

تحلیل نسبت میان جهان درون و جهان برون از دیدگاه مولوی در مثنوی

دکتر حسینعلی قبادی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر سعید بزرگ بیگدلی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر ناصر نیکوبخت

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

باسل ادناوی*

چکیده

از آنجا که عشق، شیرازه اندیشه و نظام معرفتی مولوی را شکل می‌دهد و ظهور و بروز هر خطاب و اظهاری در آثار مولوی بر پایه عشق بنا نهاده شده است در این جستار، تحلیل ارتباط جهان درون و جهان برون در مثنوی نیز بر مدار نگاه خالق آن درباره عشق صورت می‌گیرد. این نگاه بر این فرض استوار است که عشق در نظر مولوی، برزخ میان جهان درون و جهان برون است و آنچه آن را در قالب تعبیرات و اصطلاحاتی مانند تناظر آفاق و انفس، شهود و غیب، ظهور و بطون، عین و ذهن، ملک و ملکوت، خاک و افلاک، جسم و روح و ... می‌خوانند از دیدگاه آفریدگار مثنوی به عشق و جلوه و مظهري از آن وابسته است. بر اساس این نگاه، دوست داشتن و عشق

خداوند به شناخته شدن، انگیزه حرکتی ایجاد شده است که به موجب آن، صورت از بی‌صورتی، متناهی از نامتناهی و ابد از ازل بیرون آمده و شاید بتوان گفت کل آفرینش خلق محقق شده است.

این پژوهش، می‌کوشد تا جلوه‌هایی از این باور را در مثنوی مولوی بکاود و آن را تبیین کند. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است که با توجه به عنوان و اقتضائات تحقیق با رهیافت هرمنوتیک بخشهایی از متن مثنوی تأویل و تحلیل شده است. اجمالاً نتیجه پژوهش نشان می‌دهد ذیل باور عمومی عارفان مبنی بر اینکه انسان آئینه حق و خلیفه خداست در نظر مولوی، عشق در وجود آدمی، بسان برزخی می‌ماند که اندیشه را به عرصه ظهور و بیان می‌کشاند. بدین ترتیب می‌توان عشق را از دیدگاه هستی‌شناسی همچون آئینه‌ای دانست که بوده‌های آن جهانی را در نمودهای این جهانی منعکس می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: عشق در مثنوی مولانا، جهان درون در مثنوی، جهان برون در مثنوی، برزخیت، مثنوی معنوی، جلال‌الدین مولوی

مقدمه

پیش از اینکه به نقش عشق به عنوان پیوند دهنده جهان درون و جهان بیرون از نظر مولوی پرداخته شود، ضرورت دارد مفاهیم درون و برون، ذهن و عین و نیز بطون و ظهور روشن شود.

این مفاهیم در واقع بر مبنای مقوله جدایی میان دو جوهر وجودی «من» (سوژه) و «جهان» (ابژه) در جریان تفکر انسان قرار دارد و با توجه به نسبت شناخت و آگاهی نزد انسان، این مفاهیم نیز نسبی است. نسبت این مفاهیم در واقع، تابع لایه‌های آگاهی و شناخت انسان است که به صورت پلکانی تحقق می‌یابد و به تناسب عمق اندیشه، شناخت در یکی از لایه‌های عمیق‌تر ذهن قرار می‌گیرد. این امر، خود موجب می‌شود تا جهانی به وجود آید که از قبل نبوده است؛ چراکه انتقال اندیشه از لایه‌ای به لایه‌ای دیگر و از سطحی از آگاهی به سطحی دیگر و به تبع آن از جهانی به جهانی دیگر، موجب می‌شود آن جهانی که به عنوان جوهر و ذاتی جدا از «من» و در برابر آن قرار دارد به جهانی ساخته ذهن بدل گردد و آن ثنویت مطرح شده را منتفی سازد؛ در چنین حالتی این جهان در کارگاه ذهن به جهان معنی بدل می‌شود و آفاق و انفس، درون و برون،

عین و ذهن وحدت می‌یابد.

برای شناخت این حالت گردشی شهود و تفکر و به تبع آن شناخت لایه‌های درون و برون ذهن انسان و بطون عالم هستی، می‌توان به گفته تیتوس بورکهارت توجه کرد: نفس انسان، هستی درونی اوست و عقل کلی، درونی‌ترین جزء آن هستی درونی است. اندامهای حسی و قوای ذهنی متناظر، جهان طبیعی «بیرون» از انسان را به تعبیری دریافت می‌کنند و به چیزی «درونی» مبدل می‌گردانند. «حس مشترک» تأثرات بیرونی را با یکدیگر تطبیق می‌دهد؛ قوه خیال آنها را در قالب تخیلات می‌آورد؛ قوه عاقله آنها را غربال، و تسلیم عقل کلی می‌کند تا در نهایت عقل کلی درست و نادرست آنها را از هم متمایز سازد. بدین‌سان حالات و یا لایه‌های متفاوت طبیعت بشری را برحسب تعدادی دوایر متحدالمرکز می‌توان مجسم کرد که دایره بیرونی آن با حالت مادی متناظر است و مرکز آن با عقل کلی (بورکهارت، ۱۳۸۸: ۵۸).

گردش شهود و تفکر در دوایر متحدالمرکزی را که بورکهارت از آن سخن می‌گوید، می‌توان در سخنان کانت و پس از آن در سخنان هایدگر نیز مشاهده کرد: «به اعتقاد کانت معرفت محدود بشری دارای دو جزء اساسی شهود (حس) و تفکر (فاهمه) است. شهود از طریق تفکر تعیین می‌یابد و تفکر به واسطه شهود محتوا و مضمون خود را اخذ می‌کند» (عبدالکریمی، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

۱۰۴
◆ فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۷، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۹

این دو منبع معرفت بشری یعنی شهود (حس) و تفکر (فاهمه) در واقع چنانکه هایدگر می‌گوید از هم جدا نیست و از وحدت بنیادین و اساسی یا به تعبیری وحدت وجودی برخوردار است: «به اعتقاد هایدگر چنین نیست که شهود و تفکر یا حساسیت و فاهمه دو مستقل در کنار یکدیگر باشند بلکه میان آنها وحدتی ذاتی و بنیادین وجود دارد» (همان، ۱۶۷).

