

## روش‌شناسی تعبیر آراء و تجارب عرفانی عطار در تذکرةالاولیاء

دکتر بهمن نزهت\*

### چکیده

هدف عطار در تذکرةالاولیاء نشان دادن یک نوع زیست عرفانی و روحانی است که دیگر انواع ادبی از بیان آن به نحو مقتضی ناقص هستند. عطار در گزاره‌های عرفانی با زبانی نو، چهره‌نویی از انسان را در تذکرةالاولیاء رقم زده است. او با حوزه محدودی که در عناصر روایتش داشته است، عناصری عمیق و اصیلی را برگزیده تا درجات و سلسله مراتب آن در چشم خوانندگان معقول نماید. تجارب عرفانی با ابعاد وسیع معرفتی، معنویت حاکم بر متن، تأویل‌ها و برداشت‌های عرفانی عطار از رفتار و حالات اولیاء از مؤلفه‌هایی هستند که سرگذشت اولیاء را به شکلی نو در تذکرةالاولیاء بازسازی می‌کنند. مطالعه روش‌شناسانه این اثر از یک سو عمق جهان‌بینی عرفانی را در تاریخ عرفان اسلامی نمایان می‌سازد و از سوی دیگر، زوایای زندگی روحانی و قدرت و توان عطار را در احیاء و بازآفرینی تجارب عرفانی به تصویر می‌کشد. تحقیق در این نوشته مبتنی بر رهیافت‌های فلسفی - کلامی و روان‌شناختی است.

**کلیدواژه:** تجربه عرفانی، تذکرةالاولیاء، روش‌شناسی، عرفان اسلامی، عطار.

---

\*. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه. (bahmannozhat@yahoo.com)

## مقدمه

تذکره‌الاولیاء در فرهنگ و ادب اسلامی ابتدا به زبان عربی و به صورت روش‌مند و منسجم تألیف یافت و سپس در ادب فارسی متداول شد. طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱)، تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری (۶۱۸) و نفحات‌الانس جامی (۸۹۸) نمونه‌های برجسته این نوع آثار در عرفان و ادب فارسی هستند. تذکره‌الاولیاء عطار اثر عرفانی- ادبی ارزشمندی است که در آن آموزه‌ها و جزئیات زندگی عرفانی مشایخ بزرگ عرفان اسلامی با روش‌ها و شیوه‌های خاصی تبیین شده است.

معارف عرفانی که در حوزه مطالعاتی علوم انسانی جای دارد، چه در مرتبه فهم و چه در ساحت بیان، نیازمند روش‌های مناسب است تا فهمی درست و شایسته از آن به دست آید. تا سده‌های هجدهم و نوزدهم در مکاتب فکری، نوع تفکر ارسطویی غالب بود و در تولید دانش بشری و پژوهش‌های علمی بر روش‌های برهان، استقراء و شهود باطنی تأکید می‌شد. هر چند ارسطو خود روش برهان را سرآمد همه روش‌ها می‌دانست؛ لیکن در حصول به معرفت از شهود باطنی غافل نماند. (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۱/۳۲۲؛ ضیمران، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰) روش برهان با قضایای یقینی به کشف مجهولات می‌پردازد. روش استقراء با مشاهده جزئیات به شناخت کلیات می‌رسد و روش شهود باطنی با دریافتی مستقیم و شخصی به حقیقت رهنمون می‌شود.

در سنت عرفان اسلامی معارف مناسب غالباً از طریق عقل، نقل و حواس ظاهری و مشاهده باطنی قابل حصول است؛ اما با توجه به ماهیت معارف عرفانی که از نوع اشراقی و شهودی است، روش مشاهده باطنی در نزد عرفا جایگاه والایی دارد. با عنایت به این که عطار نیز به این سنت عرفانی تعلق دارد، آن‌چه راهبرد اصلی او را تشکیل می‌دهد، همان

روشی است که در میان عرفای اسلامی رایج بوده است. عطار در سایه شهود و مقولات مرتبط با آن به حقایق عرفانی دست می‌یابد و در سایه دیگر شگردهای خلاق ادبی و فرا ادبی (تاریخی، روان‌شناختی و فلسفی - کلامی) انتقال آن را به دیگران سهولت می‌بخشد. عطار از این رهگذر برای نخستین بار در عرفان و ادب فارسی حقایق متعدد عرفانی را در مجموعه‌ای سامان‌مند به صورت معارف قابل انتقال درآورده، می‌کوشد میان آراء و نظرهای عرفانی به ظاهر غیر مرتبط، ارتباط برقرار کند و انواع دیدگاه‌های عرفانی پیشینان و روزگار خود را شناسایی نماید.

در باب روش‌شناسی آراء و تجارب عرفانی تذکرة‌الاولیاء مطالب اندکی از سوی محققان ارائه شده است و این امر ضرورت پرداختن به موضوع را بیشتر می‌کند. اهم دیدگاه‌ها در باب تذکرة‌الاولیاء و اسلوب بیان عطار چنین است:

انشای تذکرة‌الاولیاء از حیث «سادگی و شیرینی» در کمال و بالاترین درجه است و یکی از بهترین نمونه‌های نثر بی‌پیرایه شیوای فارسی در قرن هفتم است. (عطار، ۱۳۸۸، ص ۴۱؛ نفیسی، ۱۳۲۰، ص ۱۱۰) قبل از عطار کتاب‌های متعددی در باب احوال مشایخ بزرگ عرفان به نگارش درآمده است؛ لیکن تذکرة‌الاولیاء «از جهت جمع احوال و حکایات بر همه آنها ترجیح دارد». (فروزانفر، ۱۳۷۴، ص ۸۸) تذکرة‌الاولیاء «در ادبیات منثور عرفانی گل سرسبد تمام آثار است. نه در فارسی ماندی برای آن می‌توان یافت، نه در عربی. نثری دل‌آویز که هر برگ آن دیوان درخشانی از زیباترین شعرهای منثور جهان است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ص ۳۷ و ۷۸) تذکرة‌الاولیاء و مثنوی‌های عطار «قلمرو تجربه‌های دیگران و عقاید عرفانی او و دیگران» است. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱) ارزش و اعتبار تذکرة‌الاولیاء در گزارش‌های جامع و مبسوطی است که عطار با این روش تصویر کاملی از احوال و زندگی عرفا را برای مخاطبان ترسیم نموده است.

Arberry, 2000, p xxxi) زیبایی زبان در تذکرة‌الاولیاء «بر آیند ایجاز است و سادگی بیان». (احمدی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷)

بابک احمدی در چهار گزارش از تذکرة‌الاولیاء سعی دارد تاریخ زندگی، معانی و مفاهیم اقوال عرفانی و سبک بیان عطار را در چهار گزارش (دلالت‌ها، معناها، زبان و راز) با رویکرد نشانه‌شناختی و تأویل‌گرایانه تحلیل نماید. هر چند او در مجموع گزارش‌های خود مباحث مستوفا و درخوری را در باب صورت و محتوای اثر مطرح نموده است؛ لیکن به روش‌شناختی آراء و تجارب عرفانی عطار که مبتنی بر رهیافت‌های فلسفی و روان‌شناختی است، نپرداخته و در پایان در گزارش چهارم تحت عنوان «راز» به تحلیل و تأویل رویاهای عرفانی اکتفا کرده است. (احمدی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۳ به بعد)

از آنجا که تحقیق روش‌شناختی<sup>۱</sup> دامنه نسبتاً گسترده‌ای دارد، در این نوشته ضمن بهره‌مندی از برخی از اصول و نظریه‌های عرفانی و ادبی با رهیافت‌های فلسفی - کلامی و روان‌شناختی به مطالعه روش‌شناسانه کتاب تذکرة‌الاولیاء پرداخته‌ایم. چنین رویکردی به موضوع، چهارچوب تحلیل را وسیع کرده، حتی‌المقدور روش و کوششی است برای تحلیل تجربه روحانی در تاریخ عرفان اسلامی.

### ساختار کتاب تذکرة‌الاولیاء

تذکرة‌الاولیاء دارای دو بخش است. بخش نخست شرح حال ۷۲ تن از بزرگان دین و عرفان اسلامی است که نخستین ایشان حضرت امام جعفر صادق (ع) و

۱. روش‌شناسی یا متدولوژی (Methodology) هر علم روش‌های مناسب و پذیرفته آن علم برای شناخت هنجارها و قواعد آن است. روش‌شناسی تجربه‌عرفانی به دلیل مباحث فکری و زبانی از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است که در پژوهش‌های عصر جدید فیلسوفان و نظریه‌پردازان در این باب نظریه‌های گوناگون ارائه داده‌اند. (برای تفصیل در این باب ر.ک: تجربه دینی پرآودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۵-۱۶۹)

آخرین آنان حسین بن منصور حلاج (متوفی ۳۰۹ق) است. بخش دوم شرح حال ۲۵ تن دیگر از مشایخ بزرگ عرفان و اولیاء دین است که نخستین آنان ابراهیم خواص و آخرینشان حضرت امام محمد باقر (ع) است. در تذکرة‌الاولیاء نظم و ترتیب زمانی (Chronology) رعایت نشده است. داستان‌های عطار در تذکره فرازمانی است و محدود به زمان مشخص و خاصی نیست؛ لیکن در طرح‌های ماهرانه داستان‌پردازی همه حوادث و وقایع در زمانی مشخص رخ می‌دهد و بین عناصر رابطه علی وجود دارد و به توالی زمان صورت می‌گیرد. با عنایت به شیوه تألیف عطار که در مقدمه کتاب بیان شده، برخی از اصول و مؤلفه‌های شکل‌دهنده ساختار آن آمده است:

