

ویژگی‌های حکمت ذوقی عطار

دکتر محمود براتی خوانساری*

چکیده

حکمت ذوقی شیخ فریدالدین عطار هم از جهت مبانی و ویژگی‌ها و هم از نظر زبان با حکمت بحثی متفاوت است. عطار در آثار پرشمارش در عمل کوشیده است، شاخص‌ها و عناصر حکمت خود را تبیین کند. این که سابقه و ریشه‌های حکمت ذوقی عطار چیست؟ و عطار از چه سرچشمه‌هایی برای تبیین حکمت مورد نظرش بهره برده است؟ و چه شاخص‌هایی حکمت ذوقی او را از حکمت بحثی جدا می‌کند؟ پرسش‌هایی است که، می‌کوشیم با توجه به زمینه‌های تاریخی، ذوقی، فکری و زبانی او به آنها پاسخ دهیم، برخی ویژگی‌های حکمت ذوقی عطار ریشه در اندیشه‌های ملامتیه دارد و برخی از آنها به شیوه بیان او مربوط است که با توجه به شواهد شعری و زبان عرفانی خاص او مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد.

کلید واژه: عطار، حکمت ذوقی، ذکر، عشق، ملامتیه، زبان عرفان.

*. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان. (mbk@ltr.ui.ac.ir)

مقدمه

حکمت عطار

اولین بار ابوعلی سینا حکمت را به دو گونه حکمت بحثی و حکمت ذوقی تقسیم کرد. حکمت ذوقی را حکمت مشرقی نامید و آثاری چون *رسالة الطیر*، *حی بن یقظان* و *سلامان* و *ابسال* را بر اساس این حکمت پدید آورد. برخی معتقدند این حکمت در *الانصاف* تفصیل بیشتری دارد که متأسفانه در حمله مسعود غزنوی به اصفهان این کتاب از بین رفته است.

مشهور است که ابوعلی سینا پس از دیدار با ابوسعید ابوالخیر به چنین حکمتی روی آورد. این ملاقات بنا بر پژوهش‌های تاریخی در نیشابور، رخ داده است. عطار که تقریباً یک سده بعد در همین شهر دیده به جهان گشود به لحاظ فکری با دو طرف این ماجرا پیوندی وثیق برقرار کرده است. از سویی با ابوسعید ابوالخیر و مشرب عرفانی او آشنا است و با او هم‌داستانی کرده و او را «فانی مطلق، باقی بر حق، محبوب الهی، معشوق نامتناهی، نازنین مملکت، بستان معرفت، قطب عالم» دانسته (عطار، ۱۳۷۴، ص ۷۰) و جالب است که می‌نویسد ابوالخیر پدر ابوسعید عطار بود. (همان) و در حکایت‌هایی در آثار منظوم عرفانیش نیز از او بسیار سخن به میان آورده است.

از سویی دیگر عطار سه کتاب «*الهی‌نامه*، *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* را که یک دوره کامل سلوک عرفانی، به ترتیب مراحل شریعت، طریقت و حقیقت را می‌نمایاند، از روی سه رساله *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر* و *سلامان* و *ابسال* ابن سینا به صورت نظیره‌پردازی عرفانی سروده است. این سه کتاب ابن سینا نیز یک دوره سلوک عرفانی برای حکمت مشرقی است». (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲)

ماجرای دیدار ابوسعید و ابوعلی، رجحان و برتری حکمت ذوقی و عرفان را بر حکمت بحثی عقلی در قرن پنجم آشکار کرد و فاصله بین دیدن و علم شهودی و دانستن و علم حصولی را نشان داد. از این رو عطار پیوسته کوشیده است ذوق و دریافت شهودی را بر طراحی‌های از پیش تعیین شده عقل برتری دهد و صورت‌های منطقی ارسطویی را به چالش بکشد. بنابراین «در سه رساله ابن سینا سیری منطقی و عقلانی حاکم است و هر سه رساله دنباله رساله قبلی است؛ اما در منظومه‌های عطار این سیر و مراحل جهت منطقی و عقلانی ندارد». (همان، ص ۱۷۲) و راه وصول از پیش تعلیم داده نمی‌شود؛ بلکه سالک در یک سیر و سفر درونی با موانع و مشکلات روبه‌رو می‌شود و در ضمن سلوک، چگونه رفتن را می‌یابد و خود راه بگوید که چسان باید رفت. بر اساس طرح او، عقل در این راه هیچ‌کاره است و کار به دست عشق است و به عنایت الهی وابسته است. از این رو یکی از ویژگی‌های حکمت ذوقی همین اصالت عشق است که ناگزیر با عقل حساب‌گر در تضاد و رویارویی است.

عطار در بسیاری از آثار خود از جمله در نتیجه‌گیری پایانی *منطق‌الطیر* به صریح‌ترین بیان عشق را برتر از عقل می‌نشانند و در راه عشق کاف کفر را از فای فلسفه بیشتر دوست می‌دارد و می‌سراید که هر کس در راه عشق نام حکمت یونانیان را ببرد، از عشق آگاه نیست:

کم‌شناسی دولت روحانیان
 در بیان حکمت یونانیان
 تا از آن حکمت نگردي فرد تو
 کی شوی در حکمت دین مرد تو
 هر که نام آن برد در راه عشق
 نیست در دیوان این آگاه عشق
 کاف کفر اینجا به حقّ المعرفه
 دوست تر دارم ز فای فلسفه
 زان که گر پرده شود زین کفر باز
 تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم لزج چون ره زند
 بیشتر بر مردم آگه زند
 گراز آن حکمت دلی افروختی
 که چنان فاروق بر هم سوختی
 شمع دین چون حکمت یونان بسوخت
 شمع دل ز آن علم بر نتوان فروخت
 حکمت یثرب گزین ای مرد دین
 خاک بر یونان فشان از درد دین

(عطار، ۱۳۶۳، ص ۲۹۱)

می‌بینیم که عطار برای حکمت خود مرزبندی جدایی دارد و حکمت یونانیان را در سلوک عرفانی خود نمی‌پذیرد. حتی اگر ابن سینا آن را در آثار اشراقی خود طراحی کرده باشد؛ زیرا چون دیگر صوفیان، معتقد است «احوال صوفیان به ذوق حاصل آید نه به علم که دانستن داروست و ذوق چشیدن داروست». (العبادی، ۱۳۴۷، ص ۲۰۱) و این چشیدن سرچشمه‌اش حکمت یثرب و نشانه‌اش ذکر است.

۱. ذکر و فکر

در اندیشه و حکمت عطار، اهمیت ذکر بیشتر از فکر است و ذکر از مبانی معرفتی او و از واژه‌های پرکاربرد قرآن است. (ر.ک: اعراف / ۲۰۵؛ آل عمران / ۴۱؛ بقره / ۱۵۲؛ انفال / ۲؛ غاشیه / ۲۱ و ...) اگر ذکر را وحی الهی بدانیم که در واقع چنین است و نام دیگر قرآن ذکر است، یعنی کل قرآن: «أنا نحن نزلنا الذکر و أنا له لحافظون» (الحجر / ۹) یا ذکر الله که بزرگ‌ترین ذکرها است، عطار مرد دین را دعوت می‌کند که به مصداق آیه: «رجالٌ لاتلهیهم تجارةٌ و لا بیع عن ذکر الله»، خدا را پیوسته و در همه حال حاضر بیند. از نظر او سالک باید از انبیا استفادت گیرد و زبان حال را از زبان قال باز شناسد؛ زیرا زبان حال، پر صدق و نیک است و زبان قال، دروغ است:

از زبان حال باشد آن همه
 نه زبان قال باشد آن همه
 در زبان قال کذب است آن ولیک
 در زبان حال پر صدقست و نیک
 گر زبان حال شناسی تمام
 تو زبان فکرتش خوان والسلام

(عطار، ۱۳۵۶، آغاز کتاب)

بنابراین ذکر، جنبه الهی، معرفتی و کمال‌بخشی دارد و عامل تحول حال سالک است و فکر، جنبه بشری و دانش‌های بشری را در بر می‌گیرد. از این رو فکر باید از ذکر پیروی کند تا گمراه نشود و معرفت و بصیرت افزایش و فکری پدید آورد، و رای فکر ذهنی و عقلی، این فکر برتر را که محصول ذکر است، عطار «فکرت قلبی» نامیده است. این فکرت قلبی ناشی از وهم و عقل که آلات ادراک متکی به عالم محسوسات هستند و از نقل و علوم کسبی پرورش می‌یابد، نیست؛ بلکه از دل پدید می‌آید و غیبی است و از آن سالکان طریقت است، چنین فکری که سالک حقیقی طریقت است، از ذکر مستفاد می‌گردد، نه از علم و منطق:

راه رو را سالک ره فکر اوست
 فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست
 ذکر باید گفت تا فکر آورد
 صد هزاران معنی بکر آورد
 فکرتی کز وهم و عقل آید پدید
 آن نه غیب است آن ز نقل آید پدید
 فکرت عقلی بود کفار را
 فکرت قلبی است مرد کار را
 سالک فکرت که در کار آمده است
 نه ز عقل از دل پدیدار آمده است

اهل دل را ذوق و فهمی دیگر است
کان ز فهم هر دو عالم برتر است

(همان)

ذکر در منظر عرفایی چون عطار از اهمیت بسیار برخوردار است، چنان‌که مولانا نیز
اهتزاز و جنبش فکر را را نتیجه ذکر می‌داند:

ذکر آرد فکر را در اهتزاز

ذکر را خورشید این افسرده ساز

(مولانا، دفتر ۶، ب ۱۴۷۶)

بنابراین فکری که محصول تقوا و فراست مؤمن است و به نور الله می‌نگرد از آن حاصل
می‌شود، لازمه کشف و شهود است و گشوده شدن چشم دل منوط به آن است:

پس بدانی چون که رستی از بدن

گوش و بینی چشم می‌داند شدن

راست گفتست آن شه شیرین زفان

چشم گردد موبه موی عارفان

(مولانا، دفتر ۴، ب ۲۴۰۰۱-۲۴۰۰۲)

عطار در *منطق‌الطیر* از زبان مرغان چگونگی گشوده شدن روزن دل - که پیش از او
غزالی از آن سخن گفته بود و باز شدن چشم بصیرت که مورد تأکید *عین‌القضاة* همدانی
است - را تشریح کرده و در *مصیبت‌نامه* سالک فکر را که *قوة فکری بصیرت* در برابر
قوة عقلی است، به عنوان رمزی از آن شخصیت بخشیده تا به معرفتی ورای قیل و قال
مدرسه و طور ورای طور عقل، یعنی عقل ذوقی برسد. بیان دیگر از این عقل ذوقی همان،
روزن دل مورد اشاره غزالی و طور ورای عقل مورد اشاره *عین‌القضاة* و عقل ذوقی مورد
اشاره سنایی است. یا به گونه‌ای که مولانا پس از عطار تبیین کرده است و علم نظر را برای
این معنی به کار برده است:

در گذار این جمله تن را در بصر

در نظر رو در نظر رو در نظر

یک نظر دو گز همی بیند ز راه

یک نظر دو کون دید و روی شاه

(مولانا، دفتر ۶، ب ۱۴۶۳ و ۱۴۶۴)

بنابراین «مثنوی‌های عطار یکی از مهم‌ترین و اصیل‌ترین منبع برای تنظیم و تدوین حکمت اسلامی - ایرانی است. این حکمت دینی با فلسفه و حکمتی که متفکرانی هم‌چون فارابی و ابن‌سینا بیان کرده بودند، کاملاً متفاوت است و عطار قبل از شرح حکمت دینی خود به تفاوت آن با فلسفه و حکمت فارابی و ابن‌سینا اشاره می‌کند. فلسفه فارابی و ابن‌سینا مبتنی بر حکمت یونانی است و تفکری که در این مذهب است، تفکر عقلی است؛ ولی عطار حکمتی را می‌خواهد که مبتنی بر وحی محمدی (ص) باشد و از طریق ذوق یا به قول او فکرت قلبی به آن رسیده باشد». (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۶)

از این رو حکمت‌ستایی‌های عطار بیشتر متوجه همین حکمت ذوقی است که این حکمت داده‌خدایی است و به هر کس داده شود، به او خیر کثیر داده شده است:

تا ابد ممدوح من حکمت بس است

در سر و جان من این همّت بس است

(عطار، ۱۳۵۶، ص ۷۴)

شعر اگر حکمت بود طاعت بود

قیمتش هر روز و هر ساعت بود

شعر بر حکمت پناهی یافتست

کو به یؤتی الحکمه راهی یافتست

(همان)

برای آن که اهمیت حکمت قرآنی مورد نظر عطار روشن تر شود، رجوع به آثار نزدیک به روزگار عطار ضروری به نظر می‌رسد. ابوسعید خرگوشی نیشابوری (وفات ۴۰۶ یا ۴۰۷ هـ. ق) هم‌روزگار سلمی و هم‌شهری عطار صاحب چند اثر عرفانی از جمله تهذیب‌الاسرار و الاشارة و العبارة است. «نام کتاب الاشارة و العبارة خرگوشی را مؤلف

علم/القلوب [نیمه قرن پنجم] در نخستین باب کتاب خود که در ماهیت حکمت است، ذکر کرده است. مؤلف سخن خود را در این باب با ذکر این آیه قرآن آغاز می‌کند که می‌فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». (بقره/ ۲۶۹)

برای تفسیر همین آیه و وجوه مختلف معنای حکمت، مؤلف به کتاب خرگوشی رجوع و خلاصه‌ای از سخن او را نقل کرده است. خرگوشی نیشابوری بنابر گفته مؤلف سی وجه برای حکمت برشمرده... ولی او چهارده وجه را به ترتیب نقل کرده است که عبارت است از:

۱. معرفت یا شناخت؛
۲. نبوت؛
۳. فراست؛
۴. عقل؛
۵. خشیت؛
۶. فقه یا دانایی در تفسیر قرآن؛
۷. علم؛
۸. اصابت در اقوال؛
۹. احادیث نبی؛
۱۰. اصابت اقوال، اعمال و ارادت؛
۱۱. حیا و حفظ حرمت برای پیامبر اکرم و رعایت حقوق زن، فرزند و همسایه؛
۱۲. ورع؛
۱۳. قرآن از حفظ کردن؛
۱۴. فهم لطایف قرآن و وجوه معنای آن. (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۶۹)

می‌توان فهمید که این وجوه متعدد معانی حکمت چه شوری در دل عارف معرفت‌اندوزی چون عطار پدید آورده است. به‌ویژه که شعر نیز با این حکمت هم‌زاد است و حدیث: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً»، شوق زایدالوصفی در دل عطار پدید آورده است؛ به

گونه‌ای که در یک نسبت محکم و پیوند وثیق شعر، شرع و عرش را به یکدیگر جوشانده و سه حرف این سه کلمه را عالم آرا دانسته و نوربخش خوانده است:

شعر و عرش و شرع از هم خاستند
تا دو عالم زین سه حرف آراستند
نور گیرد چون زمین از آسمان
زین سه حرف یک صفت هر دو جهان

(عطار، ۱۳۵۶، ۶۴، نیز ۵)

عطار برای پی‌ریزی چنین حکمتی از دو شگرد و شیوهٔ ابتکاری بهره می‌جوید. از یک سو عقلاءالمجانین که شأنی فراتر از مردم عادی دارند، به نام دیوانگان حکیم و بس دانایانی روشن‌بین و پارسایان رازدان عاقبت‌نگر را، در هندسهٔ فکری خود به عنوان شخصیت‌های اصلی داستان‌هایش وارد می‌کند تا حکمت آنان را به رخ دیگر عاقلان و فیلسوفان بکشد. از سوی دیگر برای بیان‌پذیر کردن مقولاتی که به قول عین‌القضاة طوری و رای طور عقل دارد از رمزها و نمادهایی چون پرندگان و شخصیت بخشیدن به برخی مقولات و اصطلاحات زبانی سود می‌برد و سیری را برای سلوک راه عشق و فنا به وسیلهٔ مرغان آغاز می‌کند و آنها را از وادی‌های مختلف عبور می‌دهد تا به مرحلهٔ بی‌خودی و فنا یعنی «ساحل دریای معرفت حقیقی» برسند.

چنان‌که نجم‌الدین رازی در رسالهٔ عشق و عقل بدان اشاره کرده: «پس از این در آنجا راهبر بی‌خودی و سیر در آن دریا به قدم فنا توان کرد». (رازی، ۱۳۴۵، ص ۶۱) در آنجا به قول غزالی «روزن دل آنها به عالم ملکوت» گشوده می‌شود و به بیان عین‌القضاة «چشم بصیرت گشاده می‌گردد». از آن پس، سفر «سالک فکرت» قهرمان کتاب مصیبت‌نامه آغاز می‌شود و هر سی مرغ در منطق‌الطیر دیدار با سیمرخ (جبرئیل) را تجربه می‌کنند؛ اما سالک فکرت در لجهٔ دریای معرفت حقیقت سیر می‌کند و به مرحله وحی‌القلب و فهمی وحی‌گونه می‌رسد:

«اگر منطق الطیر داستان سفر مرغان گرفتار در دام رساله الطیر، [ابن سینا] را با گشودن بندهای دام و سفر به سوی ملک بسط می‌دهد، مصیبت نامه تفصیل بازگشت یکی از مرغان رساله الطیر از پیش ملک است که خود نماینده سفر بازگشت همه مرغان است. مرغی که به سبب تحقق قوه بصیرت در خویش تولد دیگری یافته است با نام جدید سالک فکرت، سفر بازگشت را آغاز می‌کند. سفر سالک فکرت درست از همان جا آغاز می‌شود که سفر مرغان منطق الطیر پایان یافته است... مرغان رسیده به سیمرخ پس از این تجربه هر یک سالک فکرت می‌شوند و فهمی وحی گونه پیدا می‌کنند. عطار ضمن حکایتی که در واقع حدیث مشهوری در نزد صوفیان است به امکان این دریافت وحی گونه اشاره می‌کند.»
(پورنامداریان، ۱۳۸۲، ص ۳۲-۲۲)

عطار در حکایت زیر که احتمالاً از خطبه امام علی (ع) در اوصاف پارسایان الهام گرفته، فهمی چون وحی را برای دوستان حق یا اولیاء الله اثبات کرده است:

کرد حیدر را حذیفه این سؤال
گفت ای شیر حق و فحل رجال
هیچ وحیی هست حق را در جهان
در درون بیرون قرآن این زمان
گفت وحیی نیست جز قرآن ولیک
دوستان را داد فهمی نیک نیک
تا بدان فهمی که هم چون وحی خاست
در کلام او سخن گویند راست
فکرت قلبی که سالک آمده است
زبده کامل ممالک آمده است
ز ابتدا تا انتهای کار او
می‌بگویم فهم کن اسرار او

(عطار، ۱۳۵۶، آغاز کتاب)

بنابراین عطار حکمت ذوقی که هر یک از بزرگان شعر و عرفان، مصالح آن را به طور پراکنده در دسترس قرار داده بودند، سامان می‌بخشد. از زمینه‌های خردورزی و بس دانایی و فقع‌گشایی حکیم فردوسی و *رسالة الطیر* ابن سینا از نور چشم حکمت‌گرای سنایی، از برهان‌های امام محمد غزالی و از دقایق سخن احمد غزالی در عشق و از نکته‌سنجی‌ها و تعاریف شیخ اشراق و *عین‌القضاة* و... پی می‌برد که سر دلبران را در حدیث دیگران، خوش توان گفت و مرغان سخن‌گو و دیوانگان سخنور را کسی سر آزدن ندارد و به خوبی می‌توان در این وادی سخن از عشق گفت بی‌این که حلاج‌وار به دار آویخته شوی و *عین‌القضاة* وار شمع آجین گردی و بیان شاعرانه عاشقانه محمل خوبی برای این مقصود بود. در پی‌ریزی این حکمت ذوقی، عطار به تیشه طنز و طعن به پایه‌های حکمت یونانی ضربه می‌زند. در داستان دیوانگان او در *منطق‌الطیر* مجذوبان و شیفتگانی اجرای نقش می‌کنند که با وجود این که در نگاه عاقلان کارشان با عقل سازگار نمی‌نماید و به تعبیر *نهج‌البلاغه* گویی قاطی کرده‌اند؛ اما عقل از آن انگشت به دندان می‌ماند و از دریافت آن مبهوت می‌شود:

جمله دیوان من دیوانگیست
عقل را با این سخن بیگانگیست
جان نگردد پاک از بیگانگی
تا نیاید بوی این دیوانگی

(همان، ص ۲۵۱)

۲. عشق در حکمت ذوقی عطار

حکمت ذوقی عطار بر پایه نظریه عشق الهی بنا شده است. عطار پیکر این حکمت را بر اساس *سوانح‌العشاق* سلف خود، احمد غزالی پی‌ریخته و به صورت مبسوط فهم خویش را از کلام‌الله بیان کرده است:

«سوانح بیان ذوقی و فهمی است که مصنف از حقیقت دو کلمه *یحبهم* و *یحیونه* دریافته است. آن معانی که غزالی در فصول سوانح به آن اشاره کرده است به ظاهر پراکنده و غیرمنسجم است؛ ولی در حقیقت چنین نیست، مطالب این کتاب

بیان یک حکمت ذوقی و به تعبیر فلاسفه شرح مابعدالطبیعه است که اساس یک مکتب صوفیانه و عرفانی را که تصوف شعر فارسی است، بنا نهاده است. محور این مابعدالطبیعه وجود نیست؛ بلکه عشق یا حب است در دو عبارت یحبهم و یحبونه.»
(پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۲)

محوری‌ترین عنصر حکمت ذوقی عطار نیز همان عشقی است که احمد غزالی آن را در عین، شین و قاف مضمّر دانسته و قاف را اشارت به قلب دانسته است. (غزالی، ۱۳۸۳، ف ۵۴) عشقی که غزالی توصیف کرده است، بسیار متناقض‌نماست و اصل عدم تناقض در بیان فلاسفه را به چالش می‌کشد:

«عشقی که قائم به خود، او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است، پرواز خود است، صیاد خود است، شکار خود است، قبله خود است و مستقبل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است، اول خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیت خود است، صمصام خود است و نیام خود است، او هم باغ خود است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمر، هم آشیان و هم مرغ.»
(همان، ف ۱۰)

خلاصه عشق، سلطانی است که مرکب روح او را حمل می‌کند. روح از عدم به وجود آمد به سرحد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود، در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد.
(همان، ف ۱)

از نظر غزالی این عشق که در قوس نزول سوار است و به عالم حدوث آمده است، در قوس صعود باید مرکب شود و روح را بالا ببرد. این جاست که اهمیت عشق و وظیفه مهم او آشکار می‌شود و روح در بازگشت قائم به عشق است. «آن وقت بود که از علائق و عوایق این جایی وارهد و از پندار علم، هندسه و هم، فیلسوفی خیال و جاسوسی حواس باز رهد.» (همان، ف ۹)

غزالی در رساله‌الطیر خود نیز از زبان مرغان، عشق را به سبب آنکه منشأ الهی دارد و مبدأ آن یحبهم است، آسمانی می‌داند و از عوارض و علل دور و در عین پاکی و طهارت معرفی کرده است. (غزالی، ۱۳۵۵، ص ۳۳-۳۴)

البته تأثیر شیخ اشراق (وفات ۵۸۷) بر عطار نیز قابل توجه است. او نیز در رساله‌ی زیبا و عمیق و شگفت‌آور فی حقیقه‌العشق شالوده‌ی این سخن را پی افکنده و به بیانی روشن و رسا آورده که:

و لولا کم ما عرفنا الهوی
 و لولا الهوی ما عرفنا کم
 گر عشق نبود و غم عشق نبود
 چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
 و ر باد نبود که سر زلف ربودی
 رخساره‌ی معشوق به عاشق که نمودی

(سهروردی، ۱۳۹۰، ص ۷۸-۹۰)

این موضوع بر سر تا سر قرن ششم پرتو افکنده و عطار نیز در آثارش جانب عشق را عزیز داشته و از عشق سخن به فراوانی گفته است. آن هم از عشقی که بخشش خدایی است:

عشق جز بخشش خدایی نیست
 این به سلطانی و گدایی نیست...
 هر چه عطار گوید از سر عشق
 به یقین دان که جز عطایی نیست

(عطار، ۱۳۷۱، غزل ش ۱۱۵)

عشق تو پرده صد هزار نهاد

پرده در پرده بی‌شمار نهاد

(همان، ش ۱۶۰)

درد عشق آمد دوای هر دلی

حل نشد بی‌عشق هر گز مشکلی

عشق در دل بین و دل در جان نهان
صد جهان در صد جهان در صد جهان
مصلحت اندیش نبود درد عشق
بی قراری خواهد از تو درد عشق

(همان، ش ۳۴۶)

دلی کز عشق جانان جان ندارد
توان گفتن که او ایمان ندارد

(همان، ش ۱۹۳)

شعر تو عشاق را سرمایه داد
عاشقان را دایم این سرمایه باد
ختم شد بر تو چو بر خورشید نور
منطق الطیر و مقامات طیور

(عطار، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷)

در وادی‌های هفت گانه شهر عشق عطار نیز عشق بعد از طلب است و بعد از عشق معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا که این مقامات را عطار بر اساس حکمت ذوقی و هندسه فکری خود تنظیم کرده است و با مقامات مشهور در نزد صوفیه متفاوت است. یعنی آنچه در اللمع آمده است و به ترتیب: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا صورت‌بندی شده است.

با این که در امهات کتب صوفیه عشق جزو مقامات نیست؛ اما عطار در طراحی وادی‌های سلوک به عشق جایگاهی رفیع می‌دهد و پیوسته آن را مقابل عقل می‌نشانند تا تفاوت مشربش را با فیلسوفان عقل‌گرا نمایان‌تر سازد:

عشق اینجا آتش آمد عقل دود
عشق کامد در گریزد عقل زود
عقل در سودای عشق استاد نیست
عشق کار عقل مادرزاد نیست

(همان، ص ۲۲۱)

برای رسیدن و درک اصل عشق، گشوده شدن چشم غیبی لازم است:
 گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست
 اصل عشق اینجا بینی کز کجاست
 گر ترا آن چشم غیبی باز شد
 با تو ذات این جهان همراز شد
 مرد کارافتاده باید عشق را
 مردم آزاده باید عشق را

(همان)

۳. ملامت در حکمت ذوقی عطار

ملامت از لوازم عشق است؛ اما در نظر عطار موضوع ریشه‌دارتر و مقبول‌تر است. زیرا او در شهری زیسته که پایگاه ملامتیان بوده و این در مشرب او بی‌تأثیر نبوده است. طرحی که ملامتیه در قرن سوم در نیشابور در انداختند، مبارزه با بدترین رذیلت اخلاقی آدمی یعنی ریا، نفاق و زهدفروشی بود که عارفان واقعی را از بند نام و ننگ رهایی می‌بخشید و در اخلاق و توحید وارد کرده و این طریق آنان را از دیگر صوفیان متمایز می‌کرد. تمایز طریقه خراسان و طریقه اهل عراق چنان‌که ابوسعید خرقوشی و عبدالرحمن سلمی هم‌شهریان عطار متذکر شده‌اند، آن است که «تصوف طریقه اهل عراق است و راه ملامتی طریقه اهل خراسان. مرکز طریقه اهل عراق، بغداد بود و مرکز ملامتیان خراسان، نیشابور... ملامتیان خراسان و صوفیان بغداد از چند جهت با هم فرق دارند: یکی این که اصول ملامتیان مبتنی بر علم و اصول صوفیه مبتنی بر حال؛ دیگر آن که ملامتیان اکراه دارند که از راه لباس و مرقعه پوشیدن در جامعه شناخته شوند، در حالی که صوفیه به این کار تمایل دارند». (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۲۶)

عطار چه در زندگی شخصی و چه در آثارش به اصول و مبانی ملامتیان تمایل داشته و وفاداری نشان داده است. او از صوفیان بی‌کار و اهل خانقاه نیست؛ بلکه دارای دانش داروسازی و فن طبابت است و در همین شغل عطاری و در لباس اهل بازار به مردم و نیازمندان خدمت می‌کرده و از درمان‌های جسمانی به درمان‌های روحانی رسیده است. در

آثارش چه در غزلیات و چه در منظومه‌ها به نمونه‌هایی از بیان ملامتیان و ملامتی‌گری وی باز می‌خوریم:

مرا قلاش می‌خوانند هستم
 من از دردی کشان نیم مستم
 نمی‌گویم ز مستی توبه کردم
 هر آن توبه کزان کردم شکستم
 ملامت آن زمان با خود گرفتم
 که دل در مهر آن دلدار بستم
 من آن روزی که نام عشق بردم
 ز بند ننگ و نام خویش رستم
 نمی‌گویم که فاسق نیستم من
 هر آن چیزی که می‌گویند هستم
 ز زهد و نیک‌نامی عار دارم
 من آن عطارد دردی خوار مستم

(عطارد، ۱۳۷۱، ص ۴۸۱)

در منطق‌الطیر نیز ضمن حکایتی تمثیلی، مذهب ملامتی خویش را بدین صورت آشکار

می‌کند:

گفت مجنون گر همه روی زمین
 هر زمان بر من کنندی آفرین
 من نخواهم آفرین هیچ کس
 مدح من دشنام لیلی باد و بس
 خوش تر از صد مدح یک دشنام او
 بهتر از ملک دو عالم نام او
 مذهب خود با تو گفتم ای عزیز
 گر بود خواری چه خواهد بود نیز

(عطارد، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶)

یکی دیگر از اصول ملامتیه توجه به علم است و عطار ضمن این که به علم توجه خاص نشان داده؛ اما به شیوه ملامتیان از خودنمایی و فضل فروشی خودداری کرده است. شاید به همین سبب است که عطار در ادبیات فارسی مانند حکیم فردوسی، حکیم ناصرخسرو، حکیم سنایی و حکیم نظامی و برخی دیگر بدین لقب شهره نشده است. او با این که از دانش فراوان برخوردار است و با علم سر مهر و سازگاری دارد؛ ولی اهل فضل فروشی و حکمت‌نمایی نیست و «چندان اثری از اظهار فضل چه در ساخت و بافت کلام و چه در حوزه اشارت و واژگان او نمی‌بینیم؛ زیرا هم مخاطبان عطار و هم شور و حال وی محلی برای اظهار فضل باقی نمی‌گذارد، به طور کلی اگر وجد و حال سنایی در پس شعرهای حکمت‌نمون و چهره حکیم‌نمای وی پنهان می‌ماند، این علم و دانش عطار است که در پس شور و حال صوفیانه وی محو می‌شود». (پورنامداریان، ۱۳۸۵، ص ۲۶۲)

۴. زبان حکمت ذوقی عطار

هر حکمتی منطق و زبان مناسب خودش را دارد. زبان منطقی و خالی از عنصر خیال و با ویژگی‌های ساختاری معین و مبتنی بر کارکرد ارجاعی، پیام لازمه حکمت بحثی است؛ اما عطار با طراحی حکمت ذوقی ضمن اعتبار بخشیدن به عنصر خیال - چه خیال متصل و چه خیال منفصل (صور مرایا و منامات) - و شعر، قصه، زبان تمثیل و بیان عاطفی نیز با کثرت آثار، خویش را در اندیشه شاعرانه‌اش جلوه‌گر کرده است. در بیتی از الهی‌نامه تفاوت بین زبان علم و زبان معرفت را بیان کرده و رازگونه بودن آن و مشکل گنگ بودن و بیان‌ناپذیر بودن دریافت‌های معرفت شهودی را یادآور شده است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید

زبان معرفت گنگ است جاوید

(عطار، ۱۳۸۷، بیت ۲۷)

از این رو عطار در آثار خود به ابتکاراتی دست زده است. او در حوزه شعر، کاخی را که سنایی پی افکنده بود، به سوی بلندی و کمال برافراشت و مثنوی‌های جامع و عمیقی را به ادب صوفیه هدیه کرد که هر یک دروازه‌ای را به سوی معرفت خاص آنان گشود. او در

مثنوی‌ها به سوی بیان‌ناپذیری دریافت‌های شهودی و عرفانی راهی گشود و بیان آنها را تفسیر کرد و از کلیه امکاناتی که پیشتر زمینه‌اش فراهم شده بود، بهره برد. از زبان اشارت (رمز، نماد، تمثیل، داستان و...) که هر یک به طور اجمال و مختصر به وسیله دیگران تجربه شده بود، به گونه‌ای گسترده در آثار خود استفاده برد. در *منطق‌الطیر* از زبان مرغان چگونگی گشوده شدن روزن دل مورد اشاره غزالی و چشم بصیرت مورد تأکید *عین‌القضاة* را تشریح کرد و هیچ‌کاره بودن عقل را در این وادی گوشزد کرد و در *مصیبت‌نامه* سالک فکرت را که قوه فکری بصیرت در برابر قوه عقلی است، به عنوان رمزی شخصیت بخشید تا به معرفتی ورای قیل و قال مدرسه و طور و رای طور عقل (مورد اشاره *عین‌القضاة*) و عقل ذوقی (مورد اشاره سنایی) برسد.

هر یک از اینها می‌تواند زبان را از حوزه طبیعی و عادی و منطقی اهل فلسفه جدا کند و وقتی به شعر و عشق و عرفان نیز درآمیخته شود، شور و حال دیگری خواهد یافت و راهی را خواهد گشود که غیر از راه فیلسوفانه با بیان و زبان معین و تعریف شده خواهد بود. بنابراین نفس شعرها و منظومه‌های او نوعی رو در رویی با فلسفه و معرفت علمی است؛ علاوه بر این که او در اشعارش حکمت دیوانگان را بنا نهاد که خود دانشی دل‌کش است. البته این به معنی دوری وی از حکمت و دانش نیست؛ زیرا او بدین وسیله دفتر حکمت ذوقی را پیش سالکان الی‌الله گشود.

عطار خود را از نظر شعر پیرو سنایی و فردوسی می‌خواند و به اصطلاح خود، فقح‌گشایی می‌کند و از صندوق سینه خود، عطر سخنی بکر و بدیع و دست‌نخورده را در مشام جان‌ها می‌پراکند:

هم‌چو فردوسی فقح خواهم گشاد
چون سنایی بی‌طمع خواهم گشاد
زین سخن کامروز آن ختم منست
نیست کس همتای من این روشنست

ترک خور کاین چشمه روشن گرفت

از زبـور فارسیـی مـن گرفت

(عطار، ۱۳۵۶، ص ۲۶۷)

با این که گاه مثل مولانا از تنگنای زبان شکوه کرده است؛ اما کوشیده از تمام ظرفیت‌های ممکن زبان، بهره ببرد:

جانا حدیث حسنت در داستان نـگنجد

رمزی ز راز عشقت در صد زبان نـگنجد

(عطار، ۱۳۷۱، غزل شماره ۱۶۷)

او در تمام آثارش شاعر است و بیانی شاعرانه دارد، حتی در تذکرة‌الاولیاء و بخش‌های ترجمه‌ای آن. در منظومه‌هایش به جنبه‌های نظم و موسیقی کلمات و جنبه‌های روایی یک‌جا توجه کرده است و کمتر منظومه او است که به نحوی از قصه و روایت خالی باشد. عطار زبان ادبی که ساختاری متفاوت با زبان غیرادبی دارد را برای بیان حکمت خویش برگزیده است؛ چرا که شعر به سبب داشتن ساختار نظم علاوه بر وزن و قافیه از سطوح مختلف توازن آوایی، واژگانی و نحوی برخوردار است و موسیقی حاکم بر این توازن‌ها و تناسب‌ها حوزه تأثیر این حکمت را بیشتر کرده است. خواندن منظومه‌های عطار به عنوان یک متن داستانی با ویژگی‌های توازنی مذکور قابل توجه و تحلیل است. (اخلاقی، ۱۳۷۶، ص ۸۱ به بعد) علاوه بر این اغلب آثار عطار جنبه روایی و داستانی دارد. عطار قصه‌پرداز است، در الهی‌نامه ۲۸۲ قصه، در مصیبت‌نامه ۳۴۷ قصه و مثنوی‌های دیگر او هم جمعاً ۷۹۷ قصه و تذکرة‌الاولیاء ۹۱۸ حکایت دارد. که بنا بر این آمار او بیشتر از همه قصه‌پردازان، قصه آفریده است.

متون داستانی اعم از داستان‌های کهن و داستان‌های امروزی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. «دسته نخست متن‌هایی که مستقیماً به وقایع، اشخاص و... اشاره دارند و جهان ویژه خود را واقعی یا خیالی، می‌سازند و از آن فراتر نمی‌روند...؛ دسته دوم متن‌هایی است

که به طور غیرمستقیم و با واسطه به مدلول یا جهان خاص خود اشاره دارند. در این داستان‌ها مقصود چیز دیگری ورای وقایع، اشخاص و اشیاء نشان داده شده است. متن داستان دالّ یا صورت دلالت‌گری است که در مرتبه نخست به رخدادها، اشخاص و... دلالت می‌کند و جهان داستان، جهان سطح نخست را می‌سازد؛ اما در مرتبه دوم این جهان مدلول خود به جهانی دیگر اشاره دارد و به بیان دیگر دالّ یا صورت دلالت‌گری است که به مدلولی دیگر دلالت می‌کند». (اخلاقی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰-۱۱۹) متون داستانی عطار به ویژه منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه از این دو سطح برخوردار است و در پس سطح نخست داستان، لایه عمیق‌تری قرار دارد که با رمزگشایی از آن اندیشه‌های عرفانی نهفته در آن آشکار می‌گردد. روشی که پیش از او شیخ اشراق در نثر به کار گرفت و عطار از آن سنت در شعر بهره برد و آن را منطق پرنندگان یا زبان دیگر نامید:

من زفان نطق مرغان سربه سر
 با تو گفتم فهم کن ای بی‌خبر
 در میان عاشقان مرغان درند
 کز قفس پیش از اجل بیرون پرنند
 جمله را شرح و بیان دیگر است
 زان که مرغان را زفانی دیگر است
 پیش سیمرغ آن کسی اکسیر ساخت
 کو زفان آن‌همه مرغان شناخت

(عطار، ۱۳۶۳، ص ۲۹۱)

عطار درباره چگونگی زبان این حکمت چنین توضیح می‌دهد:

درست است که کلام الله سخن است. این سخن با مقولات فلاسفه فرق دارد؛ فرق کلام الهی با سخن فلاسفه و متکلمان این است که الفاظ ایشان حاصل مفاهیم عقلی است و سخنان فلاسفه و متکلمان همه منقولات است؛ لکن کلام الهی خود مرتبه‌ای از مراتب وجود است، به عبارت دیگر سخن الهی مرتبه نازل معانی تکوینی است. این معانی را

خداوند تعالی در قرآن با کلمه «کن» بیان فرموده است. کن اساس دو عالم است و کن سخن است:

به چشم خُرد منگر در سخن هیچ
که خالی نیست دو گیتی ز «کن» هیچ

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۲۹)

نه تنها اساس دو عالم، بلکه همه مراتب موجودات در سخن ظاهر شده است. معنای قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر نیز همین است. کلمات قرآنی صورت نازل حقایق تکوینی است؛ پس چون اساس دو عالم و کلیه مراتب موجودات در سخن متجلی شده است، انسان می‌تواند همه اسرار موجودات و حکمت آنها را از طریق سخن کشف کند:

اگر موجود اگر معدوم باشد
در انگشت سخن چون موم باشد
از این هر قسم در ذوق و اشارت
به صدگونه توان کردن عبارت

(همان، ص ۳۰)

بدین ترتیب عطار علاوه بر ضرورت‌های زبان اشارت کثرت سخن و شعرسرایی خویش را هم توجیه کرده و لایزالی سخن را مورد تأکید قرار داده است. شکل‌گیری زبان عرفانی بر اساس ضرورت‌های درونی، ذاتی، بیرونی و اجتماعی بود که دلایل آن را اغلب صوفیان و عرفا خود بدان اشاره کرده‌اند. یکی از آن دلایل توجه آنان به علم باطن در برابر علم ظاهر بود تا معانی باطن تنها برای اهلش قابل دریافت باشد و غیری آن را نداند؛ بنابراین زبان اشارت را بر زبان عبارت و معتاد همگان برگزیدند. از ابن عطا (وفات ۳۰۹ هـ. ق) پرسیدند: «چه بوده است شما را، ای صوفیان که الفاظی اشتقاق کرده‌اید که بر شنوندگان غریب گشته است و زفان معتاد به جای بگذاشته‌اید؟ و این از دو بیرون نیست یا تمویه می‌کنید و حق را تمویه به کار نیاید. درست گشت که حق با شما نیست یا در مذہبتان عیبی و عواری هست که پوشیده می‌کنید. ابن عطا جواب داد این از

بهر آن کردیم که ما را بر این غیرت می‌آید، از بهر آن که بر ما عزیز بود و نخواستیم که غیر طایفه ما را از آن شراب بهره‌ای باشد... و این شعر بگفت:

إِذَا أَهْلُ الْعِيَارَةِ سَأَلُونَا
أَجَبْنَاَهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ
نُشِيرُ بِهَا فَفَحَصْنَا عُمُوضَنَا
تُقَصِّرُ عَنْهُ تَرْجَمَةُ الْعِيَارَةِ»

(مستملی بخاری، ربع سوم، ۱۱۶۲-۱۱۵۸)

چون اهل عبارت از ما سؤال کنند؛ به ایشان با نشانه‌های اشارتی پاسخ می‌دهیم. اشارت ما به آن معانی باطنی است تا پوشیده‌گویی و رازداری را حاصل کنیم که جامه عبارت از در بر گرفتن آن کوتاه است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید
زبان معرفت گنگ است جاوید
چو مشتی حیرت خود باز گفتم
چو مشتی خاک زیر خاک خفتم
مرا گویی مگو دیگر نگویم
چه سازم می‌بسوزم ار نگویم

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۴۰۳)

نوع نگاه عطار به سخن هم متفاوت است. او به جهان زبان و سخن خود توجه دارد و آن را با سخن فلاسفه و متکلمان که همه معقولات و منقولات است، فرق می‌گذارد و برخلاف آنها که شأن شعر را به سبب استوار بودن بر مقدمات خیالی و کاذب پایین آورده‌اند و در میان صناعات پنج‌گانه (برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر) کمترین ارزش را به شعر داده‌اند؛ او برای شعر، اعتبار و ارزش فراوان قائل شده است و سخن را با توجه به کلام الهی اساس دو عالم می‌داند:

اساس هر دو عالم جز سخن نیست
که از کن هست گشت و لا تکن نیست

سخن از حق تعالی منزل آمد
که فخر انبیای مرسل آمد

(همان، ص ۲۹)

می‌بینیم که عطار خواسته است به زبان مورد نظرش جنبه الهامی و جوششی بدهد و آن را نازل شده از سوی حق تعالی دانسته و مخاطب را از زبان عبارت به زبان اشارت رهنمون کرده است:

در کتاب من مکن ار مرد راه
از سر شعر و سر کبری نگاه
از سر دردی نگه کن دفترم
تا ز صد یک درد داری باورم

(عطار، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷)

از سوی دیگر بسیاری از اصول منطق ارسطویی از جمله اصل عدم تناقض را در حکمت خویش به هم ریخته، مثلاً عقلاً المجانین تعبیری پارادوکسیکال و متناقض‌نمایی از شخصیت‌های مهم داستان‌های عطار هستند:

جمله دیوان من دیوانگیست
عقل را با این سخن بیگانگیست

(همان، ص ۲۷۱)

نتیجه

عطار با توجه به آموزه‌های قرآنی حکمت را ستوده و آن را داده الهی می‌داند. او در حکمت ذوقی خود با حکمت بحثی تقابل و رویارویی دارد و برای تمایز و تشخیص حکمت خود از تعبیری چون حکمت یثرب و حکمت ذوقی استفاده کرده است تا در برابر فلسفه یونانی از آموزه‌های ایمانی و وحیانی دفاع کند. او ذکر را بر فکر مقدم داشته است و از عشق در برابر عقل سخن گفته و در حوزه عشق الهی از احمد غزالی و شیخ اشراق بهره

برده و در صورت‌بندی مراحل سلوک، عشق را وادی دوم قلمداد کرده که نشان‌دهنده اهمیت عشق در نظرگاه عطار است. در حکمت او به شیوه ملامتیان که خاستگاه آن نیشابور است، توجه شده است. به‌ویژه عطار داشتن شغل، کسب و علم را مهم دانسته، ولی علم‌نمایی و فضل‌فروشی نکرده است تا به اصول ملامتیان وفادار باشد. داستان‌پردازی و برجسته کردن شخصیت عقلاء‌المجانین در داستان از شگردهای عطار در حکمت خویش است. علاوه بر این زبان شعر و زبان نطق مرغان، زبان تمثیلی، زبان عطار را از منطق و فلسفه ارسطویی که زبان بی‌تخیل است، متمایز کرده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قرآن کریم.
- اخلاقی، اکبر. (۱۳۷۶)، تحلیل ساختاری منطق الطیر، اصفهان: نشر فردا.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۵)، پژوهش‌های عرفانی، منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور، تهران: نشر نی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ . عقل و فلسفه از نظرگاه عطار، کیهان فرهنگی، شماره ۱۲۰، ص ۲۲ و ۲۳.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۴۵)، عشق و عقل، به اهتمام احمد تفضلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۰)، عقل سرخ، شرح و تأویل تقی پورنامداریان، تهران: سخن.
- العبادی، قطب‌الدین اردشیر. (۱۳۴۷)، صوفی‌نامه، تصحیح و مقدمه غلامحسین یوسفی، تهران: بنیاد فرهنگ.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تحشیه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۷۱)، دیوان، تقی تفضلی، تهران: علمی فرهنگی.
- _____ . (۱۳۶۳)، منطق الطیر، محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات الهام.
- _____ . مصیبت‌نامه، (۱۳۵۶)، به اهتمام و تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال، تهران:

- _____ . تذکرة الاولياء، (۱۳۷۴)، به کوشش نیکلسون، تهران: صفی عیشاه.
- غزالی، شیخ احمد. (۱۳۸۳)، سوانح العشاق، به کوشش علی محمد صابری، تهران: انتشارات حقیقت.
- _____ . (۱۳۵۵)، داستان مرغان - متن فارسی رساله الطیر خواجه احمد غزالی، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، شرح التعرف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مولانا، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۵۷)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی