

Investigating the Interactive Relationship between Theology and Mysticism in the Thought of Molana Jalal al-Din Mohammad Balkhi

Mohsen Habibi^{*}

Fatemeh Asadi Katigari^{**}

(Received on: 2018-05-23; Accepted on: 2019-01-27)

Abstract

Despite the differences between theology and mysticism, there is a relationship between them. This relationship can be examined in individuals like Rumi who has excelled in both fields of science. Before meeting with Shams, he was a theologian and jurist, and since then he became a prominent mystic. Although in his works, mysticism has prevailed in explaining his views and also mysticism and love have a high status, in addition to mystical issues, theological matters are seen in his works. This is one of the reasons why readers find contradictions in Rumi's works, while carefully looking at his writings, we recognize that he looked at some things from different perspectives. Therein, theological beliefs have influenced some aspects of his mysticism and on the other hand, mysticism has also influenced his beliefs. Of course, in general, we find the effect of mysticism much more vivid. In this research, using the library method, we try to study the relationship between theology and mysticism in Rumi's view.

Keywords: Theology, Mysticism, Monotheism, Rumi, Contradiction.

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author), mohsenhabibi@atu.ac.ir.

** Master's Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, fatemeasadiatu@yahoo.com.

پژوهش نامه مذاهب اسلامی

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۵-۲۰۲ «مقاله پژوهشی»

بررسی رابطه تعاملی کلام و عرفان در اندیشه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

* محسن حبیبی

** فاطمه اسدی کتیرگی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۰۷]

چکیده

علی‌رغم اختلافات میان دو علم کلام و عرفان، میان آنها رابطه نیز برقرار است. می‌توان این رابطه را در افرادی همچون مولوی که در هر دو حوزه علمی سرآمد بوده، بررسی کرد. وی قبل از دیدار با شمس، متکلم و فقیه صاحب رأی بوده و پس از آن عارفی واصل شده است. هرچند در آثار وی رنگ عرفان در تبیین دیدگاه‌هایش غلبه دارد، یعنی عرفان و عنصر عشق نزد مولانا جایگاهی والاتر از سایر امور دارد، اما واقعیت آن است که در آثار وی در کنار مباحث عرفانی، مباحث کلامی نیز دیده می‌شود. این موضوع یکی از دلایلی است که موجب شده است خوانندگان در آثار مولانا تناقض‌گویی بیابند؛ در حالی که با دقت در آثار جلال‌الدین درمی‌یابیم که وی به برخی از امور از منظرهای گوناگون نگریسته است. در نوشته‌های او اعتقادات کلامی بر برخی ابعاد عرفانش تأثیر داشته و از سوی دیگر عرفان نیز بر اعتقاداتش مؤثر بوده است. البته در مجموع تأثیر عرفان را بسیار پررنگ‌تر می‌یابیم. در این پژوهش می‌کوشیم از طریق روش کتاب‌خانه‌ای ارتباط میان کلام و عرفان نزد مولانا را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: کلام، عرفان، توحید، مولانا، تناقض‌نمایی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) mohsenhabibi@atu.ac.ir
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
fatemeasadiatu@yahoo.com

مقدمه

برای علم کلام سه وظیفه و مسئولیت ترسیم کرده‌اند: تبیینی، اثباتی (موجه کردن) و سپس سلبی یا دفاعی (دفاع از شبهات پیش روی اعتقادات دینی) (اوجبی، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹). از این رو متکلم خود را موظف به دفاع از حریم دین می‌داند؛ اما عرفان (اعم از نظری و عملی) یعنی ابتدا شناخت حقیقی حضرت حق و تهذیب و سیر و سلوک انسان در راه وصول به مبدأ و دریافت مراتب مختلف انسان کامل. مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.) از جمله اندیشمندانی است که دارای دو دوره زندگانی است و هر دوی این علوم را در حد اعلائی خود دارا بوده است. او تا سال ۶۴۲ ه.ق. علوم ظاهری همچون کلام را تا حد اعلا یاد گرفته و از این سال در ملاقات با شمس تبریزی تحولی شگرف یافت و راه عرفان در پیش گرفت (روحانی و صدیقی، ۱۳۹۶: ۶۰-۶۵). پس او، از سویی متکلم است و در آثار خود همچون مثنوی معنوی از اعتقادات دینی و مذهبی سخن رانده و از سوی دیگر عارفی است که در آثارش سطح بالای عرفان خود را متجلی کرده است. چهار پرسش اصلی این مقاله آن است که:

۱. چه ارتباطی می‌توان بین دو علم کلام و عرفان در یک فرد واحد مشاهده کرد؟ به بیان دیگر، در آثار مولوی نحوه ارتباط کلام و عرفان به چه صورت است؟

۲. مذهب کلامی مولانا چیست و نظر شارحان در این زمینه چگونه است؟

۳. آیا مشرب کلامی او در عرفانش تأثیر داشته یا بالعکس عرفان مولوی بر اعتقادات کلامی اش مؤثر بوده است؟

۴. آیا می‌توان قائل بود که مولانا در آثارش به تناقض‌گویی دچار شده است؟

هدف از این پژوهش، واکاوی نسبت میان عرفان و کلام در آثار مولانا جلال‌الدین بلخی در دو اثر مهم او، یعنی مثنوی معنوی و غزلیات شمس، است. دلیل پرداختن به این مسئله ناشی از فقدان اثری مبتنی بر پرداخت و بررسی جامع به خصیصه چندبعدی بینش مولانا راجع به مسائل مختلف است، زیرا آثار منتشرشده مربوط به اعتقادات مولانا به طور پراکنده و اجمالی به این مبحث پرداخته‌اند. برای رسیدن بدین مقصود از روش کتاب‌خانه‌ای بهره‌جسته‌ایم تا بتوانیم اثبات کنیم که چگونه عارفی همچون او از لایه ظاهری تقلید گذر کرده و به پوسته باطنی تحقیق دست یافته است. البته درباره این مسئله اولاً مقالات و کتب اندکی نگاشته شده؛ ثانیاً هیچ کدام شخصیت چندبعدی مولانا را از نگاه چهار پرسش مطرح‌شده، نمایان نکرده‌اند. برای فهم دقیق جایگاه هر یک از دو علم کلام و عرفان در اندیشه مولانا لازم است قدری درباره این دو علم توضیح دهیم تا در ادامه مشخص شود که در این شخصیت چه ارتباط و تعاملی میان این دو حیطه فکری وجود داشته است.

معرفی گرایش‌های کلامی رایج در زمان مولانا

درباره الاهیات یا همان کلام دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ برخی موضوع آن را اعتقادات دینی و عده‌ای نیز موضوع آن را خداوند و افعال او و برخی دیگر موجود بما هو موجود علی قانون اسلام دانسته‌اند (همان: ۱۵؛ شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰). البته عده‌ای نیز همانند مطهری برای این علم موضوع خاصی قائل نیستند (همان: ۱۶) و در آن از روش عقلی و نقلی برای رسیدن به غایتش (تبیین، توجیه و دفاع از حریم دین) بهره می‌گیرند (همان: ۲۰). تا زمان مولوی در قرن هشتم مکاتب گوناگون کلامی در اسلام وجود داشته که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

شیعه (امامیه): یکی از گرایش‌های کلامی اسلامی، مذهب شیعه است. به اعتقاد شیعه، علی بن ابی طالب (علیه السلام) از جانب خدا به عنوان جانشین پیامبر ﷺ انتخاب شده است (حلبی، ۱۳۷۶: ۵۵ و ۱۱۴). از حیث این گرایش کلامی، اصول اعتقادات پنج چیز است: توحید، عدل، نبوت، معاد و امامت (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۳-۶۴). در نگاه شیعی، در کنار توجه به سنت و نقل، به عقل نیز اهمیت داده می‌شود. به همین دلیل عقل در کنار کتاب و سنت یکی از منابع استنباط حکم شرعی در میان فقه‌های شیعی به حساب می‌آید (همان: ۶۹).

معتزله: در این مکتب کلامی به عقل توجه خاصی می‌شود و از این جهت با شیعه نقطه مشترک دارد. با این تفاوت که این فرقه کلامی برای عقل آنچنان اعتباری قائل است که هر چه را که مخالف با آن باشد مردود می‌داند. در حالی که نزد امامیه علاوه بر عقل، نقل نیز از حیث منبع و روش اهمیت دارد. به تعبیری، آنها نیز به پنج اصل اعتقادی توحید، عدل، امر بین الامرین،^۱ وعده و وعید^۲ و امر به معروف و نهی از منکر معتقدند (وات، ۱۳۸۰: ۷۹-۸۳).

