

مفهوم زیبایی و زشتی (حسن و قبح) در مثنوی مولانا

علیرضا شانظری*

چکیده

مسأله حسن و قبح از دیرباز مورد توجه متکلمین بوده و با توجه به ماهیت آن، اختلاف نظر گروه‌های مختلف علمای علم کلام را در پی داشته است. گروهی بر عقلی بودن آن اصرار داشته و عده‌ای بر شرعی بودن آن پای می‌فشارند. مولانا هر چند در اصول پایبند به عقاید اشاعره است اما در مبحث حسن و قبح از دایره اعتقادات اشعریان فراتر رفته و بر خلاف نظر آنان سخن گفته است. مولانا حسن و قبح را به زیبایی و زشتی تأویل کرده و تا حدودی نزدیک به عقاید شیعه و معتزله در مورد ماهیت، ضرورت و نتیجه آن داد سخن داده است. در این مقاله، موارد اختلاف نظر مولانا با اشاعره در زمینه حسن و قبح، با ذکر شواهدی از مثنوی مشخص گردیده و دیدگاه او نسبت به چند مورد از مصادیق زیبایی و زشتی که همراه با زیبا اندیشی عارفانه است، تبیین شده است.

واژه‌های کلیدی: حسن و قبح، زیبایی و زشتی، مولانا، مثنوی، اشاعره، معتزله

حسن و قبح

حُسن و قبح از مباحثی است که با « عدل الهی » پیوند دارد. در طول تاریخ ، فرق مختلف کلامی درباره آن بحث و مجادله کرده و هر کدام نسبت به برداشت‌های دینی و اعتقادی و بعضاً فردی به تأویل و تفسیرهای گوناگون و احیاناً ارائه نظریه‌های ضدّ و نقیض پرداخته اند. به طور کلی، در مبحث حُسن و قبح ، علمای علم کلام را می توان به سه دسته تقسیم کرد :

۱- گروهی که حسن را در مورد کمال و قبح را در ارتباط با نقص به کار می‌برند. به این معنی که اگر چیزی یا عملی راهی به کمال داشته باشد و نتیجه و آثار آن خوبی و زیبایی و کمال باشد، آن چیز یا فعل، حَسَن است و اصطلاحاً کلامیون به آن حُسن می‌گویند. مانند علم‌آموزی که نتیجه آن کمال بشری است، پس حسن است . در مقابل جهل که نتیجه آن سقوط و نیستی و بر هم خوردن اوضاع زندگی است ؛ پس قبیح است (بنگرید: لاهیجی ، ۱۳۷۲ ، ۳۴۵ ؛ فخر رازی ، ۱۳۷۸ ، ۴۷۹؛ طباطبایی ، ۱۴۲۲ ق ، ۱۰۴)

۲- گروهی ملاک حسن و قبح را طبع و خواست انسان می‌دانند. در این نوع تلقی ماهیت خوبی و بدی در همه‌ی ابعاد مطرح نیست؛ بلکه تنها طبع و ایده و خواست ما حاکم است. مثلاً چون عسل در طبع و سلیقه و مذاق ما شیرین است، پس یک چیز حَسَن و در نتیجه «حُسن» است و در مقابل آن ، حنظل تلخ و گزنده است.(تفتازانی ، ۱۴۰۹ ق ، ۲۸۲) این شیوه‌ی تفکر در انتخاب حسن و قبح، مبتنی بر سلايق فردی و یا منافع گروهی است و دقیقاً خلاف حقیقت است و مخالف معیار افرادی است که جهان شمول فکر می‌کنند و هستی را متعلق به کل هستی می‌دانند. علامه طباطبایی به مرتبه بالاتری از حسن و قبح اعتقاد دارد که بوسیله عقل عملی در نظام اجتماعی حاصل می‌شود که در واقع از همین معنای حسن و قبح ساخته می‌شود. (طباطبایی ، ۱۳۶۸ ، ۲۱۷)

۳- گروهی دیگر حُسن و قبح را در مورد افعالی به کار می‌برند که انجام دهنده آن فعل، از نظر دینی و عرفی و قانونی و نهایتاً اخروی، جوابگوست و مستحق پاداش و مستوجب مجازات است. خواه در این دنیا و خواه در جهان آخرت. مثلاً کسی که درست کرداری و امانت را برمی‌گزیند،

عمل او را «حَسَن» می‌گوییم و این فرد هم در این دنیا قَدَر می‌بیند و هم در آخرت در ردیف کاملین قرار می‌گیرد و متقابلاً دزد و خائن در امانت نه تنها در این دنیا ارزشی ندارد، بلکه در آخرت هم در خُسْران به سر می‌برد و اعمال او چون دزدی و خیانت که امری قبیح است، هم در این دنیا مجازات دارد و هم در جهان آخرت مکافات. (بنگرید: لاهیجی ، ۱۳۷۲ ، ۳۴۵ ؛ سبزواری ، ۱۳۷۵ ، ۲۳۰ ؛ تفتازانی ، ۱۴۰۹ ق) در عین حال بین متکلمان در این مورد اختلاف نظر وجود دارد. (ایجی ، ۱۳۷۰ ، ج ۸ ، صص ۱۸۲-۱۸۳)

آنچه اهمیت دارد، این است که مراتب حُسن و قبیح یکسان نیست.. امانت‌داری، فی نفسه امری حَسَن و نیکو و بدیع است و کمال دنیوی و اخروی دارد، اما آیا ارزش و اعتبار و اثر و هستی بخشی آن در تقابل با علم‌آموزی یکسان است ؟ آیا جهل و نادانی که امری قبیح است با شرک و کفر و ارتداد و دزدی و خیانت در یک مرتبه‌اند؟

معتزله و حُسن و قبیح

معتزله هرگز منکر عدل الهی نیستند؛ بلکه برای آن چنان ارزشی قائل‌اند که آن را جزء اصول اعتقادی و دینی خود قرار داده‌اند. اختلاف معتزله با سایر فرق بالاخص اشاعره در ارتباط با عدل الهی ، مربوط به تفسیر آنان از عدل است. معتزله بنا به تکیه بر عقل و استدلال، به حسن و قبیح از منظر ذاتی و عقلی بودن می‌نگرند (سبزواری ، ۱۳۷۵ ، ۳۱۸) و با انتخاب این ملاک می‌گویند که به طور کلی ظلم عقلاً و فی‌الذاته بد و قبیح است و برعکس عدالت، امری پسندیده و حَسَن است. در مورد افعال الهی بر این عقیده‌اند که خداوند از هر نوع فعل قبیح مبرا می‌باشد و هرگز کاری انجام نخواهد داد که مغایر عدل او باشد؛ از این رو هرگز ظلمی مرتکب نخواهد شد . شهرستانی در ارتباط با عدل الهی از منظر معتزله می‌گوید : هرآنچه عقل آدمی مصداق عدل بیابد، برخداوند واجب است و هرچه عقل مصداق ظلم تشخیص دهد، خداوند انجام نخواهد داد. (شهرستانی، ۱۳۸۵: ۵۱)

یکی از معانی عقلی بودن حسن و قبیح به مقام اثبات و ادراک حسن و قبیح بر می‌گردد که در این صورت عقلی بودن مقابل شرعی بودن و به معنای استقلال عقل در ادراک و اثبات حسن و قبیح افعال است. (مطهری ، ۱۳۷۰ ، ۴۴)

شیعیان در مورد حسن و قبح نظری مشابه معتزله دارند و می‌گویند صرفنظر از حکم شارع در مورد حسن و قبح که در جای خود معتبر است، افعال فی ذاته هم دارای حسن و قبح می‌باشند. (بنگرید: سروش، ۱۳۷۶، ۱۳۹)

اشاعره و حُسن و قبح

اشاعره معتقدند که حُسن و قبح افعال جنبه‌ی شرعی دارد. آنان به ذاتی بودن افعال ایمان ندارند و عقلی بودن آن را بر نمی‌تابند. به طور مثال می‌گویند بین اموری مانند عدل و ظلم، راستگویی و دروغگویی، ذاتاً هیچ فرقی وجود ندارد و هیچ یک از آنها به خودی خود، نه خوبند و نه بد. آنچه سبب شده است که امروزه عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانیم، حکم شارع است. شرعی بودن حسن و قبح مستلزم این است که در قضاوت در مورد حسن و قبح افعال، ما باید همواره منتظر حکم شرع باشیم و عقل ما عاجز از این است که مستقل از راهنمایی شرع بتواند مثلاً خوبی و یا بدی ظلم را درک کند. (جعفری، بی‌تا، ۱۳۵)

بنابراین، اشاعره، ملاک حُسن را امر و نهی می‌دانند و هیچگونه قدرتی برای عقل قائل نیستند، از نظر آنها، افعال انسان نه تنها حسن و قبح ذاتی ندارد، بلکه حسن و قبح نسبی و قیاسی هم ندارد و جز امر و نهی خداوند، مدح و ذمّی در کار نیست (جوینی، ۱۴۰۵، ق، ۲۲۸-۲۲۹)

اشاعره اعتقاد دارند که فرمان الهی آفریننده حسن و قبح است و اگر فرمان خداوند تغییر یابد، حسن و قبح نیز دگرگون می‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ق، ۲۸۲-۲۸۳) حتی اگر خداوند فعلی را که نهی کرده خود انجام بدهد، آن عمل در نزد ما مقبول و حسن است و بالعکس. (جعفری، بی‌تا، ۱۴۷)

مفهوم زیبایی و زشتی در مثنوی مولانا

دیدگاه کلامی مولانا نسبت به حسن و قبح

مولانا چون سایر همگنان روزگار خویش در ظاهر تابع بعضی از آرای متکلمین بود. از طرفی با هر کیفیت و گرایشی، مبحث حسن و قبح را که از فروع و یا از انشعابات درون بحثی عدل الهی است، پذیرفته بود.

تفاوت مولانای اشعری مذهب با دیگر اشاعره در این است که مولانا حُسن را به زیبایی و قبح را به زشتی تعبیر و تفسیر و تأویل نمود و قواعد و اعتقادات اشاعره را از منظر عرفان، کشف و شهود و مشرب خاصّ خویش بیان نمود.

مولانا با نظر اشاعره در مورد حسن و قبح، مخالفت اصولی دارد و با بیان و شیوه‌ای بس معقول در مثنوی ثابت می‌کند که فاعل فعل در انجام حسن و قبح، مستحق پاداش و مستوجب عقاب است:

معنی جفّ القلم کی آن بود
بل جفا را هم جفا جفّ القلم
که جفاها با وفا یکسان بود؟
و آن وفا را هم وفا جفّ القلم
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۱۵۲)

آنچه از ابیات فوق استنباط می‌شود این است که مباحث کلامی حسن و قبح مورد اعتقاد اشاعره از نظر مولانا مقبول نیست. چنانچه در دفتر پنجم گوید:

ای تو سبحان پاک از ظلم و ستم
من معین می‌ندانم جرم را
کی دهی بی جرم جان را درد و غم
لیک هر جرمی بیاید گُرم را
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۱۹۲)

در جای دیگر همین مضمون را تکرار می‌کند و در مورد بازخواست الهی گوید:

جرم برخورد نه که تو خود کاشتی
بنا جزا و عدل حق کن آشتی

متهم کن نفس خود را ای فتی
متهم کم کن جزای عدل را

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ششم، ۲۷)

دیدگاه مولانا در این زمینه بیشتر به نظر معتزله و شیعه شباهت دارد. او تأکید فراوان دارد که آنچه عقلاً زشت و ناپسند است، چه در دنیا و چه در آخرت، مستوجب عذاب و مستحق مجازات است. در عین حال، با تصوّر مثبت نسبت به عدل الهی می‌گوید: ممکن است خداوند بنا به یک اصل کلی که رحمتش بر غضب او پیشی می‌گیرد، بنده گناهکار را با اینکه مستحقّ مجازات و تاوان اخروی است، به خاطر کرم و بخشش خود، از مجازات برهاند. همان طور که در دفتر پنجم در داستان قصّه قوم یونس (ع)، خداوند بنده‌ای را که به خطای خود اعتراف کرده، می‌بخشاید:

لا اُبالی وار آزادش کنیم و آن خطاها را همه خط برزنیم

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۹۲)

البته حکما و متکلمین و فقها هم بندگان را به رحمت الهی امیدوار می‌کنند ولی معمولاً نوعی ترس و وحشت در کلام آنان وجود دارد که کمتر با لطف و عنایت ازلی و ابدی حق همخوان است. اما کلام عرفا و بالخصوص مولانا، نشان از رحمت بی‌منتهای باری تعالی دارد.

نسبی بودن حسن و قبح از نظر مولانا

همان طور که اشاره شد اشاعره اعتقادی به نسبی بودن حسن و قبح ندارند (جوینی، ۱۴۰۵، ق، ۲۲۸-۲۲۹)؛ اما مولانا بر خلاف نظر اشعریان به نسبی بودن آن باور دارد. او در این ارتباط، حسن و قبح را با خیر و شر درمی‌آمیزد و به طور کلی می‌گوید که همه‌ی امور جهان اموری نسبی‌اند و بد و یا خوب یا خیر و شر مطلق وجود ندارد، بلکه نسبتی متعادل بر این دو مقوله حاکم است.

وی در داستان "حکایت آن عاشق که از عَسَس گریخت"، می‌گوید که فعل آن داروغه سختگیر که از نظر ابنای روزگار مظهر شرّ و زشتی بود، در رساندن جوان به معشوقه‌اش، اگرچه اختیاری نبود، موجب خیر و شادی برای آن جوان شد:

او عوان را در دعا در می‌کشید
کز عوان او را چنان راحت رسید
بر همه زهر و بر او تریاق بود
آن عوان پیوند آن مشتاق بود

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر چهارم، ۱۱)

سپس برای نسبی بودن زشتی و زیبایی و یا حسن و قبح کلامی به نسبت قائل می‌شود و گوید:

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد، این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست
که یکی را پا دگر را بند نیست
مر یکی را پا دگر را پای بند
مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر چهارم، ۱۲-۱۱)

این سخن مولانا با اعتقاد حکما مطابقت دارد که می‌گویند: شر از لوازم عالم کون و فساد و جهان ماده و فرودین است، ولی در جهان برین و نسبت به نظام کلی آفرینش شرّی وجود ندارد

و آنچه هستی می‌پذیرد یا خیر محض است و یا خیریت آن غالب است، شرّ محض و آنچه شر بر آن غالب و یا خیر و شرّ آن برابر باشد، در عالم به وجود نمی‌آید. (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۳: ۸۲۱)

مولانا میزان و درجه حسن و قبح امور را نسبت به خوب‌تر یا بدتر می‌سنجد و صراحتاً می‌گوید تا زمانی که نیک را نشناسی، هرگز نمی‌توانی بد را تشخیص دهی. بنابراین هر ضدی به ضدّ خویش مشخص می‌شود، همانطور که گفته اند: تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِالضِدَادِهَا. از این رو گوید:

بد ندانی تا ندانی نیک
ضد را از ضد توان دید ای فتی

را

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر چهارم، ۷۰)

مولانا تأکید دارد که بدی و نیکی بستگی به شرایط، موقعیت، زمان و ابعاد شخصیتی هر فرد دارد. همان گونه که یک عمل به ظاهر حسن می‌تواند برای فردی پسندیده و حسن و زیبا و نیکو باشد؛ در صورتیکه همین عمل برای فرد دیگری با ظروف زمانی و مکانی و شخصیتی دیگر، نوعی خطا و قُبْح باشد. این مفهوم قابل تسری به تمام ابعاد زندگی و افراد در مراتب بالاتر هم هست؛ از این رو مولانا با توجه به حدیث «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ» می‌گوید:

طاعت عامه گناه خاصگان
وصلت عامه حجاب خاص دان

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۲۸)

بعضی در این ارتباط، بحث شخص ادراک کننده (مُدْرِك) را ملاک تشخیص قرار می‌دهند؛ اما باید توجه داشت که این بدان معنا نیست که شخص مُدْرِك به گزاف و بی‌ضابطه و از سر هوی و هوس حکم صادر کند و یا هرکس هرچه بگوید، درست است. بلکه این گونه احکام نیز مبدأ و منشأ واقعی دارند. تفاوت در حکم به زشتی و زیبایی، به تفاوت در ساختمان روانی و پیشینه‌های ذهنی آدمیان برمی‌گردد. این تفاوت، واقعی است؛ لذا آن حکم‌های متفاوت در خصوص زشتی و زیبایی هم واقعی خواهند بود...» (سروش، ۱۳۷۶، ۱۴۱)

بنابراین، زیبایی و زشتی از منظر دید افراد فرق می‌کند. مولانا در داستان موسی و شبان این تضاد بینش در تشخیص زشت و زیبا را در حد کمال از بعد کلام و عرفان و زیباشناسی مطرح می‌کند. مولانا صراحتاً می‌گوید که خدای متکلم و چوپان و موسی اگرچه در اصل خدای واحد و احد است؛ اما این خدای واحد در چشم موسی خدایی است منزّه با همه‌ی عظمتی که موسی به

آن معرفت پیدا کرده بود و خدای چوپان، خدای مهر و وفا و ملموس. نگرش چوپان به خدایش در نظر موسی کفر و الحاد و قبح و زشت است در صورتیکه در چشم چوپان، زیباترین زیبایی‌ها. او به تعبیر خود خدایش را به صورت انسان تصوّر می‌کند. دقیقاً مانند اهل مشبه و خدای موسی خدای منزّه از صفات بشری

نزاع و تندی موسی و چوپان بر سر نحوه‌ی تصویر و تفسیر از خداست. «چوپان تجربه باطنی خویش را خوب تفسیر نمی‌کرد، گرچه با خداوند عشق می‌ورزید، اما بیانی که از این عشق‌ورزی ارائه می‌کرد، بیانی بشری و آلوده به تشبیه بود ...» (سروش، ۱۳۷۶، ۱۸۶-۱۸۵)

در نظر مولانا این زشتی چوپان در چشم موسی، اوج زیبایی پرستی موحدانه چوپان است. لذا گوید:

گر خطا گوید و را خاطیمگو	گر بود پر خون شهید او را مشو
در درون کعبه رسم قبله نیست	چه غم از غواص را پاچیله نیست؟
توز سر مستان قلاووزیمجو	جامه پاکان را چه فرمایی رفو

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۸۲)

مولانا با تصوّر مثبت به جهان هستی و با زیبانگری عارفانه، همه چیز را زیبا می‌داند؛ حتی زشتی‌هایی را که عقل و شرع بر زشتی آن صحّه گذاشته در جای خود و در نظام هستی و انگیزه‌ی خلق آن و نظام احسن، زیبا می‌بیند. اما او هرگز مدّعی نیست که ابداً زشتی وجود ندارد.

گروهی معتقدند خداوند زشتی‌ها را آفریده تا به مصداق: «يُعَرَفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا»، زیبایی‌ها مشخص شود. گروهی از جمله مولانا درباره این خلقت معتقدند که خلق زشتی‌ها برای این بوده

که خداوند علم و توانایی خویش را به اثبات برساند:

زشت را در غایت زشتی کند	جمله زشتی‌ها به گردش برتند
تا کمال دانشش پیدا شود	منکر اُستادیش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است	زین سبب خلاق گبر و مُخلص است

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۱۶-۱۱۵)

در مورد این ابیات جماعتی از شارحین خرده‌گیری کرده اند (بنگرید: جعفری، ۱۳۵۳، ۱۶۶-۱۶۴)

ضرورت وجودی خیر و شر در نظر مولانا

خیرات و شرور از لوازم جهان است و به تعبیری لازمه‌ی عالم کثرت است. مولانا نسبت‌دادن بدی‌ها را به خدا مجازی و بالعَرَض می‌داند. زیرا در بین حکما این فرض وجود دارد که در آفرینش اصلاً اصلی به نام شرور وجود نداشته است. (فروزانفر، ۱۳۶۱، ج ۳، ۸۲۱)

نکته‌ای که مولانا در مثنوی بر آن تأکید دارد، این است که تا زمانی که انسان از مرز "خود طبیعی" به جهان لایتناهی "خودحقیقی" پای بیرون نهد، مصداق خیر و شر و مرز تشخیص آن دو را نمی‌داند. آنچه را با طبع، سلیقه، خواسته و ... خود مطابق دید، آن را خیر مطلق و هرچه را ناسازگار دید شر تلقی می‌کند. در صورتیکه این معیار و میزان خیر و شر نمی‌باشد. آن گونه که برخی از متکلمان مطرح کرده اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ق، ۲۸۲)

انسان، مادام که در قید خودی باقی است، خیر و شر خود را هم درست تشخیص نمی‌دهد، بسا که آنچه را خیر اوست، شر می‌پندارد و آنچه را برای او مایه شرست، خیر گمان می‌برد. از این رو چون خیر را از شر باز نمی‌شناسد، از آنچه خیر است، به اصرار می‌گریزد و آنچه را شرست، به اصرار جستجو می‌کند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ۵۷۵)

مولانا در داستان "شاهزاده و کنیزک" همین موضوع را مطرح می‌کند و بیشتر حجاج را مثل می‌زند، طفل نادان، حجاج و بیشتر او را شر تلقی می‌کند؛ در صورتیکه مادر طفل و حجاج، آن را خیر و صلاح آن طفل می‌دانند:

بچه می لرزد از آن نیش حجاج مادر مشفق در آن دم شادکام

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۱۰۶)

قهر الهی هم چنین صیغه‌ای دارد، ولی بشر از آن غافل است.

نیل به هرچیزی در گروهی تحمل شر است و این فلسفه‌ی وجودی خیر و شر از منظر مولانا است. شر هم در جای خود نقطه عطفی است. از این جهت شر و خیر باید توأمان وجود داشته باشد؛ ضمن اینکه هیچکدام به طور مطلق وجود ندارد:

نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب و زحلم و ز نصح و مکید
خیر مطلق نیست زینهار هیچ چیز	شر مطلق نیست زینهار هیچ چیز

ای بسا زجری که بر مسکین رود

در ثواب از نان و حلوا به بود

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ششم، ۱۲۲)

نظر مولانا در این ارتباط این است که وجود اضداد، خیر و شر، حسن و قبح و... لازم و ضروری است و حکمتی در آن نهفته است که با مباحث فلسفی و کلامی قابل توجیه و تفسیر نیست و قوام هستی و دوام جهان در گروی وجود این تضادهاست :

صلح اضداد است عمر این جهان

جنگ اضداد است عمر جاودان

حکمت این اضداد را با هم بیست

ای قصاب این گردان با گردن است

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۱۶۵)

مفهوم زشتی و زیبایی عقل از دید مولانا

اشاعره با همی جمود فکری از بابت خلع ید عقل از حیطه‌ی دین، با جوهره‌ی عقل به عنوان یک مزیت کلی مخالفت نداشتند و حضور و زعامت آن را در ابعاد دیگر زندگی غیر از دین قبول داشتند، همانگونه که در محدوده‌ی کلام، منطق را که شیوه‌ی خوب اندیشیدن است، پذیرفتند و یا به تعبیری این دُرّ گرانمایه را از معتزلیان به وام گرفتند و از بابت عدم مخالفت اشاعره با عقل در حیطه‌ی غیردینی، آثار غزالی، فخر رازی و ده‌ها عالم اشعری دلیلی بر این مدعاست.

(بنگرید: حنا الفاخوری، ۱۳۸۳، ۱۲۲-۱۲۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، صص ۸۴ تا ۸۹)

مولانا در ارتباط با زشتی عقل در محدوده‌ی دین و حسن و قبح عقلی، نظر اشاعره را نمی‌پذیرد و این "قبح" اشاعره در نظر مولانا دارای مفهوم دیگری است که تمایل به نظر متصوفه به ظاهر عقل ستیز دارد. مولانا عقول را به انواع و اقسام مختلف تقسیم کرده و عقل جزوی و معاش را از عقل معاد جدا نموده است. عقل ممدوح در نظر او مقوله‌ای و عقل مذموم چیز دیگری است. از این رو زشت‌ترین پدیده در نظر مولانا عقل جزوی است و زیباترین ودیعه‌ی الهی هم عقل کلی است. (همایی، ۱۳۶۰، ۴۶۳)

مولانا چون به مراتب و اقسام عقول معتقد است، می‌گوید که قضاوت در امر تعیین حسن

و قبح و به تعبیر او زشت و زیبا هم بستگی به مراتب عقول دارد. در مورد عقول گوید :

در مراتب از زمین تا آسمان

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان

هست عقلی همچو قرص آفتاب

هست عقلی چون چراغی سرخوشی

عقل جزوی عقل را بد نام کرد

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۲۹)

در جایی دیگر در مورد عظمت عقل گوید :

تا چه عالم هاست در سودای عقل

صورت ما اندرین بحر عذاب

عقل پنهان است و ظاهر عالمی

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۱۴۵)

۶-۶- سماع از منظر زیباشناختی مولانا

شاید بعد از مباحثی چون وحدت وجود ، عشق الهی و شطح و طامات ، هیچ مباحثی چون

سماع مورد انتقاد فقها و متشرعین نبوده است. سماع یکی از بزرگترین امور قبیح در نزد صوفیه

تلقی می شد. بعضی از صوفیان بزرگ مکتب بغداد و عارفانی چون قشیری در ابتدای کار خود با

سماع مخالفت جدی داشتند. قشیری پس از آن که با ابوسعید راه اعتدال و دوستی در پیش گرفت

، از مخالفت دست برداشت. غزالی هم بعد از مرآوده با صوفیان با احتیاط به جواز آن حکم داد

(غزالی ، ۱۳۶۲ ، ۲۰۰ نیز بنگرید: حاکمی ، ۱۳۶۱ ، ۴۰-۴۳؛ کاشانی ، ۱۳۷۴ ، ۱۸۰-۱۸۱)

مولانا برای سماع به عنوان یک امر و فعل بی نهایت زیبا، ارزش بسیاری قائل است. البته او

پس از دیدار با شمس بود که به سماع، اعتقاد راستین پیدا کرده و در مجالس سماع حضور یافت.

مولانا در داستان "پیر چنگی" اشاره لطیف به نغمات این جهانی دارد که در آن نکته‌هایی

است بس ظریف و قابل تأمل ؛ به نظر مولانا درک زیبایی‌های سماع برای همگان امکان‌پذیر نیست

و به کوه‌نظران انتقاد می‌کند :

لقمه‌ی هر مرغکی انجیر نیست

پر خیالی اعمیمی بی‌دیده‌یی

بر سماع راست ، هرکس چیر نیست

خاصه مرغی مُرده‌یی پوسیده‌یی

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۲۲۰)

مولانا مانند حکمای اسلامی در باب موسیقی نظریه فیثاغورث را پذیرفته است؛ زیرا او عقیده

داشت که اصول موسیقی از کواکب و افلاک اخذ شده است. (زمانی، ۱۳۸۵، ۵۶۹)

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق می‌سرایندش به طنبور و به حلق
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر چهارم، ۴۳ - ۴۲)

مولانا، سماع را چنان زیبا تلقی می‌کند که آن را غذای روح عاشقان می‌داند.

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بل که صورت گردد از بانگ و صغیر
(همان، ۴۳)

مولانا به نکته‌ای اشاره می‌کند که مسبوق به سابقه است. بسیاری از مفسرین بالاخص میدی در
کشف‌الاسرار و نجم‌الدین دایه در مرصاد‌العباد گویند که در عهد‌الست، آن میثاق یعنی [الست
بربکم...] با چنان نغمه‌ای بیان شد که فرشتگان از لطافت آن بیهوش شدند.

غیر از مولانا بسیاری از عرفا و متصوفه به این پدیده‌ی زیبا به عنوان وسیله‌ی عروج سالکان
اشاره کرده‌اند.

سعدالدین حموی گوید :

دل وقت سماع بوی دلدار برد جان را به سراپرده اسرار برد

این زمزمه مرکبی است مر روح تو را بردارد و خوش به عالم یار برد

(افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰، ۲۵۰)

مولانا از بعد زیباشناختی و روانشناختی معتقد بود که سماع قبض و ملال سالک را برطرف می‌کند
و هر پدیده زمینی را در نظر سالک آسمانی جلوه می‌دهد و او را از حجاب‌های نفسانی بیرون
می‌آورد. از این روی بر دوام آن تأکید فراوان داشت، چون خود بیش از هر فرد به این تجربه
عرفانی نائل آمده بود. در نزد مولانا، سماع شور و حالی روحانی بود که به حدود و قیود مجالس
عادی و رسمی رایج در نزد صوفیه عصر محدود نمی‌ماند... (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ۱۷۶ - ۱۷۵)

۶-۷- زشتی و زیبایی ابلیس در مثنوی مولانا

عرفا و متصوفه از منظر طریقت در مورد شیطان عقایدی دارند که هرگز آن عقیده، نفس عمل شیطان را توجیه نمی‌کند و ابداً او را از خطا و گناه مقطعی مبرا نمی‌دارد، ولی در مقام عشق و پاک‌باختگی و اخلاص شیطان نسبت به حضرت حق نکته‌هایی وجود دارد که سخت مورد تأمل است. (بنگرید: نیکلسون، ۱۳۸۲، ۱۴۴)

مولانا در مورد شیطان دقیقاً بر راه امثال حلاج، عین‌القضاة و ... نرفته است. او برعکس امثال حلاج هرگز شخصاً وکیل مدافع او نمی‌شود؛ بلکه بی‌نهایت زیبا و دل‌انگیز و با طرح ده‌ها نکته فلسفی، کلامی و عرفانی، شیطان را در دادگاه الهی احضار و دفاع را به عهده‌ی خود او می‌گذارد. در داستان معروف معاویه و ابلیس که زرین کوب آن را از داستانهای سرگردان معرفی کرده (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۵۶) ظاهراً محاکمه‌کننده معاویه است، اما در اصل خود مولانا است که شیطان را محاکمه می‌کند. شیطان هم در نهایت قدرت و استدلال در کلام، از خود دفاع می‌کند. در اینجا برای رفع هرگونه ابهام و مبرا داشتن مولانا از هر نوع جانب‌داری از ابلیس، از بعد شریعت به مفهوم بدی شیطان پرداخته می‌شود و سپس از بعد زیباشناسی مولانا به «غیرتمندی» ابلیس اشاره خواهد شد.

۶-۸- زشتی ابلیس از نگاه شرعی مولانا

۱- اوّل کسی که در مقابله با نص، قیاس آورد، ابلیس بود:
اوّل آن کس کین قیاسک‌ها نمود
پیش انوار خدا ابلیس بود
گفت نار از خاک بی شک بهترست
من ز نثار و او ز خاک اکدرست
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اوّل، ۲۴۷)

۲- معارف شیطان، معرفتی است که غفلت را برای آدمی به همراه دارد :

معرفت‌های تو چون بانگ صغیر
بانگ مرغان است، لیکن مرغ‌گیر
صد هزاران مرغ را آن ره زدست
مرغ غره کآشنایی آمده است
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۲۱)

۳- شیطان در فریبکاری چیره‌دست و چالاک است :

بر سر شطرنج چُست است این غراب
تو مبین بازی به چشم نیم خواب

زانکه فرزین بندها داند بسی که بگیرد در گلویت چون خسی
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۴)

۴- نفس و شیطان یک مقوله‌اند :

نفس و شیطان بوده ز اول واحدی
بوده آدم را عدو و حاسدی
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم، ۱۴۸)

۵- ابلیس به طرق گوناگون بر انسان مسلط می‌شود :

مسلكی دارند دزدیده درون
ما ز دزدی‌های ایشان سرنگون
دم به دم خبط و زیانی می‌کنند
صاحب‌نقب و شکاف‌روزانند
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر چهارم، ۹۰)

۶- شیطان انسان را از فقر می‌ترساند :

از نبی بشنو که شیطان در وعید
تا خوری زشت و بری زشت از شتاب
می‌کند تهدیدت از فقر شدید
نی مروّت نی تأنی نی ثواب
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۱۱)

۷- شیطان دشمن سرسخت آدمی است :

بلکه طبعاً خصم جان آدمی است
از هلاک آدمی در خرّمی ست
ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر پنجم، ۱۲۷)

۸- شیطان در ازای کوچکترین حُطام دنیوی عقول و ایمان را به غارت می‌برد :

عقل و ایمان را از این طفلان گول
می‌خرد با مُلکِ دنیا دیوِ غول
ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ششم، ۵۳)

۶-۱۰- ابلیس از دیدگاه زیباشناختی مولانا

مولانا از نگاه زیباشناختی عارفانه به ابلیس نگرسته است و صرفنظر از خطاهای او در بُعد شریعت و مسائل کلامی در مجموع، وی را برکشیده و چون سایر متصوّفه او را عاشقی غیرتمند قلمداد کرده است. تفاوت او با سایر متصوّفه این است که آنان شیطان را نه از بعد خطا و عصیان سرزنش کرده‌اند، بلکه محکومیت او را مربوط به حکم ازلی و مشیت حق دانسته‌اند؛ در

صورتیکه مولانا هرگز آن درجه خلوصی را که سایر عرفا برای ابلیس قائل شده‌اند، صد در صد تأیید نکرده است؛ ولی استدلال‌های خود ابلیس که از زبان مولانا مطرح گردیده در برکشیدن ابلیس از همه‌ی عرفا برتر و از بُعد فلسفی و مباحث کلامی و عقلی در اوج زیبایی است.

مولانا رانده شدن شیطان از درگاه الهی را موقتی می‌داند و این نگاه و قضاوت حاکی از این است که شیطان در این رانده شدن نقشی ندارد و مولانا این زشتی اهل شرع را به مفهوم زیبایی اهل طریق پیوند داده است.

مولانا استدلال می‌آورد که از نظر شیطان، سجده نیاموردن او بر آدم و قهر خداوند که در پی آن ظاهر شد، امری حادث بود. و طبعاً امور حادث به زوال می‌پیوندند. اما آنچه باقی و سرمدی است، کرامت و رحمانیت خداوند است. پس بدین جهت او نیز به رحمت خداوندی امید بسته است. (زمانی، ۱۳۸۵، ۴۰۳)

من سبب را ننگرم کآن حادث است
لطف سابق را نظاره می‌کنم
زانکه حادث حادثی را باعناست
هرچه آن حادث دو پاره می‌کنم
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۲۰)

در داستان معاویه و شیطان. شیطان در تقدیر همان جوابی را به معاویه می‌دهد که در بعضی از متون عرفانی همانند کشف الاسرار میبیدی آمده :

ما هم از مستان این می‌بوده ایم
عاشقان درگه وی بوده ایم
ناف ما بر مهر او بریده اند
عشق او در جان ما کاویده اند
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۱۹)

مولانا از زبان ابلیس سخت به دفاع از او برمی‌خیزد و عصیان و گناه شیطان را توجیه می‌کند و می‌گوید که او کوچکترین نقشی در این عصیان نداشته و همانند مهره شطرنجی بوده که حقتعالی هر طور که می‌خواسته او را حرکت داده است. (سروش، ۱۳۸۵، ۲۰۵)

چونکه بر نطعش جز این بازی نبود
آن یکی بازی که بُد، من باختم
گفت بازی کن چه دانم در فزود
خویشتن را در بلا انداختم
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۱۲۰)

البته این استدلالهای شیطان پاسخ مناسبی هم ندارد. همانطور که فخررازی، از قول عالمی نقل می‌کند که اگر اولین و آخرین عالمان جمع شوند، نمی‌توانند به اعتراضات و سؤال‌های شیطان پاسخ درخوری بدهند. مگر اینکه حسن و قبح عقلی را زیر پا بگذارند. (سروش، ۱۳۷۶، ۲۷۵-۲۷۴)

۶-۱۱- خدای مولانا از منظر زیباشناسی عرفانی

زاهد، خدای را به گونه ای می‌پرستد که از همه چیز، اعراض کرده و تنها به شوق برخورداری از جهان آخرت، ترک این جهان می‌گوید.. عابد هم عبادت می‌کند تا مزد خود را از نعمات آن جهان باز ستاند. اما عارف غیر از خدا، از خدا چیزی نمی‌خواهد.

البته این نگرش همه‌ی عرفا و متصوفه به توحید و خدانشناسی نیست. خدای غزالی همان خدای عظیم، جلیل و رحمان و رحیم است که خدای مولانا هم می‌باشد؛ اما با این تفاوت که خدای مولانا به مثابه‌ی معشوقی است که مولانا بی‌پروا با او نرد عشق می‌بازد:

در دل تو مهر حق چون شد دوتو
حکمت حق در قضا و در قدر
هست حق را بی‌گمانی مهر تو....
گمرد ما را عاشقان همدگر
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم، ۲۰۱)

در دفتر دوم در ارتباط با نیایش و درخواست مولانا از خدای خویش، احساس نزدیکی مولانا به خداوند بیان شده است، او در برابر خدایش لرزان و ترسان و خوفناک نیست، بلکه محو جلال و جمال اوست و چون دوستی با دوست سخن می‌گوید:

یاد ده ما را سخن‌های رفیق
هم دعا از تو اجابت هم ز تو
که تو را رحم آورد آن ای رفیق
ایمنی از تو مهابت هم ز تو
مصلحتی تو ای تو سلطان سخن
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر دوم، ۳۸)

مولانا چون سایر عرفا و متصوفه جلوه‌های حق و عکس معشوق را در همه جا عیان می‌بیند و این حقیقت تجلی را در داستان «دژ هوش‌رُبا» بیان می‌کند. مولانا مثال زلیخا را می‌آورد که اطاق

او مصوّر به چهره زلیخا بود تا در ورود یوسف به آن اطاق به هر جا بنگرد جز نقش زلیخا چیزی را نبیند. نتیجه مولانا از این داستان در بیت زیر آمده:

بهر دید روشنان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ششم، ۱۶۵)

به طور کلی مکتب مولانا که در اصل مکتب جمال و زیباپرستی عارفانه است چنین استنباطی دارد: خداوند را منشأ عشق دانسته و انسانها را به عشق ورزی فرامی خواند. زشتی در کارگاه او راه ندارد، همه‌ی تجلیات او نیز زیبا و شایسته عشق ورزی هستند، این عین توحید است. توحیدی که عشق می‌آفریند و وعده‌ی نشاط و شادی می‌دهد.

در عرفان رابطه با خداوند عاشقانه است. چنان که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: خدایا، آفریدی به رایگان، روزیم دادی به رایگان، ببخش به رایگان، تو خدایی نه بازرگان (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰، ۱۱)

ابیات زیر، نمونه‌ی نیایش و سخن گفتن مولانا با خدای خویش است. این گونه سخن گفتن غایت عشق‌ورزی با معشوق است و نهایت بی‌واسطه‌گری می‌باشد. اوج تعبّد عارفانه و خدای عاشقانه است همان خدای پیرچنگی، خدای چوپان در داستان موسی و شبان است که در اصل خدای مولانا هم می‌باشد:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چونایم و نوا در ما ز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۱۲۱)

۱۲-۶- قبول کثرت ادیان نقطه اوج زیباندیشی مولانا

در مورد ادیان دیگر و رابطه آن با توحید الهی سخنان و نظریات مختلفی ارائه شده است و مؤمنین وارسته و فرهیخته از همه‌ی گروه‌ها، اعم از فقها، محدثین، مفسرین و عرفا جانب حرمت فرونگذاشته و سخت به اتحاد ادیان و ملت واحد ایمان دارند و بر تشکیل تقریب مذاهب پای می‌فشارند. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۲: ۵۴۵-۵۴۹)

مولانا بر این عقیده است که حقیقت حق بیش از یک حقیقت نیست و چون این حقیقت واحد از زوایای مختلف نگریسته شود یا منعکس گردد، به صدها رنگ متجلی می‌گردد. لذا در داستان فیل در تاریکی که جنبه‌ی تمثیلی دارد، این واقعیت و یا حقیقت اختلاف مذاهب را نهایت مهارت بیان کرده و اختلاف دینی را ناشی از اختلاف در دیدگاه انسان‌ها دانسته است: از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود (مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم، ۶۳)

مولانا از دیدگاه زیباشناسی توحیدی، جوهر ادیان را یکی می‌داند. همان طور که در دفتر ششم در حکایت "دژ هوش ربا" گوید:

صد کتاب ار هست، جز یک باب نیست
این طرق را مخلصش یک خانه است
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ششم، ۱۶۷)

در اصل تعبیر مختلف اصحاب ادیان مربوط به یک لفظ است که آن حقیقت واحد می‌باشد که ادیان در تأویل و تفسیر آن راه دراز و گونه‌گون طی می‌کنند:

کاین حقیقت، قابل تأویل هاست
آن حقیقت را که باشد از عیان
هیچ تأویلی ننگجد در میان
(همان، ۱۴۷)

همین موضوع را به گونه‌ای دیگر در دفتر اوّل آورده بود: هر نبی و هر ولی را مسلکی است
لیک با حق می‌برد جمله یکی است
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اوّل، ۲۳۴)

اعتقاد به وحدت ادیان از نظر مولانا آن نیست که وی مسلک‌های ناحق را تأیید کرده باشد بلکه با کرامت و زیبانگری خویش می‌گوید که مؤمنین واقعی هر دین و ملت نسبت به صدق و اخلاص خویش به آن معبود ازلی و ابدی، ره می‌پویند. همان طور که حافظ بر این مطلب صحّه گذاشته و بر طریق مولانا گام برداشته است:

گر پیر مغان مرشد ما شد چه تفاوت
در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست
(حافظ، ۱۳۷۸، ۶۷)

بنابراین، ندای خداوند در همه‌ی اعصار و مکان‌ها جاری و ساری بوده و هست و طرفه اینکه در شنیدن این ندا، اختلاف زبان، نژاد، دین و ... مطرح نیست، بلکه آنچه مهم است، محتوای آن پیام است و دین در انحصار هیچ گروهی نیست:

خود ندا آن است و این باقی صداست

فهم کرده آن ندا بی‌گوش و لب

فهم کرده‌ست آن ندا را چوب و سنگ

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ۱۹۰)

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست

ترک و کرد و پارسی‌گو و عرب

خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ؟



ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی نتیجه‌گیری

در مثنوی حسن و قبح به زشتی و زیبایی تعبیر شده و نمونه‌های فراوانی از مصادیق آن را می‌توان یافت. مولانا در مورد مفهوم حسن و قبح در بسیاری از موارد بر خلاف نظر اشاعره سخن گفته است. او بر نسبی بودن حسن و قبح یا زیبایی و زشتی پای می‌فشارد و مرتکب حسن یا قبح را مستحق پاداش یا مستوجب مجازات می‌داند؛ همان چیزی که مورد اختلاف اکثر متکلمان است. مولانا همچنین معتقد به ضرورت وجود شر (قبح یا زشتی) در کنار حسن (خوبی یا زیبایی) است و در این مورد مطابق نظر اکثر حکما سخن گفته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹): .ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام. تهران، نشر نو
- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۰): زیباپرستی در عرفان اسلامی. تهران، طهوری
- ایجی، عضد الدین (۱۳۷۰): المواقف، شرح شریف جرجانی، ج ۸، قم، شریف رضی
- تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر (۱۴۰۹ ق): شرح المقاصد، قم، منشورات شریف الرضی
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۳): تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران، چاپخانه حیدری
- جعفری، مهدی (بی تا): مبانی حکمت (حکمت ۱). اصفهان، دانشگاه اصفهان
- جوینی، ابوالمعالی عبدالملک (۱۴۰۵ ق): الارشاد، بیروت، موسسه الکتب الثقافیه
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۸): دیوان، تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی. تهران، گنجینه
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۶۱): سماع در تصوف. تهران، دانشگاه تهران
- حنا الفاخوری، خلیل الجر (۱۳۸۳): تاریخ فلسفه در جهان اسلام، تهران، علمی و فرهنگی
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲): قرآن پژوهی، تهران، مرکز نشر فرهنگی شرق.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۸): المحصل، قم، منشورات شریف الرضی
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): سرنی. تهران، علمی.
- _____ (۱۳۷۳): پله پله تا ملاقات خدا. تهران، علمی
- _____ (۱۳۸۴): نردبان شکسته، تهران، سخن
- زمانی، کریم (۱۳۸۵): شرح جامع مثنوی. تهران، اطلاعات
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ ق): التحسین و التقیح العقلین، قم، موسسه امام صادق (ع)
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۵): شرح الاسماء، تهران، دانشگاه تهران
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶): حکمت و معیشت. تهران، صراط
- _____ (۱۳۸۵): قمار عاشقانه. تهران، صراط
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۴): الملل و النحل، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران، اقبال.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۸): اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم، صدرا

_____ (۱۴۲۲ ق): المیزان فی تفسیر قرآن، ج ۱، بیروت، موسسه الاعلمی

للمطبوعات

غزالی، محمد (۱۳۶۲): المنقذ من الضلال. ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران، امیرکبیر

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱): شرح مثنوی شریف. تهران، زوار

_____ (۱۳۴۷): احادیث مثنوی. تهران، دانشگاه تهران

کاشانی، محمود (۱۳۷۸): مصباح الهدایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران، هما

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲): گوهر مراد. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰): مجموعه آثار. ج ۱، قم، صدرا

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۷): مثنوی معنوی. تصحیح رینولد نیکلسون. تهران، امیرکبیر

نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲): تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی

کدکنی، تهران، سخن

همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۰): مولوی چه می‌گوید؟، تهران، آگاه

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