

Received: 2023/4/21  
Accepted: 2023/7/20  
Vol.22/No.84/Summer2025

scientific quarterly journal of Islamic mysticism  
erfan.eslami.zanjan@gmail.com  
<https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>

## The Influence of Ruzbehan Baqli's Aestheticism on Molavi

*Mahmud Shalouei, Abdolreza Mazaheri\**, Insha-Allah Rahmati, Parviz Abbasi Dakani  
PhD Student, Religions & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.  
Professor, Department of Religions & Mysticism, Science & Research Branch, Islamic Azad  
University, Tehran, Iran. \*Corresponding Author, [mazaheri77@yahoo.com](mailto:mazaheri77@yahoo.com)  
Professor, Department of Religions & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University,  
Tehran, Iran.  
Associate Professor, Department of Religions & Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad  
University, Tehran, Iran.

### Abstract

Abhar al-Ashiqin is one of the outstanding compositions of Ruzbehan Baqli Shirazi in Sufism in the 6th century AH which always deserves careful attention and thoughtful consideration. This valuable work, which recounts the thoughts and spiritual life of Ruzbehan, elaborates the Sufi aesthetics of beauty and love that exerted an influence on subsequent mystics and Sufis including Jalal al-Din Mohammad Balkhi, also known as Molavi, whose love for Shams Tabrizi transformed him into one of the world's greatest poets. The present study which is conducted through a descriptive-analytical method aims to explore the extent to which Ruzbehan Baqli's aestheticism and his view about love influenced Molavi's doctrine. Also, the similarities and differences between their approaches to the concept of love are examined in Abhar al-Ashiqin and Masnavi. The results indicate that like Ruzbehan Baqli, Molavi also views love for the beauty of an earthly beloved the beginning of true love and believes that man can reach divine love through worldly love on the condition that mind can transform any beautiful human form into spiritual form, encode any corporeal entity, and change any veil into a mirror. In other words, love should be a mirror reflecting the Supreme Essence.

**Keywords:** Aestheticism, Abhar al-Ashiqin, Ruzbehan Baqli, Molavi, love.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۹

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

دوره ۲۲- شماره ۸۴- تابستان ۱۴۰۴- صص: ۱۱۵-۱۳۲

## تأثیر جمال پرستی روزبهان بقلی بر مولوی

محمود شالوئی<sup>۱</sup>

عبدالرضا مظاهری<sup>۲</sup>

انشالله رحمتی<sup>۳</sup>

پرویز عباسی داکانی<sup>۴</sup>

### چکیده

کتاب «عبرالعاشقین» اثر روزبهان بقلی شیرازی از متون برجسته عرفانی و شاهکارهای ادبی قرن ششم هجری به شمار می‌آید که همواره شایسته دریافت اهتمام و ژرف‌اندیشی متفکرانه می‌باشد. این اثر گرانسنگ که در واقع حدیث نفس و شرح زندگی معنوی روزبهان است، مطالب با اهمیت و ارزشمندی درباره ی عشق صوفیانه و جمال پرستی دربرداشته که عرفا و صوفیان بعد از خود را نیز تحت تأثیر قرار داده‌است. یکی از ایشان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی ست که عشقش به شمس تبریز سبب تحول و شهرت وی گشت. در تحقیق بنیادی پیش‌رو به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که تا چه میزان اندیشه جمال پرستی روزبهان بقلی و نگاه او به مسأله عشق بر ایدئولوژی، تفکر و تحول مولوی تأثیرگذار بوده‌است. همچنین در پاسخ به پرسشی دیگر شباهت‌ها و تفاوت‌های نگاه به مقوله عشق در عبرالعاشقین و مثنوی مورد بررسی قرار می‌گیرد. نتایج پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده اثبات می‌کند که مولوی نیز همچون روزبهان عشق به جمال معشوق زمینی را مقدمه و اساس عشق حقیقی دانسته و باور دارد گزار از عشق انسانی به عشق ربانی به شرطی محقق-می‌گردد که اندیشه بتواند هرگونه روی و اندام زیبا را به آب و گل معنوی، هرگونه داده محسوس را به رمز همچنین هر حاجایی را به آینه تماشا مبدل سازد. به عبارت دیگر عشق باید بازتاب و آینه تمام عیار ذات باری تعالی باشد.

**کلیدواژه‌ها:** جمال پرستی، عبرالعاشقین، روزبهان بقلی، مولوی، عشق

۱- دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- استاد گروه ادیان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

[mazaheri77@yahoo.com](mailto:mazaheri77@yahoo.com)

۳- استاد گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۴- دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## پیشگفتار

قرن ششم هجری قمری روزگار اوج تصوف و آغاز شکل‌گیری خانقاه‌هاست. در همین قرن است که زهد، عبادات و مراسم صوفیه در مسیری خاص به‌تدریج راه عاشقی پیش گرفته و دستخوش تغییر می‌گردد. ظهور اندیشه‌های عرفانی و سرآمد آنها عشق، سبب پوست‌اندازی تصوف زاهدانه و ظهور و بروز عشق عارفانه از نهران آن می‌شود که روزبهان بقلی شیرازی از متولیان نام‌آور این تغییر است. وی که متولد سال ۵۳۲ ه.ق. در فسای فارس می‌باشد به‌واسطه حلول شوق و جدی خاص از روزگار بلوغ، عبادت‌ها و بندگی‌ها را جور دیگر می‌دید.

روزبهان بقلی در طی زندگی خود آثار فراوانی را تألیف کرد که معروف‌ترین آنها *عبرالعاشقین* است. اگرچه او به هنگام تألیف *عبرالعاشقین*، مرتبه بلندی در کمال معنوی داشته اما هنوز به بالای محبت مبتلانشده است. به عبارت دیگر، وی در خویش نوعی معنویت مخصوص به خودش را می‌یافت که برخلاف معمول در بین زهاد، دغدغه غلبه بر محبت مطرح نبود. بلکه محبت موصوف با دعوت به تسلیم و کسب توصیه باطنی یکپارچگی عشق، عاشق و معشوق در ذات احدیت را آشکار می‌ساخت که مستلزم تسلیم بود (کربن، ۱۳۹۴، ج ۳: ۶۴).

تمام محتوای *عبرالعاشقین* به گذر از عشق انسانی به عشق ربّانی اختصاص دارد که این انتقال نه در معشوق بلکه در عاشق است (همان: ۷۹). به عقیده کربن ره‌آورد *عبرالعاشقین* ارائه راه‌حل برای یک تعارض، از طریق سیر باطنی در مراحل وادی عشق همچنان گذر از اسلام شریعت‌مدار و اجتماعی به اسلام معنوی و شخصی تصوف می‌باشد. به عبارت دیگر، در این کتاب گذر از توحید ظاهری، ایمان یکتاپرستانه ذهن، ضمیر خام و بی‌احساس به توحید باطنی است که سرّ حقیقت توحید در ساحت آن فهم و بیان می‌گردد (همان: ۱۴۵).

از نظر روزبهان عشق والاترین عنصر هستی، موهبتی دوسویه میان عاشق و معشوق است. کششی که عشق دارد در تمام کائنات از عناصر تا ترکیبات دوسویه می‌باشد چراکه هیچ عاشق جوی یا وصل معشوقی نیست که معشوقش نیز در واقع جویای او نباشد. از این رو، معشوقان هم به‌نحوی خود شکار عاشقانند و همانگونه که در دل عاشق جز وجود معشوق نیست، در دل معشوق نیز آنچه هست وجود عاشق است. پس در تمام عالم از قلمرو جماد تا اقلیم حیات انسانی عشق در تکاپوست (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۴۹۳).

## مسأله تحقیق

کتاب «عبرالعاشقین» یکی از متون برجسته عرفانی و شاهکارهای ادب فارسی قرن ششم هجری قمری به حساب می‌آید. در کلامی دیگر این کتاب ارزشمند حدیث نفس و شرح زندگینامه معنوی روزبهان بقلی شیرازی است که یکی از ارکان اصلی اندیشه‌ورزان جمال‌پرست محسوب می‌شود. بدیهی است که این اثر حاوی مطالب مهمی درباره عشق صوفیانه و جمال‌پرستی می‌باشد که شماری از عارفان و صوفیان بعد از روزبهان نیز به‌نوعی تحت تأثیر وی قرار گرفته‌اند. از جمله مولانا جلال‌الدین محمد بلخی شاعر و عارف قرن هفتم که عشق او به شمس تبریزی سبب تحول و شهرت وی شد. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی درصدد آن است تا تبیین نماید که اندیشه جمال‌پرستی روزبهان بقلی و نگاه او به مسأله عشق تا چه میزان در ایدئولوژی، تفکر و تحول مولوی تأثیر داشته است.

## سؤالات تحقیق

- ۱- مولوی تا چه میزان تحت تأثیر جمال‌پرستی روزبهان بقلی بوده است؟
- ۲- عشقی که مولوی در مثنوی مطرح کرده، در عبرالعاشقین روزبهان بقلی به چه صورت بیان شده است؟

## فرضیه‌های تحقیق

- ۱- به نظر می‌رسد که مولوی بسیار تحت تأثیر جمال‌پرستی روزبهان بوده است و جایگاه معشوق و برتری عشق در نزد مولوی اهمیت دارد.
- ۳- روزبهان بقلی در عبرالعاشقین عشق را مهمترین عنصر برای رسیدن به حق معرفی کرده است و مولوی نیز عشق زمینی را زمینه‌ساز عشق حقیقی می‌داند.

## پیشینه تحقیق

«جمال و جمال‌شناسی مولانا در مثنوی، با تکیه بر غیب و شهادت، به‌مثابه استعاره اصلی اندیشه او»، علی اصغر عابدی، احمد ذاکری، فاطمه حیدری (۱۴۰۲) نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که مولوی به دلیل استغراق در جمال و بهره‌گیری از شهود و اشراق در حد باورنکردنی به رابطه جمال و جمیل پی می‌برد. اما نکته اصلی این است که او این زیبایی‌ها را در چارچوب استعاره مرکزی اندیشه - اش، یعنی استعاره شهادت و غیب گنجانیده است.

«جمال‌پرستی در ادب عرفانی (از قرن ششم تا هشتم)»، انور نصری (۱۳۸۴) نویسنده در این مقاله علاوه بر بیان مواردی چون جمال‌پرستی و شاهدبازی و شخصیت‌های برجسته این دو قرن، به مخالفت‌های عرفا و متشرعان علیه جمال‌پرستان پرداخته‌است.

### عرفان

رابطه درونی انسان با خدا و به عبارت دیگر، معرفت و پرستش خداوند با پاک‌کردن درون (تزکیه) عرفان نامیده می‌شود. زرین‌کوب عرفان را معرفتی مبتنی بر حالت روحانی و توصیف‌ناپذیر می‌داند که شخص تجربه‌گر ارتباطی مستقیم و ب واسطه با حق روحانی و معنوی را احساس می‌کند اما از آنجاکه تعالی یافته، نمی‌تواند آن را تعریف و توصیف کند. البته در این حالت احساسی عارف ذات حق را نه با دلیل و استدلال بلکه با ذوق و وجدان درک می‌نماید؛ لذا نمی‌تواند آن را بیان کند. پس کسی که بخواهد آن حالت را دریابد باید به عرفان گراید و عارف شود (زرین‌کوب، ۱۳۹۵: ۱۰).

عرفا در مسیر عرفان با طاعت، عبادت و تهذیب نفس می‌کوشند تا به حقیقت برسند. از نظر ایشان پیمودن این مرحله کار عقل و اندیشه نبوده بلکه کار دل و مجاهده است. انسان عارف در عرفان به سبب گرایش به کمال مطلق بیشترین شوق و ذوق را برای درک حقایق این دنیای ناشناخته دارد؛ دنیایی که با شناخت آن پا به دنیای درون و شناخت خویشتن هر فرد می‌توان گذاشت. عبدالرزاق عزالدین کاشانی در تعریف عرفان می‌گوید: «عرفان حالتی است که از شناخت قلبی خداوند توسط عارف حکایت می‌کند» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۰۴). سالکان راه عرفان در حرکت تکاملی خود، تلاشی بس صمیمانه دارند تا بتوانند گمشده حقیقی همه تلاشگران راه حقیقت را ارائه نمایند. علامه جعفری در این زمینه می‌گوید: «در عرفان آنچه واقعیت دارد این است که «من» آدمی به جهت تخلق به اخلاق‌الله می‌تواند به مرحله‌ای از کمال برسد که مانند شعاعی از نور و روح الهی گردد» (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۵).

