

## گزاره‌های دینی در مثنوی

بهناز براتی \*

﴿ تقدیم به سامت مقدس حضرت ولی عصر صلوات الله علیه وعلى ابائه الطاهرين ﴾

**چکیده:** دیدگاه جلال الدین مولوی، شاعر عارف قرن هفتم به مقوله‌های مذهبی را می‌توان به دو گونه متفاوت تقسیم کرد. در یک گونه مولوی باهنرمندی و با استفاده از تمثیلات و تشبیهات محسوس به شرح و تبیین پیام حدیث می‌پردازد. در این حالت آن چه می‌گوید با روح کلی مذهب مطابق است و ما آن را «تبیینات هنری، مولوی نامیده‌ایم. اما در گونه دیگر، او با تمسک به حدیث، به شرح و بیان اصول اعتقادات صوفیه و ویژگی‌های طریقت مورد پسند خویش می‌پردازد. که در این صورت، حدیث در کارگاه خیال و عاطفه هنرمند او تغییر شکل پیدا کرده. به طوری که دیگر پیام آن حدیث، با روح کلی مذهب نمی‌خواند، بلکه به رنگ ذهنیت گوینده مثنوی در آمده است. و ما این گونه را «برخورد هنری» مولوی نامیده‌ایم؛ امری که اساساً جوهره و حقیقت تصوف است، و رای همه ظواهر اقوال بزرگان آن.

**کلیدواژه‌ها:** مولوی، جلال الدین محمد / مثنوی / قرآن / حدیث / شعر فارسی، قرن هفتم



### مقدمه

مثنوی معنوی که بزرگ‌ترین اثر تعلیمی در ادب عرفانی به حساب می‌آید، سرشار از

\* - کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث .

انواع مختلف کاربردهای قرآنی و حدیثی است. اثری است با که زیبایی های منحصر به فرد، جاذبیت فراوان آن جمیع انسان‌های دوستان عرفان اسلامی در شرق و غرب عالم را شیفته ی خود کرده، از سویی باعث افراط عده‌ای در قبول آن به عنوان منبع و مصدری برای بیان حقایق سیر الی الله گشته. و از سویی نیز برخی بهدلیل دنباله روی نگارنده آن از پاره‌ای معتقدات صوفیه، آن را مورد حملات شدید خود قرار داده و تا حد تکفیر او پیش رفته‌اند.

در این تحقیق قصد شده به تبیین دو گونه متفاوت استفاده و بهره‌گیری مولوی از گزاره‌های مذهبی (حدیث) پرداخته شود، تا در کنار استفاده از زیبایی‌های کلام او در شرح گزاره‌های مذهبی، به این نکته که توجه داده شده باشد مواردی نیز از کاربردهای غیر صحیح و تأویل‌های ناروا در مثنوی وجود دارد.

نخست باید به این مسأله پردازیم که آیا به جلال الدین مولوی به مثابه یک محدث می‌نگریم یا نه؟ و اصولاً آیا به دنبال صحت روایات مندرج در مثنوی رفتن، کاری صحیح است؟

در این باره باید گفت: به رغم احادیث بسیار که به لفظ یا معنی و به تصریح یا اشاره در مثنوی آمده، در طبقات حنفیه معروف به الجواهر الموضیئه که ذکر جلال الدین در آن در ردیف مشاهیر علماء حنفیه آمده است، به این نکته که وی راوی حدیث و محدث هم بوده باشد، اشاره‌ای نشده. روشن نیست که وی در علم حدیث، شیخ روایت داشته است یا نه، از سویی اصحاب وی، شیخ صدرالدین قونوی را که در حق او ارادتی نداشته‌اند، شیخ صدرالدین محدث می‌خوانده‌اند، این نکته شاید حاکی از آن باشد که در حوزه مولوی هم مثل آن چه در سایر مجامع صوفیه معهود بوده است. اشتغال به حدیث را خوش نداشته‌اند<sup>(۱)</sup> و گویی تمسک و اشتغال مولوی به حدیث هم بیشتر از

۱ - صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می‌دانسته‌اند و علم و برهان را حجاب می‌شمرده‌اند و کنار می‌نهادند. بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند. برای مثال از بایزید نقل کرده‌اند که پیش او گفتند: فلان کس از فلان کس حدیث آموخت و از او چیزها نوشت. او گفت: «مساکین اخذوا علمهم میناً عن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت». علاوه بر این صوفیه از خیلی

باب اشتغالش به وعظ و تذکیر بوده باشد.

برای بخشی از احادیث مثنوی می توان مستندی در صحاح و مسانید اهل سنت پیدا کرد. اما قسمتی از این احادیث هم روایات صوفیه است، که - با وجود مشحون بودن کتب صوفیه و حتی کتاب احیاء علوم الدین غزالی از آنها - محدثان تعدادی از آنها را جعلی می شناخته اند که عمدتاً سیوطی آنها را در اللآلی المصنوعه ذکر کرده است. منشأ عمده این روایات، مجموعه «سنن الصوفیه» اثر ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری صوفی و مفسر و محدث قرن پنجم است، که مولوی به سبب توافق مشرب، غالباً به روایات وی - با وجود موضوع بودنشان - استناد دارد و در تفسیر نیز بر اقوال او اعتماد کرده است.

از آن چه مولوی در باب وحی اولیا<sup>(۱)</sup> می گوید، هیچ تردیدی در اعتقاد او بدین امر باقی نمی گذارد که وی حدیث رسول را در مرتبه ای از قدس و عظمت می یابد که هیچ گونه نقد و بحثی را در صحت صدور آن جایز نمی داند. چنان که صحابه رانیز چون در همه احوال، اهل صدق و عدل می پندارد، در توثیق و تعدیل آنها به عنوان ناقل یا راوی حدیث حاجت به اهتمام و تدقیق نمی یابد. و هر چه را به عنوان حدیث رسول از قول آنها تلقی می کند، در خور نقل و استناد می یابد و بر خلاف اهل حدیث به نقد متن یا اسانید آنها التفات نمی کند.

اساساً صوفیه و سایر اهل سنت، بر خلاف شیعه غالباً صحابه را به دیده تکریم فوق العاده می دیده اند و حتی طعن و سب آنها را ناروا و مستوجب تعزیر شرعی می دانسته اند. همچنین قدمای صوفیه بعضی از صحابه را به چشم پیشروان طریقت و



قدیم، فقهائ و محدثین را به دیده تحقیر می نگریسته اند و آنها را اهل ظاهر می شمرده اند و خود را صاحب اسرار می دانسته اند و مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده اند (ر.ک. زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶۰ و ۱۶۱) ۱- بروفق اعتقاد مولوی، بر اولیاء هم نوعی وحی که صوفیه «وحی دل» می خوانند، القا می شود. حدیث رسول از این لحاظ نیز نمونه کامل و ممتاز وحی قلبی اولیاء محسوب است. و از آن جا که در مورد رسول، آن کسی که وحی قلبی بر وی القاء می شود، صاحب مرتبه نبوت هم هست، پیدا است که این گونه وحی، از آن چه بر سایر اولیاء به طریق وحی دل نازل می گردد، برتر است. و بدین گونه حدیث وی نیز تا حدی در حکم وحی محسوب است و در تفوق آن بر هر حدیث دیگر جای تردید نیست (ر.ک. زرین کوب، سرنی، ج ۱، بخش «از مشکات نبوت»)

واقفان اسرار شریعت می‌نگریسته‌اند، و عده‌ای از ایشان را قدوه خویش می‌شمرده‌اند، و عجب نیست که در روایات منقول از آنها جایی برای شک و اعتراض نیافته باشند. و روایات منقول از آنها یا مربوط به آنها را مثل اقوال مشایخ خویش با تکریم و قبول تمام تلقی کرده باشند.

چنانچه بیان شد وجود صحابه در سلسله اسانید، احادیث نبوی را در نزد صوفیه از نقد و تدقیق بی‌نیاز می‌داشت، همان طور که مجرد انتساب متن احادیث هم به تقریر رسول، آنها را ظاهراً مفید قطع و یقین می‌ساخت.

این اعتماد مولوی به ناقلان حدیث، و عاظ و مذکران صوفی را نیز در بر گرفته است. چرا که احادیثی در مثنوی هست که اصلی برای آنها در روایات یافت نشده، بلکه مأخذ آنها امثال و اقوال بزرگان صوفیه است، و با وجود این مولوی آنها را همچون حدیث رسول ﷺ تلقی کرده است.

مانند آن جا که در دفتر چهارم (بیت ۱۵۶۱) به عبارت «جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» اشاره کرده و آن را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد. این درحالی است که غزالی در احیاء العلوم، مضمون آن را بدون انتساب به قائل ذکر می‌کند و پیداست که اصل قول از جنس عبارات صوفیه است. (۱)

از این گونه عبارات، نمونه‌های متعددی را می‌توان در مثنوی جست. مانند:

بهر این فرمود آن شاه نبیه مصطفی که «الولد سرُّ آبیه»

(دفتر ۴ - بیت ۳۱۱۶)

جمله عربی مصرع دوم را برخی حدیث می‌دانند، در مثنوی نیز به پیامبر ﷺ منسوب شده، اما بروفق رای پاره‌ای از علماء حدیث، از مقوله حدیث محسوب نیست و مؤلف اللؤلؤ المرصرع از قول سخاوی و زرکشی آن را بدون اصل دانسته است (۲) همچنین آن جا که گفته:

۱- زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۴۳۴، به نقل از احیاء علوم الدین (۵۶/۴)

۲- ر.ک. فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۳۵

(دفتر اول - بیت ۱۱۴۲)

که اشاره‌ای است به عبارت «الدنيا ساعة فاجعلها طاعة» که مؤلف اللؤلؤ المرصوع آن را از موضوعات شمرده <sup>(۱)</sup> لکن مولوی آن را از کلام رسول ﷺ نقل می‌کند و بنا بر آن چه دکتر زرین کوب در این باب آورده‌اند، ظاهراً از کلمات قدمای زهاد بوده است. از این زمره می‌توان حدیث «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف» را هم یاد کرد که مولوی مکرر بدان اشاره کرده است، همچنین «الشيخ في بيته كالنبي في قومه» و «مثل المؤمن كمثل المزمار، لا يحسن صوته إلا بخلاء بطنه» را که وی از قول رسول ﷺ نقل می‌کند، ذکر کرد. پاره‌ای حکایات مأخوذ از روایات مغازی و سیره رسول اکرم ﷺ نیز بدان صورت که در مثنوی هست، اصل و مستند قابل اعتمادی ندارد و اکثراً برگرفته از روایات عوام صوفیه می‌باشد.

چرا مولوی آن چه را که در احادیث صحاح اصلی ندارد، به پیامبر ﷺ منسوب کرده است؟ دکتر زرین کوب گفته است: «...علاقة خاص و عام به احادیث نبوی و این که هر چه در مکارم اخلاق و فضایل اعمال نقل می‌شده، به نحوی مأخوذ از نور مشکاة نبوت تلقی می‌شد، ظاهراً سبب شده که مولانا هم پاره‌ای از اقوال و کلمات دیگران را - از آن رو که در مجالس صوفیه به عنوان حدیث شهرت داشته است - در طی سخن به همین عنوان نقل کند. و وقتی امام غزالی هم در تصنیف احیاء علوم الدین برایش همین امر پیش آمده باشد... درباره مولانا که اثر وی مشتمل بر شعر و قصه است و مخاطب آن هم خواص اهل علم نیست، آشکار است که وقوع در این لغزشگاه اجتناب‌ناپذیر خواهد بود... غالب آن است که از تأثیر مطالعه کتب (احیاء علوم الدین غزالی، حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم و رساله قشیریة امام ابوالقاسم قشیری) در خاطر وی باقی مانده باشد و در هنگام نظم مثنوی به عنوان حدیث به ذهنش آمده باشد.» <sup>(۲)</sup>

باتوجه به این حقایق، اکنون به نوع بهره‌گیری مولوی از آن چه - حداقل نزد او و سایر



صوفیه - حدیث نامیده می شده می پردازیم. پیش از آن لازم است به این مهم اشاره‌ای داشته باشیم که مولوی با نگاه یک صوفی به حدیث می نگردد. و صوفی کسی ست که مطابق تعریف دکتر شفیعی کدکنی، (که می توان آن را بهترین و نزدیک ترین تعریف به واقعیت دانست) با گزاره‌های مذهبی برخورد هنری می کند. ایشان هنرمند را کسی می داند که ماده‌ای اولیه را در کارگاه خیال و عاطفه خویش به گونه‌ای تغییر شکل می دهد تا از آن چیز دیگری می سازد. به طوری که این سه ویژگی را توأمان داراست:

اولاً: ماده اولیه آن قدر تغییر شکل پیدا کرده، که صورت دیگری می یابد.

ثانیاً: محصول به دست آمده را مردم دوست می دارند و به سمتش جلب می شوند.

ثالثاً: این نوع تغییر شکل، کم یاب است و از هرکسی هم بر نمی آید.

به عنوان مثال مجسمه ساز یک هنرمند است. چرا که ماده اولیه‌ای مانند سنگ را با بهره‌گیری از خیال و عاطفه و آموخته‌های خود، به مجسمه موجودی تبدیل می کند که هر سه ویژگی یاد شده را داراست.

بر اساس این تعریف، حال اگر ماده اولیه «مذهب» و گزاره‌های مذهبی (آیات قرآنی، احادیث و سیره بزرگان دین) باشد، برخورد هنری کردن با آن یعنی: در کارگاه خیال و عاطفه خود به گزاره مذهبی یک معنا و مفهوم تازه بدهیم، که در اصل عبارت نبوده، به طوری که هم جذاب باشد و هم هرکسی قادر به انجامش نباشد. و این همان تصوّف است. تصوّف حاصل برخورد هنری کردن با مذهب است. (۱)

البته نباید از نظر دور داشت که با «هنر» گاه می توان به تبیین و شرح بیشتر گزاره‌های مذهبی پرداخت. در این صورت ماده اولیه بدون تغییر ماهیت باقی می ماند و به چیز دیگری تبدیل نمی شود، بلکه فقط جذاب تر و خواستنی تر می گردد.

این هر دو نوع (برخورد هنری، و تبیین هنری) در باب گزاره‌های مذهبی در مثنوی دیده می شود.

## تبیین هنری

آنجا که مولوی مفهوم اصلی حدیث را به زبان خودش و در قالب شعر، به زیبایی بیان می‌کند، بدون این که هیچ گونه دخل و تصرفی در آن بکند، تبیینات هنری مولوی است. اما گاه نیز باخیال و احساسات خود در متن حدیث تصرف کرده و آن را رنگ رای شخصی می‌زند، که از زمره برخوردهای هنری مولوی است.

به عنوان بهترین نمونه تبیین هنری روایت در مثنوی، می‌توان به آن چه مولوی در باب «آفات زبان» آورده، اشاره کرد که به خوبی بیانگر مجموعه احادیثی است که در این باره از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام رسیده است.

ای زبان تو بس زبانی مر مرا	چون تویی گویا، چه گویم من ترا
ای زبان هم آتش و هم خرمی	چند این آتش در این خرمن زنی
ای زبان هم گنج بی پایان تویی	ای زبان هم رنج بی درمان تویی

(دفتر اول - ابیات ۱۲ - ۱۷۰۹)

در مجموع بیش از ۱۵ گونه از رذایل اخلاقی و آن چه مورد مؤاخذه واقع خواهد شد، به زبان مربوط دانسته‌اند. مولوی، با تشبیهی هنرمندانه زبان در دهان را به آتش زنه و آتش گیره تشبیه می‌کند که آن را در محل تاریک و در میان پنبه زار برافروخته‌اند. پیداست که شعله و لهیب وقتی در پنبه زار افتاد، چه نتایج شومی به بار می‌آورد. به واقع او با «این تشبیه که در ادبیات فارسی بی سابقه است»<sup>(۱)</sup> زبان‌های غیر قابل جبرانی را که از سخن گفتن نسنجیده به بار می‌آید، چنین تبیین می‌کند:

این زبان چون سنگ و فم آهن وش است

و آن چه بجهد از زبان آن آتش است

سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف

گه ز روی نقل و گه از روی لاف



زانکه تاریک است و هر سو پنبه زار

درمیان پنبه چون باشد شرار

ظالم آن قومی که چشمان دوختند

وز سخن‌ها عالمی را سوختند

عالمی را یک سخن ویران کند

روبهان مرده را شیران کند

(دفتر اول - ابیات ۶-۱۶۰۳)

همچنین در دفتر دوم مثنوی در ترجمه حدیث معروف که «المرء مخبوء تحت لسانه»<sup>(۱)</sup> تشبیهی تازه و بدیع دارد. درباره این که سخن و زبان، رازهای نهفته را آشکار می‌کند، آورده است:

آدمی مخفی ست در زیر زبان      این زبان پرده است بر درگاه جان

چون که بادی پرده را در هم کشید      سرّ صحن خانه شد بر ما پدید

(دفتر دوم - بیت ۸۸۴)

در فضیلت خاموشی نیز که - بنا بر آن چه از روایات بر می‌آید - خود از فضایل اخلاقی محسوب می‌شود، نکته‌های دقیق و لطیفی دارد. مانند این که می‌گوید خاموشی دَخل است و سخن گفتن خرج:

این سخن در سینه دخل مغزهاست      در خموشی مغز جان را صد نماست

چون بیامد بر زبان، شد خرج مغز      خرج کم کن تا بماند مغز، نغز

مرد کم گوینده را مغزی ست زفت      قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت

(دفتر پنجم - بیت ۱۱۷۷)

می‌توان گفت: این بیت‌ها بیان هنرمندانه این حدیث است که «اذا تمّ العقل نقص الکلام»<sup>(۲)</sup> و همان گونه که امام صادق علیه السلام نیز در فضیلت خاموشی فرموده‌اند: «السکوتُ





راحة للعقل»<sup>(۱)</sup> یا آن جا که به نقل از حکمت‌های آل داود فرمودند: «علی العاقل آن یکن عارفاً بزمانه، مُقبلاً علی شأنه وحافظاً للسانه»<sup>(۲)</sup>.

همچنین مولوی گاه برخی احادیث را از پاره‌ای جهات موافق فحوای اقوال شیعه آورده است. البته نه بدان گونه که از تمام جهات با آن چه در روایات شیعه هست، مطابق باشد. از جمله اشاره به مضمون حدیث «أنا مدينة العلم و علیُّ بابها فن أراد العلمَ فلیأت الباب»<sup>(۳)</sup> می‌باشد که در حکایت «خدوانداختن خصم در روی امیرالمؤمنین (علیه السلام)» از زبان آن کافر خطاب به حضرت می‌آورد:

چون تو بابی آن مدینه علم را      چون شعاعی آفتاب حلم را  
باز باش ای باب برجویای باب      تا رسند از تو قشور اندر لباب

(دفتر اول - ابیات ۴ و ۳۷۶۳)

این‌ها تنها چند نمونه از خیل تبیینات هنری مولوی است.

### برخورد هنری

اما از موارد برخورد هنری مولوی با حدیث، یکی آن جاست که می‌گوید:

بود شیخی رهنمایی پیش ازین      آسمانی شمع، بر روی زمین  
چون پیمبر در میان امتان      درگشای روضه دارالجنان  
گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش      چون نبی باشد میان قوم خویش

(دفتر سوم - ۱۷۷۴)



در این جا، او در باب مقام شیخ در بین مریدان، استناد به حدیثی از پیامبر می‌کند که: «الشیخ فی اهله کالنبی فی امته». این حدیث را سیوطی در اللآلی المصنوعه از موضوعات شمرده است<sup>(۴)</sup>. مسلم است که منظور مولوی از «شیخ» اصطلاح عرفان است، و

۱ - مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۲۷۶

۲ - کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۱۶

۳ - مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۲۰. نیز رک. ج ۲۴، ص ۱۰۷ و ۲۰۳، ج ۲۸، ص ۱۹۹.

۴ - سیوطی، اللآلی المصنوعه، ج ۱، ص ۱۵۳ [در مجمع حدیثی اهل تسنن نیز یافت نمی‌شود].

عظمتی که در این حدیث برای او تصوّر شده، به جهت کهنسال بودن او و کسب تجربه بیشتر و تیز بینی او در امور زندگی نیست<sup>(۱)</sup>. راهنمایی است که خود مراحل سلوک را در نور دیده باشد و مرشد کامل شده باشد. منظور صوفیان از شیخ، چنین انسان کاملی است که در علم شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد و دچار هیچ گونه آفات اخلاقی نباشد<sup>(۲)</sup>. مولوی در این جا علاوه بر بیان مقام شیخ در بین قوم، به طور ضمنی نشان می‌دهد که شیخ هم مثل پیامبر، در باغ بهشت را بر روی یاران خویش می‌گشاید.

مولوی در جای دیگر وقتی پیر را پیامبر وقت خویش می‌خواند و در عین حال وی را به عنوان پیر حکمت می‌ستاید، نظر به این نکته دارد که در مورد شیخ طریقت، سال خوردگی اهمّیت ندارد:

چون بدادی دستِ خود در دستِ پیر      پیرِ حکمت که علیم است و خبیر  
کو نبی وقت خویش است ای مرید      تا ازو نور نبی آید پدید

(دفتر پنجم - بیت ۲ و ۷۴۱)

طبق نظر دکتر زرین کوب، مولوی بدین وسیله می‌خواهد اعتراض آمیخته به سکوت یا نفاق بعضی مریدان خود را نیز در باب جوان سالی حسام الدین چلبی، که او را مخالفانش به همان سبب، لایق خلافت مولوی نمی‌دانسته‌اند، دفع کند<sup>(۳)</sup> و این همان بهره‌گیری از قولی منتسب به رسول ﷺ است، در جهت بیان آراء صوفیه.

نمونه دیگر آنجاست که می‌گوید:

بهر این فرمود پیغمبر که من      همچو کشتی ام به طوفانِ زَمَن  
ماواصحابیم چون کشتی نوح      هرکه دست اندر زند یابد فتوح

(دفتر چهارم - ۹ و ۵۳۸)

۱ - چنانکه علامه جعفری در تفسیر خود بر مثنوی (ج ۷، ص ۳۷۸) آورده‌اند، این عقیده سیوطی است.

۲ - زمانی، شرح جامع مثنوی، ج ۳، ص ۴۵۶

۳ - زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۴۰۳

محققین در ادب پارسی و تصوف این ابیات مثنوی را اشاره به حدیث مشهور سفینه (۱) گرفته اند (۲) و به همراه سایر سخنان ارادت‌آمیز مولوی نسبت به حضرت علی علیه السلام حتی آن را نشانه تشیع وی نیز دانسته‌اند (۳) در صورتی که عبارت صحیح در حدیث مشهور سفینه، لفظ عترت یا اهل بیت است که در روایت مولوی به صورت اصحاب رسول آمده است.

هرچند برخی شارحان مثنوی سعی کرده‌اند به گونه‌ای این صورت را از روایت را موافق نظر شیعه نیز نشان دهند (۴)، لفظ به کار رفته در هر حال، «ماواصحاب» است. که اگر مطابق عقیده اهل سنت و تعبیری که از صحابه دارند، در نظر بگیریم، دیگر نمی‌تواند مؤید نظر شیعه هم در این زمینه باشد. (۵)

در هر حال آن چه اهمیت دارد، بهره برداری مولوی از حدیثی با این شهرت - که جزو معدود احادیث متواتر شمرده شده - در جهت تبیین آراء صوفیه در باب «تمسک سالک به ولای شیخ طریق» است. مولوی در ادامه ابیات فوق، (پس از اشاره به حدیث سفینه) چنین می‌گوید:

چون که با شیخی، تو دور از زشتی ای	روز و شب سیاری و در کشتی‌ای
در پناه جان جان بخشی توی	کشتی اندر خفته‌ای، ره می‌روی
مسکُل از پیغمبر ایام خویش	تکیه کم کن بر فن و برگام خویش

۱- قال رسول الله (ص): «مثل اهل بیته کسفینه نوح من ركبها نجی و من تخلف منها غرق»

۲- سجادی، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۰۱؛ فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۱۱

۳- از جمله استاد همایی در مولوی نامه، ج ۱، ص ۵۱

۴- رک: زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۴۱۵ و ۴۱۶

۵- پیروان مکتب خلفا کسی را صحابی می‌شناسند که رسول خدا (ص) را دیده در حالی که به او ایمان آورده باشد؛ اگر چه این دیدار بسیار کوتاه و حتی ساعتی در روز باشد. براساس چنین برداشتی، همه کسانی که با پیغمبر هم زمان بوده او را دیده باشند، صحابی هستند. پیروان این مکتب همه اصحاب را عادل می‌دانند و خود را ملزم می‌دانند که بر صحت روایات اصحاب سر تسلیم فرود آورند و مقررات و معالم دین اسلام را از ایشان بگیرند و به آن عمل کنند. (عسکری، ویژگی‌ها و دیدگاه‌های دو مکتب در اسلام، ج ۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۲)

گرچه شیری، چون روی ره بی دلیل؟      خویش بین و در ضلّالی و ذلیل  
 هین، مپر الا که با پرهای شیخ      تا بینی عون و لشکرهای شیخ  
 یک زمانی موج لطفش بال تست      آتش قهرش دمی حمّال توست  
 قهر او را ضدّ لطفش کم شمر      اتحّاد هر دو بین اندر اثر  
 مغز را خالی کن از افکار یار      تا که ریحان یابد از گلزار یار

استاد همایی دربارهٔ تعمیمی که مولوی در فحوای این حدیث می‌دهد، می‌گویند:  
 «هر چند مطابق اصل حدیث مشهور سفینه» [دوستی اهل بیت عصمت و تشبث به  
 ذیل محبت و ولایت ایشان، همچون توسل و راه یافتن به کشتی نوح، سرمایهٔ نجات دنیا  
 و آخرت می‌باشد؛ اما این خاصیت که در اهل بیت طهارت علیهم‌السلام بیان شده، به اعتقاد  
 مولوی مابین همهٔ برگزیدگان الهی - خواه از طبقهٔ انبیاء و اصحاب و یاران خاص ایشان،  
 خواه اولیا و مشایخ راستین - تعمیم دارد. چراکه به قول اصولیان، ملاک و مناط حکم، به  
 عقیدهٔ او در همه یکی است. و نیز معروف است که اثبات شی، نفی ماعدا نمی‌کند. پس  
 این گروه همگی در نجات بشر از طوفان سهمگین اوهام و تخیلات آشفته و تهاجم آلام و  
 رنج‌ها و منازعات درونی، به منزلهٔ همان سفینه نوح می‌باشند، که هر که در آن کشتی در  
 آمد و بر نشست، نجات یافت و هر که تخلف کرد، غرق شد و به هلاکت رسید.

این چنین فرمود آن شاه رُسل      که منم کشتی در این دریای کل  
 یا کسی که در بصیرت‌های من      شد خلیفهٔ راستین بر جای من (۱)

نمونهٔ دیگر، آن است که نیز بنا بر آن چه مولوی در دفتر ششم می‌آورد، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم  
 فرموده است که مؤمن همچون سازی است که وقتی شکمش خالی باشد، ناله سر  
 می‌دهد و وقتی که درون ساز پر شود، نوازندهٔ آن، ساز را رها می‌کند و دیگر با آن  
 نمی‌نوازد. او می‌خواهد بگوید مؤمن نیز مانند ساز است: همان طور که ساز در دست  
 مطرب بی اختیار است، سالکِ طریقت نیز باید خود را به مضراب‌های جلالیه و جمالیه



مطرب باقی بسپارد، تا نعمات دلنشینی از ساز وجودش به گوش رسد.<sup>(۱)</sup> اصل سخنی که به موجب آن مؤمن به مزهر و مزمار تشبیه شده - و در مثنوی قول پیامبر و به عبارت دکتر زرین کوب، همچون حدیث معتبر تلقی شد - چنین است: «مثل المؤمن کمثل المزمار لا یحسن صوته إلاّ بخلاء بطنه»<sup>(۲)</sup> استاد فروزانفر درباره‌ی صحت و سقم انتساب آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معتقد است، «این عبارت که مولانا آن را حدیث پنداشته و در مثنوی و در دیوان کبیرش بدان استفاده جسته است، اصل آن باتغییری در عبارت، منسوب به ابو طالب محمد بن علی بن عطیة مکی (م ۳۸۶) از صوفیة بزرگ است. که آن هم باتفاوتی مختصر گفته یکی از بادیه نشینان است»<sup>(۳)</sup> علاوه بر این اشکال در سند، آن چه صحت انتساب حدیث را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم محل تردید می سازد، لفظ «مزهر» و «مزمار» می دانند، که این احتمال را که منشاء این سخن قول ابوطالب مکی بوده باشد، بالا می برد. چرا که قراین اقتضا دارد که اصل آن مربوط به آغاز دوران رواج سماع و آشنایی با مزهر و مزمار در نزد صوفیه بوده است.<sup>(۴)</sup>

در هر حال درون خالی انسان که با زخمه خداوندی به نوا می آید، ابیات آغازین مثنوی را به یاد می آورد، حدیث نبی که در واقع همان وجود عارف - خود مولوی - است. مؤلف «شرح مثنوی شریف» این احتمال را که مولوی در تشبیه وجود عارف به نی، باید تا حدی از همین حدیث الهام گرفته باشد، صحه می گذارد. و در باب برداشت او از سخنی که ریشه در سخنان یک صوفی بادیه نشین دارد، می گوید: «نهایت آن که مولانا بر [طبق] عادت خود که از کاهی ضعیف، کوهی بلند و پابرجا می سازد، و معانی بسیار مجمل و بی روح را به مدد فکر معنی آفرین خود، چاشنی ذوق و زندگی می بخشد، این تشبیه را در آغاز مثنوی و در دیوان کبیر بسط تمام داده و به صورتی بیان کرده است که

۱ - زمانی، شرح جامع مثنوی، ج ۶، ص ۱۰۸۹

۲ - فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۲۲۲

۳ - فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶، نیز رک: غزالی، احیا، علوم الدین، ج ۲، ص ۹۱

۴ - زرین کوب، سزنی، ج ۱، ص ۴۳۴ و ۴۳۵ (همچنین در باب مکتب سماع نزد مولانا رک: همو، بحر در کوزه)

نظیر آن را در دیباچه هیچ کتابی نتوان دید»<sup>(۱)</sup>

همان طور که ملاحظه می شود هنرمندی مولوی در این جاست که کوه عظیم معانی مورد نظر خویش را بر کاهی بنانهاده که آن را با آوردن از قول رسول خدا ﷺ به مطمئن ترین و محکم ترین مسندها نشانده است! از دیگر نمونه های برخورد هنری با گزاره های مذهبی، برخورد با احادیث تاریخ اسلام است.

مولوی در ذیل واقعه ای به نام واقعه ی تعریس<sup>(۲)</sup> بیان می کند:

مصطفی بی خویش شد زان خوب صوت

شد نمازش در شب تعریس، فوت

سر از آن خواب مبارک بر نداشت

تا نماز صبح دم آمد به چاشت

(دفتر اول - بیت ۹۰ و ۱۹۸۹)

ماجرای این قرار است که پیامبر ﷺ و یاران، هنگام بازگشت از جنگ خیبر، تا پایان شب هیچ جا مجال توقف نیافته اند، از فرط خستگی به خواب می روند. پیامبر ﷺ به مؤذن خود می گویند که ما می خوابیم، تو هنگام نماز با صدای اذان خود، اسباب استراحت روح ما را فراهم کن (أرحنا یا بلال). اما هنگام بلند شدن صدای روح بخش اذان، حضرت رسول بیهوش شده و نماز صبح از ایشان فوت می گردد.

شاید پرداختن به سند این واقعه، که در آن صراحتاً به قضا شدن نماز صبح پیامبر ﷺ اشاره شده، آن هم در حالی که فرد غیر معصومی مثل بلال به موقع بیدار شده، لزومی نداشته باشد؛ ولی از جهت بارز شدن نوع بهره گیری مولوی از این روایت، پرداختن به آن خالی از فایده نخواهد بود.

در مآخذ قصص مثنوی، این داستان را برگرفته از روایت صحاح سته دانسته اند: «از عمران بن حصین روایت شده که گفت: در مسیری همراه پیامبر ﷺ بودم تمام شب راه رفتیم تا نزدیکی صبح بهم منزل فرود آمدیم. پس خواب بر چشم هامان غلبه کرد. تا این که

۱- فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۶

۲- این لفظ در لغت به مفهوم «در آخر شب به منزل فرود آمدن» است.

آفتاب در آمد. اولین کسی که از بین ما بیدار شد، ابوبکر بود و ما پیامبر ﷺ را از خواب بیدار نکردیم تا خودش بیدار شود. سپس عمر برخاست و در کنار پیامبر ﷺ ایستاد و شروع به تکبیر گفتن کرد و صدایش را بالا می برد تا پیامبر ﷺ بیدار شود. همین که سر برداشت و دید که آفتاب طلوع کرده، فرمود، حرکت کنید. و ما را سیر داد تا وقتی که خورشید سفید شد. فرود آمد و با ما نماز صبح را به جا آورد»<sup>(۱)</sup>

مولوی باتغییر دادن این قصه می خواهد به مطلبی که در عرفان رایج است، اشاره کرده باشد. می گوید که این خواب پیامبر ﷺ خواب غفلت نبوده، بلکه حالت بیخودی و سکری بود که از اتصال به عالم جان به وی دست داد. و نباید از خاطر دور داشت که در وقت بی خویشی و مستی درون، به عقیده صوفیان، احکام ظاهر ساقط می شود و رعایت آنها مشروط به صحو و هوشیاری است<sup>(۲)</sup>. همین نکته را که مولوی در مثنوی در قالب حکایت مستقلی چنین بیان کرده بود، در سیره سلف مشایخ صوفیه می توان دید. چنان که در اسرار التوحید از ابوسعید ابوالخیر نقل شده است. در حالی که او و مریدانش در حال سماع بودند و حال خوشی به ایشان دست داده بود، موقع نماز می شود و مؤذن اذان ظهر می گوید، ولی جمع همچنان در حال رقص کردن و فریاد زدن بودند و به «وجد» رسیده بودند. در آن حالت امام محمد قاینی که برای دیدار ابوسعید آمده بود، ندای نماز سر می دهد، که ابو سعید به او می گوید: ما در نمازیم. و همچنان در حال رقص بودند که او ایشان را به حال خود بگذاشت و رفت.

اما با آن چه مولوی حکایت می کند، حجتی بارزتر از سیره بالاترین شخصیت اسلام در راستای عقاید صوفیه شکل می گیرد. جالب است که وی در نهایت اشاره می کند که این قضا شدن نماز، عیب نیست. چرا که به حکم قضای الهی صورت گرفته. و این مطلب را هم از زبان پیامبر ﷺ نقل می کند: «اگر او به من مهلت می داد، من برای مراعات یار ساکت می شدم و نمی گفتم. ولی می گوید بگو. این عیب نیست و تقاضای قضای الهی



۱- صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۴۰

۲- فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، ص ۷۶۱

است که من در خواب مانده‌ام، عیب آن است که انسان جز عیب نبیند. جان پاک غیب کجای عیب می‌بیند؟ هر چه عیب نامیده می‌شود نسبت به مخلوق جاهل، عیب است نه نسبت به آن که قبول و رد هر چیز با اوست» (۱)

در نمونه‌ای دیگر از این دست، مولوی در حکایت رکابدار امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام و پیش‌گویی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌آورد:

گفت پیغمبر به گوش چاکرم	کاو بُرد روزی ز گردن این سرم
کرد آگه آن رسول از وحی دوست	که هلاکم عاقبت بر دست اوست
او همی گوید بکش پیشین مرا	تا نیاید از من این منکر خطا
من همی گویم چو مرگ من ز تست	باقضا من چون توانم حيله جُست؟
او همی افتد به پیشم کای کریم	مر مرا کن از برای حق، دونیم
تا نیاید بر من این انجام بد	تا نسوزد جان من بر جان خود
من همی گویم بر او «جَفَّ القلم»	زان قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو	زان که این را من نمی‌دانم ز تو
آلتِ حَقِّ تو، فاعل، دستِ حق	چون ز من بر آلتِ حق، طعن و دَق؟!

(دفتر اول - ابیات ۵۲ - ۳۸۴۴)

هنگامی که ابن ملجم از رویداد خونینی آگاه می‌شود که با دست او در آینده انجام خواهد گرفت، نزد امیر المومنین عَلَيْهِ السَّلَام آمده می‌گوید: یا علی اگر من به چنین جنایتی دست خواهم زد، هم اکنون حاضریم که مرا بکشی تا به چنین جنایتی دست نیالایم. اما - به تعبیر مولوی - علی عَلَيْهِ السَّلَام پاسخ می‌دهد: سر نوشت قطعی رانمی توان تغییر داد. اگر در سر نوشت من چنین است که تو قاتل منی، من چگونه قاتل خود را بکشم؟

عبارت «جَفَّ القلم» در بیت که اشاره به عبارت مشهور «جَفَّ القلم بما هو کائن» (۲)

۱ - نثری، نثر و شرح مثنوی، ج ۱، ص ۱۳۹ - ۱۴۰

۲ - عبارت دیگر چنین است: «جَفَّ القلم بما انت لاق». آن چه را که خواهی دید، قلم آن رانوشته و تمام کرده است. (طریحی، مجمع البحرین، ماده جفف، ص ۲۸۶)



می‌باشد، به این معنی است که درباره آن چه واقع شده و واقع خواهد شد، قلم تقدیر کار خود را کرده است؛<sup>(۱)</sup> این جمله غالباً در مثنوی به عنوان «روایت» بیان می‌شود، ولی مبتنی بر حدیثی نیست. به علاوه بر فرض مسند بودن حدیث هم، بنا به اصول موجود در علم الحدیث، هر حدیثی که با قرآن و سنت قطعی تعارض داشته باشد، از اعتبار ساقط است و می‌بینیم که این کلام، ابن ملجم را مأمور الهی نشان می‌دهد. بینشی که مولوی با استناد به آن ارائه کرده، حکایت از اعتقاد به جبر مطلق دارد. که این نظر معمول اشاعره است. دیدگاه ایشان از نظر متکلمان شیعی و معتزلی، مورد انتقاد و اشکالات جدی است. و با صریح آیات قرآن و روایات متواتر معتبر، مخالفت آشکار دارد.<sup>(۲)</sup> استاد جعفری می‌نویسد:

«این پاسخ حضرت که بیان می‌دارد من نمی‌توانم ابن ملجم را بکشم، زیرا قضا و قدر حتمی کشتن مرا به دست او تثبیت کرده است. من چگونه مخالف قضا و قدر کاری انجام بدهم، مسأله ابهام‌آمیزی است. زیرا اولاً، این استدلال با ده‌ها روایت به طور مستقیم مخالف است که هم پیامبر ﷺ و هم امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَام ابن ملجم را شقی‌ترین مردم معرفی کرده‌اند. این شقاوت اگر مستند به قضا و قدر الهی به طور حتم بوده باشد، خدا را ستمکار حقیقی معرفی خواهد کرد، نه ابن ملجم را.

ثانیاً، جوش و خروشی که دو فرزند بزرگوار علی عَلَيْهِ السَّلَام درباره این جنایت ابراز می‌کردند بایستی خلاف رضای خداوندی بوده و گنهکار باشند، زیرا ابن ملجم کاری نکرده است. وانگهی اگر سرنوشت انسانی که قلم آن راتعیین کرده، به آن حتمیت باشد که جلال الدین مولوی می‌خواهد بگوید، کوچکترین مجالی برای نیایش نخواهد ماند.»<sup>(۳)</sup>

استاد محمد تقی جعفری ضمن بیان این نکات، همچنین به اختلاف و سردرگمی

۱- در مورد ارتباط قضا و قدر الهی با اختیار انسان، ر.ک. برنجکار، حکمت و اندیشه دینی، فصل دوم، تحت

عنوان « عدل »

۲- جهت اطلاع بیشتر ر.ک: تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی و سایر کتب کلامی در این زمینه

۳- جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد ۲، ص ۷۷۱ تا ۷۷۹ (باتلخیص)

شارحین مثنوی در شرح این ابیات اشاره کرده‌اند. سپس چنین جمع بندی کرده‌اند: «خلاصه باید بگوییم مولوی در این مورد، توجه بسیار شدیدی به مؤثریت خداوند در جهان هستی و رویدادهای انسانی داشته و چنین مطلب مبالغه‌آمیزی را گفته است، یا این که بگوییم: این مرد بزرگ در این تجسیمات، اشتباه کرده است. مخصوصاً بادر نظر داشتن آن بیت که می‌گوید: امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن ملجم فرمود:

غم مخور جانا شفیع تو منم      مالک روحم نه مملوک تنم

چراکه هیچ داستان و روایتی چنین جمله ای از امیرالمؤمنین علیه السلام ولو به طور ضعیف هم نقل نکرده‌اند. البته چنان که گفتیم در این گونه موارد جلال الدین مطابق نظریات خود مطالبی را بیان می‌کند که بایستی مورد دقت قرار بگیرد.»<sup>(۱)</sup>

در باب این وعده شفاعت دادن، دکتر زرین کوب می‌گویند: «امانتیجه‌ای که گوینده مثنوی از قصه می‌گیرد، هرچند بامبادی بعضی صوفیه توافق دارد، باسیرت رسول و صحابه موافق نمی‌نماید. و البته اسناد چنین قولی به آن حضرت، نمی‌تواند در نزد کسانی که در اقوال و ادواق صوفیه به چشم قبول می‌نگرند مورد نقد و اعتراض واقع نشود.»<sup>(۲)</sup>

**اتمام سخن:** نگاه مولوی به گزاره‌های مذهبی در مثنوی، دو نگاه متفاوت است. گاه با زبان زیبای شعرش و با توانایی، از پلکان تبیین هنرمندانه مسایل مذهبی بالا رفته و در شرح بیشتر حدیث به تمثیل و آوردن حکایت‌های زیبا روی آورده است. و گاه هست که به حدیث از دیدگاه یک صوفی می‌نگرد. آن‌ها را آن چنان که عاطفه صوفی می‌پسندد تفسیر می‌کند و در اثبات مدعای خود و برای ساکت کردن مخالفان خود نقلشان می‌کند. او که مثنوی را اساساً به هدف تعلیم اسرار طریقت و سلوک عارفانه نگاشته، به ظاهر قصه‌ها و تمثیل‌ها اعتنا ندارد و مغز آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد. این امر در کنار عدم بررسی در صحت و سقم روایت‌ها و نیندیشیدن به جرح و تعدیل راویان، گاه

اورا به بهره‌گیری از اسرائیلیات و قصص قصه خوانان کشانده و گاه او را به دست کاری از وقایع تاریخی و جابه‌جایی شخصیت‌ها در درون این وقایع واداشته است. در این راستا متاسفانه در برخی موارد از زبان اسوه‌ها و شخصیت‌های معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام به شرح و تبیین آراء صوفیه پرداخته و با نقل داستان‌هایی از زندگی یاران پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در کنار صحبت کردن از اصول تفکرات متصوفه، قصد دارد برای عقاید و احوال ایشان، پیشینه‌ای در صدر اسلام فراهم کند.

انسان برای وصول به «مقصد اصلی» نیازمند به تربیت الهی است و بدیهی است که بدون آن هیچ وصولی نیست. و تربیت الهی در مرتبه کامل آن در دست معصوم است. و تنها سر سپردن به او است که مساوی بامتابعات حق و تربیت شدن به تربیت الهی است. اما آن جا که شخصیت‌های معصوم، خود دست مایه بیان افکار و اعتقاداتی می‌شوند جز آن چه گفته‌اند و کرده‌اند، این تبعیت و این تربیت خدشه دار می‌شود. و آن گاه که سر سپردن و تسلیم محض هر مربی و معلم غیر معصومی شدن، جزء لاینفک مشربی شد، اصل آن مرام و مشرب بیشتر از مسیر تربیت صحیح الهی، فاصله می‌گیرد. و این همه جزو موارد تباین طرز سلوک مولوی بامحتوای قرآنی است که اثرپذیر بودن مثنوی از آن، نباید باعث عدم توجه به آنها شود. وقتی کلیت محتوای مسلکی با کلیت محتوای قرآن و سنت، کاملاً همسان نیست، و وقتی سطح علم قرآنی و علم معصوم در تبیین علم قرآنی، از هر علم و دانشی و هر حکمت و عرفانی بالاتر و برتر است، آمیختن این دو باهم، شاید وسیله ارتقای آن مسلک و مرام باشد. ولی سطح معارف قرآن و تفکرات معصوم راپایین می‌آورد و «معرفت خدایی» دچار ناخالصی و اوهام می‌شود. پس شایسته است همواره در حفظ استقلال وحی گام برداریم و آثار هنری و متأثر از آن را موشکافانه‌تر بنگریم. و درود بر آنان که از طریق هدایت پیروی کنند.



## منابع

- قرآن کریم

- برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی، انتشارات نبأ، ۱۳۸۳

- پور نامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴.
- پور نامداریان، تقی، داستان پیامبران در کلیات شمس، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۴، ج ۱
- جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، انتشارات اسلامی، فروردین ۱۳۶۱، ج ۱۶
- حکیمی، محمد رضا، مکتب تفکیک، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، سرّنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، انتشارات علمی، چاپ اول
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، انتشارات محمد علی علمی، پاییز ۱۳۶۶.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۹.
- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، مؤسسه اطلاعات، چاپ دوم ۱۳۷۷، ج ۶
- سجادی، سید ضیاء الدین، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، سمت، تهران ۱۳۷۲.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه، مکتبه التجاریة الکبری، قاهره.
- شفیع کدکنی، محمد رضا، زبور فارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار)، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۸.
- عسکری، سید مرتضی، ویژگی‌ها و دیدگاه‌های دو مکتب در اسلام، ترجمه ع. م. سردار نیا، ج ۱، مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت، ۱۳۷۳.
- عمید زنجانی، عباس علی، پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۶.
- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ تا ج ۳، ۱۳۴۸

- الكليني الرازي، ابو جعفر محمد، الكافي، ترجمه سيد جواد مصطفوي، اسلاميه، ۴ ج
- المجلسي، علامه شيخ الاسلام المولى محمد باقر، بحار الانوار، المطبعة الاسلاميه، طهران، ۱۳۸۶ ق، ۱۱۰ ج
- مولى، جلال الدين محمد، مثنوى معنوى، باحواشى و تعليقات محمد استعلامى، انتشارات زوار ۱۳۶۹، ۷ ج
- مولى، جلال الدين محمد، دوره كامل مثنوى معنوى، به كوشش رينولد نيكلسون انتشارات امير كبير ۱۳۳۶.
- نثرى، موسى، نثر و شرح مثنوى، كلاله خاور، تهران ۱۳۲۷، ۶ ج
- نوياء، پل، تفسير قرآنى و زبان عرفانى، ترجمه اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهى، تهران ۱۳۷۳.
- همایى، جلال الدين، مولى نامه (مولى چه مى گويد)، انتشارات شوراي عالى فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۵، ۲ ج