



دکتر اصغر دادبه

- دکتری در رشته فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه تهران
- استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
- مدیر گروه ادبیات و عضو شورای عالی علمی بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

آثار:

الف - آثار منتشر شده:

۱- کلیات فلسفه ۲- فخر رازی

ب- آثار آماده انتشار:

۱- فرهنگ اصطلاحات کلامی - زیر چاپ ۲- مجموعه مقالاتی در باره حافظ شناسی - زیر چاپ ۳- شناخت شناسی در فلسفه اسلامی ۴- فلسفه هنر شعر ۵- منطق هنر شعر

ج- مقدمه‌هایی بر برخی آثار:

۱- مقدمه (و نظارت بر چاپ) دو کتاب استاد فقید امیرحسین یزدگردی با عنوان: حواصل و بوتیمار- تصحیح دیوان ظییر فاریابی ۲- مقدمه مفصل بر کتاب حکایت شعر نوشته رابین اسکلتن، ترجمه مهراکبیز اوحدی ۳- مقدمه مفصل بر کتاب مفهوم رندی در شعر حافظ. نوشته دکتر فخرالدین مزارعی، ترجمه کامبیز محمودزاده ۴- مقدمه بر مجموعه اشعار فخرالدین مزارعی با عنوان «سرود آرزو»

د- آثار تصحیحی:

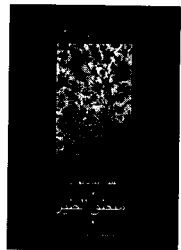
۱- تصحیح دیوان نجیب کاشانی ۲- تصحیح تاریخ کشیک خانه نوشته نجیب کاشانی (هر دو با همکاری مهدی صدیقی)

منطق الطیر، صورت نهایی روش شناسی مکتب عشق

..... دکتر اصغر دادبه

چکیده: پس از منطق الطیر عطار، منظومه‌های عرفانی مهمی سروده شده است اما منطق الطیر همچنان ارزش و جایگاه خود را در میان منظومه‌های عرفانی حفظ کرده است. مقاله حاضر به بررسی چرایی این موضوع پرداخته و در جهت تبیین این پاسخ می‌کوشد که ارزش منطق الطیر ارزشی روش شناختی است چرا که عطار در منطق الطیر صورت نهایی روش شناسی مکتب عشق را مطرح کرده است.

مقدمه: یکی از پرسش‌هایی که، پیوسته، در طول تحصیل و در جریان تدریس، ذهن مرا به خود مشغول می‌داشت و می‌دارد این پرسش است که: سبب این همه توجه و اقبال به منطق الطیر چیست؟ چرا پس از نظم منطق الطیر، از اقبال اهل دل نسبت به حدیقه سنایی کاست و منطق الطیر تا حد قابل توجهی جای حدیقه را گرفت و چرا پس از به نظم آمدن مثنوی معنوی، با آن همه شأن و عظمت، منطق الطیر، همچنان اهمیت خود را حفظ کرد؟ آیا سبب این امر را در هنرمندی عطار و در قدرت شاعری او باید باز جست؟ بی‌گمان این سبب، نخستین سببی است که ذهن هر جوینده‌ای را به خود مشغول می‌دارد و نخستین راهی است که هر رهرو سرزمین پژوهش در آن گام می‌نهد، اما این راه رهرو را به نتیجه‌ای قانع کنند نمی‌رساند، حتی اگر رهرو، به موضوع از آن زاویه بنگرد که استاد فقید دکتر مهدی حمیدی نگریسته است^۱ و بر این باور باشد که «نظم او (= عطار) خاصیتی دارد عجیب!»؛ چرا که برآستی دیگر صاحب‌دلان اگر خوشتر از عطار در منطق الطیر، حکایت دل ادا نکرده باشند، دست‌کم، ناخوشتر از او ادا نکرده‌اند و نظمشان، هیچگاه پایگاه منطق الطیر نیافته است. این امر در مورد منظومه مصیبت‌نامه خود شاعر نیز صادق است، که خواهیم دید اولاً، هدف شاعر در سرودن مصیبت‌نامه و منطق الطیر یکی است؛ ثانیاً، اگر نیک توجه کنیم، دست‌کم، ارزش هنری بسیاری از ابیات مصیبت‌نامه فروتر از ابیات هنرمندانه منطق الطیر نیست. از یاد نبریم که عطار در مصیبت‌نامه و در منطق الطیر مثنوی می‌سراید، نه غزل، و در هر دو منظومه، چونان دیگر منظومه‌هایش، نخست عارف است و سپس شاعر و شعر را در خدمت بیان اندیشه‌های عرفانی خود می‌نهد و بسا که لفظ را فدای معنی می‌سازد و در این گیر و دار، بویژه آنجا که حکایت عشق و شوریدگی و دلدادگی در میان می‌آید، سخن اوج می‌گیرد و نظم به شعر بدل می‌شود و این حکایتی است که هم در منطق الطیر و هم در مصیبت‌نامه شاهد آن توانیم بود.... تامل در این معانی و تامل دقیق و سنجیده در سیر تاریخی اندیشه‌های صوفیانه -



عارفانه مرا بدین فرضیه رساند که: ارزش منطق الطیر ارزشی روش‌شناختی است و آنچه این کتاب را از آثار همانند و به ظاهر همسنگ آن ممتاز می‌سازد ارزش و اهمیت آن از دیدگاه روش‌شناسی (Methodology) است. بدیبهی است که توجه بدین ارزش به معنی فرو بستن چشم بر ارزش‌های دیگر این اثر ارجمند نخواهد بود...

در مقاله حاضر ابتدا درباره معنای روش و روش‌شناسی و روش‌شناس مکتب عشق سخن می‌گوییم و سپس ادوار مختلف مکتب عشق را به اجمال بررسی می‌کنیم و در پایان اهمیت و جایگاه منطق الطیر عطار را بعنوان صورت نهایی روش‌شناسی مکتب عشق نشان می‌دهیم.

۱) روش: رهروی، متد (Method)

روش (رو + ش = رَوش)، اسم مصدر است از مصدر «رفتن» یا «رویدن»، به معنی «عمل رفتن» و همین معناست که وجه مشترک معنای اصطلاحی روش است؛ روش در معنای عرفانی یعنی رهروی (= سلوک)، و روش در معنای مطرح در روش‌شناسی، یعنی متد. به بیان دیگر معنای لغوی روش (= عمل رفتن) روشن می‌سازد که معنای عرفانی یا متافیزیکی روش و معنای روش‌شناسانه آن، در واقع، یکی است و اختلاف آن دو، اختلافی اعتباری است و به همین اعتبار و از همین دیدگاه است که می‌توان از روش دو معنای اصطلاحی - متافیزیکی و منطقی - به دست داد. پیش از به دست دادن تفسیرها یا معنای اصطلاحی دوگانه روش، بجاست و سزااست تا ابیاتی از منطق الطیر را از نظر بگذرانیم و در تفسیر معنای روش آنها را پیش چشم داشته باشیم:

... هفتمین، وادی فقر است و فنا

بعد از این روی روش نبود تو را

در کشش افقی، روش گم گرددت

گر بود یک قطره قلزم گرددت^۱

مراد عطار از روش چیست؟ آیا معنای روش‌شناسانه روش هم

مورد توجه عطار بوده است؟

پاسخ این پرسش ها و پرسش هایی دیگر از این دست را در پی تفسیر روش و به دست دادن معانی اصطلاحی آن می توان به دست آورد:

۱.۱. روش = رهروی (= سلوک): از دیدگاه عرفان، یا متافیزیک عرفانی، روش، آن سان که عطار خود تصریح کرده است، در برابر کشش قرار دارد: «در کشش افقی، روش گم گرددت».

بر طبق این دیدگاه، روش، همان سیر و سلوک معنوی است و آن عبارت است از مجموعه کوشش ها، یا عمل کردهای منظم و نظام یافته (= متدیک) که با هدف رسیدن به حقیقت انجام می پذیرد. این کوشش ها یا عمل کردها همان سیر در مقامات هفتگانه است به تعبیر ابونصر سراج، یا گذشتن از وادی های هفتگانه است به تعبیر عطار. هدف این سیر، رسیدن به حق است و به قول عطار رسیدن به درگاه سیمرخ، و به همین سبب با رسیدن سالک به درگاه سیمرخ، سیر، یعنی کوشش ها و عمل کردهای نظام یافته پایان می گیرد و به گفته عطار «روش گم می شود» و رهرو را «روی روش» نمی ماند. در چنین وضعی است که «روش (= کوشش)» جای خود را به «ضدروش (= کشش)» می دهد و اگر رهرو در مرحله روش، می کوشد و به سوی حق می رود، در مرحله ضدروش او را می کشند تا به حق رسانند و آنگاه در حق سیرش دهند. بنابراین برای سیر به سوی حق (= سیر من الخلق الی الحق) - آن سان که عطار نیز تصریح می کند - کوشش، یعنی روش کافی نیست؛ بلکه کشش، که همانا ضدروش است نیز ضرورت دارد:

الف) کوشش = روش، همان عمل کردهای نظام یافته رهروان راه حق است، یعنی سعی در گذشتن از مقامات، یا وادی ها. کوشش، شرط لازم وصول به حق هست، اما شرط کافی نیست.

ب) کشش = ضدروش، که عبارت است از جذب، یا خواست و لطف و عنایت معشوق؛ عنایت و لطفی که اگر به کوشش های سالک

نیبوندند، سالک به جایی نخواهد رسید و ره به مقصود نخواهد برد و جمله کوشش‌ها سودی نخواهد داشت که به تعبیر خواجه رندان و عاشقان، حافظ:

به رحمت سر زلف تو واثقم، ورنه

کشش چو نبود آن سو چه سود کوشیدن

از کشش، چنانکه گفته آمد، به لطف و عنایت و نیز به برات و حواله

تعبیر شده است، چنانکه خواجه با تصریح بدین معنا که سعی (= کوشش)، به تنهایی، چاره‌ساز نیست این سان بر اهمیت حواله (= کشش) تاکید می‌کند:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود

خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

و در بیتی تصریح می‌کند که یگانه مشکل گشا و چاره‌ساز «کشش

(= عنایت)» است و از «کوشش (= رندی و زاهدی)» کاری بر نمی‌آید:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است

آن به که کار خود به عنایت رهاکنند

و عطار نیز آشکارا، همچنانکه ذکر شد، از ضرورت کشش سخن

می‌گوید:

«... بعد از این روی روش نبود تو را» و «در کشش آفتی روش گم

گرددت»، و نه تنها از ضرورت کشش سخن می‌گوید که آشکارا بر

اهمیت آن تاکید می‌ورزد:

«... گر بود یک قطره، قلمز گرددت!» آیا قطره، کوشش (= روش)

نیست و قلمز [دریا]، کشش (= ضد روش)؟^۲

۲۰۱۰. روش = متد: از دیدگاه روش‌شناسی، روش، معادل فارسی «متد =

Method» و آن، چنانکه پیشتر اشارت رفت:

«به کلی عبارت است از مجموعه وسایل و راه و روش‌هایی که

رسیدن به عنایتی (= هدفی) را ممکن می‌سازد، و در علوم عبارت

است از جمله وسایل و اسلوب‌ها و روش‌هایی که وصول به حقیقت را

آسان می‌کند.»^۲

پیدا است که روش‌شناسی، گونه‌ای منطق است؛ منطق عملی، یا اعمالی، و آن، دانشی است که در آن:

«قوانین خصوصی که فکر برای یافتن حقیقت در موارد خاص باید از آنها تبعیت کند، مطالعه می‌شود، چنانکه قوانین خاص در شیمی، آزمایش است و در تاریخ، نقادی مدارک...»^۳

و چنین است که در هیچ دانشی از به کارگیری «قوانین خصوصی» بی‌نیاز نمی‌توانیم بود، خواه شیمی و تاریخ باشد، خواه فلسفه و عرفان. بر این بنیاد است که مراحل سیر و سلوک معنوی، یعنی مقامات، یا وادی‌ها، از دیدگاه روش‌شناسی، همان «قوانین خصوصی» یا «روش‌های ویژه تحقیق» در دانش تصوف و عرفان، به شمار می‌آید و از این دیدگاه است که می‌توان از منطق زهد و منطق عشق یا روش‌شناسی زهد و روش‌شناسی عشق سخن گفت و «روش» را در سخن عطار:

- بعد از این روی روش نبود تو را

- در کشش افتی، روش گم گرددت

از منظر روش‌شناسی، «متد» یا «قوانین خصوصی»، و یا «روش‌های ویژه تحقیق» در مکتب عشق تفسیر کرد؛ چرا که عاشق سالک یا سالک عاشق، چنان هر پژوهنده و هر جوینده حقیقت - که قوانین خصوصی یا روش‌هایی ویژه را در کار حقیقت‌جویی به کار می‌گیرد - باید در کار خود از قوانین خصوصی تبعیت کند و روش‌های ویژه‌ای را به کار بندد.

این روش‌ها و این قوانین، همان وادی‌های هفتگانه است در مکتب عشق، و همان مقامات هفتگانه است در مکتب زهد... و چنین است که با نگرشی وسیع، اما دقیق، «روش» در سخن عطار ناظر است بر هر دو معنا؛ معنای متفاوتی یکی - عرفانی یعنی رهروی (= سلوک)، و معنای روش‌شناسانه یعنی متد.

۲) روش شناسی عشق (مکتب عرفان عاشقانه)

بر اساس روش شناسی عشق، تصفیه کننده و تزکیه کننده دل (= قلب)، عشق است. بدین معنا که اگر ابزار دل با شیوه عشق به کار گرفته شود، صافی می گردد و جلوه گاه حقیقت می شود:

ابزار دل + روش عشق = کشف حقیقت

منظومه منطق الطیر، سروده عارف سده ششم و هفتم، فریدالدین عطار نیشابوری، حکایتگر کمال روش شناسی مکتب عشق و در واقع کمال یافته ترین صورت منطق این مکتب است. این امر حقیقتی است غیرقابل انکار که عقل و نقل آنرا تایید می کند.

۱.۲. منطق الطیر، گزارش روش شناسی عشق

بر بنیاد گزارش شیخ فریدالدین عطار نیشابوری در منظومه منطق الطیر، روش شناسی عشق نیز چونان روش شناسی زهد، دارای هفت مرحله است؛ مراحلی که در اصطلاح شاعرانه - عاشقانه عطار از آنها وادی - وادی های هفتگانه - تعبیر می شود، بدین ترتیب: (۱) طلب؛ (۲) عشق؛ (۳) معرفت؛ (۴) استغنا؛ (۵) توحید؛ (۶) حیرت؛ (۷) فقر و فنا. عطار، در نظم خود، در منطق الطیر، این سان از هفت وادی سخن می گوید:

گفت: ما را هفت وادی در ره است
چون گذشتی هفت وادی، درگه است
هست وادی طلب، آغاز کار
وادی عشق است از آن پس، بی کنار
پس سیم وادی است آن معرفت
پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک
پس ششم وادی حیرت، صعبناک
هفتمین، وادی فقر است و فنا
بعد ازین روی روش نبود ترا...»

بر بنیاد منطق الطیر، می توان گزارشی کوتاه - بدین شرح - از هفت وادی به دست آورد:

«باید در سالک درد جستجوی حقیقت پدید آید و در این کار به جان بکوشد، رنج ها و بلاها را به جان بخرد و از خطرها نهراسد و در دریای خون غوطه زند که طلب مقرون به تعب و بلاست. باید طالب دردمند بترک مال و جاه گوید، ما سوی الله را به فراموشی سپارد و دل خود را از صفات پاک سازد تا نور ذات حق در آن بتابد و «در دل او یک طلب گردد هزار»؛ چرا که طالب باید پیوسته در طلب باشد، مطلوب را در هر جا بجوید، مردوار شکیبایی پیشه کند و از جستجو خسته نگردد (= وادی طلب).

در پی جستجوی این سان صادقانه و خستگی ناپذیر سالک به هويت عشق دست می یابد و عاشق می شود و بدین سان کیمیایی می یابد که از پرتو آن می تواند به زر بدل گردد ... از این پس سالک باید با مرکب عشق کار حق جویی را دنبال کند و جمله موانع را بسوزاند که عاشق، بسان آتش است، گرم رو و سوزنده و سرکش، بی باک و پاکباز، فراتر از کفر و دین و شک و یقین، فراسوی نیک و بد، سرمست از وصال:

عاشق آن باشد که چون آتش بود

گرم رو، سوزنده و سرکش بود

عاقبت اندیش نبود یک زمان

درکشد خوش خوش بر آتش صد جهان

لحظه ای نه کافری داند، نه دین

ذره ای نه شک شناسد نه یقین

نیک و بد در راه او یکسان بود

خود، چو عشق آمد نه این نه آن بود

هرچه دارد، پاک در بازده نقد

وز وصال دوست می نازد به نقد

(= وادی عشق).

عاشق گرم رو، با مرکب عشق به وادی معرفت ورود می‌کند و در حد خود به شناخت اسرار نائل می‌آید و بر حسب حال خود به معرفت حق دست می‌یابد که:

سیر هر کس تا کمال وی بود
 قرب هر کس حسب حال وی بود
 چون بتابد آفتاب معرفت
 از سپهر این ره عالی صفت
 هر یکی بینا شود بر قدر خویش
 باز یابد در حقیقت صدر خویش
 صد هزاران مرد گم گردد مدام
 تا یکی اسرار بین گردد تمام
 (= وادی معرفت).

سالک عاشق به معرفت معشوق رسیده با دشواری‌های معرفت مواجه می‌گردد، نیاز آلود خود را در برابر ناز و استغنائی معشوق می‌بیند و در این حال باید بکوشد تا دشواری‌ها را از سر راه بردارد و در برابر دریای ناز معشوق همه نیاز شود، جان برافشاند و دل نثار کند تا مگر از این وادی خطر خیز (= وادی استغنا) رخت به وادی توحید کشد و به منزل تجرید و به مقام تفرید درآید، یعنی بترک دنیا و ما فیها گوید و جمله کردارها را نه از خود، که از خدا ببیند و بدین سان از مردم متمایز گردد و وحدت را با همه وجود در یابد:

هم جزو کس را نبیند یک زمان
 هم جزو کس را نداند جاودان
 هم درو، هم زو و هم با او بود
 هم برون از هر سه این نیکو بود

و چون سالک به وحدت رسید حیران می‌ماند؛ چرا که در آینه معشوق خود را می‌بیند و در آینه خود، معشوق را و می‌پرسد: «تو منی یا من توام؟» و در برابر پرسش‌هایی از این دست که: مستی، یا نه؟

نیستی یا هستی (موجودی یا معدوم)؟ در میانی یا بیرون از میانی؟ نهانی یا عیانی؟ فانی ای یا باقی ای، یا هم فانی ای و هم باقی؟ تویی یا تو نیستی؟ پاسخ می دهد:

گوید «اصلا می ندانم 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.»
(= وادی حیرت).

سرانجام سالک عاشق در معشوق گم می شود و گم شدن خود را هم گم می کند که - به تعبیر مولانا - «گم شدن در گم شدن دین اوست» و بدین سان به وادی فقر و فنا می رسد؛ به سر منزل مقصود؛ به آن وادی که عین فراموشی و بیبوشی است و سخن گفتن در باب آن روا نیست؛ وادی ای «یُدْرِكُ وَ لَا یُوصَفُ»، آنجا که «صد هزاران سایه جاوید در یک خورشید گم می شود» و آنجا که جزء به کل و جزئی به کلی و رود با دریا می پیوندد (= وادی فقر و فنا)».

آن سان که زهد، اساس روش زهد و بنیاد روش شناسی زهد به شمار می آید عشق، بنیاد روش عشق و اساس روش شناسی عشق محسوب می شود، و این از آن روست که طلب، درد جستجوست و تا این درد پدید نیاید سیر و حرکت آغاز نمی گردد و چون درد پدید آمد و سیر آغاز شد پای عشق به میان می آید و رهرو بر مرکب عشق می نشیند و با مرکب عشق به وادی معرفت می شتابد، و با تکیه کردن بر عشق - که نیاز از آن برمی خیزد - از دشواری های معرفت، یعنی از وادی ناز و استغنائی معشوق می گذرد و به وادی توحید می رسد و کتاب حیرت را هم با دیده عشق می خواند، که حیرت، همانا حیرت در جمال معشوق است و به تعبیر سعدی، خداوندگار عشق و سخن، حیرت «در اندیشه

اوصاف» معشوق است؛ همان حالت که رهرو را به مقام بلند سکوت می‌رساند و نغمه «زدنی فیک تحیراً» بر زبانش می‌نهد و سرانجام او را به مقام فنا می‌رساند...

پس از بیان روش شناسی مکتب عشق به روایت عطار، برای فهم ارزش و جایگاه آن و اینکه چه تلاشهایی پیش از او صورت پذیرفته، مروری بر تطورات مکتب عشق ضروری است.

۲.۲ گواهی عقل و نقل در روشنایی های تاریخ

اگر در حکایت زهد، که گاه به حدس و گمان - البته گمانی نزدیک به یقین - متوسل می‌شویم و ناگزیریم تا در تاریکی های تاریخ، حقیقت را با چراغ استدلال بجوئیم و با تکیه بر استدلال عقلی اثبات کنیم که پیش از کتاب اللمع، بی‌گمان رساله‌ها در کار بوده است و حتی کتاب‌ها که به دست ما نرسیده، در حکایت عشق، کمتر بدین شیوه محتاجیم و بیشتر می‌توانیم در روشنایی تاریخ حرکت کنیم و حقیقت را بجوئیم؛ این حقیقت را که منطق عشق نیز چونان منطق زهد، در بستر زمان شکل گرفت و تکامل یافت و صورت نهایی آن از منطق الطیر سر برآورد و عطار، چونان هم شهری خود ابونصر سراج نیشابوری - که توفیق یافته بود تا صورت نهایی منطق زهد را عرضه کند - توفیق یافت تا به طرح صورت نهایی منطق عشق پردازد و روش شناسی مکتب عشق را در منطق الطیر از زبان مرغان بیان دارد ... و شگفتا که شکل‌گیری و تکامل منطق عشق نیز همانند شکل‌گیری و تکامل منطق زهد حدود چهار سده به طول انجامید! چرا که از آن روزگار که رابعه (متوفی ۱۳۵ق) «از محبت رحمن پروای عداوت شیطان نداشت»^۷، یعنی از آن روزگاران که آرام‌آرام زمینه‌های شعله‌ور شدن آتش عشق فراهم می‌آمد تا عهد عطار افزون بر چهار سده (نزدیک چهار و نیم سده) می‌گذشت و از آن‌گاه که حسین منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ق) «آن قتیل الله فی سبیل الله» به خون وضو می‌کرد تا نماز عشق بگزارد^۸ تا روزگار سرودن منطق الطیر حدود سه سده، و از آن‌جا که از اواخر سده

دوم و اوایل سده سوم، عشق بر زهد غالب شد و سلطان‌العارفین، بایزید بسطامی (در گذشته حدود ۲۳۴ ق) از غروب زهد سخن گفت و از طلوع عشق، تکامل منطق عشق، چونان تکامل منطق زهد، حدود چهار سده به طول انجامید... چنین می‌نماید که اگر شکل‌گیری روش‌شناسی زهد چهار سده طول کشید حکایت روش‌شناسی عشق می‌بایست زمانی بس کوتاه‌تر سرانجام یابد که شرایط آماده‌تر بود و زمینه به ظاهر مساعدتر، اما در واقع چنین نبود، که اگر بپذیریم شرایط موجود بود، بی‌گمان موانع مفقود نبود و بزرگترین مانع، زهد بود؛ زهد ریشه‌دار مسلط با زاهدانی صاحب قدرت و با نفوذ که اگر به ظاهر تارک دنیا بودند به واقع امور دنیوی مردم را هم اداره می‌کردند؛ زاهدانی که هر چه زمان گذشت دنیا‌دارتر و به باطن ظاهر گراتر شدند و سرانجام همدست با حکومت و همراه و همگام با حاکمان بر جان و مال مردم حکم می‌راندند، از «زرتعماساز و برگ معاش» می‌ساختند و «به هر مجلس و عظی دومی می‌نهادند» و القصه «بنیاد مکر با فلک حقه باز می‌کردند»... و چنین بود که زاهدان، موانعی بس قدرتمند بر سر راه عاشقان بودند و زهد، سد سکندری بود در برابر عشق که سیر عشق را سخت کند می‌ساخت. بر دار کردن و مثله کردن حسین منصور حلاج، شمع آجین کردن عین‌القضاة و بدین سان به شهادت رساندن این دو ابرمرد عشق، همچنین به شهادت رساندن شیخ اشراق سهروردی در حلب، با همه حمایت ملک ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی از او، جلوه‌هایی است از مقابله جدی اهل زهد در برابر اهل عشق، بدانگاه که احساس می‌کردند خطر اهل عشق جدی است! تعزیرها و تکفیرها و آزار رساندن و به تعبیر امروزی‌ها، پرونده‌سازی‌ها به قصد مقابله با اهل عشق از سوی اهل زهد امری بود سخت رایج و عادی. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، نوشته نواده‌ی وی، محمدبن منور (سده ششم) و نیز دیوان خواجه عاشقان و زندان، حافظ (سده هشتم) آینه تمام‌نمای این معانی و این ماجراهاست و تأمل‌کننده در آنها هم

از قدرت و سلطه اهل زهد در جامعه آن روزگاران ایران اسلامی آگاهی می‌یابد، هم از تنگناهایی که زاهدان قدرتمند برای اهل عشق ایجاد می‌کردند و از موانعی که بر سر راه عشق و گسترش آن پدید می‌آوردند واقف می‌گردد... باری در آن گیر و دارها و در آن ماجراها، تو گوویی عشق مرکبی تیز تک می‌طلبید تا بر آن نشیند و بر قلب سپاه زهد حمله آورد. این مرکب تیز تک، شعر فارسی بود و چون فراهم آمد حرکت کند عشق، شتاب گرفت و یک‌شبه ره یکساله پیمود... و چنین است که علی‌رغم نظریه رایج مبنی بر رهایی شعر فارسی از ظواهر و تعمیق آن به برکت درآمیختن با عرفان به نظر نگارنده در جریان این اختلاط و این آمیزش هم عرفان به شعر فارسی خدمت کرد، هم شعر فارسی به عرفان، عرفان، به شعر فارسی تعمیق بخشید و شعر فارسی، موجب سیر و گسترش عرفان گردید و به عرفان امکان داد تا با زهد به مقابله برخیزد.

۳.۲. ادوار مکتب عشق

با تامل در سیر مکتب عشق از آغاز، یعنی از نیمه دوم سده دوم تا عصر عطار، نظریه پرداز و روش شناس بزرگ این مکتب، می‌توان سه مرحله، یا سه عصر، بدین شرح باز شناخت:

۱.۳.۲. عصر بنیانگذاران: در این عصر که حدود سه سده به طول انجامید (از نیمه دوم سده دوم تا اواسط سده پنجم) عشق، عنصر آریایی تصوف و عرفان، وارد این مکتب می‌شود و بنیان‌های مکتب عشق نهاده می‌آید. در این عصر شخصیت‌هایی مثل رابعه، بایزید و حلاج ظهور می‌کنند و در کار بنیانگذاری مکتب عشق می‌کوشند. از این بزرگ مردان آثاری بر جای نمانده است و ما اخبار آنان را در تذکره‌ها می‌خوانیم و از تذکره‌ها بازمی‌جویم. گرچه در این عصر از روش و روش‌شناسی سخن گفتن ساده‌دلی است، که در بخشی از این عصر هنوز روش‌شناسی مکتب زهد هم، با سابقه دیرین آن، به شکل نهایی خود نرسیده است، اما آنگاه که بنیادهای مکتبی نهاده می‌آید و

اصول آن شکل می‌گیرد پیدا است که بنیادهای روش و روش‌شناسی آن مکتب نیز نهاده می‌شود. وقتی بنیانگذاران مکتب عشق از عشق سخن می‌گویند و سالکان را به عشق می‌خوانند بدان معناست که بر روش عشق تاکید می‌ورزند. می‌توان با گردآوری سخنان این بزرگان در هر مساله و هر موضوع، بدان مساله و بدان موضوع نظام بخشید. مساله روش و روش‌شناسی نیز از این قاعده مستثنی نمی‌تواند بود، چنانکه، فی‌المثل، از این سخن بایزید تفسیری روش‌شناسانه به دست توان داد، از این سخن: «گفتند: ما از زهد و عبادت می‌فرمایم و توزیادت زهد و عبادت نمی‌کنی شیخ (=بایزید) نعره زد و گفت: زهد و عبادت از من شکافته‌اند.»^۱

بایزید، خود اهل عشق است و از این سخن برمی‌آید که وی زهد را مدخل و مقدمه عشق می‌شمارد و چنین است که مریدان را به زهد می‌خواند و خود از زهد فاصله می‌گیرد و به عشق روی می‌آورد... چنین است سخن معروف حسین منصور حلاج در باب عشق؛ این سخن:

«نقل است که درویشی در آن میان از او پرسید که: عشق چیست؟ [حسین منصور حلاج] گفت: امروز بینی، و فردا بینی، و پس فردا بینی. آن روزش بکشتند و دیگر روزش بسوختند و سوم روزش به باد بردادند، یعنی عشق این است.»^۲

تفسیر روش‌شناسانه سخنان حسین منصور حلاج، از دیدگاه اجتماعی - سیاسی آن است که روش عشق، ملازم خطرناک است و عاشق باید خطرها را - که به کشتن و سوختن و بر باد دادن نیز می‌انجامد - به جان بپذیرد و از دیدگاه نظری - فلسفی، سخنان حسین منصور از «مساله فنا» حکایت می‌کند و بدین معنا تصریح دارد که: تنها با به کارگیری روش عشق است که می‌توان به مقام فنا در حق نائل آمد...

باری عصر بنیانگذاران حدود سه سده به طول انجامید. سیر مکتب عشق در این عصر، نسبت به عصر پس از آن، کند است. از بنیانگذاران

مشتی سخنان پراکنده در ابواب مختلف، از جمله در زمینه روش‌شناسی عشق باقی مانده است.

۲.۳.۲. عصر زمینه‌سازان: در این عصر - که حدود یک سده به طول می‌انجامد - (از اواسط سده پنجم تا اواسط سده ششم) زمینه‌های جهش مکتب عشق به سوی تکامل فراهم می‌آید: از یک سو عشق در کنار زهد می‌نشیند تا مگر از شدت و حدت زهد علیه خود بکاهد، و از نگاهی دیگر، زهد، بناگزیر، همنشینی با عشق را می‌پذیرد و به سود عشق گام‌هایی باز پس می‌نهد. از سوی دیگر عشق، بر مرکب تیز تک شعر می‌نشیند تا سیر کند خود را در عصر پیشین جبران کند و شتاب را جانشین‌کنندگی سازد. چنین است که در این عصر با دو جریان روبه‌رو هستیم؛ جریان همنشینی عشق و زهد، و جریان عشق بر مرکب شعر:

الف) همنشینی عشق و زهد: عشق به هر حال منتشر گشت و مورد توجه برخی از زهدگرایان نیز قرار گرفت و جناحی پدید آمد که پیروان آن در روش خود عشق را با زهد آمیختند (= جناح زاهد - عاشق)، زاهدان، تاکید‌کنندگان بر زهد، بدان سبب که لفظ عشق در قرآن نیامده است از محبت سخن می‌گویند. در این میان، آنان که به گونه‌ای تحت تاثیر عشق قرار گرفته‌اند، گه‌گاه در سخنان خود از اصطلاح عشق، آن هم به صورت مترادف با محبت بهره می‌گیرند، چنانکه - فی‌المثل - امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق) - که می‌توان او را در شمار زاهدان متمایل به عشق به شمار آورد - در کتاب *کیمیای سعادت*، در اصل نهم از رکن چهارم (= منجیات)، در بحث مربوط به محبت و شوق و رضا، اولاً، تاکید می‌کند که «مقصود همه مقامات، محبت است»؛ ثانیاً، ضمن بحث از این معنا که لذت و سعادت از محبت به بار می‌آید و هر چه محبت بیشتر لذت و سعادت بیشتر است ضمن کاربرد مترادف عشق و محبت تصریح می‌کند که «سعادت و لذت بر حسب عشق و محبت باشد»^{۱۲}... پیدا است که سخن گفتن از عشق، آن هم از سوی شخصیتی چون امام محمد غزالی چه

مایه می‌تواند در توفیق مکتب عشق و در شکل‌گیری روش‌شناسی عشق موثر افتد. از شخصیت‌های متنفذ زاهد-عاشق می‌توان از خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱ ق) یاد کرد. خواجه عبدالله در عمل، یک زاهد قشری است، خود احتساب می‌کند، خود تعزیر می‌کند و تازیانه می‌زند، خود، چونان محتسب خم و سبو می‌شکند، اما در عالم نظر، به شرط آنکه مناجات‌های منسوب به او، برآستی به همین صورت و سان از او باشد، بویژه در این مناجات‌ها متمایل به عشق است. از دو اثر دیگرش - که هر دو ارزش روش‌شناختی نیز دارند - یعنی از صد میدان، که در آن از صد مقام، یا صد وادی سخن می‌گوید و نیز از منازل السائرین - که مشتمل است بر ده بخش و هر بخش شامل ده مقام و بدین سان صد میدانی است مفصل - بوی عشق می‌آید و چنین است که آثار مرقع پوشی محتسب صفت با زهد خشک، دست‌کم، پس مرگش و در زمانهای بعد، به گونه‌ای در گسترش مکتب عشق موثر واقع می‌شود. تاثیر شخصیتی چون شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، که بنا به گزارش اسرارالتوحید، نماینده عشق است در برابر زهد خشک امام قشیری، گرچه در اصل زاهدی بوده است اهل مجاهده، که بعدها به عشق می‌گراید و شخصیت عاشقانه او در اسرارالتوحید بزرگتر از آنچه هست نموده می‌آید، از جمله شخصیت‌هایی است که بی‌گمان در تکامل مکتب عشق موثر بوده است. این تاثیر، البته، بیشتر از جنبه اسطوره‌ای شخصیت شیخ ابوسعید - که در کتاب اسرارالتوحید پرورده شده - به بار آمده است تا از جنبه واقعی شخصیت شیخ، که منکر تاثیر آن (به میزانی کمتر) نمی‌توان شد.

ب) عشق، بر مرکب شعر: عشق آنگاه برآستی در شاهراه ترقی و تکامل افتاد که بر مرکب تیز تک شعر نشست و چنانچه پیشتر اشارت رفت، علی‌رغم نظریه‌ای رایج مبنی بر «خدمت یک سویه عشق و عرفان به شعر»، در جریان تاثیر و تأثری دو سویه و خدمتی متقابل هم شعر از عشق و عرفان بهره‌گرفت، هم عشق و عرفان از شعر سود جست

... مراد از شعر، در این مقام، نه شعر از دیدگاه ادبی است، یعنی «کلام موزون مقفی»، که مراد از آن، شعر از دیدگاه فلسفی است، یعنی «کلام مخیل» یا «سخن عاطفی خیال‌انگیز»، که در این صورت و از این دیدگاه با دو گونه شعر سر و کار داریم: شعر مثنوی، و شعر منظوم: (۱) مرکب شعر مثنوی: شعر مثنوی، سخنی است عاطفی و خیال‌انگیز، بدون وزن، بدون وزن عروضی. از آنجا که شعر، سخنی است که از عشق و عاطفه به بار می‌آید، سخن عشق بناگزیر شعر خواهد بود. در این عصر جمعی از عارفان عاشق، عشق را بر مرکب شعر مثنوی نشانده و طی رساله‌هایی مستقل، یا ضمن فصلی از فصول یک اثر آشکارا از عشق سخن می‌گفتند. احمد غزالی (در گذشته ۵۲۰ ق) نخستین کس، یا در شمار نخستین کسانی است که به نوشتن رساله‌ای مستقل موسوم به سوانح در حکایت عشق پرداخت و حکایت عشق را در قالب شعر مثنوی، آمیخته به شعر منظوم بیان داشت.^{۱۳} سوانح مشتمل است بر ۷۵ فصل کوتاه که در هر فصل نکته‌ای در باب عشق بیان شده است...^{۱۴} عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ق)، شهید عشق، کتاب تمهیدات و نیز مجموعه نامه‌های خود را به همین صورت و سان نوشته است، یعنی سخنان عین القضاة نیز قصه عشق است در قالب شعر مثنوی، آمیخته به شعر منظوم. اگر در سوانح کمتر می‌توان نشانی از روش و روش‌شناسی بازیافت، در تمهیدات شاهد روش گونه‌ای توان بود. تمهیدات مشتمل است بر ده اصل. گرچه اصول دهگانه تمهیدات، یادآور ده مقام یا ده وادی تواند بود، اما غالب اصول، صورت توصیفی دارند، نه صورت دستوری. اصل ششم: حکایت عشق است، تحت عنوان «حقیقت و حالات عشق». در این اصل از طلب و عشق سخن به میان می‌آید و مطالب در عین توصیفی بودن، صورت دستوری نیز می‌یابد:

«کار طالب آن است که در خود جز عشق نطلبد. وجود عاشق از عشق است، بی عشق چگونه زندگانی کند، حیات از عشق می‌شناس و ممات بی

عشق می‌یاب.^{۱۵}

رساله‌های رمزی سهروردی، شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷)؛ اندیشمندی عاشق که فلسفه را عرفانی کرد و عشق را بر عقل چیره ساخت، بویژه رساله فی حقیقه‌العشق یا مونس‌العشاق نمونه‌هایی است برجسته از حضور عشق بر مرکب شعر مثنوی.

۲) مرکب شعر منظوم: شعر منظوم، چونان شعر مثنوی سخنی است عاطفی و خیال‌انگیز، اما برخلاف شعر مثنوی، دارای وزن نیز هست؛ هر گونه وزن که از جمله آنها وزن عروضی است و در سنت ما دلپذیرترین وزن به شمار می‌آید و اشعار منظوم در تاریخ ادبیات ما تا عصر مشروطیت اشعاری است منظوم به وزن عروضی ... مشهور است که سنایی غزنوی (نیمه دوم سده پنجم تا نیمه اول سده ششم، در گذشته بین سالهای ۵۲۵ تا ۵۴۵ ق) عشق را بر مرکب شعر منظوم نشانده و عرفان را با شعر درآمیخت، اما حقیقت آن است که:

«سنایی، مبتکر این طریقه در شعر فارسی نیست، ولی بدون شک بسط و تکمیل آن در ضمن مثنوی‌های مفصل و کوتاه و قصاید و غزلیات فصیح و شیوا و شورانگیز با تعبیرها و ترکیب‌های تازه و بی‌شمار، و بخصوص نوع شعر قلندری - که نمودار آزادی فکر و نوعی سرکشی نسبت به رسوم و عادات و عقاید معمول و ارجمند نزد عامه آن عصر به شمار می‌رود و حافظ آن را به اوج رسانیده است^{۱۶} - دستکار صنعت فکر و طبع معنی‌آفرین و فصاحت گستر حکیم سنایی است...»^{۱۷}

این سخنان محققانه بدان معناست که پیش از سنایی، عاشقانی در نشان دادن عشق بر مرکب تیز تک شعر منظوم تلاش ورزیده بودند و زمینه گسترش و تکمیل این امر - که با سنایی صورت پذیرفت - فراهم بود. در واقع از اواسط سده چهارم عشق آرام آرام بر مرکب شعر منظوم نشست و شعر به اصطلاح صوفیانه - عارفانه از این زمان آغاز شد و به تصریح استاد فروزانفر:

«اشعار ابوالفضل بشر بن یاسین و دیگران که ابوسعید ابوالخیر در مجالس خود خوانده و در اسرارالتوحید نقل شده، و یک رباعی از ابوعلی دقاق (متوفی ۴۰۵) و رباعی دیگر منسوب به یوسف عامری، که ظاهراً مقصود ابوالحسن محمد بن یوسف عامری است (متوفی ۳۸۱)... وجود شعر صوفیانه را در آن عصر ثابت می‌کند. پس از آن در قرن پنجم عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) اشعار زهد مایل به تصوف (= عشق) می‌سرود و شعرایی بوده‌اند که ترانه‌های صوفیانه سروده‌اند و آن ترانه‌ها در کشف‌الاسرار [مبیدی] و سوانح احمد غزالی و آثار عین‌القضاة بدون ذکر قائل آمده و بعضی هم از آن احمد غزالی و عین‌القضاة است که هم‌عصر سنایی بوده‌اند...»^{۱۸}

از آنچه گفته آمد می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماجرای نشستن عشق بر مرکب شعر منظوم، شامل دو مرحله است:

مرحله نخست، یعنی سده‌های چهارم و پنجم و تا روزگار حکیم سنایی و احمد غزالی و عین‌القضاة، مرحله‌ای که کار، به‌کندی صورت می‌گیرد و سداستوار و عظیم زهد، استوارتر است. به همین سبب کمیت شعر صوفیانه، در این دوران که دورانی است طولانی، نسبت به دوره بعد، بسیار ناچیز است. از عاشقان ابیات و رباعیاتی محدود بر جای مانده است. اشعار صوفیانه خواجه عبدالله انصاری - که در واقع همچنانکه پیشتر اشارت رفت، شخصیتی است زاهد و در عالم نظر متمایل به عشق - نیز محصول این دوران است...

مرحله دوم، یعنی مرحله‌ای که باید آنرا عصر حکیم سنایی خواند، مرحله‌ای است که سیر کند عشق به شتاب بدل می‌شود و عشق، برآستی مرکب تیز تک خود را می‌یابد؛ مرکب تیز تک شعر منظوم. گرچه سنایی، میانه زهد و عشق دست و پا می‌زند و بیشتر به زهد می‌گراید و حدیقه‌الحقیقه او بیشتر حال و هوای زاهدانه دارد و رنگ و بوی کلامی، اما به هر حال، از یک سو شاهراهی می‌گشاید که به دریای عشق می‌رسد؛ به دریای عشق عطار، و از سوی دیگر بدان سبب که شاعر

است و در عمل هم چونان خواجه عبدالله محتسب و محتسب سیرت نیست در عین حکایت زهد، «حدیقه»، آینه عشق نیز هست. او که «عاقلی را کار بوعلی سینا می‌داند و عقل را در کوی عشق نابینا» به شیوه غزالی در کیمیای سعادت از «عشق» در سایه «محبت» سخن نمی‌گوید؛ بلکه بابی مستقل و شورانگیز در «حدیقه» می‌گشاید و در آن از عشق سخن می‌گوید؛ سخن سنایی از عشق، نه زاهدانه است و نه عاقلانه، که براستی عاشقانه است با بی‌باکی‌ها و پاکبازی‌هایی که لازمه عاشقی است ... بنگرید:

دلبر جان ربایِ عشق آمد
 سَرِیَرِ و سِرِ‌نمایِ عشق آمد
 عشق با سر بریده گوید راز
 زانکه داند که سر بود غمّاز ...
 عشق، هیچ آفریده را نبود
 عاشقی جز رسیده را نبود
 عشق، گوینده نهان سخن است
 عشق، پوشیده برهنه تن است
 آب آتش فروز عشق آمد
 آتش آب سوزِ عشق آمد^{۱۱}

از همین دیدگاه و با عنایت به این گرایش‌ها و این ابیات است که سنایی را به جریان عشق وابسته می‌سازند، ورنه سراسر حدیقه از گرایش سراینده آن به زهد حکایت می‌کند و مشرب کلامی او را باز می‌نماید...

از این نکته بسیار مهم نیز نباید غافل شد که سنایی، برای نخستین بار انبوهی از مسائل مربوط به زهد و تصوف را آمیخته به عشق به نظم می‌آورد و با حرکتی که ایجاد می‌کند سرمشق عطار قرار می‌گیرد و به سهم خود موجب می‌شود تا عطار انبوهی از مسائل مربوط به عشق را به نظم آورد.

همچنین بدان سبب که در حدیقه انبوهی از مسائل به نظم می آید شاعر ناگزیر می شود تا به تبویب مطالب و طبقه بندی آنها اقدام کند و بدین سان زمینه ساز طبقه بندی مسائل از دیدگاه روش شناسی گردد و از این بابت نیز الهام بخش عطار واقع شود...

خلاصه و نتیجه گیری:

در آستانه عصر تکامل، یعنی عصر عطار، حاصل کارها و تلاشهای فرهنگی چنین است:

نخست، از لحاظ تجلی عشق در ادب فارسی، مسائل مربوط به عشق، چنانچه مورد بحث قرار گرفت، به گونه ای گسترده در شعر و نثر و به بیان دیگر در شعر مثنوی و منظوم جلوه گر گردیده است.

دوم، از لحاظ طبقه بندی مسائل، طبقه بندی هایی از مسائل زهد (مثلاً کشف المحجوب و رساله قشیریه و...)، طبقه بندی هایی از مسائل عشق (مثلاً سوانح و تمهیدات و...) و نیز طبقه بندی هایی از مسائل زاهدانه - عاشقانه (مثلاً کیمیای سعادت، و منازل السائرین،...) شکل گرفته است.

سوم، از لحاظ روش شناسی - که مورد نظر ما در این جستجوگری هاست، از یک سو از عمر روش شناسی زهد - تقریباً - دو سده گذشته است، و روش شناسی هایی نیمه زاهدانه - نیمه عاشقانه، البته با گرایش بیشتر به زهد، شکل گرفته است که شاید برجسته تر از همه روش شناسی پیشنهادی خواجه عبدالله انصاری در رساله صد میدان و در کتاب منازل السائرین است... و اینک، حدود اواسط سده ششم، زمینه های شکل گیری روش شناسی عشق فراهم آمده است... قرعه کار به نام عطار می زنند...

۳. عصر تکامل: عصر عطار: با ظهور عطار، روش شناسی عشق به کمال می رسد، زمینه شکل گیری و تکامل این روش شناسی فراهم می آید و عطار این طالع را می یابد تا در منطق الطیر به تنظیم آن بپردازد.

۳) عطار و روش شناسی عشق

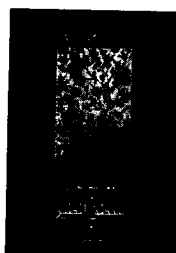
از آغاز تا سرودن منطق الطیر و تنظیم روش شناسی عشق، سه مرحله در کار عطار قابل بازشناسی است: یک مرحله منفعل یا نیمه فعال، و دو مرحله فعال:

مرحله نخست، یعنی مرحله منفعل یا نیمه فعال، مرحله آغازین کار شاعری است و عطار در این مرحله بر بنیاد دانش و ذوق خود شعر می‌سراید و به سبب گرایش‌های عارفانه - عاشقانه‌اش عشق را بر مرکب شعر منظوم می‌نشانند و مضامین عاشقانه - عارفانه را منظوم می‌سازد. بی‌گمان، بخشی از دیوان قصاید و غزلیات و رباعیات شاعر مربوط به همین مرحله و همین دوره است. این شیوه‌ای است که تمام شاعران عارف مشرب، قبل و بعد از عطار، بدان روی آورده‌اند و دواوین اشعارشان آکنده از مضامین عارفانه - عاشقانه است. رباعیاتی که عطار خود، بعدها شماری از آنها را برگزید و در مجموعه مختارنامه گرد آورد نمونه‌ای است از حاصل کار شاعر در مرحله نخست، مضامین این رباعی‌ها متنوع است و از مسائل عرفانی، دینی و اخلاقی تا وصف طبیعت و مسائل عاشقانه را در بر می‌گیرد.

مرحله دوم، مرحله فعال و خلاق است و آن مرحله‌ای است که در آن کار پرداختن روش شناسی عشق آغاز می‌شود، پیش می‌رود، و به کمال می‌رسد. حکایت این آغاز شدن، این پیش رفتن و سیر کردن، و به کمال رسیدن را در دو بخش می‌توان باز شناخت و در دو مثنوی از مثنوی‌های عطار می‌توان آن را بازیافت؛ در مثنوی مصیبت‌نامه، و در مثنوی منطق الطیر. مصیبت‌نامه و منطق الطیر، آینه تمام نمای آغاز شدن، پیش رفتن، و به کمال رسیدن روش شناسی عشق است. بنابراین با مروری بر این دو مثنوی پیدایی، سیر به سوی کمال، و کمال‌یابی روش شناسی عشق را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱.۳. مصیبت‌نامه: روش شناسی چهل مقام و پنج وادی

نخستین تلاش عطار، با هدف طراحی روش شناسی عشق، در



مثنوی مصیبت‌نامه به عمل می‌آید. نتیجهٔ این تلاش پیشنهاد طرحی است چهل مرحله‌ای؛ بدین معنا که عطار پس از بیان این معانی که: «علم دین فقه است و تفسیر و حدیث» و «مرد دین صوفی و مقری و فقیه...» تصریح می‌کند:

«که این سه علم پاک را مغز نجات

حسن اخلاق است و تبدیل صفات»^{۲۰}

و بر این معنا تأکید می‌ورزد که:

«این سه علم است اصل و این سه منبع است

هر چه بگذشتی از این لاینفع است»

آنگاه از لزوم «عقل» و «شرع» و «شوق» به عنوان مقدمه ذوق (= شهود) سخن می‌گوید و بیان می‌کند که چون سالک از چهل مقام بگذرد به وحدت می‌رسد و درمی‌یابد که حقیقت در اوست و باور می‌کند که «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد»:

عقل را در شرع باز و پاک باز

بعد از آن در شوق حق شوی مجاز

تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید

آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید

چل مقامت پیش خواهد آمدن

جمله هم در خویش خواهد آمدن

این چله چون در طریقت داشتی

با حقیقت کرده آمد آشتی

چون بجویی خویش را در چل مقام

جمله در آخر تو باشی والسلام

بر بنیاد طرح چهل مرحله‌ای، سالک، یا به تعبیر عطار، «سالک فکرت» با چهل آفریده بنام خدا دیدار می‌کند و مشکل خود را بدو باز می‌گوید و راه حل آن را از او باز می‌پرسد: از چهل فرشته مقرب، از فرشتگان حامل عرش؛ از عرش و کرسی و لوح و قلم؛ از بهشت و

دوزخ؛ از آسمان و آفتاب و ماه؛ از چهار عنصر؛ از کوه و دریا و جماد و نبات؛ از وحوش و طیور و حیوان؛ از شیطان و جن و آدمی؛ از پیامبران بزرگ «آدم، ابراهیم، موسی، داوود، عیسی و سرانجام حضرت محمد(ص)» و در مرحله نهایی از: نیروهای ذهنی یعنی: حس، خیال، عقل، دل، و جان ... و بدین سان سیر سالک - که در واقع سیر او در آفاق و انفس است - پایان می‌گیرد.

عطار در پرداختن روش شناسی چهل مرحله‌ای خود در مصیبت‌نامه، بی‌گمان از یک سو روش‌های پیشنهادی خواجه عبدالله انصاری را در رساله صد میدان و در کتاب منازل السائرین پیش چشم داشته، و از سوی دیگر حکایت تقدس و اسطوره‌گون عدد چهل در فرهنگ ایران که حکایتی است دراز: سرشتن گل آدم با دستان خداوند در چهل بامداد صورت می‌گیرد^۱؛ خلوت گزیدن سالکان - که همراه است با رعایت آداب خاصی - با هدف تصفیه دل و کشف حقیقت به مدت چهل روز انجام می‌شود (= چله نشینی) و ادامه آن نیز بار دیگر، و بارهای دیگر بدان معناست که سالک باید هر بار چهل روز خلوت بگزیند تا مطلوب او بحاصل آید^۲؛ و ... باری اولاً، میراث روش شناسی در مکتب عشق، بویژه روش شناسی خواجه عبدالله، ثانیاً، حکایت عدد چهل عطار را بر آن می‌دارد تا در نخستین تلاش خود در تنظیم روش شناسی عشق از چهل مقام سخن بگوید و در مقام اندیشمندی روش شناس به سالکان راه حقیقت اعلام دارد:

«باید چهل مقام در نوردید تا به سر منزل حقیقت رسید.»

تأمل در سخنان عطار و توصیه او به سیر سالک در چهل مقام، تامل کننده را به این نتیجه می‌رساند که سیر سالک دارای دو مرحله است:

۱) سیر آفاقی و سیر هستی‌شناسانه: سیر سالک در سی و پنج مقام، یعنی سیر از مقام جبرئیل تا مقام حضرت محمد(ص) سیر آفاقی، یا سیر هستی‌شناسانه است. سالک در این سیر مراتب هستی را می‌شناسد و

جهانی عقلی همانند جهان عینی می‌گردد که به قول حکما «الحکمة
صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»
بدین سان تاثیر اندیشه های حکمی عطار در دیدگاه روش شناسانه
وی آشکار می‌گردد.

نیز سالک در همین سیر، در دیدار با پیامبران بزرگ، نکته‌ای بس
مهم از آنان می‌آموزد؛ این نکته که: «درمان درد او و راه‌حل معمای او
نزد حضرت محمد (ص) است»:

از حضرت آدم (ع) می‌شنود:

پیشگاه دولت و دین مصطفاست
پیش او شو تا شود این کار راست
در حضور او زما دولت مخواه
دولت آنجا جوی و آنجا جوی راه

از حضرت نوح (ع) می‌آموزد:

از در پیغمبر آخر زمان
همچو حلقه سر مگردان یک زمان
زانکه تا خورشید باشد راهبر
بر ستاره چون توان کردن سفر؟

از حضرت ابراهیم خلیل (ع) این سان رهبری می‌شود:

گر رهی می‌بایدت اندر وفا
حلقه فرزند من زن مصطفی
دست از فتراک او یک دم مدار
گر قبولت کرد هرگز غم مدار

از حضرت موسی (ع) یاد می‌گیرد که: «باید به فقر و فنا روی آورد،
جان بسوزد و تن بفرساید، در نیستی صاحب نظر شود و در جهان فقر
دیدور و اینهمه بی قبول محمد (ص) راست نیاید» که:

فقر کلی نقد خاص مصطفاست
بی قبول او نیاید کار راست

و حضرت عیسی (ع)، ضمن دعوت سالک به «طهارت هستی، بی خودی و ندیدن حتی یک ذره هستی در جنب هستی حق» او را چنین ره می‌نماید:

گر ز جان خود فنا باید ترا
نور جان مصطفی باید ترا
تا ز نور جان او سلطان شوی
تا ابد شایسته عرفان شوی

و چنین است که عنصر دینی عرفان عطار و رنگ محمدی مکتب وی چهره می‌نماید ...

بدین ترتیب بخش نخستین روش شناسی عطار در مصیبت‌نامه بر بنیاد دو عنصر شکل می‌گیرد: عنصر نهفته فلسفی (= حکمی)؛ و عنصر آشکار دینی.

عنصر فلسفی، یا حکمی طرح عطار در سیر آفاقی سالک همانا دیدار وی با فرشتگان تا دیدار با ماه همانا سیر در عالم برین، و به زبان فلسفی، سیر در عالم مجردات یا جهان عقول و نفوس و افلاک است و دیدار با عناصر اربعه تا دیدار با جماد و نبات و حیوان - که مجموعه آنها در اصطلاح فلسفه عالم تحت القمر نامیده می‌شود - سیر در عالم فرودین است، یعنی جهان مادی یا عالم ناسوت. متنی این معانی سخت با اندیشه‌ها و عناصر دینی آمیخته شده است. به همین سبب عنصر فلسفی طرح عطار، عنصری است نهفته، رنگ پریده، و رنگ دینی گرفته. عنصر دینی طرح عطار، برخلاف عنصر فلسفی این طرح، عنصری است آشکار و مسلط. به همین سبب مجموعه دیدارهای سالک با پیامبران بزرگ و ره نمودن آنان سالک را به درگاه محمد (ص)، حکایتی دیگر دارد و طرح روش شناسی عطار را به سویی دیگر می‌برد و از سیر در آفاق، یا سیر هستی‌شناسانه، او را متوجه سیری دیگر می‌سازد؛ سیر در خود، و بدو می‌آموزد که: «من عَرَفْتُ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و بدین سان بر سیر در انفس تاکید می‌ورزد؛ سیری که سالک را به

حقیقت رهنمون می‌شود؛ به اصالت و وحدت ...

۲) سیر انفسی: سیر در آفاق و سیر شناخت شناسانه، سیر از مقام اول است تا مقام سی و پنجم، و از مقام سی و ششم سیر در انفس آغاز می‌شود. آنچه را که حضرت محمد (ص) بر آن تاکید می‌ورزد و آن را به سالک می‌آموزد و کلید حل مشکل می‌خواند سفر در خود، سیر در انفس، یا سیر شناخت شناسانه است. به همین سبب به سالک می‌آموزد که: باید سایه سان در آفتاب حقیقت گم شود، یعنی به مقام «فنا» برسد و حتی سر مویی از او باقی نماند:

... یک سر موی از تو تا باقی بود

کار تو مستی و مشتاقی بود

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت

نیست در هست خدا می‌بایدت

سایه‌ای شو گم شده در آفتاب

هیچ شو، والله اعلم بالصواب

باید برای «گم شدن»، یا رسیدن به مقام «فنا» - که همان حقیقت و وحدت است - به «سفر در خود»، یعنی به «سیر انفسی» پرداخت و این سیر، همان راه دل است، و همان شیوه شهودی است که سیرکننده را از «حس»، و «خیال»، و «عقل» می‌گذراند و به مقام «دل» و سرانجام به مقام «جان» می‌رساند و به حق و اصل می‌گرداند و او را سایه‌سان در خورشید گم می‌کند. این پنج نیروی باطنی، یعنی حس، خیال، عقل، دل، و جان، همان پنج منزل، یا پنج وادی است که سالک در سیر انفسی باید از آنها بگذرد تا به حقیقت برسد؛ به خورشید ... پیامبر (ص) تاکید می‌کند که برای رسیدن به منزل فنا (= گم شدن)، راهی نیست جز «در درون دل شدن»، که مقدمه آن گذر از حس و خیال و عقل است و نتیجه آن «پیوستن به جان»:

... سایه‌ای شو، گم شده در آفتاب

هیچ شو، والله اعلم بالصواب

لیک راه تو در این منزل شدن
 نیست الا در درون دل شدن ...
 اول از حس بگذر، آنگه از خیال
 آنگه از عقل، آنگه از دل، اینت حال
 حال حاصل در میان جان شود
 در مقام جانت کار آسان شود
 پنج منزل در نهاد تو تراست
 راستی تو بر تو است از چپ و راست
 پس برو اکنون و راه خویش گیر
 پنج وادی در درون در پیش گیر
 چون شدت آیات آفاقی عیان
 زود بند آیات انفس را میان

تامل در حکایت پنج وادی نکاتی چند را بر تامل کننده روشن می‌سازد؛ نکاتی که هر یک اهمیت ویژه‌ای دارد و در پایان ما را به روش‌شناسی عشق در منطق الطیر می‌رساند. این نکات عبارتند از:
 (یک) روش در روش (= نظریه پنج وادی)

اصل، سیر انفسی است. گرچه از «عیان شدن آیات آفاقی» در پی سیر در آفاق، سخن در میان است، اما آن همه تاکید بر سیر در انفس، این حقیقت را روشن می‌سازد که اصل، سیر در انفس است؛ از آن رو که انسان، جهان صغیر است و «هر چه در عالم بود در آدم است» و در نتیجه آن سان که پیامبر (ص) تصریح فرموده است: «خودشناسی، خداشناسی است». این معنا وقتی استوارتر می‌گردد و آنگاه بیشتر و بیشتر مورد تایید قرار می‌گیرد که «جان» خطاب به سالک می‌گوید:

گر سوی هر ذره‌ای خواهی شدن
 نیست راه از ماه تا ماهی شدن

و چنین است که روشی از روشی سر بر می‌آورد و نظریه پنج وادی از نظریه چهل مقام استنتاج می‌گردد.

دو) عناصر فلسفی، عناصر عرفانی

نظریه پنج وادی از سوی فلسفی است و از سوی عرفانی. بدین معنا که اولاً، عطار در استفاده از حس و خیال و عقل، آشکارا تحت تاثیر شناخت‌شناسی فلسفی است، ثانیاً، دو وادی دل و جان، یعنی وادی‌های چهارم و پنجم عناصر عرفانی نظریه پنج وادی به شمار می‌آید.

وادیهای پنجگانه

۱) عناصر فلسفی = وادی‌های: الف) حس، ب) خیال، ج) عقل

۲) عناصر عرفانی = وادی‌های: الف) دل، ب) جان

از تقدم عناصر فلسفی در نظریه روش‌شناسانه عطار، بر عناصر عرفانی هم نتایجی بس مهم به بار می‌آید:

نخست آنکه، از تاثیر جهان‌بینی آزاد فلسفی بر مکتب عشق خبر می‌دهد و روشن می‌سازد که اگر علم کلام بر مکتب زهد تاثیر نهاد و مکتب زهد، رنگ کلامی گرفت، فلسفه، بر مکتب عشق موثر افتاد و سعه‌صدر فلسفی و آزاد اندیشی فیلسوفانه در سرشت مکتب عشق راه یافت...

دوم آنکه، این تقدم و این تأخر، حکایتگر نکته‌ای است بس مهم، و آن اینکه نه تنها تناقضی میان عرفان و فلسفه (= عشق و عقل)، آن سان که ساده‌دلان می‌انگارند، نیست؛ بلکه فلسفه، مقدمه‌ای است بر عرفان و مکتب عقل، مدخلی است بر مکتب عشق... بر همین بنیاد و از همین دیدگاه است که سروردی، در مقدمه کتاب *حکمة الاشراف* تصریح می‌کند که: «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی هستند که هم طالب ناله (= شهود و عرفان) هستند، هم خواستار حکمت بحی (= فلسفه)»^{۳۳} وی آشکارا می‌گوید: این کتاب (= *حکمة الاشراف*) از آن کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی (= عرفان عشق) باشند، هم جویای حکمت بحی (= فلسفه عقلی)»^{۳۴} ... و چنین است که

روش سهروردی را روشی تلفیقی خوانده‌اند؛ تلفیق عقل و عشق، یا فلسفه و عرفان و این همان تلفیق، یا آمیزه‌ای است که به گونه‌ای دیگر در روش عطار؛ روش سیر در وادی‌های پنجگانه نیز شاهد آن توانیم بود.

سه (غرق در عشق و فنا (= وادی دل و جان)

وادی دل و جان، حکایت عشق و فناست. سالک بگذشته از حس و خیال و عقل، یعنی سالکی که تجربه عقلی - فلسفی وی به کمال رسیده است، گام به وادی دل و جان می‌نهد. در وادی دل، بنیاد روش و روش‌شناسی می‌آموزد، یعنی درس عشق. دل، ضمن آنکه خود را «عکسی از خورشید جان می‌خواند و مست جاوید از می‌جاوید جان» به سالک می‌گوید: «شرط نزدیک شدن به دل، در خون وطن کردن است» یعنی که به سالک آن نکته می‌آموزد که «حلاج بر سر دار خوش سرود»، یعنی بدو درس سربازی می‌دهد و بدو می‌آموزد که شرط عشقبازی، سربازی و جانبازی است، یعنی «در خون وطن کردن». پیر هوشیار هم ضمن بیان این معانی که: «دل، جایگاه عشق است و دریای عشق و آکنده از گوهر عشق» سخن را تمام می‌کند و به سالک می‌گوید: «حل نشد بی عشق هرگز مشکلی» و از او می‌خواهد که «مصلحت‌اندیشی یک سو نهد، بیقراری پیشه کند و مرد عشق گردد و به میدان عشق درآید» تا مشکلات او آسان شود:

پیر گفتش هست دل، دریای عشق
 موج او پر گوهر سودای عشق
 درد عشق آمد دواي هر دلی
 حل نشد بی عشق هرگز مشکلی
 عشق در دل بین و دل در جان نهان
 صد جهان در صد جهان در صد جهان
 چند اندیشی بدین میدان درآی
 همچو گویی گرد سرگردان درآی

مصلحت اندیش نبود مرد عشق

بیقراری خواهد از تو درد عشق

و چنین است که سالک در وادی دل، روش می آموزد؛ روش عشق تا آن را به کار گیرد و به سوی سر منزل جان، یعنی سر منزل حقیقت سیر کند... وادی جان، سر منزل مقصود است؛ همان وادی فناست در منطق الطیر. سالک با روش عشق و بر مرکب عشق به وادی جان سفر می کند، یعنی به مدد عشق به مقام جان می رسد؛ به مقام فنا. اینجا در مقام جان، حکایت «وحدت» می شنود؛ حکایتی واقعی تر از هر واقعیت و درمی یابد که سخنان بلند خواجه شیراز، خود، حقیقت نقد حال اوست؛ این سخنان:

سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می کرد^{۳۰}

و باور می کند که گمشده او در اوست، او، خود حجاب (= پرده) خود است و باید از میان بر خیزد و چون از میان برخاست رود سان به دریا باز می گردد و غرقه دریای جان می شود؛ غرقه دریای وحدت و «در دو عالم را ظل ذات خویش می بیند»:

... گر سوی هر ذره ای خواهی شدن

نیست راه از ماه تا ماهی شدن

آنچه تو گم کرده ای، گر کرده ای

هست آن در تو، تو خود را پرده ای

گرچه بسیاری بگشتی پیش و پس

در نهادت ره نبردی یک نفس

این زمان اینجا رسیدی مرد باش

غرقه دریای من شو، فرد باش...

سالک القصه چو در دریای جان

غوطه خورد و گشت ناپروای جان

جانش چندان کز پس و از پیش دید

هر دو عالم ظل ذات خویش دید

و چنین است حکایت وصول به سر منزل مقصود و رسیدن به مقام فنا، یا غرق شدن در دریای جان... بدین ترتیب در پایان کار بدین نتیجه توان رسید که روش شناسی طرح شده در مصیبت نامه شامل سه مرحله است: یک مرحله مقدماتی، و دو مرحله اصلی:

مرحله مقدماتی: سیر آفاقی است، یعنی پشت سر نهادن سی و پنج مقام که خود به خود به وادی های سه گانه فلسفی (حس، خیال، عقل) منتهی می شود و بدین سان جهان کبیر با جهان صغیر (=انسان) انطباق می یابد. با گذشتن از وادی های فلسفی آمادگی می یابد تا به وادی های عرفانی گام نهد. تو گویی عطار سیر در آفاق را، و گذشتن از وادی های فلسفی را - که ملازم سیر در آفاق نیز هست - همانند سپروردی، شرط گام نهادن به وادی های عرفانی و لازمه طلب می داند...

مرحله اصلی = دل و جان: چون سالک در تجربه های عقلی - فلسفی به کمال رسید و زمینه های طلب در او فراهم آمد و طالب جان (= حقیقت = وحدت = فنا) شد به وادی دل، رو می کند و روش سیر به سوی حقیقت، یا مرکب سفر به شهر جان را به دست می آورد (وادی دل < روش عشق) و با این مرکب رهبر شهر جان می گردد و با به کارگیری روش عشق به کشف حقیقت - که همان وحدت است - نائل می آید و به مقام فنا می رسد (= وادی جان - < وصول به حقیقت)...
اینک در آستانه طرح روش شناس عشق، در مثنوی منطق الطیر قرار داریم...

۲.۳. منطق الطیر = طرح نهایی روش شناسی عشق

منطق الطیر، صورت نهایی روش شناسی مکتب عشق است. روش شناسی عشق برابر مندرجات منطق الطیر، شامل هفت مرحله، یا هفت وادی است که می توان آن را برآمده از یک «لف و نشر» دانست:

لَفّ مراحل مقدماتی روش‌شناسی در مصیبت‌نامه، و نشر مراحل دوگانه یا مراحل اصلی همین روش‌شناسی:

۱) لَفّ: چنان است که مراحل مقدماتی روش‌شناسی مطرح شده در مصیبت‌نامه، یعنی سی و پنج مقام - که حکایت‌گر سیر در آفاق است - و نیز سه مقام، یا سه وادی، که همان مراحل یا عناصر فلسفی سیر در انفس است، یعنی وادی حسن، وادی خیال، و وادی عقل، زمینه‌ساز طلب می‌گردند و جمله در وادی طلب جمع می‌آیند و وادی طلب، در روش‌شناسی تکامل یافته منطق الطیر، جایگزین سی و هشت مقام در روش‌شناس مصیبت‌نامه می‌گردد یعنی در جریان یک لَفّ، یک مقام - که همان مقام طلب (با مقدمات آن) است - جانشین سی و هشت مقام می‌شود.

۲) نشر: چنان است که دو مرحله، یا دو وادی اصلی در روش‌شناسی طرح شده در مصیبت‌نامه، یعنی وادی دل و وادی جان - که جوهر عرفان عطار و جوهره روش‌شناسی او در مصیبت‌نامه به شمار می‌آید - در طرح روش‌شناسی شاعر در منطق الطیر نشر می‌شود و گستردگی و تفصیل می‌یابد و به شش یا شش وادی بدل می‌گردد: وادی عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا.

در طرح و تکمیل وادی‌ها و سرانجام در حکایت تکامل روش‌شناسی عشق، ذهن عطار - که پیوسته پیشرفته می‌شود - و اندیشه وی - که همواره تکامل می‌یابد - نقش بنیادی دارند و همین عوامل است که سرانجام، از پرتو آنها روش‌شناسی عشق به کمال می‌رسد و وادی‌های هفتگانه، به ترتیبی که اینک پیش روی ماست، تنظیم و ترتیب می‌یابد. اما اگر در پی آن باشیم تا مراحل هفتگانه را از دل مصیبت‌نامه بیرون آوریم نیز بی‌توفیق نخواهیم بود و بی‌بهره نخواهیم ماند که:

- عشق، از دل برمی‌آید و وادی دل، وادی عشق است.
- فنا یا فقر و فنا از جان برمی‌آید و چون سالک به وادی جان برسد به مقام فنا رسیده است.

در گفت‌وگویی جان با سالک هم از توحید - توحید پاک - سخن
به میان می‌آید، مثل:

هر چه در توحید مطلق آمده است
آن همه در تو محقق آمده است
هم از معرفت که ملازم استغناست، مثل:
در فروغ آفتاب معرفت
کی چراغی را توان کردن صفت؟

و هم از حیرت که از مشاهده برمی‌آید و دست از دامن سالک،
حتی پس از فنا بر نمی‌دارد، چنانکه سالک پس از غوطه زدن در دریای
جان، همچنان حیران است:

در تحیر ماند، شست از خویش دست
پاک گشت از خویش و در گوشه نشست
باری چنانکه اشارت رفت تکامل اندیشه عطار موجب شد تا
روش‌شناسی عشق در منطق الطیر به تکامل نهایی خود برسد و با تکامل
روش‌شناسی عشق در منطق الطیر، روش‌شناسی مکتب عشق نیز به
کمال خود رسید.

شؤبہ شاگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها و منابع:

- ۱- ر. کد: عطار، در مثنوی‌های گزیده او و گزیده مثنوی‌های او، دکتر مهدی حمیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷ ش.
- ۲- ابیاتی که از منطق الطیر در این مقاله نقل می‌شود از منطق الطیر تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی (انتشارات سخن، ۱۳۸۳) است.
- ۳- در باب «کشش» و «کوشش» و اینکه کدام اصل است و کدام فرع می‌توان بحث‌های مختلفی مطرح کرد، و پرسش‌هایی از این دست پیش آورد: آیا الزاماً در پی هر کوششی کششی است؟ آیا کشش، به تنهایی کارساز هست یا نه؟ آیا کشش سبب کوشش است یا کوشش، سبب کشش؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی دیگر از این دست، بی‌گمان، نظر ارباب معرفت را هم به خود مشغول می‌داشته است که به قول حافظ، (دیوان، غزل شماره ۲۰۰):
قومی به جند و جهد نهادند وصل دوست
قوم دگر حواله به تقدیر می‌کنند

- ۴ و ۵- شناخت روش علوم، یا فلسفه علمی، فلیسن شاله، ترجمه یحیی مهبودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ش، ۵۱ و ۲۵ (با اندکی تغییر)
- ۶- اشاره است به بی‌تی از سعدی (کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش، غزل ۳۷۹):
- نه فراموشیم از ذکر تو خاموش نشاند
که در اندیشه اوصاف تو حیران بودم
- ۷- تذکره الاولیاء، تصحیح نیکلسن، لیدن، ۱۹۰۵ م، ۶۷/۱.
- ۸- همان، ۱۳۵/۲.
- ۹- همان، ۱۶۸/۱.
- ۱۰- همان، ۱۴۲/۲، ۵۹۹/۲.
- ۱۱ و ۱۲- کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، تصحیح حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ۱۵۶۹/۲.
- ۱۳- جبت اطلاع بیشتر درباره جایگاه احمد غزالی در مکتب عشق ر. ک. به: سلطان طریقت، سوانح زندگی و افکار و آثار احمد غزالی، نوشته: دکتر نصرالله پورجوادی، انتشارات آگاه، ۱۳۵۸.
- ۱۴- سوانح، احمد غزالی، تصحیح: هلموت ریتر، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ۱۵- تمیذات، عین القضاة، تصحیح عقیق عسیران، تهران، منوچهری، (از روی چاپ دانشگاه تهران)، بی تا، ص ۹۸.
- ۱۶- در باب تفاوت شعر قلندرانه و رندانه، ر. ک: مقاله نگارنده در کیهان فرهنگی، فروردین ۱۳۷۱، تحت عنوان «غزلیهای خواجه، حکایت فضل تقدم و داستان ابتکار».
- ۱۷- سخن و سخنوران، استاد بدیع الزمان فروزانفر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰، پاورقی ص ۲۵۵.
- ۱۸- همان، پاورقی صص ۲۵۴-۲۵۵.
- ۱۹- حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح: مریم حسینی (با اشراف: دکتر شفیعی کدکنی و دکتر پورجوادی)، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۸.
- ۲۰- ابیاتی که از مصیبت‌نامه در این مقاله نقل می‌شود از مصیبت‌نامه تصحیح مرحوم دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، چاپ انتشارات زوآر است.
- ۲۱- خَمَرَتْ طَیْبَةُ آدَمَ بِنْدَى أَرْبَعِینَ صَبَاحاً (مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، تصحیح دکتر محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۶۵، ۲۱۱).
- ۲۲- این باور اشاره دارد به حدیث نبوی: «مَنْ أَخْلَصَ لِيْهِ أَرْبَعِینَ یَوْمًا طَهَّرَتْ تَبَائِعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلٰی لِسَانِهِ» (حلیه الاولیاء، به نقل از احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه امیرکبیر، ص ۱۹۶).
- ۲۳ و ۲۴- حکمة الاشراق، ضمن مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هنری کربن، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵ش، ۱۲/۲.
- ۲۵- دیوان حافظ، تصحیح علامه قزوینی - دکتر غنی، غزل شماره ۱۴۲.