«جماعتی از دوستان خود را، رغبتی تمام می‌دیدم به سخن این قوم و مرا نیز میلی عظیم بود به مطالعه احوال و سخن ایشان. اگر همه را جمع می‌کردم، دراز می‌شد و التقاطی کردم دوستان را و خویشان را... و اسانید بیفگندم و سخن بود که در یک کتاب، نقل از شیخی بود و در کتابی از شیخی دیگر و اضافات حالات و حکایات مختلف، نیز هم بود. آن قدر که توانستم احتیاط به جای آوردم. سبب شرح ندادن آن بود که سخن خود در میان سخن ایشان آوردن، ادب ندیدم و ذوق نیافتم، مگر جایی اندک اشارتی برای رفع خیال نا محرمان و ناهلان کرده آمد.» (عطار، ۱۳۸۹، ص ۶ و ۵)

عطار با این که سعی دارد نوشته خود را با استناد به منابع پیشین متقن و مستند جلوه دهد؛ لیکن به نظر می‌رسد او در شیوه طبیعی و سنتی روایت به عنوان سوم شخص در همه جا حاضر است. از نظر او عارف در هر مقامی که باشد، ابعاد فکری، اخلاقی، زندگی فردی، اجتماعی و عرفانی او را می‌توان بازسازی کرد و این ابعاد با معیارهایی که از آداب و سلوک عرفانی و اجتماعی گرفته شده، قابل سنجش و ارزیابی است. به همین دلیل او در تدوین زندگی‌نامه اولیاء گاهی به شیوه مورخان

عمل می‌نماید و گاهی منابع و گفته‌های عینی شاهدان را مطمح نظر قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> عطار در حین گزارش زندگی برخی از عرفا ضمن اثبات متقن بودن روایت آنان با بی‌پروایی سخن می‌گوید و از شواهدی که از منابع مقدم گرفته برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کند. ترکیب ساختمان روایت کلی تذکرة الاولیاء از ساختمان‌های کوچک‌تر روایی دیگر تشکیل شده است که داستان‌ها و وقایع فرعی تذکره را شکل می‌دهد. بر اساس روایت بی‌سابقه عطار مطالب و مندرجات تذکرة الاولیاء را به سه بخش می‌توان تقسیم کرد:

الف. مقدمه‌ها که با جملات مسجع آغاز می‌شوند و با طرح کلی روایات رابطه‌ای هدف‌مند و معنی‌دار دارند. لحن عطار در این بخش به قدری صادقانه است که در باب هر عارفی که صحبت می‌کند، در نخستین نگاه اجمالی زندگی او را رغبت‌انگیز و شورانگیز می‌نماید؛

ب. گزارش احوال شخصی و زندگی عرفانی مشایخ که شامل نام پیران و استادان شیخ، روایت کرامات و بزرگی‌ها، چگونگی ورود به عالم عرفان و یا تحول و توبه و روایت چگونگی مرگ و یا سرانجام بعد از مرگ است. موضوعاتی که در این بخش‌ها بیان شده، دارای جنبه خیالی و فراواقعی است و با وجود سادگی و روانی ظاهری، حالت رمزی و نمادین دارد؛

۱. در مورد منابع و مآخذ عطار علاوه بر این که او خود برخی از منابع را در مقدمه تذکرة الاولیاء بیان داشته است، (عطار، ۱۳۸۸، ص ۵۱) منابع دیگری نظیر حلیه الاولیاء حافظ ابی نعیم، طبقات الصوفیة ابو عبدالرحمن سلمی، صفة الصفة ابوالفرج بن جوزی، شرح تعرف مستملی بخاری، کشف المحجوب هجویری و رساله قشیریة ابوالقاسم قشیری را نیز باید بر آنها افزود. نیز به نظر می‌رسد عطار در بازسازی روایت گاه به شنیده‌های خود نیز استناد کرده و با قوه خیال خود آن را پرورده و در انتخاب عناصر روایتش آزادی عمل بیشتری داشته است.

ج. اقوال عرفانی اولیاء. بخش‌هایی است که عطار در آنها ضمن بازگویی سخنان اولیاء در باب مسائل و موضوعات بنیادین دینی و عرفانی مانند توحید، حق، حقیقت، رؤیت، محبت، معرفت و... به اثبات و تفسیر آنها پرداخته است.

### روش دریافت معارف عرفانی

هر چند در حکمت حکمای یونان باستان بر برهان و استدلال‌های عقلی تأکید شده است؛ اما همه این علوم بر مبنای اصولی حاصل می‌شود که خود آن اصول - که بر پایه فطریات و مشاهدات‌اند - موضوع معرفت علمی قرار نمی‌گیرند و از طریق اشراق و شهود باطنی قابل ادراکند. (ضیمران، ۱۳۷۹، ص ۲۴۱) شهود نوعی آگاهی بی‌واسطه و مستقل از ادراکات حسی است که متعلق آن موجود نامحدود است. در عرفان اسلامی از ادراکی که ورای طور عقل صورت می‌گیرد و برای عارف به واسطه دل تحقق می‌یابد، تحت عنوان «شهود»<sup>۱</sup> یاد می‌شود. با این روش شخص عارف، توانایی ادراک و مشاهده امور را به دست می‌آورد که با سایر ابزارهای شناخت قابل ادراک نیست.

نخستین و اصولی‌ترین روشی که عطار برای رابطه با عالم روحانی و دریافت حقایق آن به کار می‌گیرد، روش مشاهده باطنی است که به واسطه دل میسر می‌گردد: «دلی داشتم که جز این سخن نمی‌توانستم گفت و شنید مگر به گره و ضرورت و ما لا بد». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۵۴) او در مصیبت‌نامه نیز به این نوع ادراک به صراحت اذعان دارد و بر آن است که دریافت حقایق روحانی نه از طریق عقل، بلکه از طریق دل صورت می‌گیرد: لیک راه تو در این منزل شدن/ نیست الا در درون دل شدن. (عطار، ۱۳۶۸، ص ۳۹۸؛ برای تفصیل ر. ک: نزهت، ۱۳۹۱، ص ۱۴۵) عطار در تذکرة‌الاولیاء برای تأیید معرفت

۱. استدلال شهودی با کمک ادله وجدانی صورت می‌گیرد و جزو امور فطری است که در منطق در مبحث

انواع قیاس از آن بحث می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۸)

دل و اعتبار ذاتی آن در شناخت حقایق، به سخن بایزید بسطامی استناد می‌کند: «یک ذره حلاوت معرفت در دلی به از هزار قصر فردوس اعلی... اگر از عرش تا ثری صد هزار آدم باشد، با ذرایر بسیار و اتباع و نسل بی‌شمار و صد هزار فریشته مقرب چون جبرئیل و میکائیل قدم از عدم در زاویه دل عارف نهند، او جنب وجود و معرفت حق ایشان را موجود نپندارد».<sup>۱</sup> (عطار، ص ۲۲۶ و ۲۲۴)

ابن عربی نیز در فتوحات مکیه در تأیید معرفت دل به این گفتار بایزید تأسی نموده و آن را چنین تفسیر کرده است: مراد با یزید از سعه قلب گنجایی بی‌پایان آن است که اگر عرش و جزئیات عالم اعیان صد هزار هزار بار در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف ورود یابد، قلب عارف وجود آنها را حس نخواهد کرد. منظور از صد هزار هزار حصر و محدود کردن قلب نیست؛ بلکه مراد گنجایی بی‌پایان آن است، یعنی آنچه پیوسته هستی می‌یابد، تا ابد در قلب عارف ورود خواهد یافت. از این روی قلبی که گنجایی قدیم را دارد، چگونه محدث را موجود احساس می‌کند. ابن عربی می‌گوید: این سخن را بایزید بنابر اقتضای مجلس و فهم حاضران بیان داشته است و تحقیق در این امر آن است که بگوید: هنگامی که قلب عارف گنجایی حق را یافت، گنجایی هر چیز را خواهد داشت.<sup>۲</sup> (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹-۸)

۱. شایان ذکر است که منظور عرفا از قلب نه آن عضو جسمانی صنوبری شکل در درون انسان است؛ بلکه منظور آن جوهر نورانی و غیرمادی یا لطیفه ربانی و روحانی است که به این قلب جسمانی تعلق دارد و این دل است که محل معرفت و دریافت حقایق روحانی است. عارفان اسلامی برای تبیین مقام رفیع و عظمت روحانی آن از تمثیلات لطیفی چون معدن ایمان، محل نور عقل، محل رؤیت، بیت حق، مکان علم و نور، زجاجه، کوکب درّی و عرش الهی استفاده کرده‌اند. (برای تفصیل ر.ک: جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰-۲۲۲)

۲. «قال أبو یزید البسطامی فی سعة قلب العارف لو أن العرش یعنی ملک الله و ما حواه من جزئیات العالم و أعیانه مائة ألف مرة لا یرید الحصر و إنما یرید ما لا یتناهی و لا یبلغه المدی فعبر عنه بما دخل فی الوجود و یدخل أبدا فی زاویه من زوايا قلب العارف ما أحس به و ذلك لأن قلبا وسع القديم کیف یحس بالمحدث ←