اشاعره: مؤسس آن ابوالحسن اشعری، صاحب کتاب مقالات الاسلامیین و یکی دیگر از شاخه‌های کلامی در مذهب اهل تسنن است. اشاعره در فقه عموماً حنبلی یا مالکی‌اند و در مجموع به متن و ظاهر نقل و روایات بیش از عقل بها می‌دهند. از آنجا که برخی مولوی را اشعری مسلک می‌دانند در اینجا می‌کوشیم این مکتب را به تفصیل معرفی کنیم. هرچند در بین منتقدان این مکتب، یکپارچگی کاملی دیده نمی‌شود اما به طور کلی می‌توان گفت اصلی‌ترین عقاید اشاعره چنین است:

ابوالحسن اشعری همانند بسیاری از مخالفان معتزله (صفاتیه) برای خدا صفاتی قائل بود. اشاعره صفات چندی از قبیل علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، حیات و اراده را برای خدا قائل‌اند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۴۷ و ۲۸۲). اینان صفات خدا را به دو قسم صفات ذاتی (قدیم) و صفات فعل (حادث) تقسیم

می‌کنند. به نظر آنها، همه صفات ازلی‌اند. اشاعره برخلاف معتزله که به عینیت صفات ذات خدا باور دارند، معتقدند صفات ذات نه عین ذات خدا و نه مغایر با او است (همان). همچنین، این مکتب قرآن را از جهتی قدیم و از جهتی حادث می‌دانند، زیرا از حیث اینکه قرآن حقیقت کلام خدا و به عبارتی کلام نفسی است، به قدم آن قائل‌اند، اما از سوی دیگر که حروف و اصوات همانند اجسام موجود در عالم در بستر زمان و متناسب با مقتضیات آن خلق شده است، حادث قلمداد می‌شوند (همان: ۲۸۶). در ضمن، بر اساس این مذهب، رؤیت خدا را واقعیت و امری انکارناپذیر لحاظ می‌کنند. به نظر ابوالحسن اشعری، مرتکب کبیره مؤمن است (همان: ۲۹۰-۲۹۷).

اشاعره در باب اراده انسان به نظریه کسب معتقدند؛ بدین‌صورت که انسان افعال ارادی را به واسطه قدرتی انجام می‌دهد که خدا به او برای انجام‌دادن فعل داده است، زیرا اینان فاعل مباشر را خدا می‌دانند. همچنین، رابطه میان علت و معلول را صرفاً مناسب‌هایی در فعل الاهی، و به عبارتی آن را «عادة الله» می‌پندارند، زیرا معتقدند تبیین علی پدیده‌ها، عرصه را بر «فعال مایشاء» بودن خدا محدود می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۲۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶). اشاعره عقل را صرفاً به عنوان داور و هدایتگر در باب پذیرش شرع، اثبات خدا و ... قبول دارند؛ یعنی به نظر اینان عقل نباید از محدوده نفی و اثبات شرع فراتر رود. لذا برخلاف معتزله که به حسن و قبح عقلی باور دارند، به حسن و قبح شرعی افعال قائل‌اند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۹۸-۳۰۰).

ماتریدیه: در میان اهل سنت هم‌زمان با مکتب کلامی اشعری، فرقه کلامی دیگری با عنوان «ماتریدیه» در مقابل عقل‌گرایی حداکثری معتزله رواج یافت، اما هرگز نتوانست قدرت نفوذ اشاعره را به دست آورد. اینان پیرو ابومنصور محمد بن محمد ماتریدی سمرقندی (متوفای ۳۳۳ ه.ق.) و از حیث فقهی حنفی مسلک‌اند. چون ماتریدیان همچون اشعریان پس از افراط اهل اعتزال در به‌کارگیری عقل به وجود آمدند، در اتخاذ شیوه کلامی کوشیده‌اند روشی میانه و معتدل بین عقل و نقل برگزینند، با این تفاوت که در به‌کارگیری عقل نسبت به اشاعره به معتزله نزدیک‌ترند تا اهل حدیث (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۹-۵۰). در اعتقادات شباهت بسیار میان اشاعره و ماتریدیه وجود دارد. فقط در چند نکته با هم اختلاف دارند؛ اینان برخلاف اشاعره به حسن و قبح عقلی افعال معتقدند. همچنین، برخلاف اشاعره معتقدند هیچ فعلی از افعال الاهی بدون حکمت صادر نمی‌شود، در حالی که اشاعره معتقدند سرزدن فعل بی‌غرض از خدا جایز است و البته بیهوده محسوب نمی‌شود. آنها مانند ابوالحسن اشعری نفی صفات نمی‌کنند اما مانند معتزله صفات را عین ذات الاهی می‌دانند. تفاوت جزئی دیگرشان با اشاعره در این است که انسان را مختار مطلق نمی‌دانند اما معتقدند خداوند اختیار لازم را در حد تکلیف به انسان داده است (همان).

مولوی از نظریه‌پردازان اصلی عرفان نظری

درباره عرفان اسلامی تعاریف مختلفی مطرح شده و برخی با چنین ترکیبی، یعنی اسلامی بودن عرفان، موافق نیستند؛ اما برخی محققان در این زمینه گفته‌اند: «عرفان اسلامی به معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است، همان سیر و سلوک به حق است» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰). عرفان اسلامی در طول تاریخ تحول خود به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است. در عرفان عملی، به مراحل سیر و سلوک و آن چیزی پرداخته می‌شود که سالک را از حضيض ناسوت به مقام احدیت و بالأخره فتای در حق و بقای بالله می‌رساند؛ اما در عرفان نظری یا همان «الاهیات صوفیانه» مباحث مربوط به مبدأ و معاد، ترتیب موجودات، نحوه صدور از حق و بازگشت به او و نشئات بعد از مرگ بررسی می‌شود. موضوع اصلی چنین عرفانی خدا و صفات او است و به طور فرعی شامل ارتباط جهان و انسان به عنوان تجلیات او می‌شود. عارف برای رسیدن به مقصودش، یعنی همان تحول درونی و درک انا الحق حلاج^۳، هم نیازمند عقل است و هم شهود.

موضوع عرفان نظری، یعنی همان الاهیات مبتنی بر عرفان، خداوند است. می‌توان گفت از این منظر به نحوی (با مسامحه) عرفان با الاهیات اشتراک دارد. روش کلام، عقلی و نقلی است، اما روش عرفان نظری این است که نظریاتی معطوف به تجارب عرفانی مطرح کند؛ به عبارتی، فرد در عرفان به دنبال آن است که عقاید دینی خود را ناظر به کشف و شهودات باطنی، تأویل و تفسیر کند؛ بنابراین، غایت آن ترسیم مدل خاصی از خداشناسی است که از تجربه‌های عرفانی سالک ناشی می‌شود. درباره اینکه مبدع این علم در تمدن اسلامی چه کسی است، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده، اما به نظر می‌رسد ابتدا ابن عربی در بیان دیدگاه‌هایش از این شیوه استفاده کرد. هرچند پیش از او عرفای دیگر در آثار عرفان عملی‌شان مطالب پراکنده‌ای آورده‌اند. همچنین، ابن سینا در نمط‌های پایانی اشارات و تنبیهات به نوعی به این موضوع پرداخته است. پس از محیی‌الدین، ابن مولانا است که با این رویکرد سلوک عرفانی را بررسی کرده است؛ با این تفاوت که مولوی برخلاف ابن عربی، مبانی نظری عرفان را در قالب شعری روان بیان می‌کند.

مولانا در خانواده‌ای برجسته و حنفی مسلک پرورش یافت. پدرش بهاء ولد از واعظان و علمای بزرگ زمان بود که به مقام شامخ تصوف نیز دست یافته بود. او نیز همچون پدر به جایگاه رفیعی در علوم زمانه دست یافت و نیز در تصوف تحت تعلیم مرشدش، محقق ترمذی، قرار گرفت و همین باعث شد بعد از فوت پدر بتواند جانشین او شود و زمام امور دینی مردم را بر عهده گیرد. اوضاع به همین صورت ادامه داشت تا اینکه با شمس تبریزی عارف وارسته آشنا، و شیفته احوالات و سلوک

او شد و درس و بحث را کنار گذاشت و عارفی شوریده حال شد و از جمع شاگردان و اطرافیان و به طور کلی از عالم ماده فاصله گرفت و به عالم دل متصل شد و به سرودن شعر و تربیت شاگردان/میریدان برای وصول به مقامات علمی و عرفانی همت گماشت. گویی دوباره متولد شد و به انسانی الاهی مبدل گشت. البته وی از ابوحامد امام محمد غزالی در احیاء العلوم، و آثار حکیم سنایی و فریدالدین عطار نیز متأثر شد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۱؛ شیمل، ۱۳۷۷: ۴۴-۴۵؛ زرین کوب، ۱۳۷۹: ۵۰ و ۷۶؛ عباسی، ۱۳۸۹: ۱۸ و ۲۰). وی خود به این موضوع در دیوان شمس، بیت ۷۳۵ چنین اشاره کرده است:

اگر عطار عاشق بُد
نه اینم من نه آنم من
سنایی شاه و فائق بُد
که گم کردم سر و پارا

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۳)

اما درباره اینکه آیا مولانا از ابن عربی نیز تأثیر پذیرفته یا خیر، نظر واحدی وجود ندارد. زیرا عده‌ای او را مستقیم یا غیرمستقیم از طریق صدرالدین قونوی (شاگرد و جانشین ابن عربی) در موضوعاتی چون وحدت وجود، اعتقاد به عشق و وحدت ادیان متأثر از محیی‌الدین دانسته‌اند، که می‌توان در این خصوص به بیت ۱۵۷۲۷ اشاره کرد: «ما عاشق و سرگشته سودای دمشقیم/ جان خسته و دل بسته سودای دمشقیم» (همان: ۲۳۱؛ نیکلسون، ۱۳۸۱: مقدمه؛ همایی، ۱۳۳۷: ۲۰۷؛ جهانگیری، ۱۳۶۱: ۴۴۴)، اما عده‌ای دیگر معتقدند به هیچ وجه مولانا از ابن عربی تأثیر پذیرفته و حتی معتقدند نگرش‌های این دو به هیچ وجه اشتراکی ندارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰، ۵۱ و ۶۲؛ عباسی، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۲۳).

تناقض‌گویی یا تناقض‌نمایی در عرفان

در منطق، به اختصار، به رابطه میان دو قضیه که از حیث معنایی در سلب و ایجاب متفاوت با هم باشند، تناقض می‌گویند. دلیل اینکه از تناقض سخن گفتیم وجود تشبیه آرا در عرفان‌پژوهی است. زیرا عارف در حین سلوک خود اموری را تجربه می‌کند و زمانی که می‌خواهد به وصف آن احوالات بپردازد، صورتی دوگانه به خود می‌گیرد. مثلاً گاه می‌گویند حقیقت هستی هم عین اشیا است و هم غیر آن. درباره اینکه آیا در معارف عرفانی تناقض وجود دارد یا خیر، آرای مشتت‌ی وجود دارد و این خود به گفته مشهور عرفا یعنی «عرفان ورای عقل است» معطوف می‌شود. عقیده افرادی

که یکی از لوازم ویژه عرفان به طور عام را منطق ناپذیری یا پارادوکسیکال بودن می‌پندارند این است که گفته مذکور عرفا این را می‌رساند که چون منطق خاص امور متکثر است، توصیفات عرفانی از حیث عقلانی و منطقی تبیین‌پذیر نیست. بدین معنا که وقتی می‌توانیم از منطق سخن بگوییم که با امور متمایز از هم مواجه باشیم، اما در حیطه عرفان چون تماماً وحدت یکپارچه حاکم است اصول منطقی جایی نخواهد داشت و در نهایت «اصل عدم تناقض» که یکی از قواعد منطقی است، جاری نخواهد شد. سرانجام این چنین نتیجه گرفته می‌شود که در ساحت عرفان تناقض راه دارد و اصل عدم تناقض فقط در امور کثیر جاری می‌شود (نک.: استیس، ۱۳۹۲: ۲۱۸-۲۲۶).

اما نگاه عده‌ای دیگر به قول عرفانی «عرفان ورای عقل است» چنین است که تجارب عرفانی به هیچ وجه منطقی‌گریز نیست و نمی‌توان از این نوع تجارب، تناقض منطقی استخراج کرد؛ زیرا تناقض در میان دو موجود متناهی مانند دیوار و انسان برقرار است، بدین ترتیب که این دو شیء، هم غیر هم هستند و هم در خارج با هم یکسان نیستند؛ اما وقتی درباره امر نامتناهی همچون باری تعالی بحث می‌کنیم، نباید قواعد امور متناهی را بر او جاری کنیم؛ زیرا هر ساحتی قواعد خاص خود را می‌طلبد و به عبارت دیگر امر نامتناهی از حیث نامتناهی بودنش از امر متناهی متمایز است؛ از حیث اینکه خالق آن است و تجلّی آن محسوب می‌شود؛ اما دوباره به دلیل نامتناهی بودنش عین همه است. چون چیزی ورای آن نیست و سرانجام اینکه جمله «عرفان ورای عقل است» بدین معنا است که عقل به نحو استقلالی توان درک عمیق حقایق عرفانی را ندارد و باید از شهود کمک گیرد. لذا این به معنای منطق‌گریزی عرفان نیست و به عبارت دیگر عرفا در عرفان به امتناع اصل تناقض باور دارند (نک.: یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۵۰-۶۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۳۷). طبق نظر دوم، می‌توان به نوعی میان اعتقادات کلامی و دیدگاه‌های عرفانی شخصی همچون مولوی ارتباط برقرار کرد و از تعامل این دو حیطه سخن گفت.

مشرّب کلامی مولانا

جلال‌الدین باقرآن و سنت ارتباط بسیار خوبی داشت، به طوری که مباحث کلامی را با ادله نقلی و عقلی فراوان در بیشتر آثارش از جمله در مثنوی نه به شیوه مشایی، بلکه با ذوق و ادب و عرفان در هم آمیخته است. مولانا را در طول تاریخ، عارفی تمام‌عیار معرفی کرده‌اند، اما در گرایش کلامی، عده‌ای از محققان گرایش کلامی اشعری را در آثارش پررنگ دیده‌اند و عده‌ای وجود رگه‌های گرایش ماتریدیه و ... را در افکار او غالب پنداشته‌اند. از این منظر هم در این زمینه تشتت آرا وجود

بررسی رابطه تعاملی کلام و عرفان در اندیشه مولانا ... / ۱۸۳

دارد. برخی از پژوهشگران مانند زرین کوب، جلال‌الدین همایی و منوچهر مرتضوی، مولوی را اشعری می‌دانند و برخی نیز به نشانه‌های اشعری‌گری در آثار او اشاره کرده‌اند. همچون بیت ۶۹۰۶ از غزلیات شمس:

چو در سلطان بی‌علت رسیدی هلا بر علت و معلول می‌خند

(مولوی، ۱۳۸۵: ۱۱۰)

از این رو مطهری نیز او را اشعری مسلک معرفی کرده است. زیرا معتقد است وی مخالف معتزله است (مطهری، ۱۳۸۲: ۵۰). مولانا در آثار خود، به‌خصوص فی‌ه مافی‌ه، اصولاً نگاهی اشعری‌مآبانه اتخاذ کرده، و در مثنوی نیز هر گاه به مباحث کلامی می‌پردازد به مثابه فردی اشعری مسلک سخن می‌گوید. عبدالکریم سروش نیز در این باره می‌گوید: «جلال‌الدین رومی، از نظر کلامی، اشعری است؛ یعنی نه به علیت قائل است و نه به حُسن و قُبْح ذاتی افعال» (سروش، ۱۳۷۲: ۲۸۵). اما جوادی آملی در این باره نظری مخالف دارد و می‌گوید: «جمود اشعری را کجا می‌توان با شهود عارف رومی سنجید» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶۰).

در مقابل، گاه با اشعار و مطالبی از مولوی مواجه می‌شویم که شائبه معتزلی بودن او را به ذهن متبادر می‌کند؛ مثلاً در دفتر پنجم مثنوی معنوی (بیت ۳۰۹۱) در نفی جبر مطلق چنین سروده است:

گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیارست اختیارست اختیار

(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۳۵)

البته، بنا بر اظهار نظر خود او، این‌گونه نیست و او هیچ‌گاه معتزلی نبوده، بلکه خود در دفتر سوم مثنوی از بیت ۱۵۴۰ تا ۱۵۴۴ صریحاً اعتزال را انکار کرده و گفته است:

برخلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند	تا یکی را از یکی اعلم کند
باطل است این زانک رأی کودکی	که ندارد تجربه در مسلکی
بردمید اندیشه‌ای زان طفل خرد	پیر با صد تجربه بویی نبرد
خود فزون آن به که آن از فطرت است	تا ز افزونی که جهد و فکرت است

(همان: ۳۷۷)

با توجه به این ابیات، مکتب اعتزال از نظر مولوی، مکتب باطلی است و باطل‌تر آنکه کسی مولوی را به این مکتب منتسب می‌کند.

قول سومی نیز در این زمینه وجود دارد و آن اینکه مولانا را ماتریدی یا متمایل به کلام شیعی بدانیم؛ زیرا ماتریدیه به اختیار انسان بیشتر از اشعریان اعتقاد دارند و شیعه نیز از حامیان حد وسط میان جبر و اختیار محض‌اند و هر دو گروه، جبر محض را منکرند و در این زمینه مولوی از مدافعان جبر عارفانه شناخته شده است.

هرچند در میان صاحب‌نظرانی که به گرایش کلامی خاصی در اندیشه مولانا معتقدند، بسیاری وی را اشعری مسلک دانسته‌اند، اما صحیح آن است که مولانا در مسائل اعتقادی بنیادین همچون حسن و قبح افعال، علیت، قدرت مطلقه خدا، جبر و اختیار، قدمای ثمانیه و رؤیت خدا به مذهب کلامی خاصی پای‌بند نیست. حال باید دید که می‌توان میان عرفان مولانا با کلام اشاعره به قرابت و ارتباط خاصی دست یافت یا خیر.

ارتباط عرفان و کلام در اندیشه مولوی

بی‌شک عرفان و کلام از نظر روش، منابع و ابزار شناخت، دو معرفت کاملاً مستقل و متفاوت‌اند. در نگاه اول، به نظر می‌رسد این دو هیچ وجه اشتراکی ندارند. با این حال، میان برخی سخنان مکاتب الاهیاتی از سویی و برخی موضوعات عرفانی از سوی دیگر شباهت‌هایی دیده می‌شود. همچنین، اگر هم نزد مولانا بحثی از تشابه یا تفاوت «اشعریت» و «عرفان» در میان است مربوط به ادعاهای این دو مشرب است. ابتدا به برخی تشابهات این دو اشاره می‌کنیم:

الف. پیوند و شباهت این دو رویکرد در آموزه‌های توحیدی؛ هر دو از یک منبع معرفتی، یعنی قرآن و وحی، بهره‌مندند و نیز هر دو خدا را *علة‌العلل* دانسته‌اند، اما قرائت هر یک، از دین و معارف قرآنی متفاوت است.

ب. نقد هر دو رویکرد به قول «تفویض»^۴ و «خلق اعمال»؛^۵ با دقت در عقاید هر دو گروه متوجه این نکته خواهیم شد که هر دو به‌جد منتقد سرسخت قول به «تفویض» و «خلق اعمال» هستند.

ج. انتقاد دو مکتب به فیلسوفان مشائی: آنها به فلاسفه مشاء و عقل‌گرایی محضشان بسیار معترض بودند؛ تا این حد که عرفا آنان را ناآگاه از امر مسلم می‌شمردند و اشاعره آنان را به بی‌دینی متهم می‌کردند. زیرا اشاعره و عرفا بیشتر به قرآن، و فلاسفه به برهان و عقل نظر دارند. این موضوع

در بیت ۲۱۲۸ دفتر اول مولانا به وضوح دیده می‌شود:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

د. شخصیت‌های بزرگی که در هر دو مکتب مقام رفیعی دارند؛ در هر دو رویکرد، انسان‌های دانشمندی وجود دارند که از سویی عارف والا مقام و از سوی دیگر اشعری مسلک‌اند، از جمله غزالی و مولانا. عده‌ای تحول در مکتب اشعری را متأثر از وجود این افراد پنداشته‌اند. مثلاً مطهری معتقد است کلام به همت غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده و مکتب اشعری در دست او رنگ کلامی خود را کمی باخته و رنگ عرفانی گرفته است (مطهری، ۱۳۷۱: ۶۰). چنان‌که همین سخن درباره مولوی نیز اظهار شده است.

تفاوت‌های عارف و متکلم اشعری در موضوع علیّت

ظاهراً اشاعره و عرفا هر دو در عالم به وجود نظام علیت قائل نیستند و تمام امور و آثار را به خدا استناد می‌دهند؛ اما این تناظر کامل و دقیق نیست، زیرا یکی از سر مخالفت با حس و عقل سخن می‌گوید و دیگری از منظر شهود عرفانی. با این حال، مولانا به توحید افعالی باور داشته و هیچ‌گاه منکر رابطه علیت میان پدیده‌های عالم نیست؛ زیرا:

آن مشهد که او شاهد است مشاهده محض علت‌العلل است و آن کس که علت‌العلل را مشاهده کند بی‌آنکه علل و اسباب را کاذب بخواند خود به علل اسباب سر می‌سپارد و نه دیگران را به سرسپردن به آنها دعوت می‌کند؛ زیرا در این شهود، علیت به «تشان» باز می‌گردد و تمام موجودهای امکانی سمت‌آینه‌های گوناگون داشته و در حد مجاری فیض قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵۹).

در اینجا است که می‌توان به اختلاف میان عرفان مولانا با کلام اشعری پی‌برد؛ زیرا اشاعره با باور به عاده‌الله اصل علیت را انکار می‌کنند و در مقابل، عرفا با گذر از قانون علیت، خرق عادت می‌کنند. عارف که به حکم «موتوا قبل ان تموتوا» به فنا رسیده و قیامتش بر پا شده و چشم دلش روشن گشته و به بصیرت دست یافته، حال به حکم «لا تقطعت بهم الاسباب» قطع و نبود علل را مشاهده می‌کند؛ اما اشاعره انکار علیت را همسان با اراده‌گزار خدا که فارغ از هر قانونی است، می‌پندارند به این دلیل که آنان نفی اصل علیت را لازمه قدرت می‌دانند، حال آنکه اهل عرفان آن را

مغایر با حکمت می‌پندارند. ابیات ۱۰۰۱-۱۰۰۳ دفتر دوم به نوعی دال بر این است که مولانا اصل علیّت را پذیرفته است:

این جهان و آن جهان زاید ابد	هر سبب مادر اثر زاید ولد
چون اثر زاید آن هم شد سبب	تا بزاید او اثرهای عجب
این سبب‌ها نسل بر نسل است لیک	دیده‌ای باید منور نیک نیک

(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۳۰)

به عبارت دیگر، می‌توان گفت در میانه نزاع بین اشاعره و عرفا، و در مسئله علیّت با دو نوع نگاه مواجهیم؛ یکی انحصار علیّت در خدا و دیگری «لا مؤثر فی الوجود الا الله». از نظر اشاعره، خدا در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجودی دارای طبیعت و ذاتی نیست که بتواند فعل خاصی از او صادر شود (باقلانی، ۱۹۵۷: ۵۶-۵۸). هر فعلی که از هر موجودی صادر می‌شود فعل خدا است و موجودات مسخّر خدا هستند و صرفاً کاسب فعل محسوب می‌شوند، حال یا جانب حسن فعل یا جانب قبح. صوفیه نیز چنین باوری دارند: «اجماع آن است که حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است، چنان‌که خالق اعیان ایشان است و همه چیز که در فعل آید مر بنی آدم را از خیر و شر، جمله به قضا و قدر و ارادت و مشیت حق تعالی باشد» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۱۰). مولوی در بسیاری از ابیات (مانند دفتر اول، بیت ۱۴۹۷-۱۴۹۹) شبیه قول مذکور اشاعره را بیان کرده است:

دست کان لرزان بود از ارتعاش	وانک دستی تو بلرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانی‌دش	مرتعش را کی پشیمان دیدمش

(همان: ۱۱۱)

یا در بیت ۱۴۸۲ چنین می‌سراید:

خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزد است
-----------------------------	--------------------------

(همان: ۱۱۰)

این‌گونه به نظر می‌رسد که عرفا و متکلمان اشعری در مسئله انحصار علیّت و فاعلیّت در خدا متفق‌القول‌اند، اما با غور بیشتر در آثار مولانا متوجه این موضوع می‌شویم که وی در برخی از

آثارش نظری مخالف با نظر اشاعره دارد و به رابطه علی میان موجودات عالم قائل است؛ مثلاً در بیت ۸۲۹ مولوی معتقد است چون هر شیء از اشیای عالم، تجلی اسمی از اسمای خداوندی است، لذا از او است و رابطه سبب و مسببی دارد:

گفت آتش من همانم ای شمن اندر آتا تو بینی تاب من

(همان: ۸۷)

او در دفتر اول بیت ۵۴۸ معتقد است موجودات دارای دو حیث اند: سبب‌سازی که منوط به جعل وسائط است؛ و سبب‌سوزی که با حق تعالی ربط می‌یابد؛

از سبب‌سازیش من سودایم وز سبب‌سوزیش سوفسطایم

(همان: ۷۷)

بنا بر این عقیده، هر انسانی اگر راه افراط را بیمایند، بدین معنا که فقط متکی بر علل و اسباب باشد و خدا را ورای آنها نیند، مشرک می‌شود. همچنین، هر کس وجود اسباب را انکار، و راه تفریط را انتخاب کند، باید او را متوجه حد اعتدال کرد؛ یعنی آدمی باید هم به اسباب به عنوان مظهر حق تعالی معتقد باشد و هم ورای آنها حق را بنگرد؛ زیرا ایجاد و تأثیر فرع بر هستی است و غیر حق از خود وجودی ندارد. از طرف دیگر، تمام مظاهر الاهی، جلوه‌های حق تعالی و بهره‌مند از فاعلیت حق محسوب می‌شوند.

جبر

جبر یکی از مباحث علم کلام است. هر جا درباره علم، اراده و قدرت الاهی راجع به افعال بندگان بحث می‌شود این پرسش ایجاد می‌شود که آیا در افعالی که از بنده صادر می‌شود، علم، اراده و قدرت خدا اثرگذار است یا خیر. به تعبیر دیگر، آیا فاعل فعل بنده، خدا است یا بنده؟ پاسخ به این پرسش، افرادی موسوم به جبریون، پدیدآوری را صرفاً مختص خدا می‌دانند و برای بنده به هیچ وجهی از فاعلیت قائل نیستند. خلاصه نظریه قائلان به جبر، از جمله اشاعره، این است که هر کردار و رفتاری که از انسان سر می‌زند به قدرت و اراده خدا است و قدرت و اراده انسان در آن هیچ تأثیری ندارد؛ بلکه انسان مانند ابزار دست کارگر است. خدا گاه درخت را به صدا درمی‌آورد و گاه انسان را و هیچ فرقی میان آن دو نیست. چنان‌که تفتازانی می‌گوید:

فاعل مختار بودن انسان معنایی جز این ندارد که او با قصد و اراده، افعال خود را ایجاد می‌کند و از طرفی، خداوند فاعل مستقل همه چیز و از جمله افعال انسان است و روشن است که دو قدرت مستقل به یک فعل تعلق نمی‌گیرد. برای رهایی از این بن‌بست چاره‌ای جز این نیست که بگوییم خداوند خالق فعل انسان و انسان کاسب آن است (تفتازانی، ۱۴۳۰: ۱۱۵-۱۱۷).

در مجموع، جبر کلامی بدین معنا است که انسان همانند جمادات لحاظ می‌شود که در انجام‌دادن افعال خویش بی‌اختیار است و حتی اختیار محسوس خود را نفی می‌کند؛ از این‌رو چنین رویکردی مبتنی بر اعتقاد به تقدیر ازلی است و اینکه انسان توان دوری از این تقدیر را ندارد. از نظر عارف، جبر محال است، زیرا در جبر دو طرف، لازم است: جابر و مجبور، در حالی که در اینجا ظهور شیء جای برای غیر نگذاشته است. او در دفتر اول، بیت ۶۱۷ چنین سروده است:

این نه جبر است بلکه این جباری است ذکر جباری برای زاری است

(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۰)

همچنین، جباری به معنای ظهور حق تعالی به اسم «جبار» است که مستلزم هلاک همه چیز است، به نحوی که فقط وجه او باقی می‌ماند: «کل شیء هالک الا وجهه»، و این نه فقط در قیامت که هم‌اکنون نیز چنین است، یعنی اشیا هم‌اکنون نیز هالک‌اند (کاکایی، ۱۳۷۴: ۱۴۳). این درست نقطه مقابل دیدگاه اشعری است که به جبری سخت دچار شده است. از نظر او، اشیا موجوداتی هستند که خود هیچ تأثیری ندارند و همه افعالشان را دیگری انجام می‌دهد و مجبور صرف‌اند.

از نظر مولوی، دو نوع جبر عامیانه و عارفانه وجود دارد. علی‌رغم اینکه هر دو را جبر می‌نامد اما جبر عارفانه را سبب کمال و تقرب به سمت حق تعالی و عامل وحدت می‌داند. به عبارت دیگر، در جبر عارفانه عنصر عشق نقش اساسی ایفا می‌کند، زیرا در اینجا رابطه عبد و معبود وجود ندارد، بلکه رابطه بدین‌صورت است که عاشق خواسته‌های خود را فدای خواسته‌های معشوق می‌کند. البته به بیان دقیق‌تر خواست عاشق و معشوق با هم یکی است. دوگانگی وجود ندارد؛ در این مرحله است که می‌تواند به مرتبه توحید افعالی دست یابد. در حالی که جبر عامیانه نزدش نکوهدیده است، زیرا موجب دوری از درگاه حق، روی آوردن به تعلقات دنیوی، تبعیت از هواهای نفسانی و رفع تکالیف شرعی می‌شود. به همین علت است که او دیدگاه مجبّر را نقد می‌کند و دلایل خود را در دفتر ششم (ابیات ۱۴۴۲-۱۴۴۴) در اثبات اختیار بیان می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۴۵-۴۴۶).

جبر باشد پر و بال کاملان	جبر هم زندان و بند کاهلان
همچو آب نبل دان این جبر را	آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال بازان را سوی سلطان برد	بال زاغان را به گورستان برد

(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۲۸)

مولوی در جای دیگر دیدگاه خود را وضوح می‌بخشد و می‌گوید جبر باعث توجیه قدرت و نفوذ اراده باری تعالی است تا ما بندگان به عجز و ناتوانی خود پی ببریم و خودخواه نشویم. همچنین، در دفتر اول (بیت ۱۷۳۹-۱۷۴۱) می‌گوید:

بی‌دلان را دلبران جسته به جان	جمله معشوقان اسیر عاشقان
هر که عاشق دیدیش معشوق دان	کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان	آب جوید هم به عالم تشنگان

(همان: ۱۱۹)

در مجموع، آنچه عقیده مولوی را حتی در مباحث کلامی، از عقاید اشاعره متمایز می‌کند، اندیشه عرفانی او است. مولوی می‌خواهد بحث جبر و اختیار را نه از طریق اندیشه‌های نظری و کلامی، بلکه از راه عشق و فنای اراده بنده در اراده معشوق حل و فصل کند و تفسیر جدید، عرفانی و عملی از حقیقت جبر عرضه کند. تفسیر او از جبر، نوآورانه است و اگر در این باب تأثیری هم از کسی پذیرفته باشد، این تأثیر پذیری عمدتاً از اندیشه‌های بهاء ولد و شمس تبریزی است. مولانا در باب جبر و اختیار نه با معتزله همساز است و نه آرای مجبره را می‌پذیرد، بلکه صاحب‌نظر و مجتهدی است که انگاره‌های صوفیه را نیز مطابق دید خود دگرگون می‌کند (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

عقل

هم اشاعره و هم عرفا اغلب در «حجیت عقل» تردید کرده‌اند. مثلاً مولوی بارها (همچون دفتر اول، بیت ۲۱۲۸) پای استدلالیان را چوبین دانسته است (مولوی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). اما اختلاف بسیار میان عقل‌ستیزی اشعریان، عقل‌گریزی محدثان و ناچیزدانستن عقل نزد عارفان است. یکی بدون عقل سخن می‌گوید و دیگری ورای عقل، و به شهود آن می‌پردازد. اگر می‌بینیم که عارف گاه عقل را تحقیر می‌کند، از دید انسان به کمال رسیده‌ای سخن می‌گوید که از آنان که در راه مانده‌اند می‌خواهد توقف نکنند و بالاتر بیایند و فراتر از عقل را مشاهده کنند.

مولوی در آثارش به سه نوع عقل اشاره کرده است: عقل جزئی که همان عقل فردی هر انسان است. این عقل ابزاری است که آدمی به وسیله آن ادراک جسمانیات می‌کند و لذا از درک حقایق امور عاجز است. وی در دفتر اول، بیت ۲۱۲۸ این نوع عقل را نکوهش می‌کند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(همان: ۱۳۲)

از نگاه او، نوع دوم عقل کلی است. این عقل منور به انوار الاهی و خاص بندگان مقرب خدا است و قادر به درک حقایق امور است. او این عقل را به نام‌های «عقل عقل»، «عقل ایمانی»، «عقل عرشى» و «عقل من لدن» می‌خواند. همچنین، نوع سومى از عقل را نیز قبول دارد که آن را «عقل کل» می‌نامد؛ یعنی عقلی که در عالم هستی حقیقتی پنهان است و این عالم، نمود آن عقل است. در واقع، این عقل اصل جهان هستی است. مولوی این دو عقل اخیر را در دفتر چهارم، بیت ۳۲۵۹ عقل ممدوح می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۵۹؛ همایی، ۱۳۶۹: ۴۶۶-۴۷۳؛ محمدی، ۱۳۸۸: ۶۶۸-۶۷۳).

کل عالم صورت عقل کل است کاوست بابای هر آنک اهل قُل است

(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۰۳)

محمدتقی جعفری درباره اینکه برخی می‌پندارند مولانا مخالف عقل و استدلال بوده است، می‌گوید اندیشه منطق در ذهن انسانی وجود دارد و مطابق آن عمل می‌کند. شما از هر مکتبی هم دفاع می‌کنید مجبورید این مسئله را مانند پدیده‌ای بدیهی بپذیرید که انسان در فعالیت‌های ذهنی خود نوعی از فعالیت دارد که آن را فعالیت منطقی ذهنی می‌گویند. اگر از جلال‌الدین مولوی بپرسید چرا عمر عزیز خود را صرف سرودن مثنوی کرده‌ای، خواهد گفت: برای تعلیم روحی افراد انسان که این خود نوعی استدلال است (جعفری، ۱۳۶۳: ۱۰۶/۲). بنابراین، می‌توان دیدگاه مولانا را در این زمینه این‌گونه بیان کرد که مولوی عقل نظری و استدلال را صرفاً در جایی که عقل‌گرایان یا حس‌گرایان افراطی مشاهده مستقیم حقایق را کنار گذاشته‌اند و می‌خواهند غیرمستقیم به هدف خود برسند محکوم می‌کند (همان: ۱۰۹). به عبارت دیگر، اگر مولوی خود از برخی افکار انتقاد کرده و پای استدلالیان را چوبین خوانده، به اندیشه‌های واهی یا انحرافی و بحث و جدال یا قیل و قال نظر داشته، که البته خود هم دورانی را با آن دست به گریبان بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۶۰ و ۴۷۴).

ولایت

«ولایت» مشتق از «ولی» به معنای قرب حق (معرفت) و محبت است. به عبارتی، آن چیزی است که بنده با نزدیکی به خداوند به دست می‌آورد و به واسطه آن خواسته‌های نفسانی‌اش را در خواسته‌های خدا فنا می‌کند و به جایگاه سرپرستی بندگان نائل می‌شود (نسفی، ۱۳۴۴: ۷۹؛ هجویری، ۱۳۹۳: ۳۱۷؛ جامی، ۱۳۵۶: ۲۱۳). در عرفان از دو نوع ولایت نام برده شده است؛ ابتدا ولایت عامه که امری است مشترک میان تمام مؤمنانی که گرچه واجد جهت امکانی هستند، در پایان سفر اول در ذات و صفات خدا فانی شده‌اند. ولایت دیگر ولایت خاصه است؛ یعنی همان ولایت محمدیه که به واصلان سیر و سلوک اختصاص دارد؛ یعنی افرادی که توانسته‌اند خواسته‌هایشان را در خواسته‌های حق فانی کنند و باقی به بقای حضرت او شوند و هیچ قیدی حتی جهت امکانی در آنها باقی نمانده است (جامی، ۱۳۵۶: ۲۱۴؛ شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳).

