

انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا (تلقی فرااقلمی و فرامادی از انسان و تأویل عرفانی از وطن در انسان‌شناسی عرفانی مولانا)

محمد رضا عابدی *

چکیده

منظور از اندیشه انترناسیونالیسم در انسان‌شناسی عرفانی، احساس تعلق به یک اصل مشترک الهی و وجه مشترک فطری در بین انسان‌ها، ورای تفاوت‌های ملی و زبانی است. براین اساس باید برای انسان یک وطن فرامادی قائل شد که خاستگاه نخستین و بازگشتگاه فرجامین اوست. تفکر عرفانی مولانا 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 مولانا یک اصل اساسی و خدشه‌ناپذیر به حساب می‌آید.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، عرفان، مولانا، ملی، زبانی، بودایی، پست‌مدرن، وطن، انترناسیونالیسم عرفانی.

مقدمه

در مکتب مولانا، 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 جوّال مولانا، به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم متعرض آن نشده باشد. «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، ص 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 غیر قابل 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، ص ۸۸). البته باید اذعان کرد که این جنبه از نگرش انسان‌شناختی مولانا- 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 مولانا جسم و جنبه مادی انسان، تبعی از روح وی به‌حساب 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، ص 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 کوییم به صفت بین که ما چه سلطانیم

(مولوی، ۱۳۸۸، ص 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، ص 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 شهنشاہ
همی گوید شهنشه ک «ان مایید»
صلا ای شهره سرهنگان به درگاه

(همان، ص ۸۵۸)

نگرش فرااقلمی و فراقومی صرفاً به عرفان اسلامی یا دیگر مکاتب عرفانی مبتنی بر شریعت الهی اختصاص ندارد، بلکه هر مشربی که از آبخشور 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، ص ۲۴۸-۲۴۷؛ رادا کریشنان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص 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، ص 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 برمبنای سکولاریسم و اومانیزم 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، ص 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 و حیان، 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.

در قرآن کریم که خاستگاه اصلی عرفان اسلامی است، هیچ‌گاه به انسان برمبنای 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 به‌عنوان «آدمی» (با خطاب «یا ایها الناس») و گاه به اعتبار ارتباطش با مبدأ هستی به‌عنوان «مؤمن» (با خطاب «یا ایها الذین آمنوا») با وی سخن می‌گوید.

مولانا 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:

یک. نگرش فراوطنی (اعتقاد به وطن فرامادی)

نگرش فراوطنی در انسان‌شناسی عرفانی مولانا، 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، ص ۱۴۳) به‌واسطه آن، انسان درمی‌یابد که باید خاستگاه و منشأ اصلی خود را در عالمی دیگر بجوید.

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 بی‌اعتباری و فناپذیری دنیای خاکی است. بنابراین اگر از حدیث مشهور «حب الوطن من الایمان» (نمازی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۷۵) برمبنای روحیه ملی‌گرایی حاکم بر اندیشه حماسی، علاقه به زادگاه و خاستگاه هر فرد استنباط می‌شود، نتیجه چنین تفسیری با دید عارفانه مولانا نسبت به این حدیث کاملاً متفاوت است (حجازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹)؛ زیرا او برمبنای تحلیل عرفانی خود، تفسیری متفاوت از آن ارائه می‌دهد:

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، ص ۶۵۲)

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

همچنین حب الوطن باشد درست تو وطن بشناس ای خواجه نخست

(همان، ص ۶۵۳)

او در تبیین امکان اشتباه در تشخیص خاستگاه و موطن اصلی، تمثیل مردی را می‌آورد که در عالم خواب خود را در شهر دیگری می‌بیند و به سبب غلبه غفلت حاصل از خواب، امر بر او مشتبه می‌شود و گمان می‌کند که آن شهر همان اقامتگاه و موطن اصلی اوست:

سال‌ها مردی که در شهری بود
شهر دیگر بیند او پر نیک و بد
که من آنجا بوده‌ام این شهر نو
بل چنان داند که خود پیوسته او
چه عجب گر روح موطن‌های خویش
یک زمان که چشم در خوابی رود
هیچ در یادش نیاید شهر خود
نیست آن من در اینجایم گرو
هم در این شهرش بدست ابداع و خو
که بدستش مسکن و میلاد پیش

می نیارد یاد کاین دنیا چو خواب می فرو پوشد چو اختر را سحاب

(همان، ص 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، ص ۸۵). از این رو هیچ علاقه‌ای به جدایی از آن وطن آرمانی و ایدئال نداشت، اما عشو 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.

چو شهر عشق من شهری ندیدم
ز نادانی بسی غربت کشیدم
چو حیوان هر گیاهی می‌چریدم
چرا بر من و سلوی برگزیدم
چو دل بی پر و بی پا می‌پریدم
چو گل بی حلق و بی لب می‌چشیدم
که من محنت سرایی آفریدم
بسی نالیدم و جامه دریدم
از آنجا آمدن هم می‌رمیدم
که من نزدیک چون حبل‌الوریدم
فسون و عشو او را خریدم

سفر کردم به هر شهری دویدم
ندانستم از اول قدر آن شهر
رها کردم چنان شکرستانی
پیاز و گندنا چون قوم موسی
میان جان‌ها جان مجرد
از آن باده که لطف و خنده بخشد
ندا آمد ز عشق ای جان سفر کن
بسی گفتم که من آنجا نخواهم
چنان‌که اکنون ز رفتن می‌گریزم
بگفت ای جان برو هر جا که باشی
فسون کرد و مرا بس عشو‌ها داد

فسون او جهان را برجهاند

که باشم من که من خود ناپیدم

(مولوی، ۱۳۸۸، ص 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. بدین‌سان، اقلیم حیوانی بر ما حکم عالم خشکی و دنیای مرغ خانگی را دارد و اقلیم ملائک، دنیای بط و عالم دریاست» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ص ۲۱۷).

گاهی برای درک اندیشه فراوطنی مولانا، نیازمند تفسیر و تأویل و توجه به لایه‌های زیرین معنای کلام او هستیم. ابیات آغازین «نی‌نامه» مثنوی در صورت تأویل، ما را به این وطن برتر و آرمانی نوع آدمی دلالت می‌کند؛ همان خاستگاه نخستین و بازگشتگاه واپسین روح و حقیقت آدمی که اصل الهی و ماورایی اوست:

در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

کز نیستان تا مرا بیریده‌اند

تا بگویم شرح درد اشتیاق

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

باز جوید روزگار وصل خویش

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۵)

خارخار کشش و جذب آن وطن حقیقی زمانی در اندرون آدمی پدیدار می‌شود که به آن حد از معرفت نائل گردد که درد جدایی از خاستگاه ازلی و ابدی را احساس کند. اگرچه مولانا در «نی‌نامه» به‌ظاهر از زبان نی سخن می‌گوید، اما در واقع سخن او ترجمان زبان روح آدمی است؛ روح دورمانده از اصل خویش که در آرزوی پیوند دوباره با آن اصل ملکوتی است. آگاهی از این دوری و احساس تألم نسبت به آن، مخصوص انسان عارف و دل‌آگاه است. ذکر عارف همان یادکرد او از وطن اصلی است. انسان عارف زمانی ذکر می‌گوید که «پیل جانش یاد هندوستان خدا کرده باشد»:

خواب بیند خطه هندوستان	پیل باید تا چو خسبد او ستان
خر ز هندستان نکرده ست اغتراب	خر نیبند هیچ هندوستان به خواب
تا به خواب او هند داند رفت تفت	جان همچون پیل باید نیک زفت
پس مصور گردد آن ذکرش به شب	ذکر هندستان کند پیل از طلب
ارجعی بر پای هر قلاش نیست	أذکرو الله کار هر اوباش نیست
ورنه پیلی در پی تبدیل باش	لیک تو آیس مشو هم پیل باش

(همان، ص ۶۸۹)

«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 خویش‌شن حقیقی خویش را درمی‌یابد» (قبادی، ۱۳۸۴، ص 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 مأنوس‌تر می‌یابند تا افلاک؛ در نتیجه از بازگشت وحشت دارند و گریزان‌اند.

چنان که اکنون ز رفتن می‌گریزم	از آنجا آمدن هم می‌رمیدم
بگفت ای جان برو هر جا که باشی	که من نزدیک چون جبل‌الوریدم
فسون کرد و مرا بس عشوه‌ها داد	فسون و عشوه او را خریدم
فسون او جهان را برجهاند	که باشم من که من خود ناپدیدم

(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۵۳۹)

به همین روی، مولانا در یکی از پر شور و حال‌ترین غزلیات خود که از منزلگاه اصلی و نهایی جان سخن می‌گوید، در سیر از ناسوت به ملکوت و کبریای عالم، عارف‌ترین و دل‌آگاه‌ترین انسان‌ها، یعنی پیامبر اکرم (ص) را قافله‌سالار و راهنما می‌داند:

خود ز فلک برتریم، وز ملک افزون‌تریم	زین دو چرا نگذریم؟ منزل ما کبریاست
گوهر پاک از کجا! عالم خاک از کجا	برچه فرود آمدیت؟ بار کنید این چه جاست
بخت جوان یار ما دادن جان کار ما	قافله‌سالار ما فخر جهان مصطفاست

(همان، ص ۱۶۶)

مولانا در مثنوی و غزلیات خود به قوس نزول انسان از عالم بالا و سیر او از موطن اصلی و روحستان عالم به دنیای ناسوت و قالب خاکی و سپس بازگشت او به خاستگاه نخستین، از روزنه‌های متفاوت می‌نگرد:

از میل مرد و زن خون جوشید و آن منی شد
وانگه ز عالم جان آمد سپاه انسان
وانگه از آن دو قطره یک خیمه در هوا شد
عقلش وزیر گشت و دل رفت پادشا شد
تا بعد چند گاهی دل یاد شهر جان کرد
واگشت جمله لشگر در عالم بقا شد
(همان، ص ۲۹۸)

یا:

منبسط بودیم و یک جوهر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجینق
تا رود فرق از میان این فریق
(همو، ۱۳۷۴، ص ۳۴)

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، ص 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، ص ۵۹۲).

چنان‌که گذشت، روح آدمی در جایگاه نخستین خود در «مقام بی‌واسطگی» بود و برای رسیدن به خواسته‌های خود، نیازی به توسل به اسباب عالم مادی نداشت. مولانا در داستان «پیر چنگی» ضمن بیان رؤیای پیر، از آن فراوطن آدمی و مقام بی‌واسطگی به «جهان ساده» و «صحرای جان» تعبیر می‌کند؛ جایی که زمین و آسمان با همه فراخی خود در برابر آن تنگنایی بیش نیستند. آنجا دیگر آدمی برای رفتن، دیدن، خوردن، اندیشیدن و امثال آن از رفتارها و بهره‌مندی‌ها، نیازی به قدرت تفکر، بینایی، دست و پا، لب و دندان و دیگر اسباب ندارد. به

عبارت دیگر تمام محدودیت‌ها و تنگناهایی که حاصل تعلق روح به قالب مادی است، از بین می‌رود و انسان از تنگنایی به‌غایت دلگیر، به فراخنایی بس دلگشا می‌رسد؛ چنان‌که مولوی در توصیف رؤیای پیر چنگی، چنین عالم فراخی را به تصویر می‌کشد:

خواب بردش مرغ جانش از حبس رست	چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
گشت آزاد از تن و رنج جهان	در جهان ساده و صحرای جان
جان او آنجا سرایان ماجرا	کاندر اینجا گر بماندندی مرا
خوش بدی جانم درین باغ و بهار	مست این صحرا و غیبی لاله‌زار
بی پر و بی پا سفر می‌کردمی	بی لب و دندان شکر می‌خوردمی
ذکر و فکری فارغ از رنج دماغ	کردمی با ساکنان چرخ لاغ
چشم بسته عالمی می‌دیدمی	ورد و ریحان بی کفی می‌چیدمی
کان زمین و آسمان بس فراخ	کرد از تنگی دلم را شاخ شاخ
وین جهانی کاندیرین خوابم نمود	از گشایش پر و بالم را گشود
این جهان و راهش ار پیدا بدی	کم کسی یک لحظه‌ای آنجا بدی

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۹۵-۹۴)

در موضعی دیگر از **مثنوی**، از آن عالم فراخ به «عرصه دور پهنای عدم» تعبیر شده است؛ عرصه‌ای که «بودنگاه» حقیقی جان آدمی است، اما روح انسان در اثر تعلق به ماده، از حقیقت آن عالم غافل مانده و در عالم خیال و عالم حس گرفتار آمده است. روح در تنگنای ترکیب و عدد و دیگر مقتضیات طبیعت دچار محدودیت می‌شود و رفته‌رفته وسعت لایتناهی و بی‌کرائگی عالم ملکوت را از یاد می‌برد و امر بر او مشتبه می‌شود؛ تا جایی که حتی خود را نیز مادی و ناسوتی می‌پندارد و علاقه‌ای به برخاستن از سر سفره طبیعت نشان نمی‌دهد. از این‌رو تنها با قطع تعلقات مادی می‌تواند دوباره شمیم دلنواز بوستان حقیقت را حس کند و برای رسیدن به آن سر از پا نشناسد.

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	کاندر او بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه‌ای بس باگشاد و بافضا	وین خیال و هست یابد زو نوا

زان سبب باشد خیال اسباب غم	تنگ‌تر آمد خیالات از عدم
تنگ‌تر آمد که زندانی‌ست تنگ	باز هستی جهان حس و رنگ
جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد	علت تنگی‌ست ترکیب و عدد
گر یکی خواهی بدان جانب بران	زان سوی حس عالم توحید دان

(همان، ص ۱۳۹-۱۳۸)

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 می‌خورد و می‌نوشاند» (فروزانفر، ۱۳۶۶، ص 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، ص 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» (شیمل، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹). جان روشن را با قالب تیره سنخیتی نیست؛ «جان به شمع مانند است که به شعله ربّانی می‌سوزد» (همان، ص 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.

نیستان روح انسان همان «روحستان خدا» است؛ جایی که فنا و نیستی را به آن راه نیست و هرچه هست، هستی و پابندگی است. جان‌های آدمیان مانند سپاهی مدتی از آنجا به این عالم گسیل شده و به‌طور موقت در آن اردو زده است. دنیا عرصه مبارزه جان آدمی با نفس، مبارزه با انانیت و خودخواهی، مبارزه با پلیدی و مبارزه با هرآنچه اهریمنی و شیطانی است. البته سرانجام کار، بازگشت به موطن اصلی است، خواه همراه با پیروزی باشد یا توأم با شکست.

وانگه ز عالم جان آمد سپاه انسان عقلش وزیر گشت و دل رفت پادشا شد
تا بعد چندگاهی دل یاد شهر جان کرد وا گشت جمله لشکر در عالم بقا شد

(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۰)

از دیدگاه مولانا، انسان‌های غیر عارف به‌جهت اشتغال بیش از حد به امر دنیا، آن را جایگاه همیشگی پنداشته و خاستگاه الهی خود را از یاد برده‌اند؛ همانند بچه‌های بازیگوشی که شیرینی بازی کوی و برزن آنان را از خانه خود غافل کرده باشد. مولانا به‌عنوان یک عارف دردآشنا، به این دسته از آدمیان نهیب می‌زند و آن خاستگاه اصلی و بازگشتگاه ناگزیر را به آنان متذکر می‌شود:

نه ز لامکان رسیدی؟ همه چیز از آن کشیدی؟ دل تو چرا نداند به خوشی به لامکان شد
همه روز لعب کردی، غم خانه خود نخوردی سوی خانه باید اکنون درم و کشان کشان شد

(همان، ص ۳۵۴)

او در مقام یک عارف دل‌سوخته می‌داند که شرط حصول چنین معرفتی، برخورداری از کیمیای عشق حقیقی است و تنها کشش و جذبه‌ای الهی می‌تواند پای آدمی را از گل و لای تعلقات عالم مادی بیرون بیاورد:

این عالم چون قیرست، پای همه بگرفته چون آتش عشق آید، این قیر همی درد

(همان، ص ۲۶۹)

عارف رازآشنای بلخ به کسی که گرفتار چنین عشقی شده باشد، تبریک می‌گوید؛ زیرا این عشق او را از محدودیت ماده و طبیعت و مقتضیات آن می‌رهاند و سیر در ملکوت عالم را برایش میسر می‌سازد:

عاشق شده‌ای ای دل سودات مبارکباد از جا و مکان رستی آن جات مبارکباد

(همان، ص ۲۶۷)

این عشق به انسان قدرت ارتباط با وطن حقیقی را می‌دهد، اگرچه به‌ظاهر در این عالم باشد. این همان مقام موت اختیاری است که حدیث مشهور «موتوا قبل ان تموتوا» (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۷۲، ص ۵۹) بر آن دلالت دارد. غزلی غرّاً از کلیات شمس، نوع آدمی را به چنین مرگی فرا می‌خواند:

بمیرید، بمیرید، درین عشق بمیرید	درین عشق که مردید همه روح پذیرند
بمیرید، بمیرید، و زین مرگ نترسید	کزین خاک برآید سماوات بگیرید
بمیرید، بمیرید، وزین نفس بپیرید	که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان	چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید
بمیرید، بمیرید، به پیش شه زیبا	بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید

(مولوی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲)

عاشق وارسته‌ای که می‌تواند به چنین مرگ خودخواسته‌ای دست یابد و در عین زندگی در این عالم مادی، از آن منقطع باشد، همان انسان عارف است. چنین فردی متذکر به حقیقت عالم است و اصل خود را در اثر اشتغال به بازیچه دنیا از یاد نبرده است. ابیات زیر زبان حال این دسته از انسان‌هاست:

ما به بغداد جهان جان انا الحق می‌زدیم
پیش از آن کین دار و گیر و نکته منصور بود
پیش از آن کین نفس کل در آب و گل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود
جان ما همچون جهان بد جان جان چون آفتاب
از شراب جان جهان تا گردن اندر نور بود
(همان، ص ۳۱۴)

دو. 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، ص 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 نمودها از روزه 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 روزه یا پنجره تابد، نور آن دارای شکل‌های مختلف خواهد بود و در نظر متعدد جلوه خواهد نمود. به همین‌سان، 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 «دوبینی و کثرت‌بینی 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، ص 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، ص ۸۲).

با این وجود، گاهی کلام مولانا ناظر به تلقی معمول از مفهوم وطن است؛ یعنی همین وطن خاکی و مادی که منشأ جسم و جنبه فرودین آدمی است. در این مقام، اندیشه مولانا را می‌توان اندیشه «جهان‌وطنی» نامید؛ زیرا او به‌صراحت مرزبندی‌های نژادی و اقلیمی را زیر سؤال می‌برد و زبان و نژاد را تعیین‌کننده هویت انسانی نمی‌داند و احیاناً به قح و ذمّ آن نیز می‌پردازد:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از هم‌زبانی بهتر است

غیر نطق و غیر ایما و سجل

صد هزاران ترجمان خیزد زدل

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۵۶)

در این ابیات، مولانا با ترجیح همدلی بر هم‌زبانی، اصالت را به باطن آدمی می‌دهد و وجه مشترک را در درون انسان‌ها می‌جوید. از نظر او جدا کردن انسان‌ها با معیار تفاوت زبانی، رجوع به ظواهر برای یافتن وجه مشترک میان آنهاست؛ درحالی‌که چنین نگرشی ناشی از ساده‌انگاری و عصبیت افرادی است که از دیدگاه معرفت‌شناختی بی‌بهره‌اند. «در روزگاری که دنیا را غبار تعصب و کینه‌توزی تیره و تار کرده بود، مولانا تُرک و تاجیک و ایرانی و هندی و تازی و پارسی و شرقی و غربی را یگانه شمرده و عالم هستی و همه مردمان جهان را زاییده یک گوهر دانسته است» (دامادی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳).

فراملی نگریستن و فراملی اندیشیدن، اقتضای طبیعی اندیشه عرفانی است. نگرش عرفانی، اصالت را به روح انسان می‌دهد که با علم و عقل سنخیت دارد و آن را فی‌نفسه از تعینات مادی و اقلیمی و نژادی آزاد می‌داند:

روح با علم است و با عقل است یار روح را با تازی و ترکی چه کار

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۳)

مولانا به‌عنوان یک عارف متفکر، اصالت دادن به تفاوت‌های زبانی و اقلیمی را حجاب و مانع درک حقایق ضروری می‌شمارد. وقتی او داستان نزاع فارس و ترک و عرب و رومی را بر سر خریدن انگور می‌آورد، علت نزاع میان آنها را توجه به تکثر ظاهری و غفلت از حقیقت واحد می‌داند. به عقیده او چون آنها از سر نام‌ها و اعتباری بودن آنها آگاه نبودند، اختلاف در زبان را به‌جهت تفاوت در حقیقت امر می‌پنداشتند و بر سر این اختلاف تصنعی با همدیگر نزاع می‌کردند؛ درحالی‌که اگر شخص آگاه و به قول مولانا صاحب سَرّی در بین آنها بود و به آنان گوشزد می‌کرد که تفاوت زبان باعث اختلاف در معنا نمی‌شود، نزاع از میان برمی‌خاست و آتش فتنه فرو می‌نشست:

چار کس را داد مردی یک درم آن یکی گفت این به انگوری دهم

آن یکی دیگر عرب بد گفت لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا

آن یکی ترکی بد و گفت ای گزم من نمی‌خواهم عنب خواهم ازم

آن یکی رومی بگفت این قیل را ترک کن خواهیم استاقیل را

در تنازع آن نفر جنگی شدند
 صاحب سَرّی عزیزی صد زبان
 که ز سرّ نام‌ها غافل بودند
 از نزاع ترک و رومی و عرب
 گر بدی آنجا بدادی صلحشان
 تا سلیمان لسین معنوی
 حل نشد اشکال انگور و عنب
 درنیاید برنخیزد این دوی

(همان، ص ۳۳۶-۳۳۴)

از این داستان چنین برمی‌آید که اساس اختلاف بین افراد و جوامع بشری، اختلاف لفظی و موهوم است. به عبارتی به همان نسبت که آدمی ژرف‌نگرتر شود، در کثرت وحدت می‌بیند و اینجاست که دیگر «تفرقه برخیزد و شرک و دویی» (دامادی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵).

اختلاف خلق از نام اوفتاد
 چون به معنی رفت آرام اوفتاد

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۳)

تداعی اتحاد جان‌ها در عالم غیب، استوارترین عامل بازدارنده چالش‌ها و محوکننده فاصله‌ها و مرزهای جدایی‌آفرین میان اقوام و ملل است (حجازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹). ابیات زیر از مثنوی این معنا را به‌زیبایی بیان می‌کند:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی
 وحدت است اندر وجود معنوی
 چون شناسد جان ما جان تو را
 یاد آرند اتحاد ماجری

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۷۲۲)

حاصل اینکه، تعینات وجودی آدمی همچون زبان، نژاد و ملیت که ملاک تمایزها و مرزبندی‌های دنیوی است، در بینش معرفتی که داشته‌های حقیقی انسان را می‌بیند، رنگ می‌بازد و ملاک‌های سطحی و بی‌مایه تلقی می‌شود. این تعینات نه تنها چیزی بر توانایی‌های آدمی نمی‌افزاید، بلکه او را محدود و محصور می‌کند؛ در صورتی که اگر این تعینات برداشته شود و رنگ‌های مادی برطرف گردد، همه انسان‌ها، بلکه همه چیز رنگ الهی به خود خواهد گرفت.

مرغ دلم باز پریدن گرفت
 طوطی جان قند چریدن گرفت
 اشتر دیوانه سرمست من
 سلسله عقل دریدن گرفت
 جرعه آن باده بی زینهار
 بر سر و بر دیده دویدن گرفت
 روح چو بازی‌ست که پَرآن شود
 کز سوی شه طبل شنیدن گرفت

(همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳)

نگاه فراملیتی و فرازبانی‌ای که مولانا مطرح می‌کند، 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 مولانا مطرود و مردود است، امتیازات و برتری‌های زبانی و قومی است؛ در واقع او اصالت معیارهای نژادی را نفی می‌کند. بی‌تردید این باور به معنای تکثرگرایی و پلورالیسم در حوزه دین و عقیده نیست. مولانا 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 آیاتی 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 حقانیت حداکثری است و نام و آوازه‌ها همه زوال‌پذیرند. اگر حقانیتی 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، ص ۴۹-۵۰).

از درم‌ها نام شاهان برکنند نام احمد تا ابد برمی‌زنند

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(مولوی، ۱۳۷۴، ص ۵۲)

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 دوپست سال هم نمی‌رسد (سل، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱).

نتیجه

از مباحث نوشتار حاضر در زمینه نگرش فراقلمی و فرامادی مولانا نسبت به انسان و تأویل عرفانی او از وطن، به چند نکته اساسی می‌توان رسید:

۱. در اندیشه انسان‌شناسی مولانا، وطن نیز همچون دیگر مقوله‌های انسانی، تبعی از تلقی معرفت‌شناختی او از انسان و جهان هستی است.

۲. مولانا 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.

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

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

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ثروتیان، بهروز، *بشنو از نی*، تهران: مهتاب، ۱۳۸۸.
- جعفری، محمدتقی، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، ج ۱، چ ۸، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- حجازی، بهجت‌السادات، «از ملی‌گرایی فردوسی تا فراملی‌گرایی مولوی»، *کاوش‌نامه*، شماره ۱۲، سال هفتم، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۹.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *انسان در عرف عرفان*، تهران: سروش، ۱۳۷۷.
- دامادی، سید محمد، *شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت*، تهران: دانا، ۱۳۷۹.
- رادا کریشنن، سروپالی، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهانداری، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- رازی، نجم، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، ج ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

- راشد محصل، محمدرضا، «پارادوکس حیات در جهان جان»، **مجموعه مقالات مولانا‌پژوهی (دفتر دوم)**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- رشاد، علی‌اکبر، «مولانا و تکثرگرایی دینی»، **حکمت و فلسفه**، شماره اول، زمستان ۱۳۸۹.
- رضایی، عبدالعظیم، **تاریخ ادبیات جهان**، ج ۲، چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، **بحر در کوزه**، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سل، آلن، **تاریخ فلسفه دین**، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- شیمیل، آنه ماری، **شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی**، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، **احادیث مثنوی**، چ ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- قبادی، حسینعلی، «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران**، شماره ۵۶، پیاپی ۱۷۴، تابستان ۱۳۸۴.
- مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج ۷۲، بی‌جا: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- مصفا، محمدجعفر، **با پیر بلخ (کاربرد مثنوی در خودشناسی)**، چ ۱۰، تهران: پریشان، ۱۳۸۴.
- مظاهری سیف، حمیدرضا، «نقد عرفان پست‌مدرن»، **کتاب نقد**، شماره ۳۵، سال هشتم، تابستان ۱۳۸۴.
- مقدم، علی، **دیباچه‌ای بر عرفان مولانا**، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۵۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، **فیه ما فیه**، به کوشش زینب یزدانی، چ ۲، تهران: فردوس، ۱۳۸۵.
- _____، **کلیات شمس تبریزی**، مطابق با نسخه تصحیح‌شده استاد فروزانفر، چ ۵، تهران: طایفه، ۱۳۸۸.
- _____، **مثنوی معنوی**، از روی طبع نیکلسون، چ ۲، تهران: پژوهش، ۱۳۷۴.
- نمازی، علی، **مستدرک سفینة البحار**، ج ۱۰، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.