عطار در تذکرة‌الاولیاء معارف و حقایق عرفانی را که با عقل و حواس ظاهری قابل ادراک نیست، از طریق شهود به چهار صورت قابل دریافت می‌داند:

۱. شهود در حالت رویا؛ ۲. شهود در حالت بین خواب و بیداری؛ ۳. شهود در بیداری؛ ۴. شهود در حین عروج یا اعتلای روح به عالم بالا. این چهار مورد در گزارش احوال مشایخ بزرگ عرفان به‌خصوص در احوال بایزید بسطامی کاملاً مشهود و محسوس است. (عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۹۷-۲۲۰)

نوع نگارش و معنویتی که در کتاب تذکرة‌الاولیاء است به نوعی تجلی آشکار تجربه‌های پویا و زنده عطار در این اثر است و از مکاشفات و مشاهدات او در ساحت عرفان حکایت دارد. هر چند استاد پورنامداریان تذکرة‌الاولیاء و مثنوی‌های عطار را «قلمرو تجربه‌های دیگران» می‌داند؛ لیکن حکایات فراواقعی و خارق‌العاده عرفانی را «بی‌هیچ شک و تأویل هم‌چون تجربه‌ای ممکن» می‌داند که از زبان عطار روایت می‌شود. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱ و ۲۹۸) اگر بنا بر گفته نوپا<sup>۱</sup> رابطه زبان و تجربه عرفانی را رابطه ذاتی بدانیم، (نویا، ۱۳۷۳، ص ۲۶۸) سخن اولیاء را نه تنها در متون تاریخی، بلکه در تجربه شخصی نیز می‌توان شنید و بازخوانی کرد. این تجربه که از اشراق و شهود سرچشمه می‌گیرد، حقایق و معانی اقوال عرفانی را برای عارف کشف می‌کند.

اقوال و حالات نقل شده در تذکرة‌الاولیاء حاکی از تجاربی است که در عالم سیر و سلوک در سایه اشراق و شهود، حقیقت آنها بر عطار کشف شده است. بر این اساس برخی نفس بازگویی اقوال و حالات مشایخ بزرگ را زیست دوباره عطار در عالم سیر و سلوک قلمداد کرده و بر آن‌اند که گفتارهای عرفانی از آغاز جوانی تا واپسین ایام زندگی عطار

→ موجودا و هذا من ابي يزيد توسع على قدر مجلسه لإفهام الحاضرين و أما التحقيق في ذلك أن يقول إن العارف لما وسع الحق قلبه وسع قلبه كل شيء». (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۸-۹)

1. Nwyia.

روح و ذهن او را به خود مشغول داشته و عطار در لحظه لحظه آنها زیسته است: «اقدام به گردآوری این یادداشت‌ها باید از همان سال‌های بعد از عهد مکتب آغاز شده باشد. از قراین پیدا است که از وقتی دست به التقاط سخنان مشایخ و ائمه زده است تا وقتی تألیف و تصنیف مجموعه یادداشت‌ها را در «باب»‌های جداگانه به پایان آورده است، باید سال‌های زیادی بر وی گذشته باشد».<sup>۱</sup> (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۵۱) چنین رویکردی به سیر آراء و تجارب عرفانی عطار حاکی از تأثیر عمیق و نقش تعیین‌کننده گفتارهای مشایخ در سرنوشت زندگی عرفانی او است، چنان‌که برخی، گفتارهای تذکرة‌الاولیاء را پشتوانه فکری و معنوی دیگر آثار عطار از جمله مثنوی‌هایش می‌انگارند: «تذکرة‌الاولیاء پشتوانه معنوی و بنیان فکری و عرفانی مثنوی‌هاست، هر چند که - بنا به باوری مشهور - پس از همه نوشته شده است». (احمدی، ۱۳۷۶، ص ۲۱) استاد پورنامداریان تدوین و جمع‌آوری تذکرة‌الاولیاء را قبل از مثنوی‌های عطار می‌داند و بر آن است که، ساختار عمیق تجربه عرفانی عطار در تذکرة‌الاولیاء و شباهت آن با مثنوی‌هایش وجود هرگونه تردید در باب انتساب این اثر، به‌خصوص بخش دوم تذکرة‌الاولیاء را به او به‌طور کلی منتفی می‌سازد.<sup>۲</sup> (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰-۲۳۹)

عطار در مقام راوی چیره‌دست در باب دریافت معارف عرفانی از ابزارهای متقن و کارآمد دیگری نیز بهره می‌جوید که در جهان‌بینی عرفانی او ملازم با روش مشاهده باطنی‌اند:

۱. عطار در مقدمه کتاب به این نکته اشاره ضمنی دارد: «بی‌سببی از کودکی باز، دوستی این طایفه در دلم موج می‌زد و همه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۵۴)

۲. در باب انتساب کل تذکرة‌الاولیاء یا بخش‌هایی از آن به عطار که نخستین بار از سوی جامی مطرح شده، هنوز ابهام باقی است. (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۶۹؛ نیز دانشنامه زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ذیل تذکرة‌الاولیاء)

- تجربه عرفانی، حاقّ مشاهدات باطنی عرفا است که معمولاً از معنویت فوق‌العاده برخوردار است.<sup>۱</sup> این تجربه به دلیل تأثیر و تأثری که در شخص و مخاطبان ایجاد می‌کند، حسّ یا حالتی در وجود انسان پدید می‌آورد که منجر به کشف حقیقت می‌شود. برخی از این تجربه تحت عنوان «حسّ قدسی» یاد می‌کنند که ریشه در امر ماورایی دارد و از ساحتی الوهی و هم‌چنین روحانی‌تر نشأت می‌گیرد. (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۵) از آن‌جا که انسان در این حالت با حقیقت یا با جنبه‌ای از آن ارتباط می‌یابد، عرفا ارزش معرفتی بر آن قائل شده‌اند. عطار این حالت را در تذکرة‌الاولیاء با استعاره ملموسی، به «درد» تعبیر می‌کند: «این کتابی است که مخنثان را مرد کند و مردان را شیرمرد کند و شیرمردان را عین فرد کند و فردان را عین دُرد کند». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۵۲)

«درد» در مفهوم معنوی ژرف‌ترین منبع معرفت عرفانی است که به طور مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم و ادله عقلی در آگاهی شخصی فرد قابل ادراک است؛ ولی از حیطة زبان و بیان خارج است و قابل انتقال نیست. به همین دلیل عطار سعی دارد قبل از آن که مفهومی

۱. برخی تجربه عرفانی را حالت مشخص نفسانی می‌دانند که ادراک آن تنها از طریق شناخت شخصی فرد میسر می‌گردد و تنها با ایجاد تجربه در مخاطب قابل تفهیم است: «این حالت نفسانی کاملاً منحصر به فرد و غیرقابل ارجاع به حالت دیگر است؛ بنابراین مثل هر اطلاع کاملاً اصیل و بسیط، علی‌رغم آن که بحث‌پذیر است دقیقاً قابل تعریف نیست. تنها می‌توان آن را در ذهن مخاطب احضار و بیدار نمود. چنان که هر چیز که از روح می‌آید، باید شخص را به آن تبّه داد». (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۶-۲۵) والتر ترنس استیس (Walter Terence Stace) با تحلیل ماهیت حقیقی احوال باطنی و تجارب عرفانی، فرهنگ و آموزه‌های عارف را در شکل‌گیری تجربه وی مؤثر می‌داند؛ لیکن در نهایت چگونگی این حالات برای او در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است. (ترنس استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۳) به نظر استیون کتز (Steven T. Katz) استیس نتوانسته از عهده تحلیل تجربه عرفانی برآید. او ناکامی استیس را ناشی از درهم‌تنیدگی سرشت تجربه با زمینه‌های زبانی، اجتماعی، تاریخی و مفهومی‌ای می‌داند که او در تحلیل خود از آنها غافل مانده است. او بر آن است که آموزه‌های دینی و اجتماعی نقش اصلی در شکل‌گیری تجربه عارف دارد و تجربه بر اساس باورهایی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد. (کتز، ۱۳۸۳، ص ۴۵ و ۳۸)

از آن ارئه دهد، آن را با زبان عاطفی در ذهن خوانندگان احضار و بیدار نماید. او در گزاره‌ای با نماینده این سنت یعنی بایزید بسطامی هم‌سخن می‌شود که شکل اصیل و بنیادین تجربه عرفانی، در قالب درد یا حسّی قدسی روی می‌نماید که با تجارب و حواس این جهانی قابل دریافت و تبیین نیست: «این قصّه را آلم باید که از قلم هیچ نیاید». (همان، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵)

درد دین و درد محبت الهی که سراپای وجود عطار را فراگرفته به عنوان محصول مستقیم آگاهی دینی او است و بر آن است که معرفت عرفانی از طریق این درد قدسی شکل می‌گیرد و ملازمت با آن متضمن آگاهی عرفانی است: لازم درد دل عطار باش / وز هزاران گنج برخوردار باش.<sup>۱</sup> (عطار، ۱۳۸۶، ص ۴۴۸)

۱. شimmel (Schimmel) در *ابعاد عرفانی اسلام*، عطار را بیش از هر شاعر دیگر فارسی «صدای درد و رنج» نامیده است. (شimmel، ۱۳۸۴، ص ۴۹۰) عطار در برخی از آثارش نیز به توصیف عاطفی مفهوم «درد» پرداخته است:

خالقا بیچاره کوی توام  
سرنگون افتاده دل سوی توام  
ای جهانی درد هم‌راهم ز تو  
درد دیگر و ام می‌خواهم ز تو  
درد تو باید که جان می‌سوزدش  
ای بر آتش جهان می‌سوزدش  
درد تو باید دل‌م را درد تو  
لیک نه در خورد من در خورد تو

(عطار، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹)

و در یکی از غزل‌هایش با تأمل به ارزش قدسی «درد» گم شدن در وادی عشق را ناشی از آن می‌داند:

در قعر جان مستم دردی پدید آمد  
کان درد بن‌دیان را دایم کلید آمد  
چندان در این بیابان رفتم که گم شدستم  
هرگز کسی ندیدم کانجا پدید آمد

(عطار، ۱۳۷۰، ص ۲۱۸)

از آنجا که تجربه یک عارف مسلمان بر پایه مبانی دینی و عقیدتی و سنت عرفانی او شکل می‌گیرد، عطار، اولیای بزرگ عرفان اسلامی را به سبب داشتن چنین دردی که موجب نیل به معرفت و ادراک حقایق می‌گردد، می‌ستاید و با بیان نمادین و رقت‌انگیز به تمجید آنان می‌پردازد:

جنید همه درد است و اشتیاق: «جنید همه درد و شوق بود و در شیوه معرفت و کشف توحید شأنی رفیع داشت». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۴۳۱) آغاز کار ابو عبدالله بن خفیف با درد دین همراه است: «در ابتدا که درد دین دامن دل او بگرفت، چنان شد که در رکعتی نماز ده هزار بار قل هو الله احد برخواندی». (همان، ص ۵۷۳) شبلی به داشتن درد ازلی مباهات می‌کند: «شبلی همی گفت که این نه آن درد است که به دارو درمان پذیرد». (همان، ص ۶۱۶) و شیخ وقت ابو علی دقاق «مخلص درد و اشتیاق» است. (همان، ص ۶۴۴) اما تأثیرگذارترین دردی که سراپای وجود عطار را فرا گرفته، دردی است که با ویژگی‌های منحصر به فردی در آئینه وجود ابوالحسن خرقانی انعکاس یافته و از بُعد معرفتی عمیقی برخوردار است: «و گفت چون به جان نگرم، جانم درد کند و چون به دل نگرم، دلم درد کند، چون به فعل نگرم، قیامتم درد کند، چون به وقت نگرم، توأم درد کنی. الهی نعمت تو فانی است و نعمت من باقی؛ و نعمت تو منم و نعمت من تویی... درد جوان‌مردان اندوه است که به دو عالم ننگند». (همان، ص ۷۱۲ و ۶۸۶)

احساس و ارزش معرفتی «درد» که عطار خود در حالات شخصی آن را آزموده و در مقدمه تذکرة‌الاولیاء به آن اشاره کرده است، خواننده را بر آن می‌دارد تا حالات روحی عطار را مورد تأمل قرار داده، در کانون این تأمل به این باور برسد که این حالات نفسانی که بر حسب ظاهر در گفتار او بیان شده به صورت تعلیمات واقعی نیز در رفتار او نمود یافته است. بنابراین از این پس تذکرة‌الاولیاء فقط مجموعه‌ای از اقوال صرف و ظاهری نیست؛ «بلکه عرصه عمل» و مجموعه‌ای از تجارب عرفانی است که عطار آن را در زندگی

شخصی خود پیوسته آزموده و حاکی از زایش دوباره او در سیر و سلوک عرفانی است.<sup>۱</sup> از دیدگاه عطار درک این حقیقت هنگامی برای مخاطب تحقق می‌یابد که شرط عطار (تحصل درد) را در حین خواندن کتاب به جای آورد: «هر که این کتاب چنان که شرط است برخواند، آگاه گردد که آن چه درد بوده است در جان‌های ایشان که این چنین کارها و این چنین شیوه سخن‌ها از دل ایشان به صحرا آمده است». (همان، ص ۵۵)

- در اندیشه عرفانی عطار تمسک به کلام و معارف ائمه اطهار (ع) از دیگر ابزارهای متقنی است که دریافت معارف الهی و کشف حقایق روحانی را برای انسان میسر می‌سازد. معصومان (ع) به دلیل ارتزاق از منبع و حیانی، با حقایق امور آشنا هستند. از این رو، کلام آنان چون نوری است که در ظلمات این جهان خاکی، انسان را به حقیقت رهنمون شده، دریافت حقایق را بر اهل معرفت ممکن می‌سازد: «سخن ایشان از علم لدنی است، نه از علم کسبی است و از جوشیدن است، نه از کوشیدن است و از عالم ادبئی ربی است، نه از عالم علفنی آبی است». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۵۲-۵۱)

عطار در گزارش‌های خود از این ابزار به خوبی بهره برده و به روایات معصومان استناد کرده و به علوم و معارف الهی آنان تمسک جسته است. در این میان، احادیث و سخنانی که از حضرت علی (ع) و امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند، بسیار درخور توجه است و این امر نشان‌دهنده ارادت ویژه او به اهل بیت (ع) و معارف ایشان است. علاوه بر فرمایش‌های امام جعفر صادق (ع) در آغاز کتاب، در بخشی دیگر سخنانی از امام علی (ع) نقل شده که حاوی مطالب مهم و عمیق در باب معارف الهی و روحانی است. بنابر اذعان عطار گفتارهای حضرت علی (ع) در محافل معرفتی پیوسته

۱. مولوی در تعبیری زیبا این تجربه را چنین وصف کرده است:

مانند طفلی در شکم من پرورش دارم ز خون

یک بار زایید آدمی من بارها زاییده‌ام

(مولوی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۶۷)

آبشخور اهل معنا و سرمشق اصحاب طریقت بوده است. (همان، ص ۴۳۴) عطار هم‌چنین کتاب را با سخنان و ادعیه امام محمد باقر (ع) به انجام رسانده است و بدین گونه هم‌چنان که جهت تبرک ابتدا را با صادق (ع) اهل بیت و معارف ایشان آغاز کرده بود، انتها را نیز برای تبرک با امام باقر (ع) ختم می‌کند تا معارف الهی ایشان هم مهر تأییدی بر محتوای کتابش باشد و هم ابزاری متقن جهت نیل به حقیقت و ادراک آن معارف. (همان، ص ۸۲۱) دریافت حقایق عرفانی متعاقباً شناخت و بصیرتی را در پی دارد که به نوعی مشتمل بر عینیت یا واقعیت است که جزء مهمی از تجربه محسوب می‌شود. پژوهشگران این نوع شناخت را از ویژگی‌های ذاتی تجارب عرفانی می‌دانند و از این امر تحت عنوان «کیفیت معرفتی» یاد می‌کنند. (استیس، ۱۳۷۵، ص ۳۲؛ پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹)

### کیفیت معرفتی

«اگر خدای تعالی را به خردشناسی علمی با تو بود، و اگر به ایمان‌شناسی راحتی با تو بود و اگر به معرفت‌شناسی دردی با تو بود». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۶۹۴)

بسیاری از عرفا بالاترین شکل رابطه با خدا را در معرفت می‌جویند و به کیفیت آن در تجربه عرفانی توجه می‌دهند. در تذکرة‌الاولیاء معرفت تعریف نشده است و به گونه‌ای تعریف‌ناپذیر به نظر می‌رسد. زیرا معرفت بیش از آن که یک مفهوم انتزاعی باشد، نمادی است که با شهود می‌توان به آن نزدیک شد و حدود آن را فهمید: «از نوری سؤال کردند، معرفت چون است؟ گفت هفت دریاست از نار و نور، چون هر هفت را گذاره کردی، آن‌گاه لقمه‌ای گردی در حلق او چنان که اولین و آخرین را به یک لقمه فرو بردی». (همان، ص ۴۸۴) با متوجه شدن نگاه عرفای حقیقی به اشکال درونی این تجربه، مسأله معرفت‌شناسی و به تبع آن مقوله وجودشناسی در عرفان اسلامی دامنه وسیعی می‌یابد.

- معرفت‌شناسی یک موضوع فلسفی است و پژوهش درباره پرسش‌هایی در مورد امکان معرفت و چستی معرفت است. عطار در تذکرة‌الاولیاء بعد از بخش براعت استهلال‌گونه و معرفی ابعاد برجسته شخص مورد نظر، ضمن توجه به سویه وجودشناختی، به ماهیت معرفت و چگونگی شناخت جهان هستی و رابطه انسان با خدا می‌پردازد و سعی دارد با بیان حکایات یا کلمات حکمت‌آمیز و برگزیده، ابعدی از معرفت‌شناسی عرفانی را برای خواننده پررنگ نماید. در چنین ساحتی راوی بیش از آن که روایت‌گر زندگی عرفانی عرفا باشد، پرسش‌ها و حالات درونی خود را در قالب گزارش حال آنان بازگو نموده، پرسش‌های معرفت‌شناختی تأمل‌برانگیزی را در عمق وجود مخاطب ایجاد می‌کند: حقیقت معرفت عرفانی حول چه محوری شکل می‌گیرد؟ چگونه می‌توان به این شناخت رسید؟ چه کسانی از این شناخت برخوردارند و توان تفسیر آن را دارند؟ چگونه می‌توان این شناخت را به دیگران انتقال داد؟ محدودیت‌های این شناخت و عنصر تعبیر آن چیست؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در ضمیر راوی به عنوان عنصر روش برای رسیدن به تجربه سالک پدید می‌آید و ذهن مخاطب را نیز به خود معطوف می‌دارد.

در عرفان اسلامی معرفت حقیقی انسان حول محور توحید خداوند سبحان شکل می‌گیرد و بسیاری از عرفا مطلوب حقیقی خود را در مقام معرفت می‌جویند و آن را عالی‌ترین شکل رابطه انسان با خدا می‌دانند: «هر که را معرفت در دل جای گرفت، درست آن است که در هر دو سرای نبیند جز او و نشنود جز او، مشغول نبود جز بدو». (همان، ص ۴۷۴) اما این نوع معرفت فراتر از معارف معمول و مشترکی است که با حواس ظاهری قابل ادراک است: «معرفت ربوبیت نزدیک مقربان حضرت، باطل شدن عقل است». (همان، ص ۷۴۲)

باز عرفا در درونی‌ترین نگاه خود به معرفت به این نکته ظریف نیز تأکید دارند که معرفت یا شناختی که عارف به آن دل بسته است در حکم سوائت یا حجابی است که او را از توجه به ماورای معرفت باز می‌دارد و عارف را در حدود تجارب معرفتی خود محبوس می‌کند؛ زیرا معارف در حکم موانع وصول‌اند: «هفت صد هزار درجه است از معرفت تا به



حقیقت و هزار هزار درجه است از حقیقت تا بارگاه». (همان، ص ۷۱۰) معرفت با چنین اعتباری در عین حال می‌تواند لطیف‌ترین حجابی باشد که بسیاری از عرفا گاه گرفتار آن می‌شوند. این حجاب لطیف هنگامی برمی‌خیزد که عارف این حجاب و ملزومات آن (هستی عارف) را در توحید الهی فانی کند: «معرفت عبارت است از دیدن اشیا و هلاک همه در معنی». (همان، ص ۵۸۹)

آنچه ماورای معرفت است، عطار آن را از قولِ واسطی «معرفت اثبات» می‌نامد که زایل‌کننده معرفت عارف است: «معرفت دو است: معرفت خصوص و معرفت اثبات. معرفت اثبات آن است که بدو راه نیست و از نعتِ قدم پدید آید و چون پدید آید، معرفت تو ناچیز و نیست شود». (همان، ص ۷۴۳)

روایت عطار در این باب به تفصیل ادامه می‌یابد؛ لیکن نکته مهمی که توجه مخاطب را در اینجا به خود جلب می‌کند، نوعی ناهمگونی در شهودهایی است که به تدریج از برابر چشم او می‌گذرد و در نهایت به صورت فکر غالبی ظاهر می‌گردد که در جای جای تذکرةالاولیاء مشهود است و می‌توان از آن به عنوان سررشته راهنمای مبانی معرفت شناختی در عرفان اسلامی یاد کرد.

«حق تعالی او [انسان] را از حضرت قدس به خلیفتی فرستاد تا در ولایت انسانیت او را نیابت می‌دارد و او را به خلق می‌نماید بی او و این کس را نه عبارت بود نه اشارت، نه زبان و نه دل و نه دیده و نه حرف و نه صوت و نه کلمه و نه صورت و نه فهم و نه خیال و نه شرک. توحید در عالم قدس خویش پاک است و منزّه از گفت و شنود و عبارت و اشارت و دید و صورت و خیال و چنین و چنان، این همه لوث بشریت دارد و شناخت توحید از لوث بشریت منزّه است». (همان، ص ۷۳۷)

مخاطب در عین آشنایی با مبانی معرفتی وصول به توحید که در حیطه شناخت حسی او امری آشنا است، با نوعی شناخت و پیامدهایی آشنا می‌شود که خارج از حیطه ادراکات

حسی او است. عارف از معرفت خود از این جهت که معرفت، مشخصه آگاهی او نسبت به خود است، فراتر می‌رود به گونه‌ای که آن آگاهی، به صورت آگاهی محض از خدا، بدون توجه به خویشتن خویش در می‌آید و این دقیقاً بدان معنی است که انسان در این نوع از آگاهی، هیچ نوع سوائیتی را بر نمی‌تابد و در پی حذف آن است. در حقیقت این نوع آگاهی در اصطلاح عرفا مرادف با لفظ «فنا» است. پس از این مرحله، مرحله فراتر از آن است که در آن خداوند حقیقت وجودی انسان را به خود او می‌نمایاند که آن را با تعبیر «بقاء بالله» بیان می‌دارند و این همان شخصیت آرمانی و متعالی انسانی است که عرفا آن را در زیست روحانی خود تجربه می‌کنند. این بُعد از معرفت نهایی‌ترین مطلوب حقیقی عارف است که پیوسته در زندگی عرفانی خود در پی آن است؛ اما این انسان چگونه انسانی است و چگونه می‌تواند اندوخته‌ها و معارف خود را به اطرافیان خود انتقال دهد؟

عطار در اینجا و در مقام پاسخ از انسانی سخن می‌گوید که به آگاهی فرا کیهانی رسیده، شایستگی خلیفتی حق را دارد. این انسان حقیقت جهان هستی است و با قدرت نطقی که خدا به او داده، می‌تواند معنی جهان و هستی را بیان دارد، منتهی نه با زبان حرف و صوت، بلکه با استحاله زبان روزمره و فرارفتن از حرف و صوت این جهانی: «مرد باید که گوینده خاموش بود و خاموش گویا، که آن حضرت و رای گفت و خاموشی است. نخست چشمه زبان باید که بسته شود تا چشمه دل بگشاید. هزاران زبان خداترس با فصاحت بینی، در درست زبانیه دوزخ بینی، یک دل خداشناس با نور بینی در دوزخ».

(همان، ص ۷۴)

زبان مشاهده زبان نطق نیست، زبان خاموشی است. عارف در چنین آگاهی هر قدر خاموش‌تر وجودش آشکارتر و ظاهرتر است و هر قدر سخن بگوید حرف و صوت چون حجابی، وجود نورانی او را می‌پوشاند. واقعیت ذهنی و نوع معرفتی که به آن حاصل می‌شود، بسیار مهم‌تر از وقایع و رویدادهای بیرونی است؛ به همین دلیل در تجربه عرفانی

آنچه اصل و تعیین‌کننده است، لحظه آگاهی از ساحت‌های وجودی است که شخص عارف را احاطه کرده است.

- مبحث وجودشناسی نیز از مباحث فلسفی است که در یک معنی کلی به شناختی که شخص از پیرامون خود به دست می‌آورد، اطلاق می‌شود. منویات عرفا در این بعد از شناخت، تفسیر چیستی جهان و انواع متقابل جهان‌ها است. بنابر اهمیت کار عرفان که با دو جهان متفاوت و متقابل سر و کار دارد، عطار در ترسیم این دو جهان از دو طرح عمده و بنیادین استفاده کرده و ساختمان روایی تذکرة‌الاولیاء از دو نوع طرح کلی ترکیب یافته است:

۱. نخست طرح واقع‌گرایانه که با عقول بشری و امور هستی منطبق است. عطار بخش اول حکایات خود را به صورت تاریخی و مستند نگاشته و طرح اصلی آن از نوع واقع‌گرایانه ساده است، هر چند با غرض عطار سازگار یا ناسازگار باشد، متضمن کشمکش انسان با طبیعت خود و جامعه است؛

۲. دیگر طرح مقولات فراواقعی و جهان‌برین که آمیخته با کرامات و حالات و تجارب عرفانی است و از قدرت اقلی برخوردار است. بر این مقولات نظریه معرفتی، اجتماعی و روانی رفتار انسان‌ها را نیز باید افزود.

گزارش‌های عطار مبتنی بر دو ساحت وجودی است که یک ساحت مربوط به جهان حسّ و واقع‌گرایانه است و ساحت دیگر مربوط به ساحت جهان‌برین و فراواقعی است. در چنین فضایی گویی او با دو روایت، رو در رو است که آنها را در موازات هم می‌نویسد. نخست روایتی که او خود در آن به عنوان سوم شخص و راوی ایفای نقش می‌کند و دیگر روایتی که مربوط به تجارب روحانی است و او خود به عنوان فردی آزماینده، جزوی از عناصر آن تجارب است. در این دو ساحت، آن چه توجه مخاطب را بیش از پیش به خود جلب می‌کند، وجود و ترکیب مقوله‌های چندگانه وجود شناختی در روایت عطار است که

در آن مرز میان جهان حسّ و جهان برین چنان متزلزل می‌شود که خواننده گاهی در تشخیص این دو فضا در عجز و حیرت فرو می‌ماند. روایت زیر نمونه‌ای از چنین گزاره‌ها است:

«نقل است که او [شبلی] را دختری آمد و در همه خانه هیچ نبود. گفتند چرا از کسی چیزی نخواهی تا کار مهمان بسازی؟ گفت ندانسته‌ای که سؤال بخیلان را کنند و خبر غایبان را دهند؟ چون دانست که شب در آمد و دل زنان ضعیف باشد، نیم شبی به گوشه‌ای شد و روی به خاک نهاد و گفت الهی چون مهمان فرستادی، بی‌واسطه این بخیلان کار مهمان بساز. هنوز این مناجات تمام نکرده بود، از سقف خانه دُرستهای زر سرخ باریدن گرفت. هاتفی آواز داد و گفت خُدْ بلا حساب و کُلْ بلا عتاب. مردمان گفتند ای صدیقِ عهد این زر بدین نیکویی از کجاست؟ گفت در دارالضرب مَلِکِ اکبر زده‌اند و دست تصرف قَلَبان بدو نرسد». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۶۲۷)

متن مذکور نمونه بارزی از ماهیت وجودشناختی عرفانی است که در آن دو جهان محسوس و غیرمحسوس به صورت دو قطب تجربه ظهور می‌یابند؛ زیرا زیست عارف در هر دو جهان متجلی است: در جهان محسوس به عنوان وجودی متعین که هر وجودی را سوای وجود خدا نفی می‌کند و می‌خواهد هر نوع فاصله‌ای را که بین او و خدا است طی نماید، و در جهان غیرمحسوس به عنوان دوست خدا (ولی) که تجربه روحانی به او امکان می‌دهد که از حد جهان حسّ فراتر رفته، در سیر خود به سوی پروردگار به نهایت حدّ آگاهی برسد که در آن، قدرت عمل را منحصرأ از آن خدا داند.

در این گزاره هر چند باریدن سگه‌های زر از سقف خانه شبلی از مقوله فراواقعی و آمیخته با کرامت است؛ لیکن این واقعه را نباید صرفاً توانگر شدن او از بعد مادی دانست، بلکه باید آن را زایش دوباره ایمانی دانست که در عمق وجود شبلی حادث می‌شود و وجود او و اطرافیانش را دگرگون می‌کند. آن‌چه در کلیت این واقعه قابل تأمل است، منش معرفتی و قدرت اقناعی آن در رویکرد به هستی است که در بطن آن حادثه‌ای معنوی رخ می‌دهد.

متن زیر از این دست گزاره‌هایی است که باز مرز بین دو جهان برای مخاطب فرو

می‌ریزد:

«از خاک بایزید به سر باز می‌شده بود و پشت بر خاکِ او نمی‌کرد، تا بعد از دوازده سال از تربت آواز آمد که ای ابوالحسن، گاه آن آمد که بنشین. شیخ گفت ای بایزید، همی همّتی باز دار که من مردی امّی‌ام و از شریعت چیزی نمی‌دانم و قرآن نیاموخته‌ام. آوازی آمد که ای ابوالحسن، آن چه مرا داده‌اند، از برکات تو بود. شیخ گفت تو به صدوسی‌واند سال پیش از من بودی. گفت بلی، ولیکن چون به خرقان گذر کردم، نوری دیدم که از خرقان به آسمان برمی‌شد و سی سال بود تا به خداوند به حاجتی درمانده بودم، به سرّم ندا کردند که ای بایزید، به حرمت، آن نور را شفیع آر تا حاجت برآید. گفتم خداوندا آن نور کیست؟ هاتنی آواز داد که آن نور بنده خاص است که او را ابوالحسن گویند. آن نور را شفیع آر تا حاجت تو برآید. شیخ گفت چون به خرقان رسیدم در بیست و چهارم روز جمله قرآن بیاموختم». (همان، ص ۶۶۰)

این متن و دیگر متون مشابه آن که در تذکره آمده است، باب تازه‌ای از شناخت به روی مخاطب می‌گشاید و رابطه مخاطب با متن تغییر می‌یابد؛ زیرا متن با چنین ساختار معرفتی، دیگر یک متن ساده و افسانه‌ای نیست که خواننده را در حیرت فرو برده، بر شگفتی او بیفزاید، بلکه متنی است که تجارب فراحسی و استحاله درون را در خود نهفته دارد. متن برای کسی که به ظاهر آن توجه دارد و بدون نور معرفت می‌خواهد آن را دریابد، غیر قابل باور است و حقیقت ندارد. چگونه از سقف خانه سگه‌های زر برای شخص فرو می‌ریزد و فرشتگان با او سخن می‌گویند؟ چگونه عارف پس از مرگ با جهان محسوس دوباره رابطه برقرار می‌کند و به تعلیم می‌پردازد و چگونه مرد درس ناخوانده قرآن کریم را در طی بیست و چهار روز فرامی‌گیرد؟

چون با دید ظاهر و توجه به ظاهر متن، نوع معمول متن بی‌معنی خواهد بود، ضرورت می‌نماید که از این نوع دید فراتر رفت و این فراروی در مفهوم نمادین انگاشتن و یا تأویل متن نیست؛ بلکه ورود به عالمی جدید است که به آن نمی‌توان رسید، مگر آن‌که شرط هم‌دردی با عطار و سفر در عالم جان را بپذیریم که به واسطه آن امور ظاهر را پشت سر می‌نهیم و در بطنِ ظواهر، حقایقی را که نمی‌دیدیم و منکر آن بوده‌ایم، می‌یابیم. دوست یا ولیّ خدا تجلی عرفانی خدا را در خود حسّ می‌کند، نور خدا وجود این جهانی و آن جهانی او را پس از مرگ فرا می‌گیرد و مرگ سبب توقف زیست عرفانی نمی‌شود، رابطه انسان با دیگران تغییر می‌یابد و از حالات پس از مرگ خبر می‌دهد. در چنین ساحتی است که بر حسب گزارش‌های معرفت‌شناسانه عطار، ناخودآگاه در ذهن مخاطب برای رسیدن به حقیقت امر و گذر از ظاهر متن این سؤال‌های وجودشناختی پدید می‌آید: شیوه ادراک و تجربه جهان‌های متقابل چگونه است؟ آیا می‌توان مرزبندی‌های جهان‌های متفاوت را درهم شکست و به جهان فراتر از جهان محسوس رسید؟ در حین تجربه جهان متعالی و فرا حسی چه حالات و تجاربی برای فرد حاصل می‌شود؟ این تجربه چگونه تعبیر و تفسیر می‌گردد؟<sup>۱</sup>

### روش بیان معارف و حقایق

«مرد باید که گنگِ گویا بود، نه گویایِ گنگ». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۷۳۸)

این عبارت متناقض‌نما از تذکرة‌الاولیاء تلاش برای توصیف تجربه‌ای است که به قالب لفظ و عبارت در نمی‌آید؛ لیکن ناگزیر با اشارات غیرمستقیم و تعابیر مبهم باید تبیین شود. از دیدگاه عرفا هر چه زبان و اندیشه در این حیطة بر آن دست می‌یابد، آن چیز معرفت حقیقی و آگاهی عرفانی نیست. این امر سبب شده که برخی از پژوهشگران «بیان‌ناپذیری»

۱. این سؤال‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی اخیراً در نقد و تحلیل داستان‌های پسامردن که به گفته

منتقدین متناقض‌نما هستند و گرایش به پارادوکس دارند، مطرح است. (پاینده، ۱۳۸۹، ص ۳۳-۳۲)

را از ویژگی‌های بارز و حقیقی بودنِ حالات یا تجارب عرفانی قلمداد کنند.<sup>۱</sup> (ترنس استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱ و پرادفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸-۱۶۹)

با این‌که عرفا اغلب از بیان‌ناپذیری تجارب خود سخن می‌گویند و حرف و صوت را ذاتاً ناتوان از بیان حقایق عرفانی می‌دانند؛ لیکن باید توجه داشت که علی‌رغم چنین ادعایی آنان در آثار و یادداشت‌های خود با ژرف‌اندیشی‌های متعالی و با بلاغت و فصاحت هر چه تمام‌تر از وقایع و حالات عرفانی خود سخن گفته‌اند. برخی کوشیده‌اند این تناقض را با ارائه نظریه‌هایی نظیر «نظریه عواطف، نظریه نابینایی معنوی، نظریه استعاره و زبان مجازی» حل کنند؛ اما برخی دیگر این نظریه‌ها را غیرمنطقی و عرف‌پسند نامیده و کشاکش عارف با زبان را با توجه به بُعد معرفتی تجربه و ماهیت آن مورد تحلیل قرار داده‌اند. بر اساس این دیدگاه مسأله بیان‌ناپذیری ناشی از دو مرحله از آگاهی است که قبل و بعد از تجربه برای عارف دست می‌دهد. مرحله نخست هنگامی است که تجربه عرفانی بر عارف عارض می‌شود و شخص عارف غرق در آن است، تجربه در این مرحله به کلی مفهوم‌ناپذیر و به

۱. بیان‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی اولیاء از موضوعات مهم و بحث‌برانگیز عرفانی است که نظریه‌پردازان، دیدگاه‌های گوناگونی در باب آن ارائه داده‌اند. استیس بیان‌ناپذیری و پارادوکسیکال بودن تجربه عرفانی را از ویژگی‌های بارز آن قلمداد می‌کند. (ترنس استیس، ۱۳۷۵، ص ۲۹۰) ویلیام جیمز بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را دم‌دست‌ترین علامتی که به خاطر آن حالت روحی را حالت عرفانی می‌شمارند، می‌داند. (پرادفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۵) کتز بیان‌ناپذیری را واژه‌ای گیج‌کننده می‌داند که تجارب را از تیررس دور نگه داشته، مطالعه تطبیقی آنها را غیرممکن می‌سازد که فایده دیگری بر آنها مترتب نیست. (کتز، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵) به نظر ریچارد گال بیان‌ناپذیر خواندن تجربه یعنی ارزشمند دانستن آن و این عنوان، عنوان افتخارآمیز است. (پرادفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷) سر انجام پرادفوت با جمع‌بندی آراء محققان به این نتیجه می‌رسد که واژه‌های بیان‌ناپذیری و تناقض توقعات سالکان را شکل می‌دهند. آنها جزء معیاری می‌شوند که شخص بر اساس آن تجربه‌اش را عرفانی می‌شناسد و لذا شرایطی را معین می‌کنند که در آن شرایط تجربه عرفانی می‌توان به وجود بیاید. پرادفوت در نهایت بیان‌ناپذیری تجربه را یک امر منطقی می‌داند نه یک امر روان‌شناختی. (همان، ص ۹-۱۸۸)

همین دلیل به کلام در نمی‌آید و به طور کلی بیان‌ناپذیر است. مرحله بعدی هنگامی است که عارف از ذات تجربه درآمده، سعی دارد که تجربه را به یاد بیاورد، در این مرحله یعنی در مرحله یادآوری، عارف با زبانی بلیغ و رسا به بیان خاطره تجربه عرفانی می‌پردازد. (ترنس استیس، ۱۳۷۵، ص ۳۱۹-۲۹۳) و معمولاً عبارت تناقض‌آمیز «گنگِ گویا» که در کلام بیشتر عرفا رایج است به این دو مرحله از آگاهی عرفانی اشاره دارد. عطار در تذکرة‌الاولیاء از این دوگانگی زبان، تحت عنوان «زبان دل» و «زبان قول» یاد می‌کند: «در همه آسمان‌ها زبان تهلیل و تسیح هست، ولیکن زبان دل باید که به خود دعوت کند نه زبان قول». (عطار، ۱۳۸۸، ص ۷۳۸)

عطار هر چند به گونه‌ای به بیان‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی اولیاء اذعان می‌کند: «شرح قومی چگونه در زبان من گنجد که ایشان خود مذکور خدای و رسولند». (همان، ص ۵۲) لیکن به نظر می‌رسد که مقصود عطار از این سخن ارج نهادن به احوال و تجارب اولیاء است و عنوان بیان‌ناپذیری، عنوان «افتخار‌آمیز» و ارزشمندی است که او نسبت به خاطره و تجارب عرفانی آنان داده است. از آنجا که درک تجربه دیگری مستلزم توصیف مناسب از آن تجربه است، عطار خود را ناگزیر از شرح و تبیین تجربه اولیاء می‌داند و علی‌رغم بیان‌ناپذیری تجربه آنان بر آن است که شروح متعددی از آن می‌توان به دست داد: «هر که را که در سخن ایشان به شرحی حاجت خواهد افتاد، اولی تر که به سخن ایشان نگردد و باز شرح دهد». (همان، ص ۵۲)

روش بیان عطار در طرح تجارب عرفانی ترکیبی از توصیف و تبیین است. یعنی نخست واقعه‌ای را که در باب شخصیتی حادث شده، با زبان عاطفی و انشایی توصیف می‌کند، سپس از طریق استدلال‌های شهودی و تاریخی و دینی به تبیین و اثبات آن می‌پردازد. به عنوان نمونه عطار در متن زیر تجربه عرفانی بایزید بسطامی را که حول محور «فنا» متمرکز است، توصیف نموده، سپس به تبیین آن می‌پردازد:



«و یک بار در خلوت بود بر زفانش برفت که: سُبْحانی مَا أَعْظَمَ شَأْنی، چون با خود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمه‌ای بر زفان تو برفت. شیخ گفت خداتان خصم، بایزیدتان خصم، اگر ازین جنس کلمه‌ای بگویم، مرا پاره پاره کنید. پس هر یکی را کاردی بداد که اگر نیز چنین سخنی آیدم، بدین کاردها مرا بکشید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت، مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هر یکی کاردی می‌زدند، چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آن زند، هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خرد می‌شد. بایزید پدید آمد، چون صعوه‌ای خُرد در محراب نشست، اصحاب در آمدند و حال بگفتند. شیخ گفت بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود». (همان ص ۲۰۲)

در اینجا خط مشیی که زندگی دینی برای عطار فراهم ساخته، او را به اندیشیدن در باره تجربه عرفانی بایزید و بازگویی آن یاری می‌دهد؛ اما برای تبیین و تفهیم آن از الهیات، تاریخ و استدلال شهودی بهره می‌جوید و در نهایت بر آن است که برای فهم این موضوع فرد شخصاً باید آن را مشاهده و تجربه کند:

«اگر کسی گوید این چگونه بود؟ گویم چنان که آدم علیه‌السلام در ابتدا چنان بود که سر در فلک می‌کوفت، جبرئیل علیه‌السلام پری به فرق او فرو آورد تا آدم به مقدار کوچک‌تر باز آمد. چون روا بود که صورتی مهتر که کهتر گردد، بر عکس این هم روا بود، چنان که طفلی در شکم مادر دو من بود، چون به جوانی می‌رسد دو بیست من می‌شود و چنان که جبرئیل علیه‌السلام در صورت بشری بر مریم متجلی شد، حالت شیخ هم ازین شیوه بوده باشد؛ اما تا کسی به واقعه آنجا نرسد شرح سود ندارد». (همان، ص ۲۰۲)<sup>۱</sup>

۱. عطار این دست وقایع را که حاکی از فنا و ترک تعلقات نفسانی است و برای اویس قرنی، ابراهیم ادهم، منصور حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابوحمزه بغدادی نیز پیش آمده، بدین شیوه تبیین می‌کند. (عطار، ۱۳۸۸، ص ۶-۷۲۵ و ۶۶۹ و ۵۸۶ و ۷-۱۴۶ و ۶۸).

تذکره‌الاولیاء روایت منثوری است که از شکل‌های روایی غیرافسانه‌ای شکل گرفته است؛ یعنی از آنچه مستند و واقعی است، مایه گرفته و گاهی نیز با واقعیات برتر و نفسانیات عمیقی سر و کار دارد و در این مورد پر واضح است که عطار می‌کوشد تا نوعی از تجربه عرفانی را که در حیطه زندگی عادی و از نوع تجارب مشترک نیست، به طور زنده و باورپذیر برای مخاطب بازگو کند. گزاره‌های عطار بیشتر تلاشی است برای تفسیر احوال و اعمال افرادی که وقایع روحانی بر آنان رخ داده است. هم‌چنین او می‌کوشد تا مقاصد و نیاتی را که فراسوی این اعمال و احوال است، برای «دفع خیال نامحرمان و ناهلان» (همان، ص ۵۳) تبیین نماید. الگوی اصلی عطار در این گزارش‌ها شمول و جامعیت است، بدین گونه که او نخست تصاویر و حوادث متفرقه را می‌گستراند و سپس در اثبات آنچه واقع شده به اشارات مختصر اکتفا می‌کند. از آنجا که عطار با چنین گزارش‌هایی به نوعی به گشایش و بسط تجاربی پرداخته که پیش از او به صورت بسیط و مبهم بیان شده بود، از این روی او مدعی نوعی تعلیم نیز می‌تواند باشد.

در تذکره‌الاولیاء تعاریف واژگان فنی عرفانی نیز به نوعی یاریگر عطار در تبیین تجارب عرفانی است. این اصطلاحات بیانگر تجارب مشایخ عرفانی از حال آزموده‌ای است که برای تعلیم شاگردان به زبان رانده‌اند. عطار نیز به گونه‌ای از این اصطلاحات سخن می‌گوید که گویی خود آن را آزموده است. اصطلاحاتی نظیر «شوق، نفس، معرفت، توکل، ذکر، محبت، مراقبت، رضا، صبر، تفکر، تسلیم، حیا، خوف، مشاهده، وجد، جمع، تفرقه، عبودیت، شکر، زهد، صدق، یقین، فتوت، فقر، صوم، فنا، ادب، شریعت، طریقت، حقیقت، استقامت» (۲۲۹-۳۰ و ۲۹۷-۸ و ۴۵۶-۹ و ۴۷۴ و ۵۰۷-۸ و ۶۳۱-۳) در تذکره بسامد بالایی دارند. این اصطلاحات نظام‌یافته هر چند در یک نگاه اجمالی بیانگر حالات عرفا در مراحل متعدد زیست عرفانی است؛ لیکن در یک سیستم سامان‌مند اطلاعات روان‌شناختی قابل توجهی از حالات و نحوه سلوک عرفانی به دست می‌دهند: «از توبه و اجتهاد زهد و صدق برخیزد و از صدق توکل برخیزد و از توکل استقامت برخیزد و از

استقامت معرفت برخیزد، بعد از آن لذت انس بود، بعد از انس حیاء بود، بعد از حیاء خوف بود از مکر و استدراج و در جمله این احوال از دل او مفارقت نکند از خوف آن که نباید این احوال بر او زوال آید و از لقای حق باز ماند». (همان، ص ۳۶۶)

عطار با این که عارف اندیشمند و صاحب فکر ادب فارسی است؛ اما در عین حال شاعر، نویسنده و ادیب توانمند و صاحب بیانی است که برای تبیین تجربه عرفانی از قدرت سخنوری خود نیز بهره می‌گیرد. او در مثنوی‌های عرفانیش نیز با تنظیم و تعریف واژگان فنی عرفانی، سعی دارد حقایق و اسرار روحانی را بیان نماید.<sup>۱</sup>

نوع دیگر از تبیین و توصیف تجربه عرفانی در تذکرة‌الاولیاء کاربرد استعاره‌ها یا کراماتی است که به عنوان نماد ضمن تبیین عقلانی بودن مسأله، می‌کوشد تا توجه خواننده را به بعد تأثیرگذار بودن شخصیت روحانی عارف منعطف سازد. به عنوان نمونه، نوری که حسن نوری در آن مستغرق است و آوازی که از گور سهل به گوش می‌رسد، در حقیقت همه نمادها یا استعاره‌هایی هستند که هدایت‌گر بودن عارف را پس از مرگ بیان می‌دارند: «نوری درفشان دیدم در غیب پیوسته. در وی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم». (همان، ص ۶۸۴) «می‌گویند که هر که اهل لا اله الا الله بود، او را تاریکی گور نبود؛ راست است یا نه؟ سهل از گور آواز داد و گفت راست است». (همان، ص ۳۴۴) هم از این نوع است واقعه خواب‌هایی که به عنوان کرامات پس از مرگ از برخی از عرفا نقل می‌شود. «جُریب گفت جنید را به خواب دیدم، گفتم خدای با تو چه کرد؟ گفت رحمت کرد و آن همه اشارات و عبارات باد برد، مگر آن دو رکعت نماز که در نیم‌شب کردم». (همان، ص ۴۶۴) «چون از دنیا برفتم، با طهارت وضو رفتم، به هر عبادت که کرده بودم،

۱. در منطق‌الطیر نخستین وادی از هفت وادی سلوک با عنوان «طلب» آغاز می‌شود که بنا به گفته شفیعی کدکنی این اصطلاح از ابداعات خود عطار است. (عطار، ۱۳۸۴، ص ۷۰۴) عطار در پایان مثنوی مصیبت‌نامه نیز به تعریف و تفسیر اصطلاحات عرفانی پرداخته است. (عطار، ۱۳۸۶، ص ۴۴۶ به بعد)

ثواب می‌دادند؛ اما به سبب طهارت مرا به منزلی فرو آوردند که ورای آن همه درجات بهشت بود». (همان، ص ۶۰۸)

نمونه دیگر از این دست که در تذکره با زبانی نمادین و استعاری بیان شده توصیف مقام برزخی انسان - دو بعد روحانی و جسمانی - است که در میان دو جهان متفاوت گرفتار آمده و با صفات نفسانی خود در کشمکش است: «جوالی فرا گرفتند و پُر سگ بکردند و پاره‌ای فریشته با آن سگ در جوال کردند، هر چند جهد می‌کنم و می‌کوشم با این سگان بر نمی‌آیم تا باری بر این آشنایان نیفتند». (همان، ص ۷۴۹)

به طور کلی تعبیر و تأویل عطار از تجارب مشایخ بزرگ عرفان از مؤلفه‌های بنیادین در شکل‌گیری متن روایی تذکرة‌الاولیاء است که در نهایت به زبان عادی و معمول عطار شأن ادبی می‌دهد. نمود شگردهای خلاق و روح تجربه عرفانی در اسلوب بیان عطار، برخی از پژوهشگران را متقاعد نموده که نوع ادبی تذکرة‌الاولیاء «با عطار نیشابوری بُعد صرفاً و کاملاً شاعرانه خود را می‌یابد تا آنجا که می‌توان اثری مثل تذکرة‌الاولیاء را نوعی شعر منثور دانست». (انور شندروف، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶؛ نیز ماری شیمیل، ۱۳۸۴، ص ۸-۴۸۷) البته شعرگونگی متون منثور عرفانی را باید در «نظم و وحدتی» جست که از روح تجربه عرفانی سرچشمه می‌گیرد و از ویژگی‌های بارز متون منثور عرفان و ادب فارسی است.<sup>۱</sup>

با این همه با تذکرة‌الاولیاء نوع ادیبی در عرفان و ادب فارسی شکل می‌گیرد که عطار در مقام یک راوی استعداد قابل توجهی در بیان آن از خود نشان داده و به واسطه آن حالات و خاطرات بیان‌ناپذیر عرفانی مشایخ بزرگ را دوباره در قالب کلام ریخته و

۱. برخی از پژوهشگران معاصر به پیروی از نظریه «نظم» جرجانی تناسب ترکیب و انتظام را در متون عرفانی در حد کمال می‌دانند و این امر را یکی از عوامل اصلی در شعرگونگی نثرهای عرفانی معرفی می‌کنند.

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹)

بیان‌پذیر نموده است. بدین‌گونه تذکرة‌الاولیاء نوعی از زیست عرفانی و روحانی را برای مخاطب ترسیم می‌کند که دیگر انواع ادبی از بیان آن به نحو مقتضی ناقص‌اند.

### نتیجه

شیوه عطار در تدوین تذکرة‌الاولیاء مطابق با شیوه زیست عرفانی او است. او در تبیین و شناساندن معارف و حقایق عرفانی با روش‌های متقن و کارآمدی در ساحت عرفان قدم نهاده است. روش اصلی او در بازآفرینی حالات و تجارب عرفانی مبتنی بر شهود و مداومت بر آن در تمام لحظات عرفانی است و تمام هم و غم او در این روش پیوندی نو میان حلقه عارفان با مشایخ پیشین و ممانعت از نسیان و فراموشی اجداد و نیای عرفانی است. عطار در تذکره با توان و قدرت بیانی که از تجربه عرفانی و مشاهدات او سرچشمه گرفته، آنچه را که لازمه گزارش ادبی است بیان می‌دارد و از سرگذشت و احوال مشایخ پرده برمی‌دارد تا ماجرای آنان را قابل فهم کند. او گاهی از سخنان یک ولی هم‌چون دستاویزی برای پرداختن به مسایل خاص و توضیح در باب علم شهودی و معرفت عرفانی استفاده می‌کند. مثل آنچه در گزارش‌های زندگی عرفانی واسطی، منصور حلاج و ذوالنون مصری آمده است؛ این گزارش‌ها حاوی اطلاعاتی است که در دیگر کتب هم‌نوع یافت نمی‌شود. با این همه تصاویری که عطار از خاطرات و زندگی عرفانی اولیاء در تذکرة‌الاولیاء ارائه داده، منطبق با تصوراتی است که از آنان در زمان حال می‌رود و این امر وجه زنده عرفان را در روایات او روشن‌تر می‌کند.

## منابع

- ابن‌العربی، محی‌الدین. (بی‌تا)، فتوحات المکیه، ۴ مجلد، المجلد الرابع، لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌سینا. (۱۳۸۸)، اشارات و تنبیہات (چاپ ششم)، چاپ، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: انتشارات سروش.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۶)، چهار گزارش از تذکره‌الاولیاء (چاپ اول)، تهران: نشر مرکز.
- اِگل، دنیز. (۱۳۷۹)، تذکره‌الاولیاءهای عطار و جامی، تداوم نوشته‌های بنیادی تصوف، ترجمه عبد‌المحمد روح‌بخشان، مجله معارف، شماره سوم، دوره هفدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۹۷-۱۵۸.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: انتشارات توس.
- انور شندروف، لیلی. (۱۳۸۰)، بررسی نوع ادبی تذکره‌الاولیاء بر مبنای تذکره‌الاولیاء عطار، ترجمه ع. روح‌بخشان، معارف، شماره دوم، دوره هجدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۵۲-۱۱۴.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۹)، وجودشناسی پسامدرن در داستانی از یک نویسنده ایرانی، فصلنامه زبان و ادب پارسی دانشگاه علامه طباطبائی، شماره چهل و چهارم، سال چهاردهم، ص ۲۹-۴۲.
- پروادفوت، وین. (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۶)، *تذکرةالاولیاء*، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد سوم، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران: نشر فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰)، *دیدار با سیمرخ* (چاپ پنجم)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ترنس استیس، والتر. (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه* (چاپ چهارم)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- جامی، مولانا عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰)، *نفحات الانس من حضرات القدس* (چاپ سوم)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محمی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی* (چاپ چهارم)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴). *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵)، *موسیقی شعر* (چاپ پنجم)، تهران: مؤسسه نشر آگاه.
- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۴)، *ابعاد عرفانی اسلام* (چاپ پنجم)، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضیمران، محمد. (۱۳۷۹)، *گذر از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: انتشارات هرمس.
- عطار نیشابور، فریدالدین. (۱۳۸۴)، *منطق‌الطیر* (ویرایش دوم)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه* (چاپ سوم)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸)، تذکرة الاولیاء، به تصحیح رینولد انیکلسون و با مقدمه انتقادی قزوینی و شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار (بدیع‌الزمان فروزانفر)، تهران: انتشارات هرمس.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰)، دیوان (چاپ ششم)، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار (چاپ دوم)، تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه کاپلستون یونان و روم (چاپ دوم)، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کتز، استیون. (۱۳۸۳)، ساخت‌گرایی سنت و عرفان، پژوهشی در زمینه‌مندی تجربه عرفانی، ترجمه سید عطاء انزلی، قم: انتشارات آیت عشق.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸)، کلیات شمس تبریزی (چاپ چهارم)، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نزهت، بهمن. (۱۳۹۱)، ترکیب‌ساختاری و درون‌نمایه‌های عرفانی مثنوی مصیبت‌نامه عطار، تهران: ادبیات عرفانی (دانشگاه الزهراء)، شماره هفتم، سال چهارم، ص ۱۳۵-۱۵۹.
- نفیسی، سعید. (۱۳۲۰)، جستجو در احوال و آثار عطار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹)، کشف‌المحجوب (چاپ پنجم)، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.

- Muslim Saints and Mystics, Episodes from the *Tadhkirat al-Auliya'* (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar, Translated by A. J. Arberry, OMPHALOSKEPSIS, 2000