

هفت وادی تارهایی (با درنگ بر آراء عطار در منطق‌الطیر)

سجاد واعظی منفرد^۱
سید محمد راستگوفر^۲
محبعلی آبسالان^۳
محمد نصیری^۴

چکیده

رهروان راه حق برای رسیدن به آرمان دل‌انگیز و فرجامین، ناگزیر باید از زینه‌ها و منازل عبور کرده تا حقیقت غایی را شهود کنند و به اشراق و روشن‌شدگی دست یابند. عارفان مسلمان از این مقامات و اودیه که رهرو از بدایت تا نهایت زیر نظر خضر راه و هدده هادی باید طی کند، با تعبیر و ساختارهای مختلف، اما معنای واحد سخن گفته‌اند. اگر در این منازل و میادین ناهم‌داستانی به چشم می‌خورد، یک دلیل آن استعدادهای مختلف رهروان و در نتیجه سلوک نایکسان ایشان است که باعث «اجمال و تفصیل» در بحث شده است؛ گروهی بر سبیل تنزل و جمعی دیگر بر سبیل ترقی این مقامات و منازل را تبیین کرده‌اند و روشن است که برای هر یک از مبتدیان، سالکان و محققان (منتهیان) راه و منهاج ویژه خود است که بدان روی می‌آورند. در این نوشتار، در گام نخست این زمینه با نگاهی فراگیر بررسی و سپس در گام دوم به گونه‌ای ویژه بر عطار نیشابوری درنگ خواهد شد و این زمینه بنیادین در شعر، اندیشه و آثار وی کندوکاو و هم‌سنجی می‌شود. عطار رهایی را در معنای نابود شدن و محو‌گشتن تفسیر می‌کند. وی همچون دیگر پیران نخستین خراسان که وارث اندیشه‌ها و گفتار آنان است، به فنای صفات بشری در صفات الهی باورمند است و در پاسخ به پرسش رهایی از چه؟ منشأ رنج و معضل

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسئول)
Sajadvaezi14@theo.usb.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
rastgoo@kashanu.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
m.absalan@theo.usb.ac.ir

۴. استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
nasiri.m@ut.ac.ir

انسان را هستی، خودی، ما و منی می‌داند. راه‌رهای، مرگ و تولد دوباره و غایت سلوک عارفان، از خود‌رهایی و وصال (پیوند و دیدار دوست) است که منتهای همت و آرزوی سالکان حق و حقیقت است.

واژگان کلیدی: رهایی، فنا، خلاص، تصوف، عرفان، سیر و سلوک، عطار.

درآمد

جستار رهایی از جستارهایی است که در سخنان صوفیه و پیران خراسان بازتاب گسترده‌ای داشته است. در این پژوهش، موضوع رهایی که در آیات متعددی از قرآن به آن پرداخته شده و از سویی دغدغه اهل معرفت در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون بوده، بررسی خواهد شد. نگاه و رویکرد عرفای اسلامی به عنوان بعد باطنی دین که بر خودسازی و سیر و سلوک معنوی و کشف و شهود تأکید می‌کنند، به موضوع نجات چگونه است؟ موضوع نجات در معانی فوز، فلاح، قرب حق و واژگان نظیر آن که اشاره به «وضعیت مطلوب» و غایت سلوک دارند و در زبان و ادب پارسی آن را به رهایی، رستگاری و واژگان هم‌سنگ آن همچون آزادگشتن و رسته‌شدن برگردانده‌اند، در آثار بزرگان عرفان چگونه تبیین و تحلیل شده است؟ نگاه عرفا مقصد اقصی و هدف نهایی سالک مسلمان چیست؟

بررسی تطور اندیشه رهایی در متون عرفانی از دشوارترین مسائل عرفان به شمار می‌رود. بررسی و واکاوش این پرسمان دشوار بر پایه آرای عرفا و نازک‌اندیشی این زمینه بر اساس بن‌مایه‌های عرفانی و پیوند زنجیره‌وار آن با همدیگر و روشن‌داشتن چنین نگرشی در دوره‌ای خاص، مستلزم آشنایی کامل محقق به تاریخ اندیشه‌های عرفانی است. نوشتار درپیش، بنیان‌دهنده بر معناشناسی و تحلیل چگونگی رهایی از نگرگاه عرفانی و نگرنده رهایی رهرو، با نگرش به منازل عرفانی با درنگ بر یادگارهای عطار نیشابوری و هم‌سنجی آن‌ها است.

از رهروی تا رهایی

اتصال به مبدأ و سرچشمه فیض معنوی، اقصی الغایه و منتهای جد و جهد هر رهرو است. از مواردی که بحث آن در خصوص رابطه پیشوایان دینی با مشایخ تصوف حائز اهمیت است، تأثیرپذیری عارفان در منازل سیر و سلوک و سفرنامه‌های معنوی از کلام امامان^(ع) است. عارفان خراسان نیز که برخی از متقدمان ایشان شاگردان ائمه بوده و یا از معنویت ایشان مستفیض

شده‌اند، دربارهٔ پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل کیستی انسان، از کجا آمدن او، به کجا رفتنش، مقصد و مقصود انسان و حکمت تعلق روح پاک علوی به قالب خاکی و چگونگی خلاص وی از گفتارهای پیشوایان و اهل بیت بهره گرفته‌اند. در بسیاری از احادیث شیعی پاسخ‌ها و مباحث ژرفی در این زمینه دیده می‌شود و در پاره‌ای از آن‌ها همچون مناجات شعبانیه و حدیث حقیقت، اندیشهٔ فنای ذاتی و ترک خودی و رهایی از انانیت تعلیم داده می‌شود. همچنین توجه به مفاهیم و حقایق رهایی‌بخش مناجات پانزده‌گانه امام سجاد^(ع) و نیایش عرفه که سرود رهایی فرزندان پیامبر برای نجات دین و پیوستن به حق است، شایان نگرش است.

گروهی از دانشوران فلسفه و عرفان از سفرهای چهارگانه سخن گفته‌اند:

۱. سفر من الخلق الی الحق که شناختن و باور کردن خداست.
 ۲. سفر من الحق الی الحق بالحق که سیر در اسمای حسنی و صفات علیای حق تعالی و یگانگی این اسما و صفات با یکدیگر و با ذات است.
 ۳. سفر من الحق الی الخلق که سالک با عروج از کارگاه تکلیف به بارگاه تشریف و رسیدن به اوج کمال بالندگی به مرحله سوم راه می‌یابد و بارقه‌های امید، عفو و بخشش را به‌عنوان بهترین رهاورد به همراه می‌آورد و مایهٔ تعامل بیشتر زمینی‌ها با آسمانی‌ها می‌شود.
 ۴. سفر من الخلق الی الخلق بالحق؛ حق‌مداری که عنصر محوری سفر چهارم از اسفار چهارگانه است، گاهی در مرآت فلسفه، کلام و عرفان ظهور دارد و زمانی در آئینهٔ سیاست، اجتماع، اقتصاد، فرهنگ و مانند آن. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۰).
- تقسیم‌بندی مقامات در چهل منزل و مقام نیز به ابوسعید ابوالخیر نسبت داده شده است:

شیخ ابوسعید ابوالخیر فرمود که عارف را چهل مقام بیاید تا قدم او در کوی عرفان درست آید... و این چهل مقام، هر مقامی از آن پیغامبری است از پیغامبران - علیهم السلام - اول، آدم و آخر، محمد - صلوات الله علیهما و علی سائر الانبیاء و المرسلین و الملائکة المقربین - آمین (دامادی، ۱۳۷۵: ۵۸-۶۱).

پیوند درویش رهرو با دوست در راه رهایی و خداجویی و خداجویی را می‌توان در سه گذار بزرگ گنجانید:

گذار به خدایی (سیر الی الله) یا گذار از آفریده به آفریدگار (سیر من الخلق الی الحق) نخستین و بنیادی‌ترین گذار از گذارهای سه‌گانه است. رهرو در این گذار «من» یا فردیت خود را

می‌کاود، می‌شناسد و با شناختن «من» و گذشتن از «من» به «او» می‌رسد. نهان‌گرایی رازآشنای که می‌خواهد از زینه‌های سرای نمود بگذرد و به بود راه ببرد، می‌باید از آستانه‌های پنج‌گانه (حضرات خمسه) بگذرد: ناسوت (خاکدان آفرینش و خلاب و پارگین هستی)، ملکوت (جهان نام)، جبروت (جهان فروزه (صفت)ها و ویژگی‌ها)، لاهوت (جهان گوهر (ذات): بوش فراگیر (کون جامع) و هاهوت (زینه فرجامین: پایان‌گذار نخستین، گذار به خدایی و آغاز‌گذار دومین، گذار در خدایی) (ر.ک: کزازی، ۱۳۹۳: ۲۵-۴۱).

گذار در خدایی یا گذار از خدای به خدای گذاری است که درویش در آن از خداجویی می‌پردازد، می‌آساید و به خداجویی می‌رسد. در گذار نخست، رهرو با خود است؛ پس به ناچار، بی‌خدا می‌ماند. در گذار دوم، درویش بی‌خود است؛ پس هرآینه، باخداست. بسیاری از نهان‌گرایان و رازآشنایان دیری در این گذار می‌مانند. حتی گاه تا پایان زندگانی، در آن بی‌خودی که بایسته و ناگزیر باخدایی است، روزگار می‌گذرانند. اینان همان دلشادان شکفته‌جانند که آنان را خداوندان مستی (اصحاب سکر) یا دیوانگان فرزانه (عقلای مجانین) می‌نامند. اینان به گذار سومین و بازپسین که گذار از خدایی است، راه نمی‌برند و همواره خداوندان مستی می‌مانند. گذار از خدایی یا گذار از آفریدگار به آفریده سومین و واپسین گذار از گذارهای بزرگ و بنیادین سه‌گانه، در نهان‌گرایی و درویشی است. گذار نخستین گذاری است از خودی به بیخودی؛ گذار دوم از بیخودی به بیخودی؛ گذار سوم از بیخودی به خودی. با رسیدن رهرو به گذار سوم چنبر زمان بسته می‌شود و انجام به آغاز باز می‌رود و می‌پیوندد. پیرو که با رسیدن به گذار سوم به پایگاه پیری رسیده است، توان و شایستگی آن را یافته است که دو ناساز آشتی ناپذیر: خود و خدای را با یکدیگر آشتی بدهد و به سازگاری برساند: درویش، در گذار سوم، در آن هنگام که با خود است، با خدای نیز هست و در آن هنگام که باخداست، با خود. (کزازی، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۴۷).

سنایی و مولانا

از آنجا که سنایی، عطار و مولانا سه‌گوشه شعر عرفانی به شمار می‌روند و برای روابط معنوی و پیوستگی روحانی این سه عارف شاعر، شواهد چندگانه و پرشماری وجود دارد (ر.ک: واعظی منفرد، ۱۳۹۵: ۱۲۵)، نگاهی گذرا به سنایی و مولانا، بایا و ضروری است. بیان این نکته بایسته است که در بسیاری از مؤلفه‌های رهایی‌همانگی و همبستگی

آشکاری میان هر سه وجود دارد. مثلث شعر عرفانی (سنایی، عطار و مولانا) سخت به یکدیگر وابسته‌اند و یکدیگر را تکمیل می‌کنند: پیوستگی و همبستگی‌ای استوار که اندیشه‌های ایشان را نیز بسیار به هم نزدیک نموده است. مولانا همواره خود را وامدار سنایی و عطار دانسته و در بسیاری جاها از درون مایه سروده‌های ایشان بهره‌ور بوده است. منظومه **سیرالعباد الی المعاد سنایی و منطق الطیر عطار** در ایران پیش از اسلام هم نمونه‌ای همچون **اردای ویرانامه** دارد که بیانگر عروج و اتصال به مبدأ و پیوستن به سرچشمه فیض یزدانی است.

برتلس، منظومه **سیرالعباد الی المعاد** را نمایش استعاری طریقت عرفانی می‌خواند و بر آن است که آنچه انصاری در **منازل السائرین** از لحاظ علمی توصیف کرده است (توصیف منازل طریقت به سوی هدف نهایی صوفی) سنایی آن را به شکل استعاری برمی‌نماید (برتلس، ۲۵۳۶: ۹۸). گروهی از محققان همچون نیکلسون از تأثیرگذاری **سفرنامه سنایی** غزنوی بر **کمدی الهی** دانتِه سخن گفته‌اند.^۱ در **مثنوی سیرالعباد الی المعاد**، فرشته راهنما - نفس عاقله انسانی - بر سنایی آشکار می‌گردد. این فرشته راهنما یا نفس عاقله از سالک دعوت می‌کند که خود و او را از غم ددان و بهیمگان رها سازد و از دام خاک رها گرداند. جوینده روح پاک، سفر خود را از دیار نفس نامیه آغاز و با گذر از مراحل، مراد خود را در سیمای پیری نورانی که همان نفس عاقله است، می‌بیند. سالک که همان سنایی است، به کمک پیر از ژرفنای تاریک غرایز و ظلمت عبور می‌کند و به سرزمین روشنایی و کشتزار پرفروغ و تابناک خرد آغازین می‌رسد. در مرز فرمانروایی طریقت که تنها حکم روح پاک در آنجا نافذ است و نفس عاقله در حوزه آن نیرویی ندارد، راهنما سنایی را رها می‌کند و او به تنهایی طریق را طی می‌کند و سرانجام به حوزه توحید می‌رسد.

اندیشه‌رهایی در **دیوان حکیم و حدیقه الحقیقه** (دایرة المعارف جامع عرفان ایرانی) بازتاب جامعی داشته و سنایی از مراتب و اقسام رهایی در آثار مهم خویش سخن گفته است. یکی از ویژگی‌های کتاب **حدیقه ابیات دشوار**، ایجاز و پیچیدگی اشعار است. به دلیل همین سختی و پیچیدگی ابیات است که شرح جامع و کاملی از حدیقه وجود ندارد و برخی ابیات گاه از سوی صاحب‌نظران و اهل ذوق تفسیر می‌شوند.^۲ در این قسمت به یک نمونه اشاره می‌گردد که مفسرانی همچون **عین القضاة همدانی**، **لاهیجی** و دیگران تحلیل‌هایی درباره آن دارند:

صوفیان در دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند
ما که از دست روح قوت خوریم کی نمک سود عنکبوت خوریم

به موجب تفسیر لاهیجی این دو عید عارف کنایه از هستی و نیستی است که برای عارف مشتاق در هر لحظه و هر نفس تجدید می‌شود و عنکبوتانی که مگس قدید می‌کنند عبارت‌اند از جماعتی که به دام تعینات و تقیدات گرفتارند، در حالی که عارف دائم در حال تحول و تجدد است. ممکن است که سخن شاعر تلمیحی به یک حدیث نبوی در باب آداب عیدین داشته باشد که کار عارفان است نه غافلان. به علاوه تفاوت بین عارف و زاهد هم منظور شاعر است. چون زاهد در حقیقت مثل عنکبوت است که مگس قدید می‌کند و دائم در فکر ذخیره اعمال برای قیامت است؛ اما عارف که واصل به حق است، این وصال را عید خویش می‌یابد و به هر حال دو عید عارف عبارت است از سیر او از خلق به حق و از حق به خلق، یا از تجدد حالش بین نیستی و هستی که هر دو برای او عیدست (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۴۷-۲۴۹ با تلخیص و تصرف).^۳ از سویی دیگر، مقام فنا که موت ارادی و مرگ پیش از مرگ هم خوانده می‌شود و «از خود رهایی» تعبیر دیگری از آن است، حاصل عمده سلوک در نزد مولوی است به طوری که در ملاقات با قطب‌الدین شیرازی طریقه خود را همین مردن و از خویش رستن توصیف می‌کند. قطب‌الدین از مولانا پرسش می‌کند راه شما چیست؟

فرمود راه ما مردن و نقد خود را به آسمان بردن تا نمیری نرسی؛ چنانک صدر جهان گفت تا نمردی نبردی (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۳۰۰-۳۰۲).

مولانا در **مثنوی** بیشترین تمثیلات را در موضوع مرگ، برای مرگ پیش از مرگ (مرگ ارادی) تخصیص داده است. مرگ ارادی، موجب دوباره زادن و رهایی سالک می‌شود (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۹، دفتر اول: ۱۰۶).

از آنجا که همه روزی می‌میرند، مولانا این پرسش را به میان می‌آورد که آیا بهتر نیست پیش از مرگ مُرد و به اختیار و اراده عالم فانی را ترک کرد و به بقا پیوست؟ رسوخ‌الدین اسماعیل الانقروی در شرح کبیر خود بر **مثنوی معنوی** مولوی در شرح بیت:

هرکسی کودور مانند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

بیان می‌کند که سیر از مرتبه انسان به نیستان — جهانی که مولانا آن را اصل خویش گفته است — به دو نوع صورت می‌گیرد: اضطراری و اختیاری.

سیر اضطراری آن است که یک کس در این نشئت دنیویه با اراده اسم هادی به مقتضای نفس خویش سیر می‌کند. پس آخرالامر موت اضطراری فرامی‌رسد و او را فانی می‌کند و او به عالم اصلش می‌رود ولیکن از آن حقیقت بهره نمی‌گیرد. چون در این عالم از آن خبر نداشته پس در آن جا هم نخواهد فهمید و به جز خیر و شری که کرده بهره دیگری پیدا نمی‌کند؛ اما سیر اختیاری این است که سالک عامل با ارشاد شیخ کامل سالک طریق تصفیه می‌گردد و به تزکیه نفس اشتغال می‌ورزد. حتی از صفت عنصریه و نباتیه و حیوانیه نجات می‌یابد و ضمیرش را از اغیار و ماسوا خالی می‌یابد و همین که با تاب تجلی احدیت باطنش منور گشت، اصل و حقیقت خویش را در این نشئه می‌یابد و ربش را ادراک می‌کند و با او آشنایی پیدا می‌کند (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۵/۱-۱۶).

افتحات وصل و فنا در آثار عطار

آموزه‌های و طلب تقرب حق تعالی در آثار عطار نیشابوری بازتاب‌های گسترده‌ای داشته است. باب پنجم **مختارنامه عطار**، در بیان توحید به زبان تفرید است (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶ الف: ۱۰۲-۱۰۳). باب ششم، در بیان محوشده توحید و فانی در تفرید (همان: ۱۰۴-۱۱۴) و باب هشتم در تحریض نمودن به فنا و گم بودن در بقا است (همان: ۱۲۱-۱۲۷).

الهی‌نامه عطار^۴ که مجموعه داستان‌ها و حکایاتی با محوریت گفت‌وگوی پدری با پسران خویش است، درصدد بیان این حقیقت است که بسیاری از آنچه عامهٔ مردمان آن را در زندگی، هدف و آرمان پنداشته‌اند، هوس‌های بیهوده و بی‌سرانجامی است که هرگز ره به رهایی نمی‌برد. این نکته که هرگونه تمنایی جز لقای حق برای انسان، پوچ و بی‌ارزش است، مضمون اصلی **الهی‌نامه** است که در آن خلیفه (رمز انسان کامل) آرزوهای شش فرزند خویش را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهد. شیخ عطار در گزارش این ماجرا نشان می‌دهد تمام این آرزوهای شش‌گانه (دختر شاه‌پریان، سحر و جادو، جام جمشید، آب حیات، انگشتر سلیمان و کیمیا) انواعی از تعلقات این جهانی است که انسان را از توجه به حق (مطلوب واقعی) باز می‌دارد. این تعلقات فریبنده مانع از حصر توجه به عشق الهی است. جویندگان جاه، جویندگان زر و زور و جویندگان نام و آوازه به هدف والا و مقصد عالی نمی‌رسند.^۵

مصیبت‌نامه داستان سیر و سلوک روح در مراتب و شئون مختلف غیب و شهود است که به راهنمایی پیر طی مراحل سلوک می‌کند و پس از گذشتن از مراتب فرشتگان و سیر در مراتب انبیا، به آستان حضرت محمد راه می‌یابد و اسرار فقر و فنا را از زبان وی می‌شنود و مراحل سیر انفسی (حس، خیال، عقل، دل و جان) را از وی می‌آموزد. زرین کوب با استناد به قول ریتر داستان معراج روحانی بایزید که در تذکرة الاولیاء نیز آمده را محتملاً منشأ طرح مصیبت‌نامه و یا تأثیرگذار بر آن می‌داند (نک: زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۱۰-۲۱۱). البته پیش از مراحل پنج‌گانه یادشده، سالک باید سی و پنج مقام طی کند. مقالات مصیبت‌نامه هم به عدد چهل است: جبرئیل، اسرافیل، میکائیل، عزرائیل، حمله عرش، عرش، کرسی، لوح، قلم، بهشت، دوزخ، آسمان، آفتاب، ماه، آتش، باد، آب، خاک، کوه، دریا، جماد، نبات، وحوش، مرغان، حیوانات، شیطان، جنیان، نوع انسان، آدم ابوالبشر، نوح، ابراهیم خلیل، موسی، داود، عیسی، حضرت مصطفی، حس، خیال، عقل، دل و روح.

در مرحله سی و پنجم که سالک فکرت از پیامبر^(ص) (که مظهر فقر است) ره می‌طلبد، نومید نمی‌گردد و پیامبر^(ص)، اسرار فقر و اودیه پنج‌گانه که مراحل سیر انفس است را به وی نشان می‌دهد. پیش از آن به سالک تعلیم می‌دهد که از هستی خود درگذرد و راه فنا پیش گیرد؛ زیرا خودبینی در فقر، زیان‌آور است و فراق بار می‌آورد.^۶

از مهم‌ترین آثار عطار منطق‌الطیر است که از زبان مرغان داستان سیر و سلوک انسان‌های دربند را تا رهایی و فنای در حق به تصویر می‌کشد.^۷ این منظومه توصیفی از سفر مرغان به سوی «سیمرغ» است که سرانجام با رسیدن «سی مرغ» از جمع فراوان مرغان به محضر «سیمرغ» به پایان می‌رسد، صورت لطیفی از کدح انسان تار و دشواری‌های راه سلوک برای رسیدن به حق است. جان آدمی همچون مرغ در قفس تن گرفتار است. این مرغ از جنس سیمرغ بی‌نام‌ونشان و همواره در اشتیاق و آرزوی فرار و خلاص از تنگنای تن است. از این روست که مقامات طیور (منطق‌الطیر) را باید نغمه رهایی خواند. پرندگان منطق‌الطیر از دام تعلقات مادی رسته و به سوی مقصد نهایی در پروازند، تمثیل نفوسی هستند که پای در سفر رهایی گذاشته‌اند تا به اصل خویش بپیوندند. داستان شیخ صنعان در منطق‌الطیر سرگذشت رمزی است که بر عنایت ایزدی در نجات انسان تأکید می‌کند؛ سرگذشت روح پاکی که از دنیای جان (دنیای اسلام و نور) به عالم ماده (دنیای ترسایی، دنیای ماده و گناه) آمده و در آنجا گرفتار دام هوس و تعلقات

گشته و آلوده شده است؛ اما سرانجام عنایت ایزدی و جذبه غیبی او را نجات می‌دهد، او را از خود می‌رباید و به دیار صفا، پاکی، اسلام و مقرر علوی می‌برد.

داستان سفر مرغان به سوی سیمرغ که یکی از شاهکارهای عظیم هنری عطار محسوب می‌شود، در کلام و آثار گذشتگان نیز به دلیل زمینه‌های قرآنی، فلسفی و عرفانی سابقه دارد. جنبه رمزی زبان مرغان از گذشته صاحبان اندیشه را به خود جلب کرده است. به علاوه تخیل خلاق هنری و ظرایف زبان شعر **منطق الطیر** این اثر را متمایز کرده و به آن شهرت خاصی بخشیده است. وجود انسان آینه و جلوه‌گاه حق است و در پایان سلوک روحانی خویش به «حق» واصل می‌گردد. این راه دشوار پرخطر از میان هفت وادی می‌گذرد و در مرحله آخر که مقام فنا پیش می‌آید طالب خویشتن را فانی می‌بیند و همه حق می‌شود. از فناى خویش به بقای حق می‌رسد و آنجا دیگر چیزی جز حق بازمی‌ماند. به سخن فروزانفر که از بزرگ‌ترین ادبای روزگار ماست، با کمال مشابَهتی که در اصل مطلب مابین **منطق الطیر** و رساله **الطیر غزالی** وجود دارد، ولی از جهت بسط و تفصیل و وصف احوال مرغان و ترتیب منازل و کیفیت وصول آن‌ها به پیشگاه سیمرغ و حضرت عنقا تفاوت میان این دو از زمین تا آسمانست... (فروزانفر، ۱۳۴۰: ۳۴۳-۳۴۴).

فریدالدین، نام کتابش را از اشاره‌ای قرآنی درباره سلیمان و داود انتخاب می‌کند: **منطق الطیر** یا سخن مرغان (نمل: ۱۶). «وادی» نیز اشارتی کاملاً قرآنی است از گذر سلیمان بر وادی مورچگان (نمل: ۱۸). رهبر مرغان نیز در سفرشان برای یافتن سیمرغ پادشاه، هدهد است که یاد کرد او در سوره نمل آمده است. و عطار از او با نام هدهد هادی و هدهد عاشق یاد می‌کند. هدهد رهبر و رهاننده مرغان است.

تفاوت دو مثنوی **مصیبت‌نامه** و **منطق الطیر** از چند نگرگاه است:

در **منطق الطیر** از سلوک و سیر الی الله و مقامات تبتل تا فنا که آخرین مرحله‌ای است که مرغان بدان واصل شده‌اند، بحث می‌شود و عطار تأکید خاصی بر ذکر آفات سلوک و قواطع طریق و بازنمایی علاج آن‌ها دارد. در **مصیبت‌نامه** نیز از سیر الی الله بحث می‌کند، ولی همت او بر ذکر منازل و مدارجی است که سالک باید بر آن‌ها بگذرد. غایت سیر سالک در **مصیبت‌نامه** آن است که همه چیز را در خود می‌بیند و این اشارتی است از بقا؛ ولی منتهای سلوک مرغان، فناى در سیمرغ است و شیخ سر بقاء بعدالفناء را به وقت دیگر باز می‌گذارد. علاوه بر آن سالک

در مصیبت‌نامه پس از سیر آفاقی و انفسی به مقام عبودیت متحقق می‌شود که حاکی از بقا و وجود عبد است؛ اما مرغان منطق الطیر به جایی می‌رسند که آنجا اشارت و خبر منقطع می‌شود و در عالم بی‌نشانی و بی‌خبری مستغرق می‌گردند (ر.ک: فروزان‌فر، ۱۳۴۰: ۳۱۷-۳۱۸).

استاد فروزان‌فر هدف سلوک در منطق الطیر را عالی‌تر از مصیبت‌نامه می‌داند که با توجه به تفاوت نگرش مکاتب عرفانی جای تأمل دارد؛ زیرا برخی از اهل معرفت برآنند که گروهی از اهل سلوک در مقام فناء، به صحو بعد از محو و مقام تمکین نمی‌رسند و در تلوین توقف می‌نمایند.^۱ از چنین نظرگاهی مصیبت‌نامه را که اشارتی به بقا در آن است باید عالی‌تر از منطق الطیر دانست. از سوی دیگر فروزان‌فر همان‌گونه که در نقد و تحلیل مصیبت‌نامه آورده است، مقامات پنج‌گانه این کتاب نیز که در پایان، سالک به حق واصل می‌گردد و سعه وجودش به جایی می‌رسد که همه چیز را در خود می‌بیند تا سیر الی‌الله دانسته است؛ و بیان کرده که شیخ در پایان مصیبت‌نامه نیز همچون منطق الطیر، شرح سیر فی‌الله را منوط به اذن و دستور پیشگه دانسته است (همان: ۴۰۱).

آخرین تفاوت این دو مثنوی در تعداد وادی‌هاست که در مصیبت‌نامه از پنج وادی: حس، خیال، عقل، دل و جان سخن رفته است و در منطق الطیر به اودیه هفت‌گانه: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا اشاره شده است.

شیخ عطار در مصیبت‌نامه پنج وادی را تبیین مراتب ادراک و مدرکات انسانی و شئون و اطوار روح از جهت نزول تا ادراک مقید حسی و از جهت صعود تا درجه نامحدود و لطیف روحانی می‌داند؛ اما منظور وی در منطق الطیر بیان احوال و تحولات باطن سالک از نخستین منزل سلوک: مرحله طلب تا آخرین قدم: فقر و فنا است (ر.ک: همان: ۳۱۸-۳۱۹).

زرین‌کوب به پیروی از نیکلسن منطق الطیر و هفت‌خان روحانی عطار را از لحاظ تعداد و نتیجه حاصل از آن، یادآور معراج بایزید بسطامی می‌داند. بایزید در ضمن «قصد الی‌الله» خویش در پیشگاه حق حلیه «وحدانیت» می‌یابد و از «انانیت» او بهره می‌جوید؛ اما برای آنکه نمی‌خواهد بدین صفت رو به خلق آرد با بال «دیمومیه» خویش در فضای «لاکیفیه» به پرواز درمی‌آید و از فراز عرصه «ازلیه» می‌گذرد و چون به شجره «احدیه» می‌رسد درمی‌یابد که آن همه و هم و پندار بوده و تمام این‌ها چیزی جز وجود خود او نبوده است. این کشف و تجربه را مرغان عطار نیز در پایان سلوک و هنگام وصول به درگاه مطلوب ازلی داشتند که دریافتند

«سیمرغ» حقیقت همان «سی مرغ» رهرو یعنی وجود خودشان است. (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۱۲). البته زرین کوب در جای دیگر می‌گوید: «عطار زمینه منطق الطیر خویش را از رساله الطیر غزالی اخذ کرده است» (همان: ۲۱۷).

استنباط زرین کوب از مجموع آثار موثق عطار که «او خود یک سالک و صوفی اهل طریقت نبوده است، اما به سبب علاقه‌ای که به اولیا و مشایخ داشته است، در حکایات و قصص و احوال و آثار آن‌ها به سائقه ذوق و سلیقه شخصی غور می‌کرده است و سخنان آن‌ها را در اشعار خویش می‌آورده است» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۰۷) از پژوهنده‌ای همچون زرین کوب نایبوسان (غیر متوقع) است؛ زیرا ما چونان کسانی که سده‌ها از زمانه عطار به دوریم، برای اثبات سالک و اهل طریقت بودن عطار راهی به جز آثار وی در پیش رو نداریم. با خوانش آثار برجسته و قطعی عطار سالک و عارف بودن او در درجات عالی اثبات می‌شود. ترسیم دقیق منازل راه‌رهای و اودیبه طریق نجات و بیان روشن و شفاف مراحل سلوک و مطالب عالی عرفانی که جز به مدد شهودات و مکاشفات زلال و صادق ممکن نیست، در کتاب‌هایی همچون **منطق الطیر**، **مصیبت‌نامه**، **اسرارنامه** و **الهی‌نامه** این نظرگاه زرین کوب را شتاب‌زده و قابل نقد نشان می‌دهد. اینکه دکتر زرین کوب علاوه بر قدرت داستان‌پردازی عطار، بر عمق تعلیم او در کتاب **منطق الطیر** تأکید می‌کند (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۳: ۲۱۳) خود دلیل است که عطار تنها راوی داستان‌های عرفانی نیست؛ بلکه خود دارای تجارب ارزنده عرفانی و سالک کوی طریقت و به ساحل نجات رسیده است.

هفت وادی

عطار در منظومه عرفانی خود با آوردن حکایت‌ها و تمثیل‌های زیاد هفت وادی را شرح می‌دهد:

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی، درگه است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۸۰).

۱. طلب؛ ۲. عشق؛ ۳. معرفت؛ ۴. استغنا؛ ۵. توحید پاک؛ ۶. حیرت؛ ۷. وادی فقر و فنا.

که بعد از وادی هفتم، رهرو روش را گم و در کشش خواهد افتاد.

وادی طلب، مقرون به تعب و بلاست. سال‌ها جد و جهد باید. ترک همه چیز باید گفت و

از مال و ملک گذشت. مرد بی‌طلب، مردار است. طالب نباید شیفته چیزی شود که در راه طلب

بدم می‌رسد، بلکه باید گرم‌تر گردد.

کسی که در **وادی عشق پای می‌نهد**، غرق آتش می‌شود و همچون آتش باید گرم‌رو، سوزنده و سرکش بود. نیک و بد در راه او یکسان است و اهل نسیه نیست. هرچه دارد به نقد پاک دربازد و از وصال دوست نیز به نقد می‌نازد. از آنجا که عشق، صفات را بدل می‌کند، بخشش جان و ترک تهرات کمترین چیز است که در محو صفات اتفاق می‌افتد.

در **وادی معرفت** راه‌ها مختلف است؛ زیرا سلوک تن و جان متفاوت است. راه هرکس در حد وی است و سیر هرکس تا کمال خاص خود و قرب هرکس برحسب حال او صورت می‌بندد. در **وادی استغناء** هیچ چیز ارزش و قیمت ندارد. این وادی سهل نیست و سالک برای آنکه بتواند ازین منزل راه بیرون برد، باید جان و دل را ترک گوید و نثار کند.

در **وادی توحید** که منزل تجرید و تفرید است، عدد برمی‌خیزد و همه یکی می‌شود و این وحدت و یگانگی، حقیقی و ذاتی است نه عددی. سالک چون به مقام توحید برسد، به کلی فانی می‌شود. او نمی‌ماند و ادراک او به وصول این مقام نیز فانی می‌گردد. بر فانی و محوشده خدمت و تکلیفی نیست. تکلیف و عقل در عالم بندگی است و چون آزادی از عقل و تکلیف دررسد، قلم تکلیف رفع می‌شود. توحید گم شدن و محو گشتن است.

در **وادی حیرت**، کار سالک درد و حسرت است و او از نفی و اثبات بیرون است و حتی حکم به نیستی هم بر او روا نیست و به حکم حیرت هیچ‌گونه خبر و اثری از او نتوان یافت و او بر خود به هیچ‌روی حکم نتواند کرد. در این وادی دل و منزل ناپدید است.

از **وادی فقر و فنا** سخن گفتن روا نیست؛ زیرا لازمه فقر و فنا نفی اوصاف و آثار است. صد هزار سایه در یک خورشید گم شود و کثرت در وحدت مستهلک گردد. چنانکه دریا طوفانی شود و به جنبش درآید نقشی بر آب بجای نمی‌ماند. گم بودگی در این دریا آسودگی است. شرط سیر در این دریا پاکیزگی است. پاکان از وجود خود ناپیدا می‌شوند و جنبش ایشان عین جنبش دریاست. هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا (فروزان فر، ۱۳۴۰: ۳۸۱-۳۸۹، با تلخیص و تصرف فراوان)

وایژه‌های وادی هفتم: در فقر و فنا

مرغان پر شمار وادی سال‌ها در شیب و فراز رفتند و عمری دراز برای رسیدن به سیم‌رخ صرف

کردند. اما از هزاران مرغ تنها اندکی، فقط سی مرغ به درگه آمدند.

عطار براین باور است شرح باقی به بقاء حق پس از خود فانی شدن باید در نوکتابی دیگر ساخت؛ اما تا زمانی که انسان نتواند حق را بیرون از مقوله وجود و عدم بشناسد، نمی‌تواند در این منزل قدم بزند. شرح مقام بقا به عقیده شیخ میسر نیست. از حکایت پادشاهی بود عالم زان او که عطار پس از اظهار دشواری شرح اسرار بقا می‌آورد، این‌گونه برداشت می‌شود که عطار بقا و وصال بعد از فنا را ناگفتنی می‌داند. پادشاه شاهدباز که عاشق و مالک پسر زیبای وزیر شده بود و روز و شب با او به عشق‌بازی می‌گذراند، پس از آنکه دختری با آن پسر بنشسته دید و هر دو را در هم‌دلی پیوسته دید، آتش غیرت در جگر فتادش و دستور اعدام آن دلفروز نکوروی را صادر کرد. وزیر با ترفندی پسر را از هلاکت برهانید. پس از مدتی که خشم پادشاه کم‌گشت و عشقش زور کرد و خاطره کامیابی‌های او با آن آفتاب را در خاطر بگذرانید، سخت در پشیمانی فروشد و زار می‌نالید. به‌هرحال عاقبت پیک عنایت در رسید و چون درد پادشاه از حد بگذشت، آن پسر آراسته نزد شاه رفت. اینجا همچون اسرار بقا، وصف این وصال را جز خموشی روی نیست:

هرچه گویم بعد ازین ناگفتنی ست دُر چو در قعر است هم ناسفتنی ست
شاه چون یافت از فراق او خلاص هر دو خوش رفتند در ایوان خاص
بعد ازین کس واقف اسرار نیست زان که اینجا موضع اغیار نیست
(عطار، ۱۳۸۳: ۴۳۵)

از نتایج داستان مرغان منطق الطیر این است که ما خود گمشده خودیم.

رهر و سالک با رهروی و ریاضت و رنج، این گنج گمشده را که خود اوست، خود برتر او و چهره خدایی و آسمانی او، باز می‌یابد و چهره راستین خویش را که همان نفخه خدایی است، می‌بیند و به این‌گونه از خود، در خود و به خود سفر می‌کند. رهروی و سفر را از خود دروغین خویش آغاز می‌کند، خود خویش را می‌کاود و می‌کاود و آن را از «نه خود» تا می‌پیراید و می‌پالاید و سرانجام، خود راستین خویش را می‌یابد و می‌بیند، خود راستینی که خداست (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۵۰).

این نکته که در معراج نامه بایزید نیز آمده و بایزید پس از نوده‌هزارسال (درونی و نمادین

و مثالی) و پریدن در فضای وحدانیت، الوهیت و فردانیت، بایزید را می‌بیند، در مصیبت‌نامه نیز آمده است: رهرو برای رسیدن به حقیقت چهل مقام در درون خویش پیش می‌رود و پس از آزمودن این چهل مقام در این سیر انفسی، خواهد دید که همه چیز خود اوست.^۹ در منظومه الهی‌نامه نیز در همین مضمون سروده است:

اگر در کار حق مردانه باشی تو باشی جمله وهم‌خانه باشی
تویی بی خویشان گم‌گشته ناگاه که تو جوینده خویشی درین راه
تویی معشوق خود با خویشان آبی مشو بیرون ز صحرا با وطن آبی
از آن حب الوطن ایمان پاک است که معشوق درون جان پاک است
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۶۸)

از میان انبوه مرغان رهسپار، تنها سی مرغ توانستند از دشواری‌های راه گذر کنند و به آستانه سیمرغ باریابند؛ اما چون خوب نگریستند، خویش را در چهره سیمرغ دیدند و سیمرغ را در چهره خویش؛ چون به خود که سی مرغ بودند می‌نگریستند، سیمرغ را می‌دیدند و چون به سیمرغ می‌نگریستند، سی مرغ (خود) را می‌دیدند و چون در هر دو به هم نظر می‌کردند، هر دو را یکی می‌یافتند. عطار هنگامی که در منطق‌الطیر به وادی فقر و فنا می‌رسد، سخن گفتن را در این مقام روا نمی‌داند. تعبیرات عطار برای به مقصد نرسیدگان، گنگ و نامفهوم است (ر.ک: عطار، ۱۳۸۳: ۴۱۳). اندیشه‌رهایی در این وادی هر لحظه اوج و فراز می‌گیرد و عطار با آوردن هر حکایتی سالکان کوی دوست را تحریض می‌کند:

یک شبی پروانگان جمع آمدند، در مضیقی طالب شمع آمدند؛ عطار با آوردن تمثیل شمع و پروانه، اندیشه‌فنا در دوست و رهایی از خود را تعلیم می‌دهد. جمله پروانه‌ها می‌گفتند: می‌باید یکی از «مطلوب» اندکی خبر آرد. نخستین پروانه تا قصری رفت و از دور در فضای قصر از شمع نور یافت. بازگشت و دفتر خود باز کرد، وصف او، بر قدر فهم، آغاز کرد. یکی دیگر از نور در گذشت و خویش را از دور بر شمع زد. پسران در پرتو مطلوب شد، شمع غالب گشت و او مغلوب شد. او نیز بازگشت و مشتی راز گفت، از وصال شمع شرحی بازگفت؛ اما ناقدی که در جمع مهی داشت گفت: آن‌ها را از شمع آگهی نیست. عطار در این حکایت و تمثیل زیبا می‌خواهد بگوید تا کسی از خود نگذرد و نمیرد، نهد و به دوست نرسد.

دیگری برخاست می‌شد مست مست پای کوبان بر سر آتش نشست

این بار پروانه سومی مستانه روی سوی شمع کرد و خویش را در وی گم کرد و با آتش هم آغوش شد. از سر تا پای او آتش گرفت و اعضای او چون آتش سرخ شد. ناقد ایشان، چون از دور او را دید، گفت: این پروانه در کار است و بس. کس چه داند، این خبردار است و بس (همان: ۴۱۶).

سی مرغ موفق که پس از رنج‌های زیاد به آستانه حضرت دوست رسیدند، خود را این‌گونه معرفی کردند:

جمله گفتند آمدیم این جایگاه تا بود سیمرغ ما را پادشاه
ما همه سرگشتگان درگهیم بی‌دلان و بی‌قراران رهیم
مدتی شد تا درین ره آمدیم از هزلان، سی به درگه آمدیم
بر امیدوی آمدیم از راه دور تا بود ما را درین حضرت حضور
کی پسندد رنج ما آن پادشاه؟ آخر از لطفی کند در ما نگاه
(همان: ۴۲۳)

آن چاووش، با اشاره به عزت و بی‌نیازی پادشاه آن سرگشتگان را به بازگشت دعوت کرد:
از شما آخر چه خیزد جز زحیر باز پس گردید ای مشتی حقیر
(همان: ۴۲۳)

در این فرازاها، دیالکتیک جلال و جمال و تضاد قهر و لطف و عزت و رحمت خود را نشان می‌دهد که یکی از او و دیگری به او می‌خواند.

گفتن از دندان او بی‌خردگی ست کان گهر از عزت خود پردگی ست
(همان: ۴۳۰)

اما پرندگان گفتند: اگر به او نرسیم و وصول به آن مطلوب ممکن نیست، در او کاملاً محو و نابود می‌شویم (همان: ۴۲۴)

این پایمردی و جان‌فشانی و آتش عشق و محبت کارساز افتاد و این بار حاجب لطف آمد و در برگشاد. هر نفس صد پرده دیگر گشاد.

چون همه در عشق او مرد آمدند پای تا سر غرقه درد آمدند
گرچه استغنا برون زاندازه بود لطف او را نیز رویی تازه بود
(همان: ۴۲۴)

محو ما گردید در صد عز و ناز تا به مادر، خویش را یابید باز
 محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام
 لاجرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو و رهبر نماند و راه شد
 (همان: ۴۲۷)

اهم آراء عطار در منطق الطیر

۱. مرشد و مرید (اهمیت سیر در طریق رهایی و ضرورت قطع طریق به واسطه و راهنمایی پیر که او را در مسیر هدایت کند و عقبات و اودیة را برای وی توضیح دهد. بر رهرو طاعت جمیع او امر شیخ واجب است).
۲. پیوند خدا، انسان و جهان (پیوندی که به فنا فی الله و بقاء بعد از فنا می‌رسد؛ همچنان که قطره در بحر فانی می‌شود و یا همچون پیوند سایه با خورشید و یا گنج با طلسم).
۳. عشق الهی (که فنای عاشق در ذات معشوق را به دنبال دارد).
۴. راه پر مخاطره رهایی (که بسیاری در طریق هلاک می‌شوند و تنها قلبی توان خوض در طریق و وصول به غایت آن را دارند؛ غایت این طریق که با مجاهدت و ضبط نفس و به تعبیر قرآن «بشق الانفس» طی می‌شود، ادراک خداوند و اتحاد است؛ اما عقل از ادراک این امر عاجز است و این عشق است که یاری رسان عاشق در سلوک است).
۵. مراحل هفت‌گانه رهایی (وادی‌های طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت، فقر و فنا).
۶. فنا (مهم‌ترین کلیدواژه منطق الطیر: عطار فنای سالک در خداوند را به فنای قطره در دریا و فنای سایه در خورشید مانند کرده است. صورتی دیگر از فنا نیز در داستان پروانه‌ها در وادی فقر و فنا بیان شده که می‌توان از آن به تحول به نور تعبیر کرد و با حق یقین قرآن مطابق است. در آن حکایت، سومین پروانه فنا حقیقی را ادراک نمود که عبارت از خروج از طبیعت تکوینی و تحول به نور بود).
۷. اندیشه‌های ملامتی عطار
۸. نکوهش نفس بشری و ذم دنیا
۹. رأی عطار درباره ابلیس (که در آثار احمد غزالی و عین القضات نیز سابقه دارد و ظاهراً ریشه آن به تعالیم باستانی حکمای خسروانی می‌رسد).

۱۰. نیازمندی به راهبر راه‌دان و راهنمای کاردان که خود راه را پیموده و به پیچ‌وخم‌های آن واقف باشد (ر.ک: جمعه، ۲۰۰۲؛ عزام، ۱۳۶۴).

نتیجه‌گیری

از نگاه عرفا مقامات و منازل عرفانی، تخیل و با تولید پیران نیست، بلکه علومی اشرافی هستند که عارف با شهود خود آن‌ها را دریافت می‌کند و تعداد آن‌ها به حسب نظر و درجه شهود متصوفه مختلف می‌گردد؛ اما نظر و درجه هر عارف و نیروی فکرت و لطف ذوق هنرمند و خلاقیت و ابداع سخنور را نیز نمی‌توان ندیده گرفت. عرفا تعداد این مقامات را از هفت و حتی کمتر تا چهل، صد، هزار و هزار و یک شمرده‌اند.

نظیر آنچه که در سوره نساء از پایه‌های مختلف چهارگانه (انبیا، صدیقین، شهدا و صالحین) سخن رفته، عرفا نیز اختلاف پایگاه و اختلاف بیانات دارند، ولی در حقیقت بحث، اختلافی وجود ندارد و در رسیدن به منزل رهایی، همه عارفان مسلمان، بر هدایت خداوند اتفاق نظر دارند. در نهایت نیز عارفان به وحدت نزدیک می‌شوند و اختلافات صوری رخت برمی‌بندد؛ زیرا آیات حق اشاره به یک مرکز دارند و معنای یک چیز است. از آنجا که مقصد و مقصود یکی است، از همین رو هرچه به نهایت و مقصد نهایی نزدیک‌تر می‌شویم، بیشتر به وحدت و نور حقیقت می‌رسیم. جنبه وحدت حقیقت و خمیره ازلی که در کریمه: «لانفرق بین احد من رسله» بدان تصریح شده، حقیقت توحید و یگانگی است.

عطار بارها در مثنوی و دیوان غزلیات و دیگر آثار خویش درباره اندیشه رهایی و مفاهیم مرتبط با آن همچون فنا فی الله و مردن از خویش و صفات خدا را در خود تابش دادن و استحاله خود در صفات الهی سخن گفته است تا بدان جا که می‌توان گفت خلاصه و چکیده تعلیم عطار، رهایی و فنای در حضرت معشوق است. گسستن از خود و نجات از خویش برابری است با پیوستن به دوست. اگر انسان طالب خلاصی و رهایی است، خود را باید رها کند و فانی کسی است که از صفات خود تهی و به صفات حق پرشده است. برای رهایی از سلطه شوم «خودی»، عارف خداجوی با مجاهده و ریاضت و طی مراحل سلوک و اعتماد بر عنایت و مشیت حق، قدم بر پله‌های سلوک می‌گذارد و با مرگ اختیاری و مرگ پیش از مرگ، از سلطه «من» رهایی می‌یابد. مقصد نهایی سالک در منطق الطیر، فقر و فنا یا به عبارت دیگر بی‌رنگی مطلق است. همچنان‌که سایه سیمرغ از سیمرغ جدا نیست، میان انسان و خدائیز جدایی و گسستگی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تحلیل این سفرنامه و قول نیکلسون ن.ک. به: عطار، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۶؛ زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۳۸-۲۳۹.
۲. مولانا پاره‌ای از ابیات حکیم را در مثنوی آورده و شرح نموده است.
۳. این نمونه‌ای از ابیات دشوار و پیچیده حکیم است که در اثر ماندگار سنائی ازین ابیات کم نیست.
۴. «روایات و قصص دینی نسبت به سایر مثنویات صوفیانه عطار در الاهی نامه بیشتر است و ظاهراً علت آن باشد که روش و طریقه شیخ در این منظومه متمایل به زهد و ترک دنیا و خوف از مرگ و بیم عاقبت است.» (نظر فروزانفر درباره الهی نامه. ن.ک. به: عطار، ۱۳۸۷: ۴۶).
۵. برای نقد و تحلیل و تفسیر داستان‌های الهی نامه نک. به: فروزانفر، ۱۳۴۰: ۹۵-۳۱۰.
۶. برای خوانش پیام‌ها و تحلیل آموزه‌های مصیبت نامه، نک. به: فروزانفر، ۱۳۴۰: ۳۹۷-۵۴۰.
۷. محمد افضل سرخوش (متوفی ۱۱۲۶) در کتاب کلمات الشعراء، خلاصه تمام مطالب را در یک رباعی سروده است:
 «سی مرغ»، زشوق، بال و پر بگشودند در جستن سیمرخ، هوا پیمودند
 کردند شمار خویش چون آخر کار دیدند که «سیمرخ» هم اینها بودند
 (محمد افضل سرخوش به نقل از: عطار، ۱۳۸۳: ۱۰۹).
۸. سیدجلال الدین آشتیانی ازین منظر به فناء و بقاء نگریسته است. کریم زمانی در شرح مثنوی از آشتیانی نقل کرده که کلماتی چون انالله، انالحق و سبحانی در مقام تلوین صادر شده است. چنین می‌نماید که نگرش و تفسیر مولانا درباره صدور این کلمات از اکابر عرفا متفاوت باشد. (ن.ک. به: زمانی، ۱۳۸۹، دفتر چهارم: ۶۱۱-۶۱۰. همچنین ر.ک: کزازی، ۱۳۷۶: ۷۷-۷۸). در کتاب مناقب العارفین از سلطان ولد نقل می‌کند: «که روزی جماعتی از سید (برهان الحق و الدین الحسین الترمذی) پرسیدند که راه حق را پایان هست یا نه؟ سید فرمود که راه را پایان هست؛ اما منزل را پایان نیست؛ زیرا که سیر دو است: یکی سیر الی الله است و یکی سیر فی الله؛ آنک سیر الی الله است پایان دارد؛ زیرا گذرکردنست از هستی و دنیای دنی و از خودی خود رستن است؛ و این همه را آخرست و پایان؛ اما چون به حق رسیدی بعد از آن سیر در علم و معرفت خداست و آن را پایانی نیست (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰).

بدیع الزمان فروزانفر در بیت مولوی:

از منازل‌های جان‌ش یاد داد / وز سفرهای روانش یاد داد
در یکی از احتمالات، منازل جان را اشارت به سیر الی الله و سفرهای روان را حکایتی از سیر
فی الله دانسته است (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۳۷).

۹. سهروردی در کتاب **بستان القلوب** می‌آورد «بایزید رضی الله عنه حکایت می‌کند از حق
تعالی که مرا گفت: سافروا من انفسکم تجدونا فی اول قدم»؛ و سفر از نفس آنگه توان کرد
که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را ساز کنند» (سهروردی، ۱۳۳۱:
۳۷۴/۳-۳۷۵).

منابع

۱. افلاکی، احمد بن اخی ناطور. (۱۳۸۵) **مناقب العارفين**، به کوشش و تصحیح تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، چاپ چهارم.
۲. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل بن احمد. (۱۳۷۴) **شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی**، ترجمه عصمت ستارزاده، جلد ۱، چاپ اول، تهران: زرین.
۳. برتلس، یوگنی ادواردویچ. (۲۵۳۶)، **تصوف و ادبیات تصوف**، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
۴. جمعه، بدیع محمد. (۲۰۰۲) **منطق‌الطیور لفرید الدین العطار النیسابوری**، بیروت: دارالاندلس.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲) **مفاتیح الحیاة**، چاپ صد و سی، قم: اسراء.
۶. دامادی، سیدمحمد. (۱۳۷۵) **شرح بر مقامات اربعین (با مبانی سیر و سلوک عرفانی)**، تهران: دانشگاه تهران.
۷. راستگو، سید محمد. (۱۳۸۳) **عرفان در غزل فارسی**، چاپ نخست، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳) **با کاروان حله**، چاپ هشتم، تهران: علمی.
۹. _____ . (۱۳۸۴) **پله پله تا ملاقات خدا**، چاپ بیست و پنجم، تهران: علمی.
۱۰. _____ . (۱۳۸۵) **جست‌وجو در تصوف ایران**، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
۱۱. زمانی، کریم. (۱۳۸۹) **شرح جامع مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، چاپ هفدهم، تهران: اطلاعات.

۱۲. _____ (۱۳۹۰) شرح کامل فيه ما فيه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ اول، تهران: معین.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۳۱) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین و سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۱۴. عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹) بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: انتشارات هرمس.
۱۵. عزام، عبد الوهاب. (۱۹۴۵/۱۳۶۴) التصوف و فریدالدین العطار، مؤلفات الجمعية الفلسفیه المصریه: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳) منطق الطیر، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.
۱۷. _____ (۱۳۸۶ الف)، مختارنامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
۱۸. _____ (۱۳۸۶ ب)، مصیبت‌نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
۱۹. _____ (۱۳۸۷) الهی‌نامه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
۲۰. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۰) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران: انجمن آثار ملی، چاپخانه دانشگاه تهران.
۲۱. _____ (۱۳۸۰) شرح مثنوی شریف (جزو نخستین و دوم از دفتر اول)، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۲. کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۶)، پارسا و ترسا، چاپ اول، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۳. _____ (۱۳۹۳) دمی بی خویشتن با خویشتن: گذر و نگری بر نهان‌گرایی و رازآشنایی، چاپ اول، تهران: معین.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، به کوشش: توفیق سبحانی، چاپ چهارم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۵. واعظی منفرد، سجاد. (۱۳۹۶) «تاریخ تطور اندیشه رهایی در عرفان خراسان تا سده هفتم (با درنگ بر مقایسه سنایی، عطار و مولانا)»، استاد راهنما: سید محمد راستگوفر، رساله دکتری تصوف و عرفان اسلامی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.