

جلوه‌های عرفان ایرانی در شعر محمد آدم

دکتر محمد نبی احمدی*

دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی (نویسنده مسئول)

انتها فیروزی**

چکیده

عرفان ایرانی به واسطه غنا و قدمت دیرینه‌اش توانسته است که همگان را مجذوب خود سازد. در عرفان ایرانی، غایت هدف سالک، آن است که با طی مراحل سلوک به معرفت دست یابد و در جهت پاک‌ی نفس خویش بکوشد. ادبیات تطبیقی در این راستا نقش بسزایی ایفا می‌کند. در این میان محمد آدم، شاعر نوگرا، خوش قریحه و در قید حیات مصری که جان مایه دیوان شعری وی با عرفان و تصوف گره خورده است؛ در بخشی از سروده‌هایش از اندیشه‌های عرفانی - ایرانی یاد می‌کند که از آنها تأثیر پذیرفته است. از این رو جستار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی نشان دادن چگونگی تأثیرپذیری شعر محمد آدم از عرفان ایرانی است. این پژوهش به طور کلی به سه بخش اصلی تقسیم شده است. در قسمت اول عرفای ایرانی که محمد آدم از آنان تأثیر پذیرفته، در بخش دوم مضامین مشترک عرفانی و در قسمت پایانی نمادهای عرفانی مشترک با این عرفا در شعر وی مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن دارد محمد آدم از سرچشمه جوشان عرفای ایرانی بهره جسته است که از جمله آن‌ها: مولوی، سهروردی، حلاج و غزالی است. هم‌چنین از جلوه‌های تأثیرپذیری محمد آدم از عرفان ایرانی، مضامین عرفانی مشترک از قبیل: (۱) وجود و عدم (۲) عشق (۳) ستایش پروردگار (۴) روح (۵) وحدت (۶) سفر و نیز نمادهای مشترک عرفانی با عرفای ایرانی شامل: ۱- نور ۲- شمع ۳- ماهی ۴- شب است.

کلیدواژه‌ها: محمد آدم، شعر معاصر عربی، عرفای ایرانی، مضامین و نمادهای مشترک عرفانی.

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۱۵

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۳۰

* نویسنده مسئول: mn.ahmadi217@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه رازی

۱. مقدمه

عرفان، عنوان مشترکی است که در ادبیات تطبیقی میان ملت‌های مختلف نقش برجسته‌ای دارد. عرفان ایرانی با سابقه درخشان و قدمت دیرینه‌اش و با نگرش فراقومی و فرانسائی گوی سبقت را در این عرصه از دیگر ملت‌ها ربوده و همگان را شیفته خود ساخته است. یکی از نمونه‌هایی که می‌توان به آن اشاره کرد؛ گزارشی مبنی بر تأثیر ویژه عرفان ایرانی بر افکار سایر ملت‌ها است.

از دیرباز متکلمان، فیلسوفان و نویسندگان در مورد تأثیر فرهنگ ایرانی با گرایش‌های مکتب اشراق در تصوف اسلامی سخن رانده‌اند. اخیراً گفته‌ها و نظراتی مطرح شده است که پیشرفت افکار و نظریات صوفیانه را به مذاهب ایرانیها در عرفان نسبت می‌دهند (الکحلوی، ۲۰۰۸: ص ۹۴).

در لسان العرب در تعریف عرفان آمده است: «عرفان و هم‌ریشه‌اش معرفه به معنای علم و آگاهی است و نیز عارف به دانشمندی اطلاق می‌شود که همه چیز را می‌داند و هرکسی را که یک بار ببیند، او را می‌شناسد و فراموشش نمی‌کند» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ص ۲۳۶). در تأثیر تصوف بر شعر بیان شده است که شعر، عاملی جهت ابراز درونیات روحی است که اوج عواطف شاعر را نشان می‌دهد. «در حقیقت شعر در نزد صوفیه برای بیان جذبات روحانی به کار می‌رفت و این امر طریقه آنها را در نقادی نیز به دست می‌دهد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ص ۱۴). از ویژگی‌های عرفان ایرانی که می‌توان آن را برشمرد؛ آن است که در عرفان ایرانی، غایت هدف سالک، آن است که با طی مراحل سلوک به معرفت دست یابد و در جهت پاکی نفس خویش بکوشد. این بدان معناست که در عرفان ایرانی، جدای از هر گونه مسلک، قوم و زبان تنها به تعالی سرشت وجودی آدمی توجه ویژه‌ای دارد که این خود اوج عرفان به شمار می‌آید و حتی «از دیدگاه حکما و عرفا (امانت الهی) که به تعبیر قرآن «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲) آسمان و زمین از پذیرش آن سرباز زدند، همان (عشق و معرفت) است» (رازی، ۱۳۷۱: ص ۶۶).

شعر، یکی از مواضعی است که عرفان ایرانی را به خوبی به تصویر می‌کشد و به زیبایی متجلی‌کننده آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی است.

در اشعار عرفانی ایرانی با مطالبی روبه‌رو می‌شویم که فلسفه نیست؛ اما مسائل فلسفی، چه نظری و چه عملی، به نحو خاصی در آن مطرح شده است. عرفان در

شعر فارسی نقطه‌ای است که فلسفه و شعر در آن یکی شده‌اند (پورجوادی، ۱۳۷۲: ص ۳۹).

شاعر حقایق بیرونی را با عواطف لطیف درونی‌اش پیوند می‌دهد تا در تار و پود شنوندگان نفوذ کند.

شاعر معاصر، واژگان عاطفی را با شیوه‌های گوناگون در خدمت اثر خویش قرار می‌دهد؛ و احساسات خود را اساس توجه در شعر قرار می‌دهد و حقایق بیرونی را با احساسات درونی خود گره می‌زند و به دنبال برانگیختن عواطف به صورت گزارشی از تصاویر ذهنی است که از عقل دور باشد؛ زیرا اگر با تکیه بر قوه تعقل باشد، سبب ملال آوری اثر خویش برای خواننده می‌شود (اسماعیل، ۱۹۶۶: ص ۱۳۳).

شاعر نوگرای مصری محمد آدم (۱۹۳۵) در اشعار عرفانی خود به عرفای ایرانی چون: مولوی، سهروردی، حلاج و غزالی که بسان اخترانی در سپهر عرفان ایرانی درخشیده‌اند، اشاره نموده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی آن است بازتاب عرفان ایرانی را در شعر محمد آدم مورد تحلیل قرار دهد. فرضیه پژوهش بر این مبنا است؛ با توجه به اینکه شاعر در ابتدای دیوان خود بیتی از مولوی بیان نموده و نیز به عرفای ایرانی دیگر اشاره نموده است، محتمل است از اندیشه‌های آنها تأثیر پذیرفته باشد.

۱-۱ پیشینه پژوهش

در حوزه عرفان پژوهی، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته است که به چند نمونه آنها اشاره می‌شود:

داودی و اختری (۱۳۹۲) «تجلی تجارب صوفیانه در شعر ادونیس و سهراب سپهری»، مسبوق و کریمی بروجنی (۱۳۹۴) «جهان‌بینی عرفانی در اشعار عقیف الدین تلمسانی»، حیدری (۱۳۹۴) «درونمایه‌های صوفیانه در شعر سهراب سپهری و میخائیل نعیمه»، مقدم متقی و همکاران (۱۳۹۵) «بازتاب مضامین «نی‌نامه» مولانا در شعر معاصر عرب (با تکیه بر دیوان شش شاعر نام‌آور). میرزائی جابری و همکاران (۱۳۹۸) «بررسی تطبیقی مضامین نوستالژی عرفانی در شعر محمد علی شمس الدین و عطار نیشابوری»، غیبی و همکاران (۱۳۹۸) «مشترکات عرفانی در شعر محمد حسین شهریار و آثار جبران خلیل جبران».



گفتنی است در کتابی با عنوان «خطاب الجسد فی شعر الحدائث» هلال (۲۰۰۶) تنها در بخشی از این کتاب اشاره کوتاهی به واژه «جسد» در شعر محمد آدم شده است؛ اما تاکنون پژوهشی مستقل درباره شعر محمد آدم و عرفان ایرانی در شعر محمد آدم صورت نگرفته است. این پژوهش در پی آن است عرفان ایرانی را در شعر محمد آدم هویدا نماید.

۲-۱ اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت پژوهش از آن روست که می‌تواند به دانش پژوهان ادبیات عرب، شناخت کافی در زمینه شعر عرفانی در میان شاعران مصری بویژه محمد آدم ارائه کند. هم‌چنین می‌تواند از لحاظ نظری و در جهت افزایش معلومات خوانندگان درباره ادبیات معاصر مصر و جایگاه شعر محمد آدم در ادبیات عرب سودمند باشد.

۳-۱ پرسشهای پژوهش

- ۱- جلوه‌های تأثیرپذیری محمد آدم از عرفان ایرانی چگونه است؟
- ۲- عمده‌ترین مضامین عرفان ایرانی در شعر محمد آدم کدام است؟

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۱-۲ مختصری از زندگی‌نامه محمد آدم

محمد آدم شاعر معاصر (۱۹۳۵) در شهر «منوفیه» مصر دیده به جهان گشود. وی از دانشکده تجارت در سال (۱۹۷۵) فارغ التحصیل شد، سپس تحصیلات خود را در رشته فلسفه به اتمام رساند و موفق به کسب مدرک دکترای با موضوع «بررسی فلسفه زیباشناسی میخائیل باختین» از دانشگاه «عین شمس» گردید. آدم از پیشتازان نویسندگان قصیده نثری به شمار می‌آید. او توانست به افقهای جهانی دست یابد. قصیده‌هایش به زبانهای انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، عبری ترجمه شده‌اند. دیوان کامل شعری‌اش در پنج جلد در کشورهای مختلف به چاپ رسید (www:// muhammedadam.blogspot.com)

طبق مکاتباتی که با شاعر در خصوص نحوه آشنایی وی با مولوی انجام شد، ایشان اینگونه پاسخ دادند که از زمان دانش‌آموزی با آثار مولوی و شمس تبریزی آشنا شده‌اند: من خلال کتاب في مكتبة المدرسة قرأت عن علاقته بشمس التبريزي وتأثر بهذه العلاقة كثيرا. همانگونه

که خود بیان نموده‌اند، از اندیشه‌های سهروردی، حلاج و غزالی تأثیر پذیرفته است: نعم
تأثرت بهم، أرى أنهم شخصيات عظيمة.

از نمونه آثار شعری محمد آدم عبارتند از:

۱- متهاه الجسد - ۱۹۸۸ - دار الغد/۲- أنا بهاء الجسد واكتتمالات الدائرة - ۱۹۹۲ - الهيئة المصرية العامة للكتاب/۳- كتاب الوقت والعبارة - ۱۹۹۲ - هيئة قصور الثقافة/۴- هكذا عن حقيقة الكائن وعزلته أيضاً - ۱۹۹۵ - طبعة خاصة/۵- أناشيد الإثم والبراءة - ۲۰۰۲ - دار الكلمة/۶- نشيد آدم - ۲۰۰۳ - دار میریت/۷- حجر وماس - ۲۰۰۳ - هيئة الكتاب/۸- حجر وماس - ۲۰۰۵ - مكتبة الأسرة/۹- هكذا عن حقيقة الكائن وعزلته أيضاً - ۲۰۰۶ - هيئة الكتاب/۱۰- كل هذا الليل - ۲۰۰۷ - دار المحروسة/۱۱- متهاه الجسد - ۲۰۰۳ - مركز الحضارة - طبعة ثانية/۱۲- نشيد آدم ۲۰۰۷ - دمشق - طبعة ثانية/۱۳- الأعمال الشعرية الكاملة - جزآن - ۲۰۰۷ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت/۱۴- غابة الحليب والفحم - ۲۰۱۰ - دار جزيرة الورد/۱۵- الأغنيات العالية للعشب - تحت الطبع.

آثار شعری که از شاعر ترجمه شده است:

۱. مختارات شعرية - به زبان انگلیسی - ۲۰۰۴ - ترجمه د: محمد عنانی - هيئة الكتاب/۲.
(حجر وماس - نشيد آدم - هكذا عن حقيقة الكائن وعزلته أيضاً) - به زبان انگلیسی - ترجمه
د: حمدی الجابری/۳. مختارات من أعماله - به زبان اسپانیایی - بزودی (www://
muhammedadam.blogspot.com).

۲-۲-۲ جلوه‌های عرفان ایرانی در شعر محمد آدم

در این بخش از پژوهش ابتدا، عرفای ایرانی، سپس اصطلاحات عرفانی مشترک و در پایان نمادهای عرفانی مشترک عرفای مصر با عرفای ایرانی در شعر محمد آدم مورد بررسی قرار گرفته است.

۲-۲-۱-۱ بازتاب ناموران و بزرگان عرفان ایرانی در شعر محمد آدم

۲-۲-۱-۱-۱ مولوی

محمد آدم در ابتدای دیوان شعری خود «متهاه الجسد» پس از ذکر فهرست، یک بیت عربی از مولوی عارف مشهور ایرانی بازگو می‌نماید که در حقیقت نقطه وصل اندیشه‌های آدم با مولوی است. در تعریف واژه خیال آمده است: «پندار، گمان، وهم، صورتی که در خواب یا بیداری به ذهن می‌آید، صورت وهمی و صورتی که به خواب ببینند» (عمید، ۱۳۵۹:ص ۸۹۸).

«لا تَقُلْ إِنَّ كُلَّ هَذَا خَيَالٌ وَظَلالٌ فليسَ في العالَمِ شيءٌ بَدُونِ حَقِيقَةٍ»
(جلال‌الدین مولوی)



ترجمه: «نگو همه این‌ها خیال و سایه‌هاست؛ زیرا در عالم هستی، چیزی بی‌واقعیت نیست» (آدم، ۱۹۸۸، ج ۱: ص ۶).

بیت مزبور نقطه مقابل این پندار جامی است: «كُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ / أَوْ عَكْسُ فِي مَرَايَا أَوْ ظِلَالٌ» (جامی، ۱۳۷۸: ص ۵۵۰) (هر چه در عالم هستی است، توهم و خیالی یا تصاویری در آینه‌ها و یا سایه‌هایی بیش نیست)

از دیدگاه مولوی چه بسا در عالم خیال حقایقی باشد که در دنیای واقعی نیست؛ پس نمی‌توان خیال را عبث دانست. جان کلام مولوی این است که نباید ادعا کرد که یک مطلبی، جملگی خیالات و پیروی از آن گمراهی است؛ چرا که حتی خیال نیز در عالم، دارای حقیقتی است. بیت عربی که محمد آدم از مولوی نقل نموده، تعریب شعر مولوی در بیت زیر است.

«پس مگو جمله خیال است و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال»

(مولوی، ۱۳۷۹، د ۲: ص ۳۱۵)

هم‌چنین مولوی از این جهت "ضلال" آورده است تا وزن شعر درست شود؛ زیرا ضلال هم‌وزن با خیال است و اگر ظلال بیان می‌نمود، وزن شعر مخدوش می‌شد. اما از منظر معنی همان "ظلال" (جمع ظل) به معنی سایه درست است و با خیال تناسب معنایی دارد؛ چون خیال، سایه‌گون و سایه‌وش است.

مولانا حقیقت را ابراری برای رسیدن به خیال می‌داند.

مولانا بر سبیل تمثیل می‌گوید در مقارنه با جهان غیب، که عالم وراء حس است، دنیای حس از شرم حقارت روی پنهان می‌کند. در ورای عالم حس هم با آنکه عالم خیال بسیار موسع‌تر و دور پهناتر از عالم حس است خود از حیث وسعت به عالم مثال نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ص ۵۶۳).

آدم نیز مانند مولوی معتقد است از راه خیال است که به حقیقت هستی پی می‌بریم. كيف تَكُونُ الْفَرَاشَاتُ لَغَاتٍ مَدْوِيَّةٌ وَ غَيْرَ مَدْوِيَّةٍ / عَلِي جُدْرَانِ أَجْسَادِنَا بَيْنَ قَوْمٍ مَضُوعٍ وَ أَقْوَامٍ لَا تَتَنَوَّى الْمَجِيءُ / وَ مَا بَيْنَ كُلِّ مَجِيءٍ وَ مَجِيءٍ تَضْيَعُ الْمَسَافَاتُ وَ يُنْعَدَمُ الزَّمَنُ / وَ يُصْبِحُ الْوَهْمُ هُوَ الْحَقِيقَةُ / وَ تُصْبِحُ الْحَقِيقَةُ هِيَ عَيْنُ الْوَهْمِ / وَ حَبَاتُ يَقِينِهِ؟! (آدم، ۱۹۸۸، ج ۱: ص ۷۹)

ترجمه: «پروانه‌ها چگونه زبانهای نوشته و نانوشته می‌شوند/ و بر دیواره‌های بدنهایمان در میان گروهی که رفتند و گروه‌هایی که قصد آمدن ندارند و آنچه که

میان هر آمدنی و آمدنی (دیگر) است. فاصله‌ها از بین می‌روند و زمان نابود می‌شود و وهم و خیال حقیقت می‌گردد و حقیقت همان خیال است و دانه‌های یقینش.»
از دیدگاه مولوی و محمد آدم خیال و حقیقت لازم و ملزوم یکدیگرند. نکته در خور توجه این است که هدف آدم از بیان شعر مولوی صرفاً یادآوری شعرش نیست؛ بلکه از اندیشه او بهره‌مند شده است.

۲-۲-۱-۲ سهروردی

محمد آدم در قصیده «أنا مشغول عنك بالمرأة أنت مشغول عني بالعبارة» به کتاب مشهور حلاج (طواسین^۱) اشاره می‌نماید که آن را بسیار ارزشمند می‌داند و نیز معتقد است باید پیرو اندیشه‌های سهروردی باشد و در ادامه از نفری^۲ عارف هم یاد می‌کند. وی یکی از راه‌های رسیدن به عرفان را پیروی و دنباله‌روی کردن از مسلک و روش سهروردی می‌داند و در این زمینه خود تلاش می‌کند و دیگران را هم به آن تشویق می‌نماید.

سَأَقُوذُ الرِّيحَ إِلَى مَجَاهِلِ الغِبَارِ / سَأَتَشَكَّلُ كَالطَّوَّاسِينِ / وَ أَتَتَّبِعُ آثَارَ الحَلَاجِ / وَ أَقْتَفِي كَلَامَ السَّهْروردِي / وَ أَجْلِسُ أَمَامَ النَّفَرِي فَأَتْلُو سُوْرَةَ الكُرْسِيِّ عَلَى حَصِيرِ بَالٍ / وَ أَفْرُكُ الحِصْيَ بِيَدِي / وَ أَعْتَسِلُ مِنَ الرَّمْلِ بِالرَّمْلِ / مَرَاتٍ / النَّفَرِيُّ يَخْتَزِلُ الكَلَامَ إِلَى الحَرْفِ / وَ يَخْتَصِرُ الحَرْفَ إِلَى الإِشَارَاتِ إِلَى التَّلْوِيحَاتِ (آدم ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۱۴۷).

ترجمه: «باد را به سوی سرزمینهای ناشناخته غبار ساق خواهی داد. / به زودی کتابی همچون طواسین (حلاج) می‌نویسم / و آثار حلاج را دنبال می‌کنم / و سخنان سهروردی را پیگیری می‌نمایم / و در برابر نفری می‌نشینم پس آیه‌ی الكرسی را بر روی بوریای کهنه تلاوت می‌کنم / و با دستم شنزار را کنار می‌زنم / و (دستم) را با شن از شن می‌شویم / نفری سخنانش را به حرف خلاصه می‌کند / و حرف را به اشاره‌ها و تلویحات خلاصه می‌نماید.»

محمد آدم، سهروردی را عارف بزرگی می‌داند که شایسته است از مسیر فکری او پیروی نماید. او نه تنها خود از اندیشه‌های سهروردی تأثیر پذیرفته است؛ بلکه همگان را نیز به خواندن و پیروی کردن از خط‌مشی سهروردی تشویق و ترغیب می‌نماید.

۲-۲-۳ حلاج

حلاج که از پیشوایان عرفای ایرانی است؛ به ادب عرفان اندیشه نوینی عرضه نموده است.

حلاج، فارسی اصلی بود که تا سن شش سالگی به زبان فارسی سخن می‌گفت و بیشتر به زبان عربی می‌نوشت در حقیقت عربی‌نویس بود. وی راه نوپایی را برای وصول به حق گشود که انگیزه مناسبی را برای ترویج فرهنگ دفاع از جوهر اسلام فراهم کرد (محمد عباس، بی‌تا: ص ۵۸).

از بررسی شخصیت عرفانی حلاج، چنین دریافت می‌شود که:

تأثیر مسیح بر زندگی حلاج و عقاید وی، انکار ناپذیر است و ماسینیون برای اثبات این تأثیرپذیری به داستان روزه و سکوت حضرت مریم (س) استناد می‌نماید؛ همانطور که در قرآن کریم به آن اشاره شده است و این سبب ماندگاری چهره حلاج می‌شود (عشری زاید، ۱۹۹۷: ص ۱۰۹).

آدم در سروده «دیمومه» به اندازه‌ای شخصیت حلاج، سهروردی، نفری و مارکس^۳ برایش قابل احترام است که با وجود شرایط نامساعد جنگی، خود را مورد شماتت قرار می‌دهد که چرا در اندیشه پیروی از افکار حلاج و شخصیت‌های نام برده نیست.

على أی شیء تشابك الأفكار فی رأسه/ و هو یقدر أن يتطلع من النافذة/ فیری النجوم/ و هی تتسكع فی الشوارع عرباناً و جائعاً/ و تنحدِرُ إلى الأزقة/ بینما تتطلع إليه بارتياب/ و خشية/ و لم يشغل رأسه بالحلاج/ و نفری/ و مارکس/ و السهروردی/ و حروب العالم الثالث و الأصولیات/ و جدل التاريخ/ و العالم/ کما هو علیه!! (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۲۶۸).

ترجمه: «این همه آشفتگی ذهنی برای چیست؟/ و او می‌تواند از پنجره بنگرد و از اوضاع بیرون مطلع شود/ ستارگان را ببیند/ به سمت خیابانها برهنه و گرسنه پرسه بزند و به سوی کوچه‌های باریک سرازیر شود، در حالی که با شک و ترس از آن آگاهی می‌یابد / و فکرش مشغول به حلاج و نفری و مارکس و سهروردی نیست / و جنگهای جهان سوم و مقدمات و دعوی تاریخ و جهان به گونه‌ای است که جریان دارد».

محمد آدم، از حلاج به عنوان یک شخصیت عرفانی ارزشمند یاد می‌کند؛ به طوری که خود را شماتت می‌کند که چرا به امور بی‌ارزش مادی کوچک و بازار مشغول شده‌است؟! چرا تلاش نمی‌کند تا اندیشه‌های حلاج را مطالعه نماید تا پرده از راز هستی بگشاید.

۴-۲-۲ غزالی

محمد آدم در قصیده «أنا مشغول عنك بالمرأة أنت مشغول عني بالعبارة» از یک تشویش درونی مشترک بین خود و غزالی سخن به میان می‌آورد و آن را نقطه اشتراک میان خود و غزالی می‌داند. وی معتقد است هر دو در شناخت روح و شفقتگیهای آفرینش آن حیران و عاجز مانده‌اند؛ از این رو همواره در پی کشف حقیقت هستند و در این وادی سختی جستجوی آن را به جان می‌خرند.

أَنْظُرُ: لَمْ يَزَلْ الْغَزَالِيُّ يُفْتَشُّ عَنْ إِجَابَةِ السُّؤَالِ/ مَا هُوَ شَكْلُ الرُّوحِ إِذْنَ؟/ هَلْ هِيَ هِيَ شِكْلُ الْجَسَدِ؟/ أَمْ أَنَّ الْجَسَدَ يَأْخُذُ شَكْلَ تَفَاحَةِ الرُّوحِ؟/ يَضْحَكُ النَّفْرِيُّ/ يَا ضَعِيفُ/ وَارْ جَسْمَكَ/ وَارْ قَلْبَكَ. / وَارْ هَمَّكَ/ لَمْ يَزَلْ النَّفْرِيُّ قَاعِدًا عِنْدَ بَوَابَةِ الْهَوَاءِ/ كَيْفَ حَالُ الْغَزَالِيِّ؟/ يَرْتَبُطُ التَّارِيخُ إِلَى ظَهْرِهِ وَ يَحْمِلُهُ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ/ وَ يَجْلِسُ إِلَى دَوَاتِهِ وَ أَوْرَاقِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَ أَطْرَافِ النَّهَارِ/ هَلْ يُعْتَرُّ عَلَى الْمَسْأَلَةِ إِذْنَ؟/ لَمْ يَزَلْ يُفْتَشُّ فِي الْكِتَابَةِ الْقَدِيمَةِ/ وَ يَكْتُبُ عَنْ تَهَافُتِ الْفَلَسَفَةِ (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۱۴۹).

ترجمه: «نگاه کن: غزالی پیوسته در پی پاسخ به این سؤال است، شکل روح چگونه است؟ بنابراین آیا آن همان شکل جسم است؟/ یا رنگ و بوی روح را به خود می‌گیرد؟/ نفری می‌خندد/ ای انسان (تمام بشر) ناتوان، جسمت را بپوشان/ قلبت را بپوشان/ غمت را بپوشان/ نفری پیوسته بر دروازه هوا نشسته است/ حال غزالی چگونه است؟/ تاریخ را به پشتش می‌بندد و از شهری به شهری حمل می‌کند/ و در کنار جوهر و برگهایش در طی شب و روز می‌نشیند/ بنابراین آیا به مسأله دست می‌یابد؟/ پیوسته در نوشتار قدیم جستجو می‌کند/ و حال آنکه از کتاب تهافت الفلاسفه (تناقض‌گویی فلسفه) می‌نویسد».

شاعر در سروده «قبة الروح» پس از کوششها و پیگیریهای فراوانش درباره «روح» حکمی صادر می‌کند؛ به این صورت که جسم و روح با یکدیگر رابطه تنگانی دارند. در حقیقت وجود یکی را منوط بر وجود دیگری می‌داند.

وَ أَطْلَقُ فَرَاشَاتِي اللَّيْلِيَّةُ/ أَتَاهَبُ لِمِلاَقَةِ النَّوْمِ عَلَى أَرَائِكِ الْحَلْمِ الْفَضْفَاضَةِ/ وَ الْعَادَةِ/ وَ أَكْتُبُ عَلَى سِنْدِيَانَةِ الْجَسَدِ/ الْجَسَدُ قُبَّةُ الرُّوحِ/ الرُّوحُ مَعْنَى الْجَسَدِ (همان: ص ۲۲۴).
ترجمه: و پروانه‌های شبم را، رها می‌کنم/ بر تختهای فراوان رویا برای دیدار شب آماده می‌شوم/ و طبق معمول/ و بر درخت سرو جسم می‌نویسم/ جسم گنبد روح است/ روح معنای جسم است.

محمد آدم، غزالی را فردی دانشمند می‌داند که همواره مشغول مطالعه است. با بررسی اشعار آدم درباره غزالی، دریافت شد که آدم علاوه بر یاد نمودن نام غزالی از اندیشه او تأثیر پذیرفته است. شاعر بر این باور است که در دغدغه‌های فکری درون خود با غزالی مشترک است و هر دو در پی شناخت حقایق فلسفی و کشف شفقت‌گه‌های روح هستند.

۱-۳-۲ مضامین مشترک عرفانی شعر محمد آدم با عرفای ایرانی

عارف در مسیر عرفانی خویش، احوالی دارد که مختص خود اوست. این احوال، برای افرادی که در این ورطه نیستند؛ بیگانه است. «در سیر و سلوک عرفانی از یک سلسه احوال و واردات قلبی سخن می‌رود که منحصرأ به یک «سالک راه» در خلال مجاهدت و طی طریق‌ها دست می‌دهد و مردم دیگر از این احوال و واردات بی‌خبرند» (مطهری، ۱۳۸۱: ص ۷۹).

۱-۳-۲-۱ وجود و عدم

در تعریف وجود، بیان شده است که وجود واقعی محض در هستی حقیقت ذات پاک باری تعالی است و هر موجود دیگری، حقیقت و هستی خود را از خالق هستی گرفته است.

وجود، از میان رفتن اوصاف خرد بوسطه پنهان شدن اوصاف بشریت است. زیرا که چون سلطان حق و حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند. وجود را تشبیه به دریایی مواج کرده‌اند که هر موجی از آن به صورت موجود و نفس انسانی ظهور می‌کند و بالجمله وجود، وجدان ذات حق است (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۷۹۵).

محمد آدم در سروده «وجود» وجود را حقیقت روح، نعمت زمین و سبب شکوفایی جهان هستی می‌داند که به جهان معنا می‌بخشد. سراینده بر این باور است که اگر به وحدت وجود دست پیدا کند و شناخت کاملی از آن داشته باشد حقیقت روح را هم کشف می‌کند. بنابراین میان وجود و روح ارتباط تنگانی برقرار است.

أنت نعمة الأرض / و أنت حقيقة الروح / أنت شجرة العالم / المزهرة / يا كلية الوجود / و القدرة (آدم، ۲۰۰۸، ج ۳: ص ۱۴۵).

ترجمه: تو نعمت زمین هستی / و تو حقیقت روح هستی / تو درخت شکوفای جهان هستی / ای وحدت وجود و قدرت.

شاعر در چکامه «سماء العدم» وقتی به رویای خود می‌اندیشد، چیزی جز نیستی نمی‌یابد و به دلیل ناتوانی خود، در برابر پروردگار گرنش می‌نماید. وی آن هنگام که سختیها و مشکلات زندگی سربرافراشته‌اند، خود را در جهان نیستی تصور کند که هیچ ارزشی در برابر عظمت و بزرگی پروردگارش ندارد و جهان را هرگاه که به سرپیچی از دستوره‌های الهی ختم شود نیستی و چیزی جز عدم محض نمی‌داند:

سَأدُّكَ عَلَى أَسْمَاءِ الْجَسَدِ / وَغَوَايَاتِهِ الْأَخِيرَةِ / وَ سَأَجْلِسُ أَمَامَ جَسْمِي وَ أُرْتَبُّ أَمْرًا
مَا / وَ أَدْخَلُ فِي وَهْوِهِ الزَّمَنَ / وَ غَابَةَ التَّخْيَلَاتِ / وَ أَحْدَقُ فِي فِرَاقِ الْأَبَدِيَةِ الضَّخْمِ / وَ
أَسْبِغُ تَسَابِيحِي الْخَاصَّةَ / وَ أُرَجِّلُ فِي سَمَاءِ الْعَدَمِ / وَ لَا شَأْنَ لِي / بِي (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲:
ص ۲۳۱).

ترجمه: تو را بر نامهای جسم و گمراهیهای تازه‌اش راهنمایی خواهم کرد/ و در برابر کالبدم خواهم نشست و کاری را ترتیب می‌دهم و در ناله‌ی زمانه و جنگل رویاها وارد می‌شوم و در خلأ بزرگ ابدیت خیره می‌شوم/ و ذکرهای مورد نظرم را می‌خوانم/ در آسمان نیستی قدم می‌زنم و برایم هیچ جایگاهی نیست.

مولوی خود را در برابر خداوند متعال ناچیز می‌شمارد و معتقد است باید در برابر پروردگار تواضع داشته باشیم. وی آفریدگار را هستی مطلق می‌داند و هر آنچه غیر از خدا باشد در نیستی و عدم محض معرفی می‌نماید. همچنین وجود تمام هستی را منوط به آفرینش جهان توسط پروردگار جهانیان می‌پندارد.

«ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق‌ی فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
باد ما و بود ما از داد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست»

(مولوی، ۱۳۷۹، ۱۰: ص ۲۹)

«عدم و وجود» یکی از مفاهیم عرفانی مشترک محمد آدم و مولوی است. به اعتقاد آنان، انسان هنگامی که دچار نقصان شود؛ به سمت نیستی رهسپار می‌گردد. در این حالت در برابر خداوند متعال سر تعظیم فرود می‌آورد. همچنین هر دو شاعر وجود هستی را نشأت گرفته از خداوند جهانیان می‌دانند و نیز جهان بدون اداره خالق هستی عدم و نیستی محض است که هیچ اعتبار و سندیتی نمی‌توان داشته باشد.

۲-۳-۱-۲ عشق

عشق، در فرهنگ عرفانی، اساس هر راهی برای رسیدن به محبوب است که در آن خواسته

محبوب قبل از هر چیزی مورد توجه قرار می‌گیرد. «شوق مفرط و میل شدید به چیزی. عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریایی بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه. عشق مهمترین رکن طریقت است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۵۹۴).

محمد آدم در سروده «عن محنه العاشق» عشق را تعبیری از ارادت «حلاج» به «جنید» می‌داند و حلاج را نمادی از فرد عاشق می‌پندارد و او را به گلی که پریز شده، تشبیه می‌کند. در حقیقت وی حلاج را الگوی خود در عشق به محبوب می‌داند.

الجسدُ یغتسلُ بهاراتِ الضوءِ / الوقتُ الذی لا شبیه له / لم أزلُ نائماً قربَ وردةِ الجنیدِ / و لم یقلُ لی الحلاجُ شیئاً عن محنه العاشقِ / هل یشرحُ لی النفریُّ مفاتیحَ الكلامِ؟ / و کیفَ یقیسُ کلامَ العاشقِ / بعطرِ الوردةِ؟ / و کیفَ یقولُ عن الوردةِ / تُشبهُ لغةَ العاشقِ؟! / هل... / کتبتِ اسمی علی شجرةِ الریحِ ائینها المرأةُ؟! (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۱۸۹)

ترجمه: جسم با انوار درخشان شسته می‌شود / زمانی که مانندی برایش نیست / پیوسته در نزدیک شاخه گل جنید بغدادی خوابیده‌ام / و حلاج هیچ حرفی در مورد رنج عاشق با من نگفت / آیا نفری کلیدهای سخنان را برایم می‌گشاید؟ / چگونه سخنان عاشق را با شمیم گل مقایسه می‌کند؟ / چگونه از گل می‌گوید؟ چگونه کلام عاشق به آن تشبیه می‌شود؟ / ای بانو! آیا اسم مرا بر روی درخت باد نوشتی؟!

مولانا جوهر و اساس جهان مادی را بر پایه عشق می‌داند. از نگاه وی عشق، نیروی تأثیرگذار در عالم هستی است؛ آنچنان که پروردگار کل هستی را بخاطر وجود مبارک و پاک پیامبر (ص) بنا نهاده است. عشق در دنیای مولوی فراتر از عشقی می‌باشد که با رنگ و لعاب مادی‌گرایی و مجازی است؛ بلکه عشق در نزد او عشقی حقیقی است که در اعماق وجودش ریشه دوانده است.

«عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف	عشق لرزاند زمین را از گراف
با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق، او را خدا لولاک گفت
متهمی در عشق چون او بود فرد	پس مر او را ز انبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی افلاک را»

(مولوی، ۱۳۷۹، د ۵: ص ۸۶۲)

محمد آدم و مولوی، هر دو با بیان نمونه‌ای عشق را پلی برای رسیدن به خالق هستی می‌دانند که سبب می‌شود انسان از عالم مادی به جهان حقیقی راه یابد و همچنین دلیل به وجود آمدن دنیا و هستی را عشق و محبت می‌دانند.

۳-۱-۳ ستایش پروردگار

یکی از اصطلاحات تصوف، آداب ذکر به پروردگار است که صوفیان همواره به آن پایبند هستند.

صوفیان را در اذکار و اوراد مراحل سلوک، آداب و مراسم خاصی است که باید رعایت شرایط و صواب پیر و مرشد به آن پردازند. ذاکر چون ذکر خواهد گفت باید که: (۱) نماز شکر و وضو گذارد. (۲) روی به قبله نشیند و ذکر آغاز کند. (۳) در وقت ذکر گفتن چشم برهم نهد. (۴) در اول چندی ذکر را به آواز بلند گوید. (۵) و از اذکار، لا اله الا الله اختیار کند (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۱۶).

از دیدگاه غزالی مهم‌ترین رکن اساسی که باید عارف داشته باشد، آداب ذکر است. (بدان که لباب و مقصود عبادات یاد کردن حق تعالی است که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر تعالی است، قرآن خواندن فاضلترین عبادات است. پس سیر و لباب همه عبادات ذکر است) (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۲۲۳).

محمد آدم در قصیده «لا غالب الا الله» معتقد است برای رسیدن به تعالی، باید از دنیاگرایی دست کشید و رمز دستیابی به خوشبختی را اعتقاد به یگانگی خداوند و پیروی از پیامبر اکرم (ص) می‌داند.

أه/ مِنْ كُلِّ تَلْكَ الْأَرْضِ/ الَّتِي تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ/ وَ فِيهَا الْقِيَانُ/ وَ الْمَغْنِيَاتِ مِنْ الْجَوَارِي اللّوَاتِي يَتَلَمَعْنَ/ كَالْمَاسَاتِ/ وَ اللَّالِئِ/ مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ/ وَ لَا أذْنَ سَمِعَتْ/ وَ أَحْيَرًا/ كَانِ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَوَقَّفُوا تَحْتَ كُلِّ تَلْكَ السَّمَاءِ الْحَرِيرِيَّةِ/ لَغْرِنَاطَةَ/ الَّتِي تَسِيلُ عَلَى شَوَارِعِهَا اللَّذَّةُ/ وَ الشَّهْوَةُ كَالسَّلْسَبِيلِ/ وَ لِيَشْهَدُوا مِنْ فَوْقِ كَنَائِسِهَا الْعَالِيَةِ/ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ/ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ!! (آدم، بی‌تا، ج ۴: ص ۹۱).

ترجمه: آه از آن همه زمینی که از زیر آن رودها جاری می‌شوند/ و کنیزهای آوازخوانی که همچون الماسها و مرواریدها می‌درخشند/ آنچه که هیچ چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده است/ و اخیراً/ بر آنان مشخص می‌شود که زیر همه آن آسمان ابریشمی غرناطه که لذت و علاقه بر خیابانهای آن مانند چشمه سلسبیل بهشتی

جاری می‌شود / تا در نتیجه از بالای معبدهای بلندمرتبه‌اش شهادت دهند که هیچ خدایی جز الله نیست و محمد پیامبر خداوند است»

مولوی ذکر را گشایشگر تمام مشکلات انسان می‌داند؛ به طوری که اگر آدمی، فهم و عقل او در برابر یک مشکل ناتوان ماند، می‌تواند با ذکر و ستایش باری تعالی خواسته خویش را هموار سازد و با ذکر نمودن، فکر و عقل خود را نشاط و پویایی بخشد.

«این قدر گفتیم باقی فکر کن
 فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
 ذکر آرد فکر را در اهتزاز
 ذکر را خورشید این افسرده ساز»

(مولوی، ۱۳۷۹، د: ۶: ص ۹۹۵)

محمد آدم، مولوی و غزالی معتقدند راه دستیابی به خوشبختی، ذکر باری تعالی است. در حقیقت ذکر را سبب ترقی و پیشرفت در دنیای مادی می‌دانند که هم کوششی برای آخرت و هم تلاشی برای دنیا تلقی می‌شود که سعادت هر دو جهان را در بردارد.

۴-۱-۳-۲ روح

روح اگر از عالم ماده خارج شود، در جهان عرفان سیر می‌نماید. «روح، در کلمات عرفانی، بسیار به کار رفته است. بدان که روح هر که در مقام ایمان مفارقت کند، بازگشت او به آسمان اول باشد؛ و روح هر که در مقام عبادت مفارقت کند؛ بازگشت او به آسمان دویم باشد» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۴۴۳).

محمد آدم در چکامه «أبخره الروح» به روح ستایی می‌پردازد. وی به دلیل سیر در عالم ارواح به پیشباز مرگ می‌رود تا جایی که به اندازه‌ای مقام روح را ارج می‌نهد که جسم او تمام فرمان‌هایش را به اجرا در می‌آورد و مطیع روح خواهد شد. اگر این اتفاق رخ دهد؛ مدینه فاضله شاعر شکل می‌گیرد، همان هدفی که همواره به دنبال آن بوده است. در واقع، روح سبب روشنی و زیبایی جهان و کائنات هستی می‌شود که تجلی‌گر زندگی حقیقی و ابدی است.

شَمْسُكَ النَّاصِعَةُ سَتَهَبُ عَلَيَّ أَعاصيري / أَشَعْتُكَ المَزْدَهِيَّةُ / أَيُّهَا الزَّمْرَدَةُ / سَتَنْعَكْسُ عَلَيَّ مَرَايِي / وَ وَقْتِي سَأَقْفُ عَلَيَّ حَافَةَ البَحْرِ لِأَسْتَكْمِلَ تَأْمَلَاتِي / لَا / لِمَ تَكُنْ يَدُكَ الرَّحِيمَةُ هِيَ الَّتِي لَامَسْتُ رُوحِي / فَقطُ / تَلِكُ أَبْخَرَةُ الجَسَدِ / إِذْ تَتَّصَعِدُ كَصَلَوَاتٍ / لِتَقُودَ خَطَوَاتِي / لَا / لِمَ يَكُنْ قَلْبُكَ المَلِيءُ بِالزَّمْرَدَاتِ هُوَ الَّذِي أَتَّشَلْنِي / فَقطُ / تَلِكُ عَيْنُكَ الَّتِي تَفِيضُ بِالدَّعَاةِ / عَلَيَّ قِمَمِ جِبَالِكِ المَشْتَعَلَةِ بِالحَنِينِ دَائِمًا / أَيُّهَا الرَّحِيمَةُ / سَأَقُودُ قِوَافِلَ الرِّيحِ / إِلَى أَنْ تَقْفَ فِي مَرَاعِيكَ اللَّانِهَائِيَّةِ (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۲۱۱).

ترجمه: خورشیدِ روشنت بر تندبادهایم خواهد وزید / اشعه تابناکت / ای زمرد / بزودی برآینه‌ها و زمانم منعکس می‌شود / و بزودی بر لبه دریا می‌ایستم تا اندیشه‌هایم را کامل کنم / نه! تنها دست بخشنده تو نبود که روحم لمس کرد. / آن بخارهای جسم است / که مانند نمازها به عالم بالا می‌رود تا قدم‌هایم را رهبری کند. / نه! این تنها قلب پر از زمرّدت نبود که مرا از خود بی‌خود کرد؛ بلکه چشم لبریز از آرامشت بود که همواره بر قله‌های کوه‌های مملوّ از مهربانیت قرار داشت / ای مهربان / کاروان‌های باد را رهبری خواهم کرد تا بر مزارع بی‌نهایت بایستد. مولوی، جسم را ظاهر و روح را باطن می‌داند و به پیراستگی روح، تأکید می‌ورزد. از نظر وی جسم همچون لباسی برای روح است؛ از این جهت اصل بر فرع تقدّم دارد. دلیل این حجم از اهمّیت دادن شاعر به روح، این است که هدف نهایی روح را آرمانی مقدّس و توحیدی و یکتاپرستی می‌پندارد که در برابر خالق هستی خالصانه قدم در راه عرفان می‌نهد. چیزی فراتر از دست و پای ظاهری که به انسان بخشیده شده است.

«تا بدانی که تن آمد چون لباس	رو بجو لابس لباسی را ملبس
روح توحید الله خوشتر است	غیر ظاهر دست و پای دیگر است
دست و پا در خواب بینی و ائتلاف	آن حقیقت دان مدانش از گزاف
آن تویی که بی‌بدن داری بدن	پس مترس از جسم و جن بیرون شدن»

(مولوی، ۱۳۷۹، ۳د: ص ۴۲۵)

غزّالی در جایگاه روح انسان بیان می‌دارد:

تا کسی حقیقت ارواح آدمی را نشناسد، ممکن نیست که آخرت را به بصیرت بشناسد. چنان که ممکن نیست که کسی حق عزّ و جلّ را بشناسد تا خود را نشناسد؛ پس شناختن نفس خود، کلید معرفت حق و کلید معرفت آخرت است (غزّالی، ۱۳۸۲: ص ۸۷).

از دیدگاه محمد آدم، مولوی و غزّالی؛ روح بیانگر کمال انسان است. اگر روح از پلشتی‌ها رهایی یابد؛ به اوج عرفان خواهد رسید. همچنین هر سه تن معتقد هستند که روح حقیقتی فراتر از عالم ماده و جهان مادی دارد و هدف نهایی آن ارتقا و تعالی انسان به سمت خالق هستی است که اگر به آن توجّه شود؛ جهانی پر از خیر و نیکی فرا روی آدمی قرار می‌گیرد.

۱-۳-۲ سفر

عرفا کمال عرفان را در سفر ملکوتی حضرت موسی (ع) دانسته‌اند.