وحدت ذاتی میان شهود و تفکر، نسبیّت بطون و ظهور و درون و برون را بیان می‌کند و این خود نیز فاصله میان جهان بیرون و جهان درون (من) را از میان بر می‌دارد و آنچه در این میان می‌ماند همان آگاهی است که بنا به سطح و درجه خود، جهان و زبان این جهان (مطلق بیان) را به وجود می‌آورد.

بنابراین انسان و جهان در عین ثبات همیشه در حال دگرگونی است. دگرگونی آنها تابع دگرگونی آگاهی است که مبنای آن شهود است، شهود نیز از مرحله محدود داده‌های حسی، حرکت خود را آغاز می‌کند و مراحل پی‌درپی آگاهی را پشت سر می‌گذارد تا اینکه در نهایت به مرحله شهود مطلق برسد. آنگاه که شهود به این مرحله

می‌رسد آگاهی نیز به اطلاق خود می‌رسد و در این مرحله شاهد نوعی وحدت وجود می‌شویم.

پس از اینکه نفس آگاهی بسیار محدود انسان در پهنهٔ بیکران آگاهی مطلق حل و جذب شد و وقتی وجود- که در قالب متعین نفس آگاهی متبلور شده است- به عدم تعین اصلی همه‌جا منتشر خود بازگشت، تمام صورتهای متعین جهان عینی نیز به عدم تعین وجودی اصلی خود باز می‌گردد؛ زیرا بین حالت ذهنی ذهن و حالت عینی عالم پدیداری، همبستگی کارکردی وجود دارد (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۸۹).

وحدت وجودی که در سخن ایزوتسو بیان شد، گویای بازگشت انسان کامل به کانون آگاهی‌ای است که از آن صادر شده بود.

آنچه تاکنون دربارهٔ درون و برون یا به تعبیری دربارهٔ ظهور و بطون گفته شد، همزمان با دو بعد هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، که به صورت تدریجی و لایه به لایه در حال گردش میان مبدأ و معاد است، در این اشعار از مولوی بخوبی بیان شده است:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که درو بی حرف می روید کلام
تا که سازد پاک از سر قدم	سوی عرصهٔ دور پهنای عدم
عرصه ای بس باگشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زونوا
تنگتر آمد خیالات از عدم	زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگتر بود از خیال	زان شود دوری قمرها چون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ	تنگتر آمد که زندانی است تنگ
علت تنگیست ترکیب و عداد	جانب ترکیب حس‌ها می کشد
زان سوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران
امرکن یک فعل بود و نون و کاف	در سخن افتاد و معنی بود صاف

(دفتر اول، ۳۱۰۰-۳۰۹۲)

گذر انسان از ظهور به بطون و از بیرون به درون و عبور پیوسته از لایه‌ای وجودی- شناختی به لایهٔ وجودی- شناختی دیگر، تابع روند شکل‌گیری مرحله به مرحلهٔ آگاهی اوست که به طور کلی حرکت متعالی او را به سوی مبدأ خویش نشان می‌دهد. این حرکت متعالی در اثر نبض عشق رخ می‌دهد که به صورت اثری لایه‌های وجودی و شناختی انسان را در می‌نوردد و بطون را جامهٔ ظهور می‌پوشاند.

در واقع در این گذار، عشق بسان برزخی می‌ماند که جهان درون را به جهان بیرون متصل می‌کند یا به زبان دقیقتر، جهان غیب را به مقام تجلی می‌رساند؛ مولوی می‌گوید:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمتها نهران
کنت کنزاً کنت مخفیاً شنو جوهر خود گم مکن، اظهار شو
(دفتر چهارم، ۳۰۲۷-۳۰۲۸)

مفهوم عشق

هرچند محققانی بزرگ برای بیان ماهیت عشق و تعریف آن کوشیده‌اند، به طور کلی در مباحث عرفانی هرگاه از ماهیت و چیستی اشیا یا مفاهیم سخن به میان می‌آید، توجه به این نکته ضروری است که ارائه تعریفی منطقی که بیانگر تمامی ابعاد و جنبه‌های گوناگون آن مفهوم یا شیء باشد، امکانپذیر نیست؛ چراکه عشق به لحاظ جوهر و ذات، تعریفش ناممکن و حقیقت آن در پنهانی مطلق قرار دارد؛ بنابراین در این جستار در پی ارائه تعریفی منطقی از عشق نمی‌توان بود بلکه هدف این است که از عشق با توجه به اعتبار کارکرد آن در ساحت‌های مختلف وجودی سخن گفته شود؛ از جمله ساحت خلق و آفرینش، میان خدا و آیینۀ صیقل شده او، که همانا انسان عارف کامل است، مورد بحث قرار می‌گیرد.

ابن عربی عشق را محبت مفرط می‌داند و معتقد است که در قرآن عشق «شدت حب» خوانده شده است. ابن عربی می‌گوید:

۱۰۵ خدا خود را به «شدت حب» توصیف می‌کند اما نمی‌توان بر خدا اسم عشق و عاشق
اطلاق کرد؛ زیرا عشق عبارت است از اینکه دوست داشتن به عاشق روی آورد تا آنجا که
با تمام ذرات او آمیخته گردد و سراپای وجود او را در بر گیرد. عشق مشتق از عشقه است
(حکمت، ۱۳۸۶:۲۶۱).

از میان محققانی که برای تعریف و بیان ماهیت عشق کوشیده‌اند، می‌توان به خلیفه عبدالحکیم اشاره کرد. او بحث عشق را با دیدی فلسفی باز کرده و سپس نظریه‌های افلاطون را در مورد عشق که در بیانات سقراط بازگو شده است، به این ترتیب خلاصه می‌کند:

۱. عشق به منزله شوق و طلب جاودانگی در اشکال گوناگون آن از طریق تولید و از راه آفرینشهای هنری و فکری یا از طریق اعمال شجاعانه.
۲. عشق به عنوان حرکتی به سوی مثال جمال اتم به منظور سیر و تماشای آن در صافترین صورتش که روح پیش از پیوند با ماده و جهان حس، بدان صورت آن را سیر و تماشا کرده بود.
۳. عشق به منزله واسطه میان دو جهان (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۵۳).

