

فصلنامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال یازدهم، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۹

صفحات ۶۸-۹۲

بررسی و تحلیل وجوه متنوع عرفان در «هفت شهر عشق» عطار

معصومه پازوکی^۱

خدابخش اسداللهی^۲

علیرضا نیکویی^۳

توفیق هاشم پور سبحانی^۴

چکیده

در سده‌های بعد از اسلام و به خصوص بعد از حمله مغول، نوعی از عبادت به شکل گوشه‌نشینی و به نام تصوف و عرفان، شکل گرفت که ساختارهای دیگر فرهنگ ایران از جمله ادبیات را تحت‌الشعاع خود قرار داد. عرفان دارای مراحل و درجاتی است که سالک راه حق باید آنها را طی کند. ادبای زیادی از جمله مولوی، سنایی، جامی و عطار، آثار ادبی خود را به بازگویی این مراحل و درجات اختصاص داده‌اند. در این بین عطار به عنوان پرچم‌دار ادبیات عرفانی، سرمشق شاعران و نویسندگان پس از خود شد. به طور ویژه در قرن ششم و هفتم سنت عزلت‌نشینی در کنج خانقاه، سرپناه قشرهای بسیاری از مردم شد و رفته‌رفته همین سنت، باعث آفرینش و استواری ادبیات عرفانی گردید. عطار یکی از مهم‌ترین ادبای عرصه عرفان است که در منظومه منطوق الطیر عصاره‌ی اندیشه عرفانی خویش را بازتاب داده است، او نگاهی خاص به مراحل و منازل سلوک داشته و ما در این مقاله قصد بررسی مراحل و منازل سلوک از نظر وی را داریم.

واژگان کلیدی: ادبیات ایران، عرفان، عطار، هفت شهر عشق.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد خلخال، دانشگاه آزاد اسلامی، خلخال، ایران. (نویسنده مسئول)

masoumehpazoki5@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران.

۴. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، ایران.

تاریخ پذیرش

۹۹/۶/۸

تاریخ دریافت

۹۸/۱۲/۱۱

۱-۱- مقدمه

در ادبیات متقدم ایران، به ویژه از قرن ششم تا پایان قرن نهم، آثار ادبی بسیاری از جانب شعرای عارف آفریده شده که آن آثار همواره بازنمای تفکر و حکمت و عرفان بوده است. عطار به عنوان یکی از مشهورترین شعرای وادی عرفان و تصوف، سرمشق عرفای نامی بعد از خود هم قرار گرفته است. شعر او نماینده یکی از مراحل تکامل شعر عرفانی ایران است. هفت شهر عشق یا هفت وادی در عرفان شیخ عطار نیشابوری مراحل نامی دارد که سالک طریقت باید آن را طی کند تا به سرمنزل مقصود برسد. شرح کامل و تعلیم این هفت وادی در هفت شهر عشق عطار به زیبایی هرچه تمام تر نقل شده است.

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

(مولانا: ۱۳۸۶، دفتر اول)

«عرفان ایرانی به خصیصه انسان‌سازی و انسان‌سالاری آراسته است. عارفان با طی مراحل خاص، برای حصول معرفت و وصول به حق می‌کوشند و در این راه بر ذوق و اشراق تکیه می‌کنند. به بیان کلی‌عرفان عبارت است؛ از تلاش برای نیل به ارتباط مستقیم و شخصی با خداوند.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۰)

گر در صف دینداران، دیندار نخواهم شد از بهر چه با رندان، در کار نخواهم شد

از یک می‌عشق او، امروز چنان مستم کز مستی آن هرگز، هشیار نخواهم شد

(عطار، ۱۳۷۴: ۲۰۲)

اگر چه عرفان و تصوف از نظر مراحل سیر و سلوک و تهذیب نفس با یکدیگر چندان تفاوتی ندارند، اما با وجود این، میان آنها تفاوت مشخصی وجود دارد؛ زیرا تصوف عملی است که با تطابق علوم شرعی صورت می‌گیرد؛ درحالی که عرفان، ریاضت نفس و پاکسازی روح از پلیدی‌هاست؛ بنابراین تصوف به منزله کلام، و عرفان به منزله حکمت و فلسفه است؛ اما آنچه میان این دو مقوله، مشترک است، ریاضت و تزکیه نفس و تصفیه باطن است که سرانجام منجر به درک حقایق اشیاء و رسیدن به کمال می‌شود.

«دانش تصوف را، نه‌ایستی نیست. این علم، اشارات و خواطر و عطایا و الطاف خداوندی است که آشنایان را در خود فرو می‌کشد؛ اما دانش‌های دیگر را عرصه محدود است. تمامی دانش‌ها در نهایت به تصوف باز می‌گردد و عکس آن صادق نیست. تصوف علم فتوح است که خداوند بر دل‌های برگزیدگان برای درک کلام و دریافت خطاب‌های خویش می‌گشاید؛ هرگونه که بخواهد و هرگاه که بخواهد.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۷۸)

هر جا که بنگری رخ او در تجلی است
مجنون اگر شوی همه آفاق لیلی است
(اهلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۶۱)

عطار از قول *سمنون‌المحب* درباره تصوف، این‌گونه می‌گوید: «تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۵۱۴)

«عرفان، طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که بر خلاف اهل برهان، در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۹)

این کوی ملامت است و میدان هلاک
وین راه مقامران بازنده پاک
مردی بایسد قلندری دامن پاک
تا برگزرد عیاروار و چالاک
(غزالی، ۱۳۵۸: ۲۶۴)

یکی از ویژگی‌های ادبیات عرفانی در ایران، رمزگویی است. عرفا برای اینکه هر کسی را محرم اسرار غیب نمی‌دانستند و بیم آن داشتند که مضامین عرفانی به دست نااهل بیفتد، مراحل سیر و سلوک در عرفان را به زبان رمزی نگاشته‌اند. در سنن مختلف غالباً سخن از زبانی سرّی به عنوان *منطق‌الطیر* می‌رود و این نامگذاری به وضوح رمزی است (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۴۷). شاعران نویسندگان این عرصه، اغلب الفاظی را به کار می‌بردند و جهانی را تصویر می‌کرده‌اند که مقصود اصلی آنها نبود، بلکه اشاره، استعاره و تمثیلی بود از دنیای حقیقی عرفان. کسانی که روایات *منطق‌الطیر* را سخره و ریشخند می‌کنند سخت به خطا می‌روند و در حقیقت خرافه خواندن هر چیز که در نمی‌یابیمش از سر تحقیر آسان و

ساده است؛ اما قدما وقتی زبان رمز را به کار می بردند نیک می دانستند چه می گویند (ستاری، ۱۳۹۰: ۱۵۱) البته دلیل دیگر گرایش شعرای عارف ایرانی را به ادبیات تمثیلی می توان، تلاش در جذب خوانندگان به وادی عرفان و ادبیات تعلیمی دانست. در میان شعرا و ادبای فارسی زبان، مولوی و عطار، بیشترین بهره را زبان تمثیل برای بیان عقاید خود برده اند.

۲-۱- اهداف و پرسش های پژوهش

در این پژوهش بر آنیم تا به بررسی مراحل هفت گانه طریق سیر و سلوک در «هفت شهر عشق» عطار بپردازیم. مهمترین بارزه منظومه های عطار، پرداختن به موضوع عرفان است و اصولاً عطار اولین کسی بود که موضوع عرفان را سرلوحه آثار خود قرار داد. آنچه سوال اصلی این تحقیق به شمار می رود این است که مراحل هفتگانه سلوک عرفانی در منطق الطیر عطار چه کیفیتی دارد و چگونه است؟

۳-۱- پیشینه پژوهش

در باب آثار و اندیشه عطار، پژوهش های بسیاری انجام شده که از آن میان می توان به مقاله «مفهوم درد از دیدگاه عطار» اشاره کرد که کورس کریم پسندی در سال ۱۳۹۲ نوشته است. کریم پسندی در این پژوهش می گوید که کوشش عطار بر این است تا با الزام نسخه درد، آنچه را اوصاف غیرانسانی است از وجود انسان بزدايد و به خواننده بقبولاند که با این درد روحانی می توان از بی دردی رها شد. (کریم پسندی، ۱۳۹۱: ۹۷)

در پژوهشی دیگر درباره منطق الطیر عطار با عنوان «فابل های عرفانی عطار» شهریار حسن زاده در سال ۱۳۸۶ چنین نتیجه گرفته که عطار با افق های تازه ای که در دنیای تصوف گشوده است، انسان پرسشگر و معنوی گرا را با همراهی در طول نمادهای حیوانی و اخذ نتیجه سمبولیک و عرفانی بر مشکلات هفت شهر استیلا می دهد و چراغ راهنمای دل های آگاه و پندپذیر می گردد.

۲- بحث اصلی

۲-۱- زندگی‌نامه عطار نیشابوری

«مورخان و محققان، نام او را «محمد» و لقبش را «فریدالدین» و کنیه‌اش را «ابوحامد» نوشته‌اند. در اشعار خود بیشتر به «عطار» تخلص نموده و گاهی هم «فرید» را که بی‌گمان مخفف لقب اوست، برای تخلص شعری خود برگزیده‌است.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۷). سال تولد شیخ را اکثر مورخان ۵۱۲ یا ۵۱۳ در «کدکن نیشابور» نگاشته‌اند، که به دلایلی نادرست است؛ زیرا «اگر شهادت او را در سال ۹۱۸ و در قتل عام نیشابور به دست مغول درست بدانیم به ناچار باید مدت عمر او را یکصدوشش سال پنداشت که این نظر، با اشعار شیخ که عمر خود را از سی‌سالگی تا هفتاد و اند سالگی ذکر کرده، سازگار نیست.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۰). آخرین سالی را که عطار برای عمر خود ذکر کرده است، «هفتاد و اند» است؛

مرگ درآورد پیش، وادی صد ساله راه عمر تو افکند شست بر سر هفتاد واند

(عطار، ۱۳۸۱: ۱۲)

بنابراین «شیخ بیش از هفتاد سال و کمتر از هشتاد سال عمر داشته‌است و اگر بپذیریم عطار در سال ۹۱۸ به دست مغولان به شهادت رسید.» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۳)

عرفان به دو نوع نظری^۱ و عملی تقسیم می‌شود؛ عارفان با تهذیب نفس، بسته به درجه کوشش خود، به درجه‌ای از شهود و معرفت می‌رسند. هدف اصلی آنها در کشف و شهود، معرفت اسماء و صفات الهی است. بعد از مشاهدات عرفانی که بر سالک وارد می‌شود، او می‌تواند دانسته‌هایش از عرفان را با مشاهدات خود تطبیق دهد.

مفهوم انسان کامل، مهمترین موضوع در عرفان اسلامی است. این مفهوم را نخستین بار ابن عربی به کار برد بعد از ابن عربی، عزیزالدین نسفی، عنوان الانسان الكامل^۲ را برای رساله‌اش به کار برده است.

۲-۲- مراحل سیر و سلوک

۲-۲-۱- مرحله طلب

طلب در اصطلاح جستجو کردن مراد و مطلوب را گویند. مطلوب در وجود طالب است و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و آن را باید در وجود خود طلب کند و اگر از خارج طلب کند، نیابد. (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۵۳)

در برخی از متون عرفانی، «طلب» را با «درد» یکی می‌دانند. طلب، از نظر عطار، اولین مرحله در سیر و سلوک عارفان است. به عقیده عطار، طلب، بسیار سخت است و هر لحظه و هر نفس صد سختی و بلا انسان را به کام خود می‌کشد.

چون فرو آیی به وادی طلب	پیش از آنکه هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود	طوطی گردون، مگس اینجا بود

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۰)

طلب «جستجوی حق و نیل به وصال او و در حقیقت جستجوی خویش و دیدار با خویش است.» (پورنامداریان، ۱۳۹۴: ۹۲)

طلب، ابتدایی‌ترین مرحله سیر و سلوک است؛ ویژگی‌ای که سالک باید داشته باشد، تا از این مرحله عبور کند، داشتن جد و جهد و کوشش و سپس خالی شدن از تعلقات و باختن داشته‌ها است. عطار خالی کردن دل را از هرگونه وابستگی لازمه این وادی می‌داند؛ زیرا او عقیده دارد: تنها دل پاک می‌تواند جایگاه تابش نور خدا باشد.

جد و جهد اینجاست باید سال‌ها	زانکه اینجا قلب گردد کارها
مال اینجا بایست انداختن	ملک اینجا بایست در باختن
چون دل تو پاک گردد از صفات	تافتن گیردز حضرت نور ذات

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۱)

در وادی طلب، سالک باید استمرار و پایداری داشته باشد و از ابتدا تا انتها با درد طلب همراه باشد.

گر فروافتد زمانی از طلب مرتدی باشد در این ره بی ادب

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۳)

مولانا نیز طلب را ودیعه خدایی و گوهر نبوت می داند؛

این طلب درما هم از ایجاد توست رستن از بیداد یا رب داد توست

بی طلب تو این طلب مان داده‌ای گنج احسان بر همه بگشاده‌ای

(مولوی، دفتر اول، بیت ۱۳۳۷)

وقتی دل سالک از همه تعلقات خالی شود، طلبی که در دل سالک است، تبدیل به هزار طلب می شود، در واقع اشتیاق سالک برای رسیدن به حق، هزار برابر می شود و در این زمان است که دیگر بلا و سختی برای او فرقی نمی کند و با اشتیاق فراوان خود را در آتش رسیدن به معشوق می اندازد. (همان: ۱۳۸)

۲-۲-۲- مرحله عشق

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می شنوم نامکرر است

(حافظ، ۱۳۹۸: غزل ۳۹)

«عشق در لغت به معنی شوق مفرط و میل شدید به چیزی است و در اصطلاح آتشی است که در قلب واقع شود و محبوب را بسوزد، عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه.» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۸۰). «عشق از مضامین پر کاربرد و همچنین از کلیدواژه‌های هر دو سنت عرفانی، و از بحث‌های مهم و اساسی عرفانی در آثار منشور و منظوم عرفانی بوده و هست. عشق دارای چنان اهمیتی بوده که عالی‌ترین مقصد مقامات و رفیع‌ترین قله مراحل عرفانی قلمداد شده است.» (ارنست، ۱۳۹۸: ۳۱۵)

عشق، جوهره اصلی عرفان حقیقی و محور اصلی همه امور است؛ در وادی عشق، سالک راه حق، حسابگری‌های عقل محدود را رها می کند و با نور و گرمای آتش عشق، رنج و تعب‌های مسیر حقیقت را تحمل می کند.

قبل از آنکه در کلام عرفا، واژه عشق به کار رود، سخن از محبت بود؛ «یحیی ابن معاذ رازی، ۲۵۸م اولین کسی بود که بی پرده از عشق خود به خداوند، سخن گفت» (ماسینیون،

۱۳۹۰: ۲). در قرآن کریم، جواز کاربرد حب یا دوست داشتن درباره ذات حق آمده است که در عرفان هم به آن اشاره می‌کنند؛ «یاایها الذین آمنو من یرتد منکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (آل عمران/۳۱) عشق از نظر عطار به مانند آتشی است که دل سالک و حتی تمام وجود او را به تمامی دربرمی‌گیرد و می‌سوزاند و عارف با رها شدن از غم زندان هستی، باید که خود را در این آتش به یکباره بسوزاند؛

کس در این وادی بجز آتش مباد	وان که آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود	گرم رو، سوزنده و سرکش بود
تا نسوزد خویش را یکبارگی	کسی تواند رست از غمخوارگی

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۸۶)

از شرایطی که از نظر عطار سالک باید داشته باشد تا بتواند وارد مرحله عشق شود، آزاد بودن و داشتن صبر و مقاومت است. سالک راه حق بدون داشتن صبر و پایداری، نمی‌تواند شایستگی پیمایش راه عشق را پیدا کند.

مرد کار افتاده باید عشق را	مردم آزاده باید عشق را
تونه کار افتاده‌ای نه عاشقی	مرده‌ای تو عشق را کی لایقی؟

(همان: ۱۸۹)

از نظر عطار، سالک و عاشق حقیقی، در راه رسیدن به حق، حاضرند، جان خود را از دست بدهند؛ آنها به کلی دل از جهان مادی و مافیها بریده‌اند و آن را در گرو معشوق حقیقی نهاده‌اند.

عاشقان جانباز این راه آمدند	وز دو عالم دست کوتاه آمدند
زحمت جان از میان برداشتند	دل به کلی از جهان برداشتند
جان چوبرخاست از میان خویش	خلوتی کردند با جانان خویش

(همان: ۱۹۳)

۲-۲-۳- مرحله معرفت

سومین وادی عطار، مرحله معرفت است. معرفت دو گونه است: «معرفت حق و معرفت حقیقت، نخستین شناخت یگانگی خداست چنانکه برای مردمان نام‌ها و صفات خود را پیدا کرده‌است و دیگر دانستن این است که راهی به سوی خدا نیست چه یکتایی بی‌همتا و پروردگاری او مانع است.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸) حلاج در این‌باره گوید: «چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر در نیاید او را مگر خاطر حق.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۵) در نظر عطار، معرفت سالک بستگی به درجه کمال او دارد و احوال روحی و درونی او وابسته به میزان معرفت او از حق است؛

سیر هر کس تا کمال او بود	قرب هر کس حسب حال او بود
گر ببرد پشه چندان که هست	کی کمال صرصرش آید به دست

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

«معرفت نزد علما همان علم است و هر عالم به خدای تعالی عارف است و هر عارفی عالم، ولی در نزد این قوم معرفت، کسی است که خدای را به اسماء و صفاتش شناسد و تصدیق او در معاملات کند و نفی اخلاق رذیله و آفات آن نماید و او را در جمیع احوال ناظر داند و از هواجس نفس و آفات آن دوری گزیند و همیشه در سرّ و علن با خدای باشد و به او رجوع کند.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۳۶)

در این مرحله، سالک راه حق، در نتیجه مراقبت از نفس و مراقبت از احوال درونی و بیرونی، به شناخت و معرفتی هر چند کم از حق نائل می‌شود. در واقع، معرفت عبارت است از شناخت به فکر و قلب. معرفت خداوند مشروط به معرفت نفس است؛ چنانکه در حدیث آمده است: من عرف نفسه فقد عرف ربه، عبارت بود از بازشناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل افعال و حوادث. معرفت یکی از مهم‌ترین مراحل عرفان، به گونه‌هایی تقسیم می‌شود.

۲-۲-۳-۱- معرفت هستی یا وحدت وجود

عرفای زیادی به مسئله وحدت وجود در معرفت پرداخته‌اند که یکی از مشهورترین آنان ابن عربی است. وحدت وجود، اساس تعالیم عرفانی ابن عربی است و مبتنی بر این فکر است که هستی حقیقی تنها از آن ذات حضرت حق، و وجود حقیقی تنها وجود خداوند است و هر چه در ظاهر هستی می‌بینیم، آینه‌ای است که جمال حق را جلوه‌گر می‌سازد، «أن الممكنات علی أصلها من العدم، ولیس وجود إلا وجودالحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها». (ابن عربی، ۱۴۰:۹۶)

از نظر ابن عربی، جهان هستی در نتیجه تجلیات شهودی - وجودی حق (فیض مقدس) ایجاد شده است. (قیصری، ۱۴۱۶: ۴۵)

همه عالم، مظهر تجلی اوصاف الهی است و سالک برای طی مراحل عرفان و شناخت حقیقی، باید به معرفت خداوند برسد و معرفت خداوند از طریق معرفت هستی که جلوه‌گر آفریننده‌اش است، به دست می‌آید. چون ذات تعالی، والاتر از آن است که به چشم ظاهر بین ما دیده شود، فقط در آئینه هستی قادر به دیدن او هستیم. در این تفکر، ذات خداوند، از حالت اطلاق خارج شده و به شکل آفریده‌هایش درآمده است و موجودات و هستی خود وجود ندارد؛ بلکه آینه‌ای از تجلی صفات الهی هستند؛ همانگونه که نور خورشید ذره‌ای از وجود خورشید است و از آن جدا نیست، هستی هم از وجود خداوند جدا نیست.

۲-۲-۳-۲- معرفت نفس یا شناخت خود

انسان به عنوان مهمترین آفریده خداوند، هم ظاعر مادی دارد و هم دارای روحی الهی است. انسان تنها موجودی است که خداوند از روح خود در او دمیده و هستی واقعی از آن انسان است و همراه با روح صفات خود را هم به انسان داده است؛ پس اگر سالک راه حق بتواند خود وجودی‌اش را بشناسد، خدا را هم شناخته و اگر قادر به شناخت خود نباشد، سر به بیراهه برده و کور و کوری بیش نخواهد بود. «رسیدن به معرفت ابتدا از معرفت نفس که همان خودشناسی است، شروع می‌شود و سرانجام به معرفت حق یا خداشناسی

منتهی می‌گردد و سعادت آدمی در همین معرفت دوم یعنی خداشناسی است و بس و آن شناختن افعال و صفات حق تعالی است. این معرفت در ابتدا به صورت علم‌الیقین است که به مرور به عین‌الیقین تبدیل می‌شود و ثمره آن محبت است.» (گوه‌رین، ۱۳۸۲: ۳۱۴)

«کیفیت رسیدن به این معرفت از چند طریق ممکن است: اول از راه تفکر، فرورفتن در خود، و از نهاد خویش ابتدا کردن به طوری که همه چیزها را از لطیف و کثیف در خود جوید، و نشان معرفت الهی را نیز در خود باز یابد. دوم از راه تصور و تفکر و سیر آفاق و انفس و سفر در موجودات و هستی، سوم از طریق مجاهدت و ریاضت و طی مراحل طریقت در زیر نظر شیخی کامل و ارشاد کاملی عالم و زاهدان چهارم عنایت حق و عطای اوست که شامل هر کس شود، بی هیچ وسیلت و علتی به یک طرفه‌العین نور هدایت در دلش تابیدن گیرد و سر معرفت بر او گشاده گردد و آن بسته است به عنایت ازلی و قبولیت بنده در آن درگاه.» (همان: ۳۱۵)

معرفت نفس، مهمترین شناخت برای عارف و سالک است. شخص عارف باید به بازنگری درونیات خود پردازد. بعد از شناخت ضعف‌ها و قوت‌ها، عارف می‌تواند عیوب و لغزش‌های خود را از بین ببرد و با تقویت نقاط قوت و استعداد خود، راههای تعالی را بی‌ماید.

«وجود این آگاهی که اساس عقلی دارد، او نمی‌تواند خود آینه را ببیند؛ بلکه فقط خودش را می‌بیند. این موضوع شباهت به این دارد که انسانی در دنیای تجربی، خود را در آینه‌ای بنگرد. وقتی که در آینه‌ای به صورت‌ها با صورت خود می‌نگرد، خود را نمی‌بیند؛ اما اطمینان را دارد که این صورت‌ها یا صورت خویش را در آینه می‌بیند.» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۶۷)

این نماد آینه را، حق مانند وسیله‌ای مناسب و مقتضی، به منظور تجلی ذاتی خود پیش آورده است تا شخصی که محمل عرضی تجلی الهی واقع می‌شود، بداند که آنچه می‌بیند دقیقاً چیست. (همان: ۶۸)

۲-۲-۳- معرفت خداوند

معرفت عارفان با شناختی که دانشمندان رشته‌های دیگر از هستی دارند، تفاوت دارد. در علوم دیگر جهان هستی بیشتر از نظر مادی و علل وقایع، بیشتر تصادف در نظر گرفته می‌شود؛ ولی در عرفان، جهان هستی بیشتر از آنکه مادی باشد، آینه وجود خداوندی است. سالک راه حق باید از ظواهر وجود گذر کرده به شناخت اصل وجود که همان خداوند است برسد. عارف اصل و اساس وجود و آفرینش بشر را شناخت ذات حق می‌داند. در احادیث نیز هدف از خلقت بشر، شناخت ذات بشر معرفی شده است: «ایها الناس أن الله جل ذکره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه» ای مردم! خدا مردم را نیافرید مگر آنکه او را بشناسند و چون بشناسند عبادتش کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۳۱۲) در قرآن کریم هم هدف از آفرینش، شناخت حق و عبادت او معرفی شده است: «و ما خلقت الجن و الإنس الا ليعبدون» (آل عمران/۱۵۴) «بر زبان علما، معرفت علم بود و هر که به خدای عالم بود، عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه، معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰)

از نظر سالک راه حق (البته به غیر متصوفه پشمینه‌پوش دنیاگریز) عناصر حق در آموزه‌های دینی نمود می‌یابد؛ ولی معرفت حقیقی تنها با انجام فرائض دینی صرف به دست نمی‌آید و معرفت حقیقی که همان شناخت ذات حق است، باید با طی مراحل سیر و سلوک، همراه شود. اگر عارف پا در راه حق گذاشت، اگر خداوند او را لایق ببیند، معرفت خود را بر قلب عارف وارد می‌کند. «العارف من اشهاده الله ذاته وصفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود». عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است؛ بنابراین معرفت، حالی است که از پی شهود برمی‌آید. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

بیشتر عرفا، با تکیه بر حدیث «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۶۸) انسان را عاجز از شناخت ذات حق می‌دانند. در راه شناخت حق، عاشق و سالک، سر از پا گم می‌کند و خود را نمی‌شناسد.

کس نداند کنه یک ذره تمام
چند گویی چند پرسی والسلام
در ره او پا و سرگم کرده‌ای
پرده‌ای در پرده‌ای در پرده‌ای

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۱)

«شناخت کامل هر چیزی فرع بر احاطه کامل بر آن چیز است و چون هیچ موجودی را امکان احاطه بر خدا نیست؛ بلکه او محیط بر همه هستی است؛ لذا شناخت کامل الهی بر احدی میسر نخواهد بود.» (فاضلی، ۱۳۷۴: ۱۸) وقتی امکان شناخت ذات متنفی شد، تنها چیزی که باقی می‌ماند، شناخت اسما و صفات است که برای انسان میسر است.

عطار نیز علت عدم شناخت انسان از خداوند را ضعف وجودی انسان می‌داند؛

واصفان را وصف او در خورد نیست
لایق هر مرد و هر نامرد نیست
عجز از آن همراه شد با معرفت
کاو نه در شرح آیدونی در صفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست
زو خبر دادن محالی بیش نیست
گر به غایت نیک و بد گفته اند
هرچه زو گفتند، از خود گفته اند
چند گویم چون نیابی در صفت
چون کنم چون من ندارم معرفت

(عطار، ۱۳۷۴: ۷)

۲-۲-۴- مرحله استغنا

«استغنا در لغت به معنی بی‌نیازی و بی‌نیاز شدن آمده است؛ در اصطلاح صوفیان مقام کبریایی است که هر دو جهان در جنب آن به شمار ذره‌ای هم درنیاید.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۵۶) از نظر عطار کل جهان هستی، در برابر ذات حق، بسیار ناچیز و در واقع، قطره‌ای در برابر دریاست؛

هفت دریا یک شمر اینجا بود
هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست
هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۵۶)

استغنا هم می‌تواند صفت عاشق قرار بگیرد و هم صفت معشوق. استغنا‌ی عاشقان، بی‌نیازی از هر چه غیر معشوق است و استغنا‌ی معشوق، بی‌نیازی از هر چه هست، حتی بی‌نیازی از عاشق. (امین، ۱۳۷۷: ۱۶۹)

در وادی، سالک به خواسته حقیقی خود رسیده و به دنیا و مافیها پشت می‌کند، خود را فراموش می‌کند و خود را جزو بی‌نیازان می‌پندارد.

صادق گوهرین در این باره می‌گوید: «در چنین خطرگاهی، عبارت ازل و ابدی ملایک را به هیچ انگارند، تا چه رسد به مجاهدت سالکان طریقت، راهیست که پایانش را هیچ سالکی نتوان دید و دردیست که درمانش را هیچ طبیعی نتوان کرد» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۲۰۲) عطار عقیده دارد که فقط مرد راستین حق، می‌تواند وارد وادی سیر و سلوک شود و سالک حقیقی باید کسی بتواند چشم از ظواهر دنیا فروبندد و حتی جان خویش را در این راه ببازد و گرنه نمی‌تواند به مرحله‌ی استغنا قدم بگذارد.

کس در این وادی دمی فارغ مباد	مرد این وادی بجز بالغ مباد
عمر در بی‌حاصلی بردی به سر	کو کنون تحصیل را عمری دگر
برفشان جان در ره و دل کن نثار	ورنه از استغنا بگردانند کار

(همان: ۱۵۹)

۲-۲-۵- مرحله‌ی توحید

توحید در لغت به معنی «یکی گفتن و یکی دانستن و یکی در دل اعتقاد کردن است و در اصطلاح سالکان تخلیص دل و تجرید دل است از هر چه غیر حق سبحانه» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۲۶۵)

«توحید، انداختن اضافات است و این اضافات عبارت است از کل ماسوی‌الله. یعنی اسقاط اسباب و اضافات ظاهری و آنچه صوفی را در کشف حقیقت و صراط توحید باز می‌دارد.» (انصاری ۱۳۸۰: ۲۶۶-۲۷۲)

سراج طوسی در کتاب اللمع درباره‌ی توحید می‌نویسد: «توحید این است که بنده سایه‌ای پیش روی حق باشد و انواع تدبیرها خود را در کوهه‌های امواج دریایی توحید او فانی

سازد و خود را فراموش نماید و مردمان را از یاد ببرد و حقایق وجود یگانه خدا را در قرب خالصانه بدون فراموشی جسم و حس خود بپذیرد و بداند که خدای تمامی کارهای چنین بنده‌ای را خود بر پای می‌دارد و انجام بنده به آغازش برگردد و چنان باشد که بود. (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸) عطار مرحله توحید را وادی تجرید و تفرید معرفی می‌کند؛

بعد از آن وادی توحید آید منزل تجرید و تفرید آیدت

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۶۰)

توحید از بعد عرفان نظری، به معنی اقرار به یگانگی خداوند و از بعد عملی، به معنی اجتنام فرائض دینی و دوری از شرک عملی و ظاهری است. از نظر عطار، هر زمان، عارف به این مرحله از مراحل سیر و سلوک رسید، به غیر از معشوق حقیقی نباید چیز یا کس دیگری را مشاهده کند؛

گر بسی بینی عدد، گر اندکی	آن یکی باشد در این ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام	آن یک اندر یک یکی باشد تمام
نیست آن یک کان احد آید تو را	زان یکی کان در عدد آید تو را
چون همه هیچی بود هیچ این همه	کی بود دو اصل جز پیچ این همه

(همان)

عطار می‌گوید که بعد از اینکه عارف به این مرحله رسید، معشوق حقیقی یا خداوند بر قلب عارف وارد می‌شود و با او سخن می‌گوید و وجود خود را در وجود سالک پدیدار می‌کند و باعث جاودانگی عاشق و سالک می‌شود؛

مرد سالک چون به حد دل رسد	واندرین ره چون بدان منزل رسد
بشنود از وی سخن‌ها آشکار	هم بدو ماند وجودش پایدار
هم جز او را کس نبیند پایدار	هم جز او کس را نداند جاودان

(همان: ۱۶۳)

عطار عقیده دارد که در وادی عشق، عقل خاصیت خود را از دست می‌دهد و کور و کر می‌شود؛ به عبارتی عقل هم حیران عشق می‌شود؛

عقل اینجا کیست افتاده به در مانده طفلی کور مادر زاد و کر

(همان: ۱۶۲)

۲-۲-۶- مرحله حیرت

«حیرت در لغت به معنی سرگشته شدن و بر یک حال ماندن از تعجب است و در اصطلاح صوفیان امریست ناگهانی که هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد شود و صوفی عارف را از تفکر باز دارد.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۲۱) حیرت به عنوان یکی از مراحل سیر و سلوک، اهمیت بسزایی در نیل سالک به حق و همین‌طور در ادبیات عرفانی دارد. بسته به درجه وجودی سالک و مقام و منزلت او در وادی عرفان، میزان حیرت و درجه آن متفاوت است.

در وادی حیرت، سالک از خود و دنیا و مافیها، بریده و بی‌خبر است و حتی از وجود خویش غافل است. در این مرحله است که دل عارف، شایستگی دریافت انوار الهی و معارف غیب را پیدا می‌کند و معارف و حقیقت‌هایی را دارا می‌شود که توان اعلام و بر زبان آوردن آنها را نزد اغیار ندارد.

به عقیده عطار، درجه حیرت بسته میزان قرب عارف در نزد پروردگار است. در نظر او هر که مقرب‌تر باشد، حیران‌تر است. او پایان کار همه را حیرت و سرگردانی می‌داند؛

هیچ دل را جز تحیر راه نیست وز شد آمد جان کس آگاه نیست

(عطار ۱۳۹۲: ۱۸۰)

عطار برای مرحله حیرت، دو نوع قائل است، حیرتی که از معرفت و شناخت سرچشمه می‌گیرد (حیرت ممدوح) و حیرتی که از جهل و نادانی سرچشمه می‌گیرد؛ (حیرت مذموم). حیرت محمود، حیرتی است که از فرط معرفت و تفکر و تأمل دست می‌دهد؛ چه سالک در این حالت دلایل نفی و اثبات و وجود و عدم برایش مساوی می‌شود. این تساوی، زائیده شک و دودلی و تردید او نیست، بلکه مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده دائم اوست.

عطار حیرت عارفان را حیرت محمود می‌داند؛ وی حیرتی را می‌ستاید، که سالک را

مست از باده عشق الهی کند و به حقیقت برساند و عارف را چون قطره‌ای در دریای الهی آمیخته و جزئی از دریای وحدت گرداند. وی مانند دیگر بزرگان و اولیای تصوف، مذموم‌ترین حیرت را، حیرت در ذات خداوند می‌داند و معتقد است، هیچ اندیشه‌ای به کنه ذات او راه ندارد، زیرا هرچه غیر از اوست حادث است و حادث نمی‌تواند به قدیم راه یابد. به نظر وی چون انسان به شناخت ذات خداوند راهی ندارد، پس بهتر است با تفکر در صنع خداوند به وجود او پی ببرد. (مختاری، ۱۳۹۵: ۷۶)

چو زهره نیست تو را گرد ذات او گشتن ز ذات درگذر و گرد صنع کن جولان
هلاک خویش مجوی و به گرد ذات مگرد که وادیی است که آن را پدید نیست کران
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۱۷)

دیوان عطار، سرشار است از عشق و بیان این نکته که آدمی را یارای شناخت کامل حق نیست، که عقل انبیا نیز از شناخت او عاجز آمده و اعتراف کرده‌اند، که ما هیچ ندانسته‌ایم؛ پس در برابر خورشید وجود خداوند ذره جز سرگشتگی راهی ندارد. سبحان قادری که صفاتش ز کبریا بر خاک عجرمی فکند عقل انبیا گر صد هزار قرن همه خلق کاینات فکرت کنند در صفت و عزت خدا آخر به عجز معترف آیند کای اله دانسته شد که هیچ ندانسته‌ایم ما جایی که آفتاب بتابد ز اوج عز سرگشتگی است مصلحت ذره در هوا(همان: ۶۱)
و عطار می‌گوید:

هر که او در وادی حیرت فتادهر نفس در بی عدد حسرت فتاد(همان: ۲۱۸)

۲-۲-۷- مرحله فقر و فنا

فقر به معنای نیازمندی و تهیدستی است و در مراحل عرفان، ویژگی و صفتی است که سالک باید به خود بگیرد تا با فقر محض، به ادراک حق دست یابد.
«فقر در اصطلاح یعنی نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر او و قنا یعنی محو شدن بنده در حق.» (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۳) شبلی درباره فقر می‌گوید: «آنکه بدون خدای عزوجل به هیچ چیز مستغنی نگردد.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶۰) و ابوحفص در این باره می‌گوید:

نیکوترین وسیلتی که بنده بدو تقرب کند به خدای، دوام فقرست بدو اندر همه حالها و طلب قوت حلال. (همان: ۴۵۸) جنید گفت: «فقر دریای بلاست و بلای خداوند همگی عزت است.» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۹۳)

از نظر عطار، در این وادی، سالک به مرحله‌ای میرسد که یارای سخن گفتن ندارد؛

بعد از این وادی فقر است و فنا کی بو آنجا سخن گفتن روا
عین این وادی فراموشی بود گنگی و کری و بیهوشی بود

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۷۰)

عطار می‌گوید که ذات حق دریایی است که هر سالکی که وارد وادی استغنا شود، در

این دریا، غرق می‌شود و در حقیقت، هدف سالک باید محو شدن در ذات الهی باشد.

هر که در دریای کل گم بوده شد دائما گم بوده و آسوده شد
دل در این دریای پر آسودگی می‌نیابد هیچ جز گم بودگی

(همان: ۱۷۲)

استغنا در واقع فنای فی‌الله است، «فنا در اصطلاح صوفیان، سقوط اوصاف مضمومه است از سالک و آن به وسیله کثرت ریاضات او حاصل می‌شود و نوع دیگر فنا، عدم احساس سالک است به عالم ملک و ملکوت و استغراق اوست در عظمت باری تعالی و مشاهده حق» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۱۸) استغراق هم به معنی «غرق شدن و فرو رفتن و در اصطلاح عارفان به معنای توجه مفرط و غوطه‌ور شدن در بحر توحیداست و به این معنی است که دل عارف ذاکر در حال ذکر، متوجه و ملتفت به ذکر باشد و متوجه به خود نشود که این را فنا گویند.» (گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۳۸)

از منظر عطار، سالکی که هنوز از پلیدی‌ها پاک نشده باشد، نمی‌تواند مراحل عرفان را

به سرانجام برساند و عارف واقعی نام بگیرد، ولی اگر شخص کامل پاک شده در این دریا غور کند، از وجود خود نیز غافل خواهد شد و به وحدت خواهد رسید.

گر پلیدی گم شود در بحر کل در صفات خود فرو مانده به ذل

لیک اگر پاکی در این وادی شود	از وجود خویش ناپیدا شود
جنبش او جنبش دریا شود	چو نئود او در میان زیبا بود
نبود او و او بود، چون باشد این	از خیال و عقل بیرون باشد این

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۷۶)

به نظر عطار، پلیدی‌های وجود انسان فقط زمانی پاک می‌شود که در دریای عشق الهی غرق شود و آن زمانی است که خود را فراموش کند و فقط چهره دوست در نظر او پدید باشد. کششی که معشوق دارد و جنبشی که در وجود عاشق ایجاد می‌کند، باعث از خود بیخود شدن او می‌شود. عاشق در وجود حق فنا می‌شود و وجود خود را احساس نمی‌کند هرچه هست اوست. عاشق در برابر جلوه معشوق در حیرت است و عقل و خیال او کوچکتر از آن است که به شناخت کامل او دست یابد. در سرانجام کار، کلاه از سر کودک عقل می‌افتد و سالک به ضعف و عجز خویش پی می‌برد.

نتیجه‌گیری

عرفان یکی از مهم‌ترین وجوه ادبیات ایران است که ادبای زیادی آن را موضوع آثار خود قرار داده‌اند. در این میان عطار، را در کنار مولوی، می‌توان موفق‌ترین شعرای ادبیات عرفانی دانست. عطار به عنوان پرچمدار ادبیات عرفانی، به خوبی توانسته است مراحل سیر و سلوک عرفان را در آثار منظوم خود نمایش دهد. در این میان، منظومه هفت شهر عشق، به زیبایی تمام از پی بازنمایی وادی‌های حقیقت برآمده است. همه مراحل سیر و سلوک از نظر عطار اهمیت دارند و در واقع هر یک از مراحل سیر الی‌الله بدون دیگری، معنی و کاربردی ندارند، ولی عشق به عنوان هدف آفرینش انسان توسط پروردگار، بیشترین توجه عطار را به خود جلب کرده است. در حقیقت نام هفت شهر هم به این دلیل است که عشق، فرمانروای وادی‌های سیر و سلوک است و اصولاً علت حرکت عاشق به سوی معشوق حقیقی و خداوند، همان کشش معشوق است. از سوی دیگر، معرفت را هم از مهم‌ترین ارکان سیر و سلوک می‌توان خواند. همان‌طور که گفته شد، عارف حقیقی جز با شناخت

خود که مقدمه شناخت حق است، نمی‌تواند به سرمنزل مقصود برسد. وجه تسمیه عارف هم به دلیل اهمیت مقوله معرفت و شناخت در عرفان است. عطار با زبانی شیوا و به دور از درازگویی، به زیبایی تمام توانسته مراحل عرفان را برای مخاطب بازگو کند و حتی الگوی شاعران بعد از خود مانند مولوی و جامی و... قرار بگیرد. عطار در هفت شهر می‌گوید که عارف ابتدا باید طالب حق باشد و برای طلب حق باید عاشق باشد و کشش لازم از سوی معشوق را دریافت کند. بعد از مرحله عشق، سالک باید به معرفت حقیقی که عبارت است از شناخت خود و خداوند، دست یابد. توحید مرحله بعدی استغناست که در آن، عاشق حقیقی در دریای حق غرق می‌شود. بعد از وادی استغنا سالک وارد وادی حیرت می‌شود و به ناتوانی خود از شناخت کامل حق پی می‌برد. در آخرین مرحله سیر و سلوک که وادی فقر و فناست، سالک در دریای الهی محو می‌شود و در واقع با او یکی می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. عرفان نظری نوعی حکمت نظری است که از طریق کشف و شهود و اشراق بر اساس مبانی دین الهی به تفسیر هستی و بیان کیفیت ارتباط انسان و خدا و جهان می‌پردازد و سعی در شناخت حق از طریق مظاهر آن، یعنی اسماء و صفات و افعال و آثار به طریق علم حضوری و مکاشفه و شهود و اشراق دارد. (دهباشی و میرباقری، ۱۳۹۱: ۱۹)
۲. انسان کامل، انسانی است دارای این ویژگی‌ها است: ۱. علت غایی خلقت است؛ ۲. سبب ایجاد و بقای عالم است؛ ۳. متخلّق به اخلاق الهی است؛ ۴. اسم جامع الهی (الله) در او تحقق یافته است؛ ۵. واسطه میان حق و خلق است؛ ۶. خلیفه بلامنازع حق است؛ ۷. راهنمای خلائق است هم از حیث ظاهر (شریعت) و هم از نظر باطن (طریقت)؛ ۸. هر چند مخلوق خداست اما نظر به آنکه واجد صفات و اخلاق الهی است و دوگانگی از او برخاسته است با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده است. میتوان این صفات را به عنوان اهم ویژگی‌های انسان کامل که بیشترین اتفاق نظر در مورد آنها وجود دارد. (دشتی، ۱۳۸۴: ۶۲) سالک راه حق برای اینکه بتواند به انسان کامل تبدیل شود، باید مراحلی چند را پشت سر بگذارد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۰) ه.ق. فصوص الحکم و نقش‌الفصوص. تهران: انتشارات شهر پدram.
- ارنست، کارل (۱۳۹۸) مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابع تا روزبهان. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر هرمس.
- امین، احمد (۱۳۷۷) بررسی بن‌مایه‌های عرفان در مثنوی مولانا و مقایسه آن با مثنوی‌های عطار. رساله دکتری، دانشگاه شیراز.
- انصاری، عبدالله ابن محمد (۱۳۸۰) منازل‌السائرین، تصحیح علی شیروانی. تهران: نشر الزهرا.
- اهلی شیرازی (۱۳۴۴) دیوان شعر. تصحیح حامد زبانی. تهران: نشر سنایی.
- ایزوتسو، توشیهکو (۱۳۸۵) مفاتیح‌الفصوص (بررسی مفاهیم کلیدی فصوص الحکم). ترجمه حسین مریدی. کرمانشاه: دانشگاه رازی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴) دیدار با سیمرخ. تهران: ناشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۸) دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی‌علیشاه.
- حسن‌زاده، شهریار (۱۳۸۸) «فابل‌های عرفانی عطار». فصل‌نامه تخصصی عرفان. ش ۲۱. صص ۲۰۳-۲۲۳.
- دشتی، محمد (۱۳۸۴) «هفت آسمان». مجله فلسفه، کلام و عرفان. ش ۲۸. صص ۶۱-۸۶.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) پله پله تا ملاقات خدا. تهران: انتشارات علمی.
- ستاری، جلال (۱۳۹۰) اسطوره و رمز. ترجمه. تهران: سروش.

- سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. ج ۷. تهران، نشر طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲) اللمع فی التصوف. تصحیح و حاشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. تهران: انتشارات اساطیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۴) منطق الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱) دیوان شعر. تهران: نشر بدرقه جاویدان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۲) مصیبت‌نامه. تهران: انتشارات سخن.
- غزالی، احمد ابن محمد (۱۳۵۸) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. تصحیح احمد مجاهد. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- فاضلی، قادر (۱۳۷۴) اندیشه عطار. تهران: انتشارات طلابه.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۷) شرح احوال عطار. تهران: انتشارات نگاه.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸) رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود و دین محمود (۱۴۱۶) خصوص الکلم فی معانی الفصوص الحکم. قم.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱) اصطلاحات الصوفیه. تصحیح و مقدمه و تعلیقات. مجید هادی‌زاده. تهران: نشر حکمت.
- کریم‌پسندی، کورس (۱۳۹۱) «مفهوم درد از دیدگاه عطار». فصل‌نامه تخصصی عرفان اسلامی. ش ۳۷. صص ۸۲-۹۲.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۲) شرح اصطلاحات تصوف. ج ۷. تهران: انتشارات زوار.
- ماسینیون، لویی. (۱۳۹۰) عرفان حلاج. ترجمه ضیاءالدین هشترودی. تهران: نشر جامی.
- مجلسی، علامه محمدباقر. (۱۴۰۳) بحار الانوار. (۱۱۰ جلدی). ج ۷۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- مختاری، مسروره. (۱۳۹۵) «ردپای هفت شهر عشق عطار در چهارچمن». فصل‌نامه عرفان اسلامی. ش ۵۳. صص ۵۷-۸۱.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶) مثنوی معنوی. تهران: نشر میردشتی.
- میرباقری فرد، علی‌اصغر و مهدی دهباشی (۱۳۹۱) «تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی». نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی. ش ۲. صص ۶۵-۸۷.

References

- The Holy Quran.
- Ahli Shirazi(1344)Court of Poetry. Corrected by Hamed Zabani. Tehran: Sanaei Publishing.
- Amin, Ahmad (1998)“A Study of the Foundations of Mysticism in Rumi's Masnavi and its comparison with Attar's Masnavi”. PhD Thesis, Shiraz University.
- Ansari, Abdullah Ibn Muhammad (2001)The Homes of the Elites, edited by Ali Shirvani. Tehran: Al-Zahra Publishing.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din(1392) Misfortune. Tehran: Sokhan Publications.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din(2002) Court Poetry. Tehran: Badraghe Javidan Publishing.
- Attar Neyshabouri, Farid-ud-Din(1995) Al-Tair region, by Seyed Sadegh Goharin, Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Dashti, Mohammad(2005) "Seven Heavens". Journal of Philosophy, Theology and Mysticism. N. 28. pp.61-86.
- Ernest, Carl(1398) The stages of love in the early periods of Iranian Sufism from Rabia to Roozbehan. Translated by Majdaluddin Keyvani. Tehran: Hermes Publishing.
- Fazeli, Qader. 1995. Attar's thought. Tehran: Talaba Publications.
- Forouzanfar, Badi 'al-Zaman(1387) Description of Attar's condition. Tehran: Negah Publications.
- Ghazali, Ahmad Ibn Muhammad(1358) Ahmad Ghazali's collection of Persian works. Edited by Ahmad Mujahid. Tehran: Tehran University Press.

- Goharin, Seyed Sadegh(2003) Description of Sufi terms. C7. Tehran: Zavar Publications.
- Hafiz, Shams al-Din Muhammad(1398) Collected Poems. Edited by Khalil Khatib Rahbar. Tehran: Safi Ali Shah.
- Hassanzadeh, Shahriar(1388) "Mystical Mysteries of Attar". Quarterly Journal of Mysticism. N. 21. pp. 203-223.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (1400) AH Fusus al-Hakam and Naqsh al-Fusus. Tehran: Pedram City Publications.
- Izutsu, Toshieko(2006) Keywords (review of key concepts of rules of governance). Translated by Hossein Moridi. Kermanshah: Razi University.
- Karimpasandi, course(2012) "The concept of pain from Attar's point of view". Quarterly Journal of Islamic Mysticism. N. ۳۷ .Pp. 82-92.
- Kashani, Abdul Razzaq(2002) Terminology. Correction, introduction and comments. Majid Hadizadeh. Tehran: Neshah Kekmat.
- Majlisi, Allameh Mohammad Baqir (1403) AH Baharalanwar. (110 volumes). C71. Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi.
- Massignon, Louis(2011) Erfan Hallaj. Translated by Zia-ud-Din Hashtroudi. Tehran: Jami Publishing.
- Mirbagherifard, Ali Asghar and Mehdi Dehbashi(2012) "A Reflection on the Foundations of Islamic Sufism and Mysticism". Journal of Mystical Literature Research. N. 2. Pp. 65-87.
- Mokhtari, Masrooreh(2016) "Footprints of the Seven Cities of Attar's Love in Chaharchaman". Islamic Mysticism Quarterly. N.53.Pp.57-81.
- Mustamli, Ismail bin Muhammad(1363) Explanation of the definition of religion. Corrected by Mohammad Roshan. Tehran: Myths.
- Pornamdarian, Taghi(1394) Meeting with Simorgh. Tehran: Publisher of the Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Qaisari, David and the religion of Mahmoud(1416)AH In particular, in the meanings of the special features of wisdom. Qom.
- Qashiri, Abolghasem(2009) The treatise of Qashiriyah. Translated by Abu Ali Hassan bin Ahmad Osmani. With Forouzanfar's original corrections and arguments. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad(2007) Spiritual Masnavi. Tehran: Mirdashti Publishing.
- Sajjadi, Seyed Jafar(2004) The culture of mystical terms and expressions. Ch 7. Tehran, Tahoori Publishing.

- Sattari, Jalal (2011) *Myth and Mystery*. Translation. Tehran: Soroush.
- Siraj Tusi, Abu Nasr. (2003) *Alloma' fettasavvof*. Edited and edited by Reynold Allen Nicholson. Translated by Mehdi Mohabbaty. Tehran: Asatir Publications.
- Zarrinkoub, Abdul Hussein. (2004) *Step by step to meet God*. Tehran: Scientific Publications.