

«دانشِ مستی»

دکتر قدمعلی سرّامی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

چکیده مقاله:

خیّام، داناترین دانشمند روزگار خود بوده است اما آنچه وی را از همالان ممتاز می‌کند، اعتراف او به نادانی خویش است. این دانائی در روانش به حیرتی شورانگیز از دست حیرانی عارفان، استحاله پذیرفته، جان او را به هیئت جامی جهان‌بین درآورده است. این اقرار به نادانی وقتی از زبان و خامه این داناترین روزگار، برآمده باشد، چونان برترین دانش‌ها در گوش جانِ دل آگاهان، جان خوش تواند کرد. این همان دانائی است که خیّام از آن به عنوان «دانشِ مستی» در ترانه‌ای از آن خویش یاد کرده، آن را از همه دانش‌های خود، والاتر شماره کرده است. حکیمان در استدلالات فلسفی‌شان، دور و تسلسل را باطل دانسته‌اند، حال آن که واقعیت جهان، دوری و تسلسلی است. وقتی جستجو آغاز می‌گیرد، یافتن تحقق می‌پذیرد. که مبدأ و منتهای همه امور عالم یکی است. عارفان و از آن میان خیّام، می‌دانسته‌اند که چون در چنبر افتادی دیگر از فرمان او، سرپیچی نمی‌توانی کرد. به قول عارف بزرگ روزگارمان: شادروان کیوان قزوینی «عرفان خیّام با مغزتر از مشایخ و اقطاب مشهور بوده و شاید به توسط اروپائیان، بعد از این منتشر شود که بهترین عارف اسلام، خیّام بوده و بهترین حکیم اسلام، شیخ‌الرئیس».^۱

۱- شرح رباعیات خیّام، کیوان قزوینی، چاپ و انتشارات فتحی، ۱۳۶۳، ص ۱۹.

خیام نمودار یگانگی ظاهر و باطن، حقیقت و مجاز، ایمان و کفر و همهٔ دوگانگی‌های ازلی و ابدی روان انسان است و چنین شخصیتی که در وجود وی همه‌ی تضادها به وحدت رسیده‌اند، بیش از تمام عارفان رسمی، عرفان را نمایندگی تواند کرد. اگر گفتن سخنان شطح‌آمیز، نشانه‌ای از درک عارفانهٔ قایل خویش است، زیستن شطاحانه، عین عارف بودن است و خیام، چونین زیسته است.

کلید واژه‌ها:

خیام، عرفان، حیرت، معرفت، مستی.



پیشگفتار

خیام از آنان است که هر گروه و فرقه‌ای او را از خود می‌دانند. شاعران، شاعر، فیلسوفان، فیلسوف، عاشقان، عاشق، اصحاب شریعت، شریعتمدار، اهل طریقت، طریقت شعار و حقیقت یاران، حقیقت بینش می‌انگارند اما وی آزاده‌تر از آن است که در هیچ یک از مجموعه‌های انسانی جایگزین شد. او فراتر از عقل و عشق، مستی و راستی، کفر و ایمان و در یک جمله آمیختاری از اندیشه و ضد اندیشه است. چونین است که من او را شطح آفرینش انسانی می‌خوانم. او پاک‌باخته‌ترین اندیشمند جهان است و به باور من، هر چه باخته است پاک باخته است. مستی سرشتین، وی را از اندیشه‌ی هفتاد و دو ملت و اندوه بیش و کم بازگرفته و نشئه علت یگانه، خمار علت‌های بی‌شمار را از وجود او به دور داشته است. شگفتا چه ازدهائی بوده است که توانسته است در نیشابور روزگار خونی دین باره سلاجقه در میان آدم‌هائی که خود به این تلخاکی آنان را وصف کرده است:

گاوی است در آسمان و نامش پروین؛ یک گاو دگر نهفته در زیر زمین

چشم خردت باز کن از روی یقین؛ زیر و زبر دو گاو مشتکی خربین^۱

به آسایشی نسبی زندگانی کند! آیا چنین آدمیزاده‌ای که در زمانه خود، به اعتبار دانستن همه علم‌های شناخته روزگار، نمونه علم مطلق حق بوده است، با همعصران نادان خود، تناقض را نزیسته است؟ خیام در نگاه من نمودار یگانگی ظاهر و باطن، حقیقت و مجاز، ایمان و کفر و

۱- ظاهراً، اعتقاد به وجود گاوی بر فلک و گاوی در زیر زمین را دلیل بر خربت عوام‌الناس گرفته است.

همه دوگانی‌های ازلی و ابدی روان انسان است و چنین شخصیتی که در وجود او همه‌ی تضادها به وحدت رسیده‌اند، بیش از تمام عارفان رسمی عرفان را نمایندگی تواند کرد. اگر گفتن سخنان شطح‌آمیز، نشانه‌ای از معرفت قائل خویش است زیستن شطاحانه، عین عارف بودن است. خیام کسی است که با آنکه از همه بیشتر می‌داند، به نادانی خویش گواهی می‌دهد و بی‌گمان عارفانمانی که هیچ نمی‌دانند و داناترینان را نادان می‌شمارند، یاد او و توفیق او را حتی سالها پس از مردن و در محاسبه کرام‌الکاتبین به سر بردن، بر نمی‌تابند و کور باطنی‌شان را به وی نسبت می‌دهند: «یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است از غایت حیرت در تیه ضلالت او را جنس این بیت‌ها می‌باید گفت و اظهار نابینائی کرد بیت:

در دایره‌ای کآمدن و رفتن ما است او را نه بدایت نه نهایت پیدا است

کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است!

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فکندش اندر کم و کاست؟

گرزشت آمد پس این صور، عیب که راست ور خوب آمد خرابی از بهر چرا است؟^۱

نجم رازی بعد از این او را «سرگشته نابینا» (همان)، خوانده و اظهار داشته است که او نمی‌داند که خدا بندگانی دارد که در متابعت پیامبر اسلام از قاب قوسین در گذشته‌اند و عالم به همه علوم الهی شده‌اند.^۲

عارفان رسمی، کسانی چون مؤلف «مرصادالعباد» برای نگاهداشت شأن رسمی خود در میان خلایق دور و بر، ناگزیرند در افکار و اذکارشان، عوام را دریابند و نادانسته نادانی خویش را با دانائی دیگران برابر نهند، خیام هرگز مراعات خویشتن را نکرده است که مراعات عام و

۱- مرصادالعباد، ص ۳۱.

۲- همان، صص ۳۱ و ۳۲.

خاص، وی را. ناگزیر روزگار باشد. خاک پاک را از افتادگی چه باک که همان حکمت عامیانه فتوی داده است که:

افتادگی آموز اگر قابل فیضی! هرگز نخورد آب زمینی که بلند است!^۱

به حقیقت که خیام، رواندیس معرفت است! اما سخت نادانی باره. می داند که نمی داند؛ ندانستن او مُرّ دانایی است! دریغا! اگر همین را می دانستیم! آنچه این عارف رسمی از پیر نیشابور نقل کرده و از بابت آن بر او شوریده است در رباعی اول، بیانِ جهل همگان در قبال هدف آفرینش و چند و چون آغاز و انجام و در رباعی دوم اعتراضی به آفریننده از بابت به هستی آوردن کاینات و سپس از هستی ساقط کردن شان است. عارفان راستین ادعا باره نمی توانند بود و تا در نشأه عبودیت اند، جهولی خود را درمی یابند و بدان اعتراف هم می کنند. اگر کسی از آنان مدعی دانای شد یقیناً از آن مرحله گذشته و به مرتبه کان لللهی رسیده است یعنی از وادی حیرت به وادی فناء فی الله که همان بقاء به اوست کوچیده است. نجم الدین بزرگترین عارف جهان را از کور باطنی نابینا خوانده است و در حقیقت خود را در آئینه خیام دیده است. شاه داعی شیرازی: عارف قرن نهم همان حقیقتی را که نجم الدین از بابت آن بر پیر نیشابور شوریده است به همه عارفان جهان نسبت می دهد و می گوید:

عارفان دهر اگرچه نامی اند، در شناسائی او، خوش عامی اند.

هر که عالمتر نگوئی زو که هست، در ره دانش ازو، طرفی نیست!^۲

بعد بالصراحة می گوید: ادعا کردن و لاف زدن کار عاشقان نیست:

عاشقان خود پست عشق عالی اند؛ از هر آن دعوی که باشد خالی اند^۳

من هر چه کردم نتوانستم بی ادبی این شیخ را نسبت به حکیم عارفی چون خیام توجیه کنم. اگر از اصحاب وحدت بوده است چگونه در نیافته است که خدا مولای همگان است و بیش از

۱- امثال و حکم، ذیل افتادگی آموز اگر قابل فیضی.

۲- کلیات شاه داعی شیرازی، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳- همان.

هر مولای دیگر آزادی‌بخش بندگان باشد؟ بنابراین چگونه اندیشیده است که بنده، حقّ پرسیدن از مولای خویش را ندارد؟ چطور پیامبر اولوالعزمی چون موسی(ع) می‌تواند دغدغه خویش را در باب نقش‌های کژ مژ آفرینش با خدا در میان بگذارد و بگوید:
 نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل، چون ملایک اعتراضی کرد دل
 که چه مقصود است نقشی ساختن، و اندر او تخم فساد انداختن؟!
 آتش ظلم و فساد! فروختن مسجد و سجده‌کنان را سوختن!

آن وقت خیام را حقّ نطق کشیدن نیست! این شیخ یادش رفته است که خدای عالم، پیش از خلق آدم به فرشتگان معصوم، حقّ اعتراض داده است و بجای آن که در پاسخ‌شان طریق ناسزاگویی را پیش گیرد، تنها به گفتن این حقیقت که *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ*، بسنده کرده است! شاه داعی می‌گوید: اصلاً عشق روی در بدن ندارد و هر که عاشق حقّ باشد می‌داند که بد مطلق وجود ندارد. وی به کسانی چون نجم‌الدین راه می‌نماید که عارفان خیال بدی را از ذهن خود بیرون کنند و بدانند به فرض آن که امری نمود شرّ داشته باشد، بودی خیر داشته است؛ از خیر برآمده و هم به خیر باز خواهد گشت:

رفع شبهت من بگویم چون کنند؛ از خیال خویش بد، بیرون کنند!
 زان که در عالم بد مطلق کجا است؟ هیچکس بر خود بدی هرگز نخواست
 هرچه از رویی بد، از رویی نکوست؛ روی شر بگذار! عاشق خیرجوست
 هست از بد، روی نیکو سوی عشق پس نباشد در بدی خود روی عشق
 چون مقرر شد به ذوق این سخن، عشق را نسبت به بد دیگر مکن!!
 هرچه می‌آید زعشق اندر ظهور، جان من! آن از کمالی نیست دور؟^۲

۱- مثنوی معنوی، با مقدمه و تعلیقات محمد استعلامی، ج ۲، ص ۸۴.

۲- کلیات شاه داعی شیرازی، ج ۱، ص ۲۵۱.

نظامی قبل از شاه داعی چنین می‌انگارد که اصلاً جهان آفرین، جهان را از آغاز معماگونه آفریده است؛ آن گونه که هیچکس پی به راز و ماز سرشتین آن نتواند برد:

چنان کرد آفرینش را به آغاز که پی بردن نداند کس بدان راز،
چنانش در نورد آرد سرانجام که نتواند زند فکرت در او گام!^۱

اعتراف به عجز آدمیان از درک حقیقت عالم، حقیقت بودی آن و اصرار به هرچه بخوردارتر شدن از واقعیت نمودی‌اش، از مسائلی است که ذهن انسان را که خیام واقعی یا تصویری، نمونه‌ای از اوست همواره به خود مشغول می‌داشته است. این است که دانستن بنیاد دوشینه و مراد فردائینه، آدمیان را قسمت نکرده‌اند، حقیقت شیرینی است که واقعیت، آن را به تلخی آغشته است. خیام از آن دانایان است که می‌داند که نمی‌داند و هر که را که به نادانی خستو نیست می‌نکوهد و خرش می‌بیند. اصلاً هم از بابت آن که خود نیز یکی از این خران باشد، اندوهگین نمی‌نماید که خربانان نیز ناگزیر از زیستن در میان خران‌اند:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین خط مقرر مط نه تو خوانی و نه من
هست از پس پرده گفتگوی من و تو؛ چون پرده برافتد؛ نه تو مانی و نه من!^۲

خیام می‌داند که سردرآوردن از نرم‌افزار عالم جان، مقدر نیست. باید به دانش شگفت پنهان شد. در سرشت جهان: ماده، انرژی، حیات، روان و حتی فراتر از آنها، ایمان آورد و در عین حال ننگ جهولی را در پذیرفت. به قول عطار نیشابوری:

می‌پنداری که جان توانی دیدن! اسرار همه جهان توانی دیدن!
هرگاه که بینش تو گردد به کمال کوری خود آن زمانی توانی دیدن!^۳

۱-خمسۀ نظامی گنجوی، ص ۱۲۲.

۲-خیام نامه، ص ۱۵۸.

۳-همان، ص ۱۳۴.

پیدا است که این کوری، کوری ظاهری نه، که نابینائی باطنی است. که در منطوق واقعیات با چشم کور، هیچ چیز را نمی‌توان دید تا چه رسد فرا چیزی چون کوری نادانی خویش را. این اقرار به نادانی است که چونان برترین دانش‌ها در گوش جان‌های آگاه. جا خوش کرده است. این شاید همان علم مستی خیامی است که پیر نیشابور، آن را برترین مرتبت دانائی انسان به شمار می‌آورد:

من ظاهر نیستی و هستی دانم. من باطن هر بلند و پستی دانم.

با این همه از دانش خود شرمم باد گر مرتبتی و رای مستی دانم!!^۱

با همین دانش مستی است که درمی‌یابد که باید خوش و خرم زیست. این تمامت آن است که می‌توانیم و می‌دانیم. درست به دلالت آن نادانی است که به این توانائی توانیم رسید:

خیام اگر زباده مستی، خوش باش! با ماهرخی اگر نشستی، خوش باش!

چون عاقبت کار جهان نیستی است انگار که نیستی، چو هستی، خوش باش!^۲

به اعتقاد من لادریون که این شورشی شعر فارسی هم از آنان است، دانش برتر را به حاصل آورده‌اند چرا که دریافت نادانی، ما را متقاعد می‌کند که در ساخت و پرداخت این جهان هست نیست قانون‌ها و سامانه‌های شگفتی آفرینی را به کار داشته‌اند که از فرط پیچیدگی، ناگشودنی مانده‌اند و همچنان ناگشوده خواهند ماند.

حافظ درست فهمیده است که:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمترجوی! که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را!^۳

دریغا که ناگزیری جزئیت ما را از ادراک کلیت وجودمان بازداشته است و خرما که راه ره‌ایش از این جزئیت، مستانه و معترف به نادانی خویش، به کلیت جهان هست نیست پیوستن

۱- همان، ص ۱۱۳.

۲- همان، ص ۱۵۷.

۳- دیوان حافظ شیرازی، به کوشش منوچهر علی‌پور، ص ۲۵.

است. و صیغه اقرار به نادانی؛ لادری! با حرف نهنگ آسائی می آغازد که همه حقیقت عرفان زمینی و آسمانی است. حکیم ما حکمتش جز معرفت نادانی هیچ نیست و در پذیرفتنی است که این نادانی را نصیبه‌ای ازلی می‌داند و آزموده است که معرفت اولین و آخرین، معرفت به جهل خود و همه آفریدگان است:

کس عقده اسرار ازل را نگشاد، کس یک قدم از نهاد، بیرون نهاد.
چون می‌نگرم زمبندی تا استاد، جهل است به دست هر که از مادر زاد!^۱

آنان که محیط فضل و آداب شدند، در جمع کمال، شمع اصحاب شدند؛
ره زین شب تاریک نبردند به روز، گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند!^۲

به راستی که عارفان راستین عالم همین لادریون (Agnosticists) اند. به باور من، فلسفه، ادامه حیات خود را همواره، مدیون پرسش‌های بی‌پاسخ خویش بوده است! کاروان کاینات و فاسدات در گذارند. آواز جرس شنیدنی است. فرمان، رفتن و همواره رفتن است. همین و بس:

کس ندانست که منزلگه دلدار کجا است! اینقدر هست که بانگ جرسی می‌آید!^۳

جان گر چه در این بادیه بسیار شتافت، یک موی ندانست ولی موی شکافت.
اندر دل من هزار خورشید بتافت، اما به کمال ذره‌ای راه نیافت^۴

۱- خیام نامه، صص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲- همان، ص ۲۲۶.

۳- دیوان حافظ شیرازی، به خط میرعماد، ص ۱۶۰.

۴- خیام نامه، ص ۱۳۴.

این رباعی را امروز نمی‌توان از خیام شمارد. چون استاد شفیعی کدکنی، در چاپ منقح مطلوبی که از مختارنامه مجموعه رباعیات همشهری او، عطار، فراهم آورده، آن را به نام وی در مجموعه پذیرفته است اما از حق نمی‌توان گذشت که اندیشه مندرج در آن از اصول و پایه‌های حکمت خیامی است.

ابن یمین فریومدی، در قطعه مؤثری چهار مرحله برای دانائی انسان، معین کرده است. عالی‌ترین این مراتب، مربع دانائی یعنی درک این حقیقت است که به حدّ وسع بشری خود آنچه را میسر بوده دانسته‌ای. می‌دانی و از میزان دانش خویش آگاهی. دانی‌ترین مراتب مجذور نادانی است یعنی این که ندانی اما پندار کنی که دانسته‌ای که همان جهل مرکب است. مراتب میانین نیز در طبقه‌بندی این اندیشه ورز، دانستن و از دانائی خود خبر نداشتن و ندانستن و از نادانی خویش اطلاع داشتن‌اند.^۱ خیام در این رده‌بندی از سوئی در جایگاه نخستین است و از سویی دیگر دست یافته به معرفت نادانی است چرا که هم آعلم زمانه است و هم معترف به جهل خود و همگان.

«اگر این قائدين و پیشوایان دین، عمل به فلسفه خیام می‌نمودند و می‌گفتند که این مسائل فوق ادراک ما می‌باشد و علم و درایتی هم که برای ما حاصل شده، مساوی با لادری است و وظیفه مذهبی ما همین قدر است که به این مسائل به طور اجمال ایمان آورده بگوئیم: خدا هست، می‌داند، می‌بیند، می‌شنود، می‌گوید، اما حقیقت این صفات چیست؟ شارع مقدّس

۱ قطعه بسیار نغز و پرمغزی را از کودکی از آن ابن یمین فریومدی به یاد می‌آورم که در آن آدمیان را از نظرگاه دانائی چنان تقسیم کرده است. متأسفانه آن را در قطعات دیوان شاعر که به تصحیح و اهتمام حسنعلی باستانی راد، از سوی انتشارات کتابخانه سنائی، در سال ۱۳۶۳، برای بار دوم چاپ و منتشر شده است نیافتم. به ناچار آن را برای خوانندگان عزیز، از حافظ نقل می‌کنم:

آن کس که بداند و بداند که بداند، اسب شرف از گند کردن بجهاند.

آن کس که بداند و نداند که بداند، بیدارش نمائید که تا خفته نماند.

آن کس که نداند و بداند که نداند، لنگان خرک خویش به منزل برساند.

آن کس که نداند و نداند که نداند، در جهل مرکب ابدالدهر بماند.

دانستن آن را به ما تکلیف نکرده است، جنگ و خونریزی‌هایی که در مدت هزار و دو بیست سال بین مسلمانان جاری بود، یقیناً واقع نمی‌شد.^۱ اگر مدعیان دانایی به نادانی و سرگردانی خود اقرار می‌کردند و به خود و دیگران نشان می‌دادند که آنچه می‌دانند در قیاس با آنچه نمی‌دانند به حکم متناهی بودن اولی و نامتناهی بودن دومی، شأنی بیش از هیچ ندارد، ستیزه از میان آدمیان برمی‌خاست. حقیقت این است که در راه جستجوئیم اما مقصد و مقصود را نیافته‌ایم و تا در چنبره بشریت خویش گرفتاریم نیز نخواهیم یافت. نظامی در خسرو شیرین یکی از پرسش‌های اساسی ذهن را در میان انداخته است:

خبر داری که سیاحان افلاک، چرا گردند گرد مرکز خاک؟

در این محرابگه معبودشان کیست وز این آمد شدن مقصودشان چیست؟

چه می‌خواهند از این محمل کشیدن؟ چه می‌جویند از این صحرا بریدن؟^۲

پس از چند بیت، این گونه پاسخ می‌آورد:

همه هستند سرگردان چو پرگار، پدید آرنده خود را طلبکار^۳

می‌گویند: مستی و راستی. این ضرب‌المثل خیل ژرفا دارد. آدم هوشیار، خود به خود، خودبین است و حاضر نیست به ظلومی و جهولی خود اعتراف کند اما وقتی مستی آمد، می‌پذیرد که با دادگری و دانائی فاصله بسیار دارد. همه جنگ‌هایی که میان افراد و اقوام بشری در گرفته محصول خودبینی و خود دانا انگاری بوده است. اگر مستانه به نادانی خود اقرار کنیم، به انکار هیچ کسی نمی‌توانیم پرداخت. «فرقه‌های بی‌شمار اسلامی را می‌دانید که در مسایل مذهبی تا چه درجه با هم نزاع و جدال داشته و دارند. خدا فاعل بالایجاب است یا فاعل

۱- شعر العجم، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲- خمسه نظامی گنجوی، ص ۱۲۳.

۳- همان.

بالاراده؟ صفات خدا عین ذات است یا خارج از ذات؟ قدیم است یا حادث؟ کلام خدا نفسی است یا لفظی؟ شما غور کنید و ببینید که این مسایل تا چه اندازه فوق ادراک ما می‌باشند. وقتی که اصل ذات خدا بر ما معلوم نیست چگونه پی به حقیقت اوصافش می‌توان برد؟ و با این حال هر فرقه، پیش خود قاطع است که آنچه بر او معلوم شده محقق و مسلم و غیرقابل تردید است. تا این حدّ که فرقه مخالف خود را جاهل، گمراه، کافر، زندق و ملعون می‌داند. معتزله، قدریّه، اشعریّه، حنابلّه، شیعی و سنی هر یک دیگری را مرتدّ و کافر می‌شمارد و این اختلاف تا این درجه شدید و سخت می‌شود که با هم بنای جدال و جنگ را گذاشته، کوجه‌های بغداد از خون مسلمانان رنگین می‌گردد.^۱

دانشمند معاصر: فریتیوف شوئون، خیام را از عقلای مجانبین به شمار می‌آورد؛ کسی که با آن که از همه دانایان زمان خویش بود با اعتراف به نادانی، همگی دانش محدود آدمیزادگان را به سخریه گرفته دست همه دانانمایان را رو کرد و نشان داد که دانش متناهی در قیاس با علم نامتناهی پنهان شده در اندرون جهان‌های کبیر و صغیر، همچنان با صفر، یگانه است.^۲

همشهری عارف خیام، عطّار، فروتنانه به نادانی خویش اعتراف کرده است:

خاک بر فرقم اگر یک ذره دارم آگهی، تا کجا است آنجا که من سرگشته دل آنچاشدم^۳

او از این فراتر همه مدّعیان آگاهی از حقیقت را، بی‌خبر اعلام داشته است:

عطّار اگرچه نعره عشق تو می‌زند، هستند جمله نعره زنان از تو بی‌خبر.^۴

این که حکمت عامیانه، نمی‌دانم را آرام جان به شمار آورده است به راستی و درستی در پذیرفتنی است. همین است که خیام آن را در رباعیات خویش بی‌رودر بایستی با ما در میان

۱- شعرالعجم، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲- سخنواره، ص ۵۵۸.

۳- دیوان عطّار نیشابوری، ص ۳۳۴.

۴- همان، ص ۳۷۳.

گذاشته است. خیّام می‌داند که نمی‌داند همانگونه که می‌داند عقول فلکی نیز محکوم به نادانی‌اند:

اجرام که ساکنان این ایوانند اسباب تـردد خردمندانند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی کآنان که مدبـرنند، سرگردانند^۱

قدما افلاک و سیارگان را خردمند و صاحب تدبیر می‌دانسته‌اند و خیّام نشانه خردمندی‌شان را سرگردانی‌شان که همان اعتراف عملی به نادانی است می‌داند. می‌گوید: به آنان نگاه کن و در قبال سرگردانی خویش تسلیم باش! عارف دیگری که اقرار به نادانی، حیرت و سرگردانی خیّام را دلیل بر گمراهی وی دانسته، شمس تبریزی: مراد مولانا است. البته او، از سوی صوفی دیگری اعتراض خود را طرح می‌کند. خوب است یادآوری کنم که این عارف چندان خود شیفته است که خود را خطّ سوم آن نگار می‌خواند: یعنی آفریده‌ای که هیچ آفریده‌ای شناسای او نمی‌تواند بود، حتی نعوذبالله می‌پندارد، آفریننده نیز از دریافت حقیقت وجودی او، ناتوان است! می‌گوید: «خیّام در شعر گفته است که کسی به سرّ عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیّام اشکال آورد که چون رسید، سرگردان چون باشد و اگر نرسید، سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری، صفت حال خود بیان می‌کند هر گوینده؛ او سرگردان بود. باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند؛ باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید. مؤمن سرگردانی نیست؛ مؤمن آن است که حضرت نقاب برانداخته است، پرده برگرفته است، مقصود خود بدید، بندگی می‌کند، عیان در عیان، لذتی از عین او درمی‌یابد. از مشرق تا به مغرب. ملحد لاگیرد و با من می‌گوید، در من هیچ ظنی درنیاید، زیرا معین می‌بینم و می‌خورم و می‌چشم، چه ظنم باشد؟ آلا گویم شما می‌گوئید چنانکه خواهید، بلکه خنده‌ام گیرد.»^۲

۱- رباعیات خیّام (طربخانه)، ص ۳۵.

۲- مقالات شمس تبریزی، ص ۳۰۱.

این یکی درست گفته است، خیام سرگردان است و خود به این وضعیت خویش آگاه و آشنا است. اما سرگردانی حالت نکوهیده‌ای نیست. همان است که صوفیان برای دستیابی به صورتی کمال از آن، مجالس سماع برپا می‌دارند و به ضرب و زور دف و نای و چرخ و چنبر به استقبال آن می‌شتابند. آیا در جهانی که از همه ذرات تا یکایک کرات آن، رقصان و سرگردانند، و داناترین فرزندان آن را چونان سمعی کیهانی تصویر می‌کنند، جز سرگردانی چه چاره‌ای باقی می‌ماند؟ مگر نه به قول معشوق این عارف:

چرخ سرگردان که اندر جستجوست، حال او، چون حال فرزندان اوست؟^۱

سحابی استرآبادی مراد از آفرینش همه پدیدارهای کیهان را، حیرانی آدمی می‌داند و از خدا می‌پرسد، مراد تو از حیرانی ما چه بود؟

از خلق جهان و هستی فانی ما، دانسته نشد به غیر نادانی ما.

حیرانی ما بود مراد از همه چیز؛ یا رب چه مراد است ز حیرانی ما؟!^۲

وقتی به قول انیشتاین خطی جز منحنی در کار نیست و چرخشی که کائنات با پیچ و تاب آن در چرخیدن‌اند، جز چنبر نیست، چرا باید از سرگردانی ترسید؟ شگفت است که حکیمان در استدلالات فلسفی خود، دور و تسلسل را باطل دانسته‌اند حال آنکه واقعیت جهان دوری و تسلسلی است. بی‌گمان با چنین نگرشی اصلاً نمی‌توان راهی به حقیقت گشود. خیام واقعیت عالم را دایره‌گون و دوری دریافت کرده است و با درک این امر متوجه شده است که نمی‌توان سرآغاز و سرانجام آن را شناسائی کرد: دوری که در آن آمدن و رفتن ما است؛ آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است.

کس می‌نزد دمی در این معنی راست؛ کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است!^۳

۱- مثنوی معنوی، با مقدمه و تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۶۸.

۲- گلستان ادب، ص ۲۹.

۳- خیام نامه، ص ۱۲۹.

حکیمان هر حقیقتی را در نمی‌یافته‌اند، انکار می‌کرده‌اند. تناقض جوهری عالم، دوری و تسلسلی بودن روند شدن، بی‌گمان، از این حقایق انکار شده‌اند. به جای آن که چونان حکیم ابوالقاسم فردوسی. خیام، مولانا، حافظ، بیدل و ... به حکمت نادانی قناعت کنند، جهان را شناختنی و خود را شناسای رازها و مازهای آن باز نموده‌اند. اینان نمی‌دانند که سرگردانی ما آدمیان، پاره‌ای از برنامه‌ریزی تدویری کیهان است! صائب سروده است:

باشند چو گوی، خلق سرگردان؛ تا قامت چرخ همچو چوگان است.^۱

انسان گویی، سر به فرمان چوگان کیهانی است. چون این سرگردانی به خواست چوگان‌باز اعظم است به معنای سر به راهی است نه سرکشی یا گمراهی! همان گونه که سرگردانی «آن» لازمهٔ تدویر زمان است. دوری بودن زمان با نگرستن به صحنهٔ مدور ساعتی که بر دستی یا دیوار جا خوش کرده است، به آسانی دریافتنی است. جهان آفرین با آفرینش هر پدیداری در بن‌بستی از تدویر، ما را در اعجاز مستمر خلاقیت خویش سرگردان داشته است. حافظ، بارها این سرگردانی را باز نموده است:

چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار، هر که در دایرهٔ گردش ایام افتاد.
آن که پر نقش زد این دایرهٔ مینائی، کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد.
هر که را با خط سبزهٔ سر سودا باشد، پای از این دایره بیرون نهد تا باشد.
جاممی و خون دل، هر یک به کسی دادند، در دایرهٔ قسمت، اوضاع چنین باشد.
عاقلان، نقطهٔ پرگار وجودند ولی، عشق داند که در این دایره سرگردان‌اند.
دل چو پرگار به هر سو دورانی می‌کرد، اندر آن دایره، سرگشتهٔ پابرجا بود.
گر مساعد شودم دایرهٔ چرخ کبود، هم به دست آورمش باز به پرگار دگر.

۱- دیوان صائب تبریزی، ج ۲، ص ۱۱۰۱.

در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم، لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمائی.
 زین دایره مینا، خونین جگرم می‌ده! تا حل کنم این مشکل، در ساغر مینائی.
 خط عذار یار که بگرفت ماه از او، خوش حلقه‌ای است لیک به در نیست راه از او.^۱

عشق مستلزم، سرگردانی ابدی است. نشانه‌اش سرگردانی سیارات بر گرد کانون‌های منظومه‌هاشان، نمونه‌اش، چرخش ذرات بنیادی بر گرد هسته اتم‌ها است. نمی‌دانم این شیخ پرنده. که هر چند گاهی به جایی پر می‌کشیده و هیچ جا قرار و آرامش نمی‌گرفته، چرا از حال خود این حقیقت را دریافته است؟ چطور از حال مولانای بی‌قراری که در هیچ آنی بر یک سیرت و سان حتی بر یک صورت و عیان نمی‌مانده است، پی به این راز نبرده است؟ چطور متوقع بوده است عاشقان بُت عیاری که هر لحظه به رنگی درمی‌آید، بر جای خود ثابت بمانند! مگر از مولانا نشنیده بوده است که:

دوست دارد یار این آشفستگی، کوشش بی‌هوده به از خفتگی!^۲

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است هر چه میزان دانایی آدمیزاد بالاتر رود، اندازه نادانی وی بیشتر خواهد شد. هر گرهی از کار جهان می‌گشائیم در حقیقت گره تازه‌ای بر آن افزوده‌ایم. این حقیقت تلخ را ما مردم روزگار شکوفائی تکنولوژی بهتر در توانیم یافت:

آن قوم که راه بین فتادند و شدند؛ کس را به یقین خبر ندادند و شدند.

آن عقده که هیچکس ندانست گشاد، هر یک بندی بر آن نهادند و شدند^۳

جهان‌آفرین، همه را سرگردان آفریده است. همه در جستجوی بی‌گسست راه هست نیست شدن را می‌پیمایند. حتی این آفتاب عالم‌تاب جز آن شیخ چراغ به دست جویان نیست؛ کیست این روشن رکاب،

۱- حلقه‌های بازگشت در عرفان ایران، صص ۱۲ و ۱۳.

۲- مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۸۹.

۳- گلستان ادب، ص ۴۱.

این که هر روز از طلوع نقره‌تاب،
با چراغی تابناک،
گرم می‌گردد به گرداگرد خاک؟
کیست این؟ ها کیست این؟
مرشد ما نیست این؟!
این، همانا پیر زرین تاب ماست.
آتش اندر آب ماست.
چیستش آهنگ از این گشت و گذار؟
بیگمان او نیست جز جویان یار.
هر که را دیدیم در این این چرخه زار،
جمله گردان‌اند گرد یک مدار،
رشته‌ای در گردنم افکنده دوست؛
می‌کشد هر جا که خاطرخواه اوست.
کی سر از چنبر توان برتافتن؟!
جستجو آستن است از یافتن.

آری وقتی جستجو، آغاز می‌گیرد، یافتن تحقق می‌پذیرد، چرا که مبدأ و منتهای همه امور عالم یکی است. معنای دقیق جوینده یابنده است همین است! جالب اینجا است که عارفان می‌دانسته‌اند که چون در چنبر افتادی، دیگر نمی‌توانی از فرمان آن سرپیچی کنی. مدار دیگر تو را گرفتار خویش خواهد کرد. اندک اندک آغاز گرفتاری را اهم از یاد خواهی برد:

نه زمین رشته سر می‌توان تافتن، نه سر رشته را می‌توان یافتن!

شگفت اینجا است که حتی فرصت جستجو و پژوهش را هم از ما می‌گیرند. دیگر حق نداریم از آنچه موجب اسارت‌مان در این دام چنبرینه شده است پرس و جو کنیم:

تجسس‌گری کار این کوی نیست. در این پرده جز خامشی روی نیست.

به گیتی پژوهش چه پائیم دیر که دودی است بالا و گردی است زیر!

بدان مانند احوال این دود و گرد که هست آسمان با زمین در نبرد!^۱

خیام رهنمودی جز تسلیم شدن در این طاس لغزنده، به ما نمی‌دهد. به باور وی ما از راز کار کسی که این دام را برای ما تنیده و بر سر راهمان تعبیه کرده است ابداً آگاه نمی‌توانیم شد:

سرگشته به چوگان قضا همچون گوی، چپ‌می‌خور و راست‌می‌رو و هیچ‌مگوی!

کآنکس که تو را فکند اندر تک و پوی، او داند و او داند و او داند و او!^۲

پیر نیشابور با درک عالمانه حقیقت انحنای و تدویر به یگانگی فرجامین رفت و برگشت باور دارد. این حقیقت را از روی چرخش روشنی و تاریکی، فصول سال و هزاران هزار ترفند دیگر معمول در کارگاه آفرینش دریافته است. که همه آینده‌ها به روند و همه روندها به آیند می‌کشند:

بودی که نبودت به خور و خواب نیاز؛ کردند نیازمندی این چار انباز.

هر یک به تو آنچه داد بستاند باز، تا باز چنان شوی که بودی ز آغاز.^۳

چون عمر به سر رسد چه بغداد و چه بلخ؛ پیمانان چو پُر شود چه شیرین و چه تلخ.

می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی، از سلخ به غره آید، از غره به سلخ.^۴

۱- همان.

۲- رباعیات خیام (طریخانه)، ص ۴۱.

۳- همان، ص ۲۹.

۴- همان، ص ۲۵.

در نگاه وی همه پدیدارها، در گذار از نیستی به هستی و از هستی به نیستی‌اند. حقیقت این است که لعبت باز کیهان، در کار بازی خویش است. لعبت‌ها را به صحنه می‌آورد و بعد از آنکه بازی مقدرشان را به انجام رساندند، آنها را از صحنه بیرون می‌برد و این آورد و برد همچنان به کار خواهد بود:

ما لعبت‌کانیم و فلک لعبت باز، از روی حقیقتی نه از روی مجاز.
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود، افتیم به صندوق عدم یک یک، باز.^۱

آنچه سبب تاخت و تاز غیرمنصفانه و ناجوانمردانه عارفانی چون نجم رازی و شمس تبریزی بر خیام شده است. همانا حیرت وی در قبال هستی و ترفندینگی‌های آن است. حال آنکه کسی چون مولانا گفته است: «غیرحیرانی نباشد سرّ دین» و خاقانی شروانی که به گواهی خودش در ظرف سی سال، چندین بار چله نشسته است، آن را عین آگاه دانسته است:

در کوی حیرتی که همه عین آگهی است، نادان نمایم و دم دانا برآورم.^۲

به یاد داشته باشیم که خاقانی کسی است که به صراحت، جبرئیل امین را تلقین کننده شعرهای خود به شمار می‌آورد و سخن خود را از جنس وحی می‌بیند:
نه مرد لافم، خاقانی سخن بافم، که روح قدس تند تار و پود اشعارم.^۳

عطار که در عارف بودن وی هیچ تردیدی نمی‌توان داشت، منطق‌الطیر خویش را «مقامات راه حیرانی» و «دیوان سرگردانی» می‌خواند:

این مقامات ره حیرانی است. یا مگر دیوان سرگردانی است.^۴

۱- همان، ص ۱۴.

۲- دیوان خاقانی، ص ۲۴۴.

۳- همان، ص ۲۸۷.

۴- منطق‌الطیر، با مقدمه و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۴۳۶.

معشوق شمس: مولانا، اصلاً حیرت را قوت عارفان واصل می‌انگارد:

خرم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست؛ در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست.^۱

همشهری خیام: عطار جهان را دیر تحیر می‌داند:

خدایا من در این دیر تحیر، چو آن پیرم تهیدست و دلی پُر!^۲

حیرت در هستی حقّ نکوهیده است و عارفان حیرت در چگونگی او را ستوده‌اند و دوام آن را عین معرفت دانسته‌اند. هجویری از قول شبلی می‌آورد که «المعرفة دوام الحيرة»^۳ و سپس توضیح می‌دهد که «حیرت بر دو گونه است: یکی اندر هستی و دیگر اندر چگونگی. حیرت اندر هستی، شرک باشد و کفر، و اندر چگونگی، معرفت؛ زیرا که اندر هستی وی عارف را شک صورت نگیرد و اندر چگونگی وی، عقل را مجال نباشد. ماند اینجا یقینی در وجود حقّ و حیرتی در کیفیت وی. و از آن بود که گفت: «یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً». نخست معرفت وجود کمال اوصاف اثبات کرد و بدانست که وی مقصود خلق است و استجابت کننده دعوات ایشان و متحیران را تحیر. به جز، وی نیست؛ آنگاه زیادت حیرت خواست».^۴ هجویری اندکی پس از این قول محمد بن واسع را نقل می‌کند که «من عرفه قلّ کلامه و دامّ تحیره: آن که بشناخت سخنش اندک است و حیرتش مدام».^۵ شاید یکی از دلایلی که خیام با همه سلطه‌ای که بر زبان دری داشته و می‌توانسته منویات ضمیر خود را در قوالی چون قصیده و مثنوی بازگوید، آنها را در قالب قلیل الکلام رباعی گنجانیده است، حیرت وی بوده است. نجم‌الدین با آنکه سخن حقّ را نیوشیده بوده است که ما اوتیتم من العلم الا قلیلاً و

۱- خیام نامه، ص ۲۲۵.

۲- اسرارنامه، ص ۱۸۵.

۳- کشف المحجوب، ص ۳۵۳.

۴- همان.

۵- همان، ص ۳۵۴.

۶- قرآن، سوره اسراء، آیه ۸۵.

کلام پیامبر را که فرموده بود «ما عرفناک حقَّ معرفتک»^۱ بی‌گمان به خاطر داشته است چگونه ادعا کرده است که خدای را بندگانی است که به همهٔ رموز آفرینش من البدو الی الختم و قوف تام و تمام دارند! او، خود در مرصاد العباد، عبارت یا دلیل المتحیرین زدنی تحیراً را از قول رسول خدا آورده است اما از زیادتی حیرت خیا، دچار حیرت شده است!

حیرت در منطق الطیر، وادی ماقبل آخر سلوک است یعنی اوج زندگانی سالک در نشأه عبودیت است. و پس از وادی فقر و فنا سالک وارد نشأه اتصال کامل به حق و نیست شدن از خویش در وی می‌شود. عطار بعد از بیان چند و چون وادی حیرانی، برای فهماندن بهتر مطلب به سالکان مخاطب خود، حکایاتی می‌آورد که یکی از آنها را با هم می‌خوانیم تا ببینیم قضیه از چه قرار است:

نومریدی بود دل چون آفتاب، دید پیر خویش را یک شب به خواب.
گفت: از حیرت دلم در خون نشست؛ کار تو برگوی کآنجا چون نشست؟
در فراقش شمع دل افروختیم؛ تا تو رفتی من زحیرت سوختم.
من زحیرت گشتم اینجا رازجوی؛ کار تو چون است آنجا، بازگوی!
پیر گفتش: مانده‌ام حیران و مست می‌گزم دائم به دندان پشت دست
ما بسی در قعر این زندان و چاه از شما حیران‌تریم این جایگاه!
ذره‌ای از حیرت عقبی مرا بیش از صد کوه در دنیا مرا!^۲

این گونه که عطار نشان داده است، حیرانی عاشقان دوست نه تنها در دنیا که در آخرت نیز با آنان است. حیرت محصول محبت است. بنا به نظر پروفیسور لئونارد لویزن: «تنها علامت

۱- این کلام پیامبر(ص) دلالت بر آن دارد که آدمیان تا از بشریت خود نرهند، حقیقت حق را در نخواهند یافت و تنها پس از فانی شدن در اوست که معرفت او حصول خواهد یافت.

۲- مرصاد العباد، ص ۳۲۶.

۳- منطق الطیر، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدصادق گوهرین، ص ۳۱۹.

طریق حق حیرت است که در حکیم نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است.^۱ پایان راه بندگی آئینه شدن و استحاله پیدا کردن به صیقل است. همین حیرت است که باعث یگانگی ناظر و منظور می‌شود و نگرنده و نگریسته را به هم می‌پیوندد. برتراند راسل اندیشیدن در حقیقت عالم را ابزاری برای گانه شدن فیلسوف با جهان پیرامون خویش می‌شمارد: «خوض و تأمل در عظمت عالم، ذهن را نیز وسعت و عظمت می‌بخشد و آن را مستعداً اتحاد با وی می‌ازد و همین اتحاد است که خیر اعلی و غایت اقصی به شمار می‌رود».^۲ من بی‌گمانم که ذهن خیام در اکنون‌هایی از همین اتحاد رسیده است و این اتحاد برای وی امکان یگانگی با حقیقت اعظم را فراهم آورده است. همین اتحاد است که از آن به ازدواج و آمیزش با عروس دهر تعبیر کرده است:

می‌خوردن و شاد بودن آئین من است؛ فارغ بودن زکفر و دین، دین من است.

گفتم به عروس دهر، کابین تو چیست؟ گفتا وقت خوش تو کابین من است.^۳

به انگار من همین حیرانی است که خیام از آن به مستی تعبیر می‌کند. همین مستی حاصل از حیرانی است که وجود صاحب خویش را جام جهان‌بین تواند کرد. همان‌گونه که در نظر عارفان، عشق مجازی به سبب آن که می‌تواند مقدمه عشق حقیقی قرار گیرد، قابل قبول می‌نماید، مستی مجازی حاصل از بنت العنب و ام‌الخبائث هم می‌تواند سرآغاز سکری حقیقی واقع شود. حکمت عامیانه «مستی و راستی» این معصیت را تصعید می‌کند. و راز این که برای لسان‌الغیب ام‌الخبائث را بوسه دوشیزگان، شیرین‌تر و خواستنی‌تر است شاید این باشد:

آن تل‌خوش که صوفی ام‌الخبائثش خواند، اشهی لنا و احلی من قبله العذارا.^۴

شاید می‌انگوری هم بتواند صیقل آئینه باطن مردان را بیشتر کند که به قول جلال‌الدین:

۱- فراسوی ایمان و کفر، ص ۳۴۱.

۲- مسائل فلسفه، ص ۲۹۹.

۳- خیام نامه، ص ۲۱۱.

۴- دیوان حافظ، انتشارت حسام، ص ۵۳.

می نه در هر سر به پا شر می کند، آنچنان را آنچنان تر می کند.^۱

به ادعای پورسینا شاید اگر کسی بتواند حکیمان از می ناب برخوردار می حاصل کند وجود وی به حق ملحق تواند شد:

غذای روح بود باده رحیق الحق. که رنگ و بوش کند رنگ و بوی گل رادق.
 به رنگ زنگ زداید زجان اندهگین؛ همای گردد اگر جرعه ای بنوشد بق!
 به طعم، تلخ چو پند پدر و لیک مفید؛ به پیش مبطل باطل به نزد دانا حق.
 می از جهالت جهال شد به شرع حرام، چو مه که از سبب منکران دین شد شق.
 حلال گشته به فتوای عقب بر دانا؛ حرام گشته به احکام شرع بر احمق.
 شراب را چه گنه زان که ابلهی نوشد، زبان به هرزه گشاید، دهد زدست ورق؟
 حلال بر عقلا و حرام بر جهال، که می محک بود و خیر و شر از او مشتق.
 غلام آن می صافم که بر رخ خوبان، به یک دو جرعه برآرد، هزارگونه عرق.
 چو بوعلی می ناب ارخوری حکیمانه. به حق حق که وجودت به حق ود ملحق!^۲

از شاعران عارف مشرب نزدیک به روزگار خودمان، غالب دهلوی را می شناسیم که از شیفتگان ولایت مولای متقیان است و به عشق وی به عزم تکمیل محبت پدر به خود که نام اسدالله را یر وی نهاده بود نام شاعرانه غالب برای خویش برگزیده است. وی با آن که قصاید غرائی در ستایش امیر مؤمنان سروده گاهگاهی دمی به خمره می زده است. «غالب میخوارگی خویش را منکر نبود و دیگران را بر آن واقف می خواست و نهان داشتن شرابخوری های بی حساب خود را کاری بیهوده می انگاشت و بی باکانه به جام شراب روی می آورد و هوس

۱- این بیت منسوب به مولانا است و از فرط اشتها به مثل سائر تبدیل شده است.

۲- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۳۰۷.

باده را در خویش امری فطری و طبیعی می‌دانست و معتقد بود که پیمانانه، نسب او را به جمشید می‌رساند:

در من هوس باده طبیعی است که غالب، پیمانانه به جمشید رساند نسیم را.^۱

این شاعر بزرگ هندی، شیعهٔ اثنی عشری و به اعتقادات مذهبی خود بالان است. او حتی در سروده‌های خویش در مدح امامان نیز به این خلافتکاری خویش اعتراف می‌کند؛ فی‌المثل می‌سراید:

چون برگ گل زیاد سحرگاهیم زبان، رقصد به نام حیدر کرّار در دهن.

فیض دم «انا اسدالله» برآورد، منصور لا ابالی بی‌دارو بی‌رسن.

ساغر، پی صبوح لبانت کنم ز می، چونان که لب ززمزمهٔ یا ابالحسن!^۲

هرچه هست در مشرب عارفان، راه رسیدن به دوست یکی و دو تا نه که به عدد نفوس خلاق است. هر کسی این راه را به شیوه‌ای تواند سپرد. آندره ژید: نویسندهٔ نامدار فرانسوی گفته است:

«من، در لذت جوئی بیشتر چیز آموخته‌ام تا در کتابها و از همین روست که در کتابها، تیرگی بیشتر دیده‌ام تا روشنائی». حافظ هم از آنان است که می‌تواند ایزگم کرده از راه دوزخ خود را به بهشت برساند:

من آنم که چون جام گیرم به دست، بینم در آن آینه هر چه هست.

به مستی توان در اسرار سفت، که در بیخودی راز نتوان نهفت.^۳

حیرت خیّام، اصلاً نمودار گمراهی یا ناپینائی باطنی او نیست که از فرو ماندن وی میان عبودیت و ربوبیت حکایت دارد. همان مستی عارفانه است که جز زیستن در برزخ فنا و بقا

۱- دیوان غالب دهلوی، ص ۲۱ دیباچه.

۲- مائده‌های زمین، ص ۳۱۳.

۳- دیوان حافظ، انتشارت حسام، ص ۳۱۶.

نیست. عطار در غزلی ماجرای به خرابات رفتن خود را با ما در میان می‌گذارد و تعریف می‌کند که یکی از خراباتیان، جامی دُردی به او نوشانده است که عقل او را خرف کرده از خرافاتش باز خریده است؛ آن گاه:

بدو گفتم که ای داننده راز! بگو تا کی رسم در قرب آن ذات؟

مرا گفتا که ای مغرور غافل! رسد هرگز کسی؟ هیهات! هیهات!

بسی بازی بینی از پس و پیش، ولی آخر فرو مانی به شهامت.

همه ذرات عالم مست عشقاند؛ فرو مانده میان نفی و اثبات!^۱

حیرت بازتاب این فروماندگی عارف میان نفی و اثبات است. کسانی چون نجم‌الدین رازی که پنداشته‌اند از سرگردانی رسته‌اند، به حقیقت در سرگردانی مضاعف‌اند. سرگردانی حاصل تدویر راه است. عارف این حقیقت را شناخته و در عمل به آن آموخته شده است. او سیاره‌ای است که بر گرد مرکز تابناک خویش در کار چرخیدن است، رشته دوست را در گردن خود احساس می‌کند، بنابراین پای به راه درمی‌نهد و می‌داند که راه وی را راهبری خواهد کرد. خیام و همه عارفانی که حیرت مستدام را در زندگانی خود تجربه کرده‌اند، از دوگانگی‌ها رسته‌اند. وقتی در حال نیستیم، آینده و گذشته برایمان با هم متفاوت و متضاداند اما آنگاه که چونان خیام در دم زندگی می‌کنیم، هر دو در «آن» با هم به یگانگی می‌رسند. به زرده و سفیده تخم مرغی می‌مانند که زیر تن گرم مرغی قرار گرفته باشد. پیدا است که یگانگی جوجگی چشم به راه وی خواهد بود:

این زمان و آن زمان، بیضه است و مرغی کاندراوست، مُظلم و اشکسته می‌باشد، حقیر و مستهان.

کفر و ایمان‌دان در این بیضه، سپیده و زرده را، واصل و فارق میان‌شان، برزخ لایبغیان.

بیضه را چون زیر پر خویش پرورد از کرم کفر و دین‌فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشان^۲

۱- دیوان عطار نیشابوری، ص ۱۴۵.

۲- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۴، ص ۱۹۳.

وجود انسان را، در تلقی عارفان از دو جوهر متضاد شیطانی و ملکی پدید آورده‌اند و عارفان، از این دو گانه معجونی یگانه پرداخته‌اند. در نتیجه هر پرسشی که برای آنان مطرح باشد، پرسشی است بشری و شایسته ذهن و ضمیر آدمیزاد. به بیان ناصر خسرو علوی قبادیانی:

اگر خواهی که من اینها نپرسم، مرا بایست حیوان آفریدن.

برای نادانان، هیچ سؤالی مطرح نمی‌شود. آدمی هر قدر نادان‌تر باشد، مقطوعات و امور یقینی او افزون‌تر است. معنی «خوشبخت آن که کره خر آمد، الاغ رفت» هم همین است. برای نادانان، حیرانی آئینه نمون عارفان حق هرگز معنا پیدا نمی‌کند.

ترانه‌های خیام از دست شعر شاعران دنیاپرست نیست که به امید صله و پاداشی این جهانی آفریده شده باشد، شعر عاشق است و از مستی حیرت آفرین وی مایه می‌گیرد. به قول سلطان ولد:

شعر شاعر، نتیجه هستی است؛ شعر عاشق، زحیز مستی است.

رونق شعر آن بود زدروغ، شعر این را زراستی است فروغ.^۱

به اعتقاد دریدا، پست مدرنیست معروف، مرکزگرائی ذهنی مایه انحراف بشریت بوده است، زیرا این مرکزهای ذهنی‌اند که اجزاء دیگر فکر و فرهنگ را از هستی حقیقی خود تهی می‌کنند. به قول او، مرکز گرائی ذهنی باعث می‌شود که از هر یک از دوگانه‌هایی که بشر با تولیدشان، برای اندیشه‌ورزی خود، ابزار، دست و پا کرده است تنها یک سوی قدرت بگیرد و سوی مقابل، منفعل و ناتوان بماند و همین امر، اصل قضیه را به مخاطره می‌اندازد. شعر خیام، همانند شعر مولانا جلال‌الدین و حافظ، شعر مرکز شکن است و اذهان مخاطبان خود را از اسارت انواع عایق‌های فرهنگی می‌رهاند. او، در عین حال که خود از خردمندی قرص و قایمی برخوردار است می‌داند که همیشه نمی‌توان از این ابزار برای درک حقایق عالم بهره گرفت که بسا اوقات ابلهی در این راه کارا تر است:

آنان که به کار عقل درمی‌کوشند، هیئات که جمله گاو نر، می‌دوشند!
آن به که لباس ابلهی درپوشند، کامروز به عقل، تره می‌نفروشند^۱

این سخن را کسی می‌گوید که نمونه‌ی اوج عقلانیت است و از شأن والای خویش در این جبهه خبر دارد و می‌داند که نقش‌نگین انگشتری جهان است و هدف جهان آفرین از خلقت جهان، تحقق وجود کسانی چون او بوده است:

مقصود زکل آفرینش مائیم؛ در چشم خرد، روان بینش مائیم؛
این دایره جهان چو انگشتری است؛ می‌دان تنها نقش‌نگینش مائیم!^۲

به دلیل همین ویژگی مرکز شکنی است که هر گروه و طایفه‌ای وی را متعلق به خویش، می‌شناسد. ملحدان ملحدش می‌پندارند و موحدان، موحدش می‌دانند چرا که او نه این است و نه آن، در عین حال که هم این می‌نماید و هم آن، فی‌المثل کسی مثل نجم رازی بعد از گمراه و نایبنا خواندن او، دلگیر می‌شود که چرا به تیغ قدرتمندان روزگار، از پای درنیامده است و شیفته و آراز کشتار صاحبان اندیشه‌های فلسفی یاد می‌کند که بر دست جباران پیشین صورت پذیرفته است: «در دین ائمه متقی، بسیار بودند و پادشاهان دیندار که دین را از چنین آرایش‌ها (آزاد اندیشی‌های فلسفی) به تیغ بیدریغ، محفوظ می‌داشتند تا در این عقد نزدیک، چند کس را از مشهوران متفلسف، به قتل آوردند و آن را جهان اکبر شناختند».^۳

بعضی گمان می‌کنند وجود تضاد یا تناقض در آثار شاعران ناروا و نشان دخول آثار غیر در دواوین آنان است حال آنکه عدم چنین مواردی نمودار بیماری روان شاعران است. نباید توقع داشته باشیم همه رباعیات خیام خوش‌بینانه یا بالعکس بدبینانه باشد. آنچه به واقعیت زندگانی نزدیک‌تر است وجود تضادها و تناقضات در آراء آدمیان علی‌الخصوص شاعران و هنرمندان است:

۱- رباعیات خیام (طریخانه)، ص ۲۹.

۲- همان، ص ۲۴۸.

۳- مرصادالعباد، ص ۳۹۴ و حاشیه ۱۴ همان صفحه.

«انسان باهر روشنی که می‌آفریند (با هر اندیشه و تئوری نو که از عقلش برمی‌آید) آن روشنی، تاریکی‌اش را نیز با خود می‌آفریند. تاریکی و روشنی سگه دو رو است. هر چراغ تازه‌سازی، سایه ویژه‌اش را یا در زیرش یا در فرازش یا در کنارش دارد. ما هیچگاه به معرفتی (= به روشنائی) دست نخواهیم یافت که همه چیزها را یکدست روشن کند و با خود هیچ تاریکی نیاورد... هر بینشی که پدیده‌ای را روشن می‌سازد، پدیده‌های دیگری را که نزدیک و چسبیده به آنند، تاریک می‌سازد».^۱

این که می‌گویم: وجود خیام مرگه‌ای از وجودهای انسانی است و به همین روی، هر طایفه فکری او را از آن خویش می‌داند، به هیچ وجه گزافه نیست. به عنوان مثال یکی دو قول از عارفان و عرفان شناسان را در حق وی نقل می‌کنم. شادروان کیوان قزوینی، مصحح مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز را همه دل آگاهان روزگار می‌شناسند. تا چند دهه پیش در میان ما می‌زیست. او یکی از عارفانی است که عارفانگی رباعیات خیام را چندان بالا دیده است که به شرح آن همت گمارده است. وی در شرح خویش نوشته است: «تحقیق نسبت به شعر، دخلی به شرح مطلب شعر ندارد. مقصود نگارنده تجلیل خیام است نه این که اشعارش (یعنی اشعار منسوبه به او را مانند اشعار منسوبه به حضرت امیر علیه‌السلام را که فاضل میدی شرح نموده) را به مطلب علمی عرفانی، تطبیق نماید که نه محض شعر است بلکه غوامض و لباب عارفان است که به لباس ساده شعر درآمد و توان گفت که عارفان خیام، با مغزتر از مشایخ و اقطاب مشهور بوده و شاید به توسط اروپائیان، بعد از این منتشر شود که بهترین عارف اسلام، خیام بوده و بهترین حکیم اسلام، شیخ‌الرئیس».^۲

«خیام در زمان خود نه تنها به عنوان استادی در علوم ریاضی و پیروی از فلسفه یونانی و بالخاصه از مکتب ابن سینا شناخته می‌شد بلکه او را به عنوان یکی از متصوفان نیز می‌شناختند. با آن که در معرض حمله بعضی از ارباب قدرت دینی و حتی بعضی از صوفیان قرار گرفته بود که بیشتر در بند ظاهر بودند، باید او را عارفی دانست که در پشت شکاکگیری ظاهری وی،

۱- مولوی بلخی، مطرب معانی، صص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۲- شرح رباعیات خیام، ص ۱۹.

یقینی مطلق از آنجا آشکار می‌شود که در سلسله مراتب اصحاب معرفت، آنان را در بالاترین رتبه قرار داده است.^۱

دانش خیام، همان دانش حیرانی، همان معرفت عتیق ندانستن است. نادان آنان‌اند که گمان برده‌اند که حقیقت را شکار کرده‌اند. گواه نادانی‌شان همین بس که در نیافته‌اند حقیقت مطلق که روپوش‌های او را نهایت نیست، هرگز در یک پرده جایگیر نمی‌تواند بود. آری خیام با مدعیان معرفت، سرستیز داشته و به هیچ روی به رواج پندارهای باطل‌شان به جای حقیقت حق، خرسندی نداده است؛ این است که شعر او را از شعر هر شاعر دیگر ایرانی، در پیکار با مدعیان معرفت و قبضه‌کنندگان آگاهی، کاری‌تر می‌یابیم. وجه اشتراک او با عارفان رسمی این است که هم او و هم آنان به رازینه‌هایی از حقیقت پی برده‌اند اما وجه افتراقش با آنان این است که او دانش خویش را بسنده نمی‌داند و مقرّاست که با معمّائی بشمار ترفند، رویاروی است؛ معمّائی که دم به دم علامت سؤال (؟) گوش خود را در مقابل دهان از حیرت بازمانده وی گرفته است اما بیشترین آنان می‌کوشند به بسندگی دانائی خویش تظاهر کنند. جهان خیام، جهان دم به دم پرسیان و دانش او، از این جهان، با همه گستردگی، به اقرار خود او، همچند هیچ است.

استاد ابراهیمی دینانی، خیام را عارفی خائف دانسته و خوف وی را خوف اجلالی شناخته است. به باور من خیام تمام آنات خود را در برزخ تناقض زیسته است. اگر خائف است خائف راجی است. این ویژگی خیام بیش از همه جا در دانش مستی وی متجلی است. با آن که از همه هم‌روزگاران خویش بیشتر می‌داند و به این دانائی واقف است، در عین حال می‌داند که از پدران افلاکی خویش سرگردانی را به ارث برده است. خیام از طریق «آن» به وجود سردمی حق می‌پیوندد. اگر کسی بتواند، همه اکنون‌ها را در «حال» بماند، توحید را ورزیده است اما چون این کار از آدمیان ساخته نیست، درک لذت این توحید هم ماندگار نمی‌تواند بود. ای بی‌خبران جسم مجسم هیچ است، وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است. خوش باش که در نشیمن کون و فساد، وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است.^۲

۱- علم و تمدن در اسلام، ص ۱۴۸.

۲- خیام نامه، ص ۱۵۷.

این که خیام، دم را غنیمت می‌داند و همواره توصیه‌اش به مخاطبان این است که آن را غنیمت بشمارند، از آن است که از شاهد غیبی، جز این «آن» چیزی به دست نداریم. آن که اکنون خود را در راه گذشته یا آینده هزینه می‌کند، اسیر تعینی از بی‌نهایت تعینات است لیکن آن که در زمان حال می‌زید، در خدا زیستن را به تجربه گرفته است. وقتی در «آن» زندگانی می‌کنیم در کار ورزش یگانگی هستیم. بی‌دلیل نیست که عارفان مسلمان، باطن زمان را مظهر سرمدیت حق دانسته‌اند: «اهل حکمت باطن زمان را سرمد خوانده‌اند زیرا هر یک از آنان متوالی زمان، نقشی است که از سرمد، نشان داشته و صورتی است که از باطن حکایت می‌نماید. البته این باطن، به طور دائم و سرمدی، ثابت است و از این طریق با حضرت حق تبارک و تعالی نیز، نسبت دارد».^۱ آنان که در فرهنگ‌های دیگر زیسته‌اند، همچون پژوهندگان غربی، به حقیقت همه سونگری ذهن خیام اعتراف کرده‌اند.

خیامی که، لحظه‌های شیرین عمری را که از حق ارمان گرفته بود، یا به میانجی آفرینش ترانه‌ها به شادی و دلخوشی خود و مردمان همه روزگاران بدل کرده یا به واسطه پژوهیدن در کار جهان، در قالب جوهر دانش بشری باز آفریده است، بیگمان عارف وقت و حال خویش بوده است و شکر یکایک دم‌های زندگانی را گذارده است. به نگاه من او می‌توانسته است از خدای و خویش خرسند باشد و چون خاقانی بگوید:

بی‌آنکه به هیچ جرم رای آوردم، صد ره به تو عذر جانفزای آوردم.

گر عذر مرا نمی‌پذیری می‌پذیر! من بندگی خویش به جای آوردم.^۲

اگر رضاقلی خان هدایت، خیام را از جمله عارفان شماره و کوشیده است در کتاب «ریاض العارفین» نخست از او عارفی منزّه و سرانجام زندی عالمسوز، ارائه کند به گمان من دلیلش همین درست هزینه کردن لحظه‌ها است. کسی که عمر به بطالت می‌گذارد، اگر عالیترین دانش را در باب آفریننده داشته باشد و ریزه‌کاری‌ها و دقایق سیر و سلوک را هم بشناسد، عارف نیست. عارف آن نیست که حتی حقیقت را می‌داند، عارف آن است که با حقیقت می‌زید و

۱- دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، ص ۲۵۰.

۲- دیوان خاقانی، ص ۷۲۸.

زندگانی او، حاکی از عرفان اوست. حقیقت عرفان اصلاً مدّعی شناخت حقیقت نیست که ابزار شناسائی را که جز عقل نمی‌تواند بود پیشاپیش در این راه نکارآمد اعلام کرده است. عرفان تنها مدّعی همزیستی با حقیقت است و همزیستی با حقیقت مستلزم دانستن آن نیست چنانکه ما آدم‌ها میلیون‌ها سال است با هم زندگانی می‌کنیم و هنوز که هنوز است یکدیگر را نشناخته‌ایم. در ذائقه عرفان اسلامی، پیامبر(ص) را انسان کامل می‌دانند حتّی به بیان عارفان مسلمان، احمد میمی از احد بیشتر دارد:

ز احمد تا احد یک میم فرق است دو عالم در همین یک میم غرق است^۱

اما همین پیامبر با خضوع فرموده است: «ما عرفناک حقّ معرفتک» شیخ‌الرئیس هم که به حساب شادروان کیوان سمیعی چنانکه دیدیم بهترین حکیم اسلام است گفته است:

اعتصامُ الوری بمعرفتک؛ عجز الواصفون عن صفتک
تُب علینا و انّنا بشرٌ، ما عَفْنَاکَ حقَّ معرفتک^۲

می‌بینید که سخن پیامبر را از قول خود و ما بازگو کرده است. همه شاعران عارف مسلمان، کسانی چون سنائی و عطار و مولانا هم به جهل خود اقرار کرده‌اند. فی‌المثل مولانا سروده است:

چو طفلی گم شدستم من میان‌کوی و بازاری که این بازار و این کو را نمی‌دانم نمی‌دانم^۳

عطار که بخش بزرگی از دیوانش را به تکرار اقرارات به نادانی خویش ویژه کرده است و در همین نوشتار دو رباعی از مختارنامه او خواندی که یکی از آن دو را در اینجا مکرر می‌کنم:

می‌پنداری که جان توانی دیدن؟ اسرار همه جهان توانی دیدن؟

۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۸۲۵.

۲- خیام نامه، ص ۱۲۹.

۳- کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ۳، ص ۲۰۶.

هرگاه که بینش تو گردد به کمال، کوری خود آن زمان توانی دیدن

همه دانایان، مقررند که نادانی از حقیقت، نصیبه افلاکی ما آدمیان است و ما آن را از پدران آسمانی مان به ارث برده‌ایم. دریغا که این میراث چونان میراث‌های بی‌وفا نیست که در زمان کوتاهی هزینه توانش کرد! بی‌گمان به همه ذریه ما تا ابدیت خواهد رسید که:

آنان که خلاصه جهان ایشانند، بر اوج فلک براق فکرت رانند.

در معرفت ذات تو مانند فلک، سرگشته و سرنگون و سرگرداند.^۱

صوفیان خانقاهی، به بهانه سماع، سرگستگی خویش را به نمایش می‌گذارند، خیام نیز با اقرار به نادانی خود، سماع سرگردان روان شیفته را بر گرد دوست به بیان آورده است. آری این چرخ و آشوب و زلزله که از ذره تا کیهان را در خود فرو گذاشته است، همه را دچار این سرگیجه مطبوع و حیرت‌آفرین کرده است؛ خیام نیز گوشه‌ای از این طوفان سراسری است. خوش دارم رباعی کلبعلی نادر تبریزی: شاعر روزگار شاه عباس صفوی را پایانزیب سخن کنم. او خدا را معنی دفنواز، جهان را دف و ما را صدای برخاسته از آن انگاشته و بدین ترفند عرفان مثبت خویش را که به گمانم با عرفان خیام هم‌تبار است آفتابی کرده است:

هشدا کز این جهان برون باید رفت! چون آمده‌ای؟ ببین که چون باید رفت!

آخر به طپانچه مغنی اجل! زین دایره چون صدا برون باید رفت^۲

به راستی کدام مغنی را جلالت مغنی اجل است؟! اگر تا دم مرگ، به حقیقت حق وقوف نیافته باشیم، در آن دم، وی را در خواهیم یافت. آری مرگ برهان قاطع است؛ برهانی ابطال‌ناپذیر!

۱- خیام نامه، ص ۴۰۴.

۲- گلستان ادب، ص ۱۰۷.

منبع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- اسرارنامه، فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح و تعلیق سیدصادق گوهرین، انتشارات کتابفروشی زوار، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۸.
- ۳- امثال و حکم، علامه دهخدا، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ هشتم.
- ۴- تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوس، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۱ ج ۱.
- ۵- حلقه‌های بازگشت در عرفان ایران، اکرم جهانگیر، نشر سرمدی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- ۶- خمسه نظامی، نظامی گنجوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۴.
- ۷- خیام نامه، محمدرضا قنبری، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ۸- دفتر عقل و آیت عشق، ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، ج ۱.
- ۹- دیوان حافظ، حافظ شیرازی، انتشارات حسام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- ۱۰- دیوان حافظ، حافظ شیرازی، به خط میرعماد، با مقدمه عبدالعلی ادیب برومند، انتشارات نگار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- ۱۱- دیوان حافظ شیرازی، حافظ شیرازی، به کوشش منوچهر علی‌پور و با مقدمه قدمعلی سرّامی، انتشارات تیرگان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ۱۲- دیوان خاقانی، خاقانی شروانی، به کوشش سیدضیاء الدین سجادی، انتشارات زوار، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
- ۱۳- دیوان صائب تبریزی، صائب تبریزی، به کوشش محمد فهّمان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ج ۲.
- ۱۴- دیوان عطار نیشابوری، فریدالدین عطار نیشابوری، انتشارات نگاه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- ۱۵- دیوان غالب دهلوی، اسدالله غالب دهلوی، با مقدمه و تصحیح و تحقیق محمد حسن حائری، انتشارات احیاء کتاب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.

- ۱۶- رباعیات خیام: طریخانه، یاراحمدبن حسین رشیدی تبریزی، به تصحیح و تحشیه جلال همائی، نشر هما، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
- ۱۷- سخنواره، به کوشش ایرج افشار و هانس روبرت رویمر، انتشارات توس، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۱۸- شرح رباعیات خیام، کیوان قزوینی، با تقریظ اقبال آشتیانی و مقدمه و حواشی نورالدین چهاردهی، سازمان چاپ و انتشارات فتحی، ۱۳۶۳.
- ۱۹- شعرالعجم، شبلی نعمانی، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی، انتشارات ابن سینا، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۷، ج ۲.
- ۲۰- علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹، ج ۲.
- ۲۱- فراسوی ایمان و کفر، لئونارد لویژن، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۲۲- کشف المحجوب، علی بن عثمان هجویری، به تصحیح و ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
- ۲۳- کلیات شاه داعی شیرازی، شاه داعی شیرازی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات معرفت، تهران، چاپ اول، ۱۳۳۹، ج ۱.
- ۲۴- کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین، به تصحیح و تعلیق بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۳، ج ۴.
- ۲۵- گلستان ادب، حسین مکی، نشر کتاب آفرین، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ۲۶- مائده‌های زمینی، آندره ژید، ترجمه حسن هنرمندی، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- ۲۷- مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین، با تصحیح و مقدمه و کشف‌الابیات قوام‌الدین خرمشاهی، انتشارات دوستان، چاپ اول، ۱۳۷۵، ج ۱.
- ۲۸- مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین، با مقدمه و تعلیقات محمد استعلامی، انتشارات زوار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ج ۲.
- ۲۹- مرصاد العباد، نجم رازی، به اهتمام محمدامین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۳.
- ۳۰- مسائل فلسفه، برتراند راسل، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۲.

- ۳۱- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی. با مقدمه و تصحیح کیوان فزوینی، انتشارات کتابخانه محمودی، بی تا، چاپ اول.
- ۳۲- مقالات شمس تبریزی، شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- ۳۳- منطق الطیر، عطار نیشابوری، به تصحیح و تعلیق سیدصادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۲.
- ۳۴- منطق الطیر، فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ۳۵- مولوی بلخی: مطرب معانی، منوچهر جمالی، بنیاد فرهنگ ایران، Kurmali Press London، ۲۰۰۴ میلادی.
- ۳۶- نقد ادبی، سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی