

ترکیب ساختاری و درون‌مایه‌های عرفانی مثنوی مصیبت‌نامه عطار

بهمن نزهت^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۳۰

چکیده

مثنوی مصیبت‌نامه در چهل مقاله و در ساختاری منسجم و سامانمند دیدگاه‌ها و تجارب عرفانی عطار را به وضوح نمایان می‌سازد. اصالت مصیبت‌نامه عطار به سبب تجارب جدید و پویایی است که عطار به واسطه آن، هم حرکت صعودی و تدریجی مراحل سلوک را بیان کرده و هم رشته و پیوند دیالکتیکی این مراحل را بازگو نموده است. آنچه در کل ساختار این مثنوی اهمیت دارد، ترکیب جریان‌های فکری متعدد در اندیشه عطار و تأویل ادراکات عرفانی او از این جریان‌هاست. عطار خط سیر این اندیشه‌ها را در عرفان و ادب فارسی که مبانی آن پیش‌تر توسط سنایی پی‌ریزی شده بود، بر مبنای سفرهای روحانی در عالم جان تبیین می‌کند. ما در توصیفی که در باره طرح کلی و تأویل ادراکات عرفانی عطار در این منظومه به دست می‌دهیم، نشان داده‌ایم که شیوه تأویل او در این منظومه به او امکان می‌دهد که در حین ترکیب منسجم و سامانمند عناصر دینی و عرفانی و فلسفی، متوجه مفاهیم باطنی و تسلسل و توالی منطقی آن‌ها نیز هست.

واژه‌های کلیدی: تأویل، تفسیر عرفانی، عطار، مصیبت‌نامه، معراج، منازل سلوک.

^۱ . دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه: bahmannozhat@yahoo.com

مقدمه

شیخ فریدالدین عطار (۵۵۳-۶۲۷) در شعر و ادب فارسی نماینده سنتی است که خود بنیانگذار آن است و در این سنت آرا و آموزه‌های عرفانی را به دو شیوه کاملاً پخته و منسجم مطرح می‌کند:

۱. به صورت وقایع تاریخی که مبتنی بر حوادث تاریخی و بیان جزئیات زندگی شخصی عرفا است. او در این شیوه آرا و افکار عرفانی مشایخ پیشین را به صورت عینی بازگو می‌کند و ابهام‌های آن را با مراجعه به شخصیت‌های تاریخی و وقایع روزگار آنان مشخص می‌نماید. تذکرة‌الاولیا صورت عینی و تبلور یافته چنین شیوه‌ای است.

۲. به صورت تجربه زنده و نمادین که عطار در آن ذهن خود را از محدوده تنگ الفاظ و اصطلاحات ظاهری رها می‌کند و فضای خیالی برای خود می‌سازد تا در آن بتواند تجارب و ادراکات عرفانی خود را تأویل و تشریح نماید. مثنوی‌ها و دیوان اشعار او که از آثار ناب عرفانی ادب فارسی است از چنین خط مشیی حکایت دارد.

در تحلیل‌های روان‌شناختی عرفانی، عطار میراث‌دار و میراث‌خوار مجموعه‌ای از اصطلاحات تکامل یافته مقامات یا مراحل سیر و سلوک عرفانی است. مشایخ بزرگ عرفان، پیش از او این اصطلاحات را با غنای معنایی خاصی به تفصیل شرح و بسط داده‌اند. این اصطلاحات که در اغلب کتاب‌های راهنما و آموزه‌های عرفانی مورد توجه واقع شده، در ظرف تجربه عرفانی عطار نیز به گونه‌ای دیگر بازسازی شده است. عطار نخست در منظومه منطق‌الطیر برخی از اصطلاحات عرفانی را در طی یک سیر و سلوک روحانی به صورت نمادین به اختصار بیان نموده و در طی آن هفت مرحله (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا) از مراحل احوال روح را تشریح کرده است و سپس در مصیبت‌نامه جهت تکمیل تجارب عرفانی خود در باب مسأله فنا و دیدار از عالم جان، چهل مرحله را در رابطه با احوال روحی انسان، تأویل و تفسیر نموده است.

تأویل ادراکات عرفانی در معرفت‌شناسی و جهان‌بینی عرفان اسلامی شیوه‌ای است که با شهود و مکاشفات درونی عرفا رابطه تنگاتنگی دارد. عطار در حین سرودن مصیبت‌نامه، مکاشفات و ادراکات عرفانی خود را به صورت نمادین و در قالب اصطلاحات خاص و با اسلوب بیان ویژه خود که متفاوت با شیوه عرفای پیشین است، تبیین می‌کند و بدین طریق رموز و نکات دقیقی را درباره تجارب عرفانی خود گزارش می‌دهد. او اذعان می‌کند که تمام مراحل و حالات عرفانی را لحظه به لحظه تجربه کرده و در همه لحظات این تجارب زیسته است:

زانکه هر بیتی که می‌بنگاشتم
بر سر آن ماتی می‌داشتم

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۴۸)

در مصیبت‌نامه، همه عناصر از اسلوب بیان گرفته تا اصطلاحات و اندیشه‌ها، بیانگر ذهن شاعرانه‌ای است که در قالب حکایت و تمثیل و به دور از هر گونه نظریه‌پردازی‌های مدرسی و کلامی به تحلیل تجربه عرفانی می‌پردازد.

با عنایت به ساختار منظم و چهارچوب مستحکم منظومه مصیبت‌نامه که در چهل مقاله سامان یافته است، ما در توصیفی که درباره طرح نمادین و تأویل ادراکات عرفانی عطار در این منظومه به دست می‌دهیم، نشان داده‌ایم که شیوه تأویل او در این منظومه به او امکان می‌دهد که در حین ترکیب منسجم و سامانمند عناصر دینی و عرفانی و فلسفی، متوجه مفاهیم باطنی و تسلسل و توالی منطقی آن‌ها نیز هست. پیش از پرداختن به ماهیت اصلی مثنوی مصیبت‌نامه، نقدها و دیدگاه‌های محققان را در باب الگوی اصلی و ترکیب ساختاری آن بررسی می‌کنیم. این امر به ما یاری می‌دهد تا ضمن طرح دیدگاه‌ها و مفاهیم گسترده در باب درون‌مایه‌های عرفانی آن، به موضوعاتی که تاکنون بررسی نشده است، پردازیم.

۱- ترکیب ساختاری مصیبت‌نامه

در باب طرح کلی مصیبت‌نامه، پژوهندگان خبره و برجسته‌ای چون بدیع‌الزمان فروزانفر، هلموت ریتز^۱، فریتز مایر^۲، شفیع کدکنی و پورنامداریان بحث کرده و به ابراز نظرهای گوناگون پرداخته‌اند.

فروزانفر طرح مصیبت‌نامه را در میان مثنوی‌های زبان فارسی «تازه و نوآیین» می‌داند و بر آن است که از ادبای پیشین و پسین ادب فارسی «مثنوی بدین سبک و طرح نسوده اند» (فروزانفر، ۱۳۸۹: ۳۰۶).

هلموت ریتز بر آن است که طرح کلی روایت عطار در مصیبت‌نامه بر اساس حدیث نبوی شفاعت شکل گرفته و سپس گسترش یافته است. در حدیث مشهور شفاعت، مردم روز رستاخیز به یکایک انبیا روی می‌آورند و از ایشان طلب شفاعت می‌کنند؛ اما از این میان تنها شفاعت حضرت رسول (ص) کار ساز است و مورد پذیرش حق (ریتز، ۱۳۷۷: ۴۲). ریتز خود به این فرضیه احتمالی پاسخ درخور داده، می‌گوید: «اما عطار در منظومه خود افزون بر انبیا

مخاطب‌های دیگری را هم می‌آورد و به جای طلب شفاعت، تقاضای عام‌تری را مطرح می‌سازد و آن طلب یاری برای رهایی از حالت درماندگی است» (همان). نیز در مصیبت‌نامه تنها داستان و شخصیت انبیا نیست که مطمح نظر عطار است؛ بلکه غیر از انبیا، فرشتگان، عناصر روحانی و کیهانی، اجرام سماوی، عناصر اربعه، موالید سه‌گانه و عناصر نفسانی نیز در هدایت سالک نقش اساسی دارند.

مایر در باب طرح کلی مصیبت‌نامه سخن خاصی ندارد؛ او چهل مرحله را که سالک باید طی کند با چهل روز اعتکاف عرفانی (چله‌نشستن) منطبق می‌داند و فقط به این نکته اشاره می‌کند که مصیبت‌نامه در ادامه منطق‌الطیر سروده شده است. سالکِ فکر در منظومه مصیبت‌نامه «چهل مرحله را که مطابق با چهل روز اعتکاف است طی می‌کند. این سفر دقیقاً از جایی شروع می‌شود که سفر مرغان منطق‌الطیر پایان یافته است» (مایر، ۱۳۸۰: ۹۵، ۹۶°).

زرین کوب بر آن است که ماجرای معراج باطنی بایزید بسطامی که عطار آن را در تذکرة الاولیا ذکر کرده، سر مشق او در سرودن مصیبت‌نامه بوده است (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۶۴).

شفیعی کدکنی به پیروی از ریترو و زرین کوب، عطار را «شاعر سفرهای روحانی» می‌داند. از دیدگاه او عطار در سرودن مصیبت‌نامه تحت تأثیر موضوع معراج در فرهنگ اسلامی قرار گرفته و مصیبت‌نامه، سفری روحانی است «با قلمروهای دیگر و از مسیری دیگر» (عطار، ۱۳۸۶: ۳۵).

پورنامداریان در سه کتاب الهی‌نامه و منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار، رد پای سه رساله فلسفی - عرفانی حی بن یقظان و رساله‌الطیر و سلامان و ابسال ابن سینا را می‌بیند و موضوع و محتوای مصیبت‌نامه را با رساله سلامان و ابسال تطبیق می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۶۳). او در باب داستان‌پردازی عطار در مصیبت‌نامه بر آن است که این منظومه «از کیفیت رمزی بودن و استعداد تأویل‌پذیری» تهی است و عطار در آن به «ساختار منطق داستان» توجه خاصی نشان نداده است (همان، ۲۹۰).

نیز عطار ماده اصلی اندیشه‌های عرفانی خود را در آغاز هر مقاله مصیبت‌نامه، از قرآن کریم و تفاسیر قرآنی اخذ کرده و اطلاعات معتبر و مستندی از تفاسیر قرآن در بخش آغازین هر مدخل به دست داده است. به احتمال قوی کشف‌الاسرار میبدی (تألیف ۵۲۰) یکی از تفاسیر مهمی است که عطار در بیان آرا و اندیشه‌های دینی و مذهبی بدان نظر داشته است.

با عنایت به دیدگاه‌های کلی صاحب‌نظران در باب طرح کلی مصیبت‌نامه، آنچه از دیدگاه‌های گفته شده استنباط می‌شود و در طرح کلی این مثنوی اهمیت دارد، ترکیب جریان‌های فکری متعدد در اندیشه عطار و تأویل ادراکات عرفانی او از این جریان‌هاست. شاید در وهله نخست به سبب همین تعدد جریان‌های فکری، نوعی ناهم‌گونی ظاهری در اندیشه عطار^۱ به خصوص در ربط حکایات فرعی با موضوع اصلی - نمایان گردد و اقتباس از تفاسیر قرآن کریم، توجه به رساله‌های فلسفی، اندیشه سفرهای روحانی، موضوع مقامات و اصطلاحات خاص عرفانی این ناهم‌گونی را شدت بخشیده، «ساختار منطبق داستان» را سست نماید و خواننده برای ربط مطلب ناچار به تأویل‌های دور از ذهن روی آورد. اما مصیبت‌نامه با همه این ویژگی‌ها، از آثار اصیل ادبیات کلاسیک فارسی است و در نوع خود از سبک و طرحی نو و استوار برخوردار است و در ترکیب ساختاری آن رابطه علی و سلسله مراتب منظم و منسجمی برقرار است. نگارنده در این مقال امید دارد تا شرح و تحلیل سامانمندی از این ترکیب و درون‌مایه‌های آن ارائه دهد.

موضوع تأثیر عطار از رساله‌های فلسفی ابن سینا را استاد پورنامداریان در کتاب ارزشمند *دیدار با سیمرخ* به شکلی مبسوط و با دقت نظر خاصی مورد مطالعه و بررسی قرار داده است؛ به همین دلیل از بازگویی این مورد صرف نظر می‌کنیم و به این کتاب ارجاع می‌دهیم. اما موضوعات دیگر در حین سرودن مصیبت‌نامه در مراتب متعدد و متفاوتی بسط می‌یابند.

۱-۱- سفرهای روحانی

ریتر می‌گوید «مصیبت‌نامه شرح سیر روح در خلوت تفکر روحانی است» (ریتر، ۱۳۷۷: ۱/۲۲). سفرهای روحانی به عالم برین، یکی از اندیشه‌های متعالی و فرازمینی بسیاری از ادیان و فرهنگ ملل جهان است.^۲ در فرهنگ و ادب اسلامی واقعه معراج حضرت محمد (ص) یکی از مباحث بسیار مهم و دامنه‌داری است که از زمان وقوع به بعد موضوع کتاب‌های دینی، فلسفی، عرفانی و ادبی واقع شده است. واقعه معراج، میراث ارزشمند ادبیات معراج را در فرهنگ اسلامی از خود به یادگار گذاشت و نه تنها آبخور مسلمانان در آفرینش آثار ادبی و هنری شد، بلکه در محافل مسیحیت نیز تأثیر بسزایی داشت. چنان‌که دانته آلیگیری (۱۳۲۱-۱۲۶۵م.) آن را الگوی بسیار مناسبی (در حد تقلید) برای *کمدی الهی* خود قرار داد (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۷۰). عارفان اسلامی ضمن این که موضوع معراج را سرمشق عروج باطنی خود قرار دادند، به کشف معانی و مفاهیم زیبای آن نیز که مبتنی بر احساسات شورانگیز و بدیع عارفانه

است، پرداختند. عارفان بزرگی چون بایزید بسطامی، روزبهان بقلی شیرازی، سنایی و عطار از شخصیت‌های جذاب و برجسته‌ای هستند که آثار عرفانی خود را با زیبایی‌های لفظی و معنایی معراج آراسته‌اند.

۱-۱-۱- بایزید بسطامی

شاید در ادبیات عرفانی بایزید بسطامی (متوفی ۲۳۴ یا ۲۶۱) نخستین کسی باشد که برای بیان تجربه غنی عرفانی خود از عالم برین، معراج حضرت رسول (ص) را الگوی آرمانی خود قرار می‌دهد و معراج باطنی خود را که در رؤیا یا عالم مکاشفه شاهد آن بوده است، تشریح می‌کند: «بایزید گفت در رؤیا چنان دیدم که گویی مرا به آسمان بردند. چون به آسمان اول (آسمان دنیا) رسیدم مرغی سبز دیدم که یکی از بال‌های خویش را بگسترده و مرا بر آن بال خویش نهاد و پرواز کرد تا مرا به نهایت صف‌های فرشتگان برد، و آنان در حال قیام بودند و سوزان گام‌هاشان بر روی ستارگان بود و خدای را صبح و شام تسبیح می‌گفتند... [پروردگار] مرا به گونه مرغی کرد که هر پری از بالش هزار هزار بار از فاصله خاور و باختر افزون‌تر بود. پس در ملکوت می‌پریدم و در جبروت جولان می‌کردم... (بسطامی، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۱۳).

بایزید در این سفر روحانی به عوالم عالی فرشتگان و پیامبران، سفر و با اولیاءالله دیدار می‌کند و به درک حقیقت روح خدایی خودنایل می‌شود.

واقعۀ عرفانی بایزید در متون کهن عرفانی نظیر *اللمع سراج*، *کشف‌المحجوب* هجویری، *تذکره‌الاولیای عطار* و شرح *شطحیات* روزبهان بقلی نیز گزارش شده است. این گزارش‌ها حالت دگردیسی روحانی بایزید را در عالم ملکوت به صورت نماد «پرنده» ای که در عالم قدس به پرواز در آمده است، به تصویر می‌کشند.

۱-۱-۲- روزبهان بقلی شیرازی

یکی از شخصیت‌های مهم عرفان اسلامی، روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶) است. او برای بیان تجربه روحانی خود از دیدار با عالم قدسی به ادبیات معراج توجه داشته و معراج بایزید و استعارات او را در این زمینه، الگوی کار خود قرار داده است. روزبهان در شرح *شطحیات* خود از بایزید بسطامی تحت عنوان «طیر و کر تفرید» (پرنده آشیانه تفرید) (روزبهان، ۱۳۷۴: ۳۵) یاد می‌کند و در *کشف‌الاسرار* با الگوسازی از معراج باطنی او حاصل مکاشفات و مشاهدات عرفانی خود را گزارش می‌دهد:

«همانا من به واسطه سرّ خویش از اقطار و طبقات هستی گذر کردم و روحم به سوی آسمان‌های علوی عروج کرد. پس در بین هر آسمان ملائکه خدای تعالی را رؤیت کردم. اما آن‌ها را پشت سر گذاشتم تا اینکه به محضر حق رسیدم. پس خلایقی از زمرة ملائکه او رؤیت کردم که از مخلوقات او بر زمین عظیم تر بودند... سپس به جهان نور تابان صعود کردم و درباره آن جهان سؤال کردم، پس مورد ندا واقع شدم که جهان مذکور، عرش نامیده می‌شود... پس در آن جا صحراها و دریاها را رؤیت کردم، فانی، سرگشته و شیدا، محو و متلاشی و متحیر شدم» (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۸۲).

غیر از سفرنامه‌های بسطامی و روزبهان، سفرنامه‌های مشهور و مهم دیگر با رویکردهای مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی تألیف یافت که مؤلفان آن‌ها در نگارش اثر خود، بیشتر می‌کوشند تا احوال و اطوار درونی خود را با تکیه بر اندیشه معراج تشریح نمایند.^۴ در مصیبت‌نامه نیز موضوع معراج، فی‌نفسه مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در ترکیبی منسجم و در رابطه با ساختارهای تجربه عرفانی مطرح می‌شود و عطار با افزودن عناصری دیگر بر آن، نظریه خود را در باب مسأله «سلوک معنوی» تکمیل می‌کند.

۱-۲- منازل سلوک

مقامات و منازل سلوک و اصطلاحات مربوط به آن، بخش عمده‌ای از رساله‌ها و نوشته‌های عرفانی را در نخستین دوره‌های رشد و شکوفایی عرفان اسلامی به خود اختصاص داده است. بنا به گفته پل نویا^۵، طرح اولیه تقسیم‌بندی مقامات عرفانی را در یک ساختار بسیار منسجم می‌توان در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) باز یافت (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۳). در این تقسیم‌بندی که بن‌مایه نظریه بسیار مشهور مقامات عرفانی شده است، «نور خدا» به چهل مرتبه یا مقام تقسیم می‌شود و مؤمنان بر حسب حال خود از آن انوار بهره‌مند می‌گردند؛ اما در نهایت همه آن انوار تنها به حضرت محمد (ص) داده شده است: انوار را مراتب گوناگونی است، نخستین این انوار نور حفظ قلب است؛ و بقیه به ترتیب عبارتند از: خوف، رجاء، تفکر، یقین، تذکر، نظر، علم، حیا، حلاوت ایمان، اسلام، نعمت، فضل، آلاء، کرم، عطف، قلب، احاطه، هیبت، حیرت، حیات، انس، استقامت، استکانت، طمأنینه، عظمت، جلال، قدرت، قوت، الوهیت، وحدانیت، فردانیت، ابدیت، سَرمدیت، دیومیت، ازلت، بقاء، کلیت، هُویت» (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/ ۴۴-۴۵).

این طرح از مقامات، با «سابقه تعلیم بسیار پربراری بعدها اشکال بیانی متعددی به خود می‌گیرد» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۳) و بنیان دیگر تعالیم عرفانی واقع می‌شود. گویا ابوالحسن نوری

(فوت ۲۹۵) برای نخستین بار این تعالیم و مقامات روحانی را در رساله‌ای مستقل تحت عنوان *مقامات القلوب* با زبان استعاری و تمثیلی تشریح می‌کند و همگی این مقامات و تجارب ناشی از آن را در دل جای می‌دهد (همان، ۲۷۲). بعدها ابونصر سراج (۳۷۸)، مؤلف *اللمع*، در تقسیم‌بندی خود در باب مقامات و احوال، به هفده مورد از آن‌ها اشاره می‌کند (سراج، ۱۹۱۴: ۴۲). سپس کلابادی (۳۸۰ هـ. ق) به پیروی از سراج در *التعرف لمذهب التصوف بیست و پنج* مقام از مقامات عرفانی را به تفصیل ذکر می‌کند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۹۲-۱۲۳).

کهن‌ترین گزارش در مورد تعدد مقامات عرفانی مربوط به رساله *درجات المریدین* ابو عبدالرحمن سلمی (۴۱۲ هـ. ق) است، در این رساله سی و پنج مقام به اختصار ذکر شده است (سلمی: ۱۳۶۹: ۱/ ۴۷۷). متعاقباً در *مقامات اربعین*، منسوب به ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰ هـ. ق)، چهل مقام به تفصیل بازگفته می‌شود. خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱) از شاگردان سلمی، موضوع مقامات را بسط می‌دهد و دو اثر خود به نام‌های *منازل السائرین* (به عربی) و *صد میدان* را در مورد منازل و مقامات سلوک، تقریباً به شیوه سلمی تدوین می‌کند. در نهایت روزبهان بقلی در کتاب *مشرب الارواح* یا *هزار مقام*، تعداد مقامات را به هزار مقام می‌رساند.

با شیوع گسترده موضوع مقامات در محافل عرفانی، این موضوع در دوره میانه موضوع شعر و ادب فارسی واقع می‌شود و شاعران عارف مسلک ادب فارسی نظیر سنایی و عطار، در حین تنظیم ساختار آثار ناب ادبی - عرفانی به آشکارا از سامانه منظم مقامات بهره می‌گیرند و از این طریق، حقیقت عرفان و حالات و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان و در نهایت ماهیت اثر ادبی خود را تبیین می‌کنند. عطار در *مصیبت‌نامه* با شیوه ابداعی خود، دامنه بحث را با اشاره به موضوع مقامات، گسترش می‌دهد و می‌کوشد تا طرح اصلی داستان را بیشتر با موضوع مقامات و اصطلاحات خاص عرفانی تطبیق دهد.

۱-۳- مثنوی‌های سنایی

ترکیب هنری و شاعرانه سفرهای روحانی و مقامات عرفانی را نخستین بار می‌توان در مثنوی‌های سنایی (۵۲۹-۵۲۵) مشاهده کرد. سنایی نخستین کسی است که حجم کثیری از اصطلاحات عرفانی را همراه با مفاهیم خاصش در شعر فارسی به کار گرفت و آثار مستقل عرفانی در این باب تصنیف کرد. بنا به گفته زرین کوب او پیشرو شعر تعلیمی صوفیه در عرفان و ادب فارسی بوده است و «به عطار و مولانا شیوه تعلیمی صوفیانه را الهام داد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۳۷).

سنایی برای تبیین طریق «تحقیق» ابتدا منظومه مفصل و عمیق *حدیقه الحقیقه* را سرود، سپس مثنوی‌های مختصر و موجز عرفانی *سنایی آباد*، *طریق التحقیق* و *سیر العباد الی المعاد* را که هم‌وزن حدیقه‌اند، تصنیف کرد. این سه مثنوی از حیث «تحقیق» و «مواعظ زاهدانه و عارفانه» برای عارف محقق، جهت سیر در مقامات سلوک در حکم کتاب راهنما است. او در ابتدای مثنوی *سنایی آباد* بعد از حمد و ثنای خداوند و نعت حضرت رسول (ص)، برخی از مقامات مهم عرفانی نظیر «معرفت، ذکر، وجد، توکل، صبر، شکر، توبه، فکر، شوق، ذوق و عشق» را تشریح می‌کند و بر آن است که عارف با عمل به این مقامات به «حقیقت» و بهشت جاوید می‌رسد (سنایی، ۱۳۴۸: ۷۰).

سنایی در مثنوی *سیر العباد الی المعاد* که سفر روحانی سالک از جهان مادی به عالم ماوراست، ضمن اشاره به برخی از اصطلاحات فلسفی و کلامی، برخی از عناصر کیهانی را نیز بر اساس جهان‌بینی عرفانی خود تأویل و تفسیر کرده است. او در این مثنوی جهت انسجام و پیوند منطقی مطالب نخست مباحث وجود شناختی را در باب «مراتب نفس نامیه، روح حیوانی، نفس عاقله و عقل مستعار» مطرح می‌کند، سپس بنا به اقتضای موضوع به تأویل عرفانی برخی از عناصر کیهانی نظیر «زمین و خاک، آب، باد، هوا، آتش، آفتاب، ماه، فلک الافلاک و صور فلکی مثل کیوان، زحل، مشتری و مریخ» می‌پردازد. بدین گونه مثنوی مختصر *سیر العباد* با شیوه‌ای نو در بیان سفرهای روحانی، خط مشی نسل بعد از سنایی واقع می‌شود و زمینه را برای ظهور مصیبت‌نامه عطار فراهم می‌کند.

۲- مصیبت‌نامه و ساختار تجربه عرفانی عطار

طرح کلی مصیبت‌نامه همانند طرحی است که سنایی در مثنوی‌های خود ریخته است؛ اما رابطه علی و سلسله مراتب منظم و استواری که در میان مدارج سلوک و اصطلاحات خاص آن در مصیبت‌نامه برقرار شده، در مثنوی‌های سنایی کمرنگ است. عطار با توجه به یکایک آرا و ایده‌های ساده و زاهدانه سنایی، سعی دارد به یاری تحلیل‌های روان‌شناختی و تجارب عمیق عرفانی خود در هر مرحله از سلوک روحانی، یک پدیده یا اصطلاح دینی و مذهبی را با معادل عرفانی آن تعریف و سپس معلوم کند که رابطه معنایی آن با معادل نوعی خود چگونه است و هر مرحله چگونه با مرحله بعد از خود پیوند می‌یابد.

با ظهور ذهن عارفانه و شاعرانه عطار، تجربه عرفانی در ادب فارسی گامی فراتر می‌نهد. عطار می‌کوشد تا با ارائه نظریه‌ای منسجم، حقیقت و حدود تجربه عرفانی «فنا و دیدار با جان»

را که با پیچیدگی‌ها و مشکلات خاصی همراه است، مشخص کند و مراحل آن را با نشان دادن موقعیت سالک در درون هر یک از آن مراحل تبیین سازد. به همین سبب او با گذار از قلمروهای متعدد مادی و معنوی، مباحث مهم و بنیادینی چون فرشته‌شناختی، آخرت‌شناختی، کیهان‌شناختی و پیامبرشناختی را مطرح می‌کند تا مبانی این تجربه را در یک سیستم سامانمند نشان دهد.

در ساختار تجربه عرفانی عطار هیچ نشان صریحی که یادآور ساختار تعالیم فلسفی ابن سینا - در رساله *سلامان و ابدال* - و تجاربی که به نحوی بیانگر عروج روحانی او نظیر عروج معنوی با یزید بسطامی باشد، نمی‌توان یافت. به گمان، او در ساختار سفر نامه‌های روحانی و رساله فلسفی *سلامان و ابدال* و مقامات مصطلح عرفانی، خود را در محدوده‌های بسیار باریک و ظریفی محصور می‌بیند. بنابراین جا دارد که هر سه موضوع مهم معرفتی بدون آن که تضادی در میان آن‌ها باشد با ترکیب خاصی شرح و بسط یابد؛ به همین دلیل او این موضوعات مهم دینی، عرفانی و فلسفی را از منشأ اصلی خود گرفته، با ذوق و تجربه شاعرانه پرورده و در موضع حقیقی خود جای داده است. به هر حال اندیشه‌های او در این منظومه، نوسانی میان تعالیم دینی و تجارب ناب عرفانی است و در تلاقی این موارد اساسی است که حقیقت «فنا» و معرفت به «سر وحدت عاشق و عشق و معشوق» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۵۳) کشف می‌گردد.

مصیبت‌نامه شرح تمام مراحل به هم پیوسته‌ای است که سالک می‌بایست برای دیدار با جان، آن‌ها را در درون خود تجربه و طی کند. از دیدگاه عطار، تمام این مراحل در قلمرو فراسوی حس و به واسطه دل صورت می‌گیرد. پیش‌تر سابقه چنین دیدگاهی را در *مقامات القلوب* ابوالحسن نوری یادآور شدیم، لیکن صورت کمال یافته آن را می‌توان در تعالیم و تجربه عرفانی روزبهان بقلی باز جست:

«عالم) ملکوتِ عارف، دل او است، دلی که عرصه ظهور خداوند، شگفتی‌های اعجاب انگیز حق، تحفه‌های اسرار و نوادر رموز او، الطاف انوار رحمت او، تجلی ذات و صفات او، صور افعال و طرق آثار اوست. هنگامی که دل سالکی چنین ویژگی‌ها را به خود می‌گیرد، آینه و مظهر ملکوت خداوند می‌شود. او تمامی آن‌چه را که در عالم ملکوت است در دل خویش مشاهده می‌کند» (ارنست، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

برای ما معلوم نیست که عطار تا چه حد با آرا و آثار عرفانی روزبهان آشنا بوده است؛ اما در راستای این دیدگاه غنی روزبهان، عطار نیز به تفکر پرداخته و در اثر خود این موضوع مهم را اساس اندیشه‌های عرفانی خود قرار داده است. در تجربه عرفانی عطار نیز همگی این مقامات

و منازل در «دل» پدیدار می‌گردد و دل جایگاه سیر و سلوک معنوی انسان می‌شود (عطار، ۱۳۶۸: ۱۵۹).

لیک راه تو در این منزل شدن نیست الا در درون دل شدن

(همان، ۳۹۸)

بر بنیاد چنین تجربه‌ای، عطار در مصیبت‌نامه شرحی مبسوط و استادانه در باب کل اندیشه عروج روحانی و مراحل آن به دست می‌دهد. در حوزه جهان‌بینی عرفانی عطار، سالک راه به «فکر» تأویل می‌شود؛ اما فکری که از طریق «ذکر» حاصل شده، بر اساس دل پدیدار می‌آید:

راهرو را سالک ره فکر اوست
فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست
ذکر باید گفت تا فکر آورد
صد هزاران معنی بکر آورد
سالک فکرت که در کار آمده است
نه ز عقل از دل پدیدار آمده است

(همان، ۱۵۹)

سالک در این سلوک معنوی، چهل مرحله را با گستردگی خاص خود، طی می‌کند و در این راه دشوار ضمن این که پیری جان آگاه او را دستگیری می‌کند، از دیگر پدیده‌های روحانی و کیهانی نیز مدد می‌جوید و در نهایت در نزد حضرت رسول (ص) مفهوم «فنا» و حقیقت یک زندگی روحانی برای او کشف می‌شود.

چل مقامت پیش خواهد آمدن
جمله هم در خویش خواهد آمدن
این چله چون در طریقت داشتی
با حقیقت کرده آمد آشتی

(همان، ۱۵۶)

این مقامات به ترتیب عبارتند از: جبرئیل، اسرافیل، میکائیل، عزرائیل، حمله عرش، عرش، کرسی، لوح، قلم، بهشت، دوزخ، آسمان، آفتاب، ماه، آتش، باد، آب، خاک، کوه، دریا، جماد، نبات، وحوش، طیور، حیوان، شیطان، جن، آدمی، حضرت آدم (ع)، نوح (ع)، خلیل (ع)، موسی (ع)، داود (ع)، عیسی (ع)، مصطفی (ص)، حس، خیال، عقل، دل و روح. عطار بر اساس

ذوق و تجارب شخصی خود، تأویل‌های عارفانه‌ای از یکایک منازل در پیوند با معادل عرفانی آن‌ها داشته است و با استفاده از قوه خیال و امکانات زبانی و بیانی، عناوین تازه و بدیعی به آن‌ها داده است.

۲-۱- دیدار با فرشتگان

بر فراز جهان مادی، جهان مخلوقات روحانی یا فرشتگان است. فرشتگان با عالم ملکوت در ارتباطند و میان آن جهان و انسان، نقش میانجی دارند و در زندگی و سرنوشت مادی و معنوی انسان دخالت می‌کنند. در جهان بینی عرفانی عطار، نخستین گام‌ها در این سفر معنوی به همراه فرشتگان آسمانی^۷ برداشته می‌شود و هر یک از آن‌ها نماد برخی از حالات درونی سالک در این سفر روحانی است. عطار در این بخش، پنج مرحله را در پیوند با معادل‌های نوع عرفانی آن‌ها، تحت عنوان جبرائیل و ذکر، اسرافیل و خوف، میکائیل و لطف، عزرائیل و قهر و حمله عرش و شوق به صورت دیالکتیکی تشریح می‌کند.

در نخستین مرحله از مراحل سلوک، جبرائیل مقام دارد. او تداعی کننده مفهوم «ذکر» است. «ذکر» بعد از خواندن قرآن، فراترین و برترین عبادت زبانی است (غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۶۳۹). عطار با توجه به غنای معنا و مفهوم دینی و عرفانی «ذکر» در اولین مرحله از مراحل سلوک، بنا را به ضرورت «ذکر» می‌نهد و راهی را که از آن به محبت الهی می‌توان رسید، نشان می‌دهد. عرفا معمولاً اهمیت ذکر را در نسبت‌هایش با «ذکر و ذاکر و مذکور» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۰۳؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۶۵۷) تحلیل می‌کنند و مفاهیم و معانی غنی آن را با چنین نسبتی نشان می‌دهند. اما عطار با تأویل واژه ذکر، مفهوم عاشقانه‌ای از آن به دست می‌دهد و ذکر را «مغز عشق عاشقان» می‌داند و اساس عشق و محبت الهی را بر پایه آن تفسیر می‌کند:

یاد او مغز همه سرمایه‌هاست ذکر او ارواح را پیرایه‌هاست
مغز عشق عاشقان یادی بود هر چه بگذشتی از این بادی بود
من نیم زان عاشقی شهوت پرست تا کنم خالی ز یاد دوست دست

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۷۰-۱۶۸)

عطار در دومین مرحله، مفهوم «خوف» را با توجه به شخصیت اسرافیل و در رابطه با مفهوم ذکر تبیین می‌کند (همان، ۱۷۵). در حالی که عرفای بزرگی چون کلابادی و غزالی، انس را تالی و نتیجه ذکر می‌دانند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۰۶؛ غزالی، ۱۳۸۶: ۱/۶۵۷). در جهان بینی عرفانی

عطار، خوف به تبع ذکر حاصل می‌شود. یادکرد عظمت و شکوه خداوند، سالک را در خوف و حیرت فرو می‌برد. عطار در این جا با دیدی روان‌شناختی به مفهوم خوف می‌نگرد؛ خوف از خدا در همه احوال بر روح و دل انسان عارض می‌شود. هنگامی که رنجی به روح می‌رسد، دل، خود را در تنگنا می‌بیند و سعی دارد از آن بگریزد؛ اما غافل از این است که گریز از این تنگنا کاری بس مشکل است و جز تحیر مفری ندارد.

هیبت این راه کاری مشکل است

صد جهان زین سهم پر خون دل است

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۷۶)

عطار در سومین مرحله، جهت تسکین دل سالک در مقام خوف، از «لطف» بی‌کران خداوند خبر می‌دهد. لطف، فضل و رحمت بی‌علت الهی است که در همه احوال، شامل حال بنده می‌شود و او را در حالت خوف و حیرت ناشی از آن دلگرم می‌کند. برای عطار حقیقت لطف، رسیدن رزق و روزی از سوی خداست. او در این مرحله، مفهوم «لطف» را در تطبیق با ماهیت میکائیل تبیین می‌کند؛ چون او «خازن رحمت و باران و نبات و نعمت» است (مبیدی، ۱۳۶۱: ۲۸۹ / ۱).

لطف و رزق حق در این منزل طلب

حل این مشکل درون دل طلب

(همان، ۱۸۱ - ۱۸۳)

در چهارمین مرحله، از حالتی سخن می‌رود که دریافت لطف کامل خدا مستلزم تقبّل و تحمّل آن حالت است. آن حالت «قهر» است و عزرائیل، فرشته مرگ، مفهوم عرفانی آن را به ذهن عطار تداعی می‌کند. «قهر» تجربه بلا و مصیبت و صبر و رضای بنده نسبت به آن است. عطار قهر را ناشی از عدم لطف الهی نمی‌داند؛ بلکه آن تجربه سالک از وجه قهاریت حق است که سالک با تجربه آن تربیت می‌یابد و به کمال می‌رسد. میل انسان به جهان، پایان‌ناپذیر است؛ اما با ذکر مرگ، عطش دنیاطلبی و دنیا دوستی در دل او فرو می‌نشیند. در دیدگاه عطار با چنین رویکردی به مفهوم قهر می‌توان از لطف و رحمت بی‌منت‌های خدا بهره‌مند گشت:

گر شراب لطف او خواهی به جام

قطع کن وادی قهر او تمام

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۸۷)

عطار تجربه خود را در باب قهر با این مضمون به اتمام می‌رساند که عارف اگر بخواهد می‌تواند با حفظ مقام قهر به مقامی که مقام شوق است، فرود آید (همان، ۱۹۴). شوق، قهر و خوفی را که در اندیشه انسان ایجاد شده از بین می‌برد؛ زیرا شوق، اشتیاق به چیزی متعالی است که فراتر از خوف یا مرگ است و به گفته محمد غزالی این شوق «شوقی لذیذ است که در آن دردی نیست» و هرگز ساکن نمی‌شود (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۶۰/۴). با چنین شوقی می‌توان مصائب و مشکلات راه وصول به حقیقت را تحمل کرد. در پنجمین مرحله «فرشتگان و حمله عرش» مقام دارند و معنی عرفانی «شوق» را تفسیر می‌کنند. در دیدگاه عطار، حمل کنندگان عرش، نماد سالکانی هستند که با چنین شوقی هر نوع مشقتی را به خاطر رسیدن به خدا با دل و جان می‌پذیرند:

چون شوند از شوق حضرت بی‌قرار
جان کنند آخر بر آن حضرت نثار

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۹۹)

عطار در پایان بحث دیدار با فرشتگان به یک نکته مهم دیگری نیز اشاره می‌کند و آن مقایسه انسان با فرشته و برتری مقام هر یک از آنان نسبت به دیگری است. متکلمان در باب برتری مقام انسان و فرشته ابراز نظرهای گوناگون نموده اند اما درباره این که از انسان و فرشته کدام یک بر دیگری برتری دارد اتفاق نظر ندارند. کلابادی بر آن است که عرفا در باب این مسأله بیشتر بحث نمی‌کنند و از تأمل در آن خودداری می‌ورزند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۶۹). اما دیدگاه عطار در این باب قابل تأمل است؛ برای او فرشتگان با این که دائماً در طاعت حق و در آتش اشتیاق او بی‌قرارند و می‌سوزند، اما انسان در سفری روحانی و درونی می‌تواند به مقامی برسد که فرشتگان را فرع خود بیند:

تا سفر در خود نیاری پیش، تو
کی به گنه خود رسی از خویش، تو
گر به کنه خویش ره یابی تمام
قدسیان را فرع خود یابی مدام

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۹۸)

۲-۲- دیدار با عناصر کیهانی و وقایع اخروی

عطار در آخرین مرحله از مراحل فرشته‌شناختی به صراحت بیان می‌کند که در مراحل بعدی، تغییر وضعی در تجربه سالک روی می‌دهد. در آستانه منازل جدید که مربوط به وقایع اخروی و عناصر کیهانی است، او تأکید دارد که گذار به منزل دیگر باید به گونه‌ای صورت گیرد که در آن، سالک با یک سیر درونی و با گذار از پنج منزل روحانی، خود را فراتر از فرشتگان ببیند. چون شرایط چنین سیری فراهم شد، عنایت خدا شامل حال سالک می‌شود و خدا با تاباندن رحمت خود در دل سالک، او را در آستانه عرش وارد مقام «رحمت» می‌کند.

ششمین منزل از منازل سلوک روحانی عطار «عرش» عظیم است که بیانگر مقام «رحمت» است. در تعالیم مشایخ بزرگ عرفان هیچ اشاره‌ای به مقام «رحمت» نشده و از چنین مقامی بحثی به میان نیامده است. لیکن در تجربه عرفانی عطار رحمت، مقام یا مرحله‌ای است که تمام مقامات و مدارج سلوک در آن مندرج است؛ بدون رحمت الهی هیچ یک از مراحل سلوک طی نخواهد شد. عطار در این مرحله به واسطه رحمت، در بیست و دو منزل یا مرحله را به روی هم می‌گشاید و سالک را به آخرین منزل از منازل کیهانی و اخروی که مقام «آدمی و کلّ کلّ» است و آشنایی با عالم جان در آن مقام صورت می‌گیرد، هدایت می‌کند.

عطار نظریه «رحمت» را بر این فرض روان‌شناختی بنا می‌نهد که انسان با رحمت و ترحم به دیگران، در حقیقت بر خود رحم می‌کند و خود را بدین گونه از عذاب دوزخ ایمن می‌گرداند. رحمت بالاترین مقام است که فراتر از آن نمی‌توان مقامی را تصور کرد: «از رحیمی نیست برتر یک مقام» (عطار، ۱۳۶۸: ۲۰۳)؛ اما چون شیوه عطار در تحلیل تجربه عرفانی، تعلیمی و کمال‌گراست، به همین دلیل در این جا به یک مقام خاص اکتفا نمی‌کند. او با مشخص کردن مرز میان خواست انسان و عنایت صرف الهی، روش صعود به مراحل بالاتر را نشان می‌دهد و با دیدگاه بیشتر مشایخ بزرگ عرفان اتفاق نظر دارد که سالک «نباید در جست‌وجوی گذار از حالی به حال دیگر باشد؛ زیرا این گذار تنها موقوف به خواست الهی است» (نویا، ۱۳۷۱: ۱۸۸).

جمله او را خواستند او می‌نخواست

تا نخواهد او نیاید کار راست

(عطار، ۱۳۶۸: ۲۰۶)

بنابراین او به خواست الهی، هر منزلی را به روی منزل دیگر می‌گشاید و شکفتگی‌های روحانی سالک را در هر یک از منازل وابسته به هم، نشان می‌دهد و جایگاه آن‌ها را در نسبت با ساختار روانی سالک توصیف می‌کند. منزلی که سالک همراه با اصطلاح عرفانی متناظر با آن،

بعد از منزل عرش می‌پیماید بیست و سه منزل است؛ این منازل به ترتیب عبارتند از: کرسی و طلب، لوح محفوظ و حقیقت علم، قلم و صدق، بهشت و مشاهده جمال، دوزخ و ترک دنیا (زهده)، آسمان و حیرت، آفتاب و همت، ماه و نقصان عشق، آتش و حرص و آز، باد و انس، آب و تصفیة درون، خاک و حلم و خلق، کوه و صبر، دریا و استسقا در طلب، جماد و افسردگی، نبات و حالت شوریدگی و درد دیوانگی، وحوش و نفس حیوانی، طیور و قناعت و کمال، حیوان و نفس سرکش، ابلیس و کبر، جن و جنون، آدمی و عالم جان.

در این فهرست منازل، دو مقوله متفاوت و در عین حال وابسته به هم را می‌توان باز شناخت. برخی از آن‌ها مربوط به امور اخروی و کیهانی هستند و عطار آن‌ها را با قوه خیال خود و بر اساس تفاسیر قرآن کریم تشریح می‌کند و برخی دیگر امور این جهان هستی‌اند که در پیوند با تجربه عرفانی عطار شکل اسطوره‌ای به خود می‌گیرند.

تفسیر و خیال

با توجه به زندگی‌نامه مبهم و تاریک عطار، اطلاعات ما درباره منابع و تفاسیر قرآنی که مورد مطالعه او بوده، اندک است. در متن‌هایی که عطار از عناصر کیهانی و امور قدسی و اخروی به دست می‌دهد، رد پای منابع تفسیری قرآن کریم را آشکارا می‌بینیم. آگاهی عرفانی عطار، عناصر کیهانی و اخروی حاصل از تفاسیر را به صورت پراکنده به ذهن او تداعی می‌کند و او آن‌ها را در روایات خود به هم می‌آمیزد و در ساختاری منسجم و کاملاً عرفانی ارائه می‌کند. مطالعه یک نمونه خاص نشان می‌دهد که چگونه عطار عناصر مأخوذ از تفاسیر اسلامی را به شیوه عرفانی و با تخیل شاعرانه خود بازسازی می‌کند.

در تفسیر کشف‌الاسرار در باب «کرسی» آمده است: هفت آسمان و هفت زمین در کرسی می‌گنجند و به آن می‌رسند. روی کرسی الله زبیر هفتم آسمان است زیر عرش، و کرسی از زر است و گویند از مروارید. حسن بصری گفت کرسی، عرش است و عرش، کرسی. و درست‌تر آن است که عرش سقف بهشت است و کرسی، بیرون از آن است و حمله عرش دیگران‌اند و حمله کرسی دیگر و حمله کرسی چهار فریشته‌اند (میبدی، ۱۳۶۱: ۱/۶۹۴).

بر این تصویرهای تفاسیر، تصویرهایی نیز افزوده می‌شود که اختصاص به جهان‌بینی و تعالیم دینی و عرفانی عطار دارد و شاید او برخی از آن‌ها را از تفاسیر دیگر و یا به طور شفاهی از منابع دیگر فرا گرفته است. لیکن مهم‌ترین مسأله در مورد اقتباس‌هایی که عطار از متون تفسیری

داشته، این است که ذهن او با این اقتباس‌ها چه برخوردی کرده و چگونه در قوه خیال خود آن‌ها را پرورانده است.

در عالم خیال عطار «کرسی» چون صندوقچه‌ای است که دُرّ ستارگان فلکی در آن قرار گرفته است و «صحن مرصع» دارد. کرسی پیوسته در حرکت است و از طلب نمی‌آساید و حرکت فلک و سیارگان به سبب اوست. کهکشان با همه عظمتش در آن جای گرفته و آسمان و زمین را نیز در خود جای داده است. «واسع مطلق» و «نوربخش هفت گردون» است و آیه‌الکرسی در شأن آن آمده است (عطار، ۱۳۶۸:۲۰۷).

سالک آمد پیش کرسی دل شده خاک زیر پایش از خون گل شده
گفت ای صحن مرصع زان تو صد هزاران قبه سرگردان تو
جمله در فلک در دُرّج تست بحر خندان در ده و دو برج تست...
(همان، ۲۰۶)

عناصر اساطیری در پیوند با تجربه عرفانی

عطار در کنار امور قدسی و اخروی از اموری نام می‌برد که بهره مادی دارند؛ اما قداستی که در سطوح و مراتب مختلف امور قدسی و اخروی است در آن‌ها نیز ظاهر می‌شود. آسمان، آفتاب، ماه، آتش، باد، آب، خاک، کوه و دریا از امور و واقعیاتی هستند که با قداست کیهانی پیوند و وجه مشترک دارند. عطار در شخصی‌ترین و متعالی‌ترین تجربه عرفانی به اهمیت ماهوی آن‌ها پی برده و آن‌ها را موضوع ساختار داستانی خود قرار داده است. او با افزودن جزئیات افسانه‌ای به این امور مادی، گزارشی اسطوره‌ای و رؤیای گونه‌ای از آن‌ها ارائه می‌دهد. از این روی عطار گاهی در تأویل ادراکات عرفانی خود چشم‌انداز اساطیری پیش روی دارد و از طریق تأویل عرفانی عناصر اساطیری، پیامی متعالی در باب کشف حقیقت به مخاطب می‌دهد. به عنوان مثال در دیدگاه عطار، «آفتاب» فرمانروای آسمان است و پیوسته گیتی را زیر پای خود دارد؛ ذات پدیده‌ها را گرم و روشن می‌کند و موجب تغییر ماهیت ذات پدیده‌ها می‌شود و بر آن‌ها چیره است. این وصف عطار از آفتاب یادآور اندیشه‌های اساطیری در باب خورشید و منزلت فرمانروایی و شئون باروری او در مرکز کیهان است (ر.ک. ایلیاده، ۱۳۷۶: ۱۳۵ ° ۱۳۶). لیکن او با عنایت به این باور اسطوره‌ای، تفسیری عرفانی از آفتاب به دست می‌دهد و آن را به «همت و معرفت» تأویل و تعبیر می‌کند. سالک در طی مراحل روحانی، باید شناخت و اراده

معنوی گرم و نیرومند و پرفروغی داشته باشد تا بتواند مسیر صعب و دشوار عرفانی را سپری کند.

سالک سرگشته چون مستی خراب شد دلی پرتاب پیش آفتاب
گفت ای سلطان سرگیتی نورد در جهان بسیار دیده گرم و سرد
رخش گردون زیران داری مدام مُلکت هر دو جهان داری مدام
پیر گفتش آفتاب اندر صفت بارگاه همت است و معرفت
(عطار، ۱۳۶۸: ۲۴۹)

۲-۳- دیدار با انبیا

عطار در مرحله بیست و هشتم (مقام آدمی)، سالک را با عالم جان آشنا می‌کند؛ اما راه یافتن به این عالم را مستلزم دریافت تعالیم و هدایت انبیا می‌داند. در مصیبت‌نامه، بخش دیدار با انبیا از مرحله بیست‌ونهم تا سی‌وپنجم را شامل می‌شود. ذهن شاعرانه عطار در این بخش، تصاویر جذاب و شگرفی از شخصیت دینی و روحانی انبیا ترسیم کرده است. او اطلاعات پیامبرشناختی خود را به چند شخصیت قدر اول انبیا نظیر حضرت آدم (ع)، حضرت نوح (ع)، حضرت ابراهیم (ع)، حضرت داود (ع)، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) محدود کرده و در حین ارائه تفسیری نمادین از شخصیت آنان، مقام روحانی آنان را نیز با اصطلاحات عرفانی عبودیت، خلّت، محبت، مودت، لطف و فقر توضیح داده است (عطار، ۱۳۶۸: ۹۰-۳۵۴). البته پیش از عطار، مشایخ بزرگ عرفان در باب شخصیت انبیا و مقام روحانی آنان تأمل داشته‌اند. در حقایق‌التفسیر آمده است: «هر پیامبری را با خدا حالی و مقامی است، مقام حضرت آدم، ملامت است. و مقام حضرت ابراهیم سلامت است. و مقام حضرت محمد (ص) استقامت است» (سلمی، ۲۰۰۱: ۸۰/۲).

در این بخش از سفر، همه راه‌ها به حضرت رسول (ص) ختم می‌شود و یکایک انبیا اذعان دارند که رسیدن به خورشید حقیقت و ادراک عالم جان به هدایت مصطفی (ص) میسر می‌گردد. در مرحله سی و پنجم که آخرین مرحله از مراحل دیدار با انبیا است، شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص) و مقام «فقر» آن حضرت، جای بیشتری در جهان خیال و تجربه دینی و عرفانی عطار دارد؛ زیرا سالک با هدایت و با شناخت مقام «فقر» آن حضرت می‌تواند به عالم جان رهنمون شود.

«فقر» یکی از اصول بنیادین مقامات عرفانی است و مبنای رابطه انسان با خداست. «صدق افتقار [فقر]، انفصال بنده از نفس خود و اتصال او به خداست» (سلمی، ۲۰۰۱: ۲/۱۲۲). عطار در این جا حقیقت «فقر» را با نشان دادن پیوند آن با «فنا»^۸ تحلیل می‌کند و این تعلیم بنیادین دینی و عرفانی را از شخصیت حضرت رسول (ص) الهام می‌گیرد:

پیر گفتش مصطفی دایم بحق
در جهان مسکنت دارد سَبَقِ
نقطه فقر آفتاب خاص اوست
در دو کونش فخر را اخلاص اوست
فقر اگرچه محض بی سرمایگی است
با خدای خویشتن همسایگی است

(عطار، ۱۳۶۸: ۳۹۹)

سالک با اظهار آگاهانه فقر خود به درگاه حق، بر نفس و منیت خود غالب می‌شود؛ هرگونه تدبیر و اختیار را از خود نفی می‌کند و شایسته وصل می‌گردد. او در ساحت چنین تجربه‌ای به عالی‌ترین درجه سفر روحانی از نوع انفسی که فنا از خود و بقای به حق است، نایل می‌شود و خود را در آستانه عالم جان می‌بیند:

یک سر موی از تو تا باقی بود
کار تو مستی و مشتاقی بود
لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت
نیست در هست خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو گم شده در آفتاب
هیچ شو الله اعلم بالصواب

(عطار، ۱۳۶۸: ۳۹۸)

۲-۴- دیدار از عالم جان (عناصر نفسانی)

عطار در این مرحله سعی دارد تا به واسطه پنج مقام - از مقام سی‌وششم تا مقام چهارم - حدود و ساختار تجربه عرفانی خود را از مفهوم «فنا» روشن‌تر کند. مفهوم این اصطلاح برای او حقیقتی مبرهن، اما در عین حال پیچیده و دشوار است؛ به همین سبب شایسته آن است که به

دقت در باب آن تأمل کند. او در مصیبت‌نامه، نخست مبانی هستی‌شناسی تجربه عارف را در سیر آفاقی و در عینی‌ترین شکل خود نشان می‌دهد و سپس رابطه این تجربه با ساختارهای روانی انسان که درونی‌ترین و ذهنی‌ترین ساختار وجودی انسان است را تشریح می‌کند. عطار در یک تقسیم‌بندی روانشناختی، ساختارهای روانی انسان را به پنج عنصر اصلی حس، خیال، عقل، دل و روح‌تقسیم می‌کند و اصطلاحاتی چون «منیت و تفرقه»، «وصال»، «ترجمان حق»، «عشق» و «جان معنوی» را به عنوان معادل‌های عرفانی آن‌ها می‌آورد.

برای عطار «حس، خیال، عقل، دل و جان» حقیقت زیست‌شناختی دارند. شناخت ظواهر امور برای انسان به واسطه «حس» میسر می‌شود (عطار، ۱۳۶۸: ۴۰۷). «خیال»، هر پنج حس ششم، ذوق، لمس، سمع و بصر را در عین واحد در خود جمع دارد (همان، ۴۱۵). «عقل» جهان محسوسات را ادراک می‌کند (همان، ۴۲۲)؛ و «دل» حایل میان جسم و جان است (همان، ۴۳۰). تا آنجا که می‌دانیم عطار در عرفان و ادب فارسی تنها کسی است که پنج عنصر روانی انسان را از هم متمایز کرده و آن‌ها را در ارتباط با تجربه عرفانی و در معنی و مفهوم خاصی به کار برده است؛ اما آن‌چه در اندیشه او مهم است و اصالت دارد، تقسیم‌بندی عناصر نفسانی به دو مقوله متمایز و متفاوت است. در مقوله نخست، حس، خیال، عقل و دل جای دارند که محکوم به زوال و هلاکند و باید نابود گردند و در مقوله دوم روح است که اختصاص به بقا دارد. ادراک حقیقی و آگاهی عرفانی در فنای حس، خیال، عقل و دل روی می‌دهد. با زوال این مقولات حقیقت روح‌خدایی انسان قابل ادراک است^۹ (عطار، ۱۳۶۸: ۴۳۸).

مرحله چهارم و آخرین منزل سفر روحانی در مصیبت‌نامه مقام «روح» است. عطار بنا بر آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) معنی و مفهوم عظیم روح را خارج از حیطه فهم و عقل بشری می‌داند. روح اصل و اساس آفرینش است و نفحه‌ای رحمانی است که خدا با آن نخست نور مجرد یا نور محمدی را خلق کرد؛ سپس عرش، کرسی، آسمان، ستارگان، لوح محفوظ، قلم، بهشت، دوزخ و دیگر مخلوقات را آفرید^{۱۰} (عطار، ۱۳۶۸: ۲-۴۴۱). در دیدگاه عطار، شناخت مراتب هستی و اصل کشف و شهود به واسطه روح میسر می‌شود،^{۱۱} به همین دلیل سالک از روح می‌خواهد تا به او وسعت و رفعت دهد تا به واسطه رافع حقیقی برسد:

سالکان را آخرین منزل تویی صد جهان در صد جهان حاصل تویی
چون تو هم جان هم جهان مطلق می هم دم رحمان و هم نفخ حقی
من در آن وسعت به واسطه رافع ره برم رفعتم ده تا به رافع ره برم

جان من یک شعبه از دریای تست می‌بمیرم رای اکنون رای تست
(همان، ۴۳۸)

سرانجام جان سالک بعد از دو نوع تجربه سیر آفاقی و انفسی، به راهنمایی حضرت محمد(ص) و با غرق شدن در دریای جان، به ادراک وحدتی غایی نایل می‌شود. معمولاً در چنین تجربه‌ای، وجود مجازی یا من سالک با فنای کامل در هستی واحدی مطلق از بین می‌رود و آنچه می‌ماند مطلوب یا همان واحد مطلق است و وجود سالک در این میان «هیچ هیچ» است. در این حالت سالک درمی‌یابد که هر فعلی که در راه طلب از او سر زده نه از خود، بلکه از آن واحد مطلق یا جان و جانان است:^{۱۲}

سالک القصّه چو در دریای جان
غوطه خورد و گشت ناپروای جان
هر طلب هر جدّ و هر جهدی که بود
هر وفا هر شوق و هر عهدی که بود
آن همه سرگشتگی هر دم‌مش
وان همه فریاد و آه و ماتمش
نه ز تن دید او که از جان دید او
نی ندید، از جان و جانان دید او

(عطار، ۱۳۶۸: ۴۴۰)

این پیوستن به جانو ادراک آن، بیش از آنکه امری بیرونی باشد، امری درونی است. سالک در این مرحله نه تنها جهان بیرون، بلکه «من» خویش را به شکل پدیده روحانی جدیدی می‌بیند که کل هستی در او انعکاس یافته است؛ تفکر عرفانی عطار در این جا از شهود و توجه به امور مادی و این جهانی به شهود امور متعالی و روحانی سیر می‌کند. در این مرحله، سالک در یک زیستی کاملاً روحانی و عرفانی، سفری را از نوع سفر «در حق» تجربه می‌کند که عطار شرح و وصف آن را «ورای حد تقریر» می‌داند:

سالک از آیات آفاق ای عجب
رفت با آیات انفس روز و شب
گرچه بسیاری ز پس وز پیش دید
هر دو عالم در درون خویش دید

هر دو عالم عکس جان خویشیافت
 وز دو عالم جان خود را بیشیافت
 بعد از این در حق سفر پیش آیدش
 هرچه گویم بیش از پیش آیدش
 زان سفر گر با تو این جادم زنم
 هر دو عالم بی شکی بر هم زنم

(همان، ۴۴۶)

نتیجه گیری

مصیبت‌نامه رساله مفصل و مستقلی است که عطار توانسته دیدگاه‌های خود را در باب سیر آفاق و انفس، در ترکیب با برخی عناصر تفسیری، فلسفی، کلامی و عرفانی بیان کند. اصالت مصیبت‌نامه عطار نه به سبب اصطلاحات و عناصری است که در آن به کار رفته، بلکه به سبب تجارب جدید و پویایی است که عطار به واسطه آن، هم حرکت صعودی و تدریجی مراحل و مقامات عرفانی را بیان کرده و هم رشته و پیوند دیالکتیکی این مراحل را بازگو نموده است. عطار در عرفان و ادب فارسی، نخستین شاعر عارف مسلکی است که در برشمردن مراحل عرفانی و تعریف آن‌ها توقف نمی‌کند؛ بلکه از آن فراتر می‌رود و با تصویرآفرینی‌های شاعرانه و نمادپردازی‌های ویژه‌ایه تفسیر و تأویل آن‌ها می‌پردازد و به تسلسل و توالی منطقی و منظم آن‌ها توجه می‌دهد. طرح مصیبت‌نامه کامل‌ترین طرح از نظریه عرفانی «مقامات و منازل سلوک» است که در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) تکوین می‌یابد و بعدها در نزد مشایخ بزرگ عرفان تکمیل می‌شود. عطار خط سیر این اندیشه‌ها را در عرفان و ادب فارسی که مبانی آن پیش‌تر توسط سنایی مطرح شده بود، بر مبنای سفرهای روحانی در عالم جان توصیف می‌کند. محتوای تجربه روحانی عطار، نتیجه آگاهی عرفانی انفسی است که بعد از سال‌ها سیر و سلوک عرفانی آفاقی حاصل می‌گردد و تمام صور حسی و اندیشه‌های انتزاعی را از لوح ضمیر خود پاک می‌کند تا با شناخت و دیدار حقیقت روح به عالی‌ترین مقام عرفانی که سیر «در حق» است، نایل گردد.

¹ Hellmut Ritter

² Fritz Meire

^۳ از کهن‌ترین سفرنامه‌های روحانی در ادبیات پیش از اسلام می‌توان به *رداویراف‌نامه* که در روزگار ساسانیان تألیف یافته است، اشاره کرد. در این سفرنامه، ویراف به عالم برین و جهان ارواح سفر می‌کند و پس از بازگشت مشاهدات خود را از آن عالم به جهانیان عرضه می‌نماید.

^۴ این آثار عبارتند از: ۱. معراج‌نامه ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸)؛ ۲. کتاب المعراج ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵)؛ ۳. *الإسرا إلی مقام الأسرا* محی‌الدین ابن عربی مشهور به شیخ اکبر (متوفی ۶۳۸)؛ ۴. سیر العباد الی المعاد سنایی غزنوی (متوفی ۵۲۹-۵۲۵)؛ ۵. *مصباح‌الارواح* شمس‌الدین محمد بردسیری کرمانی؛ ۶. *آداب‌السلوک الی حضره‌مالک‌الملک و ملک‌الملوک نجم‌الدین کبری* (۶۱۸). (هانری دو فوشه کور، ۱۳۷۶: ۴۳؛ عطار، ۱۳۸۶: ۶۲-۴۶)

⁵ Paul Nwya

^۶ با امعان نظر به آرای گوناگون عرفا در باب مقامات، اختلاف نظر آنان در تعداد و نام‌گذاری آن‌ها به طرز محسوسی مشهود است؛ اما این اختلاف نظر ناشی از تجارب و جهان‌بینی عرفانی آنان در باب موضوع مقامات و احوال است. قشیری در رساله خود دیدگاه‌های عرفا و اختلاف نظر آنان را در این باب به تفصیل آورده است. (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۹۵ ° ۲۹۶)

^۷ در فرهنگ اسلامی، چهار فرشته در میان انبوه فرشتگان آسمانی، از برتری و مقام خاصی برخوردارند. «بهینه فرشتگان چهارند: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل و بهینه این چهار، جبرئیل است» (میددی، ۱۳۶۱: ۲۹۰/۱).

^۸ شفیع کدکنی بر آن است که آمیختن اصطلاح فقر و فنا در آموزه‌های مشایخ پیشین هیچ سابقه‌ای ندارد و این کار از ابداعات خاص عطار است. عطار در منظومه *منطق‌الطیر* نیز این دو اصطلاح را متناظر هم آورده است. (عطار، ۱۳۸۴: ۷۰۴) مولوی نیز مفهوم حقیقی فقر و فنا را در تطبیق با شخصیت حضرت رسول (ص) تفسیر کرده و گویا در این باب به دیدگاه عطار نظر داشته است: چون فناش از فقر پیرایه شود / او محمددوار بی‌سایه شود / فقر فخری را فنا پیرایه شد / چون زبانه شمع او بی‌سایه شد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۸/۵-۶۷۲)

^۹ سابقه چنین تعبیر عرفانی را در باب ادراک روح در جهان‌بینی عرفانی عین‌القضات همدانی (۵۲۴) می‌توان باز جست: «از کون و مکان در گذر؛ چون از هر دو جهان گذشتی، از خود نیز در گذر تا روح را بینی بر عرش مستوی شده.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۵۴)

این تجربه ژرف و عمیق عرفانی در آخرین مرحله از مراحل سلوک روحانی عطار باز سازی می‌شود.
^{۱۰} پیشینه چنین تحلیلی از مفهوم روح را در تعالیم عرفانی حکیم ترمذی (۲۹۶) می‌بینیم. بنا به گفته نوپا، حکیم ترمذی در کتاب *التحصیل نظایر القرآن* می‌گوید: «روح اصل آفرینش است، و مراد از این سخن آن است که خدا از ماده اولیه روح باقی موجودات را آفریده است. در حقیقت روح نفعه رفتی است که خدا از آن مشت می‌گیرد تا با آن نخست مکان را که هواست بیافریند. در این مکان، عرش، لوح، قلم، نور و ظلمت را می‌آفریند» (نوپا، ۱۳۷۱: ۱۲۷). شاید عطار در این باب به دیدگاه‌های ترمذی نظر داشته است.

^{۱۱} برخی از عرفا «اتفاق نظر دارند که روح لطیفه‌ای است که قبل از اجسام خلق شده است... و روح در اصل مخلوق است اما از لطیف‌ترین مخلوقات و از برگزیده‌ترین و درخشان‌ترین گوهرهاست. امور غیبی به واسطه آن دیده می‌شود و بدان وسیله کشف و شهود برای اهل حقایق دست می‌دهد.» *إنَّ العُلَمَاءَ اتَّفَقُوا أَنَّهُا لَطِيفَةٌ، وَ أَنَّهَا خُلِقَتْ قَبْلَ الاجْسامِ...* (سلمی، ۱۳۶۹: ۱۲۰/۱)؛ نیز برای تفصیل

در این باب هجویری، ۱۳۸۴: ۳۸۴

^{۱۲} استاد پورنامداریان از این حالت تحت عنوان اتحاد عرفانی یاد کرده است؛ اتحادی که در آن طلب و طالب و مطلوب یا عشق و عاشق و معشوق یکی می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۴۸ ° ۱۵۰).

منابع

- قرآن کریم. تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم. دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. تهران.
- ارنست، کارل. (۱۳۸۳). *روزبهان بقلی*. ترجمه، توضیحات و تعلیقات کورس دیوسالار. چ ۱. امیرکبیر. تهران.
- ایلیاده، میرچا. (۱۳۷۶). *رساله‌ای در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. سروش. تهران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کربن. چ ۳. انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران. کتابخانه طهوری. تهران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*. ج ۱. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____ . (۱۳۷۲). *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*. ج ۲. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *دیدار با سیمرخ (هفت مقاله در عرفان، شعر و اندیشه عطار)*. چ ۲. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- دامادی، محمد. (۱۳۷۸). *مقامات اربعین ابوسعید ابی‌الخیر*. دانشگاه تهران. تهران.
- ریتز، هلموت. (۱۳۷۷). *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایوردی. ج ۱. چ ۲. الهدی. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *جستجو در تصوف*. چ ۷. امیرکبیر. تهران.
- سراج طوسی، ابی نصر عبدالله. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح ر. ا. نیکلسون. بریل. لیدن.
- سلمی، الامام ابی عبدالرحمن. (۱۴۲۱ هـ). *تفسیر السلمی و هو حقایق التفسیر*. تحقیق سید عمران. الطبعة الاولى. دارالکتب العلمیه. لبنان. بیروت.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۴۸). *مثنوی‌های حکیم سنایی*. به کوشش محمد تقی مدرس رضوی. چاپخانه دانشگاه تهران. تهران.
- شفیعی کدکنی. محمدرضا. (۱۳۸۴). *کتاب النور (دفتر روشنایی)*. سخن. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. چ ۳. سخن. تهران.
- _____ . (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. سخن. تهران.
- عقیقی، رحیم. (۱۳۷۲). *ارداویرافنامه یا بهشت و دوزخ در آیین مزدیسنی*. چاپ ۲. توس. تهران.

-
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چ ۵. کتابخانه منوچهری. تهران.
 - غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم‌الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. چ ۶. ربع ۱. علمی و فرهنگی. تهران.
 - فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۹). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. زوار. تهران.
 - قشیری، الامام ابی القاسم. (۱۳۷۴). ترجمه رساله قشیری. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چ ۴. علمی و فرهنگی. تهران.
 - کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). کتاب تعرف. به کوشش دکتر محمد جواد شریعت. اساطیر. تهران.
 - مایر، فریتس. (۱۳۸۰). «اسماعیلیه و عرفان در قرون ششم و هفتم هجری». ترجمه مهر آفاق بایوردی. معارف. شماره دوم. دوره هجدهم. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. ص ۱۱-۳۸۴.
 - مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به کوشش توفیق سبحانی. چاپ اول. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
 - میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. امیر کبیر. تهران.
 - نوپا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
 - هانری دو فوشه کور، شارل. (۱۳۷۶). «ابن سینا، قشیری و قصه معراج پیغمبر(ص)». ترجمه اسماعیل سعادت. معارف. شماره سوم. دوره چهاردهم. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. ص ۴۳-۶۹.
 - هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۲. سروش. تهران.