

صوفیان بی سلسله

و برخی ویژگی‌های ایشان

دکتر علینقی منزوی

[ماهنامه‌ی کاوه، ش 45، س 11، نوروز 1352، صص 77-88]

چنان که پیش از این گذشت (کاوه 36: 218) تشریح و تصوف دوگونه خدانشناسی بوده است. در شریعت، انسان به واسطه‌ی انسانی دیگر (پیغمبر) با خدا ارتباط می‌گرفت و در طریقت، این واسطه در میان نبود. اصل پیروی انسان از انسان که به غلط به تعلیمیان منسوب شده است در همه‌ی ادیان وجود دارد و هر چه دین قشری‌تر یعنی بدایی‌تر باشد این واسطه‌ها بیشتر و پایدارتر هستند و هر چه به تصوف نزدیک‌تر باشد، از شأن واسطه‌ها کاسته می‌شود تا بکلی نیست شوند.

سلسله‌بندی و مرید مرادی:

از طرفی می‌بینیم که بسیاری از صوفیان نیز برای مرحله‌ای از تصوف (مرحله‌ی تعبد یا علم کثرت¹) به مساله پیروی سالک از پیر، اهمیت بسیار داده‌اند. عین‌القضات همدانی (کشته‌ی 525 هـ = 1131 م) در جایی می‌گوید: هرکس شیخ ندارد دین ندارد.² پیر پرستی به که خدا پرستی³ و در جایی گوید: ایشان (صوفیان) جز خدا پیر ندارند.⁴ پیدا است که گفته‌ی دوم عین‌القضات ناشی از نظریه‌ی هند و ایرانی او است که در "کاوه 36: 219" بدان اشارت رفت. و در این جا باید ریشه‌های تاریخی گفته‌ی نخستین وی (پیروی از پیر) را بیابیم.

خلفای جاهل بر جای ساسانیان:

اصل اطاعت از شیخ قبيله نزد اعراب، بعد از تشکیل دستگاه خلافت به صورت اطاعت مطلق از خلیفه در آمد، با این تفاوت که اینان می‌خواستند بر مردم ایران و عراق و شام و ارمنستان حکومت کنند نه بر اعراب کوچ‌نشین بادیه. چون خلفا عموماً بی‌سواد و جاهل بودند (کاوه 43: 320) از همان سده‌ی نخستین، مورد حمله‌ی صاحبان افکار گنوستیک ایرانی قرار گرفتند. خلفا از طرفی برای توجیه بی‌سوادی خود مساله‌ی بی‌سوادی محمد را علم کردند⁵ و از طرفی به لجن مال کردن گنوسیزم پادشاهان ساسانی پرداختند. فقر صوفیانه را که گنوستیک‌های ایرانی "طریقه ساسان" می‌خواندند، خلفا، گدایی و بی‌بند و باری و اباحی‌گری و بچه‌بازی (انحراف جنسی) نامیدند. و عرفان صوفیانه را که ایرانیان "علم ساسان" می‌خواندند، منجمی و رمالی نامیدند. معتزلیان که اساس افکارشان بر گنوسیزم ایرانی نهاده شده بود، برای دوری جستن از اتهام مجوسی‌گری، به این تبلیغات خلفا و اهل حدیث دامن می‌زدند. تا آن جا که صاحب عباد (م 385 هـ = 995 م) وزیر فخرالدوله به دشمنی با هر گونه آثار ایرانییت تظاهر می‌کرد. او حتی از استعمال کلمات فلسفی و صوفیانه بر شاعران خود خورده می‌گرفت.⁶ او دلچک خود، ابودلف خزرچی را وادار کرد تا قصیده‌ای رایبی به نام "ساسانی" (یعنی گنوسیزم) بسراید و تصوف، منجمی، طب، داروسازی، قرمطی‌گری، شیعی‌گری، گدایی، دجالی، بچه‌بازی، جلق‌زدن، می‌خواره‌گی کلاشی و آوارگی همه را در یک ردیف قرار دهد. و حتی مطیع‌الله خلیفه‌ی عباسی را که به تقلید شاهان ساسانی دعوی تصوف و عرفان داشت، پیرو چنین طریقت ساسانی شمرد. سپس حریری (م 516 هـ = 1122 م) مقامه‌ی 49 از مقامات خویش را روی همین زمینه ساخت و "ساسانیه" نامید.

سپس مطرزی (م610=1213م) آن را شرح نمود. شادروان دهخدا برای دفع این گونه تهمت‌ها از ساسانیان، بکلی منکر تصوف ساسانی گردید و گفته‌ی تبریزی را در "برهان قاطع" که ساسان به معنی تجرد و تصوف است و دولت ساسانی به دست درویشان تاسیس شده است⁷ انکار نموده آن را ساخته‌ی دساتیر و فرقه‌ی آذر کیوان خواند.⁸ قصیده‌ی ابودلف خزرگی را ثعالبی در "یتیمه الدهر" آورده است، و مقامه‌ی 49 حریری نیز مکرراً جزو مقامات وی چاپ شده است. این دو سند با همه فحش‌ها و ناسزاها که در برمی‌دارند برخی مسایل تاریخی را نیز حل می‌کنند و بسیاری از مصطلحات پیشه‌وری فارسی آن دوره را برای ما نگاه داشته‌اند.

مساله‌ی عارف بودن پادشاهان ساسانی و به قول فارابی اتصال پادشاه به عقل فعال چنان در اذهان توده‌ی ایرانی رسوخ داشت که بالاخره در سده‌ی (7ه=13م) برخی از همین خلفای عباسی خود را مجبور یافتند که رسماً و با تشریفات به سلک تصوف در آیند و خرقة برتن نمایند⁹ تا بدین وسیله محتوی ضد رژیم گنوسیزم را خنثی سازد.

پیروی در نزد غلات و در نظر فارابی:

گنوستیک‌های نومسلمان در سده‌ی (2ه=9م) طبق عقاید دوره‌ی ساسانی، برای فرمانروا دو شرط¹⁰ قایل بودند، اول، دارا بودن تعلیم و تربیت کافی. دوم دارا بودن فره‌ی ایزدی. البته دومین آنها شرطی فامیلی و طبقاتی است ولی به هر حال چون گنوستیک‌های مسلمان هیچ یک از این دو شرط را در خلفا نمی‌یافتند ایشان را غاصب تشخیص داده به دنبال فرمانروای واقعی می‌گشتند و از او یا نماینده‌ی او با کنایت "رجل=مرد" تعبیر می‌نمودند. کیسانیان در سده‌ی نخست می‌گفتند: هر کس مرد ندارد دین ندارد¹¹ و منصوریان در سده‌ی دوم می‌گفتند: هر کس مرد را در یابد، دستور وی مُسَقَطِ هرگونه تکلیف می‌باشد¹² و پس از آن که گنوستیک‌ها با قیام بنی‌هاشم در مقابل دستگاه خلافت برخورد کردند، نظریه‌ی "فره‌ی ایزدی" را به "نورالهی" و "نورمحمدی" تعبیر کرده گفتند: جانشین محمد بایستی، اولاً: مانند خود او عارف بوده، ثانیاً: از خاندان خود او باشد. پس حدیث‌هایی از امامان شیعه در باب "الحجه" از کتاب "کافی" تألیف کلینی (م329ه=940م) و در مقدمه‌ی "مروج الذهب" تألیف مسعودی (م346ه=957م) بدین مضمون آمده است که چون فیض الهی قطع شدنی نیست، نورالهی در خاندان محمد پشت به پشت منتقل می‌گردد. و داستان زناشویی حسین علی با دختر یزدگرد ساسانی نیز برای به جریان آوردن دو خون ساسانی و هاشمی در یک خاندان ساخته شد.

شیعیان می‌گفتند هر کس که امام زمان خویش ناشناخته بمیرد کافر مرده است. این قانون پیروی از امام پیشوا، در نزد شیعیان هفت امامی به "اصل تعلیم" شهرت داشت. فارابی آن را به قالب فلسفی ریخته گفت: هر کس چیزی را نمی‌داند از دانایش می‌پرسد و این پیروی، دانا را بر نادان سروری می‌بخشد و این دانا به نوبه‌ی خود از داناتر پیروی می‌کند، تا می‌رسد به رییس مدینه‌ی فاضله که شاه نام دارد، و او از طریق کشف و شهود با عقل فعال ارتباط دارد و به همین سبب او از هیچ کس پیروی نمی‌کند.¹³ شهرستانی نیز به این نظریه‌ی ایرانی اشارت نموده و از آن به نبوت پادشاهان ایران تعبیر کرده است.¹⁴ فارابی دو شرط طبیعی و طبقاتی ساسانی و غلات شیعه را برای فرمانروا و رییس مدینه‌ی فاضله لازم شمرده و او را شاه، نبی و فیلسوف خوانده است (کاوه 43: 322-323) با به کار بردن کلمه‌ی ملک به جای شاه خواسته است که افکار ایرانی خود را زیر سرپوش عربی و یونانی که فلسفه‌ی حاکم وقت بود پنهان سازد. سبب این پنهان کاری فارابی را در (کاوه 43: 328) تا اندازه‌ای توضیح داده‌ام.

سنیان و تقلید:

چنان که گذشت، خلفا برای توجیه بی‌سوادی خویش بی‌سواد می‌سواد شدند و عرفان ساسانی را لجن مال کردند. ایشان می‌گفتند: فیض الهی و وحی با مرگ محمد قطع شده است، ناچار احکام را برای پیش آمده‌ها صادر می‌کردند و به نام حدیث پشت به پشت به شخص پیغمبر نسبت می‌دادند و به طوری که در مقاله‌ی "قانون نامه‌ی آبگار" گذشت: این حدیث‌ها را در مجموعه‌هایی جمع و تنظیم کرده و برای آن‌ها سلسله‌بندی‌های معین ساختند. کسانی که این حدیث‌ها را نقل می‌کردند "محدث" خوانده می‌شدند. برای جلوگیری از تناقضات فراوان میان آنها، در سده‌ی سوم، حق اظهار نظر در حدیث‌ها را به چهار امام منحصر ساختند که به ابوحنیفه، مالک، شافعی، ابن‌جنبل شهرت دارند. تا قرن حاضر هر فرد سنی ملزم به پیروی یکی از آن چهار امام می‌بود و فقط از روزگار سید جمال اسدآبادی و شاگردان مصری او، برای رهایی از قید تقلید کوشش‌هایی انجام گرفته است. سیدجمال، شیعی و همدانی بود، لیکن فکر اتحاد اسلام، او را مانند برخی معاصران خودمان به سنی مآبی کشانید و بالاخره کارش به سنی‌گری و حتی انکار ملیت ایرانی خودش منتهی گردید. تا آن جا که تاکنون چندین کس به نوشتن رساله‌ها در باره‌ی ملیت او، برضد یکدیگر مجبور شده‌اند. شاید به توان گفت: سید برای نفوذ در پرده‌ی آهنین تعصب خشک اعراب، سنی‌گری به خود بست، تا توانست یکی از پایدارترین اصول سنی‌گری، تقلید انسان از انسان را که قرن‌ها دست و پای اعراب سنی را بسته بود، از هم بدرد. حال، چه فرق دارد که او از فارس‌های اسدآباد همدان، یا از دری‌زبانان اسدآباد کابل باشد؟ اگر کسانی توانستند از این نقطه ضعف سید استفاده نموده او را غیر ایرانی بخوانند اما نتوانستند او را غیر فارس بخوانند. سیدجمال در میان ده‌ها هزار آموزگار هم زبان خود در تاسیس و گسترش تمدن اسلام به نام عرب، جای خویش را باز کرده است.

شیعیان همواره به مساله‌ی انحصار حق اجتهاد و ممنوعیت مردم از اظهار نظر، بر سنیان خورده می‌گرفته‌اند و کتابچه‌های مستقل در باره‌ی تاریخ حصر اجتهاد نگاشته‌اند.¹⁵ ولی باید اعتراف نمود که آزادی اجتهاد نزد شیعیان نیز اخیراً جنبه‌ی نظری پیدا کرده است و غالباً عملاً کار به دکان‌داری کشیده می‌شود.

تقلید نزد دوازده امامیان:

پس از مرگ امام یازدهم به سال 260=873م بنا بر مقررات یاد شده در کتاب‌های "غیبت" همه‌ی مردم در زمان غایب بودن امام، حق اجتهاد و اظهار نظر در مسایل شرعی دارند. مانند نظریه‌ی فارابی "هر کس چیزی را نمی‌داند از آن کس که می‌داند می‌پرسد". معروف‌ترین این "غیبت‌نامه‌ها" که به عربی "کتاب الغیبه" معروفند تالیف صدوق (م 381=991م) و طوسی (م 460=1068م) و مفید (م 413=1022م) می‌باشند و بررسی آنها برای درک مراحل تکامل مذهب شیعی، به شرط آن که نسخه قبل از صفویه نوشته شده باشد، بسیار سودمند است. باری چون مساله‌ی "فره‌ی ایزدی" و "نور محمدی" با غایب شدن امام حل شده است، دیگر مرکز بی‌گانه مذهبی برای ایشان مفهوم نداشت.

البته مقتدر و قاهر عباسی کوشیدند تا با ایجاد مقام "باب خاص" برای حسین بن روح نوبختی (م 326=938م) شیعیان را به گرد یک مرکز جمع کنند تا به توانند ایشان را که نفوذ زیاد بدست آورده بودند، زیر نظر داشته باشند. پس حلاج و شلمغانی¹⁶ را که منکر بسته شدن باب فیض بوده و به "باب خاص" بودن نوبختی تن در نمی‌دادند، کشتند. لیکن سمري (م 329=941م) جانشین نوبختی، شانه از تحمیلات خلیفه خالی کرد، و دوباره باب اجتهاد را بر همه‌ی مردم باز نمود.

صوفیان نیز در سده‌ی (10ه=16م) کوشیدند تا با استفاده از سنت‌های ساسانیان و غلات دو شرط "قره‌ی ایزدی" و "کشف و شهود" را در خاندان خویش جمع کنند. پس نسب خود را به امامان شیعه رسانیدند تا "نورمحمدی" داشته باشند و با دادن لقب "صوفی بزرگ" به شاه صفوی برای وی مثل پادشاه ساسانی کشف و شهود (گنوسیزم) قایل شدند.

چند مرکزی یا بی‌مرکزی:

زنده شدن رسم ساسانی "کشف و شهود برای شاه" در عهد صفویان و دادن لقب "صوفی و مرشد بزرگ" به او، نتوانست حق آزادی اجتهاد و اظهار نظر برای همه را از مردم شیعی مذهب ایران، که از سده 3ه=9م بدست آورده بودند، بازستاند. و همین "چندمرکزی" بودن مذهب تا اندازه‌ای ایشان را از تسلط مطلق قدرتمندان دور نگاه می‌داشت، تا آن جا که خود شاهان صفوی و حتی برخی شاهان قاجار خود را مجبور به کسب اجازه از یکی از این مجتهدان می‌یافتند. این رسم تا پایان دوران استبداد ادامه داشت. البته از یک قرن پیش از مشروطیت کوشش‌هایی به منظور ایجاد مرکزیت واحد، زیر عنوان لزوم شرط "اعلم بودن مرجع تقلید" به کار برده شد و اگر قبول عموم می‌یافت کارها به دست یک شخص که اعلم است جمع می‌گردید. پس از تفکیک نسبی دین از دولت در مشروطیت، سایه‌ی این کشاکش‌ها به صورت یک ماده از قانون اساسی در آمد که به پنج تن مجتهد (به جای یک اعلم) حق و توی قوانین مجلس داده شده است.

جالب توجه است: هنگامی که صاحب کتاب "وحی الرافدین" از سید ابوالحسن اصفهانی (م 1362ه=1942م) که در نجف مرجع تقلید بود پرسید: چرا برای مرکزیت دادن به رهبری شیعه نمی‌کوشید؟ این اصفهانی در پاسخ گفت: نیروی ما در پراکندگی نهفته است!! به هر حال، مقام مجتهدان شیعی و پیروان صوفی، آن گونه که در خلافت و امامت و پادشاهی معمولی است ارثی نبود، زیرا که شرط "قره‌ی ایزدی" و "نورمحمدی" از آن حذف شده بود و به همین نسبت از اریستوکراسی مذهبی که در دربار پاپ دیده می‌شود به دور بود.

بند گسلی صوفیان بی‌سلسله:

لیکن چنان که دیدیم پیروی انسان از انسان هنگامی که از حد "پرسش ساده هر نادان از دانا" می‌گذشت و به صورت دکان مرید و مرادی در می‌آمد، جنبه‌ی سیاسی به خود می‌گرفت و به وسیله‌ای برای حفظ رژیم اجتماعی مبدل می‌شد. صوفیان صافی ضمیر و بی‌سلسله یا به گفته‌ی جامی "صوفیان اویسی" همواره برضد این سیستم قیام کرده آن را به مسخره می‌گرفته‌اند. اصولاً یکی از مشخصات صوفیان بی‌سلسله چون خیام و حافظ همین حمله به صوفی نمایان ریاکار و دکان‌دار می‌باشد. چنان که حلاج پس از بازگشت از حج خرقه‌ی پیر از تن برانداخت¹⁷ و عین‌القضات که درباره‌ی عوام، اصل "هرکس پیر ندارد دین ندارد" را پذیرفته است، در باره‌ی بزرگان طریقت می‌گوید: ایشان جز خدا پیر ندارند.¹⁸ از خواجه بهاء‌الدین پرسیدند سلسله‌ی شما به کجا می‌رسد؟ فرمود: از سلسله، کسی به جایی نمی‌رسد. صوفیان دانشمند و با شخصیت کمتر خود را به سلسله‌ای می‌پیوستند. چنان که از بررسی احوال بزرگانی چون نجم‌الدین کبراء (کوبره)¹⁹ و مجد‌الدین بغدادی²⁰ و عین‌الزمان گیلی²¹ و عصار و معاصران و شاگردان ایشان، آشکار می‌شود، بیشتر آنان اطباء و مهندسان بوده‌اند و همگی ایشان پس از تکمیل علوم ظاهری به تصوف و عرفان گراییده بودند و به اصطلاح خودشان پس از تکمیل علم کثرت به علم وحدت پرداختند. و سبب گرایش آنان به این مسلک همانا فرار از قشریات پوچ و تعصبات خشک مذهب سنی حاکم در آن عصر بوده است. غالب ایشان مانند دیگر صوفیان بی‌سلسله، مرید هیچ قطب نبوده و از هیچ دکانی به نام سلسله پیروی نداشتند. نام این بزرگان، تنها پس از

مرگشان هم چون تابلوهایی برای دکان صوفی نمایان سلسله بند، مورد استفاده قرار گرفته است. به طور مثال، جامی و پیروان او برای عطار با تکلف بسیار سلسله ساختند و او را با چند من سریشم به سلسله‌ی کبرایه چسبانیدند، و حیدریان نیز منظومه‌ی "حیدرنامه" را به عطار منسوب داشتند تا مگر او را از سلسله‌ی حیدری به شمار آرند. فروزان-فر صفحاتی را برای باطل کردن این ادعاها اختصاص داده است.²²

شک نیست که برخی از صوفیان بزرگ نیز مجبور شده‌اند که از ترس مزاحمت محتسبان و تکفیر فقیهان سنی و ظاهریان قشری و اهل حدیث و پیروان سلف، خود را به وسیله‌ی یک سلسله به خلفای راشدین به چسبانند ولی عطار این ضعف را نیز به خود راه نداده است. تا آن جا که جامی مجبور شد او را "اویسی" یعنی بی سلسله بنامد. جامی در "نفحات الانس" برای صوفیان بندگسل که به هیچ مرشد و قطب تن نداده‌اند این نام را وضع کرده، تا ایشان را دست کم پس از مرگ به بند سلسله بکشد. زیرا که "اویسی" نسبت به اویس قرنی²³ است که پیغمبر را ندیده و غایبانه مرید او بوده است.²⁴

حمله به فلسفه:

یکی از پدیده‌های به ظاهر شگفت‌انگیز که در صوفیان بی سلسله دیده می‌شود، مساله‌ی بدبینی نسبت به فلسفه است. ایشان در همه جا به واژه‌های "فلسفه"، "عقل"، "نفس"، حمله کرده‌اند و در برابر آن از واژه‌های "معرفت"، "جان"، "دل"، که صفت عشق را به آن نسبت می‌دهند دفاع می‌کنند. در صورتی که می‌دانیم، پایه و اساس اختلاف میان تصوف با مذاهب همانا در تسلیم نشدن صوفیان به نقل و تقلید می‌باشد. عین القضاة در شعری²⁵ که معنی‌ش چنین است:

در قادسیه گروهی کشان بخود رایند

نه مسلم نه مجوس و یهود و ترسایند

تصوف را در برابر مذاهب و والاتر از آن قرار داده است. هم‌چنین در جای دیگری می‌گوید: جمله‌ی مذاهب خلق منازل راه خدادان! و در منزل مقام کردن غلط بود.²⁶

حافظ شیرازی گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

اینک دو پرسش به میان آید:

1- آن "فلسفه" که در برابر "معرفت" قرار گرفته و صوفیان بدان حمله می‌کنند کدام است؟

2- "دل" و "جان" که در برابر "نفس" و "عقل" از آن‌ها دفاع می‌کنند چیستند؟

برای پاسخ به نخستین پرسش باید حوادث تاریخی را که در سه قرن اول تسلط عرب رخ داده است در نظر آورد. همان طور که پیشتر گفتیم (کاهه 36: 223 و 42) پس از آن که در پایان سده‌ی (1ه = 7م) شمشیر عرب اندکی به غلاف رفت، دوباره مدارس جندی‌شاپور و سورا (میان بابل و تیسفون) و حران و نصیبین در کردستان، تدریس فلسفه‌ی گنوستیک و به اصطلاح متاخر اشراقی، را از سر گرفت. شکنجه‌ها و زنده‌سوزی‌های خلفای عرب نتوانست جلو انتشار آن افکار را بگیرد. پس خلفا ناچار شده به مبارزه ایده‌ئولوژیکی با آن برخاستند. مترجمان را به ترجمه‌ی آثار برخی از فلاسفه‌ی یونان تشویق کردند. از این پس، فلسفه‌ی مشاء که تحت حمایت دولت پیش می‌رفت به نام "فلسفه" معروف گردید و افکار هند و ایرانی که فلسفه‌ی مخالفان رژیم بود، هرچند مدت از ترس دولت به نام تازه خوانده می‌شد. گاهی به نام "علم ساسان" و "طریقه ساسان" و گاه به نام "غلو"، "قدر"، "زندقت"، "دهریت"، "طباعی‌گری" شناخته می‌شد. و پس از جرح و تعدیل‌ها و لاف پوشی‌های گوناگون نام‌های "تصوف"، "اشراق"، "معرفت"، "عرفان"

بدان داده شد. و عطار گاهی از "فلسفه‌ی روحانیان" در برابر "حکمت یونانیان" گفتگو می‌دارد.²⁷ واژه‌ی "فلسفه‌ی مشرقی" را اگر چه بوعلی سینا به کار برد و لیکن "فلسفه‌ی اشراق" تنها در سده‌ی (6هـ=12م) از طرف سهروردی عنوان مستقل یک فلسفه‌ی مشخص قرار گرفت. بنا بر این هنگامی که طرفداران فلسفه‌ی اشراق به "فلسفه" حمله می‌کنند، مقصودشان حمله به فلسفه‌ی چارچوب ساز مشاء است که وسیله‌ای برای بر کرسی نشانیدن معتقدات خشک حاکم و آلتی در دست فقیهان ظاهری و متکلمان و دجالان جدل باز و ایده‌نولگ‌های دولتی بود که با آن روشن‌فکران را محکوم و تکفیر می‌کردند. از این رو بسیار دیده می‌شود که واژه‌ی "فلسفه" رو به روی واژه‌ی "کفر" قرار داده می‌شده است. عطار در خاتمه‌ی "منطق‌طیر" گوید:

کاف "کفر" اینجا بحق "معرفت" دوست‌تر دارم ز فای "فلسفت"²⁸

عطار در این شعر به معرفت و اشراق هندو ایرانی که متهم به کفر بوده است، سوگند می‌خورد، که این کفر را بر مذهبی که ردای فلسفه‌ی منشاء پوشیده ترجیح می‌دهد.

روانشناسی اشراق و مشایی:

برای پاسخ به پرسش دوم که "نفس و عقل"، و ضد آنها "دل و جان" چیست؟ باید اندکی به مقایسه‌ی روانشناسی اشراق عطار با روانشناسی فارابی و ابن‌سینا که ترکیبی از مشاء و اشراق است پرداخت:

عطار در "مصیبت‌نامه" روان را به پنج درجه مرتب می‌کند: حس، خیال، عقل، دل، جان، اینک تطبیق ساده‌ای از یک یک آنها با مقابلشان در روانشناسی فارابی و ابن‌سینا:

حس: همان حواس پنج‌گانه برونی فارابی و ابن‌سینا است (سطر 7-11 جدول) لیکن گنوستیک‌ها (اشراقیان مانوی) آن را به پنج حس ظلمانی بخش می‌نمودند.²⁹ عطار، حس را منشاء تفرقه (تمیز میان چیزها از یکدیگر) می‌شمرد.

خیال: عطار آن را منشاء "وصال" می‌خواند. فارابی آن را حس باطن و منشاء "نبوت" و اتصال به عقل فعال دانسته، جمع و تفریق کارهای حواس پنج‌گانه‌ی روانی را وظیفه‌ی آنان شمرده است. ابن‌سینا حواس درونی را مانند برونی پنج تا (سطر 12-16 جدول) دانسته و یکی از آنها را متخیله (خیال) (سطر 14 جدول) نامیده است.

عقل: فارابی و ابن‌سینا آن را نفس ناطقه خوانده و به دو بخش "عقل نظری" و "عقل علمی" تقسیم کرده‌اند، نظری را در چهار درجه‌ی: هیولائی، بالملکه، بالفعل، بالمستفاد دانسته‌اند (سطر 1-6 جدول).

دل: ابن‌راوندی کاشانی (م 245هـ=859م) قلب (دل) را جای حقیقت انسان دانسته و درجای دیگر تن را جای روح (نفس) قرار داده است.³⁰ عین القضاة دل را تعیین کننده‌ی صدق و کذب قضایا شمرده است.³¹ عطار دل را جامع وحدت و کثرت، مظهر مادی جان، واسطه‌ی جسم و جان، جان در حالت تغییر خوانده است. و ما می‌توانیم آن را با قوت حرکت (جنبش: کش و فشار) (سطر 17-19) که فارابی و ابن‌سینا یاد کرده‌اند تطبیق نماییم. ایشان این دل را منشاء فعل و عواطف خوانده‌اند و عطار آن را منشاء عشق و عمل می‌شمرد.

جان: عطار آن را مظهر توحید، و انعکاس خورشید بی‌نهایت خوانده، و درجاتی که برای آن یاد می‌کند همانند مراتب عقول ده‌گانه سماوی نئوآفلاطونی می‌باشد که فارابی و ابن‌سینا یاد کرده‌اند. در جدول ما که ویژه‌ی نفوس ارضی است دیده نمی‌شود. پس دیده می‌شود که:

1- آن چه در فلسفه‌ی فارابی و ابن‌سینا به نام "عقل" یا عقل‌های ده‌گانه خوانده می‌شد، و ابن‌سینا آن را: جوهر مجرد مستقل از جسم تعریف کرده است، در فلسفه‌ی اشراق "جان" یا "جانان" خوانده می‌شده است. چون عقول از مبادی عالی هستند در جدول نفوس ارضی جایی ندارند.

2- آن چه در آن فلسفه‌ی مشاء به نام "نفس ناطقه" شناخته شده و از نفوس ارضی بوده (سطر 1-6 جدول) در مقابل دو نفس حیوانی و نباتی قرار دارد و ویژه‌ی انسان است، در فلسفه‌ی اشراق به نام "عقل" یا "عقل مادرزاد" شناخته می‌شده است. و آن را بی‌همکاری دل (نیروی حرکت و پراتیک) برای تعیین صدق و کذب قضایا کافی نمی‌دانستند.

جدول درجات روان (نفوس ارضی) و وظیفه هر یک
از نظر فارابی در "السیاسات المدینه. ص 4 و ابن سینا در شفا و اشارت

<p>به وسیله‌ی فکر به وسیله‌ی حدس</p>	<p>1- عقل هیولانی 2- عقل به ملکه 3- عقل به فعل 4- عقل به مستفاد</p>	<p>1- عقل عملی ... 2- عقل نظری (پایه نبوت نزد ابن سینا)</p>	<p>1- نفس ناطقه عالی‌ترین تکامل جسم‌های خردمند</p>
	<p>1- بینایی 2- شنوایی 3- بویایی 4- چشایی 5- بسایی</p>	<p>حواس برونی احساس</p>	<p>2- نفس حیوانی عالی‌ترین تکامل جسم‌های حساس</p>
	<p>1- حس مشترک 2- مصوره 3- متخیله (پایه‌ی نبوت نزد فارابی) 4- واهمه 5- ذاکره</p>	<p>حواس درونی</p>	
	<p>1- شهوت 2- غضب 3- فعل</p>	<p>جنبش (فشار و کشش)</p>	
	<p>1- خورش 2- رویش 3- زایش</p>		<p>3- نفس گیاهی عالی‌ترین تکامل جسم‌های روینده</p>

3- آن چه فارابی آن را قوه‌ی فشار و کشش یا جنبش، خوانده است (سطر 17-19 جدول) و ابن‌سینا آن را با احساس، دو وظیفه‌ی نفس حیوانی شمرده است، در فلسفه‌ی اشراق "دل" خوانده می‌شد است که به قول عطار مظهر مادی جان و به قول ابن‌راوندی حقیقت انسان است. مشایبان عواطف حب و بغض و هر فعل را به قوه‌ی جنبش نسبت می‌دادند و آن را منشاء پراتیک می‌شمردند، اشراقیان همین وظایف را به "دل" نسبت داده آن را منشاء عشق، طلب، عمل، و بالاخره پراتیک می‌دانستند، با این تفاوت قوت حرکت را به رقیب دل، که در فلسفه‌ی منشاء وجود ندارد، نسبت دهند و از آن به واژه‌ی "نفس" تعبیر کنند.

4- "نفس" در فلسفه‌ی منشاء به "جوهر مجرد متعلق به جسم" تعریف می‌شد و به سه قسم: انسانی، حیوانی، نباتی بخش می‌گردید و نفس حیوانی (سطر 7-19 جدول) منشاء قوت جنبش بوده است. اما در فلسفه‌ی اشراق "نفس" و "دل" هر دو منشاء جنبش بوده، به طوری که کارهای نیک و عواطف پسندیده به "دل" منسوب می‌شد و کارهای ناستوده و عواطف ناپسند به نفس نسبت داده شده است.

در آثار صوفیان و شیعه که ته مانده‌ی ثنویت هنوز در آنها دیده می‌شود (کاوه 42: 111) دو قلو بودن "دل" و "نفس" و تقسیم وظایف قوه‌ی محرک (نیروی کشش و فشار) میان آن دو، کاملاً چشم‌گیر است. مثلاً: عشق و محبت کار "دل" است، بغض و کین شیوه‌ی "نفس" می‌باشد. "دل" معصوم است و هیچ‌گاه خطا نمی‌رود، و "نفس" هیچ‌گاه اصلاح شدنی نیست. "معصوم" یا "صاحب‌دل" به کسی می‌گفتند که "نفس" خویش را کشته، و تنها "دل" بر وجود او مستوفی باشد. از این روی، در علم اخلاق ثنوی همیشه برای اسیر کردن و کشتن نفس نقشه می‌کشند نه برای هدایت کردن آن. زیرا که نفس روان اهریمنی است و قابل هدایت نه. چنان که دل روان ایزدی است و خطا به دو راه ندارد. بنا بر نظر ثنویان مسلمان شده، هر انسان دارای "دل" و "نفس" هر دو می‌باشد. ابوالعتاهیه اسماعیل بن کیسان (م 211هـ = 826م) شاعر صوفی ایرانی عرب شده، در قصیده‌ی "ذات الامثال"³² و راوندی (م 245هـ = 859)³³ و نیز عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل و ابن‌ندیم در فهرست به این دو دوران مکرر تصریح کرده‌اند. عطار در گفتار هشتم و در داستان دوم از گفتار 21 منطق‌طیر نیز بدان صراحت دارد. لیکن اینان برای پنهان کردن رنگ ثنویت نام دو قلو "روان نیکوکار" و "روان تبه‌کار" را به دو کلمه‌ی جداگانه‌ی "دل" و "نفس" تبدیل کردند. و شاید واژه‌ی "دل" را از کلمه‌ی "قلب" ترجمه کرده، و در انتخاب این کلمه از آیت 28 سوره‌ی کهف استفاده کرده باشند، زیرا که در آن جا "قلب" و "هوا" با هم قرار داده شده‌اند.³⁴

مانی (216-272م) می‌گفت: نفس انسان همان حواس پنج‌گانه است، در انسان پنج حس نورانی و پنج حس ظلمانی وجود دارد.³⁵ و چون مانی نیروی متخیله را که منشاء پیغمبر است (سطر 14 جدول) نیز دو قلو می‌دانست، پس پیغمبران را دو گروه تقسیم کرد: 1- فرستادگان یزدان چون زردشت، مسیح، مانی که همگی آریایی شده بودند.

2- پیغمبران اهریمنی چون ابراهیم، موسی انبیای بنی‌اسرائیل پیش از هلنیزم.³⁶

متد اشراق و متد منشاء:

چنان که گفته شد صوفیان بی‌سلسله، تنها پس از تکمیل کردن علوم کلاسیک به فلسفه‌ی اشراق وارد می‌شدند. هیچ کس پیش از گذراندن "علم کثرت" نمی‌توانست به مرحله‌ی "علم وحدت" گام نهد. عطار سه وادی سوم و چهارم و پنجم از هفت وادی تصوف را به آموزش و پرورش اشراقی اختصاص داده است. وادی سوم "علم کثرت" است که شامل تمام علوم کلاسیک می‌باشد با متد منشاء، یعنی از دیدگاه منطق صوری ارسطو.

وادی پنجم "علم وحدت" می‌باشد که در آن، همان علوم را از نو با متد اشراق مورد بررسی قرار می‌داده‌اند و از نظر اهمیتی که عطار به جدا بودن این دو منطق و دیدگاه می‌داده، چهارمین وادی را در میان آن دو نهاده، و آن را "وادی استغنا" نام داده است، این وادی مرحله‌ی آزمایش است و در آن جا رهرو بایستی در همه‌ی شنیده‌ها و یقین‌های خود شک می‌کرد، و همه‌ی خواننده‌ها و معتقدات خویش کنار می‌نهاد، تا به توان با کمک منطق جدید شهود و عرفان، از نو، درست آنها را از نادرست جدا کند. عطار می‌گوید: این آزمایش چنان سخت می‌باشد که از هر صد هزار تن یکی می‌تواند آن را از سر بگذراند.³⁷ عین القضاة می‌گوید: از هزاران سالک یکی به مرحله‌ی شک نرسد.³⁸

فرق میان "علم کثرت" و "علم وحدت" در متد یا منطق آنها بوده است. متد علم کثرت همان منطق صوری ارسطویی است که پایه‌ی فلسفه‌ی مشاء بر آن استوار است، پس متد علم وحدت را می‌توان منطق و جدایی اشراق نامید. شاید بتوان فرق میان این دو متد را با چند جمله‌ی زیر به ذهن خواننده نزدیک نمود:

در علوم طبیعی، از دیدگاه مشاء، وجود اختلاف ماهیت‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد، در صورتی که از دیدگاه اشراق، وجوه اشتراک آنها بررسی می‌شود. به تعبیر دیگر: منطق مشاء به "ماهیت" که سبب اختلاف و کثرت است می‌نگرد. و منطق اشراق به "وجود" که مظهر وحدت همه چیز می‌باشد نظر دارد.

فرق میان متد مشاء و متد اشراق را می‌توان به فرق میان منطق صوری و منطق دیالکتیک هگلی و یا به فرق میان هندسه‌ی اقلیدسی و هندسه‌ی فضایی تشبیه کرد. انگلس تایید می‌کند که دیالکتیک، هیچ‌گاه منطق صوری را نفی نمی‌کند بلکه آن را تکمیل می‌نماید و نقاط ضعف آن را نشان می‌دهد.³⁹ گیدروف بر آن می‌افزاید: نسبت قواعد منطق صوری به دیالکتیک را بیاموزد.⁴⁰ همان‌گونه که قواعد ریاضیات عالی در کمیت‌های متغیر نمی‌تواند جای قواعد ریاضی ابتدایی را بگیرد، همان‌طور، منطق دیالکتیک هیچ‌گاه از منطق صوری بی‌نیاز نمی‌شود.⁴¹ منطق صوری اشیاء را آن‌طور که با حواس بی‌سلاح احساس می‌شوند، به طوری ساکن مورد حکم قرار می‌دهد. اما دیالکتیک به مضمون و باطن آنها توجه می‌کند پس آنها را متحرک می‌بیند.⁴² مهم‌ترین فرق میان آنها آن که منطق صوری بیشتر جنبه‌ی نظری دارد و دیالکتیک جنبه‌ی علمی و پراتیک بیشتر دارد.⁴³ بالاخره پلخانف می‌گوید: هم چنان که سکون حالتی مخصوص از حالت‌های حرکت است، همین‌طور تفکر انسان از دیدگاه منصف صوری، حالتی مخصوص از حالات دیالکتیکی تفکر می‌باشد.⁴⁴

هم چنین می‌دانیم که هندسه‌ی فضایی هندسه‌ی اقلیدسی را باطل نکرده بلکه احکام آن را دقیق‌تر نموده نقاط ضعف آن را نشان داده است.

منطق اشراقی نسبت به روزگار خود مانند دیالکتیک در سطح علمی امروز، بی‌آن که منطق صوری را نفی کند، نقاط ضعف آن را نشان می‌داده است. این معنی در اعتراضات بوسعید بوالخیر بر اشکال چهارگانه‌ی منطق صوری کاملاً هویدا می‌گردد. برخی از انتقادات اشراقیان بر منطق صوری مشاء به انتقادهای دیالکتیکیان امروز شباهت کامل دارد. قابل توجه است که عطار در سده‌ی (7ه=13م) خود را پیرو بوسعید (م 440ه=1048م) می‌شمرده است:

از دم بوسعید می‌دانم دولتی کاین زمان همی یابم⁴⁵

عارفان به وسیله‌ی منطق وجدانی پراتیکی اشراق، لگامی بر پوز منطق سفسطه بازان می‌زدند. در برابر کسانی که حوض پر آب را خالی جلوه داده و منطق صوری را به وسیله‌ی اثبات معتقدات پوچ و بی‌پا و خرافی حاکم قرار می‌دادند، در آن روزگار، بهتر از توسل به منطق و جدایی چاره‌ای یافت نمی‌شد. اگر در نظر گیریم که چگونه فلسفه‌ی مشاء مسایل را در چهارچوب منطق خشک صوری، به طور مجرد و دور از واقعیات زندگی حل می‌نمود، سبب اهتمام صوفیان را به "دل" که منشاء عمل و پراتیک و تعیین‌کننده‌ی صدق و کذب قضایا شناخته می‌شده است، درک خواهیم کرد. پس آن جا که اشراقیان به عقل مادرزاد حمله می‌کنند، مقصودشان این است که عقل مجرد، دور از

واقع، خالی از پراتیک، قابل استفاده نیست. به تعبیر دیگر می‌گفتند: عقل می‌داند و دل می‌بیند. می‌توان گفت: مشایبان ادراک را تنها به نفس ناطقه نسبت می‌دادند، در صورتی که اشراقیان نفس حیوانی را نیز در ادراک شرکت می‌دادند.

شطحیات:

دیگر از ویژگی‌های صوفیان بی‌سلسله شطح اندازی است. بنا به گفته‌ی سراج طوسی و روز بهان بغلی: صوفیان گاهی برای تحریک اعصاب شنوندگان جمله‌هایی پر مغز که به ظاهر مخالف قواعد و اصول شرعی بود بر زبان می‌آوردند.⁴⁶ اما همان‌طور که من در (کاوه 42: ص 11) اشارت کردم: این صوفیان گاهی افکار هند و ایرانی حاد و مخالف رژیم سنی خویش را، در اثر جذب یا مستی آشکار می‌نمودند پس شاگردان مکتب ایشان مجبور به تفسیر و تاویل سخنان استاد می‌شدند و چند تن از این تفسیر کنندگان را در آن جا یاد کردم. اما با همه کوششی که این شاگردان برای مطابق کردن این شطح‌ها با نصوص مقدس و بالعکس کوشش در ای‌نکه نصوص مقدس را نیز برطبق افکار عرفانی تفسیر نمایند، می‌بایست برای به کرسی نشاندن این گونه تفسیرها به نقل حدیث‌ها و روایت‌هایی که اندیشه‌ی هند و ایرانی آن اشکار است پردازند. و با کمک این تفسیرها و آن حدیث‌ها نه تنها پیران صوفی را از تکفیر نجات می‌دادند بلکه جلو فشارهای آینده‌ی دستگاه محتسبان جاهل دولتی و فقیهان سلجوقی صفت را نیز، تا حدی می‌گرفتند و اسلحه‌ی ایشان را که استناد به ظاهر کلمات ای‌ن نصوص بود از دست ایشان بیرون آوردند.

تحمیل افکار قشری در همه‌ی دوران حکومت خلفای عرب ادامه داشت و در برخی موارد واژه‌های "سطح" و "غلط" نیز کینه‌ی ظاهریان را فرو نمی‌نشاند، و برای پرده‌پوشی روی آن افکار می‌بایست صاحب آنها را به دیوانگان در آورند تا مگر بتوانند با تعبیرات طنزآمیز و بذله‌گویی، جهان‌بینی عامه را درباره‌ی آفرینش و روابط انسان و خدا و مساله‌ی جبر مذهبی و ظلم الهی که همه ناشی از توحید عددی است و مذهب حاکم سنیان می‌بود به باد مسخره گیرند. و از اجرای کارهای قشری و لقلقه‌ی لسان که مردم از طرف دولت مجبور به اجرای آنها بودند سرباز زنند.

سلمی (م 412ه = 1021م) این بیانات صوفیان را "غلطات" نامیده و ابن جوزی (م 597ه = 1200م) در صفه الصفوه، چنین صوفیان را مجذوبان نامیده، عین القضاة ایشان را مستانی که تکلیف از ایشان ساقط است خوانده⁴⁷ و در جایی گوید: اجرای عبادات ظاهری برای عصمه الدم واجب است⁴⁸ و باز گوید: چون کسی به سر قدر آگاه شد عذاب ندارد.⁴⁹ یا: با چشم دل چیزی دیدند که عقلشان بر بود و آن که را عقل نیست تکلیف نیست، پس نماز و روزه چه کند؟⁵⁰ عطار نیز گفتار 32 منطق طیر خویش را به شطاحی اختصاص داده، آن را گستاخی و دیوانگی خوانده گوید:

چون تو را دیوانگی آید پدید هر چه توگویی زتوبتوان شنید

هم چنین گوید: مجذوبان و بی‌دلان تابع حکم شرع نتوانند بود.⁵¹ همین تظاهر به دیوانگی، به دستگاه تبلیغاتی خلفا اجازه می‌داد که ایشان را "اصحاب الطریقه الساسانیه، البهالیل، بخوانند و فحش‌نامه‌هایی مانند قصیده و مقاله‌ی ساسانیه که در آغاز مقال یاد شد در حق ایشان بسرایند.

پرده‌پوشی و تقیه:

صوفیان از این گونه شطحیات بسیار دارند و در حقیقت آثار ارزنده‌ی ایشان همین‌ها است و لیکن در اثر واقع‌بینی، این افکار خویش را در لابلای پوشش‌های خرافی و چرند پرنده‌های عامیانه پنهان می‌کرده‌اند که کمتر محتسب یا فقیه سنی دولتی غزنوی مآب را فرصت پرده برداری از آنها دست دهد. به طور مثال منظومه‌ی "منطق طیر" عطار شامل پیرامون پنج هزار بیت است و من استخوان‌بندی، فکر وحدت وجود هند و ایرانی آن را تنها در 350 بیت که

به صورت نمایشنامه سروده است بیرون آورده‌ام و دیگر اشعار آن پوشش‌هایی است که برای پنهان کردن این استخوان‌بندی سروده و عذرهایی است که برای فقیهان سنی تراشیده است. در پایان منظومه ترس خویش را صریحا آشکار کرده:

من کیم آن را که شرح آن دهم؟ و در دهم آن شرح خط برجان نهم
و در جای دیگر تهدید را انکار می‌کند، به طوری که در عین حال دم خروس نشان می‌دهد:
این سخن حقا که از تهدید نیست این ز دیده می‌رود تقلید نیست

-
- 1- علم کثرت و علم وحدت، زیر عنوان منطق اشراق در همین مقاله خواهد آمد.
 - 2- عین‌القضات تمهیدات، بند 15 و نامه‌ها 1: 475.
 - 3- نامه‌های عین‌القضات 2: 87 و تا به امروز نیز "بی‌پیر" دشنام به شمار می‌رود.
 - 4- تمهیدات، بند 33.
 - 5- کاوه 42- 41: ص IX.
 - 6- "یتیمه الدهر تعالی". در شرح حال متنبی.
 - 7- برهان قاطع، کلمه ساسان.
 - 8- لغت‌نامه‌ی دهخدا واژه‌ی ساسان.
 - 9- الانوار الساطعه، مقدمه و ص 94.
 - 10- این دو شرط در (کاوه 43: 322-323) یاد شدند.
 - 11- شهرستانی، "ملل و نحل"، ج 1 ص 147.
 - 12- همین کتاب ص 179.
 - 13- فارابی، "السیاسات المدینه، چ حیدرآباد، ص 46-49.
 - 14- شهرستانی، "ملل و نحل"، 1: 240.
 - 15- توضیح الرشاد فی تاریخ حصر الاجتهاد، تالیف آقابزرگ تهرانی، نسخه‌ی خطی، نجف مکتبه صاحب الذریعه العامه.
 - 16- شگفت است که ماسنیون در احوال حلاج، این جریان را بکلی نادیده گرفته، و به تفکیک بی‌دلیل تشیع از تصوف اکتفا نموده، میان شلمغانی و حلاج دو صوفی شهید راه عقیدت گنوسیزم نیز جدایی انداخته است. شلمغانی (کشته‌ی 322هـ = 934م) این فیلسوف و صاحب تالیفات را شریک خون حلاج دانسته است.
 - 17- ماسنیون، قوس زندگی حلاج، ص 24، متأسفانه ماسنیون با همه ادعای صوفی‌گری، تحت تاثیر مسیحی‌گری بود، و این بند گسلی حلاج را نقطه‌ی ضعف این بت‌شکن شمرده است.
 - 18- عین‌القضات، تمهیدات، بند 33.
 - 19- کبراء معرب کوه بره است که لقب جوانی او بوده است (الانوار الساطعه ص 10).
 - 20- منسوب به یغدادک خوارزم.
 - 21- الانوار الساطعه ص 125-126.
 - 22- فروزان‌فر، "نقد و تحلیل آثار عطار"، ص 17-33.
 - 23- کاوه (38: 619) دیده می‌شود.
 - 24- "نفحات الانس" جامی، مقدمه: فصل القول فی اصناف الولایه.
 - 25- شاید عین‌القضات در آن شعر تحت تاثیر ابوالعلائی معری بوده است که گوید:
فی اللذقیه ضجه ما بین احمد و المسیح هذا بناقوس یدق و ذا بماذنه یصیح لاذقیه یکی از بندرهای سوریه به کرانه‌ی شرقی مدیترانه است. و در جا، مسیحیان در ناقوس زدن و مسلمانان در اذان گفتن مثل بیروت امروزه - چشم هم چشمی می‌داشته‌اند.
 - 26- عین‌القضات، نامه‌ها 2: 262.
 - 27- عطار، منطق‌طیر، پسین گفتار داستان‌های 2 و 5.

- 28- عطار. منطق طیر. پسین گفتار. داستان دوم.
- 29- اشعری. "مقالات الاسلامیین" چ مصر 1954م ج 2 ص 30.
- 30- اشعری. "مقالات الاسلامیین" چ مصر 1954م ج 2 ص 26.
- 31- عین القضاة. "تمهیدات". چ تهران. بند 12.
- 32- دیوان ابو العناهبه. تصحیح شکر فیصل. دمشق 1965 ص 444-465.
- 33- او قلب را مقابل روح می نهاده است. "مقالات الاسلامیین" ج 2 ص 26.
- 34- من اغفلن اقلبه عن ذکرنا واتبع هواه = کسی که دلش را کور کردیم پس پیرو نفس گردید.
- 35- اشعری. "مقالات الاسلامیین" ج 2 ص 30.
- 36- بغدادی. "اصول الدین" ص 160 و 181 و عبدالجبار معتزلی. "تثبیت دلائل النبوه" ص 169-170.
- 37- عطار. "منطق طیر". گفتار 41.
- 38- عین القضاة. نامه ها 2: 93.
- 39- گیدروف. "المنطق الشکلی والمنطق الدیالکتیکی". ترجمه ی عربی عیناتی - یموت. چ دمشق. ص 7 و 8 و 28.
- 40- گیدروف. همان کتاب. ص 16-17.
- 41- همانجا. ص 17-18.
- 42- همانجا. ص 24.
- 43- همانجا. ص 25-26.
- 44- همانجا. ص 31 به نقل از مجموعه ی پلخائف. ج 17 ص 265 چاپ روس.
- 45- دیوان عطار نسخه ی مجلس ص 25 (نقل از فروزان فر. نقد و تحلیل عطار. ص 32).
- 46- "سراج اللمع". چ 1960 م 1 ص 453. و روز بهان بغلی. شرح شطحیات. چ تهران 1966 م ص 56.
- 47- عین القضاة. نامه ها.
- 48- همانجا 2: 23.
- 49- برای تفسیر سر قدر به کاوه XI 42: 42 مراجعه کنید.
- 50- عین القضاة. نامه ها 2: 340.
- 51- عطار "مصیبت نامه" مقالت 22 و 27.