
صدای بال سیمرخ

درباره زندگی و اندیشه عطار

نوشته

دکتر عبدالحسین زرین کوب



تهران، ۱۳۷۸

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ - ۱۳۷۸.

صدای بال سیمرغ: درباره زندگی و اندیشه عطار / نوشته عبدالحسین زرین کوب.
کتابشناسی کتابها و مقالات دکتر عبدالحسین زرین کوب / عنایت الله مجیدی. - تهران:
سخن، ۱۳۷۸.
۲۳۴ ص.

ISBN 964 - 6961 - 25 - 8

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص. [۱۸۵] - ۱۸۸.

۱. عطار، محمدبن ابراهیم، ۵۳۷؟ - ۶۲۷؟ - نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی - قرن ۶
ق. - تاریخ و نقد. ۳. عبدالحسین زرین کوب ۱۳۰۱ - ۱۳۷۸ - کتابشناسی. الف.
مجیدی، عنایت الله، ۱۳۲۲ - . ب. عنوان. ج. عنوان: درباره زندگی و اندیشه
عطار. د. کتابشناسی کتابها و مقالات دکتر عبدالحسین زرین کوب.

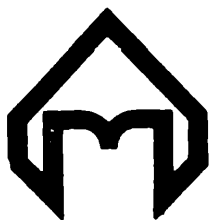
۱/۲۳ فا ۸

PIR ۵۰۵۵ / ۴ ص

ز س / ۶۶۷ ع

۱۵۲۲۱ - ۷۸ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات سخن

صدای بال سیمرغ

درباره زندگی و اندیشه عطار

نوشته دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ دوم: ۱۳۷۹

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

لیتوگرافی: صدف

چاپ: مهارت

خیابان انقلاب - مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۳۹۲ تلفن: ۶۴۶۸۹۳۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

فهرست مندرجات

یادداشت ناشر	۵
مقدمه	۷ تا ۱۰
فصلها: ۱ تا ۳۱	۱۱ تا ۱۸۴
کتابنامه	۱۸۵ تا ۱۸۸
کتابشناسی آثار زرین کوب	۱۸۹ تا ۲۲۷
فهرست موضوعی آثار زرین کوب	۲۲۸ تا ۲۳۴

یادداشت ناشر

همت انتشارات سخن، همواره بر آن بوده و هست که آثار دانشمندان و نویسندگان فرزانه و صاحب نام را چاپ و تقدیم دانش‌پژوهان کند، و از توفیقی که تاکنون در این راه داشته است خدای را سپاس دارد.

در همین راستا، اکنون مفتخر است یکی از آخرین نوشته‌های استاد فقید دکتر عبدالحسین زرین‌کوب را که خدمات او و آثار ارزنده او در ادبیات و تاریخ کهنسال ایران غیرقابل کتمان است، تقدیم کند.

همراه این اثر که تحقیقی عالمانه درباره زندگی و اندیشه عطار، شاعر و عارف بلندآوازه وطن ماست، این مؤده را برای خوانندگان داریم که در آینده نزدیک از تحقیقات استاد زرین‌کوب نوشته‌های چاپ نشده دیگری را تقدیم خواهیم کرد که بعضی از آنها بدین شرح است:

زندگی و اندیشه خاقانی شروانی، زندگی و اندیشه سعدی، زندگی و اندیشه فردوسی، زندگانی کورش کبیر، نردبان شکسته (تفسیر مثنوی معنوی مولانا)، قسمتی از کتاب کمشده نردبان آسمان و نیز یادداشتهای روزانه استاد.

انتشارات سخن می‌کوشد این آثار را به بهترین صورت ممکن در اختیار علاقه‌مندان قرار دهد.

علی اصغر علمی

مقدمه

قرن حاضر در بین دیگر ویژگیهایش این مزیت را دارد که در کشف عطار سرآهنگ قرنهاست. کشف عطار بدان معنی که پرده اسطوره‌ها و افسانه‌هایی که مرور زمان بر چهره عطار افکنده بود بسعی پژوهندگان این قرن به یکسو شد و گوشه‌یی از سیمای واقعی عطار - که البته شامل تمام آن سیمای محبوب درخشان نیست - از پرده ابهام افسانه‌ها بیرون افتاد، تعداد آثار اصیل او که افسانه‌ها آن را برابر سوره‌های کتاب، شامل یکصد و چهارده اثر شناخته بودند در حدّ چیزی نزدیک به نصف عشر آن تثبیت شد و روایت‌هایی که در باب مذهب و طریقت او در افواه تذکره‌نویسان متأخر آمده بود از اعتبار و قبول افتاد.

در بین کسانی که درین پژوهش‌ها کارهای قابل ملاحظه کرده‌اند و کشف عطار مدیون پژوهش‌های آنهاست از نسل گذشته سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، استاد هلموت ریتز، محقق آلمانی، دکتر سیدصادق گوهرین و دکتر محمدجواد مشکور را می‌توان یاد کرد. از سایر محققان بررسی‌های استاد عبدالوهاب عزّام و استاد ناجی‌القیسی به زبان عربی در خور یادآور است چنانکه در بین نسل‌های حاضر که هنوز در ایران به تحقیق و پژوهش اشتغال دارند بررسی‌های کسانی چون دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، دکتر تقی پورنامداریان،

دکتر محمد استعلامی، دکتر رضا اشرف‌زاده، دکتر پوران شجیعی و دکتر سهیلا صارمی در خور ذکر است - این جمله اقوال و آثار عطار را از دیدگاه‌های گونه‌گون بررسی کرده‌اند و شک نیست که هنوز دیدگاه‌های دیگر بررسی نشده مانده است و تا کشف واقعی هویت عطار باز فاصله‌ها باقی است.

کتاب حاضر کوشش دیگری در همین زمینه‌هاست و اگر حاصل پاره‌یی بررسی‌های آن با آنچه دیگران انجام داده‌اند تفاوت دارد امید است در نزد اهل تحقیق مایهٔ برخی ناخرسندیها نشود. سال‌ها پیش هنگام اشتغال به تصنیف کتاب فرار از مدرسه این نکته در خاطرم نشست که به علت همانندی‌ها و سازواریها که هست می‌توان وجود عطار را ادامهٔ بعد فکری و ذوقی امام ابو حامد غزالی تلقی کرد. در همان ایام در مقدمهٔ آن کتاب، تصنیف کتاب جداگانه‌یی در باب عطار هم تعهد شد. آن کار نیز همان ایام آغاز شد و به الزام کارهایی دیگر ناتمام ماند - با یادداشت‌های گونه‌گون بسیار - اقدام به تنظیم این یادداشت‌ها در گرو فرصت مناسبی بود و عجب آن بود که این فرصت دیر رسید و فقط در سفر درمانی بالنسبه طولانی که در امریکا پیش آمد به اتمام رسید - کاری که بی‌مدد لطف دو دوست عزیز دکتر حسین ارفع و خانم مریم ارفع همسر ایشان انجام دادنش غیر ممکن بود. دکتر ارفع طبیب جراح و استاد ایرانی مقیم آمریکا غیر از تخصص در طب و جراحی از شعر و عرفان و ادب فارسی نیز بهره‌یی فراوان دارد و این مزیتی است که او را در بین همگان به نحو بارزی ممتاز می‌دارد. ازین هر دو عزیز در مدت نالانی و بیماری خویش، چندان لطف و مردمی دیده‌ام که از عهدهٔ سپاس بر نمی‌آیم، البته به عزیزان دیگر هم که در تهیه اسباب این سفر درمانی به من یاریها کرده‌اند بسیار مدیونم - و افسوس که اینجا جز مجرد ذکر نام بعضی از آنها برایم ممکن نیست - از آن جمله‌اند دکتر احمد مهدوی دامغانی و دکتر احسان نراقی، دکتر حبیب شریفی، دکتر شرف‌الدین خراسانی، دکتر بهروز برومند و دکتر احمد ناهید و علی دهباشی. بعلاوه در مورد مسافرت امریکا

وام دار لطف بزرگی از نام آوران عصر هستم که اشارت به نام او بی کسب اجازتی مأذون نیست.

در امریکا در مدت التزام بستر در شفاخانه جانز هاپکینس و چند بیمارستان دیگر، پایمردی و نکوداشت دکتر ارفع سخت‌ترین ایام بیماری را بر من آسان کرد، وی بود که پزشکهای دسترس‌ناپذیر را به بالینم آورد، داروهای دشواریاب به لطف وی برایم دسترس‌پذیر گشت به‌علاوه چیزی بیشتر از آنچه را یک پرستار مجرب می‌بایست در مورد من برعهده گیرد - از جمله معاینه، مراقبت بالینی، تزریق و غیره - وی به تن خود و با نهایت دلسوزی و محبت در مورد من تعهد کرد. آنچه را او در حق من انجام داد، در واقع نمودار عالی‌ترین مدارج رادمردی و یارمندی و نیک‌عهدی بود که خاص نژاد پاک ایرانی است و دکتر ارفع تجسم مراحل کمال این اوصاف است و بسیاران دیگر هستند که بویی ازین معانی نبرده‌اند. اکنون که با وجود ادامه نالانی و خستگی این چند سطر را بر شیوه مقدمه بر کتاب حاضر می‌نویسم خرسندم که می‌توانم این نوشته را به این دوست عزیز - و به خانم ارفع بسیار گرامی هدیه کنم. برای این دو عزیز و برای عزیزان دیگر که لطف آنها درین ایام شامل حالم بوده است، تندرستی و نیک سرانجامی آرزو دارم - با مزید توفیقات روحانی.

یک حرف صوفیانه هم بگویم - که اجازت هست و باید آن را در پایان این مقدمه افزود. نوشته حاضر، در مدتی طولانی که قسمتی از آن هم در جریان بیماری و التزام بستر بود تنظیم شد، پاره‌یی تکرارها که در جای جای آن هست از همین معنی است و برای نویسنده اجتناب‌ناپذیر بود خاصه که بیشتر آنها تفصیل یک اجمال یا اجمال یک تفصیل بود و ضرورت تقریر هم آن را الزام می‌کرد بعلاوه از یک کفشگر فرزانه، که نام او را در مقدمه پله‌پله، آورده‌ام و یک پیشه‌ور کتابخوان و بی‌ادعا، این را آموخته‌ام که برای خواننده عادی تکرار مضمون، همواره مایه ملال خاطر نیست. این هم که در بعضی موارد موضوع واحد احیاناً

در موضوعهای متفاوت و متعدّد مطرح بحث واقع شده باشد از التزام تفهیم ناشی است - و شگردی، برای اجتناب از اطناب در موضع واحد است. این نکته نیز که اینجا در توالی اجزاء کتاب طرح از پیش پرداخته‌یی به چشم نمی‌خورد عمدیست و تا حدّی برای آنست که بررسی صورت قالبی سنتّی رایج در نظیر اینگونه موارد پیدا نکند - شاید هم تجربه‌یی باشد برای بررسی آزاد خارج از سنت. امید آن دارم که این فروداشت‌ها خاطر عزیزانم را ملول نسازد. خداوند این عزیزان را که خوانندگان وفادار نوشته‌هایم هستند همواره از بدگمانی، کژاندیشی و ستیزه‌رویی درامان دارد - که داشته است.

بمنه و کرمه

عبدالحسین زرین‌کوب

مری‌لند امریکا ۱۳۷۸

عطار، عطار پیر! بعد از سالها همدلی و جانشناختگی، حال می بینم هر روز بیش از پیش دنیای من و احساس و اندیشه یی که بر آن حاکم است از دنیای تو و آرمان و اندیشه یی که در آن فرمانرواست دور و دورتر می شود. با وجود سالها آشنایی احساس می کنم هنوز فاصله بسیاری ما را از یکدیگر جدا می کند. اکنون، قاف وحدت که سرحد دنیای ماورای حس است قله هایش در مه و برف فراموشی محوست. صدای بال سیمرغ را که پرافشانی او نشان عزلت‌گزینی از دنیای ماست، هیچ کس دیگر نمی شنود. غیر از تو چه کسی آن را می شنید و چه کسی آن را تکرار می کرد؟ چه قدر از دنیای ما فاصله گرفته یی، عطار! با اینهمه نزدیکی چقدر از هم دور مانده ایم. آشنایی ما هم به سالهای دور می رسد - سالهای دور اما نه آن قدر دور که امروز احساس می کنم. اولین برخورد ما کی بود؟ در آن سالهای خرسندی و خوش باوری عهد دبستان که دوست داشتم معجزه‌ات را باور کنم. راست است در آن خوش خیالی‌های عاری از دغدغه در اطراف من هرچه بود معجزه بود. آسمان که بالای سرم معلق بود و زمین که در فضای بی انتها حرکت می کرد معجزه بود، آبشار و نسیم و شکوفه و درخت و ستاره و هرچه بود معجزه بود. مادر معجزه بود، پدر معجزه بود، و پدر بزرگ پیر که حرفه ترا

پیشه کرده بود نیز معجزه بود. تو نیز در همان اولین برخورد که در منظومه کوتاه بیسرنامه‌ات با من کردی معجزه‌یی واقعی بودی. معجزه بودن را نمی‌توانستم باور نکنم و انسان بیسر که شعر بگوید و راه برود و از درد و عشق خدا نغمه سر کند برایم معجزه‌یی زیبا بود. هنوز هشت نه سال بیشتر نداشتم و در همان سالهای دور بود که بیسرنامه‌ات مرا مجذوب تو ساخت. یادت هست، عطار؟ البته یادت نیست چون تو در آن وقت سر نداشتی و من که با جان و دل یک کودک خردسال، به معجزه بیسرنامه دل بسته بودم و آن را از بر می‌کردم، هرگز ترا با سر ندیدم - پس آن پیشانی بلند درخشان که می‌بایست این تن بی‌سر اما زنده و تپنده را تحمل کند چه می‌شد. با این مثنوی کوتاه آکنده از افسوس و حسرت بود که با تو آشنا شدم. و آن را باور کردم. اما تو آن را باور نکردی - چون بیسرنامه مال تو نبود. طی سالهای بعد، در هر فرصتی که دست داد کتاب‌های دیگر را که نام تو روی آنها بود خواندم - هیلاج نامه، جوهرالذات، مظهرالعجایب، پندنامه، گل و هرمز... و چه قدر طول کشید تا دریافتم آنها هم از تو نیست. خوب شد که اینها از تو نیست اگر بود چه کسی می‌توانست اتهام پرگویی و بیهوده‌گویی را از تو رفع کند؟ اما آنچه مال تو بود، عطار پیر، برایم آموزنده، مایه لذت، و موجب تأمل و عبرت بود. منطق‌الطیر را بارها خواندم، چاپ‌های بازاری مصیبت‌نامه، الهی‌نامه و اسرارنامه‌ات را بارها با لطف و لذت خواندم. چه زبانی! چه بیانی! بارها از قصه‌یی کوتاه یا از موعظه‌یی تأمل‌انگیز غرق لذت یا غرق حیرت می‌شدم. چه قصه‌های زیبا، پرشور، و دردناک که در مثنویهایت هست. عطار پیر قصه‌هایت را بگو و بگذار آنها که نمی‌توانند با اندیشه‌هایت کنار بیایند دست‌کم از لذت زیبایی این قصه‌ها بی‌بهره نمانند. از بین دیگر اشعارت که هنوز به نام تو در دست است خسرونامه برایم معماست. دست زدن به نظم این مثنوی عاشقانه، در آن سالهای پیری که دایم از خطا و گناه

عذر می خواستی، مثل آنست که بر همه اشعارت خط بطلان کشیده باشی. می دانم که این ممکن نیست و نمی دانم چه کسی و چرا این منظومه را به تو منسوب داشت؟ مختارنامه‌ات هم برایم مایه تعجب است - بگذار بگویم غیرقابل قبول. اگر تو در یک لحظه درد و شور یک دو کتاب را به غسل و خرق بشویی و بسوزانی، دیگر که باور می کند با فراغ خاطر بنشینی و از بین رباعیات خویش این ترانه‌ها را انتخاب کنی و همه آنها را در باب‌های مناسب جای دهی - درباره اندام‌های معشوق، در باب بهار و خزان، در باب شمع و گل و امثال اینها. می دانم نسخه‌هایی قدیم ازین کتاب‌ها باقی است و ردّ انتساب آنها آسان نیست اما برای آن که آنها را، در واقع انتساب آنها را به تو باور کنم، می بایست خودت را، ترا عطار پیر، باور نکنم و این برای من ممکن نیست.

چه علاقه‌یی به گمنام ماندن، به بی نام و نشان ماندن داشتی، عطار. در گوشه دکان خویش، که دردخانه تو و داروخانه دردمندان بود، با چه فراغتی از خلق کنار گرفته بودی - و در عشق خویش، در روح خویش، و در خدای خویش محو بودی. هنوز هرچه می‌کوشم دامن خرقه‌ات را با گوشه ردای تاریخ گره بزنم خود را دچار مشکل می‌یابم. با چه سماجتی از تاریخ، از زمان و از تعلقات اهل زمان کنار می‌کشی و انبوه اسطوره و افسانه را بین خود و تاریخ فاصله می‌سازی. آخر تو کیستی، پدرت کیست و با اهل عصرت چه رابطه‌یی داری؟ چه عجب که نام خود، نام فرید و محمد را، در یک دو شعر مثنوی‌هایت آورده‌یی. اما با آن که یک جا این نام را از زبان پدرت نقل کرده‌یی، هیچ جا نام پدرت را یاد نکرده‌ایی. در بین اهل عصرت خود را، با فروتنی و با بی ادعایی، به نام ساده عطار که شغل پدرت بود خوانده‌یی. کمتر کسی نام واقعی پدرت، و حتی خودت را دانست. حتی جوان هوشمندی مثل خواجه نصیر که ظاهراً در اوایل عهد بلوغ خویش ترا شناخت و ستود،

نتوانست نام خودت و نام پدرت را چنانکه بود دریابد. از همین علاقه به گمنامی بود، که نام خودت را بعضی سعید و بعضی فرید خواندند - و پدرت را بعضی محمود، بعضی یوسف و بعضی ابراهیم یاد کردند زادگاه تو در واقع کجا بود آیا از ده به شهر آمده بودی؟ نام کدکن را قرن‌ها بعد برای زادگاه تو یاد کردند و که می‌داند که آیا با آنجا ارتباط داشتی یا عمداً کسانی که دوست داشتند ترا از پیروان قطب‌الدین حیدر بخوانند این نام را برای زادگاه تو انتخاب کردند؟ راستی، عطار، چه وقت چشم به جهان گشودی؟ تا آنجا که من می‌دانم هیچ قرینه‌یی درین باب در سخنان خویش به دست ندادی. کی چشم از جهان پوشیدی، درین باب هم روایت‌هایی که هست چنان با هم اختلاف دارد که داوری درست آسان نیست با این حال عطار، عطار پیر تا حال هیچ‌کس حکمت دینی و عرفان صوفیانه را، به قدر تو، به زیبایی تو، و به روشنی تو به بیان نیاورده است - با آن همه قصه‌های شورمند و عبرت‌انگیز. سلام بر تو، عطار، دوستت دارم و بسیارها دوستت دارند. از شعر و قصه‌ات لذت می‌برم و بسیارها لذت می‌برند. اما صدایت از دوردست‌ها می‌آید از دنیای روح که با دنیای ما فاصله بسیار دارد. می‌پندارم عمداً صدایت را در دهانت خفه می‌کنی. اگر نه، چرا صدای حلاج، صدای بوسعید و صدای آن کس که از زبان نی می‌نالد از صدای تو به ما نزدیک‌تر است؟ اما جای تعجب نیست. صدای تو صدای سیمرغ است - صدای بال سیمرغ که جبروت آن تمام کاینات را الزام به سکوت می‌کند - و نه هر گوش را طاقت ادراک آن تواند بود. از قله‌های دوردست قاف می‌آید هیبت کبریایی‌گونه دارد تنهایی را می‌سراید، و لاجرم هرکسی آن را نمی‌شنود.

در تو حیرانم عطار، در تو، در این غزلیات شورانگیزت که انسان را از بُن برمی‌کند و در وی شوق پرواز به وجود می‌آورد. در تو حیرانم و در این مثنویات تو که جان و دل انسان را زیر تازیانه عبرت و انتباه می‌گیرد - و از

زندگی حقیر هر روزینه بیزار و دلزده می‌سازد. در تو حیرانم و در این تذکرة الاولیاء ساده و لطیف و خوش‌آهنگ تو که می‌خواهد هر چیز غیرممکن را برای انسان ممکن نشان دهد. در تو حیرانم و درین قصه‌های که تمام صحنه‌های حیات و تمام طبقات و افراد جامعه در آنها تصویر می‌شوند و سنگ و درخت و آب و خاک هم شخصیت پیدا می‌کنند و به زبان می‌آیند. دوستت دارم، از حرفهای لذت می‌برم، و با این حال احساس می‌کنم عصری که من در آن زندگی می‌کنم حالا دیگر به من اجازه نمی‌دهد در همه چیز با تو همدلی کنم. افسوس! عطار پیر، خیلی بین ما فاصله افتاده است. آیا این طنز تقدیر نیست که اکنون ترا با خیام در یک خاک جای داده است - با خیام که هیچ چیز از او و از حکمت سینایی او از آرمان‌های تو دورتر نیست؟ طرفه آن که باز کسانی هستند که ترتیب مثنویهای ترا با آنچه در رساله‌های فلسفی سینایی آمده است، قابل مقایسه می‌یابند. اما در عصری که تو بودی و در دنیایی که آرمان‌های تو بر آن حاکم بود چه کسی جرئت می‌کرد ترا با کسانی که از فلسفه‌های عقلی دم می‌زدند مقایسه کند؟ این همه هست، و با این همه قرن ما که این قدر از تو فاصله گرفته است دوست دارد با تو آشنایی پیدا کند، احساس و آرمان ترا دریابد و چهره‌ات را از تیرگی‌ها و آشفتگی‌های اسطوره بیرون بیاورد. لاجرم از تو، از تصویری که از تو در خاطر دارم، فاصله می‌گیرم و تو را در نشابور آن عصر و در آثار که در انتساب آنها تردید نیست می‌جویم. اما از ورای این همه کژخوانی‌ها، کژفهمی‌ها و کژاندیشی‌ها که امروز در دنیای عصر ما حکمفرماست سیمای واقعی ترا چگونه می‌توان بازسازی کرد - و با اندیشه و آرمان تو که این قدر در دنیای ما غریبه است تا چه حد می‌توان آشنایی گرفت؟ و اکنون، عطار عزیز، هنگام آنست که به قدر قرن خویش از تو فاصله بگیرم، و از تو به صیغه مخاطب حرف بزنم. می‌پندارم این خود یک ضرورت هم هست.

عطار زاده عصر و محیط خویش، و پرورده عصر و محیط آرمانی خویش بود. نشان این هر دو در جای جای آثارش به چشم می خورد و از یکدیگر جداست. عصر و محیطی که او در آن زاد و زیست با عصر و محیط ما هشتصد سالی بیش فاصله ندارد اما بین عصر و محیط ما، با عصر و محیط آرمانی او، فاصله‌ی که هست بمراتب ازین حد بیشترست. عصر و محیط آرمانی او، عصر و محیط صحابه، تابعین صحابه و تابعین آنهاست - عصر و محیط زاهدان مُعرض از دنیا، عصر و محیط واعظان معترض بر تجمل‌ها و افزونی طلبی‌ها، و عصر و محیط صوفیان صدق و صفاست. دوره‌ی است که در آن حاکم دماوند، شبلی، وقتی از شغل خویش کناره می‌گیرد به دور و نزدیک ولایت راه می‌افتد از خود ردّ مظالم می‌کند، و به خاطر آنچه کرده است یا نکرده است از مردم حلالی می‌طلبد. عصری است که در آن یک راهزن تبه‌کار، فضیل عیاض، ناگهان تحت تأثیر آیه‌ی از قرآن کریم چنان صادقانه توبه می‌کند که در اندک مدت در ردیف صدیقان عصر قرار می‌گیرد. دوره‌ی است که در آن حجاج بن یوسف بیش از سایر حکام ماقبل و مابعد خویش در بیرسمی افراط نمی‌کند اما روح عصر چنان صاف و شفاف است که او را به خاطر آنچه قرن‌ها قبل و قرن‌ها بعد از او شیوه سلوک عادی

فرمانروایان مقتدر بوده است، نشانه لعنت و نفرین می‌سازد. دوره‌یی است که هارون خلیفه، در آن بیش از سایر فرمانروایان ادوار، در عشرت و تجمل غرق نیست اما تلقی عصرش از آن مایه عشرت‌جویی و تجمل‌پرستی او به قدری با نفرت و کراهت همراه است که فرمانروایی خودکامه او در دنیای هزار و یک شب، افسانه افراط‌گرایی و تجمل‌پرستی بیهوده جلوه می‌کند و در عصر و محیط آرمانی عطار که روح او در لحظه‌های خلوت و فراغت جز در آن قرار نمی‌یابد پارسا زنی چون رابعه عدویه هست که از محبت حق‌پرورای محبت رسول را ندارد، بِشْرِ حافی هست که بر خاک زمین پابرنه قدم می‌نهد تا بساط فرمانروای عالم را به پای خویش لگد نکند و نیالاید. عصر و محیط آرمانی که در آن توبه کاری چون حبیب عجمی، به چنان مرحله‌یی از اخلاص می‌رسد که بی‌پروا پای بر آب دریا می‌نهد و به آن سوی آب می‌رسد. بایزیدی هست که بر سرکوی او ابلیس را بردار می‌کنند، تا چرا کسی از اهل بسطام را که قلمرو اوست وسوسه کرد (تذکره / ۱۷۵). در چنان حالی که او در محیط آرمانی خویش می‌زیست اشکالی نداشت که ابوسعید ابوالخیر شب‌ها خویشتن از سر چاه فرود آویزد و ختم قرآن کند (تذکره / ۸۰۴). مانعی نبود که وقتی حسین حلاج را می‌کشند و می‌سوزند از خاکستر او آواز اناالحق برآید و در وقت قتل هر خون که از وی بر زمین می‌آید نقش اناالله از آن ظاهر گردد (تذکره / ۵۹۲).

اما دنیایی که او در آن می‌زیست از دنیای آرمانیش فاصله بسیار داشت. در آن ایام دیگر طریقه قدما از یاد رفته بود و کسانی که در بین خلق به عنوان زاهد و عابد و عارف و صوفی شناخته می‌شدند، غالباً جز در ظاهر حال و در تکرار اقوال با قدمای آنها هیچ‌گونه شباهت نداشتند، هرچند روزگار از آنها بکلی خالی نبود اما اشارات الناس اخبار الناس را از خاطرها برده بودند (تذکره / ۹)، آنها که خود را مدرس یا مذکر می‌خواندند فقط خود را و خلق را فریب

می دادند. عارفان جز گردن‌های سطر و سرهای پر سودا چیزی نداشتند. صوفیان از آنچه لازمه تصوف واقعی بود فقط اشتباهی داشتند که صوفیان را به پرخوری و شکمبارگی مشهور می کرد. بزرگان اهل طریق متواری بودند و عزیزان حق به خواری افتاده بودند (مصیبت‌نامه / ۶۱). استبداد سیاه بر احوال عالم حاکم بود و همه چیز حتی شریعت به حکم اهل قدرت محکوم بود. که می توانست با عالم درون پیوندی پیدا کرده باشد و آنگاه دنیای سیاه آلوده به جهل و فساد را در پیرامون خود ببیند و از دلزدگی به دنیای آرمان‌های فراموش گشته روی نیاورد؟ دنیایی که عطار در آن می زیست بازمانده دنیای سنجر و غلامان بود که در آن هیچ تبهکاری برای فرمانروا ممنوع و مکروه شمرده نمی شد. دنیایی بود که محمد خوارزمشاه از علاقه به صوفیه دم می زد و مجدالدین بغدادی صوفی بزرگ عصر را به یک حکم بلهوسانه در امواج جیحون غرق می کرد. خلیفه وقت الناصر لدین الله زنان حکام را می ربود و به حرمسرای خویش می برد و در بغداد خلافت رسول خدا را به سلطنت مستبدانه تبدیل می کرد. دنیایی آشفته، خون آلوده و گنهکار بود. مرو و نساپور در دست غز گرفتار بود، سمرقند با ترکان خوارزم می جنگید؛ غزنه به دست غور عرضه کشتار و حریق می شد؛ حکام و عمال آنها عرصه خراسان را عرضه تاخت و تاز دایم خویش کرده بودند؛ و چیزی که پامال و هدر بود خون و مال ضعیفان بود - خون و مال مردم بی پناه که زبردست و پای سپاهیان از همه سو معروض تعدی و بیرسمی بودند و فریادشان به هیچ جا نمی رسید. در سراسر خراسان، که حیات عطار و همگنانش در آن می گذشت، صاحبان اقطاع در قلمرو خود پادشاهان کوچک اما مستبد و خودکامه بودند. خاندانهای بزرگ فقیهان عصر در حوزه ولایت خود نوعی دستگاہ خلافت به وجود آورده بودند. استبداد، همه جا عنان گشاده، کور و بی‌شرم و فاقد ترحم و امان بود - هیچ گونه منازع و معارض

را هم تحمل نمی‌کرد. انتقاد نامقبول و اعتراض غیرمسموع بود - و بشدت سرکوب می‌شد.

با این حال دنیای مستبد خودکامه که عطار در آن عمر به سر می‌آورد از دنیایی که هشت قرن بعد از او شکل گرفت لامحاله از برخی جهات بهتر بود. در عصر او استبداد هنوز به قلمرو درس و بحث و کتاب نفوذ نکرده بود. در عصری که عطار می‌زیست فکر آزاد، مطرح نبود اما اگر بود، قدرت حاکم مبارزه با آن را برعهده خود نمی‌یافت و فکر در بطون متون می‌ماند. جز به ندرت نشر نمی‌شد و بسا که تدریجاً می‌مرد و فراموش می‌شد. هشت قرن بعد از او، استبداد خرده‌نگری عوانانش را در مقابل فکر - آزاد یا غیرآزاد - سد ساخت. این سرکوبی فکر، با اختراع چاپ، قرن‌ها بعد از او تدریجاً همه جا گسترش یافت و به صورتهای گونه‌گون «انکیزیسیون» مجال ظهور پیدا کرد. هر جا فکر آزاد پیدا شد اصرار داشت که من حرفی دارم و باید آن را به خلق ابلاغ کنم. اما آنچه استبداد در مقابل فکر آزاد به وجود آورد مدعی بود که آن حرف مصلحت عام نیست و نباید بر سر زبان‌ها بیفتد. این مدعی می‌گفت دنیا به همین صورت که هست برای من خوش است، و فکری که در مقابل آن بود می‌گفت کسانی که دنیا به همین صورت که هست برای آنها خوش نیست، نباید آن را تحمل کنند. این کشمکش بین «فکر» و «ضد فکر» هنوز در همه جا باقی است و اگر هشت قرن بعد از عصر عطار، هنوز فرهنگ دنیای بعد از او چند صدایی باقی مانده است، این مزیت را به کشمکش فکر و ضد فکر مدیون است.

طرفه آنست که عصر و محیط حیات عطار، با آنکه به صنعت چاپ دست نیافته بود و کشمکش فکر و ضد فکر هم در آن چندان نمود نداشت، در محدوده آن جناح معترض جامعه همچنان سخنگویان خود را در آن داشت - مجذوبان، شوریده حالان، و آنها که به نام عقلاء مجانبین معروف

بودند. نقل سخنان طنزآلود یا انتقادآمیز منسوب به مجذوبان و دیوانگان در هیچ یک از آثار شعر فارسی به اندازه مثنویات عطار فراوان نیست. این نکته، تقریباً یک ویژگی مثنویات عطار محسوبست و کلام شاعر در نقل آنها غالباً چنان صمیمانه به نظر می‌رسد که می‌توان اندیشید شاعر پاره‌یی از اندیشه‌های شخصی را هم از زبان آنها نقل می‌کند. البته کسانی که در مراتب قدرت جای داشتند و غالباً آماج ویژه این طنزها واقع بودند آن صدای اعتراض‌آمیز را هرگز به جدّ تلقی نمی‌کردند ازین رو سعی زیادی هم در خاموش کردن آن به کار نمی‌بردند. عام خلق، که از دیرباز به خود تلقین کرده بودند سخن راست را باید از دیوانگان شنود، خود در سایه تقیه و توریه از گزند مخالفان ایمن می‌ماندند اما این گونه اقوال را دهان به دهان نقل می‌کردند و با نقل آنها خود را تشفی می‌دادند.

در مجموع مثنویات عطار بالغ بر ده‌ها قصه ازینگونه طنزهای زیرکانه به مجذوبان و شوریدگان منسوب است و از قراین برمی‌آید که در آن ایام در عهد شیخ در نشابور تعداد اینگونه شوریدگان، قابل ملاحظه باید بوده باشد. این مجذوبان عطار در اظهار اینگونه سخنان انتقادآمیز خویش تقریباً بر هیچ چیز ابقا نمی‌کنند و از فرش تا عرش همه چیز را، با بی‌پروایی، زیرسؤال می‌برند و چون در شرع هم، ارباب جنون از هرگونه گرفت و گیر آزادند ایرادی بر آنها وارد نمی‌شود. از جمله، قصه آن دیوانه معروف است که چون در اطراف نشابور هرچه را می‌دید تعلق به عمید نشابور داشت دستار پاره خود را هم از سر برگرفت و به هوا انداخت - یعنی این دستار پاره را هم به همان عمید عزیز کرده‌ات ده (مصیبت‌نامه / ۴ - ۲۵۳). از دیوانه دیگر نقل است که چون در کوچه‌ها از دست کودکان چوب و سنگ می‌خورد به خانه عمید پناه برد. عمید نشسته بود و غلامانش با بادبزن که در دست داشتند مگس‌هایی را که بر روی او می‌نشستند می‌پراکندند. عمید چون چشمش به

دیوانه افتاد بانگ برآورد که اینجا ترا که راه داد؟ دیوانه جواب داد از سنگ و چوب کودکان شهر به تو پناه آوردم اما می بینم تو خود از من نیز عاجزتری. به چندین کس نیاز داری تا مگس ها را از اطراف صورتت برانند و خود از عهده این کار بر نمی آیی پیدا است که از من چوب و سنگ کودکان را هم دفع نتوانی کرد. این چگونه میری و حاکمی است که خود در دست دیگران اسیری؟ (مصیبت نامه / ۲۴۴). در تعدادی از این طنزهای اعتراض آمیز شاعر بر بیعدالتی های جامعه و برآنچه دنیا را به دو اردوی غارتگر و غارتزده تقسیم کرده است، انتقاد می کند و پاره یی مباحث جالب و دقیق اجتماعی را مطرح می سازد. از جمله در تقریر بیعدالتی بی که در توزیع ثروت هست، از زبان دیوانه یی نقل می کند که اگر به جای خدا می بود این تفاوت را که نزد او جز بیعدالتی به نظر نمی آمد از بین می برد و هیچ خلل هم در کار دنیا وارد نمی کرد (مصیبت نامه /) در پاره یی دیگر بعضی اسرار کاینات از جمله مسأله معماگونه مرگ و زندگی انسان را که حکیم همجوار و همشهری او خیام هم خویشان را در آن باب همواره دچار سرگستگی و حیرت می یافت، از زبان اینان مطرح می کند. دیوانه یی در یک قصه او از خدا می پرسد ازین گیر و دار رفت و آمد خلقان دلت نگرفت؟ جای دیگر از زبان دیوانه یی با حسرت و تأسف فریاد برمی آورد که یارب چون مرا بدین زاری می بری آوردنت برای چه بود؟ اگر من هرگز جان و حیات نیافتمی - زین همه جانکندن ایمن بودمی (مصیبت نامه / ۹۱) در قصه یی دیگر از شوریده حالی می پرسند که آیا خدا را می شناسی؟ پاسخ می دهد چگونه نشناسم کسی را که او چنین آواره ام کرده است؟ از شهر و دیار خویشم رانده است و آرام را هم از دلم ربوده است (مصیبت نامه / ۲۸۱) آیا در عصری که عطار در آن می زیست اگر صنعت چاپ رایج بود، اینگونه سخنان مورد بازخواست نمی شد؟ البته که می شد. انسان هشت قرن بعد از عطار آرزو می کند که کاش از میراث عهد او

لامحاله همین یک چیز باقی مانده بود. اگر بنا باشد ضد فکر دایم دنیای فکر را تهدید کند، فکر چگونه می تواند فرصت و فراغت برای بنا کردن دنیایی بهتر پیدا کند - و این دریغی است که بر دنیای هشت قرن بعد از عطار باید داشت. مزیت دیگر عطار و عصر و محیط او آنست که او حتی از زبان زهاد، علما و حتی کسانی که چیزی برای از دست دادن ندارند، نکته‌هایی را مطرح می کند که در دنیای هشتصد سال بعد از او به ندرت می توان با آن روبه رو شد. ازین جمله آنجاست که پیری خارکش، در روی محمود غزنوی می ایستد، ملک و مال او را از حرام اندوخته می خواند، و او را به باد طعن و ملامت می گیرد که با وجود مال و ملک بسیار، روز و شب از مال درویشان می خورد و به زخم چوب از مردم آنچه را مال آنهاست به قهر می ستاند (مصیبت نامه / ۱۵۹) نقدی تندتر، طعن آمیزتر، و خشونت آمیزتر را عطار از زبان یک محتسب شهر، الیاس نام بر نصر احمد امیر سامانیان وارد می کند که در واقع طرز تلقی خود او را از بیرسمی عصر نشان می دهد. نقد چنان تند و تأثر انگیز و دردناک است (مصیبت نامه ۱۹۰ - ۱۸۹)، که نصر را به توبه و حتی کناره گیری وامی دارد - ماجرای که شاید انعکاس رنگ باخته‌یی از حوادث تاریخ پایان فرمانروایی نصر باشد.

نیم قرنی بعد از عطار و یا اندکی بیشتر، مثنویات او در مقابل طلوع مثنوی جلال الدین بلخی، فروغ و جاذبه خود را از دست داد. هر چند درین میان باز عارف ناموری مثل شیخ شبستری شاعری عطار را دست آویز تبرئه خویش از اشتغال به شعر و شاعری خواند و او را به کنایه شاعر قرون تلقی کرد، اما قرون بعد، در تسخیر مثنوی مولانا باقی ماند که درد و شور عطار را با لحنی قوی تر و با بیانی خوش منطوق تر تقریر کرد - و در واقع با نظم کردن یک مثنوی جدید در شش دفتر کلان، تقریباً تمام احساس و آرمان شاعر نسابور را در طی افکار و احساسات جدید پرجاذبه خویش به بیان آورد. و آنچه را در

اندیشه و تعلیم عطار متضمن ضعف یا فاقد قدرت یافت با قوت و انسجام بیشتر تقریر کرد. مقایسه تعدادی قصه‌ها، که عطار و مولانا آنها را در بیان آورده‌اند این برتری طرز بیان مولانا را نشان می‌دهد. از آنجمله قصه ارشمیدس و ارسطو که منشأ قسمتی از حکایت شاه و کنیزک در مثنوی مولانا است در منطق الطیر (/ ۱۱۷)، قصه باز سپید پادشاه در خانه کمپیرزن در اسرارنامه (/ ۱۶۴۸) را می‌توان یاد کرد.

در سال‌های بعد از عهد سنجر (وفات ۵۵۰) بود که عطار در خراسان به شاعری شهرت یافت. این تنها روایتی است که تذکره‌نویس معاصرش، محمد عوفی، در لباب‌الالباب خویش در باب وی نقل می‌کند. وی به تصریح خودش در نشابور زیست، و عنوان عطار را از پدرش که سالها در آن شهر بدان پیشه اشتغال داشت یافت. فریدالدین محمد نام داشت و از وقتی شاعر شد خود را در شعر به نام عطار، و احیاناً به نام فرید خواند. نام پدرش محمود بود - و این قولی است که کاتب قدیمترین نسخه موجود دیوانش آن را یاد می‌کند - و از آن قدیمتر روایتی درین باب در دست نیست. نام‌های دیگر هم در باب خود او و پدرش نقل کرده‌اند که بر آنها نمی‌توان اعتماد کرد. فریدالدین محمد با آنکه در سالهای بعد از عهد سنجر - شاید حدود سالهای بین ۵۶۰ تا ۵۸۰ - در خراسان به شاعری شهره بود، برخلاف معمول شاعران عصر به هیچ‌یک از دربارهای خراسان در آن ایام نپیوست و شعر خود را وقف ستایش فرمانروایان عصر نکرد. ظاهراً التزام حرفه پدری که او را از پیشه کردن شاعری بی‌نیاز می‌کرد، عامل عمده‌ی درین امر بود. گرایش به زهد و تعبد هم که مثل حرفه وی یک میراث پدری بود عامل دیگر بود که اوقات او را، و رای آنچه در داروخانه می‌گذشت، صرف تربیت روحانی

خویش می داشت.

ولادتش ظاهراً ده دوازده سالی قبل از پایان عهد سنجر روی داد - شاید حدود ۵۴۰ هجری. روایات دیگر که درین باب نقل شده است به احتمال قوی بر ساخته کسانی است که خواسته‌اند سرگذشت او را در تار و پود افسانه‌ها فروتنند - و نقد آن روایات به‌طور بارزی آنها را غیرقابل قبول نشان می‌دهد. از جزئیات زندگی او اطلاعات قابل اعتمادی در دست نیست و خود او هم جز به ندرت به سرگذشت واقعی خود اشارت روشنی ندارد. به هر حال سال‌های کودکیش به احتمال قوی در اواخر عهد سنجر گذشت. در فاجعه غز (۵۴۸) که نیشابور و خراسان به دست آنها افتاد فریدالدین محمد شش یا هفت سالی بیشتر نداشت. ماجرا یک شورش خشم‌آلود مشتی ترکمان شبانکاره بود - که از ناچاری با سلطان به چالش برخاسته بودند. فقط بی تدبیری سلطان و امیران درگاه آن را به یک فتنه خونین تبدیل کرده بود - فتنه غز. حادثه چنان عظیم، چنان موحش، و چنان دردناک بود که نمی‌توانست در خاطر کودک خردسال تأثیر دردانگیز خود را باقی نگذاشته باشد.

سلطان به اسارت رهنان غز افتاده بود و با اسارت او نیشابور و تمام خراسان به دست غزها رها شده بود. از همان آغاز هرکس توانسته بود به گوشه‌یی گریخته بود. طی چند روز خانه‌ها خالی، دکان‌ها بسته، و بازارها خلوت بود. خانه‌های خالی غارت می‌شد و کسانی که در خانه‌ها باقی مانده بودند، عرضه شکنجه و آزار می‌شدند. مردها را بسختی شکنجه می‌کردند تا مال و دفینه خود را نشان دهند. زن‌ها را به خاطر زیوری که بر دست و گردن داشتند دست و سر می‌بریدند و مورد بیحرمتی قرار می‌دادند. دختران و پسران نورسیده که در خانه‌ها و برزن‌ها دستگیر می‌شدند و جودشان از گونه‌گون تجاوز مصون نمی‌ماند. بچه‌های فراری، زنان و کودکان ربوده،

خانواده‌ها را دچار وحشت ساخته بود.

هر روز، به خاطر کندوکاو دفینه‌های موهوم گوشه‌یی از شهر تبدیل به تلّ خاک می‌شد. هر شب در گوشه‌یی از شهر آتش زیانه می‌کشید و کسانی را که در برابر دشمن به مقاومت برخاسته بودند طعمه خویشتن می‌ساخت. بازارها غارت شده بود و دکان‌ها بسته بود. از روستاها چیزی به شهر حمل نمی‌شد و شهر دچار تنگی و قحطی بود. مدرسه‌ها بسته بود، و علما و طالبان هریک به گوشه‌یی گریخته بودند. یک مفتی و عالم بزرگ شهر - محمد بن یحیی - را به خاطر آنکه فتوا به مقاومت در مقابل غزها داده بود به سختی و با خواری شکنجه کردند - دهانش را به زور با خاک نرم آکنده بودند و او را با شکنجه‌یی سخت هلاک کرده بودند. کسانی را که گمان می‌رفت چیزی از ذخایر خود را پنهان کرده باشند بسختی می‌زدند. گاه یک تن را که خود هیچ چیز نداشت می‌زدند تا دیگری را آماده اقرار و تسلیم سازند. خانه و بازار و مسجد و مدرسه‌یی نماند که معروض ویرانگری نشد. هر جا می‌رسیدند زمین را به امید آنکه در آن چیزی پنهان شده باشد و جب به جب می‌کاویدند و زیر و رو می‌کردند.

کسانی که از پیش این هجوم وحشیانه می‌گریختند، دور از شهر و در کوره‌راه‌ها درون حفره‌ها، در قعر مغاک‌ها، و در زیر خرابه‌های پل‌ها مخفی می‌شدند. با این حال همه جا تعقیب و دستگیری می‌شدند و بسختی معروض آزار و شکنجه می‌شدند شادیاخ، با آنکه محله‌یی پیوسته به شهر بود عرضه دستبرد واقع نشد. لشکرگاه سلطان در آنجا بود و رهنان دوست نداشتند آنجا با مقاومت مسلحانه غلامان سلطان مواجه شوند. البته غلامان سلطان هم هر چند در آنجا خود را آماده پیکار نشان می‌دادند، چندان علاقه‌یی به درگیری با رهنان مسلح ابراز نمی‌کردند. با این حال کسانی که از نشابور به آنجا رفته بودند، غالباً از تعقیب و آزار ایمن می‌ماندند. سلطان در دست

غزها اسیر بود، و غلامان هم بدون اشارت و اجازه وی جرئت هیچ حرکت نداشتند.

فریدالدین محمد، که هنوز سالهای کودکی را می‌گذراند، در این احوال، مرگ و درد و وحشت را همه جا برگرد خود در حرکت می‌دید. در شادیاخ خانه پدرش ظاهراً عرضه غارت نشده بود اما بیماران، غارت‌زدگان، و کسانی که از وحشت احوال نزدیک به مرگ یا جنون بودند دایم برای درمان و دارو به خانه او رفت و آمد می‌کردند. عطار پیر هم به آنها دارو، نصیحت، و تسلیت می‌داد. در نشابور، که با شادیاخ پیوسته بود خانه‌ها خراب شده بود. مرگ و گند و گرسنگی همراه با وحشت و هراس آن را عرضه انواع بیماری‌ها ساخته بود. شادیاخ، اگر از تجاوز و غارت تا حدی مصون مانده بود، از واگیر بیماری و از هول و هراس وحشت‌انگیز دیوانه‌کننده در امان نمانده بود. همه چیز در آنجا بوی مرگ می‌داد، همه چیز در حال تزلزل بود و فریدالدین محمد در میان این وحشت و تزلزل سال‌های کودکی خود را می‌گذرانید.

چند سال بعد، وقتی فتنه غز فروکش کرد و پایان یافت فریدالدین محمد دوران مکتب را می‌گذرانید. در خانه و شاید در مکتب نیز او را نه محمد، بلکه محمشاد یا چیزی شبیه آن که در آن نواحی به جای محمد بکار می‌رفت (تاریخ بیهق /) می‌خواندند. در شادیاخ یا نشابور، هرجا بود محمشاد از آنچه در آن ایام در مکتب‌ها آموخته می‌شد بهره می‌گرفت. خط و حساب و قرآن - با مایه‌یی از شعر و ادب عصر. درین مدت خراسان بارها دست به دست شده بود. سنجر از اسارت غزهایی یافته بود. به تختگاه خود در مرو بازگشته بود، و به اندک فاصله از اندوه دوران اسارت وفات یافته بود (۵۵۲). بعد از او خراسان بین خویشان و سرکردگان سپاه او دست به دست شده بود. با این حال قحطی و ویرانی همچنان بر تمام آن سایه انداخته بود. بازگشت سنجر تجدید عمارت آن را ممکن نساخته بود.

جنگ‌های خانگی آن را همچنان به دست قحطی و بیماری و مرگ رها کرده بود. وحشت و اضطراب سالهای هرج و مرج همچنان بر سراسر آن سایه انداخته بود.

فریدالدین محمد، این وحشت و اضطراب را هنوز در اعماق قلب و روح خود احساس می‌کرد. سالهای بعد، در مکتب و مدرسه، تجربه‌های تازه‌یی برایش حاصل می‌شد. در مدرسه با دانش‌های عصر آشنا می‌شد و در داروخانه پدر اسرار حرفه او را می‌آموخت. با این حال خاطره سالهای غز، قریحه شاعرانه‌یی را که از همان ایام در خاطر او می‌شکفت در خط احساس درد و دغدغه می‌انداخت. یاد آن ایام به وی خاطر نشان می‌کرد که دنیای او در حال فرو ریختن و درهم شکستن است. وقتی آن ماجراها را به یاد می‌آورد، خود را دچار کابوسی هولناک می‌یافت. همه چیز را محکوم به نیستی، همه چیز را در معرض تزلزل، و همه چیز را در کام فنا می‌دید.

در همان سالها که او دوران مکتب را می‌گذرانید، واقعه غز عده‌یی از غارت‌زدگان شهر را از شدت هول به صاعقه جنون دچار کرد. عده‌یی را به خاموشی ناشی از بهت، یا تندزبانی ناشی از بی‌طاقتی دچار ساخت. بی‌نظمی بیشتر اعتراض بیشتر را در خاطرها برمی‌انگیخت و اعتراض بیشتر جسارت بیشتر را طلب می‌کرد. که جز دیوانگی یا دیوانه‌نمایی هیچ چیز آن را قابل تحمل نمی‌ساخت. عده‌یی ازین دیوانه‌نمایان، عاقلان واقعی بودند اما در پرده این جنون الهی که به آن شهرت پیدا می‌کردند، سخنگویان جناح معترض جامعه می‌شدند. نه فقط ارباب قدرت، بزرگان عصر و حتی عالمان شهر را مسؤول آن بی‌نظمی‌ها می‌خواندند، بلکه احیاناً بر دستگاه آفرینش - که در نزد اکثر مردم قدرت ناسزایان و عجز و ضعف ارزانیان ناشی از مشیت واقع در ورای آن بود - نیز بی‌پرده یا در پرده اعتراض می‌کردند.

اینگونه عاقلان دیوانه‌نما، در محیط و عصری که شاهد وقوع آن

ماجرای دردناک و دهشت‌انگیز بود، البته بیش از گذشته‌ها، ظاهر شدند و بیش از گذشته‌ها اعتراض‌های تند بر زبان راندند. اما حرمت و تکریم آنها درین عصر هم مثل گذشته‌ها نگهداشته می‌شد و آنها نیز مثل کسانی که در دوره‌های گذشته پدید آمده بودند، به نام مجذوبان، بیدلان، شوریدگان و عقلاء مجانبین مورد حرمت عام بودند. لطف‌گفتار و طنز تلخ جسورانه آنها آنچه را عاقلان محتاط، قادر به اظهار آن نبودند، به بیان می‌آورد، دلها را سبک می‌کرد و خاطرها را تسکین و تسلی می‌داد. رفتار و کردار بی‌قیدانه آنها هم، که زندگی صوفیانه آواره‌گونه و فارغ از هرگونه قید و تعلقی داشتند، برای اهل عصر شوق‌انگیز بود و عجب نیست که عطار جوان را به تقلید و تأمل واداشته باشد. و یک محرک او در گرایش به ترک تعلقات دنیوی بوده باشد. به علاوه نام و خاطره تعدادی از علما، زهاد، وعاظ و مشایخ صوفیه که طی همین سالهای هرج و مرج در نیشابور یا خراسان در گذشته بودند، هنوز نقش دلها بود و احوال آنها در نزد عام خلق با حرمت و علاقه یاد می‌شد. فریدالدین محمد، که هنوز سالهای کودکی را می‌گذرانید و مجال دیدار آنها را پیدا نکرده بود با آنچه از احوال و اقوال آنها نقل می‌شد ذوق می‌کرد، حکایات منقول از آنها را سرمشق زندگی می‌یافت و اقوال منسوب به آنها را با نظر شوق و علاقه می‌نگریست.

در بین این نام‌آوران عصر، حکایات اقوال و احوال عباسه طوسی، مظفر عبادی، رکن‌الدین اکاف، محمدبن یحیی، تأثیر پایداری در خاطر فریدالدین محمد باقی گذاشت و در اندیشه‌های وی مجال انعکاس یافت. عباسه طوسی، از مردان حق و زهاد و علمای عصر بود. مظفر بن اردشیر عبادی، ابومنصور واعظ معروف عصر بود که سخنانش آکنده از نکات جالب بود و از خراسان تا بغداد دوستاناران و شیفتگان بسیار داشت با آنکه اندک زمانی قبل از واقعه غز درگذشت (۵۴۷) خاطره مجالس او تا سالها بعد

نقل می‌شد و عطار پاره‌یی از اقوال و احوال وی را همچنان در خاطر داشت. محیی‌الدین محمدبن یحیی که بر دست غزبه قتل رسید، شاگرد امام غزالی بود و از ائمه و فقهای بزرگ عصر و مثل استاد خود به زهد و عرفان نیز گرایش داشت. رکن‌الدین اکاف که در همان ایام فترت و اغتشاش خراسان وفات یافت (۵۴۹)، از فقها و زهاد عصر بود، مریدان و دوستداران بسیار داشت و زندگی او نمونه‌یی از دانش و پارسایی شمرده می‌شد - و حکایات جالب از وی نقل می‌شد. بسیاری ازینگونه حکایات که از زهد و دانش و پارسایی این علماء نقل می‌شد در خاطر عطار جوان تأثیر می‌گذاشت - و سالها بعد در آثار او نقل شد.

درگیر و دار این احوال که در نیشابور مدرسه‌ها ویران، مسجدها بی‌رونق و بازارها دچار رکود بود، عطار زاده جوان اشتغالی را که پدرش به کار داروخانه داشت با نظر تعجب و تحسین می‌نگریست. با آنکه بازار عطاران طعمه حریق شده (۵۵۳) بود، رفت و آمد بیماران و محنت‌زدگان به داروخانه او ادامه داشت. آیا داروخانه به شادیاخ انتقال یافته بود، یا عطار پیر بعد از واقعه غز دوباره همچنان در بازار نیشابور نبض بیماران را معاینه می‌کرد و برای آنها دارو و درمان تجویز می‌کرد؟ به هر حال محمود عطار بی‌هیچ سستی و فتور کسانی را که در داروخانه به او رجوع می‌کردند دارو می‌داد، درمان می‌کرد و تسلی و تسکین می‌بخشید.

برای فریدالدین محمد که درین سالها تدریجاً به بلوغ نزدیک می‌شد جاذبه داروخانه کمتر از جاذبه مدرسه نبود. عشقی مرموز او را بسوی خانقاه، به سوی زندگی صوفیانه، می‌کشاند اما بیشتر دوست داشت راه خانقاه را از میان مدرسه یا بازار پیدا کند. همان اندازه که در مدرسه صرف اوقات کرده بود، در داروخانه هم رفت و آمد کرده بود و بازار و مدرسه هر دو برایش جاذبه داشت. در هر دو جا می‌توانست راه خود را بسوی آفاق تفرید

و تجرید که راه صوفیان و طریق اولیاء و قدیسان بود بگشاید. اما داروخانه پدر راه نزدیک تر و ایمن تری را پیش رویش می گسترده.

از راه داروخانه به عرصه بازار راه می یافت با محترفه و طبقات عامه که از دسترنج خود نان می خوردند، آشنا می شد با طبقات روستایی که کالای خود را به شهر می آوردند گفت و شنود پیدا می کرد و می توانست از راه معالجه بیماران آلام انسانی و احوال نفسانی خلق را درک کند - و بدینگونه در آفاق انفس سیری را که در آفاق و انفس برایش ممکن نمی شد وسیله یک سلوک بی سیر سازد.

راه مدرسه، این اندازه ایمن نبود. غرور علم مرده ریگ ممکن بود او را در عشق به جاه فقیهانه از توجه به احوال عام خلق که دلهای آنها منزلگاه الهی بود غافل نماید. اشتغال به آنچه جز لفظ و عبارت هیچ حاصل ندارد و دل را خاضع و جان را آماده سلوک در مقامات معنوی نمی دارد، احتمال داشت او را از آنچه ورای قیل و قال اهل مدرسه است و تجربه روحانی و عرفانی عبارت از آنست مانع آید.

البته مدرسه و بازار، در آن سالهای ویرانی و رکود ناشی از فتنه غز، هر دو دچار تزلزل و کساد بود. در طی این مدت که تا بازگشت و وفات سنجر ادامه یافت بیست و پنج مدرسه و دوازده کتابخانه در شهر نسابور عرضه ویرانی یا آسیب سخت شد (فروزانفر / ۳۸)، حتی بازار هم، که به خاطر غارت اموال و ناایمنی راهها دچار رکود شدید بود، از حریق که در رسته عطاران روی داده بود بشدت گرفتار تزلزل و ناایمنی بود.

با این حال فریدالدین محمد، که در مدارس نیمه ویران و در نزد علماء و مدرسان افسرده دل و مصیبت دیده شهر، علوم رایج عصر را از فقه و قرآن تا طب و فلسفه آموخته بود، از مدرسه رخت به دکان کشید - به داروخانه پدر. در اینجا «فرید» فرصت تازه‌یی برای شناخت داروها، تجربه در کار

درمان بیماری‌های شایع در ولایت و آشنایی با آلام و آمال طبقات ضعیف اهل شهر و روستا یافت. استفاده ازین فرصت وی را به نیک و بد زندگی عامه آشنا ساخت، مطالعه کتاب‌های طب و دارو شناخت را که لازمه مهارت در حرفه بود بر وی الزام کرد؛ و برای گرد آوردن گیاهان دارویی به جستجو در طبیعت، در کوه و صحرا، واداشت. هرچه بیشتر درین زمینه مطالعه و تتبع کرد حذاقت بیشتر یافت و بر رونق و اعتبار داروخانه پدر افزود.

در همان حال فراغت‌های نادری را که در خانه یا صحرا برایش حاصل می‌شد صرف مطالعه کتاب‌های صوفیه و اشتغال به تمرین در شعر و شاعری می‌کرد. از مطالعه کتاب‌های صوفیه یادداشت‌های جالبی در احوال و مقامات زهاد، وعاظ، و اولیاء مشایخ جمع می‌آورد که مرور بر آنها برای خود وی هم عبرت‌افزا و تفکرانگیز بود. در زمینه شعر و شاعری در آن اوقات اوحدالدین انوری شاعر دربار سنجر هنوز شهرت و قبول بیمانند داشت - و فرید عطار البته از تأثیر سبک و اندیشه او برکنار نبود. اما آشنایی با شعر سنایی که حتی انوری را به رشک و تعریض انداخته بود، با طبع او که مایل به شعر و عظم و تحقیق بود بیشتر سازگاری داشت. شعر خاقانی که در همان سالهای مکتب، یک قصیده معروف او در رثای محمدبن یحیی، در شهر دست به دست می‌شد، سرمشق‌های تفکرانگیزی در زمینه شعر و عظم و تحقیق به وی ارائه می‌کرد. تعدادی از شاعران دیگر عصر، کسانی چون ظهیرفاریابی، مجیر بیلقانی، فلکی شروانی و جمال‌الدین محمد اصفهانی هم درین ایام در همین زمینه گه‌گاه اشعار جالب می‌سرودند. فرید عطار، تحت تأثیر تمایلات زاهدانه خویش و به اقتضای معمول عصر، به شعر و عظم و تحقیق گرایش یافت و برخلاف بسیاری ازین شاعران به دربارهای عصر و مجالس اعیان ولایت هم علاقه‌ی نشان نداد و از ارتباط با آنها خود را کنار کشید. داروخانه برایش از دربار فرمانروایان جالب‌تر بود. حتی وسوسه

مدرسه و قیل و قال مسأله هم که کامیابی در آن برایش دشواری نداشت خاطرش را جلب نمی‌کرد. از تصوف که بیش از هر چیز خاطرش را به خود می‌کشید شیوه قلندر و راه اهل ملامت را بیشتر می‌پسندید. این گرایش به او الزام می‌کرد تا به خرقة زهد درنیاید و درزی و لباس عوام خلق، در میان آنها نفس زند و معاملات روحانی خود را بر خلق آشکار نکند. ازین رو سالها گذشت و او همچنان در دکان خویش دست بر قاروره و نبض رنجوران و فقیران و دل با عوالم معنوی و احوال و مقامات اهل تصوف داشت. چیزی که او را از این هر دو مشغولی باز می‌آورد و فراغت‌گونه‌یی می‌داد شعر بود که در آن، هر روز مایه و پایه‌یی بلندتر می‌یافت.

هنوز سی ساله بود که در زمینه زهد و تحقیق شعر او دردآمیز، عبرت‌آگند و تفکرانگیز بود. مرگ اندیشی و دغدغه زوال و فنا در همان ایام چنان بر خاطر جوانش چیره بود که در سنین سی سالگی خود را در «نیمه شصت» از عمر می‌یافت. گویی سایه مرگ و فنا را که دیگران در سنین پنجاه و شصت سالگی در دنبال خویش می‌یابند او از همان سی سالگی در تعقیب خویش می‌دید. اندیشه اغتنام وقت که لازمه چنین ادراک پیش از وقت نیز هست در همان ایام در شعرش گاه التزام توبه و گاه - به ندرت - التزام لذت‌جویی را الزام می‌کرد.

سال‌ها بعد که عمرش از چهل هم گذشته بود، ظاهراً اشتغالش بیشتر در نظم کردن قصاید زهدآمیز و غزل‌های صوفیانه بر شیوه سنائی غزنوی بود - و درین هر دو زمینه نیز آثار ارزنده و دلاویز به وجود آورد. درین مدت غیر از مثنویات سنایی که شهرت بعضی اجزای آنها خاطر فریدالدین محمد را به تقلید و تتبع آنها جلب می‌کرد منظومه‌یی چند که از شاعران اران و عراق به خراسان می‌رسید نیز علاقه وی را به نظم مثنویات می‌افزود. شاید تحفة‌العراقین خاقانی و مخزن‌الاسرار نظامی هم در همین ایام به خراسان رسیده بود. در واقع در همین اوقات یا چندی بعد بود که مسافران ری و

عراق اشعار نظامی را به خراسان آورده بودند و عوفی مؤلف تذکره لباب‌الالباب نمونه‌هایی از نظم نظامی به دست آورده بود.

چنان پیدا است که از همین ایام تا نزدیک به پایان عمر اوقات عطار، بیشتر در نظم مثنویات گذشت و تقریباً تمام اندیشه او درین سی یا چهل سال پایان عمر صرف تأمل در حالات و مقامات روحانی، مطالعه در احوال و اقوال مشایخ و تفکر در مقالات ابدال، مجذوبان، و اولیاء گشت.

در تمام این مدت، شیخ بازار، خود را از رویدادهای عصر برکنار نگهداشت. شایعات مربوط به قران کواکب و بروز طوفان که حکم انوری در آن باب معروف است، و همچنین ماجراهای مربوط به منازعات خوارزمشاهیان و خراسان، حتی ظهور سلسله شیخ کبری و اختلاف خلفای او با مشایخ خراسان که در نشابور رویدادهای روز محسوب می شد هیچانی در او برنینگیخت. چون اندک اسباب معاش برایش حاصل بود از اینکه اسباب معیشت را از مستمری پادشاهان یا از وجوه اهل مدرسه و فتوح اهل خانقاه بجوید فراغتی داشت. معاشرتش ماورای دیدار خویشان و دوستان بازار و محله، تقریباً منحصر به دیدار مشایخ و زهاد عصر بود. جز این هیچ نشانی از زندگی هر روزینه او در اشعار و نوشته‌هایش باقی نیست.

با این حال عزلت جویی و انزواطلبی وی را از دیدار با شیخ مجدالدین بغدادی صوفی و عارف خوارزمی که مقیم نشابور بود مانع نمی آمد. اما با او، یا شیخ و مرشد او نجم‌الدین کبری که مجدالدین در خراسان نایب و نماینده او محسوب می شد رابطه مریدی و مرادی نداشت حتی مجدالدین وقتی شیخ بازار به دیدارش می رفت، او را همچون یک شیخ کامل و سالکِ واصل با نظر تعظیم تلقی می کرد. یک بار که عطار به دیدنش رفت مجدالدین او را به کنایه از مردان خدا خواند. ظاهر احوال عطار نشابور در آن ایام او را زاهدی متعبد و صوفی‌پی عاری از دعوی نشان می داد.

در همین سالهای آخر عمر، دیدار بهاء ولد بلخی واعظ و زاهد معروف خراسان و ماوراءالنهر برای او مایه شادی و دلنوازی شد. بر وفق روایات مقارن هجوم مغول به ماوراءالنهر که بهاء ولد به همراه خانواده خویش از طریق خراسان به بغداد و حج می رفت در نسابور با شیخ عطار دیدار کرد. عطار، جلال الدین محمد فرزند بهاء ولد را که در آن هنگام کودکی نابالغ بود تشویق کرد و نسخه یی از اسرارنامه خویش را نیز به او هدیه کرد. تأثیری که اسرارنامه و سایر آثار عطار در کلام مولانا باقی گذاشت احتمال وقوع این ملاقات را تأیید می کند. با آنکه در آثار مولانا و در هیچ یک از نوشته های عطار به این واقعه اشارت نیست قراین گونه گون هست که این ملاقات را از لحاظ تاریخ قابل قبول نشان می دهد.

نیم قرنی بعد از فاجعه غز (۵۴۸) فرید عطار به آستانه شصت سالگی نزدیک شده بود. - موضعی از عمر که از نیمه شصت سالگی بدان می اندیشد و لاجرم پنجاه و هشت سالگی (۵۹۸) برایش با شصت سالگی چندان تفاوت نداشت. اکنون در بازار نسابور و در بین کسانی که به داروخانه می آمدند شیخ خوانده می شد. - شیخ عطار نسابور. اوقاتش بیشتر در نظم مثنویهای عرفانی یا در تفکر در تنسیق مطالب آنها مصروف می شد. زهدی عاری از ریا در دامنش چنگ زده بود و هر روز او را بسوی عزلت بیشتر می برد. - و نسبت به دنیایی که در پیرامون او غرق غفلت و جویای لذت بود بی اعتنا تر می کرد.

ده و دوازده سالی بعد، که شیخ خود را در قلّه عمر هفتاد می یافت در شهر خویش تقریباً غریبه بود. آشنایان و همسالانش در گذشته بودند، و در پس آنها نسلهای تازه در رسیده بود، نسابور حکام و عمال و طلاب و زهاد تازه یی پیدا کرده بود که شیخ پیش از آن آنها را ندیده بود و در آنها به چشم دوستی نمی نگریست. قدرت به دست پادشاهان خوارزم افتاده بود و قدرت

مخوف خوارزمشاه - سلطان علاءالدین محمد - نشابور را بشدت در کام استبداد خویش می کشید.

شیخ عطار با دنیای عصر تقریباً هیچ رابطه‌ی نداشت. در خلوت انزوای او، در مسجد یا خانه، چیزی جز اندیشه خدا راه نداشت - خوف عاشقانه، رجاء عاشقانه، و عبادت عاشقانه. نسبت به بیماران خویش شفقت پدران را هرگز کم نکرده بود اما خود او غرق در رؤیاهای صوفیانه بود - رؤیاهای صوفیانه یک سالک بی‌مرشد، یک شیخ بی‌خانقاه. اندیشه این جستجوی عاشقانه در خواب و بیداری، در خلوت و در بین عام خلق او را دنبال می‌کرد. دلنگرانی او خدا بود - یاد او هرگز خاطرش را ترک نمی‌کرد. این عظمت بی‌پایان نامرئی هدف تمام احساسات، تفکرات و رؤیاهایش بود. او را می‌جست، او را دنبال می‌کرد و می‌خواست در آن فانی و مستهلک شود. در غزلیات خویش هرچه از عشق می‌سرود مربوط به این لایتناهی دسترس‌ناپذیر بود - که غزل او را قلندرانه، نومیدانه و احیاناً بی‌بند و بار می‌کرد در منظومه‌یی که به نام اسرارنامه سرود، رازهایی را جستجو می‌کرد که می‌تواند او را تصفیه کند، از آرایش‌ها بیرون آورد و شایسته عشق وی سازد. در آنچه به نام تذکرة الاولیاء جمع آورد رد پای پویندگان راه خدا را دنبال کرد - با شوق و آرزویی که لفظ به لفظ این اثر آن را بی‌نقاب می‌کرد. در الهی‌نامه هرچه را ماسوای او بود، افسانه، پندار و یا رمزی از عظمت و کمال بی‌انتهای او نشان می‌داد. در مصیبت‌نامه، در جستجوی ره یافت او به دامن هر نبی و هر ولی دست زده بود و در منطق الطیر به دنبال مرغ سلیمان تا آستانه فنا به پیشگاه او راه یافته بود - و با این حال عشق او، وصل و فراق او، و قرب و بُعد او روزها و شب‌ها خاطرش را در رؤیاهای طلایی فام عاشقانه مستغرق می‌داشت.

طالب لقای حق بود و در شعله این آرزو می‌سوخت. وعده فردا که

رؤیت در قیامت بود، برایش مایه تسلیت خاطر نبود. دیدار فردا را جز برای طفلانِ راه مایه خرسندی نمی یافت. دیدار روز، دیدار رویاروی، دیدار این جهانی خاطرش را برانگیخته بود - و گه گاه در نوعی شهود ناشی از خلسه خود را با آن سیمرغ بی نشان که عشق سراسر عمرش جستجوی آن بود رویاروی می یافت. احساس این حضور بی پایان غیبت از تمام ماسوی الله را از او طلب می کرد - و او با عزلت و انزوای صوفیانه و با خدمت و ایثار که در داروخانه خویش نسبت به خلق می کرد از تمام ماسوی فراغتی واقعی داشت. درین فراغت نورانی، عطار پیر جز به خدای خود نمی اندیشید و جز به عشق او سر فرود نمی آورد.

شیخ نشابور در آن روزها هر روز پیرتر می شد اما دنیای پیرامون او هر روز جوان تر می شد. نشابور غارت شده و محنت زده سالهای کودکی او هر روز دگرگونی بیشتر می یافت. با نسلهای نو که هر روز به عرصه می رسید و با تلاش های تازه که در بازارها، مدرسه ها، و خانقاه ها هر روز منظره دنیا را عوض می کرد. در فراغتی که او از عالم و اهل عالم داشت این دگرگونی ها خاطرش را به خود مشغول نمی داشت. می خواند و می نوشت و می اندیشید و عبادت می کرد و در به روی خود از جهان بسته بود. با این حال خبر واقعه دوست سابقش شیخ مجدالدین بغدادی که سالها پیش به امر خوارزمشاه از نشابور به خوارزم رفته بود و هم به فرمان او چندی بعد، به سبب سوءظن سلطان، در جیحون غرق شده بود، بی شک خاطرش را آزرده بود. اگر نشان این تأثر در کلام وی - در مثنویاتش که این سالها به نظم آنها اشتغال داشت به نظر نمی آید از آن روست که نظم این آثار درین ایام بخشی از حیات روحانی شیخ بود - و حیات جسمانی مربوط به رویدادهای دنیای بیرون در آنها مجال انعکاس نداشت. حتی، آهنگ سلطان خوارزم به جنگ با خلیفه الناصر عباسی هم که بسیاری از زهاد و متشرعه و مشایخ شهر را از خوارزمشاه بشدت ناخرسند می کرد، در کلام و اندیشه او با هیچ گونه

واکنشی حاکی از ناخرسندی مواجه نشد. دنیای او با دنیای خوارزمشاه فاصله بسیار داشت - جنگ و خون و مال و جاه از آستانه دنیای او به درون عزلت خانه‌اش یارای نفوذ نداشت. زندگی او در خدمت خلق و در جستجوی خالق می‌گذشت - و با آنچه در دستگاه سلطان و درگاه خلیفه روی می‌داد هیچ‌گونه تماس نداشت. وقتی هم سپاه مغول به دروازه نسابور جدید (= شادیاخ) رسیده بود و شهر را در محاصره افکنده بود، شیخ هنوز شاید از ماجراهایی که بین خوارزمشاه و خان قوم مغول رفته بود خبر نداشت و بسا که علت شهربندی و آتش‌سوزی شهر جدید را هجوم دسته دیگر از ترکمانان غز می‌پنداشت. درست است که ظاهراً چند هفته‌ی پیش از آن با بهاء ولد خطیب و فقیه و صوفی بلخ که از خراسان به عزیمت حج عبور می‌کرد، مجال گفت و شنودی یافته بود، اما آن گفت و شنود بیش از آن روحانی، عارفانه و فارغ از حدیث دنیا بود که چیزی از ماجرای چنگیز و سلطان خوارزم در آن مجال گنجایی پیدا کرده باشد؟ سالها پیش (ح ۵۹۲) اگر به اشارت نام هندوخان، یک شاهزاده خاندان خوارزمشاهان را در یک غزل خویش آورده بود (فروزانفر / ۸۲) مربوط به سالهای قبل از شصت سالگی بود - و هنوز به این اندازه عزلت و انزوا نگراییده بود و اشارتش از مقوله اشارت به گذشتگان بود.

درین ایام از فاجعه غز (۵۴۸) تا فاجعه مغول (۶۱۸) هفتاد سالی می‌گذشت و درین مدت عمر شیخ لااقل به حدود هفتاد و هشت رسیده بود. اما طول مدت استغراقش در عزلت و زهد و ریاضت، نیروهای جسمانی او را بشدت و بیش از اقتضای این عمر به تحلیل برده بود. در این سنین اگر هم می‌خواست از آنچه در بیرون از عزلتکده او روی می‌دهد آگهی به دست آورد، چشم و گوش و زبانش دیگر یارای آن را نداشت - و جان و دلش در حالی بود که جز عشق دیدار، و شوق دریافت لقاء محبوب هیچ چیز

علاقه‌اش را برنمی‌انگیخت. اما فاجعه تازه، تجدید فاجعه غز نبود. چیزی بود که فاجعه غز در مقابل آن یک ماجرای کوچک و بی‌اهمیت بود. نشابور - در کنار شادیاخ درین فاصله دوباره به عظمت و قدرت گذشته‌اش دست یافته بود. باروی شهر مرمت شده بود، بازارش دوباره رونق یافته بود و «أحداث» و «مُطَوَّعَه» اش که در ثغرها اوقات می‌گذرانند درین فاجعه برای دفاع از آن، بازگشته بودند، آمادگی نشان می‌دادند. از وقتی شهر هدف هجوم واقع گشته بود، جوانان نشابور با جنب و جوش فوق‌العاده‌یی آماده درگیری با «کفار» مهاجم بودند. برخلاف دوران غز که نشابور در آن ماجرا غافلگیر شد، این بار بدون هیچ تردید و تزلزلی با مهاجم به چالش و مقاومت ایستاد. در مقابل خودباختگی سلطان محمد که با ضعف و خواری از پیش سپاه چنگیز گریخته بود و ماوراءالنهر و خراسان را عرضه قتل و کشتار دنبال‌کنندگان خویش ساخته بود، احداث غیرتمند خراسان در شهرها درایستاده بودند - و در نشابور که خاطره هجوم غز را هنوز به خاطر داشت برای آنها تسلیم به مهاجم کافر و وحشی غیرممکن بود.

بالاخره شهر به محاصره افتاد و محاصره طول کشید. از هر دو جانب کوشش و کشش در میان آمد. مغول تا اینجا با چنین مقاومت سرسختانه‌یی برنخورده بود. اهل نشابور حتی یک تن از عزیزکردگان چنگیز را که داماد «خان» نیز بود کشته بودند. لاجرم بی‌آنکه این مقاومت درهم بشکند پیشرفت قوم به آنسوی خراسان ممکن نبود. ازین رو در دفع آن از جانب آنها به جدّ تمام پافشاری شد.

سرانجام شهر با شادیاخ، به دست دشمن افتاد (صفر ۶۱۸) و عرضه غارت و کشتاری بی‌امان گشت. طیّ دو هفته به خون کشیده شد، تمام آن به

۱- احداث عبارت از جوانان و مطوعه عبارت از کسانی بود که داوطلبانه در ثغرها آماده جنگ و مقاومت در مقابل کفار بودند.

غار رفت، بکلی ویران شد و تقریباً با خاک یکسان گشت و تبدیل به دشت و بیابان شد. هیچ‌کس از مرگ که در موکب خان مغول از همه سو روان بود نرسست. معدودی صنعتگران و محترفه هم که از دیگران جدا شدند و به درگاه خان فرستاده شدند زندگیشان مرگ واقعی بود. در شادیاخ هرکس از بیغوله‌ها مجال فراری یافت در دم دروازه‌های ویران به اسارت قوم افتاد.

عطار پیر، فریدالدین محمد شاعر و عارف سالخورده هم در همین احوال بنابر مشهور بر دروازه شهر به دست مغول به قتل آمد. در صحت این قول جای حرف است اما چنان می‌نماید که با وجود ناتوانی و بی‌دست و پایی که عمر طولانی‌ش وی را بدان محکوم کرده بود، برای فرار از آن هنگامه تا آنجا آمده بوده باشد. اما در چنان هنگامه‌یی فرار و رهایی برای هیچ‌کس ممکن نبود. خانه و داروخانه او مثل هرچه خانه و دکان دیگر که در شهر بود به ویرانی کشیده شده بود. زن و فرزندانش هم ظاهراً از کشتار نرسستند. آنچه او از آن به «ده ما» تعبیر می‌کرد و به احتمال قوی زادگاه پدر و پاره‌یی مزرعه در خارج از شهر بود، سرنوشتش نامعلوم ماند. ارتباط دینه‌ها درین مدت با شهر قطع بود اما دینه‌ها هم کمتر از شهرها دچار کشتار و غارت نشده بودند. شهر چنان غارت شده بود که از آن جز تعدادی خرابه‌های دود زده، چیزی نماند. در سراسر ویرانه بازمانده از آن جزبانگ سگ و خروس و زوزه گرگ و شغال هیچ صدایی شنیده نمی‌شد. آنها را هم کینه‌جویان وحشی خوی، از دم تیغ گذراندند. عطار پیر، که در کودکی از فاجعه غزجان به در برده بود، در فاجعه مغول بسختی جان سپرد. از ملک و خانه و ثروتش جز ویرانه‌یی نماند. اوقاتش که صرف مطالعه و تفکر و نظم شعر می‌شد آشفته شد و در یک فاجعه چاره‌ناپذیر به پایان رسید. از هفتاد و هشت سال عمری که آن را در عشق خلق و خالق بسر برده بود جز نام چیزی برایش نماند. آنچه ماند نوشته‌هایی بود که نسخه‌هایش مدت‌ها قبل ازین حادثه به

شهرهای اطراف رفته بود یا همراه معدودی گریختگان به خارج از شهر برده شده بود - یک کتاب نثر، یک دیوان شعر، و چند منظومهٔ مثنوی که حاصل تمام یک عمر زهد، یک عمر ریاضت، و یک عمر اندیشه و عشق روحانی بود. عمری که بدینگونه در میان دو فاجعهٔ خونین گذشت آیا مایهٔ تعجب است که حاصل آن اینهمه دردآلود، پرسوز و آکنده از مرگ‌اندیشی باشد؟ بیشتر این عمر را عطار در نوعی عزلت سرگرد - اما عزلت او بکلی قطع ارتباط با خلق نبود.

اینجا می‌توان پرسید عزلت و انزواجویی عطار درین مدت برای چه بود و از کدام کسان؟ برای این عطار نشابور که داروخانه‌یی بازمانده از ترکه پدر داشت، در شهری که گونه‌گونه مسافر از آن می‌گذشت و گونه‌گونه بیماری در آن شایع می‌شد، هجوم دایم بیمار و اشتغال دایم به علاج و درمان مشتریان البته دیگر فرصتی برای التزام عزلت دست نمی‌داد. در داروخانه، کسانی از وی تهیه نسخه‌های طبیبان دیگر را مطالبه می‌کردند، کسانی برای معاینه و درمان به خود او رجوع می‌کردند و حتی کسانی او را به بالین بیماران می‌بردند یا از او برای بیماران خویش شربت و دارو می‌خواستند. تهیه دارو هم رفت و آمد با اهل بازار، یا لااقل گفت و شنود با دلالان و واردکنندگان انواع داروهای را که از چین و هند و مصر و شام و عراق وارد می‌شد بر وی الزام می‌کرد. ارتباط با عطاران دیگر، با عمده‌فروشان دارو، و جستجوی داروهای نادر و تنگیاب از وی جنب‌وجوشی را طلب می‌کرد که با عزلت و انزواجویی غیرممکن بود. به علاوه خرید و فروش و حواله و برات و دریافت و پرداخت برای اداره داروخانه ضرورت داشت و که می‌توانست گوشه عزلتی اختیار کند و فارغ از این ماجراها داروخانه‌یی معروف را در یک شهر پرجمعیت که لابد

از رقیبان بسیار هم خالی نیست راه ببرد و نیاز مشتریان و مراجعان داریم، و مخصوصاً بیماران رنجور و بهانه گیر و تنگ حوصله غریب را برآورد - و آنها را خشنود و خرسند از داروخانه به خانه روانه نماید؟ ازین گذشته، سرکشی به مزرعه‌یی که شیخ در خارج از شهر داشت و شاید بخشی از گیاهان دارویی را هم ضمن رفت و آمد به آنجا تهیه می‌کرد، بدون سر و کله زدن با روستایی‌های غالباً جاهل و فقیر و طماع البته ممکن نمی‌شد. این مزرعه‌یی بود که عطار از آن، تعبیر به «دِه ما» می‌کرد و از طرز بیانش پیداست که باید قسمتی از آن از ترکه پدر - یا خویشان - به وی میراث رسیده باشد و لابد پاره‌یی از حواجج خانه وی نیز از حاصل آن تأمین می‌شده است. هیچ قرینه‌یی این تصور را که مراد از «ده ما» کدکن بوده باشد تأیید نمی‌کند هرچند چیزی هم مانع ازین تصور نیست اما شیخ در عصر حیات خود هرگز منسوب به کدکن نبوده است و انتسابش به آنجا مدتها بعد از پایان عصر وی و به احتمال قوی به وسیله حیدریان زاوه در افواه افتاده است.

با چنین احوال عطار نشابور نمی‌توانست با بسیاری از طبقات عامه قطع ارتباط کند و طریقه عزلت و انزوای روحانی خود را شامل تمام خلق نشابور سازد. به علاوه، مرد اهل شریعت و زهد هم بود، رفت و آمد به مساجد و مجالس و عظم، و حضور در جنایز و مراسم اعیاد و عزا هم برای وی اجتناب‌ناپذیر بود چنانکه با سایر طبقات محترفه شهر که نیز درین مجالس و مراسم رفت و آمد داشتند نیز نمی‌توانست ارتباط پیدا نکند. بدینگونه با تمام این طبقات مراوده و معاشرت داشت و با این حال عزلت او هم عزلت واقعی بود - عزلت واقعی که قطع ارتباط با هرکس و هر چیز را که مانع از ارتباط او با حرفه خویش و با عوالم و احوال شخصی او می‌شد بروی الزام می‌کرد. طبقات مرفه جامعه که مستغرق عیش و نوش خویش بودند،

بازرگانان حریص منفعت جوی که جز در پی گرد آوردن ثروت و تجمل نبودند، امراء و وزرای ولایت که اشتغال به عمل سلطان آنها را بشدت مغرور و مفتون منصب و جاه خویش می داشت، علمای صاحب جاه که کثرت مریدان و جوش طالب علمان زندگی آنها را مثل زندگی امراء و وزراء آکنده از تجمل و تفنن زاید بر احتیاج می کرد. فاسقان شهر، بدکاران، دزدان، مقاطعه کاران، معامله گران، شرخران که انهماک در زندگی دنیاپرستانه، آنها را از توجه به عالم ماورای حس مانع می آمد. عوانان دستگاه حکومت، شاعران دربارها، سربازان حرفه یی، صاحبان اوقاف، رباخواران، ریاکاران، معروف گران سختگیر و تمام کسانی که وجود آنها طبقات عامه را به زحمت و تنگنا می انداخت و استثمار نامریی می کرد. - با این طبقات آمیزش عطار ممکن نبود و عزلتش شامل قطع ارتباط با این گونه انگل های شهر بود.

از این طبقات، عطار عزلت و فراغت داشت اما از احوال آنها ناآگاه نبود و از بیدادی ها و بیرسمی هاشان خبر داشت. در کوی و بازار به بیرسمی های مغول برخورد کرده بود و از کسانی که با آنها ارتباط داشت در باب جهالت و بیداد این گروه ها قصه ها شنیده بود. حکایات آنها برای او مایه تأسف، عبرت یا تمسخر بود به همین سبب در خود نیاز یا علاقه یی به تجربه صحبت آنها حس نمی کرد. از همه آنها بی نیاز بود، و از هر آنچه به آنها تعلق پیدا می کرد فراغتی داشت. پیشه وری آزاد بود و مال سلطان را که به دکان یا مزرعه اش تعلق می گرفت به هنگام مقتضی می پرداخت. شاعر بود اما نه از آن شاعران که در هر فرصت و مناسبت، قصیده یی در آستین بگیرند و از ارباب دنیا لطف و شفقت گدایی کنند. نیازی به شغل و منصب نداشت تا در میر و وزیر و سلطان را بی وسیلتی بکوبد و به انتظار نواخت آنها راه نشین گردد. به حشمت و ثروت عمید نشابور به چشم حسرت نمی نگریست اما آن را نشانه فقدان تعادل در احوال جامعه عصر می دید.

قدرت نامحدودی را که پادشاه عصر بر جان و مال خلق داشت به آرزو نمی‌خواست اما چون در آن باره تأمل می‌کرد آن را برای یک انسان ظلوم جهول نوعی شرک مخفی تلقی می‌کرد. نسبت به رؤسای عوام، طعن یا تحقیری نداشت اما اشتغال دایم آنها را به تحریک فتنه در بین فرقه‌ها با دیده نارضایی می‌دید.

در بین آثار بازمانده از عطار، کتاب تذکرة الاولیاء برحسب ترتیب توالی باید اولین تجربه شیخ در زمینه تألیف و تصنیف بوده باشد. اینکه خود او در مقدمه کتاب (طبع نیکلسون، افست تهران / ۵) خاطر نشان می‌کند که «بی سببی از کودکی باز (متن بباز) دوستی این طایفه» در دلش موج می‌زد و «به مطالعه حال ایشان» «میلی عظیم» داشت (ایضاً ۲/). لاجرم همه وقت ضمن مطالعه سخن ایشان برای خود و هم برای دوستان از آن سخنان آنچه را بیشتر به دلش پذیره می‌آمد برمی‌گزید. پس، اقدام به گردآوری این یادداشت‌ها باید از همان سالهای بعد از عهد مکتب آغاز شده باشد. البته زمانی برای دست زدن به تحریر نهایی هر یک از باب‌های کتاب را اکنون نمی‌توان تعیین کرد اما از قراین پیدا است که از وقتی دست به التقاط سخنان مشایخ و ائمه زده است تا وقتی تألیف و تصنیف مجموعه یادداشت‌ها را در «باب»‌های جداگانه به پایان آورده است باید سال‌های زیادی بر وی گذشته باشد.

اینکه در دیوان و در طئی مثنویاتش هیچ جا ذکری از این اثر منشوری نیست بی‌شک باید بدان سبب باشد که در مدت اشتغال به نظم آن آثار جمع‌آوری مواد و انشاء نهایی آن هنوز ادامه داشته است و کار به صورت

نهایی خود نزدیک نبوده است. با این حال ازین نکته که او در مقدمه نهایی کتاب آنجا که به مناسبت ذکری از امام مجدالدین خوارزمی می‌آید از او همچون رفتگان یاد می‌کند برمی‌آید که اتمام کتاب بعد از عهد مجدالدین (ح ۶۱۳) روی داده باشد. پس اولین تجربه تالیف و تصنیف خویش را شیخ باید در اواخر عمر و بعد از تقریباً تمام آثار خویش به انجام آورده باشد - و این اثر منشور اولین و در عین حال آخرین اثر شیخ باید بوده باشد.

تذکره الاولیاء مجموعه‌یی از گزارش‌ها در باب حالات و سخنان ائمه، زهاد اولیاء و مشایخ قدیم صوفیه است که ظاهراً طی سالها تدوین و تنقیح شده است و سعی در شکل دادن نهایی یادداشت‌های اصل آن به صورت یک کتاب بیشتر به درخواست دوستان روحانی و تا حدی به اندیشه آن بود که غیر از خود وی طالبان دیگر هم از آن سخنان بهره یابند. اصل متن مشتمل بر هفتاد و سه «باب» یا «ذکر» بوده است و از حالات و مقالات منسوب به امام جعفر صادق آغاز می‌کرده است و به گزارش حالات و سخنان حسین بن منصور حلاج خاتمه می‌یافته است. در نسخه‌های متأخر، که غالباً قدمت چندانی ندارند، در حدود بیست و پنج باب دیگر بر این ابواب افزوده‌اند که صحت انتساب آنها به شیخ محل تردیدست^۱ - با این حال در بین آن باب‌ها هم لااقل آنچه در ذکر ابوبکر شبلی، ابوالحسن خرقانی، ابواسحق کازرونی، و ابوسعید ابی‌الخیر آمده است روح و ذوق کلام عطار را دارد و به نظر می‌آید از روی یادداشت‌های خود او بر مجموعه ملحق شده باشد. کتاب البته تذکره است اما هدف این «تذکره» ترجمه احوال مشایخ نیست ذکر مقالات یا کرامات منسوب به آنهاست - به نحوی که برای خواننده طالب، متضمن

۱- Nicholson, Part 1 of the Tadhkirata l-Aulia, Preface/7-8 قول نیکلسون با

تفصیل بیشتر و با شواهد و دلایل روشن‌تر در مقدمه چاپ جدید تذکره‌الاولیاء تأیید شده است. دکتر محمد استعلامی، تذکره‌الاولیاء، تهران ۱۳۶۰ / بیست و پنج - بیست و هشت.

عبرت یا محرک علاقه به طریقه آنها گردد پس اینکه در ذکر حالات و مقالات مشایخ مسامحات تاریخی یا دعویهای غیرقابل قبول مطرح گردد^۱ در چنین تذکره‌یی البته غرابت ندارد. شاید هم اصل آن کرامات مورد نظر نباشد فوایدی که از جهت سلوک روحانی یا مکارم اخلاقی از آنها برمی آید منظور نهایی و واقعی جامع کتاب بوده است. مؤلف که خود مدعی شیخی و صاحب خانقاه ارشاد هم نبوده است از نقل کردن اینگونه افسانه‌ها فایده شخصی منظور نداشته است به علاوه با مایه‌یی که در علوم عصر از طب و نجوم و فلسفه و منطق داشته است از اینکه پاره‌یی از آنچه بر سبیل کرامات از مشایخ نقل است با واقعیات عالم قابل تأیید نبوده است لابد آگاه بوده است پس در نقل آنها ظاهراً یا به تقریر و تأکید قدرت مطلقه الهی ناظر بوده است یا به فواید اخلاقی ناشی از آنها نظر داشته است - هرچند در هر دو حال نقل آنگونه سخنان موجب نفرت و رمیدگی اذهان منطقی است و به احتمال قوی به جای تشویق خواننده به این مقالات جز موجب افزونی رمیدگی آنها ازین اقوال نخواهد بود.

معهداً لطایف و فواید حاصل از مقالات و حکایات این مشایخ نیز در جای خود جالب و احیاناً قابل ملاحظه است. در توالی کسانی که ذکر آنها درین باب‌ها آمده است توسعه و تحول تصوف اسلامی را از زهد خشک تا سعه مشرب که قوم را مستحق ملامت متشرعه کرده است می‌توان ردیابی کرد - از حسن بصری تا حسین حلاج.

ازین جمله درس‌های جالب در طریق سلوک هم عاید خواننده می‌شود که در جای خود موجب تزکیه و تطهیر نفوس بشمارست - و این خود هدف تربیت در نزد مشایخ قوم بوده است و آنچه خود شیخ در مقدمه کتاب (۴/)

۱- برای نمونه‌یی ازینگونه اغلاط و مسامحات تاریخی رک: محمد قزوینی مقدمه بر تذکره‌الاولیاء، جلد اول / کد - که.

از قول ابوعلی دقاق نقل می‌کند نقش این حکایات را در تربیت طالبان نشان می‌دهد - و شیخ ازگفتار جنید هم نقل می‌کند که گفت «سخن ایشان لشکری است از لشکرهای خدای تعالی که بدان، مرید را اگر دل شکسته شود قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد (طبع نیکلسون ۴/۱).

در بین کسانی که تذکرة الاولیاء شیخ از احوال و اسرار آنها پرده برمی‌دارد حسن بصری سرّ اخلاص عمل و نقش مسئولیت انسان را در اعمال خویش تعلیم می‌کند، رابعه عدویه طریق هیبت و خوف را به راه انس و محبت تبدیل می‌نماید؛ ابراهیم ادهم طریق رهایی از تعلقات را مقدمه نیل به کمال حال نشان می‌دهد؛ فضیل عیاض راه توبه راستین و احتراز از صحبت بیهوده را ارائه می‌کند؛ بشر حافی پرهیز از هر آنچه را تعلق به حرام‌کاران دارد الزام می‌نماید و ذوالنون مصری طریق اهل ملامت را وسیله رهایی از صحبت ارباب دنیا نشان می‌دهد. بایزید بسطامی طریق مجاهده در حق را از مرتبه قرب و هیبت تا مقام انس و محبت سیر می‌کند و طالب را به دنبال خویش می‌کشد. مناجات او، و آنچه شیخ آن را تحت عنوان معراج‌نامه بایزید از زبان او نقل می‌نماید، رمز از خود رهایی را که حقیقت مفهوم مرگ پیش از مرگ است، در سلوک خویش موجب عروج به کمال مرتبه معرفت صوفیانه ارائه می‌کند. حسین بن منصور حلاج در عشق پاکبازی و در محنت عشق پایداری را نمونه سلوک مرد راه نشان می‌دهد و در سرگذشت دردناک خود مقام جمع‌الجمع را که نهایت مراتب در بقای بعد از فناست با شور سکر عارفانه به هم پیوند می‌دهد. جنید، شیخ قوم کمال حال سالک طریقت، را در صحو بعد از سُکر نشان می‌دهد و بدینگونه بی جمع بین شریعت و طریقت نیل به حقیقت را برای طالب غیرممکن می‌شمرد.

در تمام ابواب تذکرة الاولیاء که هر یک ناظر به کشف حال و سرّ مقال یک تن از ائمه زهاد و مشایخ صوفیه است شیخ سخن را با عبارت‌هایی

آراسته و پیراسته آمیخته به سجع و موازنه و صنعت آغاز می‌کند و این طرز بیان که در متن گزارش دنبال نمی‌شود و به لطافت و سلاست بیان نویسنده لطمه‌یی وارد نمی‌سازد مبنی بر یک رسم معهود متداول در نزد تذکره‌نویسان عصر بوده است و شیخ ظاهراً آن را از شیوه رایج در کشف‌المحجوب هجویری یا حلیة الاولیاء ابی نعیم تقلید می‌کند. با این حال اینگونه عبارات هم در طرز بیان وی مجرد صنعت و سجع‌پردازی نیست غالباً شامل نکته‌هایی از لطایف احوال و مواجید آنها نیز هست. به هر حال این عبارت‌پردازی به همان «تعریف» حال و تعرّف مقال صاحب ترجمه محدود می‌ماند و آنچه به دنبال آن می‌آید ازینگونه تکلف‌ها عاری است.

در طرز تقریر شیخ این مشایخ و زهاد و ائمه گذشته، همگی سالاران طریقت و رهبران حقیقت جلوه می‌کنند و عطار می‌خواهد سالکان راه را به پیروی از احوال و اقوال آنها تشویق کند. عطار، چنانکه در مقدمه کتاب خاطر نشان می‌کند بعد از قرآن خدا و حدیث رسول خدا هیچ سخنی را بالاتر از سخن آنها نمی‌شناسد و «جمله سخن ایشان را شرح احادیث و قرآن» می‌خواند. اینکه وی کسانی از آنها، چون ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید نهاوندی و حسین بن منصور حلاج را هریک در مرتبه خویش نه چون سالکان راه بلکه همچون پهلوانان حماسه تصویر می‌کند از همین شور و علاقه شخصی او ناشی است. از همین روست که تذکره‌الاولیاء شور و حالی دیگر ورای آنچه در کتاب‌هایی چون کشف‌المحجوب هجویری و رساله قشیریه هست دارد. به واقع شورانگیز و دردآمیزست.

البته پاره‌یی شگفت‌کاری‌ها که به این قهرمانان حماسه عرفان و طریقت نسبت می‌دهد چنان با منطق عادت و طبیعت مغایرست که عقل بی‌اختیار به ساده‌دلی گوینده لبخند می‌زند. اما او با اطمینان تمام و بی‌هیچ تزلزل و

تردید اینگونه کرامات را از مشایخ و اولیاء نقل می‌کند - و عقل و ادراک خواننده و مخاطب را هم بکلی از هرگونه شائبه تردید و تزلزل عاری و خالی تصور می‌کند. این ساده‌دلی او هم مایه تعجب نیست. نقل اینگونه کرامات در آن گونه ایام به ندرت اذهان را می‌آشفته یا دچار تزلزل و تردید می‌کرد. سالها بعد از او، سعدی در بوستان حکایت خود را با پیری از فاریاب نقل می‌کند که در کنار دریای مغرب چون پولی برای اجرت ملاحان نداشت به کشتی راه نیافت. اما چون کشتی به حرکت درآمد سعدی مرد را دید که پیش چشم خود او قدم بر آب نهاد. وقتی در آنسوی دریا شیخ به ساحل رسید مرد هم به خشکی رسیده بود - و در پاسخ سؤال شیخ به او گفته بود: ترا کشتی آورد و ما را خدای. مردی زیرک و هشیار و جهان‌دیده و کارافزاده مثل سعدی هم با همین خوشباوری و ساده‌دلی عطار نظیر این حکایات را نقل می‌کرد و در قبول خواننده هم تردید نداشت. نه آیا حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن سینا قرن‌ها قبل از سعدی احتمال وقوع این‌گونه چیزها را نفی نکرد و آن را در «بقعه امکان» گذاشت؟ با چنین اذهان ساده و خوشباور بود که مدتها بعد از عطار مدعی گزافه‌گویی هم به نام بابارتن در هند ظاهر شد و خود را از اصحاب رسول خدا خواند - و مردم هم برای سماع و نقل «احادیث» مجعول او از اقصای عالم به دیدارش رفتند و از «رتنیات» که چیزی جز کذب و جعل و پندار و گزاف نبود، به عنوان احادیث مجموعه‌ها پرداختند و به زحمت حاضر می‌شدند در صحت آنها اظهار تردید نمایند. با این احوال پیدا است که در نقل این‌گونه کرامات بر عقل عطار جای اعتراض نیست بر آمادگی تمام اهل عصر برای قبول و نقل آنها جای تأسف است که - گاو را باور کنند اندر خدایی عامیان...

البته زبان عطار هم در همه این گزارش‌ها زنده، ساده، و بی‌پیرایه است. حالت طبیعی زبان عوام را دارد. از پاره‌بی‌جهات طرز بیان غزالی را در

کیمیای سعادت دارد - و به نحو بارزی تحت تأثیر آن به نظر می‌رسد. لغات و عبارات عربی در سراسر کتاب از حدی که در تداول فارسی‌زبانان خراسان بوده است تجاوز نمی‌کند و اگر هم از جهت دستوری یا انشایی گه‌گاه غریب و ناآشنا به نظر می‌رسد در حدی نیست که فهم کلام را دشوار یاب سازد. این الفاظ و تعبیرات غریب‌آهنگ حتی سخن نویسنده را به نحو جالبی تازه و دلنشین می‌سازد - اگر توانمی به جای «اگر می‌توانستم»، کردمانی به جای صیغه شرطی کردیمی، و صورت بودتی و کردتی به جای می‌بودی و می‌کردی، با نظایر دیگر. از آنجا که این‌گونه «ریخت»های صرفی و بعضی ویژگی‌های مربوط به نحو فارسی - ترکیب کلام - در شعر عطار جز به ندرت نیست، احتمال می‌رود که شیخ در این کتاب عمداً سعی داشته است سخن را تا حد ممکن در محدوده ادراک و تداول عام خلق نگهدارد و لطف و زیبایی این کلام از همانجاست. این نکته هم که او در تصنیف کتاب، و در تقریر حالات بزرگان، ناظر به تنبیه و ارشاد اهل عصر بوده است، لطف و زیبایی بیشتری به کلام او می‌دهد.

بعد از تذکرة الاولیاء، دیوان عطار را به احتمال قوی باید دومین تجربه ادبی او در زمینه تألیف شمرد. این مجموعه، که فاقد هرگونه ترتیب خاصی نیز هست، از اولین تا آخرین نمونه‌های شعر غنایی عطار را دربردارد و از مطالعه آن می‌توان بسط و توسعه قریحه شاعری را در وجود عطار دنبال کرد. دیوان عطار بیشترش مجموعه غزلیاتست - عاشقانه، عرفانی، و قلندرانه. تعدادی قصاید، معدودی ترجیعات و رباعیات هم در آن هست که در نسخه‌های قدیمترش یا نیست یا تعداد آنها باز هم کمترست.

ترجیعات سه‌گانه‌اش در نعت رسول اکرم، در مراتب حالات صوفی با عشق حق، و در اظهار اشتیاق به رهایی از خودی و تعلقات آن است. رباعیات، در نسخه قدیمتر دیوان (مورخ ۶۸۸)، از شش رباعی تجاوز نمی‌کند و آن جمله نیز معانی عاشقانه دارند و نوعی نومیدی، معذوری، و سوختگی عارفانه هم در تمام آنها موج می‌زند. در مقایسه آنها با رباعیات مندرج در «مختارنامه» این سؤال پیش می‌آید که اگر بنا بود عطار رباعیاتش ازین بیشتر - چندین ده برابر این‌ها - بوده باشد، آیا خودش از بین تمام آنها تعدادی رباعیات را هم که در وصف جزئیات اندام معشوق مجازی یا مجرد اوصاف طبیعت و اشیاء است برمی‌گزید و در مجموعه گزیده رباعیات یک

شاعر عارف صوفی وارسته از تعلقات جای می داد؟ اما در صحت انتساب مقدمه مختارنامه جای تردید هست دسته‌بندی آن رباعیات هم به احتمال قوی نمی‌تواند کار عطار باشد. از ویژگی‌هایی که در همان مقدمه هست می‌توان تصور کرد که رباعیات مختارنامه، یا لامحاله تعداد زیادیشان از عطار نیست. قصاید عطار هم در قدیمترین نسخه موجود از چهار قصیده تجاوز نمی‌کند اما ممکن است نسخه قدیم بیشتر ناظر به غزلیات بوده باشد و لاجرم تمام قصاید و تمام رباعیات شاعر را شامل نیست. با این قرینه می‌توان تعدادی از رباعیات مختارنامه را - بدون آن مقدمه ظاهراً مجعول و بدون تعیین دقیق یک یک آن رباعیات - به عطار منسوب شمرد.

تعداد بیشتری از قصاید هم در نسخه‌های بالنسبه قدیمتر - اما نه قدیمترین نسخه موجود - دیوان هست که از حیث لفظ و معنی از قریحه عطار نشان دارد و آنها را به خاطر آنکه در قدیمترین نسخه دیوان - نسخه مورخ ۶۸۸ - نیست، نمی‌توان مجعول شمرد. از جمله قصیده‌هایی در نسخه مورخ ۷۳۱ هست که در نسخه قدیم نیست اما زبان و شیوه بیان و طرز فکر عطار در آنها هست. قصیده‌یی که شاعر در طی آن از مرگ خود با درد و دریغ یاد می‌کند - ای همنفسان چون اجل آید به سر من ~ ، قصیده‌یی که در آن قصاید سنایی و خاقانی را با سوز و دردی که ویژه خود اوست طرح می‌کند و مواعظ لطیف مؤثر در آن هست - الا ای یوسف قدسی برای از چاه ظلمانی ~ ، و قصیده‌یی که در آن گه‌گاه به کاربرد بعضی افعال در تذکرة الاولیاء نزدیک می‌شود - گر سخن بر وفق عقل هر سخنور گویمی ~ ، چنان رنگ و حال کلام عطار را دارند که تردید در انتساب آنها غیرممکن است.

در تمام قصاید شیخ، که البته تعداد آنها روی هم رفته به اندازه‌یی که در مآخذ یاد شده است نیست، تأثیر قصاید موعظه‌آمیز سنایی، و گاه بعضی قصاید خاقانی پیدا است اما ورای این تقلید انکارناپذیر، سوز و دردی واقعی

هم در کلام عطار هست که به آنها مزیت و اصالت ویژه می‌بخشد و حتی به منتقد حق می‌دهد که جنبه تقلیدی را که در کلام او هست مانعی برای اسناد اصالت و تازگی آنها نیابد و قصاید معدود شیخ را هم مثل غزلیات او شامل اصالت و ابتکار بشمرد.

در بین این قصاید، قصیده‌یی در نعت رسول اکرم هست که خاقانی و سنایی و سعدی هم در همان زمینه و با همین قافیه طبع آزمایی کرده‌اند اما موعظه عطار، تأثیر و جاذبه‌یی خاص خود دارد و درد و سوز آن یک ویژگی طرز بیان شیخ نشابور محسوبست - سبحان خالق‌ی که صفاتش زکبیریا ~ . در قصیده‌یی دیگر که نیز بر همین وزن و قافیه دارد انسان را از خودنگری، خویشتن‌بینی و از دلبستگی‌هایی که به دنیای حسی دارد بشدت تحذیر می‌کند و حتی زهد زاهد را آنجا که ناظر به شهرت جویی است در خور طعن می‌یابد از آنکه کار او برای آنست - تا گوید (ش) کسی که فلان است پارسا. یک بیت این قصیده که جدایی جسم و جان را در پایان حیات مایه تشویر و تأسف نشان می‌دهد مضمونی را به خاطر می‌آورد که نظامی هم در خسرو و شیرین خویش از قول افلاطون نقل می‌کند - شنیدستم که افلاطون شب و روز ~ (- پیر گنجه /). اما این تنها موردی نیست که از شعر عطار بوی تأثیر نظامی به مشام می‌رسد، در مثنویاتش این تأثیر بیشتر به چشم می‌خورد. مورد حاضر آن فخامت بیان نظامی جای خود را به سادگی و تأثیر می‌دهد - خو کرده‌اند جان و تن از دیرگه به هم / خواهند شد هر آینه از همدگر جدا. نشانه‌های مرگ‌اندیشی که شاعر را از سالهای کودکی تدریجاً به عزلت و زهد رهنمون شد در اکثر این قصاید پیدااست. اما تصویر مرگ و فنا که انسان را به خاک می‌کشد و به اجزای خاک تبدیل می‌کند، برخلاف آنچه در قول خیام می‌آید، بکلی تیره و یأس‌آمیز نیست به نفخ صور و آغاز حیات دیگر منجر می‌شود - و این نکته‌یی جالب است که مرگ‌اندیشی او را از

مرگ‌اندیشی امثال خیام متمایز می‌کند.

در بعضی قصاید دیگر لحن موعظه شاعر همراه با توصیف و تقریر مواجید و تجربه‌های عرفانی خویش است و همین معنی است که مرگ‌اندیشی او را از اینکه به بدبینی و الحاد منجر شود بازمی‌دارد. دلی پرگوهر اسرار دارم ~. در طی این قصیده به کسانی که او را به خاطر عزلت‌گرایی ملامت می‌کنند زیرکانه پاسخ می‌دهد که - درین عزلت خدا را یار دارم. این هم که در یک قصیده دیگر خاطر نشان می‌کند که راز عرفان در خور ادراک هرکس نیست، سکوت او را که ناشی از غیرت است تقریر می‌کند - گر سخن بر وفق عقل هر سخنور گویمی ~. در دنیایی که لغو و لهو بر طبع و اندیشه عام حکم می‌راند شیخ نشابور چگونه می‌تواند تجربه‌های احوال خود را با خلق عام در میان بگذارد و آنها را در حق خویش بدگمان ننماید؟ در بعضی قصاید (دیوان ۷۸۴) پاره‌یی تصاویر هول‌انگیز که در رباعیات خیامی نیز راجع به انسان و، فرجام کار او آمده است تکرار می‌شود - و باز یادآور برخی مضمون‌های مشابه در کلام نظامی است.

غزلیات عطار شور و سوزی دارد که آن را از غزلیات سنایی و خاقانی که سرمشق اوست و از غزلیات مولانا که از شیوه غزلیات وی متأثر به نظر می‌رسد متمایز می‌کند. بوی درد، بوی سوز، و بوی جان سوخته از تمام آنها به مشام می‌رسد. این غزلها، از هر مقوله‌یی که هست از عشقی واقعی حاکی است که تجربه قلب و تجربه روح است. حتی غزلهایی که در آنها عشق به تجربه عرفانی قابل تأویل نیست، عشق را یک واقعیت محسوس، نه یک تخیل رؤیایی شاعرانه نشان می‌دهد. در عاشقانه‌ها هم گه‌گاه یک جوهر دوگانه و آمیخته به ایهام هست که عشق عادی جسمانی را به آستانه یک تجربه روحانی یا احساسی تبدیل می‌کند در عاشقانه‌ها مثل آنچه در عاشقانه‌های سنایی، انوری، و خاقانی هست همان شوق وصال و درد فراق

را می‌سراید، از معشوق لذت وصل می‌طلبد و از هجران ناشی از فراق جسمانی می‌نالند. با یک یک اندام‌های معشوق سروکار دارد اما این توجه به اجزای جسم آن اندازه که در مختارنامه آمده است نیست و بیش از آنها هم پردگی است و کام جسمانی در پرده‌یی از عفاف و آزر دور از هوسهای عشق عامیانه می‌ماند.

در برخی از آنها مثل آنچه بعدها در غزلیات مولانا هم به نظر می‌رسد تعداد ابیات غزل از حدّ معهود خویش تجاوز می‌کند و به تعداد ابیات قصیده می‌رسد (مثل غزل‌های ۲۴، ۶۰، ۱۰۰، ۱۱۷، ۲۰۸، ۴۰۱ ~) در پاره‌یی از آنها نیز مثل آنچه در مورد غزلیات مولانا و حافظ هم پیش آمده است - از عاشقانه و عارفانه و قلندریات - مضمون تکرار می‌شود و پیدا است که آنگونه مضمون‌ها به قدری در ذهن شاعر ریشه دارد که ناخودآگاه آنها را تکرار می‌کند و در مقابل این علاقه‌یی که به آن تکرار دارد نمی‌تواند ایستادگی کند. با این حال مجازها، استعاره‌ها و انواع تصویرهای شاعرانه درین تکرارها هم تقریباً همواره تنوع دارد و ملالتی را که از تکرار مضمون برای خواننده دیوان پیدا می‌شود تا حدی رفع یا جبران می‌کند.

غزلیات عطار، خواه عاشقانه، خواه عارفانه و خواه قلندرانه - از عشقی واقعی که تجربه قلب یا تجربه روح است حاکی است. حتی غزلهایی که در آنها عشق به تجربه عرفانی قابل تأویل هم نیست، عشق را یک واقعیت محسوس، نه یک خیال هذیان‌آمیز صرفاً شاعرانه، نشان می‌دهد. در تعدادی از آنها هم تصویر یا تقریری دوگانه و آمیخته به ایهام به نظر می‌رسد که عشق عادی را به چیزی ماورای جسم، به امری روحانی و احساسی تبدیل می‌کند. خواننده دیوان که خود را تسلیم جاذبه غزل می‌کند، و سراسر دیوان را در پی هم مطالعه می‌کند در طی مروری که بر مجموع دارد، تمیز عاشقانه و عارفانه غزلها به آسانی برایش ممکن نیست - چرا که حتی در انسانی‌ترین عشق‌های

شاعر هم موجی از تعالی جویی عرفانی هست - چیزی که در عارفانه‌ها بیشتر به چشم می‌خورد. در بین عارفانه‌ها غزلهایی هست که صورت معماگونه - «پارادکس» - دارد (غزل ۴۹۷ و غزل ۵۰، و ~) - و بعضی از آنها را قدما محتاج شرح و تفسیر یافته‌اند - منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم (شرح برتلس، تصوف ایران /). یا آن‌گونه که در نسخه‌های جدیدترست: مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم. درینگونه لغزها، پاره‌یی اوقات گوینده چیزی از تحول روحانی خود را هم به تقریر می‌کشد و خواننده را با آن تجارب بی‌مانند آشنا می‌کند - گم شدم در خود نمی‌دانم کجا پیدا شدم. جالب آن است که پیدا شدن در غیر آنچه بود برایش امید نیست تحقق واقعیت است و این نوع گم شدن، گم شدنی را توصیف می‌کند که در واقع پیدا شدنی در پی آن نیست.

غزل عارفانه عطار، گاه تصویرهایی غنایی از حالات و مقالات مشایخ اولیا را طرح می‌کند. از جمله، بارها چیزی از شور و درد حلاج را در قصه پیر خویش به طرح می‌کشد - پیر ما وقت سحر بیدار شد (غزل ۲۰۱)، چنانکه احوال شیخ صنعان را نیز بارها طی غزلهایی که ترسابچه را به صحنه می‌کشد و تجربه شور و مستی او را به بیان می‌آورد یاد می‌کند و در اکثر این موارد هم عارفانه‌ها رنگ قلندریات را پیدا می‌کنند و در فضای شور و مستی بی‌انتهایی غوطه می‌خورد. قلندریات صدای بیخودی درمی‌دهد و انسان را به تخریب ظاهر و رهایی از تمام بندها و پیوندها دعوت می‌کند. ترسابچه‌یی که راه قلندر را به پیر صومعه نشان می‌دهد غالباً بیخود و سرمست به مسجد یا صومعه می‌آید و زاهدان را از شور خود زناربند می‌کند و از زاویه خودی - که عالم طامات است - به دنیای خرابات می‌کشانند.

بسیاری ازین قلندریات نقد حال شاعر به نظر می‌رسد - و طرفه آنست که عطار در میان خلق می‌زید، از هرگونه طامات و خرافات کنار می‌کشد و در

عزالت بیمانند خویش سیر و سلوک در مقامات معنوی دارد - و کسانی که در بازار و داروخانه با او سروکار دارند در ظاهر آرام او این طوفان خروشنده را نمی‌توانند دریابند.

ووقتی شاعر در تعدادی ازین قلندریات، پرده پندار را می‌برد، و به آنچه ورای تجربه عرفان زاهدانه است، روی می‌آورد، کفر و دین را پشت سر می‌گذارد و هرچه را جز عشق و عاشقی است خرافات می‌خواند. اینجاست که نشئه عشق، او را به دریایی می‌کشاند که همه چیز در امواج آن مستغرق می‌شود و در حیرت به مرتبه‌یی شبیه به مقام فنا می‌رسد - و گویی تجربه مرغان سیمرغ جوی را در نوعی بیخودی می‌آزماید و تجربه شیخ صنعان را تقریری دیگر از تجربه سی مرغ منطق‌الطیر در پیشگاه سیمرغ می‌یابد.^۱

غزل‌های عارفانه عطار گاه تصویرهایی غنایی از حالات و مقامات اولیاء و مشایخ دنیای اثیری تذکره‌الاولیاء را مطرح می‌کند. از جمله هشیاری در سلوک را چنان تصویر می‌کند که انسان به یاد جنید و طریقه صحو که تعلیم

۱- در ازل گویی قلم رندم نبشت / کاشکی هرگز قلم ننبشته‌یی غزل ۷۵۵. بوسعید: عطار در بقای خود و در فنای خود / چون بوسعید مهنه نیابی مهنه‌یی / غزل ۷۶۴
عارفانه‌ها، گاه از حدیث و قرآن مایه می‌گیرد و گوینده را در عین مستی به عالم هشیاری پیوسته نشان می‌دهد.

- تا ز پی چل صباح جمله به دشت آمدیم غزل ۶۱۸

- حدیث نفس در قلندریات: عزم آن دارم که امشب نیم مست غزل ۴۱

تعداد ابیات غزل از حد می‌گذرد: غزل‌های ۲۴، ۶۰، ۱۰۰، ۱۱۷، ۲۰۸، ۴۰۱

غزل که شاهد حکایت غنایی است: پروانه شبی ز بی‌قراری ~ غزل ۷۹۳

در اشتغال با خلق، درون خود را در پرده ناموس مخفی می‌کرد اما هر سر مویش، هر حرکتش، ترجمانی از راز دلش بود، حتی گاه حالتی برایش دست می‌داد که فریاد برمی‌داشت که - این پرده ز کار خویش بدرانیم غزل ۶۳۳

می‌شتابم روز و شب در راه او

زانکه پایانی ندارد راه هو

می‌ندانم راه و می‌پویم به راه

در پی دل می‌روم، بی‌گاه و گاه

اوست می افتد. یا از قرآن و حدیث مایه می گیرد و حیات روحانی زهاد اولیاء را تصویر می کند. همچنین بارها چیزی از شور و درد حلاج را در قصه پیر خویش به طرح می کشد - پیر ما وقت سحر بیدار شد - (غزل ۲۰۱) و گویی تکرار بعضی از احوال حلاج را در حالات و مقامات شیخ میهنه، نیز که وی او را در اسرار بقا و فنا میهنه می خواند درین گونه غزلها به تصویر می آورد. احوال شیخ صنعان را هم که نزد او سیمای یک صوفی واقعی را دارد بارها طی غزلهایی که طی آنها «ترسابچه» یا «بت ترسا» را به صحنه می کشد تصویر می نماید و در اکثر این گونه غزلها، شعر در فضای شور و عربده مستانه غوطه می خورد و عارفانه ها رنگ قلندریات می گیرد.

در قلندریات شعر عطار صدای از خودگریزی، تخریب ظاهر و صلاهی شعار اهل ملامت را دارد و انسان را به رهایی از تمام حدود و قیودی که ریشه در خودنگری و غیربینی دارد دعوت می کند. ترسابچه یی که راه قلندر را به پیر صومعه نشان می دهد درین غزلها غالباً بیخود و سرمست به مسجد یا صومعه درمی آید زاهدان را با جرعه یی از آنچه در جام خویش دارد به عالم بیخودی می کشد. سرمست و بی قرار می کند و حتی به حلقه زنار می کشد. سیر زاهد از مرتبه طامات تا آستانه خرابات تحت تأثیر عشقی است که او با شور و هیجان بی سابقه خویش به وی القاء می نماید. بسیاری ازین قلندریات در حقیقت نقد حال خود شاعر به نظر می رسد - عزم آن دارم که امشب نیم مست - (غزل ۴۱). طرفه آنست که شاعر در میان مردم نمی زید، از اظهار طامات زاهدانه کنار می کشد و در عین حال سیر و سلوک معنوی او به مستی قلندرانه منجر می شود اما کسانی که در بازار و داروخانه با او سروکار دارند نمی توانند در ورای ظاهر آرام او این طوفان روحانی را که درون جان او می خروشد مشاهده نمایند. اینکه در تعدادی ازین غزلیات - عارفانه یا قلندرانه - گه گاه تجربه مرغان سیمرخ جوی، نیمرخ شیخ صنعان، و

سرگشتگی سالک فکرت که سرانجام آنچه را از موسی و دیگران می جوید در نور هدایت رسول اکرم بازمی یابد، در پرده‌یی از ابهام شاعرانه به تصویر می آید، معلوم می‌دارد که حتی در هنگام نظم غزلیات هم شاعر به مضامین مثنویات نظر دارد و در لجه لطایف اسرار و رموز آنها دست و پا می‌زند. در پاره‌یی موارد به نظر می‌آید شاعر غزل را در یک فراغت کوتاه که بلافاصله بعد از نظم قسمتی ازین مثنویها برایش دست داده است به نظم کشیده است و انعکاس مضمون مثنویات در غزل از همین تقارن ناشی است.

در بین این مثنویات خسرونامه را، که هنوز اکثر محققان در انتسابش به عطار تردید ندارند باید نادیده گرفت. انتساب آن به عطار، خاصه که بر وفق مقدمه‌اش باید جزو آخرین آثار شیخ باشد، غیرممکن است. علاوه برین، اینکه عطار در آخر عمر بعد از مصیبت‌نامه و اسرارنامه دست به تصنیف یک منظومه عاشقانه زده باشد در حکم خروج و بازگشت او از خط سیر معنوی خویش بلکه ترک و نفی آنهاست. با دلایل و شواهدی که محققان درین ایام ارائه کرده‌اند خسرونامه را دیگر نمی‌توان از آثار عطار بشمار آورد. در مورد چهار مثنوی اصیل وی که در صحت انتساب آنها تردیدی نیست تعیین ترتیب و توالی انشاء و نظم آنها از روی قطع و یقین ممکن نیست. قدیمترین این چهار مثنوی، اسرارنامه است که از سالهای جوانی شاعر نشان‌هایی دارد. اینکه الهی‌نامه هم در همان بحر - وزن ویس و رامین و خسرو و شیرین نظامی - نظم شده است به احتمال قوی نشان آنست که باید بلافاصله بعد از اسرارنامه تصنیف شده باشد. گوئی آهنگ حرکت کلام در ذهن گوینده، همچنان دنبال آهنگ ذهنی وی در اسرارنامه است و اینکه از اسرارنامه به الهی‌نامه منتقل شده باشد البته غرابت ندارد. چنانکه بعدها، آهنگ یک وزن دیگر - بحر رمل - که در مصیبت‌نامه، بنای نظم آن مثنوی شده است در

آخرین مثنوی وی - منطق الطیر - هم دنبال شده است.

اسرارنامه را می توان لوح مشق عطار در زمینه مثنوی سرایی بشمار آورد. شاعر هرگونه فکر، هرگونه احساس و هرگونه طرز بیان را درین لوح مشق تمرین کرد. هنگام اشتغال به نظم آن پدرش ظاهراً به تازگی درگذشته بود و مادرش هنوز زنده بود. عطار ضمن گزارش عبرت ناک و دردآمیزی که درین مثنوی از صحنه نزع پدر می دهد، خود را از زبان پدر «جوان» می خواند (اسرارنامه / ۳۲۵۲) و این خود قرینه‌یی است که نشان می دهد اسرارنامه را در سالهای جوانی باید تصنیف کرده باشد. نشان دیگری که از جوانی او در هنگام نظم این مثنوی حاکی است آنست که اینجا به کنایه خود را تازه کار نشان می دهد - که ره دورست و مرکب نیست. هموار اینکه یکجا هم در این منظومه اشارت‌گونه‌یی به عمر شصت دارد (← فروزانفر / ۷۷) به احتمال قوی باید الحاق کاتبان و یا مربوط به تجدیدنظر و احیاناً دستکاری باشد که خود شاعر سالها بعد، در تدوین نهایی کتاب انجام داده باشد. اینکه در مثنوی الهی نامه هم، آغاز کتاب چند روایت مختلف را شامل می شود به ظن قوی باید از تجدیدنظر خود وی در تدوین نسخه نهایی باشد. بدون شک اگر اسرارنامه را در سنین شصت سالگی آغاز کرده بود، در نقل قصه نزع پدر خود را جوان نمی خواند، به تازه کاری خود هم اشارت نمی کرد این هم که برخلاف مثنویهای دیگر اسراری که درین منظومه مطرح می کند به هیچ سؤال خاصی پاسخ نمی دهد و تمام آن سوز و درد و توبه و آمادگی برای سلوک روحانی است می تواند قرینه‌یی دیگر بر تازه کاری شاعر در نظم این گونه مثنوی باشد. اقدام او به تجدیدنظر در مثنویات خویش، امریست که احتمال آن به هیچ وجه بعید نیست و از اینکه ذکر پیری و ضعف حال در جای جای بعضی مثنویاتش هست نمی توان به طور قطع بر پیری شاعر در هنگام نظم متن مثنوی حکم کرد. به هر حال نشانه دیگری که اسرارنامه از

جوانی و تازه کاری شاعر همراه دارد فقدان طرح از پیش ساخته‌یی است که در سایر مثنویات او هست و اینجا از آن نشانی به نظر نمی‌رسد. ظاهراً نام اسرارنامه، طرز تقسیم و تنظیم باب‌های آن، و حتی قسمتی از محتوایش یادآور مخزن‌الاسرار نظامی است - چنانکه وزن آن هم از تأثیر شیرین و خسرو نظامی خالی به نظر نمی‌رسد. بعضی مضمون‌ها هست که بین اسرارنامه و مخزن‌الاسرار و حتی بین اسرارنامه و شیرین و خسرو نظامی مشترک یا همانند به نظر می‌رسد. آیا بعیدست که نسخه‌هایی از مخزن‌الاسرار نظامی (تصنیف حدود ۵۷۰) و از شیرین و خسرو او (تصنیف حدود ۵۷۶)، در سالهایی که فریدالدین محمد هنوز دست به نظم اسرارنامه نزده بوده است و عمر او هنوز به چهل سالگی هم نرسیده بوده است در خراسان به دست وی رسیده باشد و او را تحت تأثیر اندیشه و کار شاعر گنجه قرار داده باشد؟ در واقع هنگام شروع به تصنیف اسرارنامه عطار به احتمال قوی عمرش از چهل سال در نمی‌گذشته است و این با آنچه درین کتاب از جوانی خود یاد می‌کند ناهماهنگ نیست. این هم که نسخه‌هایی از آثار نظامی درین ایام از آذربایجان و عراق به خراسان آمده باشد غرابت ندارد. چنانکه عوفی صاحب لباب‌الالباب که درین ایام (ح ۵۸۰) و تا سی سالی بعد در خراسان و ماوراءالنهر بود، نسخه‌های اشعار شاعران عراق و آذربایجان را در دسترس داشت و از آنها در تألیف لباب‌الالباب خویش قصاید و قطعات نقل می‌کرد. موارد شباهت بین اسرارنامه با دو مثنوی مخزن‌الاسرار و شیرین و خسرو نظامی هم تا حدیست که آن را نمی‌توان مجرد توارد خواند. به هر حال، هنگام نظم کردن اسرارنامه، که پدر شاعر پیری سپیدموی بود و در همان ایام به تازگی درگذشته بود، خود عطار جوان بود، و مثل سالهای جوانی نظامی اوقاتش در زهد و خلوت می‌گذشت. چنان می‌نماید که همین جوانی هم سبب شد تا سلوک روحانی او در آن ایام

مثل سلوک شاعر معاصرش نظامی رنگ ریاضت و زهد متعبدانه یافته باشد. این دوران زهد و تعبد که عطار جوان را، به مجالس واعظان و قصه‌گویان مساجد که شیوه بیان آنها شامل انذار و تحذیر بود جلب کرد و از تأثیر کلام آنها بود که اولین منظومه او - همانند مخزن‌الاسرار نظامی و ظاهراً تحت تأثیر آن - به شیوه کلام اهل تذکیر درآمد - با مقالات خطابی و با حکایات تمثیلی در الزام توبه و زهد متعبدانه. اسرارنامه که وزن آن همانند شیرین و خسرو و محتوای آن تقلیدی از مخزن‌الاسرار نظامی بود، شیوه مخزن نظامی را به نحوی ساده‌تر و مؤثرتر دنبال کرد - این منظومه که حدود سه هزار و سیصد بیت دارد همانند مخزن‌الاسرار نظامی شامل بیست و چند مقاله است - با حکایات، دلالات و تمثیلاتی که در تمام آنها زهد و تعبد بر هر فکر دیگر غلبه دارد و از بسیاری جهات یادآور مخزن‌الاسرار نظامی است. چیزی که آن را از محدوده تقلید صرف بیرون می‌آورد وزن آنست - که تکرار وزن مخزن نیست اما بعضی اندیشه‌ها و مضمون‌های شیرین و خسرو در آن هست که در عین حال عطار را نسبت به نظامی از جهات دیگر هم وامدار نشان می‌دهد.

البته مقالات نخست کتاب - تقریباً به همان شیوه معمول مخزن - حمد و نعت خدا و رسول است، و تقریباً جایی برای نقل تمثیل ندارد. باقی مقالات شامل حکایات تمثیلی است - غالباً کوتاه و احیاناً شامل لطیفه‌های طنزآمیز، زهدآمیز، انتقادی یا عبرت‌انگیز. با آنکه هر مقاله جوابی به مسأله‌ی جداگانه است، مجموع کتاب چیزی جز مسأله زهد و عبرت را در نظر ندارد. صدای شاعر درین منظومه صدایی است که درد و تأسف وجدان‌های گناه زده را فریاد می‌زند، و مخاطب را الزام می‌کند تا به شوق لقای حق دنیایی را که منزلگاه عصیان و خطاست پس پشت بیندازد. مقالات اسرارنامه به همین سبب تقریباً در تمام کتاب لحن یکنواخت دارد و برای آن

کس که در فضای فکر و روح شاعر نفس نمی زند گه گاه تا حد زیادی ملال انگیز به نظر می رسد. کتاب با نام خدا و ذکر توحید آغاز می شود (مقاله اول) - خداوندی که او داند که چونست، از هرچه در تصور انسان می گنجد بیرونست و در وصف او هیچ چیز نمی توان به بیان آورد. چون به ذات او نمی توان راه برد به جمال صنع او باید بسنده کرد. اما طبیعت و ارکان که جمال صنع را باید در آن مشاهده کرد نباید خاطر سالک را به خود مشغول دارد چون در مقابل ذات حق وجود آنها نسبی و اضافی است وجود واقعی به ذات حق اختصاص دارد و اینجاست که گفته آن عارف به خاطر می آید که گفت - که التوحید اسقاط الاضافات (بیت ۵۵). اما جستجوی حق، که سالک عارف آن را هدف خویش می شمارد، جز به عجز و حیرت منتهی نمی شود. مقالات دیگر، که بعد از تحمید می آید، و شامل نعت رسول و یاد کرد صحابه است، حاکی از اعتقاد ساده، و شامل مجموع آن گونه باوریه است که شاعر را دور از چون و چرا و در مسیر دین العجایز نشان می دهد (نیز مقایسه با بیت ۱۳۶ ~). در طی چهار مقاله نخست که شامل حمد و نعت و ذکر صحابه است قصه‌ی نیست. موردی هم برای تمثیل پیش نمی آید. قصه‌ها از مقاله پنجم آغاز می شود - المقالة الخامسة که مضمون آن عشق است. عشق که در محدوده ادراکات عادی گنجایی ندارد. از همان آغاز این مقاله شاعر، دل - یعنی خود و مخاطب - را به سعی در رهایی از تنگنای آب و گل اندرز می دهد چرا که بی این رهایی دعوی عاشقی نمی توان کرد. اما در روند این رهایی، در بین سایر تعلقات دست و پاگیر، عقل را هم باید به بیرون فرستاد. چون با وجود عشق که استاد کار و شناسای راه است به عقل که طفل نوآموزیست و اسرار رهایی را درک نمی کند نیازی نیست. مقاله‌ی که بعد از آن می آید - المقالة السادسة - ناظر به بیان این نکته است که عالم محسوسات جز خیالی نیست و هر که بدان دل بندد به حقیقت خود را به خیالی خرسند

کرده است. در تقریر این مدّعا لحن شاعر فلسفی و تا حدی سوفسطایی و ارست اما سوز و دردی که در آن هست دعوی او را صمیمانه نشان می‌دهد و همین جاست که احساس لحن فلسفی که در کلام هست شاعر را وامی‌دارد تا از فلسفه اظهار بیزاری کند (بیت ۷۷۷) حتی ظاهراً برای رفع هرگونه شبهه خاطر نشان می‌کند که طالب این معنی تا از عقل و زیرکی مهجور نشود لطایف آن را درک نمی‌کند. در دنبال این مقال، جای دیگر - المقالة السابعة - شاعر رهایی از عالم صورت را الزام می‌کند عالم صوت را حجاب بینش حقیقت می‌خواند و باز یادآور می‌شود که تا نفس - نفس شوم که نفس اماره بدفرمای است - بر دل و تن حاکم است به راه حقیقت نمی‌توان رفت. در مقاله دیگر - الثمانیه - به مناسبت مضمون مقال می‌پرسد که اگر آنچه در ظاهر و صورت به نظر می‌آید حقیقت اشیاء می‌بود سؤال رسول خدا که از خداوند درخواست تا اشیاء را چنانکه هست به وی بنماید چه معنی داشت؟ نه آیا عبارت اللهم ارنا الاشیاء کما هی کلام اوست؟ (بیت ۱۱۱۸ - ۱۱۱۷). واقع آنست که یکرنگی و وحدت کاینات عالم را فقط آن کس که از حجاب حس و وهم و خیال و عقل بیرون آمده است درک می‌کند دیگران به دنیای ظاهر و زندگی هر روزینه دل می‌بندند و از همه چیز بی‌خبر می‌مانند. این طرز نگرش به دنیا - دنیای صورت - لاجرم مرگ‌اندیشی را هم که به نحوی لازمه فکر رهایی از صورت است در کلام وی قابل توجیه می‌سازد. ازین رو در یک مقاله دیگر - التاسعه - که شاعر نقش مرگ و فنا را در پیش چشم مخاطب ترسیم می‌نماید وی را به این معنی توجه می‌دهد که انسان بعد از مرگ دیگر هرگز به این دنیا بازمی‌گردد. خیام هم در بعضی رباعی‌ها که بدو منسوبست به این نکته اشارت دارد اما لحن عطار در بیان این معنی با لحن نومیدانه خیام - که اغتنام وقت و التزام عشرت را از آن نتیجه می‌گیرد - تفاوت آشکار دارد. برخلاف خیام، تزلزل حیات و این معنی را که حیات

انسان هرگز دوباره درین عالم تجدید نخواهد شد، عطار متضمن اشارت به این نکته می‌یابد که عمر را نباید به هرزه، در عشرت و بیخبری، سرکرد. ازین هشدار، ملحد اغتنام وقت را برای الزام شادخواری و خوشباشی نتیجه می‌گیرد اما زاهد توبه کار - که در وجود عطار هست - از آن اندیشه به این نتیجه می‌رسد که لاجرم در فرصت عمر که باقی است باید طالب کمال بود - چرا که بعد از دنیای فانی امروز، دنیایی دیگر هست که باقی است و انسان در آنجا حیات دیگر، ورای این حیات فانی و متزلزل، حیات تازه‌یی خواهد یافت (بیت ۱۳ - ۱۳۱۰) این ضرورت کمال‌جویی، در مقاله دیگر - المقالة العاشره - انسان را متوجه می‌سازد که لذت‌های این جهان فانی است لاجرم به خاطر تمتع از یک لذت فانی این جهانی، نباید خود را از لذت‌های جاودانی که در فراسوی حیات این جهانی است محروم داشت.

نظیر این‌گونه اندیشه، یا در حقیقت اندیشه‌هایی مشابه که لازمه قبول این اندرزهاست در دیگر مقالات این مثنوی نیز همچنان به بیان می‌آید و در همه احوال، حکایت‌هایی هم بر سبیل تمثیل، این دعاوی را تأیید می‌کند با این همه، مرگ‌اندیشی عطار نومیدانه نیست. برای او مرگ پایان همه چیز نیست حتی آغاز سیر و پویه‌یی تازه است. در مقاله دیگر - الحادی عشر - این تسلی دلنواز را به مخاطب عرضه می‌کند که در پایان راه، شادی‌هاست. محنت‌ها و سختی‌هایی که در دنیای حس - دنیای فانی که ثبات و دوام ندارد - نصیب محنت‌کشان این جهان هست در دنیای دیگر - که حیات باقی است - به نعمت‌ها و شادی‌ها تبدیل خواهد شد. پس مرگ پایان همه چیز نیست، آغاز رهایی و آزادی است. در مقاله دیگر - الثانی عشر - هم هرچند شاعر جستجوی فیلسوف را به باد استهزا می‌گیرد (بیت ۲۱ - ۱۷۱۶) و درک اسرار عالم را خارج از حدّ توان عقل می‌شمرد، باز در آنچه راجع به عظمت عالم می‌گوید وسعت نظری عالمانه دارد. در مقابل عظمت عالم، حقارت انسان و

بیهودگی دعاوی خودپسندانه او را بی نقاب می سازد و با طرز بیان عالمانه یک فیلسوف، زمین را در پیش این نه سقف مینا همچون خسی که بر روی دریا می رود حقیر و ناچیز نشان می دهد. تصویری که او از عظمت و وسعت عالم ارائه می کند از آنچه بسیاری شاعران عصرش ترسیم کرده اند، بر نظر سنجی های دقیق تر و واقع نگری های عالمانه تر مبتنی است. یکجا می گوید بر چرخ برین کوکب هایی هست که صد و ده بار از زمین بزرگترست (بیت ۲۷۴۳)، جای دیگر با اعجاب و شگفتی خاطر نشان می کند که اگر سنگی را از افلاک به عرصه خاک رها سازند پانصد سالی طول می کشد تا به خاک برسد (بیت ۱۷۴۵).

در دنیایی به این وسعت شاعر سلوک خود را آنگونه که در مقاله بعد - الثالث عشر - خاطر نشان می نماید از تفکر و از حیرت آغاز می کند - این تفکر و حیرت در تمام مثنویهای دیگر، بن مایه اندیشه عطارست و تا پایان عمر جستجوهایش همه جا به حیرت و تفکر می انجامد. در اسرارنامه، همان نشان حیرت و سرگستگی هست که در مصیبت نامه نیز دنبال می شود - و حیرت که در پایان راه مرغان منطق الطیر نیز هست در الهی نامه شیخ، به این صورت جلوه می کند که حقیقت اشیاء را در ظاهر آنها نباید جست باید به رمز و معنی آنها که وجود آنها بدانگونه که هست - کماهی - جز از شناخت آنها حاصل نمی آید توجه کرد. در اسرارنامه شاعر از جستجوها و اندیشه هایی که اندیشه وران در ادراک حقیقت احوال عالم کرده اند جز حیرت هیچ حاصلی دیگر نمی یابد (بیت ۱۹۶۱) و با لحنی نومیدانه زمزمه می کند - چه بودی گر وجود ما نبودی (بیت ۲۰۰۴). با این حال مرگ اندیشی او را از ادراک جاذبه زندگی باز نمی دارد. در یک مقاله دیگر - الرابعه عشر - با حسرت و تأسف خاطر نشان می سازد که اگر دغدغه مرگ نبودی زندگی خوش بود. با این حال تأمل در احوال عالم به انسان نشان می دهد که در

زندگی هر جا خوشی هست در برابر آن محنت و دردی هم هست، نوش عالم بی‌درد نیست لاجرم تا انسان هست آسایش و ایمنی برایش روی ندارد (بیت ۲۱۷۳).

در مقالات دیگر - الخامسة عشر و السادسة عشر - باز مرگ‌اندیشی افق ذهن شاعر را تیره می‌کند. وقتی انسان مثل شمعی که می‌سوزد و پرتو می‌افشاند سرانجام خاموش می‌شود - چه مقصودست چندین رنج بردن؟ (بیت ۲۱۸۸). به قول آن دیوانه هشیار، آفریدگار عالم حکم یک کاسه‌گر را دارد به حکمت کاسه‌سر را می‌بندد و باز به حکمت آن را می‌گشاید و می‌شکند (بیت ۲۳۹۰). آیا این دیوانه هشیار عطار، همان گوینده‌ی نیست که انسان را به جام لطیف اعجاب‌انگیزی همانند می‌یابد که کوزه‌گر می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش؟ این اندیشه‌ی خیامی است که عطار را هم در بن‌بست حیرت تا سرحدّ الحاد بدبین و نومید می‌کند. تفاوت در این امرست که عطار، برخلاف خیام، ازین دغدغه‌ی تزلزل و فنا به این نتیجه می‌رسد که چون سرانجام باید مرد پس زندگی را به غفلت نباید سرکرد - المقالة السابعة عشر و المقالة الثمانية عشر - آنکه دیده روشن‌بین دارد باری عمر شیرین را به غفلت نمی‌گذارد (بیت ۲۵۶۵).

این نکته که دنیا در خور دل‌بستگی نیست و بدان مغرور نباید بود همچنان خاطر گوینده را مشغول می‌دارد و در گفتار بعد - المقالة التاسعة عشر - باز به این اندیشه برمی‌گردد که چون جایگاه اصلی تو این جهان نیست به دنیا غره بودن جای آن نیست (بیت ۲۶۴۶). به علاوه انسان را برای خواب و خور به این جهان نیاورده‌اند (بیت ۲۶۴۶). چون در جهان دیگر در باب هرچه اینجا هست و اخواست خواهد بود پس اینجا به هرچه دلخواه است دست نباید زد (بیت ۲۶۶۸). بالاخره در مقاله‌ی دیگر - المقالة العشرون - به این اندیشه‌ی دردناک باز می‌گردد که چون سرانجام روی انسان در خاک فرو

می‌ریزد باید که تا درین جهان زنده‌یی روی بر خاک نهی و سر عجز پیش آری. چون بعد از مرگ هیچ چیز با انسان نخواهد ماند - مگر سوز دل و آه سحرگاه (بیت ۲۸۸۲)، چرا باید درین جهان تن به خواب داد و عمر به غفلت سر کرد؟ تانیمشب و سحرگاه فرصت برای دعا و تضرع هست این فرصت تنگیاب را نباید صرف خواب کرد. اینجاست که باز اندیشه خیامی، اما نه با آن تلخی نزمیدانه، در کلام عطار راه می‌یابد. با درد و تأثر می‌پرسد و تزلزل حیات را خاطر نشان می‌سازد - نه آخر صبح‌ها خواهد دمید و تو در خاک خواهی بود؟ (بیت ۲۹۰۲). نه آخر نیمشب‌ها مهتاب خواهد تابید و خاک گور ترا روشن خواهد کرد؟ (بیت ۳۸ - ۲۹۳۷) در مقاله دیگر - الحادیة والعشرون - شاعر اندرزهایی می‌دهد که می‌پندارد قبول آنها انسان را از دلبستگی به ملک و گنج دنیا بازمی‌دارد. تأثیر نظامی - خسرو و شیرین و مخزن الاسرار - درین اندرزهای کوتاه همه جا پیدا است و عطار که در تمام مثنوی به دنبال حقیقت، و به دنبال طریقت که جستجوی حقیقت است در تکاپوست، اینجا آن را به سادگی برای مخاطب دسترس پذیر می‌سازد: صبوری پیشه کن. اینک طریقت / خموشی پیشه کن اینک حقیقت (بیت ۳۱۳۵). ساده‌ترین تعبیر از طریقت و حقیقت که تعبیر شیخ ابوسعید میهنه را در فرق بین شریعت و طریقت به یاد می‌آورد و عطار ظاهراً این تعبیر را از همان تقریر الهام گرفته باشد (مقایسه با گفته شیخ میهنه: از دوست پیام آمد کاراسته کن کار - این است شریعت. / مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار - این است طریقت، اسرار التوحید / طبع دکتر شفیع).
 در آخرین مقاله اسرارنامه - الثانیة و العشرون - شاعر تصویری صمیمانه و دور از خودنمایی، از احوال خود عرضه می‌کند درینجا به شعر خویش می‌نازد اما از غرور که مایه غفلت است بشدت می‌پرهیزد (بیت ۶ - ۳۱۵۲).

ازین رو از مخاطب درمی‌خواهد تا چون شعر وی را فرو خواند دعایی و

درودی به وی هدیه کند در عین حال با فروتنی از خود می پرسد که چون سرانجام زیر سنگ باید رفت - چرا چندین سخن بایست گفتن (بیت ۳۲۷۳). با این همه مرگ اندیشی که در سراسر اسرارنامه هست، انسان تعجب می کند که این منظومه را چگونه می توان به دوران چهل سالگی - بازمانده دوران جوانی - شاعر منسوب داشت؟ اما شواهد و قراینی که از نقد داخلی اثر به دست می آید این تردید و تأمل را چندان قابل ملاحظه نشان نمی دهد. در واقع آن پیرنمایی هم که باز در جای جای اثر هست، اگر الحاق سالهای پایان عمر خود شاعر در تجدیدنظر نهایی این مثنوی نباشد، از حال افتادگی و شکستگی زاهدانه اواخر جوانی نیز بعید به نظر نمی آید. نه آیا سالها پیش هم، شاعر نشابور وقتی در یک غزل از سی سالگی خویش یاد می کرد، با لحنی پیرانه و دردآمیز آن را نیمه شصت می خواند و این نشانه توجه او به فرصت های از دست رفته بود؟ به علاوه مخزن الاسرار نظامی هم که در واقع سرمشق عطار درین منظومه محسوب می شد و مثل اسرارنامه عطار از مضامین زهد و عزلت و درد و مرگ آکنده بود در سنین جوانی شاعر گنجه سروده شد و اولین اثر او در زمینه مثنوی سرایی نیز بود.

دومین مثنوی عطار، به احتمال قوی الهی نامه است و در واقع جوابی به این سؤال است که ارزش تعلقات عالم و آرزوهای دور و دراز انسان چیست و در دنیایی که پایان آن مرگ و فناست برای رهایی ازین تعلقات چه باید کرد. چون جستجوی حقیقت و تکاپو در راه طریقت بدون رهایی ازین تعلقات ممکن نیست، این دلبستگی ها و آرزوها را چگونه باید تلقی کرد و از جاذبه آنها چگونه باید رهایی جست. همان شوخ طبعی دردآمیز، همان شورمندی بی ملال که در اسرارنامه، کلام عطار را رنگ و بوی ویژه می دهد درینجا نیز به چشم می خورد. پیداست که شاعر از سالهای جوانی هنوز آن اندازه دور نشده است تا از دست زدن به کارهای نَفَس گیر طولانی به تردید و احتیاط دچار گردد. عشق دردآمیز بی قراری که در جای جای اسرارنامه و در غزلیات عرفانی شاعر محرک تمام اندیشه هایش به نظر می رسد اینجا نیز همچنان باقی است. تعلقاتی که ترک آنها شرط سلوک راه الهی است و شاعر می خواهد آنها را بی ارج نشان دهد البته خاطرانگیز طبقات و گروه های گونه گون انسانی است. الهی نامه که معرکه برخورد این تعلقات است در عین حال هم دشواری تفاهم بین پدران و فرزندان را تصویر می کند و هم این نکته را در خاطرها می نشاند که پیران چون شور و احساس جوانان را پشت سر

گذاشته‌اند با احتیاط و اعتدال بیشتر می‌توانند آنها را ارزیابی کنند.

الهی‌نامه، برخلاف اسرارنامه، صورت قصه در قصه دارد و به مقالات خطابی محدود نیست. شاعر اینجا در چهارچوبه یک قصه واحد به مناسبت، قصه‌های فرعی دیگر نقل می‌کند و با این حال قصه‌ها و حتی مدعایی که قصه‌ها در تأیید آنها نقل می‌شود گه‌گاه در سر جای خود واقع نیست و حذف آنها به اصل قصه لطمه‌یی نمی‌زند. چهارچوبه قصه هم بر مجرد گفتار مبتنی است هیچ حادثه ناگهانی یا پیش‌بینی نشده هم در توالی قصه اصلی روی نمی‌دهد و آن را از حالت یکنواخت یک سلسله‌گفت و شنود مجرد خارج نمی‌کند. چیزی که آن را تا حدی از حالت یکنواخت ملال‌انگیز گفتارهای خطابی بیرون می‌آورد، حکایات کوتاه و بلندست که احياناً شور و هیجان برمی‌انگیزد و لحن داستان را تا حدی دل‌انگیز می‌کند.

داستان اصلی، شامل نقل‌گفت و شنودی است که بین خلیفه‌یی پیر با شش فرزند جوان او جریان دارد - و دل‌بستگی‌ها و آرزوهای دور و دراز انسان از زبان پسران مطرح می‌شود و پدر منشأ این آرزوها را به بیان می‌آورد و آنها را از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد به معانی رمزی تأویل می‌نماید و در پایان گفت و شنودها پسران در مقابل تأویل پدر تسلیم می‌شوند و از ادامه گفت و شنود بیهوده تن می‌زنند. البته شاعر به این نکته که بین پدران و فرزندان غالباً تفاهم ممکن نیست و آرمان‌های هریک از آنها با هم تفاوت دارد توجه نشان نمی‌دهد و در حقیقت تسلیم‌نهایی پسران به قول و تأویل پدر، در طرز بیان شاعر تا حدی مصنوعی و از باب آماده‌سازی زمینه جهت تداوم بحث و ادامه گفت و شنود با پسران دیگرست. به علاوه داستان روی هم رفته در ساختار اصلی متضمن طرح رمزی به نظر می‌رسد. خود عطار هم بمناسبت نشان می‌دهد که ازین شش پسر هریک رمز قوه‌یی از قوای روح است - پسر اول رمز نفس که به محسوس می‌گراید، پسر دوم رمز وهم که به هوی گرایش

دارد. پسر سوم رمز عقل که مثل همیشه کنجکاویش فضولانه است پسر چهارم رمز علم است که طول امل دارد و هیچ چیز او را خرسند نمی‌کند پسر پنجم رمز فقرست که همواره طالب رهایی از تعلقات است پسر ششم رمز توحیدست که طالب ذات واحدست. خود خلیفه هم رمزی از نفس ناطقه است که همین نیروها تعلق آن را به عالم جسمانی راسخ و استوار می‌سازند. از این رو، نفس ناطقه، که خلیفه رمزی از آنست برای رهایی خود و قوای خود ازین تعلقات، لازم می‌داند قوای خود را از چنگ اوهام برهاند، بین آنها تعادل به وجود آورد و آنها را مستعد سلوک راه طریقت که هدف غایی در نیل به کمال و وصول نفس ناطقه به مرتبهٔ نفس مطمئنه است، بنماید.

در طی این گفت و شنودها، که مجموع آنها چهارچوبهٔ قالب الهی نامه را می‌سازد، در مقابل سؤال خلیفه پیر که از یک یک فرزندان آرزوی آنها را سؤال می‌کند پسر اول دختر شاه‌پریان، پسر دوم دست‌یابی به سحر و جادو، پسر سوم جام‌جم، پسر چهارم آب حیات پسر پنجم انگشتی سلیمان، و پسر ششم دست‌یابی به کیمیا را آرمان خویش می‌خوانند. پدر به نوبت با یک یک آنها به گفت و شنود می‌پردازد و برای هر یک از آنها منشأ پیدایش آرمان وی و مفهوم رمزی آن را بیان می‌کند. پسران هم هر یک در مرتبهٔ خویش در باب ارزش آرمان خود با پدر گفت و شنود می‌کنند و سرانجام تأویل او را می‌پذیرند - یا بی‌آنکه تأویل او را بپذیرند در مقابل او خود را مجبور به سکوت می‌یابند. به هر حال، تسلیم یا سکوت آنها تا حدی نیز برای آنست که آرمان‌های آنها تعلقات پدر را سخت‌تر نسازد و آمادگی وی را برای سلوک راه الهی - با تمام قوای خود - مواجه با مانع نسازند. در تفسیر و تأویل پدر علاقه به دختر شاه‌پریان ناشی از نفس‌پرستی، آرزوی جام‌جم ناشی از هوی‌پرستی، مطالبهٔ سحر و جادو ناشی از کنجکاوی فضولانه، دل بستن به آب حیات ناشی از طول امل و عشق به حیات دنیا، مطالبه انگشتی

سلیمان ناشی از قدرت طلبی و آرزوی نیل به کیمیا ناشی از غلبه حرص و آرزوست و آنگونه که پدر طیّ گفتارها و تمثیلهای معلوم می‌دارد این همه آفات کمال و موجب تعلقات این جهانی است.

نکته جالب درین گفت و شنودها اهتمام شاعر در نفی و ردّ مفهوم ظاهر این آرمان‌هاست - که در آن زمان بسیاری اذهان را به خود مشغول می‌داشته است و هنوز هم گه‌گاه در اذهان اهل عصر اوهام را برمی‌انگیزد و رهایی از آنها برای ساده‌دلان عصر هنوز خالی از دشواری نیست. بحر هزج مسدس، که درین مثنوی و نیز در اسرارنامه به احتمال قوی از تأثیر شیرین و خسرو نظامی است، از لحاظ موسیقایی در تقریر این‌گونه معانی تأثیر و جاذبه‌یی قابل ملاحظه دارد - و اوزان دوییتی‌های فهلوی‌گونه را که در شورانگیزی نقش ویژه (← المعجم /) دارند به‌خاطر می‌آورد.

مصیبت‌نامه یک نقطه عطف، یک پیچ‌گاه در توالی مثنویات عطار به نظر می‌رسد، موسیقی ذهنی شاعر که ظاهراً تحت تأثیر دوبیتی‌های فهلوی‌گونه، منظومه خسرو و شیرین نظامی، و ویس و رامین فخرالدین اسعد در راستای بحر هزج مسدس جریان داشت، برای نیل به استقلال، آن آهنگ را درینجا رها می‌کند و به بحر رمل مسدس، که گاه غزلهایی در آن وزن نظم کرده بود روی می‌آورد - این بحر، وزنی موقر، آهنگین، و شورمند بود که در عصر او کسانی چون سنایی و نظامی آن را برای مثنویات خود نگزیده بودند و به کلام عطار می‌توانست تازگی ویژه ببخشد. قرن‌ها قبل از وی نیز رودکی آن را برای نظم کلیله انتخاب کرده بود و در دست وی آمادگی خود را در نقل قصه و بیان وعظ و زهد نشان داده بود. وزن جدید، موسیقی ذهن شاعر را در مجرای تازه انداخت و وی بعدها مثنوی منطق‌الطیر را هم در همان وزن ساخت و سالها بعد، از طریق این دو مثنوی اخیر خویش وزن مثنوی را هم به جلال‌الدین بلخی - مولانا رومی - الهام داد. مصیبت‌نامه شامل حدود هفت هزار بیت و یک شاهکار بزرگ عطار بود. این مثنوی، مصیبت‌نامه واقعی بود - شرح درد و اندوه بی‌سرانجام سالک فکرت بود که حقیقت را می‌جست و در هر گام ماتمی داشت و پایان راه او نیز جز

سرگشتگی و حیرت چیزی نبود. همان قدرت قریحه که در الهی نامه و اسرارنامه به چشم می خورد اینجا نیز پیدا است. درین کتاب عطار با این مسأله روبروست که در سر دو راهه شریعت و طریقت چگونه می توان دنبال حقیقت را گرفت؟ اما پاسخ او به این مسأله هرگز به طمأنینه و سکون خاطر منجر نمی شود. سالک فکرت که درد طلب را بر تمام کاینات عرضه می کند و از همه کاینات برای نیل به مقصود رهنمایی می طلبد، از هیچ جا پاسخ امیدبخشی نمی یابد - لوح، عرش، زمین، آسمان، جبرئیل، میکائیل، انبیا، همه او را دست خالی روانه می کنند. پیر مرشد هم که درین جستجو با او همراه است، آنها را در جواب ردی که به او می دهند معذور می دارد و با این حال به جستجو تشویق می کند. با اینکه رهایی او از سرگشتگی جز به هدایت و ارشاد مصطفی نیست او مطالبه خود را همچنان دنبال می کند - و بر کاینات دیگر هم عبور می کند. سرگشتگی سالک در عین حال به اینجا منجر می شود که در جستجوی حقیقت باید سلوک اهل طریقت از محدوده شریعت که تعلیم مصطفی است تجاوز نکند.

ساختار داستان بر شیوه قصه در قصه است و این شیوه بی است که عطار آن را در الهی نامه هم به کار گرفته بود. در داخل چهارچوبه اصلی داستان نزدیک صدها قصه فرعی آمده است - غالباً کوتاه، و گاه تا حدی بلند. اینکه سالک فکرت جنبه رمزی دارد از آنجا پیدا است که شاعر در همان سرآغاز داستان هشدار می دهد که بر ظاهر سخن نباید ایستاد سر سخن و حقیقت آن را در ورای ظاهر باید جست. سالک فکرت درینجا تصویری از یک حی بن یقظان است که می کوشد حقیقت را از ورای ظاهر احوال کشف نماید. سیری هم که این حی بن یقظان در کشف سر حقیقت آغاز می کند سیر صوفیانه است - لاجرم بدون هدایت و ارشاد پیر دست نمی دهد. از همان آغاز هم گفت و شنود سالک با این پیر شورمند هیجان انگیز، و محرک شوق و

تکاپوست. سالک اما، برخلاف حی بن یقظان رمز عقل بحثی نیست و حقیقت را از مجرد برهان مطالبه نمی‌کند. بیشتر رمز روح است که عشق و ایمان را بیشتر از عقل و برهان مایه نیل به یقین می‌داند. در جستجوی آن حقیقت که در نقطه تلاقی بین طریقت و شریعت طالب را سرگردان می‌کند، سالک فکرت به تکاپو برمی‌خیزد. به همه کاینات، به تمام عناصر، اشخاص، و مجردات رجوع می‌کند. و جستجو را از عالم علوی آغاز می‌کند و بر عناصر و موالید می‌گذرد. بر مراتب انبیا یک یک عبور می‌کند، دست طلب به دامان یک یک آنها می‌زند و حلّ مشکل را از آنها می‌جوید. نه آدم مشکل او را حل می‌کند نه نوح و نه ابراهیم. بر موسی و داوود و عیسی می‌گذرد و آنها هم حاجت او را رفع نمی‌کنند. عجز آنها از آن روست که در واقع حلّ مشکل او به سرپنجه ارشاد مصطفی حوالت شده است - خاتم رسولان که پیغمبر آخر زمانست و اوست که اسرار فقر و دقایق معرفت را به سالک می‌آموزد و معاملات راه وصول به حق را در ورای قلمرو حس و عقل و خیال و دل و جان به وی باز می‌نماید. این رهنمودها سالک را تا حدی از سرگشتگی بیرون می‌آورد اما آنگونه که اقتضای هدایت و ارشاد پیغمبرانه است سرّ سلوک را در هماهنگی طریقت با شریعت نشان می‌دهد. قصه‌های فرعی که به صورت قصه در قصه چهارچوبه اصلی داستان را دل‌انگیز می‌کند در مصیبت‌نامه از سایر مثنویات عطار بیشترست - و یک علت آن آنست که این مثنوی از دیگر مثنویهایش طولانی‌ترست. منشأ اصل داستان را محققان (ریتز، دریای جان /) در یک حدیث نبوی - حدیث الشفاعه - نشان داده‌اند. البته مصیبت‌نامه در بعضی موارد یادآور این حدیث هست بر وفق این حدیث، در روز جزا، طالب به یک یک انبیا رجوع می‌کند و از آنها درخواست شفاعت می‌کند. آنها همه از قبول شفاعت تن می‌زنند تا وی به خاتم رسولان می‌رسد - که شفاعت گنهکاران حواله بدوست. اینک سالک فکرت در مصیبت‌نامه، حتی

بعد از تلقی ارشاد و هدایت از مصطفی باز به عوالم دیگر می‌گذرد و از آنها یاری می‌خواهد، احتمال آن را که شاعر در نظم قصه به این حدیث به‌عنوان سرمشق خویش نگریسته باشد، محل تردید می‌سازد. به علاوه سالک فکرت، در رجوع به کاینات و مجردات، هیچ ترتیب خاصی را رعایت نمی‌کند و اگر کرده بود در جستجوی خویش دچار آن همه سرگستگی نمی‌شد پس مجرد حدیث الشفاعة را نمی‌توان الگوی ساختار قصه عطار تلقی کرد. چنان می‌نماید که عطار چهارچوبه اصل داستان را بر سلوک صوفیانه و تصویری که خود از مراتب و مقامات آن داشته است پرداخته باشد و شاید داستان معراج روحانی بایزید که در تذکرة الاولیاء هم آمده است یک منشأ آن باشد. آیا سیرالعبادالی المعاد سنایی نیز نمی‌تواند از بعضی جهات منشأ الهام این جستجوی سالک فکرت در عوالم علوی و سفلی باشد؟

منطق الطیر، که ظاهراً آخرین مثنوی عطار باشد نیز مثل مصیبت‌نامه گزارش یک جستجوست - جستجوی سیمرغ بی‌نشان. یک اودیسه روحانی^۱ که سیر در مقامات و احوال سالک را تصویر می‌کند و مراتب و مدارج این سلوک را در رمز جستجوی مرغان به بیان می‌آورد. اینکه مرغان درین جستجو هدهد را رهبر خویش می‌سازند حاکی از آنست که سیر آنها - سیر از خلق به حق - یک سیر صوفیانه است که بدون ارشاد شیخ نمی‌توان بدان رسید. انگیزه آن هم چیزی جز جاذبه عشق که همه ذرات عالم را طالب نیل به کمال می‌سازد نیست. این مثنوی هم، در همان وزن مصیبت‌نامه است و پیداست که موسیقی ذهنی شاعر همچنان آهنگ مصیبت‌نامه را دنبال می‌کند. داستان همانند مصیبت‌نامه، و با نظم و انسجام بیشتری، صورت قصه در قصه دارد. در داخل چهارچوبه اصلی آن تعداد زیادی - بالغ بر نود - قصه فرعی هست که توالی آنها طول سفر پرملال مرغان را از حالت یکنواخت که دارد بیرون می‌آورد. ساختار اصل داستان، به نحو استادانه‌یی طرح شده است و این خود نشان آنست که داستان در دوران پختگی شاعر

۱- اودیسه حماسه یونانی منسوب به هومر شامل شرح ماجراهایی است که اولیس (اودیسیوس) پهلوان یونانی در بازگشت از سفر جنگی از سر می‌گنراند.

باید تصنیف شده باشد. به دنبال حمد و نعت خدا و رسول و ذکر فضیلت صحابه که در نظایر این آثار همه جا رسمی معهود و اجتناب‌ناپذیرست، داستان با خطاب‌های شاعرانه به مرغان آغاز می‌شود - هدهد، موسیجه، طوطی، کبک، باز، درّاج، عندلیب، طاوس و جز آنها. این نوعی صنعت بראعت است^۱ که در مصیبت‌نامه هم مثل منطق‌الطیر، شاعر آغاز کتاب را آینه صورت نهایی داستان می‌کند. کاربرد این صنعت، عطار را از همان آغاز این مثنویها به آداب صناعت شاعری آشنا و به دقایق آن آگاه نشان می‌دهد. اینجا، با همین چند خطاب و با آشنایی به احوال مرغان، خواننده درمی‌یابد که باید انتظار سلوک مرغان را در سیر به دنیای ماورای حس داشته باشد. این انتظار هم بلافاصله برآورده می‌شود چرا که به دنبال این مقالات خطابی، قصه مضمون با شرح انجمن مرغان آغاز می‌شود. مرغان درین انجمن نیاز و علاقه خود را به یک فرمانروا که پادشاه و رهبر آنها باشد نشان می‌دهند هدهد که نماد رسالت و هدایت محسوبست و سابقه او در سفارت بین سلیمان و بلقیس او را در نظر مرغان شایسته این عنوان می‌سازد آنها را در این انجمن توجه می‌دهد که خود پادشاه مرغان را می‌شناسد و اگر مرغان با او همراه گردند می‌تواند آنها را به درگاه وی رهبری نماید. مرغان که از وصف پادشاه خویش، سیمرغ قاف، بدانگونه که هدهد او را برای آنها تصویر می‌کند به شور و هیجان می‌آیند، شوق دیدار پادشاه در دلهاشان چنگ می‌زند، طی کردن راه دور و درازی را که بین آنها و درگاه سیمرغ قاف

۱- بראعت استهلال آنست که بر طریق نوعی کاربرد صنعت بدیعی از همان آغاز کار ضمن الفاظ و تعبیرات مناسب اجزاء قصه یا مضمون موردنظر را در مقدمه بگنجانند. انواع مرغان که درین بראعت استهلال از جانب عطار به آنها خطاب تشویقی می‌شود، وجودشان تصویری از احوال سالکان است که می‌بایست در جریان قصه سیر به سوی هدف الهی خود را آغاز کنند. اینکه در سیر قصه یک تن از مرغان عذرش در قبول اقدام به سلوک زردوستی است (منطق / ۲۰۷۹) این نکته را تأیید می‌کند. زردوستی ممکن است عذر یک طالب سلوک باشد مرغ چگونه می‌تواند از زردوستی خود دم بزند.

هست ناچیز می یابند و برای دیدار پادشاه مرغان خود را شیفته و بیقرار نشان می دهند. با این حال از همان آغاز، دغدغه دوری راه و فکر ناتوانی خویش همت ها را متزلزل می کند و بعضی از آنها را دچار بیم و تردید می سازد. ازین جمله هریک عذری می آورد، و نغمه یی دیگر ساز می کند - بلبل، طوطی، طاوس، کبک، باز، بوتیمار، کوف، و صعوه، همگی بهانه یی می آورند و از طی کردن این راه دور و دراز خود را معذور نشان می دهند. هدهد عذرهاشان را ناموجه نشان می دهد و آنها را به ضرورت حرکت و جستجو تشویق می نماید و اظهار بیم و تردید را در آنها با عاشقی که محرک طلب در سالک راه است ناسازگار می یابد. سرانجام مرغان آماده سیر و جستجو می شوند و به رهبری هدهد راه طلب را در پیش می گیرند. اما وادی های سخت پیش می آید و باز مرغان احساس خطر می نمایند. هدهد که رمز شیخ و نماد مرشد راه بین است این بار بر کرسی می نشیند. شرح راه ها، وادی ها، و دشواری های خط سیر را برای مرغان سالک باز می نماید و به آنچه مرغان از سختی راه، شرم گناه، و ضعف حال می گویند و همچنین به عذرهایی که مرغان در سختی ترک مسکن و تعلق اظهار می کنند، پاسخ می دهد. درین پاسخ ها لطایف احوال سلوک را چنانکه در نزد سالکان طریق مطرح است باز می نماید، آنگاه وادی هایی را که در پیش روی سالک است و عبور از آنها دشواری دارد برای مرغان برمی شمرد - وادی طلب، وادی عشق، وادی معرفت، وادی استغنا، وادی توحید، وادی فقر و وادی فنا که جمله هفت وادی است با دشواری های بسیار. بسیاری از مرغان از آنچه در شرح این وادی ها می شنوند نومید می شوند و پای پس می کشند بعضی هم درین راه از پا درمی آیند و هلاک می شوند. باقی با بیم و نومیدی به راه می افتند و سال ها نشیب و فراز وادی ها را با پر و بال شوق و طلب درمی نوردند. از آن میان، در پایان سالها پرواز و جستجو، سی مرغ نحیف به

پایان راه می‌رسند. اما در آنجا خود را با چنان عظمت و استغنائی روبرو می‌بینند که در حیرت و نومیدی می‌افتند. چاوش عزت از پیشگاه درمی‌رسد. ازین سی مرغ سرگشته و جان درگداز می‌پرسد که شما کیستید و از کجایید. چون مرغان هدف جستجوی خود را که طلب پادشاه خویش است برای او به بیان می‌آورند، پاسخ می‌شنوند که سیمرغ پادشاه است خواه شما باشید و او را طلب کنید خواه نباشید و نکنید. چون مرغان خود را آماده جان‌فشانی نشان می‌دهند و حضرت عزت را برتر از آن می‌خوانند که آنها را نومید بازگرداند جمال عزت پرده برمی‌اندازد لطف وی کارساز می‌آید. پس سی مرغ فانی و بی‌خویشتن، هم به نور سیمرغ چهره سیمرغ را می‌بینند - آنجا حضرت سیمرغ است و ایشان هم سی مرغ هستند. واصلان درگاه چون از خود به آن حضرت می‌نگرند سی مرغ جدا می‌بینند و چون از سیمرغ به خود می‌نگرند همه چیز سیمرغ است و سی مرغ در میان نیست. به آنها خطاب می‌رسد که در وجود ما محو گردید - تا به ما، در خویش ره یابید باز. پس همه در سیمرغ محو می‌شوند بقای بعد از فنا حاصل می‌کنند و معلوم می‌شود که سالک طالب تا محو فنا نگردد و خودی خویش را نفی نکند - کی رسد اثباتش از عز بقا. بدینسان ورطه‌یی عبورناپذیر هست که در پایان سیر از خلق به حق، باز خلق را از حق جدا می‌دارد و همین نکته است که دغدغه تعلیم وحدت وجود را از کلام عطار می‌زداید و از تصور آنکه نزد او خلق حق و حق خلق باشد مانع می‌آید.

منطق الطیر قصه‌یی رمزیست که در چهارچوبه آن، شاعر بر سبیل تمثیل قصه‌های بسیار - کوتاه یا بلند - نقل می‌کند. چهارچوبه قصه و پاره‌یی از جزئیات آن نیز از رساله الطیر امام غزالی اخذ شده است - از متن عربی رساله که تصنیف امام ابو حامد است و یا از ترجمه فارسی آن که پرداخته احمد غزالی است - برادر امام. در بین قصه‌های فرعی که در چهارچوبه اصلی

داستان گنجیده شده است تعدادی قصه‌های فرعی هم آمده است که بلندترین و دلکش‌ترین آنها قصه شیخ صنعان است. طرفه آنست که این قصه فرعی هم مثل اصل قصه از یک اثر غزالی - یا منسوب به او - به نام تحفة الملوک اقتباس شده است. چنان می‌نماید که شیخ در تمام سالهایی که به نظم منطق الطیر یا طرح بنای آن اشتغال داشته است در اقوال و آثار امام غزالی مستغرق بوده است و زندگی روحانی او درین مدت به یک تعبیر ادامه زندگی روحانی غزالی بوده است. در خاتمه منطق الطیر، آنجا که داستان مرگ شبلی و بخشایش الهی را درباره او نقل می‌کند / ۴۶۱۴، شاعر با زبان عجز و نیاز مناجاتی بسیار مؤثر می‌کند که سرشار از درد و آکنده از تسلیم است / ۴۶۱۸. از لحن کلام او درین حکایت تضرع آمیز دردآلود، بخوبی پیداست که گوینده در آن ایام به پایان عمر رسیده بود و از اینکه گمان می‌کرد بهره‌یی از عمر خویش حاصل نکرده بود احساس گناه و احساس ندامت داشت جانش به لب و عمرش به پایان آمده بود و هنوز در حیرت و سرگردانی بود. این مرتبه البته در سلوک روحانی او مرتبه کمال بود. اما احساس پیری که او را در اشگ و آه غرق می‌کرد در آن ایام او را به لب و ورطه مرگ و فنا کشانده بود. ازین رو در باب آنچه در ورای مرگ پیش آمدنی بود با ترس از گناه و با امید بخشایش می‌اندیشید. منطق الطیر، هم از لحاظ سلوک روحانی و هم از لحاظ مسأله‌یی که در سلوک از خلق به حق در آن مطرح بود آخرین مثنویهای عطار بود.

این اثر در یک نظام رمزی آنچه را صوفیه در طی سلوک روحانی خویش سیر الی الله می‌خوانند تمثیل می‌کند. در این نظام رمزی سیمرغ کنایه از جناب قدس، هدهد کنایه از مرشد و دلیل راه، و هریک از مرغان طیار سیار کنایه از احوال ویژه یک سالک طریق است. نام هدهد و عنوان منطق الطیر، که هر دو از قرآن کریم و از قصه سلیمان نبی مأخوذست، سیمرغ را که رمزی

از جناب احدیت است، در مجموع قصه مظهر کمال و جلال سلطانی قرار می‌دهد و این نکته را که مرغان در جستجوی خود برای پادشاه خویش بسوی او روی آرند توجیه می‌کند. نقش هدهد به‌عنوان رمزی از مرشد و دلیل راه، که خود لاجرم از اسرار راه آگهی دارد، نیز ارتباط داستان را با فضای قصه سلیمان نشان می‌دهد. سلیمان نبی که او خود به‌عنوان نماینده و گزیده جناب عزت فرمانروایش شامل حکم راندن بر مرغان نیز بود برای رهیابی به پیشگاه عزت هم هیچ‌کس بهتر از هدهد نمی‌توانست مرغان را این بار، نه به درگاه سلیمان بلکه به پیشگاه آن کس که سلیمان مظهر اوست هدایت نماید. سیر مرغان در جستجوی پادشاه، در رساله الطیر ابن سینا به نحوی تبعی، و در رساله الطیر امام غزالی به صورت اصلی مضمون طرح‌های تمثیلی فلسفی است. رساله الطیر امام غزالی، حتی در شکل ترجمه فارسی آن که پرداخته شیخ احمد برادر اوست، به احتمال قوی منشأ عمده طرح عطار باید بوده باشد. معهذات قدرت قریحه عطار را در بسط و تفصیل قصه، و در تصویر صحنه‌ها و توصیف حالات مرغان سیمرخ جوی، نمی‌توان نادیده گرفت و لطف و شوری که در قصه عطار هست در رساله بالنسبه خشک و کوچک غزالی جلوه ندارد و قصه عطار هم محدود به نظم قصه غزالی نیست. قصه‌های فرعی و گفت و شنوهای عارفانه که عطار بین مرغان با یکدیگر و بین مرغان با هدهد مطرح می‌کند منظومه او را از اینکه مجرد نظم یک قصه پیش پرداخته باشد برتر می‌نشانند و از مأخذ آن به مراتب جالب‌تر، و پرشور و حال‌تر می‌سازد - و حتی به قول بعضی محققان (فروزانفر، عطار / ۳۵۳) آن را از شاهکارهای ادبیات فارسی می‌سازد.

از تعداد زیادی مثنویهای دیگر که به عطار منسوبست و در واقع از او نیست، خسرونامه را باید درینجا نام برد - که دربارهٔ احوال عطار اشاراتش گمراه کننده است - مثل ذکر نام دیگر آثار، و بیان آنکه در داروخانه هر روز پانصد شخص به او رجوع می کرده اند - انتساب این منظومه عاشقانه به عطار در حقیقت نفی نهایی تمام سیر و سلوک معنوی او را الزام می کند و این غیرممکن است.

در حقیقت اقدام عطار به نظم چنین منظومه‌یی که ویس و رامین اسعد گرگانی و خسرو و شیرین نظامی سرمشق آن به نظر می رسد، لازمه اش بازگشت از مراتب سیر معنوی است و با احوال عطار در پایان عهد او سازگاری ندارد. اهداء آن به یک وزیرزادهٔ عصر - هرچند خود تا حدی اهل سلوک و طریقت باشد - نیز از شیوهٔ عطار بیرون است (جستجو در تصوف /). لاجرم انتساب این مثنوی را هم مثل مجموعهٔ مختارنامه باید با تردید تلقی کرد.

به هر حال اینگونه مثنویها، که با اسناد آنها به عطار خواسته اند تعداد آثار او را برابر با عدد سوره های قرآن و شمار عمر افسانه آمیز یکصد و چهارده سالهٔ او نشان دهند عطار را نزد منتقدان به پرگویی منسوب کرده

است - و این قولی است که خود عطار هم آن را در جای جای کلام خویش تأیید می‌کند و حق آنست که حتی بدون انتساب این آثار منحول مجعول هم عطار از پرگویی خالی نیست و به قول خودش آن کس که می‌خواهد از او عیب‌جویی کند - همی گوید که او بسیارگوی است.

بالغ بر صدها قصه - کوتاه و بلند - در مثنویات عطار نقل شده است که اکثر آنها بر سبیل شاهد مدعاست و تعدادی جنبه تمثیل دارد و ناظر به آنست که نمونه‌یی از صورت وقوع یافته مدعا را - در یک شکل مشابه و قابل ادراک - نشان دهد. مواردی هم هست که قصه‌ها - کوچک و بزرگ - در پی هم می‌آیند و به شاعر کمک می‌کنند تا مدعا را با ارائه انواع تمثیل یا شاهد در نظر مخاطب قابل قبول - یا حتی غیرقابل تردید - نشان دهد. بعضی ازین تمثیل‌ها تقریرهایی از اقوال بزرگان و مشایخ است که مدعای مورد تردید را به وسیله نمونه‌یی که واقع شده است یا می‌توانسته است وقوع یابد برای مخاطب قابل درک می‌سازد. یک نمونه جالب ازین‌گونه تمثیل قصه دو لربچه است - که در مصیبت‌نامه از قول محیی الدین محمد بن یحیی نقل شده است. این دو لربچه - که زن و مرد بودند - در صحرا به هم انس گرفته بودند و خیمه‌هاشان روی هم بود. بعدها که رمه‌هاشان افزونی گرفت و مکنت و حشمت یافتند به شهر رفتند و از هم جدا ماندند. سرانجام چون دوباره به فقر و عسرت مبتلا شدند به صحرا بازگشتند روی هم خیمه زدند و از دیدار یکدیگر بهره یافتند. قصه، تمثیل جالبی است که محیی الدین در جواب پرسنده‌یی نقل کرد که از وی پرسید رسول خدا از چه معنی عبارت یا

لیت ربّ محمد لم یخلق محمدا را بر زبان آورد؟ درین تمثیل دو لریچه چون از بار ثروت و مکنّت شهر که آنها را از یکدیگر دور کرده بود رهایی یافتند بار دیگر به صحرا برگشتند و در خرگاه‌های موئینه خویش انس و دیدار دیرین را از سر گرفتند و در واقع آرزویشان آن بود که ای کاش هرگز مکنّت و ثروت نیافته بودند و در شهر به خاطر آن مکنّت و ثروت از یکدیگر جدا نشده بودند. محمد بن یحیی که این تمثیل در روایت عطار از قول او نقل است، بدینوسیله در طی این قصه نشان می‌دهد که ناخرسندی از تعلقات عالم که لازمه رسالت هم بود، چگونه رسول خدا را طالب آن کرده بود که ای کاش هرگز به عالم تعلقات اتصال نمی‌یافت و همچنان همواره در حریم قرب و وصال مقیم مانده بود (مصیبت‌نامه / ۱۹ - ۳۱۸).

در قصه پردازی، عطار قدرت و مهارت قصه‌گویان حرفه‌یی را دارد. تنها در اوج و فرود قصه نیست که خواننده را با آنچه در داستان نویسی «تعلیق*» می‌خوانند روبرو می‌کند که گاه مجرد تصویر را طوری ارائه می‌کند که تعلیق‌انگیز هم هست، قصه آن غلام که پادشاه سببی بر سر او می‌نهاد و او را آماج تیر خویش می‌ساخت در منطق الطیر (/ ۷۵ - ۹۶۴) از همین‌گونه است. تصویر، یادآور قصه معروف ویلهلم تل اثر شیلر شاعر آلمان نیز هست و همان اندازه تعلیق می‌انگیزد - هرچند تصویر چون جزو داستان کلی نیست، آن اندازه که در ویلهلم تل تجربه می‌شود، در ذهن خواننده منطق الطیر باقی نمی‌ماند.

قصه‌ها، مآخذ گونه‌گون دارد - از متون قدیمتر یا از روایات شایع در افواه. بعضی از آنها قصه‌هایی است که از کسانی چون سنایی - مثل قصه مرد شیردل و سپیدی که در چشم معشوق دید (منطق الطیر / ۱۸ ۳۰) یا غزالی - مثل قصه شیخ صنعان از تحفة الملوک منسوب به غزالی، مأخوذست. بعضی

از آنها به احتمال قوی قصه‌های شایع در محیط و عصر شاعر بوده است که از مقوله امثال و حکایات است - و از جمله قصه آن پارسا زن در الهی نامه است ۶۴۹ ~ که سختی‌ها و آزارها را تحمل کرد و سرانجام بدخواهان را بخشود. (الهی نامه /) و از دیدگاه عطار اینکه فرجام کار او به نیکی انجامید آن بود که او از شهوت برید و تن به خواهش‌های نفس و اغواهای شیطان نداد. قصه‌هایی هم هست که یا تاریخی است یا به تاریخ ارتباط دارد و به هر حال در عهد عطار در خاطر اهل نشابور باقی بوده است - از آن جمله است قصه عبدالله طاهر و پیرزن، قصه حسنک وزیر، قصه نظام‌الملک که در دم نزع از خداوند یاری می‌خواست (منطق‌الطیر / ۲۲۷) قصه‌هایی نیز در باب سنجبر یا ملک‌شاه شایع بوده است نقل می‌کند و پیدا است که شاعر آن همه را از افواه عام و از پیران شهر باید شنیده باشد. تعدادی هم قصه صوفیه قدما و مشایخ قوم است که در تذکرة‌الاولیا نیز بعضی از آنها را نقل می‌کند. بعضی قصه‌ها در باب شاعران گذشته است که غالباً از روایات عامیانه مأخوذ است - و پیدا است که آنها را نمی‌توان مأخذی برای احوال واقعی آنها دانست. از آنجمله است قصه مهستی با غلام، قصه رابعه بنت کعب، قصه مرد عارف و خاک خیام، و قصه فخرالدین اسعد گرگانی و معشوق، و قصه فردوسی که شیخ شهر بر او نماز نخواند. در مثنویات مختلف (مقایسه: عطار، فروزانفر، ۱۵۳، ۴۱۴). قصه‌هایی هم هست که شاعر آنها را از آنچه در کتاب‌ها خوانده است به خاطر داشته است و از آنها تنوع و وسعت زمینه مطالعات وی را می‌توان دریافت ازینگونه است قصه وی در باب قول سقراط که چون ازو پرسیدند بعد از وفات او را در کجا دفن نمایند گفت اگر یابی تو بازم ای غلام دفن کن هر جا که خواهی والسلام (منطق‌الطیر /)، قصه ذوالقرنین و دیوانه که از وی چیزی اندک خواست و ذوالقرنین او را ملامت کرد (مصیبت‌نامه / ۶۵). یا قصه مرد مفلوج که بر گردن مرد نابینا سوار می‌شود و به دزدی

می‌روند (اسرارنامه / ۷۱۰ ~) که قدیمترین مأخذ فارسی آن در نامه تنسر آمده است و ظاهراً اصل هندی دارد. فلوریان شاعر فرانسوی عهد کلاسیک قوم نیز آن را به احتمال قوی از افواه اهل عصر گرفته است و عطار شاید آن را از تاریخ ابن اسفندیار اخذ کرده باشد. قصه عیسی و سگ مرده هم، که وی سپیدی دندان او را ستود تمثیل آموزنده‌ی است و ممکن است عطار (مصیبت‌نامه / ۳۰۲) آن را از مخزن‌الاسرار نظامی اخذ کرده باشد. قصه‌ها تقریباً همیشه جدی، تعلیمی و اخلاقی است با این حال مواردی هم هست که از چاشنی طنز خالی نیست - و لحنی تلخ، احیاناً گزنده و عبرت‌انگیز پیدا می‌کند. قصه آن عابد که در عصر موسی می‌زیست و با وجود استغراق در عبادت غالباً به ریش بلند خود مشغول بود و از عبادت ذوق و گشایشی نمی‌یافت، در منطق‌الطیر آمده است (/ ۲۸۶) و از همین مقوله است - چون خداوند به موسی وحی کرد که او چون پیوسته به ریش خویش مشغول است از عبادت خویش ذوقی نمی‌یابد، مرد به تضرع و زاری افتاد و ریش خود را می‌کند و می‌گریست باز به موسی وحی آمد که این عابد به هر حال به ریش خود مشغول است یا آن را شانه می‌زند و یا آن را می‌کند به هر صورت همواره به تیمار ریش خود اشتغال دارد و از عبادت خویش ذوقی حاصل نتواند کرد. طنزی که در قصه هست از خواننده پنهان نیست و به نحو جالبی عبرت‌آمیز و تفکرانگیز است. قصه سارخک (= پشه) و چنار هم در مصیبت‌نامه (/ ۱۶۱) نمونه‌ی دیگری از همین طنزهاست که در وجود سارخک و چنار احوال انسان‌ها را تمثیل می‌کند. سارخک حقیر که لمح‌ه‌ی چند بر شاخه چنار می‌نشیند، وقتی از آنجا برمی‌خیزد از چنار عذر زحمت می‌خواهد و چنار با زبان حال به او می‌گوید که وجودش هرگز برای او مایه زحمت نبوده است و اگر صدها مثل او بر شاخه‌هایش بنشینند - هرگز با وی نباشد هیچ کار. طنز، حال مردم خودنگر را به باد استهزاء می‌گیرد که

خویشتن را بیش از آنکه به واقع هستند می‌نگرند و بیهوده از دیگران توقع تکریم خویش دارند. طنزهایی قوی‌تر، گزنده‌تر، و مؤثرتر هم در بین حکایات کوتاه هست که شاعر آنها را از قول مجذوبان، دیوانگان هشیار، و شوریده‌حالان نقل می‌کند و در آنها تمام کاینات حتی دستگاه خلقت را هم به باد انتقاد می‌گیرد. و درین‌گونه طنزها در بین تمام آثار صوفیه هیچ‌کس با وی دعوی برابری نتواند کرد.

به هر تقدیر قصه‌های عطار غالباً جدی، پرنکته و احیاناً دردانگیزست. طنزهای گزنده‌یی را که ناظر به نقدهای جدی هم هست بیشتر در زبان دیوانگان می‌گذارد. با این حال گاه‌گاه حکایاتش بی‌آنکه از زبان این دیوانگان نقل شود شوخ، مفرح، و آمیخته به طیبت است، از آنجمله است حکایت آن خربنده که تیمار خر، او را از توجه به حق مانع بود و هشیار نکته‌سنجی به او گفت. که یارب خر بمیرادت هم‌اکنون (اسرارنامه / ۱۰۱۵) و طنزی که درین مضمون هست به خاطر سادگی و شوخی که دارد بعدها، در کلام مولانا - مثنوی و دیوان کبیر - نیز بارها تکرار شده است. بسیاری ازین‌گونه طنزها قصه‌هایی است که عنصر کردار در آنها نیست. در بعضی موارد تمام حکایت از گفت و شنود بین اشخاص تجاوز نمی‌کند و با این حال قصه شامل نکته‌سنجی‌های دقیق است. از آنجمله است گفت و شنود بین سوخته (پنبه نسوز، آتش‌زنه) با آتش که در الهی‌نامه است (/ ۲۹۲۴) و قصه عشق ماه و خورشید که در الهی‌نامه است (/ ۳۷۸۴) درین قصه ماه از عشق به خورشید لاف می‌زند و مدعیانش با او در صحت این دعوی مناقشه دارند. قصه‌هایی ازین‌گونه که اشخاص آنها کاینات بیجان هستند و در واقع به زبان حال گفت و شنود دارند از مقوله قصه‌های حیوانات (= Fable) محسوبند و در مثنویات عطار مکرر به نمونه‌های آن می‌توان برخورد. از آنجمله است حکایت سنگ و کلوخ (الهی‌نامه / ۳۶۳۲) ماه و خورشید (۲۷۸۴ ~) و باز و مرغ خانگی

(۵۱۴۱). در قصه‌های دیگر، جانوران هم، به زبان حال با اهل دل سخن می‌گویند شخصیت انسانی دارند حتی مشایخ و اولیاء هم به خاطر آزاری که به آنها می‌رسانند مورد عتاب الهی واقع می‌شوند. در الهی‌نامه ۱۱۲۹ / ~ معشوق طوسی، از مشایخ خراسان به خاطر سنگی که به یک سگ ولگرد می‌زند، از جانب یک سوار غیبی که از آنجا می‌گذرد بشدت مورد بازخواست واقع می‌گردد. در قصه‌ی دیگر، علی می‌رفت روزی گرمگاهی / ۱۰۷۵ و چون موری در زیر پایش آسیب دید - ز عجزش در علی آمد شکستن. شب هنگام پیامبر را به خواب می‌بیند که او را به خاطر آزار مور سرزنش می‌کند. شیخ ابوسعید میهنه، صوفی‌ی از یاران خویش را به سبب عصایی که بر یک سگ می‌زند بشدت ملامت می‌کند (الهی‌نامه / ۱۱۴۰). اینجا وقتی سگ پیش شیخ می‌آید و دست زخم‌دیده خود را به وی می‌نماید، گفت و شنودی که شیخ با سگ دارد لطف و حالی بی‌مانند دارد. در قصه‌ی دیگر سائل از خواجه جندی شیخ عصر می‌پرسد که تو بهتری یا سگ و شیخ بی‌آنکه ازین مقایسه به خشم آید پاسخ می‌دهد که اگر من از دست او باش ایمان برم توانم گفت از سگ بهترم اگر ایمان نبرم - چو مویی بودمی من بر سگی کاش. (الهی‌نامه / ۱۱۲۵ - ۱۱۲۰).

در پاره‌یی قصه‌ها از شگفتی‌های عالم با اعجاب و تأمل یاد می‌کند. از جمله تصویری که از ققنس و آواز و مرگ او می‌دهد، از آشنایی با میراث اهل حکمت حاکی است. تصویر جالبی هم از بوقلمون می‌دهد که حاکی از وسعت حوزه آگهی‌های اوست بر وفق آنچه وی نقل می‌کند این بوقلمون جانوری دریایی است و اعضای او چنان نرم است که او می‌تواند خود را به هر شکل که می‌خواهد دریاورد (مصیبت‌نامه / ۱۴۷) با این ترفند جانوران دریا از وی نمی‌گریزند و او آنها را چنانکه می‌خواهد شکار می‌کند و در کام می‌کشد. در الهی‌نامه (/ ۵۶۹۸) از جانوری بزرگ یاد می‌کند که هلوع نام دارد و در پشت کوه قاف سر می‌کند. هفت دریا آب پشت سر دارد و هفت صحرا گیاه پیش رو. بامدادان آن هفت صحرا را چرا می‌کند و آن هفت دریا را درمی‌کشد و شب همه شب نمی‌آرامد تا فردا چه خواهد خورد. دگر روز می‌بیند که آن هفت صحرا و هفت دریا همچنان پر آب و گیاه است و او هیچ شب ازین اندوه که نشانه حرص پایان‌ناپذیرست خالی نیست. در مصیبت‌نامه (/ ۲۷۰) از مرغی یاد می‌کند که شب‌ها خود را به یک پا می‌آویزد و می‌زارد و از منقار او خون می‌چکد و هرگز ناله‌هایش تمام نمی‌شود این آن مرغی است که آن را شباویز می‌خوانند و در روایات دیگر

هم وصف او هست (برهان قاطع؛ ریتز، دریای جان / ۱۳۳). تصویر سیمرغ و بی‌نشانی او، هم در منطق‌الطیر با دقتی بی‌همانند مطرح می‌شود - حتی در غزل‌هایش هم به این تصویر می‌توان برخورد.

قصه‌ها غالباً کوتاه اما همواره آموزنده و پرنکته است. در اکثر آنها نه کردار و واقعه‌یی ناگهانی پیش می‌آید نه تحولی چشمگیر در احوال اشخاص داستان روی می‌دهد - نکته‌یی که سرّ قصه محسوبست شاهد یا تمثیل مدعایی است که شاعر قصه را برای رفع شبهه در باب آن نقل می‌کند. قصه‌های بلند که شامل تنوع در رویدادهای قصه یا تحول در شخصیت اشخاص قصه باشد در مجموع این قصه‌ها بسیار نیست. قصه‌مرحومه، پارسا‌سازی که مورد آزار و اتهام واقع می‌شود و سرانجام از بوته‌آزمایش‌ها پاک و خالص درمی‌آید، و نیز قصه‌شیخ‌صنعان ازین حیث نوعی استثنا محسوبند.

با این حال قصه‌های کوتاه عطار هم، گه‌گاه تا حدی بیش از حدّ ضرورت طولانی می‌شود. این هم غالباً در مواردیست که شاعر در صحنه‌پردازی، در توصیف حوادث و تقریر احوال اشخاص قصه به تطویل می‌گراید. تصویر زیبایی‌های جسمانی، تصویر عشق و احوال عاشقی، و توصیف مکاشفات و مقامات عارفان، بارها این فرصت را به عطار می‌دهد تا قصه را از عناصر شعر خالص سرشار سازد. در قصه تاجر ترسا که پسرش مرد و او مسلمان شد، الهی‌نامه (/ ۱۲۴۰) آنچه در وصف زیبایی پسر به نظم می‌آورد از اصل قصه بی‌ترست - حال آنکه داغ و درد پدر به خاطر زیبایی پسر نیست به خاطر مرگ اوست که وی را در فراق جگرگوشه می‌سوزاند. روی و چشم و خط و خال و زلف و قد معشوق آنگونه که در بعضی ازین قصه‌ها هست چنان شاعرانه است که یک غزل کامل را در یک قصه می‌گنجاند. وصف‌پسرنوح منصور در یک قصه مصیبت‌نامه (/ ۲۸۸). وصف

صفیه خاتون خواهر سنجر در قصه دیگر (مصیبت نامه / ۱۶۲) و وصف میرزاده‌یی که عاشقش به تیر وی کشته شد (/ ۲۸۷) نمونه‌ی ازین گونه توصیفات اوست.

اشخاص قصه، که گاه شاعر در توصیف احوال آنها به اطناب می‌گراید، از بین تمام طبقات جامعه انتخاب می‌شوند - پیامبران، پادشاهان، شاهزادگان، وزیران، خلفا، زهاد، واعظان، طبقات محترفه و - حتی گدایان و عیاران. اینکه احوال محترفه، زهاد، و صوفیه با دقت و ظرافت بیشتری درین قصه‌ها تصویر می‌شود البته ناشی از ارتباط هر روزینه شاعر با آنهاست در توصیف طبقات بالاتر بیشتر به حشمت و جلال، نخوت و غرور، زیبایی صورت و لباس آنها توجه می‌شود - که امور کلی است و از آشنایی دقیق و درستی با احوال آنها حاکی نیست. انعکاس عصر و محیط در این قصه‌ها، جلوه‌اش آنجاست که شاعر چیزی از شایعات و روایات راجع به معاصران یا مردان ناموری را که نزدیک به عصر وی بوده‌اند نقل می‌کند و حکایت‌هایی در باب رکن‌الدین اکاف، محیی‌الدین یحیی، و عباسه طوسی ازین گونه است. تعدادی قصه‌ها هم هست که اشخاص آنها به تاریخ تعلق دارند - هارون‌الرشید، مأمون، عبدالله طاهر، نصر احمد، نوح منصور، محمود غزنه، حسنک وزیر، نظام‌الملک و ملک‌شاه ازینگونه اشخاص قصه‌اند که عطار در باب آنها حکایت‌هایی نقل می‌کند با این تفاوت که هرچند اشخاص به تاریخ تعلق دارند، روایات راجع به آنها غالباً افسانه‌ست و به تاریخ آنها مربوط نیست. در بین پادشاهان و فرمانروایان تاریخ، از محمود غزنوی بیشترین تعداد حکایات نقل است حدود شصت قصه (فروزانفر، عطار /) که در طی اکثر آنها محمود و معشوق وی ایاز (= ایاس ترکمان) به صورت مظهر و نماد کمال عشق و عاشقی تجسم می‌یابند. از پادشاهان دیگر سلیمان، یوسف، و ذوالقرنین، هرچند ظاهراً به تاریخ تعلق دارند، شیوه فرمانروایی آنها از رنگ

واقعی تاریخ خالی است. جالب است که اسکندر هم - ظاهراً به توهم انطباق با ذوالقرنین - با نظر تأیید نگریسته می‌شود و در راه دین پویه دارد (منطق الطیر / ۲۲۷) بسیاری ازین نام‌آوران تاریخ را ظاهراً مرور زمان جلا و صفایی داده است که در تاریخ ندارند. زهاد و پارسایان قصه‌ها، غالباً در نوعی حالت تسلیم، خوف، و خاکساری به سر می‌برند. فقط شوریدگان عقل باخته‌اند که گه‌گاه زبان به اعتراض می‌گشایند و نابسامانی‌هایی را که در جامعه هست یا در دستگاه حکومت به چشم می‌خورد به باد انتقاد می‌گیرند. و از طبقات عامه، عطار به حکایات این شوریدگان توجه بیشتر دارد. در قصه‌هایی که از احوال آنها نقل است اقوالی هست که جز مجانبین عقلا آنها را بر زبان نمی‌آورند یا جز از زبان آنها در جامعه عصر بی‌اعتراض و بی‌غوغا به گوش‌ها نمی‌خورد. (← فروزانفر / ۱۱۵، ۵۶).

پاره‌یی ازین قصه‌ها، نیز به نحوی با مقوله اسطوره سروکار دارند. قصه کیخسرو و جام‌جم در الهی‌نامه ۳۵۹۸ ~ از همین مقوله است در بعضی از اشارات وی اشخاص اسطوره معنی رمزی دارند. افراسیاب رمزی از نفس است که انسان را مثل بیژن به چاه - که رمز دنیای حسی است - می‌اندازد و رستم رمزی از پیر و مرشد روحانی است که جان محبوس را از چاه ظلمانی بیرون می‌آورد و به خلوتگاه روحانی می‌رساند. در آنچه ازین اسطوره‌ها نقل است ترکستان رمز عالم طبیعت، ایران رمز عالم شریعت، کیخسرو مظهر روح و رستم نماد پیر مرشدست (مقایسه با الهی‌نامه / ۱۸۷۵ و مابعد). نشان آشنایی با شاهنامه که مأخذ این اسطوره‌هاست در جای جای کلام عطار به چشم می‌خورد - قصهٔ راجع به مرگ فردوسی که شیخ شهر اجازه نداد او را در گورستان مسلمانان دفن‌کنند یک نشان آشنایی و توجه اوبه شاهنامه است (اسرارنامه / ۳۲۰۳ ~). بعضی تلمیحات هم به اسفندیار و رستم و دیگران دارد که این آشنایی را تأیید می‌کند و در دیاری که در آن ایام قصه‌گویان

دوره گرد در کوی و بازار با نقل قصه‌های شاهنامه، معرکه‌های خود را گرم می‌کرده‌اند (اسرارنامه /) و فاتحان جهانسوز عصر هم در هنگام غارت شهرها اشعار شاهنامه را بر لب داشته‌اند (چهارمقاله /)، آشنایی عطار با شاهنامه و اشخاص اسطوره‌های آن خلاف انتظار نیست.

در نقل قصه، شاعر چنان خود را به دقایق قصه‌سرایی آشنا نشان می‌دهد که مایه حیرت و اعجاب است. این نکته مخصوصاً وقتی که پای مقایسه با نظامی در میان می‌آید بیشتر جالب به نظر می‌رسد. از جمله آنجا که قصه معروف ارشمیدس و کنیزک چینی را، بدون ذکر نام آنها، به نظم می‌آورد توجه به نکته‌ی دارد که نظامی با وجود مهارت و تفوق انکارناپذیرش در قصه‌سرایی از آن غافل به نظر می‌آید. در داستان نظامی اقدام استاد در خوراندن داروی لاغری به کنیزک چینی، غیر عادلانه، غیر معقول و غیر معمول است اما در روایت عطار اقدام استاد به آن کار، لااقل در عصر و محیط شاعر، آن اندازه جای ایراد ندارد چرا که دخترک در واقع کنیزک خود استادست و در رسم و راه آن ایام بر چنین اقدام چندان جای ایراد نبوده است (مصیبت‌نامه / ۲۳۹ - ۲۳۷). پاره‌ی نکته‌های باریک در بعضی ازین قصه‌ها مطرح می‌شود که طرح و حل آنها مهارت فوق‌العاده می‌خواهد - و عطار با چه ظرافتی این مهارت خود را نشان می‌دهد. در یک قصه مصیبت‌نامه دیوانه‌ی ویرانه‌نشین خسرو عهد خویش، انوشیروان، را بالای سر خود می‌بیند از وی می‌پرسد که آیا تو انوشیروان عادل‌ی؟ شاه جواب می‌دهد که چنین می‌گویند. دیوانه می‌گوید: دهان آنها را که چنین می‌گویند به خاک بینبار. آیا این عدل است که من سی سال تمام درین ویرانه بدین زاری سر می‌کنم و تو هر شب بر تخت زر غنوده باشی و همه اسباب نعمت برایت آماده باشد؟ (مصیبت‌نامه ۱۱۲). البته با طرح ماهرانه این سؤال و جواب، عطار اصراری ندارد که عنوان عادل را از نام انوشیروان حذف کند

می‌خواهد به فرمانروایان عصر که هر یک بخشی از عالم را به زیر فرمان دارند خاطر نشان سازد که در قلمرو آنها کسانی نیز هستند که از نان شب هم محروم می‌مانند و این البته عدل نیست و نباید آن را راست و درست پنداشت. عادل آنست که داد از نفس خود بستاند و در عدل کردنش تفاوت بین خاص و عام نگذارد اینکه انوشیروان را عادل بخوانند یا نخوانند هیچ مسأله‌یی از احوال نابسامان جامعه را حل نمی‌کند. طرز طرح نظیر این گفت و شنود و راه‌حل‌هایی که گفت و شنودها به آن منجر می‌شوند در قصه‌های عطار زیرکانه، دقیق و ظریف است و مهارت او را در قصه‌سرایی نشان می‌دهد جالب آنست که خود او هم از این مهارت که در نقل قصه دارد آگاه است و بدان می‌بالد و از اینکه به خاطر قصه‌پردازی او را ملامت نمایند تعجب می‌کند. به خرده‌گیر بهانه‌جویی هم که قصه‌سرایی را باد در قفس کردن می‌خواند و آن را کاری بیهوده می‌شمرد، زیرکانه یادآوری می‌کند که روح قرآن در قصص قرآن جلوه دارد - می‌بینی روح قرآن در قصص (۳۶۵/). اینجا با بی‌پروایی و بی‌غمی به این خرده‌گیر بیهوده‌گوی خاطر نشان می‌کند که اگر از اشتغال وی به قصه‌گویی، غصه می‌خورد - غصه خور، چون برده‌ام، در قصه‌گویی (مصیبت‌نامه ۳۶۵/).

با وجود این مهارت، گه‌گاه در توصیف اشخاص قصه اغراق و مبالغه را از حد می‌گذرانند. یا توصیف‌هایی به کار می‌برد که در متن و ساختار قصه فایده‌یی از آنها حاصل نیست. از جمله در نقل قصه پارسا زن مرحومه که سرانجام رستگاری می‌یابد، قصه عطار از همان ابتدا تکیه بر زیبایی او دارد و از ثبات و وفا و سایر اوصاف عالی اخلاقی او چیزی در آغاز روایت نمی‌آورد و البته زندگی پر حادثه این زن در دگرگونی‌های داستان این گونه اوصاف اخلاقی او را چنان برجسته جلوه می‌دهد، که زیبایی جسمانی او تقریباً از یاد می‌رود اما این اوصاف اخلاقی در طی گسترش داستان و برخورد با اشخاص

دیگر قصه مجال ظهور قطعی تر پیدا می‌کند. به علاوه این اوصاف چنان قوی و عالی است که در مقابل آنها زیبایی زنانه مرحومه جلوه‌ی ندارد. با این حال تأکید و اصراری که عطار در آغاز داستان در توصیف این زیبایی زنانه دارد یک شگرد استادانه در صنعت قصه‌پردازی است زیرا تمام ماجراهای قصه که پر از بداندیشی، آزار، خطر و محنت است ناشی از همین زیبایی مرحومه است و بدون آن توصیف‌ها که در ابیات نخست قصه آمده است ارزیابی این دشواری‌ها هم خالی از دشواری نیست. در همین نکته عطار مهارت خود را در قصه‌پردازی قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

در تعدادی از این قصه‌ها، عنصر اصلی گفتارست. کردار چندان نقشی ندارد و اوج و فرود در روند ماجرا به چشم نمی‌خورد. در پاره‌ی دیگر حرکت و واقعه هست اما قصه به ندرت اوج و فرود پیدا می‌کند. با اینهمه فقدان حرکت و فقدان اوج و فرود در بسیاری قصه‌ها به هیچ وجه لطمه‌ی به لطف داستان وارد نمی‌کند چرا که آن قصه‌ها مبنی بر مجرد گفتارست و همان گفتارها قصه را پیش می‌برد و به نتیجه مورد نظر می‌رساند. اقوالی که از اولیا و مشایخ نقل می‌شود از همین‌گونه است. بسیاری از این قصه‌ها از آن‌گونه است که صورت قصه و تمثیل، آنها را زودتر و آسان‌تر در سطح فکر و ادراک عام قرار می‌دهد و بسا که اگر به شکلی دیگر - جز شکل قصه - به تقریر می‌آمد موجب کژفهمی‌ها و بدگمانی‌ها در بین عام خلق می‌شد (← فروزانفر، عطار / ۵۲). نقل کرامات، که به اشخاص قصه منسوب می‌شود البته قصه را از محدوده منطق طبیعی خارج می‌کند. اما اعتقاد به کرامات در منطق عطار، حدّ منطق عادی خارج نیست امریست که در تصور او وقوع آن عادی است، از حیطة قدرت الهی هم بیرون نیست و از جمله در قصه زن پارسا - مرحومه - در الهی‌نامه، برادرشوهر، غلام اعرابی، جوان نجات یافته‌ی که به بیدادی وی را به بردگی فروخت به کیفر جفایی که در حق وی رانده بودند بیمار،

مفلوج و نابینا می‌شوند و از وی شفا می‌یابند و این در منطق عطار خلاف واقع نیست. قصه‌هایی هم هست که به یک رؤیا می‌ماند و با واقعیت فاصله بسیار دارد اما منطق شعری، آنها را احیاناً در حدّ واقعیت نگه می‌دارد و قابل قبول می‌سازد. از جمله قصه دختر پادشاه و غلام سیمبر در منطق‌الطیر (۳۸۱۴/) در چنین فضایی جریان دارد. صحنه‌ها و اشخاص داستان بیشتر رنگ رؤیاگونه دارند آن عیش نهانی هم که غلام در بستر دختر دارد رؤیاگونه است اما حیرت که بیداری غلام را تسخیر می‌کند، دردی است که عشق رؤیایی را هم بی‌تاوان نمی‌گذارد. قصه صفیه خواهر سنجر با شهزاده عرب هم در احوالی مشابه جریان دارد (مصیبت‌نامه / ۱۶۳). در هر دو قصه منطق شعر حاکم است - هیچ یک در محدوده منطق عادی نیست.

قصه‌های عطار حالت یکنواختی ملال‌انگیزی را که لازمه تمثیلهای تعلیمی است ندارد یا به حداقل دارد. - در عین حال حالت خطابه را که در تقریر مدعای شاعر هست به حالت شعر تبدیل می‌کند. بدینگونه در شعر، کلام او - در مثنویات - آنگونه که ارسطو در «فن شعر» می‌گوید هرگز از افسانه مضمون خالی نیست و این لازمه شعریست که طبع شاعرانه - تخیل خلاق - دنیایی غیر از دنیای واقعی را در تمثیلهای شاعر خلق و ابداع می‌کند و در مقابل دنیای واقع قرار می‌دهد. شعر او که تخیل خلاق شاعر، این قصه‌ها را در آن با تار و پود وزن و قافیه به هم می‌تند هرچند تعلیمی است، از تأثیر خیال‌انگیزی هم که معانی بزرگ را به قول نظامی عروضی خرد و معانی خرد را بزرگ می‌کند (چهارمقاله /) خالی نیست - و این خود بهترین نشان کلام ابداعی است.

در عین حال، شعر عطار - در مثنویات و دیوان - صدای روح و فریاد احساس روحانی است. حتی وقتی شعرش قصه است چیزی از زخم و آزار روح شاعر در شکل و شیوه بیانش انعکاس دارد که دریافتنی هست اما تفسیرکردنی نیست. بعضی از قدما این شعر را تازیانه سلوک خوانده‌اند - و این گزاف نیست. شاید خواننده این اشعار بارها آرزو کند که کاش می‌توانست بند تعلقات را از پای روح بگسلد و آن را در سلوک - از خلق به حق - آزاد بگذارد. مخاطب این شعر، روح است - روح انسانی. عقل یا خیال نیست. با اینهمه بیان بی‌پیرایه‌اش عقل را - وگر چند تنها برای لحظه‌هایی چند - اقناع می‌کند و تصویرهای دلپذیرش تخیل را هم به بازی می‌گیرد و به شور درمی‌آورد این تصویر در عین خیال‌انگیزی، غالباً از تصنع عاری است. روی هم رفته شعر عطار شعری بی‌تکلف، بی‌وسواس و عاری از پیرایه‌بندی معمول در شعر عصر اوست. تکرار واژگان، تکرار مضمون‌ها، بی‌قیدی در آوردن حشوها، و اینکه گاه‌گاه احساس می‌شود شاعر از اطناب کلام لذت می‌برد و عمداً خود را در ورطه مضمون غرق می‌سازد، در بسیاری موارد ویژگی‌های این شعر صاف و روان محسوب است.

پرگویی که ظاهراً اهل عصر و کسانی که در محیط محدود حیات او با

کلامش آشنایی داشته‌اند، غالباً او را بدان متهم می‌کرده‌اند مربوط به همین ویژگی‌هاست - و خود او هم گه‌گاه از آن یاد می‌کند. در باب ماهیت شعر، قول ابو محمد خازن را که عوفی هم آن را در همان ایام در لباب‌الالباب (مقدمه) آورده است نقل می‌کند - این خازن در باب شعر می‌گوید که: الشعرا حسن الاشياء و در تقریر این دعوی (مصیبت‌نامه / ۷ - ۴۶) خاطر نشان می‌کند که دروغ با هرچه درآمیزد آن را بی‌فروغ می‌کند جز شعر که چون بدان درآمیزد - در جوار شعر گردد چون نگار (مصیبت‌نامه / ۴۶). عطار شعر را به منزلهٔ تسبیح - سبحان‌گویی - شاعر تلقی می‌کند. شعر و شرع و عرش را، با یک بازی لفظی شایع، با هم مربوط می‌کند و شعری را که با شرع مربوط نیست به نظر تأیید نمی‌نگرد ازین رو عالم را نیز که به حکم قرآن همهٔ اجزایش (ما من شیء الا یسبح بحمده / تسبیح حق می‌کند «شاعر» می‌خواند - پس جهان شاعر بود چون دیگران (مصیبت‌نامه / ۴۶) ازین رو هرچند، شعر را در عصر خود بی‌قدر می‌یابد و گناه این امر را به گردن مدح‌گویان می‌اندازد، باز به شعر حکمت با نظر علاقه می‌نگرد - تا ابد ممدوح من حکمت بس است (مصیبت‌نامه / ۴۷). ازین رو با آنکه به خاطر این مدحتگران عصر دوست ندارد او را در شمار شاعران نام برند، از شعر و شاعری اظهار ناخرسندی نمی‌کند. حتی گه‌گاه آن را به خاطر علاقه‌یی که خود بدان اظهار می‌دارد بت راه و حجاب خویش می‌یابد (الهی‌نامه / ۶۹۴۲) و آن را حجت بیکاری می‌شمرد (مصیبت‌نامه / ۳۷۰) باز، به شعر خویش که به اعتقاد خودش در بین کلام شاعران مانند ندارد فخر می‌کند شعر خود را از مقولهٔ سخنی که با وزن و قافیه کمال می‌یابد نمی‌داند و آن را از مقوله حکمت می‌شمارد (مصیبت‌نامه / ۳۶۷). مصیبت‌نامه را زبور پارسی می‌خواند / ۳۶۷ در الهی‌نامه کار خود را دم عیسی و یدبضا می‌خواند (الهی‌نامه / ۲۸۵). از اینکه بشیوه شاعران عصر آن را به دربارها نمی‌برد، هر دونی را خداوند نام

نمی‌نهد و از کار خلق آزادی دارد، خرسندی خود را پنهان نمی‌کند (← منطق‌الطیر / ۸۰ - ۴۵۷۳). یکجا در مصیبت‌نامه خود را به تعریض حسان رسول می‌خواند. جای دیگر خود را در مراتب شاعری، سلطان سخن می‌خواند (مصیبت‌نامه / ۳۶۵) و از کلام خود لذت می‌برد. مواردی هست که ذوق کلام، خود او را به شور می‌آورد و از حال و هوایی که شاعران عادی، در آن سر می‌کنند، بیرون می‌آورد. در بعضی ازین موارد مخاطب نیز، شخص او را ورای مرتبه شعر و شاعران می‌یابد - یک پاره روح، یک پاره شور یا یک پاره نور. از جمله وقتی در اوایل اسرارنامه به مناسبت از شمع و پروانه یاد می‌کند، نشان می‌دهد که پروانه خود را به آتش می‌زند و چون لختی در کوی معشوق پر می‌زند در فروغ روی او می‌سوزد و محو می‌شود (اسرارنامه ۸۳۸). تصور این منظره تخیل شاعر و روح شیفته او را به درد می‌آورد. لاجرم بیخودانه فریاد برمی‌آورد که - خدایا زین حدیثم شوق دادی! خود او اینجا حال پروانه‌یی را پیدا می‌کند که در آتش عشق می‌سوزد و نابود می‌شود و عاشقانه فریاد برمی‌آورد که اینجا اگر از من ذره‌یی بماند یا خود هیچ نماند، آن ذره - ترا خواند ترا داند دگر هیچ (اسرار / ۸۴۶) - و این تجربه‌یی است که جز برای اهل درد حاصل نمی‌شود و عطار هم خود همواره به آن دست نمی‌یابد. با آنکه یکجا هم، در مصیبت‌نامه، نام تعدادی از شاعران را به طریق صنعت یاد می‌کند (مصیبت‌نامه / ۴۶) این احساس را به خواننده می‌دهد که او دوست ندارد در ردیف آنها بشمار آید. بدین‌گونه به شیوه شعر خود که عقل را از «شوق» مست می‌کند می‌نازد و بدرستی می‌پندارد چنین شیوه‌یی غیر از او هیچ‌کس را دست نداده است. با اعتقاد و یقین می‌پرسد و پرسش او خواننده را به تأیید دعویش وامی‌دارد: شیوه‌یی کز شوق او شد عقل مست / جز مرا هرگز کرا داده است دست؟ (مصیبت‌نامه / ۳۶۵). در چنین لحظه‌های خودنگری است که او از ذوق کلام خویش مست می‌شود و

ادعا دارد معانی را هرچه بوده است خودش به بیان آورده است و چیزی برای دیگران باقی نگذاشته است چون معانی جمله من گفتم تمام / چه بماندست آن کسی را والسلام - (مصیبت‌نامه / ۳۶۵) از کجا می‌توانسته است تصور کند که یک نسل بعد از او این معانی در یک کار عظیم دیگر دنبال خواهد شد و - اتمام مثنوی مولوی بلخی.

این دعوی که بعضی منتقدان غربی (ایتالو چیتزی، تاریخ شعر فارسی / ادعا کرده‌اند که عطار هیچ‌گونه منطق شعری - بوطیقا - ندارد و از آن گذشته، آنچه را قوم «لجام هنر» خوانده‌اند بکلی فاقدست^۱، به صورت‌هایی بیش و کم همانند در قول محققان اخیر بارها تکرار شده است و راست آنست که دعوی مبنی بر حجت نیست و از شتابزدگی و پیشداوری خالی به نظر نمی‌رسد. در واقع عطار منطق شعری خاص خود را دارد که درک آن همدلی و همدردی صمیمانه‌تری می‌خواهد این منطق بوطیقایی او عبارت از القاء درد شاعر از رهگذر قالب‌های شناخته شده است - با حفظ تعادل بین شعر و شرع که عطار ضرورت توافق آن دو را الزام می‌کند و تجاوز از آن را مجاز نمی‌یابد. تکرار تلمیحات و اشارات مربوط به آیات و احادیث هم که در کلام او همه جا آشکارا به چشم می‌خورد، لازمه تعهد او در التزام لوازم این بوطیقایی اظهار نشده است - و البته اصرار در توافق بین شعر و شرع را که بوطیقایی او مبنی بر آنست بر وی نمی‌توان خرده گرفت. فقدان «لجام هنر» که او را به سبب آنچه خود او پرگویی - بسیارگویی - می‌خواند بدان متهم کرده‌اند، نیز اگر مبنایی دارد بیشتر مربوط به تعدد و کثرت آثار است که بعد از او بدو منسوب کرده‌اند و خود آن نشانه آنست که شعر او، با وجود همان

1- poetica = منطق شعری

مراد از poetica منطق شعری است و تعبیر لجام هنر It fremod'ell arte مأخوذ از دانه است این قولی است که ایتالو چیتزی محقق ایتالیایی عطار را بدان وصف می‌کند.

سادگی که منطق شعری ویژه او آن را الزام می‌کند و القاء درد و الزام شرع نشان آنست در نسلهای بعد مورد تحسین و قبول واقع شده است و همین نکته همراه با اسباب و جهات مذهبی و فکری دیگر موجب شده است تا کسانی سبک فکر و بیان او را تقلید نمایند و بی آنکه درین راه توفیقی یافته باشند، آثاری را که متضمن معانی و افکار مورد اعتقاد خود آنها بوده است به وی بریندند و به نام او نشر نمایند. پرگویی‌هایی را که گاه تا حد یاوه‌سرایی می‌رسد و نسلهای بعد به نام او ساخته‌اند نمی‌توان بی هیچ بررسی به او منسوب داشت و بدان بهانه او را فاقد لجام هنر خواند. خود شاعر، که وجود بوطیقای ویژه‌ی را در کلام خود حس می‌کند و پایبندی به سنت‌ها را هم مانع از افراط در اطناب و اجمال نمی‌یابد به شعر خود می‌بالد، آن را شعر جدید می‌خواند (اسرارنامه / ۶۰ - ۳۱۵۹) و در مقابل آن تمام آنچه را شعر قدیم - شعر مدیحه‌سرایان - باید تلقی کرد، با نظر تحقیر می‌نگرد و از اینکه در ردیف گویندگان آنگونه شعرها بشمار آید ناخرسندی نشان می‌دهد.

شعر عطار، آنگونه که خودش آن را درک می‌کند شعر درد، شعر جنون، و شعر بیخودی است. چیز است که به قول خودش عقل با آن بیگانگی دارد و با این حال شعر حکمت است - حکمت دینی نه حکمت عقلی. خود او خاطر نشان می‌کند که تا انسان بویی از این دیوانگی نشنود از بیگانگی که حالت دوری و مهجوری از حکمت است پاک نمی‌تواند گشت (منطق الطیر / ۲ - ۴۵۵۱). اشتغال به حرفه شاعری را حجت بیحاصلی می‌داند اما خاطر نشان می‌کند که چون در جهان هیچ‌کس را محرم راز خویش نمی‌یابد در شعر می‌پیچد درد و اشگ و خون خود را در آن می‌پیچد و هرکس در حرف او مشام آرد بوی درد و خون را از آن می‌شنود (منطق الطیر / ۶۳ - ۴۵۵۹). اما خواننده، تا از درد بی‌نصیب نباشد (← ۴۴۷۰) آن را چنانکه باید ارزیابی نمی‌تواند کرد. گویی شعر برای عطار جهش شوق و طلبی بود که از درون او را می‌خورد و راه برون شو می‌جست. انگار که اگر اوقات خود را صرف سخن نمی‌کرد، از آتش درون می‌سوخت (← ریتر ۳۶۷۳). این شوق و طلب، چنانکه خود عطار بدان توجه داشت در وجود کسانی چون بایزید، شبلی، حلاج و امثال آنها به خدمت، به ایثار، به محبت، ریاضت و مجاهده تبدیل می‌شد اما در نزد او، که شیوه زندگیش او را از عمل بازمی‌داشت در

مجرای ذوق آفرینندگی می افتاد و تبدیل به شعر می شد. به این شعر جدید، که با آنچه شاعران دیگر گفته بودند شباهت نداشت، عطار شادمان بود آن را برای خود مایه فخر هم می دانست. به راه و رسم شاعران دیگر، توجه نداشت. در شیوه بیان غالباً فقط در آنچه جنبه غنایی و تغزلی داشت با آنها وجه اشتراک پیدا می کرد. کلام تعلیمی او - که بیشتر در مثنویاتش شکل می یافت - ورای طور شاعران بود. در غنایی هایش هم، عشقی دردآمیز موج می زد که واقعی و تجربی بود و با آنچه در کلام شاعران دیگر بیدردانه و از روی تقلید گفته می شد تفاوت داشت. البته در مثنویات او هم که در آنها جنبه تعلیمی غلبه داشت گه گاه عناصر غنایی هست که لطف و ذوق ویژه‌یی به کلام او می بخشد. تحمیدها، نعت‌ها، و مناجات‌هایش ازین مقوله است و کیست که در آنها تأمل کند و بوی درد و سوزدل را نشنود؟ در شعر تعلیمی او که رنگ خطابه دارد - عطار تا حدی شیوه سنایی و احیاناً خاقانی را دنبال می کند اما کلام او به خاطر سادگی که دارد، بیشتر بر دل می نشیند و تأثیر فزونتر دارد. عطار، با زبان بالنسبه ساده‌یی که دارد و با تمثیلهایی که به صورت قصه در تقریر دعاوی خویش نقل می کند، شعر خود را بیش از شعر امثال سنایی و خاقانی در سطح ادراک عام قرار می دهد و از همین روست که عرفا کلام او را تازیانه سلوک خوانده‌اند. با این حال شعر عطار، خواه در دیوانش که بیشتر غنایی است و خواه در مثنویاتش که بیشتر تعلیمی است، به هیچ وجه شعری یکدست نیست - جزر و مد و فراز و نشیب دارد و پیداست که با گذشت ایام تحولی در راستای کمال باید در آن رخ داده باشد. در طی سالها عزلت در داروخانه، آن قدر در شاعری صرف وقت کرد تا برستیغ آن مجال گذر یافت. با آنکه در اکثر آنها بوی دل و بوی درد آشکارا به مشام می خورد در مورد بسیاری از آنها توفیقی که شاعر در نیل به کمال یافته است ناشی از ممارست، تمرین و حک و اصلاح به نظر می رسد. ضرورت‌های

شعری گاه در قافیه، گاه در وزن و گاه در انتخاب الفاظ او را بطور بارزی دچار تنگنا می‌دارد اما وقتی ازین تنگناها بیرون می‌آید موسیقی و تصویر شعر، جاذبه‌یی را که در احساس روحانی یا در تجربه‌های دیرباب عرفانی او هست لطف و جاذبه خاص می‌بخشد. تنگناها را البته نباید برای قضاوت در شعر او دستاویز خرده‌گیری ساخت. بسیاری شاعران پرمایه دیگر که در تنگناها زبونی و درماندگی خود را افشا می‌کنند. عطار که نشان آشنایی با دیوان‌های قدما در آثارش پیداست ظاهراً به تنگناهای خویش با همان چشم اغماض می‌نگرد که در مورد اشعار استادان نگریسته است. لاجرم از اینکه گاه به خطاهای فاحش یا ترک اولی‌هایی نسبت به آنچه در سنت شعرا معمول است دچار آید به دیده تسامح می‌نگرد. مواردی هم هست که او قواعد و اصول از یاد رفته یا در حال یاد رفتن شاعران گذشته را زنده می‌کند و خود را به آنها پای‌بند نشان می‌دهد و این چیز است که معلوم می‌دارد در اوقات خلوت و فراغت سالهای داروخانه با چه شوق و ولعی در آثار قدما بررسی و تأمل کرده است. رعایت تفاوت بین دال و ذال واو یا ی مجهول و معلوم که در عهد او تقریباً در حال فراموش شدن بود، در بعضی ابیات او توجه خواننده امروز را جلب می‌کند و نشانه‌یی از توجه او به سنت‌هاست. کاربرد ترکیباتی چون چکنم به جای چه کنم، و گرسنگی بر وزن دلتنگی که در مصیبت‌نامه و الهی‌نامه بارها آمده است، از همین مقوله است.

طرفه آنست که بی‌آنکه پایبند صنعتگری شاعرانه باشد صنعت‌های بدیع - امثال جناس، مراعات نظیر، ایهام، و التفات - غالباً به صورت طبیعی و ناخواسته بارها در کلام او جلوه می‌کند. تشبیهات و استعاراتش غالباً همان‌هایی است که در شعر قدما هست - اما بندرت تشبیهات تازه و بی‌سابقه هم در بین آنها به چشم می‌خورد در غنایی‌ها که ضمن قصه‌ها

می آید توصیف زیبایی‌های جسمانی غالباً با آب و تاب بسیار همراه می‌شود. درین توصیف‌ها زیبایی پسران با همان طول و تفصیلی یاد می‌شود که در توصیف زیبایی کنیزکان هست. در بعضی ازین موارد، با آنچه در توصیف زیبایی غلامان به بیان می‌آید خواننده به یاد تشبیه‌ها و تغزل‌های فرخی و سنایی می‌افتد - شاید این شیوه جواب مساعدی به سلیقه صوفیان عصر و اهل خانقاه‌ها باشد که به عشق «شاهدان» مشهور یا مبتلا بوده‌اند. اینکه در حکایات، هرجا وصف زیبایی پسران خوب و مطرح می‌شود حتی اگر پسر پادشاه یا پسر بازرگان و وزیری باشد آنکه به عشق او مبتلاست غالباً یک درویش راه‌نشین بازاری است، شیوع این‌گونه عشق را در بین اهل بازار و در میان عامه اهل عصر نشان می‌دهد. یک نمونه ازین عشق که در آن زیبایی معشوق با سوز و همدردی به بیان می‌آید، قصه فخر گرگانی و غلام پادشاه است که جزئیات احوال آنها مهارت عطار را در شعر و در قصه قابل ملاحظه - اما نه قابل تحسین - نشان می‌دهد و احتمال آنکه پاره‌ی خاطره‌های شخصی هم درین توصیف‌ها منعکس باشد نیست. تصور آنکه شاعر، در گذر از سالهای بلوغ و روزهای داغ شورانگیز آن دچار سرگشتگی‌ها شده باشد، در مورد عطار چندان معقول به نظر نمی‌آید. با این حال از غزل‌های عاشقانه دیوان، و از جای جای غنایی‌های مثنویاتش برمی‌آید که شاعر در سالهای جوانی، و حتی در روزگاران زهد و عزلت خویش باید همواره فتنه شاهد و شیفته زیبایی بوده باشد ازین رو در اشعار خویش هرجا بر منظر زیبایی عبور می‌کند و هرجا طلعت دلربایی را محتاج وصف می‌یابد این شیفتگی به جمال را ظاهر می‌کند و گاه درین زمینه چنان شوخ و شنگ سخن می‌راند که خود را در نظر زهدفروشان عصر هم ممکن است معروض اتهام سازد.

اندیشه‌یی که درین اشعار انعکاس دارد غالباً شامل زهد و وعظ و پارسایی است که به صورت‌های گونه‌گون در خطاباتش تکرار می‌شود و در تمثیلهایش هم مجال انعکاس پیدا می‌کند. با آنکه نسبت به خیام، که اکنون وی در جوار او آرام گرفته است، با نظر تأیید نمی‌نگرد، اندیشه‌های خیامی هم احیاناً در کلام او مجال تکرار دارد. اما نه با آن لحن گزنده و ملحدانه که در خیامی‌ها هست. از جمله این مضمون را که در کلام منسوب به خیام هست و حکیم نشابور در تقریر آن دهر و خدا را به صورت کاسه‌گر یا کوزه‌گر که خود کاسه و کوزه را می‌سازد و هم خود آنها را می‌شکند تصویر می‌کند در کلام عطار هم هست با این تفاوت که وی آن را از زبان یک دیوانه شوریده‌حال نقل می‌کند و از زبان خود آن را به بیان نمی‌آورد (اسرارنامه / ۲۳۸۸).

برخلاف خیام که چون آن را بی‌پرده و بدون پیرایه از زبان خود به بیان می‌آورد بشدت مورد طعن و نقد اهل عصر وی (مرصادالعباد /) واقع می‌شود. در حکایت نوح وقتی بر سبیل امتحان به وی خطاب می‌آید که کوزه‌یی را بساز بشکن و او می‌سازد و نمی‌شکند، به وی خطاب می‌شود که دعای لاتذر برای حق به همین معنی است از نوح سؤال می‌شود شکستن یک کوزه برای تو از این که در طوفان تو خلقی هلاک شد سخت‌تر است

(مصیبت‌نامه / ۹۳). این نکته که در خیامی‌ها - اشعار منسوب به خیام - بارها می‌آید و شاعر در بیان آن خاطر نشان می‌سازد که عمر را اعتباری نیست و ای بسا صبح و شام که می‌آید و می‌رود و انسان در دل خاک خفته است، در کلام عطار هم به تقریر می‌آید با این تفاوت که عطار اغتنام وقت را به صورت التزام طاعت الزام می‌کند (اسرارنامه / ۲۹۰۲) و خیام آن را در بهره‌گیری از فرصت و استغراق در عشرت. این نکته‌یی است که دو متفکر را - از هم جدا می‌کند و برداشت‌های آنها را از عمر و از حیات به نحو بارزی متفاوت و متمایز می‌سازد.

در شعر عطار، طبیعت خیلی بیش از آنکه نزد شاعران دیگر معمولست، روح و حیات دارد. پرندگان و جانوران صحرا چنان به توصیف می‌آیند که گویی از روح و اندیشه یک انسان، از روح و اندیشه یک عارف، برخوردار دارند در استعاره‌ها و تعبیرهای مجازیش گل و بلبل و شمع و پروانه و حتی نفس و عشق شخصیت انسانی پیدا می‌کنند در قصه‌هایش، گل و گیاه و سنگ و خاک و جانور به صورت قهرمان رویدادها جلوه می‌کنند، بحث و استدلال می‌نمایند، دچار اشتباه و مغلطه می‌شوند، یا به طنز و طیبت می‌گرایند. یک ویژگی کلام او، اشتغال بر الفاظ محاوره، و عقاید و رسوم عامیانه است امثال و زبانزدهای عامیانه را چنان ماهرانه، و با چنان ظرافتی خرج می‌کند که سخن رنگ ابداع می‌گیرد و از هرگونه ابتدال که لازمه کاربرد تعبیرهاست برکنار به نظر می‌آید و این شگرد به زبان شعر او تنوع و غنایی خاص می‌بخشد. درین زبان وی الفاظ غریب البته هست اما بسیار نیست فرت بمعنی تار مقابل پود (الهی‌نامه / ۱۶۲)، کوپله به معنی حباب روی آب (منطق الطیر / ۲۱۹)، رت بمعنی متردد و دودل (اسرارنامه / ۲۶۷۸)، خلاشه به معنی خاشه و خاشاک (منطق الطیر / ۴۱۱)، لالکا به معنی پای‌افزار (۲۲۹۶/)، مُنج به معنی مگس انگبین (۲۳۰۶/) لوش و لژن به

معنی لجن (مصیبت‌نامه / ۷۵، ۶۹)، قوم به معنی زن و عیال (مصیبت‌نامه / ۲۰۹) ستان بمعنی از پشت افتاده (منطق / ۴۳۲۶) تعدادی ازینگونه لغات محسوبست. پاره‌یی لغات هم از زبان محاوره می‌آید که مربوط به رسوم و عادات اهل عصرست مثل چشم‌مارو در معنی سرخرو آنچه برای دفع چشم زخم در کشتزارها و بستان‌ها سازند (/ ۱۵۹۲) رشته بر انگشت بستن به نشان یادآوردن چیزی (اسرارنامه / ۲۰۸)، مرغ چهارچوب بمعنی بازیچه‌یی که برای سرگرمی کودکان می‌ساخته‌اند - با شکل مرغی میان چهارچوب که چون چوب‌های اطراف مرغ را فشار می‌داده‌اند مرغ به حرکت و پایکوبی درمی‌آمد (مصیبت‌نامه / ۶۸)، از پس رفتن شاگرد رسن‌تاب که هر روز در بازار رسن‌تابان دیده می‌شد (مصیبت‌نامه / ۱۷۱۷) نعل در آتش نهادن که برای احضار سفر کرده بی‌نشان رایج بود (منطق / ۱۸۰۱). بعضی ازین تعبیرات و امثال در کلام شاعران دیگر عصر هم هست. از آن جمله است واپس رفتن شاگرد رسن‌تاب که در قصاید سنایی هم هست (دیوان /) و قصه پلاس پلاس گفتن آن بدهکار که عطار به صورت امثال بدان تلمیح دارد (منطق / ۲۱۰۲) و در کلام انوری هم هست (دیوان /). اینکه تعداد زیادی اصطلاحات صوفیه مثل: قبض و بسط (منطق / ۹۱) تفرید و تجرید (منطق / ۳۶۹۴) محو و طمس (منطق / ۳ - ۳۹۸۱)، حضور (/ ۲۰۲۷) در زبان شاعر بارها تکرار می‌شود البته غرابت ندارد آنچه تا حدی غرابت دارد کاربرد الفاظ قمار و گونه‌گونه بازیهاست مثل مهره دزد (منطق ۳۴۲۹) کم زن (/ ۳۴۲۹) عذرا بردن (منطق الطیر / ۳۸۲۰)، پاکبازی (منطق ۲۵۴۵) که محیط بازار و رویدادهای هر روزینه آن را به خاطر می‌آورد. این هم که شاعر پاره‌یی الفاظ را، به شکلی خارج از قاعده به کار می‌برد غالباً ناشی از ضرورت شعرست. کاربرد «چه‌گر» به معنی «گرچه» (اسرارنامه / ۱۱۱۰)، مار سوراخ به معنی سوراخ مار (مصیبت‌نامه / ۶۸) از این گونه است. از

بعضی جهات، در طرز کاربرد الفاظ و تعبیرات، شیوه کار او یادآور شیوه کار نظامی است - الفاظ شوخ و شنگ شاعرانه در کنار الفاظ عامیانه رایج در محاوره - به علاوه، الفاظ مأخوذ از صوفیه و اهل حکمت. روی هم رفته زبان عطار، مخصوصاً در مثنویات زبانی غنی، پرتنوع و عاری از وسواس ادیبانه است - هر چند از الفاظ اهل مدرسه خالی نیست و این ویژگی هاست که آن را برای تقریر لطایف حکمت و رموز تصوف آماده می سازد و بدان قدرت و توان می بخشد.

در بین قصه‌های مثنویات، تعدادی قصه‌های کوتاه یا بلند هست که بحث در آنها برای منتقد چالش‌انگیز می‌نماید و بعضی از آنها در ادبیات غربی هم نظایر دارد. که تفاوت آنها جالب و وحدت منشأ آنها محتاج بررسی است. ازین جمله در بین قصه‌هایی که در باب شگفتی‌های عالم نقل کرده است داستان ققنس و داستان بوقلمون در خور ذکر است، در جمله داستان‌های بالنسبه بلند، قصه پارسا زن مرحومه در الهی‌نامه و داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر متضمن نکته‌های جالب است.

داستان ققنس را بر سبیل نقل عجایب عالم به میان می‌آورد. ققنس درین قصه، طرفه مرغی دلستان است که در هندوستان مکان دارد (منطق‌الطیر، بیت ۳۳۲۱ / ص ۱۲۹). منقاری دراز دارد که به نی چوپان می‌ماند قرب صد سوراخ در منقار اوست از هر سوراخ آن آوازی دیگر برمی‌آید و چون از هر سوراخ نغمه سر کند جمله پرندگان خاموش می‌گردند، همه بیهوش می‌شوند و مرغ و ماهی هم از آن آواز دچار بیقراری می‌گردند فیلسوفی با او دمساز می‌شود و موسیقی را از آواز او استخراج می‌کند. ققنس جفت ندارد طاق و تنها زندگی می‌کند و قرب هزار سال عمر می‌نماید چون وقت مردنش فرا می‌رسد در اطراف به جستجوی همیزم

برمی آید، و هیزم بسیار گرد خود جمع می کند. آنگاه با بیقراری در میان هیزم درمی آید و نوحه های زار سر می کند. پرنندگان و حتی درندگان از آواز و خروش او قرار و آرام از دست می دهند و گرد او فراز می آیند در اندوه او، اندوهگین می شوند و از ناله هایی که سر می دهد جانوران بسیار هلاک می شوند.

قنص همچنان می نالد و نوحه می کند و آنگاه که یک نفس بیش از عمرش باقی نمانده است بال و پر به هم برمی زند و از بال او آتشی برمی جهد و در هیزم درمی گیرد و همه چیز می سوزد و از میان خاکستر هیزم ها قنسی دیگر ظاهر می گردد. بدینگونه است که او با مرگ خویش، فرزند خود را به دنیا می آورد. در باب این مرغ افسانه‌یی در منابع روایات جالب هست. عطار در نقل این قصه نشان می دهد که انسان هر قدر عمر بسیار کند سرانجام با مرگ سروکار خواهد داشت. تا بدانی که از چنگ امل - کس نخواهد برد جان، چند از حیل؟ (منطق / ۲۳۵۰). در باب بوقلمون، که در زبان و فرهنگ ما مظهر تلون محسوبست و لباس بوقلمون در روایات (گلستان / فرش بوقلمون) کنایه از پارچه‌یی است که به هر رنگ درمی آید عطار این نکته را نقل می کند (مصیبت‌نامه / ۱۴۶) که حیوانی دریایی است. هفت اعضایش چنان نرم است که خود را به هر شکلی که خواهد درمی آورد. در دریا هرگونه حیوان را که ببیند و در پی شکار کردنش برآید خود را به شکل او درمی آورد و حیوان چون او را به شکل خود می بیند از او نمی‌گریزد و او لاجرم از گوشه‌یی درمی آید و او را طعمه خویش می‌سازد. حال او تمثیل‌گونه‌یی است از احوال دنیا که هر روز هزاران تن را می‌فریبد و به دام هلاک درمی‌اندازد در باب بوقلمون، پاره‌یی آگهی‌ها در متون هست که نشان می‌دهد، شاید بکلی یک موجود افسانه‌یی نباشد (← دوزی ذیل قوامپس عرب: بوقلمون).

از دیگر داستان‌ها، قصه آن عرب قابل ملاحظه است که به سرزمین عجم افتاد و به قلندر - قلندرخانه - راه یافت و آنجا هرچه داشت درباخت. در طرز کاربرد لفظ چنان می‌نماید که عطار قلندر را در مفهوم قلندرخانه به کار می‌برد - آنجا که مثنوی شنگ در پلیدی‌ها سر می‌کنند و پاک‌باخته و مست و بیخودند. عرب چون آنها را می‌بیند به صحبت آنها علاقه می‌یابد قلندریان هم که او را چنان طالب و مشتاق می‌یابند وی را به نزد خویش خواندند - و با آهنگ اندرا وی را دعوت به ورود در جرگه خویش کردند. آنها عرب را با یک دُردی که داشتند مست کردند و او را عور و مفلس از در قلندر بیرون کردند. چون کسانش وی را چنان دیدند از او پرسیدند که زر و سیم خویش چه کرد و شب کجا سر کرد؟ گفت در راه می‌رفتم ناگهان گذرم بر قلندر افتاد دیگر هیچ چیز به یاد ندارم سیم و زر بر باد دادم و از قلندر بیرون افتادم گفتند قلندر را وصف کن، گفت تنها چیزی که یاد دارم قال اندراست که از آن قوم شنیدم. بدینگونه مرد عرب لفظ قلندر را صورتی از قال اندرا یافت که هر که بدان مغرور شد همه چیز خود را درباخت (منطق / ص ۲ - ۱۹۱). اما این وجه اشتقاق عامیانه‌ی است. مدتها قبل از عطار، صوفیه از قلندر به عنوان کسی که همه چیز را در راه مقصود می‌بازد یاد کرده‌اند. که در شعر سنایی هم هست از ابوسعید ابوالخیر هم در یک رباعی یاد می‌شود (← قلندرنامه خطیب، جستجو در تصوف، شرح اسرارالتوحید).

از جمله قصه‌های کوتاه، که نظیر مضمون آنها در ادبیات غربی هم هست داستان غلام پادشاه (منطق / ص ۵۴) را یاد می‌توان کرد. پادشاه که دلدادۀ این سیم‌بر غلام بود سیمی را بر سر وی می‌نهاد و آن را هدف تیر می‌ساخت. سیم را با تیر از هم می‌شکافت اما غلام از بیم همواره در وحشت می‌زیست. مضمون یادآور صحنه‌ی از ویلهلم تل اثر شیلر آلمانی است. شباهت بین دو مضمون را سالها پیش در نقدی که بر ترجمه فارسی

ویلهم تل در مهرگان نوشتم خاطرنشان کردم سالها بعد که دریای جان هلموت ریتر انتشار یافت، توجه او را نیز بدین شباهت باز یافتم. در ویلهم تل، جبار اطریشی، سیب را بر سر پسر تل قرار می دهد و او را وامی دارد تا با هدف کردن آن، مهارت خود را در تیراندازی نشان دهد. درست است که درد و بیم تیرانداز هم اینجا به اندازه درد و بیم کودک سیب بر سر است اما غلام هم محبوب پادشاه است و او نیز بی شک به اندازه، غلام هنگام این تیراندازی در بیم و اضطراب بسر می برد. یک نمونه دیگر از اینگونه قول فضیل است. در مصیبت نامه (۳۷۳/) - که می گوید بر پیامبران و فرشتگان رشک نمی برم رشک بر کسانی می برم که هرگز از مادر نزاده اند و به دنیا نخواهند آمد. مضمون در شعر و ادب فارسی و تازی مکرر آمده است و مضمون یک حدیث معروف هم هست که محمد بن یحیی آن را تفسیری بر سبیل تمثیل می کند و طرفه آنست که سابقه مضمون تا به عهد شاعران باستانی یونان می رسد.

در بین قصه‌های بلند عطار، داستانی که در ادبیات غربی هم انعکاس دارد. و در آنجا مأخذ شرقی آن نیز پیدا است داستان پارسا زن در الهی‌نامه است. داستان شیخ صنعان هم، با وجود آنکه یک قصه فرعی در منطق‌الطیرست از جهت تنوع صحنه‌ها و اوج و فرود حوادث قصه، به یک قصه کامل شباهت دارد. در الهی‌نامه داستان پارسا زن قصه عبرت‌انگیز و پرماجرایی زنی است که در غیبت شوهر مورد عشق و سپس اتهام برادر شوهر واقع می‌شود، به خاطر بهتان دروغ او سنگسار می‌شود و هرچند زنده می‌ماند در توالی یک سلسله حوادث از ترحم و سوء قصد و وسوسه و تعدی واقع می‌گردد و با این حال گوهر عصمت خود را حفظ می‌کند و در پرهیز و پارسایی چنان شهرتی می‌یابد که مرجع ارباب حاجات واقع می‌شود و از همه جا برای دعا به نزد او می‌روند و ~، یک روایت قدیم ایتالیایی قصه در دکامرون تصنیف بوکاتچو، و یک روایت قدیم انگلیسی آن در منظومه حکایات کانتربوری اثر جفری چاسر انگلیسی هست که در بعضی جزئیات با قصه عطار تفاوت دارد اما همان است. و چنان می‌نماید که در قرون وسطی، در مدت جنگ‌های صلیبی، از طریق یک مأخذ عربی در بین صلیبی‌ها شهرت یافته است و شاید مأخذ عطار هم در واقع همان مأخذ عربی بوده باشد.

اما داستان شیخ صنعان حدیث عشقی است که یک زاهد مسلمان به دختری ترسا پیدا می‌کند، به خاطر او به ترسایی می‌افتد، و سرانجام از آن ماجرا باز می‌آید و بازگشت او دختر را هم به آیین مسلمانی رهنمون می‌شود. شیخ صنعان، که قصه او با آب و رنگ بسیار جالبی در منطق‌الطیر می‌آید، بر وفق روایت عطار یک زاهد صوفی است که در مکه مجاور شده است و مریدان بسیار از او ارشاد و هدایت می‌یابند. به خاطر خوابی که می‌بیند، حرم را به قصد روم ترک می‌کند، یارانش هم با او می‌روند، و او در روم با دختر ترسا برخورد می‌کند، عاشق می‌شود، خمر می‌خورد، زنا می‌بندد، از آیین خویش بیرون می‌آید و به خاطر عشق، به خوکبانی هم تن می‌دهد و با این حال سرانجام عنایت الهی او را دوباره به ایمان رهنمون می‌شود و دختر ترسا را هم به دنبال او می‌کشد. قصه با چنان شور و دردی در منطق‌الطیر آمده است که حال او در عشق و عاشقی یادآور احوال عشاق افسانه‌یی مثل مجنون و فرهاد و زلیخا است، ساختار قصه و صحنه‌هایی که در نقل ماجرا می‌آید، عطار را در صنعت قصه‌سرایی استادی کم‌مانند نشان می‌دهد و البته لطف و زیبایی قصه، آن اندازه است که در نقل نمی‌گنجد. البته در بین صوفیه و حتی فقها، کسانی در عصر عطار یا دوران نزدیک به عهد او بوده‌اند که به خاطر عشق به ترسابچه‌یی درین وادی‌ها افتاده‌اند - و در ادبیات عرب کسانی که به این سوءخاتمت دچار شده‌اند - و انگیزه آنها عشق ترسابچگان بوده است - تعدادشان قابل ملاحظه است. طرفه آنست که خود عطار نیز، در دیوان و در مثنویات گه‌گاه تصویرهایی دیگر، ازین قصه در باب بعضی از پیران عهد یاد می‌کند. در باب مأخذ قصه بحث بسیارست اما اکنون تقریباً مسلم است که شیخ نشابور، حکایت را از یک اثر منسوب به غزالی موسوم به تحفة‌الملوک اخذ کرده است. در روایت تحفة‌الملوک از شیخ صنعان به‌عنوان عبدالرزاق یاد شده است اما عبدالرزاق صنعانی محدث معروف

عصر خویش بوده است. احوال او هم در روایات هست و این چنین واقعه‌یی برای وی روی نداده است (۲۴۵). به نظر می‌آید قصه‌یی که او روایت کرده است به عنوان حدیث عبدالرزاق - یعنی حدیث منقول از عبدالرزاق - تدریجاً در افواه نقل شده است و چون عبدالرزاق را نمی‌شناخته‌اند خود او را قهرمان قصه شناخته‌اند و اما قصه‌یی که او ازین ماجرا نقل می‌کند باقی است و نشان می‌دهد قهرمان قصه خود او نیست. در مقاله‌یی که در مجله یغما نشر شد درین باب به تفصیل بیشتر پرداخته‌ام.

یک قصه بالنسبه بلند دیگر، در منطق الطیر هست که یادآور حکایت عاشق صدر بخارا در مثنوی مولانا است و حاکی ازین نکته است که عطار هم مثل مولانا احیاناً در حالات اشخاص قصه مستغرق می‌شود - و قصه سرانجام به یک تقریر حال می‌انجامد و حالت غنایی به خود می‌گیرد. قصه در باب پادشاه و عشق او به پسر وزیرست (منطق الطیر / ۲۳۵ ~) شاه وی را به خاطر زیبایی که دارد خاص خویش می‌کند و از دیدار او ناشکیبا می‌گردد. روز و شب او را در قصر خود نگه‌میدارد و از غیرتی که به او دارد اجازه نمی‌دهد یک قدم از او دور شود، از قضا پسر عاشق دختر همسایه می‌شود و یک شب پنهان از شاه با او ساز عشرت می‌کند. شاه که خلوت آنها را کشف می‌کند از خشم و حسد چنان به هم برمی‌آید که فرمان می‌دهد او را بازداشت کنند اول پوست او را برکنند و سپس سرنگونسارش بردار نمایند. به اصرار و تمهید وزیر حکم بدانگونه اجرا نمی‌شود. پسر را پنهان می‌کنند و به جای او خونیی را که در زندان بود بیرون آورده پوست می‌کنند و بدار می‌آویزند شاه چون از خشم و غیرت بازمی‌آید از فرمان خویش پشیمان می‌شود و در فراق دوست ناله سر می‌کند اما هیچ‌کس جرئت ندارد حقیقت حال را بر وی آشکار کند شاه شبگاهان به زیر دار پسر می‌رود آه و ناله سر می‌کند؟ چهل شبانه‌روز بر او سوگواری می‌کند و یک شب هم او را به خواب

می بیند که بروی به تأسف نظر می کند و او را از اقدام به قتل خویش ملامت می نماید شاه چنان درین ماتم دچار اندوه می گردد که دیوانه می شود و در خاک و خون می غلتد. درین میان پسر - که زنده است - بروی آشکار می شود و شاه در بیخودی و بیخویشی که دارد دست او را که مرده اش می پندارد، می گیرد و به ایوان خاص می برد. شاعر در همین جا قصه را ناتمام می گذارد از شرح باقی قصه تن می زند و آشکارا می گوید که - بعد ازین کس واقف اسرار نیست. خود او هم مثل شاه و پسر در ابهام محو می شود - شاعر هم در عشق و حال آنها خود را گم می کند و باقی قصه را به بیان نمی آرد و طرفه آنست که عشق شاه گناه آلود نیست پاک و عفیف است و همین نکته است که شاعر را به خاموشی وامی دارد - و می گذارد خواننده باقی داستان را در ابهام و دردی که هست در خاطر بازسازی کند!

در مورد مصیبت‌نامه این دعوی که شکل و ساختار قصه ممکن است از ترتیب حدیث الشفاعة مأثور منقول در روایات صوفیه مأخوذ باشد، قابل تأیید به نظر نمی‌رسد. هرچند شاعر ضمن قصه‌یی که به دنبال وصف معراج آمده است به نقش شفاعتگری رسول اشارت دارد، اما آن اشارت به حدیث الشفاعة مربوط نمی‌نماید (مصیبت‌نامه / ۲۹ ~). این هم که در عبور بر مقامات انبیا، سالک فکرت وقتی هر پیامبر او را به پیامبر دیگر ارجاع می‌کند، در رجوع به مصطفی از جانب وی به دیگری حواله نمی‌شود و مصطفی فقط وی را به عبور بر مقامات روح و قلب و عقل و جان وامی‌دارد، باز ترتیب عبور سالک بر وی و بر سایر انبیا بدانگونه که در حدیث الشفاعة آمده است، نیست. و چنان می‌نماید که حدیث الشفاعة در بین مآثورات حدیث در حافظه عطار وجود ندارد چرا که اگر بدان حدیث توجه داشت آن را بارها به اشارت در مثنویات خویش یاد می‌کرد و اینجا نیز در مصیبت‌نامه آن را به نحوی روشن‌تر در ضمن نعت رسول یا در شرح مرور سالک بر حضرت وی به بیان می‌آورد. هرچند خاتم رسولان ممکن نبود سالک فکرت را که بر مراتب انبیا یک یک گذر کرده بود، از پیش خود به جای دیگر حواله دهد اما همین معنی که به سیر او خاتمه نداد و او را الزام به عبور بر مقامات و رای

فکر - حس، خیال، عقل و جان - کرد، نیز احتمال ارتباط قصه را با حدیث الشفاعة محل تردید می‌سازد. در عبور بر مقام جان که سالک به دریای جان (عنوان کتاب استاد ریتز، رک مصیبت‌نامه / ۲۵۷) غرق و محو می‌شود، سالک به مرتبه حیرت می‌رسد که نهایت سیر سالکان واقعی است - و سالک خواه از طریق فکر به سیر مقامات پردازد و خواه از طریق عشق بر وادی‌هایی که بین او و مطلوب اوست طیران کند، در همه حال به حیرت می‌رسد و اینجاست که خواننده کتاب، در خارج از آنچه شاعر به تقریر و بیان می‌آورد معنی مأثوره خاتم رسولان را درمی‌یابد که بارها بر زبان آورده بود - زب زدن تحیراً فیک. منطق الطیر هم که سیر عارف را، در واقع بر سبیل سیر یک طیار - به بیان می‌آورد در نهایت سیر از تحیر در نمی‌گذرد و هرچند طیران عارف هم مثل سیر صوفی در مسیر سیر الی الله است، حاصل سیر هر دو به تحیر تمام می‌شود - که ورای آن راه نیست و این هر دو سیر هم نه در طور عقل بلکه در طور ماوراء عقل انجام می‌شود و طالب و مطلوب در دو سوی ورطه امکان و وجوب همواره از هم جدا می‌مانند و وحدت و اتحادی اگر برای آنها تصورپذیر باشد در مرحله تجربه شهودی است تجربه وقوعی آن را غیر ممکن می‌یابد و حتی فنای در مذکور هم عبور از ورطه بین ممکن و واجب را میسر نمی‌سازد.

باری هرچند شاعر در پایان کتاب (مصیبت‌نامه / ۳۶۶) اثر خود را مصیبت‌نامه می‌خواند، در آغاز کتاب سعی خود را در نظم آن ناظر به تقریر چهل مقام می‌داند (مصیبت‌نامه / ۵۵) که سالک فکرت در پیش دارد و چنان به نظر می‌رسد که اگر نام مصیبت‌نامه یک بار - و همان یک بار - در آخر کتاب نیامده بود، کتاب به نام چهل مقام شهرت می‌یافت. عبور سالک درین چهل مقام سیر بود و خود او در مرتبه سالک صوفی به این سیر پرداخت. در مصیبت‌نامه سالک دیگر صوفی نیست مرتبه او مرتبه عارف است منازل او

هم حالات و مقامات، که مدارج سیر صوفی نیست وادی‌هایی است که باید از فراز آنها پرواز کرد - و این مرتبه عارف بود که نه سیار بلکه طیار بود و مرغان طیار رمز وجود او بودند.

منطق الطیر، که ظاهراً خاتمه مثنویات عطار و شرح عالی‌ترین تجربه‌های سلوک طالب سالک است منطقی دیگر ورای سایر مثنویات دارد - منطق شاعر درین ماهرانه‌ترین و پرشورترین مثنوی وی، منطق عرفان است. منطق عارف که در مراتب طلب سیر نمی‌کند، پرواز می‌کند و راه را نه با قدم توکل با بال شوق طی می‌نماید.

سیمرغ هم، در منطق الطیر، سیمرغ شاهنامه نیست. هرچند چیزهایی از اسطوره البرز و قاف هم بدان درآمیخته است (بیت ۱۰۵۹ و ۱۰۶۰) با عنقا هم که یک مرغ افسانه‌ی عربی است / پیش از عطار هویت واحد یافته است، در روایت عطار، قبل از هر چیز مرغ چین است که یک وجه اشتقاق احتمالی ممکن است ناظر به اصل اسطوره‌ی آن باشد. اینکه شیخ در آغاز منطق الطیر، خاطر نشان می‌سازد که سیمرغ در ابتدای کار نیمشبی بر چین گذر کرد و یک پر که از او در خاک چین افتاد، همه جا شور برپا شد ۷۳۶ ارتباط او را با چین نشان می‌دهد و باز اینکه می‌گوید که آن پر اکنون در نگارستان چین است (منطق الطیر بیت ۷۳۶ ~ و بیت ۷۳۹). پادشاه مرغان است، در حریم عزت جای دارد و هرزبانی لایق آن نیست که نام او را بر زبان آرد. و جایگاه او در ورای کوه قاف است. او در کمال قدرت خویش پادشاه است، و در کمال عزّ خویش استغراق دارد (بیت ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۶). با این حال سیمرغ با یک یک مرغان نسبت و اتصالی دارد، چرا که صورت مرغان عالم سر به سر چیزی جز سایه او نیست چون او سایه خویش بر عالم افکند چندین‌گونه مرغ در عالم پدیدار گشت (منطق بیت ۸۳ - ۱۰۷۹). این سیمرغ نه با سیمرغ البرز که زال را پرورد نسبت دارد، نه با آن دیو که در خوان رستم

به صورت سیمرغ درآمد و به تیر او کشته شد. سرزمین او هم، چنانکه از اشارت گوینده برمی آید در مغرب عالم نیست لاجرم هم با عنقا که مرغ افسانه‌ی عرب است ارتباط ندارد، هم آنچه در روایات به مغرب شمس مربوط است. مقام او ورای هفت وادی است که دسترسی بدان را ناممکن می‌کند قلمرو او چنانکه از صوفیه نقل است قلمرو ابدیت‌هاست (روزبهان، عبهرالعاشقین، / ۲۰، ۶۲، ۴۱). چون به عالم ابدیت ارتباط دارد، سرزمین او سرزمین نورست در مشرق روحانی که مطلع آفتاب حقیقت است و کوه قاف در آنجا مطلع و مغرب آفتاب را در یازده ستیغ که دارد به هم می‌پیوندد - و حقیقت را با وحدت هم‌آهنگ می‌سازد - و چین، که پر او را در نگارستان خویش دارد همان سرزمین نور و دانش است. اشارت حدیث که علم را ورچه در چین باشد طلب نماید (اطلبوا العلم ولو بالصین) غیر از تحریض بر طلب علم حاکی از وفور وجود علم در چین نیز هست این هم که بارها عطار، طالب حکمت را به سوی چین حواله می‌کند (اسرارنامه / ۲۳۵: به چین شد پیش پیری مرد هشیار. منطق الطیر / قصه مرد سنگ‌چین در کوه چین که تصویری رمزی از علم محسوبست بیت / ۲۵۰۳) نشان می‌دهد که حرکت مرغان سیمرغ‌جوی، بسوی چین، بسوی مطلع آفتاب است و لاجرم سیمرغ با زال و البرز ارتباط ندارد. بنابراین به دستاویز بعضی ویژگی‌ها که در احوال سیمرغ زال هست یا تأویل و تطبیق آنها با آنچه در منطق الطیر آمده است نمی‌توان ادعا کرد که سیمرغ قاف در داستان عطار با جبرئیل در تلقی صوفیه تطابق دارد و فی‌المثل رمزی از عقل فعال باید شمرده شود (سبزواری، شرح اسرار / ۲۸۴). اما نقش هدهد در هدایت مرغان به درگاه سیمرغ، هرچند مجرد نقش پیر سالک نیست، در ساختار قصه ضرورت دارد. چرا که هدهد قاصد سبا و مرغ سلیمان است و چون به آداب درگاه سلیمان آشنایی دارد می‌تواند مرغان را برای این سفر روحانی - سفر به درگاه پادشاه مرغان که

رمزی از پادشاه حقیقی است - آماده کند. شباهت گونه‌ی هم که بین سیمرغ پادشاه مرغان با سلیمان پادشاه عالم هست، از مجرد عظمت و فردیت آنها در فرمانروایی مطلق است. سلیمان در ادبیات صوفیه نمونه پادشاه کامل یا خلیفه الهی است پس اینکه قاصد او - که یک مرغ تاجدارست و ازین حیث نشان پادشاهی و ارتباط با حضرت و درگاه را با خود دارد - در سیر به درگاه پادشاه مرغان نقش پیشرو را داشته باشد البته امری که خلاف انتظار باشد نیست. مرغان هم که این راه را طی می‌کنند به هیچ‌وجه سالک صوفی یا رمزی از ارباب سیر و سلوک طریقت نیستند، اشارت دهد فقط آنها را آماده سلوک می‌کند اما سلوک آنها سیر نیست طیرست وادیهای پر خطر را هم آنها نه به پای ریاضت سیر می‌کنند، به بال همت و شوق آنها را پشت سر می‌گذارند آنها رمزی از عارفانند که سلوک آنها مجرد سیر در حالات و مقامات نیست عبور از آنها به جاذبه عشق است اینکه عارف را طیار می‌خوانند، در احوال آنها صادق است و وصف کائن بائن - که هست و از همه جداست و نشانی از مقام عارف است - در طرز عبور آنها از وادی‌ها انعکاس دارد. و اینکه پایان کارشان به حیرت و حکایت می‌رسد ازینجاست (منطق الطیر: / در تحیر جمله سرگردان شدند). بدینگونه در منطق الطیر سیر عارف را در پیشگاه نشان می‌دهد و این عارف است - نه صوفی - که در مراتب سیرالی الله تا سرحد نوعی وحدت وجود - و در واقع نوعی شهود وحدت - پیش می‌رود اما این وحدت شهود هم، که تجربه عارف از نفی کثرت‌های عالم است او را نه با سیمرغ، بلکه با حقیقت «خودی» او مواجه می‌سازد - و بدینگونه عارف طیار، در پایان عبور از وادی‌ها درمی‌یابد که صورت سیمرغ در ذهن او هم جز تصویر ذهنیت خود او نیست و این دیدار که برای او حاصل می‌شود نه دیدار با اله، بلکه دیدار با مألوه اوست که جز آن هیچ چیز از اله در خاطر طالب - سالک یا عارف - گنجایی ندارد و اشارت

کل ما میّر تموه بافهامکم که هرچه را در فهم می‌گنجد مخلوق فهم نشان می‌دهد، برای وی توجیه می‌شود - لاجرم لطف سیمرغ ناشناخته، عارف طالب را درمی‌یابد، و از وی دلنوازی می‌کند اما مهر خاموشی را که بر لب عارف هست و حاکی از سرگشتگی نومیدانه اوست همچنان بر لبش باقی می‌گذارد تا چیزی ازین سرّ را آشکار نکند و تأویل تجربه شخصی او را به قول حلول و اتحاد و وحدت وجود نکشاند.

قبل از منطق‌الطیر، در مثنوی مصیبت‌نامه هم که بلافاصله قبل از منطق‌الطیر آن را نظم کرده بود، سیر سالک فکرت بر مقامات بود، بر چهل‌گونه کاینات که همه به سائقه درد طلب از حالات درگذشته‌اند و در مقام خویش به تمکین رسیده‌اند. سالک در عبور بر آنها در واقع بر مقامات عبور می‌کند، با اهل مقامات همدردی پیدا می‌کند و در وجود همه آنها درد طلب را کشف می‌کند، از عناصر تا موالید، از مادیات تا مجردات، و از ملایک تا انبیا همه را در درد خویش مستغرق می‌یابد و به اشارت خاتم انبیا، مقام حس و خیال و عقل و روح و دل را هم کشف می‌کند و سرانجام درمی‌یابد که سیر در مقامات مخصوصاً اگر به وسیله فکر - به وسیله سالک فکرت - انجام شود از حیرت تجاوز نمی‌کند و اینجاست که مفهوم اشارت رسول خدا که بارها ربّ زدنی تحیراً فیک گفت بر وی روشن می‌شود - و ضرورت توافق بین این سیر که در محدوده امرقل جریان دارد با آنچه حاصل امرقل و همان شریعت است - محدودیت سلوک را در رجوع به خاتم انبیا نشان می‌دهد - که البته ورای آن برای سالک فکرت راه نیست و همین مقام‌های چهل‌گانه را نیز سالک در التزام شریعت و در حدّ پیروی از امرقل به سر می‌برد. امرقل هم که سیر سالک فکرت در امتداد آنست همان چیز است که شیخ از آن تعبیر به حکمت یثرب می‌کند و آن را در مقابل حکمت یونانیان می‌گذارد که فکرت سالک هر چند فکرت است در همان مسیر راه

می‌پوید و مجرد حکمت عقلی نیست و سیرش هم نه در طور عقل بلکه در طور ماوراء عقل است - و حق عرفان فقط وقتی برای طالب حاصل می‌شود که آنچه عقل نام دارد - عقل بحثی - باطل شود (مصیبت‌نامه / ۳۶۲) التزام شریعت در سیر طریقت را عطار در مثنوی اسرارنامه به تقریر آورده بود - که الهی‌نامه تأیید آن و حاکی از وجود مفاهیم رمزی در ورای ظواهر بود و هر دو مثنوی در واقع مراتب حالات را در بیان می‌آورد - که گذرا و قابل تبدیل هستند نه ثابت و در مرتبه تمکین.

از کدام شاعر، که از طبع و قریحه شاعرانه شعر می گوید می توان یک اندیشه منظم، منسجم و عاری از انحراف و تضاد را در مسائل مربوط به اخلاق و حکمت توقع داشت؟ اندیشه‌یی که عطار دارد بین عالم و انسان بین انسان و خدا و بین خدا و عالم سیر می کند اما به تمام اجزای کائنات از آنچه مجردات است و آنچه غیرمجردات است نیز عبور می کند و هیچ چیز از مجموع این عوالم - کلی و جزئی - نیست که از حوزه تفکر او خارج بماند و طرز تلقی او از تمام این موجودات غیرمجرد و مجرد جانمایه تفکر تصوف اوست - در هرچه می بیند خدا می بیند، در هرچه می جوید خدا می جوید و از اینکه اشتغال به حکمت، اشتغال دایم به علم، و اشتغال دایم به مذهب، حجاب راه سلوک می گردد، و آنچه را غیرحق است مانع و پرده ادراک حق می سازد، به این نتیجه می رسد که سالک طریق حق هرچه را مانع از حصر توجه او به حق می شود باید کنار بگذارد، از آن رهایی بجوید و آن را بُت تلقی کند. این همان نتیجه است که امام غزالی در سلوک فکری خود - در المنقذ من الضلال - بدان رسید و فلسفه و کلام را کنار زد تا با طریقه صوفیه دست یابی به حق، به حقیقت را برای خود ممکن سازد. تأثیر غزالی در اندیشه، آثار و طرز زندگی عطار محل تردید نیست پس این نکته نیز، که

اندیشه او مثل اندیشه غزالی سالهای پایان عمر، حتی هر جا با یک مسأله مربوط به حکمت یا کلام برخورد می‌کند پاسخ آن را از طریقه اهل تصوف بجوید - شهود و مکاشفه را به جای برهان و منطق بگذارد و در آنچه می‌داند عقل، عقل برهانی، از شناخت آن عاجزست تردید و انکار عقل را مانع از تأیید و تصدیق آن ننماید. این گونه مباحث الهی را غزالی فقط در طور ماوراء عقل قابل تأیید یا ردّ می‌یابد، و اگرچه بسیاری از اهل حکمت، طور ماوراء عقل را دعوی ناممکن و نامعقول می‌یابند، از دیدگاه کسانی که صوفیانه و همانند عطار و عین‌القضاة به امور عالم می‌نگرند آنچه به عوامل ماوراء حس ارتباط دارد جز به مقوله امر ماوراء عقل مربوط نیست. با این طرز دیدست که او تمام یا اکثر امور عالم را، از غیر مجرد و مجرد با شناخت صوفیانه، با طریقه اهل عرفان می‌شناسد و در باب ماهیت و حقیقت آنها، با بیانی که بکلی از طرز بیان حکما تفاوت دارد، بیدرنگ و بی‌کاربرد منطق و برهان جواب می‌دهد. عشق چیست؟ فکر چیست، عین چیست، امر چیست، نهی چیست، حدس چیست، کشف چیست، حس چیست، علم چیست؟ به صد سؤال ازینگونه در آغاز مصیبت‌نامه جواب می‌دهد (مصیبت‌نامه / ۴۶ - ۴۵). اما جواب‌ها بر منطق شعر، بر منطق ذوق مبتنی است و نه با طور عقل فقط با طور ماوراء عقل جور درمی‌آید. می‌پرسد عقل چیست و جواب می‌دهد، آنکه انسان عقل را نعل کفش جنون (= سودا) سازد و بدینگونه از قطره دریا بسازد، می‌پرسد فکر چیست پاسخ می‌دهد آنکه انسان اسرار کلی حل نماید و کوه را از سر راه برکند و در دل خردل جای کند. می‌پرسد عین چیست جواب می‌دهد طمع از جان بریدن، و خویشتن را مثل سایه ساختن. می‌پرسد کشف چیست و جواب می‌دهد از خاک در خون جستن و از درون پرده بیرون جهیدن. این تعریفات، با منطق و برهان فلسفی ارتباط ندارد تعریف نیست قول پارادکس است جواب شاعرانه است اما نشان می‌دهد،

شاعر هم در مرحله تأمل باطنی مثل فیلسوف می‌کوشد تا برای آنچه در پیرامون اوست یا در پیرامون او مطرح است، جوابی بیاید که مایه شناخت و تمیز آنها باشد. اما در طور عقل این جواب را با توجه به حد و رسم شایع در تعریف منطقی باید داد، در طور ماوراء عقل آنچه معتبرست ذوق و کشف شخصی است تعمق در مقولات اشیاء، تأمل در جنس و فصل آنها، و تفکر در حد و رسم آنها ضرورت ندارد. به هرگونه سؤالی که شاعر با این طریق به آن جواب می‌دهد طرز دید او با طرز دید فیلسوف تفاوت دارد لاجرم اگر در کلام او در باب همه چیز از عرش تا فرش، از جسم تا روح، از ماده تا قوه سخن می‌رود جواب او را نباید نوعی حکمت تلقی کرد - نوعی تجربه روحانی است که طی آنها برحسب حالات مختلف زوایا و وجوه مختلف اشیاء را تجربه می‌کند. در طور عقل حکیم فلسفی بر عقل و برهان اتکاء دارد و تمام آنچه با عقل و برهان مشاهده می‌کند اعیان موجودات است و چیزی ورای آن بدون استدلال و نظر برایش قابل ادراک نیست. لاجرم از ترتیب دادن قیاسات، وجود خدا را به طریق برهان ثابت می‌کند و گویی برای او جز همین کائنات عالم چیزی ضامن وجود خدا نمی‌تواند بود - و پیدا است که این خدا هرچه هست مخلوق ذهن فیلسوف و وابسته به قیاسات اوست اما در طور ماوراء عقل، که سالک عارف، در آن سیر می‌کند او هرچه می‌بیند خداست، عالم را با وجود حق در میان نمی‌بیند لاجرم آنچه در نزد او ثابت و مسلم است و نیازی هم به اثبات ندارد حق است کاینات و عالم جز وجود تبعی ندارند چیزی که وجود آنها را ثابت و تضمین می‌کند وجود حق است لاجرم وجود کائنات ثباتش در حدی است که مشیت و اراده حق آن را الزام کند برای آنکه در طور ماوراء عقل سیر می‌کند، سعی در علم به احوال موجودات چنانکه هست و هدف فیلسوف و حکیم چیزی بالاتر از آن نیست، جز سعی در شناخت چیزهای بی‌ثبات و متغیر که وقتی هست و

وقتی نیست چیزی نیست. و لاجرم وسیله این شناخت که برهان و قیاس عقلی شایع در نزد اهل منطق است وسیله قابل اعتمادی نیست. بدینگونه، شناخت واقعی برای عطار و آنگونه که در طریقه اهل سلوک مطرح می شود - مجرد شناخت برهانی نیست. برهان و قیاس تا آنجا که عقل پیش می رود و به عوالم حسی و مادی مربوط است اعتبار دارد و رای آن، در نزد صوفیه، کار ذوق و شهودست و ارتباط با عالم عرفان دارد که طور ماوراء عقل محسوبست در حوزه شناخت، سیر فکری عطار یادآور سیر غزالی در رساله المنقذ من الضلال به نظر می رسد. اینکه جزئیات مراحل این سیر را آنگونه که در رساله غزالی آمده است به بیان نمی آورد از آن روست که با وجود تقریر روشن و دقیق غزالی نیازی به تکرار آن نمی یابد. درین سیر، البته او بکلی از غزالی تقلید نمی کند اما با پیش زمینه‌یی که در برخورد غزالی به بن بست عقل دارد، وقتی همان راه را طی می کند احساس می کند بر جای غزالی است - و سیرش از عقل به ماوراء عقل می کشد. از همان سالهای اسرارنامه که سالهای جوانی است بی پرده فریاد می زند که و رای طور عقل اطوار دیگر هست و بسیارست (اسرارنامه / ۹۸۷). سلوک فکری او را، که به سلوک فکری غزالی می ماند در مصیبت نامه با وضوح بیشتر می توان دنبال کرد. در آغاز آن منظومه تصریح می کند (/ ۵۵ - ۵۴) که علم واقعی از فقه و تفسیر و حدیث بیرون نیست این سه علم هم وقتی حاصل می شود که در انسان موجب تبدیل صفات گردد. اگر حسن اخلاق و تبدیل صفات از آنها حاصل نیاید فایده‌یی از آنها در راه دین حاصل نمی شود. غزالی هم بیش از او درباره فقه گفته بود که آن نه علم دین، علم دنیااست و لاجرم مآخذ آن را هم، مادام که کمک به دگرگونی قلوب ننماید چیزی بیش ازین نمی توان گفت. عطار، همانند غزالی در رفع شبهه مدعیان حکمت هم خاطر نشان می کند که از خواندن حکمت نیز که از کتاب شفای حکیم است نجات حاصل نمی شود و

بدینگونه او نیز مثل غزالی نه فقه و کلام را مایه نجات می‌یابد نه حکمت و فلسفه را - که از یونانیان نقل است قابل اعتماد می‌یابد. درین اشارات که در آغاز مصیبت‌نامه در زبان شعر به بیان می‌آید، آهنگ صدای غزالی را به آسانی می‌توان دریافت. وقتی همانجا در دنبال این تقریر خاطر نشان می‌کند که خود از علم فقه، علم تفسیر، و علم حدیث بهره‌ی حاصل کرده است و با این حال از وقتی دانسته است جز با تبدیل صفات و تخلق به اخلاق فاضله ازین هر سه علم چیزی عاید نمی‌توان کرد، آنها را علم لاینفع می‌شمارد و همه را رها می‌کند. درباره‌ی اشتغال به حکمت، چیزی نمی‌گوید ظاهراً به پاس طرز تلقی اهل عصر در این باب عمداً خموشی می‌گزیند. حرفه‌ی او آشنایی با طب رایج در عصر و شناخت خواص داروها را مطالبه می‌کند و توفیق او درین باب نشان این آشنایی است. نشان آشنایی با بعضی معلومات نجومی هم بارها در آنچه در توصیف آسمان و نجوم در مثنویاتش هست پیدا است عظمت و اتقان عالم صنع، عقل و اندیشه‌اش را دچار حیرت و هیجان می‌کند درین بین یکجا ضمن نظاره افلاک از کوبی یاد می‌کند که صد و ده بار از کره‌ی خاک بزرگترست و از کوب‌هایی یاد می‌کند که در آسمان حرکت دارند و سی هزار سال طول می‌کشد تا هریک به جای خود برسند (اسرارنامه / ۱۷۴۶). زمین را در پیش این سقف مینا همچون ذره خشخاشی تصویر می‌کند که بر روی دریا می‌پوید و با دهشت و حیرتی عالمانه این نکته را یاد می‌کند که از فراز افلاک اگر سنگی را به سوی زمین رها کنند پانصد سال طول می‌کشد تا سنگ به زمین برسد. به این نکته که وقتی زمین سایه بر ماه افکند آن را دچار خسوف می‌کند در کلامش اشارت هست (الهی‌نامه / ۵-۲۸۰۳) و در آن نتیجه عارفانه عبرت‌آمیز هم می‌گیرد. این اقوال، که در نجوم عصر او گه‌گاه نظایر آن نقل می‌شد نشان آشنایی او با حکمت‌های عصرست و با آنچه او از طب و نجوم و موسیقی و منطق یاد می‌کند نمی‌توان ادعا کرد

مخالفت او با حکمت یونانی ناشی از ناشناخت بوده باشد. بیشتر چنان می‌نماید که او در علوم عصر سیر و پویه‌یی نظیر غزالی داشته است - و هم همانند او از علم ظاهر به تصوف گراییده است. در جای جای کلامش هم به نام حکما و حکایات اقوال آنها تلمیحات هست که نیز نشان آشنایی است. اینکه از حکمت یونان که فلسفه نام دارد تبرا می‌کند و حکمت قرآن را که وی گاه از آن به‌عنوان حکمت یثرب (منطق / ۴۵۳۹) یاد می‌کند در مقابل آن می‌نهد تلقی او را از حاصل حکمت نشان می‌دهد. با این حال از حکمای یونان غالباً با تکریم یاد می‌کند - و چنان می‌نماید که مثل بعضی حکمای عصر آنها را در مرتبه انبیا می‌گذارد. هرمس و لقمان را که معلمان اهل حکمت بشمارند، در نزد بسیاری از اهل عصر در مرتبه انبیا قرار دارند و او از آنها با تکریم و بزرگداشت سخن می‌گوید. از سقراط و افلاطون و ارسطاطالیس طرز یاد کردش از آنچه در کلام غزالی است دوستانه‌تر به نظر می‌رسد. بعضی حکایات و اقوال آنها را متضمن عبرت می‌یابد و بر سبیل تمثیل یاد می‌کند. خود آنها را به‌عنوان حکیم روحانی، زاهد و اهل ریاضت تصویر می‌کند. از گفت و شنود بقراط غارنشین با یک تن از ندیمان پادشاه (مصیبت‌نامه / ۵۲) حکیم یونان را مظهر قناعت و استغنا نشان می‌دهد. از ناخرسندی و ملالتی که افلاطون در مقابل ستایش جاهلان از خویش نشان می‌دهد (مصیبت‌نامه / ۳۶۹) تفوق سجدیه اخلاقی او را از اهل عصر که به هر گونه تملق مدح‌گونه‌یی از جا می‌روند و خود را لایق آن مدایح می‌پندارند نشان می‌دهد. سعی او را، که به دنبال کشف کیمیا، به جستجوی کیمیای روحانی می‌پردازد با نظر تحسین (الهی‌نامه / ۶۶۸۷) نقل می‌کند یک جا هم تجدد و استمرار خلق و حیات را از قول افلاطون نقل می‌کند - و ظاهراً اعتقاد خود او هم هست (الهی‌نامه / بیت ۶۶۸۱). در بیان آن که از سقراط سؤال می‌کنند (منطق الطیر /) که بعد از مرگ تو، در کدامین جای در خاکت کنیم،

جواب او را که در رساله فدون افلاطون آمده است، و نشان می‌دهد که او جسم را بدون روح فاقد هرگونه ارزش می‌یابد، آشنایی او با تفکر حکما پیدا است و پیدا است که در حق سقراط با نظر اعتماد و تکریم می‌نگرد. قول ارسطاطالیس را در باب حبس زبان و فواید خاموشی با نظر تأیید نقل می‌کند (مصیبت‌نامه / ۳۷۱) از اسکندر هم که شاگرد و دست‌پرورده ارسطاطالیس است، آنگونه که نزد بعضی حکمای اسلامی شایع است (از جمله: منتخب صوان‌الحکمه) به عنوان یک حکیم یاد می‌کند قول او را در باب لزوم رعایت اعتدال (مصیبت‌نامه / ۲۰۷) با نظر تأیید نقل می‌کند و پیدا است که در او نیز به دیده یک فیلسوف زاهد می‌نگرد یک بار هم از قول ارسطاطالیس او را شاه‌دین می‌خواند و مرگ او را نیز در راه دین می‌شمرد (منطق ۴۵۲۴ ~). با این حال کتب حکما و تعلیم حکمت یونانیان را، بدانگونه که اهل حکمت نقل می‌کنند با نظر تأیید نمی‌نگرد. یک جا (منطق‌الطیر / ۴۵۳۷) مجرد این معنی را که خلیفه فاروق - عمر بن خطاب - فرمان داد تا کتب حکمت را سوختند نشان آن می‌داند که در آن آثار چیزی که موجب هدایت دلها و روشنی قلوب باشد، نیست. ایهام‌گونه‌یی که درین کلام هست طرز تفکر مخالفان حکمت را نشان می‌دهد که از آغاز فتوح اسلامی در حفظ میراث حکمت اهتمام نکرده‌اند. در واقع در جای جای کلام او نشانه‌هایی از آشنایی با کلام و مجادلات اهل مذاهب و فرق هست و طرز تلقی او حاکی از عدم علاقه قلبی او به این‌گونه مسائل به نظر می‌رسد. نسبت به فلسفه هم حالت انکاری که دارد مبنی بر آنست که در نزد او حکمت یونانیان هیچ‌گونه کمکی به فهم لطایف دین و یا به مزید ذوق ایمان و یقین ندارد مایه تردید و موجب القاء شبهه است، ازین روست که یکجا به صراحت خاطر نشان می‌سازد که تا از حکمت یونانیان روگردان نشوی به دولت روحانیان نتوانی رسید (منطق‌الطیر / ۲ - ۴۵۳۰) جای دیگر کاف کفر را از فای فلسفه بهتر

می‌یابد و به صراحت اعلام می‌کند که تا انسان از حکمت یونانیان فرد نشود در حکمت دینی مرد نشود (منطق / ۴۵۳۱). طالب حق، که خط سیر غزالی را در جستجوی حقیقت دنبال می‌کند، با اعراض از فلسفه، کلام و حتی آنچه علم رسمی است، کتاب را کنار می‌گذارد و به علم فقر - علم تصوف که دفتر و کتاب گنجایی آن را ندارد - روی می‌آورد (مصیبت‌نامه / ۵۵). همین چند کلمه هم که در باب علم اهل ظاهر و حدّ آن می‌گوید حاکی از تکرار تجربه غزالی است که مثل او اما قبل از او از فقه به کلام، از کلام به فلسفه و از فلسفه به علم باطن گرایید - یعنی طریقه صوفیه. در اعراض از فلسفه و نقد اقوال فلاسفه به همان اندازه غزالی استوار و بی‌گذشت به نظر می‌رسد و ظاهراً احساس اتلاف عمر که در کار فلسفه کرده است او را بشدت نسبت به آن ناراضی نشان می‌دهد. عبث نیست که بی‌تأمل و با همان لحن پرخاشجوی غزالی در المنقذ خاطر نشان می‌کند که هیچ‌کس به قدر مرد فلسفی از شرع نبی دور نیست و فلسفه با شرع مقابل و پشتاپشت است و فلسفی درین نکته که عقل را در مقابل حق، در مقابل قرآن، و در مقابل شرع می‌نهد در واقع نوعی دوگانه‌پرست - ثنوی - است - فلسفی را شیوه زرتشت‌دان.

اینکه عقل را در مقابل نقل، در مقابل امر حق که حکمت شرع را شامل است، تابع، محو، و ناچیز می‌داند از آن‌روست که وی بر طور ماوراء عقل اتکا دارد و در برابر آنچه طور ماوراء عقل نام دارد طور عقل را درمی‌بازد و درمی‌نوردد و بر امرقل - خطاب وحی - اشارت انبیا اتکاء می‌کند. البته بدون قبول طور ماوراء عقل، امرقل و آنچه از کرامات اولیاء و خوارق عادات صادر از انبیا به بیان می‌آید، مورد چون و چراست. آنجا که عقل و طور ماوراء عقل محک و میزان تصدیق قرار می‌گیرد در هرچه به دین و کیش مربوط است شبهه اختلاف پیش می‌آید و عقل به‌طور بارزی دچار سرگستگی و حیرت می‌شود (مصیبت‌نامه / ۳۳۷) لاجرم برای پیروی از شرع - از امرقل - که بدون

آن انسان تبدیل صفات و تخلق به اخلاق انبیا پیدا نمی‌کند باید عقل را، اگر نه در همه چیز، باری در آنچه به اسرار دین و حقایق شریعت مربوط است کنار نهاد و همه بر طور ماوراء عقل اتکا کرد. در طور ماوراء عقل طالب آنچه را مطلوب اوست می‌بیند، و اگر او را می‌جوید باری نشان او را دارد - چرا که ادراک او تذکرست، باز شناخت عرفان است - امریست که از پیش آن را ادراک کرده است و باز شناخت او در معنی اخیرا ادراکین است. اینجاست که طالب عارف، و نه عالم بشمار می‌آید چرا که به سبب تجلی شهودی حجاب از پیش روی او برداشته است و ادراک او از مقوله کشف است. موانع ادراک را یک یک از چهره مطلوب برداشته است و آنچه با آن روبروست عین مطلوب است. برخلاف وی حکیم منطقی وقتی طالب شناخت مطلوب است جنس و فصل او را جستجو می‌کند، صغری و کبری ترتیب می‌دهد و این مقدمات هم در جای خود حجابهایی است که بر چهره مطلوب می‌اندازد و عین واقع را در زیر پرده‌هایی که از فکر خویش می‌تند مستور می‌دارد لاجرم فقط اوصاف مطلوب را درمی‌یابد دسترس به عین آن نمی‌یابد. اینکه محققان گفته‌اند (عبدالرزاق، شرح منازل / ۲۱۴) عارف کسی است که با تجلی شهودی، حجاب علم از پیش روی او برداشته می‌شود، مبنی بر این معنی است. پس علم عارف، که عرفان نام دارد، احاطه به عین شیی است و با علم بحثی - حتی با عرفان بحثی - که فقط احاطه به صورت شیی است تفاوت بسیار دارد و لاجرم آنچه را در عصر ما عرفان بحثی می‌خوانند از مقوله عرفان نمی‌توان تلقی کرد. به عبارت دیگر عرفان آنگونه شناخت است که برای طالب سالک بعد از بازگشت از سکر فنا حاصل می‌آید و عقل - عقل بحثی - به ادراک آن وافی نیست چرا که اینگونه شناخت امریست که ورای طور عقل است و اینکه اصحاب عقل بحثی - متکلمان و حکما - کشف و شهود اهل عرفان را انکار می‌نمایند ازینجاست.

به علاوه احاطه به عین شیی که شناخت بر طریق عرفان عبارت از آنست، خود بر مبنای قاعده اتحاد عارف با معروف حاصل می آید پس عرفان شناخت بی واسطه است و علم واسطه و حجاب و برای عارف که تعلقات حسی و جسمی این عالم مطلوب او را از یادش برده است آن مطلوب رمزی از شترگم کرده بی است که صاحبش نشان آن را می داند آنکه شتری داشته است و آن را گم کرده است لامحاله نشان هایش را می داند و چون در دنبال جستجو با او برخورد کند او را باز شناخت می کند و در باز شناخت او دچار اشتباه نمی شود اما آنکس که هرگز چنین گمشده بی ندارد نشانی از هیچ چیز در دست ندارد و پیدا است که نمی تواند چیزی را که هرگز به او تعلق نداشته است باز شناخت کند. این شتر گمشده که در مثنوی مولانا از آن تعبیر به حکمت هم می شود در واقع همان مطلوب عارف است و باز شناخت او همان است که آن را عرفان می توان خواند. برخلاف عارف که نشان مطلوب گمشده را می داند و او را هر جا پیدا کند باز می شناسد، حکیم فلسفی چون راه به طور ماوراء عقل ندارد و یا آن راه را به حکم عقل بحثی بر فکر خویش بسته می یابد مطلوب برایش مجهول است اوصاف و نشانه های آن را نمی داند از طریق ترتیب دادن قیاسات معلوم، مجهول را که ماورای قیاس است جستجو می کند و درین جستجو بسا پیش می آید که او چیز دیگری را به جای مجهول مطلوب خویش به دست بیاورد و آن را عین مطلوب بشمرد و از ادراک حقیقت بکلی دور افتد و علم و قیاس علمی او را دچار گمراهی سازد. ازین رو در آنچه به حوزه مطلوب واقعی سالک که ذات حق است مربوط می شود شناخت عارف بر شناخت عالم تفوق دارد و کمتر دچار خطا می شود طرفه آنست که در کلام صوفیه آن اندازه که از سالک و صوفی یاد می شود از عارف سخن در میان نمی آید. این از آنروست که مرتبه عارف مرتبه حیرت و خموشی است. اشارت من عرف الله کل لسانه متضمن همین

معنی است و عطار در تذکرة الاولیاء از قول جنید نقل می‌کند که گفت عارف آنست که حق تعالی او را منزلت آن می‌دهد تا از سرّ او سخن گوید و او خاموش باشد (تذکره / ۴۴۲). نیز از ابویعقوب النهرجوری نقل می‌کند که عارف‌ترین به خدای آن بود که متحیرتر بود در خدای (تذکره، استعلامی / ۵۰۸). باز، از نهرجوری نقل می‌کند که از پرسیدند «عارف به هیچ چیز تأسف خورد جز به خدای؟ گفت عارف خود هیچ نبیند جز خدای. گفتند به کدام چشم نگرد گفت به چشم فنا و زوال» (همانجا / ۵۰۸). از بعضی مشایخ قوم نقل است (اللمع / ۶۱) که آنکه معرفت را نزد ابناء آخرت وصف کند عارف نیست تا چه رسد به اینکه آن را نزد ابناء دنیا وصف نماید. وقتی از ذوالنون مصری پرسیدند عارف کیست گفت همین جا بود و رفت (رسالة القشیریه / ۳۲) از یحیی بن معاذهم آورده‌اند که گفت عارف مردیست کائن و باین (قشیریه / ۱۴۳) و عطار از همین شیخ نقل می‌کند که گفت «عارف آنست که هیچ چیز دوست‌تر از خدای تعالی ندارد» (تذکره، همان چاپ / ۳۷۰). در واقع عرفان حوزه شناخت است و تصوف همه آن نیست. از عباسه طوسی هم، که یک عارف و محقق عصرست عطار نقل می‌کند که گفت هرچند عشق انسان را به معرفت می‌رساند نیل به معرفت نیاز به درد دارد و بدون آن نمی‌توان به مرتبه اهل معرفت رسید - یعنی به مرتبه اهل عرفان (منطق / ۷۰ - ۳۵۵۹). باری در تصوف مرتبه عارف را که صاحب مقام شناخت محسوبست غالباً از مرتبه صوفی برتر می‌شمرند و این از آن‌روست که آنچه را صوفی در طول زمان و باطی مراتب و مقامات بدان می‌رسد عارف بی‌واسطه و به طریق بازشناخت درمی‌یابد و ازین‌روست که بعضی محققان قوم عارف را طیار خوانده‌اند - در مقابل صوفی زاهد که سیار محسوبست (قشیریه / ۱۴۲) در اشارات مشایخ هست که سالک را بسیار منازل قطع باید کرد تا صوفی شود و صوفی را بسیار منازل قطع باید کرد تا عارف گردد

(انسان کامل / ۲۹۷) آنکه بعضی گفته‌اند عارف مشاهد حق است خواه به دلیل باشد خواه به شهود (مقایسه: شرح گلشن ۹۱ - ۲۸۹) ظاهراً راه نیل به عرفان را برای ارباب عرفان بحثی هم هموار می‌کنند. البته مجرد شناخت هم که با سلوک در مراتب و با طئی مجاهدات همراه نباشد منجر به عرفان نمی‌شود چیزی که از آن حاصل می‌آید علم عرفان است - عرفان که در حلقه‌های اهل علم همانند کتاب‌های فلسفی بحث می‌شود و در واقع بیش از آشنایی با زبان قوم - نه با تجارب آنها - فایده‌ی از آن عاید نمی‌شود. در حقیقت طالب وقتی بدینگونه به عرفان می‌نگرد عرفان را برای عرفان می‌خواهد پس در آنچه می‌جوید ناظر به حق نیست. عارف سالک عرفان را برای معروف می‌جوید لاجرم جستجویش ناظر به حق است و عرفان او حقیقت معنی عرفان است (ابن سینا، الاشارات ۳/۳۹۰). در تقریری که از جرجانی نقل است در تفاوت حال صوفی و عارف آندورا در مقابل متکلم و فیلسوف قرار می‌دهد (به نقل از شرح مطالع، ریاض العارفین / ۱۸) و این تقریر تفاوت عارف و صوفی را به درستی بیان نمی‌کند و عارف را به خطا، از حوزه سالکان راه شریعت جدا می‌کند. حتی عنصر مجاهده و ریاضت اهل سلوک را در نیل به عرفان نادیده می‌گیرد بر وفق این تقریر علم به حقیقت یا از طریق برهان حاصل می‌شود یا از طریق کشف و آنچه از طریق برهان حاصل می‌آید اگر مقید به توافق با شرع نباشد حکمت است و اگر مقید بدان توافق باشد کلام. از طریق مکاشفه هم آنچه حاصل می‌شود اگر با شرع موافق باشد تصوف است و اگر نباشد عرفان. این تقریر برای گرایش‌های عرفانی نصاری و هنود جا باز می‌کند اما عرفان رایج در نزد متصوفه اهل طریق را از شریعت دور می‌دارد - و آن را معروض سوءظن و اتهام مخالفان می‌سازد و البته مقبول هست. حق آنست که گاه لفظ علم به کار می‌برند و مراد از آن عرفان به نظر می‌رسد (عین القصة، زبدة الحقایق / ۶۷) باری سیر فکری عطار

- در حوزه شناخت، مثل غزالی سیر از طور عقل به طور ماوراء عقل است - و این شناخت البته محدود به مباحث الهی است به مباحث طبیعی و جز آن ارتباط ندارد. غزالی هم وقتی از فلسفه و کلام بازمی آید و به تصوف می‌گراید در واقع سیر او در حوزه شناخت است به مجرد سلوک صوفیانه نظر ندارد. اعتماد بر طور ماوراء عقل، به عطار هم مثل غزالی، امکان می‌دهد تا هرگونه شبهه را که در طور عقل و برهان، بر کرامات و غرایب احوال اولیاء پیش می‌آید قابل توجیه بیاید طرفه آنست که حتی شیخ حکما هم، در نمطات آخر اشارات خویش نظیر این‌گونه احوال را که از عارفان نقل است، در بقعه امکان قرار می‌دهد و سالک را از تردید در قبول آنها تحذیر می‌کند (الاشارات ۳/). طرز تلقی عطار را از این‌گونه چون و چراهای عقل حسی از آنچه در حکایات خویش در مثنویات نقل می‌کند بخوبی می‌توان دریافت. از جمله یک جا از بایزید شیخ بسطام نقل می‌کند که از او پرسیدند عالم چرا چنین است که هست (اسرارنامه / ۷۹۴) آسمان چرا در جنبش است و زمین برای چه ساکن است بایزید جواب داد برای آنکه تو آنها را چنین می‌بینی (اسرارنامه / ۷۹۹). عطار از فحوای قول او می‌افزاید که درین امور به جستجوی علت نباید رفت از جستجوی علت جز شبهه و اشکال چیزی حاصل نمی‌شود در دین اما، اشکال و علت مطرح نیست چیزی که مطرح است تسلیم و قبول است (اسرارنامه / ۸۰۲). کلام از بعضی جهات اقوال متألهان اروپا را در قرون وسطی به خاطر می‌آورد که در نظیر این موارد از قول آنها گفته می‌شد^۱ باید ایمان آورد تا بتوان فهمید نمی‌توان اول فهم کرد و بعد ایمان آورد (/) - از آنکه ایمان مقدم بر فهم است و فهم شرط ایمان نیست.

۱- قولی است که از سنت انسلم از حکمای اسکولاستیک نقل است وی مدعی بود که «اول باید به حقایق دینی ایمان آورد سپس آنها را نقل نمود اما پس از ایمان تعقل آن هم لازم است، سیر حکمت در اروپا ۶۸/۱.

در نظیر همین مواردست که عطار، آنگونه که در بعضی اقوال منسوب به غزالی و مخصوصاً در اقوال منقول از امام‌الحرمین جوینی استاد غزالی آمده است، جستجوی علت را که آیین و شعار اهل فلسفه است موجب انحراف از دین می‌خواند، آن را تخطئه می‌کند و آنگونه که از جوینی نقل است دین‌العجایز را بر طریقه اهل فلسفه که چون و چراست ترجیح می‌دهد. می‌گوید و به صراحت تمام می‌گوید که آن مذهب که مستی پیرزن راست - مرا آن مذهب است اینک سخن راست (اسرارنامه / ۷۹۰). به علاوه عطار، تا حدی مثل غزالی عقل بحثی را که منشأ چون و چرا در حقایق دینی است پرورده حس می‌داند و خاطر نشان می‌کند که اعتماد عقل بر حس از همین جاست لاجرم همواره به حس بازمی‌گردد اما حس با کثرات پیوستگی دارد و چون از کثرات تفرقه می‌زاید علم مبنی بر حس به جمع و جمعیت راه نمی‌برد و وحدت را درک نمی‌کند لاجرم فقط ظاهر و حیات ظاهر را درک می‌کند و چون به سرّ معنی آنها هم راه نمی‌برد علمی که از آن حاصل می‌کند البته ناقص است و نمی‌تواند به کمال راه یابد (مصیبت‌نامه - مقاله ۳۳). عالم حس در مقابل عالم حقیقت البته محدودست و هرچند خیال که در غیبت حس حاصل می‌آید از عالم حس وسیع‌ترست، در قیاس با عالم واقع چندان فسحتی ندارد و بر واقعیت آن حتی به اندازه حس هم نمی‌توان اعتماد کرد آنچه هم از حس مشترک برمی‌آید بیش ازین ارزش ندارد لاجرم بر آنچه از حس و لوازم آن برمی‌آید اعتماد نیست - و البته عقل هم لااقل در آنچه جزء و سبب ندارد دسترس به حقیقت ندارد و اگر از طریق فکر برهانی هم علمی حاصل کند آنچه حاصل می‌کند جز علمی ناقص نخواهد بود (مقایسه با: الرواشح السماویه / ۲۱-۲۰). تأثیر اقوال غزالی در آنچه عطار از عالم حس و عقل به بیان می‌آورد بنحو بارزی پیداست. در عصری که او می‌زیست خاطره غزالی هنوز در نشابور زنده بود. شاگرد او محیی‌الدین یحیی

احیاءالعلوم امام را در آنجا درس می‌گفت. درست یا نادرست روایت‌هایی هم در باب غزالی نقل می‌شد که در مثنویات عطار هم به نظم می‌آمد. عطار داستان سکوت غزالی را در مقابل تهدید ملاحظه در الهی‌نامه نقل می‌کند (۳۲۵۶ ~). اما صحت آن محل تردیدست و ظاهراً از قصه سکوت فخررازی در مقابل تهدید آنها ناشی باشد^۱. غزالی هم در بغداد، و هم در خراسان با آن فرقه به مبارزه برخاست و از آنها هراس به دل راه نداد. اما بر وفق این روایت که ظاهراً بعدها - به دنبال ترورهای وحشت‌انگیز آنها در خراسان - بر ساخته شد ملاحظه غزالی را تهدید کردند و او یکچند از بیم تهدید قوم روی پنهان کرد و به درس و وعظ نپرداخت. سرانجام چون از این کار ملالتی پیدا کرد به پیام یک شوریده مجنون‌گونه نشابور از نهانگاه خود بیرون آمد. مرد به غزالی پیام داده بود که وقتی خداوند ترا خلق کرد از تو نپرسید، برای مرگ همه از تو نپرسید، پس - تو خوش می‌باش حالی چند تلخی (۳۲۶۶/). طرز نقل حکایت در عین حال علاقه و حرمت عطار را نسبت به غزالی نشان می‌دهد اگر غزالی اندیشه‌های خود را با شور شاعرانه تقریر می‌کرد شاید چیزی مثل اشعار عطار از آن حاصل می‌آمد. چنانکه عطار هم اگر می‌خواست به اندیشه‌های خود نظم و انسجام بخشد صورتی از آثار غزالی را با شور و هیجان بیشتر تقریر می‌کرد.

۱- حکایت فخررازی که در مقابل برهان قاطع قوم الزام به سکوت شد در روایات راجع به امام فخر آمده است رک: .

تصوف عطار، تا حدی همانند تصوف غزالی، یک نظام سلوکی و رفتاری شخصی، فردی، و عاری از روی و ریا بود. در نزد او، سلوک ناشی از عشق و عشق ناشی از درد بود. تصوف هم از درد آغاز می شود، در درد ادامه می یابد و از درد به کمال می رسد. عطار، از یک روایت نقل می کند (الهی نامه ۲۰۳۷ ~) که هر روز بامدادان هفتادگونه ابر از غیب ظاهر می شود و آنگاه هردل که دردی دارد - یعنی درد الهی در جانش راه دارد - از آن ابرها، از شصت و نه ابر بر او باران درد می بارد و آنکه از درد فارغ است و از حق صبر دارد - همه شادی بر او بارد ز یک ابر / ۲۰۴۰ و او را بی درد می گذارد. بدینگونه زمین و آسمان دریای دردست اما آنکه دلی پردرد دارد در آن غرق نمی شود نیز از تشویش غرق شدن هم ایمن نیست و چون در کنار دریا خانه دارد - ز موجش بیم باشد جاودانه (الهی نامه / ۲۰۴۲) هرچند بیدردان در عالم کم نیستند، این درد در همه اجزا و ذرات عالم نیز هست و شوق کمال همه آنها را بسوی ماوراء حس می راند. آنکه دسترس به کمال نمی یابد یا بدان نزدیک نمی شود، از قسمت ازلی بی بهره است. چون آنچه بر انسان و بر عالم می رود حکم است - حکم الهی: تقدیر. عطار از قول بزرگی نقل می کند که گفت ازل به کمانی می ماند که هر دم هزاران تیر از آن برمی آید آماج این

تیرها هم ابدست. هر تیر که از کمان راست می آید تیرانداز بدو عنایت دارد و آنکه راست نیاید نفرین تیرانداز را دارد و به خذلان می انجامد (الهی نامه / ۲۳۲۵). خیر و شر هم هرچه در عالم هست به مشیت و حکم حق است. (الهی نامه / ۳۱۹۶ ~). چنانکه نیل به رستگاری هرگز در گرو عمل نیست در گرو عنایت است عنایت نیز از پیشان - از ازل - مقسوم است - گنهکاری را که به دوزخ می برند ممکن است عنایت او را از نیمه راه به بهشت برد و این از کار حق عجیب نیست (الهی نامه / ۱۳۶۸ ~).

عطار در تصوف شریعت را با طریقت و حقیقت جمع می دارد و این مذاق کاملان است. شریعت برای او پیروی از اقوال رسول است؛ طریقت متابعت از افعال اوست؛ اما حقیقت عبارت از حال اوست که حاصل سلوک در مراتب کمال است که تحقق پیدا کردن به حال اوست. البته مجرد پیروی از اقوال و افعال او کمال است اما حاصل ریاضت و مجاهدت اهل سلوک عبور از این هر دو و وصول به حال اوست که نیل بدان برای عارف میسرست که انسان کامل محسوبست (مقایسه با انسان کامل / ۴ - ۲). با اینهمه، برخلاف پندار عامه، تصوف - که شامل این هر سه سلوک است - به تبدیل جامه نیست خرقه و مرقع را درین مورد تأثیری نیست تصوف واقعی به تبدل جان و دل حاصل می آید جامه گردانی در راه جستجو اهمیت ندارد آنچه مطلوب سالک است با دستار و قبا به دست نمی آید ریاضت را در لباس اطلس هم می توان متحمل شد. کمال تصوف هم به دل سپید کردن ممکن است کاغذ سیاه کردن راه نیل بدان نیست از همین رو بود که علمای قوم از صحبت ساده دلان برکت می جستند - و هرگز به علم خویش مغرور نمی شده اند. حبیب عجمی که یک عامی ساده دل بود، در عبور از آب، بر وفق یک قصه اسطوره گونه، از حسن بصری جلو افتاد و حسن نسبت به او اظهار حرمت می کرد (الهی نامه / ۳۳۶۴). می گویند امام احمد حنبل که در فقه و حدیث سرآمد عصر بود، وقتی از علم و ذکر ملول می شد نزد بشر

حافی صوفی زاهد می‌رفت و در پاسخ کسانی که رفت و آمد وی را به خانه یک صوفی عصر انتقاد می‌کردند، گفته بود درست است که من علم را به از او می‌دانم اما او خدا را بهتر از من می‌شناسد (الهی نامه / ۲۶۶۶ - ۲۶۵۹).

تصوف خود او، البته تصوف خانقاه و تربیت مشایخ عصر نیست. به اعتقاد او تصوف خرقه‌یی است که در ازل بر قامت طالبان می‌دوزند مجرد تردد به خانقاه، طالب را در شمار مترسمان صوفیه درمی‌آورد در شمار صوفی واقعی در نمی‌آورد. صوفی واقعی به عنایت و جذبۀ حق بدان مرتبه می‌رسد و آنکه از آن بهره ندارد از نیل به کمال آن محروم می‌ماند. یک جا نقل می‌کند که پیرزنی کودک خویش را نزد بوسعید میهنه برد تا او را صوفی سازد شیخ کودک را چنان ریاضت سخت داد که از پا درآمد شکایت کرد که مرا صوفی ناکرده بکلی ناتوان کردی و به دام مرگ انداختی شیخ گفت چون بوسعید صوفی نشاند صوفی او چون تو خواهد بود اما چون خداوند صوفی نشاند صوفی او بوسعید می‌شود پس صوفی به کسب راست نیابد تا تبدیل در ذات نباشد از طریق کسب و تعلیم و مجاهده حاصل نمی‌آید صوفی راستین رهروی است که رنج راه نادیده است و پایش ناگاه به گنج فرو می‌رود (مصیبت‌نامه / ۷۲). اینکه عطار به هدایت درد و شوق، نه با ریاضت و مجاهدت معمول در خانقاه به تصوف رسیده باشد ظاهراً امریست که این اشارت می‌تواند آن را توجیه کند. اینکه او را در طریقت اویسی خوانده‌اند ظاهراً مبنی بر آنست که او با توغل و تبحر سالیان در احوال مشایخ از روحانیت آنها مستفید شده باشد. ازین روست که انتساب او به سلسله‌های طریقت رایج در عصر او مستندی ندارد اگر به روحانیت شیخ ابوسعید اظهار انتساب می‌کند یا نسبت به بازماندگان شیخ تکریم و علاقه نشان می‌دهد باید مبنی بر مجرد رعایت ادب بوده باشد و چنان می‌نماید که او از کودکی با استغراق در احوال و اقوال مشایخ به تصوف روی آورده باشد - و سلوک فردی، دور از نظام خاص ترتیب اهل خانقاه پیش گرفته باشد.

در عصری که عطار می زیست با آنکه تصوف در خراسان هنوز، روز بازاری داشت احساس می شد که دیگر آن صدق و اخلاص که در صوفیان نخست به چشم می خورد در بین صوفیان عصر نیست. خیر و شر به هم درآمیخته بود و «اشرارالناس» «اخیارالناس» را از یاد مردم برده بودند. خاندان های مشایخ گذشته به نقل کرامات پدران خویش دل خوش کرده بودند و با یکدیگر بر سر قدرت و نفوذ به کشمکش برخاسته بودند. مشایخ عصر هم هر مدعی را که دم از تصوف می زد، به ارادت می پذیرفتند و آنها را ولی خویش و سالک طریقت می خواندند. در هر گوشه یی شیخی خانقاه برمی آورد، مرید می پرورد، و خود را به مشایخ نام آور منسوب می داشت. اخلاف و اولاد مشایخ قدیم، نفوذ محلی خود را در جلوگیری از هرگونه دعوت جدید به کار می بردند. خاندان ابوسعید ابوالخیر در نشابور و نواحی خاطره او را، با نقل کرامات غریب، زنده نگه میداشت خاندان حمویه در جوین و بحرآباد هرکس دیگر را که دم از طریقت می زد و به مشایخ آن خاندان منسوب نبود می آزد و مورد نفرت و ناخرسندی عام قرار می داد. مشایخ عصر، خلفای خود را به اطراف می فرستادند و بدینگونه نام و آوازه خود را منتشر می کردند. مجدالدین بغدادی در نشابور و شیخ او نجم الدین

کبری در خوارزم دوستداران و مریدان بسیار برگرد خود جمع می‌آوردند با این حال چنان خیر و شر به هم آمیخته بود که اهل معنی گوشه‌نشینی اختیار کرده بودند و از اهل دعوی عزلت و خلوت اختیار کرده بودند. چون دار و گیر اهل خانقاه و مجالس و عظ و ذکر و سماع آنها مترسمان را جلب می‌کرد و به حقیقت تصوف توجه بسیاری نمی‌شد بسیاری از اهل معنی طریقت شیخان خانقاه را رها کرده بودند و سلوک خود را نه در خرقة صوفی بلکه در لباس خلق عام دنبال می‌کردند. کسانی که ذوق تصوف داشتند یا مثل رکن‌الدین اکاف تصوف خویش را در لباس فقیهانه پنهان می‌کردند یا مثل عباسه طوسی، اسرار طریقت را در مجالس تفسیر و وعظ به بیان می‌آوردند. احوال اولیاء حق چنان مستور بود که وقتی شیخ مجدالدین بغدادی عطار را در مجلس خود یافت خود را از نظارگیان این قوم پنداشت. روایت عطار که خود این واقعه را در آغاز تذکرة الاولیاء نقل می‌کند، نشان می‌دهد که در آن ایام کسانی با ظاهر اهل بازار هم، از اولیای قوم تلقی می‌شده‌اند - و خرقة صوفی دیگر یگانه نشانه اهل طریقت نبوده است. طرفه آنست که ظاهراً به استناد همین روایت، کسانی عطار را از مریدان شیخ مجدالدین و از پیروان طریقه کبرویه خوانده‌اند. این یک سوء تفاهم واقعی است. آنچه عطار می‌گوید این است: «و من یک روز پیش امام مجدالدین محمد خوارزمی رحمة الله علیه در آمدم او را دیدم که می‌گریست گفتم خیرست! گفت زهی اسفها لاران که درین امت بمثابت انبیاء علیهم الصلوة والسلام بوده‌اند که علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل. پس گفت از آن می‌گیریم که دوش گفته بودم که خداوند اکار تو به علت نیست مرا ازین قوم گردان یا از نظارگیان این قوم که قسمی دیگر را طاقت ندارم می‌گیریم، بود که مستجاب شده باشد (تذکره / ۱۰ - ۹). ازین قرار، در برخورد عطار با شیخ مجدالدین بغدادی ظاهر حال عطار به گونه‌یی بوده است که شیخ بزرگی مانند مجدالدین او را از

کسانی محسوب کرده است که وی مجرد دیدار او را برای خود بمثابه دریافت صحبت مردان حق می توانسته است تلقی می کند.

در تعلیم عطار، سلوک طریقت از درد آغاز می شود که انگیزه طلب چیزی جز آن نیست نزد صوفیان خانقاه سلوک از توبه یا تنبه (= یقظه) آغاز می شود اما واقع آنست که تنبه و توبه هم تا وقتی به طلب نینجامد سلوک واقعی آغاز نمی شود. البته آنکه در وادی طلب گام می نهد چیزی را می طلبد و لاشک این اندازه می داند که مطلوب او چیست و نشان او کدام است. لاجرم این را هم درک می کند که هرچه ورای مطلوب اوست برای او شایان تعلق و لایق طلب کردن و صرف وقت نیست اما طلب، کار عاشق است و سالک طالب لابد بر وادی عشق هم در سلوک خویش گذر دارد. البته در عبور ازین وادی هم چنانکه آیین عاشقانست سالک هرگونه خطر، هرگونه محنت و هرگونه بلا را به جان می خرد، خود و هستی خود را نادیده می گیرد، خودی را کنار می گذارد و از سلطه عقل که دایم بین نیک و بد و سود و زیان تفاوت می گذارد سرفرو می پیچد - عشق کامد درگریزد عقل زود (منطق / ۳۲۴۶). اما این عشق طرفه کیمیایی است که از سالک طالب انسان واقعی می سازد. عطار بارها خاطر نشان می سازد که غایت و محرک سلوک و نشانه واقعی حیات انسان هم دردست و جوهر واقعی تصوف نیز چیزی جز آن نیست. درد هم هرچند همه جا ورد زبانها هست حقیقت آن مجرد دعوی نیست فقط صاحب دردست که آن را درک می کند و حال او حال تشنه ده روزه‌یی است که آب می طلبد و آنکس که نه چون اوست حال او را البته درک نمی کند (الهی نامه / ۹ - ۶۶۸۸) و این طرز تلقی از حال درد، در نزد عطار، یادآور قول غزالی است که در المنقذ من الضلال آن را به طرزی مشابه تقریر می کند و مانا که عطار از او متأثر باشد. اینکه صوفی در همان منزل طلب باید عقل را کنار بگذارد از آن روست که در سلوک اهل طریقت عقل هادی

نیست، هادی عشق است مادام هم که عقل در سالک باقی است عشق نمی‌تواند سیر و پرواز بیخودانه خود را در عبور از وادی‌ها پیش گیرد. از همین روست که در سلوک طریقت به عشق تا این حد اهمیت می‌دهند.

همه کائنات طالب کمالند و آنچه آنها را کمال می‌بخشد و از رکود و سکون بیرون می‌آورد عشق است (اسرارنامه / ۶۰۲) پس عجب نیست که هرکس هرگز عشق را تجربه نکرده باشد در مرتبه حیوانی باقی می‌ماند. قصه آن واعظ و روستایی خرگم کرده را عطار در تقریر این معنی به بیان می‌آورد. واعظ در بین مستمعان مجلس، آن کس را که مدعی بود هرگز عشق را در هیچ شکل و صورت تجربه نکرده است به روستایی نشان داد و به او خاطر نشان کرد که گم کرده او جز چنین موجودی نیست (اسرارنامه / ۶۷۰).

عطار، با آنکه تمام مثنویاتش شعر تعلیمی است داعیه تربیت یا تعلیم اخلاق ندارد. موعظه او ارائه راههایی است که سالک را در سیر الی الله کمک می‌کند - و به او امکان می‌دهد تا هر قدر ممکن است از دنیای مادی فاصله بگیرد و به دنیای روحانی نزدیک شود. هرچه تعلق خاطر انسان را به عالم جسمانی کم کند او را به عالم روحانی نزدیک می‌دارد. سالک صاحب درد که در واقع طالب نیل به کمال انسانی است در نزد او، تمام همت خود را مصروف آن می‌کند که با التزام درد روحانی، تن را به جان برساند و جان را به جانان نزدیک کند. با این حال عطار چنانکه از زبان ابوسعید ابوالخیر، به یک طالب سلوک که مادرش او را برای ارشاد نزد شیخ آورده بود، می‌گوید صوفی را که بوسعید در طریقت آرد مثل تو خواهد بود صوفی که بوسعید می‌شود آنست که کردگار او را بدین کار می‌کشاند (مصیبت‌نامه / ۷۱). پس صوفی به کسب حاصل نمی‌شود به جذبه الهی مربوط است با این حال ارشاد و موعظه‌یی که در کلام تعلیمی عطار هست، سیرت صوفی واقعی را - که سیرت اهل در دست - تقریر می‌کند و بدینگونه نوعی تعلیم اخلاقی را در کلام او می‌توان یافت. برای آنکه درد به طالب امکان دهد تا تن را به جان و جان را به جان تبدیل کند ضرورت دارد که او هرچه ممکن است از آنچه او را به دنیای جسمانی پابند می‌دارد فاصله بگیرد - و لاجرم به همان

اندازه به آنچه او را به دنیای روحانی مربوط می‌دارد نزدیک شود. پس اخلاق گردنکشان، جباران و فرمانروایان چیز است که سالک طریقت باید از آن اجتناب کند و البته تا سالک به اخلاق انبیا، اولیا، و کسانی که افتادگی، فروتنی و خاکساری را پیشه دارند آراسته نشود به دنیای روحانی نزدیک نیست. بسیاری از قصه‌هایی که شیخ بر سبیل تمثیل در طی این مثنویها می‌آورد ناظر به ارائه لطائف و مکارم اخلاق است در واقع اخلاق و رفتار مستحسن و مقبول را عطار در قصه‌های اهل درد تصویر می‌کند و بدینگونه نشان می‌دهد که اینگونه اخلاق و اطوار نشانه کمال یا کمال‌جویی است. در این قصه‌ها اخلاقی را که مطلوب صوفیه و متضمن الزام از خود رهایی و ترک تعلقات است عطار مخصوصاً در احوال زهاد، مشایخ، فقها، متشرعه و مشایخ صوفیه تصویر می‌کند. در مثنویات بسیاری از حکایات تذکره درباره زهاد و مشایخ تکرار می‌شود. ذکر قصه‌هایی در باب امثال بایزید و جنید و ذوالنون و رابعه و حسن بصری، بشر حافی، احمد حنبل، بوعلی، معشوق طوسی و بوسعید مهنه و یوسف همدان و رکن‌الدین اکاف، عباسه، و حتی سقراط و افلاطون از همین مقوله است. در احوال سایر خلق از تمام طبقات نمونه‌های اخلاق عالی یاد می‌شود - غلام برده، روستایی، دزد، گدا، کناس، رمال، خونی، زندانی، اعرابی، درویش، قاضی، مفتی، محتسب که آنچه از احوال آنها در قصه‌ها می‌آید متضمن تعالیم اخلاقی است در احوال پادشاهان و وزیران مثل محمود و مسعود و ملک‌شاه و سنجر و هارون‌الرشید و سلیمان و ذوالقرنین و همچنین نظام‌الملک و حسنک و عمید نشابور نیز بارها نمونه‌های عالی اخلاقی مثل سخاوت و بلندنظری و عشق راستین و عبرت‌پذیری و توکل و تسلیم و تفکر را تعلیم می‌دهد. بیشتر از همه از گفتار مجذوبان، شوریدگان و مجنونان عاقل نکته‌های لطیف و آموزنده که می‌تواند الگوی رفتار درست انسانی باشد نقل می‌کند. تعلیم اخلاقی وی را، اگر هیچ به تعلیم اخلاقی نظر دارد، در احوال و اقوال اشخاص این قصه‌ها می‌توان یافت.

درد، درد، درد. این کلمه‌یی است که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. آن را بارها در دیوان، در تذکرة الاولیاء و در مثنویات خویش بر زبان می‌آورد یا در زبان اشخاص روایات و قصه‌هایش می‌گذارد. این درد فردی نیست، درد جسمانی هم نیست - چیزی روحانی، انسانی و گیهانی است. در همه اجزای عالم هست اما انسان - انسان ظلوم جهول - بیش از تمام کائنات به آن شعور دارد، همه اجزای عالم به انگیزه آن در پویه‌اند - و پویه‌شان به سوی کمال. درد شوق طلب است، احساس نقص است، رؤیت غایت است و بنابراین درد نیست، درمان است درمان نقص، درمان دورافتادگی از کمال.

درد در انسان اندیشه طلب برمی‌انگیزد و او را در خط سیر عشق که متضمن از خود رهایی و در واقع اولین مرحله کمال انسانی است می‌اندازد. با این درد، چنانکه عطار می‌گوید، انسان می‌تواند تن را به جان و جان را به جان جان تبدیل کند (← : می‌دود تا تن کند با جان بدل / در رساند تن به جان پیش از اجل مصیبت‌نامه / ۵۹). لازمه این طلب هم آنست که انسان دنیای هشیاران را پشت سر بگذارد، مست و شوریده‌وار آنچه را درین طلب مطلوب اوست بجوید، روز و شب نیاساید و در جستجوی کمال از پای ننشیند البته نیل به این کمال برای سالک طالب جز با درد ممکن نیست.

دردها هم گونه‌گون است - درد دین، درد عشق، درد خدا و اینهمه البته جز نشانه کمال و انگیزه سلوک طالبانه نیست. اما درد چیزی نیست که آن را با جهد و سعی، و با مجاهده و ریاضت رایج در نزد اهل خانقاه بتوان به دست آورد. تا سر مویی هستی در انسان باقی است این درد از درون انسان سر بر نمی‌زند و تا این درد در دل و جان انسان نیش نزند انسان به صفای راستین که صوفی صادق طالب آنست نمی‌رسد. از همین روست که عطار در دیباچه تذکرة الاولیا خاطر نشان می‌کند «نقل احوال و اقوال اهل درد آنها را که نه مرد رهند، مرد می‌کند، مردان را شیرمرد می‌کند، شیرمردان را فرد می‌کند، و فردان را عین درد می‌گرداند» (تذکره / ۹). مراتب این مردان، مراتب سیر سالکان در جستجوی کمال است. بدینگونه، پیدا است که عطار درد را نسخه درمان می‌داند می‌گوید: گفت ای دردی که درمان منی / جان جانی کفر و ایمان منی (مصیبت‌نامه / ۶۵) با این نسخه است که عطار می‌خواهد درد اهل عصر را که بی‌دردی است درمان کند - و هیئات که بتوان همه خلق‌ها را با یک همچو نسخه‌ی درمان کرد. اما عطار بی‌آنکه قصد تعلیم اخلاقی، بشیوه‌ی که نزد واعظان و حکیمان معمول است - داشته باشد می‌کوشد تا با الزام این نسخه آنچه را اوصاف غیرانسانی است از وجود انسان بزداید و آنچه را اوصاف روحانی است تا حد ممکن برای وی قابل دسترس سازد. در آنچه از احوال بزرگان راه در قصه‌های خویش می‌آورد، سعی دارد تا به خواننده حالی کند که با این درد می‌توان از بیدردی رست. می‌توان جان را از خودی‌ها که مایه تعلقات است پاک کرد، می‌توان تن را با رهایی از تعلقات به جان مجرد تبدیل کرد، و می‌توان با التزام اخلاق و اطوار بزرگان به انسان واقعی که شایسته مقام خلافت الهی است رسید.

دویست و پنجاه سالی بعد از مرگ، عطار دوباره در نشابور زندگی از سر گرفت. درین مدت او در اذهان عام کار کرده بود و اذهان عام هم در توالی قرن‌ها در او دگرگونی‌هایی به وجود آورده بود. این ولادت تازه‌اش در اواخر عهد تیموریان روی داد - در هرات در دربار سلطان حسین بایقرا و در نشابور در اذهان فرقه صوفیان حیدری. تصویرهایی که در این تولد دیگر یافته بود با آنچه او با آنها زیسته بود تفاوت داشت. عزلت‌گرایی، میل به گمنامی که او را از دنیای عصر جدا می‌کرد، ازین تصویرها زدوده شده بود. در طی دو قرن و نیم دنیایی که او آن را ترک کرده بود، همراه با توالی نسل‌ها دگرگون شده بود. نشابور بار دیگر زندگی از سر گرفته بود. کوچه باغ‌ها، بازارها، و کاروانسراهایش مثل دوران جوانی او شادمانه، پرسروصدا و فعال بود. موکب خوف‌انگیز تیمور آن را در موج خون شسته بود اما ویرانش نکرده بود. سرداران سبزواری آن را بارها با فاجعه‌های ناشناخته روبرو کرده بودند اما آن را زیر و زیر نکرده بودند. راه‌هایی که از فارس و اصفهان و ری به شرق می‌رفت آن را به یک کاروانسرای بزرگ فعال بین بغداد و سمرقند مبدل کرده بود. هرات بر آن فرمان می‌راند و پرتو هنر و دانش وی بر آن تختگاه تیموریان می‌تافت. تصوف در آنجا بارها روزبازار یافته بود و بارها به وسیله دشمنان

ظاهرپرست مورد تعقیب قرار گرفته بود. خاطره عطار هم به اندازه خاطره بوسعید، و خاطره غزالی بر اذهان نسلهای نورسیده تأثیر داشت. تذکره الاولیاء عطار، مثل کیمیای سعادت غزالی اندیشه زهد و پارسایی را در اذهان عام جای می داد. عطار خود در ردیف عارفان و پیران گذشته‌یی که در تذکره‌الاولیاء وی ذکر آنها می رفت جایی داشت. در آنچه در مجالس عام دهان به دهان نقل می شد قصه‌هایی که او در روایات تذکره‌اش آورده بود، گه گاه به خود او نسبت می یافت. نام او در کنار نام حلاج و جنید و بایزید و بوسعید در هاله‌یی از کرامات و طامات واقع گشته بود. مثل همانها به قصه، به افسانه و به اسطوره تبدیل شده بود. نظیر آنچه در دوران حیات خود او در حالات و سخنان ابوسعید، و در مقامات او نقل می شد اکنون درباره خود عطار شایع بود. او اکنون آنقدر از عهد حاضر فاصله داشت که هرگونه کرامات به آسانی در باب او شایع شدنی بود. از دیوانش نسخه‌ها برداشته می شد و در طی توالی نسلها، اشعار تازه که در اصل دیوان نبود از روی نسخه‌ها یا از حافظه‌ها به او منسوب می شد. مثنویاتش همراه با حکایات جالب و موعظه‌های عبرت‌انگیز نسخه‌برداری می شد و در بازار وراقان مشتریهای بسیار داشت. هرگونه غزل و حکایت و رباعی که بوی موعظه و معرفت می داد، یا رنگ و گونه زبان او را داشت می توانست در سایه نام او طالبان را جلب کند. چه چیزی می توانست بعد از دو قرن جعلان را از اسناد کتاب‌هایی که جز نام او هیچ چیز خلق را به خرید آنها راغب نمی کرد مانع آید؟ عطارهای دیگر که قریحه شعری داشتند، در هر جا بودند از نشابور تا تون از سمرقند تا ری، گه گاه دچار این توهم رؤیاآمیز می شدند که با اسناد شعر خود به عطار آثار عطار قدیم را که در اذهان عام و در بین مراجعان آنها ناشناخته بود به خود منسوب دارند بازار جعل مثنویات عطاری رونق یافت و به زودی طی چند نسل داعیه‌داران هریک به هوایی، آثاری به او منسوب

کردند. حتی دولت‌شاه که یک تذکره‌نویس و مورخ بی احتیاط و عاری از دقت این ایام بود این نکته را درک می‌کرد که یک مثنوی به نام حیدرنامه را، حیدریان خراسان بر ساخته بودند تا با اسناد آن به عطار، فریدالدین محمد شاعر و عارف قرنهای قبل را به هرگونه می‌شد در بین مریدان یا دوستداران شیخ و مرشد خود قطب‌الدین حیدرزاده‌ی جای دهند. مثنویهای مجعول دیگر به همین شیوه به شیخ منسوب شد که بعضی گویندگان آنها چیزی از احوال خود یا معاصران گمنام خود را به عطار منسوب می‌کردند. وقتی رسید که عطار دیگر، آنگونه که در زندگی واقعی خود زیسته بود، سنی نبود، شیعه بود.

نورالله شوشتری او را شیعه می‌خواند - اما حجت او اقوالی است که در مثنویهای مجعول منسوب به او هست که از او نیست. در مثنویات دیگر که از خود اوست چیزی ازین تشیع به چشم نمی‌خورد اما تسنن او که از جای جای اقوالش آشکارست، تا حدی نیست که او را به تعصب وادارد. گه‌گاه به اهل تشیع طعنه دارد اما طعنه‌اش به اهل تعصب است. بارها می‌پرسد که از تعصب در باب ابوبکر و علی جز آن که انسان از توجه به حق بازماند و در باب افراد خلق دچار توهم باشد چه حاصل می‌توان برد؟

این تسامح در نزد او حاکی از وسعت نظر اوست - و این وسعت نظر او را از قرن خود و حتی از قرن ما جلوتر نشان می‌دهد و آیا این یک امتیاز غیرقابل انکار نیست؟

برخلاف آنچه از آثار موثق عطار استنباط می‌شد این عطار دروغین که مخلوق اذهان عام بود تقریباً همه جای دنیای اسلام را از سمرقند و طوس و تون تا مصر و یمن و حجاز درنوردیده بود. دیگر چیزی از آن عزلت‌گزینی و انزواطلبی حکیمانه که در عمر واقعی داشت به او منسوب نمی‌شد. اهل غوغا، اهل تحریک و اهل آشوب بود به اتهام تبلیغ عقاید شیعی از سمرقند

رانده می شد و به مصر می رفت. هیچ مجموعه شعری در زمینه تصوف نبود، که به وسیله حعالان و برای فروش در بازار جعل گردد و به وی قابل اسناد به نظر نرسد. برای آنکه تصویر تازه در نوعی هاله الهی واقع شود تعداد آثارش که در اصل شاید از شش هفت اثر تجاوز نمی کرد به تعداد سوره های کتاب ذکر شد. حتی با آنکه بسیاری از این آثار هم از او نبود اسناد این تعداد آثار او را به صورت شاعری پرگویی در آورد. اینکه بعدها محققان در باب او گفتند که او لجام صنعت را هرگز نشناخته است ناظر به همین آثار مجعول بود. برای آنکه هاله قدسی که گرد وجود او را گرفت روشنی بیشتر پیدا کند در باب عمرش هم گزاره گویی رایج شد. سالهای عمرش هم به تعداد آثارش شد. حیدریان زاوه که مقارن همین ایام سعی داشتند او را به حلقه دوستداران مرشد و قطب خویش ملحق سازند خاطره او را با این عمر دراز و آثار بسیار به اسطوره های خیال انگیز زینت دادند. برای آنکه او را به هر نوعی ممکن بود منسوب به زاوه سازند مولدش را جایی نام بردند - که در آن ایام جزء ولایت زاوه بود. نام پدرش را هم که تقریباً در آن ایام هیچ کس به درستی نمی دانست ابراهیم خواندند - تا او را فرزند ابراهیم نام که قبر او در همان قریه مزار و مطاف طالبان شفا و جویندگان راه خدا بود نشان دهند. این جمله، در باب عطار، در آنچه همان ایام لوح مزار او در نشابور شد انعکاس یافت. پاره‌ی روایات دیگر با اختلافات جزئی در روایات سایر اهل این عصر - جامی، و دولت‌شاه - منعکس شد در بنایی که به امر امیر علیشیرنوایی وزیر سلطان حسین و دوست و حامی جامی که درین ایام بر مقبره او بنا شد پاره‌ی از این روایات با بیدقتی وارد گشت. یک منظومه کوتاه بی سر و بن هم، که در همان ایام یا چندی بعد جعل شد قصه‌ی را که در باب پایان حیات او در افواه عام نقل می شد شهرت بیشتر داد - بیسرنامه. با این منظومه عطار بکلی وارد دنیای اسطوره شد و از آنجا تا حدی مثل حلاج سر بر آورد -

آنچه او درین قصه به زبان می آورد تکرار شطحیات حلاج بود به فارسی: من خدایم من خدایم من خدا. و قصه‌یی که برای او نقل می شد، قصه‌یی در خور احوال حلاج بود و عطار تازه، که بعد از دویست و پنجاه سال تولد دوباره یافت نمی توانست چیزی کمتر از آن را برای پایان عمر خویش تحمل کند. در تذکره‌ها که بعد از آن به وجود آمد، برحسب میزان فهم و ذوق نویسندگان، همواره چیزی ازین صورت اسطوره نقل شد و باینگونه عطار بعد از دویست و پنجاه سال که دوباره به دنیا - به دنیای اذهان و افواه و خاطره‌ها - بازگشت چیزی مثل حلاج و بایزید، یا بیشتر از آنها شد. با حلقه حیدریان که در آن ایام فعالیت بسیار در نشر طریقت خویش داشتند منسوب شد - و تعداد بسیاری آثار مجعول، را هم به دنبال نام خود می کشید یک مثنوی به نام مظهرالعجایب که او را به تشیع منسوب می داشت، به اسطوره او رنگ و جلای مضحک اما عام‌پسند داد و تا قرن‌ها بعد، همراه سایر آثار مجعول که به او منسوب شد وی را قهرمان یک ماجرای تبلیغی تشیع نشان داد. بدون این مثنوی‌ها که بوی تشیع می داد دوام و بقای او، در عصر بعد از عهد بایقرا نمی توانست هاله قدسی را که اسطوره‌ها او را درون آن جای داده بود حفظ کند و سالها در همان هاله و در همان حال، شیخ و مرشد و محبوب صوفیان عامی باقی ماند. فقط قرن‌ها بعد، در دوران نهضت مشروطه بود که هاله این اسطوره از تصویر او کنار رفت. میرزا محمدحسین خان فروغی ذکاءالملک اول، تارهای این روایات را که تخیل ساده‌دلان برگرد شخصیت عطار تنیده بود در مقدمه‌یی که بر منطق الطیر نوشت از هم گسیخت، و عطار را در خارج ازین هاله قدسی، اما با همان جذبه قدسی که داشت تصویر کرد.

از وقتی هاله قدسی از چهره‌یی که عطار در تولد تازه عهد بایقرا پیدا کرده بود، کنار رفت آثار منسوب به او هم معروض نقد و بررسی واقع شد و مجعول بودن بسیاری از آنها معلوم و برملا شد. محمد قزوینی در مقدمه‌یی که بر تذکره‌الاولیاء چاپ نیکلسون نوشت صحت اسناد تعدادی ازین آثار را محل تردید قرار داد. در دنیایی که مشروطه ایران به دنبال آورد دیگر عطار عصر بایقرا وقتی می‌توانست جاذبه خود را حفظ کند که از هاله قدسی عصر تیمور بیرون آید و گرد و غبار افسانه‌ها و گزافه‌هایی را که صوفیان گذشته بر چهره تابناک اصیل وی پاشیده بودند بزداید - جستجو در باب مأخذ کتاب‌های منسوب به او این چهره را از زیر غبارها بیرون آورد و در دنبال آن عطار، تولد تازه‌یی یافت و به صورت یک عارف، یک شاعر، و یک متفکر بزرگ درآمد که یک مرحله از تحول اندیشه و ادب فارسی را در عالی‌ترین جلوه‌هایش مجسم می‌کرد.

عصر مشروطه، و آنچه در دنبال آن پیش آمد، با بسیاری از آنچه در کلام عطار آمده بود سازگاری نداشت. عزلت‌گزینی، انزواطلبی و گوشه‌گیری، که لازمه تعلیم او بود در نزد عامه اهل این عصر هیچ جاذبه‌یی نداشت. سالها بعد دیوان عطار را سعید نفیسی چاپ کرد. درباره احوال و آثار او هم ناچار

جستجویی درگرفت. هرچند افسانه‌های نامعقول و منظومه‌های مجعول از مجموع آثار او کنار رفت. اما باز عطاری که در آن ایام به‌عنوان یک شاعر مطرح بود، عطار ساده‌دل تذکرةالاولیاء و مثنویات نبود. یک شاعر و نویسنده گذشته بود که آلام و آمال نسلهای گذشته را در حکایات تمثیل‌گونه خود مطرح کرده بود. بیشتر یک سخنگوی جناح معترض جامعه بود، و اگر نه به همین خاطر لامحاله به خاطر زبان ساده خوش‌آهنگ عام‌پسندش در نظر هشیاران عصر در خور توجه بود. ایران آن ایام، دیگر از او هام پندارهایی که در عصر تاتار و مغول، اذهان عام را به کرحتی و نومیدی می‌خواند بیدار شده بود توپ‌ها و بمب‌های ویرانگر تمام دنیا را به تهدید گرفته بود و منطق اقتصاد و سیاست هرچه را ورای دنیای حس بود روزه‌روز بیشتر فاقد معنی، و فاقد واقعیت می‌یافت. جنگ بر دروازه‌های شرق و غرب می‌غرید، و ایران را هم به کام می‌کشید تلاش برای زندگی توجه به آنچه را ضد زندگی تلقی می‌شد خارج از حوزه خواست و رغبت نشان می‌داد. با این حال عطار، نه به خاطر آنچه تعلیم کرده بود بلکه به خاطر شیوه‌ی که تعلیم خود را بدانگونه بیان کرده بود، نزد هشیاران اهل عصر مورد علاقه واقع بود. در دنیای بعد از جنگ نه فقط در ایران، بلکه در آلمان سرخورده از جنگ هم صدای او، حتی تعلیم او، با علاقه و لیبیک مواجه شد. در فرانکفورت درس‌های ریتز شوق و اشتیاق دنیای شکست خورده مادی پرست را برای بازگشت به دنیای روحانی منعکس می‌کرد اما دنیا در مادگرایی آنقدر پیش رفته بود که دریای جان دیگر برای دنیایی که از امثال هایدگر درس‌های الحاد آموخته بود و ژان پل سارتر و برتراند راسل هریک بنحوی در آن موعظه ضد دین می‌کردند جایی نداشت. اعتصاب‌های کارگری دایم بود، تبلیغات مسیحی و روحانی گوش شنوایی نداشت. قرون وسطی برخلاف داد و فریاد ایتن ژیلسون واجد یک فلسفه کامل حساب نمی‌شد امیل برهیه این تصور را که الهیات قرون

وسطی می‌تواند از مقوله فلسفه باشد نفی می‌کرد - ماشین، جنگ سرد، و سرمایه‌داری بیرحم هرگونه اندیشه ترحم، همدردی و معرفت را می‌کُشت صدای امثال ریتز، کربن و یونگ به صدای دیوانگان، جن‌زدگان و رؤیازدگان می‌مانست. همه چیز از ماده بود، و عرفان در ماده جایی نداشت صدای عطار هم مثل صدای مولانا در دنیایی که تحت حکم وال‌استریت قرار داشت محلی نداشت. فقط آنها که نمی‌توانستند نوش زندگی شادمانه زودگذر، و خالی از معنی حیات مادی و حسی عصر را با ذائقه خود مطابق کنند جرعه‌یی ازین سکر روحانی - که عرفان نام داشت آنها را از دنیای زندگان جدا می‌کرد و به دنیای ماوراء حس می‌انداخت.

در ایران سعید نفیسی، و بدیع الزمان فروزانفر، عطار را در عرصه تحقیقات ادبی دنبال کردند. این بار عطار زنده شد، برای خودش به عنوان شاعر و نویسنده موضع و مقامی طلب کرد. مزاری برایش بنا گردید. دیوانش طبع شبه انتقادی شد. در اسناد بعضی کتاب‌هایش تردیدهایی پیش آمد که رفع شد. بعضی این آثار به طور قطع از اینکه به او منسوب گردند کنار گذاشته شدند. در مورد بعضی دیگر شک پیش آمد که هنوز باقی است. البته آنچه عطار نوشت لا اقل تذکرة الاولیاء و دیوان و اسرارنامه و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه را شامل بود. اینکه خسرونامه نیز که انتساب آن به وی تمام سلوک روحانی وی را نفی می‌کند از او باشد یا نباشد، چیزی به عطار نمی‌افزود. مختارنامه هم، که مجموعه رباعیات موثق و غیر موثق منسوب به او بود با آن مقدمه ناهنجار نمی‌توانست موضع عالی عطار را در شعر و ادب صوفیانه از آنچه هست برتر کند. چون و چراهایی که درین باب روی داد یا روی می‌دهد، تفاوتی در مورد عطار یا موضع او در ادب فارسی ایجاد نمی‌کند. به هر حال امروز به ندرت کسانی پیدا می‌شوند که اهل چون و چرا باشند و باز درمان درد خود را از داروخانه عطار مطالبه کنند اکنون عطار تازه‌یی در ایران به دنیا آمده است - عطار شاعر که قصه‌پردازی یک هنر جالب اوست و

موعظه و اخلاق تکیه کلام پیرانه اوست. با این حال بیشتر به خاطر شعرش که از حیث سادگی پاره‌یی مزیت دارد، و به خاطر زبانش که بعضی ویژگیهای کاربردی آن در آنچه دستور زبان، تاریخ تحول زبان، و سبک‌شناسی لفظی نام دارد مورد توجه واقع می‌شود. کسانی که آثار او را مطالعه، تصحیح و نشر می‌کنند فقط یک برداشت فیلولوژیک از آن دارند. که جای او و زبان او را در سلسله تحول نظم و نثر دری از لحاظ گفتار و زبان معین می‌کند.

به شعرش چندان با نظر علاقه نمی‌نگرند. اگر می‌نگرند به معانی آن که حالا دیگر کهنه محسوب است توجه ندارند. فقط شاید قصه‌سرایی، و تمثیل‌پردازی و کاربرد زبان و فولکلور عام، شعرش را نزد اکثریت ادیبان قابل ملاحظه می‌کند. سوز و دردی که در آن هست در گوش انسان‌هایی که بانگ رادیو و سرهم‌بندیهای کودکانه تلویزیون آنها را مشغول می‌دارد، باد و فسانه است که می‌آید و زمزمه‌یی می‌کند و بی‌آنکه تاردلی را بلرزاند از یاد می‌رود. با این حال سادگی او و سادگی شعرش انتقادهایی را هم برمی‌انگیزد. محمد قزوینی، که هرچه را که عقل سلیم تصدیق نکند، بی‌پروا محکوم می‌نماید بر ساده‌لوحی‌های او در آنچه از احوال مشایخ قوم نقل می‌کند، می‌خندد. و اگر در قصه‌های مثنوی‌هایش در می‌نگریست بیشک بهانه‌هایی بیشتر برای طعن و ریشخند در حق عطار داشت و نقد او البته چنان رنگ واقع‌بینی دارد که نمی‌توان تذکره‌الاولیاء عطار را خواند و آن را در خور این طعنه نیافت.

دکتر مهدی حمیدی شاعر و استاد نامدار عصر ما، که پرورده زبان و احساسات رایج در شعر عصر فرخی و انوری بود هیچ لطف و زیبایی قابل ملاحظه‌یی در شعر او نمی‌یافت و آن را در خور نام و شهرت او نمی‌دید. اشعار عطار را می‌خواند و بر آنها هزاران نکته وارد یا بارد که خارج از حوزه ذهن شاعر پیر نشابور بوده است می‌یافت. بالأخره به شیوه خود، عطار را بچالش خواند و از هیچ طعن و سرزنشی در حق او خودداری نکرد. این نقد تند و بی‌پروا را هم در یک مجله ادبی معروف عصر، مجله یغما، منتشر ساخت. و بدینگونه با معیار شعر کلاسیک و رمانتیک رایج در ایران آن روز عطار شاعر عارف هشتصد ساله را به سختی مورد حمله و انتقادی شدید و خشونت‌آمیز ساخت. طبع فرخی پرورد او - که خود قصیده و مثنوی را به شیوه استادان کلاسیک می‌ساخت و به اقتضای محیط عصر چاشنی تازه‌یی از رمانتیک هم به آن می‌داد - سادگی و بی‌پیرایه بودن شعر عطار را بر نمی‌تافت و آن را نقد و طرد می‌کرد، وی عطار را از مسند والایی که هنوز در اذهان دوستداران شعر خوب داشت به گمان خود پایین کشید و به پای ماچانش انداخت و این در مورد گوینده‌یی عارف و صوفی دیرینه سال که برای قافیه‌بندی و مضمون‌پردازی هیچگونه وسواسی نداشت. شعر را

بدانگونه که به وی الهام می‌شد به بیان می‌آورد و کلام و اندیشه را در حدّ فهم
بیشترین اهل عصر نگه می‌داشت.

نقد تند خشونت‌آمیز این شاعر پرآوازه عصر ما، البته در چنان مجلّه
ادبی نامداری که خوانندگان ادیب یا داعیه‌دار بسیار داشت با اعتراض زیاد
مواجه شد. نامه‌ها، هجوها، و نقدها بر ضدّ آن به راه افتاد و شاعر امروز به
خاطر نقدی که صمیمانه و بی‌هیچ غرض در باب یک شاعر قرن‌ها پیش به
زبان رانده بود معروض ملامت واقع شد. در واقع بعضی از آنها که به وی
جواب تلخ و تند دادند از عطار پیر و از زندگی و اندیشه از یاد رفته او دفاع
نمی‌کردند - تعدادی از آنها هم از نفرت و کینه نشناخته و سالها در جان
نشسته‌یی که در حقّ دکتر حمیدی داشتند دل را می‌پرداختند بدینگونه، هم
داوری کسانی که به هیچ‌آشنایی با اندیشه و سلوک عطار جاهلانه یا
مغرضانه او را تأیید می‌کردند فاقد اعتبار بود، هم ادّعای کسانی که همانند آن
شاعر نامدار عصر ما، عطار را به خاطر فاصله‌یی که با سبک قدما دارد یا
به خاطر ناسازی که بین اندیشه او و افکار و عقاید رایج عصر ما وجود داشت
غیرقابل دفاع می‌شمردند از انصاف دور بود.

دعوت عطار به عالم جان در قلب بسیاری از اهل عصر ما دیگر طنین
ندارد و اگر دارد طنین آن در اینسوی پرده گوشهاست و به هیابانگ مبهم و
مرموزی می‌ماند که از کنار گوش کری می‌گذرد.

دنیاپی که داروین و فروید و مارکس بر آن حکومت کرده‌اند البته پروای
جستجوی سیمرغ را ندارد. سیمرغ برای آن جز یک رویای درخشان از یاد
رفته نیست. اگر از عطار هم یاد می‌کند و برای بزرگداشت او بنای رفیع
می‌سازد، می‌خواهد لحظه‌یی چند از اندیشه به سرگرمی‌های دلاویز دنیاپی
غرق ماده که برای آنها استسقای علاج‌ناپذیر دارد، باز ایستد.

با این حال عطار عزیز، به رغم آنکه دنیای ما دارد از روح و سیمرغ و خدا خالی می‌شود، آرمان تو نخواهد مرد. ضرورت تعادل بین تکامل معنوی و تکامل مادی این آرمان را دوباره زنده خواهد کرد. دنیای آینده اگر دوباره به صدای بال سیمرغ دل نسپرد در منجلاب درماندگی و وانهادگی نابود خواهد شد.

بگذار کسانی که در رؤیای نفت و خون و دلار غوطه می‌خورند، هرچه دلشان می‌خواهد درباره‌ اندیشه ترقی بازگویند. در واقع دنیا نه با عصر روحانی تو پایان یافت، نه با عصر بیروح ما پایان می‌پذیرد. آنکس که چشم بینا دارد طلوع یک صبح روحانی را در افقهای دور دست می‌تواند مشاهده کند. صدای بال سیمرغ هم از دوردست‌ها طنین دارد و دنیای بیروح عصر ما برای آنکه باقی بماند به جستجوی روح برخواید خاست و ضرورت همپایی بین تکامل مادی و تکامل معنوی توقف و رکود این دنیا را در عرصه نفت و خون و دلار غیرممکن خواهد کرد. با آنکه گفتم دنیای تو گذشته است، آرمان تو آینده را در عطر روح غوطه‌ور خواهد ساخت هم‌اکنون می‌بینیم که آینده به مرغان سیمرغ جوی تعلق خواهد داشت. دیر یا زود دنیای ما برای بقای خویش ناچارست عقل را با قلب همساز و هماهنگ

سازد. صدای بال سیمرغ طالبان طریق را به شوق خواهد آورد - و با آرمان تو به گونه‌یی که شایسته یک دنیای مترقی است، کسانی را که از دنیای آلوده به پول و خون و استعمار سرخورده‌اند به جستجوی روح و خدا وا خواهد داشت - از مقامات تبّتل تا فنا.

کتابنامه

- اسرارنامه، تصنیف فریدالدین عطار نیشابوری، با تصحیح و تعلیقات و حواشی دکتر سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- الهی‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- تاریخ گزیده، تألیف حمدالله مستوفی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، تألیف دکتر رضا اشرف‌زاده، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- تذکرة الاولیاء، تصنیف فریدالدین عطار النیسابوری، به اهتمام و تصحیح رنولد ان نیکلسون، با مقدمه محمد قزوینی، دو جلد، لیدن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۰۵ م.
- تذکرة الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح، توضیحات و فهارس از دکتر محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- تذکرة الشعراء، تصنیف دولتشاه سمرقندی، به تصحیح ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰ م.
- التّصوّف و فریدالدین العطار، تألیف عبدالوهاب عزّام، قاهره، ۱۹۴۵ م.
- تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، تألیف ابن الفوطی، الجزء الرابع، القسم الثالث، حقّقه الدكتور مصطفى جواد، [دمشق]، ۱۹۶۵ م.
- جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، تألیف سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۰ ش.
- جهان‌بینی عطار، تألیف دکتر پوران شجعی، [تهران]، ۱۳۷۳ ش.

- «درباره عطار»، نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب، حکایت همچنان باقی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- دریای جان، نوشته هلموت ریتز، جلد اوّل، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی و دکتر مهرآفاق بایبردی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان، و شعر و اندیشه عطار، تألیف دکتر تقی پورنامداریان، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- دیوان قصائد و ترجیعات و غزلیات فریدالدین عطار نیشابوری، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- ریاض العارفین، تألیف رضاقلی هدایت، طهران، ۱۳۱۶ ش.
- سایه در خورشید (مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت عطار نیشابوری)، دو جلد، [تهران]، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵ ش.
- «شرح احوال شیخ عطار» نوشته محمد قزوینی، مقالات علامه قزوینی، جلد پنجم، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰ - ۱۳۳۹ ش.
- «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری»، نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، تهران، ۱۳۵۶ ش.
- «شیخ صنعان»، نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب، نه شرقی، نه غربی - انسانی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- طرائق الحقائق، تألیف محمد معصوم شیرازی (معصومعلیشاه)، جلد دوم، به تصحیح دکتر محمدجعفر محجوب، تهران، [بی ت.].
- «عطار، پیر اسرار»، نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب، با کاروان حله، تهران، ۱۳۷۰ ش.

- عطار در مثنویهای گزیده او و گزیده مثنویهای او، تألیف دکتر مهدی حمیدی شیرازی، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- عطارنامه، تألیف احمد ناجی القیسی، بغداد، ۱۹۷۸ م.
- فرهنگ کاربرد آیات و روایات در شعر شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تألیف دکتر رضا اشرف زاده، مشهد، ۱۳۷۳ ش.
- فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری، تألیف دکتر رضا اشرف زاده، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- فوائد الفواد، تألیف امیرحسن علاء سجزی معروف به خواجه حسن دهلوی، با تصحیح و مقدمه و حواشی محمد لطیف ملک، لاهور، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م.
- لباب الألباب، تصنیف محمد عوفی، به تصحیح ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق / ۱۹۰۳ م.
- مآخذ قصص و تمثیلات مثنویهای عطار نیشابوری، تألیف دکتر فاطمه صنعتی نیا، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- مجالس المؤمنین، تألیف قاضی سید نورالله شوشتری، جلد دوم، تهران، ۱۳۷۶ ق.
- مختارنامه، فریدالدین عطار نیشابوری، با تصحیح و مقدمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- مسافر سرگشته: مجموعه عقاید و آراء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تألیف دکتر پوران شجیعی، [تهران]، ۱۳۶۳ ش.
- مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تألیف دکتر سهیلا صارمی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- مصیبت نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، طبع دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- «ملاحظات در باب شیخ عطار»، نوشته دکتر عبدالحسین زرّین کوب، دفتر ایّام، تهران، ۱۳۶۵ ش.

- مناقب العارفين، تأليف شمس الدين احمد الافلاكي العارفي، با تصحيحات و تعليقات تحسين يازيجي، دو جلد، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- منطق الطير، فريدالدين عطار نيشابوري، به خط نصير بن حسن المكي، چاپ عكسي از روي نسخه كتابخانه سسلطنتي تورينو (ايتاليا)، مورخ ۸۵۷ هجري، زير نظر نصرالله پورجوادي، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- منطق الطير، فريدالدين عطار نيشابوري، تصحيح و مقدمه و تعليقات از دكتور محمدجواد مشكور، تبريز، ۱۳۴۷ ش.
- منطق الطير (مقامات الطيور)، فريدالدين عطار نيشابوري، به اهتمام دكتور سيد صادق گوهرين، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- نفحات الانس من حضرات القدس، تأليف نورالدين عبدالرحمان جامي، مقدمه و تصحيح و تعليقات از دكتور محمود عابدي، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- Ritter, Hellmut, Das Meer der Seele, Leiden, 1955.

دکتر عنایت‌الله مجیدی

کتابشناسی کتابها و مقالات

دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب

۱. کتابها

(تألیف و ترجمه)

۱۳۲۳ (۱) فلسفه شعر، یا تاریخ تطوّر شعر و شاعری در ایران، بروجرد، چاپخانه لاویان، ۸۰ ص.

۱۳۲۶ (۲) بنیاد شعر فارسی، اثر دارمستتر [ترجمه] دانشنامه، س ۱، ش ۲: ۸۸ - ۱۳۲. [چاپ اول با عنوان «منابع شعر پارسی»].

● چاپ دوّم، تهران، ۱۳۲۷.

● دفتر ایام: ۲۲۸ - ۲۶۴.

۱۳۲۸ (۳) ادبیات فرانسه در قرون وسطی، تألیف و ل. سولنیه، [ترجمه] تهران، مجموعه چه می‌دانم. ش ۲۸، رقی، ۱۵۷ ص.

● چاپ دوّم، ش ۳۲، ۱۴۲ ص.

- (۴) ادبیات فرانسه در دورهٔ رنسانس، تألیف و. ل. سولنیه، تهران، جیبی، ۱۴۱ ص.
- این دو مجلد اخیر با تجدیدنظر و اصلاحات در یک مجلد و به نام «ادبیات فرانسه در قرون وسطی و رنسانس» چاپ شده، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ۳۰۴ ص.
- (۵) متافیزیک، تألیف فلیسین شاله [ترجمه] و تعلیقات و اشارات، تهران، رقی، ۹۳ ص. ۱۳۲۹
- (۶) دو قرن سکوت، (سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول اسلام از حملهٔ عرب تا ظهور دولت طاهریان)، تهران، انتشارات جامعهٔ لسانسپه‌های دانشسرای عالی، ۱۵۰ ص. ۱۳۳۰
- چاپ ۸، تهران، ۱۳۶۲.
- (۷) شرح قصیدهٔ ترسائیه خاقانی، تألیف مینورسکی، ترجمه و با تعلیقات و تصحیحات، ضمیمهٔ فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۲، س ۱: ص ۱۱۱-۱۸۸. ۱۳۳۲
- چاپ دوّم، تبریز، سروش، ۱۳۴۸، ۱۱۴ ص.
- (۸) قرائت فارسی و تاریخ ادبیات، برای سال چهارم و پنجم دبیرستانها، تهران، شرکت سهامی انتشار کتب درسی، چاپ اول، دو جلد [با همکاری چهار نفر از دانشمندان] فارسی و دستور زبان، برای دورهٔ اول دبیرستانها، تهران، شرکت سهامی انتشار کتب درسی، چاپ اول، ۳ جلد [با همکاری چهار نفر از دانشمندان]. ۱۳۳۵
- (۹) فن شعر، اثر ارسطو، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ش ۵۸، مجموعهٔ آثار فلسفی، ش ۶، رقی، ۲۴۲ ص. ۱۳۳۷

- چاپ دوم، ۱۳۴۳، ۲۴۵ ص.
- ۱۳۳۸ (۱۰) نقد ادبی، (جستجو در اصول و طرق و مباحث نقّادی با بررسی در تاریخ نقد و نقّادان)، تهران، بنگاه نشر اندیشه، وزیری، ۵۸۹ ص، چاپ ۲، با اضافات و تجدیدنظر، در دو جلد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- چاپ ۵، تهران، ۱۳۷۳، دو جلد در یک جلد.
- کتاب نقد ادبی از سوی دانشگاه علیگر هند به زبان اردو ترجمه شده.
- ۱۳۴۲ (۱۱) ارزش میراث صوفیه، تهران، اداره مجله یغما، وزیری، ۱۱۴ ص.
- چاپ ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ۳۱۶ ص.
- ۱۳۴۳ (۱۲) تاریخ ایران بعد از اسلام، [تهران] وزارت آموزش و پرورش، اداره کل نگارش، وزیری، ۱۸ + ۹۱۸ ص.
- چاپ ۷، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- (۱۳) با کاروان حُلّه، مجموعه نقد ادبی [شامل ۳۰ گفتار] تهران، آریا، ش ۱، وزیری، ۶ + ۳۶۷ ص.
- چاپ ۶، با تجدیدنظر در چاپهای سابق و افزودن ده گفتار تازه، تهران، علمی، ۱۳۷۰، ۴۷۵ ص [چاپهای بعدی از روی این چاپ است].
- چاپ ۹، تهران، سخن، ۱۳۷۳.
- این کتاب به نام «گلستان عجم» و وسیله محمدنور محمدخان و کلثوم فاطمه سید به زبان اردو ترجمه شده، اسلام آباد، ۱۹۸۵ م.
- ۱۳۴۵ (۱۴) دایرةالمعارف فارسی، تألیف غلامحسین مصاحب،

تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵، دو جلد (تاریخ انتشار جلد ۲، ۱۳۵۶)، بیشتر مقالات، تاریخ ایران بعد از اسلام؛ تصوف؛ کلام؛ تاریخ؛ تمدن؛ فرق اسلام؛ معرفی کتابهای فارسی و عربی؛ شعرا و نویسندگان فارسی و عربی زبان که در این دایرةالمعارف آمده به قلم دکتر زرین کوب است.

۱۳۴۶ (۱۵) شعر بی دروغ، شعر بی نقاب، (شامل بحث در فنون شاعری، سبک و نقد شعر فارسی با ملاحظات تطبیقی و انتقادی راجع به شعر قدیم و شعر امروز)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات احمد علمی، وزیری، ده + ۳۳۷ ص.
● با تجدیدنظر، تهران، علمی، ۱۳۷۱، ۳۵۱ ص.
● چاپ ۷، تهران، جاویدان، ۱۳۷۳.

(۱۶) بامداد اسلام (داستان آغاز اسلام و انتشار آن تا پایان دولت اموی)، تهران، انتشارات صائب، رقعی، ۲۳۴ ص.
● چاپ ۶، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.

۱۳۴۷ (۱۷) تک درخت، قصه رمزی و فلسفی، تهران، انتشارات مجله یغما، ۲۶ ص.
● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۷۰ - ۴۰۷.

● تهران، نشر گواه، ۱۳۷۳، ۵۰ ص.
۱۳۴۸ (۱۸) کارنامه اسلام [تهران]، شرکت سهامی انتشار، ش ۱۰۰، وزیری، با مقدمه احمد آرام، ۲۲ + ۲۴۴ ص.
● چاپ ۴، تهران، ۱۳۶۹.

۱۳۴۹ (۱۹) از کوچه رندان (درباره زندگی و اندیشه حافظ)، تهران، کتابهای جیبی [با همکاری فرانکلین]، رقعی، دوازده +

۲۳۹ ص.

● چاپ ۱۰، ۱۳۷۵.

20) * Persian Sufism its Historical Perspective, Iranian Studies, III,

1970 م

۱۳۵۱ (۲۱) یادداشت‌ها و اندیشه‌ها (شامل ۳۴ مقاله)، به کوشش

عنایت‌الله مجیدی، تهران، کتابخانه طهوری، ۲۱ + ۴۳۲

ص.

● چاپ ۴، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.

۱۳۵۳ (۲۲) فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه امام غزالی، تهران،

انجمن آثار ملی، ۴۲۰ ص.

● چاپ ۳، تهران، ۱۳۶۴.

[کتاب فرار از مدرسه به نام «الفرار من المدرسة» به عربی

ترجمه شده]، بیروت، دارصادر.

۲۳) نه شرقی، نه غربی، انسانی [شامل ۳۴ مقاله]، تهران،

امیرکبیر، ۶۹۴ ص.

● چاپ ۴، تهران، ۱۳۷۵.

۱۳۵۴ (۲۴) تاریخ در ترازو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴، ۳۲۳ ص.

● چاپ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ۳۲۳ ص.

۱۳۵۶ (۲۵) از چیزهای دیگر، [شامل ۱۹ مقاله]، تهران، جاویدان،

۳۷۰ ص.

● چاپ ۳، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.

۱۳۵۷ (۲۶) ارسطو و فن شعر، ترجمه و تجدیدنظر شده متن ارسطو، با

مقدمه مفصل در احوال و آثار و اندیشه ارسطو، تهران،

۲۲۰ ص.

- چاپ ۲، تهران، ۱۳۶۸.
- (۲۷) جستجو در تصوّف ایران، تهران، ۴۴۶ ص.
- چاپ ۵، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۳۵۸ (۲۸) نقد ادبی، تألیف عبدالحسین زرّین کوب و حمید زرّین کوب، تهران، آموزش و پرورش، برای سال چهارم آموزش متوسطه عمومی رشته فرهنگ و ادب، ۱۴۶ ص.
- چاپ ۲، ۱۳۶۱، ۱۴۶ ص.
- تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۱، ۲۴۰ ص.
- چاپ بعدی، ۱۳۷۲، ۲۴۰ ص.
- ۱۳۶۲ (۲۹) دنباله جستجو در تصوّف ایران، تهران، امیرکبیر، ۴۱۲ ص.
- چاپ ۴، ۱۳۷۶.
- ۱۳۶۳ (۳۰) با کاروان اندیشه [شامل ۹ مقاله]، مقالات و اشارات در زمینه اندیشه و اخلاق، تهران، امیرکبیر، ۴۲۶ ص.
- چاپ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- (۳۱) سیری در شعر فارسی، بحثی انتقادی در شعر فارسی و تحول آن با نمونه‌هایی از شعر شاعران، و جستجویی در اقوال ادبا و تذکره‌نویسان، تهران، نوین، ۶۰۰ ص.
- چاپ ۳، تهران، علمی، ۱۳۷۱.
- ۱۳۶۴ (۳۲) سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران، علمی، دو جلد.
- چاپ ۶، ۱۳۷۴.
- (۳۳) تاریخ مردم ایران، ایران قبل از اسلام، تهران، امیرکبیر، ج ۱، ۶۰۸ ص.
- چاپ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.

- ۱۳۶۵ (۳۴) دفتر ایام، مجموعه گفتارها، اندیشه‌ها و جستجوها [شامل ۲۰ مقاله]، تهران، علمی، ۳۹۱ ص.
- چاپ ۳، ۱۳۷۴، ۳۹۱ ص.
- ۱۳۶۶ (۳۶) بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیل مثنوی، تهران، محمدعلی علمی، ۶۱۶ ص.
- چاپ ۶، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
- ۱۳۶۸ (۳۷) نقش بر آب، به همراه جستجویی چند در باب شعر حافظ، گلشن راز، گذشته نثر فارسی، ادبیات تطبیقی با اندیشه‌ها، گفت و شنودها و خاطره‌ها [شامل ۱۷ مقاله]، تهران، معین، ۷۵۲ ص.
- چاپ ۳، تهران، سخن، ۱۳۷۵.
- ۱۳۶۹ (۳۸) در قلمرو وجدان، سیری در عقاید، ادیان و اساطیر، تهران، علمی، ۶۱۱ ص.
- چاپ ۲، تهران، سروش، ۱۳۷۵، ۶۶۴ ص. افزوده این چاپ، فصلی: «ورود به روشنی - ادبیات دینی».
- ۱۳۷۰ (۳۹) پله پله تا ملاقات خدا، درباره زندگی و اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین، تهران، علمی، ۳۶۵ ص.
- چاپ ۹، ۱۳۷۵.
- ۱۳۷۲ (۴۰) پیر گنجه، در جستجوی ناکجا آباد: درباره زندگی، آثار، اندیشه نظامی، تهران، سخن، ۳۵۹ ص.
- چاپ ۲، ۱۳۷۴.

- (۴۱) آشنایی با نقد ادبی، تهران، سخن، ۵۰۸ ص.
- چاپ ۲، سخن، ۱۳۷۴.
- ۱۳۷۳ (۴۲) روزگاران ایران، ج ۱: گذشته باستانی ایران، تهران، سخن،
۳۰۲ ص.
- چاپ ۳، ۱۳۷۵، ۳۰۲ ص.
- ۱۳۷۵ (۴۳) روزگاران، ج ۲: از پایان ساسانیان تا تیموریان، تهران،
سخن، ۳۸۵ ص.
- (۴۴) روزگاران دیگر، ج ۳: از صفویه تا عصر حاضر، تهران،
سخن، ۳۱۲ ص.
- با عنوان: روزگاران - تاریخ ایران از آغاز تا سقوط
سلطنت پهلوی. ۳ جلد در یک جلد. تهران، سخن،
۱۳۷۸، ۹۶۳ ص.
- (۴۵) از گذشته ادبی ایران، مروری بر نثر فارسی، سیری در شعر
فارسی با نظری بر ادبیات معاصر، تهران، انتشارات
بین‌المللی الهدی، ۵۸۸ ص.
- ۱۳۷۶ (۴۶) حکایت همچنان باقی [شامل ۳۴ مقاله] تهران، سخن،
۵۰۷ ص.
- ۱۳۷۷ (۴۷) شعله‌طور، نگاه دیگر بر زندگی و اندیشه حلاج، تهران،
سخن، ۱۳۷۷، ۳۱۱ ص.
- چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- (۴۸) از نی نامه، گزیده مثنوی معنوی، با همکاری دکتر قمر
آریان، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۷.

۲. کتابهای چاپ نشده:

- (۴۹) صدای بال سیمرغ، درباره زندگی، آثار و اندیشه عطار.
تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۸، ۲۳۴ ص.
- (۵۰) زندگی و اندیشه سعدی.
- (۵۱) نردبان شکسته، بازسازی قسمتی از نردبان آسمان
براساس قسمتی از یادداشت‌ها، تهران، انتشارات سخن.
- (۵۱/۱) تقویم پارینه، یادداشتهای روزانه استاد از سال ۱۳۱۸ تا
روزهای پایانی عمر، به کوشش: علی دهباشی.

۳. مقاله‌ها، مقدمه‌ها، سخنرانیها، مصاحبه‌ها، رساله‌ها

- ۱۳۲۵ (۵۲) آینده شعر، سخن، س ۳ ش ۳: ۱۶۶ - ۱۶۸.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۱۸ - ۳۲۰.
- (۵۳) آشتی با ادبیات، سخن، س ۳، ش ۴: ۳۰۰ - ۳۰۲.
- (۵۴) مازپا: داستان منظوم، اثر لرد بایرون، جهان نو، س ۳: ۴۰۷ -
۴۱۱ و: ۴۳۴ - ۴۳۶.
- از چیزهای دیگر: ۱۹۷ - ۲۱۹.
- (۵۵) لرمانتوف شاعر روس، سخن، س ۳، ش ۷/۶: ۴۷۱ - ۴۷۶.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۰۹ - ۳۱۶.
- ۱۳۲۶ (۵۶) سعدی در اروپا، سخن، س ۳، ش ۹/۸: ۵۷۲ - ۵۷۵.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۷۷ - ۱۸۲.
- نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، ج ۲: ۶۴ - ۶۷.
- (۵۷) گوته و ادبیات ایران، جهان نو، س ۲: ۴۰۱ - ۴۰۴.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۸۹ - ۳۰۰.
- (۵۸) شعر و عالم واقع، سخن، س ۳: ۶۸۶ - ۶۸۸.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۳۰ - ۳۳۲.

(۵۹) بحثی در اساس شعر و موسیقی، جهان‌نو، س ۲: ۳۱۳ - ۳۱۴.

(۶۰) پس از خواندن کتابی (نقد کتاب حدیث الشعر و النثر)،

جهان‌نو، س ۲: ۲۹۳ - ۲۹۴.

(۶۱) تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد، جهان‌نو، س ۲: ۳۵۳ - ۳۵۴.

(۶۲) چند کلمه از تاریخ (آقاخان امام اسمعیلیه)، جهان‌نو، س

۲: ۲۷۰ - ۲۷۱.

(۶۳) در تئاتر فردوسی، سرگذشت، جهان‌نو، س ۲: ۳۹۱.

(۶۴) دشمنان، تألیف ماکسیم گورکی، ترجمه کریم کشاورز [نقد

کتاب]. جهان‌نو، س ۲: ۲۶۸.

(۶۵) شکنجه و امید، تألیف ا. طبری [نقد کتاب]. جهان‌نو، س

۲: ۲۶۷.

(۶۶) شهسوار اسلام، تألیف گابریل انگیری، ترجمه کاظم

عمادی [نقد کتاب]. جهان‌نو، س ۲: ۲۶۷.

(۶۷) کارخانه مطلق‌سازی، تألیف کارل چاپک، ترجمه حسن

قائمیان [نقد کتاب]. جهان‌نو، س ۲: ۳۴۷.

(۶۸) پس از دوست سال، یادى از منتسکیو، جهان‌نو، س ۳:

۳۵۰ - ۳۵۱.

۱۳۲۷

● از چیزهای دیگر: ۱۹۱ - ۱۹۶.

(۶۹) سخنی چند درباره نقد الشعر، یغما، س ۱، ش ۱۰: ۴۳۹ -

۴۴۲.

● از چیزهای دیگر: ۱۷۹ - ۱۸۹.

(۷۰) در برابر خدا، تألیف اشتفن تسوایک، ترجمه مصطفی

فرزانه [نقد کتاب]. جهان‌نو، س ۳، ش ۵: ۱۱۶.

- (۷۱) دیوان استاد منوچهری دامغانی، تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳: ۱۷۱ - ۱۷۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۰۷ - ۲۱۶.
- (۷۲) استاد سیس، مجله پشوتن، س ۱، ش ۱۱: ۹ - ۱۳.
- (۷۳) افکار کوچک و دنیای بزرگ، تألیف مورس مترلینگ، ترجمه ذبیح‌الله منصوری [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳: ۱ - ۱۶.
- (۷۴) اپیکور و فلسفه او، جهان نو، س ۴: ۲۰۱ - ۲۰۴. ۱۳۲۸
- مهرگان، س ۳: ۶۸ - ۴۰.
- (۷۵) ادبیات در محکمه تاریخ، دانشنامه، ش ۱: ۶۱ - ۸۳.
- (۷۶) حاجی ملازلفعلی، تألیف صبحی [نقد کتاب]. جهان نو، س ۳، ش ۳: ۶۰ - ۶۱.
- (۷۷) لورس شاگرد اپیکور، جهان نو، س ۴ ش ۱۰: ۲۵۸ - ۲۶۱.
- (۷۸) نقدالشعر در یونان و روم، یغما، س ۲: ۲۴۵ - ۲۴۸.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۶۴ - ۶۹.
- (۷۹) درباره روش نقدالشعر، یغما، س ۲، ش ۷: ۳۲۲ - ۳۲۶ و ش ۸: ۳۶۱ - ۳۶۵.
- دفتر ایام: ۲۱۳ - ۲۲۲.
- (۸۰) شهرستانی و مجلس فارسی او، فروغ علم، س ۲، ش ۲: ۳۵ - ۴۲. ۱۳۲۹
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۰۹ - ۱۱۷.
- (۸۱) تاریخچه نقد الشعر در ایران، یغما، س ۳، ش ۲: ۹۱ - ۹۵ و ش ۳: ۱۳۷ - ۱۳۹.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۹۴ - ۱۰۶.

- (۸۲) شاهنامه و ایللیاد، یغما، س ۳: ۱۹۶ - ۲۰۳.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۸۰ - ۱۹۰.
 - نمونه‌هایی از شعر فصیح فارسی معاصر، ج ۲: ۷۴ - ۸۲.
- (۸۳) لقمان حکیم، یغما، س ۳، ش ۶/۵: ۲۴۵ - ۲۴۹ و ش ۷: ۲۶۸ - ۲۷۲ و ش ۸: ۳۳۳ - ۳۳۷.
- از چیزهای دیگر: ۷۵ - ۹۰.
- (۸۴) درباره‌ی ماهیت شعر، دانش، س ۲: ۱ - ۴.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۴۷ - ۵۲.
- (۸۵) درباره‌ی تجدد ادبی، یغما، س ۳، ش ۱۱: ۴۶۰ - ۴۶۴.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۴۲ - ۳۴۸.
- (۸۶) مابعدالطبیعه، باکاروان اندیشه: ۷۹ - ۱۲۲.
- (۸۷) پاسخ [به چند سؤال ادبی]. یغما، س ۳، ش ۸: ۳۴۵ - ۳۴۸.
- (۸۸) درباره‌ی زبان فصیح فارسی، جهان نو، س ۵، ش ۵: ۱۲۸ - ۱۲۹ و ۱۴۳.
- (۸۹) داستان سنباد، نامه‌ی تمدن، س ۲، ش ۱: ۳۱ - ۳۷. ۱۳۳۰
- (۹۰) نقدالشعر در اروپا، یغما، س ۴، ش ۷: ۳۱۵ - ۳۱۸ و ش ۱۰/۹: ۴۴۹ - ۴۵۲ و ۴۰۸ و ۴۱۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۷۰ - ۹۳.
- (۹۱) فلسفه و هنر، یغما، س ۴: ۱۱۹ - ۱۲۳.
- (۹۲) مرگ رشید یاسمی، مهرگان ادبی، س ۳، ش ۴۶.
- (۹۳) تئوفیل گوتیه و هنر شعر، یغما، س ۵، ش ۳: ۱۱۸ - ۱۲۲. ۱۳۳۱
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۰۱ - ۳۰۸.

- (۹۴) درباره تأثیر شعر، علم و زندگی، س ۱: ۵۰۹-۵۱۳.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۲۴-۳۲۹.
- (۹۵) دفاع سقراط، دفاع از انسان، مهر، س ۸: ۱۵۳-۱۵۵ و:
۲۲۶-۲۲۹ و: ۳۰۵-۳۰۹.
- دفتر ایام، ۳۵۱-۳۶۵.
- (۹۶) کتاب النقص [چاپ جلال الدین محدّث]. سخن، س ۴:
۲۳۹-۲۴۱.
- (۹۷) لولیان، ایندوایرانیکا، س ۱: ۱۱-۲۱.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۷۴-۴۸۲.
 - لغت نامه دهخدا، ذیل کلمه لولیان.
 - مهرگان، س ۵: ۱۰۸، ۳-۴ و ۱۰۹: ۳-۵.
- (۹۸) منوچهری شاعر طبیعت، یغما، س ۵، ش ۸: ۳۴۹-۳۵۳ و
ش ۱۱: ۵۰۳-۵۰۸.
- (۹۹) ادبیات سیاه در اروپا و امریکا، یغما، س ۶، ش ۳/۲: ۶۴-
۶۷.
- ۱۳۳۲
- تعلیقات بر مقاله مینورسکی ← ، بخش کتابها.
- (۱۰۰) داستان طوفان، [تألیف کنت نو] سخن، ۴: ۹۴۹-۹۵۵.
- (۱۰۱) درباره شعر، سخن، س ۴: ۹۷۱-۹۷۵.
- (۱۰۲) در حاشیه مشاجره پیر بل و لایب نیتس، یغما، س ۶، ش
۱۱: ۴۴۷-۴۵۲.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۱۸-۱۲۸.
- (۱۰۳) روش‌های علمی در نقد آثار ادبی، یغما، س ۶، ش ۴:
۱۴۴-۱۴۸ و ش ۵: ۱۸۶-۱۸۹: ۲۵۹-۲۶۴: ۳۱۰-
۳۱۴.

- ۱۰۴) سوانح مولوی رومی، تألیف شبلی نعمانی، ترجمه فخر داعی گیلانی [نقد کتاب]. سخن، س ۴، ۷۴۸ - ۷۵۰.
- ۱۰۵) فرمانروائی ایرانیان بر یمن، مهر، س ۸: ۶۵۴ - ۶۵۷ و س ۹: ۱۴۹ - ۱۵۳، ۲۱۴ - ۲۱۸.
- ۱۰۶) نقد الشعر، درباره تأثیر شعر و ماهیت آن، نامه تمدن، س ۲، ش ۷: ۳۱۰ - ۳۱۲.
- ۱۰۷) احوال و آثار جویای تبریزی [نقد کتاب]. سخن، س ۶: ۱۷۹ - ۱۸۰. ۱۳۳۳
- ۱۰۸) افسانه‌های عامیانه، سخن، س ۵: ۹۱۸ - ۹۲۶.
● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۱۳ - ۲۴۱.
- ۱۰۹) رساله لونگینوس، یغما، س ۷، ش ۶: ۲۷۴ - ۲۷۸.
● نه شرقی، نه غربی، انسانی، ۳۳۴ - ۳۴۱.
- ۱۱۰) ملاحظاتی چند در باب داستان سهراب و رستم، اثر ماتیو آرنولد [نقد کتاب]. یغما، س ۷: ۳۶۸ - ۳۷۱.
● نه شرقی، نه غربی، انسانی ۴۶۶ - ۴۷۳.
- ۱۱۱) آخرین باب کلیله و دمنه، ضمیمه مهرگان ادبی، ۱۳۳۴. ۱۳۳۴
● با کاروان اندیشه: ۶۲.
- ۱۱۲) افسانه‌های خدایان، تألیف شجاع‌الدین شفا [نقد کتاب]. سخن، س ۶: ۵۵۴ - ۵۵۵.
- ۱۱۳) افلاطون در مصر، یغما، س ۸، ش ۴: ۱۶۹ - ۱۷۶.
● از چیزهای دیگر: ۲۳۹ - ۲۴۷.
- ۱۱۴) مجموعه اشعار دهخدا، به اهتمام محمد معین [نقد کتاب]. انتقاد کتاب، س ۱، ش ۴: (فروردین ۱۳۳۵): ۶ - ۱۰.

● نقش بر آب: ۶۵۱.

(۱۱۵) چیترا، ترجمه فتح‌الله مجتبائی [نقد کتاب] انتقاد کتاب،

س ۱، ش ۲: ۱۱-۱۴.

● نقش بر آب: ۶۷۹-۶۸۲.

(۱۱۶) به‌سوی باختر، تألیف کثری، ترجمهٔ پسیان [نقد کتاب].

سخن، س ۶: ۱۷۹-۱۸۰.

(۱۱۷) پاسکال و اندیشهٔ او، مهرگان هفتگی، س ۴، ش ۸۶: ۳-۴.

(۱۱۸) حیوان شکاک (بحث فلسفی)، مهرگان هفتگی، س ۴،

ش ۸۸: ۴ و ۸۹: ۳.

(۱۱۹) خاندان سیمجور، مهرگان، ۱۳۳۴.

(۱۲۰) دربارهٔ افسانه‌های عامیانه، سخن، س ۶: ۲۹۴-۳۰۰.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۴۲-۲۵۰.

(۱۲۱) راز آفرینش، ترجمهٔ محمد سعیدی [نقد کتاب]. سخن،

س ۶: ۵۵۶-۵۵۸.

(۱۲۲) صلیب آهنین، ترجمهٔ ناصرالدین خطیر [نقد کتاب].

سخن، س ۶: ۳۶۶-۳۶۷.

(۱۲۳) فلسفهٔ علمی، ترجمهٔ منوچهر تسلیمی [نقد کتاب].

سخن، س ۱۱: ۳۶۴-۳۶۵.

(۱۲۴) فاوست، اثر گوته، ترجمهٔ کسمائی [نقد کتاب]. سخن،

س ۶: ۸۶-۸۸.

(۱۲۵) که را دوست دارید؟، سخن، س ۶: ۶۵-۶۶.

(۱۲۶) ماه پنهان است، تألیف جان اشتاین بک، ترجمهٔ پرویز

داریوش [نقد کتاب]. سخن، س ۶: ۴۶۲-۴۶۴.

(۱۲۷) مرگ استاد بهار و شخصیت ادبی او، مهرگان هفتگی، س

۳، ش ۴۴: ۱ و ۶.

(۱۲۸) مرگ کلودل شاعر فرانسوی، سخن، س ۶: ۲۵۱ - ۲۵۳.

(۱۲۹) مرگ یزدگرد اول، مهرگان هفتگی، س ۳، ش ۵۵: ۴ و ش

۵۶: ۳ - ۴.

(۱۳۰) حرارت... از یارکر [نقد کتاب]. سخن، س ۶، ش ۲: ۱۸۰

- ۱۸۲.

(۱۳۱) هنگامه مرگ و زندگی، اثر ایش ماریا رمارک [نقد کتاب].

سخن، س ۶: ۸۴۹ - ۸۵۰.

(۱۳۲) یادداشت‌های حاشیه گلستان [نقد ادبی]. یغما، س ۸،

ش ۷: ۳۰۶ - ۳۱۰ و ش ۸: ۳۴۳ - ۳۴۸ و ش ۱۰: ۴۴۰ -

۴۴۷ و ش ۱۱: ۴۸۷ - ۴۹۲.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۹۶ - ۲۳۱.

(۱۳۳) یادى از اندرسن افسانه‌سرای دانمارکی، سخن، س ۶:

۶۴۴ - ۶۴۶.

(۱۳۴) یک کتاب فارسی از شهرستانی مؤلف ملل و نحل، مهرگان

هفتگی، س ۵، ش ۱۰۵: ۴ و ش ۱۰۶: ۴.

(۱۳۵) آخرین درس [ترجمه] از آلفونس دوده، ضمن کتاب

قرأت فارسی و تاریخ ادبیات. تهران، ۱۳۳۵.

● حکایت همچنان باقی: ۴۲۴ - ۴۲۹.

(۱۳۶) ارسطو و میراث ادبی او در نقد ادبی، از چیزهای دیگر:

۲۵۰ - ۲۷۹.

(۱۳۷) اشعار منتخب ویکتور هوگو، ترجمه نصرالله فلسفی [نقد

۱۳۳۵

کتاب]. سخن، س ۷: ۶۲۸ - ۶۲۹.

(۱۳۸) باباگوریو، اثر بالزاک [نقد کتاب]. سخن، س ۷: ۹۲۶ - ۹۲۷.

- (۱۳۹) جمهور افلاطون [نقد کتاب]. سخن، س ۷: ۱۱۲۷-۱۱۲۹.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۲۴ - ۲۲۸.
- (۱۴۰) درباره شعر سره، سخن، س ۷: ۴۵۸ - ۴۶۶.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۵۹ - ۶۳.
- (۱۴۱) دن کیشوت، اثر سروانتس، سخن، س ۷: ۹۲۴ - ۹۲۵.
- (۱۴۲) سرگذشت عقاید و آراء الملل و النحل، تألیف شهرستانی [نقد کتاب]. انتقاد کتاب، س ۱، ش ۱۰: ۳ - ۶.
- (۱۴۳) زنده بیدار، حی بن یقظان، ترجمه فروزانفر [نقد کتاب].
یغما، س ۹: ۸۹ - ۹۳.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۲۹ - ۱۳۷.
- (۱۴۴) مائده‌های زمینی [تألیف آندره ژید]. مجله کتابهای ماه،
س! ش!، ص!.
- نقش بر آب: ۶۶۹.
- (۱۴۵) پیر نیشابور، سخن، س ۸، ش ۷: ۶۵۷ - ۶۶۳، و ش ۸:
۷۴۹ - ۷۵۴. ۱۳۳۶
- (۱۴۶) ترجمه فارسی از قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده
[نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۲۰۲ - ۲۰۳.
- (۱۴۷) زنبقِ درّه، اثر بالزاک [نقد کتاب]. سخن، س ۸: ۱۰۲۳ -
۱۰۲۴.
- (۱۴۸) سفرنامه گالیور، ترجمه منوچهر امیری [نقد کتاب].
سخن، س ۸: ۳۰۹ - ۳۱۰.
- (۱۴۹) شعر بهار، سخن، س ۸: ۸۴۰ - ۸۴۶ و ۹۵۳ - ۹۶۰.
- (۱۵۰) درباره بنیاد افسانه‌ها و داستانهای منظوم، مجله مروارید،
۱: ۳۰ - ۳۱.

(۱۵۱) کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح فروزانفر [نقد کتاب].

سخن، س ۸: ۹۲۶ - ۹۲۷.

● نقش بر آب: ۶۵۶ - ۶۵۸.

(۱۵۲) لطائف الطوائف، مولانا فخرالدین علی صفی، به اهتمام

گلچین معانی، سخن، س ۸: ۱۱۵۰ - ۱۱۵۱.

(۱۵۳) ایرانیان و اسلام، از چیزهای دیگر: ۱۵۹ - ۱۶۸.

(۱۵۴) روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی، نشریه انجمن

ایرانی، ش ۳: ۳۶ - ۵۷.

● یغما، س ۱۰ ش ۶: ۲۵۹ - ۲۶۴ و ش ۷: ۳۱۰ - ۳۱۴.

● یادداشت و اندیشه‌ها: ۲۶ - ۴۴.

(۱۵۵) تحقیق درست، سخن، س ۹ ش ۵: ۴۰۹ - ۴۱۶.

۱۳۳۷

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۹ - ۱۷.

(۱۵۶) سرود اهل بخارا، یغما، س ۱۱، ش ۷: ۲۸۹ - ۲۹۳.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۴۱ - ۱۴۵.

(۱۵۷) شیوه نقد و تصحیح متون، سخن، س ۹: ۱۰۵ - ۱۱۰.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۸ - ۲۵.

(۱۵۸) غزلهای حافظ شیرازی، تصحیح پرویز ناتل خانلری [نقد

کتاب]. سخن، س ۹: ۱۰۱۸ - ۱۰۱۹.

(۱۵۹) کتاب‌ها و آدم‌ها، سخن، س ۹، ش ۷: ۶۴۱ - ۶۵۱.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۵۷ - ۳۷۰.

(۱۶۰) ویس و رامین، به اهتمام محجوب [نقد کتاب]. سخن،

س ۹، ش ۱۰: ۱۰۱۵ - ۱۰۱۸.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۱۷ - ۲۲۷.

(۱۶۱) یادداشتی درباره تعزیه ماه محرم، سخن، س ۹: ۳۱۰ - ۳۱۴.

- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۸۳ - ۴۸۸.
- (۱۶۲) شرح گلشن راز، در کتاب نقش بر آب: ۶۷۲ - ۶۷۳.
- ۱۳۳۸ (۱۶۳) بهشت سخن، تألیف مهدی حمیدی [نقد کتاب]. سخن،
س ۱۰، ش ۱۱: ۱۳۱۲ - ۱۳۱۴.
- (۱۶۴) چگونه باید نوشت، سخن، س ۱۰، ش ۶: ۵۷۸ - ۵۸۰.
- (۱۶۵) چگونه باید نوشت [حرف «ب»]، سخن، س ۱۰، ش ۲:
۱۳۸.
- (۱۶۶) حفظ شخصیت ملتها، یغما، س ۱۲، ش ۳: ۱۱۳ - ۱۱۸.
- از چیزهای دیگر: ۱۵۱ - ۱۵۷ [با عنوان: در جستجوی
فرهنگ آزاد].
- (۱۶۷) رساله لوایح، منسوب به عین القضاة همدانی. چاپ ۲
در کتاب نقش بر آب: ۶۶۶ - ۶۶۹.
- (۱۶۸) کتابهای درسی، راهنمای کتاب، س ۲ ش ۱: ۱۸ - ۲۰.
- ۱۳۳۹ (۱۶۹) جن، سخن، س ۱۱: ۹۴۴ - ۹۵۰.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۷۵.
- (۱۷۰) قیام آذربایجان و ستارخان، تألیف اسماعیل امیرخیزی
[نقد کتاب]. راهنمای کتاب، س ۳، ش ۵: ۶۲۲ - ۶۲۳.
- نقش بر آب: ۶۵۸ - ۶۶۶.
- (۱۷۱) نقد بازار، سخن، س ۱۱: ۲۵۱ - ۲۵۵.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳ - ۸.
- (۱۷۲) در باب ادب و نقد صوفیه، یغما، س ۱۳: ۵۲۸ - ۵۳۳ و
س ۱۴: ۲۲ - ۲۹، ۶۹ - ۷۴ و: ۱۲۵ - ۱۳۰.
- از چیزهای دیگر: ۹۱ - ۱۱۹.
- ۱۳۴۰ (۱۷۳) بازگشت سقراط، سخن، س ۱۲، ش ۷: ۹۰۶ - ۹۱۴.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۳۷ - ۳۵۱.

(۱۷۴) در عالم کتاب، یغما، س ۱۴: ۵۲۳ - ۵۲۶.

(۱۷۵) نهضت‌های ملی ایران، مرزهای دانش، ج ۱: ۱۱۱ - ۱۲۱.

● از چیزهای دیگر: ۱۶۹ - ۱۷۸.

(۱۷۶) کتابشناسی در ایران، یغما، س ۱۴: ۵۲۳ - ۵۲۴.

(۱۷۷) کشف حقیقت، یغما، س ۱۴: ۱۶۸ - ۱۷۰.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۵۲ - ۳۵۶.

(۱۷۸) یگانه یا دوگانه (کشمکش خدایان در ایران باستان)،

سخن، س ۱۲: ش ۱۱/۱۲: ۱۱۴۵ - ۱۱۶۹.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۰ - ۸۵.

(۱۷۹) آواره یمگان، سخن، س ۱۳: ۳۹ - ۵۰.

(۱۸۰) رویای گریخته، قصه تغزلی، نقش بر آب: ۷۱۱ - ۷۱۶.

(۱۸۱) بسم‌الله: سفره ایرانی، از چیزهای دیگر: ۹ - ۲۵ [اصل

مقاله به فرانسه در کنگره شرق‌شناسان ۱۹۶۴ دهلی ایراد

شده].

(۱۸۲) چند نکته در باب لغت‌نویسی، یغما، س ۱۵، ش ۶: ۲۵۷

۱۳۴۱

- ۲۶۰ و ش ۷: ۳۰۸ - ۳۱۳، و ش ۸: ۳۴۶ - ۳۵۰.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۴۰ - ۱۶۷.

(۱۸۳) سقوط صفویه در روایات ارمنی، نشریه کتابخانه ملی

تبریز، ش ۱۰: ۸۵ - ۹۶.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۹۴ - ۲۰۴.

(۱۸۴) سیاحت بیدپای، راهنمای کتاب، س ۵، ش ۱: ۵ - ۱۲ و

ش ۲: ۱۴۰ - ۱۵۱ و ش ۳: ۲۴۳ - ۲۵۱ و ش ۴/۵: ۳۷۱ -

۳۸۰.

- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۸۹ - ۵۱۸.
- (۱۸۵) فال و استخاره، سخن، س ۱۳: ۵۴۵ - ۵۶۰.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۲۵۱ - ۲۷۴.
- (۱۸۶) فکرآزادی و تقی‌زاده، راهنمای کتاب، س ۵: ۴۶۸ - ۴۷۳.
- ۱۳۴۲ (۱۸۷) انتشارات سندی ادبی بورد، راهنمای کتاب، س ۶: ۸۷۹ - ۸۸۳.
- (۱۸۸) پالیزبان، اثر مهرداد اوستا [نقد کتاب]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۷/۶: ۶۹ - ۷۰ (بخش هنر و ادبیات).
- (۱۸۹) تحصن در سفارت انگلیس [تألیف ایروانی به کوشش زرین کوب]. راهنمای کتاب، س ۶: ۵۸۶ - ۵۸۹.
- (۱۹۰) جواب مقاله آقای خ. ذره درباره خاقانی، راهنمای کتاب، س ۶: ۶۹۷ - ۶۸۹.
- (۱۹۱) درفش سیاه، کتاب هفته، ش ۷۶: ۸۳ - ۹۴.
- کتاب قهرمانان تاریخ ایران، تهران، ۱۳۴۲: ۲۸ - ۴۳ [به نام: ابومسلم خراسانی سردار سیاه جامگان].
- (۱۹۲) پسر آدم، کتاب هفته، ش ۸۰: ۷۰، ۷۹ و ش ۸۱: ۹۰ - ۱۰۰.
- (۱۹۳) شرح احوال عطار نیشابوری، تألیف فروزانفر [نقد کتاب]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۳: ۱۷۹ - ۱۸۵ و ش ۷/۶، ۴۰۵ - ۴۱۰ و ش ۸: ۵۲۲ - ۵۳۲.
- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۴۶ - ۱۷۶.
- (۱۹۴) هوراس و شعر (نقد شعر)، در راه هنر، س ۱: ۳ - ۵.
- (۱۹۵) [نقد چند کتاب خارجی]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۸:

۵۸۵-۵۸۱

(۱۹۶) هدیه دریا [قصه تغزلی]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۹:

۶۱۷-۶۲۰

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۳۱-۳۳۶.

(۱۹۷) [نقد کتاب «ران ملخ»]. راهنمای کتاب، س ۶، ش ۸: ۵۸۱

۵۸۳-

(۱۹۸) یک نمایشگاه جالب، آئینه هند، س ۲، ش ۷: ۱۵ و ۳۱.

(۱۹۹) شعر بیدل، دفتر ایام: ۴۳-۵۲.

(۲۰۰) دفتر ایام، در کتاب دفتر ایام: ۲۹۶-۳۱۰.

(۲۰۱) زندقه و زنداقه... راهنمای کتاب، س ۷: ۲۶۲-۲۷۱.

۱۳۴۳

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۰۵-۱۲۶.

(۲۰۲) نقد و بررسی در باب مآخذ تاریخ ایران بعد از اسلام،

نشریه ایرانشناسی، ش ۱: ۳۵-۱۳۰ [نقل از فصل اول

کتاب تاریخ ایران بعد از اسلام].

(۲۰۳) مسجد، گالری هنرهای اسلامی، هنر و مردم، ش ۳۰: ۳-۵.

● مهر، س ۱۱: ۲۴۸-۲۵۰.

● از چیزهای دیگر: ۱۸۵-۱۸۹.

● اصل مقاله به انگلیسی در «میراث مشترک» چاپ

شده.

(۲۰۴) مصاحبه با تاریخ [بحثی در باب فلسفه تاریخ] دفتر ایام:

۱۱۳-۱۲۵.

(۲۰۵) شصت و دو، بحثی درباره تاریخ ملاقات شمس و مولانا،

نقش بر آب: ۶۹۳-۶۸۷.

(۲۰۶) اقبال شاعر شرق، هفتاد سالگی فرخ: ۱۰۹-۱۱۶.

۱۳۴۴

- یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۱۸۳ - ۱۹۳.
- (۲۰۷) خرابات، یغما، س ۱۸: ۲۲۵ - ۲۲۹.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۹۱ - ۱۹۵.
- ۱۳۴۵ (۲۰۸) ارزش مجاهدات ایرانیان در نقل علوم به مسلمین، اخبار
دانشگاه تهران، س ۲، ش ۵۶: ۲۵ - ۳۳.
- تلاش، ش ۲: ۹۲ - ۹۵ [با عنوان: ایرانیان و فرهنگ
اسلامی].
- (۲۰۹) پروین، زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان، یادنامه پروین
اعتصامی، تهران، دنیای مادر، ۱۳۷۰: ۱۸۳ - ۱۹۲.
- با کاروان حُله، چاپ ۹: ۳۶۳.
- دفتر ایام: ۵۳ - ۶۲.
- (۲۱۰) هجرت، در کتاب نقش بر آب: ۱۱۸ - ۱۶۹.
- ۱۳۴۶ (۲۱۱) هاروت و ماروت، نمایشواره در سه پرده [در باب گناه و
مرگ].
- کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۲۰ - ۵۵۷.
- (۲۱۲) ادبیات جدید، فردوسی، سال ۴۶ - ۴۷.
- (۲۱۳) روشنفکری فردوسی، فردوسی، سال ۴۶ - ۴۷.
- ۱۳۴۷ (۲۱۴) اسلام در ایران، معارف اسلامی، ش ۷: ۳۶ - ۵۱ و ش ۸:
۴۳ - ۵۰ و ش ۱۰: ۲۶ - ۳۵.
- (۲۱۵) تک درخت، ضمیمه مجله یغما، خرداد ۴۷، ۲۶ ص
← بخش کتابها.
- (۲۱۶) زیبایی در صحنه نمایش، کتاب نه شرقی، نه غربی،
انسانی: ۳۴۹ - ۳۸۳.
- (۲۱۷) یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، یغما، س ۲۱: ۵۷۴ - ۵۸۱.

- در کتاب یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۳۱۹ - ۳۳۰.
- (۲۱۸) یادداشتی درباره طنزنویسی، مقدمه بر مجموعه حضرت
فیل، کتاب توفیق. نشریه شماره ۸ فوق‌العاده روزنامه
توفیق، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۷.
- نقش بر آب: ۶۹۶.
- (۲۱۹) نامه‌یی به برادرم [درباره قصه و قصه‌نویسی]. از چیزهای
دیگر: ۲۹۳ - ۳۲۵.
- ۱۳۴۸ (۲۲۰) کارنامه اسلام، کتاب محمد خاتم پیامبران (نشریه
حسینیه ارشاد)، ش ۲: ۶۵ - ۶۷ و ۷۱.
- (۲۲۱) ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج، جلد ۵
مجله دانشکده ادبیات تهران، س ۱۷، ش ۲/۱: ۵۴/۱.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۰۳ - ۴۵۴.
- معارف اسلامی، ش ۱۴: ۶۴ - ۹۵ [به زبان عربی].
- ۱۳۴۹ (۲۲۲) ادبیات عرفانی ایران و ارزش انسانی آن، مجله دانشکده
ادبیات تهران، ش ۷۷: ۱۰۹ - ۱۵۰.
- نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۳۲ - ۲۶۷.
- (۲۲۳) درباره اصحاب کهف، بودن یا نبودن، نه شرقی نه غربی،
انسانی: ۵۵۸ - ۵۶۰.
- (۲۲۴) ماجرای بهاران، از مارکس سان‌فرانسیسکو [ترجمه]،
حکایت همچنان باقی: ۴۰۹ - ۴۲۳.
- (۲۲۵) عذر تقصیر، توضیح بعضی اشتباهات، نقش بر آب:
۷۰۴ - ۷۰۸.
- (۲۲۶) [گفتگویی در باب کتاب از کوچه رندان]. فردوسی، سال
۱۳۴۹.

۱۳۵۰

(۲۲۷) با حافظ در دیار رودکی، مجله صدای شرق [به خط روسی، چاپ دوشنبه تاجیکستان]. ۸، ۱۹۷۱: ۱۰۸ - ۱۰۹.

● چاپ دوم، به زبان فارسی، در مجله اخبار نشریه اداره مطبوعات سفارت شوروی در تهران، ۲۰، ۱۳ و ۲۹.

(۲۲۸) تسامح کوروشی و مسأله وحدت امپراطوری در ایران باستان، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۱ - ۲۶.

(۲۲۹) ابن تومرت «مهدی» مغربی، مجله دانشکده ادبیات مشهد، س ۷، ش ۲۸: ۷۴۸ - ۷۵۹.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۶۸ - ۲۷۶.

(۲۳۰) شیخ صنعان. یغما، س ۲۴ ش ۵: ۲۵۷ - ۲۶۶.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۶۸ - ۲۷۶.

(۲۳۱) گفت و شنودی در باب ابدیت ایران، راهنمای کتاب، س ۱۴، ش ۱۲/۹: ۶۴۵ - ۶۵۳.

● یادداشت‌ها و اندیشه‌ها: ۴۰۸ - ۴۱۷.

(۲۳۲) نفوذ در دنیای شاهنامه، راهنمای کتاب، س ۱۵، ش ۳/۴: ۱۶۷ - ۱۷۸.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۱۶۸ - ۱۷۹.

(۲۳۳) [پاسخ به] چند پرسش در باب تاریخ و ادب، مجله فرهنگ و زندگی، ش ۶: ۱۰۴ - ۱۰۹.

(۲۳۴) در حاشیه بوستان سعدی، دفتر ایام، ۸۳ - ۹۱.

(۲۳۵) الا یا ایها السّاقی، نقش بر آب: ۹ - ۴۳.

(۲۳۶) سه غزل از دیوان، درباره عرفان حافظ، نقش بر آب: ۶۲۲ -

- ۶۵۰.

(۲۳۷) سید اشرف گیلانی، حکایت همچنان باقی: ۳۷۴ - ۳۸۳.
 (۲۳۸) فرهنگ ایران و مسئله استمرار: یغما، س ۲۴ ش ۸: ۴۴۹ -
 ۴۵۶.

۱۳۵۱

(۲۳۹) از گذشته باستانی ایران چه می توان آموخت؟، کتاب نه
 شرقی، نه غربی، انسانی: ۲ - ۱۰.

(۲۴۰) از صبا تا نیما، همراه مجله راهنمای کتاب، س ۱۵، ش
 ۶/۵: ۱ - ۳۸.

● کتاب امروز: ۲۸ - ۳۱، پائیز ۱۳۵۱.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۷۷ - ۳۱۵.

(۲۴۱) تجدید عهدی با خاطره استاد [مقدمه‌ای است بر

مجموعه مقالات و اشعار استاد فروزانفر]. ج ۱: ۷ - ۱۱.

● مجله دانشکده ادبیات تهران، س ۲۲، ش ۱: ۱۲ - ۱۵.

(۲۴۲) نه شرقی، نه غربی، انسانی، در کتاب نه شرقی، نه غربی،
 انسانی: ۲۷ - ۳۹.

(۲۴۳) بهار و ادب فارسی [به کوشش گلبن]. فرهنگ و زندگی،
 ش ۱۰: ۱۵۳ - ۱۶۰.

● حکایت همچنان باقی: ۳۳۳ - ۳۴۳.

(۲۴۴) درباره سعید نفیسی، پیام نوین، س ۱۰، ش ۱: ۴۴ - ۵۳.

● حکایت همچنان باقی: ۳۰۷ - ۳۱۶.

(۲۴۵) زناده، آموزش و پرورش، س ۴۲: ۳۰۰ - ۳۱۱.

(۲۴۶) کشمکش ادیان در قلمرو اسلام (اهل کتاب)، آموزش و
 پرورش، س ۴۲: ۲۳۴ - ۲۳۵.

● نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۸۶ - ۱۰۴.

(۲۴۷) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی [از اشپولر]. فرهنگ

- و زندگی، ش ۱۰: ۱۲۳ - ۱۲۸.
- (۲۴۸) یک ربع قرن با مجله یغما، یغما، س ۲۵، ش ۹، ضمیمه صفحات آغازین مجله: ۴ - ۶.
- (۲۴۹) شیوه تاریخ‌نگاری در کتاب ایران باستان مشیرالدوله، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۳۸۶ - ۴۰۲.
- مجموعه گفتارها: تهران، ۱۳۵۷، ۷۸ - ۹۲.
- راهنمای کتاب: س ۱۵، ش ۱۰/۱۲: ۷۴۲ - ۷۵۶.
- (۲۵۰) چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟ ۱۳۵۲
نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۴۰ - ۴۷.
- (۲۵۱) غزلی از حافظ، تفسیر یک غزل از دیوان، نقش بر آب: ۶۹۳ - ۶۹۶.
- (۲۵۲) آشنائی با خیام، نقش بر آب: ۷۲۴ - ۷۲۶.
- (۲۵۳) امیر خسرو دهلوی، شاعر و منتقد، مجله دانشکده، س ۱، ۱۳۵۳
ش ۴: ۱۹ - ۲۵.
- دفتر ایام: ۷۵ - ۸۲.
- (۲۵۴) درباره تاریخ، از چیزهای دیگر: ۲۷ - ۷۳.
- (۲۵۵) شمس تبریزی، و نغمه نی مولوی، با کاروان اندیشه: ۹ - ۱۴ [اصل مقاله به زبان انگلیسی در یک مجمع اسلامی ترکیه ایراد شده].
- (۲۵۶) جستجو در تصوف ایران، مجله دانشکده ادبیات تهران، س ۲۰، ش ۴/۳: ۱ - ۲۲ و س ۲۱، ش ۱: ۱ - ۱۸ و ش ۳/۲: ۱ - ۳۴.
- (۲۵۷) [غزالی] در نظامیه بغداد، ایران‌نامه، س ۴، ش ۴. (۱۳۷۰) ۵۹۳ - ۶۱۵ [قسمتی از کتاب فرار از مدرسه]

مؤلف است.]

- (۲۵۸) عبدالرحمن کواکبی، دفتر ایام: ۱۲۶ - ۱۳۶.
- ۱۳۵۴ (۲۵۹) بابک و بازگشت قهرمان، با یادداشتی درباره این
نمایشواره، کتاب نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۵۸۱ - ۶۰۹.
- (۲۶۰) درباره داستان زندگی بوذاسف، نه شرقی، نه غربی،
انسانی: ۱۳۷ - ۱۴۳.
- (۲۶۱) تدریس ادبیات و مسأله پدران و فرزندان، از چیزهای
دیگر: ۲۸۱ - ۲۹۱.
- راهنمای کتاب، س ۲۰، ش ۳/۴: ۱۹۵ - ۲۰۳.
- (۲۶۲) آخرین محاوره سقراط، دفتر ایام: ۳۶۶ - ۳۹۱.
- (۲۶۳) ناکجا آباد، دفتر ایام: ۹۲ - ۱۱۲.
- (۲۶۴) جهان صائب، دریچه‌ای به جهان بینی او، از چیزهای
دیگر: ۱۲۱ - ۱۴۹.
- (۲۶۵) زمینه تحقیقی و فلسفی مربوط به نظامی، سخنرانی در
کنگره بین‌المللی بزرگداشت نظامی در ایتالیا، چاپ در
مجموعه سخنرانیهای کنگره، فروردین ۱۳۵۴.
- (۲۶۶) اهل ملامت و راه قلندر، مطالعه‌ای در باب واکنشهای
درونی تصوّف، دانشگاه ادبیات تهران، س ۲۲، ش ۱:
۶۱ - ۱۰۰.
- (۲۶۷) در جلسه بزرگداشت [سخنان دکتر زرّین‌کوب در مجلس
بزرگداشت خودش]، ارمغانی برای زرّین‌کوب: ۱۷۱ -
۱۷۴.
- (۲۶۸) زیبایی و هنر، بحثی در باب طبیعت و هنر، نقش بر آب:
۷۲۲ - ۷۲۴.

- ۱۳۵۵ (۲۶۹) فرهنگ عامه، سخنرانی در انجمن اولیاء و مربیان دبیرستان تجریش، نقش بر آب: ۷۴۳ - ۷۳۴.
- (۲۷۰) با کاروان اندیشه، در کتاب با کاروان اندیشه: ۲۴۸ - ۲۹۷.
- (۲۷۱) چشم انداز فکر معاصر، با کاروان اندیشه: ۳۶۶ - ۴۰۱.
- (۲۷۲) اندیشه فلسفی، جهش ها و بن بست ها، با کاروان اندیشه: ۲۹۸ - ۳۶۵.
- (۲۷۳) نیوشاک، اسطوره گونه ای از دنیای تورفان، نقش بر آب: ۴۱۳ - ۴۳۶.
- (۲۷۴) زائر هند، کتاب صائب و سبک هندی، تهران، ۱۳۵۵: ۳۱۸ - ۳۲۶.
- (۲۷۵) اسلام در ایران، دفتر ایام: ۱۳۷ - ۲۱۲.
- ۱۳۵۶ (۲۷۶) دکتر معین، استاد و پژوهنده، مجموعه مقالات دکتر معین، ج ۱، ۱۳۶۴: سی - سی و چهار.
- حکایت همچنان باقی: ۳۱۷ - ۳۲۳.
- (۲۷۷) حافظ و قلم صنع، نقش بر آب: ۱۰۱ - ۱۰۷.
- (۲۷۸) مجتبی مینوی، راهنمای کتاب، س ۲۰: ۱۱۲ - ۱۱۳.
- (۲۷۹) رستم و سهراب در غزنه، از چیزهای دیگر: ۳۲۷ - ۳۵۵.
- ۱۳۵۷ (۲۸۰) چیزهای دیگر که از کتابخانه باید آموخت، راهنمای کتاب، س ۲۱، ش ۱/۲: ۳ - ۱۱.
- نقش بر آب: ۷۲۶ - ۷۳۴.
- (۲۸۱) نهج البلاغه و شریف رضی، دفتر ایام: ۲۶۵ - ۲۹۵ [بخشی از کتاب مفقود «انسان الهی» مؤلف است].
- (۲۸۲) تصوف و ایران باستانی، هنر و مردم، ش ۱۸۶: ۱۶ - ۳۱.
- (۲۸۳) آن سوی افق، [بحثی در آراء مابعدالطبیعه]. با کاروان ۱۳۵۸

اندیشه: ۲۵ - ۶۱.

(۲۸۴) نظامی گنجوی، در جستجوی ناکجاآباد، با کاروان

اندیشه: ۱۵ - ۲۴.

(۲۸۵) دُنکیخوته در بازگشت [روایت طنزآمیز از ظهور مجدد

دنکیشوت در عالم]. نقش بر آب: ۴۵۲ - ۴۷۹.

(۲۸۶) افلاطون در ایران [نقد و بحثی درباره ترجمه مجموعه

۱۳۵۹

آثار افلاطون و سابقه آشنایی ایرانیان با اندیشه افلاطون]

آینده، س ۶: ۲۴۵ - ۶۶۳ و: ۹۵۳ - ۹۶۸.

● با کاروان اندیشه: ۲۰۵ - ۲۴۷.

(۲۸۷) عشق در مثنوی، بحثی در عشق مولانا، نقش بر آب: ۶۸۷

۱۳۶۱

- ۶۸۳.

(۲۸۸) نقش بر آب [خاطرات نویسنده]. در کتاب نقش بر آب:

۵۸ - ۱۰۰.

(۲۸۹) سوء تفاهم، بحثی در باب نمایشنامه نویسی، نقش بر آب:

۱۳۶۳

۷۱۶ - ۷۲۲.

(۲۹۰) غزالی در خرافات و اندیشه‌هایش، با کاروان اندیشه:

۱۲۳ - ۲۰۴.

(۲۹۱) سعدی شاعر انسانیت، خواندنیهای تاریخی: ۶۶ - ۸۰.

(۲۹۲) اهل ملامت و فتیان، در کتاب آیین جوانمردی: ۱۹۶ -

۲۰۳.

(۲۹۳) از گذشته نشر فارسی، نقش بر آب: ۴۸۰ - ۶۲۱.

۱۳۶۴

(۲۹۴) محققان قدیم یا محققان جدید، اطلاعات، ۲۷ آذر

۱۳۶۴: ۱۵.

(۲۹۵) غزالی و ابن رشد، دفتر ایام: ۹ - ۳۳.

- ۱۳۶۵ (۲۹۶) اشارات در حاشیه دیوان حافظ، نقش بر آب: ۳۶۳-۴۱۲.
 (۲۹۷) درباره تأثیر شعر، دفتر ایام: ۲۲۳-۲۲۷.
 (۲۹۸) تاریخ‌نگری یا تاریخ‌نگاری، اشارتی به فلسفه و منطق تاریخ، نقش بر آب: ۴۴-۵۷.
 (۲۹۹) فردوسی بزرگترین حماسه‌سرای جهان، خواندنیهای قرن: ۱۷۵-۱۸۲.
- ۱۳۶۶ (۳۰۰) روز وصل دوستان یاد باد، مجموعه مقالات دکتر حمید زرین کوب تهران، علمی، ۱۳۶۷.
 ● حکایت همچنان باقی: ۳۲۸-۳۳۲.
 (۳۰۱) از ادبیات تطبیقی، نقش بر آب: ۲۹۵-۳۶۱.
 (۳۰۲) در جستجوی انسان، گفت و شنودی درباره اخلاق، نقش بر آب: ۲۱۶-۲۵۵.
- ۱۳۶۷ (۳۰۳) یادداشتهای انتقادی و ادبی، حکایت همچنان باقی: ۳۵-۱۱۶.
- (۳۰۴) سیری در گلشن راز، نقش بر آب: ۲۵۶-۲۹۴.
 (۳۰۵) در تاریخ از هرودوت چه می‌توان آموخت؟ مطالعات تاریخی، ش ۱: ۵-۶۰.
 ● نقش بر آب: ۱۷۰-۲۱۵.
- ۱۳۶۸ (۳۰۶) پاسخ به دوستان، نقش بر آب: ۷۴۳-۷۴۷.
 (۳۰۷) یاد دوست، مقدمه بر فرهنگ سخنوران خیامپور، چاپ ۲، ج ۱، تهران، طلایه: الف-ج.
 ● حکایت همچنان باقی: ۳۲۴.
 (۳۰۸) تقریظ بر کتاب علویان طبرستان، تألیف حکیمیان، تهران، چاپ ۲، الهام، صفحه نخست.

- ۳۰۹) نوروز و آیین‌های وابسته به آن، نقش بر آب: ۴۳۷ - ۴۵۱.
- ۳۱۰) افسانه ارشمیدس و کنیزک چینی در اسکندرنامه نظامی. ۱۳۶۹
نامه فرهنگ، س ۲، ش ۴: ۹۲ - ۹۷.
- حکایت همچنان باقی: ۱۶۰ - ۱۷۸.
- ۳۱۱) سخن اهل دل، در کتاب سخن اهل دل، تهران، یونسکو، ۱۳۷۱، مقدمه کتاب، ۴ ص.
- حکایت همچنان باقی: ۲۹ - ۳۴.
- ۳۱۲) فردوسی آفریدگار رستم، ادبستان، ش ۱۲: ۵۸ - ۶۱.
- کتاب فردوسی و شاهنامه: تهران، ۲۵۹ - ۲۶۸.
- ۳۱۳) اسلام و میراث فلسفی، حکایت همچنان باقی: ۱۱۷ - ۱۳۷۰
۱۵۹.
- ۳۱۴) عصرخواجه، خواجه، کرمان، مجله دانشکده ادبیات، مهر ۱۳۷۰، ج ۲: ۵ - ۱۰.
- ادبستان، س ۲، ش ۲۳: ۱۰ - ۱۱.
- ۳۱۵) عارف و عامی در رقص و سماع، کتاب قافله سالار سخن، تهران، البرز، ۱۳۷۰: ۱۵۹ - ۱۸۲.
- مجله ایران‌شناسی، س ۳، ش ۲: ۲۶۱ - ۲۷۷.
- ۳۱۶) سبک بیان نظامی، مجله آشنا، س ۱، ش ۲: ۵۲ - ۵۳.
- ۳۱۷) درخت‌های دهکده، کلک، ش ۸۰ - ۸۳: ۱۰۸ - ۱۲۱.
- حکایت همچنان باقی: ۴۳۸ - ۴۵۶.
- ۳۱۸) فلاسفه یونان در بزم اسکندر، نظری به اسکندرنامه نظامی. مجله ایران‌شناسی، س ۳، ش ۳: ۴۸۲ - ۴۹۸.
- ۳۱۹) شعر اخوان، ناگه غروب کدامین ستاره: ۹۵ - ۹۸.
- حکایت همچنان باقی: ۳۸۴ - ۳۸۷.

۱۳۷۱

(۳۲۰) خرد و خردگرایی در شاهنامه، مجله هستی، اسفند
۱۳۷۱: ۸۱-۸۷.

● حکایت همچنان باقی: ۳۶۱-۳۶۸.

(۳۲۱) ایران در کشاکش ایام، حکایت همچنان باقی: ۴۳۰-
۴۳۷.

(۳۲۲) تقریظ بر کتاب پسته ایران، تألیف محمد حسن ابریشمی.
تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳: بیست و پنج -
بیست و هفت.

(۳۲۳) درباره محیط طباطبایی، ره زین شب تاریک، برون،
دنیای سخن، ش ۵۰: ۱۴-۱۵.

● حکایت همچنان باقی: ۳۹۹-۴۰۳.

(۳۲۴) درباره اسکندرنامه نظامی گنجوی، حکایت همچنان
باقی: ۱۸۸-۲۱۴.

● کتاب سخن [مجموعه مقالات] تهران، علمی، ۱۳۷۱:
۲۰-۴۱.

(۳۲۵) حکایت همچنان باقی، مجله کِلک، ش ۸۵-۸۸: ۱۴-۵۳.
● در کتاب حکایت همچنان باقی: ۴۵۷.

(۳۲۶) ایران و آسیای مرکزی (گزارش مذاکرات تاریخی و
فرهنگی یونسکو در باب ایران و آسیای مرکزی) نامواره
دکتر افشار، ج ۶: بیست و هفت - سی و دو.

(۳۲۷) اندیشه‌هایی در باب همکاری‌های ایران و آسیای میانه با
مروری بر سوابق آن، مجله کِلک، ش ۸۹-۹۳: ۱۱-۱۶.
● حکایت همچنان باقی: ۳۸۸-۳۹۴.

● ادبستان، س ۳، ش ۳۶: ۳۰-۳۱ [ترجمه از انگلیسی]

به فارسی وسیلهٔ سیروس سعیدی].

- ۱۳۷۲ (۳۲۸) دربارهٔ فارس و فرهنگ ایران، حکایت همچنان باقی:
۳۶۹ - ۳۷۳.
- (۳۲۹) دربارهٔ عطار، حکایت همچنان باقی: ۱۷۹ - ۱۸۷.
- (۳۳۰) از دیار آشتی، دربارهٔ فریدون مشیری، مجلهٔ کِلک، ش
۴۶/۴۵: ۷ - ۹.
- (۳۳۱) فرهنگ گذشته و نیازهای امروز، مجلهٔ هستی، بهار
۱۳۷۲: ۴۰ - ۴۲.
- ۱۳۷۳ (۳۳۲) تاریخ‌نگاری در ایران معاصر، کِلک ش ۵۱/۵۲: ۲۳ - ۲۷.
● حکایت همچنان باقی: ۲۷۰ - ۲۸۸.
- ۱۳۷۴ (۳۳۳) از زندگی استاد فروزانفر، حکایت همچنان باقی: ۳۹۵ -
۳۹۸.
- (۳۳۴) توسعه، تکامل و تاریخ، مجلهٔ کِلک، ش ۶۱-۶۴: ۳۷ - ۴۲.
● حکایت همچنان باقی: ۳۵۲ - ۳۶۰.
- (۳۳۵) مقدمه بر کتاب گل و بلبل، گزیدهٔ ۱۲ قرن شعر ایران.
ترجمه به آلمانی پوران‌دخت پیرایش، تهران، فرهنگسرا.
● چاپ ۲، ۱۳۷۵.
- مجلهٔ بخارا، ش ۳: ۴۰۰ - ۴۰۲.
- (۳۳۶) از قصه‌های مثنوی، نامهٔ شهیدی: ۳۵۰ - ۳۵۷.
- (۳۳۷) مقدمه بر کتاب زعفران ایران، تألیف محمدحسن
ابریشمی. تهران، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶: بیست و
پنج - بیست و نه.
- (۳۳۸) درودی به دکتر مشکور، کتاب سعی مشکور، تهران،
گردآورنده میرمحمد صادق، تهران، پایا: ۱۳ - ۱۶.

● حکایت همچنان باقی: ۳۰۳ - ۳۰۶.

(۳۳۹) ملک الشعراء بهار، سخنرانی در مراسم چهل و چهارمین

سالگرد وفات بهار در دانشکده ادبیات، مجله دانشجوی

امروز، ش ۱ (سوم اردیبهشت ۱۳۷۴): ۴۶ - ۴۷ و ۵۰.

(۳۴۰) خاموشی دریا، حکایت همچنان باقی: ۲۸۹ - ۳۰۲.

(۳۴۱) آداب ایرانی، حکایت همچنان باقی: ۲۵۴ - ۲۶۹.

(۳۴۲) مسأله تحوّل و تطوّر، حکایت همچنان باقی: ۲۴۳ - ۲۵۳.

(۳۴۳) قضای آسمانی، فاتالیزم. حکایت همچنان باقی: ۲۱۵ -

۲۴۲.

(۳۴۴) مثنوی معنوی، شریعت و طریقت، مجله کِلک، ش ۶۸ -

۷۰: ۹ - ۱۶.

● حکایت همچنان باقی: ۹ - ۱۹.

(۳۴۵) ادبیات انسانی - ادبیات جهانی، دفتر ایّام: ۳۱۱ - ۳۲۲.

(۳۴۶) بحثی در عرفان تطبیقی، دفتر ایّام: ۳۲۳ - ۳۵۰.

(۳۴۷) ملاحظاتی در باب شیخ عطار، دفتر ایّام: ۳۴ - ۴۲.

(۳۴۸) سعدی شاعر و معلّم اخلاق، حکایت همچنان باقی: ۲۰ -

۱۳۷۵

۲۸.

(۳۴۹) یاداستاد [فروزانفر]. مجله کِلک، ش ۷۳ - ۷۵: ۲۰۹ -

۲۱۶.

(۳۵۰) نگاه به گذشته‌ها [نقل از فصل ۱۶ کتاب روزگاران ایران،

ج ۳]. مجله کِلک، ش ۷۶ - ۷۹: ۲۹ - ۴۰.

(۳۵۱) مرد سخن [خانلری] حکایت همچنان باقی: ۴۰۴ - ۴۰۸.

۱۳۷۶

(۳۵۲) شمس تبریزی و نغمه نی مولوی، با کاروان اندیشه: ۹ -

۱۴.

(۳۵۳) یادى از مجتبی مینوی، حکایت همچنان باقی: ۳۴۴ -
۳۵۱.

(۳۵۴) من تاریخ الاخوه فی العالم، الانحاء، ۱، ۱۳۴۴: ۲۰/۸.
(۳۵۵) فرهنگ چند صدایی و فرهنگ تک صدایی، مجله بخارا،
ش ۱: ۱۵ - ۲۱.

۱۳۷۷ (۳۵۶) صدای بال سیمرغ [گفتگویی با عطار]، مجله بخارا، ش
۲: ۲۷ - ۳۱.

۱۳۷۸ (۳۵۷) مقدمه بر یادنامه محمد قزوینی، به کوشش علی
دهباشی، تهران، کتاب و فرهنگ، ۱۳۷۸: ۹ - ۱۱.

۴. مقاله‌ها و رساله‌ها به زبانهای دیگر

- 358) A propos de la cuisine iranienne, New-Delhi, 1964.
- 359) Mosque, venerable galleries of islamic art, RCDP
Tehran. 1966.
- 360) The Arab conquest of Iran and its Aftermath: in
cambridge History of Iran, vol 4, London, 1975,
p:1-56.
- 361) Shams-1 Tabrizi and a new interpretation of the
Rumi's song of Reed, in Mevlanan'im 700 ölüm
Yildönümü Dolayince lilusla - rarasi Mevlana
seminer Ankara 1973.
- Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle Edition, Brill 1960,
Tome IV, 1978:

- 362) Kaim - Makam-i Farahani
- 363) Kamal al-Din Ismail, 538
- 364) Karim Khan-zand, 665-6
- 365) Lahidji, 608 - 609
= Supplement 1-6. 1980 - 82:
- 366) Djamal al-Din Isfahani 240 - 41
- 367) Ibrahim Shirazi, 405 - 6.
- 368) Dekhudi, p: 207 - 208
- 369) Persian Sufism in its historical Background, Iranian Studies III 1970.
- 370) The Struggle of Day and Night, on Irawan Festival, in the UNESCO courier, January 1990.
- 371) L'Iran et l'Asie Centrale, in the Memorial Volume of Dr. M. Afshar (Nam - Vareh), vol 6, Tehran, 1990.
- 372) Nizami, A life - long quest for a utopia, Rome, 1977.
- 373) Omar Khayyam, Einleding zur Hakim Omar Khayyam, übertragen von P. Pyrayech, Tehran, 1997.
p: 3713 - 3722
- درباره تاریخ و تاریخ‌نگاری به زبان فرانسوی در مجله
- 374) Journal the Tehran =

۵. عناوین شعرها

- ۱۳۲۵ (۳۷۵) بوسه مهتاب، جهان نو، س ۱: ۱۸۸.
- (۳۷۶) چوپان عاشق، جهان نو، س ۱، ش ۳: ۱۳۸.

- (۳۷۷) نغمه آواره، تذکره شعرای معاصر، ج ۲: ۱۲۹.
- جهان نو، س ۱: ۲۹۲.
- (۳۷۸) آن شب، جهان نو، س ۲، ش ۳: ۸۸. ۱۳۲۶
- (۳۷۹) چشمان تو، جهان نو، س ۲، ش ۷: ۱۶۵.
- (۳۸۰) [؟] ترجمه منظوم از آثار پترارک، جهان نو، س ۲: ۲۴۳.
- (۳۸۱) مهتاب و شاعر، دانشنامه، ش ۱: ۱۳۲.
- (۳۸۲) اندوه جوانی، تذکره شعرای معاصر، ج ۳: ۱۲۹. ۱۳۳۰
- سخنوران نامی معاصر، ج ۲: ۱۴۵.
- (۳۸۳) خزان امسال، سخنوران نامی معاصر، ج ۲: ۱۴۵.
- (۳۸۴) عصیان، یغما، س ۶، ش ۸: ۳۲۳. ۱۳۳۲
- (۳۸۵) بودن یا نبودن، تذکره شعرای معاصر، ج ۲: ۱۲۷. ۱۳۳۷
- (۳۸۶) قصه‌ای برای خواهرم، تذکره شعرای معاصر، ج ۲: ۱۲۸ - ۱۲۹.
- (۳۸۷) بن بست، تذکره شعرای معاصر، ج ۲: ۱۳۰.
- (۳۸۸) دیوپرست، راهنمای کتاب، س ۶: ۵۵۲. ۱۳۴۲
- (۳۸۹) سیمرغ، یغما، س ۲۵، ش ۱: ۲۵. ۱۳۵۱
- (۳۹۰) با مولانای روم: از سرّ نی، کتاب دفتر ایّام، چاپ ۱۳۶۵: ۶۳ - ۷۴. ۱۳۵۴
- (۳۹۱) از نقد حال ما: فی و کوه، کتاب از چیزهای دیگر: ۳۵۷ - ۳۵۹. ۱۳۵۶
- (۳۹۲) نقش رؤیا، به یاد استاد فروزانفر، مجله کِلک، ش ۷۳ - ۷۵: ۲۱۷ - ۲۱۸. ۱۳۶۴
- (۳۹۳) در راه بازگشت، مجله بخارا، ش ۲: ۸. ۱۳۷۷

۶. آثار گمشده دکتر زرّین کوب

(۳۹۴) ادبیات فرانسه در دوران کلاسیک، ترجمه از مجموعه

چه می دانم، پایان ترجمه، ۱۳۲۹.

(۳۹۵) انسان الهی، درباره زندگی و شخصیت علی بن ابی طالب

علیه السلام، پایان تحریر اردیبهشت ۱۳۵۷.

(۳۹۶) اسلام در نقش فرهنگ و سیاست، درباره زندگی سید

جمال الدین اسدآبادی، پایان تحریر، اسفند ۱۳۵۶.

این هر دو کتابِ اخیر در دفتر کار نویسنده در دانشکده

ادبیات به دست اشخاص غیرمسئول از بین رفت. کتاب

ادبیات فرانسه در دست مؤسسه علی اکبر علمی مفقود

شد.

(۳۹۷) نردبان آسمان، شامل سه مجلد که نسخه خطی آن در

نزد ناشر مفقود شد و اکنون در اختیار فرزانه‌یی محسن،

واقع است که برای تحویل دادنش مطالبه مبلغی هنگفت

کرده است و از قراین پیدا است ترجیح می دهد آن را به نام

خود نشر کند. جای آن است که از یک ویراستار شریف

در اینجا سپاسگزاری شود که نسخه خطی منحصر به فرد

دنباله جستجو در دست وی مانده بود و او کتاب را

به وسیله دکتر احسان نراقی به نویسنده بازگرداند و با

تواضع و کرامت حتی نام خود را نیز افشا نکرد.

(۳۹۸) تاریخ ایران بعد از اسلام، جلد دوم.

فهرستواره موضوعی تحقیقات و آثار دکتر زرین کوب

«شماره یا شماره‌هایی که بعد از هر مدخل قرار گرفته، شماره ردیف «فهرست آثار دکتر زرین کوب» است که پیش از این «فهرستواره موضوعی» آمده است.»

ادبیات فرانسه، ۳، ۴، ۳۹۴	آ
ادبیات معاصر فارسی، ۴۵	آداب ایرانی، ۱۸۱، ۳۴۱
ارسطو، ۹، ۲۶، ۱۳۶	آسیای مرکزی و ایران، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۷۱
ارشمیدس، ۳۱۰	آقاخان (امام اسمعیلیه)، ۶۲
از صبا تا نیما (کتاب)، ۲۴۰	
از کوچۀ رندان (کتاب)، ۲۲۶	الف
اساطیر، ۳۸	ابراهیم ادهم، ۲۱۰
استادسیس، ۷۲	ابراهیم شیرازی، ۳۶۷
استخاره، ۱۸۵	ابن تومرت (مهدی مغربی)، ۲۲۹
اسکندرنامۀ نظامی، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۴	ابن رشد، ۲۹۵
اسلام - تاریخ، ۱۶، ۱۸	ابن یمن، ۱۳
اسلام - ایران - تاریخ، ۱۵۳، ۱۵۶، ۲۱۴، ۲۷۵	ابومسلم خراسانی، ۱۹۱
اسلام در ایران - فتوح، ۳۶۰	اپیکور، ۷۴
اسلام و دین‌های دیگر، ۲۴۶	اخلاق، ۳۰۲
اسمعیلیه، ۶۲	اخوان ثالث، ۳۲۰
اشپولر، ۲۴۷	ادبیات، ۵۳، ۸۵، ۸۷، ۲۱۲، ۳۴۵
اشرف گیلانی (سید)، ۲۳۷	ادبیات - تاریخ و نقد، ۱۰، ۷۵، ۹۹
اشعار منتخب ویکتور هوگو (کتاب)، ۱۳۷	ادبیات تطبیقی، ۳۰۱
	ادبیات عرفانی، ۲۲۲
	ادبیات فارسی، ۴۵، ۲۶۱

- اصحاب کهف، ۲۲۳
اعتصامی، پروین، ۱۳، ۲۰۹
افسانه‌ها و قصه‌ها، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۵۰
افسانه‌های خدایان (کتاب)، ۱۱۲
افکار کوچک و دنیای بزرگ (کتاب)، ۷۳
افلاطون، ۱۱۳، ۲۸۶
اقبال لاهوری، ۱۳، ۲۰۶
امیر خسرو دهلوی، ۱۳، ۲۵۳
امیرخیزی، اسماعیل، ۱۷۰
امیر معزی، ۱۳
اندرسن، هانس کریستیان، ۱۳۳
انوری، ۱۳
اوستا، مهرداد، ۱۸۸
ایران - تاریخ، ۳۵، ۴۳، ۱۷۵، ۳۲۱
ایران - تاریخ پیش از اسلام، ۳۵، ۴۲
۲۲۸، ۲۳۹، ۳۶۰
ایران - تاریخ پس از اسلام، ۱۲، ۴۴
۳۹۸، ۳۶۰
ایران - تاریخ - جنبش‌های ملی، ۱۶۶
ایران - تاریخ - نقد مآخذ، ۱۲، ۲۰۲
ایران در قرون نخستین اسلامی (کتاب)،
۲۴۷
ایران و آسیای مرکزی، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۷۱
ایلیاد (کتاب)، ۸۲
ب
بابک [خرمدین]، ۲۵۹
باباگوریو (کتاب)، ۱۳۸
بالزاک، ۱۳۸، ۱۴۷
به سوی باختر (کتاب)، ۱۱۶
بل، پیر، ۱۰۲
بنیاد شعر فارسی (کتاب)، ۲
بوذاسف، ۲۶۰
بوستان سعدی، ۲۳۴
بهار، محمدتقی، ۱۳، ۱۲۷، ۱۴۹، ۲۴۳،
۳۳۹
بهار و ادب فارسی (کتاب)، ۲۴۳
بهشت سخن (کتاب)، ۱۶۳
بیدپای، ۱۸۴
بیدل، ۱۳، ۱۹۹
پ
پاسکال، ۱۱۷
پاینده، ابوالقاسم، ۱۴۶
پالیزبان (کتاب)، ۱۸۸
پترارک، ۳۸۰
پسته ایران (کتاب)، ۳۲۲
ت
تاریخ، ۲۵۴
تاریخ - فلسفه، ۲۴، ۲۰۴، ۳۳۴
تاریخ آقاخان (کتاب)، ۶۲
تاریخ ایران در قرون وسطی (کتاب)،
۲۴۷
تاریخ ایران کمبریج (کتاب)، ۲۲۱
تاریخ ایران مشیرالدوله، ۲۴۹
تاریخ‌نگاری، ۲۹۸، ۳۳۲، ۳۷۴
تاریخ هرودوت، ۳۰۵

- تحصن در سفارت انگلیس (کتاب)، ۱۸۹
تحقیق - روش، ۱۵۴
تحول و تطور، ۳۴۲
ترجمه فارسی قرآن مجید (کتاب)، ۱۴۶
تصوف (و تصوف ایرانی)، ۱۱، ۲۷، ۲۹،
۱۷۲، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۸۲، ۳۱۵، ۳۶۷
تعزیه، ۱۶۱
تقی زاده، سید حسن، ۱۸۶، ۱۹۷
تمدن ایرانی، ۲۳۱
توسعه (از دیدگاه تاریخ)، ۳۳۴
- ج**
- جامی، ۱۳
جمهور افلاطون (کتاب)، ۱۳۹
جن، ۱۶۹
جمال الدین اسدآبادی، ۳۹۶
جمال الدین اصفهانی، ۳۶۶
جویای تبریزی، ۱۰۷
- چ**
- چیترا (کتاب)، ۱۱۵
- ح**
- حاجی ملازلفعلی (کتاب)، ۷۶
حافظ شیرازی، ۱۳، ۱۹، ۲۳۵، ۲۳۶،
۲۵۱، ۲۷۷، ۲۹۶، ۳۱۱
حدیث الشعر و النثر (کتاب)، ۶۰
حرارت... (کتاب)، ۱۳۰
حکیم عمر خیام (کتاب)، ۳۷۱
- حلاج، ۴۷
حمیدی، مهدی، ۱۶۳
- خ**
- خاقانی، ۱۳
خاقانی (قصیده ترسائیه)، ۷، ۱۰۰، ۱۹۰
خانلری، پرویز، ۳۵۱
خرابات، ۲۰۷
خواجوی کرمانی، ۳۱۴
خیام پور، ۳۰۷
خیام نیشابوری، ۱۳، ۲۵۲، ۳۷۳
- د**
- داستان، ۱۳۵، ۳۱۷
داستان فلسفی و عرفانی، ۲۱۰
داستان سهراب و رستم (کتاب)، ۱۱۰
در برابر خدا (کتاب)، ۷۰
دقیقی، ۱۳
دن کیشوته (= دن کیشوت)، ۲۸۵
دن کیشوت (کتاب)، ۱۴۱
دیوان منوچهری (کتاب)، ۷۱
دهخدا، علی اکبر، ۱۳، ۱۱۴، ۳۶۸
دین - تاریخ، ۳۸
دین در ایران باستان، ۱۷۸
- ر**
- راز آفرینش (کتاب)، ۱۲۱
ران ملخ (کتاب)، ۱۹۷
رساله لونگینوس، ۱۰۹

- رسالة لوایح (کتاب)، ۱۶۷
رستم، ۲۷۹، ۳۱۲
رشید یاسمی، ۹۲
رودکی، ۱۳
- سوانح مولوی (کتاب)، ۱۰۴
سهراب، ۲۷۹
سیمجور (خاندان)، ۱۱۹
- ش**
- شاعران - زندگی نامه‌ها، ۱۳، ۳۱
شاهنامه، ۸۲، ۲۳۲، ۳۲۰
شبستری، ۱۶۲
شرح احوال عطار (کتاب)، ۱۹۳
شرح گلشن راز (کتاب)، ۱۶۲
شریف رضی، ۲۸۱
شعر، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۸۴، ۱۰۱، ۱۴۰،
۲۹۷
شعر در ایران، ۱
شعر = نقدالشعر = تاریخ شعر، ۶۹، ۷۹،
۸۱، ۹۴، ۱۰۶
شعر = فن الشعر، ۹، ۲۶
شعر فارسی - تاریخ و نقد، ۲، ۱۵، ۳۱،
۴۵
شعر فارسی - منابع، ۲
شعر اروپا - نقد، ۹۰
شعر یونانی و رومی - نقد، ۷۸
شکنجه و امید (کتاب)، ۶۵
شمس تبریزی، ۱۵۱، ۲۰۵، ۲۵۵، ۳۵۲،
۳۶۱
شهرستانی، هبة الدین، ۸۰، ۱۳۴، ۱۴۲
شهسوار اسلام (کتاب)، ۶۶
شیخ صنعان، ۲۳۰
- ز**
- زبان فارسی، ۸۸
زبان فارسی - دستور، ۱۶۴، ۱۶۵
زریاب خویی، عباس، ۳۴۰
زرین کوب، حمید، ۳۰۰، ۳۰۲
زرین کوب، عبدالحسین - خاطرات،
۲۶۷، ۲۸۸، ۳۰۶، ۳۲۵ - شعرها،
۳۷۵، ۳۹۳
زعفران ایران (کتاب)، ۳۳۷
زنبق دره (کتاب)، ۱۴۷
زندقه و زنداقه، ۲۰۱، ۲۴۵
زنده بیدار (کتاب)، ۱۴۳
زیبایی شناسی، ۲۶۸
- س**
- سروانتس، ۱۴۱
سعدی شیرازی، ۱۳، ۵۰، ۵۶، ۱۳۲،
۳۴۸
سفرنامه گالیور (کتاب)، ۱۴۸
سفره ایرانی، ۱۸۱
سقراط، ۹۵، ۱۷۳، ۲۶۲
سنائی، ۱۳
سنباد، ۸۹
سندی ادبی بورد (ناشر)، ۱۸۷

- ص
- صائب تبریزی، ۱۳، ۲۶۴، ۲۷۴
صدای بال سیمرغ، ۴۹، ۳۵۶
صفویه - تاریخ، ۱۸۳
صلیب آهنین (کتاب)، ۱۲۲
- ط
- طنزنویسی، ۲۱۸
- ع
- عرفان تطبیقی، ۳۴۶
عطار نیشابوری، ۱۳، ۴۹، ۱۹۳، ۳۵۶
۳۴۷، ۳۲۹
علم در ایران - تأثیر کشورهای اسلامی،
۲۰۸
علویان طبرستان (کتاب)، ۳۰۸
علی بن ابی طالب (ع)، ۳۹۵
عین القضاة همدانی، ۱۶۷
- غ
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۲۲،
۲۹۰، ۲۵۷
غزلهای حافظ (کتاب)، ۱۵۸
- ف
- فاتالیزم، ۳۴۳
فارس (شیراز)، ۳۲۸
فارسی عمومی - کتابهای درسی، ۸
فال، ۱۸۵
- فاوست (کتاب)، ۱۲۴
فخری گرگانی، ۱۳
فخرالدین علی صفی، ۱۵۲
فرّخی، ۱۳
فردوسی، ۱۳، ۸۲، ۲۱۳، ۲۹۹، ۳۱۲،
۳۲۰
فروزانفر، بدیع الزمان، ۲۴۱، ۳۳۳، ۳۴۹،
۳۸۹، ۳۹۲
فرهنگ، ۱۶۶
فرهنگ ایرانی، ۲۳۸، ۳۳۱
فرهنگ سخنوران (کتاب)، ۳۰۷
فرهنگ عامه، ۲۶۹
فرهنگ تک صدایی، ۳۵۵
فلسفه، ۹۱، ۲۷۲، ۳۴۲
فلسفه اسلامی، ۳۱۳
فلسفه علمی (کتاب)، ۱۲۳
- ق
- قآنی، ۱۳
قائم مقام فراهانی، ۳۶۲
قزوینی، محمد، ۳۵۷
قطران تبریزی، ۱۳
قیام آذربایجان و ستارخان (کتاب)، ۱۷۰
قصه، قصه نویسی، ۲۱۹
قصه ها...، ۱۸۰، ۱۹۶، ۳۱۷
قصه رمزی، ۱۷
قضا و قدر، ۳۴۳
قلندر (تصوف)، ۲۶۶

ک

- کارخانه مطلق سازی (کتاب)، ۶۷
کتابخانه، ۲۸۰
کتابهای درسی، ۱۶۸
کتابشناسی ایران (کتاب)، ۱۷۶
کریمخان زند، ۳۶۴
کلیات شمس (کتاب)، ۱۵۱
کلودل، ۱۲۸
کلیله و دمنه، ۱۱۱
کمال الدین اسمعیل، ۳۶۳
کواکبی، عبدالرحمن، ۲۵۸
کوروش کبیر، ۲۲۸

گ

- گلستان سعدی، ۱۳۲
گلشن راز، ۳۰۴
گل و بلبل (کتاب)، ۳۳۵
گوته، ۵۷، ۱۲۴
گوتیه، تئوفیل، ۹۳

ل

- لاهیجی، ۳۶۵
لایب نیتس، ۱۰۲
لرمانتوف، ۵۵
لوکرس، ۷۷
لطایف الطوائف (کتاب)، ۱۵۲
لغت نویسی، ۱۸۲
لقمان حکیم، ۸۳
لولیان، ۹۷

لونگینوس، ۱۰۹

م

- ماه پنهان است (کتاب)، ۱۲۶
مائده های زمینی (کتاب)، ۱۴۴
ماروت و هاروت، ۲۱۱
متافیزیک (= مابعدالطبیعه)، ۵، ۸۶، ۲۸۳
متون ادبی - تصحیح، ۱۵۴
مثنوی - شرح و تفسیر، ۳۲، ۳۴، ۴۸، ۲۸۷، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۹۷
مجموعه اشعار دهخدا (کتاب)، ۱۱۴
محمد خاتم پیامبران (کتاب)، ۲۲۰
محیط طباطبائی، ۳۲۳
مسجد، ۲۰۳، ۳۵۹
مسعود سعد، ۱۳
مشکور، محمد جواد، ۳۳۸
مشیری، فریدون، ۳۳۰
معین، محمد، ۲۷۶
ملامتیه، ۲۶۶
ملل و نحل (کتاب)، ۱۳۴، ۱۴۲
منتسکیو، ۶۸
منوچهری، ۱۳، ۹۸
موسیقی، ۵۹
مولوی، ۱۳، ۳۲، ۱۰۴، ۲۰۵، ۳۹۰، ۳۵۲، ۳۴۴
مینوی، مجتبی، ۲۷۸، ۳۵۳

و	ن
ویس و رامین (کتاب)، ۱۶۰	ناصر خسرو، ۱۳، ۱۷۹
	ناکجا آباد، ۲۶۳، ۲۸۴
	نثر فارسی، ۴۵
هاتف اصفهانی، ۱۳	نظامی گنجه‌ای، ۱۳، ۴۰، ۲۶۵، ۲۸۴
هاروت و ماروت، ۲۱۱	۳۷۲، ۳۱۶
هرودوت، ۳۰۵	نفیسی، سعید، ۲۴۴
هنر، ۹۱، ۲۶۸	نقد ادبی، ۱۰، ۲۸، ۴۱، ۱۰۳، ۱۷۱
هنگامه مرگ و زندگی (کتاب)، ۱۳۱	نقد الشعر، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۴، ۱۰۶
هوراس، ۱۹۴	النقض (کتاب)، ۹۶
هویت ایرانی، ۲۵۰	نمایش، ۲۱۶
	نمایشنامه، ۲۲۳
	نمایش نامه نویسی، ۲۸۹
	نوروز، ۳۰۹
یادنامه محمد قزوینی، ۳۵۷	نهج البلاغه، ۲۸۱
یزگرد اول، ۱۲۹	نیوشاک، ۲۷۳
یغما (مجله)، ۲۴۸	
یمن (ایرانیان در یمن)، ۱۰۵	

[تاریخ تنظیم کتابشناسی آثار دکتر زرین کوب ۱۳۷۸/۸/۲۷]