

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال سیزدهم، شماره‌ی سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، صص ۲۰۱-۲۳۲

[DOI: 10.22099/JBA.2020.34970.3542](https://doi.org/10.22099/JBA.2020.34970.3542)

بررسی و تطبیق ساختار و درون‌مایه‌ی اسرارنامه و مخزن‌الاسرار

فاطمه طوبایی*

نجف جوکار**

چکیده

اسرارنامه‌ی عطار و مخزن‌الاسرار نظامی از مهم‌ترین مثنوی‌های عرفانی - حکمی ادبیات فارسی محسوب می‌شوند. وجود مضامین مشترک و گاه خط فکری یکسان این احتمال را ایجاد می‌کند که عطار در سرودن اثر خود از نظامی تأثیر پذیرفته باشد. در این جستار با تطبیق جزءبه‌جزء محتوا و ساختار این آثار، همسانی‌ها و دگرسانی‌ها استخراج شده است. همسانی‌ها عبارت‌اند از: ۱. انسان؛ ۲. جهان هستی؛ ۳. عشق؛ ۴. سلوک؛ ۵. نقد تصوف؛ ۶. اندیشه‌های کلامی. ناهمسانی‌ها نیز شامل موارد زیر است: ۱. ساختار متن‌ها؛ ۲. جهان‌بینی دو شاعر؛ ۳. بافت ادبی اشعار؛ ۴. بینش اجتماعی؛ ۵. «بقای بعد از فنا» در اسرارنامه و «فنا» در مخزن‌الاسرار. ۶. نگرش دو شاعر در باب سخن؛ ۷. ترکیب محتوایی. نتیجه‌ی حاصل از تطبیق کلی دو کتاب بیانگر اشتراکات فکری دو شاعر در مباحث بنیادین است. اگر در این باره تفاوت‌هایی هم در محتوا و ساختار به چشم می‌خورد، حاکی از شخصیت، ساختار ذهنی و جایگاه متفاوت عطار و نظامی است؛ هرچند نمی‌توان به‌طور قطع تأثیرپذیری اسرارنامه از مخزن‌الاسرار را اثبات کرد؛ اما تشابه ذهنیات منعکس در اشعار و موضوعات محوری دو اثر نموداری از این تأثیرپذیری است.

واژه‌های کلیدی: اسرارنامه، تأثیرپذیری، عطار، مخزن‌الاسرار، نظامی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز toobaeshima@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز n.jowkar@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۱۵

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۰/۸

۱. مقدمه

عطار و نظامی، دو شاعر مثنوی‌سرا، از بلندآوازه‌ترین شاعران زبان فارسی‌اند. در ابتدا و بی‌غور در لایه‌های چندگانه‌ی آثار این دو شاعر شاید خط فکری و جهان‌بینی آنان دور و متفاوت از یکدیگر به نظر برسد؛ اما با نگاهی ژرف‌تر به بافت اخلاقی - حکمی حاکم بر آثار و البته تکیه بر اشتراکی خاص، این پیوستگی اندیشگانی نقاب از رخ برمی‌دارد و خود را نمایان می‌کند. این نقطه‌ی اشتراک، طبع‌آزمایی در نظیره‌سازی از *حدیقه/الحقیقه‌ی سنایی* است. *حدیقه* در آن ایام در اوج شهرت و رواجی بی‌سابقه بوده است و در آثار نویسندگان نام‌آور عصر ابیات آن نقل می‌گردید و تا مدت‌ها بعد نیز زبان‌زد صوفیه و علاقمندان بوده است (رک. زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۹). *مخزن‌الاسرار* نظامی منظومه‌ای تعلیمی شامل اندیشه‌هایی انتزاعی و داستان‌هایی موعظه‌آمیز، پژوهی غریب و پرطنطنه از *حدیقه‌ی سنایی* است؛ اما با آهنگی پندآمیز و زاهدانه و با انتخابی متفاوت و هوشمندانه در وزن و سبک شاعری. شیخ عطار نیز تقریباً در همین ایام یا قدری دیرتر منظومه‌ی *اسرارنامه‌ی* خود را با پاره‌ای تفاوت‌ها به همین شیوه اما با لحنی عاشقانه و دردآمیز سرود. با وجود زیست‌بوم متفاوت این دو تن که یکی در شرق ایران به سر می‌برده است و دیگری در غرب، این احتمال وجود دارد که عطار از آثار نظامی مطلع بوده باشد. «هرچند وی در *مصیبت‌نامه‌ی* خود، آنجا که از چند تن از شاعران از جمله فردوسی، عنصری، انوری و حتی خاقانی نام می‌برد، نامی از نظامی گنجوی به میان نمی‌آورد. نام‌بردن از خاقانی و آشنایی با او این احتمال را تقویت می‌کند که شاعر با نظامی نیز که شاعری تقریباً هم‌خطه با خاقانی است و در غرب ایران زندگی می‌کند، آشنایی داشته است؛ اما علت اشاره‌نکردن به وی معلوم نیست.» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۱۴۸).

آنچه در آثار نظامی و عطار بسیار جلب نظر می‌کند، مضامین مشترک اخلاقی و عرفانی است که برای هر دو اهمیت داشته و هرکدام به شیوه‌ی خود از آن بهره‌ها برده‌اند. این مشابهت‌ها در *مخزن‌الاسرار* و *اسرارنامه* بیش از هر جا به چشم می‌خورد تا آنجا که مخاطب بلافاصله پس از شنیدن نام این کتاب‌ها چنین می‌پندارد که احتمالاً با توجه به تشابه اسم، مسمی و محتوای آن‌ها نیز مشترک و همسو هستند و محتمل است یکی تحت تأثیر دیگری

پدید آمده باشد. در این مقاله با تطبیق درون‌مایه و ساختار اسرارنامه‌ی عطار و مخزن‌الاسرار نظامی وجوه مشابهت و مفارقت آن‌ها برابر هم قرار می‌گیرد، باشد که همسانی‌ها ما را به نتایجی رهنمون گردد.

۱.۱. پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های متعددی در باب اسرارنامه و مخزن‌الاسرار به شکل مستقل انجام شده است؛ اما تا کنون این دو کتاب با یکدیگر تطبیق داده نشده است. تنها اشرف‌زاده (۱۳۷۳)، در یک مقایسه‌ی کلی به مفاهیم داستانی مشترک در آثار عطار و نظامی پرداخته است. وی این مشترکات را چنین تحلیل و توصیف می‌کند: «با تفحصی که در مثنوی‌های عطار و نظامی صورت گرفت، روشن شد که ۱۷ مورد شباهت داستانی بین آثار این دو شاعر وجود دارد که از آن‌ها ۱۳ مورد در اسکندرنامه و مابقی در سایر آثار نظامی است. همچنین از این وجوه شباهت ۹ مورد در مصیبت‌نامه، ۳ مورد در الهی‌نامه، ۲ مورد در منطق‌الطیر و مابقی در اسرارنامه و تذکره‌الاولیاء است.» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳، ۱۴۸). زرین‌کوب (۱۳۸۰)، نیز به‌طور ضمنی به تأثیرپذیری مخزن‌الاسرار و اسرارنامه از حدیقه و نیز احتمال تأثیرپذیری اسرارنامه از مخزن‌الاسرار اشاره می‌کند؛ اما به همین اظهار نظر کلی بسنده می‌کند و وارد تطبیق یا مقایسه‌ی جزئی نمی‌شود.

۲. اسرارنامه و مخزن‌الاسرار

«اسرارنامه همان‌طور که از نام آن برمی‌آید، کتابی است در باب اسرار و شیوه‌های سلوک. این کتاب مانند دیگر آثار عطار دارای پیرنگ کلان و طرحی سراسری نیست و با حذف تحمیدیّه و خاتمه‌الکتاب هجده مقاله‌ی اصلی دارد.» (عطار، ۱۳۹۴: ۶۳-۶۶).

«مخزن‌الاسرار اولین مثنوی نظامی است که اندکی پیش از چهل‌سالگی او در بحر سریع به نام فخرالدین بهرام‌شاه‌بن داوود پادشاه ارزنگان در حدود سال ۵۷۰ ه.ق سروده شده است. این کتاب از امهات مثنوی‌های فارسی بوده و مشتمل است بر مواعظ و حکم در بیست مقاله.» (صفا، ۱۳۹۰: ۳۱۵-۳۱۸).

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، *اسرارنامه* و *مخزن‌الاسرار* هر دو مثنوی‌هایی اخلاقی - عرفانی هستند که در مقام نظیره‌سازی بر *حدیقه‌الحقیقه* و براساس ساختار ذهنی و ذوق سرایندگانشان تدوین شده‌اند و از همین دیدگاه قابلیت مقایسه با یکدیگر را دارند. در این قیاس شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان *اسرارنامه* و *مخزن‌الاسرار* دیده می‌شود که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

۱.۲. همسانی‌ها

۱.۱.۲. انسان

عطار بحث در باب انسان را با توصیف وجود او آغاز می‌کند و با نگاهی جهان‌شمول، نوع انسان را مخاطب خود قرار می‌دهد. در دیدگاه وی مزیت انسان بر دیگر موجودات، «گویایی» و «پاکیزه‌جانی» است. انسان در یک سیر نزولی از جهان روح به جهان ماده آمده است تا وجود اجمالی خویش را به تفصیل برساند و کامل شود. انسان قطره‌ای است که از دریای قدم برآمده و مقدر است که مروارید گردد و در سیر صعودی خویش به جهان ملکوت بازگردد. این سیر صعودی با سفر انسان از چارچوب طبع آغاز می‌شود و در بی‌زمانی و بی‌زمینی، در جایی از اقلیم هشتم و یک جغرافیای شهودی ادامه پیدا می‌کند و به یگانگی ختم می‌شود:

تو گر بیشی از آن جمله برآنی	که بس گویا و بس پاکیزه جانی
الا ای قطره‌ی بالا گزیده	ز دریای قدم بسویی شنیده
تو ناکرده سفر گوهر نگردی	چو خاکستر شدی اخگر نگردی
الا ای تنگ باز تند مستیز	دمی زین چارچوب طبع برخیز
به پرواز جهان لامکان شو	زمانی بی زمین و بی زمان شو
چو حالی این زمین کردی بدل تو	یکی بینی ابد را با ازل تو
یقین دارم که هر دو جز یکی نیست	محقق را دراین معنی شکی نیست

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۶)

در باب وجود انسان، عطار معتقد است این وجود به طلسمی تو بر تو می‌ماند که ترکیبی از صورت و معنا است و این وجود چون گنجی است که نه سپهر را در دل خود پنهان کرده است:

الای مهره‌باز حق‌پرداز نقاب از لعبت معنی برانداز
تو گنجی نه سپهرت در میانه برآی از چار دیوار زمانه
تو گنجی لیک در بند طلسمی تو جانی لیک در زندان جسمی
(همان: ۱۰۷)

پیش از عطار سنایی نیز به این طلسم دو رنگ اشاره کرده است:

هست ترکیب نفس انسانی عقلی و نفسی و هیولانی
دل و گل دان سرشته‌ی آدم این بر آن بر این شده درهم
هر چه جز مردم‌اند یک رنگ‌اند یا همه صلح یا همه جنگ‌اند
(سنایی، ۱۳۹۷: ۴۷۰)

صاحب مرصاد/العباد نیز از جمله نظریه‌پردازانی است که در باب ساختار وجود انسان هم عقیده با عطار است و آدمی را صاحب «ولایت دو رنگ» معرفی می‌کند:

«مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۴۱)

عطار در ادامه از انسان می‌خواهد که پس از گذشتن از چهار عنصر و نه فلک که در وجود خود او قرار دارند، در آخر از وجود خود نیز بگذرد تا به حق چشم باز کند. وی در تحلیلی وجودشناسانه و فلسفی تصریح می‌کند که آمیزش و آویزش قدیم و حادث در یکدیگر غیرممکن است و تنها راه انسان برای بازگشت به قدیم دائم ازلی خالی شدن از حدوث است. آن‌گاه که حادث از میان رود، جز قدیم هیچ نمی‌ماند:

چو بگذشتی ز چار و نه به پرواز ز خود بگذر به حق کن چشم خود باز
قدم را با حدوث آویزشی نیست وگر آویزش است آمیزشی نیست
چو تو در عالم حادث شتابی ز نور عالم ثالث چه یابی؟

الای مرغ، بیرون آی از این دام دمی در مرغزار خلد بخرام
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

در تکمیل نگرش خود، عطار با نگاهی خاکستری به انسان که برگرفته از قرآن است، وی را جهان اکبر می‌بیند، در صورتی که جایگاه، ارزش و مسیر خود در این جهان را یافته باشد و منشأ وحدانی خود را به یاد بیاورد، در غیر این صورت او جزوی از کوچک‌ترین اجزای این جهان است که ارزشی بیش از دیگر اجزا ندارد و چه بسا پزیران‌ترین موجود برای چرخه‌ی هستی نیز به شمار رود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ / ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.» (تین / ۴-۵) و «و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا / فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا و تَقْوَاهَا / قَدْ أَلْحَمْنَا مِنْ زَكَاةٍ / و قد خَابَ مِنْ دَسَّاهَا» (شمس / ۷-۱۰).

بدین پر قوتی کافلاک گردد کجا از بهر مستی خاک گردد؟
فلک گردان ز بهر جان پاک است نه از بهر کفی آب است و خاک است
زمین در جنب این نه سقف مینا چو خشخاشی بود بر روی دریا
بین تا تو از این خشخاش چندی؟ سزد گر بر بروت خود بخندی!
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱۶۴)

با ورود به حیطه‌ی عرفان عملی، عطار در توصیف ارزش وجودی انسان علم و عمل توأمان را راه رستگاری بشر می‌داند و معتقد است هیچ‌کدام به‌تنهایی کارساز نخواهد بود. کمال خود بدان کز بس تعظم غلامان تواند افلاک و انجم
تو را قیمت به علم است و به کردار تو هم چون من درافزودی به گفتار
به قدر آن که علم و کار داری بدان ارزی بدان مقدار داری
(همان: ۱۴۴-۱۴۵)

نظامی نیز نگاه به انسان را با مسئله‌ی آفرینش آغاز می‌کند و پس از توصیف آفرینش آدم (ع) وارد حکمت و عرفان عملی می‌شود و با مخاطب قراردادن نوع بشر به نصیحت‌های معمول برای تهذیب وجود می‌پردازد؛ سپس با ورود به مباحث نظری تصوف، انسان را به‌عنوان بنیان‌گذار عشق در جهان ماده معرفی می‌کند و به وی گوشزد می‌کند که تنها راه بازگشت به نقطه‌ی وحدت و منزلگاه نخستین، اعتماد به بال‌های روح

و دل و تحمل ریاضت‌ها است. در واقع وی مسیری را ترسیم می‌کند که در آن مسیر سالک ابتدا اهمّیت دل را درمی‌یابد و سپس می‌آموزد که چگونه این دل را زنده و پر سوز نگه دارد:

پیشتر از جنبش این تازگان نوسفـران و کهنـ آوازگان
پایگه عشق نه ما کرده‌ایم؟ دستکش عشق نه ما خورده‌ایم؟
مرغ قفس پر که مسیحای توست زیر تو پر دارد و بالای توست
راه دو عالم که دو منزل شده‌است نیم ره یک نفس دل شده‌است
نرمی دل می‌طلبی نیفه وار نافه صفت تن به درشتی سپار
بار عنا کش به شب قیرگون هر چه عنا بیش عنایت فزون
(نظامی، ۱۳۹۱: ۹۹-۱۰۱)

سپس با یادآوری قربت بی‌واسطه‌ی روح انسان با حقیقت ازلی و ابدی، می‌کوشد درد جدایی را در مخاطب برانگیزد و به او گوشزد کند که در این جهان مسافری است آلوده به گرد غربت. به قول احمد غزالی: «محبّ سرگردان و غریب از این روی است که دلش را بر هیچ آفریده آشنایی نیست و در هیچ مقامش نزول و وقف نیست. اگرچه در وطن است، مسافر است» (احمد غزالی، ۱۳۵۶: ۲) و نیز به او یادآوری کند که وجود و هستی انسان مجازی و عاریتی و انعکاسی از عدم است:

اول کاین ملک به نامت نبود وین ده ویرانه مقامت نبود
فر همای حملی داشتی اوج هوای ازلی داشتی
شک نه در آن شد که عدم هیچ نیست شک به وجود است که هم هیچ نیست
(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۱۸-۱۱۹)

نظامی نیز همچون عطار با اشاره به طلسم آمیخته‌ی وجود از روح و تن، آفرینش انسان را یک نگارگری نغز می‌داند. وی ضمن هشیارکردن انسان، او را به رفتاری مطابق با این مقام والا دعوت می‌کند:

از سر آن خامه که خاریده‌اند نغز نگاریست نگاریده‌اند
رشته‌ی جان بر جگرت بسته‌اند گوهر تن بر کم‌سرت بسته‌اند
چون تو همایی شرف کار باش کم خور و کم گوی و کم آزار باش
(همان: ۱۰۵-۱۰۶)

از جمع‌بندی مقالات هفتم و هشتم مخزن الاسرار می‌توان نگرش کلی نظامی در باب انسان را دریافت. وی نیز همچون عطار معتقد است که انسان موجودی است با قابلیت‌های متناقض، همان‌طور که می‌تواند برترین موجود نظام خلقت باشد، درعین حال می‌تواند در ردیف بی‌ارزش‌ترین‌ها نیز قرار گیرد:

یوسف تو تا زبر چاه بود مصر الهی‌ش نظرگاه بود
زرد رخ از چرخ کبود آمدی چونک‌ه در این چاه فرود آمدی
آتش در خرم‌ن خود می‌زنی دولت خود را به لگد می‌زنی
شعبده‌بازی که در این پرده هست بر سرت این پرده به بازی نبست
بشنو از این پرده و بیدار شو خلوتی پی‌رده‌ی اسرار شو
(همان: ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۳)

این نگرش کمابیش منعکس‌کننده‌ی نگرش خداوند در باب انسان است: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم / ثم رددناه اسفل سافلین» (تین / ۴ - ۵).

۲.۱.۲. جهان هستی

اگرچه عطار جهان‌شناسی منحصر به فردی را مطرح می‌کند؛ اما در نهایت این جهان‌شناسی برای رسیدن به انسان‌شناسی و در پی آن خداشناسی است. برای او جهان و هرچه جز انسان، در سایه‌ی انسان معنا می‌یابد. وی معتقد است منظوی بودن جزء در کل و کل در جزء تنها مختص وجود انسان نیست؛ بلکه این قاعده بر جهان پیرامون انسان نیز حکم می‌کند. همان‌طور که جهان از اجزای کوچک‌تری تشکیل شده است و جزء به جزء است، هر جزء هم جهانی را در دل خود پنهان کرده است و خود یک کل محسوب می‌شود؛ به همین دلیل شناخت جهان برای انسان می‌تواند چون شاه‌راهی برای رسیدن به حضرت دوست باشد:

همی هر ذره از عالم که بینی
اگر تو در پی آن می‌نشینی،
چنان پیدا شود آن ذره در راه
که نوری گردد از انوار درگاه
ز یک یک ذره سوی دوست راه است
ولی بر چشم تو عالم سیاه است
تو اگر اهلیتی داری در این راه
ز یک یک ذره می‌شو تا به درگاه
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

این نوع نگاه به جهان، زیرساخت بنیادین دیدگاه عطار یعنی وحدت وجود را آشکار می‌کند. او معتقد است که جهان و تمام اجزای آن، وجودی واحد با ظهورات اعتباری متکثر هستند که آدمی قادر به درک اتحاد وجودی آن‌ها نیست؛ ناگزیر تکثرات را حقیقی می‌پندارد و دچار تشنّت فکر و برداشت نادرست از ماهیت جهان می‌شود:

در این معنی که من گفتم شکی نیست
تو بی‌چشمی و عالم جز یکی نیست
که می‌گوید که گردون آن چنان است
که چشمت دید یا عقل تو دانست؟
مثال آن همی بینی و گرنه
یکی است این جمله در اصل و دگر نه
یکی کان یک برون باشد ز آحاد
نه آن یک را نشان باشد نه اعداد
دو عالم غرق این دریای نور است
ولیکن نقش عالم‌ها غرور است
اگر گویی که چیست این هر چه پیدا است
بگویم راست گر تو بشنوی راست
همه ناچیز و فانی و همه هیچ
همه چون طلسمی پیچ بر پیچ
خیال و وهم و عقل و حس مقام است
که هر یک در مقام خود تمام است
ولی چون زان مقام آبی برون تو
خیالی بینی آن را هم کنون تو
اگر این پرده از هم بردرانی
همه جز یک نبینی و ندانی
(همان: ۱۳۵-۱۳۷)

آنچه انسان به‌عنوان جهان هستی می‌شناسد، وجودی ممکن است که پای در عدم و نیستی دارد و اگر لحظه‌ای فیض وجود از او منقطع شود، معدوم خواهد شد. این وجود عاریتی موهوم باید بتواند به وجود دائم ازلی راه نماید و اگر انسان صرفاً این وجود ممکن را دید، گمراه خواهد شد:

تو دریا بین اگر چشم تو بیناست که عالم نیست عالم، کفک دریاست
خیال است این همه عالم بیندیش مبین آخر خیالی را از این بیش
(همان: ۱۱۵)

وی با دیدگاهی کل‌نگر که مبتنی بر وحدت است، از تحلیل جهان به تحلیل و تفسیر وجود انسان می‌رسد و «من» مشخص‌کننده‌ی هویت را نیز چون جهان، معدوم می‌داند و معتقد است یک وجود در عالم بیش نیست و آن وجود «واجب‌الوجود» است. بقیه‌ی کائنات ظهورات و تجلی این وجود هستند و به‌لحاظ وجودی معدوم‌اند:

یکی دریاست زو عالم گرفته همه موجش دل آدم گرفته
هر آن گاهی که در تو «من» نماند دوی در راه جان و تن نماند
محقق این به چشم تیز بیند دو عالم را به کل یک چیز بیند
(همان: ۱۱۶-۱۲۰)

آن‌گاه عطار «مردن از خود و فنا» را به‌عنوان راهکاری برای رسیدن به این نگاه وحدت محور ارائه می‌کند. درواقع عطار وحدت وجود و نگاه وحدت محور را ثمره‌ی فنا می‌داند:

یقین می‌دان که مغز و پوست یکسانست ولی از پیش چشم خواجه پنهانست
به توحید ار گشاید چشم جانت برآرد بانگ «سبحانی» زبانت
چو در چشمت همه چیزی یکی گشت کجا یارد به گرد تو شکی گشت
کجاست آن تیز چشمی کو فرو دید به هرچ اندر نگاهی کرد او دید
(همان: ۱۵۴)

سپس در ادامه به آشکارترین شکل ممکن، جهان‌شناسی عطار به انسان‌شناسی و پس از آن خداشناسی منجر می‌شود:

تو هر چیزی که می‌بینی تو آنی ولی چون در غلط ماندی چه دانی؟
یکی از بایزید این شیوه درخواست که «هرچیزی که پنهان است و پیدااست
ز عرش و فرش و کونین این همه چیست؟» «همه» گفتا «منم، چون مردم از زیست»
اگر در جوهرت چشمی شود باز دو عالم بر تو افشانند از آغاز
در آن ساعت که آن چشم آیدت پیش دو عالم در تو گم گردد تو در خویش

تویی آن جوهری گر می‌ندانی که برتر زین جهان و آن جهانی
ز رب العزه اندر خواست داوود که «حکمت چیست کآمد خلق موجود؟»
خطاب آمد که «تا این گنج پنهان که این مایم - بشناسند ایشان»
(همان: ۱۵۸)

نظامی در نظرگاهی شبیه به عطار نه تنها انسان را عالم صغیر می‌داند؛ بلکه معتقد است
اگر با دیده‌ی معنا به جهان نگریسته شود، جهان همان‌طور که آینه‌ای برای وجود انسان
است، آینه‌ای است خدانما و اهل بینش از پس حجاب متکثرات، واحد دائم‌الزیلی را به
چشم دل مشاهده می‌کنند:

خدابین شو که پیش اهل بینش تُنک باشد حجاب آفرینش
بدین نزدیکی آینه در پیش فلک چبود؟ بدان دوری میندیش
تو آن نوری که چرخ تشت شمع است نمودار دو عالم در تو جمع است
(نظامی، ۱۳۹۰: ۴۱۱)

پیش‌تر از این دو شاعر، سنایی نیز در دیدگاه جهان‌شناختی خود انسان را هدف
آفرینش دانسته، جهان و مافیها را در سایه‌ی وجود او معنادار می‌داند. وجودی که خود
آینه‌دار ظهور خداوند است:

همه مقصود آفرینش اوست اهل تکلیف و عقل و بینش اوست
عرش و فرش و زمان برای تو است وین تبه خاکدان نه جای تو است
(سنایی، ۱۳۹۷: ۴۷۹)

نظامی در اظهارنظری منحصر به فرد، جهان را بدون وجود انسان در نقطه‌ی کمال و
زیبایی مطلق می‌بیند و معتقد است حضور آدمی و اعمال نسنجیده‌ی او این جهان را دچار
کاستی و بی‌تعادلی کرده است. حال اگر انسان بتواند از این جهان و بی‌نظمی‌ای که در
آن ایجاد کرده، بهره برد و مقدمات تکامل خود را فراهم کند، این آسیب‌زایی تا حدودی
پذیرفته است؛ اما اگر تمام عمر خود را صرف بیهودگی و سکون کند، نه تنها وجود او
ثمری برای جهان نداشته؛ بلکه تنها ضرر بوده است:

ای خنک آن شب که جهان بی تو بود نقش تو بی صورت و جان بی تو بود
تا تو در این ره نهاده‌ی قدم شکر بسی داشت و جود از عدم
روی جهان کآینه‌ی پاک شد زاین نفسی چند خلل ناک شد
روغن مغز تو که سیمایی است سرد بدین فندق سنجابی است
تات چو فندق نکند خانه تنگ بگذر از این فندق سنجاب رنگ
(نظامی، ۱۳۹۰: ۱۱۱-۱۱۳)

از منظری دیگر اما هر دو شاعر ابیاتی را به رد یا ذم دنیا اختصاص داده‌اند. از نظر آنان ظاهر دنیا فریبده و باطن آن اصلی‌ترین عامل گم‌گشتگی انسان است. نظامی در مقاله‌ی سیزدهم و چهاردهم مخزن‌الاسرار و عطار نیز در مقاله‌ی ششم و دوازدهم این مسئله را مدنظر قرار داده‌اند:

پیری عالم نگر و تنگی‌اش تا نفریبی به جوان رنگی‌اش
بر کف این پیر که برناوش است دسته‌ی گل می‌نگری و آتش است
خداین شو که پیش اهل بینش تُنک باشد حجاب آفرینش
(همان، ۱۳۹۱: ۱۳۷)

نکو باری است در دنیا و برگی که درخورد است سرباریش مرگی
جهان بگذار و بگذر زین سخن زود چو باقی نیست درباقیش کن زود
چه می‌نازی بدین دنیای غدار که تو کرکس نه‌ای گر اوست مردار
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۸۳-۱۸۴)

نکته‌ی دیگری که در جهان‌شناسی نظامی اهمیت دارد، دیدگاه خیام‌وار او نسبت به دنیاست. بنابر اعتقاد وی جهان آدم‌خوار به‌لحاظ وجودی بسیار بی‌اعتبار است و بزرگ‌ترین دشمن انسان محسوب می‌شود. انسان در برابر این جهان موظف است لحظات عمر خود را غنیمت بشمرد؛ اما این نگاه دم‌غنیمتی تفاوتی بنیادین با دیدگاه سرخوشانه‌ی خیام دارد. این غنیمت‌شمردن لحظات باید در راه تهذیب نفس و به‌کمال‌رساندن وجود انسانی باشد:

سال جهان گرچه بسی درگذشت
از سر مویش سر موئی نگشت
خاک همان خصم قوی گردن است
چرخ همان ظالم گردن زن است
صحبت گیتی که تمنا کند
با که وفا کرد که با ما کند
هر ورق‌سی چهره‌ی آزاده‌ای است
هر قدمی فرق ملک‌زاده‌ای ست
عمر به بازیچه به سر می‌بری
بازی از اندازه به در می‌بری
غافل بودن نه ز فرزاندگی است
غافل از جمله‌ی دیوانگی است
غافل منشین ورق‌سی می‌خراش
گر نئویسی قلمی می‌تراش
سر مکش از صحبت روشن‌دلان
دست‌مدار از کمر مقبلان
(نظامی، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۵)

عطار نیز این نگاه خیامانه به جهان را به‌گونه‌ای دیگر، اما با نتیجه‌گیری مشترک با نظامی مطرح می‌کند:

گرت ملک جهان زیر نگین است
به آخر جای تو زیر زمین است
نماند کس به دنیا جاودانی
بسه گورستان نگر گر می‌ندانی
بدین عمری که چندین پیچ دارد
مشو غره که پی بر هیچ دارد
چو پی بر باد دارد عمر هیچ است
بین کاین هیچ را صدگونه پیچ است
(عطار، ۱۳۹۱: ۱۹۱)

۳.۱.۲. عشق

به اعتقاد عطار، عشق است که واجب‌الوجود را به افاضه‌ی وجود و موجود کردن معدومات متمایل می‌کند و قوی‌ترین انگیزه برای آفرینش است. چه بسا غلبه‌ی عشق در وجود حضرت دوست چنان باشد که بتوان واجب‌الوجود و عشق را دو لفظ برای یک مفهوم در نظر گرفت. در واقع «محبت، صفت ذات حق است و محبتی که در روح متجلی می‌شود، انعکاسی است از محبت حق، زیرا محبت روح نتیجه‌ی تشریف «یحبهم» است و «یحبهم» صفت قدّم است و سابق است بر «یحبونه» و در حقیقت روح و عشق در یک زمان موجود شده‌اند.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۴۳) و اول تجلی حق محسوب می‌شوند.

اگر در اصل کار آن دم نبودی وجود عالم و آدم نبود
دمی کان از سر عشق است جان را بدان دم زندگی دانم جهان را
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۵)

نظامی نیز در مقاله‌ی اول پس از بحث در باب آفرینش انسان، انگیزه‌ی اصلی آفرینش را عشق می‌شمارد:

اول کایین عشق‌پرستی نبود در عدم آوازه‌ی هستی نبود
(نظامی، ۱۳۹۱: ۶۹)

وی در ابیاتی چند از منظومه‌ی خسرو و شیرین این نگرش را یادآور می‌شود و بر آن تأکید می‌ورزد:

فلک جز عشق محرابی ندارد جهان بی خاک عشق آبی ندارد
جهان عشق است و دیگر زرق‌سازی همه بازی است الا عشق‌بازی
طبايع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق خوانند
گر اندیشه کنی از راه بینش به عشق است ایستاده آفرینش
(همان، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۴)

هنگام سخن‌گفتن از عشق، نظامی گوی سبقت را از عطار می‌رباید و مسائلی بس بدیع درمی‌اندازد. در دیباچه‌ی مخزن‌الاسرار، وی ضمن سخن‌گفتن از دل، مباحثی شگفت‌انگیز را درباب عشق نیز مطرح می‌کند. در این مکالمات که میان نظامی و دل اتفاق می‌افتد، دل منظر و جایگاه ظهور معشوق است و اعتبار او به سبب اینگی اوست و نه موجودیت خودش به‌عنوان دل. مطابق نظر وی، آنچه دل را مستعد این تجلی کرده است، عشق است و البته در رابطه‌ای دوسویه عشق حاصل شهود و میوه‌ی تجلی است. خلسه‌ای ناپایدار است که عقل را عاجز می‌کند و بی‌خبری است که سرچشمه‌ی تمام اخبار و اسرار معشوق است. در این مقام، نظامی با زبانی اشارت‌وار عشق و معشوق و دل را سه نام برای یک مسمی معرفی می‌کند:

نور ادیمست ز سهیل دل است صورت و جان هر دو طفیل دل است
دل به زبان گفت که ای بی‌زبان مرغ طلب بگذر از این آشیان

گنج‌م و در کسپه‌ی قارون نیم
عشق چو آن حقه و آن مهره دید
عقل عزیمت‌گر ما دیو دید
چون نظری چند پسندیده رفت
باد مسیح از نفس دل رمید

با تو نیم، وز تو به بیرون نیم
بلعجیبی کُرد و بساطی کشید
نق‌ره‌ی آن کار به آهن کشید
دل به زیارتگری دیده رفت
آب حیات از دهن گل چکید

(همان، ۱۳۹۰: ۳۳، ۵۰، ۷۰)

۴.۱.۲. سلوک

۱.۴.۱.۲. جایگاه دل در سلوک

عطار هنگام معرفی دل و تبیین جایگاه او برای انسان، نفس را در تقابل با دل قرار می‌دهد و معتقد است دل نظرگاه حضرت دوست است؛ اما آن‌گاه قادر به دریافت تجلیات نوری حق خواهد شد که روی از گل جسم بگرداند:

دل تو منظر اعلاست حق را
نظرگاه شبان‌روزی دل توست
چو روی دل کنی از سوی گل دور
غلام آن دلم کز دل خبر یافت

ولیکن سخنت نابیناست حق را
ولی روی دل تو در گل توست
بریمن پستی بگیرد روی دل نور
دمی از نفس شوم خویش سرتافت

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۹)

نظامی نیز بخش چشمگیری از دیباچه‌ی مخزن‌الاسرار را به شناخت دل و اهمیت آن برای انسان در مسیر سلوک اختصاص می‌دهد. وی نیز هنگام سخن گفتن از دل، آن را در تقابل با حواس انسانی قرار می‌دهد و اذعان می‌دارد تنها دل است که راه بازگشت به اقلیم هشتم و جهان ملکوت را می‌داند و تمام شیروان عرش سیر با بال دل بدان منزل پریده‌اند:

غافل از این بیش نشاید نشست
دور شو از راهزنان حواس
عرش‌روانی که ز تن رسته‌اند

بر در دل ریزگر آبت هست
راه تو دل دانند، دل را شناس
شپهر جبریئل به دل بسته‌اند

وان که عنان از دو جهان تافته است قوت ز دریوزه‌ی دل یافته است
(نظامی، ۱۳۹۱: ۴۷)

وی آن‌گاه سخن از پرورش و تربیت دل می‌گوید و به سالک می‌آموزد که چگونه این
دل را به کمک ریاضت‌ها زنده و پرسوز نگه دارد:

راه دو عالم که دو منزل شده‌است نیم ره یک نفس دل شده‌است
نرمی دل می‌طلبی نیفه وار نافه صفت تن به درستی سپار
بار عنا کُشش به شب قیرگون هر چه عنا بیش عنایت فزون
(همان: ۱۰۱)

به نظر می‌آید که نظامی در توجه به عنصر دل و اقبال نسبت به آن گوشه‌چشمی به
دیدگاه سنایی در این مسئله داشته است. سنایی نیز دل را منور از جان دانسته و تربیت
آن را اصلی‌ترین گام در سلوک می‌داند:

دل به رشوت پذیرد از جان نور کی پذیرد ز دست رضوان حور
دین ندارد کسی که اندر دل مر ورا نیست مغز دل حاصل
دل بود راه آن جهانی تو لیک دل را ز ده ندانسی تو
پاره‌ی گوشت نام دل کوردی دل تحقیق را بحل کردی
(سنایی، ۱۳۹۷: ۴۵۷-۴۵۸)

۲.۴.۱.۲. «فنا»: مقصد مشترک دو شاعر در کمال انسان

سلوکی که عطار بدان باور دارد، با مفاهیم کلیدی «درد» و «نیاز» پیوند خورده است. درد
همچون راهنمایی است که به سالک اطلاع می‌دهد که در مسیری درست قرار دارد و
درنهایت او را به مقصد نهایی «مردن از خویش» و «شادی جاودان» می‌رساند:

عزیزا گر شوی از خواب بیدار خبر یابی ز شادی‌های بسیار
زهی لذت که نقد آن جهان است همه لذت علی الاطلاق آن است
جهان جاودان خوش خوش جهانی است که کلی این جهان زان یک نشانی است
گر آنجا بایدت کز من شنیدی همی از خود بمیر آنجا رسیدی

گر اینجا از وجود خود بمیری هم اینجا حلقه‌ی آن در بگیری
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۴۹-۱۵۰)

«نیاز و فقر وجودی» نیز گران‌بهاترین متاع انسان در پیشگاه استغناى مطلق است. آنچه حضرت بی‌نیازی در درگاه خود ندارد و خریدار آن است، فقر وجودی است:

بین تا خود و شاق لایالی چه سان می‌آید از اوج تعالی
کسی داند شدن در قرب آن اوج که فقر او چو دریا می‌زند موج
فقیـر آن است اندر عالم پیر که چون آن طفل نستاند به جز شیر
(همان: ۱۷۱)

با اندکی تدقیق در نگرش عطار می‌توان پی‌برد که «نیاز» یکی از اساسی‌ترین کلید واژه‌های فهم شعر اوست. پیش از عطار، این سنایی است که بر نیاز و فقر وجودی بسیار تأکید می‌کند و آن را تنهاراه رهایی انسان می‌داند. چه بسا عطار در این حساسیت و توجه به «نیاز»، متأثر از سنایی باشد:

آنگه آگه شوی ز نرخ نیاز که نیابی به راه راست جواز
چیسـت زاد چنین ره ای عاقل حـق بدیدن بریدن از باطل
آنگه از معرفت به عالم راز برسیدن به آستان نیاز
پس از او حق نیاز بستاند چون نیازش نماند حق ماند
(سنایی، ۱۳۹۷: ۱۴۵)

عطار در ادامه «ذکر» را به‌مثابه‌ی بال سالک برای پرواز تا آشیان «فنا» می‌داند:
ز حق باید که چندان یاد داری که گم‌گردی گر از یادش گزاری
بسی یادش کن و گم شو در آن یاد چنین کردند مردان جهان یاد
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۵۳)

سالک باید در راه حق «یک‌دل» باشد و تمام همتش را مصروف سلوک کند. بر مبنای جهان‌بینی عطار، اگر کسی می‌خواهد در راه سلوک گام نهد باید یک‌سره از هرچه جز حق روی برگرداند و تمام خواست و توجه خود را معطوف به طی طریق کند. انسانی که نیمی از قلبش هنوز گرفتار دنیا و نام و ننگ آن است، نمی‌تواند سالک باشد:

تو را اندوه نان و جامه تا کی؟ تو را از نام و ننگ عامه تا کی؟
گر آید شربت غیبی به حلقه‌ی تو نماند نیز نام و ننگ خلقت
تو را با مال دنیا دین بیاورد چنان کت آن بیاورد این بیاورد؟
یکی رویت به دنیا کرده‌ای تو دگر رویت به دین آورده‌ای تو
به ترک این دو رویی گوی آخر یکی را بس بود یک روی آخر
(همان: ۱۶۱)

نظامی نیز با اشاره به ریاضت و چله‌نشینی و مخالفت با طبع و نفس به‌عنوان راهکار عملی سلوک، دیدگاه خود را در این باب آشکار می‌کند:

جسمت را پاک‌تر از جان کنی چون‌که چهل روز به زندان کنی
قدر دل و پایه‌ی جان یافتن جز به ریاضت نتوان یافتن
در بنه‌ی طبع نجات اندکی است در قفس مرغ حیات اندکی است
سر زهوا تافتن از سروری است ترک هوا قوت پیغمبری است
(نظامی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۸)

درنهایت او نیز مانند عطار انسان را به فرار از زندان جهان و رفتن به سوی فنا فرامی‌خواند و طی این مسیر را برای سالک با بال عشق میسر می‌داند:

خیز و وداعی بکن ایام را از پس دامن فگن این دام را
چونکه تو را محرم یک موی نیست جز به عدم رای زدن روی نیست
بر فلک آی از طلب دل کنی تا تو در این خاک چه حاصل کنی؟
راه چنان رو که ز جان دیده‌ای بر دو جهان زن که جهان دیده‌ای
هم به صدف ده گهر پاک را بازره و بازره‌ان خاک را
دور فلک چون تو بسی یار کشت دست قوی‌تر ز تو بسیار کشت
مار مخوان کاین رسن پیچ پیچ با کشش عشق تو هیچ است هیچ
(همان، ۱۳۹۱: ۱۳۲-۱۳۴)

۳.۴.۱.۲. اسرارپوشی در سلوک

گاه عطار در گرماگرم سرایش، دل از کف می‌دهد و درباب آنچه نمی‌توان سخن گفت، سخن آغاز می‌کند و البته اندکی بعد، هشیاری بر او غالب می‌شود و به خود نهیب می‌زند و یادآوری می‌کند که باید در پرده سخن بگوید و اسرار را بپوشاند و اگر هم می‌خواهد شمه‌ای از اسرار را بازگو کند، صرفاً اجازه‌ی بازگویی آن برای یاران موافق را دارد، در غیر این صورت تا هنگامی که همدمی متناسب پیدا نشده است، باید سکوت اختیار کند:

جوآنم‌ردا سخن در پرده می‌دار / که با هر دون نشاید گفت اسرار
مرا عمری است تا در بند آنم / که تا با همدمی رمزی برانم
دلا خاموش چون محرم نیابی / مزن دم زانک یک همدم نیابی
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۸۱-۱۸۲)

نظامی از منظری دیگر و با شیوه‌ای عملی این اعتقاد را سخ خود به پوشاندن اسرار را به نمایش می‌گذارد. می‌توان گفت شعر نظامی حداقل دو سطح دارد: سطحی که دربرگیرنده‌ی نصایح عمومی است، برای عامه‌ی مردم و خوانندگان معمول او و سطح دوم که مخصوص خواص نگاشته شده است و البته ابیات کمتری را به خود اختصاص می‌دهد. گویی نظامی تعمداً کوشیده است که لایه‌ی دوم را در لایه‌ی اول پنهان کند تا فقط مخاطبان خاص آن را به فراست دریابند. در لایه‌ی دوم نظامی خط سلوکی خویش و اعتقادات عارفانه‌ی خود را بیان می‌کند. نمونه‌ای از سطح دوم را در پایان مقاله‌ی یازدهم می‌توان دید:

هر چه سر از خاکی و آبی کشد / عاقبتش سر به خرابی کشد
به ز خرابی چو دگر کوی نیست / جز به خرابی شدنم روی نیست
چون نظر از بینش توفیق ساخت / عارف خود گشت و خدا را شناخت
صیرفی گوهر آن راز شد / تا به عدم سوی گهر باز شد
کوش کز این خواجه غلامی رهی / یا چو نظامی ز نظامی رهی
(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۳۱)

وی در منظومه‌ی خسرو و شیرین نیز این مهم را از یاد نمی‌برد و گاه صراحتاً اعلام می‌کند که قصد پوشاندن اسرار و سرگرم‌کردن مخاطب با لایه‌ی داستانی را دارد:

بدان خود را که از راه معانی خدا را دانی از خود را بدانی
نظامی بیش از این راز نهانی مگو تا از حکایت وانمانی
(همان، ۱۳۹۰: ۴۱۱)

نظامی بس کن این گفتار خاموش چه گویی با جهانی پنبه در گوش
شکایت‌های عالم چند گویی بپوش این گریه را در خنده روی
(همان: ۴۲۹)

۲.۱.۲. نقد تصوف

نکته‌ی مهم دیگری که عطار در سراسر کتاب از آن غافل نمی‌شود، «نقد تصوف» است. وی مانند دیگر هم‌عصران خود از آسیب‌های درونی و بیرونی موجود در مکتب عرفان و تصوف آگاه است و به مهم‌ترین آسیب‌های موجود اشاره می‌کند، از جمله:

۱.۲.۱.۲. صوفی‌نمایی

چو چوگان سرنگون مردان میدان کسی این گوی نابرده به پایان
همه در پرده‌ی حیرت بمانند به زیر قبه‌ی غیرت بمانند
برون نامد در این دوران به غایت کسی در شحنگی این ولایت
فریدونان ز ده مرکب براندند به جز گاووان در این وادی نمانند
چو یک دل نیست اندر خانقاهی عوام‌الناس را نبود گناهی
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۹-۱۳۰)

۲.۲.۱.۲. ریا

تو گر با حق به شب در راز گویی دگر روز آن به فخری باز گویی
ریا و عجب کوه آتشین است نمی‌دانی که کوه دوزخ این است؟
(همان: ۱۴۶-۱۴۷)

نظامی نیز همچون عطار در جای‌جای کتاب خود در قالب داستان‌هایی انتقادآمیز، آسیب‌های تصوف را گوشزد می‌کند. از جمله در داستان حاجی و صوفی، آسیب

«صوفی‌نمایی» را مطرح می‌کند. در این داستان مردی که قصد سفر حج دارد، اضافه‌ی مال خود را به رسم امانت به مردی صوفی می‌سپرد، به‌زعم اینکه او دست از دنیا شسته و چشم‌داشتی به آن مال ندارد؛ اما صوفی به‌محض دیدن سکه‌های طلا، تمام پول را خرج می‌کند. حاجی پس از بازگشتن و طلب مال خود درمی‌یابد که پولی درکار نیست و صوفی فقیر تمام آن مال را خرج کرده است. وی با کرم و بزرگواری خویش صوفی را می‌بخشد؛ اما یک درخواست انتقاد آمیز از او دارد. وی از صوفی می‌خواهد که از تصوف دروغین که ابزاری برای جلب اعتماد مردم و تهیه‌ی معاش است، دست بردارد:

گفت: نخواهی که و بالت کنم وانچه حرام است حلالت کنم
دست بدار ای چو فلک زرق سار ز آستن کوتاه و دست دراز
(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۴۲)

دومین آسیبی که نظر نظامی را جلب می‌کند، گرفتاری در ترسم‌های صوفیانه‌ای است که از هر نوع مغزی خالی شده‌اند، از جمله سماع صوفی‌نمایان و پیران کذاب:

گرد ســـــر دولتیان چرخ ساز تا شـــــوی از چرخ زدن بی‌نیاز
با دو سه کم‌زن مشو آرام‌گیر مقبل ایام شو و نام‌گیر
معرفتی در گـــــل آدم نماند اهل دلی در همه عالم نماند
در دو هنرنامه‌ی این نه دبیر نیست یکی صورت معنی پذیر
دوستی از دشمن معنی مجوی آب حیات از دم افعی مجوی
(همان: ۱۵۴-۱۵۵)

۳.۱.۲. اندیشه‌های کلامی

۱.۳.۱.۲. معراج جسمانی و معاد جسمانی

عطار با نگاهی موشکافانه در تحلیل نسبت جسم با جان، قدری وارد مباحث کلامی می‌شود و در باب معراج جسمانی پیامبر و به‌تبع آن معاد جسمانی انسان که سال‌ها مورد بحث و جدل متکلمان و فلاسفه بوده است، نظریه‌ی بدیع خود را ارائه می‌کند. وی معتقد است آن‌گاه که تیرگی و کثافت تن زدوده شود، تن نیز مانند جان لطیف و نورانی

می‌گردد و خود عینِ جان می‌شود و می‌تواند مسافر عالم ملکوت گردد. براین اساس معراج پیامبر و معاد می‌توانند جسمانی باشند:

اگر جان و تنت روشن شود زود	تنت جان گردد و جان تن شود زود
چو پشت آینه‌ست آن تیرگی تن	ولسی جان روی آینه‌ست روشن
چو بزدايند پشت آينه پاک	شود هر دو یکی، چه پاک و چه خاک
همه جسم تو هم امروز معناست	که جسم آنجا نماند زانکه دنیاست
ولسی چون جسم بند جان گشاید	همه جسم تو آنجا جان نماید
همیــــن جسمت بود اما منور	و گری طاعتی جسمی مکدر
محمد را چو جان تن بود و تن جان	سوی معراج شد با این و با آن
یک آینه‌ست جسم و جان دو رویش	به حکمت می‌نماید از دو سویش
اگر زین سو نماید جسم باشد	وز آن سو جان پاکش اسم باشد
عزیزا تو چه دانی خویشتن را	طلسمی بوالعجب دان جان و تن را

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۷-۱۱۹)

نظامی نیز با ورود به توصیف معراج پیامبر، بحث جسمانی یا روحانی بودن معراج را پیش می‌کشد و به لطافت جسم رسول در مقایسه با دیگر جسم‌ها اشاره می‌کند:

با قفس قالب از این دام‌گاه	مرغ دلش رفته به آرام‌گاه
مرغ الهی‌ش قفس پر شده	قالبش از قلب سبک‌تر شده

(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۴)

از منظری دیگر نظامی نیز مانند عطار کوشیده است که به‌لحاظ کلامی و با منطق خود، مسئله‌ی روحانی یا جسمانی بودن معراج پیامبر را حل کند. وی معراج جسمانی را فقط تا سرحد عالم جسم ممکن می‌داند و مرحله‌ی دوم معراج را روحانی توصیف می‌کند:

تا تن هستی دم جان می‌شمرد	خواجهی جان راه به تن می‌سپرد
چون بُنه‌ی عرش به پایان رسید	کار دل و جان به دل و جان رسید

(همان: ۱۷)

۲.۳.۱.۲. رؤیت خداوند

نگرش عطار در این زمینه متأثر از دیدگاه او در خداشناسی است. «تأمل در خداشناسی عطار نشان می‌دهد که سه تصور یا مرتبه از خدا را از اندیشه‌ی او می‌توان استنباط کرد. این تصورات عبارت‌اند از: ۱. خدای فوق‌تشخص که تعالی مفهومی و معرفتی از جهان و انسان دارد (توحید ذاتی یا توحید بی‌تعین)؛ ۲. خدای متشخص که گرچه تعالی از عالم دارد، تعالی آن مطلق نیست و ربط و نسبتی با عالم دارد و در ضمن امکان معرفت و توصیف آن در قالب اوصاف انسان‌وار وجود دارد؛ ۳. خدای نامتشخص که در عین وحدت کامل با عالم و نفی تعالی از آن، تعالی معرفتی و مفهومی دارد.» (یوسف ثانی، ۱۳۹۲: ۱۸۲-۱۸۳) براساس این دیدگاه، عطار خداوند را در مرتبه‌ی واحدیت و تشخص که با اوصاف انسانی قابل‌توصیف است و در مقام تعالی مطلق از جهان نیست قابل‌رؤیت می‌داند. این درحالی است که خداوند در مرتبه‌ی احدیت و فوق‌تشخص نه‌تنها قابل‌رؤیت نیست؛ بلکه انسان از حصول هرگونه معرفتی نسبت به او نیز عاجز است:

جهان از تو پُر و تو در جهان نه همه در تو گم و تو در میان نه
 نهان و آشکارایی همیشه نه در جا و نه بر جایی همیشه
 (عطار، ۱۳۹۴: ۱۱)

در ابیات فوق که توصیف خداوند در مرتبه‌ی واحدیت است، جمع میان تشبیه و تنزیه صورت می‌گیرد که براساس آن ازطرفی حق به حکم تنزیه از جمیع تعینات منزّه است و ازطرفی به حکم تشبیه، چون غیریتی در میان نیست و حق در صورت اجزای جهان ظهور کرده است، قابل‌رؤیت است.

اما نظامی ازسوی‌دیگر به سادگی و بی‌استدلال‌های پیچیده و فلسفی رؤیت خداوند با چشم سر را ممکن می‌داند و تنها شرط این مسئله را برای سالک فنای او می‌داند:

آیت نوری که زوالش نبود دید به چشمی که خیالش نبود
 مطلق از آنجا که پسندیدنی است دید خدا را و خدا دیدنی‌است
 دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که به دیده نگفت

دید پیمبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سر
(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۸-۱۹)

۲.۲. ناهمسانی‌ها

۱.۲.۲. ساختار متن‌ها

ساختار دو کتاب در بیان مفهوم نظری ابتدا در قالب عنوان مقاله سپس ذکر حکایت و تمثیل همانند است؛ اما در محتوای این ساختار تفاوت دیده می‌شود.

در *اسرارنامه* ساختار هر مقاله به این شکل است که ابتدا عطار مخاطب یا به‌طور کلی انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و سپس در باب مفهوم نظری یا حکمت عملی مورد نظر خود توضیحاتی را ارائه می‌دهد، آن‌گاه در راستای تفهیم بهتر مطلب، حکایتی تمثیلی را ضمیمه می‌کند و سپس بر سر دومین موضوع مورد نظر خود در همان مقاله می‌رود و به همین شکل مطلب را ادامه می‌هد تا مقاله پایان یابد.

در *مخزن‌الاسرار* ساختار هر مقاله به این شکل است که نظامی ابتدا مفهوم نظری یا حکمت عملی مورد نظر خود را توضیح می‌دهد و پس از آن تمثیلی مرتبط با همان موضوع را به‌عنوان پایان‌بندی مقاله می‌آورد. وی در آخرین بیت هر مقاله نیز تخلص خود را به‌گونه‌ای مرتبط با موضوع در متن می‌گنجاند و گویی که اولین و مهم‌ترین مخاطب سخنانش در کل مقاله ابتدا خود شاعر است.

۲.۲.۲. جهان‌بینی دو شاعر

با تطبیقی کلی میان دو کتاب آشکارا می‌توان دید که نگاه عطار، نگاهی جهان‌شمول به نوع بشر است. وی می‌کوشد وجود انسان و جهان پیرامونش را به انسان بشناساند. دغدغه‌ی او در باب انسان، دغدغه‌ای فرادینی، فرااخلاقی و به‌نوعی وجودشناختی است. این در حالی است که نظامی هرگاه نوع بشر را مورد خطاب قرار می‌دهد، صرفاً او را به دوری از ظلم و توبه و زاری در پیشگاه خداوند و دیگر نصایح اخلاقی معمول دعوت می‌کند. نظامی برخلاف عطار، وارد سلوک عملی و کارکرد اجتماعی و بیرونی عرفان شده است؛ زیرا نگاه او یک نگاه عمل‌گرا است، نه معرفت‌محور و مخاطب او ابتدا پادشاهان و مردم عادی هستند و پس از آن سالکان. وی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی

در وجود انسان سخن می‌گوید و می‌کوشد به زبانی تمثیلی و متناسب با فهم عموم سخن بگوید، نه چون عطار غرق در عشق و شور. به زبانی ساده‌تر می‌توان گفت که مخاطبان مخزن‌الاسرار عامه‌ی مردم یا درباریانی هستند که بی‌طول و تفصیل‌های نظری در مواجهه با ثمره‌ی عرفان عملی، یعنی اخلاق متعالی قرار می‌گیرند و نظامی نیز در پی آموزش دادن مفاهیم بلند نظری و عرفانی به این مخاطبان نیست. وی در نگاهی اجتماعی‌تر می‌کوشد با در نظر گرفتن روابط خود با مردم جامعه و احتمالاً بزرگان و پادشاهان، بهترین و کاربردی‌ترین نسخه‌ی عملی سعادت را در اختیار آنان قرار دهد.

۳.۲.۲. بافت ادبی اشعار

نظامی بیش و پیش از آنکه یک ناصح اجتماعی یا سالک باشد، یک شاعر است؛ شاعری پیرو سبک آذربایجانی. شاعری هم‌زیست و شاید هم‌فکر و گاه هم‌مسیر با خاقانی. بیش از هر چیز برای او ساختن تصاویر بدیع و صنعت‌گری‌های شاعرانه اهمیت دارد و آنچه را که او در ده بیت می‌سراید، عطار می‌تواند در یک بیت ساده و سلیس بیان کند. تصاویر آن‌چنان تودرتو و الفاظ آن‌چنان غالب هستند که به‌سختی و با چندبار خوانش شعر می‌توان معنای مورد نظر شاعر را از ابیات استخراج کرد. گاه در این ابیات معنا فدای لفظ‌پردازی‌های شاعرانه می‌شود و این خود وجه متمایز نظامی از عارفان شاعر است. سلاست و سادگی و استواری بنیان کلام، بر شالوده‌ی معنا از مهم‌ترین ویژگی‌های سخن عرفانی است. نظامی در ابیات، سیلی از صنایع بلاغی روان می‌کند و اگر مخاطب دقیقه‌ای از این جریان عقب بماند و ظرافتی از ظرایف زبانی را در نیابد، به‌طور قطع از دریافت معنا نیز باز می‌ماند.

۴.۲.۲. بینش اجتماعی

نکته‌ی مهم دیگر در تطابق اسرار‌نامه و مخزن‌الاسرار که نباید از آن غفلت ورزید، نسبت هر دو شاعر با مردم و اصحاب قدرت است. با اندکی دقت درمی‌یابیم که مخاطب اصلی نظامی پیش از آنکه مردم باشند، اصحاب قدرت هستند. به نظر می‌رسد که شاعر با ایستادن در کنار اصحاب قدرت و نه روبه‌روی آن‌ها، جایگاه شاعری خود را حفظ می‌کند و گهگاهی نیز وجدان این پادشاهان را هدف می‌گیرد:

گردن عقل از هنر آزاد نیست هیچ هنر خوبتر از داد نیست
داد کن از همت مردم بترس نیم‌شب از تیر تظلم بترس
(نظامی، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۰)

ازسوی دیگر شاعر در مواجهه‌ی با مردم آنان را بیش از هرچیز به مدارا با شاه و دیگر هم‌نوعان و نرم‌خویی و عبادات دعوت می‌کند و آنان را به دادخواهی از شاه برنمی‌انگیزد. گویی رویکرد پیشنهادی او برای مردم، رویکردی انفعالی است و اشعارش نیز در این باب صرفاً گله و شکایتی به شاهان است؛ آن هم گله‌ای که می‌داند سودمند واقع نخواهد شد:

داد در این دور برانداخته است در پر سیمرخ وطن ساخته است
شرم در این طارم ازرق نماند آب در این خاک معلق نماند
خیز نظامی ز حد افزون گری بر دل خوناب شده خون گری
(همان: ۹۳)

درمقابل، عطار به صراحت اعلام می‌دارد که نسبتی با اصحاب قدرت ندارد و به شدت از این مسئله تبرّی می‌جوید. وی حتی از تقدیم کتاب‌های خود به پادشاهان امتناع می‌ورزد. مخاطب اصلی وی گروه خاصی از مردم هستند که سالک نامیده می‌شوند. بنا بر اعتقاد او تعالیم صوفیانه و اسرار الهی نباید برای عموم مردم فاش شود و فقط باید در دسترس کسانی قرار گیرد که تناسب و سنخیت وجودی با این مفاهیم دارند. پادشاه و درباریان هرچند در رأس هرم جامعه قرار دارند؛ اما در نگرش عطار تفاوتی با عموم مردم به لحاظ عمل و بیش ندارند؛ به همین دلیل همان‌طور که عموم مردم نمی‌توانند مخاطب کتاب باشند، شاه و درباریان نیز مخاطب کتاب نخواهند بود:

شکر ایزد را که درباری نیم بسته‌ی هر ناسزاواری نیم
نه طعام هیچ ظالم خورده‌ام نه کتابی را تخلص کرده‌ام
همت عالیم ممدوحم بس است قوت جسم و قوت روحم بس است
چون مرا روح‌القدس هم کاسه است کی توانم نان هر مدبر شکست
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۴۰)

از طرف دیگر ماهیت فرازمانی و فراتاریخی کتاب *اسرارنامه* دلیل دیگری برای شاعر است که کمتر به مباحث اجتماعی و تاریخی که در بستری از زمان معنا می‌یابند و پس از آن منقضی می‌شوند، بپردازد.

۵.۲.۲. «بقای بعد از فنا» در *اسرارنامه* و «فنا» در *مخزن‌الاسرار*

اگر از منظر عرفانی مقایسه‌ای کلی میان *اسرارنامه* و *مخزن‌الاسرار* انجام شود، درمی‌یابیم که عطار در *اسرارنامه* مرحله‌ی بقای بعد از فنا را به تصویر می‌کشد و از آن جایگاه با مخاطب سخن می‌گوید. در جای‌جای این کتاب تلازم فنا و بقا و هستی و نیستی به چشم می‌خورد و این تلازم تنها در ساحت ولایت است که معنا می‌یابد. فرد صاحب ولایت در عین هستی، نیست است و در عین نیستی، هست:

چو تو مردی به هم‌جنسان رسیدی به خلوت‌گاه علوی آرمیدی
چو مردی زنده‌ی جاوید گشتی خدا را بنده‌ی جاوید گشتی
(همان، ۱۳۹۴: ۱۵۱)

بدو بشناس او را و فنا شو در آن عین فنا عین بقا شو
تو باقی‌گردی ار گردی تو فانی تو مانی جمله‌گر بی‌تو تو مانی
(همان: ۱۵۶)

همه‌کام دلم از خود فنا نیست که در عین فنا عین بقا نیست
(همان: ۱۷۶)

از سوی دیگر با اندک دقتی در فضای شعر نظامی و راهکارهایی که او به مخاطبان خود برای تهذیب نفس ارائه می‌دهد، به وضوح می‌توان دید نقطه‌ی کمالی که نظامی برای انسان متصور است، مرحله‌ی فنا است و در جای‌جای کتاب به این مرحله اشاره شده است؛ اما به مرحله‌ی بقای بعد از فنا و نشانه‌های آن اشاره‌ای نشده است. براین اساس می‌توان چنین استنباط کرد که کتاب *مخزن‌الاسرار*، توصیف‌گر مرحله‌ی «فنا» است:

خیز و وداعی بکن ایام را از پس دامن فکن این دام را
چونکه تو را محرم یک موی نیست جز به عدم رای زدن روی نیست
راه چنان رو که ز جان دیده‌ای بر دو جهان زن که جهان دیده‌ای

هم به صدف ده گهر پاک را بازره و بازره‌ان خاک را
(نظامی، ۱۳۹۱: ۱۳۲)

۶.۲.۲. نگرش دو شاعر در باب سخن

غلبه‌ی شاعرانگی بر وجود نظامی آن‌چنان است که بخش قابل‌توجهی از اشعار خود را صرف تبیین ماهیت سخن و کلمه و اثبات برتری سخن منظوم بر مثنوی می‌کند. برای او «سخن» ارزش وجودی و ماهوی دارد و به همان اندازه مهم است که حکمت‌ورزی و تعلیم اخلاق و مفاهیم اخلاقی:

جنبش اول که قلم برگرفت	حرف نخستین ز سخن درگرفت
پرده‌ی خلوت چو برانداختند	جلوت اول به سخن ساختند
بی سخن آوازه‌ی عالم نبود	این همه گفتند و سخن کم نبود
در لغت عشق، سخن جان ماست	ما سخنیم، این طلل ایوان ماست
ما که نظر بر سخن افکنده‌ایم	مرده‌ی اویم و بدو زنده‌ایم

(همان: ۳۸-۳۹)

این درحالی است که برای عطار آنچه بیش از همه اهمیت دارد، انسان و تعالی وجودی اوست و کلام و شعر صرفاً ابزاری برای انتقال تعالیم صوفیانه است. براین اساس «سخن» برای عطار ارزش وجودی و ماهوی ندارد:

اگر چه شعر در حد کمال است	چو نیکو بنگری حیض الرجال است
یقین می‌دان که هر حرف از کتابت	بت است و بت بود بی شک حجابت
اگر بودی از آنجا رنگ و بویم	نبودی رنگ و بوی گفت و گویم

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۲۹)

۷.۲.۲. ترکیب محتوایی

در هر دو کتاب، اگرچه شاعران کوشیده‌اند تعادلی میان عرفان و حکمت عملی به وجود آوردند و این دو بخش را با یکدیگر پیامیزند و ساختار محتوایی مشترکی از ترکیب آن دو به وجود بیاورند؛ اما این هدف بیشتر در *سرازمه* محقق شده است. در این کتاب می‌توان گفت دو کفه‌ی ترازو به یک اندازه سنگینی می‌کند. شاعر همان‌قدر که به مفاهیم

وجودشناسانه و عرفانی پرداخته است، به همان میزان هم در باب سلوک عملی راهکارهایی ارائه داده است؛ اما در *مخزن‌الاسرار* به نظر می‌رسد کفه‌ی حکمت عملی سنگین‌تر باشد. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، نظامی این کتاب را برای دو گروه مختلف از مخاطبان به رشته‌ی تحریر درآورده است: گروه اول، تعدادی از مردم عادی یا درباریانی هستند که با خواندن کتاب می‌آموزند چگونه به تهذیب اخلاق خود بپردازند و گروه دوم خواصی که نکات سلوکی را از لابه‌لای اشعار او استخراج می‌کنند. تعداد ابیاتی که به گروه اول اختصاص داده شده است، به لحاظ کمی بیشتر از ابیات گروه دوم است و همین امر باعث می‌شود *مخزن‌الاسرار* ظاهراً کتابی سرشار از نصیحت‌ها و حکمت‌های معمول به نظر برسد و کمتر از مفاهیم عمیق عرفانی و وجودی بحث کرده باشد و مخاطبان شاعر را در سیمایی زاهدانه در ذهن خود مجسم کنند، این درحالی است که *عطار در اسرارنامه* در سیمای شاعری صوفی جلوه‌گر می‌شود و معارفی از جنس شهود و ذوق به مخاطبان ارائه می‌کند.

۳. نتیجه‌گیری

نتیجه‌ی حاصل از تطبیق کلی دو کتاب حاکی از اشتراک فکری دو شاعر در مباحث بنیادین است. مفهوم محوری‌ای که *عطار* در کل کتاب خویش آن را دنبال می‌کند، «ساختار وجود انسان» است. در این ساختار تن به‌مثابه‌ی طلسمی است که از گنج وجود مراقبت می‌کند. وظیفه‌ی انسان یافتن آن گنج وجودی و باطل کردن طلسم و رهاکردن گنج از شر طلسم است. وی در مقالات مختلف مفاهیمی متفاوت را مطرح می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد؛ اما نخ نامرئی اتصال مقالات به یکدیگر و وحدت موضوعی کل کتاب یعنی «ساختار وجود انسان» را فراموش نمی‌کند. برای *عطار* جهان‌شناسی، علم کلام، عالم شعر و دیگر مفاهیم پیوندی ناگسستنی با انسان‌شناسی دارد. همین مسئله از منظرگاهی دیگر در *مخزن‌الاسرار* نظامی نیز دیده می‌شود. *مخزن‌الاسرار* کتابی برای شناساندن انسان به خودش و ارائه‌ی راهکاری عمومی برای سعادت بشر است، با این تفاوت که قصد شاعر در این کتاب مخاطب قراردادن عموم مردم و به‌خصوص پادشاه و درباریانی است که

خوشبختی و زیستِ سالمِ دیگر انسان‌ها به سلامت روح و نفس آنان بستگی دارد. نظامی نیز اگر در حین سرودن، سخن از دیگر مفاهیم فرعی به میان می‌آورد، تمام آن مفاهیم را در سایه‌ی وجود انسان تعریف و معنابخشی می‌کند. در واقع سرّ نهفته در هر دو کتاب *اسرار نامه و مخزن‌الاسرار*، «سرّ وجود انسان» است؛ اما نکته‌ای در این میان بیان این سرّ را شگفتی‌آفرین می‌کند: در دیدگاه نظامی و عطار سه مفهوم «خدا»، «انسان» و «جهان» به‌شکلی حیرت‌آور در هم تنیده شده‌اند و هندسه‌ای معنادار ساخته‌اند، به‌گونه‌ای که از هر یک راهی به دیگری وجود دارد. جهان با وجود انسان معنا می‌شود و انسان با وجود خداوند و خداوند در هر دو جاری و ساری است، از منظر ظهور و با هیچ‌کدام اشتراکی ندارد، از منظر وجود. جهان‌شناسی معتبر و ارزشمند است؛ زیرا راهی است برای انسان‌شناسی. در نگاهی کل‌نگر که مبتنی بر وحدت است، از تحلیل جهان می‌توان به تحلیل و تفسیر وجود انسان رسید. انسان خود جهانی از ظهور حضرت دوست است و انسان‌شناسی پُلی برای خداشناسی می‌شود؛ زیرا «من» مشخص‌کننده‌ی هویت نیز چون جهان، به‌لحاظ وجودی معدوم است و یک وجود در عالم بیش نیست و آن وجود «واجب الوجود» است. این هندسه‌ی شگفت‌انگیز را دیگر شاعران و حتی متصوفه‌ی پیش از نظامی و عطار، به این وسعت و با در نظر گرفتن هر سه مفهوم در پیوند با یکدیگر مطرح نکرده‌اند. تنها سنایی گذرا و ناقص به پیوند «انسان و خداوند» و «جهان و انسان» به‌شکل جداگانه اشاره می‌کند؛ اما در دیدگاه وی پیوندی میان این سه مفهوم دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد کاین پیوند توبرتو کلیدی است برای فهم نگرش و جهان‌بینی هر دو شاعر و مهم‌ترین شباهت آنان نیز محسوب می‌شود و دلیلی استوار برای اثبات تأثیرگذاری یکی بر دیگری است.

اگر در این راستا تفاوت‌هایی هم در محتوا و ساختار دو کتاب به چشم می‌خورد، حاکی از شخصیت، ساختار ذهنی و جایگاه متفاوت دو شاعر است. نظامی شاعری عاشقانه‌سرا، حکیم و اخلاق‌مدار است که نزد پادشاهان آذربایجان جایگاهی ویژه دارد. با توجه به مخاطبان خاصش، وی نمی‌تواند بی‌پروا و بی‌هیچ پوششی از سلوک یا مفاهیم والای عرفانی سخن بگوید. نظامی با در نظر گرفتن درخواست مخاطبان و سطح درک

آنان، مفاهیم متعالی انسانی و وجودی را تا سطح نصایحی معمول و فراگیر تنزل می‌دهد و البته گاه نیز دل از کف داده و ابیاتی را به شکل مستقیم به مباحث موردعلاقه‌ی خود اختصاص می‌دهد. از طرف دیگر وی بیش و پیش از هر چیز شاعر است و پرداختن به کلام و ماهیت آن برای او امری حیاتی است و همین هویت شاعرانه ساخت و بافت شعر او را از عارفی شاعر مانند عطار متمایز می‌کند. وی که شاعری منسوب به دربار است، می‌کوشد انتقادات اجتماعی خود را نیز در قالب شعری تمثیلی به مخاطب اصلی خود یعنی شاه و اطرافیانش عرضه کند و همین تعامل نظامی با اصحاب قدرت باعث می‌شود شعر او بازتابی بیشتر از مسائل اجتماعی را در خود داشته باشد.

از سوی دیگر عطار عاشقی عارف و شاعر است که خود را در قید هیچ‌یک از مناسبات اجتماعی قرار نمی‌دهد و با آزادی‌ای نسبی در امر سرایش روبه‌رو است. تنها مسئله‌ای که باعث محدودیت او می‌شود، پوشاندن اسرار از ناهلان است که گاه به گاه رشته‌ی سخن او را منقطع کرده، وی را پریشان می‌کند. شعر عطار که به گفته‌ی خود او آینه‌ای از وجودش است، آن‌چنان زلال و رسته از قید صنعت‌گری‌های شاعرانه و حتی عنصر زمان است که می‌توان آن را تجسم وجود شاعر در نظر گرفت؛ شاعری که انعکاس روح جاودانه و بی‌زمان خود را در اشعارش به منصه‌ی ظهور رسانده است.

هرچند نمی‌توان به لحاظ تاریخی تأثیرپذیری اسرارنامه از مخزن‌الاسرار را اثبات کرد؛ اما تشابه ذهنیات منعکس در اشعار و موضوعات محوری دو اثر نموداری از این تأثیرپذیری است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۹). ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند، قم: اسوه.
- اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۷۳). «هم‌نوایی پیر اسرار با پیرگنجه». پژوهش‌نامه‌ی علوم انسانی، صص ۱۴۵-۱۷۰.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۹). مرصادالعباد. تهران: علمی فرهنگی.

- ریتز، هلموت. (۱۳۸۸) *دریای جان (سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین نیشابوری)*. ترجمه‌ی عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی، تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). *پیرگنجه در جست و جوی ناکجاآباد*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۶). *عشق صوفیانه*. تهران: مرکز.
- سنایی غزنوی، مجدودین‌آدم. (۱۳۹۷). *حدیقه‌الحقیقه*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۲). *سبک‌شناسی شعر*. تهران: فردوس.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). *تاریخ ادبیات ایران (خلاصه‌ی جلد اول و دوم)*. تهران: ققنوس.
- عطارنیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۸). *منطق‌الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۴) *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۶). *بحرالحقیقه*. به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۴). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نظامی گنجوی، ابو محمد الیاس بن یوسف. (۱۳۹۰). *خسرو و شیرین*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۹۰). *لیلی و مجنون*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۹۱). *مخزن‌الاسرار*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. به تصحیح عسیران، تهران: منوچهری.
- یوسف‌ثانی، محمود. (۱۳۹۲). «خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعائری آن». *پژوهش‌نامه‌ی عرفان*، شماره‌ی ۱۰، صص ۱۶۱-۱۸۸.