

بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری

¹ دکتر منظر سلطانی

² فاطمه شریفی

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 احادیث، 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 نیمة 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، مجموعه‌گوناگونی از شعرهای سست و بیمارگونه به نام او بر ساخته شده است که جدا کردن حقیقت وجودی عطار از آن یاوهای کار آسانی نیست. بنابراین جویندگان زندگی‌نامه عطار همیشه نسبت به این مشکل اساسی باید آگاهی داشته باشند و در داوریهای خود جانب احتیاط را همواره رعایت کنند. (شفیعی کدکنی، 1388: 31-30)

در آثار مسلم او تصريح 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 مصیبت نامه، 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 «لباب الالباب» به عنوان «الاجل فریدالدین

افتخارالافضل، ابوحامد ابوبکر العطار النیشاپوری ... 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 نیشاپوری بودن او تردیدی نیست.

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

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

در همین ده کدکن که در مرکز جلگه رخ قرار دارد، زیارتگاهی به نام «پیروز زرونده» که بنابر اعتقادات و اطلاعات کهنه 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 نیشاپور که در کتاب تاریخ نیشاپور الحاکم باقی است، کمک

44 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

بگیریم و ببینیم که غالب «اسحق»‌ها نام یکی از فرزندان خود را «ابراهیم» می‌گذاشته‌اند 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: محمد بن 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 خسرو نامه در عالم ظاهر گشت و اسرار اسرارنامه منتشر شد و زبان مرغان طیورنامه ناطقۀ ارواح را به محل کشف رسید و سوز مصیبت مصیبت‌نامه از حد و غایت درگذشت و دیوان دیوان ساختن تمام داشته آمد و جواهernامه و شرح القلب -که هر دو منظوم بودند- از سر سودا نامنظم 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 خسرو نامه (=الاهی نامه) و مصیبت نامه یاد می‌کند. نام اصلی الاهی نامه عطار خسرو نامه بوده است. آن چه به عنوان خسرو نامه (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 الاهی نامه عطار بارها و بارها چاپ شده و مسلمان سروده اوست، نام اصلی آن خسرو نامه 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:

الله! نامه را آغاز کردم به نامت باب نامه باز کردم
(عطار، 1364: 384)

خوانده‌اند: «الله! 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 خسرو نامه اوست و خسرو نامه‌ای که به نام او چاپ شده از شاعری دیگر است. گذشته از الاهی نامه که نام اصلی آن در نظر عطار خسرو نامه بوده است و بعدها عنوان

الاهی نامه 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 الهی نامه و از مقامات طیور به منطق الطیر ظاهرآ 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 نشر 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 گذاشت و حجم بیشتری را مستقلأ و به نام مختارنامه نشر داده است. «(عطار، 1388: 71) مقدمه

46 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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

نشری دلاویز که هر برگ آن دیوان درخشنای از زیباترین شعرهای منتشر جهان است. جز آن چهار منظومه (منطق الطیر و الاهی نامه و اسرارنامه و مصیبت نامه) و دیوان و مختارنامه و کتاب تذکره الاولیاء، هیچ اثر دیگری از عطار نیست و تمام منظومه های ناتندرستی که به اسم بلبل نامه، بیسرا نامه، پندنامه، حیدری نامه 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: 218-187)

«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 نوشه‌های خاور شناسانی چون یان ریپکا در تاریخ ادبیات ایران، ص 283 و هم در آثار بعضی از نویسندهای ایرانی و شرقی. (نفیسی، 1320: 108 و 116)

فرضیه ها

1- وحدت وجود در اندیشه عرفانی عطار نقشی محوری دارد.

2- ستایش و نکوهش ابلیس در اندیشه عرفانی عطار ریشه در تعالیم عرفانی مشایخ متصرفه پیش ازو دارد.

3- مباحثی نظری 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

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

پیشینهٔ 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 عنوانین آنها عبارت است از: شهد زیبایی و عشق الهی، سیمرغ و جرئیل، 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 صنعنان. 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...» البتہ در پس این سخنگویی از دیوانگان پرده‌در، جنبه‌های عمیق‌تر دیگری نیز وجود دارد: «پیوند با حقیقت هستی خویش و گنج مقدس پنهان در اعمق جان که همان حقیقت متعالی است که در حوصله عقل نمی‌گنجد و با گستن از عقل دنیاگرای وحدت‌ستیز تحقق می‌یابد. تجربه چنین اسارت آزادیبخش 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 استنادی استفاده شود. در این روش که به مشاهده غیر مستقیم شهرت دارد، پژوهشگر با مراجعه به منابع و مأخذ 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، ماجراهی 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 برنیاوردن 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 شبی با ابلیس در عرفات که در آن از شوق و امید ابلیس به پروردگار یاد می‌کند و حکایت شبی و غیرت بردن او بر ابلیس در واپسین لحظات زندگی. و اینک حکایت‌هایی از الهی‌نامه و منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه در باب ستایش ابلیس:

«مقاله هشتم - حکایت دوم»

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

بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (41-67) 49
نسمی خواهند طاعت کردن
کنند آنگه گنه در گردن من
ندارد مثل این کس یاد هرگز
چنین کاری که را افتاد (عطار، 1364:102)

«مقاله هشتم - حکایت دهم»

چو ملعونی خویشت گشت معلوم
چو گنجی در دلش پنهان نهادی
ولی اول نظر بر جایگاهست
که تا تیر از کمان گردد روانه
نظر گر چشم داری بر نظر دار
(همان: 107)

کسی پرسید از ابلیس کای شوم
چرا لعنت چنین در جان نهادی
چنین گفت او که لعنت تیر شاه است
نظر باید در اول بر نشانه
تو این ساعت از آن تیری خبردار

«حکایت اول»

کآخر از ابلیس رمزی جوی باز
گشت از ابلیس موسی رمزخواه
«من» مگو، تا تو نگردی همچون
کافری نه بندگی باشد تو را
نام نیک مرد در بدنامی است
صد منی سر برزنده در یک زمان
(عطار، 1365:202)

حق تعالی گفت با موسی به راز
چون بدید ابلیس را موسی به راه
گفت «دایم یاددار این یک سخن
گر به مويی زندگی باشد تورا
راه را انجام در ناکامیست
ز آن که گر باشد درین ره کامران

«حکایت دوم»

چشم پوشیده دلی پرانتظار
بر سر خاکستری بنشسته بود
گاه خاکستر بکردی بر سر او
دیدهای کس را که او زنار بست؟
چون ز غیرت می‌گدازم چون کنم
این زمان از غیرت ابلیس سوخت

وقت مردن بود شبی بی قرار
بر میان زنار حیرت بسته بود
گه گرفتی اشک در خاکستر او
سائلی گفت: «چنین وقتی که هست
گفت: «می‌سوزم، چه سازم، چون کنم
جان من کز هر دو عالم چشم دوخت

50 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

این اضافت آید افسوسم به کس
او به دیگر کس دهد چیزی دگر؟
سنگ با گوهر، نهای تو مرد راه
(همان: 218)

چون خطاب «لعنی» او راست بس
مانده شبلی تفته و تشه جگر
گر تفاوت باشد از دست شاه

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 ابليس پیرو حلّاج و احمد غزالی است، چه عیناً گفتارهای غزالی درباره ابليس را در آثار خود آورده است و در این معنی در الاهی نامه، ص 105 نیز می گوید:

به پیش غیر او کی سر در آرم
نبودی حکمم از مه تابه ماهی

اگر چه لعنی از پی در آرم
به غیری گر مرا بودی نگاهی

زبان بگشاد در تسبیح و تقدیس
که سر پیچیدن از تو سوی اغیار

و در ص 106 می گوید:
در آن ساعت که ملعون گشت ابليس
که لعنت خوشتر آید از تو صد بار

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

«مقاله بیست و ششم»

گفت: ای مردود رحمان و رحیم
وی در آخر پیشوای راندگان
وی به یک ترک ادب ملعون شده
جمع کردی سر حال و قال تو

سالک آمد پیش شیطان رجیم
ای در اول مقتدای خواندگان
ای به یک بی حرمتی مفتون شده
هفتصد باره هزاران سال تو

مسخ گشتی تا نه پرماندی نه بال
کار تو با قعر دوزخ او فتاد
دی ملک امروز ملعون آمدی
در همه عالم که را این او فتاد
هم کلاه دیو بر فرقت نهند
شرح ده تا من برون آیم ز رنج
آتشش از سینه بیرون او فتاد
خوردہ ام این جام مالامال من
درد لعنت آمد از زیرش برون
هیچ جائی تا نکردم سجده جای
خویشتن را شکر نعمت کردمی
روز تاشب لعنت خود می‌کنم
بس شبیخونی ز لعنت در رسید
در عزاییلی پر و بالم که بود
تا مرا هم مسخ و هم بی خویش کرد
گر فرشته بوده‌ام شیطان شدم
تونداری تاب لعنت دور باش
قصه‌ای برگفت صد عبرت در آن
عالی رشک و منی سرتاقدم
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

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

52 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نیستم شایسته درگاه او
چون بسویم دور اولی ترازو
چون ندارم تاب قرب آن وصال
سر نپیچم ذره ای از راه او
ننگستم هیچ سو جز سوی یار
ننگرم هرگز سر مویی به کس
(عطار، 1386: 333-334)

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

«مقاله بیست و ششم - حکایت دوم»

تابدرگاه نبی العالمین
برنیامد کوژ رورا کار راست
گو برو کو رابر 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: پیغمبر که او را بار نیست
کی بود ابلیس ملعون مرد من
عقبت جبریل میامد دوان
تا غم مهجوری خود گویدت
راه دادش سید و صدر انام
گفت: میدانم که نوشت باد نوش
گفت دیدم عرش و کرسی و فلك
گفت: دیدی عرش را از دست راست
گفت دیدی برچپ عرش الله
گفت: دیدم دور بود از راه من
گفت: دیدی آن عالم را سرنگون
گفت: دیدی منبر بشکسته را
منبرم آن بود مجلس گفتمی

زیر آن منبر گرفتندی قرار
یک به یک را آشنا می‌کردمی
عاقل ایشاند و دیوانه منم
بی خبر بودم ز طوق لعنتی
لام و عین و نون و تا و یا کnar
از لعمرُک 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
بی نیازی می‌نگر ساکن مباش
قدر آن نشناخت از آن سر می‌افراشت
قدر دان شد لیک داداز دست کار
(همان: 336-337)

از ملایک هفتصد ره صدهزار
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 لعمرک 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

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 گفته دکتر شفیعی کدکنی در تعلیقات منطق الطیر که فرموده‌اند: «این راز را در نیافت که چرا حق فرشتگان را به سجدۀ 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

54 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

گوید: «آنی أخافُ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (سوره حشر، آیه ۱۶) و در رابطه اش با آدم اهل کبر و استکبارست و می گوید: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (سوره اعراف، آیه ۱۲)

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 (یعنی استغراق کلی) با حلول و اتحاد متداول و معمول فرق می نهد:

عدم آیننه را آیننه دان است
درین آیننه عکسی و خیالی است
همه با عکس خیزی و نشینی
از آن عکس است کز عکسی خبر دار
نبینی آیننه تو روی بینی
چو عکس است و تو را بر عکس آن است
از این معنی که من گفتم حلولی
ولیکن کار استغراق عام است
(عطار، ۱۳۶۱: ۹۶)

وجود آیننه 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 آیننه نشینی
جهان و هر چه در هر دو جهان است
مشو زنهار ای مرد فضولی
حلول و اتحاد این جا حرام است

استغراق در ذات احادیث حق

در یکی رو وز دویی یک سوی باش یک دل و یک قبله و یک روی باش
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

یکی یعنی یک بودن به معنی یکتایی و توحید از یک+ی (مصدری) و دویی به معنی اثنیت از دو+ی (مصدری) (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۶۸) در یکی رو یعنی در احادیث ذات مستغرق شو چرا که یکی که خداوند باشد منشأ عالم و اعداد و حروف است؛ چنان که ابوسعید ابوالخیر می فرماید:

کز شخص احد به ظاهر آمد احمد
اذقال الله قل هو الله احمد

بی شک الف ست احد ازو جوی مدد
در ارض محمد شد و محمود آمد

حتی در احادیث که مرتبهٔ تجلی صفاتست هم متوقف مشو. «یکی» در این بیت مفهوم احادیث را به ذهن متدادر می‌کند. همچنین یک سوی بودن از دوی، اشارت از عدم التفات به واحدیت حقّ است و این مرتبهٔ کمل از اولیاست؛ اولیایی نظیر ابوالحسن خرقانی که در توجیه به حضور نپذیرفتن سلطان وقت که به آیهٔ 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 اولو الامر چه رسد. (عطار نیشابوری، 1379:669)

وحدت وجود

هیچ هیچ است این همه هیچ است پس
کاین همه بر هیچ می دارد نگاه
این همه پس هیچ باشد بی شکی
(عطار نیشابوری، 1383:235)

پس هوا بر چیست؟ بر هیچ است و بس
فکر کن در صنعت آن پادشاه
چون همه بر هیچ باشد از یکی

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

کز سوز غمش دمی در آتش بودن
خوش نیست برای هیچ ناخوش بودن
(ابوسعید ابوالخیر، 1385:250)

دنیا نسـزد ازو مشـوش بـودن
ما هـیـچ و جـهـان هـیـچ و غـمـ و شـادـی هـیـچ

و پس از عطار ریشهٔ این اندیشه را در اشعار حافظ می‌توان یافت، آنجا که فرموده:
جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچست
(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 الاولیاء 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 بگنجاند و اینک نمونه‌هایی چند از کرامات و حالات مذکور را ذکر می‌کنیم:

سایه نداشت، حضرت رسوی، (ص)

عطاء نیشاپوری در نعت رسول اکرم در منطق الطیب 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 نفرموده‌اند. 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 «مصابح الهدایه» به شمس و وصی (= ولی) او به قمر تشبيه شده‌اند؛ پس اگر پیامبر سایه‌اش دراثر 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 سنتیت شیء با آفتاب ظاهری است و شبستری در خصوص سایه نداشتن حضرتش در گلشن را حنین می‌فرماید:

گلشن راز چنین می فرماید:

ورا قبله میان شرق و غرب است
که از هر ظل و ظلمت مصطفا بود
ندارد سایه پیش و پس چپ و راست
به امر «فاستقم» می‌داشت قامت

زمان خواجه وقت استوا بود
به خط استوا بر قامت راست
چو کرد او بر صراط حق اقامت
نیوشن سایه کاو دارد سیاهی

بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (41-67) 57
زهی نور خدا ظل‌الهی از این رو در میان نور غرق است
(شبستری، 1382: 34-35)

عطار در تذکره می‌آورد که: نقل است منکری پیش بازیزد 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 بازیزد 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؛ نقطه 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 رویت که در زندگی‌نامه مشایخ، حکایاتی و نقل قول‌هایی در رد و ابطال آن می‌آورد. از آن جمله است این حکایت بازیزد با شخصی مجهول. گفتند: بر آب می‌روی! بازیزد 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 نخت و نمک در چشم می‌کرد و چشمهاش چون کاسه خون شده بود. شبی بعد از چهل سال بخفت. خدای را (جل جلاله) به خواب دید. گفت: «بار خدای! من تو را به بیداری می‌جستم، در خواب یافتم» فرمود که: «ای شاه! ما را در خواب از آن بیداری‌ها یافتی. اگر آن بیداری‌ها نبودی، 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 خانهٔ 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 پیری است بزرگ، به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله اندادته 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 درخواهم تا مؤونت زنان از من کفایت کند، پس گفتم: روا نبود این خواستن که پیغمبر علیه الصلوٰه 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 قطره‌ای آب است اصل
کی تواند یافت از سیمرغ وصل
(عطار، 1388: 276)

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

عدم کی در راه یابد اندرين باب
چه نسبت خاک را بارب ارباب
(شیستری، 1382: 43)

مقام طلب

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

زیر پل: مکانی پست که مایه اعراض نیکان از آن جاست. زیر پل منزلگاه مردمان فاسد بوده است و نیز می تواند بدین معنی باشد که او از این دریاهای چنان می گذرد که از روی پل. (شفیعی کدکنی، 1388: 694-695) هفت دریا زیر پل شدن برای کسی کنایه از اشرف و احاطه او بر دریاهای هفتگانه دنیا یا دریاهای آتشین دوزخ است که به مؤمن خطاب می شود «جز یا مُؤْمِنْ فَانَ نُورَكَ أطْفَالًا نَارِي». و مصراج دوم تعبیری لطیف و عرفانی از حدیث قدسی «مَنْ كَانَ لِلَّهِ كَانَ اللَّهُ لَهُ» می باشد. استاد شفیعی کدکنی در تعلیقات منطق الطیر در خصوص هفت وادی به روایت عطار در خصوص طلب می فرماید: در آموزش‌های قدمای صوفیه و در متون قدیمی تصوّف، مقام یا مرحله‌ای به عنوان طلب مورد بحث قرار نگرفته است. (همان: 702) ولی تا آنجا که حافظه‌ام یاری می کند احتمالاً در نمط نهم اشارات (= مقامات العارفین) ابن سینا در آغاز در خصوص این که سیر و سلوک الی الله با طلب آغاز می گردد مطالبی آمده است و با توجه به این که به گفتۀ محققان نوشتن نمط نهم اشارات محصول دیدار ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر بوده است؛ لذا می توان نوشه های 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 تحول معنوی سنایی و ناصر خسرو است که استاد شفیعی کدکنی داستان تحول معنوی سنایی را در کتاب تازیانه های سلوک رد کرده و افسانه خوانده‌اند. اما داستان تحول معنوی ناصر خسرو و دیدن پیامبر اکرم (ص) در خواب از ناحیه وی محل تامل است.

60 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 استثنای 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 حدّداد (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 مناظرۀ شقیق و بت پرست و دو مورد هم مربوط به برداشتن کاغذ بسم الله الرحمن الرحيم از زمین و خوردن آن است.

در زندگی نامه سایر مشایخ تذکره (بخش اصلی که عطار مؤلف آن است) هم هسته‌هایی از توبه و انباه 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 «عتبه 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 الرحيم» بر وی نبسته. برداشت. جایی نیافت که آن را بنهادی، بخورد. در خواب دید که: «به حرمتی که داشتی آن رقه 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 بربای بودی و اگر امام در نماز سورتی دراز برخواند، دیوانه شوی!». (همان: 212-211)

2- شجاعت در گفتار زن

عطار دو مورد از مصاديق 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 بترك شغل دنیاوی بگفت و بحکم عزلت با احمد بیارامید. تا احمد را قصد زیارت بازیزید افتاد. فاطمه با وی برفت. چون پیش بازیزید آمدند، فاطمه نقاب از روی برداشت و با بازیزید گستاخ سخن می‌گفت. احمد از آن متحیر شد و غیرتی بر دلش مستولی گشت. گفت: ای فاطمه این چه گستاخی است که با بازیزید می‌کنی؟ فاطمه گفت: از آن که تو محروم طبیعت منی و بازیزید محروم 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: 349-348)

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 ابتدای 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

62 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 الاهی 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 يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب»

عطار در بخش زندگانی بازیزد حکایتی را می‌آورد که ناظر به همین مساله 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 بنهد 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 کددخائی 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:

پردهٔ پندار می‌باید درید	عزم آن دارم که امشب نیم مست
پای کوبان کوزهٔ دردی به دست	سر به بازار قلندر در نهـم
پس به یک ساعت ببازم هرچه هست	تا کی از تزویر باشم خودنمای

بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (41-67) 63
تاكى از پندار باشم خودپرست
توبه زهاد می‌باید شکست
(عطار، 41:1368)

عطار نیز چون سنایی از پیری قلندر پیشه، دم می‌زند که لابالی وار، رخت به خانهٔ خمار می‌کشد و خرقه می‌سوزد و دست به زنار می‌برد و بدین گونه ناموس و نام خود را زیر پای می‌سپرد:

خرقه بر آتش بسوخت دست به زنار 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 ببست دست به اسرار برد
پیشه وری شد چنانک رونق عطار برد
(همان: 146)

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد
دین به تزویر خویش، کرد سیه‌رو، چنانک
نعره رندان شنید راه قلندر گرفت
در بر دیندارِ دیر، چست قماری بکرد
ذرد خرابات خورد، ذوق می‌عشق یافت
چون می‌تحقیق خورد در حرم کبریا
در صف عشاق شد پیشه وری پیشه کرد

نقد عطار بر جریان تصوف معاصر خویش

عطار نیشابوری (618 یا 627) دومین شاعر بزرگ تصوف، در آثار متعدد منظوم خود یکی از موضوعاتی را که مد نظر داشته همین صرافی صوفیان ناراست بوده است. از آن جمله در الهی نامه، اینان را مذبذبین میان کفر و ایمان می‌داند که دمی بازیزند و دیگر دم بزید؛ نه مرد خرقه‌اند 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 نظری این و بیان ناتمامی و خامی آنان، از روزگار خود در شکایت می‌آید که:

عوام الناس را نبود گناهی
در مصیبت نامه با بیانی جامع تر در شکایت از نااھلان زمانه، بیشتر به تقبیح و انکار این گونه ناصوفیان صوف پوش می‌پردازد و با ابیاتی رسا چنین می‌گوید:
جمله در یغمای آدم آمده
صد هزاران خلق در هم آمده
آن یقین دارد ازین، این شک از آن
آن یکی، زین می‌برد، این یک، از آن

64 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

وآن دگر از حيله 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)

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

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 مصلابی پیش شیخ فرستاد. شیخ باز فرستاد که: «مرا مصلی به چه کار آید؟ مرا مستندی 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)

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 موحد و اهل خوفست و می‌گوید: «آنی أَخافُ 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 احادیث 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 تصريح کرده است ولی این هیچی که عطار نیشابوری مطرح می‌کند غیر از پوچ گرایی فلسفی خیامی 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، تصريح 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، والا عطار کسی نیست که چنین کرامات و حالات سخیفی را در مقامات اولیایی که ترتیب داده بگنجاند. 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.

66 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

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 شفیعی 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 نیکتامی ترجیح می‌دهد. عطار نیز چون سنایی از پیری قلندرپیشه، دم می‌زند که لابالی وار، رخت بر خانه خمار می‌کشد و خرقه می‌سوزد و دست به زnar می‌برد و بدینگونه ناموس و نام خود را زیر پای می‌سپرد. عطار نیشابوری در الهی نامه صوفیان مدعی را مذبذبن میان کفر و ایمان می‌داند که دمی بازیدند و دیگر دم یزید؛ نه مرد خرقه‌اند و نه اهل زnar و در عین حال هر دو هستند؛ نه کاملاً از مسلمانانی بریده‌اند و نه تمامت به ترسایی رسیده.

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

چو یک دل نیست اندر خانقاھی عوام الناس را نبود گناهی
در مصیبت نامه با بیانی جامع تر در شکایت از ناھلان 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. ترجمهٔ محمدبن حسین خلیفه نیشابوری. مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگه.

سمرقندی، دولتشاه. 1338. تذکره الشعرا. به همت محمد رمضانی. تهران: کلالة خاور.

عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم. 1360. تذکره الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار.

..... 1356. مصیبت نامه. به اهتمام نورانی وصال. تهران: انتشارات زوار.

..... 1386. مصیبت نامه. مقدمه و تصحیح و تعلیقات. محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

..... 1388. منطق الطیر. مقدمه و تصحیح و تعلیقات. محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

..... 1364. الاهی نامه. تصحیح: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات زوار.

..... 1361. اسرارنامه. تصحیح صادق گوهرین. تهران: انتشارات زوار.

..... 1368. 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 دهدزا.

نفیسی، سعید. 1320. جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری. تهران: انتشارات اقبال.