

بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری

دکتر منظر سلطانی¹

فاطمه شریفی²

چکیده

این مقاله با عنوان «بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری» به تبیین اقوال و آراء عطار نیشابوری در دو مبحث عرفان نظری و عرفان عملی پرداخته است. بخش عرفان نظری مشتمل بر مباحثی چون ستایش و نکوهش ابلیس، تأویلات عرفانی دو سویه که مرتبط با مبحث ابلیس ستائی است، اتحاد و حلول عرفانی، استغراق در ذات احدیت، وحدت وجود و سیمای زنان و بخش عرفان عملی مشتمل بر مباحثی چون اصل عرفانی، منازل و مقامات عرفانی، کرامات انبیاء و اولیاء می‌باشد. در تکمیل عرفان عملی عطار سخن از اقتران و پیوستگی طریقت با شریعت به میان آمده است. در خاتمه هم نظر و عقیده عطار در باب فرقه قلندریه و نقدهای او و سایر صوفیان بر صوفیان منحرف از جاده شرع و معرفت گنجانده شده است.

واژگان کلیدی: عطار، عرفان نظری، عرفان عملی.

1 - استادیار دانشگاه خوارزمی تهران، عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی

soltani53@yahoo.com

2 - دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی

f.sharifi350@yahoo.com

مقدمه

در میان بزرگان شعر عرفانی فارسی، زندگی هیچ شاعری به اندازه زندگی عطار در ابر ابهام نهفته نمانده است. اطلاعات ما در باب مولانا صدبرابر چیزی است که در باب عطار می‌دانیم. حتی آگاهی ما درباره سنایی، که یک قرن قبل از عطار می‌زیسته، بسی بیشتر از آن چیزی است که در باب عطار می‌دانیم. نه سال تولد او به درستی روشن است و نه حتی سال وفات او. این قدر می‌دانیم که او در نیمه دوم قرن ششم و ربع اول قرن هفتم می‌زیسته، اهل نیشابور بوده است و چند کتاب منظوم و یک کتاب به نثر از او باقی مانده است.

نه استادان او، نه معاصرانش و نه سلسله مشایخ او در تصوف، هیچ کدام، به قطع روشن نیست. از سفرهای احتمالی او هیچ آگاهی نداریم و از زندگی شخصی و فردی او و زن و فرزند و پدر و مادر و خویشان او هم اطلاع قطعی وجود ندارد.

در این باب هرچه گفته شده است، غالباً احتمالات و افسانه‌ها بوده است و شاید همین پوشیده‌ماندن در ابر ابهام، خود یکی از دلایل تبلور شخصیت او باشد که مثل قدیسان عالم در فاصله حقیقت و رؤیا و افسانه و واقعیت در نوسان باشد.

اگر این «افسانه‌گون» بودن، در «قدیس‌وارگی» عطار تأثیری داشته، در متهم کردن او و آلودن نامش به شعرهایی بسیار سست و ناتندرست و ذهنیتی بیمارگونه و مالیخولیایی نیز بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا در این هفت قرنی که از روزگار حیات او می‌گذرد، مجموعه گوناگونی از شعرهای سست و بیمارگونه به نام او بر ساخته شده است که جدا کردن حقیقت وجودی عطار از آن یاهوها کار آسانی نیست. بنابراین جویندگان زندگی‌نامه عطار همیشه نسبت به این مشکل اساسی باید آگاهی داشته باشند و در داوریه‌های خود جانب احتیاط را همواره رعایت کنند. (شفیعی کدکنی، 1388: 30-31)

در آثار مسلم او تصریح به نام او که «محمد» است، شده و خود در مواردی از همنامی خویش با رسول (ص) یاد کرده است (ر.ک. عطار، اسرارنامه، 193 و مصیبت‌نامه، 367 و نیز مراجعه شود به استاد فروزانفر، 1353: 9) و در شعرهای خود تخلص «عطار» و «فرید» را آورده است و معاصر او محمد عوفی نیز در «لباب‌الالباب» به عنوان «الاجل فریدالدین

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 43

افتخارالافاضل، ابوحامد ابوبکر العطار النیشابوری ... سالک جاده حقیقت و ساکن سجاده طریقت...» از او یاد کرده است. (عوفی، 1368: 480-481) پس تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که شاعر مورد بحث ما «فریدالدین محمد عطار» است و در نیشابوری بودن او تردیدی نیست.

نیشابور تا قرن‌ها پس از عطار با همهٔ ویرانی‌ها، دارای بخش‌ها و تقسیمات وسیعی بوده است که در کتاب‌های جغرافیایی قدیم همواره از آن یاد کرده‌اند. این تقسیمات، بقایای تقسیمات عصر ساسانی و شاید هم پارتی بوده است.

ابوعبدالله حاکم نیشابوری (321-405) که دو قرن قبل از عطار، مفصل‌ترین کتاب را در باب نیشابور نوشته و امروز مختصری از کار او باقی است، نیشابور را به چهار ربع و دوازده «ولایت» تقسیم می‌کند و ربع شامات نیشابور را از حدود بیهق تا حدود «جلگهٔ رخ» می‌داند. مورخین قدیم و تذکره نویسان کهن، عطار را اهل «کدکن» نوشته‌اند و این کدکن در ربع شامات نیشابور کهن قرار دارد و در جلگهٔ رخ، رخ از ولایات قدیم نیشابور کهن بوده است که در کتاب تاریخ نیشابور الحاکم به عنوان هفتمین ولایت از ولایات نیشابور از آن نام برده شده است: «رخ، ولایتی است قدیم معمور، کبار بسیار درو قرار گرفته». (حاکم نیشابوری، 1375: 2751-2761)

«در تقسیمات متاخر و عصر قاجار وقتی می‌خواستند تربت حیدریه را که خود رستاقی از رستاق‌های نیشابور کهن بود و به نام «زاوه» (همان: 1129) شهری کنند و به آن مرکزیت ببخشند، جلگهٔ رخ و در مرکز آن کدکن را از توابع زاوه (=تربت حیدریه) به حساب آوردند. بنابراین گفتهٔ دولت‌شاه سمرقندی که می‌گوید: «اصل شیخ از قریهٔ کدکن است من اعمال نیشابور» (دولت‌شاه سمرقندی، 1338: 140) «نظر به تقسیمات اواخر عهد قاجاری و تشکیلات جدید وزارت کشور ندارد» (همان: 75 مقدمه)

در همین ده کدکن که در مرکز جلگهٔ رخ قرار دارد، زیارتگاهی به نام «پیروز زروند» که بنابر اعتقادات و اطلاعات کهن باقی مانده در نزد اهالی، مزار پدر عطار است و به نام «مزار شیخ ابراهیم» مورد احترام و تقدیس اهالی است. تذکره نویسان قدیم نیز نام پدر عطار را ابراهیم نوشته‌اند و از او به نام «محمدبن ابراهیم بن اسحاق» یاد کرده‌اند. برای این که قرینه‌ای بر صحت این اطلاع در باب جد او یعنی اسحاق داشته باشیم، می‌توانیم از آمار نام‌های قرن پنجم و چهارم نیشابور که در کتاب تاریخ نیشابور الحاکم باقی است، کمک

بگیریم و ببینیم که غالب «اسحق»ها نام یکی از فرزندان خود را «ابراهیم» می گذاشته‌اند و این سنت در نامگذاری‌های عصر بوده است. پس با توجه به بعضی اسناد قدیم و بعضی اطلاعات محلی تا حدودی با اطمینان میتوان گفت او: محمدبن ابراهیم بن اسحاق کدکنی است که خاکجای خودش امروز در شهر نیشابور زیارتگاه است و مزار پدرش با نام «پیر زروند» در کدکن، در ولایت رخ از ولایات دوزاده گانه نیشابور. (همان: 32-33 مقدمه)

«عطار نیشابوری خود در مقدمه مختارنامه (مجموعه رباعیات خود) که آن را در آخرین مراحل عمر خویش تدوین کرده است، از این آثار خود نام می‌برد: چون سلطنت خسرونامه در عالم ظاهر گشت و اسرار اسرارنامه منتشر شد و زبان مرغان طیورنامه ناطقه ارواح را به محل کشف رسید و سوز مصیبت مصیبت‌نامه از حد و غایت درگذشت و دیوان دیوان ساختن تمام داشته آمد و جواهرنامه و شرح القلب - که هر دو منظوم بودند- از سر سودا نامنظوم ماند که خرق و غسلی بدان راه یافت». پس علاوه بر دیوان و مجموعه رباعیات (=مختارنامه) او دارای چهار منظومه بوده است که از آنها با عنوان اسرارنامه و مقامات طیور (=منطق الطیر) و خسرونامه (=الاهی نامه) و مصیبت نامه یاد می‌کند. نام اصلی الاهی نامه عطار خسرونامه بوده است. آن چه به عنوان خسرونامه (یا گل و هرمز) چندین بار به نام عطار چاپ شده از شاعری است که مدت‌ها بعد از عصر عطار می‌زیسته و به شدت تحت تأثیر عقاید ابن عربی بوده است و احتمالاً در قرن هشتم. از سوی دیگر آن چه به نام الاهی‌نامه عطار بارها و بارها چاپ شده و مسلماً سروده اوست، نام اصلی آن خسرونامه بوده است. موضوع الاهی نامه، داستان «خسروی» است با فرزندانش. از آن جا که در یک جای آن منظومه کاتبان دوره‌های بعد ابیاتی بدینگونه افزوده‌اند:

الهی! نامه را آغاز کردم به نامت باب نامه باز کردم

(عطار، 1364: 384)

خوانده‌اند: «الهی نامه» را آغاز کردم.... و در دوره‌های بعد الاهی نامه نام گرفته است و ابیاتی از نوع: الاهی نامه نام این نهادم و در نسخه‌های اساس تحقیق استاد هلموت ریتر وجود نداشته است و او آن‌ها را در ملحقات آخر کتاب آورده است. (همان)

امروز تقریباً بسیاری از اهل تحقیق این نظریه را پذیرفته‌اند که الاهی نامه موجود به نام عطار همان خسرونامه اوست و خسرونامه‌ای که به نام او چاپ شده از شاعری دیگر است. گذشته از الاهی‌نامه که نام اصلی آن در نظر عطار خسرونامه بوده است و بعدها عنوان

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 45

الاهی‌نامه یافته، عطار منظومه بسیار مشهور دیگری هم دارد، به نام مقامات طیور که بعدها به منطق الطیر شهرت یافته و امروز کمتر کسی از آن با عنوان مقامات طیور یاد می‌کند. این تحول نام از خسرونامه به الاهی‌نامه و از مقامات طیور به منطق الطیر ظاهراً به دست نسل‌های بعد انجام شده است. (فروزانفر، 1353: 313)

«منطق الطیر عطار یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی در ادبیات جهان است و شاید بعد از مثنوی معنوی، هیچ اثری در ادبیات منظوم عرفانی در جهان اسلام، به پای این منظومه نرسد و آن توصیفی است از سفر مرغان به سوی "سیمرغ" و ماجراهایی که در این راه بر ایشان گذشته و دشواری‌های راه ایشان و انصراف بعضی از ایشان و هلاک شدن گروهی و سرانجام، رسیدن «سی مرغ» از آن جمع انبوه به زیارت «سیمرغ». در این منظومه لطیف-ترین بیان ممکن از رابطه حق و خلق و دشواری‌های راه سلوک عرضه شده است.

اسرار نامه عطار نیز منظومه‌ای است مشتمل بر حکایات کوتاه عرفانی که در چند باب تدوین شده است. مصیبت‌نامه یکی از برجسته‌ترین آثار عطار است. شاید پس از منطق الطیر مهم‌ترین منظومه او باشد و به لحاظ پختگی فکر و تنوع اندیشه‌ها در کمال اهمیت است و ظاهراً به لحاظ تاریخی آخرین منظومه عطار به شمار می‌آید.

دیوان غزلیات و قصائد عطار نیز یکی از متداول‌ترین دیوان‌های شعر پارسی است که از همان قرن هفتم همواره مورد علاقه و شوق دوستداران شعر عرفانی فارسی بوده است. این دیوان که چاپ‌های متعدد دارد و دو چاپ مشهور آن بر دست دو تن از محققان بنام عصر ما - یعنی استاد سعید نفیسی و دکتر تقی تفضلی خراسانی - انجام گرفته است، مقداری از شعرهای شاعران دیگر را نیز در خود دارد و نمی‌توان گفت که آن چه در این دو چاپ آمده تماماً سروده عطار است.

مختارنامه که مجموعه رباعیات عطار است، مشتمل بر حدود دوهزار و سیصد رباعی است و عطار خود در اواخر عمر آنها را در پنجاه باب تدوین کرده و مقدمه‌ای به نثر نیز در آغاز آن قرار داده است. ظاهراً به دلیل افزونی حجم رباعیات بوده است که عطار برخلاف دیگر شاعران، رباعیات خود را جدا جدا تدوین کرده است یا بخش اندکی از آنها را در دیوان باقی گذاشته و حجم بیشتری را مستقلاً و به نام مختارنامه نثر داده است. «عطار، 1388: 71 (مقدمه)

در کنار این چهار منظومه و دیوان و مختارنامه باید از کتاب شگرف تذکره الاولیاء او نیز یاد کنیم. کتابی که در ادبیات منثور عرفانی گل سر سبد تمام آثار است. نه در فارسی ماندنی برای آن می‌توان یافت و نه در عربی.

نثری دل‌آویز که هر برگ آن دیوان درخشانی از زیباترین شعرهای منثور جهان است. جز آن چهار منظومه (منطق الطیر و الاهی‌نامه و اسرارنامه و مصیبت‌نامه) و دیوان و مختارنامه و کتاب تذکره الاولیاء، هیچ اثر دیگری از عطار نیست و تمام منظومه‌های ناتندرستی که به اسم بلبل‌نامه، بیسرنامه، پسر‌نامه، پندنامه، حیدری‌نامه و ... وجود دارد و بعضی از آنها مانند پندنامه بارها و بارها به نام او نشر یافته، هیچ کدام از آثار او نیست. (میر انصاری، 1380: 187-218)

«اغلب این‌ها محصول روزگار انحطاط عرفان و حاصل یاوه‌گویی درویش‌های بیکاری است که طبع نظمی داشته‌اند و اندیشه‌های علیل و تخیلات چرسی و بنگی خود را به صورت منظومه‌هایی سست و بیمارگونه به دست آیندگان سپرده‌اند و برای آن که از بیرحمی زمانه در امان بمانند نام شریف و ارجمند فریدالدین عطار نیشابوری را- به عنوان سرآینده- بر آن‌ها نهاده‌اند و آن بزرگوار در طول این سده‌ها نامش به این گونه یاوه‌ها آلوده شده است و هنوز هم در مباحث تاریخ عرفان و ادب، متأسفانه آثار این آمیختگی گاه گاه خود را نشان می‌دهد؛ هم در نوشته‌های خاور شناسانی چون یان ریپکا در تاریخ ادبیات ایران، ص 283 و هم در آثار بعضی از نویسندگان ایرانی و شرقی. (نفیسی، 1320: 108 و 116)

فرضیه‌ها

- 1- وحدت وجود در اندیشه عرفانی عطار نقشی محوری دارد.
- 2- ستایش و نکوهش ابلیس در اندیشه عرفانی عطار ریشه در تعالیم عرفانی مشایخ متصوفه پیش از او دارد.
- 3- مباحثی نظیر سایه نداشتن حضرت رسول (ص) ریشه ای روایی دارند که در شعر عرفانی پیش و پس از عطار و در منطق الطیر مورد توجه قرار گرفته اند.

سؤال اصلی پژوهش

نگرش‌های عرفانی عطار بیشتر ناظر به مباحث عرفان نظری هستند یا ناظر به مباحث عرفان عملی؟

پیشینه پژوهش

پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرغ (تحلیل اندیشه و هنر عطار)، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1386.

کتاب «دیدار با سیمرغ» مجموعه‌ای از مقالات دکتر پورنامداریان درباره عطار است که عناوین آنها عبارت است از: شهود زیبایی و عشق الهی، سیمرغ و جبرئیل، عطار و تجربه دیدار با خویش، عطار و رساله‌های عرفانی ابن‌سینا، سیری در یک غزل عطار، عقل و فلسفه از نظرگاه عطار، نگاهی به داستان پردازی عطار، ابوسعید ابوالخیر از نگاه عطار و تفسیری دیگر از داستان شیخ صنعان. در مقدمه به طور خلاصه و البته مفید و روان، دکتر پورنامداریان به اطلاعات باقیمانده از زندگینامه عطار اشاره می‌کند و می‌گوید: آنچه از زندگی و احوال عطار می‌دانیم و می‌توان به صحت آنها اعتماد کرد، بسیار اندک است و سپس به احتمالات و قطعیات درباره محل تولد و وفات، سال زندگی و آثار باقیمانده و ارادتش به مشایخ همعصر خود اشاره می‌کند که در مجموع حدود دو صفحه می‌شود و تمام اینها برای مخاطبی که صرفاً به دنبال خواندن آثار عطار است، کافی به نظر می‌رسد.

یکی از جذابیت‌های داستان‌های نقل شده در آثار عطار بی‌پرده بودن آنها و دوری از خوشایند دیگران است. دکتر پورنامداریان با اشاره به این نکته در مقدمه کتاب می‌نویسد: «آنجا که مصلحت‌بینی‌های عقل جرأت عاقلان را به بند می‌کشد، دیوانگان هستند که بی‌هراس سخن آغاز می‌کنند. در هیچ یک از آثار فارسی و عربی به اندازه آثار عطار این همه حکایت و تمثیل که شخصیت‌های آن از دیوانگان باشند، وجود ندارد. آنان در پناه سپر دیوانگی و بی‌عقلی، دردها و گرفتاری‌های مردم - عطار به سبب شغل طبابت از نزدیک با آنها آشنا بود - و ظلم شاهان و ستم‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی و تعصبات کور فرقه‌ای و عقیدتی را طرح و نقد و مسخره می‌کنند...» البته در پس این سخنگویی از دیوانگان پرده‌در، جنبه‌های عمیق‌تر دیگری نیز وجود دارد: «پیوند با حقیقت هستی خویش و گنج مقدس پنهان در اعماق جان که همان حقیقت متعالی است که در حوصله عقل نمی‌گنجد و با گسستن از عقل دنیاگرای وحدت‌ستیز تحقق می‌یابد. تجربه چنین اسارت آزادبخش و جنون معرفت‌انگیز رها از عقل، آرزوی عطار است.»

روش پژوهش:

در پژوهش حاضر برای دستیابی بهتر و مفیدتر به اطلاعات سعی شده است که از روش اسنادی استفاده شود. در این روش که به مشاهده غیر مستقیم شهرت دارد، پژوهشگر با مراجعه به منابع و مآخذ نوشتاری و کتابخانه‌ای اعم از کتاب، مقاله، اطلاعات و داده‌های موردنیاز را جمع‌آوری می‌کند.

عرفان نظری عطار نیشابوری

ستایش و نکوهش ابلیس

پس از سنایی، ماجرای اعتذار ابلیس در شعر صوفیانه فارسی، نمونه‌های بسیار یافته است. از آن جمله عطار همان اندیشه‌های حلاج و پیروان او را در این نظریه به زبان نظم باز می‌گوید: ابلیس، عاشقی است که تحفه معشوق سوی او لعنت آمده است و به لعنت دو عالم، ذره‌ای از عشقش کاسته نخواهد شد، بلکه خواست حق، خواست اوست و همان را از او بیشتر می‌طلبد. بینش توحیدی ابلیس نیز در همین سیاق به نظم عطار راه می‌یابد و با همین ملامت و مذلت کشیدن و دم برنیارندن است که از دید عطار باید مردی و مسلمانی را از ابلیس آموخت.

جز این‌ها حکایت‌هایی بر اساس همین نظریه اعتذار ابلیس در آثار عطار آمده است: خلقت آدم و سرپیچیدن ابلیس از سجده و لعنت برداشتن او، حکایت دیدار موسی و ابلیس بر کوه طور، دیدار شبلی با ابلیس در عرفات که در آن از شوق و امید ابلیس به پروردگار یاد می‌کند و حکایت شبلی و غیرت بردن او بر ابلیس در واپسین لحظات زندگی، و اینک حکایت‌هایی از الهی‌نامه و منطق الطیر و مصیبت‌نامه در باب ستایش ابلیس:

«مقاله هشتم - حکایت دوم»

به راه بادیه گفت آن یگانه	دو جوی آب سیه دیدم روانه
شدم در پی روان تا آن چه آب است	که چندانیش در رفتن شتاب است
به آخر چون بر سنگی رسیدم	به خاک ابلیس را افتاده دیدم
دو چشمش چون ابر خون‌فشان بود	ز هر چشمش جویی خون روان بود
چو باران می‌گریست و زار می‌گفت	پیاپی این سخن هموار می‌گفت
که این قصه نه ز آن روی چو ماه است	ولی ز آن که گلیم من سیاه است

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 49

نمی‌خواهند طاعت کردن کنند آنگه گنه در گردن من
چنین کاری که را افتاد ندارد مثل این کس یاد هرگز
(عطار، 1364: 102)

«مقاله هشتم - حکایت دهم»

کسی پرسید از ابلیس کای شوم چو ملعونی خویش گشت معلوم
چرا لعنت چنین در جان نهادی چو گنجی در دلش پنهان نهادی
چنین گفت او که لعنت تیر شاه است ولی اول نظر بر جایگاهست
نظر باید در اول بر نشانه که تا تیر از کمان گردد روانه
تو این ساعت از آن تیری خبردار نظر گر چشم داری بر نظر دار
(همان: 107)

«حکایت اول»

حق تعالی گفت با موسی به راز کآخر از ابلیس رمزی جوی باز
چون بدید ابلیس را موسی به راه گشت از ابلیس موسی رمزخواه
گفت «دایم یاددار این یک سخن «من» مگو، تا تو نگردی همچومن
گر به مویی زندگی باشد تورا کافری نه بندگی باشد تو را
راه را انجام در ناکامیست نام نیک مرد در بدنامی است
ز آن که گر باشد درین ره کامران صد منی سر برزند در یک زمان
(عطار، 1365: 202)

«حکایت دوم»

وقت مردن بود شبلی بی‌قرار چشم پوشیده دلی پرانتظار
بر میان زَنار حیرت بسته بود بر سر خاکستری بنشسته بود
گه گرفتی اشک در خاکستر او گاه خاکستر بکردی بر سر او
سائلی گفتش: «چنین وقتی که هست دیده‌ای کس را که او زَنار بست؟»
گفت: «می‌سوزم، چه سازم، چون کنم چون ز غیرت می‌گدازم چون کنم»
جان من کز هر دو عالم چشم دوخت این زمان از غیرت ابلیس سوخت

چون خطاب «لعنتی» او راست بس
مانده شبلی تفته و تشنه جگر
گر تفاوت باشدت از دست شاه
سنگ با گوهر، نه‌ای تو مرد راه
این اضافت آید افسوسم به کس
او به دیگر کس دهد چیزی دگر؟
(همان: 218)

در حکایت اول مصیبت نامه، سالک نزد شیطان می آید و به مکالمه با او می پردازد؛ سه بیت آخر این مکالمه حاکی از آن است که شیخ عطار در باب ابلیس پیرو حلاج و احمد غزالی است، چه عیناً گفتارهای غزالی درباره ابلیس را در آثار خود آورده است و در این معنی در الاهی نامه، ص 105 نیز می گوید:

اگر چه لعنتی از پی در آرم
به غیري گر مرا بودي نگاهي
به پیش غیر او کی سر در آرم
نبودی حکمم از مه تا به ماهی

و در ص 106 می گوید:

در آن ساعت که ملعون گشت ابلیس
که لعنت خوشتر آید از تو صد بار
زبان بگشاد در تسبیح و تقدیس
که سر پیچیدن از تو سوی اغیار

این بیان عطار، یادآور کلام ابوالعباس قصاب است که در وصف استقامت ابلیس گفته: «اگر در قیامت حساب در دست من کند، بیند که چه کنم، همه را در پیش کنم و ابلیس را مقام سازم و لیکن نکند. (عطار، 1360: صص 643-644)

«مقاله بیست و ششم»

سالک آمد پیش شیطان رجیم
ای در اول مقتدای خواندگان
ای به یک بی حرمتی مفتون شده
جمع کردی سر حال و قال تو
گفت: ای مردود رحمان و رحیم
وی در آخر پیشوای رانندگان
وی به یک ترک ادب ملعون شده
هفتصد باره هزاران سال تو

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 51

قال تو اغلال شد حالت محال
در بهشت عدن بودی اوستاد
آنچنان بوده چنین چون آمدی
آتش کفر تو در دین اوفتاد
گر بسی بر دیگران فرقت نهند
گر رهی دزدیده داری سوی گنج
زین سخن ابلیس در خون اوفتاد
گفت: اول صد هزاران سال من
تا به آخر جام کردم سرنگون
در دو عالم نیست از سر تا بیای
بس که بر ابلیس لعنت کردمی
من چه دانستم که این بد می‌کنم
ناگهی سیلاب محنت در رسید
صد هزاران ساله اعمالم که بود
جمله را سیلاب لعنت پیش کرد
لاجرم ملعون و نافرمان شدم
من ز لعنت دارم الحق دور باش
سالک آمد پیش پیر رهبران
پیر گفتش: هست ابلیس دژم
ز آن که گفتندش که ای افتاده دور
گفت: دور استاده ام تیغی به دست
تا نگردد گرد آن در هیچ کس
دور استادم دو دیده همچو میغ
دور استادم که نتوانم که کس

مسخ گشتی تا نه پرماندی نه بال
کار تو با قعر دوزخ اوفتاد
دی ملک امروز ملعون آمدی
در همه عالم که را این اوفتاد
هم کلاه دیو بفرقت نهند
شرح ده تا من برون آیم ز رنج
آتشش از سینه بیرون اوفتاد
خورده ام این جام ملامال من
درد لعنت آمد از زیرش برون
هیچ جائی تا نکردم سجده جای
خویشتن را شکر نعمت کردمی
روز تا شب لعنت خود می‌کنم
بس شبیخونی ز لعنت در رسید
در عزازیلی پر و بالم که بود
تا مرا هم مسخ و هم بی‌خویش کرد
گر فرشته بوده‌ام شیطان شدم
تو نداری تاب لعنت دور باش
قصه‌ای برگفت صد عبرت در آن
عالم رشک و منی سر تا قدم
چون شدی در غایت دوری صبور
باز می‌رانم از آن در هر که هست
در همه عالم مرا این کار بس
ز آن که آن رویم به خویش آید دریغ
روی او بیند به جز من یک نفس

نیستم شایسته درگاه او
چون بسوزم دور اولی تر ازو
چون ندارم تاب قرب آن وصال
سر نیچم ذره ای از راه او
نگرستم هیچ سو جز سوی یار
نگرم هرگز سر مویی به کس
(عطار، 1386: 334-333)

دور استادم که من در راه او
دور استادم نه پانه سر ازو
دور استادم زهجران تیره حال
گر چه هستم رانده درگاه او
تا نهادستم قدم در کوی یار
چون شدم با سر معنی هم نفس

«مقاله بیست و ششم - حکایت دوم»

تا بدرگاه نبی العالمین
برنیامد کوژ رورا کار راست
گو برو کو را بر من کار نیست
یا تواند دید هرگز گرد من
گفت ره ده آن لعین را یک زمان
حال درد دوری خود گویدت
چون درآمد کرد سید را سلام
این که تو رفتی سوی معراج دوش
جمله اسرار و آیات ملک
گفت: دیدم عالم نور و نواست
وادی منکر بیابانی سیاه
گفت: بود آن دشت مجلس گاه من
آن علم آن منست ای رهنمون
حق نهاده بود این دل خسته را
خویش را زر، خلق را مس گفتمی

بامدادی رفت ابلیس لعین
هم ز سلمان هم ز حیدر بارخواست
گفت: پیغامبر که او را بار نیست
کی بود ابلیس ملعون مرد من
عاقبت جبریل میآمد دوان
تا غم مهجوری خود گویدت
راه دادش سید و صدر انام
گفت: میدانم که نوشت باد نوش
گفت دیدم عرش و کرسی و فلک
گفت: دیدی عرش را از دست راست
گفت دیدی برچپ عرش الله
گفت: دیدم دور بود از راه من
گفت: دیدی آن علم را سرنگون
گفت: دیدی منبر بشکسته را
منبرم آن بود مجلس گفتمی

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 53

از ملایک هفتصد ره صد هزار
من روایت از خدا می‌کردمی
من چه دانستم که بیگانه منم
ظن چنان بردم که هستم دولتی
«لعنتی» را پنج حرف آمد شمار
دوش سلطانی که معراجت نهاد
پنج حرف آمد لعمرك ای عزیز
پنج آن تست و پنج آن من است
طوق من پنج است و تاج تست پنج
گرچه هستی هم رسول و هم امین
زانکه من هرچند هستم هیچ چیز
من نیم نومید تو ایمن مباش
منصبی کاغاز کار ابلیس داشت
چون ازان منصب به خاک افتاد خوار

زیر آن منبر گرفتندی قرار
یک به یک را آشنا می‌کردمی
عقل ایشانند و دیوانه منم
بی‌خبر بودم ز طوق لعنتی
لام و عین ونون و تا و یا کنار
از لَعْمَرُک بر سرت تاجت نهاد
لام و عین و میم و را و کاف نیز
راحت آن تست و رنج آن منست
آن من خاک است و آن تست گنج
طوق من می‌بین و ایمن کم نشین
تاج تو بینم نیم نومید نیز
بی‌نیازی می‌نگر ساکن مباش
قدر آن شناخت از آن سر می افراشت
قدر دان شد لیک داداز دست کار
(همان: 336-337)

تأویلات عرفانی دو سویه

وان یکی کز سجده او سر بتافت مسخ و ملعون گشت و آن سر در نیافت.
(عطار، 1388: 238)

آن سر در نیافت: قابل تأویل دو سویه است هم طبق گفتهٔ دکتر شفیعی کدکنی در تعلیقات منطق الطیر که فرموده‌اند: «این راز را در نیافت که چرا حق فرشتگان را به سجدهٔ آدم فرا خواند، راز مسجودیت آدم را در نیافت» (شفیعی کدکنی، 1388: 469)

و هم این که: «راز عظمت و ترجیح آدم را بر خود که هزاران سال حق را در ملکوت عبادت کرده بود، در نیافت» و این تأویل دو سویه به این اعتبار لحاظ می‌شود که ابلیس دو رابطه دارد: یک رابطه با خدا و یک رابطه با آدم در رابطه اش با خدا او موحد و اهل خوفست و می

گوید: «أَتَى أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (سوره حشر، آیه 16) و در رابطه اش با آدم اهل کبر و استکبارست و می گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (سوره اعراف، آیه 12)

اتحاد و حلول عرفانی

عطار در اسرارنامه در هشت بیت به طور موجز و مختصر تعریفی جامع و مانع از اتحاد عرفانی به دست می دهد و آن معنی را که حلاجیون از این اصطلاح اراده کرده نفی می نماید و بین حلول و اتحادی که خود مفسر آن است (یعنب استغراق کلی) با حلول و اتحاد متداول و معمول فرق می نهد:

عدم آئینه را آئینه دان است
درین آئینه عکسی و خیالی است
همه با عکس خیزی و نشینی
از آن عکس است کز عکسی خبر دار
نبینی آینه تو روی بینی
چو عکس است و تو را برعکس آن است
از این معنی که من گفتم حلولی
ولیکن کار استغراق عام است
(عطار، 1361: 96)

وجود آئینه است اما نهان است
هر آن صورت که در نقص و کمالیست
چو تو جز عکس یک صورت نبینی
تو پنداری که هر آورد و هر کار
چو تو در عشق آئینه نشینی
جهان و هر چه در هر دو جهان است
مشو زنهاری ای مرد فضولی
حلول و اتحاد این جا حرام است

استغراق در ذات احدیت حق

در یکی رو وز دویی یک سوی باش یک دل و یک قبله و یک روی باش
(عطار، 1388: 238)

یکی یعنی یک بودن به معنی یکتایی و توحید از یک+ی (مصدری) و دویی به معنی
اثنیت از دو+ی (مصدری) (شفیعی کدکنی، 1388: 468) در یکی رو یعنی در احدیت
ذات مستغرق شو چرا که یکی که خداوند باشد منشأ عالم و اعداد و حروف است؛ چنان که
ابوسعید ابوالخیر می فرماید:

بی شک الف ست احد ازو جوی مدد
در ارض محمد شد و محمود آمد
کز شخص احد به ظاهر آمد احمد
اذقال الله قل هو الله احد

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 55

(ابوسعید ابوالخیر، 1385: 165)

حتی در احدیت که مرتبه تجلی صفاتست هم متوقف مشو. «یکی» در این بیت مفهوم احدیت را به ذهن متبادر می‌کند. همچنین یک سوی بودن از دویی، اشارت از عدم التفات به واحدیت حقست و این مرتبه کمال از اولیاست؛ اولیایی نظیر ابوالحسن خرقانی که در توجیه به حضور نپذیرفتن سلطان وقت که به آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم استناد جسته اند، می‌گوید: آن چنان در اطیعوا الله مستغرقم که از اطیعوا الرسول شرمها دارم تا به اولوالامر چه رسد. (عطار نیشابوری، 1379: 669)

وحدت وجود

پس هوا بر چیست؟ بر هیچ است و بس	هیچ هیچ است این همه هیچ است پس
فکر کن در صنعت آن پادشاه	کاین همه بر هیچ می دارد نگاه
چون همه بر هیچ باشد از یکی	این همه پس هیچ باشد بی شکی

(عطار نیشابوری، 1383: 235)

نکته ضرور در خصوص این ابیات که در تعلیقات دکتر شفیعی کدکنی به آن اشاره‌ای نرفته، آن است که این ابیات بازگو کننده نظریه وحدت وجودند و عطار نیشابوری پیش از این عربی در این ابیات به هستی و وجود مطلق باری تعالی و عدم محض وجودات و ممکنات تصریح کرده است و ریشه این اندیشه را پیش از عطار در ابوسعید ابوالخیر (=مکتب عرفانی خراسان) می‌توان سراغ گرفت که فرموده:

دنیا نسزد ازو مشووش بودن	کز سوز غمش دمی در آتش بودن
ما هیچ و جهان هیچ و غم و شادی هیچ	خوش نیست برای هیچ ناخوش بودن

(ابوسعید ابوالخیر، 1385: 250)

و پس از عطار ریشه این اندیشه را در اشعار حافظ می‌توان یافت، آنجا که فرموده:

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچست هزاربار من این نکته کرده‌ام تحقیق
(حافظ، 1378: 404)

و این هیچی که ابوسعید ابوالخیر و عطار نیشابوری و حافظ شیرازی مطرح می‌کنند، غیر از هیچ‌گرایی فلسفی خیامی است و این هیچی در حقیقت با مقام فنا و نیستی در ارتباط است.

کرامات انبیا و اولیاء در آثار عطار نیشابوری

در آثار عطار هم به کرامات اثبات شده و قطعی الصدور بر می‌خوریم و هم به کرامات غیر معقول و غیر قابل اثبات. برای مثال در روایات ائمه اطهار و همچنین کتب متعدد ادبی و عرفانی به این موضوع که پیامبر اکرم (ص) سایه نداشته و نور مطلق بوده‌اند، تصریح شده است و کسی در آن تردید نکرده است؛ در حالی که بعضی از کرامات و حالات صوفیان تذکره اولیاء با عقل و منطق سازگار نیست و نشان از آن دارد که کاتبان به عمد و یا سهو در تذکره دست برده‌اند، والا عطار کسی نیست که چنین کرامات و حالات سخیفی را در مقامات اولیایی که ترتیب داده بگنجانند و اینک نمونه‌هایی چند از کرامات و حالات مذکور را ذکر می‌کنیم:

سایه نداشتن حضرت رسول (ص)

عطار نیشابوری در نعت رسول اکرم در منطق الطیر می‌گوید:

صاحب معراج و صدر کائنات سایه حق خواجه خورشید ذات
خواجه خورشید ذات اشاره به این نکته دارد که رسول (ص) وقتی در آفتاب می‌رفت، سایه نداشت (شفیعی کدکنی، 1388: 482) استاد شفیعی کدکنی به سرّ سایه نداشتن پیامبر اکرم (ص) اشاره فرموده‌اند. سرّ سایه نداشتن پیامبر اکرم (ص) گذشته از نور مطلق بودن او، از رمز عرفانی لطیفی هم حکایت دارد و آن این است که پیامبر اکرم (ص) در کتب عرفانی صوفیه از جمله «مصباح الهدایه» به شمس و وصی (= ولی) او به قمر تشبیه شده‌اند؛ پس اگر پیامبر سایه‌اش در اثر تقابل با آفتاب محو می‌شده یا اصولاً سایه‌ای ایجاد نمی‌گردیده، از آن رو بوده که آفتاب این دنیا سایه‌ای از خود ندارد و تابیدن این آفتاب دنیایی بر آفتاب حقیقی و آخرتی هم به طریق اولی سایه‌ای نمی‌آفریند. ایجاد سایه مستلزم ظلمت و عدم سنخیت شیء با آفتاب ظاهری است و شبستری در خصوص سایه نداشتن حضرتش در گلشن راز چنین می‌فرماید:

زمان خواجه وقت استوا بود	ورا قبله میان شرق و غرب است
به خط استوا بر قامت راست	که از هر ظل و ظلمت مصطفا بود
چو کرد او بر صراط حق اقامت	ندارد سایه پیش و پس چپ و راست
نبودش سایه کاو دارد سیاهی	به امر «فاستقم» می‌داشت قامت

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 57

زهی نور خدا ظلّ الهی از این رو در میان نور غرق است
(شبستری، 1382: 34-35)

عطار در تذکره می‌آورد که: نقل است منکری پیش بایزید آمد و گفت: فلان مسأله بر من کشف گردان و مسأله‌ای از وی در باب حیا پرسید. شیخ جواب آن مسأله گفت: درویش آب گشت. مریدی درآمد، آبی زرد دید، ایستاده، گفت: یا شیخ این چیست؟ گفت: یکی از در درآمد و سؤالی از حیا کرد و من جواب دادم. طاقت نداشت. چنین آب شد از شرم. (عطار، 1379: 180)

این داستان برای بایزید بسطامی کرامتی را اثبات نمی‌کند بلکه به شخصیت روحانی و معنوی او خدشه هم وارد می‌کند. چون مرز میان خرق عادت و کرامت مرز کاملاً مشخص و معین است. خرق عادت می‌تواند از هر کسی سر بزند، اما کرامت فقط مخصوص اولیاء است؛ نقطهٔ مقابل کرامت خرق عادت است که از غیر مسلمان و غیر موحد سر می‌زند؛ از منظر عطار خرق عادت را ارج و ارزشی نیست، از این روایت که در زندگی‌نامهٔ مشایخ، حکایاتی و نقل قول‌هایی در رد و ابطال آن می‌آورد. از آن جمله است این حکایت بایزید با شخصی مجهول. گفتند: بر آب می‌روی! بایزید گفت: چوب پاره‌ای بر آب برود. گفتند: در هوا می‌پری. گفت: مرغ در هوا می‌پرد. گفتند: در شبی کعبه می‌روی. گفت: جادویی در شبی از هند به دماوند می‌رود. پی گفتند: کار مردان چیست؟ گفت: آن که دل در کس نبندد، به جز خدای عزوجل. (همان: 200)

نقل است که شاه شجاع کرمانی چهل سال نخفت و نمک در چشم می‌کرد و چشم‌هایش چون کاسهٔ خون شده بود. شبی بعد از چهل سال بخفت. خدای را (جلّ جلاله) به خواب دید. گفت: «بار خدایا! من تو را به بیداری می‌جستم، در خواب یافتم» فرمود که: «ای شاه! ما را در خواب از آن بیداری‌ها یافتی. اگر آن بیداری‌ها نبود، چنین خوابی ندیدی» (همان: 377)

این داستان بیش از آن که بیانگر کرامت شیخ باشد، خرق عادت را می‌رساند، زیرا چهل سال نخوابیدن امری است خلاف طبیعت جسم، شاید چهل روز بوده و کاتب برای مؤثر کردن آن، به جای یوم، سنه گذاشته است.

اقتران و پیوستگی طریقت با شریعت

تعظیم شریعت در تذکره الاولیاء

از دیگر مباحث محوری در تذکره الاولیاء تعظیم و بزرگداشت شریعت است. عطار از جمله عارفانی است که به شریعت به دیده اعزاز و احترام می‌نگرند و رفع تکلیف را در هیچ شرایطی ساقط نمی‌دانند؛ این تعظیم شریعت در جای جای تذکره از ناحیه عرفا و صوفیه دیده می‌شود؛ نقل است که از خانه بایزید تا مسجد چهل گام بود، هرگز در راه آب دهن نینداخت، حرمت مسجد را. (همان: 162)

نقل است که او را نشان دادند که: فلان جای پیروی است بزرگ، به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت او را نادیده گفت: «اگر او را در طریقت قدمی بودی، خلاف شریعت بر وی نرفتی» (همان: 166) و در این حکایت تعظیم صاحب شریعت، حضرت رسول اکرم (ص) به چشم می‌خورد. نقل است که بایزید گفت: خواستم تا از حق تعالی درخواست کنم تا مؤونت زنان از من کفایت کند، پس گفتم: روا نبود این خواستن که پیغمبر علیه الصلوه والسلام و التحیه نخواست. بدین حرمت داشت پیغمبر علیه السلام حق تعالی آن کفایت کرد. تا پیش من چه زنی چه دیواری، هر دو یکی است. (همان: 181)

منازل و مقامات عرفانی

معنی عرفانی «اصل»

آنکه او را قطره ای آب است اصل کی تواند یافت از سیمرغ وصل
(عطار، 1388: 276)

اصل در اینجا به معنی مسأله‌ای اساسی و مشغله ذهنی است. در تصوف هر پیروی مسئله‌ای از مسائل سلوک را اصل خود قرار می‌دهد است، یعنی مهمترین نکته را در آن مسئله می‌دیده است. آن نکته و آن مسأله را «اصل» آن پیر می‌نامیدند. (شفیعی کدکنی، 1388: 552) نکته‌ای که از نظر استاد شفیع کدکنی در این بیت مفعول مانده آن است که با عنایت به سیاق معنایی و مفهومی بیت، «اصل» قبل از هر چیز معنی «وجود» می‌دهد یعنی آن که از قطره ای آب پست در وجود آمده است، کی می‌تواند به وصال حق برسد نظیر حدیث «مَالِ التُّرَابِ وَ رَبُّ الأَرْبَابِ» و نظیر این بیت شبستری:

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 59

عدم کی در راه یابد اندرین باب چه نسبت خاک را با ربّ ارباب
(شبستری، 1382: 43)

مقام طلب

هر که را او هست، کل او را بُود هفت دریا زیر پُل او را بُود
(عطار، 1388: 374)

زیر پل: مکانی پست که مایهٔ اعراض نیکان از آن جاست. زیر پل منزلگاه مردمان فاسد بوده است و نیز می‌تواند بدین معنی باشد که او از این دریاها چنان می‌گذرد که از روی پل. (شفیعی کدکنی، 1388: 694-695) هفت دریا زیر پل شدن برای کسی کنایه از اشراف و احاطهٔ او بر دریاهای هفتگانهٔ دنیا یا دریاهای آتشین دوزخ است که به مؤمن خطاب می‌شود «جَزْ يَا مُؤْمِنٍ فَإِنَّ نُورَكَ اَطْفَأَ نَارِي». و مصراع دوم تعبیری لطیف و عرفانی از حدیث قدسی «مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ اللَّهُ لَهُ» می‌باشد. استاد شفیعی کدکنی در تعلیقات منطق الطیر در خصوص هفت وادی به روایت عطار در خصوص طلب می‌فرماید: در آموزش‌های قدمای صوفیه و در متون قدیمی تصوف، مقام یا مرحله‌ای به عنوان طلب مورد بحث قرار نگرفته است. (همان: 702) ولی تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند احتمالاً در نمط نهم اشارات (= مقامات العارفین) ابن سینا در آغاز در خصوص این که سیر و سلوک الی الله با طلب آغاز می‌گردد مطالبی آمده است و با توجه به این که به گفتهٔ محققان نوشتن نمط نهم اشارات محصول دیدار ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر بوده است؛ لذا می‌توان نوشته‌های بوعلی را در این خصوص انعکاس تعالیم صوفیه دانست و همچنین در همین منطق الطیر عطار هم از مقام طلب سخن رفته است.

مقام توبه در تذکره الاولیاء

از دیگر مباحث محوری مطروحه در تذکره الاولیاء اصراری است که عطار نیشابوری به تائب بودن مشایخ و دخول در سلوک پس از توبه‌ای ناگهانی دارد؛ که از داستان‌های مشهور پیش از عطار در این خصوص داستان تحوّل معنوی سنایی و ناصر خسرو است که استاد شفیعی کدکنی داستان تحوّل معنوی سنایی را در کتاب تازیانه‌های سلوک رد کرده و افسانه خوانده‌اند. اما داستان تحوّل معنوی ناصر خسرو و دیدن پیامبر اکرم (ص) در خواب از ناحیهٔ وی محلّ تأمل است.

نگاهی گذرا به تذکره الاولیاء سخنان فوق را به اثبات می‌رساند؛ آغاز زندگانی اکثر مشایخ با سبب و دلیل توبه کردن آن‌ها شروع می‌شود؛ در این میان فقط امام جعفر صادق و بعضی از مشایخ استثنا شده‌اند؛ اما توبه‌ها از این قرارند: توبه حسن بصری (ص 31)؛ مالک دنیار (ص 49)؛ توبه عتبه بن غلام (ص 69)؛ توبه فضیل عیاض (ص 90) که البته واقعیت داشته است. توبه بشر حافی (ص 128) که واقعیت داشته است. (توبه عبدالله بن مبارک (ص 211) ابوعلی شقیق (ص 232) ابو حفص حدّاد (ص 390) منصور بن عمار (ص 405). اکثر توبه‌ها به خاطر عشقی است که این افراد در آغاز سلوک به زن (کنیزک) داشته‌اند یکی هم مناظره شقیق و بت پرست و دو مورد هم مربوط به برداشتن کاغذ بسم الله الرحمن الرحیم از زمین و خوردن آن است.

در زندگی سایر مشایخ تذکره (بخش اصلی که عطار مؤلف آن است) هم هسته‌هایی از توبه و انابه و عذرخواهی از حق دیده می‌شود. اما در بخش ملحقات یعنی از ذکر ابراهیم خواص تا ذکر امام محمدباقر نشانی از مطالبی که در خصوص عطار ذکر کردیم، پیدا نیست و همین ثابت می‌کند که این بخش از عطار نیست و نویسنده آن شخص دیگری بوده است. برای نمونه به ذکر دو توبه از مشایخ که یکی مرتبط با عشقمجازی بوده و دیگری تعظیم نامه خدا می‌پردازیم:

سبب توبت او «عتبته بن الغلام» آن بود که در ابتدا به زنی نگریست. ظلمتی در دلش پیدا آمد. آن سر پوشیده را خبر کردند. گفت: «از ما کجا دیدی؟». گفت: «چشم». در حال چشم برکند و بر طبقی نهاد و پیش عتبه فرستاد و گفت: «آنچه دیده‌ای، می‌بین». عتبه بیدار شد و توبه کرد و به خدمت حسن بصری رفت. (عطار، 1379: 69) سبب توبه او (منصور بن عمار) آن بود که در راه کاغذی یافت «بسم الله الرحمن الرحیم» بر وی نبشته. برداشت. جایی نیافت که آن را بنهادی، بخورد. در خواب دید که: «به حرمتی که داشتی آن رقع را، در حکمت بر تو گشاده کردیم» (همان: ص 405) چنان که ملاحظه شد، آن چه عطار تحت عنوان توبه عمار مطرح کرده در حقیقت تعظیم و بزرگداشت نام حق تعالی است نه توبه.

سیمای زنان در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری

در تذکره الاولیاء سیمای زن بازتاب گوناگونی داشته که عبارتند از:

1- معشوق بودن زن

عطار در بدایت توبه عبدالله بن المبارک می‌گوید: «ابتدای توبه او آن بود که بر کنیزکی فتنه شد. چندان که قرار نداشت. شبی در زمستان در زیر دیوار خانه معشوقه تا بامداد بایستاد به انتظار او و همه شب برف می‌بارید، چون بانگ نماز گفتند، پنداشت که بانگ نماز خفتن است. چون روز شد، دانست که همه شب مستغرق حال معشوق بوده است. با خود گفت: شرمت باد ای پسر مبارک! که چنین شبی مبارک تا روز به جهت هوای نفس برپای بودی و اگر امام در نماز سورتی دراز برخواند، دیوانه شوی!». (همان: 211-212)

2- شجاعت در گفتار زن

عطار دو مورد از مصادیق شجاعت زن احمد خضرویه بلخی را در تذکره الاولیاء ذکر کرده و ماجرا را اینگونه شرح می‌دهد: «احمد جامه به رسم لشکریان پوشیدی و فاطمه که عیال او بود در طریقت آیتی بود و از دختران امیر بلخ بود و توبه کرد و به احمد کس فرستاد که: (مرا از پدر بخواه. احمد اجابت نکرد. دیگر بار کس فرستاد که): ای احمد! من تو را مردانه‌تر از این می‌دانستم که راه حق بزنی. راهبر باش نه راهزن. پس احمد کس فرستاد و او را از پدر بخواست. پدر بحکم تبرک او را به احمد داد. فاطمه بترک شغل دنیاوی بگفت و بحکم عزلت با احمد بیارامید. تا احمد را قصد زیارت بایزید افتاد. فاطمه با وی برفت. چون پیش بایزید آمدند، فاطمه نقاب از روی برداشت و با بایزید گستاخ سخن می‌گفت. احمد از آن متحیر شد و غیرتی بر دلش مستولی گشت. گفت: ای فاطمه این چه گستاخی است که با بایزید می‌کنی؟ فاطمه گفت: از آن که تو محرم طبیعت منی و بایزید محرم طریقت من. از تو به هوا رسم و از او خدای رسم و دلیل بر این سخن آن است که او از صحبت من بی نیاز است و تو به من محتاجی. (همان: 348-349)

3- بعد ارشادی زن

در بعضی موارد ارشادهای زنان در تذکره شکل عملی می‌گیرد و به قول معروف امر به معروف عملی است نه زبانی. نظیر این حکایت که عطار از عتبه بن الغلام می‌آورد: «سبب توبت او آن بود که در ابتدا به زنی نگریست. ظلمتی در دلش پیدا آمد. آن سرپوشیده را خبر کردند. گفت: از ما کجا دیدی؟ گفت: چشم. در حال چشم برکند و بر

طبقی نهاد و پیش عتبه فرستاد. و گفت: آن چه دیده‌ای، می بین. عتبه بیدار شد و توبه کرد» (همان: 69)

4- تعظیم و تکریم مادر (=زن)

یکی دیگر نگرشی الهی است که عرفا و صوفیه به مادر که در آغاز زن بوده دارند و این نگرش از آیه قرآنی ناشی می‌شود که اهل ایمان را به شکر از خود و شکر از والدین فراخوانده است و این امر صوفیه در حقیقت تعظیم و بزرگداشت شریعت است و خداوند هم می‌فرماید: «و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب»

عطار در بخش زندگانی بایزید حکایتی را می‌آورد که ناظر به همین مسأله فوق است و اینک حکایت از زبان عطار: «نقل است که چون مادرش به کتاب فرستاد و به صورت لقمان رسید، بدین آیت که: «ان اشکرلی و لوالدیک» حق تعالی می‌گوید: شکر گوی مرا و شکر گوی مادر و پدر را از استاد در معنی این آیت پرسید. چون استاد معنی آن بگفت در دل او کار کرد. لوح بنهاد و دستوری خواست و به خانه رفت. مادر گفت: یا طیفور! به چه کار آمده‌ای؟ عذری افتاده است یا هدیه‌ای آورده‌اند؟ گفت: نه. بدین آیت رسیدم که حق تعالی می‌فرماید به خدمت خویش و به خدمت تو. من در دو خانه کدخدائی چون کنم؟ این آیت بر جان من آمده است، یا از خدا در خواه تا همه از آن تو باشم. یا مرا به خدا بخش تا همه آن او باشم. مادر گفت: تو را در کار خدا کردم و حق خود به تو بخشیدم.» (همان: 161)

نظر عطار در باب سلسله‌های صوفیه (=قلندریه)

از میان انواع غزلیات عطار نوعی را به نام قلندریات موسوم کرده‌اند، زیرا بر اساس فکر قلندریه از تخریب ظاهر و تحصیل بدنامی و عمل کردن بر ضد عادات و رسوم، سروده شده و در این غزلیات است که شاعر از مسجد به میخانه و کلیسا می‌رود و بر ترسایان ماهر و عشق می‌ورزد و رسوایی را بر نیکنامی ترجیح می‌دهد. از نمونه‌های این غزلیات است:

عزم آن دارم که امشب نیم مست	پرده پندار می‌باید درید
سر به بازار قلندر در نهم	پای کوبان کوزه دودی به دست
تا کی از تزویر باشم خودنمای	پس به یک ساعت ببازم هرچه هست

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 63

تا کی از پندار باشم خودپرست
توبه زهاد می‌باید شکست
(عطار، 1368: 41)

عطار نیز چون سنایی از پیری قلندر پیشه، دم می‌زند که لاابالی وار، رخت به خانه خمار می‌کشد و خرقة می‌سوزد و دست به زنا می‌برد و بدین گونه ناموس و نام خود را زیر پای می‌سپرد:

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد دین به تزویر خویش، کرد سیه‌رو، چنانک نعره رندان شنید راه قلندر گرفت در بر دیندار دیر، چست قماری بکرد درد خرابات خورد، ذوق می‌عشق یافت چون می‌تحقیق خورد در حرم کبریا در صف عشاق شد پیشه‌وری پیشه کرد	خرقه بر آتش بسوخت دست به زنا برد بر سر میدان کفر، گوی ز کفار برد کیش مغان تازه کرد قیمت ابرار برد دین نود ساله را از کف دیندار برد عشق بر او غلبه کرد، عقل به یک بار برد پای طبیعت بیست دست به اسرار برد پیشه‌وری شد چنانک رونق عطار برد (همان: 146)
---	---

نقد عطار بر جریان تصوف معاصر خویش

عطار نیشابوری (618 یا 627) دومین شاعر بزرگ تصوف، در آثار متنوع منظوم خود یکی از موضوعاتی را که مد نظر داشته همین صراف‌های صوفیان ناراست بوده است. از آن جمله در الهی‌نامه، اینان را مذبذبین میان کفر و ایمان می‌داند که دمی بایزیدند و دیگر دم یزید؛ نه مرد خرقة‌اند و نه اهل زنا و در عین حال هر دو هستند؛ نه کاملاً از مسلمانانی بریده‌اند و نه تمامت به ترسایی رسیده. در اسرارنامه نیز ضمن انتقاداتی نظیر این و بیان ناتمامی و خامی آنان، از روزگار خود در شکایت می‌آید که:

چو یک دل نیست اندر خانقاهی
عوام الناس را نبود گناهی
در مصیبت نامه با بیانی جامع تر در شکایت از ناهلان زمانه، بیشتر به تقبیح و انکار این گونه ناصوفیان صوف پوش می‌پردازد و با ابیاتی رسا چنین می‌گوید:

صد هزاران خلق در هم آمده آن یکی، زین می‌برد، این یک، از آن	جمله در یغمای آدم آمده آن یقین دارد ازین، این شک از آن
---	---

آن یکی چون خوک، گمراهی شده
آن یکی چون پیل، در زور آمده
هم مدرّس از دروغ قول خویش
هم مذکر همچو مرغ چار چوب
عارفان، هم گردن گاو آمده
صوفیان در صدق و صفوت پیچ پیچ
زاهدان با روی همچون خار پشت
عابدان دم از جو خوشه زده
هم بزرگان، جمله متواری شده
پایمردان، دست خوش گشته همه
اهل صفا گشته همدم کوف را
اهل دل با روی چون زر خشک لب

وآن دگر از حیلّه روباهی شده
وآن دگر از حرص، چون مور آمده
مانده در ادرار همچون بول خویش
خلق مجلس دست زن، او پای کوب
با سری هر یک چو غرقاو آمده
اشتهاشان بوده، صادق نیز هیچ
راست چون در سرکه سوهان درشت
لیک چون فرزین به هر گوشه زده
هم عزیزان نقطه خواری شده
شاهبازان، بارکش گشته همه
صوف جسته، پنبه کرده صوف را
تن زده تا، بو که روز آید به شب
(عطار، 1386: 61-60)

نقد مشایخ از مشایخ در تذکره الاولیاء

نقد مشایخ از مشایخ از دیگر مباحثی است که عطار در تذکره الاولیاء مطرح کرده و این نقد بیشتر به جهت تصحیح حرکت سالکان و شناخت مشایخ حقیقی صورت می‌پذیرفته است؛ چنانکه در حکایت ذوالنون با بایزید بسطامی آمده است: «نقل است که ذوالنون مصّلابی پیش شیخ فرستاد. شیخ باز فرستاد که: «مرا مصّلی به چه کار آید؟ مرا مسندی به کار است. بفرست تا بر آن تکیه کنم» و عطار در تفسیر کلام بایزید می‌آورد که: یعنی کار از نماز در گذشت و به نهایت رسید. (عطار، 1360: 171)

_____ بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (67-41) 65

گفتند: «سهل بن عبدالله رحمه الله در معرفت سخن می‌گوید». بایزید گفت: «سهل» بر کناره دریا رفته است و در گرداب افتاده». گفتند: «ای شیخ! آن که در بحر غرق شود، حال او چون بود؟» گفت: «از آنجا که دیدار خلق است یا پروای هر دو گون بود، بساط گفت و گوی در نوردد». (همان: 199)

نتیجه گیری

عطار معتقد است که ابلیس دو رابطه داشته است. یک رابطه با خدا و یک رابطه با آدم، در رابطه‌اش با خدا او موحّد و اهل خوفست و می‌گوید: «أَنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (سوره حشر، آیه 16) و در رابطه‌اش با آدم اهل کبر و استکبارست و می‌گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (سوره اعراف، آیه 12)

عطار آن معنی را که حلاجیون اتحاد اراده کرده‌اند نفی می‌نماید و بین حلول و اتحادی که خود مفسر آن است (یعنی استغراق کلی) با حلول و اتحاد متداول و معمول فرق می‌نهد. او معتقد است که باید سالک در احدیت ذات مستغرق شود و در واحدیت که مرتبه تجلی صفاتست هم متوقف نشود. عطار نیشابوری پیش از ابن عربی به هستی و وجود مطلق باری تعالی و عدم محض وجودات و ممکنات تصریح کرده است ولی این هیچی که عطار نیشابوری مطرح می‌کند غیر از پوچ‌گرایی فلسفی خیّامی است و این هیچی در حقیقت با مقام فنا و نیستی در ارتباط است.

در آثار عطار هم به کرامات اثبات شده و قطعی الصدور بر می‌خوریم و هم به کرامات غیر معقول و غیر قابل اثبات. برای مثال در روایات ائمه اطهار و همچنین کتب متعدد ادبی و عرفانی به این موضوع که پیامبر اکرم (ص) سایه نداشته و نور مطلق بوده‌اند، تصریح شده است و کسی در آن تردید نکرده است؛ در حالی که بعضی از کرامات و حالات صوفیان تذکره الاولیاء با عقل و منطق سازگار نیست و نشان از آن دارد که کاتبان به عمد و یا سهو در تذکره دست برده‌اند، والاّ عطار کسی نیست که چنین کرامات و حالات سخیفی را در مقامات اولیایی که ترتیب داده بگنجانند. عطار از جمله عارفانی است که به شریعت به دیده اعزاز و احترام می‌نگرند و رفع تکلیف را در هیچ شرایطی ساقط نمی‌دانند؛ این تعظیم شریعت در جای جای تذکره از ناحیه عرفا و صوفیه دیده می‌شود.

از دیگر مباحث محوری مطروحه در تذکره الاولیاء اصراری است که عطار نیشابوری به تائب بودن مشایخ و دخول در سلوک پس از توبه‌ای ناگهانی دارد؛ که از داستان‌های مشهور پیش از عطار در این خصوص، داستان تحول معنوی سنایی و ناصر خسرو است که استاد شفیع کدکنی داستان تحول معنوی سنایی را در کتاب تازیانه‌های سلوک رد کرده و افسانه خوانده‌اند. نگاهی گذرا به تذکره الاولیاء سخنان فوق را به اثبات می‌رساند؛ آغاز زندگانی اکثر مشایخ با سبب و دلیل توبه کردن آن‌ها شروع می‌شود؛ در این میان فقط امام جعفر صادق و بعضی از مشایخ استثناء شده‌اند.

در تذکره الاولیاء سیمای زن بازتاب‌های گوناگونی داشته که عبارتند از: معشوق بودن زن شجاعت در گفتار زن - بعد ارشادی زن - تعظیم و تکریم مادر (=زن) از میان انواع غزلیات عطار نوعی را به نام قلندریات موسوم کرده‌اند؛ زیرا بر اساس فکر قلندریه، از تخریب ظاهر و تحصیل بدنامی و عمل کردن بر ضد عادات و رسوم، سروده شده و در این غزلیات است که شاعر از مسجد به میخانه و کلیسا می‌رود و بر ترسایان ماهرو عشق می‌ورزد و رسوایی را بر نیکنامی ترجیح می‌دهد. عطار نیز چون سنایی از پیری قلندریپیشه، دم می‌زند که لابلای وار، رخت بر خانه خمار می‌کشد و خرقة می‌سوزد و دست به زنار می‌برد و بدینگونه ناموس و نام خود را زیر پای می‌سپرد. عطار نیشابوری در الهی نامه صوفیان مدعی را مذبذبین میان کفر و ایمان می‌داند که دمی بایزیدند و دیگر دم یزید؛ نه مرد خرقة‌اند و نه اهل زنار و در عین حال هر دو هستند؛ نه کاملاً از مسلمانانی بریده‌اند و نه تمامت به ترسایی رسیده.

در اسرارنامه نیز ضمن انتقاداتی نظیر این و بیان ناتمامی و خامی آنان، از روزگار خود در شکایت می‌آید که:

چو یک دل نیست اندر خانقاهی عوام الناس را نبود گناهی
در مصیبت نامه با بیانی جامع تر در شکایت از ناهلان زمانه بیشتر به تقبیح و انکار اینگونه ناصوفیان صوف پوش می‌پردازد.

کتاب نامه

قرآن کریم

- ابوالخیر، ابوسعید. 1385. **رباعیات**. به اهتمام جهانگیر منصور، تهران: انتشارات ناهید.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. 1378. **دیوان**، تصحیح قزوینی - غنی، تهران: انتشارات ققنوس.
- حاکم نیشابوری، 1375. **تاریخ نیشابور**. ترجمه محمدبن حسین خلیفه نیشابوری. مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگه.
- سمرقندی، دولت‌شاه. 1338. **تذکره الشعراء**. به همت محمد رضانی. تهران: کلاله خاور.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. 1360. **تذکره الاولیاء**. تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.
- مصیبت نامه. 1356. به اهتمام نورانی وصال. تهران: انتشارات زوار.
- مصیبت نامه. 1386. مقدمه و تصحیح و تعلیقات. محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- منطق الطیر. مقدمه و تصحیح و تعلیقات. محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- الاهی نامه. تصحیح: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات زوار.
- اسرارنامه. تصحیح صادق گوهرین. تهران: انتشارات زوار.
- دیوان عطار نیشابوری. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عوفی، سدید الدین محمد. 1368. **لباب الالباب**. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1353. **شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار**. تهران: انتشارات دهخدا.
- نفیسی، سعید. 1320. **جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری**. تهران: انتشارات اقبال.