

## **Critical Review of Shiite Evidence in Sanayi Ghaznawi, Attar Neyshaburi and Rumi**

**Sajjad Vaezi Monfared** \*

**Habib Hatami Kankabud** \*\*

(Received: 12/11/2020; Accepted: 03/02/2021)

### **Abstract**

The reflection of mystical feelings and teachings of mystics in the form of poems is one of the widespread achievements of Iranian mysticism in the long history of Persian literature. The most valuable manifestation of the links between Shiism and mysticism in Persian Sufi literature is the affection to the Imams (AS), and the love of mystical poets for the Ahl al-Bayt (AS) and the children of Imam Ali (AS). In this research, due to the many similarities and connections between Sanai, Attar and Rumi, and also the position of these three poet mystics in the historical transition of mystical poetry, the symbols of Shiism are examined in them. There have long been different views about the affiliation of some great Iranian poets and mystics with Shiism, hence we see a range of opinions, including affiliation with Sunni, Shiism, Sunni Shiism, and Shia Sunni. In this paper, we have tried to show some aspects of the attachment and connection of the great mentioned poets with the Shiite religion through in-depth studies, and re-reading the poems and memorials of Sanai, Attar and Rumi.

**Keywords:** Shiism, Sufism, Mysticism, Sanai, Attar, Rumi, Love-centered Shiism.

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy and Religions, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran (Corresponding Author), sajadvaezi14@theo.usb.ac.ir.

\*\* Assistant Professor, Department of Islamic Teachings and Philosophy, Lorestan University, Khorramabad, Iran, hatami.ha@lu.ac.ir.

## بازنگری نقادانه و سنجشی نشانه‌های تشیع در سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و جلال‌الدین مولوی بلخی

سجاد واعظی منفرد\*

حبیب حاتمی کنکبود\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵]

### چکیده

بازتاب احساسات عرفانی و آموزه‌های عارفان در قالب سرود و سروده یکی از رهاوردهای گسترده عرفان ایران در درازنای تاریخ ادب پارسی است. بارزترین نمود و نمایش پیوندهای تشیع و عرفان در ادب صوفیانه فارسی، و داد ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، و مهر شاعران عارف به اهل بیت نبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و فرزندان امام علی (علیه‌السلام) است. در این پژوهش، به دلیل همانندی‌ها و پیوندهای فراوان سنایی، عطار و مولوی با یکدیگر، و ارزش این سه عارف شاعر در گذار تاریخی شعر عرفانی، شمیم و نشان تشیع در ایشان بررسی می‌شود. درباره وابستگی شماری از بزرگان شعر و عرفان ایران به تشیع از دیرباز دیدگاه‌های گوناگونی وجود داشته، و از قول به تسنن تا قول به تشیع و همچنین قول به تشیع سنی و تسنن شیعیانه، مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها را شاهدیم. در این نوشتار کوشیده‌ایم با بررسی‌های ژرف، و بازخوانی سروده‌ها و یادبودهای سنایی، عطار و مولانا کرانه‌هایی از دلبستگی و پیوستگی این سه شاعر بزرگ با مذهب تشیع را نشان دهیم.

**کلیدواژه‌ها:** تشیع، تصوف، عرفان، سنایی، عطار، مولوی، تشیع محبتی.

\* استادیار گروه فلسفه و ادیان، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

(نویسنده مسئول) Sajadvaezi114@theo.usb.ac.ir

\*\* استادیار گروه معارف اسلامی و فلسفه، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران hatami.ha@lu.ac.ir

## مقدمه

ارج و بهای سنایی، عطار و مولوی و پیوند استواری که میان این سه پارسای سخن‌آرای برقرار است، نه تنها در ادب عرفانی زبان پارسی، بلکه در ادبیات جهان رویدادی بی‌مانند است، به گونه‌ای که در بررسی ادوار ادب عرفانی فارسی، سنایی (آغازگر شعر عرفانی)، عطار (کمال شعر عرفانی) و مولانا (اوج شعر عرفانی) سه گوشه شعر عرفانی را تشکیل می‌دهند (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۷، مقدمه مصحح) و از دید سرگذشت دگرگونی‌های هنری و ادبی ایران، پیدایش و هستی جلال‌الدین مولوی بدون سنایی و فریدالدین عطار ناپنداشته است؛ و اگر بازکونده تاریخ ادبیات ایران خواستار درست‌نگریستن در شکل‌گیری و پیدایش دیوان شمس و مثنوی شود، ناگزیر از پرداختن به یادگارهای سنایی و عطار است (عطار، ۱۳۸۳: ۲۰-۲۱، مقدمه مصحح). مولانا بارها در برابر این دو عارف پیش از خود سر فرود آورده است. افلاکی در بازگفتی از مولانا می‌آورد که او فهم و دریافت سخنانش را بازبسته به خوانش آثار سنایی و عطار دانسته است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۴۵۸/۱). یکی از راه‌های آشکارکننده همبستگی معنوی مولوی و سنایی این است که مثنوی معنوی بر بنیاد حقیقه الحقیقه و به درخواست دوستداران مولوی نوشته می‌شود. دل‌باختگی مولانا به سنایی و تأثیرپذیری از حکیم در اندیشه‌های عرفانی و اینکه در حوزه مریدان مولانا، حقیقه الحقیقه حکیم غزنوی را کتابی مقدس می‌دانسته و مریدان را بدان سوگند می‌داده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۵۲) هم‌داستانی و همدلی میان این دو عارف شاعر را نشان می‌دهد. برای پیوستگی دل‌نشان و جان‌بخش مولانا و عطار نیز گواهان پرشماری وجود دارد. مولانا روایت‌ها و مضمون‌های شعری بسیار، از آثار عطار برگرفته است که دلیل بر انس تام و تمام او با نوشته‌ها و سروده‌های عطار است. فروزان‌فر به پاره‌ای از این اقتباسات و تأثیرپذیری‌ها اشاره کرده است (فروزان‌فر، ۱۳۴۰: ۶۸-۷۴).

در بررسی پیوستگی میان تشیع و تصوف، امامان شیعه (علیهم‌السلام) افزون بر جنبه فقهی و کلامی، نماینده تعلیمات نهان‌گرای و معنوی اسلام نیز بوده‌اند. دل‌بستگی به اهل بیت (علیهم‌السلام) در گفتار بزرگان عرفان سبب شده است برخی دانشوران، همچون قاضی نورالله شوشتری در کتاب *مجالس المؤمنین* بسیاری از ایشان را شیعی بدانند (شوشتری، ۱۳۵۴: ۵/۲).

خراسان گاهواره تصوف و خاستگاه عارفان نام‌آور و گران‌مایه در روزگاران دراز، و کانون حرکت‌های عرفانی و شیعی در جهان اسلام بوده است. عارفان خراسان با ستایش

ناب پیشوایان تشیع، نقش و کارکرد ارزنده‌ای در گرایش و مهر مردم ایران به آل زهرا (س) داشته‌اند و سرسپردگی رازجویان خراسان به فرزندان رسول و نمادهای تشیع و دوستی با ایشان، در سروده‌های شاعران عارف آن سرزمین بازتاب گسترده‌ای داشته است. پیام این پژوهش با تمرکز بر بررسی ژرف «تشیع محبتی» (عشق و محبت به پیشوایان تشیع) در کلمات سنایی، عطار و مولوی، همبستگی استوار تشیع و عرفان و نزدیک کردن مذاهب اسلامی با استناد به یکی از بنیادهای فراگیر نزد فریقین است: دوستی و خلعت خاندان رسول خدا و نزدیکی بیشتر تشیع و تصوف (عرفان)، و بلکه تشیع و تسنن را در جهان اسلام به دنبال خواهد داشت. زیرا عرفان، گوهر تشیع و سرشت آن است، و جان تشیع در عرفان است. جای بسی افسوس است که از این شواهد برای نزدیک کردن تشیع و تسنن بهره‌ای برده نمی‌شود، در حالی که هم‌اکنون در جهان اسلام میلیون‌ها مسلمان اهل سنت، دلبسته تصوف، و پیرو سلاسل و طریق عرفانی‌اند، پیروانی که در بسیاری از آیین‌ها، ادب‌ها، روش‌های نیک و پسندیده، و صفات جوان‌مردانه، دنباله‌رو و دل‌داده امام علی (علیه السلام) و فرزندان پارسای ایشان هستند. درباره اینکه بتوان سنایی، عطار و مولوی را به تشیع امامی اعتقادی منسوب کرد، تأمل بیشتر در آثار قطعی سه شاعر صورت گرفته و با آنکه اصل مشترک «تقیه» و «رازداری» در تصوف و تشیع، دید و داوری بی‌چند و چون را دشوار می‌کند، اما بررسی گرامی داشت و یادکرد سران شیعه در سروده‌های آن سه چاه‌سرای جان‌آگاه، «تشیع حبی» ایشان را به‌خوبی نشان خواهد داد.

### بررسی نشانه‌های تشیع در مثلث شعر عرفانی

#### ۱. سنایی غزنوی (۴۷۳-۵۲۵ ه.ق.)

ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، عارف بلندمقام قرن ششم و از استادان مسلم شعر فارسی است که در گرامی داشتن و ارج نهادن امامان شیعه آیات بارز شیعی سروده است. وی در عین حال که در حدیقه از خلفای سه‌گانه پس از رسول صحابیون و همچنین امام ابوحنیفه و امام شافعی با نیک‌داشت یاد می‌کند (سنایی، ۱۳۶۸: ۲۲۶-۲۴۴ و ۲۷۲-۲۷۹)، اما پافشاری در خرده‌گرفتن بر معاویه و عمروعاص (همان: ۲۵۹-۲۶۲) و بزرگ‌داشت ویژه و

دوستانه امام علی (علیه السلام) و فرزندانش (همان: ۲۴۴-۲۵۹ و ۲۶۲-۲۶۶ و ۲۶۶-۲۷۱) گمانه‌زنی‌هایی درباره تشیع او پدید آورده و او را در برابر باور ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق.) قرار داده است که در دستور یزید به قتل امام حسین (علیه السلام) تردید کرد، و در نتیجه در جواز لعن و نکوهش یزید توقف کرد یا به مجازنبودن نکوهش فتوا داد (همایی، ۱۳۴۲: ۴۲۰-۴۲۴). به هر روی، هرچند استوارداشتن تشیع سنایی دشوار است، این گواهی‌ها او را به تشیع نزدیک کرده است، و می‌توان گونه‌ای «تشیع عام» را برای وی باور داشت.

گروهی از پژوهندگان، نگرش وحدت‌گرایانه و چندگانه سنایی در ستایش پیامبر، خلفا، صحابه، اهل بیت، ابوحنیفه و شافعی، و موضع‌گیری بر ضد معاویه، و نائب مصطفی خواندن علی (علیه السلام) به روز غدیر و یادکرد حدیث ثقلین را مرحله‌ای از دگرگونی در مذهب تسنن می‌دانند؛ نگرگاهی که سرانجام به گونه‌ای تسنن دوازده‌امامی در سده هفتم و پس از آن انجامیده است. در این زمینه از اصطلاح «تسنن دوازده‌امامی» و «تسنن شیعیانه» (جعفریان، ۱۳۸۶ ب: ۶۰۱-۶۰۴ و ۸۴۴-۸۴۵؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۵۷) و همچنین «تشیع سنی» و «تسنن شیعه‌گرا» (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱: ۱۵۰-۱۵۵) بهره گرفته‌اند.

### ۱.۱. بررسی اندیشه‌های گوناگون درباره مذهب سنایی

**گمانه نخست:** سنایی، پیرو اهل سنت و جماعت و بر مذهب امام ابوحنیفه است. ستایش چهار یار و امام ابوحنیفه گواهی بر این انگاره است (نک: فهرست اعلام دیوان سنایی غزنوی، در: سنایی، ۱۳۸۸؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۲۶-۲۵۵).

**گمانه دوم:** مدرس رضوی، مصحح حدیقه و دیوان سنایی، با اشاره به دیدگاه قاضی نورالله در شیعه‌دانستن سنایی و نقد عبداللطیف بن عبدالله عباسی در کتاب *مرآت الحدائق* بر نظر قاضی نورالله، در مقام داوری می‌نویسد که سنایی در ابتدای حال بی‌گمان پیرو اهل سنت و جماعت و بر مذهب امام اعظم بوده است. اما اشعاری که سنایی در نقد قیاس آورده، نشان روی‌گردانی او از مذهب ابوحنیفه است که رأی و قیاس، زیرساخت و پایه مذهب او است. اما اینکه هنگام سرودن حدیقه به مذهب شافعی یا شیعه گرویده است، روشن نیست (نک: سنایی، ۱۳۸۸، مقدمه مصحح).

**گمانه سوم:** سنایی، شیعه دوازده‌امامی و پیرو مذهب جعفری بوده است. او از دوستداران یکدله آل علی و خاندان پیغامبر بوده و در اقوال او محبت علی و دودمانش،

و گوشه زنی به مخالفان ایشان آشکار است و در هنگام مدح حضرت علی (علیه السلام) تصریحاتی به پذیرش امامت او دارد (نک: صفا، ۱۳۶۹: ۵۵۲/۲-۵۶۰). عبدالجلیل رازی قزوینی (۵۰۴-۵۸۵ ه.ق.) در کتاب *بعض مطالب النواصب (نقض)* که از سرچشمه‌های کهن در بازنمایی و روشنگری باورهای امامیه است، در بازآورد شعرای شیعی پارسی، آنجا که به سنایی غزنوی می‌رسد، او را بزرگ‌ترین شاعر شیعه، عدیم‌الظنیر در نظم و نثر، و خاتم‌الشعرا می‌خواند و به این بیت سنایی در *فخری‌نامه (حدیقه الحقیقه)* استشهد می‌کند:

جانب هر که با علی نه نکوست      هر که گو باش من ندارم دوست

(نک: رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۲۴۹-۲۵۰)

قاضی نورالله شوشتری نیز کتاب *حدیقه و دیوان قصاید سنایی و تصریح وی* به تفصیل ائمه (علیهم السلام) را بر کمال سنایی در مذهب حق جعفری دلیل گرفته (شوشتری، ۱۳۵۴: ۷۸/۲-۷۹) و مدح خلفای سه‌گانه در اول *حدیقه* را از روی تقیه و به‌ناچار و بستن زبان گزند ستیزکنندگان دانسته است، زیرا او هنگام ستودن امام علی (علیه السلام) با گفتن این سخن:

ای سنایی به قوت ایمان      مدح حیدر بگو پس از عثمان  
با مدیحش مدایح مطلق      زهق الباطل است و جاء الحق

ستایش‌های پیشین را ابطال کرده است. به گفته قاضی، مراد سنایی از «چار یار»، مرتضی و بتول و دو پسرش است و خواست او از لفظ «صدیق» و «فاروق» و مانند آن، که به حسب ظاهر خلفای سه‌گانه است، حضرت علی (علیه السلام) است و مطاعن سنایی از معاویه و قوم او دلیل بارز تشیع او است (نک: همان: ۷۸/۲-۹۸). در بیت:

در جمل چون معاویه بگریخت      خون ناحق بسی به خیره بریخت

نیز از آنجا که در مجاری عرف عام، از اهل ظلم تعبیر به «فرعون»، «شداد»، «یزید» و «شمر» می‌کنند، و از سوی دیگر چون رهبران جمل به باور بخش بزرگی از مسلمانان از جمله عشره مبشره‌اند، سنایی آشکارا جرئت بر سرزنش ایشان نکرده و لفظ «معاویه» را که از فراعنه این امت و نماد اهل ظلم است، بر سبیل کنایه درباره آنها به کار گرفته

است. از سوی دیگر، چه بسا مقصود سنایی از معاویه، به درستی خود وی باشد، زیرا بنا به گفته برخی مورخان، خروج رهبران جمل به اشارت و استظهار معاویه بوده است (نک: همان: ۸۴).

در استواری دیدگاه تشیع سنایی، می‌توان به دلایل زیر اشاره کرد:

۱. سنایی پس از ستاییدن خلفای سه‌گانه، که وارد مدح حضرت علی (علیه السلام) می‌شود، می‌گوید با مدیح حیدر، مدایح مطلق باطل است (سنایی، ۱۳۶۸: ۲۴۴).

۲. سنایی در بخش ستایش حضرت علی (علیه السلام)، در گزاره‌هایی تشیع‌گونه، وی را وصی نبی<sup>۱</sup> و نایب مصطفی<sup>ص</sup> به روز غدیر می‌خواند (همان: ۲۴۷).

۳. سنایی در حدیقه، به وقایع جنگ جمل و حرب صفین و قصه قتل امام علی (علیه السلام) پرداخته و معاویه را ملامت کرده است. اشعار نکوهش‌آمیز سنایی درباره معاویه، مؤید تشیع یا گرایش او به تشیع دانسته می‌شود.

۴. وی در صفت حرب صفین و کشته‌شدن عمار یاسر، به قول رسول<sup>ص</sup> درباره ملعون دانستن قاتل عمار و اختلاف شامیان پس از شهادت او اشاره می‌کند، که سرانجام با مکر عمروعاص، علی (علیه السلام) با این اتهام که پیرمردی را به حرب آورده است، کشته عمار معرفی شد. سنایی در سروده‌های خود این افسون عمروعاص را به‌سختی نکوهیده است (همان: ۲۵۶-۲۵۷).

۵. در قصه قتل حضرت علی (علیه السلام) نیز سنایی، معاویه را به همدستی با کارگزاران شهادت امام (علیه السلام) متهم می‌کند (نک: همان: ۲۵۷-۲۵۹) و در اشعاری که در مذمت اعدای علی (علیه السلام) سروده، زاویه معاویه را در هاویه می‌داند و آل بوسفیان و آل مروان را به دلیل نادیده گرفتن سفارش مصطفی هنگام رفتن از دنیا مبنی بر محبت امام علی (علیه السلام) و نکوداشت عترت، سرزنش می‌کند (همان: ۲۵۹).

۶. سنایی در اشعار پرشماری حسنین را می‌ستاید و به داستان شهادت آنها، تویخ یزید، ابن‌زیاد و عمروعاص می‌پردازد (همان: ۲۶۲-۲۷۱).

نکته در خور توجه در این سروده‌ها، جنبه دوری‌جستن از دشمنان آل‌زهرا است، که سنایی را به مذهب تشیع نزدیک می‌کند. از جمله در صفت اصرار اعداء و باغین، این مطلب آشکار می‌شود (همان: ۲۷۱-۲۷۲). سروده سنایی در صفت کربلا بسیار پرسوز و جان‌گداز است و محبت او را به خاندان رسول<sup>ص</sup> می‌رساند (همان: ۲۷۰-۲۷۱). در

قصیده‌ای دیگر نیز شیفتگی خود را به رسول و آل او، حضرت فاطمه (علیها السلام) و امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد (سنایی، ۱۳۸۸: ۵۷۱).

۷. در قصیده بلندی که حکیم «در مدح ثامن‌الائمه علی بن موسی الرضا علیه و علی آبائه الف التحیه والثنا» (همان: ۴۵۱-۴۵۳) سروده، با آغازینه:

دین را حرمی است در خراسان      دشوار تُو را به محشر آسان

مهر آن امام را سبب نجات و توفیق راه دانسته و در ابیات پایانی نیز بر این مودت و دوستی تأکید می‌کند. در قصیده‌ای که در پاسخ به پرسش سلطان سنجر بن ملک‌شاه سروده، نیز در ابیاتی پی‌درپی بر مهر حیدر و پیروی از او و میر و مهتردانستن او تأکید می‌کند (همان: ۴۶۸-۴۷۰). در این چکامه، آشکارا گرایش سنایی به تشیع و حب حیدر و تفضیل علی (علیه السلام) دیده می‌شود. سنایی در این ابیات می‌گوید همچنان که پس از سلطان ملک‌شاه، تاج و تخت جز برای سنجر روا نیست، پس از سلطان دین نیز محراب و منبر جز برای علی و عترتش روا نخواهد بود (همان: ۴۷۰).

## ۲. فریدالدین عطار (۵۴۰-۶۱۸ ه.ق.)

تردید نیست که عطار خلفای راشدین را با اوصافی بلند می‌ستاید (عطار، ۱۳۶۲: ۷۰۴-۷۰۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۵۰-۲۵۳). همچنین، او در *منطق‌الطیر*، با استناد به اخباری که «هر یاری‌ام نجمی روشن است و بهترین خلق یاران من‌اند»، خواننده را از تکذیب اصحاب رسول برحذر می‌دارد (همان: ۲۵۳-۲۵۵). در کنار ستایش چهاریار، همنشینان پیامبر و بزرگان فقهی اهل سنت، عطار با واژه‌ها و سخنان پرشور و پاکدلانه‌ای از امامان تشیع یاد می‌کند، تا بدانجا که در نعت امام علی (علیه السلام)، او را «خواجه معصوم» می‌خواند و نزدیکی خود را به تشیع آشکار می‌کند:

مرتضای مجتبا، جفت بتول      خواجه معصوم، داماد رسول

(همان: ۲۵۲)

اینکه وی در این بیت به عصمت امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) و در دیگر آثار به عصمت ائمه اثناعشر تصریح کرده، عقیده‌ای است که فقط در مذهب امامیه توجیه‌پذیر



و تبیین‌شدنی است (شفیعی کدکنی در: عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۵۰۵-۵۰۶) و گویا با موازین کلامی اهل سنت تطبیق‌پذیر نیست. او در مصیبت‌نامه (عطار، ۱۳۸۶ ب: ۱۴۶) و مختارنامه (همو، ۱۳۸۶ الف: ۹۰) امام حسین (علیه‌السلام) را سلطان و پیشرو ده معصوم خوانده است. البته این نکته که پس از امام حسین (علیه‌السلام) باید از نه معصوم سخن می‌گفت، فهم مقصود او را مشکل کرده است که در گره‌گشایی آن گفته‌اند در روزگاران گذشته وقتی کسی پیشرو و سلطان مجموعه‌ای از افراد می‌شد، خودش هم جزء آن معدود به حساب می‌آمد (شفیعی کدکنی، در: عطار، ۱۳۸۶ ب: ۵۲۳-۵۲۴).

عطار در تذکرة الاولیاء به یادکرد دو تن از پیشوایان شیعه (علیه‌السلام) می‌پردازد. او به سبب تبرک، نخستین شخصیت کتاب را به «ذکر ابن محمد جعفر الصادق، علیه السلام» اختصاص می‌دهد و با تعبیرات والایی از رئیس مذهب جعفری یاد می‌کند (عطار، ۱۳۵۴: ۱۲) و حسن ختام کتابش را هم به ذکر امام محمد باقر (علیه‌السلام) اختصاص می‌دهد (عطار، ۱۳۵۴: ۸۱۹).

قاضی نورالله شوشتری نیز در یادکرد شیخ فریدالدین عطار، مشرب و مذهب او را صافی می‌داند و می‌گوید وی گاهی از غلوی عشق و محبت بی‌اختیار خلیع‌العدار است و گاهی از شدت تقیه و خوف اغیار در مقام استتار، و در بیشتر مصنفاتش «طریقه‌آشنایی ورزیده و شیوه سنی شیخ سنایی گزیده» (شوشتری، ۱۳۵۴: ۱۰۰/۲) و به ابیات فراوانی از سنایی استناد می‌کند (نک: همان: ۱۰۰-۱۰۳).<sup>۲</sup>

و در پاسخ به این اشکال که برخی ابیات عطار، صریح در اعتقاد به حقیقت خلفای ثلاثه است و با این اشعار نمی‌توان وی را از دسته صوفیه شیعه شمرد، اولاً درباره سخنان او از این باب که متعارض و متناقض است، به تساقط، و عدم تعیین و ترجیح هیچ طرف از احتمالات اعتقاد او حکم می‌کند؛ ثانیاً می‌گوید بسیاری از امامی‌مذهبان در مقام اضطرار و تقیه ناچار به بیان این‌گونه مدایح بوده‌اند، زیرا آنان که تقیه را روا نمی‌دارند و همیشه به واسطه چیرگی فرمانروایان سنی‌مذهب در مهد امن بوده‌اند، ایشان را انگیزه‌ای نیست بر آنکه همچون عطار گاهی اظهار دوستی و انشای مدح کنند و گاهی طریق عداوت و ذم ببینند (همان: ۱۰۳-۱۰۴)، تا جایی که قاضی ذکر فضایل دیگران را در کتب عطار به گونه‌ای تفسیر می‌کند که این امور را شیعه در نقایص و مطاعن ذکر کرده‌اند و برای این مطلب تأویلات فراوانی می‌آورد (نک: همان: ۱۰۴-۱۰۹).

روی هم رفته، این‌گونه شواهد در آثار عطار، گونه‌ای تشیع عام و تشیع محبتی عطار

را اثبات می‌کند، با این توضیح که توصیفات ویژه عطار در شأن امام علی (علیه السلام) و حسنین (علیهم السلام)، وی را به شیعیان، بسیار نزدیک کرده است.

