

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

^۱ دیب الصالح

^۲ مهسا رون

^۳ رضا سميعزاده

^۴ حمید طاهری

چکیده

در این مقاله، به شیوه توصیفی-تحلیلی، کوشیده‌ایم که به بازخوانی دامنه اندیشه عشق الهی در عرفان و تصوف بپردازیم و با توجه به نگاه مولانا درباره عشق، سرچشمۀ 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 بن‌ماهیۀ آرا و افکار عرفانی منعکس شده در اشعار عبدالرحمن جامی، تلفیقی از آرای عرفای متقدم، از جمله جلال الدین مولوی، است که در آثار این شاعر عارف قرن نهم، به‌ویژه در دو دفتر مثنوی سلسلۀ الذَّهَب او، بازتاب یافته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که مضامینی همچون «برتری عشق بر عقل»، «عشق به مثابه منشأ هستی»، «عشقِ مجازی پلی به عشقِ حقیقی»، «سریان و جریان عشق در همه هستی»، «فنای عاشق در معشوق و یگانگی آن‌دو» و «توجیه سجدۀ 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 (ره)، قزوین، ایران.
deebalsaleh@edu.ikiu.ac.ir

۲- استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۴- دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

تاریخ پذیرش

۱۴۰۱/۵/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۰/۶/۳۰

۱- مقدمه

بررسی تأثیر آراء و اندیشه‌های ادبی بر یکدیگر همواره گونه‌ای از پژوهش‌های مهم در ادبیات فارسی بوده است. در این میان، بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولانا در آثار متفسران، شاعران و نویسنده‌گان آثار عرفانی پس از او قابل توجه و مثال‌زدنی است که صرفاً محدود به گستره فرهنگ ایرانی نیست؛ سالهای است که اندیشمندان بسیاری از وجود 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 جذبه عنایت و عشق الهی تعبیر می‌شود.

هرگونه سلوک روحانی از مجاهده با نفس آغاز می‌شود و غلبه بر نفس بدون اجتناب و گذر از غراییز حیوانی ممکن نیست؛ از این رو، هرگونه سلوک، در مسیر رهایی از خود، نیازمند رعایت ادب و تواضع ازسوی 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 مبنی 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 به خوبی آشکار می‌شود.

جامی نیز که خود اهل سلوک و طریقت بوده و از مروجان بنام عرفان نظری و مسلک ابن‌عربی است که از میان عارفان خراسان، بیش از همه به مولوی نظر داشته و بارها به اشعار مثنوی و غزلیات شمس استناد کرده است، البته دغدغه عارف جام همواره جمع میان آموزه‌های عرفان نظری و عملی بوده و به همین سبب، در کتاب *لویح*، ابن‌عربی و مولانا را هم‌سنگ یکدیگر دانسته است. او باور به وحدت وجود را از ابن‌عربی 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 *نقاد النصوص* در شرح *قصوص الحكم* ابن‌عربی و شرح *لمعات عراقی* – که در آنها به تبیین اندیشه عرفانی و آراء ابن‌عربی در خصوص مباحثی همچون وجود وحدت و جود 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 نائیه را به نظم و نثر در شرح و تفسیر نی نامه – 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 خانقاھی آنان مثنوی‌خوانی رسمی معمول بوده است؛ به همین سبب، عارف جام ایيات فراوانی را از اشعار مولوی در گنجینه حافظه خود داشته و چنان با مثنوی و غزلیات شمس مأнос 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 جهان‌بینی مولوی و جامی، به‌طور 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 «تجلى عشق در اشعار مولانا» از عباس‌زاده 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، همان‌گونه که از عنوان برمی‌آید، 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 جلال الدین محمد بلخی» (۱۳۸۸) نیز، که همچون نمونه‌های پیشین، غالباً در مجلات غیرعلمی- پژوهشی به چاپ رسیده‌اند، نویسنده‌گان به بررسی اجمالی عشق در اشعار مولانا و ذکر شواهدی از مثنوی بستنده 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.

۲-۱- 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؛ به‌طوری 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 اینباره گفت: «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 (درمحبت 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 به‌هیچ وجه روا نباشد». (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۶)

موافقان گرایش دوم عشق را تأیید می‌کنند؛ در میان آنها می‌توان به شخصیت‌های برجسته و محبوبی همچون ابن‌عربی، ابن‌فارض، 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 به‌سوی 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:

وَحْبَّاً لَا نَكَ أَهْلُ لِذَاكَ فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَنْ سَواكَ فَلَسْتُ أُرِي الْكَوْنِ حَتَّى أَرَاكَ وَلَكُنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَ ذَاكَ	أَحِبُّكَ حُبَّيْنِ حُبَّ الْهَوَى فَأَمَا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى وَأَمَا الَّذِي أَنْتَ أَهْلُ لَكَهُ فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَ لَا ذَاكَ لَى
--	---

(خشنان، ۲۰۱۹: ۱۰۱)

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، بی‌تا : 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، آآنک حمل کنند بر ارادت تقرب بدلو جلاله و تعظیم او را» (قشیری، ۱۳۶۱: ۵۵۳). «از جنید معنای محبت پرسیده شد. گفت: (دخول صفات محبوب در صفات دوست‌دار) که این گفته مبنی 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 می‌شنند و دست او می‌شوم که با آن کار می‌کند». (طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

بایزید بسطامی در مورد عشق الهی، با سبک نمادین و شطح آمیز 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: «العشقُ نَارٌ نُورٌ أَوْلُ نَارٍ، وَكَالْأَرْلِ يَتَلَوَّنُ بِكُلِّ لَوْنٍ، بِكُلِّ صِفَةٍ وَيَلْهَبُ بِذَاتِهِ، وَيُسْعَشُ صِفَاتِهِ فَتَحَقَّقَ، يَجُوزُ الْأَجَوازِ مِنَ الْأَرْلِ إِلَى الْأَبَدِ، يَتَبُوَّعُهُ مَنْ الْهُوَيَةُ مُنْغَرِّسٌ عَنِ الْأَيْتَمِ، بَاطِنُ ظَاهِرٍ ذَاتِهِ حَقِيقَةُ الْوُجُودُ، وَظَاهِرُ بَاطِنَ صِفَاتِهِ الصُّورَةُ الْكَامِلَةُ بِالإِسْتِئَارِ الْمُبْتَئِ عَنِ الْكُلِّيَّةِ بِالْكَمَالِ». (حلاج، ۴۴: ۲۰۰۲) ابوبکر شبیلی یکی دیگر از طرفداران عشق الهی است که او نیز این مفهوم را با رمز و اشارت ابراز می‌کند و چنین می‌سراید:

لَنَا بَدْرَ تَذَلَّ لَهُ الْبُدُورُ	دَعِ الْأَقْمَارَ تَغْرِبُ أَوْ تُنْيِرُ
لَنَّا مِنْ نُورِهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ	ضِيَاءُ مَا تُغَيِّرُهُ الدُّهُورُ

می‌توان نشانه‌هایی از توحید، عشق همیشگی، وابستگی مطلق به خداوند و اعتماد بی‌حد و حصر بنده به حق تعالی و درمجموع عرفان عاشقانه را در آراء شبیلی یافت، چنان که در ایاتی آورده است:

وَ بِذَا سُمَّيَ الْخَلِيلُ الْخَلِيلَا	قَدْ تَحَلَّتَ مَسَلَّكَ الرُّوحِ مِنِي
وَإِذَا مَا سَكَتُ كُنْتَ عَلَيْلَا	وَ إِذَا مَانَطَقْتُ كُنْتَ صَحِيحًا

همچنین:

أَجْعَلِ الْقَلْبَ بَيْتَهُ وَ الْمَقَامَا	لَسْتُ مِنْ جُمِلَةِ الْمُحِبِّينَ إِنْ لَمْ
وَ هَوَ رُكْنِي إِذَا أَرْدَتُ إِلَيْهِ اسْتِلامًا	وَ طَوَافِي إِخْالَهُ السَّيِّرَ فِيهِ

(شبیلی، 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 به طور طبیعی، زیبایی را دوست دارد و هرجا معشوق خود را پیدا کند شیفتهماش می‌شود. بسیاری از صوفیان، نظرات متنوعی درباره عشق داشته‌اند، و به اصطلاح هریک لواز 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 (سدۀ تقلید از سنت‌های شعری قبلی)، چه تأثیری گذاشته است.

عشق در نزد مولانا

عشق از بنیادی‌ترین مکتب عرفانی مولاناست؛ تا حدی که گفته‌اند «عشق، کلید رمز و احوال و افکار و آثار مولاناست. مثنوی او با عشق آغاز می‌شود و به عشق پایان می‌یابد» (زمانی، ۱۳۹۸: ۴۲۲). به نظر مولانا، «عشق از اوصاف الهی است. انسان بر هر کس و هر چیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی الواقع 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 زیبائی 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)

چون به عشق آیم خجل باشم از آن	هرچه گویم عشق را شرح و بیان
لیک عشق بی زبان روشنگرست	گرچه تفسیر زبان روشنگرست
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت	خود قلم اندر نوشتن می شتافت
(مولوی، ۱/۱۳۸۷)	

«مولانا برای تکامل انسان، عشق، سمع 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، تحولی دینی ایجاد کرده است» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۴۲). مولوی در بیان عشق چنین سروده است:

تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع	بر هر آن چیزی که افتاد آن شعاع
آن ز وصف حق زرآندوبد بود	عشق تو بر هرچه آن موجود بود
(مولوی، ۳/۱۳۸۷)	

مولانا «به جای ترس از خدا که در شریعت است و درباره 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 زاده کشش معشوق و جذبه حق دانسته و بر این باور

است که عشق، خواه این سری و خواه آن سری، رهبر و مؤذی به حقیقت است؛ این معانی در مشنوی به کمک حکایات و تمثیلات گوناگون بیان شده است. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۳۷). او عشقی را که خود در آن غرق بود، در تمام ذرات عالم ساری می‌دید؛ از این‌رو، «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 جانش را می‌گداخت. در غلبات عشق، وجود و شور او را به رقص و سمعای وا می‌داشت و در غلبات خوف، شب‌زنده‌داری و ریاضت او را به خشوع و خشیت می‌کشاند». (زرین کوب، 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:

چون زلخا در هواي يوسفي	عشق بحرى آسمان بر وي كفى
گر نبودى عشق بفسردى جهان	دور گردونها ز موج عشق دان
کى فدائى روح گشتى ناميات	کى جمادى محو گشتى در نبات

(مولوی، ۵/۱۳۸۷: ۸۴۹)

درواقع تصوف، از نظر جلال الدین محمد، درس عشق و تبتّل و فنا بوده است و عشق دلیل وجود این جهان او عشق را راز آفرینش خلقت می‌داند:

بود مایه جمله پرده‌سازیش	عشق حق و سر شاهد بازیش
در شب معراج شاهد باز ما	پس از آن لولاک گفت اندر لقا

(همان/ ۶: ۹۸۴)

ابن عربی نیز در این‌باره می‌گوید: «در حدیث معتبر، به نقل از رسول خدا از پروردگارش، ذکر شده است: «كُنْتُ كَنْزًا لَمْ أُعْرَفْ فَأَحْبَبْتُ أُنْ أُعْرَفْ، فَخَلَقْتُ الْخَلَقَ وَ تَعْرَفَتُ عَلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي». (خشان، ۲۰۱۹: ۱۰۵)

ابن عربی در تأیید این حدیث می‌گوید:

