

سیر و سلوک عرفانی در دستگاه فکری عطار و سهروردی (باتکیه بر منطق الطیر، مصیبت نامه و مونس العشاق)

دکتر رضا اشرف زاده^۱

استاد و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد مشهد

لیلا بیرانوند

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد مشهد

(تاریخ دریافت: 1396/1/18 تاریخ پذیرش: 1396/7/15)

چکیده

عطار و سهروردی دو اندیشمند، یکی در حوزه ی عرفان و دیگری در عرصه ی فلسفه، در باب موضوع هستی شناسی و آفرینش جهان هستی و دستیابی به حقیقت، نظراتی شبیه به هم دارند. هر دو سلوک عملی، شهود و مکاشفه ی روحانی را، برای شناخت حقیقت لازم و اصلترین شیوه می دانند و در مقابل، ابزار عقل را، در این مسیر کافی و کارآمد نمی دانند. در نظام معرفتی ایشان، خودشناسی و معرفت نفس، نقش بسزایی دارد و این مهم از طریق تهذیب نفس و سفرهای روحانی امکان پذیر است. این سفر با خودشناسی آغاز و به خداشناسی ختم می شود. مقامات و مراحل عرفانی عطار در مثنوی های «مصیبت نامه» و «منطق الطیر» - جدای از تفاوت های که در دو مقوله ی عشق و معرفت مشهود است - با رساله ی «مونس العشاق» سهروردی به خوبی قابل انطباق است. در نظام هستی شناسی این دو متفکر، جهان هستی، تجلی و بازتاب آن حقیقت واحد است که در تصویرپردازی های خلاقانه و خیال بافانه ی آنان در قالب شخصیت هایی، همچون سیمرغ، حسن و خورشید ممثل شده است. در این مقاله، دیدگاه سهروردی و عطار به طور سنجشی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه گان کلیدی: سیروسلوک، مقامات عرفانی، هستی شناسی، مصیبت نامه، منطق الطیر و مونس العشاق.

مقدمه

از اولین طلّیعه ی تاریخ تاکنون، هرگاه انسان خود را فارغ از هیاهوی جهان ماده، در مقابل عظمت بی کران حقیقت هستی، تنها احساس می کرد، بین حقیقت ذات خویش و جهان مادی، نوعی دوگانگی و افتراق می دیده است. انسان هیچ گاه از اندیشه ی جهان زیرین و زبرین، عالم علوی و سفلی فارغ نبوده است و تأثیرشگرف این نگرش، در همه ی مظاهر فرهنگ و تمدن او، بازتاب گسترده ای یافته است. از مثل افلاطون و اندیشه های نوافلاطونیان در باب قدم ارواح گرفته، تا رساله الطیر های فلاسفه ی اسلامی، همه و همه نشان از اندیشه ی هبوط روح و غربت انسان، در جهان ماده دارند. غربتی که روح علوی را روانه ی زندان دنیا ساخته و در اسارت جسم، به ادنی مرتبه ی اسفل سافلین تنزل داده است.

ای روح در این عالم غربت چونی
بی آن همه پایگاه و رتبت چونی
سلطان جهان قدس بودی و کنون
در صحبت نفس شوم صحبت
(عطار، 1375: ص 135)

حقیقت انسان، از دیدگاه عموم فلاسفه و عرفا، روح یا نفس ناطقه ی او است. جوهر مجرد و ملکوتی که، از جنس عالم امر است و با جوهر جسم، در ذات و هویت متفاوت است. «بدان که خداوند متعال به کمال قدرت و حکمت خویش، انسان را از دو جوهر مؤتلف گردانیده... یکی از آن دو، جوهر روح است، جوهر بسیط نورانی، وحدانی الذات لطیف شریف، دارای حیات و حرکت ... و جوهر دوم، جسم است، جوهری متحیز مفتقر به ماده ی هیولانی، متقوم به عنصر ظلمانی.» (جنیدی، 1369: 79) ائتلاف این دو جوهر متقابل و متباین، با توجه به

داستان خلقت آدم در قرآن، مربوط به زمانی است که آدم و حوا، برخلاف دستور الهی به وسوسه شیطان، از شجره ی ممنوعه، می خوردند و به خطاب «اهبطوا» از بهشت رانده می شود. و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدوکم فی العرض مستقرو متاع الی حین (آل عمران، 36، 35)

طایر قدسم چه دهم شرح فراق که در این دام گه حادثه چون افتادم

من ملک بودم فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(حافظ، 428:1371)

اندیشه ی هبوط انسان بر این پایه استوار است که انسان، نخست در جهانی برون و برتر، در جوار رحمت حق بوده و بر اثر گناهی، به عالم ماده تبعید شده است.

جانهای خلق پیش از دست و پا می پریدن از وفا اندر صفا

چو به امر اهبطو بندی شدند حبس خشم و حرس و خرسندی شدند

(مولوی، 1387: دفتر ششم و 625)

تبعید روح آدمی از عالم امر - حرکت از بقاء و تجرد به سوی عالم فنا و هیولا - سفری است از نورانیت لایتناهی جبروت، به سوی کدورت عالم ناسوت، تنزل از مرتبه احسن الخالقین به ادنی درجه ی اسفل سافلین. روح مجرد در عالم ملکوت، کوچکترین سنخیت و نسبتی با حقارت جهان ماده و تنگنای جسم و قالب ندارد. «اسارت و غربت روح قدسی، از آنجا ناشی می شود که روح به عالم امر تعلق دارد و تعلقی که به جسم و عالم ماده دارد، جز نوعی اسارت یا تبعید نیست. در واقع برای طوطی جان همه آنچه دنیا را قفس می سازد، ناطقه اودر مفهوم تجرد و جوهری آن است.» (زرین کوب، 624:1364)

اودر سیر نزولی خویش از مقام وحدت، به کثرت عالم ماده، پایین آمده است؛ اکنون باید از خاک شروع کند تا به افلاک رسد. تنها بازمانده ی او از این سفر، خاطره ی ازلی است که در درونی ترین لایه های او نهفته است. اولین گام اودر این سیروسلوک، آگاهی و یگانگی باروحی است که از حیات رب العالمینی در آن دمیده شده بود که «من عرف نفسه فقد عرف

ربه» (تمیمی آمدی، 1366:323) چه «وقتی انسان نتواند حقیقت خویش را بشناسد، چگونه می تواند اشیای محسوس خارج از خود را امور غیر محسوس را بشناسد.» (سهروردی، 1373: 3-19 و 20)

داستان تبعید انسان و حکایت این دوری و هجران و شکوه ها و دل‌تنگی های او در این غربت غربی¹ و تلاش او برای بازگشت به موطن مألوف، در تاریخ، فلسفه، هنر و ادبیات، به ویژه در ادبیات عرفانی بسیار گسترده و پرشاخ و برگ است؛ بطوریکه زیربنای بسیاری از صورخیال، رمز و نمادهای زبان شاعران عارف و عارفان شاعر مارابه وجود آورده است. در این میان شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، که به حق سرآمد شاعران عارف قرن ششم هجری است، در آثار مکتوب خود بیش از سایرین از دردمندی و اشتیاقی که جانمایه ی سفرهای روحانی اوست، سروده است؛ به حدی که عطار را «شاعر سفرهای روحانی دانسته اند. منطق الطیر او، که به ظاهر، سخن از پرواز مرغان به سوی سیمرغ دارد، در معنی رمزی است از سلوک عارفان و سیر معنوی ایشان، در طریق معرفت و مصیبت نامه سفری است روحانی، با قلمروهای دیگر و از مسیری دیگر، اما به سوی همان مقصد که در منطق الطیر دیده می شود و پایان هر دو سفر یکی است.» (شفیعی کدکنی، 1388:35)

شیخ شهاب الدین سهروردی، فیلسوف و حکیم اشراقی، نیز اندیشمندی است که سالها در راه حکمت و فلسفه جهد کرده و با زیر و زبر حکمت مشایی به نحو کاملی آشناست؛ اما ضمیر بیدار و روح متعالی وی، فلسفه ی مشایی را به تنهایی برای طی طریق و وصول به معرفت شهودی، کافی نمی داند و او را ناگزیر می سازد که گام در راه اشراق و عرفان گذارد و عرفان ایرانی و اسلامی را آنچنان با فلسفه ی برهانی درآمیزد، که او را بنیانگذار حکمت نوین در تاریخ حکمت و فلسفه ی ایران زمین می دانند. او هم فیلسوف است هم عاشق؛ شیخ اشراق، سیر معرفتی خود را با استدلال و براهین عقلانی آغاز می کند و با سلوک عملی و شهود عرفانی،

به سرمنزل مقصود می‌رساند. بنیاد حکمت اشراقی اودرواقع «برقراری پیوندی عمیق میان فلسفه و تصوف و عقل و دل بود» (پورنامداریان، 1389: 48)

شیخ اشراق نیز همچون عطار، در قالب دانستانه‌های رمزی، از زبان حیوانات، پرندگان، افراد ناشناس گمنام، شخصیت‌های تاریخی و خیالی در قالب گفتگو، مفاهیم بلند عرفانی، رامطرح می‌کند. تمایل به رمزگرایی و سمبلیسم، در ادبیات صوفیانه از آن جهت هست که «موضوع معرفت صوفیانه، خارج از دایره‌ی محسوسات و نیز قلمرو عقل است؛ و از سوی دیگر واسطه و آلت رسیدن به این معرفت، دل یا روح یا نفس انسانی است که خود نیز، امری بیرون از دایره‌ی ادراک حس و عقل است ... پیداست چنین تجربه‌ای، شخصی و عاطفی و باطنی است. بنابراین بیان چنین تجربه‌ای، بسیار دشوار و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست. چراکه ما مجبوریم این تجربه‌ی شخصی و غیرحسی را با کلماتی بیان کنیم که، مولود تجربه‌های حسی و مناسب‌ادای معانی عمومی است.» (پورنامداریان، 1389: 52) «برخی پژوهشگران دلیل رمزپردازی آثار سهروردی را زیبایی کلام، افزایش بلاغت، تهییج کلام و کتمان اسرار دانسته‌اند.» (سیدعرب، 1378: 40)

داستان‌ها، فقط محملی هستند تا این مضامین والا چونان عروسانی آراسته، جلوه‌آرای باغ آفرینش شود؛ آنکس که ذره‌ای هوش و فراست دارد، دانه‌ی معنی را از لابلای این عناصر رازناک دریافت کرده و پوسته‌ی ظاهری را رها می‌کند.

ای برادر قصه چون پیمانه‌ای است
معنی اندر وی بسان دانه‌ای است
دانه‌ی معنی بگیرد مرد عق
ننگرد پیمانه را گر گشت نقل
(مولوی، 1386: دفتر دوم 281)

در میان آثار سهروردی، رساله‌ی مونس العشاق (= فی حقیقه العشق 2) سهروردی بازبانی رمز آلود، در قالب داستانی کاملاً عاشقانه، سلوکی عارفانه را در قوس نزولی و صعودی، به نمایش می‌گذارد، که با مقامات و منازل سفرهای معنوی عطار، قابل انطباق است. مثنوی

های مصیبت نامه و منطق الطیر و رساله ی مونس العشاق، اشاره به تجارب روحانی است. هرسه اثر گزارش سفری معنوی است، که حاصل ژرف ترین تأملات عرفانی مسافریا سالکی است که « به تأویل دیگر همان «من» حقیقی انسان یا نفس ناطقه است، که در این زندان تن اسیر شده است.» (پورنامداریان، 1382: 393) و در گریز از جهان مادی و پیوند به عالم معنی و اتصال به ذات حق، به بال خیال، دردنیای پهناوراندیشه غوطه وراست. مضمون و محتوی هرسه مکتوب، یکسان است؛ ولی ساختار و نحوه ی بیان و پرداخت آنها متفاوت است. وجود مشابهت های قابل توجه در این آثار، سبب گردید تا دیدگاه های سهروردی، فیلسوف عارف با نظریات عطار، شاعر عارف مقایسه گردد؛ حاصل این قیاس، وجوه مفارقات و مشابهاتی است که از سه جهت مورد بررسی و مداقه قرار گرفته شده است.

الف - ساختار، شیوه ی بیان و رمزگویی: یکی از بنیادین ترین سئوالاتی که همواره ذهن بشر را بخود مشغول داشته است، مسئله ی روح، هبوط و غربت و اسارت آن در جهان ماده و چگونگی بازگشتش به اصل است. علمای دین، فلاسفه ی بزرگ، عارفان دل سوخته، هریک به نوعی به این موضوع پرداخته و در این زمینه داستان ها نگاشته اند. در بیان این داستان ها از انواع شگردهای زبانی از قبیل تمثیل، رمز، زبان حال... استفاده شده است. هریک از این اندیشمندان به تناسب مضمون و صورت قصه، شیوه ی مناسب و متفاوت از دیگران، برای اثرگذاری بیشتر در مخاطب انتخاب کرده اند. یکی از بهترین نمونه های این داستان ها، منطق الطیر عطار است؛ که با بازی کلامی بسیار باشکوه «سیمرغ» و «سی مرغ» همراه است. منطق الطیر سفرنامه ی مرغانی است که در جستجوی سیمرغ، پادشاه مرغان، به رهبری و دستگیری هدهد، سفری را آغاز می کنند. در آغاز سفر، شمار این مرغان بسیار است؛ اما در هر مرحله، گروهی از مرغان از راه بازمی مانند و به بهانه هایی پا پس می کشند، تا اینکه پس از عبور از عقبه ها و گذرگاه های صعب و خطرناک هفت گانه، از آن گروه انبوه مرغان،

تنها «سی مرغ» باقی می ماند تا در قله ی قاف با «سیمرغ» ملاقات کنند. این «سی مرغ» با نگریستن در آینه ی حق، در می یابد که سیمرغ در وجود خود آنهاست. استفاده از نمادهای حیوانی برای تعالیم اخلاقی، در ادبیات ایران و هند سابقه طولانی دارد. عطار نیز از پرندگان و ایفای نقش آنها، به منظور بیان مفاهیم بلند عرفانی و آموزه های اخلاقی، بهره جسته است. منطق الطیر، اثری کاملاً نمادین و رمزی است. داستان پرندگان و سفرنامه ی آنها، تمثیلی برای نمایاندن تلاش و تکاپوی روح مهجور، برای بازیافتن خود و دیدار با خویشتن خویش است. در اینجا حکایت روح و سرکشتگی او، جدای از قصه ی پرندگان است؛ یعنی اینکه داستان پرندگان در خارج از ذهن عطار وجود داشته است، هنر عطار در بکارگیری این قصه، آن هم به نحوی بسزا، برای بیان مقاصد و آموزه های خویش است؛ از این رو تمامیت داستان بیانگر موضوعی غیر از آنچه می نماید، است، و شخصیت های آن نیز، نمادهایی است برای باز نمودن اشخاصی غیر از قهرمانان داستان. هر یک از پرندگان نماینده ی یک تفکر انسانی و باز نمودن روح سرگشته و حیرانی است که در جستجوی سیمرغ حقیقت و بازگشت به اصل خویش، به مدد و دستگیری هدهدی، راهبر و راهنما، نیازمند است. خطاب عطار به مرغان، در پیش درآمد و مقدمه گونه ای که قبل از شروع داستان بیان می کند، خطاب به روح است، که با داشتن استعداد در زندان جهان و تن اسیر است. در این مقدمه «شاعر با صفات صوری یا معنوی یا فرهنگی مرغان و یا حتی گاهی تشابه اسمی آنان با شخصیت های اساطیری بانازک خیالی، بهانه ای برای ساختن زمینه ای پیدامی کند، که از طریق آن موفق می شود، پیام های خود را مبنی بر ترک تعلقات و گسستن رشته های اسارتی، که نفس بردست و پای هر مرغ روح نهاده است، سفارش می کند.» (پورنامداریان، 1374: 25)

آدمی به طبع از شرایط یکنواخت گریزان است و رمزگرایی در تعلیم، از یکنواختی کسل کننده می کاهد. از این رو عطار از تمثیل مدد می گیرد، تا حدیث مکرر غربت غربی روح را، جلایی

تازه بخشد و در پرده ای دیگر به خوانندگانش عرضه دارد. در مصیبت نامه همین سفر، با همان مقصود، اما بانقشه ای متفاوت طرح ریزی شده است. سالک فکرت، از عالم علوی و ملائکه ی مقربین جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل آغاز می کند؛ او به دنبال گوهر مراد و مطلوب حقیقی خویش، پس از دیدار با عرش، حمله ی عرش، لوح و کرسی به تمام کائنات از جماد و نبات و حیوان گرفته، تا انبیای الوالعزم رجوع می کند و با هر یک راز خود را در میان می گذارد و ماجرای طلب خویش را ابراز می کند. بالاخره این مسافر سرگشته پس از عبور از مراتب خلقت و اطوار آفرینش، سراخلاص بر آستان عبودیت و بندگی شخصی می گذارد، که اسرار توحید و عشق الهی را، به جهانیان آموخته و تشنگان حقیقت را از زلال معرفت خویش سیراب نموده است. سالک فکرت به توصیه ی پیامبر خاتم، سیرانفسی راپیش می گیرد و در نقطه ی پایانی این سلوک، درمی یابد که آنچه عمری در طلب آن، آفاق و انفس را گشته است، جز در درون ذات او نبوده است.

«مصیبت نامه» مهمترین مثنوی عطار است، که در آن موضوع زبان حال به تفصیل مطرح شده است. (پورجوادی، 1385: 244)

مسافر این داستان سالک فکرت است. این سفر در ساحت اندیشه و جهان لایتناهی فکر، شکل می گیرد. در این جا قصه، جدای از ایده و اندیشه ی عطار نیست، بلکه عطار در جای جای این قصه زندگی کرده است و لحظه لحظه های این سفر را تجربه کرده است. «دیدار با این موجودات در عالم مکاشفه و از راه شهود نیست، بلکه از راه تفکر است.» (پورجوادی، 1385: 244) فکری که هویت عقلانی ندارد؛ فکری که مستفاد از ذکر و برخاسته از لطافت دل است.

راه رو را، سالک ره، فکراوست
فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست
سالک فکرت که در کار آمده ست
نه ز عقل، از دل، پدیدار آمده ست
(عطار، 1388: ص 159)

عطار خود اذعان دارد که گفتگو و پرسش و پاسخ وی با این موجودات، اعم از ملک و ملکوتی، به زبان حال است.

آن که سالک یا ملک گوید سخن	وز زمین و آسمان جوید سخن
یا گذر بر عرش و بر کرسی کند	یا از این و آن سخن پرسى کند
استفادت گیرد او از انبیا	بشنود از ذره ذره ماجرا
از زلفان حال باشد آن همه	نه زلفان قال باشد آن همه

(عطار، 1388: ص 158)

رساله ی مونس العشاق، داستانی است متافیزیکی، که شخصیت های اصلی داستان عبارتند از: عقل، حسن، عشق و حزن. قهرمانان این داستان همچون مصیبت نامه، نه انسان است نه حیوان، بلکه مفاهیم انتزاعی و ویژگی های نفس انسان است. داستان اصلی با چگونگی خلقت حسن و دو برادر او یعنی عشق و حزن، و رابطه ی آنها با عقل آغاز می شود. در بخش دیگری، پس از هبوط حسن، عشق و حزن، از عالم امر، به دنیای خاکی، این سه باشخصیت های قرآنی، به ترتیب یوسف، زلیخا و یعقوب دیدار می کنند. عشق به همراهی زلیخا و حزن در معیت یعقوب، از کنعان در جستجوی حسن راهی مصر می شوند. در نهایت این سه برادر با دیگر، همدیگر را در دنیای مادی و مجازی ملاقات می کنند.

در این رساله، داستان نه بصورت تمثیلی بیان شده است نه بصورت رمز. شخصیت های اصلی این داستان حسن، عشق و حزن، مفاهیم انتزاعی هستند، که نماینده ی هیچ چیز و هیچکس نیستند. قهرمانان این داستان درباره سرگذشت خود، به زبان حال سخن می گویند. شگرد بیانی سه‌رودی در این رساله زبان حال است. حتی زمانی که با شخصیت های داستانی قرآن (زلیخا، یوسف، یعقوب) دیدار می کنند، این خود عشق است، که ازدوری حسن، صبر از کف داده است و این حزن است که با یعقوب، بر سجاده ی صبر می نشیند. حضور آنها

درکنار این شخصیت های انسانی و قرانی به معنی جاندارانگاری و تشخیص نیست، بلکه هریک از این اشخاص تنها مظهر و مجلای این مفاهیم انتزاعی هستند.

ب - مبدأ و مقصد سلوک : عرفا مجموعه ی نظام هستی را به شکل دایره ترسیم می کنند. و آن را «دایره ی وجودیه» می نامند. (امینی نژاد، 1390: 535) دایره ی وجودی از حق تعالی شروع می شود و به وجود مقدس او نیز ختم می شود. حرکت بر این دایره از بدایت تا نهایت، به دو بخش تقسیم می شود، که از آن به قوس «صعودی» و «نزولی» تعبیر می کنند. قوس نزولی، از مقام وحدت به کثرت تنزل می کند و هر اندازه که شیء بیشتر تنزل کند، از مقام احدی دورتر می شود و تعیین و تکثر در آن بیشتر می شود. «ابتدای قوس نزول، خداوند و انتهای آن بنا بر نظر فلاسفه، هیولای اولی و بنابه نظر عارفان، انسان است و پایان قوس صعود، خداوند متعال است.» (امینی نژاد، 1390: 540-563) در قوس صعودی، عکس آن اتفاق می افتد؛ شیء مادی به تدریج به تجرد می رسد. شیخ محمود شبستری نیز، سیر و سلوک را دو نوع می داند: یکی سیر مبدأ یا رجوعی که از عالم وحدت به کثرت است و دوم سیر عروجی که رفتن از کثرت به وحدت و نهایتاً مقام فنا فی الله و نائل گشتن به مقام انسان کامل است.

به عکس سیر اول، در منازل رود تا گردد او انسان کامل

(شبستری، 1368: 79)

در این مرحله از سیر، انسان در هر مرتبه از مراتب سلوک با پالایش و والایش وجود، یک مرحله از تعیین و تکثری که در قوس نزولی پذیرفته است، و او می نهاد تا در نهایت به مقام تجرد باریابد.

بزرگانی که در زمینه ی سیر و سلوک و سفرهای روحانی آثاری تدوین کرده اند، به این حرکت و سیر دورانی توجه داشته اند، اما هریک بنابه ذوق و به تناسب موقعیت، به تمام یا بخشی از این «دایره ی وجودیه» پرداخته اند. غایت و نهایت سلوک انسانی، پس از طی مقامات، انسلاخ از صفت بشری و تعیین خودی، و وصول به پیشگاه حقیقت لایزال الهی است

؛ این فرجام و سرانجام تمام کتبی است که به سیروسلوک و سفرهای معنوی پرداخته‌اند. آنچه این آثار از یکدیگر متمایز می‌کند - از نقطه نظر مبدأ و مقصد - نقطه‌ی آغازین و بدایت سفر است. چراکه در سیر نزولی گزینش و انتخاب مطرح نیست؛ اما سلوک در قوس صعودی، امری اختیاری و انتخابی است. هرچند که داعیه‌ی آن، در ضمیر همه موجودات به ودیعه نهاده شده است.

در منطق الطیر، سیروسلوک از آمادگی سفر مرغان آغاز می‌شود؛ درست همان لحظه‌ای که پرندگان جان، خلاء و کمبود شاه حقیقت را در اقلیم وجود خود احساس می‌کنند؛ و در طلب او، دل به راهبری هدهد سپرده و عزم آن دارند، تا دوشادوش پیر خود، از عقبه‌ها و گردنه‌های پرتعب سلوک گذر کرده، تا شاید پس از پالایش خود، در قاف قلب خویش، سیمرغ حقیقت را نظاره‌گر باشند. حرکت مرغان از خاک به افلاک، و از برهوت جسم تا قله‌های رفیع حقیقت ملکوتی است. این آغاز سیر رجوعی و بدایت قوس صعودی است. راه‌نامه و نقشه‌ای که عطار در منطق الطیر طراحی می‌کند، نیمه‌ی دوم «دایره‌ی وجودی» را در ذهن ترسیم می‌کند.

در مصیبت‌نامه، سالک فکرت از عالم امر با جبرئیل شروع می‌کند و مراتب هبوطی و تنزل را یکی پس از دیگری طی می‌کند. به طوری که پس از دیدار با ملائکه‌ی مقرب و گذر از عرش، حمله و کرسی و لوح، سفر افلاک پیش می‌گیرد، آنگاه آهسته بر زمین فرود می‌آید و با جمادات و نبات و حیوان و در نهایت انسان، در صورت پیامبران اولوالعزم ملاقات می‌کند. پس از اتمام سیر آفاقی خود، به توصیه‌ی پیامبر اعظم در مراحل نهایی، سیر انفسی پیش می‌گیرد و سفر خود را با عبور از حس، خیال، عقل، دل و جان به پایان می‌رساند، و به این ترتیب مراتب سیر آفاقی و انفسی تمام می‌شود. و سالک فکرت در سفر فی الخلق و سیرالی الله با ذره‌ی اجزای هستی یکی می‌شود و به «سرّ جان بیننده» می‌شود.

سالک از آیات آفاق، ای عجب رفت با آیات انفس، روز و شب

گرچه بسیاری زپس و زپیش دید
هردو عالم را درون خویش دید
هردو عالم عکس جان خویش یافت
وز دو عالم جان خود را بیش یافت
چون به سرّجان خود بیننده شد
زنده ای گشت و خدا را بنده شد
(عطار، 1388:446)

در مصیبت نامه برخلاف منطق الطیر، به ظاهر، سلوک از عالم بالا شروع می شود، ولی حقیقت این است که، این سیر نزولی، در حقیقت عروج و معراج تلقی می شود؛ چون حرکت در جهت کمال و تعالی سالک است. برخلاف آنچه از ظاهر قصه برمی آید سلوک سالکِ فکرت، از جبرئیل شروع نمی شود. در حقیقت برای شناخت سالک فکرت باید، کمی عقب تر برگردیم، به نظمی رسد که سلوک سالک، خیلی پیشتر از آنکه در مصیبت نامه بیان شده، آغاز گردیده است. سالک سفرهای روحانی عطار، در الهی نامه، شریعت را پشت سر گذاشته است و در منطق الطیر، طریقت را تجربه کرده است. درست همان جایی که منطق الطیر تمام می شود و پرندگان به دست گیری پیر خود، خویشتنِ خویش را دیدار می کنند، سفر سالک فکرتِ مصیبت نامه، آغاز می شود. سالک فکرت نماینده ی هریک از سی مرغی است که در قاف معنویت، با ملکوت ارتباط برقرار کرده اند؛ به همین دلیل سلوک دردنیای مصیبت نامه، از عالم ملکوت آغاز می شود. پایان هر دو منظومه ی عطار، به خودِ سالک ختم می شود. تصویری شود، این بازگشت به خویشتن که در پایان هر دو اثر دیده می شود، به خلاف ظاهر، قدری باهم فرق داشته باشد؛ چرا که سالک فکرت باتوشه ای که در سفر قبلی خود در منطق الطیر کسب کرده بود، با خویشتن خویش روبه رو می شود.

رساله ی مونس العشاق، با نمون کامل دایره ی وجودی است. آغاز قصه، با قوس نزولی شروع می شود و در نهایت پله پله، مراتب قوس صعودی را تشریح می کند. هم سیر آفاقی دارد، هم سیر انفسی. سهروردی در سیر نزولی خود، از آفرینش عقل (اولین مخلوق) و به تبع آن خلقت حسن، عشق و حزن که مولود عقل اند، شروع و به اقامت حسن در پیکره ی آدم

خاکی، که پایین‌ترین مرتبه وجود است، ختم می‌کند. در پرده ای دیگر حسن، عشق و حزن در داستان یوسف و زلیخا متجلی می‌شوند. آن‌جا که حزن، پابه پای یعقوب و عشق، دوشادوش زلیخا، راهی مصر شده تا حسن را در کنار یوسف نظاره گر باشند، آغاز قوس صعودی است. اینان برای درآغوش کشیدن مطلوب، تن به بلا داده و راه درازی را از کنعان (سیرآفاقی) آغاز کرده «وبه میل گرسنگی، سرمه‌ی بیداری در چشم کشیده» و پس از «گسلیدن از چهارطاق شش طناب» (عالم ماده)، جهان کوچک (سیرانفسی) را پس پشت نهاده اند و در نهایت این قوس نیز با دیدار حسن در کنار یوسف، به پایان می‌رسد.

سهروردی اگرچه ذوق عرفان را چشیده است، اما از آن‌جا که فیلسوف است نمی‌تواند نسبت به جهان و هستی‌شناسی بی‌تفاوت باشد؛ به همین دلیل سیر خود را، از بدایت آفرینش و مبدأ اصلی آغاز می‌کند، و در انتهای قوس نزولی، به انسان می‌رسد. قوس نزولی از اسرار است. به همین دلیل مشایخ صوفیه هیچ‌اصراری در شرح و بیان آن ندارند؛ بلکه بیشتر همت خود را مصروف تشریح و تبیین قوس صعودی - که بدایت سیر روح است - کرده‌اند. عطارد نیز در هر دو سیاحت نامه‌ی خود، از انسان آغاز می‌کند و تمام سعی او آن است که، تا در قوس صعودی این روح جدا مانده از اصل را به سلامت به سر منزل مقصود برساند.

ج - مقامات و منازل : تعداد مقامات در عرفان - صرفاً نمادین است. در طریقه‌های متعدد عرفانی، تعداد مقامات ثابت و یکسان نیست؛ چنانکه خواجه عبدالله انصاری «صدمیدان»، ابوسعید «چهل مقام» و ابوانصر سراج «هفت مقام» و «ده احوال» را مطرح می‌کند. در منطق الطیر، پرندگان تا کوه قاف و رسیدن به سیمرغ؛ هفت وادی را باید پشت سر بگذارند. در حالی که در مصیبت نامه، تا رسیدن به مقصود، چهل مقام مطرح شده است. عطارد به تفکیک احوال و مقامات معتقد نیست؛ برخی از مقاماتی که مطرح می‌کند از نظر قدمای صوفیه، در زمره‌ی احوال ثبت شده‌اند. در مونس العشاق، جنبه‌ی عاشقانه‌ی قصه، به قدری غلیظ و پررنگ است که، مجال برای بروز و خودنمایی سفرهای متعددی

(آفاقی و انفسی) که سهروردی مطرح می کند، باقی نمی ماند. در سفرنامه های عطار، خواننده از آغاز می داند که سفری در پیش دارد و لحظه به لحظه با شخصیت های داستان، در این سیاحت و سفر همراه است. اما در مونس العشاق، دل‌تنگی های عشق و آه و ناله های حزن، آنقدر خواننده را متأثر و با خود همراه می کند که، اگرچه همپای قهرمانان داستان، تارسیدن به معشوق، از کنعان تا مصر، سفر می کند و سختی های راه را می آزماید، اما خیلی متوجه این سفر نیست. اگرچه سهروردی، سلوک عارفانه ی خود را در غالب داستانی کاملاً عاشقانه مطرح می کند و سفر در آن نمود خارجی و عینی ندارد، اما در حقیقت مراحل هفت گانه ی منطق الطیر، در این مجموعه به خوبی مشهود است.

وادی های هفت گانه ی سلوک در مونس العشاق

مسیر عاشقانه - عارفانه ای که سهروردی در مونس العشاق بیان کرده، با وادی های سیر سلوک عارفان و سالکان الی الله در منطق الطیر - غیر از مقوله ی عشق و معرفت - تا حد زیادی همخوانی دارد؛ لذا نشان دهنده ی آمیختگی ذوق اشراقی و برهانی در منظر شیخ اشراق است. این منازل عبارتند از:

طلب

طلب در لغت به معنی جستن است و در اصطلاح صوفیان، «طالب» ، سالکی است که از شهوت طبیعی و لذت نفسانی عبور نماید و پرده ی پندار، از روی حقیقت براندازد و از کثرت به وحدت رود تا انسانی کامل گردد. طالب، آن را گویند که شب و روز به یاد خدای تعالی باشد در هر حالی. طلب آن حالت است که در دل سالک پیدا می شود، تا او را در جستجوی معرفت و تفحص، در کار حقیقت وا دارد. (گوهرین، 334:1386) طلب بارقه ی امید در دل سالک است. این درد طلب است که سالک را در این راه دور و دراز و پر مخاطره تارسیدن به «پیشان» امیدوار و مصمم پیش می برد.

سالک فکرت ز درد این طلب می نیاساید زمانی روز و شب
 می دود تا تن کند با جان بدل در رساند تن به جان، پیش از اجل
 (عطار، 1388: 161)

عشق و طلب، هردو آینه‌ی تجلی حق محسوب می‌شوند و توأم‌اند. طالب، عاشق است و مطلوب معشوق. حسن و عشق و حزن، هر سه از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند و صادر از یک واحداند؛ و در عالم ملکوت سرخوش از این همراهی:

«عشق گفت: ماسه برادر بودیم، برادر مهین را حسن خوانند و ما را، او پروده است، برادر کهین را حزن خوانند و او بیشتر در خدمت ما بودی، و ما هر سه خوش بودیم. ناگاه آوازه ای در ولایت ما افتاد، که در عالم خاکی یکی را پدید آورده اند بس بلعجب، هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانی و هم روحانی. ساکنان ولایت ما را، آرزوی دیدن او خاست، حسن به یک منزل، به شهرستان آدم رسید، جایی دلگشای یافت، آنجا مقام ساخت. مانیز بر پی او برآمدیم. چون نزدیک رسیدیم طاقت وصول او نداشتیم، هر یک به گوشه ای افتادیم.» (سهروردی، 1388: 281)

و این جدایی و هجران، نقطه آغازین این عروج ربانی، طلب عشقی را در دل حزن و عشق، سامان می‌دهد و بذرا این نهال با بی تابی و بی باکی زلیخا در مصر، و صبر و شکیبایی یعقوب در بیت الاحزان، به پرورش و شکوفایی عشقی سرمدی می‌انجامد. التهاب و بی‌قراری و رسوایی زلیخا، امتناع یوسف، دلتنگی و اشک و آه تا سپیدی چشم، و حلم و صبوری حضرت یعقوب، دشواری‌ها و امتحانات مسیر پر خطر و تبعات راه سیرو سلوکند. عطار در منطق الطیر از طلب به عنوان اولین وادی از وادیهای هفت گانه یاد میکند و می‌گوید:

هست و ادی طلب آغاز کار وادی عشقت از آن پس بی کنار
 (عطار، 1384: 151)

اما سهروردی آغاز مرحله ی سلوک را معرفت می داند. شناخت و معرفت زیربنای سلوکِ عارفانه و عاشقانه ی او را می سازد. «بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که، "اول ما خلق الله تعالی العقل" و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود، پس نبود.» (سهروردی، 1388:285)

عشق: عشق از مسائل اساسی عرفان و تصوف است. بزرگترین و خطرناک ترین وادی سلوک عشق است. انسان عاشق، در مرتبه ی کمال عشق، از خود بیگانه می شود و از زمان و مکان فارغ می شود. لازمه ی عشق فنا و نیستی است.

عشق در خود محو خواهد هر که هست	ورنه نتوان برد سوی عشق دست
عشق از فانی توان آموختن	فانی آنجا کی تواند سوختن
گرتو پیش عشق فانی می روی	غرق آب زندگانی می روی

(عطار، 1388:171)

«عشق چون در قلب جای گرفت، هر چه غیر اوست پاک کرده و با خشکاندن تمایلات نفسانی، باعث حیات روح می گردد. گفته شده که در نوشته های عرفانی غالباً عشق را آتشی دانسته اند که جان سالک را از ناخالصی ها می پالاید و همه ی حجاب ها را می سوزاند و از بین می برد» (علیخانی، 1381:5)

سهروردی عشق را اینگونه تعریف می کند

«عشق را از عشقه گرفته اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید در بین دو درخت، اول بیخ در درخت سخت کند، پس سر بر آرد و خود را در درخت می پیچد و همچنان می رود تا جمله درخت را فرا گیرد، چنانش در شکنجه کشد که، نم در میان رگ درخت نماند، و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می رسد، به تاراج می برد؛ تا آنگاه که درخت خشک شود... در عالم انسانیت (عالم صغیر) که خلاصه موجودات است درختیست

منتصب القامه، که به حبه القلب پیوسته است... چون این شجره طیبه بالیدن آغاز کند، عشق از گوشه ای سربرآرد و خود را درو پیچید تا به جایی که هیچ نم بشریت درو نگذارد.» (سهروردی، 1388: 290)

عشق عطاربا درد آمیخته است. «جوهره ی کلام عطارنیشابوری در آثارش، درداست. رنگ غلیظ درد در بیت بیت آثار او قابل تشخیص است. ازدیدگاه او عشق و درد آنچنان به هم آمیختگی دارند که از هر کدام شروع کنی به دیگری می رسی.» (اشرف زاده، 1382: 10)

عشق مغزکاینات آمد مدام / لیک نبود عشق بسی دردی تمام
(عطار، 1384: 285)

عشق لطیفه ای ازلی است که از آغاز آفرینش در تمام هستی، سریان و جریان دارد، اما درد خصیصه و ویژگی برجسته ی انسان است.

قدسیان را عشق هست و دردن نیست / عشق را جز آدمی در خورد نیست
(همان)

این درداست که لحظه ای عاشق را آرام نمی گذارد و تارسیدن به معشوق از پای نمی نشیند. درد گنجینه ای گرانبهاست؛ عاشق با آن انس دارد. و آن را چون دوست عزیز می دارد.

ذره ای درد خدا در دل تو را / بهتر از هر دو جهان حاصل تو را
زنده زین دردم به دنیا هر نفس / همدمم در گور این درد است و بس
رنج بُرد کوی تو، رنجی خوش است / درد تو در قعر جان، گنجی خوش است
(عطار، 1388: 129)

سهروردی حزن را از آثار عشق می داند. هر که جاشعله ی عشقی افروخته شود، حزن از تب و تاب آن سوخته است. اگر عطار، درد را جز ولاینفک عشق می داند، سهروردی حزن را همزاد عشق می داند. حزن هویتی ملکوتی دارد که با عشق زاده شده است، او عشق و حزن را زاده ی عقل می داند آنها «از یک چشمه سار پدید آمدند و برادر یکدیگرند.» (سهروردی، 1388: 282)

حزنِ سهروردی، خاصیت و رنگِ وبویِ دردِ عطار را دارد. ارمغانِ عشق برای عاشق، اندوه و حزنی است که تمام قلب او را تسخیر می‌کند و تا رسیدن به محبوب، لحظه ای او را رها نمی‌کند. با آنکه جانگاہ است، اما خوشایند است. حزن یادگارِ معشوق است؛ عاشق با خضوع آمدنش را مرحبا می‌گوید و آن را بر مردم دیده می‌نشانند. «گفت: مرحبا! به هزار شادی آمدی، بالاخره از کدام طرف ماراتشریف داده ای. یعقوب به دست تواضع سجاده صبر فرو کرد و حزن را بر آن نشان داد و خود در پهلویش بنشست.» (سهروردی، 1388: 287) و بالاخره یعقوب با همراهی حزن، به بارگاه یوسف راه می‌یابد. «چون یوسف عزیز مصر شد خبر به کنعان رسید... یعقوب این حالت با حزن بگفت، حزن مصلحت چنان دید که یعقوب فرزندان برگیرد و به جانب مصر شود، یعقوب پیش روی به حزن داد و با جماعت فرزندان راه مصر برگرفت.» (همان)

عطار در تبیین رابطه ی عقل و عشق بر این باور است، که حکم عقل در قلمرو طبیعت نافذ است، و تا زمانی که از محدود ه ی خود تجاوز نکرده باشد، ممدوح و پسندیده است. اما ورود او را به حیظه ی ماوراء الطبیعه را، ناپسند و باعث کافری می‌داند.

عقل چون از حد امکان بگذرد بلعمی گردد زایمان بگذرد
(عطار، 1388: 424)

وظیفه ی او در قبال شریعت، تواضع و فروتنی است؛ خشوع و تسلیم او در برابر شریعت آن است که به قلمرو دل و جان، تجاوز نکند.

عقل آن بهتر که فرمانبر شود ورنه گمراه کامل شود، کافر شود
(همان)

عطار، عارف است و کارش بادل است؛ در دستگاه فکری او همچون دیگر عارفان، عقل و عشق پیوسته در ستیزند و همواره کسب عشق این جا آتش است و عقل دود
یکی، مستلزم ترک دیگری است
عشق که آمد در گریزد عقل زود
(عطار، 1384: 386)

اما سهروردی، فیلسوف است و نمی‌تواند از عقل و معرفت چشم پوشی کند؛ او حق عقل و عشق را همزمان ادا می‌کند. از نظر شیخ اشراق، نه تنهایی عقل و عشق، ستیزی وجود ندارد بلکه او عشق را فرزند عقل برمی‌شمارد.

معرفت: انفع علوم و ضروری‌ترین دانشی، که انسان باید بدان دست یابد، معرفت و شناخت خداوند است. زیرا «معرفت، حیات دل بود به حق، و اعراض سر از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود وی بی‌قیمت بود.» (هجوی، 1375: 342)

معرفت، صفت کسی است که خدا را به اسماء و صفاتش شناسد و صدق در معاملات با خدای تعالی، به جای آرد و از خوی بد دست بردارد و از اندیشه‌های نفس و خاطره‌های بد پرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدا خواند، آرام نگیرد.» (قشیری، 1388: 564)

آنگاه که آفتاب معرفت بتابد، هر کس به قدر استعداد و فهم خود، معشوقش رامی‌طلبد، از این رودروادی معرفت راه‌ها مختلف است.

چون بتابد آفتاب معرفت
از سپهر ایمن ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش
باز یابد در حقیقت صدر خویش
(عطار، 1384: 292)

معرفت سومین مرحله، از مراحل هفتگانه‌ی عطار است. عطار لازمه‌ی این معرفت را عشق می‌داند. اما در دستگاه فکری سهروردی، سلوک عارف با معرفت آغاز می‌شود.

«بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک، او را عقل نام کرد که، "اول ما خلق الله تعالی العقل" و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود، پس نبود.» (سهروردی، 1388: 285) در نگاه شیخ اشراق، راه سالک با معرفت آغاز می‌شود، از محبت می‌گذرد، و در نهایت به عشق می‌رسد. در حالی که از نظر عطار معرفت محصول عشق است. «محبت چون به غایت رسد آن را

عشق خوانند... وعشق خاص تر از محبت باشد... و محبت خاص تر معرفت... و از معرفت دو چیز متقابل، تولد کند که آن را محبت و عداوت خوانند.» (سهروردی 1388:293)

و این تفاوتی قابل توجه در سیر و سلوک عارفانه - عاشقانه ی این دو اندیشمند است.

استغنا

بعد از این وادی استغنا بود نه در و دعویی و نه معنی بود
می جهد از بی نیازی صرصری می زند بر هم به یک دم کشودی
گر در این دریا هزاران جان فتاد شبنمی در بحر بی پایان فتاد
(عطار، 1384:231)

استغنا به معنی بی نیازی است، «هو الغنی» به این معنی که خداوند از همه چیز بی نیاز است، در این جا هم عطار، بی نیازی خداوند را شرح می دهد. استاد فروزانفر در بیان هفت وادی نوشته اند: «بعضی از آنها صفت طالب و سالک است، مانند طلب و حیرت و بعضی صفت مطلوب است، مانند استغنا که به اعتبار ظهور و شهود آن، از منازل سلوک شمرده می شود؛ از آن میان معرفت و عشق صفت مشترک است.» نسبت استغنا به معشوق از این جهت است، که بی نیاز مطلق و صمد حقیقی فقط خدای یکتاست. اما وقتی سالک به خدامربوط می شود، او نیز این صفت را حائز خواهد شد. عشق در ادامه ی راه، طلب وصال با حسن را دارد، اما استغنا ی حسن مانع این کامیابی است:

«عشق آستین حزن گرفت و آهنگ حسن کرد چون تنگ در آمد، حسن را دید خود را با یوسف بر آمیخته، چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود. عشق حزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجنباند، از جانب آوازی بر آمد که کیست؟ عشق به زبان حال جواب داد:

چاکر بر برت خسته جگر باز آمد بیچاره به پارت و به سرباز آمد
حسن، دست استغنا به سینه طلب باز نهاد، عشق به آوازی حزن این بیت بر خواند:

به حق آنکه مرا هیچ کسی به جای تو نیست چنان مکن که مرا طاعت جفا ی تو نیست

حسن چون این ترانه گوش کرد از روی فراغت جوابش داد:

ای عشق شد آنکه بودمی من به تو شاد / امروز خود از توام نمی آید یاد

چون آنجا رسیدیم حسن بیش از آن شده بود که ما دیده بودیم. ما را به خود راه نداد؛

چندانکه زاری بیش می کردیم، استغنا او از مازیادت می دیدیم.» (سهروردی، 1388: 271)

توحید:

بعد از این وادی توحید آیدت / منزل تفرید و تجرید آیدت

روی های چون زین بیابان درکنند / جمله سر از یک گریبان برکنند

(عطار، 1384: 236)

« توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول شرط در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه، خدای تعالی یکی است. و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آن چنان بود که هر گاه که مؤمن را یقین شود که در وجود، جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، سپس نظر از کثرت بریده کند، و همه را یکی داند و یکی بیند.» (سجادی، 1389: 266)

معرفت را اصل توحید آمده ست / ره سوی توحید، تفرید آمده ست

(عطار، 1388: 314)

سالک پس از انقطاع از مشغولیت های دنیوی که حاصل معرفت و بصیرت است، می داند و می بیند و گواهی می دهد که هیچ کس و هیچ چیز جز او، مستحق عبادت و لایق تسلیم و سجود نیست. در این داستان هم حزن و عشق بعد از اینکه به دست استغنا ی حسن، از بارگاه او رانده شدند، هر یک از گوشه ای خواستار حسن (= نشانه ی گرایش به توحید و جدایی از تفرقه های سابق) شدند.

« زلیخا چون این سخن بشنید خانه به عشق پرداخت و عشق را گرمی تر از جان خود می داشت تا آنگاه که یوسف به مصر افتاد. اهل مصر به هم برآمدند. خبر به زلیخا رسید: زلیخا

این ماجرا با عشق بگفت و عشق گریبان زلیخا بگرفت و به تماشای یوسف رفتند. حزن را هم از کنعان، شوق دیدار حسن برخاست. چون یوسف، عزیز مصر شد، خبر به کنعان رسید، شوق بر یعقوب غلبه کرد. یعقوب این حالت با حزن بگفت. حزن مصلحت چنان دید که یعقوب فرزندان را برگیرد و به جانب مصر رود. یعقوب پیش روی به حزن داد و با جماعت فرزندان راه مصر برگرفت. چون به مصر شد از در سرای عزیز مصر در شد. (سهروردی، 1388: 4-283) این توحید از ثمرات عشق است که جنبه های متکافرو وجود را، در وجود خویش به تمامی متمرکزی نماید.

محبت حجاب و فاصله ی بین محب و محبوب را از میان بر میدارد محب را به محبوب می رساند و در محبوب فانی می سازد و رسم دو گانگی را از بنیان بر می اندازد. محبت خدا سالک را به وصال حضرت حق می رساند، او را در حق فانی می سازد و به یکانگی و توحید مطلق نایل می کند.

حیرت

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دائم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی با شدت گوید
اصلاً می ندانم چیز من	وان ندانم، هم ندانم نیز من
ریسمان عقل را سرگم شده است	خانه ی پندار را درگم شده است

«حیرت بدیهه ای است که به دل عارف در آید از راه تفکر، آنگه او را متحیر گرداند، در طوفان فکرت و معرفت افتد، تا هیچ باز نداند.» (سجادی، 1389: 231) در مسیر طریقت عارفان و عاشقان، سنگ حیرت، عامل از بین بردن صبر و طاقت است. «زلیخا چون یوسف را دید خواست که پیش رود، پای دلش به سنگ حیرت درآمد، از دایره صبر بدر افتاد، دست ملامت دراز کرد و چادر عافیت بر خود درید و به یکبارگی سودایی شد.

(سهروردی، 1388: 283)

هرکه را سرگشتگی پیوسته شد
چون شکست آورد کلی رسته شد

هرکه اوسرگشته و حیران بماند
درد او جاوید بی درمان بماند

از همه کار جهان نومید
کار او، خون خوردن جاوید شد

(عطار، 1388:243)

فقر و فنا

«میدان نود و نهم فنا است. قوله تعالی: کل شمسی هالک الا و جهت» (سوره قصص 28) فنا نیستی است و آن نیست گشتن سه چیز است در سه چیز: نیست گشتن جسته دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده. (انصاری، 1388:305) مقصود از فانی شدن سالک، از بین رفتن و نابود شدن او نیست، بلکه فنای جهت بشری او در جهت ربوبیت حضرت حق است، زیرا بنده، به جهت و وجهی از پروردگار دارد. «فنا حاصل نمی شود مگر با توجه تام به حضرت حق و در اثر آن، غالب شدن جهت حقی سالک، بر جهت خلقی او و مقهور شدن جهت خلقی وی، در برابر جهت حقی او.» (سجادی، 1389:628)

بنابراین مقصود از فانی شدن سالک، از بین رفتن جسم، روح یا احساس و ادراکش نیست، بلکه فانی شدن انیت و انانیت و به تعبیر دیگر، از بین رفتن خودبینی و خودخواهی است. فنا سبب می شود عبد به تعینات الهی متعین و به صفات الهی متصف گردد، که این همان بقا بالله است.

از پی او می رود سر گشته ای
باز می جوید از اوسررشته ای

گرچه دارد حسن معشوقش کمال
او ندارد تاب او از هیچ حال

لاجرم در نور قرب او مد
فانی مطلق شود از خود تمام

(عطار، 1388:257)

«یعقوب پیش روی به حزن داد و با جماعت فرزندان راه مصر بر گرفت ، چون به مصر شد در سرای عزیز مصر در شد. ناگاه یوسف را دید با زلیخا بر تخت پادشاهی نشسته، به گوشه ی چشم اشارت کرد به حزن . حزن چون عشق را دید، در خدمتِ حسن، به زانو درآمد، حالی روی بر خاک نهاد، یعقوب با فرزندان، موافقتِ حزن کردند و همه روی بر زمین نهادند. یوسف روی به یعقوب آورد و گفت : این تأویل همان خوابست که با تو گفته بودم : یا ابتا انی رایت احد عشر کوکب و الشمس و القمر رأیهم لی ساجدین.» (سهروردی، 1388:284)

زلیخا پس از سال ها دوری از یوسف «حسن»، تحمل ریاضت و مشقت و سوختن در آتش فراق و تهذیب نفس و گذشتن از چهار طاق شش طناب (جهان مادی) با کمند عشق، سوار بر مرکب شوق، در حالیکه با میل گرسنگی سرمه بیداری در چشم کشیده، با تیغ دانش راه جهان کوچک (انسان) را پیموده و از زندانِ انانیت رسته ، زلال و با صفا، شایسته ی عزّ همنشینی و قرب، بر تخت پادشاهی در جوار حسن تکیه می دهد. و یعقوب که مظهر حزن است، به یوسف و زلیخا که مظهر حسن و عشق اند سجده می کند. پس از سالها دوری و هجران با دیگر، این سر برادر که در «ولایت جان» و در شهر «روح آباد» با هم خوش و خرم بودند، فاصله ها را در می نوردند و به جوار قرب یکدیگر نایل می شوند.

هستی شناسی از منظر عطار و سهروردی

عرفا و شعرا بر این عقیده اند که همه ی عالم، پرتوی از جمالِ طلعتِ دوست است. ذره ای به عظمت جهان، مبدأ کل حیات و منشأ تکوین همه ی عناصر هستی است. عالم کثرت، از این نقطه ی وحدت و به مدد نیروی شگرف او، از آن ظلمات نیستی به درآمد و به صورت هستی، کمال پذیرفته است. آنچه در جهان هستی به نظرمی آید، تجلیات و ظهور وی و از کرشمه ها ی او است. در زمینه ی جهان شناسی، عطار نیز چون دیگر عرفا، عالم و هستی را

تجلی ذات خداوندی داند. وهمه موجودات را سایه ی آن خورشیدِ عالم افروز برمی شمارد.

سایه هاخود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سربه سر سایه ی اوست این بدان ای بیخبر
(عطار، 1384:281)

درنگاهِ عطار هر دو جهان عکس العمل اوست، آنچه در جهان هستی مشاهده می شود، نمایش قدرتِ قاهره ی او، و تجلی آن ذات یگانه ای است که از فرط ظهور، پنهان است.

ای شده هر دو جهان از تو پدید ناپدید از جان و جان از تو پدید
چون به ذات خویش، بی چون آمدی نه درون رفتی نه بیرون آمدی
هر دو عالم، قدرت بی چون تست هم تویی چیزی اگر بیرون توست
پس تو باشی، جمله دیگر هیچ چیز چون تو باشی، خود نباشد هیچ نیز
ای ز پیدایی خود بس آشکار چون تو هستی، چون بود، کس آشکار؟
(عطار، 1388:123)

در نگاه عطار آنچه سبب شد، حق تعالی، دست به تجلی بزند، حب او به نمودار و آشکار ساختن جمالِ مطلقِ خویش بود، احساس زیبایی برانگیزاننده ی حس تَبَرَج و میلِ خودنمایی است. موجودی که خود را زیبا بیابد، در مقام جلوه گری بر می آید و در این جهت، نخست آینه ای فراهم می سازد تا جلوه ی جمال خویش را در آن نظاره کند و در مرتبه بعد، سعی دارد جمال خود را به دیگران بنمایاند. ذات مقدس حق، با توجه به وقوف بر حسن و جمال خویش، در مقام تجلی برآمد.

به همین دلیل تالار آینه ای به نام جهان آفرینش بر پا کرد تا حسن و جمال بی منتهای خویش را، در آن متجلی سازد. و به این ترتیب موجوداتِ عالم مُلک و ملکوت در مقام آینه ای، پذیرای جلوه های جمال مطلق ازلی شدند.

قصه ی آفرینش درمنطق الطیر عطار، از زمانی آغاز می شود که سیمرغ «آن پادشاه مطلق» بعد از آنکه در «حریم عزت آرام» گرفته بود، «نیم شبی» بر «چین» جلوه گرمی شود.

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه گریگذشت برچین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پشور شد هرکشوری
هرکسی نقشی از آن پربرگرفت	هرکه دید آن نقش، کاری درگرفت
این همه آثار صنع از فراوست	جمله انمودار نقش پراو است

(عطار، 1384: 265)

این قصه، درنگاه سهروردی، فیلسوف عاشق برهمن اصل و پایه اما به شیوه ی دیگر بیان شده است. آنچه در سراسر رساله ی مونس العشاق، بی پرده عیان است، نگاه زیبا شناسانه ی سهروردی به مسئله ی خلقت است. وی با برجسته ساختن حسن و عشق، تأکید می کند که اساس آفرینش هستی، تجلی جمال و کمال خداوند است؛ و علت تجلی خداوند، عشق به حسن خویش و تمایل او به اظهار و نمایاندن این حسن است.

سهروردی نیز منشاء ایجاد کثرت از وحدت و آفرینش عالم را تجلی زیبایی حق می داند. از نظراو پیوستگی میان حسن و عشق و حزن که در ابتدای خلقت حادث می شود، مبدأ پیدایش جهان می گردد. این سه « برادران یکدیگرند، حسن که برادر مهین است در خود نگریست خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی کرد چندین هزار ملک مقرب، از آن تبسم پدید آمدند. عشق که برادر میانست با حسن انسی داشت، نظر از او بر نمی توانست گرفت، ملازم خدمتش می بود، چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در وی افتاد، مضطرب شد؛ خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن است، در وی آویخت؛ از این آویزش آسمان و زمین پیدا شد.» (سهروردی، 1388: 282)

عطار و سهروردی، هردو آفرینش جهان هستی را، محصول تجلی و ظهور جمال الهی می دانند؛ باین تفاوت که، سهروردی از آنجا که فیلسوف است و متأثر از فلسفه ی مشاء می باشد، اولین مخلوق را عقل می داند و زیبایی، عشق و حزن را فرزندان عقل به شمار می آورد.

نتیجه گیری

عطار و سهروردی هردو سلوک عملی و شهود عرفانی را، در تهذیب نفس و رسیدن به گوهر حقیقت لازم و ضروری می دانند. مصیبت نامه، منطق الطیر و مونس العشاق، هرسه گزارش سفر پر مخاطره ی روح بسیط و مجردی است، که برای کشف حقایق معنوی و ملاقات با خویشتن خویش تن به بلا داده است. هردو اندیشمند، از شگردهای زبانی متفاوت در بیان مضامین و افکار متعالی خود بهره می جویند. منطق الطیر به شیوه ای کاملاً تمثیلی بیان شده است؛ در حالی که شگرد بکاررفته در مصیبت نامه و مونس العشاق زبان حال است. زبان عطار در بیان مفاهیم ساده، روان و سخنش شیرین و دلنشین، همراه با سوز عارفانه است؛ او تمایلی در به بکارگیری، تکلف و تصنع ندارد. در حالی که ابهام و پیچیدگی و رمزگونی در کلام سهروردی نمایان تر است. سهروردی از آنجا که فیلسوف است، نمی تواند نسبت به جهان هستی و مبدأ آفرینش بی تفاوت باشد، لذا مونس العشاق او، باز نمون قوس صعودی و نزولی در سلوک عرفانی است؛ در حالی که عطار، بیان مراحل صعود روح را تا بلندترین مقامات معنوی، وجهه ی همت خود ساخته است. مراحل سلوک در مصیبت نامه چهل مقام و در منطق الطیر هفت مرحله است. در مونس العشاق اگرچه به ظاهر به مقامات و مراحل اشاره نشده است اما، در لایه های درونی آن، با مراحل هفتگانه عطار همسان و همطراز است. عطار در بیان مراحل سلوک عرفانی، طلب را اولین قدم و مقدمه ی عشق می داند. در حالی که در دستگاه فکری سهروردی، سلوک سالک با معرفت آغاز می شود، و دو مقوله ی «معرفت» و «محبت» را مقدمه ی عشق می داند. در باور عطار، جمع عشق

وعقل ممکن نیست، وعقل را در ساحت کمال معنوی ناقص و ناکارآمد می داند. حال آنکه در نگاه سهروردی، عشق نه تنها تقابل و تعارضی با عقل ندارد، بلکه فرزند و ثمره ی اوست. این دو متفکر در زمینه ی هستی شناسی نیز دیدگاهی مشابه دارند و هر دو آفرینش جهان را تجلی ذات یگانه و مرهون عشق الهی به جمال مطلق لم یزلی می دانند.

سالک

مطلوب

(حقیقی که سالک در طلب آن است)

مبدأ

مقصد

مقامات

مصیبت نامه

سالک فکرت

روح

(حقیقی که در وجود خود سالک است)

عالم ملکوت

(فرشتگان - عرش - کرسی...)

عالم ملک - سفردوم خود

خود

(روح)

چهل مقام

آفاقی و انفسی

قوس صعودی و عروجی

منطق الطیر

جمعی از پرندگان

سیمرغ مظهر حقیقی که پیدای ناپیداست

اقلیم پرندگان

کوه قاف

سلوک هفتگانه هفت شهر عشق آفاقی

قوس صعودی و عروجی

مونس العشاق

زلیخا عشق یعقوب حزن

حسن درپیکریوسف

زلیخا از مصر

یعقوب از کنعان

سفر دوم از خود

(حواس ظاهری)

مصر

دوسفر آفاقی و انفسی

قوس نزولی

قوس صعودی و عروجی

*پی نوشت ها

1 - غربت غربی از عنوان کتاب الغربة الغریبه سهروردی اخذ شده است. این کتاب از آثار رمزی شیخ اشراق است و موضوع آن هبوط می باشد.

2 - از این ببعدهر جا نام این کتاب در جستار می آید، بانام مونس العشاق از آن یاد می شود. مشخصات کتاب مورد نظر نیز عبارت است از: سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (1388)؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق (4جلد)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، جلد سوم.

کتابنامه

- 1- اشرف زاده ، رضا (1382)؛ **عطار و دیگران**، مشهد: دانشگاه آزاد اسلامی با همکاری انتشارات سخن گستر.
- 2 - انصاری ، عبدالله بن محمد (1388)؛ **صدمیدان**، بررسی و تصحیح متن و توضیحات و فهرست ها از سهیلا موسوی سیرجانی، تهران: زوار، چاپ سوم.
- 3 - امینی نژاد ، علی (1392) ؛ **حکمت عرفانی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- 4 - پورجوادی ، نصرالله (1380) ؛ **مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی**، نشر دانش، سال هیجدهم، شماره 2.
- 5 - ----- (1385) ؛ **زبان حال در عرفان و ادبیات فارسی**، تهران: انتشارات هرمس.
- 6 - پورنامداریان ، تقی (1389) ، **رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی**، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هفتم.
- 7 - ----- (1390) ؛ **عقل سرخ: شرح و تأویل داستان های سهروردی**، تهران: سخن، چاپ دوم.
- 8 - ----- (1374) ؛ **دیدار با سیمرغ (هفت مقاله در عرفان، شعرو اندیشه عطار)**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- 9 - تمیمی آمدی ، عبدالواحد بن محمد (1366) ؛ **غرر الحکم و درر الکلم**، ترجمه حسن موسوی دارالحديث.
- 10 - جندی ، مؤیدالدین (1362)؛ **ت حفه الروح و تحفه الفتوح**، تصحیح مایل هروی ، تهران: انتشارات خوشه.
- 11 - زرین کوب ؛ **عبدالحسین (1364)** ؛ **سر نی**، تهران: انتشارات علمی.

- 12 - سجادی، سیدجعفر (1389): فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: طهوری، چاپ نهم.
- 13 - ----- (1376): شرح رسایل فارسی سهروردی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، تهران: چاپ اول.
- 14- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (1388): مجموعه مصنفات شیخ اشراق (4جلد)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، جلد 3.
- 15 - سیدعرب، حسن (1378)، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، تهران: شفیعی چاپ اول.
- 16 - شبستری، محمود (1361): گلشن راز، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- 17 - شفیعی، فاطمه - فاضلی، علیرضا (1392): زیبایی و شأن وجودی آن نزد سهروردی، پژوهش های هستی شناختی، سال دوم، شماره 3.
- 18 - عطارنیشابوری، فریدالدین محمدابراهیم (1384): منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- 19 - ----- (1388)، مصیبت نامه -----،
- 20 - علی جولای، الهام - آشوری، هنگامه (1391)، بررسی تطبیقی مفهوم عرفانی عشق در اندیشه عطار و سهروردی، زبان و ادب فارسی، نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز سال 65، شماره 226.
- 21 - علیخانی، بابک (1381): سهروردی و مهرایزد، شناخت، شماره 36.
- 22 - قاسمی، مسعود (1366): [تصحیح] شرح مونس العشاق سهروردی، معارف، دوره چهارم، شماره 10.
- 23 - قشیری، ابولقاسم عبدالکریم بن هوازن (1388): رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزان فر، تهران: انتشارات زوار چاپ دوم.
- 24 - کمالی زاده، طاهر (1389): مبانی حکمی حسن و عشق در رساله فی حقیقت العشاق سهروردی، جاویدان خرد، دوره جدید، شماره دو.
- 25 - گوهرین، صادق (1383): شرح اصطلاحات تصوف (ج 10)، تهران: زوار
- 26 - محمود، ژاله (1366)، نیکوترین قصه هادرمجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق، ایران نامه، شماره 21
- 27 - مولوی، جلالالدین محمدبن محمد (1386)، دوره کامل مثنوی معنوی، براساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون با مقدمه عبدالحسین زرین کوب، تهران: انتشارات مجید، چاپ سوم.