

## Research Paper

# Reflection of the process of individualization of existential authenticity in the mystical allegories of the Masnavi

Ghodrat Allah Taheri\*

<sup>1</sup> Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.



10.22080/lpr.2025.29488.1117

**Received:**

June 11, 2025

**Accepted:**

November 18, 2025

**Available online:**

February 26, 2026

**Keywords:**

Philosophy of  
Existentialism, authentic  
self, individualization,  
Masnavi, Jalal ad-Din  
Rumi

## Abstract

Individuality is a universal quality in human beings, but few are able to recognize it. As a rule, human beings spread themselves out in the crowd, and in the passage of time, they lose their own reality. In a number of people, the spread in the group leads to boredom, and due to an accident, they become aware of their originality and begin the process of recognizing the uniqueness of their existence. Mawlana's experience of lived experience was so widespread that it resulted in the separation from his original self. His familiarity with Shams Tabrizi led him to the position of Boundary-Line Situation that transformed him into a distinct personality from the scholastic scientist. Mawlana transformed her lived experience into a mystical school, and this experience and the knowledge associated with it are summarized in the mystical allegories of the Masnavi, for the education and guidance of the readers, in a language full of mystery and irony. In the present paper, we are going to analyze the current situation with the help of a number of philosophers' views on the authenticity of existence and modern psychological perspectives. Several important allegories have been investigated in order to show that in all these stories, Rumi has expressed the critique of her present in the form of symbolic allegories and the reality of humans distancing themselves from their authentic selves in the midst of the community, and the necessity of beginning the process of authentic self-discovery.

\*Corresponding Author: Ghodrat Allah Taheri

**Address:** Associate Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

**Email:** [gh\\_taheri@sbu.ac.ir](mailto:gh_taheri@sbu.ac.ir)

## Extended Abstract

### 1. Introduction

All humans (Dasein) lose their "authentic self" due to being immersed in the world; that is, they become "accustomed" to the world and its worldly relationships, and as the degree of this habituation increases, they distance themselves more from their authentic selves. The fundamental question is, if the world transforms all human beings (Dasein) into formless existence and identity, why are only a few people drawn towards finding their "forgotten authentic self"? The next question is, under what conditions do these few individuals take action to find their true selves? The answer to the first question regarding the authenticity of beings is that humans can potentially live in three realms or spheres of life. The first sphere is the aesthetic sphere, where the principle of "pleasure" governs individual life; it is possible for some individuals in this sphere to experience a state of saturation, leading them to move beyond it and they enter a higher sphere called the ethical mode of life, a sphere in which the individual is drawn towards being among the community and serving them. Most of the people living in these two spheres of life see everything in this world and their surroundings as self-evident, ordinary, clear, and unambiguous. However, a small group of others reach a sense of boredom and saturation from being in this sphere and, by departing from the moral sphere, enter a higher sphere known as the religious mode of life. The leap from the realms of sensory and ethical to the religious sphere is the most important process for creating a qualitative transformation in the individual; the transition from one sphere to another is dependent on a conscious

"choice" and the acceptance of the responsibility for the potential outcomes of this choice, such that the individual must choose one between this or that (Either/or). This situation usually arises due to a special event that is referred to as a Boundary-Line Situation. Being in boundary-line situations marks the beginning of a subjective journey to find oneself or existential and psychological individuation.

In Islamic culture and influenced by it in Persian literature, the issue of attaining one's authentic existence is expressed through the fundamental metaphor of "being born twice." Rumi was well acquainted with this issue. However, his encounter with Shams Tabrizi guided him toward a liminal position, and he created another existence for himself that bore less resemblance to his initial life and recognized social status. Rumi drew from this lived experience and the valuable spiritual heritage of Islamic culture in composing the Masnavi and explaining the foundations of his mystical knowledge, presenting it in the form of various parables. In this writing, we have analyzed several tales from the Masnavi using the principles and foundations of the school of existential authenticity to show how Rumi demonstrates the principle of individuality based on his lived and cognitive experiences in these allegories.

### 2. Purpose, Literature Review, and Method

The mystical literature of Iran, especially the works influenced by the pure spiritual experiences of mystics, has multiple layers of meaning, and without employing diverse approaches, one cannot grasp their multiple meanings. Rumi is undoubtedly one of the most enigmatic

and mystical texts of Iranian mysticism, and Rumi has presented various meanings through symbolic allegories. The aim of this writing is to demonstrate this multilayered meaning and to show that the experience of alienation and the recovery of one's true self is one of the most important intellectual concerns. The method and theoretical basis of the research are hermeneutical and utilize theories proposed in the philosophy of existentialism. The comparison or use of the theoretical foundations of existentialism in the reading of literary texts has been somewhat noted by Iranian researchers in the last two decades. For example, Jamileh Alamolhoda wrote the article "An Examination of the Thought of Transcendence in Rumi and Jaspers" with a comparative approach. Seyyedeh Zahra Hosseini and Faramarz Gharamaleki, in an article titled "Alienation, Border Situations, and Death in the Masnavi," discuss the factors that alienate humans from themselves and the existential "anxiety" of human beings. Godratollah Taheri has utilized the three spheres in the philosophy of Søren Kierkegaard in the reading of the life and personal experiences of Rumi in the book "The Narrative of the Heart's Beloved: A Re-examination of Rumi's Personal Experiences in the Masnavi." Additionally, he has analyzed the issue of "borderline position" in the tales of the Masnavi in two separate articles. Davoud Esparham, in the article "Rumi and Human Identity" states that the individuality considered by the Sufis is similar to that of existentialism. The articles written about the connection between existentialism and contemporary literature are not related to the current research. Therefore, regarding the essence of individuality and the

authenticity of existence in the allegories of the Masnavi.

### 3. Discussion

In all the narratives we have analyzed, the characters created by Rumi are placed in a situation that can be described as a "zero existential position." In this position, the characters generally have left behind their childhood, adolescence, and youth, and are in the first half of their adulthood. In this situation, the characters are engaged in living within a realm of favorability and morality. They are either immersed in their personal material and spiritual pleasures or have entrusted their fate to institutions such as the state and religion, within a community, to a political, religious, and moral system.

In the tale "The Story of the Man Who Was Searching for His Lost Camel," the deceitful opportunist, upon witnessing the people's goodwill towards the genuinely lost camel, claims that he, too, has lost his camel. At this stage, he is in a realm of approval. The man seeking treasure in Baghdad is another example of an individual established in the realm of favor, immersed in pleasure and distanced from his authentic existence. Both main characters of the allegories find themselves in a border situation due to the occurrence of certain events. The fake camel seeker, after accompanying the real lost camel and attracting people's attention, suddenly realizes and asks, "Which camel am I talking about?" Such a call, which emerges from his lost conscience at that specific moment, places him in a border situation. When an heir finds himself in extreme poverty, he reaches a borderline situation. Due to the severity of his poverty, he seeks refuge in the God who provides sustenance, and in

a dream, he is shown the location of a treasure. In the tales we study, characters who find themselves in a border situation begin an inner journey for self-discovery. The mythical creature, after realizing the existence of its true lost camel, embarks on an inner journey. The act of searching for the lost camel symbolizes the quest for one's own lost self.

A man seeking treasure, upon hearing the call of a divine voice in his sleep, sets out for Egypt. This journey, like every heroic journey in pursuit of self-actualization, is accompanied by enduring difficult trials. In Egypt, he finds himself in great need and is forced to beg. At night, while wandering in the market, he gets caught by the guards and is deprived of his freedom. In facing one of the guards and hearing his repeated dreams, he realizes the truth of his own dream. This journey to Egypt and confronting dangers symbolizes the subjective journey of this individual

When subjective journey and spiritual development successfully come to an end, a person transforms into a unique being, easily distinguishable from everyone else; that is, from the group, class, and community to which they belong. At the same time, they can feel a sense of unity with existence and with the individuals of their own group, class, and community. This paradoxical situation means the realization of that authentic and unique self. That false hybrid, when it undergoes the journey of introspection, ultimately finds its lost self, and its eyes become "full" from what it has discovered, as expressed by Rumi. After completing the subjective journey, the imitative seeker transforms into a true researcher. As soon as he sees his lost self, his essence changes, and the "copper" of his existence turns into "pure gold" and this means the recovery of one's

original and pure self, which is achieved through the completion of the individual's subjective journey. The treasure seeker, who had gone to Egypt, when he hears the address of his home in Baghdad and his own name from that Egyptian guard, comes to himself and returns to his homeland, and this time becomes the one demanding the treasure in his own house. It is evident that the meaning of this going and returning and finding treasure in the house is that one must find oneself within oneself.

#### 4. Conclusion

Each of these characters that Rumi has narrated their inner journey and spiritual path for their self-realization has not transformed into someone other than themselves; they have only become through this inner journey what they were meant to be the same original existence that had gathered the dust of inauthenticity due to its dissemination in the crowd. Also, these elevated personalities, which can be called "knights of faith," enter a realm beyond the material world in the process of acquiring individuality and, in a way, find themselves connected to the Truth As we know, one of the main paradigms of Islamic mysticism, including the mystical school of Rumi, is the belief in the "unconditional and immeasurable connection of the human soul" with the "Lord of mankind." Therefore, if the inner journey of the seeker culminates in this spiritual connection, it is no different from the discovery of that original, everlasting self a person who has attained transcendence, when they find themselves in the presence of God, unique and individual, is like a drop that has settled peacefully in the embrace of the sea or like iron that has become

noble and magnificent in the furnace of a  
grand fire.

علمی

# بازتاب فرایند فردیت‌یابی اصالت وجودی در تمثیلات عرفانی مثنوی

قدرت‌الله طاهری<sup>۱\*</sup>

<sup>۱</sup> دانشجویار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.



10.22080/lpr.2025.29488.1117

## چکیده

فرایند فردیت‌یابی وجودی (Existential Individualization) اگرچه از حیث امکانی در ذات هر انسانی نهفته است و یک ویژگی نوعی محسوب می‌شود، ولی عملی شدن یا تحقق آن امری نسبی است و افراد ویژه این فرایند خودشنودگی اصیل را طی می‌کنند. علی‌القاعده، انسان‌ها خود را در جمع و جماعت، آداب و رسوم، باورهای اعتقادی مقبول اجتماعی که در آن زندگی می‌کنند، منتشر کرده و از خود واقعی خویش غفلت می‌ورزند. ولی برای معدودی از آدم‌ها، این حالت انتشاریافتگی در جمع و اعتقادات جماعت، نوعی از دلزدگی، ملال و خارخار درونی دال بر نابسندگی به وجود می‌آورد و بر اساس یک حادثه، برخورد با فردی نامعمول، یا قرار گرفتن در معرض یک فکر و ایده ویژه، از وضع نامساعد انتشاریافتگی خود در غیر و فراموشی خود اصیل‌شان آگاهی می‌یابند و مسیر پرخطر تفرّد وجودی را آغاز می‌کنند. به نظر می‌رسد مولانا خود در تجربه زیسته‌اش هنگامی که در بطن سنت خانوادگی و اجتماعی، علوم مدرسی و سنن زهدورزی مألوف را کسب کرده و بعد از بهاء‌ولد سگان‌دار ارشاد و ارائه خدمات دینی و معنوی به جماعت کثیر پیرامونش شده بود، خود را در غیر و جماعتی منتشر کرده بود که منجر به فاصله‌گرفتن از آن خود اصیلش گشته بود. دیدار با شمس تبریزی، همان رخداد ویژه‌ای بود که او را به موقعیت مرزی و سپس طی مراحل خودیابی وجودی کشاند و نهایتاً با کشف آن خود فراموش‌شده اصیل، به شخصیتی کاملاً متمایز از طبقه عالمان مدرسی مبدل شد. مولوی، این تجربه اصیل زیسته خود را به مکتبی عرفانی مبدل ساخت و عصاره این تجربه و دانش و معرفت مرتبط با آن را در تمثیلات عرفانی مثنوی برای تعلیم و ارشاد خوانندگان برای آنکه آن‌ها نیز بتوانند مسیر فردیت‌یابی وجودی را طی کنند، به زبانی پر از رمز و کنایه بیان کرده است. ما در پژوهش حاضر، با رویکردی بینارشته‌ای و با استفاده از پاره‌ای از آراء فیلسوفان اصالت وجودی فرایند فردیت‌یابی وجودی را در دو تمثیل مهم مثنوی یعنی «قصه آن شخص که اشتر ضالّه خود می‌جست» و «حکایت شخصی که خواب دید در مصر گنجی است و روانه شد» بررسی کرده‌ایم تا نشان دهیم در این حکایت‌ها مولوی، واقعیت فاصله‌گرفتن انسان‌ها از خود اصیل‌شان در میان جمع و جماعت و ضرورت آگاهی از این وضعیت و آغاز فرایند خودیابی اصیل را بیان کرده است.

تاریخ دریافت:

۲۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۷ اسفند ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

فلسفه اصالت وجودی  
(Existentialism)، خود اصیل،  
فردیت‌یابی، مثنوی معنوی،  
مولانا جلال‌الدین

\* نویسنده مسئول: قدرت‌الله طاهری

آدرس: دانشجویار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

ایمیل: [gh\\_taheri@sbu.ac.ir](mailto:gh_taheri@sbu.ac.ir)

## ۱ مقدمه

که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید و زهر خورید تا خوش زیید، مرگ را دوست دارید تا زنده مانید و پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیان‌ها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فروخیزید چندانکه جای بدل کنید و همچون شترمرغ باشید که سنگ‌های گرم کرده فروربرد و چون کرکس باشید که استخوان‌های سخت فروخورد و همچون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندی نکند و همچون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.» (همان، ۱۹۹).

حال پرسش مهم و اساسی این است که اگر جهان، همه انسان‌هایی را (دازاین) که بدان افکنده شده‌اند، از خود اصیل‌شان دور می‌کند و به وجودی بی‌شکل و هویت معین مبدل‌شان می‌سازد، چرا تعداد اندکی از این انسان‌ها به سمت وسوی یافتن «خود اصیل فراموش‌شده خویش» کشیده می‌شوند؟ و پرسش بعدی اینکه همین تعداد انگشت‌شمار تحت چه شرایط یا موقعیت‌هایی برای یافتن خود اصیل‌شان اقدام می‌کنند؟ پاسخ اصالت وجودی‌ها به پرسش نخست این است که افراد انسانی بالامکان می‌توانند در سه ساحت یا سپهر زندگی (Mode of life) این جهانی به سر ببرند. سپهر نخست، سپهر استحسانی/حسانی (Aesthetic mode of life) است و در این سپهر، اصل «لذت» بر زندگی فرد حکم می‌راند؛ به عبارت دیگر، شخص خود را در انواع لذات مادی و معنوی این جهانی مستغرق می‌سازد. انسان مستقر در سپهر حسانی در «لحظه و حال» زندگی می‌کند و به مطلوبات و امیالی که در لحظات مختلف با آن‌ها مواجه می‌شود، مشغول می‌گردد (Malantschuk, 2003: 31). ممکن است برای هر فردی که در این سپهر قرار دارد، حالتی از سیرشدگی از آن به وجود بیاید، ولی بسیاری از افراد این حس را در خود سرکوب می‌کنند (Gardiner, 1988: 44-45) و به زندگی خود در همین سپهر ادامه داده و در نهایت، در همین سپهر

تقریباً همه انسان‌ها (دازاین) به تعبیر هایدگر در جهانی که بدان افکنده شده‌اند، از سوی همین جهان ربوده می‌شوند (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۵۲) و خود را در آن منتشر کرده و به دلیل قرار گرفتن در بطن جهان تعلق‌آفرین «خود اصیل (authentic)» شان را گم می‌کنند؛ یعنی به جهان و مناسبات این جهانی «عادت» می‌کنند و هرچه بر درجه و میزان این عادت‌شدگی افزوده می‌شود، بیشتر از خود اصیل‌شان فاصله می‌گیرند و یا حتی بالکل به فراموشی سپرده و از آن بیگانه می‌شوند. خود نااصیل (inauthentic) زمانی بروز می‌کند که «آدمی وجود بشری‌اش را از دست می‌دهد؛ بدین صورت که «در جهان» فرو می‌افتد یا در آن مستحیل می‌شود؛ به طوری که خویش را به سان یک موجود مستقل فراموش و بر مبنای دغدغه‌های معمولش تفسیر می‌کند. در حقیقت، همچنان دغدغه‌هایی دارد و به عالم اهتمام می‌ورزد ولی نوع و نحوه اهتمامش تغییر می‌کند. این تغییر در نوع و نحوه اهتمام بدین صورت است که به جای آنکه کار خاص خودش را انجام دهد، به توصیف همگنان (they, das Man، آن‌ها، فرد منتشر) عمل می‌کند. به بیان ساده‌تر به انحاء مختلف خواسته و ناخواسته در خدمت انتظارات دیگران (همگنان) قرار می‌گیرد. به جای آنکه متوجه باشد خواسته‌های اصیل‌اش چیست در میان خواسته‌های دیگران گم می‌شود.» (رحمتی، ۱۳۸۸: ۵) شکل روایی و فلسفی‌شدگی این وضعیت را در فرهنگ ایرانی و در داستان تمثیلی رساله‌الطیر سهروردی می‌توان ملاحظه کرد (ر. ک. سهروردی، ج سوم، ۱۳۸۰: ۱۹۹-۲۰۵). سهروردی پیش از بیان داستان تمثیلی، رهنمودهایی به یاران خود می‌کند و همه گزاره‌ها به نوعی توصیه به فردشدگی و بریدن از جمع و جماعتی است که آدمی را از خود بودنش دور می‌کند و در معرض انواع آسیب‌ها قرار می‌دهد. «ای برادران حقیقت، چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید و هم‌چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کژدم باشید

(Ether/or)، حتماً یکی را انتخاب و بی‌شمار امکان دیگر را رد نماید (Kierkegaard, 1944:133). این استعداد درونی، معمولاً در اثر یک رخداد یا یک وضعیت یا ملاقات با فردی ویژه فعلیت می‌یابد. این موقعیت‌ها اغلب مهم و هشداردهنده و سرنوشت‌ساز هستند و می‌توان آن‌ها را موقعیت‌های مرزی (Boundary-Line Situation) نامید که بین وضعیت پیشین و وضعیت‌ی که قرار است در آن قرار بگیرند، فاصله می‌اندازد. قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی به‌مثابه آغاز سیر انفسی برای یافتن خود یا همان فردیت‌یابی وجودی و روانی است.

در فرهنگ اسلامی و متأثر از آن در ادبیات فارسی، مسئله دستیابی به وجود اصیل خود، بعد از فاصله گرفتن و فراموشی آن، با استعاره بنیادی «دوبارزادگی» به صورت مختلف از احادیث و روایات گرفته تا بیان‌های شاعرانه و تمثیلات عارفانه بیان شده است. احادیثی مانند «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ مَنْ لَمْ يَلِدْ مَرَّتَيْنِ» که از عیسی مسیح (ع) روایت شده است و روایت موضوعه «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» دلالت بر همین مسأله دارد. در ادبیات پیش از مولوی نیز، به کزات شاعران و نویسندگان بدان اشارت‌ها داشته‌اند. به عنوان نمونه، سنایی در دیوان خود به صراحت گفته است:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی  
که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما  
به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی  
که از شمشیر بویحیی نشان ندهد کس از احیا  
(دیوان اشعار، ص ۵۲-۵۳)

یا نجم رازی، صاحب مرصادالعباد در فصل پایانی «رساله عشق و عقل» مسئله تولد دوباره آدمی را با تشبیه به پرنده که یک‌بار در هیئت تخم از پرنده زاده می‌شود و بار دیگر در اثر خوابیدن پرنده مادر بر روی تخم‌ها، در هیئت جوجه متولد می‌شود، تبیین کرده است: «به حقیقت بدان که هر چیزی را

هم می‌میرند. ولی عده‌ای، سرانجام از زیستن در این سپهر، به ستوه می‌آیند و خارخاری درونی آن‌ها را به سپهر بالا و والاتری به نام سپهر اخلاقی (Ethical mode of life) می‌کشاند؛ سپهری که فرد زندگی خود را بر اساس اصول اخلاقی تعریف کرده (ر. ک. سولومون، ۱۴۰۱: ۹۸) و به سمت بودن در میان جمع و جماعت و در خدمت آنها بودن کشیده می‌شود. در این سپهر، عمل به تکالیف اخلاقی که ندای عقل کل است، زندگی فرد سامان می‌یابد (ر. ک. کاپلستون، ۱۳۹۲، ج هفتم: ۳۳۲-۳۳۳). در این سپهر، مراجع تعیین تکالیف اخلاقی، خانواده، قبیله و تبار، جامعه، جماعت‌های دینی هستند و فرد، تمام هم خود را مصروف اجرای تکالیفی می‌کند که این مراجع برای او تعیین می‌کنند. سلطه تکالیف و ضرورت پایبندی به آن‌ها و اجرای‌شان جایی برای خود بودن و تصمیم‌های فردی برای برساختن خود واقعی باقی نمی‌گذارد. عمده کسانی که در این دو سپهر زندگی می‌کنند، همه‌چیز این عالم و زندگی و جهان اطراف خود را بدیهی، معمول و بی‌چون و چرا روشن و بی‌ابهام می‌بینند (ر. ک. تیلور، ۱۳۸۹: ۸۱). ویلیام جیمز در کتاب «تنوع تجربه دینی» این دست از افراد را از قول فرانک نیومن، «یک‌بارزادگان» می‌نامد. دسته معدود دیگر اما از بودن در این سپهر به ملال، بی‌معنایی و سیری می‌رسند و با خروج از سپهر اخلاقی به سپهر والاتری به نام سپهر ایمانی/دینی (Religional mode of life) وارد می‌شوند. این دسته از افراد همان کسانی هستند که جان‌هایی ناآرام دارند و جیمز آن‌ها را «دوبارزادگان» می‌نامد (ر. ک. جیمز، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۰۶). البته، پیش از وی کی‌یرکگور اشاره کرده بود که فراروی از سپهرهای حسانی و اخلاقی و درآمدن به سپهر دینی یا ایمانی، مهمترین حرکت یا فرایند ایجاد تحول کیفی در فرد است؛ چراکه او را از مرحله «کفر» به «ایمان» منتقل می‌کند (Ferreira, 2004: 209). ماندگاری یا فراروی/جهش از یک سپهر به سپهری دیگر، از نظر کی‌یرکگور تابع یک «انتخاب/گزینش» (Choice) آگاهانه و پذیرش مسئولیت نتایج احتمالی این انتخاب است؛ به‌گونه‌ای که فرد باید بین این یا آن

به سال ۶۴۲ در قونیه به هم رسیدند، (ر. ک. سپهسالار، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۸) دچار تحوّل بزرگی شد که جز از طریق همان کلان‌استعاره «دوبارزادگی» یا «زایش مجدد» قابل تبیین نیست. این دیدار، مولوی را که زمینه مستعدی برای زایش مجدد معنوی در وجودش فراهم بود، به سمت‌وسوی موقعیت مرزی رهنمون کرد و دیدار نهایی با شمس، از وی وجودی و موجود دیگری ساخت که کمتر شباهتی با دوران نخستین زندگی و جایگاه شناخت‌شده اجتماعی وی داشت. چنین تحوّل‌ی بنا به تعبیر خود مولوی، او را که «سجاده‌نشین باوقاری» بوده و «بازیچه کودکان کویش» کرده یا از انسانی «خام، به سوخته‌ای» که می‌تواند آتش در نهاد هرکسی که به وی نزدیک شود، بیندازد، تبدیلش کرده؛ جز با پذیرش اصل وقوع «دوبارزادگی» در زندگی و تجربه زیسته او قابل دفاع نیست.

مولانا، از این تجربه زیسته و آن میراث ارزشمند معنوی موجود در فرهنگ اسلامی پیش از خود در سرایش مثنوی و تبیین مبانی معرفت عرفانی خود نهایت سود را برده و همین اصل مهم «دوبارزادگی» را در قالب تمثیلات متعدّد مطرح کرده است. این اصل و این تمثیلات نمادین، علاوه بر دانش عرفان نظری اسلامی با استفاده از رهیافت‌های فلسفی مانند مکتب اصالت وجود، قابل تبیین بیشتر علمی است و با کمک گرفتن از مبانی و اصول این مکتب، شاید بهتر بتوان به عمق اندیشه‌های مولوی پی برد و به خوانشی پذیرفتنی‌تر از تمثیلات وی دست یافت. ما در ادامه، چند حکایت مثنوی را با استفاده از اصول و مبانی مکتب مذکور قرائت تفسیری خواهیم کرد تا بیان کنیم در نظر مولوی، انتشار وجود در جهان بیرون از خود؛ به ویژه در جمع و جماعت، آفتی بزرگ است و موجب نابودی یا به فراموشی سپرده‌شدن خود اصیل می‌شود و راه بازیابی خود اصیل و محقق‌ساختن آن، قرار گرفتن در موقعیت مرزی، دست زدن به انتخاب بزرگ شورانگیز و پذیرفتن نتایج احتمالی این انتخاب و آغاز سیر و سفر انفسی برای بریدن از جهان به شدت

یک‌بار زادنست الا آدمی و مرغ را و آنچه ذوات بیضه‌اند که اینها را دو بار زادنست تا به کمال خود می‌رسند. هم چنانکه مرغ بیضه می‌زاید و بیضه مرغ می‌زاید. اول بیضه است در پوست خویش بند است در فضای هوا طیران نتواند کرد تا در زیر پر و بال مرغی کامل پرورش نمی‌یابد و از خود بنمی‌زاید به مقام مرغی نمی‌رسد» (رازی، ۱۳۴۵: ۸۳). وی در ادامه، میلاد مجدد آدمی را در گرو عنایت حق و تربیت انبیاء و اولیاء میسر می‌داند و می‌گوید: «و چنانکه از بیضه، مرغ به خودی خود بیرون نمی‌تواند آمد، سیمرغ انسانی از بیضه بشریت بی‌مرئی انبیاء و اولیاء بیرون نتواند آمد و این سرّی بزرگست» (همان، ۸۶). سپس، بر تبیین خود نکته مهمی می‌افزاید که قابل توجه است، اینکه هر انسانی امکان زایش مجدد ندارد و این نکته، همان است که در نظرات فیلسوفان اصالت وجودی هم بارها بدان اشاره شده است. «از مرغ، بیضه بسیار زاید اما از صدهزار بیضه یکی را قبول و تسلیم دهند تا از مرغی زاید، لاجرم از صد هزار آدمی یکی را از مقام بیضگی نظر عقلی به کمند جذبه عشق توفیق تصرفات مرغان انبیاء و اولیاء کرامت می‌کند.» (همان: ۸۷).

بنابراین، بدیهی است که مولوی به دلیل زندگی و بهره بردن از تعالیم دینی و عرفانی پیش از خود به عنوان سنت و میراثی گرانبها، در معرض چنین باور مهمی بوده باشد. به ویژه اینکه، اصل تولّد دوباره و شکل دادن مجدد بر خود، از چنان غنای معرفتی و مفهومی برخوردار است که امثال مولوی آن را به عنوان گوهری ارزشمند درمی‌یابند و در تجربه زیستی و معرفتی خود از آن بهره‌مند می‌شوند. شاید، آشنایی با چنین مفهومی، او را به لحاظ ذهنی کاملاً آماده کرده بود که به محض مواجهه با شمس تبریزی، چه در دوران کسب دانش‌های مدرسی در دمشق و حلب رخ داده باشد چنانکه شمس بدان دوبار در مقالات اشاره کرده است (ر. ک. شمس تبریزی، ۱۳۷۷: صص ۷۵۹-۷۶۰ و ۶۱۸-۶۱۹) و چه زمانی که آن دو بنابر گزارش سیره و مناقب‌نویسان

دلبران؛ بازجست تجارب شخصی مولانا در مثنوی» به کار بسته است. سپس در دو مقاله مجزا مسأله «موقعیت مرزی» در حکایات مثنوی را کار کرده است. در این مقاله‌ها تنها مسئله موقعیت مرزی در حکایات طوطی و بازرگان و موسی و شبان و پیرچنگی بررسی شده‌اند (ر. ک. مجله جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۰۵ تابستان ۱۳۹۸ و مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۲۰ تیر ۱۳۹۸). داود اسپرهم تنها در بخشی از مقاله خود به عنوان «مولانا و هویت انسانی» به این نکته اشاره کرده است که فردیت مد نظر صوفیه به فردیت آگزیستانسیالیست‌ها نزدیک است (ر. ک. اسپرهم، ۱۳۹۴: ۱۰). بقیه مقاله ایشان، از مقدمات مبسوط آن درباب انواع هویت‌ها که بگذریم، درباب هویت جهان‌وطنی و رسیدن به همدلی درعین ناهم‌زبانی انسان تعالی‌یافته در مثنوی است. استفاده از نظریات مندرج در فلسفه آگزیستانسیال در خوانش متون ادبی معاصر و حتی متون دینی مانند قرآن و نهج‌البلاغه از سوی پژوهشگران حوزه‌های کلام و الاهیات اسلامی، بیش از متون کهن ایران بوده است. قابل توجه‌ترین پژوهشی که در کاربست فلسفه آگزیستانسیال در خوانش متون ادبی معاصر انجام گرفته، کتاب «آگزیستانسیالیسم و ادبیات معاصر ایران» اثر عیسی امن‌خانی است. به نظر نمی‌رسد دیگر مقالاتی را که درباب نسبت این فلسفه با شعر و داستان و رمان ایرانی معاصر انجام گرفته، بتوان جزو پیشینه نوشتار حاضر دانست و خوانندگان گرامی با جستجوی ساده می‌توانند به این پژوهش‌ها دست یابند و نیازی به فهرست کردن آن‌ها در نوشتار حاضر نیست.

## ۲ بحث

### ۲٫۱ مرحله نخست؛ هستندگانی که هستی خود را فراموش کرده‌اند.

مولانا در همه روایت‌هایی که بررسی کرده‌ایم، شخصیت‌های داستانی خود را در موقعیتی که

بیگانه‌ساز و خود بر ساخته ناصیل در میان جمع و جماعت است و اگر چنین سفری آغاز و به انجام برسد، ما با شخصیت‌هایی «استعلایافته» در فلسفه اصالت وجود و انسان دوبارزاده در فرهنگ اسلامی و عرفانی مواجه خواهیم بود. در ادامه، فرایند خود و فردیت‌یابی وجودی شخصیت‌های موجود در دو روایت تمثیلی مثنوی؛ یعنی «قصه آن شخص که اشتر ضالّه خود می‌جست و حکایت شخصی که خواب دید در مصر گنجی است و روانه شد» را در چهار مرحله، تحلیل می‌کنیم.

### ۱٫۱ پیشینه پژوهش

مقایسه یا استفاده از مبانی نظری فلسفه اصالت وجودی در خوانش متون ادبی و بعضاً متون دینی اسلامی در دو دهه اخیر تا حدی مورد توجه پژوهشگران ایرانی بوده است. جمیل علم‌الهدی در مقاله «بررسی اندیشه تعالی نزد مولوی و یاسپرس» با رویکرد تطبیقی اصل ضرورت تعالی‌جویی، موجبات تعالی و موانع آن، نقطه آغازین حرکت در موقعیت‌های مرزی را با مراجعه به مثنوی و نوشته‌های یاسپرس مطرح کرده و مشابه و تفاوت‌هایی را که این دو اندیشمند داشته‌اند، نشان داده است (ر. ک. نامه فرهنگ، پاییز ۱۳۷۵، شماره ۲۳). سیده زهرا حسینی و فرامرز قراملکی در مقاله‌ای با عنوان «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی» بیشتر بر عوامل بیگانه‌ساز انسان از خویشتن و بازتاب آن در مثنوی پرداخته و «اضطراب» وجودی انسان را که می‌توان منجر به قرار گرفتن وی در موقعیت مرزی باشد، به صورت مختصر و کلی طرح نموده است. در این مقاله، فرایند فردیت‌یابی اصالت وجودی و تحلیل کامل تمثیلات مد نظر نبوده است. مبحث مرگ‌اندیشی ایشان از نظر مولوی هم ارتباطی به پژوهش ما ندارد. راقم این سطور، به صورت تفصیلی سپهرهای سه‌گانه در فلسفه سورن کی‌یرکگور را در خوانش زندگی و تجارب شخصی مولوی و بازتاب آن را در تعدادی از تمثیلات مثنوی در قالب کتاب «روایت سر

اشتر ضالّه خود می‌جست»، غیر از شخص شترگم کرده واقعی، مولانا شترگم کرده کذایی دیگری را وارد حکایت می‌کند. این شخص متقلب کذاب وقتی می‌بیند مردم شهر چگونه مجذوب شخص شترگم کرده‌ای شده‌اند که نشانی اشترش را از آنان می‌پرسد، او نیز ادعا می‌کند اشترش را گم کرده و هرآنچه را که آن شخص بر زبان می‌آورد، او هم تکرار می‌کند. در این حکایت، قدرت تخریب‌کنندگی جمع و جماعت و ستاندن وجود واقعی اصیل از شخص نمایان است. توجه خلق، شخص را به سوی آنان می‌کشاند و رفتاری از خود بروز می‌دهد که توجهات بیشتر آنان را به خود معطوف سازد و این یعنی؛ منتشر کردن خود در دیگران و بنا بر خواست و میل و پسند دیگران زیستن. جمع و جماعت، قدرت ظاهری دارند و فرد را به رنگ خود درمی‌آورد ولی در اصل، فاقد قدرت واقعی ماندگارند. چنانکه کی‌یرکگور می‌گفت «جماعت همه‌چیز هست و هیچ نیست و خطرناکترین همه قدرت‌ها و ناچیزترین است. انسان می‌تواند به نام جماعت با یک قوم سخن گوید و با این همه، جماعت کمتر از یک شخص واقعی منحصر به فرد است و از این رو ناچیز است.» (سولومون، ۱۴۰۱: ۱۰۴) کششی که در جماعت هست، فرد جوینده کذایی شتر را به واقعیتی برساخته و دروغین بدل کرده است. اوپی که اصلاً شتری نداشته، طالب شتر شده است. بنابراین، مولوی می‌گوید فرق هست بین کسی که می‌داند شتری داشته و آن را گم کرده است و آنکه اصلاً از داشتن اشترش خبر ندارد تا از گم‌شدنش تشویش خاطر می‌دهد.

وآنک اشتر گم نکرد او از مری  
همچو آن گم کرده جوید اشتری  
که بلی من هم شتر گم کرده‌ام  
هرکه یابد اجرتش آورده‌ام  
تا در اشتر با تو انبازی کند  
بهر طمع اشتر این بازی کند

می‌توان آن را «موقعیت صفر وجودی» نامید، قرار می‌دهد. در این موقعیت، شخصیت‌ها عموماً سنین کودکی، نوجوانی و جوانی خود را سپرده کرده و در نیمه اول دوران بزرگسالی قرار دارند. در این موقعیت، شخصیت‌ها، درگیر زیستن در سپهر استحسانی/حسانی و اخلاقی هستند. آن‌ها یا غرق در لذت‌های مادی و معنوی شخصی خود هستند یا سرنوشت خود را در بطن نهادهایی مانند دولت و دین میان جمع و جماعت به یک نظام سیاسی، دینی و اخلاقی سپرده‌اند. از نظر کی‌یرکگور نهادهایی مانند دولت و دین نهایتاً «جامعه توده‌ای» (mass society) برمی‌سازند و هویت فردی آدم‌ها را به نابودی می‌کشانند. در بطن این نهادها، افراد خود را در «نوع» یا «کلیت» در تعبیر فیلسوفان وجودی غرق می‌کنند و به دلیل استعراق وجودی در سپهر استحسانی و جذب لذت‌ها و منافع مادی و معنوی این جهانی که نهادهای مذکور فراهم می‌سازند، فردیت خود را فراموش کرده و همسان با دیگرانی نظیر خود می‌شوند؛ به گونه‌ای که هیچ تمایزی بین آن‌ها و طبقه یا پیش‌نمونه‌شان (Prototype) وجود ندارند. اگر مجاز باشیم از زبان تمثیلی استفاده کنیم، هر فردی در چنین موقعیتی در حکم یک «آجر» یا «موزائیکی» است که به کار بالابردن دیوار یا فرش کردن کف ساختمانی می‌خورند؛ هیچ تمایز معناداری بین این آجر و موزائیک‌ها وجود ندارد. همه، هم‌شکل، هم‌اندازه و هم‌رنگ و نقش هستند. می‌توان یکی را برداشت و دیگری را در جای آن قرار داد بی‌آنکه در هیأت دیوار و طرح و نقش کف ساختمان تغییری حاصل شود. در این مرحله، چنانکه یونگ می‌گوید عموماً افراد برای تحقق اهداف مادی مانند دستیابی به موقعیت اجتماعی، کسب درآمد و احراز شغل تلاش می‌کنند، و نمی‌توان انتظار داشت تغییرات بنیادینی در شخصیت آن‌ها ایجاد شود (ر. ک. ۱۰۹-۱۱۰: Schultz & Schultz: ۲۰۰۵).

شخصیت‌های داستان‌های مولانا نیز، نیمه نخست زندگی خود را مصروف تأمین همین سنخ نیازها کرده‌اند. در حکایت «قصه آن شخص که

هرکه را گویی خطا بُد آن نشان  
او به تقلید تو می‌گوید همان  
او نشان کژ بنشناسد ز راست  
لیک گفتت آن مقلد را عصاست

(مثنوی، ۲/۲۹۷۵-۲۹۸۹)

مرد جوینده گنج بغدادی نیز که به حکم خواب، رهسپار مصر شده بود تا در آن دیار دوردست، مطلوب خود را بازیابد، نمونه افراد مستقر در سپهر استحسانی/حسانی است. از روایت مولانا برمی‌آید بعد از پدر، دست تداول بر ثروت میراثی نهاده و همه را در راه کسب لذایذ روزمره این جهانی بر باده داده است. او نیز مانند همه شخصیت‌های درگیر در این سپهر، خود را در لذت غرق کرده و از من وجودی اصیل خود فاصله گرفته است. در روایت، سن و سال او ذکر نشده است ولی می‌توان حدس زد که ثروت عظیم میراثی در عرض سال‌های محدود جوانی نباید نیست و نابود شده بود. او در سنوات ممتد این دوران، باید گشاده‌دستانه در راه بهره‌مندی حداکثری از لذت، آن میراث را به باد داده باشد. لذا تا زمانی که بهری از ثروت با اوست، یاد خدا - ارزشی معنوی که در سپهر استحسانی مورد توجه فرد قرار نمی‌گیرد - نمی‌کند. او روی به بیرون از خود دارد و خود را در غیر منتشر کرده است. ولی همینکه ثروت میراثی که موجبات غفلت وی از خود و خدا را فراهم کرده بود، به پایان می‌رسد، یاد خدا می‌کند و بدو التجا می‌برد.

بود یک میراثی مال و عمار

جمله‌را خورد و بماند او عور و زار ...

نقد رفت و کاله رفت و خان‌ها

ماند چون جعدان در آن ویران‌ها

گفت یارب برگ دادی برگ رفت

یا بده برگی و یا بفرست مرگ

چون تهی شد یاد حق آغاز کرد

یارب و یارب اُجری ساز کرد

(مثنوی، ۶/۴۲۰۶-۴۲۱۲)

با توجه به حکایاتی از این دست، که نمونه‌های آن‌ها در مثنوی کم نیست، می‌توان گفت در دستگاه فکری مولوی «فرد» جایگاه والاتری از «جمع و جماعت» دارد و او نیز مانند بسیاری از عارفان پیش از خود همچون عطار نیشابوری، در مواجهه فرد و جمع، جانب فرد را می‌گیرد و به طرق مختلف، شأن، قدرت و جایگاه جمع و جماعت را از طریق برساختن حکایاتی آبرونیک مانند «فروختن صوفیان بهیمة مسافر را جهت سماع» مخدوش می‌سازد.

## ۲،۲ مرحله دوم؛ هستندگان ناصیل در موقعیت مرزی

از نظر فیلسوفان اصالت وجودی، کسانی که در دو سپهر استحسانی/حسانی و اخلاقی قرار دارند، تعدادی معدود، از اینکه خود را در لذت یا یک نظام اخلاقی مربوط به جمع و جماعت منتشر کرده‌اند، به حالتی از اشباع‌شدگی دچار می‌شوند که نارضایتی قلبی و روانی در آن‌ها به وجود می‌آورد. این عده که مستعد عبور از سپهرهای مذکور هستند، کافی است در معرض یک حادثه، موقعیت خطیر، دیدن خواب و رؤیا، برخورد با شخصی نامعمول و مواجهه با اندیشه‌ای شگفت قرار گیرند. در این شرایط، آن‌ها با یک جهش (Leap) در وضعیت قرار می‌گیرند که چنانکه پیشتر گفته شد از آن به «موقعیت مرزی» (Boundary-Line Situation) تعبیر می‌شود. در چنین وضعیتی شخص باید دست به «گزینش این یا آن» (The choice of either/or) بزند. به عبارت دیگر، باید تصمیم بگیرد در همان وضعیت قبلی؛ یعنی سپهرهای استحسانی/حسانی و اخلاقی و غرق در خود ناصیلش باقی بماند یا وارد سیر و سفر انفسی شود و برای بازیابی خود اصیلش بکوشد؛ بی‌آنکه بداند دقیقاً در مسیر این سفر، چه خواهد شد و از این نظر باید نتایج نامعین این انتخاب را مسئولانه بپذیرد. لذا، فرد با انتخاب بر

دنبال گمگشته خود نباشد و مقلدانه گمشده دیگری را جار بزند؟ و آیا، همین که با شترگم کرده‌ای حقیقی همراه شده، با او مشاکلت و مشابهت جسته حتی به دروغ، فرصتی برایش به وجود نیاورده است که به صرافت وجود گمشده شخصی خود افتاده باشد؟ استنتاج نهایی این شخص که باید برای خود گمشده‌ای داشته باشد، سرآغاز رسیدن به شعوری است که در مسیر کسب فردیت یاریگرش می‌شود. شعوری که این مرد بدان دست یافته مؤید این است که هر شخصی، در کسب فردیت خود راه و مسیر و فرایند خاص خود را دارد و هیچ دو انسانی مانند هم نمی‌توانند همسان وجود خود را محقق سازند.

بوی برد از جد و گرمی‌های او  
که گزافه نیست این هیهای او  
اندرین اشتر نبودش حق ولی  
اشتری‌گم کرده است او هم ولی  
طمع ناقه غیر روپوشش شده  
آنچ از او گم شد فراموشش شده  
هرکجا او می‌رود این می‌دود  
از طمع هم‌درد صاحب می‌شود  
کاذبی با صادقی چون شد روان  
آن دروغش راستی شد ناگهان

(مثنوی، ۲۹۸۹/۲-۲۹۹۳)

نهایت اینکه، فقر فلاکت‌بار، مرد میراث‌خوار را در موقعیت مرزی قرارش داد. او که خود را در لذت مستغرق کرده بود، از لذت‌جویی ظاهراً اشباع نشده است، لذا به اختیار و اراده و از سر سیری و ملال از لذت به سمت تحوّل شخصیتی گام برنمی‌دارد. چه بسا اگر مال میراثی‌اش به پایان نمی‌رسید، همچنان الباقی عمر را در همین سپهر استحسانی/حسانی می‌گذراند و هرگز خود واقعی‌اش را نمی‌یافت و یا به صرافت بازیابی آن هم نمی‌افتاد. ولی فقر، به ناچار او را در مسیر نوین قرار می‌دهد. از شدت فقر، به خدای روزی‌ده پناه می‌برد.

مبنای اراده آزاد می‌بایست بر وجود خویش شکل بدهد و آن را بسازد. «دازاین همیشه خودش را بر پایه آگزیستانسش می‌فهمد؛ یعنی بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد یا دازاین خودش این امکان‌ها را برگزیده است یا خود را به آن‌ها سپرده است یا در آن‌ها بار آمده است.» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸) به همین دلیل گفته می‌شود برساختن ماهیت واقعی انسان، در گرو شناختی است که خود او از امکاناتش دارد، از میان بی‌نهایت امکان، دست به گزینش می‌زند و با اراده آزاد بدان عمل می‌کند و به نتایج انتخاب و عمل خود گردن می‌نهد و نهایتاً خودش را خود با همین گزینش‌ها و عمل‌ها برمی‌سازد (ر. ک. وارنوک، ۱۳۹۶: ۹۶). انسانی که در موقعیت مرزی قرار گرفته، احساس می‌کند بر لبه پرتگاهی ایستاده، از گذشته گریزان و از آینده نامطمئن، در تنهایی خویش به ورطه هولناک و بی‌پایان آینده نگاه می‌کند (Podmore, 2011: 2). اینجاست که انتخاب او، جوهره وجودی‌اش را بر ملا خواهد کرد.

حال ببینیم مولانا در داستان‌های تمثیلی خود، چگونه شخصیت‌ها را در موقعیت مرزی‌شان قرار می‌دهد؟ شتر جویان قلابی بعد از اینکه کوی و برزن را پابه‌پای شترگم کرده حقیقی زیر پا می‌گذارد و برای جلب توجه مردم، در بیان وجع و دلنگرانی ناراست خود اغراق‌ها می‌نماید و نشانی‌هایی از شتری که هرگز نداشته به خلق‌الله می‌دهد و همدلی آنان را می‌ستاند، یک آن از درونش ندایی برمی‌آید که من از کدام شتر سخن می‌گویم؟ اگر این شترگم کرده حقیقی ناله‌سر داده و از هر کس و ناکسی جویای شتر خویش شده، حق دارد، ولی منی که شتری نداشته‌ام آیا بر سبوت خود نمی‌خندم؟ گیرم که خلق‌الله را با این نقش‌بازی‌ها فریغتم، آیا پیش از آن‌ها خود را فریب نداده‌ام؟ چنین ندایی که در آن لحظه خاص از وجدان گمشده‌اش برآمد، او را در موقعیت مرزی قرار می‌دهد. آری اگر او مانند این شترگم کرده، شتری نداشته که گم شود، آیا چیز دیگری هم نداشته که آن را گم نکرده باشد؟ چرا باید

نمونه درخشان ادبی در آثار پیش از مولانا، نیز باز حکایت «شیخ صنعان» عطار است که با سفر به روم و عاشق دختر ترسا شدن، مرارت‌های حاصل از آشنایی با او را در قالب رفتارهای هنجارشکن رنج‌افزای زنار بستن، شراب نوشیدن، مصحف سوزاندن، بر بت سجده بردن و خوکبانی نمودن که همگی مستلزم به جان خریدن ملامت خلق و بریدن از جماعت عظیم شاگردان و ارادتمندانش بود، تاب می‌آورد تا در هاویه چنین سیر و سفری خود اصبیلش را باز یابد. بنابراین، آنچه که از طریق سیر انفسی قرار است فرد بدان دست یابد، فرقی نمی‌کند خدا باشد یا فردیت استعلیافته او. فرد شخصیت‌دار، از نظر اگزیستانسیالیست‌های موحّدانه کسی که به خداوند به‌عنوان متعلق ایمان رسیده باشد و در خداست که شخص، خود را به‌مثابه شخص هستنی‌مند تجربه می‌کند. «غایت اصلی انسان، در {همین} شرایط زمینی تا جایی که ممکن است، ورود و برقراری ارتباط عبادی و اعتقادی با خداوند است... و این ارتباط تنها از طریق «توبه‌ای رادیکال» به دست می‌آید، از طریق ایمان به آمرزش گناهان، از طریق زندگی مقدّسی که معنای بخشایش الهی در همین زندگی واقعی محقق می‌کند، از طریق روح متعالی که می‌آموزد به مشیّت الهی اعتماد داشته باشد، از طریق احساس فروتنی که خود را در همه‌جا تحت اراده خداوند می‌بیند، از طریق سپاسگزاری از خداوند در همه تجربیات، در بیماری و سلامتی، در غم و شادی، در مرگ و زندگی.» (Pattison, ۲۰۰۳: ۳۶)

در حکایت‌های مورد مطالعه ما در مثنوی، شخصیت‌هایی که در موقعیت مرزی قرار داده شده‌اند، چنین سیر انفسی را برای خود یا خدایابی آغاز می‌کنند. شترگم‌کرده کذایی بعد از قرار گرفتن در موقعیت مرزی و اشراف بر وجود شتر حقیقی گم‌شده خود که در طول عمر از وجود آن غفلت کرده بود، سیر و سفری درونی آغاز می‌کند تا این بار گم‌شده خود را بیابد. به صحرایی می‌زند که شتر آن مرد شترگم‌کرده حقیقی رفته بود. وقتی شتر آن مرد

جوابی که از این استغاثه می‌گیرد این است که در رؤیا به او نشانی گنجی داده می‌شود. مرد میراثی چو خورد و شد فقیر آمد اندر یارب و گریه و نغیر... خواب‌دید او هاتفی گفت او شنید که غنای تو به مصر آید پدید رُو به مصر آنجا شود کار تو راست کرد گدیت را قبول او مرتجاست در فلان موضع یکی گنجیست زفت در پی آن بایدت تا مصر رفت بی‌درنگی هین ز بغداد ای نژند رُو به‌سوی مصر و منبت‌گاه قند

(مثنوی، ۴۲۳۹/۶-۴۲۴۴)

### ۲،۳ مرحله سوم- آغاز سیر انفسی هستندگانی که جویای خویشتن هستند.

سیر درونی برای تفرّد، که خود یک کهن‌الگوست و مشترک در نوع انسان، می‌تواند به شکل جستجوی خویشتن اصیل انسان یا جستجوی خداوند نمایان شود. البته در تفکر عرفانی ما، این دو متعلق جستجو؛ یعنی خود واقعی و خدا از هم تفکیک‌پذیر نیستند و صورت روایی‌شدگی این امر در داستان تمثیلی نمادین منطق‌الطیر عطار و ملاقات با سیمرغ و سیمرغ را در خود یافتن تجلی پیدا کرده است. سیر و سفر درونی برای تفرّد و یافتن خویشتن اصیل، البته بی‌رنج نیست. همچنانکه سیر آفاقی را زحمت‌هایی در پی است و خطراتی همراه، سیر درونی نیز آکنده از ناملایمات است و شرط رسیدن به آن هدف والای تفرّد، تاب آوردن این رنج‌ها و پیرزمندان گذشتن از سدّ آزمون‌های طاقت‌فرساست (ر. ک. کمپل، ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۱۵).

خود ندارد. کسی که در ناز و نعمت زیسته بود، حال باید دست به کدیه بزند. مدام با خود درگیر است. می‌برد و می‌دوزد و یا می‌میرد و زنده می‌شود که آیا به این خفت باید تن بدهد؟ از طرف دیگر، گرسنگی امانش را بریده و چاره‌ای دیگر برایش باقی نگذاشته است. دل دادن به گدایی، اولین آزمون سخت اوست. با خود قرار می‌گذارد شب‌هنگام به این کار مبادرت کند تا ظلمت شب کمی از شرم کدیه‌اش بکاهد؛ غافل از اینکه در آن ایام دزدی در شهر زیاد شده و داروغگان در گرفتن شبگردان دزد گرم هستند و سختگیر. جوینده گنج، به جرم دزدی گرفتار عسس می‌شود. سوگندان غلیظ می‌خورد که غریب است و با دزدی و طراری او را نسبتی نیست و چون عسس، ابرام می‌ورزد که از بغداد پی چه کاری به آنجا آمده، ماجرای خواب و ندای هاتف غیبی و گنجی را که در مصر نویدش را داده بودند، برایش تعریف می‌کند. عسس، صدق کلامش را درمی‌یابد و اما ملامت‌گویان نهیبش می‌زند که

گفت نه دزدی تو و نه فاسقی  
مرد نیکی لیک گول و احمقی  
بر خیال و خواب چندین ره کنی  
نیست عقلت را تسویبی روشنی  
بارها من خواب دیدم مستمر  
که به بغدادست گنجی مستتر  
در فلان سوی و فلان کویی دفین  
بود آن خود نام کوی این حزین  
هست در خانه فلانی رو بجو  
نام خانه و نام او گفت آن عدو  
دیده‌ام خود بارها این خواب من  
که به بغدادست گنجی در وطن  
هیچ من از جا نرفتم زین خیال  
تو به یک خوابی بیایی بی‌ملال

را می‌بیند، شتر خود یادش می‌آید؛ یعنی آن وجود حقیقی خودش را که نتوانسته بود هرگز آن را ببیند. تا زمانی که شتر آن مرد را در بیابان ندیده بود، نمی‌توانست شتر گم‌کرده خود را به یاد بیاورد. بعد از دیدن شتر آن مرد و به یاد آوردن شتر گم‌کرده خویش، به‌تنهایی دنبال آن می‌رود. او طلب‌گار شتر آن لحظه گشت می‌نجستش تا ندید او را به‌دشت بعد از آن تنها روی آغاز کرد چشم سوی ناقه خود باز کرد

(مثنوی، ۲/۲۹۹۷-۲۹۹۸)

شترگم‌کرده حقیقی، شگفت‌زده می‌شود و می‌پرسد چه شد؟ مگر تا همین چند لحظه پیش، با من همراه و هم‌آوا نبودید و شتر خود را نمی‌جستید؟ جوابی که این مرد تازه‌جوینده شتر می‌دهد، تکان‌دهنده است:

گفت تا اکنون فسوسی بوده‌ام  
وز طمع در چاپلوسی بوده‌ام  
این زمان هم‌درد تو گشتم که من  
در طلب از تو جدا گشتم به تن  
از تو می‌دزدیدمی وصف شتر  
جان من دید آن خود شد چشم پر  
تا نیابیدم نبودم طالبش  
مس‌کنون مغلوب شد زر غالبش

(مثنوی، ۲/۳۰۰۰-۳۰۰۳)

مرد جوینده گنج، چون ندای هاتف غیبی را در خواب می‌شنود، عازم مصر می‌شود. این سفر نیز مانند هر سفر قهرمانی که در پی خودشکوفایی است، چنانکه کمپل می‌گوید، همراه با از سرگذراندن آزمون‌های سختی است (ر. ک. کمپل، ۱۳۸۵: ۱۰۵-۱۱۵). چون به مصر می‌رسد و زاد راهش تمام می‌شود، چاره‌ای جز «سؤال و تکدی» برای سدّ جوع

خواب احمق لایق عقل وی است  
همچو او بی‌قیمت‌ست و لا‌شئ‌ست

(مثنوی، ۴۳۱۲/۶ - ۴۳۱۹)

این سفر سخت و پرماجرا، که در ظاهر سفری آفاقی است و در باطن، انفسی، برای جوینده گنج لازم بود؛ چه اگر رنج مسافرت به دیار دوردست مصر و گرسنگی و ذلّ سؤال و عتاب و توهین عسس مصری را تاب نمی‌آورد، به گنج‌خانه‌زاد خود در بغداد وجود خویش پی نمی‌برد.

## ۲،۴ مرحله چهارم - هستندگانی که من اصیل خود را درمی‌یابند.

شخص وقتی می‌خواهد با عبور از دو سپهر استحسانی/حسانی و اخلاقی به سپهر ایمانی وارد شود و در این سپهر من اصیل خود را ضمن اتصال به حق، دریابد و آنگاه به بلوغ شخصیتی و روانی خویش نائل شود، باید این سیر انفسی را بپیماید. وقتی این سیر و سلوک درونی با موقّیّت به اتمام می‌رسد، ضمن اینکه به وجودی منحصر به فرد تبدیل می‌شود و از همگان؛ یعنی از گروه، طبقه و جماعتی که بدان‌ها تعلق دارد به سهولت قابل تمیز است، در همان حال می‌تواند با هستی و از جمله افراد گروه، طبقه و جماعت خود احساس یگانگی کند. این وضعیّت پاراداکسیکال؛ یعنی جداشدن از همه‌چیز و بعد خود را در همه‌چیز یافتن، به معنای تحقّق آن من اصیل و یگانه است. بنابراین، هنگامی فردیّت تحقّق عینی می‌یابد که شخص، کلیّت را قربانی فردیّت کرده باشد (ر. ک. کاپلستون، ج هفتم، ۱۳۹۲: ۳۲۶ و نیز سولومون، ۱۴۰۱: ۲۲). چنانکه در داستان شیخ صنعان عطار، شیخ بعد از انفصال تمام‌عیار از جماعت پیرامونی خود و فدا کردن جمع و جماعت و کسب فردیّت تعالی‌یافته خود، در پایان حکایت مجدداً با همان گروه و جماعت پیوند می‌یابد. در دیدگاه کی‌یرکگور، اگزیستانس (هستی اصیل آدمی) «در وهله نخست به معنای

هستی ملموس و فرید انسان متفرد و مشخص است» (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۶۰). کی‌یرکگور بر خلاف هگل که بر ماهیّت اجتماعی انسان تأکید می‌کرد و تحقّق اهداف و موجودیّت آدمی را در گرو ارتباطات اجتماعی در دو نهاد جامعه و کلیسا می‌دانست، بر اصالت فرد تأکید می‌کند (Carlisle, ۲۰۰۶: ۱۷). البته این تأکید، به معنای نادیده گرفتن کامل نقش جمع و جماعت در تکوین و تداوم شخصیت آدمی نیست، بلکه تنها تأکید بر تقدّم یافتن فردیّت و پاسداشت آن است.

استعلاگرایی در نزد فیلسوفان اگزیستانسیالیست، از جمله بنیان‌گذار آن سورن کی‌یرکگور معنای دیگری نیز دارد؛ بدین معنای که وجود فرارونده از خویشستن، به سوی خداوند (امر متعال) سوق پیدا می‌کند (ر. ک. نصری، ۱۳۸۳: ۴۰۲). در این معنا، انسان تعالی‌جوینده و استعلاگر، انسانی خداگونه می‌شود؛ چرا که استعلای فردی (Self-transcendence) بازبسته به استعلای الهی (Divine transcendence) است (Wesphal, ۲۰۰۴: ۲۰۲) و از اینجاست که فلسفه اگزیستانسیال (البته شاخه مؤخّذانه‌اش) با داده‌هایی از عرفان اسلامی از جمله مهمترین آموزه‌های عرفانی عطار و مولانا مشابهت‌هایی پیدا می‌کند.

آن شترگم‌کرده دروغین، وقتی بعد از اشعار بر وجود شتر شخصی خویش که از آن غافل بود، سیر انفسی را طی می‌کند، نهایتاً گمشده خود را می‌یابد و می‌بیند و چشمش از یافته‌اش به تعبیر مولانا «پر» می‌گردد. بعد از تکمیل سفر درونی، جستجوگر مقلّد به جستجوگری محقّق مبدّل می‌شود. این شخص، در گفتگو با آن شخص شترگم‌کرده حقیقی می‌گوید تا زمانی که شتر گم‌شده خود (در معنای تأویلی، خود واقعی و اصیلش) را ندیده بود، طلبکارش هم نشده بود. اما به محض دیدن گمشده خویش، تبدل ذات پیدا کرده و «مس» وجودش به «طلایی ناب» بدل گشته است. در این تبدل ذات، سیئاتش به حسنات تبدیل شده و هزالی و دلک‌بازی‌اش به امری جدی

گرم باش‌ای سرد تا گرمی رسد  
با درشتی ساز تا نرمی رسد  
آن دو اشتر نیست آن یک اشترست  
تنگ آمد لفظ معنی بس پُرسست

(مثنوی، ۳۰۱۰/۲-۳۰۱۲)

اما جوینده گنجی که به مصر رفته بود و این سفر در حکم سیر انفسی او بود تا بعد از آبدیده شدن روحش در کوران حوادث و آزمون‌های دشوار، سزاواری کشف خود اسیلش را باز یابد، وقتی نشانی منزل خود را در بغداد و نام خویش را از آن عسس مصری می‌شنود که بارها در خواب گنجی را در آنجا و منزل وی دیده، به خود می‌آید که سال‌ها بر روی گنج خوابیده بوده و از آن غفلت داشته، ولی این علم، بی‌این سفر طول و دراز همراه با مرارت حاصل نمی‌شد. بعد از این علم، دیگر برای او مهم نبود آن عسس مصری او را احمق و گول بداند چون او مرادش را یافته و عزم جزم کرده بود که به موطن خویش برگردد و در خانه خویش این بار طلبکار گنج باشد. بدیهی است معنای این رفتن و باز آمدن و گنج را در خانه یافتن، این است که خود را باید در خود یافت و اگر گنج را جدای از خود هم بگیریم و بر خدایش تأویل کنیم، باز خدای را هم در درون خود باید باز جست. به تعبیر خود مولانا:

ای نسخه نامۀ الهی که تویی  
وی آینه جمال شاهی که تویی  
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست  
در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

(کلیات شمس تبریزی، رباعی ۱۷۶۱)

در نهایت، او شاکر و ثناگویان راهی موطن و خانه خویش در بغداد می‌شود و در راه مدام به این می‌اندیشد که چرا و براساس چه حکمتی او را به دیار مصر کشاندند و نشانی گنج را در خانه خود در آن سرزمین دور دادند و نتیجه نهایی که مولانا گرفته و بر زبان این مرد نهاده این است؛ گاه به حکمت بالغه

مبدل گشته است. بنابراین، او تصریح می‌کند در جستجوی واقعی خود، از زمانی که سیر انفسی را طی می‌کرده در حکم زارعی بوده که «تخم دولت» در زمین وجود خویش می‌کاشته و اکنون «هر یک دانه‌اش صد دانه شده» و به مراد خود؛ یعنی به کشف خود باطنی و اسیلش رسیده است.

از تو می‌دزدیدمی وصف شتر  
جان من دید آن خود شد چشم پر  
تا نیابیدم نبودم طالبش  
مس کنون مغلوب شد زر غالبش  
سیناتم شد همه طاعات شکر  
هزل شد فانی و جد اثبات شکر...  
صدق تو آورد در جستن تو را  
جستتم آورده در صدقی مرا  
تخم دولت در زمین می‌کاشتم  
سخره و بیگار می‌پنداشتم  
آن بُد بیگار کسبی بود چُست  
هر یکی دانه که کشتم صد بُرست

(مثنوی، ۳۰۰۲/۲-۳۰۰۹)

مولوی در جمع‌بندی نهایی این حکایت می‌گوید اصلاً از همان آغاز، دو شتر در کار نبوده؛ یعنی شتری از آن شخص شترگم کرده واقعی و آنکه به دروغ همراه وی شده و از شتری که هرگز گمش نکرده بود، داد سخن در می‌داد. شتر، یکی بود؛ شتری که نمادی از وجود اسیل هر دو جوینده بود که از آن غفلت کرده و در میان جمع و جماعت گمش کرده بودند و اینک هر کدام در هیأت دزدی بودند که به خانه‌ای زده و از قضا دیده بودند آنجا خانه خودشان است و می‌باید در درون خانه وجود خودشان، گمشده خود باز یابند.

دزد سوی خانه شد زیر دست  
چون درآمدید کان خانه خودست

ما بازگو کرده، در فرایند بازیابی فردیت، به شخصی غیراز خودشان تبدیل نشده‌اند، آن‌ها تنها از طریق این سیر انفسی همانی شده‌اند که باید باشند، همان وجود اصیلی که به دلیل انتشار در جمع و جماعت، غبار ناصیلت بر آن نشسته بود. همچنین، این شخصیت‌های استعلایافته که می‌توان آن‌ها را «شهسواران ایمان» نامید، در فرایند کسب فردیت، به عالمی فراتر از عالم مادی این جهانی وارد شده و به نوعی خود را متصل در حق می‌یابند. چنانکه می‌دانیم یکی از پارادایم‌های اصلی عرفان اسلامی و از جمله مکتب عرفانی مولانا اعتقاد به «اتصال بی‌تکیف و بی‌قیاس جان آدمی» با «ربّ النَّاس» است و لذا سیر انفسی سالک اگر منتهی به این اتصال روحانی شود، فرقی با کشف آن خودِ اصیلِ ماندگار ندارد؛ شخص استعلایافته وقتی خود را در محضر خداوند، یگانه و فرد می‌یابد، بسان قطره‌ای است که در آغوش دریا آرام گرفته و یا آهنی که در کوره، از جاه و شکوه آتش محتشم گردیده است.

الهی، ضلالت مقدمه بازیابی ایمان می‌شود؛ چنانکه شیخ صنعان از طریق آلوده گشتن به عشق دختر ترسا و بت پرستیدن و زتار بستن و مصحف سوزاندن و شرب خمر کردن، مقدمات بازیابی ایمانش را فراهم کرد.

این چه حکمت بود که قبله مراد کردم از خانه برون گمراه و شاد تا شتابان در ضلالت می‌شدم هر دم از مطلب جداتر می‌شدم باز عین ضلالت را به جود حق وسیلت کرد اندر رشد و سود گمرهی را منهج ایمان کند کزروی را محصد احسان کند

(مثنوی، ۴۳۳۹/۶-۴۳۴۲)

### ۳ نتیجه

هر یک از این شخصیت‌هایی که مولانا حرکت و سیر و سلوک انفسی آن‌ها را در جهت خود شدن‌شان برای

## منابع

- اسپرهم، داوود (۱۳۹۴) «مولانا و هویت انسانی»، کهن‌نامهٔ ادب پارسی، سال ششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۹۴، صص ۱-۲۰
- تیلور، چارلز (۱۳۸۹) تنوع دین در روزگار ما، دیداری دوباره با ویلیام جیمز، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، چاپ اول، نشر شور: تهران
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱) تنوع تجربهٔ دینی، ترجمهٔ حسین کیانی، چاپ اول، حکمت: تهران
- حسینی، سیده زهرا و فرامرز قراملکی (۱۳۹۱) «از خودبیگانی، موقعیت مرزی و مرگ در مثنوی»، مجلهٔ فلسفه و کلام اسلامی، سال چهل و پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۴۷-۶۵
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۴۵) معیار الصدق فی مصداق العشق یا رسالهٔ عشق و عقل، مصحح: تقی تفضلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: تهران
- رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۸) «از ترس آگاهی تا غربت آگاهی»، ماهنامهٔ اطلاعات حکمت و معرفت، اردیبهشت ۱۳۸۸، شمارهٔ ۲ (پیاپی ۳۸)، صص ۴-۶
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (بی‌تا) دیوان اشعار، به سعی و اهتمام مدرّس رضوی، چاپ چهارم، انتشارات سنائی: تهران
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۹۱) رسالهٔ سپهسالار، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد، چاپ اول، نشر کارنامه: تهران
- سولومون، رابرت سی (۱۴۰۱) شناخت آگزیستانسیالیسم، ترجمهٔ داود صدیقی، چاپ اول، نشر نگاه معاصر: تهران
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق) (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و
- تحشیه و مقدمهٔ سیدحسین نصر، جلد سوم، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: تهران
- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی: تهران
- علم‌الهدی، جمیله (۱۳۷۵) «بررسی اندیشهٔ تعالی نزد مولوی و یاسپرس»، نامهٔ فرهنگ، شمارهٔ ۲۳، پاییز ۱۳۷۵، صص ۷۰-۸۵
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه؛ از فیشته تا نیچه، ج هفتم، ترجمهٔ داریوش آشوری، چاپ هفتم، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران
- کمپل، جوزف (۱۳۸۵) قهرمان هزارچهره، ترجمهٔ شادی خسروپناه، چاپ اول، انتشارات گل آفتاب: مشهد
- مک‌کواری، جان (۱۳۹۶) مارتین هایدگر، ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، تهران
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۶) کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، انتشارات نشر طلوع: تهران
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶) مثنوی معنوی، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر: تهران
- وارنوک، مری (۱۳۹۶) آگزیستانسیالیسم، ترجمهٔ حسین کاظمی یزدی، چاپ دوم، ماهگون: تهران
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۳) هستی و زمان، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، نشر نی: تهران.

## References

- Alam al-Huda, Jamileh (1996) "An Examination of the Concept of Transcendence in Rumi and Jaspers," *Cultural Letter*, Issue 23, Autumn 1996, pp. 70-85
- Asperham, Davoud (2015) "Mawlana and Human Identity," *Ancient Persian Literature*, Volume 6, Issue 4, Winter 2015, pp. 1-20
- Campbell, Joseph (2006) *The Hero with a Thousand Faces*, translated by Shadi Khosrowpanah, First edition, Gol Aftab Publications: Mashhad. (In Persian)
- Carlisle, Clare (2006) *Kierkegaard: A guide for the perplexed*, Printed and bound in Great Britain by Cromwell Press Ltd, Trowbridge. Wiltshin
- Copleston, Frederick Charles (1993) *History of Philosophy; From Fichte to Nietzsche*, Volume Seven, translated by Dariush Ashouri, Seventh edition, Scientific and Cultural Publications, Tehran. (In Persian)
- Ferreira, M. Jamie (2004) "Faith and Kierkegaardian Leap" in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Edited by, Alstair Hannay & Gordon D. Marino, Cambridge University Press
- Gardiner, Patrick (1988) *Kierkegaard*, New York, Oxford University Press
- Heidegger, Martin (2014) *Being and Time*, translated by Abdolkarim Rashidian, fourth edition, Nashr Ney: Tehran. (In Persian)
- Hosseini, Sayyedah Zahra and Faramarz Qaramaleki (2012) "Alienation, Border Position, and Death in Masnavi," *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, Volume 45, Autumn and Winter 2012, pp. 47-65
- James, William (2012) *Diversity of Religious Experience*, translated by Hossein Kiani, first edition, Hikmat: Tehran. (In Persian)
- Kierkegaard, Soren (1962) *Philosophical Fragments*, Originally Translated and Introduced by Dawid F. Swenson, Princeton University Press
- Malantschuk, Gregor (2003) *Kierkegaard's Concept of Existence*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Marquette University Press
- McQuarrie, John (2017) *Martin Heidegger*, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Hermes Publications, Tehran. (In Persian)
- Pattison. George (2003) *Kierkegaard's Upbuilding Discourses*, Philosophy, theology, literature, Taylor & Francis e-Library, published by Routledge
- Podmore, Simom D (2011) *Kierkegaard and the self before God: anatomy of the abyss*, Indiana University Press
- Rahmati, Inshaallah (2009) "From the Fear of Awareness to the Alienation of Awareness," *Monthly Journal of Information, Wisdom, and Knowledge*, May 2009, No. 2 (Consecutive 38), pp. 4-6
- Razi, Najm al-Din (1966) *The Meyar al sedgh fi mesdagh al eshgh or Treatise love and reason*, edited by Taqi Tafazzoli, Book Translation and Publication Institute: Tehran. (In Persian)
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad (1957) *Masnavi Ma'navi*, first edition, Amir

- Kabir Publications: Tehran. (In Persian)
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad (1977) Collected Works of the Divan of Shams Tabrizi, with an introduction and editing by Mohammad Abbasi, Tolu Publishing: Tehran. (In Persian)
- Sanai Ghaznavi, Abul-Majd Majdood ibn Adam (n.d.) Divan of Poems, edited and compiled by Modarres Razavi, fourth edition, Sanai Publications: Tehran. (In Persian)
- Schultz, Duane P.& Sydney Ellen Schultz (2005) Theories of Personality, Eight Edition, Wadsworth Cengage Learning, United States of America
- Sepahsalar, Fereydoun ibn Ahmad (2012) Treatise of Sepahsalar, edited and explained by Mohammad Ali Mohaghegh, first edition, Karnameh Publishing: Tehran. (In Persian)
- Shams al-Din Muhammad Tabrizi (1998) The Articles of Shams Tabrizi, edited and annotated by Mohammad Ali Mohahed, second edition, Kharazmi Publications: Tehran. (In Persian)
- Solomon, Robert C. (2022) Understanding Existentialism, translated by Davood Sedighi, first edition, Tehran: Contemporary Look Publishing. (In Persian)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya (Sheikh Ishraq) (2001) Collected Works of Sheikh Ishraq, edited and annotated with a preface by Seyyed Hossein Nasr, volume three, third edition, Research Institute for Humanities and Cultural Studies: Tehran. (In Persian)
- Taylor, Charles (2010) The Diversity of Religion in Our Time, A Revisit with
- William James, translated by Mostafa Malekian, First Edition, Shoor Publishing: Tehran. (In Persian)
- Warnock, Mary (2017) Existentialism, translated by Hossein Kazemi Yazdi, second edition, Tehran: Mahgun. (In Persian)
- Westphal, Merold (2004) Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul, Indiana University Press