وَعَلَى الْحُبَّ جَلَّا
فِي ذَا جِئْنَاهُ فَصَدَا
وَلَهُ ذَا قَدْرَنَاهُ
(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 وَيُحِبُّونَه) حاکی از اولویت حب حق بر حب انسان است. درواقع وقتی محبت الهی که همان اراده ازلی اوست، سالک را در کمتد جاذبه خود فروگیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌اندازد و مخاطرات راه را بر او هموار می‌سازد. اشارت قرآنی (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه) 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 تعییری 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 مشنونی 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 عشقی ام که غرق است اندرین
عشق‌های اولین و آخرین
(مولوی، ۱/۱۳۸۷: ۸۱)

۲- بازتاب نگرش مولانا به عشق در اشعار جامی

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

واسیع است. جامی نیز، همچون مولانا، از فراق یار همچون نی می‌نالد، هرچند لحظه‌ای خود را از آن معاشق 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:

وین طرفه‌تر که از تو نیم یکنفس
گاه از لباس شاه و گه از کسوت گدا
گاهی ندا همی نهیش نام و گه صدا
بر عاشقان غمزده زان جام غمزدا
در دیده شهود نماند به جز خدا
گفتیم والسلامُ عَلَى تابعِ الْهُدَى

(جامی، ۱۳۷۸الف/۱: ۱۸۵)

می‌نالم از جدایی تو دمبه‌دم چونی
عشق است و بس که در دو جهان جلوه
یک صوت بر دو گونه همی آیدت به
برخیز ساقیا ز کرم جرعه‌ای بریز
زان جام خاص کز خودیم چون دهد
جامی ره هدی به خدا غیر عشق نیست

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

عشق؛ به مثابة منشأ هستی

عشق راز آفرینش و چاشنی حیات و خمیرمایه اصلی تصوف و اساس وجود و نهایت حال عارف است. «محبت چون به کمال رسد، عشق نام می‌گیرد و عشق که به کمال رسد، به فنا در ذات معاشق و وحدت عشق و عاشق و معاشق متنه 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 آمده‌است» (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 همه‌چیز 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 رسول‌ا... رقم خورده است؛ بنابراین، اگر عشقی چنین پاک در میان نبود، هرگز شاهد آفرینش و خلقت هستی نبودیم:

گُر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟
کی زدی نان بر تو و کی تو شدی؟

(مولوی، ۵/۱۳۸۷: ۲۰۱۲)

عشق حق و سر شاهد بازیش
بود مایه جمله پرده‌سازیش

پس از آن لولک گفت اندر لقا
در شب معراج شاهد باز ما

(همان ۶/۹۸۴)

گُر نبودی بهر عشق پاک را
کی وجودی دادمی افلاک 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 همه‌چیز از عشق هستی یافته‌است؛ 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 کرده‌است 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
متصرف در حریم عز و جلال...

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

(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 عرفاً عشق مجازی را پلی به عشق حقیقی دانسته‌اند. ملاحسین کاشفی، در لب لباب مشوی، با اذعان به ارزش عشق مجازی در «بدایت حال»، گفته‌است: «اما در نهایت کار، با وجود 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» (یشربی، ۱۳۷۷: ۳۴۴؛ به‌نقل 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 می‌نشاند 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 ظاهري می‌توان به جوی باصفا و زلال عشق حقیقی دست یافت:

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

(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.

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

(جامی، ۱/۱۳۷۸، سلسله‌الذهب: ۲۷۰-۲۷۱)

فنای عاشقانه

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

بازتاب مفهوم «عشق الهی» از منظر مولوی در هفت اورنگ جامی ۱۰۹

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 بُود 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 مشنوی گفت و گوی 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:

که پُرم از تو ز ساران تا قدم	گفت من در تو چنان فانی شدم
در وجودم جز تو ای خوش کام نیست	بر من از هستی من جز نام 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، ماهیّت خود را به فراموشی بسپارد:

هم چو سرکه در تو بحر انگبین	زان سبب فانی شدم من این چنین
پر شود او از صفات آفتاب	همجو سنگی کو شود کل لعل ناب
پر شود از وصف خور او پشت و رو	وصف آن سنگی نماند اندر و

(همان، ۷۷۱)

جامی باور دارد عاشق زمانی به زندگی و حیات حقیقی دست می‌یابد و از انفاس رحمانی معشوق بهره‌مند می‌شود که در این دنیا نفسانیت و خودی را بکشد 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.

