

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۶/۲۰

## جدال بی‌امان روح با شش فرزند خویش در الهی‌نامه عطار نیشابوری

ناهدید جعفری<sup>۱</sup>

### چکیده:

شیخ فریدالدین عطار، پیر نیشابور، شاعری عارف و عارفی شاعر و شوریده‌ایی معنی‌آفرین است؛ البته مهارت او تنها به فن گویندگی خلاصه نمی‌شود؛ چراکه وی در میدان نویسندگی نیز گامی بس استوار دارد. عظمت اندیشه عطار تا بدان جاست که پرده‌هایی از حقیقت وجود آدمی بر می‌دارد و خواننده را از خویشتن خویش رها می‌کند و به افق بی‌کران اندیشه‌های الهی می‌کشاند. عطار صاحب آثاری است که اغلب آنها نتیجه ژرف‌نگری‌های عرفانی و ادبی اوست که از آن جمله است: مثنوی «الهی‌نامه». این سروده که عطار خود آن را «گنج الهی» معرفی می‌نماید و سخنانش را در آن «توحید پاک» می‌داند، منظومه‌ای است روحانی و عرفانی و در عین حال رمزی، که در برگزیده حکایات و قصه‌های فراوانی است و از آنجایی که در سخنان عطار همواره احوال روح را باید جست، این اثر نیز نمایان‌گر جدال بی‌امان روح است، روحی که طایر عالم ملکوت است و تعلق بدین جهان خاکی ندارد و عطار در صدد آن است که با همت والای خویش این ودیعه افلاکی را پاک و بی‌آلایش به موطن حقیقی خود برساند؛ پس روح که در این منظومه نقش خلیفه و صاحب شش فرزند است با هر عامل بازدارنده‌ای به مبارزه می‌پردازد.

### کلید واژه‌ها:

عطار نیشابوری، الهی‌نامه، پدر، فرزند، روح، نفس.

---

۱- دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اسلامشهر، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، اسلامشهر، ایران.

## پیشگفتار

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، شاعر سده ششم (ه.ق.)، گوینده‌ای عالی مسلک و شوریده-ایی معنی‌آفرین است. او به حقیقت یکی از مستغرقان دریای عرفان و از غواصان بحر ایقان است که به سبب سیر و سلوک عارفانه و عاشقانه‌اش در زمره باریافتگان خلوتگه راز گردید؛ پس بی‌شک او از واصلان به جوار قرب حق است که به وی داروی بی‌هشی عطا کرده‌اند.

شیخ نیشابور در عصری می‌زیست که غالب شعرا توجه خود را به مدح، هجو و هزل صاحبان دولت و اربابان زور و زر معطوف کرده بودند، اما او شاعر آزاده و، وارسته‌ای بود که عظمت اندیشه و الهامات و احساسات درونیش او را از این دست سخنان بی‌نیاز می‌نمود. اندیشه‌های عطار بس ژرف و عمیق و شعرش سرشار از شور و شوق است، او در القای حالات شاعرانه بسیار ماهرانه عمل می‌کند و «چه بسیار لطائف عرفانی و عوالم زیبای عشق و شوریدگی را بر اثر چیرگی بر زبان فارسی به آسانی بیان می‌کند، آن‌چنان آسان و دل‌پذیر که بسا خواننده متوجه قدرت تعبیر او نمی‌شود، زیرا کلمات و تعبیرات مانند خیزابه‌های جویباری زلال و شفاف در آغوش هم می‌لغزند و معانی و مفاهیم را به روشنی فرا می‌نمایند و می‌گذرند، انس با سخن وی چیزی را در درون آدمی تغییر می‌دهد و او را از بسیاری آرایش‌ها می‌رهاند و به عشقی والا و پرشکوه می‌رساند، برتر از آن چه تاکنون با آن سر و کار داشته است». (یوسفی، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

آثار عطار را بالغ بر یکصد اثر دانسته‌اند و برخی نیز هم‌چون «قاضی نور الله شوشتری» در کتاب «مجالس المومنین» وی را صاحب یکصد و چهارده اثر، یعنی به تعداد سوره‌های قرآن می‌داند؛ که البته انتساب این تعداد اثر به عطار نیشابوری مورد تردید است و قدر مسلم بهتر است که ما تنها بر آن آثاری تکیه کنیم که خود شیخ در مقدمه «خسرو نامه» به آنها اشاره می‌کند:

مصیبت نامه زاد رهروان است الهی نامه گنج خسروان است  
جهان معرفت اسرار نامه است بهشت اهل دین مختارنامه است  
مقامات طیور ما چنانست که مرغ عشق را معراج جانست  
چو خسرونامه را طرزی عجیب است ز طرز او که مه را نصیب است

(عطار، ۱۳۷۷: ۳)

البته عطار صاحب دو کتاب دیگر با نام‌های «جواهرنامه» و «شرح القلب» نیز بوده است؛ که متأسفانه اکنون در دست نمی‌باشد. از عطار «دیوان» و کتابی در نثر با نام «تذکره الاولیاء» باقی است. در میان آثار عطار، مثنوی‌هایش به سبب وسعت دامنه معانی و داشتن مفاهیم گوناگون و سبک داستانی و در عین حال رمزی، در بیان نکات و دقایق عرفانی، جاذبه‌ایی بس شگرف دارد و همین امر سبب توجه پژوهندگان بسیاری بدین آثار گشته است. مهم‌ترین آثار عطار که مورد توجه بسیاری واقع گشته است، «مقامات طیور» یا همان «منطق الطیر» است، اما متأسفانه به سایر کتاب‌های عطار توجه چندانی نشده است، که در آن میان می‌توان به «الهی‌نامه» اشاره نمود؛ و شاید علت این امر آن بوده است که خوانندگان با دیدن نام کتاب «الهی‌نامه» گمان برده‌اند که در این کتاب با مباحث مختلف علم الهی و متافیزیک (ماوراء طبیعت) مواجه خواهند شد و مطالعه این کتاب را به صاحبان فن واگذار کرده‌اند و این درحالی است که متن این منظومه از بیست و دو مقاله تشکیل شده است و از ابتدا تا به انتهای آن بازگوکننده داستان خلیفه‌ایی است که فرزندان خود را رهنمون است به سوی اندیشه‌های بالنده بشری و افق برتری‌های معنوی و اخلاقی، به‌گونه‌ایی که هر مقاله فقط پاره‌ایی از کل داستان را تکمیل می‌کند؛ که این نیز حاکی از مهارت عطار در فن داستان‌نویسی است.

«الهی‌نامه» نیز هم‌چون آثار دیگر عطار با حمد الهی و نعت پیامبر اکرم (ص) و ستایش از خلفا آغاز می‌شود و سپس عطار اصل داستان را می‌آغازد:

### خلیفه و پسران

خلیفه‌ای است که شش فرزند پسر دارد و عطار آنان را این‌گونه وصف می‌کند:

... همه همت بلند افتاده بودند      زسر گردن‌کشی بنهاده بودند  
به هر علمی که باشد در زمانه      همه بودند در هر یک یگانه  
چو هر یک ذوفنون عالمی بود      چو هر یک در دو عالم چون کمی بود...

(عطار، ۱۳۷۷: ۴۱)

اما با داشتن این همه فضایل، از آن‌جایی که خوی و خصلت آدمی‌زاد است هر کدام از ایشان آرزویی محال در دماغ می‌پروراندند؛ پدر از آرزوهای ایشان مطلع می‌گردد و فرزندان را به حضور خویش فرا می‌خواند و درصدد آن بر می‌آید که آنها رازها و خواسته‌های درونی خویش را با او در میان بگذارند:

اگر صد آرزو دارید و یک      مرا فی‌الجمله بر گوئید هر یک  
چو از هر یک بدانم اعتقادش      بسازم کار هر یک بر مرادش

(همان)

- نخست فرزند اول گوی سخن را در میدان رها می‌کند؛ و از مقاله اول تا چهارم به او اختصاص دارد؛ او خواهان «دختر شاه پریان» است و تنها به وصل او می‌اندیشد.  
- سپس پسر دوم در مقاله پنجم لب به سخن می‌گشاید و سخنان او با پدر تا مقاله هشتم به طول می‌انجامد؛ وی شیفته «سحر و جادو» است تا به کمک آن بتواند به هر چیزی که می‌خواهد، دست یابد.  
- در مقاله نهم پسر سوم پا به صحنه داستان می‌گذارد، او «جام جم» را می‌جوید تا به مدد آن بتواند به اسرار نهانی عالم پی ببرد، او نیز تا مقاله دوازدهم را به خود اختصاص می‌دهد.  
- در مقاله سیزدهم نوبت به فرزند چهارم می‌رسد، وی در طلب «آب حیات» است و سخنانش با پدر در مقاله چهاردهم به پایان می‌رسد.  
- در مقاله پانزدهم پسر پنجم سر درونی خود را با پدر در میان می‌گذارد، او درصدد یافتن «انگشتری سلیمان» است که به یارای آن بتواند حتی فلک را تسخیر کند و بالاخره سخنان او نیز با پدر در مقاله هجدهم به اتمام می‌رسد.  
- مقاله نوزدهم تا بیست و دوم هم متعلق به فرزند ششم است که خواهان دانستن علم «کیمیا» است.

پدر در این داستان همچون پیری دل آگاه به سخنان آنان گوش جان فرا می‌سپارد و سپس در جواب هر یک از آنان به کمک یک رشته حکایات و بیانات حکیمانه بیهودگی این آرزوها را باز می‌نماید و فرزندان را اندرز می‌دهد که از خواهش‌های نفسانی خود دست بکشند و دل در جهان بالا بندند. در خلال این گفت و شنیدها عطار جای را برای بسیاری از مطالب عرفانی، فلسفی و اخلاقی باز کرده است و معانی لطیفی را به کمک استعاره و تمثیل و اسراری را به زبان دیوانگان فرزانه بیان نموده و از همه مقامات سالک سخن رانده است؛ «طلب، توبه، عشق، حیرت، توکل، رضا، معرفت، توحید، فقر و فنا هیچ یک از گنجایش «الهی‌نامه» بیرون نیست و در واقع این کتاب گنجینه‌ایی از حقایق معنوی است». (برزی، ۱۳۷۴: ۲۰)

### روح و نفس

«الهی‌نامه» حماسه‌ایی عرفانی و روحانی است که حوادث جزئی و کلی آن رمزگونه و در قالب حکایات و قصه‌ها خود را نمایان می‌کند و از آنجایی که در کلام عطار همواره احوال روح را باید جست، پس در این مجموعه «خلیفه» یا «شاه»، نماد «روح» و «فرزندان» یا «شاه-زادگان» نماد «نفس» هستند؛ می‌دانیم که از ازدواج پدر روح و مادر تن «دو فرزند دل و نفس پدید آمد؛ اما دل پسری بود که به پدر روح می‌ماند و نفس دختری بود که به مادر خاکی می‌ماند، در دل همه صفات حمیده علوی روحانی بود و در نفس همه صفات ذمیمه سفلی، ولیکن چون نفس زاده روح و قالب بود در وی از صفات بقا و بعضی از صفات حمیده که تعلق به روحانیت دارد، بود...». (رازی، ۱۳۶۵: ۱۷۶)

اما هریک از صفات ذمیمه نفس منشا درکتی از درکات دوزخ ست؛ لیک هرگاه که «به تصرف اکسیر شرع و تقوی، صفات ناپسند نفس به اعتدال باز گردد و نفس نتواند که در این صفات به خودی خود تصرفی کند آلا به شرع، در نفس صفات حمیده پدید آید... و در این حالت است که نفس از مقام امارگی به مطمئنگی می‌رسد و مطیئه روح پاک می‌گردد». (همان: ۱۸۲)

در هر حال در این منظومه «روح» که نقش «پدر» را ایفا می‌کند در معرض خطرهایی است که فرزندان او (نفس) بر سر راه او قرار داده‌اند و او باید که یک یک آن موانع و خطرها را پشت سر گذاشته و پاک و بی‌آلایش به موطن اصلی خود بازگردد؛ پس تمامی مقالات بیست و دوگانه «الهی‌نامه» به جدال بی‌امان «روح» با «نفس» اختصاص می‌یابد.

### بحث و بررسی

مقاله اول تا چهارم: همان‌گونه که پیش از این بیان شد، این مقالات از کتاب «الهی‌نامه» اختصاصاً به «فرزند اول» پادشاه دارد؛ وی خواهان «دختر شاه پریان» است:

که دارد شاه پریان دختری بکر      که نتوان کرد مثلش دیگری ذکر  
به‌زیبایی و عقل او لطف جانست      نکو روی زمین و آسمان است  
اگر این آرزو یابم تمامت      تمام می‌بود این تا قیامت

(عطار، ۱۳۷۷: ۴۱)

پدر این اندیشه را در اثر بیداری نیروی «شهوة» و «کام‌پرستی» می‌داند و در پاسخ به فرزند می‌گوید:

پدر گفتش زهی شهوت‌پرستی      که از شهوت‌پرستی مست مستی  
دل مردی که قید فرج باشد      همه نقد وجودش خرج باشد

(همان: ۴۲)

از دیدگاه عطار گذشتن از شهوت و بیگانه شدن با آن از ویژگی «مردان درگاه الهی» است؛ اما فرزند شهوت را موجب «نظام گیتی» و «دوام خلق» عالم می‌داند:

پسر گفت گر این شهوت نباشد      میان شوی و زن خلوت نباشد  
نباشد خلق عالم را دوامی      نماند در همه گیتی نظامی

(همان: ۵۵)

او برگزیدن همسر را بهانه‌ایی برای داشتن فرزند شایسته می‌داند؛ اما پدر داشتن فرزند را اگرچه مطلوب هر آدمی است؛ مانعی بزرگی بر سر راه درک معرفت و سیر و سلوک عاشقانه می‌داند و مردی را سخ هم‌چو ابراهیم باید تا در راه محبوب به قربان کردن پسر برخیزد:

تو را گر دین ابراهیم باید      به قربان پسر تسلیم باید

(همان: ۶۵)

در آغاز مقاله چهارم پسر اساسی‌ترین پرسش خود را از پدر جویا می‌شود؛ ای پدر: چگونه است که من نادیده دل به عشق این دختر داده‌ام؟!

چو آن دختر چنین وصلش عزیز است      بگو باری به من تا او چه چیز است  
که من نادیده او را در فراقش      چو شمعم جان به لب از اشتیاقش

(همان: ۷۶)

و پدر چون مرشدی راه‌دان در ضمن بیان داستانی بسیار جذاب و شنیدنی با نام حکایت «دختر شاه جنیان» به پرسش او پاسخی بس حکیمانه می‌دهد.

در هندوستان کودکی بود که با داشتن عمری اندک، عقلی وافر داشت. او همواره مشتاق آموختن علم تنجیم (از مشاهده ستارگان پیشگویی کردن) بود. در آن روزگار در هندوستان بسیار وصف «شاه جنیان» و آوازه حسن دختر او پیچیده بود و به همین سبب آن کودک نیز نادیده، فتنه آن دلستان شد.

در همان زمان نیز حکیمی در شهری دیگر می‌زیست که در علم تنجیم و طب، مشهور عالمیان بود؛ اما وی هرگز دمسازی نداشت و از ترس آن که مبادا کسی علم و حکمت را از او بیاموزد، انزوا از خلق را برای خود برگزیده بود. روزی کودک به پدر خویش می‌گوید: ای پدر مرا به نزد آن پیر دل‌افروز بر؛ چراکه شنیده‌ام:

که می‌گویند می‌آید بر او      شه پریان و آنکه دختر او  
دلم را آرزوی دیدن اوست      بود کانجا بینم چهره دوست

(عطار، ۱۳۷۷: ۷۷)

پدر در جواب به پسر می‌گوید: ای فرزند خَلقی آرزومند دیدار آن حکیمند؛ اما او شخصی را به حضور نمی‌پذیرد؛ پسر می‌گوید: تو مرا به آنجا بر؛ چراکه من حیلت این کار را می‌دانم. پدر با پسر همراه شد و پسر در راه، پدر را از مکر خویش آگاه کرد:

که پیش آن حکیم هندوان شو      ز دل کینه برون کن مهربان شو  
بدو گو کودکی دارم کر و لال      ندارم نعمتی هستم مقل حال  
برای آخرت پذیرش از من      چنین بار گران برگیرش از من

که تادر خدمت تو روزگاری کند چونان که فرمایش کاری

(همان)

پدر پیش حکیم آمد و مکر پسر را به کار بست و حکیم بعد از امتحان و مطمئن شدن از  
کر و لال بودن آن پسر، وی را پذیرفت و بدین ترتیب آن پسر ده سال در منزل آن حکیم  
بیتوته کرد. در این مدت هرگاه که آن حکیم از خانه خویش خارج می شد، پسر کتاب های او را  
می خواند و سر به سر یاد می گرفت و اگر استاد در خانه بود، از هر علمی با خود بسیار سخن -  
ها می گفت و کودک آن سخن ها را می آموخت و به محض تنها شدنش، آموخته های خود را  
می نوشت و بدین ترتیب:

به هر علمی چنان استاد شد او که از استاد خود آزاد شد او

(همان: ۷۸)

استاد در نهفت صندوقی سر به مهر داشت؛ کودک همواره با خود می اندشید چیزی را که وی  
جویای آن است؛ بی شک استاد در درون آن نهاده است؛ ولی هرگز زهره گشودن آن را نداشت؛  
لاجرم صبر می ورزید تا آنکه روزی شاهزاده شهر رنجور گشت؛ سپاهیان به دنبال آن حکیم به قصد  
مداوای شاهزاده جوان آمدند؛ چون استاد در راه روانه گشت، کودک نهانی به دنبال استاد روانه شد.  
شاهزاده در سر ورمی داشت و در آن ورم، جنبنده ای چون خرچنگ نهفته بود؛ طبیب آن ورم را با  
آلتی از جنس آهن بشکافت و بر آن بود که با آن آلت، آن جنبنده را از سر شاهزاده خارج کند؛ اما  
هرچه بیشتر تلاش می کرد آن موجود چنگال خود را بر سر او بیشتر فرو می برد؛ شاگرد از دور به  
استاد می نگریست و چون صبر او به پایان رسید، چنین گفت:

زبان بگشاد کای استاد عالم به آهن می کنی این بند محکم  
و لیکن گر رسد بر پشت داغش همه چنگل بر آید از دماغش

(عطار، ۱۳۷۷: ۷۹)

چون استاد از سر آن کودک آگاه گشت، در دم از غصه جان بداد. کودک پس از استاد به  
اعزاز بر جای او بنشست و به دانشش شاهزاده جوان مداوا گشت و شاه بعد از مداوای شاهزاده  
نام «سرتاپک» را بر روی آن کودک فرزانه بگذاشت.  
کودک به خانه استاد بازگشت و به سراغ صندوقچه ای رفت که همواره مشتاق گشودن آن



بود، پس در آن گنجینه را بگشاد و در کمال حیرت در آن، وصف روی معشوق خود را مشاهده کرد، کتابی را یافت، پیرامون علم تنجیم، پس سرتاپک تمامی آن کتاب را برخواند و بدین ترتیب استاد اقلیم گشت؛ اما هنوز آرزوی دیدار آن دل‌فروز جان او را می‌گذاخت؛ پس:

کشید آخر خطی و در میانش نشست و شد ز هر سو خط روانش  
عزیمت خواند تا بعد از چهل روز پدید آمد پری‌زاد دل‌افروز  
بتی کز وصف او گوینده لال است چه گویم زآنکه وصف او محال است

(همان)

سرتاپک با دیدن آن بت تعجب کرد و از او پرسید که: ای ماه دل‌افروز چگونه تو نادیده در وجود من راه یافتی؟! .

جوابش داد آن ماه دل‌افروز که با تو بوده‌ام من ز اولین روز  
منم نفس تو، تو جوینده خود را چرا بینا نگردانی خرد را

(همان)

و از این حکایت دل‌نشین، نخستین فرزند خلیفه به فراست دریافت که معشوق زیبارویی که او همواره به دنبال آن است، همان «نفس» اوست که در وجود او نهفته است؛ نفسی که شناخت آن به قدری ضروری است که گفته‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳۵۵)

و «در تصوف به خصوص برای نفس انسانی، سه مرتبه قائل‌اند؛ در خسیس‌ترین مرتبه، نفس، نفس‌اماره نامیده می‌شود و در برترین مرتبه، نفس مطمئنه و حالت نفس در میان این دو، نفس‌لوامه است؛ انسان در حالت عادی و شرایط طبیعی در مرتبه نفس‌لوامه است؛ یعنی موجودی میان نور و ظلمت یا حیوان و فرشته؛ در این حالت او حق و باطل را تشخیص می‌دهد و اگر گاهی به سبب جنبه ظلمانی و حیوانی وجود خویش مرتکب ناشایستی شود، به ناشایستگی فعل و فکر خویش آگاه است و خود را به سبب آن ملامت می‌کند. در مرتبه نفس‌اماره جنبه حیوانی و ظلمانی هستی انسان بر وی غالب است؛ در این حال انسان میل به طبیعت حیوانی و خواسته‌های جسمانی دارد و کسب لذت‌ها و شهوت‌های جنسی که خود

منیع شرور و اخلاق ذمیمه است، چنان او را به خود مشغول می‌کند که پروای حق و حقیقت ندارد و حتی احساس شرمندگی از ارتکاب بد و ناشایست را ندارد و در مرتبه نفس مطمئنه، جنبه نور یا فرشتگی انسان غالب است؛ در این حالت انسان متخلّق به اخلاق حمیده می‌شود؛ صفات بشری و ضعف و نقصان‌های ناشی از آن، از وجود وی رخت بر می‌بندد؛ انجام آن‌چه خیر و حق است، ملکه او می‌گردد؛ چنان‌که ارتکاب بد و ناشایست از او بر نمی‌آید و شایسته بازگشت به جوار قرب حق می‌گردد. طی راه دشوار طریقت سرانجام سالک را باید به این مرتبه برساند و در واقع رسیدن به این مرتبه که توأم با فنا از صفات بشری است، به منزله همان تولد دیگر است که امکان ورود به عالم ملکوت رامی‌سازد». (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۵۰۷)

پس پدر فرزند را با بیان این حکایت، از چیرگی «نفس امّاره‌اش» بر حذر می‌دارد و او را بجای مقهور شدنش در برابر خواهش‌های نفسانی که در نظر پسر به شکل ماه‌رویی جلوه کرده است؛ دعوت به تزکیه نفس و «خلوت‌نشینی» می‌نماید؛ چراکه خلوت‌گزینی چیزی به جز مخالفت با نفس نیست و «بنای سلوک راه دین و، وصول به مقامات یقین بر خلوت و عزلت است و انقطاع از خلق و جملگی انبیا و اولیا در بدایت حال، دادِ خلوت داده‌اند تا به مقصود رسیده‌اند». (رازی، ۱۳۶۵: ۲۸۱)

چو یک دم بیش نیست این شهوت آخر از آن به جاودانی خلوت آخر  
چو دائم می‌کند باقیّت دعوت ز فانی درگذر یعنی ز شهوت

(عطار، ۱۳۷۷: ۵۶)

مقاله پنجم تا هشتم در آغاز مقاله پنجم پسر دوم لب به سخن می‌گشاید؛ او طالب آموختن «سحر و جادوست» و، ورای آن چیزی خوش‌تر نمی‌یابد؛ سخنان او تا مقالت هشتم را به خود اختصاص می‌دهد:

ز عالم جادویی می‌خواهدم دل مرا گر جادویی آید به حاصل  
...به هر چیزی که خواهم راه یابم ز ماهی حکم خود تا ماه یابم

(همان: ۱۹)

پدر وقتی تقاضای فرزند خود را می‌شنود؛ این تمایل و خواسته درونی وی را ناشی از

چیرگی «شیطان» و مدبر شدن فرزند خود می‌داند:

پدر گفتش که دیوت غالب آمد دلت زان جادویی را طالب آمد

(همان)

پدر هم‌نشینی با شیطان را ناشی از پیروی انسان از «سگ نفس» و تنها راه رستن از او را، پرهیز از هم‌نشینی با نفس و گذشتن از او می‌داند:

اگر از دیو بگذشتی برستی وگر نه مدبری شیطان پرستی

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۹)

پسر در مقاله ششم، مردمان روزگار و خود را، «اسیران هوا و هوس» معرفی می‌نماید و پدر یکی از اسباب گرفتاری انسان‌های در بند نفس را، نداشتن «درد دینی» آنان می‌داند:

اگر یک ذره درد دین بدانی بمیری ز آرزوی زندگانی  
و لیکن بر جگر ناخورده تیغی نه هرگز درد دانی نه دریغی

(همان: ۱۰۲)

عطار داشتن درد و فرو رفتن در دریای دین را، صفت «مردان مرد» می‌داند. او تنها به خود اندیشیدن و حول محور خویش چرخیدن را نکوهیده و نشانه خودکامگی خلق می‌داند، پس با بیانی سخته و پخته، خلق را دعوت به «عشق» و «دوستی با حق» و «جانبازی» در راه او می‌کند. اما پسر در آغاز مقاله هفتم رفتن به اوج ذروه عشق را کاری جانسوز و دست نیافتنی می‌داند:

چنان اوجی که دارد عشق جانسوز کس آنجا کی رسد هرگز به یک روز  
بدان شاخی که نرسد دستم آنجا چرا دعوی بود پیوستم آنجا

(همان: ۱۱۱)

پسر هنوز بر یادگیری «سحر و جادو» مولع است؛ او در مقاله آخر از پدر می‌پرسد؛ ای پدر: این سحر که در نظر من این چنین محبوب و دل‌پذیر است؛ چرا در نزد تو چنین معیوب می‌نماید؛ پس پدر نیز در این فرصت در گنج سخن را می‌گشاید و ضمن بیان داستانی بسیار جذاب، دوری از هم‌نشینی با شیطان را مجدداً به او گوشزد می‌نماید:

داستانی از ابلیس ملعون و رخنه‌اش در وجود آدم: بعد از رانده شدن آدم و حوا از بهشت و پذیرفته شدن توبه آنان؛ روزی ابلیس به هنگام خروج آدم و تنها شدن حوا به نزد او می‌رود و فرزند خود «خناس» را به حوا می‌سپارد. آدم باز می‌گردد و چون آن بچه را در خانه خود، نزد همسرش، می‌بیند از حوا خشمگین می‌شود که چرا فرزند ابلیس را پذیرفته است و حوا را از تلبیس او مطلع می‌گرداند. پس آدم آن بچه را بکشت و او را پاره پاره و هر تکه‌ای از او را در گوشه‌ای از صحرا قرار داد. وقتی آدم بار دیگر حوا را ترک کرد، ابلیس به خانه آنان آمد و با تلبیس فرزند خود را فراخواند و پاره پاره‌های فرزند او بهم پیوسته شد و زنده گشت. پس بار دیگر ابلیس فرزند را به حوا سپرد و بار دیگر آدم در هنگام بازگشت به خانه خویش با فرزند ابلیس روبرو گشت و این بار او را سوزاند و خاکستر آن را به باد داد؛ اما این بار نیز ابلیس سیه روی با صدا کردن فرزند، او را زنده گردانید و برای بار سوم او را به حوا سپرد و از او خواست که دیگر او را به باد ندهد. آدم بار دیگر حوا را به خاطر دمساز شدنش با ابلیس ملامت می‌کند، پس باری دیگر فرزند آن ملعون را می‌کشد و این بار با آن قلیله‌ای می‌سازد و سپس خود و همسرش از آن می‌خورند. این بار ابلیس مکار بازگشت و، وقتی فرزند خود را خطاب کرد و صدای او را از سینه آدم و حوا بشنود، بسیار خوشحال گشت؛ چرا که او به خواسته خود، یعنی آرام یافتنش در درون آدم و حوا رسیده بود.

پس ای فرزند آگاه باش که ابلیس پیش از این به تلبیس رهزن بزرگان بسیاری بوده است و این بار آرزوی سحر و جادو را در دل و دیدگان تو این چنین بی‌اراسته است؛ چنانکه پیش از این، آن را در دیده «هاروت و ماروت» بی‌اراست و سبب گرفتاری آنان در چاه بابل تا قیامت گردید:

ببین تا چنگه هاروت و ماروت	بمانده سرنگون بی‌آب و بی‌قوت
در آن چاهند دل پر خون و محبوس	شده از روزگار خویش مایوس
چو ایشانند استاد زمانه	شده در جادویی هر دو یگانه
چو نتوانند خود را کرد آزاد	کسی زان علم چون شود شاد

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۳۳)

در پایان پدر به جای آموختن «جادو» که «سحر حرام» است به فرزند خود نیروی لایزالی «عشق» را که «سحر حلال» است، همان نیرویی که به عصای موسی بخشیده شد و تمام سحر

جادوگران را معدوم خویش گردانید، می‌آموزد؛ آن نیرویی که «هرچه عقل به پنجاه سال آموخته باشد، او در یک دم آن جمله را بسوزاند و عاشق را پاک و صافی گرداند...». (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۳۳) این عشق جنبه الهی و معنوی دارد و آن را تنها صاحب‌دلانی دردآگاه «که مراتب ترقی و کمال را پیموده‌اند، درک کنند و بدین عشق، عشاق را در مرحله کمال حالتی دست دهد که از خود بیگانه و ناآگاه شوند و از زمان و مکان فارغ گردند و از فراغ محبوب بسوزند». (همان: ۳۳۶)

«عشق خانمان سوزیست که صوفیان آن را کلید ابواب مقصود و تنها وسیله رسیدن به نهایت احوال مردان خدا که کشف اسرار عالم و برداشتن حجاب از چهره دل‌بندان جهان معنی باشد، می‌دانند». (گوهریان، ۱۳۴۷: ۱۱)

باری این «عشق ملک جلیل است، عشق پروانه مخموراست، عشق شعله آتش طور است، عشق زاینده خیال است، عشق قلندر درگاه است، عشق سراپرده ماه طلعت است، عشق حجاب ربوبیت است، عشق ظاهر کننده الوهیت است، عشق حریف درد و نوش است، دیگ دائم در جوش است، عشق را از دو عالم فراغت است، عشق شربتی از جام حق است». (دزفولی، ۱۳۳۲: ۳۰)

و «بس عزیز بنده‌ایی باشد که بار بلای دوست کشد که بلا عزب بر حقیقت است». (کوپا، ۱۳۸۹: ۹)

– **مقاله نهم تا دوازدهم:** در این مقالات پسر سوم آروزی خود را با پدر در میان می‌نهد؛ او خواهان «جام‌گیتی‌نما» است؛ جامی که سر همه عالم و عالمیان در آن عیان است:

که یک جامست در گیتی نمایی      من آن خواهم نه ملک و پادشاهی  
...شنیدم من که آن جامی چنانست      که در وی هرچه می‌جویی عیان است  
...چنین جامم گر در دست آید      سپهرم با بلندی پست آید

(همان: ۱۳۴)

پدر در پاسخ به او می‌گوید: بدان علت دل تو طالب چنین جامی گشته است که نفس «جاه‌طلب» بر تو غالب گشته است؛ اما ای پسر آگاه باش که ثمره جاه‌طلبی «عُجَب» است و تو جاودانه در این تکبر و سرشار شدن از خود خواهی ماند. پدر در این جایگاه از سخن تمثیل

زیبایی را مطرح می‌کند و چنگ در داستان اسطوره‌ایی جمشید می‌زند. او جمشید را سمبل و نمادی از «عجب و تکبر» معرفی می‌کند و از آن جایی که یکی از صفات نکوهیده در عرفان «عجب و خودپسندی» است، پس سالکان آن را یکی از بزرگ‌ترین موانع اصلی سلوک دانسته‌اند.

اگر در پیش داری جام جمشید      که یک یک ذره می‌بینی چو خورشید  
چه گر زان جام بینی ذره ذره      که چون مرگت نهد بر فرق آره  
نداری هیچ حاصل چون جم از جام      که چون جم زار میری هم سرانجام  
چو هست این جام در چاه اوفتادن      حرمت باد از راه اوفتادن

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۳۴)

در ادب فارسی نام جمشید ملازم «جام‌جم» یا «جام جهان‌نما» یا «جام گیتی‌نما» است؛ این جام «به اتفاق کلیه فرهنگ‌ها جامی بوده است که احوال عالم و راز هفت فلک را در آن به معاینه می‌دیده‌اند. در خدای‌نامه‌ها آمده [است] که صور نجومی و سیارات هفت کشور زمین بر آن نقش شده بود و خاصیتی اسرارآمیز داشت به طوری که، هرچه در نقاط دور دست کره زمین اتفاق می‌افتاد بر روی آن منعکس می‌شد». (یاحقی، ۱۳۷۵: ۱۵۶) البته لازم به ذکر است که بدانیم در شاه‌نامه فردوسی، «جام جهان‌نما» متعلق به جمشید نیست بلکه به «کی خسرو» اختصاص دارد.

پسر داشتن اعتدال در جاه را مانع از ورود سیل غرور می‌داند؛ اما پدر بر این باور است که حب جاه ولو به اندازه بسیار ناچیز، هم‌چون حجابی است بر سر راه «طاعت» آدمیان و بهتر است که دل انسان همواره داغ‌دار طاعت الهی باشد؛ اما در مقاله آخر، پسر، واپسین پرسش خود را از پدر جويا می‌شود و خطاب به پدر می‌گوید: حال که در نظر تو ای پدر داشتن این جام برای من این‌گونه حرام است، پس چرا «جام‌جم» در نزد آدمیان این چنین عزیز و گرامی است و اصلاً ماهیت اصلی این «جام» چیست؟ در این جای از کلام پدر الماس زبان را بگشاد و راوی داستان «کی خسرو» و «جام‌جم» گشت:

نشسته بود کی خسرو چو جمشید      نهاده جام‌جم در پیش خورشید  
نگه می‌کرد سر هفت کشور      و ز آن جا شد به سیر هفت اختر

جدال بی‌امان روح با شش فرزند خویش در ... / ۹۹

نماند از نیک و بد چیزی نهانش که نی در جام‌جم می‌شد عیانش

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۷۲)

کی خسرو تمام اسرار و رموز هستی را در جام می‌دید؛ اما:

...اگر چه جمله عالم را همی دید ولی در جام، جام‌جم نمی‌دید

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۷۲)

آری کی خسرو، به دنبال حقیقت و ماهیت اصلی جام بود، اما حجاب این راز بر وی آشکار نمی‌گشت تا آن‌که خود «جام» با وی سخن می‌گوید:

...به آخر گشت نقشی آشکارا که در ما کی توانی دید ما را

چو ما فانی شدیم از خویشتن پاک که بیند نقش ما در عالم خاک

چو فانی گشت از ما جسم و جان هم ز ما نه نام ماند و نه نشان هم

... همه چیزی به ما زان می‌توان دید که ممکن نیست ما را در میان دید

(همان: ۱۷۳)

جام به مقام «فنا» رسیده است؛ یعنی: ذوق «غیبت از اشیاء و بقاء حضور با حق» را یافته است. (کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۲۶) پس به همین سبب از خود، نام و نشانی باقی نگذاشته است. جام از این ابیات به بعد گویا نقش «پیر» و «مرشدی» راه‌دان را برای کی خسرو ایفا می‌کند و او را به «مرگ اختیاری» یعنی؛ «موتوا قبل ان تموتوا» دعوت می‌کند؛ زیرا حجاب مومن نفس اوست و داشتن مرگی این چنینی برداشتن آن حجاب است:

...اگر از خویش می‌جویی خبر تو بمیر از خود مکن در خود نظر تو

...اگر خواهی تو نقش جاودان یافت چنان نقشی به بی‌نقشی توان یافت

کنون گر هم‌چو ما خواهی چو ما شو به ترک خود بگو از خود فنا شو

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۷۳)

پس کی خسرو به سخنان جام‌جم، گوش جان می‌سپارد و قبای بی‌خودی را بر قامت خود می‌پوشاند و چون مردان، ملک کم بقا را ترک می‌کند:

... چو مردان ترک ملک کم بقا گفت      شهادت گفت و بر دست فنا خفت ...

(همان)

او سرانجام به تعبیر عطار به درون غاری می‌رود و در زیر برف محو می‌شود به گونه‌ایی که کسی از او اثر و نشانی نمی‌یابد. به حقیقت در این حکایت (جام‌جم) نقش پیری دل‌آگاه را برای کی‌خسرو ایفا می‌کند که او را دعوت به مُردن از خویشتن در زندگانی می‌کند و (غار) رمزی است برای جدا شدن کی‌خسرو از این عالم و تعلقات آن و با رفتن به درون این غار کی‌خسرو ارتباط خود را با این عالم مادی کاملاً قطع می‌کند و سفیدی برف نیز نشان دهنده آن است که کی‌خسرو پاک و دور از هر آلودگی جامعه فنا (نهایت سیر الی الله) و سپس بقا (بدایت سیر فی الله) را بر تن خود می‌پوشاند و به دریای حقیقت می‌پیوندد.

اما ماهیت «جام‌جم» در «وجود انسان» از دیدگاه عطار «عقل» است؛ عقلی که طایفه‌ایی از متصوفه آن را ترجمان و مفسر روح می‌دانند:

شنیدم جام‌جم ای مرد هشیار      که در گیتی نمایی بود بسیار  
بدان‌کان جام‌جم عقل است‌ای دوست      که آن مغز است و هست هست چون پوست

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۸۲)

عقل به نزد عارفان چیزی است که بدان وسیله خدا را عبادت می‌کنند و آن بر دو گونه است: «عقل معاش که محل آن سر است و عقل معاد که محل آن دل است». (میهنی، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

و البته عقل را درجات و انواعی است: «عقل جزوی، عقل کلی، عقل مکسبی و عقل وهبی که به عقل عقل تعبیر شده است... عقل جزوی یا مکسبی جز در امور دنیوی، مثمر ثمر و مشکل‌گشا نیست... اما عقل وهبی یا عقل عقل که چیزی جز عنایت الهی نمی‌باشد، کمال بخش و به وجود آورنده عشق حقیقی است که عاشق با پر و بال آن در قلمرویی که قرقگاه عقل جزوی است به پرواز در می‌آید و تا بی‌نهایت‌ها اوج می‌گیرد و به قلّه رفیع کمال دست می‌یابد». (رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۳۱)

- مقاله سیزدهم تا چهاردهم: این دو مقاله به فرزند چهارم اختصاص دارد؛ او در اندیشه یافتن «آب حیات» است و این شوق آتشین آن‌چنان در دل او زبانه می‌کشد که همواره دلی



پرتاب دارد:

...پدر را گفت تا در کایناتم به صد دل طالب آب حیاتم  
اگر دستم دهد آن آب رستم و گرنه هم‌چنین بادی بدستم

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۸۳)

پدر «امل» و «آرزوهای» بی‌پایان را غالب بر جان فرزند می‌یابد:

پدر گفتش امل چون غالب آمد دلت عمر ابد را طالب آمد  
از آنی آب حیوان را خریدار که جانست را امل آمد پدیدار

(همان)

امل یا آرزو عبارتست از: آنچه انسان بدان امیدوار و خواهان آن است اما در کلمات عارفان  
«میل به اصل خود است با اندک آگاهی و علم به بعضی از اصول و مقصد». (عراقی، ۱۳۶۳:

۵۷)

پدر در ضمن بیان حکایتی خردمندانه در باب ذوالقرنین پوچی این آرزو را به او گوشزد  
می‌نماید.

اسکندر از سرزمینی می‌گذشت و در آن جایگاه کسی را طلب کرد تا از او حکمتی بیاموزد؛  
به او گفتند در این جایگاه مردی وطن‌گاہ دارد که گروهی او را دیوانه و گروهی نیز او را  
فرزانه می‌نامند. سکندر کس فرستاد و او را به حضور خود فرا خواند:

بدو گفتار رسول شه که برخیز ملک می‌خواندت منشین و مستیز  
...زبان بگشاد آن مرد یگانه که من آزادم از شاه زمانه  
که آن کس را شاهت بنده اوست خداوندش منم کی دارمش دوست  
شہت از بندگان بنده ما است نیاید پیش او رفتن مرا راست

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۸۴)

رسول پس از ابلاغ رسالتش باز آمد و پیغام آن مرد را در حضور اسکندر بگذاشت؛ شاه

خشمگین شد:

پس آنگه گفت یا دیوانه مردیست و یا از گمرهی بیگانه مردیست

(همان)

اسکندر به حضور آن مرد می‌رود:

شهبش گفتا چرا گر کاردانی مرا از بندگان بنده خوانی

(همان)

مرد پاسخ می‌دهد:

جوابش داد مرد و گفت ای شاه  
که تا بر آب حیوان دست یابی  
کنون این را امل خوانند ای شاه  
...چو حرص است و امل افکنده من  
امل چون شاخ زد جاوید امان خواست  
...ز دو چشم سکندر خون روان شد  
سکندر گفت او دیوانه‌ایی نیست  
بزیر پای کردی عالمی راه  
نمیری زندگی پیوست یابی  
ترا چون بندگان افکنده در راه  
خداوند تو آمد بنده من  
زتو آب حیات از بهر آن خواست  
دلش می‌گفت از این غم خون توان شد  
که عاقل‌تر از او فرزانه‌ایی نیست

(همان)

از دیدگاه عطار آب حیاتی که آن پسر به دنبال آن است سبب زندگی جاویدان انسان نیست؛ بلکه «نفس» خواهشگر است که چنین اندیشه‌های محالی را در ذهن انسان پرورش و آن را زیبا و خواستنی جلوه می‌دهد. عطار «آب‌حیات» واقعی را از زبان یکی از شاگردان افلاطون «علم» و «کشف اسرار» معرفی می‌کند:

منخور غم ای پسر تو نیز بسیار که هست آن آب علم و کشف اسرار

(عطار، ۱۳۷۷: ۲۰۰)

واژه کشف به معنی: «ظهور عوالم معنوی و حقایق جهان باطن بر سالک است». (معین، ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۵۰) و علم «کشف اسرار» برگرفتن حجاب از چهره معانی و امور حقیقی

### جدال بی‌امان روح با شش فرزند خویش در ... / ۱۰۳

است و هرگاه انسان به چنین مرتبه‌ایی نائل شود بی‌شک دل او بیننده کونین خواهد گشت و در غیر این صورت تمام کرامات آدمی شیطانی و تمام نور وجودی او ظلمانی خواهد شد. باری از نظر عطار، اگرچه علوم ظاهری پایگاه ارجمندی دارد اما «آب حیاتی» که او به خواننده خویش معرفی می‌نماید همان «علوم باطنی» یا «علم راه حق» است که روشنگر و تامین‌کننده سعادت آدمی است و «مدعی چشمه زندگانی» [این چنینی] در تاریکی، سرگردانی بسیار بکشد، اگر اهل آن چشمه بود به عاقبت از تاریکی، روشنایی بیند». (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۶)

– مقاله پانزدهم تا هجدهم: این مقالات به فرزند پنجم اختصاص دارد؛ وی خواهان داشتن «انگشتی سلیمان» است:

من آن انگشتی خواهم به اخلاص      که در ملک سلیمان گشت از آن خاص  
پری و دیو در فرمائش آمد      بساط ملک شادروانش آمد  
...گر آن انگشتی در دستم آید      فلک با این بلندی پستم آید

(عطار، ۱۳۷۷: ۲۲۰)

پدر پادشاهی جهان ناپایدار را چون زهری مهلک می‌داند:

...جهان پرنوش داروی الهی      مکش خود را به زهر پادشاهی

(همان: ۲۲۱)

و فرزند خود را دعوت به سیر و سلوک در جاده «طریقت» می‌نماید؛ چراکه تا نفس انسان به کمال مرتبه صفای آینگی برسد باید که مسالک و مهالک بسیاری را قطع کند و البته آن جز به واسطه سلوک بر جاده طریقت نتواند بود:

طریقت چیست؟ عیب راه دیدن      کم آزاری سبکساری گزیدن  
به مشتی ملک پر کردن شکم را      جوی انگاشتن ملک و حشم را

(همان)

و در نهایت پدر ملک جویی فرزند را یکی از نشانه‌های «نفس شوم» می‌داند:

ز نفس شوم بگذر با خرد ساز      به ترک ملک گوی و کار خود ساز

(همان: ۲۲۴)

فرزند پس از شنیدن این سخنان گوهر بار پدر، از او سرّ «خاتم سلیمان» را می‌جوید؛ پس پدر مُهر از حقّه لعل خویش می‌گشاید و انگشتری سلیمان را به فرزند خویش ملک «قناعت» معرفی می‌کند:

قناعت بود آن خاتم که او داشت      به خاتم داشت آن عالم که او داشت

(عطار، ۱۳۷۷: ۲۵۵)

پس فرزند را دعوت به پادشاهی در «ملک قناعت» و مغز آن یعنی «ملک فقر» می‌نماید:

قناعت بایدت پیوسته حاصل      که تا از تو نگردد ملک زائل  
که مغز ملک و ملک استطاعت      نخواهد بود چیزی جز قناعت  
ولی مغز قناعت فقر آمد      تو شاهی گر به فقرت فخر آمد

(همان: ۲۵۴)

اما قناعت عبارتست از: «وقوف نفس بر حدّ قلت و کفایت و قطع طمع از طلب کثرت و زیادت [است] و هر نفسی که بدین صفت متصف شد و بدین خُلق متخلق گشت، خیر دنیا و آخرت و گنج غنا و فراغت [برای او] مسلم داشتند و راحت ابدی و عزّ سرمدی نصیبه او گردانیدند». (رازی، ۱۳۶۵: ۳۵۰)

و «فقر» همان فقری است که خواجه وجود و فخر آدمیان آن را موجب مباهات خود دانست و آن را بر دنیا و عقبی اختیار کرد و حقیقت آن فقر عبارتست از آن که: «مرد از دنیا برهنه گردد و در این برهنگی به دین نزدیک گردد». (انصاری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۸)؛ آری «فقر کبریت احمر است و کیمیای اخضر» که حدیث آن در هیچ دفتر نگنجد. (انصاری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۸)

- مقاله نوزدهم تا بیست و دوم: این مقالات به فرزند ششم که دلی پر ز اسرار دارد، اختصاص می‌یابد. او نیز همچون برادران لب به سخن می‌گشاید و از پدر خویش «علم کیمیا» را می‌جوید که به یارای آن بتواند، جهان را پر ز ایمنی و فقیران را غنی گرداند.

اگر یابم به علم کیمیا راه      شوند از من جهانی کیمیا خواه

جدال بی‌امان روح با شش فرزند خویش در ... / ۱۰۵

گر این دولت بیابم دین بیابم که چون آن یک دهد دست این بیابم

(عطار، ۱۳۷۷: ۲۶۶)

پدر این خواسته فرزند را بر اثر غالب شدن «حرص» می‌داند:

پدر گفتش که حرصت غالب آمد دلت زان کیمیا را حاصل آمد

(همان)

از نظر پدر غلبه «حرص» بر انسان یکی دیگر از نشانه‌های چیرگی «نفس کافر» است:

تو را این نفس کافر مست کرده‌است به زیر پای غفلت پست کردست

(همان: ۲۷۵)

پسر پس از شنیدن این سخنان پدر، درصدد دانستن ماهیت و اصل «کیمیا» می‌شود و پدر

ضمن بیان حکایتی از بایزید، برای سالک راه حق «نورالله» را «کیمیا» معرفی می‌نماید:

... ولیکن کیمیا آنست مادام که نورالله نهندش سالکان نام

(عطار، ۱۳۷۷: ۳۱۵)

و این همان نور است که «از چندین دریچه سر برون کرده است. خود می‌گوید و خود می‌شنود و خود می‌دهد و خود می‌گیرد و خود اقرار می‌کند». (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۷۲) «الله نور السموات و الارض». (نور: ۲۴: ۳۵) وقتی دل انسان از زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشری رهایی یابد در چنین وقتی پذیرای انوار الهی می‌گردد؛ همان نوری که اگر بر جان سالک راه تابد او را محو مطلق و غرق زیبایی‌های آن می‌کند و هر که حتی شعله‌ایی از آن نور بر او تافت دیگر «ثقل دنیا نتواند کشید و نعمت و تنعم دنیا نتواند دید». (نسفی، ۱۳۶۲، ۱۲۴) و «چون سالک به این نور سوخته شد، هیچ نماند، خدای ماند و بس «تعالی و تقدس» و فنا در توحید در این مقام است». (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۷) آری باز «نور توحید است و با نور توحید، نور قربت حضرت است. بنده تا در این مقامات بود بسته روش خویش است، از ایدر، بازگشتن حق آغاز کند، جذبه الهی پیوندد، نورها دست دهد، نور عظمت و جلال، نور لطف و جمال، نور هیبت، نور غیرت، نور قربت، نور الوهیت، نور هدایت، کار به جایی رسد که نور عبودیت در نور ربوبیت ناپدید گردد؛ «نور علی نور». (انصاری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۵۶۲) و به راستی سالک در

چنین مقامی است که به مرتبه «انالحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌رسد و همه تن او دل و همه دل او جان می‌گردد و شایسته خطاب حضرت خاص واقع می‌شود.

### نتیجه‌گیری

عطار به عنوان یک مربی اخلاق همواره رسالت داشت تا به کمک اشعارش آدمی را از سیل گمراهی و خطر سقوط در دام وسوسه‌های نفسانی برهاند؛ پس به همین سبب نیز راوی داستان عارفانه و عاشقانه‌ایی می‌شود که تماماً تفسیر و تصویر روح است؛ همان روحی که پیش از ورودش به قالب آدمی و بر تخت نشستنش در آن جایگه؛ آداب خلافت و شرایط نیابت را از حضرت خداوندی آموخته‌بود؛ پس عطار در مثنوی الهی‌نامه از مشک معانی، نافه افشانی می‌کند و «روح» را در قالب «خلیفه» و شش «فرزند» او را با بیانی رمزگونه، نمادی از «نفس» آدمی می‌داند. در این ابیات روح باید به تدریج موانع و خطرهایی را که نفس بر سر راه او می‌گذارد یک یک پشت سر بگذارد، نفسی که به تعبیر عرفا دشمنی، دوست روی و مقهور گردانیدنش کاری بس صعب و دشوار است. پس روح در این منظومه بر آن است که با اکسیر شرع و تقوی و به یارای نیروی عشق ازلی، صفات ناپسند نفس را به صفات حمیده مبدل کند؛ چراکه تنها در این حالت است که نفس از مرتبه امارگی به مقام مطمئنگی می‌رسد و مطیه روح پاک می‌گردد و در قطع منازل علوی و سفلی براق صفت، روح را به معارج اعلی‌اعلیین و مدارج قاب قوسین می‌رساند و مستحق خطاب «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» می‌شود.

## منابع و مأخذ

- قران کریم
- انصاری، عبدالله، ۱۳۸۹، مجموعه رسائل، ۲ جلدی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- -----، ۱۳۷۱، کشف الاسرار و عدة الابرار، (تحریر میبیدی)، جلد ۱۰، به اهتمام: علی اصغر حکمت، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- برزی، اصغر، ۱۳۷۴، شرح منطق الطیر، چاپ اول، شعبه بناب: انتشارات امیرکبیر.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۷، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دزفولی، سیدصدرالدین کاشف، ۱۳۳۲، مصباح العارفین، چاپ اول، تهران، کتاب‌فروشی و چاپ‌خانه صافی.
- رازی، نجم، ۱۳۶۵، مرصادالعباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- رزمجو، حسین، ۱۳۷۵، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۰، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ اول، تهران، کتاب‌خانه طهوری.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، مجموعه سوم مصنفات (شامل ۱۳ رساله)، چاپ اول، تهران، انجمن فلسفه.
- عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، دیوان عراقی، به اهتمام: سعید نفیسی، چاپ اول، تهران، انتشارات سنایی.
- عطار، فریدالدین، ۱۳۷۷، الهی نامه، تصحیح: عطا اله تدین، چاپ اول، تهران، انتشارات تهران .
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۶، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، تهران، موسسه نشرهما.
- کوپا، فاطمه، ۱۳۸۹، شرحی بر کشف المحجوب هجویری، چاپ اول، تهران، انتشارات پیام نور.

- گوهریان، سید صادق، ۱۳۴۷، شیخ صنعان، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۱۲ه.ق/۱۹۹۲م، بحارالانوار، ج ۲ ار مجلد اول، بیروت لبنان، دارالتراث العربی.
- معین، محمد، ۱۳۸۸، فرهنگ معین، ۶جلدی، چاپ بیست و ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- میهنی، محمد بن منور، ۱۳۸۶، اسرار التوحید، به اهتمام: ذبیح‌اله صفا، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- نسفی، عزالدین، ۱۳۶۳، زبده الحقایق، به اهتمام: حق وردی، چاپ اول، تهران، انتشارات طهوری.
- -----۱۳۶۲، انسان کامل، تصحیح مآثریران موله، چاپ اول، تهران، انتشارات طهوری.
- یاحقی، محمدجعفر، ۱۳۷۵، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- یوسفی، غلامحسین، ۱۳۷۰، چشمه روشن، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی.