

رمز و رازها در آثار سهروردی و مصیبت‌نامه عطار

زهرا خلیل نیا*

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۳

رضا اشرف زاده**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۸

چکیده

این پژوهش به شیوه توصیفی و تطبیقی نمادهای رسائل سهروردی را مورد واکاوی قرار داده و دلایل دیرپاب بودن رموز آن و همانندی‌ها و وجوه افتراق آن را با «مصیبت‌نامه» عطار مورد تحلیل قرار می‌دهد. کاربرد نمادهای اساطیری، شخصی، ابداعی و کلان نمادهای چند معنایی بر ابهام تمثیل‌های سهروردی افزوده است. او با بینش اشراقی خود، حتی از نمادهای اساطیری برداشتی عرفانی- فلسفی ارائه داده و همین طرز برداشت، سخن وی را از مفهوم یک بعدی و از پیش اندیشیده دور و درک مفاهیم باطنی آن را دشوار کرده و از جذابیت آثار او کاسته است. او به مناسبت مقام، از واژه‌ها در جایگاه رمز برداشتی متفاوت کرده که مهم‌ترین دلایل دیرپاب بودن مفاهیم این رموز می‌باشد نظم کلی «مصیبت‌نامه» نشانه جهان بینی و عرفان اوست. بیان منظوم، استفاده از حکایات و عدم کاربرد اصطلاحات علمی، فلسفی، کیوان شناسی در جایگاه رمز، درک ژرف ساخت بیان‌اش را آسان و بر جذابیت آن افزوده است. مهم‌ترین دلیل افتراق سهروردی و عطار نحوه جهان بینی آنان شناخته شد، به طوری که در آثار سهروردی پیامبر درون یا همان عقل کل، خورشید وجود سالک و دلیل معرفت و هدایت او می‌شود در حالی که در «مصیبت‌نامه» در نهایت حضرت محمد(ص) به کمک عقل آمده و راه را به سالک می‌نمایاند و چراغ هدایت او می‌شود.

کلیدواژگان: رمز، سهروردی، عطار، مصیبت‌نامه، رسائل.

مقدمه

پیچیدگی‌های رمزی آثار سهروردی باعث شده تنها کسانی که در شیوه حکمای مشائی و یا اشراقی تلمذ می‌کنند او را بشناسند و درک کلام او برای همه دشوار باشد. «مصیبت‌نامه» نیز دومین اثر رمزی عطار می‌باشد که سالک فکرت، در چهل مرحله سیر نزولی را از جبرئیل تا انسان و سیر صعودی را از آدم تا حضرت محمد طی می‌کند و پیامبر وی را به جست‌وجو در جان خویش راهنمایی می‌نماید تا حقیقت را بیابد. این پژوهش در صدد آن است با روش توصیفی و تحلیل محتوا با واکاوی رموز رسائل سهروردی در جهت سهولت درک کلام او قدمی برداشته و ضمن بررسی نمادهای «مصیبت‌نامه» و رسائل سهروردی شیوه و دیدگاه نمادپردازی آنان و بن‌مایه‌های ذهنی‌شان را مورد تحلیل قرار داده و وجه تمایز و شباهت‌های موجود را بیان کند و در نهایت کاربرد نمادهای اساطیری در این آثار مورد مطالعه قرار داده و بسامد کلان نمادها را در هر کدام بررسی کند. آثار و مقاله‌های زیادی در زمینه واکاوی ابهام آثار سهروردی و «مصیبت‌نامه» نگاشته شده است و هر کدام تلاش کرده‌اند فهم این آثار گران‌سنگ را برای همه آسان کنند اما هیچ اثر تطبیقی و مقایسه‌ای یافت نشد. این پژوهش سعی دارد برای اولین بار مقایسه‌ای جامع در این زمینه انجام دهد.

پیشینه تحقیق

از جمله پیشینه‌های این جستار می‌توان موارد زیر را نام برد:
«شرح رسائل فارسی سهروردی» کتابی است گران‌سنگ از سیدجعفر سجادی (۱۳۷۶) که در آن رموز و استعارات شش رساله سهروردی بررسی شده است.
«تحلیل رمزهای مصیبت‌نامه عطار» نام مقاله‌ای است از بدریه قوامی و پریسا سالور (۱۳۹۳) که به بررسی «مصیبت‌نامه» پرداخته و مسیر سلوک در عالم مثال و همچنین موانعی که بر سر راه سالک برای رسیدن به حقیقت وجود دارد بررسی می‌کند.
«بررسی صور ابهام در رسائل عرفانی سهروردی» مقاله‌ای از مه دخت پور خالقی چترودی و شمسی پارسا (۱۳۹۰) که به تحلیل ابهام‌ها و عوامل ایجاد آن پرداخته است.

تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری اثری از رضا اشرف زاده (۱۳۷۳) که به بررسی رمزها و اساطیر در شعر عطار پرداخته است.

نمادپردازی در ادبیات فارسی

«نماد» با فتح نون و سکون دال، از نمود (بر وزن و دود) است. «نمودن» یعنی نشان دادن؛ در این صورت معنی متعددی دارد. نزدیک به همین معنی کلمات «نمایه» و «نمودن» در شماری از منابع قدیمی به چشم می‌خورد. معانی بی‌شماری در فرهنگ لغت‌های فارسی برای این واژه ذکر شده است اما می‌توان نماد را برابر سمبل انگلیسی دانست. از آنجا که زاویه نگاه و دستور کار این پژوهش تحلیل متن ادبی از حیث پرداختن به «عمل یا چرخه و فرآیند نمادشدگی یا نمادی بودن در اثر است لذا نمادپردازی در برابر symbolization برگزیده می‌شود، سمبل را در فارسی رمز و مظهر و نماد گویند (الهی پناه، ۱۳۷۹: ۲۴۷).

در متون کهن فارسی، مترادف‌هایی از قبیل «مثل»، «مثال»، «نمودگار»، «مظهر» و «جلوه» برای این واژه به چشم می‌خورد. اگر با تأملی بیش‌تر دامنه مفهوم اصطلاحی و ادبی «نماد» را در نظر بگیریم، به جز «رمز» که نزدیک‌ترین معنی را با نماد داراست کلمات دیگر معنی دقیق آن را نمی‌توانند برسانند. رمز واژه‌ای عربی است که در اصل مصدر مجرد از باب «فعل - یفعل» می‌باشد و معنای آن «به لب یا به چشم یا به ابرو یا به دهن یا به دست یا به زبان اشارت کردن» می‌باشد (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱). در «فرهنگ اصطلاحات ادبی جهان» نیز در تعریف رمز آمده است: «رمز عبارت است از چیزی که نماینده چیز دیگر باشد. اما این نماینده بودن به علت رابطه شباهت نیست. بلکه از طریق اشاره‌ای مبهم یا رابطه‌ای اتفاقی یا قراردادی است (shibly، ۱۹۷۰: ۳۲۲). فتوحی در کتاب بلاغت تصویر آورده است: «گنگی ذاتی، اتحاد تجربه و تصویر، چند معنایی، اشتغال بر معرفت شهودی، تناقض‌نمایی و تأویل‌پذیری از ویژگی‌های رمز یا همان نمادند» (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۶: ۱۶). در یک جمع بندی به نظر می‌آید پوشیدگی و عدم صراحت در تمام معانی رمز مشترک است. شیوه بکار بردن، پردازش و تبدیل تصویر خیال‌انگیز به نماد را می‌توان «نمادپردازی» خواند.

ویژگی‌های نماد و بیان نمادی

عمده‌ترین ویژگی‌های سخن نمادین معنزدایی، اثرگذاری در قوام فرهنگ‌ها، ایجاد وحدت ملی و هدایت جمعی، تحول ارتباط با پدیده‌ها، تقویت جنبه‌های تفسیرپذیری، دریافت ناخودآگاه و بازگشت به خودآگاه و معرفت‌زایی رمزی و شهودی است (ن.ک. قبادی، ۱۳۸۶: ۴۶). به طور کلی برای نمادها می‌توان ویژگی‌های زیر را تعریف کرد:

الف. نمادها از آنجا که دارای معانی ضمنی هستند به لایه‌های معنایی فراتر از خود اشاره دارند و پیوسته در حال معنازایی هستند (ن.ک. الیاده، ۱۳۶۲: ۴۲).

ب. در نمادها این قابلیت وجود دارد که رابطه ما را با جهان بیرون تحت تأثیر قرار دهد به همین دلیل ملت‌های دارای فرهنگ ریشه‌دار استوار و پرمایه از نمادهای گسترده‌تری برخوردارند.

ج. نمادها دارای هویت جمعی هستند و از آنجا که وحدت کلی دارند از لازمه پذیرش جمعی نیز برخوردار شده‌اند (ر.ک. دیچز: ۸۳).

د. نماد از آنجا که ماهیت مبهم و چند مدلولی دارد، بستری مساعد برای تولید معنی و تفسیر به شمار می‌آید. نمادها چگونگی ارتباط ما را با پیرامون و فرآیندهای بیرونی متحول می‌سازند؛ چراکه فقط با قوه عقلانی و منطقی آدمی سر و کار ندارد بلکه همه تارهای هستی انسان را به ارتعاش درمی‌آورند به طوری که این پژواک اش در سراسر وجود آدمی تأثیر می‌گذارد.

ه. نمادها درک و بینش خواننده و مخاطب را از حالت منطقی، تغییر می‌دهند و گاه، محور و حتی ماهیت معرفت مخاطب را در هم می‌ریزند و فضایی خلق می‌کنند که به تفسیر و تأویل نیاز دارد (فیض کاشانی: ۱۹-۱۸).

دلیل کاربرد رمز

توسل به رمز و استعاره به علل اجتماعی در ادبیات و فرهنگ ملل شرق به ویژه ایران زمین از گذشته معمول و متداول بوده است. وجود طلسمات و جداولی که در کتب ادعیه و اوراد وجود دارد، شاهدهی است که فرهنگ، ادب، آداب و رسوم ملل مشرق تا حدود زیادی مرموز بوده است که ریشه آن را باید در افکار و اندیشه‌های منجمان و

کیمیایان جست‌وجو کرد. علاوه بر آن کتب عهد عتیق و جدید سرشار از رموز و تشبیهات و کنایات است، حتی رموز و استعارات مکاشفه یوحنا را تا کنون کسی واکاوی نکرده است. به گفته سهروردی، سخنان حکیمان بزرگ و فلاسفه الهی همه بر رمز و تمثیل است او در مورد حکمت اشراقی گوید: «اسرار حکمت اشراقی را به روش و طریقه‌ای نوین که ناهلان را بدان دستیابی نباشد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۰۵).

چنین به نظر می‌رسد که رمزی بودن کلمات فلاسفه و ارباب علوم و فنون نوعی هنرنمایی بوده و لکن دلیل این کاربرد عدم دسترسی ناهلانی که استعداد فهم و درک حقایق را ندارند می‌باشد. رمزگونه‌نگاری در حکومت‌های جبار و نظام‌های اختناق نیز معمول بوده است و از این دید هنرمندانه می‌نماید. با همین وجود، ابن سینا و سهروردی مورد تکفیر و بی‌مهری مردمان روزگارشان قرار گرفتند. سهروردی برای بیان مفاهیم عرفانی خود که نوعی مفاهیم معرفتی است و طریقه تعبیر آن فقط از طریق الفاظ متشابه ممکن است، به تمثیل داستانی روی آورده است. تمثیل داستانی روایت گسترش یافته‌ای که حداقل دو لایه معنایی صورت‌قصد (اشخاص و حوادث) و معنای ثانوی عمیق‌تر (روح تمثیل) دارد. در این نوع تمثیل خواننده باید یک معنای ثانوی و عمیق‌تر را از ورای قصه تشخیص دهد (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۶: ۵۸-۱۵۴).

سنجش همانندی‌ها و وجوه افتراق نمادها

یکی از مطالب عمده‌ای که در آثار سهروردی مطرح می‌شود سفر روحانی سالک به جایگاه و موطن اصلی خود است دیدار سالک با فرشته راهنما یا همان پیر «مصیبت‌نامه» مقدمه‌ای است برای مطرح شدن مسیر این سفر پر خوف و خطر و موانعی که در کمین هر رهرو است. ضرورت فرشته راهنما در تمام آثار عرفانی مورد تأکید است چنانکه حافظ می‌گوید:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
در «مصیبت‌نامه» بعد از توصیف سرگردانی سالک آمده:

سالک سرگشته بی‌عقل و هوش صد جهان می‌دید چون دریا به جوش
آخر از حق دستگیری آمدش با سر غربال، پی‌ری آمدش

و در ادامه بر ضرورت وجود پیر و راهبر:

پیر ره کبریت احمر آمدست سینه او بحر اخضر آمدست
گر تو بی رهبر فرو آیی به راه گر همه شیری فرو افتی به چاه
(عطار، ۱۳۸۸: ۱۶۴)

در آثار سهروردی سالک ابتدا از فرشته راهنما می‌آموزد برای رهایی از غربت و تبعیدگاه مغربی و پیوستن به اصل مشرقی خود چه مسیری را باید طی کرده و از چه موانعی باید بگذرد. روح در این جهان اسیر زندان جسم است و قوای مختلف بشری هر یک او را محکم به خاک بسته‌اند و زندان تن یعنی همان عالم صغیر زندان کوچکی است در زندان بزرگ‌تر عالم کبیر و روح باید پله پله موانع هر دو عالم را به یاری فرشته رهنما پشت سر گذاشته تا بتواند به موطن اصلی خود برگردد.

پیر یا خضر فرخنده با سالک از گذشتن جهان سفلی و توجه به عالم علوی سخن می‌گوید و به سؤالات سالک درباره افلاک و سیارات و بروج پاسخ می‌دهد و از آفرینش عالم و آدم حرف می‌زند، سالک در متابعت وی به سیر خود از شهرهای مختلف که مراتب و منازل نفس است می‌پردازد (ر.ک. پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۷۴).

در «بستان القلوب» نیز پیر به معنای مرشد و راهنما به کار رفته است و در «فی حالة الطفولية» استاد رمزی از پیر و راهنماست.

سفر سالک در «مصیبت‌نامه» عطار از جایی شروع می‌شود که سفر مرغان «منطق الطیر» به پایان رسیده است. در این سفر سالک تشخص فکر عارف است که از راه ذکر حاصل شده و آماده سفر معنوی شده است. مقدمه ورود به این عالم معنوی ریاضت و نابودی قوای نفسانی است و پس از تابش انوار الهی سالک آماده پذیرش انوار عقلی و الهی می‌شود و حالت جذب و خلسه در او پدیدار می‌گردد. سالک در این اثر فاخر برای رسیدن به کمال و حقیقت با کمک پیر به موجودات آسمانی و طبیعی متوسل شده و راز حقیقت و رموز معرفت را جويا می‌شود. او نزد فرشتگان مقرب رفته سپس به عرش و کرسی و لوح و قلم، بهشت، دوزخ، آسمان، آفتاب، ماه و عناصر چهارگانه و کوه، دریا و موالید سه گانه (جماد و نبات و حیوان)، شیطان و جن و مردم، آدم و نوح و ابراهیم و موسی و داوود و عیسی دست می‌آویزد ولی ناکام گشته و سرانجام به محضر ختم رسل

محمد(ص) که رمزی از دانای کل است می‌رسد و پیامبر اسرار توحید و رموز فقر را به وی آموخته و می‌گوید که باید پنج وادی حس، خیال، عقل، دل و جان را طی کند تا بتواند مراحل سیر انفسی را به منزل مقصود برساند. او در وادی جان درمی‌یابد که جان او از هر دو جهان ارزشمندتر است و خود اصل همه موجودات است و باید به جای سیر در جهان، سیر در روح می‌کرد؛ در حقیقت آنچه خود داشته ز بیگانه تمنا می‌کرده و قدر گوهر روح را که در صدف دل نشسته ندانسته و این نشان الهی را نادیده گرفته است:

ای دریغاره سپردم عالمی لیک قدر خود ندانستم دمی
گر همه در جان خود می‌گشتمی من به هر ذره صد می‌گشتمی
(عطار، ۱۳۸۸: ۶۹۶۹)

به طور کلی آنچه در دو اثر مشترک جلوه می‌کند یکی سرگردانی انسان و میل او به رهایی از زندانی که به جرم خوردن میوه ممنوعه و تمرد از فرمان دوست گرفتار شده و دیگری وجود پیری فرزانه یا عقل کلی است که او را راه می‌نمایاند. اما به رغم شباهت‌های ذکرشده تفاوت در جهان بینی این دو عارف آشکار است به طوری که در رسائل سهروردی عقل معاد یا همان عقل دهم که پیامبر درون است گره‌های کور مراحل این سلوک عارفانه را می‌گشاید و سالک را راهنماست در حالی که در «مصیبت‌نامه» عطار عقل، عقل معاش است که در شناخت این مسیر عاجز بوده و در نهایت حضرت محمد(ص) که ختم رسالت است رهرو را دعوت به سیر درونی یا همان خودشناسی می‌کند.

نمادهای انسانی

الف. پیامبران

۱. نوح(ع)

تجلی صفات برجسته در وجود پیامبران، نشان از اهمیت آن‌ها در پیشبرد سالک به سوی مقصود نهایی دارد. در رساله «صفیر سیمرغ» کشتی نوح رمزی از قرآن است ولی در «مصیبت‌نامه» رمزی از درد و مصیبت است. عطار کارکرد حقیقی انسان را در جهان، طلب و درد می‌داند. عطار با توجه به زندگی دراز نوح هشدار می‌دهد که هرچند عمر دراز

داشته باشی، عاقبت جز فنا و نابودی نخواهد بود، دنیا بی وفاست پس دست از وی بشوی (ن.ک. اشرف زاده، ۱۳۷۳: ۳۷۷).

۲. آدم (ع)

سهروردی در رساله «عقل سرخ» به داستان هبوط حضرت آدم اشاره دارد و با استفاده از رمزهای عرفانی، از آفریده شدن انسان و جست‌وجوی پیرامون خویش یعنی همان طلب سخن می‌گوید و در نهایت این سلوک عرفانی، برای رسیدن به طیران از مرحله فقر و فنا نام می‌برد. این مراحل هفت‌گانه سلوک سهروردی همان مراحل است که عطار در «منطق الطیر» بیان می‌کند و در غزل زیبای حافظ هم آمده است:

که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
مرا ز کنگره عرش می‌زنند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است
(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۷)

و این شهباز سدره نشین حافظ همان باز روح عقل سرخ است. «در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند.

ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر را فهم می‌کردیم» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲۶). آن ولایت از دید سهروردی عالم قدس، ملکوت و فردوس برین است و باز، نمادی از روح سرگشته انسان و دیگر بازان ارواح سایر انسان‌ها می‌باشند. به قول حافظ که:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم
(حافظ، ۱۳۶۷: ۳۱۷)

از دیدگاه عطار، حضرت آدم رمز بندگی است و از آن جهت گندم خورد که طالب چیزی نو بود و نعیم بهشت برایش کهنه شده بود و دل‌اش را می‌زد. پس کهنه‌ها را به گندمی بفروخت، آنگاه عشق به سراغ‌اش آمد و آتش به همه چیز زد و در نتیجه مردی صافی و لایق وصول به حق شد:

بود آدم را دلی از کهنه سیر از برای نو به گندم شد دلیر
کهنه جمله به یک گندم فروخت هرچ بودش جمله در گندم بسوخت

عور شد دردی ز دل سر برزدش عشق آمد حلقه‌ای بر در زدش
(عطار، ۱۳۴۸: ۱۶۱)

آدم مظهر انسانی که از عشق مجازی به عشق حقیقی دست یافته است. در «مصیبت‌نامه» گندم رمزی از نفس آدمی و آدم رمزی از عقل است (اشرف زاده، ۱۳۷۳: ۷۸).

۳. موسی (ع)

در آثار سهروردی از کوه قاف و گاو بنی اسرائیل برداشتی نمادین شده است. در رساله «فی حقیقة العشق» گاو را رمزی از نفس می‌داند که در شهر تن خرابی‌ها کند و او را دو سر است، یکی حرص و دیگری امل، این گاو باید قربان گردد تا شهر تن آباد و باصفا بماند.

در رساله «صغیر سیمرغ» عصای موسی رمزی از توکل است و سالک در مسیر سیر و سلوک باید توکل به خدا داشته باشد و با عصای توکل راه را طی کند. در شعر عطار زندگی و معجزه‌های موسی بازتاب گسترده‌ای دارد. وی پیامبر بزرگی است که لقب «کلیم الله» دارد. او بنده‌ای است مورد توجه خدا که افتخار صحبت رو در رو با حضرت حق را دارد. موسی در «مصیبت‌نامه» مظهر عشق است. درخت موسی رمزی از جلوه گاه حق است که نور حق به وسیله آن بر موسی تجلی کرد و عطار آن را غایت هر سیر و سلوکی می‌داند. هر کس بخواهد به تجلی حق برسد باید موسی وار جان‌اش عالم عشق شود (ن.ک. اشرف زاده، ۱۳۷۳: ۳۳۹).

۴. داوود (ع)

داوود به معنی محبوب که در قصص و ادبیات فارسی به آواز خوش مشهور است. از دیگر صفاتی که به داوود نسبت داده‌اند هنر زره سازی اوست، گویند که آهن در دست او چون موم بود. عطار زره را رمزی از نفس مقاوم و سرکش گرفته است که باید با آتش شوق و ریاضت نرم شود:

پیر گفتش: جان داود نبی هست دریای مودت مذهبی

در مودت درد دایم خاص اوست موم گشته آهن از اخلاص اوست
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۴)

وی در «مصیبت‌نامه» به آواز غمگسار د/وود اشاره کرده است و با توجه به کلمه «داوود» به معنای (درد دوستی) به این پیامبر چهره عرفانی بخشیده است و او را کسی می‌داند که در راه دوست درد کشیده و از نظر مودت و دوستی که نسبت به خدا دارد فردی برگزیده و رمزی از اخلاص است. نرم شدن آهن نیز در داستان‌اش نشان همین اخلاص و مودت است، پس هر کس به او مهرورزی کند قادر بر کارهایی می‌شود که دیگران عاجزند و به درد او مبتلا گردد، دردی که خود دواست. اگر صوت او در دل‌ها اثر می‌کند چون او صاحب درد است و آه و ناله هر صاحب دردی مؤثر افتد. به این ترتیب در مقام سی و سوم د/وود رمزی از اخلاص و مودت است.

سهروردی در لوح چهارم الواح عمادی اشاره کرده:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾

و توضیح می‌دهد که د/وود خلیفه خدا بر روی زمین یا همان انسان به عنوان بهترین خلقت پروردگار است. در رساله «عقل سرخ» زره داوودی رمزی از بندهای مادی است که انسان‌ها در حلقه‌های آن اسیر و گرفتارند. «گفت: بیش‌تر دیبا بافند و از هر چیزی که فهم کس بدان نرسد و زره داوودی نیز هم در این کارگاه بافند. گفتم: ای پیراین زره داوودی چه باشد؟ گفت: زره داوودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده‌اند». توجیه و تأویلاتی که سهروردی کرده برگرفته از اندیشه‌های خود اوست و پاره‌ای از آن منطبق بر معمول نمی‌باشد. توضیحاتی که درباره زره داوودی گفته بیان‌گر این است که دوازده کارگاه، تقسیم بر چهار فصل می‌شود و هر فصلی سه کارگاه دارد که سه برج است. منظور از چهار حلقه عناصر اربعه هستند.

۴. ماجرای یوسف(ع) و یعقوب(ع)

از جمله پیامبران مورد توجه شعرا یوسف نبی است. به اعتبار سوره یوسف مصائب زندگی یوسف در آثار گوناگون به صورت واقعی یا نمادین مورد توجه است. در رساله «فی حقیقة العشق» سهروردی داستان حضرت یوسف را با استفاده از ذوق اشراقی و

الهامی و احیاناً اصطلاحات و کلمات فلسفه به طرز جالب مورد تأویل قرار داده است. «در تأویل سهروردی هنگامی که عشق در برابر حسن و جمال زانو می‌زند، ماجرای پریشان‌حالی زلیخا در برابر حسن و جمال یوسف است. در ادامه داستان برادران یوسف رمزی از همه موجودات هستند که در برابر یوسف که رمزی از حسن الهی است زانو زده‌اند. همچنین تعریضی به سجده ملائک بر حضرت آدم دارد. یعقوب رمزی از روح و نفس مطمئنه و کنعان رمزی از تن است و یعقوب روح آن نفس مطمئنه و بیدار، احساس فراق از اصل می‌کند و طالب وصال به عالم مصر جان می‌شود. در این قسمت جریان مبارزه نور و ظلمت بیان می‌شود و خصومت گرفتاران تعلقات دنیوی با هادیان و رهنمایان و بالأخره مبارزه نفس عماره با نفس مطمئنه بیان می‌شود. به عبارتی در نخستین مرحله سیر و سلوک خود را به همان اندازه ناچیز از کسب نور، نور عرضی قانع می‌کند و گمان می‌برد که به مرتبه کمال رسیده که در حقیقت مرحله خامی است. «بدان که عارف را از مقامات و درجات، انوار و کرامات است. لیکن حدث است...». در این داستان هم زلیخا و هم زنان رمزی از نفس عماره‌اند که انسان‌ها را به بدی دعوت می‌کنند. داستان یوسف نبی در اشعار عطار نیز جلوه خاصی دارد اما در «مصیبت‌نامه» یوسف و یعقوب در عباراتی چون یوسف جان به عنوان طرفین تشبیه کاربرد فراوان دارد.

۵. پیامبر خاتم(ص)

در رسائل سهروردی در هیچ جایی رسول اکرم به صورت رمزی به کار نرفته است اما در «مصیبت‌نامه» همه پیامبرانی که رمز صفت و مقامی خاص در طریقت‌اند، سالک را به پیشگاه پیامبر خاتم(ص) رهنمون می‌کنند و کلید رسیدن به مقصود را در دست ایشان می‌بینند، اما هر یک از آن‌ها به ترتیب سالک را به مقام پیامبر پس از خود نیز فرامی‌خوانند و نوعی تعلیم تدریجی را که در سیر پیامبران نیز می‌بینیم. سالک با درک محضر پیامبران دیگر به نزد پیامبر می‌رسد تا با نوشیدن جرعه‌های معرفت از پیشگاه آنان، به دریای معرفت پیامبر خاتم برسد. توجه به این امر مهم است که آخرین پیامبری که سالک را به نزد پیامبر خاتم(ص) می‌خواند، عیسی(ع) است که خود رمزی از پاکی محض می‌باشد. پاکی انسان در مرحله کمال، نشانی از مقام فنای عرفانی است که سالک تنها با رسیدن به

آن می‌تواند از هستی جان و جهان پاک شود. بنابراین عیسی(ع) به عنوان رمز فنا، سالک را در مقام سی و پنج به نزد پیامبر خاتم(ص) که رمز مکنث و فقر کامل است فرامی‌خواند تا فنای سالک را کمال بخشد. با تأمل در آثار عطار درمی‌یابیم که حضرت محمد(ص) می‌تواند همان دانای کل باشد که اولین گواهی خلقت است و قدرت درک حضرت حق را دارد.

گر ز ذات خود فنا باید تو را
تا ز نور جان او سلطان شوی
نقطه فقر آفتاب خاص اوست
نور جان مصطفی باید تو را
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۸۷۱)

ب. نمادهای ماورای طبیعی

۱. جبرئیل

جبرئیل یکی از چهار فرشته مقرب الهی است. امین الهی و به نام‌های روح الامین، روح القدس، ناموس اکبر، طاووس ملائکه و عقل اول از او یاد شده است. برای او شش بال ذکر شده است که هر کدام، خود به صد بال دیگر منتهی می‌شود. شاید با الهام از این تصویر است که سهروردی یکی از آثار مهم و نمادین خود را «آواز پر جبرئیل» نام نهاده است(ن.ک.، یاحقی، ۱۳۶۹: ۶۰). از دیدگاه سهروردی در قصه «آواز پر جبرئیل» جبرئیل رمزی از عقل فعال است که حاکم بر جهان ماست و همه آثار از شعاع فکر اوست. سیمرغ از دید سهروردی رمزی از جبرئیل یا کلمه است. سهروردی تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی که زاده مسیحیت است مراتب وجود و افاضات آن را منطبق با آیات قرآنی که در باب کلمه و کلمات آمده است می‌داند(ن.ک. سجادی، ۱۳۷۶: ۸۱). در روایات آمده که جبرئیل صاحب پر بوده و پرواز می‌کند. سهروردی در اینجا توضیح می‌دهد که عقل فعال را دو جهت باشد: جهتی یلی الخلقی و جهت دیگر یلی الربی. از جهت یلی الربی از عقول بالاتر فیض گیرد و از جهت یلی الخلقی به نفس انسان فیض رساند.

«گفت مرا از پر جبرئیل خبر ده گفت: بدانکه جبرئیل را دو پر است؛ یکی راست و آن نور محض است همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست به حق، و پری است چپ»(سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۲۰).

عطار در «مصیبت‌نامه» از آن تعبیر به سیمرغ کرده و می‌گوید این همه آثار از فرّ پرّ اوست و این تعبیر او درست منطبق بر تعبیر سهروردی از سیمرغ در رساله «صغیر سیمرغ» است که سیمرغ حقیقی را ذات حق می‌داند و همه ظل و عکس او می‌باشند در مشرق است و همه به او مشغول‌اند و از همه فارغ است. اما در «مصیبت‌نامه» جبرئیل نمادی از مقام خوف است. سالک از اولین مقالات که خاص «جبرئیل» است بر این صفت از سوی پیر توصیه می‌شود که نشان از معرفت سالک بر عظمت خداوند دارد. اما نکته مهم اینجاست که جبرئیل به عنوان مقرب‌ترین فرشته خداوند و ملهم معانی بر قلت پیامبران، خود را از رسیدن به مقام الهی دور می‌داند؛ چنانچه اگر قدمی از جایگاه خود فراتر نهد، تجلی حق پر و بال‌اش را خواهد سوزاند. عطار با توصیف خوف محض در آغاز طریقت، بر لزوم خوف پیش از رجا تأکید می‌کند و در عین حال یادآور می‌شود که خوف همه کائنات آسمان و زمین جز انسان، دور از رجاست و همین دلیل عجز هر کس جز آدمی در معرفت خداوند است:

گر به انگشتی کنم زانجا گذر
همچو انگشتم بسوزد بال و پر
این دم سدره ست باری منتها
تا کی ام دم آید خبر از مبتدا
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۱۵-۱۱۱۶)

در ادامه گمان می‌رود عطار در این مقامه گوشه چشمی هم به ذکر دارد. چون معتقد است سالک پیوسته باید در حال ذکر باشد:

یاد او مغز همه سرمایه‌هاست
ذکر او ارواح را پیرایه‌هاست
(همان: ۱۶۸)

۲. عزرائیل

هنگام آفرینش آدم توانست از زمین مшти خاک به عرش ببرد و هنگامی که خدا مرگ را آفرید فرشتگان همه از هوش رفتند فقط ملک الموت خونسرد ایستاده بود پس او اختیار مرگ بشر را به عهده گرفت (یاحق، ۱۳۶۹: ۳۰۶).

عزرائیل در رسائل سهروردی عامل جداشدن انسان از حیات مادی است و در «مصیبت‌نامه» عزرائیل مظهر قهر و معدن مرگ و هلاک است. مرگ برای محب خدا به

معنی قرب حق است. مقصود عطار در این مقامه مرگ به معنی ترک عالم هستی نیست بلکه به معنای مردن از هوی و هوس و خواسته‌های دنیوی است:

بمیرید بمیرید وزین مرگ مترسید کز این خاک برآیید ، سماوات بگیرید
بمیرید بمیرید وزین نفس ببرید که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۲)

۳. شیطان

شیطان بزرگ از دید سهروردی رمزی از قوه خیال است که زرق و برق دنیا زیبا نماید و آرام نگیرد شیطان در «مصیبت‌نامه» رمزی از رشک و خودبینی است؛ در مقام بیست و ششم «مصیبت‌نامه» سالک پیش شیطان رجیم می‌رود و پاسخی که از ابلیس می‌شنود دیدگاه عرفا نسبت به شیطان است. تجلی اسطوره ابلیس در شعر عطار از یک سو همانند سایر شعرا است یعنی موجودی پلید و ملعون که دشمن آدمیزادگان است و از سوی دیگر رمزی از دنیاخواهی و نفس سرکش است:

همین افتاده بد ابلیس را نیز که قهر حق طلب کرد از همه چیز
بسی می دید لطفش را خریدار ولی او بود قهرش را طلبکار
چو تنها قهر حق را طالب آمد بمردی بر بسی کس غالب آمد
(عطار، ۱۳۳۹: ۱۰۸)

ج. نمادهای اساطیری

تفسیرهای تمثیلی از اساطیر در طی قرن‌های متمادی فکر شاعران و نویسندگان را به خود مشغول کرده است. در ادبیات عرفانی این اسطوره‌ها با توجه به جهان‌بینی عرفانی اسلامی تفسیر شده‌اند. سهروردی در روایات تمثیلی خود از نمادهای اسطوره‌ای همچون زال، رستم، اسفندیار و... استفاده کرده است. این نمادها مبتنی بر نظریه وی در حکمت اشراقی و طرح جهان‌شناسی او بر اساس نور و ظلمت می‌باشد. سهروردی در داستان‌های رمزی خود، اشاره‌های اساطیری ایران باستان را نیز از زبان فرشته نقل می‌کند (ن.ک. پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۶۴).

در بررسی انجام‌شده تراکم این نمادها نسبت به سایر نمادهای بکاررفته در این رسائل چندان قابل توجه نیست اما در مقایسه «مصیبت‌نامه» عطار قابل توجه است زیرا عطار در «مصیبت‌نامه» هر گاه هم به صورت انگشت شمار از واژه‌های اساطیری استفاده کرده بیش‌تر در جایگاه استعاره یا طرفین تشبیه بهره جسته است، و کم‌تر از منظر رمز و نماد نگریسته است. روایت داستان زال و سیمرغ، در ضمن داستان اصلی «عقل سرخ» که مضمون آن اسارت روح در عالم ماده و ظلمت و دیدار با فرشته در اثر ریاضت و قطع تعلق از علایق مادی است انجام می‌گیرد که هماهنگی معنوی با داستان‌های اسطوره‌ای دارد. در تأویل شیخ/شراق اسفندیار مردی نابکار قلمداد شده است و رستم رمزی از نفس ناطقه می‌باشد، رخس رمزی از عشق شهرستان ابد که ظاهراً نفس ناطقه در مرحله کمال است. در رساله «عقل سرخ» سیمرغ رمزی از نفوس ناطقه انسان است.

باستان‌گرایی و توجه به مبانی حماسه و عرفان در رساله «عقل سرخ» مشهود است و از علاقه شیخ به حکمت خسروانی و ادبیات حماسی و عرفانی ایران باستان حکایت می‌کند و این شاهدی است که او را از جمله نخستین افرادی بدانیم که بین اساطیر حماسی و عرفانی پیوندی ناگسستنی برقرار کرده است. او در عقل سرخ رستم را نمادی از روح یا نفس ناطقه می‌داند و زال را باز عالم خلقت دانسته و تولد زال را رمزی از هبوط روح به جهان می‌داند. «باز» قهرمان داستان «عقل سرخ» رمزی از روح است که به عالم ماده افکنده می‌شود و یا همان نوری که اسیر ظلمت می‌گردد و این نقطه تشابه نمادهای عرفانی سهروردی با نمادهای حماسی فردوسی است.

سفید بودن روی و موی او هنگام تولد، یادآور اصل نوری وی قبل از تبعید به عالم کون و فساد است. در این اثر گفت‌وگوی درونی عقل یا همان پیر با روح و اشاره به زندانی کردن او در جسم توسط خداوند و قرار دادن بندهای مختلف و گماشتن موکلان روح را وامی‌دارد که برای رهایی و باز نمودن این بندها باید تلاشی کرده و به این بندها عادت نماید. به گونه‌ای ما را وا می‌دارد که با موکلان و نگهبانان این زندان طرح دوستی دراندازیم تا شاید به یاری آنان بتوانیم از این زندان بگریزیم و این گویای این واقعیت است که اختیار و مدیریت این موکلان را هم باید به دست بگیریم تا راهی برای باز کردن بندهای اسارت شوند.

خرم آن روز کز این منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
دلَم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
(حافظ، ۱۳۶۷: ۲۳۹)

سهروردی اسفندیار را نفس اماره و رمزی از طغیان و سرکشی وجود می‌داند. مادر زال رمزی از چهار عنصر اربعه و سام را رمزی از افلاک و آباء سبعه می‌داند. نبرد رستم و اسفندیار دقیقاً چون «شاهنامه» رمزی از نبرد نور و ظلمت است. نبرد مهر و ماه، روز و شب، و جهاد بین روح با نفس است. خیره شدن چشمان اسفندیار هم در این رساله رمزی از محو حق شدن و رسیدن به عالم تحیر است و زخم چشمان رمزی از بسته شدن چشمان دنیوی است و اما عطار در آثارش به عناصر اسطوره‌ای و ملی ایرانیان توجه خاص داشته و رستم را رمزی از مردانگی و پاکی و گاهی رمزی از نفس می‌داند:

رخش فکرت که رستم جان راست با فلک هم عنان همی یابم
رخش دل را که جان سوار بر اوست عقل بر گستوان همی یابم
(عطار: ۵۰۴)

از دید عطار زال همان کالبد است با روح حیوانی که دایه طبیعت «آهوبره» او را تربیت کند. در «مصیبت‌نامه» در نعت امیر المؤمنین و در مقامه چهلیم هنگام رفتن سالک فکرت پیش روح در حکایت پنجم از رستم نام برده است که رستم در جایگاه مشبه به است و کاربرد رمزی ندارد.

د. نمادهای حیوانی

۱. طاووس

طاووس در نظر سهروردی رمزی از روح گرفتار کالبد است که در جهان رنگ آمیز پر زرق و برق گرفتار آمده است. در رساله «لغت موران» آمده است: «تا پادشاه روزی بفرمود که آن مرغ (طاووس) را بیاورید و از سلّه و چرم خلاص کنید. طاووس چون از آن حجب بیرون آمد، خویشتن را در باغ دید، نقوش خود را بنگریست و...» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰۸). در اینجا پادشاه رمزی از حضرت حق و طاووس رمزی از روح انسان است و حجب و چرم همان موانع عالم ماده است که بر چشم دل کشیده شده است و اگر این

موانع کنار رود و روح جایگاه اصلی خود را به تماشا بنشیند در حیران فرو رود و از خود بیخود شود. در «مصیبت‌نامه» آمده است:

گر چو طاووس یمانی بایدت
پر طاووس معانی بایدت

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۹۲)

ترکیب «پر طاووس معانی» تشبیهی است زیبا برای معانی عرفانی که همچون پر طاووس زیبا و دل‌انگیز است. در «منطق الطیر» طاووس رمزی از انسان‌هایی که تنها آرمان‌شان دستیابی به بهشت است.

۲. سیمرغ

سیمرغ نام مرغی که به عنوان عنصر اسطوره‌ای جلوه‌های گوناگونی در رسائل سهروردی پیدا کرده است. از جمله اینکه دو پر سیمرغ رمزی از نور یا شعاع خورشید ازلی و نشانه نجات بخشی و تدبیر است و نابودی سیمرغ رمزی از مرگ و تولد دوباره هر روزه خورشید در مشرق عالم، به سان ققنوس در «منطق الطیر» است. در رساله «عقل سرخ» به گونه‌ای سیمرغ را رمزی از خورشید گرفته است. خورشید و طلوع، رمزی از ظهور انسان کامل بر جهان هستی و بارور کردن میوه وجود سالکان و همچنین رمزی از روز و روشنایی و مهر و در جایی دیگر مظهر عقل نیز هست.

در رساله «عقل سرخ» در مورد داستان زال و سیمرغ می‌بینیم که سیمرغ زال را در روز در زیر پر می‌گیرد و شب از صحرا منهزم می‌شود. مثال این روایت در عالم کبیر حس خورشید و نور اوست که در روز ظاهر و همه چیز را در نور گرم خود پوشانده و با آمدن شب از عالم محسوس ما منهزم می‌شود. همانطور که خورشید نورانی‌ترین کواکب است و سهروردی هم آن را اعظم و فاعل النهار می‌خواند و تأثیرش بیش از سیاره‌های دیگر در عالم اجسام و مرکبات مشهود است.

بنابراین سیمرغ و پر او، در عین آنکه اشاره به آفتاب و پرتو گرم‌اش و تأثیر در عالم محسوس دارد حاکی از تأثیر عقل فعال بر عالم تحت القمر و حمایت وی از نفوس انسانی و پرورش آن‌هاست (ن.ک. پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۶۵). بدین ترتیب سیمرغ در عالم کبیر (جهان هستی) نمادی از خورشید و در عالم صغیر (جسم انسان) نمادی از عقل است.

«گفت: سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و پر بر زمین بازگستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲).

شهاب‌الدین در رساله «الواح عمادی» از سلطان انوار شعاعیه یعنی خورشید توصیفی کرده است که هم منطبق بر سیمرغ مندرج در «عقل سرخ» و هم منطبق با درخت طوبی است. سهروردی آفتاب را که مجازی سببیه از خورشید است رئیس انوار عرضیه و شعاعیه می‌داند و آن را به سیمرغ نسبت می‌دهد. در رساله «صغیر سیمرغ» توصیفی نسبتاً متفاوت ارائه می‌دهد و نفس کل و سپس نفوس فلکی دیگر و سپس نفوس ناطقه انسانی سیمرغ هستند که همه از فیض وجود حق‌اند و سیمرغ حقیقی اوست و همه سایه‌ها و عکس او می‌باشند و در مشرق یعنی عالم مجردات است. پرتو سیمرغ هم رمزی از فره ایزدی است و هر جا رستم و سیمرغ را در کنار هم می‌آورد مهر در کنار خورشید است.

در «منطق الطیر» عطار رمزی از الوهیت است. در نزد مولوی نماینده عالم بالاست و مرغ خدا نامیده می‌شود. شیخ اشراق آن را «مرد کامل» فرض کرده است. صرف نظر از «منطق الطیر» در دیگر آثار عطار تجلی شاعرانه سیمرغ حائز اهمیت است. انسان را طالب سیمرغ حق می‌دانند که فریب پیرزن عشوه‌گر دنیا را نمی‌خورد. گاهی نیز عزلت سیمرغ را نتیجه شترمرگی خلق می‌داند:

چون شترمرگی ما سیمرغ دید
لاجرم از ننگ ما عزلت گزید
زیر سایه غرب تا شرق شما
سایه سیمرغ بر فرق شما
چون شما را صحبت سیمرغ هست
هرچه خواهیم تا به شیر مرغ هست
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۱)

استادان سخن را عقیده است منظور از سایه سیمرغ، اولیاء خداوندند اما مرا گمان بر آن است که سیمرغ در حقیقت حضرت حق است که سایه لطف و توجه‌اش از شرق تا غرب یعنی کل آفرینش را فرا گرفته است و همگان را شامل می‌شود و هیچ آفریده‌ای از آن بی بهره نمی‌ماند و اگر با ریاضت به وصال او نائل شوی کامل گردیده و به مرحله فنا و بی نیازی خواهی رسید.

۳. مرغ

مرغ در رسائل سهروردی از پربسامدترین واژه‌هاست که نمادی از روح است. او در «رسالة الطیر» آورده است:

«و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانه‌ها گیرند»
(سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۹۹)

اشاره به بیقراری روح برای برگشتن به حقیقت خود دارد. شیخ/شراق دنیا را آشیانه‌ای لایق این مرغ پاک سبک طیر نمی‌داند. از انسان می‌خواهد که همیشه در سیر و سلوک باشد هم سیر سلوک ظاهری و هم سیر سلوک معنوی:

«و من میان گله مرغان می بدم چون ما را بدیدند صغیر خوش می‌زدند چنانکه ما را به گمان انداختند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۰).

گله مرغان اشاره به روح‌های انسان‌هاست که در دام دنیا اسیر شدند و در لوح چهارم الواح عمادی نور رمزی از روح به کار رفته است.

«بدان که علاقه نفس با بدن با اعتبار جسمی است که آن روح است و روح در دماغ نورانی است» (همان: ۱۸۲).

در رسائل سهروردی مرغ که رمز روح است نقطه اتصال همه عناصر حکایات است و به طور کلی روح که از آن تعبیر به مرغ شده پربسامدترین واژه‌ای است که به عنوان رمز به کار رفته و در تمام رسائل حلقه اتصال همه مفاهیم و رموز است.

ه. نمادهای طبیعی

۱. خورشید (آفتاب) و ماه

در فلسفه سهروردی خورشید و ماه در درجه اول اهمیت و از پربسامدترین رموز بکاررفته است. سهروردی بر این عقیده است که زمام تدبیر عالم را نخست به خورشید و سپس به سیارات دیگر داده‌اند و از این رو بعید نیست که همچنان که در بررسی رسائل سجادی آمده است مقصود از گوهر شب افروز ماه و مقصود از سیمرغ خورشید باشد (ن.ک. سجادی، ۱۳۷۶: ۲۷۹). با تأمل در سخنان سهروردی آفتاب رمزی از ذات حضرت حق است که با وجود نورانی خود نور را در تمام هستی می‌پراکند.

در رساله «الواح عمادی» «طوبی» در اصطلاح فلک خورشید و «سیمرغ» خورشید است. یعنی جرم خورشید طوبی و نور آن سیمرغ است. اما صفیر سیمرغ را ندای الله می‌داند که خفتگان را از خواب غفلت بیدار کند. شهاب‌الدین نام یکی از رسائلش را «صفیر سیمرغ» نهاده است. آفتاب در رساله الواح عمادی به معنی دل آمده است و در رساله «فی حالة الطفولية» به معنی نفس کل و یا عقل فعال که به نفوس ناطقه انسانی نور می‌دهد و روشنائی نفس هم از آفتاب است و به صورت ترکیب «آفتاب عالمتاب» کنایه از ذات حق است. اما در «مصیبت‌نامه» عطار خورشید رمزی از بلند همتی است:

هر که صاحب همت آمد مرد شد
گر چو گوهر همت عالی بود
همچو خورشید از بلندی فرد شد
بر سر زر جای تو خالی بود

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۰)

گاهی آفتاب رمزی از پیامبر، روح و زیبایی هست. در جایی دیگر آفتاب نمادی از تجلی حق تعالی که در روز قیامت بر همگان آشکار می‌شود:

چون بتابد آفتاب آن جمال
تو چه سنجی خوی کرده در خیال

(همان: ۲۷۹)

۲. لوح و قلم

لوح در لغت به معنی صفحه و تخته است. در اینجا مقصود لوح محفوظ است که در قرآن مجید آمده است:

﴿بل هو القرآن المجید فی لوح محفوظ﴾

در کتاب «کشاف اصطلاحات الفنون» آمده است؛ غرض از لوح محفوظ در نزد جمهور اهل شرع، جسمی است بالای آسمان هفتم که در آن، آنچه هست و آنچه خواهد بود تا روز قیامت نوشته شده است.

در الواح عمادی سهروردی، قلم حق تعالی از چوب و نی نیست بلکه ذات عقل است که آن عقل به فعل است و نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح است با قلم پس نفوس ما الواح مجردند و آن قلمی است که نفوس ما را به علوم حقیقی و معارف ربانی منقوش گرداند. به قول سهروردی:

«پس نفوس ما الواح مجردند و او قلمی است که نفوس ما را منقوش می‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸۰).

الواح مجرد رمزی از نفوس ناطقه است یعنی لوح رمزی از نفس ناطقه انسان و قلم عقل فعال است. منظور از لوح در رساله «فی حالة الطفولية» لوح علم مکنونه است و باز شدن دریچه‌ای از پرتو عقل فعال و یا لوح محفوظ و الواح ارواح است. در «مصیبت‌نامه» عطار قلم را رمزی از قدرت الهی و لوح را رمزی از علم الهی می‌داند:

پیر گفتا لوح محفوظ اله	عالم علم است و نقش پیشگاه
هر کجا در علم اسراری نهانست	لوح را در عکس او نقشی چنانست
نقش محنت هست و نقش دولت است	هر چه هست آن جایگه بی علت است

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

درباره قلم عرفا عقیده داشته‌اند که خدای تعالی هرچه را خواسته است بیافریند به قلم الهام کرده تا بدانچه خواست خدای تعالی است جریان یابد و لوح را واسطه میان او و فرشتگان ساخته است (ن.ک. مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

۳. عقل

«اول ما خلق الله العقل واول ما خلق الله نوری»

در رساله «عقل سرخ» سهروردی «من اولین فرزند آفرینش‌ام». منظور عقل دهم است که در زبان شرع، جبرئیل و روح الامین نامیده می‌شود. اولین چیزی که خداوند آفرید گوهر عقل بود و به این گوهر سه صفت بخشید. این تعبیر مطابق فلسفه اشراق است که عقل اول دارای سه جهت است در حالی که در فلسفه مشاء، عقل اول دارای دو جهت است (درک ذات خود و درک مبدأ خود). نسبت قهر و محبتی که میان عالی و خسیس در ازدواج قسمت‌ها وجود دارد، در میان عقل و نفس نیز برقرار است چراکه «مفارق منقسم می‌شود به عقل و نفس، و عقل میدان نفس است» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۶۳). سهروردی در «حکمت اشراق» ضمن اشاره به این نسبت ازلی که در تمام موجودات ساری است معتقد است نسبت شمس و قمر نسبت عقل و نفس است (همان: ۱۴۹). بنابراین همان نسبتی که میان عقل و نفس و خورشید و ماه وجود دارد میان

سیمرغ و آهو که رمزهای عقل کل و نفس کل هستند نیز برقرار است. به همین سبب زال، ارواح تبعیدشده به عالم ماده و ظلمت و اسیر عناصر را این پدر و مادر روحانی، که مظهر عینی و محسوس آن‌ها در عالم محسوسات خورشید و ماه است، پرورش می‌دهند (ن.ک. پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

سهروردی در «هیاکل النور» عقل فعال را طلسم نوع انسانی و بخشنده نفس‌های ما و مکمل انسان می‌داند که نسبت وی به ما چون پدر است و اهل حکمت او را «عقل فعال» می‌دانند (سهروردی، ۱۳۶۷: ۹۶). عقل در رساله «عقل سرخ» نمادی از پیر است و جاوید خرد در رساله «فی حقیقة العشق» رمزی از عقل است:

پیر عقلت کودکی خو کرده است از جوار نفس کاندر پرده است

(سجادی، ۱۳۷۶: ۵۸)

عقل در این رساله پاسخگوی سؤال‌های سالک است و او را به دانستن نکات فراوانی رهنمون است، و به تمام سؤال‌های سالک پاسخ دقیق و علمی می‌دهد و سالک را به دیگری ارجاع نمی‌دهد، گویا خود مرشدی کامل است. در حالی که عقل بکار رفته در مقاله سی و هشتم خود را مرد راه نمی‌داند و معتقد است برای رسیدن به کمال و شناخت واقعی باید به جان و دل متوسل شد و این همان دیدگاه عرفانی است که عشق آتش است و عقل دود. این خود شاهی است که سهروردی را حکیمی عارف بدانیم. شهاب‌الدین در رساله «فی حقیقة العشق» نظام آفرینش را پس از عقل اول و به قول او نور اول به نحوی دیگر توجیه می‌کند. او معتقد است عقل، برای شناخت حق حسن را آفرید و برای شناخت خود عشق را آفرید و بدین ترتیب حسن ارزشمندتر از عشق است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۶۸). پس حسن و عشق و حزن هر سه از چشمه‌سار عقل اول و سرانجام از ذات احدیت به وجود آمده‌اند و برادران یکدیگرند. همچنین در جای دیگری از رساله «فی حقیقة العشق» سهروردی آمده است:

«عشق بنده‌ای است خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است و

سلطان ازل و ابد شهنگی کونین بدو ارزانی داشته است و این شحنه هر

وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر به اقلیمی کند» (سهروردی، ۱۳۷۲:

۲۷۶).

بدین ترتیب از دید سهروردی هر کس بخواهد به شهرستان جان یا عالم لاهوت برسد باید از عقل بگذرد و به کمک عشق معرفت بیابد، و این همان تعبیری است که در مقامه سی و هشتم «مصیبت‌نامه» از زبان پیر و مرشد بیان می‌شود و سالک برای یافتن کمال راه هدایت از عقل می‌جوید و عقل نیز او را به خانه جان و دل رهنمون می‌سازد. در رساله «فی حالة الطفولية» منظور از پیر، نفس ناطقه یا عقل رهنما یا عقل سرخ است و خرقة پوش خانقاه قدم، همان عقل مجرد است و احياناً منظور عقل فعال است که یک سوی آن به طرف عالم عقول است و سپید است و یک طرف آن به سوی عالم خاکی است و سیاه است (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۲۴). در رساله «آواز پر جبرئیل»، «پیری که در کنار صفا بود» و «ده پیر خوب سیما» منظور عقول ده‌گانه است که عقل فعال یا جبرئیل نامیده می‌شود. همچنین در رساله «الواح عمادی» روح القدس رمزی از عقل فعال یا جبرئیل است و در رساله «غربة الغربية» از عقل کل تعبیر به خیر شده است و از عقل کل و فیض کل تعبیر به پدر و جد نیز می‌کند و در «المصباح» از عقل فعال تعبیر به چراغ شده است.

عقل در «مصیبت‌نامه» عطار محک حق و باطل و رمزی از قضاوت است. سالک در مقامه سی و هشتم «مصیبت‌نامه» به گفته مصطفی (ص) به محضر عقل می‌آید و راه هدایت و کمال را می‌جوید عقل سالک را مورد سرزنش قرار داده که عقلی که تو را در صد هزار شبهه می‌اندازد نمی‌تواند تو را به کمال هدایت کند. به قول عرفا «پای استدلالیون چوبین بود» و بدین ترتیب سالک را به خانه جان و دل که همان عقل دهم است رهنمون می‌کند: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی
گر کمال عشق می‌باید تو را جز ز دل این پرده نگشاید تو را
(عطار، ۱۳۸۶: ۴۲۳)

۴. آسمان

سهروردی در «الواح عمادی» لوح چهارم در تأویل آیه ﴿وینزل علیکم من السماء ماء﴾ آسمان را رمزی از عالم عقلی می‌داند. اما در نظر عطار، آسمان نماد صوفی ازرق پوشی

است که قدم در راه نهاده و در جست‌وجوی حقیقت از پای نمی‌نشیند، او می‌خواهد به سرّ الهی راه یابد، اما غافل از آنکه این راز با سرگستگی به دست نمی‌آید.

۵. دریا

در لوح چهارم «الواح عمادی» در تأویل آیه ﴿وَحَمَلْنَا هَمَّ الْبِئْرِ وَالْبَحْرِ﴾ برّ را نمادی از مدارک حسی و بحر را رمزی از مدارک عقلی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۹). در نگاه عارفان، دریا نماد حقیقت، ذات بی‌پایان الهی، معرفت و جان انسان است و دریا با دیگر نمادها، از جمله قطره، باران، طوفان، کشتی و شبنم ارتباط می‌یابد و روح انسان قطره‌ای از دریای بی‌پایان وجود الهی است که در پی رسیدن به اصل خود، یعنی دریا است. در «مصیبت‌نامه» عطار در مقامه بیستم دریا مظهر حوصله و قوت و استعداد است. او کبود بودن دریا را چون لباس صوفی می‌داند و چون دریا عاشق است به واسطه این عشق در دل‌اش گوهر پدیدار می‌شود. صفت تر دامنی که عطار به دریا نسبت می‌دهد و خشک لبی دریا در طلب آب پارادوکسی زیبا ایجاد کرده و نشان از شوقی که هر لحظه عارف را تشنه‌تر در طلب می‌کند. عطار از سالکان می‌خواهد که در راه معرفت به اسرار و رموزی که دست می‌یابند صبور و آرام باشند و در اعتدال سخن گفته و همچون دریا غوغا و خروش نکنند:

هر که را اسرار کار آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۷۹)

باید که همه اسرار را به زبان نیاورند و بر خود بانگ خموش باش زده و در کار عشق به اندازه حوصله و تحمل پیش رفته تا به نابودی نینجامد.

فی المثل عشق ارز طاقت بیش شد صاحبش در خون جان خویش شد

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۰۲)

۶. کوه

کوه نزد ایرانیان مکانی مقدس بوده و در اوستا با صفات پاکی، آسانی، آسایش دهنده آمده است (ن.ک. زمردی، ۱۳۸۲: ۱۶۷). در آثار سهروردی برداشت‌های رمزی گوناگون از

کوه شده است. در رساله «عقل سرخ» عبارت «یازده کوه» نمادی از هفت فلک و فلک ثوابت و فلک اطلس یا فلک الأفلاک به اضافه دو عنصر آتش و هواست. کلمه جبل به صورت غیر مرکب در رساله «فی حالة الطفولية» نیز آمده است و سهروردی از آن فلک چهارم یعنی فلک خورشید را اراده کرده است. در «رسالة الطیر» نیز هشت کوه رمزی از هشت فلک می باشد. «در پیش روی ما هشت کوه دیگر بود که چشم بیننده بر سر آن کوه نمی‌رسید از بلندی...» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۲). کوه قاف که کوه حائل میان عالم عقلی و نفوس ما است در رساله «صغیر سیمرغ» نمادی از عالم لاهوت و یا نفس فلک نهم یا فلک افلاک است که سایه آن بر نفوس انسانی افتد و سیمرغ شود، یعنی نفوس انسانی کمال یابد و خود سیمرغ شود. از جبال اربعه در «رسالة الأبراج» دو پا و دو دست اراده شده است. در مواردی نیز از کوه عناصر اربعه اراده شده که موانع وصول‌اند. در تلویحات جبل شرق اصغر، رمزی از عالم نفوس و جبل شرق اکبر رمزی از عالم عقول مجرده و در الواح عمادی جبال رمزی از استخوان است (همان: ۱۸۱).

کوه در «لغت موران» سهروردی نمادی از عظمت است و گاهی در مقابل مور نماد حرص است (ن.ک. سجادی، ۱۳۷۶: ۲۸۰). انانیت و خودبینی کوهی است بلند و مانع تحقق جوهر الهی انسان می‌شود. شرط ظهور و از قوه به فعل آمدن جوهر الهی گداختن و از هم شکافتن کوه انانیت و خودی است و این از طریق رنج و ریاضت میسر می‌شود. ارتقای انسان در نتیجه ریاضت و از بین رفتن کوه خودپرستی یادآور معجزه صالح (ع) است که از دل کوه خودپرستی ناقه انسان کامل بیرون آید. از حضرت رسول درباره کوه قاف پرسیدند فرمود: «کوه قاف بر گرد جهان کشیده شده و این دنیا در میان وی افتاده و کبودی آسمان از شعاع وی است. روزی زمین از گناه بندگان به نزد خدا می‌نالید و آرام نداشت و خدا گرداگردش کوه قاف را نهاد تا آرام گرفت که در قرآن ذکر آن آمده است» (قطان، ۱۳۶۹: ۲۷۹). در مصنفات شیخ/شرق نیز آمده است: «کوه قاف گرد جهان درآمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاص یابی آن جایگه خواهی یافت زیرا که تو را از آنجا آورده‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۲۹) می‌بینیم که گاهی این عناصر طبیعی در روایت‌های دینی و اساطیری وحدت پیدا می‌کنند. عطار در «مصیبت‌نامه» در مقامه نوزدهم مظهر وقار و تمکین است و مانند اصحاب تمکین در

ظاهر ساکن و در باطن متحرک و بی قرار است (اشرف زاده، ۱۳۷۶: ۱۵۰). کوه در «مصیبت‌نامه» نمادی از عظمت و سنگینی هم آمده است و مور در مقابل آن نماد حقارت است: چون زخم من زین مقام صعب لاف مور چون در پشت گیرد کوه قاف؟ (عطار، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

نتیجه بحث

نمادهای ابداعی، حاصل خلاقیت و ابداع شاعر یا نویسنده و عوالم روحی و تجربیات ذهنی خاص اوست. گاه در یک اثر استعاره‌ای در اثر تکرار به نماد تبدیل می‌شود، این نمادها را نمادهای شخصی می‌گویند. هر تصویری نخستین بار می‌تواند اسنادی مجازی و استعاری داشته باشد، اما اگر تکرار شود، به نماد تبدیل می‌شود. نمادهای شخصی معنای از پیش معلومی ندارند و تنها با توجه به زمینه و بافت اثر می‌توان به مفاهیم آن پی برد. نتایجی که از این جستار در راستای اهداف پژوهش به دست آمد شامل موارد زیر است:

- نمادهای شخصی سهروردی در رسائل عرفانی حاکی از جهان‌بینی اشراقی وی است. سهروردی با پیوند نمادهای اسطوره‌ای و شخصی، نمادهای اساطیری را در بعضی موارد جنبه شخصی می‌بخشد. باستان‌گرایی و توجه به مبانی حماسه و عرفان در رساله «عقل سرخ» مشهود است و شاهدی بر علاقه شیخ به حکمت خسروانی و ادبیات حماسی و عرفانی ایران باستان می‌باشد. وی از جمله نخستین افرادی که بین اساطیر حماسی و عرفانی پیوندی ناگسستنی به وجود آورده است.

- در رسائل عرفانی سهروردی گاه یک تصویر چند بار در حکایت‌های تمثیلی مختلف تکرار می‌شود که خواننده احساس می‌کند این واژه دارای نقش مهمی است و بر سراسر متن سلطه دارد و نقش هماهنگ‌کنندگی را با دیگر تصاویر متن بازی می‌کند. برای مثال دیدار با پیر روحانی در صحرا، گرفتاری مرغان در دام، سیمرغ و کوه قاف بارها در تمثیل‌های سهروردی تکرار می‌شوند.

- کلان نماد سهروردی در آثارش واژه خورشید و سپس مرغ است. از دیگر کلان نمادهای «مصیبت‌نامه» می‌توان به نمادهای دریا، گنج، آفتاب و آسمان اشاره کرد.

- به طور کلی کلان نمادهای دریا نماد حقیقت ذات بی‌پایان الهی، آفتاب رمز خداوند، پیامبر، حقیقت و انسان کامل، آسمان نماد صوفی ازرق پوش سرگشته در نگاه سهروردی و عطار دارای مفاهیم مشترک بود. همچنین داستان گرفتاری مرغان در دام و سپس اندیشیدن راه چاره برای خلاصی از دام، کلان نمادی است که هماهنگ کننده بسیاری از نمادهای دیگر در این تمثیل‌هاست. مضمون اصلی داستان‌های رمزی سهروردی همین گرفتاری مرغ در دام صیادان و عبور از موانع و رسیدن به شهرستان جان است. در این مقایسه قسمت عمده این داستان‌ها اختصاص به تعلیم گرفتن سالک و سؤال و جواب‌هایی که بین او و پیر روحانی رد و بدل می‌گردد. سهروردی راه نجات این مرغ را که رمز سالک است، گذشتن از موانع عالم صغیر و عالم کبیر می‌داند و در رسائلش به توضیح بخشی از این موانع می‌پردازد.

- تمثیل‌های سهروردی اغلب، برداشتی از نمادهای شخصی است. سهروردی حتی از نمادهای اساطیری برداشتی شخصی و عرفانی کرده است. عنوان «عقل سرخ» از نمادهای شخصی است که سهروردی به کار برده است. رمزیات سهروردی قاعده و ضابطه خاصی ندارد و در هر کجا به مناسبت مقام، از واژه‌ها برداشتی متفاوت به عنوان رمز کرده که مهم‌ترین دلایل دیریاب بودن مفاهیم رموز اوست. چنانکه پیش‌تر ذکر شد این برداشت را در رساله «عقل سرخ» می‌توان مشاهده کرد.

- تمثیل‌های سهروردی از روایت داستانی و نماد شکل گرفته و ابهام این رسائل نیز از همین غلبه نماد در روایت ناشی شده است. این نمادها را می‌توان در مقوله‌های اساطیری، شخصی، ابداعی و کلان نمادها یا همان نماد تکرارشونده، یک معنایی و چند معنایی جای داد. سهروردی با بینش اشراقی خاص خود، حتی از نمادهای اساطیری، برداشتی عرفانی - فلسفی ارائه داده و همین طرز برداشت، سخن وی را از مفهوم یک بعدی و از پیش اندیشیده دور و درک مفاهیم باطنی آن را در سطوح مختلف دشوار کرده و از جذابیت آثار او کاسته است اما اصطلاحات بکار رفته «مصیبت‌نامه» در جایگاه نماد، واژه‌های دشوار نیست و خواننده به راحتی می‌تواند ارتباط نمادها را با ژرف ساخت درک نماید. البته بیان منظوم و استفاده از حکایات به سهولت و جذابیت کلامش افزوده است.

- یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف کاربرد عقل است، از دیدگاه سهروردی جبرئیل رمزی از عقل دهم و دانایی است که تمام گره‌ها را می‌گشاید. در حالی که در مصیبت‌نامه حضرت محمد(ص) رمزی از دانای کل است و سالک سرگشته را به سوی شناخت خود و درک جایگاه روح هدایت می‌کند. به اعتبار معراج رسول اکرم و اینکه جبرئیل به پیامبر می‌گوید که از این پیش‌تر نمی‌تواند همراه او باشد به نظر می‌رسد عطار در انتخاب حضرت محمد(ص) در جایگاه رمز دانای کل موفق‌تر بوده است. چون همانگونه که عقل اولین خلقت خداوند است محمد(ص) نیز گوهری است که تمام خلقت از برای وجود نازنین او آفریده شد و می‌توان ادعا کرد «اول ما خلق الله نوری» نور محمدی است.

- کاربرد نمادهای اساطیری در «مصیبت‌نامه» عطار قابل به عرض نیست و از برداشتهای شخصی در این مورد پرهیز کرده است و می‌توان وجوه افتراق دو اثر را از این منظر دانست.



کتابنامه

قرآن کریم.

اشرف زاده، رضا. ۱۳۷۳ش، **تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری**، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.

اشرف زاده، رضا. ۱۳۷۶ش، **کلاه بی سران**، چاپ اول، مشهد: نشر صالح.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۶ش، **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

حافظ، شمس الدین محمد. ۱۳۶۷ش، **دیوان**، به کوشش محمد قاسم قزوینی غنی، چاپ اول، بی جا: نشر محمد.

رشید الدین میبیدی، ابوالفضل. ۱۳۷۴ش، **نواخوان بزم صاحب‌دلان**، گزینش و گزارش رضا انزابی نژاد، چاپ اول، تهران: انتشارات علوم نوین.

روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد ابی نصر. ۱۳۴۴ش، **شرح شطحیات**، تصحیح هانری کوربن، تهران: انستیتو ایران شناسی ایران و فرانسه.

زمردی، حمیرا. ۱۳۸۲ش، **نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی**، خمسه نظامی و منطق الطیر، چاپ اول، تهران: انتشارات زوار.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۶ش، **شرح رسائل سهروردی**، چاپ اول، تهران: انتشارات حوزه هنری پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

سهروردی، شهاب الدین یحیی. ۱۳۷۲ش، **مجموعه مصنفات**، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل هانری کربن، جلد سوم، چاپ دوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عطار، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۸ش، **مصیبت‌نامه**، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سخت.

غنی، قاسم. ۱۳۹۳ش، **تاریخ تصوف در ایران**، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات زوار.

فتوحی رود معجنی، محمود. ۱۳۸۶ش، **بلاغت تصویر**، تهران: سخن.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۹۱ش، **شاهنامه**، به کوشش عزیز الله جوینی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

قبادی، حسینعلی و محمد بیرانوندی. ۱۳۸۶ش، **آیین آیین**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تربیت مدرس.

معین، محمد. ۱۳۸۵ش، **فرهنگ تک جلدی فارسی**، چاپ اول، تهران: انتشارات اشجع.

مقدسی، مطهر بن طاهر. ۱۳۷۴ش، **البدء والتاریخ**، مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۹۰ش، **مثنوی معنوی**، چاپ دوم، تهران: انتشارات اشارات طلایی.

الهی پناه، نوشین. ۱۳۷۹ش، **فرهنگ اصطلاحات ادبی**، تهران: بی.نا.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۶۹ش، **فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی**، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۷ش، **انسان و سمبول‌هایش**، با همکاری ماری لویزون فرانتس و دیگران، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.

کتاب انگلیسی

ShIPLEY, Joseph. (1970). **Dictionary of World Literary Terms**. London.

مقالات

پورخالقی چترودی، مه دخت، و شمسی پارسا. ۱۳۹۰ش، «بررسی صور ابهام و عوامل آن در رسائل سهروردی»، نشریه علمی پژوهشی جستارهای ادبی، شماره ۱۷۲، صص ۴۷-۲۹.

قوامی، بدریه و پریسا سالور. ۱۳۹۳ش، «تحلیل رمزهای مصیبت‌نامه عطار»، فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب پارسی، صص ۱۹۵-۱۷۷.

Bibliography

- Fooladvand, M. M. (1995). (Translation). "The Holy Quran". The Publication of Islamic History and Education Studies, Tehran, 7th edition.
- Ashraf Zadeh, R. (1995). "The Manifestation of Mystery and Narration in the Poetry of Attar Neyshaburi". Asati publication, Tehran, 1st edition.
- Ashraf Zadeh, R. (1998). "The Hat of the Headless". Saleh publication. 1st edition.
- Elahi Panah, N. (2001). "The Dictionary of Literary Terms". Tehran.
- Poor Khaleghi Chatroodi, M., & Shamsi P. (2011). "The study of ambiguity forms in Suhrawardi's mystic treatises". The scientific-research journal of literal inquiries, 2011(172), pp. 29-47
- Poor Namdariyan, T. (1998). "Mystery and Mysterious stories in Persian Literature". Scientific and Cultural Publication, Tehran, 2nd edition.
- Hafez, Sh. M. (1989). "Diwan Hafez". Compiled by Ghazvini, Ghani, M. Gh., Mohammad publication, 1st edition.
- Rashdoldin Meybodi, A. (1996). "Navaakhan Bazm-e- sahebdealaan". Selection and report by Reza Anzaabi Nejad. Modern sciences publication, Tehran, 1st edition.

- Roozbehan Baghli Shirazi, A. M. A. N. (1966). "The Description of Shathiyat". Corrected by Hanry Kourben. Iranian-French Institute of Iranian Studies, Tehran.
- Zomorodi, H. (2004). "The Comparative Critique of Religions and Myths in Ferdowsi's Shahnameh, Nezami's Khamseh, and Mantegh Al-Ta'ir". Zovvar publication, Tehran, 1st edition.
- Sajjadi, S. J. (1998). "The description of Suhrawardi's Persian treatises". The publication of art field of Islamic Art and Culture Institute, Tehran, 1st edition.
- Suhrawardi, Sh. Y. (1994). "The Collection of Mosannafaat". Correction and introduction by Seyyed Hossein Nasr. Introduction and analysis by Hanry Kourben. Tehran, 3(2), the publication of the Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Attar, M. B. E. (2010). "Musibat-nameh". Correction and suspensions by Mohammad Reza Shafi'e Kadkani. Sakht publication, Tehran, 5th edition.
- Ghani, Gh. (2015). "The History of Sufism in Iran". Zovvar publication, 12th edition.
- Fotoohi Rood Ma'jani, M. (2008). "The eloquence of image". Sokhan publication, Tehran.
- Ferdowsi A. (2013). "Shahnameh". Compiled by Azizollah Joweini. Tehran University publication, 4th edition.
- Ghobadi, H. A. & Beyranvandi, M. (2008). "The Mirror Tradition". Tarbiyat Modarres University publication, Tehran, 1st edition.
- Ghavami, B. & Salvar P. (2013). "The analysis of mysteries of Attar's Musibat-nameh". The scientific-research quarterly of mystics in Persian literature, (2013), pp. 177-195
- Moein, M. (2007). "The Persian one-volume Dictionary". Ashja' publication, Tehran, 1st edition.
- Moghaddasi, M. B. T. (1996). "Albada' va Altarikh". Introduction by Mohammad Reza Shafi'e Kadkani. Agaah publication, Tehran.
- Mowlavi, J. M. (2011). "Masnavi Ma'navi". Esharat Talayi publication, Tehran, 2nd edition.
- Yahaghi, M. J. (1991). "The Dictionary of Fictional Mythologies and references in Persian literature". The publication of the institute of cultural studies and research, Tehran.
- Young, K. G. (1999). "Human and His Symbols". In cooperation with Mary Louisfon Frantz and others. Translated by Mahmood Soltaniyeh. Jaami publication, Tehran.
- Shipley, Joseph. (1970). Dictionary of World Literary Terms. London.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی