

The Most Important Mystical Uses of the Story of Lili and Majnoon in Persian Literature

Somayeh Moradinezhad *

Mohammadreza Hasani jalilian **

Ali Heidari ***

Hosseini Mohsen ****

Abstract

The story of Lili and Majnoon has been frequently referred to in the explanation of mystical elements in Persian literature. The present study aims at investigating the reason and the mystical functions of the story. The results of this research showed that Ozra's sovereignty of love over the relations between the lovers and the beloved and its compatibility with the love are among the most important reasons why mystics refer to such a story.

Also, the justification of earthly love and explanation of lyrical and mystical issues are the two key functions of this story. Earthly love is justified in three ways in this story: an introduction to the love, clothing, and manifestation of the truth in appearances. In addition, issues such as anti-rationalism, mystics' ambiguous language, the unity of the lover with the truth, negation of selfishness, the state of satisfaction are explained in the story. Mystics used not only the totality of the story but also the special events of it from time to time. Sometimes, they have reiterated the events of it and embellished them with heroic events.

Keywords

Lili and Majnoon, Love-based Mysticism, Earthly Love, Mystical Subjects.

* PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khoramabad, Iran

** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khoramabad, Iran

*** Professor, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khoramabad, Iran

**** Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Lorestan University, Khoramabad, Iran

نشریه علمی _ پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال سیزدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۸، پاییز ۱۳۹۷ صص ۷۲-۴۷

مهم‌ترین کارکردهای عرفانی داستان لیلی و مجنون

سمیه مرادی نژاد* - محمدرضا حسنی جلیلیان** - علی حیدری*** - سیدمحسن حسینی****

چکیده

در متون عرفانی فارسی بارها به داستان لیلی و مجنون استناد شده است. چرایی این موضوع و تبیین کارکردهای عرفانی داستان، مسئله این تحقیق است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد حاکمیت عشق عذری بر روابط عاشق و معشوق و تناسب داستان با مضامین عشق حقیقی از مهم‌ترین علت‌های گرایش عارفان به این داستان بوده است. همچنین توجه عشق زمینی و تبیین مضامین عرفان عاشقانه دو کارکرد اصلی داستان است. در متون عرفانی فارسی با استفاده از داستان منظور، عشق زمینی به سه شیوه توجیه شده است: مقدمه عشق حقیقی، لبس، تجلی حق در مظاهر. افزون بر این، در متون عرفانی مضامینی مانند عقل‌گریزی، توجیه شطح‌گویی عارفان، اتحاد و استغراق و فنای عاشق، نفی خودبینی و خودخواهی، مقام رضا و بوشناسی با استفاده از حوادث داستان لیلی و مجنون طرح و تبیین شده است. عارفان به این منظور گاهی از کلیت داستان و گاهی از حوادث آن استفاده کرده‌اند. در مورد اخیر نیز گاهی حوادث مشهور داستان را ذکر کرده‌اند و گاهی خود ماجراهایی ابداع کرده و به قهرمانان داستان نسبت داده‌اند.

واژه‌های کلیدی

لیلی و مجنون؛ عرفان عاشقانه؛ عشق مجازی؛ مضامین عرفانی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران setaremoradinezhad@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران (نویسنده مسؤل) jalilian.m@lu.ac.ir

*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران aheidary1348@yahoo.com

**** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران hoseyna_sm@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۲/۲۵

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۷/۱۹

۱- مقدمه

۱-۱ بیان مسئله

پژوهندگان در یک تقسیم‌بندی، عرفان اسلامی را به دو بخش عرفان زاهدانه و عاشقانه تقسیم کرده‌اند. عرفان عاشقانه براساس رابطه حبی میان خالق و مخلوق بنا شده است. عارفان برای تبیین این رابطه، نشان‌دادن نیاز و افتقار عاشق و جمال و جلال و استغنا و گاهی میل معشوق حقیقی به انسان، از احوال عاشق و معشوق‌های معروف بهره برده‌اند. یوسف و زلیخا، محمود و ایاز، وامق و عذری و لیلی و مجنون از مشهورترین این شخصیت‌ها هستند. لیلی و مجنون یکی از مشهورترین این داستان‌هاست. مسئله آن است که گرایش عارفان به استفاده از این داستان از چه روست و نیز این داستان برای تبیین کدام مضامین عرفانی مناسب‌تر بوده است. فرض تحقیق آنکه ازجمله دلایل گرایش عارفان به ماجرای لیلی و مجنون، حاکمیت عشق عذری و توانش داستان برای توجیه عشق مجازی و نیز امکان تبیین مفاهیم عرفانی با استفاده از حوادث مختلف داستان است. به این منظور عارفان گاهی از حوادث مشهور داستان استفاده کرده‌اند و گاهی حوادثی ابداع کرده و به لیلی و مجنون نسبت داده‌اند. در ادامه برخی از پربسامدترین مضامین عرفان عاشقانه، بازنمایی و دسته‌بندی و تحلیل می‌شود که با استفاده از روابط لیلی و مجنون تبیین شده است.

۲-۱ پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره ریشه‌ها و شخصیت‌های داستان لیلی و مجنون و مقایسه دیدگاه‌های فرهنگی، اجتماعی و هنری و سبک شاعرانی که این داستان را به نظم کشیده‌اند، صورت گرفته است. از آن جمله در کتاب *لیلی و مجنون: پژوهشی در ریشه‌های تاریخی اجتماعی داستان به انضمام تلخیص و شرح لیلی و مجنون نظامی* (کراچکوفسکی، ۱۳۹۱) به پیشینه داستان در ادب عرب، منابع اصلی آن، شخصیت مجنون، شعر او و زمان پیدایش داستان و ازجمله به موضوع عشق عذری در ادب عرب پرداخته شده است. مقدمه این کتاب در مقاله «تاریخ اولیه داستان لیلی و مجنون در ادبیات عرب» (همان، ۱۳۶۸) نیز تکرار شده است. مقاله ارزشمند «لیلی و مجنون در قرن ششم هجری و لیلی و مجنون نظامی» (سجادی، ۱۳۷۸) سیر استفاده از داستان لیلی و مجنون را تا عصر عطار بررسی کرده و در این رهگذر برخی از مهم‌ترین حکایات صوفیان را نیز ذکر کرده است. درباره نگرش عرفانی به داستان نیز پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است.

مهدی ستودیان در مقاله «جلوه‌هایی نو از داستان لیلی و مجنون در آثار عطار نیشابوری» (ستودیان، ۱۳۸۴: ۷۸-۸۹) به شرح جزئیات حکایاتی پرداخته که عطار با نوآوری خود به لیلی و مجنون نسبت داده است. نویسنده با تحلیل شخصیت مجنون در جایگاه عاشقی وارسته از تمنیات جسمانی، به بررسی اشتراکات میان حالات مجنون با جلوه‌های عشق عارفان پرداخته و براساس وجوه تشابه میان آنها عشق مجازی را نمونه عشق الهی معرفی کرده است. روستایی‌راد به همراه حائری در مقاله «حاکمیت فضای عرفانی بر جایگاه لیلی در ادب فارسی» (حائری و روستایی‌راد، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۳۰) که مستخرج از پایان‌نامه مجنون در *وادی عرفان* است، با برشمردن صفات شخصیتی لیلی به جلوه‌گری آن در آثار عارفان پرداخته‌اند. طاهره خوشحال دستجردی و فرزانه مازندرانی نیز در مقاله «بازتاب یک تمثیل (داستان لیلی و مجنون) در آثار عطار نیشابوری» (خوشحال دستجردی و مازندرانی، ۱۳۹۰: ۱۲۰-۸۳) به بررسی داستان لیلی و مجنون در آثار عطار نیشابوری و مضامین عرفانی مرتبط با آن با توجه به اندیشه‌های دیگر عارفان پرداخته‌اند. مرتضی محسنی و اسفندیار سبیکه نیز در مقاله «بررسی جنبه‌های عرفانی در لیلی و مجنون نظامی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار» (محسنی و سبیکه، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۲۰) ضمن مقایسه ویژگی‌های عرفانی موجود در *لیلی و مجنون* نظامی با *مصیبت‌نامه عطار*، ویژگی‌های مشترک *سالك مصیبت‌نامه* و شخصیت‌های منظومه *لیلی و مجنون* را مقایسه کرده‌اند. در مقاله «سیمای لیلی و مجنون در دولت عرفان» (فاضلی و امیرخانی، ۱۳۹۲: ۳۰-۵۰) نویسندگان کوشیده‌اند درباره استفاده صوفیه از کلیت داستان لیلی و مجنون بحث کنند. کتاب *لیلی و مجنون در ادبیات عربی و فارسی*، پژوهشی *تقدیمی و تطبیقی* در عشق *عذری و عشق صوفیانه* (غنیمی هلال: ۱۳۹۳) به بررسی عشق *عذرای عربی* تا عشق صوفیانه در ادبیات فارسی پرداخته است. نگارنده با پیوند دادن ادبیات صوفیانه با جریان‌های فکری جهان‌شمول، به ریشه‌های فلسفی اندیشه‌های صوفیانه نیز پرداخته است.

پژوهش کنونی با دیدگاهی متفاوت به کارکردهای عرفانی این داستان و روایات برآمده از آن خواهد پرداخت.

۲- بحث

مهم‌ترین ویژگی عرفان عاشقانه تصور رابطه‌ای مبتنی بر عشق میان انسان و خداست. در این

نگرش، درباره عشق یا کشش همه موجودات به حضرت حق (عشق کلی)، عشق ارواح به ارواح (عشق افلاطونی)، عشق انسان به انسان (عشق مجازی) و عشق انسان به خداوند (عشق حقیقی) بحث شده است. در متون عرفانی، عشق طبیعی یا عشق انسان به انسان تجلی و ظهور بیشتری دارد. «اولین عاملی که موجب شد صوفیان به عشق طبیعی توجه کنند، این بود که این نوع عشق را نردبانی دانستند برای رسیدن به عشق الهی. عامل دیگر، جنبه ادبی و زبان شاعرانه‌ای بود که در نقش رمز و تمثیل ظاهر می‌شد. بدین ترتیب عشق طبیعی مثال و نمودگاری بود از عشق الهی...» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۱۸۵). یکی دیگر از مهم‌ترین دلایل عارفان برای استفاده از داستان‌های عاشقانه رازپوشانی است. از نظر عارفان عاشق «شأن الأبرار حفظ الأسرار من الأغیار» است؛ بیان حال خویش و جمال معشوق را «گاه به زلف و خال لیلی برون دهند، گاه به شوریدگی حال مجنون، گاه به سکر، گاه به صحو، گاه به فنا، گاه به بقا، گاه به وجد و گاه به وجود. این الفاظ و عبارات و حروف ظروف رحیق تحقیق معانی است» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۷۱). افزون‌بر این، گویا بیان «سرّ دلبران در حدیث دیگران» به مذاق عارفان خوش‌تر آمده است؛ از این‌رو در پی تناسب‌هایی میان اجزای داستان معاشیق معروف با روابط انسان و معشوق حقیقی می‌گشته و از حکایات احوال آنان برای تفهیم آن حالات به مریدان بهره برده‌اند. همچنین باید نظریه «نابینایی معنوی» استیس را به دلایل نامبرده افزود: «استیس از مانع مخاطب، (که یکی از موانع بیان تجربه عرفانی محسوب می‌شود) با نام «نظریه نابینایی معنوی» یاد می‌کند. این نظریه در واقع تمثیلی است میان امتناع توصیف تجربه عرفانی برای غیرعارف و امتناع توصیف رنگ‌ها برای کور مادرزاد» (فولادی، ۱۳۸۸: ۷۹). این سخن استیس بدان معناست که وقتی تجربه عرفانی به همان وضوحی که صاحب آن درک کرده انتقال‌پذیر به غیر نیست، پس برای درک شنونده از تجربه گوینده باید به توصیف‌های ساده و آشنا به گوش مخاطب عام متوسل شد. همین موضوع باعث شده که عارفان برای تفهیم تجربه‌های عرفانی خود به استفاده از داستان‌های عاشقانه مشهور روی آورند.

بهره‌گیری عارفان مسلمان از داستان لیلی و مجنون به دو صورت شکل گرفته است. عارفان گاه از کلیت و داستان گاه از حوادث آن برای توجیه عشق مجازی و تبیین مفاهیم عرفانی استفاده کرده‌اند. در بخش اخیر نیز گاهی از روایت‌های رایج استفاده کرده‌اند و گاهی خود با استفاده از نام لیلی و مجنون به آفرینش دست زده و حوادثی نقل کرده‌اند. در ادامه ابتدا کارکردهای داستان برای

توجیه عشق مجازی و سپس برخی از مهم‌ترین مضامینی عرفانی که با استفاده از این داستان تبیین شده است، بررسی می‌شود.

۱-۲ توجیه عشق مجازی

۱-۱-۲ حب عذری تمرین عشق حقیقی

گویا اصطلاح حب عذری از نام قبیله بنی‌العذره گرفته شده است. کراچوکفسکی این شیوه عشق‌ورزی را عشق افلاطونی دانسته و برخی از مشهورترین معاشیق آن را معرفی کرده است؛ او معتقد است آنان هنگام روبه‌رو شدن با هم ترجیح می‌دادند بمیرند اما همدیگر را لمس نکنند (کراچوکفسکی، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۱)؛ این شیوه مروج عشقی پاک است که «عاشق را به مرتبه شهادت می‌رساند» (ستاری، ۱۳۶۶: ۴۳۵). از میان ویژگی‌هایی که برای عشق عذری ذکر کرده‌اند، جنون و تحمل جفای دیگران و بی‌توجهی به غیرمحبوب و ترک رضای خویش است (رک: ضیف، ۱۹۹۹: ۲۷-۱۹) و از همه مهم‌تر ویژگی‌هایی است که عارفان در رابطه خود و محبوب حقیقی بسیار بر آن تأکید کرده‌اند.

ماجرای لیلی و مجنون بسیاری از ویژگی‌های عشق عذری را دارد. شوق و جنون، تحمل جفای خلق، طلب رضای محبوب و از همه مهم‌تر پاکی از هوای نفس از ویژگی‌های مشترک حب عذری و داستان لیلی و مجنون است. در عشق عذری به هر روی دیدار جسمانی و رابطه زن و مرد مطرح است؛ اما عارفانی مانند روزبهان اینگونه عشق را بیشتر تألف ارواح دانسته‌اند «که از تهمت طبیعت بیرون است». او حتی معتقد است برخی از عارفان بزرگ مانند ابوالحسین نوری و ابوالغریب اصفهانی و حتی برخی از صحابه گرفتار چنین عشقی بوده‌اند و پیامبر^(ص) با این بیان اینکه «الحمد لله الذی جعل فی امتی مثل یوسف و زلیخا...» این شیوه عشق‌ورزی را تأیید کرده است (روزبهان بقلی، ۱۳۶۶: ۱۱).

عارفان مسلمان فایده اینگونه عشق را آمادگی برای تحمل عشق حقیقی دانسته و برای تبیین این موضوع اغلب از داستان لیلی و مجنون استفاده کرده و مجنون را «حجت محبان» نامیده‌اند (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۸۴). عین‌القضات می‌گوید: «ازبهر آنکه تا عاشق روز به روز دیده وی پخته گردد تا طاقت بارکشیدن لقاءالله آرد بی‌حجابی. ای عزیز جمال لیلی، دانه‌ای دان بر دامی نهاده؛ چه دانی که دام چیست؟ صیاد ازل چون خواست که از نهاد مجنون، مرکبی سازد از آن عشق خود، که او را استعداد آن نبود که به دام جمال عشق ازل افتد که آنگاه به تابشی از آن هلاک شدی، بفرمودند تا

عشق لیلی را یک‌چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند؛ تا پخته‌ی عشق لیلی شود، آنگاه بارکشیدن عشق الله را قبول تواند کردن» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۴).

او در نامه‌ها این موضوع را با استفاده از مثال رام‌کردن اسب سلطان بیان کرده و گفته است: «ای دوست! آن ندیده‌ای که چون مرکبی نیکو بود که جز سلطان را نشاید، اول کار ریاضی باید که برنشیند تا توسنی او به رامی مبدل گردد؟» «وَ إِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أُمَّتَهُمْ تَبْدِيلًا» گفت: چرا؟ گفت: زیرا که ما خودپرستان را نخواهیم و آن جوانمرد را قوت آن نیست که جمال ما را بتواند دیدن تا عاشق ما بود نه عاشق خود. جمال لیلی دانه‌ای دان بر دامی نهاده، ...» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۵).

البته نباید از نظر دور داشت که عارفان مسلمان ماندن در این مرحله را عین گمراهی می‌دانند. از این رو همان‌گونه که حب عذری به مرگ می‌انجامد عشق مجازی هم باید به فنای عاشق و انتخاب معشوقی غیرفانی بینجامد. غزالی با اشاره به نهایت این مرحله می‌گوید وقتی زلیخا ایمان آورد و با یوسف ازدواج کرد، از یوسف روی برمی‌گرداند و به عبادت می‌پرداخت و در جواب درخواست یوسف دفع وقت می‌کرد و می‌گفت: تو را دوست داشتم اما از وقتی او را شناختم، محبت غیر در دلم جای نمی‌گیرد. سپس برای تبیین این مفهوم از داستان لیلی و مجنون بهره گرفته است: از مجنون پرسیدند: نام تو چیست؟ گفت: لیلی. گفتند: اگر روزی لیلی بمیرد؟ «قال: إن لیلی فی قلبی لم تمت، أنا لیلی» (غزالی، ۱۴۲۲: ۴۲)؛ بنابراین می‌توان گفت نخستین استفاده عارفان از داستان لیلی و مجنون، توجیه عشق مجازی از این دیدگاه است که این شیوه عشق‌ورزی یعنی حب عذری مقدمه و کسب آمادگی برای تحمل عشق حقیقی است.

۲-۱-۲ لبس یا عشق به تبعیت

یکی دیگر از کارکردهای کلیت داستان طرح عشق تبعی یا لبس است که باز هم برای توجیه عشق مجازی است. عبدالرزاق کاشانی ادعا می‌کند عشق کسانی مانند مجنون به معشوقانشان از آن رو بوده است که لیبسی صورت پذیرفته و محبوب حقیقی در شمایل معشوق زمینی تجلی کرده است. «ما کان ذاک اللبس، إلیا أن محبوبتی ظهرت بمظاهر معاشقهم» (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۱۷). عین‌القضات برای تبیین این موضوع از ماجرای سگ درگاه لیلی استفاده کرده و عشق تبعی را توجیه کرده است. او می‌گوید: «چیزی را دوست داشتن به تبعیت، در کمال عشق و محبت، قدح و نقصان نیارد ... اگر مجنون را با سگ کوی لیلی محبتی و عشقی باشد، آن محبت نه سگ را باشد،

هم عشق لیلی باشد مگر این بیت را نشنیده‌ای!

مجنون روزی سگی بدید اندر دشت
مجنون همگی بر سر سگ شادان گشت
گفتند که بر سگی تو را شادی چیست؟
گفتا روزی به کوی لیلی بگذشت»
(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۹)

او همین مطلب را در نامه‌ها نیز آورده است «که اگر مجنون را وا سگ کوی لیلی عشقی بود، نه آن با سگ بود، هم با لیلی بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۶۸). فخرالدین عراقی در لمعات این عشق را عاریتی دانسته و با استفاده از داستان لیلی و مجنون گفته است: «غیر او را نشاید که دوست دارند، بلکه محالست،

فکل ملیح حسنه من جمالها معار له بل حسن کل ملیحه
الا آنست که پس پرده اسباب و چهره احباب محتجب است، نظر مجنون هرچند بر جمال لیلی است، اما لیلی آینه‌ای بیش نیست و لهذا قال النبی علیه‌السلام: من عشق و عفو و کتم و مات، مات شهیدا. نظر مجنون بر حسن لیلی بر جمالی است که جز آن جمال همه قبیح است، اگرچه مجنون نداند» (عراقی، ۱۳۶۳: ۷۰). این همان سخنی است که مولانا از زبان مجنون به زیبایی با تمثیل کوزه و می بیان کرده است:

گفت صورت کوزه است و حسن می می خدایم می‌دهد از جام وی
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۷۹)

مولوی در فیه‌ما‌فیه با شیرین‌ترین بیان گفته است: «مجنون را می‌گفتند که از لیلی خوب‌ترانند، بر تو بیاریم؟ او می‌گفت که آخر من لیلی را به صورت دوست نمی‌دارم و لیلی صورت نیست. لیلی به دست من همچون جامی است. من از آن جام شراب می‌نوشم. پس من عاشق شرابم که ازو می‌نوشم و شما را نظر بر قدح است» (مولوی، ۱۳۸۶: ۸۷). عارفان عاشق با این توجیه، دلدادگی به معشوقان زمینی را گامی از عشق حقیقی می‌دانستند.

۲-۱-۳ عشق به مظاهر، عشق به حق

یکی دیگر از شگردهای توجیه عشق مجازی از نظر برخی عارفان، تجلی معشوق در همه مظاهر هستی و عشق به تک‌تک آنهاست. صاحب‌دلان عشق به مظاهر هستی، از جمله زیبارویان را برخاسته از عشق به جمال مطلق می‌دانند و برای تبیین آن باز هم اغلب از داستان لیلی و مجنون استفاده

کرده‌اند. عطار می‌گوید: مجنون در کوی لیلی در و دیوار و سنگ و خاک را می‌بوسید. کسی دلیل این کار را پرسید. او سوگند یاد کرد که من جز روی لیلی چیزی ندیدم (عطار، ۱۳۸۵: ۲۳۰). ریتزر ریشه این حکایت را سخنانی دانسته که از قول مجنون در کتاب‌های *اللمع و النور* آمده است. ابونصر سراج در *اللمع* می‌گوید: «و آنگاه که یاد محبوب بر سر صاحب وجد غالب شود همه احوال خویش را در صورت صفات محبوب توصیف می‌کند، درست به مانند مجنون بنی‌عامر که چون در وحوش می‌نگریست می‌گفت: لیلی و چون به کوه نظر می‌کرد می‌گفت: لیلی ...» (عطار، ۱۳۸۵: ۵۹۸).

عارف در این مقام خود و جهان را از محبوب پر می‌بیند و با هر تشابهی به یاد دوست می‌افتد. عارفان برای تبیین این مضمون، گاه از داستان آزادکردن آهو استفاده کرده‌اند تا ثابت کنند «حسن خوبان آینه خوبی اوست». این حکایت در متون عرفانی به صورت‌های مختلف ذکر شده است. صیادان آهوئی شکار کرده‌اند و مجنون به سبب شباهت چشمان آهو با چشمان لیلی، با دادن گوسفند یا شتری یا با دادن اسب تیز تک خود، آهو را از بند می‌رهاند و دلیل این کار را تشابه میان آهو و معشوق ذکر می‌کند. در روایت سنایی مجنون خود دام می‌نهد و آهوئی شکار می‌کند؛ ولی با مشاهده شباهت چشمان او با معشوق آن را رها می‌کند:

گفت چشمش چو چشم یار من است این که در دام من شکار من است
در ره عاشقی جفانه رواست هم رخ دوست در بلانه رواست
(سنایی، ۱۳۸۳: ۴۵۷)

میبدی نیز در *کشف‌الأسرار* چنین روایتی دارد (رک: میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۲۸)؛ اما برخی از عارفان که «جمله عالم را یک فروغ روی دوست» می‌دانند و یار را بی‌پرده از در و دیوار در تجلی می‌بینند، انحصار تجلی و شباهت در موارد مشخص را نادرست دانسته‌اند و معتقدند میان «ابل» و «خوبرویان چین و چگل» تفاوتی نیست. از این رو قشیری در کتاب *شرح أسماء الله الحسنى* تحریر دیگری از این حکایت را از قول شیخ ابوعلی الدقاق آورده که مجنون از عشق سر به بیابان گذاشت؛ آهوئی دید و او را به معشوق مانند کرد که:

فعیناک عیناها و جیدک و جیدها سوی ان عظم الساق منک رقیق

پس کاملان بر او ایراد کردند که چرا چنین قیاسی کرده است. در صورتی که به صحرا همه چیز از او حکایت می‌کند (غزالی، ۱۳۷۶: ۳۳۰).

بنابراین می‌توان گفت عارفان مسلمان از کلیت و حوادث داستان لیلی و مجنون برای توجیه جواز عشق مجازی از سه وجه بهره گرفته‌اند. اول اینکه عشق مجازی مقدمه‌ای برای تحمل عشق حقیقی است؛ دوم اینکه اساساً عشق به خوب‌رویان عشق به حضرت حق است؛ سوم آنکه حضرت حق در همه مظاهر هستی و از جمله معشوقان زمینی تجلی دارد.

۲-۲ تبیین مفاهیم عرفانی با حوادث داستان

حوادث داستان لیلی و مجنون افزون بر توجیه عشق مجازی، دست‌مایه تبیین برخی باورهای عرفان عاشقانه نیز قرار گرفته است. کنش‌های لیلی و مجنون بهترین شواهد مثالی بوده است که عارفان بتوانند با آن مضامین خاص را توجیه و یا تبیین کنند. عارفان چون لیلی و مجنون را نمونه‌ی اعلائی عشق پاک تلقی می‌کرده‌اند، گاه خود ماجراهایی بر ساخته و به این دو نسبت داده‌اند. برخی از مهم‌ترین این مضامین که بسامد بیشتری در ادب عرفانی فارسی دارد در ادامه بیان می‌شود.

۲-۲-۱ عقل‌ستیزی

آنچه در ادب عرفانی فارسی به‌عنوان عقل‌ستیزی عارفان مطرح شده است را می‌توان در دو بخش بررسی کرد. نخست نگرشی افراطی که گاهی هر نوع تکیه بر عقل و استدلال را مذموم می‌داند و کار را به همسانی فلسفه و زندقه کشانده است. دوم نگرش غالب عارفان که همان نفی قدرت عقل در شناخت حقیقت حق است؛ اما عارفان به دلیل سومی نیز از عقل بدگویی کرده‌اند و آن خودخواهی عاقلان در مقابل دیگرخواهی عاشقان است. به‌طور کلی رفتار و اعمال عاشقان عاقلانه نیست و آنان از این مسئله باک ندارند و حتی خرسند هم هستند.

شاید پس از توجیه عشق مجازی مهم‌ترین کارکرد داستان لیلی و مجنون تبیین موضوع جدال عقل و عشق در عرفان باشد. احوال مجنون دست‌مایه خوبی برای تبیین این موضوع بوده است. در این زمینه گاهی از وقایع مشهور استفاده کرده‌اند و گاهی خود حکایاتی آفریده و آن را به مجنون نسبت داده‌اند.

اعمالی که در این داستان از غیث عامری سر می‌زند چنان مخالف با عقل مصلحت‌اندیش است که نام او به مجنون بدل شده است. وقتی مجنون در میانه میدان جنگ برای شکست سپاه نوفل، که به یاری او آمده است، دعا می‌کند مبادا که دل لیلی بشکند، ظاهراً کاری خلاف عقل کرده است. ترک لذت و سر به بیابان نهادن و با جانوران خوگرفتن، بوسیدن دهان سگ کوی لیلی، پوشیدن

پوستین و در میان گله از کوی لیلی رد شدن و اعمالی از این دست که در داستان روایت شده است، در نظر بی‌خبران از عشق، بی‌خردی و دیوانگی است. عارفان مسلمان از این حوادث برای تفضیل عشق بر عقل استفاده کرده‌اند تا نشان دهند عاشقان حضرت حق از بند نام و ناموس و احترام خلق رسته‌اند؛ حتی از هوای بهشت و مافیها چشم پوشیده و به عشق روی آورده‌اند که «دوای نخوت و ناموس» است؛ از این رو گاهی با استفاده از نام مجنون و کلیت داستان، مضمون را بیان کرده‌اند؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

مجنون شدیم تا که ز لیلی بری خوریم ای عشق تو عدوی همه عقل‌هاستی

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۰۲)

بر قاعده مجنون سرفتنه غوغا شو کین عشق همی‌گوید از عقل تبراً کن

(همان: ۶۸۰)

گاهی نیز با استفاده از وقایع داستان یا آفرینش حکایاتی و نسبت‌دادن آن به قهرمانان داستان موضوع عقل‌گریزی را تبیین کرده‌اند. عطار در حکایتی از مصیبت‌نامه از زبان لیلی به همه طالبان توصیه می‌کند تنها با کنار گذاشتن عقل ظاهری و برگزیدن دیوانه‌نمایی می‌توانند به دیدار محبوب دست یابند (عطار، ۱۳۸۸ الف: ۳۴۱). همین مضمون در حکایت پوست پوشیدن مجنون برای دیدار لیلی تکرار شده است. اگر مجنون همچنان در قید نام و ننگ و خوش‌آمد خلق بود هرگز نمی‌توانست از کوی لیلی گذر کند (همان، ۱۳۸۵ ب: ۱۸۹). این همان سخنی است که سعدی به بیان دیگر گفته است:

عاقلان خوشه‌چین از سر لیلی غافل‌اند این کرامت نیست جز مجنون خرمن‌سوز را

(سعدی، ۱۳۸۱: ۴۱۵)

همان‌طور که اشاره شد عقلی که عارفان با آن سر ستیز دارند، همان عقل معاش‌اندیش دنیابرست است که بیش از گره‌گشایی مایه گرفتاری آدمی است. هم‌چنان که مجنون عقل حسابگر را برای رسیدن به لیلی کنار گذاشت، عاشق طالب نیز باید بی‌توجه به وسوسه‌های عقل سوداندیش، خود را به خواست محبوب بسپارد. کار در این مقام به جایی می‌رسد که عارفانی مانند عطار حتی توجه به نعمت بهشت را نیز حجاب دانسته‌اند.

۲-۲-۲ مقام رضا و تحمل جفا

رضا به قضای معشوق شرط عشق و رسیدن به این مقام به نفی خودی نیازمند است. تا بنده جز

خواست محبوب نخواهد، عشق دوی نخوت و ناموس او نگردد. عین‌القضات با استفاده از داستان لیلی و مجنون، سطوت قهر الوهی و امید به لطف او را به زیبایی بیان کرده است: «دانی ای عزیز که جمال لیلی با عشق شیفته مجنون چه گوید؟ می‌گوید: ای مجنون اگر غمزه‌ای زخم، اگر صد هزار مجنون صفت باشند همه از پای درآیند و افتاده غمزه ما شوند. گوش دار که مجنون چه می‌گوید. می‌گوید: فارغ باش که اگر غمزه تو فنا دهد مجنون را وصال و لطف تو بقا دهد. مجنون عاشق را اگرچه فنا از معشوق باشد، اما هم بقا از معشوق یابد. دل فارغ دار» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۱۰). عطار در حکایات متعددی این مضمون را بیان کرده است (رک: عطار، ۱۳۸۵: ۳۸۸ و ۳۶۷)؛ از جمله در حکایتی از زبان لیلی به مجنون عتاب می‌کند کندن خار راه معشوق نیز جرم به شمار می‌رود (همان، ۱۳۸۴: ۳۴۷).

عارفان تحمل ریاضت را از جمله مهم‌ترین شرایط موفقیت در سلوک و راه رسیدن به مقامات بلند دانسته‌اند (گوهرین، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۵۰). عاشق، هم سختی‌های راه عشق و قهر معشوق را تحمل می‌کند و هم جفای معشوق را لذت می‌پندارد. عطار در مصیبت‌نامه برای تبیین لزوم تحمل‌پذیری عاشق در راه عشق از حکایت مجنون استفاده کرده است. مجنون پس از آنکه سختی‌های راه عشق را از زبان پدرش می‌شنود پاسخ می‌دهد همین قدر که لیلی از تحمل این سختی‌ها باخبر است کافی است (عطار، ۱۳۸۵ الف: ۱۹۹)؛ در حکایات دیگری نیز همچنین است (رک: همان، ۱۳۸۵ ب: ۲۳۲). سعدی و مولوی نیز مضمون شیرینی ابتلای حضرت حق را با استفاده از ماجرای لیلی و مجنون بیان کرده‌اند:

عیبی نباشد از تو که بر ما جفا رود مجنون ز آستانه لیلی کجا رود
(سعدی، ۱۳۸۱: ۵۵۵)

روشن است که از عنایت حضرت حق است که عاشق در ابتلا می‌افتد. این مضمون هم با حادثه شکستن جام مجنون بیان شده است:

گر دلت بشکست دلبر مستی افزون کن کلیم کز شکست جام مجنون قصد لیلی دیگر است
(کلیم کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۸۹)

۲-۲-۳ نفی خودبینی و خودخواهی

هیچ مانعی در طریق‌الی‌الله، بازدارنده‌تر از خودبینی نیست. در عالم عارفان عاشق، خودبینی

عین کفر است. عشق دواى نخوت و ناموس انسان و تنها راه رهایی از خودبینی و خودخواهی است؛ بنابراین عارفان همواره بر نفی خودبینی تأکید کرده و خودبینی و خودرایی را کفر مذهب عشق دانسته‌اند (حافظ، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

مجنون نمونه‌ی اعلای ترک خودی و مثال مناسبی برای تبیین مضمون نفی خود در متون عرفان عاشقانه است. افزون بر ابیات پراکنده، عارفان در حکایاتی این مضمون را با محوریت مجنون بیان کرده‌اند. در حکایتی مجنون سوار بر ناقه رهسپار کوی لیلی است. ناقه کره‌ای دارد و تا مجنون به خواب می‌رود، به سوی او بازمی‌گردد. سرانجام مجنون خود را از ناقه به زیر می‌افکند و با پای شکسته غلت‌زنان به سوی منزل لیلی روان می‌شود (مولوی، ۱۳۷۵، د ۴: ۶۰۳). در حکایت نامبرده، مجنون نماد عقل، لیلی نماد عشق الهی، ناقه نفس اماره آدمی و گُره نماد شهوت‌های این دنیایی است و خواست نفسانی در برابر خواست عقل کمال‌اندیش قرار گرفته است؛ گفتنی است در اینجا مفهوم عقل به معنای مثبت آن در مقابل عقل معاش‌اندیش به کار رفته است که پیشتر ذکر آن بیان شد. حکایت بیانگر این نکته است که همراهی و هم‌زمانی دو عشق آسمانی و زمینی در وجود آدمی ممکن نیست و عاشق واقعی مانند مجنون باید از خودبینی و هواهای نفسانی بگذرد. عارفانی که خدا را برمی‌گزینند و تنها عشق او را در میانه می‌بینند نیز اینچنین از خویشتن و دنیا کناره می‌گیرند.

مولوی با تکرار این داستان در *فیه مافیہ* در شرح آن چنین گفته است: «آخر این تن، اسب توست و این عالم آخور اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد. او را به سر خود خواب و خوری است اما سبب آنکه حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است بر سر اسب در آخور اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا مقام نداری. دلت آنجاست اما چون تن غالب است حکم تن گرفته‌ای و اسیر او مانده‌ای» (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۹).

پیش از او عطار نیز در *مصیبت‌نامه* برای بیان این مضمون که عاشقان حضرت حق زمانی پذیرفته درگاه می‌شوند که همه مصلحت‌اندیشی‌های عاقلانه را کنار بگذارند، از حال لیلی و مجنون استفاده کرده است: تا مجنون به نهایت جنون نرسد و همه چیز خود را درنیابد شایسته لیلی نیست. زمانی که غیث به نهایت جنون رسید،

این خبر گفتند با لیلی مگر گفت اکنون عشقش آمد کارگر
تا که در گنجید چیزی دیگرش می‌نیامد عشق لیلی در خورش

چون کنون برخاست او کلی ز دست عشق من، کلی، به جای او نشست
(عطار، ۱۳۸۵ الف: ۱۷۷)

عطار در *الهی‌نامه* نیز این مضمون را با ذکر حکایتی از لیلی و مجنون بیان کرده است. کسی از مجنون درباره لیلی پرسید و مجنون با شنیدن نام لیلی به خاک افتاد و از او خواست که جز نام وی سخنی بر زبان نیاورد؛ در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد:

چو دایم نام لیلی می‌توان گفت ز غیر کفرم آمد یک زمان گفت
اگر گم بودن خود یاد داری روا باشد که از وی یاد داری
ولی تا از خودی سدیت پیش است اگر یادش کنی آن یاد خویش است
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۰۷)

نفی خود نتیجه‌ای مبارک در پی دارد و آن رسیدن به مقام استغراق است.

۲-۲-۴ استغراق و فنای در محبوب

عارفان مسلمان احوال مجنون را نمونه بسیار مناسبی برای تبیین استغراق و فنای عاشق در معشوق یافته‌اند. مستملی بخاری می‌گوید: «اگر کسی به مثل اندر بیابانی به دست شیر گرفتار شود باز از دست وی رهایی یابد، کسی ورا پیش آید گوید کجا بودی؟ گوید شیر؛ و اگر گوید چه کردی؟ گوید شیر. هزار گونه سؤال مختلف کنند، جواب از یک مقام دهد، که وی مغلوب و فانی آن مقام است؛ و مثال این حدیث مجنون است که مغلوب گشته بود اندر حال لیلی. هرچه ورا گفتندی، جواب لیلی دادی» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۹۳). مولوی این مضمون را با تمثیل دیدار آهو و شیر بیان کرده است که چگونه هستی آهو در هستی شیر محو می‌شود:

پیش شیری آهو بی مدهوش شد هست او در هست او روپوش شد
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۳: ۱۴۴)

حاصل دوام این حال، تصور اتحاد است تا کار «به جایی رسد که نه از خویشتن خبر دارد و نه از محبت خویش خبر دارد. تا روزی مجنون را پرسیدند: *أتحب لیلی قال لا. قیل و کیف ذاک؟ قال: لان المحبه ذریعه الوصل فاذا وقعت الوصله ارتفعت الذریعه فانا لیلی و لیلی انا.* از گفتن وی لا، برای محبت نبود و لکن به دیدار حبیب چنان مغلوب بود که از محبت خبر نداشت. محبت من صفت من است. من با من بایم تا از صفت خویش خبر دارم و نخست تا من نباشم مرا صفت

نباشد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۹۳؛ نیز: همان: ج ۳، ۱۳۵۹). این همان مقام استغراق است. مولوی با اشاره به این مقام و به استعانت از داستان منظور ما می‌گوید: «اگر دل را استغراق باشد همه محو او گردند محتاج زبان نباشد آخر لیلی را که رحمانی نبود و جسمانی و نفس بود و از آب و گل بود، عشق او را آن استغراق بود که مجنون را چنان فروگرفته بود و غرق گردانیده که محتاج دیدن لیلی به چشم نبود و سخن او را به آواز شنیدن محتاج نبود که لیلی را از خود او جدا نمی‌دید» (مولوی، ۱۳۸۶: ۵۷). درجایی دیگر باز هم این مضمون را با بیان رابطه لیلی و مجنون بیان می‌کند که «مجنون خواست که پیش لیلی نامه‌ای نویسد. قلم در دست گرفت و این بیت گفت:

خیالک فی عینی و اسمک فی فمی و ذکرک فی قلبی الی این اکتب

پس نامه پیش کی نویسم، چون تو درین محل‌ها می‌گردی. قلم بشکست و کاغذ بدرید» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۹۱). از نظر غزالی این حال نتیجه کمال عشق است چنان‌که می‌گوید: «حاصل این فصل به تمثلی با تو بگویم: چون عشق لیلی در مجنون به کمال رسید، مجنون خود را عین لیلی تصور کند. هرکه بر مجنون در این مقام گفت که: لیلی آمد، او را دشوار نمود. گفت: لیلی همین منم ... این انکار و عداوت از کمال دوستی باشد و نهایت اتحاد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۳۱۹). هجویری نیز برای تبیین مقام جمع از این حکایت بهره برده است (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۳۱ و ۲).

خواجه عبدالله انصاری نیز با استعانت از ماجرای لیلی و مجنون این مضمون را بیان کرده و گفته است: «مجنون را گفتند لیلی به تو خواهد آمدن. گفت از خود به خود نتوان آمدن، حالت بهانه و مقالت فسانه، مرد آنست که ازین هر دو باشد بر کرانه» (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۶۸۷). صاحب‌اللمع اتحاد عارف و معروف را از زبان شبلی و با استفاده از داستان لیلی و مجنون بیان می‌کند که شبلی روزی بر یکی از منابرش گفت: که هرگاه از مجنون بنی‌عامر درباره لیلی می‌پرسیدند می‌گفت من لیلی‌ام. او به علت عینیت از لیلی به لیلی به مشاهده دائم لیلی رسیده بود و از هرچه جز لیلی بود غایب مانده بود و همه چیز را در لیلی می‌دهد (سراج توسی، ۱۳۸۲: ۳۶۰).

عین‌القضات با ذکر داستان اویس قرنی و علاقه‌نداشتن به ملاقات رسول اکرم (ص) همین مضمون را بیان کرده و سپس از لیلی و مجنون شاهد آورده است: «مگر که آن نشنیده‌ای که مجنون را گفتند که لیلی آمد، گفت: من خود لیلی‌ام و سر به گریبان فرورد، یعنی لیلی با منست و من با لیلی» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۳۴).

۲-۲-۵ رؤیت معشوق در مظاهر

پس از مقام استغراق، در ادامه عاشق، هم خود و هم عالم هستی را لبریز از وجود معشوق می‌پندارد. عارفان برای بیان این موضوع نیز از حوادث داستان لیلی و مجنون استفاده کرده‌اند. صاحب‌اللمع نخست‌بار از این موضوع یاد کرده و گفته است: «مانند این گفتار در سخنان واجدان و شیدایان در هنگام غلبه وجد و دلدادگی بسیار است که نمونه را می‌توان از مجنون بنی‌عامر یاد کرد. چه او هرگاه به وحوش نگاه می‌کرد می‌گفت: لیلی. به کوه می‌نگریست می‌گفت: لیلی. به مردم نظر می‌کرد و می‌گفت: لیلی. تا اینکه روزی به او گفتند نامت چیست؟ و حالت چگونه است؟ گفت لیلی» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۱). تکرار این سخن را در آثار عطار می‌بینیم (رک: عطار، ۱۳۸۵: ۲۳۰).

۲-۲-۶ اتحاد عاشق و معشوق

عشق در آغاز برپایه وصول عاشق به معشوق شکل می‌گیرد؛ اما هرچه عاشق در این راه پیش‌تر می‌رود و با گذر از خودبینی، خویشتن خویش را در وجود معشوق فانی می‌بیند، خواست او را بر امیال خود رجحان می‌نهد تا سرانجام به کمال عشق می‌رسد. «آنجا که عشق راستین باشد بین عاشق و معشوق جدایی نیست. اهمیت چنین عشقی در اینجاست که عاشق خود را در یک وجود دیگر فانی نماید. در این حالت، دیگر دوگانگی باقی نمی‌ماند و عاشق در معشوق فانی می‌گردد و خودی از دو جانب رفع می‌شود» (رک: زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۳۴۰؛ همان، ۱۳۸۷: ۵۰۳-۵۰۴). این مقام که در نهایت راه و در مقام پختگی عاشق به دست می‌آید، «کمال عشق، استغراق تام و کامل عاشق است در وجود معشوق» (ستاری، ۱۳۸۵: ۳۴۸). عارفان برای تبیین این مرحله از عشق، مثالی بهتر از مجنون نیافته‌اند.

عطار با استفاده از داستان لیلی و مجنون این مضمون را در چند حکایت تکرار کرده است: شخصی مجنون را در کنار دیواری منقش به تصویر لیلی دید. با خود گفت: بالاخره به کام دل رسیدم و این دو را در کنار یکدیگر دیدم. مجنون از شنیدن این سخن نعره برآورد که ما یک دم از هم جدا نبوده‌ایم. پیش از آغاز جهان میان ما بنیاد اتحادی محکم شکل گرفته است (عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۳). در حکایتی دیگر شخصی از میزان علاقه مجنون به لیلی سؤال کرد:

جوابش داد: کان بگذشت اکنون که مجنون لیلی و لیلی ست مجنون

دویی برخاست اکنون از میانه همه لیلی‌ست و مجنون بر کرانه
(همان: ۳۹۳)

۷-۲-۲ توجیه شطح گویی در مقام اتحاد

از تبعات تصور اتحاد، افشای راز و یا شطح گویی است. یکی از کارکردهای داستان لیلی و مجنون در متون عرفانی توجیه شطح عارفانه در مقام اتحاد است. روزبهان برای توجیه سبحانی گفتن بایزید از حال مجنون کمک گرفته است. «آنکه بدانی که چه می‌گوید مجنون در حق لیلی در میل عشق مولی، حدیث «أنا من أهوی و من أهوی أنا» ممکن شود» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۲؛ نیز: همان: ۳۰۷).

عارفان ظاهراً شطح را نتیجه پرشدن از دوست و نفی خود دانسته‌اند. نقل است که یک روز بوسعید را فصد می‌کردند. گفت: «گوش دارید تا سر نیش به دوست نرسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). این گفته بوسعید که از زبان بایزید هم بیان شده (سهلگی، ۱۳۸۴: بند ۸۹؛ نیز: همان: ۱۵۰ و ۱۵۱)، منشأ یکی از تمثیل‌های معروف مولانا شده است. ظاهراً مولوی مجنون را برای بیان این سخن شایسته‌تر دانسته است:

ترسم ای فصاد گر فصدم کنی نیشتر ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او را روشنی است در میان لیلی و من فرق نیست
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۵: ۷۹۰)

سلطان ولد این حکایت را به زبانی دیگر تکرار کرده است. «مجنون را گفتند که: رگ بزن تا درد سرت آرام گیرد، از سرمستی و بی‌خودی از زبان او بیجست که روا باشد. چون فصاد آوردند تا رگ او را بگشاید، افسان کرد که: های چه می‌کنی خون لیلی را چرا می‌ریزی» (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۳۰).

۸-۲-۲ ادراک خاص (بوشناسی)

مولوی بیش از پنجاه بار نام لیلی و مجنون را در کنار هم در غزلیات آورده و با استفاده و اشاره به داستان آنان برای تبیین مباحث عرفانی کوشیده است. در یک مورد، ضمن غزل داستانی، جستجوی گور لیلی را ذکر کرده است. مجنون پس از شنیدن خبر مرگ لیلی از خود بیخود می‌شود:

چو با خویش آمد پرسید مجنون که گورش نشان ده که باشد فنایی
بگفتند شب بود تاریک گم شد از این‌ها بس افتد ز سوءالقضایی

ندا کرد مجنون قلاوز دارم مرا بوی لیلی کند رهنمای
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۳۶)

«بوشناسی» نوعی ادراک است که عاشق پس از استغراق در معشوق بدان دست می‌یابد. این همان هنری است که موسی^(ع) با آن مادرش را از سایر زنان مصری تشخیص داد، یعقوب^(ع) با آن عطر حضرت یوسف را از پیراهنش احساس و پیامبر اکرم^(ص) با این هنر، بوی بهشت را از سوی یمن استشمام کرد. حکایت مزبور برای بیان همین مضمون بارها تکرار شده است (عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۵). مولوی در مثنوی نیز به این حکایت اشاره کرده (مولوی، ۱۳۷۵، د ۶: ۱۰۴۷) و در مجالس سبعة بار دیگر این حکایت را تکرار کرده است: «مجنون صادق باید تا این رمز به غمز آرد:

ارادوا لیخفوا قبرها من محبها فطیب تراب القبر دل علی القبر
(همان، ۱۳۷۹: ۵۰)

۲-۲-۹ نقد بی‌خبران از عشق و چشم لیلی بین (خامان رهنرفته)

عاشقان در هستی جز زیبایی نمی‌بینند و بر این باورند که لیس فی امکان ابداع مما کان؛ اما غیرعاشقان از چنین حسی محروم هستند. زرین کوب این نوع نگرش را ناشی از ذوق عاشقانه دانسته است (رک: زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۴۰). عارفان برای تبیین این موضوع از روایتی فرعی از داستان لیلی و مجنون استفاده کرده‌اند که نشان می‌دهد لیلی در چشم اغیار چندان حسنی نداشته است.

هارون‌الرشید لیلی را احضار و چون در او جمال و کمالی نمی‌بیند از سر تمسخر از او می‌پرسد: «لیلی توی؟ و لیلی جواب می‌دهد: «بلی، لیلی منم؛ اما مجنون تو نیستی! آن چشم که در سر مجنون است در سر تو نیست» (شمس‌الدین تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). مولوی نیز این داستان را به نظم کشیده است:

گفت مجنون را خلیفه کان تویی کز تو شد مجنون پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خاموش چون تو مجنون نیستی
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲)

در این حکایت، خلیفه نماد ظاهر بینانی است که آنچه باعث دورماندنشان از حقیقت می‌شود، توجه صرف ایشان به ظاهر و غفلت از باطن امور است؛ درحالی‌که اگر چشم دل را بگشایند به شناخت حقایق دست خواهند یافت؛ «همچون مجنون که بر اثر عشق، بصیرت یافت و در لیلی بازتابی از جمال الهی را مشاهده کرد، حال آنکه لیلی به چشم دیگران همان‌گونه که سعدی می‌گوید سیه‌فام

و باریک‌اندام نمودار شد» (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۸۳). تفاوت دید انسان‌ها نسبت به همدیگر باعث شده است که درک و توجه یکسانی نسبت به حقایق امور نداشته باشند: «حقیقت، ظاهر، ولی مراتب دید، مختلف است و هرکسی آن را ادراک نمی‌کند؛ زیرا شرط عشق، دیده‌ معشوق بین است و تا آن دیده گشوده نشود جمال معشوق در نظر نمی‌آید» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱۸۹).

عین‌القضات می‌گوید: «همه کس را آن دیده نباشد که جمال لیلی بیند و عاشق لیلی شود؛ تا آن دیده یابد که عاشق لیلی شود که این عشق خود ضرورت باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۹۷). عطار با ذکر این ماجرا نتیجه می‌گیرد از غیرت است که جمال معشوق بر همگان پدیدار نیست. وی حکایت را به شکلی دیگر بیان کرده است این‌بار خلیفه به مجنون می‌گوید لیلی جمالی ندارد و از مجنون چنین پاسخ می‌شنود:

زشت اگر نمایم او ای پادشاه پس شود خلق جهان مجنون راه
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۳۳)

مولوی ظاهراً این مضمون را از مصیبت‌نامه گرفته و با تمثیل حسن و کوزه بیان کرده است.
گفت صورت، کوزه است و حُسن، می می خدایم می‌دهد از نقش وی
مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش تا نباشد عشق اوتان گوش کش
از یکی کوزه دهد زهر و عسل هریکی را دست حق عزوجل
کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب روی نمایم به چشم ناصواب
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۵: ۸۴۷)

۲-۲-۱۰ غیرت عاشق و معشوق

عارفان مسلمان به سه گونه غیرت اعتقاد دارند. غیرت عاشق، غیرت معشوق و غیرت عشق. غیرت عشق اقتضای کتمان دارد و غیرت عاشق، نفی توجه غیر به معشوق است؛ اما غیرت معشوق نافی توجه عاشق به غیر معشوق است. از این‌روست که عارفان خداوند را غیور خوانده‌اند؛ که آن سعداً لغیور و انی اغیر منه و الله اغیر منا. کار به جایی رسیده است که کسانی مانند عطار عنایت به بهشت را نیز مشمول غیرت خداوند دانسته‌اند. آنان برای بیان غیرت معشوق هم از داستان لیلی و مجنون استفاده کرده‌اند.

در مصیبت‌نامه آمده است: کسی به لیلی گفت: مجنون در عشق چنان بی‌قرار است که گرد شهر می‌گردد. لیلی برآشفته؛

گفت اگر در عشق باشد استوار یک‌دمش با شهر گردیدن چه کار
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۷۰)

در حکایت دیگر پادشاهی مجنون را می‌خواند و زیبارویانی را به او عرضه می‌کند؛ در مقابل انکار مجنون درخواست می‌کند که دست‌کم «یک‌بار به اینان بنگر تا ...» پاسخ مجنون این است که معشوق در دل من تیغی برهنه برکشیده و فریادش بلند است که:

گر به غیر ما کنی یک‌دم نظر خون جان خود بریزی بی‌خبر
(عطار، ۱۳۸۵: ۳۷۱)

مولانا این حکایت را در *فیه‌ما‌فیه* برای بیان همین مضمون آورده است. به مجنون می‌گویند: «آخر سر را بگیر و نظر کن.» گفت «می‌ترسم، عشق لیلی شمشیر کشیده است، اگر بردارم سرم را بیندازد» (مولوی، ۱۳۸۶: ۶۹).

در *رسایل غزالی* آمده است که لیلی پاسخ سلام مجنون را نداد؛ وقتی دلیل را پرسید، گفت شنیدم تو را یک لحظه خواب بوده است. گفت امید داشتم که تو را در خواب ببینم. گفت: گویی مثال من از دلت زایل شده است (غزالی، ۱۴۱۶: ۴۸۸). در حکایت دیگر از او می‌خواهند به خواستگاری لیلی رود. پاسخ او که تنها به یاد محبوب دل خوش کرده، منفی است. عطار نتیجه می‌گیرد نباید جز یاد مولا چیزی دیگر در دل عشاق باشد.

تا که باشد یاد گیری در حساب ذکر مولا باشد از تو در حجاب
چون همه یاد تو از مولا بود همچو مجنونت همه لیلا بود
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۷۰)

عاشق نیز غیور است. همان‌گونه که لیلی نسبت به توجه مجنون به اغیار حساس است، مجنون هم توجه دیگران به لیلی را تحمل نمی‌کند. عطار برای تبیین این موضوع می‌گوید: کسی خبر مرگ لیلی را به مجنون داد و او از شنیدن این خبر «الحمد لله» گفت. آن شخص با تعجب پرسید: تو که در عشق لیلی هستی‌ات را از دست داده‌ای چرا چنین می‌گویی؟ گفت: چون من از او بهره‌مند نشدم پس بهتر آن است که دیگران نیز بهره‌مند نشوند (عطار، ۱۳۸۴: ۲۱۷).

۲-۲-۱۱ تجلی و استتار / فنای عاشق با تجلی معشوق

از نظر عارفان، عاشق سایه است و معشوق خورشید. با ظهور معشوق، عاشق راهی جز فنا

ندارد. این حال البته در مرحله کمال عشق پدیدار می‌شود. از این رو اشتیاق دیدار تا هنگام تجلی ادامه دارد و پس از آن همان حال دست خواهد داد که برای موسی در کوه طور افتاد. عارفان برای تبیین این مضمون نیز از ماجرای لیلی و مجنون استفاده کرده‌اند. محمود کاشانی می‌گوید: به شفاعت گروهی از بزرگان، قبیله لیلی راضی شدند مجنون یکبار لیلی را ببیند «عاقبت او را حاضر کردند و گوشه خرگاه لیلی برداشتند. نظرش بر عطف دامن لیلی آمدن همان بود و افتادن بیخود همان فی‌الجمله تجلی حق سبحانه تعالی سبب استتار خلق است و استتارش موجب ظهور خلق» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۳۲). غزالی در *سوانح* همین حکایت را آورده و توضیح داده است که «چون عاشق معشوق را ببیند، اضطراب در وی پیدا شود؛ زیرا که هستی او عاریت است و روی فرا قبله نیستی دارد» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۵). همچنین عطار در *الهی‌نامه* از این حکایت برای تبیین زور عشق بهره برده است (عطار، ۱۳۸۴: ۱۹۵).

غزالی می‌گوید: «چون عاشق پخته شد در عشق و عشق نهاد او بگشاد، چون طلائی وصال پیدا شود، وجود او رخت بر بندد، به قدر پختگی او در کار آید؛ سپس برای تبیین این مفهوم از همین حکایت استفاده کرده است (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

عین‌القضات نیز برای تبیین این موضوع از داستان لیلی و مجنون کمک گرفته است: «مشاهده معشوق چون عاشق کامل بود مغلوبی آرد چنانکه مجنون به دید لیلی مغلوب شد سر این معانی در معنی اذا کوشفوا یافت شود و آیه جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا مؤید این رمز است:

در تو نگرم ز خود برون باید شد در دست ستم هات زبون باید شد
در عین ظهور تو کمون باید جست در پرده پرده‌ها درون باید شد
(عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۹: ۶۹)

اما عاشق ناگزیر معشوق است. اگرچه حضور معشوق فنای عاشق را در پی دارد، امکان صرف‌نظر نیست. از این رو چون امکان وصال نیست و به قول مولوی ظهور معشوق فنای عاشق است (مولوی، ۱۳۷۵، د ۱: ۱۱)، ناچار یا باید به شنیدن نام او دل خوش کرد یا به کلام او بسنده. «عاشقان، کلام معشوقان دوست دارند. آن نشنوده‌ای که مجنون چون لیلی را بدیدی از خود برفتی و چون سخن لیلی شنیدی با خود آمدی؟» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۳). عطار با اشاره به این موضوع از داستان لیلی و مجنون بهره می‌گیرد که کسی ضمن سؤال از مجنون نام لیلی را می‌برد.

مجنون عاجزانه درخواست می‌کند که دوباره نام لیلی را بگوید. هرگاه نام او را می‌شنید عاقل و آرام می‌شد و برعکس نام چیزی دیگر برده می‌شد جنون غلبه می‌کرد (عطار، ۱۳۸۴: ۲۰۷).

۱۲-۲-۲۲ معشوق ناگزیر

حضرت حق معشوق ناگزیر عارفان است و عاشق را جز با یاد او آسایش و آرامش نیست. میبیدی پس از مقایسه امت پیامبر (ص) و عیسی (ع) از زبان حضرت حق «که جز ما را نخواهند و جز به یاد ما نیاسایند» از داستان مجنون شاهد مثال آورده است که: «چون عشق مجنون روی در خرابی نهاد، پدر وی گفت: یا مجنون! تو را خصمان بسیار برخاسته‌اند، روزی چند غائب شو تا مگر مردم تو را فراموش کنند و این سوداء لیلی از تو لختی کمتر شود. وی برفت، روز سوم می‌آمد، گفت: ای پدر! معذورم دار، که عشق لیلی آرام ما برده و همه راه‌ها به ما فرو گرفته است. راه به راه صلاح خود نمی‌برم، هر چند که همی روم جز به سر کوی لیلی آرام نمی‌یابم» (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۳: ۲۷۳). در حکایتی دیگر پدر مجنون برای رهایی از دام عشق، او را به خانه کعبه می‌برد؛ اما او دعا می‌کند غم عشق در جانش بیشتر شود. این همان سخن است که مولوی در این بیت گنجانده است:

ای برادر راه‌ها را بست یار آهوی لنگیم و او شیر شکار
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۶: ۹۵۰)

میبیدی در تفسیر این آیه که «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ» از قول ابن عطا می‌گوید: «راه‌ها فروبستیم بر ایشان یا یک‌بارگی از کل کون اعراض کردند و با صحبت ما پرداختند و مهر دل بر ما نهادند. بر وفق این حکایت مجنون است: او را دیدند در طواف کعبه بیخود گشته و بی‌آرام شده و دریای عشق در سینه او موج بر اوج زده و دست برداشته که: اللهم زدنی حب لیلی. بار خدایا! عشق لیلی در دلم بیفزای و بلاء مهر وی یکی هزار کن» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۵۹).

