

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۹

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰

تأثیر نگرش عرفانی نظامی

بر شکل‌گیری هویت فرهنگی «جهان وطنی» در خمسه نظامی

محمد مرادی^۱

احمد رضا کیخافرزانه^۲

چکیده:

منظور از اندیشه اترناسیونالیسم در انسان‌شناسی عرفانی، احساس تعلق به یک اصل مشترک الهی و وجه مشترک فطری در بین انسان‌ها، و رای تفاوت‌های ملی و زبانی است. براین اساس باید برای انسان یک وطن فرامادی قائل شد که خاستگاه نخستین و بازگشتگاه فرجامین اوست. تفکر عرفانی نظامی از انسان تعریفی به‌دست می‌دهد که ناظر به ارتباط او با مبدأ هستی است و به تبع آن، رابطه‌های دیگر تعلق‌های ثانوی و اعتباری تلقی می‌شوند که عارض بر حقیقت وجود آدمی‌اند و ریشه در فطرت او ندارند؛ بنابراین نمی‌توانند ملاک و معیار سنجش معرفت‌شناختی باشند. از این منظر، در عالم خدایی همه‌چیز رنگ خدایی دارد و در میان افراد بشر هیچ اختلاف و دورنگی نیست. عدم ارزش‌گذاری به اعتبار امتیازات قومی و زبانی و اقلیمی در اندیشه عرفانی نظامی یک اصل اساسی و خدشه‌ناپذیر به حساب می‌آید.

کلید واژه‌ها:

نظامی، هویت ملی، جهان وطنی، عرفان اسلامی، ادب فارسی.

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

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

هویت هر شخصی بخشی از هویت مجموعهٔ انسان‌هایی است که در محدوده‌ای به نام میهن یا وطن با توجه به اعتقادات مشترک و فرهنگ مشترک و تاریخ مشترک و بالاخره در راه و خواسته‌های مشترک شکل گرفته‌باشد. هویت ایرانی هم با توجه به محدودهٔ جغرافیایی و فرهنگی که از هزاران سال پیش در ایران شکل گرفته، مجموعه‌ای از تمام هویت‌های قومی است که در حول محور یک هویت مشترک ایرانی به نام هویت ملی ایران در طول زمان تداوم یافته است. به سبب اینکه هویت ایرانی در آذربایجان شکل گرفته، مردم آذربایجان به ویژه شاعران و اندیشمندان برای پاسداشت هویت ایرانی در طول قرون و اعصار سر از پا نشناخته‌اند.

اگر از بین شعرا دو نفر را به عنوان ایرانی‌ترین عنصر هویتی انتخاب کنیم بی‌شک اولی حکیم فردوسی و دومی نظامی گنجوی، شاعر پرآوازهٔ آذربایجان خواهد بود. فردوسی با خلق اثر سترگ خود شاهنامه، سند هویت ایرانی را به نام خود ثبت کرد. نظامی، سلف برحق فردوسی ادامه‌دهندهٔ سخنگوی دانای طوس، ناگفته‌های تاریخ را که حکیم فردوسی به آنها نپرداخته بود بازگو می‌کند و سه منظومهٔ شعری از پنج منظومه‌اش (خمسسه) را به فرهنگ و تاریخ و اسطوره‌های ایرانی اختصاص می‌دهد. او در اسکندرنامه‌اش با چه دروغ و افسوسی از گذشتهٔ ایران یاد می‌کند:

درخت کیانی در آمد به خاک	بغلتید در خون، تن زخمناک
{سکندر} تن مرزبان دید در خاک و خون	کلاه کیانی شده سرنگون
سلیمانی افتاده در پای مور	همان پشه‌ای کرده بر پیل، زور
بهار فریادون و گلزار جم	به باد خزان گشته تاراج غم

(نظامی، ۱۳۸۷: ۶۶)

و حکیم نظامی همان شاعری است که به خاطر عرق ملی و ادای حق وطنی، ایران را «دل عالم» می‌نامد و از این قیاس هم به هیچ‌وجه احساس شرمندگی نمی‌کند:

همه عالم تن است، ایران دل	نیست گوینده زین قیاس خجل
چونکه ایران دل زمین باشد	دل ز تن به بود، یقین باشد

(همان: ۹۳)

و آن نظامی که شرح حملات ناجوانمردانهٔ روس را در سال‌های ۵۷۰ - ۵۵۰ ه.ق با چه سوز

دلی شرح می‌دهد:

که فریاد شاهها ز بیداد روس که از مهد آبخاز بستد عروس
به تاراج بُرد آن بر و بوم را که ره بسته باد آن پیِ شوم را
ز روسی نجوید کسی مردمی که جز گوهری نیستش ز آدمی
(همان: ۴۳۱)

خاقانی شیروانی دیگر شاعر آذربایجان که ایوان مدائن‌اش معروف‌ترین اشعار وطنیه آن هم در زمانی که از سفر روحانی حج برمی‌گشت؛ هویت ایرانی را با خون دل شیرین و گل پرویز را با هویت مذهبی ایرانیان پیوند می‌زند و این قطعه را ارمغان مگه‌اش می‌نامد:

گر زاد ره مگه تحفه است به هر شهری تو زاد مدائن بر، تحفه ز پیِ شروان
(خاقانی، ۱۳۸۶: ۳۳۷)

خاقانی در جایی دیگر با اشاره به میهمانان ناخوانده و فجایعی که در آذربایجان پیش می‌آورند تماماً هویت ملی خود را به نمایش می‌گذارد:

خون خوری ترکانه کاین از دوستی است خون مخور، ترکی مکن، تازان مشو
چون غلام توست خاقانی، تو نیز جز غلام خسرو ایران مشو
(همان: ۵۰۲)

در مخزن الاسرار که اثر عرفانی نظامی است، عمده اشعار از نگرش ملی‌گرایی تهی و به سمت جهان وطنی متمایل شده است. این مسئله تحت تأثیر نگرش فراوطنی عرفا است.

جهان وطنی عرفانی

در مکتب عرفا، به انسان از روزه‌های گوناگون نگریسته می‌شود و در هر نگرشی، یکی از جنبه‌های وجودی او برجسته جلوه می‌کند. شاید کمتر بعدی از ابعاد وجودی انسان را بتوان یافت که دید وسیع و ذهن جوال عارفان، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم متعرض آن نشده باشد. یکی از برجسته‌ترین عارفان انترناسیونالیست، مولانا است: «جلال‌الدین در مثنوی صدها مطلب ارزنده در باب ارزیابی موجودیت انسانی مطرح کرده است و درباره این مطالب سخنان گوناگون و اندیشه‌های متعدد ابراز نموده است» (جعفری، ۱۳۶۱، ۲۴)؛ اما همواره در شناختی که مولانا از انسان به‌دست می‌دهد، اصالت با روح و جان آدمی است؛ به‌گونه‌ای که این مسئله در نظام فکری او یک اصل کلی

و غیرقابل تغییر به‌شمار می‌آید. «جهان‌بینی عرفانی به‌ویژه بینش عشق‌گرایانه مولوی، بیش از آنکه متوجه مسئله جسمانیت و دگرگونی‌های آن باشد، تکامل روحانی را در نظر دارد. در این بینش، کثرت ارواح مستغرق در وحدت است و یگانگی آنها واقعیت تجربی یا ذهنی نیست، بلکه یک حقیقت ذاتی و ثبوتی است که «نفخت فیه من روحی» (حجر، ۲۹)، (راشد محصل، ۱۳۸۶، ۸۸) البته باید اذعان کرد که این جنبه از نگرش انسان‌شناختی - چنان‌که از مضمون آیه شریفه نیز برمی‌آید - ریشه در اندیشه دینی دارد، اما به‌جهت تمایل به اندیشه وحدت وجود، از نگاه دینی خالص دور شده و زاویه پیدا کرده است.

بر این مبنا، در نظام فکری عرفا، جسم و جنبه مادی انسان، تبعی از روح وی به حساب می‌آید و باید در خدمت تکامل و تعالی روحی او قرار گیرد. از طرف دیگر، وجود انسان خود به‌مثابه روح عالم آفرینش است و دیگر موجودات در مسیر رشد و تکامل انسان، در خدمت او هستند. از این رهگذر، عرفا برآنند که «انسان یک هویت ممتد از عرش تا فرش است». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ۷۷) پس جهان در بینش معرفتی نه‌تنها همه عالم خاکی، بلکه تمام پهنه ملک و ملکوت است و انسان عارف این‌همه را متعلق به خود و در خدمت خود (یعنی نوع انسان) می‌بیند.

چرخ از بهر ماست در گردش زان سبب همچو چرخ گردانیم
گر به صورت گدای این کوئیم به صفت بین که ما چه سلطانیم
(مولوی، ۱۳۸۸: ۵۴۱)

سخن مولانا در **فیه ما فیه** در مقام اشاره به همین معناست که می‌گوید: «چون تأمل کنی، اصل تو باشی و اینها همه فرع تو. چون فرع تو را چندین تفصیل و عجایب‌ها و احوال‌ها و عالم‌های بلعجب بی‌نهایت باشد، بنگر که تو را که اصلی چه احوال باشد». (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۹) البته در عرف عرفان، انسان حلقه آخر زنجیره هستی نیست، بلکه انسان عارف نیز خود را متعلق به خداوند می‌داند؛ از این‌رو زنجیره تکاملی هستی به ذات باری تعالی ختم می‌شود.

ایا گم گشتگان راه و بیراه شما را باز می‌خواند شهنشاه
همی گوید شهنشه ک «ان مایید» صلا ای شهره سرهنگان به درگاه
(همان: ۸۵۸)

نگرش فرااقلمی و فراقومی صرفاً به عرفان اسلامی یا دیگر مکاتب عرفانی مبتنی بر شریعت الهی اختصاص ندارد، بلکه هر مشربی که از آبشخور عرفان سیراب می‌شود، ناگزیر از نادیده گرفتن

مرزبندی‌های نژادی و اقلیمی و پرداختن به «انسان بما هو انسان» است؛ چنان‌که در عرفان هندویی «آتمن» (نور درونی انسان یا حقیقت انسان) صرفاً در رابطه با «برهمن» مطرح است. (رضایی، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۷) (رادا کریشنان، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲۷۷) در عرفان بودایی نیز انسان در تلاش است تا با کشف حقیقت درونی خود و رسیدن به «نیروانا»، از رنج دنیا رهایی یابد. (همان: ۱۶۹-۱۶۸) البته فرقی نمی‌کند این انسان از چه نژادی باشد یا به چه زبانی سخن بگوید یا در چه دوره‌ای از زمان زندگی کند. حتی در تعالیم باطن‌گرای نوین مغرب‌زمین، از قبیل «عرفان پست‌مدرن» که بر مبنای سکولاریسم و اومانیسم پی‌ریزی شده‌اند و ملتزم به خداگرایی نیستند، محور مباحث عرفانی، انسان است و از تعلق قومی و نژادی او سخن به میان نمی‌آید، بلکه آنچه در مدیتیشن (روش سلوک عملی عرفان پست‌مدرن) حائز اهمیت است، تأثیرگذاری بر جریان افکار و تصورات و ایجاد وقفه در آن و رسیدن به نوعی آرامش است. (مظاهری سیف، ۱۳۸۴: ۳۹-۲۸)

بنابراین بینش‌های معرفتی به هستی انسان بما هو انسان توجه دارند، بی آنکه مرزبندی‌های ظاهری و تفاوت‌های عارضی را مدنظر قرار دهند. هرچند تردیدی نیست که هر مکتبی به انسان و باطن او از زاویه‌ای متفاوت می‌نگرد؛ عده‌ای حقیقت را در خود انسان جستجو می‌کنند؛ چنان‌که در آیین هندو و بودایی و عرفان پست‌مدرن چنین است (البته این اشتراک کلی است و تفاوت اندیشه میان اینها فراوان است). عده‌ای نیز حقیقت انسان را در ارتباط با خداوند (حقیقت مطلق هستی) می‌یابند؛ چنان‌که در مکاتب عرفانی مبتنی بر شریعت چنین است.

در تبیین تفاوت نگاه فراملیتی در عرفان منبعث از دین و عرفان فارغ از دین، باید گفت در مکاتب عرفانی مبتنی بر ادیان وحیانی، افق دید فراملیتی به حوزه عالم ماورای طبیعت نیز کشیده می‌شود و به اصل مشترک الهی انسان‌ها منتهی می‌شود؛ اما در عرفان‌های بریده از وحی، نگاه فراملیتی در محدوده عالم ماده متوقف شده و عقیم می‌ماند، یا اینکه در غبار توهمی از حقیقت انسان ناپدید می‌گردد؛ هرچند در هر دو دیدگاه، تعیناتی که باعث جدا شدن گروهی از انسان‌ها از گروهی دیگر می‌شود، هیچ‌گونه شأن و جایگاهی ندارد.

جایگاه قرآنی انترناسیونالیسم

در قرآن کریم که خاستگاه اصلی عرفان اسلامی است، هیچ‌گاه به انسان بر مبنای زادگاه او و زبانی که با آن سخن می‌گوید، توجه نمی‌شود و هیچ‌وقت خداوند متعال آدمی را به اعتبار نژاد و قومیت مورد خطاب قرار نمی‌دهد؛ بلکه گاه به اعتبار حقیقت انسانی‌اش به عنوان «آدمی» (با خطاب «یا ایها الناس») و گاه به اعتبار ارتباطش با مبدأ هستی به عنوان «مؤمن» (با خطاب «یا ایها الذین آمنوا») با وی سخن می‌گوید.

نظامی بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان عرفان اسلامی در ادبیات فارسی است که در عین حال بیشترین تأثیر را نیز از قرآن کریم پذیرفته است. به همین جهت در اندیشه عرفانی او وطن مفهوم والاتری از معنای ظاهری دارد. او به جهت وسعت نظر خاصی که دارد و ذوق عارفانه‌ای که اعمال می‌کند و به اقتضای تفکر عمیقی که درباره انسان ارائه می‌دهد، وطن آدمی را صرفاً در این عالم جستجو نمی‌کند؛ بلکه در این باره به حقیقت انسان و خاستگاه حقیقی او توجه می‌کند. با توجه به کلام مولانا می‌توان نحوه نگرش او به مقوله وطن را در دو سطح متفاوت بررسی کرد:

نگرش فراوطنی (اعتقاد به وطن فرامادی)

نگرش فراوطنی در انسان‌شناسی عرفانی عرفا، محصول تأمل عمیق و اساسی پیرامون خاستگاه انسان و آغاز و انجام اوست. یکی «از مهم‌ترین جنبه‌های ادبیات عرفانی فارسی، فراآگاهی و اگر به ذهن و زبان مولوی نزدیک شویم، خداآگاهی است. رسیدن به خداآگاهی که در حقیقت نوعی شهود عرفانی است، قسمی درون‌آگاهی و تبدیل شدن من سالک به فرامن یا من جدید گسترده به‌شمار می‌آید» (قبادی، ۱۳۸۴، ۱۴۳) به واسطه آن، انسان درمی‌یابد که باید خاستگاه و منشأ اصلی خود را در عالمی دیگر بجوید.

عالم نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظیر این تعبیر، معرفی شده و گاه با استفاده از نماد پردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن گردیده و گاه با تعبیر و توصیفات که یادآور بهشت است، از آن یاد شده است. غزالی عالم ارواح را عالم نور، می‌نامد، و البته این در راستای نظر دیگران مبنی بر نور بودن روح است: «در عالم ارواح - که از عالم انوار است - همچنین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱)

در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

ای آنکه ز دیده جهانی مستور از غایت نزدیکی خود باشی دور
خود می‌دانی که چشم‌ها باشد کور بگشا به دلم روزنی از عالم نور
(بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)

و اوحدی مراغه‌ای گفته است:

عالم وحدتست عالم نور عالم کثرت این سرای غرور
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

اوحدی در مثنوی «جام جم»، عالم نور را در مقابل عالم ظلمت قرار داده و عامل بازماندگی از آن را، توجه به مظاهر هستی و ظلمت می‌داند:

نا تو داری خبر ز هستی خود میل داری به بت پرستی خود
دیده بازت نشد به عالم نور زان به ظلمت فرو شدستی دور
دیده بازت نشد به عالم غیب زان به ظلمت فرو نشستی و عیب
(همان: ۵۱۳)

دریای جان، اصطلاحی است معادل با «شهر نور» که در شعر و نثر عرفانی، به کرات استفاده شده است. عطار در این زمینه گوی سبقت را از همگان ربوده است تا آنجا که «هلموت ریتز»، کتاب معروفش را دربارهٔ عطار، با این نام، منتشر کرده است. او در وصف این دریا می‌گوید:

چنین دریا که عالم می‌کند نوش ز چون من قطره‌ای برناورد جوش
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

کنعان، در شعر برخی از شعرای پارسی گوی، نماد شهر جان است. خاقانی، بر همین اساس، از این نماد استفاده کرده است:

در مصر انتظار چو یوسف بمانده‌ام بسیار جهد کردم و کنعان نیافتم
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۷۸۵)

احتمالاً، مولانا نیز با همین نگرش، آرزوی بازگشت به کنعان را در دل می‌پروراند. تعبیری دیگر از شهرجان، توصیف قصری است که فتاحی در «دستور عشاق»، ارائه می‌دهد:

بر ارگ قلعه قصری بود عالی چو برج چرخ مشرف بر اعالی
(فتاحی، ۱۳۶۳: ۳۲)

سهروردی جایگاه این قصر را روی چاه تن دانسته است. (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۶۶/۳) و در مونس العشاق در وصف آن نوشته شده است: «بدان که بالای این کوشک نه اشکوب طاقی است که آن را شهرستان جان خوانند و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت و بر دوازه آن شهرستان پیری جوان موکل است...». (همان: ۲۷۵/۳)

بیت المقدس، در این بخش از سخنان ابن سینا، نماد شهر نور است: «من از بیت المقدس، از

محلّه روح آباد از درب حُسن...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۵/۳)

از دیگر نمادهای شهر نور، شرق است. شرق، در اندیشه صوفیانه، دارای مفهوم وسیعی در معنای محل اشراق نور حق و همچنین جایگاه حقیقت است که اصطلاحاً به شهرجان یا شهر نور موسوم است.

در سفر پیدایش، از قرار گرفتن باغ عدن در شرق خبر داده است، جایی که درخت جاودگانی نیز در آن جا قرار دارد. (سفر پیدایش، باب اول: ۲۸-۲۶)

نگرش فراوطنی ناظر به تلقی کاملاً عرفانی از مقوله وطن است. در این نگرش به اعتبار توجه به روح و حقیقت وجود انسان، وطن او نیز باید فرامادی و حقیقی باشد. اساس و شالوده اندیشه عرفا، درک اصالت و قداست جهان ماورا و بی اعتباری و فناپذیری دنیای خاکی است. بنابراین اگر از حدیث مشهور «حب الوطن من الایمان» (نمازی، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۳۷۵)

بر مبنای روحیه ملی گرایی حاکم بر اندیشه حماسی، علاقه به زادگاه و خاستگاه هر فرد استنباط می شود، نتیجه چنین تفسیری با دید عارفانه مولانا نسبت به این حدیث کاملاً متفاوت است (حجازی، ۱۳۸۵: ۲۹)؛ زیرا او بر مبنای تحلیل عرفانی خود، تفسیری متفاوت از آن ارائه می دهد:

از دم حب الوطن بگذر مایست که وطن آن سوست جان زین سوی نیست
گر وطن خواهی گذر آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط
(مولوی، ۱۳۷۴، ۱۵۲)

از نظر مولانا در صحت مضمون این حدیث بحثی نیست، به شرط آنکه تفسیر درستی از آن به- عمل آید و مصداق حقیقی وطن به درستی شناخته شود:

همچنین حب الوطن باشد درست تو وطن بشناس ای خواجه نخست
(همان: ۶۵۳)

او در تبیین امکان اشتباه در تشخیص خاستگاه و موطن اصلی، تمثیل مردی را می آورد که در عالم خواب خود را در شهر دیگری می بیند و به سبب غلبه غفلت حاصل از خواب، امر بر او مشتبه می شود و گمان می کند که آن شهر همان اقامتگاه و موطن اصلی اوست:

سالها مردی که در شهری بود یک زمان که چشم در خوابی رود
شهر دیگر بیند او پر نیک و بد هیچ در یادش نیاید شهر خود

که من آنجا بوده‌ام این شهر نو نیست آن من در اینجایم گرو
بل چنان داند که خود پیوسته او هم در این شهرش بدست ابداع و خو
چه عجب گر روح موطن‌های خویش که بدستش مسکن و میلاد پیش
می نیارد یاد کاین دنیا چو خواب می فرو پوشد چو اختر را سحاب
(همان: ۷۱۴)

تعبیر شهر (شهر عشق) از عالم ملکوت و خاستگاه روح انسانی را در غزلی از دیوان شمس نیز می‌بینیم. گویی روح بلند مولانا در عوالم سکر عرفانی منشأ نخستین خود را به یاد می‌آورد که چون شکرستانی همه شهد و شیرینی بود و او در آن جایگاه نخستین، مستقیماً فیض حق را دریافت می‌کرد و محتاج نظام علی و معلولی نبود؛ اسباب و وسایط میان او و معشوق ازلی حایل نمی‌شد؛ روحی بود مجرد در میان ارواح؛ به تعبیر صاحب **مرصاد العباد** «روح پاک چندین هزار سال در خلوت‌خانه حظیره قدس برآورده بود و در مقام بی‌واسطگی منظور نظر عنایت بود». (رازی، ۱۳۸۰: ۸۵) از این رو هیچ علاقه‌ای به جدایی از آن وطن آرمانی و ایدئال نداشت، اما عشوه و افسون معشوق ازلی در کار آمد و او را به طمع انداخت و صدای عالم فانی چون طبل توخالی در گوش جاننش پیچید. در نتیجه امر بر او مشتبه شد و به سفر جدایی تن درداد؛ جلای وطن کرد و در سرای محنت افتاد. مولانا روح انسان را از این جهت به قوم بنی‌اسرائیل تشبیه می‌کند؛ زیرا اگر آنان پیاز و گندنا را بر من و سلوای بهشتی ترجیح دادند، روح آدمی نیز تنگنای عالم ماده را بر پهنه بیکران ملکوت ترجیح داد و لاجرم در قفس قالب گرفتار آمد.

سفر کردم به هر شهری دویدم چو شهر عشق من شهری ندیدم
ندانستم از اول قدر آن شهر ز نادانی بسی غربت کشیدم
رها کردم چنان شکرستانی چو حیوان هر گیاهی می‌چریدم
پیاز و گندنا چون قوم موسی چرا بر من و سلوی برگزیدم
میان جان‌ها جان مجرد چو دل بی‌پر و بی‌پای می‌پریدم
از آن باده که لطف و خنده بخشد چو گل بی‌حلق و بی‌لب می‌چشیدم
ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن که من محنت سرایی آفریدم
بسی گفتم که من آنجا نخواهم بسی نالیدم و جامه دریدم
چنان‌که اکنون ز رفتن می‌گریزم از آنجا آمدن هم می‌رمیدم

بگفت ای جان برو هر جا که باشی که من نزدیک چون جبل الوریدم
فسون کرد و مرا بس عشوه‌ها داد فسون و عشوه او را خریدم
فسون او جهان را بر جهانند که باشم من که من خود ناپدیدم
(مولوی، ۱۳۸۸: ۵۳۹)

البته مولانا بر آن است که میل و اشتیاق به اصل نخستین در نهایت بر این غفلت غالب می‌آید. او «در توجیه اشتیاق و پیوندی که روح انسان را با عالم ماورای حس مربوط می‌دارد و او را [در نهایت] به آن سوی دنیای حس می‌کشاند، تمثیل جوجه بط را که مرغ خانگی آن را دایگی کرده باشد، می‌آورد که البته پرورش ماکیان او را از میل به بازگشت به دریا مانع نمی‌آید و سرانجام نیز وی را به آغوش دریا می‌برد. این تمثیل نشان می‌دهد که روح انسان هم سرانجام تیرگی‌های دنیای حسی را رها می‌کند و خود را چنان‌که اقتضای طبیعت اوست، به دنیای نامتناهی و روشنی که عالم ماورای حس است، می‌کشاند. بدین سان، اقلیم حیوانی بر ما حکم عالم خشکی و دنیای مرغ خانگی را دارد و اقلیم ملائک، دنیای بط و عالم دریاست». (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۱۷)

«این درون‌آگاهی عمیق از حوزه دستاوردهای عقلانی [عقل حساب‌گر و عقل آخرین] خارج است، بلکه ثمره تفکر عرفانی و نوعی دریافت حقایق الهی و کشف و مشاهده لطایف غیبی است که عارف در سایه آن خویشتن حقیقی خویش را درمی‌یابد». (قبادی، ۱۳۸۴: ۱۴۴) این حال به اغلب افراد آدمی دست نمی‌دهد؛ زیرا غالب انسان‌ها به دلیل خو گرفتن به عالم طبیعت، به تعبیر مولانا «آخرین» شده و وطن مألوف نخستین را به کلی از یاد برده‌اند و خود را با خاک مأنوس تر می‌یابند تا افلاک؛ در نتیجه از بازگشت وحشت دارند و گریزان‌اند.

خداوندگار شعر پارسی به‌عنوان یک عارف، میان گوهر پاک نهفته در وجود انسان که حقیقت هستی او را شکل می‌دهد، با این عالم خاکی، سازگاری و تناسبی نمی‌بیند و فرود آمدن آدمی در این عالم را یک امر موقتی می‌شمارد که در مسیر حرکت خود به موطن اصلی، ناگزیر مدتی در آن فرود می‌آید. (شیمل، ۱۳۸۲: ۴۰۲) اگر به زبان حال بنگریم، گویی «جان به اجزای تن می‌گوید: ای جزء‌های فرشی! بدانید که من عرشی هستم و غربت من با زندانی شدنم در بدن بسیار تلخ و ناگوار است». (ثروتیان، ۱۳۸۸: ۵۹۲)

انسان‌ها (انبیاء، اولیا، عرفا و بندگان مقرب الهی) در این عالم نیز به فراخور میزان ارتباطی که با ملکوت عالم دارند، می‌توانند از مقام بی‌واسطگی بهره‌مند باشند؛ چنان‌که سخن پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «من در نزد پروردگارم بیتوته می‌کنم و او مرا می‌خوراند و می‌نوشاند» (فروزانفر، ۱۳۶۶،

۸۸)، بیانگر میزان نزدیکی و ارتباط آن حضرت با حقیقت الهی و وطن فرامادی خویش است. این ارتباط مداوم ایشان با عالم غیب، در عین زندگی در این دنیای خاکی بود؛ مثل اینکه کسی در این دنیا از زادگاه اصلی خود به جای دیگری مهاجرت کند، اما در عین حال ارتباط مستمر خود را با وطن اصلی حفظ نماید و از آنجا منافع و عایداتی به او برسد. مولانا در بیان همین معناست که می‌گوید: «تو را غیر این غذای خواب و خور، غذای دیگرست که ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی. در این عالم آن غذا را فراموش کرده‌ای و به این مشغول شده‌ای و شب و روز تن می‌پروری. آخر این تن، اسب توست و این عالم، آخر توست و غذای اسب، غذای سوار نباشد و او را به سر خواب و خور است و تنعمی است، اما به سبب آنکه حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است، تو بر اسب در آخر اسبان مانده‌ای و در صف پادشاهان و امیران عالم بقا و دوام نداری؛ دلت آنجاست، اما چون تن غالب است، حکم تن گرفته‌ای و اسیر مانده‌ای». (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۲۹) دلی که مغلوب تن تیره خاکی باشد، از روشنایی حق بی‌بهره می‌ماند؛ درحالی‌که زندگی واقعی او تنها در پرتو نور حق میسر است. «مولوی با استفاده از آیه نور (نور، ۳۵) می‌گوید: دل تنها به نور الهی می‌زید و بر اثر اشعات آن فروزان است». (شیمیل، ۱۳۸۲: ۳۸۹) جان روشن را با قالب تیره سنخیتی نیست؛ «جان به شمع مانند است که به شعله ربّانی می‌سوزد» (همان: ۳۸۶)؛ یعنی زندگی و روشنی‌بخشی این شمع در گرو ارتباط با آن منبع فیض‌بخش نور ازلی است که روشنی و حیات محض است و زوال و خاموشی را به آن راه نیست.

نگرش جهان‌وطنی

«روح انسانی به عقیده صوفیان لطیفه‌ای است غیبی و سرّی است الهی که کثرت را در آن راه نیست؛ اما روح حیوانی تنزل و تعین روح انسانی و واسطه میان مجرد و ماده است و حالت برزخی دارد. بنابراین به تعدد و کثرت موصوف می‌گردد و از این‌رو از نظر جلال‌الدین محمد تفرقه از خواص روح حیوانی و وحدت از خصایص نفس انسانی است. می‌توان گفت که چون روح حیوانی مبدأ صفات ناپسند از قبیل حرص و حبّ جاه و غضب و حسد و نظایر آن می‌باشد و این‌همه موجب جدایی افراد انسان از یکدیگر می‌شود، پس روح حیوانی مبدأ تفرقه و جدایی است؛ برخلاف جان پاک انسانی که به عشق و صفا و یگانگی و ترک خودپرستی می‌خواند و بدین اعتبار منشأ اتحاد و پیوستگی است». (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۵)

در نگاه یک عارف که به روح انسانی دست یافته، دنیای مادی عالم تکثر و چندگانگی است؛ به همین جهت هویت واحد انسانی که منبعث از یک اصل واحد است، در آن نمودهای گوناگون و متفاوتی می‌یابد. این نموده‌ها از روزنه نفس حیوانی اعتبار می‌یابد و تمام مرزبندی‌های نژادی و

اقلیمی نیز با اصالت قائل شدن برای همین نمودها پدید آمده است. هرگاه خانه‌ای دارای روزن‌های متعدد باشد یا پنجره‌ای از چند شبکه یا شیشه ترکیب یابد و آفتاب از روزنه یا پنجره تابد، نور آن دارای شکل‌های مختلف خواهد بود و در نظر متعدد جلوه خواهد نمود. به همین سان، آفتاب جان و حقیقت کلی در هر شخصی به نوعی جلوه‌گر است و اختلاف و تعدد ظهور، موجب کثرت و تعدد ذات آن نمی‌گردد. پس فریب صورت را نباید خورد و باید چشم بر اصل و حقیقت گماشت (همان)؛ زیرا «دو بینی و کثرت بینی مثل دیوار خانه‌ها، نور واحد خورشید حقیقت را تکه‌تکه و چندگانه می‌کند. از توصیف‌های تشکیل‌دهنده خود بگذر، فقط به نور یگانه نگاه کن؛ در آن صورت تو از تجزیه‌شدگی و از دوگانگی گذشته‌ای و نه تنها با حقیقت هستی خویش، بلکه با وحدت کل هستی یگانه گشته‌ای». (مصفا، ۱۳۸۴: ۲۰۹) بر این اساس، «برای عارفان وطن و ملت مفهوم خاصی نداشته و درویش هر کجا که شب آید، سرای اوست و به‌طور کلی در نظر عرفان، وطن یعنی ابدیت و جایی که روح پس از خلاصی از تن به آنجا خواهد رفت». (مقدم، ۱۳۵۴: ۸۲)

نگاه فراملیتی و فرازبانی‌ای که عرفا مطرح می‌کنند، حتی اگر ناظر به افق‌های بلند عالم معنا و معرفت الهی نیز نباشد، در سطوح پایین‌تر و افق‌های مادی زندگی بشر نیز می‌تواند باعث رفع بسیاری از منازعات قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی باشد. افق دید وسیع و سعه‌صدر حاصل از چنین نگرشی، از تنگ‌نظری‌ها و تعصبات بیجا جلوگیری می‌کند. همچنین از جمله نتایج مثبت آن در سطوح عادی زندگی بشر، ایجاد تعامل مثبت و هم‌افزا در میان افراد غیر هم‌کیش هم‌وطن و افراد غیر هم‌نژاد هم‌وطن است.

البته باید متوجه بود که آنچه در انترناسیونالیسم عرفانی مطرح و مورد است، امتیازات و برتری‌های زبانی و قومی است؛ در واقع او اصالت معیارهای نژادی را نفی می‌کند. بی‌تردید این باور به معنای تکررگرایی و پلورالیسم در حوزه دین و عقیده نیست. نظامی مسلمانی مؤمن و موحد است که به قرآن باور کامل دارد و در جای‌جای اشعار خود از آیات قرآن بهره می‌گیرد. از این رو نمی‌توان در خصوص وقوف و اعتقاد قلبی او به مضمون آیه‌ای نظیر «ان الدین عند الله الاسلام» (آل عمران، ۱۹) و «و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین» (آل عمران، ۸۵) تردید کرد. «او معتقد است اسلام دین جهانی و جاودانی و حاوی حقایق حد اکثری است و نام و آوازه‌ها همه زوال‌پذیرند. اگر حقایقی در ادیان دیگر نهفته است، تماماً در دین اسلام تعبیه شده است و نسبت اسلام به دیگر ادیان چون نسبت عدد صد به دهگان‌های زیر آن است که همگی در عدد صد منطوی و مندرج‌اند. با داشتن اسلام همه حقایق دینی در چنگ ماست». (رشاد، ۱۳۸۹: ۵۰-)

تاثیر نگرش عرفانی نظامی بر شکل‌گیری هویت فرهنگی «جهان وطنی» در خمسه نظامی / ۲۰۳

از این گذشته، تکثرگرایی به‌عنوان یک اندیشه و نظریه منسجم، ریشه در معرفت‌شناختی کانت دارد و سابقه آن از قرن بیستم فراتر نمی‌رود. علاوه‌براین، عمر دانش فلسفه دین که پلورالیسم یکی از مسائل آن به‌شمار می‌رود به دویست سال هم نمی‌رسد. (سل، ۱۳۸۷: ۱۸۱)

نگاه فراملی در دین جمعی

عرفا به خوبی نشان داده‌اند که تعصبی بر دین ملی یا قومی ندارند و ایرانیان به جای تنگ‌نظری و ملی‌گرایی در بحث دین، دین پیامبر اسلام را که در عربستان بر پیامبر ارجمند ارائه گردید تا جهت راهنمایی تمام بشریت تبلیغ نماید، پیروی می‌کنند
نظامی نیز مانند دیگر شاعران ایرانی زبان، زیباترین اشعار را در نعت پیامبر دارد:

تخته اول که الف نقش بست	بر در محجوبه احمد نشست
حلقه حی را کالف اقلیم داد	طوق ز دال و کمر از میم داد
لاجرم او یافت از آن میم و دال	دایره دولت و خط کمال
بود درین گنبد فیروزه خشت	تازه ترنجبی زسرای بهشت
رسم ترنجست که در روزگار	پیش دهد میوه پس آرد بهار
کنت نبیا چو علم پیش برد	ختم نبوت به محمد سپرد
مه که نگین دان زبرجد شدست	خاتم او مهر محمد شدست

(نظامی، ۱۳۸۶: ۳۲)

نظامی در مقدمه شرف‌نامه نیز به نعت پیامبر می‌پردازد:

فرستاده خاص پروردگار	رساننده حجت استوار
گرانمایه تر تاج آزادگان	گرامی‌تر از آدمیزادگان
محمد کازل تا ابد هر چه هست	به آرایش نام او نقش بست
ضمان دار عالم سیه تا سپید	شفاعت گر روز بیم و امید
درختی سهی سایه در باغ شرع	زمینی به اصل آسمانی به فرع
زیارتگه اصل داران پاک	ولی نعمت فرع خواران خاک

(همان: ۴۰۷)

خلقت انسان‌ها از اصل واحد

انسان‌ها ریشه‌ی الهی دارند. آن‌ها از نور خداوند بهره‌مند بوده و نهایتاً به نور خداوند بازمی‌گردند. انسان، اشرف مخلوقات، موجودی است دوسوگرا که هم در خلقت و هم در سلوک به دو سوی نور و ظلمت گرایش دارد. بخشی از وجود او به عالم نور و بخشی به عالم ظلمت تعلق دارد. در عرفان اسلامی، به مانند سایر مکاتب فکری - مذهبی، به دوسوگرایی انسان، اشاره شده است. در متون بازمانده از این جریان فکری، انسان بر یافته از دو عنصر زمینی و آسمانی یا نورانی و ظلمانی است. بعد زمینی انسان، با استعانت از شیوه‌های نمادین، نمایانده شده است. در بارزترین شیوه بیان این اندیشه، از تمثیل‌هایی که متعاقباً بیان می‌گردد، استفاده شده است. همین شیوه در رابطه با بیان بعد نورانی یا آسمانی انسان، اتخاذ شده است. غزالی ضمن اشاره به دو سو گرایی انسان، بخشی از وجود انسان را که او، آن را کالبد یا تن نام می‌نهد، بعد ظلمانی و زمینی؛ و بخشی دیگر را که دل، جان، باطن یا نفس می‌نامد، بعد فرازمینی یا نورانی خطاب می‌کند: «اگر خواهی که خود را بشناسی بدان که تو را که آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند:

یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند و وی به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید... جهد کن تا وی {دل} را بشناسی که آن گوهری عزیز است و از جنس گوهر فریشتگان است و معدن اصلی وی حضرت الوهیت است: از آنجا آمده است و بدانجای باز خواهد رفت و اینجا به غربت آمده است...» (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۶۷)

لاهیجی دوسوگرایی انسان را با تمثیل آینه بیان می‌کند:

«بدان که آینه را جهت آنکه تا صورت نگرنده در او منعکس گردد شرط چند است: اول ظلمت و کثافت. دوم صفا و صقالت. سیم تقابل و محاذات. و در انسان همه موجود است زیرا که چون انسان آخر مراتب موجودات است. تقابل و محاذات واقع است و چون بعد از انسان هیچ مخلوق نشده و یک طرف او ظلمانی عدمی است. ظلمت و کثافت بر وجه اتمیت واقع است و بواسطه روح اضافی «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی» صفا و صقالت تمام دارد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۷۱)

مشهورترین روایت ادبی - عرفانی خلقت انسان آن چیزی است که در مرصاد العباد آمده است: «پس جبرئیل را بفرمود که برو از روی زمین یک مشت خاک بردار و بیار.» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۶۸)

پس از اینکه عزرائیل خاک را می‌آورد، خداوند به خلقت انسان مشغول می‌شود: «روزکی چند صبر کنید تا من برین یک مشت خاک دستکاری قدرت بنمایم، وزنگار ظلمت خلقت از چهره آینه فطرت او بزدایم تا شما درین آینه نقش‌های بوقلمون بینید... پس از ابر کرم باران محبت بر خاک آدم

بارید و خاک را گل کرد و بید قدرت در گل از گل دل کرد.» (همان: ۷۱)

همهٔ انسان‌ها در این اصل نخستین مشترک و برابر هستند:

اول کاین عشق پرستی نبود	در عدم آوازه هستی نبود
مقبلی از کتم عدم ساز کرد	سوی وجود آمد و در باز کرد
بازپسین طفل پری زادگان	پیشترین بشوری زادگان
آن به خلافت علم آراسته	چون علم افتاده و برخاسته
علم آدم صفت پاک او	خمر طینه شرف خاک او
آن به گهر هم کدر و هم صفی	هم محک و هم زر و هم صیرفی
شاهد نو فتنه افلاکیان	نو خط فرد آینه خاکیان
یاره او ساعد جان را نگار	ساعدهش از هفت فلک یاره‌دار
آن ز دو گهواره برانگیخته	مغز دو گوهر بهم آمیخته
پیشکش خلعت زندانیان	محتسب و ساقی روحانیان

(نظامی، ۱۳۸۶: ۴۷)

بشنو از این پرده و بیدار شو	خلوتی پرده اسرار شو
جسمت را پاکتر از جان کنی	چونکه چهل روز به زندان کنی
مرد به زندان شرف آرد به دست	یوسف ازین روی به زندان نشست
قدر دل و پایه جان یافتن	جز به ریاضت نتوان یافتن
سیم طبایع به ریاضت سپار	زر طبیعت به ریاضت برآر
تا ز ریاضت به مقامی رسی	کت به کسی درکشد این ناکسی
توسنی طبع چو رامت شود	سکه اخلاص به نامت شود
سر ز هوا تافتن از سرور بست	ترک هوا قوت پیغمبر بست
گر نفسی نفس به فرمان تست	کفش بیاور که بهشت آن تست

(همان: ۴۹)

نتیجه‌گیری:

از مباحث نوشتار حاضر در زمینه نگرش فراقلمی و فرامادی نظامی نسبت به انسان و تأویل

عرفانی او از وطن، به چند نکته اساسی می‌توان رسید:

در اندیشه انسان‌شناسی نظامی، وطن نیز همچون دیگر مقوله‌های انسانی، تبعی از تلقی معرفت-شناختی او از انسان و جهان هستی است.

نظامی انسان را موجودی دوساحتی، یعنی مادی (ناسوتی) و فرامادی (ملکوتی و الهی) می‌داند که جنبه فرامادی، اصل و جنبه مادی، فرع بر آن است. بر این اساس، خاستگاه آغازین و بازگشتگاه فرجامین انسان نیز فرامادی و الهی است و انسان را از بازگشت به آن اصل گریزی نیست.

وطن در مفهوم مصطلح که مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن زبان، نژاد و تعلق به محدوده خاص جغرافیایی است، در نظام فکری نظامی جایی ندارد و ملاک اعتبار و ارزش به حساب نمی‌آید.

اگر ناگزیر از قضاوت درباره مفهوم این جهانی وطن در اندیشه نظامی باشیم، باید بگوییم او با تمرکز بر هویت الهی انسان، درصدد نشر نوعی اندیشه جهان‌وطنی و انترناسیونالیستی است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین، (۱۳۸۷)، کلیات اوحدی مراغه‌ای، (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه: علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
- ۳- بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین، (۱۳۶۳)، دیوان، تصحیح: مصطفی فیضی، کاشان: وزارت فرهنگ و هنر.
- ۴- -----، (۱۳۶۶)، مصنفات افضل الدین محمد مرقی کاشانی، به تصحیح و اهتمام: مجتبی مینوی، یحیی مهدوی، طهران: { انتشارات دانشگاه تهران }.
- ۵- جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۱)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، چ ۸، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۶- حجازی، بهجت‌السادات، (۱۳۸۵)، «از ملی‌گرایی فردوسی تا فراملی‌گرایی مولوی»، کاوش‌نامه، شماره ۱۲، سال هفتم، ص ۳۲-۹.
- ۷- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، انسان در عرف عرفان، تهران: سروش.
- ۸- خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۸۷)، دیوان، به کوشش: ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
- ۹- دامادی، سید محمد، (۱۳۷۹)، شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت، تهران: دانا.
- ۱۰- رادا کریشان، سروپالی، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه: خسرو جهان‌داری، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۱- رازی، نجم، (۱۳۸۰)، مرصاد العباد، به اهتمام: محمدمین ریاحی، چ ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- راشد محصل، محمدرضا، (۱۳۸۶)، «پارادوکس حیات در جهان جان»، مجموعه مقالات مولاناپژوهی (دفتر دوم)، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۳- رشاد، علی‌اکبر، (۱۳۸۹)، «مولانا و تکتگرایی دینی»، حکمت و فلسفه، شماره اول، زمستان.
- ۱۴- رضایی، عبدالعظیم، (۱۳۸۰)، تاریخ ادبیات جهان، ج ۲، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، بحر در کوزه، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۶- سل، آلن، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۷- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه: ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۹- شیمیل، آنه ماری، (۱۳۸۲)، شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- عطار، فرید الدین محمد، (۱۳۷۸)، تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، تهران: زوار.

- ۲۱- -----، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۲- فتاحی، (۱۳۶۳)، دستور عشاق، به اهتمام: ر. س. گرین شیلدز، برلین: ۱۹۲۶. (افست تهران: ۱۳۶۳)
- ۲۳- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۶)، احادیث مثنوی، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
- ۲۴- قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۴)، «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵۶، پیاپی ۱۷۴.
- ۲۵- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۰ق)، بحار الانوار، ج ۷۲، بی جا: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۷- مصفا، محمدجعفر، (۱۳۸۴)، با پیر بلخ (کاربرد مثنوی در خودشناسی)، چ ۱۰، تهران: پریشان.
- ۲۸- مظاهری سیف، حمیدرضا، (۱۳۸۴)، «نقد عرفان پست مدرن»، کتاب نقد، شماره ۳۵، سال هشتم.
- ۲۹- مقدم، علی، (۱۳۵۴)، دیباچه‌ای بر عرفان مولانا، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- ۳۰- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۵)، فیه ما فیه، به کوشش: زینب یزدانی، چ ۲، تهران: فردوس.
- ۳۱- -----، (۱۳۸۸)، کلیات شمس تبریزی، مطابق با نسخه تصحیح شده استاد فروزانفر، چ ۵، تهران: طلایه.
- ۳۲- -----، (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی، از روی طبع نیکلسون، چ ۲، تهران: پژوهش.
- ۳۳- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، رساله عشق و عقل، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- ۳۴- -----، (۱۳۸۷)، مرصاد العباد، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۵- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۶)، خمسه نظامی، به اهتمام: وحید دستگردی، تهران: علمی.
- ۳۶- نمازی، علی، (۱۴۱۹ق)، مستدرک سفینه البحار، ج ۱۰، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.