برخی از عارفان به وحدت وجود کلی قائلند و از عالم غیب تا عالم پایین را همه یکی دانسته و یک وجود برای همه عالم از ملک تا ملکوت مفروض و به اختلافاتی در تجلیات و مراتب هستی «مراتب» یا «حضرات» که اعتبارات محضه و اضافات صرف هستند، معتقدند (جامی، ۱۳۵۸: ۶۵). «مکتب ابن عربی و تعلیم او در مسائل مربوط به وحدت وجود، فیض مقدس، مسئله ولایت، انسان کامل و وحدت جوهری ادیان به واسطه شاگرد او صدرالدین قونوی در بین صوفیه منتشر شد و کسانی نیز همچون فخرالدین عراقی، مؤیدالدین چندی، سعدالدین فرقانی در قونیه از او پیروی و آرای صدرالدین را از آرای ابن عربی تلقی کردند. از این رو، به مدت یک قرن مکتب ابن عربی بر تفکر صوفیه ایران حاکم و با وجود موافقت و مخالفت‌ها در ادب صوفیه ایران انعکاس یافت.» (زرین‌کوب، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

اگرچه صدرالدین قونوی صاحب کرسی درس و بحث بوده و مولانا طرفدار جذبه و عشق، با این - وجود مولانا با قونوی مصاحبت‌های نزدیک داشته‌است. ابن عربی مراد و استاد صدرالدین برای اولین بار اصطلاح انسان کامل را در آثار مهم خود چون فتوحات مکیه و فصوص الحکم به کار برد. مولوی «به بحث انسان کامل - بدون به کار بردن چنین عنوانی - پرداخته و بر اساس آیات، امثال، حکم، یافته - های عرفانی خود همچنین با روش داستانی - تمثیلی و گاهی با استدلال عقلی مطالب ارزشمندی را درباره انسان و ارتباط او با خدا، جهان و دیگر انسان‌ها بیان کرده‌است.» (خیاطیان، ۱۳۸۹: ۴۳).

مولوی حرکت من نامی را به سوی من ملکوتی (انسان کامل) چنین بیان نموده‌است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و ادم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم انالیه راجعون

(مولوی، دفتر سوم: ۳۹۰۱-۳۹۰۶)

بنابراین از نگاه مولوی عدم، نیستی مطلق نیست بلکه غروب از جهان طبیعت و طلوع در ابدیت است. از آنجاکه اندیشه‌های عرفانی در چهار محور مطرح می‌شود: معرفت، عشق، وحدت و وجود (توحید)، انسان کامل. عشق یکی از مبانی مهم در جمال‌پرستی است که فصل مشترک ایدئولوژی مولوی و روزبهان بقلی است.

### عشق

از قرن پنجم به بعد عشق در آثار منظوم و مثنوی عرفانی از جمله اشعار شاعران قرن چهارم و پنجم و آثار ابوسعید ابی‌الخیر دیده می‌شود. تمام جهات و اوصاف آن همه در قالب چشم، خط، خال، زلف و رخسار همه صورت ظاهری و طبیعی دارد. اما از قرن ششم به بعد عشق در آثار عرفانی، عنوان خاص یافته و مورد بحث قرار گرفته و لطافت و کمال آن آثار را ص چندان کرده‌است (سجادی، ۱۳۷۴: ۲۸۶).

عشق از عناصر عمده و اساسی بینش و حرکات عرفانی به‌شمار می‌آید. محی‌الدین ابن‌عربی درباره عشق که آن را دین و ایمان خود می‌داند می‌گوید: «هرکس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و

کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته و کسی که گوید من از جام آن سیراب شدم آن را نشناخته که عشق همچون سراب است.

«عشق فرض راه است چون به خدا رسیدن فرض است. بنابراین هر چه ب واسطه آن به خدا رسند فرض باشد به نزد طالبان و چون عشق بنده را به خدا رساند پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد و همین عقیده است که معرکه آرا و مورد اعتراض شدید ظاهرینان، متشرع و فقها واقع شده و بر سر آن ماجراها رفته است (ستاری، ۱۳۷۵: ۳۴). عشق سه طبقه و نوع دارد: عشق یا حب طبیعی، روحانی و الهی. «در عشق طبیعی عاشق معشوق را برای خود و در عشق روحانی، عاشق معشوق را هم از برای خود و هم از برای معشوق می خواهد. اما در عشق الهی عاشق معشوق را نه برای خود بلکه برای معشوق طلب می کند. بنابراین عاقلان حق را برای خود دوست دارند و عاشقان حق را برای حق و عارفان خود را برای حق.» (همان: ۱۳۷-۱۳۸).

### عشق از نگاه روزبهان و مولوی

اگرچه قبل از روزبهان لفظ عشق به ندرت به کار گرفته می شد اما روزبهان از واژه محبت فراتر رفته و به واژه عشق عطف توجه خاصی نموده است. روزبهان با تفسیری جانب دارانه از واژه «عشق» با رفع سوء تعبیرهایی که درباره آن شده عشق را در یک مفهوم متعالی از صفات حق معرفی می کند. از این رو واژه عشق در کتاب روزبهان بسامد بالایی داشته و وی سعی می کند که آن را با ارجاع به مفهوم محبت تعریف کند: «بدایت عشق ارادت است. از آنجا به خدمت آید، بعد از آن موافقت است، بعد از آن رضایت است، حقیقتش، محبت است و آن از دو طرف در آید.» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۳: ۱۵) «و چون بر آن حقیقت نور عشق زیادت شود، آن را محبت گویند.» (همان: ۴۱).

از نظر وی علاوه بر اینکه عشق سرشتی ازلی و نورانی دارد عشق و محبت نیز دو لفظ برای یک معنا هستند: «عشق کمال محبت و محبت صفت حق است. در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی و صفت اوست، قایم بذات ست و در آن تغیر نیست.» (همان: ۱۳۸) «سرشت گوهر عشق در ازل بوده و در آن عقل و جان راه نبرده اند» (همان: ۱۴۴).

شطحی که در سراسر «عبرالعاشقین» به آن پرداخته شده، شطح عشق است، چه عشق ربّانی و چه عشق انسانی. از آنجا که این هر دو عشق یکی می باشد بنابراین کتابی است یگانه که باید سواد خواندن آن را آموخت و این سواد خواندن یعنی تأویل و طاقت تأویل را فقط مردان راه شوق معنوی دارا هستند (کُربن، ۱۳۹۹: ۱۸).

به قول شطاح فارس: «حق را صفات خاص است و او بدان موصوف. چون به عشق در فعل نگاه- کند جهان را به ارادت بیافریند؛ این عشق عموم ست. چون عاشق را بدین عشق پدید آورد به ذات قدیم در آن نگاه کند؛ آن عشق خصوص می باشد که این عشق به علم قدیم از خود داند. آن دوستی

حق است اولیا و انبیا را. «یحبهم و یحبونهم» خالص صفات قدیم دان. منزله از رقت طبع و تغییر حدثی او در قدم به جمال خود عاشق گشت. لاجرم عشق، عاشق و معشوق یکی آمد... چون خود عاشق خود شد خواست که خلقی بیافریند تا موقع عشق و نظر او شود بی وحشت و انس و سرمدیت خویش ارواح عاشقان را بیافریند. دیده‌شان به جمال خود بینا کرد و ایشان را بیاموخت که من پیش از شما عاشق شما بودم، کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف.» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

تأثیر روزبهان بقلی بر عارفان بعد از خود هویداست تا جایی که «عشق در نظر مولوی جوهر حیات، مبدأ و مقصد آن می‌باشد؛ به اعتقاد وی اگر عشق در جهان نبود هیچ حرکتی در عالم پیدا نمی‌شد چراکه انگیزه نهایی عشق به اصل وجود بوده و نیروی نهفته آن همه تلاش‌ها، حرکات و پیشرفت‌ها را تحقق می‌بخشد. به نظر مولوی نیز عقل پیش از برداشتن هر گام سود و زیان آن را می‌سنجد یعنی در حقیقت وسیله است و حال آنکه عشق فی نفسه خود را هدف غایی می‌داند و پیش از ایثار چندو چون نمی‌کند؛ به همین سبب یکی دیگر از اهداف مولوی آن است که رمز عشق را در گوش مریدان خود بخواند و آنان را عاشق جمال الهی بار آورد. زیرا خود او عاشق دلسوخته بوده البته نه عشق به رنگ‌ها و جلوه‌های صوری.» (سلیم، ۱۳۶۱: ۶۹). خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: من آفرینش را آفریدم زیرا دوست‌داشتم شناخته‌شوم. یعنی دوستی و عشق اساس خلقت و هستی است و اگر عشق نبود نظام آفرینش موجودیت نمی‌یافت. بنابراین نخستین کسی که عشق ورزید خدای متعال بود. او بر اساس همین عشق به خویش است که مخلوقاتش را نیز دوست می‌دارد.

به نظر مولوی عشق خواه مجازی یا حقیقی روح را تلطیف و قلب را صافی و مستعد کشف و حصول معرفت می‌سازد و باعث دوری از خودپرستی و ایجاد تعاون شده و آدمی را به سوی کمال و وصول به «حق‌الیقین» می‌کشاند (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اصطراب اسرار خداست

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(مولوی، دفتر اول: ۱۱۰-۱۰۹)

عشق به منزله پری برای عاشق است که اگر عشق نباشد آدمی چون مرغی بی‌پری مانند که هیچ حرکت و تحرکی ندارد.

چون نباشد عشق را پروای او او چو مرغی مانند بی‌پر، وای او

(مولوی، دفتر اول: ۳۱)

عشق باعث می‌شود که اسرار و معانی از پرده عجب بر آیند و به آینه شهود تجلی یابند.



عشق خواهد کاین سخن بیرون بُود اینه، غمّاز نبود چون بُود؟

(مولوی، دفتر اول: ۳۳)

هرچه هست معشوق ست، معشوق زنده است و عاشق همچون مرده بی پرده‌ای ست که از خود حرکت و جنبشی ندارد؛ بلکه باد آن را به تکاپو می‌اندازد (باد در اینجا معشوق بوده و معشوق هم همان ذات باری که معشوق حقیقی است).

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

(مولوی، دفتر اول: ۳)

عشق آتش است. هر کس که در وجودش آتش عشق نیست، نابود باد.

آتش است این بانگِ نای و نیست باد هرکه این آتش ندارد، نیست باد

(مولوی، دفتر اول: ۹)

کدام آتش؟ منظور مولانا از آتش چیست که اگر کسی آن را به همراه نداشته باشد و یا تجربه نکرده باشد، بایستی نیست و نابود شود؟ آتشی که باعث تأثیر ناله نی می‌شود.

آتش عشق است کاندنر نی فتاد جوشش عشق است کاندنر می فتاد

(مولوی، دفتر اول: ۱۰)

از نظر مولوی عشق نیازی به توضیح و تفسیر ندارد و به خودی خود روشن و آشکار است. گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک، عشق بی‌زبان روشن‌تر است

(مولوی، دفتر اول: ۱۱۳)

قلم نه تنها در بیان عشق عاجز و درمانده است بلکه چون به این لفظ برسد و بخواهد درباره آن چیزی بنویسد بر خود شکافته می‌شود:

چون قلم، اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت

(مولوی، دفتر اول: ۱۱۴)

عارفان در هوای عشق حق رقصان می‌شوند چراکه سماع نماد شور و حالی است که از غلبه عشق حق بر جان عاشق حاصل شده و همه وجود او را به چرخش و گردش درمی‌آورد و از این حیث به عنوان رمزی از حرکت کمال انسانی به‌شمار می‌رود.

در هوای عشق حق، رقصان شوند همچو قرصِ بندر، بی نقصان شوند

جسمشان رقصان و جان‌ها خود می‌پرس      وانکه گرد جان، از ان‌ها خود می‌پرس  
(مولوی، دفتر اول: ۱۳۴۸-۱۳۴۷)

و جالب توجه اینکه مولانا پیش از این ابیات در بیتی می‌آورد:

جان‌هایی که در زندان تن هستند وقتی از حصار جسمانی رهایی می‌یابند، سر به شیدایی زده و پایکوبی و شادمانی می‌نمایند:

جان‌های بسته اندر اب و گل      چون رهند از اب و گل‌ها، شاد دل  
(مولوی، دفتر اول: ۱۳۴۶)

عشق زنده و باقی که انبیاء به واسطه آن شکوه و شوکتی یافتند:

عشق زنده در روان و بصیر      هر دمی باشد ز غنچه تازه‌تر  
عشق ان زنده گزین، کو باقی است      کز شراب جانفزایت ساقی است  
عشق ان بگزین که جمله انبیا      یافتند از عشق او کار و کیا  
(مولوی، دفتر اول: ۲۲۱-۲۱۸)

هر شرح و توصیفی از عشق ناقص است و شرم‌آور است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان      چون به عشق ایم، خجل باشم از ان  
(مولوی، دفتر اول: ۱۱)

و مولانا که صرفاً اندیشه‌ای معنوی در سر می‌پروراند چه توصیف دل‌انگیزی از این حکایت دارد:

ترس مویی نیست اندر پیش عشق      جمله قربانند اندر کیش عشق  
عشق وصف ایزد است اما که خوف      وصف بنده مبتلای فرج و جوف  
چون یحییون بخواندی در نبی      با یحببهم قرین در مطلبی  
پس محبت وصف حق دان عشق نیز      خوف نبود، وصف یزدان ای عزیز  
وصف حق گو وصف مشت خاک گو      وصف حادث گو و وصف پاک گو  
شرح عشق از من بگویم بر دوام      صد قیامت بگذرد و آن ناتمام  
زانکه تاریخ قیامت را حد است      حد کجا انجا که وصف ایزد است

عشق را پانصد پر است و هر پری از فراز عرش تا تحت الشری

زاهد با ترس می تازد به پا عاشقان پرآن تر از برق و هوا

کی رسند آن خائفان در گرد عشق کاسمان را فرش سازد درد عشق

(مولوی، دفتر پنجم: ۲۱۹۴-۲۱۸۴)

یکی به واسطه عشق تحرک می یابد و شتابان می دود و دیگری از ترس فرار می کند بنابراین پرش عاشقانه با دوندگی ساده عامیانه که یکی برای رسیدن به عشق و دیگری فرار از مهلکه است با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و اصلاً قابل قیاس نیستند:

ان ز عشق جان دوید و این ز بیم عشق گو و بیم کو، فرقی عظیم

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه سیر زاهد هر مہی یک روزه راه

(مولوی، دفتر پنجم: ۲۱۸۰-۲۱۷۹)

عشق موجب پاکی از حرص و همه عیوب می شود:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیب پاک شد

(مولوی، دفتر اول: ۲۲)

آوازه جمال معشوق باعث شیدایی عاشق شده و عنان از کف عاشق می برد.

آوازه جمالت از جان و دل شنیدم چو باد و آب و آتش در عشق تو دویدم

اندر جمال یوسف گر دستها بریدند دستی به جان ما بر، بنگر چهها بریدیم

(مولوی، دیوان شمس)

عاشقان از درد زان نالیده اند که نظر ناجایگه مالیده اند

(مولوی، دفتر چهارم: ۲۲۹)

برای دیدن جمال احدی باید از خود و اسباب خودی گذشت.

کان جمال دل جمال باقی است دو لبش از آب حیوان ساقی است

(مولوی، دفتر دوم: ۷۱۶)

بهر فرجه شد یکی تا گلستان فرجه او شد جمال باغبان

همچو اعرابی که اب از چه کشید اب حیوان از رخ یوسف چشید

(مولوی، دفتر اول: ۲۷۸۸-۲۸۸۷)

موجودات مظهر خدایند و ورای این مظاهر یک حقیقت فناپذیر وجود دارد که خدایش می‌نامیم. درون‌مایه سخن وحدت وجودیان این است که: «همچنان که صورت جهان قابل فنا و محکوم به نیستی است، تمام عقاید و مذاهب هم مشمول زوال و عدم‌اند. تعصب نسبت به نمودهای مختلف و عقاید متفاوت از خامی است و حقیقت یکی است.» (زکی مبارک، ۲۰۰۹: ۱۲۸).

تصوف با ماهیت زهد و توجه کامل به شریعت «محمدی» از آغاز اسلام وجود داشته و معمولاً با اصحاب «صفه» آغاز شد ولی از اواسط قرن هفتم در قالب یک مکتب ارائه شده، فراوان نمو یافته و اشکال مختلفی به خود گرفته که مثنوی مولوی اوج این مکتب است.

### عشق راه وصال

خداوند در حدیث قدسی می‌فرماید: من آفرینش را آفریدم زیرا دوست‌داشتم شناخته‌شوم یعنی دوستی و عشق اساس خلقت و هستی می‌باشد زیرا اگر عشق نبود نظام آفرینش موجودیت نمی‌یافت. بنابراین نخستین کسی که عشق ورزید، خدای متعال بود. او بر اساس همین عشق به خویش است که مخلوقاتش را نیز دوست می‌دارد.

عارفان و فیلسوفان عشق را به انواع عشق کاذب، مجازی و حقیقی تقسیم کرده و منشأ عشق کاذب را جنسی و شهوانی می‌دانند. عشق مجازی عشق به مظاهر و آفریده‌های حضرت حق و همچون پلی به عالم عشق حقیقی است. در حالی که عشق حقیقی نهفته در جان آدمی بوده و مبدأ و غایت آن خداوند است. عشق حقیقی یعنی قرار گرفتن موجودی کمال‌جو (انسان) در جاذبه کمال مطلق. بنابراین عاشق حقیقی تنها به کمال محض و جمیل مطلق توجه دارد و تنها او را می‌خواهد و می‌جوید. در حقیقت این عشق التیام‌بخش، رام‌کننده، صبرآور، رضایت‌بخش و پویاست. قرآن کریم نیز تنها محبوب حقیقی و اصلی را خداوند متعال می‌داند. (کاشفی، ۱۳۸۹: ۲۵ - ۲۱۹)

«حضرت حق در بنده خویش با مظهري متناسب با وجود او آن‌گونه که از ازل در حضرتش موجود است و آن‌گونه که وجود بنده در این تجلی برای خودش متجلی شده، عیان می‌گردد. این همان پدیدار تفرید (فرد شدن عرفانی) است که از طریق فنا و بقا توأمان یعنی فنا شدن از نفس اماره و بقا یافتن از ظهور حق بر خودش دست می‌دهد. اما در میان مجموع تجارب بشری یک تجربه بی‌نظیر وجود دارد که تجربه این وحدت فقط با آن محقق می‌گردد و آن تجربه عشق انسانی به یک زیبارو می‌باشد. بدیهی است که نوع عشق مورد بحث در اینجا، عشق مشروط به یک هدف اجتماعی (تأسیس خانواده) نیست و این عشق در اثر نوعی زهد و ریاضت یا به تعبیر بهتر عفت‌پیشگی مخصوص به خویش از هرگونه شهوت انحصارطلبانه نفس اماره که طغیانش را در مرتبه اجتماعی ظاهری شاهدیم، پاک و پیراسته است. این عشق اساساً از دگرگونی جان و سرمستی‌اش در برابر ظهور حق، یعنی در برابر تجلی جمال حق در آینه وجود یک زیباروی پدیدار می‌شود که روزبهان و همه پیروان مکتب وی

به تمام معنا بر این مذهب بوده‌اند. درحقیقت، روزبهران به گروهی از صوفیه یعنی زهاد اشاره می‌کند که در اعتقاد آنان عشق انسانی جزو مقدمات طریقت نیست و سپس گروه دیگری از صوفیه را معرفی کرده که در نظر آن‌ها عشق انسانی جزو مقدمات عشق ربّانی به‌شمار آمده و اینان همان خاصان محبت‌اند.» (کربن، ۱۳۹۴: ۵۵). «این روشن‌ضمیران (عارفان) با روحی آزاد، به فراسوی عقل رفته و به مشاهده‌ای بی‌شکل و صورت بی‌پرده نایل می‌شوند که صلاهی ابدی وحدت الوهی در آن نهفته‌است.» (استیس، ۱۳۶۱: ۹۲).

### تأثیر جمال پرستی روزبهران بر مولوی

«زیبایی پرستی یکی از ابتکارهای بدیع و هدایای بزرگ اندیشه و اشراق ایرانی به بشریت است که می‌تواند راهی نو برای آینده انسان بگشاید و جهان‌بینی کامل و جهان‌گیری را ارائه‌دهد. عرفان جمالی بر اساس «اصالت عشق» برپاشده که از روح لطیف و ذوق سلیم ایرانی حکایت داشته و از طرفی با تعالیم اسلامی نیز سازگار و به تکامل رسیده‌است.» (ذوقی، ۱۳۹۱: ۲۹۱).

در عرفان اسلامی مفهوم حسن در یک اصل کلی زیبایی‌شناسی اخلاقی تشریح می‌شود؛ بدین صورت که حسن، صفتی از صفات خداست: «از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت حسن پدید آمد که آن را نیکویی خوانند.» (سهروردی، ج ۳) چون خداوند با این صفت بر هستی تجلی کرد همه را در حسن یا نیکویی مطلق خود آفرید. بنابراین هر موجود یا هر پدیده‌ای، چون با ریاضت در حالت رفع حجاب باشد با متعلق شدن به آن صفت، شوق رسیدن به حسن مطلق را دارد. روزبهران بر اساس چنین رویکردی می‌کوشد تا با استناد به آیاتی از قرآن کریم و احادیثی از پیامبر منشأ دینی و اسلامی پیوند حسن و عشق را اثبات کند (روزبهران بقلی، ۱۳۷۷: ۲۸). صوفی با تجربه تجلی قرار است که به متجلی و مظهر پی برده و واصل شود. در تجربه تجلی صفت جمال برای صوفی معنایی خاص داشته و در پرتو تجلی جمال است که راه وصل را می‌پیماید. در اینجا جمال زیبارویی صوفی را به خود می‌کشاند و با جذب‌های که ایجاد می‌کند صوفی را از خود بی‌خود کرده و به عشق صاحب جمال می‌رساند. به عبارت دیگر، اگر جمالی در زیبارویی می‌بیند دل به آن باخته و شیدا می‌شود. شرط این شیدایی پیراستگی از شهوت می‌باشد که روزبهران به این نکته تأکید فراوان دارد. از این رو، با شرطی که پیش از این نیز بیان شد منتقدانی که او را جمال‌پرست به معنای منفی‌اش می‌خوانند پاسخ صریحی می‌دهد. روزبهران از عشق به جمال و عشق به زیباروی بهره می‌گیرد تا راه عاشقانه و صوفیانه‌اش را در شناخت حق پی بگیرد زیرا این عشق مانند کاتالیزوری عمل می‌کند که سختی و مشقت شناخت و وصول به حق را برای روزبهران آسان می‌کند. از مشاهده جمال حق در مظاهر دنیایی و عشق به زیباروی، روزبهران به نوعی از توحید دست می‌یابد که دیگر با توحید اهل ظاهر متفاوت است. توحیدی که روزبهران در خلال این عشق به توحید باطنی نایل گردد: «توحید باطنی بیانگر نوعی وحدت است

زیرا حضرت حق هم عشق است و هم عاشق و هم معشوق. باری فقط در آن مقام توحید می‌توان تجربه عشق انسانی نسبت به یک زیباروی را فهم و «درک» کرد، زیرا فقط در آن مقام، در آن مرتبه نهایی کمال این عشق، چنین وحدتی را تجربه می‌توان کرد. این همان مرتبه‌ای است که در آن مجنون قهرمان این عشق جذبه‌آمیز، خود را لایلا می‌داند و چنان مستغرق در صورت کاملاً باطنی اوست که وقتی از نامش می‌پرسند پاسخ می‌دهد: «لایلا». بنابراین نه تنها هیچ تقابلی میان عشق انسانی و عشق ربّانی وجود ندارد بلکه اساساً عشق ربّانی را جز در عشق انسانی کشف و درک نمی‌توان کرد. زیرا جمال لایلا چیزی جز جمال الهی مظهر، آیت و نشانه حق نیست. البته برای دستیابی به این مرتبه اعلا باید در چیزی که عموماً و در عرف عام به نام عشق موسوم است، تحول کاملی ایجاد شود. این تحول مشتمل بر نوعی پیکار معنوی و مجاهده فردی سرّی می‌باشد که فکر آن حتی به خاطر زاهدانی که فقط در حد «جمال پرستی» اش می‌دانند، خطور نمی‌کند. (کربن، ۱۳۹۴: ۵۵).

باید دانست که در نظر مولانا نیز عشق هرزه رسوایی یعنی عشق مجازی ظاهری ممکن است زمینه‌ساز کسب فیض عشق حقیقی الهی باشد. منتهی برای روشن‌تر شدن عمده عقیده و مرام مولانا توضیح دو نکته از افکار عمیق عارفانه او سودمند است: «اول اینکه عاشق بدین معنی توجه داشته یا نداشته باشد. نکته دوم اینکه همین عشق ظاهری، گاهی نردبان و قنطره عشق حقیقی می‌شود...»، در باب نکته اول شایان ذکر است که مولوی با این که همه جا عشق ظاهری مجازی را نکوهش می‌کند و می‌گوید:

زین قدح‌های صور کم باش مست      تا نباشی بت تراش و بت پرست

(مولوی، دفتر ششم: بیت ۳۷۰۷)

عشق بر مرده نباشد پایدار      عشق را بر حی جان‌افزای دار

(مولوی، دفتر پنجم: بیت ۳۲۷۲)

عشق آن زنده گزین کو باقی است      وز شراب جان‌فزایت ساقی است

(مولوی، دفتر اول، بیت ۲۱۹)

باز در یک پرده یا بطن از بطون تحقیق عرفانی همین عشق‌های ظاهری را جلوه و پرتو عشق الهی می‌شمارد؛ از این نظر که حسن هر جا هست، جلوه‌ای از حسن ذاتی حق و تابشی از آفتاب جمال شاهد ازلی است و همان جمال جمیل حق است که در مظاهر جسمانی تجلی و دل‌ها را صید می‌کند، یعنی در ظاهر چنان می‌بینیم که جذبه و کشش از جمال صورت بوده اما در واقع چنان است که حق دل‌ها را به سوی خود می‌کشاند بدون این که خود عاشق از این راز الهی آگاهی داشته باشد.

با توجه به نکات اشاره شده، می‌توان نتیجه‌گرفت مولانا نیز معتقد است که عشق ظاهری، آبتن عشق حقیقی بوده و جمال جمیل حق را در آینه حسن صنع می‌توان دید. البته دل‌بستگی به آینه و مستی

از باده صورت به شیوه شیخ اوحالدین کرمانی و اصحاب و پیروان وی که خداپرستی و کمال انسانی را در جمال‌پرستی، شاهدبازی و عشق‌ورزی با خوب‌رویان می‌پنداشتند، روا نیست. (همایی، ۱۳۸۵: ۸۲۲-۸۲۵)

جمال‌پرستی متضمن این خطر است که شاهدباز به خوب‌رویان دل‌بندد و از عشق آثاری گامی فراتر نگذارد. عشق مادی صوری که دنبال نقش و نگار و آب و رنگ می‌رود بت‌تراشی و بت‌پرستی است که اگر هم استحاله یابد به عشق حقیقی شهوت‌سوز منتج خواهدشد. چنانکه مجنون عاقبت از لیلی گذشت و به مدعیان گفت: «آخر من لیلی را به صورت دوست‌نمی‌دارم و لیلی صورت نیست. لیلی به دست من همچون جامی است و من از آن جام شراب می‌نوشم پس من عاشق شرابم که از او می‌نوشم و شما را نظر بر قده‌ست و از شراب آگاه نیستید.» (مولوی، ۱۳۷۹: ۷۲).

جمال‌شناسی مولانا جزئی از جهان‌بینی دینی و عرفانی وی به حساب می‌آید زیرا وی معتقد است که «ان الله جمیل و یحب الجمال»، یعنی تمام آفریده‌های زیبا محصول تجلیات جمالی خدا بوده و تجلی جمالی مستلزم لطف، رحمت و قرب می‌باشد (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۲). بنابراین عشق حقیقی درواقع همان عشق مجازی استحاله‌یافته است که امکان و زمینه را برای دریافت فیض عشق حقیقی فراهم می‌سازد. زن نیز در نظر مولانا مقام برزخیت و مرآتیت را داراست یعنی آینه‌ایست که مرد در آن تصویر خدا را می‌بیند. زن عالی‌ترین مظهر جمال خاکی بوده و این جمال هیچ نیست مگر آنگاه که مجلای صفات یا جمال الهی باشد (ستاری، ۱۳۷۵: ۲۱۱-۲۱۳).

نیکلسون در تفسیر بیت «پرتو حق است آن معشوق نیست / خالقست آن گویا مخلوق نیست» معتقد است که زن کانون تجلی الهی بوده و می‌توان او را با نیروی هستی‌بخش انوار الهی یکی و یگانه دانست. همچنین مصرع «خالقست آن گویا مخلوق نیست» را در شرح مثنوی چنین تفسیر می‌کند که دو صفت فاعلی و انفعالی، صفات ذات خالقند و هر دو در زن متجلی می‌شوند، از این رو زن خالق است و مخلوق نیست. خالق به نقش زن در آفرینش و خالقیت (فرزند زادن) مربوط می‌شود زیرا زن مظهری‌ست که اسماء الهی، «خالق، مقدر» در آن مظهر به ظهور می‌رسند. اما از این بیت و از دیگر مواضع مثنوی چنین بر می‌آید که شاعر به نقش خالقیت جسمانی زن نظر نداشته بلکه منظور وی کیفیات روحانی و معنوی و اساساً الهی زن است که موجد یا خالق عشق در مردانند و وی را طالب و مشتاق بیقرار وصل با معشوق حقیقی می‌کنند.

چنین عاشقی (شاهدی) را می‌توان همان «شاهد تجلی» روزبهان بقلی شیرازی دانست. برای روزبهان عشق انسانی و عشق الهی به‌گونه‌ای که عارف مجبور به انتخاب باشد ابداً با هم در تضاد و تخالف نیستند. بلکه دو صورت، متن و نص کتابی یگانه و واحدند که لازم است خواندن آن کتاب را با چشم سر یا با چشم نورانی آموخت. گذار از عشق انسانی به عشق ربانی، تنها در صورتی میسر است که اندیشه بتواند هرگونه روی و اندام زیبا را به آب و گل معنوی، هرگونه داده محسوس را به رمز و

هر حجابی را به آینه تماشا مبدل کند. خلاصه اینکه عشق باید آینه ذات خدا باشد (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۶۲ - ۳۶۳).

برای بسیاری از مشایخ عرفا عشق مجازی قنطره حقیقت می شود نه اینکه صورت و ظاهر خود سرمنزل مقصود و کمال مطلوب باشد و برای بعضی دیگر این مظاهر جسمانی به منزله نردبان و معبرند. آنچنان که از مسلک زیباپرستی و عشق بازی با صورت انسان های کامل و پیران واصل اند که دم گرم و روح پاک عشقناک دارند. در نظر برخی دیگر خاصه مولانا و مولویه، عشق همان ساز و آواز، سماع و از خرمی دستک زدن و پای کوفتن است و در نظر پاره ای نیز عشق معادل شاهد ساده یا زن خوبروی. اما در هر حال، مهم این است که به اعتقاد صوفیه تحصیل کمال نفسانی برای بشر جز از راه تبدیل مزاج روحانی و قلب ماهیت اخلاقی و ولادت دوم، به واسطه و میانجی ای که «جان جان شناس» دارد میسر نیست و البته اگر قوه ای باشد که از عهده این مهم یعنی پیوند جان با جانان برآید همین عشق است و بس. دو نظریه پرداز بزرگ این عشق راهبر، روزبهان بقلی شیرازی و ابن عربی اند که بعدها مولوی نیز این راه را ادامه داد.

### نتیجه گیری

به نظر روزبهان عشق حقیقی همان عشق مجازی است حال یافته است و امکان آن هست که زمینه را برای دریافت فیض عشق حقیقی فراهم سازد. بنابراین عشق انسانی و عشق الهی به گونه ای که عارف مجبور به انتخاب باشد نیست؛ بلکه آن دو گونه عشق دو صورت، متن و نص کتابی یگانه و واحدند که لازم است خواندن آن کتاب را با چشم سر یا با چشم نورانی آموخت. معشوق زیبا کانون تجلی الهی است و می توان او را با نیروی هستی بخش انوار الهی یکی و یگانه دانست که چنین شاهدهی را می توان همان «شاهد تجلی» روزبهان بقلی شیرازی دانست. برای روزبهان گذار از عشق انسانی به عشق ربانی، تنها در صورتی میسر خواهد بود که اندیشه بتواند هرگونه روی و اندام زیبا را به آب و گل معنوی، هرگونه داده محسوس را به رمز و هر حجابی را به آینه تماشا مبدل کند تا عشق آینه ذات خدا گردد.

مولانا نیز بر این باور است که «ان الله جمیل و یحب الجمال» یعنی تمام آفریده های زیبا محصول تجلیات جمالی خداست و تجلی جمالی مستلزم لطف و رحمت و قرب الهی بوده و آنچه دل عاشق را می رباید جلوه زیبایی حسن ذاتی جاودانی الهی است و نه زیبایی های زوال پذیر ظاهری. بنابراین عشق حقیقی در واقع همان عشق مجازی است حال یافته است که می تواند زمینه را برای دریافت فیض عشق حقیقی فراهم سازد. همچنین مولانا تحت تأثیر روزبهان بقلی به مقوله عشق توجه داشته و معتقد است که عشق همچون صورت و آبستن عشق حقیقی بوده که جمال جمیل حق را در آینه حسن صنع آن می توان دید و به کمال رسید.



## منابع و مأخذ

- ۱) قرآن کریم، (۱۳۷۶)، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات جامیاسٹیس، وت (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش
- ۲) جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
- ۳) خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی انسان کامل از نظر ابن عربی و مولوی»، نشر خردنامه، شماره ۶۱، پاییز ۸۹، صص ۴۰-۶۴
- ۴) ذوقی، سہیلا (۱۳۹۱)، زیبایی‌شناسی در عرفان زرتشتی و مشترکات آن با عرفان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، ۴(۱۳)، ۲۸۳-۳۰۲
- ۵) روزبہان بقلی شیرازی (۱۳۸۳)، شرح شطحیات، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران: طہوری
- ۶) ----- (۱۳۷۷)، عبہرالعاشقین. کارل دہلیو ارنست، ترجمہ دکتر مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز
- ۷) زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۵)، صدای بال سیمرخ، تهران: سخن
- ۸) ----- (۱۳۶۴)، سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی
- ۹) زکی مبارک (۲۰۰۹)، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، قاہرہ: المکتبہ الثقافیہ الدینیہ
- ۱۰) ستاری، جلال (۱۳۷۵)، عشق صوفیانہ، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز
- ۱۱) سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۷۴)، مقدمہ‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چاپ چہارم، تهران: سمت
- ۱۲) سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲)، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران: طہوری
- ۱۳) سلیم، غلامرضا (۱۳۶۱)، آشنایی با مولوی، تهران: توس
- ۱۴) سہروردی، شہاب‌الدین ابوحنیفہ (۱۳۸۶)، عوارف المعارف، مصحح قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی
- ۱۵) شایگان، داریوش (۱۳۹۴)، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ہانری گربن، چاپ نہم، تهران: انتشارات فرزاد روز
- ۱۶) کاشانی، عزالدین (۱۳۸۲)، مصباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ، چاپ اول، مقدمہ، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر، تهران: انتشارات زوآر

- (۱۷) فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۰)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوار
- (۱۸) کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۹)، عرفان و عشق، نشر نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ایران: قم
- (۱۹) کربن، هانری (۱۳۹۴)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، (جلد سوم)، تحقیق و ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: سوفیا
- (۲۰) کربن، هانری (۱۳۹۹)، شرح شطحیات شیخ روزبهان بقلی شیرازی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات طهوری
- (۲۱) مولوی، (۱۳۷۱)، مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، به اهتمام دکتر محمد استعلامی، تهران: زوار
- (۲۲) مولوی، (۱۳۹۷)، فیه‌ما‌فیه: از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، ویراستار محمدحسن فروزانفر، چاپ ششم، تهران: نگاه
- (۲۳) همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، مولوی‌نامه، چاپ دهم، تهران: نشر هما

