

From the opposition of reason and soul to the unity of existence in Rumi's Masnavi

Nikpour, Kh.

Ph.D. Candidate, Department of Persian Language and Literature, Shoushtar Branch, Islamic Azad University,
Shoushtar, Iran

Hatampour, Sh.

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Shoushtar Branch, Islamic Azad
University, Shoushtar, Iran (Corresponding author)

Davoodipour, Gh.

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Shoushtar Branch, Islamic Azad University, Shoushtar,
Iran

Sorkhi, F.

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Shoushtar Branch, Islamic Azad University, Shoushtar,
Iran

Abstract

The entanglement with the lower self has always been a profound affliction of humankind, leading to ruin, loss, delusion, and estrangement from the truth. In Rumi's Masnavi, the struggle between reason and the self is portrayed as essential for the elevation of reason, guiding it toward enlightenment and liberating it from the snares and impurities of the commanding ego (Nafs-e Ammarah). Such liberation, in Rumi's view, draws the human being nearer to divine truth. The self, according to Rumi, is the shadow of human existence and a veil obscuring divine reality. Only divine light, manifest through reason, has the power to lift this veil and disclose the truth. This study examines the confrontation between reason and the self in the Masnavi. Adopting an analytical approach, it explores the subject through Sufi teachings, illustrative examples, and moral-didactic narratives. A precise statistical review reveals that out of the 962 stories in the Masnavi, 146 address the conflict between reason and the self. Among these, 55.47% are rooted in mystical parables, while 44.53% are drawn from didactic and instructional tales. These figures, grounded in Rumi's Masnavi Manavi, provide clear evidence of the central role this theme plays in his work.

Keywords: Masnavi, reason, self, conflict, perfect human.

از تقابل عقل و نفس تا وحدت وجود در مثنوی مولوی

خیرالنسا نیک‌پور^۱

شبنم حاتم‌پور^۲

غلامرضا داوودی‌پور^۳

فرزانه سرخی^۴

چکیده

متابعت از نفس، همواره دلیل ابتلای انسان به درد هجران و موجب خسران او در دستیابی به حقیقت و معرفت در مسیر سیر الی الله بوده است. مولوی نیز در مثنوی بر این باور است که پیروی از فرامین عقل و توجه به راهنمایی‌های آن پیر طریقت و در پی آن دوری از راهزنی و شرارت‌های نفس، سالک را در مسیر روشن، حفظ و به هدف نهایی که همان فنای فی الله است، رهنمون می‌سازد. او نفس را سایه وجودی انسان و حایل او با حقیقت الهی دانسته و معتقد است که تنها با نور عقل می‌توان آن را از میان برداشت تا درون آدمی تجلی‌گاه معرفت حق گردد. از این رو، پژوهش حاضر با بررسی تقابل عقل و نفس در داستان‌هایی از مثنوی که برمبنای این تقابل شکل گرفته‌اند یا در ابیاتی از آنها به این موضوع اشاره شده است، تحلیلی دقیق از نگرش مولانا با بهره‌گیری از آیات، احادیث، مضامین عرفانی و تعلیمی ارائه داده است. با بررسی دقیق آماری مشخص شد که از ۹۶۲ عنوان این حماسه عرفانی، ۱۴۶ داستان تقابل عقل و نفس وجود دارد که از این تعداد ۵۵/۴۷ درصد آن کل داستان برمبنای این تقابل و در ۴۴/۵۳ درصد تنها در ابیاتی از آنها تقابل وجود دارد که نمودار کارکرد و درصد آمار و ارقام مربوط به آن در شش دفتر مثنوی، در پایان این پژوهش ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، عقل، نفس، تقابل، انسان کامل، وحدت وجود.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران.

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. (نویسنده مسئول)

shabnam.hatampour@iau.ir

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. و واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۴ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۳

انسان در جایگاه شاهکار خلقت و نمونه فشرده همه هستی، مظهري از پست‌ترین مراتب وجود تا عالی‌ترین مقامات شهود است. قرار گرفتن او در این جهان با بهره‌مندی از خصیصه اختیار، همواره او را در بین دو راهی قرار می‌دهد. راهی به سوی صعود و سعادت و راهی دیگر به سوی سراشیبی سقوط و شقاوت. قلب آدمی همواره با نفس و عقل در گفتگو است و در پیروی یکی از آن دو به گفتن سخنی یا اجرای کاری ترغیب می‌شود که همواره بین خواسته‌هایشان تعارض و اختلاف دائمی است.

یکی تشویق و دیگری تحذیر می‌کند، یکی امیدوار و دیگری نومید می‌کند، یکی انسان را برای انجام کاری شایسته و دیگری سرزنش می‌کند، یکی وسوسه و دیگری هشدار می‌دهد. جهت‌یابی آدمی به یکی از این دو جانب تعارض، تعیین‌کننده سقوط یا صعود اوست، اما مشکل اینجاست که ما تا وقتی که گرفتار وسواس نفس هستیم، صدای عقل را نخواهیم شنید و تا وقتی که به تهذیب نفس نپردازیم، از وسواس آن رهایی نخواهیم یافت؛ از این رو، عرفا همواره توصیه به تهذیب نفس و تقویت نیروی عقل دارند که تعالیم مولانا در مثنوی معنوی‌اش، که ارزنده‌ترین اثر اوست، در این زمینه از برجستگی خاصی برخوردار است؛ اگرچه تقابل بین این دو عنصر همواره در ادبیات عرفانی مطرح بوده است، ولی هیچ کس همانند مولانا در مثنوی، آن را چنین استادانه در قالب داستان‌هایی پی در پی و با چنین مهارت بی‌مانندی آنقدر شیرین و دلچسب بیان نکرده است؛ آن هم با شیوه‌ای که بیشترین جذابیت و بالاترین تأثیرگذاری را داشته باشد و خواننده بی‌آن که متوجه باشد، به باور آموزه‌های آن برسد.

نگارندگان این پژوهش، برآنند که ابتدا داستان‌هایی از مثنوی را که تقابل عقل و نفس در آن مطرح شده مشخص و سپس به بررسی تقابل موجود در آن‌ها پردازند. نویسندگان در این پژوهش سعی دارند، تأثیرپذیری مولانا را از آموزه‌های اسلامی، قرآن، حدیث و سخنان بزرگان و باورهای عامیانه مرتبط با این موضوع را در این داستان‌ها بررسی کنند.

۱-۱. پیشینه تحقیق

«عقل» و «نفس» در کتب و مقالات مختلف بررسی شده‌اند. برای مثال محمدتقی جعفری و سیدمحمدرضا جوادی (۱۳۷۸) کتاب «عقل در مثنوی» را نوشته‌اند و در کتاب «تفسیر مثنوی با مثنوی» از «علی محمدی»، از عقل و نفس به‌طور جداگانه بحث شده است و نیز مقالاتی در این باره به چاپ رسیده که عبارتند از:

شجری در سال ۱۳۸۶ در مقاله‌ای با عنوان «ستایش و نکوهش عقل در مثنوی» می‌نویسد: مولانا تساوی عقول را که بعضی از متکلمان بدان اعتقاد دارند، با استدلال رد می‌کند. همچنین به اعتقاد مولانا، خداوند گاه جمادات را نیز دارای عقل و فهمی آدمی‌گونه می‌کند تا قدرت و اعجاز خویش را به اثبات رساند.

شجری در سال ۱۳۸۵ مقاله‌ای با عنوان «چهره‌های گونه‌گون نفس در مثنوی» نوشته و معتقد است هیچ شاعر و عارفی نتوانسته است همچون مولانا، با استفاده از هنرهای ادبی و شگردهای شعری از چهره‌های پوشیده و پنهان نفس پرده بردارد و راه‌هایی موفقیت‌آمیز برای غلبه بر آن پیشنهاد کند.

فولادی و یوسفی در سال ۱۳۸۳ مقاله «جایگاه عقل و مراتب آن در مثنوی» را نوشته و به این توضیح رسیده‌اند که عقل جزئی به مصلحت‌اندیشی معروف است و چندان با عشق سرسازگاری ندارد، اما عقل کلی آدمی را از قید بندگی می‌رهاند و به مراتب عالی کمال می‌رساند.

تاج‌بخش در سال ۱۳۸۲ در مقاله «عقل در مثنوی» به واکاوی مفهوم عقل در نظر مولانا پرداخته و به پرسش‌هایی که عموماً درباره عقل مطرح می‌شود، پاسخ می‌دهد.

۲. مبانی نظری

۱-۲. عقل

«عقل» از جمله اصطلاحاتی است که در بسیاری از علوم مورد استفاده قرار گرفته است. «عقل» (بر وزن ابر)، مصدر عقل یعقل واژه‌ای عربی است. این واژه در زبان انگلیسی با «intelligence»، «mind» و «Reason» معادل است (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۸۶). در لغت نامه دهخدا آمده است: «عقل» به معنای بند در پا بستن است. چون خرد و دانش، مانع رفتن انسان به سمت رفتار زشت می‌شود، آن را عقل می‌گویند. وقتی هوای نفس در انسان عقال گردد و دست و پای او بسته شود، شناخت عقلی در وجودش احیا می‌گردد و عقل در مسیر خویش مانعی را احساس نمی‌کند (دهخدا، ذیل عقل).

«ابن انباری» عقل را مأخوذ از عقل البعیر می‌داند. به عقیده او عاقل به کسی گفته می‌شود که هوای نفس خویش را حبس کند و نیز زمانی که انسان زبانش را محفوظ و محبوس نگه دارد و سخن نگوید، گفته می‌شود که زبانش را عقال کرده است و عقل را از این حیث عقل گفته‌اند که صاحبش را از افتادن در مهلکه حفظ می‌کند (ابن انباری، ۱۳۶۳: ۴۶۰).

۲-۲. تعریف عقل

مدرکات آدمی و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن کار می‌کند و خیر و شر و حق و باطل را تمیز و تشخیص می‌دهد، عقل می‌نامند. از عقل تعاریف مختلفی در کتب گوناگون ارائه شده است، اما بهترین تعریف نزدیک به منظور ما این است که «خرد و دانش و دریافت یا صفات اشیا از حسن و قبح و کمال و نقصان و خیر و شر یا علم مطلق امور به سبب قوتی که ممیز قبیح از حسن است» (گوهرین، ۱۳۶۲: ۳۲۵).

عارف معروف، «عزیزالدین نسفی» در کتاب «الانسان الکامل» در تعریف عقل می‌نویسد: «حتی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل نیز جز عقل چیز دیگری نیستند». اولین چیزی که خدا آفرید، عقل بود و به حکم قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد»، از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، عقل اول، تنها آفریده خداست که همه موجودات و کثرت‌های بی‌پایان از آن به وجود آمده‌اند و انسان که میوه درخت موجودات است، چون به کمال عقل رسد، می‌تواند بالغ و آزاد گردد (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

از نظر سهروردی، جز با عقل و قوت عقلی نمی‌توان عالم ملکوت را شناخت. از نظر عطار هم جام جم، همان عقل است که به وسیله آن می‌توان همه هستی را شناخت و به راحتی آن را مشاهده کرد. در مسئله خلقت نیز که فرشتگان به آدم سجده کردند، در حقیقت مطیع و رام عقل شدند. اما شیطان که نماد طبیعت و نیروهای غریزی و طبیعی است، به او سجده نکرد و رام او نشد. به همین دلیل عقل یکی از مراحل سلوک محسوب می‌شود و سالکان باید با کمک آن، ظلمات را برطرف کنند.

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «عقل، عقال دل است؛ یعنی دل را از غیر محبوب در بند آرد و از هوی و هوس‌های ناسزا باز دارد» (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۸۶).

با توجه به این نظرات بدیهی است که عقل از نظر عرفا، از «عقال» به معنی زانویند شتر یا پاییند گرفته شده است و روح وقتی پاییند نفس است، نکوهیده و مذموم است، ولی هنگامی که پاییند عقل است، ستوده و ممدوح است. از نظر آن‌ها، «آنچه را مردم عقل می‌نامند، آن عقلی که کارش ادراک

کلیات و معقولات است و حکما به آن نفس ناطقه می‌گویند، نیست، بلکه همان شهوت است و عقل واقعی و ممدوح آن عقلی است که متابعت دل کند نه متابعت نفس. از نظر عرفا عقل واقعی همان عقل روحانی است» (محمودی آسیابادی، ۱۳۸۹: ۲۹۸).

از این رو یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که همواره مورد توجه بوده است، پارادوکس عقل‌ستیزی و عقل‌ستایی در میان عرفا و صوفیان است که برای دریافت دلیل این موضوع، باید به تقسیم‌بندی عقل به دو نوع ممدوح و مذموم توجه کرد. غزالی با همین نگاه به عقل چنین می‌نویسد: «سبب نکوهش جماعتی از متصوفه، مر عقل را بدان سبب بوده است که مردمان، مجادله و مناظره را به طریق مناقضات، ملازم با عقل و معقول می‌دانستند و صوفیان نتوانستند که بر ایشان تقریر کنند که در تسمیه خطا کرده‌اید، پس عقل و معقول را نکوهیدند و مراد ایشان از آن، مجادله بود و اما نور بصیرت باطن را که حق تعالی بدان شناخته و صدق پیامبر آن بدان دانسته شود، نکوهیدن چگونه صورت بندد و اگر وی (عقل) را بنکوهند، چه چیز را ستایند» (غزالی، ۱۴۰۶: ۱۰۵). اما مهم‌ترین شخصیت در بین عرفا که پارادوکس عقل‌ستیزی و عقل‌ستایی در نظرات او موج می‌زند، مولاناست؛ زیرا مثنوی او در جایگاه بزرگترین و مهم‌ترین اثرش، همواره از این منظر بحث و بررسی شده است که برای تبیین بهتر، به تقسیم‌بندی عقل از دیدگاه او در مثنوی اشاره می‌کنیم.

۲-۳. انواع عقل در مثنوی مولانا

مولانا واژه «عقل» را ۵۲۴ بار در ۹۵ داستان و ۱۶۸ عنوان از مثنوی خود به کار برده است که ۳۳۰ مورد آن ممدوح و ۱۹۴ مورد آن مذموم بوده است که این خود بیانگر اهمیت عقل از دیدگاه اوست. مولانا در مثنوی تقسیم‌بندی خاص و بدیعی برای عقل قائل است بدین شرح: عقل جزوی - عقل ایمانی - عقل کل.

۲-۳-۱. عقل جزوی

در سنت عرفانی مولانا مراد از عقل جزوی، عقل ناقص و نارساست که اکثر مردم دارای آن هستند، اما این درجه از عقل برای درک و دریافت حقایق امور و اشیا کافی نیست؛ زیرا همیشه در معرض آفت وهم و گمان است.

عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن چون که در ظلمات شد او را وطن

(۳/۱۵۵۸)

عقل جزوی گاه چیره و گاه مقهور (۳/۱۱۴۵) و منکر عشق الهی است (۱/۱۹۸۲)؛ چون عقلی ضعیف و ناتوان است (۳/۳۳۱۰)؛ از این رو، به مثابه جرقه و شراری است که نمی‌تواند مسیر کمال یا راه تاریک را برای صاحبش روشن کند (۴/۳۳۱۹).

مولانا در مثنوی معادل‌های زیادی برای عقل جزوی آورده است که برخی از آنها عبارتند از: عقل مکسبی - عقل فلسفی - عقل کاذب - عقل کار افزا (دردرساز) - عقل اسیر - عقل معاش - عقل عوام و ...

۲-۳-۲. عقل ایمانی

مرتبه کمال عقل جزوی، عقل ایمانی است، نوعی بینایی باطنی و درونی که فراتر از جهان حسی می‌نگرد، «نوری لطیف» و «عقلی شریف» که از لذات دنیوی دریغ می‌کند و عشق به جهان ماوراء از درونش می‌جوشد. این نوع عقل از نظر مولانا، همان عقلی است که انسان را به کمال می‌رساند؛ زیرا به سرچشمه وحی نبوت مربوط است. هم و غم عقل ایمانی چیزی جز تلاش به سوی حق و رسیدن به مرحله فناء فی الله نیست. او مقصود نهایی را الله می‌بیند و تنها غم او، غم الله است (۱/۲۶۲۲). از این رو، مانند شحنه‌ای بر قلمرو دل انسان حکومت می‌کند تا از راه

حق منحرف نشود (۴/۱۹۸۶). مولانا برای عقل ایمانی، نیز معادل‌هایی در مثنوی آورده است که عبارتند از: عقل موهبی - عقل وحیی - عقل روشن - عقل حقیقت بین - عقل خداجو - عقل ظلمت سوز - عقل مازاغ.

۲-۳-۳. عقل کل

مولانا معتقد است که قوام و دوام هستی بر اساس و بنیان عقل کلی بنا شده است و حقیقت وجودی انسان در این جهان، اندیشه اوست. این عقل کل است که به ما امکان می‌دهد تا به حقیقت نزدیک شویم. عقل کل ریشه و اصل درد انسان را می‌داند. به طور کلی، «عقل کل نزد صوفیه مبدأ عالم ملکوت و تعبیری از صفت قیومی خداوند تعالی محسوب است. جان عالم و آنچه ملکوت آن خوانده می‌شود، بدان قوام و بقا دارد؛ بدان سبب که بر ما محیط و به همین جهت مثل جان به ما نزدیک است و عقل ما که عقل جزوی است و هیچ امری را جز به آلت فکر ادراک نمی‌کند. نمی‌تواند بر آن احاطه یابد» (محمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۸).

اسامی زیادی بر عقل کل اطلاق می‌شود؛ از قبیل: «نورمحمدی»، «روح اعظم»، «ممکن اشرف»، «نور»، «قلم»، «ملک مقرب»، در مثنوی چهار معادل برای آن آورده شده است:

الف- عقل مجرد علوی (۲۱۸۱-۴/۲۱۷۹) و (۳۲۶۱-۴/۳۲۵۹).

ب- عقل کامل رسا (۱/۱۶۶۹)، (۳/۱۴۷)، (۴/۱۴۲۹-۱۴۳۲)، (۴/۲۱۹۸-۲۱۹۹)، (۷۳۹-۵/۷۳۶) و (۵/۱۴۷۳-۱۴۷۴).

ج- ذات حق، ذات پروردگار (۱/۱۱۰۹) و (۱/۱۱۱۲).

د- پیامبر اکرم (ص) (۱۹۰۰-۱/۱۸۹۹)، (۴/۱۳۰۹) و (۱/۲۷۳۷-۲۷۳۸).

۲-۴. نفس

۲-۴-۱. واژه نفس

ابن فارس عالم لغت «خارج شدن نسیم هوا» را معنای اصلی واژه نفس می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۴۶۰)؛ و نیز مفسران، نفس را کلمه‌ای می‌دانند که در ابتدا از خود معنایی مستقل نداشته است، بلکه با اضافه به کلمه دیگر صرفاً دارای نقش تأکیدی بوده است. در این نظریه «نفس الشیء» معادل با «ذات الشیء» و «عین الشیء» است. از «سیبویه» نقل شده است که وقتی عرب می‌گوید: «نزلت بنفس الجبل» یا «نفس الجبل مقابلی» مراد از «نفس الجبل» خود کوه است (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۱۴/۲۳۴).

در فرهنگ فارسی معین معانی که از واژه نفس داده شده عبارتند از:

۱. تن، جسم ۲. شخص، ذات ۳. جان، خون ۴. حقیقت هرچیز ۵. روح، روان (معین، ذیل نفس). در لغت‌نامه‌های «غیاث اللغات»، «منتهی الادب»، «اقرب‌الموارد» و «ناظم‌الاطباء»، نفس به معنای حقیقت شئون هستی و عین هر چیز و نیز به معنای ذات، ضمیر و طینت به کار رفته است.

۲-۴-۲. تعاریفی چند از نفس

نفس از دیدگاه‌های مختلف، معانی مختلفی داشته و نظرات گوناگونی درباره آن دیده می‌شود. «در مورد نفس در تاریخ نفس-شناسی دو گونه تعریف یافت می‌شود؛ تعریفی که به نفس از منظر علاقه‌اش به جسم می‌نگرد و تعریف دیگر از حیث این که جوهری مستقل و قائم به ذات است. در صورت اول «نفس» صورت جوهری برای جسم آلی است و بالتبع این جوهر (نفس

و جسم)، صورت و هیولا برای جوهر مرکبی اند که همین موجود زنده است و در حالت دوم هر کدام از نفس و جسم جوهر مستقلی هستند (بدوی، ۱۹۸۴: ۵۰۷-۲/۵۰۶).

نفس در دیدگاه ملاصدرا از نوع اول آن است. او می‌نویسد: «نفس به جز معنای تعلقی‌اش به جسم، معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۹). آنچه ما در این پژوهش با آن سروکار داریم ناظر به همین حالت است. او می‌گوید: حقیقت انسان (نفس) لطیفه ربانی است که جنبه جسمانی و روحانی وی نیز همگی از مظاهر و جلوه‌های آن حقیقت‌اند (همان: ۴۴-۴۲). در اصطلاح گفته‌اند که «نفس، جوهری است بسیط و روحانی و زنده به ذات و دانا است به قدرت و فاعل به طبع و او صورتی است از صورت‌های عقل فعال» (جعفری، ۱۳۶۳: ۵۶۳).

۲-۴-۳. شناخت نفس در عرفان

عرفان به دو شاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود. مباحث هر دو شاخه با شناخت نفس ارتباط تنگاتنگ دارند و شناخت نفس و قوا و مراتب آن در میان عرفا به شکل یک سنت در آمده است و بحث علم النفس قسمت وسیعی از عرفان اسلامی را در بر گرفته است؛ زیرا در اسلام شناخت آفریدگار در گرو شناخت نفس دانسته شده است؛ از این رو، عرفا و صوفیه وسیع‌ترین و اساسی‌ترین مباحث را در زمینه شناخت نفس و انواع آن در تاریخ اسلامی مطرح کرده‌اند. البته بیشترین توجه آن‌ها به مسئله نفس انسانی و شناساندن انواع مذموم آن و معرفی راه‌های مبارزه با آن بوده است.

قشیری در تعریف نفس می‌نویسد: «نفس لطیفه مودعه‌ای است در قالب که محل اخلاق مذمومه است. همان‌طور که روح محل اخلاق محموده است (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۶). ذوالنون در شناساندن نفس گوید: «شدیدترین حجاب رؤیت، نفس است و متابعت آن؛ زیرا متابعت آن مخالفت رضای خدا باشد. ابویزید گوید: نفس را صفتی است که آرام نگیرد، مگر به باطل. جنید گوید: «اساس کفر قیام بر وفق خواسته‌های نفس است (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۶۴). امام علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید: «العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها»؛ عارف کسی است که نفس خود را شناخته و از هر چه که آن را (از خدا) دور می‌کند آزاد و پاکش گردانیده (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۵۴).

مولانا نیز به عنوان یک عارف برجسته که اعتقاداتش از قرآن، شریعت و احادیث سرچشمه می‌گیرد، از این قاعده مستثنی نبوده و مثنوی او در شناساندن صفات و انواع نفس از برجستگی خاصی برخوردار است.

۲-۴-۴. انواع نفس در مثنوی مولانا

مولانا واژه نفس را ۲۱۰ بار در ۱۲۵ داستان مثنوی به کار برده است. او در مثنوی، چه به وضوح و چه به طور ضمنی به انواع «نفس» اشاره کرده است که برای تبیین بهتر، انواع آن را به اختصار نام می‌بریم. او آشکارا از چهار نوع نفس (اماره - مطمئنه - لوامه - عاقله) نام برده است، اما به طور ضمنی در بطن داستان‌ها و قالب شخصیت‌های آن، از چهارده نوع نفس سخن گفته است که عبارتند از: ۱- عاقله (۲۶۱۵۵)؛ ۲- لوامه (۶۲۷-۱/۶۲۵)؛ ۳- ملکی (۱/۸۴۵)؛ ۴- رحمانی (۴۸۲-۲/۴۸۱)؛ ۵- قدسی (۲/۳۶۷۹)؛ ۶- مطمئنه (۷۳-۲/۷۲)؛ ۷- اماره (۷۸۰-۱/۷۷۹)؛ ۸- محجوبه (۱/۱۰۱۸)؛ ۹- حیوانی (۲/۱۸۵۰)؛ ۱۰- بهیمی (۳۳۳۴-۱/۳۳۳۰)؛ ۱۱- حسی (۱/۱۰۱۶)؛ ۱۲- وهمیه (۱/۵۷۵).

۲-۵. تقابل بین عقل و نفس

ریاضت دادن نفس است (۲۵۲۵-۲/۲۵۲۴)؛ زیرا هر اندازه «خود طبیعی» تقویت یابد، عقل ضعیف‌تر می‌شود (۲۰۵۸-۴/۲۰۵۷)؛ چون شهوات، هوش را از بین می‌برد (۳۶۱۲-۴/۳۶۱۱).

عقل می‌های سعادت به انسان می‌چشانند که به‌واسطه آن انسان به سر منزل مقصود راه پیدا می‌کند (۴/۲۶۸۲)، برعکس نفس به انسان می‌های شقاوت می‌چشانند و او را گمراه می‌سازد (۴/۲۶۸۸)، پس اگر عقل تسلیم نفس شود، انسان هلاک می‌شود (۵/۲۴۶۱-۲۴۶۵).
از این‌رو، این خود انسان است که با دارا بودن دو ساحت وجودی و قدرت عقل، تعیین می‌کند که کدام ساحت وجود خویش را مورد پرورش و خویش را به طاعت آن درآورد. پس بشر سرنوشت اخروی خود را با انتخاب راه خود در این دنیا رقم می‌زند. اوست که تعیین می‌کند که بندگی نفس اماره و شیطان رجیم کند و به دوزخ رهنمون شود یا در سایه عقل روشن موصول به عقل کل، وصال معبود و معشوق ازلی را برگزیند؛ زیرا هرچه نیاز نفس اماره باشد، خلاف خواست حق یا همان عقل کل است، اما، عشق و محبت به حق، نفس را خار و ذلیل می‌کند (۵/۲۶۳۱). در رساله قشیریّه آمده است: «خداوند سبحانه و تعالی به داوود علیه‌السلام وحی کرد که قوم خویش را بترسان و بیم کن از خوردن شهوات دنیا که دل‌ها در شهوت دنیا بسته بود، عقل آن دل، از من محجوب بود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۲۲۹). این آیه خود دلیل روشنی بر تقابل و تعارض موجود بین عقل و نفس است. مولانا در این باره می‌گوید:

گرد نفس دزد و کار او مپیچ هرچه آن نه کار حق، هیچ است، هیچ

(۲/۱۰۶۳)

خطاها و تند‌های انسان جز غفلت نفس از عقل، علت دیگر ندارد؛ زیرا «آنکه طبیعتش را بر عقلش حاکم گردانیده است، در محکمه هر بخردی محکوم است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۵). آری! هنگامی که خار در پای باغبان فرو می‌رود؛ یعنی هنگامی که پای عقل بلندگد و سست شود، دزد نفس فرصت پیدا می‌کند تا ایمان مومن را به تاراج ببرد (۱/۱۲۵۲-۱۲۵۴).

مولانا در حکایت «عکس تعظیم پیغام سلیمان در دل بلقیس»، از صورت حقیر هدهد (۲/۱۶۰۵-۱۶۳۳)، اختلاف و تعارض بین عقل با نفس حسی و حس‌های رنگارنگ را به تعارض و تقابل میان حضرت محمد (ص) و ابوجهل تشبیه کرده است (۲/۱۶۰۵-۱۶۰۶) و بیان می‌دارد که کافران به دلیل آنکه با «دیده حس‌بین» یعنی چشمی که فقط محسوسات عالم مادی را می‌بیند و با «عقل حقیقت‌بین» در ستیز است، به معجزات پیامبر نگاه می‌کنند، نمی‌توانند معجزه شوق‌القدرم او را ببینند و به چشم عادی به پیامبر نگاه می‌کنند. این انسان‌های اسیر و پیرو هوای نفس نمی‌توانند به اسرار عقل کل راه پیدا کنند (۲/۱۶۰۷-۱۶۰۸). این مفهوم، اشاره‌ای است به قسمتی از آیه ۱۷۹ سوره اعراف: «ایشان را دل‌هایی است که بدان حق را درنیابند و ایشان را دیدگانی است که بدان حق را نبینند و ایشان را گوش‌هایی است که بدان حق را شنوند و ایشان ستورانند بل گمراه‌تر ... (اعراف/۱۷۹).

از دیدگاه مولانا، نفس به‌منزله نمرود و عقل همچون ابراهیم خلیل‌الله است. آتش نفس اماره به ابراهیم خلیل که مظهر عقل است، زیانی وارد نمی‌کند؛ زیرا او در سایه عقل روشن و خداجو و حقیقت‌بین به مرحله شهود حقیقت رسیده و زشتی و زیبایی هر عملی در برابر دیدگان او آشکاراست؛ بدین سبب که اگر نفس اسیر عقل شد، همه چیز در فرمان انسان قرار می‌گیرد (۱/۳۵۷۸-۳۵۸۳)، اما کسی که اسیر نفس باشد باید از سود و زیان جسمی و مادی بترسد. نفس همیشه خواهان دلیل و احتجاجات لفظی است (۲/۳۳۱۰-۳۳۱۳). این نفس اماره است که در معرض اتهام است نه عقلی که شریف و در جستجوی حقیقت است، نفس و حس را متهم کنید، نه عقل و دین را (۲/۳۴۹۸-۳۵۰۱). این حس‌های ظاهری و هواهای نفسانی هستند که مانع رسیدن انسان به حقیقت و به کارافتادن عقل حقیقت‌جو

هستند. چون هوای نفس مانع درک حقیقت است (۱/۲۳۶۳)، و ادراک حقایق، برای کسانی است که نفس را زیر پا گذاشتند (۳/۱۱۱۳). نور عقل، بینایی باطنی و چشم حقیقت بین است؛ چون در هرکس که نور عقل باشد، دلبستگی‌های دنیوی مرده است (۲/۳۴۹۹). نسفی در این باره می‌نویسد: «ای درویش! هرکه را ذره نور باشد، اعتماد بر مال و جاه این عالم بی‌ثبات نکند و به عبادت این عالم مشغول نشود. پس هرکه اعتمادی کند و به عبادت مشغول می‌شود، از آن است که در تاریکی جهل مانده است و نور عقل وی پوشیده است و نمی‌داند که احوال این عالم همچون خواب است که می‌بیند و همچون سراب است که می‌نماید» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۸۴).

در حکایت «رفتن خواجه به دعوت روستایی سوی دیه» (۳/۴۱۲-۴۷۴)، اصرار و پافشاری روستایی در دعوت و انکار و سرباززدن شهری، درحقیقت تقابل بین عقل و نفس است؛ روستایی همان انسان شیطان‌صفت و مظهر نفس اماره است که سعی دارد که سالک حقیقت را با وسوسه، از راه عقل و حق و حقیقت دور و به وادی گمراهی و ضلالت امیال شهوانی بکشاند؛ زیرا کسی که در منجلاّب دنیای نفسانی گرفتار شود، به عالم معنا راه نخواهد برد. به عقیده مولانا، هنگامی که مرغ انسان دل بر دانه هوس می‌بندد، در دام دنیا گرفتار می‌شود و از پرواز در آسمان حقیقت محروم می‌ماند (۳/۲۸۶۲-۲۸۸۴). این مضمون با بیتی از گلشن راز نجم‌الدین رازی مصداق دارد:

چه می‌گویم حدیث عالم دل ترا ای سر نشیب پای در گل

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۷۹)

لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد: «یعنی حدیث عالم دل که عروج به عوالم لطیفه و مشاهده انوار و تجلیات الهی است، با تو چه گویم که سر نشیب شده، از علو مراتب کمالات قلبی و روحی، به اسفل سافلین طبیعت افتاده و پای سیروسلوک تو در گل لذات جسمانی و مشتتهیات نفسانی مانده است و مهروب را مطلوب و مطلوب را مهروب انگاشته و خود را مقید وصول مال و جاه گردانیده‌ای و از ادراک کمالات معنوی که لذات باقی حقیقی است، بالکل محرومی» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۲۴).

اما زیباترین تصویرسازی مولانا از تقابل عقل و نفس در مثنوی، داستان «تنازع مجنون با ناقه» (۱۵۶۱-۴/۱۵۳۲) است که کل این داستان برمبنای تقابل عقل (مجنون) و نفس (ناقه) استوار است. عقل غرق در عشق الهی است و رو سوی عقل کل دارد، ولی نفس که وابستگی‌اش به حضور نفسانی و تمایلات شهوانی است، او را از رفتن باز می‌دارد. عقل، چون متعالی است، رو به بالا و نفس چون پست و حقیر است، رو سوی جسم خاکی و دنیای فانی دارد. پس، به هوش باشیم که در نزاع عقل و وجدان از یک طرف و هوی و هوس نفسانی از طرفی دیگر، خود را نبازیم که ناگهان زنجیر حقایق نفسانی ما را به حیوانیت می‌کشاند (۱۵۳۶-۴/۱۵۳۵).

مولانا در فیه ما فیه نیز این حقیقت را بیان کرده است: «آدمی دو چیز است. آنچه در این عالم قوت حیوانیت اوست، این شهوت است و آرزوها، اما آنچه خلاصه اوست غذای او علم و حکمت و دیدار حق است، آدمی را آنچه حیوانیت اوست از حق گریزان است و انسانیتش از دنیا گریزان. فمکم کافر و منکم مومن. دو شخص در این وجود درجنگند تا بخت کرا بود و کرا دارد دوست» (مولوی، ۱۳۸۶: ۶۷).

عقل باید رخنه‌ای برای گسترش داشته باشد (۶/۴۸۴)، اما همواره از نفس پرعیوب افغان دارد (۲۹۵۱-۶/۲۱۵۰)؛ زیرا مقارنت و مقاربت نفس با عقل، عقل را تباه می‌کند و دوستی شیطان با انسان او را تا اسفل السافلین می‌کشاند. همان طور که در داستان «مفتون شدن قاضی بر زن جوحی» (۶/۴۴۴۸-۴۵۸۷) این تباهی و فضاخت به تصویر کشیده شده است؛ بنابراین، اگر شهوت بسته شود، انرژی و توان انسان به عقل تبدیل می‌گردد (۶/۱۱۲۳).

۲-۷. تحذیر مولانا در مقام عقل، نفس را

مولانا در طول داستان در حقیقت دو ساحت وجودی انسان را بیدار می‌سازد. او در ابتدا با تحریک تمایلات نفسانی انسان، او را متوجه جنبه حیوانی‌اش می‌کند و سپس با روشن‌گری‌های عقلانی خود در طول داستان، چهره زشت این تمایلات را برای او به تصویر کشیده، آنها را به انزجار مبدل می‌سازد. خواننده مثنوی هنگام خواندن داستان، گاهی خود را در قالب شخصیت منفی و نفسانی و گاهی در اوج و در قالب شخصیت مثبت و مقام عقل می‌بیند؛ به طوری که در پایان داستان حس می‌کند که کشمکش بین عقل و نفس را یک بار دیگر تجربه و نتیجه آن را لمس کرده است یا اگر در گذشته چنین تجربه‌ای را داشته، مثنوی در حقیقت در مقام عقل موجب بیداری نفس لوآمه در او می‌شود.

او در داستان توبه حضرت آدم (۱۵۱۴-۱/۱۴۸۰) پس از آنکه سرنوشت او را مایه عبرت انسان دانسته، در مقام نفس لوآمه که زائیده عقل ایمانی است، انسان را به توبه تشویق می‌کند و از غفلت و پافشاری در گناه که ابلیس مرتکب آن شده بود، برحذر می‌دارد (۱۴۸۹-۱/۱۴۸۸)؛ زیرا او به پیروی از نفس اماره مرتکب گناه شد و از روی گستاخی که نتیجه این نفس است، گناه خود را به اغوای خداوند حواله کرد، ولی حضرت آدم و حوا در سایه نفس لوآمه که نتیجه عقل آنها بود، پشیمان شده و توبه کردند و این تفاوت بین شیطان و آدم خود مبین تقابل بین عقل و نفس است.

۲-۸. نقش نفس وهمیه در انحطاط عقل

مولانا در طول داستان‌های مثنوی، به معرفی مظاهر نفس از قبیل غضب، حرص، شهوت، وهم و قیاس پرداخته که زائیده نفس اماره‌اند، اما از بین آنها، و هم و قیاس حاصل از آن، دو عامل مهم در گمراهی بشر است که آفات حاصل از آنها، جدال، ستیزه‌روی، تکبر، حقیقت‌گریزی و فرافکنی است. وی به شیوه قرآن و حدیث، به کاربردن راه‌های عقلی صحیح را تجویز کرده، انسان را به سوی حقیقت می‌خواند؛ زیرا به عقیده او، نیروی مهارکننده امیال حسی، عقل ایمانی است و کسی که از عقل ایمانی بی‌نصیب باشد، امیال حسی بر او غالب می‌شود. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «و انت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل؛ حس نفس را از شعور خود و نیز از تعقل کلیات باز می‌دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۲۹)؛ از این رو، در مثنوی همواره به حزم و دوراندیشی توصیه شده است (۳/۲۱۹) و دلیل فریفته شدن انسان‌ها توسط فریب‌کاران و شیطان‌صفتان را جلوه معکوس حقیقت توسط نفس وهمیه در چشم انسان معرفی کرده که موجب می‌شود گمان کنند که آن فریب‌کاران شیفته و مشتاق آن‌ها هستند (۳/۲۳۰).

«پس قوه خیال، شأنی از شئون نفس است که نفس یک قسم از آثارش را در موطن قوه خیال نشان می‌دهد. چنان‌که یک قسم از افعال دیگرش را در موطن قوه عاقله ارائه می‌دهد و قسم دیگر را در باصره و قسم دیگر را در سامعه» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۹). داستان «در وهم افکندن کودکان استاد را» (۱۶۱۳-۳/۱۵۲۲)، بهترین نمونه از تأثیر مخرب قوه خیال بر نیروی عقل است؛ همانند قیاسی که ابلیس تحت تأثیر این قوه یا همان نفس وهمیه، در مقابل نص صریح حق آورده و در برابر امر الهی که سجده کردن به انسان بود، سرکشی، تکبر، گستاخی، خشم و غضب نشان داد که همه از صفات نفس اماره او بود. آری! وهم و خیال تا جایی می‌تواند چشم عقل انسان را ببندد که تار موی کجی از ابرو، هلال ماه پنداشته شود (۱۳۴-۱۱۲-۲/۱)؛ یا شغالی با افتادن در خم رنگ، دعوی طاووسی کند (۷۷۷-۳/۷۲۱)؛ همان‌گونه که فرعون به دلیل تعظیم خلق دعوی خدایی کرد (۷۸۹-۳/۷۷۸)، اما حقیقت این است که ظن و گمان را یک پر است و در پرواز ابتر (۱۵۱۴-۳/۱۵۱۰) و انسان در اثر پیروی از نفس وهمیه همواره از دیدن حقیقت محروم می‌ماند و ترجیح می‌دهد که به جای دیدن عیوب خویش، فرافکنی کند (۱۹۹۱-۴/۱۴۹۰) و در مقام فرعون به تعارض و تقابل با موسی بپردازد (۲۳۴۰-۴/۲۳۰۱). پس

تنها کسانی به بارگاه الهی راه می‌یابند که خالص و مخلص و به مدد عقل از شوائب دور باشند؛ زیرا تنها نیروی غالب بر نفس وهمیه همان نیروی عقل است. همان‌طور که علی (ع) در مدح آن می‌فرماید: «لاغنی اکبر من العقل؛ هیچ توانگری بزرگ‌تر از عقل نیست» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۳۳).

۲-۹. لزوم وجود پیر یا انسان کامل در مسیر تهذیب نفس

یکی از تأکیدات مهم و مکرر مولانا در سراسر مثنوی که کتاب انسان‌شناسی است، لزوم داشتن کامل مکمل یا همان ولی مرشد است که این یکی از مبانی بنیادین مکتب فکری اوست. او همواره در طول داستان‌های مثنوی انسان را به برگزیدن پیر و مرشد و انسان کامل فرا می‌خواند (۲۹۴۵-۱/۲۹۴۳)؛ زیرا به عقیده او تنها پیامبران و اولیاءالله که مظهر عقل کل هستند، می‌توانند انسان را از قفس افسون‌های نفس اماره نجات دهند (۴۵۰۶-۶/۴۵۰۳)؛ انسان ناقص‌العقل ملعون است (۱۵۴۱-۲/۱۵۳۶)؛ چون ناقص همه چیز را ضایع می‌کند (۱۶۰۹-۱/۱۶۱۲). آگاهی به نفس و رهایی از آن مایه رشد و کمال است (۱/۲۳۱۲) و نور هدایت اولیا موجب رهایی از نقص است (۱/۸۶۷)؛ زیرا دم ولی کامل و عقل کل، غل هوای نفس است (۲۰۵۸-۱/۲۰۴۶). عقل آدمی که با ایمان اشباع شده، می‌تواند غرایز و هوی و هوس را مهار کند (۱۹۸۹-۴/۱۹۸۴)، (۲۷۱۹-۴/۲۷۱۸) و (۲۴۶۴-۵/۲۴۶۳). به عقیده مولانا از هزاران انسان، کسی دیده بصیرت دارد که بداند در صندوق جسم اسیر شده و باید برای رهایی از این کالبد جسمانی و عروج روحانی تلاش کند؛ همانند قاضی در داستان مفتون شدنش بر زن جوچی (۴۵۸۷-۶/۴۴۴۸) که برای رهایی از صندوق از نایب خویش که اینجا نماد انسان کامل و عقل کامل است، مدد خواست و یا نخچیران که برای ظفریافتن بر شیر که نماد نفس است، از خرگوش که در این داستان نماد عقل و پیر و مرشد و انسان کامل است، یاری خواستند (۹۵۵-۱/۹۰۰). مولانا به همین شیوه در سراسر مثنوی، نقش تعیین‌کننده و مهم پیر و انسان کامل را خاطر نشان می‌کند که عبارتند از: (۱۳۵۶-۱/۱۳۳۹)، (۱۶۱۴-۱/۱۶۰۳)، (۲۹۸۰-۱/۲۹۵۹)، (۲۷۰۹-۲/۱۸۷۸)، (۲۰۳۵-۲/۲۰۱۰)، (۲۷۵۵-۲/۲۷۴۴)، (۴۱۲-۳/۳۶۴)، (۲۳۰۶-۳/۲۵۶۹)، (۳۲۶۹-۳/۲۷۰۹)، (۲۸۴۱-۳/۲۸۶۱)، (۱۰۴۴-۴/۱۰۴۴)، (۳۲۴۲-۴/۳۲۵۸)، (۳۳۶۷-۴/۳۴۰۶)، (۳۶۶۸-۴/۳۷۱۰)، (۷۶۵-۵/۷۱۹)، (۲۰۲۰-۵/۲۰۴۹)، (۲۶۸۶-۵/۲۷۳۲)، (۳۷۰۹-۵/۳۷۱۰)، (۴۰۳۵-۵/۴۰۸۷)، (۲۰۴۴-۶/۲۱۵۲).

در کتاب «مرصادالعباد» نیز آمده است: «سالک باید به طلب شیخی کامل برخیزد. اگر در مشرق نشان می‌دهند و اگر در مغرب، به خدمت او تمسک کند و تسلیم تصرفات او شود ... و باید هرچه پابند او باشد و مانع او آید از خدمت مشایخ، جمله را به قدرت بازوی ارادت بر یکدیگر گسلد و به هیچ عذر خود را بند نکند، تا از این دولت محروم نماند ... چنان‌که این ضعیف گوید:

سیرآمده‌ای زخویشتن می‌باید	برخاسته‌ای زجان و تن می‌باید
درهرگامی هزار بند افزون است	زین گرمروی بند شکن می‌باید

(رازی، ۱۳۶۸: ۱۳۹-۱۳۸)

۲-۱۰. عقل ایمانی در تقابل با نفس اماره

از نظر مولانا اگرچه عقل با نقش اساسی و عمده‌اش در بالاترین مرتبه نظام عالم هستی قرار دارد، اما انسان به سرچشمه دیگری نیاز دارد که از طریق اتصال به آن سرچشمه زلال، از واقع شدن در خطاهای نفسانی در امان بماند. این سرچشمه زلال و پاک، دین است و «لاهیجی» در الزام آن برای انسان می‌نویسد: «و طریقت در لغت مذهب است و در اصطلاح سیری است مخصوص با سالکان راه الله، از قطع منازل بعد و ترقی به مقامات قرب و رفتن از حادث به قدیم؛ یعنی سالک راه حقیقت، بعد از آنکه از مقام فنا به مرتبه بقا بیاید، با وجود آن قرب و کمال، باید که شریعت را که دین و طریقه حضرت محمدی است-علیه السلام- شعار خویش سازد و همچنان که در

ابتدا به امور شرعیه متحقق بود، در انتها نیز و دقیقه‌ای از آن فرو گذاشت ننماید تا لایق خلافت و ارشاد توانند بود» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۶-۲۴۷).

به عقیده او، تهذیب نفس از نتایج عقل است. همان‌طور که ادراک عقل در پرتو تهذیب نفس امکان‌پذیر است و تا باطن تطهیر نشود، نفس اماره از پلیدی‌ها تهذیب نمی‌گردد و عقل از ادراک واقعی و فهم حقیقی عاجز خواهد بود؛ در نتیجه آن، دریافت‌ها چنین عقلی جز گمراهی نخواهد بود؛ از این‌رو، پاک کردن نفس از رذایل اخلاقی در سایه موازین شرعی و رابطه آن با فهم عقلی، یکی از مباحث است که اندیشه و افکار مولانا را به خود مشغول داشته است. او در سراسر مثنوی از درد و غم هجران انسان از معبود و معشوق ازلی که نفس اماره مسبب آن است، می‌نالند و از عقل روشن و ایمانی مدد می‌خواهد تا در مسیر معرفت و وصال حق، راهگشای انسان باشد؛ به این دلیل، در مثنوی از قرآن و احادیث و سخنان پیامبران و ائمه معصومین و دیگر بزرگان دین بهره جسته و آن را چراغ هدایت سالکان راه حق و انسان‌های حقیقت طلب معرفی کرده است؛ زیرا مهم‌ترین توصیه قرآن و احادیث، مبارزه با نفس اماره و نابودی آن است که جز با بیداری و درایت و هوشیاری که زاییده عقل است، امکان‌پذیر نیست.

دلیل گرامی داشتن عقل در آموزه‌های دینی، انطباق موازین شرعی بر عقل است، مثلاً در داستان شیر و نخچیران (۹۵۵-۱/۹۰۰)، شیر که مظهر عقل ایمانی است، اشاره به حدیثی از پیامبر می‌کند (۱/۹۰۷) که فرموده است: «لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ حُجْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ؛ شخص باایمان از یک سوراخ دوبار گزیده نمی‌شود» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۹)؛ زیرا این ویژگی کسانی است که تابع نفس و فاقد عقل هستند یا به عبارتی، عقل آنها چنان مغلوب نفس شده که خود به آلت نفس اماره تبدیل شده است. این عبارت عربی کنایه از آن است که مؤمن از نفس فریب نمی‌خورد و در جایی دیگر با توجه به حدیثی دیگر از نبی اکرم، پیش و بصیرت مومن در درک حقایق را از «نورالله» دانسته که همان نیرو و نور عقل ایمانی است (۱/۱۳۳۱).

همان‌طور که می‌دانیم، پیامبر (ص) فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ» و در جایی دیگر می‌فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (عمادزاده، ۱۳۶۱: ۳۷)؛ بنابراین منظور از نور، همان نور عقل کل است که پیامبر یکی از مظاهر آن است و «نورالله» همان عقل ایمانی موصول به عقل کل است و مؤمن به دلیل داشتن این نور است که به تهذیب نفس که یکی از تکالیف شرعی است، برمی‌خیزد که مولانا از آن با عنوان «جهاداکبر» یاد کرده است (۱/۱۳۸۷-۱۳۸۶) که اشاره به حدیثی از پیامبر دارد: «قدمتم خیر مقدم و قدمتم من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر مجاهد العبد هواه» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۱۴).

زرین کوب در شرح این ابیات می‌نویسد: «جنگ‌های رسول با کفار قریش در واقع جنگ با شیطان است که آنها و دیگر اهل ضلال را همواره از راه حق منحرف می‌دارد و به راه دوزخ و گناه می‌کشاند، اما مولانا نشان می‌دهد که جنگ با کفار را پیغمبر جهاد اصغر تلقی می‌کند و آن را وقتی مایه نجات می‌یابد که منجر به جهاد با نفس که جهاد اکبر محسوب است تواند گشت» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۹۶-۹۵).

این ابیات، اشاره به دیدگاه اسلام نسبت به «عقل» دارد که آن را رسول باطنی می‌داند و بیان می‌دارد که همان‌طور که با رسول که عقل کل است، با دشمن بیرونی که مظهر نفس است می‌جنگیم، با عقل که رسول باطنی است به جهاد اکبر که جنگ با نفس خویش است، می‌پردازیم. در بیت بعد مولانا به دشواری مبارزه با نفس اماره اشاره می‌کند و می‌گوید که مبارزه با نفس از کندن کوه قاف با سوزن نیز سخت‌تر است (۱/۱۳۸۸).

هجویری در کشف‌المحجوب در شرح سخنی از جنید می‌گوید: «کوه به ناخن کندن بر آدمیزاد آسان‌تر از مخالفت نفس و هوا بود» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۶۳). پس با این اوصاف، انسان مانعی صعب‌تر از نفس بر مسیر سیر و تکامل خویش ندارد و برای برداشتن این مانع قدرت و قوه‌ای قوی‌تر از عقل ایمانی و آلتی بهتر از موازین شرعی ندارد. مولانا یکی از شیوه‌های تهذیب نفس را در پیش گرفتن قناعت و فقر محمدی که به معنی عاری شدن از هرگونه تعلقات مادی، جسمی و نفسانی است، می‌داند (۲۱۵۲-۲۰۴۴: ۶/۲۰۴۴). کاشفی در این باره می‌نویسد: «بدانکه قناعت عبارت است از ترک شهوات نفسانی و تمتعات حیوانیه مگر از آنچه لابد باشد» (کاشفی، ۱۳۸۵: ۳۰۵). به عقیده مولانا در این صورت جسم تیره و خاکی انسان به وسیله صیقل عقل، به آینه‌ای مبدل می‌شود که تصاویری در آن منعکس می‌شود (۲۴۷۴-۴/۲۴۷۳). توصیه به پیروی از شرع و عقل ایمانی را می‌توان چه به وضوح و چه به طور ضمنی در سراسر مثنوی مشاهده کرد؛ مانند این ابیات:

(۳۷۰۰-۱/۳۷۰۰)، (۱۲۲۷-۲/۱۲۶۸)، (۲۸۲۴-۲/۳۰۲۵)، (۱۸۹-۳/۲۳۴)، (۱۷۹۹-۳/۱۸۳۴)، (۲۰۸۴-۳/۲۱۲۱)، (۳۴۳۲-۳/۲۱۵۲-۲۰۴۴)، (۱۷۵۸-۶/۱۷۷۹)، (۴۱۲۰-۵/۴۱۳۵)، (۱۹۸۴-۴/۱۹۸۷)، (۲۶۱-۵/۲۸۷)، (۳/۳۴۲۹-۴/۱۹۸۷).

۲-۱۱. تقابل بین اجتماع عقل و نفس

تقابل بین عقل و نفس در مثنوی مولانا در مقیاس کوچک در وجود آدمی و بین دو ساحت وجودی انسان و در مقیاس بزرگ‌تر و وسیع‌تر آن، بین جوامع و پیروان عقل و نفس در دنیای بیرون مطرح می‌شود؛ یعنی همان اختلاف و تضادی که بین اصحاب عقل و نفس برقرار است و موجب تقابل‌ها و اختلاف‌های بسیار وسیع‌تر و مخرب‌تر در جامعه بشری می‌شود.

او در مثنوی اهل تقلید و استدلال و اصحاب ظن و گمان را پیروان شیطان و پیروان عقل را نقطه مقابل آنها دانسته است (۲۱۵۳-۱/۲۱۱۳). صاحبان عقل دارائشان علم و بینش و کلام برخاسته از آن است، ولی صاحبان نفس که عاری از این فضایل هستند سعی می‌کنند با آراستن خود به ظواهر دنیوی این کمبودها را جبران کنند. همانند انسان کل که با کلاه می‌خواهد عیب سر خویش را پنهان کند، ولی واقعیت امر این است که در سر، عقل باید، بی کلاهی عار نیست (۲۳۴۴-۱/۲۳۴۳). در جایی دیگر، مولانا برای تفهیم عوالم الهی، به نوعی مقایسه اضداد دست می‌زند و از آدم و ابلیس، هابیل و قابیل، ابراهیم و نمرود، جلوه‌های نیکی و بدی که در حقیقت تقابل بین عقل و نفس است، شروع کرده و به تقابل بین دو لشکر عقل و نفس می‌کشد که مراد از آن دو لشکر، آدم^(ع) و فرزندان اوست که با همه قوای روحانی و انوار عقلی خود، لشکر بزرگی بودند و یکی لشکرگاه ابلیس گمراه است که او نیز با توابع و ارواح خبیث، یک لشکرگاه قوی بود. پس آدم و توابعش با ابلیس لعین و انصارش ضد افتاد.

این تقابل‌ها بین نیکی و بدی یا عقل و نفس، هم‌چنان ادامه یافت تا به نمرود نفس و ابراهیم عقل رسید و این دو، ضد یکدیگر شدند. فرعون که مظهر ضلالت و غوایت بود، با اهل شقاوت که تابعان او بودند نیز لشگری شدند و چون علم سیاه در مقابل علم سپید هدایت ابراهیم برخاستند و دشمنی کردند و این تقابل تا زمان پیامبر عقل، حضرت محمد(ص) که مظهر عقل کل بود، ادامه یافت و او نیز ناگزیر به جنگ با ابوجهل، سالار ستمگران و نفس پرستان بود.

۲-۱۲. از تقابل عقل و نفس تا وحدت وجود

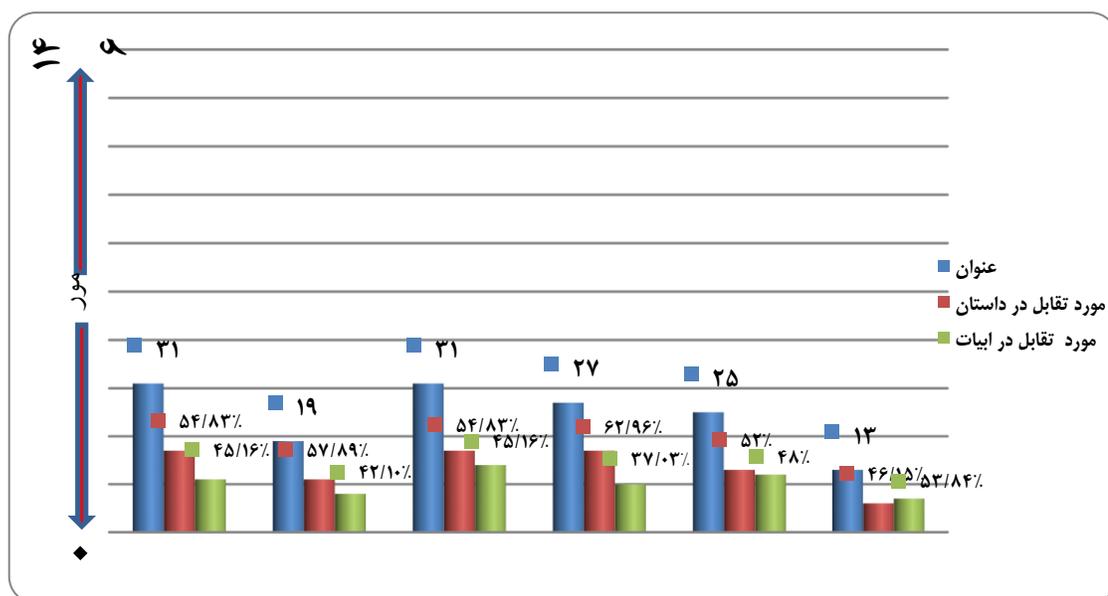
وحدت در لغت به معنی یکی و یکتایی و نزد صوفیه به معنی عقل اول که حقیقت محمدی است، آمده است. در مثنوی مولانا، همه تعارض‌ها به وحدت می‌رسند و تعارض بین عقل و نفس، یکی از آنهاست که در نهایت در مسیر وحدت وجود قرار می‌گیرد و مولانا

معتقد است که دلیل تفاوت ظاهری فرعون و موسی (نفس و عقل)، مشیت الهی است و فقط در ظاهر و مطابق میزان‌های ما، یکی در راه و دیگری گمراه است (۲۴۶۸-۲۴۴۷/۲).

به عقیده او رنگ از بی‌رنگ به وجود می‌آید و تکاثر از وحدت زاییده می‌شود (۱/۲۴۷۰). تقابل بین عقل و نفس نیز، از نوع تقابل بی‌رنگی و رنگ، گل و خار، آب و روغن و گنج و ویرانی است (۲۴۷۵-۱/۲۴۷۱). از رنگ که بگذری به بی‌رنگی و از تکاثر که بگذری به وحدت خواهی رسید.

در یکی از متون کهن عارفانه هندی نیز این حقیقت چنین آمده است: «آن نور ذات را بعضی می‌گویند که سفید رنگ است و بعضی می‌گویند که صندل رنگ است و بعضی گویند که آبی رنگ است و بعضی گویند که سبز رنگ است و بعضی می‌گویند که سرخ رنگ است ... این چنین سالکان به برهم (هستی مطلق) نرسیده‌اند چه برهم بیرنگ است و آن برهم بیرنگ را کسی می‌یابد که از جمع آرزوها و خواهش‌ها گذشته است و او را به راه مذکور که راه وحدت است می‌رسد و دل داندۀ برهم صاف و روشن شده است» (زمانی، ۱۳۸۹: ۱/۷۳۸).

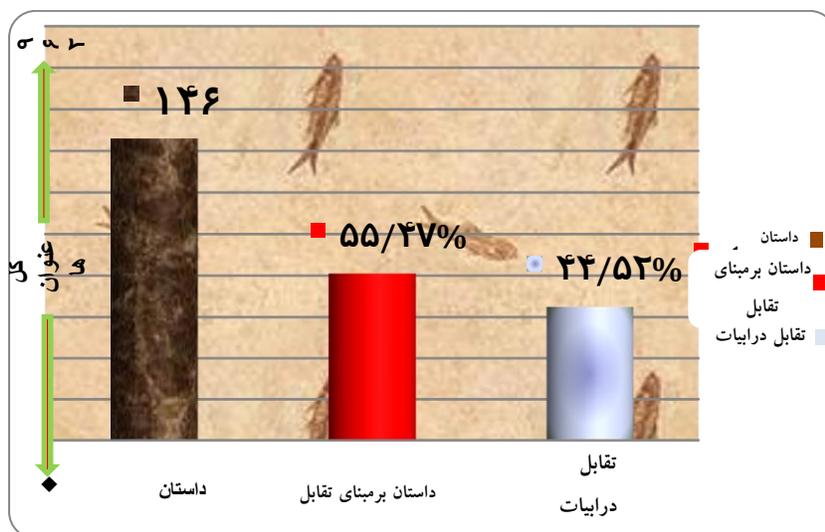
در جای دیگری از مثنوی، علت وجود این تضادها و تقابل‌ها، واداشتن انسان به تعقل و درنهایت کشف حقیقت توسط او دانسته شده است (۲۴۷۵-۱/۲۴۷۱). این چند بیت اشاره به مسئله مهم وحدت وجود دارد و طبق قانون وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، این تقابل‌ها، از جمله تقابل عقل و نفس، در نهایت در یک مسیر قرار گرفته و به وحدت می‌رسند.



نمودار ۷-۳-۳- (درصد تقابل عقل و نفس در مثنوی)

همان‌طور که در نمودار بالا مشاهده می‌شود، از ۱۴۶ عنوان مثنوی که تقابل عقل و نفس در داستان آن وجود دارد، از ۳۱ مورد دفتر اول (۵۴/۸۳ درصد) تقابل در داستان و (۴۵/۱۶ درصد) تقابل در ابیات، ۱۹ مورد دفتر دوم (۵۷/۸۹ درصد) تقابل در داستان و (۴۲/۱۰ درصد) تقابل در ابیات، ۳۱ مورد دفتر سوم (۵۴/۸۳ درصد) تقابل در داستان و (۴۵/۱۶ درصد) تقابل در ابیات، ۲۷ مورد دفتر چهارم

(۶۲/۹۶ درصد) تقابل در داستان و (۳۷/۰۳ درصد) تقابل در ابیات، ۲۵ مورد دفتر پنجم (۵۲ درصد) تقابل در داستان و (۴۸ درصد) تقابل در ابیات، ۱۳ مورد دفتر ششم (۶/۱۵ درصد) تقابل در داستان و (۵۳/۸۴ درصد) تقابل در ابیات دارند.



نمودار ۷-۳-۴- (درصد کل تقابل عقل و نفس در مثنوی)

در نمودار بالا که نتیجه کلی تر از بررسی تقابل عقل و نفس در مثنوی است، ملاحظه می شود که از کل داستان های مثنوی در ۱۴۶ مورد آن تقابل وجود دارد که از این تعداد (۵۵/۴۷ درصد) تقابل در داستان و (۴۴/۵۳ درصد) تقابل در ابیات است.

۳. نتیجه گیری

پس از بررسی دقیق، می توان نتیجه گرفت که مولانا در سراسر مثنوی، هم انسان را مدح و هم مورد نکوهش قرار داده است؛ زیرا از دیدگاه او انسان از آسمان و زمین برتر و در همان حال از دیو و چهارپایان پست تر است. از دیدگاه مولانا، انسان در جایگاه یک موجود مختار، اگر به خواسته های نفسانی و تمایلات شهوانی روی آورده و به اشباع غرایض بپردازد، از حیوانات نیز پست تر خواهد شد.

از دیدگاه وی، تلاش افراد برای آبادانی سرای موقت (دنیا) و در پی آن تخریب سعادت اخروی، نشانه دوری از حیات معقول و استقرار در زندگی موهوم و خیالی است. او معتقد است که انسان باید از برترین قوای ادراکی، یعنی قوه عاقله، بهره گیرد تا به کمالات حقیقی خویش دست یابد. او عقل را شمع هدایت و راهنمای حقیقی بشریت می داند که می تواند انسان را از اسارت تن و دنیا نجات داده، به بارگاه امن الهی برساند. او بر این باور است که اگر در این سفر پرمشقت، انسان با یقین و بصیرت که محصول عقل است، همراه شود، یقیناً به مقصد خواهد رسید؛ چون خالی گشتن از خودی ها را که رهایی از وسوس نفس اماره و میل به مرتبه نفس مطمئنه است، هدف نهایی عقل می داند. البته عقلی که در مثنوی ستایش شده عقل ایمانی موصول به عقل کل است.

مولانا که پیرو شریعت، طریقت و حقیقت است، عنایت خاصی به ولایت دارد؛ تا حدی که می توان مثنوی او را یک «ولایت نامه» دانست. از این رو، مولانا همواره لزوم هدایت شرع و هادی و مرشد الهی را برای انسان، امری ضروری می بیند تا با تقویت نیروی

عقل مرید و تعلیم تهذیب نفس به او، جامعه بشری را از اسارت دنیای نفسانی و حیوانی رهایی و در مسیر سیرالی الله، به فنای فی الله برساند.

اما مهم ترین نتیجه ای که از بررسی مثنوی گرفته می شود، این است که تقابل عقل و نفس، یا هر تقابل و تعارض دیگر که در مثنوی مطرح می شود، در نهایت به وحدت منتهی می شود و هیچ تعارضی در مثنوی نیست که به وحدت نرسد؛ زیرا از دیدگاه مولانا همه عناصر و انسانها در مسیر وحدت وجود، طی طریق می کنند و در مرحله ای که عقل انسان با غلبه بر نفس اماره، آن را به مقام نفس مطمئنه می رساند، عقل و نفس، هر دو در یک جهت قرار گرفته و در مسیر الهی به وحدت می رسند.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۷)، ترجمه آیات و شرح آیات منتخب باضمام فهرست موضوعی مطالب، مکارم شیرازی، تهران: نقش نگار، چاپ چهارم.
۲. ابن منظور (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه، ج ۲.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۴. باباپور، زهرا و همکاران (۱۳۹۰)، «جایگاه عقل و عشق از دیدگاه مولوی در مثنوی»، فصلنامه پژوهش های اعتقادی - کلامی، سال دهم، شماره ۴۰، صص ۱۰۲-۷۷.
۵. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴)، موسوعه الفلسفه مدخل نفس، بیروت: مؤسسه عربیه الدراسات و النشر، ج ۲.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶) غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران: اسلامی، ج ۱۰.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، شرح دفتر دل، قم: نبوغ، ج ۲، ج ۳.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۲)، صد کلمه در معرفت نفس، قم: الف، لام، جیم.
۱۰. خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷)، عقل و وحی در اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱۰.
۱۲. رازی، نجم الدین (۱۳۳۸)، گزیده مرصاد العباد، به انتخاب و مقدمه محمدامین ریاحی، تهران: توس.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، سرّنی، تهران: علمی، ج ۱، چ دوازدهم.
۱۴. زمانی، کریم (۱۴۰۴)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات، ج ۷، چ شصت و یکم.
۱۵. سجادی، سید جعفر (۱۴۰۱)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری، چ یازدهم.
۱۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم.

۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۵)، *مجمع البحرين*، با تعلیقات سیداحمدحسینی، تهران: مرتضوی، ج ۴
۱۸. عمادزاده اصفهانی، حسین (۱۳۶۱)، *معراج محمد رسول الله*، تهران: میعاد، ج دوم.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۳)، *احیاء علوم الدین*، تهران، انتشارات فردوس، ج ۴، ج ۲
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۶)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، ج چهارم.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱)، *شرح مثنوی شریف*، قم: یلدا، ج ۱.
۲۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸)، *رساله قشیریہ*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دهم.
۲۳. کاشفی، ملاحسین واعظ (۱۳۸۵)، *لب لباب مثنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: صراط، ج سوم.
۲۴. گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۳)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
۲۵. محمدی آسیابادی، علی (۱۳۹۰)، *مولوی و اسرار خاموشی*، تهران: علمی
۲۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۷)، *میزان الحکمه*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ج ۶.
۲۷. محمدی، علی (۱۳۸۸)، *تفسیر مثنوی معنوی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۲۸. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۲، ج سوم.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه علی بابایی، تهران: مولوی.
۳۰. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۳۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹)، *الانسان الکامل*، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری، ج چهارم.
۳۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد عابدی، تهران: سرو

References

1. The Holy Quran (2008), Translation of verses and explanation of selected verses with a thematic index, Makarem Shirazi, Tehran: Naqsh-e-Negar, fourth edition.
2. Babapour, Zahra et al. (2011), "The Place of Reason and Love from Rumi's Perspective in Masnavi", Quarterly of Doctrinal-Theological Research, Year 10, No. 40, pp. 102-77
3. Badawi, Abd al-Rahman (1984), Encyclopedia of Philosophy: The Entrance to the Soul, Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing, vol. 2.
4. Dekhoda, Ali Akbar (1993), Dictionary, Tehran: University of Tehran, vol. 10.
5. Emadzadeh Isfahani, Hossein (1982), The Ascension of Muhammad Rasoolullah, Tehran: Mi'ad, vol. 2.
6. Forozanfar, Badi' al-Zaman (1987), Hadiths of the Masnavi, Tehran: Amir Kabir, fourth edition.
7. Forozanfar, Badi' al-Zaman (2002), Explanation of the Masnavi Sharif, Qom: Yalda, vol. 1.
8. Ghazali, Abu Hamed Mohammad (2014), Ihya'a Uloom al-Din, Tehran, Ferdows Publications, 4 vols, second edition
9. Goharin, Seyyed Sadeq (2004), Explanation of Sufi Terms, Tehran: Zavar.
10. Hassan-Zadeh Amoli, Hassan (1982), Hundred Words in the Knowledge of the Self, Qom: Alef, Lam, Jim.

11. Hassan-Zadeh Amoli, Hassan (1982), *Sharh Daftar Del*, Qom: Nobooq, vol. 2, third edition.
12. Hojviri, Abul-Hasan Ali ibn Osman (2009), *Kashf al-Mahjoob*, introduction, corrections and comments by Muhammad Abedi, Tehran: Sarv
13. Ibn Manzur (1984), *Lisan al-Arab*, Qom: Adab al-Hawza, vol. 2.
14. Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1984), *Al-Mabda' and Al-Ma'ad*, edited by Abdullah Noorani, Tehran: Institute for Islamic Studies, McGill University.
15. Jafari, Mohammad-Taqi (1984), *Commentary, Criticism and Analysis of the Mathnavi*, Tehran: Islamic, vol. 10.
16. Kashfi, Molla Hossein Vaez (2006), *Lob Lobab Masnavi*, edited by Abdul Karim Soroush, Tehran: Sirat, ch. 3.
17. Khalili, Mustafa (1987), *Intellect and Revelation in Islam*, Qom: Islamic Propaganda Office.
18. Mashkooor, Mohammad Javad (1996), *Farhang al-Farq al-Islami*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Vol. 2, Ch. 3.
19. Mohammadi Asiabadi, Ali (2011), *Molavi and the Secrets of Silence*, Tehran: Elmi
20. Mohammadi Rayshahri, Mohammad (2008), *Mizan al-Hikmah*, Qom: Islamic Information and Documents Center, Vol. 6.
21. Mohammadi, Ali (2009), *Tafsir al-Masnavi Manavi*, Hamedan: Bu-Ali Sina University.
22. Molavi, Jalal al-Din Mohammad (2007), *Fiyhe ma fih*, corrected by Badi' al-Zaman Foroanfar, Tehran: Amir Kabir.
23. Molla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (2007), *Shahid al-Rububiyah*, translated by Ali Babai, Tehran: Rumi.
24. Nasafi, Aziz al-Din (2000), *Al-Insan al-Kamil*, with corrections and introduction by Marijan Molla, Tehran: Tahori, vol. 4.
25. Qosheyri, Abdul Karim bin Hawazen (2009), *Treatise on the Masnavi*, Tehran: Elmi va Farhangi, 10th edition.
26. Razi, Najm-Al-Din (1989), *Selected by Mersad al-Ebad*, Selected and Prefaced by Mohammad-Amin Riahi, Tehran: Toos.
27. Sajjadi, Seyyed Jafar (2022), *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*, Tehran: Tahoori, vol. 11.
28. Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (2001), *Collection of Works of Sheikh Ishraq*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, vol. 3.
29. Tamimi-Amidi, Abdol-Wahed (1987), *Ghar-al-Hakam and Dar-al-Kalam*, Qom: Islamic Propaganda Office.
30. Tareehi, Fakhr al-Din (1986), *Majma' al-Bahrain*, with annotations by Seyyed Ahmad Hosseini, Tehran: Mortazavi, vol. 4.
31. Zamani, Karim (2025), *Comprehensive Explanation of the Spiritual Masnavi*, Tehran: Etelaat, 7 vol., vol. 61.
32. Zarrinkoob, Abdolhossein (2009), *The Secret of the Nay*, Tehran: Elmi, vol. 1, vol. 12.