### ۳. جلال‌الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق.)

یادکرد مولوی از صحابه و خلفای راشدین با تعظیم و ستایش همراه است (نک: بلخی، ۱۳۷۱: ۱۲۸۶؛ زمانی، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۳). وی در مثنوی (بلخی، ۱۳۷۱: دفتر اول ب ۳۶۵۶)، صحابه نبی را تکریم می‌کند، و همه یاران پیامبر را که در محضر او تربیت شده و توفیق هم‌صحبتی رسول پیدا کرده‌اند، راهنمای گمراهان و مرجع دینی می‌داند (همان: ۱۸۰) و حدیث سفینه را که در کتب حدیثی شیعه بر اهل بیت تطبیق شده، بر نبی و اصحاب ایشان حمل می‌کند، که تمسک بدیشان موجب فتوح و نجات است (همان: ۵۳۸-۵۳۹، ۶۵۲). اشتهار خاندان مولوی بلخی به «بکری» به سبب انتساب به خلیفه نخست (صفا، ۱۳۷۸: ۴۵۰/۳) و تحصیلات مولوی در فقه حنفی در حلب و دمشق (همان: ۴۵۳/۳) از دیگر مؤیدات تسنن او است.

### ۳. ۱. پیچیدگی‌ها و پوشیدگی‌ها

#### الف. واری داستان معاویه و ابلیس

در کنار ذکر خلفای راشدین و اصحاب درجه یک رسول (علیه السلام) مولوی از یادکرد معاویه نیز غافل نمانده و در قصه‌ای طولانی گفت‌وگوی او را با ابلیس گزارش کرده (بلخی، ۱۳۷۱: ۳۲۲-۳۳۲) که او را رویاروی با سروده‌های نکوهش‌آمیز سنایی درباره معاویه قرار داده است.

درست است که برخی دادخواهی‌ها و ستیزه‌های سنایی درباره معاویه و عمروعاص با بررسی‌های تاریخی پذیرفتنی نیست، اما بریستن تعصب و بهتان به سنایی، از جانب پژوهنده تاریخ، زرین‌کوب، نادرست است (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۵۱). زیرا سنایی از اتباع و خلفای رسول (علیه السلام) با کرنش یاد می‌کند و در ضمن تجلیل خاص و صمیمانه از علی (علیه السلام) و فرزندان او راجع به ابوحنیفه و شافعی، از ائمه بزرگ تسنن، با بزرگ‌داشت سخن می‌گوید و مردمان را از خشکاندیشی و اختلاف برحذر می‌دارد. این در حالی است که

مولوی در داستان معاویه و ابلیس - اگر یادکرد معاویه را بزرگ‌داشت او بپنداریم - با ذهن خلاق خود می‌توانست یاران درجه یک رسول ﷺ را جایگزین او کند. از سوی دیگر، با تأکید بر ظنی بودن گزاره‌های تاریخی، حتی اگر نتوان نقش معاویه را در شهادت علی علیه السلام اثبات کرد، به دلیل فاصله زمانی بسیار از رویدادهای صدر اسلام نمی‌توان به راحتی گفتار سنایی را نادرست دانست و دور از ذهن نیست که با توجه به دشمنی‌های دیرینه، وی به گونه‌ای با شهادت امام علی علیه السلام پیوسته باشد، یا با خوانش دشمنی عمر و عاص در حق امام علی علیه السلام به روشنی می‌توان دریافت که اگر وی زنده می‌ماند، به مأموریت خویش در حذف آل علی علیهم السلام و تداوم سلطنت در فرزندان معاویه ادامه می‌داد، هرچند وی در هنگام جلوس یزید زنده نبوده است. در واقع، خلط و مسامحه‌ای که درباره تاریخ به حدیقه نسبت داده می‌شود، بیشتر از آنکه خطای سنایی باشد (و البته این مسامحات تاریخی در مثنوی نیز نظایر فراوان دارد)، ناشی از نبود دسترسی روشن متأخران به وقایع تاریخی است. بنابراین، در این خصوص سیبلی بر سنایی نیست. اما آنچه‌ان که در باب معاویه در مثنوی هیچ‌گونه نقد و طعنی نیامده است و اظهار اسلام طلقاء، شاید دستاویز مولانا برای خودداری از اشاره به مخالفت‌های گذشته آنها با اسلام و آزار آنها در حق رسول ﷺ می‌شود، درباره ابوطالب، عموی پیامبر و بزرگ‌ترین پاسدار او، این آسان‌گیری و چشم‌پوشی صورت نمی‌گیرد و با آنکه به سخن پژوهشگران، قول در ایمان وی کمتر از قول خلاف آن در خور اعتماد نیست (همو، ۱۳۷۲: ۸۹ و ۴۷۴)، اما مولانا نظر خوشی راجع به او نشان نمی‌دهد و وی را از گوهر ایمان بی‌بهره می‌داند.<sup>۳</sup>

در واکاوی قصه معاویه و ابلیس، که مأخذی در روایات ندارد (نک: شهیدی، ۱۳۸۰: ۵۰۸؛ زمانی، ۱۳۸۹ ب: ۶۴۶؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۳۳) شایان ذکر است که اصل قصه‌هایی همچون داستان مذکور، ناظر به شخص معاویه پسر ابی‌سفیان نیست و در دیگر داستان‌های مثنوی هم پیاپی شخصیت‌ها جایگزین همدیگر می‌شوند و مولانا رویکردی به موشکافی‌های تاریخی در این امور ندارد، بلکه هدف بنیادی‌اش بازگفتن لطایف عرفانی در الگوی داستان است. مولانا در اینجا نیز برابر شیوه دیرینه‌اش برای بیان مقاصد معنوی از درهم‌آمیختن حکایات و دیگرگونی شخصیت‌های داستان ابایی ندارد. با پافشاردن بر اینکه گفتار مولانا در احوال رجال و واقعات تاریخ، به ژرف‌نگریستن و

باریک‌بینی محققانه ناظر نیست و تلقی تکریم‌گونه مولانا از معاویه در نزد اهل سنت و به‌ویژه عالمان محیط شام غریب نیست، تأمل در قصه او با ابلیس، این فرمانروای در کوشک خفته را رمزی از حال کسانی نشان می‌دهد که هر چه آرامش خواب آنها را بر هم می‌زند و آنها را از غفلت و غروری که مایه آسایش خیالشان است دور می‌کند، به ابلیس منسوب می‌دارند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۳۴). با پذیرش این تأویل، دیگر جای خرده‌گیری بر مولانا نمی‌ماند.

### ب. واریسی حکایت خوارزم‌شاه و مردم سبزوار

در «حکایت محمد خوارزم‌شاه که شهر سبزوار، که همه رافضی باشند به جنگ بگرفت» (بلخی، ۱۳۷۱: ۸۶۲) و خواست سلطان که برای رهایی از مرگ باید ابوبکرنامی پیش من بیاورید اگرچه خالی از تعریض نیست<sup>۴</sup> و با دقت‌های تاریخی هم چندان سازگار نیست،<sup>۵</sup> مولانا به دنبال آموزش‌های عرفانی است. سبزوار کنایه از ویرانکده دنیا است و آن مرد ضعیف و نزار که ابوبکر نام داشت، نماد مردان حق است که در دنیا مظلوم و ضایع، و قدرشان گم و نامعلوم است (زمانی، ۱۳۸۹ الف: ۲۵۲). و البته امان‌یافتن سبزواریان شیعی و در حقیقت بقای عالم به واسطه اولیاءالله است. خوارزم‌شاه، که بنا بر پاره‌ای روایات چندان انس و الفتی با خاندان مولانا و پدرش بهاء‌الدین ولد نداشته<sup>۶</sup> (جعفریان، ۱۳۸۶ الف: ۲۲-۲۳)، در اینجا یزدان جلیل است که به گفته مولانا از این قوم رذیل (اهل دنیا) دل طلب می‌کند (بلخی، ۱۳۷۱: ۸۶۳، بیت ۸۶۸) و آن دل‌شاه‌خو (ولی خدا: ابوبکر) به برکت او امان می‌یابد. در همین تقریر، مولانا دل‌الاهی را به «باز» و دنیا را به «شهر زاغ» مانند می‌کند (همان: بیت ۸۹۶) که تناسبی با یکدیگر ندارند، و قصه آهو و آخر خران نیز در تبیین همین آموزه آمده است. همچنان که ابوبکر در شهر سبزوار (میان اهل دنیا) گرفتار و اسیر است.

### ج. تحقیق در ماجرای شاعر غریب و شیعه اهل حلب

در قصه شاعر غریب و شیعه اهل حلب (همان: ۱۰۸۱، بیت ۷۷۷: زمانی، ۱۳۹۲ ب: ۲۴۳)، اگرچه مولانا خرده‌گیر عزاداری شیعیان و ناله و نوحه برای امام حسین (علیه السلام) است، اما تردیدی در مهر مولانا به فرزندان رسول نیست و وی کشتگان پیشامد کربلا را شاهان

دین و ایمان می‌خواند که از زندان دنیا رهیده و با شکستن کنده و زنجیر تعلقات دنیوی، به سوی سراپرده اقبال و سعادت شتافته‌اند. در سراسر مثنوی نگاه مولانا به مرگ این چنین است و وی با این نگاه خاص و صادقانه، درباره این رویداد می‌گوید اکنون که روح سلطانی از زندانی رها شد، تأسف و جامه چاک‌دادن برای آنان که روز سلطنت معنوی و خوشی ایشان است، وجهی ندارد:

چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند      وقت شادی شد چو بشکستند بند

(بلخی، ۱۳۷۱: بیت ۷۹۸)

با چنین دیدگاهی مولانا از زبان شاعر، تعریضی بر شیون و افغان و نعره‌های آن ماتمیان می‌زند و می‌گوید: ای خفتگان! عزا بر خود کنید (همان: بیت ۷۹۶) و چون از مراتب عالیه امام حسین (علیه السلام) و یارانش آگاه نیستید بر خودتان و به حال خودتان گریه کنید (همان: بیت ۸۰۱) و بر دل و دین خرابتان که جز این خاک کهن را نمی‌بیند نوحه کنید (همان: ۱۰۸۲، بیت ۸۰۲).

محمدتقی جعفری، از شارحان مثنوی، به این نکته می‌پردازد که مولوی این مسئله را هم باید در نظر می‌گرفت که اگر این منطق صحیح باشد که به جای تأثر و گریه بر کشته شدن مردان الهی، جای شادی و سرور و وجد است، پس کشندگان مردان الهی خدمت بزرگی به آنها کرده‌اند که قفس ایشان را شکسته‌اند و نتیجه آن شده که مرغ روحشان به عالم ملکوت به پرواز درآمده است، در صورتی که در برابر مشیت مقام ربوبی که برای هنگام معینی، روحی را در کالبد برای تکامل بیشتر جای داده است، نباید کسی را جرئت و جسارت شکستن آن کالبد بوده باشد. بنابراین، گریه و یادبود حسین (علیه السلام) و داستان عاشورایش حمایت از حق و عدالت و جلوگیری از جرئت و جسارت قفس‌شکنان است (جعفری، ۱۳۵۴: ۳۱۶).

با آنکه سخن سنجی جعفری زیبا و دلچسپ است، اما وی از چشم‌اندازی دیگر با پذیرش نظرگاه مولوی تأکید می‌کند که سرور و ابتهاج روحانی برای شکستن قفس کالبد مادی نه تنها شایسته خود شهدای راه ابدیت است، بلکه انسان‌های دیگر نیز به وصول شهیدان به آن مقام والا خرسند و شادمان می‌شوند و در روز خونین عاشورا با

افزایش مصیبت و ناراحتی، نشاط امام حسین (علیه السلام) بیشتر، و صورتش گلگون تر می شد (همان: ۳۱۶-۳۱۷). حاج میرزا محسن حالی، از مشایخ و عرفای سلسله ذهبیه، نیز این نکته شاعر را که شما تعزیه خود نمی دارید، ناظر به این مسئله می داند که «به فرمایش آن بزرگان، عمل و طاعت نمی کنید، نه اینکه تنقید و رد تعزیه داری است، که به موجب طاعت امر و تحصیل ثواب باشد» (حالی، ۱۳۵۶: ۱۳۶).

آنچه سید بن طاووس در دیباچه کتاب *آه سوزان بر کشتگان میدان جنگ (الطهوف علی قتلی الطفوف)* درباره شادی بر این نعمت بزرگ (شهادت) آورده، نیز پاسخی شایسته به چرایی نوحه و ندبه، و حزن و اشک در مصیبت شهیدان به خاک افتاده بیابان کربلا تواند بود که:

و اگر در به تن نمودن لباس عزا و مصیبت جزع و مصیبت زدگی در مورد از بین رفتن نشانه های هدایت و بنیان نهادن ارکان گمراهی و اندوه از فوت سعادت که از ما شده و آه سوزان بر این شهادت، هدف ما فرمان برداری از دستور سنت و قرآن نبود، هر آینه ما در برابر این نعمت بزرگ جامه های سرور و شادی می پوشیدیم (سید بن طاووس، ۱۳۸۴: ۲۵).

#### د. نگرش مولانا به اندیشه ولایت

دیدگاه های مولوی درباره مسئله ولایت در ظاهر نظر، دوری وی از دیدگاه تشیع را می رساند که شیعه بر نصب و پیوستگی ولایت و امامت در نسل امام علی (علیه السلام) تأکید می کند؛ این در حالی است که وی در دفتر دوم *مثنوی* (بلخی، ۱۳۷۱: بیت ۸۱۵-۸۱۷) امام حی قائم را آن ولی ای می داند که از خوی نکو برخوردار و از موانع و شواغل دنیوی رسته باشد، خواه از نسل عمر باشد خواه از علی (همان: ۲۳۹). اما این برداشت و دریافتی نیندیشیده از سخن مولانا است. عبارت «خواه از نسل عمر خواه از علی»، «مهدویت نوعی» و مربوط به مسئله ارشاد و هدایت عمومی و ملازم دوره ولایت قمریه است، و با شخصیت امام مهدی موعود که خاتم ولایت شمسیه محمدیه و از عترت طاهره و آل علی است، منافات ندارد (همایی، ۱۳۷۶: ۲/۸۹۷-۸۹۸) و در ژرفای اندیشه ها و باورهای مولوی، جنبه ای از دلداری و هواخواهی اهل بیت (علیهم السلام) دریافته می شود که می توان آن را با اساس و پایه بنیادی تشیع برابر ساخت. در این روشن سازی، از کلمه «تشیع» مفهومی

فراگیرنده مراد است که هم‌رده با دوستی و معرفت حقیقی به مقام و منزلت علی و آل علی است؛ به بیان دیگر، روح پاک ساده بی‌آلایش اسلامی که به علی و خاندان پیغمبر دلدادگی و گرایش داشته باشد (همو، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۲). روح عقیده مولوی در زمینه معرفت امام حی و بایستگی پیوستن به انسان کامل، و تجلی ربوبیت در مظهر بشری، یکی از اصول اصلی مذاهب شیعی است و در این مسئله عقاید مولوی با مذهب خواص شیعه مانندگی و پیوند معنوی دارد (همو، ۱۳۷۶: ۹۵۱/۲).

### ۳.۲. پی‌جویی گرایش‌های شیعی مولانا

قاضی نورالله شوشتری نیز در *مجالس المؤمنین* دلایلی بر تشیع مولانا آورده است. یکی از مؤیدات تشیع او را این می‌داند که شمس تبریزی از اولاد جلال‌الدین (نومسلمان)<sup>۷</sup> بوده که پدر بر پدر او داعیان اسماعیلیه بوده‌اند، و جلال‌الدین از برخی قبایح و اعمال متأخران مذهب اسماعیلیه، تبرا جست و به اصل مذهب اهل بیت رجوع کرده است؛ و نفی نسبت مولانا شمس‌الدین به جلال‌الدین مذکور از جانب عبدالرحمن جامی را رد می‌کند و معتقد است ارباب تتبع را در حسن اعتقاد مولوی و شیخ او شمس‌الدین تبریزی، تردیدی نیست.

همایی نیز به تشابه آموزه‌های تصوف و اسماعیلیه اشاره کرده، و درباره اینکه «آیا شیعه باطنیه اسماعیلیه، عقاید خود را وارد تصوف کردند یا برعکس، عقاید صوفیه ایران در روح مذهب باطنیان نفوذ کرده؟» مسئله را در خور تحقیق و تأمل می‌داند و در همین خصوص می‌گوید چه‌بسا شمس تبریزی که مولانا پس از پیوستگی به او به حق و حقیقت واصل شد، در اصل از همان طایفه شیعه باطنیه بوده، که از گریبان تصوف ایرانی سر به در آورده بودند؛ خصوصاً که رشته نسب و نژاد او، بنا بر برخی گفته‌ها، به کیابزرگ امید می‌پیوسته است (نک: همایی، ۱۳۷۶: ۱۰۴۱/۲-۱۰۴۲). ذبیح‌الله صفا، قول دولت‌شاه سمرقندی که شمس تبریزی را پسر «خاوندشاه جلال‌الدین» از نژاد کیابزرگ امید، داعی اسماعیلیان، می‌داند، باطل دانسته است. زیرا خاوند (= خداوند) جلال‌الدین معروف به نومسلمان فقط یک پسر به نام علاء‌الدین محمد داشت و علت آنکه شمس تبریزی را به نومسلمان منسوب داشته‌اند، روشن نیست (صفا، ۱۳۷۸: ۱۱۷۳/۳-۱۱۷۴).

همچنین، قاضی معتقد است در دیوان‌های قدیم مولوی، قصاید مشتمل بر مناقب

ائمه اطهار و مثالب اغیار بوده که ناسخان کتب او از متصوفه اهل سنت، اکثر آنها را از قلم انداخته‌اند. اما با وجود حذف اشعار، هنوز سخنان آشنا از مولوی در میان است که دلیل انتظام او در سلک فرقه مؤمنان است (شوشتری، ۱۳۵۴: ۱۱۰/۲-۱۱۱) و برای اثبات دعوی خویش به اشعاری از وی استناد می‌کند، که مضمون این اشعار در صورت قطعیت انتساب آنها به مولانا، بر تکریم و تفضیل امام علی (علیه السلام) دلالت می‌کند (همان: ۱۱۱-۱۱۳)، از جمله:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود      تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود  
شاهی که وصی بود و ولی بود علی بود      سلطان سخا و کرم و جود علی بود

(همان: ۱۱۲)

یا غزلی با این آغاز:

بیا که میر من از بعد مصطفی علی است      امام طه و یس و هل اتی علی است  
امام متقیان و وصی نفس رسول      شهی که هیچ نیامد خطا از او علی است

(همان)

در کلیات دیوان شمس تبریزی نیز اشعاری وجود دارد که بر فرض انتساب قطعی آن به مولانا، گرایش‌های شیعیانه مولانا را اثبات می‌کند. از جمله در غزلی بلند، با این آغاز:

ای سرور مردان، علی، مستان سلامت می‌کنند      وی صفدر میدان، علی، مستان سلامت می‌کنند

(بلخی، ۱۳۸۳: ۲۳۲)

اسامی تمامی امامان دوازده‌گانه شیعه و مدح ایشان آمده است.

ذکر ائمه دوازده‌گانه در غزل دیگری با این آغاز:

ای شاه شاهان جهان الله مولانا علی      ای نور چشم عاشقان الله مولانا علی

(همان: ۱۳۹۲)

و شور و اشتیاق به امام علی (علیه السلام) در دو غزل دیگر با این آغازها:



ای رهنمای مؤمنان الله مولانا علی      ای سرپوش غیب‌دان الله مولانا علی

و

ای مرغ خوش‌الحان بخوان الله مولانا علی      تسبیح خود کن بر زبان الله مولانا علی

دیده می‌شود (همان).

مولانا همچنین در «داستان باغبان و تنهاکردن صوفی و فقیه و علوی»، عداوت و کینه آل رسول را در حکم کفر و ارتداد می‌شمرد (نک: بلخی، ۱۳۷۱: ۳۰۳) و از اینکه در این ماجرا باغبان تهمت زنا و قذف بر فردی از خاندان رسول ﷺ و به تعبیر وی «ربانیان»<sup>۱</sup> می‌نهد، آن مرد را به القابی همچون دیو و غول (کنایه از مردم پست و فتنه‌جو)، ظالم و نتیجه‌مردان، و بوالفضول می‌خواند که در حق مردی منتسب به خاندان رسول ﷺ ستم و توهین کرده است (نک: زمانی، ۱۳۸۹ ب: ۵۵۱-۵۵۳؛ شهیدی، ۱۳۸۰: ۴۲۶-۴۲۸). عارفان شیعی، محبت مولوی به آل رسالت ﷺ در این داستان، و اطلاق خارجی و دیو و غول بر دشمنان ائمه ﷺ و آل رسول ﷺ را دلیل و اشاره بر تشیع مولوی و تقیه او دانسته‌اند (نک: حالی، ۱۳۵۶: ۷۸).

مولانا در دفتر اول مثنوی (بیت ۳۷۲۱ به بعد) با سرایش داستان «خندو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه» تکریم عارفانه‌ای در حق آن امام می‌کند و با ستایش‌های پی‌درپی، وی را «افتخار هر نبی و هر ولی» می‌خواند (بلخی، ۱۳۷۱: ۱۸۳-۱۸۹).

در داستان خبردادن پیامبر که علی ﷺ به دست رکابدار خویش کشته می‌شود (همان: ۱۸۹، بیت ۳۸۴۴ به بعد) و مسامحت کردن علی ﷺ با خونی خویش (همان: ۱۹۳، بیت ۳۹۲۴) اگرچه گویا این داستان بی‌سند است، با نمایش رهایی علی ﷺ از وابستگی‌های این جهانی و اشتیاق او به مرگ، حقیقتی را در سیره و شخصیت امام تعلیم می‌دهد. این مطلب که از مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی به شمار می‌رود و مولانا از زبان حلاج نیز آن را تکرار کرده (ان فی قتلی حیاتی دائماً)، به مرد راه می‌گوید که زندگی تن و آسودن روح در قالب خاکی، موجب دوری و جدایی او از حقیقت اصلی‌اش شده و روح انسان کامل، پیوسته در آرزوی رسیدن به وطن جاودانی خویش است. مولانا با چنین تأویلی

از زبان امام علی (علیه السلام) گزارش می‌کند که او برای کشنده خویش که رهایی‌اش را از رنج دنیا و رسیدن به دیدار دوست فراهم آورده، درخواست بخشایش می‌کند، زیرا مرگ در نظر علی (علیه السلام) بزم و نرگستان است. مولانا پس از این مطلب خواه‌ناخواه گریزی به مسئله خلافت نیز می‌زند و می‌گوید چنین باگوهری که این چنین به تن بهایی نمی‌دهد، حرص میری و خلافت کی‌کند؟ و اگر به ظاهر نیز در جاه و حکم می‌کوشد، هدفش آموزش راه و حکم به امیران است تا با برقراری عدالت، نخل خلافت را ثمر دهد. این است که از نگاه او امام علی (علیه السلام) از سر رهایی و وارستگی، هیچ حرص و طمعی به خلافت نداشت و اگر هم کوشش در این باره داشته، برای تعلیم و بسط عدل و داد بوده است. از لحاظ دقت‌های تاریخی هم حضرت پس از سقیفه و تثبیت خلافت خلیفه اول، هیچ کوشش ظاهری برای رسیدن به خلافت نداشت و خلافت ایشان پس از خلیفه سوم به درخواست و گردهمایی فراوان مردم صورت گرفت، با آنکه برای پذیرفتن این کار ناگزیر بود (سید رضی، ۱۳۹۲: ۳۰-۳۱). شاید مولانا بر سبیل تعریض به اشارت منسوب به خلیفه دوم، می‌خواهد اتهام حرص خلافت را که او هنگام رحلت و واگذاشتن خلافت به شورا، عیب علی دانسته بود، به نحوی رد یا تعدیل کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۲۶). میرزا محسن حالی نیز این ابیات را دلیل تشیع مولوی دانسته است. زیرا با توجه به این اشعار، حضرت علی (علیه السلام) برای دنیا حریص امارت نبود، بلکه با امر حق بود، و برای اینکه دیگران را در قضایا راهنمایی کند (حالی، ۱۳۵۶: ۶۱-۶۲).

به راستی پیام رهایی و آزادی آنچنان برای مولانا ارزشمند است که با بازگویی حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» در دفتر ششم مثنوی و پذیرش آن (زمانی، ۱۳۹۲ ب: ۱۱۶۰)، دستاورد نبوت و ولایت را نیز آزادی مؤمنان می‌داند و می‌گوید مولا کسی است که انسان را از بند شهوات و تعلقات می‌رهاند و او را به آزادی هدایت می‌کند.<sup>۹</sup> این مقام بلندی است که پیغمبر به علی (علیه السلام) عطا کرده و او را «مولا» نامیده است (بلخی، ۱۳۷۱: ۱۲۶۵، بیت ۴۵۳۸). با این روشنگری، مولوی ذیل حدیث غدیر با رموز و اشارات لطیف، گوشه‌ای از پرده‌های ولایت را بالا می‌زند و کلمه «مولا» را موافق فهم و اعتقاد خواص مسلمانان، به معنای ولایت تصرفی و پایگاه پیشوایی و هدایت و دستگیری خلق تفسیر می‌کند، و در مطاوی گفتارش به مقام ولایت مطلقه الاهیه حضرت علی (علیه السلام) اشاره می‌کند (نک: همایی، ۱۳۶۲: ۶۱۹-۶۲۰ و ۵۸).

## برآیند

تصوف راستین از آغاز پیدایش و آفتابی شدنش، هیچ‌گاه از نحله تشیع جدا نبوده و به ویژه مسئله ولایت، این دو را سخت به یکدیگر پیوند داده است. زیرا یکی از رسالت‌های بزرگ تشیع در تاریخ اسلام، نگاه‌داشت آموزه‌های نهانی و درونی اسلام، و استوارسازی پناهگاه عرفانی و معنوی ائمه (علیهم‌السلام) بوده است. در این پژوهش به سبب همبستگی معنوی و روحانی مولانا با سنایی و عطار، و اهمیت این سه سخن‌سرای بزرگ در سرگذشت شعر عرفانی، ارتباطات استوار و محکم تشیع و تصوف در آثار این سه شاعر برجسته زبان فارسی بررسی شد.

هرچند در سخنان مثلث شعر عرفانی، آشکارا امامت پیوسته امام علی (علیه‌السلام) و نص بر توالی و ترتب ائمه دیده نمی‌شود و حتی ستایش مظاهر تسنن در آثار هر سه عارف شاعر هست، اما بی‌گمان دوست‌داشتن حضرت علی (علیه‌السلام) و وداد خاندان رسول در اشعار ایشان پژوهش‌های زیبایی یافته است. سنایی غزنوی در یادگارهای خود، سرسپرده و دوستدار اهل بیت (علیهم‌السلام) است. او در حدیقه، دوستی و گرمی کردن با اهل بیت (علیهم‌السلام) را با بیزاری از ظالمان آل رسول (س) گرد آورده و حتی ستیز با معاویه، وی را به تشیع نزدیک کرده است. همچنین، سنایی در کتابت مشهور به بهرام‌شاه از مواضع خویش در کتاب حدیقه در خصوص ستایش خاندان مصطفی (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و نکوهیدن آل مروان و مثالب آل ابوسفیان دفاع کرده است. این نامه را سنایی هنگامی نوشت که خشک‌باوران، وی را به دلیل برخی ابیات در نکوهش معاویه و برتردانستن حضرت علی (علیه‌السلام) بر دیگر صحابه، بازخواست کردند و کار به استفتا از علمای دارالخلافه بغداد کشید. نیز سنایی در قصیده‌ای که برای سلطان سنجر فرستاده، مبانی مذهب تشیع و پیشوایان اثناعشر را تأیید کرده است.

عطار نیشابوری نیز با سروده‌های ناب و گرمی از اهل بیت (علیهم‌السلام) و امامان تشیع یاد می‌کند، و آغاز و پایان کتاب تذکرة الاولیاء را به یادکرد دو تن از امامان شیعی آراسته است، تا بدانجا که به‌کاربردن اصطلاح «معصوم» درباره امامان تشیع، و پیوندهایش با نصیرالدین طوسی، گرایش‌های شیعیانه او را آشکار می‌کند. در مثنوی معنوی نیز جنبه‌های درخشانی از هواخواهی امام علی (علیه‌السلام) و دلدادگی عترت طاهره دریافته می‌شود و اگر بنیاد و پای‌بست تشیع را شناخت و دوستداری علی (علیه‌السلام) و اولاد و احفاد

رسول از نسل علی (علیه السلام) و فاطمه (علیها السلام) بدانیم، این اندیشه به خوبی در جلال‌الدین مولوی پابرجا و استوار است. یادکرد امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) در مثنوی گویای گرایش شیفته‌وار و بی‌آلایشی است که یک‌رنگی و دوستی بی‌اندازه گوینده را در حق پیشوای متقیان، که لطایف عرفانی را از رسول خدا دریافت می‌کند، نشان می‌دهد و امام را پیشرو راستین روندگان راه حق، و سررشته جوان‌مردان و دوستان خدا، و راهبر و راهنمون مردمان پارسا می‌داند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مر نبی را وصی و هم داماد

۲. همچون:

علی و آل او ما را تمام است  
(شوشتری، ۱۳۵۴: ۱۰۰/۲)

ز مشرق تا به مغرب گر امام است

گر برابرشان بگویی چون بود  
موسی و هارون همدم آمده

چون نبی موسی علی هارون بود  
هر دو هم لحم‌اند و هم دم آمده

(همان: ۱۰۲/۲)

همچنین شفیعی کدکنی با اشاره به بیت:

چون سنایی، بی‌طمع، خواهم گشاد

همچو فردوسی فقع خواهم گشاد

(عطار، ۱۳۸۶ ب: ۴۴۹)

این‌گونه نتیجه می‌گیرد که: «انتخاب فردوسی و سنایی، که هر کدام مظهر کمال نوعی از شعرند، و هر دو در رده شاعران شیعی و متمایل به تشیع، نشانه دیگری از روابط معنوی عطار با اندیشه ولایت شیعی به نظر می‌رسد» (تعلیقات، در همان: ۷۶۱). درباره ارتباط نصیرالدین طوسی و عطار (نک: شفیعی کدکنی در: عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۵۷-۶۳) نیز می‌توان تمایلات شیعی عطار را نتیجه انس و الفت او با نصیرالدین طوسی، متکلم و فیلسوف برجسته شیعی، دانست.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ب ۱۹۴ به بعد، ص ۱۰۵۲، بحث اباکردن ابوطالب از ایمان به رسول ﷺ

۴. زیرا این داستان در میانه قصه محبوس شدن آهوبچه در آخر خران آمده است که در این حکایت آهو کنایه از اهل‌الله، و آخور کنایه از دنیا، و گاوان و خران کنایه از مردم دنیا طلب و شهوت پرست است؛ اهل‌الله در اصطبل این دنیا غریب‌اند (زمانی، ۱۳۸۹ الف: ۲۴۷).
۵. درباره گرایش خوارزم‌شاهیان به علویان و غاصب‌خواندن آل عباس، نک: جعفریان، ۱۳۸۶ ب: ۵۷۲-۵۷۴؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۲۹.
۶. سبب مهاجرت سلطان‌العلماء بهاء ولد از خراسان علاوه بر اطلاع و ترس از تهدید مغول، بر حسب برخی روایات، حسادت و سوءظن خوارزم‌شاه بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۷۹).
۷. درباره جلال‌الدین حسن، معروف به نومسلمان، نک: صفا، بخش اول، ۱۵۰/۳-۱۵۱؛ جعفریان، ۱۳۸۶ ب: ۴۶۵ و ۴۶۸؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۲۴-۵۲۵.

۸. هر که باشد از زنا و زانیان این برد ظن در حق ربانیان

۹. گفت هر کور را منم مولا و دوست  
کیست مولا آن که آزادت کند  
ابن‌عم من علی مولاى اوست  
بند رقیقت ز پایت برگند

(بلخی، ۱۳۷۱: ۱۲۶۵، بیت ۴۵۳۹ و ۴۵۴۰)

## منابع

- افلاکی، احمد بن اخی ناطور (۱۳۸۵). مناقب العارفین، به کوشش و تصحیح: تحسین یازبجی، تهران: دنیای کتاب، چاپ چهارم.
- بلخی (مولانا)، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۳). کلیات دیوان شمس تبریزی، به اهتمام: جواد اقبال، تهران: اقبال چاپ چهارم.
- بلخی (مولانا)، محمد (۱۳۷۱). مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام: رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲). مغولان و حکومت ایلیخانی در ایران، تهران: سمت، چاپ دوم.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۵۴). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، قسمت دوم، دفتر ششم، بی‌جا: چاپ‌خانه حیدری.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶ الف). تاریخ ایران اسلامی، دفتر سوم (از یورش مغولان تا زوال ترکمانان)، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ پنجم.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶ ب). تاریخ تشیع در ایران: از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- حالی، محسن عماد (۱۳۵۶). ره‌آورد معنوی: شرح ابیات و حکایات و مطالب مشکله مثنوی مولوی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- رازی قزوینی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل (۱۳۹۱). بعض مطالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» معروف به نقض، تصحیح: میرجلال‌الدین محدث ارموی، به کوشش: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). بحر در کوزه، تهران: علمی و سخن، چاپ چهارم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). سرّنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی، چاپ دهم.
- زمانی، کریم (۱۳۸۹ الف). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر پنجم، تهران: اطلاعات، چاپ پانزدهم.
- زمانی، کریم (۱۳۸۹ ب). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران: اطلاعات، چاپ بیست‌وچهارم.
- زمانی، کریم (۱۳۹۲ الف). شرح جامع مثنوی معنوی: فهرست راهنما، تهران: اطلاعات، چاپ شانزدهم.
- زمانی، کریم (۱۳۹۲ ب). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم، تهران: اطلاعات، چاپ بیست‌ویکم.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸). حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح و تحشیه: سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۸). *دیوان*، به سعی و اهتمام: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی، چاپ هفتم.

سید بن طاووس (۱۳۸۴). *لهوف*، ترجمه: عباس عزیزی، قم: صلاة، چاپ ششم.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۹۲). *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، قم: پیام مقدس، چاپ شانزدهم.

شوشتری، قاضی سید نورالله (۱۳۵۴). *مجالس المؤمنین*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، ج ۲.

شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۰). *شرح مثنوی*، دفتر دوم، جزء اول و دوم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس، چاپ دهم، ج ۲.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، بخش اول، تهران: فردوس، چاپ دوازدهم، ج ۳.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد (۱۳۶۲). *دیوان عطار*، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: کتاب‌فروشی زوآر.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ اول.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶ الف). *مختارنامه*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶ ب). *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *الاهی‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.

فراهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۱). *پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.

فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۰). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ‌خانه دانشگاه تهران.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، به اهتمام: عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲). *غزالی‌نامه*، تهران: فروغی، چاپ دوم.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۲). *مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟*، بخش اول، تهران: آگاه، چاپ پنجم.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). *مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید؟*، تهران: هما، چاپ نهم، ج ۲.

## References

- Aflaki, Ahmad ibn Akhi Natur. 2006. *Managheb Al-Arefin (Virtues of Mystics)*, Prepared by Tahsin Yazichi, Tehran: Book World, Fourth Edition. [in Arabic]
- Attar Neyshaburi, Mohammad ibn Ebrahim. 1975. *Tazkerah al-Awliya*, Edited by Mohammad Estelami, Tehran: Pilgrim Bookstore. [in Arabic]
- Attar Neyshaburi, Mohammad ibn Ebrahim. 2004. *Mantegh al-Tayr (Language of Birds)*, Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, First Edition. [in Arabic]
- Attar Neyshaburi, Mohammad ibn Ebrahim. 2007 a. *Mokhtar Nameh*, Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, Third Edition. [in Farsi]
- Attar Neyshaburi, Mohammad ibn Ebrahim. 2007 b. *Mosibat Nameh (Book of Tragedy)*, Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, Third Edition. [in Farsi]
- Attar Neyshaburi, Mohammad ibn Ebrahim. 2008. *Elahi Nameh (Book of Psalm)*, Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan, Third Edition. [in Farsi]
- Attar Neyshaburi, Sheikh Farid al-Din Mohammad. 1983. *Diwan Attar*, Prepared by Taghi Tafazzoli, Tehran: Scientific and Cultural, Third Edition. [in Farsi]
- Balkhi (Molana), Jalal al-Din Mohammad ibn Mohammad. 2004. *Koliyat Diwan Shams Tabrizi*, Prepared by Jawad Eghbal, Tehran: Eghbal, Fourth Edition. [in Farsi]
- Balkhi (Molana), Mohammad. 1992. *Mathnawi Manawi*, Prepared by Reynold Alleyne Nicholson, Tehran: Amirkabir, 11<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Bayani, Shirin. 2003. *Mogholan wa Hokumat Ilkhani dar Iran (The Mongols and the Ilkhanid Rule in Iran)*, Tehran: Samt, Second Edition. [in Farsi]
- Farahani Monfared, Mahdi. 2002. *Peywand Siyasat wa Farhang dar Asr Zawal Teymuriyan wa Zohur Safawiyan (The link Between Politics and Culture in the Era of the Fall of the Timurids and the Rise of the Safavids)*, Tehran: Association of Cultural Works and Figures, First Edition. [in Farsi]
- Foruzanfar, Badi al-Zaman. 1961. *Sharh Ahwal wa Naghd wa Tahlil Athar Sheikh Farid al-Din Mohammad Attar Neyshaburi (Biography and Critique of the Works of Sheikh Farid al-Din Mohammad Attar Neyshaburi)*, Tehran: National Works Association, University of Tehran Press. [in Arabic]



- Hali, Mohsen Emad. 1977. *Rahaward Manawi: Sharh Abyat wa Hekayat wa Mataleb Moshkeleh Mathnawi Molawi (Spiritual Achievement: Commentary of Verses, Anecdotes and Contents of Rumi's Mathnawi)*, Tehran: Atayi Press Institute. [in Farsi]
- Homayi, Jalal al-Din. 1963. *Ghazzali Nameh*, Tehran: Forughi, Second Edition. [in Farsi]
- Homayi, Jalal al-Din. 1983. *Molawi Nameh: Molawi Che Miguyad? Bakhsh Awwal (A Book on Rumi: What Does Rumi Say? Part I)*, Tehran: Agah, Fifth Edition. [in Farsi]
- Homayi, Jalal al-Din. 1997. *Molawi Nameh: Molawi Che Miguyad? (A Book on Rumi: What Does Rumi Say?)*, Tehran: Homa, Ninth Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Jafari, Mohammad Taghi. 1975. *Tafsir wa Naghd wa Tahlil Mathnawi, Bakhsh 2, Ketab 6 (Interpretation, Critique and Analysis of Mathnawi, Part II, Book 6)*, n.p: Heydari Printing House. [in Farsi]
- Jafariyan, Rasul. 2007 a. *Tarikh Iran Eslami, Daftar Sewwom (Az Yoresh Mogholan ta Zawal Torkamanan) (History of Islamic Iran, the Third Book (From the Mongol Invasion to the Fall of the Turkmen)*, Tehran: Young Thought Center, Fifth Edition. [in Farsi]
- Jafariyan, Rasul. 2007 b. *Tarikh Tashayyu dar Iran: Az Aghaz Ta Tolu Dolat Safawi (History of Shiism in Iran from the Beginning to the Advent of the Safavid State)*, Tehran: Knowledge Publishing, First Edition. [in Farsi]
- Mostofi, Hamdollah. 1985. *Tarikh Gozideh (Selected History)*, Prepared by Abd al-Hoseyn Nawayi, Tehran: Amirkabir, Third Edition. [in Farsi]
- Razi Ghazwini, Nasir al-Din Abu al-Rashid Abd al-Jalil. 2012. *Baz Mathaleb al-Nawaseb fi Naghz "Baz Fazaeh al-Rawafez" Maruf be Naghz*, Edited by Mir Jalal al-Din Mohaddeth Ormawi, Prepared by Mohammad Hoseyn Derayati, Qom: Hadith House, First Edition. [in Arabic]
- Safa, Zabihollah. 1990. *Tarikh Adabiyat dar Iran (History of Literature in Iran)*, Tehran: Ferdos, Tenth Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Safa, Zabihollah. 1999. *Tarikh Adabiyat dar Iran (History of Literature in Iran)*, Part I, Tehran: Ferdos, 12<sup>th</sup> Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Sanai Ghaznawi, Abu al-Majd Majdud ibn Adam. 1989. *Hadighah al-Haghighah wa Shariah al-Tarighah (The Garden of the Truth and the Law of the Way)*, Edited by Seyyed Mohammad Taghi Modarres Razawi, Tehran: University of Tehran. [in Arabic]

- Sanai, Majdud ibn Adam. 2009. *Diwan*, Prepared by Mohammad Taghi Modarres Razawi, Tehran: Sanai, Seventh Edition. [in Farsi]
- Seyyed ibn Tawus. 2005. *Lohuf*, Translated by Abbas Azizi, Qom: Salah, Sixth Edition. [in Farsi]
- Seyyed Razi, Mohammad ibn Hoseyn. 2013. *Nahj al-Balaghah*, Translated by Mohammad Dashti, Qom: Payam Moghaddas, 16<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Shahidi, Seyyed Jafar. 2001. *Sharh Mathnawi, Daftar Dowwom, Joz Awwal wa Dowwom (Commentary of Mathnawi, Second Book, First and Second Part)*, Tehran: Scientific and Cultural, Second Edition. [in Farsi]
- Shushtari, Ghazi Seyyed Nurollah. 1975. *Majales al-Momenin (Councils of the Believers)*, Tehran: Islamic Bookstore, vol. 2. [in Arabic]
- Zamani, Karim. 2010 a. *Sharh Jame Mathnawi Manawi, Book 5*, Tehran: Information, 15<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Zamani, Karim. 2010 b. *Sharh Jame Mathnawi Manawi, Book 2*, Tehran: Information, 24<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Zamani, Karim. 2013 a. *Sharh Jame Mathnawi Manawi: Fehrest Rahnama*, Tehran: Information, 16<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Zamani, Karim. 2013 b. *Sharh Jame Mathnawi Manawi, Book 6*, Tehran: Information, 21<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 1988. *Jostaju dar Tasawwof Iran (Search in Iranian Sufism)*, Tehran: Amirkabir, Third Edition. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 1993. *Bahr dar Kuzeh (Sea in Jar)*, Tehran: Scientific and Words, Fourth Edition. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 2004. *Serr Ney: Naghd wa Sharh Tahlili wa Tatbighi Mathnawi (Secret of Reed: Analytical and Comparative Critique and Explanation of Mathnawi)*, Tehran: Scientific, Tenth Edition. [in Farsi]