

بررسی تطبیقی هفت مرحله عرفانی در آثار مولوی و عطار

لیلا فرزانه^۱

حسینقلی صیادی^۲

سید محمود رضا غیبی^۳

چکیده

مراحل هفتگانه عرفانی یکی از موضوعات مهم و قابل تأمل در سیروسلوک عرفانی به حساب می‌آیند. بررسی و فهمیدن معنی و مفهوم آن‌ها، سالک و رهرو راه حق را کمک می‌کند تا که این راه را با آگاهی بیشتری طی نماید. در این پژوهش سعی شده است با بررسی هفت مرحله عرفانی در آثار عطار و مولوی آشنایی مخاطبان را با مقامات عرفانی و طرز تلقی عرفا و صوفیان فراهم آورد. همچنین روشن کردن مفاهیم هر یک از این مقامات با توجه به نظر عطار و مولوی و بیان چگونگی کاربرد این مفاهیم در داستان‌های عرفانی و اخلاقی آن دو از دیگر اهداف این پژوهش است.

نشان داد که در برخی موارد آراء عطار و مولوی متفاوت است. همچنین صوفیه و عرفا هر کدام نظرات مخالفی در خصوص سیر الی الله و لقاء الله دارند.

آنچه در ابتدای پیدایش رسمی تصوف متأثر از غرب در ایران و حوزه تأثیر آیینی و زبانی آن به وجود آمد تا به مولوی و عطار رسید هرچند ظاهری زیبا و دگرگون بود و دائم با شریعت مداران در تضاد بود و ملغمه‌ای از انواع تفکرات از نوع نگرش فلاسفه یونانی و التقاطی از سایر افکار بود، جریان‌هایی به موازات هم و گاهی در تباین باهم را شکل داد. که در ادامه مسیر تصوف نقش بسزایی را ایفا نمود.

واژگان کلیدی

تحلیل تطبیقی، هفت مرحله، عرفان، عطار نیشابوری، مولوی.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحدشستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: leilafz199@gmail.com

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحدمرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sayyadi@marandiau.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحدمرند، دانشگاه آزاد اسلامی، مرند، ایران.

Email: ma_gheibi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۱

طرح مسأله

عرفان و تصوف به عنوان یکی از علوم شاخص، قدمت دیرینه‌ای در فرهنگ اسلام دارد و به جرأت می‌توان گفت که از بدوی‌ترین علوم در اسلام به شمار می‌رود. عرفان را از دو جنبه می‌توان مورد بررسی قرار داد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگری از جنبه فرهنگی. لذا اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند. عرفا خصوصاً عرفای شیعه افرادی هستند که نسبت به دیگران برای خود امتیاز ظاهری و موقعیتی خاص قایل نیستند اما در عین حال در اعماق وجود خود مسیر عرفان الهی را می‌پیمایند در حالیکه متصوفه برای خود یک سلسله افکار، عقاید، رسوم و حتی پوشش مخصوصی دارند و در محلی به نام خانقاه به عبادت می‌پردازند. با تعارف یاد شده می‌توان گفت که عرفان و تصوف به‌عنوان یکی از راه‌های شناخت خدا، همواره از سوی انسان‌هایی که دارای روحی لطیف و منشی آزاد بوده‌اند، مورد توجه بوده است (یوسفی چناربو، ۱۳۹۱: ۱). عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است این احساس البته حالتی است روحانی و رای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه با برهان بلکه به ذوق و وجد درک می‌کند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۰). سیر و سلوک در عرفان مسئله حائز اهمیتی است که تمامی عرفا بدان پرداخته‌اند و گفته شده "سلوک عبارت است از رفتن مخصوصی که در شریعت حرکت از جهل است به علم، و در طریقت گذشتن از اخلاق بد است برای رسیدن به اخلاق نیک، و در حقیقت از هستی خود گذشتن و به هستی حق رسیدن است. (گوهریان، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۰۶). عطار در منطق‌الطیر برای رسیدن به حقیقت از هفت وادی یا هفت مقام، یعنی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا سخن می‌گوید. (طایر قدسی، ۱۳۸۲: ۱). عطار سیر پرشور و همراه با سوز و گداز طریقت را در منطق‌الطیر به تماشا گذارده و خلوتیان را به بزم ملکوتی آن فراخوانده است. عطار در این کتاب، هفت وادی را پیش روی سالک قرار می‌دهد تا با عبور از آن‌ها سالک به کمال انسانیت و قرب الهی که غایت مراد و منتهای آرزوی وی است نائل آید. (فسایی، ۱۳۹۱: ۱). در تذکره الاولیاء عطار نیز داستان زندگی عرفا و اولیا با حکایات و روایات اسلامی عجین شده است و عطار آن‌ها را با قوه خیال خود به زیبایی پرورده و بیان نموده است. با مطالعه‌ی چند صفحه از تذکره الاولیاء متوجه می‌شویم که این کتاب، علاوه بر شناخت عرفا ارزش ادبی بالایی دارد. و علت ماندگاری این اثر نیز استفاده عطار از سازوکار ادبی در بیان هرچه بهتر تجارب عرفانی عرفایی است که در آن معرفی کرده است. (محمدی، ۱۳۹۷: ۱). مثنوی مصیبت‌نامه، به‌عنوان اثری معناگرا با ساختاری داستانی، در

پس آموزه‌های عرفانی و اخلاقی و با زبان بی‌تقید و انتقادگونه‌ی عطار، در پی آن است که آدمی را که به نسیان حقیقت مبتلا است؛ به معرفت دردمندی آشنایی دهد و طالب حقیقت را با شگردهای خاص سلوک، به سرمنزل مقصود برساند. این منظومه در واقع با سفر دوم عرفا مرتبط است چراکه در این مثنوی، سالک، سفر در ذات دارد و در دریای جان غرق می‌شود و برای ادامه سفر خود آماده می‌گردد (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹: ۱).

مثنوی، بزرگ‌ترین اثر عرفان شعر فارسی، تنها کتابی است که به زبان شیوا عمده‌ترین مباحث عرفان اسلامی را بیان کرده و توانسته است بیشترین خواننده را تا به امروز جلب کند. هرچند، الگوی کتاب مولانا در تألیف برگرفته از مثنوی‌های سنایی و عطار بوده و بسیاری از مباحث مثنوی در این کتاب‌ها وجود دارد، اما مثنوی مولوی با اقبال بیشتری روبرو شده است. مولانا در مثنوی مقامات متعددی را ذکر کرده است اما تفکیکی میان حال و مقام قائل نشده و خود را مقید به نظم و ترتیب آن‌ها نکرده است (برزگر، ۱۳۸۸: ۱). کتاب فیه‌ما فیه دیگر اثر مهم و برجسته مولانا در ادب فارسی است. این اثر در عین حالی که زبان طبیعی و شفاهی مولوی را در خود حفظ کرده است؛ حاوی تجارب و اندیشه‌های عرفانی او نیز می‌باشد (فیه‌ما فیه، ۱۳۹۳: ۴۵). وجوه متعدد سیر و سلوک معنوی که در فیه ما فیه مطرح شده است، این کتاب را مرکز توجه نویسندگان فراوانی از جمله فرزند وی سلطان ولد در نگارش معارف قرار داده است (مینایی، ۱۳۹۵: ۱).

روش تحقیق

منازل و مقامات از جمله موضوعاتی است که در عرفان اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در بیشتر آثار عرفا، این موضوع در بابتی مستقل و یا به‌طور ضمنی مورد بحث قرار گرفته است. برخی از آنها راه رسیدن به وصال حق و کمال انسانی را عبور از این منازل می‌دانند. سابقه این روش به مکاتب عرفانی قبل از اسلام بازمی‌گردد، چراکه حرکت منزل به منزل پیش از آن در مکاتب عرفانی هند و چین وجود داشته است. عرفا در معرفی و تعداد منازل با یکدیگر اختلاف نظر دارند و هر کدام بر اساس ذوق خود، روشی را برگزیده‌اند. یکی از آثار ارزشمندی که بدین روش انسان را از مقامات عرفانی سیر می‌دهد تا به خودشناسی و به‌تبع آن شناخت پروردگار برسد منطق‌الطیر، عطار نیشابوری است (فسایی، ۱۳۹۱، ۱). عطار، از جمله شاعران و عارفان بزرگ ایرانی است که افکار و آثار او تأثیر چشمگیری بر ادبیات و عرفان ایرانی گذاشته است. این تأثیر چنان شگرف است که متفکر بزرگی چون مولوی خود را پیرو ایشان می‌داند (خسروی کورعباسلو، ۱۳۹۰، ۱).

عطار در منطق‌الطیر، طریق سلوک را دارای هفت وادی می‌داند: طلب، عشق، معرفت،

استغناء، توحید، حیرت و فقر و فنا. در این مثنوی، سالک با شیخ عطار سفر اول را طی می‌کند. هفت وادی همان اطوار سبعة سفر اول هستند که او به زبان عارفانه خود آن‌ها را بیان می‌کند و در نهایت سالکان عطار نیز چون عارف در سفر اول به فنا در ذات الهی می‌رسد (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹، ۱)

تذکره‌الاولیاءها از بارزش‌ترین و مهم‌ترین آثار تاریخی و معنوی یک ملت به شمار می‌رود. این تذکره‌ها در فرهنگ و ادب اسلامی ابتدا به زبان عربی و به صورت بسیار روش‌مند و منسجم تألیف یافت و سپس در ادب فارسی نیز متداول شد و طبقات‌الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری و نفحات‌الانس جامی، نمونه‌های عالی آن‌ها در ادب فارسی است. سنت تألیف مجموعه‌های حاوی سخنان اولیاء، ریشه در کار سترگی دارد که از قرن دوم هجری برای گردآوری افعال و اقوال (احادیث) پیامبر(ص) و صحابه آن حضرت آغاز شد (مهردی، ۱۳۹۰، ۱). تذکره‌الاولیاء عطار، کتابی فراهم آمده از حکایات و اقوال عارفان و مشایخ بزرگ صوفیه است که هم دیدگاه‌ها و تعالیم و آموزه‌های عرفانی عرفا را در خود حفظ نموده و هم جزئیات زندگی آنان را به زیبایی به تصویر کشیده است. این کتاب یک اثر ادبی عرفانی بسیار شیوا و ارزشمند است که بیانگر لحظات و آنات زندگانی و تجارب عرفانی اولیا و عرفای مشهوری است که عطار آن را با اسلوب بیان خاص خود و با شیوه شاعرانه تألیف کرده است. در حقیقت می‌توان گفت که نوع ادبی تذکره‌الاولیاء، در عرفان و ادب فارسی با این اثر عطار آغاز می‌شود (مهردی، ۱۳۹۰، ۱). با مطالعه‌ی چند صفحه از تذکره‌الاولیاء می‌توان دریافت که این تذکره علاوه بر شناساندن عرفا، ارزش ادبی بالایی دارد. علت این که عطار توانسته است تذکره ماندگاری از خود به یادگار بگذارد، استفاده از سازوکار ادبی در بیان هرچه بهتر تجارب عرفانی عرفایی است که در تذکره‌الاولیاء معرفی کرده است؛ زیرا ادراک حقیقت برای مخاطب به همان صورتی که عارف درک کرده است، ممکن نیست و مخاطب با تمثیل حقیقت در قالب الفاظ مواجه است. یکی از مصادیق سطح استدلالی در کتاب تذکره‌الاولیاء، گفت‌وگوی عرفا، درباره‌ی اصطلاحات کلیدی عرفان است. سطوح زبان عرفانی در تذکره‌الاولیاء از یکدیگر قابل تفکیک نیستند (محمدی، ۱۳۹۷، ۱). عطار در مصیبت‌نامه راجع به هفت وادی سخن می‌گوید: سالک که همان تفکر قلبی است، سیر در آفاق و انفس در میان تمام کائنات را آغاز کرده و سپس پیامبر اکرم او را به سوی پنج وادی راهنمایی می‌کند که عبارت‌اند از حس، خیال، عقل، دل و جان. سالک در وادی آخر متوجه می‌شود، در تمام جهان تنها یک حقیقت است و آن ذات اقدس خداوند است. این منظومه درواقع با سفر دوم عرفا مرتبط است چراکه در این مثنوی، سالک سفر ذات دارد و در دریای جان غرق می‌شود و برای ادامه سفر خود آماده می‌شود (برزگر کلورزی، ۱۳۸۹، ۱).

مولانا در مثنوی مقامات متعددی را ذکر کرده است اما تفکیکی میان حال و مقام قائل نشده و خود را مقید به نظم و ترتیب آن‌ها نکرده است (برزگر، ۱۳۸۸، ۱). اغلب هفت وادی عرفانی عطار در ابیات آغازین مثنوی به نحوی بازتاب و انعکاس یافته است که گویی مولوی در سرآغاز مثنوی به اجمال هفت وادی سیر و سلوک مطرح شده در منطق الطیر عطار را بازخوانی کرده است (اصغری بايقوت، ۱۳۹۷، ۱). کتاب «فیه‌مافیه» اثری مهم و برجسته در ادب فارسی است، این اثر هم‌زبان طبیعی و شفاهی مولوی را در خود حفظ کرده و هم حاوی تجارب و اندیشه‌های عرفانی او است (فیه‌مافیه، ۱۳۹۳، ۴۵). نایبه ادبیات پارسی ایران در زمینه‌ی عرفان «مولوی بزرگ» کتب متعددی را به نظم و نثر در حیطه عرفان از خویش بر جای گذاشته است. «فیه‌مافیه» وی در این زمینه گوی سبقت را از همه کتب عرفانی ربوده است. وجوه متعدد سیر و سلوک معنوی که در فیه‌مافیه مطرح شده است، این کتاب را مرکز توجه نویسندگان فراوانی از جمله فرزند وی سلطان ولد در نگارش معارف قرار داده است (مینایی، ۱۳۹۵، ۱). «مجالس سبعة»، مجموعه مواعظ هفت‌گانه مولانا و اثری اخلاقی - تعلیمی است که از منبر ارائه شده است. زمان تألیف مجالس سبعة به احتمال قوی پیش از ملاقات مولانا با شمس تبریزی است. مجالس سبعة قصص و معانی مشترک بسیاری با منظومه عرفانی، حکمی و تعلیمی مثنوی معنوی دارد. علاوه بر این، ابیاتی از مثنوی معنوی و غزلیات شمس در تصحیح مجالس سبعة به مناسبت‌های معنایی با متن به آن افزوده شده است (خائفی و تقی‌پور کندسر، ۱۳۹۲، ۱۲). «مکتوبات» (یا مکاتیب)، نام مجموعه نامه‌های صد و پنجاه‌گانه‌ای است که از مولانا به یادگار مانده است. این نامه‌ها به زبان فارسی تصنیف شده‌اند و مخاطب آن‌ها، شاگردان، اعضای خانواده، دولتمردان و افراد صاحب نفوذ است. نامه‌های مولانا نشان از اداره جامعه‌ای از شاگردان که در اطراف وی گردآمده بودند می‌دهد. برخلاف سبک فارسی دو اثر منشور «فیه‌مافیه» و «مجالس سبعة»، مولانا مکتوبات را به صورت آگاهانه‌ای پیچیده و مطابق با سبک مکاتبه با نجیبان، دولتمردان و پادشاهان نگاشته است (لاهورتی، ۱۳۸۸). در این مقاله سعی بر این شد، تحلیلی تطبیقی از هفت مرحله عرفانی مابین آثار مولوی و عطار به صورت اجمالی صورت گیرد. لذا؛ این تحقیق از لحاظ ادبی، به صورت کتابخانه‌ای و بر مبنای سندکاوی منابع صورت پذیرفت که شناخت منابع متناسب با موضوع، مطالعه‌ی منابع و فرایند فیش‌برداری، تنظیم و طبقه‌بندی یافته‌ها، تحلیل داده‌ها و استنتاج یافته‌ها از مراحل این نوع روش تحقیق بود.

پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی‌هایی که به عمل آمد، تاکنون هیچ کتاب، پایان‌نامه و یا مقاله‌ای درباره موضوع مورد بحث در این تحقیق نوشته نشده است؛ البته در برخی تحقیق‌ها و مقالات اشاراتی

هرچند کوتاه به موضوع مورد نظر شده است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود. عرفانی نمین و همکاران (۱۳۹۸) در رساله خود با عنوان «بررسی تطبیقی مضامین برجسته‌ی عرفانی در مکتب تعالی‌گرایی و عرفانی ایران با تکیه بر شواهدی از امرسون، ثورو، مولوی و حافظ» بیان داشته است که تعالی‌گرایی (ترنسندنالیسم) نهضت فلسفی و ادبی آمریکا در قرن نوزدهم است. شهود، فردگرایی و اعتقاد به روح جهانی از مهم‌ترین اصول این مکتب است. امرسون، پایه‌گذار این مکتب، از طریق خاورشناسان اروپایی با ادبیات و فلسفه‌ی شرق به‌ویژه ادبیات عرفانی ایران، آشنا شد و از مضامین عرفان ایرانی متأثر گردید. از این طریق برخی از مضامین عرفانی ادبیات فارسی به آثار امرسون راه یافته است. همچنین در این پژوهش مضامین عرفانی مشترک در ادبیات فارسی و مکتب تعالی‌گرایی مانند: ابرروح (روح جهانی)، طبیعت، عشق، قطع تعلقات با ساده‌زیستی و دوران کودکی، مورد بررسی قرار گرفته است.

خنفری و همکاران (۱۳۹۶) در پایان نامه خود با عنوان «مقایسه‌ی دریافت‌های عرفانی دی پاک چوپرا با عرفان مولانا در مثنوی»، پژوهشی مقایسه‌ای - تحلیلی درباره‌ی اندیشه‌ها و افکار بزرگ‌مرد عرفان اسلامی و ایرانی «مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» و پزشک عرفان مسلک هندی الأصل آمریکایی دکتر «دی پاک چوپرا» که با استفاده از آموزه‌های عرفان شرقی اعم از اسلامی و هندی و تجربیات عرفانی شرق، بخصوص عرفان هندی به درمان آلام درونی و برونی بشر، بخصوص بیماری‌های صعب‌العلاج می‌پردازد، انجام داده است. در این تحقیق سعی شده است تا اشتراکات و اختلافات موجود در اندیشه‌های این دو عارف بررسی و مقایسه شود. ایشان خاطر نشان کرده‌اند که خاستگاه شرقی عقاید دی پاک چوپرا و تمایل و گرایش او به عرفان شرقی، باعث تقارب افکار و تأثر او از ملای شرق «مولانا» شده است؛ که در میان آن‌ها اشتراکات زیادی می‌توان یافت.

ولی‌پور و همکاران (۱۳۹۴) در پایان نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی و انتقادی انسان‌گرایی در اگزیستانسیالیسم و عرفان اسلامی با تکیه بر آراء و اندیشه‌های سورن کرکگارد و مولانا» بیان داشته‌اند که وجود انسان به‌عنوان موجودی خودآگاه در بین مفاهیم اعتباری زندگی معاصر تقریباً به دست فراموشی سپرده شده است. مفهومی مثل وجود انسان نیاز به بررسی بیشتر دارد تا در سایه توجه به آن، گوهر اصیل انسانیت مطرح شود.

قنبری و همکاران (۱۳۹۲) در پایان نامه خود با عنوان «بررسی اندیشه‌های عرفانی مولانا و دلالت‌های آن برای تربیت سیاسی» خاطر نشان کرده‌اند که تربیت سیاسی به‌عنوان فرآیند و شاخه‌ای از تربیت، دانش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌های نظام سیاسی‌ای را به نسل نو منتقل و باعث استحکام و استمرار آن نظام می‌گردد. این بُعد از تربیت از مهم‌ترین مقوله‌هایی است که از دیرباز مورد توجه بزرگان دین، عارفان و متفکران مختلف قرار گرفته است. یکی از ویژگی‌های مهم این

کار پژوهشی تلاش برای فراهم آوردن پژوهشی منظم در زمینه تربیت سیاسی و منبع قرار دادن آثار مولانا از جمله مثنوی معنوی، دیوان شمس و مکتوبات به عنوان مواردی از غنی ترین منابع در حوزه ادبیات و خصوصا معارف سیاسی و اسلامی است.

ضرورت انجام تحقیق و سوال اصلی تحقیق

تذکره الاولیاء، منطق الطیر و مصیبت نامه‌ی عطار و مثنوی، فیه ما فیه، مجالس و مکتوبات مولوی از آثار گران بها و معتبر زبان فارسی به حساب می‌آیند. بررسی و مطالعه‌ی این گونه آثار و متون فاخر، بر غنای آثار ادبی کشورمان خواهد افزود. نتیجه‌ی این پیوند و بررسی، شناخت هر چه بهتر و بیشتر شاعرانی چون مولوی و عطار نیشابوری و شناخت توانمندی آن‌ها در زمینه‌ی عرفان خواهد بود. آثاری که در این تحقیق مورد بررسی قرار گرفته است، جزو متون برجسته و مورد توجه عرفان و تصوف اسلامی هستند و مؤلفان و سرایندگان آن‌ها از بزرگان و صاحب نظران این حوزه به شمار می‌آیند، از آنجاکه طی مراحل سلوک جهت رسیدن به حقیقت، از جمله مباحثی است که در هر یک از این آثار مورد توجه قرار گرفته است.

سؤال اصلی

آیا مولوی در آثار خود به هفت وادی منطق الطیر اشاره‌ای کرده است یا نه؟ و در صورت اشاره کردنش به کدام یک از این هفت وادی توجه بیشتری داشته و چه موارد اشتراک و اختلافی درباره این مقامات میان او و عطار وجود داشته است.

بحث

۱- عرفان

عارفان از دیرباز، متوجه یک تقسیم مهم در مقوله عرفان بوده‌اند و می‌دانستند که در عرفان دو شاخه عمده وجود دارد. یک شاخه عملی که از آن به «علم طریقت» و «علم سلوک» و ... تعبیر می‌نمودند، و دیگری شاخه معرفتی که با عناوین متعددی همچون «علم حقیقت»، «علم حقایق» و... از آن یاد می‌نمایند (محمد بن حمزه فناری، ۱۳۷۴: ص ۶).

درواقع عرفان؛ معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی و ورای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۱۰). در عرفان این اصل مبنا قرار می‌گیرد که عقل و حواس پنجگانه به دلیل خطاهای ادراکی قابل اتکا نیستند و به همین سبب، قادر به درک حقیقت نیست بنابراین انسان به نوعی تلاش برای ادراک بی‌واسطه‌ی حقایق نیازمند است که به آن عرفان می‌گویند. در عرفان‌های منتسب به ادیان، حقیقت وجود خداست و رسیدن

به او غالباً از طریق زهد و جذبۀ صورت می‌گیرد.

۲- تصوف

تصوف یک طریقه سیر و سلوک عملی است که از عرفان سرچشمه می‌گیرد. تصوف را در لغت از ریشه صوف به معنی پشم و نوعی پشمینه پوشیدن می‌دانند البته درباره نام تصوف و ریشه آن بحث‌های بسیاری انجام شده است. اما به نظر می‌رسد صحیح‌ترین نظر، همان پشمینه‌پوشی باشد که ذکر شد.

۳- تفاوت تصوف و عرفان

این دو اصطلاح با وجود اینکه به یک معنی بکار می‌روند از نظر معنی و اصطلاح تفاوت‌هایی باهم دارند: "تصوف روش و طریقه زاهدانه‌ای است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال؛ اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز عالم است آن هم نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود (سجادی، ۱۳۱۱:۱). همچنین گفته شده "تصوف شیوه و روش مشخص و معینی دارد که در چهارچوب اندیشه و تفکری خاص برای روی گردانی از دنیا و حرکت برای وصول به حق و سیر به سوی کمال شکل گرفته است و عرفان مکتبی است مبتنی بر اندیشه‌های وسیع و ژرف برای شناخت حقایق (حائری، ۱۳۱۶:۱۴).

"عرفان" در لغت به معنای شناخت و شناسایی است و در اصطلاح، روش و طریقه‌ای ویژه است که برای دستیابی و شناسایی حقایق هستی و پیوند و ارتباط انسان با حقیقت، بر شهود و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد، و نیل به این مرتبط (شهود حقیقت و اتحاد با آن) را نه از طریق استدلال و برهان و فکر، بلکه از راه تهذیب نفس و قطع علایق و وابستگی از دنیا و امور دنیوی و توجه تام به امور روحانی و معنوی و در رأس همه، مبدأ و حقیقت هستی می‌داند (شیروانی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

اما "تصوف" در لغت مشتق از "صوف" (به معنای پشم گوسفند) است، و صوفی را از آن روی صوفی گفته‌اند که لباس پشمینه خشن برتن می‌کند. سهروردی صاحب کتاب "عوارف‌المعارف" می‌گوید: "اشتقاق تصوف از صوف، از هر اشتقاق دیگر مناسب‌تر است، چه می‌گویند: "تصوف، یعنی پشمینه پوشید" همچنان که می‌گویند: "تقصص یعنی" جامه برتن کردن" پس صوفیان را به لباس ظاهرشان منسوب کرده‌اند که از هر نسبتی روشن‌تر است. "عوارف‌المعارف، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳). گذشت زمان باعث شد که عرفان و تصوف از یکدیگر فاصله بگیرند و همچنان که از نظر لغت بین این دو کلمه تفاوت‌های بسیار زیادی وجود دارد، از نظر اصطلاح نیز به صورت متفاوت به کار برده می‌شوند.

۴- هفت وادی

وادی در لغت به معنی رودخانه در رهگذر آب سیل یعنی زمین نشیب هموار کم‌درخت که جای گذاشتن آب سیل باشد و صحرای مطلق آمده است. (عبداللطیف، ۱۳۱۵: ذیل وادی) در اصطلاح شیخ عطار و مولانا مراحلی است که سالک طریقت باید طی کند و طی این مراحل را به بیابان‌های بی زینهارى تشبیه کرده است که منتهی به کوه‌های بلند و بی‌فریادی می‌شود که سالک برای رسیدن به مقصود از عبور از این بیابان‌های مخوف و گردنه‌های مهلک ناگریز است و آن را به وادی‌ها و عقبات سلوک تعبیر کرده است. (عطار، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

۴-۱- تلقی عطار و مولانا از وادی طلب

به نظر عطار هرکس در وادی طلب قدم بگذارد هر لحظه اشتیاقش به ادامه‌ی راه بیشتر می‌شود و آتش این علاقه شعله‌ورتر می‌گردد. سالک همچون پروانه‌ای خود را به آتش می‌زند، فتوحات غیبی برایش حاصل می‌شود و اسراری را مکشوف می‌بیند و درواقع به عوالم غیبی قدم می‌گذارد. از توضیحات عطار درباره‌ی این وادی می‌توان دانست که طلب، بسیار مهم و ارزشمند است و طالب را در ادامه‌ی راه گرمسیرتر و مجذوب‌تر می‌گرداند. نکته‌ی دیگری که عطار در وادی طلب سالکان را بدان توصیه می‌کند صبر و شکیبایی است. هرچه سالک باید هرچه از نامالیقات دهر پیش آید تنها با صبر و بردباری و خون دل خوردن پشت سر گذارد و این مصائب وی را از ادامه طریق و وصول به حقیقت باز ندارد. (عطار، ۱۳۸۳: ۳۳۳)

مولوی نیز معتقد است؛ درد و بی‌قراری در طلب در نزد صوفیه کلید حاجات و رسیدن به وصال است. زیرا بی‌قراری حس شدید احتیاج است که هرگاه شدت بگیرد انگیزه سالک را برای رسیدن به مطلوب نیرومندتر می‌گرداند. صوفیان همواره میدان را در طلب نگاه می‌داشته‌اند. طلب بدون سابقه‌ی معرفت میسر نیست و هرچه معرفت زیادتر شود، خواست و طلب افزون می‌گردد. مولانا طلب را نشانه‌ی معرفت و فزونی درد را علامت افزایش آگاهی شمرده است. مولانا در موضع دیگری از مثنوی و در دفتر اول به‌طور ضمنی از طلب سخن می‌گوید. به نظر او فیض حق و پیوسته است اما شرط یافتن آن، طلب و عشق است و کسی که طلبی نداشته باشد از این انوار بی‌بهره می‌ماند. نکته‌ی دیگری که مولانا بدان تأکید می‌ورزد آن است که ما نباید به امید دوام فیض الهی در گوشه‌ای بنشینیم و دست از طلب برداریم تا عشق از درون ما سر نزند از فیض الهی بهره‌ای نخواهیم یافت. (مولوی، ۱۳۶۴، ۱۵/ب ۱۳۳۸ و ۱۳۳۷)

نتیجه: طلب ابتدای حصول به مطلوب است. در این راه همراهی با طالبان به‌ویژه صاحبان همت بلند، کارساز است و صدا البته بدون اندیشه طلب معنا ندارد زیرا این اندیشه است که انسان را به سوی هدفی سوق می‌دهد.

۴-۲- تلقی عطار و مولانا از وادی عشق

عطار و مولانا به اتفاق وادی دوم عرفان راه، وادی عشق می‌نامند. سالک پس از طی طریق و پشت سر گذراندن طلب، قدم در راه عشق می‌گذارد و گرم‌تر و تیزتر به راه ادامه می‌دهد. هرچند در این وادی پرشور و شمع، دشواری و مصائب نیز بیشتر است، اگر راهرو با صدق و شکیبایی وارد شود می‌تواند همه‌ی این سختی‌ها را تحمل کند و با اشتیاق فراوان تا حصول مطلوب به سیر و سلوک بپردازد. وادی عشق چون آتش گرم و سوزنده است و هستی سالک را در خود می‌سوزاند و حتی کفر و ایمان او را درهم می‌نوردد. نیک و بد در نظر او یکسان می‌گردد. او در این مرحله هرچه دارد در می‌بازد تا وصال یک لحظه دست دهد. عشق بزرگ‌ترین و سهمناک‌ترین وادی است که صوفی در آن قدم می‌گذارد. معیار سنجش و مهم‌ترین رکن طریقت است. عشق در تصوف مقابل عقل در فلسفه است. به همین مناسبت تعریف کاملی از آن نمی‌توان کرد، چنان‌که مولانا می‌گوید:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۳۶۴، ۱/۱۵ ب ۲۵)

مولانا و عطار عقیده دارند که عقل از درک معانی عشق و شناخت آن ناتوان است. زیرا عقل آن چیز را می‌تواند درک کند که مشخص شود. از آنجاکه عشق در محدوده‌ای نمی‌گنجد، برای عاقل قابل دریافت نیست و از ادراک عقل بیرون است و “تنها راه معرفت عشق تحقیق حصول است تا عشق خود را بر عاشق جلوه دهد و به حقیقت خویش آشکار گرداند” (فروزانفر ۱۳۶۷، ج ۱ ۸۸ به اختصار)

برای رسیدن به عشق برتر که وجود سالک را از خودی و غرور پاک می‌کند، باید آنچه مانع است برداشته شود نمود این وضعیت در داستان عاشق شدن پادشاه به کنیزک است که باید عشق زرگر فدا شود و رهایی از این عشق پست که مایه‌ی رنجوری اوست به ارشاد طبیب غیبی موقوف است. (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۲-۵۰۰، به اختصار) تجربه‌ی عشق الهی که سالک را از خودی خالی می‌کند و از عشق الهی پر می‌سازد؛ با فنای او در شیخ و مراد همراه است. مرید در برابر پیر خود تسلیم محض اوست. این تجربه او را برای فنای در حق آماده می‌سازد که در واقع فنای اوصاف انسانی است. این فنا به سالک فرصت می‌دهد تا از عشق مجازی و انسانی بگذرد و به حقیقت راه یابد. (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۱۲)

۴-۳- تلقی عطار و مولانا از وادی معرفت

معرفت نیز به عنوان اصطلاح عرفانی نزد نویسندگان متون عرفانی منشور پیش از عطار و مولوی، از جنبه‌های متعددی مورد بررسی و تعریف قرار گرفته است. عده‌ای همچون قشیری در تعاریفی که از “معرفت” ارائه می‌دهد؛ بیش از هر چیز به نتیجه و غایت معرفت توجه داشته‌اند.

قشیری در آغاز باب معرفت، معرفت را ستون دین، و شناخت خدا می‌داند و بیان می‌دارد که معرفت نزد علما همان علم است و هر که به خدای عزوجل عالم بود عارف بود و هر که عارف بود عالم بود و نزد دو گروه "صوفیان و عالمان" معرفت صفت کسی است که خدای را با اسما و صفاتش بشناسد و بدین سبب از خوبیهای بد دست بردارد پس دائم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکف تا از خدای بهره یابد (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۶۳) معرفت ابزار حرکت در مسیر سیر و سلوک است و متناسب با "کمال" سالک و "حد" هر فرد، متفاوت است از این رو عطار در منطق الطیر افزون بر مباحثی پراکنده دربارهٔ نسبی بودن معرفت و تناسب آن با نوع سلوک فرد، بحث خود را بر توصیف معرفت متمرکز می‌کند و پس از تعاریف و بحث‌های اولیه، معرفت را در پیوند مستقیم با تلقی‌ها و وجوه مختلف نیستی قرار می‌دهد. عطار در شرح وادی معرفت از بشمار بودن راه‌های معرفت سخن به میان می‌آورد و تأکید می‌کند که در مسیر معرفت و شناخت نسبت به مقصود نهایی، هیچ‌گاه دو پرده هم سیر نمی‌شوند و هر کس متناسب با کمال خود در این راه قدم می‌گذارد به همین سبب تفاوت در معرفت از اینجا است که یکی محراب و دیگری بت را برمی‌گزیند. (عطار، ۱۳۸۳: ۲۲۱).

عطار معتقد است آفتاب معرفت باید بر سالک بتابد تا سالک بتواند در مسیر سیر و سلوک قدم بگذارد و به کمال وجودی خود آگاه شود. بدین صورت معرفت به‌عنوان اصطلاحی کششی کوششی - یعنی اصطلاحی که دستیابی به آن در عین تابش آفتاب معرفت به طلب سالک نیز وابسته است در منطق الطیر عطار همپوشانی آشکاری با عشق و طلب دارد. در وادی معرفت، عطار عشق و معرفت را همسو باهم پیش می‌برد. از دید عطار معرفت راه رسیدن به عشق است و عشق راه رسیدن به معرفت. به عبارتی، عشق مقدمهٔ معرفت و معرفت مقدمهٔ عشق است. رابطهٔ این دو اصطلاح همانند زنجیری به هم تنیده و متوالی است و هر دو کنار هم گامی به سمت نیستی به شمار می‌آیند. "خوابیدن" در وادی عشق یکی از پرکاربردترین استعاره‌ها برای تبیین عدم معرفت و نبود شناخت است؛ ورود به عشق بدون معرفت و ورود به معرفت بدون عشق برای عطار امری غیرقابل قبول است و عاشقی که معرفت ندارد، جاهل است و عطار او را "نااهل" می‌داند. در یکی از حکایت‌های باب معرفت عاشق آشفته‌ای بر سر خاکی می‌خوابد، معشوق با دیدن عاشق در حالت خواب درون نامه‌ای که بر آستین عاشق می‌بندد با او خاطرنشان می‌کند که عشق و معرفت همسو باهم پیش می‌روند " (همان، ۳۰۰).

عطار، معرفت را وادی سوم از مقامات عرفانی می‌شمارد و آن را وادی پر حیرت و سرگشتگی معرفت، وادی بی‌پا و سر و بی‌انتهایی است، راه‌هایی متفاوت وجود دارد که هیچ‌یک به دیگری مانند نیست راه سالک تن و سالک جان یکی نمی‌باشد. جان و تن پیوسته در ترقی و زوال و کمال و نقصان اند راه هر کس در حد خود اوست، بدین معنی که سیر هر کس تا درجه‌ی

کمال، و قرب هر کس برحسب حال وی می‌باشد. عطار می‌گوید: هرگاه از خاک به عرش رسیدی در طلب اوچ و صعود بیشتر باش، و هل من مزید گوی تا خود را در دریای معرفت غرق کنی، زیرا اصل معرفت، توحید است. سلطنت در معرفت حق است، آن را به دست آر آنان که به سلطنت این جهان قانع شدند تا ابد ضایع ماندند.

مولانا نیز معتقد است؛ «عقل بحثی و علم فلسفی نمی‌تواند به شناخت حقیقت و معرفت متعالی دست یابد چراکه این دو از درک امور ماورایی عاجزند و تنها عقل کشفی که بر وحی و نبوت مبتنی است مورد توجه وی است»؛ (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۲۸) مولانا در ابتدای دفتر دوم به مقایسه‌ی شناختی که از طریق علم بحثی به دست می‌آید با آنچه بر پایه‌ی علم ماورای حس است و جنبه‌ی شهودی دارد می‌پردازد و این علم تقلیدی به نظر او حجاب راه دنیا جویان می‌گردد. آنچه علم کشفی را وسیله‌ی رسیدن به حقیقت می‌سازد جدایی آن از هر نوع تعلق است و برای رسیدن به این مرتبه، سالک باید خود را از هرگونه تعلقی رها سازد و از اوصاف «خودی» پاک سازد. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۲۹-۵۲۰).

۴-۴- تلقی عطار و مولانا از وادی توحید

مهم‌ترین نقطه‌ی پیوند توحید و نیستی در نگاه عطار به تقابل «جزء/ کل» بازمی‌گردد که نشانه‌های از تفکر وحدت وجودی را نیز در خود دارد. عطار پیوستن قطره به دریا، سایه به خورشید، جزء به کل را تمثیل‌هایی برای بیان رهایی از هستی و رسیدن به نیستی می‌داند. در وادی توحید این تمثیل‌ها نمودی از رهایی از کثرت - به‌عنوان جلوهای از هستی و رسیدن به وحدت به‌عنوان همبسته‌ی معنایی نیستی محسوب می‌شوند. در نظر عطار، پدیده‌های هستی همگی به یک منشأ و یک اصل می‌رسند و همه به‌سوی او در حرکت هستند. زمین و آسمان، کوه و دشت و دریا همگی از او فرمان می‌گیرند و به یک سرچشمه ره می‌پویند. عطار در بخشی از منطق الطیر، به عجز و ناتوانی بشر از شناخت و درک حقیقت وجود خداوند بلندمرتبه اشاره می‌کند و می‌گوید که عقل و خرد بشری ناقص است و نمی‌تواند به شناخت این حقیقت دست یابد و حتی از توصیف ذات باری تعالی عاجز است، چراکه ذات حق تعالی از صفت و چندی چون مبراست و هر آنچه در باب شناخت او گفته‌اند، در حقیقت توصیف خودشان بوده است. سالک به مرحله‌ای می‌رسد که همه چیز و همه کس را در یک حقیقت و یک منشأ می‌بیند و همه پدیده‌های هستی به آن مبدأ برمی‌گردند.

مولوی نیز درک حقیقت توحید را در برافراشتن نام خدا می‌داند یعنی خود را ندیدن و آموختن اینکه فقط خدا هست و جز او نیست. وی شرط دریافت حقیقت توحید و کسب این مقام را ترک جان و هستی سالک می‌داند و به او توصیه می‌کند که وجود مس‌گونه خویش را در هستی او گذاشته کند تا مظهر نور و روشنایی حق گردد. کسی که به‌وسیله توجه به صفات

حق تعالی محبوب گردیده یعنی حجاب او برای درک خدایتعالی صرفاً صفات خداست، در حقیقت ذات خدا را گم کرده و صوفیان [عارفان واصل] غرق ذات خدایند! بنابراین در صفات او نمی‌نگرند.

۴-۵- تلقی عطار و مولانا از وادی حیرت

در برخی از متون صوفیه، حیرت نه به‌عنوان مقام یا مرحله‌ای از سلوک، بلکه گاه به‌عنوان اصطلاحی فرعی مورد توجه قرار گرفته و تعاریفی از آن ارائه شده است. بقلی شیرازی، هجویری و ابن عربی در تعاریف خود از حیرت هرچند اشاراتی به رابطه حیرت و نیستی کرده‌اند اما بیشتر بر رابطه حیرت و معرفت تأکید داشته‌اند و تعاریف نسبتاً مشابهی را در مورد اصطلاح حیرت ارائه کرده‌اند. هجویری نیز با تأکید بر ارتباط حیرت و معرفت، معرفت را تداوم حیرانی می‌داند (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۱). اگرچه توصیف وادی حیرت در منطق الطیر نیز نشانه‌هایی از پیوند با معرفت دارد، اصلی‌ترین محور توصیفات عطار متوجه عناصری چون گمشدگی و سرگستگی است. نگرش عطار نسبت به حیرت نشان دهنده این است که از دید عطار سرگستگی و حیرانی میان امور متفاوت و متناقضی همچون بودن و نبودن، فنا و بقا، هستی و نیستی و سرگستگی سالک نسبت به خود و عدم اطمینان وی از ویژگی‌هایی که می‌توانند به تعریف موقعیت و هستی وی بینجامد سبب حیرت سالک می‌شود؛ بنابراین سرگستگی وی بیشتر برآمده از عدم درک هستی خود است نه ناتوانی از درک دیگری. عطار بعد از بیان تناقض‌های متعددی که سبب حیرت سالک می‌شود چند نگاه همسو نسبت به حیرت را دنبال می‌کند که این نگاه‌ها در نهایت به ارتباط حیرت و نیستی می‌انجامد. وجه نخست ارتباط میان حیرت و رفع تعین به‌عنوان وجهی از تلقی عطار از نیستی است. توصیفات وادی حیرت را می‌توان نمایاننده یکی از وجوه نیستی یعنی رفع تعین دانست. عطار حیرت را سبب رفع تمامی ویژگی‌هایی می‌داند که تشخیص و هستی سالک را در پی دارند. عطار، وادی حیرت را یکی از صعب‌ترین وادی‌ها به شمار می‌آورد که در آن درد و حسرت و افسوس فراوان است، فراموشی و از خود بیخود شدن و سکرت و مستی سالک را فرامی‌گیرد تا آنجا که قادر به بیان حال و درونیات خویش نیست. گویی وی را در فضایی خلأ گونه که عاری از زمان و مکان است قرار داده‌اند. در این مرحله، وادی‌های پیشین که سالک از آن‌ها عبور کرده است به کلی محو و نابود می‌گردد به طوری که “توحید” نیز در این وادی محو و گم می‌شود. سالک آن قدر در سیطره و تحت تأثیر جلوه‌های حق واقع می‌شود که قادر نیست حال خویش را ذکر کند. سرانجام حیرت، استغراق سالک در دریای وجود حق است و استغراقی که پایان ندارد. جستجو و طلب و ایصال به مقام طلب منجر به حیرت می‌شود چون هر چه خدا برای بنده آشکارتر شود، سالک بیشتر و بیشتر می‌شود. حیرت، مقامی بلند است و صوفیان آن را می‌ستایند، به همین جهت مولانا می‌گوید این آشفته‌گی مطلوب خداست. برای آنکه راهرو را در طلب قوت می‌بخشد و بر معرفت واصل می‌افزاید و کلید یافتن آرزوهاست. مولانا، حیرت را نتیجه

تأمل و تفکر سالک می‌داند. ناگزیر سالک طریقت گرفتار حیرت و سرگستگی می‌گردد، و اگر راه دان‌کاملی از او دستگیری نکند ای‌بسا که گرفتار ضلالت و گمراهی شود و به تشبیه و تعطیل کشانده شود. مولانا نیز چون سایر صوفیان حیرت را از نوع وهم و خیال می‌داند که رافع هرگونه اندیشه است، و رفع آن را در عقبات صعب سلوک باید به از خداوند متعال خواست تا گرفتار حیرت مذموم نشود. (گوهرین، ۱۳۷۶: ۳۲۵ و ۳۲۴). یکی از خطرهای دشواری‌های این وادی آن است که ممکن است سالک با کسب معانی و مفاهیم غیبی و یا شهودات قلبی به توهم بیفتد و گمان کند که چنین مراتب غیبی به سبب مقام و جهاد و کوشش خویش بوده و او را در غرور بیفکند که در آن بیم گمراهی و انحراف از جاده طریقت می‌رود. به همین جهت مرشدی کامل و پیری راه‌یافته باید تا دست وی بگیرد و از این ورطه هلاکت به درآورد و به سرمنزل مقصود برساند. "پس در وادی حیرت، سالک از نفی و اثبات" بیرون است و حتی آن‌که حکم بر او به نیستی هم روا نیست و هستی خود معلوم است که از وی منتفی است و به حکم حیرت هیچ‌گونه خبری و اثری از او نتوان یافت" (فروزانفر، ۱۳۴۰: ۳۸۵)

۴-۶- تلقی عطار و مولانا از وادی استغنا

در آثار پیش از منطق‌الطیر عطار بر تعریف اصطلاحی از واژه استغنا و همچنین تأکید این آثار بر اختلاف میان بی‌نیازی خداوند و بی‌نیازی خلق بیشتر حجم متون عرفانی در پرداختن به معنای اصطلاحی این واژه را دربردارد به همین دلیل "در متون عرفانی قبل از عطار، هرگز مفهوم استغنا به عنوان یک مرحله از مراحل سلوک سخن به میان نیامده است اما همیشه به عنوان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ارباب سلوک مطرح بوده است و درباره آن سخن گفته‌اند" (عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۲). تأکید بر اصطلاح استغنا به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک در منطق‌الطیر دربردارنده این است که عطار در منطق‌الطیر درصدد برتری دادن و شایسته دانستن صفت بی‌نیازی برای خداوند و یا بنده نیست. عطار با قرار دادن استغنا به عنوان مرحله‌ای از مراحل سلوک و جوهی از ارتباط میان این اصطلاح عرفانی و نیستی را نشان می‌دهد.

نخستین رابطه استغنا با نیستی، برگرفته از تقابل میان تعلق به هستی و بی‌نیازی و رفع تعلقات از هستی است؛ بدین صورت که در آغاز وادی استغنا، باد بی‌نیازی حق است که می‌وزد چیزی است که به یک معنا ربطی به سالک ندارد و سالک در همین مرحله است که احساس می‌کند که حق تعالی از همه کائنات بی‌نیاز است تا چه رسد به احوال و اعمال سالک (همان). استغنا حق، در دید عطار آن چنان حوزه گسترده‌ای را شامل می‌شود که در آن هشت جنت و دو عالم و جزء و کل در یکجا به اندازه پرکاهی ارزش ندارند و این استغنا بی‌باکی وی از بودونبود عالم را در پی دارد. (عطار، ۱۳۸۹: ۹۰۰). نیستی در این وادی نتیجه بی‌باکی و بی‌نیازی حق است. عطار بعد از تأیید و تثبیت ارتباط میان نیستی و بی‌نیازی خداوند، دستیابی به

صفت بی‌نیازی و یا استغنا را برای سالک در صورت جان افشانی میسر می‌داند و با پیش کشیدن جان افشانی در وادی استغنا جلوه‌های از تقابل میان هستی و نیستی را نشان می‌دهد. عطار، استغنا را وادی چهارم می‌داند و به‌عنوان مرحله‌ای پرخطر و بسیار صعب از آن یاد می‌کند. (عطار، ۱۳۷۶: ۲۰۳-۲۰۰)

مولانا درباره‌ی استغنا و چگونگی رسیدن به این مرحله می‌گوید: «سالک طریقت در ابتدای راه آن قدر باید از عارفان صادق ذوق و معانی کسب کند و در روح و جان او انعکاس یابد تا به مرحله‌ی استغنا برسد و از دریای حقیقت بدون واسطه، آب معانی بکشد و اگر در سالک، حال و ذوقی منعکس شد آن را باید تقلید بداند و آنگاه که این حالات و ذوق‌ها در او ماندگار شد و پیوسته گردید او به مرتبه‌ی تحقیق و استغنا رسیده و دیگر برای حصول حالات معنوی نیازی به واسطه ندارد» (زمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۷۵)

از نظر مولانا استغنا و بی‌نیازی شایستگی سالک را می‌طلبد که درونی پاک و بی‌آلایش داشته باشد، در برابر خلق احساس بی‌نیازی نماید اما در حضور حق نیاز و فقر کامل نشان دهد. «البته این استغنا نباید او را دچار غرور و تکبر سازد و اگر در این مرحله به کسب معانی و رموز عرفانی نائل آمد یا حقایقی بر او کشف شد، این‌ها را نباید حاصل جهد و کوشش خویش بداند بلکه از عطایا و عنایات حق به شمار آورد. استغنا می‌تواند چنین سالکی را به تهذیب اخلاق و تزکیه نفس پرداخته هدایت کند و به مرحله بعدی سوق دهد» (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۵۲)

۴-۵- تلقی عطار و مولانا از وادی فقر و فناء

وادی فقر و فنا آخرین وادی سیر و سلوک عرفانی در منطق الطیر است. عطار هر دو مفهوم را در یک جا آورده و شرح کرده است. اما بسیاری از مشایخ این دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. عطار در انتهای داستان منطق الطیر وادی پایانی را چنین توصیف می‌کند که این مقام مانند وادی فراموشی است، سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در عوالم غیبی گم می‌شود آن گونه که نمی‌تواند سخنی از آنچه بر او می‌گذرد بر زبان بیاورد. مانند وادی حیرت دچار سرگشتگی فراوان است. اما در این مرحله باید دست از جان و هستی خود بشوید و در وجود حق فانی شود تا به صفات او باقی گردد. ویژگی‌هایی را عطار برای وادی فقر و فنا برمی‌شمارد که بدین ترتیب است:

- ۱- خاموشی لازمه فناست. سالک در این مرحله سکوت اختیار می‌کند و از وجود بشری خویش دست می‌شوید.
- ۲- فقد و گم بودگی در این مرحله صورت می‌گیرد: گم بودن در این دریا عین آلودگی است. اگر سالک را از این گم بودگی به خود باز دهند صنع بین می‌گردد و اسرار بسیاری را درک می‌کند.

۳- شرط دیگر این وادی پاکی است: پاکان از وجود خویش ناپیدا و گم می‌شوند و حرکت آنان مثل جنبش دریاست اما مردم ناپاک در این دریا اسیر صفات خود هستند. عطار این مطلب را با مثالی روشن می‌کند که عود و هیزم وقتی می‌سوزد خاکسترشان به‌ظاهر یکسان است اما در صفت متفاوت، همین‌طور فنای مرد پاک و ناپاک به‌صورت کلی است ولی در معنی اختلاف زیادی دارد.

۴- حاصل این مقام، رنج و درد است: سالک باید با صبر و تحمل مصائب و دشواری‌های این راه را پشت سر بگذارد و ترسی از فنا و نیستی نداشته باشد چراکه همین فنا سرمایه بقاست.

۵- مقام فنا نصیب هرکسی نمی‌شود، بلکه شایسته سالکان پخته و مردان مرد است. راه شناخت و رازدار شدن، گم شدن از خودی و هستی بشر است. سالک هر چیز غیر از حق تعالی را فانی و نابود می‌بیند. همه چیز به یک منشأ و منجأ باز می‌گردند. (عطار، ۱۳۷۶: ۲۲۱ و ۲۲۰).

عطار نیشابوری یکی از زبده‌ترین عارفان خراسان است. او در منظومه فکری خود به مباحث مهمی از وادی عرفان پرداخته که از آن میان، فنا جایگاه ویژه‌ای دارد. بررسی و واکاوی این اصطلاح در آثار قطعی و نه منسوب به شاعر نشان داد که رویکردهای او در مؤلفه‌هایی چون «فنا، مقدمه‌ای برای بقا و وصال الی الله»، «فنا و دل‌کنند از مادیات و مظاهر این جهانی»، «فنا و ایجاد آسانی و گشایش در کارها»، «پیوند میان فنا و خرابات (خورآباد)»، «فنا، اکسیر کمال و بوندگی»، «فنا دشمن سرسخت غرور»، «فنا، مایه آرامش»، «پیوند میان فنا و فقر»، «فنا بهترین و تنهاترین راه برای نیک‌فرجامی»، «برای رسیدن به فنا باید خدایی بود»، «فنا زاد راه و توشه رستخیز»، «فنا و خموشی»، «فنا برترین و والاترین وادی عرفان»، «فانی شدن چندان ساده نیست»، «پیوند میان فنا و دریا» و «فانی شدن زیر سایه مصطفی (ص)» قابل ارزیابی هستند.

مولانا باورمند است آدم‌ها تا هنگامی که همانند کاسه‌ها تهی هستند روی آب شناورند، درست بسان کاسه‌های تهی که روی آب شناور می‌شوند، ولی همین که کاسه‌ها پر شد در آب غرق می‌شود. آدم نیز هنگامی از دم بخشایشانی پر می‌شود به مقام فنا می‌رسد و در دریای هستی دیگر خودی را احساس نمی‌کند. مولانا بر آن است که چهره آدم‌ها همچون کاسه‌های روی آب است. مولانا همچون عطار، غایت سلوک عارف و هدف نهایی او را در موت ارادی می‌داند. بدون خالی شدن از خویشتن می‌توان به «ئی» (انسان کامل و عارف) تبدیل شد. نی (انسان عارف) تا از خود خالی نشود، نمی‌تواند نغمه‌ی حق را انعکاس دهد. (نفخت فیه من روحی). فرق «انا الحق» گفتن حلاج با «انا ربکم الاعلی» فرعون در این است که قول حلاج با صدای حق بود. حلاج از خود فانی گشته بود. چنانکه «سبحان ما اعظم شانی» گفتن بایزید. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۷)

مولانا در حالت سکر و بی‌هوشی می‌گوید: من در حال فنا ی عارفانه هستم. مرا به تکلف و زحمت می‌فکن. یعنی فعلی از من توقع نداشته باش که متعلق به عالم هوشیاری است. من چگونه می‌توانم احوال آن یار بی‌نظیر و بی‌یار را شرح دهم، درحالی که حتی یک رگم هوشیار نیست. بنابراین «ثنا گفتن نشانه صحو و هوشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد» (فروزانفر، ۱۳۷۷: ۹۳). مقامات عرفانی تماماً مورد اتفاق نظر و اجماع همه مشایخ و متصوفه نیست. چه بسا مقامی که در چندین کتاب و رساله‌ی صوفیان ذکر آن رفته و شرح داده شده است اما در بعضی کتب دیگر آن را به‌عنوان «حال» دانسته و یا حتی از آن‌ها یاد نمی‌نکرده‌اند.

البته بحث شناخت خدا که آقایان متصوفه آنهم گاهی از آن یکی شدن با ذات الهی را تلقی می‌کنند و مثال الحاق قطره و دریا را برایش متصورند نیز بحثی انحرافی است و همین نوع برداشت تلقی فنا فی الله و وصول به خدا. امثالهم شخص را به انکار شریعت سوق میدهد. در حالیکه پیامبران که متصل به وحی الهی هستند نیز خود را از شرع و عبادات نه تنها بی‌نیاز ندیده بلکه خود را بیشتر شرمنده می‌دانند. وقتی به پیامبر رحمت در مقام دلسوزی می‌گویند تو که به مقام رضا رسیده‌ای پیامبری و خدا به جان تو قسم می‌خورد، چرا این همه عبادت می‌کنی؟ در جواب می‌فرمود: آیا بنده‌ی شاکر خدا نباشم؟!

۵- اعتقاد مشترک آنان نسبت به ضرورت وجود پیردر سیر و سلوک عرفانی

مولانا به وجود و لزوم پیر، برای طی طریق اصرار و تأکید دارد. مولانا در طول زندگی‌اش تحت نظر اساتیدی چون پدرش، بهاء ولد، برهان‌الدین محقق تبر اساتید دیزی و مشق، علوم و دانش را کسب کرده است و حتی در تصوف زاهدانه خود و چله‌نشینی‌ها از نفس گرم آنان بهره برده است و از همه مهم‌تر شمس می‌باشد، که تأثیر بسزایی در تصوف و زندگی مولانا داشته است. به عبارتی بدون وجود شمس هرگز مولانا به اوج قله عشق و عرفان ادب فارسی دست نمی‌یافت. خود وی نیز در مثنوی اشارتی، بدین نکته داشته است. بنابراین پیر جایگاه خاصی در نگاه مولوی دارد زیرا:

مولانا در سایه پیر و مراد خود که به نظر وی، تجلی انسان کامل است، سیر و سلوک می‌کند. بی‌پیر ره نمی‌سپارد و دل در گرو عشق شمس، صلاح‌الدین زرکوب، حسام‌الدین می‌سپارد و بی‌همراهی مراد، جرات طی طریق ندارد. اما عطار چه در نقش هدهد در منطق‌الطیر و چه در نقش پادشاه در الهی‌نامه به‌عنوان پیر ره می‌نماید و با خطرات راه آشنا می‌سازد. او با آگاهی از مصیبت‌های «هفت شهر عشق»، گام به گام سالکان ره می‌نوردد. اگرچه که عطار انتساب خاصی به هیچ سلسله و پیرو و مرادی ندارد اما به وجود پیر اعتقاد کامل دارد زیرا داستان‌های زیبای خود را در سایه رهنمودهای پیر پیش می‌برد.

نتیجه‌گیری

۱- آنچه در ابتدای پیدایش رسمی تصوف متأثر از غرب در ایران و حوزه تأثیر آیینی و زبانی آن به وجود آمد تا به مولوی رسید هرچند ظاهری زیبا و دگرگون بود و دائم با شریعت مداران در تضاد بود و ملغمه‌ای از انواع تفکرات از نوع نگرش فلاسفه یونانی و التقاطی از سایر افکار بود، جریان‌هایی به موازات هم و گاهی در تباین باهم را شکل داد.

۲- طلب همراه با آگاهی است و اینکه واقعا کسی که می‌خواهد طی طریق نماید باید بداند که در چه راهی قدم بر میدارد و اگر این طلب آگاهانه نباشد منجر به تقلیدهای کورکورانه می‌گردد و چه بسا سالک را از راه اصلی در این وادی گمراه سازد. لذا در باب وادی طلب شاید نظر مولانا به حقیقت نزدیکتر باشد که معتقد است این طلب باید همراه با اندیشه باشد.

۳- آنچه موجب ایجاد محبت و عشق در آدمی می‌گردد شناخت وی از معشوق است و هر قدر این شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد محبت نیز عمیق‌تر خواهد بود. طبق روایات نیز شناخت و معرفت اولین قدم عشق است. برای همین است که یک ساعت تفکر بهتر از هزار سال عبادت است. چرا که این تفکر و تدبر است که آدمی را به شناخت می‌رساند و در باب دوم این شناخت همراه با تفکر است که عشق و محبت می‌آورد و چون این عشق مبتنی بر شناخت و معرفت است پایدار خواهد بود.

۴- از نگاه عطار آنچه که موجب حیرت سالک است بیشتر برآمده از عدم درک هستی خویش است نه ناتوانی از درک دیگری، لذا عطار حیرت را سبب رفع تمامی ویژگی‌هایی می‌داند که تشخیص و هستی سالک را در پی دارند. از منظر مولانا نیز حیرت مقام ربیعی است که همواره مورد ستایش صوفیان است لذا مولانا آن را مطلوب خدا می‌داند.

۵- عطار استغنا را یکی از وادیه‌های هفت گانه رسیدن سالک به خدا می‌داند و معتقد است استغنا یعنی بی‌نیازی خداوند از همه کائنات و اینکه سالک هم باید به این مرحله برسد که خداوند به او نیازی ندارد اما مولانا استغنا را در خصوص سالک می‌داند و این وادی را اینگونه توصیف می‌کند که سالک باید در کسب معانی از عارفی که این راه را پیموده است به استغنا برسد.

۶- عطار وادی فقر را چون وادی حیرت می‌داند و معتقد است این مقام مانند وادی فراموشی است، سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در عوالم غیبی گم می‌شود آن‌گونه که نمی‌تواند سخنی از آنچه بر او می‌گذرد بر زبان بیاورد و همانند وادی حیرت دچار سرگشتگی می‌شود. مولانا همچون عطار، غایت سلوک عارف و هدف نهایی اوراد را موت ارادی می‌داند.

فهرست منابع

- ۱- اصغری بایقوت، یوسف (۱۳۹۷)، بازخوانی تطبیقی نی نامه مثنوی مولوی با هفت وادی منطلق الطیر عطار، کنفرانس بین المللی مطالعات زبان، ادبیات و فرهنگ.
- ۲- خسروی کورعباسلو، نسرین، (۱۳۹۰)، پایان نامه کارشناسی ارشد، تلقی انسان از خدا در مصیبت نامه عطار، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان های خارجی
- ۳- زمانی، کریم (۱۳۸۴): شرح جامع مثنوی، چاپ شانزدهم، تهران، اطلاعات.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، جستجو در تصوف ایران، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ۵- (۱۳۸۷)، ارزش میراث صوفیه، چاپ سیزدهم، تهران: امیرکبیر.
- ۶- (۱۳۸۰). صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
- ۷- (۱۳۶۸)، از کوچه‌ی زندان، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۸- سجادی، صادق. (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری، چاپ هفتم.
- ۹- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۴) عوارف المعارف. ابو منصور بن عبدالمومن اصفهانی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۰- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۰ چ) "اللمع فی التصوف" تحقیق رینولد "آلن نیکلسون" بریل لیدن و چاپ دکتر عبدالحلیم محمود وطه عبدالباقی سرور.
- ۱۱- شیروانی علی، (زمستان ۱۳۷۲) نشریه معرفت، شماره ۷.
- ۱۲- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۱۳- (۱۳۸۶) مصیبت نامه، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۱۴- (۱۹۰۵م) تذکره الاولیاء، محقق، مصحح، نیکلسون، رینولد آلین، ج ۱، ص ۱۵۹، لیدن، مطبعه لیدن.
- ۱۵- مختار نامه، تصحیح شفیعی کدکنی، محمد رضا، سخن، تهران چ سوم (۲۶۴۳.۱)
- ۱۶- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۳) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری، تهران، دهخدا.
- ۱۷- فناری، محمد بن حمزه، (۱۳۷۴) مصباح الانس، طبع سنگی، ص ۶
- ۱۸- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۲) فیه مافیة، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران:

امیرکبیر، چ پنجم .

۱۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷) کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش، چاپ چهارم.

پایان نامه ها

۱- برزگرکلورزی، منصوره، (۱۳۸۹)، پایان نامه کارشناسی ارشد، وادی‌های سلوک در چهار مثنوی عطار و مقایسه آن با سفرهای چهارگانه عرفا، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۲- برزگر، کریم، (۱۳۸۸)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مقایسه‌ی مقامات عرفانی در منطق الطیر عطار و مثنوی مولوی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۳- طائر قدسی، محمد، (۱۳۸۲)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی هفت وادی منطق الطیر و مقایسه آن با مثنوی و معنوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴- فسائی، حمید، (۱۳۹۱)، پایان نامه کارشناسی ارشد، پیشینه هفت وادی عطار، دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۵- مینایی، سمیه، (۱۳۹۵)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی و مقایسه سبکی و موضوعی فیه ما فیه مولانا و معارف سلطان ولد، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۶- محمدی، مریم، (۱۳۹۷)، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی زبان عرفان در تذکرة الاولیاء، دانشگاه شهرکرد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۷- مهدوی، مدینه، (۱۳۹۰)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مطالعه و بررسی نوع ادبی تذکرة الاولیاء در عرفان و ادب فارسی با تأکید بر “تذکرة الاولیاء” عطار، دانشگاه ارومیه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

۸- یوسفی چناربو، مهدی، (۱۳۹۱)، پایان نامه کارشناسی ارشد، جلوه‌های عرفان عابدانه و عرفان عاشقانه در اشعار سنایی، دانشگاه حکیم سبزواری، دانشکده زبان و ادبیات فارسی.

مقالات

حسن لاهوتی، (بهار و تابستان ۱۳۸۸) کتاب‌شناسی آثار مولانا جلال‌الدین در ایران، شماره ۱ و ۲.