
سیمای عرفانی اسکندر در «آئینه اسکندری» امیر خسرو دهلوی

سوسن یزدانی*^۱

محمد مهدی ناصح^۲

◀ چکیده:

داستان اسکندر مقدونی و جهانگشایی او در تاریخ و سپس دگرگونی این چهره خون خوار به چهره‌ای آرمانی، از دیرباز نظر منتقدین زیادی را به خود جلب کرده است. نظامی از این داستان برای بیان اندیشه‌های حکمت‌آمیز خویش بهره برده است. امیر خسرو دهلوی به عنوان نخستین نظیره‌پرداز از خمسه نظامی، داستان اسکندر را در آئینه اسکندری به نظم کشید.

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی جنبه‌های عرفانی داستان اسکندر را با توجه به دو چهرگی این شخصیت در تاریخ و افسانه مورد بررسی قرار داده است و در نهایت این نتیجه به دست آمد که امیر خسرو دهلوی بخش‌هایی از داستان را - که ظرفیت معنایی بیشتری برای پروراندن معانی عرفانی داشته است - با تفصیل بیشتری سروده است. چنانکه چهره منفی و جنگ‌طلب اسکندر در ابتدای داستان، نماد انسان مادی است و جنگ او با خاقان مبارزه او با نفس است. اسکندر با گذر از منازل، به یاری سروش و خضر و الیاس - که نماد پیر راه شناس هستند به دریای معرفت می‌رسد. سفر اسکندر در خشکی و دریا - که از منطق الطیر عطار تأثیر پذیرفته است - هفت مرحله سلوک را نشان می‌دهد. اسکندر با گذر از وادی طلب و عشق در خشکی، در سفر دریایی استغنا و معرفت را پشت سر می‌گذارد و به وادی حیرت می‌رسد و در نهایت با هدایت سروش به ژرف‌نگری در وجود متعالی خویش، به مرحله فنا هدایت می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها: امیر خسرو دهلوی، آئینه اسکندری، اسکندر، عرفان.

۱. دانش آموخته دکتری ادبیات فارسی / sy.notring@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد / mm.naseh@ferdowsi.um.ac.ir

مقدمه

داستان اسکندر مقدونی و جهانگشایی او در تاریخ و سپس دگرگونی این چهره خونخوار به چهره‌ای پاک و آرمانی، از دیرباز نظر منتقدان زیادی را به خود جلب کرده است و پژوهش‌ها و نظرات مختلفی در این باره ارائه شده است. چنانکه از دیدگاه احمد حامی این دگرگونی «گویای انتقام‌جویی مردم بغض دار بوده که به صورت اسکندرنامه‌ها» (سفر جنگی اسکندر به درون ایران بزرگ‌ترین دروغ تاریخ، ص ۲۲) درآمد؛ اما بیشتر منابع تاریخی مؤید آن است که بیست و چهار قرن پیش پسر فیلیپ دوم با سپاهی فراوان به ایران حمله کرد و دولت با عظمت هخامنشی را از پای درآورد و تشکیلات مهم ایران باستان را در هم فروریخت.

اسکندر که در منابع پیش از اسلام با لقب گجسته (تاریخ اساطیری ایران، ص ۷۱) و در رساله پهلوی شهرستان‌های ایران و ارداویراف‌نامه (تاریخ ادبی ایران، ص ۱۸۱) از او به نام گجستک سوکندر یاد شده است (نوشته‌های پراکنده، ص ۴۱۵)؛ در تمامی منابع پس از اسلام به چهره‌ای مثبت تأویل یافت. پیش از این پژوهشگران برجسته‌ای چون محجوب (ر. ک به زندگی افسانه‌ای اسکندر، ص ۴۴۸) پورداوود (ر. ک به: فرهنگ ایران باستان، ص ۳۶) و خدادادیان (ر. ک به تاریخ ایران باستان، ص ۳۰۴) دلایل این دگرگونی را بررسی نموده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که اصل داستان اسکندر از منابع یونانی به ما رسیده است و این بزرگنمایی‌ها از کالیستنس و پلوتارک بوده، و این مطالب همراه با «برخی اضافات به ادبیات عرب نیز راه یافت و با روایات منسوب به ذوالقرنین آمیخته شد و از تازیان به ایرانیان رسید.» (حماسه‌سرایی در ایران، ص ۹۰)

بدین ترتیب چهره اسکندر در منابع تاریخی‌ای چون بلعمی، ثعالبی، مسعودی، الکامل چهره‌ای کاملاً مثبت است. در منابع ادبی نیز از جمله شاهنامه، اسکندرنامه نظامی و آئینه اسکندری از امیرخسرو دهلوی، چهره اسکندر تحت تأثیر جریان‌های

یاد شده کاملاً مثبت و آرمانی به کار رفته است. تاکنون بررسی‌هایی از سیمای اسکندر در اسکندرنامه نظامی انجام شده و نشان داده شده که نظامی از این داستان نه برای ستایش اسکندر بلکه برای بیان اندیشه‌های خاص حکیمانه خویش بهره گرفته است. (فلسفه یونان در بزم اسکندر، ص ۴۹۵) چنانکه حسین حیدری در مقاله «خضر اسکندر و آب حیات» به بررسی جنبه‌های عرفانی این نمادها پرداخته‌اند؛ اما با وجود آنکه «آئینه اسکندری» نخستین نظیره‌ای است که در اقتفای اسکندرنامه نظامی سروده شده و با وجود اعتبار امیرخسرو دهلوی در عرفان و ادب فارسی، تاکنون پژوهشی در ارتباط با بررسی مضامین عرفانی و سیمای اسکندر در این منظومه انجام نگرفته است. در این مقاله پیش فرض سؤال مورد نظر نگارنده آن است که، با توجه به اندیشه‌های خاص عرفانی امیرخسرو دهلوی، آیا شاعر در سرودن منظومه تمثیلی «آئینه اسکندری» و نیز در پرداختن به شخصیت اسکندر، از اندیشه‌های عرفانی بهره گرفته است؟

منظومه آئینه اسکندری:

امیرخسرو دهلوی چهارمین منظومه از خمسه خویش را به داستان اسکندر مقدونی اختصاص داده است. این منظومه در بحر «مقارب مثنی محذوف یا مقصور» در «چهارصد و پنج» بیت سروده شد. امیرخسرو دهلوی در این منظومه خود را «نوائین کن کیمیای کهن» می‌داند و معتقد است که در این منظومه، سخن را به جایی بارگاه زده، که از فرق انجم کلاه ربوده است؛ اما با وجود این او در آغاز این منظومه در سه بیت، انزجار خویش را از سرایش این داستان نشان داده و آن را «نظم دروغ» نامیده است. (آئینه اسکندری، ص ۵۶۹) بدین ترتیب امیرخسرو دهلوی در آغاز این داستان حقیقت آنچه را تاریخ و ادب گذشته، به اسکندر لقب داده بود، تکذیب می‌کند؛ اما از آنجا که این داستان در ذهن و زبان مردم با چنین تصویری رقم خورده بود، او در بیان متن داستان به گفته‌های پیشینیان پایبند است اما بخش‌های زیادی از

داستان را، از جمله ماجراهای «جنگ اسکندر با دارا»، «اسکندر، آب حیات و خضر» را حذف کرده و حدود بیش از نیمی از حکایات اسکندرنامه نظامی را در چهل بیت خلاصه کرده است تا خطوط اصلی داستان را حفظ کند. به طور کلی آئینه اسکندری امیرخسرو دهلوی را به دو بخش سفر خشکی و دریایی می توان تقسیم کرد و شخصیت اسکندر را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد.

سیر اسکندر در خشکی:

امیرخسرو دهلوی در آغاز داستان به روایت های مختلف درباره اسکندر از جمله، پیامبری او اشاره می کند و می گوید: با پژوهش در تاریخ دریافته است که اسکندر نه پیامبر، بلکه ولی خداست. او با طرحی هدفمند و آگاهانه، داستان خویش را از ماجرای «جنگ اسکندر با خاقان چین» آغاز می کند؛ زیرا یافته های او به سبب مطالعه تاریخ، با گفته های نظامی در تضاد است؛ چنانکه در آغاز داستان می گوید:

نخست آرم از رزم خاقان سخن که دیدم به تاریخ های کهن
نظامی که کرد آن جریده نگاه در آشتی زد میان دو شاه

(امیرخسرو، ص ۴۳۳)

در اسکندرنامه نظامی مطابق روایت تاریخ ثعالبی میان خاقان و اسکندر صلح می شود، (تاریخ ثعالبی، ص ۲۷۱-۲۷۰) اما امیرخسرو چنانکه در تاریخ طبری نیز آمده است، (تاریخ طبری، ص ۴۹۴) روایت جنگ اسکندر با خاقان را انتخاب و به طور مفصل روایت می کند. در اسکندرنامه منسوب به کالیستن نیز به جنگ اسکندر با خاقان اشاره شده است. (اسکندرنامه منتور، ص ۲۸۶) در این بخش، امیرخسرو چهره خاقان چین را چون پهلوانان پردل به تصویر می کشد. او بدین ترتیب با استفاده از این اشاره تاریخی، با انتخاب عدم پذیرش صلح از سوی خاقان، بر ویژگی حماسی داستان می افزاید و فرصتی می یابد تا از تکرار دروغین زندگی اسکندر اندکی بکاهد.

اسکندر در وادی طلب:

در ادامه ماجرا، خاقان به پیک اسکندر از روی ستیز، یک مشت خاک و یک تیغ می‌دهد.

بدو گفت کانجا بر این هردو چیز که هست اندرین هردو رمزی عزیز

(آئینه اسکندری، ص ۴۳۶)

امیرخسرو در این بخش از داستان از الگوی افسانه‌ی مناظره اسکندر و دارا استفاده کرده است که نظامی و فردوسی و همه منابع تاریخی نیز آن را آورده‌اند؛ اما دهلوی - که مایه تاریخی جنگ خاقان با اسکندر را از اشاره‌ی کوتاه در تاریخ طبری گرفته است؛ - این‌گونه داستان را پرداخت می‌کند: اسکندر با دیدن مشت خاک و تیغ چنین تعبیر می‌کند:

چو دشمن به ماتیغ خود خود سپرد کنون کی تواند سر از تیغ برد
دگر آنکه بر ما فرستاد خاک نشان خود از خاک چین کرد پاک

(آئینه اسکندری، ص ۴۳۶)

امیرخسرو در وصف کارزار و توصیف دل‌آوری‌ها، هردو سپاه را با موقعیتی برابر رویاروی هم قرار می‌دهد. در این بخش چهره اسکندر - که به چهره واقعی او نزدیک‌تر است - کاملاً زمینی است و گذر انسان مادی از نفس را نشان می‌دهد.

گذر از نفس یکی از مهم‌ترین و نخستین منازل عرفانی است. چنانکه ابوالقاسم قشیری، نفس را لطیفه‌ای مودعه در قالب می‌داند «که محل اخلاق مذمومه است همان‌طور که روح محل اخلاق محموده است» (رساله قشیری، ص ۴۴) و ذوالنون شدیدترین حجاب رؤیت را نفس و متابعت از آن می‌شمرد؛ زیرا متابعت از نفس مخالفت با رضای خداست. ابویزید نیز نفس را صفتی می‌داند که تنها با باطل آرام می‌گیرد. (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۷۶۴)

عزالدين محمود كاشانى در كتاب مصباح الهدايه صفات مذمومه نفس را عبوديت هوا، نفاق، ريا، دعوى الوهيت، عجب و خودبينى، شره، ملالت و كسالت بر مى شمرد. (همان، صص ۷۶۵-۷۶۷) وجود اين ويژگيها در شخصيت اسكندر تاريخى، در ابتداى داستان بيانگر مبارزه سالك در برابر هواى نفس است. اسكندر در مقابل جنگ با خاقان چين به پيروزي مى رسد و بدين ترتيب امير خسرو دهلوى به اين حماسه، رنگى عرفانى مى بخشد. در حقيقت اين نخستين وادى سلوك اسكندر در آئينه اسكندري است و اسكندر با مبارزه بر نفس سرکش نخستين وادى، يعنى وادى طلب را پشت سر مى گذارد.

طلب «در اصطلاح، جستجو كردن از مراد و مطلوب را گویند. مطلوب در وجود طالب است و مى خواهد تمام مطلوب را بيابد و آن را بايد در وجود خود بطلبد و اگر از خارج بطلبد نيابد.» (شرح اصطلاحات عرفانى، ص ۵۵۳) اسكندر با مبارزه با خاقان كه نماد نفس سرکش و مادى اوست، در حقيقت مطلوب را در وجود خود جسته است اما از آنجا كه «بعد از پيدا شدن، مطلوب خود حجابى است براى طالب و هرگاه مطلوب حاصل شود، طالب و طلب او گم مى شود.» (همان، ص ۵۵۴)، در اين سير و سلوك نيز، اسكندر و يارانش در بيانهاى بى آب و علف سرگردان مى شوند و اين سرگردانى در حقيقت بيانگر گم شدن طالب در مطلوب است؛ اما اسكندر با راز و نياز با خداوند و آمدن سروش، به همراهى خوشه انگور حيات بخش، از سرگردانى و نابودى نجات مى يابد.

«كف نفس و غلبه بر خواهشهاى نفسانى، بزرگ ترين ره آورد سلوك و سير عرفانى است و رسيدن به اين منزل را موت اختيارى نام نهاده اند.» (مدخلى بر عرفان و نفس شناسى، ص ۶۴۱) اسكندر با راه يافتن به اين مرحله با خوشه انگورى سپاهيانش را تغذيه مى كند. بدین ترتيب اسكندر در «آئينه اسكندري» هرچند بر آب

زندگی دست نمی‌یابد اما او با گذر از سختی‌ها و به پاداش نیایش با خداوند، به هزاران نفر زندگی می‌بخشد چنانکه سرورش به او می‌گوید:

یکی خضر از آن چشمه شد زنده نام تو زین عالمی زنده گردان تمام

(آئینه اسکندری، ص ۴۶۹)

از همین بخش، هدف امیرخسرو دهلوی از این داستان روشن‌تر می‌گردد؛ چنانکه او اسکندر را چون سالک راه حق، از مرحله نفسانی (مبارزه اسکندر با خاقان) و سپس گذر از مرتبه شریعت (راز و نیاز با حق) به مرتبه عالی‌تر سوق می‌دهد؛ چنانکه پس از آن اسکندر از جانب خداوند مأمور نجات مردمی می‌شود که در کوهی موسوم به کوه «یاجوج و ماجوج» زندگی می‌کردند.

داستان یاجوج و ماجوج نیز در ادبیات عرفانی جنبه رمزی یافته است چنانکه در شرح شطحیات کنایه از طبیعت (روزبهان، ص ۱۹۵) و در انسان کامل کنایه از نفس اماره و هواهای نفسانی است. (مقصد اقصی، ص ۹۶) امیرخسرو دهلوی نیز با توجه به مفهوم عرفانی این داستان، بخش ماجرای «سد اسکندر و قوم یاجوج» را با تفصیلی بیشتر از نظامی و منابع تاریخی آورده است. منابع تاریخی در این بخش تنها با استناد بر آیات قرآن (سوره کهف، آیه ۸۴-۸۳) به اشاره‌ای کوتاه از این ماجرا اکتفا کرده‌اند؛ اما امیرخسرو دهلوی این بخش‌ها را با افزودن افسانه‌هایی - که بی‌شک برگرفته از منابع شفاهی و ذهن خلّاق او بوده است - بیان می‌کند. چنانکه اسکندر سدی بی‌نظیر می‌سازد که شرح جزئیات آن در هیچ منبعی ذکر نشده است. تنها ثعالبی، به این سد، با طول و عرض و کلون و زنجیر افسانه‌ای - که از زبان شخصی به نام عجمان شنیده بود- (تاریخ ثعالبی، ص ۲۷۲) اشاره نموده و در عین حال حقیقت تاریخی آن را رد کرده است.

گزی شصت و پنج از فراخیش ساز صدوپنجه اندر درازا دراز

کی قفل شش پهلو انگیختند به زنجیر ده گز درآویختند

(آئینه اسکندری، ص ۴۷۶)

لذا اسکندر پس از گذار از مرحله طبیعت و نفس اماره، به مرحله بعد راه می‌یابد.

اسکندر در وادی عشق

امیرخسرو دهلوی در مرحله سوم داستان، به ساختن ادواتی چون آینه و اسطرلاب اشاره می‌کند. او که منظومه‌اش را نیز «آئینه اسکندری» نامیده است؛ بی‌تردید به مفهوم آینه در عرفان نیز توجه داشته است. چنانکه آینه، «جسم صیقلی خاص، در کلمات اهل ذوق، مراد از آن قلب انسان کامل است از جهت مظهریت او، زیرا ذات و صفات و اسماء را آینه گویند و این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۴۵)

محمد معین (آئینه سکندر، صص ۴۷-۲۵) و نیز مصطفی موسوی (ر.ک به آینه اسکندر، صص ۱۸-۱) به پژوهشی جامع درباره آئینه اسکندر پرداخته‌اند. این آئینه در شاهنامه - که اولین منبع ادبی داستان اسکندر است - نیامده است؛ اما نظامی اشاره‌ای کوتاه به ماجرای آینه ساختن اسکندر می‌کند؛ حال آنکه امیرخسرو دهلوی با توجه به اهدافش در این منظومه و برای بیان اندیشه‌های عرفانی‌اش این بخش را با تفصیل بیشتری آورده است.

او به‌گونه‌ای زیبا داستان «رفتن اسکندر به غار کیخسرو» را با دو داستان دیگر، یعنی ساختن آئینه اسکندری و مناظره چینیان و رومیان تلفیق می‌کند، چنانکه اسکندر پس از رفتن به غار کیخسرو و دیدن جام جهان‌نمای کیخسرو، این اندیشه به ذهنش راه می‌یابد که چرا او نتواند چیزی ارزشمند چون جام جهان‌نمای بر جای گذارد؟ بدین ترتیب او مسابقه‌ای میان چینیان و رومیان برگزار می‌کند و پس از ساخته شدن آینه به دست چینیان، طلسمی در آن قرار می‌دهد و آن را بر مناره اسکندریه می‌نهد. امیرخسرو دهلوی برخلاف نظامی - که معتقد است - اسکندر آینه را ساخته است، ساختن آینه را به چینیان نسبت می‌دهد:

در این صورت آئینه در مرز و بوم ز چین گشت صورت نمایی نه روم
سخن کز درستی به شرح اندرست اساسش زخاقان نه اسکندر است
(امیرخسرو، ص ۴۹۴)

عزیزالدین نسفی درباره تمثیل عرفانی آئینه جهان‌نما چنین گفته است: «ای
درویش چندین گاه است که می‌شنوی که در دریای محیط، آئینه گیتی نمای نهاده‌اند
تا هر چیز که در آن دریا روانه شود پیش از اینکه به ایشان رسد عکس آن در آن آئینه
گیتی نمای پیدا آید...؛ و آن آئینه دل انسان کامل است.» (انسان کامل، ص ۱۷۳) بدین
ترتیب امیرخسرو دهلوی با چنین تمثیل عرفانی‌ای، اسکندر سالک را، از مرحله سوم
سیر و سلوک عرفانی می‌گذراند و اسکندر به مرحله چهارم سفر عرفانی خود، یعنی؛
کشتن مغان و آتش زدن آتشکده‌ها قدم می‌گذارد. این بخش از داستان با وادی عشق
در منطق‌الطیر، مطابقت دارد. همچنان که عطار وادی عشق را سوزاندن کفر و دین و
رسیدن به یقین دانسته است. (منطق‌الطیر، ص ۱۸۶) اسکندر سالک نیز در آئینه
اسکندری، در مرحله چهارم این سفر عرفانی خود، مغان را می‌کشد و آتشکده‌ها را
می‌سوزاند و این در حقیقت همان وادی عشق است که کفر و ایمان را سوزانده
است.

در کتب عرفانی در شرح عشق چنین آمده است: «عشق آتشی است که در قلب
واقع شود و محبوب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با
معشوق بلا واسطه.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۵۸۰) از جهت مطابقت داستان با
منابع تاریخی نیز، در برخی از آثار تاریخی (تاریخ الکامل، ص ۳۳۰) به‌طور اجمال،
پس از کشته شدن دارا و تسخیر ایران، اسکندر «همه شهرها و دژها و آتشکده‌ها را
که در قلمرو پارسیان بود ویران کرد و کتاب‌هایشان را با دیوان‌های دارا
بسوخت.» (تاریخ طبری، ص ۴۹۳) گویی یکی از وصایای دارا به اسکندر در هنگام
مرگ، آسیب نرساندن به آتشکده‌ها بود؛ اما اسکندر گفت: «من وصیت او را پذیرفتم،

مگر درباره آتشکده‌ها. فرمان داد آتشکده‌ها را ویران کنند و هیربدان را بکشند و کتاب‌های زردشت را که با آب طلا نوشته شده بود، بسوزند.» (تاریخ ثعالبی، ص ۲۵۸)

در شاهنامه ذکری از این ماجرا نیامده است؛ اما در اسکندرنامه، اسکندر بر آتشکده‌ای می‌تازد که در آن، از پرستش یزدان خبری نیست و آتش که نماد دین بهی بوده، چون بتی مورد پرستش آتش‌پرستان و به قول نظامی، مجوسان است. اسکندر، پیام‌آور الهی، این پایگاه‌های شرک را برمی‌اندازد و یکتاپرستی را جایگزین آن می‌کند. اسکندر در منظومه امیرخسرو نیز رنگی الهی یافته است، به گونه‌ای که دهلوی این کار اسکندر را مأموریت حق تلقی می‌کند و از زبان اسکندر می‌گوید:

مرا کایزد از بهر آن داد تیغ که خورشید حق را نپوشم به میغ

(آئینه اسکندری، ص ۵۰۰)

امیرخسرو نیز حساب دین زردشتی را از دین انحراف یافته به دست مغان و هیربدان گمراه و دوزخی جدا می‌داند، چنانکه او پیش از به آتش کشیدن آتشکده‌ها و سوزاندن «زند» و «پازند» و کشتن هیربدان و مغان، با پاک‌دینان و آزادگان نیز مشورت می‌کند. پاکیزه کیشان پاسخ داده بودند: دو گروه کوتاه‌فکر هستند به نام مغان و زردشتیان که یکی، آتش و دیگری خورشید را می‌پرستد.

به هندو تو را نیست حاجت گداز که او سوزش خویش خود کرد ساز

ولیکن فرو سوز رسم مغان که تا خود کنند از بت خود فغان

(آئینه اسکندری، ص ۵۰۱)

امیرخسرو دهلوی در این بخش، بت و بت‌پرستی را نیز در مفهوم نمادین و عرفانی به کار برده است. چنانکه سالک در این وادی عشق، بت نفس را از میان برمی‌دارد.

بت و ترکیبات آن در ادب عرفانی در مفاهیم مختلف به کار رفته است، «چنانکه در شرح گلشن راز بت به معنای جسم، ماده و هوی و هوس و بت‌شکنی در معنی در هم ریختن کبر و غرور نفس آمده است.» (شرح اصطلاحات عرفانی، صص ۱۸۳-۱۸۴) بنابراین اسکندر سالک، با از میان برداشتن کبر و غرور - که از رذیلات نفس است - به مرحله پنجم سفر عرفانی خود وارد می‌شود. این بخش ادامه همان وادی عشق است؛ زیرا در وادی عشق، عاشق پس از سوزاندن هست و نیست و سوزاندن بت نفس، در تضاد با عقل قرار می‌گیرد. در مرحله پنجم سفر عرفانی، اسکندر به مرحله مبارزه با عقل کوتاه بین پای می‌گذارد. در این بخش اسکندر با یونانیان - که نماد عقل و فلسفه هستند - مبارزه می‌کند. این داستان نیز می‌تواند نشانگر تضاد عقل و دل در عرفان باشد. به طوری که در منابع عرفانی آمده است: «عشق، براق سالکان و مرکب روندگان است. هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۵۸۱) بنابراین امیر خسرو دهلوی در پنجمین مرحله از سفر عرفانی، اسکندر سالک را در وادی عشق، مقابل یونانیان قرار می‌دهد و مفهوم تضاد عقل و عشق را چنین به تصویر می‌کشد:

در آئینه اسکندری، یونانیان ملت ناسپاسی هستند که از یزدان هراسی ندارند. (آئینه اسکندری، ص ۵۰۵) اسکندر پیکی را سوی یونان روانه می‌کند تا پیام دین پاکان را برای آنان ابلاغ کنند. فلامون، بزرگ یونانیان، با بزرگان رایزنی می‌کند. بزرگان یونان از پیغام اسکندر رومی خشمگین می‌شوند و می‌گویند:

دل ما که گشت است دانای راز به پرسیدن کس ندارد نیاز
چه محتاج پیغمبری دیگریم که ما بر سر خویش پیغمبریم

(آئینه اسکندری، ص ۵۰۶)

اسکندر با رایزنی خضر پی خجسته، سپاه یونان را از پای درمی‌آورد چنانکه خضر به اسکندر می‌گوید:

عدو گر به نیرو نگردد خراب به نیروی دانش فرو کن در آب
(آئینه اسکندری، ص ۵۰۸)

خضر در متون عرفانی همواره حضوری مستمر دارد و از جایگاه خاصی برخوردار است. این واژه در معنی پیر و انسان کامل به کار رفته است؛ چنانکه نسفی در باب انسان کامل چنین گفته است: «انسان کامل را به اسامی گوناگون یاد کرده‌اند؛ شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، جام جهان‌نما... و خضر گویند که آب حیات خورده است.» (انسان کامل، صص ۳-۵)

در رساله عقل سرخ سهروردی و یا در رساله حی بن یقظان ابن سینا، خضر در نقش فرشته راهنماست. گاه نیز در آثاری چون مصباح الارواح خضر نقش راهنما و منجی سالکان را دارد. (خضر، اسکندر و آب حیات، ص ۸۳) خضر در آئینه اسکندری امیرخسرو دهلوی نیز نقش راهنمای اسکندر در دریا و خشکی را بر عهده دارد. اسکندر در این بخش از داستان برای از میان برداشتن عقل خودبین و کوتاه‌نظر، از خضر فرخنده پی که نماد پیر راه شناس است یاری می‌گیرد؛ چنانکه با اشارات او سپاهیان اسکندر کوه را می‌کنند تا از آن تنها جداره‌ای باقی می‌ماند، سپس هیزم در آن می‌ریزند و آتش برپا می‌کنند:

گرفت آتش و راه در خاره کرد به دامن که پرده را پاره کرد
(آئینه اسکندری، ص ۵۰۹)

پس از فروریختن جداره، موج طوفان همه جا را فرا می‌گیرد. امیرخسرو در این بخش با هنرمندی تمام، افسانه‌ای دیگر به این ماجرا می‌افزاید که جذابیت داستان را بیشتر می‌کند. خلاصه این داستان چنین است: رازدانی کهن از سرزمین یونان، پیش‌تر حکایت کرده بود: حدود دویست سال پیش نیایشگری غیب‌دان به کاردانان وصیت

کرد پس از مرگ عمارتی به ارتفاع ۴۰ رش برآورد و بر آن قبه‌ای بسازید. آخرین روز از سال دویستم، بر بالای این عمارت بیاید تا پرسش شما را پاسخ گویم. از آنجا که این داستان به نسل‌های بعد منتقل شد، در روز موعود (برابر با حمله اسکندر به یونانیان)، چهل مرد بر بالای عمارت منتظر بودند. ناگهان طوفان از چهارسوی درگرفت. همه غرقه شدند جز همان چهل مرد. آن‌ها در قبه را چون تخته‌ای در آب انداختند و هفت مرد از میان چهل تن بر آن نشستند و دل به دریا سپردند. در نهایت، از میان آن هفت نفر، سه تن به نام‌های افلاطون، غرقیل و فرقیلوس باقی ماندند که با رنج فراوان، پس از یک شبانه‌روز خود را به خشکی رساندند. افلاطون از میان آن‌ها راه ویرانه‌ها را در پیش گرفت.

بخش دوم این داستان، به افلاطون اختصاص دارد. افلاطون در آئینه اسکندری جزء سه تن از یونانیانی است که از طوفان نجات یافته‌اند. او پس از نجات از طوفان به کوه و دشت می‌رود و احوالش دگرگون می‌شود به طوری که:

نهانی زکیش کژآمد برون سوی راستی شد دلش رهنمون

(آئینه اسکندری، ص ۵۱۴)

در این بخش افسانه‌ای، افلاطون فیلسوف نیز با گذر از منازل سخت و ماندن در غار، نور الهی درونش را روشن می‌کند. بدین ترتیب امیر خسرو از افلاطون نیز، عارفی کامل می‌سازد و ماجراهای اسکندر در خشکی با دیدار الهی اسکندر با افلاطون به پایان می‌رسد.

سیر اسکندر در دریا:

اسکندر در آئینه اسکندری پس از پشت سر نهادن سفری عرفانی از مرحله نفسانی، به مراحل الهی راه می‌یابد و در نهایت به دریای معرفت الهی می‌رسد. با آنکه «نظامی در دو بخش اسکندرنامه تفاوتی در مسیر دو سفر اسکندر ندیده است، اما امیر خسرو سفرهای اسکندر را به خشکی و آبی تقسیم می‌کند.» (سیمای اسکندر

در آئینه‌های موج‌دار، ص ۷۶) رنگ عرفانی داستان اسکندر در آئینه اسکندری در سفر دریایی نمایان‌تر است. آغاز سفر دریایی اسکندر پایان زندگی مادی اوست.

اسکندر در وادی استغنا و معرفت

در حقیقت اسکندر - که در سفر خشکی وادی طلب و عشق را پشت سر نهاده بود - با ترک علایق و حطام دنیا و جاه و مقام دنیایی به وادی «استغنا» قدم گذاشته است. لازمه استغنا و بی‌نیازی «قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال است.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۸۶) اسکندر پیش از این سفر دریایی با ترک وطن و زن و فرزند و مقام پادشاهی در حقیقت به مقام استغنا دست می‌یابد. او پس از پشت سر نهادن این وادی به دریا می‌رسد.

بی شک امیر خسرو با اندیشه‌های عرفانی‌اش به نقش نمادین دریا در عرفان و تناسب آن با مرگ و پایان زندگی نیز نظر داشته است. علاوه بر آن، آغاز سفر دریایی اسکندر، با وادی «معرفت» در منطق الطیر مطابقت دارد. چنانکه امیر خسرو دهلوی با تأثیرپذیری از دو بیت زیر از وادی معرفت در منطق الطیر، اسکندر را در اعماق دریا سیر می‌دهد:

کاملی باید درو جانی شگرف تا کند «غواصی» این بحر ژرف
خویش را در «بحر عرفان غرق کن» و نه باری خاک ره بر فرق کن

(منطق الطیر، ص ۱۹۵)

در این بخش سیر اینده، اسکندر را تا حدّ جاویدانان پیش می‌برد، چنانکه اسکندر در هنگام فرو رفتن در دریا خود را با کیخسرو در غار مقایسه می‌کند:

نه من به ز کیخسروم کز سریر به زندان غاری شد آرام گیر
که او در بن غار بر بست بار بن غار من قعر دریا شمار

(آئینه اسکندری، ص ۵۳۵)

امیرخسرو دهلوی که به مفهوم نمادین غار در عرفان و نقش آن در کمال روحی سالک (تحلیل نماد غار در هفت پیکر، ص ۵۷) آگاه است، برخلاف داستان نظامی - که اسکندر در آب فرو نمی‌رود- او در این منظومه با محفظه‌ای شیشه‌ای و با راهنمایی چون خضر و الیاس، به قعر دریا فرو می‌رود. دریا «نمادی است که به نحو تناقض‌آمیزی با مرگ و زندگی تازه همراه است، چنانکه در آئین مسیحی در غسل تعمید بزرگسالان، شرکت‌کنندگان احساس می‌کنند که می‌میرند و به وجود پیشین بدل می‌گردند و باز از آن متولد می‌شوند. چنین نمادی آن قدر مکرر است که می‌توان آن را کهن‌الگو نامید.» (سرمشق‌های اسطوره‌ای، ص ۴) نکته دیگر آنکه، گاه در ادبیات عرفانی، دریا در حکم مکانی جهت عزلت و خلوت‌نشینی عارف است. (خلوت در تصوف، ص ۱۴۳) لذا امیرخسرو با بینشی عارفانه سفر دریایی اسکندر را نیز به دو مرحله تقسیم می‌کند. در مرحله نخست این سفر دریایی، حکیمان چون وی را در این کار سرسخت و جدی می‌بینند، تعهد می‌کنند؛ تا پای جان او را همراهی کنند. اسکندر نیز آنان را مورد نواخت قرار می‌دهد و همه را از زر و سیم بی‌نیاز می‌کند. ارسطوی دانا، افلاطون، بلیناس و دیگر حکیمان، او را در این سفر همراهی می‌کنند. چنانکه گفته شد؛ اسکندر در این مرحله از داستان، در وادی معرفت قدم گذاشته است. او در این وادی، کشتی‌ای بی‌نظیر و صندوقی زجاجی می‌سازد.

معرفت - که عبارت از بازشناختن معلوم مجمل در صور تفصیل است - چهارمین وادی سلوک است. «معرفت ربوبیت مشروط و مربوط است به معرفت نفس، چنانکه در حدیث آمده است: من عرف نفسه فقد عرفه ربه، عبارت بود از بازشناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل و حوادث و نوازل، بعد از آنکه بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۷۳۱) با توجه به این نکته، اسکندر به عنوان نماد سالک در این داستان

تمثیلی، گروهی از آب‌آزمایان و دریاپژوهان را گرد می‌آورد و از تجربه‌های آنان یاری می‌خواهد. آن‌ها به اندازه سفری چهل ساله اسباب و توشه، بر کشتی می‌نهند و راهی دریا می‌شوند؛ اما اسکندر پیش از حرکت، بزرگان درگاه را نزد خود می‌خواند و پس از پیمان بستن با بزرگان، با یاران به رغبت پای در رکاب سفر می‌دارد. در مرحله دوم این سفر دریایی، اسکندر با یاران خاص خود، خضر، الیاس و دیگر حکیمان، به نقطه‌ای از دریا می‌رسد. بخش دوم سفر دریایی اسکندر سیر در عمق دریاست. او در محفظه‌ای زجاجی به عمق دریا می‌رود؛ درحالی‌که سر ریسمان آن محفظه، در دست خضر و الیاس است. بنابراین اسکندر در آغاز سفر دریایی، در وادی معرفت، با غواصی در دریای عظمت الهی، با مشاهده صور مختلف خلقت، در عمق دریای هستی، به معرفت ربوبیت دست می‌یابد.

چنانکه اشاره شد اسکندر در ادامه مسیر تصمیم می‌گیرد در محفظه‌ای شیشه‌ای تنها، به عمق دریا می‌رود. نکته جالب توجه آنکه خضر و الیاس با آن همه مقام قرب، به درجه‌ای نرسیده‌اند که به عمق دریا راه یابند، چنانکه آن‌ها اسکندر را چون مرواریدی در دل دریا رها می‌کنند؛ اما ریسمان محفظه در دست آن‌هاست و اسکندر با وجود راهبری الهی چون سروش، پیوندش با راه شناسان زمینی - که هر یک نماد راه شناسان خشکی (خضر) و دریا (الیاس) هستند - نیز قطع نمی‌شود. در این حال سروش هم نگهبان گنج تن و جان اسکندر است.

اسکندر در وادی حیرت:

در ادامه این سفر دریایی، اسکندر در نظاره شگفتی‌های دریا، پای در وادی «حیرت» می‌گذارد. حیرت «در اصطلاح اهل الله امری است که بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها وارد می‌شود و آن‌ها را از تأمل و تفکر، حاجب می‌گردد...» حیرت «بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکر، آنگه او را متحیر گرداند؛ در طوفان فکرت و معرفت افتد تا هیچ باز نداند.» (شرح اصطلاحات

عرفانی، صص ۳۳۱-۳۳۲) روزبهان بقلی در شرح شطحیات گوید: «تَحیرِ نازلی است که به دل عارف درآید میان یأس و طمع در وصولِ محبوس.» (شرح شطحیات، ص ۳۲۰)

اسکندر سالک در مقام «تَحیر»، تردیدی در دل راه نمی‌دهد. سروش - که اراده اسکندر را راسخ می‌بیند- نهنگ‌ها و فیل‌های وحشتناکی را بر او نمایان می‌کند. سروش، اسکندر را از آسیب آن موجودات می‌ترساند؛ اما اسکندر پاسخی خردمندانه به سروش می‌دهد و می‌گوید: ستایش سزاوار خداوندی است که بی منت تو نگهبان ماست. سروش از آن پاسخ دلپسند «دهان به مَهرِ ادب بند می‌کند.» (آئینه اسکندری، ص ۵۴۹) این پاسخ نشانه اعتماد و توکل اسکندر به خداوند است. امیرخسرو دهلوی با شخصیت اسکندر - که نماد انسان کامل در منظومه اوست - تسلیم بودن در برابر حق را به سالک می‌آموزد.

پس از آن، آدمی پیکرانی معلق زنان در آب پدیدار می‌شوند و نیز بعد از آن‌ها موجودات غول‌پیکری در مقابل اسکندر نمودار می‌شوند. ترس و تردّد از عواملی است که انسان را از سلوک باز می‌دارد و از جهت عرفانی زندان و بندی در مقابل عروج عارف است به طوری که مولانا تردّد و ترس و نا استواری در عزم را زندان سلوک می‌شمرد که جان آدمیان را از سلوک و پرواز بازمی‌دارد. (مولوی و آزادی، ص ۱۲۴) لذا اسکندر در این بخش هیچ‌گونه ترس و تردّدی به خود راه نمی‌دهد؛ چنانکه او با وجود «حیرت»، همچنان خواستار دیدن شگفتی‌های بیشتری است، اما سروش به او می‌گوید: از غیب بر من الهام گردید که از زندگانیت چیزی نمانده است. اسکندر هراسان می‌شود اما سروش راه بین، او را دلگرم می‌کند و می‌گوید: خداوند بازگشت بر خاک را روزیت قرار داده است و تا به خشکی بازنگردی عمرت به پایان نخواهد رسید.

اسکندر در وادی توحید و فنا

نکتهٔ جالب توجه دیگر در پایان سفر دریایی اسکندر، در منظومهٔ امیرخسرو دهلوی آن است که سروش به اسکندر خطاب می‌کند: از میان عجایب خشکی و دریا، من شگفت‌تر از تو ندیدم، بهتر است به خود بنگری. این نکته کاملاً عرفانی است و بیانگر وادی «توحید» است.

«توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود. تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است؛ و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آن‌چنان که هرگاه که مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند.» (فرهنگ اصطلاحات عرفانی، ص ۲۶۶)

اسکندر در منظومهٔ آئینهٔ اسکندری چون سیمرغ عطار - که پس از سفر دور و دراز و باز آمدن بسیاری از همراهان، با هدایتگری هدهد، به خود و یاران بازمانده می‌نگرد و سیمرغ را در وجود خویش می‌یابد؛ با هدایت سروش و با گذر از تکثرات و تعینات به وادی توحید می‌رسد:

چو بگشاد چشم و چپ و راست دید همان دید چشمش که می‌خواست دید
(آئینهٔ اسکندری، ص ۵۵۲)

«عرفا برای توحید مراتبی برشمرده‌اند: توحید ایمانی، علمی، حالی و توحید الهی. توحید ایمانی اقرار به زبان و دل به یگانگی خداوند است؛ اما توحید علمی که از باطن علم مستفاد می‌شود یقین نامیده‌اند؛ اما توحید حالی آن است که حال توحید وصف لازم ذات موحد گردد و جملهٔ ظلمات رسوم وجود او الّا اندک بقیه‌ای در غلبهٔ اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل شود. در این مقام وجود موحد در مشاهدهٔ جمال وجود واحد، چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات

واحد در نظر او نیاید تا غایتی که این توحید را صفت واحد بیند نه صفت خود و این دیدن را هم صفت او بیند و هستی او بدین طریق قطره‌وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق جمع شود. توحید الهی آن است که حق سبحانه و تعالی در ازل آزال به نفس خود نه به توحید دیگری همیشه به وصف وحدانیت و نعت فردانیت موصوف و منعوت بود.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۲۶۷ و ۲۶۸ و ۲۶۹) اما توحید اسکندر که از نوع توحید حالی است، چنان او را در دریای احدیت غرق می‌گرداند که اسکندر در وجود خود ذات احدیت را مشاهده می‌کند. او پس از پشت سر نهادن وادی توحید که ششمین وادی سلوک است به وادی هفتم و آخرین مرحله پای می‌گذارد.

در این بخش، امیر خسرو با تلمیح به داستان یونس و کمال او در شکم ماهی، به کمال اسکندر و دُر شدن او در صدف دریا اشاره می‌کند و از آنجا که «پیدایش دوباره از آب به قهرمانان داستان تأیید مینوی می‌دهد؛» (سرمشق‌های اسطوره‌ای، ص ۵) به نوعی اسکندر نیز در آئینه اسکندری، به تأییدی مینوی دست می‌یابد و به وادی فنا می‌رسد.

فنا که در لغت به معنی «نیستی، محو شدن است؛ در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق که جهت بشریت بنده، در جهت ربوبیت حق محو می‌گردد.» (شرح اصطلاحات عرفانی، ص ۶۲۸) و نیز لاهیجی درباره فنا گفته است: فنا اضمحلال و تلاشی غیر حق است در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نور الانوار. (شرح گلشن راز، ص ۲۸۹) و صدر المتالهین، معتقد است: فنا «نابود شدن سالک یا اعدام کمالات وی نیست، بلکه به معنای بی توجهی به نفس و کمالات نفسانی است. سالک در اثر فنا به جایی می‌رسد که جز حق تعالی احدی را نبیند. مقیم کوی فنا نه خود را می‌بیند و نه دیدن خود را. او فقط با دیده حق به خود حق می‌نگرد. پس فنا، ندیدن است نه نبودن و خرق نهایی نیز خود را ندیدن است؛ نه نابود شدن، چون

نابودی کمال نیست بلکه ندیدن هنر است. سالک چون به مقام فنای تام راه یافت، چیزی جز خدا را نبیند، نه خود را و نه غیر را و نه دیدن غیر را و نه دیدن حق را و در این مقام تمام حجاب‌ها خرق شود مگر حجاب خدا دیدن که قابل خرق نیست.» (اسفار اربعه، صص ۱۱۶ و ۲۴۸-۲۴۹) بدین ترتیب اسکندر سالک پس از پشت سر نهادن منازل مختلف در مسیر خشکی و دریا به پایان سفر و سلوک عرفانی خویش می‌رسد. امیر خسرو دهلوی با تأثیرپذیری از هفت وادی سلوک در منطق الطیر، اسکندر را از هفت مرحله عبور می‌دهد چنانکه دو مرحله نخست سفر اسکندر، طلب، عشق در سفر خشکی، دو وادی معرفت و استغنا در آغاز سفر دریایی و سه مرحله حیرت، توحید و فنا در سفر دریایی اسکندر پشت سر گذاشته می‌شود. بدین ترتیب امیر خسرو دهلوی با تأثیرپذیری از مراحل سلوک در منطق الطیر عطار، مسیری را که از «طلب» آغاز شده بود، با رسیدن به مرتبه فنا و اضمحلال وجود مادی اسکندر در ربوبیت حق، به پایان می‌رساند.

نتیجه‌گیری:

از بررسی داستان اسکندر در منظومه «آئینه اسکندری» امیر خسرو دهلوی این نتیجه به دست آمد که امیر خسرو دهلوی با رعایت خطوط اصلی داستان و با طرحی معین با آنکه روایت نظامی و دیگر منابع تاریخی، افسانه‌ای و شفاهی را پیش رو دارد، با حذف، تلخیص و افزودن برخی از قسمت‌های داستان مطابق با اندیشه‌های عارفانه خویش و نیز با استفاده از دو چهرگی اسکندر که یکی چهره حقیقی تاریخی، گناهکار و دیگری چهره ادبی و افسانه‌ای اوست که پاک و پیامبرگونه است، شخصیتی جدید ساخته است. اسکندر در منظومه او نماد سالکی است که از مرتبه دون به درجه عالی راه می‌یابد. امیر خسرو دهلوی در زمینه‌هایی از داستان اسکندر بهره جسته است که ظرفیت پذیرش چنین مفاهیم عرفانی‌ای را داشته است. برای نمونه چهره منفی و جنگ طلب اسکندر در ابتدای داستان، نماد انسان مادی است که

او در مسیر خود با گذر از منازل، به یاری سروش و خضر و الیاس که نماد پیر راه شناس و حقیقت‌بین هستند به دریای معرفت می‌رسد. اسکندر در سفر دریایی نیز، هفت مرحله سلوک را از سر می‌گذراند. چنانکه او با «طلب» این راه را آغاز کرده، با پشت سر گذاشتن مرحله «عشق» و «معرفت»، در مقابل دریای عظمت الهی به «استغنا» می‌رسد. سپس با مشاهده شگفتی‌هایی در عمق دریا به مرحله «حیرت» می‌رسد. در اینجا سروش به او هشدار می‌دهد که برای دیدن شگفتی‌های بیشتر خلقت، به وجود خودش بنگرد. این نکته نیز کاملاً عرفانی است و در مفهوم رسیدن به «توحید» است. بدین ترتیب مرگ اسکندر در «آئینه اسکندری» در حقیقت رسیدن به مرحله «فنا» ی فی الله است. در حقیقت شاید امیر خسرو به ظاهر لفظ پیامبر را به سیاق منابع ادبی و تاریخی‌ای که در پیش داشته است، برای اسکندر به کار برده باشد، اما در واقع اسکندر در آئینه اسکندری با تأثیر از داستان‌های تاریخی و افسانه‌ای و تلفیق هر دوی آن‌ها، به شخصیتی غیر از آنچه که نظامی ساخته بود، می‌رسد؛ چنانکه اسکندر در منظومه او نماد سالکی است که با گذر از مرز مادیت و در نهایت ترک خود مادی، به فناء الهی رسیده است.

منابع:

- قرآن کریم؛ مترجم اشرفی تبریزی، تهران ۱۳۷۹.
- آئینه اسکندری؛ امیر خسرو دهلوی، مصحح امیراحمد شریفی، شقایق، تهران، ۱۳۶۲.
- آئینه سکندر؛ محمد معین، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۱، مهر، ۱۳۳۲، صص ۲۵-۴۷.
- آئینه سکندری؛ مصطفی موسوی، مجله دانشکده ادبیات تبریز، شماره ۴۶، پاییز، ۱۳۸۲، صص ۱-۱۸.
- اسکندرنامه مشهور؛ کالیستنس پزودو، به کوشش ایرج افشار، بنگاه نشر و ترجمه، تهران، ۱۳۴۳.
- الانسان الکامل، عزیزالدین نسفی، طهوری، تهران، ۱۳۶۲.
- سفار اربعه، صدر المتالهین شیرازی، چاپخانه مصطفوی، قم، ۱۳۶۸.

- تاریخ ادبی ایران؛ ادوارد براون، ج ۱، مترجم علی پاشا صالح، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.
- تاریخ اساطیری ایران؛ ژاله آموزگار، سمت، تهران، ۱۳۷۴.
- تاریخ ایران باستان؛ اردشیر خدادادیان، نشر سخن، تهران، ۱۳۷۶.
- تاریخ ثعالبی (غرض‌آخبار ملوک فارس)؛ ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری، ج ۱، مصحح محمد فضایی، قطره، تهران، ۱۳۶۸.
- تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، جلد ۲، مترجم ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
- «تحلیل نماد غار در هفت‌پیکر»؛ محمدحسین یاحقی و سمیرا بامشکی، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۴، زمستان، ۱۳۸۸، صص ۴۳-۵۸.
- حماسه‌سرایی در ایران؛ ذبیح‌الله صفا، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- خضر، اسکندر و آب حیات (جایگاه خضر در برخی متون عرفانی نظم و نثر)؛ حسن حیدری، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۳، بهار و تابستان، ۱۳۸۵، صص ۷۳-۹۰.
- «خلوت در تصوف»؛ مجتبی زروانی، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۱، تابستان، ۱۳۸۴، صص ۱۳۴-۱۴۷.
- رساله قشیریه، ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، مطبعة صبیح، مصر ۱۳۴۶.
- «زندگی افسانه‌ای اسکندر»؛ محمدجعفر محجوب، مجله سخن، شماره ۱۰، آذر و دی، ۱۳۵۷، صص ۱۰۳۳-۱۰۴۷.
- ذوالقرنین یا کوروش کبیر؛ ابوالکلام آزاد. ذوالقرنین یا کوروش کبیر، مترجم باستانی پاریزی، بی‌نا، تهران بی‌تا.
- «سرمشق‌های اسطوره‌ای»؛ لارنس کوپ، مجله هنر، شماره ۶۳، بهار، ۱۳۸۴، صص ۲۸-۳۶.
- سفر جنگی اسکندر به درون ایران و هندوستان بزرگ‌ترین دروغ تاریخ است؛ احمد حامی، چاپ داورپناه، تهران، ۱۳۵۴.
- «سیمای اسکندر در آئینه‌های موج‌دار»؛ سعید حسام پور، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲، تابستان، ۱۳۸۹، صص ۶۱-۸۲.
- «شرح شطحیات»، روزبهان بقلی، به اهتمام هنری کرین، تهران، ۱۳۴۴.
- «شرح گلشن راز»، محمد لاهیجی، بی‌نا، بی‌تا.
- «فاتح، حکیم، پیغمبر»؛ مجله معارف، شماره ۳۹، آذر-اسفند، ۱۳۷۵، صص ۴۳-۶۱.
- «فرهنگ ایران باستان»؛ ابراهیم پورداوود، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.

- «فلسفه یونان در بزم اسکندر: نظری بر اسکندرنامه نظامی»؛ عبدالحسین زرین کوب، مجله ایران‌شناسی، شماره ۱۱، پاییز، ۱۳۷۰، صص ۴۸۲-۴۹۸.
- «مدخلی بر عرفان و نفس‌شناسی»، سید حسین امین، مجله گهر مراد، شماره ۷، مرداد، ۱۳۵۲، صص ۶۴۲-۶۳۵.
- «مقصد اقصی»، ضمیمه اشعه اللمعات، عزیزالدین نسفی، تهران، ۱۳۵۲.
- «منطق الطیر»، فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام سید صادق گوهرین، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- «مولوی و آزادی»؛ رضا روحانی، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۱، تابستان، ۱۳۸۴، صص ۱۱۴-۱۳۳.
- «نماد نور در ادبیات صوفیه»؛ بهمن زهت، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۹، بهار و تابستان، ۱۳۸۸، صص ۱۵۷-۱۸۶.
- «نوشته‌های پراکنده»؛ صادق هدایت، آزادمهر، تهران، ۱۳۸۵.

