

Methodology of Knowledge in Mawlana's Masnavi (Relying on the Tradition and Mystical Disposition)

Samaneh Al-Sadat Aghadadi*

Sayyed Ali Asghar Mirbagherifard**

Tahereh Khoshhal Dastjerdi***

Sayyede Maryam Rozatian****

Abstract

One of the important conditions for the use of a scientific, purposeful and program-based method in mystical research is to determine and explain the tradition and mystical disposition of mystics, or in other words, the principles and practices of Islamic mysticism. A mystical scholar cannot understand the tradition and mystical disposition of the mystics without knowing it, in none of the areas of research in Islamic mysticism did aim and the right to investigate. Mystical tradition is a set if mystical principles and teaching determine the direction and purpose of the seeker in the way. Mystical disposition is also referred to as a collection of mysticism, rituals, tradition and themes that, in the framework of the principles and teaching of on the two mystical traditions in the form of a coherent and purposeful systemized set, and is able to elaborate in detail the mystical disposition master's insights on mystical subjects and teachings and explain clearly how to reach the goal and the end. On the basis of this research principle, one must first ascertain the tradition and mystical disposition of Mawlana. Therefore, the purpose of this study is to explain and realize Mawlana's disposition through the epistemological method. For the myriad of reasons exist in Mawlana's works, he followed the teachings of the first mystical tradition and his disposition in the tradition of the Khorasani disposition which is in accordance with the teachings of Bayazid Bastami.

The methodology of knowledge is one of the main features of mystical traditions that can be derived from various sources, quotes, and, discovery and intuition. This study seeks to investigate the reflection of traditional and rational methods in Masnavi, and to prove 'discovery and intuition' as the only reliable epistemological method. The other two methods are valuable when they are consistent with discovery and intuition. In other words, according to Mawlana's tradition and mystical disposition, theology (the knowledge about God) depends on self-knowledge (the knowledge of the Self). In other words, Mawlana has interpreted the Qur'an in a Sufi way through discovery and intuition. Because he believes that religious teachings are documented and valuable at times they are surely from God. Such certainty is merely the product of intuition and heart revelation. So, with God's mercy that is from the intuition tools, the true knowledge of the Qur'an is revealed to the seeker. In Masnavi, reason is also divided into two types of partial reason and general reason. Partial reason with all its pests is not inherently unappealing. Because, like other phenomena of creation, it is the beam of light or is the sea of general reason that, due to our limited knowledge, is to some extent a guide. But, it is far from knowing God and understanding the beyond of the material world. However, the mystic in his epistemic course wants to get rid of partial reason. So with the guidance of the common sense that is the Guardian and Master, the full and perfect manifestation of God, his speech and deeds become the source of inspiration and intuition to gain knowledge. In other words, the mystic during the inner journey never needs Sharia and the physical sciences. However, mysticism is beyond the realm of reason, it never negates reason.

The result showed that, considering the discovery and intuition of God and the heart of the mystic, the safest method is the fatwa and the benchmark of knowledge. Because it is originated directly from the source of divine revelation. The result of ordinary and limited perceptions of acquired sciences and the errors of the incomplete and partial rationales are spread. On the other

* PhD Candidate of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Iran.

** Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Iran (Corresponding Author Email: a.mirbagherifard@gmail.com).

*** Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Iran.

**** Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Iran.

hand, according to the meaning of hadith 'Everyone who knows himself knows his God' the epistemic system of the first mystical tradition is based on the two main pivots of God and Man. Accordingly, the knowledge is obtained when that the mystic correctly understands the position of God and man, and knows how the two sides interact and counter. Therefore, the seeker, using various tools of intuition, strives to gradually increase his mystical sensations to come out of himself and what is beyond God and to reach to knowledge. This is in Masnavi- Ma'navi according to the tradition and mystical disposition of Mawlana it starts from the order of the purity of the inside and goes on with love. In Masnavi- Ma'navi, it starts from the order of the purity of the inside and goes on with love. It is then perfected in a state of intoxication and amazement, until at least the seeker at the ending stage is completely devoid of non-God entities and moves only in His power and will. At this stage, the seeker achieves his ultimate goal, that is, monotheism or the knowledge of God.

Keywords: Tradition and Mystical Disposition, Method, Knowledge, Masnavi- Ma'navi, Mawlana

References

1. Abedi, M. (Ed.) (2005). *Introduction to Hojviri's Kashf al-Mahjub*. Tehran: Soroush Publication.
2. Aflaki, A. (1996). *Managheb al-Arefin*. Corrected by Tahsin Yaziji, Tehran: Book World.
3. Badavi, A. R. (1997). *History of Islamic Sufism (From the beginning to the end of the second century)*. Al-Kuwait: Vecalatol Matbouat.
4. Borsi, R. M. (2001). *Masharak Anwar al-Yaghin Fi Asrar Amir al-Momenin*, Beirut: al-A'alami.
5. Corbin, H. (Ed.) (1987). *Correction of Roozbahan Baghli's Abhar al-Asheqin*. Tehran: Manouchehri Publication.
6. Dehbashi, M., & Mirbagherifard, S. A. (2005). *The History of Mysticism 1*. Tehran: Samt Publication.
7. Elahi Qomshe'I, M. (2011). *Translation of the Holy Qur'an*. Isfahan: Aria Qalam.
8. Forouzanfar, B. (1988). *Description of the noble Masnavi*. Tehran: Zavvar Publication.
9. Forouzanfar, B. (2011). *A Treaties on the Rule of Life of Mawlana Jalaluddin Mohammad Famous for Mawlavi*. Tehran: Zavvar Publication.
10. Forouzanfar, B. (Ed.) (2007). *Fih-e Ma Fih*. Tehran: Negah Publication.
11. Goharin, S. S. (1989). *Sophisticated terminology description*. Tehran: Zavvar Publication.
12. Hasanzadeh, S. (2003). *Translation of Tohaf al-Oghoul an A'al al-Rasoul*. Qom: A'al Ali.
13. Homayi, J. (2006). *Mawlavi Nameh (What does Mawlavi say?)*. Tehran: Homa Publication.
14. Ibn Abi al-Hadid, A. H. (1988). *Description of Nahj al-Balagheh (Volume 20)*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
15. Ibn Abi Jomhour, M. Z. (1985). *Awali al- La'alie (Volume 4)*. Qom: Dar Sayed al-Shohada.
16. Karbasi, E., & Barzegar Khaleghi, M. R. (Eds.) (2008). *Introduction to Kashani's Mesbah al-Hedayah and Meftah al-Kefayah*. Tehran: Zavvar Publication.
17. Khajavi, M. (Ed.) (1982). *Mollasadr's Tafsir al- Qur'an al-Karim*. Qom: Bidar Publication.
18. Majlesi, M. B. (1983). *Behar al-Anvar (Volume 5)*. Beirut: Dar Ehya-e Torath al-Arabi.
19. Mavahhed, S. (Ed.) (1985). *Lahiji's Wish gem of selective*. Tehran: Tahouri Library.
20. Mirbagherifard, S. A. (2012). Practical and Intellectual Mysticism or First and Second Mystical Tradition. *Researches on Mystical Literature (Gowhar-i-Guya)*, 6(2), 65-88.
21. Mirbagherifard, S. A. (2015). *The History of Mysticism 2*. Tehran: Samt Publication.
22. Mirbagherifard, S. A. (Ed.) (2012). *Nasafi's Bayan al-Tanzil*. Tehran: Sokhan Publication.
23. Mirbagherifard, S. A., & Mohammadi, M. (2018). *Excerpts and Descriptions of the First Book of Masnavi*. Tehran: Sokhan Publication.
24. Modarres Razavi, M. T. (Ed.) (2008). *Correction of Sanai's Hadiqah al-Haqiqah and Shariah al-Tariqah*. Tehran: University of Tehran Press.
25. Mojahed, A. (Ed.) (1997). *Savaneh al-Oshshaq of Ghazzali*. Tehran: University of Tehran Press.

26. Movahhed, M. A. (Ed.) (2006). *Correction of Maqalat-e Shams Tabrizi*. Tehran: Kharazmi Publication.
27. Muleh, M (Ed.) (1913). *Nasafi's al- Ensan al- Kamel*. Tehran: Tahouri Publication.
28. Nafisi, S. (Ed.) (1999). *Sepahsalar's Biography of Mawlana Jalaluddin Mohammad Mawlavi*. Tehran: Eghbal Publication.
29. Nicholson, R. A. (1993). *Mysticism of Muslim Mystics*. Mashhad: Ferdowsi University.
30. Nikpanah, M., & Noori, E. (2016). Evaluation and Compromise of Mind, Narrative and Love in Mawlana's Cognitive Pyramid. *Researches on Lyrical Literature*, 14(26), 221-238.
31. Qaffari, A. A. (Ed.) (2009). *Correction of Koleini's Osoul Kafi (Volume 1)*. Tehran: Islamic Publication.
32. Qosheiri, Abu al-Qasem (1982). *Tarjomeh Resaleh al-Qosheiriyeh*, Translator Abu Ali Othmani, Corrected Badi'e al-Zaman Forouzanfar, Tehran: Elmi and Farhangi Publication.
33. Rezaei, I. (2003). Revelation and inspiration and its type and ranks in Masnavi's Mawlavi. *Faculty of Literature and liberal arts (Journal of Tabriz University)*, 46(188), 19-44.
34. Riyahi. M. A. (Ed.) (2000). *Razi's Mersad al-Ebad*. Tehran: Elmi and Farhangi Publication.
35. Sa'adati, A., & Shajari, R. (2010). Mawlana's approach to reasoning. *Mystical Literature (al-Zahra University)*, 1(2), 125-150.
36. Shafi'i Kadkani, M.R. (Ed.) (2004). *Introduction to Manteq al-Ta'ir*. Tehran: Sokhan Publication.
37. Shimmel, A. M. (1995). *The Mystical Dimensions of Islam*. Tehran: Islamic Culture Publication Office.
38. Sobhani, T. (Ed.) (1994). *Masnavi-Ma'navi*. Tehran: Printing and Publishing Organization of Ministry of Islamic Guidance.
39. Stace, W. (1996). *Mysticism and Philosophy*. Tehran: Soroush Publication.
40. Tahanavi, M. A. (1999). *Mawsoueh Kashshaf Istelahat al-Fonoun al-Oloum*. Tehran: Sepas Publication.
41. Yathrebi, Y. (1995). *Intellectual Mysticism*. Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
42. Zarrinkub, A. H. (1983). *The secret of the fife*. Tehran: Elmi and Farhangi Publication.
43. Zarrinkub, A. H. (1988). *The sea in the jars*. Tehran: Elmi and Farhangi Publication.
44. Zarrinkub, A. H. (2011). *The value of Sofia's heritage*. Tehran: Amir Kabir Publication.

فصل نامه علمی متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله: پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و هفتم، دوره جدید، سال دوازدهم

شماره چهارم (پیاپی ۴۸)، زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۸-۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۵/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۷

Doi: [10.22108/rpll.2019.118354.1551](https://doi.org/10.22108/rpll.2019.118354.1551)

روش شناسی معرفت در مثنوی مولانا با تکیه بر سنت و مشرب عرفانی^۱

سمانه السادات آقادادی* - سید علی اصغر میرباقری فرد** - طاهره خوشحال دستجردی*** - سیده مریم روضاتیان****

چکیده

از شرایط مهم و اساسی برای به کارگیری روشی علمی و هدفمند و برنامه محور در تحقیقات عرفانی تعیین و تبیین سنت و مشرب عرفانی اهل تصوف یا به تعبیر دیگر واکاوی اصول و فروع مبانی عرفان اسلامی است. روش شناسی معرفت یکی از ویژگی های اصلی سنت های عرفانی است که می تواند برگرفته از منابع مختلف نقل، عقل و کشف و شهود باشد. نویسندگان این پژوهش می کوشند ضمن بررسی بازتاب روش های نقلی و عقلی در مثنوی، اثبات کنند تنها روش متقن معرفت شناسی روش کشف و شهود است و دو شیوه دیگر زمانی ارزشمند است که با روش کشف و شهود مطابقت یابد. به بیان دیگر، مطابق سنت و مشرب عرفانی مولانا خداشناسی (معرفت الرب) وابسته به خودشناسی (معرفت النفس) است؛ بنابراین سالک با کاربرد ابزار مختلف شیوه شهودی می کوشد، پله پله و به تدریج میزان مواجید عرفانی خود را ارتقا دهد تا از خود و ماسوی الله بیرون آید و به خودشناسی رسد. این امر در مثنوی معنوی از مرتبه تزکیه نفس آغاز می شود و با عشق ادامه می یابد. سپس مراتب کمال آن در سکر و حیرت طی می شود تا سرانجام در مرتبه فنا این توفیق نصیب سالک شود؛ در این مرتبه سالک به کل از غیر خدا تهی می گردد و تنها به اختیار و اراده او حرکت می کند؛ بنابراین به مقصود و غایت نهایی خود یعنی توحید و معرفت الرب دست می یابد.

واژه های کلیدی

سنت و مشرب عرفانی؛ روش؛ معرفت؛ مثنوی معنوی؛ مولانا

^۱. این مقاله تحت حمایت کرسی مولوی پژوهی وابسته به صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (iran national science foundation) است. (INSF)

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران s.aghadadi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤول) a.mirbagherifard@gmail.com

*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران t.khoshhal@ltr.ui.ac.ir

**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران rozatian@gmail.com

مقدمه

یکی از شرایط لازم و بنیادی برای به‌کارگیری روش علمی در تحقیقات عرفانی تعیین و تبیین سنت و مشرب عرفانی اهل عرفان و تصوف است. پژوهشگر عرفانی بدون شناخت و بررسی سنت و مشرب عرفانی عارفان و مشایخ تصوف نمی‌تواند در هیچ‌یک از حوزه‌های تحقیقی در عرفان اسلامی به مقصود ره برد و حق تحقیق را ادا کند. توجه نکردن به این موضوع یکی از آسیب‌ها و چالش‌های جدی تحقیقات عرفانی است. روش‌شناسی و تأمل در شیوه‌های پژوهش‌های عرفانی نشان می‌دهد در بیشتر این پژوهش‌ها به موضوع سنت و مشرب عرفانی توجه نشده و پژوهشگران در محدود تحقیقاتی که بدین مسئله مهم توجه نشان داده‌اند، از طرح و الگوی مناسبی بهره نبرده‌اند؛ پس الگویی هدفمند و برنامه‌محور برای شناخت و تبیین این امر مهم، بسیار ضروری است.

براساس مستندات موجود می‌توان زمان پیدایش و شکل‌گیری تصوف و عرفان اسلامی را نیمه سده دوم هجری دانست.^۱ از همان دوران اولیه بینش و روش کسانی که صوفی یا عارف نامیده می‌شدند با هم اختلاف داشت و هرچه روزگار پیشتر می‌رفت، این اختلافات بیشتر و عمیق‌تر می‌شد. دامنه اختلاف اهل تصوف چندان گسترده بود که در اثر آن، گروه‌ها و طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی بسیاری شکل گرفت و سلسله‌های پرشماری ظهور یافت. در سده هفتم هجری تحولی بنیادی و عمیق در عرفان اسلامی پدید آمد. در اثر این تحول مبانی عرفانی دستخوش تغییر و دگرگونی شد؛ چندان‌که سنت تازه‌ای در عرفان اسلامی شکل گرفت و مرزبندی جدیدی در میان طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی به وجود آمد.

بر مبنای شیوه تعامل قوه نظری و عملی سالک می‌توان عرفان اسلامی را به دو دوره یا سنت تقسیم کرد: دوره یا سنت اول عرفانی؛ دوره یا سنت دوم عرفانی. سنت اول عرفانی از میانه سده دوم هجری شکل گرفت و تا سده هفتم به‌عنوان جریانی غالب رواج داشت. سنت دوم عرفانی از سده هفتم هجری به‌ویژه با شکل‌گیری مکتب محیی‌الدین بن عربی رواج یافت و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی شد. مراد از «سنت عرفانی» مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت تعیین می‌کند. دایره تأثیر اصول و مبانی ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی را در بر می‌گیرد و ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد. با تبیین ویژگی‌های دو سنت عرفانی، شاخص‌ها و معیارهایی به دست می‌آید که برپایه آن می‌توان سیر تحول و تطور عرفان اسلامی را با روشی علمی و جامع و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نقد و تحلیل کرد.

«مشرب عرفانی» نیز به مجموعه فروع، آداب، تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند، نظام یافته باشد و بتواند به‌صورت تفصیلی بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه رسیدن به هدف و غایت را به‌شکلی روشن و صریح تبیین کند. بر این اساس ذیل هر سنت عرفانی مشرب‌های متعدد و متنوعی پدید آمد که با هم مشترکات و تفاوت‌هایی داشتند. وجه مشترک این مشرب‌ها پیوند آنها با یک سنت عرفانی بود؛ به عبارتی دیگر غایت و هدف همه آنها و روشی که برای رسیدن بدان غایت و هدف در پیش می‌گرفتند، یکسان بود؛ اما در تفسیر روش و چگونگی پیمودن این راه با هم اختلاف داشتند. به تعبیر روشن‌تر مشرب‌های عرفانی در اصول (سنت) مانند هم و در فروع (مشرب) با یکدیگر متفاوت است (تغییرات برجسته: رک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۸۸-۶۵؛ همان، ۱۳۹۴: ۲۲-۷؛ همان، ۱۳۹۷: ۳۸-۲۲).

سنت و مشرب عرفانی مولانا

بر مبنای این اصل پژوهشی ابتدا باید سنت و مشرب عرفانی مولوی معلوم شود تا در نتیجه آن، هدف این پژوهش که تبیین شیوه معرفت‌شناسی است، محقق شود. مولانا از دیرباز با مبانی سنت اول عرفانی آشنایی داشته است؛ زیرا در کودکی و نوجوانی از ارشادات پدر خود، سلطان‌العلما بهاء‌الدین ولد بهره برده است. عده‌ای نسبت خرقه بهاء‌ولد را به نجم‌الدین کبری از مشایخ بزرگ سنت اول عرفانی می‌رسانند (رک. افلاکی، ۱۳۷۵: ۳۰۶، ۳۱۸، ۶۰۲؛ همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸). از سوی دیگر پس از درگذشت بهاء‌ولد، سید برهان‌الدین محقق ترمذی از مریدان و یاران نزدیک او که تحت تعالیم و اصول سنت اول پرورش یافته بود، مسؤولیت تعلیم و تربیت مولانا را به مدت نه سال بر عهده گرفت (سپهسالار، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۱۹).

