

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۶، بهار ۱۴۰۰

صفحات ۹۴-۱۲۶

## بازتاب مفهوم «عشق الهی» از منظر مولوی در هفت اورنگ جامی

دیب الصالح<sup>۱</sup>

مهسا رون<sup>۲</sup>

رضا سمیع‌زاده<sup>۳</sup>

حمید طاهری<sup>۴</sup>

### چکیده

در این مقاله، به شیوه توصیفی - تحلیلی، کوشیده‌ایم که به بازخوانی دامنه اندیشه عشق الهی در عرفان و تصوف بپردازیم و باتوجه به نگاه مولانا درباره عشق، سرچشمه مفاهیم مربوط به عشق را در مثنوی‌های جامی واکاوی کنیم و در نهایت، کیفیت بازتاب و تأثیر مفهوم عشق از دیدگاه مولانا را در مثنوی‌های جامی بررسی نماییم. مطالعه هفت اورنگ نشان می‌دهد که بن‌مایه آرا و افکار عرفانی منعکس شده در اشعار عبدالرحمن جامی، تلفیقی از آرای عرفای متقدم، از جمله جلال‌الدین مولوی، است که در آثار این شاعر عارف قرن نهم، به‌ویژه در دو دفتر مثنوی سلسله‌الذّهب او، بازتاب یافته‌است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که مضامینی همچون «برتری عشق بر عقل»، «عشق به مثابه منشأ هستی»، «عشق مجازی پلی به عشق حقیقی»، «سریان و جریان عشق در همه هستی»، «فناي عاشق در معشوق و یگانگی آن‌دو» و «توجیه سجده نکردن شیطان بر آدم با غیرت عاشقانه» از اشتراکات نظام فکری جامی و مولانا درخصوص مفهوم عشق الهی است که ریشه در آشنایی و تعلق خاطر جامی به آثار مولوی دارد..

واژگان کلیدی: عرفان، عشق، مولوی، جامی، هفت اورنگ.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup>، قزوین، ایران.

deebalsaleh@edu.ikiu.ac.ir

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup>، قزوین، ایران.

۳- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup>، قزوین، ایران.

۴- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی<sup>(ه)</sup>، قزوین، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۵/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۰/۶/۳۰

۱- مقدمه

بررسی تأثیر آراء و اندیشه‌های ادبا بر یکدیگر همواره گونه‌ای از پژوهش‌های مهم در ادبیات فارسی بوده است. در این میان، بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولانا در آثار متفکران، شاعران و نویسندگان آثار عرفانی پس از او قابل توجه و مثال‌زدنی است که صرفاً محدود به گستره فرهنگ ایرانی نیست؛ سالهاست که اندیشمندان بسیاری از وجوه گوناگون نفوذ کلام مولانا در فرهنگ و عرفان ایرانی-اسلامی سخن می‌گویند و اندیشمندان شرق و غرب، مضامین فکری او را مطالعه و واکاوی می‌کنند، در واقع، در گستره جغرافیایی زبان و ادب فارسی و حتی در عرصه ادبیات جهانی، کمتر اندیشمندی را می‌توان یافت که مفاهیم عمیق فکری و اندیشگانی او چنین بر عرصه تفکر-به‌ویژه شعر عرفانی- تأثیرگذار بوده باشد و نقل محافل درس و بحث شود؛ تا جایی که در آثار اغلب شاعران عرفانی پس از مولوی، می‌توان رنگ و بوی کلام او و تأثیرپذیری آشکار و پنهان از زبان و افکار عرفانی او را مشاهده کرد. یکی از موضوعات بسیار عمیق و دقیق در نظام فکری مولوی «عشق» است. از دیدگاه او، آنچه، در سیر و سلوک روحانی، انسان را تا مقام فنا پیش می‌برد عشق است که پیوند و هماهنگی بین همه اجزای جهان نیز از همین عنصر سرچشمه می‌گیرد. آدمی، برای رسیدن به کمال مطلوب در سلوک، به عاملی نیازمند است که از آن به جذبۀ عنایت و عشق الهی تعبیر می‌شود.

هرگونه سلوک روحانی از مجاهده با نفس آغاز می‌شود و غلبه بر نفس بدون اجتناب و گذر از غرایز حیوانی ممکن نیست؛ از این رو، هرگونه سلوک، در مسیر رهایی از خود، نیازمند رعایت ادب و تواضع از سوی انسان است؛ تواضعی که جلوه عشق و ادب به‌شمار می‌رود و در واقع، «تواضع صورت تجلی روحانی مولانا است، برخلاف پدرش بهاء‌ولد که صورت تجلی او عظمت، کبریا و سلطان‌العلمایی بود». (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲۷۳)

عشق الهی نزد مولوی هدیه‌ای آسمانی به‌شمار می‌آید که با گذر از عشق خلق به عشق حق حاصل می‌شود. چنین عشقی در آثار مولانا مبتنی بر تزکیه و تهذیب روح است و

سالک را به کمال و فنا می‌رساند. از نظر او، عشق از ایمان و کفر بزرگ‌تر است؛ زیرا هدف آن خیر مطلق است و جهان را پر از نور، خلوص و محبت می‌کند. در واقع مفهوم عشق از مفاهیم محوری در اندیشه مولاناست که با بازخوانی اشعار عرفانی او به‌خوبی آشکار می‌شود.

جامی نیز که خود اهل سلوک و طریقت بوده و از مروّجان بنام عرفان نظری و مسلک ابن عربی است که از میان عارفان خراسان، بیش از همه به مولوی نظر داشته و بارها به اشعار مثنوی و غزلیات شمس استناد کرده‌است، البته دغدغه عارف جام همواره جمع میان آموزه‌های عرفان نظری و عملی بوده و به همین سبب، در کتاب *لویح*، ابن عربی و مولانا را هم‌سنگ یکدیگر دانسته است. او باور به وحدت وجود را از ابن عربی وام گرفته و سپس به سراغ مولانا رفته و در کاربرد چنین اعتقادی از اندیشه‌های او تأثیر پذیرفته است. او، علاوه بر بسط معارف عرفان نظری و نوشتن رساله *نقدالنصوص* در شرح *فصوص‌الحکم* ابن عربی و شرح *لمعات عراقی* - که در آنها به تبیین اندیشه عرفانی و آراء ابن عربی در خصوص مباحثی همچون وحدت وجود پرداخته است - در عرفان عملی نیز پیرو سلسله نقشبندیه بوده و بازتاب اندیشه پیران این طریقت را نیز می‌توان در مثنوی *هفت اورنگ* یافت؛ اما ارادت و عنایت قلبی او به مولانا سبب شده تا یکی از رسائل خود یعنی رساله *نائبه* را به نظم و نثر در شرح و تفسیر نی‌نامه - هجده بیت آغازین مثنوی معنوی - بنویسد و در آن مثنوی را «کاشف اسرار معنوی» معرفی کند. پژوهشگران، از جمله نجیب مایل هروی، یکی از دلایل توجه عمده جامی به مولوی را در این نکته دانسته‌اند که مثنوی و *دیوان شمس* در میان طریقت نقشبندیه خراسان جایگاهی ویژه داشته و در محافل خانقاهی آنان مثنوی‌خوانی رسمی معمول بوده‌است؛ به همین سبب، عارف جام ابیات فراوانی را از اشعار مولوی در گنجینه حافظه خود داشته و چنان با مثنوی و غزلیات شمس مأنوس بوده که به فراخور حال و مقام به ذکر شواهد مختلف از این آثار می‌پرداخته است (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۲۵۵). بر همین اساس، در این پژوهش کوشیده‌ایم، با خوانش اشعار جامی، میزان مطابقت آرای وی را با مولوی، در مقوله عشق الهی، بررسی کنیم.

۱-۱- پیشینه پژوهش

اگرچه آثار مختلفی درباره فکر و جهان بینی مولوی و جامی، به طور مستقل، نوشته شده است اما پژوهشی در خصوص تأثیرپذیری جامی از مولوی در مفهوم عشق یافت نشد و صرفاً مقالاتی نزدیک به موضوع مورد بحث وجود داشت که غالباً مختصر و مجمل بود که به آنها اشاره خواهیم کرد:

- مقاله‌ای با عنوان «تجلی عشق در اشعار مولانا» از عباس زاده و طاهرلو (۱۳۹۲)، چاپ شده در مجله تخصصی عرفان اسلامی، مفهوم عشق در اشعار مولوی بررسی و واکاوی شده است.

- مقاله «عشق در هفت اورنگ، با تکیه بر یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون» (۱۳۹۳) به قلم علیمی و کازرونی، مقاله‌ای ۱۳ صفحه‌ای است مندرج در فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادبیات فارسی که، همان گونه که از عنوان برمی آید، نگارندگان آن، به بررسی زوایای عشق در دو مثنوی یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون جامی پرداخته‌اند.

- در مقاله «کیمیای عشق در هفت اورنگ عبدالرحمن جامی» (۱۳۸۴) به قلم تقی امینی مفرد، مندرج در فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، نیز به اختصار و صرفاً در ۹ صفحه مسأله عشق اجمالاً بررسی شده و تحلیل روشنی از این مفهوم در دیدگاه جامی ارائه نشده است.

- در مقالاتی همچون «عشق و مصائب آن از نگاه مولوی» (۱۳۹۵) و «عشق از دیدگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» (۱۳۸۸) نیز، که همچون نمونه‌های پیشین، غالباً در مجلات غیرعلمی- پژوهشی به چاپ رسیده‌اند، نویسندگان به بررسی اجمالی عشق در اشعار مولانا و ذکر شواهدی از مثنوی بسنده کرده‌اند.

بنابراین، با وجود تحقیقات یادشده، تاکنون پژوهشی مستقل، در باب بازتاب اندیشه عشق الهی مولوی در هفت اورنگ جامی، صورت نگرفته است، ضمن آن که بخش عمده‌ای از نگاه جامی به عشق در دفتر دوم سلسله‌الذهب بازتاب یافته که در تحقیقات پیشین به آن

نپرداخته‌اند، لذا این پژوهش می‌تواند یکی از منابع و سرچشمه‌های اصلی اندیشه جامی را، که هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بر محور عشق است، در سایه تأثیرپذیری او از اندیشه‌های مولوی، روشن سازد.

### ۱-۲- پیشینه مفهوم «عشق» در آثار عارفان

از آغاز دوران صوفی‌گری، صوفیان دو گرایش جداگانه را در ارتباط با مفهوم عشق اتخاذ کرده‌اند: گرایش اول، ابراز عشق در چهارچوب شرع بود؛ به طوری که در آن عاشق مقید به انجام دستورهای الهی و پرهیز از منهیات شرع می‌شد؛ در گرایش دوم، که معنایی اصطلاحی داشت، شاعران، به شکلی نمادین، به اسرار عرفانی می‌پرداختند که این گرایش، تنها از سوی برخی از صوفیان قابل درک است. موافقان گرایش اول همچون «تستری و جنید، در بسیاری از امور مربوط به عشق، رویکردی مشابه با پیشینیان داشتند. از نظر آن‌ها، عشق جنبه نمادین، رمزی و رازآلود نداشته است، آن‌ها حتی اصطلاح عشق را نیز رد کرده‌اند» (خشان، ۲۰۱۹: ۱۰۰). قشیری در این باره گفته است: «از ابوعلی شنیدم که گفت: عشق آن بود که در محبت از حد درگذرد و حق تعالی را وصف نکنند بدان که از حد درگذرد؛ پس (او را) به عشق وصف نکنند و اگر جمله دوستی خلق همه به یک شخص دهند، به استحقاق قدر حق سبحانه نرسد؛ پس نگویند که بنده از حد درگذشت (در محبت حق تعالی و حق تعالی را وصف نکنند به عشق و بنده را نیز در صفت او تعالی وصف نکنند به عشق) پس نشاید وصف کردن حق به عشق بنده را و نه بنده را به عشق حق به هیچ وجه روا نباشد». (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۶۱)

موافقان گرایش دوم عشق را تأیید می‌کنند؛ در میان آنها می‌توان به شخصیت‌های برجسته و محبوبی همچون ابن عربی، ابن فارض، مولوی و جامی اشاره کرد. از نظر آنها محبت و عشق موهبتی الهی است که با نمادها، اشارات و تمثیلات بازنمایی می‌شود. این صوفیان، در انتقال جریان تصوف از خوف و بیم به رجا و عشق، سرآمد بودند و شاید نخستین کسی که تصوف را از خوف به سوی تأثیرپذیری از مفهوم عشق سوق داد و

صریحاً رابطه خودش را با پروردگار براساس عشق معرفی کرد رابعه عدویه بود. وی در شعری چنین سروده است:

<p>وَحَبِّباً لَأَنَّكَ أَهْلٌ لِيَذَاكَ فَشَغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ فَلَسْتُ أَرَى الْكَوْنِ حَتَّى أَرَكَ وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَ ذَاكَ (خشان، ۲۰۱۹: ۱۰۱)</p>	<p>أَحْبَبَكَ حُبِّينِ حُبِّ الْهَوَى فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَ لَا ذَاكَ لِي</p>
---	---

پس از رابعه عدویه، واژه‌های عشق و محبت، در طبقات و طریقت‌های مختلف صوفیه و در گفته‌های زاهدان و اهل تصوف جای گرفت و عشق الهی به عنصری محوری بدل گردید که زندگی عارف حول آن می‌چرخید. از آن پس، عشق هدفی بود که اهل معرفت به سمت آن سوق پیدا می‌کردند. «معروف کرخی می‌گوید: عشق تعلیم خلق نیست؛ بلکه یکی از موهبت‌ها و نعمت‌های حق است». (عفیفی، بی تا: ۱۹۹)

صوفیان از زوایای مختلف به عشق نگریسته‌اند؛ قشیری در رساله خود یادآور می‌شود که؛ «محبت حالی شریف است چون حق سبحانه گواهی داده است بنده را بدان و خبر داده است از دوست داشتن او بنده را [و حق را تعالی و تقدس صفت کنند بدانک بنده را دوست دارد] و بنده را صفت کنند بدانک حق دوست دارد و محبت به زبان علماء ارادت بود و مراد قوم به محبت ارادت نیست؛ زیرا که ارادت به قدیم تعلق نگیرد، آلا آنک حمل کنند بر ارادت تقرب بدو جل جلاله و تعظیم او را» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۵۳). «از جنید معنای محبت پرسیده شد. گفت: (دخول صفات محبوب در صفات دوست‌دار) که این گفته مبتنی بر کلامی است مشهور که (بنده پیوسته به من تقرب می‌جوید تا این‌که او را دوست بدارم و چون دوست وی شدم، چشم او می‌گردم که می‌بیند و گوش او می‌شوم که می‌شنود و دست او می‌شوم که با آن کار می‌کند». (طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

بایزید بسطامی در مورد عشق الهی، با سبک نمادین و شطح‌آمیز خود صحبت می‌کند. او صوفی‌گری را در عشق ورزیدن به خدا توصیف می‌کند و درخصوص خود می‌گوید که «او در فضای بی‌نهایت سیر می‌کند، از قید زمان و مکان رها می‌شود، در آسمان آرامش پرواز می‌کند، وارد کشتی تنزیه می‌شود و درخت یگانگی را تماشا می‌کند، دارای دو بال ماندگاری است که با آنها در میدان ابدیت به پرواز درمی‌آید» (همان: ۲۰۹). حلاج نیز درباره عشق می‌گوید: «العشْقُ نَارٌ تُورُ أَوَّلُ نَارٍ، وَكَالْأَزَلِ يَتَلَوْنَ بِكُلِّ لَوْنٍ، بِكُلِّ صِفَةٍ وَيَلْتَهَبُ بِذَاتِهِ، وَيُشْعِشِعُ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِهِ فَتَحَقَّقُ، يَجُورُ الْأَجْوَاثَ مِنَ الْأَزَلِ إِلَى الْأَبَدِ، يَنْبُوعُهُ مِنَ الْهَيَوِيَّةِ مُنْغْرِسٌ عَنِ الْآتِيَّةِ، بَاطِنٌ ظَاهِرٌ ذَاتُهُ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، وَظَاهِرٌ بَاطِنٌ صِفَاتِهِ الصُّورَةُ الْكَامِلَةُ بِالْإِسْتِثَارِ الْمُتَّبِيِّ عَنِ الْكُلِّيَّةِ بِالْكَمَالِ.» (حلاج، ۲۰۰۲: ۴۴) ابوبکر شبلی یکی دیگر از طرفداران عشق الهی است که او نیز این مفهوم را با رمز و اشارت ابراز می‌کند و چنین می‌سراید:

دَعِ الْأَقْمَارَ تَغْرِبْ أَوْ تُنِيرْ      لَنَا بَدْرٌ تَذَلُّ لَهُ الْبُدُورُ  
لَنَا مِنْ نُورِهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ      ضِيَاءٌ مَا تَغْيِرُهُ الدُّهُورُ

می‌توان نشانه‌هایی از توحید، عشق همیشگی، وابستگی مطلق به خداوند و اعتماد بی‌حد و حصر بنده به حق تعالی و در مجموع عرفان عاشقانه را در آراء شبلی یافت، چنان که در ابیاتی آورده‌است:

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسَلَكَ الرُّوحِ مِنِّي      وَبِذَا سُمِّيَ الْخَلِيلُ الْخَلِيلَا  
وَإِذَا مَا نَطَقْتُ كُنْتُ صَاحِبِحَا      وَإِذَا مَا سَكَتُ كُنْتُ عَلِيلا

همچنین:

لَسْتُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُحِبِّينَ إِنْ لَمْ      أَجْعَلِ الْقَلْبَ بَيْتَهُ وَالْمَقَامَا  
وَطَوَّافِي إِحْالَةِ السَّيْرِ فِيهِ      وَهُوَ رُكْنِي إِذَا أَرَدْتُ إِلَيْهِ اسْتِثْلَامَا

(شبلی، ۱۹۶۷: ۵۰)

با توجه به آراء صوفیان، انسان دو عنصر اشتیاق و دلتنگی را در هسته اصلی وجود خود دارد و این بدان دلیل است که انسان به‌طور طبیعی، زیبایی را دوست دارد و هر جا معشوق خود را پیدا کند شیفته‌اش می‌شود. بسیاری از صوفیان، نظرات متنوعی درباره عشق داشته‌اند، و به‌اصطلاح هریک لوای عشق را به گونه‌ای حمل کرده‌اند و اگرچه سلیقه، وابستگی و مکتب خاص خود را داشته‌اند؛ اما در این میان، به شخصیتی اشاره خواهیم کرد که در میدان عشق الهی، به نماد و الگو بدل شده‌است؛ او مولانا جلال‌الدین رومی است که هدف این پژوهش، آن است که نشان دهد مولوی، در مباحث مرتبط با عشق الهی، بر جامی، شاعر صوفی بزرگ قرن نهم هجری (سده تقلید از سنت‌های شعری قبلی)، چه تأثیری گذاشته است.

### عشق در نزد مولانا

عشق از بنیادی‌ترین مبانی مکتب عرفانی مولانا است؛ تا حدی که گفته‌اند «عشق، کلید رمز و احوال و افکار و آثار مولانا است. مثنوی او با عشق آغاز می‌شود و به عشق پایان می‌یابد» (زمانی، ۱۳۹۸: ۴۳۲). به نظر مولانا، «عشق از اوصاف الهی است. انسان بر هرکس و هر چیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی‌الواقع بر «هستی مطلق» است» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۲). عشق مولانا نیز از لحظه اول ملاقات با شمس آغاز شد. سلطان ولد دیدار مولانا با شمس را به زبان شعر عاشقانه بیان کرده، شرح می‌دهد که «مولانا چون روی شمس را بی‌حجاب دید، به یک نگاه بر او عاشق شد که منظور سلطان ولد، عشق افلاطونی مرید و مراد است». (لوئیس، ۱۳۸۴: ۲۱۰)

«اساس آفرینش، عشق به جمال و زیبایی است. ذات حضرت حق، آن شاهد حجله غیب که پیش از آفرینش جهان، خود هم معشوق بود و هم عاشق؛ خواست تا جمال خویش آشکار سازد، آفرینش را آینه جمالش گردانید؛ پس اساس آفرینش و پیدایش جهان، عشق حق به جمال خویش و جلوه جمال خویش است؛ درحقیقت، خدا یک معشوق است، معشوق خویشتن خویش و معشوق همه آفرینش. آفرینش وسیله ظهور حق و زمینه



معرفت و عشق خلق به آن معشوق حقیقی است» (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۷). عشق و محبت است که آدمی را از موجودات دیگر ممتاز ساخته، او را محسود و مسجود فرشتگان قرار داده است. «به سبب عشق و محبت است که خدای بزرگ آدم را به صورت خود آفرید و او را جانشین خود قرار داد، موهبت عشق و محبت، لایوصف و شکافنده قلم است». (انصاری، ۱۳۷۵: ۸۸)

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گرس	لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست
خود قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵)

«مولانا برای تکامل انسان، عشق، سماع و موسیقی را اساس قرار داده است و از این راه، از یک طرف بینش‌های تنگ و خشک شریعتمداران را به هیچ گرفته است و از سوی دیگر، با افزودن ماهیتی الهی به این سه پدیده بدیع، تحوّل دینی ایجاد کرده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۲). مولوی در بیان عشق چنین سروده است:

بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع	تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع
عشق تو بر هرچه آن موجود بود	آن ز وصف حق زران‌دود بود

(مولوی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۰)

مولانا «به جای ترس از خدا که در شریعت است و در برابر حال مؤمن که پیوسته بین خوف و رجاست، عشق به ذات باری را نشانده و به یاری این عشق، عبد را به مقام الوهیت رسانده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۳). درواقع، مولانا اساس و هسته اصلی شریعت را عشق دانسته که موجبات تزکیه و تربیت دل و تهذیب نفس را فراهم می‌آورد و مهم‌ترین وسیله برای رسیدن به غایت سیر اهل طریقت یعنی عروج روح و قرب حق محسوب می‌شود، اما همین عشق را زاده‌کشش معشوق و جذبۀ حق دانسته و بر این باور

بازتاب مفهوم «عشق الهی» از منظر مولوی در هفت اورنگ جامی \_\_\_\_\_ ۱۰۳

است که عشق، خواه این سری و خواه آن سری، رهبر و مؤدی به حقیقت است؛ این معانی در مثنوی به کمک حکایات و تمثیلات گوناگون بیان شده است. (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۳۷). او عشقی را که خود در آن غرق بود، در تمام ذرات عالم ساری می‌دید؛ از این رو، «به همه ذرات عالم عشق می‌ورزید و آنچه را بدان عشق می‌ورزید، در تمام ذرات عالم در تجلی می‌دید. عشق «...» بر قلمرو روح او غالب بود و خوف او عرصه قلبش را سرشار می‌کرد. عشق بی‌تابش می‌کرد و خوف جسم و جاننش را می‌گذاخت. در غلبات عشق، وجد و شور او را به رقص و سماع وا می‌داشت و در غلبات خوف، شب‌زنده‌داری و ریاضت او را به خشوع و خشیت می‌کشاند». (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲۸۴ و ۲۹۷)

مولانا معتقد است آنچه عالم هستی را بر پای نگه داشته «عشق» است و رشد و تحول در موجودات و دوام و بقای عالم وجود نیز همگی ریشه در عشق ساری و جاری در هستی دارد:

عشق بحری آسمان بر وی کفی	چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات

(مولوی، ۱۳۸۷/۵: ۸۴۹)

درواقع تصوف، از نظر جلال‌الدین محمد، درس عشق و تبتل و فنا بوده است و عشق دلیل وجود این جهان و عشق را راز آفرینش خلقت می‌داند:

عشق حق و سرشاهدبازیش	بود مایه جمله پرده‌سازیش
پس از آن لولاک گفت اندر لقما	در شب معراج شاهدباز ما

(همان/۶: ۹۸۴)

ابن عربی نیز در این باره می‌گوید: «در حدیث معتبر، به نقل از رسول خدا از پروردگارش، ذکر شده است: «كُنْتُ كَنْزاً لَمْ أَعْرِفْ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ عَلَيْهِمْ فَعَرَّفُونِي»». (خشان، ۲۰۱۹: ۱۰۵)

ابن عربی در تأیید این حدیث می‌گوید:

وَعَنْ الْحُضْبِّ صَدَرْنَا                      وَ عَلَى الْحُضْبِّ جَبَلْنَا  
فَلِذَا جُنَّاهُ قَصِدًا                      وَلِهَذَا قَدُّ قَبَلْنَا  
(همان: ۱۰۵)

سالک گرفتار ریسمان عشق الهی است، جاذبه‌ای که او را در خط سیر سلوک معنوی قرار می‌دهد و خطرات راه را بر او آسان می‌کند. نشانه قرآنی (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) حاکی از اولویت حب حق بر حب انسان است. در واقع وقتی محبت الهی که همان اراده‌ازلی اوست، سالک را در کمند جاذبه خود فروگیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌اندازد و مخاطرات راه را بر او هموار می‌سازد. اشارت قرآنی (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) که نزد سالک مایه آرامش و اعتماد اوست؛ یعنی با تقدیم محبت حق بر محبت انسان، گویی شرط حصول محبت در نزد انسان سابقه جاذبه محبت الهی دانسته شده و نزد مولانا محقق است که تا وقتی طلب حق بر طلب انسان مستولی نشود، داعیه طلب وی که عشق تعبیری از آن است، در انسان پدید نمی‌آید. از اینجاست که عشق وقتی موافق با مشیت نباشد، مقبول نیست و به سلوک روحانی یا کمال حاصل از آن نمی‌انجامد (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۸۰). عشق نزد مولانا به دو معناست، یک نوع «عشق مجازی» که مربوط به صورت است و دیگری «عشق حقیقی» که مربوط به معناست، از دیدگاه او عشق مجازی، پلی به عشق حقیقی است. طیب الهی در داستان اول مثنوی شباهت زیادی به شمس دارد و اشتغال به عشق مجازی پیش از آمدن این طیب الهی، گویا روایت تجربه‌ای است که خود مولانا از سر گذرانده است. او همچنین در عشق رشد کرده و مراحل تکامل را پشت سر گذاشته است. چنانکه در بیتی احاطه و شمول این عشق را چنین بیان می‌کند:

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین                      عشق‌های اولین و آخرین  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۱)

## ۲- بازتاب نگرش مولانا به عشق در اشعار جامی

نگاه مولوی به عشق الهی، همانطور که به‌طور اجمالی اشاره شد، نگاهی گسترده و

وسیع است. جامی نیز، همچون مولانا، از فراق یار همچون نی می نالد، هرچند لحظه‌ای خود را از آن معشوق آسمانی جدا نمی‌بیند. از منظر او، فقط شراب عشق است که آدمی را از خودی خود می‌رهاند و عارف را به توحید شهودی می‌رساند، بنابراین تنها راه هدایت به سوی حق نیز عشق است و بس:

می‌نالَم از جدایی تو دم‌به‌دم چو نی  
وین طرفه‌تر که از تو نیَم یک‌نفس  
عشق است و بس که در دو جهان جلوه  
گاه از لباس شاه و گه از کسوت گدا  
یک صوت بر دو گونه همی آیدت به  
گاهی ندا همی نهیش نام و گه صدا  
برخیز ساقیا ز کرم جرعه‌ای بریز  
بر عاشقان غمزده زان جام غمزدا  
زان جام خاص کز خودیم چون دهد  
در دیده شهود نمائند به‌جز خدا  
جامی ره هدی به خدا غیر عشق نیست  
گفتیم والسَّلامُ عَلَی تَابِعِ الْهُدَی  
(جامی، ۱۳۷۸ الف/۱: ۱۸۵)

به منظور بررسی و واکاوی دقیق‌تر بازتاب آرای مولوی در مثنوی‌های جامی، در مضمون عشق، به تحلیل جزئی‌تری نیاز است که براساس این پژوهش می‌توان مضامین مشترکی را برشمرد که جامی در بیان آنها وامدار مولانا است:

#### عشق؛ به مثابه منشأ هستی

عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیرمایه اصلی تصوف و اساس وجد و نهایت حال عارف است. «محبت چون به کمال رسد، عشق نام می‌گیرد و عشق که به کمال رسد، به فنا در ذات معشوق و وحدت عشق و عاشق و معشوق منتهی می‌شود» (انصاری، ۱۳۷۵: ۸۸). «عرفا و صوفیه با استناد به حدیث کنز، علت فاعلی و غایی جهان هستی را عشق می‌دانند. مولانا نیز می‌گوید جهان از عشق و برای عشق پدید آمده است» (زمانی، ۱۳۹۸: ۴۳۴). مولوی، که عشق را منشأ هستی می‌داند، معتقد است که اگر عشق نبود هیچ نشانی از زندگی و حیات نبود و نوع بشر به وجود نمی‌آمد، پس عشق پایه و رکن اساسی عالم خاکی عشق است و همه چیز حول محور آن شکل می‌گیرد و هویت و هستی می‌یابد.

مولوی عامل عروج و صعود پیامبر اسلام در شب معراج به آسمان معنویت و معرفت را عشق دانسته و می‌گوید که خلقت افلاک و آسمان به واسطه عشق خداوند به رسول... رقم خورده است؛ بنابراین، اگر عشقی چنین پاک در میان نبود، هرگز شاهد آفرینش و خلقت هستی نبودیم:

گر نبودى عشق، هستى كى بُدى؟                      كى زدى نان بر تو و كى تو شدى؟

(مولوی، ۱۳۸۷/۵: ۲۰۱۲)

عشق حق و سر شاهدبازیش                      بود مایه جمله پرده‌سازیش

پس از آن لولاك گفت اندر لقا                      در شب معراج شاهدباز ما

(همان/۶: ۹۸۴)

گر نبودى بهر عشق پاك را                      كى وجودى دادمى افلاك را؟

(همان/۵: ۷۷۰)

جامی نیز برای عشق جایگاهی ویژه قایل است؛ وی «افلاک و ارکان زمین را افتاده عشق دانسته، این گوهر شریف را خمیرمایه حیات موجودات معرفی می‌کند» (امینی مفرد، ۱۳۸۴: ۱۳۶). جامی نیز نگاهی شبیه به مولانا درخصوص عشق دارد و آن را کلید مخزن جود و سخا می‌داند و بیان می‌دارد که همه چیز از عشق هستی یافته است؛ یعنی اگر عشق نبود، هیچ چیز وجود نمی‌یافت. جامی نیز همچون مولانا، با تکیه بر «حدیث کنز»، عشق حضرت حق به تجلی و شناخته شدن را عامل اصلی خلقت معرفی کرده است و تشریح کرده که پس از تجلی اول، وقتی باری تعالی بر مرایای گوناگون جلوه کرد، با عشق و در قالب نمودهای مختلف و گوناگون به عالم خاکی جان بخشید:

عشق مفتاح مخزن جود است                      هرچه بینی به عشق موجود است

هیچ جنسی ز سافل و عالی                      نیست از عشق و حکم آن خالی

حق چو بر خویشتن تجلی کرد                      یافت خود را در آن تجلی فرد

دید ذاتی به وصف‌های کمال                      متّصف در حریم عزّ و جلال...

حق چو حسن کمال اسما دید	آنچنانش نهفته نپسندید
خواست اظهار آن کمال کند	عرض آن حسن و آن جمال کند
خواست تا در مجالی اعیان	سرّ مستور او رسد به عیان
چون ز حق یافت انبعاث این	فتنه عشق و عاشقی برخاست
هست با نیست عشق در پیوست	نیست زان عشق نقش هستی بست
نیست چون فیض نور هستی یافت	روی همت به منبع آن تافت
سایه و آفتاب را با هم	نسبت جذب عشق شد محکم

(جامی، ۱۳۷۸/ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۴۹ و ۲۵۰)

#### عشق مجازی و صوری؛ پلی به عشق حقیقی و معنوی

گرفتاری در عشق‌های مجازی به نوعی می‌تواند انسان را در فهم حقیقت عشق یاری کند؛ زیرا آنچه در ذات عشق حقیقی است، در عشق مجازی و انسانی نیز نهفته است؛ بنابراین عرفا عشق مجازی را پلی به عشق حقیقی دانسته‌اند. ملاحسین کاشفی، در لبّ لباب مثنوی، با اذعان به ارزش عشق مجازی در «بدایت حال»، گفته‌است: «اما در نهایت کار، باوجود آفتاب عالم‌تاب، اشتعال چراغ نازیبا و در وقت مشاهده کل، اشتعال به جانب جزو خوب ننماید؛ پس کار پاکبازان سر بازار عشق باشد، توجه به معشوق ازلی ابدی که حُسن او را زوال و انقطاع نباشد و ترک حُسن مستعار و جمال ناپایدار بی‌اعتبار گرفتن» (یثربی، ۱۳۷۷: ۳۴۴؛ به نقل از کاشفی، ۱۳۴۴: ۳۹۷).

مولانا عشق مجازی را به منزله تمرین اولیه برای سالک طریق می‌داند، چراکه «خاصیت عشق مجازی این است که اگر «من» در عشق مجازی درست پدیدار شود، می‌تواند شما را به عشق حقیقی رهنمون باشد و شما را از خودتان می‌گیرد و معشوق را در وجود شما می‌نشانند و این ابتدایی‌ترین و بنیادی‌ترین کاری است که انجام می‌دهد» (میری رستمی، ۱۳۹۴: ۱۰۱). مولوی، در تمثیلی زیبا، درگیری در عشق‌های ظاهری را به عشق‌بازی با نقش

سبو و غفلت از آب درون آن تعبیر کرده و یادآور شده که با گذر از عشق‌های ظاهری می‌توان به جوی باصفا و زلال عشق حقیقی دست یافت:

صورت ظاهر فنا گردد بدان	عالم معنی بماند جاودان
چند بازی عشق با نقش سبو؟	بگذر از نقش سبو رو آب جو
صورتش دیدی ز معنی غافل	از صدف دری‌گزین گر عاقلی
این صدف‌های قوالب در جهان	گرچه جمله زنده‌اند از بحر جان
لیک اندر هر صدف نبود گهر	چشم بگشا در دل هریک نگر

(مولوی، ۲/۱۳۸۷: ۲۱۴)

جامی نیز باور دارد که عبور از عالم عاریتی و رسیدن به جهان حقیقی از طریق گذر از عشق مجازی به حقیقی امکان‌پذیر است. عشق مجازی به مثابه قنطره و پلی است که هیچ‌کس بر فراز آن نمی‌ایستد و توقف نمی‌کند و صرفاً باید از آن گذر کرد. نسبت عشق مجازی و حقیقی نیز همین گونه است.

وان دگر گرچه بود عشق مجاز	رهزن عقل و دین او ز آغاز
عاقبت حرف عاریت بستر	ره به سر منزل حقیقت برد...
سخن خوب و نکته سره گفت	عارفی کالمجاز قنطره گفت
بر ره تو مجاز قنطره‌ایست	نکنند کس فراز قنطره ایست
زود بگذر که سالکان سبیل	کم اقامت کنند بر سر پل
گرچه آن پل بود برای گذر	به حقارت به‌سوی او منگر
کی ز بحر تعلقات جهان	که در او غرقه‌اند پیر و جوان
جز به آن پل توان گذر کردن	پی به عشق حقیقی آوردن

(جامی، ۱۳۷۸/ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۷۰-۲۷۱)

#### فنا‌ی عاشقانه

غزالی بر این باور است که در ابتدای عشق «عاشق معشوق را از بهر خود خواهد و این

کس عاشق خود است به واسطه معشوق، ولیکن نداند که می‌خواهد که او را در راه ارادت خود به کار برد. کمال عشق چون بتابد، کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان دادن بازی داند. عشق این بود، باقی هذیان بود و علت» (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۹). در چنین عشقی است که طبق نگاه مولانا عاشق معشوق را پاره‌ای از وجود خود می‌یابد و وجود خود را به وجود او وابسته می‌داند و خود را در او فانی می‌کند و این عشق است که به آدمی می‌آموزد نفع خود را ایثارگرانه فدای نفع غیر کند. (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۴۹۷)

مولوی در مثنوی گفت‌وگوی عاشق و معشوقی را طرح کرده که طی آن دلدار از دل‌داده می‌پرسد تو من را بیشتر دوست می‌داری یا خودت را؟ و عاشق پاسخ می‌دهد که من چنان در عشق تو فانی شده‌ام که دیگر خودم را نمی‌بینم:

گفت من در تو چنان فانی شدم                      که پُرم از تو ز ساران تا قدم  
بر من از هستی من جز نام نیست                      در وجودم جز تو ای خوش‌کام نیست  
(مولوی، ۱۳۸۷/۵: ۷۷۱)

مولوی با این الگوسازی نشان می‌دهد که عاشق باید به درجه‌ای از فنا برسد که خود را نبیند و به‌طور کامل، در میدان عاشقی، ماهیت خود را به فراموشی بسپارد:

زان سبب فانی شدم من این چنین                      هم‌چو سرکه در تو بحر انگبین  
هم‌چو سنگی کو شود کل لعل ناب                      پر شود او از صفات آفتاب  
وصف آن سنگی نماند اندرو                      پر شود از وصف خور او پشت و رو  
(همان، ۷۷۱)

جامی باور دارد عاشق زمانی به زندگی و حیات حقیقی دست می‌یابد و از انقباس رحمانی معشوق بهره‌مند می‌شود که در این دنیا نفسانیت و خودی را بگشاید و فانی حق شود. این مردن، عین زندگی و رسیدن به مراد است. شاعر چهارچوب‌های فنا را هم مشخص می‌کند و می‌گوید که باید از من و ما گذشت و صرفاً به مرگ جسم نباید توجه کرد. مرگ واقعی این است که آدمی صفات ناپسند خود را در وجودش بمیراند و دیگر خویشتن انسانی‌اش را به حساب نیاورد.



کیست جانان امان ده جان‌ها      از همه دردها و درمان‌ها  
آن که عشاق پیش او میرند      سبق زندگی ازو گیرند  
تا نمیری نباشی ارزنده      که به انفاس او شوی زنده  
هست ازین مردگی مراد مرا      آنکه خواهند صوفیان به فنا  
نه فنایی که جان ز تن برود      بل فنایی که ما و من برود  
(جامی، ۱۳۷۸/ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۱۹)

### عاشق حقیقی؛ تسلیم قهر و لطف معشوق

«عشق در نزد مولانا آشتی تضادهاست، هم می‌سوزاند یعنی بزرگ‌ترین حجاب را که خود آدمی است، به مرتبه فنا می‌کشد و هم مانند نسیمی فرح‌بخش و خنک، روح آدمی را می‌نوازد. معشوق کسی است که هم قهر دارد، هم لطف و عاشق لطف و قهرش را به جان می‌خرد و جانانه جان شیرین را در طبق اخلاص می‌گذارد و این آشتی در تضادهاست» (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۲). مولوی عاشق را تسلیم ساحت عشق می‌داند، کسی که در وادی عشق گام می‌نهد، دیگر اختیاری از خود ندارد و هر آنچه معشوقه بگوید، می‌پذیرد و کمترین چون و چرایی را روا نمی‌شمارد. عاشق، از جانب معشوقه‌اش، چه قهر ببیند و چه لطف، همه را شیرین و خوشایند می‌پندارد و براساس این تفکر، خشنود و فرمان‌پذیر است. او خود را به‌طور کامل در اختیار ید قدرت دلدار قرار داده و خویشتن را به فراموشی سپرده است. مولوی به این واسطه، عشق را نهنگ آتشین می‌داند و اعتقاد دارد باوجود همه سختی‌ها و دشواری‌ها، عشق ناخوشی و سختی را به شادمانی و سرخوشی بدل می‌کند.

عاشقم بر قهر و بر لطفش به‌جد      بوالعجب من عاشق این هر دو ضد  
و... از زین خار در بستان شوم      همچو بلبل زین سبب نالان شوم  
این عجب بلبل که بگشاید دهان      تا خورد او خار را با گلستان  
این چه بلبل این نهنگ آتشیست      جمله ناخوشها ز عشق او را خوشیست  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۴)

«شرط عاشق آن است که هرچه دوست، دوست دارد او نیز دوست دارد. اگر همه بُعد و فراق بود و غالباً محبوب فراق و بعد مُحب خواهد، تا مُحب از جفای او پناه به عشق برد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۱۶). جامی نیز چنین می‌اندیشد؛ او می‌گوید کارهایی که معشوق انجام می‌دهد، شاید عاشق را دچار افسردگی کند و بر غمش بیفزاید، به عبارت دیگر، کم‌توجهی‌های یار باعث می‌شود عاشق به وادی شیدایی و جنون کشیده شود و در رنج و محنت گرفتار آید، با این حال، اگر این عشق‌ورزی ریشه‌دار و اصیل باشد، موجب ظهور روشنایی و نور حیات در زندگی عاشق می‌شود و او را پس از عُسرهای بسیار به یسر می‌رساند و مانع فنا و نابودی‌اش می‌گردد، پس در فرآیند عاشقی باید هم لطف را خوشایند شمرد و هم قهرها و محنت‌ها را، تا به رشد و بالندگی دست یافت:

چون به اضداد خود شوند بدل	فعل معشوق وصف او به مثل
گر می‌عشقشان شود زایل	عاشقان را فسرده گردد دل
باشد آن عشق را بقا و ثبات	ور بود عشق منبعث از ذات
عاشق از عشق آن بود شیدا	ذات با هر صفت شود پیدا
جان عاشق ز هر دو یابد بهر	گر رضا باشد آن صفت ور قهر

(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۵۲)

#### سریان و جریان عشق در همه هستی

«عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است. و کَیْفَ تُنْکِرُ الْعَشْقَ وَ مَا فِی الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ وَ لَوْلَا الْحُبُّ مَاظَهَرَ مَاظَهَرَ، فَبِالْحُبِّ ظَهَرَ الْحُبُّ سَارٍ فِیهِ، بَلْ هُوَ الْحُبُّ كُلُّهُ، ذات محب و عشق او محال است که مرتفع شود؛ بلکه تعلق او نقل شود، از محبوبی به محبوبی» (عراقی، ۱۳۶۳: ۶۸). مولانا نیز از همان آغاز مثنوی و در نی‌نامه عشق را آتشی دانسته است که وقتی در نيزار وجود روشن می‌شود همه نيزار و عالم را فرا می‌گیرد و درگیر می‌کند:

آتش عشق است کاندلر نی فتاد	جوشش عشق است کاندلر می فتاد
----------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱)

مولوی باور دارد که حکمت الهی باعث شده است موجودات عالم به هم جنسان خود عشق بورزند و این مسأله در همه موجودات هستی ساری و جاری است:

حکمت حق در قضا و در قدر                      کرد ما را عاشقان همدگر  
جمله اجزای جهان زان حکم پیش                  جفت جفت و عاشقان جفت خویش  
(همان/۳: ۵۰۶)

از منظر او، عشق پدیده‌ای منحصر و محدود به انسان‌ها نیست و در همه عالم می‌توان نمودهایی از آن مشاهده کرد، حتی باده‌ای که آدمی می‌نوشد از اکسیر عشق بی‌بهره و عاری نیست:

هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه                      راست همچون کهربا و برگ کاه  
آسمان گوید زمین را مرحبا                          با توام چون آهن و آهن‌ربا  
آسمان مرد و زمین زن در خرد                      هرچه آن انداخت این می‌پرورد  
(همان، ۵۰۶)

«عشق مطلق در جمیع مظاهر ظاهر گشته و بر همه مدارک و مشاعر آشکار شده و بر ارباب سلوک به تجلیات گوناگون متجلی می‌شود، مانند تجلیات صوری که در صور همه موجودات می‌باشد» (حکمت، ۱۳۶۳: ۱۴۴). جامی نیز در این خصوص، نظری مشابه مولانا دارد؛ از منظر او، هیچ موجودی بی‌بهره از عشق نیست؛ همه مظاهر طبیعت از عشق برخوردارند؛ اگر ماه در آسمان نورافشانی می‌کند به سبب بهره‌مندی او از عشق است، حتی خاک نیز بدون عشق خاصیت خود را از دست خواهد داد. دل آدمی نیز به سبب وجود اکسیر عشق ارزش یافته و انسان‌ها به صورت بالقوه همگی از عشق بهره‌مندند و اساساً دلی زنده است که به غم عشق گرفتار آمده باشد:

چون گل جان بوی تعشق گرفت                      با گل تن رنگ تعلق گرفت  
رابطه جان و تن ما ازوست                          مردن ما زیستن ما ازوست  
علوی و سفلی همه بند ویند                      پست شو قدر بلند ویند

مَه که به شب نوردهی یافته  
پرتوی از مهر بر او تافته  
خاک ز گردون نشود تابناک  
تا اثر مهر نیفتد به خاک  
چون به تن آزاده ز مهر است دل  
سنگ سیاهیست در آن تیره گل  
هرکه نه در آتش عشق است غرق  
از دل او تا به صنوبر چه فرق  
(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، تحفه الاحرار: ۵۴۱)

### عشق؛ رهبر و راهنما به حقیقت

همانطور که پیش از این اشاره شد، مولوی بر این باور است که عشق «این سری» و مجازی نیز برای سالک راهگشاست و، تحت عنایات حق، نهایتاً به عشق «آن سری» و حقیقی بدل می‌شود و عاقبت سالک را به حق واصل می‌کند. البته عشق به معنای غلبهٔ محبت «به سبب جنبهٔ الهی که در نهایت آن هست امری است که تفسیر و تقریر نمی‌پذیرد و از هرگونه شرح و بیان می‌گریزد. چراکه بین «رب الناس» با «جان ناس» اتصالی هست و منشأ این عشق است که به قول مولوی تکلیف و قیاس در آن راه ندارد. و تعلقی که بین انسان محصور در چون و چرا با ذات بی‌چون هست و رابطهٔ عشقی خوانده می‌شود نیز بی‌چون است و وصل و فصل که بدون آنها ادراک مفهوم تعلق برای اذهان عادی حاصل نمی‌شود در آن رابطه مطرح‌شدنی نیست» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۸۱). بنابراین، مولوی عشق را، افزون بر تعالی‌بخشی و حیات‌دهی، راهنما و هادی انسان‌ها برای نیل به حقیقت توصیف کرده‌است:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر  
عاقبت ما را بدان سر رهبر است  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۵)

عشق عرفانی، عشقی است حقیقی و کامل که به هیچ موضوع معین و محدودی تعلق نمی‌گیرد. «آن عشق که ما را به سرمنزله «خیر» راهبری می‌کند، حدی ندارد. آری عشق در اینجا، حدی نمی‌شناسد؛ زیرا معشوق را حدی نیست. جمال او با هر جمال دیگری فرق دارد، جمالی است برتر از هر جمال دیگر. این عشق حاصل نشود، مگر بعد از رنج فراوان و تنها کسانی بدان دست یابند که از امور مادی رخ برنتابند و نفس خود را از هر صورتی مجرد سازند». (الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳: ۹۲)

جامی نیز بر خاصیت رهایی‌بخش بودن عشق باور دارد و عشق، حتی نوع مجازی آن، را نیز برای انسان سودمند می‌داند و توصیه می‌کند که نباید به‌سادگی از آن کناره گرفت، به عبارتی دیگر، اگر عشق از وجود انسان رخت بربندد، نمی‌توان به رستگاری آن فرد امیدوار بود. این عشق است که می‌تواند همگان را به‌سوی حقیقت رهنمون کند و کارساز و گره‌گشا باشد:

به گیتی هرچه صد کار آزمایی  
همین عشقت دهد از خود رهایی  
متاب از عشق رو، گر خود مجازی  
که آن نهی حقیقی کارسازی است  
(جامی، ۱۳۷۸/ب/۲، یوسف‌وزلیخا: ۳۷)

#### غیرت عاشقانه، دلیل سجده نکردن شیطان بر آدم

عرفا در خصوص دلایل سجده نکردن شیطان بر آدم تفاسیری ذکر کرده‌اند که شاید به‌ظاهر با تعبیر قرآنی این مسأله متفاوت به نظر آید. برخی از عرفا ریشه این سرکشی را «غیرت عاشقانه» شیطان عنوان کرده‌اند. غیرت نیز در عرفان از لوازم محبت برشمرده شده است؛ آن‌چنان که «هیچ محب نبود، الا که غیور باشد و مراد از غیرت، حمیت محب است بر طلب قطع تعلق محبوب از غیر، یا تعلق غیر از محبوب، یا نسبت مشارکتش با او، یا سبب اطّلاعش بر او و غیرت بر سه گونه است: غیرت محب و غیرت محبوب و غیرت محبت» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۱۴). مولوی نیز، در تفسیر دلیل سجده نکردن شیطان، می‌گوید آن هنگام که به همه موجودات دستور داده شد تا بر آدم سجده کنند، تنها دلیلی که باعث شد شیطان از این عمل سر باز زند و از درگاه خداوندی رانده شود، عشق‌ورزی او به باری تعالی بوده است:

ترک سجده از حسد گیرم که بود  
آن حسد از عشق خیزد نه از جحود  
(مولوی، ۱۳۸۷/۲: ۲۷۶)

درواقع مولوی کوشیده است، با نگاهی عارفانه، خطای شیطان را در سرپیچی از فرمان الهی توجیه کند و به آن ماهیتی عاشقانه بخشد:

هر حسد از دوستی خیزد یقین  
که شود با دوست گیری همنشین  
هست شرط دوستی غیرت‌پزی  
همچو شرط عطسه گفتن دیرزی  
(همان: ۲۷۶)

جامی نیز، به نسبت غیرت و عشق پرداخته و غیرت را یکی از بایسته‌های محبت و عشق‌ورزی دانسته و معتقد است اگر عاشق حقیقتاً در عشق خود ثابت‌قدم باشد، همواره نسبت به معشوقش غیرت دارد و جز او به دیگری نظر نمی‌کند؛ شیطان نیز چنین کرده است. او، به طور تام و تمام، عاشق خداوند بوده و تمایلی به سجده بر غیر او نداشته‌است؛ زیرا صفت غیرت در او مانع چنین کاری می‌شده است؛ جامی، با ذکر حکایت ملاقات موسی و شیطان و نقل گفت‌وگوی آنان، که نمونه‌ای از زیباترین حکایات هفت اورنگ، در مثنوی سبحة‌الابرار، است، در واقع از زبان شیطان به این باور خود اشاره کرده که قصد پروردگار از صدور فرمان سجده بر آدم امتحان محب بوده‌است:

گفت کز سجده آدم ز چه روی  
تافتی روی رضا راست بگوی  
گفت عاشق که بود کامل‌سیر  
پیش جانان نبرد سجده غیر  
گفت موسی که به فرموده دوست  
سر نهد هرکه به جان بنده اوست  
گفت مقصود از آن گفت‌وشنود  
امتحان بود محب را نه سجود  
(جامی، ۱۳۷۸/ب/۱، سبحة‌الابرار: ۵۹۳)

#### سیری‌ناپذیری عاشق حقیقی از معشوق و فزونی یافتن میل او

در لمعات عراقی آمده‌است که «چون محبوب که خواهد خود را بر عین عاشق جلوه دهد، نخست از پرتو جمال خود عین او را نوری عاریت دهد، تا بدان نور آن جمال ببیند و از او تمتع گیرد و چون بدان نور از آن شهود حظی تمام استند، باز فروغ نور روی او عین عاشق را نوری دیگر دهد، تا بدان نور ملاحظه، نوری روشن‌تر از اول کسب کند و علی‌هذا بر مثال تشنه‌ای که آب دریا خورد، هرچند که بیش خورد، تشنه‌تر گردد، هرچند یافت بیش، طلب بیش. همه چیز را تا نجوئی نیابی، جز این دوست را تا نیابی نجوئی. تشنه این آب

هرگز از این سیراب نشود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۰۱). از دید مولوی نیز، کسی که در وادی عشق وارد می‌شود، همواره تشنه است؛ پس آب عشق را می‌جوید تا عطش خود را پایان بخشد و هر عاشقی این چنین نباشد، روزی‌ای که باید، نصیبش نمی‌شود و از موهبت‌های عشق بازمی‌ماند:

عاقلان را یک اشارت بس بود      عاشقان را تشنگی زان کی رود  
می‌کند تکرار گفتن بی‌ملال      کی ز اشارت بس کند حوت از زلال  
(مولوی، ۱۳۸۷/۵: ۷۳۸)

در این زمینه، تمثیل آب و ماهی، در همان ابیات آغازین نی‌نامه مثنوی، گویای همین مطلب است:

هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد      هرکه بی‌روزیست روزش دیر شد  
(همان/۱: ۱۱)

جامی نیز باور دارد کسانی که از شوق باری‌تعالی در تب‌وتاب هستند، صرفاً در صورتی سیراب می‌شوند و به آرامش می‌رسند که به مرتبه وصال نایل شوند و در واقع به چیزی جز وصال، تشنگی و عطش خواستاری معشوق در وجودشان فرو نمی‌نشیند. او در حکایت شیخ سَری و تاجر، از زبان مناجات‌کننده‌ای در کنار خانه کعبه، می‌گوید:

درد عشقت شفای بیماری      زخم تو مرهم دل‌افگاری  
هرکه از شوق توست در تب‌وتاب      نشود جز به وصل تو سیراب  
هرکه زد در محبت تو نفَس      مونس جان او تو باشی و بس  
از غمت هرکه بی‌قرار آمد      تا نبیند تو را نیارآمد  
(جامی، ۱۳۷۸/ب۱، سلسله‌الذهب: ۳۱۶)

### عشق، مافوق عقل است

در سنت و سیره عرفان، همواره عقل درمقابل عشق قرار گرفته است و پژوهش‌های فراوانی نیز در موضوع تقابل عقل و عشق در نگاه عرفا انجام گرفته است؛ «این تقابل و

تعارض در واقع از دو جریان اصلی و بزرگ در تاریخ فکری بشر نشأت می‌گیرد: یکی جریان فلسفه استدلالی و عقلی ارسطویی، که بر مدار عقل و برهان دور می‌زند، و دیگری جریان حکمت شهودی و اشراقی افلاطونی که مبتنی بر عشق و شهود است. عرفا در تقابل عقل و عشق، جانب عشق را گرفته و به کفایت و تدبیر عقل اعتقادی ندارند. مولوی عقل را بر دو نوع می‌داند: عقل جزوی یا تحصیلی و کسی که گرفتار وهم و ظن است و دیگر عقل کلی یا موهبتی و نورانی که آن را به عقل عقل تعبیر می‌کنند که داده الهی است» (میری رستمی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). در حقیقت مولوی عشق را فراتر از عقل می‌داند؛ چراکه عقل جزوی محدود است و محصور در چهارچوب‌های مشخص و نمی‌تواند همه امور را بشناسد و تحلیل کند. از این رو، عقل جزوی یا عقل معاش عشق را انکار می‌کند و آن را منطقی نمی‌داند:

عقل جزوی عشق را منکر بود                      گرچه بنماید که صاحب‌سیر بود

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۰)

از نگاه مولانا، مسائلی که با عشق و عاشقی گره خورده‌اند، برای عقل نامفهوم هستند و شاید در مواردی بی‌معنا جلوه کنند. عشق هنگامی که میدان‌دار می‌شود، هیچ‌چیز قابل برابری با آن نیست و به قدری پیچیدگی دارد که عقل از تحلیل آن باز می‌ماند و محرم درک اسرار عرصه عاشقی نیست. عاشق، به واسطه بهره‌مندی از قوه عشق، به حالتی می‌افتد که شبیه به جنون است، بنابراین نسبتی با عالم عقل و منطق ندارد:

عشق را در پیش خود یار نیست                      محرمش در ده یکی دیار نیست

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر                      عقل از سودای او کورست و کر

ز آنک این دیوانگی عام نیست                      طب را ارشاد این احکام نیست...

(همان/۶: ۹۴۹)

جامی نیز به تضاد میان عقل و عشق اشاره کرده است و با ذکر تمثیل آشنای شمع و پروانه، نگرش خود را در خصوص این تعارض بازنمایانده است. هنگامی که شمع عشق



افروخته می‌شود، پروانه عقل می‌سوزد و نابود می‌شود؛ پس با به پرواز درآمدن همای عشق در آسمان وجود انسان عقل همچون گنجشکی از عرصه خارج و برکنار می‌شود و کارایی خود را ازدست می‌دهد:

زان می که چو شمع جان فروزد      پروانه عقل را بسوزد  
چون عقل بسوخت عشق سر زد      گنجشک بشد همای پر زد  
(جامی، ۱۳۷۸ ب/۲، لیلی و مجنون: ۲۴۰)

«عقل را به لُجّه دریای معرفت حقیقی راه نیست؛ زیرا که آنجا راهبر، بیخودی است و سیر در آن دیار به قدم فنا توان کرد و عقل عین بقاست و ضد فنا؛ پس در آن دریا جز فانیان آتش عشق را سیر میسر نگرده» (رازی، ۱۳۴۵: ۵۴)؛ از این رو، جامی که عاشق پیشه و خواستار غرقه شدن در دریای معرفت است، به مخاطبان توصیه می‌کند که از عقل دوری گزینند و عاشقانه رفتار کنند تا به سعادت و رستگاری رسند و به واسطه برخورداری از عشق، به آرامش و آسایش واقعی دست یابند:

خود را برهان ز حیلۀ عقل      و آزاده شو از عقیلۀ عقل  
تا سود ببری ز مایه عشق      و آسوده زبی به سایه عشق  
(همان، ۲۴۰)

### بهره‌گیری از حدیث قرب نوافل در تفسیر فنای عاشق در معشوق و یگانگی این دو

حدیث قدسی «قرب نوافل» نیز یکی از احادیث پرکاربرد در میان عرفاست؛ چنان‌که غالب آنان، در آثار منظوم و منثور عرفانی خود، در تشریح مفهوم «یگانگی عاشق و معشوق و فنای فی‌الله»، بارها از آن بهره برده‌اند. «گوهر و جان قرب نوافل و فرائض این است که هر انسانی می‌تواند، با سعی قرین به توفیقات ربانی، باطن خود را آینه اسماء و صفات الهی سازد و از مرتبه منی و انانیت بشری درگذرد و افعال و اخلاق خود را بر مبنای خواست و مشیت خداوندی سامان دهد». (زمانی، ۱۳۹۸: ۵۷۸)

قرب سالک بر دو نوع فرض شده‌است: «یکی قرب مجذوبان و محبوبان که در این

قرب، عنایت و جذبۀ الهی عامل است، نه سلوک عارف و دیگری قرب سالکان و محبان که در آن سلوک بر جذبۀ مقدم است. در قرب فرایض، حضرت حق با اسم الظاهر متجلی شده، عبدی که جلوگاه حق است، به منزلهٔ وسیله و ابزار حق می‌گردد. در این مقام شنیدن و دیدن، به حق مربوط است و بنده، وسیلهٔ ادراک اوست و به اصطلاح خلق در حق مخفی و پنهان است» (یثربی، ۱۳۷۴: ۵۰۵)؛ اما «در قرب نوافل، حق در خلق مستور بوده و رب، محمول در انیت عبد است و در این مرحله، حق با اسم الباطن متجلی شده و لذا در این مرتبه، حق، چشم و گوش بنده می‌گردد؛ چنانکه در حدیث قدسی معروف آمده که عبد در اثر تقرب با نوافل به جایی می‌رسد که دوستش می‌دارم و چون دوستش بدارم، چشم و گوش وی خواهم بود». (همان: ۵۰۶)

مولوی نیز، همچون بسیاری از عرفا، حقیقت آدمی را تجلی‌گاه و آینهٔ همهٔ اسماء و صفات حق می‌داند و عاشق و معشوق را یکی و همچون یک روح در دو بدن فرض می‌کند. درواقع سالک عاشق، با التزام به نوافل، به یگانگی با معشوق ازلی ابدی نایل می‌شود و به آرامشی بی‌مثال دست می‌یابد. او، این مفهوم را نیز، با ذکر مثالی، روشن و همه‌فهم ساخته است:

مطلق آن آواز خود از شه بود      گرچه از حلقوم عبدالله بود  
گفته او را من زبان و چشم تو      من حواس و من رضا و خشم تو  
(مولوی، ۱/۱۳۸۷: ۸۸)

ازمنظر او، اتحاد میان عاشق و معشوق به این معناست که گاهی عاشق در نقش خود باقی می‌ماند و گاهی سراپا معشوق می‌شود. این قاعده بر معشوق نیز صدق می‌کند، پس مولوی، با اقتباس از حدیث قرب نوافل، غایت عشق‌ورزی را در یگانگی با معشوق دانسته است:

رو که بی یُسمع و بی یُبصر توی      سیر توی چه جای صاحب سیر توی  
چون شدی مَن کانَ لَله از وگه      من ترا باشم که کانَ... که  
گه توی گویم ترا گاهی منم      هرچه گویم آفتاب روشنم  
(همان: ۸۸)

مولوی بارها در مثنوی، در تمثیل‌هایی همچون نائی و نی یا چنگ و زخمه‌زن نیز، این مفهوم اتحاد و یکپارچگی میان عاشق و معشوق را بازنمایی کرده‌است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی      زاری از مانه تو زاری می‌کنی  
(همان، ۳۵)

«محب در آینه ذات خود صورت محبوب بیند، آن محبوب باشد که صورت خود را در آینه محب می‌بیند؛ زیرا که شهود محب بی‌بصر بود و بصر او به مقتضای کُنْتُ سَمِعَهُ و بَصَرَهُ و يَدَهُ و لِسَانَهُ، عین محبوب است، پس هرچند عاشق بیند و داند و گوید و شنود، همه عین محبوب آمد». (عراقی، ۱۳۶۳: ۷۱)

جامی نیز، با بهره‌گیری از حدیث قرب نوافل، به اتحاد عاشق و معشوق اشاره کرده و گفته است که عاشق زمانی می‌تواند به دیدار معشوق حقیقی خود نایل شود که همه وجودش را به آن سمت براند و حرکت دهد؛ در این صورت و در شرایطی که تأییدات نهایی از جانب معشوقه واقعی (خداوند) صادر شود، چشم و گوش و زبان عاشق با معشوق به اتحاد و یگانگی می‌رسد؛ این به نوعی مبین اعتقاد او به توحید افعالی نیز هست که مبتنی بر آن، فاعل حقیقی در عالم خداوند است و در واقع، عاشق، با رسیدن به مقام قرب، واسطه تحقق خواسته‌های الهی می‌شود و این جایگاه یکی از آرزوهای عالی و برتر اهل تصوف و عرفان است:

هرکه را دیده نی به حق بیناست	دیده او به دید حق نه سزاست
تا نگردد به حکم «بی‌بصر»	دیده تو به عین حق ناظر
نیست امکان جمال حق دیدن	گل ز باغ شهود حق چیدن
چون تو سازی روان ز نافله‌ها	به دیار قبول قافله‌ها
بر قوای تو وحدت و اطلاق	غالب آید به قدر استحقاق
چشم و گوش و زبان تو هریک	عین هستی حق شود بی‌شک
وصف امکان شود در او مغلوب	منصبغ یابی‌اش به حکم وجوب

بازتاب مفهوم «عشق الهی» از منظر مولوی در هفت اورنگ جامی \_\_\_\_\_ ۱۲۱

فعل و ادراک در همه حالت  
به تو باشد مضاف و حق آلت  
گرددت پیش صوفیان کرام  
متقرب به قرب نافله نام  
(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۷۸)

### نتیجه‌گیری

عشق الهی یکی از مهم‌ترین مضامین در آثار عرفانی مولوی است که تقریباً غالب صوفیان پس از وی، همچون جامی بدان نظر داشته‌اند. باتوجه به وجود رسم مثنوی‌خوانی در میان طریقت نقشبندیه و انس و پیوندی که جامی، به‌عنوان یکی از سرآمدان این طریقت، با مثنوی مولوی داشته و همچنین نوشتن شروحن بر ابیات مثنوی همچون رساله‌نایبه از سوی جامی، می‌توان دلدادگی او را به مولانا دریافت و همچنین ردپای اندیشه‌های عارف نامدار قرن هفتم را در مثنوی‌های جامی ملاحظه کرد. بازتاب نگاه مولانا در خصوص مفهوم عشق نیز در هفت اورنگ کاملاً مشهود است و در واقع عشق الهی را باید از بنیادهای عرفانی در اشعار وی دانست.

جامی نیز، به تقلید از مولوی، دفتر اول از مثنوی سلسله‌الذهب را با ابیاتی از عشق به پایان می‌برد و دفتر دوم آن را نیز با سخن عشق آغاز می‌کند. مضامینی در خصوص عشق همچون «عشق به‌متابۀ منشأ هستی»، «عشق مجازی پلی به عشق حقیقی» و «سریان و جریان عشق در همه هستی»، «فنا‌ی عاشق در معشوق و یگانگی آن‌دو» و تفسیر سجده نکردن شیطان بر آدم به «غیرت عاشقانه» از محورهای مضامین مشترک در مثنوی مولوی و هفت‌اورنگ جامی است. افزون بر اینها، جامی نیز همچون مولانا بر تضاد عقل و عشق و برتری عشق بر عقل تأکید کرده و همچون مولانا بر این باور است که عاشق از سوی معشوقش چه قهر ببیند و چه لطف همه را شیرین و خوشایند می‌پندارد. گستره توجه جامی به عشق الهی و شباهت نگرش او با آرای مولوی در این مضمون، گواه این حقیقت است که یکی از آبشخورهای اصلی فکری - عرفانی جامی در خصوص مسأله عشق اندیشه‌های مولوی است.

کتابنامه

- الحلاج، الحسین بن منصور. (۲۰۰۲م). *نصوص الولایه*، جمعه و صححه قاسم محمد عباس، چاپ دوم، بیروت: دار ریاض الریس.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- امینی مفرد، تقی (۱۳۸۴). «کیمیای عشق در هفت اورنگ عبدالرحمن جامی»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۸ و ۷، ص ۱۳۴-۱۴۴.
- انصاری، قاسم. (۱۳۷۵). *مبانی عرفان و تصوف*، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۸ الف). *دیوان جامی*، ج ۱، مقدمه و تصحیح اعلاخان افصحزاد، باهمکاری انستیتو شرق شناسی و میراث خطی، زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب. تهران: مرکز مطالعات ایرانی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ ب). *هفت اورنگ*، تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری و حسین احمد تربیت، تهران: میراث مکتوب.
- حسن زاده، شهریار. (۱۳۸۸). «تجلی و تلاقی هفت شهر عشق در آثار مولوی و پائولو کوئیلو»، *ادبیات تطبیقی*، بهار، ش ۹، صص ۴۷-۶۸.
- حکمت، علی اصغر. (۱۳۶۳). *متن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعرا جامی*، تهران: توس.
- خشان، سیف‌الدین. (۲۰۱۹). «محبۀ الله عند الصوفیه»، *جامعه الاقصی*، العدد الأول، المجلد الثالث والعشرون، صص ۹۷-۱۳۲.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *پله پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی*، چاپ سی و یکم، تهران: علمی.

بازتاب مفهوم «عشق الهی» از منظر مولوی در هفت اورنگ جامی \_\_\_\_\_ ۱۲۳

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). سرّ نی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، ج ۱، چاپ یازدهم، تهران: علمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۸). میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی، چاپ هفدهم، تهران: نشر نی.
- شبلی، ابوبکر. (۱۹۶۷). دیوان الشبلی، تصحیح مصطفی کامل الشیبی، العراق، بغداد: دارالتضامن.
- طوسی، ابونصر سراج. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳). لمعات، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (بی تا). التصوف الثوره الروحیه فی الإسلام، لبنان، بیروت: دارالشعب.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح، براساس تصحیح هلموت ریتز، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصراله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۶۱). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۹۴). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح علامه جلال الدین همایی، چاپ دوازدهم. تهران: سخن.
- گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۵). مولانا جلال الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لوئیس، فرانکلین. (۱۳۸۴). مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، درباره زندگی، معارف و شعر جلال الدین محمد بلخی، ترجمه حسین لاهوتی، تهران: نامک.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۷). جامی، تهران: طرح نو.

- ۱۲۴ \_\_\_\_\_ عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۶، بهار ۱۴۰۰
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: ناهید.
  - میری رستمی، سیدهاشم. (۱۳۹۴). *عقل و عشق در عرفان و فلسفه*، ج ۱، تهران: گیوا.
  - یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۷). *فلسفه عرفان؛ تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان*، ج ۴، قم: بوستان کتاب قم.
  - \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۴). *عرفان نظری؛ تحقیقی در سیر تکامل اصول و مسائل تصوف*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب قم.

### Reference

- Afifi, Abul Alaa. (No date). *Sufism Al-Thura al-Ruhyah fi-Islam*, Lebanon, Beirut: Dar al-Sha'ab.
- Alfakhouri, Hana and Khalil al-Jar. (1373). *The history of philosophy in the Islamic world, translated by Abdul Mohammad Aiti*, Tehran: Scientific and Cultural.
- Al-Halaj, al-Hussein bin Mansour. (2002 AD). *Nasus al-Walayeh, Juma and Sahih Qasim Muhammad Abbas*, second edition, Beirut: Dar Riaz al-Rais.
- Amini Mofard, Taghi (2004). "Alchemy of love in Haft Aurang by Abdul Rahman Jami", *Persian literature quarterly of Islamic Azad University of Mashhad*, Vol. 7-8, pp. 134-144.
- Ghazali, Ahmed. (1980). *Accidents*, based on Helmut Ritter's correction, with new corrections an introduction and explanations by Nasrullah Pourjavadi, Tehran: Farhang Iran Foundation.
- Golpinarli, Abdul Baghi. (1996). *Maulana Jalaluddin: Life, philosophy, works and excerpts from them*, translated by Tawfiq Sobhani, third edition, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Iraqi, Fakhreddin. (1984). *Lamaat*, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Molly.
- Jami, Nuruddin Abdul Rahman. (1999a). *Divan of Jami*, Vol. 1, introduction and correction by Alakhan Afsahzad, in collaboration with the Institute of Oriental Studies and Manuscript Heritage, under the supervision of the Written Heritage Publishing House. Tehran: Iranian Studies Center.

- ----- (1995). *Theoretical mysticism; A research on the evolution of the principles and issues of Sufism*, second edition, Qom: Qom Book Park.
- ----- (1999b). *Haft Aurang*, edited by Jabalqa Dadalishah, Asghar Janfeda, Zahir Ahrari and Hossein Ahmad Tarbiat, Tehran: Heritage Mkatob
- Kashani, Ezzeddin. (2014). *Misbah-al-Hadaye and Miftah-al-Kafayah*, edited by Allameh Jalal-al-Din Homai, 12th edition. Tehran: Sokhn.
- Kashani, Ezzeddin. (2014). *Misbah-al-Hadaye and Miftah-al-Kafayah*, edited by Allameh Jalal-al-Din Homai, 12th edition. Tehran: Sokhn.
- Khashan, Saifuddin. (2019). "Love of Allah and Sufiyyah", *Jamia Al-Aqsa*, No. 1, Vol. 3 and 4, pp. 132-97.
- Lewis, Franklin. (2005). *Molana yesterday to today, from the east to the west, about the life, teachings and poetry of Jalaluddin Mohammad Balkhi*, translated by Hossein Lahoti, Tehran: Namek.
- Miles Hervey, Noble. (1998). *Jami*, Tehran: New design.
- Miri Rostami, Seyedhashem. (2014). *Intellect and love in mysticism and philosophy*, Vol. 1, Tehran: Giwa.
- Molavi, Jalaluddin. (2008). *Masnavi Ma'ani*, corrected by Nicholson, with an introduction by Badi al-Zaman Forozanfar. Tehran: Nahid.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim (1982). *Risalah Qashiriyyah*, translated by Abu Ali Hasan bin Ahmad Osmani, with corrections by Badi al-Zaman Forozanfar, second edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Qashiri, Abulqasem Abdul Karim (1982). *Risalah Qashiriyyah*, translated by Abu Ali Hasan bin Ahmad Osmani, with corrections by Badi al-Zaman Forozanfar, second edition, Tehran: Scientific and Cultural.
- Shabli, Abu Bakr. (1967). *Diwan al-Shabli*, edited by Mustafa Kamel al-Shaibi, Iraq, Baghdad: Dar al-Tazaman.
- Tusi, Abu Nasr Siraj. (2003). *Al-Lama fi al-Susuf*, revised and edited by Reynolds Allen Nicholson, translated by Mehdi Mohabati, Tehran: Asatir.



- Yatharbi, Sidihhi. (1998). *The philosophy of mysticism; An analysis of the principles and foundations and problems of mysticism*, Qom: Bostan Kitab Qom.
- Zamani, Karim. (2018). *The minaret of love: the thematic description of Masnavi Manavi*, 17th edition, Tehran: Nei Publishing.
- Ansari, Qasim. (1996). *Basics of Mysticism and Sufism*, second edition, Tehran: Tahori.
- Hassanzadeh, Shahriar. (2009). "The manifestation and intersection of the seven cities of love in the works of Molavi and Paulo Coelho", *Comparative Literature*, Vol. 9, pp. 68-47.
- Hekmat, Ali Asghar. (1984). *Review of the research on the history of affairs and poetic and prose works of Khatam al-Shaara Jami*, Tehran: Tos.
- Razi, Najmuddin. (1965). *Treatise of Love and Reason*, edited by Taqi Tafzali, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Zarrin Koob, Abdul Hossein. (2011). *Step by step until meeting with God: about the life, thought and behavior of Maulana Jalaluddin Rumi*, 35th edition, Tehran: Ilmi.
- ----- (1985) *The value of Sofia's heritage*, fifth edition, Tehran: Amirkabir.
- -----(2009) *Sarra Ni :Criticism and Analytical and Comparative Commentary of Masnavi*, Vol. 1, 11th edition, Tehran: Ilmi