

بررسی مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار

محمد صفایی^۱

دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: // تاریخ پذیرش: //)

چکیده

عطار با طرح دو مبحث نعت و معراج در مقدمه‌ی هر یک از مثنوی‌های خود، ترسیم سیمای عرفانی پیامبر(ص) را، به‌عنوان مظهر انسان کامل در اندیشه‌ی عرفانی مد نظر داشته و او را از این جهت مورد ستایش قرار داده است. به ویژه واقعه‌ی معراج از نظر عطار بیان رمزی تجربه‌ی عرفانی پیامبر(ص) بوده و بنابراین طرح این واقعه در مقدمه‌ی آثاری که به گزارش تجربه‌ی عرفانی اختصاص دارد - منوط به آن که به مفهوم عرفانی آن توجه داشته باشیم - باید اهمیت خاصی داشته باشد. با این همه محققان معاصر این مبحث پراهمیت را با این پیش‌فرض که معراج ادامه‌ی بخش نعت و تکمله‌ی ستایش پیامبر است، قابل اعتنا تشخیص نداده‌اند. در این نوشته ابتدا و به تفصیل، مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج را در در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار مورد بازتامل قرار می‌دهیم و سپس بر پایه‌ی مباحث بخش نخست به بررسی یکی از غزل‌های معراجی مولانا می‌پردازیم. بررسی این غزل ضمن آن که هم‌دلی و هم‌سویی مولانا را در افق فرهنگی - تاریخی مشترک، با اشارات عطار نشان می‌دهد، می‌تواند مؤید استنباطی باشد که در این جستار، از مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج در آثار عطار ارائه شده است.

واژه‌های کلیدی: عطار، نفی خود، پیامبر، معراج، مولانا.

^۱ msafaei73@yahoo.com

مقدمه

تحمیدیه از سنت‌های رایج، در گستره‌ی فرهنگ و ادبیات سنتی ما بوده است چنان که در آثار گذشتگان، کمتر اثری را می‌توان سراغ گرفت که به دیباچه‌ای مفصل در ستایش خدا و پیامبر و پیشوایان دین آراسته نباشد. سنت تحمیدیه‌نویسی در فرهنگ سنتی تنها به حوزه‌ی ادبیات محدود نمی‌شود بلکه آثار به‌وجود آمده در سایر شعب علوم از تاریخ و جغرافیا گرفته تا علم‌الابدان و تنجیم به چنین دیباچه‌هایی مزین بوده و مؤلفان و مصنفان خود را به نوشتن آن الزام می‌کرده‌اند. این که چرا در گذشته چنان الزامی در کار بوده و اکنون نیست، به گمان ما پرسشی وجود شناختی است که در جای دیگر باید به آن پرداخت اما در این که تا پیش از ورود به عصر جدید عموماً چنین الزامی وجود داشته است، تردیدی وجود ندارد.

ممکن است تصور کنیم که تحمیدیه، از آن جا که به موضوعات محدود و معینی از قبیل: حمد خدا و ستایش پیامبر و پیشوایان دین اختصاص داشته، در میراث مکتوب ما و در همه جا، از وضعیت یکسانی برخوردار بوده و نویسندگان مختلف در این موضوعات با یک‌دیگر همسو و همدل بوده‌اند، حال آن که چنین نیست. مطالعه‌ی دقیق تحمیدیه در آثار به جا مانده از گذشتگان می‌تواند اختلاف نحله‌های مختلف اعتقادی را در نگاهی که به مسائل حوزه‌ی الهیات داشته‌اند، به خوبی نشان دهد. به عبارت دیگر هر یک از نحله‌های اعتقادی و جریان‌های فکری، خود را به نوشتن تحمیدیه ملزم می‌دیده‌اند اما در این تحمیدیه‌ها باورها و اندیشه‌های خود را پی می‌گرفته و یا این که تحمیدیه‌ها را موافق اعتقادات خود تنظیم می‌کرده‌اند و البته عارفان ما و از جمله عطار نیشابوری (۶۱۸) هم از این قاعده مستثنی نبوده‌اند.

بیان مسئله

پرسش پیش رو در این تحقیق این است که عطار چه نگاهی به پیامبر(ص) داشته و هدف او از طرح برخی مباحث مقدمه و از جمله مبحث معراج که موضوع بحث ماست، چه بوده است؟

ضرورت تحقیق

هدف عطار از طرح واقعه‌ی معراج، به توضیحی که خواهد آمد، بیان تجربه‌ی عرفانی پیامبر بوده است و فهم این نکته به‌ویژه در مطالعه‌ی آثاری که به گزارش تجربه‌ی عرفانی اختصاص دارد، به غایت حائز اهمیت است. این نوشته البته از جهت پرهیز از متراکم شدن موضوعات، نمی‌تواند به همه‌ی وجوه اهمیت واقعه‌ی معراج بپردازد و تمام نتایج و مدلولات آن را به بحث بگذارد و گر نه اهمیت فهم عرفانی این واقعه از آن چه که در این نوشته آمده است، بسی فراتر می‌رود که باید به تفاریق و در ضمن جستارهای دیگر به آن پرداخت.

پیشینه‌ی تحقیق

در تحقیقات و مطالعات معاصر به مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج توجه نشده است. علت این بی‌توجهی ظاهراً آن بوده است که محققان معاصر عموماً و یا غالباً معراج را ادامه‌ی بخش نعت و تکلمه‌ی ستایش پیامبر، بر پایه‌ی اعتقادات دینی شاعر تلقی کرده و درکی شریعت‌مدارانه و غیر مرتبط با متن از آن داشته‌اند. در اینجا اشاره به برخی از مهم‌ترین آراء، و بررسی انتقادی آن ضروری می‌نماید.

یکی از نخستین کسانی که گزارشی عالمانه از آثار عطار ارائه کرده‌است، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر است، در کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار». شیوه‌ی استاد در این کتاب در بیشتر موارد بازنویسی صورت منظوم سخن عطار به نثر تحقیقی معاصر بوده و لذا قول ایشان تا آن جا که تکرار بازنویسه شده‌ی متن است، صائب است و نمی‌توان بر آن انگشت نهاد، کما این که بر سخن عطار هم نمی‌توان اشکالی وارد دانست. برای مثال ایشان در توضیح واقعه‌ی معراج می‌نویسد: «و پس از آن به وصف معراج می‌پردازد و این معراج که او وصف می‌کند و به عقیده‌ی او از وثاق ام‌هانی صورت گرفته و پیغمبر(ص) بر همه‌ی افلاک گذشته و با هر یک از انبیا رازی گفته و احسانی فرموده است، منتهی می‌شود به مقام فنا که در آن هنگام به گفته‌ی او میم احمد محو شد و احد ماند و بس و آن مقام را که مقام فناست، شیخ به اشارت وصف می‌کند و پس از آن بقاء

بعدالفنا را به یاد می‌آورد که به عقیده‌ی او پیغمبر این مرتبه را دریافت و قاب قوسین را با اشاره به رسم عرب در عقدالمساقاه تاویل به بقاء بعد الفنا می‌نماید و آن حالت رازی که خدا با پیغمبر گفته است و جواب پیغمبر را به بیانی بسیار دلکش در نظم می‌کشد و پس از آن به عجز خود از نعت پیغمبر اقرار می‌کند و ...» (۱۳۸۹: ۳۱۴) که در نگاه نخست به نظر می‌رسد استاد به همهی آنچه که باید، پرداخته‌است؛ حال آن که این مطالب چیزی جز تکرار عین سخن عطار و بازنویسی متن نیست. اما همچنان که هیچ مترجمی نمی‌تواند به‌طور کلی از پیش‌فرض‌های خود فاصله بگیرد، فروزانفر هم در لابه‌لای گزارش خود دچار همان لغزش‌هایی می‌شود که بعدها شاگردان بزرگ او آن را تکرار کرده و یا بسط داده‌اند. به‌طور کلی دو اشکال عمده در کار فروزانفر دیده می‌شود: اول این که ایشان به‌طور ضمنی معراج را ادامه‌ی بخش نعت می‌داند و لذا معراج را در ذیل یک شماره و به دنبال بحث نعت طرح می‌کند (همان: ۳۱۴) و دوم این که فروزانفر هم مضمون اصلی این مقدمه‌ها و به‌ویژه دو مبحث نعت و معراج را در راستای اعتقادات دینی و علائق مذهبی شاعر می‌بیند (همان: ۹۴) و به‌ویژه به مفهوم عرفانی خود این واقعه توجه نمی‌کند. از نظر ایشان، «مبنای اکثر ابیات این قسمت، احادیثی است که در فضیلت حضرت رسول (ص) روایت کرده‌اند، مانند حدیث شوق قمر و تسبیح حصا و معراج که در کتب اخبار از جمله دلائل النبوه تألیف حافظ ابی نعیم اصفهانی (طبع حیدرآباد) و جلد ششم بحار انوار باب معجزاته و باب معراج نقل شده و عطار سعی کرده است که وصف معراج را مطابق روایات دینی در نظم کشد.» (همان: ۹۲) بی تردید عطار در طرح صورت واقعه‌ی معراج تحت تاثیر منابع یاد شده بوده است اما تفاوت عظیمی میان مقدمه‌ی آثار عطار و منابع مذکور وجود دارد؛ همان‌طور که در فقره‌ی یاد شده ملاحظه می‌کنیم، در کتاب‌های دلائل النبوه و بحار الانوار، باب معراج در کنار معجزات حضرت رسول و به‌عنوان دلیلی بر نبوت آن حضرت ذکر شده‌است و همین نکته تفاوت عظیم مبحث معراج را در آثار عطار با منابع مزبور نشان می‌دهد. صرف این که بگوییم عطار مضامین بخش نعت و معراج را از این حدیث و یا آن روایت گرفته، طرز کار او را در طرح این موضوعات معرفی نمی‌کند؛ چرا که از این جهت همهی کسانی که به معراج توجه نشان داده‌اند، منابع مشترکی داشته و

از این حیث برای مثال فرقی میان اسدی توسی، نظامی و عطار وجود ندارد. فروزانفر معتقد است عطار واقعه‌ی معراج را چنان که در روایات آمده بحث کرده (همان: ۹۱ و ۹۲) و صرفاً این روایات را «به نکات عرفانی آراسته است.» (همان: ۹۱) که این مطلب حاکی از آن است که استاد به مفهوم عرفانی خود واقعه‌ی معراج توجه نداشته و حداکثر این واقعه را به مثابه‌ی ظرفی که به نکات عرفانی آراسته است، در نظر می‌گیرد اما این که خود این ظرف، مرتبط با تجربه‌ی عرفانی چه مفهومی می‌تواند داشته‌باشد، ایشان به آن توجهی نداشته‌است. میراث مطالعات استاد فروزانفر به انحاء مختلف به استادان عصر ما هم رسیده و در آثار آن‌ها با واسطه و یا بی‌واسطه تداوم یافته است. محققان معاصر در مواجهه با مباحث مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار و به خصوص واقعه‌ی معراج رویکردهایی را اتخاذ کرده‌اند که همه از بی‌توجهی به مفهوم عرفانی این واقعه حکایت دارد. به‌عنوان نمونه می‌توان به دکتر عبدالحسین زرین‌کوب اشاره کرد که تحمیدیه‌های عطار را به وفق اندیشه‌ی عرفانی مورد توجه قرار نداده و به ویژه مبحث معراج برای ایشان در حکم ستایش پیامبر و ادامه‌ی مبحث نعت بوده است. به همین سبب ایشان در گزارش موضوعی مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار، و در چند موضع، صرف یادکرد از بخش نعت را متضمن یادکرد از بخش معراج دانسته و بنابراین هیچ اشاره‌ای به مبحث پراهمیت معراج نکرده‌است. زرین‌کوب در بررسی موضوعی اسرارنامه‌ی عطار می‌نویسد: «مقالات نخست کتاب - تقریباً به همان شیوه‌ی معمول مخزن [الاسرار] - حمد و نعت خدا و رسول است» (۱۳۹۱: ۷۲) و در جای دیگر باز هم همین مطلب بدون اشاره به واقعه‌ی معراج تکرار می‌شود: «مقالات دیگر، که بعد از تحمید می‌آید، و شامل نعت رسول و یادکرد صحابه است، حاکی از اعتقاد ساده، و شامل مجموع آن گونه باورهایی است که شاعر را دور از چون و چرا و در مسیر دین‌العجایز نشان می‌دهد. در طی چهار مقاله‌ی نخست که شامل حمد و نعت و ذکر صحابه است قصه‌ایی نیست؛ موردی هم برای تمثیل پیش نمی‌آید.» (همان: ۷۳) این مطلب چنان که اشاره شد حکایت از آن دارد که زرین‌کوب بخش معراج را ستایش پیامبر و ادامه‌ی مباحث بخش نعت انگاشته و به استقلال موضوعات این دو مبحث توجهی نداشته است. همین نکته هم سبب شده است که ایشان مجموع مباحث مقدمه را متشرعانه و حاکی از اعتقادات

و باورهای ساده که شاعر را صرفاً در مسیر دین‌العجایز نشان می‌دهد، تلقی کند و در مجموع استنباط بسیار ساده‌باورانه‌ای از مقدمه‌ی آثار عطار داشته‌باشد.

تقی پورنامداریان از محققان دیگری است که در تحلیل آثار عطار و پرداختن به جزئیات در کتاب «دیدار با سیمرغ»، حوصله‌ای زایدالوصف از خود نشان داده‌است. در عین حال ایشان هم در بررسی مقدمه‌ی آثار عطار با همان پیش فرض نادرست - که نباید این مقدمه‌ها با متن عرفانی مربوط باشد - به اشاره‌ای فهرست‌وار بسنده کرده (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۲۲) و گاه در همین گزارش فهرست‌وار هم مبحث معراج را نادیده گرفته‌است (همان: ۹۶) که این مطلب نشان می‌دهد واقعه‌ی معراج در دیباچه‌ی مثنوی‌های عطار، برای ایشان نیز فاقد موضوعیت بوده است.

دکتر شفیع‌ی کدکنی هم مانند محققان دیگر به اهمیت و مفهوم این واقعه در مقدمه‌ی آثار عطار بی‌اعتنا بوده است و بنابراین ایشان هم گاه در توصیف فهرست‌وار مقدمه‌ی آثار عطار، با این پیش‌فرض عمومی که اساساً دو بخش نعت و معراج مستقل از یکدیگر نیستند و دومی ادامه‌ی اولی است، هیچ اشاره‌ای به واقعه‌ی معراج نمی‌کند: «از تامل در ساختار منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه می‌توان استنباط حاصل کرد که او همیشه منظومه‌های خود را با خطبه‌ای در توحید و نعت رسول و خلفای راشدین آغاز می‌کند و بعد ساختار ابواب و فصول منظومه را شکل می‌دهد و آن گاه خاتمه‌ای در باب خودش و شعرش و نوع مناجات با حق تعالی در پایان می‌آورد.» (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۶۴) جالب این است که شفیع‌ی کدکنی با این که بر خلاف دیگر محققان درباره‌ی معراج و سفرنامه‌های روحانی به خصوص در مصیبت‌نامه بحث‌های نسبتاً مفصلی دارد، (۳۵ تا ۷۶) تقریباً درباره‌ی مفهوم و اهمیت مبحث معراج در مقدمه‌ی آثار عطار هیچ سخنی نگفته است. بررسی همه جانبه‌ی دیدگاه‌های ایشان در این خصوص مجال دیگری می‌طلبد، در عین حال اهمیت دیدگاه‌های استاد به سبب صراحت بیان و یا تصریح به پیش‌فرض نادرستی است که در آثار دیگر محققان مکتوم مانده‌است. ایشان در گزارش موضوعی اسرارنامه می‌نویسد: «دومین بخش خطبه‌ی کتاب، نعت رسول (ص) و صحابه اوست که با بخش نعت رسول (ص) با معراج، که تکمله نعت رسول (ص) است ۱۵۶ بیت است.» (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۲) چنان که ملاحظه

می‌کنید از نظر ایشان مبحث نعت به ستایش پیامبر اختصاص دارد و پیوست واقعه‌ی معراج هم چیزی جز تکمله‌ی همان مباحث بخش نعت و یا ستایش پیامبر نیست؛ نکته‌ای که به زعم ما علت اصلی استنباط شریعت‌مداران‌هی محققان از مقدمه‌ی آثار عطار بوده‌است. بدیهی است اگر ما تصور کنیم که عطار تنها در مقدمه‌ی یکی از مثنوی‌های خود ۱۵۶ بیت را صرفاً به ستایش پیامبر اختصاص داده و در این دو بخش به موضوعی جز ستایش حضرت رسول(ص) نپرداخته است، راه بر چنان استنباطی گشوده خواهد شد.^۱

نصرت‌الله پورجوادی بر خلاف محققان دیگر به اهمیت واقعه‌ی معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار توجه داشته است، اما ایشان نیز هم‌چنان به مفهوم این واقعه بی‌اعتناست. ایشان در باب اهمیت واقعه‌ی معراج می‌نویسد: «ابیاتی که عطار در ابتدای مثنوی‌های خود درباره‌ی معراج پیغمبر(ص) سروده است دقیقاً به سابقه‌ی معانی اشعار حکمت او اشاره می‌کند. معراج محمد(ص) در حقیقت اصل و سرچشمه‌ی حکمتی است که شیخ می‌خواهد در مثنوی‌های خود شرح دهد» (۱۳۷۴: ۸۶ و ۸۷) «به همین دلیل است که عطار در ابتدای مثنوی‌های خود پس از حمد خدا و مدح پیامبر(ص) به موضوع معراج و اسراری که خداوند در آن شب به پیامبر(ص) آموخته است، روی می‌آورد. عطار و شاعرانی که در ابتدای کتاب‌های خود موضوع معراج را پیش کشیده‌اند در واقع خواسته‌اند به اصل و مبدا علوم و معارف خود اشاره کنند از این رو ذکر واقعه‌ی معراج در ابتدای این آثار نه تصادفی است و نه صرفاً از روی تکریم و بزرگداشت پیغمبر(ص) واقعه‌ی معراج اصل و نمونه‌ی اعلای (prototype) تجربه‌ی معنوی شاعر حکیم است.» (همان: ۸۷) این حکمت از نظر پورجوادی شرع است و شرع «اسراری است که خداوند در شب معراج به پیامبر(ص) آموخته است.» (همان، ۶۴ هم‌چنین ن. ک. صص: ۴۸ و ۱۰۱)

به‌طور کلی از نظر پورجوادی، معراج از آن رو سرچشمه‌ی حکمتی است که خداوند به پیامبر آموخته که این حکمت در چنان شبی (شب معراج) و یا طی چنان رویدادی به پیامبر تعلیم شده‌است، اما در این که خود واقعه‌ی معراج چه مفهومی دارد، و یا این که این واقعه با تجربه‌ی عرفانی چه نسبتی دارد، و یا چگونه سرچشمه‌ی آن حکمت واقع شده است، ایشان هم توضیحی نداشته است.

بحث اصلی

واقعه‌ی معراج پیامبر(ص) از جمله‌ی مفاهیمی است که در تاریخ اسلام بر سر آن، مباحث بسیاری درگرفته و دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که البته در این نوشته ما را به آن دیدگاه‌های مختلف کاری نیست. این که زمان این واقعه کی بوده است؛ قبل یا بعد از بعثت، این که مکان رویداد از کجا بوده، و این که آیا واقعه‌ی معراج، جسمانی بوده و یا روحانی، هیچ کدام موضوع بحث ما در این نوشته نیست. چیزی که در این نوشته مطمح نظر است، بررسی مفهوم معراج است، با تفسیری که عطار از این واقعه داشته است. در بررسی مفهوم معراج و بلکه سفرنامه‌های روحانی و یا عرفانی همواره باید دو آموزه‌ی مهم و برجسته‌ی عرفانی را مورد ملاحظه قرار داد. اولین آموزه، حقیقت تجربه‌ی عرفانی است که عبارت باشد از نفی خود و یا پای بر خود نهادن و یا مرگ پیش از مرگ و دومین آموزه عبارت است از یگانگی انسان با هستی، در مراتب مختلف اشتدادی آن و این که دو عالم بیرون از ظرف وجودی آدمی نیست. اگر این دو مقدمه را در کنار هم بگذاریم، مقصود عطار از طرح واقعه‌ی معراج و مفهوم عرفانی آن روشن می‌شود. همه‌ی سخن این است که پیامبر با واقعه‌ی معراج، از دو عالم فرامی‌گذرد اما از آن جا که دو عالم از نظر عطار، در مراتب مختلف و اشتدادی آن، بیرون از وعاء وجودی انسان نیست، بیرون رفتن پیامبر از دو عالم(معراج)، معنا و مفهومی جز بیرون رفتن از «خود» ندارد و این یعنی همان از سرگذراندن تجربه‌ی عرفانی که اساس آن بر نفی خود مبتنی است. موضوعی که عطار در مواضع مختلف به آن تصریح دارد.

تجربه‌ی عرفانی چنان که گفته شد در واقع تجربه‌ی نفی خود است اما باید به مفهوم دقیق تعبیر «خود» در این جا توجه داشت. در شرح نفی خود معمولاً گفته می‌شود نفی هواهای نفسانی و یا نفی خودپرستی و غرور و انانیت. این طرز تلقی از مفهوم خود در آثار عارفان، مرز عرفان و اخلاق را در هم می‌آمیزد و معلوم نمی‌کند که تفاوت تجربه‌ی وجودشناختی عرفانی با اخلاق در کجاست؟ «خود»، در نظر عطار مفهومی برابر با کل هستی دارد و لذا تعبیر او از این که تجربه‌ی عرفانی به مفهوم ترک خود و یا پای بر خود گذاشتن است، باید به درستی فهمیده شود. در انسان - هستی‌شناسی عطار انسان واجد

همه‌ی مراتب هستی از مرتبه‌ی جسم تا روح است و لذا انسان همه‌ی مراتب هستی را در خود دارد. به عبارت دیگر همه‌ی مراتب هستی در روح محاط است و ساحتی از ساحات وجودی انسان به اعتبار «نفخت فیه من روحی»، ساحت روح است و به این اعتبار انسان، تایی است همتای همه‌ی مراتب هستی و در عین حال به اعتبار ساحت روح، محیط بر همه‌ی مراتب آن، چنان که روح بر هستی و مراتب آن محیط است. با این وصف باید گفت که گستره‌ی مفهوم خود در نزد عطار از خاک تا افلاک و یا از مرتبه‌ی خلق تا مرتبه‌ی حق، همه‌ی مراتب را شامل می‌شود. بنابراین در این جا، نفی خود معنایی معادل نفی هستی دارد و متقابلاً بیرون رفتن از دو عالم هم معنایی جز بیرون رفتن از خود نمی‌تواند داشته باشد و این همان حقیقت تجربه‌ی عرفانی است که عطار معتقد است در دور خاتم، شخص پیامبر(ص) به نحو اتم آن را از سر گذرانده و به زبان رمزی معراج آن را با ما در میان نهاده است و ما در متابعت از او باید این تجربه را تکرار کنیم.^۲

در این جا باید به یک پرسش مهم دیگر هم پاسخ داد و آن این که چرا برخی از عارفان و در راس همه‌ی آن‌ها عطار سیر انفسی را در قالب سیر آفاقی به تصویر کشیده‌اند؟ پاسخ این پرسش را در همین نکته باید جست‌وجو کرد که از نظرگاه عرفانی دو عالم و پدیده‌هایی که در دو عالم موجود است، بیرون از وجود سالک نیست و لذا بیرون رفتن از خود در این سفرنامه‌ها در قالب بیرون رفتن از عالم طرح می‌شود و یا سفر انفسی در قالب سیر آفاقی نشان داده می‌شود. شاید بنا بر همین ملاحظه است که گاه تجربه‌ی عرفانی را یک گام و گاه دو گام دانسته‌اند و البته تفاوتی میان این دو تعبیر نیست. تجربه‌ی عرفانی، آن گاه که ناظر به سیر انفسی(نفی خود) طرح شده است - که مراتب دوگانه هستی در آن منظوم است - از آن به یک گام تعبیر شده است: «دع نفسک و تعال» (پای بر خود بگذار، به خدای رسیدی) و آن گاه که این تجربه ناظر به سیر آفاقی طرح شده است - با توجه به دو عالم ملک و ملکوت که در قوس عروج باید پشت سر نهاده شود - از آن به دو گام(عطار) یا به دو قدم(سنایی) تعبیر شده است:

هر که در راه حقیقت زد دو گام تا ابد نابود گردد والسلام
گام اول را ز خود مطلق شود پس به دیگر گام محو حق شود
(عطار، ۱۳۸۶: ب: ۲۸۸)

این ابیات از سنایی هم شهرت دارد:

دو قدم بیش نیست این همه راه راه نزدیک شد سخن کوتاه
یک قدم بر سر وجود نهی وان دگر بر در ودود نهی
(داودی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۰۴)

تصریح به نفی خود

اما از این مقدمه و استدلال که بگذریم مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج پیامبر در آثار عطار نیز بیانی سراسر است دارد. عطار در اسرارنامه در مقام توصیف پیامبر در مُتتهای سیر عروجی و در ساحت قرب «او آدنی» می‌فرماید:

چه گویم من در آن حضرت که چون بود
ز حس بگذشت وز جان هم گذر کرد
خطاب آمد که «دَع نَفْسَک» درون آی
که آن دم از وجود خود برون بود
چو بی‌خود شد، ز حق در حق نظر کرد
به «بی‌یسمع و بی‌ینطق» برون آی
(عطار، ۱۳۸۶: الف: ۱۰۰)

و باز در جای دیگر:

در آن دهشت زبانش رفت از کار
محمد خود ندید و جان جان دید
نبود احمد، خدا بود اندر آن جا
محمد از محمد گشت بیزار
لقای خالق کون و مکان دید
عیان عین لقا بود اندر آن جا
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۱)

عاقبت با خویش دادندش ز خویش
چون محمد با خود آمد خود نبود
هر چه گویی بیش دادندش ز بیش
ای عجب‌گویی که او خود، خود نبود
(عطار، ۱۳۸۶: ب: ۱۳۷)

در بیان دو یکی شدن پیامبر با حق در متتهای سیر عروجی با توجه به کلمه‌ی «قوسین» در آیه‌ی «ثُمَّ دَنَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، عطار به رسمی از اعراب اشاره می‌کند

که آن را عقدالمساقات (عطار، ۱۳۸۶: ۵۱۱) می‌گفته‌اند و آن، با توجه به شعر عطار، بر هم افکندن کمان‌های دو شخص بر یک‌دیگر بوده است که نشانه‌ی وحدت و یکتایی آن دو به شمار می‌آمده است:

چون دو خواجه خواستندی در عرب	دوستی یک دگر کردن طلب
دو کمان بر هم فکندنی تمام	یعنی «خود این دو یکی شد، بر دوام.»
[ای عجب، این عقد چون بسته شدی	خون و قول و فعل پیوسته شدی]
[مال این یک، مال آن یک آمدی	حال این یک حال آن یک آمدی]
در یکی با یک، دوی برخاستی	هم منی و هم تویی برخاستی
هم چنان آن شب سخنگوی الست	با نبی عقد مساقاتی بیست
دو کمان قاب قوسین ای عجب	در هم افکندند از صدق و طلب
چون چنین عقدیش حاصل شد ز دوست	قول و فعلش جمله قول و فعل اوست

(همان: ۱۳۷ و ۱۳۸)

عطار در این جا با اشاره به رسم مزبور می‌گوید که قول و فعل پیامبر قول و فعل حق است؛ چرا که با واقعه‌ی معراج، پیامبر تجربه‌ی نفی خود را تا مرتبه‌ی استغراق در حق به نحو کامل از سر گذرانده است و لذا اوایی در میان نیست و سخن پیامبر هم نه سخن او بلکه سخن حق است.

محمد، احمد، احد

تا این جا به بیان صریح عطار و با استناد به برخی از اشعار او نشان دادیم که مقصود از واقعه‌ی معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار بیان تجربه‌ی عرفانی پیامبر بوده است. عطار برای بیان این مطلب تعبیر گوناگون و متعددی دارد. یکی از تمثیل‌های فشرده که مبتنی بر آن، عطار مفهوم عرفانی واقعه‌ی معراج را به روشنی توضیح می‌دهد، توجهی است که او با دایرمداری حرف «م»، به ظرفیت نمادین کلمه‌های سه‌گانه‌ی محمد، احمد و احد در قوس عروج داشته است؛ البته عطار از این ظرفیت، در قوس نزول هم استفاده کرده که فعلاً موضوع بحث ما نیست. از نظر عطار هر یک از کلمه‌های سه‌گانه‌ی مذکور به ساحتی از

ساحات هستی مربوط است و آن ساحت را نمایندگی می‌کند. در مرحله‌ی نخست، دو میم کلمه‌ی محمد، دایره‌ی عالمِ دو عالمی جسم و جان و یا مُلک و ملکوت را که در وجود هر انسانی، بالفعل (ملک) و بالقوه (ملکوت) مندرج است، نمایندگی می‌کند و لذا در واقعه‌ی معراج، پیامبر در مرحله‌ی اول از عالمِ دو ساحتی نفاق، به ساحت یگانه‌ی عالم وحدت عروج می‌کند و به تعبیر عطار «دو میم آمد یکی وحدت عیان شد» و مناسب با آن، پیامبر هم در این ساحت با نام احمد که یک میم دارد، معرفی می‌شود. ۳ اما در ادامه هم که پیامبر نیم قوس دوم عروج را پشت سر می‌گذارد، حرف میم کلمه‌ی احمد که نشانه‌ی دایره‌ی عالم وحدت تا احدیت است، از کلمه‌ی احمد فرو می‌افتد و تنها احد باقی می‌ماند: «میم احمد محو شد پاک آن زمان/ تا احد ماند و شد احمد از میان»؛ و این همان مقام توحید و انالالحق و اسقاط‌الاضافات در آثار عطار و اندیشه‌ی عرفانی اوست که با استغراق در احدیت محقق می‌شود؛ «تو نمایی حق بماند والسلام» به عبارت دیگر از نظر عطار، پیامبر در قوس عروج، در بیرون رفتن از دایره‌ی عالمِ دو ساحتی نفاق که دو میم کلمه‌ی «محمد» نمودار آن است، در وهله‌ی نخست از مرتبه‌ی «محمدی» به مقام «احمدی» عروج می‌کند و در وهله‌ی واپسین با بیرون رفتن از دایره‌ی عالم بالا که حرف «م» در کلمه‌ی احمد به آن اختصاص دارد، از مرتبه‌ی احمدی به مقام نفی مطلق و یا دو-یکتایی با «احد» فرا می‌رود و در این جا به تعبیر عطار «میم» احمد محو می‌شود و احد باقی می‌ماند. به هر روی این تمثیل در میان همه‌ی تمثیل‌های عرفانی شاید فشرده‌ترین و در عین حال دقیق‌ترین تمثیلی است که مفهوم واقعه‌ی معراج را، به‌عنوان یک از سرگذشته‌ی عرفانی تا سر حد فنای کلی و استغراق تام به روشنی توضیح می‌دهد و تجربه‌ی عرفانی پیامبر را در قوس عروج باز می‌نماید و مورد تاکید قرار می‌دهد:

چو در میمی که می‌گویی دو میم است به هر یک میم یک عالم مقیم است
چو این عالم در آن عالم نهان شد دو میم آمد یکی وحدت عیان شد
چو این میم دگر برخاست از پیش احد ماند و فنا شد احمد از خویش

(عطار، ۱۳۸۷: ۴۴۳)

کرسی اش از نور بنهادند پیش بی‌نهایت پرده بگشادند پیش
 هیبت و عظمت چو بی‌حد اوفتاد لرزه ای در جان احمد اوفتاد
 میم احمد محو شد، پاک آن زمان تا احد ماند و شد احمد از میان

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۷)

این تمثیل از سویی دو یکتایی انسان را با مراتب هستی نشان می‌دهد و از سوی دیگر سیر عروجی پیامبر را به‌عنوان سفر از خلق به حق به تصویر می‌کشد و با همه‌ی فشردگی، مراحل دوگانه‌ی معراج پیامبر را هم به وضوح بیان می‌کند. معراج حضرت رسول چنان که می‌دانیم، دو مرحله داشته است: مرحله‌ی نخست یا نیم قوس اول عروج، تا سدره المنتهی بوده است، یعنی تا جایی که جبرئیل پیامبر را همراهی کرده است و مرحله‌ی دوم (نیم قوس دوم عروج) از سدره‌المنتهی شروع و به مقام قرب «أو أدنی» ختم می‌شود که عطار با اشاره به رسم عقدالمساقات در میان عرب، مقام قاب قوسین را مقام دو یکتایی با حق معرفی می‌کند. باری به هر روی با این تمثیل تردیدی باقی نمی‌ماند که عطار این واقعه را به تجربه‌ی عرفانی پیامبر تاویل نموده و آن را همچون مقدمه‌ای برای طرح تجربه‌ی عرفانی خود قرار داده است که البته موضوعی است مستقل و در جای دیگر باید به آن پرداخت. در پایان بخش نخست اشاره به نکته‌ای خالی از لطف نیست. اگر به یاد داشته باشیم که نام عطار هم «محمد» بوده و خود او هم به این همنامی با پیامبر توجه داشته و بلکه به آن مباهی بوده است^۴، اهمیت این تمثیل، به ویژه از آن رو که عطار تجربه‌ی عرفانی خود را در متابعت از معراج پیامبر طرح کرده است، دو چندان خواهد شد.

غزل مولانا

این نوشته را ختم می‌کنیم به بررسی یکی از غزل‌های مولانا که به «آواز عشق» شهرت یافته است. بررسی این غزل از چند جهت حائز اهمیت است: اول این که مرتبط با موضوع این نوشته و مبتنی بر شرحی که از مفهوم معراج در مقدمه‌ی آثار عطار داشتیم، پیوند مفهومی اجزای مختلف این شعر روشن می‌شود. دوم این که این غزل نشان می‌دهد که مولانا در این شعر چگونه تحت تاثیر تاملات عطار بوده و نیز استنباط او از واقعه‌ی معراج

و همچنین مقدمه‌ی آثار عطار چه بوده است و بالاخره این که این غزل می‌تواند تاییدی بر مدعای این نوشته باشد و نشان دهد که این تحلیل تا چه حد در راستای اندیشه‌ی عرفانی عطار و در افق فهم تاریخی متن بوده است.

قبل از هر توضیحی ابتدا غزل مولانا را به همراه شرحی مختصر از ابیات ارائه می‌دهیم و سپس مطالبی را مرتبط با موضوع نوشته به آن می‌افزاییم.

- | | |
|---|---------------------------------------|
| ۱- هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست | ما به فلک می‌رویم عزم تماشا کراست |
| ۲- ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم | باز هم آن‌جا رویم جمله که آن شهر ماست |
| ۳- خود ز فلک برتریم و ز ملک افزون‌تریم | زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست |
| ۴- گوهر پاک از کجا عالم خاک از کجا | بر چه فرود آمدیت بارکنید این چه جاست |
| ۵- بخت جوان یار ما دادن جان کار ما | قافله سالار ما فخر جهان مصطفاست |
| ۶- از مه او مه شکافت دیدن او برنتافت | ماه چنان بخت یافت او که کمینه گداست |
| ۷- بوی خوش این نسیم از شکن زلف اوست | شعشعه‌ی این خیال زان رخ چون والضحاست |
| ۸- در دل ما در نگر هر دم شوق قمر | کز نظر آن نظر چشم تو آن سو چراست |
| ۹- خلق چو مرغابیان زاده ز دریای جان | کی کند این جا مقام مرغ‌کزان بحر خاست |
| ۱۰- بلکه به دریا دریم جمله در او حاضریم | ورنه ز دریای دل موج پیاپی چراست |
| ۱۱- آمد موج الست کشتی قالب بیست | باز چوکشتی شکست نوبت وصل و تقاست |

(مولانا، ۱۳۸۶: ۱۶۴)

شرح ابیات

در این غزل مولانا در بیت اول از عروج به نحو کلی سخن می‌گوید. بیت دوم به معراج مرحله‌ی اول ناظر است. بیت سوم بیان معراج در نیم قوس دوم عروج است. در بیت چهارم مولانا دیگران را هم نظیر آن چه که در مصراع دوم بیت نخست آمده‌است، به معراج تحریض می‌کند. در بیت پنجم در مصراع نخست می‌گوید که جان دادن کار ما بوده و از این جهت بختیار بوده‌ایم و در مصراع دوم همین بیت می‌گوید که قافله سالار ما مایه‌ی فخر جهان و جهانیان پیامبر(ص) است و در ادامه در ابیاتی هفتم و هشتم به ستایش پیامبر(ص) به عنوان مظهر انسان کامل می‌پردازد.

در بیت نهم با تلمیح به واقعه‌ی شق‌القمر ظاهراً می‌گوید که دل من هر لحظه از این درد دوپاره و شرحه‌شرحه است که چرا نگاه تو از او که عین نظرورزی و بصیرت است، به جانب دیگری است. به عبارت دیگر چرا از او متابعت نمی‌کنی و در پی او روان نمی‌شوی. این بیت در ساختمان این غزل یادآور بیت تخلص در سنت قصیده‌سرایی است که بخش تغزل را به تنه‌ی اصلی که در این جا مقصود از آن بیان سیر عروجی بخش پایانی است، متصل می‌کند. بنابراین مولانا در ابیات پایانی به مضمونی شبیه ابیات بخش نخست باز می‌گردد که ما از «دریای جان» زاده‌ایم و دوباره به این دریا باز می‌گردیم در بیت ما قبل آخر می‌گوید دریای جان بیرون از وجود ما نیست و ما در او حاضریم و او هم در ما حضور دارد. این که مدام امواجی از این دریا به ساحل خشک تن (جسم) می‌رسد و ما را به بازگشت برمی‌انگیزد، نشانی از آن حضور است و بالاخره در مصراع پایانی غزل دوباره در همسویی با پیامبر خاتم(ص) در جان دادن و سیر عروجی می‌گوید که هنگامی که کشتی جسم شکسته و فنا محقق شود، نوبت لقا و بازگشت به اصل است.

این غزل یازده بیتی چنان که نویسنده‌ی این متن با فاصله‌گذاری مشخص کرده است، دارای سه بخش است. پرسشی که در این جا قابل طرح است و باید به آن پاسخ داد این است که ارتباط مفهومی این سه بخش با هم چگونه است؟ در بخش نخست مولانا از سیر عروجی خود که دو مرحله دارد سخن می‌گوید. در بخش میانی به ستایش پیامبر(ص) می‌پردازد و در بخش پایانی به مضمونی شبیه مضمون بخش نخست باز می‌گردد. همین سوال را درباره‌ی بیت اول از بخش دوم هم می‌توان تکرار کرد که ارتباط مصراع اول و دوم این بیت(بیت پنجم) با هم چگونه است؟ در این بیت چنان که ذکر شد در مصراع اول مولانا می‌گوید که ما از آن جهت که کارمان جان دادن بوده‌است، بختیاریم در مصراع دوم اما می‌گوید که قافله سالار ما فخر جهان مصطفی(ص) است. به حسب ظاهر نه در محور عمودی، ابیات بخش میانی با دو بخش دیگر ارتباط معنایی دارد و نه در محور افقی، مصراع‌های اول و دوم این بیت با هم مربوط است.

پاسخ

بی تردید پاسخ این پرسش را در این نوشته بیشتر داده‌ایم و این پاسخ را باید در تعبیر «دادن جان» در بیت پنجم که بیان دیگری از تجربه‌ی عارفانه‌ی «نفی خود» است و واقعه‌ی معراج پیامبر بیان رمزی چنان تجربه‌ای است، جست‌وجو کرد. توضیح این که مولانا در این غزل آن‌گاه که از سیر عروجی خود سخن می‌گوید، یعنی در دو بخش آغازین و پایانی به توضیحی که در این نوشته آورده‌ایم، به واقع از تجربه‌ی جان دادن و نفی خود حکایت می‌کند و آن‌گاه که مولانا در طریق جان دادن، پیامبر را قافله سالار می‌داند، معراج پیامبر را مد نظر دارد. گفتیم که واقعه‌ی معراج پیامبر از نظرگاه عرفانی عطار و به تبع او مولانا بیان رمزی این جان دادن بوده است و مولانا در این غزل سیر عروجی خود را که معنایی جز همین نفی خود ندارد در متابعت از معراج پیامبر طرح کرده است. با این وصف از یک سو ارتباط دویاره‌ی اول و دوم بیت پنجم و از سوی دیگر ارتباط بخش نخست و پایانی غزل با بخش میانی که به ستایش پیامبر اختصاص دارد، معلوم می‌شود. در واقع مولانا در این غزل آن‌جا که از سیر عروجی خود یاد می‌کند تجربه‌ی عرفانی «جان دادن» و پای بر خود گذاشتن را منظور کرده و آن‌جا که پیامبر را در راه نفی خود و «دادن جان» قافله سالار می‌داند، واقعه‌ی معراج پیامبر را منظور داشته‌است.

بی تردید اگر ما به مفهوم معراج در مقدمه‌ی آثار عطار توجه نداشته باشیم، تشخیص ارتباط اجزای این غزل به دشواری ممکن خواهد بود. مولانا در این غزل به یقین تحت تاثیر آثار عطار بوده است. تعبیر «دریای جان» که در ابیات پایانی غزل مولانا به کار رفته از تعبیر خاص عطار است. (عطار، ۱۳۸۶: ۶۹۴۱) و این تعبیر به اضافه‌ی ساختار و محتوای غزل نشان می‌دهد که مولانا در این معراجیه چگونه و تا چه حد تحت تاثیر عطار بوده است. به هر روی این غزل بیان فشرده و شاعرانه‌ای می‌تواند باشد از آن‌چه که عطار به نحو باریک و موشکافانه و مبسوط در مقدمه‌ی مثنوی‌های خود و در قالب معراج حضرت رسول (ص) شرح کرده است. این که می‌گوییم شاعرانه به سبب آن است که غزل مولانا از چنان تفصیلی برخوردار نیست که درک آن برای مخاطب امروز و از طریق خود آن غزل به سادگی امکان‌پذیر باشد. چنان که اگر ما به مفهوم واقعه‌ی معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار

توجه نداشته باشیم، درک پیوند اجزای این غزل حتی با وجود «مثنوی» که اثر تعلیمی مولاناست، چندان آسان نخواهد بود؛ به عبارت دیگر سخن متاملانه‌ی عطار که اوج آن را باید در گزارش تفصیلی او و در ضمن مثنوی‌ها جست، در غزل مولانا بیانی کاملاً شاعرانه یافته‌است و فهم این بیان شاعرانه از طریق دست کم درک مقدمه‌ی آثار عطار امکان‌پذیر است.

نتیجه‌گیری

در این نوشته از میان مباحث گوناگون مقدمه، خود را به واقعه‌ی معراج محدود کرده و نشان دادیم که عطار با طرح این واقعه در مقدمه‌ی هر یک از مثنوی‌های خود تجربه‌ی عرفانی پیامبر را به‌عنوان مظهر انسان کامل در اندیشه‌ی عرفانی، متذکر شده‌است؛ از نظر عطار بیرون رفتن پیامبر از دو عالم، که با واقعه‌ی معراج نشان داده می‌شود، با توجه به دیدگاه مسلط او در خصوص نسبت یگانه‌ی انسان با هستی در مراتب اشتدادی آن، معنایی جز بیرون رفتن از خود و یا نفی خود ندارد و نفی خود هم چیزی جز تجربه‌ی عرفانی نیست. همچنین مرتبط با موضوع اصلی نوشتار نشان دادیم که مقصود عارفان ما و به‌ویژه عطار از طرح تجربه‌ی انفسی در قالب سفرنامه‌های آفاقی و عروجی چه بوده است؛ از نظر عطار انسان و هستی مفارق از هم نیستند و لذا بیرون رفتن از خود مفهومی جز بیرون رفتن از هستی ندارد و بنابراین در این قبیل آثار سیر انفسی بیرون رفتن از خود، در قالب سفرنامه‌ی آفاقی و بیرون رفتن از دو عالم نشان داده شده‌است. همچنین در پایان برای آن که نشان دهیم که استنباط صاحب این نوشته در افق تاریخی اندیشه‌ی عرفانی است و عارفان دیگر نیز چنین استنباطی از معراج پیامبر و همچنین آثار عطار و مقدمه‌های او داشته‌اند این جستار را به بررسی غزلی از مولانا که مؤید مدعای این نوشته بود، ختم کردیم.

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از این مقال گرفته می‌شود، خوانش متفاوت دست کم بخشی از مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار است. در این که عشق عطار به شخص پیامبر(ص) از سر صدق تمام است، تردیدی وجود ندارد اما فهم این که این ارادت از چه منظری نسبت به پیامبر

اظهار شده، البته اهمیت خاصی دارد. در خوانش رایج، موضوعاتی از قبیل نعت و معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار، صرفاً ستایش پیامبر از منظر اعتقادات دینی و مطابق سنت تحمیدیه‌نویسی و غیر مرتبط با متن تلقی شده‌است. حال آن که این نوشته برمی‌نماید که عطار هیچگاه از طرح اندیشه‌ی عرفانی عدول نکرده و در این مقدمه‌ها هم نخواستہ است، مطابق شیوه‌ی معمول، پیامبر(ص) را مورد ستایش قرار دهد بلکه می‌کوشد تجربه‌ی عرفانی پیامبر را متذکر شود و او را به‌عنوان مظهر انسان کامل در اندیشه‌ی عرفانی مورد ستایش قرار دهد. به‌علاوه این که یادآور شود که تجربه‌ی عرفانی او و همچنین گزارشی که از این تجربه در ضمن قصه‌ها می‌آورد، در متابعت از تجربه‌ی عرفانی حضرت رسول(ص) بوده است. با این وصف واقعه‌ی معراج در مقدمه‌ی مثنوی‌های عطار در حکم براءت استهلالی برای گزارش سیر و سلوک عرفانی در ضمن متن است و بلکه فراتر از براءت استهلال، این مبحث گزارشی است فشرده، از تجربه و تفکر عرفانی.

پی نوشت

- ۱- دکتر شفیع‌ی نه تنها مضامین مقدمه‌ی آثار عطار را متشرعانه تلقی می‌کند بلکه این استنباط را به کل تجربه‌ی عرفانی تعمیم می‌دهد و عرفان را چیزی جز «نگاه هنری به الاهیات» نمی‌انگارد. (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۵)
- ۲- این که عطار حقیقت تجربه‌ی عرفانی را ز خود بگذشتن و با خود رسیدن تعریف می‌کند و این که در منتهای معراج بایزید می‌خوانیم که «ز پرده بایزید آمد پدیدار» (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۴۸۷) دلالت بر همین مفهوم دارد و گستردگی مفهوم خود را در نزد عطار نشان می‌دهد. منتها باید توجه داشت که بایزید انتهای سیر عروجی، حقیقت اوست که با حق هویت یگانه‌ای دارد و این حکایت نشان می‌دهد که چگونه مراتب هستی از خلق تا حق در وجود یک انسان مندمج است. (نیز ن. ک. همان: ۱۶۱۹ تا ۱۶۲۹)
- ۳- این توجه باریک و شاعرانه‌ی عطار به کلمه‌ی احمد و افضلیت آن نسبت به کلمه‌ی محمد یادآور حدیثی از پیامبر (ص) نیز هست که: انا فی السماء احمد و فی الارض محمد (ن. ک. لغت‌نامه‌ی دهخدا، ذیل مدخل کلمه‌ی «احمد»).

۴- من محمد نامم و این شیوه نیز ختم کردم چون محمد ای عزیز

(عطار، ۱۳۸۶ ب: ۴۴۹)

از گنه رویم نگردانی سیاه حق هم نامی من داری نگاه

(عطار، ۱۳۸۵: ۹۴)

فهرست منابع

- ۱- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۴). شعر و شرع، بحثی درباره‌ی فلسفه‌ی شعر از نظر عطار، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۲- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). دیدار با سیمرخ، هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه‌ی عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تابستان.
- ۳- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۹۱). صدای بال سیمرخ، درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار، تهران: انتشارات سخن، چاپ ششم.
- ۴- عطار، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۵). منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
- ۵- -----، (۱۳۸۶ الف). اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
- ۶- -----، (۱۳۸۶ ب). مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
- ۷- -----، (۱۳۸۷). الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
- ۸- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۸). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران: زوار.
- ۹- مولانا، جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. (۱۳۸۶). کلیات دیوان شمس، به تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بهزاد، چاپ چهارم.
- ۱۰- داودی، حسین و دیگران. (۱۳۸۷). ادبیات فارسی (۲)، شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران، چاپ یازدهم.
- ۱۱- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره‌ی جدید.
- ۱۲- سهلگی، محمدبن علی، (۱۳۸۴). دفتر روشنائی، ترجمه‌ی دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات سخن، چاپ اول.