

مجله‌ی بوستان ادب دانشگاه شیراز
سال سوم، شماره‌ی چهارم، زمستان ۱۳۹۰، پیاپی ۱۰
(مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی سابق)

جنبه‌های رمزی و زبان اشارت در داستان ابراهیم(ع) در متون عرفانی تا پایان قرن هفتم هجری

دکتر حسین آقاحسینی*
سمانه زراعتی**
دانشگاه اصفهان

چکیده

در متون عرفانی، دو زبان متفاوت کاربرد دارد: یکی، زبان عبارت و دیگری، زبان اشارت، زبان اشارت زبانی است که از طریق رمز، اشاره، نماد و تمثیل، برای القای معانی بهره می‌برد و در عین غیرصریح بودن، زبانی قانون‌مند و منسجم است که از ارزشی والا برخوردار است. اساس این زبان تأویلی را باید در آیات قرآن کریم و روایات ائمه‌ی دین(ع) جست‌وجو کرد؛ زیرا بسیاری از مفاهیم کلام الهی با زبان رمز و تمثیل، بیان شده است. یکی از این داستان‌های رمزی در قرآن کریم، داستان حضرت ابراهیم(ع) است که عرفا در آثار خویش به جنبه‌های رمزی آن توجه کرده‌اند؛ زیرا ماجرای عبرت‌آمیز ابراهیم(ع) در پیمانه‌ی قصه، همراه دیگر شخصیت‌های داستان بیان شده است و عرفا گاهی به طور صریح یا غیرصریح، به رمزگشایی از آن پرداخته‌اند. بررسی متون عرفانی، ما را با این جنبه‌های رمزی داستان آشنا می‌کند و نشان می‌دهد که ابراهیم، رمز سالک حقیقی و پسر طریقت، اسماعیل، رمز سالک و مرید حقیقی و آزر و نمرود نیز از موانع سیر و سلوک‌اند. بررسی داستان‌های دیگر پیامبران نیز می‌تواند ما را با جنبه‌های رمزی این داستان‌ها آشنا کند.

واژه‌های کلیدی: آتش، آزر، ابراهیم، اسماعیل، زبان اشارت، نمرود.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول)

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی sm.zeraati@yahoo.com

۱. مقدمه

پیش از ورود به بحث اصلی این مقاله یعنی بیان نمادین داستان ابراهیم(ع) در متون عرفانی، ذکر این نکته لازم است که این پژوهش در مقام قضاوت درباره‌ی درستی یا نادرستی دیدگاه عرفا درباره‌ی نمادین بودن شخصیت‌ها و عناصر این قصه‌ی قرآنی نیست؛ زیرا اولاً، نگاه مفسران و عرفا به داستان‌های قرآنی از جمله داستان ابراهیم(ع) متفاوت است. (آقاحسینی، ۱۳۸۹: ۴۱-۶۴) ثانیاً، برخی از پژوهش‌گران با توجه به دیدگاه‌های مفسران بزرگ، زبان قرآن کریم را زبان نمادین نمی‌دانند؛ بلکه آن را حقایق متعالی می‌شمارند یا به تعبیری، بسیاری از داستان‌های تمثیلی را حقیقتی غیبی می‌دانند که به صورت محسوس، بازگو شده است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۷: ۲۹۳-۳۳۰) برخی نیز گفته‌اند وقتی سخن از نمادین بودن زبان قرآن به میان می‌آید، باید گفت نماد در معانی متفاوتی به کار می‌رود: نماد در معنای عام و نماد در معنای خاص. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۲۳۸-۴۸۳)

بر اساس متون عرفانی، زبان عرفانی به دو دسته‌ی زبان عبارت و زبان اشارت، تقسیم شده است: زبان عبارت را زبان عوام و زبان اشارت را ویژه‌ی خواص دانسته‌اند؛ البته زبان اولیا را نیز زبان لطایف و زبان انبیا را زبان حقایق نام نهاده‌اند. اگر این دسته‌بندی‌ها را بپذیریم، می‌توان گفت که زبان قرآن کریم نسبت به طبقات گوناگون، متفاوت است. زبان عبارت، زبانی گویا، صریح و روشن است. در این زبان، مفاهیم و تعبیر بدون هیچ ابهام و به دور از هرگونه رمز و اشاره‌ای، به کار می‌رود؛ بنابراین، فهم آن نیازمند تأویل نیست. اما زبان اشارت، زبانی است که بدون ذکر مستقیم معانی و مفاهیم و حقایق، اندیشه‌ها و مضامین پنهان را با زبان رمز و تمثیل، بیان می‌کند. این زبان در عین این که صراحت ندارد، زبانی است دارای انسجام؛ اما فهم آن به میزان رمزگشایی از آن بستگی دارد. (نویا، ۱۳۷۳: ۵ و پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۹۳)

در شرح تعرف از زبان ابن عطا در توجیه به کارگیری زبان اشارت آمده است: «ما را غیرت می‌آید... و نخواستیم غیر طایفه‌ی ما را از آن شراب، بهره‌ای باشد.

إذا اهل العباره سائلونا	اجیناهم بأعلام الإشاره
نشیر بها فنصلها غموضاً	نقصر عنه ترجمه العباره»

(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۶۲)

زبان رمز در حقیقت همان پاسخ با علامت‌های اشاری برای نشان دادن پیچیدگی‌ها به سبب قاصر بودن زبان عبارت است که در متون عرفانی از آن بهره‌ی فراوان برده‌اند. هجویری نیز معرفت، خداوند را به دو گونه‌ی علمی و حالی، دسته‌بندی می‌کند و می‌گوید: «معرفت حیات دل بود به حق و اعراض سرّ از جز حق و قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود بی‌قیمت بود، پس مردمان از علما و فقها و غیر آن، صحت علم را به خداوند، معرفت خوانند و مشایخ این طایفه صحت حال را به خداوند، معرفت خوانند.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۱-۳۹۲) او سپس ادامه می‌دهد که هر عارفی عالم است اما هر عالمی عارف نیست و به گونه‌ای غیرمستقیم، به این دو گونه زبان اشاره می‌کند. او حتی در کشف‌های یازده‌گانه، به گونه‌ای سعی دارد از معارف گوناگون، کشف حجاب یا به تعبیری، رمزگشایی کند. (همان، ۳۹۱-۶۱۰)

شیخ محمود شبستری نیز در سبب نظم کتاب خویش از نامه‌ای سخن می‌گوید که جهت پاسخ‌گویی برای او فرستاده‌اند:

در آن‌جا مشکلی چند از عبارت ز مشکل‌های ارباب اشارت
به نظم آورده و پرسیده یک یک جهانی معنی اندر لفظ اندک
(شیخ محمود شبستری، ۱۳۶۱: ۱۴)

چنان‌که گفته شد، دیدگاه مفسرین و عرفا در بسیاری از داستان‌های قرآن کریم متفاوت است. آنان هریک از دریچه‌ای خاص به این موضوع نگریسته‌اند. داستان ابراهیم، یکی از این داستان‌هاست که عرفا عمدتاً آن را داستانی نمادین دانسته‌اند و هریک از شخصیت‌ها و عناصر این داستان را نمادی از مراحل سیر و سلوک شمرده‌اند؛ زیرا در راه رسیدن به حق، موانع و حجاب‌های فراوانی وجود دارد که با معرفت به آن، می‌توان از عهده‌ی آن برآمد. بنابراین داستان ابراهیم(ع)، راه رسیدن به حق را تبیین می‌کند. در این داستان، ابراهیم، اسماعیل، نمرود و آزر از شخصیت‌های آن و آتش، پشه و کرکس، از دیگر عناصر داستان، هریک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی حضرت ابراهیم(ع) در قصص قرآن مجید مطالب فراوانی آمده است و درباره‌ی زندگی آن حضرت نیز کتاب‌های متعددی تألیف شده است. در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی نیز چندین پایان‌نامه با عنوان‌های گوناگون پدید آمده است که ذکر

همه‌ی آن‌ها در این جا ضروری نمی‌نماید؛ اما درباره‌ی جنبه‌های رمزی و نمادین این داستان و دیدگاه عرفا در این زمینه، تاکنون کتاب یا مقاله‌ی مستقلی پدید نیامده است؛ بنابراین در این مقاله، تفاسیر عرفا درباره‌ی شخصیت حضرت ابراهیم (ع) و فرزند او، اسماعیل و دشمنانش، نمرود و آزر و همچنین عناصری مانند آتش، پشه و کرکس تا قرن هفتم هجری، تبیین شده است.

۳. روش تحقیق

در این پژوهش روش تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای است و تحلیل متن از طریق شواهد به دست آمده است. در این روش، پس از مطالعه‌ی متون عرفانی و یادداشت‌برداری، مطالب دسته‌بندی و سپس بررسی و تحلیل و جنبه‌های رمزی هر یک از شخصیت‌ها و عناصر داستان، تبیین شده است.

۴. ابراهیم

شخصیت ابراهیم (ع) محور و اساس این داستان است. از مجموعه‌ی سخنان عرفا می‌توان دریافت که مهم‌ترین جنبه‌های رمزی شخصیت ابراهیم (ع)، سالک، جان، ضمیر، پیر و معشوق است:

۴.۱. سالک

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ابعاد زندگی همه‌ی انبیای الهی، رنج‌ها و مشقت‌هایی است که برای رسیدن به حق، تحمل کرده‌اند. این ثبات قدم که از شرایط اساسی سلوک است، از دید عرفا پنهان نمانده و به آن توجه کرده‌اند و ابراهیم (ع) را نمادی از سالک حقیقی دانسته‌اند:

خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را طلب کن...
بگردان زان همه‌ای راهرو روی همیشه لا احبّ الافلین گوی
(همان، ۲۶)

عاشق پاک باش همچو خلیل تا شوی چون کلیم محرم راز
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹۹)

جنبه‌های رمزی و زبان اشارت در داستان ابراهیم(ع) _____ ۵

در متون عرفانی به عبور ابراهیم(ع) از ماه و خورشید و ستارگان و رسیدن به حق به معنی عبور و چشم‌پوشی از دنیا و رسیدن به سرچشمه‌ی معرفت در جایگاه سرمشق سالکان یاد کرده اند:

عشق خدا باقی است، غیر خدا فانی است از مه و خور چون خلیل، بگذر کآفل برفت
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۱۰۸)

«جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می‌زند»
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۲۰)

همچنین سلطان ولد می‌گوید:

داند این هر که او بود عاقل گزرد چون خلیل از آفل
نهد دل بر آنچه باقی نیست نکند بر هر آنچه بیند ایست
گزرد ز اختر و مه و خورشید چون بود در جهان جان جمشید
طلب او به جد بود چو خلیل رو نیارد به غیر رب جلیل
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۹۵)

این‌گونه ابیات به آیات ۷۵ تا ۷۹ سوره مبارکه انعام اشاره دارد و به طور کلی، دو موضوع را درباره‌ی اسوه بودن ابراهیم(ع) در سیر و سلوک به حق مطرح می‌کند: یکی توجه به همه‌ی مظاهر هستی و تأمل در آن و گذر از هر چه غیر اوست؛ دیگر این‌که سالک تا رسیدن به حق، آرام نمی‌گیرد و به جز او به چیزی روی نمی‌آورد: «أنتی وجّهت وجهی للذی فطر السموات و الأرض حنیفاً و ما أنا من المشرکین» (انعام/ ۷۹)

۲.۴. جان

در متون عرفانی، ابراهیم(ع) گاهی نماد جان در برابر نفس قرار گرفته است. نمرود، دشمن بزرگ ابراهیم(ع)، مظهر همه‌ی صفات رذیله و نقطه‌ی مقابل این پیامبر الهی است که مظهر همه‌ی صفات نیک انسانی است. تضاد بین این دو شخصیت، رمزی از تقابل نفس و جان است؛ چنان‌که مولوی می‌گوید:

نفس نمرود است و عقل و جان خلیل روح در عین است و نفس اندر دلیل
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۰۲)

وی در جایی دیگر، دل را همان خلیل الله می‌داند و در مقابل آن، نمرود را قرار می‌دهد که می‌توان گفت این همان رویارویی جان، روح و دل، با نفس است:

برو ای دل به سوی دلبر من بدان خورشید شرق و شمع روشن
در آ در آتشش زی‌را خلیلی مرم ز آتش، نه ای نمرود بدظن
(مولوی، ۱۳۸۳: ۷۲۰)

سلطان ولد پس از بیان عظمت کعبه و بنای آن به وسیله‌ی ابراهیم (ع)، وی را
جان کعبه می‌شمارد: «همچنان‌که تن از جان عزیز است، کعبه عزیز از او شد؛ پس جان
کعبه ابراهیم باشد.» (سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۴۶۳)

در خسرونامه (منسوب به عطار) شاعر ضمیر و باطن خویش را خلیل می‌نامد:
ضمیر من خلیل آسا از آن است که هم ز انگشت خود شیرم روان است
(عطار، ۱۳۵۵: ۲۵۱)

۳.۴. پیر، معشوق

گرچه بسیاری از متون عرفانی، خضر (ع) را به دلیل همراهی موسی (ع) با او و
ماجرایی که در این داستان پدید آمده است، پیر راه طریقت می‌دانند، داستان قربانی
کردن اسماعیل و اطاعت او از فرمان پدر و اصرار او به پدر خویش، برای اجرای فرمان
الهی و سرانجام بنای کعبه به وسیله‌ی آنان، ابراهیم (ع) را به منزله‌ی پیر راه طریقت و
اسماعیل را راهرو این طریقت، قرارداد است:

ورت باید که سنگ کعبه سازی چو اسماعیل فرمان پدر کن
(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۸۰)

مرد بی‌حاصل نیاید یار یا تحصیل را جان ابراهیم باید عشق اسماعیل را
(همان، ۷۹۵)

چو ابراهیم امت را پدر بود به صدیقیش قرآن جلوه‌گر بود
(عطار، ۱۳۵۵: ۲۱)

دان که ابراهیم باب من شده و آن چنان آتش بر او گلشن شده
(همان، ۱۳۴۵: ۵۵)

سلطان ولد یار خویش را خلیل وار می‌داند و همانند ابراهیم می‌خواند:
تا آتش از قدومش ریحان و گل شود یارم خلیل وار در این نار آمده
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۳۸۲)

همچون خلیل مفرش گستر میان آتش و آن‌گاه بنگر ای جان، کاندرچه گلستانی
(همان، ۴۰۲)

۵. اسماعیل، نماد سالک و عاشق

اسماعیل و اسحاق، فرزندان ابراهیم(ع)، در بسیاری از متون عرفانی نماد سالک و عاشق هستند. همان‌گونه که ابراهیم، پیر و راهنمای آن‌ها است معشوق آن دو نیز هست. (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۲۰۵) چنان‌که گفته شد، اسماعیل(ع) در هنگام ذبح، پدر خویش را به اطاعت فرمان الهی فراخواند و در این راه، فقط رضای حق را جست‌وجو کرد. مولوی با اشاره به همین ماجرا می‌گوید:

همچو اسماعیل گردن پیش خنجر خوش بنه در مدزد از وی گلو گر می‌کشد تا می‌کشد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۱۵)

چو اسماعیل پیش او بنوشم زخم نیش او خلیلم را خریدارم چه گر قصد ستم دارد
(همان، ۲۴۶)

مولوی در داستان شاه و کنیزک نیز در توجیه این‌که چرا حکیم الهی به قتل زرگر راضی شده است موضوع انسان کامل را مطرح می‌کند که به الهام ربانی، به هر عملی دست می‌زند؛ بنابراین هر فرمان او، عین صواب است و سالک نیز باید همچو اسماعیل، سر اطاعت در برابر فرمان او به زیر آورد:

همچو اسماعیل پیشش سر بنه پیش تیغش شاد و خندان سر بنه
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۶)

۶. نمرود، نماد نفس

همان‌گونه که ابراهیم، نماد پیر و عاشق و اسماعیل، رمز سالک است، نمرود نیز نمادی از نفس اماره است. نمرود از جمله ستم‌کارترین حاکمان تاریخ است که در برابر فرمان حق ایستاد و از آن سرپیچی کرد. نفس نیز سرکش و طاغی است؛ بنابراین طغیان‌گری ویژگی مشترک نمرود و نفس است. فقط با رهایی از نفس است که آتش، گلستان می‌شود:

همچو ابراهیم کشتی نفس چون نمرود را تا که آتش‌ها بر او گلزار و ریحان‌ها شود
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۴۰۷)

گر نی چو آزر بت‌گری، بگذر ز نمرود منی همچون خلیل آتش شده بر من گل رعنابین
(همان، ۳۳۶)

عطار در آغاز داستان مرغان در منطق‌الطیر، داستان چندین مرغ را بیان می‌کند که در حقیقت، ماجرای نفس و روح انسان است و حکم براءت استهلالی برای همه‌ی داستان دارد. هریک از این مرغان که نمادی از انسان‌ها هستند، در صورتی می‌توانند به کمال برسند و با پیامبران الهی همراه شوند که بر نفس خود غلبه کنند. طوطی نیز اگر سر نمرود نفس را بزند، با خلیل‌الله هم‌دم خواهد شد:

چون خلیل آن‌کس که از نمرود رست خوش تواند کرد در آتش نشست
سر بزن نمرود را همچون قلم چون خلیل اله در آتش نه قدم
چون شدی از وحشت نمرود پاک حله پوش از آتشین طوقت چه باک
(عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۴)

سنایی نیز نمرود را همان هوای نفس می‌داند:

نمرود هوی خانه‌ی باطن ز بت آکند او رفت سوی عید، تو در کار تبر باش
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۱۳)

عطار در دیوان نیز نفس را همانند نمرود، معرفی می‌کند:

ای عجب نمرود نفس و آن‌گهی همچون خلیل زحمت جبریل رفته از میان می‌بایدت
(عطار، ۱۳۵۶: ۱۵۷ و ۱۵۸)

در داستان طوطی و بازرگان و بیان قصه‌ی طوطی نفس اماره را همان نمرود می‌نامد و می‌گوید:

در تو نمرودی است، آتش در مرو رفت خواهی، اول ابراهیم شو
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۹۹)

۷. آزر

یکی از شخصیت‌های مشهور در داستان ابراهیم (ع)، آزر است که او را عمو یا پدر خلیل‌الله دانسته‌اند. آزر یکی از خویشان نمرود و هر دو از دشمنان سرسخت آن پیامبر الهی و مانع ظهور حقیقت بودند. در متون عرفانی، گاهی آزر را همان وهم و گاه، رمزی از عالم مادی دانسته‌اند، اما چون در راه رسیدن به حقیقت، موانع فراوانی دارد و آزر هم یکی از این موانع بوده است، به همین سبب گاهی او را نماد مانع راه عشق دانسته‌اند.

۱.۷. وهم

عطار هنگامی که از دریای موج عشق یاد می‌کند، می‌گوید که وقتی خورشید حقیقت ظاهر شد، وهم به سبب تشخیص نادرست از حقیقت شرمنده شد؛ همان‌گونه که آزر در برابر ابراهیم، شرمسار گشت:

راست که بنمود روی، آن مه خورشید چهر
عشق چو طاوس گشت، عقل چو خفاش شد
وهم ز تشویر او، آزر بت‌ساز گشت
فهم ز تصویر او مانی نقاش شد
(عطار، ۱۳۵۶: ۲۹۷)

۲.۷. عالم مادی

نقش و نگار ظاهری، پیوسته یکی از حجاب‌های دیدن نقش حقیقی هستی است. جهان مادی و هرآنچه متعلق به آن است، همان نقش‌های آزری است که مانع سلوک و حایل رؤیت حقیقت است. بنابراین، گاهی آزر و بت‌های آزری، نمادی برای مظاهر جهان مادی است:

برتر آیی از طبع و نفس و عقل، ابراهیم وار
تا بدانی نقش‌های ایزدی از آزی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۵۶)

آزر به سبب توجه به نگارگری‌های ظاهری خویش، هرگز نمی‌تواند دنیای باطنی و شأن و مرتبه‌ی ابراهیم (ع) را دریابد:

زان بحر ناپیدای جان، عالم چو جویی شد روان
این مهتران و کهتران بر آب نقش سرسی
که درد و گه درمان شود در هر لباسی می‌رود
آن نقش بی‌نقش ازل کز نقش‌ها آمد بری
ماییم محو جوی او، فانی شده در اوی او
لیک از خلیل آگه نشد، هرگز نقوش آزی
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۴۲۱)

۳.۷. سختی‌های سلوک

پاک‌بازی و نیندیشیدن از سختی‌ها از شرایط مهم وصول به حقیقت است؛ زیرا همواره راه عشق با دشواری‌های بسیار همراه است. آزر گاهی رمز سختی‌های سلوک، قرار می‌گیرد:

دلا در سرّ عشق از سر میندیش
چو سر در باختی، بشناختی سر
بده جان و ز جان دیگر میندیش...
چو سر شناختی از سر میندیش
اگر عشقت بسوزد بر سر دار
بده بر باد خاکستر، میندیش

همه بت‌ها چو ابراهیم بشکن
هم از آتش هم از آزر میندیش
(عطار، ۱۳۵۶: ۴۱۴)

۸. آتش

آتش یکی از عناصر مهم و قابل توجه در داستان خلیل‌الله (ع) است. به همین سبب در متون عرفانی به آن توجه بسیار شده و تعبیر و تأویلات مختلف و گاهی متضادی از آن شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که بیش‌ترین نظر عرفا در این داستان، به آتش است. آتش، گاه نماد بلای نفس و پاک‌کننده‌ی انسان است و گاه رمز عجب؛ گاهی نیز نماد صحبت اهل دنیا، شهوت و یا نشانه‌ی کرامت است.

۸. ۱. ابتلا و بلای نفس

در قرآن کریم، آتش به فرمان الهی برای ابراهیم (ع) سرد و سلامت شد «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم» (انبیاء/۶۹) از دیدگاه نویسنده‌ی شرح تعرف: «آن آتش، بلای نفس بود نه بلای سر. چون سر با حق راست بود، منازعت کردن نفس با حق روی نبود و گفت آن‌که حق را است، خود با حق است؛ این بلا از بهر نفس ساخته‌اند.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۷۶۲)

۸. ۲. عجب

آتش همه سرکش است و رو به بالا دارد، بر خلاف خاک که پیوسته افتاده و متواضع است. داستان سرکشی شیطان نیز به سبب آتشین بودن آن است. سعدی در باب چهارم بوستان به این دو صفت خاک و آتش اشاره دارد:

ز خاک آفریدت خداوند پاک	پس ای بنده افتادگی کن چو خاک
حریص و جهان‌سوز و سرکش مباش	ز خاک آفریدندت آتش مباش
چو گردن کشید آتش هولناک	به بیچارگی تن بینداخت خاک
چو آن سرفرازی نمود، این کمی	از آن دیو کردند، از این آدمی

(سعدی، ۱۳۷۹: ۱۱۵)

از منظر عرفا، آتش به سبب عجب و سرکشی، معزول شد: «چون آتش سر برآورد که عذاب‌کننده‌ی دشمنان او منم، او را به ابراهیم معزول کرد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۳۰)

۸. ۳. شهوت

یکی از دلایل این که چیزی رمز و نماد یا استعاره قرار می‌گیرد، وجه شبه‌ی است که بین آن‌ها دیده می‌شود. سرکشی شهوت و آتش، سبب شده است که گاهی آتش، رمز شهوات بی‌پایان انسانی قرار گیرد:

بر ما شده گلستان، شهوات نار سوزان بگذشته چون خلیلیم، از ماه و از ستاره
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۳۷۹)

در داستان خلیل (ع)، ابراهیم، نمرود و آتش، سه رأس یک مثلث را تشکیل می‌دهند که با مثلثی دیگر متناظر است که سه رأس آن، عقل یا جان، نفس و شهوات است. عقل یا جان، ابراهیم؛ نفس، همان نمرود و شهوت نیز آتش است. (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۲۰۸-۲۰۹) مولوی نیز بارها به آتش بودن شهوت اشاره می‌کند:

...بعد از آن این نارِ شهوت است کاندرا او اصل گناه و زلت است
نار شهوت می‌نیار آمد به آب زان که دارد طبع دوزخ در عذاب
نار شهوت را چه چاره نور دین نورکم اطفای نار الکافرین
چه گُشد این نار را نور خدا نور ابراهیم را ساز اوستا
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۷)

به این موضوع نیز در دیوان کبیر، به گونه‌ای اشاره شده است که اگر صاحب‌دل باشی، آتش شهوت چون آتش ابراهیم خلیل، گلستان می‌شود:

شهوت و حرص مرد صاحب‌دل همچنین دان و همچنین پندار
صورت شهوت است لیکن هست همچو نار خلیل پر انوار
(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۰۴)

در معارف بهاء‌ولد نیز به این موضوع اشاره شده است: «هرگاه که تو خود را از نار پاک کنی، نور خود می‌آید... هر آینه آدمی بی‌یکی از این دو معنی نباشد: یا نار یا نور، چون نار رفت، معین شود نور.» (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۴۳)

ز نسل آن خلیل است او که آتش شد برو نسرين نیارد آتش شهوت رسانیدن بدو جوری
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۴۹۶)

۸. ۴. عشق

رابطه‌ی ابراهیم(ع) و آتش، یکی از پربسامدترین مضامین در ادب عرفانی است. خاصیت آتش، سوزاندن است؛ چه آتش ظاهر باشد، چه آتش شهوت؛ اما گاهی آتش می‌تواند گلستان باشد اگر همچون خلیل باشی:

در آتش عشق چون خلیلی خوش باش که می‌دهد نجات
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۶۲)

آتش نو را ببین، زود درآ چون خلیل گرچه به شکل آتش است، باده‌ی صافی است آن
(همان، ۸۹۱)

مولوی بارها آتش را رمز عشق به کار برده است؛ عشق هم سوزنده است و هم گرمی‌بخش. همین گرمای پدیدآمده از عشق است که زمینه‌ساز شور و شوق در حرکت عاشقانه است. سلطان ولد آتش را محک دل عاشق می‌داند:

دل عاشق چو زر بود محک او شرر بود چو خلیلی سمن برد ز تف و سوز نار تو
(سلطان ولد، ۱۳۳۸: ۳۷۰)

این همان آتشی است که خواجه عبدالله انصاری آن را آتش مهین می‌نامد؛ زیرا هنگامی که «ابراهیم را به آتش انداختند، الله تعالی گفت آتش را: ار تو او را بیازاری به عزت من کت در وقت، به آتش مهین فرستم. آتش بیفتاد بی‌هوش، سه شبانه روز. چون با کار آمد، گفت: الهی! آتش مهین کدام است؟ گفت: آن آتش که در دل دوستان من است.» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۲۷۹)

ابوسعید ابی‌الخیر عشق را آتش‌زنه می‌داند و آتش ظاهر را آتش مرده. خداوند آتش زنده را در سینه‌ی بندگان خود نهاده است و آن آتشی است نورانی: «این آتش آن است که رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) گفت: إذا أراد الله بعبد خيرا قذف فی قلبه نورا... و آن آتش مرده، آتش دوزخ است؛ آتش ظلمت و وحشت. هر که را به آتش زنده می‌سوزند، به آتش مرده می‌سوزندش؛ چه در این جهان و چه در آن جهان...

آتش نمرود هرگز پور آزر را نسوخت پور آزر پیش او آتش چو خاکستر شده ست
تا بدین آتش نسوزی تو یقین صافی نشی خواه گو دیوانه خوانی خواه‌گویی بیهده‌است
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۶۶: ۲۹۶)

این همان آتش زنده است که مولوی آن را انوار ژفت می‌نامد. این انوار در وجود ابراهیم باعث شد تا از آتش نمرود هراسی به‌دل ندهد و آن را صیقل جان خویش بداند:

جان ابراهیم از آن انوار ژفت بی‌حذر در شعله های نار رفت»
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۹۷)
آتش نم‌رود ابراهیم را صفوت آئینه آمد در جلا»
(همان، ج ۶: ۳۸۹)

مولوی همین مضمون را در جایی دیگر، چنین تأویل کرده است:
دلا در بوته‌ی آتش درآ مردانه بینش خوش که از تأثیر این آتش چنان آینه شد آهن
چو ابراهیم در آذر، درآمد همچو نقد زر بروید از رخ آتش سمن زار و گل‌وسوسن
(مولوی، ۱۳۸۳: ۸۰۰)

۸. ۵. دشواری‌ها و ابتلاهای راه عشق

عطار عشق را دومین وادی و عقبه‌ی دشوار عشق می‌نامد. هر که در آن‌جا برسد، غرق آتش می‌شود و آخرین داستانی که در این وادی مطرح می‌کند، داستان جان‌بازی ابراهیم خلیل است:

کس در این وادی به جز آتش مباد و آن که آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم‌رو، سوزنده و سرکش بود
عاقبت‌اندیش نبود یک زمان درکشد خوش‌خوش بر آتش صدجهان
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۲۱)

به گفته‌ی صاحب شرح تعرّف «چون بلا بر اولیا نهاد، به قوت مشاهدت سر صبوری پیش آوردند؛ آن بلا را با ایشان صبر نماند، بلا به فریاد آمد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۳۰)

عشق و محبت همواره طی کردن راه سختی‌ها و ناهمواری‌هاست و این موضوعی است که در همه‌ی متون عرفانی، به آن اشاره شده است و دشوارترین این راه‌ها عبور از میان آتش است و این کار اراده‌ای خلیل‌وار می‌خواهد که آتش را سرد کند:

دوست همان به که بلاکش بود عود همان به که در آتش بود
عشق خلیل است درآ در میان غم مخور از زیر تو آتش بود
سرد شود آتش پیش خلیل بید و گل و سنبله کش بود
(مولوی، ۱۳۸۳: ۴۳۲)

مولوی در یکی از داستان‌های تمثیلی خود درباره‌ی پنهان بودن قهر در لطف و لطف در قهر تا اهل تمییز از ظاهربینان جدا شوند (لیلوکم ایکم احسن عملا)، آتش را رمز سختی‌ها و آب را نماد خوشی‌ها می‌داند. برای رسیدن به آب باید از آتش گذر کرد، اما اگر کسی در این جهان از آب گذر کند، از آتش سر برمی‌آورد و این را «لعب بازگانه» می‌نامد:

هرکه در آتش همی‌رفت و شرر	از میان آب برمی‌کرد سر
هرکه سوی آب می‌رفت از میان	او در آتش یافت می‌شد در زمان
هرکه سوی راست شد و آب زلال	سر ز آتش برزد از سوی شمال
و آن‌که شد سوی شمال آتشین	سر برون می‌کرد از سوی یمین

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۸)

در این تمثیل، ضمن تلویح به حدیث نبوی «حفت الجنه بالمکاره و حفت النار بالشهوات»، می‌گوید که کم‌تر کسی سر این حقیقت را درمی‌یابد که برای رسیدن به آب باید از آتش گذر کرد؛ بنابراین اغلب به اشتباه، به جای آتش به سوی آب می‌روند. همین دلیل گرفتاری و عذاب آن‌هاست. به نظر می‌رسد منظور او از یمین و شمال، همان اصحاب یمین و اصحاب شمال در سوره‌ی مبارکه‌ی واقعه باشد:

جوق جوق وصف صف از حرص و شتاب	محترز ز آتش، گریزان سوی آب
بانگ می زد آتش: ای گیجان گول!	من نیم آتش، منم چشمه‌ی قبول
چشم‌بندی کرده‌اند ای بی‌نظر!	در من آی و هیچ مگریز از شرر
ای خلیل! این جا شرار و دود نیست	جز که سحر و خدعه‌ی نمود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانه‌ای	آتش آب توست و تو پروانه‌ای

(همان، ۲۹)

سپس ادامه می‌دهد که جان پروانه ندا می‌دهد که اگر صد هزار پر داشتم به کوری چشم نامحرمان در آتش می‌سوختم. این آتش، جان و اساس هر آب و آبرویی است:

آتشی را شکل آبی داده‌اند	و اندر آتش چشمه‌ای بگشاده‌اند
من نیم فرعون کایم سوی نیل	سوی آتش می‌روم من چون خلیل
نیست آتش هست آن ماء معین	و آن دگر از مکر آب آتشین

(همان، ۳۰)

۸. ۶. کرامت

از دیدگاه برخی از عرفا آتش، گونه‌های متفاوتی دارد: آتش معونت، آتش منفعت، آتش مذلت، آتش عقوبت، آتش معرفت، آتش هدایت و آتش کرامت. هریک از این آتش‌ها متناسب با شأن و منزلت انسان‌ها به آنان داده می‌شود. آنچه به خلیل(ع) داده‌اند، آتش کرامت است. خداوند این آتش را به ابراهیم(ع) در جایگاه بنده‌ی خاص خویش اختصاص داد و با فرمان به آتش، آن را بر ابراهیم سرد و سلامت گردانید. (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۷: ۱۸۶-۱۸۷)

۹. کعبه، نماد دل

کعبه، خانه‌ی خدا و قبله‌ی مسلمانان، بنا بر روایات، به وسیله‌ی حضرت آدم بنا نهاده شد و ابراهیم(ع) به همراه فرزندش، اسماعیل، آن را تجدید بنا کرد و در طول تاریخ، بارها بازسازی شده است. اما نکته‌ی مهم این است که کعبه در نگاه ظاهر، ساختمانی بیش نیست؛ اما از منظر باطنی، قبله‌ی همه‌ی دل‌ها و کانون توجه خداپرستان است. کعبه جایگاه توجه دل است و در راه سلوک و منازل راه حقیقت، سنگ نشانه‌ای است که رهروان بتوانند راه را بیابند:

پس ساخته از پیی منازل در وادی عشق کعبه‌ی دل
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۴۳)

مولوی در دفتر دوم مثنوی، ضمن بیان حکایتی از بایزید بسطامی، دل انسان کامل را همان کعبه و آن را شایسته‌ی طواف می‌داند. عنوان داستان، چنین است: «گفتن شیخ ابویزید را که کعبه منم، گرد من طوافی می‌کن.» بایزید در هنگام عزیمت به خانه‌ی خدا، به فرموده‌ی خداوند در آغاز، طالب مرد خدایی می‌شود و چون او را می‌یابد، مرد از مقصد و توشه‌ی بایزید می‌پرسد. وقتی پاسخ بایزید را می‌شنود، به او می‌گوید:

گفت طوفی کن به گردم هفت بار وین نکوتر از طواف حج شمار
و آن درمها پیش من نه ای جواد دان که حج کردی و حاصل شد مراد...
حق آن حقی که جانت دیده است که مرا بر بیت خود بگزیده است
کعبه هر چندی که خانه بر اوست خلقت من نیز خانه‌ی سر اوست
چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه‌ی صدق بر گردیده‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۶۹-۳۷۰)

در این داستان، به خلقت آدم و روایات متعددی اشاره شده است که مقام انسان را نشان می‌دهد و برتری او را بر همه‌ی مخلوقات، یادآور می‌شود و همه‌ی این‌ها به دلیل وجود دل است؛ بنابراین طواف به دور انسان یعنی دل انسان به جای کعبه قرار می‌گیرد و این از عظمت انسان حکایت دارد. مقام ابراهیم (ع) در بیت‌الله الحرام، سنگی است که جای پای ابراهیم (ع) بر آن نقش بسته است. هجویری می‌گوید: «ابراهیم را دو مقام بودست: یکی مقام تن و دیگر از آن دل؛ مقام تن، مکه و مقام دل، خلت...» برای رسیدن به این مقام «از مألوفات اعراض باید کرد... آن‌گاه به عرفات معرفت، قیام باید کرد و از آن‌جا قصد مزدلفه‌ی الفت کرد... و نفس را اندر منحرگاه مجاهدت، قربان کرد تا به مقام خلت رسد.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۷۹)

۱۰. کرکس

کرکس همان پرنده‌ای است که نمرود با آن به آسمان پرواز کرد و به حرب با خدا رفت. بدین منظور، نمرود در صندوقچه‌ای نشست و آن را به چهار کرکس قوی بست. کرکس‌ها به پرواز درآمدند و نمرود را به آسمان بردند. پس نمرود تیری به آسمان پرتاب کرد و چون آن تیر خون‌آلود بازگشت، گفت: خدای آسمان را کشتم. (نیشابوری، ۱۳۵۹: ۵۶-۵۷)

۱۰.۱. عقل جزوی

مولوی در اواخر دفتر ششم مثنوی به حکایت نمرود و پرواز او به وسیله‌ی کرکس اشاره می‌کند. وی شرط پرواز به آسمان را تسلیم بودن در برابر پیر و کرکس را نماد و رمز هرآنچه شایستگی کمک به سالک را ندارد، می‌داند. کرکس در این ابیات در مقابل ابراهیم - رمز پیر و مراد راه - قرار گرفته است. برای حرکت به آسمان باید از ابراهیم یا پیر که به عقل کل پیوسته‌اند، کمک گرفت نه از کرکس یا هر ناقصی که از عقل جزوی مدد می‌گیرد. (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۲۴۱)

تیر پیران از که گردد از کمان
کرد با کرکس سفر بر آسمان
لیک بر گردون نپرد کرکسی
کرکست من باشم اینت خوبتر
بی پریدن بر روی بر آسمان
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۶: ۵۱۰)

پیر باشد نردبان آسمان
نه ز ابراهیم نمرود گران
از هوا شد سوی بالا او بسی
گفتش ابراهیم ای مرد سفر
چون ز من سازی به بالا نردبان

در ادامه‌ی این مطالب، مولوی ضمن بیان لزوم تبعیت از ابراهیم (ع) در جایگاه پیر و راهنمای راه، صراحتاً کرکس را نماد عقل جزوی بیان می‌کند و آن را در برابر عقل ابدلان که چون پر جبرئیل تا سدره‌المتهی پرواز می‌کند، ناقص و ناچیز می‌شمرد:

خیز ای نمرود برجوی از کسان	نردبانی نایدت زین کرکسان
عقل جزوی کرکس آمد ای مقل	پر او با جیفه‌خواری متصل
عقل ابدلان چو پر جبرئیل	می‌پرد تا ظل سدره میل میل
ترک کرکس کن که من باشم کست	یک پر من بهتر از صد کرکست

(همان، ۵۱۰-۵۱۱)

۲.۱۰. خشم و شهوت

عطار در الهی‌نامه، در ماجرای شک و تردید فرشتگان نسبت به بندگی ابراهیم (ع) و آزمودن خداوند، او را و درگذشتن از مال و منال و فرزند و گذشتن از آتش و اثبات پاکبازی او، می‌گوید: خشم و شهوت نمرود به جایی رسید که مانند کرکس، او را به هوا و جنگ با خدا برد. کرکس ابزار نمرود برای رفتن به هوا بود؛ بنابراین هر انسانی چنین باشد، نمرودی سرکش است و چنین کاری از نمرود شگفت نیست:

گرت از دین خلیلت رهبری نیست	تو را پس جز طریق آزی نیست
گرت بی سیمی است و بی زری هم	تو را نمرودی است و آزی هم
عجب داری که نمرودی چنان شد	که بهر حرب حق بر آسمان شد
رسی در خشم و شهوت تو به جایی	که چون کرکس برندت در هوایی

(عطار، ۱۳۵۱: ۲۴۵)

۱۱. پشه

یکی از عناصر داستان ابراهیم(ع) نیم‌پشه‌ای است که به گفته‌ی عطار، چهارصد سال در دماغ نمرود او را آزار داد:

نیم پشه بر سر دشمن گماشت	بر سر او چارصد سالش بداشت
--------------------------	---------------------------

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۵)

پشه حشره‌ای ناچیز است که با اراده‌ی حق، بر سر نمرود فرود می‌آید تا آن که سرانجام او را از پای درمی‌آورد. در متون عرفانی، پشه مظهر قدرت الهی و یادآور داستان ابابیل است. سلطان ولد به این موضوع چنین اشاره می‌کند:

همچنین با خلیل آن نمرود که فکندش میان آتش و دود
گشت آتش بر او گل و نسرين کشته شد خود ز پشه آن بی‌دین
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۶)

و در جای دیگر نیز می‌گوید:

نی ز یک پشه کشته شد نمرود هیچ لشکر نکرد او را سود
(همان، ۳۷)

مولوی در داستان شیر و نخچیران هنگامی که خرگوش با فریب‌کاری شیر را به سوی چاه مرگ می‌برد، خرگوش را آب زیر گاه معرفی می‌کند، سپس در مقام شگفتی و این‌که چگونه گاهی می‌تواند کوهی را همراه خود ببرد، به داستان‌های مختلفی اشاره می‌کند که حکایت از این دارد که گاه موجودی ناچیز چنان قدرت پیدا می‌کند که مظهر قهر خدا بر دشمن می‌شود. خرگوشی شیری را از پای در می‌آورد؛ نیل لشکریان عظیم فرعون را غرق می‌کند و پشه‌ای نیم‌جان یا نیم‌پر، نمرود را ناتوان می‌سازد:

پشه‌ای نمرود را با نیم پر می‌شکافد بی‌محابا درز سر
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۳)

۱۲. نتیجه‌گیری

زبان قرآن، زبانی خاص است که حقایق متعالی را به گونه‌های متفاوت بیان کرده است. برخی از مفسران و عرفا، زبان قرآن را نسبت به طبقات مختلف، متفاوت دانسته‌اند. داستان انبیا و جنبه‌های مختلف آن در قرآن کریم و تفاسیر گوناگون، جایگاهی مهم دارد. اگرچه دیدگاه مفسران و عرفا گاهی در این داستان‌ها متفاوت است، عرفا اغلب به جنبه‌های تأویلی و رمزی روی آورده و آن را با این زبان، شرح و بسط داده‌اند و شخصیت‌های داستان، هریک از انبیا را تفسیری نمادین و رمزی کرده‌اند.

داستان ابراهیم (ع) یکی از داستان‌های قرآن کریم است که در متون عرفانی، جایگاهی ویژه دارد و شاعران و نویسندگان این‌گونه کتاب‌ها از عناصر این داستان، برای تبیین اندیشه‌های خود بهره‌ی فراوان برده‌اند: ابراهیم گاهی رمز سالک راه حق،

گاهی نیز رمز جان و روح نسبت به جسم قرار گرفته است؛ اما عمده‌ترین جنبه‌ی رمزی داستان ابراهیم (ع) همان پیر طریقت و معشوق است. اسماعیل نیز نماد سالک و عاشق است. در این داستان، نمرود نمادی از نفس اماره و آزر رمز وهم، عالم مادی و موانع راه سلوک به شمار آمده است. آتش یکی از عناصر مهم این داستان، گاهی رمز ابتلا و امتحان سالک قرار گرفته و گاهی نیز رمزی برای عُجب، شهوت و همچنین نماد عشق و دشواری‌های راه عشق به کار رفته است. از آتش در جایگاه کرامت الهی نیز نام برده‌اند. در این داستان، کعبه نماد دل، کرکس نیز رمز عقل جزوی و خشم و شهوت به کار رفته است و سرانجام از پشه در جایگاه قدرت الهی یاد شده است. به طور کلی، از دیدگاه عرفا داستان ابراهیم(ع) مراحل کلی سیر و سلوک را نشان می‌دهد و هرکه بخواهد به حقیقت برسد، باید خلیل وار حرکت کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۶۳). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: جاویدان.
- آقاحسینی، حسین. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی داستان حضرت ابراهیم در متون تفسیری و عرفانی». *الهیات تطبیقی*، سال ۱، شماره‌ی ۲، صص ۴۱-۶۴.
- محمدبن منور. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- بهاء ولد. (۱۳۵۲). *معارف*. به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، تهران: کتابخانه طهوری.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۹). *داستان پیامبران در کلیات شمس*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- خاقانی، افضل‌الدین. (۱۳۵۷). *تحفه العراقین*. به اهتمام یحیی قریب، تهران: امیرکبیر.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. تصحیح محمدرور مولایی، تهران: توس.
- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۹). *بوستان سعدی*. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۷). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین. (۱۳۳۸). *دیوان*. سعید نفیسی، تهران: کتابفروشی رودکی.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *ولدنامه*. تصحیح جلال‌الدین همائی، به اهتمام ماهدخت بانو همائی، تهران: هما.
- سنایی، محدود بن آدم. (۱۳۶۲). *دیوان*. مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- شیخ محمود شبستری. (۱۳۶۱). *گلشن راز*. به اهتمام صابر کرمانی، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۴۵). *مظهرالعجایب*. تصحیح احمد خوشنویس، تهران: کتابخانه‌ی سنایی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۵۱). *الهی‌نامه*. تصحیح فؤاد حجازی، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۵۵). *خسرونامه*. تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۵۶). *دیوان*. تعلیقات از م. درویش، تهران: جاویدان.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح تعرف*. تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیر کبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *کلیات دیوان شمس تبریزی*. ابوالفتح حکیمیان، تهران: پژوهش.
- میبدی، ابوالفضل. (۱۳۶۱). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.