



## بررسی تطبیقی عرفان مولوی و جبران خلیل جبران

احمدنور وحیدی<sup>۱</sup>  
حشمت الله آذرمان<sup>۲</sup>

### چکیده

در اشعار مولوی و جبران خلیل جبران عناصر مشترکی وجود دارد که نشان از اشتراکات فرهنگی و انسانی دو شاعر دارد. در این مقاله به شیوه کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، عناصری همچون مرگ و زندگی، وحدت وجود، طبیعت، عشق، موسیقی و سماع، انسان کامل، خدا، سلوک، آمیختگی نیک و بد، تقابل استدلال و اشراق، حرف و سخن، ارزش وقت و... مورد بررسی قرار گرفته و نظریات دو شاعر از لابه‌لای اشعارشان استخراج و با هم مقایسه شده است. اشتراکات فکری مولانا و جبران به حدی است که علی‌رغم تفاوت زبانی و صرف نظر از اندیشه‌ها، گاه الفاظ نیز به هم نزدیک شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جبران و مولانا به علت آن نگاه توحیدی خاص و دیدن خدا در همه چیز، کل عالم هستی را زنده می‌دانند؛ اما کشف این حقیقت مستلزم رسیدن به اشراق است؛ اشراقی که فراتر از استدلال و منطق هندسی و خشک است. در نگاه هر دو، همه ادیان و مذاهب ارزش خاص خود را دارند و از هر دلی راهی به خدا هست. این نگاه باعث عمیق‌تر شدن فضایل اخلاقی در این دو شاعر شده است: هر دو تقلید کورکورانه را نکوهش می‌کنند و عبادت برای کسب منافع شخصیت را پایین‌ترین درجه عبادت می‌دانند؛ آدمی را از وساوس نفس برحذر می‌دارند؛ برای زمان حال، فارغ از گذشته و آینده، مقام ارجمندی قائلند؛ هر دو موسیقی را جلابخش روح می‌دانند و آن را ابزاری شریف برای سلوک فرد می‌شناسند؛ فردی که قرار است «انسان کامل» گردد.

**کلیدواژه‌ها:** مولانا، عرفان اسلامی، جبران خلیل جبران، ادبیات تطبیقی.

۱. عضو هیات علمی مجتمع آموزش عالی سراوان (ahmadnoorvahidi@gmail.com) (نویسنده مسئول).  
۲. استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان (hazarmakan@gmail.com).



### مقدمه

مقایسه دو شاعر برجسته از دو زمان و مکان متفاوت می‌تواند به درک بیشتری از مشترکات روح واحد انسانی بینجامد. مولانا، عارف و شاعر بزرگ قرن هفتم است و جبران خلیل جبران، شاعر و نقاش معاصر لبنانی است که با تجربه‌های مدرن هنوز گرایش‌های عارفانه دارد. گرچه عرفان مولانا، خاص خود او و برآمده از تربیت اسلامی وی بود و عرفان جبران حاصل آموخته‌های او در این عصر است و از فرهنگ‌های مختلف چیزی در خود دارد، اما روح کلی هر دو یکی است. همین بستر مشترک می‌تواند بن‌مایه‌های اصلی عرفان بشری را بیشتر آشکار سازد. بی‌تردید جبران از اندیشه اسلامی آگاهی داشت و به‌ویژه عرفان اسلامی و از آن بین، عرفان مولانا را می‌شناخت. او قهرمانان خود را نه جنگجویان و پادشاهان، که اهل فرهنگ و ادب و علم و عرفان می‌داند. همراه این خیل قهرمانان، از مولانا هم یاد می‌کند (خاکی، ۱۳۷۷: ۸۰). و این نشانگر آن است که او از اندیشه‌های مولوی آگاه بود و شاید آثار وی را هم مطالعه می‌کرد. با این وصف می‌توان گفت علاوه بر آن‌که برخی از مضامین مشترک عرفانی که در آثار جبران و مولانا وجود دارد، حاصل اشتراکات روحی دو فرد معرفت‌جوست، برخی از این مضامین و مشترکات هم می‌تواند نتیجه مطالعه مستقیم آثار مولانا توسط شاعر لبنانی باشد.

به هر حال، ما در اینجا قصد نداریم این موضوعات و مفاهیم خاص را به صورت عمیق ریشه‌یابی کنیم. تنها سعی خواهد شد با نشان دادن خطوط مشترک بین این دو شاعر و آشکار کردن برخی مفاهیم هم‌سان موجود در آثارشان، بر میراث مشترک عرفان بشری تأکید دوباره گردد.

## پیشینه تحقیق

درباره موضوع مورد بحث تحقیقات گوناگونی نوشته شده است که در ذیل به تعدادی از آن‌ها که مهم‌ترند اشاره می‌شود. تفاوت تحقیق حاضر با نوشته‌های پیشین این است که به صورت دقیق‌تر و کامل‌تر عرفان این دو شاعر مورد واکاوی قرار گرفته است.

### ۱. پایان‌نامه «تأثیرپذیری جبران خلیل جبران از مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

در پنج اثر» (ابوطالبی، ۱۳۹۲): نویسنده معتقد است مطالعه آثار و نوشته‌های جبران، نشان می‌دهد او با منابع عرفان اسلامی، به خصوص مثنوی معنوی، مأنوس بوده است. توجه به مضامینی چون: نوای نی، عشق، مرگ جسم، بی‌تعلقی، انسان‌گرایی، تسامح و... که در آثار او نمود برجسته‌ای دارد، تأثیر عمیق تفکر مولوی بر او را به نمایش می‌گذارد. سخنان جبران در کتاب معروفش، پیامبر، در بسیاری مواضع دقیقاً با اندیشه‌های مولوی در مثنوی برابری می‌کند. این تأثیرپذیری چنان عمیق و ظریف صورت گرفته است که جبران خلیل را «مولانای عرب‌ها» نامیده‌اند.

### ۲. مقاله «نغمه‌های الهی مولانا جلال‌الدین محمد و جبران خلیل جبران» (صلاحی‌مقدم،

۱۳۸۷): در مقاله حاضر پژوهشگر در صدد برآمده است تا هم‌آوایی دو نابغه ادبیات جهان، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی و جبران خلیل جبران را بشنود و آن را به گوش مشتاقان برساند.

### ۳. کتاب عرفان در اندیشه جبران خلیل جبران (فروتن شیرازی و وطن‌دوست، ۱۳۸۰): نگارنده

در قالب شش فصل سعی دارد اندیشه عرفانی جبران خلیل جبران را بررسی کند. او در نهایت، نتیجه می‌گیرد که عرفان موجود در آثار جبران، عرفانی نیست که به مکتب خاصی تعلق داشته باشد. آثار او با به‌کارگیری زبان سمبولیک، اشیا و پدیده‌ها را به گونه‌ای پیام‌دار معرفی می‌کنند. ... شناخت مؤلفه‌های عرفانی آثار جبران، در گرو شناخت منابع تغذیه‌کننده وی است.

### ۴. مقاله «گفتمان عرفان در آثار جبران خلیل جبران» (سلیمی و شهبازی، ۱۴۲۶ق): نویسنده

معتقد است عرفان جبران متعلق به مکتب خاصی نیست. او کتب آسمانی مانند قرآن کریم، انجیل و تورات و عرفان و حکمت شرق را منبع تغذیه اندیشه‌های خود قرار داده، با نگاهی وحدت‌جویانه، عرفانی عرضه می‌کند که تمام زوایای هستی را در بر می‌گیرد. عرفان جبران، عرفانی طبیعی است؛ بدین معنا که در نگاه او، تمامی موجودات رو به سوی کمال دارند. وی نظریه معروف «تکامل انواع» را که بر اساس آن موجودات با انتخاب اصلح، رشد و نمو می‌یابند، به دامنه معنویات نیز تعمیم می‌دهد.

## بیان مسئله

عرفان فارسی و عرفان عربی، هر دو، آشکال معنویت اسلامی‌اند که در پی دستیابی به معرفت و عشق خداوند از طریق تجربه مستقیم شخصی هستند؛ با این حال، آن‌ها در منشأ، بیان و عملکرد خود تفاوت‌هایی دارند.

عرفان ایرانی که متأثر از فرهنگ زرتشتی و ایرانی پیش از اسلام و همچنین تمدن کلاسیک اسلامی است، بیشتر از طریق شعر، موسیقی و هنر فارسی بیان می‌شود که زیبایی و تنوع عشق الهی را منعکس می‌کند. از عرفای نام‌دار ایرانی می‌توان به مولانا، حافظ، عطار، سعدی و جامی اشاره کرد. عرفان ایرانی اغلب با تصوف، که رایج‌ترین شکل عرفان اسلامی است، همراه است؛ اما به آن محدود نمی‌شود. عرفان فارسی مکاتب دیگری از جمله اشراقی و باطن‌گرایی را نیز در بر می‌گیرد.

عرفان عربی، که به «تصوف» نیز معروف است، اصیل‌ترین و گسترده‌ترین شکل عرفان اسلامی است و در اوایل اسلام و در واکنش به گرایش‌های دنیوی خاندان اموی پدیدار شد. این نوع از عرفان اسلامی، بر اساس آموزه‌ها و سیره‌های پیامبر اسلام ﷺ و یارانش، به‌ویژه علی بن ابی‌طالب علیه السلام، که برخی از مسلمانان شیعه او را نخستین صوفی می‌دانند، شکل گرفته است. ویژگی عرفان عربی تمرکز بر طهارت، زهد، تشریفات و باطن‌گرایی است.

هم عرفان ایرانی و هم عرفان عربی، هدف یکسانی از دستیابی به اتحاد با خدا از طریق عشق و معرفت دارند. آن‌ها همچنین شباهت‌های بسیاری در عقاید خود دارند؛ مانند مفاهیم فنا، بقا، حقیقت، معرفت و... با این حال، آن‌ها در بیان فرهنگی و زبانی و همچنین زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی متفاوتند. در این مقاله سعی شده است به صورت تطبیقی عرفان مولوی و جبران خلیل جبران را از لابه‌لای اشعار آن‌ها بررسی کنیم. زمینه‌ها و موارد مشترکی که دو شاعر بدان پرداخته‌اند، فراوان است؛ از آن میان، پانزده مورد برجسته را برگزیده‌ایم که به صورت موردی و مقایسه‌ای به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

### ۱. مرگ و زندگی

نخستین مسئله در مورد زندگی و مرگ، حل شدن این نکته است که آیا آدمی روح است یا تنها جسم؟ جبران اعتقاد راسخ دارد که اصل انسان، روح اوست که بعد از مرگ تن هم پایدار می‌ماند:

«یا نفس إن قال الجهول / الروح كالجسم تزول و ما يزول لا يعود

قولی له إن الزهور / تمضی و لكن البذور تبقى و ذا كنه الخلود» (جبران، ۱۹۹۷: ۱۱۹).

«و الموت فی الارض لا فی الارض خاتمه / و لا یثری نهو البدء و الظفر» (همان: ۹۵).

«و الجسم للروح رَجْمٌ تستكثُّ به / حتى البلوغ فتستعلی و ینغمز» (همان: ۹۵).  
در این بیت به این امر اشاره شده است که روح به عالم بالا و جسم به خاک برمی‌گردد.  
و جلال‌الدین چنین می‌گوید:

«کشتن و مردن که بر نقش تن است / چون انار و سیب را بشکستن است  
آنچه شیرین است او شد نار دانگ / وانکه پوسیده است نبود غیر بانگ

آنچه با معناست خود پیدا شود / آن‌که پوسیده است خود رسوا شود» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۷۰۷-۷۰۹).

و جبران می‌گوید:

«فالموت كالبحر من خفت عناصره / یختاره و اخوالثقال ینحدر» (جبران، ۱۹۹۷: ۹۵).

مولانا مرگ را زادِنِ انسان می‌داند:

«چون بزادم رستم از زندان تنگ / در جهان خوش‌هوای خوب‌رنگ

من جهان را چون رحم دیدم کنون / چون در این آتش بدیدم این سکون» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۷۹۱-۷۹۲).

و جبران نیز روح را جنینی می‌داند که وقت مرگ به دنیای دیگر می‌رود:

«فهی الجنین و ما یوم الحمام سوی / عهد المخاض فلاسقط و لاعسر» (جبران، ۱۹۹۷: ۹۵).

مولانا مرگ را بیداری از خواب می‌داند (الناس نیام إذا ماتوا انتبهوا)؛ جبران هم:

«و من الخیات سوی النوم تراوده / احلام من بمراد النفس یأتمر» (جبران، ۱۹۹۷: ۷۷).

«قلْتُ لا فالموت صبح إن أتی / أیقظ النائم من غفلته» (همان: ۱۰۷).

مولانا در دیدی وسیع‌تر، مرگ را از مراحل دانی‌تر برای نیل به مرحله‌های بالاتر لازم می‌داند:

«از جمادی مُردم و نامی شدم / وز نما مُردم به حیوان سر زدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟

حمله دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملائک بال و پر» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۷۶۵).

و سخن آخر این‌که، هر دو این زندگی دنیایی را مرگ می‌دانند:

«آزمودم مرگ من در زندگی است / چون رهم زین زندگی پایندگی است» (همان: دفتر سوم،

۳۸۳۸).

جبران می‌گوید: «این طوفان‌های زندگی است که انسان‌ها را زنده نشان می‌دهد؛ زیرا در

واقع آن‌ها از زمان تولد مرده‌اند... و جان ماست که درد می‌کشد، وقتی مقابلش می‌ایستیم

و می‌میرد وقتی بر او چیره می‌شویم» (جبران، ۱۳۷۶: ۱۰۳).

مولانا نیز همچون جبران، به حیات و زندگی مجدد میوه‌ها و گیاهان و جانوران در تن

آدمی معتقد است:

«نان مرده چون حریف جان شود / زنده گردد نان و عین آن شود» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر دوم، ۷۸۶).

و شاعر لبنانی گوید:

«هنگامی که سیبی با دندان می‌شکافی، در دل با سیب بگو: دانه‌های تو در وجود من زنده خواهد شد» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۴۵).

## ۲. وحدت وجود

از آنجا که در نگاه عارف، آدمی نسخه‌ای از عالم است، هر آنچه را در عالم است می‌توان در آدمی هم سراغ داشت:

«هرچه در عالم هستی هست، در تو، وابسته به تو و برای توست... امروز می‌دانم که خود جهانم.» یا «تمام هستی در وجود تو و هر آنچه در وجود توست، در هستی است.» یا «چشمانت را بگشا و نگاه کن؛ چهره‌ات را در همه چهره‌ها خواهی دید» (همان: ۹۷).  
روح انسانی نیز خود از یک روح و نفس مشتق شده است؛ مانند موجی که پیاپی از دریا می‌آید:

«دریا بار دیگر ما را به این کرانه می‌سپارد. ما تنها خیزابه‌ای از خیزابه‌های او هستیم» (همان).

مولانا می‌سراید:

«تفرقه در روح حیوانی بود / نفس واحد روح انسانی بود» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر دوم، ۱۸۸).  
«منبسط بودیم و یک جوهر همه / بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه» (همان: دفتر اول، ۶۸۶).  
و با توجه به همین حقیقت واحد است که می‌توان ادعا کرد اگر حجاب‌های تعین از چهره روح کنار رود، روح هر کس چون روح قدیسان است و قدرت آن ارواح را داراست:  
«دگر حجاب از جان‌ها برخاستی / گفت هر روح مسیح‌آسایی» (همان: دفتر اول، ۱۵۹۹).  
و در آن عالم بی‌رنگی است که بین جسم و روح فرقی نیست؛ جبران، آن عالم را «بیشه» خوانده است:

«لم أجد فی الغاب فرقا بین روح و جسد» (جبران، ۱۳۷۹: ۵۰).

اما با گرفتار شدن در بند رنگ و تعین، دیگر آن یک‌رنگی عالم وحدت از بین می‌رود:  
«جسم بند آمد فراخ و سخت تنگ / خنده او گریه، فخرش جمله تنگ» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر سوم، ۳۵۴۴).

جبران و مولانا با عنایت بدان روح بی‌تعین است که آدمی را اقیانوس و آسمان نامیده‌اند:  
«بلکه گردونی و دریای عمیق...»

«گوهر الهی ذات شما، اقیانوس بی انتهاست» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۵۷).  
 «شما یک اقیانوس بی کرانید» (همان).

### ۳. طبیعت

در فرهنگ عرفانی به طور عموم و در شرق به طور خاص، تمام عالم زنده است و همان گونه که انسان می فهمد و درک می کند، جمادات نیز از درک خاصی برخوردارند: «باد و خاک و آب و آتش بنده اند / با من و تو مرده با حق زنده اند» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۸۳۸).

اما تنها اهل دل، این حیات خاص را درک می کنند:  
 «نطق آب و نطق خاک و نطق گل / هست محسوس حواس اهل دل» (همان).  
 در نگاه مولانا، شاخه های درختان چون دستان دعاگری است که به آسمان بلند شده است:

«این درختانند همچون خاکیان / دست ها بر کرده اند از خاکدان  
 سوی خلقان صد اشارت می کنند / وانکه گوشستش عبارت می کنند  
 با زبان سبز و دستان دراز / از خمیر خاک می گویند راز» (همان: دفتر اول، ۲۰۱۴-۲۰۱۶).  
 در جواب آنان که سنگ و جماد را مرده می انگارند (که فاردروس، نماینده آن هاست)، جبران می گوید:

«تو مدت طولانی است که در این باغ بوده ای و نمی دانی که هیچ چیز مرده ای اینجا نیست؟!» (جبران، ۱۳۷۶: ۸۱).  
 در ادامه، همین زنده انگاری طبیعت است که فرد خود را با طبیعت یکی می داند و خود را طبیعت و طبیعت را خود می داند؛ جبران می گوید:  
 «من نیز تاکستانم و میوه من برای شراب فشرده خواهد شد» (همو، ۱۳۷۲ (الف): ۴۲).

### ۴. عشق

عشق، مضمونی است که هر هنرمند و شاعری در آثار خود به نوعی به آن می پردازد. شاعر لبنانی نیز نه تنها از تجربه های مختلف عاشقانه برخوردار بود، بلکه دو بخش از کتاب پیامبر را به این موضوع اختصاص داد: «عشق» و «عقل و عشق».  
 در جای جای مثنوی نیز عشق هویدا است؛ به علاوه، خود مولانا نیز تجربه ای از عشق داشت؛ عشق به شمس.  
 نخستین ویژگی عشق، تحول آفرینی آن است. با آمدن عشق، آدمی به شدت تغییر

می‌کند:

«عشق، تغییردهنده همه چیز است.» «به سان بافه‌های گندم، شما را در آغوش می‌کشد تا... شما را غربال کند؛ تا سپیدی، شما را می‌ساید» (خاکی، ۱۳۷۷: ۱۳۷).

«عشق آن شعله است که سر برفروخت / هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر پنجم، ۵۸۸).

و باز مولانا می‌گوید:

«شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما / ای دوی جمله علت‌های ما» (همان: دفتر اول، ۲۳).

و از رهگذر همین «سپید کردن روح» است که گفته است هر نوعی از عشق، بالأخره کمال‌بخش است:

«عاشقی گرزین سر و گرزان سر است / عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (همان: دفتر دوم، ۱۱۱).

با این حال، نوعی عشق به دلیل ناپایداری آن نکوهیده است:

«عشق‌هایی کز پی رنگی بود / عشق نبود عاقبت ننگی بود» (همان: دفتر اول، ۲۰۵).

و «دوست چون باقی نباشد دور به» (همان: دفتر اول، ۱۴۰۷).

و جبران نیز در این باره می‌گوید:

«و عهد الحب احلام تزول / عند ما يتقيظ العقل السليم» (جبران، ۱۹۹۷: ۱۲۷).

«إن حب الناس داءٌ بين لحم و عظام / فإذا ولی شبابٌ یختفی ذاک السقام» (همان: ۸۹).

نکته دیگری که جبران و مولانا بر آن تأکید دارند، این است که عشق را جز عشق شرح نمی‌کند و البته کار عشق نیز تنها بیان راز خویش است:

«عقل در شرحش چو خر در گل بخت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۱۱۵).

«اگر عشق پی چیزی جز کشف اسرار عشق باشد، به حقیقت عشق نیست» (جبران، ۱۳۷۲: الف: ۳۰).

نکته دیگر آن‌که، مولانا و جبران، عشق را فراتر از بندگی و مالکیت می‌دانند:

«عشق نه مالک است و نه مملوک» (همان: ۳).

و مولانا می‌گوید:

«مطرب عشق این زند وقت سماع / بندگی بند و خداوندی صداع» (خاکی، ۱۳۷۷: ۱۳۱).

همچنین هر دو، عشق را بیانیه قدرت می‌دانند:

«نرمی و محبت علامت زبونی نیست؛ بلکه بیانیه قدرت و اراده‌اند.»

و مولانا می‌گوید: «... عشق و رأفت، وصف انسانی بود»؛ یعنی همان قدرت و اراده و امتیاز انسانی.

### ۵. موسیقی و سماع

در بین شاعران صوفی‌مسلك، سماع و نغمه و آواز، ارزش و جایگاهی خاص دارد. مولانا نیز برای سماع و موسیقی حرمتی ویژه قائل است؛ تا آنجا که مثنوی‌اش را با «نی‌نامه» آغاز می‌کند؛ یعنی با وصف حال یکی از ادوات موسیقی.

جبران نیز از موسیقی اطلاع داشت و حتی رساله‌ای در باب موسیقی به زبان عربی نوشت و منظومه‌ای بلند سرود که در آن ابیاتی به صورت ترجیع وجود دارد که به تقدیس و مدح غنا و موسیقی اختصاص یافته است.

«أعطنی النای و غن / و انسِ ما قلْتُ و قلتاً...» (جبران، ۱۳۷۹: ۹۷).

جبران آرزو می‌کند که نی‌لبک یا چنگ و سازی باشد که او را بنوازد:

«آیا من چنگی خواهم بود که دست قادر متعال آن را بنوازد یا نی‌لبکی که نفس او در من جاری گردد؟» (همو، ۱۳۷۲ (الف): ۲۵).

یا: «ای کاش نی لگدشده‌ای بودم؛ زیرا بهتر است از آن چنگی بوده با تارهای نقره‌ای و در خانه‌ای باشم که صاحبش انگشتی نداشته باشد و فرزندانش ناشنوا باشند» (همو، ۱۳۷۶: ۹۷).

و مولانا هم گوید:

«ما چو ناییم و نوا در ما ز توست / ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۵۹۹).

جبران گفته است: «آن کس شریف و بزرگوار است که صدای باد را در ساز وجود خویش به آوازی دلپذیر بدل کند.»

مولانا نیز آرزو کرده که با لب دمساز خود جفت باشد تا بتواند راز و رمزِ گفتنی و ناگفتنی را بازگوید:

«با لب دمساز خود گر جفتمی / همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۵۹۹).

اما این توانایی در این نواآفرینی مستلزم نوعی پاکی و خلوص است؛ تا آنجا که در حدیثی آمده است: «مؤمن مانند نی است که صدای وی نیکو نمی‌گردد، مگر با خالی درونش.» جبران با پرسشی هنرمندانه این نکته را بازگو می‌کند: «آیا آلوده‌دهانان می‌توانند آواز بخوانند؟!» (خاکی، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

جبران، نوای نی را «خیر الجنون»، «حب الصحیح»، «عول القلوب»، «خیر الصلاة» و «خیر الشراب» جسم و روح می‌نامد و غنا را «افزاینده عقول»، «محوکننده رنج‌ها» و «باقی‌تر از بزرگوار و پست» می‌داند (جبران، ۱۳۷۹: ۷۷-۹۳).

مولانا نیز نی را گوینده حدیث راه پر خون و قصه‌های عشق مجنون می‌داند و بانگ نی را آتشی می‌داند که در نی و در می هست؛ و این همان «خیر الشراب» جبران است. این نی، خود مولانا یا همان مقصود همه سالکان الی الله (انسان کامل) است که از نوای حق پر شده است؛ در نتیجه مقدس شده، مثل نماز؛ و این همان «خیر الصلاة» جبران است و این‌که مولانا «نی» را تریاق می‌خواند، برابر «یمحو المحن» جبران است.

## ۶. انسان کامل

در نگاه عارف، پیر و مراد اعتباری ویژه دارد و طی مسیر تنها با هدایت او صورت می‌گیرد؛ اوست که تجسم عینی وحدت است؛ اوست که نمونه انسان کامل است که تمام ناقصان را در او می‌توان یافت.

جبران این فرد را این‌گونه وصف می‌کند:

«همان انسان عزیز که ما بافته‌های رگ‌های اوبیم؛ او که در پیش زمزمه‌اش، همه آوازه‌هایش جز یک تپش بی‌صدا نیست» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۹۷).

مولانا نیز تمام جهان را یک نفر می‌داند: «خود جهان آن یک کس است».

از زبان هر دو، او یک غریب است؛ بیگانه در عالم امکان:

«و هو الغریب عن الدنیا و ساکنها / و هو المجاهر لام الناس أو غدروا  
و هو الشدید و ان ابدی ملاینه / و هو البعید تدانی الناس ام هجروا» (جبران، ۱۹۹۷: ۸۵).

«خود غریبی در جهان چون شمس نیست / شمس جان باقی کش امس نیست» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۱۱۹).

و البته خود جبران اعتراف می‌کند که خود او همان غریب عارفانه را داراست:

«فکر من افکار کسی است که در وطن خویش گم گشته، بیگانه، تنها...» (خاکی، ۱۳۷۷:

۸۱).

دیگر خصوصیت ویژه این فرد، آگاهی او و احاطه وی بر احوال افراد است:

«هر که باشد شیر اسرار و امیر / او بداند هرچه اندیشه ضمیر» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول،

۳۰۲۸).

«مطلع بر نقش هر که هست شد / پیش از آن کین نفس کل پابست شد» (همان: دفتر

دوم، ۱۱۷۳).

جبران هم این نکته را این‌گونه بیان می‌کند:

«تمام پاکان و قدیسان عالم در کار تو می‌نگرند» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۴۴).

از نکته‌های دیگری که با این مبحث مرتبط است، مسئله گناه انسان کامل و ولی است. مولانا می‌گوید:

«گر ولی زهری خورد نوشی شود / و خورد طالب سیه‌هوشی شود»

چون ولی بر اساس بینش خاص انجام می‌پذیرد و معیار دیگری دارد.

«زلت او به ز طاعت نزد خلق / پیش کفرش جمله ایمان‌ها خلق» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول،

۱۵۷۹).

و علت آن را بصیرت شیخ کامل می‌داند:

«پس ریای شیخ به ز اخلاص ما / کز بصیرت باشد آن، وین از عمی» (همان: دفتر دوم،

۳۶۸۹).

حال با توجه به این مسئله شاید این گفته جبران نیز مفهومی خاص بیابد؛ شاید منظور

جبران نیز گناه کاملان و اصلان بوده است:

«رب فضل کان فی بعض الذنوب» (جبران، ۱۹۹۷: ۱۰).

البته مولانا در جای دیگر، ضرورت و اضطرار را دلیلی می‌داند که توجیه‌کننده فساد تواند

بود:

«کز ضرورت هست مرداری مباح / بی فسادی کز ضرورت شد صلاح» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر

دوم، ۵۲).

و از این منظر نیز گفته جبران، توجیهی می‌باید. در هر صورت، تناسبی بین گفته

جلال‌الدین و جبران وجود دارد.

## ۷. خدا

هر مخلوقی در احاطه خالق قرار دارد؛ از این‌رو، هرگز نمی‌تواند به ذات او پی ببرد؛ چون به حدودی محدود است. از سوی دیگر، ذات خدا قدیم است و از نظر زمانی نیز موجودی حادث در حصار او قرار می‌گیرد.

جبران، تفکر و سخن گفتن از خدایی که نمی‌شناسیم را بیهوده می‌داند:

البته هر شناختی که از خدا صورت می‌گیرد، تنها به اندازه ظرفیت خود فرد است و «به

قدر همت خود هر کسی کند ادراک».

جبران این محدوده را این‌گونه بیان می‌کند:

«چنان‌که هر یک از شما در علم خداوند جایگاهی خاص دارید، همچنین باید که معرفت

شما از خداوند و درک شما از اسرار زمین خاص باشد» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۷۱).

### ۸. سلوک

برای رسیدن به درکی شهودی و کشف حقایقی که با منطق نمی‌توان دریافت، گذر از مراحل خاص ضرورت دارد؛ این گذر را «سلوک» نامند. شروع این حرکت، مستلزم اشتیاق و خواستنی است که آن را «طلب» می‌نامند و اولین وادی از وادی‌های معرفت است. مولانا این طلب و خواهش را موهبتی خدادادی می‌داند که به اختیار بنده نیست: «ما نبودیم و تقاضا مان نبود / لطف تو ناگفته ما می‌شنود». «این طلب در ما هم از ایجاد توست / رستن از بیداد یا رب، داد توست». جبران نیز این نکته را خوب دریافته است: «ای پروردگار ما! این آرزوی توست که در ما آرزو می‌کند» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۸۴). البته این سلوک باید تدریجی باشد؛ زیرا به شناخت بیشتر انسان می‌انجامد. گاهی آنچه عاید فرد می‌شود، بیش از آن چیزی است که در ابتدای حرکت در پی آن بوده است:

جبران می‌گوید: «شما داستان آن مرد را شنیده‌اید که به دنبال ریشه علف می‌گشت و گنج پیدا کرد» (همان: ۸۶). عین این موضوع را مولانا در غزلیات به گونه‌ای ظریف بیان کرده است. در مثنوی پایان داستان مرد درویش با زنش، به طور ضمنی این نکته را در خود دارد؛ آنجا که می‌گوید: «من در این در طالب چیز آمدم / صدر گشتم چون به دهلیز آمدم / آب آوردم به تحفه بهر نان / بوی نانم برد تا صدر جنان» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۲۷۹۶-۲۷۹۷). یعنی در نهایت به چیزی فراتر از آنچه قبلاً می‌خواستم، رسیدم.

### ۹. آمیختگی نیک و بد

جبران و جلال‌الدین، نیک و بد را در عالم به هم آمیخته می‌دانند؛ به گونه‌ای که شناخت آن‌ها به سادگی ممکن نیست: «بحر را نیمیش شیرین چون شکر / طعم شیرین رنگ روشن چون قمر / نیم دیگر تلخ همچون زهر مار / طعم تلخ و رنگ مظلم همچو قار» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۲۵۷۴-۲۵۷۵). «نور باقی پهلوی دنیای دون / شیر صافی پهلوی جوهای خون» (همان: دفتر دوم، ۱۳).

و جبران می‌گوید:

«نیک و بد، عادل و ظالم را چگونه می‌توان از هم جدا کرد؟ آن‌ها در کنار هم در برابر آفتاب ایستاده‌اند» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۵۹).

اما جلال‌الدین شناخت آن‌ها را منوط به داشتن محک می‌داند:

«زر قلب و زر نیکو در عیار / بی محک هرگز ندانی ز اعتبار» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۲۹۹).  
و این محک، قلب پاک یا انسانی کامل است که حقیقت بین است.

### ۱۰. تقابل استدلال و اشراق

شاعران عارف مسلک همواره کشف و شهود را بر منطق خشک و هندسی ترجیح داده‌اند؛ مولانا و جبران نیز این مسیر را برگزیده‌اند:

«پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود» (همان: دفتر اول، ۲۱۲۸).  
«این قیاس و ظن منافق را بود / کو قیاس از نفس زشت خود کند» (همان: دفتر اول، ۳۹۵۷).

و هرگاه این قیاس و استدلال وسیله نزع و جدال باشد، باید از بین برود:  
«این عصا چه بود قیاسات و دلیل / آن عصا که دادشان بینا جلیل  
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر / آن عصا را خرد بشکن ای ضریر» (همان: دفتر اول، ۲۱۳۷-۲۱۳۸).

اما کشف قلبی راهبر است:

«بو قلاووز ست و رهبر مر تو را / می برد تا خلد و کوثر مر تو را» (همان: دفتر اول، ۱۹۰۱).  
جبران هم الهام و کشف و درک شاعرانه را برتر از معما و عقل و فلسفه می‌داند:  
«اگر می‌خواهید خدا را بشناسید، معماگشا نباشید؛ بلکه به اطراف خویش بنگرید، او را  
خواهید دید» (جبران، ۱۳۷۲ (ب): ۷۲).

«الهام همیشه می‌سراید و هیچ‌گاه توضیح نمی‌دهد» (همان).

«هنگامی که زندگی، هنرمندی نمی‌یابد تا برای قلبش آوازی بخواند، فیلسوفی را خلق  
می‌کند تا از منطق و دلیل سخن گوید» (همو، ۱۳۷۶: ۸۷).

«فلاسفه بیچاره مغزهایشان را می‌فروشد تا شکم‌هایشان را سیر کنند» (همان).

و بالأخره در آخرین حد نکوهش عقل خشک می‌گوید:

«فرشتگان از باهوشان خسته‌اند» (همان: ۸۶).

گویی عالم ملکوت و فرشتگی، با عقل سازگار نیست و باید جنون راهبر باشد:

«آزمودم عقل دوراندیش را / بعد از این دیوانه سازم خویش را».

«بحث عقلی گر در و مرجان بود / آن دگر باشد که بحث جان بود» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول،

۱۵۰۱).

### ۱۱. حرف و سخن

جبران و مولانا، معانی درونی خود را بسیار فراتر از آن می‌دانند که بتوان با کلام و سخن آن را بیان کرد.

جبران می‌گوید:

«واقعیت ما سکوت است؛ همه‌اکتسابی است»؛ «اگرچه سیلابی از کلمات بی‌وقفه ما را غرق کند، اما در عمق وجودمان سکوت برای همیشه حاکم است.»

مولانا نیز «سکوت» را اصل می‌داند؛ تا آنجا که برخی از غزل‌های خود را با تخلص «خاموش» به پایان برده است. در جای جای مثنوی نیز بر امر سکوت و خاموشی تأکید کرده است و دریای معنا را عمیق‌تر از آن دانسته که در ظرف الفاظ قرار گیرد:

«پوست چه بود؟ گفته‌ای رنگ رنگ / چون زره بر آب کش نبود درنگ

این سخن چون پوست و معنی مغز دان / این سخن چون نقش و معنی همچو جان»

(مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۱۰۹۶-۱۰۹۷).

«صورت از معنی چو شیر از بیشه دان / یا چو آواز سخن زاندیشه دان» (همان: دفتر اول،

۱۱۳۶).

جبران هم نطق را غباری بی‌ارزش می‌داند:

«انما النطق هباء / فافونی ما فعلتا» (جبران، ۱۹۹۷: ۹۷).

و معنی و اندیشه را بحر:

«و هی بحار مدها صمٹنا / و جزرها جبڑ اقلامنا» (همان).

فروکاستن این دریا و جزر آن، در نوشتن و گفتن آن است.

و باز معنی و لفظ را چون شعله و برف می‌داند:

«شعر، مشعلی است افروخته در قلب، و سخنوری چونان جرقه‌ای است بر برف؛ پس

شعله و برف چگونه جمع‌شدنی است؟!» (همان: ۱۲۳).

مولانا نیز تقابل شاعری با حقیقتی که در دل شاعر وجود دارد را به خوبی ترسیم کرده

است؛ قافیه در برابر دلدار:

«قافیه اندیشم و دلدار من / گویدم مندیش جز دیدار من» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۱۷۲۸).

با گذر از این حرف و لفظ است که عالم معنا با بی‌کرانگی‌اش رخ می‌نماید و مولانا آن

حالت بی‌کلام و بی‌سخن را طلب می‌کند:

«غیر نطق و غیر ایما و سجل / صد هزاران ترجمان خیزد ز دل» (همان: دفتر اول، ۱۲۰۸).  
 «ای خدا جان را تو بنما آن مقام / که درو بی حرف می‌روید کلام» (همان: دفتر اول، ۳۰۹۲).  
 با تکیه بر این نکته است که جبران گفته است: «سکوتی انشاد...» (جبران، ۱۹۹۷: ۱۱۷).  
 اما به هر حال، هر دو نفر شاعر بوده‌اند و به قواعد آن مسلط. جبران، شاعر را کسی می‌داند که کل را درک کرده است، اما نمی‌تواند آن را به زبان بیاورد، چون جزئی می‌شود: «شاعری درک کل است؛ چگونه می‌توانی آن را به کسی بفهمانی که جزءها را می‌فهمد؟!» (خاکی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

نکته دیگری که در این قسمت باید گفت، این است که برای شکل گرفتن نطفه سخن، باید مدتی خاموشی گزید:  
 «هسته باید نخست در دل خاک شکافته شود تا راز دلش در آفتاب عریان شود» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۷۲).

و برای ظاهر شدن کلام، مستمعی جوینده نیز لازم است:  
 «این سخن شیر است در پستان جان / بی کشنده خوش نمی‌گردد روان  
 مستمع چون تشنه و جوینده شد / واعظ ار مرده بود گوینده شد» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۳۳۷۸-۳۳۷۹).

## ۱۲. بخشش

«این سخا سروری است از باغ بهشت / وای او کز کف چنین سروری بهشت» (همان: دفتر اول، ۱۳۴۵).

مولانا بزرگ‌ترین بخشش را آن می‌داند که وجود و نفس خود را فدا کند:  
 «پس کریم آنست کو خود را دهد / آب حیوانی که ماند تا ابد» (همان: دفتر اول، ۴۶۷).  
 و جبران هم می‌گوید:  
 «بخشش واقعی آن است که از وجود خود به دیگری هدیه کنی» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۳۷).  
 در نگاه هر دو، عمل «بخشیدن» بسیار مهم است؛ اما با ارزش‌تر از آن، گرفتن این هدیه بخشیده شده است و این که فردی پیدا شود که آینه این جود واقع گردد؛ زیرا تا وقتی که کسی نباشد که هدیه ما را بگیرد، اصلاً جود و کرم معنا پیدا نخواهد کرد:  
 «پس گدایان آینه جود حقند / وانکه با حقند جود مطلقند» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۲۷۵).  
 «روی خوبان زآینه زیبا شود / روی احسان از گدا پیدا شود».  
 و با توجه به این اصل است که جبران فریاد می‌زند:  
 «به خاطر خدا از دست من بگیرد و به من آرامش بخشید» (جبران، ۱۳۷۲ (ب): ۱۰۷).

«روح من از میوه رسیده خود گرانبار است؛ کیست که بیاید آن را بچیند؟... روح من با شراب سال‌ها جاری است؛ تشنه‌ای نیست که بیاید و آن را بنوشد» (همو، ۱۳۷۶: ۹۰۷).  
 و بر اساس همین اصل است که او، آب حیات را نیز تشنه نوشنده خود می‌داند:  
 «آب حیات نیز تشنه است و هنگامی که من آن را می‌نوشم، او نیز مرا می‌نوشد» (همو، ۱۳۷۲ (الف): ۹۹).  
 دقیقاً همان چیزی که مولانا سروده است:  
 «تشنه می‌نالد که کو آب گوار / آب هم نالد که کو آن آب خوار» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر سوم، ۴۳۹۸).

### ۱۳. نکوهش‌ها

مسائل و مواردی وجود دارد که هم جبران و هم مولانا آن را نکوهیده‌اند و از آن بیم داده‌اند. به صورت گذرا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

#### الف. تقلید:

پیروی کورکورانه مورد مذمت هردو واقع شده است:  
 «خلق را تقلیدشان بر باد داد / ای دو صد لعنت بر این تقلید باد».  
 «از مقلد تا محقق فرق‌هاست / کاین چو داوود است و آن دیگر صداست» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر دوم، ۴۹۳).

و جبران آنجا که می‌گوید:

«فإن ترفعت عن رغد و کدر / جاورت ظل الذی حارت به الفکر» (جبران، ۱۳۷۶: ۷۷).  
 منظورش بیشتر، گذر از این حدود تقلیدی است. و باز می‌گوید:  
 «و الظرف فی الناس تمویه و ابغض / ظرف الألی فی فنون الاقتدا» (همان: ۸۷).  
 که در آن، تقلید را مبعوض‌ترین نوع ظرافت و حيله‌گری دانسته است.

#### ب. عبادت از ترس:

در حدیثی، بندگان به سه دسته تقسیم شده‌اند: گروهی که از ترس عبادت می‌کنند، مثل بردگان؛ گروهی که از طمع و به خاطر مزد عبادت می‌کنند و آن‌ها چون کارگرانند؛ و گروه سوم که تنها به خاطر خدا عبادت می‌کنند و آن‌ها آزادگانند.

مولانا و جبران عبادت دو گروه اول را می‌نکوهند:

«هشت جنت گر درآرم در نظر / ورکنم خدمت من از خوف سقر

مؤمنی باشم سلامت جوی من / زانکه این هر دو بود حظ بدن» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر پنجم، ۲۷۱۴-۲۷۱۵).

«فالقوم لولا عقاب البعث ما عبدوا / رباً و لا الثواب المرتجى كفروا» (جبران، ۱۹۹۷: ۸۱).

### ج. آرزوهای نفس:

«مادر بت‌ها بت نفس شماسست / زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۷۷۲).

«مانند غوکان فریاد می‌کنند و می‌گویند از دشمن دیرینمان رها شده‌ایم؛ حال آن‌که دشمن دیرین سرکش آن‌ها در تنشانش نهفته است» (خاکی، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

و آرزوها چون بند بر پای روح است:

«الحر فی الارض یبنی من منازعه / سجناً و هو لا یدری فبو تره» (جبران، ۱۹۹۷: ۸۵).

مولانا هم این بند را به دلیل آن‌که پنهان است، خطرناک‌تر و محکم‌تر از بند آهنی ظاهری می‌داند و در داستان «کنیزک» دربارهٔ بند و زنجیر آرزوهای نفسانی می‌گوید:

«بند بگسل باش آزاد ای پسر / چند باشی بند سیم و بند زر؟» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر اول، ۱۹).

### د. انداز از تقدیر و فریفته نشدن به تدبیر:

تقدیر است که هزاران فرد از افراد انسانی را به مهلکه انداخته است:

«صد هزاران ز اهل تقلید و گمان / افکندشان نیم و همی در کمان» (همان: دفتر اول، ۲۱۲۵).

و شاعر لبنانی می‌گوید:

«و للتقادیر سبل لا تغیرها / و الناس فی عجزهم عن قصدهم قصروا» (جبران، ۱۹۹۷: ۹۹).

«و اکثر الناس آلات تحرکها / اصابع الدهر یوماً ثم تنکسر» (همان: ۷۷).

این‌گونه نگاه به انسان، کاملاً منطبق با دیدگاه صوفیان جبرگرا و تقدیرباور مسلمان است.

### ۱۴. ارزش وقت

در نگاه عارف آنچه مهم است، حال است. «وقت» در میان اصطلاحات صوفیه، معانی عمیقی دارد، و کاملان همیشه بر اساس حال خود رفتار می‌کنند:

«صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق / نیست فردا گفتن از شرط طریق».

جبران هم این نکته را خوب بیان می‌کند:

«هل فرشت العشب لیلاً / و تلهفت الفضا  
زاهدا فی ما سیأتی / ناسیا ما قد مضی» (جبران، ۱۹۹۷: ۹۷).

### ۱۵. تأثیر ظرف بر مظهر

مولانا معتقد است هر نوع فکر و قضاوتی که فرد دارد، تحت تأثیر شخصیت خود اوست؛

اوست که جهان را تیره یا روشن می‌بیند:

«شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را / می‌نماید این چنین رنگین به ما

چون نماند شیشه‌های رنگ رنگ / نور بی‌رنگت کند آنگاه دنگ» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر پنجم،

۹۸۹-۹۹۰).

جبران نیز تلخی‌ها را حاصل تلخی کام‌چشنده می‌داند:

«بسا که ما زندگی را با نام‌های تلخ می‌نامیم؛ اما تنها زمانی است که خود تلخ و تیره

باشیم» (جبران، ۱۳۷۲ (الف): ۱۵).

ترس هم این‌گونه است؛ جبران گفته است:

«ترس در دل شماسست، نه در دست آن کس که از او می‌ترسید» (همان: ۶۴).

جلال‌الدین هم این نکته را بیان کرده است:

«این‌که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار / آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار» (مولوی، ۱۳۴۹: دفتر

اول، ۲۰۰).

### نتیجه‌گیری

در نگاه کلی، جبران و مولانا به علت آن نگاه توحیدی خاص و دیدن خدا در همه چیز، کل عالم هستی را زنده می‌دانند؛ اما کشف این حقیقت مستلزم رسیدن به اشراق است؛ اشراقی که فراتر از استدلال و منطق هندسی و خشک است. این اشراق شاعرانه، فقط حس می‌شود و به لفظ در نمی‌آید. با درک یگانگی خاصی که در عالم موج می‌زند، جبران و مولوی به همه مظاهر هستی عشق می‌ورزند؛ و این عشق، آن‌ها را به تساهل و تسامح سوق می‌دهد. در نگاه آن‌ها، همه ادیان و مذاهب ارزش خاص خود را دارند و از هر دلی راهی به خدا هست. این نگاه باعث عمیق‌تر شدن فضایل اخلاقی در این دو شاعر شده است؛ هر دو تقلید کورکورانه را نکوهش می‌کنند و عبادت برای کسب منافع شخصی را پایین‌ترین درجه عبادت می‌دانند؛ از وسوسه نفس برحذر می‌دارند و برای زمان حال، فارغ از گذشته و آینده، مقام ارجمندی قائلند؛ هر دو موسیقی را جلابخشی روح می‌دانند و آن را ابزاری شریف برای سلوک فرد می‌شناسند؛ فردی که قرار است انسان کامل گردد؛ هر دو شاعر جنبه‌های مادی و معنوی و آن «ولایت دورنگ» انسان را به زبانی شاعرانه بیان کرده‌اند؛ هر دو گذر انسان از گذرگاه دنیا و آمیزش وی به اعمال دنیوی را لازمه کمال وی دانسته‌اند؛ و بالآخره هر دو، انسان را به صورت انسان پذیرفته‌اند و به همان صورت که پذیرفته‌اند، شرح داده و شناسانده‌اند.

## کتابنامه

۱. ابوطالبی، ناهید، «تأثیرپذیری جبران خلیل جبران از مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در پنج اثر»، پایان‌نامه، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۲.
۲. جبران، جبران خلیل، پیامبر، ترجمه: مهدی مقصودی، مشهد، برکه، ۱۳۷۲ (الف).
۳. —، پیامبر و باغ پیامبر، ترجمه: جعفر مؤید شیرازی، شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۷۲ (ب).
۴. —، پیامبر و دیوانه، ترجمه: نجف دریابندری، تهران، کارنامه، ۱۳۷۷.
۵. —، مواکب و موزون‌ها، ترجمه: جعفر مؤید شیرازی، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۹.
۶. —، لازاروس و باغ پیامبر، ترجمه: محسن نیکبخت، تهران، آبگینه، ۱۳۷۶.
۷. —، المواکب، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۹۷.
۸. خاکی، غلامرضا، پرسه در کرانه‌های یک روح، تهران، سایه نما، ۱۳۷۷.
۹. سجادی، سید جعفر، فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۳.
۱۰. سلیمی، علی و محمود شهبازی، «گفتمان عرفان در آثار جبران خلیل جبران»، *المجلة العلمية المحكمة للجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها*، شماره ۴، ۱۴۲۶ق.
۱۱. صلاحی‌مقدم، سهیلا، «نغمه‌های الهی مولانا جلال‌الدین محمد و جبران خلیل جبران»، *ادبیات تطبیقی جیرفت*، شماره ۶، ۱۳۸۷.
۱۲. فروتن شیرازی، سوسن و غلامرضا وطن‌دوست، *عرفان در اندیشه جبران خلیل جبران*، تهران، به‌دید، ۱۳۸۰.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، *کلیات مثنوی معنوی*، تهران، جاویدان، ۱۳۴۹.