

تحلیل تمثیل کدبانو و نحوه در نظام فکری مولانا

دکتر محمد رضا نجاریان

استاد یار دانشگاه یزد

مقدمه:

سیر روحانی آدمی از غفلت در گذر دوران فراگیری، جوش و خروش، و تحمل مصائب، تا آن هدف نهایی، یعنی مرد خدا شدن، به معنای حقیقی کلمه، تنها بخشی از حرکت عظیمی است که هر آفریده ای در آن مشارکت می کند. زیرا جان مایه ی اصلی اندیشه ی مولوی، مردن و شدن، ملازمه ی دائمی فنای فی الله و بقای بالله است. تمامی آفرینش از حرکت دیالکتیک پیروی می کند. مع ذلک، این حرکت، تنها، همکاری نیروهای مثبت و منفی، تناوب روز و شب، تابستان و زمستان، کشش نرینه و مادینه، نیست، بلکه در عین حال، حرکتی است صعودی که نه تنها در سراسر زندگی نفسانی و جسمانی، بلکه در جهان دیگر نیز ادامه می یابد. بنا بر گواهی مکرر قرآن، مرگ از حیات و حیات از مرگ پدید آورده می شود (آل عمران/ ۲۷). حرکت و سکون، نیستی و هستی، فنا و ظهور، تنها در ژرفای بی انتهای ذات حق، یکی و یکسان است. بسیاری از صوفیان، و از جمله مولوی، کلمه ی شهادت را مظهر تمثیل این کشش بی وقفه میان نفی و اثبات، معدوم گشتن و زنده شدن گرفته اند. رمز "لا اله الا الله"، خود را بر شاعران و به طریق اولی بر عارفان، برآستی همچون تمثیلی الهی، برای بیان سیر روحانی آنان، عرضه کرد. "لا" بر نفی همه چیز جز خدا [ما سوی الله]، که خواستها و آرزومندیهای خاص آدمی و خصوصیات و صفات فردی وی را شامل می شود، اشارت دارد؛ لا، کلامی آتشین است که "هر دو عالم می سوزد".

گفت: "آخر چون درآیم؟ خانه تا سر آتش است می بسوزد هر دو عالم را ز آتشیهای لا"

دیوان کبیر/ ۱۷۶۸/۱۵۵/۱

بنابراین، شاعر، آدمی را فرا می خواند که دل خود را بر کند و "شسته دل در بحر لا" افکند:

زانکه داری، جمله دل بر کنده ای شست دل در بحر لا افکنده ای

مثنوی/۱۳۷۶/۱۶

همانگونه که سنایی، پیش از او بیان کرده، "لا" جاروب است (سنایی، حدیقه، باب ۱، ص ۱۳۹). (شکل نوشتنی این حرف برای این همانندی مناسب دارد):

بروب از خویش این خانه ببین آن حسن شاهانه

برو جاروب لا پستان، که لا بس خانه روپ آمد

دیوان کبیر/۶۲۰۴/۵۸۷/۲

آدمی از راه نفی صفات پست خود، با روییدن همه چیز جز خدا، یعنی جمله ی خبار دنیاوی، سرانجام جلوه ی شاهانه را، که خانه ی منزله دل را پر می کند، خواهد دید، خانه دل [که بدین صورت مصفا شد] شایستگی پذیرش عالی مقام ترین مهمان را می یابد، یا همچون آینه ای صیقلی، ارزش منعکس ساختن نور الهی را پیدا می کند. مولوی، همچنین، از سیلاب "لا" سخن می گوید که "شور و شر و نفع و ضرر و خوف و امن و جان و تن" را بدور می برد:

شور و شر و نفع و ضرر و خوف و امن و جان و تن جمله را سیلاب برده می کشاند سوی لا

دیوان کبیر/۱۷۳۳/۱۵۲/۱

اما این روییدن و تمیز کردن، تنها، مرحله ی مقدماتی و آماده سازی است:

اله را که شناسد؟ کسی که رست ز لا ز لا که رست بگو؟ عاشق بلا دیده

دیوان کبیر/۲۵۲۱۲/۲۴۰۶/۵

عشق نیرویی است که همه چیز دنیاوی را نابود می سازد. این معنا به سخنی قوی تر در داستان ملکه سیا بیان می شود:

پیش چشم از هشق گلچین می نمود	باخها و قصرها و آب رود
زشت گرداند لطیفان را به چشم	عشق در هنگام استیلا و خشم
غیـرت هشق این بود معنی لا	هر زـمـرد را نماید گندنا

مثنوی/۶۸۷/۴-۸۶۵

در آن دم آدمی گرفتار عشق الهی می گردد؛ جز خدا هیچ نمی بیند، همه چیز نفی گشته، منفصل شده، از میان بر داشته می شود؛ بجز معشوق_الا الله_هیچ بجا نمی ماند. آنگاه، عاشق، گردن "لا" را می زند و به "الا" می رسد یا از معشوق می خواهد که او را "لا" پندارد و الا بگرداند. (دیوان کبیر/۲۳۷۲/۲۱۲).، یعنی او را هیچ پندارد و به وجود حقیقی فی الله و بالله برساند. شاعران بعد از مولوی این تعبیر را دقیق تر توضیح دادند؛ عاشق، "لا" است و آنگاه که معشوق، قامت ظریف باریک خود را، که به حرف الف مانند است، در برابر او می نهد، مبدل به "الا" می گردد..... مولوی، شمس را بدین سخن می ستاید:

از دست تو هر کرا دهد این دست بی عقبه ی لا شده است الایی

دیوان کبیر/ ۲۸۹۴۴/۲۷۲۵/۶

(الایی، تأیید اثبات حق)؛ اما در بیتی دیگر خود را مست از نفی، "نی ز اثبات" می خواند

نگیرم گور و نی هم خون انگور که من از نفی مستم نی ز اثبات

دیوان کبیر/ ۳۶۴۲/۳۳۶/۱

که این خود، یکبار دیگری ثباتی او را در استفاده از صور خیال، که بر حسب حالات روحانی وی تغییر پیدا می کند، نشان می دهد. مولوی، برای بیان این حرکت صعودی که از "لا" به "الا" منتهی می شود، صور خیال بسیار نوری را ابداع کرده است. یکی از داستانهایی که نمونه ی پرداختن او با مسائل فلسفی و الهی به سخنان معمولی و روزمره است، داستان نخودهاست که مولانا در میان مسجد مهمان کش بیان می کند (مثنوی/ ۴۱۵۸/۳). (شکوه شمس، ۲۴۶)

۱. داستان مسجد مهمان کش

این داستان نقد حال عارف صادقی که منازل پر خوف و خطر ریاضت و سلوک را تا منزل مقصود طی کند و از رنج راه و مصائب طریق و تهدید نفس و القانات قاعدین و وسوسه گران سرد نمی شود و عاقبت به گنج معارف و معدن حقایق دست می یازد. در اطراف شهر ری مسجدی بود که ساکنان خود را می کشت. لذا کسی جرأت نداشت به آن مسجد اسرار آمیز قدم گذارد. تا اینکه مرد غریبی با خونسردی شب را در آنجا اقامت کرد. می گفت من به این حیات دنیوی وابسته نیستم تا از کشته شدن واهمه ای داشته باشم. حقیقت من همیشه باقی است هیچگاه قالب کم نمی آورم. [از این سخن بوی تناسخ شنیده می شود ولی ناظر به تناسخ مجازی است] ناگهان صدای هولناکی شنید. صدا ۵ بار تکرار شد. مرد غریب فریاد زد: من آماده مرگم. بر اثر فریاد طلسم شکسته شد و از هر سو طلا سرازیر شد و او آنها را جمع کرد. (شرح جامع مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۰۰۹). استاد فروزانفر می نویسد: مطابق روایات مردم شهر ری و پیران زمان مسجد مهمان کش همان مسجد ماشاءالله است که در شمال ابن بابویه است. مردم کرمان این حکایت را در باره مسجد گنج که در نزدیکی محله پامنار کرمان واقع است حکایت می کنند و مأخذ این روایت ظاهراً حکایتی است که در الف لیله در داستان شبانه نقل شده است. (مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۱۲). از جالینوس نقل است که می گوید اگر نمیرم و در شکم استرم کنند تا از راه فرج استر این جهان را نظاره کنم خوشترم می آید از آنکه بمیرم. (مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۳۷). مولانا این داستان را تمثیل کسانی می آورد که زندگی را تنها در این جهان می دانند. مهمان مسجد رمز کسانی است که پای بر سرزندگی این جهان می نهند تا به زندگانی جاودان برسند. اگر رنجی بر کسی رسد آزمایش اوست (شرح مثنوی، دفتر سوم، ص ۶۱۰) و باید بپذیرد که و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و النفس و الثمرات و بشر الصابرين. (بقره، ۱۵۵)

۲. شیطان و جنگ احد

مولانا حادثه جنگ بدر را در ماه رمضان سال دوم هجرت با توجه به آیه ۴۸ سوره انفال بیان می کند. ابلیس بر صورت سراقه بن مالک بن جعشم کنانی از بزرگان کنانه نزد قریش شد و به آنان گفت امروز کسی بر شما

قلبه نخواهد کرد. اما وقت ملاقات دو لشکر فرار کرد. مولانا نتیجه می گیرد که نفس و شیطان در اصل یک ذات بودند لیکن به دو صورت نمایان شده اند. شیطان در قلب انسان سوراخهایی پدید آورده است که لحظه به لحظه سر خود را از سوراخی بیرون می آورد:

در خیر بشنو تو این پند نکو بین جنبیکم لکم اهدی هدو

مثنوی، ۲۰۶۶/۳

۳. تکرار پند ملامتگران

پیوسته مهمان را ملامت می کنند اما زیان حال عاشقان حقیقی را دارد. زیرا جز معشوق را نمی شناسند و از ملامت و تهدید نمی هراسند و جان را برابر وصل جانان بی بها می دانند:

هر که از خورشید باشد پشت گرم سخت رو باشد نه از بیم او را نه شرم

(مثنوی، ۲۱۳۷/۳)

۴. داستان نخود در جوش دیگ

مولانا به صورت خیال مطبخ علاقه مند است. این سبزی نا چیز، برای آنچه مولانا آن را ژرف ترین حقیقت زندگی می داند، می تواند طرف تشبیه واقع شود، و موضوع داستانی شود: تمثیل گریختن مومن و بی صبری او را در بلا به اضطراب و بی قراری نخود و دیگر حوائج در جوش دیگ و بر دریدن تا بیرون جهند. (مثنوی ۴۱۵۹/۳) نخودها، درون دیگ پر از آب جوشان، با احساس ناراحتی از حرارت، می کوشند تا از آب بدر جهند. اما شاعر به آنها می گوید که چون بر اثر باران و رحمت الهی پرورش یافته اند، بنابراین باید که چندی در آتش قهر الهی رنج کشند. آیا خداوند نگفت: رحمت من بر غضبم سبقت دارد؟:

زانکه این دم ها چه گر نالایق است رحمت من بر غضب هم سابق است

مثنوی، ۲۶۷۲/۱

ناظر است به حدیث: قال الله عزوجل: سبقت رحمتی غضبی (احاش ۶۴). این حدیث مشهور قدسی که به استناد آن رحمت خداوند بر غضب حق تعالی سبقت یافته، در اینجا با کمال شهامت به مفهومی دنیوی تعبیر شده است. کذبانو خود را به ابراهیم و نخودها را به اسمعیل مانند می کند که باید به چاقوی قربانی سر بسپارد، زیرا "مقصود ازل تسلیم توست":

من خلیلم تو پسر پیش بچک	سر پنه انسی ارانی اذبحک
سر به پیش قهر نه دل برقرار	تا بیرم حلققت اسماعیل وار
سر بیرم لیک این سر آن سری است	کز بریده گشتن و مردن بری است
لیک مقصود ازل تسلیم توست	ای مسلمان بایدت تسلیم چست

(بر لب در یای مثنوی، ص ۵۹۵)

ستی که رمز مریی است نخورد را که در مرحله سلوک است و به ریاضت مشغول می گوید آنچه از تحمل سختی و گذراندن مرحله ریاضت به تو می گویم از روی بصیرت است چرا که خود این مرحله ها را پیموده ام:

مدتی جوشیده ام اندر زمن مدتی دیگر درون دیگ تن
 زین دو جوشش قوت حس ها شدم روح گشتم پس تو را استا شدم

(مثنوی، ۴۲۰۳/۳)

آن بانو به ایشان دلداری می داد که اگر این حرارت را تحمل کنید وجود خامتان پخته می شود و آنگاه بر سر خوان انسانها نهاده می شوید و پس از خورده شدن به مرتبه جان انسان تعالی می یابید. حکایت کبودی زن پهلوان قزوینی که در بیت (۲۹۸۱-۳۰۰۳) دفتر اول آمده قریب به این مضمون است.

۵. سیر تکاملی موجود از جمادی تا مرتبه انسانی:

این پختن و خورده شدن نخوده، براستی، تنها راه رسیدن نخود به مرتبه بالاتری از استکمال است.

گر جدا از باغ آب و گل شدی	لقمه گشتی اندر احیاء آمدی
شو غذا و قوت و اندیشه ها	شیر بودی شیر شو در بیشه ها
از صفاتش رسته ای و الله نخست	در صفاتش باز رو چلاک و چست
زایر و خورشید و ز گردون آمدی	پس شدی اوصاف و گردون پرشدی
آمدی در صورت پاران و تاب	می روی اندر صفات مستطاب
جز خورشید و ایر و انجم ها بدی	نفس و فعل و قول و فکرت ها شدی

مثنوی/۸۵/۳-۴۱۸۰

مولوی بدین ترتیب سبزی های خوردنی را به رنجی که می کشند تسلی می دهد، زیرا آنان باید بیاموزند که رنج و اندوه برای ترقی روحانی کاملاً ضروری است. این موضوع نزد همه ی صوفیان و شاعران عارف، متداول است؛ اما هیچ یک از آنان داستانی رمزآمیزتر از تمثیل مولوی نساخته اند: باریان در خیابانها که داد و قال آنان را همه ی سیاحانی که به خاورمیانه می روند از یاد نمی برد. بر سر آنکه چه کسی می تواند سنگین ترین بار را حمل کند با یکدیگر جنگ می کنند؛ زیرا آنان می دانند که هر اندازه بار سنگین تر باشد، مزدی که می گیرند بیشتر خواهد بود؛ از آنجا که در این رنج، سود می بینند، بار را از یکدیگر در می ربایند. آدمی نیز باید چون آنان عمل کند، زیرا باید بداند که پاداش روحانی با اندوه و بلایی که او را صبورانه و نه از روی اراده می کشد دقیقاً وابسته است. برای اثبات آنکه انبیاء و پس از آن اولیا و بعد صالحان و امثالهم، بلاکش مردمان اند به احادیث نبوی استشهاد شده است؛ (احا / ش ۳۲۰؛ مثنوی/۲۰۰۹/۴ به بعد). زیرا بلا بر اولیاء همچون آتش بهر زر، برای ناب گشتن و خالص شدن است. (احا/ش ۱۳۸؛ مثنوی/۲۳۲/۱ به بعد)

فکر غم گر راه شادی می زند	کارسازیهای شادی می کند
خانه می روید به تندی او ز خیر	تا در آید شادی نو ز اصل خیر
می فشاند برگ زرد از شاخ دل	تا برود برگ سبـز متصل
می کند بیخ سـرور کهنه را	تا خـرامد ذوق نو از ماورا
غم کند بیخ کـر پوسیده را	تا نماید بیخ رو پوشیده را

مثنوی/۸۲-۳۶۷۸

آدمی ، یقیناً چند گاهی در غم خود خواهد گریست، اما، آیا گریه ی ابر موجب سبزینه ی نو چمنزاران و کشتزاران نمی شود؟ آن شمع که با آب شدن می گریزد "روشن تر" نمی شود؟ :

ز ابر گریان شاخ سبز و تر شود زانکه شمع از گریه روشن تر شود

مثنوی/۲۸۰/۲

آیا خداوند نفرمود: "ابکوا کثیراً" (بسیار بگریید) تا آنکه باغ خشکیده ی دل از میوه پر گردد؟
 ز امر حق و ابکوا کثیراً خوانده ای چون سر بریان چه خندان مانده ای

مثنوی/۱۵۸۱/۶

اشاره دارد به: فلیضحکوا قليلاً و لیبکوا کثیراً جزاء بما کانوا یکسبون (توبه، ۸۱). (پس بخندند اندکی و بگریند بسیار که جزای کردارشان است). تا آن زمان که طفل نگرید، شیر مادرش از بهر او جاری نمی شود. (مثنوی/۳۲۰۶/۵). (اشکی که در غم و محنت ریخته شود به گرانبهای خون شهیدان است، غم خوردن از بهر خدا، مانند بافی است که، سرانجام، "قند شادی" در آن خواهد رست، به شرط آنکه آدمی غم را به عشق در اغوش کشد و آن را چون دوستی معتمد بداند

قند شادی میوه باغ غم است این فرح زخم است و آن غم مرهم است

مثنوی/۳۷۵۲/۳

زیرا ، تنها در درد و اندوه است که آدمی رو به سوی خدا می گرداند، خدایی که آدمی در روز شادی به فراموش کردن از او میل می کند. در آن زمان که آدمی می بیند که جمله ی یاران او را ترک می گویند، و او را با خدا تنها می گذارند، به واسطه ی رنج و محنت است که می تواند کمال یابد. اگر آب سیب ، چند گاهی، جوشش تخمیر را تحمل نکند، چگونه می تواند به شرابی خوش طعم استکمال پذیرد؟ (دیوان کبیر/ ۲۱۰۱۵/۱۹۸۹). و پوست خام ، باید، پیش از آنکه "ادیم طایفی خوش" بشود مرحله ی دردآور دباغی کردن را تحمل کند:

پوست از دارو بلاکش می شود چون ادیم طایفی خوش می شود

مثنوی/۱۰۲/۴

سنگ معمولی ، در دوره های دراز رنج کشیدن به صورت لعل کمال می یابد، و صدف آنگاه می نخندد که در شکسته شود... (مثنوی/۵/۲۲۷۶). لازمه ی حیات نو، شکسته شدن است: "جوز" باید شکسته شود تا مغز پیدا آید، زیرا مغز و روغن گران به "خاموشانه" برای رهایی آواز می دهند:

جوز را در پوست ها آوازهاست مغز و روغن را خود آوازی کجاست
و غوغ آن زان تحمل می کنی تا که خاموشانه بر مغزی زنی

مثنوی/۴۷/۵ و ۲۱۴۴

و آنگاه که کشتی هستی بشر در هم شکنند، "موج رحمت" می تواند همه چیز را در بر کشد.
جان به حق پیوست چون بیهوش شد موج رحمت آن زمان در جوش شد

مثنوی/۵/۲۲۷۸

صوفیان و از جمله ی آنان مولوی بر این نوید الهی اعتقاد دارند "من نود کسانی هستم که قلبهایشان از بهر من شکسته می شود". ناظر به این خبر است موسی علیه السلام از خداوند پرسید: (خدایا ترا در کجا طلب کنم؟) و خداوند فرمود: نود دلشکستگان (احاش ۴۶۶). بنابراین ، مولوی برای شنوندگان خود، با دگرگونی الفاظ پیوسته نو، دریاره ی ضرورت شکسته شدن سخن می گوید:

هر کجا ویران بود آنجا امید گنج هست گنج حق را می نجویی در دل ویران چرا؟

دیوان کبیر/۱۱/۱۴۱/۱۶۱۳

خانه چنان باید ویران گردد که بتوان گنج نهان در زیر خانه را پیدا کرد، گنجی که به بسیار خانه ارزد. (دیوان کبیر/۱۵۵/۱۷۶۸). درخت برگ های خود را در خزان می ریزند، فقر روحانی، بی برگی، پیشه می سازد و تنها بدین سبب است که می تواند در بهاران شکوفه های زیباتر و تازه بشکفاند. (مثنوی/۱/۲۲۳۷). به همین منوال، کشتزار باید شخم خورد تا بذر بتواند در او افشاندن شود، بلری که به نوبه ی خود به شکل دانه استکمال خواهد یافت، که در آسیاب خرد خواهد گردید، و نان خواهد شد، که به دندان آدمی ناپود خواهد گشت، تا آنکه با آدمی یکی گردد و جان شود. آیا درزی اطلس گرانبها را "پاره پاره" نمی کند تا بتواند جامه ای خوش بردوزد؟

پاره پاره کرده درزی جامه را کسی زند آن درزی هلامه را؟

مثنوی/۴/۲۳۴۸

ویرانی جسمانی، کمال والاتری را در بردارد: آدمی خواهی پست خود را ناپود می سازد تا خود را به صفات خداوند متصف گرداند، یا از اراده ی خود صرفنظر می کند تا به مقام فنا در اراده ی حق نایل شود و هرچه بیشتر خود را تسلیم ارده ی حق کند، پاداش فزون تر، فنای ژرف تر، و سود سرشارتری می یابد. حدیث نبوی "موتو قبل ان تموتوا" (بمیر پیش از آنکه بمیری) هسته ی مرکزی عرفان مولوی است: (مثنوی/۶/۱۳۶۸ به بعد؛ احا/ش ۳۵۲).

هر که تو گردنش زدی، گشت دراز گردن او خرم هر که سوختی، گشت بزرگ خرم او.

دیوان کبیر/۲۲۶۳/۵/۲۴۰۱۵

فتیله ی شمع که بریده می شود، بهتر روشنی می دهد، (مثنوی/۴/۲۵۴۰ به بعد). و از اینرو، مرگ در مرتبه ی روحانی و رستاخیز روح، آدمی را برای آخرین بار، بی عذابها و وحشت های رستاخیز عمومی به حضور الهی می رساند. مولوی آدمی را فرا می خواند که زمستان شود تا بتواند آمدن بهاران را ببیند: (دیوان کبیر/۹۱۱/۶۵-۹۵۵۷). آفرینش از "نا چیزی" ظاهر پدیدار می شود؛ ناچیز بودن، لازمه ی فعل آفرینندگی نو خداوند است.:

هر که او ناچیز شد او چیز شد هر که مُرد از کبر او درحی رسد

۸۶۸۶/۸۳۱/۲/۵

زیرا پروردگار حیات را از مرگ ثمر می آورد، و مرگ روحانی همچون پلی است که کاروان جانها بر آن می گذرد، و هدف غایی رهروان است: پلی به سوی منازل اعلی. هیچ چیز نمی تواند به حال اول خود بازگردد، نه اینکه می تواند باز آهنگ شود و نه نان دوباره گندم. آن حرکت که از مردن در عشق ناشی می شود، متضمن مرحله ی عالی تر رستاخیز است. در اشعار غنایی مولوی، توصیف های حیرت انگیزی از احوال آدمی دیده می شود، که پس از ترک این دنیا، به وصال حقیقی و ملاقات بی پایان معشوق خواهد رسید. بنابراین، چرا آدمی از مرگ بهراسد؟ اگر بدکار بوده است، بدی او هرچه زودتر تمام می شود؛ و اگر نیک کار بوده است، زودتر به "خانه" خواهد رسید:

گر بود بد تا بدی کمتر بدی ورتقی تا خانه زوتر آمدی

مثنوی/۵/۶۰۷

مرگ همانند شکستن زندان تن و رهایی یافتن از چاه تاریک این دنیا به گلشنی دلکش، و گسستن غل و زنجیر این دنیای مادی است. (مثنوی/۵/۱۷۱۲ به بعد). نور حسن کاستی می گیرد، و تنها نور جان پرتو می افکند و او را به پیش راهبر می شود. (مثنوی/۲/۹۲۰) آدمیزاده ای که در این زندان غم چون گدایی بود، اکنون به قصر شاهی خود می رسد. (مثنوی/۳/۳۵۳۵) شاهین به سوی خداوندگار خویش باز می آید، بلبل به گلشن، و بنابراین مؤمن راستین، خندان چون گل می میرد! (مثنوی/۵/۱۲۵۶). او می داند: "نی بودم، اکنون شکر گشتم:

زیرا که یکی نیمم، نی بود شکر گشتم نیم دگرم دارد هزم شکر افشانی

دیوان کبیر/۲۵۷۳/۵/۲۷۳۲۷

مولوی رؤیای آن دمی را می بیند که معشوق "شریت مرگ" را:

شریت مرگ چو اندر قلع من ریزی بر قلع بومه دهم، مست و خرامان میرم

دیوان کبیر/۱۶۳۹/۴/۱۷۱۶۳

در ساغر او ریزد، می تواند بر جام بوسه دهد و از مستی بمیرد، و یاران و مریدانش را با تکراری شوق آمیز مخاطب می سازد که: بمیرید... بمیرید... (دیوان کبیر/۶۳۶/۶۶۲۸) او، در یکی از آخرین غزل هایش، که اندکی پیش از مرگ سرود، آنان را به این بیت تسلی داد:

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد ؟
کدام دانه فرو رفت در زمین که نرسد ؟

دیوان کبیر/۹۱۱/۲/۹۵۶۳

مولوی، در قالب رشته تشبیهات طولانی برای آنان از حرکت مداوم صعودی حکایت می کند، حرکتی که در آن سوی حیات ادامه می یابد و از مرگ تجاوز می کند: آیا اسکندر آب حیات را در درّه ی ظلمات ندید؟ (مثنوی/۳۹۰۷/۳)

زندگی، سفری است که طی آن کاروان جانها از منزلی به منزل دیگر حرکت می کند و باید که بر خطر و ترس فایق آید، و باید که از شیب های بلند بالا رود و از طریق دره های تاریک بگذرد تا به معشوق کعبه ی معشوق رسد. هر آنچه که در طی طریق از دست رفته بنظر آید، آنگاه که به هدف رسی، پیدا خواهد گشت. این راه، سفری است به سوی لامکان، سفری در "ولایت معانی"

سفری فتاد جان را به ولایت معانی که سپهر و ماه گوید که: "چنین سفر ندارم"

دیوان کبیر/۱۶۲۰/۳/۱۶۹۶۱

سفری بی آرام، حجابهایی که دل را هنوز مستور می دارد، بدان سفر، برداشته می شود، میعادگاه خدا و انسان. مولوی، هماهنگ با اصطلاح متصوفه، جمله ی حیات روحانی را به منزله ی راه، یا نردبانی می بیند؛ و همین معنا را بر کل زندگی اطلاق می کند. در هیچ یک از منازل، آرام نیست:

بانگ ما همچون جرس در کاروان یا چو رعدی وقت سیران سحاب
ای مسافر دل منه بر منزلی که شوی خسته بگاه اجتناب

دیوان کبیر/۱۷۱۱۴۲/۱۸/۱۲۱۱۰-۲۴/۳۰۴

در اشعار مولانا، بانگ الرحیل، غالباً شنیده می شود؛ (دیوان کبیر/۱۳۳۷/۱۴۲۲۲) بسیاری از مردم فرا خوانده می شوند که ترک زاد و بوم و خاندان گویند و عازم سفر روحانی گردند. تنها، سفر است که همه چیز را به کمال می رساند. هلال لافز ماه در حین سفر خود به وضعیتی مجلل فزونی می یابد و آفتاب پس از سفر خود در شب درخشان تر پدیدار می گردد. (دیوان کبیر/۱۷۱۱۴۲/۱۸-۱۲۱۱۰)

یاران که پا به دریا می گذارد مبدل به مرواریدها می شود، و هجرت پیامبر(ص) حاکی از اهمیت ترک وطن و به دست آوردن سلطنت روحانی نو در مرحله ای بالاتر از بازگشتن به وطن است. سالک، در جدایی پخته می شود و به خانه باز می گردد. (مثنوی/۳۰۶۶/۱۱ به بعد)

و آن عاشق که خود را در آتش محنت سوخته است، باز می آید و تنها، یارش را چشم براه می یابد، دیگر خود را نمی بیند، تا آن که عاشقانه به درون خانه پذیرفته می شود. از اینرو هر دمی از زندگی آدمی گامی است در سیر صعودی که در مرگ روحانی یا جسمانی و پیش از آن در رستایش، به اوج می رسد. هر اندازه

آدمی در این راه پیش تر رود اشتیاق او به نزدیک تر شدن ، به مقام راز ژرف تر و همتش برای صعود بر قله ی کوه قاف عالی تر می شود. این معنا نه تنها برای استکمال شخص طالب در حین دوره زندگی اش، بلکه به طور کلی در طبیعت نیز مصداق است. چنین به نظر می رسد که مولوی ، در اواسط دهه ی شصت سده ی هفتم / سیزدهم به آرام نظری مسئله ی مربوط به استکمال مداوم صعودی همه ی حادثات بیشتر علاقه پیدا کرد ، استکمالی که از پائین ترین منزل آغاز می شود و سرانجام به "سیر فی الله" منتهی می شود. در طی آن سالها ، او کوشش کرد این عقیده را ، که سنایی و عطار در اشعار به فلسفه امیخته ی خود استادانه پرداخته اند ، بیان کند.

سنایی، سیر جان در مراحل متفاوت را در " مثنوی " کوچک آموزشی خود، " سیر العباد الی المعاد " وصف می کند. این فکر، که جان کلی واحدی در تمامی حادثات، نفوذ می کند، و پس از آنکه در پایین ترین مراتب آفرینش از اصل خود به دور داشته شدند بتدریج به سوی تعالی برانگیخته می شوند ، نزد عطار نیز سابقه دارد. این هردو سلف مولوی، بیش از یکبار درباره ی سیر صعودی عالم سخن گفته اند هزاران گل باید فنا شود تا یک گل سرخ پدیدار گردد، میلیونها جان آدمیان باید زاییده شوند و باز بمیرند تا روزی عالی ترین مظهر بشریت ، پیامبر، بتواند ظهور پیدا کند. جمله ی آفرینش همچون گامی بالا روند. از هستیهایی است که در انسان به اوج می رسد و باز انسان عالی ترین تجلی آن را ، آنگونه که صوفیان بعدی او را نامیدند ، در انسان کامل، در پیامبر، یا در ولئی می جوید که به بقای فی الله رسیده باشد.

عطار این حرکت صعودی را در تمثیل آهوی مشکین نیز مشاهده می کند که علف می خورد و آن را به مشک گرانها مبدل می سازد: هستیهای پست تر باید خورده شوند. (منطق الطیر ، ۲۳۲). مولوی در توصیف این حرکت ، با تصویر آکل و ماکول، تا حدی، از او پیروی می کند. در حقیقت، او به عنوان فصلی از " مثنوی " خود را حتی چنین می گذارد: "ماسوی الله هر چیز آکل و ماکول است"

آکل و ماکول بود و بی خبر در شکار خود ز صیادی دگر

مثنوی/۵/۷۲۰

پرنندگان کرمها را می خورند و در عوض گریه ها آنها را فرو می بلعند. این تصویر ما را به تمثیل نخودها باز پس می گرداند. مولوی همین حقیقت را در سرنوشت دانه ها نیز می بیند که کوبیده ، پخته و جویده می شود و بدین ترتیب به نیرو و نطفه مبدل می گردد که قوای روحانی خواهد شد. (مثنوی/۲/۱۰۹۳ به بعد؛ او به جناسی لطیف از قطره ی نطفه ، منی، سخن می گوید که باید از منی خود دست کشد تا قامتی چون سرو و رخساری زیبا شود. (دیوان کبیر/۸۳۶/۹۰۲۱). حیوانات نیز به همین منوال ، باید کشته شوند تا به صورت غذا برای آدمی سودمند افتند و بخشی از هستی عالی تر وی گردند. (مثنوی/۱/۳۸۷۲)

جسم که چون خربزه است تا نبری چون خورند بشکن و پیدا شود قیمت لاهوره ای.

دیوان کبیر/۱۷/۶/۱۳۲۰۷۴/۳

" مثنوی " ، بخصوص دفترهای ۳ تا ۶ دقیق بسیاری از این مبحث را در خود دارد. در دیوان نیز اشاراتی به این حرکت می توان یافت ، که سپس ، سلطان ولد در اشعار خود آن را ادامه داد. مولوی در وزنی مناسب برای چرخ زدن ملایم می سراید که :

به مقام خاک بودی، سفر نهان نمودی چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نپایی
 تو مسافری روان کن، سفری بر آسمان کن تو بجنب پاره پاره ، که خدا دهد رهایی.

دیوان کبیر/۶/۲۸۳۷-۲۶-۳۰۱۲۵

این اندیشه ، دقیقاً همان است که در " مثنوی " ، کمی پیش از آنکه مولوی داستان نخودها را بسازد، در ابیات مشهور زیر بیان شد:

از جمادی مردم و نامی شدم و ز نما مردم به حیوان سر زدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 حمله ی دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از مـلایک پر و سر
 وز ملک هم بایدم جستن زجو کل شینی هالک الا وجـه
 باز دیگر از ملک قـریان شوم آنچه اندر وهـم ناید آن شوم
 بس عدم کردم، چون ارغنون گویدم که انا الیه راجـمون.

مثنوی/۳/۰۷-۳۹۰۲

این ابیات، نخستین بار به کوشش فردریش روکرت به آلمانی بر گردانده شد، اما او آخرین بیت قاطع و مؤکد را ، که از بازگشتن به عدم، عدم ایجابی، مقام غیب عمام یا مقام غیب الغیوبی، سخن می گوید، فرو گذارده است. از سرودن ابیاتی که هم اکنون نقل شد دیری برنیامد که مولوی این جان مایه ی حقیقی را ، هر چند به خیالبندی در هم آمیخته تری ، پی گرفت:

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
 سال ها اندر نباتی عمر کرد نامدش حال نباتی هیچ یاد
 وز نباتی چون به حیوانی فتاد خاصه در وقت بهار و ضمیران
 جز همین میلی که دارد سوی آن سر میلی خود نداند در لبان
 همچو میل کودکان با مادران سوی آن پیـر جوان بخت مجید
 همچو میل مفرط هر نو مرید جنبش این سایه ز آن شاخ گل است...
 جزو عقل این از آن عقل کل است

مثنوی/۴/۲۳-۳۶۳۷

داستان، سپس میل متفاوتی پیدا می کند و دنیا را همچون خوابی وصف می کند که آدمی در فجر ابدیت از آن بیدار می شود:

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
 عقلهای اولیش یاد نیست
 تا رهد زین عقل پر حرص و طلب
 گرچه خفته گشت و شد ناسی ز پیش
 باز از آن خوابش به بیداری کشند
 که چه غم بود آنکه می خورم به خواب

تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
 هم ازین عقلش تحول کرد نیست
 صد هزاران عقل بیند بو العجب
 کی گذراندش در آن نسیان خویش
 که کند بر حالت خود ریش خند
 چون فراموش شد احوال صواب؟...

مثنوی/۵۲/۴-۳۶۴۷

این بیت آخری به حدیث نبوی دیگری اشاره می کند که در آن پیامبر می گویند: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (احاش ۲۲۲) (مردمان خفته اند، و آنگاه که بمیرند بیدار شوند).

رینولد الین نیکلسن، در شرح خود بر مثنوی، ضمن بحث مفصل درباره ی شعر از "جمادی مردم" مولوی، آموزه ی نو افلاطونی نابی را در اینجا دیده است: عمل نفس کلی در سراسر مراتب وجودی، آموزه ای که فارابی (ف ۳۳۹ ق/ ۹۵۰ م) آن را به دنیای اسلام معرفی کرد و در همان زمان، به عقاید ابن سینا درباره ی نیروی موثر عشق مغناطیسی که حیات را به سیر صعودی می کشاند، ارتباط داده شد. (شرح نیکلسون، ۲۱۴/۸ به بعد) امکان چنین تفسیری وجود دارد؛ اما تقریباً تمام کسانی که در آثار مولوی تحقیق کرده اند، تفسیرهای دیگری از این ابیات را عرضه داشته اند. به نظر می رسد که در دنیای اسلام، مولانا شبلی نعمانی، دانشمند بزرگ مسلمان هندی (ف. ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م) نخستین کسی است که بر اهمیت اندیشه استکمال در این ابیات، به مفهوم نظریه ی تکامل، اصرار می ورزد؛ او در اواخر کتاب خود، "سوانح مولوی رومی" به زبان اردو، که در سال ۱۹۰۲ منتشر شد در این باب بحث می کند. این ابیات به نظر محقق می دارد که مسلمان راست دین ولی نواندیش، پیش از سده ی سیزدهم/نوزدهم، با نظریه ی تکامل داروین آشنایی داشته اند و این خود دلیل دیگریست بر برتری متفکران مسلمان بر اروپاییان که همین اواخر این نظریه را کشف کردند. فردریش روزن در سال ۱۹۱۳ م، ضمن نوشتن مقدمه ی خود بر ترجمه ی اشعار آلمانی پدرش از دو دفتر نخست "مثنوی" (سروده ی سال ۱۲۶۵ ق/ ۱۸۴۶ م)، اظهار داشت:

به نظر ما چنین می آید که در اینجا سخن داروین و هگل را می شنویم، اما این در حقیقت ارسطوست که نیای نظریه های تکامل است. بسیاری از دانشمندان هند و پاکستان سخنان شبلی در باب "تکامل انواع" را اقتباس کرده است. (عرفان مولوی، ص ۲۹). خلیفه عبدالحکیم در کتاب کوچک خود، نظریه ی تکامل را به اخوان صفا، که آنان را اسلاف داروین و اسپنسر دانسته، نسبت داده است. او مانند محمد اقبال، ابن مسکویه (ف ۱۰۳۴ م)، را پدر حقیقی نظریه های تکامل می داند. نزد خلیفه عبدالحکیم: حیات، حاصل میل به زیستن است: زندگی، در عین ناامیدی، همواره "حاجت" های نوی پدید میآورد که باید برآورده شود:

می نبخشد هیچکس را هیچ چیز
 نالریدی هیچ رب العالمین

زانکه بی حاجت خداوند عزیز
 گر نبودی حاجت عالم، زمین

عرفان مولوی، ص ۴۵، س ۲

زندگی جد و جهدی است برای رسیدن به معشوق ازلی به جمال ابدی. این اندیشه یقیناً راست است، اما دانشمند پاکستانی از بیت پراهمیت آخرین، بازگشت به عدم، که بالاتر از جمال و جلال است غفلت ورزیده. بنابر گفته حکیم، ابدیت تکاملی، "محصول اصیل ذهن" مولوی است. سنایی و عطار به آن اندیشه ی پسندیده ی صوفیانه اشاره کرده اند. غزالی نیز در "احیاء علوم الدین"، در باب مربوط به عشق و اشتیاق، به همین مقصد اشاره دارد. جالب ت ر

آنکه، همین تصور اخیر، تقریباً همزمان، در غرب و شرق از اندیشه محمد اقبال، متفکر مسلمان متکی بر مولوی، و از ذهن فیلسوف آلمانی، ردلف پان ویتز، پیرو و منتقد نیچه متولد شد. افضل اقبال، نویسنده و دیپلمات پاکستانی نیز در باب مسئله ای که بیت "از جمادی مردم" مطرح ساخته بحث کرده است. او عبارت زیر را، که رهیافت سودمندی به این مسئله را در بر دارد، از عبدالحکیم نقل می کند:

از نادرترین پدیده ها در تاریخ اندیشه ی بشری یکی این است که عارفی، دانشمندان و فلاسفه را راه بنماید. اما عارف، کار خویش را نه با طبیعت گرایان آغاز کرده و نه به آن انجام می دهد. اولاً ماده در نظر او همان ماده ی طبیعت گرایان و "داروینست" ها نیست، ماده در آغاز تنها شکل خارجی روح بود؛ ماده، بیشتر شامل اجزای لایتنجری "لایب نیتز" است تا اتم های "دیموکراتیس". ثانیاً تکامل "داروین" به انسان می انجامد، اما مولوی به انسان پسند نمی کند. هیچ یک از عارفان و دانشمندان دریاره ی نیروهایی که به این نوع تکامل می انجامد موافقتی نشان نداده اند. نظریه ی داروین شامل تنازع بقا، تبدل اتفاقی و انتخاب طبیعی است. ... در نظر مولوی تکامل هیچ تبدل اتفاقی نیست. به نظر او، تکامل شامل ایجاد نیازی متزاید برای توسعه یافتن از طریق جذب در وجودی بالاتر است. تفسیر شخصی افضل اقبال، در هر حال، تکاملی با مقصدی مقدر را نفی می کند: تکامل باید امکان انتخاب آزاد مسیر تکامل فردی را به آدمی بدهد. این اندیشه، به هر حال، متناقض مولوی و اسلاف او در تصوف است: معنای تکامل، اگر اصولاً بتواند صورت گیرد، چیست؟ این معنا، به کثر سرطان مانند است کمالات بیش از حد منتهی می شود، خطرناک و مآلاً مهلک. تکامل به صورت نظمی الهی و بدین سبب مسیری پرمعنا که سر منزل نهایی آن مقام عشق الهی است، در نزد مولوی اندیشه ای مسلم بود.

خلیفه عبدالحکیم، یکبار دیگر، در کتاب کوچکی به زبان اردو (۱۹۵۵ م.) به ابیات مورد بحث پرداخته است؛ اما، او در اینجا، بر امکان تفسیر وحدت وجودی آدمی چیزی جز هستی حق نیست. آدمی، پس از جداشدن از خداوند باید از تمامی مراحل وجود بگذرد تا بار دیگر به مبدا" یگانه و حقیقت محض، خدا، برسد. (حکمت رومی، ص ۱۵۱). تفسیر قابل قبول عموم، در اول، همین بود. محمد اقبال در رساله ی سال ۱۹۰۷ م. خود در باب این تاویل اظهاراتی کرده است: او این اندیشه را از تمثیل خواب، یعنی از دفتر چهارم "مثنوی" ابیات ۳۶۳۷ به بعد، به در می کشد و همه چیز جز خدا را خواب، سایه و خیال می بیند که جان از آن خواب به حقیقت محض باز می گردد. در هر حال، در اثر بعدی خود- و من گمان می کنم که این امر

تحت تاثیر شبلی اتفاق افتاده باشد- همان شاعر فیلسوف این ابیات را کتابه آمیزترین تعبیر از جد و جهد دایمی آدمی می تواند از آنها مفهوم عینی دنیای پویای فردی خود را بسازد.

عبدالباقی گولینارلی، دانشمند ترک، در این ابیات ما، اشاره ای به نو شدن هر دم آفرینش می بیند، و بر اعمال مداوم آکل و ماکول و تنازع بقا، به منزله ی عاملی لازم برای تکامل مراتب بالاتر حیات، تاکید می کند. (گولینارلی، مولانا جلال الدین، ص ۱۶۷). جمله ی این تفسیرها امکان پذیر است و احتمالاً یا به کاربردی متغیر کلمات بسیار مشابه مقصود را می رسانند؛ اما به نظر می رسد که آنها دو صورت از داستان نخودها را، که در اینجا نمونه ی تمامی اندیشه های بفرنج را شامل می شود، ندیده انگاشته اند. مولوی، خود، به وضوح، این حرکت صعودی را چیزی آموخته از قرآن میدانند: خداوندگار می تواند اسبی را، اگر آن را لایق بباید، از این آخرش نقل کند و به طویله ی خاص برد. فرمود: اگرچه آنعامند اما مستحق انعامند و اگرچه در آخرند مقبول میر آخرند که اگر خواهد از این آخرش نقل کند و به طویله ی خاص برد، همچنانکه از آغاز که او هدم بود، به وجودش آورد و از طویله وجود به جمادی اش آورد و از طویله جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی و از انسان به ملکی الی مالانهایه.... و در آنجا از او مراقبت کند؛ (فیہ ما فیہ، ۳۲). و از اینرو، "کرامت" حقیقی آن است که خداوند آدمی را از "حال دون به حال عالی آرد" کرامات آن باشد که ترا از حال دون به حال عالی آرد و از آنجا اینجا سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به نبات، درست همانگونه که از یک قطره نطفه ی ناچیز، انسانی دلپسند را به کمال می رساند. (فیہ ما فیہ، ۱۱۸ و ۱۲۹) (مولوی، یقیناً با اشعار سنایی و عطار درباره ی سفر جان، آشنا بوده، آموزه های فلسفی مربوط به آن را نیز می دانسته است. اما علاقه ی اصلی او در تفسیر روحانی این عمل استحکام قرار داشت که می توانست آن را هر روز در خوردن و رشد کردن افراد پیرامون خود ببیند. داستان نخودهای بینوا را تماماً، همانگونه که شاعر، ابیات "اقتلونی یا تقتانی..." حلاج را ناگهان وارد داستان خود می کند، باید به این قرینه خواند، این کلمات حلاج را مولوی، همیشه، وقتی به کار می برد که از مرگ روحانی و رستاخیز روحانی سخن می گوید. آنچه کشش و حرکت صعودی را سبب می شود، نیروی مغناطیسی بی روح نیست، بلکه فیض عام عشق خلاقه ی خداوند است که به نیروهای دون توانایی می دهد تا به مراتب بالاتر رشد کنند، به شرط آنکه از قاعده ی عشق، یعنی قربان کردن نفس های حقیر خود در راه چیزی والاتر، نهایتاً، بهر معشوق، پیروی کنند.

دور گردونها ز موج عشق دان	گر نبود عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات؟....

مثنوی/۵۵/۵-۳۸۵۴

جان که فانی بود جاویدان کند.

عشق نان مرده را می جان کند

مثنوی/۵/۲۰۱۴

این عشق، خاموش و بی خبر بودن از مراتب اسفل هستی، در انسان پدیدار می شود، انسانی که می تواند با قربان شدن در عشق، آنچه را گوته، در تفسیر خود از داستان شمع و پروانه ی حلاج، " مردن و شدن " خوانده است تجربه کند. *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* (مانده ۵۴) (خداوند آنان را دوست می دارد و آنان خدا را.)
نتیجه:

از تمثیل بی صبری مؤمن به بی قراری نخود نکات و نتایج زیر حاصل می شود:

۱. این تمثیل در بیان احوال طالبان و سالکان خام و مبتدی است که هادی لایق (کدبانو) آنان را به ادامه سلوک و تحمل ریاضات ترغیب می کند تا به قرب حق نائل شوند.
۲. ابتلا برای خوار کردن نیست بلکه منظور طی مراحل کمال است. یعنی از مرتبه نازل به مرتبه انسان کامل واصل شدن
۳. هدف از زندگی ورود به آتش عبادت و ریاضت و نیل به بندگی حق است.
۴. رحمت خداوند بر غضب او پیشی دارد.
۵. به جای اینکه نعمت به تو برسد نعمت دهنده نرد تو می آید
۶. حضرت حق برای تکمیل نفس ابراهیم دستور می دهد که فرزندش را که در حقیقت نفس اوست فدا کند.
۷. اشاره به منصور حلاج برای این است که در کشتن زندگی وجود دارد.
۸. کدبانو درد آشناست و جهاد آذری (موت احمر) را پذیرفته است و روح مجرد شده است
۹. چون مؤمن بر شر و خیر بلا واقف شود صابر خواهد شد و پیوسته جوایب این است که دائما بر سرش کوبین تا همچون قیل خواب هندومتان نبیند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. الملاکی، شمس الدین احمد: مناقب العارفين، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲
۳. انقروی، اسمعیل: شرح کبیر انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، بزرگ زرین، ۱۳۸۰
۴. پور نامداریان، تقی: در سایه آفتاب، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۰
۵. خلیفه عبدالمحکم: حکمت رومی، لاهور، ۱۹۵۵
۶. زرین کوب، عبدالحسین: پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، چاپ ۸، ۱۳۷۳
۷. زمانی، کریم: بزرگ دریای مثنوی معنوی، ج ۲، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۱
۸.: شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵
۹. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح الاسرار، کتابخانه سنایی، ۱۲۸۵.
۱۰. سلطان ولد، ولد نامه، تصحیح جلال الدین همایی
۱۱. سنایی: حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷
۱۲. شهیدی، سید جعفر: شرح مثنوی، دفتر پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹
۱۳. شیمل، آن ماری: شکوه شمس، با مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، ترجمه حسن لاهوتی.
۱۴. عطار، دیوان
۱۵. فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث و قصص مثنوی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۱
۱۶. گولینارلی، عبدالباقی: مولانا جلال الدین، ترجمه توفیق سبحانی، ۱۳۷۵
۱۷. لوئیس، فرانکلین: مولانا دیروز تا امروز مشرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، نامک، ۱۳۸۲
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد: دیوان شمس، به کوشش منصور مشفق، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۷۰
۱۹.: فیه ما فیه، بدیع الزمان فروزانفر، نشر امیر کبیر، ۱۳۳۱
۲۰.: مثنوی معنوی، ج ۳، به تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳
۲۱. میر صادقی، جمال: نوازه نامه هنر داستان نویسی، تهران، کتاب مهناز، ۱۳۷۳
۲۲. یوسفی، غلامحسین: چشمه روشن، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳ هـ

مقاله:

۱. محقق، مهدی: ابن خلدون و داروین، یغما، سال دهم، شماره ۱۱، بهمن

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.