شرع و شاعران
دکتر مهدی دشتی
علمی - پژوهشی
فصلنامهٔ تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه
سال بیستم، شمارهٔ ۷۹ «ویژهٔ پژوهش‌های حدیثی»، بهار ۱۴۰۲، ص ۱۱۲-۱۲۹

شرع و شاعران*

دکتر مهدی دشتی[۱]

شعر من، شرحِ شرع و دین باشد شاعرِ راستگوی، این باشد
(سنایی)

چکیده[۲]

ضرورت بررسیِ بُن مایه‌های اعتقادی شعرا و ادبا در جهت رسیدن به عمقِ محتواییِ آثارشان، بدیهی به نظر می‌رسد، لکن در دوره معاصر کمتر بدین موضوع توجه شده است. لذا پژوهش‌های ادبی غالبا حالتی یکنواخت و سَتَرَوَن یافته اند، بدین معنا که غالبا در فرم و صورت خلاصه شده و اگر هم به محتوا توجهی کرده‌اند، فارغ از توجه به ریشه‌های اعتقادیِ شاعر و جهان بینی او بوده است. در این میان، حتی اغراض بلاغی و موسیقایی و زبانیی هم که منبعث و متأثر از نحوهٔ نگرشِ شاعر به خود، جامعه و جهانِ هستی بوده است، نادیده گرفته شده، گویی که از اصل نبوده‌اند یا ارزشِ بررسی نداشته‌اند. در نتیجه داوری‌هایی غیرواقعی به بار آمد، که به جای روشنی، بر تاریکی‌ها افزود و می‌افزاید. بدین سبب، در این مقاله کوشیده ایم تا تاثیر ریشه‌های اعتقادیِ دو شاعر بزرگ یعنی **سنایی و مولوی** را در جهت فهم بهتر آثارشان، نشان دهیم، به امید آنکه قدمی باشد برای دوری از جهانِ اوهام و خیالات و نزدیکی به دیار حقایق و روشنایی ها.

کلیدواژه‌ها: سنایی، مولوی، شرع، وحی، تأویل، نقد ادبی.

---

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی.
* دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۴؛ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۵.

مقدمه

شعر هر شاعری همان چیزی است که تأثّر و شعور شخصی او، او را به گفتن آن برانگیخته است. لذا اگر کسی بخواهد امور نادیده و احساس نکردهٔ خود را به نظم آورد، سخنش شعر نیست؛ بلکه در حقیقت، تاریخ و قصه و حکایت حال و شعور دیگران است.

چنانکه کسی که غذایی را نچشیده، هر چه در وصف طعم آن بگوید، بیان واقع نکرده است، هرچند که بتواند دو ساعت متوالی و با فصاحت تمام درباره آن سخن بگوید.

بنابراین شعر، آن چیزی است که شخصیت و عواطف و احساسات و عقاید و واردات قلبی و خاطرات گویندهٔ خود را آشکار سازد نه از آنِ دیگران را. شعر خوب آن نیست که دارای شکوه و جلال الفاظ و مشحون از اصطلاحات ادبی و مضامین دقیق باشد، بلکه شعر خوب آن است که الفاظ و صورت و فورمش از روح و ذوقِ صاحب خود حکایت کند. (سمیعی، ۱۳۶۱: ص۱۲۴و ۱۲۶و۱۳۲)

خوشبختانه شعرای بزرگ ما، بدین نکته کمالِ وقوف را داشته اند، به نحوی که **اولاً** در داوری بین لفظ و صورت از یکسو و معنا از سوی دیگر، اصالت را به معنی داده‌اند، چنانکه گفته اند:

مُشک باشد لفظ و معنی بویِ او — مُشک بی بو، ای پسر نا درخور است
(**ناصرخسرو**، ۱۳۷۵: ص۱۰۶)

دُرّ معنی، منتظم در ریسمانِ صورت است — نی چو سوزن تنگ چشمم، ریسمانی گو مباش
(**سعدی**، ۱۳۷۲: ص۷۹۵)

چو بت پرست، به صورت چنان شدی مشغول — که دیگرت خبر از لذتِ معانی نیست
(**سعدی**، ۱۳۷۲: ص۷۰۹)

لفظ را مانندهٔ این جسم دان — معنیَش را در درون، مانند جان
(**مولوی**، ۱۳۷۶: دفتر۶، ص۹۵۳)

پیشِ معنی چیست صورت، بس زبون — چرخ را معنیش می‌دارد نگون
(**مولوی**، ۱۳۷۶: دفتر۱، ص۱۴۸)

مولوی اضافه می‌کند که معنی، ماهیتاً، مستقل از صورت و متفاوت از آن است، در حالی که صورت، ماهیتی قائم به معنی دارد:

گرچه شد معنی در این صورت پدید — صورت از معنی، قریب است و بعید
در دلالت همچو آب اند و درخت — چون به ماهیت روی، دورند سخت
(**مولوی**، ۱۳۷۶: دفتر۱، ص۱۱۹)

ثانیاً، معنا را جانِ شاعر دانسته اند:

در لغتِ عشق، سخن جان ماست — ما طَلّلیم، این سخن ایوانِ ماست
(**نظامی**، ۱۳۸۷: مخزن الاسرار، ص۲۶)

هر رطبی کز سر این خوان بُود — آن نه سخن، پاره ای از جان بُود
(**نظامی**، ۱۳۸۷: مخزن الاسرار، ص۳۷)

با کاروان حلّه برفتم ز سیستان — با حلّه ای تنیده ز دل، بافته زجان
با حلّه ای بریشمِ ترکیب او سخن — با حلّه ای نگارگر نقشِ او زبان
(**فرخی**، ۱۳۸۵: ص۳۲۹)

سخن، رسولِ دل و جان توست، اگر خوب است
خبر دهد عقلا را که جانْت محترم است
(**ناصرخسرو**، ۱۳۷۵: ص۱۴۱)

ثالثاً، خوانِ معنایی که جانِ شاعر از آن متنعم است، قرآن است:

قران، خوانِ معنی است هان ای قران خوان
یکی میزبان کیست این شهره خوان را؟
از این خوانِ خوب، آن خورَد نان و نعمت
که بشناسد آن مهربان میزبان را
(**ناصرخسرو**، ۱۳۷۵: ص۵۶)

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ — هرچه کردم همه از دولتِ قرآن کردم
(**حافظ**، بی تا: ص۲۱۸)

رابعا: سخنِ شاعر باید مُلهَم از شرع و دینِ احمد و قرآن باشد:

سخن از شرع و دین احمد ﷺ گو — بی دلا ابلها و بی دینا
چشم در شرع مصطفی بگشا — گر نه ای تو به عقل نابینا
(**انوری**، ۱۳۷۶: ص۵۱۱)

تا نکند شرع تو را نامدار — نامزد شعر مشو، زینهار
شعرِ تو از شرع بدانجا رسد — کز کمرت سایه به جوزا رسد
(**نظامی**، ۱۳۸۷: مخزن الاسرار، ص۲۹)

به حکمت، لوح گردون می‌نگارم — که من حکمت ز «یؤتی الحکمة» دارم
(**عطار**، ۱۳۸۶: اسرار نامه، ص۲۲۷)

نهایتا سنایی که مولوی از او بسیار متأثر است، در این باره چنین می‌گوید:

شعرِ من، شرح شرع و دین باشد — شاعر راستگوی این باشد... .
بنده ی دین و چاکرِ وَرَعَم — شاعری راستگوی و بی طمعم... .
ظاهرِ آنچه گفته‌های من است — وصف نقشِ خطِ خدای من است
تو مخوانش غزل که توحید است — باطنش وحی و حمد و تمجید است... .
آنچه نصّ است و آنچه اخبار است — وز مشایخ هر آنچه آثار است
اندر این نامه، جملگی جمع است — مجلسِ روح را یکی شمع است... .
یک سخن زین و عالَمی دانَش — همچو قرآن پارسی خوانش... .
روز بازار فضل و علمِ مفید — عرصهٔ علم و عالمِ توحید
(**سنایی**، ۱۳۷۴: صص۷۱۵، ۷۱۷، ۷۲۵-۷۲۶ و ۷۴۴-۷۴۵)

حال با این مقدمه، وقت آن رسیده که به بررسی بُن مایه‌های اعتقادی سنایی و مولوی بپردازیم تا با عمق محتوایی آثار ایشان و دلیل اصلی اختلافی آشنا شویم که مابین ایشان، در بعضی از مسائل از جمله مشاهده و تجلی و مآلا چیستی حق، وجود دارد.

بررسی و تبیین

بررسی بُن مایه‌های اعتقادی سنایی و مولوی را با سنایی آغاز می‌کنیم که از زمان

معاصرانش[۱] تا قرن یازدهم هجری[۲]، شیعه شمرده شده است و بعضی از محققانِ امروز هم بر همین اعتقادند[۳] و برخی حتی در تصوفِ او نیز تردید جدّی کرده‌اند.[۴]

نخست آنکه در کویِ دینِ حق بودن را امری عظیم، لکن همراه با مرارتها و جان فشانی‌ها می‌داند:

خرّمی چون باشد اندر کویِ دین، کز بهرِ حق
خون روان گشته ست از حلق حسین کربلا
(سنایی، ۱۳۶۳: قصیده ۴، ب ۲)

او کویِ دین را معمور به شهیدان همیشه زنده ای می‌داند که در رأسشان حسین بن علی و حسن بن علی علیهما السلام، قرار دارند:

سر برآر از گلشن تحقیق تا در کوی دین
کشتگانِ زنده بینی انجمن در انجمن
دریکی صف، خستگان بینی به تیغی، چون حسین
در دگر صف، کشتگان بینی به زهری چون حسن
(سنایی، ۱۳۶۳: ق ۱۳۴، ب۴و۵)

البته در میان همه شهدا، برای شهید کربلا، مقامی خاصّ را قائل است:

سراسر جمله عالَم پُر شهید است شهیدی چون حسینِ کربلا کو؟
(سنایی، ۱۳۶۳: ق ۱۶۴، ب ۱۲۹)

برای مردانِ مردی که قصد سلوک الی الله را دارند و راه ورود به درگاهِ حق را می‌جویند، دو در را معرفی می‌کند: دری در کوفه (مضجع امیرالمؤمنین علیه السلام) و دری در کربلا:

بارگاهِ او، دو در دارد که مردان، در روند یک در اندر کوفه یابی و دگر در کربلا
(سنایی، ۱۳۶۳: ق۵، ب۲۳)

او برای اسلام دو منبع بیشتر نمی‌شناسد: قول الله و قول الرسول:

جز به دستوریِ قال الله یا قال الرسول رَه مرو، فرمان مده، حاجت مگو، حجت میار
(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۱۴۴، ب۸۲)

و پیامبر اکرم ﷺ را کسی می‌داند که اولاً خزانه دار اسرار حق است:

جز به دست و دلِ محمد نیست　　حلّ و عقد خزانهٔ اسرار

(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۱۵۴، ب۹۶)

ثانیا تا قیامت همهٔ روشن بینان و راست باوران، بهره مند از سفره گفتار ویند:

سرفرازانِ رهِ تقوی و مردانِ هنر　　تا قیامت از مقالاتش همی گویند قال

(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۲۳۴، ب۱۵)

بنابراین، تنها و تنها، وصف پیامبر اکرم ﷺ از ذات لم یَزَل الاهی، پذیرفتنی است و جز این، راهی دیگر نیست. و عقل اگر عقل است، باید که همهٔ همتِ خویش را بر فهمِ سخن او ﷺ بگمارد:

گر نبودی شرحِ او ﷺ در وصفِ ذاتِ لم یَزل
عقل را هرگز درین معنا کجا بودی مجال؟

(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۲۳۴، ب۱۶)

دلیلِ صحت حرفِ رسول الله ﷺ هم آن است که او صاحب وحی است و از دریای بی کران علم الاهی برخوردار؛ و اگر که این نبود، ما کوران هرگز به هدایت نمی‌رسیدیم:

از طریق وحی اگر او راه ننمودی به امر　　راه را اندر خصال و شرط کار اندر فعال
بی گمان پنداشتی این طبعِ نابینایِ ما　　هر حلالی را حرام و هر حرامی را حلال

(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۲۳۴، ب ۱۷و ۱۸)

در همین راستا، سنایی عقل و عاقلیِ حقیقی را در فلسفه و فلسفه خواندن نمی‌داند، بلکه در این می‌داند که از صمیم دل و عمق جان، پیامبر ﷺ را دوست بداریم و قرآن را فرا گیریم تا کامل شویم:

عقل نبوَد فلسفه خواندن ز بهرِ کاملی
عقل چبوَد؟ جان، نبی خواه و نُبی خوان داشتن

(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۲۹۶، ب۳۲)

سنایی، به طور کلی، فلسفه را اعتقاد یونانیانی می‌داند که تنها دونان و افراد حقیر و

هوس گویان یونانی و یونان زدگان (غربزدگان) [۵]، بدان متوجهند:

تا کی از کاهل نمازی، ای حکیم زشت خوی
همچو دونان اعتقادِ اهل یونان داشتن؟
(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۲۹۵، ب۲۸)

شرابِ حکمت شرعی خورید اندر حریمِ دین
که محرومند ازین عشرت، هوس گویان یونانی
(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۴۰۶، ب۴)

او حکمت یونان را طوق لعنتی به ظاهر عقلانی می‌داند که در برابر ذوقِ ناشی از ایمان به حکمت شرعی و الاهی، هیچ ارزشی ندارد.

برون کن طوق عقلانی، به سوی ذوقِ ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیشِ ذوق ایمانی؟
(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۴۰۷، ب۱۳)

و معتقد است که یونان زدگان در واقع تارکان شریعت اند:

شرع را یکسو نهادستند اندر خیر و شر قولِ بطلیموس و جالینوس باور کرده اند
(سنایی، ۱۳۹۳: ج۱، ص۱۰۵، ب۶)

دیگر اینکه عقل حقیقی با شرع حقیقی، نه تنها تضادّ و مخالفتی ندارد که این دو، یار و مددکار یکدیگرند:

عقلِ بی شرع، آن جهانی نور ندهد ترا
شرع باید عقل را همچون مُعَصفَر را شَخار
(شفیعی، ۱۳۷۶: ق ۱۴، ب۷۵)

بنابراین از نظر سنایی، دین حقیقی خلاصه می‌شود در اجرای فرمان دیّان و مخالفت با هواهای نفسانی:

دین نباشد با مراد و با هوا در ساختن
دین چه باشد؟ خویشتن در حُکم دیّان داشتن
(شفیعی، ۱۳۷۶: ق۲۱، ب۳۶)

بدین روی، باور عامه را که یا اشعری اند و جبری مسلک، یا اهل اعتزالند و معتقد به تفویض (اختیار تام و منفصل از حق)، طبلی پرصدا و توخالی و ننگین می‌داند که ناشی از مادی گرایی و دنیا طلبی است:

از نگارستانِ نقاشِ طبیعی برتر آی　　تا رَهی از **ننگ جبر** و طُمطُراقِ اختیار

(شفیعی، ۱۳۷۶: ق۱۱، ب ۲۳)

و نهایتا، دین و مذهبی را که به عنوان دین حق، معرفی می‌کند، دینی نیست مگر دین جعفری:

گِردِ جعفر گرد، گر دین جعفری جویی همی
زآنکه نَبود هر دو، هم دینار و هم دین، جعفری

(شفیعی، ۱۳۷۶: ب ۹)

البته، دربِ این دین، امیرالمؤمنین حیدر کرّار است و بس:

چون به دین، باقی شدی؛ بیش (دیگر) از فنا مندیش هیچ
زَهره دارد گِرد کوثر دار، گردد ابتری؟[۶]
چون درِ خیبر به جز حیدر نکَند از بعدِ آن
خانهٔ دین را که داند کرد جز حیدر، دری؟

(شفیعی، ۱۳۷۶: ب۱۷و۱۸)

البته سنایی متوجه خطرناکیِ این فاش گویی‌ها هست، لذا خود را مخاطب قرار داده دعوت به **خاموشی و تقیه** می‌کند:

این زبان، از بُن ببر تا فاش نکند بیهده　　سرِّ سرِّ عاشقان در پیش مُشتی سرسری

(شفیعی، ۱۳۷۶: ب۳۷)

در کنار تمامی این توجهات، سنایی متوجه یک امر خطیر و بس مهم دیگر هم هست که اگر رعایت نشود، تمامی دست آوردهای دین حقیقی از میان برمی‌خیزد و به جای آن، تُرّهات می‌نشیند. و آن، چیزی نیست جز پرهیز از دخالت دادنِ آرا و افکار شخصی و ذوقی و خیالی در تفسیر و تأویل[۷] گزاره‌های دینی[۸].

لذا سنایی بشدت از تأویل دوری می‌کند و آن را تنها و تنها، شأن امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام می‌داند و بس:

راهِ دین است، محکم تنزیل — شرع را مرتضی دهد تأویل
جز ازین، جمله تُرّهات شمر — کار خود کن، به قول کس منگر

(سنایی، ۱۳۹۷: ج۱، ب۹۵۲۷-۹۵۲۸)

این، البته نکته‌ای است بسیار بسیار مهم که راهِ سنایی را از راهِ اهل تأویل و عرفان، کاملاً جدا می‌کند، به نحوی که صریحاً می‌گوید:

پیرداند قبض و بسطِ عاشقان، لیکن چه سود؟
تربتِ ما، موضع پیل است و جای پیر نیست[۹]

(سنایی، ۱۳۶۳: ق۲۷، ب۱۵)

اما **مولوی**، همچون دیگر صوفیه، اهل تأویل است و البته این میراثی است که از گذشتگان بدو رسیده و خود آغازگر آن نمی‌باشد.[۱۰]

پُل نویا (م: ۱۹۸۰م)، شاگرد و جانشین لویی ماسینیون (م: ۱۹۶۲م) مستشرق معروف فرانسوی، با بررسیِ زبان تفاسیر عرفانی موجود از قرن دوم تا چهارم هجری، به طریق علمی ثابت کرد که تصوف و عرفان، چیزی جز تأویل گزاره‌های دینی بر مبنای خیالات شخصی نیست. (پُل نویا، ۱۳۷۳: ص۵۴و ۱۷۹ به بعد)

ایگناس گلدزیهر (م: ۱۹۲۱م)، اسلام شناس معروف در وصف دلیل اصلیِ روی آوردن صوفیه و عرفا بدین گونه تأویلات، می‌نویسد: «در حقیقت برای متصوفه، آسان نیست که نمودِ اندیشه‌های خود را در قرآن بیابند و از قرآن برای اثبات نظریات دینی و فلسفی خود گواهی خواهند، زیرا بخش‌هایی ازین اندیشه، در تعارض کامل با آموزه‌های اسلامِ اصیل قرار دارد که بر پایهٔ آیه و حدیث، استوار است. و در این مرحله است که آیه و حدیث در مقابل تصوف، جبهه می‌گیرد» (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ص۱۷۵)

بنابه احصاء نیکلسون (م: ۱۹۴۵م) اسلام شناس معروف؛ تعداد آیات تأویل شده در متون صوفیه، بالغ بر ۴۰۷ آیه است (یثربی، ۱۳۸۶: ص۵۸). البته این جدا از تأویل احادیثی

است که صوفیه، فارغ از صحت و سقم آنها ،برای تأیید دواعی خویش داشته‌اند.[۱۱] شدت این تأویلات، ابن عربی را واداشت تا ـ با وجود آن همه طرفداری و تعصب که نسبت به عرفان داشت و با آن دستِ بازی که در تأویل گزاره‌های دینی برای خود قائل بود ـ عرفان را با ادیان آسمانی یکی ندانسته و آن دو را از هم جدا بشمارد و مبنای این جدایی و تمایز را در زمینی و بشری بودنِ عرفان و آسمانی و الاهی بودن ادیان، بداند. (ابن عربی، فصوص الحکم، فصُّ کلمهٍ یعقوبیه، (۸) به نقل از یثربی، ۱۳۸۶: ص۵۸-۵۹)

با این همه، هم ابن عربی در مقدمهٔ فصوص الحکم (جزء اول، ص ۴۷) و هم بعضی دیگر از مشایخ صوفیه همچون ابوطالب مکی[۱۲]، محمد بن حکیم ترمذی[۱۳]، سید حیدر آملی[۱۴] و مولوی[۱۵]، سخنان خویش را وحیانی و آسمانی دانسته‌اند. اینک به‌دلیل مناسبت بحث به سخن مولوی اشاره می‌کنیم:

من فانیِ مطلق شدم تا ترجمانِ حق شدم
تا مست و هشیارم زِمن، کس نشنود از بیش و کم
(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۴: غزل ۱۳۸۹، ب۷)

این همه ناله‌های من، نیست زِمن، همه ازوست
کز مَدد می‌لبش، بی دل و بی زبان شدم
(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۴: غزل ۱۴۱۰، ب۶)

به حقِ آن لب شیرین که می‌دمی در من
که اختیار ندارد به ناله این سُرنا
(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۴: غزل۲۲۷، ب۱۰)

در نتیجهٔ این وحی باوری، مولوی خود را واسطهٔ میان خدا و مخاطبان خود می‌داند. البته این «أنا النبی» گفتنِ نه چندان آشکار ـ که خوش بختانه جامعه دینی قونیه آن را در نیافتند یا دریافتند و تحمل کردند ـ از جمله عادت ستیزی‌های بسیار جسورانهٔ مولوی است. (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ص۲۸۸-۲۸۹)

لازم به ذکر است که مولوی، چون پیامبران، ادعای آوردن دینی جدید نمی‌کند و نیز به

صراحت در جایی نمی‌گوید که وحی به او، به بواسطه جبرئیل می‌رسد، اما از یک طرف پیش بینی بایزید بسطامی را در مورد ظهور ابوالحسن خرقانی که به حقیقت می‌پیوندد، وحی می‌خواند. همچنین متذکر می‌شود که اصطلاح وحیِ دل، که صوفیان به کار می‌برند، برای روپوش عوام است و نباید آن را متفاوت با وحیِ انبیا، تلقی کرد:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب — وحیِ حق، اللهُ اعلم بالصّواب
بهرِ روپوش عوام اندر میان — وحیِ دل خوانند آن را صوفیان

(پورنامداریان، ۱۳۸۸: ص۲۸۹-۲۹۰)

علاوه بر این، مولوی در دفتر سوم مثنوی، ضمن بیان تمثیلی جالب، جهان را به درختی تشبیه می‌کند که ما بر او چون میوه‌هایی نیم خام هستیم و در ضمن نتیجه‌گیری می‌گوید:

چیز دیگر ماند اما گفتنش — با تو روح القدس گوید بی مَنش

(مولوی، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ب۱۲۹۹)

یعنی روح القدس یا همان جبرئیل، حتی بی‌واسطهٔ مولوی هم ممکن است با کسی سخن بگوید. اگر این امر قابل وقوع باشد، بدین معناست که بواسطهٔ جبرئیل، غیر پیامبران نیز قادرند وحی حق را دریافت کنند. اما مطلب به همین مقدار تمام نمی‌شود، چراکه بلافاصله مولوی تصریح می‌کند که در واقع، جبرئیل هم آن کسی نیست که به تو، می‌گوید، بلکه تو خود، به گوش خویش می‌گویی و می‌پنداری که دیگری به گوش تو گفته است. کسی که وحی را به گوش تو می‌گوید، در حقیقت، خودِ تو هستی. پس تو، هم متکلمی و هم مخاطب؛[۱۶] چراکه «تو»، یک «تو» نیستی، بلکه بی نهایت «تو» هستی. سپس مولوی برای آوردن این موضوع در سطح فهم همگان، به تمثیل خواب متوسل می‌شود تا بگوید آن کس هم که در رؤیا با تو سخن می‌گوید، در حقیقت غیر از تو، کسی نیست:

نی تو گویی هم به گوش خویشتن — نی من و نی غیر من، ای هم تو من!
همچو آن وقتی که خواب اندر روی — تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان — با تو اندر خواب گفته ست آن نهان

تـو، یکی تو، نیسـتی ای خـوش رفیق　　بلکـه گردونـیّ و دریـای عمیـق
(مولوی، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ب ۱۳۰۰-۱۳۰۳)

آن تُـوِ زَفتـت کـه آن نهصـد تُوسـت　　قُلـزُم اسـت و غرقـه گاه صد تُوَسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ب۱۳۰۴)

در این سخنان با ظرافت تمام و با زبان خیال انگیز شعر، اشاره می‌شود که هر انسانی بالقوه هم خداست و هم نبیّ، بنابراین می‌تواند هم انا الحق گوید هم انا النبی. در این چشم‌انداز، همه چیز، انسان است، او مصنوعی است که در عین حال، صانع است و یا تجسم بیرونی و مقید خدای متعال است. (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ص۲۸۹-۲۹۱ باختصار)

البته مُبدع این گونه سخنان، مولوی نیست و سده‌ها پیش از او، این نوع نگاه در سخنان مشایخ صوفیه دیده می‌شود. چنانکه اسلام شناس معروف لویی ماسینیون در این باره می‌گوید: «حلّاج در عین حال که ذات الاهی را به تجرید و تنزیه وصف می‌کند، هیچگاه تصور آن را نداشته است که معرفت الاهی (شناخت چیستی حق)، برای انسان امکان پذیر نیست. وی از سنت مأثورهٔ بسیار کهن یهودی و مسیحی که می‌گوید: «**خداوند، انسان را به صورت خویش آفرید**» [۱۷]؛ اساسی برای نظریه اش در باب آفرینش جهان ساخته است که نظریه مکملِ آن، «مسأله تألیه انسان» است. **انسانِ خدا شده از رهگذر ریاضتِ صوفیانه**، در خود، واقعیت صورتِ الاهی را که خداوند بر او افکنده، می‌یابد. ما اکنون فقراتی از گفته‌های حلاج را در اختیار داریم که هیچ جای شکی برای این موضوع باقی نمی‌گذارد. [۱۸] و حلاج هم بر همین اساس سروده است که:

مَنم معشـوق و آن کِش دوسـت دارم　　بُوَد مـن، ما دو جان باشـیم و یک تن
چـو در من بنگـری، بینـی همه او　　چـو در او بنگـری، بینـی همـه مـن.
(ترجمه ابیات حلاج از طواسین، ص۳۴ به نقل از نیکلسون، ۱۳۸۸: ص۶۶)

توجیهات و تأویلات یاد شده، موجب شد که رؤیتِ حق در متونِ صوفیه به مسأله ای اصلی و قابل دفاع بدل گردد؛ چنانکه بعضی از محققین درباره آن، دست به تألیفی مستقل زدند.[۱۹] و اجماعِ صوفیه هم بر آن شد که خدا را در **آخرت** با چشم سر، می‌توان دید. (کلاباذی،

ص۴۲؛ هجویری، ص۴۸۸؛ عبدالرزاق کاشانی، ص۳۰۰-۳۰۱؛ عزالدین کاشانی، ص۲۲). مستملی بخاری صوفی معروف قرن چهارم هجری، صراحتاً نوشت که اهلِ سنت و جماعت و اهل معرفت (صوفیان)، اتفاق نظر دارند که رؤیت خدا با چشم سر، در آخرت ممکن است و برای مؤمنان محقق خواهد شد (ربع ۱، ص۳۷۳، همه به نقل از بابک عباسی، ۱۳۹۵ش: ج۲۰، ص۸۱۰). بر همین اساس مولوی نیز سرود:

گفت پیغمبر که جنت از اله — گرهمی خواهی، ز کس چیزی مخواه
چون نخواهی، من کفیلم مرتورا — جنت المأوی و دیدار خدا

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر ششم، ب۳۳۱و۳۳۴)

در عالم دنیا، غزّالی (م: ۵۰۵هـ)، رؤیت حق را با تفسیری خاص، ممکن دانست؛ بدین شرح که گفت، رؤیت مختصّ ادراک بصری نیست، زیرا رؤیت عبارت است از غایت کشف، خواه آن را خدا در چشم بیافریند (ادراک بصری) و خواه در سینه (ادراک قلبی). (غزالی، ۱۳۵۸ش: ربع مُنجیات، نیمه ۲، ص۸۷۰-۸۷۲؛ به نقل از بابک عباسی، ۱۳۹۵ش: ج۲۰، ص۸۱۱)

بدین سان صوفیه با ظرافتی تمام، رؤیت قلبی را با **مشاهده** به معنای کشف و شهود، پیوند زدند که در نتیجه به یکی از باب‌های مهم، بلکه مهم ترین باب تصوّف، بدل شد؛ به نحوی که بالاترین مرتبه برای صوفیانی که خود را اهل عرفان می‌دانستند، **معرفتِ بی واسطه و ذوق ناشی از دیدار بوده است.**

«هجویری (م: ۴۸۱هـ) نیز در شرح اصطلاح **تجلی**، بین رؤیت قلبی و تجلی پیوند برقرار کرد.

از نظر او، **تجلی**، تأثیر انوار حق است بر دلِ مقبلان، تا بدین نحو، حق را به دل ببینند. این تلقی از مشاهده، پس از هجویری تثبیت شد و بزرگان تصوف، مشاهده را به همین معنا به کار بستند و گاه نیز آن را بسط دادند. (برای نمونه ر. ک: انصاری، ص۹۳-۹۴؛ روزبهان بقلی، ۱۹۷۳: ص۱۷۲-۱۷۳؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج۲، ص ۴۹۴-۴۹۶). مولوی نیز در همین راستا چنین سرود:

آینه ی دل چون شود صافی و پاک — نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را — فرش دولت را و هم فراش را
(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر دوم، ب ۷۲-۷۳)

همچنین باید به پیوند مفهوم شوق و محبت، و رؤیت و مشاهده نزد صوفیه اشاره کرد. (عزالدین کاشانی، ص۲۸۶-۲۸۸). در دعایی هم که صوفیان از رسول اکرم ﷺ نقل کرده اند، آمده است که: «خدایا، لذّت نظر به وجه خود و شوق به لقایت را به من عطا کن. (خرّاز، ص۸۷؛ سرّاج طوسی، ص۶۳)» (به نقل از بابک عباسی، ۱۳۹۵ش: ج۲۰، ص۸۱۳). **مولوی نیز تصریح نموده که پیامبر اکرم ﷺ، در شب معراج، با چشم سَر، خدا را دیده است:**

زان محمد، شافع هر داغ بود — که ز جز شه، چشم او **مازاغ** بود
از الم نشرح دو چشمش سُرمه یافت — دید آنچه جبرئیل، آن برنتافت
(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر ششم، ب۲۸۶۹-۲۸۷۱)

نیز در کتاب مجالس سبعه فرمود: «محمد مصطفی ﷺ، چون شب معراج او را جلوه کردند، عجایب و خواب هفت آسمان را بر وی عرضه کردند، عرش و کرسی بر او جلوه کردند، البته نظر از جمال الوهیت برنگرفت که **مازاغ البصر و ما طغی**» (مولوی، ۱۳۶۵: مجلس سوم)

این نظر مطابق است با نظر بسیاری از محدثان و متکلمان اهل سنت. (عباسی، ۱۳۹۵: ج ۲۰، ص۸۱۲-۸۱۳)

نتیجه گیری:

چنانکه مشاهده شد، بُن مایه‌های اعتقادی سنایی و مولوی، تاثیری شگرف و تعیین کننده بر آرا و اشعار ایشان دارد، به نحوی که بدون توجه به آنها فهم درست سخنشان، ناممکن به‌نظر می‌رسد.

یادداشت‌ها

۱. از جمله معاصرین سنایی، ملا عبدالجلیل قزوینی رازی (م: ۵۸۵ ه) است که از أجله علمای شیعه امامیه، در آن روزگار بوده است. وی در کتاب النقص خود که قبل از ۵۶۶ه تألیف کرده ـ و در آن پاسخی دقیق و علمی به ایرادات صاحب کتاب «بعض فضائح الروافض» نوشته است، در پاسخ بدین ایراد صاحبِ فضائح که شیعه، شاعر و ادیبی ندارد، به معرفی شعرای شیعی که **معتقد و متعصب** بوده‌اند می‌پردازد. او از فردوسی آغاز کرده و ضمن برشمردن تعدادی دیگر از ایشان، چنین می‌نویسد: «همه، توحید و زهد و موعظت و مناقب گفته‌اند بی حدّ و اندازه. و اگر به ذکر همه شعرا شیعی مشغول شویم، از مقصود بازمانیم و **خواجه سنایی غزنوی** که عدیم النظیر است در نظم و نثر و خاتم الشعرایش نویسند، او را منقبت (یعنی سروده‌هایی در منقبت امیرالمؤمنین) بسیار است. و اگر خود این یکی بیت است که در فخری نامه (حدیقه الحقیقه) گوید، کفایت است:

جانبِ هرکه با علی، نه نکوست هرکه خواهی گیر، من ندارم دوست

هرکه چون خـاک نیست بردرِ او گرفرشتـه اسـت، خاک برسـر او

و این جماعت (شاعران شیعی و از جمله سنایی) را که از طبقات الناس، اسامی و القاب و انساب یاد کرده‌اند، **همه شیعی و معتقد و مستبصر بوده‌اند**. (قزوینی، ۱۳۵۸ش: ص۲۳۲؛ محدث ارموی، ۱۳۵۸ش: ج۲، ص۷۹۶-۷۹۷)

پیداست که اگر سخن قزوینی، بی راه بود، صاحبِ کتاب بعض الروافض و دیگر عالمان غیر شیعی و صاحبان تذکره‌های هم عصر و بعد از آن، بر ردّ و طعن قزوینی، قلم برداشته و داد سخن می‌دادند. ولی ایشان وقتی به هر دلیل در بابِ مذهب وی، سخن رانده‌اند و طعن طاعنان معاصر سنایی را ذکر کرده اند، بحث از تشیع سنایی کرده‌اند و نه تسنن وی. از جمله منتخب التواریخ، ج۱، ص۲۷ و مهم تر از همه، آثار خود سنایی است که گویای همه چیز است. محققین هم بدان استشهاد کرده‌اند؛ از جمله مقدمه دیوان سنایی از مرحوم مدرس رضوی، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری، ج۲، ص۸۲-۸۴؛ تاریخ ادبیات ذبیح الله صفا، ج۲، ص ۵۵۹-۵۶۰؛ سیمای شیر یزدان در حدیقه الحقیقه، عباس ماهیار. از جمله آن اشعار، قصیده ۱۸۸ از ص ۲۸۹ دیوان سنایی به تصحیح و تعلیق دکتر برزگر خالقی است که سنایی این قصیده را در پاسخ سلطان سنجر بن ملکشاه سروده که در بابِ مذهب سنایی از وی، پرسیده بود و در ۴۶ بیت است با این مطلع:

کار عاقل نیست در دل، مهر دلبر داشتن جان نگینِ مُهر مهرِ شاخِ بی بر داشتن

۲. ظاهراً اول کسی که در قرن یازدهم هجری یعنی پانصد سال پس از مرگ سنایی، ناگهان و با تأکید، او را اهل سنت شمرده است، عبداللطیف بن عبدالله عباسی گجراتی از ارباب انشا در دربار شاه جهان، است. وی در کتابش موسوم به لطایف الحدائق من نفائس الدقائق که در شرح و مقابله حدیقه سنایی است، پیوسته بر صوفی و سنی بودن سنایی، اصرار ورزیده و حتی به نقد نظر قاضی نورالله شوشتری پرداخته است؛ که البته از نظر محققان معاصر، ناشی از قلّت تتبع و عدم اطلاع وی بوده است. (تعلیقات مدرس رضوی بر حدیقه سنایی، ص ۳۸۹-۳۹۲؛ تاریخ ادبیات ذبیح الله صفا، ج۲، ص۵۶۰، نشر فردوس).

با این حال، بعد از عبد اللطیف عباسی، تحقیقات وی مبنای سنایی پژوهی قرار گرفت (یاحقی، ۱۳۸۵: ص۲۴۱)

۳. از جمله: طغیانی، ۱۳۸۶: ص۴۳؛ برتلس، ۱۳۷۴: ص۲۲۵؛ دبروین، ۱۳۷۸: ص۴۷۰ و ۴۸۴؛ سنایی، ۱۳۶۳ش: ص سب به بعد.

۴. زرین کوب، ۱۳۶۷: ص ۲۴۰ و ۲۴۲-۲۴۴ و ۱۴۶ و ۲۴۹-۲۵۳.

۵. این تعبیر از دکتر شفیعی کدکنی است. (شفیعی، ۱۳۷۶: ص۲۱۹)

۶. مراد از ابتر، ابولهب عمو و دشمن پیامبر اکرم ﷺ است که سوره «المسد» در لعن و طعن وی و همسرش نازل شد.

۷. برای آشنایی تفصیلی با بحث تفسیر و تأویل ر. ک: دشتی، ۱۳۹۷: ص۳۸-۴۰ و ص۴ پانوشت ۴.

۸. مراد از گزاره‌های دینی، متن آیات قرآنی و احادیث است.

۹. این بیت می‌تواند اشاره ای ضمنی هم داشته باشد به داستان مورد بحث ما و نقش پیران طریقت.

۱۰. برای آشنایی بیشتر با این بحث و دیدن نمونه ها، ر. ک: تفسیر کشف الاسرار میبدی، النوبة الثالثه؛ تفسیر القرآن الکریم معروف به تفسیر ابن عربی از عبدالرزاق کاشی؛ بیان التنزیل از عزیزالدین بن محمد نسفی؛ شرح و تفسیر مثنوی از محمد تقی جعفری؛ پندارهای یونانی در مثنوی از فاطمه حیدری؛ تأویل قرآن در مثنوی از سید حسین سیدی؛ توحید در ادب فارسی و نیز ادبیات و نخستین پیامبر از مهدی دشتی؛ گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان از ایگناس گلدزیهر؛ تفسیر قرآن و زبان عرفانی از پُل نویا.

۱۱. بنابه تحقیق بدیع الزمان فروزانفر، بیش از ۵۰ حدیث در مثنوی مورد استفاده واقع شده که از نظر محدثان درجه اول اهل سنت، جعلی و ساختگی است. ر. ک: احادیث مثنوی

۱۲. قوت القلوب، ج۱، ص۳۰۵، چاپ قاهره.

۱۳. تذکرة الاولیا با مقدمه میرزا محمد خان قزوینی از روی چاپ نیکلسون، ج۲، ص۷۷ و ۷۸. چ۴.

۱۴. تفسیر المحیط الاعظم، ج۱، ص۲۱ و ۲۲، چ اول، ۱۴۱۴ه. ق.

۱۵. جامی، نفحات الانس، ص ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۲ و ۴۶۸ که درباره مولوی، مطالبی غریب دارد.

۱۶. از جمله، روایت ماه در آسمان، نصرالله پور جوادی، چ اول، ۱۳۷۸، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷. مقایسه شود با سخن بایزید: «زبانِ من، زبان توحید است و روان من، روانِ تجرید است. نه از خود می‌گویم تا مُحدث باشم یا به خود می‌گویم تا مُذکر باشم. زبان را او می‌گرداند بدانچه خواهد و من درمیان، ترجمانی ام. گوینده به حقیقت اوست نه منم. (تذکرة الاولیا، النصف الاول، ص ۱۷۴). نیز بایزید گوید: تویی شنونده و شنواننده (دفتر روشنایی، ص۲۰). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که خدا هم متکلم است و هم مخاطب (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ص۴۵۶، پانوشت۱۳)

۱۸. برای آشنایی تفصیلی با این روایت و نقد و بررسی آن، ر. ک: دشتی، ۱۳۹۷: ص۶۹-۷۴.

۱۹. برای آشنایی بیشتر ر. ک: نیکلسون، ۱۳۸۸: ص۶۳-۶۴.

فهرست منابع:

آملی، السید حیدر (۱۴۱۴هـ ق)، **تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم**، حققه و قدّم له و علق علیه: السید محسن الموسوی التبریزی، ایران، تهران. وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

ابن عربی، محیی الدین (۱۹۴۶م)، **فصوص الحکم، قدمه و علق علیه ابوالعلاء عفیفی**، مصر.
ابوطالب مکی، محمد بن علی (۱۳۱۰هـ ق)، **قوت القلوب فی معاملة المحبوب**، مصر، المطبعة المیمنیه.
انوری، محمد بن محمد (۱۳۷۶)، **دیوان اشعار به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی**، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
بدائونی، عبدالقادر (۱۳۸۰ش)، **منتخب التواریخ**: به تصحیح مولوی احمد علی صاحب، با مقدمه و اضافات توفیق هـ. سبحانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
برتلس، یوگنی ادواردویچ (۲۵۳۶)، **تصوف و ادبیاتِ تصوف**، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر.
برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۷۴ش)، **تاریخ ادبیات فارسی از دوران فردوسی تا عهد سلجوقیان**، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، هیرمند.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵ش)، **رؤیت ماه درآسمان**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
پورنامداریان، تقی (۱۳۷۴ش)، **دیدار با سیمرغ**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶ش)، **رمز داستانهای رمزی در ادب فارسی**، تهران، علمی و فرهنگی.
پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸ش)، **در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی)**، تهران، سخن.
جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۷ش)، **نفحات الانس من حضرات القدس**، به تصحیح احمد توحیدی پور، تهران، کتابفروشی محمودی.
حافظ، شمس الدین محمد (بی تا)، **دیوان اشعار به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی**، تهران، کتابفروشی زوار.
حیدری، فاطمه (۱۳۸۴ش)، **پندارهای یونانی در مثنوی**، تهران، روزنه.
دِبروین (۱۳۹۷ش)، **حکیم اقلیم عشق**، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
دشتی، مهدی (۱۳۹۷ش)، **ادبیات و نخستین پیامبر**، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
دشتی، مهدی (۱۳۸۶ش)، **توحید در ادب فارسی**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷ش)، **جست و جو در تصوف ایران**، تهران، امیرکبیر.
سلیم اختر، محمد (۱۳۷۵ش)، **هفت گفتار درباره سنایی و عطار و عراقی**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دبیرخانه شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی.
سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۷ش)، **حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه**، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرستها از محمدجعفر یاحقی و سید مهدی زرقانی، تهران، سخن.
سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۹۳ش)، **دیوان سنایی**، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۳ش)، دیوان سنایی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، سنایی.
سمیعی، کیوان (۱۳۶۱ش)، **تحقیقات ادبی یا سخنانی پیرامون شعر و شاعری**، تهران، کتابفروشی زوار.
شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۶ش)، **تازیانه‌های سلوک** (نقد و تحلیل چند قصیده از سنایی)، تهران، آگاه.
شوشتری، شهید قاضی نور الله (۱۳۷۶هـ ق)، **مجالس المؤمنین**، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

صفا، ذبیح الله (۱۳۶۷ش)، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران، فردوس.
طغیانی اسفرجانی، اسحاق (۱۳۸۶ش)، **شرح مشکلات حدیقه سنایی**، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
عباسی، بابک (۱۳۹۵ش)، **دانشنامه جهان اسلام**، زیر نظر حداد عادل، ج۲۰، ذیل مدخل رؤیت (بخش رؤیت در عرفان و تصوف اسلامی: ص۸۱۰-۸۱۵)، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
عباسی، عبداللطیف (۱۳۸۷)، **لطائف الحدائق**، مقدمه، تصحیح و تعلیق از محمد رضا یوسفی و محسن محمدی، تهران، آیین احمد.
عطار نیشابوری، فرید الدین محمد (بی تا)، **تذکرة الاولیا**، بر اساس نسخه رینولد. ا. نیکلسون، با مقدمه میرزا محمدخان قزوینی از روی چاپ نیکلسون، تهران.
عطار نیشابوری، فرید الدین محمد (۱۳۸۶)، **اسرارنامه**، مقدمه تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
فرخی، علی بن جولوغ (۱۳۸۵)، **دیوان اشعار به کوشش محمد دبیرسیاقی**، تهران، نشر زوار.
فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۴)، **احادیث مثنوی**، تهران، دانشگاه تهران.
قزوینی رازی، ملاعبدالجلیل (۱۳۵۸ش)، **النقض**، با مقدمه و تعلیق و مقابله و تصحیح سید جلال الدین حسینی اُرموی معروف به محدث، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳ش)، **گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان**، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
ماهیار، عباس (۱۳۸۰ش)، **سیمای شیریزدان در حدیقة الحقیقه**، تهران، جام گل.
محدث اُرموی، سید جلال الدین حسینی (۱۳۵۸ش)، **تعلیقات نقض**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
مدرس رضوی، محمد تقی (۱۳۴۴ش)، **تعلیقات بر حدیقه**، تهران، علمی.
مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۵ش)، **مجالس سبعه**، تصحیح و توضیح از توفیق. ه. سبحانی، تهران، کیهان.
مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۶ش)، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس.
ناصرخسرو (۱۳۷۵ش)، **دیوان اشعار**، تهران، موسسه انتشارات آگاه.
نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۷ش)، [خمسه] **کلیات**، مطابق با نسخه تصحیح شده وحید دستگردی، تهران، نشر پیمان.
نویا، پُل (۱۳۷۳ش)، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
نیکلسون، ا. رینولد (۱۳۸۸ش)، **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
نیکلسون، ا. رینولد (۱۳۷۴ش)، **شرح مثنوی**، ترجمه و تعلیق از حسن لاهوتی، با پیش گفتار سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
یاحقی، محمد جعفر (۱۳۸۵ش)، **شوریده‌ای در غزنه**، به کوشش محمود فتوحی و علی اصغر محمدخانی، مقالهٔ سنایی پژوهی، پیشینه و گستره، ص۲۳۷-۲۵۳، تهران، سخن.
یثربی، سید یحیی (۱۳۸۶ش)، **پژوهشی در نسبت دین و عرفان**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.