

تحلیل و گذاری بر آرا و اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری بر اساس «مقام» و «حال»

دکتر حجت اله غ منیری¹

چکیده

نگارنده در جستار پیش‌رو بر آن است تا با مطالعه تحلیلی - توصیفی آثار منظوم و منثور فریدالدین محمد عطار نیشابوری، آرا و اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه‌ای که در ذیل اصطلاحات معروف «مقام» و «حال» شناخته آمده‌اند، احصا و تفکیک کرده و بدین طریق میزان انطباق و انسجام این آموزه‌ها را با چهارچوبه‌های یاد شده - که تقریباً قالب‌های مورد قبول و وثوق اهل معرفت از قدما تا متأخرین است - به تماشا و ارزیابی بنشیند. با بررسی و جستجوی انجام یافته می‌توان گفت که: برخلاف اغلب ادبای عارف مسلک، نظام فکری (اخلاقی - عرفانی) عطار با معیار «مقامات» و «احوال» و چیستی و چگونگی آنها، همراهی و هماهنگی بسیار دارد به طوری که کمتر سروده یا نوشته‌ای از وی می‌توان یافت که اشارتی به یکی از معانی گفته شده، نداشته باشد. دیگر این که تعاریف یا توصیفاتی که عطار در معرفی هر یک از این اصطلاحات به سلک نظم یا عبارت کشیده - از آنجا که حاصل تجربیات شخصی و معنوی خود اوست - بسیار جانفزا و مایه ورتراست؛ مسأله‌ای که دلالت بر این حقیقت دارد که این شیخ فرزانه و شوریده حال - خود - یک یک این مقامات و مراتب را با گوشت و پوست لمس کرده و چون آب از سر گذرانده است.

واژگان کلیدی: آرا و اندیشه‌های عرفانی، مقام، حال، عطار نیشابوری.

1- گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی، بروجرد، ایران.

h.moniri@gmail.com

تاریخ دریافت

96/12/22

تاریخ پذیرش

97/3/10

مقدمه

آنچنان که تاریخ علم و معرفت‌شناختی نشان می‌دهد؛ هر چقدر از روزگار گذشته به اکنون نزدیک می‌شویم، مطالعه در زمینه حوزه‌های مختلف اندیشگی و حتی ذوقی نظام‌مندتر شده و هر کلیتی، بعد از تقسیم شدن به اجزا و عناصر گونه‌گون، اصول و قالب‌های خاص خویش را یافته و با آن قالب‌ها کم و بیش برای ارباب نظر تحکیم و تثبیت گردیده است.

عرفان و مشرب صوفیان نیز - به عنوان یکی از شیوه‌های حقیقت‌شناسی مهم و قابل اعتنا - از قاعده فوق مستثنی نیست، با این تفاوت که این مذهب یا مشرب از همان آغاز (به خصوص با نگارش کتابی مانند «صد میدان» اثر خواجه عبدالله انصاری) شروع به پیکربندی کرد و با ظهور «فصوص الحکم» اثر گران‌سنگ محیی‌الدین عربی کاملاً جامهٔ تئوریک بر خود پوشید، به طوری که از این پس کسی بر شاخ و برگ عقیدتی این مسلک دیگر نتوانست چیز قابل توجهی بیفزاید و دفتر این طریقه از حیث اصطلاحات علمی، با همان «فصوص» بسته شد.

در فاصلهٔ میان «صد میدان» تا «فصوص الحکم» البته کتاب‌های عالمانه و ارزشمند دیگری نیز توسط صاحبان ذوق و معرفت در خصوص چیستی و چگونگی سیر و سلوک عرفانی - از مقامات تبتل تا فنا - به رشتهٔ نظم یا تحریر درآمد و از آنجا که این آثار به قلم اهل علم نوشته یا سروده شده، می‌تواند معیار و ملاک ارزنده‌ای برای شناخت آداب و اصول اهل طریقت به شمار آید؛ کتاب‌هایی مثل: منازل السائرین اثر خواجه عبدالله انصاری، اللمع فی تصوّف اثر ابونصر سراج، رسالهٔ قشیریه اثر ابوالقاسم قشیری، کشف‌المحجوب اثر علی بن عثمان هجویری، کشف الحقایق اثر عزیزالدین نسفی، اشارات و رسائل ابن سینا، گلشن راز اثر شیخ محمود شبستری، مناقب العارفین اثر احمد افلاکی و مانند آن‌ها. در این میان، بسیاری از سروده‌های عرفانی - به واسطهٔ بهره‌مندی از بیان هنری و شعری - با زبان علم و تئوریک فاصلهٔ بسیار دارند. با چنین زبان و بیانی، البته، به سختی می‌توان در قالب اصطلاحاتی که کتاب‌های علمی - طریقتی برای سیر و سلوک روحانی تعریف و ترسیم کرده‌اند، حرکت نمود و با اشارات مناسب و دقیق آموزه و اصطلاحاتی که تحت عنوان «مقام» و «حال» شناخته آمده است، آموزش داد. با وجود این، برخی از اهل ذوق شور

شاعرانگی را با علم و معرفت جمع کرده و ضمن آنکه با زبان هنر (شعر یا نثر) با مردم سخن گفته‌اند، در تفهیم و تلقین مقاماتی چون: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر و... و حالات و موهباتی مثل: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق و غیره (سجادی، 1372: 21 و 33) راه پیموده‌اند. از جمله این شاعران و نویسندگان، یکی فریدالدین محمد عطار نیشابوری است. عطار سوای این که با خلق اثر سترگی چون منطق الطیر - و ترتیب رموز و آموزه‌های عرفانی در هفت مرحله - تصویر روشنی در القای متوازن و نظام‌مند حالات عرفانی از خود به نمایش گذاشته، همچنین در جای جای دیگر منظومه‌ها و نیز تذکره‌الاولیا، آن قید و بند را حفظ کرده و تازبانۀ زبان خود را در این مسیر اینگونه به صدا درمی‌آورد:

ای مرد رونده مرد بیچاره نباش از خویش مرو برون و آواره مباش
در باطن خویش کن سفر چون مردان اهل نظری تو، اهل نظاره مباش
(عطار، 1386ب: 166)

باری، هدف از این تحقیق پاسخ به این پرسش‌هاست: الف - شاعرانگی‌های عطار (منظومه‌ها و غزلیات) و نیز تذکره‌الاولیا از حیث ساخت و محتوا تا چه اندازه در چارچوبه قالب‌های شناخته شده عرفانی یعنی مقام و حال قابل گنجایش است؟ به عبارت دیگر آیا عطار در نظم سخنان خود و نیز در بیان شرح احوال مشایخ طریقت، پریشان‌گویی کرده است یا از نظام فکری و معنوی منسجمی برخوردار است؟

ب - پرسش دیگر عبارت از آن است که عطار در بیان رموز و آموزه‌های طریقتی صرفاً راوی مقامات و احوال مشایخ سلف بوده یا به مصداق «ذکر حال خود در حدیث دیگران»، بیشتر حامل تجربیات شخصی و روحانی خویش می‌باشد؟

پیشینه تحقیق

برای یافتن پاسخ پرسش‌های فوق، دو اثر بیش از دیگر تالیفات به موضوع انتخابی این پژوهش نزدیک بوده است: یکی، کتاب «بررسی اندیشه عرفانی عطار نیشابوری»، نوشته احمد محمدی (انتشارات ادیب، 1368) است و دیگر، مقاله «آموزه‌های عرفانی در قالب مقامات و احوال با تکیه بر آثار عطار نیشابوری» نوشته فاطمه جعفری (چاپ در مجله پیام راستان، شماره دوم، 1395).

احمد محمدی در کتاب خویش اندیشه‌های صوفیانه عطار را خارج از هرگونه چارچوبه‌ای ذیل تیتراهای گوناگون انشا کرده است. از آنجا که این کتاب حجم چندانی را به خود اختصاص نداده از بسیاری از دقایق و نکات اندیشگی - معرفتی عطار که معرف مقام و حال صوفیه بوده باشد، برکنار مانده است.

مقاله فاطمه جعفری نیز از دو جهت با جستار حاضر متمایز و متفاوت است: اول آنکه این نوشتار بسیار انشائی و گزارش گونه است و نشانی از تحلیل یا تفسیر در آن به چشم نمی‌آید. دوم آنکه تکیه نویسنده در تطابق آموزه‌های عرفانی عطار با مقامات و احوال - برخلاف آنچه در عنوان ادعا کرده (به جز یکی دو مورد انگشت شمار) - بر روی کتاب تذکره الاولیا است.

بحث و بررسی

اندیشه‌های عرفانی عطار در قالب «مقامات»

ارباب معرفت و طریقت، سیر سالکان را مشروط و منوط به گذار از مراحل و مقاماتی می‌دانند که نیل به کمال بدون عبور از آنان ممکن نیست. این مقامات هر یک، به نسبت، مقدمه و مؤخره مقام بعد یا پیش از خویش است؛ به عبارت دیگر بعد از مقام اول، هر مقامی نتیجه مقام قبلی است.

اهل فن در تعریف مقام گفته‌اند: «مقام آن است که سالک در اثر مواظبت بر آداب در آن تحقق می‌یابد و تا در مقام پایین کاملاً تحقق نیابد به مقام بالاتر راه پیدا نمی‌کند. مقامات و احوال هر یک نشان دهنده موقعیت باطنی خاص سالک بوده، میزان پیشرفت و تعالی وی را در سیر و سلوک بیان می‌کند». (یثربی، 1377: 480) استاد یثربی آنگاه در تفاوت میان مقام و حال ادامه می‌دهد: «احوال و مقامات با هم فرق دارند. برای اینکه مقامات اکتسابی هستند و با سعی و مجاهده و ریاضت حاصل می‌شوند، و حال آنکه احوال کیفیاتی هستند که در اثر موهبت الهی پدید می‌آیند و دوام ندارند...». (همان: 480)

سپس، بعد از بیان این موضوع که در تعداد و ترتیب مقامات اقوال مشایخ، مختلف است؛ از قول سراج طوسی مقامات عارفان را هفت عنوان، به ترتیب ذیل، بر می‌شمارد:

1- توبه 2- ورع 3- زهد 4- فقر 5- صبر 6- توکل 7- رضا (همان: 81-480)

توبه

توبه در شریعت، بازگشت از معصیت و دست آویختن به ریسمان رحمت الهی است؛ اما در عرفان، طلب و نخستین گام از سلوک است. در مصباح الهدایه آمده است: «اساس جمیع مقامات و مفتاح جمیع خیرات و اصل همه منازلات و معاملات قلبی و قالبی، توبت است.» (کاشانی، 1385: 255)

در نگاه عطار هم - مانند هر دین مداری - اساساً معصیت با عبادت جمع نمی‌شود، بنابراین چاره راه در اول قدم از سلوک توبه یا ترک گناه است:

به طاعت خوی کن وز معصیت دور که ندهد طاعتت با معصیت نور

(عطار، 1386 الف: 222)

در مصیبت‌نامه می‌خوانیم: در توبه در همه حال بر روی گناهکاران باز است و هر که از روی صدق و راستی توبه نماید، رحمت الهی خود به پیشباز او خواهد شتافت:

گر نبودی مرد تائب را قبول کی بُدی هر شب برای او نزول
گر گنه کردی در توبه‌ست باز توبه کن کاین در نخواهد شد فراز
گر به صدق آیی درین ره تو دمی صد فتوحت پیشباز آید همی

(عطار، 1384: 313)

در تذکره‌الاولیا نیز به روایات و سخنان جذاب و قابل تأملی درباره توبه بر می‌خوریم. در این خصوص از ذوالنون نقل شده است: «توبه عوام از گناه است، و توبه خواص از غفلت. و گفت توبه دو قسم است. توبه انابت و توبه استجابت. توبه انابت آن است که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای، و توبه استجابت آن است که توبه کند از شرم کرم خدای. و گفت بر هر عضوی توبه‌ای است. توبه دل نیت کردن است بر ترک حرام، و توبه چشم، فرو خوابانیدن است چشم را از محارم، و توبه دست، ترک گفتن است در گرفتن مناهی و توبه پای، ترک رفتن است به ملامت، و توبه گوش، نگاه داشتن است گوش را از شنودن اباطیل و توبه شکم، خوردن حلال است و توبه فرج، دور بودن از فواحش.» (عطار، 1379: 55-154)

نیز، در روایتی از احمد خضرویه درباره ندامت و ملامت نفس که از صفات بارز توبه است نقل شده است که: «دزدی در خانه او (احمد خضرویه) درآمد. بسیاری بگشت. هیچ نیافت. خواست که نومید بازگردد. احمد گفت ای بُرنا دلو بگیر و آب برکش از چاه و طهارت کن و

به نماز مشغول شو تا چون چیزی برسد به تو دهم تا تهی دست از خانه ما بازنگردی. برنا همچنین کرد. چون روز شد خواجه‌ای صد دینار بیاورد و به شیخ داد. شیخ گفت بگیر این جزای یک شبۀ نماز توست. دزد را حالتی پدید آمد. لرزه بر اندام او افتاد. گریان شد و گفت راه غلط کرده بودم. یک شب از برای خدای کار کردم، مرا چنین اکرام کرد. توبه کرد و به خدای بازگشت و زر را قبول نکرد و از مریدان شیخ شد». (همان: 349)

وَرَع

ورع در شریعت، پرهیزگاری و نیز ترک شبهات است و در تعریف اصطلاحی آن گفته‌اند: «بدان که اصل دین و قاعدهٔ اسلام، ورع است. ملاک دینکم الوَرَع. و ورع در اصل، توقی نفس است از وقوع در مناهی». (کاشانی، 1385: 259)

ابونصر سراج صاحب کتاب اللمع نیز با برشمردن مراتب و مدارج ورع بیان داشته: «اهل وَرَع سه دسته‌اند: اول: ورع اهل نظر، هر شکّی و شبهه‌یی دیدی از آن بپرهیزی. دوم: ورع اهل دل، چون قلب او از انجام امری ابا کند آن را ترک گوید. سوم: ورع عارفانِ واصل، از هر چه که توجه به خدا را مانع شود بگریزی». (انصاری، 1384: 34)

عطار نیز در تذکره‌الاولیا با بیان اینکه حسن بصری وَرَع را از جمله فاضل‌ترین اعمال دانسته، از قول وی آورده است: «... و گفت: مثقال ذره‌ای از وَرَع بهتر از هزار مثقال نماز و روزه است. و گفت: فاضل‌ترین همهٔ اعمال فکرت است و وَرَع». (عطار، 1379: 42)

و بشر حافی با انگشت نهادن بر تعریف شریعت از این مقوله می‌گوید: «ورع آن بود که از شبّهات پاک بیرون آیی و محاسبهٔ نفس در هر طرفه‌العینی پیش گیری». (همان: 136)

باری از دیدگاه صوفیان، ورع ارتباطی لاینفک با ترک شبهه دارد. چنان که شاه شجاع کرمانی هم علامت ورع را دوری گزیدن از شبهت‌های گونه‌گون دانسته است: «علامت تقوی ورع است، و علامت ورع از شبّهات باز ایستادن». (همان: 378)

البته در نگاه شریعتمدارانهٔ عطار، شک و شبههٔ بسیار در امور و شئون زندگی نیز جایز نیست و بر سفره‌ای که نمی‌دانی از حلال است یا حرام، نمی‌توان گمان بد برد:

چون به ظاهر روزی بی بینی حلال می‌مکن از باطنِ روزی سوال
(عطار، 1386 ج: 359)

زهد

زهد نیز از جمله مقامات و مراتب عالیه است، و مراد از آن: «صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اغراض آن». (کاشانی، 1385: 206)

ابوسلیمان دارانی درباره زهد تعبیری دارد که شاید بتوان آن را کامل‌ترین و جامع‌ترین تعبیر در خصوص موضوع یاد شده، دانست: «در نزد ما زهد ترک کردن هر چیزی است که تو را از خداوند باز دارد». (ریتز، 1377، ج 1: 293)

با این تعبیر، هر چقدر دل انسان از کدورات نفسانی پاک شود، مستعد پذیرش انوار غیبی شده و به دنبال آن قابلیت مشاهده تجلیات جمال یا کمال حضرت الوهیت را هم پیدا خواهد کرد. عطار در داستانی که از عتبه بن الغلام آورده، شرط مشاهده تجلیات حق را ترک تعلقات دنیوی معرفی کرده است: «عتبه گفت: شبی حوری به خواب دیدم. گفت: یا عتبه! بر تو عاشقم. نگر چیزی نکنی که به سبب آن میان من و تو جدایی افتد. عتبه گفت: دنیا را طلاق دادم. طلاق‌ی که هرگز رجوع نکنم، تا آنگاه که تو را بینم». (عطار، 1379: 68)

دنیا و تعلقات آن، در سخنان عطار، همان «نفس پرستی» است و زهد، طبیعتاً مهار دیو درون است:

پیشه خواهی داشت کتاسی مقیم	تا تو با نفسی و با شیطان، ندیم
جانست را زین بند مشکل برکنی	گر درخت دیو از دل برکنی
با سنگ و با دیو باشی هم سرا	تا درخت دیو می‌داری به جای

(عطار، 1386 ج: 332)

هم به عقیده شیخ، آدمی در زندگی باید تنها به دنبال چیزی باشد که به طور مطلق ضروری و ناگزیر از اوست. او در ضمن حکایتی آورده است: پادشاهی نزد یکی از مردان خدا رفت و از او پندی خواست، آن مرد گفت: از کار دنیا آن‌چه تو را ناگزیر است به دست‌آر و آرام‌گیر و از کار آخرت نیز آن‌چه تو را شایسته است:

کار دین و کار دنیا روز و شب	تو به قدر احتیاج خود طلب
-----------------------------	--------------------------

(همان: 271)

فقر

فقر، به عنوان چهارمین مقام از مقامات سلوک، از حیث تأخر و تقدیم رابطه تنگاتنگی با زهد دارد با این توضیح که: «سالک طریق حقیقت، به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد، الا بعد از عبور از مقام زهد؛ چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف نگردد، عدم تملک از او درست نیاید». (کاشانی، 1385: 261)

در نفس ضرورت وجود فقر عطار آورده است:

فقر دارد اصل محکم هر چه دیگر هیچ نیست

گر قدم در فقر چون مردان کنی محکم، رواست

(عطار، 1387 الف: 37)

در اندیشه صوفیان، فقر و ساده زیستی، اساساً، انسان را در پیشگاه خدا عزیز و مقرب می‌گرداند. همچنین در این نگاه، خداوند فقر را برای انسان‌هایی ویژه مقرر گردانیده است تا به واسطه فقر، ترک ماسوی الله گفته و در نهایت به آرامش و طمأنینه قناعت دست یابند. اینجاست که فقر سالک - چنانکه حضرت رسول (ص) فرموده است - به فخر خواهد انجامید: صدری که ز هر دو کون، در بیشی بود در حضرت حق غرقه بی خویشی بود با این همه جاه و قدر و قربت کو داشت از جمله تفاخرش به درویشی بود (عطار، 1386 ب: 78)

در تذکره‌الاولیا، سخنان ارجمندی در موارد مختلف از اهل فقر با ذکر نشانه‌ها و صفاتشان نقل شده است. از جمله، از قول شقیق بلخی آمده: «سه چیز قرین فقرا است: فراغت دل و سبکی حساب و راحت نفس». (عطار، 1379: 240)

و آنگاه که از شبلی می‌پرسند که حقیقت فقر چیست؟ می‌گوید: «فقیر آن است که به هیچ، مستغنی نشود جز به خدا». (همان: 612)

درباره فضیلت فقر و ضرورت کتمان آن از نگاه نامحرمان، نیز از احمد خضرویه نقل شده که به کسی سفارش کرد: «عزّ درویشی خویش را پنهان دار. پس گفت: درویشی در ماه رمضان توانگری به خانه برد و در خانه وی به جز نانی خشک نبود. توانگر بازگشت. صره‌ای زر بدو فرستاد. درویش آن زر را باز فرستاد و گفت: این سزای آنکس است که سرّ خویش با چون تویی آشکار کند. ما این درویشی به هر دو جهان نفروشیم». (همان: 349)

نیز، حسین منصور حلاج در این خصوص می‌گوید: «فقیر آن است که مستغنی است از ما سوی الله و ناظر است به الله». (همان: 572)

باری، فقر اگر چه در ظاهر بی‌سرمايگی است، اما در اصل موجب همسایگی و نزدیکی بنده با خداست، به طوری که با همین یک عنایت الهی می‌توان تا ابد هر دو جهان را به زیر چنبره خود درآورد:

فقر اگر چه محض بی‌سرمايگی است با خدای خویشتن همسایگی ست
این چه بی‌سرمايگی باشد که هست تا ابد هر دو جهانش زیر دست
(عطار، 1386 ج: 399)

صبر

در تعریفی کامل و جامع از صبر آمده است: «صبر عبارت است از استقامت تزلزل ناپذیر در یک موقعیت سخت و تحمل ناپذیر، بازداشتن نفس از جزع در موقع وقوع بلا یا و مصایب و صبر بر نامرادی‌ها». (ریتر، 1377، ج 1: 356)

در اهمیت صبر همین بس که برخی آن را نیمی از «ایمان» خوانده‌اند: «در خیر است: الایمان نصفان نصف صبر و نصف شکر». (کاشانی، 1385: 263)

ملاحسین کاشفی واعظ در «لباب مثنوی» درباره صبر آورده: «و به صبر، نفس پاک شود از جمیع الوان ظلمات و کدورات آرزوها و تمناها، و از ترک تعلقات دل صافی گردد... او کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت او زر خالص گردد». (کاشفی سبزواری، 1362: 236)

آنگاه در ادامه، از زبان مولانا جلال الدین محمد، ابیات زیبا و شنیدنی زیر را در خصوص صبر اضافه کرده است:

صدهزاران کیمیا صبر آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید
هیچ تسییحی ندارد آن درج صبر کن کالصیر مفتاح الفرج
گفت پیغمبر خدای ایمان نداد هر که را نبود صبوری در نهاد
یوسف حسنی و این عالم چو چاه وین رسن صبر است بر امر اله
(همان صفحه)

عطار با پیوند و در هم آمیختگی صبر، و رنج و بلا- به عنوان آزمون‌های سخت الهی- این بار از گفتهٔ حلاج وام می‌گیرد: «...و پرسیدند از صبر. گفت: آن است که دست و پای بُرند و از دار آویزند. و عجب آنکه این همه با او کردند». (عطار، 1379: 573)

و بر همین عقیده، یکی از بهترین سرمشق‌های صبر را بلال، یکی از صحابی نامدار پیامبر اکرم (ص)، معرفی کرده؛ به ویژه آنجا که چون از سوی مشرکان صدها ضربه چوب و تازیانه بر پیکر وی وارد می‌شد، او در پاسخ هر ضربه فقط می‌گفت آحد:

خورد بر یک جایگه روزی حلال بر تن باریک صد چوب و دوال
خون روان شد زو، ز چوب بی‌عدد همچنان می‌گفت احد، می‌گفت احد
(عطار، 1384: 257)

شکر

شکر نیز مقوله‌ای است که زنجیروار (و بنا به همان رابطهٔ علی که پیش‌تر اشاره شد) به دنبال صبر می‌آید. در معنی این نام از قول عزالدین محمود کاشانی می‌خوانیم: «شکر، تالی مقام صبر است... و معنی شکر از روی لغت: کشف و اظهار است مطلقاً و در عرف علما، اظهار نعمت منعم به واسطهٔ اعتراف دل و زبان». (عطار، 1389: 267)

عطار نیز در بیت زیر- قریب به همین مضمون - دربارهٔ شکر می‌گوید:

شکر چیست؟ انعام دایم دیدن است پس در آن انعام منعم دیدن است
(عطار، 1386 ج: 466)

در فرهنگ عارفان، یکی از عنایت‌های خاص الهی نسبت به بندگان توفیق ادای شکر نعمت از سوی آنهاست. ادای این وظیفه برای آدمی میسر نمی‌شود مگر به واسطهٔ حیرت و استغراق در نعمات معبود؛ چنانکه یحیی بن معاذ رازی نیز گفته است: «مادام که تو شکر می‌کنی شاکر نیستی و غایت شکر تحیر است». (عطار، 1379: 367)

و نیز ابوبکر وراق بیان داشته: «شکر، نعمت مشاهدهٔ منت است و نگاه داشت حرمت». (همان: 532)

عطار از شکر در برابر بلا و مصیبت هم سخنانی دارد، از آن نمونه است «حکایت پادشاه و غلام»، با این مضمون که: انسان به ازای نعمت‌های بی‌شماری که از آنها برخوردار است، رنج و سختی را نیز باید به جان بخرد:

پادشاهی بود نیکو شیوه‌ای
میوه او خوش همی خورد آن غلام
داد شه را میوه و شه چون چشید
گفت هرگز ای غلام این خود که کرد
آن رهی با شاه گفت ای شهریار
گر ز دست تلخ آمد میوه‌ای
چون شدم در زیر نعمت پست تو
چاکری را داد روزی میوه‌ای
گفتی خوشتر نخورد او زان طعام
تلخ بود، ابرو از آن درهم کشید
وین چنین تلخی چنان شیرین که کرد
چون ز دست تحفه دیدم صد هزار
باز دادن را ندانم شیوه‌ای
کی مرا تلخی کند از دست تو؟
(عطار، 1384: 341)

توکل

توکل در ادبیات عرفانی: «تفویض امر است با تدبیر وکیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق... . توکل، نتیجه حقیقت ایمان است به حسن تدبیر و تقدیر عزیز علیم». (کاشانی، 1385: 275)

توکل نیز مانند دیگر مقامات سلوک دارای نشانه‌هایی است: «علامتش آن است که صاحب توکل زمام تدبیر به قبضه تقدیر سپارد و از قوت و حیل خود منقطع گردد؛ چنانکه ذوالنون گفته است: توکل دست بداشتن تدبیر بود، و بیرون آمدن از قوت و حیل خویش». (عطار، 1379: 156)

از قول فضیل بن عیاض - در خصوص رابطه میان توکل با امید و بیم - هم می‌خوانیم: «حقیقت توکل آن است که به غیر الله امید ندارد و از غیر الله نترسد». (همان: 99)

پس متوکل حقیقی کسی است که در اثر اعتماد کامل به خداوند - که مسبب الاسباب است - در همه جهان وجودی دیگر کارساز و تعیین کننده نبیند و وجود و عدم دیگر عوامل و اسباب در نگاه او محو و پوشیده گردد: «متوکل آن است که رنج و مؤنت خود از خلق برگرفته است. نه کسی را شکایت کند از آنچه بدو رسد. و نه دم کند کسی را که منع کنندش؛ از جهت آنکه نبیند منع و عطا جز از خدای تعالی». (همان: 500)

در باب رزق و روزی نیز باید دانست، این خداوند است که رزق را برای تمام بندگانش تأمین و ضمان کرده است، پس انسان نیز باید به پاس این که خداوند ضامن رزق و روزی

اوست، ضامن و حافظ اعتماد و توکل خود باشد: «حق تعالی ضمان رزق بندگان کرده است. بندگان را ضمان توکل باید کرد». (همان: 522)

رضا

خلاصه‌ترین تعریف از «رضا»، از آن عزالدین محمود کاشانی است. او در این باره می‌گوید: «رفع کراهت و استحالی مرارت احکام قضا و قدر». (کاشانی، 1385: 278)

همچنین در کتاب «دریای جان» از هلموت ریتر در تعریف مقام رضا آمده است: «مقام دیگری که بر اساس توضیحات مکی با توکل به خداوند باید مرتبط باشد، مقام رضاست، یعنی رضایت و یقین کامل به فرمانروایی مطلق و بلامنازع خدا». (ریتر، 1377، ج 1: 361)

این نکته نیز در اینجا گفتنی است که گاهی اوقات «مقام» و «حال» در هم می‌آمیزد، یعنی به جای اینکه رابطه علی (و لازم و ملزومی) میان دو مقام حاصل شود، بین یک مقام و یک حال این ارتباط برقرار شده است. از همین رو می‌بینیم که در کتاب مصباح الهدایه گفته شده که: «رضا از یقین تولد کند. تا نخست دل مؤمن به نور یقین منشرح و منفسح نگردد و چشم بصیرتش به مشاهده و معاینات حسن تدبیر الهی، منفتح نگردد، در او گنجایی وقایع و حوادث، بل سرور و فرح به وقوع آن پدید نیاید». (کاشانی، 1385: 278)

در راستای همین معناست که ذوالنون مصری می‌گوید: «رضا شاد بودن دل است در تلخی رضا، و گفتند: کیست داننده‌تر به نفس خویش؟ گفت آنکه راضی است بدانچه قسمت کرده‌اند». (عطار، 1379: 156)

در خصوص رابطه صاحب رضا با «بلا» و «سختی» نیز ابومحمد رؤیم نیز سخنی بس بلند و حماسی دارد با این عبارت که: «رضا آن بود که اگر دوزخ را بر دست راستش بدارند نگوید که از چپ می‌باید!». (همان: 482)

ابراهیم رقی هم مبالغه در دعا را ناقض تسلیم و رضا دانسته و گفته: «راضی آن است که سؤال نکنند، و مبالغت کردن در دعا از شروط رضا نیست». (همان: 493)

برخی نیز - آنچنان که در سطور بالا دیدیم - رضا را از صفات واصلان به شمار می‌آورند و نه سالکان؛ چنانکه بشر حافی در جواب سؤال فضیل بن عیاض که پرسیده بود: زهد فاضل‌تر است یا رضا، می‌گوید: «رضا فاضل‌تر، از آنکه راضی هیچ منزل طلب نکند بالای منزل خویش». (همان: 96)

اندیشه‌های عرفانی عطار در قالب «احوال»

برای آن که با «احوال» که مراحل و مراتب آن، از حیث اصطلاح و نیز درک معنا؛ انتزاعی، مبهم و نیز کلیدی‌تر از «مقامات» می‌باشد آشنا شویم، لازم است نخست اشاره‌ای به مسأله «تجلی» داشته باشیم، با این یادآوری که: «صوفیه در مراتب سیر و سلوک برای وصول به کمال و رسیدن به حقیقت و تجلی نور حق در دل سالک، سه مرحله «تخلیه» و «تحلیه» و «تجلیه» را مطرح کردند که تخلیه خالی کردن درون از بدیها و همه‌اموری که آدمی را از خدا باز می‌دارد؛ و تحلیه آراستن خویش است به صفات نیک و تجلیه جلوه کردن حق است و تابیدن انوار حق در دل سالک و صوفی و عارف». (سجادی، 1372: 16)

همانطور که ملحوظ نظر است، تجلی - در این دسته‌بندی کلی از سیر و سلوک - نتیجه مقدماتی چون تخلی و تحلی (که اکتسابی تلقی می‌شوند) است. در این برهه از سلوک، بنده شایستگی قرب را یافته و اینک محل جلب یا جذب بارقه‌های وصال گردیده است. هجویری نیز می‌گوید: «تجلی تأثیر انوار حق است به حکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شود». (هجویری، 1336: 504)

باری، «حال» واردی غیبی و باطنی است که در اثر عنایت و موهبت ویژه الهی پدیدار می‌شود، اما نمی‌پاید از این رو سالک باید این لحظه‌ها و «آنات» روحانی را پاس بدارد چون ممکن است این موهبت چون برق گذشته و هرگز تکرار نشود.

در میان اهل طریقت و آثار آن‌ها، شمار و عناوین احوال، مختلف و متفاوت بیان شده است که معمولاً به بیش از ده عنوان نمی‌رسد: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهد و یقین. (سجادی، 1372: 32-47)

مراقبه

در معنا و مفهوم مراقبه در کتاب ترجمه رساله قشیریه می‌خوانیم: «مراقبه دانش بنده بود به اطلاع حق بر وی، و استدامت این علم مراقبت است؛ سالک باید یقین داشته باشد که حق همیشه او را می‌بیند، پس مراقب افکار ناپسندی است که او را از ذکر حق تعالی باز می‌دارد، قال الله تعالی: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا. ابن عطا را پرسیدند که از طاعت‌ها کدام فاضل‌تر است؟ گفت: مراقبت حق بر دوام اوقات». (عثمانی، 1345: 292)

عطار در شرح احوال جنید بغدادی، مراقبه را اینگونه به تصویر درآورده است: «... به پاسبانی دل مشغول شد و سجاده در عین مراقبت بازکشید تا هیچ چیز دون حق بر خاطر او گذر نکرد، و چهل سال همچنین بنشست، چنانکه سی سال نماز خفتن بگزاردی و برپای باستادی و تا صبح الله می‌گفتی و هم بدان وضو نماز صبح بگزاردی». (عطار، 1379: 415)

قرب

قرب در لغت به معنی نزدیکی است، اما در مفهوم عرفانی: «عبارت است از استغراق وجود سالک در عین جمع، به غیبت از جمیع صفات خود، تا غایتی که از صفت قرب و استغراق و غیبت خود هم غایب بود...». (کاشانی، 1385: 291)

در کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه، نیز، قرب این گونه تعریف شده است: «قرب مرتبه‌ای است که رونده را پدید آید که حجب و اسباب برخیزد و مسافت دراز منقطع گردد تا همه احوال و افعال به نور خفی منور گردد و هر چه کند و گوید در آفرینش هیچ کس را مستمع و مرجع نبیند الا حق را و به دل و به جان و به همت و خاطر به حق تعالی نزدیک باشد و در اخلاق ایزدی نزدیکی جوید». (عبادی، 1347: 195)

«از رویم پرسیدند که قرب چیست؟ گفت: قرب زایل شدن جمله متعروضات است». (عطار، 1379: 481)

میان «قرب» و «ذکر» نیز رابطه‌ای دوسویه و نزدیک است: «از ابوسعید خراسان نقل شده است: چون حق تعالی خواهد که دوست گیرد بنده را از بندگان خود در ذکر بر وی گشاده گرداند. پس هر که از ذکر لذت یافت در قرب برو گشاده گرداند». (همان، 455)

و جنید می‌گوید: «به درستی که خدای تعالی به دل بندگان نزدیک شود بر اندازه آنکه بنده را به خویش قرب بیند». (همان، 434)

از دیگر سو باید دانست که قرب، بدون پشتوانه سنت و پیروی از شریعت حاصل شدنی نیست و رسیدن به چنین حالتی - همچون دیگر حالات معنوی - مستلزم انجام فرایض و مداومت بر نوافل و مستحبات است؛ از همین رو ابوالقاسم نصرآبادی گفته است: «به متابعت سنت، معرفت توان یافت و به ادای فرایض، قربت حق تعالی و به مواظبت بر نوافل، محبت». (همان، 767)

محبت

محبت، سومین مرتبه از حالات صوفیه است؛ با این حال، برجسته‌ترین و عالی‌ترین نام در میان عارفان، هم اوست و نیز مهم‌ترین پایه از اصول و مبانی تصوف.

همچنانکه - بنا به گفته صاحب مصباح الهدایه - بنای جمله مقامات بر توبه استوار است، همه احوال عالیّه نیز حول محور محبت در گردش‌اند. (کاشانی، 1385: 281)

اما در تعریف محبت باید گفت: در میان موهبات و حالات عرفانی از هیچ کدام به اندازه محبت، تعریف و توصیفات متعدد و گونه‌گون نشده است، از آن جمله‌اند: «محبت، میل باطن است به عالم جمال و آن بر دو گونه است: محبت عام، اعنی میل قلب به مطالعه جمال صفات و محبت خاص، اعنی میل روح به مشاهده جمال ذات...». (همان صفحه)

برای محبت - محبت انسان به خدا - مراحل یا درجاتی قائل شده‌اند. این درجات بنا به کتاب «خلاصه شرح تعرف» شش مرحله است: «موافقت طبع با چیزی، و مرحله دوم میل است، و سوم «وُد» است، و آنگاه به محبت می‌رسد، و درجه پنجم بعد از محبت «وَلَه» یعنی سرگردانی و حیرت است، و ششم «هوا» است که مانند هوای میان زمین و آسمان صافی و بی‌کدورت است یا به معنی ترک و سقط است... که همه مرادها و هر چه جز دوست است از وی ساقط گردد». (سجادی، 1372: 37)

از منظر نگاه توحیدی، مهم‌ترین مسأله‌ای که تصوف را به محبت پیوند می‌دهد، عقیده به «وحدت وجود» است؛ عقیده‌ای که خدا را - به واسطه تجلی جمال و کمال - حقیقت ساری در همه ذرات و موجودات عالم می‌داند:

یک شعله آتش از رخ تو بر جهان فتاد سیلاب عشق در دل مشتی خراب بست
(عطار، 1387 الف: 40)

یا:

جهان پرشحنه سلطان عشق است	ز ماهی تا به ماه ایوان عشق است
... به دست حکمت خود حق تعالی	نهاد از بهر هر چیزی کمالی
کمال عشق حیوان خورد و شهوت	کمال عشق انسان جاه و قوت
کمال چرخ از رفتن به فرمان	کمال چارگوهر، چارارکان

_____ تحلیل و گذاری بر آرا و اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (104-78) 93

کمال هر یک اقطاعی است در خور کزان اقطاع نهد پای برتر
(عطار، 1386 الف: 36 و 37)

این حقیقت البته، تا مرز به کمال نهایی رسیدن و فنای در خالق، در انسان بروز و
ظهوری برتر دارد:

راه عشق او که اکسیر بلاست محو در محو و فنا اندر فناست
(عطار، 1387 الف: 33)

یا:

بعد از این وادی فقر است و فنا عین وادی فراموشی بود
صدهزاران سایه جاوید تو هر که در دریای گل گم بوده شد
نبود او و او بود، چون باشد این کی بود اینجا سخن گفتن روا
گنگی و کوری و بیهوشی بود گم شده بینی ز یک خورشید تو
دائماً گم بوده آسوده شد از خیال عقل بیرون باشد این
(عطار، 1384: 14-41)

خوف و رجا

خوف و رجا هر کدام موهبتی خاص با تعریفی مختص به خوداند؛ اما از آنجا که این دو،
چونان دو روی یک سکه، لازم و ملزوم یکدیگرند - و به تعبیر ابوالقاسم قشیری: «به متابت
دو قدم‌اند سالکان طریق را که بدان قطع منازل و مراحل کنند» - (سجادی، 1371: 41)،
ذیل یک عنوان بدانها اشاراتی خواهیم داشت.

خوف در لغت به معنای ترس، و رجا به معنای امید و امیدواری است. اما در اصطلاح:
«خوف آن بود که ترسند از عقوبت او (خداوند) اندر دنیا یا اندر آخرت». (همان: 38)

ابوالحفص حداد در فلسفهٔ وجوبی خوف آورده است: «خوف تازیانهٔ خدای است، تأدیب
کند آن را که از درگاه او رمیده باشد»... و ذوالنون مصری نیز همین معنا را به گونه‌ای دیگر
بازگو کرده، می‌گوید: «مردمان تا ترسکار باشند در راه باشند، چون ترس از دل‌های ایشان
بشد، راه گم کردند». (همان صفحه)

اما رجا؛ «رجا، امیدواری به رحمت و عفو خداوند متعال است و بعد از خوف بدین مرحله
می‌رسند». (همان صفحه)

استاد سجادی، به نقل از رساله قشیریه، خوف و رجا را اموری مربوط به آینده دانسته، می‌آورد: «رجا، دل در بستن بود به دوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود، همچنان که خوف به مستقبل تعلق دارد...». (همان: 40)

سهل بن عبدالله تُستری هم، خوف و رجا را نتیجه ایمان و باورهای قلبی و محکم انسان دانسته، می‌گوید: «خوف نر است و رجا ماده و فرزند هر دو ایمان است. و گفت: در هر دل که کبر بود، خوف و رجا در آن قرار نگیرد». (عطار، 1379: 317)

و ابوعثمان مغربی - در خصوص این که هیچ کدام از این دو، بدون دیگری متصور نیست مگر آنکه با خطرات یا انحرافات همراه خواهد بود - نیز گفته است: «هر که بر مرکب خوف نشیند به یکبار نومید شود، و هر که بر مرکب رجا نشیند کاهل شود؛ ولیکن گاه بر آن و گاه بر این و گاه میان این و آن». (همان: 761)

در اندیشه عطار، به ویژه، آنچه خوف را بیش از هر چیز دیگری در دل سالک بر می‌انگیزد، «استغنا»ی معبود است؛ از آن رو که خداوند به هیچ یک از طاعات و مجاهدت‌های آدمی نیاز ندارد و اگر بنده‌ای را (با همه طاعاتش) براند یا دیگری را (با همه گناهان و کاستی‌هایش) بخواند، هیچ قدرتی او را از این کار باز نتواند داشت. در اثبات این دعوی داستان «شیخ صنعان» از منظومه منطق الطیر، به تنهایی، شاهدی راه گشاست، نیز این ابیات:

گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت	در جهان کم گیر برگی از درخت
گر دو عالم شد همه یکباره نیست	در زمین ریگی همان انگار نیست
گر شد اینجا جزو و کل، کلی تباه	کم شد از روی زمین یک برگ کاه
... صد هزاران طفل سر ببریده گشت	تا کلیم الله صاحب دیده گشت
صد هزاران خلق در زَنار شد	تا که عیسی محرم اسرار شد

(عطار، 1384: 397)

با این حال، جایی که ابلیس هم با رحمت معشوق اکبر عشق می‌بازد، رجا و امید را هم نباید از دست نهاد:

شبی موسی مگر می‌رفت بر طور	به پیش او رسید ابلیس از دور
چنین گفت آن لعین را کای همه دم	چرا سجده نکردی پیش آدم

لعینش گفت ای مقبول حضرت
اگر بودی بر آن سجده مرا راه
ولی چون حق تعالی این چنین خواست
کلیمش گفت ای افتاده در بند
لعینش گفت چون من مهربانی
همی چندانکه او را کینه بیش است
به لعنت گر چه از درگاه دور است
اگر چه کرد لعنت دلفروزش
چو شیطان اینچنین گرمست در راه
شدم بی علتی معلول قدرت
کلیمی بودمی همچون تو آنگاه
چه کز گویم نیامد جز چنین راست
بود هرگز تو را یاد خداوند
فراموشش کند هرگز زمانی
مرا مهرش درون سینه بیش است
ولی از قول موسی در حضور است
از آن لعنت زیادت گشت سوزش
تو چونی ای پسر در عشق دلخواه ...
(عطار، 1387 ب: 219)

شوق

شوق، غلیان محبت است؛ از همین رو بعد از محبت برای سالک حاصل می‌شود و منظور از آن: «از جای برخاستن دل بود به دیدار محبوب، و شوق بر قدر محبت بود». (سجادی، 1371: 41)

برخی هم مانند ابوعلی دقاق، میان «شوق» و «اشتیاق» تفاوت قائل‌اند: «میان شوق و اشتیاق فرق است... چه اینکه شوق به دیدار بنشیند و اشتیاق به دیدار بنشود». (همان صفحه)

نویسنده مصباح الهدایه نیز شوق را، از حیث مقام و درجه، به دو قسم تقسیم کرده می‌گوید: «شوق به حسب انقسام محبت، منقسم شود به دو قسم: شوق محبان صفات به ادراک لطف و رحمت و احسان محبوب، و شوق محبان ذات به لقای وصال و قرب محبوب. و این شوق از غایت عزت، چون کبریت احمر قلیل الوجود است؛ چه بیشتر، طالبان رحمت الهیه‌اند نه طالبان اله...». (کاشانی، 1385: 286)

آنگاه از قول یکی از صاحب‌دلان - که نامی از آن نبرده - ادامه می‌دهد: «صاحب‌دلی گفته است: هزار عبدالرحمان و عبدالرحیم و عبدالکریم بینی که یک عبدالله نبینی؛ یعنی طالبان رحمت بسیاریند و طالبان خدا کم‌اند. طالبان خدا را جنت، لقای اوست و اگر تقدیراً در دوزخ باشند؛ و دوزخ، فراق او و اگر چه در بهشت باشند». (همان صفحه)

عطار نیز با برشمردن نشانه‌های شوق حقیقی در سالک، رابطه شوق با «ذکر» را پیش کشیده و آن را - از زبان یوسف اسباط - همچون رابطه ذکر با محبت، همراه همیشگی خوانده است: «شوق را علامت است: دوست داشتن مرگ در وقت راحت در دنیا؛ و دشمن داشتن حیات در وقت صحت؛ و رغبت و انس گرفتن به ذکر حق». (عطار، 1379: 497) و در جای دیگر گوید:

به هر کاری خدا را یاد می‌دار خدا را تا تویی از یاد مگذار
(عطار، 1386 الف: 222)

یا:

گرت باید به هر دم تازه جانی فرو مگذار یاد او زمانی
(همان: 228)

و نیز در تمثیلی زیبا، در نام و یاد معشوق، «جهانی در جهان راز» می‌بیند:

یکی پرسید زان مجنون غمگین	که از لیلی چه می‌گویی تو مسکین
به خاک افتاد مجنون سر نگون سار	بدو گفتا بگو لیلی، دگر بار
تو از من چند معنی جوی باشی	ترا این بس که لیلی گوی باشی
بسی گر در معنی سفته آید	چنان نبود که لیلی گفته آید
چو نام و نعت لیلی باز گفתי	جهانی در جهانی راز گفתי

(عطار، 1387 ب: 206)

هم در نظر وی، قرب معشوق نه تنها تشنگی وصال را کاهش نمی‌دهد، بلکه سبب عطش و تشنگی بیشتر می‌گردد و هر چه قرب بیشتر، حیرت و حرارت آن نیز افزون‌تر است:

در شوق رخ تو بیشتر سوخت هر کوه تو قرب بیشتر داشت
(عطار، 1387 الف: 68)

انس

انس؛ «خو گرفتن، حالت بعد از شوق در دل سالک است». (سجادی، 1371: 42) در برخی متون ادب عرفانی، مثل «مصباح الهدایه»، انس و هیبت در کنار یکدیگر آمده و چونان خوف و رجا امری دوسویه معرفی شده‌اند، با این تعریف یا تفسیر که: «انس، عبارت

است از التذاذ باطن به مطالعه کمال جمال محبوب؛ و هیبت، عبارت است از انطوای باطن به مطالعه کمال جمال محبوب». (کاشانی، 1385: 293)

با این تعریف از انس و هیبت، نمی‌توان گفت که مرحله یا مرتبه کدام یک بر دیگری ارجحیت دارد، چه این که ممکن است سالکی - بر حسب تلون حال یا ظرفیت معرفتی - صاحب انس و سالکی دیگر اغلب در مقام هیبت به سر ببرد یا این دو حال، وضعیت روحی و شخصیت معنوی یک سالک به تناوب باشد. اما بنا به عقیده برخی دیگر از اهل نظر، هیبت بر انس پیشی دارد به این معنا که: «هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان». (سجادی، 1371: 43)

انس نیز همچون دیگر «احوال» دارای علائم و نشانه‌هایی است که التذاذ از ذکر، یکی از علامت‌های آن است و آن طور که یوسف بن الحسین بیان می‌کند: «علامت شناخت انس آن است که دور باشد از هر چه قاطع او آید از ذکر دوست». (عطار، 1379: 386)

دیگر از نشانه‌های اهل انس آن است که از غیر محبوب و مأنوس خود ترسنده باشند، تا غایتی که از نفس خود نیز وحشت دارند؛ «چنان که ابومحمد رؤیم گفته است: انس آن است که وحشتی در تو پدید آید از ماسوی الله و از نفس خود نیز». (همان: 481)

اطمینان

یکی دیگر از حالات عرفانی - که البته بیشتر صاحب نظران به آن نپرداخته‌اند - اطمینان است.

«سکون و استقراری که در نتیجه یقین قوی حاصل می‌شود طمأنینه گویند». (بثربی،

1377: 83-482)

لازم به یادآوری است که آن دسته از اهل طریقت که به «اطمینان» به عنوان «حال» اهتمام داشته، اصطلاح فوق را از این آیه شریفه اقتباس کرده‌اند: «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». (رعد/28)

ابونصر سراج - که از معدود افرادی است که به مقوله اطمینان توجه داشته - در کتاب اللمع، برای اطمینان سه درجه قائل شده است: اطمینان عامه، اطمینان خواص و اطمینان اخص خواص، و در معرفی هر کدام گفته: «اطمینان عامه، که چون به ذکر خدا مشغول شوند اطمینان یابند به اینکه خداوند دعای آنان را مستجاب خواهد کرد و حاجاتشان را بر

خواهد آورد... اطمینان خواص آن است که راضی به قضای الهی هستند و در بلا صابرند و حال اخلاص و سکون خاطر و اعتماد دارند. قسم سوم اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان می‌شوند زیرا اینها در مقام خداوندی به طوری به هیبت و عظمت او مأخوذند و واقفند به اینکه خداوند قابل درک نیست، پس سکونت قلب ندارند بلکه در عطش تمنا واقعند و «ربّ زِدنی فیکَ تحیراً» می‌گویند؛ و همین حال حیرت و سرگستگی به «مشاهده» می‌انجامد که حال نهم از احوال است». (غنی، 1330: 355)

در نوشته‌های عطار، اطمینان و آرامش دل ثمره ایمان کامل است به وجود حضرت حق و این که خداوند قادر و تواناست در انجام هر امری اگرچه محال. در تذکره‌الاولیا- و در شرح حال ابراهیم ادهم- می‌خوانیم: «... هر کسی نان تهی می‌خوردند، و ابراهیم در نماز ایستاد. یکی گفت: کاشکی مرا گوشت حلال بودی تا بر این آتش، بریان کردیمی. ابراهیم سلام نماز داد و گفت: خداوند قادر است که شما را گوشت حلال دهد. این بگفت و در نماز ایستاد. در حال غریدن شیر آمد. شیری دیدند که آمد، گورخری در بینش گرفته، بگرفتند و کباب می‌کردند و می‌خوردند، و شیر آنجا نشسته بود، در ایشان نظاره می‌کرد». (عطار، 1379: 127-28)

مشاهده

منظور از مشاهده: «مشاهده دیدار حق است به چشم دل و قلب، پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال، و در این باره سخن بسیار گفته‌اند؛ در طی حال مشاهده برای صوفی و عارف حالاتی پیش می‌آید که از آن به «اشراق» و «جذبه» و «بیخودی» و «فنا» تعبیر می‌کنند». (غنی، 1330: 364)

«علی (ع) در جواب کسانی که پرسیدند آیا خدا را می‌بینی گفت: لا اعبُدُ ربّاً لم آره، یعنی خدایی را که نبینم بندگی و عبادت نمی‌کنم». (به نقل از: سجادی، 1371: 45)

خواجه عبدالله انصاری نیز مشاهده را این گونه تعریف می‌کند: «مشاهده، برخواستن عوایق است میان رهی و میان حق و طریق بدان سه چیز است: یکی رسیدن از درجه علم به درجه حکمت و دیگر رسیدن از درجه صبر به درجه صفاوت و سه دیگر رسیدن از درجه معرفت به درجه حقیقت». (انصاری، 1372، ج 1: 331)

عطار، مشاهده را بر حسب ظرفیت سلوک انسانی و نیز توانش درک معرفت افراد، متفاوت می‌بیند؛ به طوری که آنچه برای یک رهرو راه حقیقت «قرب و کشف اسرار» دانسته می‌شود برای دیگری - که آن هم به درجه‌ای از مشاهده رسیده است - در حکم بُعد است:

چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش	باز یابد در حقیقت صدر خویش
سر ذراتش همه روشن شود	گلخن دنیا بر او گلشن شود
هر چه بیند روی او بیند مدام	ذره ذره کوی او بیند مدام
مغز بیند از درون نه پوست را	خود نبیند ذره‌ای جز دوست را
... صدهزاران مرد گم گردد مدام	تا یکی اسرار بین گردد تمام

(عطار، 1384: 93-392)

از همین روست که جنید، مشاهده را با «وجد» - که به زعم او باید مرتبه‌ای برتر از مشاهده باشد - اینگونه مقایسه کرده است: «مشاهده، غرق است و وجد، هلاک». (عطار، 1379: 439)

یقین

و بالاخره، درباره یقین می‌خوانیم: «چون سالک را مشاهده دست داد و با چشم دل حق را دید و نور حق در دلش تابید و از خود فانی و در حق باقی شد، و از هرچه رنگ تعلق است آزاد شد، و همه تعینات را رها کرد؛ آنگاه به یقین می‌رسد». (سجادی، 1371: 47)

سجادی، سپس با استناد به قول ابوالقاسم قشیری - مبنی بر این که یقین، شناختی افاضتی است و نه اکتسابی - اضافه می‌کند: «یقین علمی بود از حق که در دل پیدا شود و این لفظ اشارت است به آنکه یقین، مکتسب نیست». (همان صفحه)

در کتاب مصباح الهدایه سخنی از یقین - همچون: خوف، رجاء، اطمینان و مشاهده - نیست و به جای آن از «اتصال»، به عنوان آخرین حال از احوال عارفان، یاد شده است. در عوض صاحب کشف المحجوب، ضمن نام بردن از یقین، تقسیم منظم و منسجمی از مراتب و درجات آن به دست داده است با این ترتیب: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین و در معرفی هر کدام آورده: «علم الیقین، علم معاملات دنیاست به احکام و اوامر؛ عین الیقین،

علم به حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا است؛ و حق الیقین، علم به کشف رؤیت اندر بهشت؛ پس علم الیقین درجه علماست و عین الیقین مقام عارفان است و حق الیقین فناگاه دوستان است...» (هجویری، 1336: 98-297)

این تقسیم سه گانه از مراحل «یقین» در تذکره الاولیا هم قابل مشاهده است، آنجا که از زبان ابوبکر وراق آمده است: «یقین فرو آورنده است دل را و کمال ایمان است. و گفت: یقین بر سه وجه است: یقین خبر و یقین دلالت و یقین مشاهده». (عطار، 1379: 532)

باری، همانطور که مشهود است؛ آخرین مرحله یقین (حق الیقین) با «فنا» پایان می پذیرد. این درجه از یقین - به واسطه گم بودگی قطره وجود انسان در دریای ذات حضرت ربوبی - با حیرت و سرگشتگی مدام سرشته شده است. وصف این مرتبه را عطار، بیش و بهتر از هر جای دیگر، در تشریح آخرین وادی از وادی های هفتگانه (در مقامات الطیور) به تصویر در آورده است:

<p>بعد از این وادی فقر است و فنا عین وادی فراموشی بود صد هزاران سایه جاوید تو بحرکلی چون بجنش کرد رای هر دو عالم نقش آن دریاست بس هر که در دریای کل گم بوده شد دل درین دریای پر آسودگی گر ازین گم بودگی بازش دهند نبود او و او بود، چون باشد این</p>	<p>کی بود اینجا سخن گفتن روا گنگی و کوری و بیهوشی بود گم شده بینی ز یک خورشید تو نقشها بر بحر کی ماند بجای هر که گوید نیست این سوداست بس دائماً گم بوده آسوده شد می نیابد هیچ جز گم بودگی صنع بین گردد، بسی رازش دهند... از خیال عقل بیرون باشد این (عطار، 1384: 14-413)</p>
--	--

نتیجه گیری

یکی از گونه های ادبیات تعلیمی در زبان فارسی، ادبیات عرفانی است. در این نوع ادبیات که در قالب نظم و نثر (هر دو) قابل رؤیت است، گزاره های سیر و سفر معنوی انسان، کمابیش با دقت و ژرفا نگری صاحبان ذوق و معرفت به سلک عبارت کشیده شده است. در این میان، اما، آن کس که بیش از همگنان اصول و آداب تزکیه نفس و سیر و سلوک

_____ تحلیل و گذاری بر آرا و اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (104-78) 101

روحانی را- با هماهنگی و هم‌پوشانی لفظ و نیز بدون تناقض معنا- در آثار منظوم و مکتوب خود جمع کرده است، فریدالدین محمد عطار نیشابوری است. عطار اگر چه مراحل و مدارج سلوک را یک بار در منطق‌الطیر (در قالب و چهارچوب هفت وادی) به تصویر درآورده است، لیکن با تفکیک جزء به جزء سخنان او در سایر آثارش، به چهارچوب مجزا و مستقل دیگری- که عارفان از آن به «مقام» و «حال» یاد کرده‌اند- نیز می‌توان برخورد. شیوه یکپارچه و نظام‌مند سخنان این شیخ شوریده حال، سوای این که نشان از اتحاد و انسجام ذهنی و عقیدتی او دارد، بیانگر آن نیز هست که آموزه‌های گرانیمایه وی- عمدتاً- حاصل تجربیات شخصی و ادراکات اشراقی و عرفانی خود اوست.

کتاب نامه

- قرآن کریم. ترجمه: مهدی (محبی الدین) الهی قمشه ای. انصاری، خواجه عبدالله. 1372. مجموعه رسائل فارسی. تصحیح: محمد سرور مولایی. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.
- انصاری، قاسم. 1384. مبانی عرفان و تصوف. چاپ سیزدهم. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ریتر، هلموت. 1377. دریای جان. مترجم: عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبوردی. چاپ دوم. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- سجّادی، سید ضیاءالدین. مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.
- عبادی، ابوالمظفر منصور بن اردشیر، 1347. التصفیه فی احوال المتصوّفه. تصحیح: غلامحسین یوسفی. چاپ اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عثمانی، ابوعلی. 1345. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. 1385. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. مقدمه. تصحیح و توضیحات: عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. چاپ دوم. تهران: انتشارات زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1379. تذکره الاولیاء. از روی نسخه رینولد نیکلسون. چاپ هشتم. به کوشش: بهزاد توکلی. تهران: انتشارات بهزاد.
- _____ 1384. منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ 1386. الف. اسرارنامه. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ 1386. ب. مختارنامه. مقدمه و تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ 1386. ج. مصیبت نامه. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.

- _____ تحلیل و گذاری بر آرا و اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری (104-78) 103
- _____ 1387. الف. دیوان. به کوشش: دلارام پورنعمتی. چاپ اول. تهران: انتشارات گل‌سار.
- _____ 1387. ب. الهی‌نامه. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- غنی، قاسم. 1330. تاریخ تصوف در اسلام. چاپ دوم. تهران: انتشارات ابن سینا.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین. 1362. لب لباب مثنوی. تصحیح: نصرالله تقوی و مقدمه: سعید نفیسی. چاپ دوم. تهران: انتشارات بنگاه مطبوعاتی افشاری.
- هجویری، علی بن عثمان. 1336. کشف المحجوب. از روی تصحیح: والینتن ژوکوفسکی. به اهتمام: محمد عباسی: چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- یثربی، سیدیحیی. 1377. عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف. چاپ سوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

References

Holy Quran

- Ansari, Khwaja Abdullah (1993), Collection of Persian Treatises, Correction: Mohammad Soror Molaei, Tehran: Toos Publications.
- Ansari, Qasem (2005), Basics of Mysticism and Sufism, Thirteenth Edition, Tehran: Payame Noor University (PNU) Press.
- Ritter, Helmut (1998), Sea of Life, Translator: Abbas Zaryab Khoei and Mehrafaq Baibverdi, Second Edition, Tehran: Al-Hoda International Publications.
- Sajjadi, Seyyed Ziaeddin (1993), Introduction to the Basics of Mysticism and Sufism, Tehran: Samt Publications.
- Ebadi, Abul-Mozaffar Mansour ebn Ardeshir (1968), Al-Tasfiyya fi Ahwal al-Motasavvefa, Correction: Gholam Hossein Yousefi, Tehran: Iran's Bonyad Farhang's Publications.
- Osmani, Abu Ali (1966), Translation of Risalah Qusyairiyah, Correction: Badi'ozaman Foruzanfar: Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab Publications.
- Kashani, Ezzeddin Mahmoud ebn Ali (2006), Mesbaholhedayeh and Meftaholkefayeh, Introduction, Correction and Description: Effat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleqi, Second Edition, Tehran: Zavvar Publications.

Attar Neishabouri, Farid al-Din Mohammad (2000), Tazkerat al-Awliya, by version of Reynold Nicholson, Eighth Edition, By: Behzad Tavakkoli, Tehran: Behzad Publications.

..... (2005), Mantiq al-Tayr, Correction of Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.

..... (2007) A, Asrarnaméh, Correction of Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.

..... (2007) B, Mokhtarnaméh, Introduction and Correction: Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.

..... (2007) C, Mosibatnaméh, Correction of Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.

..... (2008) A, Divan, By: Delaram Pournemati, Tehran: Golsar Publications.

..... (2008) B, Elahinaméh, Correction: Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan Publications.

Ghani, Qasem (1951), History of Sufism in Islam, Second Edition, Tehran: ebn Sina Publications.

Kashefi Sabzevari, Molla Hossein (1983), Lobb-e Lobab Masnavi, Correction: Nasrollah Taghavi and Introduction: Saeid Nafisi, Second Edition, Tehran, Bongah Afshari Publications.

Hojviri, Ali ebn Osman (1957), Kashf-al mahjub, Correction: Walinton Zhukovsky, By: Mohammad Abbasi: Amir Kabir Publications.

Yasrebi, Seyyed Yahya (1998), Theoretical Sufism: An Investigation into the Evolution and Principles and Issues of Sufism, Third Edition, Qom: Center for Daftar-E Tablighat-E Eslami Publications Center.