

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و نهم، زمستان 1394: 23-43

تاریخ دریافت: 1394/02/29

تاریخ پذیرش: 1394/12/05

مبانی رابطه انسان با طبیعت از دیدگاه مولوی

چکیده

تعامل انسان با طبیعت، بخش عمده زیست انسانی است که به دلیل آسیب‌های جدی در این حوزه، نیازمند تجدیدنظر و ارائه رویکردهای مؤثری است که این تعامل را به شکلی پایدارتر و معنادارتر ترمیم کند. یکی از این رویکردهای مؤثر، نگرش عرفانی مولانا است که بر جایگاه ویژه انسان در عالم و پیوند با آن تأکید دارد. این مقاله با بررسی مبانی پیوند انسان با طبیعت در جهان‌بینی مولانا، به ترسیم الگویی پرداخته است که بر اساس آن، انسان باید طبیعت را در باطن، همانند خود تجلی اسما و صفات گوناگون الهی دانسته و در مقام خلیفه الهی، نهبان آن باشد. علاوه بر آن، عملکردهای انسانی در عالم، بازخوردهای اجتناب‌ناپذیری را بر وی تحمیل خواهد نمود و انسان باید تلاش کند تا در حوزه عکس‌العمل، بازخوردهای منفی را از بین ببرد. در نتیجه با درک درست جایگاه ویژه انسان و شناخت ویژگی‌های انسان و طبیعت، چگونگی ارتباط همدلانه وی با طبیعت از دیدگاه مولانا آشکار می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: مولانا، آفرینش انسان، تعلیم اسما، امانت و خلیفه‌اللهی.

مقدمه

کیفیت و چگونگی تعامل انسان با جهان طبیعت، یکی از موضوعات مهم در زندگی او است. به همین دلیل، نظام‌های معرفتی در پی ارائه‌ی الگویی برای عالم و تبیین آن هستند که شامل طرحی برای شناخت و درک انسان و چگونگی پیوند او با عالم و اجزای آن است. جدای از اهمیت مداوم و همیشگی این موضوع، بروز حوادث عمده‌ی زیستی و اعلام تهدید و انقراض بسیاری از گونه‌ها در اواسط قرن بیستم (بوتکین و کالر، 1382: 6)، سبب طرح فراگیر «چگونگی رابطه‌ی درست انسان با عالم پیرامون خود» شد. هر چند موجودات زنده‌ی پیرامون انسان که همراه با ما یک شبکه‌ی اکولوژیک را تشکیل می‌دهند، هر یک مستقیم و غیر مستقیم در زندگی انسان‌ها و در کل مجموعه‌ی زیستی اثرگذارند، تأثیرات انسان متفاوت و مؤثرتر است. انسان‌ها با قدرت خلق و ابداع می‌توانند تغییرات دائمی را در محیط پیرامون ایجاد کنند؛ همچنان که در محیط‌های نامناسب جغرافیایی، شرایط مناسبی را برای زندگی خود به وجود می‌آورند. با این حال انسان‌ها به دامنه‌ی تأثیر این تغییرات در عرصه‌های مختلف زیستی کمتر توجه داشته و عامل اصلی آسیب‌های جدی به حوزه‌ها و نظام‌های اکوسیستمی شده‌اند.

با توجه به اینکه حیات انسان در مجموعه‌ای مملو از اجزا و عناصری سپری می‌شود که همواره با آنها در تعامل و ارتباط است و نیز با توجه به قابلیت‌ها و ویژگی‌های انسان، پرسش‌هایی درباره‌ی منزلت و موقعیت وی و رابطه‌ی او با نظام تکوین وجود داشته است که از مهم‌ترین آنها، این پرسش است که «آیا انسان می‌تواند مطابق میل و اراده‌ی شخصی خود با نظام هستی برخورد داشته باشد یا نه؟». پاسخ به این سؤال از این جهت اهمیت دارد که امروزه تأثیرگذاری تمام حرکات و سکنتات بشر بر نظم و نظام عالم به اثبات رسیده است. در نتیجه تعامل انسان در این نظام می‌تواند مفید و سازنده و یا منفعت‌جویانه و ویرانگر باشد.

یکی از رویکردهای عمده در نوع تعامل انسان با محیط‌زیست و تبیین پیوند و ارتباط انسان با عالم، رویکرد «اومانیزم¹» یا «مکتب اصالت بشر» است. این رویکرد به شکل افراط‌گونه‌ای بر اهمیت عامل انسانی تأکید داشته و او را میزان همه‌چیز قرار می‌دهد.

تمایز و غیریت بنیادین فاعل شناسا (سوژه) و سوژه مورد شناسایی (ابژه) در نوع نگرش انسان به طبیعت منجر به نوع خاصی از تعامل انسان با طبیعت و در نتیجه تخریب‌های عمده زیست‌محیطی شد. طی قرون وسطی در غرب، معرفت انسان در سایه وحی و الهام، مبتنی بر نگرشی الهی‌گونه به طبیعت بود. لیکن با عبور از این دوره و تولد مدرنیته، باورهای مسیحی و دینی مورد تردید قرار گرفت. همچنان که سارتر به عنوان یکی از داعیان این دوره در مکتب اگزیستانسیالیسم الحادی بیان می‌کند: «بشر مسئول وجود خویش است. نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم [به اعتقاد سارتر] آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست، قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند» (سارتر، 1376: 28).

بر اساس این رویکرد، اگر در جهان خدایی هم وجود داشته باشد، او ملاک اخلاق نیست، بلکه این بشر است که معیار اخلاق خواهد بود؛ باشنده‌ای که برای انسان شدن به خود وانهاده شده است. سارتر معتقد است که در خارج از انسان، چیزی مانند خدا وجود ندارد که به او جایگاه دهد و معیارها و شیوه زندگی او و از جمله چگونگی ارتباط او را با عالم پیرامون خود روشن و مشخص سازد. از نظر سارتر، اگر بشر مشاهده می‌کند که در بین موجودات جایگاهی به دست آورده است، خود اوست که «خویشتن را آنچنان می‌سازد» (همان).

در رویکرد اومانیسم، تمام اندیشه‌های نظری و عملی بر محور انسان چرخیده و در عالم، موجودی کامل‌تر از او تصور نمی‌شود. آنچنان که اومانیسم ادعا می‌کند، از یک طرف انسان - از آن جهت که خودش باید ملاک‌های خود را تعیین کند - به عنوان اشرف مخلوقات در نظر گرفته می‌شود و از طرف دیگر در صحنه اخلاق و عمل، آزادی مطلق به او اعطا می‌شود. در این صورت درباره پیوند انسان با عالم، پر بیراه نخواهد بود که گفته شود بشر با همه موجودات عالم عموماً و نه ضرورتاً، دل‌بخواخانه و بر اساس منافع خود و یا سودجویانه رفتار خواهد کرد. چنان‌که گفته شد، در نگاه اومانیستی منشأ اخلاق، انسان است. بنابراین رفتار خوب/ بد بر اساس میل یا منفعت شخصی انسان معنا پیدا خواهد کرد و بر اساس همان میل یا نفع شخصی با عالم و موجودات آن مواجه خواهد شد. با توجه به میل برتری‌جویی بشر در این دیدگاه، موجودات عالم باید در

خدمت او باشند. با این معیار و معیارهای مشابه، محیط اطراف و جهان پیرامونی انسان مورد تعدی قرار گرفته و نظم هستی آسیب خواهد دید.

با توجه به وضعیت امروزه نوع نگاه انسان به عالم و اثرات مخرب آن، محتاج نگرش‌هایی هستیم که بتوانند ارتباط انسان با عالم را اصلاح کرده و در برقراری نگاه احترام‌آمیز به آن یاریگر ما باشد. در این نوشتار کوشش شده است تا یکی از همین نگرش‌ها، که می‌تواند در دستیابی به چنین هدفی مؤثر واقع شود، معرفی و مطالعه شود. این رویکرد متعلق به دستگاه شناختی «مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» (604-672ق) است که از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی محسوب می‌شود.

سؤال اصلی در تحقیق پیش رو آن است که: مولانا در نظام عرفانی خود چگونه به انسان و جایگاه او در جهان طبیعت و پیوندش با آن می‌نگرد؟ به عبارت دیگر، «مبانی پیوند انسان با طبیعت» در دستگاه عرفانی مولانا چیست؟

هر چند در برخی از منابع همچون کتاب «سرّ نی» از عبدالحسین زرین‌کوب، «اصول و مبانی عرفان مولوی» از ویلیام چیتیک و «بانگ آب» سودابه کریمی، که درباره افکار مولانا به رشته تحریر درآمده است، اشاراتی درباره اندیشه‌های جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه مولانا شده است، نوآوری تحقیق حاضر عبارت است از تحلیل افکار وی در این زمینه و روشن‌ساختن چگونگی پیوند و تعامل انسان با عالم بر اساس اندیشه‌های او. به عبارت دیگر در منابع یادشده، رویکردهای جهان‌نگرانه و انسان‌شناسانه مولانا در جهت تبیین مباحث زیست‌محیطی و استخراج الگوهای تعاملی میان انسان و طبیعت به کار نرفته است. در این مقاله به شکلی نظری، عناصر اصلی در جهان‌نگری مولانا در ارتباط با چگونگی تعامل و پیوند انسان با طبیعت از خلال اشعار و آثار مولانا استخراج شده است تا از طریق آن، به نوع نگاه و اندیشه مولانا نسبت به طبیعت و چگونگی تعامل با آن به دست آید. هر چند مفهوم طبیعت به معنای محیط‌زیست تعبیری متأخر بوده و در آثار مولانا با این تعبیر به کار نرفته است، در مجموعه جهان‌نگری مولانا نسبت به جایگاه انسان و طبیعت و نسبت آنان با یکدیگر، می‌توان به تبیین نوع نگاه مولانا نسبت به طبیعت و چگونگی تعامل با آن دست یافت.

رویکرد نوشتار حاضر در تحقیق، استناد به آثار خود مولانا و به‌ویژه مثنوی معنوی او است. با این حال در صورت لزوم به آثار مفسران او نیز استناد شده است. مباحثی که در این بررسی به عنوان مبانی ارتباط انسان با عالم طبیعت قلمداد شده‌اند، هر یک به نوعی در نوع نگرش، بینش و عملکرد انسان مؤثر بوده و چگونگی تعامل وی را با جهان اطراف خود معنادار می‌نمایند. آفرینش تن انسان از خاک، تعلیم اسما به انسان، سپردن امانت، مقام خلیفه‌اللهی و قاعده عمل و عکس‌العمل به عنوان اصول مهم در تبیین نوع ارتباط انسان با طبیعت از دیدگاه مولانا است که در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

آفرینش تن انسان از خاک

خاک، عرصه آفرینش الهی است؛ عرصه‌ای که تمامی موجودات عالم طبیعت بر آن قوام و رشد یافته و به واسطه آن می‌زیند و در نهایت نیز در فرایند تجزیه و بازگردانی به عالم طبیعت به آن با می‌گردند. برای مولانا نیز خاک عرصه آغازین و انتهای آفرینش است:

نسبت اصلم ز خاک و آب و گل	آب و گل را داد یزدان جان و دل
مرجع این جسم خاکم هم به خاک	مرجع تو هم به خاک ای سهمناک
اصل ما و اصل جمله سرکشان	هست از خاکی و آن را صد نشان

(مولوی، 1378، د: 4، 14-2310)

تمامی صور بیانی و شرح و تفسیرها درباره آفرینش انسان در عرفان اسلامی، به گونه‌ای مقتبس از آیات قرآن و روایات اسلامی است⁽¹⁾. بنابراین اکثر عناصر موجود در روایت آفرینش جسم انسان در قرائت‌های مختلف تفسیری، با صورت‌های عینی خود تصور شده‌اند و فضای ترسیم‌شده در سه‌گانه خداوند، انسان و فرشتگان، تجسم عینی خود را دارد⁽²⁾. این مسئله درباره شیوه نگاه و پرداختن مولانا به آفرینش جسم انسان صادق بوده و شرح و طرح او از از دریچه‌ای عینی است. برای تهیه ماده اولیه جسم آدم در روایت مولانا، خداوند سه ملک از فرشتگان مقرب خود یعنی جبرئیل، میکائیل، اسرافیل را برای آوردن خاک به زمین روانه می‌سازد، اما زمین از دادن خاک امتناع می‌ورزد:

