

مجید عابدی

دانشجوی دوره دکتری دانشگاه آزاد مشهد

دره طّار

(نگاهی به درد و چشم‌اندازهای لفظی و معنوی آن در آثار

ء طّار نیشابوری)

چکیده

بسامد بالای واژه «درد» و واژه‌های مربوط به آن در تعابیر و تصاویر گوناگون، همراه با القای مفاهیمی ویژه بر مبنای واژه مذکور، تمامی آثار عطّار نیشابوری را در میان آثار دیگر شاعران عارف، ممتاز ساخته است. این مقاله بر آنست تا با تکیه بر کیفیت آثار عطّار در این حوزه، عوامل مرتبط و مؤثر در چگونگی شکل‌گیری چنین کیفیتی را مورد ارزیابی قرار دهد.

واژه‌های کلیدی:

عطّار، درد، طبیب، عرفان، کیمیا، عادت‌زدایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

از سردردی نگه کن دفترم
تا ز صد، یک درد داری باورم
گوی دولت آن برد تا پیشگاه
کاز سر دردی کند این را نگاه
(منطق الطیر، 1379: 189)

تنها با نگاهی کمی به آثار منظوم عطار، می‌توان به این نکته پی برد که «درد» اصلی‌ترین دست مایه سروده‌های این شاعر عارف است. او در منطق الطیر، در 50 بخش و طی 96 بیت از درد سخن گفته است؛ در الهی‌نامه، در 57 بخش و طی 104 بیت؛ در مصیبت نامه، در 71 بخش و طی 104 بیت؛ و در اسرارنامه، در 19 بخش و طی 29 بیت، «درد» چاشنی سخن عطار است. این آمار در دیوان قصاید، غزلیات و ترجیعات او نیز - با وجود تفاوت‌های ساختاری و محتوایی آن با مثنوی‌های او - شگفت‌آور است: در 208 غزل، قصیده و ترجیع بند، 276 بیت بر پایه مضامین مربوط به «درد» پرورده شده‌اند. ده‌ها واژه و اصطلاح پزشکی، از نام بیماری‌ها گرفته تا داروها و شیوه‌های درمان و ... در دل تعبیرها و تصویرهایی زنده و پویا جای گرفته‌اند، تا جلوه‌گاه و جلوه‌گر «درد» در «دفترها» عطار باشند.

«لویی ماسیون» تکیه‌گاه آثار عطار را سه رکن «زیبایی، عشق و درد» می‌داند، ام‌تا بر این نکته نیز تأکید می‌کند «که درد را رکن عمده و مایه ابتکار او باید دانست.» (اشرف زاده، 14:1373) اما شاید دکتر اشرف‌زاده حق مطلب را بهتر از دیگران ادا کرده باشد، که: «جوهرکلام عطار نیشابوری در آثارش «درد» است. همین درد است که برای عارف، چون آب است برای ماهی ...». (همان، 35:1386) این جوهره والا و آب حیات بخش، به گوئی در جان کلام عطار نشست است که جز در محمل همان جان کلام، در هیچ کجاوه‌ای از تعریف‌های متعارف نمی‌گنجد؛ «درد» را در تعبیر عرفا، «حالتی» دانسته‌اند که «از محبوب ظاهر می‌شود محب طاقت تحمل آن را ندارد.» (سجادی، 215:1362) و این، یعنی همان کجاوه تنگ، که «درد»های عطار را در خود

برنمی‌تابد و فریاد « عقرت بعیری یا امرالقیس! (امرؤالقیس، 19:1371)¹ از آن بلند است...! درد عطّار، دردی نیست که او از «حمّ ل آن» بی‌طاقت شود:

کفر کافر را و دین دیندار را زه‌ای دردت دل عطّار را

(منطق‌الطیر، 1379: 20)

دربارهٔ وسعت چشله‌ها‌های مفاهیم درد عطّار، در جای خود سخن خواهیم گفت.

شاید بتوان با پژوهشی روان‌کاوانه، بر مبنای تاریخ، جامعه‌شناسی و حتّی - وقایع سیاسی، برای این پرسش‌ها پاسخی‌یافت که چرا عطّار، مانیفست عرفان و تجارب عرفانی خود را به گونه‌ای تنظیم کرده است که «درد» کلیدی‌ترین واژه و اصطلاح آن است؟ چرا او هم‌چون بیشتر شاعران عارف پیش و پس از خود شیرازهٔ کتاب عشق و عرفان خویش را با طرح یا واژه‌ای دیگر نبسته است؟ آیا واژه‌هایی چون «غم»، «فراق»، «غربت» و ... که با روح کلی حرفه‌های او نیز سازگارند، از آن مایه ظرفیتت برخوردار نبودند که گنجای زلالی عشق و معرفت عطّار باشند؟

چنان که اشاره شد، پاسخ به چنین پرسش‌هایی با یک واکاوی دامنه دار و بسیار فنی - در همهٔ ابعاد - امکان‌پذیر است، اما نگارنده، با تکیه بر بضاعت مزجاة و وسع اندک خود، چند نکته را در این باره یادآور می‌شود:

اندکی انس با آثار عطّار، کافی است تا بتوان به این نکته پی برد که او، مبادی گوناگون زبانی را برای آفرینش‌های نوین کلامی به خوبی می‌شناخته و بر پایهٔ همین شناخت، برای «ادبیّت متن» همیّتی ویژه قایل بوده است. می‌توان گفت، از میان آنچه فرمالیست‌های امروز، به عنوان شاخص‌های یک متن ادبی متعالی از آن‌ها یاد می‌کنند، آثار منظوم عطّار - البته با تعادل و منطق زبان فارسی در روزگار او - از دو

¹. بخشی از معلقهٔ معروف امرؤالقیس. ابیات مربوط به عنیزه (معشوق شاعر) چنین است:

ویوم دخلت الخدر خدر عنیزه فقالت: لک الویلات انک مرجل

تقول و قد مال الغیبط بنا معا: "عقرت بعیری یا امرالقیس فانزل

شاخص مهم « آشنایی زدایی » (defamiliarization) و «همیت واژه و لفظ» (شایگان فر، 1384: 47 به بعد) برخوردارند.

آشنایی زدایی عطار را باید از نوع خاص آن، یعنی «عادت زدایی» (dehabitualization) (داد، 1383: 4) به حساب آورد، که با شاخص دوم (اهمیت واژه‌گزینی) در آثار او، هماهنگ‌تر و هم‌آواتر است. حضور مداوم «درد» و واژه‌های پیرامون آن، حاصل تلفیق استادانه این دو اصل، برای ایجاد چشم‌اندازهای متنوع لفظی و معنوی، به شعر عطار، «ساخت» و «پرداخت»ی نوآیین بخشیده است. این امر، بیانگر دید دیالکتیکی عطار در نحوه‌گزینش واژه‌ها است و با آنچه در سبک‌شناسی به آن «نگرش خاص» (شمیسا، 1373: 15) گفته می‌شود، هم‌سویی دارد. از چنین دیدگاهی می‌توان دلایل عطار را برای گزینش واژه «درد» و ترجیح آن بر واژه‌های هم‌معنی، در مواردی چون موارد زیر گمانه‌زنی کرد:

1-1- «درد» از هر طرف که خوانده شود «درد است! عطار، چشم‌اندازهایی چون: ازل و ابد - قوس نزول و قوس صعود - خلق و خالق - عبد و معبود - عاشق و معشوق - من‌لخلق الی‌الحق و من‌الحق الی‌الخلق و ... را که متضمن مفهومی خاص از آغاز و انجام هستند، در ژرفای این واژه، یافته و دیده است.

2-1- هر دو «د» در «درد» تداعی‌کننده «دوست‌داشتنی‌ترین‌ها» در عالم لفظ و معنا هستند: دوست - دلدار - دیده - دشت و دمن (یادآور وادی‌های سیر و سلوک) - دست (که بادوست پیوندی لفظی و معنوی دارد و ... عطار، واژه‌ای را برگزیده است که آغاز و انجام آن به «دوست‌داشتنی‌ها» ختم شود. «ر» نیز تداعی‌کننده «راه» برای رهرو است که با سیر و سلوک عارف در پیوند است. (اگر «د»ها تنها «دوست» را تداعی کنند، آغاز و پایان راه تنها دوست است و بس.)

3-1- «درد»، از نظر «زبان‌شناسی» با «تضم‌تن»های خود (درمان - دارو - دوا) به گونه‌ای پیوند دارد که کمتر واژه‌ای در این حوزه به آن شبیه است.

4-1- «د» نخست، متحرک و «د» پایانی، ساکن است. با تکیه بر این امر و امور قلبی، «د» متحرک، تداعی‌کننده آغاز سیر و سلوک و سفر به سوی مطلوب است (= حرکت پرندگان به سوی سیمرغ در منطق الطیر)، و «د» ساکن، حکایت از آرامش و قرار پس از بی‌قراری‌ها دارد (= وصال سیمرغ، فنا، وحدت وجود و ...). در «درد»های

عطّار، از این چشم‌انداز سیلی را می‌بینیم که به «راه» می‌افتد و پس از «طی طریق»، نعره زنان به آرامش دریا می‌رسد:

«دور از تو در و دشت پراز نعره من بود چون سیل به دریای تو آرام گرفتم»

(معیری، دیوان، 1360: 102)

1-5- «درد»، با «دُرد»، پیوند لفظی - و در یک ژرفانگری، پیوند معنوی - دارد. این امر، به شاعر کمک می‌کند تا بر پایه آن، نوعی «ایهام و ابهام تصحیفی» در کلام خود پدید آورد، که در پیوندهای واژگانی دیگر - حداقل در واژه‌های مترادف با «درد» - چنین امکانی، بسیار کم است. به عنوان مثال، در بیت:

درد در من ریز و درمانم مکن زان که درد تو ز درمان خوش تر است

(دیوان، 1362: 45)

به اعتبار «ریختن در ...» می‌توان درد را «دُرد» دانست! از طرفی «درمان» هم مانع از «دُرد» خواندن هر دو «درد» نیست، زیرا می‌توان گفت، دُرد آلودگی سبب بیماری است و بیماری هم به درمان نیاز دارد. یعنی «درد» را در هر دو مصراع می‌توان «دُرد» خواند و مجازاً از آن‌ها «شراب دُرد آلود» را اراده کرد! ... کمتر واژه‌ای از چنین ظرفیت و انعطاف کاربردی برخوردار است. هم‌چنین است در بیت ذیل و بسیاری از ابیات دیگر:

ای ساقی اهل «درد» در این حلقه حاضرند سی ده که کار می‌به مهمات می‌کنی

(همان: 510)

2- به عنوان اصلی انکار ناشدنی، موضوع تأثیر محیط و فضای اجتماعی زندگی شاعر، بر شکلگیری صبر و ساختار آثار او، مورد توجه دانش‌های ادبی - در تمامی حوزه‌ها - بوده و هست. عامل محیط و شرایط زبانی خاص عناصر محیطی - شغل، خانواده و ... - از مهم‌ترین عوامل موثر بر سیر آوانگاردی آثار چهره‌های شاخص ادبی شمرده می‌شود. قطعاً آثار عطّار نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگر تمام آنچه را که درباره زندگی و حرفه عطّار و پدر وی گفته‌اند، «ساخته و پرداخته» و افسانه بدانیم، نمی‌توان در این که حرفه او و پدرش «طّاری» بوده است،

تردید داشت. «ابوبکر ابراهیم» پدر عطّار، که «ر نیشابور به شغل عطّاری روزگار می‌گذرانید»، «صاحب درد» هم بود. (ابراهیمی، 1379: 754)

اگر «اویسی» بودن عطّار را - که جامی در نفحات الانس به آن اشاره نموده است (معین، 1364: 4025) - بپذیریم (اویسی = کسی که مانند اویس قرنی به ظاهر پیری ندارد و مراحل کمال را خود طی می‌کند)، ابعاد تأثیر همه جانبه پدر که ظاهر اُتاشصت سالگی عطّار در قید حیات بوده است - بر ذهن و زبان پسر آشکارتر خواهد بود. تردیدی نیست که بسیاری از روندگان راه حقیقت و عرفان چه ویژه عطّار - برای گذران معیشت، ممری جز حرفه و صنعت خود نداشته‌اند. این امر، برای اهل سیر و سلوک، امری طبیعی، و برای مردانی چون عطار، مایه مباهات بوده است. (رک. اشرفزاده، 1387، قدرت‌ستیزی عارفانه عطار) نشانه بارز عدم منع معیشت، حرفه و شغل از پرداختن به سیر و سلوک را در «مرصاد العباد» می‌بینیم، که در آن تئوریسین بزرگ عرفان اسلامی - شیخ نجم الدین رازی - فصلی ویژه را به «سلوک محترفه و اهل صنایع» اختصاص داده است. (رازی، 1363: 286 به بعد)

3- بخش قابل توجهی از «درد»های عطّار، در حوزه معنایی «نجات‌دهندگی» مفهوم پیدا می‌کنند. عطار، به واقع عطّار است! طبیعی حاذق که با تاب و طاقتی مثال زدنی در لباس شخصیتهای حکایات یا هیأت درویشانه خود - به درمان‌گری و رهنابیدن بیماران درمان‌سرای خود از درد می‌پردازد؛ پزشکی است استثنایی، که با داروی «درد» به علاج «درد» بر می‌خیزد! این پزشک توانا با استفاده از تمام ابزارهای این جهانی و آن جهانی، برای علاج بیماران عام (بشریت) و خاص (سالکان و راهروان) مهیا است. ابزارهای معنوی او، آب زندگانی، خضر، عیسی و ... و ابزار مادی او دنیای واژه‌هایی است که به فراخور نیاز و به نسبت ارتباطشان با ابزار اصلی او (درد) از آنها استفاده می‌کند: درد، درمان، طبیب، علاج و ...

در هیأت «دهد»، دقیق‌ترین و فنی‌ترین گفتمان را، برای فهمیدن و فهماندن درد بیماران (پرندگان یا مرغان) به کار می‌گیرد. موضع درد هرکدام را تشخیص و برای آنان شرح می‌دهد، آنگاه دقیق‌ترین و مؤثرترین نسخه‌ها را برایشان می‌پیچد. او طبیعی است که خود نیز درمان‌شده دارویی این چنین است:

خربسوز و مرغ جان را کار ساز تا خوشت روح الله آید پیشباز

مرحبا ای عندلیب باغ عشق ناله کن خوش خوش ز درد و داغ عشق
خوش بنال از درد دل داوود وار تا کنندت هر نفس صد جان نثار ...

(منطق الطیر، 1379: 35-36)

عذرهای پرندگان منطق الطیر، بیماری‌های پیچیده و خطرناکی هستند که تنها طبیعی چون هدهد (= عطّار) با به کارگیری ابزارها و هنرهای گوناگون طبابت، از پس علاجشان برمی‌آید. بیماری بلبل، طوطی، طاووس، بط، کبک، همای، باز، بوتیمار، کوف (جغد)، وصوه (گنجشک)، علاوه بر پیچیدگی و علاج‌ناپذیری، با مقاومت لجوجانه و – اکثر آ – خودخواهانه آنها نیز همراه است. آنها به سبب سرباز زدن از پذیرفتن نوش داروی تلخ سفر برای یافتن سیمرغ سلامت، ماندن در بستر شوم بیماری را برگزیده‌اند. از این گذشته، این بیماران، خود ادعای طبابت دارند و تیختر آمیخته با جهلشان، سدّ مقاومت جاهلانه آنها را نفوذ ناپذیرتر کرده است. چنان که بلبل:

گفت بر من ختم شد اسرار عشق (!) جمله شب می‌کنم تکرار عشق ...

(همان: 40)

و پس از طرح چنین ادعایی و توجیه کامل آن، به یک خود درمانی عجیب دست می‌زند):

در سرم از عشق گل سودا بس است زان که مطلوبم گل رعنا بس است

(همان)

هدهد (= عطّار) باید به این طفل بیمار «خرما دوست»، «صبر» بخوراند!:

(سعدی، 1377: 512)

هدهدش گفت ای به صورت مانده باز بیش از این در عشق رعنائی مناس

عشق روی گل بسی خارت نهاد کارگر شد بر تو و کارت نهاد!

(منطق الطیر، 1379: 41)

و نسخه‌ای که طبیب می‌پیچد؛ این است:

در گذر از گل که گل هر نو بهار بر تو می‌خندد، نه در تو (!) شرم دار ...

(همان)

ناز و تبختر طوطی - دیگر بیمار درمانگاه ههد (= عطّار) - نیز با حال و وضع بیمار پیشین یکی است: اصرار بر ماندن در بیماری و ترجیح آن بر درمان!

خضر مرغانم از آنم سبز پوش بوک دانم کردن آب خضر نوش
من نیارم بر در سیمرغ تاب بس بود از چشمه خضرم یک آب!

(همان: 42)

طیب (هدهد = عطّار) ابتدا با کلام درمانی خاصی، مهم‌ترین بیماری او را (غرور و تکبر او را) تحت درمان قرار می‌دهد:

هدهدش گفت: «ای ز دولت بی‌نشان مرد نبود هر که نبود جان فشان
جان ز بهر این به کار آید تورا تا دمی در خورد یار آید تورا
آب حیوان خواهی و جان دوستی؟! رو که تو مغزی نداری، پوستی!»

(همان)

آن گاه، این نسخه را با تجویز داروی «جان فشاندن» می‌بندد:

جان چه خواهی کرد، بر جانان فشان در ره جانان چو مردان، جان فشان

(همان)

به این ترتیب، برای درد «عذرها و بهانه‌ها» ی مرغان - به نوبت - دارو و درمان تجویز می‌کند ... نتیجه درمان‌ها و روان درمانی‌های طیب این است که شفای بیماران، در لباس رسیدن به سیمرغ سعادت و سلامت حاصل می‌شود.

اگر جوزف ال. هندرسن (یکی از شاگردان یونگ)، پرنده را «یکی از رمزهای تعالی» شمرده است (پورنامداریان، 1375: 408) و «رسالة الطیرها در واقع از نظر موضوع، مرحله بعد از آگاهی روح را نشان می‌دهند» (همان جا) می‌توان گفت تعالی و آگاهی روح، نتیجه درمان شدن امراض مهلکی است، که باید به دست طبیبی کامل و حاذق، انجام پذیرد. عطّار، در الهی نامه نیز، طیب است. طبیبی در لباس شاه، که کار دشوار درمان شش پسر مالیخولیایی را - با دردهایی که در قالب آرزوهای دست نیافتنی ظاهر شده‌اند - عهده‌دار است. (نفس، عقل، علم و ...)

در اسرار نامه هم برای درمان ناپذیرترین دردها، استثنایی‌ترین و کارآمدترین داروها تجویز می‌شود:

چو خاری هست ریحان نیز باشد چو دردی هست درمان نیز باشد
 اگر امروز ظاهر نیست درمان شود ظاهر چو آید وقت فرمان
 آن از حد گذشت این قصه ما نه درد آمد ز قسمت حصه ما
 جهانی را که درمان است حصه نه حصه باشد آن جا و نه قصه!

(اسرار نامه، 1386: 149)

در مقاله‌ی هم‌نام کتاب عطّار با بیان موجز حکایت درخواست پیامبر (ص) از پیرزنان (که او را در دعاهایشان فراموش نکنند)، فنا و مرگ را، بهترین درمان درد آدمی‌زادگان می‌داند (البته نگاه خاص عطّار به مقول‌مرگ، متضمن بحث دیگری است):

همی درمان تو نابودن توست به نابودن فرو افتادن توست
 چه راحت بیش از آن دانی و چه راز که فانی گردی و از خود رهی باز...

(همان: 176)

آیا به راستی باید «درد» عطّار، را همان «کیمیایی که در درون آدمی است» بدانیم؟ (شفیعی کدکنی، 1387: 34) مسلم است که چنین دردی «با کلمهٔ «الم» و «وجع» در عربی یا معادل‌هایی که در زبان‌های دیگر وجود دارد، قابل انطباق نیست و بهتر است به این تعریف جالب از آن اکتفا کرد که: «آنچه خواهند و نامش ندانند» (همان جا). جالب خواندن این تعریف از آن جهت بود که در آن بی‌نهایتی از فراغت لفظ و تعریف گنجانیده شده است، و حقیقتاً مطلب «درد» عطّار، جز با چنین فراغتی، ادا نمی‌شود. چشم‌اندازهای این درد – آن‌گونه که در آغاز اشاره کردیم – آنقدر وسیع و دارای تنوع است، که پژوهنده را در هر گام، با رنگی و درنگی دیگر گونه، به ژرفایی می‌کشاند. گاه، آدمی را از ملایک برتر می‌نشانند، یعنی یاری‌گر او است تا از جوی «ملک» بودن نیز بر جهد و به «وجهه» بهره‌برد. (مولانا: و از ملک هم بایدم جستن ز

جو / کل شیئی هالک الا وجهه؛ و گاه نیز - نه هستی را، بلکه - اصل هستی را به کمال می‌رساند :

عشق را دردی بیاید مرد سوز گناه جان را پرده در، گه پرده دوز
 رهای عشق از همه آفاق به رهای درد از همه عشاق، به
 عشق مغز کاینات آمد مدام لیک نبود عشق، بی دردی تمام
 قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

(منطق الطیر، 1379: 58 - 57)

باید به فکر درمانی برای نداشتن چنین دردی بود. و شاید، بایستهٔ علاج « درد بی‌دردی»، « آتش » باشد :

چون دلم در آتش عشق اوفتاد مبتلای درد بی‌درمان شدم

(دیوان، 1382: 410)

همان آتشی که - به گفتهٔ خاقانی - در دسر از گل خاکی طبع (سرد و خشک) زایل می‌کند تا « درد سر نشان » شود:

در آفرینش نفسی، که بد ز مایهٔ ناقص ریاضتش به کمالی که لازم است رساند،
 نه گل، به نسبت خاکی، نخست درد سر آرد؟ چو یافت صحبت آتش، نه درد سر بنشانند؟

(همان: 860)

عطار، که « نامهٔ اسرار » بر عالم نثار کرده است و « آفاق جهان » از او معطر است و « هشت آق جهان » از او در شورند، کلید ورود به درمان سرای « منطق الطیر » خود را تنها « درد » می‌داند و بس :

از سر دردی بدین دیوان در آی جان سپرزار و به این میدان در آی
 در چنین میدان که شد جان ناپدید - بلکه شد هم نیز میدان ناپدید -
 گرنیایی از سر دردی در او روی نماید تو را گوردی در او

(منطق الطیر، 1379: 189)

درد حاصل کن که درمان درد تو است دردو عالم داروی جان درد توست
در کتاب من مکن ای مرد راه از سر شعر و سر کبری نگاه
از سر دردی نگه کن دفترم تا ز صد یک درد - داری باورم

(منطق الطیر، 1379: 189)

مردان راه، اگر سودای راه بردن به « پیشگاه » را در سر دارند، باید از دارو خانۀ
« مقامات طیور » معجون مفرح « درد بی درمان » برگزینند و توشۀ راه سازند، چه،
« عبوس زهد به وجه خمار ننشینند! » (حافظ، 1365: 479)

گوی دولت آن برد تا پیشگاه کاز سر دردی کند در وی نگاه
در گذر از زاهدی و سادگی درد باید، درد و کار افتادگی
هر که را دردی است، درماتش مباد هر که درمان خواهد او جانش مباد

(منطق الطیر، 1379: 189)

هر که زین شیوه سخن بویی نیافت از طریق عاشقان بویی نیافت
هر که این بر خواند، مرد کار شد و آن که این دریافت، برخوردار شد

(همان)

او گاه در جستجوی درد، طبیب را می جوید؛ و مگر بهانه‌ای سزاوارتر از درد، برای راه
یافتن به محضر طبیب وجود دارد؟

بن همه عطّار دور از روی تو درد از آن دارد که بی داروی تو است

(دیوان، 1362: 32)

گناهی که هاتف غیبی آن را بر بی گناهی ترجیح می دهد، همان گناهی است که
آدمی را به « شفاعت خانۀ دوست » می رساند، چنین گناهی جز در درۀ عطّار نیست :

به پیش کعبه ابراهیم ادهم به حق می گفت که ای دارای عالم
مرا معصوم دار و بی گنه دار گناهی کان رود، زانم نگه دار

یکی هاتف خطابش کرد آن گناه که « این عصمت که می خواهی تو در راه
همی بوده است از من خلق را خواست؛ اگر کار تو و ایشان کنم راست،
- که تا جمله به هم معصوم مانند - همه از رحمتم محروم مانند»

(الهی نامه، 1387: 369 تا 408)

اگر در شفاعت خانه و شفا سرای « رحمت »، بی درمان ترین درد « اهل دوزخ »
درمان می شود تا آن ها مایه رشک اولیاء الله قرار گیرند، از برکت همین گناه و همین
درد است :

بزرگی گفت، صد جان پریشان چو جان من فدای اشک ایشان (= اهل دوزخ)
که دردی را که آن درمان ندارد ز حضرت، جز دل ایشان ندارد
تورا تا درد بی درمان نباشد به درمان کردند، فرمان نباشد
همی یک دردش از صد جان تو را به که دردش از بسی درمان تو را به
(همان: 369)

شیخ نجم الدین رازی، که خود سرملی از در طلب به دیده کشیده و از «میل عنایت
» دوست بینایی یافته است، دیدار " طبیب حاذق " را، به زبانی دیگر شرح می دهد :
« ... هرگاه صاحب سعادت که به میل عنایت از مکلفان است، که حل در طلب در
دیده او کشند، باد عاطفت را از مهلب رأفت به حاجبی فرستند، تا پرده غیرت از درگاه
ء زت براندازد و جمال کمال آن طبیب حاذق دین و دلیل و رهبر عالم یقین بر نظر آن
صاحب سعادت عرضه دهند و اگر طالب صادق در مشرق بود و طبیب حاذق در مغرب
که یا طالب را به سر مطلوب رساند و یا مطلوب را به در طالب آرد ..» (رازی، 1363 :
309)

عطار تمام هستی را از این درد خجسته، سرشار می بیند. دردی که در پس تمام
پرده های عالم - نهان و آشکار - هویدا است :

عشق تو پرده، صد هزار نهاد پرده در پرده، بی شمار نهاد
پس هر پرده، عالمی پر درد گه نهان و گه آشکار نهان

(دیوان، 1362: 121)

این درد، پس از گذشتن از گردنه‌های مخوف هجران نیز، محمل عزیمت جان اوست. خیال محبوب و وصال او برای شیخ نجم الدین کبری «آتش به هم رسیده میان او و آسمان» مینماید و برای عطّار «درد»؛ این هر دو تجربه خواندنی‌اند (تجربه‌هایی که مرزهای قراردادی مجاز و حقیقت را در هم شکسته و سراپا زیبایی شده‌اند):

«در شهرکی بر ساحل نیل گرفتار عشق دختری جوان شدم. روزهای بسیار نه می‌خوردم و نه می‌شامیدم تا آن که آتش عشق شدت گرفت، چندان که چون دم بر می‌آوردم از نفسم آتش می‌دمید و هرگاه چنین می‌شد، در برابر آتش نفسم، از آسمان آتشی بیرون می‌جست و دو آتش میان من و آسمان به هم می‌رسیدند و یکی می‌شدند و من نمی‌دانستم در آنجا که دو شعله آتش به هم می‌رسیدند، چه کسی است. بعد ها دانستم که آن شاهد من در آسمان است.» (فوائح الکمال، نقل از: پورنامداریان، 1386: 53)

لما عطّار (در ادامه دو بیت پیشین) چنین تجربه کرده است:

دوش آمد خیال تو، سحری تا مرا در هزار کار نهاد
هم چو لاله فکند در خونم بر دلم داغ انتظار نهاد
سر من هم چو شمع باز برید پس بیاورد و در کنار نهاد
چون همی بازگشت از بر من درد هجرم به یادگار نهاد
هر زمان عقبه‌ای ز درد فراق پیش عطّار دل فگار نهاد

(دیوان، 1383: 121)

دردی که «طّار دل فگار» از آن می‌گوید، دردی است جاودانی (چون حسن محبوب، فناپذیر نیست):

درد من هیچ دوا نپذیرد زان که حسن تو فنا نپذیرد

(همان: 171)

دردی که به آسانی به دست نیاید، باید هم فناپذیر باشد. شیخ روزبهان بقلی، ادراک را به آستانه تماشای چنین دردی رهنمون شده است تا بداند که این درد را، به صد درد باید جست:

« چون دور ملکوت و روز جبروت، جانم را حاصل شد، در من درد پیدا شد و خود را در امتحان عشق دیدم متواری ... » (بقلی، 1383: 5)

چنین دردی، ویژه « مسافران قرب » است؛ اعلی درجه آن نیز تنها و تنها شایسته مسافران « قرب قرب »

« ... و آنچه ایشان در قرب بینند، هیچ چشم نتواند دید. مسافران قرب قرب را جز درد بر درد نیست ... » (همان: 125)

در پایان این نوشته، یادآورد این نکته خالی از لطف نیست که تنها درد مندان جویای درد، مشتری دواخانه «ردهای عطّار» نیستند. طبیبان درد آشنای بسیاری نیز، دست طلب درمان به سوی این شفاخانه دراز کرده‌اند. این که بزرگانی چون مولوی، حافظ و ... چه قدر - و چگونه - متاع درمان را از « درد آباد هطّار، به درمان سراهای خویش کشانده‌اند، باید در مجالی و مقالی دیگر - و از سر دردی دیگر - مورد جست‌وجو و سخن قرار گیرد؛ اما آرزوی امروز ما این است که طبیبان روزگارمان، برای درمان آلام خود و جامعه بشری، راه داروخانه عطّار را بهتر از پیش بیابند، درست، همچون «خواجوی کرمانی»:

خواجو اگر از بهر دوی دل مجروح رو طلبی، بر در عطّار فرود آی

(دیوان، 1367: 491)

و هم چون «صائب» که عطّار برای او مسیحاتر از مسیح است:

در علاج درد من صائب مسیحا عاجز است چاره درد خود از عطّار می‌خواهد دلم

(همان: 590)

سخن آخر این نوشته را هم به بیت دیگری از صائب اختصاص می‌دهیم، که در حسب حالی، راه نجات از تمامی دردسره‌های دو جهان را به خود، و تمامی جویندگان «درد و درمان» نشان می‌دهد:

صائب از دردسر هر دو جهان باز رهی سراگر در سر عطّار نشابور کنی

(همان: 431)

فهرست منابع

1. آیتی، عبدالمحمد، 1371، معلقات سبع (مقدمه و شرح)، تهران، سروش، چاپ سوم.
2. ابراهیمی، میرجلال، 1379، شرح تحلیلی اعلام مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی.
3. اشرفزاده، رضا، 1386، آتش آب سوز، مشهد، به نشر.
4. اشرفزاده، رضا، 1373، تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، تهران، اساطیر.
5. اشرفزاده، رضا، 1374، فرهنگ نوادر لغات و ترکیبات و تعبیرات آثار عطار نیشابوری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
6. اشرفزاده، رضا، 1387، قدرتمتیزی عارفانه عطار نیشابوری، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، سال پنجم، شماره 18، مشهد.
7. بقلی، شیخ روزبهان، 1383، عبهرالعاشقین، به اهتمام هنری کربین و محمد معین، تهران، منوچهری، چاپ چهارم.
8. پورنامداریان، تقی، 1386، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
9. پورنامداریان، تقی، 1375، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
10. حافظ، شمس الدین محمد، 1365، دیوان حافظ، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، صفی علیشاه، تهران.
11. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل، 1382، دیوان اشعار، به کوشش دکتر ضیالالدین سجادی، تهران، زوار، چاپ هفتم.
12. خواجوی کرمانی، (بدون تاریخ نشر)، دیوان خواجوی کرمانی، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، کتاب فروشی محمودی.
12. داد، سیما، 1383، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران، مروارید، چاپ دوم.
13. رازی، نجم الدین، 1363، مرصاد العباد، تهران، کتابخانه‌ی سنایی.
14. سجادی، سیدجعفر، 1362، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه‌ی طهوری، چاپ سوم.
15. سعدی، شیخ مصلح الدین، 1377، کلیات سعدی، از روی نسخه‌ی محمد علی فروغی، تهران، بهزاد.
16. شایگان‌فر، حمیدرضا، 1384، نقد ادبی، تهران، بستان، چاپ دوم.
17. شمیسا، سیروس، 1373، کلیات سبک‌شناسی، تهران، فردوس، چاپ دوم.
18. صائب تبریزی، 1367، دیوان صائب، به کوشش محمد قهرمان، تهران، علمی و فرهنگی.
19. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، 1386، اسرارنامه، با تصحیح و شرح دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، سخن.

20. ----- 1387، الهی نامه،-----
21. ----- 1362 دیوان عطا آر، به همت تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی.
22. ----- 1386، مصیبت نامه، با تصحیح و شرح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، چاپ سوم.
23. ----- 1379، منطق الطیر، با شرح دکتر رضا انزابی نژاد و سعید قره بگلو، تهران، جامی.
24. معیری، رهی، 1381، دیوان کامل (سایه عمر و آزاده)، تهران، نگارستان کتاب، چاپ دوم.
25. معین، محمد، 1364، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم.

