



Cosmopolitanism Approach in Cosmopolitanism School and Rumi's Intellectuality

Monireh farzishob^{1*}, Darya Jamshidi²

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Golestan University, Golestan, Iran.

2. Master of Persian Language and Literature, Golestan University, Golestan, Iran.

Article Info

Article type:
Research Article

Received:
26/07/2023

Accepted:
26/02/2024

ABSTRACT

This article aims to examine the components of cosmopolitanism in the school of the same name and Rumi's worldview. According to the school of cosmopolitanism, which entered the literature in the 20th century by Valery Larbaud and Paul Morand, people are fellow citizens regardless of religion, race and other differences, the land is the common homeland of all people, and political and geographical boundaries do not differentiate between them. On the other hand, the idea of equality and sharing of human beings in terms of human status is also observed in Rumi's opinions. Although in most of his works, Rumi emphasized the need to pay attention to the interior and avoid formalism, we cannot expect the same definitions and limits of concepts and components of cosmopolitanism in these two viewpoints due to the differences between their views and definitions of the world, homeland and man. Therefore, this article compares these two thought streams with descriptive-analytical method to discover their similarities and differences in their cosmopolitanism approaches. The result of the research shows that components such as unity of religions, unity of prophets, unity of existence, humanism and ignoring human differences and avoiding formalism are among the commonalities of the cosmopolitanism school with Rumi's thoughts. However, Rumi did not use homeland in a political sense and considered the world of meaning as well as the beginning world of origin to be the main home of humans, but in the idea of cosmopolitanism school, homeland is this material land with clear borders and geographic coordinates.

Keywords: Cosmopolitanism, Western Thoughts, Rumi, Globalization

Cite this article: farzishob., Monireh, Jamshidi., Darya.(2023). *Cosmopolitanism Approach in Cosmopolitanism School and Rumi's Intellectuality*, *Interdisciplinary research in Persian Language and literature*, Vol. 2, New Series, No.1, Spring and summer 2023: pages: 157-183.

DOI: 10.30479/IRPLI.2024.19126.1104



© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Monireh farzishob

Address: Assistant Professor of Persian Language and Literature,
Golestan University, Golestan, Iran.

E-mail: monireh.farzishob@gmail.com



مقایسه جهان‌وطن‌گرایی غربی با جهان‌وطن‌گرایی در اندیشه مولانا

فرضی شوب منیره^{۱*}، جمشیدی دریا^۲

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، گلستان، ایران.

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گلستان، گلستان، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۰۵/۰۴

پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۰۷

هدف این مقاله بررسی و مقایسه مؤلفه‌های جهان‌وطن‌گرایی غربی و اندیشه‌های مولانا است. در مکتب جهان‌وطن‌گرایی که در قرن بیستم توسط والرئ لاربو و پل موران وارد ادبیات شد، انسان‌ها فارغ از دین، نژاد و سایر تفاوت‌ها هم‌وطن یکدیگرند، زمین وطن مشترک تمام انسان‌ها است و مرزبندی‌های سیاسی و جغرافیایی تمایزی میان انسان‌ها ایجاد نمی‌کند. از دیگر سو، اندیشه برابری و اشتراک انسان‌ها از نظر جایگاه انسانی در آرای مولانا نیز مشاهده می‌شود؛ وی در بیشتر آثارش بر لزوم توجه به باطن و پرهیز از صورت‌گرایی تأکید می‌کند. باتوجه به تفاوت دیدگاه و تعریف عارفان از دنیا، وطن و انسان با دیدگاه انسان امروزی و خصوصاً انسان غربی، تعاریف و محدوده‌های مفاهیم و مؤلفه‌های جهان‌وطن‌گرایی در این دو دیدگاه یکسان نیستند؛ لذا این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه برخی از مؤلفه‌های جهان‌وطن‌گرایی این دو جریان فکری و کشف وجوه شباهت و افتراق آن‌ها می‌پردازد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که مؤلفه‌هایی همچون وحدت ادیان، وحدت انبیا، وحدت وجود، انسان‌گرایی و نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های انسانی و پرهیز از صورت‌گرایی از اشتراکات مکتب جهان‌وطن‌گرایی با اندیشه‌های مولانا به‌شمار می‌روند. باین حال، مولانا وطن را در مفهوم سیاسی به‌کار نمی‌برد؛ و عالم معنا و نیز جهان آغازین مبدأ را موطن اصلی انسان‌ها می‌داند؛ اما وطن در اندیشه جهان‌وطن‌گرایی همین سرزمین مادی با مرزها و مختصات جغرافیایی مشخص است.

کلمات کلیدی: جهان‌وطن‌گرایی، اندیشه‌های غربی، مولانا، جهانی‌شدن.

استناد: فرضی شوب، منیره؛ جمشیدی، دریا. (۱۴۰۲). مقایسه جهان‌وطن‌گرایی غربی با جهان‌وطن‌گرایی در اندیشه مولانا، دوفصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی، سال دوم، دوره جدید، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲: ۱۵۷-۱۸۳.



حق مؤلف © نویسنده‌گان.

10.30479/IRPLI.2024.19126.1104 : DOI

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مقدمه

مفاهیم و تعاریف آن‌ها، بر اساس جهان‌بینی و نوع نگرش به هستی، فرهنگ و محیط‌زیست و نیز سایر شاخصه‌های ملی، جغرافیایی و فرهنگی، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. از جمله مفاهیمی که از نظر گروه‌های مختلف انسانی تعاریف گوناگونی دارد، مفهوم وطن است. «یکی از عمده‌ترین مسائل عاطفی که حوزه گسترده‌ای از تأملات انسان را در دوران ما به خود مشغول داشته، مسئله وطن است. دسته‌ای با شیدایی تمام از مفهوم وطن سخن می‌گویند و جمعی نیز برآنند که وطن حقیقتی ندارد. زمین است و آدمیان، همه‌جا وطن انسان است و جهان را وطن انسان می‌شمارند. امر مسلم این است که مفهوم وطن و وطن‌پرستی در ادوار مختلف تاریخ بشر و در فرهنگ‌های متفاوت انسانی وضع و حالی یکسان ندارد. در بعضی از جوامع شکل و مفهوم خاصی داشته و در جوامع دیگر شکل و مفهوم دیگر. حتی در یک جامعه نیز در ادوار مختلف ممکن است مفهوم وطن، به تناسب هیئت اجتماعی و ساختمان حکومتی و بنیادهای اقتصادی و سیاسی، تغییر کند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۱).

از دیرباز انسان‌ها نسبت به مفاهیمی همچون وطن، میهن، کشور و سرزمین نگاه ویژه‌ای داشته‌اند. به طوری که گاهی نسبت به سرزمین و میهن خود دچار احساسات میهن‌پرستانه شدید می‌شدند؛ در برابر این مکتب، مکتب جهان‌وطنی به وجود آمد که در برابر این احساس، عقاید متعادل‌تری را دنبال می‌کرد. بر اساس این مکتب انسان‌ها باهم برابر هستند و صرف‌نظر از تمامی تفاوت‌ها هم‌وطن یکدیگر محسوب می‌شوند. در این دیدگاه مرزبندی جغرافیایی رنگ می‌بازد و موجب جهانی بدون مرز می‌شود. اصول و مؤلفه‌های این مکتب به گونه‌ای است که می‌توان از آن، پرهیز از ظاهرگرایی و توجه به باطن و معنای هر چیز، وحدت ادیان، وحدت وجود، انسان‌گرایی (با در نظر گرفتن تفاوت‌های انسان اومانسیم با انسان در دین و عرفان) و غیره را برداشت کرد. بخش بزرگی از این مفاهیم مورد تأکید، همان چیزی است که به‌وفور در عرفان اسلامی و خصوصاً اندیشه‌های مولانا حضور برجسته‌ای دارند. از این‌رو نویسندگان مقاله حاضر بر آن شدند تا مؤلفه‌های مکتب جهان‌وطنی و مترادفات آن در اندیشه‌های مولانا را مورد بررسی مقایسه‌ای قرار دهند. لازم است قبل از پرداختن به تحلیل مقایسه‌ای میان این دو در مورد تعریف مکتب جهان‌وطنی، جهان‌وطنی اسلامی و غربی توضیحاتی ارائه شود.

۱. پیشینه پژوهش

طبق جستجوهای صورت گرفته هیچ اثر مستقلی در حوزه بررسی مقایسه‌ای مؤلفه‌های جهان‌وطن‌گرایی در نظریه‌های جهان‌وطن‌گرایی و اندیشه‌های مولانا به ثبت و چاپ نرسیده است و نزدیک‌ترین پژوهش‌ها در ارتباط با این موضوع، تنها پژوهش‌های چندی درباره بررسی اندیشه‌های جهان‌وطنی یا جهانی‌سازی در اشعار شاعران کلاسیک و معاصر است که با پژوهش حاضر مرتبط نیست. پژوهش‌های مرتبط با مقاله حاضر از قرار زیر است:

«انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا (تلقی فرا اقلیمی و فرا مادی از انسان و تأویل عرفانی از وطن در انسان‌شناسی عرفانی مولانا)» مقاله‌ای است که محمدرضا عابدی (۱۳۹۲) نگرش فرا اقلیمی و فرا مادی مولانا را نسبت به انسان و تأویل عرفانی او از وطن، بررسی می‌کند.

«نگاهی به وطن مألوف از دیدگاه مولانا بر اساس مثنوی» مقاله‌ای از ریحانه کریمی و ماندانا هاشمی (۱۳۹۸) است. این اثر به بررسی مفاهیم کلمه وطن از دیدگاه مولانا و نگرش عرفانی او به آن می‌پردازد؛ اما مفهوم جهان‌وطن‌گرایی مفهومی گسترده‌تر از وطن است که در این پژوهش به آن پرداخته نشده است.

۲. پرسش‌های پژوهش

از آنجاکه تاکنون پژوهشی مستقل در زمینه «بررسی مقایسه‌ای مؤلفه‌های جهان‌وطن‌گرایی در نظریه جهان‌وطن‌گرایی و اندیشه‌های مولانا صورت نگرفته است، در فرآیند این مقایسه سعی شده است به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

- آیا تعاریف و مصادیق مؤلفه‌های مکتب جهان‌وطنی، قابل انطباق با مفاهیم مشابه در اندیشه‌های مولانا است؟

- مفهوم وطن و وطن‌دوستی در این دو مشرب فکری چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟

۳. مکتب جهان‌وطنی

جهان‌وطنی نگاه خاص به جهان پیرامون است؛ جهانی که اموری چون خاص‌گرایی‌های ملی، تبعیض‌های جنسیتی، جدایی‌هایی فرهنگی، مرزبندی‌های جغرافیایی در آن مورد توجه قرار ندارد. با بینشی که در این تفکر قابل‌ملاحظه است؛ مسائلی چون توسعه دموکراسی و شهروندی امری فراگیر و محتمل است (Stevenson, 2001: 19). واژه «کاسموپولیتیسزم (Cosmopolitanism)» یا «جهان‌وطنی»، مرکب از دو واژه «کاسموس (cosmos)» به معنای «جهان» و «پولیتس (Polites)» به معنای «شهروند» است. ترکیب این دو باهم به معنای «شهروند جهانی» است. واژه نام‌برده ترکیبی از دیدگاه‌های بسیار مهم اخلاقی و فلسفی است و هسته اصلی این تفکر آن است که انسان بدون توجه به دین، عقیده، آرمان و یا جغرافیای سرزمین خود به یک واحد تعلق دارد. این مهم به آن معنا نیست که انسان ریشه‌های دینی و فرهنگی و تاریخی خود را به فراموشی بسپارد؛ بلکه به معنای سازش با فرهنگ‌های مختلف است، به گونه‌ای که انسان خود را جزئی از کل دیده و در جهانی تصور کند که تمامی انسان‌ها در آن برابر بوده و اندیشه انسان‌ها حول محور تنظیم روابط با جهان می‌چرخد (محمودی بورنگ و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۴۰). کوام اپیاه (Kwame Appiah)، فیلسوف تحلیلی، بر این باور است که جهان‌وطن‌گرایی انسان‌ها را به ریسمان محکمی وصل می‌کند که در عین وجود تفاوت‌ها و تمایزهای فراوان، باز می‌توانند با یکدیگر پیوند داشته باشند. پیوندی که میان انسان‌های با عقاید و باورهای مختلف روی می‌دهد این گونه است که انسان‌ها علاوه بر داشتن تعهداتی با خویشان و نزدیکان خود با انسان‌های دیگر نیز تعهداتی دارند و دیگر اینکه علاوه بر جدی گرفتن ارزش زندگی‌های متمایز، تفاوت‌های انسان‌ها را درک کرده و از یکدیگر می‌آموزند. پس به‌طور کلی جهان‌وطنی به معنای ارزش‌نهادن به شباهت‌ها، تفاوت‌ها و خود ارزش‌هاست (2007: 219 Douzinas). به بیانی ساده‌تر در تفکر جهان‌وطنی تفاوت‌ها مهم نیستند، آنچه اهمیت دارد بشریت است. جهان‌وطن‌گرایی نگرش خاص‌گرایی را خط می‌زند، جزئی‌نگری را رها می‌کند و یک کل واحد را اصل قرار می‌دهد. سیاه و سفید، عرب و عجم، مسیحی و مسلمان و غیره همه انسان هستند و متعلق به یک سرزمین و وطن واحد.

هدف جهان‌وطن‌گرایان، رسیدن به یک حکومت جهانی است. این نوع نگرش باعث افزایش درک و پذیرش دیگری، ارتباطات فراگیر جهانی، تقویت حس برادری و انسان دوستی،

صلح‌وسازش جهانی، دوری از جنگ‌های مذهبی و غیره می‌شود. در جهان‌وطنی مفاهیم جهانی جایگزین مفاهیم ملی و محلی می‌شود. فرد جهان‌وطن‌گرا باید توانایی تعامل و ارتباط با دیگرانی را - که ممکن است با فرهنگ، عقاید و باورهای او تفاوت بسیاری داشته باشند - دارا باشد. اگر این نظریه به‌خوبی تحقق پیدا کند هر انسان به‌عنوان یک من، می‌تواند ارزش‌های سرزمین خود، فرهنگ‌ها و آداب‌ورسوم کشور خویش را به جهانیان عرضه کند و متقابلاً فرهنگ‌ها و ارزش‌های سرزمین‌های دیگر را با نگرشی مثبت و سازنده بپذیرد؛ زیرا انسان‌ها از روزی که - به‌صورت کاملاً جبری و غیرارادی و بدون داشتن حق انتخاب - زاده می‌شوند؛ با توجه به شرایط و موقعیت‌های سرزمینی که در آن به دنیا آمده‌اند، رشد می‌کنند و متناسب با فرهنگ و ارزش‌های همان سرزمین، هویت فردی و جمعی‌شان شکل می‌گیرد؛ بنابراین نباید این موارد را، معیار و ملاک برای روابط با دیگران قرار داد.

۴. مؤلفه‌های مرتبط با جهان‌وطنی

مؤلفه‌هایی وجود دارند که هرکدام نقشی اساسی در ارتباط با جهان‌وطن‌گرایی و تعریف آن دارند. نظریه‌ها و مؤلفه‌هایی همانند وحدت ادیان، وحدت وجود، جهانی‌شدن، دهکده جهانی، انسان‌گرایی، و غیره که در این بخش به بررسی هرکدام از این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

۴-۱. وحدت ادیان

این نظریه پیروان همه ادیان را به اتحاد و همبستگی دعوت می‌کند و در پی این است که به همه دین‌داران نشان دهد که حقیقت همه ادیان یکی است و تفاوت‌های موجود در آن‌ها از شریعت و ظاهر دین نشئت می‌گیرد و نه از ریشه و مبدأ مشترک آن‌ها. در مکتب جهان‌وطنی نیز، دین انسان‌ها اصالت و اعتبار حقیقی اشخاص نیست؛ زیرا آنچه اصل و هدف هستی است، انسان است. از این‌رو جهان‌وطنی با نظریه وحدت ادیان پیوند و گره می‌خورد و این دو نظریه با یکدیگر مرتبط می‌شوند «بنابر دیدگاه وحدت متعالی ادیان که در واقع برگرفته از نام مهم‌ترین و موفق‌ترین کتاب فریتیوف شووان (Frithjof Schuon, 1907-1998)، یعنی وحدت متعالی ادیان است، در هر دین و مذهبی باید میان شریعت ظاهری (exoterism) و طریقت باطنی (esoterism) تفکیک کرد. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم‌آمده از تصورات، مفاهیم،

استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان و متدینان در آن به سر می‌برند؛ اما طریقت باطنی، تجربه یا علمی بی‌واسطه است که عارفان هر دین و مذهب از واقعیت نهایی یا حقیقت مطلق دارند. از این رو ادیان هم وجه اختلاف دارد و هم وجه اشتراک. به این معنا که اگر شرایع ظاهری ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر بسنجیم، می‌بینیم که هرگز وحدت (مطلق) در بین ادیان وجود ندارد؛ و مغایرت‌ها و بلکه تناقضات و تعارضات فراوانی میان‌شان به چشم می‌خورد؛ اما طریقت باطنی ادیان و مذاهب، امری واحد است که در تمامی ادیان مشترک است» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۰۹-۴۱۱).

۴-۲. وحدت وجود

یکی از مسائل مورد توجه عرفا، مسئله «وحدت وجود» است. نظریه وحدت وجود بیان می‌کند که تنها خداوند، وجود حقیقی است و بقیه موجودات، تجلی وجود او هستند. این موضوع به صورت گسترده و مدلل ابتدا در آثار ابن عربی و پس از آن با همین عنوان در مثنوی مولانا مورد توجه قرار گرفته است. این مسئله در تفکرات فیلسوفان یونانی قبل از سقراط نیز دیده می‌شود. «آنها معتقد بودند که در پی ظواهر کثیر جهان، یک ماده و عنصر ثابت (arche) وجود دارد که در همه موجودات جهان، ساری و جاری است. جملات نقل شده آنان کاملاً با وحدت وجود سازگار است؛ از جمله از «تالس (۶۲۴-۵۴۶ ق.م)» نقل شده که «همه چیزها مملو از خداوند هستند» (شتنزو، ۱۳۷۷: ۳۹). یا از دیگر فیلسوف ملطی، آناکسیمنس (۵۲۷-۵۸۵ ق.م) آمده است: «عاقلاً نه‌ترین کاری که انسان می‌تواند انجام دهد آن است که بپذیرد همه اشیا یکی هستند، همه چیزها یکی هستند و همه اشیا از یکی هستند» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۱۸). از آنجاکه وحدت وجود، همه موجودات را تجلی وجودی حقیقی و واحد (خدا) می‌داند و بر یکی بودن همه مخلوقات تأکید می‌کند با مکتب جهان‌وطن‌گرایی که بر یکی بودن انسان‌ها و عدم برتری انسان‌ها بر یکدیگر استوار است پیوند و گره می‌خورد.

۴-۳. انسان‌گرایی

از دیگر نظریه‌های مرتبط با مکتب جهان‌وطنی می‌توانیم به نظریه انسان‌گرایی اشاره کنیم. جهان‌وطنی انسان را اصل قرار می‌دهد و این امری است که در انسان‌گرایی نیز وجود دارد. انسان‌گرایی یا اومانیسیم جنبشی ادبی و فلسفی است که ریشه آن به ایتالیا در نیمه دوم قرن چهاردهم برمی‌گردد؛ جنبش نامبرده بعد از ایتالیا به سایر نقاط اروپا نفوذ کرد و یکی از عوامل مقوم فرهنگ مدرن گردید. فلسفه اومانیسیم یا انسان‌گرایی را می‌توانیم در هر فلسفه‌ای که انسان را معیار و هدف قرار می‌دهد، بیابیم (شامحمدی، ۱۳۸۳: ۱۳۱) «هدف این جنبش فرهنگی (اومانیسیم) آن بود که با توجه به متون کلاسیک فرهنگ باستانی یونان و روم همچون ویرژیل و هومر نیروهای درونی انسان را شکوفا ساخته، دانش و زندگی اخلاقی و دینی انسان‌ها را از قیومیت کلیسا آزاد کند. در واقع اومانیسیم جز کوشش برای بالابردن مقام انسانی و شوق روزگار باستان و گره‌زدن فرهنگ جدید به آن، چیز دیگری نبود» (هاشمی و مسعودی، ۱۳۹۲: ۳۳).

۴-۴. نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های انسانی و پرهیز از صورت‌گرایی

در مکتب جهان‌وطنی، مذهب، رنگ، تیره، نژاد، زبان، سرزمین و سایر تفاوت‌های انسانی ارزش و اعتباری نداشته و اساس و شالوده فکری این مکتب بر توجه کردن به اشتراکات نوع انسانی قرار دارد.

۴-۵. وطن در مکتب جهان‌وطنی

منظور از واژه وطن در مکتب جهان‌وطنی که در اصل یک مکتب سیاسی و غربی بوده همان وطن مادی و مصطلح، یعنی سرزمینی دارای مرزهای جغرافیایی و سیاسی خاص با مردمانی دارای فرهنگ، آداب و رسوم، مذهب و عقایدی منحصر به فرد است. وطن در نگاه پیروان این جریان فکری به هیچ روی معنایی فرا مادی و عرفانی نداشته است.

۵. مقایسه جهان‌وطنی غربی و اسلامی

۱-۵ جهان‌وطنی غربی

اصل و خاستگاه مکتب جهان‌وطنی، غرب است که بعدها به دلیل توسعه‌یافتن و افزایش ارتباطات به دیگر کشورها و سایر جنبه‌های زندگی انسان‌ها نیز راه پیدا کرد. غرب به همه مسائل نگاهی سکولار و مادی داشته و مهم‌ترین هدفش رسیدن به قدرتی جهانی است؛ بنابراین مکتب جهان‌وطنی می‌تواند ابزار خوبی برای رسیدن به این هدف باشد؛ زیرا غرب یکسان‌سازی و برابری را تنها برای ملل و جوامع ضعیف مناسب می‌داند و درعین حال خود را از این برابرسازی متمایز می‌کند. «برخی از نظریه‌پردازان جهانی‌شدن را معادل غربی‌سازی گرفته و در تعریف آن گفته‌اند: جهانی‌شدن به معنای یکسان‌سازی همه فرهنگ‌ها و بسط الگوی تمدن غربی، به‌ویژه آمریکا و درواقع، نوعی دیگر از امپریالیسم است» (داودی، ۱۳۸۱: ۲۸).

عده‌ای نیز جهانی‌شدن را با مفاهیم و نظریات اقتصادی مرتبط می‌دانند. برخی از تئوریسین‌ها معتقد هستند جهانی‌شدن زیر سلطه نظام جهانی سرمایه‌داری و شرکت‌های قدرتمند چندملیتی قرار دارد و جهانی‌شدن اقتصادی به جهانی‌شدن فرهنگی منجر خواهد شد. «این برداشت از جهانی‌شدن، همان نظریه امپریالیسم فرهنگی است که فرایند جهانی‌شدن را در خدمت گسترش نوعی فرهنگ مصرفی می‌داند. روایت آشنای این برداشت، تحمیل فرهنگ غربی بر دنیای غیر غربی است» (هالتون به نقل از سپهرنیا، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۴۴). برخی دیگر در فرایند جهانی‌شدن بر مفهوم فرهنگ تأکید می‌ورزند. «روایت خاص همگونی و یکپارچه‌سازی فرهنگی، آمریکایی‌کردن فرهنگ جهانی است. در این مفهوم، همگون‌سازی فرهنگی از طریق رسانه‌های آمریکایی صورت می‌گیرد. به این معنا که امروزه آمریکایی‌ها بر منابع اصلی تولید و توزیع فرهنگ از جمله سیستم‌های ماهواره‌ای، ساخت فناوری، بنگاه‌های خبری، صنعت تبلیغات، تولید و توزیع برنامه‌های تلویزیونی و ماهواره‌ای سلطه بلامنزاعی دارند» (سپهرنیا، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

از نقش تکنولوژی و پیشرفت‌هایی که معمولاً جهان غرب و خصوصاً آمریکا در دستیابی به آن نقش اول را داشته‌اند، نباید غافل بود؛ از آنجاکه ایالات متحده آمریکا تنها کشور بی‌رقیب در قدرت نظامی و اقتصادی و توان فناوری دنیا به‌شمار می‌آید و با اهرم‌هایی که در اختیار دارد، به‌سادگی می‌تواند تصمیم‌گیری‌ها و فعالیت‌های سازمان‌های بین‌المللی را زیر نفوذ

درآورد؛ این گمان قوت می‌گیرد که جهانی‌شدن روندی هدف‌دار است و در صورت ادامه یافتن به «آمریکایی‌شدن جهان» خواهد انجامید.

به‌طور کلی برخی ویژگی‌های جهان‌وطنی غربی را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:

- مبتنی بودن بر ارزش‌های مدرنیته و سکولاریسم

- ترویج اقتصاد آزاد

- کم‌رنگ کردن مناسبات و مراودات سنتی، همانند نهاد خانواده

- دامن‌زدن به انزوگرایی و انفرادگرایی

- معرفی نوعی منافع و بیش به‌عنوان الگو و اندازه‌گیری همه جهان با یک معیار خاص

- تحمیل نوعی روش، منش و سیاست و منافع خاص به‌عنوان روش و منش و منافع جهانی

بر بشریت (سیدیان، ۱۳۹۳: ۴۶).

۲-۵. جهان‌وطنی عرفانی

در عرفان اسلامی، نگاه غالب این است که انسان، موجودی فراتر از زمان و مکان و سایر ویژگی‌های عالم ماده است. همین مبنای فکری عرفان است که باعث می‌شود بتوانیم آن را با دیدگاه‌های مکتب جهان‌وطن‌گرایی مورد بررسی قرار دهیم. علم عرفان، همانند سایر علوم دارای اصطلاحات خاصی است که با تجزیه و تحلیل آن‌ها می‌توانیم شاهد اشتراکات عرفان با این مکتب باشیم. «روح انسانی به عقیده صوفیان لطیفه‌ای است غیبی و سرّی است الهی که کثرت را در آن راه نیست؛ اما روح حیوانی تنزل و تعیین روح انسانی و واسطه میان مجرد و ماده است و حالت برزخی دارد؛ بنابراین به تعدد و کثرت موصوف می‌گردد و از این رو از نظر جلال‌الدین محمد، تفرقه از خواص روح حیوانی و وحدت از خصایص نفس انسانی است» (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۵)؛ بنابراین از نظر عارفان، انسان‌ها با وحدت و یکدلی، پرهیز از تفرقه و تعصبات و غیره باید روح انسانی را در خود پرورش دهند تا بتوانند با پذیرش تفاوت‌های یکدیگر با صلح و سازش در جوار هم زندگی کنند. از نظر آنان این امر میسر نمی‌شود مگر با ریاضت‌های عارفانه و دوری از هواهای نفسانی. «در نگاه یک عارف که به روح انسانی دست یافته، دنیای مادی عالم تکثر و چندگانگی است؛ به همین جهت هویت واحد انسانی که منبعث

از یک اصل واحد است، در آن نمودهای گوناگون و متفاوتی می‌یابد. این نمودها از روزنه نفس حیوانی اعتبار می‌یابد و تمام مرزبندی‌های نژادی و اقلیمی نیز با اصالت قائل شدن برای همین نمودها پدید آمده است ... به همین سان، آفتاب جان و حقیقت کلی در هر شخصی به‌نوعی جلوه‌گر است و اختلاف و تعدد ظهور، موجب کثرت و تعدد ذات آن نمی‌گردد. پس فریب صورت را نباید خورد و باید چشم بر اصل و حقیقت گماشت (همان). براین اساس «برای عارفان وطن و ملت مفهوم خاصی نداشته و درویش هرکجا که شب آید، سرای اوست و به‌طورکلی در نظر عرفان، وطن یعنی ابدیت و جایی که روح پس از خلاصی از تن به آنجا خواهد رفت» (عابدی، ۱۳۹۲: ۶۴)؛ بنابراین داشتن نگاهی جهانی و کلان به همه امور، از نقاط اشتراک جهان‌وطنی اسلامی و غربی است. باوجوداینکه اصطلاح جهانی شدن یا جهان‌وطن‌گرایی به‌صورت مشترک برای بیان دیدگاه اسلامی و غربی درخصوص نادیده‌گرفتن تفاوت‌ها و نفی تبعیض‌ها به‌کار می‌رود؛ اما از نظر اشمال‌معنایی، تفاوت‌هایی در این دو دیدگاه نیز وجود دارد. «فرق میان جهانی شدن اسلامی با جهانی شدن غربی، به شاهراه و بیراهه می‌ماند؛ چراکه هدف جهانی شدن غربی فروربردن تمام مناسبات جهانی و انسانی - اعم از اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره - در قالب مناسبات حاکم بر نظام سرمایه‌داری غرب است؛ [...] ولی جهانی شدن در اندیشه اسلامی، متکی بر فطرت و ساختار وجودی انسان است که پیامبر اکرم (ص) آن را به فرمان خدا بنیان نهاده تا بدین وسیله کجی‌ها را راست و از سقوط انسان به ورطه هولناک هلاکت جلوگیری کند» (حسینی شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۷ و ۸۸). غرب و اسلام به‌دلیل داشتن مبنای فکری متفاوت با یکدیگر، اهداف و عملکرد متفاوتی نیز دارند. یکی دیگر از تفاوت‌های جهان‌وطنی اسلامی با جهان‌وطنی غربی مبنای قانون‌گذاری است؛ چراکه در اسلام، قرآن، دستورات الهی و سنت قانون را تعیین می‌کنند ولی در غرب (نظام‌های لیبرال-دموکراسی) قراردادهای اجتماعی، اساس قانون‌گذاری قرار می‌گیرند (سیدیان، ۱۳۹۳: ۴۵).

۶. بررسی برخی مؤلفه‌های مکتب جهان‌وطنی در آثار مولانا

پایه‌گذاران جهان‌وطنی ادبی، دو شاعر و نویسنده فرانسوی والری لاربو (Valery Larbaud) و پل موران (Paul Morand) هستند. همان‌طورکه در بخش‌های پیشین ذکر شد مکتب

جهان‌وطنی در پاسخ به تفکرات میهن‌پرستانه افراطی به وجود آمد. این میهن‌پرستان افراطی حتی به شاعر، نویسنده و ادیبات سرزمین خویش تعصب افراطی نشان می‌دادند و حاضر به تبادل و انتقال ادبیات ملی خود به سایر ملل و سرزمین‌های دیگر نبودند. جهان‌وطنی ادبی باعث آشنایی شاعران و نویسندگان کشورهای مختلف با یکدیگر شد.

در سیر تکوینی جهان‌وطنی ادبی با دو تئوری متقدم، یعنی «ادبیات جهان» و «ادبیات تطبیقی»، مواجه خواهیم شد (نوحی، ۱۳۹۵: ۹۹). برای ورود اندیشه‌های جهان‌وطن‌گرایانه در ادب فارسی نمی‌توان زمان مشخصی را نشان داد؛ اما نکته حائز توجه این است که مفاهیم مشترک با اندیشه جهان‌وطن‌گرایی را می‌توان در همان متون آغازین صوفیه از قرن سوم و چهارم مشاهده کرد و اوج این اندیشه‌ها در آثار مولانا و خصوصاً کتاب *مثنوی* به چشم می‌خورد. در ذیل به بررسی مقایسه‌ای برخی مؤلفه‌های مکتب جهان‌وطن‌گرایی در آثار مولانا می‌پردازیم. با بررسی و تفکر در آثار نظم و نثر مولانا - که در این پژوهش کتاب‌های مثنوی معنوی (دفتر ۱-۶)، *فیه ما فیه* و *مجالس سبعة* مورد تحقیق قرار گرفته است - مشخص شد برخی از مؤلفه‌های نظریه جهان‌وطنی همچون وحدت ادیان و انبیا، وحدت وجود، انسان‌گرایی، نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های انسانی و پرهیز از صورت‌گرایی، در آن‌ها حضور چشمگیری دارد. در کنار استخراج شواهد موجود برای هر بخش، در این قسمت کوشش شده است تا به انطباق یا عدم انطباق تعاریف مؤلفه‌های مورد نظر در مکتب جهان‌وطن‌گرایی و مفهوم ذهنی مورد نظر مولانا پرداخته شود.

۱-۶. وحدت ادیان و انبیا

آموزه‌های دین اسلام که به‌خوبی در آثار عارفان مسلمان ترسیم شده‌است از عناصر با ارزش هویت دینی ما به‌شمار می‌آید و انتقال آن به نسل‌های بعدی و همچنین ترویج آن در عرصه جهانی از مهم‌ترین وظایف انسان‌های این جوامع به‌ویژه، اندیشمندان آگاه و فکور است. یکی از این آموزه‌های دینی که در عرفان نیز مطرح شده، مسئله وحدت ادیان است. مولانا به‌عنوان عارفی بزرگ اگرچه تعدد ادیان را در این عالم، امری بدیهی و گریزناپذیر می‌داند، به وحدت وجودی و درونی ادیان نیز اعتقاد دارد: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است، همواره دو و

سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آنجا شود در قیامت، اما اینجا که دنیا است ممکن نیست؛ زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی اینجا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک‌جا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند» (فیه ما فیه، ۱۳۸۹: ۲۸). مولانا در بیت زیر به مسئله وحدت ادیان و وحدت انبیا اشاره می‌کند و معتقد است جوهر همه ادیان یکی است.

زآنکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست
(مثنوی، دفتر سوم، ۲۱۲۴)

سپس از یکی بودن معبود به یکی بودن ادیان می‌رسد و می‌گوید از آنجاکه یک ممدوح حقیقی بیشتر وجود ندارد، همه دین‌ها و کیش‌ها یک کیش و یک دین به حساب می‌آیند و اختلافات آن‌ها ظاهری است؛ یعنی معتقد است چون خدا و معبود اصلی یکی است و چون هر دینداری به نحوی و مطابق با شریعت دین خودش خدا را عبادت می‌کند؛ بنابراین جوهر همه ادیان یکی است و این تعدد و کثرت‌ها مربوط به ظاهر و صورت است. و یا در بیتی دیگر می‌گوید:

نی که هم تورات و انجیل و زبور شد گواه صدق قرآن ای شکور؟
(همان، ۲۵۳۹)

و با ذکر نام کتاب‌های مقدس ادیان گوناگون و تأیید و تصدیق آن‌ها توسط یکدیگر باز مسئله وحدت ادیان را مطرح می‌کند.

گر هزاران‌اند، یک کس بیش نیست چون خیالاتِ عدد اندیش نیست
(همان، ۳۵)

جوهر حقیقی و معنوی عارفان یکی بیش نیست؛ زیرا همگی آنان در ذات الهی و وجود واجب محو و فانی و به بقای حق باقی شده‌اند. از این بیت می‌توان وحدت انبیا و اولیا و ادیان را نیز نتیجه گرفت.

مولانا عاقبت نگریستن به کالبد‌های انبیا و اولیا را رفتن به بیراهه می‌داند؛ زیرا کثرت انبیا و اولیا را همچون کثرت شیشه‌های رنگی می‌داند که همگی یک نور مشترک را که همان نور حقیقت و خداوند است، منعکس می‌سازند.

گر نظر در شیشه داری گم شوی زآنکه از شیشه است اعدادِ دوی

(همان، ۱۲۵۶)

و در ادامه راه‌هایی از ورطهٔ دوگانگی و کثرت را در نگرستن به اصل آن نور (حقیقت) آن‌ها می‌داند:

ور نظر بر نور داری، وارهی
از دوی و اعداد جسم منتهی
از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(همان، ۱۲۵۷-۱۲۵۸)

شاعر، اختلاف میان مؤمن با گبر و یهود را ناشی از دیدگاه کثرت بین آنان می‌داند؛ زیرا مؤمن حقیقی به حقیقت انبیا و اولیا نظر می‌کند و آنان را به‌مثابهٔ تنی واحد می‌بیند؛ ولی صورت‌گرایان و سطحی‌اندیشان انبیا و اولیا را متفاوت از یکدیگر در نظر می‌گیرند و به‌این‌گونه آتش‌درگیری‌های مذهبی و جنگ‌هفتاد و دو ملت راه می‌اندازند. «مولانا در این ابیات سه مکتب و دین بزرگ را نام می‌برد؛ مؤمن و گبر و یهود. غرضش از مؤمن، مسلم است. وی می‌گوید اختلاف این سه، اختلاف حق و باطل نیست؛ بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است. حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نگاه کرده‌اند، یا بر پیامبران سه‌گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و بدین جهت سه دین عرضه کرده‌اند؛ بنابراین سر‌اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف‌شدن دینی و درآمدن دینی دیگر به‌جای آن نبوده است؛ بلکه تجلی‌های گونه‌گون خداوند در عالم، همچنان که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است» (سروش، ۱۳۸۴: ۱۴).

مولانا در فیه ما فیه به وحدت معنا در قالب صور گوناگون اشاره کرده است: «سخن‌های بزرگان اگر به صد صورت مختلف باشد، چون حق یکی است و راه یکی است سخن دو چون باشد؛ اما به صورت مخالف می‌نماید به معنی یکی است و تفرقه در صورت است و در معنی همه جمعیت است؛ چنانک امیری بفرماید که خیمه بدوزند، یکی ریسمان می‌تابد یکی می‌زند یکی جامه می‌بافد و یکی دوزد و یکی می‌درد و یکی سوزن می‌زند؛ این صورت‌ها اگرچه از روی ظاهر مختلف و متفرق‌اند؛ اما از روی معنی جمع‌اند و یکی کار می‌کنند و همچنین احوال این عالم نیز چون در نگری همه بندگی حق می‌کنند» (فیه ما فیه، ۱۳۸۹: ۴۶). مولانا در دفتر اول مثنوی در حکایتی با عنوان «آن پادشاه

جهود که نصرانیان می‌کشت از بهر تعصب» مسئله وحدت ادیان و وحدت انبیا را مطرح می‌کند. در این داستان وزیر مکاری برای کمک به پادشاهش که قصد کشتار مسیحیان را داشت به میان مسیحیان می‌رود و بعد از جلب اعتماد آنها برای دوازده تن نامه می‌نویسد و در این نامه‌ها هریک را جانشین خود می‌خواند و برای ایجاد جنگ و نزاع، برای هر شخص احکامی را اصل و اساس دین برمی‌شمرد:

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| هر که او دو بیند، احول مردکی است | در یکی گفته که این جمله، یکی است |
| این کی اندیشد؟ مگر مجنون بود | در یکی گفته که صد، یک چون بود |
| چون یکی باشد، یکی زهر و شکر؟ | هر یکی قولی است ضدِ همدگر |
| کی ز وحدت، وز یکی، بویی بری؟ | تا ز زهر و از شکر در نگذری |
| بر نوشت آن دینِ عیسی را عدو | این نمط، وین نوع، ده دفتر و دو |

(مثنوی، دفتر اول، ۴۹۵-۴۹۹)

وزیر بعد از عملی کردن این نقشه ویرانگر، خود را در خلوت از بین برد. بعد از مرگ او رؤسای گروه‌های دوازده‌گانه مسیحی به جان یکدیگر افتادند و قتل و کشتار آغاز شد و این‌گونه جمع زیادی از مسیحیان به دست یکدیگر کشته شدند و آن شاه ستمگر به هدفش رسید. مولانا در این حکایت با جنگ هفتاد و دو ملت، درگیری‌های مذهبی و تعصبات افراطی و کورکورانه مخالفت ورزیده و چون به وحدت ادیان و وحدت انبیا اعتقاد دارد انسان‌ها را به سازش و پرهیز از شقاق و نزاع دعوت می‌کند. از نظر مولانا دین‌های مختلف همانند راه‌هایی هستند که در ظاهر با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما در باطن یکی بوده و به مقصدی عالی و واحد می‌رسند: «اگر راه‌ها مختلف است، اما مقصد یکی است، نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی حد است؛ اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا [هیچ] خلاف نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفر است و نه ایمان یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم چون آنجا رسیدند آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت

که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین نماید؛ اما چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود» (فیه ما فیه، ۱۳۸۹: ۹۷)؛ بنابراین اگرچه راه‌های مختلفی پیش روی انسان قرار دارد، مقصد یکی بیش نیست. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که اختلاف ادیان و مذاهب دارای اهمیت نیستند، بلکه به‌کمال‌رسیدن پیروان ادیان مختلف حائز اهمیت و غایت اصلی است.

او در دفتر ششم مثنوی در این باب چنین می‌گوید:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلصش یک خانه است این هزاران سنبل از یک دانه است
(مثنوی، دفتر ششم، ۳۶۶۷-۳۶۶۸)

۲-۶. وحدت وجود

یکی دیگر از موضوعاتی که بخش وسیعی از آثار مولانا را به خود اختصاص داده است، مسئله وحدت وجود است. «عرفان اسلامی بر اساس وحدت وجود پی ریزی شده است. مراد از وحدت وجود، پذیرفتن موجودیت وجود صرف و مبراً از کلیه قیود، حتی قید اطلاق است (مطلق وجود) و مراد از اطلاق، نه اطلاق به‌حسب مفهوم، بلکه وجود شخصی متصف به وحدت اطلاق است که قبول هیچ‌گونه تعدد و تکثر نمی‌کند. از نظر اهل عرفان وحدت در وجود حقیقی و کثرت اعتباری و وهمی است و حاصل تجلی اصل وجود است و نیز اعتبار اسناد وجود به موجودات امکانی و ماسوی الله، سراب و مجاز عقلی است» (ظفری، ۱۳۸۹: ۸۳). «در میان حکمای اسلامی، این اعتقاد که هیچ وجودی جز وجود خداوند متعال معنا ندارد و تنها وجود مطلق و بی‌چون و چرا از آن اوست، به وحدت وجود تعبیر گردیده است و بنابراین، با وحدت شهود، نقش دویی از دیده عارف برمی‌خیزد و وجود حق را در جمیع ذرات عالم مشاهده می‌نماید که در هر نشئی به اسمی و صفتی خاص تجلی نموده است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۶۰). مولانا در توضیح این مطلب مثالی زیبا زده است و می‌گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچو آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره
کنگره ویران کنید از منجیق

شد عدد چون سایه‌های کنگره
تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، دفتر اول، ۶۸۶-۶۸۹)

وی معتقد است همه ما در عالم غیب و قبل از آمدن بر روی زمین گوهری واحد بودیم که در آن عالم هیچ‌گونه کثرت و حدودمرزی وجود نداشت؛ این گوهر منبسط همچون آفتابی واحد و یگانه همه‌جا را فراگرفته و در خلوص و صافی مثل آب زلال بود؛ اما از زمانی که این نور به عالم صورت و ماده آمد، دچار کثرت و تعدد شد؛ درست مثل زمانی که نور آفتاب بر دیوار کنگره خانه‌ای بتابد و سایه‌اش نیز به همان شکل یعنی کنگره بر زمین بیفتد. برای دیدن دوباره نوری صاف و یکدست باید این کنگره‌ها (تعین مادی) را ویران کنیم.

و یا در دفتر دوم مثنوی می‌گوید:

روح او با روح شه در اصل خویش
پیش از این تن، بود هم پیوند و خویش

کار، آن دارد که پیش از تن بدهست
بگذر از این‌ها که نو حادث شدست

کار، عارف راست، کو نه احوک است
چشم او بر کشت‌های اول است

(مثنوی، دفتر دوم، ۱۰۵۰-۱۰۵۲)

وی، هستی ازلی و ابدی آدمی را نشئت‌گرفته از روح الهی می‌داند و معتقد است روح انسان‌ها قبل از پیدایش در عالم خاکی در عالم الهی وجود داشت. او روح الهی را اصل و دارای وحدت می‌داند و تجلی‌های گوناگونی که از آن روح الهی در این عالم ظاهر شده‌اند را حادث و ناپایدار قلمداد می‌کند. انسان‌های صورت‌گرا که تنها دید این جهانی دارند همانند آدم احوک این هستی‌های گوناگون را جدا و متمایز از یکدیگر در نظر می‌گیرند؛ اما عارفان همه‌چیز را یکی و دارای وحدت می‌دانند.

۳-۶. انسان‌گرایی

در آموزه‌های دین اسلام، مهم‌ترین و محوری‌ترین مسئله بعد از مسئله «خدا»، مسئله «انسان» است. «آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رساندن او به سعادت

و رستگاری حقیقی، صورت گرفته است (جائیه: ۱۳؛ ابراهیم: ۳۴؛ آل عمران: ۱۶۴؛ بقره: ۱۸۵). اهمیت انسان و جایگاه ممتازش در اسلام تا آنجا است که پیشوای نخستین مکتب تشیع، حضرت علی (ع)، شناخت انسان را مقدمه شناخت خدا دانسته است: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۱: ۷/۳۸۷). این حدیث، افزون بر اینکه جایگاه ممتاز انسان را نشان می‌دهد، دشواری شناخت حقیقت انسان و پی‌بردن به رازهای شگفت‌انگیز وجودی‌اش را نیز می‌رساند (ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۵۳).

انسان از دو بعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است. مولانا برای انسان و بعد روحانی او ارزش و اعتبار خاصی قائل است و معتقد است اگر آدمی بتواند خواهش‌های نفسانی و لذات مادی را ترک کند و وجود موهوم و هویت کاذب خود را فانی کند به مرتبه‌ای می‌رسد که هیچ‌یک از موجودات دیگر نمی‌توانند به آن دست یابند:

آدمی بر قدّ یک طشت خمیر
برفروزد از آسمان و از اثیر
هیچ گرمنا شنید این آسمان
که شنید این آدمی پُر غَمَان
(مثنوی، دفتر ششم، ۱۳۸-۱۳۹)

از نظر مولانا انسان جوهر است و چرخ و افلاک (همه جهان) عَرَضُ او. همه کائنات جهان، فرع و همچون پایه و پله‌اند و مقصود اصلی و نهایی انسان است:

جوهرست انسان و، چرخ او را عَرَضُ
جمله فرع و پایه‌اند و او غرض
(مثنوی، دفتر پنجم، ۳۵۷۵)

وی معتقد است انسان در والاترین درجه شرافت و کرامت قرار گرفته است؛ از این رو شایسته نیست که به نمودهای طبیعی مقید شود و خود را محتاج به آن‌ها بداند:

تاجِ گرمناست بر فرق سرت
طوقِ اعطیناک آویزِ برت
(مثنوی، دفتر پنجم، ۳۵۷۴)

او همچنین در کتاب فیه ما فیه در مورد برتر بودن انسان می‌گوید:

«فروش، خویش ارزان که تو بس گرانبهایی ... بهانه می‌آوری که من خود را به کارهای عالی صرف می‌کنم، علوم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طب و غیره تحصیل می‌کنم، آخر این همه برای توست اگر فقه است برای آن است تا کسی از دست تو نان نرباید و جامه‌ات را

نکند و تو را نگشود تا تو بسلامت باشی؛ و اگر نجوم است احوال فلک و تأثیر آن در زمین از ارزانی و گرانی امن و خوف همه تعلق به احوال تو دارد هم برای توست؛ و اگر ستاره است از سعد و نحس به طالع تو تعلق دارد، هم برای توست؛ چون تأمل کنی اصل تو باشی و این‌ها همه فرع تو» (فیه ما فیه، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۶)

مولانا انسان را اصل و هدف اصلی جهان آفرینش می‌داند. او تمام علوم و سایر مخلوقات را در خدمت انسان و فرع خلقت در نظر می‌گیرد. و از انسان‌ها می‌خواهد که قدر و ارزش وجود خویش را دریابند و آن را صرف امور بی‌ارزش و ارزان نکنند. وی در مجالس سبعه داستان آفرینش انسان و اعتراض فرشتگان به خداوند را می‌آورد:

«چون فرمان آمد که شما را از مسکن زمین معزول کردیم و این ولایت را به اقطاع به آدم دادیم همه فریاد برآوردند که [أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا] آیا در زمین قومی آوری که فساد کنند و معصیت و خونریزی کنند؟ [وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ] و ما را معزول می‌کنی که روز و شب به خدمت مشغولیم و به بندگی و تسبیح و تقدیس. جواب فرمود جل جلاله که این هست الا من از ایشان خدمتی می‌دانم که از شما آن خدمت نیاید. گفتند: عجب آنچه خدمت باشد که از فرشتگان پاک نیاید و از بنی آدم آلوده بیاید» (مجالس سبعه، ۱۳۵۵: ۷۶). انسان‌شناسی مولانا از علوم قرآنی و دینی نشئت گرفته است. او برای انسان ارزشی والاتر از ملائک و فرشتگان قائل است؛ البته انسانی که بتواند از هواهای نفسانی دوری کند.

۴-۶. نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های انسانی و پرهیز از صورت‌گرایی:

مولوی در ابیات دیگری نیز عقایدی مشابه با نظریه جهان‌وطنی دارد:

افتخار از رنگ و بو و از مکان هست شادای و فریب کودکان

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۵۷۶)

او افتخار به رنگ و بو و مکان (معیارهای مردودشده در مکتب جهان‌وطنی) را امری بیهوده و مختص به کودک صفتان می‌داند. و یا در بیت زیر

مادر و بابای ما را آن حسود تاج و پیرایه به چالاکی ربود

(مثنوی، دفتر سوم، ۲۸۵۲)

انسان‌ها را از یک پدر و مادر (آدم و حوا) می‌داند؛ یعنی فرقی ندارد از چه نژاد و تیره و رنگ و مذهبی باشیم؛ زیرا همه ما فرزندان یک پدر و مادر و با هم برابر هستیم.
و یا از قول دقوقی می‌گوید:

لَا أَعُوذُ خُلُقَ قَلْبِي بِالْمَكَانِ كَيْ يَكُونَ خَالِصاً فِي الْإِمْتِحَانِ
(همان، ۱۹۲۹)

یعنی: من دل و قلب خود را به جا و مکانی معین عادت نمی‌دهم، تا از آزمایش و امتحان خالص برآید؛ چراکه این عادت‌ندادن به مکانی معین توسط انسان وارسته‌ای همچون دقوقی هرچند جنبه عارفانه و صوفیانه دارد، می‌تواند رگه‌هایی از نظریه جهان‌وطنی را تداعی کند؛ در این مکتب نیز نوع سرزمین و وطن افراد ملاک نبوده و همه انسان‌ها از هر سرزمینی که باشند هم‌وطن یکدیگر محسوب می‌شوند.

و در ابیاتی دیگر هم‌زبان بودن دو نفر را عامل دوستی و پیوند قطعی میان آن‌ها نمی‌داند:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| هم‌زبانی خویشی و پیوندی است | مرد با نامحرمان چون بندی است |
| ای بسا هندو و ترک هم‌زبان | ای بسا دو ترک چون بیگانگان |
| پس زبان محرمی خود دیگرست | هم‌دلی از هم‌زبانی بهترست |

(مثنوی، دفتر اول، ۱۲۰۵-۱۲۰۷)

ممکن است گاهی دو شخص از دو زبان و سرزمین مختلف با یکدیگر ارتباط صمیمانه‌ای برقرار کنند و برعکس دو انسانی که از یک سرزمین و دارای زبانی مشترک هستند یکدیگر را دفع کنند. پس لزوماً اشتراکات زبانی و سرزمینی نمی‌تواند عامل وحدت و پیوند میان انسان‌ها باشد؛ همان‌طوری‌که تفاوت‌های زبانی، سرزمینی و غیره نمی‌تواند باعث دوری و اختلافات میان مردم بشود.

مولانا در فیه ما فیه حکایتی نقل می‌کند که با این ابیات ارتباط معنایی دارد. مضمون آن حکایت به این شرح است: شاعری عرب‌زبان در مدح و ستایش پادشاهی ترک‌زبان اشعاری می‌خواند. شاه نیز بعد از شنیدن هربیت عکس‌العملی متناسب با مضمون آن ابیات از خود نشان می‌دهد که همین مسئله باعث می‌شود حضار با تعجب از خودشان بپرسند مگر می‌شود شاهی که زبان این شاعر را نمی‌داند عکس‌العملی به‌موقع و مناسب با مضمون شعر او از خود نشان دهد؟!

در آخر مولانا نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: «پس معلوم شد که اصل مقصودست. آن شعر فرع مقصودست که اگر آن مقصود نبود آن شعر نگفتی» (فیه مافیه، ۱۳۸۹: ۲۲).

باوجوداین باید توجه داشت که پی‌بردن به شباهت‌ها و اشتراکات میان مکتب جهان‌وطنی و اندیشه‌های مولانا میسر نمی‌شود مگر با نگاه کلی و توجه به نتایج حاصل از تحقق‌یافتن این دو جریان فکری در زندگی انسان‌ها زیرا خاستگاه مکتب جهان‌وطنی با خاستگاه اندیشه مولانا متفاوت بوده و بدیهی است که خاستگاه‌های متفاوت مفاهیم، اهداف و انگیزه‌های متفاوتی را نیز رقم می‌زند. بنابراین اگر جزئی‌نگری و توجه به خاستگاه‌های این دو مشرب فکری را کنار بگذاریم، متوجه می‌شویم از آنجاکه اصول کلی مکتب جهان‌وطنی نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های میان انسان‌ها اعم از تفاوت‌های نژادی، دینی، مذهبی و غیره است؛ در صورت تحقق‌یافتن باعث می‌شود انسان‌ها به وحدت و اتحاد برسند و به‌عنوان مثال مسیحی در کنار مسلمان، سیاه‌پوست در کنار سفیدپوست با سازش و تعامل زندگی کنند و این همان نتایجی است که در صورت عمل به اندیشه‌ها و توصیه‌های مولانا نیز حاصل می‌شود.

- در مکتب جهان‌وطنی، نوع دین و مذهب، فاقد اهمیت است و این یادآور اعتقاد مولانا به وحدت ادیان و دعوت او به پرهیز از جنگ‌های مذهبی است.

- جهان‌وطنی به تساوی و برابری همه انسان‌ها اعتقاد دارد، این تفکر را می‌توان معادل باور مولانا به مسئله وحدت وجود در نظر گرفت.

- در اندیشه جهان‌وطنی انسان به اعتبار انسان‌بودنش مورد توجه قرار می‌گیرد، مولانا نیز در آثارش به کرات از ارزش و جایگاه والای انسان سخن می‌گوید.

اما نباید از این موضوع غافل بود که انسان‌گرایی مد نظر مکتب جهان‌وطنی از نوع اومانسیم (در معنای مقدم‌دانستن حقوق و آزادی‌های انسان بر همه‌چیز) بوده است؛ درحالی‌که در نگاه مولانا و سایر عارفان اصل نخستین، خداوند یکتا است و اهمیت و ارزش انسان به سبب مقام خلیفه‌الله بودن او است.

۶-۵. وطن

واژه وطن در عرفان دارای بار معنایی خاصی بوده و با مفهوم «بازگشت به اصل» ارتباط مشخصی دارد. صوفیه هیچ‌گاه وطن را در معنای قومی و ملی آن در نظر نمی‌گرفتند. از نظر آن‌ها رسیدن به

وطن اصلی همان هدف و غایت مسیر سلوک است. عارفان با استناد به آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) مبدأ و مرجع و وطن حقیقی و اصلی انسان‌ها را «الله» می‌دانند. «صوفیه، که بیشتر متأثر از تعالیم اسلام بودند، «وطن» به معنی قومی آن را نمی‌پذیرفتند؛ آن‌ها انسان را از جهانی دیگر می‌دانستند که چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنش و باید این قفس تن را بشکند و در هوای «وطن مألوف» بال‌وپر بگشاید؛ به همین مناسبت می‌کوشیدند که منظور از حدیث حب الوطن را، شوق بازگشت به عالم روح و عالم ملکوت بدانند و در این زمینه چه سخنان نغز و شیوایی که از زبان ایشان می‌توان شنید (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲: ۸)؛ بنابراین وطن مد نظر مولوی وطنی فرا مادی است. مولانا معتقد است همه ما روزی از آن عالم به این دنیا آمدم و یک روز هم بدانجا باز خواهیم گشت. منظور مولانا از وطن مفهوم مصطلح امروزی آن نیست. در صورتی که مکتب جهان‌وطنی، وطن مادی و این جهانی را که بر اساس مختصات تاریخی، جغرافیایی، زبانی و غیره تعریف می‌شود، مورد توجه قرار داده است و نگاه غیرمادی و عارفانه در آن راهی ندارد.

مولانا از حدیث حب‌الوطن تحلیلی عرفانی ارائه می‌دهد:

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| از دم حب‌الوطن بگذر مایست | که وطن آن‌سوست جان زین سوی نیست |
| گر وطن خواهی گذر آن سوی شط | این حدیث راست را کم‌خوان غلط |

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۲۱۱-۲۲۱۲)

وی می‌گوید منظور از وطن در حدیث مشهور «حب‌الوطن من‌الایمان» زادگاه و خاستگاه فردی نیست. او وطن حقیقی را عالم معنا و آن دنیا می‌داند.

| | |
|--------------------------------|----------------------------|
| چه عجب گر روح موطن‌های خویش | که بدستش مسکن و میلاد پیش |
| می‌نیارد یاد کاین دنیا چو خواب | می‌فروپوشد چو اختر را سحاب |
| قصه چندین شهرها را کوفته | گردها از درک او ناروفته |

(مثنوی، دفتر چهارم، ۳۶۲۸-۳۶۳۳)

ابیات فوق دیدگاه مولانا در مورد وطن اصلی انسان‌ها و نزول ارواح از عالم ملکوت به عالم ناسوت را نشان می‌دهد. در این ابیات شهرها را می‌توان کنایه از مراتب وجودی انسان در پایین‌ترین حد در نظر گرفت. هرچقدر هبوط و سقوط ارواح بیشتر شود کثرت نیز بیشتر شده تاجایی که با سقوط روح انسان در عالم ماده که عالم کثرت محسوب می‌شود. روح به‌کلی از وطن اصلی خود جدا می‌افتد و دچار نسیان و فراموشی می‌شود. از این‌رو نیاز به یادآورنده‌ای دارد تا او را به یاد وطن اصلی‌اش بیاندازد. به همین دلیل است که قرآن کریم پیامبر را یک مدگر (یادآورنده) می‌داند و این

مطلب به خوبی نشان می‌دهد که انسان در اصل از عالمی غیرمادی بوده است؛ و بر اثر هبوط ارواح به این عالم، سابقه الهی خود را از یاد برده است (زمانی، ۱۳۹۸: ۱۰۱۵).

قرآن کریم هیچ وقت به انسان بر اساس زادگاه و زبانش (تفاوت‌های عرضی) نمی‌نگرد و هیچ‌گاه خداوند انسان‌ها را با معیارهایی همچون نژاد و قومیت مورد خطاب قرار نمی‌دهد؛ بلکه گاه به اعتبار حقیقت انسانی‌اش به عنوان آدمی (با خطاب: یا ایها الناس) و گاه به اعتبار ارتباطش با مبدأ هستی به عنوان مؤمن (با خطاب یا ایها الذین آمنوا) با وی سخن می‌گوید (عابدی، ۱۳۹۲: ۵۴). لذا بدیهی است مولانا که بیشترین تأثیر را از قرآن پذیرفته است به مفهوم وطن‌نگاهی و رای مفاهیم ظاهری و سطحی موجود داشته باشد و وطن آدمی را تنها در این عالم جستجو نکند؛ بلکه به خاستگاه اصلی او توجه نماید.

مولانا در ابیات آغازین دفتر اول مثنوی یعنی در *نی‌نامه* دوری و فراق انسان‌ها را از اصل و خاستگاه ازلی و ابدی‌شان به زیبایی به تصویر می‌کشد:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| کز نیستان تا مرا بیریده‌اند | در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند |
| سینه خواهم شرحه شرحه از فراق | تا بگویم شرح درد اشتیاق |
| هرکسی کو دور ماند از اصل خویش | باز جوید روزگار وصل خویش |
| (مثنوی، دفتر اول، ۲-۴) | |

مولانا خاستگاه و موطن اصلی انسان‌ها را به نیستان تشبیه می‌کند و معتقد است «از وقتی که روح لطیف آدمی از مرتبه الهی به این جهان مادی هبوط کرده سخت غمگین است و اشتیاق دارد که به اصل خود رجوع کند» (زمانی، ۱۳۹۶: ۵۴).

نتیجه‌گیری

باتوجه به یافته‌های این پژوهش مشخص شد مکتب جهان‌وطنی می‌تواند ابزار خوبی برای رساندن غرب به اهدافش باشد. بدین گونه که غرب از خصلت ترویج برابری و عدالت جهانی این مکتب به سود خود استفاده کرده و چون ادعای برترین قدرت جهانی را دارد خود را از این برابری‌سازی متمایز می‌کند و این یکسان‌سازی‌ها و برابری را تنها برای ملل و جوامع ضعیف‌تر مناسب می‌داند. در جهان‌وطنی اسلامی مکتب جهان‌وطنی از نگاه اسلام و آموزه‌های این دین مورد بررسی قرار می‌گیرد. دین اسلام معتقد است اگر انسانیت، مبنای روابط انسانی قرار گیرد آن‌گاه همه می‌توانند در کنار یکدیگر زندگی مسالمت‌آمیز و پر از صلح و آرامشی را تجربه کنند. در آیات و احادیث

بسیاری دعوت اسلام به این نوع نگاه و عدم برتری نژادها بر یکدیگر توصیه شده است. در عرفان اسلامی نیز، نگاه غالب این است که انسان، موجودی فراتر از زمان و مکان و سایر ویژگی‌های عالم ماده است. همین مبنای فکری عرفان است که باعث می‌شود بتوانیم آن را در مکتب جهان‌وطنی مورد بررسی قرار دهیم. در عرفان، وطن و ملت مفهومی مادی ندارد و در معنای ابدیت و جایگاه اصلی و همیشگی روح انسانی به کار می‌رود. جهان‌وطنی از هر نوعی که باشد - چه از نوع اسلامی و چه از نوع غربی - به انسان‌ها می‌آموزد که دامنه تفکراتشان را گسترش دهند و اندیشه‌ای فرا زمانی و فرا مکانی داشته باشند؛ بنابراین داشتن نگاهی جهانی و کلان به همه امور، از نقاط اشتراک جهان‌وطنی اسلامی و غربی است. با وجود اینکه اصطلاح جهانی شدن یا جهان‌وطنی‌گرایی به صورت مشترک برای بیان دیدگاه اسلامی و غربی در خصوص نادیده گرفتن تفاوت‌ها و نفی تبعیض‌ها به کار می‌رود، از نظر اشمال معنایی، تفاوت‌هایی در این دو دیدگاه نیز دارد. به عنوان مثال، هدف جهان‌وطنی غربی کسب حداکثر سود مادی است. در حالی که جهان‌وطنی اسلامی بیشتر به دنبال رشد و تعالی معنوی انسان‌ها است. غرب و اسلام به دلیل داشتن مبنای فکری متفاوت با یکدیگر، اهداف و عملکرد متفاوتی نیز دارند. در ادامه پی بردیم مولانا در مؤلفه‌هایی همچون وحدت ادیان و انبیا، وحدت وجود، انسان‌گرایی، نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های انسانی و پرهیز از ظاهرگرایی با مکتب جهان‌وطنی - که همه انسان‌ها را صرف نظر از تفاوت‌هایی که دارند برابر و هموطن یکدیگر می‌داند - پیوند و گره می‌خورد. مولانا در ابیات زیادی از مثنوی و مطالب بسیاری از فیه ما فیه مسئله وحدت ادیان و وحدت انبیا را مطرح می‌کند و برای درک بیشتر گفته‌های خود طبق شیوه معمولش از حکایات و تمثیل‌های زیادی در این راه کمک می‌گیرد. وی علت اختلافات میان انسان‌ها را دیدگاه کثرت بین آن‌ها می‌داند؛ و معتقد است مسیر و راه‌ها زیاد است ولی مقصد و انتهای همه راه‌ها یکی بیش نیست. همچنین مشخص شد در آثار مولانا و مکتب جهان‌وطنی، انسان اهمیت و جایگاه خاصی داشته و هردوی این‌ها بر اشتراکات نوع انسانی تأکید می‌ورزند. در آخر این مبحث این نکته را یادآور شدیم که انسان‌گرایی مدنظر مکتب جهان‌وطنی از نوع اومانيسم (در معنای مقدم‌دانستن حقوق و آزادی‌های انسان بر همه چیز) بوده حال آنکه مولانا و سایر عارفان اگر به انسان ارزش و اهمیتی می‌دهند به سبب مقام خلیفه‌الله بودن او است؛ زیرا در عرفان، اصل نخستین خداوند متعال است و انسان مستقل از خدا و به خودی خود اعتباری ندارد. در ادامه با بررسی مکتب جهان‌وطنی و اندیشه‌های مولانا و مقایسه این دو از زاویه‌ای دیگر معلوم شد نوع نگاه این دو به مفهوم وطن با یکدیگر تفاوت دارد.

منظور مولانا از وطن، وطن در معنای مصطلح و رایج در مفاهیم سیاسی نیست. مولانا وطن اصلی انسان‌ها را عالم معنا می‌داند؛ عالمی که روح پس‌از هبوط از آن‌جا به این دنیای مادی آمده و اسیر کثرت‌ها می‌شود. مولانا آن عالم را «نیستان» و انسان‌های دورافتاده از آن عالم را به «نی» تشبیه می‌کند و علت سوز و گداز این نی را درد فراق از موطن اصلی‌اش می‌داند. مکتب جهان‌وطنی برخلاف مولانا با عرفان و مفاهیم عرفانی سروکار ندارد و نمی‌تواند همانند مولانا به همه امور نگاهی فرا مادی داشته باشد. وطن در اندیشه جهان‌وطنی همین سرزمین مادی و دارای مرزها و مختصات خاص جغرافیایی است. اگر مکتب جهان‌وطنی با مرزها و تفاوت‌های سرزمینی و انسانی مخالفت می‌ورزد به این معنا نیست که این مکتب دیدگاهی عرفانی و فرا مادی به امور دارد؛ بلکه این تفکرش را باید وام‌دار رفتارهای تعصب‌وار میهن‌پرستان افراطی دانست؛ زیرا مکتب جهان‌وطنی در پاسخ به تفکرات این گروه به وجود آمد.

هدف مکتب جهان‌وطنی رسیدن به صلحی جهانی و برابری انسانی است؛ اما نباید از این موضوع غافل بود که این مکتب خاستگاهی غربی دارد و زائیده سرزمین و دنیای غرب است؛ و از آنجا که نگاه غرب نگاهی سکولار و مادی‌گرا است، خواه‌ناخواه تأثیراتی بر اهداف و آینده مکتب جهان‌وطنی می‌گذارد. به دلیل همین موضوع است که مکتب جهان‌وطنی حتی اگر به دنبال صلح و برابری جهانی باشد، جنبه‌ای سیاسی پیدا می‌کند؛ ولی اندیشه‌های مولانا با دنیای سیاست کاری نداشته و در پی رشد و تعالی بخشی روح انسان‌ها و تهذیب نفس است.

یادداشت‌ها:

- ^۱ آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که فساد و خون‌ریزی می‌کند؟ (سوره بقره، آیه ۳۰).
- ^۲ در حالی که ما تو را حمد و تسبیح می‌گوییم و تو را مقدس می‌دانیم (سوره بقره، آیه ۳۰).

منابع

کتاب‌ها

- استیونسون، نیک (۲۰۰۱). *شهروندی فرهنگی*، ترجمه ابوزر قاسمی نژاد و ساناز اسماعیلی، چاپ دوم. تهران: جامعه‌شناسان.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۵). *مجالس سبعة*، نسخه احمد رمزی آق یورک.

- _____ (۱۳۸۹). *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سیزدهم. تهران: امیرکبیر
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۳۸۷). *اسلام و جهانی‌شدن*، ترجمه عبدالحسین هراتی. تهران: یاس زهرا (س)
- دامادی، سید محمد (۱۳۷۹). *شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت*. تهران: دانا
- دوزیناس، کوستاس (۲۰۰۷). *حقوق بشر و امپراتوری فلسفه سیاسی جهان‌وطن‌گرایی*، ترجمه علی صابری تولایی. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۶). *شرح جامع مثنوی*، دفتر اول، چاپ چهل و نهم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۸). *شرح جامع مثنوی*، دفتر سوم، چاپ بیست و هشتم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *صراط‌های مستقیم*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*. تهران: هرمس.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.

مقالات

- آپاگانو، نیکولا (۱۳۸۳). «انسان‌گرایی (اومانیزم)»، ترجمه رستم شامحمدی، *نشریه نامه فرهنگ*، شماره ۵۱: ۱۳۰-۱۳۵.
- ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله (۱۳۸۵). «انسان در نگاه اسلام و اومانیزم»، قبسات، شماره ۴۴.
- داودی، علی‌اصغر (۱۳۸۱). «جهانی‌شدن و چالش‌های حاکمیت‌های ملی»، *نشریه کتاب نقد*، شماره ۲۴ و ۲۵: ۲۱۳-۲۲۸.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۴). «اسلام و نظریه جهان‌وطنی»، نورعلم، شماره ۲: ۱۸-۲۸.

- سپهرنیا، رزیتا (۱۳۹۰). «بررسی نقش جهانی‌شدن در شکل‌گیری خاص‌گرایی‌های فرهنگی»،
فصلنامه مطالعات راهبردی جهانی‌شدن، شماره ۵: ۱۲۱-۱۴۴.
- سیدیان، سیدمهدی (۱۳۹۳). «مقایسه جهانی‌شدن انسانی و غربی»، نشریه معرفت، سال ۲۳،
شماره ۲۰۰: ۳۷-۴۷.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲). «تلقی قدما از وطن»، جلد دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.
- ظفری، رقیه (۱۳۸۹). «وحدت وجود در عرفان اسلامی»، جستار (فصلنامه تخصصی)، دوره
۸: ۷۰-۸۴.
- عابدی، محمدرضا (۱۳۹۲). «انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا (تلقی
فرا اقلیتی و فرا مادی از انسان و تأویل عرفانی از وطن در انسان‌شناسی مولانا)»، دوفصلنامه
علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، سال ۱۰، شماره ۲۹: ۵۱-۶۹.
- محمودی بورنگ، محمد؛ آیتی، محسن؛ و اکبری بورنگ، محمد (۱۳۹۸). «تبیین عناصر برنامه
درسی جهان‌وطنی در آموزش»، دوفصلنامه مطالعات برنامه درسی آموزش عالی، سال ۱۰،
شماره ۲۰: ۱۳۹-۱۵۹.
- نوحی، زهت (۱۳۹۴). «نگاهی به شاهنامه با رویکرد جهان‌وطنی»، فصلنامه تخصصی تحلیل
و نقد متون زبان و ادبیات فارسی، دوره ۷، شماره ۲۶: ۹۹-۱۲۶.
- هاشمی، خدیجه و مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۲). «مقایسه تطبیقی انسان‌گرایی در اندیشه اسلامی
و غربی»، نشریه قبسات، سال ۱۸، شماره ۷۰: ۳۱-۶۲.