۳- نتیجه‌گیری

در ادب عرفانی فارسی به داستان لیلی و مجنون توجه بسیاری شده است. از مهم‌ترین دلایل این موضوع یکی آن است که عارفان عاشق این داستان را برای طرح و تبیین روابط انسان و خداوند مناسب دانسته‌اند. عشق لیلی و مجنون نماد و نمونه عشق پاک و بی‌آلایشی است که از هوای نفسانی به دور است. این موضوع سبب شده است عارفان عاشق در دو زمینه از این داستان استفاده

کنند. نخست توجیه عشق طبیعی و انسانی و دوم تبیین روابط انسان و خداوند با استفاده از حکایات این داستان است.

در مورد نخست آنان عشق انسانی را به سه علت جایز دانسته‌اند. یکی آنکه عشق مقدمه و تمرینی برای عشق حقیقی است. دیگر اینکه عاشقان زمینی گرفتار التباس شده و محبوب حقیقی را در پس زیبایی‌های زمینی گم کرده‌اند؛ سوم اینکه اساساً در هستی چیزی جز حق موجود نیست و عشق به هر کدام از مظاهر در اصل عشق به حضرت حق است. در متون عرفانی فارسی بیشترین شواهد مثال برای توضیح و تبیین این مطالب از داستان لیلی و مجنون و یا حوادث جزئی آن انتخاب شده است.

استفاده دیگر عارفان از داستان لیلی و مجنون، بهره‌گیری آنان از کلیت یا حوادث داستان برای تبیین مضامین عرفانی است. از آن میان موضوعاتی مانند عقل‌ستیزی و خوارداشت آن، مقام رضا و تحمل جفای معشوق، نفی خودبینی و خودخواهی، فنای در محبوب و استغراق، رؤیت معشوق در مظاهر، اتحاد عاشق و معشوق، توجیه شطح‌گویی در مقام اتحاد، ادراک خاص (بوشناسی)، نقد بی‌خبران از عشق و چشم لیلی‌بین (خامان ره‌نرفته)، غیرت عاشق و معشوق، تجلی و استتار/ فنای عاشق با تجلی معشوق و طرح مضمون معشوق ناگزیر بسامد بیشتری دارد.

منابع

- ۱- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۷). مجموعه رسائل فارسی خواجه عبد الله انصاری، تهران: توس، چاپ دوم.
- ۲- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۷). باده عشق، تهران: کارنامه.
- ۳- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار، چاپ چهارم.
- ۴- حائری محمد حسن، الهام روستایی‌راد (۱۳۹۱). «حاکمیت فضای عرفانی بر جایگاه لیلی در ادب فارسی»، عرفانیات در ادب فارسی، دوره ۳، شماره ۱۲، ۱۱۱-۱۳۰.
- ۵- خوشحال دستجردی، طاهره و فرزانه مازندرانی (۲۰۱۲). «بازتاب یک تمثیل (داستان لیلی و مجنون) در آثار عطار نیشابوری»، الدراسات الادبیه، صیف، خریف و شتاء، العدد ۷۹-۸۰-۸۱، ۸۳-۱۲۰.

- ۶- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۶). *عبر العاشقین*، تهران: منوچهری، چاپ سوم.
- ۷- ----- (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶). *بحر در کوزه* (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)، تهران: علمی، چاپ دوازدهم.
- ۹- ستاری، جلال (۱۳۶۶). *حالات عشق مجنون*، تهران: توس.
- ۱۰- ستودیان، مهدی (۱۳۸۴). «*جلوه‌هایی نواز داستان لیلی و مجنون در آثار عطار نیشابوری*»، *فصلنامه ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره ۶، ۷۸-۸۹.
- ۱۱- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۷۸). «*لیلی و مجنون در قرن ششم هجری و لیلی و مجنون نظامی*»، *فصلنامه شعر*، شماره ۲۵، ۸-۱۷.
- ۱۲- سراج توسی، ابونصر (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۳- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۱). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوازدهم.
- ۱۴- سلطان ولد، بهاء‌الدین (۱۳۶۷). *معارف (سلطان ولد)*، تهران: مولی.
- ۱۵- سمعانی، احمد (۱۳۸۴). *روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتحاح*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۶- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم.
- ۱۷- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴). (گردآورنده) *دفتر روشنائی (ترجمه کتاب النور)*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۸- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). *چشیدن طعم وقت میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر*، تهران: سخن، چاپ دوم.
- ۱۹- شمس‌الدین تبریزی (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- ۲۰- ضیف، شوقی (۱۹۹۹). *الحب العذری عند العرب*، لبنان: الدارالمصریه اللبنانیه.
- ۲۱- عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳). *لمعات*، تهران: مولی.
- ۲۲- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۵ الف). *مصیبت‌نامه*، تهران: زوار، چاپ هفتم.

- ۲۳- ----- (۱۳۸۵ ب). منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۴- ----- (۱۳۸۴). الهی‌نامه، تهران: زوار، چاپ هشتم.
- ۲۵- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳). تمهیدات، تهران: منوچهری، چاپ چهارم.
- ۲۶- ----- (۱۳۷۹). لوابیح، تهران: منوچهری، چهارم.
- ۲۷- ----- (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات، تهران: اساطیر.
- ۲۸- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
- ۲۹- ----- (۱۴۲۲ ق). مکاشفه القلوب المقرب إلى علام الغیوب، بیروت: دارالمعرفه، چاپ چهارم.
- ۳۰- غزالی، احمد (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم.
- ۳۱- غنیمی هلال، محمد (۱۳۹۳). لیلی و مجنون در ادبیات فارسی و عربی (پژوهشی نقدی و تطبیقی در عشق عذری و عشق صوفیانه)، شرح و ترجمه هادی نظری منظم و ریحانه منصوری، تهران: نشر نی.
- ۳۲- فاضلی محمد؛ امیرخانی معصومه (۱۳۹۲). «سیمای لیلی مجنون در دولت عرفان»، دوفصلنامه‌نامه پژوهشی ادبیات و عرفان، سال سیزدهم، شماره پیاپی ۴۱، ۲۹-۵۰.
- ۳۳- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
- ۳۴- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). زبان عرفان، تهران: فراگفت، چاپ سوم.
- ۳۵- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۶- کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ ق). کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۷- کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۶۷). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران: هما.
- ۳۸- کراچکوفسکی، ایگناتی یولنانوویچ (۱۳۶۸). «تاریخ اولیه داستان لیلی و مجنون در ادبیات عرب»، ترجمه احمد شفیعی‌ها، معارف، دوره ششم، شماره ۱ و ۲، ۱۲۰-۱۶۰.
- ۳۹- ----- (۱۳۹۱). لیلی و مجنون: پژوهشی در ریشه‌های تاریخی و

اجتماعی داستان، به انضمام تلخیص و شرح لیلی و مجنون نظامی، ترجمه کامل احمدنژاد، تهران: کتاب آمه.

۴۰- کلیم کاشانی، ابوطالب (۱۳۸۵). دیوان، تهران: سنایی.

۴۱- گوهرین، سید صادق (۱۳۶۷). شرح اصطلاحات تصوف، جلد اول، تهران: زوار.

۴۲- محسنی، مرتضی؛ سبیکه، اسفندیار (۱۳۹۱). «بررسی جنبه‌های عرفانی در لیلی و مجنون نظامی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار»، پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۱۰، شماره ۱۸، ۹۷-۱۲۰.

۴۳- مدی، ارزنگ (۱۳۷۱). عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴۴- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تهران: اساطیر.

۴۵- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). مثنوی معنوی، تهران: پژوهش.

۴۶- ----- (۱۳۸۴) دیوان کبیر، تهران: طلایه.

۴۷- ----- (۱۳۸۶)، فیه ما فیه، تهران: نگاه، چاپ دوم.

۴۸- ----- (۱۳۷۹) مجالس سبعة، تصحیح جواد سلماسی، تهران: اقبال.

۴۹- میدی، رشیدالدین (۱۳۷۱) کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۱۰ جلد، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

۵۰- نیکلسن، رینولدالین (۱۳۷۸) شرح مثنوی معنوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

۵۱- هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب، تهران: طهوری، چاپ چهارم.

