پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ویکم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۸،
صفحات: ۳۳- ۱۵

بررسی مشرب عرفانی عطار با کاربست تقابل‌های دوگانه

طاهره خوشحال دستجردی*
مهدی عرب‌جعفری محمدآبادی**

چکیده: تقابل‌های دوگانه، یکی از بنیادها و مفاهیم اساسی در نقد ساختارگرایی و نظریات زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است. این روش می‌کوشد تقابل‌ها را در محور جانشینی بیابد و با یافتن تقابل‌های بنیادین به بافت‌های کلان برسد و از طریق رسیدن به بافت‌های کلان، اندیشه‌ها و تئوری‌های اصلی را تشخیص دهد. عطار یکی از بزرگ‌ترین عارفان شاعر است که احوال و اندیشه‌های ویژهٔ خود را دارد؛ درنتیجه زبان عرفانی او نیز نشانه‌های خاصی را دارا است. یافتن این نشانه‌ها در زبان عرفانی عطار به شناخت مشرب عرفانیِ او یاری می‌رساند. با کاربست تقابل‌های دوگانه می‌توان این نشانه‌ها و نشانه‌های متقابل آن‌ها را که در زبان عرفانی عطار غایب هستند، یافت و زبان عرفانی او و درنتیجه احوال و اندیشه‌هایش را دقیق‌تر شناخت. این پژوهش با مطالعهٔ آثار عطار کوشیده است تقابل‌هایی که به وسیلهٔ آن‌ها می‌توان بافت‌های عرفانی را در زبان عطار مشخص کرد، بیابد و با یافتن آن تقابل‌ها، گفتمان‌های عرفانی عطار را تشخیص دهد و از این طریق مشرب عرفانی او را روشن‌تر نماید. در پایان پس از بررسی تقابل‌ها نشان می‌دهد که عطار در گفتمان‌های عشق، سکر و فراق به‌سرمی‌برد و در راه سلوک، جذبه را از جهد برتر می‌داند.

کلید واژه‌ها: عطار، زبان عرفانی، تقابل‌های دوگانه

---

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسندهٔ مسئول)
e-mail: t.khoshhal@yahoo.com
**دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
e-mail: m.arabjafari@yahoo.com
مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۴؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۴/۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

بررسی و تحلیل متون ادبیات عرفانی با کاربست نظریه‌های جدید نقد ادبی، زوایای پنهان این متون را روشن می‌کند و اندیشه‌ها و احوال صاحبان این متون را بهتر می‌نمایاند. بررسی متون برپایهٔ تقابل‌های دوگانی که یکی از بنیادها و مفاهیم اساسی در نقد ساختارگرایی و نظریات زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است، از جملهٔ همین نظریه‌هاست که به تحلیلِ بهتر متون ادبی و عرفانی یاری می‌رساند. اصطلاح تقابل‌های دوگانه از اصطلاح انگلیسی «binary opposition» گرفته شده است.

«Binary» در زبان انگلیسی نشانهٔ دوگانه بودن است و به ستارگانی که در کنار یکدیگر قراردارند «binary star» گفته می‌شود (Guddon, 1999: 82). اولین‌بار نیکلای تروبتسکوی واج‌شناس از این اصطلاح نام برد (احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸۹).

نشانه‌شناسی رویکردی است که به تحلیل‌های متنی می‌پردازد، کلیت یک متن را مطالعه و بررسی می‌کند و سازوکارهایی که معنای نشانه‌ها را پدید می‌آورند، تحلیل می‌کند. این روش می‌کوشد تقابل‌ها را در محور جانشینی بیابد و با یافتن تقابل‌های بنیادین به بافت‌های کلان برسد و از طریق رسیدن به بافت‌های کلان، اندیشه‌ها و تئوری‌های اصلی را تشخیص دهد. هر نشانه زمانی نشانه به‌حساب می‌آید که: «به یک نظام نشانه‌ای تعلق داشته باشد و در این نظام در تقابل با سایر واحدهای تشکیل دهندهٔ آن نظام قرار گیرد» (صفوی، ۱۳۹۳: ۴۹).

در زبان عرفانی مفاهیم و اصطلاحات معمولاً دو به دو دربرابر یکدیگر قرار دارند و با هم تقابل‌های دوگانه را می‌سازند، یعنی حضور یکی از آن‌ها در زبان یک عارف غیبت اصطلاح مقابلِ خود را در زبان آن عارف به یاد می‌آورد.

فنا با بقا و جمع با تفرقه و غیبت با شهود و صحو با سکر ضدین‌اند. و دو صفت که ضدین باشند وجود ایشان بر تعاقب باشد، و اجتماع هر دو ضد به یک وقت و در یک حال روا نباشد. چنان‌که حرکت با سکون و علم با جهل و آنچه به این ماند. پس بیشتر این طایفه بر آن‌اند که در وقت بقا فانی نباشد، و در وقت فنا باقی نباشد (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج۴: ۱۶۰۴).

هنگامی که عارف صاحب یکی از این وقت‌ها و حال‌ها باشد عدم حضور او را در وقت و حال مقابل می‌رساند. هر عارفی در سخنان خود یا به‌طور روشن خود را اهل یکی از این وقت‌ها و حال‌ها

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

خوانده است، یا بسامد و تکرار یکی از این وقت‌ها و حال‌ها و نشانه‌های آن در زبان او نشان می‌دهد که او در آن وقت یا حال قرار دارد.

هر عارف و شاعری بنا به دلایل گوناگون و یا در شرایط متفاوت، از نشانه‌هایی ویژه که همان واژگان و اصطلاحات هستند بهره می‌برد. به‌عبارت‌دیگر، دارای دایرهٔ واژگانی مخصوص به‌خود است. میزان حضور یک واژه یا واژگانی خاص در یک اثر می‌تواند ما را به نتایج تعیین کننده‌ای دربارهٔ صاحب آن اثر برساند. «از روی تنوع و بسامد یک واژه [در اثر یک فرد] می‌توان گرایش‌های فکری، عاطفی، اجتماعی و سیاسی او را تشخیص داد» (غیاثی، ۱۳۶۸: ۳۹).

عطار یکی از بزرگ‌ترین عارفان شاعر است که احوال و اندیشه‌های ویژهٔ خود را دارد؛ در نتیجه زبان عرفانی او نیز نشانه‌هایی ویژه را داراست. یافتن این نشانه‌ها در زبان عرفانی عطار به شناخت مشرب عرفانیِ او یاری می‌رساند. با کاربست تقابل‌های دوگانی می‌توان هم این نشانه‌ها و هم نشانه‌های متقابل آن‌ها را که در زبان عرفانی عطار غایب هستند، یافت و زبان عرفانی او و درنتیجه احوال و اندیشه‌هایش را دقیق‌تر شناخت.

دربارهٔ آثار عطار کتاب‌ها و مقالاتی فراوان نوشته شده است که بیشتر آثار او را از لحاظ محتوایی بررسی کرده‌اند. مریم محمودی (۱۳۸۵) در رسالهٔ خود «تحلیل زبان عرفانی در آثار عطار» به‌طور ویژه به زبان عرفانی عطار پرداخته و ویژگی‌های بلاغی آن را بررسی کرده است. کاووس حسن‌لی و ساناز مجرد (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با نام «سبک‌شناسی نشانه‌ها در پنج حکایت از *مصیبت‌نامه* عطار نیشابوری» کوشیده‌اند با بررسی نشانه‌ها -از دیدگاه بارت- سبک پرداخت نشانه‌ها را در این کتاب نشان دهند. فریده داودی مقدم (۱۳۸۸) در مقاله «سبک‌شناسی حکایت شیخ صنعان از دیدگاه تقابل نشانه‌ها»، جفت‌های متقابل در حکایت شیخ صنعان را یافته و کوشیده است تا مدلول‌های آن‌ها را مشخص کند. همچنین روحانی و عنایتی قادیکلایی (۱۳۹۵) در مقالهٔ «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، انواع تقابل‌های واژگانی، معنایی و ادبی را در یک صد غزل عطار بررسی کرده‌اند. ما در این پژوهش، می‌خواهیم با تحلیل تقابل‌های دوگانه در کل آثار منظوم عطار، مشرب عرفانی او را بررسی کنیم و تفاوت‌های وی با دیگر عارفان را بیابیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل‌های دوگانه

تقابل‌های دوگانه، یکی از بنیادها و مفاهیم اساسی در نقد ساختارگرایی و نظریات زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است. فردینان دوسوسور، زبان‌شناس سوییسی در نظریّات خود دربارهٔ زبان/گفتار، دال/مدلول و محور همنشینی/جانشینی از این اصطلاح استفاده کرده است. او زبان را نظام تفاوت‌ها می‌دانست که تقابل اجزا و نشانه‌ها باعث شکل‌گیری آن می‌شود. به نظر وی زبان مجموعه‌ای از نشانه‌ها است که وقتی نشانه‌ای در تقابل با نشانهٔ دیگری قرارمی‌گیرد، معنا پیدا می‌کند (اسکولز، ۱۳۸۳: ۵۱)

بیشتر ساختارگرایان، به‌ویژه ساختارگرایان روایت‌شناس، تقابل‌های دوگانه را به‌کار بستند. رولان بارت می‌گوید «اساسی‌ترین مفهوم ساختارگرایی تقابل‌های دوگانه است» (بارت، ۱۳۷۰: ۱۵). یاکوبسن تقابل‌های دوگانه را در ذات زبان نهفته می‌دانست و معتقد بود که کودک در وهلهٔ اول این تقابل‌ها را یاد می‌گیرد. به نظر وی محوریت کلام بر تقابل‌های دوگانه استوار است و تقابل صامت و مصوّت، بنیادی‌ترین رکن واج‌شناسی محسوب می‌گردد (اسکولز، ۱۳۸۳: ۵۱).

اشتراوس نیز تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌داند. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند؛ ازاین‌رو ساختار تفکر انسان بر تقابل‌های دوگانه‌ای مثل خوب/ بد، مقدّس/ غیرمقدّس و ... بنا شده است (برتنس، ۱۳۷۰: ۷۷). وی در مطالعهٔ واحدهای اسطوره‌ای نیز اعتقاد به سازمان یافتن این واحدها در جفت‌هایی متقابل دارد (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۶۹).

دربارهٔ تقابل‌های دوگانه که در نشانه‌شناسی نقشی مهم دارند آورده‌اند:

> *از عناصر بنیادین متن است که بخشی از معنا و نه کلّ معنا در آن پنهان است. در تحلیلی ساختاری که براساس نظام تقابل‌ها صورت می‌گیرد، مفاهیم زوج و عناصر متقابل فهرست می‌شوند تا ساختار ایدئولوژیک متن با گزینش نوع تقابل‌ها مشخص شود. سپس شیوهٔ برخورد مؤلّف با تقابل‌های دوتایی بررسی می‌شود تا ویژگی‌های فکری - فلسفی و سبک ادبی او براساس موضعی که نسبت به تقابل‌های دوتایی اتّخاذ کرده است، روشن شود* (حیاتی، ۱۳۸۸: ۲۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل‌های دوتایی در تحلیل و بررسی ادبیات ما، به‌ویژه ادبیات عرفانی مؤثر است. برای نمونه هنگامی که در زبان شاعری نشانهٔ (واژهٔ) عشق دربرابر عقل بسامد بالایی دارد، می‌توان به بافتی که او در آن قرار دارد پی برد. همچنین حضور یک شاعر در یک بافت، غیبت او در بافت متقابل آن را در بر دارد.

تقابل‌ها در زبان عرفانی عطار

تقابل عقل و عشق

در گفتمان مذهبی، بافت‌های گوناگونی دیده می‌شود که در هر یک از این بافت‌ها، نشانه‌ها کارکرد ویژهٔ خود را دارند و همچنین بسامد و تکرار نشانه‌ها در این بافت‌ها متفاوت است و برخی نشانه‌ها در بعضی از بافت‌ها غایب و در بعضی دیگر حاضرند. این بافت‌ها را از منظر گوناگون می‌توان تشخیص داد. برای نمونه عارفان، عابدان، زاهدان، فیلسوفان و متکلمان هرکدام با توجه به هدفشان، گفتمان ویژهٔ خود را دارند و هدفی متفاوت. با توجه به روش نیز می‌توان بافت‌های عرفانی، کلامی و فلسفی را تشخیص داد. تفاوت گفتمان عرفانی با دیگر گفتمان‌ها هم در هدف و هم در روش مشخص است. عارف و عابد و زاهد با توجه به بینش و هدفی که دارند در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و درجات مختلفی دارند. ابن‌سینا می‌گوید:

المعرض عن متاع الدّنیا و طیّباتها یخصّ باسم الزّاهد؛ و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصّیام و نحوهما یخصّ باسم العابد؛ و المتصرّف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحقّ فی سرّه یخصّ باسم العارف (ابن‌سینا، ۱۳۳۹: ۱۵۱).

نسفی در *مقصد الاقصی* و *زبدة الحقائق* و *انسان الکامل* مراتب ترقی را به‌ترتیب چنین می‌شمارد: مؤمن، عابد، زاهد، عارف، ولی، نبی، رسول، اولوالعزم، خاتم- الانبیاء (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۷۵). یا گفته‌اند عارف پرنده و زاهد رونده است (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۶۹). جنید می‌گوید: «عارف آن است که در درجات می‌گردد چنان‌که هیچ‌چیز او را حجاب نکند و باز ندارد» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۴۰۰).

با توجه به روش هم باید گفت که از نظر عارفان آن عقل نیست که می‌تواند خدا را بشناسد، بلکه محلی که حقیقت بر آن مکشوف می‌شود دل است و حقیقت به‌وسیلهٔ عشق کشف می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

قشیری در باب وصیت مریدان، تفاوت روش عارفان را با فیلسوفان و متکلمان به‌خوبی نشان می‌دهد. همچنین تفاوت هدف عارفان را با فیلسوفان و متکلمان نشان می‌دهد.

واجب چنان کند که [مرید] در ابتدا، اعتقاد درست کند میان خویش و خدای تعالی، صافی از ظن و شبهت و خالی از ضلالت و بدعت، چنان‌که از برهان و حجت خیزد آن اعتقاد. مرید را زشت بود که وی را نسبت کنند با مذهب کسی که برین طریقه نباشد و نسبت صوفی با کسی از مذاهب مختلف جز طریقهٔ صوفیان نبود، مگر از نتیجهٔ جهل ایشان به مذاهب اهل این طریقت، زیرا که حجت ایشان اندر مسئله‌ها قوی‌تر بود از حجت همگنان و قاعدهٔ مذهب ایشان قوی‌تر و محکم‌تر بود از آن دیگران، و مردمان یا اصحاب نقل و اثرند، اما خداوندان عقل و فکر، و پیران این طایفه از این جمله گذشته باشند. آنچه مردمان را غیب باشد ایشان را ظاهر باشد و آنچه خلق را از معرفت مقصود بود ایشان را از حق سبحانه و تعالی موجود بود. ایشان خداوندان وصال‌اند و دیگران اهل استدلال (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۱۹- ۷۲۰).

وی در این جملات، تفاوت‌هایی را بدین‌گونه بیان می‌کند: ۱. اعتقادی که از برهان و حجت خیزد دارای ظن و شبهت و ضلالت و بدعت می‌داند؛ ۲. دیگران را که دربرابر صوفیه قرار دارند اصحاب نقل (متکلمین) و یا اصحاب عقل و فکر (فیلسوفان) می‌داند و حجت صوفیان را از آنان قوی‌تر می‌داند. ۳. صوفیان را اهل وصال و دیگران را اهل استدلال می‌داند و این تفاوت اصلی عارف با فیلسوف و متکلم است که عارف می‌خواهد افزون‌بر شناختن، برسد و ببیند، اما آن‌ها فقط در پی شناختن هستند.

قشیری در حکایت زیر برتری روش صوفیه را بر روش متکلمان و اهل عقل و استدلال نشان می‌دهد:

احمد بن حنبل نزدیک شافعی بود، شیبان راعی بیامد، احمد گفت که بیا باعبدالله می‌خواهم که پیدا کنم این مرد را بر نقصان علم او، تا به علم مشغول باشد. شافعی وی را گفت نباید، وی را سیری نکرد. احمد بن حنبل، شیبان را گفت یا شیبان چه گویی در کسی که یک نماز از جملهٔ پنج نماز را فراموش کند در شبانروز و نداند که کدام نماز فراموش کرده است؟ چه واجب بود بر وی؟ گفت شیبان، ای احمد این دلی بود از خدای خویش غافل شده، واجب بود او را ادب کردن، تا از خداوند خویش غافل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نباشد. پس از آن احمد حنبل از هوش بشد، چون با هوش آمد، شافعی گفت، گفتم نه ترا که این را مجنبان و شیبان راعی امی بود، چون از ایشان امّی این باشد، بنگر که امامان ایشان چگونه باشند (قشیری، ۱۳۸۷: ۷۲۱).

تفاوت عارف با زاهد و عابد که از همان هدف و غایت روشن می‌شود. تفاوت عارف با متکلم و فیلسوف نیز در هدف آنان مشخص می‌شود، اما در روش روشن‌تر می‌شود و همان‌گونه که دیدیم هم روشی که عارف برای رسیدن به مقصود برمی‌گزیند و هم ابزارهای این روش متفاوت است.

تقابل عقل و عشق نزد عطار

با توجه به تقابل عقل و عشق، عطار در گفتمان عرفانی قرار می‌گیرد. او عقل و عشق را دربرابر یکدیگر قرار می‌دهد و در این تقابل عشق را برتری می‌دهد. عشق در دیدگاه او بارِ ارزشیِ مثبت و عقل بارِ ارزشیِ منفی دارد.

شرابِ عشق در جامِ خرد ریز — و زانجا جرعه‌ای بر جانِ خود ریز
خرد چون مست شد نیزش مده صاف — به کویش باز نِه تا کم زند لاف
چو عشق آمد خرد را میل درکش — به داغِ عشق، خود را نیل درکش
خرد آب است و عشق آتش به صورت — نسازد آب با آتش، ضرورت
خرد جز ظاهرِ دو جْهان نبیند — ولیکن عشق جز جانان نبیند
خرد گنجشکِ دامِ ناتوانیست — ولیکن عشق سیمرغِ معانیست
(عطار، ۱۲۸۹: ۳۷- ۳۶).

عشق اینجا آتش است و عقل دود — عشق کامد درگریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست — عشق کار عقل مادرزاد نیست
(عطار،۱۳۸۳: ۲۲۱)

به نظر می‌رسد تعابیری چون عرفان عاشقانه، تعابیری نادرست و بی‌معناست، چون عشق و عرفان یکی است و عرفان بی‌عشق وجود ندارد. آنجاکه عرفان آغاز می‌شود، عشق می‌آید و عقل رخت برمی‌بندد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

یک شرر از عین عشق دوش پدیدار شد طای طریقت بتافت عقل نگونسار شد
(عطار، ۱۳۸۴ب: ۱۹۶)

تقابل جهد و جذبه

پس از آنکه مشخص شد عطار در گفتمان عرفانی قرار دارد، باید دید که او در گفتمان عرفانی با چه روشی راه می‌پیماید. عارفان با دو روش جهد و جذبه سلوک می‌کنند. برخی چون بایزید جذبه را بر جهد برتری می‌دهند و می‌گویند: «از نماز جز ایستادگی تن ندیدم، و از روزه جز گرسنگی ندیدم، آنچه مراست از فضل اوست نه از فعل من» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۱۶۴) اما می‌گویند هر چند از جدّ و جهد چیزی حاصل نمی‌شود ولی از آن دست نباید کشید:

به جهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد؛ و این حدیث که مراست پیش از هر دو کون است، لکن بندهٔ نیک‌بخت آن بود که می‌رود، ناگاه پای او به گنجی فرو رود و توانگر گردد (عطار، ۱۳۸۴الف: ۱۶۴).

احمد جام می‌گوید: «آن (معرفت) عطای خدای است، نه به کسب بنده» (احمدجام، ۱۳۸۷: ۴۹). جنید نیز گفته است: «محبت امانت خداست» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۴۰۱).

مولوی روش جذبه را بر روش جهد برتری می‌دهد و می‌گوید:

رفتن یک منزلی بر بوی ناف بهتر از صد منزل و گام و طواف
(مولوی، ۱۳۸۴ب: ۱۶۷)

عطار نیز جذبه را بر جهد برتری می‌دهد و می‌گوید:

اگرچه نه به علّت می‌توان یافت و لیکن هم به دولت می‌توان یافت
اگر یک‌ذرّه دولت کارگر شد به‌سوی آفتابت راهبر شد
(عطار، ۱۳۵۵: ۱۹۰)

در مقابل برخی دیگر چون سهل تستری جدّ و جهد را نیز در راه سلوک مؤثر می‌دانند. او می‌گوید: «تصوف اندک خوردن است، و با خدای آرام گرفتن، و از خلق گریختن» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۲۸۵) و می‌گوید: «باید که از چهار چیز نگریزد تا در عبادت درست آید: گرسنگی، و درویشی، و دیگر خواری، و دیگر قناعت» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۲۸۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل جهد و جذبه نزد عطار

عطار عشق را موهبتی می‌داند که از راه جهد به‌دست نمی‌آید، اما برای اینکه این موهبت نصیب سالک شود باید او خود را فنا سازد.

عشق جز بخشش خدایی نیست　　این به سلطانی و گدایی نیست
هرکه او برنخیزد از سر سر　　عشق را با وی آشنایی نیست
عشق وقفست بر دل پردرد　　وقف در شرع ما بهایی نیست
هر کرا باز عشق صید کند　　بازش از چنگ او رهایی نیست
(عطار، ۱۳۸۴ب: ۹۵)

البته عطار می‌گوید برای اینکه سالک شکار معشوق گردد و جذبات حق بر او تافتن گیرد، باید نخست تلاش بسیار کند و دل را از هرچه هست پاک گرداند تا نور ذات حقیقت بر او بتابد.

چون فرو آیی به وادی طلب　　پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود　　طوطی گردون مگس اینجا بود
جد و جهد اینجات باید سال‌ها　　زانکه اینجا قلب گردد حال‌ها
ملک اینجا بایدت انداختن　　ملک اینجا بایدت درباختن
در میان خونت باید آمدن　　وز همه بیرونت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت به دست　　دل بباید پاک کرد از هرچه هست
چون دل تو پاک گردد از صفات　　تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۱۶)

عطار بر این باور است که جد و جهد سالک را به معشوق نمی‌رساند، اما درمقابل می‌گوید سالک نباید از جد و جهد دست بکشد و راه عشق، رنج بسیار دارد:

پای ناگاهی فرورفتن به گنج　　پیشه‌ای نبود که آموزی به رنج
هست صوفی مردِ بی‌رنج آمده　　پای او ناگاه در گنج آمده
صوفیی باید تو را اندیشه کن　　تا که داند گنج‌یابی پیشه کن
لیک جد و جهد می‌باید تو را　　تا درِ این گنج بگشاید تو را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

زانکه در راهی که سلطانان گنج گنج‌ها دیدند بی‌رنج و به رنج
صد نشان دادند از آن ره پیش تو تا بجنبد نَفسِ کافرْکیشِ تو
سر بدان راه آور و مردانه‌وار گنج می‌جو با دلی پرانتظار
زانکه در راهی که گنج آنجا نهند هیچ نبود شک که رنج آنجا نهند
گر تو در راهی دگر پوینده‌ای گنج نیست آنجا که تو جوینده‌ای
در رهی رو کان نشانت داده‌اند جهد کن چون سر بدانت داده‌اند
جهد می‌کن روز و شب در کویِ رنج بو که ناگاهی ببینی رویِ گنج
هان و هان گر گنجِ دین بینی تو مست ظن مبر کز جهدِ تو آمد به دست
زانکه آنجا جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس بر کار نیست
هر کرا بنمود، آن محضِ عطاست وانکه را ننمود از حکمِ قضاست

(عطار، ۱۳۵۵: ۷۱)

عطار در غزلیات هم عشق را از اختیار عاشق بیرون دانسته و معتقد است که وصل معشوق با جهد به‌دست نمی‌آید، بلکه خود معشوق باید عاشق را محو کند:

عشق تو ز اختیار بیرونست وصل تو ز انتظار بیرونست
چون با تو نهم قرار وصلت چون کار تو از قرار بیرونست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۹۴)

محو کن عطّار را زین جایگاه کین نه کسب اوست بل عین عطاست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۳۷)

با توجه به تقابل جهد و جذبه می‌توان تفاوت عارفان مسلمان با عارفانِ برخی مکتب‌های دیگر مانند مکتب هندی را تشخیص داد و آنان را از یکدیگر جدا کرد. همهٔ عارفان مسلمان به‌نوعی جذبه را بر جدّ و جهد برتری می‌دهند، اما با توجه به میزان تأثیری که هر یک از این عارفان برای جهد قائل‌اند می‌توان عارفانی مانند عطار، مولوی و بایزید را از عارفانی مانند سهل تستری جدا کرد و آنان را در دو بافت جداگانه قرار داد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل صحو و سکر

یکی دیگر از تقابل‌هایی که در گفتمان عرفانی وجود دارد تقابل صحو (صحو پس از محو منظور است وگرنه صحو پیش از محو که نزد هر دو دسته از عارفان مذموم است) و سکر است. هجویری می‌گوید:

بدان - اعزّک اللّه- که سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبهٔ محبّت حقّ تعالی و صحو عبارتی است از حصول مراد و اهل معانی را اندرین معنی سخن بسیار است، گروهی این را بر آن فضل می‌نهند و گروهی برخلاف. آنان که سکر را بر صحو فضل نهند و-آن ابویزیدست رض و متابعان او-گویند که صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیّت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حقّ - تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریّت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرّفش اندر خود به بقای قوّتی که اندرو موجود است به خلاف جنس وی، و این ابلغ و اتمّ و اکمل آن بود...آنان که صحو را فضل نهند بر سکر- و آن جنید است رض و متابعان وی-گویند: سکر محلّ آفت است از آنچه آن تشویش احوالست و ذهاب صحّت و گم کردن سررشتهٔ خویش و چون قاعدهٔ همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی، یا از روی بقای وی، یا از روی محوش، یا از روی اثباتش، و چون صحیح الحال نباشد فایدهٔ تحقیق حاصل نشود از آنچه دل اهل حقّ مجرّد می‌باید از کلّ مثبّتات و به نابینایی هرگز از بند اشیا راحت نباشد و از آفت آن رستگاری نه. و ماندن خلق اندر چیزها بدون حقّ، بدان است که چیزها را چنان‌که هست می‌نبینند و اگر بینندی برهندی. و دیدار دوست بر دو گونه باشد: یکی آنکه ناظر اندر شیء به چشم بقای آن نگرد و دیگر آنکه به چشم فنای آن. اگر به چشم بقا نگرد مر کلّ را اندر بقای خود ناقص یابد که به خود باقی نی‌اند اندر حال بقاشان و اگر به چشم فنا نگرد کلّ موجودات اندر جنب بقای حقّ فانی یابد و این هر دو صفت از موجودات مرو را اعراض فرماید (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۸۱- ۲۸۰).

جنید که اهل صحو است، می‌گوید: «عارف را حالی از حالی باز ندارد، و منزلتی از منزلتی باز ندارد» (عطار، ۱۳۸۴الف: ۱۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل صحو و سکر سبب شده است که طرفداران این دو روش بر سر حلاج هم اختلاف اساسی داشته باشند و حتی مولوی و شمس که تا آن حد مرید و مراد یکدیگرند، نظراتشان دربارهٔ حلاج فرق کند. «شمس معتقد است به دلیل عدم عبور حلّاج از مقام سکر و راه یافتن به مقام صحو، او حقیقت حق را درک نکرده و به یقین نرسیده است؛ امّا به اعتقاد مولوی حلّاج به حق الیقین دست یافته که بالاترین مراتب یقین است» (محمدی عسکرآبادی و ملک ثابت، ۱۳۹۲: ۱۳۹).

تقابل سکر و صحو نزد عطار

عطار در تقابل سکر و صحو طرفدار سکر است و از میان محو و اثبات، محو را برمی‌گزیند.[۱] در مشرب عرفانی وی محو که از عناصر سکر است بارِ ارزشی مثبت و اثبات که از عناصر صحو است بارِ ارزشی منفی دارد.

تا در اثباتی تو بس نامحرمی　　محو شو گر محرمی می‌بایدت

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۲۱)

او اشک و حضور را که از عناصر سکر هستند بر عبادت و غیبت که از عناصر صحو هستند، برتری می‌دهد:

از عبادت غم‌کشی و صد شفیع　　پیشوای هر غمی می‌بایدت

اشک لایق‌تر شفیع تو از آنک　　هر عبادت را نمی می‌بایدت

(عطار، ۱۳۸۴ب:۲۱)

عطار به‌صراحت می‌گوید که مذهب وی فقر و از خود گم‌شدن است:

فقر دارد اصل محکم هرچه دیگر هیچ نیست　　گر قدم در فقر چون مردان کنی محکم رواست

مذهب عطّار اینجا چیست از خود گم شدن　　زانکه اینجا نه جراحت هیچ و نه مرهم رواست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۳۴)

زاد راه مرد عاشق نیستیست　　نیست شو در راه آن دلخواه نیست

در ده ای عطار تن در نیستی　　زانکه آنجا مرد هستی شاه نیست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۱۲۲)

با توجه به این ابیات، عطار سکر و عناصر و نتایج آن که محو، اشک، حضور، فنا، مستی، وحدت، نیستی و... است را بر صحو و عناصر و نتایج آن که اثبات، عبادت، غیبت، بقا، هوشیاری،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کثرت، هستی و... است برتری می‌دهد. در نزد او سکر و عناصرش بارِ ارزشیِ مثبت و صحو و عناصرش بارِ ارزشیِ منفی دارند. با بررسی تقابل صحو و سکر می‌توان عارفانی مانند عطار و مولوی را با عارفانی چون جنید از یکدیگر جدا کرد و در دو بافت جداگانه قرار داد.

تقابل هجران و وصال

عارفانی که اهل سکر هستند، نیز در دو بافت جداگانهٔ فراق و وصال به‌سر می‌برند:

اوقات موحّد دو وقت باشد: یکی اندر حال فقد و دیگر اندر حال وجد. یکی در محلّ وصال و دیگر در محلّ فراق. و اندر هر دو وقت او مقهور باشد از آنچه در وصل، وصلش به حقّ بود و در فصل، فصلش به حقّ. اختیار و اکتساب وی اندر آن میانه ثبات نیابد تا ورا وصفی توان کرد و چون دست اختیار بنده از روزگار وی بریده گردد آنچه کند و بیند حقّ باشد (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۴۱).

هرکدام از این دو بافت نشانه‌های ویژهٔ خود را دارند:

هرکجا که گریه است و خنده است خنده از بهر وصال به لطایف اللّه است و گریه از بهر فراق از لطائف اللّه است آدمی بچّه چو از خردکی بلند می‌شود شادمانست از لطائف اللّه و به وقت کبر سن دژم و گریانست به سبب فراق از لطائف اللّه، خندان بدو و گریان از فراق او (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۰).

مولوی همان‌گونه که از پژوهش‌هایی که دربارهٔ او انجام گرفته برمی‌آید بیشتر اهل وصال و شادی است و نشانه‌های آن در اشعار او بسامد بالایی دارند.[۲]

ای وصل تو اصل شادمانی کان صورت‌هاست وین معانی
(مولوی، ۱۳۸۴الف: ۱۰۲۳)

می‌زن دهلی که روز عیدست می‌کن طربی که یار آمد
(مولوی، ۱۳۸۴الف: ۲۹۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقابل هجران و وصال نزد عطار

عطار در *منطق‌الطیر* در وادی معرفت شادی را حاصل وصال و ماتم را حاصل فراق دانسته است:

گر نداری شادیی از وصل یار خیز باری ماتم هجران بدار

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۲۷)

عطار در یکی از غزل‌هایش به فنایی بی‌بقا و هجرانی همیشگی باور دارد.

از وصال او کسی کی برخورد کو به عشق خود گرفتار آمدست

او ز جمله فارغست و هر کسی اندرین دعوی پدیدار آمدست

لیک چون تو بنگری در راه عشق قسم هرکس محض پندار آمدست

عاشق او و عشق او معشوقه اوست کیستی تو چون همه یار آمدست

جز فنائی نیست چون می‌بنگرم آنچه از وی قسم عطار آمدست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۴۹)

به دلیل هجران است که عطار اندوه را بر شادی ترجیح می‌دهد.

ذرّه‌ای اندوه تو از هر دو عالم خوش‌ترست هر که گوید نیست دانی کیست آن‌کس کافرست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۶۵)

عطار یکی از دلایل نرسیدن به وصال را این می‌داند که عاشق، تاب وصال معشوق را ندارد:

دل عطار چون نه مرغ تو بود ضعف در مخلبش‌ازین افتاد

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۱۵۴)

طمع وصل تو مجالم نیست حصّه زین قصّه جز خیالم نیست

در فراق تو تشنه می‌میرم کز لبت قطره‌ای زلالم نیست...

می‌زیم با فراق و می‌گویم که تمنّای آن وصالم نیست

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۱۱۹)

به دلیل آنکه عطار در فراق به‌سر می‌برد، نشانه‌هایی مانند درد، خون و آتش در زبان عرفانی او بسامدی بالا دارد:

عشق تو پرده، صدهزار نهاد پرده در پرده بی‌شمار نهاد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پسِ هر پرده عالمی پُردَرد گه نهان و گه آشکار نهاد
صد جهان خون و صد جهان آتش پسِ هر پرده استوار نهاد
(عطار، ۱۳۸۴ب: ۱۶۰)

با بررسی تقابل‌های مربوط به دو بافت فراق و وصال تفاوت عارفانی مانند مولوی با عطار مشخص می‌شود. مؤید این سخن، سخنان افلاکی در *مناقب العارفین* است که می‌گوید: «مولوی گفت: حکیم سنایی و عطار اغلب سخن از فراق گفتند، اما ما سخن همه از وصال گفتیم» (افلاکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۰).

برخاستن تقابل‌ها

هجویری می‌گوید سالک تا هنگامی که صاحب وقت است، دچار تغیّر است، ولی هنگامی که صاحب وقت، صاحب حال شود، تغیر از وی منقطع می‌شود و اندر روزگار خود مستقیم می‌گردد.

استاد ابوعلی دقّاق گوید –رح- که: «اندر دنیا یا عقبی، ثبور یا سرور، وقتت آن بود که اندر آنی» و باز حال چنین نباشد که آن واردی است از حقّ به بنده، چون بیامد آن جمله را از دل نفی کند چنان‌که یعقوب – عم- صاحب وقت بود گاه از فراق اندر فراق چشم سفید می‌کرد و گاه از وصال اندر وصال بینا می‌شد. گاه از مویه چون موی بود و گاه از ناله چون نال. و گاه از رَوح چون رُوح بود و گاه از سرور چون سرو. و ابراهیم – عم- صاحب حال بود، نه فراق می‌دید تا محزون بدی و نه وصال تا مسرور شدی. ستاره و ماه و آفتاب جمله مددِ حال وی می‌کردند و وی از رؤیت جمله فارغ؛ تا به هرچه نگریستی حقّ دیدی و می‌گفتی: «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (الانعام:۷۶). پس گاه عالم، جحیم صاحب وقت شود؛ که اندر مشاهدت غیبت بود. از فقد حبیب دلش محلّ وحشت بود. و گاه به خرّمی دلش چون جنان بود اندر نعیم مشاهدت؛ که هر زمان از حقّ به وقت بدو تحفه‌ای بود و بشارتی؛ و باز صاحب حال را اگر حجاب بلّیت یا کشف نعمت بود، جمله بر وی یکسان بود؛ که وی پیوسته اندر محلّ حال بود. پس حال صفت مراد باشد و وقت درجه مرید. یکی در راحت وقت با خود بود و یکی در فرح حال با حقّ؛ فشّتان ما بین المنزلتین (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۴۳- ۵۴۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

برخاستن تقابل‌ها نزد عطار

عطار نیز پس از فنا و رسیدن به وحدت، تقابل‌ها از وجودش رخت برمی‌بندد و دیگر از محو و اثبات، فراق و وصال، غم و شادی، کفر و ایمان و... رها می‌شود:

تا تو در اثبات و محوی مبتلایی فرخ آن کس — کو ازین هردو کناری جست و ناگه از میان شد
هست بال مرغ جان اثبات و پرّش محو مطلق — بال و پر فرع است بفکن تا توانی اصل جان شد
تا خلاصی یافت عطار از میان این دو دریـا — غرقهٔ دریای دیگر گشت و دائم کامـــران شد

(عطار، ۱۳۸۴ب: ۲۰۵)

نتیجه:

پس از بررسی زبان عرفانیِ عطار برپایهٔ تقابل‌های دوگانه دیده شد که او با توجه به تقابل عقل و عشق، در گفتمان عرفانی قرار می‌گیرد. وی عقل و عشق را دربرابر یکدیگر قرار می‌دهد و عشق را دربرابر عقل برتری می‌دهد. عشق در دیدگاه او بارِ ارزشیِ مثبت و عقل بارِ ارزشیِ منفی دارد. در تقابل کسب و جذبه، عطار جهد و کوشش را لازم می‌داند، اما برای جذبه اصالت بیشتری قائل می‌شود و عشق را موهبتی می‌داند که از راه کسب به‌دست نمی‌آید. عطار در تقابل سکر و صحو طرفدار سکر است. در زبان عرفانی او سکر و عناصر و نتایجش که محو، اشک، حضور، فنا، مستی، وحدت، نیستی و... است بارِ ارزشی مثبت و صحو و عناصر و نتایجش که اثبات، عبادت، غیبت، بقا، هوشیاری، کثرت، هستی و... است بارِ ارزشی منفی دارد. در تقابل وصال و فراق عطار در فراق به‌سر می‌برد و به همین دلیل نشانه‌هایی مانند درد، خون و آتش در زبان عرفانی او بسامد بالایی دارد. البته عطار پس از فنا و رسیدن به وحدت، تقابل‌ها از وجودش رخت برمی‌بندد و دیگر از محو و اثبات، فراق و وصال، غم و شادی، کفر و ایمان و... رها می‌شود.

این پژوهش شباهت‌ها و تفاوت‌های مشرب عرفانی عطار را با مشرب عارفان دیگر نشان می‌دهد. در بافت دینی، زیربافت‌های عرفانی، کلامی، فلسفی و ... وجود دارد که در این بافت کلان عارف، متکلّم و فیلسوف و... در کنار هم قرار می‌گیرند. با دقت در روش و هدف می‌توان بافت عرفانی را از دیگر بافت‌های گفتمان دینی جدا ساخت. بارزترین تقابلی که بافت عرفانی را از دیگر بافت‌های مذهبی جدا می‌سازد، تقابل عقل و عشق است. در بافت عرفانی همهٔ عارفان در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، اما می‌توان درون این بافت، بافت‌های ریزتری را مشخص کرد که تفاوت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مشرب عارفان با یکدیگر مشخص می‌شود. برای نمونه، نخست می‌توان دو بافت سلوک با جذبه و سلوک با جدّ و جهد را از هم جدا ساخت و عارفانی مانند عطار، مولوی، شمس، جنید و بایزید را دربرابر عارفانی چون سهل تستری قرار داد. سپس بافتی را -که عارفانی که با جذبه سلوک می‌کنند در آن قرار دارند- می‌توان به بافت‌های خردتر تقسیم کرد و عارفانی که اهل صحو هستند را با عارفانی که دچار سکر می‌شوند، جدا ساخت. در این مرحله عارفانی مانند عطار، مولوی و سنایی از عارفانی مانند شمس و جنید جدا می‌شوند. سپس در بافتی خردتر می‌توان عارفانی را که در سکر قرار دارند نیز به دو گروه تقسیم کرد و عارفانی را که در وصال به‌سر می‌برند از عارفانی که در فراق به‌سر می‌برند، جدا ساخت و عارفانی مانند عطار و سنایی را دربرابر عارفی مانند مولانا قرار داد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. باید توجه داشت که این‌گونه نیست که عارفی که در سکر و محو قرار دارد، دیگر به حالت صحو برنمی‌گردد، بلکه مواجید و واردات عرفانی برای برخی در حالت سکر و فنا رخ می‌دهد، بنابراین آنان اصالت را به محو و فنا می‌دهند و در مقابل برای برخی در حالت اثبات و بقا.

۲. برای اطلاع بیشتر از بسامد بالای شادی و متعلقات آن نزد مولوی (رک: باقری خلیلی و عامری، ۱۳۸۹).

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا. (۱۳۳۹)، *التنبیهات و الاشارات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران دانشگاه تهران.
- احمد جام. (۱۳۸۷)، *کنوز الحکمه*، مصحح علی فاضل، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۸)، *ساختار و تاویل متن*، چاپ دهم، تهران: مرکز.
- اسکولز، رابرت. (۱۳۸۳)، درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ دوم، تهران: آگه.
- افلاکی، احمد. (۱۳۷۵)، *مناقب العارفین*، تصحیح تحسین یازیجی، چاپ سوم، تهران: دنیای کتاب.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- بارت، رولان. (۱۳۷۰)، *عناصر نشانه‌شناسی*، ترجمه مجید محمدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر و عصمت عامری. (۱۳۸۹)، «شادی در غزلیّات شمس تبریزی با تکیه بر عوامل عرفانی»، *دوفصلنامه ادبیات عرفانی*، سال اول، شماره ۲، ۲۲-۱.
- برتنس، هانس. (۱۳۷۰)، *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- بهاء ولد. (۱۳۸۲)، *معارف*، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰)، *در سایهٔ آفتاب*، تهران: سخن.
- حیاتی، زهرا. (۱۳۸۸)، «بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا»، مجله *نقد ادبی*، سال دوم، شماره ۶، ۲۴- ۷.
- حسن‌لی، کاووس و ساناز مجرد. (۱۳۹۱)، «سبک‌شناسی نشانه‌ها در پنج حکایت از مصیبت‌نامه عطار نیشابوری»، *مجله بوستان ادب شیراز*، شماره دوم، ۷۶- ۴۹.
- داودی مقدم، فریده. (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی حکایت شیخ صنعان از دیدگاه تقابل نشانه‌ها؛ *بهار ادب*، سال دوم، شمارهٔ سوم، ۶۳- ۸۰
- روحانی مسعود و محمد عنایتی قادیکلایی. (۱۳۹۵)، «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، سال ۲۴، شماره ۸۱
- صفوی، کورش. (۱۳۹۳)، *آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات*، تهران: نشر علمی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۲۸۹)، *اسرارنامه*، تهران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *مصیبت‌نامه*، تهران: کتابخانه مرکزی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۵)، *الهی‌نامه*، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۴الف)، *تذکرة الاولیاء* ، براساس نسخه مصحح نیکلسون، تهران: نشر علم.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۸۴)، *دیوان عطار*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غیاثی، محمدتقی. (۱۳۶۸)، *درآمدی بر سبک‌شناسی ساختاری*، تهران: اندیشه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۳۸۷)، *رساله قشیریه*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- محمدی عسکرآبادی، فاطمه و مهدی ملک‌ثابت. (۱۳۹۲)، «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج»، *نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال هفتم، شماره اول، ۱۵۶- ۱۳۵.
- محمودی، مریم. (۱۳۸۸)، تحلیل زبان عرفانی در آثار عطار، رساله دکتری، راهنما حسین آقاحسینی و سید علی‌اصغر میرباقری فرد، دانشگاه اصفهان.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، مصحح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی (از افلاطون تا عصر حاضر)*، تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴الف)، *دیوان کبیر شمس*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۸۴ب)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، کرمان: خدمات فرهنگی.
- نسفی عزیزالدین. (۱۳۸۶)، *کشف الحقایق*، مصحح احمد مهدوی دامغانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
- Guddon, J.A.(1999), A Dictionary of Literary Term, Fourth edition,London: Penguin Books.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]