

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال چهاردهم، شماره‌ی اول، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۵۱، صص ۳۱۳-۳۴۰

DOI: 10.22099/JBA.2021.39236.3961

منطق الطیر و دینداری تجربت‌اندیش

زیبا قلاوندی*

احمدرضا شکوهی خانمینی**

چکیده

از اواخر قرن هجدهم با تبعیت از شلایر ماخر، این اندیشه میان فیلسوفان دین رواج یافت که باید دین را به‌عنوان تجربه‌ای شخصی از زیر تیغ برهان‌های عقلانی بیرون آورد و به تجارب دینی و معرفتی اهمیت بیشتری داد. پس از معرفی تجربه‌ی دینی و ویژگی‌های آن از نظر فیلسوفان غربی و اینکه تجربه‌ی عرفانی در زیرگروه تجربه‌ی دینی قرار می‌گیرد، این نوع تجربه از منظر عارفان و فیلسوفان ایرانی واکاوی می‌شود. از آنجاکه سفر یکی از موضوع‌های اصلی در عرفان بوده است و عارفان برای تهذیب نفس به سفر سفارش می‌کرده‌اند و در واقع عرفان و تصوف را نوعی مسافرت دانسته‌اند که مسافر و سالک، در این مسافرت خداوند را تجربه می‌کنند و از ابتدای پیدایش تصوف همواره سیروسلوک و طی طریق با واقعیت تصوف آمیخته بوده است و بسیاری از عارفان سیرآفاق را مقدمه‌ای برای سیر انفس دانسته‌اند. در این مقاله، عطار به‌منزله‌ی یکی از عارفان و اثرش منطق الطیر در پیوند با این موضوع با عنوان سفرنامه‌ای انفسی و روحانی معرفی شده و با نگاهی به *سفر اربعه‌ی ملاءدرا*، این پندار و ابعاد آن بررسی می‌شود. به *منطق الطیر* عطار به دید سفرنامه‌ای نگریسته می‌شود که کاروانی مهجور را تا حریم

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون ziba.ghalavandi@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون ah.shekooh@gmail.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۴/۲۱

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰

حضور دستگیری می‌کند؛ اسفار اربعه در قالب سفری واحد دیده می‌شود با کاروانیانی که همگی تجربه‌ای دینی و عرفانی را دریافته‌اند. مقاله بر این پرسش استوار است که معرفت عطار بر چه پایه‌ای قرار داشته است؟ و با کاوشی در منطق‌الطیر و همگامی با پرندگان به آن می‌رسد که عطار علاوه بر اعتقاد به دین تجربه‌محور، تلاش می‌کند تا قدم‌به‌قدم سالکان را به این تجربه‌ی دردآمیز برساند. همچنین مقاله‌ی پیش رو از زبان عطار، ویژگی‌های تجربه‌ی دینی و موانع رسیدن به آن و زادوتوشه‌ی سفری که به این تجربه ختم می‌شود، بیان شده و محصول این تجربه‌ی دینی مورد تحلیل قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تجربه‌ی دینی، عرفان اسلامی، عطار، مکاشفات عرفانی، منطق‌الطیر.

۱. مقدمه

نخستین بار فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، بحث تجربه‌ی دینی را مطرح کرد. شلایرماخر با توصیف اینکه دین پدیده‌ای است که حاصل هیچ‌گونه معرفت علمی و فلسفی نیست و نیز برخلاف تصور افرادی چون کانت، نباید آن را در معانی اخلاقی جست‌وجو کرد و همچنین آن را نباید حاصل هیچ استدلالی دانست. تأثیر ماندگار و تازه‌ای بر الهیات مسیحیت به‌ویژه پروتستان نهاد. به نظر او جوهر دین در احساس وابستگی مطلق که احساس دینی خاصی است، یافت می‌شود. او بر این باور است که فلسفه‌ی دین بی‌حاصلی که در «دئیزم» مطرح است و دگماهایی که کلیسا از آن خیر می‌دهد، درحقیقت دین نیست؛ بلکه دین حقیقی، شهود بی‌واسطه‌ی وجود لایزال و احساس و چشیدن آن وجود بی‌کران است. برای این شهود بی‌واسطه که «تجربه‌ی دینی» نام دارد، هیچ تعریف واحدی که مورداتفاق همگان باشد، وجود ندارد (رک. مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹).

شلایرماخر با تأکید بر «احساس اتکای مطلق» به‌عنوان گوهر دین، سعی کرد دین را که توسط غالب روشن‌فکران رد شده بود، به میان آن‌ها بازگرداند و دین را از دست‌اندازی‌ها و انتقادهای مصون نگه دارد.

«شلایرماخر تأکید نمود مباحثات فراوانی که در ورد دلایل اثبات وجود خدا، اعتبار کتاب مقدس، معجزات و نظایر آن انجام شده است، همگی در حاشیه‌ی دین قرار دارند. قلب دین

همیشه احساسات و عواطف بوده است، نه دلایل و مباحثات عقلی. برخلاف آنچه پیروان مکتب اصالت عقل تصور می‌کنند، خدا یک فرضیه برای تفسیر مفهوم کاینات نیست. خدا برای شخص متدین یک تجربه و یک حقیقت زنده است.» (عباسی، ۱۳۸۱: ۱۰).

«الهیات طبیعی راه بن‌بستی بود که شلایرماخر نمی‌خواست وارد آن شود. از طرف دیگر، وی احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به‌عنوان شرح مداخلات خداوند در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس شرح تجربیات دینی بود و تجربه‌ی دینی کلیدی بود که شلایرماخر با دو دست به آن چسبید. به نظر او این کلید می‌توانست تمام مسائل الهیات را حل کند.» (براون، ۱۳۷۵: ۱۰۹).

اصطلاح تجربه‌ی دینی به‌معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که در اندیشه‌ی آدمی درباره‌ی حیات دینی‌اش وجود دارد، احساس گناه یا احساس رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند این‌ها (رک. آلستون، ۱۳۸۳: ۶۸).

در باب چستی تجربه‌ی دینی، اتفاق نظر کامل وجود ندارد. واژه‌ی تجربه که در تعبیری از قبیل تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی وحیانی، تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌ی اخلاقی به کار می‌رود، جزء رایج‌ترین واژه‌ها در ادبیات فلسفه‌ی دین معاصر است و از واژه‌هایی به شمار می‌رود که در طول تاریخ، توسعه و تحول معنایی گوناگونی داشته و در دوره‌ی جدید معنای ویژه‌ای یافته است. تناقض‌نما بودن مفهوم «تجربه» و «دین» از یک سو و دسترس‌نداشتن به مفهوم واحدی از دین از سوی دیگر، ابهام این معانی را دوچندان کرده است.

«یکی از تحولات اساسی که در معنای این واژه در دوره‌ی نوین رخ داد، تحول از معنای فعلی به معنای انفعالی است. این تحول عمدتاً از قرن هفدهم به بعد رخ داد. در دوره‌ی نوین، در زمینه‌های متفاوتی از قبیل دین، فلسفه و علم این اندیشه پا گرفت که انسان منبعی از معرفت ارزشمند را در اختیار دارد؛ تجاربی شخصی که انسان در مقابل آن‌ها صرفاً منفعل است و می‌تواند منبع زلالی برای معرفت باشند. حقیقت را هرکس می‌تواند در درون خویش بیابد. هر انسانی می‌تواند به حقایقی عینی، از طریق درون خود راه یابد؛

از این رو نفس انسان را باید دستگامی گیرنده و منفعل در نظر بگیریم که جریانی از اطلاعات را که از بیرون بر او وارد می‌شود، ثبت و ضبط می‌کند» (صادقی و یاریان، ۱۳۸۹: ۲۷).

مایکل پترسون در کتاب *عقل و اعتقاد دینی*، تجربه‌ی دینی را این‌گونه تعریف می‌کند: «تجربه‌ی دینی غیر از تجربه‌های متعارف است؛ یعنی شخص متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند و یا آن را موجودی می‌انگارد که به نحوی با خدا مرتبط است و آن را حقیقتی توصیف‌ناپذیر می‌پندارد؛ چراکه دینی دانستن یک تجربه مستلزم پیش‌فرض اعتقاد به خدا یا امر متعالی است» (پترسون، ۱۳۷۹: ۳۷).

«تجربه زمانی دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف بوده، متعلق آن موجودی فوق‌طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه‌ی خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرار گیرد یا خداوند به‌عنوان حقیقتی غایی در آن رخ بنمایاند، تجربه‌ی دینی خواهد بود. همچنین لازم است که صاحب تجربه‌ی دینی در توصیف آن، از واژه‌های دینی استفاده کند. تجربه‌ی دینی مستلزم نوعی برداشت از عالم غیب است و یا برداشتی را در برمی‌گیرد که در آن، شخص یا شیء مشهود تجلی گاه عالم نامشهود قرارگیرد» (صادقی و یاریان، ۱۳۸۹: ۲۷).

از دیدگاه پراود فوت: «تجربه‌ای دینی است که فاعل آن را دینی بداند و تنها این تجربه برحسب تعالیم دینی سنت او بیان می‌شود» (پراود فوت، ۱۳۸۳: ۲۳۰) او معتقد است: «هسته‌ی مشترک تعاریف تجربه‌ی دینی درک یا آگاهی از حضور واقعیت یا قدرتی فوق‌نفس و امری متعالی است که این درک و آگاهی به احساس شبیه‌تر است تا تعقل» (همان). «برخی دیگر معتقدند که تجربه‌ی دینی راهیابی و تسلیم در برابر امر متعال است و امر متعال آن است که همه‌ی اذهان تصویری از آن دارند و اگر اختلافی وجود دارد در مصداق آن است و هیچ‌کس نمی‌گوید امر متعال مصداقی ندارد؛ حتی اگر شخص بت‌پرست است برای او بت به مفهوم امر متعال است.» (بهشتی، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

محمدرضایی در کتاب *نگاهی به تجربه‌ی دینی*، تجربه‌ی دینی را مواجهه‌ی انسان با امور ماوراءالطبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خدا دانسته و معتقد است: «اگر متعلق

تجربه‌ی امری حسّی باشد، تجربه‌ی حسّی است و اگر به گونه‌ای با خداوند مرتبط باشد، تجربه‌ی دینی است؛ یعنی در تجربه‌ی دینی تجربه‌گر نوعی از تجلیات خداوند را درمی‌یابد و صاحب نوعی آگاهی تجربی می‌گردد» (رضایی، ۱۳۸۱: ۴).

مایکل پترسون تجارب دینی را گاهی وقایعی می‌داند که به‌طور طبیعی رخ داده و در معرض تجربه‌ی همگان قرار دارد و گاهی مطابق تقسیم‌بندی زیر، رویدادهایی می‌شمرد که شخصی بوده و تجربه‌گر یا می‌تواند یا نمی‌تواند آن را توصیف نماید:

۱. تجربه‌ی حقیقت متعالی به‌واسطه‌ی چیزی محسوس که در قلمرو تجربه‌ی همگانی قرار دارد؛ برای نمونه کسی از رویش یک گیاه پی به وجود موجودی مافوق طبیعی ببرد؛
۲. تجربه‌ی حقیقت متعالی به‌واسطه‌ی چیزی محسوس نامتعارف، برای نمونه سخن گفتن درخت مشتعلی که نمی‌سوزد با حضرت موسی (ع)؛
۳. تجربه‌ی امر متعالی به‌واسطه‌ی پدیده‌ای شخصی که با زبان معمولی توصیف‌شدنی است؛ برای نمونه شنیدن ندای غیبی یا تجربه‌ی خداوند در رؤیا و مکاشفه؛
۴. تجربه‌ی حقیقت متعالی توسط پدیده‌ای شخصی که با زبان معمولی توصیف‌شدنی نیست؛

۵. تجربه‌ی حقیقت متعالی بدون واسطه‌ی هیچ‌گونه امر حسّی که شخص نه از طریق شهود ظاهری، بلکه با چشم دل امر مطلق را تجربه می‌کند (رک. پترسون، ۱۳۷۹: ۳۹).
- مورد پنجم تقسیم‌بندی پترسون سخن از تجربه و شهود عرفانی می‌گوید و با این توضیحات و توصیفات دریافت می‌شود که «تجربه‌ی عرفانی» در زیرگروه تجربه‌ی دینی قرار دارد؛ تجربه‌ی عرفانی و دینی در واقع نوعی ارتباط با امر متعالی است. در قرن بیستم «اتو» و «ویلیام جیمز» باعث به‌ثمرنشستن این اندیشه شدند. آن‌ها معتقد بودند که سنجش عقلانی ایمان مفید نیست و آنچه در دین مهم است، احساس وابستگی و ارتباط شخصی با خداست که از طریق تجربه‌ی دینی به دست می‌آید (رک. همان، ۱۳۷۹: ۷۸).

۱.۱. انواع تجربه‌های عرفانی

نویسنده‌ی کتاب *عرفان و فلسفه*، حالات عرفانی را گاه انفسی و گاه آفاقی می‌داند. تجربه‌ی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علاقه از حواس ظاهری سعی دارد به درون ذات خویش فرورود و در آن حقیقت را دریابد؛ اما عارفی که به تجارب دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است، تلاش می‌کند فراتر از کثرت‌های بیرونی به وحدتی حقیقی برسد. عارف با گذراندن هر دو مسیر به یک حقیقت می‌رسد که همان وجود متعالی واحد است (رک. استیس، ۱۳۷۵: ۱۳۸).

ازمنظر ویلیام جیمز تجارب عرفانی چهار ویژگی دارند: ۱. توصیف‌ناپذیری؛ ۲. کیفیت معرفتی؛ ۳. زودگذری؛ ۴. حالت انفعالی (رک. جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۳).

آنچه را غربیان در قرن‌ها اخیر به دست آورده‌اند و تجربه‌ی دینی نام گذارده‌اند، قرن‌ها پیش و از ابتدای شکل‌گیری تصوّف در فرهنگ ما وجود داشته است و «واقعۀ» یا «مکاشفۀ» نامیده می‌شده است: «اهل خلوت را در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق می‌افتد که از محسوسات غایب می‌شوند و بعضی حقایق امور غیبی بر ایشان کشف می‌شود؛ چنان‌که نایم را در حالت نوم اتفاق می‌افتد و متصوفه آن را «واقعۀ» خوانند و گاه بود که در حال حضور بی‌آنکه غایب شوند، این معنی دست دهد و آن را «مکاشفۀ» گویند.» (کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۷۱).

«شهود عبارت است از مشاهده‌ی حق به حق و شهود مجمل در مفصل که عبارت است از مشاهده‌ی احدیت در کثرت و شهود مفصل عبارت است از مشاهده‌ی کثرت در ذات احدیت» (همان، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

سخن بر سر آن است که واژه و اندیشه‌ی «تجربه‌ی دینی» جدید است؛ وگرنه به نام یا نام‌های دیگری موجود بوده است و دینداران با آن آشنا بوده‌اند؛ برای نمونه به این تعریف از مکاشفۀ دقت بفرمایید:

«مکاشفۀ و مشاهده در زبان اهل عرفان دیدار حق است و ابزار آن تصفیه‌ی روح و گذر از مقامات و ریاضت‌های دشواری است که برای سالک حاصل می‌شود و سالکان پس از پشت سر گذاردن موانع راه استعداد دریافت حالات و مقاماتی را پیدا می‌کنند و

چشم باطن و سر آن‌ها پرده‌ها را کنار می‌زند و از باطن عالم و آدم آگاهی می‌یابد» (حسینی، ۱۳۸۹: ۹۴).

اغلب سرگذشت عارفان که در تذکره/اولیا یا منابع دیگر آمده و در اثر آن عارف متحول شده است، بیانگر نوعی «تجلی» یا «اشراق» است که امروزه آن را تجربه‌ی دینی می‌نامیم.

برای نمونه: «مالک دینار یک شب به طرب مشغول بود، از آن عودی که می‌زد، آوازی می‌آمد که: «یا مالک مالک؟ چه بوده است تو را که توبه نمی‌کنی؟» (عطار، ۱۳۹۰: ۴۹) مالک دگرگون شده و توبه می‌کند و به عارفان می‌پیوندد.

«حبیب عجمی در ابتدا مال‌دار و ریاستاننده بود. از راهی می‌گذشت کودکان در راه بازی می‌کردند، چون حبیب برسد با یکدیگر گفتند: «دور شوید تا گرد پای حبیب رباخوار بر ما ننشیند که همچون وی بدبخت شویم. حبیب را این سخت آمد و رفت و توبه کرد» (همان: ۵۷).

«فضیل بن عیاض راهزنی بود که شبی به آیه‌ای که یکی از کاروانیان می‌خواند توبه کرد» (همان: ۷۹).

«ابوعلی شقیق به سبب سخنی که بت پرستی در ترکستان به وی گفت، متحول شد» (همان: ۱۸۰-۱۸۱).

با این تفاسیر پیداست که بحث از تجربه‌ی دینی سخن جدیدی نیست؛ بلکه نام جدیدی است که بر کشف و شهود عرفانی و تجلی و اشراق گذارده‌اند. برخی فلاسفه‌ی بزرگ اسلامی، مانند ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا نیز قبل از فلاسفه‌ی غربی به این موضوع پرداخته‌اند؛ برای نمونه ملاصدرا در کتاب *اسفار اربعه* بیان می‌دارد: «بدان که سالکان از عارفان و اولیای الهی را چهار سفر است نخست سفر از خلق به حق، دوم سفر در حق به حق، سوم سفر از حق به خلق به حق و چهارم سفر در خلق به حق» (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶-۱۷).

۲.۱. پیشینه‌ی پژوهش

مقوله‌ی تجربه‌ی دینی، بحث تأمل‌برانگیزی است و از نزدیک دو قرن پیش تاکنون ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. اگرچه پدیده‌ی تجربه‌ی دینی در تمام کیش‌ها و فرقه‌ها از آغاز بوده؛ ولی اندیشه‌ی آن از اواخر قرن هجدهم آشکار شده و کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در این باره به نگارش درآمده است. تجربه و مکاشفات عرفانی ذیل تجربه‌ی دینی قرار گرفته و زندگی و آثار بزرگانی چون مولوی، عطار، سنایی و حافظ از این منظر بررسی شده و مقاله‌های چندی نیز درباره‌ی آن‌ها نوشته شده است. مقاله‌هایی از این دست درباره‌ی مولوی و تجربه‌ی عرفانی او بیش از دیگران به رشته‌ی تحریر در آمده است.

درباره‌ی عطار و تجربه‌ی دینی در آثار او نیز مقاله‌های اندکی نوشته شده است که عبارت‌اند از: «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات براساس نظریات ویلیام جیمز» نوشته‌ی همایون جمشیدیان (۱۳۹۲)، «مضامین قلندرانه در دیوان عطار» نوشته‌ی مهین پناهی (۱۳۹۲) و پایان‌نامه‌ی کارشناسی‌ارشد ماریه اخلاص (۱۳۸۵) با عنوان بررسی مقایسه‌ای آرای عطار و یونگ در باب تجربه‌ی دینی، این پایان‌نامه را می‌توان تنها متنی دانست که تجربه‌ی دینی عطار را به‌طور اختصاصی کاویده و بررسی کرده و منطق‌الطیر او را نیز از این منظر دیده است.

۲. تحلیل تجربه‌ی دینی در منطق‌الطیر

هر تجربه‌ای متعلقی دارد و متعلق تجربه‌ی دینی موجودی فراطبیعی است که در اسلام نامش «خداوند» است. باید برای بررسی تجربه‌ی دینی، نخست نظرگاه عطار درباره‌ی خداوند شناخته شود. خدای عطار، خدای زاهدان نیست؛ چون او زهد را پله‌ای از نردبان عروج می‌داند و بر آن پا گذارده و از آن فراتر رفته است. او زهد را غفلت می‌داند: «زهد غفلت است؛ زیرا که دنیا ناچیز است و زهد در ناچیز غفلت بود» (عطار، ۱۳۹۰: ۳۵۹).

در گذر از زاهدی و سادگی درد باید درد و کار افتادگی
(همان، ۱۳۸۵: ۲۴۷۰-۲۴۷۱)

عطار اعتقاد دارد که زاهدان هنوز خدایین نشده‌اند و به خودبینی مشغولند.
او همچنین اعتقاد دارد که معادلات فلاسفه نیز به اثبات خداوند راهی ندارد و دست
عقل را بسیار کوتاه‌تر از آن می‌داند که به دامن کبریاپی پروردگار برسد.
تا در اثباتی تو بس نامحرمی محو شو گر محرمی می‌بایدت
کاف کفر اینجا به حقّ المعرفه دوست‌تر دارم ز فای فلسفه
(همان، ۱۳۷۱: ۴۵۳۱-۴۵۳۲)

ایشان معتقدند که توصیف بندگان از خداوند براساس «تشبیه» و «انسان‌نگاری» است
و آن را باطل می‌داند:

تواندر وصف او چیزی که دانی ز دفترهای وصف خویش خوانی
چو فهم تو تو باشی او نباشد اگر وصفش کنی نیکو نباشد
چو نه اوست و نه غیر او صفاتش صفاتش چون کنی بشناس ذاتش
(همان، ۱۳۸۶: ۱۹۲)

او خداوند را ورای هزاران پرده و حجاب نور و ظلمت می‌بیند که هر کسی نمی‌تواند
بهره‌ای از او داشته باشد:

صد هزاران پرده دارد بیشتر انانیت و نور هم ز ظلمت پیش در
در دو عالم نیست کس را زهره‌ای کو تواند یافت از وی بهره‌ای
(همان: ۱۰۸۴)

خدای عطار خدایی است که تمام مظاهر خلقت جلوه‌ی ذات و صفات او هستند. او
تمام مظاهر آفرینش را غرق در توحید حق تعالی می‌داند:

جمله در توحید او مستغرق‌اند چیست مستغرق که محو مطلق‌اند
(همان: ۱۱۱)

ایشان راه‌های معمول خداشناسی را مردود می‌داند و خود اعتقاد دارد:

تو بدو بشناس او را نه به خود راه از او خیزد بدو نه از خرد
(همان: ۱۷۰-۱۷۱)

او دل را تنها راه شناخت خداوند می‌داند. دل آینه‌ی تمام‌نمای سیمای پرنور خداوند است و هر کسی نمی‌تواند به حریم عزت او راه یابد.

هست آن آینه دل، در دل نگر تا بینی روی او در دل مگر
گر تو می‌داری جمال یار دوست دل بدان کآینه‌ی دیدار اوست
(همان: ۱۰۹۶-۱۱۲۰)

و کامل‌ترین نوع شناخت را شناخت از طریق «دل و جان» می‌داند:
عقل اندر حق‌شناسی کامل است لیک کامل‌تر از او جان و دل است
(همان، ۱۳۸۴ب: ۶۵۶۰)

۱.۲. تجربه‌ی خداوند

بسیاری از حکایات منطق‌الطیر درباره‌ی تجربه‌ی خداوند با تمام وجود است، از جمله سومین حکایتی که در بخش «وادی فقر» آمده است که می‌توان این حکایت را خلاصه‌ی کتاب منطق‌الطیر دانست. قصه از این قرار است که عده‌ای از پروانگان در مهمان‌سرای، طالب شمع می‌گردند. آن‌ها متفق می‌شوند که یکی از آن‌ها باید از مطلوبشان خبر آورد. اینجاست که عطار طالبان مطلوب را دسته‌بندی می‌کند: گروه اول آنانی هستند که از شمع به نور قانع می‌شوند و مطلوب را به قدر فهم خود توصیف می‌کنند. اینان کسانی هستند که پرستشی بر اساس جلوه‌های ظاهری معبود خویش دارند و عبادتشان تجربه‌محور نیست:

شد یکی پروانه تا قصری ز دور در فضاء قصر یافت از شمع نور
بازگشت و دفتر خود باز کرد وصف او بر قدر فهم آغاز کرد
(همان: ۲۲۲)

گروه دوم قدمی فراتر گذاشته و از نور گذشته‌اند. این گروه نیز مانند گروه اول از مطلوب و معبود خود نشانی ندارند و پرتویی از جمال پرنور یار را تاب نمی‌آورند و جلوه‌ای مختصر را به جای معبود توصیف می‌کنند:

شد یکی دیگر گذشت از نور در خویشتش را بر شمع زد از دور در
پر زنان در پرتو مطلوب شد شمع غالب گشت و او مغلوب شد
(همان: ۲۲۲)

اما گروه سوم آنانی هستند که در آتش وجود یار می‌سوزند تا خود جزیی از آتش شوند:

دیگری برخاست می‌شد مست‌مست پای کویان بر سر آتش نشست
دست در کش کرد با آتش به هم خویشتن گم کرد با او خوش به هم
چون گرفت آتش ز سر تا پای او سرخ شد چون آتشی اعضای او
(همان: ۲۲۳)

باید هم‌رنگ خدا شد. باید وجود خویش را گم کرد، آن‌گاه با او دست در آغوش کرده تا همه‌ی وجود او شود. چنین کسی دیگر وجود ندارد. تنها او باخبر است که از او خبری نمی‌رسد:

ناقد ایشان چو دید او را ز دور شمع با خود کرده هم رنگش ز نور
گفت این پروانه در کارست و بس کس چه داند، او خبردار است و بس
آنکه شد هم بی‌خبر هم بی‌اثر از میان جمله او دارد خبر
(همان: ۲۲۳)

ویژگی‌هایی که ویلیام جیمز برای تجربه‌ی دینی برمی‌شمارد از جمله: توصیف‌ناپذیری تجربه‌ی دینی، اثرپذیری از این تجربه و حالت انفعالی را می‌توان در این حکایت دید.

۲.۲. منطق الطیر، بیان تجربه با زبانی نمادین

عطار در آغاز کتاب، در ابیات ۶۱۵ تا ۶۸۰، تجربه‌ی خویش، راه رسیدن به این تجربه و نتیجه‌ی تجربه را بیان می‌کند. در ۱۳ قسمت ۵ بیتی خود را به ۱۳ پرنده‌ی سالک تشبیه

می‌کند که برای ورود به حریم عزت الهی، مسیری اخلاقی را پیموده‌اند و به تجربه‌ای دست یافته‌اند که حاصل آن همنشینی با پیامبری از پیامبران بزرگ است.

پرنده‌گانی که عطار از آن‌ها سخن می‌گوید یا به‌نوعی زبان آن‌ها می‌شود، هرکدام ففسی را شکسته و پای هوسی را بسته‌اند تا به درجاتی رسیده‌اند:

- در پنج بیت اول، او خود را هدهدی می‌داند که دیو را در بند داشته و صاحب سر سلیمان شده و با او قصد شادروان کرده است؛

- سپس موسیچه‌ای است که فرعون بهیمی را از خود رانده و به میقات آمده و مرغ طور شده است؛

- در پنج بیت بعدی آن طوطی است که از آتش نمرود رسته و ردای خلیلی بسته و بی‌باک از آتش نشسته است؛

- و کبک خرامانی است که کوه خودخواهی را در هم گذاخته و خود را صالح ساخته تا صالح به استقبالش تاخته است؛

- پس از آن تنگ‌بازی است که نامه‌ی عشق ازل بر پا دارد و با شکستن چارچوب طبع، دل را جانشین عقل کرده و با پیامبر اکرم به غار وحدت نشسته است؛

- سپس درآج معراج است که از گرداب نفس بلاخیز رسته است و عیسای روحش از خر نفس پیاده شده و خود عیسی گردیده است؛

- در پنج بیت بعدی عندلیب‌آسا ناله‌ی دردآمیز سر داده و آهن وجود خود را گذاخته است و خلق را به خلق داوودی خویش راهنمایی کرده است؛

- بعد طاووسی بهشتی است که مار هفت‌سر وجودش را هلاک کرده و وجودش را پاک نموده و همنشین آدم شده است؛

- در پنج بیت بعدی خود را تذرو دورینی می‌داند که یوسف جانش را از زندان محنت رها کرده و در مصر عزت بر تخت شاهی نشانده است؛

- و دیگر قُمری دمسازی است که سر ماهی بدخواه نفس را کنده و ذوالنون وار از تنگنا رها شده، خود مونس یونس و غرق بحر خاص شده است؛

- بعد از آن همچون فاخته آن‌سان از خود برون تاخته که خضر برایش آب زندگانی فراهم کرده است؛

- در پنج بیت بعدی باز به پروازی شده که کلاه از سر خود برداشته و سر دنیا و عقبی گذاشته و بر دست ذوالقرنین جای گرفته است؛

- در پنج بیت آخر مرغ زرین شعله‌وری می‌شود که خود و همه‌چیز را می‌سوزاند تا مرغی تمام شود و بدون واسطه‌ی پیامبری به درگاه می‌رسد و خود می‌ماند و خدای خود (عطار، ۱۳۸۵: ۳۵-۳۸).

بررسی این ۱۳ قسمت (پنج بیتی) که در ۶۵ بیت آمده است، نکاتی را آشکار می‌کند:
- عطار معتقد است که تجارب عرفانی ریشه در اخلاق دارند، به این معنی که در ابتدا باید ریاضتی را متحمل شد و اخلاقی زیست تا شایسته تجربه‌ی عرفانی شد:
که دم عشق علی‌الاخلاق زن گه نوای پرده‌ی عشاق زن
(همان، ۱۳۷۱: ۴۴۵۸)

- در ۱۲ قسمت نخست، حضور پیر و مرشد و راهنما در لباس یکی از پیامبران به چشم می‌خورد که این خود بیانگر طریقت صوفیانه‌ی عطار است.
- حضور پیر پس از احراز شایستگی و پیمودن طریق ریاضت اخلاقی است و نیازی نیست که در پی پیر باشد؛ چون او خود به سراغ سالک خواهد آمد.
- پایان این تجربه، «انسان کامل» شدن است. انسانی که خود به درجه‌ی پیامبری و مرشدی رسیده است و به پیر و مراد نیازی ندارد.

- در ۱۲ قسمت از ۵ بیتی‌ها نخست وجود سالک، پیامبر و به درگاه رسیدن را می‌توان مشاهده کرد؛ اما در پنج بیت پایانی، تنها سالک وجود دارد و خداوند. این بدان معنی است که پایان این تجربه و پایان این سفر، یکی شدن و ازمیان رفتن واسطه‌هاست. در پایان داستان منطق الطیر هنگامی که مرغان به درگاه می‌رسند، دیگر سخنی از هدهد نیست.

۳.۲. سفر دینی و تجربه‌ی دینی

از آنجاکه اصطلاح تجربه‌ی دینی اصطلاحی جدید است، در متون عرفانی از رابطه‌ی سفر و تجربه‌ی دینی کمتر سخن به میان آمده است؛ اما از اصطلاحاتی مانند پخته‌شدن، رسیدن به کمال، تهذیب نفس، ریاضت نفس و... می‌توان دریافت که نظر آنان از به‌کاربردن این اصطلاحات رسیدن به تجربه‌ای دینی بوده است.

«در سیر آفاقی، صوفی و عارف مظاهر طبیعت را مشاهده می‌کند و ذهنش از جمال و زیبایی‌های آن متأثر می‌شود. اثرات ذوق شاعران و عارفانی چون عطار و مولانا از طبیعت عینی و ظاهری نیست؛ بلکه این شاعران صدا حرکت و نبض هستی را می‌شنوند، شور و حرکت کیهان را درک می‌کنند و از زبان تمام اجزای کائنات در طول سیر آفاقی خود پیغام محبت می‌شنوند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱۴۷).

سیروس‌سلوک برای طلب معرفت صورت می‌گیرد و هدف هر عارفی از گام‌نهادن در طبیعت، کسب کمال و معرفت است. در آرای مشایخ و آثار عرفانی نکات متنوع و فراوانی در زمینه‌ی چگونگی سلوک مطرح شده است (رئسی، ۱۳۹۴: ۴).
قرآن نیز در آیات مختلف انسان را به سفرکردن تشویق کرده است: «بگو در زمین سیر کنید و بنگرید عاقبت مجرمان چگونه بوده است.» (نمل / ۶۹).

۴.۲. منطق‌الطیر سفرنامه‌ای انفسی برای کسب تجربه‌ی عرفانی

مشهورترین و شاید قدیمی‌ترین دانشمندی که به‌صورت مستقل از اسفار اربعه سخن گفته، عبدالرزاق کاشانی است که در کتاب *اصطلاحات الصوفیه* به‌طورمختصر به این چهار سفر پرداخته و این اصطلاح اهل تصوف را شرح کرده است. پس از او جرجانی در کتاب *التعریفات* نیز این چهار سفر را معرفی کرده که مشابهت زیاد میان عبارات او و الفاظ کتاب کاشانی حکایت از استفاده‌ی جرجانی از کتاب *اصطلاحات الصوفیه* دارد. جست‌وجوی ادبیات صوفیانه نشان می‌دهد که واژه‌ی سفر در دو معنای خروج از وطن و مرادف با سیر استعمال شده که استعمال اخیر چندان پرشمار نیست؛ اما سفر در معنای

اول کاربرد زیادی داشته و بسیاری از آداب و حکمت‌های سخن‌گفته‌اند (قشیری، ۱۳۸۱: ۴۸۶؛ هجویری، ۱۳۳۶: ۵۸۸-۵۹۱).

ملاصدرا از فلاسفه‌ای است که تجربه‌ی دینی و عرفانی را قبل از فلاسفه‌ی غرب بیان کرده است. در واقع کتاب ارزشمند *اسفار اربعه* بیان مراحل سلوک عرفانی و رسیدن به تجربه‌ی دینی از زبان یک فیلسوف و به شیوه‌ای عقلانی است.

در فرهنگ معین، «سفر» به معنای قطع مسافت و جمع آن اسفار به معنی قطع مسافت‌های متعدد است. کلمه‌ی اسفار می‌تواند جمع «سفر» نیز باشد که به معنای کتاب و نامه است (فرهنگ معین، ذیل کلمه «سفر»). شیخ عبدالرزاق کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* می‌گوید: «سفر عبارت است از توجه قلب به حق تعالی» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۱).

«بدان که سالکان از عارفان و اولیای الهی را چهار سفر است: سفر نخست سفر از خلق به حق (سفر من الخلق الی الله)؛ سفر دوم سفر در حق به حق (سفر بالحق فی الحق)؛ سفر سوم که مقابل سفر نخستین است، سفر از حق به خلق به حق (سفر من الحق الی الخلق بالحق)؛ سفر چهارم سفر در خلق به حق (سفر فی الخلق بالحق). لذا این کتاب را طبق حرکات اینان در انوار و آثار بر چهار سفر ترتیب دادم و به نام حکمت متعالیه در سفرهای چهارگانه‌ی عقلی نامیدم» (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶-۱۸).

آثار عطار را نیز می‌توان سفرنامه‌هایی انفسی به حساب آورد، چنان‌که خود در مصیبت‌نامه می‌فرماید:

سالک سرگشته را زیبر و زیبر تا به حق بوده است چندینی سفر
 بعد از این در حق سفر پیش آیدش هر چه گویم بیش از پیش آیدش
 چون سفر آن است و کار آن است و بس گیر و دار و کار و بار آن است و بس
 (عطار، ۱۳۸۴ الف: ۴۴۶)

آن‌گاه که سالک ذات خود را در حق تعالی فانی ساخت، سفر اول پایان می‌یابد و وجودش حقانی می‌گردد» (یثربی، ۱۳۷۷: ۴۷۸).

۱.۴.۲. مراتب و مراحل اسفار اربعه

سفر اول، سفر از تاریکی، سفر از سنگ‌دلی، سفر از جمود فکری و جهل نسبی و دین‌های تقلیدی به سوی رقت قلب، تزکیه‌ی نفس، کشف درونی و خروج از ظلمت؛ سفر دوم، مرتبه‌ی عشق و شور است؛ حرکت و سفر انفسی در مرتبه‌ی ملکوت و نفس هستی؛

سفر سوم، مرتبه‌ی سکون و آرامش و رسیدن به مرتبه‌ی ولایت است؛ سفر چهارم، سفر و حرکت در جهان است پس از فنا و بقا در واحدیت خداوند و اتحاد کامل با نورهای اسما و صفات خداوند.

شاید عطار از سفرهای چهارگانه اطلاع نداشته است؛ اما در اشعار او توجه بسیاری به سفر دیده می‌شود.

توجه به بسامد کلماتی مانند سفر، راه، ره، مسافر، سالک، سلوک و کلمات دیگری که ارتباطی با سفر داشته باشند، در غزلیات و مثنوی‌های چهارگانه‌ی عطار، مؤید عنایت زیاد ایشان به سفر است:

غزلیات	اسرارنامه	الهی‌نامه	منطق‌الطیر	مصیبت‌نامه
راه	۳۲۵	۱۴۸	۱۸۲	۱۱۸
ره	۳۷۰	۲۸۳	۱۸۸	۴۵۶
رهبر	۲۲	۳	۷	۹
سالک	۱۳	۱	۳	۹
سفر	۳۳	۷	۱۶	۱۱
سلوک		۲	۳	۱
مسافر	۱		۲	۲

۲.۴.۲. اسفار اربعه در منطق‌الطیر

عطار را می‌توان «شاعر سفر» گفت؛ زیرا کمتر کتابی از او وجود دارد که در آن از سفر و سلوک سخنی نرفته باشد. منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه در این میان اهمیت بیشتری دارند.

درواقع این دو کتاب شرح سلوک و سفری معنوی به سوی یک مقصد هستند که در دو بیان متفاوت آمده‌اند؛ اما پایان و نتیجه‌ی هر دو یکی است. عطار در سروده‌های خود بر این نکته بسیار تأکید می‌کند که هرکسی گمشده‌ای دارد و آن گمشده در واقع خود او است و برای یافتن این گمشده باید در خویشتن سفرکرد (سیر انفسی):

آنچه می‌جویی تویی و آنچه می‌خواهی تویی پس ز تو تا آنچه گم‌کردی ره بسیار نیست
(عطار، ۱۳۸۹: ۵۵)

در نفس سرنگون شو گر می‌شوی کنون شو وز آب‌وگل برون شو در جان و دل سفر کن
(همان: ۲۱۱)

بر امید تو در پی عطار سفر اندرون توان کردند (همان: ۸۲)

در طرح کلی منطق‌الطیر دست‌کم دو مورد از اسفار اربعه را می‌توان یافت:

سفر اول: حرکت و سیر پرندگان به سوی سیمرخ سفر اول است (سفر من الخلق الی الحق بالحق).

دلایل ادعا:

۱. سفر از خلق به حق سفری برهانی است که حضور عقل در آن چشمگیر است. پرسش‌گری مرغان و عذرآوری و بهانه‌تراشی آنان مبین علت‌جویی و برهان‌طلبی است که از ویژگی‌های مسافران سفر اول است:

بعد از آن مرغان دیگر سر به سر عذرها گفتند مشتکی بی‌خبر

هر یکی از جهل عذری نیز گفت گر نگفت از صدر کز دهلیز گفت

گر بگویم عذر یک با تو باز دار معذورم که می‌گردد دراز

هر کسی را بود عذری تنگ و لنگ این چنین کس کی کند عنقا به چنگ

(همان، ۱۳۸۵: ۴۲۳)

۲. از ویژگی‌های دیگر این سفر عبور از وسوسه‌ها، ترک علائق و تحمل ریاضت‌های بسیار است که عبور از هفت وادی دشوار و سختی‌های طاقت‌فرسایی که مرغان متحمل شدند قرارداشتن در سفر اول را می‌رساند:

سالها رفتند در شیب و فراز صرف شد در راهشان عمری دراز

گر تو هم روزی فروآیی به راه عقبه آن ره کنی یک یک نگاه
باز دانی آنچه ایشان کرده‌اند روشنت گردد که چون خون خورده‌اند
(همان)

حجم بالایی از ابیات منطق‌الطیر به شرح سفر مرغان تا قاف حضور می‌پردازد و در
اواخر داستان به سفرهای دوم و سوم نیز اشاراتی دارد:

آنچه گفتی آنچه بشنیدی همه وانچه دانستی و می‌دیدي همه
آن همه جز اول افسانه نیست محو شو چون جای این ویرانه نیست
(همان: ۴۲۵)

سفر دوم: این سفر که غرق در صفات جمال و جلال الهی شدن است، پس از حضور
در درگاه سیمرغ اتفاق می‌افتد که با اذن خداوند صورت می‌گیرد:

محو ما گردید در صد عز و ناز تا به ما در خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام
(همان: ۴۲۷)

سفر دوم فانی شدن است. ذوب شدن در حق و اتحاد با اوست. سفر در حق است با
محو شدن سایه‌وار در پرتو آفتاب‌گون روی یار.

در پایان راه متذکر می‌گردند که این همه مسیری که طی کرده و مشق‌اتی که کشیده‌اند،
قدم اول بوده است؛ رفتن در وادی افعال خداوند پشت سر نهادن صفات افعالی و مرد و
مردانه سختی‌ها را سپری کردن، یعنی همان سفر اول. سفر دوم قدم به وادی ذات و
صفات نهادن است و محو دلدار گشتن:

این همه وادی که از پس گرده‌اید این همه مردی که هرکس کرده‌اید
جمله در افعال ما می‌رفته‌اید وادی ذات و صفت را خفته‌اید
(همان)

آغاز سفر دوم، فنا و پایان آن بقای بعد از فنا است. در سفر دوم در وجود حق فانی
می‌شوند، با او یکی می‌گردند و در پایان این سفر بقا می‌یابند. در این مرحله است که
سالک رازدار خدای خویش می‌گردد؛ رازی مگو که دهان او را می‌بندد:

پس میان این فنا صد گونه راز گفته بی او، لیک با او گفته باز
 بعد از آن او را بقایی داده کل عین عزت کرده بر وی عین ذل
 بعد از آن مرغان فانی را به ناز بی فنای کل به خود دادند باز
 (همان: ۴۲۸)

بنابراین شروع سفر دوم «فنا» و پایان آن «بقای بعد از فنا» است.
 چون همه بی خویش باخویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند
 (همان: ۴۲۷)

سفرهای سوم و چهارم: در سفر دسته‌جمعی مرغان، سفر سوم و چهارم از اسفار اربعه بیان نشده است و عطار آن را به نظم کتابی دیگر موکول می‌کند:

نیست هرگز، گر نوست و گر کهن زان فنتتا و زان بقا کس را سخن
 هم چنان کو دور دورست از نظر شرح این دورست از شرح و خبر
 لیکن از راه مثال اصحابنا شرح جستند از بقا بعد الفنا
 آن کجا اینجا توان پرداختن نو کتابی باید آن را ساختن
 (همان: ۴۲۸)

اما اگر سیمرغ را نماد حق و پرندگان را نماد عامه‌ی مردم بگیریم، هدهد نماد پیر و مراد است. هدهد خود عطار است که در سیمای رسولی راهدان و انسانی دلسوز و دلواپس ظاهر می‌شود. عطار که تجربه‌ای عرفانی را از سرگذرانده، از شریعت گذر کرده و حله‌ی طریقت در بر و افسر حقیقت بر سر دارد، در لباس هدهد به میان جمع می‌آید:

هدهد آشفته دل پر انتظار در میان جمع آمد بی‌قرار
 حله‌ای بود از طریقت در برش افسری بود از حقیقت بر سرش
 (همان: ۳۸)

عطار در این داستان بر آن است تا وظیفه‌ی معنوی خود را که چشاندن ذوق تجربه‌ی وصف‌ناپذیر محبوب و معشوق ازلی به طالبان وصال است، انجام دهد. او خود در لباس هدهد، این رسالت را به دوش می‌کشد و به انجام می‌رساند. در طول داستان، تلاش هدهد بر آن است که چشم خرد سالکان را با چشم دل تعویض کند و آنان را به حریم یار

برساند تا با این چشم، جمال او را مشاهده کنند و واجد ایمانی عرفانی و تجربی شوند. دلیل راه باید مجرب و کارآزموده باشد و از دینداری «شریعت‌مداروراثتی» به دینداری «تجربه‌محور» رسیده باشد و منظور نظر عنایت الهی باشد. همچنین او باید به زینت طریقت آراسته شده و افسر حقیقت بر سر داشته باشد.

به نظر می‌رسد عطار در هنگام نظم *منطق‌الطیر* نقش سالکی را دارد که سفرهای اول تا سوم از اسفار اربعه را سپری کرده و اکنون در سفر چهارم خویش به سر می‌برد. دلایل این ادعا: کسی که سفر سوم را طی می‌کند، از افعال ذات و صفات خداوند عبور کرده و کسوت رسالت می‌پوشد و در میان مردم زندگی می‌کند تا آنان را به سوی سفری کامل‌ساز رهنمون شود. ویژگی‌های هدهد نشان می‌دهد که او مفتخر به دریافت نشان رسالت شده است.

الف: آوردن صفات «هادی شده» و «پیک حقیقت گشته» نشان می‌دهد که هدهد به مقام هدایت رسیده و پیک وادی حقیقت است:

مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده
(همان: ۲۵۹)

ب: «صاحب اسرار بودن»:

صاحب اسرار سلیمان آمدی از تفاخر تاجور زان آمدی (همان)
آنکه بسم الله در مقار یافت دور نبود گر بسیاری اسرار یافت
(همان: ۲۶۳)

پ: «مطلوب پیغمبر و مذکور خدا بودن»:

هر که او مطلوب پیغمبر بود بر سرش زبید اگر افسر بود
هر که مذکور خدا آمد به خیر کی رسد بر گرد سیرش هیچ طیر
(همان: ۲۵۹)

ت: «عاشق بودن»:

قرعه افکندند و بس لایق فتاد قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
(همان: ۳۰۳)

ث: اعتراف به «طی کردن سفرهای بسیار»:

سالها در بحر و بر می‌گشته‌ام
پای اندر ره به سر می‌گشته‌ام
وادی و کوه و بیابان رفته‌ام
عالمی در عهد توفان رفته‌ام
با سلیمان در سفرها بوده‌ام
عرصه عالم بسی پیموده‌ام
(همان: ۲۶۳)

ج: «اعتراف به خداشناسی خویش»:

پادشاه خویش را دانسته‌ام
چون روم تنها چونتوانسته‌ام
مصراع اول این بیت نشان می‌دهد که عطار سفرهای اول تا سوم را رفته است؛ زیرا
در طی سفرهای اول و دوم پادشاهی خویش را دانسته و در سفر سوم به سوی خلق
برگشته و انتظار هدایت آنان را می‌کشد تا سفر چهارم خود را به پایان برساند.
ج: «دانای راه بودن»:

پس بدو گفتند ای دانای راه
بی‌ادب نتوان شدن در پیشگاه
(همان: ۳۰۴)

ح: «راه به حضرت برده»:

دیگری گفت ای به حضرت برده راه
چه بضاعت رایج است آن جایگاه
(همان: ۳۷۷)

۳.۴.۲. اسفار اربعه در حکایت شیخ صنعان

ارتباط تجربه‌ی دینی و اسفار اربعه آن است که عطار در خداشناسی خود معتقد به تجربه‌ی دینی و عرفانی است و خود با تمام وجود خدایش را دانسته و تجربه‌ی بیان‌ناپذیر وصال او را دارد و مشتاق است تا دیگران را نیز به این ذوق و شوق وصف‌ناپذیر برساند و راهش را در اسفار چهارگانه می‌داند.

سفر برای کسب تجربه‌ی دینی و رهایی از دینداری شریعت‌مدار و رسیدن به دینداری تجربه‌محور را عطار در داستان شیخ صنعان به زیبایی بیان می‌کند. حکایت از این قرار است که شیخ صاحب‌کمالی که اهل علم و عمل است و نماز و روزه‌ی بی حد و اندازه دارد، خواب بُت زیبایی را می‌بیند که قبله‌گاه سجده‌ی او می‌شود. شیخ درمی‌یابد که باید

گردنه‌ای دشوار را پشت سر بگذارد و مرحله‌ای بسیار سخت را طی کند تا مسیرش روشن شود.

شیخ‌صنعان راهی روم می‌شود. آنجا در دام ترسا دختر زیبایی گرفتار می‌گردد. دختری که کابینش باده‌نوشی و خوکبانی است. پیر می‌پذیرد و پس از سال‌ها متابعت از او راه خویش را پیدا می‌کند و به‌سوی کعبه برمی‌گردد. پس از آن دختر ترسا عاشقانه به‌سوی او می‌رود و دین او را می‌پذیرد (همان: ۶۸-۸۸)

برداشت‌هایی که می‌توان از این داستان، در مسیر تجربه‌ی دینی و عرفانی داشت، چنین است: شیخ‌صنعان عمری در بند شریعت است و دینداری قشری و شریعت‌مدار دارد؛ بنابراین لازم است تا از کعبه که نماد شریعت‌مداری و قشری‌نگری است، به روم که مقصد صدق و حریم دل است، سفر کند:

گفت اگر کعبه نباشد دیر هست هوشیار کعبه‌ام در دیر مست

(همان: ۷۲)

باید از عقل و هوشیاری و دینداری عاقلانه رها شد تا به عبادت کامل دست یافت و عشق می‌تواند از این دینداری وراثتی و بی‌روح ما را رها کند؛ عشقی که کعبه‌ی ابجد خوان آن است:

خانه‌ی کعبه است ابجد خوان عشق سرشناس غیب سرگردان عشق

(همان: ۷۸)

باده‌نوشی نماد پشت‌پازدن به آداب و رسوم دینداری شریعت‌مدار است؛ بنابراین شیخ باده‌نوشی و خوکبانی می‌کند تا از آداب و رسوم شریعت‌مدار رها شود و این‌ها به گفته‌ی منطق‌الطیر لازمه‌ی این راه هستند.

عشق می‌تواند این رهایی را موجب شود؛ بنابراین فروغ خورشید رهایی‌بخش عشق با دیدن دختر ترسا ظاهر می‌شود. عشق، او را در مسیری پر از ریاضت و سختی می‌اندازد تا ناخالصی‌های وجودش در کوره‌ی این ریاضت‌ها از او جدا شود. او دوباره به‌سوی کعبه برمی‌گردد؛ اما این بار تمام وجودش را عشق و معرفت فراگرفته است. این دیندار کعبه‌نشین دیگر آن شیخ پیشین نیست. او به حریم عزت راه یافته است و این راهیابی و

دردمندی حاصل تجربه‌ی دینی و عرفانی اوست و اکنون اگرچه او در ظاهر همان رسوم و آدابی را انجام می‌دهد که پیش از سفر انجام می‌داد؛ ولی این عبادات تفاوت بسیاری با عبادات پیش از عاشقی او دارد.

در پایان این تجربه، معشوق او در لباس عاشق ظاهر می‌شود. گویا معشوق از ابتدا عاشقی بوده است که در لباس معشوق به خواب او آمده و او را در مسیری پر از ریاضت افکنده، از آداب و رسوم بی‌معنی خویش رهاش ساخته و با او یکی شده است؛ سپس او را راهی کرده تا دردمندانه در حرم نشیند؛ اما خود دیگر تاب هجران ندارد و در پی‌اش روان می‌شود:

کار افتاد و نبودش همدمی دید خود را در عجایب عالمی
عالمی‌کانتا نشان راه نیست گنگ باید شد زبان را راه نیست
(همان: ۸۶)

بیت آخر حکایت از توصیف‌ناپذیری این تجربه دارد. تجربه‌ی به‌هم‌رسیدن عاشق و معشوق بیان‌ناپذیر است. شاید اجازه‌ی بیان و توصیف ندارند، چنان‌که در آخرین حکایت منطق‌الطیر پس از به‌هم‌رسیدن عاشق و معشوقی که فراقی جان‌گناه را سپری کرده‌اند، می‌خوانیم:

آنچه آن یک گفت آن دیگر شنود کور دید آن حال گوش کر شنود
من کیس آن را که شرح آن دهم ور دهم آن شرح خط بر جان دهم
(همان: ۲۴۶)

اسفار اربعه در این حکایت: *رتال جامع علوم انسانی*
سفر اول شیخ‌صنعان از خواب‌دیدن او آغاز می‌شود، ندای درونی او را به‌این سفر تشویق می‌کند؛ بنابراین از حرم کعبه به‌سمت روم حرکت می‌کند و سفر او آغاز می‌شود. کعبه را می‌توان نماد دین‌داری احساسی و دینداری ظاهری و ظلمت دنیا و سنگ دلی گرفت؛ شیخ به سرزمین روم می‌رود و دیدار اول با دختر ترسا پایان سفر اول است (رک).
(همان: ۱۲۰۱-۱۲۳۱)

سفر دوم از پایان سفر اول آغاز می‌شود، زمانی که وجود شیخ پس از کناررفتن برقع از چهره‌ی دختر ترسا در آتش جمال او افتاده و آتش می‌گیرد، ایمان شیخ بر باد می‌رود، دینداری ظاهری خویش را ترک می‌کند، غرق در انوار جمال و صفات یار می‌شود، مست شراب جلوه‌های یار زیبا می‌شود و ترک نام و ننگ می‌کند و هم‌رنگ یار خویش می‌شود تا ثابت کند که عشق او از سنخ عشق‌های رنگ‌و‌بویی نیست.

در سفر دوم شیخ شیفته‌ی جمال یار شده و هیزم وجودش در آتش زیبایی دلدار به اخگری فروزان تبدیل شده است و این همان سفر فی‌الحق بالحق می‌باشد.

سفر سوم که همان سفر من‌الحق الی‌الخلق بالحق است، بازگشت از روم به مکه است. این بار از کفر و بت‌پرستی ظاهری به ایمان و خداپرستی برمی‌گردد، شریعتی که با طریقت در آمیخته است و او را به ولایت رسانده است. شیخ به وصال رسیده تعادل خود را دریافته و ناگاه به یاد کعبه و دینداری خود می‌افتد. در واقع پس از سیر در صفات و جمال یار سفر سوم او آغاز می‌شود (رک. همان: ابیات ۱۵۱۴ تا ۱۵۴۷).

سفر چهارم شیخ یعنی سفر فی‌الخلق بالحق حرکت شیخ در میان مریدان و هدایت آنان است؛ شیخی که با شیخ قبل از سفر بسیار متفاوت است؛ شیخی که مست وصال یار است و دیگر با او یکی شده است.

زیبایی گفتار عطار آنجاست که سفر دختر ترسا نیز با خواب آفتاب‌دیدن آغاز می‌شود. او که در طریقت به سر می‌برد، طالب شریعت می‌شود و شیخ که در سفر چهارم خود یعنی در مقام هدایت خلق قرار دارد، او را می‌پذیرد و به اسلام هدایت می‌کند. سفر شیخ سفر از شریعت به سوی طریقت و حقیقت و عشق و مستی است و سفر دختر ترسا سفر از عشق و مستی به سوی شریعت است؛ یعنی اینکه شریعت و طریقت هر دو مکمل یکدیگرند.

۵.۲. شباهت برخی وادی‌های منطق‌الطیر با ویژگی‌های تجارب عرفانی

اوصاف تجربه‌ی دینی و عرفانی را می‌توان در هفت وادی عطار نیز مشاهده کرد. همان‌گونه که گفته شد، از نظر عطار سالک باید هفت وادی را طی کند تا معبود و محبوب

خویش را بیابد. از نمونه‌های شباهت وادی‌های عطار با ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی مربوط است، به رسیدن به حالت انفعالی که در آن حال سالک احساس می‌کند اراده‌اش را از دست داده و گویی نیرویی برتر او را به تسخیر خویش در آورده است که این ویژگی را می‌توان در وادی استغنا مشاهده کرد. در این وادی سالک معبود خویش را بی‌نیاز از همه‌چیز و همه‌کس می‌داند و درمی‌یابد که در آن درگاه کار و بیکاری همچون هم هستند. معبود او از عبادت و ریاضت‌هایی که برای رسیدن به او کشیده‌اند، بی‌نیاز است. تمام هستی و کائنات در نظر او به حساب نمی‌آید. اگر تمام جانداران هلاک شوند، او همچنان مستغنی است و این‌جاست که سالک حالتی پیدا می‌کند که شبیه احساس پوچی و احساس مسخربودن در قدرت‌قادری توصیف‌ناپذیر است.

سالکی که در وادی حیرت به تحیر می‌رسد نیز حال خود را توصیف‌ناپذیر می‌داند و اصلاً نمی‌داند که چه حالتی دارد و این همان توصیف‌ناپذیری حالات و تجارب عرفانی است:

گوید اصلاً می‌ندانم چیز من آن ندانم هم ندانم نیز من
(همان: ۲۱۲)

۳. نتیجه‌گیری

توجه به تجربی بودن دین و نجات‌بخشی دینداری تجربت‌اندیش موجب بقای دیانت در قرن‌های اخیر شده است. بزرگان عرفان اسلامی نیز این نکته را دریافته بودند که دین در صورتی در سرنوشت انسان موثر است که فرد دیندار به مواجهه‌ای ویرانگر و سازنده با امر متعالی رسیده باشد و آن وجود بی‌کران را بی‌واسطه احساس کرده باشد. عطار نیز از این سنخ است که به این تجربه‌ی شیرین دردآمیز رسیده است و می‌داند که تجربه‌ای که به آن دست یازیده، قابل‌بیان نیست و تنها می‌توان فرد را در موقعیت کسب این تجربه قرار داد و منطق‌الطیر ایشان سفرنامه‌ای است برای رساندن مسافران به این مقصود، نسخه‌ای شفابخش برای دردبخشی به آحاد مختلف جامعه‌ی بیمار انسانی، درد عشق و

مشتاقی و نجات از دینداری وراثتی و هدایت تا آستانه‌ی یکی شدن با خالق هستی. ایشان بیان می‌کنند که خدا را یا با خدا می‌توان شناخت یا با دل و جان و خداشناس واقعی را کسی می‌داند که خود را چون سایه در آفتاب وجود درخشان خداوند گم کند. وی معتقد است کسانی که به این تجربه دست نمی‌یابند، در اوهام و خیالات خویش به سر می‌برند و آنان که به آن درگاه می‌رسند، بی‌شبهه‌ی حلول، با خدای خود یکی می‌شوند و در آیین‌ی وجود خود، خدا را می‌بینند و خود را نیز خدا می‌یابند و آن‌گاه است که صاحب دردی شیرین و جانکاه می‌شوند و باقی عمر را عاشقانه و دردمندانه زندگی می‌کنند.

بنابراین در منطق الطیر می‌توان ویژگی‌های یک تجربه‌ی دینی و عرفانی را یافت؛ جز آنکه تجارب عرفانی در نظر فیلسوفان زودگذر هستند و در این منظومه، این ویژگی برای تجارب عرفانی برشمرده نشده است؛ در نتیجه دینداری عطار، دینداری تجربه‌محور است که با رعایت آداب و رسوم شریعت انجام می‌شود و متعلق تجربه‌ی ایشان به دریافت عقل‌اندیشان ظاهربین یا زاهدان قشری‌نگر در نمی‌آید.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۲). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، قم: دانش
- آلستون، ویلیام. پی. (۱۳۸۳). درباره‌ی دین. ترجمه‌ی مالک حسینی و دیگران، تهران: هرمن.
- استیس. وت. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اخلاص، ماریه. (۱۳۸۵). بررسی مقایسه‌ای آراء یونگ و عطار در باب تجربه‌ی دینی. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه الزهرا.
- براون، کالین. (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه‌ی میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- بهشتی، احمد. (۱۳۸۲). فلسفه‌ی دین. قم: بوستان کتاب.

پترسون، مایکل. (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

پراود فوت، وین. (۱۳۸۳). *تجربه‌ی دینی*. ترجمه‌ی عباس یزدانی، قم: کتاب طاها.
پناهی، مهین. (۱۳۹۲). «مضامین قلندرانه در دیوان عطار». *پژوهشنامه‌ی ادب غنایی*، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، صص ۱۶-۳۲.

جمشیدیان، همایون. (۱۳۹۵). «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در *منطق الطیر* بر اساس نظریه‌ی ویلیام جیمز». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۲، شماره‌ی ۴۳، صص ۳۴۵-۳۶۸.

جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه‌ی دینی*. ترجمه‌ی حسین کیانی، تهران: حکمت.
حسینی کوهساری، سیداسحاق. (۱۳۸۹). «کشف و شهود عرفانی». *فلسفه‌ی دین*، سال ۷، شماره‌ی ۵، صص ۱۴۱-۱۷۲.

رضایی، محمد. (۱۳۸۱). «نگاهی به تجربه‌ی دینی قبسات». *پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی*، شماره‌ی ۲۶، صص ۳-۲۲.

رئیزی، احسان. (۱۳۹۴). «دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی». *ادبیات عرفانی*، سال ۷، شماره‌ی ۱۳، صص ۶۵-۸۴.

_____ (۱۳۷۸). *صدای بال سیمرغ*. تهران: سخن.

صادقی حسن‌آبادی، مجید؛ یاریان کوپایی، مجید. (۱۳۸۹). «تجربه‌ی دینی و وحی نبوی». *اندیشه‌ی دینی*، پیاپی ۳۶، صص ۵۲-۲۵.

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۴). *سفر اربعه*. ترجمه‌ی محمد خواجوی، ج ۱، تهران: مولا.

عبّاسی، ولی‌الله. (۱۳۸۱). «رویکرد گوهرگرایان، به پلورالیسم دینی». *رواق اندیشه*، شماره‌ی ۱۱، صص ۷۷-۹۹.

عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۴ الف). *منطق الطیر*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

۳۴۰ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۴، شماره‌ی ۱، بهار ۱۴۰۱ (پیاپی ۵۱)

_____ (۱۳۸۴ب). مصیبت‌نامه. با تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،
تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۵). منطق الطیر. به‌اهتمام سیدصادق گوهرین، تهران: کتیبه.

_____ (۱۳۸۶). اسرارنامه. تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی.
تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۸). الهی‌نامه. تصحیح فواد روحانی، تهران: سخن

_____ (۱۳۹۰). تذکره‌الاولیا. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.

_____ (۱۳۸۹). دیوان غزلیات و قصاید نیشابوری. به کوشش عبدالله
اکبری‌ان‌راد، تهران: الهام.

_____ (۱۳۹۱). الرسالة‌القشیریه. تهران: هرمس.

_____ (۱۳۷۰). شرح فصوص‌الحکم. قم: بیدار فر.

_____ (۱۳۷۲). مصباح‌الهدایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی، ج ۴،
تهران: هما.

_____ (۱۳۸۰). تجربه‌ی دینی. ترجمه‌ی جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر
سهروردی.

_____ (۱۳۵۸). عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

_____ (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. تهران: سروش.

_____ (۱۳۷۷). عرفان نظری؛ تحقیقی در سیر تکامل و اصول و مسائل تصوف.
قم: دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم.



پرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی