

نقش قرآن در جهان‌بینی عرفانی و تأثیر آن در مثنوی

محمدحسین بیات^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی

(از صفحه ۷۳ تا ۹۰)

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۲۹، تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۵

چکیده

بخش عظیمی از معارف و علوم اسلامی، جویبارهایی از بحر بیکران قرآن مجیدند. عرفان اسلامی هم که هدفش فهم باطن قرآن است، یکی از این جویبارهاست که در سایه آیات این کتاب آسمانی بالیده است. مثنوی مولانا، شاهکار پیوند عرفان نظری و عملی، نیز هم از جهت صوری و ساختاری و هم از نظر محتوا، از این تأثیر بر کنار ثمانده است. مثنوی چون قرآن برای بیان معانی بلند، تمثیل را برگزیده و علاوه بر آن، مولوی از نظر حجم هم به قرآن اقتدا کرده است. وی گاه قصه‌ای را به شیوه اطناب بیان کرده همچون قصه موسی، و گاه قصه و تمثیلی را فقط یک بار و گاه مکرر آورده که در تمام موارد، از الگوی قرآن پیروی کرده است. علاوه بر این، مولوی نوعی تأثیرپذیری نامرئی نیز از قرآن دارد که ظاهراً ردّ پای از خود به جا نمی‌گذارد، ولی با تأمل بیشتر می‌توان به آنها هم پی برد. در این مقاله، به موارد مختلف این گونه تأثیرپذیری - اعم از ساختار و محتوا و... - اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی: مولوی، قرآن، تأثیرپذیری، مثنوی، عرفان نظری، عرفان عملی.

۱. رایانامه نویسنده مسئول: Dr.bayat@yahoo.com

مقدمه

بی‌تردید جمیع شاخه‌های علوم عقلی چون حکمت نظری و عملی، شاخه‌های گونه‌گون کلام اسلامی و در رأس همه آنها عرفان اسلامی - اعم از عرفان نظری و عملی - در سایه قرآن مجید پدید آمده‌اند و قطراتی از آن اقیانوس بی‌کران‌اند. جهان‌بینی عرفانی اسلامی در برابر عرفان هندی و چینی و ایرانی و مسیحی - که برآمده از تفکرات مهالویرا و بودا و کنفوسیوس و زرتشت و اناجیل منتسب به عیسی^(ع) هستند، مستقل است و آبشخور آن قرآن و احادیث معصومان است (بیات، ۱۳۴۷: ۴۸).

بدیهی است این سخن منافات با این ندارد که عرفان اصیل اسلامی به دیگر مکاتب عرفانی هم توجه داشته باشد؛ بل سخن در این است که اگر کسی با دقت علمی مثلاً وحدت وجود و فتای عرفان اسلامی را با وحدت وجود برهمن و آتمن و نیروانای برخاسته از اوپانیشادها مقایسه کند، درمی‌یابد که تفاوت آنها تا چه حد است.

فی‌الجمله تجلی عرفان قرآنی در مثنوی معنوی، اوج عرفان اسلامی است. چه، اولاً عرفان علمی و عملی در این اثر بی‌بدیل به نحو شگفتی تلفیق شده است. این هماهنگی به گونه‌ای است که تشخیص آن بدون آگاهی کامل از جمیع آیات قرآن و جهان‌بینی عرفان اسلامی ناممکن است. ثانیاً مولوی در مثنوی از جهات عدیده تحت تأثیر قرآن بوده است؛ وی هم از جهت معنایی و هم از جهت صوری و بیانی، از قرآن پیروی کرده است.

در این نوشتار، می‌کوشیم در حدّ یک مقاله، تجلی قرآن در مثنوی را از جهات گونه‌گون نشان دهیم. مباحث این جستار، در سه بند به رشته تحریر کشیده آمده است:

الف) نقش قرآن در پیدایی جهان‌بینی عرفان اسلامی؛

ب) تجلی عرفان قرآنی در مثنوی معنوی؛

ج) نتیجه‌گیری نهایی.

چیستی جهان‌بینی عرفان اسلامی

عرفان، شناخت کشفی در برابر شناخت کسبی است. به بیان دیگر، عرفان، شناخت حقیقت و واقعیت با علم بی‌واسطه و حضوری در برابر شناخت حقیقت با علم حصولی است (همان: ۲). جهان‌بینی، عبارت از نوع نگرش آدمی به هستی است، و وظایف و تکالیفی که آدمی با توجه به این شناخت باید عهده‌دار شود، ایدئولوژی نامیده می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۱: ۱۰).

در آیین و مکتب اسلام، بعد از شناخت خداوند به مثابه یگانه مبدأ و خالق هستی - که واجب‌الوجود و جامع جمیع صفات کمالیه است - نوبت به شناخت انبیا و ائمه می‌رسد که خداوند جهت استکمال آدمیان، به دست آنان برنامه زندگی (ایدئولوژی) را فرو فرستاده است. در قرآن مجید بارها با بیانات گونه‌گون بدین نکته اشارت رفته است که: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (۲۵: ۵۷).

نمونه دیگر، آیه ۳۱ و ۳۵ سوره بقره است که خداوند، نخست از شناخت حقایق و هستی‌ها سخن به میان آورده و می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، آن‌گاه می‌فرماید: «يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ!». بدیهی است که به دنبال شناخت اسما و حقایق و هستی‌ها - که همان جهان‌بینی است - نوبت به اوامر و نواهی - یعنی باید‌ها و نبایدها - می‌رسد. در آیات فوق، وقتی حضرت آدم^(ع) حقایق را شناخت، به دنبالش وظایف و تکالیف را هم درک کرد.

جهان‌بینی عرفانی از شاخه‌های جهان‌بینی توحیدی است. در این جهان‌بینی نه تنها در رأس هستی‌ها جز خدا نیست، بلکه هیچ هستی غیر خدا نیست. به قول حافظ:
هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۵۰)

قیصری (بی تا: ۷) در معرفی جهان‌بینی عرفانی گفته است: «آن الوجود هو الحقّ و هو معکم اینما کنتم»، یعنی وجودی جز وجود خدا نیست و او همه جا با شماست.

نقش قرآن در پیدایی جهان‌بینی عرفانی

چنان‌که گفتیم، اساس عرفان نظری بر وحدت وجود است که ماسوی الله جز تجلیات و اشراقات حق تعالی چیز دیگری نیستند. به بیان دیگر، هستی جز وجود حق و اسما و صفات او چیز دیگری نیست. جمیع عارفان اسلامی اتفاق نظر دارند که این ایده و اندیشه از آیه چهار سوره حدید و مانند آن برگرفته شده است، که خداوند می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»، یعنی او اول و آخر و ظاهر و باطن است. بدیهی است هستی با جمیع چهره‌ها و شئونانش جز همین‌ها نیست. به قول اهل معرفت، این چهار اسم، امّهات اسمایند که خود مندرج در اسم «الله» یا «رحمان» هستند.

قیصری گفته است: «امّهات الإسماء هی الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و یجمعها الإسم الجامع و هو الله و الرحمن، قال تعالی: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْإِسْمَاءُ الْحُسْنَى (۱۷: ۱۱۰) فالولیتة من الإسم الأول و أبديته من الإسم الآخر و ظهوره من الإسم الظاهر و بطونه من الإسم الباطن» (قیصری، بی تا: ۱۴).

ابن عربی در فصوص الحکم آورده است: «هو الأول إذ كان و لا شیء و هو الآخر إذ كان عینها عند ظهورها فالآخر عین الظاهر و الباطن عین الأول»، یعنی خداوند از آن جهت اول است که در مرتبه‌ای که او هست چیزی نیست و هم او آخر است، چه در مرتبه ظهور اشیا عین آن اشیاست؛ بنابراین، آخر همان ظاهر و باطن همان اول است. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۹۱).

امام خمینی^(ع) نیز در کتاب‌های عرفانی خود همین نکته را بارها با عبارات گونه‌گون بیان کرده‌اند. در شرح دعای سحر فرمود: «هستی، منحصر به وجود حق تعالی است (ینحصر الوجود فیه) و جز او وجودی نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۸۲) و در دنباله بحث می‌افزاید: «حق تعالی با فیض اقدس به حضرت واحدیت و اعیان ثابته تجلی کرد و با فیض مقدس از اعیان ثابته به جمیع مراتب غیب و شهادت متجلی شد. بنابراین، همه هرچه هستند، ظلال و سایه‌های وجودند و در جای خود مبرهن است که ظلّ الشیء هو باعتبار و غیره باعتبار آخر» (همان: ۱۲۶). آن‌گاه در نقش آیات قرآنی در پیدایی این جهان بینی گفته است: «فَلْيَتَدَبَّرْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (همان).

تجلی عرفان قرآن در مثنوی

بحث ما در این نوشتار، بیان شکل تأثیر قرآن در مثنوی معنوی است. با توجه به حدیث نبوی «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی !!! أبطن» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۸)، مولوی در مثنوی، هم تحت تأثیر نحوه بیان و ساختار قرآن قرار گرفته، هم متأثر از معانی و باطن بسیار ژرف آن شده است.

۱. تأثیر ساختاری قرآن در مثنوی

بر اهل فن پوشیده نیست که خداوند متعال در قرآن هنگام بیان مطالب، انواع فنون

ادبی را به کار برده است. در اعجاز قرآن همین بس که از زمان نزول آیات، مردمان جهان را تحدی کرد و به مبارزه طلبید که سوره‌ای چون آن بیآورند و تا حال کسی را توان آن نبوده است. در آیه ۲۳ سوره بقره فرمود: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ».

بلاغت یعنی به مقتضای حال و بجا سخن گفتن (ایراد الکلام علی مقتضی الحال). قرآن مجید طبق مقتضای حال، گاه سخن را بسیار کوتاه می‌آورد، مثل حکم قصاص که با آن همه بار معنایی، در یک جمله کوتاه آورده شده است؛ که فرمود: «فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ!» (۲: ۱۷۹) و نیز سه حکم مهم امر به معروف و نهی از منکر و دوری از هم‌نشینی جاهلان را در یک جمله بیان فرمود و گفت: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (۷: ۱۹۹). گاهی هم مطلب را طولانی و مکرر می‌آورد، مثل داستان موسی^(ع) که وقتی موفق به سخن گفتن با خدا می‌شود، مقام سخن اقتضای آن را دارد که سخن ادامه یابد. خداوند از موسی می‌پرسد: آن چیست در دست تو؟ موسی عرض می‌کند: «هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْشُبْ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى» (۲۰: ۱۸).

با توجه به همین قانون، خداوند متعال گاه یک مطلب را جهت تأثیرگذاری بارها تکرار می‌فرماید؛ مثلاً در سوره الرحمان - که از آغاز تا انجام، نعمت‌های الهی را به آدمی گوشزد می‌کند - آیه «فَبَآئِذَا لَا إِلَهَ إِلَّا رَبُّكُمَا تُكَذَّبَانِ» را سی بار تکرار می‌فرماید. این کار در مقام تعلیم و تذکار، طبق مقتضای حال، اوج بلاغت است. به عکس، در سوره مرسلات - که خداوند در مقام انداز از عذاب دردناک جهنم در عالم آخرت است - آیه «وَيُلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ» را ده بار تکرار کرده است.

قرآن در مقام بیان مطالب، گاه از محورهای هم‌نشینی استفاده می‌کند و البته بیشتر اوقات، محورهای جانشینی را به کار می‌گیرد و انواع تشبیهات و استعاره‌ها را به کار می‌برد. خداوند متعال در سوره اسراء بعد از آنکه فرمود: اگر جن و انس تا ابد به یاری هم شتابند تا کلامی به‌سان این قرآن آورند، هرگز بدان توفیق نیابند، گفت: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ» (۱۷: ۸۹). همین سخن را در آیه ۵۴ سوره کهف نیز بعینه تکرار کرد و فرمود: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ».

طبق این دو آیه، همه چیز قرآن - اعم از اصول و فروع - با بیان ویژه تمثیلی بیان شده است. بدین جهت است که خداوند در آغاز بیشتر قصه‌های قرآنی فرمود: ای پیامبر! این قصه مثل است. برای نمونه، در آیه سیزده سورة یس فرمود: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ»، که داستان مفصل رسولان زمان حضرت عیسی^(ع) را بیان کرده است. و در آغاز قصه آن دو یاری که خداوند برای یکی‌شان دو باغ بسیار ارزشمند قرار داد و سرانجامش به انکار خدا منجر شد، فرمود: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ» (۱۸: ۳۲). بنابراین، جمیع قصه‌های قرآن با آنکه جنبه حقیقی و وقوع خارجی دارند، همچون استعاره تمثیلی به کار رفته‌اند.

نکته شایان توجه آن است که در بیانات الهی، فصاحت و بلاغت، طبق مقتضای حال، به نحو تلفیقی و جداناپذیر آمده است که قابل تفکیک نیستند. گاهی یک قصه بسیار مفصل، مقطع آمده است، به سان قصه حضرت موسی^(ع) و فرعون و قوم بنی‌اسرائیل که حدود ۱۳۶ بار در کل قرآن تکرار شده و به مناسبت‌های گوناگون، گاهی بخشی از آن آورده شده است. گاهی هم یک قصه به طور کامل در حدّ یک صفحه آمده است، مثل قصه رسولان عیسی^(ع) در سورة یس و یا قصه آن دو یاری که خداوند برای یکی‌شان دو باغ ارزشمند قرار داد و سرانجامش به کفر کشید. گاهی هم یک قصه یا تمثیل با یک آیه وارد شده است، مثل آیه هفده سورة حدید، که مسئله مهم حشر و بعث بعد از مرگ را با یک تمثیل در یک آیه کوچک بیان کرد و فرمود: «إِغْلُظُوا أَنَّ اللَّهَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ».

مثنوی نیز از جهت شیوه‌های بلاغت و فصاحت پا به پای قرآن حرکت کرده است. مولانا در بیان مطالب، گاه از محورهای هم‌نشینی استفاده می‌کند و البته در بیشتر موارد، محورهای جانشینی را به کار می‌گیرد. کلّ مثنوی متشکل از ۲۶۴ قصه اصلی و صدها تمثیل است. مولانا خود به صراحت همچون قرآن اعلام می‌دارد که جمیع قصه‌ها و تمثیل‌های مثنوی به سان ظرف، و معنی به سان مظلوف است.

با توجه بدین نکته، که قصه‌ها به مثابه استعاره تمثیلی به کار رفته‌اند، گفت: این قصه‌ها چه واقعیت خارجی داشته باشند یا نداشته باشند، مهم نیست، بل مهم القای مطلب با تشبیه یا استعاره است:

هر کس افسانه بخواند افسانه است و آن که دیدش نقد خود، مردانه است (مولوی، ۱۳۶۸، دفتر ۴: ۳۳)

قصه‌های مثنوی به شیوه خاصی به قرآن نظر دارند و از آن تأثیر می‌پذیرند. یکی آنکه جمیع قصه‌ها به حقایق قرآنی اشارت دارند، مثل قصه طوطی و بقال که به آیه «ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (۲۳: ۲۴) نظر دارد و یا قصه روستایی و گاو او که به آیه «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ !! لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (۵۹: ۲۱) توجه دارد. دو دیگر آنکه از طریق قرآن به بیان مباحث عرفانی و اخلاقی و فقهی و مانند آن می‌پردازد. در بیان مطالب ژرف عرفانی، چاره‌ای جز بهره‌جستن از زبان قصه نیست، چون آن مطالب در زبان محدود عادی ننگند. به قول مولانا:

در بیان نایب جمال حال او هر دو عالم چیست عکس خال او
چون که من از خال خویش دم زنم نطق می‌خواهد که بشکافد تنم
(همان، دفتر ۲: ۱۹۲ و بعد)

قصه‌های مثنوی از جهت مقدار نیز به قرآن اقتدا دارد، که گاه به صورت خیلی کوتاه بیان شده است؛ مثل قصه دیدار لیلی با خلیفه که در دو بیت آمده است:

گفت لیلی را خلیفه کآن تویی کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت خامش چون تو مجنون نیستی
(مولوی، ۱۳۶۸، دفتر ۱: ۴۱۱ و بعد)

گاهی یک قصه به طور متوسط و یکجا در پانزده بیت بیان شده است؛ مثل قصه طوطی و بقال در دفتر اول، و گاه یک قصه، بسیار طولانی و قطعه قطعه بیان شده است؛ مثل قصه اعرابی و خلیفه که بیش از ششصد بیت از دفتر اول را به خود اختصاص داده است. قصه‌های صدر جهان و دقوی نیز از این‌ها نیستند. از همه برجسته‌تر، قصه موسی و فرعون و قوم بنی‌اسرائیل است که از دفتر اول تا پایان دفتر ششم در جای‌جای مثنوی بدان قصه توجه دارد، به‌خصوص از بیت ۸۵۰ تا ۳۴۵۰ دفتر سوم که بارها بدان قصه اشارت دارد.

۲. تأثیر محتوایی و معنوی قرآن در مثنوی

باید دانست که مسئله تأثیر قرآن در مثنوی بسیار دقیق و فراتر از تلمیحات و بحث‌های

ادبی است. این تأثیر شگرف وقتی فهمیده شود که خواننده مثنوی به قرآن و مثنوی احاطه داشته باشد. مقصود فقط احاطه صوری نیست، مثل کسی که حافظ قرآن و یا مثنوی باشد و معانی صوری هر دو را هم ادراک کند، بلکه احاطه به عرفان و فهم ویژه وی از باطن قرآن منظور است که کم کسی بدین درجه از فهم قرآن و مثنوی دست یافته است.

نکته شایان توجه آنکه مولوی به دو شاخه عرفان نظری و عملی اسلامی تا زمان خود کاملاً آگاه بوده و با بهره‌گیری از این دانش کسبی و کشفی، بدین درجه از فهم قرآنی نایل آمده است. بنابراین، کسی که بدین مرتبه از شناخت قرآن و عرفان نائل نشده، توان اظهار نظر را در این باب ندارد و اگر چنین اظهار کند، جاهلانه خواهد بود. به قول مولانا:

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر، واپس گریز
(همان: ۶۹۱)

فی‌الجمله، قرآن مجید طبق فرموده خود، درمان دردها و شفای بیماری‌های مؤمنان است، لیکن برای کافران و منافقان خسارت‌بار بوده و مفید نیست. خداوند این مطلب را به صراحت بیان داشت و فرمود: «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ أَلَمُومٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (۱۷: ۸۲).

اما اینکه چرا برای غیرمؤمن خسارت‌بار است، با آنکه قرآن برای همگان هدایت است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (۲: ۱۸۵)؛ در پاسخ این پرسش گفته می‌شود که هدایت دو گونه است: یکی هدایت عامه، که قرآن مجید اولاً برای همه راه روشن را ارائه فرموده است. دو دیگر، هدایت ثانوی، که در برابر آن ضلالت نیز وجود دارد. معنی این سخن آن است که اگر کسی با استفاده از عقل و اختیار خود راه هدایت الهی برگزیند، خداوند بر هدایتش افزاید که آن را هدایت ثانوی یا پاداش عمل توان نامید. لیکن اگر راه خلاف هدایت قرآن برگزیند، آن ضلالت، کیفری در مقابل هدایت ثانوی است. با توجه بدین نکته خداوند فرمود: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (۲: ۲۶) یعنی خداوند به واسطه قرآن بسیاری را گمراه کند و تعداد کثیری را نیز هدایت، لیکن جز فاسقان را گمراه نسازد. طبق فرموده این آیه، قرآن فقط کافران و فاسقان را گمراه گرداند نه همگان را.

به باور مولوی، مثنوی هم چنین است، چون وصل به اقیانوس بیکران قرآن است. خود در این باب گوید:

گر بگویم از جمادات جهان عاقلانه یاری پیغمبران
مثنوی چندان شود که چل شتر گر کشد، عاجز شود از بار پر
(مولوی، ۱۳۶۸، دفتر ۴: ۷۹۸ و بعد)

اینکه گفت: مثنوی چندان شود که چهل شتر آن را حمل نتوانند کرد، نخواست سخن یاهوای به زبان راند، بلکه جدی سخن می‌گوید؛ گرچه هر خواننده آن را نتواند فهم کند. خداوند نیز در دو سوره قرآن سخنی شگفت‌تر از این فرمود. در آیه ۲۵ سوره لقمان و آیه ۱۰۹ سوره کهف گفت: اگر جمیع درختان جهان قلم شوند و آب دریاها مرکب باشند، توان نگاشتن باطن کلمات خدا را نخواهند داشت؛ گرچه دریاها دوچندان یا هفت برابر شوند.

بنابراین، مثنوی - که به قول مولانا سایه قرآن است - چنان باشد که مولانا می‌گوید، اما اینکه مثنوی به سان قرآن درمان دردهای مؤمنان است، باز هم باور خود مولانا است. وی در این باب گفت:

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نغمه‌زی و رسی تا منته‌ها
زان که از قرآن بسی گمراه شدند زان رسن قومی درون چه شدند
حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر، باطن پس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن دگر خیره گردد اندر او فکر و نظر
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم می‌شمر تو زین حدیث معتصم
(همان، دفتر ۳: ۴۲۵۵ و بعد)

مولانا باز هم در مقام دفاع از مثنوی آن را چون قرآن سراسر راز و اسرار دانست و گفت که هر کسی راز نداند، بلکه راز را رازدان تواند دانست (همان، دفتر ۶: ۱۰). با توجه به این نکته، مولوی با آن همه سعه صدرش گاه مخالفان مثنوی را به خر و یا سگ مانند کرده و گفته است:

خریطی ناگاه از خرخانه‌ای سر برون آورد چون طعانه‌ای
کاین سخن پست است یعنی مثنوی قصه پیغمبر است و پیروی

جمله سرتاسر فسانه‌ست و فسون کودکانه قصّه بیرون و درون
(همان، دفتر ۳: ۴۲۷۵ و ۴۳۳۱)

آن‌گاه به خود دل‌داری می‌دهد و می‌گوید:

چون کتاب الله بیامد هم بر آن این چنین طعنه زدند آن کافران
پیرو پیغمبرانی رهسپر بانگ خلقان را همه بادی شمر
(همان: ۴۲۸۵)

مولانا سرانجام طعن و علا‌لای مخالفان را وفق فطرت ناپاکشان شمرده است (همان، دفتر ۶: ۱۲).

سخن‌نهایی در این باب آنکه مولوی به قدری مثنوی را متأثر از قرآن دانسته است که با کنایه می‌گوید: خداوند همان سان که حفظ قرآن را از نابودی وعده داد، مثنوی را نیز تا ابد حفظ فرماید (همان: ۱۲۱۲).

نمونه‌هایی از انواع تأثیرگذاری قرآن در مثنوی

اکثر مثنوی‌شناسان، تأثیرات قرآن در مثنوی معنوی را چهار گونه دانسته‌اند، ولی تأثیرات ژرف و نامرئی نیز در کار است که با دقت نظر ویژه فهمیده آید. ذیلاً به برخی از آنها در حدّ فهم خود اشارت می‌کنیم:

۱. مولوی گاهی بدون آنکه آیه یا کلماتی را از قرآن بیاورد، با توجه به مضمون آیات قرآنی مطلبی را می‌گوید (همان، دفتر ۱: ۲۳۵). که مولوی در آن به قصّه موسی و عبد صالح خدا - که طبق روایات، خضر نبی است - نظر دارد و حوادث سه‌گانه آن قصّه در سوره کهف از آیه ۶۰ تا ۸۳ به طور کامل آمده است.

۲. گاهی ترجمه آیه یا بخشی از آیه را به نظم کشیده است؛ مثل:

گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر
ترک استثنا مرادم قسوتی است نی همین گفتن که عارض حالتی است
(مولوی، دفتر ۱: ۴۶ و بعد)

بیت نخست، ترجمه آیه ۲۳ سوره کهف است که خداوند فرمود: «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا؛ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» و مصراع نخست بیت بعدی، ترجمه آیه ۱۷ و ۱۸ سوره قلم است: «إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِِفُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَأْذِنُونَ».

و نیز در قصه طوطی و بقال، ابیات ۲۶۵ و بعد، ترجمه آیه ۳۳ سوره مؤمنون است: «ما هذا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ». آیات دیگری نیز مشابه این آیه در قرآن هست، مثل آیه ۱۵ سوره یس: «قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا».

۳. مولانا در خیلی از موارد، مضمون آیه یا بخشی از آیه قرآن را به عربی معنی کرده است. برای نمونه، ابیات ۱۶ به بعد دفتر سوم، معنی و مضمون بخشی از آیه ۱۴۳ سوره اعراف است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» و یا بیت ۱۴۸۸ در دفتر سوم که مصراع دوم بیانگر آیه ۱۸۹ سوره بقره است: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و یا بیت ۵۱۴ دفتر دوم که بیانگر آیه ۲۱ سوره حشر است.

که لو اَنْزَلْنَا كِتَابًا لِلْجِبَلِ لَانْصَدَعَ ثُمَّ انْقَطَعَ ثُمَّ ارْتَحَلَ
(مولوی، دفتر ۲: ۵۱۴)

۴. گاهی نیز خود آیه و یا کلماتی از آن را به شکل اقتباس وارد شعر کرده است. بیشترین بسامد در این قسم است که در شروح مثنوی بدانها اشاره شده است، ولی مولوی گاهی از این اقتباس‌ها برداشت خاصی دارد؛ همانند:

اولیا اصحاب کهفانند ای عنود در قیام و در تقلب هم رُقود
می‌کشدشان بی‌تکلف در فعال بی‌خبر ذات الیمین ذات الشمال
چیست آن ذات الیمین؟ فعل حسن چیست این ذات الشمال؟ اشغال تن
(همان، دفتر ۱: ۳۲۵۴ و بعد)

که اشاره است به آیه ۱۸ سوره کهف: «وَ تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ وَ نَقْلَبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشَّمَالِ». نکته قابل توجه در این ابیات آنکه مولانا طبق دیدگاه عرفانی خود، فهم خاصی از «ذات الیمین» و «ذات الشمال» دارد.

۵. نوع خاصی از تبعیت از مضامین آیات و احادیث در مثنوی وجود دارد که مثنوی‌شناسان توجه زیادی بدان معطوف نکرده‌اند، و آن اینکه روح مولانا با روح قرآنی به گونه خاصی عجین است. به قول خود: «روح او با روح استثناست جفت». بنابراین، به جرئت توان گفت که هرچه مولوی در مثنوی به زبان راند، ملهم از آیات قرآن و احادیث بوده است. اگر کسی با این دید به مثنوی بنگرد، درمی‌یابد که جمیع ابیات شش دفتر مثنوی تحت تأثیر قرآن و احادیث سروده شده است.

شایان توجه آنکه در این نوع تأثیرپذیری، هیچ ردّ پایی از آیات - که در چهار بخش پیشین گفته آمد - در کار نیست، لیکن بعد از دقت نظر، خواننده باطن سخن مولوی را متأثر از باطن سخن قرآن می‌یابد. در زیر، به نمونه‌هایی از این نوع تأثیرپذیری اشارت می‌رود؛ مثلاً در قصّه آن عاشق که از شرّ عوانان به باغی گریخت و معشوقش را در آنجا یافت، مولانا چنین گفته است:

او عوان را در دعا درمی‌کشید	کز عوان او را چنان راحت رسید
بر همه زهر و بر او تریاق بود	آن عوان پیوند آن مشتاق بود
پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
زهر مار آن مار را آمد حیات	لیک آن مر آدمی را شد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
همچنین برمی‌شمر ای مرد کار	نسبت این از یکی تا صد هزار

(مولوی، دفتر ۲: ۶۵ و بعد)

مضامین بیت‌های فوق آن است که سراسر عالم وجود، خیر و حسن است، که همان نظام احسن به معنی حقیقی است. هرچه در قلمرو هستی است، عین خوبی و زیبایی ذاتی است؛ گرچه نسبت به غیر، شرّ باشد، که امر نسبی خود عدم محض است و ساخته ذهن بشر. بی‌تردید، این مضامین برگرفته از آیه ۶ و ۷ سوره سجده است که خداوند فرمود: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»؛ یعنی خداوند به جهان غیب و شهادت آگاه، و چیره و مهربان است. آنکه همه چیز را خوب و به‌جا آفرید.

شایان توجه آنکه این عموم قرآن، تخصیص نخورده؛ پس خداوند هیچ بدی نیافریده است. اما اینکه در ذهن ناپختگان آمده که برخی موجودات - مثل مار و عقرب و یا ابلیس و ظالمان جهان - بد هستند، پاسخش همان است که مولانا بدان اشارت کرد و گفت: جمیع موجودات خیر ذاتی‌اند، ولی برخی از آنها شرّ نسبی‌اند، و شرّ نسبی نیز عدم محض است؛ پس در قلمرو هستی، شرّی در کار نیست.

این مطلب در حکمت متعالیه برهانی شده و با برهان قاطع پذیرفته آمده است. ملّاصدرا در *اسفار* (ج ۷: ۶۲)، بعد از تحقیق و تصحّح کامل در این باب و پاسخ جمیع

اشکالات وارده، فرمود: «فاذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجود! في هذا العالم المسما! عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات». در حکمت متعالیه در بحث اصالت وجود نیز جميع موجودات خیر ذاتی به شمار آمده‌اند که از منبع شرف وجودی، جز وجود - که عین خوبی و شرف است - چیز دیگری صادر نشده است؛ بنابراین وجود اصالت دارد نه ماهیت. محقق سبزواری گفت: «ان الوجود عندنا اصیل... لانه منبع کل شرف» (شیرازی، ۱۳۶۴: ۱۷۱).

خواجه نصیر طوسی در آخر نمط هفتم شرح/ اشارات و میرداماد در قبسات و جميع پیروان ملامتدرا در حکمت متعالیه - مثل محقق سبزواری و علامه طباطبایی - نبود شرور را با برهان اثبات کرده‌اند.^۱ نمونه دیگر این نوع تأثیرپذیری در بیت‌های زیر آمده است که بعد از دقت نظر، توجه مولانا به آیات و احادیث فهمیده می‌شود:

چشم حس را هست مذهب اعتزال	دیدۀ عقل است سنی در وصال
هر که در حس ماند او معتزلیست	گرچه گوید سنی‌ام، از جاهلیست
هر که بیرون شد ز حس، سنی وی است	اهل بینش، چشم عقل خوش پی است
گر بدیدی حس حیوان، شاه را	پس بدیدی گاو و خر الله را

(مولوی، ۱۳۶۸، دفتر ۲: ۶۰ و بعد)

بی‌تردید ظاهر بیت‌های فوق به دیدگاه‌های معتزله و اشاعره در باب رؤیت حق تعالی با چشم، نظر دارد. معتزله با استناد به آیه ۱۴۳ سوره اعراف از زبان حضرت موسی (ع)^۲ (قال رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرَانِي) و آیه ۱۰۳ سوره انعام (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ) گفته‌اند که خداوند متعال را به هیچ وجه نتوان رؤیت کرد. لیکن اشاعره به عکس آنان با استناد به آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت (وُجُوهُ يُؤْمِنُ نَاضِرًا، اِلَى رَبِّهَا نَاظِرًا)، رؤیت خداوند را با چشم سر ممکن دانستند. این بحث کلامی بسیار مشهور و دامنه‌داری بوده است.^۳

نکته قابل توجه آن است که مولانا در این ابیات، هم سخنان معتزله را مردود می‌داند و هم باور اشاعره را نادرست. معتزله می‌گویند که خدا را به هیچ روی نتوان دید و اشاعره می‌گویند او را به چشم سر توان دید، اما مولانا می‌گوید خدا را با چشم حس نتوان دید؛ پس اینان که مدعی رؤیت حق با چشم سرند، بر سنت نبی اکرم نیستند و

گمراه‌اند و آنان که خود را پیروان سنت پیامبر می‌دانند و قائل به رؤیت حق با چشم سرند به بیراهه رفته‌اند و طبق سنت پیامبر گام برنداشته‌اند، بلکه حق آن است که عارفان بدان رسیده‌اند، اینکه خدا را با چشم نتوان دید، نه آنکه او را به هیچ روی نتوان دید، چه هر که در حق فانی شود و فراتر از چشم حس رود، خدا را ببیند. چنین انسانی کسی باشد که از خود بشری به خود ربّانی مبدّل شده و از مرز حس حیوانی عبور کرده و به عالم الهی وارد شده باشد. با توجه بدین نکته در بیت آخر می‌گویید که اگر حس حیوانی، خدا را می‌دید، لازمه‌اش آن بود که حیواناتی چون گاو و خر هم خدا را ببینند که البته چنین نیست، چون مرتبه گاو و خر مرتبه فانی مطلق (فنا عن الفنا) نتواند بود. با توجه بدین نکته، چند بیت بعد در تکمیل این باور می‌گویید که با چشم الهی خدا را توان دید:

دیده تو چون دلم را دیده شد شد دل نادیده غرق دیده شد

(همان: ۱۰۰)

این باور مولانا، که از باطن سخنان وی فهمیده می‌شود، به یقین متأثر از آیه ۱۱۰ سوره کهف و مانند آن است که خداوند فرمود: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» و در آیه ۵۴ سوره فصلت فرمود آنان که دنبال برهان جهت اثبات حق تعالی هستند و از آیات آفاقی و انفسی در این باب استمداد جویند، غافل از لقاء الله هستند که با وجود آن نیازی به برهان نباشد: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرٍ! مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ» یعنی هان! ایشان که در پی برهان‌اند درمورد دیدار پروردگارشان در شک و تردیدند.

البته ممکن است مولانا علاوه بر توجه به آیات مزبور در سرودن این بیت‌ها، به سخنان مولی علی^(ع) هم نظر داشته باشد. وقتی ذعلب یمانی از حضرت علی^(ع) پرسید: ای مولای من پروردگارت را هیچ‌گاه دیده‌ای؟ امام در پاسخ فرمود: «أفأعبد ما لأرى» آیا موجودی را که نبینم پرستش کنم؟ ذعلب پرسید: چگونه دیدی‌اش؟ مولی در پاسخ فرمودند: «لاتدرکه العیون بمشاهد! العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الايمان» (امام علی^(ع)، ۱۳۷۱: خطبه ۱۷۸).

۶. باز هم گونه‌ای از تأثیرپذیری مثنوی از آیات قرآنی وجود دارد که از مورد پنجم هم دقیق‌تر است و با توجه به طولانی شدن این نوشتار، به ناچار با ایجاز تمام بدان اشارت می‌رود. مولانا گاه خیلی ساده سخن می‌گوید و از عرفان عملی و اخلاق و حسن رفتار با مردمان دم می‌زند، تا آنجا که خوانندگان پندارند که در مثنوی از عرفان علمی خبری نیست. خود مولانا می‌گوید:

شرح این در آینه‌ی اعمال جو که نیایی فهم این در گفتگو

(مولوی، ۱۳۶۸، دفتر ۴: ۲۷۸۷)

قصه موسی و شبان و مانند آن از این سنخ هستند، به گونه‌ای که هر کس این قصه را بخواند می‌پندارد که مولانا فقط با روستاییان و شبانان سر و کار دارد. آن شبان با زبان بی‌زبانی با خدایش راز و نیاز دارد و گوید:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت

جامه‌ات شویم شیش‌هایت کشم شیر پیشت آورم ای محتشم

(همان، دفتر ۲: ۱۷۳۵ و بعد)

موسی سخنان ساده و در عین حال بیهوده‌گویی وی را به خدا می‌شنود و بر او می‌تازد که اگر از این گونه سخنان کفرآمیز توبه نکنی و دهان نبندی، عذابی آید و همگان را هلاک کند. آن شوریده، پشیمان و سینه‌چاک سر به بیابان می‌نهد و موسی نیز به مناجات حق می‌آید. خطاب می‌رسد که ای موسی! چرا چنین کردی؟ من سوز خواهم نه سخنان مطمئن (همان: ۱۷۸۵).

مولانا در مثنوی ده‌ها قصه و تمثیل از این سنخ آورده و خود را مردمی کرده است. لیکن گاهی مباحث بسیار عالمانه به زبان رانده که جز افراد صاحب نظر در عرفان علمی، حقیقت آن را فهم نتواند کرد. در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌شود.

مولانا در باب موسی و فرعون بر این باور است که در عالم بی‌رنگ فرعون و موسی، یکی بود که جز موسی نبود، ولی چون بی‌رنگ به مرتبه رنگ متنازل شد، فرعون و موسی پدید شد:

موسی و فرعون معنی را رهی ره به ظاهر دارد آن این بی‌رهی

(همان، دفتر ۱: ۲۴۵۷ و ۲۴۷۷)

به راستی مقصود از بی‌رنگی چیست که هر کسی وفق بینش و دانش خود در این باب سخن رانده است؟ آیا مقصود، عالم مُثُل افلاطونی است؟ یا مقصود مُثُل معلقه شیخ اشراق و ابن عربی است؟

نمونه دیگر، اینکه مولانا گفت: حقیقت هر کس، علم و دانش و اندیشه اوست:

ای برادر! تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(همان، دفتر ۲: ۲۷۷)

او نگفت: تو دارای اندیشه‌ای، بلکه گفت تو خود اندیشه‌ای. آنچه در زبان دانشمندان جریان دارد، خلاف این است. مولانا به صراحت می‌گوید: عالم و معلوم وحدت دارد که برتر از ترکیب انضمامی علم و نفس آدمی است.

این مسئله در زبان فلسفه، همان اتحاد عاقل به معقول است که فرفریوس، شاگرد نامدار فلوطین، آن را اثبات می‌کرد و بوعلی سینا با آن همه علم و دانش از فهم آن عاجز ماند و در اشارات گفت: «إِعلم أن قول القائل أن شيئاً واحداً صار واحداً آخر لا على سبيل الاستحالة! ولا على سبيل التركيب، قول شعری غیر معقول» (ابن سینا، ۱۳۶۱: ۲۹۵).

شایان ذکر آنکه ملاصدرا این مطلب را در آثار خود - به خصوص سفار/ربعه - اثبات کرد و خود گفت که از سخن جلال‌الدین مولوی الهام گرفته است.^۱

بنابراین کسی را شاید که گوید: مولوی عرفان نظری نمی‌دانسته و فقط یک معلّم اخلاق و عرفان عملی بوده است. به یقین، مولانا این گونه سخن گفتن را از قرآن آموخته که شیوة قرآن، به تمامی الگوی این شیوة مولوی است.

قرآن گاه بسیار روان و ساده سخن می‌گوید که همگان فهم کنند. خود در این باب فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ» (۵۴: ۱۷)، اما گاهی چنان در اوج علمی سخن می‌راند که سرمشق جمیع عارفان و فیلسوفان نام‌آور جهان اسلام می‌شود؛ مثل آیه «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (۶: ۵۹)، و ده‌ها آیه دیگر که زیربنای عرفان نظری افرادی همانند ابن عربی و حکمت متعالیه صدرایی و مانند آن است.

نتیجه‌گیری

۱. بی‌تردید عرفان نظری و عملی اسلامی در سایه آیات قرآنی پدید آمده است. عرفان نظری، جهان‌بینی ویژه‌ای است که عرفان عملی و رفتاری را به دنبال دارد، به‌سان

جهان‌بینی و ایدئولوژی که اولی نسبت به دومی جنبه سببی و زیربنایی دارد. بنابراین اساس عرفان اسلامی، همان عرفان نظری است که برآمده از آیاتی مثل «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۲۴: ۳۵) و به‌خصوص آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (۵۷: ۴) و مانند آنهاست.

۲. مثنوی معنوی از جهات عدیده تحت تأثیر آیات قرآنی است، هم از جهت صوری و ساختاری، هم از حیث محتوایی. بنابراین مثنوی یک اثر عرفانی بی‌بدیل جهانی است. قرآن مجید معانی بلند را با زبان قصه و تمثیل بیان فرموده و در آغاز بسیاری از قصه‌ها و تمثیل‌ها، به جنبه تمثیلی بودن آنها تصریح کرده است. مولوی نیز جمیع مطالب مثنوی را از آغاز دفتر اول تا پایان دفتر ششم به صورت قصه و تمثیل بیان کرده و خود در موارد بسیاری به تمثیلی بودن آنها تصریح کرده و گفته: «ای برادر قصه چون پیمانه است» (مولوی، ۱۳۶۸: دفتر دوم، ۳۴۵). معانی بلند عرفانی را گاه با زبان ساده و قابل فهم همه آورده، مثل قصه شبان و موسی، و گاهی با بیانی بسیار ژرف ایراد کرده است. در این باب هم تبعیت از قرآن کرد که کلام الهی نیز چنین است.

۳. مثنوی نوعی تأثیرپذیری نامرئی از قرآن دارد که در ظاهر هیچ نوع ردّ پایی از آیات قرآنی به چشم نمی‌خورد، لیکن بعد از تأمل، خواننده درمی‌یابد که مضامین باطنی این اشعار تحت تأثیر مضامین قرآنی است و با توجه به آیات قرآنی سروده شده است. نکته بسیار قابل توجه در این باب آنکه جمیع سخنان مولوی در مثنوی جنبه خدامحوری دارد، چه هرچه می‌گوید سر رشته را به خدا و رضای خدا می‌رساند که جمیع آیات قرآن نیز چنین است.

پی‌نوشت

۱. رک. به مقاله مؤلف با عنوان «شکال وجود شرور در نظام هستی» در مجموعه مقالات «همایش استاد مطهری».
۲. رک. به مقاله مؤلف با عنوان «تقاء الله» در مجموعه مقالات «همایش اسماء».
۳. رک. به مقاله مؤلف با عنوان «تحداد عاقل و معقول» در شماره ۲۱ مجله «زبان و ادب» دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی.

منابع

قرآن مجید.

- امام علی (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح فیض الاسلام، چاپ چهارم، تهران، فقیه.
- ابن سینا (۱۳۶۱)، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.
- بیات، محمدحسین (۱۳۷۴)، *مبانی عرفان و تصوف*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- _____ (۱۳۸۳)، «*اتحاد عاقل و معقول*»، مجله زبان و ادب، شماره بیست و یکم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- _____ (۱۳۸۵)، «*شکال وجود شرور در نظام هستی*»، مجموعه مقالات همایش استاد مطهری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- _____ (۱۳۸۵)، «*لقاء الله*»، مجموعه مقالات همایش اسماء، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۷)، دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران، زوار.
- خوارزمی، حسین (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم/بن عربی*، تهران، مولا.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۱)، *جهان‌بینی اسلامی*، قم، توحید.
- شیرازی، سید محمد (۱۳۶۴)، *شرح منظومه سبزواری*، بیروت، مؤسسه وفا.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات ذوی القربی.
- قیصری، داوود (بی تا)، *مقدمه قیصری*، قم، بیدار.
- شیرازی، ملاصدرا (بی تا)، *الاسفار الاربعه*، قم، علمیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۰)، *شرح دعای سحر*، بیروت، مؤسسه وفا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی* (۱۳۶۸)، به تصحیح رنولد نیکلسون، تهران، طلوع.