همچنین آشنایی و مصاحبت مولوی با شمس‌الدین محمد تبریزی نزدیک به چهار سال طول کشید. ارتباط با شمس و ارادت بدو که تربیت‌یافته سنت اول عرفانی بود و مخالفت خود را با آراء ابن‌عربی و سنت دوم عملاً آشکار می‌کرد (رک. شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۹۹؛ همان، ج ۲: ۱۷۹)، نشان می‌دهد که آراء و اندیشه‌های او موافق با تعالیم شمس شکل گرفته بود. این قراین به همراه دلایل بی‌شمار دیگر که در آثار او وجود دارد، بیانگر آن است که وی در اصول و مبانی پیرو تعالیم سنت اول عرفانی است و مشرب او در شمار مشرب‌های این سنت یعنی مکتب خراسانی و مطابق با آموزه‌های بایزید بسطامی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

درباره «روش‌شناسی معرفت در مثنوی مولانا (با تکیه بر سنت و مشرب عرفانی)» تاکنون پژوهش مستقلی انجام نگرفته؛ اما مقاله‌هایی مرتبط با این موضوع تألیف شده است؛ مانند «وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی» (رضایی، ۱۳۸۲) که مؤلف می‌کوشد آراء مولوی را درباره معانی و مراتب مختلف وحی در مثنوی باز نماید و در پایان، رابطه انسان کامل با وحی و الهام و نبود تفاوت و تمایز اساسی میان این دو اصطلاح را در نزد مولانا بررسی کند. در مقاله «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفت دینی مولانا» (نیک‌پناه و نوری، ۱۳۹۵) نیز به تحلیل هندسه معرفت دینی مولوی پرداخته شده که عقل، نقل و عشق و به عبارتی برهان، قرآن و عرفان ضلع‌های جدانشدنی مثلث و هرم معرفت دینی مولوی است.

روش پژوهش

روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی است که به آثار اصیل و مهم سنت اول عرفانی، به ویژه مثنوی معنوی و متون معتبر مولوی پژوهی اسناد داده می‌شود. نویسندگان این پژوهش می‌کوشند ضمن بررسی و نقد کیفیت بازتاب روش‌های نقلی و عقلی، این ادعا را ثابت کنند که با توجه به سنت و مشرب عرفانی مولانا تنها روش کاربردی و متقن معرفت‌شناسی شیوه شهودی است که با اسباب و ابزارهای مخصوص آن از قبیل تزکیه نفس، عشق، سکر و حیرت و فنا حاصل می‌شود.

بحث و بررسی

از ویژگی‌های مهم سنت‌های عرفانی، روش معرفت‌شناسی است. در سنت اول عرفانی از میان سه روش متداول یعنی روش نقلی، عقلی و کشف و شهود، تنها ابزار شناخت قابل اعتماد که می‌تواند سالک را به مقصود برساند، روش کشف و شهود است. عارف راه حکیم مشائی و متکلم را ناقص و بیراهه می‌پندارد و جز با کشف و شهود که مبتنی بر

وحی و شریعت باشد، وصول به حقیقت را ممکن نمی‌داند. طریقه تصوف به این اقسام یعنی حکمت و کلام تقسیم نمی‌شود؛ چه اختلاف این اقسام یعنی فلسفه و کلام با عرفان، هم در سلوک و هم در غایت است؛ زیرا فلسفه و کلام بر سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال متکی است و غایت آنها حصول علم است؛ درحالی که حقیقت تصوف سلوک راه باطن و غایت آن وصول به حقیقت است. البته این نکته تأمل برانگیز است که صوفی و عارف واقعی بدون سیر و سلوک در شریعت و آشنایی با شرع و علوم وابسته به آن به منزل مقصود نخواهد رسید.

به عبارت دیگر، عارف در طی مقامات و مراتب سیر و سلوک باطنی هیچ‌گاه از شریعت و علوم ظاهری بی‌نیاز نیست. گرچه طریقت عرفان ورای طور عقل است، هرگز عقل را نفی نمی‌کند و اگر بر عقل خرده می‌گیرد، منظور عقل جزئی و عقل جدلی است نه عقل کلی (دهباشی، ۱۳۸۴: ۵؛ میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۳)؛ بنابراین «صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف صیادی و عام فریبی است» (لاهیجی، ۱۳۸۴: ۱۵). پس مطابق اعتقاد اهل تصوف، تجارب شخصی و مواجید شهودی میان عارف و عالم غیب ارتباط برقرار می‌کند و به او این توانایی را می‌دهد که بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی‌های خود، راه رسیدن به مطلوب را بیابد. مولانا نیز از عارفان سنت اول است. در ظاهر، روش نقلی و عقلی در مثنوی بازتاب گسترده‌ای دارد؛ اما روش معرفت‌شناسی مولانا چیزی جز طریق شهودی نیست که در سراسر مثنوی از طرق مختلف و ابزارهای مخصوص در پی تبیین و تشریح آن است.

روش نقلی

اشعار مولانا سرشار از آیات و مضامین الهی است. بر هیچ‌یک از آشنایان افکار و اندیشه‌های مولوی جای تردید نمی‌ماند که او قرآن را منبع معرفت بی‌بدیل معرفت خدا و اسرار و رموز دین و علوم و معارف اسلامی می‌داند. مولوی دل سپرده معارف و حیانی است و معارف قرآنی در تاروپود مثنوی او رسوخ دارد. او می‌کوشد هم صورت مثنوی را به سبک قرآن سازد و هم ماده مثنوی را بر معارف قرآن استوار کند. از این رو مثنوی را «معنوی» توصیف می‌کند که معنویت آن از دل دین مشتق شده است و همانند قرآن می‌تواند موجب هدایت یا ضلالت شود. برای دریافت پیام مثنوی و راهیابی به هدایت و دوری از گمراهی باید از مرتبه لفظ به معنا عبور کرد (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۸). از سوی دیگر اشتغال به وعظ و خطابه در خاندان مولانا پیشینه‌ای طولانی دارد. پدرش بهاء‌ولد، پدربزرگش حسین بن احمد و جدش احمد خطیبی همگی از واعظان و فقیهان مشهورند. مولانا نیز در حدود بیست و پنج سالگی به مرتبه اجتهاد و فتوی رسید و از احاطه کافی بر مباحث قرآنی برخوردار بود (رک. فروزانفر، ۱۳۹۰: ۶؛ زرین کوب، ۱۳۹۰: ج ۱: ۷۰؛ همایی، ۱۳۸۵: ج ۱: ۲۱).

به همین سبب مولانا همواره از آموزه‌ها و تعالیم دینی خاندانش بهره‌ها برده و مثنوی او بیش از اثرپذیری از هر اندیشه دیگری متأثر از قرآن و مفاهیم آن است؛ البته مولانا با دید صوفیانه و با کشف و شهود، قرآن را تفسیر و تأویل کرده است. به بیانی دیگر می‌کوشد مفاهیم عرفانی و تعالیم صوفیان را با معانی و مفاهیم قرآن مطابقت دهد و چون خود جامع علوم دینی و عرفانی بود، به‌خوبی از عهده این کار برآمده است. مولانا معتقد است، اطاعت از آموزه‌های دینی زمانی پذیرفتنی و ارزشمند است که به‌یقین از سوی حق باشد. چنین یقینی صرفاً محصول شهود و وحی است تا سالک سرانجام با آن به معرفت حق رسد (مولوی، ۱۳۷۳: ۹۹۱). او معتقد است فهم قرآن و رسیدن به معرفت با رسته‌شدن روح از قفس تن؛ یعنی محو و استغراق در حق که از ابزارهای شیوه شهودی است، محقق می‌شود (همان: ۶۴-۶۵) یا در جایی دیگر با استناد به آیه بیست و ششم سوره نور چنین می‌گوید:

الخبیثات الخبیثین حکمت است
پس تو هر جفتی که می‌خواهی برو
نور خواهی مستعد نور شو
زشت را هم زشت جفت و بابت است
محو و هم شکل و صفات او بشو
دور خواهی خویش بین و دور شو
(همان: ۱۴۵)

پس آنکه خویش را فانی کرده و قربانی قرآن شده، از فهم ظاهری آن گذشته و بر حقیقت آگاه شده است و جانفش با روح قرآن متحد و یگانه گشته است:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
پیش قرآن گشت قربانی و پست
روغنی کاو شد فدای گل به کل
وز کسی کاتش زده است اندر هوس
تا که عین روح او قرآن شده است
خواه روغن بوی کن خواهی تو گل
(همان: ۷۶۹)

روش عقلی

چنانکه گفته شد، فلاسفه و متکلمان معتقدند روش عقلی و استفاده از آن، مطمئن‌ترین ابزار در کسب معرفت است؛ اما عارفان، به ویژه عرفای سنت اول، شیوه کشف و شهود را تنها روش مقبول در شناخت حق می‌دانند. طریق عقل طریقی برای شناخت امور عینی و محسوسات است که انسان از راه استدلال و قیاس و فلسفه به درک معقولات جهان مادی می‌رسد. در این روش، وجود مشابه و مانند برای قیاس امری لازم و ضروری است؛ اما خداوند با عقل و استدلال درک‌پذیر نیست؛ چون وجودش از نوع موجودات مادی نیست که مثل و مانندی داشته باشد. پس عقل از شناخت حق ناتوان است و باید با کشف و شهود، آینه دل را از زنگار تعلقات نفسانی صیقل داد تا نور معرفت حق در آن متجلی شود. البته انکار عقل از سوی عارفان ستیز و جدال با ذات عقل نیست؛ بلکه منظور آنان محدود دانستن قلمرو شناخت آن در برابر جولان طریق دل و شهود قلبی است:

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت
عقل رهبر و لیک تا در او
عجز در راه او شناخت شناخت...
فضل او مر ترا برد بر او

(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۳؛ رک. عطار، ۱۳۸۳: ۵۶۷-۵۴۱)

مولانا نیز در آثارش به تبیین ادراک جزئی و محدود عقل و عجز آن در شناخت حق پرداخته است: «عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که این ساعت، عقل زیان توست و راهزن است. چون به وی رسیدی خود را به وی تسلیم کن. تو را با چون و چرا کاری نیست» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۲).

عقل چون جبریل گوید احمدا
تو مرا بگذار زین پس پیش ران
گر یکی گامی نهم سوزد مرا
حد من این بود ای سلطان جان
(همان، ۱۳۷۳: ۴۵)

عقل جزوی همچو برق است و درخش
در درختی کی توان شد سوی و خش
(همان: ۶۱۸)

ای بیرده عقل هدیه تاله
عقل آنجا کمتر است از خاک راه
(همان: ۵۱۴)

عقل تو دستور و مغلوب هواست در وجودت ره‌زن راه خداست

(همان: ۵۴۰)

به‌طور کلی مولوی در نودوپنج جای مثنوی درباره عقل سخن گفته و بیشتر جاها آن را ستوده و گاهی نیز آن را مذمت کرده است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۵۶۵)؛ بنابراین عقل در مثنوی دوگونه است: عقل جزئی و عقل کلی.

هش چه باشد عقل کل هوشمند هوش جزوی هوش بود اما نژند

(همان: ۱۳۴)

عقلی که مولانا و عارفان دیگر مذمت می‌کنند، عقل جزوی و منفعت‌جو و مصلحت‌اندیش دنیاست. از نظر مولانا عقل جزئی، ثنویت‌بین، تفرقه‌انداز، ناپایدار و محدود است و مانند برق یا موجی از دریای عقل کلی است که در عالم ماده متجلی شده است؛ اما در مسیر شناخت حق تا اندازه‌ای راهبر است؛ زیرا درخشش آن چندان دوامی ندارد و از پرواز در ورای عالم محسوسات و استغراق در حق عاجز است (رک. مولوی، ۱۳۷۳: ۴۵، ۴۷، ۶۱۸-۶۱۹). عقل جزئی به همراه استدلال‌های مبتنی بر وهم و ظن و شک است؛ همانند وزیر فرعون است که حتی اگر میل حقیقت‌جویی در دل فرعون ایجاد شود، همامان با چون و چراهای سست و ضعیف و موهوم خود آن را سرکوب می‌کند (همان: ۵۳۹-۵۴۰). پس استدلالی در راه شناخت حق پذیرفته است که برخاسته از هوی و هوس نباشد و چنین منطقی فقط منطق وحی، برپایه کشف و شهود است:

منطقی کز وحی نبود، از هواست همچو خاکی در هوا و در هباست

(همان: ۹۹۱)

مولوی در سراسر مثنوی با تعبیرات مختلف دیگری به ناکارآمدی و ناتوانی عقل جزئی در شناخت حق پرداخته است که برخی از آنها عبارت است از: عقل ظلمت‌زا (همان: ۳۶۳)؛ عقل بحثی (همان: ۴۴۶)؛ عقل مغلوب (همان: ۵۴۰)؛ مستبد و خیره‌سر و خودبین (همان: ۶۱۹ و ۸۲۱)؛ پای‌سست و بی‌تمکین (همان: ۸۸، ۴۹۹، ۵۰۶، ۸۲۱)؛ عقل تباه و توبه‌شکن (همان: ۶۲۱)؛ عقل مفلسف و فلسفی (همان: ۴۰۱، ۸۸۹)؛ کاذب معکوس‌بین (همان: ۷۱۲)؛ جیفه‌خوار و کرکس و زاغ‌صفت (همان: ۵۴۲، ۹۷۰)؛ حيله‌گر و مکار (همان: ۶۲) و کارآیی نداشتن در امور الهی (همان: ۵۱۴، ۶۱۸). البته مولانا به هیچ وجه از روی ناآگاهی یا تقلید خردستیز نبوده است. او مطابق گفته خویش ضمن بهره‌گیری از علوم عقلی و آموختن و گذراندن آن، آگاهانه به این نتیجه می‌رسد که قلمرو محدود عقل انسان از شناخت عالم لایتناهی غیب عاجز است؛ بنابراین شناخت حق با کشف و شهود و ابزار آن همانند عشق و سکر و نیستی ممکن می‌گردد که در جای خود بدان پرداخته می‌شود:

دست در دیوانگی بایدزدن...

بعد از این دیوانه سازم خویش را...

زین سپس جویم جنون را مغرسی

(همان: ۲۴۵-۲۴۶)

و آن صاحب‌دل به نفع‌صور بود

وین قدم، عرصه عجایب نسپرد

چشم غیبی جوی و برخوردار شو

(همان: ۶۱۸)

زین خرد جاهل همی باید شدن

آزمودم عقل دوران‌دیش را

عقل را من آزمودم هم بسی

پیش‌بینی این خرد تا گور بود

این خرد از گور و خاکی نگذرد

زین قدم، وین عقل، رو بیزار شو

عقل در مثنوی همیشه برابر با نوع اول آن، عقل جزئی و سطحی‌نگر، نیست و می‌تواند از ارزش و کارکرد بالایی برخوردار باشد که در این صورت به عقل کلی تعبیر شده است. عقل ممدوح در مثنوی معادل عقل کل یا عقل کلی است. متکلمان و فلاسفه عقل کل را صادر اول می‌شناسند و از آن در تبیین مواضع هستی‌شناسانه خود استفاده می‌کنند. مولانا نیز به این بعد توجه دارد (رک. همان: ۴۲۳)؛ اما در نگاه وی مفهوم عقل کل دو تفاوت عمده با غیر عارفان دارد و معنا و کاربرد وسیع‌تری یافته است: ۱) عقل کل معادل ولی یا پیری است که بر همه اسرار الهی آگاهی و احاطه دارد؛ ۲) عقل کل عقلی است که در دل شکل می‌گیرد. در عرفان عقل در دل، عقل خاصی است که از اقسام لطایف سبعة به شمار می‌رود. لطایف سبعة عبارت است از: «نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی» (رک. ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۸۸؛ رازی، ۱۳۸۷: ۱۲۱، ۱۱۷) و سالک به مدد آنها مراتب باطنی کشف و شهود خود را می‌پیماید. تبیین کیفیت قسم دوم پس از واکاوی ابزار عشق و سکر و حیرت مطرح می‌شود.

چنانکه گفته شد، صاحبان عقل کل، نماد ولی و پیر و مرشد طریقت‌اند:

مر تو را عقلی است جزوی در نهان	کامل العقلی بجو اندر جهان
جزو تو از کل او کلی شود	عقل کل بر نفس چون غلی شود
	(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۵)
ده چه باشد شیخ واصل ناشده	دست در تقلید و حجت در زده
پیش شهر عقل کلی این حواس	چون خران چشم بسته در خراس
	(همان: ۳۲۳)
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
	(همان: ۵۴۰)
جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
	(همان: ۵۷۴)

همچنین مولانا در توصیف ولی و عقل کل از عناوین و تعبیر مختلف دیگری استفاده کرده است که برخی از آنها عبارت است از: عقل عقل (همان: ۴۰۱-۴۰۲، ۹۶۸)؛ عقل غیب‌بین (همان: ۴۷)؛ عقل ابدالان (همان: ۹۷۰)؛ عقل احمد (همان: ۲۸۱)؛ آمن از ریب المنون (همان: ۳۴۷)؛ عقل بی غبار (همان: ۴۳۱)؛ لوح محفوظ (همان: ۴۵)؛ عاقبت‌بین و آخرین نه آخوری (همان: ۲۱۷، ۴۳۵، ۵۵۲، ۶۲۰)؛ عقل ظلمت‌سوز (همان: ۱۴۸)؛ عقل جبریل وار (همان: ۹۷۰، ۴۵)؛ رسول ذوالجلال و حجة الله (همان: ۵۸۰)؛ وزیر و مشاور (همان: ۵۴۰)؛ شحنه و پاسبان دل (همان: ۵۶۷)؛ مشرق آفتاب معرفت (همان: ۱۶۴)، عیسی وجود آدمی (همان: ۲۲۸) و عین بهار و بقا (همان: ۸۴).

اینان از قشر جسمانیت، رها، و مغز و حقیقت تمام عقول شده‌اند. درواقع، زمامداران اشتران عقل‌های انسان‌اند و صاحبان عقول جزئی با پیشوا قراردادن ایشان می‌توانند نقصان و کم‌فروغی خویش را ارتقا بخشند و به حقیقت واحد کل عالم متصل شوند (رک. همان: ۱۶۴، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۷۴۳، ۵۴۰). به قول فروزانفر، تربیت عقل که در ابتدا جزوی و به حالت استعداد است، به مردی که در عقل و ادراک صحیح به کمال رسیده باشد، نیازمند است تا فهم سالک بر اثر بهار جان عارف پرورش یابد. این پیران از سر هوای نفس سخن نمی‌گویند و گفتارشان منبعث از الهام و شهود است. به عقیده صوفیان، پیر «امین الهام» است، چنانکه نبی و رسول «امین وحی» است (فروزانفر، ۱۳۶۷، د ۳: ۸۴۱-۸۴۰).

گفتنی است معرفت عقل کل (ولی) از حق و نیز تعالیم وی برای ارشاد سالکین، بر شیوه شهودی و ابزارهای آن از قبیل ریاضت نفس و فنا بنیان شده است؛ نه آنکه صرفاً به سبب تکرار مداوم لفظ عقل و مشابهت واژگانی، این خطا پیش آید که عقل کل شناخت خود را مانند متکلمین و فلاسفه با عقل و استدلال به دست آورده است. توجه به این نکته، کمک شایانی در شرح مثنوی می‌کند؛ زیرا با فهم صحیح مقصود مولانا از عقل کل، سنت عرفانی او به ویژه مبحث روش‌شناسی معرفت مشخص می‌گردد و از تفسیر نادرست مثنوی بر مبنای سنت دوم عرفانی خودداری می‌شود؛ در سنت دوم، عارفان از روش عقلی و نقلی نیز در جهت تأیید و تبیین بیشتر شیوه شهودی استفاده می‌کردند:

هر که خواهد همنشینی خدا تا نشیند در حضور اولیا
از حضور اولیا گر بسکلی تو هلاکی ز آنکه جزوی بی‌کلی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۳۹)

عقل کامل نیست خود را مرده کن در پناه عاقلی زنده سخن
(همان: ۵۷۵)

روش کشف و شهود

از نظر عارفان کشف برداشتن پرده و حجاب است و مکاشفه که حال عرفانی است، دفع حجاب را گویند که میدان روح جسمانی است و ادراک آن به حواس ظاهر نتوان کرد و بر حضور تحیر سر افتد اندر حظیره باطن (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۴۷؛ تهانوی، ۱۳۷۵: ۱۲۵۴). شهود نیز مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب، پس از گذراندن مقدمات و درک کیفیات احوال (تهانوی، ۱۳۷۸: ۷۳۸).

اهمیت و ارزش شیوه شهودی در آیات و روایات مختلف بیان شده است. در آیاتی از قبیل «إن فی ذلک لذکری کان له قلب؛ در این تذکری است برای آن کسی که قلب دارد.» (ق: ۳۷) یا «ما کذب الفؤاد ما رأى؛ قلب پاک او در آنچه دید، هرگز دروغ نگفت» (نجم: ۱۱)؛ همچنین در کلام صریح امام حسین (ع): «إن الله إحتجب عن العقول کما إحتجب عن الأبصار و لکن رآته القلوب بحقائق الإیمان؛ همانا خداوند از محدوده ادراک عقل خارج است؛ همانطور که از چشم‌انداز دیدگان فراتر است؛ ولی دل‌هایی که به حقیقت ایمان نورانی شده‌اند، او را می‌بینند.» (حرانی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۵) و یا در سخن حضرت علی (ع): «خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم» که مقصود حضرت چشم سر نیست و با چشم دل و شهود قلبی، معرفت حق حاصل می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۵).

مولانا با اشاره به حدیث قدسی «لا یسعی أرضی و لا سمائی و لکن یسعی قلب عبدی المؤمن» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۷) آشکارا بیان می‌کند که گنجایش دل عارف محل شهود و نظرگاه خداوند است (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۹، ۱۹۳). از نظر او تنها محک صحیح و فتوای مطمئن، جان و قلب است؛ بنابراین صاحبان شهود قلبی تنها عالمان راه حق‌اند و شش جهت آیینۀ دل ایشان تجلی‌گاه معرفت‌الله شده است:

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آن گاه کور
(همان: ۳۹۱)

هر که را در جان خدا بنهد محک هر یقین را باز داند او ز شک
(همان: ۱۴)

پس پیمبر گفت استفتوا القلوب گرچه مفتیان برون گوید خطوب
(همان: ۸۳۱)

صاحب دل داند آن را یا دلش (همان: ۵۵۰)	علم راه حق و علم منزلش
حق از او در شش جهت ناظر بود (همان: ۶۷۶)	صاحب دل آینه شش رو شود

این صاحب‌دلان در راه کسب معرفت همچون مؤذنان، راستگو و از هر خطا و اشتباهی معصوم و مصون‌اند (همان: ۴۳۳)؛ چون وقوفشان بر اسرار الهی مستقیماً از منبع وحی الهی گرفته شده است و همه خواطر قلبی آنها چیزی جز وحی و خاطر حقانی نیست (همان: ۴۰۸، ۵۶۲، ۹۱۹)؛ در نتیجه، منطق وحی (همان: ۹۹۱) یا شهود قلبی عارف مطمئن‌ترین شیوه معرفت‌شناسی است که از گستره محدود ادراکات علوم کسبی و خطاهای عقل جزئی و ناقص، فراتر و در امان است (همان: ۱۹۳، ۲۸۱، ۳۲۳، ۵۵۰). از سوی دیگر، مولانا معتقد است حتی عقل جزئی و سطحی‌نگر با تعالیم صاحب وحی‌ای که معادل عقل کل یا ولی است، قوت فهم معرفت را پیدا می‌کند:

عقل جزوی عقل استخراج نیست قابل تعلیم و فهم است این خرد	جز پذیرای فن و محتاج نیست لیک صاحب وحی تعلیمش دهد (همان: ۵۴۱)
---	---

مولانا در مواضع مختلف مثنوی با بیانات متنوع به کمال و برتری شیوه شهودی و نقصان روش عقلی تأکید می‌ورزد؛^۲ برای مثال:

دفر صوفی سواد حرف نیست زاد دانشمند آثار قلم	جز دل اسپید همچون برف نیست زاد صوفی چیست، آثار قدم (همان: ۱۶۸)
جان‌شناسان از عددها فارغانند جان شو و از راه جان، جان را شناس	غرقه دریای بی‌چون‌اند و چند یار بیش شونه فرزند قیاس (همان: ۴۲۸)

البته بیان این رجحان، مقصور به طریق عقل نیست و مولانا با زیبایی و صراحت، ضمن مقایسه سه روش، برتری شیوه شهودی را با تعبیر مختلف بر طرق عقلی و نقلی تبیین می‌کند:

خویش را صافی کن از اوصاف خود بینی اندر دل علوم انبیا بی صحیحین و احادیث و رواه	تا بینی ذات پاک صاف خود بی کتاب و بی معید و اوستا... بلکه اندر مشرب آب حیات (همان: ۱۴۰)
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی یا به علم نقل کم بودی ملی با چنین نوری چو پیش آری کتاب چون تیمم با وجود آب دان	تا چو طفلان چنگ در مادر زدی علم وحی دل ربودی از ولی جان وحی آسای تو آرد عتاب علم نقلی با دم قطب زمان (همان: ۵۴۶)

رومیان آن صوفیان‌اند ای پدر	بی ز تقلید و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک ز آز و حرص و بخل و کینه‌ها...
عقل اینجا ساکت آمد یا مضل	ز آنکه <u>دل</u> با اوست یا خود اوست دل
عکس هر نقشی نتابد تا ابد	جز ز دل هم با عدد هم بی‌عدد...
اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ	هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشر <u>علم</u> را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند	نحر و بحر آشنایی یافتند...
گرچه <u>نحو</u> و <u>فقه</u> را بگذاشتند	لیک <u>محو</u> و <u>فقر</u> را برداشتند...
برترند از عرش و کرسی و خلا	ساکنان مقعد صدق خدا

(همان: ۱۴۱)

ایزار شیوه شهودی برای کسب معرفت

مطابق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۶۷: ۲۰-۲۹۲) شیوه رسیدن به معرفت در سنت اول عرفانی بر دو قطب اصلی خدا و انسان بنیان شده است؛ به عبارتی دیگر کسب معرفت مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف با خداوند و میزان و نوع مواجید عرفانی و مکاشفات اوست. مولانا نیز مطابق سنت عرفانی خود معتقد است، خودشناسی مقدمه لازم خداشناسی است و در پی معرفت‌النفس، معرفت‌الرب حاصل می‌شود:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت	هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۲۶)	
ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم	از ورای تن به یزدان می‌زییم
ای خنک آن را که ذات خود شناخت	اندر امن سرمدی قصری بساخت

(همان: ۷۷۷)

بنابراین دو قطب معرفتی خدا و انسان در ارتباط دوسویه یکدیگر است؛ از یک‌سو مطابق حدیث قدسی «كنت کنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (برسی، ۱۴۲۲ ق: ۴۱) علت آفرینش جهان حب و عشق خدا برای شناخته‌شدن خود است. از سوی دیگر جنبه باطنی انسان یعنی جان و قلب و روح الهی‌اش (حجر: ۲۹) او را به سوی حق می‌کشاند تا کمال و معرفت بیشتری از منبع لایتناهی کسب کند. حال مطابق آنچه گفته شد، روش نقلی و عقلی تا اندازه‌ای راهبر و گره‌گشاست و آگاهی از عوالم ملکوتی و معرفت حق از محدوده عقل انسان و تمام علوم عقلی و نقلی خارج است و سالک باید از طریق کشف و شهود و ادراکات قلبی خویش به شناخت حق رسد. طریق کشف و شهود بر دریافت و جذب نفحات حق و الهامات ربانی بنیان شده است. کیفیت این جذب مبتنی بر میزان پیوند آن با دو قوه نظری و عملی است؛ «مراد از قوه نظری آن تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به سوی معرفت حق سوق می‌دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می‌گیرد و با قوه نظری پیوندی استوار دارد» (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۰).

قوه نظری و عملی مکمل هم و در تعامل و تأثیر دوسویه و دائمی یکدیگر است؛ یعنی سالک بر مبنای قوه نظری هر اندازه خود را بشناسد، معرفت بیشتری از خدا به دست می‌آورد؛ در نتیجه قوه عمل و سلوک معرفتی وی کامل‌تر می‌شود. پس در پی این بهبود، زمینه دریافت جذبات حق نیز بیشتر می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت، معرفت دارای سلسله

مراتبی است؛ زیرا سالک هرچه پیوند دو قوه را قوی‌تر کند، به شناخت بیشتر و کامل‌تری از حق می‌رسد و درجات بالاتری با کشف و شهود بر او مکشوف می‌شود. حصول مراتب عالی معرفت با به‌کارگیری ابزارهای مهم و مخصوص شیوه شهودی از قبیل تزکیه نفس، عشق، سکر و حیرت و فنا ممکن است که در کلام مولانا هریک به‌شکلی بیانگر عجز عقل در معرفت‌شناسی است.

تزکیه نفس

براساس حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نفس‌شناسی (خودشناسی) از نظر مولانا که از اقطاب اصلی سنت اول عرفانی است، به تهذیب و تزکیه آن وابسته است. در مثنوی بارها آمده است^۳ که حجاب‌ها و زنگارهای نفس اعم از علوم جزئی و عقل بحثی مانع دریافت حقایق ربانی و دیدن وجه‌الله می‌شود و تا زمانی که سالک با ریاضت و تهذیب نفس در سایه هدایت پیر (عقل کلی) بر هوای نفس پیروز نگردد، به معرفت حق نمی‌رسد:

باد در مردم هوا و آرزوست	چون هوا بگذاشتی پیغام هوست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۷)	
کاین حروف واسطه ای یار غار	پیش واصل خار باشد، خار خار
بس بلا و رنج بایست و وقوف	تا رهد آن روح صافی از حروف
	(همان: ۶۰۵)
هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر	دامن آن نفس کس را سخت گیر
چون بگیری سخت آن توفیق هوست	در تو هر قوت که آید جذب اوست
	(همان: ۲۵۳)
زانکه نفسش گرد علت می‌تند	معرفت را زود فاسد می‌کند
گر نخواهی دوست را فردا نفیر	دوستی با عاقل و با عقل گیر
	(همان: ۴۰۷)

پس سالک هرچه بیشتر در تزکیه نفس خود کوشد، مراتب بیشتری از معرفت کسب می‌کند. به تعبیر دیگر، عمل تهذیب نفس نمودی از قوه عملی است که با تکمیل و صعود آن، قوه نظری سالک ارتقا و قدرت بیشتری در شناخت حق می‌یابد:

هرکسی اندازه روشن دلی	غیب را بیند به قدر صیقی
هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر او صورت پدید
	(همان: ۶۰۲)

عشق

عشق ستایی و عقل ستیزی از اصول مهم صوفیه است که هر جا سخن از عشق شود، عقل در تقابل آن قرار می‌گیرد (رک. نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۹: ۶۱-۶۲؛ سنایی، ۱۳۸۷، ۶۲؛ عطار، ۱۳۸۳، ۳۶). مولانا نیز همانند پیشوایان خود معتقد است عقل با درک محدود خود عقیده پای سلوک سالک شده و او را از شناخت حق و ادراک عشق عاجز کرده است (مولوی، ۱۳۷۳: ۷، ۳۷۲، ۴۴۶، ۴۵۲، ۵۹۴، ۵۹۵). در این تقابل و نزاع عقل باید قربانی عشق شود:

عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقل‌ها باری از آن سوی است کوست
	(همان: ۵۴۶)

پس با قربانی عقل در معشوق بی‌نیاز و استقرار در کشتی عشق (همان: ۵۴۵)، نفس از آفات خودبینی و قیل و قال عقل جزئی که نمودی از ماسوی‌الله است، خلاصی می‌یابد و به خداشناسی می‌رسد. به عبارت دیگر، ظرف وجود سالک تهی از خود و سرشار از خدا یا به تعبیر مولانا اجزای پراکنده وجود به وسیله عشق در معشوق حقیقی جمع می‌گردد:

چون بیازی عقل در عشق صد عشر امثال دهد یا هفت صد

(همان: ۷۷۳)

عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طم و رم

جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(همان: ۶۱۷)

گفتنی است از نظر عارفان، مهم‌ترین وظیفه عشق نیز آن است که عاشق را از غیر حق حتی از وجود خود خالی سازد و او را در معشوق و مقصود حقیقی متمرکز گرداند (رک. غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۴؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵؛ نسفی، ۱۳۹۱: ۱۹۲-۱۸۸ و همان، ۱۳۳۱: ۱۱۸-۱۱۳) یا به قول مولانا:

عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصد او جز که جذب یار نیست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۱۷)

عاشقان اندر عدم خیمه زدند چون عدم یک رنگ و نفس واحدند

(همان: ۴۲۱)

سکر و حیرت

از مهم‌ترین شاخص‌های مشرب عرفانی خراسانیان از جمله مولانا اعتقاد به سکر و ترجیح آن بر صحو و هوشیاری است. در اصطلاح عارفان سکر یعنی زمانی که بر اثر مشاهده جمال معشوق، عقل سالک مغلوب گردد؛ از تمییز اشیاء غایب شود و از غایت بی‌خودی نداند که چه گوید (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۷۸). فراموش کردن و نادیده گرفتن خود در مرتبه عشق سبب ایجاد سکر و حیرت در سالک می‌شود. به عبارتی دیگر، عشق به سکر و حیرت منتهی می‌شود و این دو از عشق پدید می‌آیند (رک. غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱، ۱۸۸؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۴۶-۱۴۵؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۲۷۹). مولانا نیز سکر و حیرت را از نتایج عشق برمی‌شمارد که پایان‌بخش تمام قیل و قال‌های عقل جزئی است:

عشق به رد بحث را ای جان و بس کاو ز گفت و گو شود فریاد رس

حیرتی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۳)

بنابراین در مثنوی سکر و حیرت مانند عشق و تزکیه نفس در تقابل عقل جزئی و زیرکی مذموم قرار می‌گیرد (همان: ۲۵، ۵۴۵، ۷۱۷، ۷۶۰). سالک با انتخاب آن به گلزار معارف و عقل ممدوح می‌رسد. این انتخاب، چنانکه گفته شد، از سر آگاهی بوده و مولانا پس از پی‌بردن به نقصان روش عقلی، ابزار شیوه شهودی از جمله سکر و حیرت را برمی‌گزیند (همان: ۴۵۲، ۳۴۷). پس به سبب سکر و حیرت، دل سالک از غیر حق و خودبینی پاک می‌شود. در نتیجه، سالک با نفی انانیت به خودشناسی می‌رسد و به تبع آن تمام وجودش سرشار از معرفت‌الله می‌شود (همان: ۵۴۶):

چون شدی من کان لله از ولا ه من تو را باشم که کان الله له

(همان: ۸۰)

همچو شه‌زاده رسی در یار خویش
پس برون آری ز پا تو خار خویش
جهد کن در بیخودی خود را بیاب
زودتر و الله اعلم بالصواب
(همان: ۱۱۴)

چنانکه گفته شد، مولانا ضمن بیان کاربرد عقل کل در معنای ولی، یافته جدیدی در مبحث عقل کل ارائه می‌دهد که بر سایر عارفان برتری دارد. او معتقد است، سالک پس از آنکه با عشق و سکر و حیرت بر عقل جزئی چیره شد، با کاربرد این دو ابزار می‌تواند به عقل کل، مرتبه‌ای از لطایف سبعة، دست یابد. به عبارتی دیگر عشق از یک‌سو سبب فنای عقل جزئی است تا سالک به تبع آن به مرتبه عقل کل یعنی عقل در دل رسد و سیر مکاشفات آسمانی خود را تا فنای در معشوق تدبیر کند:

<u>غیر این معقول‌ها معقول‌ها</u>	<u>یابی اندر عشق با فر و بها</u>
<u>غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست</u>	<u>که بدان تدبیر اسباب سماست</u>
<u>که بدین عقل آوری ارزاق را</u>	<u>ز آن دگر مفرش کنی اطلاق را</u>
<u>چون بیازی عقل در عشق صمد</u>	<u>عشر امثال دهد یا هفت صد</u>
<u>آن زنان چون عقل‌ها در باختند</u>	<u>بر رواق عشق یوسف تاختند</u>
<u>عقلشان یک دم ستد ساقی عمر</u>	<u>سیر گشتند از خرد باقی عمر</u>
<u>اصل صد یوسف جمال ذوالجلال</u>	<u>ای کم از زن شو فدای آن جمال</u>

(همان: ۷۷۳)

از سوی دیگر حیرت نیز اصل مهمی برای دستیابی بدین مرتبه است. مولانا در مصداقی روشن از دفتر چهارم، قصه خروب در گوشه مسجد اقصی و غمگین شدن سلیمان به تبیین ارتباط ابزار سکر و حیرت با مقوله عقل می‌پردازد. این داستان نماد علقه‌های دنیوی و ماسوی‌الله است که انسان را به سبب زیرکی به خود مشغول و از یاد خدا غافل می‌کند. اساس زیرکی عقل جزئی است و اتکا بر آن موجب پیدایش کبر و کینه می‌شود. ابلیس نیز با آوردن استدلال‌های منطقی خود را برتر از آدم^(ع) می‌دانست و چون با عقل جزئی در برابر امر خدا ایستادگی کرد، از شناخت دریای عظیم و ژرف عالم معنا بازماند؛ لیکن انسان عاشق زیرکی و استدلال ندارد و تسلیم امر حق است. پس با برگزیدن ابزار عشق، هم از ضلالت و شک و غرور عقل جزئی محفوظ می‌ماند و هم به ثمره عشق یعنی حیرانی می‌رسد. مبنای حیرانی نظر است و نظر نزد عارفان با توجه به حدیث نبوی «إتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱۸) معادل فراست است. پس صاحب‌نظر کسی است که بر پایه حیرت یا ابلهی به معرفتی فراتر از عقل و فهم عادی دست می‌یابد (مولوی، ۱۳۷۳: ۵۴۵).

ابلهی به هیچ‌وجه در معنای نادانی و مسخرگی نیست که به سبب تکیه بر خرد ناقص، فرد دچار خودبینی شود و معشوق حقیقی را رها کند؛ بلکه در نظر مولانا مطابق حدیث نبوی «أكثر أهل الجنة البله» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۱۲۸) جایگاه رفیع بهشتیانی است که مست و واله و حیران جمال معشوق خویش‌اند. پس ابلهی معادل سکر و حیرت است. ابلهان در عرفان اسلامی با عنوان عقلاء مجانین خوانده می‌شوند. اینان کسانی هستند که چون نسبت به سطح متوسط جامعه از میزان عقل و ادراک بیشتری برخوردارند، رفتارشان مطابق عادات و رسوم مردم عادی نیست؛ اما در ورای ظاهر عین حکمت و خردمندی است. به قول مولانا «مست عقل» (همان، د ۱: ۲۳۸) یعنی سرشار از عقل‌اند؛ بنابراین

سالک با قربانی کردن عقل جزئی از طریق سکر و حیرت همچون عشق از مرتبه عقل کل برخوردار می‌شود تا به مدد آن بیش‌ازپیش از خود خالی شود و سیر الی‌الله را کمال بخشد:

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس	رستگی زین ابلهی یایی و بس
اکثر اهل الجنة ابله ای پدر	بهر این گفته ست سلطان البشر
زیرکی چون کبر و باد انگیز تست	ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نه کاو به مسخرگی دو توست	ابلهی کاو واله و حیران هوست
ابلهان‌اند آن زنان دست بر	از کف ابله وز رخ یوسف نذر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقل‌ها باری از آن سوی است کاوست
عقل‌ها آن‌سو فرستاده عقول	مانده این سو که نه معشوق است گول
زین سر از حیرت گر این عقلت رود	هر سر مویت سر و عقلی شود
نیست آن‌سو رنج فکرت بر دماغ	که دماغ و عقل روید دشت و باغ
سوی دشت از دشت نکته بشنوی	سوی باغ آیی شود نخلت روی
اندر این ره ترک کن طاق و طرنب	تا قلاووزت نجبند تو مجنب

(همان: ۵۶۶)

فنا

در متون صوفیه، فنا نهایت سیر الی‌الله است (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۹۶). سالک در این مرتبه هیچ چیز جز خدا نمی‌بیند و جز او چیز دیگری نمی‌داند. نفس خود را به‌طور کامل فراموش می‌کند و همه چیز را در عالم، جز خدای، به فراموشی می‌سپارد (تهانوی، ۱۳۷۸: ۱۱۵۷). اساس معرفت‌شناسی مولانا نیز مبتنی بر فنا و نیستی است: «پیش او دو‌آنا نمی‌گنجد، تو آنا می‌گویی و او آنا. یا تو بمیر پیش او، یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند؛ اما آنکه او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج نه در ذهن که و هو الحی الذی لایموت... اکنون چون مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد» (مولوی، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ بنابراین سالک در هر مقام و مرتبه‌ای که باشد، غایت همه مجاهدات و سلوکش، از خود مردن و نیستی است؛ زیرا هرکسی در حق فانی شود، مشمول قاعده «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) قرار می‌گیرد. درحقیقت با گذشتن از مرتبه لا (فنا) عقول جزئی و وجود موهوم، وارد مرتبه‌الا (بقای حقیقی) می‌شود و به معرفت اصیل و توحید حقیقی دست می‌یابد (مولوی، ۱۳۷۳: ۸۰، ۱۲۵، ۱۹۶).

عقل را سیل تحیر در ر بود	زان قوی‌تر گفت کاول گفته بود
نیست اندر جبه‌ام الا خدا	چند جویی بر زمین و بر سما

(همان: ۵۷۲)

به قول استیس، سالک واصل با از دست دادن فردیت و صور حسی ظاهری به کنه ذات خویش می‌رسد و می‌تواند ادعا کند در غیاب نفس، واحد حقیقی را دریافته و در لجه‌های بحر توحید غوطه‌ور است (استیس، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۴، ۹۴). عقل در ترک این فردیت، گذر از انانیت و رسیدن به توحید، سرگردان و عاجز است و معرفت‌الله با کامل‌ترین ابزار شیوه شهودی یعنی فنا در حق حاصل می‌شود:

از مقامات تبه ل تا فنا	پله پله تا ملاقات خدا
------------------------	-----------------------

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۸)

چون غروب آری بر آ از شرق ضو
این آنایی سرد گشت و ننگ شد
شد جهان او از آنایی جهان
آفرینها بر آنای بی‌عنا...
فخر رازی راز دان دین بدی
عقل و تخیلات او حیرت فزود
آن آنای مکشوف شد بعد از فنا
(همان: ۸۱۰-۸۱۱)

خویشتن را پیش واحد سوختن
هستی همچون شب خود را بسوز
همچو مس در کیمیا اندر گداز
هست این جمله خرابی از دو هست
(همان: ۱۲۳)

حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
(همان: ۱۲۸)

هین مکن تعجیل اول نیست شو
از آنایی ازل دل دنگ شد
ز آن آنای بی‌آنا خوش گشت جان
از آنای چون رست اکنون شد آنای
اندر این بحث ار خرد ره بین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدر بود
کی شود کشف از تفکر این آنای

چیسست توحید خدا آموختن
گر همی خواهی که بفریزی چو روز
هستی‌ات در هست آن هستی‌نواز
در من و ما سخت کرده‌ستی دو دست

چون بمردم از حواس بوالبشر
چونکه من، من نیستم این دم ز هوست

گفتنی است همه عارفان سنت اول تنها روش منحصر به فرد برای رسیدن به معرفت را روش کشف و شهود می‌دانند و در بیان کلیاتی از قبیل عشق، سکر و حیرت، فنا و بقا مشترک‌اند؛ اما هر کدامشان از راه‌ها و شیوه‌های مختلف با بیان و زبان خاص خود در پی تبیین و تفصیل این امرند. به بیانی دیگر مشرب عارفان سنت اول مانند سنایی، عطار و مولانا در اصول (سنت) مانند هم اما در فروع (مشرب) با یکدیگر متفاوت است. در واقع، اختلاف در فروع یا مشرب، تبیین تفاوت سیر معرفت‌شناسی آنان در شیوه استفاده از روش کشف و شهود است؛ به طور مثال عطار در *منطق‌الطیر* مرتبه عشق را مرتبه دوم معرفت برمی‌شمارد؛ حال آنکه عشق نزد مولانا نقطه عطفی در سیر مراتب پایانی سلوک است که چنانکه گفته شد، به سکر و حیرت، فنا و بقا و توحید می‌انجامد؛ بنابراین در مشرب عرفانی هر عارف تقدیم و تأخر هریک از مراحل سلوک و میزان تأثیری که در استكمال نفس برای رسیدن به مقصد سلوک دارند، با شیوه بیانی متفاوت و زبانی خاص آمده است؛ ضروری است هریک از این راهکارها، تعابیر و شیوه‌های بیانی به‌طور جداگانه در مشرب عرفانی هریک از آنها بررسی و تبیین شود.

نتیجه‌گیری

تعیین و تبیین سنت و مشرب عرفانی عارفان از شرایط مهم و اساسی برای به‌کارگیری روشی علمی، مستدل، نظام مند و برنامه‌محور در تحقیقات عرفانی است؛ پژوهشگر عرفانی بدون شناخت و واکاوی این دو اصل از انجام تحقیقی سودمند در حوزه‌های مختلف عرفان اسلامی عاجز است. روش‌شناسی معرفت از ویژگی‌های اصلی سنت عرفانی است. معرفت‌شناسی می‌تواند برگرفته از منابع مختلف نقل، عقل و کشف و شهود باشد؛ اما مطابق سنت و

مشرب عرفانی مولانا تنها روش متقن و کاربردی شیوه شهودی است و دو شیوه معرفت‌شناسی دیگر زمانی ارزشمند است که با روش کشف و شهود مطابقت یابد.

به عبارتی دیگر، مولانا با دید صوفیانه و با کشف و شهود، قرآن را تفسیر و تأویل کرده است؛ زیرا معتقد است آموزه‌های دینی زمانی مستند و ارزشمند است که یقیناً از سوی حق باشد؛ چنین یقینی صرفاً محصول شهود و وحی قلبی است؛ بنابراین با استغراق و فنای در حق که از اسباب شهود است، معرفت و فهم حقیقی قرآن بر سالک مکشوف می‌شود. عقل نیز در مثنوی به دو گونه عقل جزئی و عقل کلی تقسیم شده است. عقل جزوی با همه آفاتی که دارد ذاتاً مذموم نیست؛ زیرا مانند سایر پدیده‌های خلقت پرتوی نورانی یا نمی از دریای عقل کل است که به سبب گستره شناخت محدود خود تا حدودی راهبر است و از شناخت حق و درک عالم ماورای مادی بازمانده است؛ اما سالک در سیر معرفتی خود خواهان رهایی از عقل جزئی است. پس با ارشادات عقل کل یعنی ولی و مرشدی که جلوه تمام و کمال حق و گفتار و کردارش منبعث از الهام و شهود است، به معرفت دست می‌یابد.

بنابراین کشف و شهود حق که دل عارف منزلگاه آن است، مطمئن‌ترین روش، فتوا و محک شناخت است؛ چون مستقیماً از منبع وحی الهی سرچشمه گرفته است. در نتیجه از ادراکات عادی و محدود علوم کسبی و خطاهای عقل ناقص و جزئی در امان است. از سوی دیگر مطابق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نظام معرفتی سنت اول عرفانی بر دو قطب اصلی خدا و انسان استوار است. بر این اساس معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و شیوه ارتباط و کشش دو جانبه این دو را دریابد؛ بنابراین سالک براساس میزان تعامل دوسویه قوه نظری و عملی خود می‌کوشد، از خود و ماسوی الله بیرون آید تا بتواند به خودشناسی (معرفت‌النفس) و پس از آن به خداشناسی رسد. این امر در مثنوی معنوی از مرتبه تزکیه نفس آغاز می‌شود و با عشق ادامه می‌یابد. سپس در سکر و حیرت، مراتب کمال آن طی می‌شود تا سرانجام در مرتبه فنا این توفیق نصیب سالک شود که به‌طور کلی از غیر خدا تهی شود؛ همه چیز را در حق خلاصه بیند و تنها به اختیار و اراده او حرکت کند. پس سالک در این مرحله به مقصود و غایت نهایی خود یعنی توحید (معرفت‌الرب) می‌رسد.

پی‌نوشت

۱. برای آشنایی با آغاز تصوف و سرچشمه عرفان اسلامی نگاه کنید به: کشف‌المحجوب، ۱۳۸۴: ۷۸؛ ترجمه رساله قشیریه، ۱۳۶۱: ۲۴؛ *التاریخ التصوف الاسلامیه من البدایة حتی النهایة القرن الثانی*، ۱۹۷۷ م: ۳۳-۳۰؛ *ارزش میراث صوفیه*، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۲؛ *ابعاد عرفانی اسلام*، ۱۳۷۴: ۴۸-۴۶؛ *عرفان عارفان مسلمان*، ۱۳۷۲: ۵۶-۴۹، ۶۸؛ *عرفان نظری*، ۱۳۷۴: ۳۵ به بعد، ۷۳، ۷۷-۷۹، ۹۳-۹۴، ۱۰۶-۱۰۵ و *تاریخ تصوف ۱*، ۱۳۸۴: ۴۵-۳۳.
۲. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به این ابیات: دفتر اول: ۵۶۷-۵۶۵، ۱۵۰۲-۱۵۰۰، ۲۱۵۱-۲۱۳۲، ۳۴۰۹-۳۴۰۵، ۳۴۹۹-۳۴۷۸؛ دفتر دوم: ۷۱-۴۷، ۲۳۲۷-۲۳۲۲، ۲۴۴۲-۲۴۳۶؛ دفتر سوم: ۱۱۲۶-۱۱۲۴، ۱۲۷۴-۱۲۵۹، ۱۲۹۱، ۲۷۰۹-۲۷۰۰؛ دفتر چهارم: ۱۴۱۴-۱۴۰۸، ۲۰۶۷، ۲۳۸۶-۲۳۸۵، ۳۳۴۲-۳۳۴۰؛ دفتر پنجم: ۹۰۶-۸۸۱، ۱۲۹۳-۱۲۸۷، ۱۳۱۳-۱۳۱۰، ۲۱۸۳-۲۱۹۲، ۳۹۰۷-۳۹۲۴؛ دفتر ششم: ۷۷۹-۷۲۰، ۳۳۲۲-۳۳۲۰، ۳۷۹۸-۳۷۹۵.
۳. بنگرید به این ابیات: دفتر اول: ۱۳۷۴-۱۳۷۲، ۱۳۸۹-۱۳۸۲، ۱۵۹۹-۱۵۹۸، ۱۶۳۹، ۲۰۵۰-۲۰۴۶، ۳۰۶۶، ۳۲۱۵-۳۲۱۲؛ دفتر دوم: ۷۳-۷۲، ۱۹۴۴، ۱۹۷۵-۱۹۵۱، ۲۷۴۳؛ دفتر سوم: ۵۰-۴۲، ۲۵۶۰ و دفتر چهارم: ۱۳۹۹-۱۳۹۵.

منابع

- ۱- قرآن کریم (۱۳۹۰). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، اصفهان: قلم آریا.
- ۲- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۶۷). شرح نهج‌البلاغه، جلد ۲۰، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ۳- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ ق). عوالی اللثالی، جلد ۴، قم: دار سیدالشهداء^(ع).
- ۴- استیس، والتر (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- ۵- افلاکی، احمد (۱۳۷۵). مناقب العارفين، تصحیح تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.
- ۶- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۷ م). التاريخ التصوف الاسلاميه من البدايه حتى النهايه القرن الثاني، الكويت: وكالة المطبوعات.
- ۷- برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ ق). مشارق انوار اليقين فی اسرار اميرالمؤمنين (ع)، بیروت: الاعلامی.
- ۸- تهانوی، محمدعلی (۱۳۷۸). موسوعه كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، گردآورنده علی دخروج، ترجمه جورج زیناتی، تهران: سپاس.
- ۹- حرانی، ابومحمد (۱۳۸۲). تحف العقول عن آل الرسول (ص)، ترجمه صادق حسن‌زاده، جلد ۱، قم: آل‌علی^(ع).
- ۱۰- دهباشی، مهدی؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۸۴). تاریخ تصوف ۱، تهران: سمت.
- ۱۱- رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۹). مرصاد العباد، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲- رضایی، ایرج (۱۳۸۲). «وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (مجله دانشگاه تبریز)، سال ۴۶، شماره ۱۸۸، ۴۴-۱۹.
- ۱۳- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۶). عبهر العاشقین، تصحیح هانری کرین، تهران: منوچهری.
- ۱۴- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). سرنی، ۲ جلد، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۵- ----- (۱۳۶۷). بحر در کوزه، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- ----- (۱۳۹۰). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۷۸). زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- ۱۸- سعادت، افسانه؛ شجری، رضا (۱۳۸۹). «رویکرد مولانا نسبت به استدلال»، ادبیات عرفانی (مجله دانشگاه الزهراء)، سال ۱، شماره ۲، ۱۵۰-۱۲۵.
- ۱۹- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۷). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- شمس تبریزی، محمد (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۲۱- شیمیل، آن ماری (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات از عبدالکریم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۲- عطار، فریدالدین (۱۳۸۳). منطق‌الطیر، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۳- غزالی، احمد (۱۳۷۶). سوانح العشاق، تصحیح احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، ۳ جلد، تهران: زوار.

- ۲۵- ----- (۱۳۹۰). رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: زوار.
- ۲۶- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۷- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۷). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، مقدمه و تصحیح و توضیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگرخالقی، تهران: زوار.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). *اصول کافی*، جلد ۱، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ۲۹- گوهرین، سید صادق (۱۳۶۸). *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد ۶، تهران: زوار.
- ۳۰- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). *گزیده گوهر مراد*، به‌اهتمام صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۲- ملاصدرای، صدرالدین محمد (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، به‌کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار.
- ۳۳- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، به‌کوشش توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۳۴- ----- (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- ۳۵- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف ۲*، تهران: سمت.
- ۳۶- ----- (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) (مجله دانشگاه اصفهان)، سال ۶، شماره ۲، ۶۵-۸۸.
- ۳۷- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر؛ محمدی، معصومه (۱۳۹۷). *گزیده و شرح دفتر اول مثنوی*، تهران: سخن.
- ۳۸- نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۳۱ ق). *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ۳۹- ----- (۱۳۹۱). *بیان التنزیل*، تصحیح و تعلیق: سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد، تهران: سخن.
- ۴۰- نیک‌پناه، منصور؛ نوری، ابراهیم (۱۳۹۵). «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفت دینی مولانا»، پژوهش‌های ادب غنایی (مجله دانشگاه سیستان و بلوچستان)، سال ۱۴، شماره ۲۶، ۲۲۱-۲۳۸.
- ۴۱- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۲). *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۴۲- هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- ۴۳- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، ۲ جلد، تهران: هما.
- ۴۴- یثربی، یحیی (۱۳۷۴). *عرفان نظری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.