با توجه به موضوع مقاله، همخوانی نظریه سوم، با بحث مورد نظر بیشتر است. می‌توان این مسئله را بدین صورت شرح داد: عشق شالوده‌آزلی عرفان است؛ چرا که عرفان را فضایی دیگر است.

ساختمان تفکر و ساختار متن ادبی عرفانی در بستر ابدیت و با شالوده‌ای ازلی که عشق نام دارد، بنیان نهاده می‌شود، اما نقطه اوج تعالی آن وصال است. این وصال تنها با طلوع خورشید قدس مشرق در مغرب جان، محقق می‌شود.

عشق در این نظام هستی و بر مبنای برزخی بودن میان دو جهان درون و برون، جهان درون را با فرایندی سحرآمیز در تجلیگاه جهان برون منعکس می‌کند و با افسونگری هرچه تمامتر، راز و رمزهای وجود را به عرصه ظهور می‌کشاند که در لایه‌های پیچیده آفاق و انفس نهفته‌اند. عشق در اینجا به شعری می‌ماند که آن را قافیه‌ای نیست و اگر هم باشد، قافیه‌اش تجلی است. عشق در اینجا نیرویی است که «سر دلبران» را افسانه وار «در حدیث دیگران» افشا می‌کند و پژواکهای خاموش و گنگ حقیقت را به نادهای گویای بیان متحول، و ازلیت نهان را در کالبد ابدیت تجلی عیان می‌سازد.

بطون، ظهور و عشق سه ضلع مثلثی است که در حدیث قدسی معروف «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۱۶۷؛ آملی، ۱۳۴۷: ۱۰۲ و ۱۵۹) خود را نشان می‌دهد. گنج نهان در این حدیث همان غیب است که بر ذات خداوند دلالت دارد. خلق (ایجاد) بر جهان هستی و آنچه در این جهان تشخص یافته و ظهور پیدا کرده، دلالت می‌کند؛ اما عشق، حلقه وصلی است که غیب و سکون را در فرایند خلق و ایجاد مکشوف ساخته و اراده خداوند را جامه عمل پوشانده است. این اضلاع سه گانه گرچه بیانگر قوس نزول است، خواهیم دید که چگونه می‌توان از این سه ضلع، آئینه‌ای برای سه ضلع مثلثی دیگر نزد موجودی برتر (انسان) ساخت و نام قوس صعود را بر آن نهاد.

اضلاع سه گانه قوس صعود عبارت است از اندیشه (تفکر)، عشق و بیان که می‌توان آنها را نیز به ترتیب نطق درونی، عشق و نطق بیرونی نامید. عشق یا اراده خداوند به اینکه ظهور پیدا کند و شناخته گردد، سکون هستی را درید و فرایندی از خلق را آغازید؛ سریان سرچشمه فیاض ازلی خود را در سرتاسر انحاء وجود متجلی ساخت و ابدیت بی‌پایان خلق را گستراند.

عشق برای انسان نیز حلقه وصلی است که اندیشه نهانی او و نطق پنهان درونش را به واحه‌های تجلی بیان می‌رساند. این تجلی، گاه در زبان، گاه در نوشتار و گاه در دیگر تجلیگاه‌های هنری به نمایش گذاشته می‌شود.

در این راستا مولوی گوش به آوای تجلی فرا می‌دهد و حکمت و فلسفه آن را به هم‌نوعانش منعکس می‌کند و می‌گوید:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمتها پنهان
کنت کنزاً کنت مخفياً شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو
(دفتر چهارم، ۳۰۲۷-۳۰۲۸)

عزیمتگاه عشق

نخستین خاستگاه عشق گویا از این حدیث مستفاد است که چون ذات احدیت خواست که از پرده غیب هویت به عالم ظهور پرتو افکند به آفرینش دست زد: «کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (ابن عربی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۱۶۷؛ آملی، ۱۳۴۷: ۱۰۲ و ۱۵۹)؛ یعنی من گنج پنهانی بودم، دوست داشتم شناخته شوم؛ پس عالم را بیافریدم تا شناخته گردم. «دوست داشتن» خداوند و عشق او به «شناخته شدن» در این حدیث گویای حرکتی ایجاد می‌کند که به موجب آن، صورت از بی‌صورتی، متنهایی از نامتنهایی و ابد از ازل بیرون آمده است.

این حرکت ایجاد ناشی از انگیزش عشق الهی بدین سبب بود که جلال و شکوه گنج مخفی را که هماناً ذات اقدس احدیت است در آینه جمال و روشنایی تجلی عیان سازد؛ و این مطلب بیانگر این است که عشق، واسطه یا برزخی است که جهان درون را به جهان بیرون وصل می‌کند و بسان آینه‌ای است که اجمال جهان درون را در تفصیل جهان بیرون منعکس می‌سازد. بنابراین تمام آنچه در این عالم هست، تجلی عشق است و حرکت تکوینی عالم هستی، ظهور و بروز و زمزمه همین عشق ازلی است. این تناظر میان خالق و مخلوق، میان ازل و ابد و میان بود آن جهانی و نمود این جهانی را می‌توان در قالب دو مثلث به نمایش گذاشت که اولی از قوس نزول پرده برمی‌دارد که همان گنج پنهان، عشق و آفرینش است و دومی از قوس صعود که همان اندیشه، عشق و بیان است. بدین ترتیب عشق برزخی است که جهان درون را به جهان بیرون وصل می‌کند و آینه‌ای است که ازلیت پنهان را در کالبد ابدیت تجلی منعکس می‌سازد. مولوی کوشیده است این برزخ بودن و آیینگی عشق را با بیان بدیع خود در مثنوی معنوی منعکس



سازد و انسان عارف را برای درنوردیدن دو جهان و رسیدن به بی‌جهانی به وجد و حرکت در آورد.

نصر حامد ابو زید به تشریح این حدیث قدسی از دیدگاه ابن عربی پرداخته، می‌گوید:

ابن عربی در تأویل این حدیث قدسی بر بنیاد معنی آشکار و شناخته واژه «أحببت»، آن را به معنی عشق می‌گیرد؛ عشقی که نَفَس را تنگ می‌کند و در پی، عاشق می‌کوشد تا با نَفَس عمیق و آه کشیدن، اندوه درون را بیرون ریزد و از تنگی درآید و بدین‌گونه، تجلی ذاتی الهی از پایگاه «لابشرط شیء» بی‌مرتبه «بشرط لاشیء» بی، اندوه‌گشایی کند و از رنج تنهایی به در آید. نیز پی‌آمد اینکه او دوست داشت خویش را در چهره دیگران بنگرد از همین مرحله و در همین زمینه که «نفس» ذات نام گرفته، هستی جلوه‌گریهای خویش را آغاز کرد؛ جلوه‌هایی که چیزی نیستند جز بازتابهای بیرونی چهره ذات» (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۷۱-۲۷۰).

بازتابهای بیرونی چهره ذات در آینه وجودی انسان نیز حضور دارد اما به صورت معکوس و در چارچوب حرکت متعالی او به سوی ازلیت و خفاست که در حقیقت مستلزم آینگی روان پاک آدمی است که می‌تواند مجلای ظهور انوار حق باشد؛ در این صورت، مرزی میان پیدا و پنهان و شب و روز نخواهد بود. مولوی در بیان این امر چنین می‌گوید:

جز روان پاک او را شرق نه در طلوعش روز و شب را فرق نه
روز آن باشد که او شارق شود شب نماند شب چو او بارق شود
(دفتر چهارم، ۵۸۶-۵۸۵)

این حرکت صعودی متعالی نیز عریان شدن و رها شدن از تمامی تعلقات این جهانی را در پی دارد و این خود‌گویای ظرفیت و استعداد انسان عارف برای رسیدن به فردانیت ازلی خویش و انتقال و حرکت از بیکرانگی تعلقات ابدی به رهایی بیکران ازل و بازگشت به سرچشمه ازل است. مولوی این حرکت وجودی و متعالی انسان را، که آینه‌ای برای آن حرکت ایجاد و رشحی از آن است، به زیباترین شکل ممکن بیان فرموده است و می‌گوید:

چون الف از استقامت شد به پیش او ندارد هیچ از اوصاف خویش
گشت فرد از کسوه خواهی خویش شد برهنه جان به جان افزای خویش
چون برهنه رفت پیش شاه فرد شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد

خلعتی پوشید از اوصاف شاه بر پرید از چاه بر ایوان جاه

(دفتر پنجم، ۳۶۱۵-۳۶۱۲)

این حرکت ایجابی که آغاز آن، انگیزش عشق الهی بود و به آفرینش و تجلی منتهی گشت، نزد انسان نیز در لابه‌لای انتقال فکر و اندیشه از مرحله پنهانی و بطون به مرحله ظهور و بیان در اثر انگیزش اثیری عشق، که رشحی از آن انگیزش عشق الهی است، خود را نشان می‌دهد و اینجاست که تجلی زیبایی کیهانی در زیبایی تجلی بیان منعکس می‌شود.

مولانا، شناخت و حادثه عشق

جلال‌الدین مولوی تا قبل از دیدار با شمس تبریزی، شخصیتی علمی بود. وجود شخصیت وی چون کوهی بود که از ثبات و اقتدار و علم و تسلط و علو مرتبه حکایت می‌کرد. جوهری ساکن بود که گویی هیچ نوع جنبندگی نداشت. شمس تبریزی این سکون را به جنب‌وجوشی عظیم مبدل ساخت و از راه عشقی که در جان (نی وجود) مولوی دمید، تمام ذرات وجودش را به رقص درآورد تا مولوی آن‌گونه شد که شد.

جلال‌الدین که سرآمد شوریدگان و جامه چاکان روزگار و آتش افروخته در پیشه اندیشه‌ها و آموزگار عشق دلیرانه و وسوسه سوز و دیوانگیهای فرزانی کش بود و همه سخن از وصال و معشوقی می‌گفت و سینه‌ای شرابخانه عالم داشت و از سر طربناکی و فرحزادگی به ریختن غم و گردن زدن اندیشه فتوا می‌داد و مستانه و معرید در زندان ابد را درهم می‌شکست و در مستی مراعات ادب نمی‌توانست کرد و در بیان حال معشوق، نطق پوست او را می‌شکافت ... (سروش، ۱۳۷۵: ۱۴۳-۱۴۲).

دلیل انسجام و هماهنگی این دو ابرمرد، رشحی از آن زیبایی ازلی بود که هر دو از آن برخوردار بودند و به محض اینکه به یکدیگر رسیدند، تمام این زیباییهای ازلی تداعی شد تا بالاخره به زیبایی مطلق منجر شد که همان وجود و ماهیت ذات اقدس احدیت است و اینجاست که عشق تعریف‌ناپذیر می‌شود؛ چراکه از عرفای اسلام نقل می‌شود که «اذا تمَّ العشق فهو الله» یعنی چون عشق کامل شود، همان خداست (یثربی، ۱۳۷۷: ۵۵) و همان‌طور که الله قابل تعریف نیست، عشق نیز قابل تعریف نخواهد بود.

مولوی عشق را خود حق می‌داند و بر این باور است، کسی که عشق را توصیف می‌کند در واقع خدا را توصیف می‌کند:

پس محبت وصف حقدان، عشق نیز خوف نبود وصف یزدان ای عزیز

(دفتر پنجم، ۲۱۸۷)

بعد می‌گوید همان‌گونه که حق از زمان خارج و نامحدود است، عشق نیز از هر نوع حد و مرزی خارج است و برای توصیف آن باید از صدها قیامت گذشت و از زمان نیز باید فراتر رفت:

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زانک تاریخ قیامت را حدست صد کجا آنجا که وصف ایزدست
(دفترپنجم، ۲۱۹۰-۲۱۸۹)

مولانا همچنین می‌گوید که عشق در تمام کاینات سریان دارد و مکان و لامکان را تسخیر، و همه را پر کرده است:

عشق را پانصد پرست و هر پری از فراز عرش تا تحت‌الثری
(دفترپنجم، ۲۱۹۱)

مولانا جلال‌الدین که پیر یگانه طریقت عشق است و یکی از بزرگترین عاشقانی است که در تاریخ بشریت شناخته شده، طبیعی است که از عشق تا بی‌نهایت سخن گفته باشد؛ چراکه این عشق چون شعله‌ای سراسر وجودش را دربر گرفته و دل و جان او را روشنایی بخشیده و او را از تمام تعلقات مادی بشر رهایی بخشیده و از چنبره جبر و اختیار نجات داده است.

شمس خود می‌گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم» (مدرس صادقی، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

مولانا می‌گوید:

کی بینم روی خود را ای عجب تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب
نقش جان خویش من جستم بسی هیچ می‌نمود نقشم از کسی
گفتم آخر آئینه از بهر چیست تا بداند هر کسی کو چیست و کیست
آئینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار
(دفتر دوم، ۹۲-۹۶)

شمس و مولانا هر دو جويا و طالب بودند اما این پرسش پیش می‌آید که چرا این دو بزرگ در طلب بودند. در پاسخ باید گفت که این طلب در واقع نبض عشقی بود که ظهور و تجلی را حیات می‌بخشد؛ این ظهور و تجلی، ذهن تماشاگران این جهانی را به سوی تجلی آن یار ازلی در ساحت ابدیت وجود رهنمون می‌سازد و روشن می‌کند که

عشق همواره در برزخیت پیوند میان پنهانی و ظهور، میان ازل و ابد و میان اندیشه و بیان قرار دارد.

شمس از تضرع و ناله خود در درگاه خداوند برای آشنا شدن با یکی از اولیای او پرده برمی‌دارد و مولانا نیز در انتظار قیامتی به سر می‌برد که کوه وجودی‌اش را بکلی برکند و چشمه‌های لطف و عنایت به رویش گشاید. این خود نشانه دردی است که جز با عنایت دوست قابل درمان نیست. سقراط در جواب سؤالی اینچنین و در خطاب به ثئاتوس می‌گوید:

«این درد، درد زایش است. در تو چیزی هست که می‌خواهد زاییده شود و دردی که تو می‌کشی، از بابت آن است» (صناعی، ۱۳۸۲: ۱۷۱). بنابراین تا درد به اوج خود نرسد، تحقق زایش میسر نخواهد گشت. بی‌مناسبت نیست که در اینجا پرده از ماهیت این درد بگشاییم.

گشودن پرده از ماهیت این درد، ما را به سوی تعریف غزالی از عشق سوق می‌دهد. پورنامداریان بر آن است که نزد غزالی معرفت بر عشق و محبت مقدم است؛ زیرا غزالی عقیده دارد که خوش یا ناخوش بودن اشیا یا از راه حواس برای انسان حاصل می‌شود و یا از راه عقل (۱۳۸۰: ۴۷-۴۸).

حال آنچه از این سخن برای بیان ماهیت درد به کار ما می‌آید، همان مسئله تقدم شناخت بر عشق است؛ اما چگونه؟

پیش از پاسخ دادن به این سؤال به این بیت از مثنوی مولانا عطف توجه می‌کنیم:
این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
(دفتر دوم، ۱۵۳۲)

تقدم شناخت در واقع خود زاییده تفکر است و تفکر هم نوعی سخن گفتن است؛ نوعی تکلم که زبانش، زبان درون است؛ زبانی است که در مقام استغراق انسان و غورکردنش در درون خویش و دسترسی وی به نهانخانه انباشته‌های معنایی مبهم خود به وجود می‌آید. درد از اینجا آغاز می‌شود که هر زبانی، چه زبان درون باشد و چه زبان برون به کلمه نیاز دارد. کلمه در اینجا خود کانون درد است و تا زمانی که خلق نشود و به مقام نطق و تجلی نرسد، درد ادامه خواهد داشت. این درد هنگامی به اوج می‌رسد که کلمه بر عرش تجلی نشسته باشد. آنگاه فرایند زایش محقق می‌گردد و تفکر خاضعانه و با اذعان هر چه تمامتر، جایگاه خود را به عشق تقدیم می‌کند.

تفکر، خود را در قلمرو عشق قرار می‌دهد، اما فهم چگونگی محقق گشتن چنین امری، مستلزم این است که به فرایند تحقق شناخت در ذهن توجه کنیم. وقتی به سازکار فعالیت‌های ذهن و تفکر در مقام تحقق شناخت توجه کنیم و دگردیسی اندیشه‌ها یا داده‌های شناختی را - که به صورت پیاپی بر ذهن انسان وارد می‌شود - بنگریم به این موضوع پی می‌بریم که داده‌های شناختی اولیه، که در اصل شکل‌گیری شناخت دخیل و مؤثر هستند، همزمان با ورود داده‌های جدید کنار می‌گیرد و در جایی از قلمرو ذهن پنهان می‌شود. این امر نزد متفکر ممکن است به صورت لحظه‌ای، یعنی لحظه‌به‌لحظه، پدیدار شود. با توجه به این مسئله که از تداوم فعالیت ذهن انسان حکایت می‌کند، می‌توان از راه نگاه تاریخی (زمانی) و از جایگاهی بالاتر به بررسی دو مرحله زمانی یا تاریخی یک شخصیت پرداخت. این دو مرحله اعتباری را مرحله «پیشین» و مرحله «پسین» می‌نامیم.

در مرحله اعتباری «پیشین» یک ساختار شناختی یا یک قلمرو معرفتی وجود دارد که در آن نظام اندیشه‌مند خاصی به صورت منسجم و هماهنگ عمل می‌کند. این نظام اندیشه‌مند دارای داده‌های معرفتی و شناختی خاصی است که گاه در قالب تصورات، گاه در قالب زبان و گاه در قالب روش و منش ظاهر می‌شود. البته این مرحله خود در برهه‌ای از زمان بر مبنای تقسیم اعتباری یا فرضی ما مرحله «پسین» بوده که در مرحله سابقتر، مرحله «پیشین» نیز بوده است.

در مرحله «پسین» تمام داده‌های جدید شناختی، که به تازگی وارد فضای ذهن می‌شود، یا داده‌های قبلی را به طور کلی حذف می‌کند و یا در فرایند شناختی جدیدی در آنها حل می‌شود و صبغه‌ای جدید منجر بر آنها می‌گذارد. داده‌های جدید در هر دو حالت یا به خلق نظام جدید منجر می‌شود و یا تغییراتی بنیادین یا غیر بنیادین در نظام قبلی ایجاد می‌کند تا به گونه‌ای به طور خودکار در عرصه تصورات، اندیشه‌ها، زبان و روش و منش ظاهر می‌شود.

این دو مرحله اعتباری به صورت تعاقبی، یعنی پی‌درپی در ذهن حضور دارد و اگر این ذهن، ذهن یک عارف باشد، گویی گردونه‌ای ازلی بر این ذهن حاکم شده و هدف آن پالایش و تصفیه است؛ یعنی ذهن این عارف را از هر آنچه با فطرت الهی - انسانی او سنخیت نداشته باشد، پالایش می‌کند تا اینکه این شناخت به نوعی شناخت اشراقی بدل شود که در ذات خود گویای حضور در عالم معناست. این حضور در شدت و

ضعف، خود تابع میزان رهاشدگی از تعلقات این جهانی و داده‌های شناختی آن است. «شناخت اشراقی نوعی استحضار یا حضور بخشیدن است. از سوی دیگر، استعداد استحضار یا حضور بخشیدن با درجه تجرد، یعنی میزان رهاشدگی جان [و فکر و اندیشه] شناسا از ماده این جهانی بستگی دارد» (شایگان، ۱۳۷۸: ۲۱۷). وقتی معرفت و شناخت به چنین مرحله‌ای می‌رسد که داده‌های آن، دیگر این جهانی نیست بلکه کاملاً آن جهانی و درونی است، عشق ناگهان از درون سر بر می‌آورد و داده‌های ازلی معرفت را، که مطلقاً آن جهانی است، به ساحت ابدیت تجلی و عرصه ظهور منتقل می‌کند و اینجاست که تفکر در ساحت بیان و ازلیت نَهان در ابدیت تجلی قرار می‌گیرد.

عشق و جهان درون و برون

از آنجا که موضوع عشق صبغه انتزاعی دارد، بررسی چگونگی شکل‌گیری حادثه عشق و نوزایی مولانا، که بعد از دیدار با شمس رخ داده است، هرگز و به هیچ وجه از راه داده‌های بیرونی (تاریخی) که در واقع جز مجموعه‌ای از توصیفات نیست، امکانپذیر نیست. بنابراین تنها راه ممکن بررسی چنین حادثه‌ای از راه درون است. با توجه به داده‌های درونی، که خود را در حله سخن پیدا و پنهان می‌کند، تبیین فرایند تحول و دگرگونی ذهنی و ذاتی مولانا امکانپذیر است. مولانا از مقام تفکر درون، که انبانی از درد و کشمکشهای اثری در خود داشت به نوزایی و مقام عشق که خلق، تجلی و حضور بود، می‌رسد و در این میان زبان بود که در عین اینکه خود برزخ است، ذاتاً چیزی جز جهان نطق تجلی نمی‌تواند باشد. این زبان در مرحله پیش از عشق زبانی ازلی بوده است که در نطق خاموش خود درد و اندوه بیکران تعیین را بیان می‌کرد اما وقتی پژواک این نطق خاموش در جویبارهای زبان (بیان) ابد یعنی جویبارهای تجلی می‌پیچد، سرایش قصه عشق و بیان آن در جهان ظهور آغاز می‌شود؛ یعنی نطق آن جهانی (تفکر) به بیان این جهانی (عشق) بدل می‌شود.

با توجه با آنچه گذشت، شاید بتوان گفت نقش زبان در فرایند خلق و شکل‌گیری حادثه عشق این باشد که مرز میان تفکر و عشق را مشخص می‌سازد؛ چرا که وقتی انسان در مرحله اندیشیدن است و زبان او زبان درون است در واقع در مقام تفکر قرار دارد و در چنین مقامی زبان و اندیشه را نمی‌توان از هم جدا کرد. اندیشه نیازمند زبان است؛ چرا که زبان با توجه به بعد هستی‌شناسانه آن خود بر ساحت هستی دلالت دارد

و هستی هرگز بدون زبان خود را اظهار نمی‌کند. از این رو هایدگر می‌گوید که «زبان خانه هستی است و وجه هستی هستومندها [موجودات] را بیان می‌کند» (خاتمی: ۱۳۸۴، ۲۲۳). تفکر، خود مقامی است که اندیشه در آن فرایند تجلی و ظهور را می‌آغازد؛ فرایندی که از وجود دردی که پایانش رهایی از عالم تفرد است پرده برمی‌دارد تا بدین طریق پیوستن به جهانی دیگر یعنی جهان «کلمه» یا جهان بیان و ظهور، فراهم گردد و وقتی این فرایند درآمیز به ثمر بنشیند، آن تفرد هرچند ذاتاً منقلب نمی‌شود با توجه به دگردیی که بر ذات از ناحیه ظهور و تجلی عارض می‌شود، منشعب می‌گردد و انشعاب خود را در زبان بیرونی یعنی زبان تجلی و بیان نمایان می‌کند تا در عین تفرد از آفرینش نامتناهی یا به تعبیری دیگر از عشق نامتناهی پرده بردارد. در اینجا عشق، جایگزین تفکر می‌شود و زبان او زبان حضور و تجلی است و هر جا سخن از عشق باشد در واقع سخن از تجلی و ظهور است. مولانا می‌گوید:

عشق خواهد کین سخن بیرون بود آئینه غماز نبود، چون بود

(دفتر اول، ۳۳)

یا در جایی دیگر می‌گوید:

چون ز راز و ناز او گوید زبان ستر چه؟ در پشم و پنبه آذر است
 یا جمیل الستر خواند آسمان تا همی پوشیش او پیداتر است
 چون بکوشم تا سرش پنهان کنم رغم انغم گیردم او هر دو گوش
 سر بر آرد چون علم کاینک منم کای مدمغ چونش می‌پوشی بپوش
 گویمش رو گرچه برجوشیده ای همچو جان پیدایی و پوشیده‌ای

(دفتر سوم، ۴۷۳۶-۴۷۳۲)

عشق در اندیشه مولانا

اگر بنا باشد عصاره و زبده مفهوم و مقصود مثنوی در یک جمله و حتی یک کلمه خلاصه شود، بی‌گمان چیزی فراتر و مهمتر از مفهوم عشق یافته نخواهد شد. فراوانی و گوناگونی مباحث مثنوی سبب پنهان ماندن این حقیقت نمی‌شود که زمینه اصلی تمامی این مباحث عشق است. عشق مانند رشته‌ای همه مباحث مثنوی را به هم پیوسته و حرکت به جهت مشخصی که همانا مبدأ هستی و عشق است در تمام مثنوی مشهود است. به علاوه، مفهوم غزلیات شمس چیزی جز تبیین و تفسیر عشق نیست. در

تحلیل نسبت میان جهان درون و جهان برون از دیدگاه مولوی در مثنوی

بخش زیر با استناد به ابیاتی از مولوی به اهمیت و مفهوم عشق نزد این عارف بزرگ می‌پردازیم:

با توجه به آنچه گذشت و با عنایت به فرضیه پژوهش مبتنی بر نقش زیبایی‌شناسانه برزخیت عشق در میان عالم لفظ و معنی و جایگاه معرفتی عشق به عنوان حد واسط عالم ملک و ملکوت، می‌توان به این نکته اشاره کرد که مولوی عشق و اشتیاق خدا به شناخته شدن را علت خلق و ایجاد می‌داند و بدین امر باور دارد که این هستی، هویت و معنی خود را از عشق می‌ستاند و باور به بود و وجود و هستی از برقراری نسبت آن با عشق است. مولوی می‌گوید:

گر نبودى عشق هستى کسى بدى کى زدى نان بر تو و تو کى شدى

(دفتر پنجم، ۲۰۱۲)

و یا آنجا که می‌گوید:

گر نبودى بهر عشق پاک را کى وجودى دادمى افلاک را

(دفتر پنجم، ۲۷۳۷)

و همین‌طور می‌فرماید:

پاک الهی که عدم بر هم زند مر عدم را بر عدم عاشق کند

(دفتر پنجم، ۱۲۰۶)

۱۱۵



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۷، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۹

مولانا، که خود درد آشنای عشق است و طعم آن را چشیده، پدیده شگرف عشق را رمز گنجینه افکار و آثار خویش قرار داده و کتاب مثنوی را با آن آغاز کرده و به پایان رسانده است. مولوی عشق نیستی یعنی خفا و ازلیت پنهان به ظهور و تجلی را علت هرگونه تجلی و ظهور می‌داند؛ چنانکه در دفتر اول می‌فرماید:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(دفتر اول، ۶۰۶)

تعبیر مولانا از عشق

عشق، نردبان آسمان است:

عشق نزد مولوی چون نردبانی است که دل را به معراج آسمان می‌برد :

جان فدا عشق را که او دل را جز به معراج آسمان نبرد

(غزل ۹۸۰)

گر روی بر آسمان هفتمین عشق نیکو نردبانست ای پسر

(غزل ۱۰۹۷)

عشق، راهبر معنی و راهگشای رمزهاست:

عشق در نظر مولانا دریایی است که قعرش ناپیدا، و دریایی است که موج آن گوهر و گوهر آن اسرار است و هر سوئی از آن راهی به سوی معناست:

عشق دریاییست و موجش ناپدید آب دریا آتش و موجش گهر
گوهرش اسرار و هر سوئی ازو سالکی را سوی معنی راه بر
(غزل ۱۰۹۶)

عشق، کیمیای هستی است:

– عشق نزد مولانا کیمیایی است که وجود خاکی انسان را به گنج معانی مبدل می‌کند و چون عیسای روح‌الله است که برای هر چیزی دارو و برای هر دردی درمانی دارد. گاه از آن به افلاطون و جالینوس تعبیر می‌کند و گاه شیرین‌کننده همه تلخیها و سختیها می‌داند؛ مسها را به زر مبدل می‌کند و به مردگان حیات می‌بخشد:

کیمیای کیمیا سازست عشق خاک را گنج معانی می‌کند
که چو روح‌الله طبیعی می‌شود گه خلیش میزبانی می‌کند
(غزل ۸۲۲)

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیبب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
(دفتر اول، ۲۴-۲۳)

از محبت تلخها شیرین شود از محبت مس‌ها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کند از محبت شاه بنده می‌کند
(دفتر اول، ۱۵۳۱-۱۵۲۹)

عشق، آب حیات است:

عشق، کوثر است؛ آب حیاتی است که عمر را ابدی می‌کند:
کوثر است این عشق یا آب حیات عمر را بی‌حد و غایت می‌کند
(غزل ۸۲۱)

عشق، ترک اختیار است:

عشق، ترک اختیار کردن است و مستی عشق سبب ذوب شدن در آن و بیخودشدن است:

_____تحلیل نسبت میان جهان درون و جهان برون از دیدگاه مولوی در مثنوی

در عشق باش که مست عشقت هر چه هست

بی‌کار و بار عشق بر دوست بار نیست

گویند عشق چیست بگو ترک اختیار

هر کوز اختیار نرسد اختیار نیست

(غزل ۴۵۵)

هر چند ماهیت عشق از انظار پنهان است، حیرت و احوال عجیب آن برای همگان قابل رؤیت است. جان شاهان جان که در واقع همان عارفان و کاملان‌اند در حسرت ادراک و فهم شمه‌ای از ماهیت او به سر می‌برند:

اندرو هفتاد و دو دیوانگی

با دو عالم عشق را بیگانگی

جان سلطانان جان در حسرتش

سخت پنهان است و پیدا حیرتش

تخت شاهان تخته بندی پیش او

غیر هفتاد و دو ملت کیش او

بندگی بند و خداوندی صداع

مطرب عشق این زند وقت سماع

در شکسته عقل را آنجا قدم

پس چه باشد عشق دریای عدم

(دفتر سوم، ۴۷۲۳-۴۷۱۹)

عشق، میدان مخاطره است:

عشق میدانی است که هر کس را یارای ورود در آن نیست؛ تنها جای مردان مرد است. به اعتقاد مولانا دلیل محنت و بلایی که از عشق صادر می‌شود این است که ناهلان و نامحرمان عشق از این مفهوم مقدس فاصله بگیرند:

عشق از اول چرا خونی بود؟ تا گریزد هر که بیرونی بود

(دفتر سوم، ۴۷۵۲)

عشق، عامل اتحاد عبد و معبود است:

- در نگرش عرفانی مولانا خداوند با خویشتن نرد عشق می‌بازد و چون خواسته این حقیقت را آشکار کند، مخلوقات جهان را آفریده است تا وسیله‌ای برای محبت او باشند:

تا تو با خود نرد خدمت باختی

این من و ما بهر آن برساختی

عاقبت مستغرق جانان شوند

تا من و توها همه یک جان شوند

ای منزله از بیان و از سخن

این همه هست و بیا ای امرکن»

(دفتر اول، ۱۷۸۹-۱۷۸۷)

عشق، توصیف ناپذیر است:

- مولانا هرچند در تعریف عشق تلاش می‌کند، اذعان دارد که امر توصیف حقیقی و کامل عشق، غیرممکن، و تنها خود عشق است که می‌تواند عشق را تعریف کند؛ چنانکه تنها آفتاب می‌تواند دلیل آفتاب باشد:

عقل در شرحش چو خر در گلِ بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب
گر دلالت باید از وی روی مهتاب
(دفتراول، ۱۱۶-۱۱۵)

عشق را از کس مپرس از عشق پرس
عشق ابر درفشان است ای پسر
ترجمانی منش محتاج نیست
عشق خود را ترجمان است ای پسر
(غزل ۱۰۹۷)

- مولانا هرقدر از عشق سخن می‌گوید باز هم جوابی قانع‌کننده نمی‌یابد؛ بنابراین به عشق تشخص می‌دهد و با او به گفتگو می‌نشیند بلکه بتواند از این راه نشانی یا معنایی از حقیقت آن بیابد:

گفتم عشق را شبی راست بگو تو کیستی
گفت حیات باقیم عمر خوش مکررم
گفتمش ای برون ز جا خانه تو کجاست گفت
همره آتش دلم پهلوی دیده ترم
غازه لاله‌ها منم قیمت کاسه‌ها منم
لذت ناله‌ها منم کاشف هر مسترم
چرخ نداشت می‌کند کز پی توست گردش
ماه نداشت می‌کند کز رخ تو منورم
(غزل ۱۴۰۲)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این جستار آمده است، عشق عرفانی از دیدگاه مولوی، نیرویی است که همه پدیده‌ها را از لایه‌های پنهانی خود به سوی ظهور و تجلی می‌کشاند. همچنین نشان داده شد همان‌گونه که خداوند متعال در عین تنزه از هر گفتار و سخن، «کلمه» خویش را عین تجلی ذاتش مقرر فرموده، عشق را برزخ ظهور و تجلی خود نیز قرار داده است. انسان عارف نیز عشق را برزخی برای ظهور و تجلی اندیشه و تفکر و مسیر صعود به حق قرار داده است؛ چراکه بدون عشق هیچ چیز توان آن را نخواهد داشت که به عرصه تجلی و ظهور برسد.

در این پژوهش آشکار شد چگونه نبض عشق، که به صورت اثیری در جریان نفسهای یاران حق و اولیای الهی سریان داشت و شمس و مولوی را از فراسوی آفاق و انفس به سوی هم فراخوانده بود، آن دو را برای تجلی در برابر هم دعوت کرد. این تجلی، ظهور اندیشه در ساحت بیان را به همراه داشته، و مثنوی معنوی، غزلیات شمس و مقالات شمس تبریزی ثمره طبیعی آن بوده است. پس عشق برزخی است که جهان بیرون را به جهان درون متصل می‌کند. عشق آینه‌ایست که اندیشه و تفکر را در ساحت بیان و زبان منعکس می‌سازد. از دیدگاه مولوی، عشق شعری است که او را قافیه نیست. در واقع قافیه شعر هستی، تجلی حق است؛ تجلی که «سر دلبران» را افسانه‌وار «در حدیث دیگران» افشا کرده، پژواکهای خاموش و گنگ حقیقت را به ندهای گویای بیان در لباس غزلیات شمس و مثنوی معنوی انعکاس داده است و ازلیت نهان را در کالبد ابدیت تجلی عیان می‌سازد.

نظام اندیشگانی مولوی، معرفت و شعر، روحی یگانه دارد و ابدیت از دل ازلیت بر می‌خیزد؛ اسطوره در زبان و ذهن او جاودانه، مستمر و پاینده می‌شود.

منابع

۱. آملی، حیدر؛ *جامع الأسرار و منبع الأنوار*؛ تهران: انستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی، ۱۹۶۹/۱۳۴۷.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ *الفتوحات المکیه*؛ بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۳. ابو زید، نصر حامد؛ *چنین گفت ابن عربی*؛ ترجمه سیدمحمد راستگو؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو؛ *آفرینش، وجود و زمان*؛ ترجمه مهدی سررشته‌داری؛ تهران: انتشارات مهر اندیش، ۱۳۸۳.
۵. بورکهارت، تیتوس؛ *جهان‌شناسی سنتی و علم جدید*؛ ترجمه حسن آذر کار، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۶. پورنامداریان، تقی؛ *در سایه آفتاب*؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
۷. حکمت، نصر الله؛ *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*؛ تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.



-
۸. خاتمی، محمود؛ *جهان در اندیشه هیدگر*؛ چ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴.
۹. سروش، عبد الکریم؛ *قصه ارباب معرفت*؛ چ سوم، تهران: طلوع آزادی، ۱۳۷۵.
۱۰. شایگان، داریوش؛ هانری کربن «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»؛ چ پنجم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۸.
۱۱. صناعی، محمود؛ *چهار رساله افلاطون*؛ چ چهارم، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
۱۲. عبد الحکیم، خلیفه؛ *عرفان مولوی*؛ ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. عبد الکریمی، بیژن؛ *هایدگر و استعلا* (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)؛ تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
۱۴. فروزانفر، بدیع الزمان؛ *احادیث مثنوی*؛ چ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱.
۱۵. *مقالات شمس*؛ ویرایش جعفر مدرس صادقی؛ چ سوم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۱۶. مولوی، جلال الدین محمد؛ *کلیات شمس تبریزی*؛ گردآوری و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ چ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۷. مولوی، جلال الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح نیکلسون، چ نهم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۸. یشربی، یحیی؛ *فلسفه عرفان*؛ چ چهارم، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.