

حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی

مخدره بلوکی^۱

جواد (فرزاد) عباسی^۲

چکیده

از نظر مولوی عشق محركِ اصلی، در سیر استكمالی 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 می‌رود به سه نوع قابل تقسیم است: حسی، که در این نوع تمثیل‌ها به امور محسوس و ملموس می‌پردازد. طبیعی، برخاسته از دامان طبیعت می‌باشد 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.

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

۲ - دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور

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 دراندیشه 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 هرگوشة 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 ناملایمات 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 درفضای ذهن ایرانیان آواز شاعری که مرگ را «درآب و هوای خوش اندیشه نشیمن می‌دهد» (سپهری، 1379: 296) طنین انداز است یا نه؟ آیا دروغای پرهیاهوی جهان امروز می‌توان محظوظه‌های حیات فانی نگشت و درگردونه باورهای پوچ‌گرایی و دنیامداری سرگردان و متغير نشد؟ آیامی‌توان با ترسیم فرجامی خوشایند در پس حیات دنیایی از زندگی به سرزندگی و از بند به رهایی بررسیم و شعر سهراپ 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 آن جا که مؤثرترین وسوسه ابلیس بر او بیدار کردن همین حس بود: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدُمْ هَلْ أَدْلُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكِ لَا يَبْلَى» (طه 120). این وسسه در میان فرزندان آدم نیز بارها و بارها تکرار شد، تا آن جا که در کهن‌ترین حمامه‌های بهجامانده از تاریخ بشری در حدود سه هزار سال قبل از میلاد، گیل‌گمش، پادشاه بزرگ بین النهرین، پس از پیروزی‌های فراوان به جستوجوی همین آرمان برمی‌آید.

— حركت متعاليه مرگ در مثنوي معنوی (139-158) 141 —

تنها آرزوی او یافتن اكسپر 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 پادشاه مرگ و آب حیات تا ظلمات پیش می‌رود.

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

(فردوسی، 1387: ج 7.83. ب 1415)

در قله‌های هیمالیا و تبت، هندوان و تبتی‌ها و چینی‌ها نیز هر یک به نوعی همین آرمان را نقش زندند. 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 زردشت به گشتاب 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 روئین‌تنان که سرداران داستان‌های حماسی در این قلمرو خاکی‌اند و در پیکارهای زمینی حماسه‌ها می‌آفینند 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 منزل از منازل سلوک با اهريمنی روبه‌رو می‌شود. اما در این پیکار بزمیں افتادن و شکست خوردن، همان پذیرش وسوسه‌های ماندن در حیات خاکی است و سردار سرافراز کسی است که وسوسه‌های این جادوگر امّاره 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:

«قد رَجَعْنَا مِنْ جَهَادِ اَصْغَرِيْمِ بَأْنَبِي اَنْدَرِ جَهَادِ اَكْبَرِيْمِ»

(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 عفربیته‌ها در نهان اندیشه‌های او مستور است. از نویسنده‌گان این صحنه و حماسه‌سازان این پیکار یکی نیز جلال الدین محمد بلخی است. زندگی او خود سلوکی در همین مسلک است. در شخصیت پردازی‌های این حماسه، شمشیر و زوبین دیده نمی‌شود. مهلهکات و منجیات دیگری در کار است. در این حماسه مفهوم حیات و ممات 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 «فَكَشَفْنَا 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 معمور بوده است (رك. همایی، 1372: 21).

مولوی که در سلک 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 حیوان نهان شده در ظلمت معرفی می‌کند و دریافت‌هه است، با وجود آن که انسان‌ها در شب بدرنگ دنیا به دنبال آب حیات می‌روند و در جستجوی آن مصائب را پشت سر می‌گذارند و تا

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

ظلمانی ترین نقطه عالم هستی پیش می‌روند، اما برای عاشقان واقعی آب حیات با پای خود لابه‌کنان پیش می‌آید و دوست دارد حقیقت یافتگان آن را بنوشنند:

«میوه‌ها لابه‌کنان کز من بچر

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 نمی‌هراستند. 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 جای جای مثنوی به ترسیم چهره مرگ می‌پردازد. او مرگ را محکی برای جوهر باطن آدمیان می‌داند که با آن حقیقت وجودی انسان نمایان می‌شود. برای تبیین این مطلب ماجراي معجزه موسی و سحر ساحران را بیان می‌کند که در نهایت امر طشت آنان از بام افتاده و حقیقت برملا شده است. برای معجزه 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 هسته آن نمایان می‌شود، با مرگ نیز پوسته 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، ماهیتِ 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؛ و گرنه 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 خرون خوان جمیع هم لدینا محضرون

مُحضَّرون معدوم نبُوَّد نیک بین تا بقای روح ما دانی یقین»

(بلخی، د. 4. ب 444-5)

در این دیدگاه است که حسرت خورده‌گان 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، ۲.ب ۴۶۰). 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 پرنشهده‌اند مانند طشت بر روی دریا در حرکتند؛ اما چون پرآب شدند غرق در دریای وجود حق می‌شوند، چنان غرق شدنی که در حیات دنیایی امکان‌پذیر نیست.

«صورت ما اندرين بحر عذاب
تا نشد پر، بر سر دریا چو طشت
چون که پر شد طشت، در وی غرق گشت»
(همان، ۱۵-۱، ۱۱۱۰)

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 نرسست
چرا به دانه انسانت این گمان باشد»
(همان، 1363: کلیات شمس. غ 911)

پس مرگ تولّدی 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، ۵. ب ۱۰۰۶)؛ غارتگری که کالای بی‌ارزش و ارزان وجود انسان را می‌گیرد و سپس کالای پربهایی به او می‌دهد. با مرگ انسان به وارستگی و پیراستگی می‌رسد و چنین مرگی زینت‌بخش وجود او می‌شود. محمد بلخی برای آگاهی و هشیاری آدمیان و تأمّل 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

145 (139-158) ————— حركت متعاليه مرگ در مثنوي معنوی

گرچه بهظاهر از مرگ دیگران متأثر می‌شویم؛ اما حقیقت را درنمی‌یابیم که سرانجام ما نیز تنها شدن و از یار و دیار جدا شدن است؛ پس نباید به هیچ چیز و هیچ کس در این دنیا 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 ازامور 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 دنیا ذهن پرتکاپو و پرجولان مولانا نماد تحرّک 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 بیشهه اندیشهها»
(همان، 1363: غ1)

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 درمسیر تعالی فراهم می‌شود.

مرگ حرکتی به سوی تعالی

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

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

(همان ، د.1.ب 1114)

برای مثال؛ این اندیشه در ایران باستان آیین زریایی 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 «جسمانیه 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 فرتtot نمی‌تواند، همراهی با روح بالنده داشته باشد، پس به ناجار ترکیب تخته بند تن از هم گستته می‌شود و جوهر وجود انسان یا همان روح به سیر استعلایی خود ادامه می‌دهد و این «جسمانیه الحدوث»، «روحانیه البقاء» می‌گردد(ر.ک.سروش، 1398ق. 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 اندیشهٔ فلسفه‌ای همچون ارسطو، فارابی، ابن سينا 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 مظہر نور می‌داند (ر.ک. سهروردی، 1357: 329)، تناقضی ندارد. چون مستعد شدن برای پذیرش نور خود یک سیر صعودی است. از آنجا که سهروردی همهٔ مراتب عالم را نور می‌شمارد و همهٔ نورها را خواه مجرد و خواه عرضی به نور الانوار بر می‌گرداند (نقیب زاده 161: 1372). 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

— حركت متعاليه مرگ در مثنوي معنوی (139-158) 147 —

فارابي که حركت افالك را شوقى مى داند، نزديک است. ولی در بخش سعد و نحس افالك در نظر او با فارابي تفاوتی دیده مى شود؛ زيرا فارابي معتقد است، در عالم زيرين که عالم اضداد است، تضاد ميان اضداد به جنگ ميان آنها و پيدايش شر و فساد مى انجامد و البته اين حركت در عالم زيرين جريان دارد، نه عالم زيرين و افالك (ر.ک.استرآبادي، 1385: 211). ولی مولوي اين حركت را بر هردو عالم حاكم مى داند. چنان که مى گويد:

«چرخ گرдан که اندر جست و جوست حال او چون حال فرزندان اوست
گه حضيض و گاه اوسيط گاه اوج اندر دار سعد و نحسی فوج فوج
(بلخي، د.5. ب-8 2897)

نكته قابل توجه ديگران است، که حركت در مشرب های ديگر يا مربوط به جوهر است يا اعراض و افالك. اما مولوي حركت را در مفهوم گسترده تری با عنوان «تجدد امثال» طرح مى کند و آمدن انسان را از عالم عدم و الاست نوعی تجدد مى داند که بر جوهر و عرض عارض مى شود.

«هر دمی از وی همی آید الاست جوهر و اعراض می گردند هست»
(همان، د.1. ب-2110)

او با استناد به آيات قرآن تمام جهان هستی اعم از جهان محسوس و عوالم باطنی را در حال تغيير دائمی مى داند، چنان که مى گويد:

«بهر اين فرمود رحمان اي پسر كل يوم هو في شأن اي پسر»
(همان، د.1. ب-1821)

مولوي تجدد امثال را لازمه سير استكمالي جهان هستی مى داند که در آن هر لحظه اشیاء به مرحله بالاتری صعود مى کند. او با زبان تمثيل بيان مى کند که سيل وقتی به دريا بپيوندد دريا مى شود، نان بی جان در وجود جاندار زنده می گردد، موم و هيزم در سوختن ذات ظلماني خود را از دست مى دهد، چنان که سنگ سرمه به بینایی تبدیل مى شود (ر.ک. همان، ب-5 1531). پس حركت در درون انسان نيز از اين قاعده مستثننا نیست. تا زمانی که ممکن باشد، انسان در جهان هستی رشد مى کند؛ اما پس از بلوغ به دليل محدوديت دنيای حس، روح جولانگه فراختری مى طلبد تا به رشد خود ادامه دهد؛ چون اگر حركت متوقف شود، انسان به بقا و جاودانگی که هدف آفرینش بوده است، راه نمی یابد. حال آن که

148 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

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 چهرهٔ زرد و اندوهگین داشت. از سلیمان خواست تا او را به وسیلهٔ باد به هندوستان رهسپار کند تا از چشم عزراشیل دور شود؛ ولی وقتی سلیمان از عزراشیل 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 محظوظ 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 تولّدی 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 پاییندی می‌یابد. از این رو رهیدن از تعلقات دنیایی که غایتِ سلوک صوفی بدون آن تحقق نمی‌پذیرد، از بین بردن هواهای نفسانی است و حدیث: «موتوا قبل ان تموتوا» (هاشمی

— حركت متعاليه مرگ در مثنوي معنوی (139-158) 149 —

خويي، 1400ق: ج 4. (401) اشاره به همین موضوع دارد. مولانا در داستان ملاقات با قطب الدين مى گويد: «طريقه ما مردن است، تا نميري نرسی» (زرين كوب، 1364: ج 1. 199). پس در اين نگاه رسيدن به مطلوب، وابسته به رهيدن از دام دنياست. «در واقع مرگ اختياری همان مرگ تبديلي است که سالك با سلوك عرفاني به دگرديسي روانی مى رسد.» (تبادکاني طوسى، 1382: 430) مولوي معتقد است که فنای صفات باید به مدد پيروي مراد صورت گيرد و با حيات ظاهرى متفاوت است. حيات حقيقي، زندگى در لباس مرگ؛ و حيات ظاهرى، مرگ در لباس حيات است. سنائي نيز مرگ اختياری را حيات واقعى مى داند و حضرت ادريس را نمونه مرگ اختياری معرفى مى کند:

«بمير اي دوست پيش از مرگ اگرمى زندگى خواهی

که ادريس از چنین مردن بهشتى گشت پيش ازما»

(سنائي، 1364: 252)

مولوي مرگ اختياری را موجب جاودانگي معنوی مى داند؛ ولی آن را از مرگ طبيعى سختتر مى داند؛ چرا که مرگ طبيعى يکباره بر انسان تحميل مى شود، اما مرگ اختياری با رياضتهای خاصی انجام مى شود و اگر انسان لغشى داشته باشد، از آن بازمى ماند. اين مرگ اختياری است که مى تواند راهى برای رسيدن به حقايق در دنيا باشد، به همین دليل مولوي به انسان ياد آوري مى کند که يكسره وابسته عالم بشرىت نباشد؛ چرا که با فنای انانيت است که مى توان به حق رسيد. مولوي با زيان تمثيل مرگ اختياری را به آينه نيسى تعبير مى کند. او در داستان یوسف که شخصى آينه‌ای برای او هديه مى برد، پيام اخلاقى خود را چنین بيان مى کند که تو هم اگر مى خواهی به بارگاه حق برسى، باید از هستى‌های مجازى بگذرى و آينه نيسى بردارى و از خود بگذرى (ر.ک. بلخى، 1. ب. 2301). او در ادامه مى گويد؛ کسانى که به سوى مرگ اختياری نمى روند، نقش خود را نمى بینند. مرگ اختياری يك کمال است و اگر انسان به سوى کمال نرود، اهل غرور است و البته غرور از صفات شيطان است و صاحب اين صفت، شيطان محسوب مى شود.

مولوي در داستان طوطى و بازرگان مرگ اختياری را نوعی ظهور و تجلی حق مى داند که به هر کسی خود را نمى نمایاند. تجلی حق به وارستگان زندگى مى بخشد؛ چرا که تا از جانب معشوق کششى نباشد کوشش عاشق بیچاره راه به جايی نمى برد. او مى گويد:

«ای حیات عاشقان در مردگی

(همان، ۱.د.ب ۱۷۵)

او مرگ اختیاری را نوعی حیات تازه می‌داند. در داستان پیر چنگی با گریستن جان تازه فراهم می‌شود. (ر.ک همان، ب ۲۰۸) 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 ابویکر را از زبان پیامبر بازگو می‌کند و می‌گوید:

«مصطفی زین گفت ای اسرار جو

مرده را خواهی که بینی زند

زنده و جانش شده بر آسمان»

(همان، ۱.د.ب ۳- ۷۴۲)

مولوی مرگ اختیاری را شرطِ اصلیٰ تکامل انسان و ارتقای او به اوج کمال می‌داند و در تمثیلی، نشان از نزدیکی 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 متري فرو رفته است نمی‌رسد (همان، ۱.د.ب ۵- ۷۳۳). 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 می‌باید (همان، ۱.د.ب ۳۱۲). 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 سکرات 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:ج22،25). بعضی نیز شدت و سختی جان کندن خوانده‌اند (طبرسی، 1360:ج257،33). و برخی «تذهب العقول» تعبیر کرده‌اند (رازی، 1373:ج27،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 وتلخی آورده و «غمرات فی سکرات» را با هم به کار برده است (صادقی تهرانی، 1365:ج284،27).

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 بر می‌دارد. 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، 2. 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 صفاتی ظلم که انجام داده‌اند، می‌رسد، ظلمت مرگباری روح انسان را فرا می‌گیرد» (جعفری، 3:ج3، 1363). 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 صحراي سبز آخرت بچردن (ر.ک. همان، د. 3. ب 3559). درد زدن 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 مضيقه هاست.

مولوی سکرات مرگ را امراضی می داند که قاصد مرگ است، و مرگ را به گربه‌ای مانند می کند که دست در قفس مرغکان می کند و می خواهد آنان را بدرد. گربه همان مرگ و چنگال همان امراض می باشد (ر.ک. همان، ب 3983). از طرفی مولوی چون به مرگ‌های متوالی در زندگی اعتقاد دارد، بنابراین حالت احتضار را دائمی می داند. به نظر او جان کندن فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی دهد؛ بلکه هر نفسی که فرو می رود و برمی آید، گامی به سوی مرگ است، پس آدمی در تمام لحظه‌های زندگی در حال احتضار به سر می برد. حال اگر با این نگاه مولوی به آدمیان نگریسته شود، حس مردم دوستی در آدمیان پا می گیرد و کینه و نقارها از دل بیرون می رود، قلبها برای یکدیگر می تپد؛ و هر سخنی که بر زبان انسان‌ها می رود، وصیت‌های آنان است که بر زبانشان جاری می شود. در این نگاه فضای زندگی آکنده از صفا و صمیمیت می شود. او می گوید:

«هر زمان نزعی است جزو جان ایمانت را بنگر اندر نزع جان ایمانت را»

(همان، د. 2. ب 123)

حال بعد از بیان سکرات مرگ، در نوع واکنش مولوی به مرگ تأملی کنیم و این که درنظر او مرگ با چه فرایندی هم‌گام می شود.

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 می کند، از تلخی مرگ سخن می گوید؛ چون مرگ، ناگهان آنان را در تنگنا قرار می دهد و طومار زندگی‌شان را در هم می پیچد. او مرگ منافقان را با اگر گفتن همراه می داند که در نهایت دچار حسرت و اندوه می شوند. مرگ برایشان فرجام ناخوشایندی دارد. مولانا همچنین مرگ را پایان شکوه و شوکت ظاهری برای ساحران می داند و بیان می کند نه فقط ساحران عصر موسی؛ بلکه هر کسی که در هر زمانی ساحرگونه زندگی کند و با حق به مخالفت برخیزد و حقیقت‌جو و

— حركت متعاليه مرگ در مثنوي معنوی (139-158) 153 —

حقیقت خواه نباشد، مرگ برای او تلخ و ناگوار است (همان، ۵. ب 166). 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 سکرات 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. روپرتو شدن با سیمای واقعی عملِ خود برایشان نامطلوب است و گرننه انسانی که در زندگی گمراه نشده و در مسیر راستی و درستی قدم برداشته است، 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 سکرات 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 محرك سیلان و سیر استكمالی 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 محرك نمی‌باشد و با عشق آمیخته می‌شود. او مرگ را برای عارفان صافی نعمت و رهایی از زندان می‌داند. اگر در زندان خلی 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 در چمن»

(همان، ۵. ب 1713)

154 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

بحث زندان دنیا و تلخی سجين در آثار شاعران دیگر نیز آمده است چنان که در انتهای نامه 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 سجين بود»

(بلخی، 1376: 77)

مولوی در جای دیگر در حکایت سؤال کردن بهلول از درویش، از زبان درویش چنین می‌گوید که مرگ در نظر او نوعی حیات و سرزندگی و پایندگی است:

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

(بلخی، 3838، ب. 3)

مرگ درنظر مولوی نه تنها پایان ناکام و نومیدانه برای زندگی نیست؛ بلکه نقطه عطف حیات آدمی و سر منزلی بزرگ در سرآغازِ جهانی تازه و شکفت است. از این رو مرگ در نظر او با شور و نشاط و شیرینی آمیخته است. مرگ برای عاشقان بارانی است که بر سنگ می‌بارد و باعث شفافیت و خبار زدایی آن می‌شود و برای صاحبان عقولِ جزئیه که همچون کلوخ هستند، به معنی عدم و نابودی است (بلخی، 5، ب. 4226). مولانا خود و یارانش را ابناء السرور نامیده است. چنان که صلاح الدین - مصاحب مولانا - وصیت می‌کند در مراسم تشییع او با لوازم طرب حاضر شوند. در ولدانمۀ می‌خوانیم:

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

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

(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 می‌کند و در یک غزل پرشور زیباترین تصویر مرگ را بیان می‌کند.

از آن گر نان پزی مستی فرازید»

تنورش بیت مستانه فرازید»

تو را خوپشتهام رقصان نماید»

که در بزم خدا غمگین نشاید»

«زخاک من اگر گندم برآید

«خمیر و نانبا دیوانه گردد

«اگر در گور من آبی زیارت

«میا بی دف به گور من برادر

حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی (139-158)

(بلخی، 1362: 285 غ 638)

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 غایه‌الغايات 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 برمه‌بند 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 متمع 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 رؤایی می‌شود. تمام تلخی‌ها و اضطراب‌های دنیای خاکی و غم و شادی جهان در بستره 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 برمه‌انگیزند. چنان که شهادت سرور و سالار شهیدان، امام حسین علیه السلام، نمونه‌ای اعلا از چنین رفتني 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

156 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

نگاه مولوی به حیات و ممات نگاهی ویژه است. او جهان را در یک سیر استكمالی 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 اندیشهٔ فلاسفهٔ 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 هر کس به طور طبیعی صورت می‌گیرد و دیگری مرگ اختیاری که قلع و قمع کردن نفس امّاره است. البته مولوی آن را سخت‌تر از مرگ طبیعی می‌داند، چرا که مرگ طبیعی در پایان حیات یکباره بر انسان 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 متنوی 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 دریچهٔ 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 مجاز است: یکی واکنش منفی که مرگ را برهم زنندهٔ جلال و شکوه دنیاگی می‌داند که در این نگاه قهرمانان داستان‌ها و فیلم‌ها از حیات دنیاگی هر چه متمتع‌تر می‌شوند، و یکی واکنش مثبت که مرگ را ادامهٔ حیات دنیاگی می‌داند و مرگ افتخارآفرین را برای قهرمانان نهایت پیروزی قلمداد می‌کند. در این نگاه در مرگ جز زیبایی چیزی تصوّر نمی‌شود.

كتاب نامه

قرآن کریم.

- استرآبادی، محمد تقی. 1385. شرح فصوص الحكمه ابونصر فارابی. به کوشش محمد تقی دانش پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا.
- ابراهیمی، نادر. 1370. صوفیانه ها و عارفانه ها. تهران: گسترد.
- بلخی، بهال الدین محمد. 1376. انتهای نامه. 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، عبدالکریم. 1398. نهاد ناآرام جهان. چاپ دوم. تهران: صراط.
- سلطان ولد، محمد بن محمد. 1367. ولدنامه. تصحیح جلال الدین همایی. چاپ اول. تهران: هما.
- شهروردی، 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، فخر الدین. 1373. تفسیر کبیر. ترجمه علی اصغر حلبي. 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 مجدد بن آدم. 1364. دیوان اشعار. با مقدمه و حواشی و فهرست به اهتمام مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.

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