

معرفت شهودی در منطق الطیر عطار^۱

احمد رضا کیخا فرزانه^۱، حسینعلی سرحدی^۲

^۱ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان.

چکیده

انسان در راه نیل به حقیقت به معرفت و شناختی نیاز دارد که از معرفت‌های حسی و عقلی پیراسته باشد، معرفت شهودی نوعی از شناخت است که بر همین اساس استوار است. نفس بواسطه تکیه بر حواس ظاهری راهی به مرتبه شهود نخواهد داشت. خردگرایی نیز در درک معرفت حقیقی که لازمه‌ی آن بینش الهی است فاقد توانمندی لازم است. معرفت شهودی حصولی و اکتسابی نیست بلکه حضوری و ذوقی است و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی، یعنی حقیقتی است که در عالم حضور دارد و سالک باید با سلوک خود بدان برسد. عطار با ذکر داستان مرغان در منطق الطیر درصدد بیان این نکته است که انسان برای کسب مرتبه‌ی خود باید مراحل مختلف را طی کند تا به توحید واقعی برسد. وی مراحل سلوک در منطق الطیر را هفت وادی بیان می‌نماید و برای آخرین وادی فنا را مطرح می‌کند که خود آغاز بقاست و سالک شایسته‌ی شهود حق می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: معرفت شهودی، معرفت حسی، منطق الطیر، هفت وادی.

^۱ داوری و گزینش توسط کنگره بین المللی زبان و ادبیات مشهد

۱- مقدمه

منطق الطیر (مقامات الطیور) فریدالدین عطار نیشابوری، عارف قرن ششم هجری قمری، یکی از گران‌سنگ‌ترین و ارزنده‌ترین منظومه‌های عرفانی ادب فارسی است که در قالب مثنوی، در بحر رمل مسدس مقصور سروده شده است تعداد ابیات آن را از ۴۳۰۰ تا ۴۶۰۰ نقل کرده‌اند.

«سرمشق عطار در این کتاب به نحو اکمل «رساله الطیر» منثور غزالی است که آن را با «منطق الطیر» از مشاجره‌ی بین انسان و حیوان که رساله‌ی معروفی از اخوان صفا است درآمیخته و علاوه بر آن از «سیرالعبادالی المعاد سنایی» نیز سود جسته است.» (حقیقت، ۱۳۷۰)

عطار در این منظومه همان طور که سنت صوفیه است به مسائل صوری و ساختاری شعر بی‌اعتناست. آن چه برای او اهمیت دارد معانی عرفانی است که در صدد بیان آن است. منطق الطیر عطار از لحاظ معانی بلند عرفانی و معرفتی مورد توجه و درخور اهمیت است. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری یکی از حاملان بزرگ فلسفه اشراق بود که نمودهای این نوع نگرش فلسفی و عرفانی در منظومه منطق الطیر به خوبی به چشم می‌خورد.

عرفان عطار در منطق الطیر ویژگی خود را دارد. اول اینکه عطار نوعی وحدت حال و وحدت تجربه را در منطق الطیر رعایت می‌کند و دوم اینکه عطار در این منظومه ابیات و معانی عرفانی را با واژه‌هایی خاص مکتب فکری و فلسفی خود به بستر تاریخ می‌سپارد. واژه‌هایی شورانگیز که عشق را با معرفت در می‌آمیزد و رگه‌های طلائی فلسفه اشراق را در لا به لای ابیات منطق الطیر نمایان می‌سازد (فروزانفر، ۱۳۵۳)

یکی از مفاهیمی که همواره در ادبیات عرفانی مطرح شده است موضوع معرفت شهودی است. انسان با کمک شناخت حسی به خصایص اشیای محسوس نایل می‌شود و از معرفت عقلی نیز برای نیل به امور کلی مادی و غیرمادی بهره می‌گیرد. اما برتر و والاتر از همه معرفت شهودی است. استاد محمدتقی جعفری درباره‌ی ادراک شهودی می‌نویسد: «مقصود از شناخت شهودی عبارت است از تماس مستقیم درون با واقعیت غیرقابل تماس حسی و عقلانی... در حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنایی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی تر و روشن تر است» (جعفری، ۱۳۶۴)

این نوع شناخت با عناوینی همچون شهود، کشف، تجربه عرفانی، احساس درونی، معرفت باطنی، ذوقی سری، رؤیت باطنی، بصیرت، وجد، فتح، وارد قلبی تعبیر می‌شود. اما رایج‌ترین واژه‌ها در این باره در عرفان اسلامی شهود و کشف باطنی است.

۲- معرفت شهودی در منطق الطیر عطار:

اصل و حقیقت هستی از نظر عرفا خداوند است؛ بنابراین معرفت راستین، شهود حق - تعالی - است. اما بین انسان و خدا مراتبی از عالم است که حجاب بین انسان و حق و مانع شهود اویند. کنار زدن این حجاب‌ها کشف است. با رفع هر حجابی مرتبه‌ای از عالم مکشوف می‌شود؛ که به آن شهود نیز اطلاق می‌شود. شهود پدیداری است معرفتی که مورد باور بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان است. واژه شهود یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است، عبدالرزاق کاشانی می‌نویسد: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق» (کاشانی ۱۳۷۰)

منظور از شهود عرفانی آن است که عارف ملکوت خدا را شهود کند. سرانجام و آخرین مرتبه‌ی این شهود حالت جذب و فنای مطلق نام دارد، که در این مرحله عارف همه چیز و از جمله خود را کاملاً از یاد می‌برد و مستغرق در خداوند می‌شود و چیزی غیر از مشهود درون تاثیر نمی‌کند. «انسان که در عالم طبیعت زندگی می‌کند برای شهود حق باید حجاب‌های عالم طبیعت،

عالم مثال و عالم عقول مجرد را خرق کند تا به بارگاه اسما و صفات ربوبی و از آن جا تا به شهود احدیت بار یابد» (تلمسانی، ۱۳۷۱).

این نوع دانش با توسل به روش های کارآمد در عرصه‌ی عقل و نظر مایه می‌گیرد و به یاری ممارست و سعی در مطالعه و تفکر و ورزش و قوه‌ی استدلال می‌بالد و به ثمر می‌نشیند. صوفیه همواره به چشم تحقیر در حوزه‌ی دانش رسمی نگریسته و در برابر آن از دانش دیگری که علم وهبی نامیده می‌شود سخن گفته‌اند. به گفته‌ی شمس تبریزی: «از این دو بیرون نیست؛ یا از طریق گشاد باطن، چنان که انبیا و اولیا یا از طریق تحصیل علم...» مبنای علم وهبی کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب و ریاضت و مراقبه است و این چیزها از «کتاب و دفتر درس و صحیفه‌ی استاد حاصل نمی‌گردد.» (ابن عربی، ۱۳۸۶)

اهل تصوف معنای شهود را تا حضور در دل بسط می‌دهند. چنانکه عزالدین کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود حضور است. هر چه دل حاضر آن است شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست اگر حاضر حق است شاهد اوست و اگر حاضر خلق است شاهد آن و آن چیز مشهود اوست و صوفیان مشهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هر چه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضر دل باشد و هرگاه که لفظ شاهد مطلق بر صیغت واحد استعمال کنند، مرادشان حق بود تعالی و تقدس و چون شواهد گویند بر صنعت جمع مرادشان خلق بود به جهت وحدت حق و کثرت خلق و چون لفظ شهود مجرد گویند مرادشان حضور حق بود چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود.» (کاشانی، ۱۳۸۷)

۲-۱- معرفت

معرفت در لغت به معنای شناخت و شناختن است و در اصطلاح صوفیه عبارت از وصول به حقیقت اشیا به وسیله تزکیه نفس اهل عرفان با این که به ارزش و اعتبار عقل، استدلال و براهین عقلی اقرار دارند، معرفت و اصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی ترجیح می‌دهند و اصالت را برای معرفت شهودی و حضوری هر کدام از عرفا توصیف متفاوتی از معنای معرفت دارد اما در کنه موضوع همگی به ماهیت حقیقت شناسی معرفت بر پایه‌ی کشف و مشهود باطنی اذعان دارند. شبستری درباره‌ی می‌فرماید: «معرفت، رعایت احسان و ذکر خوف خدای و در شوق بودن محبت و رضای حق تعالی و ترک دنیا و ما سوی الله را گویند. زیرا که شناختن حق سرمایه‌ی جمله انسان هاست و قول حضرت رسول بر آن ناطق که المعرفه رأس مالی» (شبستری ۱۳۸۰).

به زبان دیگر اهل ذوق و عرفان هر آنچه را که از طریق مکاشفه و مشهود باطنی بر ایشان حاصل شد هر چند هم که هیچ برهان عقلی و نظری برای آن وجود نداشته باشد و از نظر تجربی و حسی قابل اثبات نباشد غیرقابل تردید می‌دانند. اینان هرگونه معرفتی را صرفاً به وسیله‌ی اتصال قلبی به عالم بالا و تجربه‌ی درونی قابل حصول می‌دانند و در تأیید همین موضوع کلام هجویری از قول ذوالنون مصری که نقل می‌کند: «حقیقه‌ی المعرفه اطلاع الخلق علی الاسرار بمواصله لطائف انوار؛ حقیقت معرفت اطلاع خلق است بر اسرار بر آنچه لطائف انوار معرفت بدان پیوند.» و از قول شبلی نیز نقل می‌کند «المعرفه دوام الحیره» (هجویری، ۱۳۸۶)

معرفت در یک تقسیم کلی به دو نوع معرفت شهودی و عقلی تقسیم می‌شود که هر کدام قلمرو مخصوص به خود را دارد که بیان و تعریف هر قلمرو و توضیح و تبیین آن بحثی مفصل دارد، اما آنچه مورد بحث ماست معرفت شهودی است که گاهی در عرفان با اصطلاح مکاشفه، معاینه نیز از آن یاد می‌شود.

۲-۲-معرفت شهودی:

معرفت شهودی در اصطلاح عرفان و تصوف عبارت است از دیدار حقایق به چشم دل و قلب پس از درک کیفیت احوال. مهم‌ترین ویژگی معرفت شهودی این است که از راه‌های عمومی و رایج حسی و عقلی به دست نمی‌آید. دست کم برخی از اقسام این نوع معرفت از سنخ علم حضوری بی‌واسطه‌اند. شیخ فریدالدین عطار همانند عرفایی چون ابن عربی و مولانا که شیخ پیرو عقاید و نگرش‌های عرفانی آنان در منطق‌الطیر می‌باشد؛ به دو نوع تفکر و معرفت جهت دست یافتن به گوهر مراد معتقد است. یکی، معرفت شهودی و باطنی و کشفی (راه دل) که نسب از افلاطون دارد و دیگری، معرفت استدلالی و فلسفی و قیاسی یونانی (راه عقل) که به ارسطو بر می‌گردد.

عرفا در مورد تفکر چنین عقیده دارند که «تفکر آن است که دو معرفت را در دل حاضر کنی برای اینکه معرفت سوم حاصل شود و اگر معرفت سوم حاصل نشود و تنها آگاهی بر دو معرفت باشد، آن را تذکر خوانند. عرفا معتقدند که تفکر برای سه چیز است: معرفتی، حالتی و عملی. عمل پیرو حالت است و حالت، پیرو معرفت و معرفت، پیرو تفکر؛ سپس تفکر اصل همه خیرات است.» (نوربخش، ۱۳۸۴) «و در اصطلاح صوفیه، مراد از تفکر اندیشیدن درباره‌ی حق و محبوب مطلق است و هر چه جز فکر او را از خاطر زدودن. بنابراین، نظر عارف درباره‌ی تفکر بیشتر با تعقل همراه است و تفکر صوفی بیشتر با عشق هم قدم است. سپس می‌توان گفت که تفکر عارفانه و صوفیانه با هم تفاوت دارند.» (همان، ۴۹)

عطار در منطق‌الطیر در همین مضمون می‌گوید:

بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشوند این

آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر و ز تفکر ماندند (عطار، ۱۳۴۲)

عطار تفکر و تعقل را در وادی معرفت بی‌زبان می‌داند. و گرچه شیوه‌ی کلی روایت منطق‌الطیر بر پایه‌ی تفکری بس شگرف بنا شده. و یکی از مباحث مهم فلسفی، یعنی فلسفه وحدت وجود را با گفت و گوهای مستمر آموزش می‌دهد و مقدمات تعالی فکری را فراهم می‌آورد. و سالکان را به طوری عملی برای اتخاذ آزادانه‌ی هدف و راه رسیدن به آن آموزش می‌دهد. «عطار برای آموزش تفکر یا رسانیدن مرغان به مقام آینگی از شیوه‌ی گفتگوی دو سویه میان هدهد و مرغان بهره می‌گیرد.» (پناهی، ۱۳۹۰)

کشف و شهود باطنی برای نیل به حقیقت و معرفت ذات احدیت راهی‌ست که همیشه مورد توجه عارفان و سالکان بوده و در این راه ابزارها و عواملی را در گستره‌ی تاریخ این علم تعریف کرده‌اند. توفیق الهی، استعداد ذاتی، سلوک معنوی، عشق به حق، بیداری دل، ترک تعلقات، انجام تکالیف الهی و برخورداری از دستگیری استادی ره پیموده و به حقیقت رسیده؛ عواملی است که زمینه را برای دگرگونی وجود سالک و گشایش ابواب معارف باطنی فراهم کند.

عطار نیز در منظومه منطق‌الطیر به تمام این عوامل و ابزارها اشاره کرده و توضیح داده.

۲-۲-۱-توفیق الهی:

چون نخواهد آمد از من هیچ کار شستم از خود دست و رستم بر کنار

جز به حق باید از ایشان کرد خواست کین به دست من نخواهد گشت راست (عطار، ۱۳۴۲)

۲-۲-۲-استعداد ذاتی:

لاجرم بس ره که پیش آمد پدید هر یکی بر حد خویش آمد بدید

کی تواند شد درین راه خلیل عنکبوت مبتلا هم سیر پیل.

قرب هرکس حسب و حال وی بود
کی کمال صرصرش آید بدست
هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر (همان، ۱۹۴)

چون گذشتی هفت وادی، درگه است
وادی عشق است از آن پس، بی کنار
پس چهارم وادی استغنا صفت
پس ششم وادی حیرت صعب ناک
بعد از این روی روش نبود تو را (همان، ۱۸۵)

گرم رو سوزنده و سرکش بود
درکشد خوش خوش بر آتش صد جهان
عشق کامد در گریزد عقل زود
عشق را هرگز نبینی پا و سر
مردم آزاده باید عشق را (همان، ۱۸۷)

بر سر خاکی به زاری خفته بود
دید او را خفته و زخود رفته باز
بست آن بر آستین عاشق او
خیز اگر بازارگانی سیم گوش
بندگی کن تا به روز و بنده باش
خواب را با دیده‌ی عاشق چه کار (همان، ۱۹۷)

لاجرم مهجور معنی آمدی
پس کلاه از سر بگیر و در نگر
دست ذوالقرنین آید جای تو (همان، ۳۸)

لعنتی بارد برو هر ساعتی
پس منه طاعت چو کردی بر بها
تا سلیمان بر تو اندازد نظر (همان، ۹۲)
هرچ گویم بیشتر زان آمدی

سیر هرکس تا کمال وی بود
گر بپرد پشه چندان‌ی که هست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر

۲-۲-۳- سلوک معنوی:

گفت ما را هفت وادی در ره است
هست وادی طلب آغاز کار
پس سیم وادی است آن معرفت
هست پنجم وادی توحید پاک
هفتمین، وادی فقر است و فنا

۲-۲-۴- عشق به حق:

عاشق آن باشد که چون آتش بود
عاقبت اندیش نبود یک زمان
عشق اینجا آتش است و عقل دود
ور به چشم عقل بگشایی نظر
مرد کار افتاد باید عشق را

۲-۲-۵- بیداری دل:

عاشقی از فرط عشق آشفته بود
رفت معشوقش به بالینش فراز
رقعه بنبشت چست و لایق او
این نوشته بود کای مرد خموش
ور تو مرد زاهدی، شب زنده باش
ور تو هستی مرد عاشق شرم‌دار

۲-۲-۶- ترک تعلقات:

بسته‌ی مردار دنیا آمدی
هم ز دنیا هم ز عقبی در گذر
چون بگردد از دو گیتی رأی تو

۲-۲-۷- انجام تکالیف الهی:

ور کسی گوید نباید طاعتی
تو مکن در یک نفس طاعت رها
تو به طاعت عمر خود می‌بر به سر
چون تو مقبول سلیمان آمدی

.....

هر که فرمان کرد از خذلان برست
طاعتی بر امر، در یک ساعت
از همه دشواری آسان برست
بهرتر از بی امر، عمری طاعتت

۲-۲-۸- برخورداری از دستگیری استادی ره پیموده:

جمله گفتند این زمان ما را به نقد
تا کند در راه ما را رهبری
پیشوایی باید اندر حل و عقد
زانک نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره حاکمی باید شگرف
بوک بتوان رست از دریای ژرف (همان، ۸۹)

۳- نارسایی معرفت های حسی و استدلالی:

عارفان و صوفیان همواره در طول تاریخ قائل به نوعی از آگاهی غیرحسی و غیرعقلی هستند که از آن به معرفت عرفانی یاد می کنند. این آگاهی ممکن است از سنخ آگاهی حضوری یا نوع دیگری از آگاهی متفاوت با آگاهی های متعارف باشد. از نظر ایشان معرفت از راه تفکر نظری و تجربه حسی به دست نمی آید، بلکه به تعبیر عرفا معرفت عرفانی معرفتی ذوقی است که با مشاهده و تجربه‌ی مستقیم حقایق به دستی می آید.

عطار نیز یکی از عارفانی است که این نوع معرفت عرفانی را راهی برای رسیدن به سر منزل مقصود می داند و در نفی راه های عقلی، حسی و استدلالی برای شناخت عرفانی کوشیده است.

«در این مثنوی از سلوک و سیرالی الله مقامات تا فنا که آخرین مرحله‌ای که مرغان بدان واصل شده‌اند ولی بیشتر نظر شیخ متوجه است به ذکر آفات سلوک و قواطع طریق، و راستی آن که عطار خوب توانسته است آن امراض و آفات را تشخیص کند و علاج آن‌ها را باز نماید.» (فروزانفر، ۱۳۵۳)

بحث مربوط به نارسایی معرفت های حسی و عقلی را می توان در داستان عذآوردن مرغان دید که هر کدام برای رهایی از این سفر عذری می آورد. در واقع هر کدام از این بهانه‌ها را عطار سدی می داند در مقابل درک معرفت حقیقی. و هر عذری ویژگی حسی، نفسی و درونی است که هر یک از مرغان را از طی مسیر باز می دارد. عطار با بازگو کردن هر کدام از این عذرها در واقع از سالک می خواهد ذات خویشتن را از اینها پاک گرداند تا شایسته‌ی طی طریق شود.

«عطار در این داستان کراهت و بی میلی مرغانی که نمی خواهند به این سفر بروند با به کار گرفتن ماهرانه‌ی زبان حال و حسن تعلیل بیان می کند و خطرات مراحل دشوار سلوک را به تفضیل تمام در ضمن سخنان مرغان شرح می دهد، سپس با افزودن انگیزه‌ی فنا و جستن خدا در اندرون و نفس خود مطلب را توسعه می دهد و از صفت جناس مرکب که میان سیمرغ و سی مرغ است به ماهرانه‌ترین شکل بهره می برد و سپس با بیانات شاعرانه رابطه آفریده و آفریننده را در مفهوم وحدت وجود بیان می کند (رینر، ۱۳۷۴)

۳-۱- عشق به مظاهر ناپایدار دنیا:

من چنان در عشق گل مستغرقم
کز وجود خویش محو مطلقم

در سرم از عشق گل سودا بس است
زانکه مطلوب گل رعنا بس است (گوهرین، ۱۳۸۴)

از میان پرندگان، بلبل مظهر آن صوفی است که حق - تعالی - را در مظاهر جمالی او می بینند و نظر بازنده برای اینان عبور از این مظاهر و رسیدن به ذات حق امری است ناممکن. بلبل دلیل عذرآوری خویش را گل می داند و «گل به دو جهت بی وفایی و بی اعتمادی معروف است یکی آنکه بیش از چند روزیست و دیگر آن که با باد صبا سرو سرتی دارد.» (شمیسا، ۱۳۸۷)

و هدهد پاسخ می دهد:

گل اگر چه هست بس صاحب جمال حسن او در هفته ای گیرد زوال
عشق چیزی کان زوال آرد پدید کاملان را آن ملال آرد پدید (گوه‌رین، ۱۳۸۴)

بلبل مظهری‌ست از عاشق پیشگی، صوفیی که با دنیا و مظاهرش نرد عشق می‌بازد و نهانش میان خوف و رجای عشق در نوسان است خوف از دست دادن و رجای به دست آوردن و اما پاسخ هدهد تنها یک چیز است ناپایداری این دل‌بستگی. ترک تعلقات و وابستگی‌ها در معرفت مشهودی مقدمه‌ای برای آغاز سیروسلوک عرفانی است. انسان (سالک) تا از تعنیات درونی و ظواهر دنیوی فارغ نشود و وجودش را از زنگار آلوده‌ی لزومات دنیایی پاک نکند نمی‌تواند حقایق را مشاهده نماید. قرآن کریم می‌فرماید «ذَلِكِ بَأْتِهِمْ اسْتَحَبَّوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا... أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ...» عده‌ای بر اثر دنیا پرستی بر قلب و گوش و چشم آنها مهر نهاده می‌شود و درهای معرفت و شهود به رو آنان بسته می‌گردد. (نحل، ۱۶)

۳-۲- خودخواهی و آرزوهای دور و دراز:

طوطی آمد با دهان پرشکر در لباس فُستقی با طوق زر
من درین زندان آهن مانده باز ز آرزوی آب خضرم در گداز
خضر مرغانم از آنم سبزیپوش بوکِ دانم کردن آب خضرنوش
چون نشان یابم ز آب زندگی سلطنت دستم دهد در بندگی (گوه‌رین، ۱۳۸۴)

طوطی نمادی است از خودخواهی و غرق در امانی. این مخلص‌ها همچون پرده‌ای بر قلب سالک است که حجابی میان او و حقایق هستی می‌گردد. و قدرت مشهود حقیقت را از او سلب می‌کند.

هدهد در پاسخ طوطی پاسخ می‌دهد که اهمیت جان از برای فنا کردن در راه عشق است.
جان ز بهر این به کار آید ترا تا دمی در خورد یار آید ترا
آب حیوان خواهی و جان دوستی رو که تو مغزی نداری پوستی (همان: ۴۵)

هدهد بینا در جواب طوطی ارزشمندی جان را در نثار آن در بر جانان می‌داند و آرزوهای خام را چیزی جز موانعی درونی بر راه سلوک و شهود معرفت نمی‌داند. امام علی (ع) می‌فرماید: «الامانی تعمی اعین البصائر؛ آرزوهای دراز چشم‌های بصیرت را کور می‌کند» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، جمله ۲۷۵)

۳-۳- آرزوی رسیدن به بهشت:

عزم آن دارم کزین تاریک جای رهبری باشد به خلدم رهنمای
من نه آن مردم که در سلطان رسم بس بود اینم که در دروان رسم
کی بود سیمرغ را پروای من بس بود فردوس عالی جای من (عطار، ۱۳۴۲)

در این جا عطار مثل طاووس را ذکر می‌کند. طاووس نماد مردم متظاهر و خود شیفته و مثل کسانی است که فقط فکر پاداش بهشتند. «شیخ عطار او را نمودار کسانی قرار می‌دهد که عبادت می‌کنند و امید دارند که به بهشت نائل گردند و به فکر بهشت و نعیم جنت از دیدار حضرت در حجاب شده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۵۳)

و هدهد در پاسخ او می‌گوید:
حضرت حق هست دریای عظیم قطره خرد است جنات النعیم
چون به دریا می‌توانی راه یافت سوی یک شب‌نم چرا باید شتافت

هر که داند گفت با خورشید راز
گر تو هستی مرد کل، کل ببین
کی تواند ماند از یک ذره باز
کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین (گوهرین، ۱۳۸۴)

۳-۴- متظاهران به زهد و مدعیان دروغین کرامت:

گفت در هر دو جهان ندهد خبر
کرده‌ام هر لحظه غسلی بر صواب
کس ز من یک پاک روتر پاکتر
پس سجاده باز افکنده بر آب
زاهد مرغان منم با رای پاک
دایم هم جامه و هم جای پاک (عطار، ۱۳۴۲)

بط نماد زاهدان و عابدان و صوفیانی که مدام با آب (طهارت) سروکار دارند و در ضمن مدعی کرامت و خوارق عادتند. «بط نماینده کسانی است که سخت پایبند رفتارهای آیینی‌اند. چون همواره در شست و شوست. آن چنان دل به پوسته خوش کرده است که مغز را از یاد برده است.» (فروزانفر، ۱۳۵۳)

و هدهد در پاسخ می‌گوید:

در میان آب خوش خوابت ببرد
آب هست از بهر هر ناشسته روی
قطره‌ی آب آمد و آبت ببرد.
گر تو بس ناشسته رویی آب جوی (عطار، ۱۳۴۲)

هدهد در برابر هر عذری که پرندگان می‌آورند چونان دانایی کل کاستی‌ها، نیستی‌ها و ضعف هر کدام را بر می‌شمرد و درون هر یک را واکاوی کنید.

۳-۵- زراندوزی و مال اندوزی:

گفت من پیوسته در کان گشته‌ام
بوده‌ام پیوسته با تیغ و کمر
بر سر گوهر فراوان گشته‌ام
تا توانم بود سرهنگ گهر
عشق گوهر آتشی زد در دلم
بس بود این آتش خوش حاصلم (عطار، ۱۳۴۲)

کبک نماد انسان‌های ثروت اندوز و پول پرست است. کسانی که در این دنیا به چیزی جز بهره‌گیری مادی از دنیا فکر نمی‌کنند.

هدهد در پاسخ کبک داستان سلیمان را ذکر می‌کند که گوهری سبب گردید که وی در رسیدن به بهشت از دیگر پیامبران عقب بیفتد «شیخ ما گفت که با دست به دست ایشان و به دست سلیمان نیز هم که و سلیمان الریح بدانکه او ملک خواست چهل سال بسال آن جهانش در آفتاب میدارند در وقت که تو منکر بوده‌ای و پیش از وی پیامبران دیگر به چهل سال در بهشت آیند» (اسرارالتوحید)

گرچه زان گوهر سلیمان شاه شد
زان به پانصد سال بعد از انبیا
آن گوهر بودش که بند راه شد
با بهشت عدن گردد آشنا
آن گوهر چون با سلیمان این کند
کی چو تو سرگشته را تمکین کند (گوهرین، ۱۳۸۴)

۳-۶- فراز جویان و مقام طلبان:

از دیگر موانع سیر و سلوک مقام طلبی در امور دنیوی است. اشتغالات و علایق دنیوی مانند ثروت اندوزی، مقام جویی، شهرت طلبی و محبوبیت خواهی میان مردم، از امور تباه کننده‌ی سیر و سلوک است.

پیش جمع آمد همای سایه بخش
خسروان راه، ظل او سرمایه بخش
گفت ای پرندگان بحر و بر
من نیم مرغی چو مرغان دگر

پادشاهان سایه پرورد منند
و هدهد پاسخ می دهد.
پس گدای طبع نی مرد منند (همان: ۵۲)

نیستت خسرو نشانی این زمان
خسروان را کاشکی نمنشایی
همچو سگ با استخوانی این زمان
خویش را از استخوان برهانی
من گرفتم این که شاهان جهان
لیک فردا در بلا عمر دراز
جمله از ظل تو خیزند این زمان
جمله از شاهی خود مانند باز (همان: ۵۲)

«هر چه از اموال و اسباب و مرغوبات و مشتهیات بچنگ آرد، در آن آویزد و از دست بیرون ندهد، یا از بهر تکاثر و تفاخر، یا از بهر خوف فقر و احتیاج، و چون این صفت در نفس قوی گردد، حسد از او تولد کند.» (کاشانی ۱۳۸۸)

۳-۷- فخر و مباهات و تکبر:

در ادامه داستان عذراوردن مرغان به داستان باز پرداخته می شود در اینجا باز نماینده درباریان است؛ کسانی که به فرمانروایان و شهریاران و کانون های برتری و چیرگی بیرونی می پیوندند.

باز پیش جمع آمد سر فراز
گفت من از شوق دست شهریار
کرد از سر معالی پرده باز
چشم بر بستم ز خلق روزگار (گوهرین، ۱۳۸۴)
هدهد در پاسخ به باز می گوید که از شاهان دنیایی هر چه دورتر باشی جان را ایمن تر داری، وی شاهان را به آتش تشبیه می کند:

شاه دنیای فی المثل چون آتش است
زان بود در پیش شاهان دور باش
دور باش از وی که دوری زو خوش است
کی شده نزدیک شاهان دور باش (همان: ۵۴)
به تعبیر عطار از زبان هدهد، تنها شاهی که شایسته و سزاوار پادشاهی است، سیمرغ است که همتا و مانندی ندارد. شاه دنیا و مال دنیا شاهی نمی کند و وفادار نیست

۳-۸- بخل و خساست:

بر لب دریا نشینم دردمند
ز آرزوی آب دل پر خون کنم
دایما اندوهگین و مستمند
چون دریغ آید به خویشم چون کنم
چون نیم من اهل دریا ای عجب
بر لب دریا به بمیرم خشک لب (گوهرین، ۱۳۸۴)
بوتیمار عاشق دریاست، و به عشق دریا روز و شب می سوزد و عشق دریا او را بس است و به سیمرغ فکر نمی کند و خون را در حد و لایق وصل به سیمرغ نمی داند.

بوتیمار رمز و نماد انسان های خسیس است. کسانی که مواهب و نعمت های زندگی را از خود و دیگران دریغ می کنند، نه خود از زندگی لذت می برند و نه اجازه می دهند که دیگران از آن لذت ببرند.

«مرغی است که به آن غم خورک نیز گویند زیرا در کنار دریا نشیند و از بیم آنکه آب تمام شود از آن نخورد تا از تشنگی و اندوه بمیرد.» (شمیسا، ۱۳۸۷)

هدهد در پاسخ می گوید
گر تو از دریا نیایی با کنار
غرقه گرداند تو را پایان کار
می زند او خود ز شوق دوست جوش
گاه در موج است و گاهی در خروش

او چو خود را می‌نیابد کام دل تو نیابی هم از او آرام دل

هست دریا چشمه ای از کوی او تو چرا قانع شدی بر روی او (گوهرین، ۱۳۸۴)

هدهد می‌گوید دریا ناپایدار و منقلب است، مدام در حال تغییر و تحول است، گاه شور، گاه زور، گاه آرام، گاه... و بی وفا است و در نهایت موجب نابودی می‌گردد و دریا تنها سرچشمه ای از کوی حضرت سیمرغ است و تو چرا به آن قانع شدی عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه در ضمن به شمردن صفات ذمیمه که مانع معرفت سالک می‌شود به این موضوع نیز اشاره نموده است. «صفت دیگر بخل و امساک است. نخواهد که از کسی خیری بدیگری رسد. و اگر کسی را به نعمتی مخصوص بیند زوال آن طلبد. و چون قوت زیاده گیرد حقد پدید آید. هر کرا با خود در نعمتی مساهم یا مساوی یابد یا به فضیلتی متمیز بیند یا سبب انتزاع نعمتی از خود پندارد یا موجب امتناع کرامتی شناسد. و صفت بخل از نفس برخیزد «الا بغلبه‌ی نور یقین» (کاشانی ۱۳۸۸)

۳-۹- گوشه نشینی و انزوا طلبی:

کوف آمد پیش چون دیوانه‌ای گفت من بگریده‌ام ویرانه‌ای

در خرابی جای می‌سازم به رنج زانکه باشد در خرابی جای گنج

عشق گنجم در خرابی ره نمود سوی گنجم جز خرابی ره نبود

دور بردم از همه کس رنج خویش بوک یابم بی طلسمی گنج خویش (گوهرین، ۱۳۸۴)

کوف «در اینجا کنایه است از مردم زاهد و منزوی که کنج مقصود را در انزوا و خلوت و گوشه‌گیری و بریدن از خلق و اجتماع می‌جویند» (همان: ۳۱۹)

هدهد در پاسخ می‌گوید:

زر پرستیدن بود از کافری نیستی آخر ز قوم سامری

هر دلی کز عشق زر گیرد خلل در قیامت صورتش گردد بدل (همان: ۵۱)

عارفان و پیران طریقت خلوت‌گزینی و چله‌نشینی را لازمه‌ی سیر و سلوک می‌دانند اما هم ایشان دوری‌گزینی از مردم و مداومت بر خلوت را نکوهش می‌کنند. و در این باره پیامبر بزرگ اسلام را مثال می‌زنند که با وجود مداومت با مردم و صحابه زمانی را نیز برای خلوت با حضرت احدیت بر می‌گزید. و کناره‌گیری انزوا از مردم را صحیح نمی‌دانند.

«چه رسول صلی الله علیه و سلم با کمال حال و قوت تمکین همه روزه در صحبت مردم بوده است و گاهی از برای استمداد فیض رحمت خلوت گزیده است، و گاهی از جهت افاضت آن بر خلق در صحبت بوده.» (کاشانی ۱۳۸۸)

و عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه در تأیید لزوم هم صحبتی و مراوده ضمن مراقبه و کسب فیض می‌گوید: «و آدمی را چون بجهت اختلاف اجزاء ترکیب بر حق صرف مداومت نمودن معتذر باشد و فقرات در اعمال متوقع دل واقع، باید که اوقات فترت که از عمل باز ماند یا در آن روحی نیامد، بصحبت بسر برد.» (کاشانی، ۱۳۸۸)

۳-۱۰- نیرنگ و سالوسی:

صعوه آمد دل ضعیف و تن نزار پای تا سر همچو آتش بی‌قرار

گفت من حیران و فرتوت آمدم بی‌دل و بی‌قوت و قوت آمدم

من نه پر دارم نه پا نه هیچ نیز کی رسم در گرد سیمرغ عزیز

پیش او این مرغ عاجز کی رسد صعوه در سیمرغ هرگز کی رسد (گوهرین، ۱۳۸۴)

از دیگر نارسایی های رسیدن به حقیقت نیرنگ و سالوسی میباشد. صعوه در اینجا نماد سالکانی است که با ادعای صفت از زیر بار مسئولیت شانه خالی می کنند.

هدهد در پاسخ صعوه می گوید:

هدهدش گفت ای ز شنگی و خوشی کرده در افتادگی صد سرکشی

جمله سالوسی تو من این کی خرم نیست این سالوسی تو درخورم

پای در ره نه مزین لب بدوز گر بسوزند این همه تو هم بسوز (همان، ۱۳۸۴)

نیرنگ و ریا در مراحل سیر و سلوک از آفات و موانع رسیدن به حقیقت است. «بدانک معدن صفات ذمیمه و منشاء اخلاق سیئه در وجود آدمی نفس است، و از صفات ذمیمه یکی نیرنگ و نفاق است نفس همواره در بند آن بود که خود را در نظر مردم به موجبات محامد ایشان آراسته دارد، و به دروغ و نفاق مبادرت نماید.» (کاشانی ۱۳۸۱)

۴- تبیین هفت وادی عطار بر پایه معرفت شهودی:

عطار برای تبیین کشف و شهود باطنی و معرفت شهودی شیوه‌ی منحصر به فرد خود را دارد او در قالب قصه‌ای نمادین روایت پلکانی رسیدن به معرفت را توصیف و تبیین می کند. مراحل و منازل در راه دست یافتن به عرفان یعنی شناختن رازهای هستی در مناطق الطیر عطار، هفت منزل است. او این هفت منزل را هفت وادی یا هفت شهر عشق می نامد. «وادی در اصطلاح صوفیان مرحله‌ای است که سالک طریقت باید طی کند و طی این مراحل را به بیابان‌های بی‌زینهار تشبیه کرده است که منتهی به کوه های بلند و بی فریادی می شود که سالک برای رسیدن به مقصود از عبور از این بیابانهای مخوف و گردنه های مهلک ناگزیر است.» (هجویری، ۱۳۸۶)

عطار با ذکر داستان مرغان در منطق الطیر در صدد بیان کند که انسان برای کسب مرتبه‌ی واقعی خود باید مراحل مختلف را طی کند تا به توحید واقعی که مقام فنا است برسد و شایسته‌ی شهود حق گردد. اما طی این مرتبه آسان نیست و خطرات در طی سلوک مانع راه او می شود و حجاب‌ها و عقبات سخت پیش می آید. وی مراحل سلوک را در منطق الطیر به هفت مرحله، یا به بیان بهتر به هفت وادی تقسیم و به عنوان آخرین وادی، فنا را مطرح می کند که خود آغاز بقاست.

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

وا نیامد در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ آن آگاه کس (عطار، ۱۳۴۲)

۴-۱- وادی طلب

در لغت نامه دهخدا ذیل طلب آمده است: «طلب در اصطلاح سالکان آن را گویند که شب و روز به یاد خدای تعالی باشد، چه در خلأ و چه ملأ چه در خانه چه در بازار. اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش به وی دهند قبول نکند، بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند. همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتند. همه‌ی عالم طلب راحت و مراد کنند. او طلب مولی و رؤیت او کند و قوم بر توکل نهد و سوال از خلق را شرک داند و از حق شرم، و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد.» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل طلب)

بنابر اعتقاد اکثر عرفا اولین منزل در سلوک طریقت وادی طلب است. «و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می شد تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت و امیدارد.» (هجویری، ۱۳۸۶)

عطار در آغاز کار به مرغان درباره‌ی وادی طلب توضیح می دهد.

چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

صد بلا در هر نفس اینجا بود
طوطی گردون مگس اینجا بود
جد و جهد اینجا باید سالها
زانکه اینجا قلب گردد کارها

چون دل تو پاک گردد از صفات
تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار
در دل تو یک طلب گردد هزار
گر شود در راه او آتش پدید
ور شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار
بر سر آتش زند پروانه وار (گوهرین، ۱۳۸۴)

به نظر عطار در حقیقت طلب اولین قدم در تصوف است که سالک با مشکلات و رنج‌هایی فراوان روبرو خواهد شد، عطار راه برون رفت از این وادی را جهد و کوشش سالک می‌داند. سالک در این وادی باید دل از صفات مذموم نفسانی پاک گرداند تا مستعد دریافت انوار الهی گردد.

گروهی از عرفا، اصل طریقت را طلب می‌دانند و معتقدند همین که سالک شعله‌ی طلب را در وجود خویش بر افروزد باقی مراحل و مراتب را با عنایت و جذبه‌ی لاهی طی خواهد کرد. در واقع گویا این دسته از عرفا در این اعتقاد به این حدیث قدسی نظر داشته‌اند که (مکن طلبینی و جدنی و من و جدنی عشقنی و من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته) هر که مرا جوید، یابدم و هر که یابدم عاشقم شود و هر که عاشقم شود، عاشقم شوم و هر که عاشقم شوم کشتم او را و هر که کشم او را، دیه‌اش بر من است» (فروزانفر، ۱۳۷۶)

بایزید بسطامی معتقد است که طالب واقعی آن است که در برابر دوست، بهشت نیز در نظرش بی ارزش است و حتی خود را در میانه نمی‌بیند «گفت بهشت را نزد دوستان حق، خطری نباشد و با این همه که اهل محبت به محبت مهجورند کار آن قوم دارند که اگر خفته، اگر بیدارند، طالب و مطلوبند و از طلبکاری و دوستداری خود فارغاند مغلوب مشاهده حق‌اند. که بر عاشق، عشق خود دیدن تاوان است و درمقابله‌ی مطلوب به طلبکاری خود نگریستن در راه محبت طغیان است» (عطار، ۱۳۷۴).

۴-۲- وادی عشق

عشق دوستی و محبت را گویند و عشق و محبت یکی از عالی‌ترین و مهم‌ترین احوال عارف و مهم‌ترین رکن طریقت است و دشوارترین وادی است که سالک پای در آن می‌نهد، عارف عشق را شمع راه وصل می‌داند. عشق نیرویی است که طالب از آن جهت وصل به مطلوب مدد می‌جوید.

افلاطون عقیده دارد که درک عالم و حصول معرفت برای انسان، به اشراق است که مرتبه‌ی کمال علم است و مرحله سلوک که انسان را به این مقام می‌رساند عشق است و در باب عشق می‌گوید: «روح انسان، در عالم مجردات پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق، یعنی خیر را بی پرده و حجاب دیده است... عشق حقیقتی، روح و عقل را از عقیمی رهایی داده، مایه ادراک اشراقی یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت است.» (فروغی، ۱۳۱۷)

عطار معتقد است تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است مقام عشق و ذات آن را درک می‌کند. زمانی که سالک در وادی عشق قدم می‌گذارد وجودش مالا مال از صحبت، شوق و مستی می‌گردد، در آتش سوزان و تب و تاب آن می‌سوزد و خط می‌برد.

کس در این وادی به جز آتش مباد
وانکه آتش نیست عیشش خوش مباد
عاقبت اندیش نبود یک زمان
در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان (گوهرین، ۱۳۸۴)

عطار عقل را در طی طریق معرفت لنگ و زمین گیر می‌داند و عشق را بر عقل ترجیح می‌دهد. «نگاه عطار عشق آتش و عقل دود است و حضور عشق موجب غیبت و گریز عقل است.

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کار عقل مادرزاد نیست (همان، ۱۸۷)

عین القضاة همدانی، درباره‌ی عقل چنین نظر می‌دهد: «نسبت چشم عقل با چشم بصیرت، مانند نسبت یرتو آفتاب است با ذات خورشید» و «عقل در اصل، برای دریافت اولیاتی که در آنها، احتیاجی به مقدمات نیست آفریده شده است.» (همدانی، ۱۳۴۱) نیز گوید: «عقل بر اثبات واجب الوجود قادر است... اما از ادراک حقایق امور الهی، یعنی ماورای طبیعت، عاجز است.» (همان، ۱۲۴)

۴-۳-۳-۴-۳-۴ وادی معرفت

معرفت در لغت به معنی شناختن و در عرفان به معنای روشی برای رسیدن به کنه عالم ملکوت است. متصوفه کوشش کرده‌اند تا جنبه‌های مختلف معرفت را تعریف کنند. دانشی که نه از راه استدلال و اثبات بلکه از طریق درک متعالی تر راز الهی به دست می‌آید. هر یک از عارفان و پیوندگان راه حق به فراخور خویش تعریفی از معرفت به دست داده‌اند.

عزالدین محمود کاشانی در باب معرفت می‌فرماید: «معرفت عبارتست از باز شناختن معلوم افاضل در صور تفصیل... معرفت ربوبیت که مشروط و مربوط است به معرفت نفس، چنانکه در حدیث آمده است مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، عبارت بود از باز شناختن ذات و صفات الهی در صور تفصیل افعال و حوادث و نوازل.» (کاشانی، ۱۳۸۸)

در وادی معرفت عارف دچار سکون عرفانی می‌گردد و چشم مادی او بسته می‌شود تا چشم دل او بینا گردد و از انوار معرفت الهی بهره‌مند شود. و چون آفتاب معرفت الهی تابیدن گرفت هر کس در حد توان و منزلت عرفانی بینا می‌گردد. در اینجا حجاب مادی و صوری کم کم برداشته می‌شود تا معنای مغز را با حلاوت وصال دریافت کند.

معرفت زینجا تفاوت یافتست این یکی محراب و آن بت یافتست

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت

هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش

سر ذراتش همه روشن شود گلخن دنیا برو گلشن شود (گوهرین، ۱۳۸۴)

در رساله قشریه من باب معرفت آمده «معرفت نزد علما همان علم است و هر عالم بخدای تعالی عارف است و هر عارفی عالم ولی در نزد این قوم معرفت صفت کسی است که خدای را با سماء و صفاتش شناسند و تصدیق او در تمام معاملات کند و نفی اخلاق رذیله و آفات آن نماید و او را در جمیع احوال ناظر داند و از هواجس نفس و آفات آن دوری گزیند و همیشه در سر و عین با خدای باشد و با او رجوع کند.» (قشیری ۱۳۴۶)

۴-۴-۴-۴-۴-۴ وادی استغنا

استغنا به معنی بی‌نیازی از ما سوی الله و نیازمندی به حق است در منطق الطیر پس از وادی معرفت سالک به استغنا می‌رسد در این وادی دعوی و معنی ارزشی ندارد و تند باد بی‌نیازی حق تعالی در لحظه‌ای کشوری را ویران می‌کند.

بعد از این، وادی استغنا بود نه در او دعوی و نه معنی بود

می‌جهد از بی‌نیازی صرصری می‌زند بر هم به یک دم کشوری (گوهرین، ۱۳۸۴)

علی (ع) درباره استغنا می‌فرماید: «آفا عبد ما لا آراه.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۸)

این کلام بیان سیره کسی است که همراه خدا را می‌دید و جز خدا به هیچ چیز دیگری نیازمند نبود. کسی که به این دره از معرفت رسیده باشد به هر چیز بنگرد آن را نشانه و آیت خداوند سبحان می‌بیند.

در این وادی سالک خود را از همه چیز بی‌نیاز می‌بیند و تمام نیاز خود را رو به حضرت بی‌نیاز می‌داند از این رو استغنا برای رسیدن به سیمرغ اهمیت دارد، زیرا که بند تعلق انسان از امور فانی را می‌گسلد. آن گاه که به مقام استغنا می‌رسد خدا او را به سرای توحید خود راه می‌دهد به عبارتی دیگر هیچ کس تا بی‌نیازی مطلق پیشه نکند به توحید و به ادراک راز وحدانیت حق نمی‌رسد.

«این وادی، وادی آزادگی، فناعت و مهتری و بی‌نیازی است. در این وادی است که سالک سخت در حیرت است و خود می‌پرسد این چگونه معشوقی است که همه نادیده عاشق او هستند و چگونه این معشوق دلبر، این همه نوا و ناله و سرود و گریه را نادیده می‌گیرد.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۶: ۲۵۲)

هفت دریا یک شمر اینجا بود هفت اخگر یک شرر اینجا بود.

هشت جنت نیز اینجا مرده ایست هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست (گوهرین، ۱۳۸۴)

۴-۵- واحدی توحید

توحید عبارت است از وحدانیت خداوند که شریک و مثل ندارد. عزالدین محمود کاشانی در مصباح‌الهدایه توحید را اینگونه تفسیر می‌کند: «علمای متصوفه که به سبب انقطاع از شواغل، با معدن علم اتصال یافتند و قدم ارواح و قلوب ایشان در آن مستقر، ثابت و راسخ شد و دیده بصیرتشان به نور مشاهده جمالی ازالی مکتحل گشت به طریق علم یقین و برهان مبین، بل به وجود کشف و عیان و ذوق و وجدان می‌دانند و می‌یابند و گواهی می‌دهند که هیچ کس و هیچ چیز مستحق معبودی و لایق مسجودی نیست و نخواهد بود.» (کاشانی، ۱۳۸۷)

سالک در مسیر سیر و سلوک پای به وادی پنجم گذاشته است. او به منزل تفرید و تجرید آمده است.

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت. (گوهرین، ۱۳۸۷)

در این وادی همه‌ی کثرت‌ها به وحدت تبدیل می‌گردند و همه و همه نماد توحید الهی هستند. در این منزل عدد از میان می‌رود و همه چیز تنها یک است.

روی‌ها چون زین بیابان درکنند جمله سر از یک گریبان برکنند

گر بسی بینی عدد گر اندکی آن یکی باشد در این ره در یکی

چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یکی یکی باشد تمام (همان، ۲۰۶)

توحید در آراء عرفا غالباً غایت سیر و سلوک شناخته می‌شود. عارفان با نظر به احوال و مقامات و مراتب سیر و سوک، توحید را مقصد اقضا و مطلب اعلا دانسته و تمام مقامات و احوال را، راه‌ها و اسباب و مقدمات رسیدن به توحید نامیده‌اند و عقیده دارند تمام موجودات بر فطرت توحیدند و توحید، غایت خلقت ایشان است. حصول این و کمال به حسب ظاهر و باطن موقوف و منوط به توحید حقیقی است. (ابن عربی، ۱۳۸)

«در این وادی عارف خودش را فراموش می‌کند و فقط به یگانگی و یکتایی خدا می‌اندیشد. مرگ خود و منیت در این وادی است، هرکس که در خویش بمیرد در خدا زندگی می‌کند و منصوروار فریاد انا الحق می‌زند زیرا که او ذاتاً الهی است.» (شجیعی

۱۳۷۳)

۴-۶-وادی حیرت

از جمله عناصری که در عرفان مورد توجه و مطرح شده است و گاهی به عنوان یکی از مراحل سلوک معرفی می‌گردد، دعوت به حیرت است که برخی عارفان آن را نهایت مرتبه دین ورزی می‌شمارند «حیرت امری است که هنگام تأمل، حضور و تفکر آنها بر قلوب عارفان وارد می‌شود و آنها را از تفکر حاجب می‌گرد و بیشتر هنگام تفکر به سالک دست می‌دهد، چه تفکر تخم حیرت است.» (سجادی، ۱۳۷۹) در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «اللهم زدنی تحیرا فیک». آنچه این عربی در تفسیر آن آورده است چنین است که «خداوند بر من نزولاتی فرو فرست که عقل آنها را از تمام وجوه محال می‌داند، تا اینکه عجزش را از ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات تو است، بداند.» (ابن عربی، ۱۳۸۶)

مرد حیران چون رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه (گوهرین، ۱۳۸۴)

حیرت دست یافتن به ساحتی از معرفت است که تحقق هم زمان ظاهر و باطن، اول و آخر، وحدت و کثرت... را در خود دارد. قوه محدود عقل تضاد و لاحدی را بر نمی‌تابد و خیره و بهت زده به نظارت می‌نشیند. در عرفان حیرت، سرگردانی مطلوب است. سرگردانی کوی دوست جز اتصال به انوار معرفت الهی نیست. بنابراین این اقتضا خود حقیقت است که در عین روشنی ناپیدا و متناقض نما و غیرقابل بیان است.

وادی حیرت میخانه‌ای است که دو در دارد. ورودی آن باب توحید است که صحن توحیدی نمادین وادی می‌باشد و باب دیگر مقام غایب عارفانه بعبق فنا و بقا و تعبیری فقر است. حکیم ابونصر فارابی در فصوص‌الحکم این رسیدن از احدیت بر حیرت را چنین بیان می‌کند: «نظری به دیده دل بدان شاهد یکتا انداز که تا باد مدهوش و حیران بمانی و چون در آن حال حیرت از او بازپرسی او را به خوبی نزدیک ببینی.» (الهی قمشهای، ۱۳۷۶)

رسیدن به حالت حیرت عارف را مجبور به فرو بستن نطق می‌کند. او از ندانسته‌های خویش در دل فریاد می‌زند:

گوید اصلا می‌ندانم چیز من وین ندانم، هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پر عشق دارم هم تهی (گوهرین، ۱۳۸۴)

۴-۷-وادی فقر و فنا

فقر در اصطلاح صوفیان عبارتست از نبودن چیزی که بدان نیاز است. عطار در تذکره الاولیا در باب فقر می‌فرماید: «حقیقت غنا آنست که مستغنی باشی از هر که مثل تست.» (عطار، ۱۳۷۴) و فنا سقوط اوصاف مذمومه است از مسالک و آن بوسیله کثرت ریاضات حاصل شود و نوع دیگر فنا عدم احساس سالک است بعالم ملک و ملکوت و استغراق اوست در غوت باری تعالی و مشاهده حق. از این جهت است که مشایخ این قوم گفته‌اند. «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (قشیری، ۱۳۴۲)

مرحله فنا فی الله سالک از همه خواسته‌ها و امیال و تفکرات و تعنیات شخصی فانی شده، اراده‌اش در اراده‌ی خدا محدود نیست می‌شود و در بقاء بالله که بلافاصله پس از فنا فی الله قرار دارد هر چه هست در وجود عارف رنگ خدایی می‌گیرد. در بین عرفا این دو مرحله سیر و سلوک بسیار مورد توجه بوده و هریک فراخور حال و مقام خود بدان پرداخته‌اند.

«اگر سالکی وادی آخرین را به درستی طی کند، آن گاه محرم اسرار حقیقت می‌شود و پای خود را در مسیری می‌گذارد که هر لحظه‌اش کشف اسراری از وجود است، زیرا وقتی عاشقی، اینگونه با صداقت، به معشوقش، عشق می‌ورزد، معشوق نیز به او علاقمند شده و کلید گنج اسرار خویش را در اختیار می‌نهد» (بادکوبه‌ای، ۱۳۷۳)

در جهان بینی عطار نیز فنا جایگاهی ویژه دارد، وی در باب وادی فنا چنین می‌گوید در این وادی نمی‌توان هیچ سخنی را به زبان آورد زیرا در این حال فراموشی، گنگی و بیهوشی بر سرتاسر وجود سالک احاطه پیدا می‌کند، در این وادی همه چیز در نور الهی گم می‌شود و وحدانیت تجلی یکتا پیدا می‌کند.

صد هزاران سایه‌ی جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو

سالک سیر عارفانه اینک به وصال و هدف نهایی خود رسیده است. او به دریای وصال الهی می‌رسد و همچون قطره‌ای دور مانده از منزل خود به دریا بر می‌گردد.

عود و هیزم چون به آتش در شوند هر دو بر یک جای خاکستر شوند

این به صورت هر دو یکسان با شدت در صفت فرق فراوان با شدت

گر پلیدی گم شود در بحر کل در صفات خود فروماند بذل

لیک اگر پاکی درین دریا بود او چون بود در میان زیبا بود (گوهرین، ۱۳۸۴)

با نگاهی گذرا بر عنوان این وادی‌ها می‌توان دریافت که عرفان عطار عرفانی است ذوقی که اولش طلب و آخرش فنا در حضرت حق است. می‌توان گفت عطار در منطق الطیر سالکی است که از ننگ خودبینی رهایی یافته و در وجود او فانی شده است.

در انتهای داستان منطق الطیر به مرغان دستور می‌دهد که ای مرغان در صفت عزت و کرامت و لطف محو شوید. تا ما را دریابید و در حضرت ما بیاساید و در ما از ما شوید و سرانجام آن سیمرغ از جان گذشته و بلا دیده و قرب دوست رسیده، محو گشتند و چون چنین شده، سی مرغ سیمرغ شدند. صد هزاران قرن برآمد و مرغان به بقای بعد از فنا رسیدند، اما عطار در اینجا یادآوری می‌کند که از آن فنا و بقا کسی نمی‌تواند سخن بگوید زیرا وصف و خبر دور است.

بعد از این وادی فقر است و فنا کی بود ز اینجا سخن گفتن روا

عین وادی فراموشی بود گنگی و کری بیهوشی بود

صد هزاران سایه‌ی جاوید تور گم شده بینی ز یک خورشید تو (همان، ۲۱۹)

۵- نتیجه‌گیری

از آن جا که منطق الطیر یک اثر نمادین است عطار در آن برای تبیین بهتر مطالب از حکایت، داستان سمبل و تمثیل بهره می‌برد از آن جمله وی وقتی می‌خواهد نارسایی معرفت‌های حسی را نشان دهد از موضوع عذر آوردن مرغان استفاده می‌کند. عطار در این اثر تمثیلی به دو اصل از عقاید تصوف بیشتر توجه دارد که یکی از آن‌ها عشق و دیگری کشتن نفس است. انسان برای دستیابی به معرفت شهودی به شناختی نیاز دارد که از معرفت‌های حسی و عقلی پیراسته باشد. معرفت شهودی حصولی و اکتسابی نیست بلکه حضوری و ذوقی است و بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی و سالک باید با سلوک خود بدان برسد. عطار با ذکر داستان مرغان در منطق الطیر درصدد است بیان کند که انسان برای کسب مرتبه‌ی واقعی خود باید مراحل مختلف را طی کند تا به توحید واقعی که مقام فنا است برسد و شایسته‌ی شهود حق گردد، مراحل و منازل در راه دست یافتن به عرفان یعنی شناختن رازهای هستی در منطق الطیر هفت منزل است که این هفت منزل را هفت وادی یا هفت شهر عشق می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۸۶، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ دوم، تهران: کارنامه.
۳. ابی اخیر، محمدبن المنوربن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید، ۱۳۱۳، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید: تهران.
۴. الجرجانی، السید الشریف، ۱۴۲۴، التعریفات وضع حواشیه و فهارسه محمد باسل عین السود، الطبعة الثانية، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. القشیری، ابی القاسم عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۴۶، الرسالة القشیریه فی علم التصوف، مصر: [بی‌جا].
۶. الهی قمشه‌ای، حسن، ۱۳۷۶، نگاهی به عطار (مقالات)، چاپ اول، تهران: انتشارات روزنه.
۷. بادکوبه‌ای، مصطفی، ۱۳۷۳، زندگی فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: حدیث.
۸. پناهی، مهین، ۱۳۹۰، تفکر و کودک، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان.
۹. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان، ۱۳۷۱، شرح منازل السائرین، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ دوم از دوره‌ی جدید، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. رجایی بخارایی، احمدعلی، ۱۳۶۴، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. ریتز، هلمرت، ۱۳۷۴، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق باببردی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، صدای بال سیمرغ (درباره زندگی و اندیشه عطار)، تهران: انتشارات سخن.
۱۴. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ پنجم، تهران: طهوری.
۱۵. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۰، حق الیقین فی معرفه رب العالمین، تصحیح و تعلیق رضا اشرف زاده، چاپ اول تهران: اساطیر.
۱۶. شجعی، پوران، ۱۳۷۳، جهان بینی عطار، چاپ اول، تهران: موسسه نشر ویرایش.
۱۷. شمیسا، سیروس، ۱۳۸۷، فرهنگ اشارات ادب فارسی، تهران: انتشارات میترا.
۱۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۷۴، تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات زوار.
۱۹. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۶، حادث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم مجدد حسین داوودی، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۰. فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۵۳، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فرید الدین محمدعطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
۲۱. فروغی، محمدعلی، ۱۳۱۸، سیر حکمت در اروپا، جلد اول، چاپ دوم تهران: انتشارات صفی علیشاه.
۲۲. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدارفر.
۲۳. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۸۷، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح و تعلیقات عفت کرباسی و دکتر رضا برزگر خالقی، چاپ سوم، تهران: زوار.
۲۴. گوهرین، سیدصادق، ۱۳۸۴، مقامات طیور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. نهج البلاغه، ۱۳۷۰، ترجمه‌ی محمد دشتی، قم: بوستان کتاب.
۲۶. نوربخش، سیدجواد، ۱۳۸۴، در بهشت صوفیان، چاپ سوم، تهران: یلدا قلم.
۲۷. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۳۸۶، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، تهران: سروش.