از همه دردها و درمانها
سبق زندگی ازو گیرند
که به انفاس او شوی زنده
آنکه خواهند صوفیان به فنا
بل فنایی که ما و من برود

کیست جانان امان ده جانها
آن که عشاق پیش او میرند
تانا نمیری نباشی ارزنده
هست ازین مردگی مراد مرا
نه فنایی که جان ز تن ببرود

(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، سلسله‌الذهب: ۲۱۹)

عاشق حقیقی؛ تسلیم قهر و لطف معشوق

«عشق در نزد مولانا آشتی تضاده است، هم می‌سوزاند یعنی بزرگ‌ترین حجاب را که خود آدمی است، به مرتبه فنا می‌کشاند 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 تضاده است» (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 می‌پنداشد و براساس این تفکر، خشنود و فرمان‌پذیر است. او خود را به طور 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 با وجود همه سختی‌ها و دشواری‌ها، عشق ناخوشی و سختی را به شادمانی و سرخوشی بدل می‌کند.

بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد

همچو بلبل زین سبب نالان شوم
تا خورد او خار را با گلستان

این عجب بلبل که بگشاید دهان
او... از زین خار در بستان شوم

جمله ناخوشها ز عشق او را خوشیست
این چه بلبل این نهنگ آتشیست

(مولوی، ۱/۱۳۸۷: 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 ظهر روشنایی و نور حیات در زندگی عاشق می‌شود و او را پس از گُسرهای بسیار به یُسر می‌رساند و مانع فنا و نابودی‌اش می‌گردد، پس در فرآیند عاشقی باید هم لطف را خواهایند شمرد و هم قهرها و محنت‌ها را، تا به رشد و بالندگی دست یافته:

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

(جامی، ۱۳۷۸/۱، سلسله‌الذهب: ۲۵۲)

سريان و جريان عشق در همه هستى

«عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است. و كَيْفَ تُنْكِرُ العَشْقَ وَ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ وَ لَوْلَا الْحُبُّ مَاظَهَرَ، فِي الْحُبِّ الْحُبَّ سَارٍ فِيهِ، 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 مشوی و در نی‌نامه عشق را آتشی دانسته است که وقتی در نیزار وجود روشن می‌شود همه نیزار و عالم را فرا می‌گیرد و درگیر می‌کند:

آتش عشق است کاندر نی فتاد	جوشش عشق است کاندر 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:

کرد ما را عاشقان همدگر	حکمت حق در قضا و در قدر
جفت جفت و عاشقان جفت خویش	جمله اجزای جهان زان حکم پیش

(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:

راست همچون کهربا و برگ کاه	هست هر جزوی ز عالم جفت خواه
با توام چون آهن و آهن ربا	آسمان گوید زمین را مرحبا
هرچه آن انداخت این می‌پرورد	آسمان مرد و زمین زن در خرد

(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:

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

پرتوی از مهر بر او تافته
تا اثر مهر نیفتاد به خاک
سنگ سیاهیست در آن تیره گل
از دل او تا به صنوبر چه فرق
(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، تحفه‌الاحرار: ۵۴۱)

مه که به شب نوردهی یافته
خاک ز گردون نشود تابناک
چون به تن آزاده ز مهر است دل
هر که نه در آتش عشق است غرق

عشق؛ رهبر و راهنمای حقیقت

همانطور که پیش از این اشاره شد، مولوی بر این باور است که عشق «این‌سری» و مجازی نیز برای سالک راهگشاست و، تحت عنایات حق، نهایتاً به عشق «آن‌سری» و حقیقی بدل می‌شود و عاقبت سالک را به حق واصل می‌کند. البته عشق به معنای غلبه محبت «به‌سبب جنبه 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 تکیف و قیاس در آن راه ندارد. و تعلقی که بین انسان محصور در چون و چرا با ذات بی‌چون هست و رابطه عشقی خوانده می‌شود نیز بی‌چون است و وصل و فصل که بدون آنها ادراک مفهوم تعلق برای اذهان عادی حاصل نمی‌شود در آن رابطه مطرح شدنی نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲۸۱). بنابراین، مولوی عشق را، افزون بر تعالی‌بخشی و حیات‌دهی، راهنمای هادی انسان‌ها برای نیل به حقیقت توصیف کرده است:

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

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵)

عشقِ عرفانی، عشقی است حقیقی و کامل که به هیچ موضوع معین و محدودی تعلق نمی‌گیرد. «آن عشق که ما را به سرمنزل «خبر» 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 الجر، ۱۳۷۳: ۹۲)

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

همین عشقت دهد از خود رهایی
که آن نهی حقیقی کارسازی است

به گیتی هرچه صد کار آزمایی
متاب از عشق رو، گر خود مجازی

(جامی، ۱۳۷۸ ب/۲، یوسف‌وزلیخا: ۳۷)

غیرت عاشقانه، دلیل سجده نکردن شیطان بر آدم

عراfa در خصوص دلایل سجده نکردن شیطان بر آدم تفاسیری ذکر کرده‌اند که شاید به ظاهر با تعبیر قرآنی این مسأله متفاوت به نظر آید. برخی از عراfa ریشه این سرکشی را «غیرت عاشقانه» شیطان عنوان کرده‌اند. غیرت نیز در عرفان از لوازم محبت بر شمرده 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 اطلاعش 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:

آن حسد از عشق خیزد نه از جحود
(مولوی، ۱۳۸۷: 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 غیری همنشین
همچو شرط عطسه گفتن دیر زی
هست شرط دوستی غیرت پزی
(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، درواقع از زبان شیطان به این باور خود اشاره کرده که قصد پروردگار از صدور فرمان سجده بر آدم امتحان محب بوده است:

گفت کز سجده آدم ز چه روی
تافتی روی رضا راست بگوی
گفت عاشق که بود کامل سیر
پیش جانان نبرد سجدۀ غیر
گفت موسی که به فرموده دوست
سر نهد هر که به جان بندۀ اوست
گفت مقصود از آن گفت‌وشند
امتحان بود محب رانه سجود
(جامی، ۱۳۷۸ ب/۱، سبحة‌الابرار: ۵۹۳)

سیری ناپذیری عاشق حقیقی از معشوق و فزونی یافتن میل او

در لمعات عراقی آمده است 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 استد، باز فروغ نور روی او عین عاشق را نوری دیگر دهد، تا بدان نور ملاحظه، نوری روشن‌تر از اول کسب کند و علی‌هذا برمثال تشنه‌ای که آب دریا خورد، هرچند که بیش خورد، تشنه‌تر گردد، هرچند یافت بیش، طلب بیش. همه‌چیز 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 تشهنه است؛ پس آب عشق را می‌جوید تا عطش خود را پایان بخشد و هر عاشقی این‌چنین نباشد، روزی‌ای که باید، نصیبیش نمی‌شود و از موهبت‌های عشق بازمی‌ماند:

عاشقان را تشنگی زان کی رود کی ز اشارت بس کند حوت از زلال	عاقلان را یک اشارت بس بود می‌کند تکرار گفتن بی‌ملال
---	--

(مولوی، ۱۳۸۷: ۵/۷۳۸)

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

هرکه بی‌روزیست روزش دیر شد	هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد
----------------------------	---------------------------

(همان: ۱/۱۱)

جامی نیز باور دارد کسانی که از شوق باری تعالی در تب و تاب 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 فرونمی‌نشینند. او در حکایت شیخ سری و تاجر، از زبان مناجات‌کننده‌ای در کنار خانه کعبه، می‌گوید:

زخم تو مرحم دل‌افگاری	درد عشقت شفای بیماری
نشود جز به وصل تو سیراب	هرکه از شوق توست در تب و تاب
مونس جان او تو باشی و بس	هرکه زد در محبت تو نفس
تاینیند تو را نیارامد	از غمّت هرکه بی‌قرار آمد

(جامی، ۱۳۷۸: ۱/سلسله‌الذهب: ۳۱۶)

عشق، مافوق عقل است

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

تعارض درواقع از دو جریان اصلی و بزرگ در تاریخ فکری بشر نشأت می‌گیرد: یکی جریان فلسفه استدلالی و عقلی ارسطوی، که بر مدار عقل و برهان دور می‌زند، و دیگری جریان حکمت شهودی و اشرافی 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 کسبی که گرفتار وهم و ظن است و دیگر عقل کلی یا موهبتی و نورانی که آن را به عقلِ عقل تعبیر می‌کنند که داده الهی است» (میری رستمی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). درحقیقت 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. ازاین‌رو، عقل جزوی یا عقل معاش عشق را انکار می‌کند و آن را منطقی نمی‌داند:

عقل جزوی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که صاحب سر بود
(مولوی، ۱/۱۳۸۷: 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 محروم درک اسرار عرصه عاشقی نیست. عاشق، به‌واسطه بهره‌مندی از قوه عشق، به حالاتی می‌افتد که شبیه به جنون است، بنابراین نسبتی با عالم عقل و منطق ندارد:

عشق را در پیجش خود یار نیست
محرمش در ده یکی دیوار نیست
نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر
عقل از سودای او کورست و کر
طب را ارشاد این احکام نیست...
زآنک این دیوانگی عام نیست
(همان/۶: ۹۴۹)

جامی نیز به تضاد میان عقل و عشق اشاره کرده است و با ذکر تمثیل آشناش شمع و پروانه، نگرش خود را درخصوص 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:

پروانه عقل را بسوزد	زان می که چو شمع جان فروزد
گنجشک بشد همای پر زد	چون عقل بسوخت عشق سر زد

(جامی، ۱۳۷۸، ۲/ لیلی و مجنون: ۲۴۰)

«عقل را به لُجَّةِ 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 فانیانِ آتش عشق را سیر می‌سیر نگردد» (رازی، ۱۳۴۵: ۵۴)؛ ازین‌رو، جامی که عاشق‌پیشه 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 به‌واسطهٔ برخورداری از عشق، به آرامش و آسایش واقعی دست یابند:

و آزاده شو از عقیله عقل	خود را برهان ز حیله عقل
و آسوده زی بے سایه عشق	تاسود بری ز مایه 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 مشور عرفانی خود، در تشریح مفهوم «یگانگی عاشق و معشوق و فنای فی الله»، 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 آینهٔ اسماء و صفات الهی سازد و از مرتبهٔ منی و انانیت بشری درگزند 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 منزلۀ وسیله و ابزار حق می‌گردد. در این مقام شنیدن و دیدن، به حق مربوط است و بنده، وسیله 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 اینیت 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 جائی می‌رسد که دوستش می‌دارم و چون دوستش بدارم، چشم و گوش وی خواهم بود». (همان: ۵۰۶)

مولوی نیز، همچون بسیاری از عرفاء، حقیقت آدمی را تجلی‌گاه و آینه همه 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 حلقه عباد الله بود
من حواس و من رضا و خشم تو	گفته او را من زبان و چشم تو

(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۸)

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

سیر توی چه جای صاحب سیر توی	رو که بی‌یُسمع و بی‌یُصر توى
من ترا باشم که کان... آله	چون شدی مَنْ كَانَ لِلَّهِ ازْ وَلَه
هرچه گویم آفتاب روشنم	گه توی گویم ترا گاهی منم

(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 کرده است:

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

«محب در آینه ذات خود صورت محظوظ بیند، آن محظوظ باشد که صورت خود را در آینه محب می‌بیند؛ زیرا که شهود محب بیصر بود و بصر او به مقتضای کُنْتُ سَمَعَةُ وَ بَصَرَةُ وَ يَدَهُ وَ لِسَانِهِ، عین محظوظ است، پس هرچند عاشق بیند و داند و گوید و شنود، همه عین محظوظ 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 (خداؤنده) 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 مبنی بر آن، فاعل حقیقی در عالم خداوند است و درواقع، 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:

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

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

نتیجه‌گیری

عشق الهی یکی از مهم‌ترین مضامین در آثار عرفانی مولوی است که تقریباً غالب صوفیان پس از او، همچون جامی بدان نظر داشته‌اند. با توجه به وجود رسم مثنوی خوانی در میان طریقت نقشبندیه و انس و پیوندی که جامی، به عنوان یکی از سرآمدان این طریقت، با مثنوی مولوی داشته و همچنین نوشتن شروحی بر ایات مثنوی همچون رساله‌نائیه 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 درخصوص مفهوم عشق نیز در هفت اورنگ کاملاً مشهود است و در واقع عشق الهی را باید از بنیادهای عرفانی در اشعار اوی 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 به مثابهٔ منشأ هستی»، «عشقِ مجازی پلی به عشقِ حقیقی» و «سریان و جریان عشق در همهٔ هستی»، «فنای عاشق در معشوق و یگانگی آندو» و تفسیر سجده نکردن شیطان بر آدم به «غیرت عاشقانه» از محورها و مضامین مشترک در مثنوی مولوی و هفت اورنگ 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. گسترهٔ 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 درخصوص مسئله عشق اندیشه‌های مولوی است.

کتاب‌نامه

- الحلاج، الحسین بن منصور. (۲۰۰۲م). *نصوص الولاية*، 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 عبدالرحمان جامی»، *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش ۷ و ۸، ص ۱۳۴-۱۴۴.
- انصاری، قاسم. (۱۳۷۵). *مبانی عرفان و تصوف*، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (الف). *دیوان جامی*، ج ۱، مقدمه و تصحیح اعلانخان افصحزاد، باهمکاری انتستیتو شرق‌شناسی و میراث خطی، زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب. تهران: مرکز مطالعات ایرانی.
- اصغر جانفدا، ظاهر احراری و حسین احمد تربیت، تهران: میراث مکتوب.
- حسن‌زاده، شهریار. (۱۳۸۸). «تجلى 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 مشور خاتم‌الشعراء* جامی، تهران: توس.
- خشان، سیف الدین. (۲۰۱۹). «محبّة الله عند الصوفية»، *جامعه الاقصى*، العدد الأول، المجلد الثالث والعشرون، صص ۹۷-۱۳۲.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۴۵). *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *پله پله تا ملاقات خدا*: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال الدین رومی، چاپ سی و یکم، تهران: علمی.

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

- سرّ نی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، ج ۱، (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.
- شبی، 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 خواجه، تهران: مولی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (بی‌تا). التصوف الثوره الروحیه فی الإسلام، لبنان، بیروت : دارالشعب.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح، براساس تصحیح هلموت ریتر، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله 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، عز الدین. (۱۳۹۴). مصباح‌الهادیه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح علامه جلال‌الدین همایی، چاپ دوازدهم. تهران: سخن.
- گولپیتاری، عبدالباقي. (۱۳۷۵). مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه توفیق سیحانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لوئیس، فرانکلین. (۱۳۸۴). مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، درباره زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی، ترجمه حسین لاهوتی، تهران: نامک.
- مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۷). جامی، تهران : طرح نو .

- مولوی، جلال الدین. (۱۳۸۷). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: ناهید.
- میری رستمی، سید هاشم. (۱۳۹۴). عقل و عشق در عرفان و فلسفه، ج ۱، تهران: گیوا.
- یشربی، سید یحیی. (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-Ruhiyah 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 Alakan 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, Sidihihi. (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