

نمادهای مَغی و ترسایی* در شعرِ عَطَّارِ نیشابوری

نجیب مایل هروی

سنتِ عرفانی با یزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید میهنی و دیگر پیرانِ عرفانِ عاشقانه روزنه‌ای گشاده‌تر بر دیدگانِ عرفانِ خراسان گشود تا آن‌که، در نیشابور، گنجی از بازارِ فرهیختگی به در آورد، گنجِ حقیقت - فریدالدین عَطَّارِ نیشابوری: آن گنجِ حقیقت که در افلاک ننگجد / در حوصله‌ی خاکی نیشابور نهفتند!

عَطَّار، از یک سو، شاعرِ قصه‌هاست و، از دیگر سو، عارفِ رازها و رمزِ آنها. او، در اقلیمِ عرفانِ پویای خراسان، به مثابتِ پیری است که گویی، در چله‌ی بزرگ و چله‌ی کوچکی زمستانِ زندگی، در آن سویِ کُرسی نشسته و فرزندان و اهل و عیالش رابه قصه بسته و شبِ طولانیِ زندگی بشر را در نظرِ آنان با قصه‌گویی کوتاه ساخته است. از این رو، عَطَّار را باید شاعرِ قصه‌ها دانست و هم عارفِ قصه‌ها. بسا راز و رمزِ عرفانی که در بینش عَطَّار با قصه‌های خاکیان آشکار و گشوده شده و بسا حالاتِ درونی عارفان که برای مستأکله‌ی خانقاه‌ها و خانقاهیانِ اهل اوراق و دفتر به صورت عقده‌های کور باقی مانده در حالی که،

* این گفتار بخشی است از کتابی به نام تاریخِ تصوّف ایران، تألیف نگارنده که، به یاری و پایِ مردیِ دوستِ دانشور، آقای سیامک عاقلی، مدیر عامل نشر گفتار، فراهم آمده است. در این تحریر، پاره‌ای از مباحث حذف شده و نصّ متون چاپ نشده‌ی مربوط به ابیاتِ عَطَّار افزوده شده است.

نزد عطار، با قصه‌ای و داستانی روشن گشته است. او هر گونه شکایت و همه لحظه‌های روحانی عارفان و عارف‌و‌شان را با حکایت بیان کرده است. این خصیصه، که همه مثنوی‌های او از آن برخوردارند، در غزلیات و قصایدش صبغه‌ای دیگر دارد - صبغه‌ای که غزل و قصیده او را، در عین اشتغال بر مفاهیم بلند و عمیق صوفیانه، از پیرایه‌های متکلفانه مترسمان اهل ادب به دور داشته و سادگی دل‌پسندی به آنها داده است. با این همه، طبیعی است که سخن عارفی چون عطار، که با حافظ و مولوی و سنائی یکی از چهار پیر معرفت شمرده شده^۲، گه‌گاه مشحون از راز و رمز عرفانی باشد.

شناختی که پیر نیشابور از سخنان راز و رانه حلاج و بایزید داشته و دریافت خود او از جهان و جان جهان و احساس اضطراب و ناآرامی ناشی از دوری از جان جهان کلام او را گاهی به اقلیمی ناشناخته و مرموز کشانده است که فهم آن، بی‌توجه به رمزهای عرفانی - خانقاهی، میسر نمی‌نماید. بی‌گمان، خود عطار، گاه آگاهانه، به آوردن رمزهای عرفانی در سخنش اصرار داشته است. ابیاتی در مثنوی‌ها و نیز غزل‌هایی در دیوان و رباعیاتی در مختارنامه شاعر هست که از توجه مؤکد او به نمادپردازی عرفانی حکایت دارد؛ مانند این غزل:

منم آن گبرِ دیرینه که بت‌خانه بنا کردم	شدم بر بام بت‌خانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان	که می آن کهنه بت‌ها را دگر باره جلا کردم
به بگری زادم از مادر از ان عیسیم می‌خوانند	که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند	گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم ^۳

این که شعر عطار، در نظر شاعران سبک‌هندی، اعتباری خاص داشته و مورد تتبع صائب بوده، شاید به رمزوارگی آن ربط داشته باشد که از باب ادب، از دیرباز، به آن اشاره داشته‌اند.^۴ سید عزالدین آملی «همواره قصاید شیخ نیشابور را شرح گفتی و این قصیده را که سبحان خالقی که صفاتش زکبیریا/ بر خاک عجز می‌فکند عقل انبیا... شرحی منظوم گفته»^۵. مولانا علی جامی، از صوفیان متعین سده‌های هشتم و نهم، نیز قصیده ای روی در کشیده به بازار آمده/ خلقی بدین طلسم گرفتار آمده را، مطابق با پسندهای وحدت وجودی

(۴) - اسفزاری، ۱/۱۹۷.

(۳) دیوان، ۴۰۵.

(۲) قوت نامه چیت‌سازان، ۲۳۲.

(۵) دولتشاه سمرقندی، ۱۴۳.

ابن عربی، تفسیر کرده است.^۶ پیش‌تر از اینها، مولانای روم - هر چند از «اغلب سخنان عطار رایحه فراق» می‌شنیده است^۷ و خود را نیز در طریق او و چون او می‌یافته و به یکی از بوالفضولان، که هنگام مطالعه سخنان عطار به وی گفته بوده است که «این کلام عطار است»، پرخاش کرده که «ای غرخواهر، پس من کیستم؟»^۸ - خود نیز پاره‌ای از سخنان پیر نیشابور را محتاج شرح و تفسیر می‌دیده است؛ چنان‌که بر بیت

تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور / که صاحب دل اگر زهری خورد آن انگبین باشد

گزارشی همراه با تمثیل پرداخته است.^۹ مثنوی مولوی و هم بسیاری از غزلیات او را، اگر گزاره «مُعْتَوَن و رسمی سخنان عطار نباشد، بی‌گمان، به نوعی، تفسیر رموز شعر عطار می‌توان شمرد. این که متصوِّفه متأخر شعر سنائی و عطار و مولوی را در یک مایه دیده‌اند با نظر خود مولوی مطابقت دارد که گفته بوده:

هر که سخنان عطار را بجد خواند، اسرار سنائی را فهم کند و هر که سخنان سنائی را به اعتقاد مطالعه نماید، کلام ما را ادراک کند و از آن برخوردار شود.^{۱۰}

اما حق این است که شرح سخنان محال‌گونه خلاف مشهور و عرف عطار با مثنوی و اشارات و عبارات مولوی تحلیل‌پذیرتر است. این که قاسم انوار گفته است:

دویی بگذار و در یک جلد کن جمع / همه اقوال مولانا و عطار^{۱۱}

نیز مؤید همین نکته تواند بود.

شعر عطار، به رغم رازناکی، از اواخر سده هفتم، در بیشتر اقالیم شرق جهان اسلام - اعم از مغرب ایران، ماوراءالنهر و شبه قاره هندوستان - بر ذهن‌ها رسوب کرده و بر زبان‌ها جاری بوده است؛ چنان‌که مسعود بک بخاری چگونگی بسیاری از آداب خانقاهی را، به استناد ابیات او، شرح داده^{۱۲} و کمال خجندی پرداختن به شعر و شاعری

(۶) نوانی، ۲۰۷. (۷) افلاکی، ۲۲۰/۱. (۸) افلاکی، ۴۵۱/۱.

(۹) - ن. مایل هروی، دریای دل (گزارش‌های عرفانی شعر عطار)، فصل ۲ [در دست انتشار]؛ مثنوی، ۹۹/۱. در خور ذکر است که تحقیق هلموت ریتز درباره عطار هم، که در ترجمه فارسی دریای جان عنوان گرفته، یادآور تعبیر دریای دل از خود عطار است.

(۱۰) افلاکی، ۴۵۸/۱. (۱۱) قاسم انوار، ۳۳۸.

(۱۲) برای نمونه، - بخاری، ۶۸-۶۹، ۳۳۲، ۳۵۱.

را، به پشتوانه مقام و منزلت عطار، برای خود «عار نمی دیده» است.^{۱۳} اسیری هم جرعه‌ای از می عشق آرزو می کرده است «تا چو مولانا و عطارش» کند.^{۱۴} رمزوارگی سروده‌های عطار طبعاً تأمل بیشتر در کلامش را می طلبد است. برخی از مترسّمان اهل ادب، چون با راز و رمز شعر عرفانی آشنا نبوده‌اند، گاهی شرح‌های سرد و خشک درباره اشعار عطار عرضه می داشته‌اند که نه تنها بُن مایه‌های سخنان او را نشان نمی داده بلکه، با اقوال متناقض، اندیشه‌های او را پیچیده‌تر و مبهم‌تر می ساخته است. روزی، در خانقاه اردبیل، قوال، به هنگام سماع، این بیت عطار را که

ترسا بچه مستم همچو بیت روحانی از دیر برون آمد سرمست به نادانی

به بانگ خوش می خوانده و عده‌ای از دانش‌مندان و مترسّمان اهل علوم ظاهر، در حین سماع، صلوات می فرستاده‌اند به تصوّر این که «ترسا بچه» را به «محمد» حمل توان کرد. شیخ صفی‌الدین از این تعبیر در شگفت شده و بیت را به این گونه شرح کرده است:

از جمله عالم‌ها که در راه سالک است و سالک سیر در آن می‌کند یکی عالم روحانی است و ترسا بچه اهل آن عالم‌اند به اعتبار این که ترسا اُمّت عیسی (ع) اند و عیسی را روح‌الله می‌گویند و اهل آن عالم را حق تعالی از روح آفریده است. پس ایشان را ترسا بچه به این اعتبار می‌گویند. و سالک، در این عالم، صورت‌های حسن و مقام‌های مستحسن ببندد. و هیچ عالمی بر سالک از این عالم دشوارتر نیست، از برای آن که در این عالم صورت خوب و می و مقام نزه ببندد. و بسیار باشد که در این عالم مقید شود و سر فرود آورد و علوّ همّتش نباشد که از این عالم ترقی جوید. و هم‌چنان که ترسایان صوری را ناقوس و دیر و صلیب و زَنار و چلیپا و خوک چرانیدن باشد، سالک را نیز، در این عالم، امثال اینها پیش آید و هر یکی را معنی است. و چون سالک به این عالم رسد و از نفس چیزی با او باقی باشد و لایق مجلس ایشان نباشد، بر او خوک بانی منکشف و ظاهر گردد. و چون سالک آن‌جا رسد و عشق بر وی استیلا یابد و زهد و عبادت او بر باد دهد و در هوای عشق هبّا گردد، ناقوس بر وی منکشف گردد که آن عبارت از نقصان زهد و عبادت باشد و کمال عشق. و حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ از شواهد این است.

و چلیپا عبارت از دو زلف شاهدان معنوی است که هر که دل در سر زلف ایشان کرد، ایمان

۱۳) دولت‌شاه سمرقندی، ۲۴۵: مرا از شاعری خود عار ناید/ که در صد قرن چون عطار ناید.

۱۴) اسیری، ۱۳۲.

تقلیدی گم کرد... و چون سالک بدان مقام رسد، چلیپا ظاهر شود، ایمان تقلیدی دریازد. و چون سالک بدان مقام رسد، هستی و پندار با او باشد، زُتار بر وی منکشف شود و بر میان بیند.

چون معنی کار خویش بینم به عیان زُتار هزار توی باشد به میان

و چنان که ترسایان بُت و صلیب را، به نیابتِ عیسی (ع)، پرستش به تقلید می‌کنند که به حقیقتِ عیسی برسند، سالک نیز، چون شاهدان معنوی بیند و به حقیقتِ روح نرسیده باشد و تحقیق آن ندانسته و ندیده، عشقِ اینها به تقلید آن عشق و ورزند که به راه دین بت و صلیب شاهدان معنوی ظاهر و منکشف شده باشد. و این عشق‌بازی تقلیدی است که دلیل به عشقِ حقیقی شود... و صوفی را از این عشقِ تقلیدی بدان عشقِ حقیقی نرساند الا ذوقِ شُربِ میِ محبت، تا هستی او از او بستاند، آنگه به هستی آن حقیقی برساند. و تا هستی او نیست نکند، به هستیِ عشقِ حقیقی نرسد...

و دیر عبارت است از عالمِ روح که توجه به آن بر مثالِ توجه به قبله باشد؛ از برای آن که رجوعِ فرع با اصل باشد. و این عالمِ روحانی به نسبت با عالمِ روح نسبتِ فرع با اصل باشد. و سالک، اگر در مرتبه زهد و عبادت و غیرهما باز ماند و به آن عالمِ روحانی به ذوقِ شُرب و صفا نرسد، از آن محجوب باشد. و اگر به آن عالم رسد و در آن ذوقِ شُرب و صفا مقید گردد و سرِ همت به آن فرو آرد و از آن ترقی نجوید، آن حجاب او شود و به مقامِ اعلایِ مقربان نرسد. و هر یکی را از آن عالم و مرتبه او، به نسبت با او، حسنات باشد و، به نسبت با مقربان مقام و مرتبه اعلی، سیئات بود^{۱۵}.

رمز وارگی شعرِ عطار را می‌توان در دو گونه ممتاز حصر کرد. یکی رمز واره‌های عرفانی، که نمونه‌های آن را در شعرِ دیگر صوفیان نیز می‌توان دید. این رمز واره‌ها اصولاً بر پایهٔ پسندها، آداب، رخصت‌ها و رای و نظر معمول در میان خانقاهیان تشکل یافته‌اند و آنان عموماً نسبت به این رمز واره‌ها دید و نگره‌ای نزدیک به هم داشته‌اند: چنان که، در شعر صوفیه، نگار مست را شاهد معنوی، مسجد را دلِ عارف، دیر مغان یا آشکده را، عالمِ عشق تفسیر کنند^{۱۶}. عطار نیز از این الفاظِ خانقاهی در رمز وارگی شعرش بهرهٔ کافی برده و گاهی الفاظی تازه وضع کرده و حوزه اصطلاحاتِ خانقاهی را گسترشی نظرگیر داده است. الفاظِ رمزی عطار را حتی در واژگان خانقاهی غزلِ فخرالدین عراقی باید مؤثر دانست. مین بابِ مثال، این نظر که سالک باید طریق سلوک را بسپرد و به مرتبه‌ای برسد

که جذبات الهی او را فراگیرد و از صفات بشری تهی سازد تا، پس از کمال، برای تربیت و ارشاد دیگران، به عالم شهادت بازش گردانند در این بیت

از بشری رسته بود تا ز برای بشر تا به کمال آورد خانه نقصان گرفت

بیان شده است. این معنی را، در آداب پیری و مرشدی، بسیاری از صوفیه باز گفته‌اند؛ اما عطار، با وضع تعبیر نو خانه نقصان آن را به نوعی رمز استعاری تبدیل کرده است. زبان زنده و زاینده عطار غالباً باعث شده است که الفاظ عادی خانقاهی نیز در شعر او جلوه‌ای دیگر یابد و، به لحاظ معنایی، از حد رمزهای معهور دور گردد. مثلاً در دو بیت زیر:

نگاری مست لایعقل چو ماهی در آمد از در مسجد پگاهی
 سیه زلف و سیه چشم و سیه دل سیه‌گر بود و پوشیده سیاهی

معنای معمول خانقاهی - نور سیاه فقر عرفانی که سالک را از همه رنگ‌ها به دور می‌دارد - در طبله عطار نیشابوری چنان شده است که به گونه‌ای دیگر رمزآمیز می‌نماید. شگفت نیست اگر همین دو بیت در نزد عارفان و سالکان اردبیل رازی عاشقانه و کشف ناشدنی جلوه می‌کرده و شیخ صفی‌الدین آن را بر آنان می‌خوانده و چنین تفسیر می‌کرده است:

یعنی شاهد معنوی، مست شراب محبت الهی، که عقال عقل از او دور بود، از در دل در آمد. و مراد به مسجد «دل» است و مراد به این سیاهی نه سیاهی است که در او ظلمت و کدورت توان تصور کردن بلکه از الوان انوار که بر طالب مشتعش شود رنگی دیگر بالای رنگ سیاه نباشد و آن نور را نور فقر گویند و در فقر فنا باشد. و چون شخص به فنا رسد، بر گنج اسرار مطلع گردد. و معنی این تعداد سیاهی در چشم و زلف و دل و لباس آن است که اندرون و بیرون او یک رنگ شده باشد و در او تلون و دو رنگی نماند. و سیه‌گری اشارت با آن است که در شاهد مگر به صید دل‌های عشاق باشد... و چنان که خدای تعالی بینایی را در سیاهی بصر نهاده است، دل نیز، چون به این نور منور گردد، بینایی او زیادت گردد. و در زلف و خال سزی تعبیه است که آن را نشناسد مگر کسی که آن دیده باشد و به آن رسیده، و دل‌های عشاق به این دام و دانه بسته گردد و مقید شود.^{۱۷}

گونه دیگر رمز و ارگی در شعر عطار، که به شعر او شخصیتی ممتاز می‌دهد و به واقع اقلیم مفتوح اوست، گونه‌سازی متقابل و آشتی کنان کفر و ایمان و گبر و مسلمان است. گبرجویی و ترساگونگی، در تصوّف اسلامی و خصوصاً در تصوّف خراسانی، سابقه دیرینه دارد. اما این پدیده در آثار عطار تشخّص دیگری پیدا می‌کند. عطار اصولاً ترسازدگی و گیرانه زیستن را، که با خلوص همراه باشد و به «کفر حقیقی» بینجامد و راه‌رو را از «اسلام مجازی»^{۱۸} برهاند، خوش دارد: به قول خودش، در دیر مقیم است و دل داده به ترسایی. این ذهنیت، هر چند داستانی شیخ صنعان نمط عالی آن را می‌نمایاند، در غزلیات نیز، و گاهی در سراسر یک غزل، جلوه‌گر است.^{۱۹} اینک دو نمونه آن:

ترسا بچه‌ای دیشب در غایت ترسایی	دیدم به در دیری چون بُت که بیاری
ز نثار کمر کرده وز دیر برون جسته	طرف کله اشکسته از شوخی و رعنائی
چون چشم و لبش دیدم صدگونه بگردیدم	ترسا بچه چون دیدم بی توش و توانایی
آمد بر من سرمست ز نثار و می اندر دست	اندر بر من بنشست گفتا اگر از مایی
امشب بر ما باشی تاج سر ما باشی	ما از تو بیاسایم وز ما تو بیاسایی
از جان کُنمت خدمت بی مَنّت و بی عَلت	دارم ز تو صد مَنّت کامشب بر ما آیی
رفتم به در دیرش خوردم ز می عشقش	در حال دلم دریافت راهی ز هویدایی
عطار ز عشقی او سرگشته و حیران شد	در دیر مقیمی شد دین داد به ترسایی ^{۲۰}

ترسا بچه‌ایم افکند از زهد به ترسایی	اکنون من و ز ناری در دیر به تنهایی
دی زاهد دین بودم سجاده نشین بودم	ز ارباب یقین بودم، سر دفتر دانایی
امروز دگر هستم دُردی کشم و مستم	در بتکده بنشستم دین داده به ترسایی
نه محرم ایمانم نه کفر همی دانم	نه اینم و نه آنم تن داده به رسوایی ^{۲۱}

در شعر عطار، ذهنیت ترسایانه گاه صورت گیرانه و مُغانه می‌گیرد و، از جمع آن دو، نوعی مانویت عرفانی در شعرش مجال ظهور می‌یابد. گره رمزهای گبری و مثنوی در سروده‌های عطار، باز، به مدد تعبیرهای استعاره‌ی زبان خانقاهی به آسانی گشودنی

۱۸) درباره مفهوم «کفر حقیقی» و «اسلام مجازی» - عین النضات همدانی، ۳۵۰: ن. مایل هروی، خاصیت

آینگی، ۱۰۱، ۱۸۱. (۱۹) - دیوان عطار، ۶۵۹، ۶۶۶، ۶۹۳، ۶۹۵. (۲۰) دیوان، ۴-۶۹۳.

(۲۱) همان، ۶۹۵.

است. در همهٔ ادوارِ عرفانِ ایرانی، عقدهٔ این نوع از رمزوارگی شعرِ عطار به یک سان گشوده شده است. به دو بیتِ زیر از او توجه کنید:

کسی که دیرنشین مغانست پیوسته چه مرد دین و چه شایستهٔ عبادات است؟
 ز کفر و دین و ز نیک و ز بدوز علم و عمل برون گذر که برون زین بسی مقامات است^{۲۲}

که، به قولِ شیخ صفی‌الدین اردبیلی،

همهٔ صوفیه متفق‌اند که دیر مغان و آتشکده عبارت است از عالمِ عشق. چنان که در دیر و آتشکده پرستش آتش است، عاشقان را، در کوی عشق، دینِ عشق است و قبله عشق است و عبادتِ عشق. و آتشکده وقتی آتشکده باشد که دایم در آن آتش باشد؛ عشقِ حق تعالی نیز دایم باشد و زوالی نبیند و کسی که در آن عشق مستغرق باشد، او را چه پروای دین و عبادات که مشوب به شایبهٔ غرضِ بهشت باشد؛ که او، همگی، به حق تعالی مشغول باشد و نیک و بد و کفر و دین و علم و عمل همه در عالمِ عقل‌اند و عالمِ عشق — که آن عالمِ لامکان است — در آنجا بسی مقامات است همچو مقامِ تجرید و تفرید و محبت و معرفت و فقر و توحید و غیرها، که آن در عبارت نیاید.

در عالمِ عشق کان برون از من و ماست چیزی است که آن به عقل می‌ناید راست^{۲۳}

اما، در همه حال چنین نیست: مواردی هست که عطار، با همین اسباب، میدانِ راز و رمز شعرش را چنان فراخ ساخته است که، با همهٔ تکاپویی که محققانِ صوفیه پس از سدهٔ هفتم در حلّ معمّای رمزوارگی شعرش کرده‌اند، به تفسیری واحد دست نیافته‌اند. شاخص‌ترین نمونهٔ این دسته از رمزواره‌های شعرِ عطار غزل: من آن گبرم مسلمان... اوست. این غزلِ عطار چند قرن ذهنِ صوفیان را به خود مشغول داشته و از جمله غزل‌هایی بوده که، پس از عطار، طی قرونِ زبان‌زدِ صوفیه بوده و عطار را با همین غزل می‌سنجیده و می‌شناخته‌اند. برخی از معاصران این غزل را نمونهٔ بارزِ رسوخ آرای حلاج در مشربِ عطار شمرده‌اند و ابیاتِ

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش از آنم گبر می‌خواند که با مادر زنا کردم
 به پکری زادم از آن مادر از آن عیسیم می‌خوانند که من این شیرِ مادر را دگر باره غذا کردم

را یادآور بیت‌های زیر از سروده‌های حلاج دانسته‌اند:

ولدت امی اباها انّ ذا من عجایب
 فبناتی بعد ان‌که نّ بناتی اخواتی
 لیس من فعل زمان لا ولا فعل الزنات^{۲۴}

با این همه، چنین می‌نماید که ذهنیت ترساگرایانه عطار، هر چند به حلاج پیوسته است و، به قول مولوی، «نور منصور، بعد از صد و پنجاه سال، بر روح فریدالدین عطار تجلی کرده» است^{۲۵}، اما تقابلی مسلمانی-ترسایی و گبری، که اساس این رمز عطار است، هویت کاملاً عطارانه دارد. به هر حال، حضور این تعبیر رمزی عطار در میان خانقاهیان سبب شده است که سه گزاره جداگانه بر آن نوشته شود^{۲۶} که نه تنها، به لحاظ عطارشناسی، در خور مذاقه است بلکه، به اعتبار حضور عطار در تاریخ تصوف، سزاوار تفحص و پژوهش است. از این رو، ما گزاره‌های سه‌گانه مذکور را در این جا ثبت می‌کنیم.

گزاره نخست تأویلی است صوفیانه بر بیت

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جُفتش از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم

که شیخ صفی‌الدین اردبیلی آن را بر مریدان خانقاه اردبیل املا کرده است. راز و رمز این بیت با تسامحی شیخانه برگزار گشته و به درستی بیان نشده است. اینک شرح و تفسیر صفی‌الدین:

چون از بطنِ خفی ارواح متولد می‌شود و باز به این عالم حس می‌آید و به سعی و جهد در خلاص می‌کوشد و توجه به آن عالم می‌کند و چون وصولش باز به آن جا می‌شود که اصلی او بود و از آن جا متولد شده و با آن ازدواج می‌یابد، کأنه جفت آن می‌شود. و چون بدان جا رسد و بر اسرار آن ارواح اطلاع یابد و صاحبِ وقوف شود، بر وی کتمان اسرار واجب باشد. و چون

24) MASSIGNON, L, *Divan d'Al-Halladj*, J.A. 1931, p. 112

۲۵) افلاکی، ۵۸۲/۲

۲۶) سومین گزاره را، که در واقع تأویلی است متکی بر الفاظ و اصطلاحات صوفیه، برتلس در تصوف و ادبیات تصوف، ص ۹۱-۴۸۷ به دست داده است. دو گزارش دیگر نخستین بار در این گفتار عرضه می‌شود.

پوشد - و کفر به حسب لغت پوشیدن است - گبری عبارت از این معنی است. و سخن شیخ جنید - وَجِبَ الْكُفْرَ عَلَيَّ - همین معنی است. و معنی آن که با مادر زنا کردم آن است که طالب، در این حال، در واقعه همین حال بیند که با مادر جمع می شود. ۲۷.

اما گزاره دوم، که تفسیری است تحلیلی و گاهی هم تعلیلی، ظاهراً متعلق است به سده هشتم یا نیمه نخست قرن نهم هجری و گزارش گر آن بی تردید از محققان معارف صوفیه، احتمالاً از رهروان طریقت کبرویه، بوده است. نسخه ای منحصر و یگانه از تفسیر مذکور در مجموعه شماره ۱۱۰۸۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است که تاکنون پژوهشگران آثار عطار به بررسی آن پرداخته اند. در آغاز این تفسیر آمده است:

در شرح غزلی که در اسرار خواجه فریدالدین عطار رحمه الله علیه، فرموده است

مسلمانان من آن گیرم که بتخانه بنا کردم شدم بر بام بتخانه به عالم در ندا کردم

بدان که سالک این راه، چون به ابتدای نقطه عبودیت می رسد، نه در صورت بالغ است و نه در شریعت عاقل، و نه در طریقت کامل و نه در حقیقت واصل. چنان که در حدیث او گفته اند:

مردی دیدم نشسته بر خشک زمین نه کفر نه اسلام و نه دنیا و نه دین
 نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان کرا بود زهره این

هنوز این چنین کس را قوه متفکره به کمال نرسیده است که رحمانی را از حیوانی و ملکی را از شیطانی و روحانی را از نفسانی یا علوی را از سفلی فوق تواند کرد. لاجرم در عالم صغرا به قول حکما - که وجود انسان است - به سبب ضعف ادراک، کعبه دل را از بتخانه نفس فرق نتواند کرد و بلکه خواهد تا در آن عالم ابراهیم وار کعبه بنا کند و نداند که هر گاه که [صاحب] رای صائب نباشد نفس بر او غلبه تواند کرد تا به سبب غلبه نفس شیطان در می آید و خود را به صورت پدری به او نماید. و نفس اماره، که متابع شیطان است، خود را به مادری بر وی عرضه کند. چنان که شیخ علی لالا - رحمه الله علیه - در منارات السالکین آورده است که هر شخصی که موجود است، از مبتدی تا منتهی، در این مقام گذشته باشد که دل او را شیطان، از طرفی، پدری جلوه کرده باشد و، از طرفی، نفس اماره خود را به مادری بر او نموده. و اگر چنان که عنایت ازلی به این دل همراه نبوده باشد، این چون طفل نارسیده، با همه رسیدگی، متابعت نفس و شیطان کند و در همه امور از فرمان ایشان بیرون نتواند آمدن، و خود را از

ایشان داند تا حق - تبارک و تعالی - در حق ایشان می‌فرماید: لَا يَضْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَ تَوَكَّى (اللیل ۹۲: ۱۵-۱۶). و هر گاه که متابعتِ نفس و شیطان کند، و قول ایشان را باور دارد، هم با سَبَلِ خودبینی از پیش دیده‌ معنی‌بین ایشان بردارند تا دل نفس و شیطان را شناخته از فرمان ایشان اجتناب نماید و روی از ایشان گردانیده پای مخالفت را بر ایشان نهاده و قدم دیگر در غیبت نهد که: وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْأَمْوَىٰ (التازعات ۷۹: ۴۰-۴۱). اما این کس در ابتدا، که هنوز در مقام بلوغیت نرسیده است، ساعتی نفس و شیطان بر وی غالب می‌شوند و ساعتی دیگر، به حسب عنایت ازلی، روح قوت می‌گیرد و سرّ دل را از غوغای نفس و شیطان خلاص می‌دهد. و این مقام را سالکان مقام بین الانسان و الحيوان می‌خوانند.

اکنون، وقتی که حیوانیت غالب می‌باشد، نفس اماره و شیطان شاطر می‌باشد و حقیقتِ دل، به وسواس، خود از [او] محتجب می‌گردانند و نفس لوامه را بدلِ دل بر او می‌نمایند و آن بتخانه را به کُتُبگی بر او عرضه می‌کنند و شیطان از اینان بُت‌های عناهای فاسد تراشیده، در آن بتخانه قائم می‌کنند و با ابراهیم به سرّ دل خودش خطاب می‌کند: «بر بام این بتخانه بر آی و صلاهی کفر در ده». تا هفت اقلیم وجود وی بر این بتخانه آرند و هر اقلیمی را - یعنی هر عضوی را - به بُتی خاص دعوت کند تا هر عضوی به بُتی خاص اعتقاد کرده از راه راست به کفر و خذلان افتند. چنان که اقلیم دست به بُتِ قَدَح و پیاله اعتقاد کند و اقلیم پای به بُتِ خرواباّت خود را سپارد و اقلیم زبان لُدّت از بُتِ غیبت و مالایعنی گیرد و اقلیم چشم از بُتِ جمالِ نامحرم تمتّع یابد و اقلیم گوش به بُتِ آواز لَهو و طرب شادی نماید و اقلیم دل [را] بُت‌های حقد و حسد و عداوت و حرص و شهوت و غضب و بخل و کبر، و اقلیم دماغ را بتان خیال‌های گوناگون، امثالِ مکرها و حيله‌ها که قصدِ مال و خونِ مسلمانان چون توانند، مشغول دارد.

اکنون این ابراهیم سرّ دل در مقام نارسیدگی بر بام این بتخانه رفته صلاهی کفر در داد و اما، چون عنایت ازلی با او همراه بود، او را در آن حالت فرو نگذاشت* تا دایم در آن حال در تردّد می‌بود. و اغلب ظنّ او آن بود که این کاژ اصلی ندارد و آنچه می‌کرد بی‌رغبتی می‌کرد. چون پدر آزر از ملالت و تردّد او چیزی معلوم کرد، پسر را از پیش خود براند و او ابراهیم‌وار متحیر و متفکر به هر طرفی می‌دوید و نمی‌دانست که او را چه می‌شود و از برای چه آفریده‌اند، اما می‌دانست که آنچه ایشان بدو می‌نمایند، بنیادی ندارد و از خجالتِ آن که بر بام بتخانه ندا کرده بود با مرید شیطان، روز و شب این بیت بر زبانش جاری بود:

مسلمانان من آن گبوم که بتخانه بنا کردم شدم بر بام بتخانه به عالم در ندا کردم

تا مدتی از این درگذشت و از مقام وسط، که شرح این گفته آمد، نظرش بر طرف کمال افتاد؛ اما جویی دید که، تا از آن جوی عبور نمی‌کرد، در ابتدای کمال راه نمی‌یافت؛ پرسید از عنایتی که از ازل با او همراه بود که چه جوی است؟ گفت: این را جویِ حدوث خوانند؛ تا حملهٔ مردانه نکنی، از این جوی باز نتوانی جَست. اکنون، به حکم آن که تا باز پس نروند نتوانند جَست، چنان گفته‌اند:

باز پس نرود بهره‌در حیل‌ساز کی تواند جَست از آبِ جوی باز
 هر گمان گر پس کشیدش بیشتر تیسیر او بی‌شک رود در پیشتر

باز روی به بُتخانهٔ پدر بنهاد و بُتان را زدن بگرفت و این بیت می‌گفت:

صلای کفر در دادم دگر بار ای مسلمانان که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره طلا کردم

تا عنایت ازلی با او به مرحمت در میان آمد و در هیچ منزل از منازل پدر و مادر و ستاره و ماه و آفتابش قرار او، تا به سرحد کمال برساند؛ اما بر همه گذرانید. لاجرم ابراهیم‌وار پائی و جَهِت و جَهِی بِلَدی فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (انعام: ۷۹) گفته، به چالاک‌ی از جویِ حدوث باز جَست. چنان که گفته‌اند:

چالاک شدیم پس به یک گام در جویِ حدوث باز جَستیم

چون از این جوی باز جَست، در ابتدای کمال بار یافت و خود را از عالم شهادت در عالم غیب دید و باز شناخت که از کجا آمده است و به کجا رود و مادر اصلی او که بوده است. و چون از حالت بکری از مادر تولد کرده است، که آن نور محمدی است علیه‌السلام، و در وقت دخول به قالب تشریف مین‌روحی یافته کمثل عیسی علیه‌السلام، بدو مثل زدن چون بُود. او، در این مقام، تمام باز شناخت مادر اصلی خود را. بار دیگر از تَشْرِبِ این مادر خوردن گرفت. بعد از آن، این بیت می‌گفت:

به بکری زادم از مادر از آن عیسی می‌خوانند که من از شیر آن مادر دگر باره غذا خوردم

تا به برکت این مقدار توجه و پیش آمد [= ترقی]، جذبه‌ای از جذبات خداوندی در رسید و او را به سرحد کمال رسانید، به حکم این حدیث که مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا - تا، از کمال این سعادت، چشم دل او گشوده گشت و از ابتدای حالات خودش خبردار شد. و چون به یک در نگریست، از ابتدای خروج از عالم مبدأ آفرینش تا انتهای اهل سلوک بدید که بر چه چیزها عبور کرده است تا وقت عروج. چنان که شیخ ربانی، یوسف همدانی - قدس سره - در سُکر گفته است که «از نابود وجود خودم بود که چون از سر تقدیر حق، عز و علا، روان شدم،

مدّتی مستغرق نور محمّدی بودم و از آن‌جا به بطنِ اُمّ غیب نزول کردم و از آن‌جا به سرّ آدم و حوّا، و از آن‌جا به قالبِ عالمِ ارواح، که مستحقّ جوابِ اَلشُّبُّ بُرْگَم (اعراف ۷: ۱۷۲) گشتم، و باز به صُلبِ ابوالبشر، و از آن‌جا به بطنِ اُمّ‌البشر. و هر منزل از منازلِ راه که می‌رسیدم [به] درجه [ای] از قُربِ حقّ - جلّت قدرته - دورتر می‌افتادم و از آن حالت رکاکتی و ملالتی در من پدید می‌آمد بدان سبب که خو کرده‌ای از عالمِ بودم و به آن اسرارِ دانایان از آن ملالتِ جدایی از دانش و شناختِ من چیزی کم می‌شد و از ظلمتِ آن مقام با من چیزی همراه می‌شد تا، چون به همدان رسیدم، هیچ‌دان شده بودم و، از غایتِ نادانی، فراموشی بر من غالب شده تا حقّ تبارک و تعالی مرا نیز فرو گذاشت. قوله تعالی: تَسُوا اللهَ فَسَيُهِمُ (نوبه ۹: ۶۷). لاجرم، چون دیوانگان و بی‌دانشان، به هر طرف افتان و خیزان پوییدم و از هر کسی که دانشی داشت می‌پرسیدم تا به علّمای ظاهر رسیدم و مدّتی به امیّد دانشِ ایشان ملازمتِ آن آستانِ کردم تا، به برکتِ علمِ ظاهر، چشم من بر عالمِ باطن افتاد و، در آن حالت، دایه طریقت باز یافتیم - یعنی شیخ مرشد را. و بعد از بزرگی، چون طفلان کوچک به هر دو دست در او آویختم و چنان دانستم که اگر نظری تربیت از من بازگیرد از غایتِ نادانی خود را در معرضِ هلاک می‌اندازم؛ تا از شفقت و تربیت او چشم دلم باز شد و در غیبتم گشوده گشت. از همان طرف که آمده بودم، بازگشتم و به هر منزل از منازلِ آن راه که می‌رسیدم، آن مقدار ظلمت که از آن‌جا به من همراه شده بود از ذوقِ باز یافتِ آن مقام به نور و صفا مبدّل می‌شد؛ تا چندان که به غیبتم راه دادند و از غیبِ اوّل تا چهاردهم، که ابتدای دولتِ فتح وصل است، یعنی از دروازه، درگذشتم و چنان دانستم که، در وقتِ آمدن، از بر غیبی خروج می‌کردم به غیبی دیگر. چنان می‌بود که گویی از مادر می‌زادم. چنان که مولانای رومی - قدّس سرّه - می‌فرماید: یک بار زاید آدمی من بارها زاییده‌ام. و، چون بازگشتم، به هر غیبی که می‌رسیدم تا به غیبی دیگر، چنان می‌بود که گویی با او معاشرت می‌کردم از غایتِ لذّتِ روحانی در بازیافتِ معانی. چون آن حالت او را پیش آمد، در آن حالت این بیت را می‌گفت:

از آن مادر که من زادم، دگر باره شدم جُفتش از آنم گیر می‌خوانند که مادر را زنا کردم

بعد از آن که [از] هر چهارده برخوردار شدم و درگذشتم تا به محو کُلّی رسیدم و جز وی در باطنم چیزی دیگر نماند و از نحو جزوی که یاد گرفته بودم صرف کردم و خلاص یافتیم و از سرّ علمِ لدنی خبردار شدم. آنگاه شیخ فرمود که اکنون به حدّ بلوغ رسیدی و از مردان شدی. و، در آن تاریخ، عمر به چهل رسیده بود؛ آنگاه همه‌دان شدم. و اکنون بیست سال است که چنینم، یعنی حقّ تعالی را شناختم و مرادِ دل و مراقبه سرّ جز او نبود و جز از او نطلبیدم و جز بدو نگفتم و جز بدو ننگرستم و در هر چه نظر کردم او را دیدم، چنان که آن بزرگ گفته است: ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللهَ فیهِ. و هر چه شنیدم از او بدو شنیدم و هر چه گفتم از او بدو گفتم و

هر چه دیدم از او بدو دیدم؛ چنان که در حدیث قدسی وارد است که كُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَ بَصِراً وَ لِسَاناً وَ يَدَا فِئِي يَسْمَعُ وَ يَبْصُرُ وَ يَبِي يَنْطِقُ وَ يَبِي يَنْطِقُ.^{۲۸}

اکنون به نزد این چنین کس زحمت رحمت است و عذاب بیم رحمت است؛ چنان که آورده‌اند که حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی - قدس الله ارواحهم - به عبادت رابعه رفته بودند. شیخ حسن بصری فرمود: لیس بصادق فی دعواه من لم یصبر علی ضرب مولا. رابعه گفت: از این سخن بوی خودبینی می‌آید. مالک دینار گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم یشکر علی ضرب مولا. رابعه گفت: این به سخن مبتدیان می‌ماند. شقیق بلخی گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم یتلذذ بضرب مولا. رابعه گفت: از این بوی سخن متوسطان می‌آید، به از این می‌باید. گفتند: تو بگویی. رابعه گفت: لیس بصادق فی دعواه من لم ینسی الضرب فی مشاهده مولا. گفتند: این که تواند کرد؟ رابعه گفت: زنان مصر، در مشاهده مخلوق، الم زحم دست نیافتند و در مشاهده یوسف درد را فراموش کردند؛ اگر کسی در مشاهده خالق بدین صفت بود، عجب می‌دارید و بدیع می‌نمایید؟! همه تحسین کردند.

و در مقامات شیخ شبلی - رحمه الله علیه - آورده‌اند که اگر دوزخیان را معلوم شود که عذاب دوزخ بر ایشان از کیست، چندان بشاشت و ذوق کنند که اهل بهشت [را] بر ایشان رشک آید. و در مثل عام گفتند: ضرب الحیب زبیب.

و آن عزیز از این مقام می‌گوید که عطر خوش بوی جگر سوخته من مشام عالمیان را معطر گردانید تا به حکم این حدیث که الألقاب تنزل من السماء؛ لقبم عطر آمد و از جنس آن قوم شدم که از ایشان بعضی لیس فی جنتی سوی الله، و بعضی لیس فی الدار غیر نادیار گفتند و کلمه انا الحق و لفظ سبحانی ما اعظم شأنی بر زبان راندند. اکنون این چنین کس را که از این مقام دم زند، اگر اهل ظاهر او را کافر خوانند و به تیغ و آتش بیم کنند، او را فراغت تمام باشد و گوید:

اگر عطار مسکین را در این گیری بسوزانند مسلمانان گوا باشید که من جان را فدا کردم

شهرت تعبیرهای رمزی شعر عطار در میان محققان خانقاهی باعث شده است که از صوفیه کسانی برخی از ابیات رازناک دیگر شاعران را نیز به عطار منسوب می‌داشته و، به نام او، آنها را شرح می‌کرده‌اند؛ از آن جمله است بیت مشهور امیر خسرو دهلوی:

ز دریای شهادت چون نهنگ لا بر آرد هو تیمم فرض گردد نوح را در وقت طوفانش

(۲۸) پایان سخن شیخ یوسف همدانی (۴۴۰-۵۳۵). شارح گفتار او را از اثر مشهورش - الکشف - نقل کرده است - الکشف، به کوشش ن. مایل هروی. همراه با دیبای دوروی [در دست انتشار].

که گاه به نام شعر عطار شرح شده است.^{۳۹} در ادوار متأخر و معاصر نیز، پاره‌ای از تعبیرهای رمزی فلسفی-عرفانی عطار در میان متفلسفان شیعی اصفهان و نجف و مشهد شک و شبهه‌هایی برانگیخت و اسباب پاسخ و پرسش‌هایی شد که البته پاسخ‌ها توأم است با «تدقیقات فلکیه» و «تحقیقات عرشیه»، که جمال عرویس راز و رمز شعر عارف نیشابوری را در حجاب پسندهای فلسفی عصر پوشانده است.^{۴۰}

مآخذ

ابن بزّاز توکلی. صفة الصفا، به کوشش میرزا احمد شیرازی، بمبئی ۱۳۲۹ ق؛ اسفزاری، محمد زمجی. روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، به کوشش نجیب مایل هروی. تهران [۱۳۷۶]؛ اسیری لاهیجی، محمد. دیوان اشعار و رسائل، به کوشش برات زنجانی، تهران ۱۳۵۷؛ افلاکی، احمد. مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، افسس، تهران ۱۳۶۲؛ الفتی تبریزی، حسین. رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲؛ بخاری، مسعود یک. امّ الصحائف (خطی)، موزه ملی کراچی (پاکستان)؛ برتلس. ید. ا. تصوّف و ادبیات تصوّف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۶؛ دولت‌شاه سمرقندی. تذکرة الشعراء، به کوشش محمّد رمضانی، تهران ۱۳۶۶؛ دیوان عطار نیشابوری، به کوشش تقی تفضلی، تهران ۱۳۴۱؛ شاه داعی شیرازی. شانزده رساله، به کوشش محمّد دبیرسیستانی، تهران ۱۳۴۰؛ عین القضاة همدانی. تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران ۱۳۷۰؛ فوت نامه چیت سازان، به کوشش مرتضی صراف، همراه با «رسایل جوانمردان»، تهران ۱۳۷۰؛ قاسم انوار. کلمات اشعار، به کوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۷؛ مایل هروی، نجیب. خاصیت آیینگی، تهران ۱۳۷۴؛ مرآت العشاق، به کوشش برتلس، همراه با «تصوّف و ادبیات تصوّف» (← برتلس، در همین فهرست)؛ مکاتبات عرفانی بین سید احمد حائری و شیخ محمدحسین غروی، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران ۱۳۶۱؛ منزوی، احمد. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران ۱۳۴۹؛ نوائی، امیرعلیشیر. مجالس النفاث، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۳؛ نوعی خوبوشانی. دیوان، به کوشش امیرحسین ذاکرزاده، تهران ۱۳۷۴؛

MASSION L. *Divan d'Al Halladj*, J.A. 1931.



(۲۹) ← شاه‌داعی شیرازی، ۴۰-۱۳۹. بیت از امیرخسرو دهلوی است و صوفیه سده‌های هشتم تا دهم بارها آن را شرح کرده‌اند ← احمد منزوی، ۲ (۱) ۱۲۱۹.
(۳۰) برای پاره‌ای از آن پاسخ‌ها ← مکاتبات عرفانی، ص ۲۲-۲۹.