

حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی

مخدره بلوکی¹

جواد (فرزاد) عباسی²

چکیده

از نظر مولوی عشق محرک اصلی، در سیر استکمالی جهان هستی است، و این سیر شاید با حرکت جوهری در «حکمت متعالیه» بی ارتباط نباشد. هر چند تفاوتی نیز دیده می شود و آن این که مولانا حرکت استعلایی را در کل جهان هستی جاری و ساری می داند؛ ولی حرکت جوهری مربوط به جواهر است. بر اساس این پژوهش، توصیفها و تمثیلهایی که در مثنوی برای مرگ به کار می رود به سه نوع قابل تقسیم است: حسی، که در این نوع تمثیلهای امور محسوس و ملموس می پردازد. طبیعی، برخاسته از دامن طبیعت می باشد و بیانگر پیوند عمیق مولوی با طبیعت. و سرانجام، توصیفات خیزان که همچون ذهن سیال مولانا پرتحرک است.

کلید واژه ها: مولوی، مرگ طبیعی و اختیاری، تجدد امثال، آب حیات، حرکت متعالیه.

1 - کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور

2 - دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور javaaba@gmail.com

تاریخ پذیرش

93/5/6

تاریخ دریافت

92/12/16

مقدمه

نگاه مولوی به حیات و ممات نگاهی ویژه است. به همین دلیل می‌توان زیباترین ترسیم چهره مرگ را از داستان‌ها و تصویرهای شاعرانه و عارفانه او دریافت. مرگ در اندیشه مولوی فنا و زوال نیست؛ بلکه ورود به نشئه تازه‌ای از حیات نوع بشر است.

نگاه مولوی به مرگ برگرفته از نوع نگاه او به زندگی است به همین دلیل هرگاه در اندیشه و تعبیر او در مورد مرگ تأمل و درنگ می‌کنیم، نوع تعبیر او را از زندگی بهتر درمی‌یابیم. در نگاه مولوی این جهان شربت اندر شربت است و هرگوشه آن سرشار از شوق و شور حیات. پایان این قافله حیات واقعه مرگ نیست، بلکه مرگ سرآغاز شکفتگی در جهانی تازه و شگفت‌انگیز است، رهیدن از ناملايمات و چشیدن شیرینی‌ها. اگر افسانه‌ها آب حیات را در دنیا جسته‌اند، او آن را در مرگ می‌جوید.

بررسی نوع نگاه مولوی به مرگ بهانه‌ای شد، برای تأمل و درنگی کوتاه در برخی آثار ادبی از کهن‌ترین ایام تا امروز؛ تا در این بررسی دریابیم، آیا هنوز در فضای ذهن ایرانیان آواز شاعری که مرگ را «درآب و هوای خوش اندیشه نشیمن می‌دهد» (سپهری، 1379: 296) طنین انداز است یا نه؟ آیا دروغ‌های پرهیاهوی جهان امروز می‌توان محور اندیشه‌های حیات فانی نگشت و در گردونه باورهای پوچ‌گرایی و دنیامداری سرگردان و متحیر نشد؟ آیامی‌توان با ترسیم فرجامی خوشایند در پس حیات دنیایی از زندگی به سرزندگی و از بند به رهایی برسیم و شعر سهراب را که می‌گوید: «مرگ مسئول قشنگی پرشاپرک است» (همان) زمزمه کنیم. اما برای ورود به این معنا نیاز به بازشناخت این مفهوم بدیهی است.

بازشناخت مفهوم مرگ

از سپیده دم آفرینش انسان میل به جاودانگی و حیات پایدار اساس آرمان‌های او را شکل می‌داد تا آن‌جا که مؤثرترین وسوسه ابلیس بر او بیدار کردن همین حس بود: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مَلِكٍ لَا يَبْلَى» (طه/120). این وسوسه در میان فرزندان آدم نیز بارها و بارها تکرار شد، تا آن‌جا که در کهن‌ترین حماسه‌های به‌جامانده از تاریخ بشری در حدود سه هزار سال قبل از میلاد، گیل‌گمش، پادشاه بزرگ بین‌النهرین، پس از پیروزی‌های فراوان به جست‌وجوی همین آرمان برمی‌آید.

حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی (158-139) 141

تنها آرزوی او یافتن اکسیر حیات زمینی بود که سرانجام بدان دست نیافت (ر.ک.ساندرز، 1376: 120). همین جستجو در اسطوره‌ها و افسانه‌های دیگر نیز تکرار شد. اسکندر مقدونی در جستجوی پادزهر مرگ و آب حیات تا ظلمات پیش می‌رود.

«چو از آب حیوان به هامون شدند ز تاریکی راه بیرون شدند»

(فردوسی، 1387: ج. 7. 83. ب. 1415)

در قلعه‌های هیمالیا و تبت، هندوان و تبتی‌ها و چینی‌ها نیز هر یک به نوعی همین آرمان را نقش زدند. در ایران باستان سرداری الهی همچون اسفندیار از پیامبر خدا می‌خواهد تا او را از آسیب مرگ در امان دارد و به رویین‌تنی برساند.

«به بازوش در بسته بود زردهشت به گشتاسب آورده بود از بهشت

بدان آهن از جان اسفندیار نبردی گمانی به بد روزگار»

(همان: ج. 6. 218. ب. 179)

اما آن‌چه در این اسطوره‌ها ناتمام می‌ماند واقعیت حیات ناتمام و ناقص دنیایی است، سرزمینی که در قلمرو آن جاودانگی بی‌معناست.

تمام روئین‌تان که سرداران داستان‌های حماسی در این قلمرو خاکی‌اند و در پیکارهای زمینی حماسه‌ها می‌آفرینند از گزند مرگ در امان نیستند. همان بخش آسیب‌پذیر حیات آنان روزنه‌ای به سوی مرگ می‌شود. آنان در پایان داستان خود در دروازه‌های میان مرگ و زندگی تنها، بی‌یاور و شکست خورده می‌مانند. آری، این دردناک‌ترین حادثه حیات آنان است که باید چهره در نقاب خاک کشند.

اما عرفان نیز خود، یک حماسه است. حماسه‌ای که در آن انسان به مصاف با دیو درون برمی‌خیزد و در هر خوان از این قلمرو دهشتناک و در هر منزلی از منازل سلوک با اهریمنی روبه‌رو می‌شود. اما در این پیکار بر زمین افتادن و شکست خوردن، همان پذیرش وسوسه‌های ماندن در حیات خاکی است و سردار سرافراز کسی است که وسوسه‌های این جادوگر اماره را باطل کند و پیروز از این میدان به درآید. در این حماسه انسان با دیگری نمی‌جنگد؛ بلکه به نبرد با خود برمی‌خیزد، نبردی که حتی پیامبران نیز از آن ناگزیرند:

«قَد رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ اصْغَرِیمْ با نَبِیْ اَنْدَرِ جِهَادِ اکْبَرِیمْ»

(بلخی، 1383: د. 1. ب. 1387)

تفاوت این نبرد با دیگر نبردها آن است که او هم رستم است و هم افراسیاب. اکوان دیو در دخمه‌های درون او پنهان است. افسون جادوان و عفریته‌ها در نهان اندیشه‌های او مستور است. از نویسندگان این صحنه و حماسه‌سازان این پیکار یکی نیز جلال الدین محمد بلخی است. زندگی او خود سلوکی در همین مسلک است. در شخصیت‌پردازی‌های این حماسه، شمشیر و زوبین دیده نمی‌شود. مهلکات و منجیات دیگری در کار است. در این حماسه مفهوم حیات و ممت دگرگون می‌شود. در این مسیر چون انسان در می‌یابد در این سرای سپنج به جاودانگی جسمی نمی‌رسد، پس باید کمره‌مت بندد و در جستجوی جاودانگی از لون دیگر برآید. همه هم و غم انسان در این مسیر صرف رسیدن به جاودانگی حیات برتر می‌شود؛ چرا که سقف کوتاه جهان جولانگه پرواز و همت آدمیان نیست. در این مسلک است که «مرگ‌آشنایی و مرگ‌پذیری صوفی یکی از جذاب‌ترین، زیباترین و بنیادی‌ترین محورهای داستان‌های صوفیانه و عارفانه می‌شود.» (ابراهیمی، 1370: 112). آنان در پی جاودانگی روح بر می‌آیند؛ زیرا معتقدند که مرگ «فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ» (مؤمنون / 57) می‌باشد. در این نگاه بنا به قول علامه همایی، مرگ ظهور فعلیت است به طرف نقص یا کمال که در حیات دنیا به واسطه عوامل و اسباب گوناگون مکتوم و مغمور بوده است (رک. همایی، 1372: 21).

مولوی که در سِلک عارفان جایگاه ویژه‌ای دارد، مرگ و زندگی را به نوعی خاص تعبیر می‌کند. آن گونه که در سخن یکی از صاحب‌نظران می‌یابیم، او مرگ را زندگی و زندگی را مرگ می‌داند. در نزد او زندگی، یعنی شعور و آگاهی؛ و مرگ، یعنی غفلت و بی‌خبری. چون انسان با مرگ به آگاهی واقعی می‌رسد، مرگ از هر نوعی که باشد زندگی قلمداد می‌شود، و زندگی که در غفلت و ناآگاهی باشد چه کوتاه و چه بلند مرگ و بی‌خبری است (خلیلی، 1375: 58).

مولوی نه تنها مرگ را لازمه زندگی، بلکه تکامل دهنده حیات انسان می‌داند و بر این باور است که انسان با مرگ به تکامل و هشیاری و رهایی می‌رسد. او مرگ را آب حیوانِ نهان شده در ظلمت معرفی می‌کند و دریافته است، با وجود آن که انسان‌ها در شبِ بدرنگ دنیا به دنبال آب حیات می‌روند و در جستجوی آن مصائب را پشت سر می‌گذارند و تا

ظلمانی‌ترین نقطهٔ عالم هستی پیش می‌روند، اما برای عاشقان واقعی آب حیات با پای خود لابه‌کنان پیش می‌آید و دوست دارد حقیقت‌یافتگان آن را بنوشند:

«میوه‌ها لابه‌کنان کز من بچَر
آب حیوان آمده کز من بخور»

(بلخی، د.4. ب.1112)

آری، عارفان همچون مستسقای لب‌خشکیده از آن می‌نوشند و به بقا می‌رسند. این نوشندگان آب حیات؛ یعنی عاشقان، پس از این خضرگونه می‌شوند و از خود بی‌خود و سرگشته شده، و از اجل نمی‌هراسند. آنان با مرگ نه تنها درد و غمی در دل ندارند، بلکه از قید تعلقات رسته و با مرگ، چهره از بی‌وفایان دنیا پوشیده‌اند.

مولوی با زبان تمثیل در جای‌جای مثنوی به ترسیم چهرهٔ مرگ می‌پردازد. او مرگ را مَحکی برای جوهر باطن آدمیان می‌داند که با آن حقیقت وجودی انسان نمایان می‌شود. برای تبیین این مطلب ماجرای معجزهٔ موسی و سحر ساحران را بیان می‌کند که در نهایت امر طشت آنان از بام افتاده و حقیقت برملا شده است. برای معجزهٔ موسی تحسین و برای سحر ساحران لعنت به جای مانده است (ر.ک. همان، د.4. ب.1662). در جای دیگر او مرگ را شکسته‌شدن گردو می‌داند همان‌سان که با شکستن گردو مغز و هستهٔ آن نمایان می‌شود، با مرگ نیز پوستهٔ ظاهری جسم کنار می‌رود و حقیقت درون انسان نمایان می‌گردد (ر.ک. همان، ب.1674). مولوی مرگ را به تولد جنین مانند می‌کند آن‌جا که با تولد، ماهیت جنین نمایان می‌شود که کودک زنگی است یا رومی (ر.ک. همان، د.1. ب.3516). با مرگ نیز هویت انسان شناسایی می‌شود که در آخرت به جماعت خوبان اختصاص می‌یابد یا بدان. مولانا مرگ را برای کسانی می‌داند که آمادگی سیر الهی را ندارند و به نوعی به انجماد درونی رسیده‌اند؛ وگرنه کسی که آمادگی سیر الهی را بیابد و از مرگ و نیستی نجات یابد، مرگ برای او حیات جاودانه می‌شود.

مولوی بر اساس بینش قرآنی خود مردگان را زنده‌هایی می‌داند که به سوی حیات واقعی رهسپار شده‌اند و استشهاد به قول قرآن کرده، می‌گوید:

«گر ز قرآن نقل خواهی ای حَرُونِ
خوان جمیع هم لَدَینَا مُحَضَّرُونِ
مُحَضَّرُونِ معدوم نبود نیک بین
تا بقای روح ما دانی یقین»

(بلخی، د.4. ب.444-5)

در این دیدگاه است که حسرت خوردگان به حال مردگان، غافلانی تصور می‌شوند که فقط ظاهر قضایا را می‌بینند و مرگ را سر به میعادگاه عدم نهادن می‌پندارند؛ غافل از این که با مرگ فقط نقص در جسم ظاهری وارد می‌شود، ولی جان به صحرای بی‌کران گل و نسرين می‌رسد (همان، د2، ب460). مولوی در داستان نخجیران با تشبیه زیبایی مرگ را نوعی بی‌کرانگی تصور می‌کند. او انسان‌ها را مانند کاسه‌هایی می‌داند که تا زنده‌اند، بر روی آب می‌روند. آنان تا زمانی که پر نشده‌اند مانند طشت بر روی دریا در حرکتند؛ اما چون پر آب شدند غرق در دریای وجود حق می‌شوند، چنان غرق‌شدنی که در حیات دنیایی امکان‌پذیر نیست.

«صورت ما اندرین بحر عذاب می‌رود چون کاسه‌ها بر روی آب
تا نشد پُر، بر سر دریا چو طشت چون که پر شد طشت، در وی غرق گشت»

(همان، د1، ب1-1110)

آری، این دنیا وسیله‌ای برای به فعلیت رساندن بعضی قوای جسمانی و روحانی است، و زمانی که ظرفیت وجودی انسان به نهایت رسید، دنیای تنگ قابلیت حمل آن را ندارد. در این حالت باید سر در سرای برتر و فراتر از آن بگذارد. مولوی با نگاه شاعرانه و عارفانه خود به هستی و مرگ، آن را با تمثیل‌هایی تبیین می‌کند: همان‌طور که دانه در زمین می‌رود و گیاهی از آن می‌روید دانه وجود انسان نیز چنین است.

«کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست چرا به دانه انسانیت این گمان باشد»

(همان، 1363: کلیات شمس. غ911)

پس مرگ تولدی مجدد برای انسان است، نه محرومیت از حیات و اگرچه به ظاهر در این سر نشان مردن، ولی در آن سر نشان زادن است.

مولوی از اجل با عنوان «تُرک غارت‌ساز» یاد می‌کند (همان، د5، ب1006)؛ غارتگری که کالای بی‌ارزش و ارزان وجود انسان را می‌گیرد و سپس کالای پر بهایی به او می‌دهد. با مرگ انسان به وارستگی و پیراستگی می‌رسد و چنین مرگی زینت‌بخش وجود او می‌شود. محمد بلخی برای آگاهی و هشیار آدمیان و تأمل آنان در مرگ، قرابت مرگ به انسان را مطرح می‌کند و آن را سایه به سایه قرین آدمی می‌داند؛ ولی انسان‌ها به سبب هواهای نفسانی و آرزوهای دور و دراز آهنگ نزدیکی آن را احساس نمی‌کنند. او می‌گوید

گرچه به ظاهر از مرگ دیگران متأثر می‌شویم؛ اما حقیقت را در نمی‌یابیم که سرانجام ما نیز تنها شدن و از یار و دیار جدا شدن است؛ پس نباید به هیچ چیز و هیچ کس در این دنیای فانی وابسته گردید و دل‌بسته امور گذرا شد.

مولانا زیباترین تصویرها و تعبیرها را از مرگ ارائه داده است. این امر نشان می‌دهد که میرایی در بهترین شکل موجود در ذهن و زبان او نقش بسته است و در سخن او انعکاس این تصویر هویدا است. تمثیل‌هایی که برای مرگ به کار می‌برد، دارای سه ویژگی مشهود می‌باشد: حسی و ملموس؛ برخاسته از امور محسوس می‌باشد. طبیعی؛ واژگانی چون کوه، سنگ و دریا و... که بیانگر پیوند عمیق مولانا با طبیعت است. دیگری تمثیل‌های خیزان؛ برخاسته از ذهن پرتکاپوی مولانا می‌باشد. چنان که لفظ «رستخیز» را به عنوان خطاب معشوق برمی‌گزیند، چرا که عاشق خوشایندترین و شیرین‌ترین لفظ ممکن در زبان را به پای معشوق می‌ریزد. تداوم ذکر این لفظ بیانگر آن است که این واژه در دنیای ذهن پرتکاپو و پرجولان مولانا نماد تحرک و پویایی درونی و ظاهری است، و از جهتی رستخیز نمودی از جلوه‌گری حق و حضور در محضر اوست که برای مولانا بسیار خوشایند است؛ چنان که می‌گوید:

«ای رستخیز ناگهان، ای رحمت بی‌منتها ای آتش افروخته در بیشه اندیشه‌ها»

(همان، 1363: غ 1)

معشوق رستخیزی است که در دنیای درون و برون پویایی و هیجان برمی‌انگیزد و مرگ نیز تحول درونی و بیرونی در انسان به وجود می‌آورد؛ ولی خود آرامشی عجیب دارد که آرام‌کننده و تسکین‌بخش است، چرا که مولوی معتقد است ابتدای جهان غلغله و پایان آن زلزله است، که با زلزله قیامت این غلغله عالم به آرامش می‌رسد و با مرگ آرامشی ابدی برای انسان در مسیر تعالی فراهم می‌شود.

مرگ حرکتی به سوی تعالی

اندیشه چپستی مرگ قدمتی به درازنای تاریخ اندیشه بشری دارد. انسان همواره در پی آن بوده که بداند، نو از کجا می‌آید و کهنه به جا می‌رود.

«هر نفس نو می‌شود دنیا وما بی خبر از نو شدن اندر بقا»

(همان ، د.1. ب.1114)

برای مثال؛ این اندیشه در ایران باستان آیین زروایی را به وجود آورد. صاحب این تفکر می‌خواست بداند حرکت چیست و زمان چگونه به وجود می‌آید و تعریف می‌شود؛ اما حیرت انگیز است که پاسخ این سوال بعد از چند هزار سال هنوز به طور کامل داده نشده است. مفهومی بدیهی، کاملاً آشنا، اما مبهم و ناشناخته. آن گونه که مشهور است یکی از زیباترین تعریف‌ها از مفهوم حرکت استعلایی جان بشر، در «حکمت متعالیه» صدرایی مطرح شده است. ملاصدرا نه تنها همچون فارابی به حرکت آفاقی توجه داشته؛ بلکه حرکت جان و انفس نیز مورد توجهش بوده است. طبق نظر برخی متکلمان روح انسان قبل از تولد وجود داشته است، چند صباحی در دنیا با جسم همراهی می‌کند و در زمان مرگ دوباره به آزادی می‌رسد؛ اما بنابر تقریری که از حرکت جوهری در حکمت متعالیه ارائه می‌شود روح با پیدایش جسم، پیدایی می‌یابد و به این صورت «جسمانیة الحدوث» دانسته می‌شود و هم زمان با جسم روح انسان نیز رشد می‌کند؛ اما در مرحله‌ای از این رشد، جسم دیگر قابلیت رشد خود را از دست می‌دهد و سر به نشیب می‌گذارد؛ اما روح به رشد خود ادامه می‌دهد. در این بیان مرگ آن مرحله‌ای است که جسم فرتوت نمی‌تواند، همراهی با روح بالنده داشته باشد، پس به ناچار ترکیب تخته بند تن از هم گسسته می‌شود و جوهر وجود انسان یا همان روح به سیر استعلایی خود ادامه می‌دهد و این «جسمانیة الحدوث»، «روحانیة البقا» می‌گردد (ر.ک. سروش، 1398، ق. 64-66). حال باید دید آیا رگه‌های اندیشه ملاصدرا در ذهن مولانا نیز بوده است؟ و آیا «تجدد امثال» مولوی با آن ارتباطی دارد؟

بحث حرکت، قبل از مولوی در اندیشه فلاسفه‌ای همچون ارسطو، فارابی، ابن سینا و سهروردی مطرح بوده است. حرکت افلاک بخشی از باورهای آنان است (ر.ک. طوسی، 1377: 366). نظر مولوی با نظر سهروردی - چنان که او در حکمه‌الاشراق هرکدام از حرکات را مظهر نور می‌داند (ر.ک. سهروردی، 1357: 329)، تناقضی ندارد. چون مستعد شدن برای پذیرش نور خود یک سیر صعودی است. از آنجا که سهروردی همه مراتب عالم را نور می‌شمارد و همه نورها را خواه مجرد و خواه عرضی به نور الانوار بر می‌گرداند (نقیب زاده، 1372: 161). مولوی نه تنها حرکت افلاک را قبول دارد؛ بلکه پا از آن هم فراتر می‌گذارد و سعد و نحس افلاک را نیز حاصل حرکت و تحول می‌داند. در این بحث نظر او با دیدگاه

حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی (158-139) 147

فارابی که حرکت افلاک را شوقی می‌داند، نزدیک است. ولی در بخش سعد و نحس افلاک در نظر او با فارابی تفاوتی دیده می‌شود؛ زیرا فارابی معتقد است، در عالم زیرین که عالم اضداد است، تضاد میان اضداد به جنگ میان آن‌ها و پیدایش شر و فساد می‌انجامد و البته این حرکت در عالم زیرین جریان دارد، نه عالم زیرین و افلاک (ر.ک. استرآبادی، 1385: 211). ولی مولوی این حرکت را بر هردو عالم حاکم می‌داند. چنان که می‌گوید:

«چرخ گردان که اندر جست و جوست حال او چون حال فرزندان اوست
گه حسیض و گاه اوسط گاه اوج اندرو در سعد و نحسی فوج فوج»
(بلخی، د5. ب 8-2897)

نکته قابل توجه دیگر آن است، که حرکت در مشرب‌های دیگر یا مربوط به جوهر است یا اعراض و افلاک. اما مولوی حرکت را در مفهوم گسترده‌تری با عنوان «تجدد امثال» طرح می‌کند و آمدن انسان را از عالم عدم و الست نوعی تجدد می‌داند که بر جوهر و عرض عارض می‌شود.

«هر دمی از وی همی آید الست جوهر و اعراض می‌گردند هست»

(همان، د1. ب 110-211)

او با استناد به آیات قرآن تمام جهان هستی اعم از جهان محسوس و عوالم باطنی را در حال تغییر دائمی می‌داند، چنان که می‌گوید:

«بهر این فرمود رحمان ای پسر کل یوم هو فی شأن ای پسر»

(همان، د1. ب 1821)

مولوی تجدد امثال را لازمه سیر استکمالی جهان هستی می‌داند که در آن هر لحظه اشیاء به مرحله بالاتری صعود می‌کنند. او با زبان تمثیل بیان می‌کند که سیل وقتی به دریا بییوندد دریا می‌شود، نان بی‌جان در وجود جاندار زنده می‌گردد، موم و هیزم در سوختن ذاتِ ظلمانی خود را از دست می‌دهد، چنان که سنگ سرمه به بینایی تبدیل می‌شود (ر.ک. همان، ب 5-1531). پس حرکت در درون انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. تا زمانی که ممکن باشد، انسان در جهان هستی رشد می‌کند؛ اما پس از بلوغ به دلیل محدودیت دنیای حس، روح جولانگه فراختری می‌طلبد تا به رشد خود ادامه دهد؛ چون اگر حرکت متوقف شود، انسان به بقا و جاودانگی که هدف آفرینش بوده است، راه نمی‌یابد. حال آن که

مولوی تمام نوشدن‌ها را در جهان هستی و انسان دلیلی برای بقا می‌داند و مرگ این مسیر را فراهم می‌سازد.

«هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا»

(همان، ب 1144)

حال ببینیم مولوی ادامه حرکت دنیایی را از چه راه‌هایی میسر می‌داند و چند نوع مرگ را در مثنوی بیان می‌کند.

الف - مرگ طبیعی

مرگ طبیعی همان مرگی است که در پایان حیات هر کس به طور طبیعی عارض می‌گردد و هیچ کس را از آن گریز و گزیر نیست. مولوی بر طبق آیات و روایات که مرگ طبیعی را «اجل مسما» نامیده‌اند، اجلی که زمان آن تأخیر و تقدم ندارد، فرار از مرگ طبیعی را غیرممکن می‌داند. او داستان مردی را بیان می‌کند که به سرای عدل سلیمان آمد، در حالی که چهره زرد و اندوهگین داشت. از سلیمان خواست تا او را به وسیله باد به هندوستان رهسپار کند تا از چشم عزرائیل دور شود؛ ولی وقتی سلیمان از عزرائیل می‌پرسد که چرا با خشم به آن مرد نگاه کردی، جواب می‌دهد: من از تعجب به او نگاه کردم، چون خداوند امر کرده بود، جان او را هم اکنون در هندوستان بگیرم. تعجب کردم که چگونه اومی‌تواند، به هندوستان برسد (ر.ک همان، ب 967).

بیان اجل محتوم و مرگ طبیعی در آثار بسیاری از شاعران و عارفان مطرح شده است که البته هریک نگاهی ویژه و خاص به آن دارند. نگاه مولوی به مرگ طبیعی که آن را تولدی دوباره می‌داند، اشک و آه و ماتم و عزا نیست.

ب - مرگ اختیاری

مرگ اختیاری در نزد صوفیه عبارت از قلع و قمع کردن هوای نفس است؛ چرا که حیات نفس امّاره به هواهای اوست و نفس به سبب همین هواهاست که به عالم حس پایبندی می‌یابد. از این رو رهیدن از تعلقات دنیایی که غایت سلوک صوفی بدون آن تحقق نمی‌پذیرد، از بین بردن هواهای نفسانی است و حدیث: «موتوا قبل ان تموتوا» (هاشمی

خویی، 1400ق: ج4. 401) اشاره به همین موضوع دارد. مولانا در داستان ملاقات با قطب الدین می‌گوید: «طریقه ما مردن است، تا نمیری نرسی» (زرین‌کوب، 1364: ج1. 199). پس در این نگاه رسیدن به مطلوب، وابسته به رهیدن از دام دنیاست. «در واقع مرگ اختیاری همان مرگ تبدیلی است که سالک با سلوک عرفانی به دگردیسی روانی می‌رسد.» (نبادکانی طوسی، 1382: 430) مولوی معتقد است که فنای صفات باید به مدد پیروی مراد صورت گیرد و با حیات ظاهری متفاوت است. حیات حقیقی، زندگی در لباس مرگ؛ و حیات ظاهری، مرگ در لباس حیات است. سنایی نیز مرگ اختیاری را حیات واقعی می‌داند و حضرت ادریس را نمونه مرگ اختیاری معرفی می‌کند:

«بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما»

(سنایی، 1364: 252)

مولوی مرگ اختیاری را موجب جاودانگی معنوی می‌داند؛ ولی آن را از مرگ طبیعی سخت‌تر می‌داند؛ چرا که مرگ طبیعی یکباره بر انسان تحمیل می‌شود، اما مرگ اختیاری با ریاضت‌های خاصی انجام می‌شود و اگر انسان لغزشی داشته باشد، از آن بازمی‌ماند. این مرگ اختیاری است که می‌تواند راهی برای رسیدن به حقایق در دنیا باشد، به همین دلیل مولوی به انسان یاد آوری می‌کند که یکسره وابسته عالم بشریت نباشد؛ چرا که با فنای انانیت است که می‌توان به حق رسید. مولوی با زبان تمثیل مرگ اختیاری را به آئینه نیستی تعبیر می‌کند. او در داستان یوسف که شخصی آینه‌ای برای او هدیه می‌برد، پیام اخلاقی خود را چنین بیان می‌کند که تو هم اگر می‌خواهی به بارگاه حق برسی، باید از هستی‌های مجازی بگذری و آئینه نیستی برداری و از خود بگذری (ر.ک. بلخی، د1. ب 2301). او در ادامه می‌گوید؛ کسانی که به سوی مرگ اختیاری نمی‌روند، نقص خود را نمی‌بینند. مرگ اختیاری یک کمال است و اگر انسان به سوی کمال نرود، اهل غرور است و البته غرور از صفات شیطان است و صاحب این صفت، شیطان محسوب می‌شود.

مولوی در داستان طوطی و بازرگان مرگ اختیاری را نوعی ظهور و تجلی حق می‌داند که به هر کسی خود را نمی‌نمایاند. تجلی حق به وارستگان زندگی می‌بخشد؛ چرا که تا از جانب معشوق کششی نباشد کوشش عاشق بیچاره راه به جایی نمی‌برد. او می‌گوید:

«ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دلبردگی

(همان، د. 1. ب. 175)

او مرگ اختیاری را نوعی حیات تازه می‌داند. در داستان پیر چنگی با گریستن جان تازه فراهم می‌شود. (ر. ک. همان، ب. 2208) و در داستان نحوی و کشتیبان می‌گوید؛ هرگاه انسان از اوصاف بشری و جسمانی بمیرد و از دام تعلقات رها شود، دریای اسرار الهی او را به خود راه می‌دهد و واقف اسرار نهفته می‌شود. مولوی بر این باور است که عاشقان پس از مرگ اختیاری از نظر جسم در میان زمینیان هستند؛ ولی از نظر روحی با آسمانیان پیوند دارند. او تمثیل ابوبکر را از زبان پیامبر بازگو می‌کند و می‌گوید:

«مصطفی زین گفت ای اسرار جو مرده را خواهی که بینی زند
می‌رود چون زندگان بر خاکدان زنده و جانش شده بر آسمان»

(همان، د. 6. ب. 3-742)

مولوی مرگ اختیاری را شرط اصلی تکامل انسان و ارتقای او به اوج کمال می‌داند و در تمثیلی، نشان از نردبانی می‌دهد که اگر انسان صد پله‌ای که برای رسیدن به بام است، هشتاد پله را برود باز هم بام را نمی‌بیند و اگر رسن از صد گز یک گز کمتر باشد، آب به دلوی که در چاه صد متری فرو رفته است نمی‌رسد (همان، د. 6. ب. 5-733). پس انسان باید به طور کامل از خودی خود دست کشد تا به مقصد نهایی برسد. در این مرحله با نفی کامل صفات به حقیقت نائل می‌شود. مولوی مرگ اختیاری را از زبان نوح نوعی رسیدن به حقیقت ادراک باطنی معرفی می‌کند، چون در این مسیر سالک از خودی خود می‌میرد؛ ولی حیات واقعی روحی می‌یابد (همان، د. 1. ب. 3124). او مرگ اختیاری را نوعی زکات روح معرفی می‌کند که باید پرداخت. هر کسی که چنین زکاتی را نپردازد از نظر حکم شرع نیز دینی بر گردن اوست؛ این زکات باعث پاکی روح انسان می‌شود و جزو کرامات اولیاست که با عنایت الهی صورت می‌گیرد.

حال باید دید چه مرحله‌ای برای رسیدن به این منزل در گذرگاه است. از نظر مولوی در هر دو نوع مرگ سکراتی وجود دارد، او با اعتقاد به مرگ اختیاری معتقد است که هر لحظه انسان‌ها در حالت نزع به سر می‌برند و سكرات بر زندگی انسان‌ها مستولی است که حیات این سویی آن سویی می‌شود. حال به تبیین این موضوع می‌پردازیم.

وصف سکرات مرگ در مثنوی

در این قسمت سخن را با آیه‌ای از قرآن که جان‌مایه اصلی کلام مولاناست آغاز می‌کنیم. در آیه‌ی «اذا جاءت سکره الموت بالحق» (ق/19) سکره مرگ را اکثر مفسران به معنای زایل شدن عقل در اثر هیجان، انقلاب و اضطراب لحظه مرگ دانسته‌اند (مکارم شیرازی، 1374 ج 25، 22). بعضی نیز شدت و سختی جان‌کندن خوانده‌اند (طبرسی، 1360 ج 33، 257). و برخی «تذهب العقول» تعبیر کرده‌اند (رازی، 1373 ج 27، 135). با نگاهی اجمالی به تفاسیر درمی‌یابیم که اکثر مفسران سکره را در معنای منفی به کار برده‌اند، فقط مؤلف «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن» در واقعه مرگ در ابتدا به راحتی موجود در کنار سکره اشاره کرده است. او سپس در ادامه، سکره را به همان معنی سختی، شدت و تلخی آورده و «غمرات فی سکرات» را با هم به کار برده است (صادقی تهرانی، 1365 ج 27، 284).

بحث سکره در آیات و احادیث فراوانی آمده است و این بیانگر آهنگ کوچ و ورود به آستانه حیات تازه می‌باشد. در لحظه مرگ تمام حوادث زندگی با سرعت زیادی از جلوی دیدگان انسان می‌گذرد و دیوار زندگی شکاف برمی‌دارد. درد و ناراحتی آن لحظات از نظر مولوی خود نعمت بزرگی است که به سراغ انسان می‌آید و او را به خود مشغول می‌کند تا بتواند از مشاهده جدایی روح از بدن نجات یابد.

«وقت مرگ از رنج او را می‌درند او بدان مشغول شد جان می‌برند»

(بلخی، د2، ب 2634)

«در آن دقایق حساس پوست‌هایی که مغز حوادث زندگی را پوشانده بود کنار می‌رود و مغز خالصش نمایان می‌شود؛ یعنی نوری دیده می‌شود که روح می‌گوید این همان عدالت بود که در نقطه‌ای از زندگی بدان عمل کرده بودی و وقتی نوبت رژه رفتن صف‌های ظلم که انجام داده‌اند، می‌رسد، ظلمت مرگباری روح انسان را فرا می‌گیرد» (جعفری، 1363 ج 3، 157). این نشان می‌دهد که اگر انسان در زندگی خوب زیسته باشد، تمام لحظه‌های نزع او نورانی می‌گردد و مرگ را با آغوش باز پذیرا می‌شود. مولوی حالت جدا شدن روح از بدن را به جدا شدن بره از میش در هنگام زاده شدن مانند می‌کند که بره‌ی جان انسان می‌خواهد

از جسم جدا شود و در صحرای سبز آخرت بچرد (ر.ک. همان، د.3. ب.3559). درد زادن برای مادر مشکل؛ ولی برای جنین به معنای جدا شدن از زندان تنگ رحم است، پس دردهای حالت نزع همه جسمانی است و برای روح رهایی از مضیقه هاست.

مولوی سكرات مرگ را امراضی می‌داند که قاصد مرگ است، و مرگ را به گریه‌ای مانند می‌کند که دست در قفس مرغکان می‌کند و می‌خواهد آنان را بدرد. گریه همان مرگ و چنگال همان امراض می‌باشد (ر.ک. همان، ب.3983). از طرفی مولوی چون به مرگ‌های متوالی در زندگی اعتقاد دارد، بنابراین حالت احتضار را دائمی می‌داند. به نظر او جان‌کندن فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی‌دهد؛ بلکه هر نفسی که فرو می‌رود و برمی‌آید، گامی به سوی مرگ است، پس آدمی در تمام لحظه‌های زندگی در حال احتضار به سر می‌برد. حال اگر با این نگاه مولوی به آدمیان نگریسته شود، حس مردم دوستی در آدمیان پا می‌گیرد و کینه و نِقارها از دل بیرون می‌رود، قلب‌ها برای یکدیگر می‌تپد؛ و هر سخنی که بر زبان انسان‌ها می‌رود، وصیت‌های آنان است که بر زبان‌شان جاری می‌شود. در این نگاه فضای زندگی آکنده از صفا و صمیمیت می‌شود. او می‌گوید:

«هر زمان نزعی است جزوِ جانت را بنگر اندر نزعِ جانِ ایمانت را»

(همان، د.2. ب.123)

حال بعد از بیان سكرات مرگ، در نوع واکنش مولوی به مرگ تأملی کنیم و این‌که در نظر او مرگ با چه فرایندی هم‌گام می‌شود.

تلخی مرگ در مثنوی

در اندیشه مولانا مرگ هر کسی انعکاس شخصیت و موجودیت خود اوست. مرگ انسان‌ها متفاوت است. او زمانی که مرگ منافقان را وصف می‌کند، از تلخی مرگ سخن می‌گوید؛ چون مرگ، ناگهان آنان را در تنگنا قرار می‌دهد و طومار زندگی‌شان را درهم می‌پیچد. او مرگ منافقان را با اگر گفتن همراه می‌داند که در نهایت دچار حسرت و اندوه می‌شوند. مرگ برایشان فرجام ناخوشایندی دارد. مولانا همچنین مرگ را پایان شکوه و شوکت ظاهری برای ساحران می‌داند و بیان می‌کند نه فقط ساحران عصر موسی؛ بلکه هر کسی که در هر زمانی ساحرگونه زندگی کند و با حق به مخالفت برخیزد و حقیقت‌جو و

حقیقت خواه نباشد، مرگ برای او تلخ و ناگوار است (همان، د4. ب1662). او در جای دیگر تلخی مرگ را از آن ستمکاران می‌داند که چون در دنیا سرهای زیادی را کوفته‌اند، مرگ سرکوب کننده آنان می‌شود. از طرفی مرگ متعلقان به دنیا را نیز تلخ معرفی می‌کند، چون مرگ در نگاه آنان از هم گسستن رشته‌های آرزوها و آمال آنان می‌باشد و برایشان بس گران؛ اما باید در نظر داشت که تلخی مرگ و سكرات آن چیزی جز نتیجه اعمال انسان نمی‌باشد. مولوی نیز آن‌جا که سخن از تلخی مرگ می‌گوید، اندیشه و سخن او نیست؛ بلکه حسب حال گروهی از آدمیان است که در صراط مستقیم رهنوردی نکرده‌اند. روبرو شدن با سیمای واقعی عمل خود برایشان نامطلوب است و گرنه انسانی که در زندگی گمراه نشده و در مسیر راستی و درستی قدم برداشته‌است، مرگ در نظر او تلخ نخواهد بود. مولوی مرگ را برای چنین گروهی خوشایند می‌داند.

شیرینی مرگ در مثنوی

مولانا در مثنوی به مرگ از زوایای گوناگون نگریسته است، گاهی از سكرات و گاهی از مرگ منافقان، ستمکاران و دنیا طلبان سخن می‌گوید؛ اما در جای دیگر اندیشه‌های خود را درباره مرگ بیان می‌کند و به وصف مرگ عاشقان می‌پردازد. در این‌جا او زیباترین و جذاب‌ترین چهره‌ها را برای مرگ ترسیم می‌کند:

مولوی در جای جای مثنوی عشق را محرک سیلان و سیر استکمالی جهان هستی می‌داند. این عشق است که جهان را زنده و متحرک ساخته است و هر لحظه اشیا از جایی که واقع شده‌اند مرتبه بالاتری را می‌طلبند و همین امر باعث تداوم حیات می‌شود. پس مرگ که حرکتی به سوی متعالی شدن است، عاری از این محرک نمی‌باشد و با عشق آمیخته می‌شود. او مرگ را برای عارفان صافی نعمت و رهایی از زندان می‌داند. اگر در زندان خللی وارد شود و در آن گشوده شود زندانیان نه تنها از این امر ناراحت نمی‌شوند؛ بلکه مسرور و شادمان می‌گردند. چنان که می‌گوید:

«تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان درچمن»

(همان، د5. ب1713)

بحث زندان دنیا و تلخی سچین در آثار شاعران دیگر نیز آمده است چنان که در *انتهانامه* نیز به این موضوع اشاره شده است:

«کز گدازش مؤمنان چون شکرند وز گدازش کافران در آذرند

این گدازش در دهان شیرین بود وان گدازش تلخی سچین بود»

(بلخی، 1376: 77)

مولوی در جای دیگر در حکایت سؤال کردن بهلول از درویش، از زبان درویش

چنین می گوید که مرگ در نظر او نوعی حیات و سرزندگی و پابندگی است:

«آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندگی است»

(بلخی، 3، د3، ب3838)

مرگ در نظر مولوی نه تنها پایان ناکام و نومیدانه برای زندگی نیست؛ بلکه نقطه عطف

حیات آدمی و سر منزلی بزرگ در سرآغاز جهانی تازه و شگفت است. از این رو مرگ در

نظر او با شور و نشاط و شیرینی آمیخته است. مرگ برای عاشقان بارانی است که بر سنگ

می بارد و باعث شفافیت و غبار زدایی آن می شود و برای صاحبان عقول جزئیة که همچون

کلوخ هستند، به معنی عدم و نابودی است (بلخی، 5، ب4226). مولانا خود و یارانش را

ابناء السرور نامیده است. چنان که صلاح الدین - مصاحب مولانا - وصیت می کند در مراسم

تشییع او با لوازم طرب حاضر شوند. در ولدنامه می خوانیم:

«شیخ فرمود در جنازه من دهل آرید و کوس با دف زن

سوی گورم برید رقص کنان خوش و شادان و مست و دست افشان»

(سلطان ولد، 1367، 95)

مولوی نیز همین شیوه را دارد. نگاه او به مرگ زیبا و شیرین است تا جایی که یاران

خود را با دف به گور خود دعوت می کند و در یک غزل پرشور زیباترین تصویر مرگ را بیان

می کند.

«ز خاک من اگر گندم برآید از آن گر نان پزی مستی فزاید»

«خمیر و نانبا دیوانه گردد تنورش بیت مستانه فزاید»

«اگر در گور من آیی زیارت تو را خرپشته ام رقصان نماید»

«میا بی دف به گور من برادر که در بزم خدا غمگین نشاید»

حال به مقایسه نظر مولوی با نگاه انسان امروز به مرگ و پایان حیات می‌پردازیم تا به واکاوی شباهت‌ها و تفاوت‌ها برسیم.

واکنش انسان امروز به مرگ

منشأ واکنش انسان به مرگ برگرفته از نوع تفکر و نگرش او از حیات دنیوی می‌باشد. هرگاه انسان در میدان بازیچه دنیا مشغول بازی‌های جاه‌طلبی، ثروت‌اندوزی، حرص و شهوترانی شود و تمام قوای جسمی و روحی خود را برای نیل به این امور بسیج کند، دنیا غایه‌الغایات آرمان‌های او می‌شود. مرگ که برهم‌زننده کاخ پوشالی دنیا می‌باشد، با نوعی ترس، اضطراب و نگرانی همراه می‌شود. در چنین نگرشی دیگر شیرینی و جذابیت مرگ از فضای زندگی، داستان‌ها، قصه‌ها و فیلم‌ها رخت برمی‌بندد و فرجام ناخوشایندی می‌شود که باید بدان را در کام خود فرو برد. قهرمان داستان‌ها جاودانه در صحنه داستان ایفای نقش کند. خوبان هرچه بهتر در حیات دنیایی ممتنع شوند.

اما گروه دیگر که مرگ را با خوشایندی ترسیم می‌کنند. نه تنها شادمانی و امید در حیاتشان افزون می‌شود؛ بلکه در نگاه آنان قافله آفرینش انسان و جهان با مرگ در منزلگه تازه‌ای رحل اقامت می‌افکند. آنان مرگ را حادثه‌ای می‌دانند که انسان را از عالم خاک به عالم پاک منتقل می‌کند و کوچ کردن انسان از سرای فانی به سرای باقی سفری آسمانی و رؤیایی می‌شود. تمام تلخی‌ها و اضطراب‌های دنیای خاکی و غم و شادی جهان در بستری از آب روان جاری می‌شود. در چنین واکنشی دیگر شیرینی و جذابیت مرگ فضای زندگی، داستان‌ها و فیلم‌ها را فرا می‌گیرد. قهرمانان با مرگ افتخارآفرین خاطره‌ای جاودانه در میان خاکیان به جای می‌گذارند و شور و غوغایی در بزم ملکوتیان برمی‌انگیزند. چنان که شهادت سرور و سالار شهیدان، امام حسین علیه السلام، نمونه‌ای اعلا از چنین رفتنی بود و تا همیشه حس شرافت و انسانیت را در نهاد انسان‌ها برانگیخت.

نتیجه‌گیری

آرزوی دیرینه بشر و اساس بیشتر افسانه‌ها و اسطوره‌ها میل به جاودانگی بوده است که قهرمانان داستان‌ها در جستجوی آن تا ظلمانی‌ترین نقطه عالم هستی ره پیموده و بدان راه

نیافته‌اند. مولوی این اکسیر حیات را در مرگ دریافته است و بر خلاف افسانه‌ها آب حیات را جوینده انسان می‌دان، نه انسان را جوینده آب حیات.

نگاه مولوی به حیات و ممات نگاهی ویژه است. او جهان را در یک سیر استکمالی هر لحظه در حال نوشدن و شکفتگی می‌داند. در این حرکت و تجدید حیات، مرگ ادامه دهنده این حرکت برای تعالی روح می‌باشد. حرکتی که در اندیشه فلاسفه قبل از مولوی به افلاک نسبت داده می‌شده است. او این حرکت را در یک مفهوم گسترده‌تر به عنوان تجدد امثال در تمام ذرات عالم محسوس و عالم درونی جاری و جاودانه می‌داند. در نگاه مولوی در زندگی هر کسی دو نوع مرگ وجود دارد: مرگ طبیعی که در پایان حیات هرکس به طور طبیعی صورت می‌گیرد و دیگری مرگ اختیاری که قلع و قمع کردن نفس اماره است. البته مولوی آن را سخت‌تر از مرگ طبیعی می‌داند، چرا که مرگ طبیعی در پایان حیات یکبار برانسان تحمیل می‌شود؛ اما مرگ اختیاری با ریاضت‌های خاصی انجام می‌شود و اگر انسان لغزشی داشته باشد از آن باز می‌ماند. او این مرگ اختیاری را در طول حیات دائمی می‌داند. به همین دلیل در وصف سکرات مرگ می‌گوید که انسان‌ها مدام در حال احتضار به سر می‌برند.

واکنش مولوی به مرگ واکنشی مثبت است و از درد و آه و ناله خبری نیست. او خود و یارانش را ابناءالسرور نامیده است. اما در مثنوی هم از تلخی و هم از شیرینی مرگ سخن می‌گوید؛ در بخش تلخی آن به توصیف مرگ ساحران موسی، ستمکاران، منافقان و دلبستگان دنیا پرداخته است که مرگ را از دریچه نگاه آنان می‌نمایاند. اما در بخش شیرینی مرگ به توصیف مرگ اولیا و عاشقان می‌پردازد و آن را حیات جاودانه می‌داند. او در لابه‌لای حسب حال آنان نظریه‌های خود را نیز تبیین کرده است. نگاه مولوی به مرگ آه و ناله و افغان نیست و با خوشایندی همراه است. واکنش انسان امروز به مرگ نیز دو نوع واکنش مجزا است: یکی واکنش منفی که مرگ را برهم زننده جلال و شکوه دنیایی می‌داند که در این نگاه قهرمانان داستان‌ها و فیلم‌ها از حیات دنیایی هر چه متمتع‌تر می‌شوند، و یکی واکنش مثبت که مرگ را ادامه حیات دنیایی می‌داند و مرگ افتخارآفرین را برای قهرمانان نهایت پیروزی قلمداد می‌کند. در این نگاه در مرگ جز زیبایی چیزی تصور نمی‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم

- استرآبادی، محمد تقی. 1385. *شرح فصوص الحکمہ ابونصر فارابی*. به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا.
- ابراهیمی، نادر. 1370. *صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها*. تهران: گسترده.
- بلخی، بهالدین محمد. 1376. *انتهانامه*. تصحیح محمد علی خزانه دارلو. چاپ اول. تهران: روزنه.
- _____ ، _____ . 1362. *کلیات شمس تبریزی*. شرح فروزانفر. چاپ نهم. تهران: امیرکبیر.
- _____ ، _____ . 1383. *مثنوی معنوی*. تصحیح قوام الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: دوستان.
- تبادکانی طوسی، شمس الدین محمد. 1383. *تنسیم المقربین*. تصحیح و تحقیق محمد طباطبایی بهبهانی. چاپ اول. تهران: مجلس شورای اسلامی.
- سروش، عبد الکریم. 1398ق. *نهاد ناآرام جهان*. چاپ دوم. تهران: صراط.
- سلطان ولد، محمد بن محمد. 1367. *ولدنامه*. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ اول. تهران: هما.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. 1357. *حکمه الاشراف*. ترجمه و شرح جعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- جعفری، محمد تقی. 1376. *تفسیر و تحلیل مثنوی معنوی*. چاپ دهم. بی جا: اسلامی.
- حافظ، شمس الدین محمد. 1376. *دیوان*. تصحیح قاسم غنی. چاپ چهارم. تهران: سمن.
- خلیلی، خلیل. 1375. *نی نامه*. تهران: دنیای کتاب.
- رازی، فخرالدین. 1373. *تفسیر کبیر*. ترجمه علی اصغر حلبی. ج 27. چاپ اول، تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1364. *سرنی*. چاپ اول. ج 1. تهران: علمی.
- ساندرز، ناسی. 1376. *حماسه گیل گمش*. ترجمه دکتر اسماعیل فلزی، چاپ اول، تهران: هیرمند.
- سپهری، سهراب. 1379. *هشت کتاب*. چاپ اول، تهران: طهوری.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. 1364. *دیوان اشعار*. بامقدمه و حواشی وفهرست به اهتمام مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.

158 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- صادقی تهرانی، محمد. 1365. *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. ج 27. چاپ دوم. بی جا: فرهنگ اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. 1360. *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ج 33. تحقیق رضا ستوده. چاپ اول. تهران: فراهانی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. 1366. *کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*. شرح علامه حلی، ترجمه و شرح علامه شعرانی. چاپ چهارم. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- فردوسی، ابوالقاسم. 1387. *شاهنامه*. به کوشش حمیدیان. چاپ نهم. تهران: قطره.
- کاشفی، ملاحسین. 1383. *لب لباب مثنوی*. به اهتمام و تصحیح سید نصرالله تقوی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- مکارم شیرازی، ناصر. 1374. *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله. 1400ق. *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- همایی، جلال الدین. 1373. *تفسیر مثنوی مولوی*. چاپ پنجم. تهران: هما.