در اصطلاح آنان عرفان توجّه دل به سوی حقّ است. موسی را دو سفر بود. یکی سفر طلب، دیگر سفر طرب. سفر طلب «لیلۃ النار» بود که فرمود: (أَتَسَّ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً) (قصص ۲۸/۲۹) و سفر طرب آن بود که (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا) (اعراف ۱۴۳/۷) موسی آمد، از خود بی خود گشته؛ سر در خود گم کرده. از جام قدس، شراب محبت نوش کرده و از بحار عشق، موج «أرنی» برخاسته، بر محلت‌های بنی اسرائیل می‌گشت و پیغام رسالت می‌کرد (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۴۸۱).

غزالی «سفر» را ابزاری برای خودشناسی می‌داند.

بدان که سفر دو است: یکی به باطن و یکی به ظاهر. سفر به باطن، سفر دل است در ملکوت آسمان و زمین و عجایب صنع ایزد تعالی و منازل راه دین و سفر مردان این است که به تن در خانه نشسته باشند و در بهشتی که پهنای وی هفت آسمان و زمین است، جولاهان می‌کنند؛ چه عالم‌های ملکوت بهشت عارفان است و کسی که از این سفر عاجز آید، باید که به ظاهر سفر کند و کالبد را برد تا از جایی فایده‌ای گیرد (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۳۸۵).

محمد آدم در سروده «آثار السفر» به یکی از سیر و سلوکهای عرفانی اشاره دارد و از نظر وی، تمام هستی در سفری برای رسیدن به خشنودی پروردگار گام بر می‌دارند. وی یکی از راه‌های تزکیه نفس و تعالی روح خود را سیر و سلوک نمودن در وادی عرفان می‌پندارد.

على أوصك المزينه بالجواهر والزينه يصطف كل طائر أتى من الجهات/ وعليه من آثار السفر/ وقساوه الطريق ما لا تفصح عنه اللغة ولا تقترب من هيأته حقيقه/ الرمز و سيل الإشارات (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۳۶۳).

ترجمه: بر گلدانهای آراسته مزین به جواهرات و زینتها، هر پرنده‌ای که از هر طرف آمده به صف می‌شود/ و بر او نشانه‌هایی از آثار سفر/ و سختی راه نمایان است به گونه‌ای که زبان بیانگر آن نیست و حقیقت نماد و انبوه اشارات آن را به واقعیتش نزدیک نمی‌کند.

مولانا سفر را تعالی بخش انسان و شناخت خود می‌داند؛ چنانکه به وسیله سفر، آدمی به مقام پادشاهی و بی‌نیازی از مردم می‌رسد و به هدف و غایت خود دست پیدا می‌کند.

«کز سفرها ماه کیخسرو شود بی سفرها ماه کی خسرو شود

از سفر بیدق شود فرزین راد / وز سفر یابید یوسف صد مراد»
(مولوی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳، ص ۳۷۷)

محمد آدم، مولوی و غزالی، سفر را ابزاری برای رسیدن به شناخت خود و هستی و در نهایت رسیدن به کمال و تعالی نفس و روح آدمی می‌دانند که این موضوع خود، اوج عرفان به شمار می‌آید.

۶-۱-۳-۲ وحدت

وحدت حقیقی، وجود خداوند است.

یگانگی، یکتائی، صفت واحد است. در نزد عارفان، مراد وحدت حقیقی، وجود حق است. وحدت وجود، یعنی آنکه وجود واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق بصورت اشیاء است و کثرات مراتب، امور اعتباری‌اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعینات اکوانی نمودی دارند (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۷۹۶).

ابن عربی بنیان‌گذار عرفان و نظریه «وحدت وجود» است. ایزوتسو در این باره نظر خود را بیان می‌دارد: «مفهوم هستی با معنای (وجود) و (وجود) کلیدی‌ترین مفهومی است که اندیشه ابن عربی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. فلسفه او خداشناسانه است، ولی در عین حال وجودشناسانه بودنش بیشتر از خداشناسی است» (ایزوتسو یوشهیکو، ۱۳۷۷: ص ۴۰).

شاعر در سروده «وحدت»، اندیشه عرفانی غزالی را در زمینه وحدت جهان مطرح می‌کند. سپس دیدگاه خود را مبنی بر اینکه خویشتن را تجلی وجود پروردگار می‌داند؛ بازگو می‌نماید.

إِذْ / سَيَقُولُ الْمَعْرَى: يَا خَائِطَ الْعَوَالِمِ خَطْنِي / وَيَقُولُ التَّوْحِيدِيُّ: / أُغْرِبَ الْغُرَبَاءَ مَنْ
صَارَ غَرِيباً فِي وَطْنِهِ / وَأُبْعِدَ الْبُعْدَاءَ مَنْ صَارَ بَعِيداً فِي مَحَلِّ قُرْبِهِ / وَيَقُولُ الْغَزَالِيُّ: /
الْعَالَمُ مُخْلَقٌ / وَيَقُولُ ابْنُ طَفِيلٍ: / الْعَالَمُ حَادِثٌ / وَأَقُولُ: / الْعَالَمُ هَا هُنَا / الْعَالَمُ هَا هُنَا /
وَأَشَارَ إِلَى قَلْبِهِ / فَيَا خَائِطَ الْعَوَالِمِ خَطْنِي (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۲۴۳).

ترجمه: «بنابراین معری می‌گوید: ای خیاط جهان مرا خیاطی کن / و توحیدی می‌گوید: / بیگانه‌ترین بیگانه‌ها کسی است که در میهنش غریب باشد / و دورترین دورها، کسی است که در بین نزدیکانش (از آنها) دور باشد / و غزالی می‌گوید: جهان آفریده شده است / و ابن طفیل می‌گوید: جهان واقع شده است / و می‌گویم /



دنیا همین جاست/ و به قلبش اشاره کرد/ ای خیاط جهانها مرا خیاطی کن»
 مولوی در مورد وحدت می گوید: اگر انسان به سرشت خود رجوع کند به
 وحدت حقیقی می رسد. دیدگاه آدم درباره وحدت، به مولوی نزدیکتر است تا
 غزالی؛ اگرچه همه هدف یکسانی را دنبال می کنند.

«حرف ظرف آمد در او معنی چو آب بحر معنی عنده أم الكتاب
 بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لایبغیان
 وانگه این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هردو رو تا اصل آن»
 (مولوی، ۱۳۷۹، د ۱: ص ۱۵)

محمد آدم و مولوی در باب وحدت، نقاط مشترکی دارند به گونه ای که هر دو بر
 این باورند که موجودات، بیانگر وحدت جهان هستند. همچنین وحدت و نظام جهان را
 ناشی از وحدت وجود پروردگارشان می دانند.

۴-۲ نمادهای عرفانی مشترک محمد آدم با عرفای ایرانی ۴-۱-۲ نور

نور، از نمادهای عرفانی است: «نور، بنیاد عرفان و حکمت مشرق زمین است. در قرآن
 مجید نیز، بارها به نور اشاره شده و حق تعالی را نور حقیقی دانسته است. به همین
 سبب عرفان به نور اهمیت بسیار داده اند.» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۷۸۵) سهروردی، پایه گذار
 فلسفه اشراق با تمسک به آیه سوره نور مکتب خود را بنا نهاده است:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
 الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
 زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
 الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نور ۲۴/۳۵).

از دیدگاه سهروردی تمام نورها به ذات حق ختم می شود:

اشیاء عالم بر دو قسم اند: یکی آنچه در حقیقتش نور و ضوء است و دیگری آنچه در
 حقیقت ذاتش نور و ضوء نیست و در اینجا مراد از ضوء و نور یکی است؛ زیرا من
 در اینجا از نور، نور مجازی را و آنچه نور محسوب می شود؛ نخواهم. مانند آن نوری
 که مفهوم آن به نزد عقل واضح است (که آن نور مجازی است) اگرچه حاصل آن
 نور مجازی هم، آخر الامر به نور حقیقی باز می گردد (سهروردی، بی تا: ص ۱۹۹).

حلاج پیش از سهروردی در باب «نور» سخن گفته است:

انوار نبوت از نور او پیدا شد، در میان نورها، نوری قدیمتر از نور او نیست، جز نور صاحب کرم. وجود او پیش از عدم بود و خواست و اراده او بر همه اراده‌ها پیشی دارد؛ نام او احمد و لقبش بی‌مانند است (حلاج، ۲۰۰۲: ص ۹۴).

غزالی نور حق را تجلی باری تعالی می‌داند. «نور حق همان خدای تعالی است و نهادن نام نور بر غیر او مجاز محض است» (غزالی، ۱۳۶۴: ص ۴۳).

محمد آدم در سروده «این الطریق الی حیث یسکن النور» خود را در سرزمین آرمانی که چون «وادی نور» است، تصور می‌کند. این «وادی نور» محل راز و نیاز عرفا به شمار می‌آید که تجلی ذات احدیت است.

أنا طفلٌ / أتدترُّ في أسْمالِ باليةٍ / أخرجُ في اللَّيلِ وحيداً / أتمشَّى فوقَ جُسورِ التُّرعِ
علیُّ أقطفُ بَعْضاً من أزهارِ الصَّبیرِ / نباتاتُ الفلِّ البریُّ تُداعِنی / و تُطارِدُنی / تتحلَّقُ
حولی / لك. نی أمشی... / و أدوسُ علی فطراتِ الثلجِ المنثورِ بأطرافِ العُشبِ
الأخضرِ / كإلهِ فی وادی النورِ / تسابقتی الرِّیحُ و أسبَّهها / و فراشاتِ الحقلِ البیضاءِ
الحمراءِ الصفراءِ / تخیطُ قمیصی (آدم، ۲۰۰۲، ج ۲: ص ۴۴).

ترجمه: من کودکی هستم. خود را با لباسهای کهنه می‌پوشانم. شبانگاه تنها بیرون می‌روم. روی پل‌های کانالی که روی کوه ساخته‌اند راه می‌روم باید بعضی از گل‌های صبیر (از تیره کاکتوسها) را بچینم. گل‌های یاس وحشی مرا بازی می‌دهند و به دنبال می‌دوند و اطراف من به پرواز در می‌آیند. ولی می‌روم و بر قطرات برف پخش شده مانند الهه‌ای در دشت نور در اطراف علف‌های سبز پا می‌گذارم. باد با من مسابقه می‌دهد و من با او مسابقه می‌دهم و پروانه‌های سفید و قرمز و زرد دشت پیراهن مرا می‌دوزند.

از مقایسه دیدگاه عرفای ایرانی با محمد آدم دریافت شد که «نور» معنای عرفانی یکسانی از منظر آدم و سهروردی دارد و «نور» را جلوه‌ای از ذات احدیت می‌دانند و پروردگار جهانیان را نور حقیقی معرفی می‌نمایند که همواره به آن پناه می‌برند و معتقدند یکی از راه‌های کمال انسان عارف کشف این حقیقت و درک زیباییهای آن است.

۲-۴-۲ شمع

شمع نماد عرفانی است. «در اصطلاح عرفا، پرتو نور الهی است که دل سالک را می‌سوزاند.» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۵۴۳) از نظر محمد آدم در سروده «شمعه» هرگاه رابطه میان



خدا و عالم برقرار گردد، پرتوی نور الهی روشن می‌شود.

أمام الله العادل/ كان يجلس العالم و كنت أنت شمعت الوحيدة/ التي يضيئونها برفق.
 (آدم، ۲۰۰۸، ج ۳: ص ۱۲)

ترجمه: دانشمندی در برابر خداوند عادل می‌نشست و تو تنها شمع او بودی که به آرامی آن را روشن می‌کردند.

مولوی «شمع» را نمادی از پرتوی الهی می‌داند و از دیدگاه او در شمع شعور الهی و راز زندگی در آن نهفته است که آدمی را به خالق هستی نزدیک می‌کند و سبب می‌شود از تعلقات مادی و دنیوی گذر نماید و به اندیشه‌های معنوی و تجربه‌های عرفانی راه یابد:

«هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
 نور شعله هر یکی از آن بر شده خوش تا عنان آسمان»
 (مولوی، ۱۳۷۹، د ۳: ص ۴۴۲)

«شمع» از منظر محمد آدم و مولوی اشاره به نور عرفان است که در دل صاحب شهود افروخته می‌گردد. همچنین عامل و محرک قوی برای انسان عارف در پیوستن به دنیای عرفان و اندیشه‌های عرفانی است که منجر به رشد و تعالی هر چه بیشتر او می‌شود.

۳-۴-۲ ماهی

در تعبیر عرفانی واژه «ماهی» آمده است: «ماهی، عارف کاملی است که مستغرق در بحر معرفت است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۷۰۶) محمد آدم در چکامه «نشید آدم»، خود را بسان ماهی می‌پندارد که پاک و بی‌عیب در جهانی تاریک قرار دارد.

مثل سَمَكَةٍ / اتبَلَطُ عَلَى الْأَرْضِ / و عَلَى الْقَاعِ / أَتَأْمَلُ كَمْ هُوَ عَمِيقٌ و هَزَلِي كُلَّ هَذَا
 الموتِ / لِأَحَدٍ يَعِي / و لِأَحَدٍ يَجْسُ / مِثْلُ فَرَاشَةٍ / ذَائِبَةٍ / أُضِيءُ أَوْ أَنْطَفِئُ (آدم،
 ۲۰۰۸، ج ۳: ص ۲۲۵).

ترجمه: چونان ماهی که بر روی زمین و دشت می‌غلتم/ با خودم فکر می‌کنم که این مرگ چقدر عمیق و بیهوده است./ هیچ کس درک نمی‌کند و هیچ کس احساس نمی‌کند/ بسان پروانه سوخته‌ای هستم که روشن یا خاموش می‌شوم.

مولوی، ماهی را نماد «انسان کامل و بهشتی» می‌داند از آن جهت که ماهی پاک و زلال است و ضرر و زیانی برای هیچ کس ندارد. از طرفی دیگر مار را نماد «انسان

جهنمی و گناه‌کار» معرفی می‌نماید به دلیل اینکه مار موجودی است که به دیگران زیان می‌رساند و کسی از خطر او در امان نیست. علامه حسن‌زاده در تفسیر عرفانی این بحث بیان می‌دارد. «حیوانات صور و تمثلات اخلاق انسان‌نمایند. این کلام عرشی در حقیقت تفسیر انفسی کریمه «إذا الوحوش حشرت» (۵/۸۱) سوره تکویر قرآن است که حشر حیوانات ناطق در مابعد الطبیعه مطابق ملکات مکتسب آنان است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۶).

«که بهشتی کیست و بیگانه کی است پیش من پیدا چو مار و ماهی است»

(مولوی، ۱۳۷۹، د ۱: ص ۱۶۹)

«ماهی» از نمادهای عرفانی مشترک در شعر محمد آدم و مولوی است که آن را نماد انسان کامل می‌دانند. هر دو شاعر با دیدگاهی مشترک در راه عرفان قدم می‌نهند تا به کمال و عرفان حقیقی دست یابند.

۴-۴-۲ گفت و گوی شبانه

انسان عارف برای پی بردن به رموز آفرینش به طبیعت پناه می‌برد و آن را از آن جهت که نشانگر خلقت خالق هستی است با آن ارتباط نزدیکی برقرار می‌نماید تا به واسطه آن، آرامش درونی خود را بیابد. شب، یکی از عناصر طبیعت است که عارف آن را بر می‌گزیند و در فرهنگ عرفانی در این باره سخن به میان آمده است: «شب گاه کنایه از عالم غیب، و گاه عالم جبروت است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص ۵۱۰).

محمد آدم در قصیده «أیها اللیل دعنا نواصل الغناء» گفت و گویی مناجات‌وار با شب دارد و شب را سنگ صبور خود کرده است؛ به گونه‌ای که با آن درد دل می‌نماید. وی شب را بستری مناسب برای رهایی روح از قفس تن می‌داند که آزادگی روان و نفس آدمی را در پی دارد.

أیها اللیل / دعنا نواصل الغناء / نحن الذين ودعنا مضارب القبيلة / وربطنا إبلنا علی
صخور اللیل البردانه / وارتکنا علی حوائط الموت المجوفه / وبدون أن نأبئه لأی شیء /
قلنا لألهتنا الوقیه / لماذا تتراکم الجثث علی بوابات الفجر العارف / أیها اللیل دعنا
نواصل الغناء / إلی أن تنتهی حناجر من الکوابیس و الضجر!! (آدم، بی‌تا، ج ۴: ص ۶۸).
ترجمه: ای شب، بگذار به موسیقی پردازیم / ما کسانی هستیم که خیمه‌های قبیله را
ترک گفتیم / و شترهایمان را به صخره‌های سرد شب بسته‌ایم / و بر دیوارهای بیهوده
یا تو خالی مرگ تکیه کردیم / بدون اینکه به چیزی دیگری توجه کنیم / به خدای

نگهبانمان گفتیم/ چرا اجساد بر روی هم تلنبار می‌شود آن هم سپیده دم؟/ ای شب بگذار به خواندن و آواز پردازیم تا اینکه حنجره‌ها از کابوسها و بی‌قراری رهایی یابد.

مولوی «شب» را نماد آرامش و رحمت انسان می‌داند که آدمی باید آن را دریابد و از هیاهوی زمانه خود دور شود تا به سعادت روحی و روانی دست پیدا کند.

«شب پدید آید چو گنج رحمتی تا رهند از حرص خود یک ساعتی»

(مولوی، ۱۳۷۹، د ۳: ص ۵۲)

آدم و مولوی از واژه «شب» تعبیری عرفانی دارند. همچنین شب را نمادی از آرامش و سکونی برای دل عارف و جوایب حقیقت می‌دانند که آدمی اگر به حقیقت آن پی برد به رموز و عرفانی که همواره در پی آن است، راه می‌یابد؛ بنابراین شب از نقاط مشترک فکری و عرفانی این دو شاعر محسوب می‌شود.



۳. نتیجه

(۱) یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اشعار عرفانی محمد آدم رنگ و بوی ایرانی دارد؛ به گونه‌ای که آبخور اصلی اندیشه‌های شاعر، عرفان ایرانی و تأثیر پذیری از آن است.

(۲) عرفان ایرانی در شعر محمد آدم به سه شکل نمود یافته است: ۱- اسامی عرفای ایرانی ۲- مضامین مشترک ۳- نمادهای مشترک وی با این عرفا. از جمله این عرفای ایرانی: مولوی، سهروردی، حلاج و غزالی است. هدف اصلی محمد آدم صرفاً ذکر اسامی این عرفا نیست؛ بلکه وی از اندیشه‌های عرفانی آنان تأثیر پذیرفته است. مضامین عرفانی مشترک عبارتند از: ۱. ستایش پروردگار ۲. عشق ۳. روح ۴. وجود و عدم ۵. سفر ۶. وحدت. هم‌چنین نمادهای عرفانی مشترک عبارتند از: ۱. نور ۲. شب ۳. شمع ۴. ماهی.

۳) برجسته‌ترین ویژگی‌های عرفان ایرانی ترویج و گسترش آموزه‌های اخلاقی و تعلیمی است. در عرفان ایرانی با نگاه فراقومی و فرا انسانی از مرزها و محدودیتهای مکانی و زمانی گذر می‌کند و فرجام هدف سالک آن است که با طی مراحل سلوک به معرفت و شناخت حقیقی دست یابد و در مسیر پاکی نفس و تعالی روح خویش بکوشد. همچنین «حیرت و سرگردانی» در هر پدیده‌ای یکی از اصلی‌ترین مبانی عرفان ایرانی برای رسیدن به تعالی روحی و پیشرفت معنوی است.

۴) از میان عرفای ایرانی که محمد آدم از آنان یاد نموده، اندیشه مولوی نسبت به عرفای دیگر به اندیشه محمد آدم نزدیکتر است. محمد آدم از اندیشه‌های عرفانی مولوی بیش از همه عارفان ایرانی تأثیر پذیرفته است که شاید دلیل آن هم به پیشینه ذهنی شاعر برمی‌گردد که در دوران کودکی خود با اندیشه‌های این شاعر عارف انس گرفته و در عمق وجود وی ریشه دوانده است. همچنین نقش نمادهای عرفانی در عرفان ایرانی شایسته تأمل و تدبیر است.

پی‌نوشتها

۱. طواسین: کتاب مشهور حلاج که ماسینیون آن را تصحیح نمود. این کتاب در ده بخش در موضوعات عرفان و تصوف تقسیم شده است: طاسین السراج، طاسین الفهم، طاسین الصفاء، طاسین الدائرة، طاسین النقطة، طاسین الأزل والالتباس، طاسین المشیئة، طاسین التوحید، طاسین الاسرار فی التوحید و طاسین التنزیة. (محمد عباس، بی‌تا: ص ۱۹۰)
۲. ابو عبدالله، محمد بن عبد الجبار بن حسن نفری، صاحب کتاب «مواقف» است. تاریخ دقیقی از زمان تولد وی در دست نیست. در سال ۳۵۴ ه. ق. درگذشت. او از طلایه‌داران تصوف است. مکتب نفری در وحدت وجود شکل گرفت. (التلمسانی، ۱۹۹۵: ص ۲۲)
۳. کارل مارکس: «کارل هینریش مارکس در پنجم مه ۱۸۱۸ در شهر تریر، منطقه موسل در راین لند پروس به دنیا آمد. مارکس با شیوه تربیت لیبرالی، رشد یافت. عقاید لیبرالی و رادیکال مارکس را مشهور کرد. وی در ۱۳ مارس ۱۸۸۳ پس از صرف نهار مختصری آرام و بی‌صدا از دنیا رفت.» (احمدی، ۱۳۷۹: ص ۲۷)
۴. تهافت الفلسفة: کتابی است که غزالی آراء فیلسوفان را باطل می‌نماید. در واقع گرایشات فکری غزالی نسبت به فیلسوفان است. (الغزالی، ۱۹۶۶: ص ۶۶)

منابع

کتابها

کتابهای عربی

* قرآن کریم

- آدم، محمد؛ **الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الأول، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ۱۹۸۸.**
- _____؛ **الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الثاني، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ۲۰۰۲.**
- _____؛ **الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الثالث، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ۲۰۰۸.**
- _____؛ **الأعمال الشعرية الكاملة، الجزء الرابع، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، دون تاريخ.**
- ابن منظور، محمد بن مكرم؛ **لسان العرب، المجلد التاسع، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴.**
- اسماعيل، عز الدين؛ **الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، الطبعة الثالثة، مصر: دارالفكر العربي، ۱۹۶۶.**
- التلمساني، عفيف الدين؛ **شرح مواقف النفري، دراسة و تحقيق و تعليق: جمال المرزقي و عاطف العراقي، القاهرة: مركز المحروسة، ۱۹۹۵.**
- حلاج، حسين بن منصور؛ **الطواسين (ديوان حلاج)، تصحيح محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ۲۰۰۲ م.**
- عشري زايد، علي؛ **استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة: دار الفكر العربي، ۱۹۹۷.**
- الغزالي، محمد؛ **تهافت الفلسفة، تحقيق: سليمان دُنيا، مصر: دار المعارف، ۱۹۶۶.**
- الكللاوي، محمد؛ **مُقَارِبَاتٌ وَبَحُوثٌ فِي التَّصَوُّفِ المَقَارِنِ «أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية و العقائد الهندية»، بيروت: دارُ الطليعة للطباعة والنشر، ۲۰۰۸.**
- محمد عباس، قاسم؛ **الحلاج الأعمال الكاملة، التفسير-الطواسين-بستان المعرفة نصوص الولاية المرويات الديوان، القاهرة: مكتبة الأسكندرية، بی تا.**
- هلال، عبدالناصر؛ **خطاب الجسد في شعر الحداد قراءة في شعر السعينات، مصر: مركز الحضارة العربية للإعلام و النشر و الدراسات، ۲۰۰۶.**

کتابهای فارسی

- احمدی، بابک؛ **مارکس و سیاست مدرن، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.**
- ایزوتسو (izutsu)، توشیهیکو (toshihiko)، **صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، روزبه: تهران، ۱۳۷۸.**
- پورجوادی، نصرالله، بوی جان، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

- جلوه‌های عرفان ایرانی در شعر محمد آدم
 جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ دیوان جامی، فاتحه الشبّاب، جلد اول، تهران: نشر میراث
 مکتوب، ۱۳۸۷.
- حسن زاده آملی، حسن؛ انسان در عرف عرفان، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۷.
- رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد؛ مرصاد العباد، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، تهران:
 علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ ارزش میراث صوفیه، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- _____؛ سرّنی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- سجادی، جعفر؛ فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، تهران: طهوری، ۱۳۷۰.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین؛ حکمة الأشراف، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ
 دوم، تهران: دانشگاه تهران بی‌تا.
- عمید، حسن؛ فرهنگ عمید (دو جلدی)، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۹.
- غزالی، محمد؛ مشکاه الانوار، ترجمه: صادق آینه‌وند، چاپ اول، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۴.
- _____؛ کیمیای سعادت، چاپ اول تهران نشر پیمان، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی؛ کلام عرفان-حکمت عملی، جلد دوم، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
- مولوی، جلال الدین محمدبن محمد؛ مثنوی معنوی براساس نسخه رینولد نیکلسون، چاپ
 اول، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹.

مقاله‌ها

- حیدری، محمود؛ درونمایه‌های صوفیانه در شعر سهراب سپهری و میخائیل نُعیمه،
 دوفصل‌نامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۳، شماره ۱ (پیاپی ۵)، ۱۳۹۴؛ صص ۱۲۱-
 ۱۴۲.
- داودی مقدم، اختری، طاهره؛ تجلی تجارب صوفیانه در شعر ادونیس و سهراب سپهری،
 انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۲۶، بهار، ۱۳۹۲، صص ۷۳-۱۰۰.
- غیبی، عبدالاحد؛ اسماعیل‌زاده، حسن، اصغری، فرشته؛ مشترکات عرفانی در شعر محمد
 حسین شهریار و آثار جبران خلیل جبران، نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، سال
 ۷۲، شماره ۲۳۹، ۱۳۹۸، صص ۴۹-۷۴.
- مسبوق، سید مهدی، کریمی بروجنی، مدینه؛ جهان‌بینی عرفانی در اشعار عقیف‌الدین
 تلمسانی، پژوهشنامه عرفان، دوفصل‌نامه، شماره شانزدهم، ۱۳۹۴، صص ۱۸۷-۲۰۴.

مقدم متقی، امیر؛ احمدزاده، پرویز؛ زبرجد، حلیمه؛ بازتاب مضامین «نی نامه» مولانا در شعر معاصر عرب (با تکیه بر دیوان شش شاعر نام آور)، مطالعات تطبیقی، سال دهم، شماره ۴۰، ۱۳۹۵، صص ۴۹-۷۵.

میرزائی جابری، فهیمه، اصلانی؛ سردار، سلیمانزاده نجفی، سید رضا؛ حسینی، حسین آقا؛ بررسی تطبیقی مضامین نوستالژی عرفانی در شعر محمد علی شمس‌الدین و عطار نیشابوری، نشریه ادبیات تطبیقی کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۱، شماره ۲۱، ۱۳۹۸، صص ۲۵۷-۲۷۵.

- منبع الکترونیکی

www://muhammedadam.blogspot.com