جبرئیل صدق را فرمود رو مشت خاکی از زمین بستان گرو

او میان بست و بیامد تا زمین
دست سوی خاک برد آن مؤتمر
تا گذارد امر ربّ العالمین
خاک خود را درکشید و شد حذر
(مولوی، 1378، د: 5: 1557-1559)

گفت میکاییل را تو رو به زیر
چون که میکاییل شد تا خاکدان
مشت خاکی در ربا از وی چو شیر
دست کرد او تا که بر باید از آن
گفت او لابه کنان و اشک ریز
با سرشک پر ز خون سوگند داد
(همان: 1581-1584)

گفت اسرافیل را یزدان ما
آمد اسرافیل هم سوی زمین
که برو ز آن خاک پُر کن کف، بیا
باز آغازید خاکستان حنین
(همان: 1620-1621)

در این روایت عرفانی، سرانجام خداوند عزرائیل را برای موضوع یادشده، روانه زمین می‌سازد و برخلاف دیگر فرشتگان، او موفق می‌شود مقداری از خاک با خود به سوی حق ببرد، زیرا علاوه بر موضوع اصلی در این روایت پردازی، کارکرد خاص ملائکه نیز باید تبیین گردد و در این میان، عمل قبض به شکل خاص و منحصر به فردی به عزرائیل وانهاده شده است:

گفت یزدان زود عزرائیل را
آن ضعیف زال ظالم را بیاب
که ببین آن خاک پُر تخیل را
مُشت خاکی هین بیاور با شتاب
سوی کُره خاک بهر اقتضا
(همان: 1649-1651)

خاک را مشغول کرد او در سخن
یک کفی بر بود از آن خاک کهن
(همان: 1691)

قوام و دوام حیات انسان به خاک در کنار پیوند دیگر موجودات عالم به این عرصه، بیانگر اتحاد تمامی عناصر حیات طبیعی در یک مجموعه بسیار بزرگ است؛ مجموعه‌ای که نه تنها انسان، بلکه سایر موجودات نیز به واسطه پیوند نیازهای حیاتی خود به یکدیگر، به آن وابسته‌اند و انسان را در فرایند زیستن در کنار دیگر موجودات جای

می‌دهد. یکی بودن خاستگاه مادی و طبیعی انسان و دیگر موجودات در سنت دینی، متضمن بینشی فروتنانه است که بر اساس آن، تعامل میان موجوداتی از یک جنس نمی‌تواند همراه با برتری جویی و استیلاخواهی‌هایی غیر حقیقی باشد. رویکردی که در آن، انسان حق هرگونه بهره‌برداری را بر خود روا دانسته و به دلایلی غیر واقعی خود را [از حیث مادی] برتر از دیگر موجودات تصور کند. البته این رویکرد، حق بهره‌برداری طبیعی در جهت بقا و استمرار حیات معقول را از انسان نفی نمی‌کند، اما نگرش برتری‌جویانه و روح استیلاطلبی را که منجر به بهره‌برداری حداکثری از نظام طبیعت است، نفی می‌کند.

علاوه بر آن، خاستگاه جسمانی انسان و رشد طبیعی او همانند دیگر موجودات از خاک است و بهره‌برداری او از طبیعت نیز در نگاهی مبدأشناسانه از خاک صورت می‌گیرد. به همین اعتبار، مولانا بر ماهیت تغذیه و خاک‌خواری انسان توجه خاص داشته است. نگرشی که در نوع تعامل انسان با طبیعت و جایگاه حقیقی خود در عالم بسیار مؤثر است:

این دهان، خود خاک‌خواری آمدست
این کباب و این شراب و این شکر
چونک خوردی و شد آنها لحم و پوست
لیک خاکی را که آن رنگین شدست
خاک رنگین است و نقشین ای پسر
رنگ لحمش داد، و این هم خاک کوست
(مولوی، 1378، د 6: 4704-6)

که مدد از خاک می‌گیرد تنت
از غذای خاک پیچد گردنت
(همان، د 4: 2315)

با توجه به این موضوع، هر چند آدمی مُجاز است از عالم مادی بهره‌گیرد، به تأسی از آیات قرآن (بقره/60؛ اعراف/31) مولانا اشاره می‌کند که نباید به تزییع بنیادهای آن پرداخت:

پس کُلُوا از بهر دام شهوت است
بعد از آن لِاتَسْرِفُوا آن عفت است
(همان، د 5: 582)

دانه کمتر خور، مکن چندین رُفُو
چون کُلُوا خواندی، بخوان لِاتَسْرِفُوا
(همان: 1407)

موضوع خاک‌خواری انسان که مولانا آن را طرح می‌کند، خود زمینه ایجاد رویکردی سازنده در پیوند انسان با عالم است؛ رویکردی که در آن، خاک ماده اصلی همه

موجودات عالم طبیعی و بستر رشد و نمو و تنها منبع تغذیه جسمانی آنها معرفی می‌شود. بنابراین از این جهت تمایز و برتری بین آنها وجود نخواهد داشت و در این حیظه برای انسان، حقی در تسلط بر دیگر موجودات و نیز تباه ساختن آنها پیش‌بینی نشده است. موجودات علی‌السویه به یکدیگر وابسته‌اند.

اهمیت خاک در قوام و رشد انسان، بدان معنا نیست که از نظر مولانا باید به جنبه خاکی و مادی انسان و در نتیجه عالم ظاهر توجه و تعلق داشت. وی صورت ظاهری آفرینش انسان از خاک را به دلیل سازگاری با اندیشه تقابل جسم (خاکی و مادی) با روح (مجرد و روحانی) پرورنده است. متأثر از قرآن کریم که در آن به دمیده شدن روح خدا در آدم اشاره شده است (حجر/29)، به اعتقاد مولانا جان آدمی با حق عجین بوده است:

روح او با روح شه در اصل خویش
پیش از این تن، بوده هم‌پیوند و خویش
(مولوی، 1378، د 2: 1051)

کین تعلق چیست با این خاکمان
چون سرشت ما بدست از آسمان
(همان، د 1: 2665)

بر این اساس همواره دو جنبه روحانی و مادی در وجود انسان در کشمکش و تضادند. این امر به گونه‌ای است که در انجام هر عملی ناچار یکی از آن دو بر دیگری غلبه می‌یابد. تنها زمانی این نزاع پایان می‌یابد که یکی از آنها و حتماً از نگاه مولانا بعد روحانی، دیگری را به کلی مغلوب خود سازد (قانعی خوزانی، 1388: 52). به همین دلیل، گاهی نام انسان حقیقی مد نظر او، «انسان جان‌مدار» نامیده شده است (کریمی، 1384: 33؛ ر.ک. مولوی، 1371، نامه 30: 19). در حقیقت تلاش مولانا در کشف و رؤیت حقیقت انسان و نیز عالم، علی‌رغم تأکید بر صورت خاکی آنها و تغذیه ایشان از خاک، در جهت کنار زدن صورت‌های مادی و نشان دادن جنبه روحانی است. این امر در نهاد خود، متضمن نفی پرداختن به بهره‌مندی‌های مادی (جز به حد کفاف) و پرهیز از اسراف و زیادروی در بهره‌برداری از عالم مادی نیز هست. خصوصاً که حقیقت تنها از طریق کنار زدن حجاب‌های مادی و جسمانی مکشوف خواهد شد:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیده‌ای
وارهی از جسم، گر جان دیده‌ای
آدمی دیده است، باقی گوشت و پوست
هرچه چشمش دیده است، آن چیز اوست
(مولوی، 1378، د 6: 811-812)

کار از این ویران شده‌ست ای مرد خام
تو همان دیدی که ابلیس لعین
چشم ابلیسانه را یک دم ببند
چند بینی صورت آخر چند؟ چند؟
(همان، د 3: 2300-2298)

با توجه به آنچه گفته شد، از نظر مولانا ساحت وجودی انسان با دو بعد متقابل تعریف می‌شود، دو بعدی که در همه پدیده‌ها حضور دارد (چیتیک، 1390: 51؛ حیاتی، 1388: 13-14). می‌توان اینگونه فهمید که درک ساحت روحانی بشر و نیز تمامی عالم، طرحی است که مولانا می‌کوشد توجه انسان را بدان معطوف سازد، تا از این طریق نگاه صورت‌بین خود را کنار بزند. در نتیجه ویژگی انسان جان‌مدار مولانا، رها بودن از صورت‌بینی و ظاهرگرایی است. در این حال موجودات عالم، همان چیزی نیستند که در ظاهر به چشم انسان می‌آیند؛ در اندیشه مولانا، اجزای طبیعت، نمود حق تلقی می‌شوند و جلوه‌های ظهور خداوند هستند: «کلّ خلقت جز یک کار انجام نمی‌دهد، و آن آشکار ساختن کنز مخفی است» (مولوی، 1388: 166).

جنبش ما هر دمی خود آشهد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب
که گواه ذوالجلال سرمد است
اشهد آمد بر وجود جوی آب
(مولوی، 1378، د 5: 17-3316)

از آنجا که از نظر مولانا، انسان‌ها در جهان مادی زندگی کرده و با آن در ارتباطند، درک ساحت روحانی خود و عالم، در بالا بردن مقام معنوی انسان و در نتیجه در عمل و تعامل وی با محیط نیز تأثیرگذار خواهد بود؛ به طوری که دیگر آدمی از جایگاه یک باشنده صرفاً مادی به خود و عالم نگاه نخواهد کرد و حتی در ارتباط با عالم سعی خواهد کرد که ابتدا صورت روحانی آن را مد نظر داشته باشد. در این صورت نه تنها کوشش برای تسلط و استفاده بیش از حد عالم مادی را کنار خواهد گذاشت، بلکه این جنبه از عالم برای او جذبه و کشش خود را از دست خواهد داد. همچنان که در رویکردهای اخیر به مسئله محیط‌زیست، معنویت‌گرایی و رویکردهای معنوی به جهان طبیعت به عنوان یکی از حوزه‌های مؤثر در بهبود تعامل انسان با طبیعت قلمداد و معرفی شده است:

این جهان همچون درختست ای کرام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب‌گزان
چون از آن اقبال شیرین شد دهان
ما برو چون میوه‌های نیم‌خام
ز آنک در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
سرد شد بر آدمی ملک جهان
(مولوی، 1378، د 3: 96-1293)

تعلیم اسما

یکی از بزرگ‌ترین هدیه‌های خداوند به انسان، تعلیم همهٔ اسما به او بود (بقره/31). از نگاه مولانا، تعلیم اسما به آدم، در حقیقت آگاه ساختن وی از حقایق نام‌های الهی (شیمل، 1370: 348) و به بیان دیگر، آگاه ساختن او از باطن عالم، ملکوت هستی، اصل و حقیقت تمامی موجودات است. این آگاهی از سوی خداوند به انسان و در جهت هر چه بیشتر روحانی دیدن و معنوی نگریستن به جهان طبیعت اعطا شده است؛ آگاهی‌ای که در نوع نگرش انسان و در نتیجه تعامل او با عالم طبیعت، نقش کلیدی دارد:

در سه گز قالب که دادش وانمود
تا ابد هر چه بود او پیش پیش
هر چه در السواح و در ارواح بود
درس کرد از عَلمِ الأسماءِ خویش
(مولوی، 1378، د 1: 3-2652)

بوالبشر کو عَلمِ الأسماءِ بگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
صد هزاران علمش اندر هر رگست
تا به پایان جان او را داد دست
(همان: 8-1237)

مولانا این مرتبهٔ علم‌آموزی را مربوط به جان آدمی می‌داند، ولی معتقد است که چون جان آدمی با آب و گل عجین شده است، انسان تنها قسمتی از آن اسما را به یاد دارد و راز نهفتهٔ آنان تنها بر خداوند معلوم است. از نظر مولانا، «آدمی عظیم چیزی است. در وی همه مکتوب است. حُجُب و ظِلِمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند» (مولوی، 1388: 46). اما اگر آدمی در راه خودشناسی گام نهد و به دنبال معرفت حقیقی دربارهٔ خود و جهان باشد، آنچه از خاطر او زدوده شده است، بر وی مکشوف خواهد شد:

عَلمِ الأسماءِ بُد آدم را امام
لیک نه اندر لباس عین و لام

چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه
گشت آن اسما جانان روسیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید
تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه منطبق کاشف است
لیک از ده وجه پرده و مکنف است
(مولوی، 1378، د 4: 74-2971)

نکته مهم برای بحث کنونی ما آن است که چون علم حقیقی در انسان به عمل منتج خواهد شد، علم به اسما نیز ضرورتاً به نوع خاصی از عمل در آدمی می‌انجامد. در نتیجه چون آگاهی انسان از اسما، منشأ الوهی دارد و به نوبه خود این آگاهی منجر به عمل می‌شود، عمل او هم الوهی خواهد بود. این عمل علاوه بر اینکه مساوی و مطابق با خواست و اراده الهی است، با طبیعت عالم نیز سازگار است؛ زیرا اراده و مشیت خداوند با نیاز و غایت حقیقی طبیعت، سازگاری کامل دارد و خداوند بر اساس آگاهی کامل خود از طبیعت و نیازهای وجودی مخلوقاتش، امور را برای ایشان اراده و امر می‌کند. حال اگر آدمی در جایگاه حقیقی خود در عالم قرار گیرد و فعل او عمل الوهی گردد، ارتباط و هماهنگی میان افعال او و مابقی عالم برقرار خواهد بود.

سپردن امانت

مطابق مفاهیم و آیات قرآنی (احزاب/72)، مولانا انسان را حامل امانت گران‌قدری می‌داند که او را بر همه جهان هستی برتری داده است. وی که گاهی جایگاه و نقش خاص انسان در خلقت را با همین موضوع تبیین می‌کند (چیتیک، 1382: 73)، مبتنی بر آیات قرآن، او را عهده‌دار مسئولیتی می‌داند که سایر موجودات را توان قبول آن نبوده است:

حَمَّالِ اَمَانَتِ، کَانَ رَا فَلَکَ نِیْذِرَتِ گَشْتَم بَه اَعْتِمَادِی کَز لَطْفِ تَوَسْتِ یَارِی
(مولوی، 1381: غزل 2951/5)

بر این اساس، آدمی به شرف این امانت به صورت گران‌بهارترین بخش آفرینش درآمده است و مولانا نیز با تأکید بر اهمیت امانت و تحقق آن توسط انسان و ارتباط دادن آن با مفهوم قرآنی تکریم نوع بشر، آن را از علت‌های حقیقی حضور آدمی در این جهان می‌خواند و معتقد است که:

«آن یک کار از آدمی می‌آید که «وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنیَ آدَمَ» (اسراء/70)، نگفت

که «وَلَقَدْ کَرَّمْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ». پس از آدمی آن کار می‌آید که نه از

آسمان‌ها می‌آید و نه از زمین و نه از کوه‌ها. ... اگر تو گویی که اگر آن کار نکنم، چندین کارها از من نمی‌آید؟ آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند» (مولوی، 1388: 13؛ نیز رک: همان: 9).

مفهوم امانت، معانی متعددی را به دنبال دارد که از عمده‌ترین و اصلی‌ترین آنها چیزی را نزد کسی گذاشتن، چیزی را در غیاب صاحب آن حفظ نمودن و دیگر معانی نزدیک به این دو است. دربارهٔ انسان و جهان، زمانی که انسان را به عنوان امانت‌دار آفرینش تلقی کنیم، سخن از حفظ عالم و طبیعت در غیاب حضور مادی خداوند در نظام آفرینش خواهد بود. انسان حقیقی در اندیشهٔ مولانا، به عنوان امین خداوند در زمین، نه تنها حافظ این امانت خواهد بود، بلکه در جهت رشد تمامی عناصر حیات در مسیر مادی و معنوی‌شان به آنها یاری خواهد رساند. اندیشهٔ مولانا در دعوت از انسان برای شناخت حقیقت خود و بازگشت به اصل خویش، در حقیقت تأکید بر تحقق پیوند انسان با عالم است، انسانی که به طبیعت از حیث امانتی الهی و ازلی می‌نگرد و در قبال آن، مسئولیت خطیری را از سوی پروردگار خود احساس می‌کند. چنین اندیشه‌ای، پیوند محکمی را بین انسان و عملکرد او در مواجهه با نظام هستی به دنبال خواهد داشت. هر چند انسان به واسطهٔ تعلیم اسما یا موضوع امانت، جایگاه خاصی دارد، این جایگاه در راستای تحقق ارادهٔ الهی و در جهت حفظ این امانت خواهد بود.

مقام خلیفه‌اللهی

از کلیدهای اصلی فهم انسان‌شناسی مولانا و پیوند انسان با عالم در نظر او، مقام خلیفه‌اللهی انسان بوده که مستقیماً برگرفته از آیات قرآن کریم (بقره/30) است. در نگاه وی، انسان در معنای حقیقی خود همان چیزی است که خلیفهٔ خداوند در زمین نامیده می‌شود و تمامی مباحث مربوط به تعلیم اسما و اعطای امانت به او در بیان تحقق جایگاه و شأن خاص چنین انسانی است. این ویژگی که خداوند انسان را خلیفهٔ خود ساخته و در خلقت او، امری بی‌واسطه از خویش می‌گنجاند (حجر/29)، از نظر مولانا امری است که انسان را بر کلّ عالم برتری می‌دهد (زرین‌کوب، 1364، ج 1: 547). انسان حقیقی که خلیفهٔ خداوند روی زمین است، در نگاه مولانا، تجلی کامل لاهوت در ناسوت و در معنای دقیق‌تر، تجلی کامل خداوند است:

تا بود شاهش را آینه‌ای
(مولوی، 1378، د 6: 2153)

نایبِ حق‌آند این پیغامبران
گر دو پنداری قبیح آید، نه خوب
پیش او یک گشت کز صورت پرست
(همان، د 1: 676-78)

گرد کعبه صدق برگردیده‌ای
تا نپنداری که حق از من جداست
تا بینی نور حق اندر بشر
(همان، د 2: 2247-49)

این طرح علاوه بر بیان رابطه خداوند با جهان و چیستی انسان، حوزه عملکرد انسان و پیوند او را با عالم مشخص می‌کند (همدانی، 1387: 138-139). فاصله میان انسان محقق و عینی تا عالم ماورای طبیعی و فراحسی باید پر شود. این فاصله را انسان متصف به صفات و ویژگی‌های الوهی پر خواهد نمود. این همان مسئولیت خطیر انسان کامل در عرفان مولاناست. عرفان مولانا - و نه هیچ عرفان دیگری - نمی‌تواند در سرشت ذاتی حق فرو رود، اما موجودی را به عنوان واسطه میان او و عالم برمی‌گزیند؛ این موجود، انسانی متشکل از تمامی صفات مطلوب و خصایص کامل و الوهی است:

آدم اصطرلاب اوصاف علوست
هرچه در وی می‌نماید، عکس اوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست
(مولوی، 1378، د 6: 3137-8)

مولانا این واسطه را نه به یک فرد، بلکه به تمامی انسان‌ها تسری داده و همه آدمیان را واجد و ظرف تحقق انسان کامل می‌داند. به همین دلیل، مولانا انسان را به شناخت حقیقت وجودی خود دعوت می‌کند تا به جایگاه اصلی و حقیقی خود رهنمون شود:

«آمدیم، بهانه می‌آوری که من خود را به کارهای عالی صرف می‌کنم.

علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره تحصیل می‌کنم، آخر این همه برای توست. [...] چون تأمل کنی، اصل تو باشی و آن همه فرع

تو. چون فرع تو را چندین تفصیل و عجایبها و احوالها و عالمها بوالعجب بی‌نهایت باشد، بنگر که تو اصلی، تو را چه احوال باشد» (مولوی، 1388: 14).

در عرفان مولانا، همانند برخی دیگر از عرفا و متصوفه⁽³⁾، محوریت خاص انسان در عالم همچون جایگاه خداوند است و طبیعت نیز در مقام مخلوق، نیازمند امداد وی می‌باشد. در نتیجه، مرکزیت عالم در وجود خداوند و آنانی است که به وجود او پیوند خورده و حیات نوینی یافته‌اند:

آسمان‌ها بنده ماه وی‌اند شرق و مغرب جمله نان‌خواه وی‌اند
زانکه لولاک است بر توقیع او جمله در انعام و در توزیع او
(مولوی، 1378، د 6: 3-2102)

بی ازو نهد کسی را حق نوال شمه‌ای گفتم من از صاحب وصال
موهبت را بر کف دستش نهد وز کفش آن را به مرحومان دهد
با کفش دریای گل را اتصال هست بی‌چون و چگونه و بر کمال
(همان، د 5: 79-877)

مولانا در دستگاه عرفانی خود برای پیوند انسان با عالم، از آدمی می‌خواهد که از اندیشه خودمحوری و اصالت بخشی کورکورانه به خود اجتناب نموده و از اینکه مستقلاً خود را همه‌کاره و صاحب عالم بداند، بپرهیزد؛ زیرا اگر چنین جایگاهی برای خود قایل شود، از خدامحوری فاصله گرفته است. اگرچه مسئله تعیین خلیفه برای عالم از نگاه مولانا نشانه جایگاه خاص انسان است، اما این مهم بر ارزشمندی عالم نیز تأکید دارد؛ زیرا نقش و جایگاه خاص انسان در این جهان محقق می‌شود. انسان از آن زمان که این نقش و جایگاه خود را بازشناسد، در راستای تحقق امر و اراده الهی گام برداشته و عمل می‌کند. در نتیجه تصرف او در عالم از نگاه مولانا، عین تصرف خداوند خواهد بود:

گفته او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌یسمع و بی‌بصر تویی سر تویی چه جای صاحب سر تویی
(مولوی، 1378، د 1: 41-1940)

تاکنون فرمان پذیرفتی ز شاه بعد از این فرمان رساند بر سپاه
تاکنون اختر اثر کردی در او بعد ازین باشد امیر اختر او
(همان: 79-1078)

حال می‌توان پرسید که آیا درک و تحقق پیوند انسان و طبیعت، امکان‌پذیر است؟ در دستگاه فکری مولانا، تحقق نیافتن این پیوند به معنای انکار حقیقت وجود انسان است. تمامی آیاتی که مولانا به آنها استناد می‌جوید، در حقیقت برای او در حکم اموری مسلم است. انسان، خلیفه خداوند است و نبود مصداق عینی آن در جامعه بدان دلیل است که آدمیان هنوز مقام و جایگاه حقیقی خود را در نیافته و در صورت‌های مادی غوطه‌ورند. در اندیشه مولانا سخن از تردید در این ارتباط و پیوند، تردید به عناصر موجود در دستگاه معرفت‌شناسی اسلامی و قرآنی درباره جایگاه انسان خواهد بود:

«و چه عجب می‌آید که آدمی‌ای از میان آدمیان این خصوصیت یابد که پا بر سر کیوان نهد. نه ما همه جنس خاک بودیم، حق تعالی در ما قوتی نهاد که ما از جنس خود بدان قوت ممتاز شدیم و متصرف آن گشتیم و آن متصرف ما شد، تا در وی تصرف می‌کنیم، به هر نوعی که می‌خواهیم. [...] ما اول همان خاک بودیم و جنس او بودیم، حق تعالی ما را بدان قوت ممتاز کرد. همچنین از میان ما که یک جنسیم، چه عجبست که اگر حق تعالی بعضی را ممتاز کند که ما به نسبت به وی چون جماد باشیم و او در ما تصرف کند و ما از وی خبر باشیم، [...] از درختی میوه شیرین ظاهر می‌شود، اگرچه آن میوه جزو او بود، حق تعالی آن جزو را بر کل گزید و ممتاز کرد، که در وی حلاوتی نهاد که در آن باقی ننهاده که به واسطه آن جزو بر آن کل رجحان یافت و لباب و مقصود درخت شد. کقوله تعالی: بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ (ق/2)» (مولوی، 1388: 214).

در نتیجه عملکرد انسان با طبیعت تا پیش از یافتن جایگاه حقیقی خود در این جهان و کشف خواست و اراده خداوند و تحقق آن در نظام طبیعت، بی‌معنا خواهد بود. آدمی باید اولین هدف خود را بازگشت به جایگاه حقیقی خود قرار دهد، تا از قبل آن جایگاه و کسب معرفت الهی نسبت به جهان، به تعامل با جهان پردازد. تعاملی که جز در راستای کمال خود او و عالم طبیعت نخواهد بود. این کمال‌یابی درباره نظام طبیعت به صورت امداد الهی به دست انسان خداگونه (خلیفه الهی) محقق خواهد شد.

قاعدهٔ عمل و عکس‌العمل

در جهان‌بینی عرفانی، اعتبار عالم به تجلی ذات حق بوده و تکثرات صورت‌های متعدّد وجود مطلق هستند. با این حال این عرصهٔ یکپارچه به دو عالم منقسم می‌شود: عالم کبیر و عالم صغیر. عالم کبیر عبارت است از کلّ عالم و کثرات نامحدودش، که با همهٔ تخصیص‌های جزئی و اطوار مقیّد خود، منعکس‌کنندهٔ اسما و صفات الهی است. عالم صغیر نیز عبارت است از انسان، که منعکس‌کنندهٔ همین صفات است، اما به نحو اجمال. این دو عالم همچون دو آئینه در مقابل هم هستند که اوصاف یکدیگر را تمام و کمال واجد می‌باشند، با این تفاوت که عالم کبیر، این اوصاف را به نحو ظاهری، آفاقی و تفصیلی منعکس ساخته است و عالم صغیر به نحو باطنی، انفسی و اجمالی. با این حال از نظر مولانا، عالم کبیر هم در حقیقت انسان است:

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
(مولوی، 1378، د 4: 520)

پس به صورت آدمی فرع جهان وز صفت اصل جهان، این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ
(همان: 6-3765)

این رویکرد خاص به عالم، سبب می‌شود تا وی مواجههٔ با عالم را از سنخ مواجههٔ انسان با انسان قلمداد کند. گویا در برخورد با عالم، انسان در برابر موجود دیگری همچون خود قرار می‌گیرد. همانند سنایی (سنایی، 1368: 145) در نگاه مولانا نیز همان‌گونه که برخورد انسان‌ها با یکدیگر به دنبال خود واکنشی به همراه دارد. برخورد انسان با عالم نیز به دنبال خود واکنشی از سوی عالم به همراه دارد:

«حاصل آن است که عالم بر مثال کوه است. هرچه گویی از خیر و شرّ،

از کوه همان شنوی، و اگر گمان بری که من خوب گفتم، کوه زشت جواب

[داد]، محال باشد که بلبل در کوه بانگ کند و از کوه بانگ زاغ آید، یا

بانگ آدمی یا بانگ خر. پس یقین دان که بانگ خر کرده باشی» (مولوی،

1388: 152)

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا
(مولوی، 1378، د 1: 215)

مولانا در توجّه دادن انسان به عمل او و اینکه عملش نباید چنان باشد که نتیجه بدی به دنبال داشته باشد، گنجشک را مثال می‌آورد که چگونه پیش از برچیدن دانه به جست‌وجوی دقیق می‌پردازد که مبادا خطری در پس دانه باشد. وی تأکید می‌کند که انسان نباید بی‌محابا دست به عملی یازد که به عواقب و نتایج ناگوار برای او انجامد:

تو کم از مرغی مباش اندر نشید
بین آیدی خَلَفَ عصفوری بدید
چون به نزد دانه آید پیش و پس
چند گرداند سر و رو آن نَفَس
کای عجب پیش و پسم صیّاد هست
تا کَشَم از بیم او زین لقمه دست
(مولوی، 1378، د 5: 58-753)

وی این نکته را به شیوه ظریفی با قاعدهٔ آکل و مأکول نیز توضیح می‌دهد. در اندیشهٔ مولانا، همهٔ موجودات عالم دارای حلق هستند و غذای یکدیگر واقع می‌شوند و در اطوار عالم وجود، همواره مرحلهٔ فروتر در کام مرحلهٔ فراتر قرار می‌گیرد (زرین‌کوب، 1390: 277؛ قانع‌خوزانی، 1388: 30-31). در حقیقت از نگاه او همهٔ ذرات و موجودات هم آکلند و هم مأکول؛ دانی همواره جذب عالی شده و توالی مراتب آکل و مأکول، به تضمین بقای کائنات رهنمون می‌شود:

پس ز مه تا ماهی هیچ از خلق نیست
که به جذب مایه او را حلق نیست
(مولوی، 1378، د 3: 41)

جمله عالم آکل و مأکول دان
باقیان را مُقْبِل و مَقْبُول دان
(همان: 30)

این نظریه که از سوی مولانا در صورت‌های متعدد حیات مطرح می‌شود (همان، د5: 64-717)، بیان پیوند بسیار گستردهٔ میان موجودات است. البته غرض او صرف بیان این اصل در عالم نیست. او با بیان این اصل طبیعی که در برابر دیدگان همهٔ انسان‌ها قرار دارد، قصد دارد تا آدمیان را به امور حاکم در عالم و پیوند میان تمامی اجزای آن معطوف دارد، به این معنا که همانند سیر طبیعی شکارگری و شکار شدن موجودات، در پس هر چنگ‌اندازی، چنگال تیزی در کمین است. حتی آدمیان که خود را اصل عالم می‌دانند و در اکثر مواقع از عالم و موجودات آن استفادهٔ شخصی نموده و در حقیقت آنها را شکار می‌کنند، از این قاعده مستثنی نیستند و در نهایت، چنگال مرگ شکارگر در کمین ایشان خواهد بود و عواقب اعمال آنان به ایشان باز خواهد گشت:

باز خاک آمد شد آگال بشر چون جدا شد ز بشر روح و بصر
(مولوی، 1378، د: 3: 25)

من زمین را لقمه‌ام، لیکن زمین رویدش زین لقمه صد لقمان نو
(همان، 1381: غزل 7/2228)

هر چند نکته شفاف این اصل برای مولانا، انذار انسان به مسئله مرگ است، غیر مستقیم وی در نظر دارد انسان را متوجه اعمال خود و پیامدهای آن در گستره عالم سازد؛ او غیر مستقیم از آدمی می‌خواهد که نسبت به آنچه در پس عمل او واقع خواهد شد، آگاهی یابد:

دزد گرچه در شکار کاله‌ای است شحنه با خصمانش در دنباله‌ای است
عقل او مشغول رخت و قفل و در غافل از شحنه است و از آه سحر
او چنان غرق است در سودای خود غافل است از طالب و جویای خود
(همان، 1378، د 5: 23-721)

نتیجه‌گیری

در دستگاه فکری مولانا، انسان دارای دو ساحت مادی و معنوی است. ساحت مادی او از پست‌ترین عنصر عالم ماده (یعنی خاک) تشکیل شده است و وابستگی قوام و دوام حیات انسان و دیگر موجودات طبیعت به خاک، نشان می‌دهد که انسان در کنار موجودات دیگر بدان وابسته بوده و از این لحاظ هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارند. بنابراین در موضوع «خاک‌خواری» انسان، مولانا آن را نتیجه طبیعی خلقت او می‌داند. با این حال، نازل بودن جنس ساحت مادی و نیز نوع تغذیه انسان، از ارزش حقیقی او نخواهد کاست. بشر به واسطه بعد روحانی خود، آگاهی یافتن از اسما در نتیجه یادگیری آنها از سوی خداوند، بر دوش کشیدن بار امانت الهی و نیز اعطای مقام خلیفه‌اللهی از جانب خداوند، بر دیگر موجودات برتری یافته است. بنابراین در پیوند انسان با عالم، بشر از حیث امانت الهی به آن می‌نگرد و به واسطه آگاهی از اسما، برخورد او با موجودات عالم رنگ و بوی الوهی خواهد داشت. در حقیقت، این مؤلفه‌ها به پیوند قوی بین انسان و عالم منجر شده و برخورد بشر با موجودات آن در راستای تحقق اراده خدا و حفظ امانت او خواهد بود. به علاوه، کشف ساحت روحانی عالم و پی بردن به این نکته که عالم

منعکس‌کننده اسما و صفات الوهی است، خود عامل دیگری در شکل بخشیدن به رفتار سازنده آدمی در برابر عالم طبیعت است.

تأکید مولانا بر انسان و جایگاه ویژه او در عالم، همچنین تأکید وی در برتری انسان در طرح پیوند میان انسان و جهان، به معنای محوریت انسان و رهانمودن او با اختیار و اراده بی حد نیست. او در طرح بحث از انسان، تمامی مبانی خود در پیوند انسان با عالم را به اندیشه بنیادین خود یعنی خدامحوری و آموزه‌های قرآنی آن ارجاع می‌دهد. در نتیجه معیارهای بشر در برخورد با عالم، معیارهای انسانی نخواهد بود. از دید وی، عالم که تجلی اسما و صفات الوهی است، در برابر انسان همچون پیکره متحد و واحد ظاهر می‌گردد و در برخورد با آن، گویا انسان در برابر موجودی از جنس خود قرار می‌گیرد. از این رو رفتار ناشایسته انسان با عالم، واکنش متناسب خود را از سوی مقابل به همراه خواهد داشت. بر همین اساس، در پیوند با عالم، از نظر وی بشر باید قاعده عمل و عکس‌العمل را در ذهن خود به یاد داشته و از خودمحوری بپرهیزد؛ نکته‌ای که بار دیگر و غیر مستقیم با استفاده از قاعده آکل و مأکول بیان می‌شود. قاعده اخیر به بشر می‌آموزد که هر انسان شکارگر در نهایت توسط شکارچی دیگری که مرگ خواهد بود، شکار خواهد شد. با این حال به نظر می‌رسد که مولانا در طرح این قاعده نگاهی هم به اعمال بشر و پیامدهای آن در عالم داشته است. با توسل به این قاعده، او غیر مستقیم از آدمی می‌خواهد که نسبت به آنچه اعمال او در این عالم در پی خواهد داشت، آگاه و محتاط باشد.

پی‌نوشت

1- برای نمونه ر.ک: میبیدی، 1371، ج 1: 135؛ رازی، 1365: 70؛ نیز مهدوی، 1370: 4-5

و ...

2- مقایسه کنید با: عیاشی، 1380ق، ج 2: 283؛ مجلسی، 1403ق، ج 45: 372-373؛ رامیار، 1352: 225-232.

3- به عنوان نمونه ر.ک: آشتیانی، 1370: 735-736.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (1370) شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر.
بوتکین، رانیل و ادوارد کلر (1382) شناخت محیط‌زیست: زمین، سیاره زنده، ترجمه عبدالحسین
وهاب‌زاده، مشهد، جهاد دانشگاهی.

حیاتی، زهرا (1388) «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا»، فصلنامه
نقد ادبی، دوره 2، شماره 6، صص 7-24.

چیتیک، ویلیام (1382) راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران،
پیکان.

----- (1390) اصول و مبانی عرفان مولوی، ترجمه خلیل پروین، تهران، بصیرت.

رازی، نجم‌الدین (1365) مرصاد العباد، به اهتمام محمد ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی.

رامیار، محمود (1352) بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، تهران، بی‌نا.

زرین‌کوب، عبدالحسین (1364) سرتی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ج 1، تهران، علمی.

----- (1390) پله‌پله تا ملاقات خدا: درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا
جلال‌الدین رومی، تهران، علمی.

سارتر، ژان پل (1376) اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.

سنایی، مجدودبن‌آدم (1368) حدیقه الحقیقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه
تهران.

شیمل، آنماری (1370) شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه حسن
لاهوئی، تهران، علمی و فرهنگی.

عیاشی، محمدبن‌مسعود (1380ق) تفسیر العیاشی، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، ج 2، تهران،
العلمیه الاسلامیه.

قانع‌ی خوزانی، مهناز (1388) اخلاق در نگاه مولانا: هستی و چیستی، تهران، نگاه معاصر.

کریمی، سودابه (1384) بانگ آب: دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا، تهران، شور.

مجلسی، محمدباقر (1403ق) بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، جلد 45، بیروت، دار احیاء
التراث العربی.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن‌محمد (1371) مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق ه.
سبحانی، تهران، نشر دانشگاهی.

----- (1378) مثنوی معنوی بر اساس نسخه قونیه، تصحیح و پیشگفتار
عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.

----- (1381) کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق ه. سبحانی،

تهران، قطره.

----- (1388) فیه مافیه (و پیوست‌های نویافته)، تصحیح توفیق ه. سبحانی،

تهران، کتاب پارسه.

مهدوی، یحیی (1370) قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری مشهور به

سورآبادی، تهران، خوارزمی.

میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (1371) کشف‌الاسرار و عدّه‌الابرار: معروف به تفسیر خواجه عبدالله

انصاری، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، جلد 1، تهران، امیرکبیر.

همدانی، امید (1387) عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر

هایدگر، تهران، نگاه معاصر.