

بررسی و تبیین نگاهت در استعاره‌های عطار نیشابوری حول سفر، مسافرت و حرکت و خواهش‌های نفسانی

فاطمه سرگزی^۱، مسعود اکبری زاده^۲، فریده اکاتی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان انگلیسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران

۲. گروه زبان و ادبیات عرب، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران

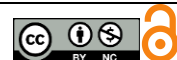
۳. استادیار، گروه زبان انگلیسی، دانشگاه زابل، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: m.akbarizadeh@iauzah.ac.ir

چکیده

صوف سفری از پایین‌ترین مراتب نفسانی تا بالاترین آن است. صوفی در واقع سالکی است که در هر قدم از مراحل سلوک، گامی از خویشتن خویش و خودبینی جدا می‌شود و به من برتر یا جان الهی خود، نزدیک‌تر می‌گردد. انسان در تعبیر دینی، نسخه و نمودار جهان هستی است؛ به طوری که هر آنچه در عالم هستی وجود دارد، در وجود انسان نیز نهفته است. در نظر گرفتن جهان هستی به عنوان عالم کبیر و وجود انسان به عنوان عالم صغیر، راز پیوستگی تصوف را با سیر و سفر آشکار می‌کند. تصوف به انسان یاری می‌کند تا در درون خویش سفر کند و خود را بشناسد. آنگاه با غلبه بر موانع و پستی و بلندی‌های درون، به جایگاه حقیقی خویش در عالم هستی دست یابد. سیر در عالم کبیر و سفر بیرونی نیز که بسیاری از صوفیان بدان التزام داشته‌اند، در واقع جلوه‌ظاهری این سفر درونی است؛ گرده‌ها و راه‌های صعب‌العبوری باید پشت سر گذاشته شود تا سرانجام سالک به آرزوی دیرینه خود دست یابد که همان پیوستن به پاکی و حقیقت مطلق است. بر این اساس، از زمان پیدایش تصوف این اصطلاح همواره با سفر، سیر و سلوک و طی طریق، آمیخته بوده است. در شرح احوال و سرگذشت بسیاری از بزرگان تصوف این سیر و سفر درونی با سیر در آفاق و عالم بیرون نیز همراه شده است. از سوی دیگر، سفر ظاهری با ویژگی‌های خاص خود، با آبدیده‌کردن سالک در کوره‌سختی‌ها و مشق‌ات، زمینه سفر درونی را برای وی مهیا می‌کند. در واقع، سالک با ریاضت و سختی‌های فراوانی که در جریان این سفرها، البته با رعایت آداب و شرایط خاص، تجربه می‌کند و با آگاهی‌یافتن از نقاط قوت و ضعف روح، برای سفر دشوار درون و تاب‌آوردن در برابر سختی‌های راه و وسوسه‌های نفسانی و شیطانی آماده می‌شود. در متون تصوف با استناد به آیات قرآن، احادیث پیامبر گرامی اسلام (ص) و سخنان بزرگان و مشایخ صوفیه، آداب و شرایطی خاص برای سفر ذکر شده است. از نیت‌کردن و اذن‌خواستن از پیر گرفته تا شیوه سوارشدن بر مرکب، وسایل مورد نیاز، شیوه واردشدن به شهرها و روستاهای جدید و خروج از آنها، طرز سلوک و رفتار با هم‌سفران و ... تنها با پایبندی به این آداب است که سفر سالک را به حق نزدیک‌تر می‌کند و در غیر این صورت به غربت وی از حق و تباهی او می‌انجامد.

کلیدواژگان: سفر، منطق الطیر، استعاره، عطار نیشابوری



شیوه‌نامه: سرگزی، فاطمه، اکبری زاده، مسعود، و اکاتی، فریده. (۱۴۰۴). بررسی و تبیین نگاهت در استعاره‌های عطار نیشابوری حول سفر، مسافرت و حرکت و خواهش‌های نفسانی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۱)، ۲۲-۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۶ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ خرداد ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

Mapping and Conceptualization of Metaphors in the Works of Attar of Nishapur Concerning Journey, Travel, Movement, and Carnal Desires

Fatemeh Sargazi¹, Masoud Akbarizadeh^{2*}, Farideh Okati³

1. PhD Student, Department of English, Zah.C., Islamic Azad University, Zahedan, Iran

2. Department of Arabic Language and Literature, Zah.C., Islamic Azad University, Zahedan, Iran

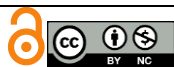
3. Assistant Professor, Department of English, Zabol University, Iran

*Corresponding Author's Email: m.akbarizadeh@iauzah.ac.ir

Abstract

Sufism represents a journey from the lowest levels of the egoic self to its highest spiritual states. The Sufi is, in fact, a spiritual traveler who, at every stage of the mystical path, distances himself from self-centeredness and egotism and gradually approaches the higher self or divine soul. In religious interpretation, the human being is considered a microcosmic representation and reflection of the universe; thus, whatever exists in the cosmos is also embedded within human existence. Viewing the universe as the macrocosm and the human being as the microcosm reveals the intrinsic connection between Sufism and the concepts of journeying and travel. Sufism assists individuals in undertaking an inward journey toward self-knowledge. Through overcoming internal obstacles and the elevations and descents of the inner self, the seeker ultimately attains his authentic position within the cosmic order. The journey through the macrocosm and outward travel—practices to which many Sufis were committed—constitute, in essence, the external manifestation of this inward voyage. Difficult passes and arduous paths must be traversed before the seeker finally achieves the long-desired union with purity and absolute truth. Accordingly, since the emergence of Sufism, the concept has consistently been intertwined with travel, spiritual wayfaring, and the process of traversing the mystical path. In the biographies and spiritual narratives of many prominent Sufi masters, the inner journey is accompanied by physical travel across geographical horizons. Moreover, outward travel, with its distinctive characteristics, tempers the seeker through hardship and adversity, thereby preparing the ground for the inner journey. Through ascetic discipline and the numerous hardships experienced during these journeys—undertaken according to specific spiritual etiquette and conditions—the seeker becomes aware of the strengths and weaknesses of the soul and gains the resilience required to endure the trials of the inward path and resist carnal and demonic temptations. Sufi texts, drawing upon Qur'anic verses, the traditions of the Prophet of Islam (peace be upon him), and the teachings of Sufi masters and spiritual authorities, prescribe particular etiquettes and conditions for travel. These range from forming the proper intention and seeking permission from the spiritual guide, to the manner of mounting a steed, preparing necessary provisions, entering and departing from cities and villages, and maintaining appropriate conduct toward fellow travelers. Only through adherence to such spiritual disciplines does travel bring the seeker closer to the Divine; otherwise, it results in estrangement from truth and spiritual corruption.

Keywords: *Journey; The Conference of the Birds; Metaphor; Attar of Nishapur.*



How to cite: Sargazi, F., Akbarizadeh, M., & Okati, F. (2025). Mapping and Conceptualization of Metaphors in the Works of Attar of Nishapur Concerning Journey, Travel, Movement, and Carnal Desires. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(1), 1-22.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 December 2024

Revise Date: 21 April 2025

Accept Date: 26 April 2025

Publish Date: 22 May 2025

ساختار سنت‌های عرفانی را شکل می‌دهد. اصول و مبانی عرفانی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

«کجا باید رفت و مقصد و غایت انسان چیست؟ چرا باید رفت؟ چرا باید بدین مقصد رسید؟ چگونه باید رفت و با چه روشی می‌توان این راه را پیمود؟»

«ازین رو، وظیفه اصلی مبانی و اصول عرفانی، پاسخ به این پرسش‌هاست که هریک در جهت‌دادن به عرفان و تصوف تاثیرگذار بوده است» (2, 5, 6).

سنت اول و دوم عرفانی

همان‌طور که در تعریف سنت عرفانی گفته شد، سنت عرفانی مجموعه‌ای از مبانی و اصول را برای سیر و سلوک سالک مشخص می‌کند؛ اما در شکل‌گیری سنت اول و دوم عرفانی باید گفت «بعد از شکل‌گیری تصوف و عرفان اسلامی اهل طریقت یا همان دوران اولیه در مشی و سلوک با هم اختلاف داشتند. عده‌ای مشرب خود را برپایه حزن استوار ساختند و گروهی بر محبت تکیه کردند و کسانی توکل را اصل قرار دادند و شماری بر محور رضا طی طریق کردند. با گذشت زمان دامنه و عمق این اختلافات بیشتر شد و به تدریج مشرب‌ها، طریقه‌ها، سلسله‌ها و مکتب‌های مختلفی در قلمرو عرفان اسلامی پدید آمد و هر روز بر شمار آنها و گستره اختلافاتشان افزوده می‌شد. این تحول و تطور در مشرب‌های عرفانی تا سده هفتم هجری ادامه داشت. در اثر این تحولات مرزهای جدیدی در قلمرو عرفان اسلامی شکل گرفت و مشرب‌های تازه‌ای ظهور پیدا کرد. این مشرب‌ها با طریقه‌های دیگر در روش، رویکرد، غایت، موضوع و زبان تفاوت اساسی داشتند. گرچه سده هفتم هجری نقطه عطف این تحول است؛ اما نمی‌توان مرز دقیق و مشخصی از نظر زمانی برای این دو سنت عرفانی معلوم کرد و نمی‌توان گفت که سنت اول بعد از سده هفتم هجری تداوم نیافت و سنت دوم پیش از سده هفتم هیچ ظهور و بروز نداشت. شواهد و مستندات نشان می‌دهد، از یک سو سنت اول بعد از سده

بیشتر آدابی که عارفان و متصوفه بر آن متمکن‌اند، متأثر از کتاب خداوند و سنت و سیره رسول خدا و شیوه زندگانی اهل بیت و صحابه و تابعین و زهاد صدر اسلام است که به صورت حدیث و خبر و روایات از ایشان بر جای مانده است و اقامت بر آن واجب و متابعت از آن فرض و تارک آن مذموم است. متون تصوف و عرفان اسلامی نیز در همین فرهنگ ریشه دارد و اصول و روش‌های علمی و عملی خود را از دستورهای دینی و منابع اصلی آن اخذ کرده است (محمدی افشار، ۱۳۸۸: ۲). عرفان و تصوف اسلامی در نیمه دوم هجری قمری، برپایه قرآن، روایات و سیره ائمه معصوم (ع) به وجود آمد (3-1) و از سده دوم نیز به تدریج نظریات عرفانی شکل گرفت و تألیف کتاب به زبان عربی آغاز شد. همچنین موضوعات و مفاهیم از نظر کمی و کیفی رشد کرد و مشرب‌های عرفانی پدید آمد؛ به تدریج در سده چهارم و پنجم هجری، دیدگاه‌های عرفانی تثبیت شد. قوه نظری و عملی عارفان و مطلب‌ها ثابت یافت و تألیفات متعدد و متنوعی به زبان‌های عربی و فارسی نگاشته شد. یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف قرن ششم که در این زمینه اندیشه و مرام خاصی دارد، عطار نیشابوری است. عطار از جمله ادیبان و شاعران عارف مسلکی است که در سلوک عرفانی خود به دو مقوله سیر آفاق و انفس توجه داشته است. «او در همان حال و لحظه‌ای که در عالم ملک به زندگی ادامه می‌دهد، باب عالم ملکوت را نیز مفتوح می‌داند و با چشم ملکوتی به مشاهده آن می‌پردازد» (3, 4).

سنت عرفانی

برای پرداختن به سنت‌های اول و دوم عرفانی ابتدا لازم است تعریف دقیقی از سنت عرفانی داشته باشیم. «مراد از سنت عرفانی، مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت و سیر و سلوک تعیین می‌کند. در این میان، دایره تأثیر اصول و مبانی به ساحت مسائل اصلی عرفان اسلامی می‌کشد و

سفر باطنی است که در آن، دل و روح و جان به سیر می‌پردازد؛ هدف عارفان از سیر آفاقی و انفسی، رسیدن به حق است. در مکتب صوفیه، سیر آفاقی بر سیر انفسی تقدم دارد؛ «این تقدم بدین سبب است که از منظر عرفان اسلامی، مرتبه آفاق در وجود عینی، مقدم بر وجود انسان بوده و درحقیقت، مرحله تفصیلی وجود انسان است» (6).

اهل تصوف، درباره سیر انفسی که مهم‌ترین مراحل سلوک عارفانه را شامل می‌شود اتفاق نظر دارند؛ اما درباره سیر آفاقی، «گروهی از ایشان سفر اختیار کرده‌اند و بر آن بوده‌اند تا آخر عمر، چون ابو عبدالله مغربی و ابراهیم ادهم» (قشیری، ۱۳۸۸: ۴۸۷). انسان برای رسیدن به معرفت و کمال باید سلوک پیشه کند تا خدا را بشناسد و ببیند (7).

سیر آفاقی در منظومه‌های فکری عطار

در منظومه فکری عطار، مسافر سالک طریقت است که در سیر آفاقی و انفسی خویش به دنبال حقیقت و رسیدن به وصال معشوق است. داستان‌های عطار، علاوه بر اینکه دربردارنده رمز و اشاره در سلوک روحانی است، از یادآوری و لزوم تأمل و تدبّر در بدایع صنع الهی خالی نیست و به صورت مکرر به اندیشه در مظاهر هستی دعوت می‌کند. مهم‌ترین مضامین فکری عطار در این حکایات عبارت است از:

دیدار مشایخ

اهمیت سفر آفاقی در دیدگاه عطار به گونه‌ای است که آن را از اصول و ارکان توحید می‌شمارد و یادآور می‌شود که «اصول ما در توحید پنج چیز است: رفع حدث و اثبات قدم و هجر وطن و مفارقت اخوان و نسیان آنچه را آموخته‌ای و آنچه را نمی‌دانی» (9).

عطار هنگامی که به نقل سفر صوفیان نامدار می‌پردازد و دیدار پیر و مرشد راهنما را از مهم‌ترین اهداف سالکان طریقت به شمار می‌آورد، درحقیقت به تأیید و بیان اهمیت سفر آفاقی اشاره می‌کند

هفتم نیز رواج داشته و از سوی دیگر سنت دوم جدا و منقطع از مبانی سنت اول نبوده است؛ چندان‌که ریشه بعضی از مبانی سنت دوم، در آرا و اندیشه‌های عرفانی اهل طریقت در سنت اول دیده می‌شود؛ البته به این نکته مهم باید توجه کرد که رواج سنت اول عرفانی از سده هفتم به بعد، سخت از این تحوّل تأثیر می‌گیرد و از آن چندان تأثیر پذیرفت که به تدریج تغییر ماهیت داد و به سنت دوم گرایش و تمایل پیدا کرد» (4, 5).

جایگاه سفر در منظومه فکری عارفان در سنت‌های عرفانی

سیر آفاق و دیدن طبیعت و مظاهر زیبای آن در دیدگاه عارفان نمودی از عالم بالاست. «در سیر آفاقی صوفی و عارف، مظاهر طبیعت را مشاهده می‌کند و ذهنش از جمال و زیبایی‌های آن متأثر می‌شود. تأثرات ذوق شاعران و عارفانی چون عطار و مولانا از طبیعت عینی و ظاهری نیست؛ بلکه این شاعران صدا، حرکت و نبض هستی را می‌شنوند. شور و حرکت کیهان را درک می‌کنند و از زبان تمام اجزای کائنات در طول سیر آفاقی خود پیغام محبت می‌شنوند» (3, 7, 8). در سیر آفاق عارفان، طبیعت ثابت و بی‌حرکت نیست. در جهان‌بینی عارف و نگاه او به آفاق، خلقت و رابطه آدمی با طبیعت بارها و بارها مرور می‌شود و عارف دنیا را منزلگاهی موقت می‌داند که انسان در آن مهمان است و در این دنیا وظیفه خود می‌داند که به جست‌وجو و سیر و سیاحت بپردازد.

سیر و سفر از دیدگاه عارفان و مشایخ

درباره سفر و سیر و سلوک استکمالی نظریات و اندیشه‌های بسیاری مطرح است. «سیر و سلوک برای طلب معرفت و رسیدن به کمال صورت می‌گیرد و هدف هر عارفی از گام‌نهادن در طریقت، کسب کمال و معرفت است. در آرای مشایخ و آثار عرفانی، نکات متنوع و فراوانی در زمینه چگونگی سلوک مطرح شده است» (9, 10).

از دیدگاه عارفان، سیر آفاقی سفری ظاهری است که با حرکت و انتقال از مکانی به مکان دیگر صورت می‌گیرد و سیر انفسی شامل

ابوتراب افتاد و چشم مرید ابوتراب بر شیخ در حال، بلرزید و بیفتاد و جان بداد. ابوتراب گفت: «شیخا! یک نظر و مرگ؟».

لزوم سیر و سلوک برای سالک

عطار از دیدار مصنوع به درک قدرت صانع و از عالم ماده به جهان معنی قدم می‌گذارد. قلمرو بینش او در محدوده تماشای صنع، متوقف و محدود نیست؛ بلکه تمامی عالم را سایه حضرت حق می‌بیند و سالک را از اشتغال به اضافات و دل‌بستگی‌های جهان مادی پرهیز می‌دهد و به او یادآور می‌شود که برای رسیدن به مقام توحید، که دستاورد اساسی سیر آفاقی است، باید به سایه مشغول نشود؛ بلکه هدف، اتصال به صاحب سایه است. او به رهرو راه حق می‌آموزد که تا رسیدن به مقام یگانگی، باید شعاع نگاه خود را از مرتبه اخلاص و معرفت نیز فراتر ببرد و بداند که «مخلص همه از او بیند، عارف همه به او بیند و موحد همه او بیند» (خواجہ عبدالله انصاری، ۱۳۸۹: ۲۷۶).

عارف بزرگ نیشابور در اسرارنامه با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) بدین مضمون که «خدایا! ماهیت اشیاء را آنگونه که هست به من بنمای» (۲) به بیان این نکته می‌پردازد که در ورای شکل ظاهری و در باطن موجودات عالم، رازی نهفته است که باید آن را دریافت. دیدار باطن اشیاء چشم رازبین می‌طلبد و چنانچه سالک در سلوک خویش چنین بصیرتی نداشته نباشد جز خیال و تصور چیزی نمی‌بیند و جز صدا چیزی نمی‌شنود.

سیر و سلوک شرط رسیدن به حق

عطار در قسمت آغازین اسرارنامه، سلوک و حرکت را شرط اساسی رسیدن به کمال به شمار آورده است. عطار در بیان این مطلب با ذکر تمثیلاتی، سیر آفاقی و انفسی را با یکدیگر درآمیخته است تا به آدمی بیاموزد که برای رهایی از قید تن و تعلقات عالم، باید روح را به پرواز درآورد و بداند که در این حرکت، باید عنایت حق رفیق راه او باشد. او بر این باور است که سفر مانند اکسیری

و با بیان حکایاتی در این باره سالک را متوجه می‌کند که دیدار با پیر و انسان کامل و ولی حق که مظهر تام و تمام اسما و صفات الهی است، آیینۀ تمام‌نمای حقیقت است و می‌توان به مشاهده ظهور گوهرهای مکنون الهی در وجود پیر و مرشد طریقت پرداخت.

نمونه این سفرها را از همان قرن‌های اولیه و در سنت اول عرفانی میان زاهدان نخستین می‌توان دید؛ برای مثال در شرح احوال هرم بن حیان آمده است که به قصد زیارت اویس به قرن شد؛ اما اویس از آنجا رفته بود. «چون هرم به مکه بازآمد خبر یافت که اویس به کوفه می‌باشد. بیامد و نیافتش و تا مدتی دراز آنجا بود. چون خواست که از آنجا سوی بصره آید، اندر راه وی را یافت بر کناره فرات که می‌طهارت کرد. هرم پیش رفت و سلام گفت وی گفت: «و علیک‌السلام یا هرم بن حیان» گفت: «مرا چه شناختی که من هرمم؟» گفت: «عرفت روحی روحک. جان من مر جان تو را بشناخت.» زمانی بنشستند و مر او را نیز بازگردانید» (۶).

گاه مشایخ صوفیه خود شاگردان و مریدان را به سفر و زیارت مشایخ دیگر تشویق می‌کردند تا از برکت نفوس آنان به مرتبه کمال در طریقت دست یابند. در تذکره الاولیا آمده است:

«نقل است که ابوتراب را مریدی بود عظیم گرم‌رو و صاحب وجد بود. ابوتراب پیوسته گفتی که: «چنین که تویی، تو را بایزید می‌باید دید.» روزی مرید گفت: «کسی که هر روز صدبار خدای بایزید را بیند، بایزید را چه کند؟». ابوتراب گفت: «چون تو خدای را بینی، به قدر خود بینی، و چون پیش بایزید بینی به قدر بایزید بینی. در دیده تفاوت است. نه صدیق را - رضی‌الله‌عنه - یکبار متجلی خواهد شد و جمله خلق را یکبار؟» این سخن بر دل مرید آمد و گفت: «برخیز تا برویم». هر دو بیامدند به بسطام. شیخ در خانه نبود. به آب رفته بود ایشان برفتند. شیخ را دیدند که می‌آمد، سبویی آب در دست و پوستینی کهنه در بر. چون چشم بایزید بر مرید

است که عامل تحولات بنیادین در عناصر مادی است و به طریق اولی، موجب کمال و دگرگونی آدمی خواهد شد.

طبیعت جلوه‌گاه ظهور محبوب

به نظر عطار، طبیعت و مظاهر آفرینش جلوه‌گاه ظهور محبوب و تماشاگاه رازهای مکنونی است که حاکی از تجلی آن معشوق ازلی و ابدی است؛ معشوقی که روی در نقاب کشیده و پا به قلمرو خلقت و عرصه عالم نهاده است و این پرده پندار بینندگان است که مانع مشاهده چهره صانع حقیقی شده است. او از افق عارفانه خویش، عالم را واحد می‌بیند و وحدت شهود در آیین اندیشه او موج می‌زند.

از منظر وی، موجودات عالم کثراتی هستند که از سرچشمه‌ای واحد نشأت گرفته‌اند و در عرصه وجود ساری و جاری گردیده‌اند. در نگاه عطار، عاشق و معشوق و طالب و مطلوب، یکی است. دیدار این همه رمز و راز در مظاهر آفرینش، وی را شگفت‌زده می‌کند. او با اظهار تعجب، خود را از بیان این همه آثار و علائمی که بیانگر تجلی حق در موجودات است معذور دانسته است و عالم را «هستی نیست‌نما» و «نیستی هست‌نما» می‌بیند. او می‌داند که «این حقیقت، دارای دو چهره احدیت و واحدیت است و در مرتبه احدیت که چهره بطون است، هیچ نشانی از کثرت نیست و در مرتبه واحدیت، کثرات نامتناهی بالفعل، به وحدتی حقیقی، محقق می‌باشند» (11, 12).

در اندیشه این شاعر عارف، دعوت به تفرج صنع برای کشف حقیقتی است که از فرط ظهور، ناپیدا و پنهان است. او تسبیح کائنات را به گوش جان می‌شنود و همه موجودات عالم را در جست‌وجوی آن معشوق یگانه در حرکت می‌بیند و عقل و جان را در طلب آن گنج نمان، شیدا و متحیر می‌یابد.

عطار با توجه به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (4) و با اعتقاد به اینکه گنج مکنون الهی در وجود آدمی نهفته است، عقل و جان و سالک را در

جست‌وجوی آن، حیران و سرگردان یافته است؛ او این سرگردانی را بدان سبب می‌داند که سالک به دنبال حقیقتی است که در عین پیدایی، پنهان و در عین وضوح و روشنی، دیدنی نیست.

در جهان‌بینی عطار، موجودات عالم همانند انسان‌های ذی‌شعور، صاحب درک و احساس‌اند؛ از نظامی هماهنگ برخوردارند و به‌سوی هدفی متعالی حرکت می‌کنند؛ این حرکت ناشی از قدرتی است که در باطن جهان به ودیعه نهاده شده و با تکیه به همین قدرت است که هریک از اجزای هستی به‌سوی مقصد و انجام مأموریت خویش در حرکت‌اند. به بیانی دیگر «در شعر عطار، طبیعت خیلی بیش از آنکه در نزد شاعران دیگر معمول است، روح حیات دارد. پرندگان و جانوران صحرا چنان به توصیف می‌آیند که گویی از روح و اندیشه یک عارف برخوردارند. در استعاره‌ها و تعبیرهای مجازیش، گل و بلبل و شمع و پروانه و حتی نفس و عشق، شخصیت انسانی پیدا می‌کند» (7).

عطار از سالک طریقت می‌خواهد که در سیر آفاقی و مشاهده این صحنه‌ها، به پشت صحنه رفته و با دیدن دست توانای خالق هستی به تماشای جلوه و جمال حقیقت عالم بپردازد. جهان مادی در سیر آفاقی عطار، سراسر جوش و خروش است. از نگاه عمیق او که لایه‌های بیرونی و پرده‌های ظاهری ممکنات و موجودات را می‌شکافد و به باطن هستی راه می‌یابد در باطن هر ذره‌ای خورشیدی پیدا و در دل هر قطره‌ای، دریایی هویدا است.

در رباعیات پرشور و احساس عطار، اندیشه در سیر آفاق و توجه به کشف اسرار نهفته در سرشت موجودات به‌طور مکرر مطرح شده است. او در جهان پر از حکمت و رمز و راز، در برگ گل، تصویر جمال محبوب را می‌بیند و از نغمه بلبل، ندای تسبیح حق را می‌شنود و با چشم دل در هریک از ذرات عالم، دریای شکوه و عظمت الهی را مشاهده می‌کند.

در جهان‌بینی این عارف نامدار، سیر و سفر به‌طور دائمی و بدون توقف است. انقطاع در این حرکت، موجب زوال ایمان، که جوهره

علاوه بر سختی و دشواری‌های ذاتی سیر آفاقی، آداب و شرایطی که اهل تصوف برای سفر در نظر می‌گرفتند نیز به این دشواری‌ها می‌افزود؛ به طوری که برخی از این آداب، خود در حکم ریاضت‌هایی برای تهذیب نفس بود که صوفی می‌باید آنها را رعایت کند.

آداب سفر صوفیان

آنان در هر مرحله از سفر آدابی را رعایت می‌کردند؛ آنها نه تنها در بین راه ملزم به مراعات آدابی بودند، حتی در هنگام بیرون آمدن از منزل یا خانقاه و پیش از حرکت هم آداب و رسوم خاصی داشتند و موظف به رعایت آن بودند؛ به نظر آنان چون این آداب در سنت بسیار مورد توجه قرار گرفته است، صوفیه به آن اهمیت می‌دادند و واجب می‌شمردند که خود را ملزم به رعایت آن کنند. مهم‌ترین آداب سفر در میان صوفیه با تکیه بر آثار منظوم و مثنوی عطار در ادامه در ذیل عنوان‌های جداگانه بیان می‌شود.

ترجیح سفر گروهی

در بیشتر متون صوفیه، صوفیان سیاح و مسافر به دلایل مختلف از جمله پیروی از سنت پیامبر اکرم (ص) و ایمن ماندن در برابر مخاطرات و دشواری‌های راه، از تنها سفر کردن منع شده‌اند. غزالی در احیاء علوم الدین، دومین ادب از آداب سفر را گزینش رفیق می‌داند: حضور دسته‌جمعی صوفیان در اجتماعات و سفرها، از همان آغاز تصوف مرسوم بوده است؛ اما در میان روایات موجود از دوران مختلف، بیشترین نمونه‌های این شکل‌ها و سفرهای دسته‌جمعی در میان صوفیه قرن‌های سوم و چهارم دیده می‌شود. در این دوران بر گرد مشایخی که از اعتبار بیشتری برخوردار بودند و یا آنهایی که بر حوزه وسیعی تسلط داشتند، صوفیه دیگری جمع می‌شدند و آنها را در سفرها نیز همراهی می‌کردند؛ ولی دلایل دیگری که گروه‌های هم‌سفر را به هم می‌پیوست گویا این بود که آنها با استفاده از این موقعیت ناچار نمی‌شدند راه‌ها را به تنهایی طی کنند. سفر گروهی ابوتراب نخشبی با سیصد رکوه‌دار و سفر

سعی و تلاش است، خواهد شد. این سفرها با توجه به کیفیت بینش و متناسب با شیوه تفکر آدمیان صورت می‌پذیرد و به دیدگاه و مشرب سالک طریقت بستگی دارد. آنچه مهم است آن است که سرانجام باید سلوک عارفانه و صوفیانه، به گم کردن جان و فنای در حق منتهی شود.

لزوم سیر آفاق

عطار در ابتدای منظومه عارفانه منطق الطیر، در نعت خداوند، به مخاطب خود یادآور می‌شود که در طی طریقت از سیر آفاق بی‌نیاز نیست و باید در این باره بیندیشد.

فکر کن در صنعت آن پادشاه

کائن همه بر هیچ می‌دارد نگاه

(عطار، ۱۳۷۸: ۷۸)

در این شاهکار بی‌بدیل معرفت، طرح سیر آفاقی از مرحله جماد تا فناء فی الله و بقاء بالله و حرکت طبیعی انسان، قابل توجه است. عطار به توصیه سالک فکرت می‌پردازد و او را به سیر عنصری و آفاقی و سپس به سیر انفسی دعوت می‌کند؛ همچنین به سالک یادآور می‌شود که جست‌وجوی حق مطلق - که در کمال آشکاری، پنهان و در نهایت ظهور، در پس پرده غیب مکتوم است - تنها وقتی میسر است که خود را در وجود حق فانی کند تا موجبات بقا و جاودانگی را فراهم کند؛ زیرا «نتیجه مسلم و غایی تصوف، فنا و محو است» (12) و «فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله است» (6)

مقدم‌بودن سیر آفاق بر انفس

عطار در حقیقت سیر آفاقی را بر سیر انفسی مقدم می‌شمرد و سرانجام، سالک را به مطالعه باطن و تماشای خویشتن خویش سفارش می‌کند و این توصیه صوفیانه را به او یادآوری می‌کند که «ای درویش! علم اولین و آخرین در ذات تو مکنون است، هر چه می‌خواهی در خود طلب کن، از بیرون چه می‌طلبی؟» (6).

منصور حلاج به مکه با همراهی چهارصد تن از نمونه‌های این سفرهای دسته‌جمعی است (عطار، ۱۳۹۲: ۹۰).

براساس روایت عطار در تذکره الاولیا، ابو عبدالله مغربی صوفی کثیرالسفیری است که شاگردانش پیوسته او را همراهی می‌کردند. وی شب‌هنگام، پیشاپیش یاران خود حرکت می‌کرد و راه را به آنان نشان می‌داد (همان: ۱۱۷).

همچنین صوفیه درباره شرایط شیخی نیز نظریاتی داده‌اند و معتقدند که پیر و شیخ برای دستیابی به این مقام باید شرایطی داشته باشد؛ از جمله ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری در این باره شرح کاملی داده است: «شرایط شیخی هفت است: اول معرفت کامل یعنی خود را شناخته باشد تا شناخت حضرت حق حاصل گردد. دوم فراست تمام که چون نظرش بر مرید افتد داند که از او چه می‌آید و او را چه کاری باید فرمود؛ سیم قولی به کمال که چون مرید به عقبه درماند به قوت معنی تواند که او را برهاند. چهارم استغنا کامل که حاجت خود به غیر از حضرت سبحانه و تعالی رفع نکند. پنجم اخلاص بلیغ که از روی و ریا برطرف باشد و هیچ‌کس به واسطه مال و جاه و منصب دنیا تعظیم نکند. ششم راستی و درستی که سخن حق از هیچ‌کس بازنگیرد و در سخن گفتن میل و مداهنه نکند. هفتم شفقتی به‌غایت تا مصالح مرید و همه مسلمانان را بر مصالح خود مقدم دارد. مستحب است سالک در سفر رفیق انتخاب کند و تنها به سفر نرود که پیامبر اسلام (ص) فرمودند: «الرفیق ثم الطریق» (۵). عطار در ضمن توصیه به سفر گروهی در لزوم اطاعت محض از پیر می‌گوید:

پیر باید، راه را تنها مرو

چون تو هرگز راه شناسی ز چاه

نه تو را چشمست و نه ره کوته است

از سر عمیا درین دریا مرو

بی عصاکش کی توانی برد راه

پیر در راحت قلاووز ره است

(عطار، ۱۳۷۸: ۱۷۱۰)

عطار در بخش نصایح خود، انسان را از تنها سفر رفتن نهی کرده و آن را خطرناک دانسته است:

ای پسر هرگز مرو تنها سفر

باشدت رفتن سفر تنها خطر

(همان: ۱۷۱۰)

شیخ عطار در داستان شیخ صنعان بر لزوم سفر گروهی اشاره می‌کند:

آخر از ناگاه پیر اوستاد

می‌باید رفت سوی روم زود

چار صد مرد مرید معتبر

با مریدان گفت کارم اوفتاد

تا شود تدبیر این معلوم زود

پس روی کردند با او در سفر

(همان، ۱۳۷۸: ۷۹)

و در ادامه بر لزوم اطاعت محض از پیر و مرشد تأکید می‌کند و از زبان مرید روشن ضمیر به دیگر مریدان می‌گوید:

با مریدان گفت‌ای تردامنان

یار کار افتاده باید صد هزار

گر شما بودید یار شیخ خویش

در وفاداری نه مرد و نه زنان

یار ناید جز چنین روزی به کار

یاری او از چه نگرفتید پیش

(همان: ۸۲)

شیخ عطار نخستین قدم ورود به طریقت را انتخاب پیر می‌داند و معتقد است که از بحر عرفان به برکت انفاس و بدون هدایت و عنایت پیری کامل نمی‌توان گذشت.

در شرح احوال حسین بن منصور حلاج آمده است: «یکبار در بادیه چهار هزار آدمی با وی بودند. برفت تا کعبه و یک سال در

زَنار ببرید و گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله و دیگر بشارت آن است که گفتم الهی به حق این پیر که او را به نزدیک تو قدری هست و دین وی حق است طعام فرستی تا من در وی خجل نگردم و این نیز به برکت تو بود. چون نان بخوردیم و برفتیم تا مکه او همان‌جا مجاور بنشست تا اجلس نزدیک آمد» (همان: ۵۲۶).

در ذکر حسین بن منصور حلاج، عطار به سفر گروهی او اشاره کرده است: «پس مرقع درپوشید و عزم حرم کرد و در آن سفر بسیار خرقره پوش با او بودند؛ چون به مکه رسید یعقوب نهرجوری به سحرش منسوب کرد. پس از آنجا باز به بصره آمد باز به اهواز آمد» (همان: ۵۰۹).

در کتاب هیلاج‌نامه که منسوب به عطار است، در داستان شیخ کبیر در قسمت «جواب‌دادن شیخ کبیر مر شیخ جنید را» به‌طور ضمنی در داستان به سفر گروهی عارفان اشاره شده است:

جنید راهبر می‌پیر راهم
نهانی در همه آفاق مشهور
سفرها کرده‌ام با او بسی من
معاینه یقین دیدار شاهم
منم امروز و ذاتم سر منصور
ازو اسرار دیدم جمله روشن
(همان، ۱۳۶۳: ۱۷۱۰)

از فواید سفر این است که در طول سفر، سالک می‌تواند اخلاق ذمیه خود را به اخلاق پسندیده تبدیل کند و اخلاق نیکوی خود را پرورش دهد؛ همان‌گونه که اهل لغت گفته‌اند: سفر به این سبب سفر نامیده می‌شود که «یسفر عن الاخلاق»؛ پس سالک در طی سفر به سبب سختی‌هایی که متحمل می‌شود خلق و خوی خود را می‌شناسد و از یک‌سو به اصلاح اخلاق ناپسند خود می‌پردازد و از سوی دیگر محاسن اخلاقش را پرورش می‌دهد. از آثار دیگر سفر می‌توان فراهم شدن خلوت برای سالک را نام برد؛ بدین ترتیب

آفتاب گرم برابر کعبه بایستاد برهنه. تا روغن از اعضای او بر آن سنگ می‌رفت و پوست او باز شد و از آنجا نجنبید و هر روز قرصی و کوزه‌ای آب پیش او بیاوردندی و او بدان کناره‌ها افطار کردی و باقی بر سر کوزه آب نهادی و گویند کژدم در ازار او آشیان کرده بود» (همان، ۱۳۹۲: ۵۱۳).

به سفرهای زیارتی به‌شکل گروهی همیشه تأکید شده است؛ برای مثال در احوال احمد خضرویه بلخی آمده است که با هزار تن از مریدان خود به دیدار بایزید بسطامی می‌رود و بایزید او را به توقف و ترک سفر فرامی‌خواند.

در میان متون عرفانی، نمونه‌های بسیاری از همراهی ترسایان و جهودان با صوفیان مسلمان در جریان سفر گزارش شده است: «نقل است که ابراهیم خواص گفت وقتی نذر کردم که بادیه را بگذارم بی زاد و راحله چون به بادیه درآمدم جوانی بعد از من همی آمد و مرا بانگ همی کرد که السلام علیک یا شیخ! باستادم و جواب باز دادم. نگاه کردم جوان ترسا بود. گفت: دستوری هست تا با تو صحبت دارم؟ گفتم آنجا که من می‌روم تو را راه نیست. درین صحبت چه فایده یابی؟ گفت: آخر بیایم و تبرکی باشد. یک هفته همچنین برفتیم. روز هشتم گفت: یا زاهد حنیفی گستاخی کن با خداوند خویش که گرسنه‌ام و چیزی بخواه. خواص گفت: گفتم الهی به حق محمد علیه‌السلام که مرا در پیش بیگانه خجل نگردانی و از غیب چیزی پدید آوری. درحال طبقی دیدم پر نان و ماهی بریان و رطب و کوزه آب که پدید آمد هر دو بنشستیم و به کار بردیم.

«چون هفت روز دیگر برفتیم روز هشتم بدو گفتم ای راهب تو هم قدرت خویش بنمایی که گرسنه گشتم جوان تکیه بر عصا زد و لب بجنباید دو خوان پدید آمد آراسته پر حلوا و ماهی و رطب و دو کوزه آب من متحیر شدم. مرا گفت ای زاهد بخور من از خجالت نمی‌خورم. گفت بخور تا تو را بشارت دهم. گفتم نخورم تا بشارتم ندهی. گفت بشارت نخست آن است که زَنار می‌برم. پس

که سالک با ترک وطن و دوستان و رفتن به مکان‌های غریب و غیرآباد، به خلوت و انزوایی دست می‌یابد تا در آن حالت به تفکر و تأمل در نفس خویش پردازد و نفس را که در اثر تحمل رنج و سختی سفر، مطیع و نرم‌خو شده است، کاملاً از آلودگی‌ها و پلیدی‌ها پاک کند؛ در نتیجه نفس او مجمع محاسن اخلاق و فضایل می‌گردد تا جایی که دل او منزل محبت حق شود و در نتیجه به معرفت الهی که مقصود واقعی اوست، دست می‌یابد (بسیونی، ۱۹۷۲: ۱۲۲). البته این تأثیرات و فواید فقط شامل حال عارفان کامل می‌شود که با نیت صالح قصد سفر می‌کنند و آداب آن را رعایت می‌کنند. عطار در داستان زیر یکی از شرایط مرید در مسافرت گروهی را صداقت و راستی دانسته است:

نومریدی داشت اندک‌مايه زر
 شيخ مي‌دانست، چيزي مي‌نگفت
 آن مرید راه و پیر راهبر
 واديشان پیش آمد بس سیاه
 مرد می‌پرسید زانکش بود زر
 شيخ را گفتا چو شد پیدا دو راه
 گفت معلومت بیفکن کان خطاست
 کرد زر پنهان ز شیخ خود مگر
 همچنان می‌داشت او زر در نهفت
 هر دو می‌رفتند با هم در سفر
 واشکارا شد در آن وادی دو راه
 مرد را رسوا کند بس زود زر
 در کدامین ره رویم این جایگاه
 پس به هر راهی که خواهی شد رواست...

(عطار، ۱۳۷۸: ۲۵۴)

پیشینه پژوهش

درباره ضرورت و جایگاه سفر انفسی و آفاقی پژوهش‌هایی چند از این دست و با رویکرد مدنظر به انجام رسیده است. از آن جمله

به مقاله میثم احمدی (۱۳۸۲) با عنوان «سیر آفاق در مشرب تصوف» می‌توان اشاره کرد. مقاله «اهمیت سیر آفاق و انفس در متون عرفانی منثور تا قرن نهم» (جباری، ۱۳۹۰) با موضوع سفر عارفان انجام شده است. دیگری مقاله «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی» از سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد (۱۳۹۶) است. سهیلا مظاهری (۱۳۸۸) به بررسی «نقد کهن‌الگویی سفر در آثار عطار» پرداخته است. عاطفه رضازاده قویدل (۱۳۸۸) در پایان‌نامه ارشد به بررسی «سفر و آداب صوفیه» اشاره کرده است. منصوره برزگر (۱۳۸۹) تحلیلی از «وادی سلوک در چهار مثنوی عطار» ارائه داده است. همچنین فاطمه طاهری (۱۳۸۲) پژوهشی با عنوان «تحلیل و بررسی جایگاه سفر در متون عرفانی تا قرن هشتم» نگاشته است. جست‌وجوی ما در میان آثار منتشرشده نشان می‌دهد که پژوهشی مستقل که در آن به آداب سیر و سفر در آثار منظوم و منثور عطار پرداخته شده باشد، تاکنون انجام نشده است.

طار در این بیت‌ها علاوه بر تلمیح به ماجرای حضرت یوسف، به ذکر بخشی از داستان حضرت آدم (طه: ۱۱۶-۱۲۱) پرداخته و تأویلی ویژه از این آیات ارائه کرده است. عطار، نافرمانی آدم را در تأویلی بلاغی بر پایه حسن تعلیل توجیه کرده و گفته است که این نافرمانی (چشم‌مارو) برای آن بود که آدم مورد چشم‌زخم واقع نشود، زیرا آدم جایگاهی خاص و ممتاز داشت. می‌بینیم که محور تأویل واژه چشم‌مارو (نافرمانی) است.

عطار در مقاله هشتم الهی‌نامه از ابلیس دفاع می‌کند و با ساختاری تمثیلی-مصداقی که برخوردار از حسن تعلیل و تلمیح تشبیهی است ابلیس را مقرب درگاه حق نشان می‌دهد؛ وی با اسلوب معادله می‌گوید که نوع برخورد خداوند با ابلیس مانند برخورد یوسف با بنیامین بوده است:

که خود با ابن‌یامین دل کند راست
 به تنهایی کند هم خلوتش خاص

«به دزدی کرد منسوبش»، زهی کار!

(۱۳۸۸: ۲۱۲)

بزرگی گفت: «چون یوسف چنان خواست

به دل با او یکی گردد به اخلاص

نهادش از پی آن صاع در بار

آیه مورد نظر چنین است: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي

رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيبُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف: ۷۰)

«پس هنگامی که آنان را به خواربارشان مجهز کرد، آبخوری را در

بار برادرش نهاد. سپس [به دستور او] نداکننده‌ای بانگ درداد: ای

کاروانیان! قطعاً شما دزد هستید». عطار در این تأویل (دزدی نکردن

بنیامین = سجده نکردن ابلیس) با نگاه جبرگرایانه خود ابلیس را تبرئه

می‌کند و رفتارش را که موجب طردشدن از درگاه حق شده، ناشی

از اراده الهی می‌داند. وی با محور قرار دادن واژه قصد و نیت، و

بیان مشابهت نیت یوسف و خداوند در مقصر جلوه دادن بنیامین

و ابلیس، به دفاع از آنان می‌پردازد و تأویلی خاص از سجده نکردن

ابلیس و دزدی نکردن بنیامین ارائه می‌دهد. جهت تأویل به واژه‌های

نیت، دزدی و سجده نکردن بازمی‌گردد. تشبیه، تمثیل، تلمیح و

تعلیل ابزارهای بلاغی تأویل عطار بوده‌اند.

عطار در تأویلی دیگر با یاری گرفتن از حسن تعلیل «نالحق گفتن

حسین بن منصور حلاج" را مقبول می‌داند:

چرا نبود روا از نیک‌بختی؟

(۱۳۸۸: ۴۳۴)

رواست «أنى انا الله» از درختی

بیت با اندکی اختلاف در گلشن راز شیخ محمود شبستری هم آمده

است (لاهیجی، ۱۳۶۶: ۲۲). در هر صورت بیت عطار ناظر است

به این آیه قرآن کریم: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي

الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»

(قصص: ۳۰) «پس چون به آن [آتس] رسید، از جانب راست وادی

در آن جایگاه مبارک از آن درخت ندا آمد که: ای موسی! منم من،

خداوند، پروردگار جهانیان».

عطار در بیت یادشده بر آن است که «نالحق" حلاج (فناى از

خود و بقای در حق) نمونه همسان دیگری از "انا الله" است که

موسی در کوه طور از درخت شنید. عطار با اطلاق صفت

"نیک‌بخت" به حلاج هم او و سخنش را تأیید می‌کند و هم مقام

برگزیدگی او را ممتاز و برجسته می‌داند؛ منزلتی که عطار در همه

آثارش در پی توصیف و دستیابی به آن است. با این توضیحات

آشکار می‌شود که اندیشه او درباره انالحق و اناالله تأویلی است؛

تأویلی جمله‌محور و مبتنی بر اندیشه "فنا". به نظر می‌رسد که

دفاع عطار از حلاج و ابلیس با نگرشی همسان و بر اساس تأویل

با حسن تعلیل یا تغییر دلیل انجام گرفته است.

از دیگر تأویلهای کلمه‌محور تعلیل‌بنیاد عطار گمراه‌کنندگی

مهرویان است. عطار در قیاس با حدیث «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ»

(ابن‌بابویه، ۱۴۱۶: ۱۳۴/۱) «کسی که به نیکی راهنمایی می‌کند،

مانند کسی است که به آن (کار نیک) عمل می‌کند» در بیت زیر

تعبیر «الدَّالُّ عَلَى الشَّرِّ» را به کار برده است که بر اساس قاعده

«عکس یک قضیه صادق حتماً صادق است» آن را بیان کرده است:

که مشک از زلف او یک موی بوده است

نبود آن دال جز «دالُّ عَلَى الشَّرِّ»

(۱۳۸۸: ۱۹۵)

یکی زیبا پسر مهروی بوده است

سر زلفش که دالی داشت در سر

ساختار این بیان عطار را هم می‌توان ساختاری علی- تمثیلی

دانست که محتوایی متقابل و دوسویه دارد. او با این سبک گفتار

در عمل هم مصداق «الدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ» را نشان داده است

یعنی زیبایی مخلوق را دال بر زیبایی و قدرت خالق و خیر مطلق

گرفته و سپس عکس قضیه را اثبات نموده است و با بیان مصداق

«الدَّالُّ عَلَى الشَّرِّ» زلف مشک‌بوی خمیده و پیچیده آن مهر و را

اشاره کند که اگر فقر و مسکنت بر جامعه چیره شود، دین هم از آن آسیب جدی می‌بیند.

عطار از نماد نمرود نیز برای معرفی نفس سرکش بهره برده است. در حکایت زیر یکی از فرزندان دیوانه که گرفتار کیک و سارخک و مگس شده، با بیانی آبرونیک و اعتراضی، خود را همچون نمرود می‌داند که به سبب تَمَرَد در برابر حق گرفتار حشرات موزی گردیده است:

پیش او شد آن عزیز نامدار

هست در اهلیت جمعیتی؟^۱

چون خلاصم نیست از کیک و مگس

جمله شب نایدم از کیک خواب

مغز آن سرگشته دل پر دود شد

کیک و سارخک و مگس دارم نصیب؟^۲

(۱۳۹۱: ۳۱۲)

بود در کنجی یکی دیوانه خوار

گفت: «می‌بینم تو را اهلیتی

گفت «کی جمعیتی یابم ز کس؟

جمله روزم مگس دارد عذاب

نیم سارخکی (پشه) چو در نمرود شد

من مگر نمرود و قتم کز حبیب

دیوانه شعر عطار نماینده بخش عمده‌ای از مردم معترض به وضع موجود جامعه است که با کنایه و زبانی نیش‌دار نارضایتی خود و معاصرانش را اعلام می‌کند. باید دقت داشت که دلیل گرفتاری نمرود، لاف خدایی او بود ولی دلیل عطار برای تشبیه دیوانه به نمرود، فقر و اوضاع نابه‌سامان مالی و اقتصادی است که دیوانه هشیار را گرفتار پشه و مگس کرده است. تغییر دلیل نمرود شدن، سبب بلاغی شدن متن شده است. در نگاهی متفاوت، کلمه "حبیب" چون نشانه‌ای در متن، فرد گرفتار حشرات موزی را در جایگاهی چون بنیامین و ابلیس قرار می‌دهد که محبوب او را متحمل ریاضت

گمراه‌کننده همه دل‌باختگانش دانسته است. عطار در این خصوص از "فتنه‌انگیزی زیبارویان" به "شر" تعبیر کرده و برای تأویل خویش از حدیث یادشده، از روش تمرکز بر تقابل‌های دوگانه و همسان-سازی واژگان و گروه‌های اسمی و دو ترکیب الدال علی الخیر = الدال علی الشر استفاده کرده است.

آبرونی

آبرونی، از وسیع‌ترین شیوه‌های بلاغی و صناعت‌های ادبی است که در آن مفهوم رویدادها با آنچه در سطح به نظر می‌رسد تفاوت دارد. به نظر می‌رسد بیان آبرونیک عطار در این بیت‌ها که ظاهری ساختارشکن دارند، به صورتی کنایه‌آمیز بیانگر اوضاع اجتماعی عصر شاعر باشد که محرومیت‌های شدید اقتصادی، دین و آموزه‌های دینی را بی‌رنگ کرده است. در احادیث هم آمده است: «کاد الفقر أن یكون کفرًا» (کلینی، ۱۴۰۰ق: ۳/ ۴۵۲؛ ورام، ۱۳۶۸: ۱۶۶). حکایتی در مقاله بیست و نهم مصیبت‌نامه با استناد به کلام

امیرالمؤمنین در این زمینه است:

ذمّ دنیا کرد بسیاری مگر

بد تویی، زیرا که دوری از خرد

هم شب و هم روز باید کشت و کار

جمله از دنیا توان بردای پسر!»

(۱۳۹۲ب: ۳۵۶)

آن یکی در پیش شیر دادگر

حیدرش گفتا که «دنیا نیست بد

هست دنیا بر مثال کشتزار

زان که عزّ و دولت دین سر به سر

برخلاف آموزه‌های معمول عرفا، مضمون اصلی این حکایت (دنیا کشتزار است هرچه بکاری همان را می‌دروی برگرفته از: الدنيا مزرعة الآخرة) نه تنها در نکوهش دنیا نیست که دنیا را به دلیل بستر مناسب برای رشد و کمال انسان، خوب توصیف کرده است. عطار در حکایت مربوط به اسم اعظم خداوند هم می‌خواهد به این نکته

می‌کند. واژه‌های دیوانه و سارخک واژه‌های تأویل شده به خردمند معترض و فقر هستند. در دیوان نیز شاهد سخن عطار دربارهٔ نمرود نفس هستیم:

زحمت جبریل رفته از میان می‌بایدت
بر سر آتش به خلوت همچنان می‌بایدت
پس چو ابراهیم آتش گلستان می‌بایدت
(۱۳۶۶: ۱۶-۱۵)

ای عجب نمرود نفس و وانگهی همچون خلیل
در هوا استاده و از منجیق انداخته

چون تو از آذر مزاجی دوستی با زر چرا

در این بیت‌های تأویلی با مصداقی مواجه هستیم که ساختاری نمادین دارد؛ ساختاری واژگانی که در آن نمرود، مشبه‌به و نمادی شاخص از نفس اماره شده است.

ابلیس در بیانی آبرونیک

عطار برای تفسیر و توجیه این نظر که ابلیس واسطهٔ رسیدن به حق است، ابتدا می‌گوید که ابلیس مظهر قهر الهی است و در سجده نکردن بر آدم صاحب اختیار نبوده است:

همین رفته‌ست با ابلیس الحق
به لعنت کردش از آفاق ممتاز
که در قهرش ز چشم عامه پوشید
(۱۳۸۸: ۲۱۲)

چنین گفت: آن بزرگ دین که «مطلق

براندش از بر و از بهر این راز

از آن از قهر خویشش جامه پوشید

سپس او با توجه به اینکه ابلیس مظهر قهر الهی است، تأویلی ویژه و آبرونیک از عبارت قرآنی «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» ارائه می‌کند که در قرائت قرآن به گفتن آن سفارش و تأکید شده است. تلمیح ابیات به این آیات است: «وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (اعراف: ۲۰۰) و اگر از شیطان

و سوسه‌ای به تو رسد به خدا پناه بر؛ زیرا که او شنوای داناست. «وَأَقْلُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ» (مؤمنون: ۹۷) و بگو پروردگارا! از و سوسه‌های شیطان‌ها به تو پناه می‌برم.

گرفته حربه‌ای از قهر در دست

قدم نتوان نهادن در الهی

که تا تردامنان را می‌زند دست

ز مشرق تا به مغرب در صف اوست

خورد در حال از ابلیس دهره

(۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۲)

بدین درگاه استاده است پیوست

نخستین تا "اعوذی" زو نخواهی

بدین در روز و شب زان است پیوست

محک نقد مردان در کف اوست

کسی کانجا برد نقدی نهره

عطار در تفسیر و تأویل جمله محورخویش می‌گوید: ابلیس، حاجب و دربان درگاه حق و واسطهٔ رسیدن به حق است. اعوذگفتن برای رهایی از فریب‌های نفس است نه فریبندگی شیطان، ترس از گناهان خود است نه ابلیس. افزون بر آن، ابلیس در دفاع از خود سخنانی دارد که شنیدنی است:

که «ای از من ربوده گوی تلبیس

به رویم باز زد در نیم ساعت

بر حق می‌بری و نیستت شرم؟

نگردد عشق جانم ذره‌ای کم»

(۱۳۸۸: ۲۱۳)

چنین گوید به صاحب نقد، ابلیس

خداوندم هزاران ساله طاعت

تو زین یک ذره طاعت می‌شوی گرم

اگر لعنت کندم خلق عالم

عطار بدین گونه از ابلیس دفاع می‌کند. داستان ابلیس نمونه‌ای از تأویل مصداقی جمله «الله الصمد»؛ و این دفاع بیانی آبرونیک از ابلیس است.

بعد دیگر دفاع از ابلیس این است که ابلیس وقتی می‌بیند حق مستقیم با او سخن می‌گوید، این خطاب را مایه فخر و مباهات خویش می‌داند و به سبب همین منزلتی که همان حاکمیت وی از مه تا به ماهی است، حاضر نیست در برابر دیگری سجده کند. سخن عطار مبتنی بر آبرونی و دریافتی متفاوت از مسئله خطاب و قدرت ابلیس است:

همان چیز او ز حق افزون همی خواست

برای آن همه از خویشتن گفت

بخوابانید چشم راه‌بین را

برو خواندند «اخشوا» قال: «لاضیر

به پیش غیر او سر کی درآرم؟

نبودی حکمم از مه تا به ماهی»

(۱۳۸۸: ۲۱۵)

چو حق ابلیس را ملعون همی خواست

چو حق بی‌واسطه با او سخن گفت

چو امر سجده آمد آن لعین را

بدو گفتند: «اسجد» قال: «لاغیر»

اگرچه لعنتی از پی درآرم

به غیری گر مرا بودی نگاهی

تلمیح عطار به آیات مربوط به آفرینش آدم و دستور خداوند به فرشتگان برای سجده بر آدم است؛ از جمله «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱) و درحقیقت شما را خلق کردیم، سپس به صورتگری شما پرداختیم آن گاه به فرشتگان گفتیم «برای آدم سجده کنید» پس [همه] سجده کردند، جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود.

در سروده عطار افزون بر تلمیح به آیات مربوط به خلقت آدم، با تغییر مصداق و نمونه از این آیه هم استفاده شده است: «قَالَ اخْسُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ» (مؤمنون: ۱۰۸) گم شوید در آن و با من سخن نگوئید. "اخشوا" تعبیری قرآنی است که خداوند خطاب به دوزخیان (نه ابلیس) گفته، و عطار با بیانی مجازی آن را در این قسمت به کار برده است. شاید هم نظرش این بوده که به مصداق «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» آیه درباره ابلیس است. عطار در تأویل خود علاوه بر استفاده از آیات یادشده، "لاضیر" را (سخن ساحران خطاب به فرعون) از این آیه اقتباس کرده و به ابلیس نسبت داده است: «قالوا لاضیر انا الی ربنا مُقَلِّبُونَ» (شعراء: ۵۰) گفتند باکی نیست، ما روی به سوی پروردگار خود می‌آوریم». هر دو مورد (اخشوا، لاضیر) جمله و تأویل‌ها جمله‌محور هستند. عطار در نگاه به آیه نخست هم به تأویل بلاغی دست زده و هم با بهره‌گیری از تلمیحاتی که مصداقشان تغییر یافته، همراه با "حسن تعلیل" از زبان ابلیس گفته است: علت اینکه حکمرانی من بر همه جا ساری و جاری است، همین است که من در برابر غیر حق سجده نکرده‌ام.

به غیری گر مرا بودی نگاهی

نبودی حکمم از مه تا به ماهی

(۱۳۸۸: ۲۱۵)

با توجه به همین اندیشه است که هلموت ریتز (۱۳۸۸: ۲/ ۳۱۳) گفته «این لعنت برای شیطان چندان بی‌فایده نبود. او از این رهگذر عمری جاودانی و حاکمیت کامل بر دنیا را به دست آورد».

پارادوکس «مرگ در زندگی یا مردن پیش از مرگ» از موتیف‌های برجسته در آثار عرفانی است (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۳۵۹). در آثار عطار هم این موضوع جلوه‌ای خاص دارد. مستند همه در این خصوص عبارت بسیار مشهور «موتوا قبل أن تموتوا» است که بیانگر فنای عارف برای دستیابی به بقاست. عطار در تمثیل زیر با بیانی آبرونیک به تفسیر این کلام پرداخته است:

برهنه بُد ز حق کرباس درخواست

و گر تو صبر داری، من ندارم»

که «کرباست دهم، اما کفن را»

که «می‌دانم ترا ای بنده پرور!

تو ندهی ده گزش کرباس هرگز

که تا کرباس یابد از تو در گور»

(۱۳۸۸: ۲۲۶)

مگر دیوانه‌ای شوریده برخاست

ک «الهی پیرهن در تن ندارم

خطابش آمد آن بی‌خویشتن را

زبان بگشاد آن مجنون مضطر

که تا اوّل نمیرد مرد عاجز

بباید مُرد، اوّل مفلس و عور

بیان آیرونیک این گفتگو که خبر از صمیمیت گوینده و شنونده

دارد با جنبه تشبیهی-تمثیلی، مصداقی از تخلیه از صفات بشری

برای رسیدن به تجلیه و بقای جاوادنی و رحمانی است که با تأویل

عبارت «موتوا قبل ان تموتوا» را روشن کرده است. تأویل با تعمیم

مردن جسمانی به دل‌بریدن از مادیات و بر مبنای شباهت است.

در بیت‌ها بعدی هم عطار برای اینکه ثابت کند که انسان "خود"

حجاب خویش است، به تمثیل روی می‌آورد و "ترک هوا و عامل

بازدارنده" را سدّی می‌داند که ذوالقرنین برای جلوگیری از نفوذ و

ویرانگری یا جوج و مأجوج (نفس) ساخت. در این خصوص در

قرآن آمده: «قالوا یا ذالقرنین انّ یا جوجَ و ما جوجَ مُفسِدونَ فی

الارضِ فَهَلْ نَجْعَلْ لَكَ خَرْجاً عَلٰی اَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا»

(کهف: ۹۴) گفتند: «ای ذوالقرنین، یا جوج و مأجوج سخت در

زمین فساد می‌کنند. آیا [ممکن است] مالی در اختیار تو قرار دهیم

تا میان ما و آنان سدّی قرار دهی؟»

تأویل عطار در این بیت‌ها هم واژگانی، هم جمله‌ای و مصداقی

است. توجه ویژه به آموزه‌های عرفانی و انتقال آن به مخاطب از

طریق تلمیح، تمثیل، تعلیل و تشبیه، از مختصات سبک عطار و

تأویلهای اوست که داستان تلمیح را از حوزه خودش به حوزه

عرفان وارد می‌کند. "سدّ" به عامل بازدارنده، و "پرهیز از مال و

جاه دنیوی" به ساختن سدّ در برابر نفس تأویل شده که از مهم‌ترین

آموزه‌های عرفانی است:

تو گر از جاه دنیا شادمانی

چو گرد تو درآید مال و جاهت

دل تو چیست؟ موسی؛ نقش؟ فرعون

اگر جبریل فرماید بود خوش

ولی گوینده گر فرعون باشد

اگر در طاعتی ور در گناهی

نه آنجا کفر و نه ایمانت باشد

ز جاه آخرت محروم مانی

شود مال تو مار و جاه، چاهت

چو طشتی آتش این دنیا به صد لون

ز موسی دست آوردن به آتش

عذاب آتشت صد لون باشد

دهد هر عضو تو بر تو گواهی

کز اینجا آنچه بردی آنت باشد

(۲۳۳-۲۳۲: ۱۳۸۸)

عطار در این تمثیل به واقعه تاریخی موسی، فرعون، آسیه،

تشت‌های آتش و عتاب و دست‌بردن به سوی آتش اشاره دارد (۵).

عطار با استفاده از رویداد تاریخی و نمونه دادن آن، به تربیت

معنوی مخاطبان خود مبادرت می‌ورزد. این داستان در الهی‌نامه نیز

آمده و تأویل شده است. شاعر الهی‌نامه در برابر نهادهای

نقطه‌به‌نقطه این رویداد، نمونه‌هایی از وجود انسان را قرار می‌دهد

تا شاهد تأویلی نمادین باشیم: موسی: دل؛ فرعون: نفس؛ طشت

آتش: دنیا. فراوانی تشبیه نفس و خواهش‌های نفسانی به فرعون

در سروده‌های عطار زیاد و قابل توجه است؛ نکته مهم‌تر اینکه از

به هم پیوستن این تأویل‌های واژه‌محور، تأویلی انداموار و جمله‌محور ساخته می‌شود که بنیادش بر تلمیح نهاده شده است.

نمونه‌ای دیگر برای بسندگی ارائه می‌گردد:

جان رسته ازین قالب صد لون به است

جز آتش تو هیچ نمی‌باید تیز

دل جسته ازین نفس چو فرعون به است

انس تو یکی ذره ز دو کون به است

(۱۳۸۹: ۲۲۰)

از آنجاکه در قرآن فرعون مظهر گردنکشی، ستم و تبهکاری در زمین (کشتن فرزندان پسر بنی‌اسرائیل) معرفی شده است، عارفان همواره نفس سرکش انسان را به فرعون، و کارش را به تبهکاری تشبیه کرده‌اند. تلمیح به داستان فرعون، تشبیه نفس به فرعون، و تمثیل کار نفس به کار فرعون و فرعونیان که فسادانگیزی و تبهکاری در زمین است، دست به دست هم داده‌اند تا سخن عطار شکل تکرار سخن عرفای پیشین (که باید با نفس مبارزه کرد) را نیابد و بیانی تازه و جدید از آن سخن قدیمی باشد. البته پشتوانه علی و دینی هم از این سخن حمایت می‌کند. بیشتر تأویل‌های عطار سویه عرفانی دارد؛ او با تلمیح به آیات قرآنی و با بیانی تمثیلی و تأویل آن به نکات عرفانی، به تحلیل محتوای تلمیح می‌پردازد و مخاطبان خویش را به مبارزه با نفس و دنیاپرستی فرامی‌خواند.

قلّاش و قلندر شدم و توبه شکستم

از دلق برون آدمم از زرق برستم

می‌دادم و می‌خوردم و بی‌می‌نشستم

تسبیح بیفکنم و زَنار بیستم

معذور مدارار غلطی رفت که مستم

از باده که خوردم خبرم نیست که هستم

عیبم نکنی باز اگر باده‌پرستم

تقدیر چنین بود و قضا نیست به دستم

تا چند زنی لاف که من مست الستم؟

(۱۳۶۶: ۳۹۳-۳۹۲)

دی در صف اوباش زمانی بنشستم

جاروب خرابات شد این خرقة سالوس

از صومعه با میکده افتاد مرا کار

چون صومعه و میکده را اصل یکی بود

در صومعه، صوفی! چه شوی منکر حالم

سرمست چنانم که سر از پای ندانم

یک جرعه از آن باده اگر نوش کنی تو

اکنون که مرا کار شد از دست، چه تدبیر؟

عطار! درین راه قدم زن، چه زنی دم؟

عطار در پایان این غزل ملامتی خود را سرزنش می‌کند که چرا پیوسته از پیمان "الست" دم می‌زند درحالی‌که فاقد ویژگی‌های ملامتی است؛ زیرا عاشق الست باید قلّاش، قلندر، توبه‌شکن و تسبیح‌شکن، میکده‌نشین، مرتکب گناه و اشتباه، زَناری، متصور برابری صومعه و میکده، باده‌نوش، باده‌پرست، بی‌خبر از خود، ترک‌تدبیر کرده، ریاگریز، راضی به قضا و بی‌ادعا باشد. هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها از آیه "الست" دریافت نمی‌گردد و چه بسا که در دایره مخالف آن قرار می‌گیرد. اندیشه عطار و عرفان عاشقانه اوست که چنین تأویلی از این جمله عرضه کرده است. تلمیح به آیه امانت و اشاره به واژه الست، تشبیه آن به می‌ای که همه هستی و وجود سالک مجذوب را تحت تأثیر قرار داده، تشبیه عالم معنا به میکده و همسان‌سازی عارف پاک‌باخته با رند و قلاش و قلندر، شباهت مستی انسان با بی‌اختیاری روح به خاطر عزت مخاطب باری تعالی قرار گرفتن، و ارائه مصداق می‌خانه و می‌خواره برای مستی ظاهری و انتقال آن به لذت معنوی از رهگذر تلمیح، تشبیه و تمثیل امکان‌پذیر گشته است. "الست" جمله‌ای است که تأویل‌های جمله‌ای گوناگون از آن شده است.

تأویل عرش به دل عارف

بایزید بسطامی در سفری روحانی پس از رسیدن به عرش، رحمان را از عرش می‌طلبد. عرش وی را به دل شکسته «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ» حواله می‌دهد (عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۶-۱۸۷). محور سخنان بایزید این آیه شریف است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵). بایزید در سفر روحانی خود در گام نخست به عرش می‌رسد و بر خلاف شنیده‌ها و خوانده‌های خود، عرش را به سان "گرگ لب‌آلوده شکم‌تهی" می‌بیند. به همین سبب خطاب به عرش می‌گوید که میان شنیده‌های خود و آنچه می‌بیند، هماهنگی وجود ندارد و می‌خواهد که عرش سر این موضوع را برای او بگشاید. عرش از این گفته بایزید در شگفت می‌ماند و می‌گوید که به ما هم گفته شده که جای من نه عرش (محل استقرار الهی) که در دل‌های شکسته است و همه موجودات در هر جایگاه و مرتبه‌ای که هستند، اگر بخواهند عرش را درک کنند باید به دل مؤمن رجوع کنند.

بایزید نگاهی هرمنوتیکی و ساختارشکن به این عبارت دارد؛ با تشبیه عرش به "گرگ لب‌آلوده شکم‌تهی" تا حد بسیاری از قداست عرش کاسته و درصدد آن است که با این رفتار به ظاهر غیرشرعی خود و کاستن از قداست عرش، بر ارزش و اعتبار انسان تأکید کند. او در احادیث و روایات خوانده که «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (عین‌القضاء، ۱۳۷۷: ۲۴): قلب مؤمن، عرش خداوند رحمان است. بنابراین می‌بینیم که در باطن سخن او سرّی نهفته است؛ سرّی که نگاه تأویل‌گرایانه او آن را نشان می‌دهد. پایه این تأویل مبتنی بر سخن و حدیث یادشده است. او در این سفر روحانی حدیث را هم تفسیر می‌کند به این صورت که با تمسک به حدیث قدسی «أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ [۱]» به توصیف واژه "قلب" در حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» می‌پردازد و ویژگی ممتاز و برجسته قلب را "شکستگی آن" می‌داند. به عبارت دیگر از نظر بایزید آن قلبی شایستگی عرش رحمان بودن را دارد که در راه حق و برای حق شکسته شده باشد. در این نگاه

هرمنوتیکی بایزید چند نکته ظریف نهفته است که همه به گونه‌ای انداموار با یکدیگر پیوند دارند؛ طوری که حذف یکی از اجزای آن کل تأویل را از هم فرومی‌پاشد. در حقیقت این تأویل، تأویلی انداموار و به هم پیوسته است که در آن هر جزء جایگاهی مشخص دارد. برآیند مجموعه تأویل هم، با هر یک از تأویل‌های جزئی مرتبط است. این ویژگی همان است که شلایرماخر [۲] از آن با عنوان دور یا دایره هرمنوتیکی نام می‌برد. از نظر شلایرماخر دور هرمنوتیکی عبارت است از اینکه «در یک چیز، جزء در چارچوب کل فهمیده شود و برعکس» (به نقل از: نیچه، ۱۳۹۵: ۷). عطار (۱۳۷۰: ۲۰۹) در جایی دیگر دوباره عرش را واژه‌محور به وجود شیخ تأویل می‌نماید.

در این حکایت از مصیبت‌نامه نگاه تأویلی (هرمنوتیکی) بایزید به عرش به‌خوبی درک می‌شود:

دید بوموسی مگر یک شب به خواب

روز دیگر رفت سوی بایزید

گفت: تا تعبیر خوابم او کند

چون بر او رفت خلق آشفته بود

چون کفن کردند و شستندش پگاه

گفت بوموسی که چندان‌ی که من

کز جنازه گوشه‌ای آرم به دوش

زیر آن در رفتم و کردم مقام

چون جنازه بر سرم شد استوار

گفت: ای بیننده خواب صواب

شخص ما عرش است برگیر و برو

بر سر خود عرش همچون آفتاب

زان که بوموسی ز جان بودش مرید

مرهم جان خرابم او کند

زان که شیخ آن شب ز دنیا رفته بود

بر جنازه برگرفتندش ز راه

کوه‌ها" مجاز از موجودات ساکن در آن‌ها باشد. عارفان، جهان را هوشمند می‌دانند و معتقدند که عشق در همهٔ جهان و پدیده‌های آن جریان دارد، و این عشق را امانت دانسته‌اند. در تذکره‌الاولیا می‌خوانیم که جنید بغدادی گفته: «محبّت امانت خداست» (۱۳۷۰: ۴۴۳).

برای درک تأویل امانت به عشق که از تأویل‌های پربسامد عرفاست، وجوه مشترکی لازم است. پاره‌ای از ویژگی‌های مشترک عشق و امانت را می‌توان چنین برشمرد: سختی و دشواری کار، لزوم آمادگی پذیرنده، مسئولیت‌آوری، لزوم آگاهی و شناخت جوانب امر، لزوم پاسخ‌گویی، الزام مواظبت از عهد و امر، غیرقابل واگذاری و فروش به غیر، شناسانندهٔ لیاقت، صداقت، توان شخص و پای‌بندی او به تعهدات، اعتبارافزا، غیرقابل سوءاستفاده و... . گویی در کار عاشق و معشوق، معشوق امانت‌گذار؛ عاشق امانت‌پذیر؛ و عشق امانت است.

با تأمل در وجوه مشترک میان امانت و عشق، تعبیر و تأویل عرفا از این کلمه در آیهٔ یادشده موجه می‌نماید. عطار هم مانند دیگر عارفان، امانت را در آیهٔ مذکور، عشق می‌داند:

کز نظر هر دو جهان گم شدم

من سبک از بار گران گم شدم

(۱۳۶۶: ۴۰۸)

در سفر عشق چنان گم شدم

... بار امانت چو گران بود و صعب

تشنهٔ جرعه‌ای ز جام توآند

دل و جان بندهٔ غلام توآند

توسنان زمانه رام توآند

(همان: ۲۲۹)

عاشقان، زنده‌دل به نام توآند

تا به سلطانی اندر آمده‌ای

زیر بار امانت غم تو

می‌زدم بر خلقِ ماتم، خویشتن

می‌نداد آن کس به من، گشتم خموش

تا جنازه بر سر آوردم تمام

گشت حال بایزیدم آشکار

نیک بنگر، آنک آن تعبیر خواب

فهم کن زان خواب تعبیر و برو

(۱۳۹۲: ۱۹۷)

ابوالحسن خرقانی هم تأویلی مشابه دارد: «کلهٔ سرم عرش است و پای‌ها تحت الثری و هردو دست مشرق و مغرب» (عطار، ۱۳۷۰: ۶۸۳ و ۶۷۷). این عبارت را می‌توان در ادامهٔ تأویل بایزید از آیهٔ «الرّحمن علی العرش استوی» و حدیث نبوی «قلب المؤمن عرش الرّحمن» دانست. در تمام موارد مربوط به تأویل عرش به عارف و دل عارف، یا مقام داشتن عارف در عرش تلمیحات قرآنی دیده می‌شود و شطح مذکور جز با دانستن تلمیحات قابل فهم نمی‌نماید. استعارگی جسد شیخ، تشبیه دل و سر مؤمن به عرش، استعارهٔ بزرگداشت دل انسان، جنبه‌های بلاغی‌ای هستند که به درک متن و تأویل یاری می‌رسانند.

تأویل امانت

"امانت" از پرتأویل‌ترین کلمات در قرآن مجید است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ به‌راستی او ستمگری نادان بود.

امانت را در این آیه هرچه بدانیم اعم از تکالیف الهی، ولایت، عشق و... در هر حال با نخستین نگاه درمی‌یابیم که جهان هوشمند است و هوشمندی اختصاص به انسان ندارد. در این آیه از آسمان، زمین و کوه‌ها به‌عنوان موجوداتی هوشمند یاد شده که حاضر به پذیرش امانت الهی نشدند؛ هرچند ممکن است "آسمان و زمین و

قشر عالم مغز عالم می‌کشد
کی کشیدی آن امانت آب و خاک؟
تا مپنداری که مردم می‌کشد
حامل آن سر نبودی کس به خویش
(۱۳۹۲ ب: ۴۴۴)

آن امانت سر او هم می‌کشد
گر نبودی در میان آن سر پاک
روستم را رخس رستم می‌کشد
گر "حملناهم" نیفتادی ز پیش

در اینجا، تأویل جمله‌محور عطار از "حملناهم" به اعطای قابلیت امانت‌داری عشق به انسان پیش از واگذاری امانت به او، نیز قابل توجه است. وقتی تأویل‌های واژه‌ای و جمله‌ای را با تلمیح و حل و درج‌های مربوط به هر یک از آن‌ها کنار هم قرار دهیم، به تأویل‌های خوشه‌ای از یک واقعه یا تلمیح دست می‌یابیم.

نتیجه‌گیری

رمزوارگی و نمادین‌بودن آثار عطار در کنار تأویل‌های متعدد او از آیات، احادیث، اسطوره، و تاریخ تشخیصی ویژه به متن او بخشیده است. تأویل‌های عطار به دو گروه: ساختاری یا زبانی (واژه‌محور، جمله‌محور و خوشه‌ای)، و محتوایی (و مصداقی) تقسیم می‌شوند که در قالب‌های بلاغی تلمیح، تشبیه و استعاره ارائه می‌گردند. وی order of existence. The metaphor of journeying therefore functions not merely as poetic ornamentation but as a cognitive and ontological structure through which mystical knowledge becomes intelligible. Islamic mysticism emerged historically from Qur'anic teachings, prophetic traditions, and early ascetic practices, gradually developing theoretical and literary forms that integrated spiritual practice with symbolic language (1-3). Within this tradition, Attar occupies a pivotal

نفس را به نمرود و فرعون؛ دل را به موسی؛ و امانت را به عشق تأویل کرده است. سجده فرشتگان به آدم را عرش‌وارگی، داشتن پیر را به داشتن پهلوانی چون رستم، و اطاعت از نفس اماره را به اسارت بیژن‌وار در چاه افراسیاب برگردانده است. تأویل‌های آیات، احادیث و اصطلاحات قرآنی و روایی (مثل زکات برای یاد دادن علم)، یا عناصر اسطوره‌ای (رستم) و تاریخی (موسی) به یاری تمثیل-تلمیح، استعاره، تشبیه، تعلیل و بیان آیرونیک انجام گرفته‌اند. حسن تعلیل یا تغییر دلیل وقوع امری در اغلب داستان‌های او محتوای سخن را تغییر داده، در تأویل کارهای ابلیس و خطای حضرت آدم به حمایت از آن‌ها کشانده، و بیان آیرونیک در گفتارهایش سبب بروز سخنان شطح‌آمیز گشته است. تأویل‌های او با جلوه‌هایی بلاغی توأم گشته‌اند تا سخنش را نو و مؤثر کنند؛ در این میان آرایه‌های استعاره، تشبیه، تلمیح، حسن تعلیل و تمثیل بسامد بیشتری در تأویل‌ها دارند. تأویل‌های برگرفته از آیات و احادیث اغلب درباره حضرت آدم، ابلیس، عرش، امانت، نمرود و فرعون هستند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The present study investigates the mapping and conceptualization of metaphors related to journey, travel, movement, and carnal desires in the mystical thought of Attar of Nishapur, situating these metaphors within the broader intellectual framework of Islamic Sufism. In classical Sufi discourse, spiritual realization is frequently articulated through the language of travel, where the human being is understood as a microcosm reflecting the macrocosmic

position as a poet-mystic who simultaneously engages the inward journey of the soul and the outward movement across worldly spaces. His works portray the seeker as a traveler navigating existential distance from the Divine, while metaphorical mobility becomes a means of transcending egoic limitations. The concept of mystical tradition itself is grounded in a set of guiding principles addressing the destination of human existence, the necessity of spiritual striving, and the methodological path toward realization (2, 5, 6). The evolution of Sufi traditions into multiple spiritual orientations—such as paths based on love, sorrow, trust, or satisfaction—reflects the dynamic transformation of mystical epistemology over centuries (4, 5). Against this intellectual background, Attar’s metaphorical system integrates cosmology, anthropology, and ethics, transforming travel into a symbolic grammar that expresses both spiritual ascent and confrontation with the lower self.

Methodologically, the research adopts a qualitative interpretive approach grounded in textual analysis and conceptual metaphor theory, focusing on selected poetic and prose works of Attar, particularly narratives in which motion, migration, and spiritual displacement structure meaning. The study analyzes metaphorical mappings through close reading, identifying semantic correspondences between physical travel and inner transformation. Emphasis is placed on distinguishing between *sair-e āfāqī* (outer journey) and *sair-e anfusī* (inner journey), two

complementary dimensions repeatedly emphasized in Sufi literature. Analytical procedures involve extracting symbolic motifs, identifying recurrent metaphorical patterns, and interpreting them within the framework of classical mystical teachings. Attention is also given to historical Sufi discourse concerning spiritual etiquette, ascetic discipline, and the pedagogical role of the spiritual guide. By examining narrative episodes, allegorical anecdotes, and didactic passages, the research reconstructs Attar’s metaphorical worldview as a coherent symbolic system rather than a collection of isolated literary devices.

The findings reveal that metaphors of journey and movement function as foundational organizing principles in Attar’s thought. The outward journey is portrayed as a preparatory stage that disciplines the seeker through hardship, enabling recognition of the soul’s strengths and weaknesses and preparing it for inward transformation. Nature itself becomes animated within this metaphorical universe; landscapes, animals, and cosmic movements serve as signs guiding the traveler toward divine knowledge (3, 7, 8). The seeker’s encounters with spiritual masters further reinforce the necessity of travel as an epistemic process through which divine realities are experienced rather than merely conceptualized (9, 10). The study demonstrates that Attar consistently prioritizes experiential movement over static contemplation, presenting travel as the

mechanism through which unity emerges from multiplicity. Metaphorical transformations also extend to ethical dimensions: journeying exposes moral character, purifies intention, and converts negative traits into virtues. The metaphorical equivalence between physical displacement and spiritual refinement establishes travel as a transformative alchemy that reshapes human identity.

Another significant finding concerns Attar's integration of metaphysical unity into metaphorical representation. The universe appears as a living organism animated by divine presence, where all beings participate in a unified movement toward transcendence. Natural phenomena become manifestations of the Beloved, and multiplicity is interpreted as the outward expression of an underlying unity (11, 12). Through symbolic narratives, Attar dissolves the boundary between subject and object, lover and beloved, seeker and sought. Metaphorical structures therefore perform an ontological function: they reveal the hidden correspondence between human consciousness and cosmic order. The study also identifies extensive use of rhetorical strategies—such as allegory, analogy, and interpretive reinterpretation of Qur'anic narratives—through which Attar reconfigures theological themes into experiential insights. His reinterpretation of figures such as Adam, Iblis, and Hallaj demonstrates how metaphor enables alternative readings of obedience, rebellion, and annihilation in God, transforming doctrinal narratives into mystical psychology

(4). These findings indicate that metaphor operates simultaneously at linguistic, philosophical, and spiritual levels.

The discussion highlights that Attar's metaphorical mapping establishes travel not only as an individual spiritual path but also as a collective cultural paradigm within Sufi civilization. The preference for group travel, obedience to a spiritual guide, and adherence to ritual etiquette illustrate how metaphorical concepts shape social practice as well as literary expression (5). Journeying becomes a pedagogical method through which disciples internalize humility, discipline, and self-knowledge. Moreover, the precedence of outward journey over inward contemplation reflects a metaphysical hierarchy grounded in Islamic cosmology, where engagement with creation leads ultimately to recognition of the Creator (6). Attar's symbolic language thus bridges experiential mysticism and structured spiritual training, demonstrating that metaphor in Sufi literature functions as a cognitive model guiding perception, behavior, and ethical transformation. By interpreting classical narratives through symbolic reconfiguration, Attar expands the semantic capacity of mystical poetry and establishes a dynamic interaction between theology, psychology, and aesthetics.

In conclusion, the study demonstrates that metaphors of journey, movement, and travel in Attar's works constitute an integrated symbolic system through which spiritual anthropology, mystical epistemology, and ethical

transformation are expressed. Travel represents the existential condition of humanity: a perpetual movement from multiplicity toward unity, from ego toward transcendence, and from appearance toward truth. Attar's poetic vision portrays the seeker as continuously in motion, suggesting that spiritual realization depends not on arrival but on the transformative process of journeying itself. Through metaphorical imagination, Attar converts physical travel into a universal language of self-knowledge and divine proximity, presenting mystical experience as an endless voyage toward the realization of ultimate reality.

References

1. Antoniadou AC. Poetics of Architecture. Tehran: Soroush; 2002.
2. Pourebrahim S, Golfam A, Aghagolzadeh F, Kord Zafaranlu Kambuziya A. A Linguistic Study of Up-Down Orientational Metaphor in the Language of the Quran: A Cognitive Semantic Approach. Iranian Association of Arabic Language and Literature. 2009(12):55-82.
3. Pourebrahim S, Golfam A, Aghagolzadeh F, Kord Zafaranlu Kambuziya A. A Semantic Study of the Metaphor of the Face in the Language of the Quran. Lisan Mobin Quarterly (Research in Arabic Literature). 2012;4(9):1-18.
4. Jaber Ardekani SN, Salimi H. Rumi's Rhetorical Creativity in the Use of Quranic Verses with a Focus on Metaphor, Simile, and Paradox. Literary Techniques. 2017;9(4):29-46.
5. Khaqani Isfahani M, Ghorbankhani M. Metaphor from the Perspective of Arabic Rhetoric and Cognitive Linguistics. Scientific and Research Journal of the Iranian Association of Arabic Language and Literature. 2015(35):101-22.
6. Oskouei N, Narimani N, editors. The Conceptual Metaphor of the Garden in the Divan of Shams. Third Conference on Literary Text Studies: A New Look at Rumi's Works; 2017; Tehran: Center for Literary Studies and the National Library of the Islamic Republic of Iran - Allameh Tabataba'i University.

7. Taftazani MbU, Jurjani AbM, Khatib Qazwini MbAa-R, Sakkaki YbAB. The Extended Commentary. Qom, Iran: Al-Dawari Library; 1995. 375-83 p.
8. Zamani K. Comprehensive Commentary on the Spiritual Couplets. Tehran: Ettelaat; 1996.
9. Afrashi A. A Look at the History of Metaphor Studies. In: Sasani F, editor. Collection of Articles on Metaphor as the Basis of Thought and Tool for Creating Beauty. Tehran: Institute of Islamic Culture and Art; 2004. p. 11-36.
10. Afrashi A. The Pattern of Etymological Correspondences of Vocabulary and Conceptual Metaphors in the Domain of Emotions with a Cognitive Approach. Journal of Language and Linguistics. 2017.
11. Abu Deeb K. Jurjani's Classification of Metaphor with Special Reference to Aristotle's Classification of Metaphor in Literary and Linguistic Essays. Tehran: Niloofar Publications; 1991.
12. Ibn Rashiq al-Qayrawani IAa-H. The Pillar Regarding the Art of Poetry and Criticism. Egypt: Amin Hindiya Press in al-Muski and Shar' al-Manakh; 1925.