

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۲

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار

هاجر خادم^۱

تورج عقدایی^۲

چکیده:

الهی‌نامه، پس از منطق‌الطیر یکی از ارجمندترین مثنوی‌های عطار است. این مثنوی، یک داستان بلند است که از ۲۲ مقاله و با بهره‌گیری از عنصر «گفت‌وگو»، میان پدری با شش پسر خود، که هر یک آرزویی دارد، تشکیل شده است. آرزوهایی که برای ارجاع به حقایقشان تأویل می‌شوند و پدر آن‌ها را تأویل می‌کند.

عطار برای بیان اندیشه‌های عرفانی خویش، از حکایت‌های تمثیلی بسیاری استفاده کرده است. بخشی از این حکایت‌ها که از زبان عارفان نقل می‌شود، مفیدترین ابزار برای تجسم آموزه‌های عرفانی عطار به شمار می‌آید.

این مقاله سر آن دارد که پس از معرفی الهی‌نامه، حکایت عارفان را، برای ردیابی اندیشه‌های عطار، که حاوی مقوله‌هایی مشخص نظیر معنی‌گرایی، ترک و بی‌توجهی به خیال‌اندیشی، دنیا، کم‌خواری، پاکبازی و مرگ است را دسته‌بندی نماید.

این پژوهش که از رهگذر بازخوانی حکایات عارفان شکل می‌گیرد، نشان می‌دهد که عطار کما بیش به تمام آن چه سالک برای طی طریق با هم‌راهی پیر نیازمند است، اشاره کرده و در تمام این مسیر به گذر دادن مخاطب از نقص به کمال کوشیده است.

کلید واژه‌ها:

عطار، الهی‌نامه، عقل، نفس، عشق.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، گروه زبان و ادبیات فارسی، تهران، ایران

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، شاعر سده ششم و اوایل قرن هفتم است. اندیشه او ژرف و شعر و شرح از شور و شوق است. «او در القای لطایف عرفانی و عوالم زیبای عشق و حالات شاعرانه، بسیار ماهرانه عمل می‌کند 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 فرامی‌نمایند 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 آنچه تاکنون با آن سروکار داشته است.» (یوسفی، ۱۳۷۰: ۱۹۷)

در نظم، عطار پدیدآورنده آثار برجسته‌ی نظیر منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه است. برخی محققان گفته‌اند که این سه اثر عطار نشان‌دهنده یک دوره کامل سلوک عرفانی از مرحله شریعت تا حقیقت است. بنابراین در میان آثار عطار، مثنوی‌هایش در بیان نکات و دقائق عرفانی، جاذبه‌ی بس شگرف دارد. الهی‌نامه از زمره معروف‌ترین مثنوی‌های عطار، پس از منطق‌الطیر است. عطار خود آن را «گنج خسروان» می‌نامد و مطالب آن را «توحید پاک» می‌داند:

مصیبت‌نامه زاد رهروان است الهی‌نامه گنج خسروان است
(عطار، ۱۳۷۷: ۳)

این مثنوی که در بحر هزج مسدس محذوف یا مقصور سروده شده است و موضوع آن گفت و گوی خلیفه‌ی با شش پسر اوست. داستان پدر، در جایگاه نفس ناطقه، خواست‌های پسرانش را که به ترتیب با عنوان‌های خواستن دختر شاه پریان، شیفتگی به سحر و جادو، طلب جام، طلب آب حیات، تلاش برای یافتن انگشتری سلیمان و فراگیری علم کیمیا معرفی می‌شوند، می‌شنود و آن‌ها را به مثابه نمادهای عرفانی تأویل می‌کند. عطار این داستان را پس از مقدمه‌ی که شامل ستایش خداوند، نعت پیامبر(ص) و مدح خلفا و بحثی در باب نفس ناطقه است، نقل می‌کند. هر یک از آرزوهای پسران که به نوبه خود نفس ناطقه را تقویت می‌کند، مانع از گذر آن به نفس مطمئنه است.

مثنوی الهی‌نامه، مثل سایر مثنوی‌های عطار، پر است از حکایت‌های متفاوتی که شخصیت‌های

آن‌ها از طبقات مختلف انتخاب شده‌اند. «پیداست که قالب قصه و حکایت در نزد شاعر برای بیان مقاصد عرفانی زیاده مورد توجه بوده است.» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۶۳) این حکایت‌ها تمثیل‌هایی است که اندیشه عطار را می‌پرورد. «در حقیقت تمثیل‌ها، توصیفاتی است که صوفی از طریق آن‌ها می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌یی که در آن زیسته و از آن در گذشته است، هیأتی ملموس بخشد.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۷) بی‌گمان در الهی‌نامه، حکایت‌هایی که از زبان عارفان نقل می‌شود، برای تأیید حرف‌های عطار ابزار مناسب‌تری خواهد بود. به همین دلیل ما در این مقاله حکایت‌های مربوط به عارفان و محتوای آن‌ها را، برای نشان دادن اندیشه عارفانه عطار، تحلیل خواهیم کرد.

البته یادآوری این نکته هم ضرورت دارد که عطار در آثار دیگرش از آموزه پیران غافل نمانده است. بنابراین موضوع الهی‌نامه «تصویری است از این که «پیر را بگزین و عین راه دان» (مثنوی، ۱/۱۸۱) و این که حقایق وجود را فقط باید از زبان اولیا و پیران آموخت و هیچ کس نباید خود به اندیشیدن خطر کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۸)

همان‌طور که اشارت رفت، عطار، آرزوها را تأویل می‌کند تا حقیقت هر یک را نشان دهد. بنابراین به نظر می‌آید که عطار برای بیان منظور خویش از زبان اشارت استفاده کرده و این آرزوها را به مثابه نمادهایی برای القای اندیشه خویش به کار می‌برد. «می‌توان گفت که کلام صوفیه، به عنوان زبان طریقت که به کشف حقیقت می‌انجامد، طبیعتاً زبانی است که از رمز و مثل و تمثیل و تشبیه برای ادای مقصود، سود می‌جوید.» (ستاری، ۱۳: ۱۴۲)

با توجه به رمز‌گرایی عطار در آثار دیگرش، بویژه در منطق‌الطیر، می‌توان بر آن بود که الهی‌نامه نیز اثری است که در خلال آن، بویژه در پیوند با خواست‌های پسران خلیفه، نمادهایی به کار گرفته شده است. عطار این شیوه را از قرآن که برای تعلیم مخاطبان از تمثیل استفاده می‌کند آموخته است: «یضرب الله الامثال للناس» (ابراهیم: ۲۵) اساساً بخش اعظم اندیشه‌های عرفانی از رهگذر تمثیل‌ها و حکایات انتقال می‌یابد. «به هر حال خلیفه و شش پسر در حقیقت به منزله روح یا نفس از صفات و علائق دنیوی غالب بر آن است که اگر فرمانبردار روح شوند در واقع ارتقای نفس یا روح به مرتبه نفس مطمئنه تحقق پیدا می‌کند و خطاب حق به نفس تحقق می‌یابد که «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّه ارجعی الی ربِّکَ راضیه مرضیه» (فجر: ۲۷ و ۲۸) (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۱۱۴-۱۱۳)

خلاصه این که در الهی‌نامه «در طی گفت و شنود، شاعر چنان که شیوه اوست قصه‌های مناسب می‌آورد و بسیاری از مطالب عرفانی، اخلاقی، اجتماعی را نیز مطرح می‌سازد.» (زرین کوب،

در این حکایت‌ها سرانجام «پدر فرزندان را مجاب می‌کند و دواعی باطنی آنها را تحلیل می‌نماید و حقیقت مطلب آنها را تأویل می‌کند.» (زرین کوب، ۱۳۷۹:۱۶۳)

در الهی‌نامه، عطار به حکایاتی متوسل می‌شود که حول یک شخصیت عارف شکل گرفته و حاوی تجربه‌های اوست. تجربه‌هایی که چه بسا نتوان از رهگذر بیان مستقیم، ژرفای آنها را دریافت. در حالی که تجسم آن به یاری حکایات می‌تواند مخاطب را جلب و جذب نماید و بر او اثر گذارد.

به باور یکی از محققان معاصر «الهی‌نامه در واقع جوابی به این سؤال است که ارزش تعلقات عالم و آرزوهای دورادور انسان چیست و در دنیایی که پایان آن مرگ و فناست برای رهایی از این تعلقات چه باید کرد.» (زرین کوب، ۱۳۸۶:۸۱)

از سوی دیگر در نگاهی جامعه‌شناختی به موضوع «در ساختار اصل و کلان پیرنگ الهی‌نامه یک چیز چشم‌گیر وجود دارد که نمادی است از ساختار جامعه پدر سالار که هر چه از سوی پدر گفته می‌شود «فصل الخطاب» همه حرف‌هاست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷:۳۸)

برخی از محققان دیگر هم، گذشته از وجه پدر سالاری در الهی‌نامه، به اجتماعی بودن اثر اشاره کرده و گفته‌اند: «کتاب الهی‌نامه انعکاس تام و تمام رنج‌ها و دردهای درونی و آینه تمام‌نمای بینش عارفانه اوست که از یک سوی مردم را به اجرای احکام الهی و شرع باز می‌خواند و از سوی دیگر همه را آگاهی می‌دهد و راه راست رستگاری را تفسیر می‌کند.» (ثروتیان، ۱۳۷۸:۲۴)

توجه به این نکته هم ضرورت دارد که عطار در جایگاه عارفی حقیقت‌پژوه، به رازهایی در سیر و سلوک پی برده است که قادر به بیان آنها با زبان متداول نیست. این بیان ناپذیری نه تنها به دلیل تعمد در پنهان کردن راز از نامحرمان صورت می‌گیرد؛ بلکه بیش‌تر به دلیل بیان ناپذیری خود موضوع رخ می‌دهد اما بی‌تردید «شریعت‌مداری» او هم در این خموشی بی‌تأثیر نیست:

زبان بودی بسی اکنون چو مردان ز سر تا پای خود را گوش گردان

بسا آفت که گویا از زبان یافت چو صامت بود زر عزت ازان یافت

(عطار، ۱۳۷۷:۳۲۲)

۱- درس گرفتن از همه چیز و همه کس

اگر عارفان به ظاهر از زندگی می‌گیرند و همواره در خلوت خویش روزگار می‌گذرانند از

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۹۱

زندگی و رویدادهایش غافل نیستند. اما نکته شگرف در زندگی اینان توجه به رویدادهای عادی و تأویل و درس گرفتن از آنهاست. به گفته خود او:

بسی باشد که در دین اهل تسلیم ز کمتر بنده‌یی گیرند تعلیم
(همان: ۱۶۴)

بسیاری از حکایت‌هایی که در این اثر آمده، بر پایه مشاهدات عارفان استوار و بر زندگی اجتماعی مبتنی است. مثلاً ابن مبارک با مشاهده غلامی که در برف و باد، یک تا پیرهنی به تن دارد و از سرما می‌لرزد اما شکوهی ندارد از او می‌پرسد چرا به خواجه خویش نیاز خود را نمی‌گویی؟ غلامک می‌گوید: من با خواجه خویش چه گویم چون «مرا بیند کم و پیش؟» ابن مبارک با شنیدن این سخن از خود بی‌خود می‌گردد و می‌گوید: «که ما را رهبری در پیش آمد.» (همان: ۱۶۵)

در این حکایت ابن مبارک رابطه هندو را با خواجه‌اش به رابطه عارفانه بنده و خداوند تأویل می‌کند تا نشان دهد که خداوند از تمامی سراپر بنده‌اش آگاه است. پس باید داغ او به دل داشت و بی چشم داشتی جان فشاند و در انتظار الطاف او ماند.

می‌توان گفت درس گرفتن از روی داده‌های بیرونی برای عارفان امری است عادی. در حکایت زیر شبلی از رفتار سگی تشنه که با دیدن تصویر خود در آب از خود می‌رمد درس گرفته است. مشاهده این صحنه سبب می‌شود که شبلی آدمی را حجاب خویش معرفی کند و راه نجات را در ندیدن خود بداند: «یقینم شد که من خود را حجابم».

تو هم از راه چشم خویش برخیز حجاب تو تویی از پیش برخیز
(همان: ۱۷۹)

۲- همه سونگری عارفان

عطار حقیقت و جمال را کل واحدی می‌داند که برای معرفت آن باید تمامش را مشاهده کرد و از تجزیه آن به اجزا و عناصر سازنده اش خودداری کرد. به باور او معشوق اگر زیباست به دلیل تناسبی است که در اعضای او شکل گرفته است. پس نباید هیچ عضوی را جدای از کل او بررسی کرد؛ بلکه باید مثل «اهل دیده» آن را به «هم پیوسته» در نظر گرفت:

کسی کو یک جهت بیند جمالی نباشد دیدن او را کمالی
ز معشوقت مبین عضوی بریده بهم پیوسته بین چون اهل دیده

(همان: ۱۶۲)

۳- «صورت»، گذرگاه «معنا»

در یکی از حکایت‌ها تکیه بر نامشخص بودن نتایج اعمال و غرور انسان است. در این حکایت یک پرسش ژرف دیده می‌شود: یکی از خواجۀ جندی می‌پرسد که «تو بهتر یا سگی؟» «عطار با طرح این پرسش و سنجدن آدم با سگ می‌خواهد نشان دهد ناپاکی درون انسان بدتر از ناپاکی ظاهری اوست و انسانیت انسان به ظاهر او نیست؛ بلکه اگر نتواند درون را پاک کند از سگ و حتی مویی از سگ، بی‌قدرتر است: «منه بر سگ به مویی منت از خویش». (عطار، ۱۳۷۷: ۶۲) به هر حال در پاسخ این پرسش می‌گوید:

نشده معلومم ای جان پدرحال جوابت چون توان آورد در قال

و می‌افزاید اگر نتوانم ایمانم را حفظ کنم مثل مویی از تن سگی خواهم بود. (همان: ۶۲)

گاه این ظاهر که نباید فریب آن را خورد از آن گناهکاران است و صوفیان که در تواضع اسوه‌اند خود را با آنان می‌سنجند و خود را از سنخ به شمار آنان می‌آورند و با استفاده از این تقابل این اندیشه را القا می‌کنند که گناهکاران به پاداش نزدیک‌تر و از رحمت الهی برخوردارترند.

عطار می‌گوید ابوالفضل حسن مشرف به موت بود و مریدان از وی پرسیدند وقتی قالب تهی کردی تو را در فلان مکان که در خور تست به خاک سپاریم؟ می‌گوید: نه؛ بلکه می‌خواهد او را در جایی که خراباتیان، دزدان و مقامران را دفن کرده‌اند، به خاک سپارید.

کنیدم دفن هم در جای ایشان نهید آنگه سرم بر پای ایشان

که من درخورد ایشانم همیشه که در معنی چو دزدانم همیشه

(همان: ۶۴)

عطار با بهره‌گیری از این جواب، نکته‌یی در کار می‌کند و آن این که همواره در جایی که عجز و گناه بیش‌تر است رحمت الهی بیش‌تر دیده می‌شود.

بنابر این به گفته عطار، از آن جا که در نگاه مردم ظاهر دلیل باطن است و آدمیان با تکیه بر این معیار اشخاص را ارزیابی می‌کنند. باید به رابطه ظاهر و باطن توجه داشت. عطار این نکته را از رهگذر حکایتی در باب ابوسعید و سخن گفتنش با سگی که از صوفی‌ای آزرده به ما انتقال می‌دهد. اما در خلال آن بر «لباس» به مثابه نشانه افشار و طبقات اجتماعی اشاره کرده، انتظارات

مردم را از آنان بیان می‌کند.

عطار معتقد است که لباس صوفیانه، باید بر باطن صوفیانه دلالت کند. این چیزی است که نه تنها آدمیان؛ بلکه حتی سگ که با شمّ خود دوست و دشمن را باز می‌شناسد درمی‌یابد. (همان: ۶۳)

۴- ایمان و توحید

ایمان مقابل کفر و یکی از تقابل‌های تعیین‌کننده در حوزه شریعت و عرفان است. ایمان در شرع اعتقاد به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان است. به سخن دیگر ایمان گرویدن به کسی است که شایستگی گرویدن دارد. عطار ایمان را یکی از ویژگی‌های صوفیان می‌داند و باور دارد که با ایمان است که از عقوبت در آخرت رهایی می‌یابیم اما دریغ او از این است که کبوتر ایمان از قلب‌ها گریخته است.

در حکایتی سستی ایمان مردم از زبان ابوبکر وراق چنین نقل می‌شود: بوبکر در گورستان دریافته است که از میان ده مرده، حتی یکی هم ایمان حقیقی ندارد.

زده مرده که آوردند امروز یکی ایمان نبرد این بس بود سوز

عطار با استناد به تجربه این عارف دلیل بی‌توجهی مردم به ایمان را غفلت آنان از خوف راه و در میانه کفر و ایمان ماندن دانسته است:

ز خوف ره میان کفر و ایمان نه کافر خواند خود را نه مسلمان

میان کفر و دین بنشست ناکام که تا آن آب چون آید سر انجام

(همان: ۲۴۸)

عطار به مثابه عارفی شریعتمدار، شالوده هر حرکتی در مسیر سلوک عرفانی و غایت آن را توحید می‌داند. ایمان در آثار عرفانی یکی از واژه‌های تعیین‌کننده است و در باب آن سخن‌ها گفته‌اند اما در نگاه عطار ایمان باوری است عارفانه و محصول (دیدار) «دیداری که ثمره آن، در قلب بیش از رضایت است: اطمینانی است که بیم دوزخ و شوق خودخواهانه به لذات بهشت را طرد می‌کند.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۳۳)

بنابراین ایمان در مردم قابل تشخیص نیست و چه بسا آنان که ما مومن می‌دانیم منافق و آنان که کافر یا منافق می‌خوانیم مومنانی راستین‌اند؛ زیرا گام نهادن به قلمرو ایمان و باز شناسی آن کار آسانی نیست. «ایمان به غیب و هر آن چه در شرع آمده است و حتی گاهی چنان به نظر می‌آید که جز اولیاء و عرفا کسی را یارای گام نهادن در این وادی نبوده و نیست. شیخ عطار با نظری تیز بین

این حقیقت را به بوتۀ نقد می‌برد و جامعه خود را آگاهی می‌دهد که با این همه ظاهر آراسته و ادعای اجرای احکام شرع، از عمل و کار دل این مردمان چیزی نمی‌دانیم و پس از مرگ است که حقیقت آشکار می‌گردد.» (ثروتیان، ۱۳۷۸: ۷۱)

عطار برای آموختن این نکته که اولاً شرک بدتر از گناه و ثانیاً تعیین آن بسی دشوار است، به حکایتی توسل می‌جوید که در آن مردی بایزید را به خواب می‌بیند و از او می‌پرسد: «چه گفتی با خداوند یگانه» بایزید می‌گوید به او گفتم که گناه آورده‌ام اما از شرک بری هستم. اما خداوند برای آن که نشان دهد شرک چقدر پنهان و نادیدنی است می‌گوید:

چون آن شب در درآهنگ جان خاست به دل گفتم چو خوردم شیر از آن خاست

(عطار، ۱۳۷۷: ۱۸۱)

خداوند این شرک شبلی را که؛ مرگ را نه خواست خداوند؛ بلکه در اثر نوشیدن شیر دانسته، بر او می‌گیرد تا خواب بیننده دریابد که پرهیز از شرک تا کجا سخت است و نگهداشت ایمان و توحید چقدر دشوار.

تکیه بر ایمان و پرهیز از شرک در حکایتی با موضوعی شگفت آور آمده است. عطار به نقل از ابراهیم ادهم می‌گوید: او در راه بادیه مرقع پوشانی را مرده یافت و از تنها کسی که در میان آنان زنده مانده بود علت حادثه را جو یا شد. مرد گفت ما عازم مکه شدیم و در ذات‌العرق خضر را دیدیم. به ما سلام کرد و از ما جوابی شنید و ما دیدن او را به فال نیک گرفتیم و لحظه‌یی از حق غافل و به خضر مشغول شدیم. وقتی چنین فکری از ذهن ما گذشت، هاتفی از پس ما ندا در داد که شما مدعی و کذابید و بدینسان خون ما را ریخت. (همان: ۲۸۵)

ابراهیم از او می‌پرسد که پس چرا تو به تیغ او از پای در نیامدی؟

چنین گفت او که می‌گفتند خامی نینسی تیغ ما چون ناتمامی

چو پخته گردی ای بی روی بی راه بایشان در رسانیمت هم آنگاه

(همان)

۵- توکل راستین

«مراد از توکل تفویض امر است با تدبیر و کیل علی‌الاطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق عمّت نَعْمَاءُ وَ تَقَدَّسَتْ اسْمَاءُ» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۹۶) عطار در نیاز سالک به توکل تردیدی ندارد. اما با بیان حکایتی از شقیق بلخی بر «توکل راستین» تأکید می‌ورزد.

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۹۵

شقیق بلخی در بغداد مجلس می‌گفت و از توکل سخن‌ها رفت. او به مخاطبان خویش می‌گفت که وقتی در سفر بادیه «دیناری» برمی‌گیرد و چون توکل دارد به دنیا نیازی نمی‌یابد! جوانی پر شور بر این عمل او خرده می‌گیرد و تناقض کار او را درباب باور به توکل از سوئی، و به همراه داشتن دینار از سوی دیگر آشکار می‌کند. شیخ به رغم موقعیت خویش، در کمال تواضع می‌پذیرد که خطا کرده است. زیرا:

درین دیوان درم در می‌نگنجد که مویی نیز هم در می‌نگنجد
(عطار، ۱۳۷۷: ۱۳۹)

۶- نفس و بد فرمایی‌هایش

نفس عنصر غالب در الهی‌نامه است و می‌توان گفت که حکایت اصلی الهی‌نامه که با حکایت‌های فرعی شاخ و برگ پیدا می‌کند چیزی جز بیان ماجرای «نفس» و موانع رشد آن و رسیدن به مرحله مطمئنگی نیست.

«به گفته ذوالنون، شدیدترین حجاب، رؤیت نفس است و متابعت آن؛ زیرا متابعت آن مخالف رضای خدا باشد.» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۶۹) عطار برای بازنمود حجاب نفس، در حکایتی که بنیاد آن بر گفت‌وگو است، مبارزه راهبی با نفس خویش و سختی سلطه بر آن را نشان می‌دهد. در این حکایت راهب خود را در دیری زندانی کرده و فقط روزنی برای ارتباط با جهان خارج باقی گذارده است تا «سگ نفس» او نتواند در این و آن افتد. این‌ها را از گفت‌وگوی شیخ ابوالقاسم همدانی با راهب و دشواری سلطه بر نفس را در می‌یابیم. «پس تربیت نفس کردن و او را به صلاح باز آوردن و از صفت امارگی او را به مرتبه مطمئنگی رسانیدن کار معظم است و کمال سعادت آدمی در ترکیب نفس است و کمال شقاوت او در فرو گذاشتن نفس است.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۱۷۳)

به راستی مبارزه با نفس کاری است به غایت دشوار. عطار برای تجسم بخشیدن به این اندیشه مجرد، از حماسه ملی ایران که خود نمادی از تقابل اهورا و اهریمن است استفاده می‌کند تا بر «صعوبت» این مبارزه تأکید کند. ناگفته پیداست که «هیچ سلوک معنوی معتبری بدون دستگیری مرشد و راهنما تحقق نمی‌پذیرد و یقیناً تصوف نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. پیر در تصوف نماینده رسالت باطنی پیامبر اسلام (ص) و از این طریق، تجلی لطف و رحمت الهی است که به طالبان آن عطا می‌گردد.» (نصر، ۱۳۸۲: ۹۹)

اما نکته ارجمندتر در این مقام، آگاهی عطار از شاهنامه است. او در این تمثیل با ایجازی چشم‌گیر، گوهر حماسه ملی را در یک دوره طولانی و پر ماجرا برای بیان اندیشه خویش استخدام کرده

است. توجه به نمادهایی چون افراسیاب، بیژن، اکوان دیو، رستم، رخس، کیخسرو و بویژه چاه بیژن، عمق و ژرفای اندیشه عطار را در معرفی نفس نشان می‌دهد. به گفته او «افراسیاب نفس»، تو را چون بیژن در چاهی زندانی می‌کند و اکوان دیو بر سر این چاه سنگی که مردان جهان زور جنبانیدن آن را ندارند می‌گذارد. پس رستمی لازم است تا تو را از این ظلمت برهاند و به خلوت گاه روحانی ببرد. او می‌افزاید:

ز ترکستان پسر مکر طبیعت کند رویت به ایران شریعت
بر کیخسرو روحت دهد راه نهد جام جمت بر دست آنگاه
که تا زان جام یک ذره جاوید به رأی العین می‌بینی چو خورشید
ترا خود رستم این راه پیرست که رخس دولت او را بارگیرست
(عطار، ۱۳۷۷: ۹۵)

بنابراین «مفتون و مغرور و ممکور این راه کسی است که پندارد بادیه بی پایان کعبه وصال به سیر قدم بشری بی دلیل و بدرقه قطع تواند کرد. هیهات هیهات لما توعدون.» (نجم‌الدین رازی، ۲۲۷: ۱۳۷۱)

عطار در حکایتی دیگر بر رهبری پیر تأکید کرده، او را به دلیل هم سویی فعلش با خواست خداوند، رهبری دستگیر و رساننده به مقصود می‌داند: (عطار، ۱۳۷۷: ۱۶۹)

حلاج که در راه سلطه بر نفس و به راه آوردن آن اسطوره‌یی عظیم است می‌گوید: نفس، همانند سگی است که باید او را به چیزی «مشغول» داشت تا صاحبش را از رسیدن به حقیقت «معزول» ندارد. به گفته حلاج، سگ نفس وقتی سیر شد تازه زبانش به «غیبت» که از ذمائم اخلاق است، باز می‌شود.

اگر این سگ زمانی سیر گردد عجب اینست کاینجا شیر گردد
(همان: ۲۷۶)

۷- نفی معصومیت

عطار بر آن است که همه آدمیان در معرض گناه‌اند و هیچ‌کس معصوم نیست. او با توجه به معنای زندگی، که بر تناقض‌ها استوار است، باور دارد که با از بین رفتن این تناقض‌های درون، زندگی نیز پایان می‌پذیرد. به راستی اگر از آدمیان خطایی سر نزنند عفو خداوند چه معنایی دارد؟ عطار بر پایه این باور به حکایت «معصومیت خواستن» ابراهیم ادهم اشاره کرده می‌گوید: ابراهیم

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۹۷

ادهم از خداوند معصومیت خواست اما هاتفی این خواست خطای انسان را به وی یادآور شد. به گفته او اگر تمام انسان‌ها معصوم بمانند از جهت خداوند محروم می‌گردند. (همان: ۳۳۰)

۸- عشق

برجسته‌ترین و پر بسامدترین اندیشه در حکایات عارفان، مسأله عشق است؛ زیرا عرفان چیزی جز خراب کردن انسان برای آباد کردن او نیست و عشق «قدرت نابودی انسان و سپس بر کشیدنش را دارد». (بورکهارت، ۱۳۷۰: ۶۴)

در الهی‌نامه عارفانی چون حلاج، نوری، بوالقاسم همدانی، یوسف همدانی، ابوسعید، شبلی، یوعلی فارمد، قلاشی عاشق و آن صوفی که در ازای خواست معشوق قالب تهی می‌کند، از عشق سخن می‌گویند و هر یک تجربه خویش و زاویه دید خود را از این مسأله مطرح می‌کنند. اما در نگاه عطار عشق مغز کاینات است:

عشق مغز کاینات آمد مدام لیک نبود عشق بی دردی تمام

(عطار، ۱۳۸۱: ۲۵۸)

و در وادی عشق از هفت وادی، آن را آتش و عاشق را گرم رو که «عاقبت‌اندیش» نیست و کافری و دین و شک و یقین نمی‌شناسد و نیک و بد هم در نظر او یکسان است (همان: ۸۶-۳۸۵) معرفی می‌کند. عطار عشق را تقدیر آدمی می‌داند. بنابراین به باور او انسان عاشق قادر به ترک عشق نیست. (عطار، ۱۳۷۷: ۱۱۳)

حلاج و پاک بازی‌اش در عشق و جان فشانی در راه معشوق و در کار خدا بودن، زبانزد است. عطار با توجه به داستان او مردانه در راه خدا قدم نهادن و از ننگ و نام نهراسیدن تأکید می‌ورزد و عشق را که دیگرخواهی است بر خودخواهی و خودکامی ترجیح می‌نهد و توسل به قدرت عشق را، که شیران در برابر او مورند، توصیه می‌کند. (همان: ۱۰۶)

عاشق، وقتی عشق حقیقی باشد با شنیدن نام معشوق جان می‌افشاند. «نوری» با دیدن نابینایی که با وجود ندیدن نشانه‌های خدا «الله» می‌گفت چنان بی خود شد که به نیزار رفت و با حرکت روی نی‌های بریده، پیکر خویش را بدان سان خونین کرد که جان با خون از بدن او بیرون رفت اما وقتی مردم بر سر پیکر بی جان او رسیدند دیدند که از خون «نوشته بر سر هر نی که الله» (همان: ۱۰۹)

بوالقاسم همدانی در بتکده‌یی دیگ روغن جوشان و بت پرستانی را می‌بیند. بت پرستان در یک مراسم آیینی، چیزی از مال خود هدیه می‌دهند و می‌گذرند. نوبت به بت پرستی که شیفته «دوست» است و صادقانه به آن اعتراف می‌کند می‌رسد. بوالقاسم در کمال حیرت می‌بیند که روغن جوشان را

به فرق این عاشق دوست فرو می‌ریزند و جسم وی را می‌سوزانند تا از خاکسترش دارویی برای «درمندان» بسازند. شیخ با دیدن این صحنه، می‌گریزد و این نکته را تلقین می‌کند که:

تو هم در دوستی حق چنین باش وگرنه با مخنث هم نشین باش!

(همان: ۱۱۰)

عطار بر این باور است که دلبرنده و دل رفته یکی و عشق تقدیر آنان است. او با توسل به حکایتی که از زبان یوسف همدانی نقل می‌شود، به دو سویه بودن عشق اشاره می‌کند. ماجرا چنین است که به یوسف (ع) گفتند: چرا دل از زلیخا ربوده‌ای؟

چنین گفت آنگهی یوسف که هرگز نبردم من دل آن پیر عاجز
نه از دل بردن او هستم آگاه نه هم جستم بقصد دلبری راه

(همان: ۱۱۴)

بدین ترتیب او عشق زلیخا را یک سویه می‌داند. به همین دلیل است که عاشق از آن آگاه نیست. عطار با بهره‌گیری از این «زاویه دید» در باره عشق، می‌گوید. دل گم کردگی بیست ساله تو محال است. به راستی اگر کسی از دل خود آگاه نباشد چه گونه می‌تواند به دل دیگری راه برد؟ (همان: ۱۱۵)

بدین سان او به دوسویگی عشق اشاره می‌کند و می‌گوید:

چو نه این یک نه آن بر کار بودست نه این دلبر نه آن دلدار بودست
چو سیر گوی بی چوگان نباشد گناه از گوی سرگردان نباشد
اگرچه آن گنه نه کردن تست ولیکن آن گنه درگردن تست

(همان: ۱۱۵)

دو سویگی عشق را عطار در حکایتی از ابوسعید هم آورده است. بوسعید پیری عالم افروز را می‌بیند که در اثر رسیدن به حق یقین خاموش است. بوسعید از او حرفی برای تقریر حال می‌خواهد و شیخ رابطه خود و خدا را رابطه‌ی عاشقانه و خداوند را «معشوقی به غایت دلستان» می‌داند که باید پیوسته عاشق او بود. به گفته پیر:

اگر معشوق را عاشق نبودی به معشوقی خود لایق نبودی

(همان: ۱۲۱)

اگر عشق دو سویه باشد، تحمل شداید در راه آن بسی آسان و زخم دوست عین رحم و مرهم است. عطار در حکایتی یک سویگی عشق را نفی می‌کند و آن را لافی گزاف می‌داند. وقتی شورش شبلی زیاد می‌شود و کار جنونش به تماشا می‌کشد او را به زور با قیدی به بند می‌کشند. یاران به ملاقاتش می‌روند. سنگی بر می‌دارد تا به آنان حمله کند. آنان دوستی را فراموش کرده، می‌گریزند و این بهانه‌یی می‌شود تا حقیقت دوستی را در برابر لاف و کذب عاشقان مدعی قرار دهد. عطار در این حکایت به اندکی عشق که با هزار سال طاعت برابر است اشاره می‌کند و از ما می‌خواهد که داستان ابلیس را که با تعبیری پارادوکسی «رانده در حضور» خوانده می‌شود بشنویم و از آن پند گیریم: (همان: ۱۳۱)

در حکایتی دیگر ترجیح معشوق بر خود و جان باختن در راه وی را از قول بوعلی رودباری بیان کرده است. او در حمام جوانی زیبا روی را می‌بیند که صوفی شیفته وار به وی خدمت می‌کند اما جوان به او توجهی ندارد. وقتی صوفی از او می‌پرسد پس از این همه خدمت دیگر از من چه می‌خواهی؟ جوان می‌گوید: بمیر!

چو بشنید این سخن صوفی از آن ماه یکی آهی بکرد و مرد ناگاه
(همان: ۲۶۲)

شیخ می‌گوید اگر تو در راه عشق این گونه مردانه ایستاده‌ای، رهایی خواهی یافت. وگرنه عاشق حقیقی نیستی.

اگر تو این چنین مردی برستی وگرنه تا قیامت پای بستی
(همان)

عشق در کنار لذت‌هایش، زمینه ساز بلاهایی سخت و طاقت فرسا است. به گفته عطار قلاشی عاشق حد می‌خورد و دم بر نمی‌آورد. اما وقتی از او می‌پرسند دلیل این سکوت چیست؟ می‌گوید: که معشوق من

ستاده بود جایی بر کناره نبودش هیچ کاری جز نظاره
(همان: ۱۶۴)

من او را می‌دیدم و چنان بدان مشغول بودم که دیگر از آن چه بر سرم می‌آمد آگاه نبودم. در حکایتی دیگر از بوعلی فارمد آمده است که در نامه عشاق خداوند، بدی و نیکی ثبت

نمی‌شود. او می‌گوید خداوند در محشر نامه‌یی که چیزی در آن نوشته نیست به دست کسی می‌دهد و می‌گوید بخوان! وقتی او نامه را می‌گیرد و می‌بیند چیزی در آن نوشته نشده است:

خطاب آید که من عشاق خود را به نامه در، نیارم نیک و بد را
بدو نیک تو کم انگاشت جبار بهشت و دوزخی تو هم کم انگار
(همان: ۱۴۳)

۹- فروتنی در برابر معبود

تواضع یکی از عناصر اخلاقی سلسله‌های عرفانی است و آن «عبارت است از وضع نفس خود با حق در مقام عبودیت و با خلق در مقام انصاف.» (عزالدین کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۵۱)

ابراهیم ادهم، آن که از شکوه سلطنت برای بندگی خداوند چشم پوشید، همواره در مراقبه و مراقبت به سر می‌برد. اما هرگز باور نداشت که با این همه ایثار، انسانی کامل به شمار آید و خوف این نقص او را آزار می‌داد. عطار این اضطراب را در حکایتی ممتل کرده است تا اولاً پایگاه والای ابراهیم ادهم را در عرفان نشان دهد و ثانیاً به مخاطب بیاموزد که نباید به اعمال خویش، هر قدر هم صادقانه باشد تکیه کند: در گفت‌و‌گویی دو مرد که یکی چیزی را به جوی از کسی می‌خواست و کار راست نمی‌آید و فروشنده می‌گفت: «به یک جو این بند هم این بندهم» ابراهیم ادهم از «بندهم» به «ابن ادهم» منتقل می‌شود و می‌پندارد که فروشنده می‌گوید: ابن ادهم به جوی نمی‌ارزد! با توجه به این دریافت ابراهیم ادهم، عطار می‌گوید:

گرفتم حالت مردان ندیدی حدیث نیک شان باری شنیدی
اگر خواهی کمال حال مردان فنا شو در حدیث و قال مردان
(همان: ۱۸۲)

۱۰- توصیه به تجرد

تجرد، در معنای متعارف آن؛ یعنی زن نخواستن. از آن جا که زن و فرزند از اسباب پریشانی خاطر است صوفیان مجرد ماندن را ترجیح می‌دهند. به سخن دیگر زن و بویژه فرزند، مانع تمرکز صوفی بر خواست‌های حقیقی اوست. در حالی که او باید فقط به «حقیقت» و رسیدن بدان بیندیشد.

به سخن دیگر «سالک چون به مقام استقامت رسد، میان دل و نفس، عدل و سویت بنهد و صفحات روزگار ایشان، به نفعات مساعی جمیل معین دارد و هر آن سالک که صبر کند بر عزوبت،

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۱۰۱

تا آن گاه که به مقام ابرار و منزل مردان رسد، حق تعالی هر آن چه مقصود او باشد از اسباب دنیا، وی را مهیا و مهنا گرداند و هر آن گاه که تعجیل نماید و از غایت شره و شبق زن خواهد، از منازل و مقامات مردان محروم ماند.» (سهروردی، ۱۳۹۲: ۸۵)

عطار از رهگذر حکایت ابراهیم ادهم با کسی که غم زن و فرزند ندارد، بر «تجرد» تکیه می‌کند. عطار حکایت را با تجرد در معنایی متعارف آن؛ یعنی زن نخواستن و به تبع آن فرزند نداشتن، آغاز می‌کند. اما این توصیه مجرد ماندن، مقدمه‌ی است برای نیل به «تجرد» عرفانی که عبارت است از «خود را از علایق دنیوی مبرا کردن تا برای شهود حقایق آماده شود و ممکن است خدا او را مجرد کند برای مشاهده حق و حقایق؛ زیرا کسی که ظاهر خود را از علایق دنیوی مجرد کند خداوند باطن او را پاک خواهد کرد.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۰) فرزند داشتن به تبع ازدواج رخ می‌دهد و این برای عارف بلایی مضاعف است:

دل از فرزند چون در بندت افتاد	که شیرین دشمنی فرزندت افتاد
اگرچه در ادب صاحب قرانی	چو فرزندت پدید آمد نه آنی
اگرچه زاهدی باشی گرامی	چو فرزند آمدت رندی تمامی

(همان: ۶۶)

از این حکایت ابوسعید در می‌یابیم که عطار با هر آن چه بتواند ذهن را بر آشوبد و تمرکز عارف را زایل سازد، حتی اگر نیازی انسانی و مشروع باشد، مخالف است. او این اندیشه را از رهگذر حکایت گربه‌یی که با سالکان در خانقاه زندگی می‌کرد و با تأثیر پذیری از آنان، در ادای طریقت خطا نمی‌کرد به خواننده منتقل می‌کند. او می‌گوید گربه تا بچه نداشت بر رفتار سالکانه خویش تمرکز داشت اما با آوردن بچه به انحراف کشیده شد و از آن چه نباید بخورد خورد تا به بچه‌اش شیر دهد. اما عطار با توجه به نیازهای مادی که می‌تواند مانعی در راه تحقق خواست‌های معنوی باشد گربه را معذور می‌داند: (همان: ۶۶)

۱۱- بت‌های ذهنی و خیالات فاسد

اویس وقتی خبر مردی را می‌شنود که از ترس مرگ، سی سال بر سر گور آماده خویش نشسته است و می‌گرید به گفته مولانا این مرد دچار خیال اندیشی است:

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند	زان سبب خسته دل و غم پیشه‌اند
----------------------------	-------------------------------

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۵۵۹)

به سراغ او می‌رود و به او می‌گوید گور خیال و حجاب تو از حق است. مرد با شنیدن این خبر به درون گور می‌افتد و جان می‌بازد و مرگ، او را از بت‌پرستی رها می‌کند. (عطار، ۱۳۷۷: ۳۲۳-۳۲۲)

عطار با بیان این حکایت به بت‌های ذهنی و خیالات فاسد سالکان طریق اشاره کرده، پیش از همه خود را هم بت‌پرستی می‌داند که بت‌هایش او را از درک حقایق مانع می‌آید.

۱۲- سخا

گفتن آسان و عمل کردن به مدعاها، بسی دشوار و گاه محال است. پس آنچه نفس انسان والا را به راه می‌آورد «صدق» در برابر «ریا» است. عطار این آموزه را با نقل حکایتی از شبلی (عارف شهیر قرن سوم) به مخاطبان انتقال می‌دهند: مردی نانوا، در حرف شیفته شبلی است اما او را ندیده و از راه شنیده‌ها به وی علاقه مند شده است. اتفاقاً شبلی روزی به دکان او می‌رود، نانی برمی‌دارد. اما کشید از دست او آن نانوا، نان که ندهم مر ترا ای بی‌نوا نان

شبلی نان را می‌گذارد و به راه خود ادامه می‌دهد. کسی به نانوا می‌گوید که او شبلی بود. مرد سر در پی او می‌نهد و او را می‌یابد. شبلی برای بخشیدن او از وی می‌خواهد که فردا مجلسی بیاراید و میهمان‌های بسیاری را دعوت کند. نانوا چنین می‌کند. در آن مجلس کسی به شبلی می‌گوید تمییز دوزخی و بهشتی برایش آسان نیست. عطار صاحب دعوت خویش را نمونه بارز دوزخیان معرفی می‌کند. (همان: ۹۰)

۱۳- ترک دنیا

دنیا فریبنده است و آدمی با انتخاب آن ناگزیر تمام راه‌های خود را به مقصد اصلی قطع می‌کند. اگر نگوییم بهره‌گیری از دنیا و در همان حال تمرکز بر اندیشه، از هر دستی که باشد، محال است دست کم آن قدر دشوار است که تنها اسطوره‌های مقاومت در برابر دنیا مثل ابراهیم ادهم، قادر به انتخاب این راه‌اند.

عطار با توسل به داستان ابراهیم ادهم و خضر که راه ترک پادشاهی و انتخاب راه حقیقت را به وی نمود، مخاطب را به وانهادن دنیا برای اهلش، فرامی‌خواند.

خضر در گفت‌وگویش با ابراهیم ادهم به وی یادآور می‌شود که آن چه او کاخ و ملک خویش می‌نامد، کهنه رباطی بیش نیست. ابراهیم با شنیدن این حرف چنان متحول می‌شود که دست در دامن خضر می‌زند و از او هدایت می‌خواهد. او از پادشاهی این جهان که اصلش گدایی است در می‌گذرد تا به چهره ای برجسته در عالم عرفان تبدیل شود. (همان: ۲۲۷)

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۱۰۳

همین اندیشه را عطار در حکایت یحیی معاذ هم آورده است. یحیی در راه، دهی خرم می‌بیند و کسی برای آن که یحیی را متوجه ده نماید می‌گوید «که هست این ده دهی خوش» اما یحیی باغ ملکوت؛ یعنی دل را خوش تر می‌داند زیرا خوشی‌ها و خرمی‌های عالم مُلک، ابزار فریب و زود گذر است. (همان: ۲۷۰)

نگاه سیاسی و اجتماعی عباسه، عارف وارسته به دنیا چون مردار و دنیاخوارگان را چون حیواناتی نگریسته است که هر یک به ترتیب، پس مانده قوی‌تر را می‌خورد. ابتدا شیران شکار می‌کنند و آن را می‌خورند و پس مانده آنان را پلنگان و پس مانده پلنگان را سگان و گرگان و پس مانده سگان و گرگان را کلاغان و پس مانده کلاغان را جُعل (سوسک) و پس مانده جُعل را موران می‌خورند تا از آن مردار استخوانی خشک باقی می‌ماند. عباسه از سخن خویش رمزگشایی کرده، شیران را پادشاهان، پلنگان را امیران، سگ و گرگ را عوانان، کلاغان را شاگرد عوانان، جُعل را عامل مال و مور را اهل بازار معرفی می‌کند و سپس به مخاطب می‌گوید. بنگر که تو از این میان کدامی؟ (همان: ۲۷۰)

۱۴- کم‌خواری و جان‌پروری به جای تن‌پروری

کم‌خواری با جان‌پروری که مقابل تن‌پروری است در پیوندی مستقیم قرار دارد. کم خوردن یکی از ریاضت‌های معمول در میان اهل طریقت و از ابزارهای مفید و مؤثر خودسازی است. در الهی‌نامه کم‌خواری در قالب حکایتی ژرف مطرح می‌شود. حسن بصری به دیدار رابعه می‌رود و می‌بیند که بسی بز کوهی و آهو به گردش صف زده‌اند و با دیدن حسن از گرد او پراکنده می‌شوند. (همان: ۱۱۷)

وقتی حسن راز این گریز و حوش از گرد رابعه را جویا می‌شود، رابعه می‌پرسد چه خورده‌ای؟ حسن می‌گوید پیاز و پیه. رابعه هم کم و هم کیف غذای حسن را عامل گریز و حوش دانسته، می‌گوید: نه فقط به دلیل خوردن حیوانی؛ بلکه بیش‌تر به دلیل زیادخواری است که این حیوانات از تو می‌گریزند. به گفته عطار پر خوران غذای گرم‌های گور خویش را تأمین می‌کنند! عطار در احوال رابعه آورده است که او هفت روز طعام نخورده و به غایت ناتوان شده بود. اما وقتی آرزو کرد چیزی بخورد و روزه بگشاید به سراغ کاسه غذایی که همسایه آورده بود رفت. اما گریه آن را، ریخت و تا خواست از کوزه آب بنوشد کوزه هم افتاد و شکست! آهی جگر سوز برکشید و گفت خدایا بلاهای بسیاری را در راه تو تحمل کردم. دیگر «ازین بیچاره مسکین چه خواهی»

خداوند در پاسخ او می‌گوید: اگر تسلیم شدن به نیاز درون را می‌خواهی «به تو بخشم من از مه تا به ماهی». اما در این صورت اندوه چندین ساله خویش را از دلت بیرون خواهم برد. (همان: ۱۵۱-۱۵۰)

۱۵- پاکبازی

از بوسعید نه تنها در اسرارالتوحید؛ بلکه در منابع دیگر نیز بسیار سخن گفته و آموزه‌های او را برجسته کرده‌اند. یکی از شگردهای او در باز نمود اندیشه‌های عرفانی، بهره‌گیری اوست از روی دادها و مسایل جاری زندگی. عطار در یکی از حکایت‌های الهی‌نامه نقل می‌کند که شیخ مهنه در راه گروهی را دید که کسی را به دوش گرفته می‌بردند. شیخ پرسید کیست؟ «گفتند این یگانه، امیر جمله اهل قمارست.» شیخ از آن مقام می‌پرسد که این امیری به چه یافتی؟ امیر مقامران می‌گوید: «ای شیخ! به راست باختن و پاک باختن. شیخ نعره‌یی بزد و گفت: راست باز و پاک باز و امیر باش.» (منور، ۲۱۶: ج ۱، ۱۳۷۶) عطار با شنیدن پاسخ مقامر،

بزد یک نعره شیخ و گفت دانی که دارد پاک بازی را نشانی
امیرست و سرفراز جهانست که کژبازی بلای ناگهانست
(عطار، ۱۳۷۷: ۲۶۳)

۱۶- مرگ و ترس از آن

برخی می‌گویند: «زندگی هر چند نارسانا و نادلپسند باشد باز از مرگ بهتر است. مرگ بدترین پتیاره‌است. مشکل مشکل‌هاست، حل ناشدنی است.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۲: ۲۱۶)

اسپینوزان گفته است که «انسان خردمند نباید به مرگ ببیند.» او باور دارد که انسان فرزانه «به مرگ نمی‌اندیشد». ولی مگر می‌شود این بزرگ‌ترین تهدید و خطر هستی انسان را هر روزه پیرامون خود ببیند و بتواند نبیند؟» (صنعتی، ۱۳۹۰: ۳۳)

ویل دوران زمان فرا رسیدن مرگ را این گونه به تصویر می‌کشد: «اکنون مرگ بالای سر اوست و در کامش شرنگ کرده است، خونس را می‌افسرد، دلش را می‌ترکاند، نفسش را بند می‌آورد و مرگ «پیروز» می‌گردد.» (دورانت، ۱۳۸۹: ۴۷۰)

بنابراین تمام آدمیان به مرگ، این نقطه پایان زندگی این جهانی می‌اندیشند و ناگزیر دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به آن در اذهان مختلف شکل می‌گیرد: «انسان در برابر راز هولناک مرگ و میرایی‌اش، رو در روی این ابوالهول، راه و رفتارهای گونه‌گونی پیش می‌گیرد تا خود را از اندوه زادن و به جهان آمدن تسلی دهد.» (اونامونو، ۱۳۹۱: ۸۸)

آموزه‌های عرفانی پیران در الهی‌نامه عطار / ۱۰۵

اما ترس عارفان از مرگ ترسی است متفاوت. آنان نه از خود مرگ؛ بلکه از آن چه با وقوع آن روی می‌دهد هراسان‌اند. به سخن دیگر، از این که نمی‌دانند سر انجام کشتی آنان از قلب طوفان و امواج نا پیدای کران حیات به ساحل نجات می‌رسد و یا به ورطه غرقاب می‌افتد، می‌هراسند. عارف سعادت و شقاوت آدمی را وابسته به مشیت الهی می‌داند و بر این باور است که هیچ کس از این راز آگاه نیست:

ولی امید این سرگشته آنست که حفظ حق در آندم حرز جانست
(همان: ۳۳۲)

نتیجه‌گیری:

به طور کلی، از آگاهی‌هایی که عطار از رهگذر حکایت‌های عارفان در اختیار ما می‌گذارد نتایج زیر به دست می‌آید:

عطار «عقل» را برای تأمین معیشت لازم می‌داند اما به باور او عقل معاش ابزار مناسبی برای وصول به حق نیست. بنابراین «عشق» را در برابر آن می‌نهد و زمینه را برای ورود به بحث «ناهشیاری» که در کشف حقایق مفید و موثر است فراهم می‌آورد؛ زیرا در ناهشیاری است که «معنا و باطن» برجسته می‌شود. به همین دلیل عطار ما را از استغراق در «صورت» و بی‌توجهی به معنا بازمی‌دارد. او سه مرحله «خامی، پختگی و کمال» را برای وصول به حق مطرح می‌کند. به گفته او توانایی بر ارایه کرامات، محصول رسیدن به کمال است اما به قطعیت «رسیدن» باور ندارد و به همین دلیل از نوعی «جبر و نامعین بودن سعادت و شقاوت آدمی» سخن می‌گوید. در همین جاست که «ترس از مرگ و هراس از عقوبت آدمی در آخرت» پیش کشیده می‌شود.

عطار خود پیروی راه دان است و بر پایه تعلیمات خویش دریافته است که سالک نمی‌تواند بدون استعانت «پیر» طی طریق نماید اما برای آن که مخاطب او فریب لباس صوفیان را نخورد، پیوند میان لباس صوفیان و انتظارات مردم از آن را مطرح می‌کند.

بهترین توصیه‌های او به مخاطب در «پاکی» است. آن قدر که به باور او گناه می‌تواند «ابرها» را از بارش بازدارند. برای پاک بودن باید از «دنیا» رست و با «توکل» به «رحمت الهی» امیدوار بود. اگر این‌ها پذیرفته شود او به مخاطب «کم‌خواری» «تجرّد»، «کم‌آزاری»، حتی در باب حیوانات را توصیه می‌کند. البته در اجرای تمام این‌ها «اعتدال» را شرط اول می‌داند. اگر چه عطار به «نیاز»‌های مادی که از اسباب عمده انحراف است بی‌توجه نمی‌ماند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۷۷)، مترجم مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ اول، تهران، نشر آینده.
- ۲- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۴۲)، نیشابور و خیام، مجله غما، سال شانزدهم، شماره سوم.
- ۳- اونامونو، میکال، (۱۳۹۱)، درد جاودانگی، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ نهم، انتشارات ناهید.
- ۴- بورکهارت، تیتوس، (۱۳۷۰)، رمز پردازی، مترجم: جلال ستاری، چاپ اول، تهران، سروش.
- ۵- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۴)، دیدار با سیمرخ، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- ثروتیان، بهروز، (۱۳۷۸)، طنز و رمز در الهی‌نامه، چاپ اول، تهران، حوزه هنری پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- ۷- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۶)، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران دانشکده ادبیات و علوم انسانی سازمان لغت‌نامه.
- ۸- دورانت، ویلیام، (۱۳۸۹)، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب خویی، چاپ ۲۲، انتشارات علمی.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، جستجوی در تصوف، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۰- -----، -----، (۱۳۸۶)، صدای بال سیمرخ، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۱- -----، -----، (۱۳۶۲)، با کاروان حله، چاپ پنجم، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.
- ۱۲- سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۸۹)، کلیات، به اهتمام: محمدعلی فروغی، چاپ پانزدهم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۳- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ نهم، انتشارات طهوری.
- ۱۴- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۹۲)، عوارف المعارف، مترجم ابو منصور بن عبد المومن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- صنعتی، محمد، (۱۳۹۰)، درآمدی به مرگ در اندیشه غرب، مجموعه مقالات ارغنون (مرگ)، چاپ سوم، سازمان چاپ و انتشارات.
- ۱۶- صنعتی‌نیا، فاطمه، (۱۳۶۹)، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی‌های عطار نیشابوری، چاپ اول، تهران، انتشارات زوآر.

- ۱۷- عزالدین کاشانی، محمود، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، موسسه نشر هما.
- ۱۸- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۷)، الهی نامه، تصحیح و مقدمه: شفیع کدکنی، چاپ دوم، انتشارات سخن.
- ۱۹- -----، -----، (۱۳۷۷)، الهی نامه، تصحیح و مقدمه: عطالله تدین، انتشارات تهران.
- ۲۰- -----، -----، (۱۳۸۳)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ اول، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۱- ماسه، هانری، (۱۳۶۴)، تحقیق درباره سعدی، مترجمان: حسن مهدوی اردبیلی، غلامحسین یوسفی.
- ۲۲- منور، محمد، (۱۳۷۶)، اسرارالتوحید، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۲۳- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۹۱)، مثنوی، به اهتمام: رینولد الین نیکلسون، چاپ هجدهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۴- نجم‌الدین رازی، ابوبکر، (۱۳۷۱)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵- نصر، سیدحسن، (۱۳۸۲)، آموزه‌های صوفیان، چاپ اول، تهران، انتشارات قصیده سرا.
- ۲۶- نوپا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، نشر مرکز دانشگاهی.
- ۲۷- یوسفی، غلامحسین، (۱۳۷۰)، چشمه روشن، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی.