

پارادایم معانی عرفانی در مراثی و مدایح اهل بیت به اقتضای تطور تاریخی

(بررسی مقایسه‌ای معنای ولایت و غربت در چهار دهه پیش از انقلاب و چهار دهه پس از

انقلاب اسلامی)

عادل مقدادیان^۱

چکیده

از جنبه‌های تفرد عرفان شیعه نسبت به سایر عرفان‌ها، ظهور ادبیات آیینی شیعیان در قالب سنت مرثیه و مداحی برای اهل بیت (علیهم‌السلام) است. مدایح و مراثی شیعی، بازتاب مواجهه عرفانی جامعه با رخدادهایی هستند که جنبه‌های دینی مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیل متن، تلاش دارد تطور معانی عرفانی در مراثی و مدایح چهار دهه پیش از انقلاب و چهار دهه پس از انقلاب در ایران را بررسی کند. در این تحقیق مسئله ولایت معصومین و مقایسه آن با ولایت فقها، مسئله جنگ و به تبع آن مسئله مهاجرت و غربت و انگاره‌های عرفانی به آن در ادبیات عرفانی چهل ساله قبل و بعد انقلاب بررسی می‌شود. مدعای این پژوهش آن است که از رهگذر بررسی سطح یا عمق واژگانی که در هر برهه برای مدح و مرثیه معصومین در میان شاعران آیینی وام گرفته شده است، می‌توان نگرش معرفتی پنهان در لایه‌های درونی جامعه را در چهل سال قبل و بعد انقلاب مورد بررسی قرار داد و مشخص کرد در چه مواردی مفاهیم عرفانی روندی رو به رشد و در کدام موارد تطور افول‌گرایانه داشته است.

واژگان کلیدی: ولایت، غربت، انقلاب اسلامی، ادبیات عرفانی، مدایح و مراثی

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشکده مطالعات اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع) تهران، @meghdadiyan@gmail.com

مقدمه

تعبیر تطور آنچنان که از لفظ آن پیداست به معنای از طوری به طور دیگر درآمدن است. خوانش عرفانی که در بسیاری موارد در بستر ادبیات به ظهور رسیده است، از انواع موجود قرائت دین اسلام است؛ فرای اینکه این خوانش تا چه حد مقبول متشرعان بوده است، تأثیرگذاری روش عرفانی در شکل‌گیری و تطور جوامع شیعی انکارناپذیر است. شیعه به مثابه یک ایدئولوژی، مانند هر مکتب دیگری از آن جهت تفرد یافته است که در فرایند تکامل وجوه تمایزی با سایر نحله‌های اسلامی دارد. ادبیات عارفانه که قرین رازورگی و نظام نمادها و تمثیل‌ها و سمبل‌هاست، در سیر تاریخ تشیع بدان جهت مهم است که گاه از محدود راه‌های ارائه و گزارش وضعیت اجتماعی موجود بوده است. ادبیات عرفانی به صورت خودآگاه یا گاهی برخاسته از ضمیر ناخودآگاه، اشتیاقات و تمایلات اجتماعی افراد یک جامعه در زمان مشخصی را به منصفه ظهور می‌رساند.

ساده بودن الفاظ یا تعقید لفظ، کنایات، استعارات، تمثیل‌ها، هنجارشکنی در ترکیب و معنا، گاه به کار بردن صنعت تضاد و حتی بیان‌های پارادوکسیکال، برخاسته از هر انگیزه شخصی یا به سبب هر کدام از علل اجتماعی مانند محدودیت‌ها یا احساس کوچکی و کم‌ظرفیتی جامعه و نظایر این علل که صورت گرفته باشد، با مطالعه رفتارگرایانه، پرده از بسیاری جنبه‌های تأثیرگذار در کنش‌های ادبی و عرفانی برمی‌دارد. عرفان حماسی و اساطیری، توصیفات معرفتی خاص و با بعضی معیارها غالیانه، ادبیات وحدت‌گرایانه، نگرش‌های زیبایی‌شناسانه عرفان جمالی مثل عنصر عشق‌ورزی و ایثار و از همه مهم‌تر نقش ویژه واسطه فیض و کارکرد آن برای ماسوی الله چند سرفصل مهم عرفانی است که در مرآئی و مدایح اهل بیت قابل پژوهش است.

روش تحلیلی این پژوهش بررسی عرفانی واژگان منتخب، البته با معیار قرار دادن سیر وقایع بر محوریت یک نقطه عطف تاریخی است. اتفاقی که در کشوری شکل می‌گیرد که مذهب تشیع، مذهب رسمی و اول آن است. آن نقطه عطف تاریخی که اکنون چهار دهه از آن گذشته است،

انقلاب اسلامی ایران است. قطعاً انقلاب اسلامی ایران به سایر کشورها، به ویژه کشورهای اسلامی (به خاطر وحدت دینی) و از آن میان علی‌الخصوص بر کشورهای دارای زبان و فرهنگ مشترک، یعنی تاجیکستان و افغانستان اثرگذار بوده است، اما به قرینه محوریت انقلاب ایران، بررسی موردی ما در مورد ایران سیاسی و جغرافیایی امروزه است. عرفان پژوهانی مانند لوئی ماسینیون و پل نويا، تصوف و ادبیات عرفانی آن را زمینی و حاصل تأویل گزاره‌های دینی با زبانی هنری و در حقیقت نوعی پلورالیزم معرفتی می‌دانند. (دستی، ۱۳۸۲: ۴۷-۶۹)

بر این اساس می‌شود معتقد شد که عرفان و اجتماع در یک تأثیر و تأثر متقابل با یکدیگر هستند. سکولار شدن متشرعان دامن عارفان را تیزتر می‌کند؛ به این معنا که عموم عارفان به این سبب که اهل اجتماع بوده‌اند، با مردم نشست و برخاست می‌کردند و آنان را نصیحت می‌نمودند، می‌جنگیده‌اند، صاحب کسب و کارهایی مانند خُرّازی و قصابی و سایر مشاغل بوده‌اند، مهمان‌نواز و تیمارگر بوده و رباط و کاروانسرا تأسیس می‌کرده‌اند، در خانقاه آنان نان می‌داده‌اند و از ایمان نمی‌پرسیده‌اند، ناخودآگاه با تطورات اجتماعی، دچار تغییر در تبیین و خوانش خود می‌شده‌اند. چه بسا بشود این جرئت را داشت و گفت عارفان، در این امواج تحولات دچار تطور فکری و بینش نیز می‌شده‌اند، اما آنچه بی‌تردید می‌توان بیان کرد، این است که دست‌کم بیان و تفسیر آنان با عنایت به حوادث اطرافشان فراز و نشیب‌هایی داشته است. این همان تغییر ادبیات عرفانی است.

ادبیات آیینی گاهی صاحب سبکی مخصوص به خود نیز بوده است. پاره‌ای از اولین نوحه‌ها پیشگامان شعر نیمایی هستند. نوحه جزء اشعار غیررسمی و نوعی از مرثیه مذهبی است که با آهنگ‌های خاص در مجالس سوگواری امام حسین همراه با مراسم سینه‌زنی خوانده می‌شود. شعرهایی که برای نوحه سروده شده، از وزن برخوردار است، اما از حیث وزن و قافیه متنوع‌تر از قالب‌های شعر سنتی فارسی است و با ضرب‌آهنگ‌های سینه‌زنی متناسب و هماهنگ است. علاوه بر آن تساوی مصراع‌ها در آن رعایت نمی‌شود و از این نظر شباهتی به شعر آزاد نیمایی دارد. (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۱) در دوره قاجار اولین نوحه‌ها شکل گرفته است. میرزا ابوالحسن یغمای جندقی (متوفی ۱۲۷۶ ه.ق) اولین شاعری است که بخشی از دیوان او

به نوحه اختصاص یافته است. (اسلامی، ۱۳۸۶: ۲۵) نوحه هم خانواده با تناوح است. بادهای متناوح، بادهایی هستند که از دو سوی مقابل یکدیگر می‌وزند و صدای سوزناکی را تولید می‌کنند. از این رو، نوحه به معنای قرار گرفتن در مقابل مرده و بیان سوزناک از غم اوست. می‌گویند نام حضرت نوح نیز به این خاطر، نوح بود که برای قومش نوحه می‌نمود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۷) اما ادبیات آیینی نیز از مفاهیم محتوایی عرفان بی‌بهره نبوده است.

از سوی دیگر ادبیات آیینی به خاطر امتزاج با ادبیات احساسی و حماسی، پاره‌ای از داستان‌های زبان حالی را وارد مدایح و مرثی‌نموده است که سندیت تاریخی ندارد. تاریخ‌پژوه معاصر، رسول جعفریان در این باره می‌گوید: «اگر یک نگاهی به منابع عاشورایی در این صد سال بیندازید، خواهید دید، تفسیرهای حماسه‌ای که در این قرن باب شده، در متون کهن جایی نداشته و برای مثال، کتاب‌های قاجاری که همه روی اشک و آه بنا شده است. کدام یک از این دو نگاه، درست است؟ اگر نگاهی در روزگار ما غلبه دارد، معنایش این است که اگر هزار سال هم به آن توجه نشده، حتماً درست است؟ با چه اصولی؟ مورد دیگر این است که در دوره اخیر، درباره امر به معروف و نهی از منکر از عاشورا، برداشت‌های زیادی می‌شود، در حالی که در هیچ کتاب فقهی قدیمی، دست‌کم تا اواسط دوره قاجاری، چنین رویه مطرح نبوده و به عکس درباره اینکه نکند عاشورا مصداق «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» باشد، بحث کرده‌اند. سؤال این است: کدام معیارها وجود دارد که دست ما را از تفسیرهای من‌درآوری با عبارت‌پردازی‌های عجیب و غریب و تحلیل‌های ذهنی و منبعث از شرایط سیاسی ایران و شیعه در قرن اخیر، نجات دهد. در یکی دو دهه اخیر هم، فلسفه عاشورایی که از زبان مداحان می‌شنویم و به تازگی یاد گرفته‌اند که عبارات عربی را هم در آن بیاورند تا مردم مطمئن شوند که راست می‌گویند! و با نقل شعری از این و آن در متن روضه یا آوردن اسم شیخ جعفر شوشتری و کمپانی و امثال آن، مخاطبان را شیفته برداشت‌های شگفت شبه عرفانی خود کنند و جوانان را مسحور عبارات مبهم و لفاظی‌های همراه با موسیقی عجیب و من‌درآوردی سازند. البته که این فضا، دیگر فضای حماسه‌سازی از کربلا نیست، چنانکه «مصیبت»‌گرایی قاجاری هم نیست، خودش یک سبک جدید در کنار عرفان‌های تازه است». (جعفریان، ۱۳۹۸: سایت)

هر اثر ادبی از چهار بُعد قابل بررسی است: بلاغی، محتوایی، جامعه‌شناختی و عاطفی. (شفیعی کدکنی، الف: ۱۳۹۰: ۲۰) در سه رویکرد محتوایی و جامعه‌شناختی و عاطفی، کاربرد و بسامد به کارگیری واژگان خاص عرفانی یا کاربرست واژگانی عام و اراده معنای عرفانی از آنها قابل تعقیب و بررسی است. در چهل ساله قبل انقلاب با منع عزاداری توسط رضاخان و نشر افکار ضد دین امثال کسروی و حتی اختلاف در کارکردهای ولایت معصوم که اوج آن با انتشار کتاب شهید جاوید، کلیدواژگان عرفانی در ادبیات آیینی با تأثیرپذیری یا تقابل با هر یک از این محرک‌های اجتماعی تغییر یافت.

مسائل اجتماعی تأثیرگذار در چهل ساله قبل انقلاب

بازگشت به دین، به صورت بازگشت به مظاهر دینی از جمله اوج گرفتن دوباره اشعار آیینی با حال و هوای جدید همراه بود. ظاهراً اعتراضات فکری ایجاد شده در مقابل جریان قالب و مورد حمایت از سوی سیاست‌گذاران امری اجتناب‌ناپذیر است. در سال‌های دهه بیست تا دهه پنجاه کتاب‌های بسیاری برای پاسخ به عقاید ضد مذهبی کسروی نوشته می‌شود و همین در نهایت به تقویت موضع مذهبی منتهی می‌شود. (جعفریان، الف: ۱۳۸۷: ۲۸) به همین صورت حضور بهائیان در قدرت، سرایش اشعار در خصوص امام زمان (علیه السلام) و مباحث معرفتی در این خصوص را بیش از گذشته قوت بخشید. موضوع امام عصر بدان جهت که در غیبت نیز هستند، از نگاه عرفانی که مبتنی به نوعی ایمان به غیب و شوق وصل است، دستمایه ادبیات عرفانی قوی محسوب می‌شد و در این وادی نیز مدایح عرفانی قابل ذکر سروده شده است. فارغ از این دو نمونه تأثیر محتوایی، جامعه‌شناسی عرفانی نیز در ادبیات شعری هر دوره مشهود است. «شعر فارسی معاصر و شعر معاصر عرب که بدان اشاره کردیم یک باره بدین شکل و شمایل درنیامده است. نیم قرن تجربه چندین نسل، این رنگ و بوی را به شعر ما و آنها داده است. من منکر جریان‌های تاریخی و عوامل اقتصادی و سیاسی نیستم، بلکه قصدم تأکید و تأیید همان عقیده است که هرگونه تحول، حتی اگر منحرف و زیانمند به حال جامعه باشد، باز خود ریشه در جریان‌های تاریخی و اجتماعی دارد». (شفیعی کدکنی، ب: ۱۳۹۰: ۲۶۷)

این تحول ولو زیان بار در دوره پهلوی رخ داد. در شعر چهل ساله قبل از انقلاب، مضامین آیینی در انزوا و غربت قرار می‌گیرد، اما حذف نمی‌شود و خود این انزوا عامل بیان‌های استعاری نوینی در شعر می‌گردد. نمی‌توان از تأثیر دوره بیداری و سیاست زدگی و مدرنیته‌گرایی آن دوران در دوری از شعر سنتی و آیینی چشم پوشید. ترجمه ادبیات نوین فرنگ و از سوی دیگر گرایش‌های چپ مارکسیستی، تأسیس مدارس فنی و دانشگاه‌ها و توجه به مدرنیته صنعتی به جای ادبیات احساساتی سنتی و مبارزات آزادی‌خواهانه شعر این دوره را به جای استعاره و تلمیح به فاشگویی و تصریح کشانده بود. توقف مجالس ذکر مصیبت در دوره پهلوی اول نیز به این مسئله کمک کرد که ادبیات موجود در شعر آیینی به سمت دو مقوله آزادی‌گرایی امام حسین و مظلومیت امام حسین و یارانش پیش برود و به همان میزان از استعارات عرفانی خالی شود. آزادی و قانون و مردم‌سالاری و وطن و امید داشتن به نسل جوان مضامین اصلی شعر دوره بیداری است. اشعار آیینی. عرفانی اشعاری هستند که در خصوص مدح یا رثاء اهل بیت (علیهم‌السلام) سروده شده باشند، اما در وصف آنان از استعارات و نمادهای عرفانی استفاده شده باشد. (منصوری لاریجانی، ۱۴۰۱: دیپاچه)

اگر شاعرانی نیز به مضامین اهل‌بیتی علاقه نشان داده‌اند عمدتاً همچون موسوی گرمارودی از سلک مبارزان با نظام شاهنشاهی به شمار می‌رفته‌اند. با رواج شعر نیمایی و پس از آن شعر سپید، ادبیات استعاری که در مورد شعر مذهبی با ادبیات عرفانی در هم تنیده بود، قالبی جدید برای عرض اندام یافت. شعر تقطیع شده نیمایی بی‌شباهت با ضرباهنگ نوحه‌ها نیست. شعر سپید نیز فارغ از قالب قدیم است و به محتوا توجه ویژه دارد و به همین مناسبت برای بیان استعاری مناسب است. به این نمونه از شعر اقبال لاهوری دقت کنید:

تا قیامت قطع استبداد کرد

موج خون او چمن ایجاد کرد

تیغ بهر عزت دین است و بس

مقصد او حفظ آیین است و بس

ماسوی الله را مسلمان بنده نیست

نزد فرعونی سرش افکنده نیست

خون او تفسیر این اسرار کرد

ملت خوابیده را بیدار کرد

اما عمیق‌ترین تأثیر بر اندیشه عرفانی شیعی و به تبع آن ادبیات عرفانی این دوره به واسطه نگارش کتابی در مورد علت قیام امام حسین (علیه السلام) بود که ثمره عملی آن به عقیده بسیاری انکار علم امام نسبت به اتفاقات آینده بود. کتاب شهید جاوید که باعث سر و صدای زیادی در بین حوزویان شد. مسئله علم امام در عرفان شیعی با مواجهه‌ای که با این نگاه اجتماع‌محور و صرفاً سیاسی موجود در کتاب شهید جاوید مطرح می‌شد، تفاوتی واضح و روشن داشت و همین رویکرد باعث تمرکز مداحان و مرثیه‌سرایان به مسئله علم امام و باخبر بودن معصوم از اخبار آینده شد. فضیلتی که معصومین را از نگاه عرفان شیعی، عین الله، اذن الله، یدالله و نفس الله تعریف می‌کرد. به عبارت خلاصه با این نگاه اراده الهی به واسطه معصومین (علیهم السلام) جریان می‌یابد. تداوم این پدیده در پسا انقلاب گاه باعث نوعی غلو نیز شده است که در عباراتی مثل حسین اللهی بودن یا زینب اللهی بودن در پاره‌ای مدایح دیده می‌شود. از این رو، بعضی از این اتفاق‌ها باعث پررنگ شدن مبنای عرفانی در آن موضوع بود (مثل اتفاق نگارش کتاب شهید جاوید) و برخی نیز باعث کم رونق شدن نگرش عرفانی شد (مثل مظلومیت‌گرایی به جای معرفت‌گرایی به علت منع عزاداری‌ها).

نعمت الله صالحی نجف‌آبادی روز اول تیرماه ۱۳۰۲ در نجف‌آباد به دنیا آمد. از سال سوم ابتدایی با همشهری و همسن خود آیت الله حسینعلی منتظری در اصفهان مشغول تحصیل علوم دینی شد. در سال ۱۳۲۶ به قم آمد و ضمن تحصیل به تدریس پرداخت. وی در قم پای درس آیت الله بروجردی می‌رفت و در ضمن از شاگردان امام خمینی هم بود. نخستین بخش‌های کتاب شهید جاوید او در سال ۱۳۴۷ در سالنامه معارف جعفری به چاپ رسید. وقتی اصل کتاب چاپ شد، بسیاری از نویسندگان سنتی حوزه و نیز مراجعی مانند آیت الله

گلپایگانی، آیت الله مرعشی نجفی، با آن از در مخالفت درآمده و آثار پرشماری در رد بر آن نوشتند. آقای آیت الله گلپایگانی که بیشترین تلاش را در جلوگیری از چاپ این کتاب داشت، برابر طلاب معترض اصفهانی که به خاطر اهانت روضه خوانان قم به آقای مشکینی در خانه آقای گلپایگانی آمده بودند، گفت: «صالحی چند سال قبل کتاب را آورد نزد من و اجازه چاپ خواست. من با دقت خواندم، دیدم صلاح نیست و اجازه ندادم. صالحی گفت: اگر آقای صافی گفت چاپ نکن، چاپ نمی‌کنم، ایشان هم مطالعه کرد و صلاح ندانست؛ ولی ناگهان شنیدم چاپ کرده، هرکس مقلد من است حرام است این کتاب را بخواند».

(جعفریان، الف ۱۳۸۷: ۹۳۶)

موضع‌گیری برابر شهید جاوید به دو نگره موجود در این اثر که نکته‌ای در ظاهر بدیع مطرح شده بود، بازمی‌گشت. یکی از مهم‌ترین آنها این بود که مؤلف کتاب، در مبحث هدف امام حسین از قیام عاشورا به تقویت این نظریه پرداخته بود که امام حسین در پی تشکیل حکومت بوده است. طرح این مسئله برای انقلابیون بسیار جذاب بود.

اما مخالفت‌هایی که با این کتاب می‌شد، تنها معطوف به این بحث نبود، بلکه بیشتر به مسئله علم امام و دایره آن برمی‌گشت. مؤلف از این نظریه حمایت کرده بود که امام حسین گرچه به طور کلی، خبر از شهادت خود داشته است، اما اینکه شهادت در این سفر خواهد بود یا نه، از آن آگاهی نداشته است. این مسئله از سوی جناح‌هایی در حوزه که گرایش به اثبات نظریه علم امام به صورت جزئی داشتند، تحمل ناپذیر بود؛ بنابراین به مخالفت برخاستند.

(جعفریان، الف ۱۳۸۷: ۹۳۷) به هر روی، یکی از اهداف اصلی کتاب، سیاسی کردن نهضت عاشورا بود که بعدها در انقلاب اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفت. این در حالی بود که در تفکر سنتی موجود میان توده‌های مردم، به این جنبه عاشورا توجهی نداشتند و تنها بعد معنوی و عرفانی آن مورد نظر بود.

ابتکار او این بود که یک سوژه مهم برای توجیه لزوم حکومت اسلامی در تاریخ شیعه پیدا کرده بود و آن قیام امام حسین (علیه السلام) بود. تا این زمان کسی به ذهنش نرسیده بود که

از این نهضت می‌توان یک حکومت اسلامی درآورد. هنر او این بود که این حادثه را تفسیر مجدد کرد و درست وقتی که برای پیشبرد انقلاب بدان نیاز بود، آن را تفسیر «حکومت اسلامی خواهانه» کرد. شواهد تاریخی زیادی او را تأیید می‌کرد، اما شواهد ضد او هم فراوان بود. اصلاً امامت حق امام است. اگر او نگیرد چه کسی می‌خواهد چنین کند؟ نقص اصلی او این بود که بر روی یک بحث کلامی به نام علم امام تمرکز بیش از حد داشت. او به جای آنکه خوش سلیقگی به خرج دهد و راهی دیگر برای برون رفت از این مشکل بیابد که وجود داشت، تحت تأثیر نگرش ضد غالیانه خود که روی آن هم سال‌ها کار کرده بود، قرار گرفت و درست همین جا بود که مشکل پیش آمد. محبوبیت این نظریه برای رهبران انقلابی آنقدر زیاد بود که بی‌توجه به این مشکل، برخی سران انقلاب یکسره از او حمایت کردند؛ به جز آیات مشکینی و منتظری (که با نوشتن تقریظ بر این کتاب، سنتی‌های حوزوی را برابر انقلابیون قرار دادند) در تهران هم انجمن‌های اسلامی دانشجویان و... از او حمایت کردند. برای انقلابیون دلیلی بهتر از این نبود که از محبوب‌ترین رخداد برای شیعه بتوان یک نظریه برای حکومت اسلامی درآورد (جعفریان، ب ۱۳۸۷: ۴۶).

تطورات معانی عرفانی پس از انقلاب

مخالفان و موافقان انقلاب هر دو در این نظر هم‌داستان هستند که انقلاب یک نقطه عطف در هویت شیعی بود. انقلابی که سردمدار آن فقیه‌ی عارف و از بطن حوزه قم بوده است و نگاهی مبارزه محور به شیعه می‌دهد و بعد با کلیدواژه صدور انقلاب، نسبت به اشاعه این باورها در جهان همت می‌گمارد، چیزی نیست که بتوان به سبب مخالفت با آن، کوچکش شمرد. عامل اصلی و تعیین‌کننده در روی دادن انقلاب، تغییر ناگهانی سیاست آمریکا و زیر فشار قرار دادن شاه برای انجام دکترین حقوق بشر جیمی کارتر بود؛ دکترینی که شاه را مجبور به بازکردن فضای بسته سیاسی کرد. هرچند تردید و تأخیر او در مشارکت دادن نیروهای سیاسی مخالف در قدرت از یک سو و بهره‌نبردن نیروهای سیاسی از فضای بازشده برای مشارکت در رقابت‌های انتخاباتی با هدف حفظ ساختار موجود از سوی دیگر، جامعه را به سمت یک انقلاب فاجعه‌بار سوق داد (علمداری، ۲۰۱۹، ۲۸/۱: سایت).

در سال‌های حکومت ستم‌شاهی، جامعه بی‌تردید خواست‌هایی همچون آزادی بیان، اجتماعات و احزاب داشت، اما شکل‌گیری انقلاب مدیون وجود تشکیلات و رهبری متمرکزی بود که در آن زمان نه جناح چپ و نه ملی‌گراها از چنین ظرفیتی برخوردار بودند و بنابراین تنها تشکیلات مستقل و قدرتمند سراسری تشکل سنتی، مدنی نهادهای مذهبی بود که هزاران مسجد، حسینیه و حوزه را به هم وصل می‌کرد و هزاران سخنگو و شاعر را با زبانی مشترک با توده‌های مردم در ارتباط می‌گذاشت. مردم عادی به‌طور سنتی عضو فعال این تشکیلات مدنی بودند و داوطلبانه در مراسم و مناسک آنها شرکت می‌کردند و به‌تدریج از اعتقادات مشترکی با آنها برخوردار می‌شدند؛ اما انقلاب اسلامی در چهل سال عمری که تا کنون داشته و از سوی دومین رهبر آن آیت‌الله خامنه‌ای تحت عنوان گام اول انقلاب معرفی شده است، هفت حادثه مهم پس از انقلاب در تطور مفاهیم عرفانی در اشعار آیینی به‌شدت مؤثر بودند که در ذیل به تفصیل به هر یک از آنان اشاره خواهد شد.

مسئله ولایت معصوم و تطور معنایی انسان کامل

مقام ولایت مطلق در عرفان، واسطه فیض الهی است و خداوند از طریق آن رحمت و برکت خود را بر موجودات نازل می‌کند. از مبانی قرآنی نیز چنین برمی‌آید که به کمال رسیدن دین و تکمیل شدن هدایت بشری هم با تعیین و معرفی انسان کامل به نهایت رشد خود می‌رسد. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، آیه ۳) در روایات آمده که نشناختن انسان کامل سبب ضلالت و گمراهی است: «فان لم اعرف حجتک، ضللت عن دینی» (کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۳۳۷) پس هر کس بمیرد و امام زمان خویش که انسان کامل است، شناسد، به مرگ جاهلیت مرده است: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلية» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷/۲: ۳۶) و نیز رفتنمان به بهشت یا دوزخ بستگی به معرفت داشتن به ولایت انسان کامل یا جهل به او دارد: «وَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَعَرَفُوهُ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَأَنْكَرُوهُ». (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۴۱/۱۵۰)

نظریه ولایت از دیدگاه ابن عربی لازمه مقوله انسان کامل است. او و پیروانش تداوم وجودی انسان کامل را بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در قطب‌های صوفیه و رجال الغیب میسر می‌دانند. (آملی، ۱۳۶۷: ۸/ ۲۷۹) عارفان شیعی نیز این استمرار را به آل آن حضرت صلی الله علیه و آله و ائمه اثنا عشری را انسان کامل دانسته و حضرت مهدی علیه السلام را خاتم اولیای محمدی می‌دانند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴۹) همه اینها نشان‌دهنده آن است که انسان کامل در عرفان و مذاهب باطنی اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و از ازل تا ابد با هم پیوستگی دارند.

ولایت در وجود انسان کامل از مبدأ خیر محض طلب فیض می‌نماید و آن فیضان در قالب نبوت، رسالت و خلافت ظهور می‌کند. به این لحاظ مجرای تجلی انوار هستی بر وجود انسان کامل است که به آن ولایت گویند. به تعبیر دیگر خداوند مقام ولایت مطلق را واسطه فیض خویش قرار داده تا از طریق وی برکات و فیوضات را بر همه موجودات نازل فرماید و نیز از سویی توسط ولایت مطلقه تمام موجودات قوص صعود خود را طی می‌کنند.

ولایت ارتباط وثیقی با مفهوم انسان کامل دارد. اصطلاح انسان کامل صراحتاً در قرآن به کار نرفته است. در فرهنگ فارسی به انسان کامل، انسان نمونه یا برتر می‌گویند که اخلاق خداگونه دارد. این اصطلاح در کلام ابن عربی با عنوان‌های «انسان حقیقی» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۰۰/۲) و «انسان ارفع» (غراب، ۱۴۱۶: ۳۸۳) نیز استعمال شده است. انسان کامل مظهر و جلوه کامل هستی و خلیفه اتم الهی است و شناخت او عیناً شناخت کامل پروردگار بوده، یعنی معرفت درباره کلیه مظاهر و شئون هستی است. ابن عربی در فتوحات دارد: «لا یعرف قدر الحق الا من عرف الانسان الكامل الذی خلیفه الله علی صورته». (ابن عربی، بی‌تا: ۴/ ۱۲۳)

در مفهوم شیعی گرچه انسان کامل به لحاظ پایین‌ترین مرتبه وجودی، خود را مانند سایر انسان‌ها، بشر معرفی می‌کند «قل انما انا بشر منکم» (کهف، آیه ۱۱۰) و از غیب خود را بی‌اطلاع می‌داند: «لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ما مَسْنِی السوء» (اعراف، آیه ۱۸۸) و از فرجام خود و دیگران بی‌خبر است «و ما ادری ما یفعل بی و لابیکم» (احقاف: ۹)

و همانند مردم نیاز به آشامیدن و خوردن دارد: «وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَشْوَاقِ» (فرقان، آیه ۷) صورت دیگر این انوار مقدسه، در فراسوی قله‌های فروتنی و خضوع، کس را توانای نظر اندازی به انتهای بی‌انتهای ایشان نباشد.

در سوره یس خداوند می‌فرماید ما همه چیز را در امام مبین برای شما برشمردیم «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» (یس، آیه ۱۲) گرچه برخی امام مبین را به لوح محفوظ تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶۷/۱۷) چه بسا لوح محفوظ نیز همان انسان کامل باشد. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در خطبه‌ای فرمودند: من قلم و لوح محفوظ هستم، من عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه و زمین هستم. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴۱/۴) در وجود انسان کامل تمام مراتب عینی، مثالی و حسی جمع شده و او جامع عوالم غیب و شهادت است، بنابراین او با ملکوتیان ملکوتی، با جبروتیان جبروتی و با ملکیان ملکیست. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۳۴) آری، انسان کامل گاهی در اوج عبادت، تیر از پای او می‌کشند، گاهی تنهایی خود را با چاه شریک می‌سازد، گاهی در شب لیلة المبیت در جای پیامبر می‌خوابد، گاهی در میدان کار و زار، در خیبر را از جا می‌کند، گاهی طناب به گردش می‌اندازد و او را کشان‌کشان می‌برند. خداوند سبحان بر دل انسان کامل تجلی می‌کند و عکس انوار آن بر عالم می‌تابد و همه از فیوضات آن بهره‌مند می‌شوند و استدحام خویش را از وی می‌ستانند. همانگونه که در زیارت جامعه کبیره آمده «بکم فتح الله، و بکم یختم، و بکم ینزل الغيث، و بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض، و بکم ینفس الهم و یکشف الضر». (کلینی، ۱۳۸۳: ۵۷۶/۴)

در آیین تصوف، پیوند میان مراد و مرید برای دستیابی به معرفت انسان کامل امری رایج بوده است؛ اما در قرون اولیه چنین ساختاری وجود نداشت، زیرا در آن دوران مکتب صوفیه هنوز به شکل یک تشکیلات منسجم شکل نگرفته بود و به جای عرفان سلسله‌مراتبی، حال و هوای زهد و پارسایی بر جامعه صوفیانه حاکم بود. بزرگان و اقطاب صوفیه در راستای همین سیاست، همواره مریدان خود را به داشتن شیخ و پیر راه سفارش می‌کردند و معتقد بودند که طی این طریق بدون داشتن شیخ و پیر امری غیرممکن است و به گفته برخی از صوفیه «شیطان، شیخ کسی است که شیخی ندارد». (شعرانی، ۱۹۷۳: ۸۷۴) در نظام فکری صوفیه،

مراد چون انسان کامل است و مصلحت روحی مرید را می‌داند ولایت تامّه بر مرید داشته است. قشیری نقل کرده است که: «ابوعبدالله رودباری به خانه یکی از مریدان خود وارد شد در حالی که او غایب بود و دید درب خانه قفل است و گفت: صوفی باشد که در خانه قفل کند؟! گفت قفل را بشکنید و هرچه در خانه بود، بردند و در بازار فروختند و از بهای آن وقتی خوش برای خود ساختند». (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۰۸)

در دستینه‌های صوفیه به صراحت به این مطلب اشاره شده است که «مرید باید معتقد شود به اینکه قطب، مالک حقیقی همه املاک دنیا و اشخاص دنیا است، هم مالک تن آنها، هم مالک جان آنها و هم مالک مال آنها و همه افراد بشر درواقع غلام و کنیز اویند و مرید باید اقرار کند که آنچه دارم از او است و بر او حلال است و بر من حرام است مگر به اذن و تحلیل او». (کیوان قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۸۳-۲۸۴) تمثیل تبعیت موسی با اینکه اولوالعزم بود با خضر، این نگاه را در صوفیه تقویت کرد که «چون از طرف پیر کار بزرگ و محالی به مراد داده شود، ادب صحبت این است که پیر را متهم نگرداند، اما فعل پیر را تأویل کند که پیر قصد محال نکند... که هر مرید که به پیر خویش کژ نگاه کند همچنان کژ بماند و هرگز راست نگردد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۲۵/۳). یا گفته شده: «مرید باید که به ظاهر و باطن تسلیم تصرفات شیخ باشد و به تصرف اوامر و نواهی و تأدیب شیخ زندگی کند، همچون مرده که در تصرف غسل است... و اگر او را به خلاف شرع دستور دهد، اعتقاد پیدا کند که اگرچه ظاهراً خلاف است، شیخ خلاف نکند». (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۲۵۹) مسئله بیعت نیز از دیگر آموزه‌های صوفیانه است که باعث جایگزینی، غیر معصوم با معصوم به منزله انسان کامل شده است.

آنطور که فرشته فدایی نوشته است، در شعر انقلاب اسلامی گرایش به پیر با همان قداستی است که در متون اصیل عرفانی زبان فارسی چه نظم و چه نثر به آن پرداخته شده است.

مقیم دیر چشم توأم/ پیر من تویی/ من به سویی نماز می‌خوانم/ و به سویی می‌میرم/
که تو نشانم دادی/ مقتدای منی/ حتی در/ نفس کشیدن/ سایه‌ات کم مباد از سر من.
(وسمقی، ۱۳۶۸: ۲۷)

آنکه از پیر خود می‌سراید با کلمات بازی نمی‌کند، تظاهر نمی‌کند. غلیان روح شاعر که گونه‌هایش را سرخ و پرشبنم می‌سازد، واژه‌هایی که از قلم او می‌چکد دروغ نیست.

ای خیال تو رؤیای روحانی جاری آب ای سپیدار استوار سبز گلستان محراب
آمدی از دیار سحر کوله بار تو خورشید از صلاهی تو شب واژگون گشته در کام مرداب

(هراتی، ۱۳۹۰: ۲۳)

به این نمونه شعر انقلاب که در آن امام خمینی در جایگاه پیر قلمداد می‌شود، دقت کنید:

آه ای باران! پیایی نام پیر ما ببر هر که پرسد این زلالی را که تقدیم تو کرد؟ (باقری، ۱۳۶۸: ۱۸)

بنابراین، در نگاه عرفانی پیشانقلاب انسان کامل همان صورت خداوندی است که بین او و حق تعالی جدایی نباشد. شاعر آیینی متأخر، غلامرضا سازگار که تخلص او میثم است، اوصاف انسان کامل را در کتاب نخل میثم به اینگونه بیان می‌کند:

تو در آغوش خدایی، بابی آنت و اُمّی
زنده‌ای زنده چو جان در تن عشاق اگرچه

کشته در کرب و بلایی، بابی آنت و اُمّی
بشری یا که خدایی نتوان گفت که هستی

نه خدائی نه جدایی، بابی آنت و اُمّی
کربلا جسم تو بگرفته در آغوش ولیکن

چون خدا در همه جایی، بابی آنت و اُمّی
هر چه فانی است به جز وجه خداوند تعالی

تو همان وجه خدائی، بابی آنت و اُمّی
هر که گردید فنا در تو بقا یافت به عالم

که تو خود عین بقایی، بآبی آنت و اُمّی
 آفتابا که سر دوش نبی جلوه نمودی
 به سر نیزه چرایی، بآبی آنت و اُمّی
 به خدایی که مکان در دل ما داشت از اوّل
 چون خدا در دل مایی، بآبی آنت و اُمّی
 همه از تیر بلاها بگریزند ولی تو
 عاشق تیر بلایی، بآبی آنت و اُمّی
 تو حسینی تو حسینی تو حسینی تو حسینی

(سازگار، ۱۳۹۶: ۴۸/۳)

تطبیق مسائل اجتماعی با علائم آخرالزمانی همیشه در میان شیعه و سنی رواج داشته است. سعدی در زمان حمله مغول ملاحم آخرالزمان را با بنی العباس تطبیق می دهد و معتقد است با زایل شدن حکومت بنی، آخرالزمان پدیدار می شود؛ حتی علامه مجلسی نیز، صفویه را بستر ساز و قرب آفرین ظهور می داند. در چهل ساله انقلاب نیز از این دسته تطبیق ها کم نبوده است. پیش از انقلاب تطبیق خروج سید حسنی و یاری شدن او توسط مردان با استقامتی از طالقان با خروج امام و حمایت آیت الله سید محمود طالقانی و پس از انقلاب خطاب کردن امام با عنوان ابراهیم بت شکن از سوی فخرالدین حجازی که با واکنش شدید امام مواجه شد. تطبیق آیت الله منتظری و دیگر افرادی که با انقلاب زاویه پیدا کردند با طلحه و زبیر، استفاده از شباهت نام رهبر انقلاب با امام اول و مقایسه بی یآوری هر دو، تطبیق حضرت آیت الله خامنه ای با سید خراسانی و تطبیق هاشمی رفسنجانی، احمدی نژاد و سرلشکر باقری به دلیل کم ریش بودن با شعیب بن صالح از یاران امام زمان و همچنین تطبیق منافقان با خوارج، همگی نمونه هایی از این نوع ادبیات تطبیقی هستند.

پررنگ‌ترین نگاه در این ادبیات مدایحی است که در وصف روحانیت و رهبران روحانی انقلاب اسلامی ایران و تطبیق آنان با ویژگی‌های معصومین و معرفی آنان در جایگاه نائبان عام امام زمان در ادبیات آیینی شکل گرفته و از همین رهگذر مفاهیم عرفانی ولایت و انسان کامل که در عرفان شیعی به معصوم اطلاق می‌شده دستخوش تغییر و تطور گشته است. برای مثال، غلامرضا جلالی چنین می‌نگارد: «امام در حدود نوزده مورد در صحیفه نور از واژه انسان کامل استفاده کرده است. گاهی منظور ایشان از انسان کامل انسان خودساخته‌ای است که درجه‌ها و پله‌هایی از کمال را پیموده و از فرمان‌های انسان الهی بهره جسته است و گاهی منظور ایشان از انسان کامل انسان اسلامی و انسان پایبند به دین و شرع است که برای خود کشور و ملت مفید واقع می‌شود...». «قدرت اگر در دست انسان کاملی باشد کمال برای ملت‌ها ایجاد می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۵/۱۷) خود امام از آنگونه انسان‌ها بود. انسانی که با جاهلیت قرن ما رزمید و حیات باطنی انسان‌ها را به شکوفه نشاند و فطرت‌ها را به ترنم نغمه‌های لاهوتی فراخواند و معنای انسان کامل و ولایت را مجسم ساخت. سیمای انسان نمونه اسلام را برای مردم کوچه و بازار شناساند و این فرصت گران‌بهایی بود که نسل ما و عصر ما برای فهم این حقیقت متعالی آن هم نه به صورت ذهنی، بلکه به صورت عینی یافت. امام نه تنها در عرفان نظری خود سیمای بلند انسان کامل را برای ما فهم‌پذیر ساخت، بلکه خود نیز نمونه‌ای از اولیاءالله و انسان‌های کامل بود. فراز و فرود آفتاب در سده‌های گذشته کمتر شاهدهی چنین صادق و صدیقی چنین مشهود را به تماشا نشسته است». (جلالی، ۱۳۷۸: ۳۹)

به مرور البته یک ادبیات آیینی و عرفانی انفکاک‌ی که سخن آن تفاوت غیرمعصوم با معصوم است؛ گاه حتی به صورت اعتراضی شکل می‌گیرد. از سوی دیگر در سال‌های مختلف پیش و پس از انقلاب، نیاز اجتماعی به حق اعتراض خود را در قالب و محتوای اشعار عاشورایی بازنمایی کرده است. بررسی تاریخی انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که این کار تا چه میزان در تشدید احساس مبارزه و نیز شتاب بخشی به دگرگونی‌های عظیم در ساختار جامعه و حاکمیت نقش داشته است. نمونه نمایان این آیین‌ها تاسوعا و عاشورای سال پنجاه و هفت

شمسی است که به اعتراف همه انقلابیان، نقش مهمی در نابودی حکومت پهلوی داشت. ایجاد بردباری اجتماعی، تخلیه رنج‌ها، افزایش انسجام اجتماعی، ایجاد پیوند میان نسلی، افزایش کنترل اجتماعی، رؤیت‌پذیری اجتماعی از کارکردهای انواع عزاداری و ازجمله شعرهای عاشورایی دانسته شده است. (صادق‌نیا، ۱۳۹۳: ۹۳)

بسیاری از شاعران نیز نگاه عرفانی تطبیقی خود را به مرز انفکاک نرسانده و در توصیفاتشان از امام، رهبری و یاران امام، از استعاره‌ها و تشبیهات عرفانی وام گرفتند. تعبیری که گاه فقط برای معصوم عنوان می‌شده است. به این شعر برای مرحوم طالقانی دقت کنید:

ای زنده همیشه برایت خدا گریست
تاریخ از این مصیبت بی انتها گریست
در سوگت ای ابوذر دوران، چریک پیر
کوه و درخت و ابرو نسیم رها گریست

(مردانی، ۱۳۶۴: ۱۰۸ - ۱۰۶)

یا این شعر که برای خود مرحوم امام راحل سروده شده است:

به روی طاقچه ما تمام آینه‌ها
نشسته‌اند به سوگ امام آینه‌ها
تمام آینه‌ها شاهدند و می‌دانند
که من گریسته‌ام با تمام آینه‌ها

(محمودی، ۱۳۶۸: ۱۸)

مسئله جنگ، مهاجرت و صدور انقلاب

در ادبیات شعر آیینی پس‌انقلاب، ابتدا همان جلوه مبارزه و انقلابی‌گری را در اشعار می‌بینیم و ضرباهنگ حماسی بیش از ادبیات استعاری عرفانی مورد توجه قرار می‌گیرد. تطبیق و

تمثیل انقلاب و انقلابیان و رهبر انقلاب با جریان امام حسین نیز در این بدو امر مشهود است. در سال‌های جنگ، حماسه‌سرایی و مظلومیت دو مضمون مهم شعر مذهبی است.

پیوندی که میان حماسه و عرفان در شعر دفاع مقدس شکل گرفته و از آغاز شکل‌گیری شعر انقلاب به‌ویژه در قالب غزل نمود عینی یافته است، خود، جریانی را رد شعر انقلاب پدید آورده که می‌توان آن را «غزل حماسه» نامید؛ یعنی سرودن اشعاری در قالب غزل با صبغه حماسی و البته گاه عرفانی. از پیشروان این جریان می‌توان به عباس صادقی (پدرام) اشاره کرد و مجموعه شعری در سال پنجاه و هشت منتشر نموده است به نام «غزل خون» که نمونه‌های متعددی از غزل حماسه در آن به چشم می‌خورد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷: ۵۵)

به دو مورد از این شعرها توجه کنید:

وقتی چراغ حادثه خاموش می‌شود

شب جیره‌خوار خون سیاوش می‌شود

برگرد ای قلندر مشرق‌زمین که باز

درهای بسته بهر تو آغوش می‌شود

(روزبه، ۱۳۷۰: ۷)

یا این غزل با این مطلع:

من واژگون، من واژگون من واژگون رقصیده‌ام

من بی‌سروبی دست‌وپادر بحر خون رقصیده‌ام

(مردانی، ۱۳۶۴: ۹ و ۴۲)

علی معلم دامغانی، در این نوع اشعار خالی از جنبه‌های عرفانی و پر از تمثیل و همانندسازی است. به نمونه‌ای از شعر او که برای کتاب حسین وارث آدم مرحوم دکتر شریعتی سروده است توجه کنید:

به ترک چشمه در آغاز شب روانه شدیم

دو رودخانه برادر، دو رودخانه شدیم

دو رودخانه روان تا کران ساحل دور

یکی به بستر ظلمت، یکی به بستر نور

دو رودخانه برادر، عظیم و پهناور

دو رودخانه برادر، قریب یکدیگر

یکی به هیئت هایلیان رهروخوش

یکی به هیئت قایلیان، برادرکش

یکی صبور در آتش، چنانکه ابراهیم

یکی عنود نه، نمرود کینه ور، دژخیم

یکی ضلال یهودا، ظلوم گرگ آیین

یکی ملوم حسودان، چنانکه بنیامین

یکی ز نیل به یک عشوه کاروان رانده

یکی به نیل به صدحیله مضطرب مانده

یکی چنانکه محمد، عروج فرموده

یکی چنانکه ابو جهل بوده تا بوده

یکی علی، گوهر آفرینش ازلی

یکی معاویه، خصم خدا و خصم علی

یکی حسین که میراث دار ابراهیم

یکی چنانکه، چه گویم، یزید یاد دژخیم

در این شعر تنها تعبیر عرفانی، «گوهر آفرینش ازلی» در مورد امیرالمؤمنین (علیه السلام) است. سال‌های جنگ دو مفهوم عرفانی را در ادبیات آیینی وارد کرد یکی مفهوم شهادت بود. شهید که در ادبیات عرفانی یکی از نام‌های خداست، حاکی از عالم بودن خدایی است که هیچ چیز از او مخفی نیست؛ اما به کسانی که در راه خدا، عاشقانه پاک‌بازی می‌کنند نیز شهید گفته شده است (قشیری، ۱۴۲۲: ۲۹۷):

رحیق عشق کشیدند و بی‌قرار شدند

شبانه رخس خطر پوی را سوار شدند

چراغ بزم شهیدان عشق روشن باد!

که صبح صادق ما را طلایه‌دار شدند

(باقری، ۱۳۶۶: ۱۷)

این نوع نگاه آزادی‌خواهانه و مبارزه‌جو، در میان شاعران فارسی‌زبان منحصر به ایران نبود. در سال‌های پس از انقلاب و با شروع مبارزه مجاهدان افغان، این نوع شعرسرایی آیینی را در شعر فارسی افغانستان معاصر نیز می‌بینیم. «ادبیات عرفانی، محکم‌ترین حلقه پیوند است که فرهنگ ایران را با تمام آنچه در ادبیات انسانی و جهانی است، ارتباط می‌دهد. ادبیات عرفانی مولود، تجارب عمیق روحانی انسان است و تغییر و تبدیل در آن کمتر راه دارد». (زرین‌کوب، ۱۳۵۰: ۱۱۰)

کاظمی، شاعر افغان، علامه سید اسماعیل بلخی شاعر و روحانی مبارز و آزادی‌خواه افغان، نمونه‌ای از شاعرانی است که باید آنها را در محدوده مکتب عرفانی و اخلاقی حوزه مورد بررسی قرار داد. او در نوجوانی برای تحصیل علوم دینی به مشهد رفت و پس از واقعه مسجد گوهرشاد به افغانستان بازگشت. چهارده سال زندان بود و بعد از آزادی به شکلی مرموز به شهادت رسید. با آنکه اشتعار او از استعاره‌های عرفانی بیشتری بهره می‌برد، اما باز هم در نوع شعر بیداری قلمداد می‌شود. در شعر ذیل استعاره‌ها و نمادهایی مانند «آتش عشق»، «شعله

در خرمن برافروختن» و «شمع» از همین ساختار برخوردار است:

ای که از آتش عشقت همه جا می سوزد
دل هر ذره که بینم به عزا می سوزد
شعله در خرمن ارواح برافروخته‌ای
شمع مسلک به مزار شهدا می سوزد
از تو هر مشعل آزاد برافروخت چراغ
زانکه در مشعل توحید وفا می سوزد
جشن نورافکن خون محو کند ظلمت جهل
نور قدس است که در کرب و بلا می سوزد
نینوای شرافزا چه اثر داد به نای
تا ابد حنجر هر نی ز نوا می سوزد

(بلخی، ۱۳۹۶: ۴۸)

در این میان نباید از مدیحه و مرثیه سرایان فارسی در هند و پاکستان و تاجیکستان غافل بود. شیعیان حدود پانزده درصد جمعیت یک صد و پنجاه میلیونی مسلمانان هند را تشکیل می دهند. حکومت های شیعه و ایرانی مانند قطب شاهیان و عادلشاهیان یا در شمال هند حکومتی توسط یک نیشابوری به پایتختی فیض آباد و بعد لکهنو تشکیل شد که در توسعه زبان فارسی در هند قدیم و هند و پاکستان امروزی مؤثر بود. بیدل دهلوی که یک عارف نیز هست از دیگر شاعران هندی است که مدیحه سرایی اهل بیت بوده است.

در این مرتع، شکار مکرر و باهان شد آن غافل
که آگاهی ندادند از کینام شیر یزدانش
کدامین شیر یزدان؟ مرتضی آن صفدر غالب
که می خوانند مردان حقیقت، شاه مردانش

(بیدل دهلوی، ۱۴۰۲: ۱۱۷)

در میان شاعران تاجیکستان، این فضای استعارات عرفانی بیش از هم مسلکان خود در ایران و افغانستان و هند و پاکستان به چشم می خورد. فرزانه خجندی، در مدح امام زمان می گوید:

ای عاشق خورشیدی، عالم نگران توست

میدان همه آن توست، جولان زن و جولان زن

(خجندی، ۱۳۸۵: ۱۴۰)

«خورشیدی بودن» نوعی بیان عرفانی است. در شعر شاعری چون «عطا میرخواجه» نیز سخن از «نفس رحمان» است که از اصطلاحات ابن عربی در عرفان نظری است:

بارالها برسانم نفس رحمت خود تا رسد روز ظهور نفس رحمانی (میرخواجه، ۱۳۹۴: ۱۴)

«عبدالله قادی ممتاز» شاعر اصالتاً عرفانی سرای تاجیک نیز اشعار آیینی را با این نگاه بیان می کند. «جلوه» و «از خویش به تماشای کردگار رفتن» دو اصطلاح عرفانی است که در همین دو بیت او دیده می شود:

باغ بهشت و روضه دارالسلام آن یک جلوه است از تو و آل عبا، علی

از خویش می روی به تماشای کردگار وقت نماز و زمزمه ربنا، علی

(قادری، ۱۹۸۳: ۳۶)

«محمدعلی عجمی» دیگر شاعر تاجیک هم از این قاعده مستثنا نیست. «تقابل عقل و عشق» و «لبیک با فدیه کردن تمام وجود» دو نماد عرفانی است که در اشعار او به کار رفته است:

عقل می خواست بمانی به حرم اماعشق

گفت بر نیزه بزن بوسه، اجابت کردی

بانگ لبیک که حجاج به لب می آرند

آیه هایی ست که بر نیزه تلاوت کردی

(عجمی، ۱۳۷۶: ۱۰۱)

شهیرترین و پیشکسوت‌ترین شاعر در تاجیکستان، بی‌گمان استاد «مؤمن قناعت» است. مؤمن قناعت از سرزمین «بدخشان باستانی» است و از شیعیان اسماعیلی است. (قزوه، ۱۳۸۴: ۷۲) او که رهبری نهضت بازگشت به زبان و مهد فارسی را دارد، بیش از آنکه دارای محتوای عرفانی باشد، از فارسی‌گویی و بازگشت تاجیکستان به فارسی‌گویی حمایت می‌کرد. نمونه شعر آیینی او را در این بیت خطاب به امام زمان (علیه السلام) می‌توان دید:

برآی مهدی صاحب زمان از مهد سنگینت
برآ از عالم آینه و آیین رنگینت

(وفایی، ۱۳۹۰: ۶۰۴)

از سوی دیگر، این حس نوستالژی در درون ایران نیز به صورت دیگری نمود پیدا کرد. یکی از ویژگی‌های برجسته شعر انقلاب، تلاقی آن با دوران هجوم دشمنان به مرزهای ایران است. این هجوم گسترده و طولانی مدت، در ادبیات و به‌ویژه شعر این دوران، تأثیر خاصی بر جای نهاده است؛ به جرئت می‌توان ادعا کرد که سال‌های جنگ تحمیلی یکی از برجسته‌ترین ادوار شعر انقلاب اسلامی است؛ اما اوج این نمادورزی زمانی شکل می‌گیرد که جاماندگان، در سال‌های پس از جنگ خسته از فراموشی دوران ایثار و شهادت به یادورزی آن ایام می‌پردازند:

یادگار از تو همین سوخته جانی است مرا
شعله از توست اگر گرم‌زبانی است مرا
به تماشای تن سوخته‌ات آمده‌ام
مرگ من باد که اینگونه توانی است مرا

(باقری، ۱۳۶۶: ۹)

در سال‌های بعد از جنگ و با شروع شدن نگاه توسعه و بازسازی، دلتنگی‌های شاعران آیینی برای مفاهیمی چون ایثار و حماسه به مرور بروز کرد. از سوی دیگر، چرخ‌های توسعه بسیاری از مظلومان و کوخ‌نشین‌ها که انقلاب اسلامی ایران بر روی شانه‌های آنان شکل گرفته بود را

دچار آسیب و سرخوردگی ناشی از این آسیب نمود. به همین مناسبت یادکرد اوایل انقلاب و نیاز به اسطوره‌های دوباره‌ای از جنس عرفان و ایثار و شهادت در اشعار آیینی بروز پیدا کرد.

مبادا خویشتن را واگذاریم
امام خویش را تنها گذاریم
ز خون هر شهید لاله‌ای رست
مبادا روی لاله پا گذاریم

(امین‌پور، ۱۳۶۳: ۹۶)

در این تکاپو به غیر مردن اگر ره دیگری نماند
چنان سر از فرط سرفرازی فتد که دیگر سری نماند
نسیم غربت نورد عاشق، بگو به زاغان باغ غفلت
عقاب غیرت چو اوج گیرد به ابر بال و پری نماند
ستمگران زمانه درسی اگر نگیرند از شهیدان
برای برگشتن از تغافل، رسد که دیگر دری نماند

(کاکایی، ۱۳۶۹: ۴۳)

یا این شعر:

خوشا آنان که جانان می‌شناسند
طریق عشق و ایمان می‌شناسند
بسی گفتیم و گفتند از شهیدان
شهیدان را شهیدان می‌شناسند

(قزوه، ۱۳۹۸: ۶۳)

در اشعار شاعر حوزوی، زکریای اخلاقی کاملاً تطبیق یک نگاه عرفانی بر امام راحل به چشم می خورد:

«این فصل‌ها سرشار باران تو خواهد شد/ مجلس به مجلس باز / پیمانه‌ها، لبریز پیمان تو خواهد شد / این فصل‌های سبز/ انگار تفسیر غزل‌های بدیع توست / این عشق‌های پاک، مجلس نشین درس عرفان تو خواهد شد... / گفتی خدا با ماست / گفتی که فردای جهان فردای توحید است / فردا تمام خاک / جغرافیای سبز ایمان تو خواهد شد / تو زنده‌ای و عشق در جلوه اندیشه‌های روشنت زنده ست / یک روز این دل‌ها پروانه شمع شبستان تو خواهد شد... / پیغام تو جاری ست / پیغام تو در هفت اقلیم زمین جاری ست / ای وارث خورشید! فردای این آفاق از آن تو خواهد شد.» (اخلاقی، ۱۳۸۹: ۴۷)

به هر حال شعر امروز فارسی در ایران، در وجه آیینی خود بده و بستان‌هایی با شاعران شبه قاره، افغانستان و تاجیکستان داشته است. پررنگ شدن مفاهیمی مانند غربت در وجه عرفانی یا آزادگی در وجه بیداری اسلامی را در این نوع اشعار در این بستر می توان توجیه کرد. این عطر ناب وصال است یا بوی گل‌های سیب است این نفخه آشنایی، بوی کدامین غریب است؟

(قزوه، ۱۳۹۸: ۱۳)

«در عصر انقلاب، شعر عارفانه، با بهره‌گیری کم‌رنگ‌تر از اصطلاحات رایج عرفان سنتی دوباره شاعران را در می‌یابد. در دوران اوج‌گیری مبارزه، عشق همواره با شهادت، خون، ایثار، وصال محبوب و ... همراه است. این نوع سروده‌ها با عاشقانه‌ترین و برجسته‌ترین ماجرای تاریخ اسلام، یعنی عاشورای حسینی، پیوند می‌یابند و با آمیزه‌ای از عشق و حماسه فضایی تازه و بابی نو در شعر انقلاب می‌کشایند» (سنگری، ۱۳۸۲: ۶۱). به هر حال نگاه شاعران در دوران پساانقلاب و پسا جنگ، از وطن عرفانی به وطن جغرافیایی یا زبانی (فرهنگی) جلب می‌شود.

این وطن به واسطه شهدا حفظ شده است:

بار بر دوش آنهاست، آه آری همانها پاکها، نازنینها، خوبها، مهربانها

ما چه کردیم باری؛ ناله‌ای، شکوه‌واری شد وطن زنده اما زان جوانها و جانها

(بهبهانی، ۱۳۷۰: ۱۱۳ - ۱۱۱)

و حال باید به واسطه بازماندگان ساخته شود:

دوباره می‌سازمت وطن

اگرچه با خشت جان خویش

ستون به سقف تو می‌زنم

اگرچه با استخوان خویش

(بهبهانی، ۱۳۷۰: ۹۷)

همین نگرش به وطن باعث شد که در دوره سازندگی و توسعه بعضی از مفاهیم آیینی. عرفانی مثل اسطوره، شهادت، ایثار به فراموشی سپرده شود و پاره‌ای از شاعران در اشعار خویش به این نوع سبک زندگی اعتراض نمایند که چرا عهد و امانت سال‌های جنگ را فراموش کرده‌ایم. این نوع اشعار باعث تطور دو مفهوم عرفانی عهد و امانت در آن دوره شد.

البته در کنار این نگاه، نوعی ادبیات سرخورده و بازگشت به انفکاک غیرمعصوم از معصوم را نیز شاهدیم. شاعری چون موسوی گرمارودی، در مقام یک شاعر آوانگارد در ادبیات آیینی، قالب و مضامین جدیدتری را مطرح می‌کند. شعر «خَط خون» حکایت از نوعی روشنفکری مذهبی به جای سنت‌گرایی در علی موسوی گرمارودی دارد. او نیز با مکتب اخلاقی عرفانی مشهد در ارتباط بوده است. پدرش آیت‌الله موسوی گرمارودی در کنار مرحوم آیت‌الله الهیان از افراد مشهور به تهذیب نفس و داشتن سبکی خاص در این وادی بوده‌اند. علی موسوی گرمارودی از سوی پسر به حوزه‌ای سپرده می‌شود که مؤسس آن یکی از شاگردان خود به نام سید حسن ابطحی بوده است. سید حسن ابطحی در مشهد نمادی از جمع سنت و مدرنیته بوده و برای اولین بار سالن اجتماعاتی با صندلی و سیستم صوتی و دستگاه تکثیر در کنار حوزه و مسجد صاحب‌الزمان تأسیس می‌کند که در آن شرایط شبیه به هیچ یک از نهادهای مذهبی مشهد

نبوده است. خروجی‌های مدرسه او متنوع‌اند، اما در میان همه آنها این قدر مشترک را می‌توان یافت که افرادی نوگرا، ولی با دل‌بستگی‌های مذهبی هستند. امثال رضاکیانیان که بعد به تئاتر روی آورد و همین علی موسوی گرمارودی از این دسته‌اند. بخشی از شعر «خط خون» از علی موسوی گرمارودی را نیز نقل می‌کنیم تا امکان مقایسه میان عرفان‌گرایی سنتی و نگاه آوانگارد این دو نمونه - از جوانان مبارز پیش از انقلاب و افراد تثبیت شده پس از انقلاب - فراهم شود. شعر سپیدی که در آن گرمارودی به جای تأکید و تکیه شدید بر جنبه عاطفی و سوزناک این واقعه، تلاش کرده است موضع فکری و اعتقادی حسینیان و یزیدیان را ترسیم کند.

درختان را دوست می‌دارم

که به احترام تو قیام کرده‌اند،

و آب را

که مهر مادر توست

خون تو، شرف را سرخگون کرده است

شفق، آینه دار نجابت،

و فلق، محرابی

که تو در آن

نماز صبح شهادت گزارده‌ای...

شمشیری که بر گلوی تو آمد

هر چیز و همه چیز را در کائنات

به دو پاره کرد

هر چه در سوی تو، حسینی شد

دیگر سو، یزیدی



به هر حال کفه این دوگانه اشعار سنتی عرفانی و اشعار استعاری اهل مبارزه با شروع سال‌های جنگ ایران و عراق به سمت گروه دوم، یعنی اشعار حماسی مبارزه‌ای سنگینی کرده است. دوگانه حق و باطل در این اشعار موج می‌زند. مثلاً، این دو قطبی در اشعار علی معلّم دامغانی مکرراً با استعاره هابیل و قابیل دیده می‌شود:

تا کی ای نامرد مردم، مردم ایلیم ما قوم قابیلید اگر فرزند هابیلیم ما

یا

من زخم‌دار تیغ قابیلم برادر

میراث خوار رنج هابیلیم برادر

(معلّم دامغانی، ۱۳۹۸: ۹۳)

یا در شعر نصرالله مردانی غزل‌سرای یزدی دهه شصت این دوگانه به این صورت بیان می‌شود:

راه ما راه حسین است که با تیشه خون همه بتهای زمین در شب روشن شکنیم

(مردانی، ۱۳۶۴: ۹۸)

سخن این نوع ادبیات آن بود که گاهی از آن با عنوان «شعر مقاومت» یاد می‌شود، آن بود که در عین توسعه نباید از مفاهیم عرفانی غافل شد. غزل زیبای دکتر شفیعی کدکنی با مطلع:

موج‌های خزه از سوگ سیه‌پوشانند/ بیشه دلگیر و گیاهان همه خاموشانند

... آن فروریخته گل‌های پریشان در باد/ کز می جام شهادت همه مدهوشانند

نامشان زمزمه نیم‌شب مستان باد

تا نگویند که از یاد فراموشانند

(شفیعی کدکنی، ۱۳۴۴: ۷ - ۶)

مقابله یا حتی هجو کسانی که این عهد و امانت باقی مانده از مقاومت را رعایت نکردند، یکی از شدیدترین نگاه‌های شاعران مقاومت است:

همسایه، چشم بد نرسد، صاحب زر است

چون صاحب زر است یقیناً ابوذر است!

کم کم به دست مرده دلان غصب می شود

باغی که در تصرف گل‌های پرپر است

(کاظمی هراتی، ۱۳۷۱: ۹۹)

بگذارید که فتوا بدهم تضمینی

کفر محض است اگر از کاخ برآید دینی

(زارعی، ۱۳۷۴: ۱۳۵)

در این نمونه اشعار، به هر حال آنچه از شهدا و مبارزان باقی مانده یک عهد و امانت الهی است که اگر از آن غفلت شود باعث خسران باقی ماندگان و کلیت جامعه خواهد بود.

بار امانتی که فلک برنتافتش

بردوش جان نهاده در این راه برده اند

(حسینی، ۱۳۸۶: ۱۶ - ۱۷)

این در حالی است که در اندیشه صوفیان و عارفان مفهوم عهد و امانت چیزی به شدت فراتر از این مسئله امانت و عهد ظاهری است.

نتیجه‌گیری

محتوای عرفانی با ادبیات آیینی گره خورده است. ادبیاتی که در بستر شیعی وظیفه خود را ذکر مدایح و مراثی اهل بیت (علیهم السلام) می‌داند. این پژوهش با هدف بررسی روند

تحول معانی عرفانی در مراثی و مدایح چهار دهه پیش از انقلاب و چهار دهه پس از انقلاب در ایران انجام شده است. در این راستا، اتفاقات تاریخی و فرهنگی مهمی که پیش و پس از انقلاب اسلامی به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر سطح معرفتی شاعران درباره دو مفهوم عرفانی «ولایت» و «غربت» تأثیر گذاشته اند، مورد بررسی قرار گرفته اند. سپس، با استفاده از روش تحلیل متن، معنای عرفانی اصیل هر یک از این مفاهیم مورد اشاره قرار گرفته و سیر تحول معنایی آن‌ها در بستر تاریخ ادبیات شیعی تحلیل شده است. در نهایت این فرضیه به اثبات رسید که مفاهیم عرفانی در ادبیات آیینی مداحی و مراثی به سبب اتفاقات مهم پیش و پس از انقلاب یا رنگ و لعاب پررنگ‌تری یافته یا نسخ شده و گاه معنای مورد استفاده از آنها از محتوای عرفانی خالی و مرتجل گردیده است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۹۹۴). الفتوحات المکیة (عثمان یحیی). بیروت: دار احیاء التراث، دوم.
۳. ابن عربی، محی الدین. [بی تا]. الفتوحات المکیة (۴ ج). بیروت: دار صادر. اول.
۴. اخلاقی، زکریا. (۱۳۸۹). تبسم های شرقی (مجموعه شعر). تهران: ذوی القربی. اول.
۵. اسلامی، علی. (۱۳۸۶). «نقد و تحلیل مرثیه در ادوار شعر فارسی». مجله دیدار آشنا. بهمن و اسفند. شماره ۸۸.
۶. امام خمینی. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. سیزدهم.
۷. امام خمینی. (۱۳۸۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. شانزدهم.
۸. امین پور، قیصر. (۱۳۶۳). در کوچه آفتاب (دفتر رباعی و دوبیتی). تهران: حوزه هنری.
۹. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). من نصّ النصوص. انتشارات توس. دوم.
۱۰. باقری، ساعد. (۱۳۶۶). نجوای جنون. تهران: انتشارات برگ.
۱۱. باقری، ساعد. (۱۳۶۸). «غزل تیغ وحشت». کیهان فرهنگی سال ۶. شماره ۳ (خرداد).
۱۲. بلخی، سید اسماعیل. (۱۳۹۶). دیوان. قم: صبح امید.
۱۳. بهبهانی، سیمین. (۱۳۷۰). دشت ارژن. تهران: انتشارات زوار. دوم.
۱۴. بیدل دهلوی. (۱۴۰۲). دیوان. مصحح محمد سرور مولایی. تهران: علم. دوم.
۱۵. جعفریان، رسول. (الف ۱۳۸۷). جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران (سال های ۱۳۵۷-۱۳۲۰). تهران: خانه کتاب، نهم.
۱۶. جعفریان، رسول. (ب ۱۳۸۷). «یادی از صالحی نجف آبادی (پیش به سوی حکومت اسلامی)». شهروند. اردیبهشت، شماره ۴.
۱۷. جعفریان، رسول. (۱۳۹۸). مصاحبه با شبکه اجتهاد (صفحه اینترنتی). ۱۳ شهریور. نشانی دسترسی: abehayat.ir.
۱۸. جلالی، غلامرضا. (۱۳۷۸). «نظریه انسان کامل از عرفان ابن عربی تا عرفان امام خمینی». حوزه. شماره ۹۴ و ۹۵.

۱۹. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۷). مجموعه مقالات کنگره بررسی تأثیر امام خمینی و انقلاب اسلامی بر ادبیات معاصر (ادبیات انقلاب، انقلاب ادبیات). اصفهان و تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. حسینی، سید حسن. (۱۳۸۶). هم صدا با حلق اسماعیل. تهران: انتشارات سوره مهر.
۲۱. خجندی، فرزانه. (۱۳۸۵). سوز ناتمام (مجموعه شعر). تهران: رسانه‌ش.
۲۲. دشتی، مهدی. (۱۳۸۲). «سرچشمه‌های عرفان و ادبیات عرفانی»، متن پژوهی ادبی. دوره ۷. شماره ۱۷. تابستان.
۲۳. رازی، نجم الدین. (۱۳۸۸). مرصادالعباد. به انتخاب محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی. نوزدهم.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، بیروت. دمشق: دارالقلم. الدار الشامیه. اول.
۲۵. روزبه، احمدرضا. (۱۳۷۰). «سیری در غزل امروز»، روزنامه اطلاعات. سه شنبه ۱۶ مهر.
۲۶. زارعی، احمد. (۱۳۷۴). وه! چه عطر شگفتی. تهران: دفتر ادبیات مقاومت.
۲۷. زرّین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۰). «ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. سال ۱۸. اسفند. شماره ۳ (پیاپی ۷۷).
۲۸. سازگار، غلامرضا. (۱۳۹۶). نخل میثم. قم: حق بین.
۲۹. سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۲). «شعر انقلاب اسلامی». رشد آموزش ادب فارسی. سال ۸. شماره مسلسل ۳۴. زمستان.
۳۰. سید رضی. (۱۴۱۴). نهج البلاغه (صبحی صالح). قم: دارالهجره. اول.
۳۱. شعرانی، عبدالوهاب. (۱۹۷۳). لواقح الانوار القدسیة فی بیان العهود المحمدیة. مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي واولاده.
۳۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۴۴). در کوچه باغ‌های نیشابور. تهران: انتشارات توس.
۳۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (الف ۱۳۹۰). ادوار شعر فارسی از مشروطه تا سقوط سلطنت. تهران: سخن.
۳۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (ب ۱۳۹۰). با چراغ و آینه. تهران: سخن.
۳۵. صادق نیا، مهرباب؛ و ربانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). «تحلیل کارکردی سوگواری‌های محرم

- در ایران پس از انقلاب»، شیعه پژوهی، دوره ۱، شماره پیاپی ۱ اسفند.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۷). المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۳۷. عجمی، محمدعلی. (۱۳۷۶). اندوه سبز. تهران: سوره مهر. دوم.
۳۸. علمداری، کاظم. (۲۰۱۹). نگرانی از سلامتی کارتر کسی که نامش با انقلاب ایران گره خورد. نشانی دسترسی: www.dw.com/fa-ir/a-51213652
۳۹. غراب، محمود. (۱۴۱۰). الانسان الكامل. دمشق: دارالکاتب العربی.
۴۰. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فیض. مصحح محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۴۱. قادری، عبدالله. (۱۹۸۳). بارگاه عشق. تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۴۲. قاضی سعید قمی، محمدبن محمد مفید. (۱۳۹۸). شرح توحید صدوق. تهران: انتشارات مجموعه مصنفات قاضی سعید قمی. اول.
۴۳. قزوه، علیرضا. (۱۳۸۴). «عاشورا و انتظار در شعر شاعران تاجیکستان». مجله موعود. بهمن و اسفند. شماره ۶۱.
۴۴. قزوه، علیرضا. (۱۳۹۸). از نخلستان تا خیابان. تهران: سوره مهر. هفدهم.
۴۵. قشیری، عبدالکریم. (۱۳۶۱). ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چهارم.
۴۶. قشیری، عبدالکریم. (۱۴۲۲). شرح اسماء الله الحسنى. محقق و شارح علی، سعد حسن و سعد، طه عبدالرؤف، قاهره: دار الحرم للتراث.
۴۷. کاظمی هراتی، محمدکاظم. (۱۳۷۱). پیاده آمده بودم. تهران: حوزه هنری.
۴۸. کاکایی، عبدالجبار. (۱۳۹۶). آوازهای پسین. تهران: نشر همراه.
۴۹. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية، چهارم.
۵۰. کیوان قزوینی، عباس علی (منصور علی شاه). (۱۳۸۷). استوار رازدار. تهران: انتشارات راه نیکان.
۵۱. کاظمی، محمدکاظم. (۱۳۹۵). نگاهی کوتاه به کربلا و عاشورا در شعر فارسی. نشانی دسترسی: www.mkkazemi.com
۵۲. محمودی، ثابت. (۱۳۶۸). «غزل آینه‌ها، کیهان فرهنگی». سال ۶. شماره ۳ (خرداد).

۵۳. مردانی، نصرالله. (۱۳۶۴). خون نامه خاک. تهران: انتشارات کیهان.
۵۴. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: نشر اساطیر.
۵۵. معلم دامغانی، علی. (۱۳۹۸). گزیده اشعار. تهران: انتشارات سپیده باوران.
۵۶. ملاصدرا. (۱۳۸۳). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۷. منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۴۰۱). چهل جلوه از ولایت در عاشوراء. مشهد: انتشارات خادم الرضا.
۵۸. موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۵). «پایان سخن ابتدای شعر (درباره علی موسوی گرمارودی)». روزنامه ایران. چهارشنبه ۱۱ بهمن. شماره ۳۵۶۰.
۵۹. میرخواجeh، عطا. (۱۳۹۴). صبح بی غروب. تاجیکستان: بنیاد سعدی.
۶۰. وسمقی، صدیقه. (۱۳۶۸). نماز باران (مجموعه شعر). تهران: امیرکبیر (شرکت کتاب‌های جیبی فرانکلین). اول.
۶۱. وفایی، عباسعلی. (۱۳۹۰). گلبانگ آشنایی (مجموعه مقالات هفتمین مجمع بین‌المللی استادان زبان و ادب فارسی). تهران: شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی.
۶۲. هراتی، سلمان. (۱۳۹۰). مجموعه کامل شعرهای سلمان هراتی. تهران: دفتر شعر جوان. چهارم.