

اولیای معشوق و کرشمه عنایت؛ شرح و تأویل غزلی از دیوان کبیر با نگاهی به جهان‌نگری سلطان‌ولد*

داوود واثقی خوندابی*

مهدی ملک‌ثابت**

◀ چکیده

در این جستار، غزل شماره ۱۸۵۴ «چه دانی تو خراباتی...» از دیوان کبیر مولانا با توجه به منابع اصلی طریقه مولویه، خصوصاً آثار سلطان‌ولد شرح و تأویل شده است. تحقیق حاضر که بر مطالعات کتابخانه‌ای مبتنی است و با روش تحلیلی توصیفی انجام می‌شود، به دو پرسش پاسخ می‌دهد: الف. نمادهای موجود در غزل شماره ۱۸۵۴ دیوان کبیر تا چه حد با نظریات سلطان‌ولد در خصوص مراتب ولایت سازگار است؟ ب. غزل مذکور تا چه اندازه توانسته ویژگی‌های مراتب مختلف ولایت یعنی «مرتبه عاشقی» و «مرتبه معشوقی» را ترسیم کند؟

نتیجه پژوهش آشکار می‌کند که این غزل نمادین، مراتب مختلف عرصه ولایت یعنی «مرتبه عاشقی» و «مرتبه معشوقی» را تبیین می‌کند. مولانا طبق گفته فرزندش سلطان‌ولد پیش از ملاقات با شمس و بر اثر تعلیمات سید سردان «مرتبه عاشقی» را درک کرده و به پختگی در عرصه طریقت رسیده و با اکسیر مصاحبت پیر تبریز توانسته است مرتبه معشوقی را نیز تجربه کند و با این تحول عظیم روحی به معراج حقایق قدم بگذارد. خداوندگار در این غزل سعی نموده تا حدی که تنگنای لفظ و عبارت به او مجال می‌دهد، پرده از این راز سترگ بردارد و از عالمی سخن بگوید که حتی بزرگان عرصه عرفان (مشایخ صوفیه) نیز نتوانسته‌اند آن را درک کنند. مرتبه معشوقی مختص به مستوران قباب عزت است و کسی را یارای قدم گذاشتن به این مرتبه نیست، مگر اینکه «عنایت» خداوند و انسان کامل، سالک عارف را به این وادی هدایت کند و در خرابات حقیقت مصاحب خواص بارگاه الهی گرداند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** زبان نمادین مولوی، عروج مولانا، دیوان کبیر، سلطان‌ولد، مرتبه عاشقی و مرتبه معشوقی.

* پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، نویسنده مسئول / d.vaseghi@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد / mmaleksabet@yazd.ac.ir

۱. مقدمه

دیوان کبیر مولانا مجموعه‌ای است شگرف که خداوندگار تجربیات و هستی‌شناسی عرفانی خود را در آن متجلی ساخته است. این کتاب که با لحن عاشقانه و چاشنی رندانه سروده شده، یادگار عشق روحانی دو انسان برگزیده یعنی مولانا و شمس تبریزی است. «این کتاب از شور و شوق و دلدادگی سرشار است و به همین جهت از زیبایی زاید الوصف نیز برخوردار است؛ زیرا زیبایی خود رازی از عشق به شمار می‌آید. اگر کسی زیبایی را عشق انعقاد یافته و موسیقی متبلور گشته به شمار آورد، سخنی از روی گراف نگفته است. در این کتاب، عشق و زیبایی و موسیقی در هم تنیده‌اند و یک سلسله از معانی ژرف و عمیق را به ذهن انسان القا می‌کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵: ۷۴).

مولانا در دیوان کبیر حدود صد غزل یا کمتر با تخلص حسام‌الدین و نیز صلاح‌الدین زرکوب دارد و بقیه غزلیات به نام شمس تبریزی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۵). وی بزرگان طریقه مولویه، به‌خصوص شمس تبریزی را از وجوه تجلی انسان کامل می‌داند و به دلیل اهمیت مبحث انسان الهی در مکتب تصوف، در وصف این بزرگان داد سخن داده است.

دریای متلاطم غزلیات دیوان کبیر که از روح بی‌قرار مولانا نشئت گرفته، حقایق بسیاری را از عالم معنا در اختیار راهروان عرفان قرار می‌دهد که البته فهم بسیاری از مفاهیم و حقایق عرفانی موجود در این اثر در گرو آشنایی با سنت طریقه مولویه و همچنین مناسبات بزرگان این مکتب است؛ آثار مولانا از جمله مثنوی معنوی و دیوان کبیر، آثاری هستند دارای لایه‌های معنایی مختلف؛ به دیگر سخن، حقایق و معانی والای موجود در مثنوی معنوی و دیوان کبیر وسعتی بی‌کران دارند و هر محقق و طالبی به‌اندازه ظرفیت ادراک خود از آن‌ها بهره می‌گیرد و از ظن خود حریف و همدم بزم روحانی مولانا می‌شود؛ سلطان‌ولد به‌عنوان فرزند و مرید صادق مولانا بر این باور است که فهم کلام پدرش کاری است بس مشکل که افرادی چونان بایزید می‌توانند به این

وادی راه یابند: «همچنان مگر حضرت سلطان‌ولد روزی فرموده باشد که سخنان شما را بایزیدی باید فهم کند؛ فرمود که نی نی بهاء‌الدین یاران ما به آن راضی نشوند» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۳۵).

دیوان کبیر متنی باز است که زبانی نمادین دارد. باری، «وقتی مولوی جان سخن خود را غیب می‌داند که نه در اندیشه می‌گنجد و نه گفتن آن ممکن است و در عین حال اقرار می‌کند که این غیب بی‌اختیار او از زبان وی به بیان درآمده است، همه شرایط و مقدمات لازم برای پدید آمدن زبان رمزی فراهم شده است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۲۳۷).

دریافت زبان رمزگونه مولانا بسیار دشوار است. رموز آثار مولانا خصوصاً در مثنوی معنوی و دیوان کبیر نامحدود است، اگرچه در مثنوی معنوی از قراین تشبیه و تمثیل می‌توان در کشف سمبل‌ها بهره گرفت، این امر در مورد غزلیات کمتر صدق می‌کند و باید از کانون غزل و قراین موجود در آن برای تفسیر رموز نیرومند و خارق‌العاده موجود در غزل استفاده کرد (نک: مرتضوی، ۱۳۹۰: ۲۲۷ و ۲۵۹). غزلیات دیوان کبیر که غالباً از لحظات بی‌خویشی و مستی مولانا سرچشمه می‌گیرند و از عالمی فراتر از قلمرو عقل و اندیشه حکایت می‌کنند، دیرآشنایی و دیرفهمی خاصی بر فضای آن‌ها حاکم است. به اعتقاد برخی از پژوهشگران، هر تفسیر و تأویلی که تحت تأثیر برانگیخته شدن تجربه روحی مخاطب و همدلی صمیمانه او با غزل مولوی شکل بگیرد، معنایی است که از لایه‌های ضمیر ناخودآگاه مخاطب تراویده است؛ بنابراین هم معنی غزل مولوی نیست و هم یکی از معانی محتمل غزل مولوی است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بایسته گفتن است که تأمل در آثار مولانا و دیگر بزرگان طریقه مولویه، به‌خصوص آثار سلطان‌ولد، می‌تواند تا حدودی تفسیرکننده زبان نمادین مولوی در غزلیات باشد. ولد که خود را مفسر کلام ربانی پدر می‌داند، در آثار خود پرده از اسرار نهانی گفتار او برمی‌دارد و با زبانی ساده، سر دلبران را فاش می‌سازد.

رابطه معنوی مولانا و شمس تبریزی و تحول روحانی خداوندگار امری است که بر کسی پوشیده نیست؛ اما مسئله‌ای که محققان و عرفان‌پژوهان را به شگفتی وامی‌دارد، چگونگی تصرف روحانی شمس تبریزی در مولانا است. به راستی شمس تبریزی چگونه مولانا را از عارفی سجاده‌نشین به عاشقی اهل سماع تبدیل کرد؟ پاسخ به این پرسش در گرو شناخت شخصیت شمس تبریزی و آگاهی از مرتبه عرفانی اوست. سلطان‌ولد به عنوان اولین کسی که به روایت حکایات معنوی پدر و احوالات روحانی او پرداخته، معتقد است که مولانا در زمان برهان‌الدین محقق ترمذی و پس از فوت او یعنی قبل از ملاقات با شمس، به مرتبه فنا رسیده و به کرامات و مقامات بسیاری دست یافته است (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

هدف برهان‌الدین محقق ترمذی رساندن مولانا به درجه عرفانی سلطان‌العلمای بلخ، بهاء‌ولد بود. وی در کتاب معارف خطاب به مولانا می‌گوید: «خدای تعالی تو را به درجه پدر رساناد، درجه کسی از آن زیادت نیست، اگر نه دعا کردمی کی خداهش درگذران، اما منتهی آن است، از آن زیادت را راه نیست...» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۴). این مهم بر اثر تعلیمات سید سردان و پس از مرگ او با مجاهده مولانا میسر گردید. بنابراین شمس تبریزی با انسانی ناپخته رودررو نبوده، بلکه مولانا چونان برهان محقق انسانی بالیده در عرصه طریقت محسوب می‌شده است. شمس که از مستوران قباب حضرت حق و به تعبیری «قطب همه معشوقان جناب احدی» (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۰۴) است، آمده بود تا مولانا را به درجه‌ای بالاتر در عرصه ولایت هدایت کند. شمس به روایت منابع طریقه مولویه از افرادی بوده که هرکسی را به مصاحبت خود نمی‌پذیرفته و تنها مولانا را همجنس خود یافته و با وی درساخته است:

بود مولانا ز بینایان راه	لاجرم شد محرم دید اله
آن ببايد در تو، تا بينی تو آن	جان ببايد در تو، تا بينی تو جان
گرچه بودند اندر آن دوران کبار	بی‌خبر بودند از او همچون صغار
یک نديدش زان شیوخ نامدار	غیر مولانا که بود او مرد کار
جنس او بود او از آتش دید او	هرچه گفتش از خدا، بشنید او

دید حق را چون ز حق آگاه بود ترجمان خاص آن درگاه بود
(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۳۷)

شمس تبریزی در کتاب مقالات روایت می‌کند که با تضرع در پیشگاه خداوند خواهان مصاحبت با خاصان درگاه حق بوده و خداوند در خواب او را به بارگاه مولوی هدایت کرده است: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و همصحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی همصحبت کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم، گفتند در روم است. چون بعد چندین مدت بدیدم، گفتند که وقت نیست هنوز، الامور مرهونه باوقاتها» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۶۱-۱۶۲).

شیخ اوحدالدین کرمانی نیز خواهان مصاحبت با شمس تبریزی بوده است، لیکن شمس مصاحبت او را نپذیرفته و خطاب به او گفته تو طاقت همنشینی مرا نداری. با اصرار اوحدالدین، شمس مصاحبت با او را مشروط به نبیذ نوشیدن با او در میان بازار بغداد یا نبیذ خاص برای او (شمس) آوردن می‌داند. لیکن شیخ اوحدالدین نمی‌پذیرد و شمس به او می‌گوید که از نزد مردان دور شو. باید همه مریدان و جاه و جلال دنیوی را به پیاله‌ای می‌بفروشی تا بتوانی مصاحب ما گردی و این کاری است که تنها از بزرگان و خواص حق ساخته است (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۶۱۶-۶۱۷).

البته شمس تبریزی با جمال‌پرستی و شاهدبازی شیخ اوحدالدین کرمانی نیز مخالف بوده است؛ در مناقب العارفین آمده است: «بعد از آنکه آن جان عالم گرد جهان گشتی بگرد، منزل به منزل به خطه دارالسلام بغداد رسید و نقل است که خدمت شیخ اوحدالدین کرمانی را رحمه الله علیه آن جایگاه دریافت؛ پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم؛ فرمود که اگر در گردن دمبل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؛ اکنون طبیعی به کف کن تا تو را معالجه کند تا در هرچه نظر کنی در او منظور حقیقی را بینی» (همان: ج ۲، ۶۱۶). پس شمس تبریزی شیخ اوحدالدین را محتاج طبیعی روحانی می‌داند تا او را از عقبه توجه به غیر حق نجات دهد، لیکن خود او را مصاحبی قابل نمی‌داند و قابلیت درونی‌اش را شایسته همنشینی خود نمی‌پندارد.

بنابراین شمس تبریزی مصاحب افراد وارسته می‌شد و گرنه هرکسی نمی‌توانست احوال عرفانی او را درک کند. وی همچنین به عوام و ناپختگان طریقت چندان توجه نمی‌کرد: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۸۲). او حتی عارف بزرگی مانند شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی را مورد انتقاد قرار داده و او را متابع شریعت حضرت محمد(ص) ندانسته است: «شگرف مردی بود شیخ محمد؛ اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد» (همان: ج ۱، ۲۹۹). به نظر می‌رسد اعتراض شمس تبریزی بیشتر به خاطر سخن ابن عربی در مورد حضرت محمد(ص) است: «شیخ محمد بن عربی در دمشق، می‌گفت که: محمد پرده‌دار ماست. می‌گفتم: آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هرکس پرده‌دار خود است» (همان: ج ۱، ۲۹۹). علاوه بر این گاهی خطاهای ابن عربی را به او یادآوری می‌کرد: «در سخن شیخ محمد این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد؛ و آنگاه دیدمی خطا کردی. وقت‌ها با او بنمودمی، سر فرو انداختی، گفتم: فرزند! تازیانه می‌زنی قوی، یعنی قوی می‌رانی» (همان: ج ۱، ۲۳۹).

شمس معتقد بود تنها مولانا شایسته مرتبه شیخی است: «من خود از شهر خود بیرون آمدم، شیخی ندیدم، مولانا شیخی را بشاید. اگر بکند الا خود نمی‌دهد خرقة» (همان: ج ۲، ۱۵۸). شمس همچنین معتقد بود که مولانا ولی خداست: «مرا یقین است که مولانا ولی خداست» (همان: ج ۲، ۱۸۰). شمس تبریزی می‌گوید که حتی شیخ ابوبکر سله‌باف نیز حقیقت درونی او را دریافته و این دقیقه تنها توسط مولانا کشف شده است: «در من چیزی بود که شیخ نمی‌دید و هیچ کسی ندیده بود، آن چیز را خداوندگارم مولانا دید» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳۰۹).

به اعتقاد سلطان‌ولد رابطه مولانا و شمس چونان رابطه حضرت موسی(ع) و حضرت خضر(ع) است و همان‌طور که حضرت موسی با درجه نبوت طالب خضر بود، مولوی نیز به‌رغم مقامات معنوی بسیار مصاحبت با شمس تبریزی را طلب می‌کرد:

«چنان‌که موسی علیه‌السلام با قوت نبوت و عظمت رسالت جوایای خضر علیه‌السلام گشته بود، مولانا نیز — قدسنا الله بسره‌العزیز — با وجود چندین فضایل و خصایل و مقامات و کرامات و انوار و اسرار که در دور و طور خود بی‌نظیر بود و مثل نداشت، طالب شمس تبریزی - قدس الله سره‌العزیز - بود» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۵۳).

باری، شمس تبریزی از میان ارباب دل‌تنها مولوی را به مصاحبت پذیرفت و او را یکتای زمانه کرد:

این چنین بخت غیر مولانا هیچ‌کس در نیافت ای دانا
از همه اولیای خاص‌گزین گشت او اندر آن عطا‌تعیین
زان سبب او فرید عصر آمد کش چنین فتح و جیش و نصر آمد
(همان: ۲۸۰)

۱-۱. بیان مسئله

غزل «چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت بیرون» از غزلیات نمادین دیوان کبیر است که مولانا در آن اوصاف مراتب ولایت، یعنی مرتبه عاشقی و مرتبه معشوقی را بیان کرده است. در آثار بزرگان صوفیه در خصوص مراتب ولایت گفتارهای بسیاری وجود دارد. مستملی بخاری گوید: «و ولایه اختصاص و اصطفا و اصطناع». یکی ولایت نیز عام است مر جمله مؤمنان را که مؤمنان دوستان خدای‌اند، و کافران دشمنان خدای‌اند. و ولایت دیگر آن است که ولایت اختصاص و اصطفا و اصطناع است چنان‌که خدای تعالی گفت: "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا" (آل عمران: ۳۳). و نیز گفت: "قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتَكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي" (اعراف: ۱۴۴). و نیز گفت: "اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي" (طه: ۴۱). و این مر خواص را باشد نه مر عام را» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۰۰۳).

نجم‌الدین کبری نیز برای ولایت سه درجه برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: تلوین، تمکین و تکوین. به دیگر سخن درجه اول آن علم است و درجه دوم حالت و پس از آن فنای حالت (کبری، ۱۳۶۸: ۲۴۴). وی همچنین با استناد به قول حسین بن منصور

حلاج، مرتبه اول ولایت را قطع علایق، مرتبه دوم را اتصاف به حقایق و مرتبه سوم را فنای از حقایق در حق الحقایق دانسته است (همان: ۲۴۵). ولایت همچنین به مطلقه و مقیده نیز تقسیم می‌گردد؛ ولایت به علت اینکه صفتی از صفات حق است، مطلقه و لیکن به اعتبار استناد به انبیا و اولیا مقیده محسوب می‌گردد؛ به دیگر سخن «انقسام آن به مطلقه و مقیده، و اتصاف به اطلاق و تقید به این اعتبار است: ولایت به اعتبار آنکه صفتی از صفات الهیه است، مطلق است. به اعتبار استناد به انبیا و اولیا «ع» مقید می‌شود. هر مطلق ساری در مقید و مقوم مقید است. و هر مقیدی مقوم به مطلق است؛ چون مقید همان تنزل مطلق است که از تجلی و ظهور و تنزل، معروض قیود و اضافات و حدود گردیده است. ولایت انبیا و اولیا از اجزا و فروع و شعب ولایت مطلقه و نبوت آن‌ها از جزئیات نبوت مطلقه است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۶۶).

سلطان‌ولد ولایت را به دو مرتبه عاشقی و معشوقی تقسیم می‌کند و در خصوص اولیایی که در این مراتب سیر کرده‌اند، نکات ارزنده‌ای ذکر می‌نماید. در حقیقت آنچه را سلطان‌ولد «عاشق و معشوق» نامیده، در مقالات شمس از آن به «طالب و مطلوب» تعبیر شده است (نک: موحد، ۱۳۸۹: ۳۸)؛ در مقالات شمس آمده: «این رمزی است از حال مطلوب که در عالم او را نشان نیست، هر نشان که هست، نشان طالب است نه نشان مطلوب، همه سخن طالب است، ظاهر نشود مگر به ایشان» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۶۵). سلطان‌ولد مسئله را به صورت مشروح‌تر و با جزئیات بیشتری بیان کرده است. به نظر می‌رسد تقسیم مراتب ولایت به «عاشق و معشوق» یا به تعبیر شمس تبریزی «طالب و مطلوب» با نگرش پیر تبریز در تقسیم‌بندی رهروان طریقت از نظر سکر عرفانی پیوند دارد؛ وی برای مستی چهار مرتبه قائل است: الف. مستی از هوا؛ این مستی دارای عقبات و مهالک بسیار است و رونده‌ای تیزرو می‌خواهد تا که بتواند از آن بگذرد. ب. مستی عالم روح: در این مرحله سالک هنوز عالم روح را به‌طور کامل ندیده، لیکن مستی عظیمی بر او غلبه می‌کند، چونانکه منقولات یعنی آیات و روایات را رها سازد و جز برای تفهیم به آن‌ها استناد نکند و همچنین از غایت مستی انبیا و

اولیا را نبیند. عبور از این مرحله امری است بس مشکل و در گرو توجه و عنایت نازنینان حق است. شمس تبریزی عرفایی چونان حلاج را در این مرتبه می‌پندارد. ج. مستی راه خدا: مستی سالک در این مرحله مقرون سکون است و خداوند او را از پرده پندار (چیزی که پندارد آن است) می‌رهاند. د. مستی از خدا: این مستی نشان کمال است که پس از آن سالک به هوشیاری می‌رسد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۰۲). باری، شمس تبریزی با این نگرش در خصوص مشایخ طریقت قضاوت می‌کند و این نظریه در گفتار سلطان‌ولد و تقسیم‌بندی مراتب ولایت نیز تأثیر گذاشته است.

این تقسیم‌بندی در خصوص مراتب ولایت که ارتباط مستقیمی با تحول روحانی مولانا پس از رویارویی با شمس تبریزی دارد، می‌تواند در تفسیر بسیاری از ابیات مولانا کارساز باشد و پرده از چهره حقایق و اسرار مستور در گفتار او بردارد.

به اعتقاد نگارندگان غزل «چه دانی تو خراباتی...» تحول روحانی مولانا را در برخورد با شمس تبریزی به تصویر می‌کشد و اوصاف مرتبه معشوقی را در عرصه ولایت ترسیم می‌کند.

۲-۱. سوالات پژوهش

در جستار حاضر ضمن شرح و تأویل غزل «چه دانی تو خراباتی...» تلاش کرده‌ایم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

الف. نمادهای موجود در این غزل تا چه حد با نظریات سلطان‌ولد در خصوص مراتب ولایت سازگار است؟

ب. غزل مذکور تا چه اندازه توانسته ویژگی‌های مراتب مختلف ولایت یعنی «مرتبه عاشقی» و «مرتبه معشوقی» را ترسیم کند؟

۳-۱. پیشینه پژوهش

در خصوص غزلیات دیوان کبیر مولانا تحقیقات درخوری انجام شده است. برای نمونه محمدرضا شفیعی کدکنی در کتاب *غزلیات شمس تبریز* (۱۳۸۸) پس از مقدمه‌ای مبسوط درباره زندگی و احوال مولانا به بررسی فرم و محتوای غزلیات دیوان کبیر

می‌پردازد و نکات ارزشمندی را در این باره بیان می‌کند و پس از آن تعدادی از غزلیات مولانا را شرح و تفسیر می‌نماید که غزل «چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت بیرون» نیز در آن ذکر شده است و نگارندگان در شرح و تأویل خود از برخی گفتارهای استاد بهره گرفته‌اند. غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در کتاب *شعاع شمس* (فیضی، ۱۳۹۵) گفتارهای را دربارهٔ تعدادی از غزلیات *دیوان کبیر* بیان نموده که توسط کریم فیضی چاپ شده است. عباس کی‌منش در کتاب *پرتو عرفان* (۱۳۶۶) به شرح اصطلاحات و رموز عرفانی *دیوان کبیر* مولانا پرداخته است. تقی پورنامداریان در کتاب *در سایه آفتاب* (۱۳۸۸) در بخش‌هایی مانند «زمینه‌های ساخت‌شکنی و تحول در غزل مولوی»، «فرامتن و ساخت‌شکنی متن»، «مولوی و تحول در غزل» و «اسباب و صور ابهام در غزل‌های مولوی با نگاهی به موسیقی و تصویر»، به نقد و تحلیل غزلیات *دیوان کبیر* می‌پردازد و همچنین غزل «داد جاروبی به دستم آن نگار» را تأویل می‌کند. وی همچنین در مقاله‌ای با عنوان «تفسیر غزلی از مولانا» (۱۳۸۹) به شرح و تحلیل غزل «خبری اگر شنیدی ز جمال و حسن یارم» پرداخته است. علی محمدی آسیابادی از دیگر محققانی است که در خصوص غزلیات *دیوان کبیر* تحقیق کرده و کتاب *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس* (۱۳۸۷) را تألیف کرده است. محمود فتوحی در کتاب *بلاغت تصویر در بخش «مولوی و بوطیقای سورئالیستی»* (۱۳۸۹) شباهت‌های نظریه شعری سورئالیستی را با آراء مولوی بررسی کرده و ابیات بسیاری از *دیوان کبیر* نقل کرده است. سیروس شمیسا نیز در کتاب *مولانا و چند داستان مثنوی* (۱۳۹۱) در بخش هفتم تعدادی از غزلیات *دیوان کبیر* را با تکیه بر دیدگاه‌های نقد جدید تفسیر کرده است. سیده مریم ابوالقاسمی در کتاب *اصطلاحات و مفاهیم عرفانی شمس* (۱۳۹۳) به شرح و تفسیر اصطلاحات و مفاهیم عرفانی *دیوان کبیر* پرداخته است. داود اسپرهم در مقاله «مفهوم تقلیب عشق کبریا در متون صوفیه (با تأکید بر آثار مولانا)» (۱۳۹۵) به مبحث طالب و مطلوب (عاشق و معشوق) اشاره کرده است. جعفر عشقی و شکرالله پورالخاص در مقاله «مقام معشوقی در عرفان (با تکیه بر مقام

معشوقی شمس تبریزی و مولانا)» (۱۳۹۹) معتقدند نظریهٔ مقام معشوقی ریشه در قرآن و روایات و متون عرفانی متقدم دارد.

۲. غزل شمارهٔ ۱۸۵۴ دیوان کبیر

نگارندگان در این جستار با تکیه بر آثار مولانا و دیدگاه‌های سلطان‌ولد به شرح و تأویل غزل «چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت بیرون» می‌پردازند و دقیقه‌های عرفانی موجود در این غزل را بررسی و تحلیل می‌کنند. متن غزل:

چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت

خرابات قدیم است آن و تو نو آمده اکنون

نباشد مرغ خودبین را به باغ بی‌خودان پروا

نشد مجنون آن لیلی به جز لیلی صد مجنون

هزاران مجلس است آن سو و این مجلس از آن سوتر

که این بی‌چون‌تر است اندر میان عالم بی‌چون

بین جان‌های آن شیران در آن بیشه ز اجل لرزان

کز آن شیر اجل شیران نمی‌میزند الا خون

بسی سیمرغ ربانی که تسییحش انا الحق شد

بسوزد پرّ و بال او اگر یک پر زند آن سون

وزیر و حاجب و محمود ایازی را شده چاکر

که آنجا کو قدم دارد بود سرهای مردان دون

تو معذوری در انکارت که آنجا می‌شود حیران

جنید و شیخ بسطامی شقیق و کرخی و ذا

ازیرا راه نتوان برد سوی آفتاب ای جان

مگر کان آفتاب از خود برآید سوی این هامون

مگر هم لطف شمس‌الدین تبریزیت برهاند

وگر نی این غزل می‌خوان و بر خود می‌دم این افسون

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۴، ۱۴۲)

۳. شرح و تأویل

در این قسمت، مفاهیم و تعبیر عرفانی‌ای که در شرح و تأویل غزل نقشی اساسی دارند، بررسی و پس از آن جهان‌نگری مولانا در این غزل نقد و تحلیل می‌شود.

۱-۳. خرابات: مرتبه معشوقی

چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت

خرابات قدیم است آن و تو نو آمده اکنون
مولانا از خراباتی سخن می‌گوید که فراتر از عالم مادی و به تعبیر خودش از شش جهت بیرون است؛ خراباتی که وجودش ریشه در قدم دارد و سالک و اصل‌ناشده قادر به ادراک آن نیست؛ زیرا تنها اندک زمانی است که پای در عرصه طریقت نهاده و از مراتب و مقامات معنوی بزرگان عرصه سلوک چندان آگاهی ندارد. در منظومه فکری اهل عرفان خرابات بدان معنی است که انسان وجود مجازی خود را در وجود کبریایی حق دربازد و به مقام فنا برسد؛ به دیگر سخن: «خرابات عبارت از فنای بشریت است» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۲۰۹).

محمد غزالی خرابات را از «اصول دین» می‌پندارد و معتقد است تشنیع‌زندگان بر اهل عرفان در جهلی آشکار به سر می‌برند و توانایی ادراک گفتار این عاشقان سوخته را ندارند: «ایشان از این خراباتی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است که این صفات که آبادان است خراب شود، تا آنکه ناپیداست در گوهر آدمی، پیدا آید و آبادان شود. و شرح فهم ایشان دراز بود، که هرکسی را درخور نظر خود فهمی دیگر باشد، ولیکن سبب گفتن این آن است که گروهی از ابلهان و گروهی از مبتدعان بدیشان تشنیع همی‌زنند که "ایشان حدیث صنم و زلف و خال و مستی و خرابات می‌گویند و می‌شنوند، و این حرام باشد" و می‌پندارند که این خود حجتی عظیم است که بگفتند، و طعنی منکر است که بکردند، که از حال ایشان خبر ندارند» (غزالی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۴۸۵).

مولانا اصحاب خرابات را فانیان حقیقی درگاه الهی می‌داند:

در خرابات حقیقت پیش مستان خراب در چنان صافی نینی درد و خس و انساب
در حساب فانی عمرت تلف شد بی حساب در صفای یار بنگر شبهت حساب کو؟

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۵، ۵۸)

در نظرگاه مولانا، شمس تبریزی جان خرابات است^۱ و هرکه به او روی آورد، از خودی گذشته و به مسلک خراباتیان درآمده است:

امروز چه روز است بگو روز سعادت

این قبله دل کیست بگو جان خرابات

هر جان که به شمس الحق تبریز دهد دل

او کافر خویش است و مسلمان خرابات

(همان: ج ۱، ۲۰۱)

تأمل در غزل «چه دانی تو خراباتی» آشکار می‌کند که منظور از خرابات در این بیت «مرتبه معشوقی» در عرصه ولایت است؛ خراباتی که در آن مردان حق از جام جان می‌نوشند و از دیگر سالکان گوی سبقت می‌ربایند:

در خرابات مردان جام جان است گردان

نیست مانند ایشان هیچ خمّار دیگر

(همان: ج ۳، ۹)

باری، منظور از خرابات، محفل انسان کامل در مرتبه معشوقی است که اصل در عالم قدم دارد. مولانا در بیت دیگر «از خرابات معنوی‌ای یاد می‌کند که انسان‌های کامل در آن، نزد پروردگارشان بیتوته می‌کنند» (ابوالقاسمی، ۱۳۹۲: ۳۶۹—۳۷۰) و از لذت دیدار بهره می‌برند:

کسی که شب به خرابات قاب قوسین است

درون دیده پرنور او خمّار لقاست ...

ابیت عند ربی نام آن خرابات است

نشان یطعم و یسقن هم از پیمبر ماست

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۱، ۲۸۵)

سلطان‌ولد در خصوص مقام عاشقی و مرتبه معشوقی آورده است: «از دور آدم تا این غایت احوال اولیای کامل و عاشقان واصل ظاهر شد و خلق رو بدیشان آوردند و

احوال و بزرگی ایشان را همه شنیدند و قبول کردند، و اهل علم ظاهر از حال ایشان بی‌خبر بودند، تا حدی که منصور حلاج را رحمه الله علیه از غایت بی‌خبری بر دار کردند و آویختند. باز بالای عالم اولیا، عالم دیگر است و آن مقام معشوقی است، این خبر در عالم نیامده و به هیچ گوش نرسید، مولانا شمس‌الدین تبریزی قدس الله روحه العزیز جهت مولانا جلال‌الدین قدسنا الله بسره العزیز ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبه اولیای واصل کامل سوی عالم معشوقی برد، زیرا از ازل گوهر آن دریا بود» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۷۵). وی همچنین برای هر یک از مراتب عاشقی و معشوقی سه مرحله قائل و معتقد است که شمس تبریزی در بالاترین درجه معشوقان حرم خداوندی قرار دارد: «عاشقان حق را سه مرتبه است و معشوقان را سه مرتبه: اول و میانه و آخر. منصور حلاج رحمه الله علیه در مقام عاشقی از مرتبه اول بود؛ میانه آن عظیم است و آخرین عظیم‌تر. احوال و اقوال این سه مرتبه بر عالمیان ظاهر شد و در کتب مسطور است. اما آن سه مرتبه معشوقان از همه پنهان است. از مرتبه اولین آن، عاشقان کامل واصل تنها نامی شنیدند و در تمنای دیدارش می‌باشند؛ از میانین نام و نشان نیز به کس نرسید؛ از آخرین خود هیچ نشنیدند. مولانا شمس‌الدین تبریزی قدس الله سره العزیز، سرور و پادشاه معشوقان مرتبه آخرین بود» (همان: ۲۷۵).

مولانا در غزلی عقل و عشق و حتی ملائک را از شناخت ولی معشوق عاجز می‌داند (مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۱، ۹۳) و معتقد است انبیا و اولیا در مقابل او حیران هستند و پیامبر (ص) از شوق مصاحبت ولی معشوق ندای اشوقاه سر می‌داد:

اولیا و انبیا حیران شده در حضرتش	یحیی و داود و یونس خوش معلق می‌زنند
عیسی و موسی که باشد؟ چاوشان درگهش	جبرئیل اندر فسونش سحر مطلق می‌زند
جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او	تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق
احمدش گوید که واشوقا لقا اخوانا	در هوای عشق او صدیق صدق می‌زند

(همان: ج ۲، ۱۱۶)

پرسشی که ممکن است ذهن مخاطبان را به خود مشغول کند، این است که چرا مولوی مرتبه معشوقی را در ولایت «خرابات قدیم» نامیده است؟ تأمل در منظومه

فکری مولانا آشکار می‌کند که وی نفس و روح انسان کامل را ازلی و ابدی می‌داند:

پیر ایشان اند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند پیش‌تر از کشت بر برداشتند...
پیش‌تر ز افلاک کیوان دیده‌اند پیش‌تر از دانه‌ها نان دیده‌اند
(همو، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۵۶)

جلال‌الدین همایی در خصوص ابیات فوق گوید: «از ظواهر گفته‌های او (مولوی) چنین برمی‌آید که ازلیت و ابدیت نفوس و ارواح را هم در جمیع طبقات و اصناف بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بلکه آن را مخصوص همان انسان کامل می‌داند و مانند محققان فلاسفه و عرفا معتقد است که سعادت جاودانی نصیب نفوسی است که در هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی به درجه کمال رسیده و قوس صعود روحانی را پیموده باشند» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۱۴).

مولانا همچنین معتقد است که انبیا و اولیای الهی حدوث عالم را دیده‌اند؛ زیرا مدت‌ها قبل از آفرینش جهان وجود داشته‌اند و خداوند تقاضای آفرینش عالم را در ارواح ایشان نهاده است: «اگر ایشان عالم را قدیم گویند بر انبیا و اولیا که ایشان را وجود بوده است پیش از عالم به صد هزار هزار سال چه جای سال و چه جای عدد که آن را نه حد است و نه عدد، حجت نباشد، که ایشان حدوث عالم را دیده‌اند، همچنان که تو حدوث این خانه را» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). سلطان‌ولد نیز نور انبیا و اولیا و مؤمنان را قدیم می‌داند و معتقد است که حدوث و عدد در صورت ظاهری آن‌هاست، نه در معنی و باطن: «نور انبیا و اولیا و مؤمنان، قدیم است و قائم به خدا؛ حدوث و عدد در صورت ایشان باشد نه در معنیشان» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۳۴).

علاوه بر این اولیای معشوق که چونان نوری واحدند، تجانسشان ریشه در عالم قدم دارد و از ازل در بارگاه الهی مقرب بوده‌اند. سلطان‌ولد در وصف اتحاد مولوی و شمس گوید:

هر دو باهم جنس بودند از قدیم پیش حق معشوق و هم خاص و ندیم
اولیا میران و او سلطان فرد شرح این را من نیارم فاش کرد

شرح سر او نگنجد در کلام لب ببندم بس کنم من والسلام
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۲)

باری، انسان کامل نه تنها روح و نفسی ازلی دارد، بلکه خرابات مخصوص به او نیز ریشه در قدم دارد.

۲-۳. سالک خودبین و مرتبه معشوقی

نباشد مرغ خودبین را به باغ بی خودان پروا

نشد مجنون آن لیلی به جز لیلی صد مجنون
منظور از مرغ خودبین سالکی است که هنوز از دام انانیت و خودی رها نشده است؛ مولانا مرغان افلاکی را شایسته عروج به درگاه انسان کامل و به تبع آن بار یافتن به بارگاه الهی می‌داند، نه پایبندان کام و هوا را که به حطام اندک دنیایی بسنده می‌کنند (مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۶، ۲۱۵). وی خود را بیضه‌ای می‌داند که در زیر پر مرغ وجود شمس تبریزی جای دارد و مترصد بیرون آمدن است؛ خداوندگار با این تعبیر اذعان می‌کند که در ازل از عالم معشوقی بوده و به آن عالم عودت می‌نماید:

شمس الحق تبریزی! ما بیضه مرغ تو در زیر پرت جوشان تا آید وقت قم
(همان: ج ۳، ۲۲۰)

به هر روی، خودی مانع بار یافتن به پیشگاه انسان کامل و به سرانجام رساندن امر سلوک است؛ مولانا در حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار» این مسئله را به خوبی تبیین کرده است؛ شیر که «مظهر مرد کامل یا ولی، یا مرشد است» (شهیدی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲)، انانیت گرگ را بر نمی‌تابد و او را می‌درد تا عبرتی برای دیگران گردد:

چون نبودی فانی اندر پیش من فضل آمد مر تو را گردن زدن
کل شیء هالک جز وجه او چون نه‌ای در وجه او هستی مجو
هرکه اندر وجه ما باشد فنا کل شیء هالک نبود جزا...
هرکه او بر در من و ما می‌زند رد باب است او و بر لا می‌تند
(مولوی، ۱۳۶۳ ب: ج ۱، ۱۸۸)

نه تنها خودی و انانیت مانع رسیدن به پیشگاه انسان کامل است، بلکه مشتاقی و

عاشقی نیز سدّی است که انسان را از ادراک مرتبه معشوقی باز می‌دارد:

تا تو مشتاقی بدان کین اشتیاق تو بتی است

چون شدی معشوق از آن پس هستی مشتاق نیست

مرد بحری دائماً بر تخته خوف و رجاست

چون که تخته و مرد فانی شد جز استغراق نیست

(همو، ۱۳۶۳ الف: ج ۱، ۲۳۱)

پس مولانا در بیت دوم غزل می‌گوید که افراد خودبین به بارگاه افراد فانی راه ندارند و به آن جایگاه بار نمی‌یابند؛ تنها اولیای اصلی که مورد عشق و محبت خداجویان هستند، در آن مرتبه، مجنون رخ پادشاه معشوقان می‌گردند. وی در غزلی دیگر گوید که از مجنونان شمس تبریزی نیز گوی سبقت ربوده است:

چون که در سینور مجنونان آن لیلی شدیم

سرکش آمد مرکب و از حدّ مجنون تاخیم

(همان: ج ۳، ۲۸۸)

۳-۳. مرحله عاشقی و مرتبه معشوقی

هزاران مجلس است آن سو و این مجلس از آن سوتر

که این بی چون‌تر است اندر میان عالم بی چون

این بیت مراتب مرحله عاشقی و معشوقی را بیان می‌کند؛ در بیت اول توضیح داده شد که هر کدام از مراتب مذکور سه مرحله دارند و شمس تبریزی در درجه سوم اولیای معشوق قرار دارد و در حقیقت پادشاه معشوقان حرم خداوندی است. پس مولوی می‌گوید مراتب مختلفی در امر سلوک وجود دارد، ولی مرتبه معشوقی از این مراحل بالاتر است. در *انتها نامه* آمده است: «در عین وصل واصلان حق را مقامات است از روی وصل یکسان است و از روی مقامات و درجات مختلف. چنان‌که در دنیا پادشاهی را خواص و مقربان باشد، لیکن هریکی را پیش پادشاه مقامی باشد یکی اعلا و یکی ادنی و یکی اقرب و یکی ابعده» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۹). در دیوان سلطان‌ولد در خصوص مراتب برگزیدگان الهی آمده است:

پیش خدای هر که هست، از می عشق مست و پست

او نبود ز خلق دون، هست یقین از اولیا

مرتبه‌هاست پیش حق، همچو سما طبق طبق

یک به مقام مرتضی، یک به مقام مصطفی

(همو، ۱۳۶۳: ۳۰)

اولیایی که به مرحله معشوقی رسیده‌اند، در قباب ستر حضرت حق پنهانند و انبیاء

و اولیا خواهان مصاحبت با آن‌ها هستند:

لیک خاصانی که ایشان افریند جمله مطلوبند و معشوق ربنند

انبیا و اولیا جویندشان دائماً حمد و ثنا گویندشان

سرّ یزدانند از آن پنهان شوند از قدم خود این چنین پنهان بدند

(همو، ۱۳۷۶: ۳۰۰)

مولانا معتقد است آنچه عوام به آن دست می‌یابند، درخور بزرگانی چون او نیست و

شیران طریقت به آن اکتفا نکنند، بلکه خاصان حق خلعتی مخصوص خود دارند،

خلعتی که به قرب و رؤیت معشوق منتهی می‌شود و با نعمات دنیوی و اخروی تناسبی

ندارد:

آنچه بداد عامه را خلعت خاص نبود سور سگان کافران می‌نخورد غضنفری

مجلس خاص بایدم گرچه بود سوی شربت عام کم خورم گرچه بود ز کوشی

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۵، ۲۰۷)

۳-۴. شیران بیشه طریقت و اولیای معشوق

بین جان‌های آن شیران در آن بیشه ز اجل لرزان

کز آن شیر اجل شیران نمی‌میزند الا خون^۲

مقصود از شیران در این بیت، شیران بیشه طریقت یا همان اولیای الهی است؛ در

اندیشه مولانا هر کس مصاحب اولیا شد و از خوان معنوی حضرت حق اطعام کرد، شیر

است، هر چند در نقش آدمی باشد، چونان حضرت نوح(ع) که در نقش آدم بود، لیکن

در باطن طوفانی مردم‌خوار داشت (همان: ج ۱، ۱۰). وی همچنین صلاح‌الدین زرکوب

را نیز شکارکننده شیران طریقت می‌داند:

صلاح‌الدین به صید آمد همه شیران بود صیدش

غلام او کسی باشد که از دو کون حر باشد

(همان: ج ۲، ۲۹)

بنابراین جان‌های شیران طریقت در برابر شیر اجل (شمس تبریزی: شاه معشوقان)

لرزان است و همگی شکار او می‌شوند:

بترسید از ولی گرچه لطیف است که او را زیر خنده ذوالفقار است

مثال شیر وقت خشم خندد در آن خنده ورا صد گیرودار است

(سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۷۰)

مولانا بدین دلیل شمس تبریزی را شیر اجل نامیده که دیگر اولیا شکار اویند و از

نظر مرتبه پایین‌تر از او به حساب می‌آیند؛ وی معتقد است اگر بر سگان کوی شمس

تبریزی بنازد رواست، چراکه با این کار بر شیران طریقت لاف زده است:

چون نلافم شمس تبریز از سگان کوی تو

بر سر شیران عالم مر مرا لافیده گیر

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۲، ۲۹۳)

۵-۳. حلاج و اولیای معشوق

بسی سیمرخ ربانی که تسبیحش انا الحق شد

بسوزد پرّ و بال او اگر یک پر زند آن سون

مقصود مولانا از سیمرخ ربانی‌ای که ندای انا الحق سر داد، حسین بن منصور حلاج

است؛ بزرگان اهل تصوف در خصوص حلاج و ندای انا الحق او نظریات مختلفی

دارند؛ عطار حلاج را عاشقی مشتاق و از زمره اصحاب ریاضت و کرامت می‌داند و

احوال او را بس عجیب و غیر قابل ادراک دانسته است: «کار او کاری عجب بود و

واقعات غرایب که خاص او را بود، که هم در غایت سوز و اشتیاق بود و هم در شدت

لهب فراق، مست و بی قرار و شوریده روزگار بود و عاشق صادق و پاک‌باز، و جد و

جهدی عظیم داشت و ریاضتی و کرامتی عجیب؛ و عالی‌همت و عظیم قدر بود» (عطار،

۱۹۰۵م: ج ۲، ۱۳۵). وی همچنین انا الحق حلاج را به فنای او در بارگاه الهی تعبیر می‌کند و معتقد است گفتار او ارتباط چندانی به مبحث حلول و اتحاد ندارد: «مرا عجب آید از کسی که: روا دارد که از درختی آواز انی انا الله برآید، و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین، انا الحق برآید؟ و حسین در میان نه» (همان: ۱۳۶).

محقق ترمذی گوید: «فرعون — علیه اللعنه — انا ربکم گفت انا گفت لعنه الله شد منصور انا الحق گفت انا گفت رحمه الله شد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۶). مولانا نیز در مبحث انا الحق از گفتار سید سردان پیروی کرده است. اما شمس تبریزی، حلاج را لونی دیگر توصیف می‌کند: «آری، قومی در شک مانده‌اند، قومی در یقین مانده‌اند، می‌گویی این مرتبه قومی است، حلاج در شک رفت، قومی میان شک و یقین» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۷۷). وی همچنین معتقد است که حسین بن منصور حلاج هنوز عالم روح را به تمامی درک نکرده بود، وگرنه هیچگاه فریاد انا الحق سر نمی‌داد: «منصور را هنوز روح تمام جمال نموده بود و اگر نه انا الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (همان: ج ۱، ۲۸۰).

در نظرگاه مولانا حلاج در مرتبه اولیای عاشق حرم خداوندی قرار دارد و اگر به طرف مرتبه معشوقی پرواز کند، بال و پرش می‌سوزد.^۳ سلطان‌ولد در اقسام طالبان و مؤمنان گوید: «مؤمنان و طالبان سه نوع‌اند؛ بعضی در دنیا عمل و جهد و طاعت بسیار کردند... هر که را طاعت افزون باشد لایق آن بر بردارد و آن بر بهشت است. سپس مؤمنان را در بهشت مرتبه و مقام بر تفاوت باشد. بعضی را از بس عمل و طاعت که کردند دیدار حق تعالی حاصل شد، قایمند به حق. هر چه موعود است اینجا نقد یافتند و آلت حق گشته‌اند، هر چه از ایشان آید همه را از حق باید... اینچنین قوم اولیای حق‌اند و اصل. مقام ایشان بالای اهل بهشت است. اهل بهشت از ایشان دورند و بی‌خبر. منتهای مقام ایشان را رسیده است و آن دیدار است و وصال حق با آن‌همه که این منتهای مقام است و ازین مقام گذر نیست. چنان‌که منصور "انا الحق" گفت و ابایزید

"سبحانی ما اعظم شأنی" و "لیس فی جبتی سوی الله". جمله اولیا در عبارات مختلف همین گفته‌اند و این جمله عاشقان حق‌اند و واصلان کامل. لیکن بدان که بالای این مقام و عظمت که نادر و کمیاب است حق تعالی را قومی دیگر هستند که ایشان نادر نادرند و معشوقان حق‌اند. اهل جنت از مقام اولیای واصل دورند و محبوب. این واصلان که کاملان‌اند از آن معشوقان هم بعیدند و مخفی، حق ایشان را از غیرت به کس نمی‌نماید» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۰). مولانا معتقد است که شمس تبریزی او را به مقامی در مرحله محو رسانده که ملائکه نیز از پای گذاشتن به این وادی ناتوان‌اند:

در آن محوی که شمس‌الدین تبریزیم پالاید

ملک را بال می‌ریزد من آنجا چون بشر باشم؟

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۳، ۲۰۱)

وی همچنین معتقد است پس از درک مرحله معشوقی به اسراری آگاه شده که اگر افشا کند، حلاج نیز تاب آن اسرار کبریایی را نیاورد و او را به دار آویزد:

حلاج اشارت گو از خلق به دار آمد وز تندی اسرارم حلاج زند دارم

اقرار مکن خواجه من با تو نمی‌گویم من مرده نمی‌شویم من خاره نمی‌خارم

(همان: ج ۳، ۲۱۷)

۳-۶. اولیای الهی و مستوران حق

وزیر و حاجب و محمود ایازی را شده چاکر

که آنجا کو قدم دارد بود سرهای مردان دون

در مثنوی معنوی، ایاز مظهر انسان کامل است (مولوی، ۱۳۶۳ ب: ج ۳، ۲۶۴). مولانا در این بیت، همه اولیا را چاکر ایاز می‌داند؛ ایاز به‌عنوان غلام محمود غزنوی شخصیتی دون‌پایه محسوب می‌شد، لیکن در منظومه فکری اهل عرفان به‌خصوص مولانا مقامی بالا دارد و «تجسم کمال باطنی و ظاهری است» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۱۰). اگر خداوندگار ولی معشوق (شمس تبریزی) را ایاز می‌نامد به‌خاطر این است که او از اولیای مستور بوده و از دیدگاه اهل ظاهر چندان مقام والایی نداشته است، حتی قبل از ملاقات با مولانا کسی از احوال او اطلاعی نداشت؛ در کتاب مقالات از گفتار شمس

آمده: «آبی بودم بر خود می جوشیدم و می پیچیدم و بوی می گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می رود خوش و تازه و خرم...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۴۲).

پس ایاز از اولیای دیگر برتر است؛ زیرا به مرحله‌ای پای گذاشته که دیگران ظرفیت و گنجایش ورود در آن را ندارند.

ای ایاز از تو غلامی نور یافت نورت از پستی سوی گردون شتافت
حسرت آزادگان شد بندگی بندگی را چون تو دادی زندگی
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۲۱۳)

شمس در خصوص اولیای مستور و مرتبه معنوی آنان گوید: «ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان پنهانی، از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۱۲۷). تقسیم اولیا به مستور و مشهور در کتب عرفانی دیگر مانند کشف‌المحجوب هجویری نیز دیده می‌شود. او که یکی از بزرگان مکتب تصوف است، اولیای مستور را چهار هزار نفر می‌داند که از خود و خلق پنهان‌اند. وی همچنین اولیای مشهور را ۳۵۵ نفر می‌داند که ارباب حلّ و عقد محسوب می‌شوند و به اذن یکدیگر محتاج‌اند (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۲۰-۳۲۱).

۷-۳. حیرت اولیا در برابر ولیّ معشوق

تو معذوری در انکارت که آنجا می شود حیران

جنید و شیخ بسطامی شقیق و کرخی و ذا
مولانا خطاب به منکران اولیای معشوق (شمس تبریزی) می‌گوید: تو اگر به انکار
ولیّ معشوق پردازی، عذرت پذیرفته است؛ زیرا حتی مشایخی چونان جنید، بایزید،
معروف کرخی و ذوالنون نیز نتوانستند این مرتبه را ادراک کنند. شمس تبریزی برتری
مقام خود را نسبت به جنید و بایزید چونان برتری شیرینی نبات به دوشاب می‌داند:
«آن‌ها سخن همه از جنید گویند و از ابایزید. ما سخن گویم که جنید و ابایزید و سخن
ایشان سرد شود بر دل و بارد نماید. چنان‌که کسی نبات که خلاصه شکر است و صاف

شکر است بخورد، مزه دوشاب ترش بیفتد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۷۵). وی همچنین احوال عرفایی مانند جنید و بایزید را مربوط به دوران کودکی خود می‌داند: «چون به وقت چالیک باختن مرا باری احوال جنید و بایزید بود که ایشان چه می‌کردند، اکنون سلطان بیچه، سلطان باشد، گوی می‌بازد در میدان و توپ می‌زند، خود چگونه باشد» (همان: ج ۲، ۱۵۵). شمس تبریزی بزرگانی مانند جنید، بایزید، حلاج و ابوسعید را از ادراک سخنان خود عاجز می‌داند و با این تمهید برتری اولیای معشوق را بر عاشقان حرم الهی بیان می‌کند: «آن سخن که دی می‌رفت، چه جای ابایزید و جنید و آن حلاج رسوای استاد نیز... و آن ابوسعید و آن دوازده سال بیخ گیاه می‌خورد که اگر صد هزار سال بیخ گیاه خورد، آن ره که او برگرفته بود، به این سخن بوی نبرد. چون با او این سخن بگویی، گوید: ها! چه هاها، چون هاهاایی؟ پس در عالم مشغله درانداختی، فریاد برآوری که چه» (همان: ج ۲، ۸۶).

مولانا نیز مرتبه معشوقی را درک کرده و به همین دلیل صدرالدین قونوی معتقد است که او از جنید و بایزید برتر است: «اگر بایزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه این مرد مردانه را برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی؛ همچنان خوان‌سالار فقر محمدی اوست؛ ما به طفیل او ذوق می‌کنیم و همگی ذوق و شوق ما از قدم مبارک اوست» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۰۶).

سلطان‌ولد معتقد است که جنید و بایزید در سماع روحانی مولوی حیران می‌شوند:

سماع ما چو مولاناست در وی جنید و بایزید اینجاست حیران
(سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۳۵۲)

پس شناخت اولیا امری بسیار دشوار است تا حدی که سلطان‌ولد این مسئله را از شناخت خداوند دشوارتر می‌داند: «حق تعالی را دانستن و یافتن سهل‌تر است از شناختن اولیا؛ زیرا حق تعالی از آفتاب ظاهرتر است... که هر شخصی را به هنر و صنعتش بدانند و فهم کنند، پس چون همه عالم صنع حق است کی پنهان باشد؟ اما شناختن اولیا مشکل است؛ زیرا صنعت و هنر ایشان همچو ایشان پنهان است» (همو، ۱۳۸۹: ۹۸). در دیوان سلطان‌ولد آمده است:

خوبی مردان خدا، هست خفی از اعمی

وز همه خلقان جهان، مانده نهان در دو سرا

(همو، ۱۳۶۳: ۱۴)

مولانا خطاب به افرادی که مدعی بودند شمس تبریزی را دیده‌اند، گوید: «این مردمان می‌گویند که "ما شمس‌الدین تبریزی را دیدیم، ای خواجه ما او را دیدیم." ای ... ، کجا دیدی؟ یکی که بر سر بام اشتری را نمی‌بیند می‌گوید که من سوراخ سوزن را دیدم و رشته گذرانیدم. خوش گفته‌اند آن حکایت را که خنده‌ام از دو چیز آید: یکی زنگی سرهای انگشت سیاه کند یا کوری سر از دریچه به در آورد» (مولوی، ۱۳۸۹: ۸۸).

۸۳. عنایت ولیّ معشوق

ازیرا راه نتوان برد سوی آفتاب ای جان

مگر کان آفتاب از خود برآید سوی این هامون

مولانا در بیت قبل متذکر شد که بار یافتن به بارگاه ولیّ معشوق و شناخت او کار هرکسی نیست و در این بیت بر این نکته تأکید می‌کند که شناخت اولیا به عنایت خود آن‌هاست؛ چونان که سلطان‌ولد گوید:

اولیا را به جهد نتوان دید مگر ایشان کنند خویش پدید

گر نمایند روی خود ز کرم شود از لطفشان جحیم ارم

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۹۹)

آفتاب در این بیت نمادی از شمس تبریزی است؛ چونان که در ابیات بسیاری این نکته را به صورت آشکار بیان کرده است:

شمس تبریزی برآمد بر افق چون آفتاب شمع‌های اختران را بی‌محابا می‌کشد

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۲، ۱۱۰)

و:

خود آفتاب جهانی تو شمس تبریزی ولی مدام نه آن شمس کو رسد به

(همان: ج ۳، ۱۵۸)

شفیعی کدکنی دربارهٔ مصراع «مگر کان آفتاب از خود برآید سوی این هامون»، مقصود از آفتاب را حضرت حق دانسته و نوشته‌اند: «به سوی آفتاب حقیقت، به خود نتوان رفت، مگر آنکه این آفتاب خود بر این هامون بتابد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۹۵۶). بنابراین شناخت و معرفت حضرت حق و همچنین عشق باختن با او به کوشش بنده نیست، بلکه این عنایت حق است که انسان را به بارگاه قرب می‌رساند. پس هدایت به عنایت حق است و سالک را در آن اختیاری نیست.

نکته قابل ذکر اینکه با توجه به کلیت غزل و خصوصاً بیت آخر که لطف شمس را راهگشای مسئله دانسته، اگر آفتاب را رمزی از شمس تبریز یا ولی معشوق بدانیم، به نظر مناسب‌تر است. اولیای الهی که مظهر حضرت حق هستند، هرکسی را شایسته عنایت خود نمی‌دانند و ممکن است نعل باژگونه زنند و در باطن، مطرودان و راندگان ازلی را از خود دور کنند.

۹-۳. لطف شمس تبریزی و وادی معشوقان

مگر هم لطف شمس‌الدین تبریزی ت برهاند

و گرنی این غزل می‌خوان و بر خود می‌دم این افسون

مولانا در این بیت تأکید می‌کند که تنها لطف و عنایت شمس تبریزی می‌تواند تو را به وادی معشوقان بارگاه الهی برساند. وی همچنین معتقد است که لطف شمس تبریزی می‌تواند سالکان را به لامکان هدایت کند:

ای خنک جانی که لطف شمس تبریزی برگذشت از نه فلک بر لامکان باشنده

(مولوی، ۱۳۶۳ الف: ج ۲، ۱۱۶)

باری مولانا می‌گوید: مگر لطف و عنایت شمس تبریزی تو را به وادی اولیای معشوق هدایت کند، و گرنه این غزل را به‌جای حرز محافظت‌کننده بخوان و بر خود بدم. خداوندگار، صلاح‌الدین زرکوب را نیز عین عنایت و لطف نامیده است:

جوش دریای عنایت ای مسلمانان شکست طمطراق اجتهاد و بارنامه اعتقاد

آن عنایت شه صلاح‌الدین بود کو یوسفی هم عزیز مصر باید مشتریش اندر مزاد

(همان: ج ۲، ۱۱۵)

در نظرگاه سلطان‌ولد نیز شمس تبریزی قادر بود به قابل و ناقابل عطای معنوی دهد و امور غیرممکن را ممکن سازد. وی در تفاوت دیگر اولیا با شمس تبریزی گوید:

قابلان را کند معالجه آن وین به ناقابلان دهد صد جان
آنچه ممکن بود برآید از آن و آنچه ناممکن است، از این آسان...
لیک این نادر است و کمیاب است قبله اولیا و اقطاب است
شمس تبریز داشت این قدرت غیر او را نشد چنین نصرت
(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۵۷)

تأمل در حکایت «پادشاه و کنیزک» نیز بیانگر این حقیقت است که مولانا در این حکایت مثنوی معنوی نیز به مرتبه عاشقی و مقام معشوقی در عرصه ولایت اشاره کرده است؛ در ابتدای امر می‌بینیم که حسام‌الدین چلبی که از راه‌پیمودگان طریقت است از مولانا می‌خواهد اندکی از احوالات روحانی خود را با شمس برای او بازگو کند، لیکن مولانا موقعیت چلبی روحانیان را مناسب این مسئله نمی‌داند و می‌گوید:

گفتم ار عریان شود او در عیان نی تو مانی نی کنارت نی میان
آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه برنتابد کوه را یک برگ کاه
(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۱۰)

باری، سرّ پادشاه معشوقان را نتوان فاش کرد: «سرّ ولی که آفتاب قیامت است، چون ظاهر گردد، همه جمادات بگدازند، آب شوند و محو گردند. همچون چراغی که در خانه تاریک درآید ظلمت خانه را چون لقمه‌ای بخورد و نیست گرداند و محو کند» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۹۱—۹۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۸). بنابراین هرکسی نمی‌تواند سرّ حق یا همان ولیّ خدا را ادراک کند:

اولیا اسرار حقند ای پسر هرکسی را نیست آن عقل و بصر
کاولیا را داند و بیند عیان سرّ یزدانند و سرّ باشد نهان
(همو، ۱۳۷۶: ۱۵)

سلطان‌ولد که خود را از سلک اولیای معشوق حرم الهی محسوب می‌کند، وجود خود را شرابی الهی می‌پندارد که آفرینش از بوی او مست گردیده، لیکن کسی نتوانسته این شراب الهی را بچشد و به اسرار آن پی برد:

منم شراب‌خدایی که کس مرا نچشید
جهان و جان جهان عاشقند و من معشوق
جهان و هرچه در آن است سنگ‌دان و کلوخ
جهان بین که چگونه است مست از
همه یقین سر و پایند و بی‌گمان رویم
ز خاک و سنگ جهان من چو چشمه می‌رویم
(همو، ۱۳۶۳: ۲۲۲)

در مجموع می‌توان گفت در نگاه شمس تبریزی و مصاحبانش (مولوی و ولد) مرحله «معشوقی» یا به تعبیر شمس «مطلوبی» مرتبه‌ای بس والا در عرصه عرفان محسوب می‌شود. شمس تبریزی با این نگاه گفتار و اعمال دیگر عرفا را به دیده انتقاد می‌نگرند. همان گونه که ذکر شد، تقسیم‌بندی مراحل ولایت به «عاشق و معشوق» یا به «طالب و مطلوب» با نگرگاه عرفانی پیر تبریز در مبحث سکر پیوند دارد. وی که چونان جنیدیان به صحو وقع بیشتری می‌نهد، با نظریه‌ای بدیع برای مستی چهار مرحله ذکر می‌کند که بدین ترتیب است: الف. مستی از هوا، ب. مستی از عالم روح، ج. مستی راه خدا، د. مستی از خدا که به صحو می‌انجامد. ولد در خصوص آخرین درجه مستی گوید:

لقمه دوزخ یقین هستی بود لقمه جنت ز حق مستی بود
مستی حق سوزد این هستیت را تا رود هستی فزا مستیت را
(همو، ۱۳۷۶: ۱۳۲)

البته بایسته گفتن است که در آثار مولانا و سلطان‌ولد عارفانی مانند حلاج و بایزید در مرحله عاشقی سیر کرده و به مرتبه معشوقی قدم گذاشته‌اند، لیکن این دو مرشد طریقه مولویه مانند شمس تبریزی از آنان انتقاد نمی‌کنند و حتی سخنانشان را بر مذاق اهل تصوف تفسیر و تأویل می‌کنند.

۴. نتیجه‌گیری

در این جستار، غزل «چه دانی تو خراباتی که هست از شش جهت بیرون» شرح و تأویل شده است؛ غور در این غزل آشکار می‌کند که مولانا تحول روحانی خود و مراتب ولایت، یعنی «مرتبه عاشقی» و «مرتبه معشوقی» را تبیین کرده است. مولانا جلال‌الدین در مدت مصاحبت با سید برهان‌الدین محقق ترمذی و پس از فوت او به

مقامات و کرامات بسیاری دست یافته و به روایت سلطان‌ولد به سلک اولیای عاشق پیشگاه پروردگار نائل گشته بود؛ لیکن ملاقات با شمس تبریزی توانست تحول روحانی عظیمی در او به وجود آورد و به تعبیری او را از یک عارف سجاده‌نشین به عاشقی شیدا مبدل ساخت؛ سلطان‌ولد این تحول را ناشی از عروج مولانا از «مرتبه عاشقی» به «مرتبه معشوقی» دانسته است. مرتبه عاشقی و مرتبه معشوقی هر کدام دارای سه بخش‌اند. عرفایی مانند حلاج و بایزید از اولیای عاشق الهی و در مرحله اول آن قرار داشته‌اند لیکن شمس تبریزی در مرحله سوم اولیای معشوق قرار دارد و این در حالی است که کاملان طریقت تنها از اولیای معشوقی که در مرحله اول هستند، نامی شنیده‌اند. با این تمهید، اغلب بزرگان تصوف و ارباب احوال از اولیای معشوق مرحله دوم و سوم حتی نامی هم نشنیده‌اند، چه برسد به آنکه بتوانند شخصیت ربّانی آنان را درک کنند و مصاحبشان گردند. تقسیم مراحل ولایت به «عاشق و معشوق» یا «طالب و مطلوب» برگرفته از نظریه بدیع شمس تبریزی در مبحث سکر است. وی مستی رهروان طریقت را به چهار دسته تقسیم می‌کند: الف. مستی از هوا، ب. مستی از روح، د. مستی راه خدا، د. مستی از خدا. به نظر شمس، اولیایی مانند حلاج روح کاملاً به آن‌ها رو نموده و به همین دلیل ندای انا الحق سر می‌دهند. به گفته شمس عارف در این مرحله از منقولات درگذرد و بزرگان را نادیده انگارد.

غزل مذکور نیز با زبانی نمادین «مرتبه عاشقی» و «مرتبه معشوقی» را توضیح داده است. باری، مولانا از خراباتی سخن می‌گوید که ریشه در عالم قدم دارد و نوسالکان طریقت نمی‌توانند آن را ادراک کنند؛ زیرا این مرحله کسانی را می‌طلبد که از انانیت بگذرند و مجنون‌وار طوق اطاعت و مطاوعت از پادشاه معشوقان را به گردن آویزند. تأمل در کلیت غزل حکایت از آن دارد که منظور مولانا از خرابات، مرتبه معشوقی است، مرتبه‌ای که حتی بزرگانی مانند منصور حلاج نیز نتوانستند پای در این عرصه گذارند و افرادی چون جنید بغدادی، بایزید بسطامی و معروف کرخی نیز در آن حیران شدند. پس اگر مولانا در حکایت «پادشاه و کنیزک» به جان که همان حسام‌الدین چلبی

است، می‌گوید: «آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه/ برنتابد کوه را یک برگ کاه»، به دلیل سخت بودن ادراک مرتبه معشوقی است. باری، کسانی می‌توانند پای به این وادی گذارند که مورد عنایت شاه معشوقان (شمس تبریزی) قرار بگیرند و از دریای بی‌کران لطف او بهره‌مند شوند. بنابراین، رسیدن به مدارج بالا در عرصه طریقت، مرهون عنایت انسان کامل است و اگر لطف کبریایی او دستگیر سالکان نشود، در حوض عالم ماده باقی خواهند ماند.

پی‌نوشت‌ها

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «بررسی تحلیلی سبک غزل‌پردازی سلطان‌ولد با نگاهی به دیوان کبیر مولانا» است که به‌صورت تفاهم‌نامه بین صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور INSF و دانشگاه یزد در حال انجام است.

۱. اینکه مولانا شمس را جان خرابات می‌نامد به دلیل منش ملامتی پیر تبریز نیز هست؛ گولپینارلی حدس زده‌اند که شمس مکتب ملامتی داشته است: «شمس در زی بازگانان می‌زیست. شایان دقت است که هنوز کلاهی از شمس در موزه قونیه نگهداری می‌شود که بابای‌های منشعب از ملامتیه نوعی از آن را بر سر می‌گذاشتند» (گولپینارلی، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

۲. افلاکی روایت کرده که مولوی هنگام مرگ این بیت را می‌خوانده است: «همچنان گویند در آن ایام که نقل خواست فرمودن سه شبانروزی اصلاً به کسی سخن نگفت و هم کسی را مجال سخن گفتن نبود؛ حرم مولانا پیش آمده سر نهاد و از کیفیت آن انزعاج و انقباض باز پرسید؛ فرمود: که در فکر مرگم که چون خواهد بودن:

بین جان‌های آن شیران در آن بیشه ز اجل لرزان

کز آن شیر اجل شیران نمی‌میزند الا خون

فریاد از نهاد او برآمده چند ساعتی لا یعقل گشته بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۵۸۰).

۳. افلاکی درباره مقام عاشقی حلاج و مرتبه معشوقی مولوی حکایتی آورده است: «روزی حضرت سلطان‌ولد قدس الله روحه مدح زمانه می‌کرد که در این دوران چه نیکو روزگار است که تمام مردم معتقد و بر اخلاص‌اند و اگرچه منکران نیز هستند، اما قوتی ندارند؛ حضرت مولانا فرمود که بهاء‌الدین این را چون گفتی؟ گفت: از آنکه در زمان پیشین برای انا الحق گفتن منصور او را بر دار کردند و چند نوبت قصد قتل ابایزد کردند و چندین مشایخ کرام را به قتل آوردند؛ ... لله الحمد در این زمان در هر

بیت خداوندگار هزاران کلمه انا الحق و سبحانی مدرج است و کسی را زهره آن نیست که دم زند و ایراد کند و اعتراض نماید؛ حضرت خداوندگار تبسم کنان فرمود که ایشان را مقام عاشقی بود و عاشقان بلاکش باشند... و ما را مقام معشوقی است و معشوق پیوسته فرمان‌روان و مطاع باشد و سلطان ارواح و امیر نفوس و حاکم عقول بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۶۶).

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، به‌اهتمام کاظم دزفولیان، تهران: نشر آفرینش.
- ابوالقاسمی، سیده مریم (۱۳۹۲)، اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس، چ ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وابسته به اوقاف و امور خیریه.
- اسپرهم، داوود (۱۳۹۵)، «مفهوم تقلیب عشق کبریا در متون صوفیه (با تأکید بر آثار مولانا)»، مجله مطالعات عرفانی کاشان، شماره ۲۳، ۳۸-۵.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به‌کوشش تحسین یازیجی، چ ۲، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، چ ۳، تهران: انتشارات سخن.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹)، «تفسیر غزلی از مولوی»، مجله مطالعات عرفانی کاشان، شماره ۱۱، ۶۰-۴۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰)، سرّنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، چ ۱۳، تهران: انتشارات علمی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۸۸)، رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، تصحیح محمد افشین وفاپی، چ ۲، تهران: انتشارات سخن.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۹)، ابتدای نامه، تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۶)، انتهانامه، تصحیح محمدعلی خزانه دارلو، تهران: انتشارات روزنه.
- _____ (۱۳۵۹)، رباب‌نامه، تصحیح علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات

اسلامی مک‌گیل.

- (۱۳۷۷)، معارف سلطان‌ولد، تصحیح نجیب مایل هروی، چ ۲، تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۶۳)، مولوی دیگر بهاء‌الدین محمد بلخی، تصحیح حامد ربّانی و مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸)، مقدمه، گزینش و تفسیر غزلیات شمس تبریز، چ ۲، تهران: انتشارات سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، چ ۴، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۱)، مولانا و چند داستان از مثنوی، چ ۲، تهران: انتشارات قطره.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عشقی جعفر و شکرالله پورالخاص (۱۳۹۹)، «مقام معشوقی در عرفان: با تکیه بر مقام معشوقی شمس تبریزی و مولانا»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۲، ۱۷۳-۱۹۲.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م)، تذکره الاولیا، به‌اهتمام رینولد آیین نیکلسون، لیدن.
- غزالی، محمد (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، به‌اهتمام حسین خدیو‌جم، چ ۱۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۶)، بلاغت تصویر، تهران: انتشارات سخن.
- فیضی، کریم (۱۳۹۵)، شعاع شمس: غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، چ ۶، تهران: انتشارات اطلاعات.
- کبری، نجم‌الدین (۱۳۶۸)، فوائج الجمال و فوائج الجلال، به‌اهتمام حسین حیدرخانی مشتاقعلی، ترجمه محمدباقر سعدی خراسانی، تهران: انتشارات مروی.
- کی‌منش، عباس (۱۳۶۶)، پرتو عرفان: شرح اصطلاحات عرفانی در کلیات شمس، تهران: انتشارات سعدی.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۴)، مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه و توضیحات از توفیق ه سبحانی، چ ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- محقق ترمذی، برهان‌الدین (۱۳۷۷)، معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷)، هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، تهران: انتشارات سخن.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۰)، جهان‌بینی و حکمت مولانا، تهران: انتشارات توس.

- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، به اهتمام محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۹)، قصه قصه‌ها، چ ۳، تهران: نشر کارنامه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹)، فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- _____ (۱۳۶۳ الف)، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۳ ب)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چ ۴، تهران: انتشارات سروش.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟، چ ۱۰، تهران: انتشارات هما.