

مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و گلشن‌راز

دکتر مالک شعاعی* - دکتر سید محمدرضا حسینی نیا** - دکتر مهری پاکزاد***
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام - استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد

چکیده

منطق الطیر و گلشن‌راز با فاصله زمانی تقریباً یک قرن، مبتنی بر سیر و سلوک هستند. نویسندگان، طریقت را راهی دشوار می‌دانند؛ و از طریقت با عنوان وادی و مانع یاد کرده‌اند؛ چنان‌که در گلشن‌راز موانع سلوک آمده، و در منطق الطیر به هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا) اشاره شده است. اگر مراتب سلوک این دو عارف با تکیه بر هفت وادی منطق الطیر و مقامات اربعین تحلیل شود، در برابر وادی طلب با اندکی تسامح، برخی مقام توبه را برای شبستری به عنوان اولین وادی اتخاذ کرده‌اند. شبستری بر خلاف عطار برای وادی عشق و توحید مفاهیمی بیان داشته که توأم با شطح و طامات است، و آن را نهایت تفکر می‌پندارد؛ اما عطار حیرت را لازمه توحید می‌داند. وادی چهارم در سیر و سلوک عطار (استغنا) همچون مقامات محبت، صبر، جهد، عبادت و تسلیم در شعر شبستری به کار نرفته، همان‌گونه که نهایت، ورع، اخلاص و ولایت در شعر شبستری آمده، اما در منطق الطیر نیامده است. این دو شاعر ۲۷ مقام مشترک دارند که البته برخی مقامات نیز در شعر هر دو به کار نرفته است. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا هفت وادی عطار و مقامات اربعین، به عنوان مبانی تحقیق، در گلشن‌راز و منطق الطیر بررسی شده و مفاهیم، الفاظ مشترک و متباین در این دو، مشخص گردیده است.

کلیدواژه‌ها: منطق الطیر، گلشن‌راز، مراتب سلوک و عرفان، مقام، توحید.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۰۹

*Email: malek_sh73@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: mohhos313@yahoo.com

***Email: mehri_pakzad2004@yahoo.com

مقدمه

عارفان، در بیان مراتب سلوک هم عقیده نیستند. هر کدام از حقیقت واحد، تعبیری مجزا دارند؛ یکی از جام الست مست است، یکی مشتاق دمساز نی است، و دیگری پیر خرابات را مراد خویش می‌سازد. هر کدام پایه‌ها و منازل برای طریقت تصور کرده‌اند:

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است
(حافظ ۱۳۷۲: ۸۵)

«تعداد مقامات در عرفان، صرفاً نمادین است؛ زیرا در طریقه‌های متعدد عرفان اسلامی، تعداد مقامات ثابت و یکسان نیست چنان‌که ابوسعید ابوالخیر چهل مقام و ابونصر سراج هفت مقام را مطرح می‌کنند، عطار نیز در *منطق‌الطیر*، هفت وادی اما در *مصیبت‌نامه* چهل مرحله را طرح می‌کند. عطار به تفکیک احوال و مقامات قایل نیست.» (صادقی‌شهپر ۱۳۹۲: ۸۲) کسانی که به هفت منزل سلوک معتقدند «آن را از آیات قرآنی گرفته‌اند و «ارضین سبعة» و «سماوات سبع» را مطرح کرده‌اند. ارضین سبعة به حجاب‌های هفتگانه ظلمانی اشاره دارد و متناسب است با حواس ظاهری انسان. سماوات سبع نیز به حجاب‌های هفتگانه نورانی اشاره دارد و متناسب است با مراتب نفس.» (تهرانی ۱۳۸۱: ۱۰۵)

در ادبیات فارسی، یکی از مبانی فکری شعر عطار در *منطق‌الطیر*، تشریح هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا) است که مرغان مشتاق پیموده‌اند، این امر در کنار عوامل مختلف دیگر چون؛ تکامل مکتب عظیم تصوف اسلامی، خلق آثار بدیع و متکثر و... باعث رفعت مقام عطار و تعظیم شاعران در برابر او شده‌است، تا جایی که شبستری گفته است:

اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دکان عطار
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۱)

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر *منطق الطیر* و... / ۱۷۱

شبستری در *گلشن راز*، سبکی تازه و بدیعی بنا نهاده است، او با «پاسخ به هفده پرسش دربارهٔ پیچیدگی‌های گوناگون تصوف نظری که از سوی رکن‌الدین امیرحسین هروی (۷۱۸ ق)» (لویزون ۱۳۸۵: ۲۷) مطرح شده بود، نیاز سالکان طریقت و معانی رایج در زبان مشایخ را در حد معارف مقبول عصر خویش به بیانی برهانی و معقول درآورده است.

در *گلشن راز*، در میان شاعران عارفی که پیش از شیخ محمود شبستری زیسته‌اند، تنها به نام شیخ فریدالدین عطار اشاره شده است. شبستری در سبب نظم کتاب، عطار و پیروی از او را مایه مباهات خود دانسته است.

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید (شبستری ۱۳۸۱: ۲۱)

این ذکر معالی به دلیل وحدت موضوع در شعر دو شاعر است. با نگاهی به *گلشن راز* و *منطق الطیر* سنخیت دو شاعر با یکدیگر در وحدت مشرب و معانی واحد دیده می‌شود. عطار، مقصد نهایی مرغان (سی مرغ) را سیمرغ می‌داند و به کررات از زبان پرندگان به نام سیمرغ اشاره می‌کند. شبستری همچون عطار به تفسیر سیمرغ پرداخته است و به یکی از هفده سؤال مطرح شده، دربارهٔ سیمرغ پاسخ داده است. «بگو سیمرغ و کوه قاف چبود» و در هر دو اثر، بنا به قول لاهیجی «سیمرغ عبارت از ذات واحد مطلق است.» (۱۳۷۴: ۱۳۰)

با بررسی مراتب مختلف سلوک نظیر زاهد، صوفی، عارف و... در حقیقت دو شاعر دارای پایگاه معنوی یکسان هستند.

روش تحقیق

روش این پژوهش، بر اساس روش کیفی با رویکردی توصیفی - تحلیلی است. و مبانی نظری آن مربوط به هفت وادی سیر و سلوک عطار و مقامات اربعین

می‌باشد. بدین‌گونه که، صورت‌های عملی و کمال یافته مبادی تصوف در شعر دو عارف بررسی، فقه و اصول آن با یکدیگر مقایسه می‌شود و در آخر اختلاف و اتحاد در مراتب آن دو تشریح خواهد شد.

از آنجا که زندگی شبستری و عطار، یک قرن با هم فاصله زمانی دارد و برخی بر این باورند که شبستری به خاطر اشاره به نام عطار در آثارش، از مشرب فکری وی بهره برده و از او تقلید کرده است. بدین منظور، پژوهش حاضر می‌کوشد مراحل سلوک و مفاهیم آن را در برجسته‌ترین اثر عطار و شبستری تبیین و با همدیگر مقایسه کند تا تقلید شبستری در گلشن‌راز از منطق‌الطیر عطار را روشن سازد.

پیشینه تحقیق

نگارندگان بعد از بررسی و تفحص بر روی کلیه مقالات و کتاب‌ها، دریافتند که در مورد پژوهش فوق مربوط به مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری، کاری صورت نگرفته است، لیکن تعدادی پژوهش که تا حدودی با پژوهش حاضر مرتبط است را ذکر کرده:

«بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق‌الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی»، نوشته رضا صادقی‌شهپر و علی صادقی‌شهپر (۱۳۹۲)؛ در این مقاله هشت مرحله سلوک در یوگاسوتره با هفت وادی منطق‌الطیر عطار به صورت تلفیقی مقایسه شده است.

«عطار و شبستری»، نوشته حکیمه دبیران (۱۳۸۳)؛ به تأثیرپذیری شبستری از عطار، به صورت کلی، پرداخته است.

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر *منطق الطیر* و... / ۱۷۳

«موانع و مراحل سلوک در *منطق الطیر عطار*»، نوشته جلیل مسعودی فرد (۱۳۹۲)؛ بیان کرده است برای غلبه بر موانع این سفر روحانی، انسان‌ها در یک حرکت جمعی با مشارکت مسئولان همه اعضا و هدایت پیری درد آشنا می‌توانند به تهذیب نفس پردازند و خود را برای دیدار دوست آماده سازند.

«نگاهی به هفت وادی عطار در *منطق الطیر*»، نوشته رسول چهرقانی (۱۳۹۵)؛ نویسنده توضیحاتی درباره وادی‌ها و شرح احوال مرغان داده است.

و همچنین مقالات دیگری تحت عنوان: «تأثیر *اسرارنامه عطار* بر گلشن‌راز شبستری بر اساس نظریه بینامتنیت»، اصغر اسمعیلی (۱۳۹۴)؛ «تأثیرپذیری شیخ شبستری از کلام، تعبیر و اندیشه‌های شیخ نیشابور»، مجید نوری (۱۳۹۰)؛ «بررسی و مقایسه معرفت در *منطق الطیر عطار نیشابوری* و *گلشن‌راز شبستری*»، فاطمه فراچی (۱۳۹۳)، البته کتاب‌ها و شرح‌های بسیاری درباره *منطق الطیر* و *گلشن‌راز* نوشته شده که با محتوای این پژوهش بسیار متفاوت است.

منازل سلوک از منظر عطار و شبستری

در ادب منظوم فارسی به‌ویژه سروده‌های شاعران عارف مسلک، هیچ شاعری چون عطار نیشابوری، برای منازل سلوک، مراتبی ذکر نکرده است. او در *منطق الطیر*، به هفت وادی اشاره کرده که پس از معرفی وادی‌ها، برای هر یک، شرحی شیوا و دل‌انگیز آورده است. عطار، وادی‌های سلوک را بدون بازگشت می‌داند: «بعد از این روی روش نبود ترا» (عطار ۱۳۷۰: ۱۷۹)

در کشش افی، روش گم گرددت گر بود یک قطره قلزم گرددت
(همان: ۱۸۰)

شبستری، برای سلوک، به پایبندی سالک به تفکر قالبی معتقد نیست، اما نمی‌توان گفت که شبستری در نظریه عرفانی با دیگران از جمله عطار، اختلاف

نظر دارد، لذا سلوک را «همچون سخن حلاج که گفت: «خطوتان قد وصلت» (دزفولیان ۱۳۸۲: ۲۵۰) دو گام می‌داند:

دو خطوه بیش نبود راه سالک اگرچه دارد آن چندین مهالک
یک از های هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن
(شبستری ۱۳۸۱: ۸۹)

البته شبستری برداشتن این دو گام را آسان نمی‌داند و بیان می‌کند صدها مهالک در این راه وجود دارد. پیداست که این مهالک همان خطرهایی است که طی منازل و مقامات بر سر راه سالک قرار دارد.

وی مانند عطار سفر را لازمه سلوک می‌داند - اگرچه درباره محل سفر در سلوک، در بین عارفان اختلاف نظر وجود دارد - هر دو شاعر سفر را از مراحل آغازین سلوک می‌دانند؛ و قبل از سفر، به رفع یک مانع معتقدند؛ عطار به حذف «خود» و شبستری به رفع «من»^(۱) می‌اندیشد. چنان‌که در بیت زیر، عطار «دست از خود کوتاه کردن» را توشه سلوک و سفر می‌داند و شبستری بعد از سؤال درباره «تفکر» و «من»، به سفر و مسافر پاسخ می‌دهد:

دست‌ها اول ز خود کوتاه کن بعد از آن، آنگاه عزم راه کن
تا در اول پاک‌بازی نبودت این سفر کردن نمازی نبودت
(عطار ۱۳۷۰: ۱۴۲)

اگر مردی برون آی و سفر کن هر آنچ آید به پشت زان گذر کن
میاسا روز و شب اندر مراحل مشو موقوف همراه و رواحل
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۷)

مقصد نهایی هر دو شاعر - چون شیوه فلسفی افلاطونی و سلوک نوافلاطونیان - حرکت از کثرت به وحدت و رسیدن به معرفت و وصال حقیقت است. هر دو عارف به سلوک عملی به منظور تصفیة باطن معتقدند و در ترسیم سیر رجوعی خویش و سفر از جزء به کل، عطار به فابل روی آورده و بیان

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۷۵

می‌کند سی مرغ برای رسیدن به وصال سیمرغ باید مراتبی را طی کنند، اما شبستری از واژه‌ای استفاده می‌کند که در منطق الطیر به طور مطلق به کار نرفته است. او از مسافر به جای سی مرغ و از مرد کامل به عنوان سیمرغ یاد می‌نماید. برخی از نویسندگان، بر این باورند که تعالیم عرفانی در کلام عطار ذوق شعری دارد، اما در بیان شبستری، صبغه تعلیمی پیدا می‌کند. به زعم نگارنده، بسیاری از بیت‌های منطق الطیر حاصل تفکر و نظم بخشیدن به واژگان است و روح نظم در بیت‌های عطار و روح شعر در سروده شبستری قوی‌تر است. در نتیجه چنین استنباط می‌شود که گلشن‌راز حاصل حال شاعری است:

به یک لحظه میان جمع بسیار بگفتم جمله را بی فکر و تکرار
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۱)

شبستری مقام عطار را چنان بالا برده که گلشن‌راز خود را شمه‌ای از دکان او می‌داند، اما با نگاهی دیگر می‌توان چنین استنباط کرد که روش او با سبک عطار بنا به گفته شبستری کاملاً متفاوت است. او با آوردن حرف استدراک «ولی» در بیت بعد و انتساب تقلید به دیو و شیطان، ساحت خویش را از تقلید بری می‌کند، ضمن اینکه لفظ دکان برای بیان دستگاه و مقام عارفانه عطار جای تأمل و تدبّر دارد.

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
اگرچه زین نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دکان عطار
ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیو از فرشته استراق است
(همانجا)

برخی معتقدند «شبستری نیز مانند بیشتر عارفان، مقامات عرفانی را هفت می‌داند ولی ترتیب این هفت مرحله با نظریه عارفان دیگر متفاوت است.» (موحد ۱۳۶۵: ۲۶) برای روشن‌تر شدن این منظور، در ادامه وادی‌های سلوک عطار، به

اندیشه‌های صوفیانه شبستری پرداخته و مقامات اربعین نیز در اشعار هر دو شاعر تبیین خواهد شد.

طلب / توبه

اولین گام سلوک، از نظر عطار طلب است. «طلب آن را گویند که سالک شب و روز در یاد او (خدا) باشد، اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش را به وی دهند قبول نکند. همه عالم طلب مراد کنند و بلا و محبت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد.» (تهانوی ۱۳۴۶: ۳۹۷) «از نگاه شبستری گام اول سلوک توبه است.» (موحد ۱۳۶۵: ۲۶) «در اصطلاح، صوفیان توبه را باب‌الابواب می‌خوانند؛ زیرا که اول چیزی که طالب سالک به سبب و وسیله آن چیز به مقام قرب حضرت خداوندی وصول می‌یابد، توبه است.» (برزگر خالقی و کرباسی ۱۳۷۱: ۲۱۸)

توبه حاصل طلب و لازمه آن است. «انَّ اللَّهَ تَعَالَى يمهَلُ حَتَّى إِذَا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ نَزَلَ أَلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَنَادَى هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ هَلْ مِنْ تَائِبٍ هَلْ مِنْ سَائِلٍ هَلْ مِنْ دَاعٍ حَتَّى يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ» (خداوند متعال تا ثلث آخر هر شب، عبادت‌بندگان را) انتظار می‌کشد. آن‌گاه با نزول در آسمان دنیا و تا طلوع فجر (خطاب به بندگان) چنین می‌فرماید: آیا در بین شما کسی هست که از من آمرزش بطلبد؟ به سوی من توبه کند؟ از من چیزی بخواهد؟ و به دعا و نیایش پردازد؟ (فروزانفر ۱۳۸۵: ۵۶۱) لذا طلب و توبه آغاز سلوک هستند و با تسامح شاید بتوان مرادف هم دانست. اگر در معانی طلب در شعر عطار دقت شود آن معانی در توبه نیز مستور است:

چون نماند هیچ معلومت به دست دل ببايد پاک کرد از هرچ هست...
چون شود آن نور بر دل آشکار در دل تو یک طلب گردد هزار
(عطار ۱۳۷۰: ۱۸۱)

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۷۷

سراج طوسی گوید: «ذوالنون را از توبه پرسیدند، گفت: عوام باید از گناهان توبه کند و خواص از غفلت.» (۱۳۸۲: ۹۸) توبه خواص از غفلت، ناشی از طلب است.

عطار از زبان هدهد، وادی طلب را - برای سایر پرندگان - چنین بیان می‌کند که، این وادی پر از رنج و بلا است باید از مال و ملک خود گذشت و در خون گام نهاد و همه چیز را از دست داد تا دل به نور الهی متصف گردد.

شبستری برای وادی طلب، به سلوک حضرت ابراهیم (ع) - که در آیات ۷۵ تا ۷۹ سوره انعام بدان اشاره شده - و حضرت موسی (ع) و معراج پیامبر در منزل امهانی استناد کرده است. (اعراف / ۱۴۳) شبستری این کار را «به تأثیر کتاب فصوص الحکم ابن عربی در بیان مراتب» انجام داده است. (موحد ۱۳۶۵: ۲۶)

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| خلیل‌آسا برو حق را طلب کن | شبی را روز و روزی را به شب کن |
| ستاره با مه و خورشید اکبر | بود حس و خیال و عقل انور |
| بگردان زین همه ای راهرو روی | همیشه «لا احب الا فلین» گوی |
| و یا چون موسی عمران در این راه | برو تا بشنوی «انی انا الله»... |
| برون آی از سرای امهانی | بگو مطلق حدیث «من رآنی» |
| گذاری کن ز کاف و نون کونین | نشین بر قاف قرب «قاف قوسین» |

(شبستری ۱۳۸۱: ۲۷)

«در بیان سیر نزول و مراتب صعود آدمی» توبه‌کننده را متصف به صفت ادريس (ع) و حضرت نوح (ع) می‌داند:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| به توبه متصف گردد در آن دم | شود در اصطفی ز اولاد آدم |
| ز افعال نکوهیده شود پاک | چو ادريس نبی آید بر افلاک |
| چو یابد از صفات بد نجاتی | شود چون نوح از آن صاحب ثباتی |

(همان: ۳۳)

شبستری در جای دیگر با اشاره به توبه حضرت آدم (ع) پس از خوردن شجره ممنوعه، معنی بیت اول اشعار بالا را دوباره تکرار کرده است:

دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبه کرد نور «اصطفی» دید
(شبستری ۱۳۸۱: ۴۳)

عطار علی‌رغم بیان هفت وادی سلوک، از مقام توبه نیز غافل نیست و صد
عالم فتوح و محو صدها گناه را از برکت توبه می‌داند:

تو یقین می‌دان که صد عالم گناه از تف یک توبه برخیزد ز راه
(۱۳۷۰: ۸۴)

گر گنه کردی، در توبه‌ست باز توبه کن کین در نخواهد شد فراز
گر به صدق آیی درین ره تو دمی صد فتوح پیش بازآید همی
(همان: ۱۰۱)

زیباترین واژه توبه با بن‌مایه عرفانی، در *منطق‌الطیر* مربوط به داستان شیخ
صنعان است:

آن دگر یک گفت ای پیر کهن گف خطایی رفت بر تو توبه کن
گفت کردم توبه از ناموس و حال تایم از شیخی و حال و محال...
آن دگر گفتش که امید بهشت باز گرد و توبه کن زین کار زشت...
تو یقین می‌دان که صد عالم گناه از تف یک توبه برخیزد ز راه...
آنک داند کرد روشن را سیاه توبه داند داد با چندین گناه
آتش توبه چو برافروزد او هرچ باید جمله بر هم سوزد او
(همان: ۷۲-۸۵)

ارادت

ابوخفیف معتقد است: «ارادت، رنج دایم است و ترک راحت.» (عطار ۱۳۹۰: ۲۳۷)
شبستری معتقد است: «حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام،
امهات صفات و نسب ذاتیه‌اند. و هرگاه این هفت صفت را با ذات اعتبار نمایند،
اسماء سبعیه که حی و علیم و قدیر و مرید و سمیع و متکلم است و ایشان را
ائمه اسماء و اسماء الهیه می‌خوانند حاصل می‌شود.» (دزفولیان ۱۳۸۲: ۲۳۸)

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۷۹

ظهور قدرت و علم و ارادت به توست ای بنده صاحب سعادت
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۱)

پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت پس از وی شد ز حقّ صاحب ارادت
(همان: ۳۳)

در منطق الطیر در داستان شیخ صنعان به ارادت اشاره شده است:

شیخ را در کعبه یاری چست بود در ارادت دست از کل شست بود
(عطار ۱۳۷۰: ۸۱)

عشق

عشق یکی از عالی‌ترین مقامات است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم، خجل باشم از آن
گر چه تفسیر زبان روشن‌گر است لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
(مولوی ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱۲)

ابن عربی، معاصر عطار، درباره عشق - که آن را دین و ایمان خود می‌داند -
می‌گوید: «هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن
جرعه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب
شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (۱۳۸۱:
۱۱۱)

عشق معیار سنجش، مهم‌ترین رکن طریقت، بزرگ‌ترین وادی است که سالک
در آن راه می‌یابد. دومین وادی سلوک در منطق الطیر عشق است. عطار برای
عشق صفت آتش را آورده که همه چیز، حتی عاشق را می‌سوزاند و در نزد او
دین و بی‌دینی، نیک و بد، شک و یقین یکسان است و عاشق، پاک‌باخته‌ای است
که برخلاف دیگران وعده‌ای برای فردا ندارد.

عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم‌رو سوزنده و سرکش بود
عاقبت‌اندیش نبود یک زمان درکشد خوش‌خوش بر آتش صد جهان

لحظه‌ای نه کافری داند نه دین ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین...
هرچ دارد، پاک دربازد به نقد وز وصال دوست می‌نازد به نقد
دیگران را وعده فردا بود لیک او را نقد هم اینجا بود...
(عطار ۱۳۷۰: ۱۸۶)

شیخ محمود شبستری در گلشن‌راز دو بار لفظ عشق را آورده که علی‌رغم اتحاد در موضوع، بری از تقلید از اندیشه‌های عطار است: «بت اینجا مظهر عشق است و وحدت.» (۱۳۸۱: ۵۸) «ز عشقش زاهدان بیچاره گشته.» (همان: ۱۲۶) او مفاهیم دیگری از قبیل تقابل عقل و عشق را مطرح ساخته است. او کسی را عاشق می‌داند که از خود تهی گردد و در قید عشق صورت نباشد. عطار عشق را مرتبه‌ای از کمال می‌داند که از صورت بری است:

عشق صورت، نیست عشق معرفت هست شهوت‌بازی ای حیوان صفت
(عطار ۱۳۷۰: ۱۲۴)

در این بیت، عشق مجازی یا عشق صورت را با عشق حقیقی یا عشق معرفت مقایسه کرده است. بنابراین، عطار عشق صورت را مطرح کرده است و شبستری با او درین مورد مشترک است.

معرفت

در تذکرة‌الاولیا از قول ابوالعباس سیّاری آمده است: «از او پرسیدند معرفت چیست؟ گفت: بیرون آمدن از معارف.» (عطار ۱۳۹۰: ۶۰۸) عطار، تصور صفات بشری حتی در عالم خیال را مخلّ معرفت دانسته است:

در خیال خویش مغرور آمده ز فضای معرفت دور آمده
(عطار ۱۳۷۰: ۱۶۱)

عطار معتقد است ظرفیت سلوک افراد بر حسب معرفت مشخص می‌شود، آنکه خزینة معرفتش غنی‌تر باشد مراتب سلوکش کم‌تر خواهد بود؛ زیرا گنجینه

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۸۱

معرفت او به خزینۀ اکتسابی دیگران نیاز ندارد، و بر حسب معرفت یکی به کعبه و دیگری به بتخانه یا به دیگر وادی‌ها راه پیدا می‌کند و اختلاف این راه‌ها بسته به حدّ کمال سالکان است.

معرفت زین جا تفاوت یافتست این یکی محراب و آن بت یافتست
(عطار ۱۳۷۰: ۱۹۵-۱۹۴)

البته در مشرب عرفا، این سخن بیانگر آن است که عطار، ساکن کعبه و معتکف بتخانه را، آشنای راه و خداوند معرفت می‌داند. به نظر می‌رسد مراد آن باشد که در غیبت معرفت حقیقی هیچ‌کس واقف موقوف و موقعیت خویش نیست ولی آنکه که معرفت حقیقی از آسمان این راه، طلوع کند هرکس در پرتو آن پی می‌برد که در چه جایگاهی ایستاده است. بنابراین، می‌توان گفت میان شبستری و عطار در اینجا وجه مشترکی وجود دارد، با این تفاوت که شبستری پیروان مکاتب و مذاهب را نام می‌برد و عطار از پرستندگان بت یاد می‌کند.

شبستری معرفت را صفت کسی می‌داند که خدا را در جمیع احوال ناظر و اسماء و صفاتش را بشناسد و از برکات معرفت، آن می‌داند که در مشاهده موجودات، نور و وجود مطلق را می‌یابد؛ زیرا حقیقت موجودات نور است:
دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
(۱۳۸۱: ۲۲)

همچنین از دیگر انواع معرفت که به قول ارسطو، از طریق تداعی‌گرایی به سه شیوۀ مجاورت، مشابهت و تضاد بین رویدادها صورت می‌گیرد، غافل نیست البته این شیوه را در مورد خداوند قابل استناد نمی‌داند:

ظهور جمله اشیا به ضد است ولی حق را نه مانند و نه ند است
(همان: ۲۲)

اگر معرفت‌الله این دو شاعر بر اساس تقسیم‌بندی خواجه نصیرالدین طوسی در *اوصاف‌الاشرف* مورد ارزیابی قرار گیرد، نشان دهنده آن است که هر دو شاعر از معرفت استدلالی مبرا هستند. معرفت عطار تبعی و معرفت شبستری، احساسی است و نتیجۀ سلوک عطار معرفت دیدار حق و نتیجۀ سلوک شبستری معرفت

فنا‌ی در حقّ است، لذا به نظر می‌رسد تفاوت بنیادی میان این دو، تفاوت در مشرب عرفانی باشد.

استغنا

«در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی و بی‌نیازی است که هر دو جهان در جنب آن به شمار ذره‌ای هم درنیاید.» (گوهرین ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۰۰) عطار ضمن تأکید بر این مبانی، مستغنی را حتی بی‌نیاز از بهشت می‌داند و مقدمه استغنا را معرفت و کمال آن را توحید می‌شمارد؛ یعنی از دیدگاه عطار، استغنا، کمال معرفت و بدایت توحید است.

بعد ازین وادی استغنا بود نه درو دعوی و نه معنی بود...
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست...
(۱۳۷۰: ۲۰۱-۲۰۰)

یکی از دلایل عدم تقلید شبستری از عطار، این است که وی لفظ استغنا را در گلشن‌راز و دیگر آثار خود به کار نبرده است، این در حالی است که این وادی، قلب سلوک و از مراتب عالی است.

توحید

در وادی‌های عطار، تقدم توحید بر حیرت و فقر، با مبانی عرفانی مطرح شده است که با دیگر عرفا سازگار نیست. چنان‌که عطار توحید را منزل تفرید و تجرید می‌داند و خواجه عبدالله انصاری و دیگران آن را نهایت سیر و سلوک پنداشته، و بعد از آن حیرتی متصور نیستند، چون تصور حسرت و سرگردانی در مقام اتحاد، خلاف مقصود است، در این مقام، صفت طالب و مطلوب یکی می‌گردد و چنین صفتی نه برای طالب و نه مطلوب ممکن نیست.

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۸۳

عطار، در منطق الطیر، توحید را مبتنی بر نظریه وحدت وجود می‌داند و معتقد است که مراد از توحید، نفی وجودهای اعتباری و اثبات وجود مطلق از حیث ذات و صفات و افعال است.

تو در او گم گرد توحید این بود گم شدن کم کن تو تفرید این بود (۱۳۷۰: ۲۱۰)

همچنین توحید را نقطه تبدیل کثرت در وحدت می‌داند؛ یعنی همه کثرت‌های ظاهری یکی می‌شوند. این واحد عدد نیست، بلکه از عدد و اندازه هم بالاتر است:

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
گر بسی بینی عدد، گر اندکی آن یکی باشد درین ره در یکی...
چون همه هیچی بود هیچ این همه کی بود دو اصل جز بیچ این همه
(همان: ۲۰۶)

در منطق الطیر، هدهد می‌کوشد یکی از موضوعات مهم عرفان را که وحدت وجود است، به کسانی که قصد تعلیم آنان را دارد (سالکان) بیاموزد. هدف هدهد، ایجاد مسأله جمعی و جست‌وجو برای رسیدن به سیمرغ و کاوش جمعی است. (سادات غفوری و دیگران ۱۳۹۵: ۱۶۹)

در اسرارنامه، درباره توحید مصرعی آمده است که گویا شبستری عین آن را تضمین کرده و یا با عطار توارد داشته است و معتقد است که «توحید، اسقاط صفت و وجود و هستی به غیر از حق نماید.» (لاهیجی ۱۳۷۴: ۴۸۳)

نکوگویی نکو گفته است در ذات که «التوحید اسقاط الاضافات» (عطار ۱۳۸۶: ۵۵)

شیخ محمود شبستری نیز چنین آورده است:

نشانی داده‌اندت از خرابات که «التوحید اسقاط الاضافات» (۱۳۸۱: ۵۷)

شبستری برای اثبات توحید به تمثیل احتجاج جسته است، بدین‌سان که اگر خورشید طلوع و غروب نداشت کسی نمی‌دانست که این روشنایی عالم محسوس از کجا است؛ زیرا وجود اعتباری موجودات مظهر تجلی خداوند هستند:

اگر خورشید بر یک حال بودی شعاع او به یک منوال بودی
چو نور حق ندارد نقل و تحویل نیاید اندر او تغییر و تبدیل
(همان: ۱۳۸۱: ۲۳-۲۲)

و بیان می‌کند خداوند نسبت به بنده‌اش در غایت قرب است:

چو مبصر با بصر نزدیک گردد بصر ز ادراک آن تاریک گردد
(همان: ۲۴)

گاهی برای مقام توحید، چنان‌که خود گفته به شطح و طامات و به واژه خرابات التجا برده است. وی ویژگی‌های خرابات را که همان توحید است چنین تبیین نموده است:

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است و خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات که «التوحید اسقاط الاضافات»
خرابات از جهان بی‌مثالی است مقام عاشقان لابلالی است
خرابات آشیان مرغ جان است خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خراب است که در صحرای او عالم سراب است
خراباتی است بی‌حد و نهایت نه آغازش کسی دیده نه غایت
(همان: ۵۸-۵۷)

با توجه به تعاریف شبستری در باب خرابات، مصادیق آستان لامکان، آشیان جان، ازلی ابدی (سرمدی)، مست شراب طهور، مجرد از تعلقات و... همان مقام توحید هستند.

حیرت (و تفکر)

از نگاه عطار، در این وادی عقل به حیرت می‌افتد و «گوید اصلاً می‌ندانم چیز من» سالک علی‌رغم اقرار به عشق و امتلاء دل او از عشق و خالی بودن از غیر، نمی‌داند این تیر عشق چگونه بر قلب او خورده است:

| | |
|------------------------------|------------------------------|
| مرد حیران چون رسد این جایگاه | در تحیر مانده و گم کرده راه |
| هرچ زد توحید بر جانش رقم | جمله گم گردد از و گم نیز هم |
| گر بدو گویند مستی یا نه‌ای | نیستی گویی که هستی یا نه‌ای |
| در میانی یا برونی از میان | بر کناری یا نهانی یا عیان... |
| گوید اصلاً می‌ندانم چیز من | وان ندانم هم ندانم نیز من |
| عاشقم اما ندانم بر کیم | نه مسلمانم نه کافر، پس چیم |
| لیکن از عشقم ندارم آگهی | هم دلی پر عشق دارم هم تهی |

(۱۳۷۰: ۲۱۲)

آنچه عطار برای حیرت بیان کرده است شبستری آن را از مصادیق توحید (خرابات) می‌داند:

«نه مسلمانم نه کافر، پس چیم» (همان: ۲۵۵) / «همه نه مؤمن و نه نیز کافر» (شبستری ۱۳۸۱: ۵۷)

«می‌چکد خون می‌نگارد ای دریغ» (عطار ۱۳۷۰: ۲۱۲) / «به جای اشک خون از دیده ریزان» (شبستری ۱۳۸۱: ۵۸)

می‌توان گفت مفاهیم توأم با طامات شبستری در خرابات، در وادی حیرت عطار نمود دارد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(عطار ۱۳۷۰: ۲۱۲)

چه شیخی و مریدی این چه قید است چه جای زهد و تقوی این چه شید است

(شبستری ۱۳۸۱: ۵۸)

شبستری از حیرت که با کشف و شهود حاصل می‌شود گاهی با لفظ «طهوراً» یاد کرده است؛ «معنی طهوراً آن است که در مستی آن شراب از لوث تعین و هستی مجازی خود صاف و پاک گردی و مانند شراب طهور از تمام تعلقات پاک و منزه شوی به طوری که از وجود تو، نه حدث فعل باقی ماند و نه صفات و نه ذات بلکه فانی مطلق گردی.» (لاهیجی ۱۳۷۴: ۴۱۴) وی مانند عطار، مرتبه حیرت را به خوبی تشریح کرده است مرتبه‌ای که در آن دین، عقل، تقوا، ادراک و به طور کلی، آنچه لازمه هستی و تعین است، محو می‌گردد و برای سالک، بیگانگی زدوده شده و بهشت و حور اعتباری ندارد. گاهی بوی حیرت از شعر شبستری حتی با تکرار «زهی» و آوردن واژگانی در کنار حیرت، نظیر شربت، لذت، ذوق، دولت و شوق، احساس می‌شود.

«سقا هم ربهم» چبود بیندیش
زهی شربت زهی لذت زهی ذوق
«طهوراً» چیست صافی گشتن از خویش
زهی حیرت زهی دولت زهی شوق
(شبستری ۱۳۸۱: ۵۰)

شبستری همچون عطار و صوفیه معتقد است که تحیر امری است که بر قلب عارف در هنگام تفکر و تأمل و حضور وارد می‌شود. «حیرت بدیهه‌ای است که به دل عارف در آید از راه تفکر، آنگه او را متحیر گرداند و در طوفان فکرت و معرفت سرگردان و غرق می‌شود.» (بقلی شیرازی ۱۳۷۴: ۵۵۵) لذا در تعریف تفکر به تحیر التجا برده، و حیرت را از راه تفکر ممکن دانسته است:

نخست از فکر خویشم در تحیر
چه چیز است آنکه گویندش تفکر
مرا گفتمی بگو چبود تفکر
کز این معنی بماندم در تحیر
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۱)

برخی شارحان گلشن‌راز، تفکر را علم حصولی یا مکاشفه معرفی کرده‌اند. «تفکر در اصلاح صوفیه، رفتن سالک است به سیر کشفی از کثرت و تعینات... به

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۸۷

مقام فناء فی الله.» (دزفولیان ۱۳۸۲: ۱۵۳) چنان که مصرع دوم شعر شبستری نیز به نهایت کمال معرفت که بقاء بالله است اشاره دارد:

تفکر رفتن از باطل سوی حقّ به جزو اندر بدیدن کل مطلق
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۱)

شبستری، حیرت را در تفکر بسیار میسر دانسته و حقیقت حیرت را به دو دسته تقسیم کرده است: ۱- حیرت مذموم، که زاییده شک و دودلی است و به غفلت و گمراهی می انجامد؛ ۲- حیرت ممدوح، که ناشی از فرط تفکر و معرفت است. و به تشریح نوع دوم حیرت پرداخته است، وی با نفی استدلال، پایان و فرط تفکر را تحیر نامیده است:

چو انجام تفکر شد تحیر در اینجا ختم شد بحث تفکر
(همان: ۳۱)

عطار نیز چون شبستری، اهل تفکر است:

فکر کن در صنعت آن پادشاه کین همه بر هیچ می دارد نگاه
(عطار ۱۳۷۰: ۷)

وی تحیر را با تفکر بی ارتباط ندانسته است:

آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر وز تفکر ماندند
(همان: ۲۳۵)

سر روح از عالم فکرست و بس بس نفخت فیه من روحی نفس
(همان: ۱۶)

تفکر در وادی حیرت قابل بررسی است. تفکر از نظر برخی محققان، یکی از مقامات است و آن «سیر باطن انسانی است از مبادی به مقاصد.» (گوهرین ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۵۷) که مرتبط با تحیر است. خواجه عبدالله انصاری در صد میدان یکی از اقسام تفکر را «تفکر در صفات رب العزّه، که آن تفکر، تخم حیرت است.» (۱۳۸۲: ۳۳) دانسته است.

تفکر رفتن از باطل سوی حقّ به جزو اندر بدیدن کل مطلق...

که چون حاصل شود در دل تصور نخستین نام وی باشد تفکر
وز او چون بگذری هنگام فکرت بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کان بود بهر تدبیر به نزد اهل عقل آمد تفکر
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۱-۲۲)

فقر و فنا

جنید در تعریف فقر گفته است: الفقر خَلَوُ القلب عن الاشکال. (هجویری ۱۳۷۶: ۳۱) در اسفار، مراتب فنا را محو، طمس و محق ذکر شده است: «المحو فناء افعال العبد فی فعل الحقّ تعالی. الطمس فناء صفاته فی صفاته. والمحق فناء وجوده فی وجوده.» (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۱)

عطار واژه فنا را مترادف فقر دانسته و آن را آخرین وادی در منطق الطیر شمرده است:

هفتمین، وادی فقرست و فنا بعد از این روی روش نبود ترا
در کشش افتی، روش گم گرددت گر بود یک قطره قلزم گرددت
(۱۳۷۰: ۱۸۰)

همچنین فقر را مستغرق شدن بنده در حق می‌داند، به گونه‌ای که بشریت بنده در ربوبیت حق محو شود.

بعد ازین وادی فقرست و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود لنگی و کری و بی‌هوشی بود...
هر دو عالم نقش آن دریاست بس هرک گوید نیست این سوادست بس...
(همان: ۲۱۹-۲۱۸)

شبستری بیان می‌کند که سالک بعد از فنا به مقام بقا می‌رسد، گویی همه با او هستند ولی او از همه دور و جدا است:

بقایی یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز...
همه با او ولی او از همه دور به زیر قبه‌های ستر مستور
(۱۳۸۱: ۳۴)

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۸۹

در جای دیگر بدون تصریح به نام این وادی، واصل به مقام فقر و فنا را از احکام سلوک، طلب و تکلیف بی‌نیاز می‌داند:

به سرعت زان سبب تکلیف کردند که از ذات خودت تعریف کردند
به کلیت رهایی یابی از خویش غنی گردی به حقّ ای مرد درویش
(شبستری ۱۳۸۱: ۴۴)

به نظر می‌رسد مراتبی چون بقا، قرب، وصال، تجرید و تفرید، کشف، تحقیق، وجد و رجا، در مقام فقر و فنا قابل بررسی است و شبستری و عطار به صورت یکسان بدین موضوع پرداخته‌اند و در نظریه عرفانی به وحدت نظر رسیده‌اند.

بقا

بعضی از صوفیه، بقا را مقامی مجزا در سلوک می‌دانند و معتقدند «فنا و بقا لازم و ملزوم یکدیگرند سالک تا فانی در حقّ نگردد، اوصاف الهی را واجد نخواهد شد.» (گوهرین ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۲۱) «بقا در اصطلاح صوفیان عبارتست از آنکه بعد از فنای از خود، خود را باقی به حقیقت دیده.» (تهانوی ۱۳۴۶: ۱۵۹) شبستری، در پاسخ به سؤال چهارم دقیقاً بقا را به همین مفهوم دانسته و آن را صفت مرد کامل شمرده است «که را گویم که او مرد تمام است»:

بقایی یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز
شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۴)

وصال حقّ ز خلقت جدایی است ز خود بیگانه گشتن آشنایی است
چو ممکن گرد امکان برفشانند به جز واجب دگر چیزی نماند
وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است
نه مخلوق است آن کو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل
(همان: ۴۰)

جناب قدس وحدت دیر جان است که سیمرغ بقا را آشیان است
(شبستری ۱۳۸۱: ۶۱)

در منطق الطیر نیز اوج بقا بعد از فنا را در «سی مرغ در پیشگاه سیمرغ» آمده است:

چون همه بی‌خویش با خویش آمدند
نیست هرگز، گر نوست و گر کهن
لیکن از راه مثال اصحابنا
زانک اسرار البقا بعد الفنا
بعد از آن او را بقایی داده کل
تا نیابی در فنا کم کاستی
تا نگردی محو خواری فنا
در بقا بعد از فنا پیش آمدند
زان فنا و زان بقا کس را سخن
شرح جستند از بقا بعد الفنا...
آن شناسد کو بود آن را سزا...
عین عزت کرده بر وی عین ذل...
در بقا هرگز نیینی راستی...
کی رسد اثبات از عز بقا
(عطار ۱۳۷۰: ۲۳۷-۲۳۸)

هرک او رفت از میان اینک فنا
چون فنا گشت از فنا اینک بقا
(همان: ۲۲۱)

قرب

از مراتب پایانی سلوک، مقام قرب است. در سؤال نهم امیر سیدحسینی از
شبستری، بحث قرب مطرح است:

وصال ممکن و واجب به هم چیست
حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست
(شبستری ۱۳۸۱: ۴۲)

شبستری، قرب را، مقام معراج و دیدار حضرت محمد (ص) با خداوند
می‌داند، گاهی به حدیثی از حضرت رسول (ص): «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا یَسَعُنِیْ فِیْهِ
مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَ لَا نَبِیٌّ مُّرْسَلٌ» (هجویری ۱۳۷۶: ۴۸۰) اشاره می‌کند:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه
نگنجد در مقام «لی مع الله»
(شبستری ۱۳۸۱: ۷۹)

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۹۱

گاهی قرب را مقام «قاب قوسین» می‌داند که در معراج برای پیامبر اسلام

محقق شد:

برون آی از سرای امهانی بگو مطلق حدیث من رآنی
گذاری کن ز کاف و نون کونین نشین بر قاف قرب قاب قوسین
تو را قربی شود آن لحظه حاصل شوی تو بی‌تویی با دوست واصل
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۷)

عطار، گناه را مانع قرب می‌داند:

چون ز ره سر تافت مرد پر گناه کی تواند یافت قرب پادشاه
(۱۳۷۰: ۱۰۱)

از منظر عطار، قرب مانند وادی معرفت، متناسب با احوال درونی افراد است:
سیر هر کس تا کمال وی بود قرب هر کس حسب حال وی بود
(همان: ۱۹۴)

وی در بخش «سی مرغ در پیشگاه سیمرغ» تعریفی از قرب آورده است که به
تعریف رُویم از قرب نزدیک است: «رویم گوید: قرب، آن است که هرچه پیش
آید از میان برداری و آنچه حایل میان محب و محبوبست برطرف کنی.» (سجادی
۱۳۷۵: ۶۳۷)

کرده و ناکرده دیرینه‌شان پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت
(عطار ۱۳۷۰: ۲۳۵)

با بررسی ترکیبات دو شاعر، عطار مقام قرب را به آفتاب تشبیه کرده، اما
شبستری به ترکیب قرآنی قاب قوسین «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم / ۹) و
حدیثی از پیامبر (ص) اشاره کرده است.

وصال

برخی به مقام وصل، به عنوان مقام مجزایی نگریسته‌اند. این مقام با توحید و فقر
و فنا می‌تواند قابل طرح باشد. ابن عربی در وصال جسمانی منافاتی نمی‌بیند

«معرفت خداوند و وصال با او در حالت عالی مشاهده، به این معنی نیست که هستی، زوال پیدا کند [فنا] یا زوال این زوال [بقا] حاصل شود بلکه معنی آن را این می‌داند که بر ما محقق شود که هستی ما از آغاز به خداوند تعلق داشته و از خود وجودی نداریم که با آن به راه افتاده باشیم. (دامادی ۱۳۷۵: ۲۴۰)

سؤال نهم از سؤالات مطرح شده از سوی امیر سیدحسینی، «وصال» است. عطار و شبستری بر خلاف ابن عربی معتقدند وصال تنها با رفع عالم امکان و خلقت، که چون مانند عالم خیال زوال پذیر است، حاصل می‌شود:

وصال حقّ ز خلقت جدایی است ز خود بیگانه گشتن آشنایی است
چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند
(شبستری ۱۳۸۱: ۴۰)

وصال این جایگه رفع خیال است چو غیر از پیش برخیزد وصال است
(همان: ۴۲)

تو مباش اصلاً، کمال اینست و بس تو ز تو لا شو، وصال اینست و بس
(عطار ۱۳۷۰: ۱۱)

تجريد و تفرید

تجريد و تفرید دو مقام مختلف در سلوک است. مراد از تجريد در ظاهر ترک اعراض دنیوی است ولی از نظر باطنی نفی اعراض اخروی و دنیوی و تفصیل این جمله در قطع تعلقات ظاهری است و تفرید قطع تعلقات باطنی. در اصطلاح صوفیه، تجريد از خلایق و علایق و عوایق و تفرید از خود است. (تهرانی ۱۳۸۱:

۲۵۳) کلاباذی گفته است: «التجريدُ أن لا يملك التَّفريدُ أن لا يملك.» (۱۳۸۰: ۱۱۱)

عطار وادی تفرید و تجريد را مرادف مقام توحید می‌پندارد، اما شبستری، تجريد را شرط تفکر و در نهایت مربوط به حیرت پنداشته است.

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجريد آیدت

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۹۳

روی‌ها چون زین بیابان درکنند
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
چون برونست از احد وین از عدد
از ازل قطع نظر کن وز ابد
جمله سر از یک گریبان برکنند...
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام...
(عطار ۱۳۷۰: ۲۰۶)

بود فکر نکو را شرط تجرید
پس آنگه لمعه‌ای از برق تأیید
(شبستری ۱۳۸۱: ۲۲)

«نخجوانی، دو گام را [در بیت زیر] یکی تجرید ظاهر معنی کرده و دوم را تفرید باطن.» (دزفولیان ۱۳۸۲: ۲۵۰)

دو خطوه بیش نبود راه سالک
اگرچه دارد آن چندین مهالک
(شبستری ۱۳۸۱: ۸۹)

شبستری گویی خود در میدان تجرید است، اما عطار نقش راوی را دارد. البته تفرید در گلشن‌راز به کار نرفته است و به نظر می‌رسد، همان‌گونه که عطار تفرید و تجرید را با هم مرادف نموده، شبستری خود را بی‌نیاز از تکرار دیده و به لفظ تجرید بسنده کرده است:

ز ترسای غرض تجرید دیدم
خلاص از ربقه تقلید دیدم
(همان: ۱۲۳)

کشف

کشف در اصطلاح «اطلاع علی ماوراء الحجاب من المعانی الغیبیة و الأمور الحقیقیة وجوداً و شهوداً» (جرجانی ۱۳۵۷: ۱۲۴) تعریف شده است. عطار کشف را مقام افرادی چون حضرت رسول (ص) و شیخ صنعان می‌داند:

هم پیامبر گفت در کشف و حجاب
حق نخواهد کرد با عثمان عتاب
(عطار ۱۳۷۰: ۲۶)

هم عمل هم علم با هم یار داشت
هم عیان کشف هم اسرار داشت
(همان: ۶۷)

۱۹۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - مالک شعاعی - سیدمحمد رضا حسینی نیا - مهری پاکزاد

شبستری اگرچه به مسافری مانند شیخ صنعان به صورت مستقیم اشاره نمی‌کند، اما کشف را سیر مسافری می‌داند که از عالم امکان به سوی واجب در حرکت است:

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان
(۳۲: ۱۳۸۱)

وجد

وجد عبارت از چیزی است که بدون جهد و تکلیف بر قلب وارد شود. (سجادی ۱۳۷۵: ۷۸۰) عطار مقام وجد را هم‌پایه فقر می‌شمارد. هر دو شاعر، وجد را فراتر از عالم خیال و ماده می‌دانند.

وجد و فقر تو خیالی بیش نیست هرچ می‌گویی محالی بیش نیست
(عطار ۱۳۷۰: ۱۶۲)

به هر نغمه که از مطرب شنیده بدو وجدی از آن عالم رسیده
(شبستری ۱۳۸۱: ۵۸)

رجا

شبستری و عطار مانند ابن عربی، حکم رجا و خوف را یکی دانسته‌اند. «انَّ الرِّجَاءَ كَمَثَلِ لُخُوفٍ فِي الْحَكْمِ.» (سعیدی ۱۳۸۷: ۳۷۵) و «تعلق قلب است به حصول امری محبوب.» (همان: ۳۷۴)

گر رجا و خوف نه در پی بدی پس شما را کار با من کی بدی
(عطار ۱۳۷۰: ۱۷۱)

چه حاصل مر تو را زین بود نابود کز او گاهیت خوف و گه رجا بود...
نماند خوف اگر گردی روانه نخواهد اسب تازی تازیانه
(شبستری ۱۳۸۱: ۴۲)

دیگر وادی‌های مشترک در گلشن‌راز و منطق الطیر

خدمت

خدمت اصطلاحی است که معنی لغوی و اصطلاحی آن نزد خاص و عام تقریباً یکسان است. شبستری برای خدمت، همه‌جا نشان زنار، که سمبل و نماد طاعت محبوب حقیقی است، لازم دانسته است:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود زنار بستن عقد خدمت
(۱۳۸۱: ۵۸)

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زنار
(همان: ۵۹)

عطار نیز چون شبستری، با بیانی دیگر، لازمه خدمت را طاعت توأم با آگاهی

می‌داند:

تا اگر روزی بر شاهم برند از رسوم خدمت آگاهم برند
من کجا سیمرغ را بینم به خواب چون کنم بیهوده روی او شتاب
(۱۳۷۰: ۵۳)

رسم خدمت سر به سر دانسته‌ای موضع امن و خطر دانسته‌ای
(همان: ۹۱)

رضا

در تذکرة الاولیا از قول ابوخیف آمده است: «رضا بر دو قسم بود: رضا بدو و رضا از او، و رضا بدو در تدبیر بود و رضا از او در آنچه قضا کند.» (عطار ۱۳۹۰: ۲۳۹) شبستری و عطار به رضای نوع دوم نظر داشته‌اند:

ارادت با رضای حقّ شود ضم رود چون موسی اندر باب اعظم
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۳)

برو جان پدر تن در قضا ده به تقدیرات یزدانی رضا ده
(همان: ۱۰۳)

در پناه اوست موجودی که هست وز رضای اوست مقصودی که هست
(عطار ۱۳۷۰: ۱۷)

توکل

یکی از هفت مقام مورد نظر ابونصر سراج در *اللمع* است. «توکل، امیدواری به آن چیزی است، که نزد خداست و نومی‌دی از آن چیزی که در دست مردم است.» (جرجانی ۱۳۵۷: ۴۸) عطار و شبستری، توکل را هنر مردان حق و انبیاء دانسته‌اند. از نظر آنان، توکل قدرتی ابراهیم‌وار و یونس‌آسا به طالب خود می‌بخشد:

نماند قدرت جزویش در کل خلیل‌آسا شود صاحب توکل
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۳)

گفت ذوالنون می‌شدم در بادیه بر توکل، بی‌عصا و زاویه
(عطار ۱۳۷۰: ۱۴۴)

زهد

شبستری زهد را دو دسته می‌داند: زهد محمود (که آن را مرادف تقوی و ورع می‌داند) و زهد مذموم (یا زهد خشک با طامات و کبر مترادف می‌یابد).

به اخلاق حمیده گشته موصوف به علم و زهد و تقوی بوده معروف
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۴)

پس از زهد و ورع گردد دگر بار شراب و شمع و شاهد را طلبکار
(همان: ۵۵)

شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات
(همان: ۵۷)

بین تا علم و زهد و کبر و پنداشت تو را ای نارسیده از که واداشت
(همان: ۶۴)

عطار، چنان‌که از کلام او پیدا است، به دو نوع زهد معتقد است، اما فقط به زهد مسلم (محمود) اشاره کرده‌است.

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۱۹۷

نه همه زهد مسلم می‌خرند هیچ بر درگاه او هم می‌خرند
(عطار ۱۳۷۰: ۱۰۳)

زهد بفروشیم و رسوایی خریم دین براندازیم و ترسایی خریم
(همان: ۸۲)

صدق

«هر گاه که نفسی به کمال صدق متخلق گردد چنانکه ظاهر و باطن او با یکدیگر
متساوی شوند اسم صدیق بر او افتد.» (کاشانی ۱۳۸۱: ۳۴۵) تعریف عطار نیز از
صدق این‌گونه است. وی صدق را صفت خلفا دانسته، و معتقد است که مرکز
صدق در وجود آدمی، دل است و عامل گشایش در کارها، صدق می‌باشد:

اولش بویکر و آخر مرتضا چار رکن کعبه صدق و صفا
(۱۳۷۰: ۲۳)

یا قدم در صدق نه صدیق‌وار یا نه چون فاروق کن عدل اختیار
(همان: ۳۴)

خانه نفس است خلد پر هوس خانه دل مقصد صدق است و بس
(همان: ۴۷)

گر به صدق آیی درین ره تو دمی صد فتوح پیش بازآید همی
(همان: ۱۰۱)

گر به صدق عشق پیش آید ترا عاشقت معشوق خویش آید ترا
(همان: ۲۲۸)

شبستری، بر خلاف جنید، که «ابوجعفر خلدی از جنید پرسید که میان صدق
و اخلاص هیچ فرق هست. گفت بلی الصِّدْقُ أَصْلٌ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْأَخْلَاصُ فَرْعٌ
وَ هُوَ تَابِعٌ.» (کاشانی ۱۳۸۱: ۳۴۴-۳۴۵) در همه جا صدق را برابر مقام اخلاص
دانسته و مانند عطار، صفت بندگان خاص الهی به شمار آورده است.

اگر خواهی که گردی بنده خاص مهیا شو برای صدق و اخلاص
(شبستری ۱۳۸۱: ۶۳)

نوع جانور از صدق و اخلاص پی ابقای جنس و نوع و اشخاص (شبستری ۱۳۸۱: ۳۰)

علم‌الیقین و حق‌الیقین

شبستری در مقدمه گلشن‌راز، از این دو ترکیب که در کتاب شرح بر مقامات /ربیعین، از مراتب ۲۳ و ۲۴ سیر و سلوک عرفانی هستند که با لفظ «علم» و «عین» تعبیر نموده است و عطار با الفاظ «علم» و «عیان»:

همان معنی که گفتمی در بیان آر ز عین علم با عین عیان آر
(همان: ۲۱)

نه تو در علم آیی و نه در عیان نی زیان و سودی از سود و زیان
(عطار ۱۳۷۰: ۳)

گر ترا در راه او رنجست بس تو یقین می‌دان کن آن گنج است بس
(همان: ۱۳۵)

نتیجه

آنچه در سلوک حائز اهمیت است، سیر تکاملی معنوی انسان برای شهود خداوند است، که ممکن است با عناوین مختلفی مطرح گردد. در مقایسه گلشن‌راز با منطق‌الطیر - اگرچه شبستری استفاده از مبانی فکری عطار را برای خویش استراق دیو از فرشته نامیده است و از تقلید مبراً است - هر دو حقیقتی واحد را جست‌وجو می‌کنند و اختلاف تنها گاهی در تعریف و مصداق تعبیر است. البته شعر شبستری نسبت به عطار دارای ایجاز اعجاز‌آمیزی است و چنان‌که شبستری گفته است بری از تکرار است: «بگفتم این سخن بی فکر و تکرار». بنابراین، احساس می‌شود گلشن‌راز (که تقریباً یک پنجم منطق‌الطیر است) بارقه‌های

س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر *منطق الطیر* و... / ۱۹۹

زودگذری از الهامات نیمه مجرد است و در تشریح مبانی سلوک - چنان که در متن به کرارات دیده می‌شود - عطار به تفصیل سخن گفته است، در حالی که تفسیر و تحلیل شبستری از مبانی سلوک اجمالی است.

دو شاعر در ۲۷ مقام از مراتب سلوک آبشخور واحدی در مفاهیم دارند؛ مقام‌هایی چون استغنا، محبت، صبر، جهد، عبادت و تسلیم در *منطق الطیر* آمده ولی در *گلشن‌راز* نیامده است و نهایت، ورع، اخلاص و ولایت، در *منطق الطیر* دیده نشد، اما در *گلشن‌راز* آمده است. بقیه مقامات نیز در هر دو اثر دیده نمی‌شود و تفاوت دو شاعر تنها در تعریف مفاهیم است. چنان که عطار، عشق را با سوزندگی، و شبستری به تقابله با عقل شناخته است. عطار، نهایت توبه را محو گناه و شبستری باعث تجلی نور دانسته است. عطار، فقر را در محو تعینات و شبستری در بقا دیده است. هر دو دارای قهرمان داستان عرفانی مشرب هستند. بنابراین، اگر در مقایسه اشعار این دو شاعر دقت شود، هر دو تعریف برابر در قالب الفاظ مختلف برای مفاهیم دارند و می‌توان شرایط برابری برای هر دو اثر در بهره‌مندی از مراتب سلوک تشخیص داد.

پی‌نوشت

(۱) من تو چون نماند در میانه چه کعبه چه کنشت چه دیر و خانه
(شبستری ۱۳۸۱: ۳۲)

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین. ۱۳۸۱. *الفتوحات المکیه*. ترجمه محمد خواجوی. ج ۳. تهران: مولی.
اسمعیلی، اصغر. ۱۳۹۴. «تأثیر *اسرارنامه* عطار بر *گلشن‌راز* شبستری بر اساس نظریه بینامتنیت».
مطالعات عرفانی. ش ۲۱. صص ۳۴-۵.

۲۰۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - مالک شعاعی - سیدمحمدرضا حسینی نیا - مهری پاکزاد
انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۲. صد میدان. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ ششم. تهران:
طهوری.
برزگرخالقی، محمدرضا و عفت کرباسی. ۱۳۷۱. تصحیح و تعلیقات مفاتیح الاعجاز فی شرح
گلشن‌راز. چ ۱. تهران: زوآر.
بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تصحیح و مقدمه هانری کربن. چ ۳. تهران:
طهوری.
تهانوی، مولوی محمد اعلی بن اعلی. ۱۳۴۶. کشف اصطلاحات الفنون. تهران: خیام.
تهرانی، مجتبی. ۱۳۸۱. درآمدی بر سیر و سلوک. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
چهرقانی، رسول. ۱۳۹۵. «نگاهی به هفت وادی عطار در منطق‌الطیر». عرفان اسلامی. س ۲.
ش ۵.
جرجانی، علی بن محمد (میر سیدشریف). ۱۳۵۷. تعریفات. به کوشش مصطفی البالی الحلبی.
قاهره.
حافظ شیرازی، شمس‌الدین. ۱۳۷۲. دیوان. چ ۴. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
دامادی، سیدمحمد. ۱۳۷۵. شرح بر مقامات اربعین. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
دبیران، حکیمه. ۱۳۹۵. «عطار و شبستری». مطالعات و تحقیقات ادبی. س ۱. ش ۳ و ۴.
دزفولیان، کاظم. ۱۳۸۲. گلشن‌راز. چ ۱. تهران: طلایه.
زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. نقش بر آب. چ ۵. تهران: سخن.
سادات غفوری، عفت و دیگران. ۱۳۹۵. «نقش عنصر گفت‌وگو در رابطه مرید و مراد بر مبنای
نظریه سازنده‌گرایی در منطق‌الطیر عطار». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه
آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۵. صص ۱۸۷-۱۵۵.
سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۵. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
سجادی، سیدضیاء الدین. ۱۳۹۳. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سمت.
سعیدی، گل‌بابا. ۱۳۸۷. فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی. چ ۱. تهران: زوآر.
شبستری، شیخ محمود. ۱۳۸۱. گلشن‌راز. تصحیح اکبر مرتضی پور. چ ۱. تهران: عطار.
صادقی‌شهر، علی و رضا. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق‌الطیر عطار و
یوگاسوتره‌های پانتجلی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد
تهران جنوب. س ۹. ش ۳۱. صص ۱۶۸-۱۲۹.

- س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و... / ۲۰۱
- صدرالدین شیرازی. محمد. ۱۳۷۸. *الاسفار الاربعه*. قم.
- طوسی، ابونصر سراج. ۱۳۸۲. *اللمع فی التصوف*. تصحیح نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- عطار، فریدالدین محمد ابراهیم. ۱۳۷۰. *منطق الطیر*. به اهتمام سیدصدق گوهرین. چ ۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۸۶. *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۹۰. *تذکره الاولیاء*. چ ۵. تهران: طلایه.
- فراجی، فاطمه. ۱۳۹۳. «بررسی و مقایسه معرفت در منطق الطیر عطار نیشابوری و گلشن راز شبستری». *پایان نامه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز*.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۸۵. *احادیث و قصص مثنوی*. به کوشش حسین داودی. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی. ۱۳۸۱. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال الدین همایی. چ ۶. تهران: هما.
- کلابادی، ابوبکر محمد. ۱۳۸۰/۱۹۶۰. *التعرف لمدھب اهل التصوف*. حَقَّقَهُ قَدَّمَ لَهُ الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور. قاهره..
- گوهرین، سیدصادق. ۱۳۶۸. *شرح اصطلاحات تصوف*. چ ۱. تهران: زوآر.
- لاهیجی، محمد. ۱۳۷۴. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه کیوان سمیعی. چاپ ششم. تهران: سعدی.
- لوپزن، لئونارد. ۱۳۸۵. *فراسوی ایمان و کفر*. ترجمه مجدالدین کیوانی. چ ۲. تهران: مرکز.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۹۸۳/۱۴۰۳. *بحار الانوار*. جلد ۶۷. چ ۳. بیروت: دار احياء التراث العربی.
- مسعودی فرد، جلیل. ۱۳۹۲. «موانع و مراحل سلوک در منطق الطیر عطار». *پژوهش های ادبی و بلاغی*. س ۱. ش ۴. صص ۶۳-۴۸.
- موحد، صمد. ۱۳۶۵. *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۱. *شرح جامع مثنوی معنوی کریم زمانی*. چ ۱۰. تهران: اطلاعات.

۲۰۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی - مالک شعاعی - سیدمحمدرضا حسینی‌نیا - مهری پاکزاد
هجویری غزنوی، ابوالحسن علی‌بن عثمان. ۱۳۷۶. کشف‌المحجوب. با مقدمه قاسم انصاری.
تهران: طهوری.
نوری، مجید. ۱۳۹۰. «تأثیرپذیری شیخ شبستر از کلام، تعابیر و اندیشه‌های شیخ نشابور».
فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی. ش ۱۰. صص ۱۲۷-۱۴۵.

References

Holy Quran.

Xowāje Abdollāh Ansārī. (2003/1382SH). *Sad meydān*. With the Effort of Qāsem Ansārī. 6th ed. Tehrān: Tahūrī.

Attār, Farīd al-dīn Mohammad Ebrāhīm. (2007/1386SH). *Asrār-nāme*. Ed. by Mohammad Rezā Šafi'ī Kadkanī. 1st ed. Tehrān: Soxan.

_____. (2011/1390SH). *Tazkerat al-awliyā*. 5th ed. Tehrān: Talāye.

_____. (1991/1370SH). *Manteq al-tayr*. Ed. by Seyyed Sādeq Goharīn. 7th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Baqī Širāzī, Roozbehān. (1995/1374SH). *Šarh-e šathiyāt*. Correction and Introduction by Henry Carbin. 3rd ed. Tehrān: Tahūrī.

Barzegar Xāleqī, Mohammad Rezā & Effat Karbāsī. (1992/1371SH). Corrections and Interpretations of *Maḡātib al-e'jāz fi šarh-e golšan-e rāz*. 1st ed. Tehrān: Zavvār.

Čehreqānī, Rasūl. (1995/1384SH). "Negāhī be haft vādī-ye attar dar manteq al-tayr". *Erfān-e Eslāmī*. 2nd Year. No. 5.

Dāmādī, Seyyed Mohammad. (1996/1375SH). *Šarh bar maqāmāt-e arba'in*. 1st ed. Tehrān: Publications of Tehran University.

Dabīrān, Hakīme. (2016/1395SH). "Attār va šabestarī". *Motāle'āt va Tahqīqāt-e Adabī*. Year 3. No. 3 and 4.

Dezfūliyān, Kāzem. (2004/1382SH). *Golšan-e rāz*. 1st ed. Tehrān: Talāye.

Ebn-e Arabī, Mohīyoddīn. (2002/1381SH). *Al-fotūhāt al-makīyeh*. Tr. by Mohammad Xājavī. Vol. 3. Tehrān: Molā.

Esmā'ilī, Asqar. (2015/1394SH). "Ta'sīr-e asrār-nāme-ye attar bar golšan-e rāz-e šabestarī bar asās-e nazarīye-ye beynāmatnīyat". *Dofasl-nāme-ye Motāle'āt-e Erfānī*. No. 21.

Farājī, Fāteme. (2013/1392SH). *Barresī va moqāyese-ye ma'refat dar manteq al-tayr-e attar-e neyšābūrī va golšan-e rāz-e šabestarī*. MA Thesis. Islamic Azad University- Central Tehran Branch.

Forūzānfār, Badī' al-zamān. (2006/1385SH). *Ahādīs va qesas-e masnavī*. Ed. by Hossein Dāvūdī. 3rd ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Goharīn, Seyyed Sādeq. (1989/1368SH). *Šarh-e estelāhāt-e tasavvof*. 1st ed. Tehrān: Zavvār.

Hāfez Širāzī. (1989/1368SH). *Dīvān*. 4th ed. Tehrān: Pažūheš-gāh-e Farhang va Andīše-ye Eslāmī.

Hojvīrī, Abolhasan Alī ebn-e Osmān. (1997,1376SH). *Kashf al-mahjūb*. Introduction by Qāsem Ansārī. Tehrān: Tahūrī.

- Jorjānī, Alī ebn-e Mohammad (Mir Seyyed Šarīf). (1938/1357SH). *Ta'rifāt*. Ed. by Mostafā al-bālī al-halabī. Cairo.
- Kalābāzī, Abūbakr Mohammad. (1960). *Al-ta'arof le mazhab-e ahl-e al-tasavvof*. Ed. by Adbolhalīm Mahmūd and Tāhā Abdolbāqī Sarvar. Cairo.
- Kāšānī, Ezoddīn Mahmūd ebn-e Alī. (2002/1381SH). *Mesbāh al-hedāye va Meftāh al-kefāyeh*. Ed. By Jalāl al-dīn Homāyī. 6th ed. Tehrān: Homā.
- Lāhijī, Mohammad. (1995/1374SH). *Mafātīh AL-e'jāz fī šarh-e golšan-e rāz*. Introduction by Keyvān Samī'ī. 6th ed. Tehrān: Sa'dī.
- Luisen, Leonard. (2006/1385SH). *Farāsūy-e imān va kofr (Beyond Faith and Infidelity)*. Tr. by Majddodīn Keyvānī. 2nd ed. Tehrān: Markaz.
- Majlesī, Mohammad Bāqer. (1983/1403AH). *Behār al-anvār*. 3rd ed. Beirut: Dāre Ehyā al-Torās al-Arabī.
- Mas'ūdīfard, Jalīl. (2013/1392SH). "Mavāne' va marāhel-e solūk dar manteq al-tayr-e attār". *Pazūheš-hā-ye Adabī va Balāqī*. 1st Year. No. 4. Pp. 48-63.
- Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (2002/ 1381SH). *Masnavī-ye Ma'navī*. Interpretation by Karīm Zamānī. 10th ed. Tehrān: Eteḷā'āt.
- Movahhed, Samad. (1986/1365SH). *Majmū'e āsār-e šeyx mahmūd šabestari*. Tehrān: Tarh-e Now.
- Nūrī, Majīd. (2011/1390SH). "Ta'sīr-pazīrī-ye šeyx-e šabestar az kalām, ta'ābīr va andīše-hā-ye šeyx-e neyšābūr". *Fasl-nāme-ye taxasosī-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*. No. 10. Pp. 127-145.
- Sādāt Qafūrī, Effat et al. (201۷/1395SH). "naqš-e onsor-e goft-o-gū dar rābete-ye morīd va morād bar mabnā-ye nazarīye-ye sāzandegarāeī dar manteq al-tayr-e attār". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year ۱۷. No. ۴۰. Pp. 1۰۰-1۸۷.
- Sādeqī Šahpar, Alī and Rezā. (2013/1392SH). "Barrasī-ye tatbīqī-ye marāhel-e solūk dar manteq al-tayr-e attār va yūgāsūtre-hā-ye pātanjalī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. Year 9. No. 31. Pp. 129-168.
- Sa'īdī, Golbābā. (2008/1387SH). *Farhang-e jāme'-e estelāhāt-e erfānī-ye ebn-e arabī*. 1st ed. Tehrān: Zavvār.
- Sadroddīn Šīrāzī, Mohammad. (1999/1378SH). *Al-asfār al-arba'e*. Qom .
- Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1996/1375SH). *Farhang-e estelāhāt va ta'birāt-e erfānī*. Tehrān: Tahūrī.

Sajjādī, Seyyed Ziyāoddīn (2014/1393SH). *Moqaddameī bar mabānī-ye erfān va tasavvof*. Tehrān: Samt.

Šabestarī, Šeyx Mahmūd. (2003/1381SH). *Golšan-e rāz*. Ed. By Akbar Morteza pūr. 1st ed. Tehrān: Talāye.

Tahānavī, Mowlavī Mohammad A'lā ebn-e A'lā. (1967/1346SH). *Kaššāf estelehāt-e fonūn*. Tehrān: Xayām.

Tehrānī, Mojtabā. (2002/1381SH). *Darāmadī bar seyr-o solūk*. 1st ed. Tehrān: Publications of University of Tehran.

Tūsī, Abū Mansūr Sarrāj. (2003/1382SH). *Al-luma' fī al-asavvof*. Ed. by Nicolson. Tr. by Mahdī Mohabatī. Tehrān: Asātīr.

Zarrīnkūb, Abdolhossein. (2002/1381SH). *Naqš bar āb*. Tehrān: Soxan.