نزد اعل عرفان مسئله ولایت از اصلی‌ترین عناصر عرفان (نظری و عملی) است؛ زیرا واسطه میان عبد و حق تعالی قرار دارد و عبد به واسطه پیر، مرشد یا ولی می‌تواند به مرتبه فنای فی‌الله دست یابد. اعوانی در یکی از سخنرانی‌هایش مثنوی معنوی را «کتاب منطق ولایت» دانسته است (اعوانی، ۱۳۸۷). زیرا مولانا بارها در آثارش به این موضوع اشاره کرده است، همچون بیت ۷۰۵۱ دیوان شمس:

مرا هم راه و همراه است یارم که روی او مرا ایمان و دین شد

(مولوی، ۱۳۸۵: ۲۳۶)

یا در دفتر دوم، بیت ۲۱۶۵ که می‌گوید:

هر که خواهد همنشین با خدا او نشیند همنشین اولیا

(همو، ۱۳۹۱: ۲۶۹)

عده‌ای میزان توجه عرفا به این موضوع را ناشی از تأثیرپذیری اهل عرفان از مکتب کلامی شیعه دانسته‌اند، زیرا در این مذهب، مسئله امامت رکن اصلی و یکی از اصول پنج‌گانه دینی تلقی شده است. با این تفاوت که ولایت در عرفان، مقام معنوی است، اما نزد شیعه علاوه بر اینکه مقامی معنوی است، از حیث سیاسی و اجتماعی نیز اهمیت دارد. به عبارتی، ضرورت پرداختن به این موضوع ناشی از آن است که بنده برای رسیدن به حقیقت وجودی خویش و به اصطلاح مقصد

نهایی که دشوار است، نیاز به راهنما دارد؛ حال در عرفان این ولی فقط در امور معنوی فرد را هدایت می‌کند اما در تشیع در کنار توجه به امور معنوی باید زعامت امور سیاسی و اجتماعی را نیز عهده‌دار شود، اما آنچه سبب می‌شود هم عرفان و هم تشیع به مبحث ولایت اهمیت دهند توجه به باطن و درون است. از جمله تفاوت‌های این دو نگرش در موضوع ولایت این است که عرفا معتقدند تمام سالکان با تهذیب و سلوک امکان فنای فی‌الله و کمال نفس را دارند، اما شیعه برخلاف عارفان معتقدند مقام ولایت، موهبتی است، نه اکتسابی در کنار سایر ویژگی‌هایی که باید داشته باشند.

همچنین، اختلاف دیگر این است که شیعیان تعداد امامان را محدود می‌دانند، اما عرفا معتقدند همگان و نه عده خاص و محدودی استعداد وصول به مرتبه امامت را دارند که مولانا نیز به این مطلب در دفتر دوم، بیت ۸۱۸ توجه داشته است:

پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

(همان: ۲۲۵)

به دلیل توجه مولوی به مبحث ولایت، عده‌ای می‌گویند مولانا گرایش شیعی داشته است. البته غیر از مبحث ولایت، شواهدی همچون سرآیدن شعر درباره حضرت علی (علیه السلام) و سایر امامان شیعه، مانند ابیات ۴۵۳۸-۴۵۴۰ دفتر ششم، این ادعا را قوت می‌بخشد:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد
گفت هر کس را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند بند رقیبت ز پایت برکنند

(همان: ۹۳۳)

اما با قدری توجه به سایر ابیات او می‌بینیم که وی خلفا، یعنی ابوبکر و عمر، را تمجید می‌کند، از جمله در این ابیات:

چون ابوبکر آیت توفیق شد با چنان شه صاحب و صدیق شد
چون عمر شیدای آن معشوق شد حق و باطل را چو دل فاروق شد

یا در مدح خلیفه سوم، عثمان بن عفان، در غزلیات، بیت ۱۵۷۳۱، می‌گوید:

بر مصحف عثمان بنهم دست به سوگند کز لولوی آن دلبر لالای دمشقیم

(همو، ۱۳۸۵: ۵۹)

یا در دفتر دوم مثنوی، از ابیات ۲۶۰۴ تا ۲۹۳۳، در حکایتی تحت عنوان «تلبیس ابلیس با معاویه»، مولانا معاویه‌ای را که در طول تاریخ به عنوان شخصیت منفی معرفی شده، قهرمان داستان معرفی می‌کند.

در نگاه ابتدایی، نوعی تناقض‌گویی در ابیات مولانا به چشم می‌خورد، زیرا از سویی مولانا سنی مذهب شناخته شده و از سوی دیگر علی‌رغم اقرار به اینکه شیعه نیست از ائمه اهل تشیع تمجید کرده و آنان را هم مانند خلفای اهل تسنن ارج نهاده است. با این حال، عده‌ای همچون جلال‌الدین همایی معتقدند اساس تشیع که معرفت علی و خاندان رسول باشد، در روح مولوی کاملاً رسوخ داشت. همان‌گونه که در روح بسیاری از علما و بزرگان اهل سنت و جماعت و حتی ائمه اربعه اهل سنت وجود داشت؛ به باور وی، شعر مشهور مولوی «از علی آموز اخلاص عمل/ شیر حق را دان منزله از دغل» که جریان هموردی تن به تن علی علیه السلام و عمر بن عبدود را در غزوه خندق روایت می‌کند و به زیبایی و فصاحت تمام مناقب و فضایل علی علیه السلام را بیان می‌دارد، خود نشانی است از التفات خاص مولانا به خاندان پیامبر (همایی، ۱۳۶۹: ۵۲-۵۶؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۵۶). همچنین، عده‌ای می‌گویند به دلیل اوضاع و احوال سیاسی زمانه‌اش تقیه می‌کرده، ولی دسته دوم شواهدی ذکر می‌کنند که چنین پیش‌فرضی اشتباه است. چون مولانا خلفای اهل سنت را تمجید کرده و خود نیز در خانواده‌ای سنی مذهب رشد یافته و همچنین در بیت ۳۲۰۱ دفتر سوم شیعیان را تحقیر کرده است، مانند:

کی توان با شیعه گفتن از عمر کی توان بربرط زدن در پیش کر

(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۳۵)

یا در دفتر دوم، بیت ۸۱۸ که سروده است:

پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

(همان: ۲۲۵)

با توجه به ادله هر دو دسته و نوع نگاه عرفانی و شخصیت کلی مولانا، می‌توان نتیجه گرفت که وی راجع به افراد و مذاهب مختلف نگرشی عرفانی داشته، بدین معنا که کوشیده است به افراد و مذاهب نگرش حق مطلق یا باطل محض نداشته باشد؛ زیرا اختلافات رایج را ناشی از تکثر دیدگاه‌ها می‌دانسته است (همایی، ۱۳۶۹: ۴۰-۴۶). در دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸، می‌گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود

(همان: ۳۶۷)

البته باید توجه کرد که مولانا فرد معصومی نبوده، بلکه تحت تأثیر فرهنگ و محیط زمانه‌اش قرار داشته است. لذا شاهد سخنانی از او هستیم که حاکی از نگاه کلامی او است تا نگرش عرفانی‌اش.

بدا

مؤسس مکتب اشاعره، ابوالحسن اشعری، درباره بدا سه قول مطرح می‌کند:

- بدا به معنای تغییر اراده خدا که این مسئله جایز است.
- بدا به معنای تغییر در علم خدا که ممکن است.
- بدا به معنایی که هرگز در حق خدا جایز نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۳۹).

اشاعره در مسئله بدا، خدا را نسبت به انسان‌ها دگرگون‌ناپذیر می‌دانند و آدمیان را در تغییر سرنوشت و اعمال از پیش تعیین شده مؤثر نمی‌شمارند. ابوالحسن، بر اساس حدیثی از عبدالله بن مسعود، معتقد است خدا پس از آنکه نطفه انسانی را به علقه و بعد به مضغه مبدل کرد، فرشته‌ای را مأمور می‌کند تا اجل، رزق، اعمال، شقاوت یا سعادت او را بنگارد؛ پس از تعیین سرنوشت و مسیر آتی لایتغیر فرد، از روح خود در او می‌دمد (همو، ۱۴۱۸: ۸۰).

در آثار مولانا هیچ‌گاه با لفظ «بدا» و اعتقاد وی به آن مواجه نمی‌شویم اما در میان آثارش شواهدی وجود دارد دال بر اینکه او برخلاف اشاعره به بدا قائل است. مثلاً در داستان امتحان پادشاه، وی به علم سابق و ازلی خدا به کائنات باور دارد و در دفتر دوم، بیت ۹۹۵-۹۹۸ این‌گونه می‌سراید:

گفت شه: حکمت در اظهار جهان آن که دانسته برون آید عیان

آنچه می‌دانست تا پیدا نکرد
یک زمان بیکار نتوانی نشست
بر جهان نهاد رنج طلق و درد
تا بدی یک نیکی ای از تو نجست
شد موکل تا شود سرت عیان

(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۳۰)

اعتقاد اساسی وی به کرم نامتناهی الهی است، مثلاً در دفتر سوم مثنوی معنوی از زبان انبیا می‌گوید برخی از بلاها و مشکلاتی که برای آدمیان رخ می‌دهد چاره‌پذیر و برخی دیگر چاره‌ناپذیرند. با این حال، نباید هرگز از فضل و رحمت الهی ناامید شد. در دفتر سوم، ابیات ۲۹۱۳-۲۹۲۳، چنین می‌سراید:

رنج‌ها داده است کان را چاره نیست
رنج‌ها داده است کان را چاره هست
آن به مثل لنگی و فطس و عمی است
آن به مثل لقوه و دردسر است
این دواها ساخت بهر ائتلاف
انبیا گفتند: نومیدی بد است
از چنین محسن نشاید ناامید
دست در فتراک این رحمت زنید

(همان: ۴۲۴-۴۲۵)

باور وی به بدای ارادی خدا و نیز اختیار آدمی که با دعا سازگار است، با تلمیح به آیه ۶۰ سوره مؤمن در دفتر سوم، ابیات ۷۵۶-۷۵۷ چنین به زبان شعر بیان شده است:

گفت حق: گر فاسقی و اهل صنم
تو دعا را سخت گیر و میشخول^۱
چون مرا خوانی، اجابت‌ها کنم
عاقبت برهاندت از دست غول

(همان: ۳۵۰)

ماجرای قوم حضرت یونس علیه السلام و تضرعشان به درگاه خدا تلمیحی به آیه ۹۸ سوره یونس است که مولانا در دفتر پنجم، ابیات ۱۶۰۸-۱۶۱۴، این‌گونه روایت می‌کند:

قوم یونس را چو پیدا شد بلا
برق می‌انداخت، می‌سوزید سنگ
ابر پر آتش جدا شد از سما
ابر می‌گرید، رخ می‌ریخت رنگ
سربرنه جانب صحرا شدند ...
جملگان از بام‌ها زیر آمدند

از نماز شام تا وقت سحر
خاک می‌کردند بر سر آن نفر
جملگی آوازه‌ها بگرفته شد
رحم آمد بر سر آن قوم لُد

(همان: ۶۸۲)

مولانا حتی روز قیامت را نیز عرصه تغییر اراده حق و تغییر سرنوشت آدمیان می‌شمارد و در یکی از سرودهایش این‌گونه بیان می‌کند که در قیامت نامه به دست یکی از گناه‌کارترین بندگان خدا داده می‌شود. وقتی بنده نامه اعمالش را می‌بیند بدون هیچ بهانه‌ای عازم جهنم می‌شود و وقتی موکلانش کشان‌کشان او را به سمت جهنم می‌برند، مانند باران پاییزی اشک ندامت از چشمانش جاری می‌شود. در آن هنگام به این دلیل که گناهکار اعتراف خالصانه‌ای به گناهانش داشته، از جانب خدا به فرشتگان امر بر آزادی آن فرد داده می‌شود. مولانا در دفتر پنجم، ابیات ۱۷۹۶-۱۸۴۷، چنین می‌سراید:

چون برآید آفتاب رستخیز
برجهند از خاک، زشت و خوب تیز ...
نام‌های آید به دست بندهای
سر سیه از جرم و فسق آگندهای ...
چون موکل آن ملائک پیش و پس
بوده پنهان، گشته پنهان چون عسس
اشک می‌بارد چو باران خزان
خشک امیدی، چه دارد او جز آن ...
پس ز حق، امر آید از اقلیم نور
که بگویندش که ای بطلال عور ...
خود تو پوشیدی بترها را به حلم
ورنه میدانی فضیلت‌ها به علم ...
روسپس کردم بدان محض کرم
سوی فعل خویشان می‌نگرم ...
کای ملائک باز آیدش به ما
که به دستش چشم دل، سوی رجا
لابالی وار آزدش کنیم
و آن خطاها را همه خط بر زنیم

(همان: ۶۸۸-۶۹۰)

مولانا، برخلاف اشاعره که به بداعت‌داری ندارند، معتقد است کسی که در این دنیا به کرم حق باور داشته، در قیامت گرچه خدا در آغاز دستور عذابش را صادر کند ولی با اظهار ندامت بنده، ممکن است خدای رحمان دستورش را تغییر دهد (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۸۹).

توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسمای خداوند، یعنی اینکه آیا می‌توان خدا را به هر نامی غیر از نام‌هایی که در شرع آمده خواند یا خیر. پاسخ اشاعره به این پرسش منفی است. آنها معتقدند نباید

از محدوده شرع، به‌ویژه در این خصوص، فراتر رفت. مهم‌ترین دلیل نقلی که قائلان به توقیفی بودن اسمای الهی به آن استناد می‌کنند آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰) و حدیث مشهور «ان لله عز و جل تسعاً و تسعين اسما من احصاها دخل الجنة» است (عضدالدین ایجی، ۱۹۰۷: ۳۳۳). اما پاسخی که مولانا به این پرسش می‌دهد برخلاف اشاعره است. وی قائل به غیرتوقیفی بودن اسمای باری تعالی است و عقیده خود را در این خصوص در دفتر دوم، بیت ۳۶۷۵، این‌گونه بیان می‌کند:

گرچه فرد است او، اثر دارد هزار
آن یکی را نام شاید بی‌شمار

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۲۰)

نتیجه

با آنکه مولانا در آثارش، عقاید و آرای کلامی را بیان می‌کند اما هیچ‌گاه به آنها تعصبی نداشته است. هرچند مولوی درباره آرای کلامی سخن گفته اما برای او عرفان و نگاه عرفانی و وحدت با حق تعالی و وصول به محبوب مهم بوده است، نه قیل و قال‌های کلامی. از این‌رو است که در مجامع علمی او را به عنوان عارفی تمام‌عیار می‌شناسند نه متکلم؛ زیرا با دقت در آثارش می‌بینیم که وی هیچ‌گاه خود را پیرو مکتب کلامی خاصی معرفی نکرده و در مباحث مختلف گاه همسو با اشاعره، گاه موافق با امامیه، و گاه با ماتریدیه یا دیگر مکاتب بوده و گاهی نیز نظری متفاوت با تمام گرایش‌های کلامی بیان کرده است. این خود نشان‌دهنده شخصیت چندبُعدی این انسان عالم است که در مصراع دوم بیت ۲۴۵۱۱ غزلیات چنین سروده است که: «نیمی‌ام ز ترکستان، نیمی‌ام ز فرغانه» (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۵). با دقت در مبانی اصلی عرفان و به‌خصوص مبنای وحدت وجود، مشخص می‌شود که در واقع بین کلام، به‌خصوص کلام اشعری، و عرفان تفاوت بسیار وجود دارد و نوع پرداختن او به مسائل اعتقادی از حیث قالبی که اتخاذ کرده نو و بکر است. وی می‌کوشد به امور اعتقادی با نگاه عارفانه اصیلی فارغ از عالم حس پردازد؛ لذا عده‌ای نظرشان دال بر وجود تناقض در آثار و اندیشه‌های مولانا است، در حالی که این‌گونه نیست و این نوع برداشت ناشی از خلط میان احکام امور متناهی با احکام امر نامتناهی است. سرانجام اینکه، مولانا در عالم دل، که عالمی نامحدود است، در حال بررسی امور است نه عالم خاکی محدود. لذا نمی‌توان اندیشه‌هایش را تابع یک یا چند رویکرد کلامی دانست. البته وجود برخی جهت‌گیری‌ها در آثار مولانا دال بر این است که او تحت تأثیر فرهنگ و محیط زمانه‌اش بوده است. گرچه در عرفان جایگاه والایی کسب کرده اما با این حال فردی معصوم و کاملاً معتدل و به دور از تعصب نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. بدین معنا که مرتکب گناه کبیره فاسق است؛ این موضوع از جمله آموزه‌های اصلی معتزله محسوب می‌شود.
۲. منظور از آن، پاداش و کیفر است که از حسن و قبح عقلی افعال ناشی می‌شود.
۳. از جمله شطحیات حسین بن منصور معروف به حلاج، عارف قرن سوم هجری است؛ بدین معنا که عارف در سیر و سلوک خویش به جایگاهی دست می‌یابد که در درون خویش واقعیت صورت الاهی را می‌یابد.
۴. یکی از عقاید معتزله که بر اساس آن خداوند اختیار امور عالم را به انسان واگذار کرده است.
۵. انسان مستقل از خداوند، خود عامل افعالش است.
۶. میشخول: بنال.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۲). عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۱۸). الانابة، تعلیقات: عبد الله محمود محمد عمر، بیروت: دار الکتب.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتر، آلمان-ویسبادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم.
- اعوانی، غلام‌رضا (۱۳۸۷). «نشست ولایت در عرفان مولانا»، در: mehrnews.com/news/799133
- اوجبی، علی (۱۳۸۷). کلام جدید: مبانی و آموزه‌ها، تهران: اساطیر.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۵۷). التمهید، تصحیح: محمود محمد الخضیری، محمد عبد الهادی ابو ریده، قاهره: دار الفكر العربی.
- تفتازانی، اسعد الدین مسعود بن عمر (۱۴۳۰). شرح العقائد النسفیة، پاکستان: مكتبة المدينة.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۶). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تعلیق: ولیام چیتیک، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۳). تفسیر و نقد تحلیل مثنوی، تهران: اسلامی، ج ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). شریعت در آینه معرفت، قم: اسراء، چاپ پنجم.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۱). محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). مجموعه مقالات ۱؛ کلام اسلامی، تهران: حکمت.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۶). تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: اساطیر.
- روحانی، رضا؛ صدیقی، کبری (۱۳۹۶). «تفاوت‌ها و تضادهای شمس و مولوی در زندگی فردی و سلوکی»، در: پژوهش‌های ادب عرفانی: گوهر گویا، دوره ۱۱، ش ۲ (۳۳)، ص ۵۵-۷۴.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). سر فی: نقد و تشریح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی، ج ۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). پله‌پله تا ملاقات خدا، تهران: علمی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). فریه‌تر از ایدئولوژی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). گزیده غزلیات شمس، تهران: سخن.
- شیروانی، علی؛ و همکاران (۱۳۹۵). مباحثی در کلام جدید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۷). من بادم و تو آتش، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ضیاء نور، فضل‌الله (۱۳۶۹). وحدت وجود، تهران: زوار، چاپ اول.
- عباسی، شهاب‌الدین (۱۳۸۹). گنجینه معنوی مولانا، تهران: مروارید.
- عضد الدین ایچی، عبد الرحمان بن احمد (۱۹۰۷). کتاب المواقف، مصر: الحاج محمد افندی ساسی المغربی التونسی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴). «توحید افعالی از دیدگاه اشاعره و عرفا»، در: نامه مفید، ش ۳، ص ۱۳۳-۱۵۰.
- کلابادی، ابوبکر (۱۳۷۱). تعرف، به کوشش: محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵). مولانا جلال‌الدین، ترجمه: توفیق سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). گوهر مراد، تهران: سایه.
- محمدی، علی (۱۳۸۸). تفسیر مثنوی با مثنوی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا، ج ۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۵). کشف الابیات کلیات شمس، به اهتمام: توفیق هاشم‌پور سلطانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۱). مثنوی معنوی، تصحیح و ترجمه: رینولد آنیکلسون، تهران: سعادت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۹۱). مثنوی معنوی، مقدمه و ویرایش: مسعود هاشمی، تهران: فرهنگ جامع.
- نسفی، عبدالعزیز محمد (۱۳۴۴). کشف الحقایق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وات، منتگمری (۱۳۸۰). فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۳). کشف المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سروش.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۳۷). یادنامه مولوی، تهران: یونسکو.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۹). مولوی‌نامه، تهران: جاویدان، ج ۱.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۴). «عقل‌گریزی عرفان؟!»، در: معرفت فلسفی، س ۲، ش ۸، ص ۳۳-۵۶.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

- Abbasi, Shahab al-Din. 2010. *Ganjineh Manawi Molana (Rumi's Spiritual Treasure)*, Tehran: Pearl. [in Farsi]
- Ashari, Ali ibn Ismail. 1980. *Maghalat al-Eslamiyin wa Ekhtelaf al-Mosallin (Islamists' Statements and Difference Between Worshipers)*, Edited by Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Press, Third Edition. [in Arabic]
- Ashari, Ali ibn Ismail. 1997. *Al-Enabah (Repentance)*, Annotated by Abdollah Mahmud Mohammad Omar, Beirut: Books Institute. [in Arabic]
- Ashtiyani, Seyyed Jalal al-Din. 2002. *Sharh bar Zad al-Mosafer*, Qom: Islamic Propaganda Office. [in Arabic]
- Awani, Gholam Reza. 2008. "Neshast Welayat dar Erfan Molana (Meeting on Guardianship in the Mysticism of Rumi)", in: mehrnews.com/news/799133
- Azod al-Din Iji, Abd al-Rahman ibn Ahmad. 1907. *Ketab al-Mawaghef*, Egypt: Al-Haj Mohammad Afandi Sasi Al-Maghrebi al-Tunesi. [in Arabic]
- Baghelani, Mohammad ibn Tayyeb. 1957. *Al-Tamhid*, Edited by Mahmud Mohammad al-Khozayri, Mohammad Abd al-Hadi Abu Raydah, Cairo: Arab Thought House. [in Arabic]
- Gulpinarli, Abd al-Baghi. 1996. *Molana Jalal al-Din*, Translated by Tofigh Sobhani, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Farsi]
- Hajwiri, Ali ibn Othman. 2014. *Kashf al-Mahjub*, Edited by Mahmud Abedi, Tehran: Soroush. [in Arabic]
- Halabi, Ali Asghar. 1997. *Tarikh Elm Kalam dar Iran wa Jahan Islam (History of Theology in Iran and the Islamic World)*, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Homayi, Jalal al-Din. 1958. *Yadnameh Molawi (Rumi's Meimors)*, Tehran: UNESCO. [in Farsi]
- Homayi, Jalal al-Din. 2014. *Molawi Nameh (Rumi's Meimors)*, Tehran: Jawid, vol. 1. [in Farsi]
- Jafari, Mohammad Taghi. 1984. *Tafsir wa Naghd wa Tahlil Mathnawi (Interpretation, Critique and Analysis of Mathnawi)*, Tehran: Islami, vol. 2. [in Farsi]
- Jahangiri, Mohsen. 1982. *Mohyi al-Din Ibn Arabi: Chehreh Barjesteh Erfan Eslami (Mohiyya al-Din Ibn Arabi: A Prominent Figure in Islamic Mysticism)*, Tehran: University of Tehran. [in Farsi]

- Jahangiri, Mohsen. 2011. *Majmueh Maghalat 1; Kalam Islami (Collection of Articles 1; Islamic Theology)*, Tehran: Hekmat. [in Farsi]
- Jami, Abd al-Rahman. 1977. *Naghd al-Nosus fi Sharh Naghsh al-Fosus*, Edited & Annotated by William Chitik, Tehran: Iranian Philosophy Association. [in Arabic]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 2007. *Shariat dar Ayineh Marefat (Sharia in the Mirror of Knowledge)*, Qom: Esra, Fifth Edition. [in Farsi]
- Kakayi, Ghasem. 1995. "Tohid Afali az didgah Ashaereh wa Orafa (Unity of Acts from the Point of View of Asharites and Mystics)", in: *Mofid's Letter*, no. 3, pp. 133-150. [in Farsi]
- Kalabadi, Abubakr. 1992. *Taarrof*, Prepared by Mohammad Jawad Shariat, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Lahiji, Fayyaz. 2004. *Gohar Morad (Gem of Intention)*, Tehran: Shadow. [in Farsi]
- Mohammadi, Ali. 2009. *Tafsir Mathnawi ba Mathnawi (Interpretation of Mathnawi by Mathnawi)*, Hamedan: Bu Ali Sina University. [in Farsi]
- Molawi, Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2002. *Mathnawi Manwi*, Edited and Translated by Reynold Alleyne Nicholson, Tehran: Soad. [in Farsi]
- Molawi, Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2006. *Kashf al-Abyat Koliyat Shams (A Concordance to Shams's Koliyat)*, Prepared by Tofigh Hashempur Soltani, Tehran: Association of Cultural Works and Luminaries. [in Farsi]
- Molawi, Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2012. *Mathnawi Manwi*, Foreworded and Edited by Masud Hashemi, Tehran: Comprehensive Culture. [in Farsi]
- Motahari, Morteza. 1992. *Ashnayi ba Olum Eslami (Introduction to Islamic Sciences)*, Tehran: Sadra, vol. 2. [in Farsi]
- Nasafi, Abd al-Aziz Mohammad. 1965. *Kashf al-Haghaegh (Discovery of Facts)*, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [in Arabic]
- Ojabi, Ali. 2008. *Kalam Jadid: Mabani wa Amuzeh-ha (New Theology: Principles and Teachings)*, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Rohani, Reza; Seddighi, Kobra. 2017. "Tafawot-ha wa Tazad-hay Shams wa Molawi dar Zendegi Farsi wa Soluki (Differences and Contradictions between Shams and Rumi in Individual and Spiritual Life)", in: *Research in Mystical Literature: Gohar Goya*, vol. 11, no. 2 (33), pp. 55-74. [in Farsi]

- Schimmel, Annemarie. 1998. *Man Badam wa To Atash (I Am Wind, You Are Fire)*, Translated by Fereyduun Badrehyi, Tehran: Tus. [in Farsi]
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. 2008. *Gozideh Ghazaliyat Shams (Anthology of Shams's Lyric Poems)*, Tehran: Speech. [in Farsi]
- Shirwani, Ali; et al. 2016. *Mabahethi dar Kalam Jadid (Topics in the New Theology)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Soroush, Abd al-Karim. 1993. *Farbehtar az Ideoloji (Greater than Ideology)*, Tehran: Serat Cultural Institute. [in Farsi]
- Stace, Walter Terence. 2013. *Erfan wa Falsafeh (Mysticism and Philosophy)*, Translated by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Soroush. [in Farsi]
- Taftazani, Asad al-Din Masud ibn Omar. 2009. *Sharh al-Aghayed al-Nasafiyah*, Pakistan: Madinah Press. [in Arabic]
- Watt, Montgomery. 2001. *Falsafeh wa Kalam Eslami (Islamic Philosophy and Theology)*, Translated by Abolfazl Ezzati, Tehran: Scientific and Cultural. [in Farsi]
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2010. *Mabani wa Osul Erfan Nazari (Fundamentals and Principles of Theoretical Mysticism)*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Farsi]
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah., 2005. "Aghlgorizi Erfan (Irrationality of Mysticism)", in: *Philosophical Knowledge*, yr. 2, no. 8, pp.33-56. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 1990. *Jostaju dar Tasawwof Iran (Exploration in Iranian Sufism)*, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 1995. *Serr Ney: Naghd wa Sharh Tahlili wa Tatbighi Mathnawi (Secret of Reed: Analytical and Comparative Critique and Explanation of Mathnawi)*, Tehran: Scientific, Second Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 2000. *Peleh Peleh ta Molaghat Khoda (Step by Step to Meet God)*, Tehran: Scientific. [in Farsi]
- Ziya Nur, Fazlollah. 1990. *Wahdat Wujud (Unity of Existence)*, Tehran: Pilgrims, First Edition. [in Farsi]