



Research article

Research of Literary Texts in Iraqi Career
Vol. 2, Issue 3, Autumn 2021, pp. 95-107

Discovery and Cryptic Interpretation of Simorgh in the Logic of Bird

Yadollah Nasrollahi*

Associate Professor, Persian Language & Literature, Humanities Literature & Science,
Azarbijan Shahid Madani, Tabriz, Iran.

Received: 02/ 04/ 2021

Acceptance: 27/07/ 2021

Abstract

Mantiq al-Tair is an important mystical poem in which Attar depicts "Journey to God" in symbolic language and expression. The important theme of this work is "Journey"; Journey from the people to the right; "Discovery" and "unveiling" are important meanings and meanings of travel.. The most important issue that can be addressed in this regard is what is meant by Simorgh and how it can be referred to even hypothetically and theoretically or even as a new discussion. Most commentators have interpreted Simorgh as the essence of truth. But in a new reading of the allegories and symbols in the logic of the bird, even in the form of a new design and opinion, especially in the symbol of birds, namely Simorgh, it can be said that by referring to close intellectual sources and worldview and measuring internal compatibility. A mystical text refers to Attar as Simorgh, a true "sheikh" or "old man" or "target" who addresses the "King of Birds" at the beginning of the story and in his allegory and introduction of birds; The discovery of "Simorgh" and reaching the position of "Simorghi" is an important principle and a special education and reminder that Pir Neishabour offers in his work and explains it with different techniques of storytelling and poetry.. The research method in this article is citation, analytical and inferential.

Keywords: Mantiq al-Tair, travel, discovery of Simorgh, Pir and Murad.

* Corresponding Author Email:

Y.nasrollahy@gmail.com



کشف و تأویلی رمزی از سیمرغ در منطق الطیر

یدالله نصراللهی*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰

چکیده

منطق الطیر منظومه مهم عرفانی است که در آن، عطار به زبان و بیان رمزی و نمادین، «سفر الی الله» را به تصویر کشیده است. درون‌مایه مهم این اثر «سفر» است؛ سفر از خلق به حق؛ «کشف» و «برده برداشتن» از معانی و مدلول‌های مهم سفر است. در منطق الطیر، عطار پایه پای مرغان سالک، پرده از رخسار حقایق برمی‌دارد و در نهایت به حقیقتی می‌رسد که آن، درک و وصال به حقیقت مقام سیمرغ است. مهم‌ترین مسئله‌ای که در این زمینه، می‌توان به آن پرداخت، این است که منظور از سیمرغ چیست و چگونه حتی به صورت فرضی و نظری می‌توان به آن اشاره یا حتی در قالب بحث جدید طرح کرد. بیشتر شارحان از سیمرغ به ذات حق تعبیر کرده‌اند، ولی در خوانشی جدید از تمثیل و نمادهای ذکر شده در منطق الطیر، حتی به صورت طرح و نظر جدید، به‌ویژه در شاه پرندگان، یعنی سیمرغ چنین می‌توان گفت که با استناد به منابع نزدیک فکری و جهان‌نگری و سنجش با تطابق و قرابت درون‌متنی عرفانی، منظور عطار از سیمرغ، «شیخ» یا «پیر» یا «مراد» حقیقی است که در آغاز داستان و در تمثیل و معرفی پرندگان از او به «شاه مرغان» خطاب می‌کند؛ کشف «سی-مرغ» و رسیدن به جایگاه و مقام «سیمرغی» اصل مهم و تعلیم و یادآوری خاصی است که پیر نیشابور در اثر خود، عرضه می‌دارد و با فنون مختلف داستان‌پردازی و شاعری خود به تبیین آن می‌پردازد. شیوه تحقیق در این مقاله به روش استنادی، تحلیلی و استنباطی است.

واژه‌های کلیدی: منطق الطیر، سفر، کشف سیمرغ، پیر و مراد.

۱. مقدمه

عطار از شاعران عارف ایرانی است که شهرت و آوازه او قلمرو زمان و مکان را از قرن ششم تا امروز درنوردیده است و به پیروی از نام و اندیشه و عرفان او، شاعران و عارفان مختلف در قلمرو مختلف جهان اسلام پدید آمده‌اند (رک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳، ۷۹-۸۸؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۹۱-۱۰۳). عطار در بیان حقایق عرفانی و معنوی، در شرق عالم اسلام و ادب فارسی، همان جایگاهی را دارد که ابن عربی در غرب جهان اسلام (کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۷۲). در باب عظمت شخصیت و روح بلند او، مؤلفان تذکره‌های عرفانی و عرفان-پژوهان جدید، حقایق ارجمندی را گفته‌اند و آثار او نیز این هیبت و شکوه شاعر بزرگ حماسه روحانی (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۱۱) را آیینگی می‌کند؛ مهم‌ترین و مشهورترین مثنوی عطار، منطق‌الطیر است که با استناد و تلمیح به آیه قرآنی، مقامات طیور را از طلب تا فقر و فنا، در قالب بیان نغز عرفانی عرضه می‌دارد. در این اثر، عطار از «سلوک و سیر الی الله» بحث می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۱۷) و این اثر و خود شاعر را می‌توان در حلقه واسط عرفان شعری خراسان قرار داد و نیز از منظر تاریخی نقد و داوری، بایسته است، منطق‌الطیر عطار را واسطه‌العقد بین حدیقه و مثنوی دانست؛ هرچند به دلیل گذر زمان و تغییر ذائقه و پسند ذوق، مثنوی و مولوی، گوی سبقت را از منطق‌الطیر و عطار ربوده است.

منطق‌الطیر منظومه مهمی در عرفان است که در آن، عطار به زبان و بیان رمزی و نمادین، سفر الی الله را به تصویر کشیده است؛ درون‌مایه مهم این اثر، سفر است و «سفر از خلق به حق» و یکی از معانی مهم سفر کشف و پرده‌برداری است. در این اثر، عطار پایه‌پای مرغان سالک، پرده از حقایق برمی‌دارد و در نهایت، به حقیقتی می‌رسد که آن، وصال به حقیقت مقام سیمرغ است. غالب شارحان از سیمرغ به ذات خدا تعبیر کرده‌اند، ولی می‌توان گفت که در قیاس با قراین و امارات، منظور عطار از سیمرغ، «شیخ» یا «پیر» یا «مراد» حقیقی است که در آغاز داستان و در بیان تمثیلی او از پرندگان، به شاه مرغان تعبیر می‌کند. کشف سی‌مرغ و رسیدن به مقام سیمرغی و سیمرغ‌شدن آموزش مهم و ارجمندی است در عرفان که عطار در این اثر سترگ خود آن را تبیین می‌کند. عطار در منطق‌الطیر، در کنار سایر شگردهای شاعری خود از تمثیل نیز بهره گرفته است. با این اوصاف، نمی‌توان مقامات طیور عطار را اثر صرف مدرسی عرفان دانست و در آن از موضوعات دیگر چون بحث عشق و ادب عرفانی و حتی فلسفی کلامی چون تقدم و ارزندگی عشق و معرفت و غافل شد؛ حتی در این اثر، مباحث ادب تعلیمی نیز در می‌توان یافت.

۱-۱. پیشینه تحقیق

عطارپژوهی در ایران و جهان پربرگ و بار است. در قدیم‌ترین منابع و مآخذ از تذکره شاعران و عارفان تا تحقیقات معاصران، صفحاتی چند مختص عطار است و معرفی او و آثارش؛ از *لباب‌الالباب تا تذکره الشعراء* دولت‌شاه و *مجمل فصیحی و تاریخ گزیده تانفحات الانس* جامی و منابع قدیمی دیگر، اما کارنامه عطارپژوهی در قرن چهاردهم خورشیدی، رونق خاصی گرفت. پژوهش ارجمند فروزانفر با عنوان شرح *احوال و نقد و تحلیل آثار عطار* و اثر نفیسی که بعد، میراث پژوهشی آن دو به زرین کوب رسید و او در

غالب آثار مرتبط با عرفان ایرانی به جست‌وجوی عطار در تصوف ایرانی پرداخت و *صدای بال سیمرغ* را از قاف تا قاف منعکس کرد. علاوه بر آن، محققان دیگری چون مشکور، گوهرین و ریتر آلمانی به تصحیح و چاپ آثار او پرداختند تا این که میراث پژوهش‌های نو و امروزی در باب عطار به شفیی کدکنی رسید که ایشان در بیشتر آثار تصحیحی و تحلیلی خود، غبار فراموشی را از سیمای پیر نیشابور و آثار او زدوده‌اند. به غیر از ایشان، تلاش ریتر در *دریای جان* و پژوهش و خوانش تفسیر نو پورنامداریان در *دیدار با سیمرغ* و نیز در *سایه آفتاب خواندنی* است. پژوهندگان دیگری نیز از زاویه دید منتقدان امروزی، به بحث عطار و بررسی و تحلیل شعر او پرداخته‌اند که فهرست نام و اثر آن‌ها را در کتاب‌شناسی عطار و نیز منابع الکترونیک می‌توان جست‌وجو کرد.

۱-۲. سؤال و فرضیه تحقیق

مقاله حاضر بر آن است که پرسش‌های بنیادین زیر را در حیطه منطق الطیر بررسی کند و تا حد امکان با طرح فرضیه‌هایی به رمز‌گشایی سیمرغ پردازد.

- در نگاه درون‌متنی عرفان سنتی ایرانی اسلامی سیمرغ مظهر چیست؟
- سیمرغ در ادب عرفانی و سنتی ایرانی اسلامی نماد چیست؟
- اتحاد سالک و خدا در سیر الی الله، چه رابطه و هم‌خوانی‌ای با تعالیم دینی دارد؟
- امروزه چه خوانش و نسخه جدید برای نماد سیمرغ می‌توان یافت؟
- می‌توان گفت، اثر عطار و رمزآفرینی آن، متناسب با خوانش سنتی از دین است.
- سیمرغ را علاوه بر مدلول‌های شارحان و محققان دیگر، می‌توان رمزی برای شیخ و پیر دانست.
- کشف و شهود، مدلول و معنای دیگری است برای درون‌مایه سفر در منطق الطیر.
- ارج و اهمیت والای پیر در عرفان ایرانی اسلامی، می‌تواند تصدیقی باشد بر تصور سیمرغ پیر.

۲. درون‌مایه

منطق الطیر، اثری تمثیلی است و برگرفته از حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۶۷ و قس با صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۵۳۵) که از حضرت رسول اکرم (ص) و حضرت امیر (ع) روایت شده و عطار با توانایی و مهارت خارق‌العاده خود، این کلمه قصار پرمعنی را سرشار از حیات و جاودانگی می‌کند. ساختار و پیرنگ واحد در منطق الطیر، مهم‌ترین خصیصه ادب داستانی این اثر است که آن را از منظومه‌های مهم دیگر عرفانی، حماسی و غنایی متمایز می‌سازد، برای این که عطار شاعر سفرهای روحی است (شفیی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۵) و او بیشترین نوع بیان سفرنامه‌ای را در *منطق الطیر* با غلظت و شدت بیشتری توضیح داده است. این نظر که درون‌مایه غالب شاهکارهای ادبی، سفر است، در بسیاری از آثار نقد و بررسی تبیین شده است (Abrams، ۱۳۸۵: ۱۷۸) و این نظر صادقی است و می‌توان درون‌مایه سفر را در بیشتر آثار ادبی از *یلیاد* و *ادیسه* و *شاهنامه* تا آثار مدرن ادب داستانی ردیابی کرد.

از منطق الطیر آن به «ادیسۀ روحانی» تعبیر کرده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۸۹) و درون‌مایۀ این اثر سترگ نیز چون ادیسه، درون‌مایۀ سفر است و مراحل و مقامات مختلف سفر سالک را در آن می‌توان دید و این نظر را تأیید کرد؛ البته غیر از عطار و پیش از او، عارفان مشهور دیگری، بخشی از اثر خود را به آداب و کیفیت سفر، تخصیص داده‌اند و حتی برخی، آن را به انواع مختلفی تقسیم کرده‌اند: سفر کردن بر دو معنا است: یا طلب کردن زیادتی دنیا است، یا طلب کردن زیادتی دین (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۷۷)؛ بنابراین هدف غایی صوفیان را از سفر، «بریدن اسباب» دانسته‌اند که بدان وسیله، علاوه بر آن که اسباب از صوفیان بریده می‌شد، به ریاضت نفس نیز می‌پرداختند (همان). مستملی در بخش دیگر در شرح التعرّف، لزوم سفر را چنین می‌داند: «اما لزوم سفر، هم به ظاهر و هم به باطن باشد؛ سفر ظاهر، ریاضت نفس را تا مقهور و مالیده گردد» (همان، ۱۳۶۳: ۱۶۱) و بعد در تبیین و توضیح سفر باطن، آن را تفکر و اعتبار می‌داند: «و اما سفر باطن، به معنی تفکر و اعتبار است، گاه سر را به سفر تفکر در افکنند و تا به ازل می‌روند؛ در تفکر آن که با ما چه کرده است و گاه در تفکر آخر افتند که به آخر، چه خواهد بودن» (همان، ۱۶۲).



عطار نیز، به سان کلاباذی و مستملی بخاری، منطق الطیر را در توضیح و تفصیل عرفانی سفر سروده است و به سیر و سلوک باطنی یا روحی یا درونی و باطن، اشاره می‌کند؛ هرچند هجویری سفر باطن را آن می‌داند که به باطن از هواهای خود سفر کند (هجویری، ۱۳۷۸، ۴۵۰). درباره این سیر جان، زیاتر از همه، عین القضاة همدانی، این سیر الی الله و وصول به حق را «معراج قلب» نامیده است (همدانی، ۱۳۸۹: ۵۱). پل نویا، با استناد به گفتاری از ابن عطاء، به این سفر روحانی و سفر در قلب و دل، اشاره می‌کند و حج دل

را چنین توصیف می‌کند: «در بیت الحرام، مقام ابراهیم هست، ولی در دل آدمی، آیات خود خدا هست؛ اگر بیت ستون‌هایی دارد، دل نیز ستون‌هایی دارد؛ ستون‌های بیت از سنگ است، ولی ستون‌های دل از گوهر است که از نور حکمت ساخته شده است (نویا، ۱۳۷۳: ۲۷۷). در این دفتر مجموع، زبان مرغان که آینه‌ای برای سیمرغاند و در آن لطیف‌ترین بیان ممکن از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک، بیان شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۳۵) و سفر از خود به خدا و از من به او، اشارت رفته است؛ هرچند که پیش و پس از عطار، غالب عارفان، بدین سفر روحانی و غیبی اشاره کرده‌اند و آن را هدف اصلی آفرینش اثر خود دانسته‌اند، ولی نادره سخنوری، چون عطار با پدید آوردن چنین تمثیلی توانسته در عرض عطار و هم‌پایه با او قرار گیرد یا در محور افقی او عرض اندام کند. سفر، مهم‌ترین درون‌مایۀ منطق الطیر است و افزون بر معناهای بیان‌شده در سطرهای بالا به معنای سیر و سلوک و رخت‌برستن و رفتن نیز است؛ یعنی از نقطه پایین و دنیوی، به سوی نور حقیقت و شرق جان رفتن است و این رفتن و رفتن، با آن که یک قصه و شرح ماجرای بیش نیست، ولی از هر زبان و بیان که شنیده می‌شود، نامکرر است و در حقیقت فقط راهی است به سوی او که می‌توان از آن به روزنه‌ای خرد به جهانی بزرگ تعبیر کرد.

معنی مهم دیگر سفر در زبان عربی، کشف است و کشف یعنی پرده برداشتن از روی حقیقت و رفتن و سیر و سفر که تمام می شود و سالک، آن را به پایان می رساند و به حقیقت می رسد و حجاب سفر، برداشته می شود و بی پرده و بی پروا موانع در راه عرفان برداشته می شود. این بهترین و ارزنده ترین برداشت و تعبیری است که می توان در رمزگشایی سیمرغ در منطق الطیر عرضه کرد. سفر مرغان را باید کشف حقیقتی دانست که هر کس به زبان و بیانی از آن تعبیر می کند. در این آینه است که عاقلان حیران‌اند و این حیرانی و حیرت، خود از مقامات عرفانی است که در وادی آن، انسان یا پرنده نیز دچار حیرت می شود.

بعد از این وادی حیرت آیدت کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس این جا چو تیغی باشدت هر دمی این جا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم روز و شب باشد نه شب نه روز هم
از بن هر موی این کس نه به تیغ می چکد خون می نگارد: ای دریغ
آتشی باشد فسرده مرد این یا یخی بس سوخته از درد این
(عطار، ۱۳۸۳):

۳. کشف و شهود

بیشتر مؤلفان منابع عرفانی مثنوی، بر آن بوده‌اند که توضیحی منطقی و منظم از عرفان عرضه کنند و ظاهراً بیشتر می‌خواستند با این کار، به تعلیم مهم‌ترین اصول و آموزه‌های عرفانی به مریدان عصر خود و نوآموزان دوره‌های دیگر پردازند و نیز به نقش مهم خود در پرورش مریدان و انتقال سنت عرفانی خود جامعه عمل ببوشانند و در بخشی از اثر خود، اغلب در بخش توضیح لغات و اصطلاحات عرفانی، به شرح و تبیین این دو اصطلاح اصلی و بنیادی پرداخته‌اند. البته اصطلاح یا تعبیر عرفانی کشف و شهود (جامی، ۱۳۷۵: ۴۸۶؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۹) جزء نادره اصطلاحات عرفانی است که عرفا در صورت مفاهیم تقابلی یا تناظری، به تبیین آن دو پرداخته‌اند، بلکه بیشتر به صورت مقام سلسله‌مراتب عرفانی به شرح و تبیین آن، دست زده‌اند. نکته‌ای که لازم است در این جا ذکر شود، آن است که در برخی از آن منابع، به جای کشف و شهود، از مکاشفه و مشاهده یاد کرده‌اند.

اینک به ذکر چند نمونه از کاربرد آن در متون عرفانی می‌پردازیم. ابوالقاسم قشیری به غیر از مکاشفه و مشاهده، تعبیر محاضره را نیز به کار می‌برد و آن سه را حلقه‌ها و سلسله‌های ترتیبی برمی‌شمارد که ابتدا محاضره باشد، بعد مکاشفه و بعد مشاهده: «محاضره ابتدا بود و مکاشفت از پس او بود و از پس این هر دو مشاهده بود... و از پس او [محاضره] مکاشفه بود و آن حاضر آمدن بود به صفت بیان اندر حال بی تأمل دلیل و راه جستن و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از غیب بازداشته نبود؛ پس از این، مشاهده بود و آن وجود حق بود چنان که هیچ تهمت نماند» (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۸۱) و در ادامه، صاحبان این سه مرحله عرفانی را چنین معرفی می‌کند: «پس خداوند محاضره بسته بود به نشان‌های او؛ و خداوند مکاشفه مبسوط بود به صفات او؛ و خداوند مشاهده به وجود رسیده بود و شک را آن‌جا راه نبود (همان: ۱۸۲) و در باب اسباب و وسایل تدارک این هر سه می‌گوید: «خداوند محاضره را عقل راه نماید؛ و صاحب مکاشفت را علمش

نزدیک کند؛ و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند (همان). هجویری در کشف‌المحجوب، نیز از تعبیر مکاشفه بهره می‌برد و از آن به «حضور تحیر سر، افتد اندر حظیره عیان (هجویری، ۱۳۷۸: ۴۸۷) تعبیر می‌کند و علامت مکاشفه را «دوام تحیر در کنه عظمت او» (همان، ۴۸۷) می‌داند. صوفیان دیگر نیز به تصریح یا تلویح به مقوله مکاشفه و مشاهده یا کشف اشارت کرده‌اند: «و هر حجابی که برمی‌خیزد، نوری از انوار روح، ظاهر می‌شود و درجه‌ای که بدان حجاب بود، بدان نور کشف می‌افتد» (ابروح، ۱۳۸۶: ۷۳) و کشف را برافتادن حجاب می‌نامند روزبهان بقلی، مکاشفه را ورای یقین می‌داند و از مرحله بعد از مکاشفه، به مشاهده تعبیر می‌کند (بقلی شیرازی: ۱۳۶۰، ۵۰ و ۱۲۸) و نجم رازی در مرموزات اسدی، طور ششم را سویدا می‌نامد که آن، معدن مکاشفات غیبی و منبع علوم لدنی است و منبع حکمت (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۶۴) عزالدین کاشانی، با استناد به محاضره و مکاشفه و مشاهده، آنها را نتیجه تجلی می‌داند: «و شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) تا این جای بحث، سلسله‌مراتب این سه که سالک یا عارف باید طی کند، بدین قرار است.

در برخی از منابع عرفانی، به مجاهده و مشاهده پرداخته و از آن یاد کرده‌اند و طبق قول بزرگان صوفی، مشاهده را نتیجه مجاهده می‌دانند: «المشاهدات موارث المجاهدات» (میهنی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۷ و ابروح، ۱۳۸۶: ۸۱) و سنایی با استناد بدین قول ماثوری می‌گوید:



ذکر جز در ره مجاهده نیست ذکر در مجلس مشاهده نیست

(سنایی، ۱۳۸۲: ۲۳)

نجم رازی به سیاق خود در مرصاد‌العباد، این بحث را به صورت مبسوط، طرح و ابتدا کشف را چنین تعریف می‌کند: «حقیقت کشف، از حجاب بیرون آمدن چیزی است بر وجهی که صاحب کشف، ادراک آن چیز کند که پیش از آن، ادراک نکرده باشد؛ چنانکه فرمود: فکشفنا عنک غطاءک (ق، ۲۲)؛ یعنی حجاب از پیش نظر تو برداشتیم تا مکشوف نظر تو گشت آنچه پیش از این نمی‌دید (نجم رازی، ۱۳۷۴: ۳۱۰). در ضمن نجم رازی، فصل هجدهم مرصاد‌العباد را به «در بیان مکاشفات و انواع آن» تخصیص داده است که در آن مفصل در باب مکاشفه توضیح می‌دهد؛ نجم ابتدا به کشف شهودی اشاره می‌کند؛ «چون از کشف معقولات عبور افتاد؛ مکاشفات دلی پدید آمد و آن را کشف شهودی می‌گویند (همان، ۳۱۲) و سپس انواع کشف را به ترتیب زیر برمی‌شمارد:

۱. مکاشفات شهودی؛ ۲. مکاشفات سری (الهامی)؛ ۳. مکاشفات روحی؛ ۴. مکاشفات خفی و ۵. کشف ذاتی.

درباره کشف ذاتی بر این است که «اما کشف ذاتی، مرتبه‌ای بس بلند است، عبارت و اشارت از بیان آن قاصر (همان ۳۱۵؛ زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۲). روزبهان در شرح شطحیات، کشف را یکی از انواع واقع می‌داند (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۰۱).

با استناد به متون مهم عرفانی در باب کشف و شهود یا مکاشفه و مشاهده، این بحث بر آن است که درون-مایه سفر را در تناظر سفر و اصطلاح کشف در منطق الطیر بسط دهد و به تفسیر آن دو در منطق الطیر دست یازد. نخست باید اشاره کرد که معنی و مدلول اصلی و اولیه سفر در معنای کشف است. در همان معنی و مفهوم کشف، به معنای برداشتن پرده و حجاب از حقایق مختلف که سالک یا عارف بدان دست می‌یابد و در آن، سالک یا عارف به مرحله مکاشفه و بعد مشاهده می‌رسد و در این مکاشفه و مشاهده، حقایقی می‌بیند که فقط عارفانی به آن مقام نایل می‌آیند که طی مسیر کرده‌اند و عقبه‌های خطرناک را درنوردیده‌اند و جان به مشاهده سیمرغ جانان برده‌اند. این نظر عطار با این خوانش درون‌متنی و برداشت و تفسیری از خود اثر والای منطق الطیر تناسب و سنخیت بیشتری دارد و نیز در تطبیق و مقایسه با دیگر متون و آثار عرفانی نیز درست و متناسب می‌شود و همه مستندات هم به نحوی به قرابت مفهومی و خوانش امروزی، سازگار جلوه می‌کند و این سازگاری مفهوم و مدلول کشف در معنای سفر عرفانی، نزدیک است به حقیقت ماقوع و ماجرای عرفانی.

بزرگان عالم تحقیق در حوزه عرفان و عطارپژوهی هم به این نوع خوانش و فهم از این مسأله اشاره کرده‌اند. «این منظومه معنوی و فکری را از درون باید دید و معیارهایش را از خودش باید گرفت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۲۱). نکته دیگر این است که هرچند ممکن است که در منظومه‌های عطار به وضوح به اصطلاحات و لغات خاص عرفانی اشاره نرفته باشد، چنان‌که در متون تعلیمی عرفانی، نظیر ترجمه رساله قشیریه، کشف‌المحجوب، اللمع، مرصادالعباد و غیره است که چون مؤلفان آن‌ها در آن منابع به آموزش و تعلیم اصول و مبانی عرفان دست زده و باید این نوع از آثار را متون عرفانی مدرسی یا تعلیمی نامید. ولی ظاهراً شگرد هنری و عرفانی عطار چنین بوده است که در لفافه هنر و در زیرساخت معناهای لغوی آن اصطلاحات، به آن‌ها اشاره کند؛ به قول منتقدان و سخن‌سنجان مدرن، «متن را باز» و دست خواننده را در آفرینش معنا آزاد بگذارد.

رمزگشایی از سیمرغ در منطق الطیر: بیشتر پژوهندگان حوزه‌های اساطیر و عرفان در باب ریشه‌شناسی لغوی و ماهیت و وجود اساطیری و بازتاب و نمود فرهنگ عامه در جامعه فرهنگ و اندیشه ایران بحث کرده‌اند (رک: معین، در تعلیقات برهان قاطع و نیز تعلیقات منطق الطیر از دکتر سیدصادق گوهرین و مقدمه شفعی کدکنی بر منطق الطیر، ۱۳۸۳، ۱۶۲)، اما بیشتر پژوهشگران ادب عرفانی و شارحان منطق الطیر، بر آن هستند و بوده‌اند که سیمرغ را رمزی از حق و خدا بدانند که در نهایت سیر و سلوک مرغان در معنی نمادین، سی مرغ بدان

مقام سیمرخ راه پیدا می کنند «و حضرت بی نشان را که برتر از ادراک و عقل محدود انسان بوده و است، دریافتند و صدهزار آفتاب، ذره وار، حیران و شیدا دیدند» (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۹۰) و چهره خود را در آیین سیمرخ دیدند (منزوی، ۵۳). غایت آرمان و جهد صوفی سالک، آن است که به حق برسد و به اتحاد باطنی و دائمی با خداوند دست یابد (ریتر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۰۶)، چراکه صاحبان منازل و مقامات عرفان، وحدت را حقیقی می دانند و کثرت را اعتباری و فاقد ارزش (آشتیانی، ۱۳۷۵: بیست و یک)، اما درباره این وحدت یا اتحاد با خدا، صوفیه و اهل دین شروطی قائل شده اند و هر نوع بیان وحدت و اتحاد را که راه به دیهی ببرد، درست نمی دانند؛ چراکه با کمترین لغزش، صوفی می تواند از اتحاد و وحدت به دام حلول بیفتد (مایر، ۱۳۸۲: ۴۲۴) و در تاریخ عرفان، صوفیان این چینی بوده اند که راه به مقصد نبرده و معذور گشته اند، غالب شارحان، سیمرخ را رمزی از خدا و جناب قدس دانسته اند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۹۳) و ظاهراً در طرح و پاسخ به این پرسش که آیا سی مرغ می تواند سیمرخ باشد، سیمرخی که رمزی از حق و خداست؟ زیاد در پی اشکال تراشی نبوده اند یا به تعبیر بهتر در این زمینه، مشکلی نمی دیده اند.

آیا این نظر سیمرخ/خدا، سنخیتی با آموزه های اصلی دین دارد یا نه؟ و آیا نمی توان آن را نوعی عدول از قلمرو دین دانست: اگر آن برداشت از سیمرخ به معنای رمزی نمودار خدا را در نهایت، شطح ندانیم، باید دوباره به تحریر محل بحث پردازیم که می تواند محل نزاع واقع شود. نخست می توان این را شطح یا از تعابیر و برداشت های شعری دانست که در طول تاریخ و فرهنگ اسلامی علما و زعمای فقهی دین در مواجهه با آن، با نهایت اغماض و بدون سختگیری برخورد کرده و واکنشی تسامحی و تساهلی از خود نموده اند؛ دیگر آن که در کل منطق الطیر و در جهان بینی و نظام فکری و اندیشه ای عطار، از این سخنان مشکوک و لغزان در حوزه دین دیده نمی شود؛ پس به ناگزیر، باید در پی دریافت معنی رمزی دیگری از سیمرخ باشیم؛ خاصه این نظر و برداشت سیمرخ/خدا از حیث مقوله و کیفیت، از مباحث دینی و عرفانی ای است که در اندیشه عطار هم در مقام و منزلت عرفانی و هم دینی و هم شاعری، از این سخنان نازک و بحث برانگیز دیده نمی شود. پیش تر بیان شد که مهم ترین پشتوانه و مآخذ کتاب منطق الطیر، همان مآخذ قول و حدیث مأثوره ای است: من عرف ربه فقد عرف نفسه است، ولی در همین کلمه قصار، سخن از یکی شدن انسان با خدا وجود ندارد و عمده تأکید عطار علاوه بر استناد و بحث و بسط تمثیلی و داستانی آن، بر موضوع و مقام اصیل معرفت است. قبل از عرضه و نمود بیان معنی رمزی، شایسته است، گفته شود که پورنامداریان در کتاب دیدار با سیمرخ، آن را جبرئیل و عقل دهم /فعال فرض کرده اند: «تقریباً تمام صفت ها و قابلیت های سیمرخ، در فرهنگ اسلامی به جبرئیل از فرشتگان مقرب، تفویض شده است، یا می توان گفت در وجود جبرئیل جمع است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۷۰) و بعد تعبیر می کند که عطار نیز اغلب این صفات را به زبانی دیگر به سیمرخ نسبت می دهد (همان: ۸۰).

پورنامداریان در نقدی روان شناسانه، سیمرخ را «فرمان» یا «من ملکوتی» می داند. ذوق و تخیل عطار در

منطق الطیر تصویری بدیع از تجربه دیدار «من» با «فرامن» را در قالب دیدار سی مرغ با سیمرغ خلق کرده است که در ادب فارسی بی نظیر است (پورنامداریان، ۱۳۸۰، ۱۳۱).

به غیر از این دو نظر متفاوت پورنامداریان، شارحان و عطارپژوهان دیگر، سیمرغ را کنایه از ذات باری- تعالی دانسته‌اند. در بخش پایانی و جمع‌بندی این بحث، می‌توان چنین گفت که اگر سیمرغ را رمزی از پیر و مراد یا شیخ بدانیم، علاوه بر تطابق دینی این حماسه بلند عرفانی و هنری ناب، شاید بتوانیم در مسیر نیل به معنی اصلی آن، راه درست را پیموده باشیم. در روزگار ما که اصل مباحث علمی، نو بودن و حتی فرضی بودن جهان‌نگری است، می‌توان در تحلیل و پژوهش علمی به آن رسید؛ چون نو بودن در جهان مدرن و تحلیل نوشتار علمی سنجه‌ای است که در این روزگار بدان بیشتر تأکید می‌شود و هم روش علمی نوشته و هم یافته علمی و تحلیلی آن را برگ برنده یک نوشته علمی می‌دانند. اهل علم و پژوهش راستین باید در پی آن باشند و خود و پژوهش‌های زمانه خود را به چنین محک نوجویی بیارینند. از منظری دیگر، نیز این نظر می‌تواند درست باشد، برای این که تعبیر شاه و راهبر بودن در بخش‌های آغازین داستان به هدهد نیز تخصیص می‌یابد که پرندگان، در آن و در آیین قرعه‌اندازی، هدهد را به راهنمایی مرغان برمی‌گزینند و آن‌ها را از حیرت و سرگشتگی نداشتن شاه هادی رها می‌کند. این روش اختیار شاه به طریق قرعه، ضمن آن که به جبری بودن انتخاب شاه، اشاره و تأکید می‌کند؛ بیانگر این امر نیز هست که در گام اول سلوک، اولین امر این است که راهنما و پیری را برای خود، تعیین کنند تا از دریاها، کوه‌ها و بادیه‌های سخت آن‌ها را عبور دهد تا در نهایت، سی مرغ به مقام سیمرغی برسند؛ یعنی هدف غایی در این معاملات‌های عرفانی که پیر و راهنما برای دیگر پرندگان تحقق می‌بخشد. می‌توان صورت و نسخه دقیق توصیف و توضیح این ماجراهای انتخاب شیخ و مراد را در آغاز داستان دید و به آن پی برد. در آن بخش از اثر، هدهد پرنده‌ای معرفی می‌گردد از جنس و نوع مرغان با بیان خصوصیات و توصیف آن‌ها که به معرفی پرندگان از طبقات مختلف و بیان نقاط آسیب‌پذیر یا ضعف و ناتوانی می‌پردازد. عطار در ابیاتی که در آغاز داستان می‌آورد، هدهد را این گونه معرفی می‌کند:

مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده
(عطار، ۱۳۸۳: ۲۵۹)

و بعد در داستان که:

مجمعی کردن مرغان جهان آن چه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در روزگار نیست خالی هیچ شهر از شهریار
چون بود کاقلم ما را شاه نیست؟ بیش از این بی شاه بودن راه نیست....

(همان: ۲۶۲)

بعد هدهد، سیمرغ را معرفی می‌کند و از او به شاه مرغان یاد می‌کند و شغل شیخی و راهنمائی خود را که ارج فراوانی برای آن قائل است، چنین می‌آورد.

با سلیمان در سفرها بوده‌ام عرصه عالم بسی پیموده‌ام

پادشاه خویش را دانسته‌ام	چون روم تنها نتوانسته‌ام
لیک با من گر شما همره شوید	محرم آن شاه و آن درگه شوید
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف	در پس کوهی که هست آن کوه‌قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور

(همان: ۲۶۴-۲۶۳)

درست است که در ادبیات و به‌ویژه در رمز‌گشایی متنی و نمادین، گفتن این که «این است و جز این نیست»، نمی‌تواند درست باشد، ولی می‌توان در پرده‌گشایی از رمزهای *منطق‌الطیر*، سیمرغ را نمادی از پیر عالی‌مقام دانست که رسیدن به جایگاه او و سیر و سلوک در آن زمینه، کشفی است از حقیقت و خود. البته پیش از این نوشتار و در این‌باره، شفیع کدکنی، با استناد به *مثنوی مولوی* و به تلویح، اشارت فرموده- اند: «حضرت مولانا، سیمرغ را رمز ولی کامل دیده و از زبان رسول (ص)، به امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نقل کرده است. در غالب فرقه‌ها و منابع مرتبط با جنبه‌های آموزشی و مدرسی، حضرت امیر (ع) را آغازگر جریان عرفانی خود می‌دانستند و او را سرسلسلهٔ عرفان خود می‌دانستند.

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پردلی
 لیک بر شیری مکن تو اعتماد اندر آ در سایهٔ نخل امید
 اندر آ در سایهٔ آن عاقلی کش نداند برد از ره ناقلی
 ظل او اندر زمین چون کوه قاف روح او سیمرغ بس عالی طواف»
 (شفیع کدکنی، ۱۳۸۳: ۱۱۲)

البته مولانا در *غزلیات شمس* نیز سیمرغ را پیر و مراد خوانده و به‌تصریح از شمس به عنقای ربانی تعبیر کرده است.

زهی عنقای ربانی، شهنشه شمس تبریزی که او شمسی ست نی شرقی و نی غربی و نه
 (مولوی، ۱۳۷۸: ۴۶)

در این که مولانا خیلی تحت تأثیر عطار و به‌ویژه *منطق‌الطیر* بوده، شکی نیست؛ تا بدان جا که خود را در گزینش وزن مثنوی و انتخاب شگردهای داستان‌پردازی مدیون عطار در *منطق‌الطیر* می‌دانسته و از او مستقیم و غیرمستقیم تأثیر پذیرفته است. آیا ممکن است مولانا و هم‌عصران او، برداشت از سیمرغ در *منطق‌الطیر* را مانند خود او، پیر و مراد دانسته و این مضمون تازه از عطار را در شعر خود آورده باشند؟ واضح است که در عرفان ایرانی اسلامی، اهمیت و ارج مراد و پیر به حدی است که حتی انتخاب آن را مساوی با طریقت صواب و راه درست می‌دانسته است: «پیر را بگزین و عین راه دان» و عنایت پیر و رعایت آداب ارادت مرید و مرادی را در قریب به اتفاق آثار عرفانی و به‌ویژه آثار عطار می‌توان دید. آنان ارادت را سعادت می‌دانسته‌اند که مریدان سعادت‌مند از پند پیران دانا اقتباس می‌کنند و خود عطار نیز در این‌باره به- صراحت می‌گوید:

هر که چشم دولتی بر وی فتاد جانش در یک دم به صد سر پی فتاد

تا بیفتد بر تو مردی را نظر
گر تو بشینی به تنهایی بسی
پیر باید راه را تنها مرو
پیر ما لابد راه آمد تو را
چون تو هرگز راه شناسی ز چاه
نه تو را چشم است و نه ره کوتاه است
هر که شد در ظل صاحب دولتی
هر که او در دولتی پیوسته شد

از وجود خویش کی یابی خبر؟
ره نبتوانی بریدن بی کسی
از سر عمیا در این دریا مرو
در همه کاری پناه آمد تو را
بی عصاکش کی توانی برد راه؟
پیر در راهت قلاووز ره است
نبودش در راه هرگز خجلتی
خار در دستش همه گلدسته شد

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۰۷)

۴. نتیجه گیری

منطق الطیر عطار نیشابوری، نظم و پیرنگ واحدی دارد که در آن، عطار، سیر و سلوک را به زبان تمثیل و رمز، بیان می‌کند. این اثر، نیز به‌سان آثار سترگ ادبی ایران و حتی جهان، دارای درون‌مایه «سفر» است؛ سفر از خود در خود و الی‌الله، از مقام طلب تا فنا و مهم‌تر از همه دشواری‌های این راه که چونان عقبه‌ای، خیل زیادی از رهروان در راه می‌مانند و هرگز به مقصد نمی‌رسند و وادی‌های سخت سیر و سلوک سرگشته و حیران می‌مانند. مهم‌ترین درون‌مایه این اثر، «سفر» است که به معنای کشف است. کشف یعنی پرده‌برداشتن از روی حقیقت و با استناد به نظر خود عرفا در متون مهم عرفانی، کشف در نهایت به «شهود» منجر می‌شود و پرده‌برداشتن به دیدن مبدل می‌شود و از اصول و باورهای کلامی و عرفانی، تبدیل حواس رخ می‌دهد و همه این‌ها در نتیجه زحمات سخت مجاهده است؛ هرچند عطار به‌سان متون تعلیمی عرفان، زیاد به تبیین و طبقه‌بندی و تقسیم کشف و مکاشفه و مشاهده نمی‌پردازد، ولی با استناد تلویحی به آن متون و مهم‌تر از آیه قرآنی، «کشف غطاء» می‌کند و جان عاشق مشتاق را به مشاهده حق و دست‌یابی به حقیقتی می‌رساند که به ناگزیر در مقصد غایی و عالی راه به فنا می‌رسد و از آن به حضرت سیمرغ تعبیر می‌کند. هرچند بسیاری از پژوهندگان آثار عطار، سیمرغ را نماد حق و ذات اقدس او دانسته‌اند، ولی ظاهراً می‌توان در خوانشی جدید، پذیرفت که در پایان امر سلوک «سی مرغ» عددی به کیف و جوهر پیر و شیخ-شدن منجر می‌شود و آن که در فرایندی و پس از طی منازل و راه‌های عرفانی، به همان پادشاه مطلق و بی-منازع یعنی «سیمرغ» دست یافت. این فهم و برداشت از مدلول یا نماد سیمرغ را هرچند فقط در عالم قال و زبان می‌توان تعبیر کرد، اما در حقیقت پذیرفتن آن، قدری به تسامح یا قرائت و برداشت‌های جدید از منطق الطیر و نمادهای آن، نیازمند است. در این مقال گفته شد که منظور عطار از سیمرغ پیر یا مراد یا شیخ حقیقی است که در متون عرفانی پس و پیش از منطق الطیر به ضرورت غایی ولی اجمالی و پوشیده به آن اشاره کرده‌اند و در این نوشتار سعی شده است این مطلب را غیر از منطق الطیر و با استناد به مثنوی و غزلیات شمس، تبیین کند.

منابع

قرآن کریم.

ابوروح، جمال‌الدین (۱۳۸۶)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: سخن.

بقلی شیرازی (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، به تصحیح و مقدمه از هنری کوربن، چاپ پنجم، تهران: طهوری.

بقلی شیرازی (۱۳۶۰)، *عبرالعاشقین*، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کوربن و محمد معین، چاپ دوم، تهران: منوچهری.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰)، *در سایه آفتاب*، چاپ اول، تهران: سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، *دیدار با سیمرغ*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *نفحات الانس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.

ریتر، هلموت (۱۳۷۶)، *دریای جان*، مجلد اول، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی، چاپ اول، تهران: الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *با کاروان حله*، چاپ یازدهم، تهران: علمی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *صدای بال سیمرغ*، چاپ دوم، تهران: سخن.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.

سنایی، ابوالمجد (۱۳۸۲)، *حدیقه الحقیقه*، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، *زبور پارسی*، چاپ اول، تهران: آگه.

صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۸)، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، چاپ اول، تهران: سخن.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۳)، *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.

عطار، فریدالدین (۱۳۸۹)، *منطق الطیر*، تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

عین‌القضات همدانی (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، با مقدمه، تصحیح و تحشیه و تعلیق، عقیف عسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قشیری، عبدالکریم (۱۳۸۷)، *رساله قشیری*، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران: زوار.

قیصری روحی، محمد (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: علم و فرهنگ.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ پنجم، تهران: هما.

کاکایی، قاسم (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، چاپ دوم، تهران: هرمس.

مایر، فریتس (۱۳۸۲)، *بهاء‌ولد زندگی و عرفان او*، ترجمه مریم مشرف، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مستملی بخاری، ابوالبراهیم (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، چاپ اول، تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ اول، تهران: توس.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۷۶)، *اسرارالتوحید*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: آگه.

نجم رازی (۱۳۷۴)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.

نجم رازی (۱۳۸۱)، مرموزات اسدی در مرموزات داودی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

نویا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۸)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ ششم، تهران: طهوری.

آذر، امیراسماعیل (۱۳۷۴)، سعدی‌شناسی، تهران: میترا.

انوشه، حسن (۱۳۸۰)، فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

تقوی، نصرالله (۱۳۶۳)، هنجارگفتار (در فن معانی و بیان و بدیع فارسی). اصفهان: فرهنگ‌سرای اصفهان.

حسن لی، کاووس (۱۳۸۰)، فرهنگ سعدی‌پژوهی، شیراز: بنیاد فارسی‌شناسی، مرکز سعدی‌شناسی.

حمیدیان، سعید (۱۳۸۳)، سعدی در غزل، تهران: قطره.

رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس (۱۳۷۳)، المعجم فی معایر اشعار العجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران: فردوس.

سعدی شیرازی (۱۳۹۰)، کلیات، تصحیح حسن انوری، تهران: قطره.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳)، موسیقی شعر، تهران: آگه.

شمیسا، سیروس (۱۳۹۰)، نگاهی تازه به بدیع، تهران: فردوس.

طباطبایی، محمدرضا (۱۳۸۶)، هنر بدیع، قم: موسسه دارالعلم.

غنی‌پورملکشاه، احمد و سیدمحسن مهدی‌نیا چوبی (۱۳۹۰)، «سبک سعدی در ایهام‌سازی و گسترده‌گی آن در غزلیات او»،

فصل‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۲(۴). (پیاپی ۱۲). تابستان ۱۳۹۰، ص ۷۵-۸۹.

فروغی، محمدعلی (۱۳۶۳)، کلیات سعدی، تهران: امیرکبیر.

کاردگر، یحیی (۱۳۸۸)، فن بدیع در زبان فارسی، تهران: فراسخن.

مجدد، امید (۱۳۹۳)، «برخی ظرافت‌های بلاغی و معنایی پنهان در سخن سعدی»، فصل‌نامه ادبیات تعلیمی، بهار ۱۳۹۳.

موحد، ضیا (۱۳۷۳)، سعدی، تهران: طرح نو.

وطواط، رشیدالدین محمد عمری کاتب بلخی (۱۳۰۸)، حدائق السحر فی دقائق الشعر، تصحیح عباس اقبال، تهران: طهوری.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران: مؤسسه نشر هما.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی