

A comparative Study of the Seven Mystical Stations in Mahmoud Shabestari's Golshan-i Raz and Attar of Neyshabur's Mantiq-ut-Tair (The Conference of the Birds)

Hossein Taheri * 

Ph. D. Graduate in Persian Language and Literature,
shiraz university, Shiraz, Iran

Abstract

Farid al-Din Attar is one of the most influential mystics of Khorasan mysticism. His influence and acceptability among the Sufis is to an extent that even the mystics of the Baghdad school have paid close attention to his views. One of the representatives of theoretical mysticism is Sheikh Mahmoud Shabestari, who is influenced by ibn Arabi on one hand and Attar on the other. Shabestari in a part of his valuable work, Golshan-i Raz, has set his views on mystical journey in seven stations. Each station is named after one of the divine prophets who have been prominent in an attribute, which is necessary to reach the station of oneness and spiritual perfection. From the station of repentance which is specific to Adam to Muhammad's station which is the station of oneness, they are reminiscent of Attar's Valley of the Quest to the Valley of Poverty and Annihilation in the Mantiq-ut-Tair (The Conference of the Birds). Both theories have seven stages, both lead to poverty and annihilation and both have come to the attention of later theorists. Due to the existence of such a capacity between two mystical masterpieces, main emphasis of the present article is on the intellectual and linguistic similarities between Mantiq ut-Tair and Golshan-i Raz to present a theory of mystical journey in order to propose a new approach in restoring the foundations of common mysticism between Attar and Shabestari (a combination of the philosophical mysticism of ibn Arabi's oneness of being and the mysticism of the intuitive oneness of the Khorasan school).


Keywords: comparative Study, Golshan-i Raz, Manteq ut-Tair, seven mystical stations.

Corresponding Author: hosseintaheri2013@gmail. com

How to Cite: Taheri, H. (2022), A comparative Study of the Seven Mystical Stations in Mahmoud Shabestari's Golshan-i Raz and Attar of Neyshabur's Mantiq-ut-Tair (The Conference of the Birds), *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 11, No. 1, 227-256.



مطالعه تطبیقی هفت مرحله سلوک در گلشن راز محمود شبستری و منطق الطیر عطار نیشابوری

حسین طاهری *  فارغ التحصیل دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده

فریدالدین عطار یکی از عرفای تأثیرگذار عرفان خراسان است، نفوذ و مقبولیت او در بین متصوفه تا به حدی است که حتی عرفای مکتب بغداد نیز بر آرای او نظر داشته‌اند؛ یکی از نمایندگان عرفان نظری، شیخ محمود شبستری است که از یک سو متأثر از ابن عربی و از دیگر سو وامدار عطار است. شبستری در قسمتی از اثر گران سنگش؛ یعنی منظومه گلشن راز آرای سلوکی خود را در هفت مقام تنظیم کرده است؛ هر مقام به اسم یکی از انبیای الهی است که در صفتی برجسته بوده‌اند و آن صفت، ضروری نیل به مقام وحدت و کمال معنوی است. از مقام توبه که ویژه آدم (ع) است تا مقام محمد(ص) که مقام وحدت است، یادآور وادی طلب تا وادی فقر و فنای عطار در منطق الطیر است. هر دو تئوری هفت مرحله دارد، هر دو به فقر و فنا منتهی می‌شود و هر دو مورد توجه نظریه پردازان پس از خود قرار گرفته است. با توجه به وجود چنین ظرفیتی بین دو شاعر عرفانی، تأکید این نوشته بر تشابهات فکری و زبانی منطق الطیر و گلشن راز در ارائه تئوری سلوک است تا رویکرد جدیدی در بازیابی بنیان‌های عرفان مشترک بین عطار و شبستری پیشنهاد کند؛ تلفیقی از عرفان فلسفی وحدت وجودی ابن عربی و عرفان وحدت شهودی مکتب خراسان.

کلیدواژه‌ها: مطالعه تطبیقی، گلشن راز، منطق الطیر، هفت مرحله سلوک.

مقدمه

شرح، تفسیر و تأویل متون ادبی به‌ویژه متون عرفانی -از هر دیدگاهی که انجام شود- در نهایت بر غنای ادبی و غنای پشتوانه‌های فرهنگی اثر تأکید دارد. در تمام دوره‌های ادبی معمولاً مشاهیری هستند که الگویی فکری و زبانی برای آیندگان ترسیم می‌کنند. گاهی تأثیر مستقیم این الگوها در آثار همزمان و پس از خود آشکار می‌شود، گاهی نیز تأثیرهای غیرمستقیم؛ که هنری‌ترند و به‌دلیل غیرمستقیم بودنشان، مجال بالقوه و گسترده‌ای برای مطالعات تطبیقی ایجاد می‌کنند. مطالعه بخشی از گلشن راز شیخ محمود شبستری براساس الگوی هفت شهر عشق عطار از این نوع است.

محمود شبستری را از دو جنبه کلی می‌توان وامدار عطار شمرد: برخی جنبه‌های فکری مثل نظریه وحدت وجود و نوع طرح آن که اغلب متمایل به وحدت شهود است و تا حدی جنبه‌های سبکی و زبانی.

درباره جنبه‌های زبانی، شبستری با آن که وانمود می‌کند برای شعر گفتن ارزشی قائل نیست، اما درجایی می‌گوید که از شعر و شاعری عار ندارد، چراکه کسی مثل عطار نیشابوری معارف عرفانی را در زبان شعر بیان کرده است:

نه فخر است این سخن کز باب شکر است	به نزد اهل دل تمهید عذر است
مرا از شاعری خود عار ناید	که در صد قرن چون عطار ناید
کزین طور و نمط صد عالم اسرار	بود یک شمه از دیوان عطار

(شبستری، ۱۳۶۵)

با این اعتراف مسلم است که شبستری تعلق خاصی به آثار عطار داشته و برخی مسائل زبانی و زیبایی‌های بیانی و حتی معرفتی را از شیخ نیشابور به الهام گرفته است. البته خود شبستری اعتراف می‌کند که با تمام تعلق خاطر به آثار عطار هیچ‌گونه سرقتی از او نداشته و اثر او مستقل و خلاقانه است:

ولی این بر سبیل اتفاق اظت	نه چون دیو از فرشته استراق است
---------------------------	--------------------------------

(همان)

اما با این حال، تأثیرپذیری شبستری از افکار و زبان و سبک عطار اندک نیست با آنکه

شبستری گرایش بسیاری به آثار محیی‌الدین ابن عربی دارد و آبشخور عرفانی و مشی فکری وی مکتب ابن عربی است، اما با این حال انس و الفتی قابل توجه با آثار فریدالدین عطار داشته است.

شبستری مانند عطار زبانی ساده و بیانی دل‌نشین دارد، اما عاری از تصاویر شعری عطار و مبالغه‌های شاعرانه است. بنابراین، بدان صورت که شعرای صوفی پیش از شبستری سعی داشته‌اند اندیشه‌های عرفانی خود را با تصاویر شاعرانه بیارایند و معانی عمیق و مشکل عرفانی را به وسیله زیبایی‌های ادبی، لطیف و دل‌نشین جلوه دهند، او در پی شاعرانگی نیست؛ زیرا صبغه تعلیمی عرفان نظری در کلام شبستری غلبه دارد و هدف وی ارائه لبّ و مغز آرای عرفانی است؛ از این رو، چندان مسائل شعری و آرایه‌ها و زینت‌های لطیف شاعرانه که گاهی، به‌ویژه در توصیفات در آثار عطار به چشم می‌خورد، در آثار وی موجود نیست.

۱. پیشینه پژوهش

اختصاص مراحل سلوک به انبیای سلف، پیش از شبستری در آثار ابن عربی و به‌ویژه در کتاب فصوص‌الحکم (اختصاص و تسمیه هر فص به نام یکی از انبیا) انعکاس داشته است. شبستری با عنایت به این مسأله و همچنین با توجه به مراحل هفت‌گانه عطار در منطق‌الطیر در پی ایجاد طرح سلوکی خود برآمده است تا هفت مرحله بنیادین سلوک را با توجه به خصوصیات هفت پیامبر برجسته طراحی و تبیین کند. پیش از این درباره شباهت‌های فکری عطار و شبستری اشارات دقیق و مقالات وزینی منتشر شده است. زرین کوب در کتاب نقش بر آب از جهات گوناگونی به تأثیرپذیری شیخ محمود از عطار به‌ویژه از اسرارنامه پرداخته است (ر. ک: زرین کوب، ۱۳۸۱). همچنین موحد در مقدمه «گلشن راز» اشاراتی در این باب دارد (ر. ک: موحد، ۱۳۸۶). شفیع کدکنی نیز در مقدمه «اسرارنامه» به‌طور گذرا در تأثیرپذیری عارفان و شاعران از عطار، نام شیخ محمود را هم ذکر کرده است (ر. ک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۶).

در کنار این آثار ارزشمند، مقالات قابل استنادی هم در اشتراکات فکری عطار و شیخ محمود منتشر شده است؛ از جمله مقاله دبیران (۱۳۸۳) با عنوان «عطار و شبستری» که با نگاهی کلی ارتباطات عرفانی و ساختاری گلشن راز را با آثار عطار سنجیده است. یا مقاله نوری (۱۳۹۰) با عنوان «تأثیرپذیری شیخ شستر از کلام، تعبیر و اندیشه‌های شیخ نشاپور» همان نگاه جامع به شباهت‌های گلشن راز و آثار عطار تحلیل کرده است. اسمعیلی (۱۳۹۴)

نیز در نشان دادن «تأثیراسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری براساس نظریه بینامتنیت» به مطالعه تخصصی شباهت‌های اسرارنامه و گلشن راز پرداخته است. غیر از موارد برشمرده، براساس داده‌های سامانه ایرانداک، نورمگز، مگیران و سامانه جهاد دانشگاهی، تاکنون پژوهشی درباره شباهت گلشن راز و منطق الطیر و ارتباط ساختاری طرح سلوک شبستری با هفت شهر عشق عطار انجام نشده است. بنابر شباهت‌های بنیادی میان نظریه شبستری و مراحل هفت گانه سلوکی عطار، پژوهش حاضر در صدد معرفی ارتباط و تناسب فکری و ساختاری بین گلشن راز و منطق الطیر عطار است.

۲. روش

مراتب سلوک طبق معرفی عطار هفت مرحله است و به هفت شهر عشق مشهور شده است؛ این هفت شهر یا هفت وادی، در گلشن راز شبستری با طرحی نو ارائه شده است. ما با روش تطبیق و قیاس، ضمن نشان دادن تشابهات فراوان این دو رشته مراتب سلوک با در نظر گرفتن تفاوت‌های فکری میان این دو عارف برجسته و با نگاهی به شرح محمد لاهیجی (شارح بنام گلشن راز) به طور موازی به تئوری هفت گانه سلوک پرداخته‌ایم و ریخت و ساختار مشترک بین هفت شهر عشق عطار را با طرح شبستری در هر مقام و وادی نشان داده‌ایم.

۳. تئوری هفت شهر عشق عطار و تئوری انبیای سلوک شبستری

شبستری در برابر هفت شهر عشق عطار طرحی دیگر ارائه کرده که آن نیل به مرتبه انسان کامل (ولایت) و وحدت براساس خصلت برجسته و صفات بارز انبیا و مظهریت ایشان است. لاهیجی در شرح ابیات این قسمت از گلشن راز می‌نویسد: «در سلوک صراط‌المستقیم طریقت به خصوصیات صفات هر یکی از این انبیای مذکور؛ یعنی به صفت غالبه کل واحد از ایشان متصف شود و به متابعت حضرت محمدی متحقق گردد و به توحید اطلاق که عبارت از عدم تقید باطلاق و تقید است که کمال و مرتبه ولایت است واصل شود» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

در واقع شبستری بنای تئوری عطار را در نظر می‌گیرد و در عین حال به نگاهی دیگر گونه، متناسب با تعالیم ابن عربی و نظریات وی در فصوص‌الحکم، هفت شهر عشق را بازآفرینی می‌کند. طرح شبستری ذیل خصوصیات برجسته انبیا در برابر طرح عطار این گونه قابل تبیین و تفسیر است که چون شروع سلوک در طرح هفت گانه عطار با طلب است و پایش با فقر

و فنا، شبستری مرحله آغازین طرحش را توبه معرفی می‌کند که خصیصه حضرت آدم صفی است، مرحله پایانی طرحش را نیز معراج پیامبر اسلام دانسته است که در معنای عام همان فقر و فنای عطار را یاد آوری می‌کند. مرحله دوم در طرح شبستری تطهیر ادريس نبی است؛ چراکه به واسطه همین تطهیر بود که با عنایات الهی ادريس به آسمان و مکان رفیع «و رفعا» مکاناً علیاً عروج یافت، مرحله دوم در طرح عطار مرحله عشق است که مستلزم عنایات الهی است، مقام سوم ثبات و صبوری نوح نبی و مقام چهارم توکل حضرت ابراهیم است. این مراحل در نظر عطار وادی معرفت و وادی استغنا نامیده شده است.

وادی پنج و شش نیز از نظر عطار توحید و حیرت ذکر شده است؛ معادل این دو وادی در طرح شبستری مقام رضای حضرت موسی و علم حضرت عیسی است. حضرت عیسی را مظهر اسم العلیم می‌دانند و این مظهریت به واسطه توحید صفاتی وی تحقق می‌یابد.

شبستری مراحل هفت گانه طرح سلوکش را به این شرح نام می‌برد:

شود در اطفال اولاد آدم	به توبه متصف گردد در آن دم
چو ادريس نبی آید در افلاک	ز افعال نکوهیده شود پاک
شود چون نوح از آن صاحب ثباتی	چو یابد از صفات بد نجاتی
خلیل آسا شود صاحب توکل	نماند قدرت جزویش در کل
رود چون موسی اندر باب اعظم	ارادت با رضای حق شود ضم
چو عیسی نبی گردد سمائی	ز علم خویشتن یابد رهایی
در آید از پی احمد به معراج	دهد یکباره هستی را به تاراج
در آنجانی ملک گنجد نه مرسل	رسد چون نقطه آخر به اول

(شبستری، ۱۳۶۵)

بدین طریق است که سالک می‌تواند به مقام وحدت نائل آید، اما مهم‌تر از تخلق به اخلاق انبیا و تمسک به قرآن و فرائض و اعمال و اذکار و اوراد، آنچه در مسأله ولایت (درجه انسان کامل) از اهمیت برخوردار است، مسأله «تأییدات الهی» است؛ بدین معنی که پیش از هر چیزی برای نیل به مقام ولایت باید وجود سالک مؤید به تأیید الهی بوده باشد و گرنه کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن. در «شرح مقدمه قیصری» در این باره آمده است: «این مقام [ولایت] مانند مقام نبوت اکتسابی نیست؛ بلکه اختصاص الهی لازم عین ثابت

ممکن است و از فیض اقدس در مقام واحدیت حاصل شده است ولی ظهور آن در عالم خلق و موطن ماده، تدریجی و متوقف بر حصول شرائط و رفع موانع است» (آشتیانی، ۱۳۷۳). بدین معنی که تنها از راه تحمل و زحمت و کسب نمی توان به این مرتبه دست یافت؛ بلکه مهم تر از همه، استعداد و ظرفیت انسان و حصه و بهره وی از ولایت است که وی را به این مرتبه نائل می گرداند. و از همین منظر است که شبستری می گوید:

ظلومی و جهولی ضد نورند ولیکن مظهر عین ظهورند
(شبستری، ۱۳۶۵)

در تقویت نظریه شبستری، تعبیری از «نجم الدین رازی» در تفسیر آیه امانت می تواند مفید باشد: «مجموعه ای می بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد، تا بار امانت مردانه و عاشقانه بر سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود... ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد؛ زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی و جهولی نتوان کشید» (رازی، ۱۳۸۷).

در مجموع براساس طرح شبستری وصول سالک به کمال ولایت و درجه وحدت نتیجه حصول صفات انبیاست. سید حیدر آملی نیز در تعبیری مشابه می نویسد: «صوفی کسی است که ظاهر او به مسیح می ماند و باطن او به خلیل، همت او به کلیم می ماند و راز او راز حبیب خداست» (آملی، ۱۳۶۸).

اهل تصوف در بحث مقامات، تعداد و ترتیب آن ها را متفاوت بیان کرده اند، اما در یک ترتیب کلی می توان آن ها را در هفت مقام بررسی کرد؛ به ویژه طرح معروف عطار در منطق الطیر تعداد مراحل سلوک را به یک سنت عرفانی مقبول در بین عرفا تبدیل کرده است. شبستری نیز با در نظر داشتن مقامات عرفانی مطرح شده در تصوف، این مقامات هفت گانه را به تعبیری دیگر و از منظر کمالات انبیا تبیین کرده است. مقامات هفت گانه در تصوف: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا است (یثربی، ۱۳۸۴).

۴-۱. مقام آدم: توبه (وادی طلب)

مقدمه ورود به سلوک، کسب ایمان یقینی با توبه است، شبستری با طرح مراحل هفت‌گانه خود می‌گوید:

مسافران بود کوبگذرد زود	ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیرکشی دان ز امکان	سوی واجب به ترک شین و نقصان
به عکس سیر اول در منازل	رود تا گردد او انسان کامل

(شبستری، ۱۳۶۵)

عطار نیز در وادی طلب معتقد است که دل بیاورد پاک کرد از هر چه هست. بعد از پاک‌ی است که تافتن گیرد ز حضرت نور ذات.

چون فرو آیی به وادی طلب	پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود	طوطی گردون مگس اینجا بود
جد و جهد اینجات باید سال‌ها	زان که اینجا قلب گردد حال‌ها
مال اینجا بایدت انداختن	ملک اینجا بایدت درباختن
در میان خونت باید آمدن	و ز همه بیرونیت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت به دست	دل بیاورد پاک کرد از هر چه هست
چون دل تو پاک گردد از صفات	تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار	در دل تو یک طلب گردد هزار
گر شود در راه او آتش پدید	ور شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار	بر سر آتش زند پروانه وار
سر طلب گردد ز مشتاقی خویش	جرعه‌ای می‌خواهد از ساقی خویش
جرعه‌ای زان باده چون نوشش شود	هر دو عالم کل فراموشش شود
غرقة دریا بماند خشک لب	سر جانان می‌کند از جان طلب
ز آرزوی آن که سر بشناسد او	ز اردهای جان ستان نهراسد او

(عطار، ۱۳۸۳)

در انتهای وادی طلب اگر حق، سالک را درپذیرد، دری بگشایدش.

کفر و لعنت گر به هم پیش آیدش درپذیرد تا دری بگشایدش
چون درش بگشاد چه کفر و چه دین زان که نبود زان سوی در آن و این
(همان)

همان گونه که از مطالعه تطبیقی ابیات پیداست، وادی طلب نیز محلی است برای توبه و وارستگی از هرچه غیر اوست. در پایان وادی هم نشانه‌ای از عنایت حق و پذیرش او پیدا می‌شود. با این تحلیل، وادی طلب به طور آشکاری با مقام حضرت آدم در طرح شیخ قراباتی دارد (جدول (۱)):

جدول ۱. قرابت مقام حضرت آدم در طرح شبستری با وادی طلب عطار

در مقام آدم: توبه	در وادی طلب
۱. سالک زود بگذرد.	صد تعب پیش می‌آید، اما باید با سال‌ها جد و جهد حال‌ها را قلب کرد.
۲. صافی شود.	مال انداختن و ملک درباختن. در میان خون آمدن، از همه بیرون آمدن.
۳. ترک شین و نقصان کند.	هیچ معلومی در دست نماند و دل از هرچه هست پاک کند.
۴. از عالم امکان سیر کند.	از دل پاک، نور حضرت ذات تافتن گیرد.
۵. به عکس سیر اول سفر کند.	آن نور، یک طلب را هزار کند و جرعه‌ای از آن باده، هر دو عالم را فراموش کند.

براساس جدول تطبیقی (۱) که از متن ابیات گلشن راز و منطق الطیر تهیه شده است، می‌توان به نتیجه‌ای ریخت‌شناسانه رسید؛ سالک طبق این الگوی مشترک، به حادثه اصلی و سفر روحانی قدم می‌گذارد:

۱. سالک همه چیز را درمی‌بازد.
۲. ترک منزل امکان می‌کند.
۳. و سفر آغاز می‌شود.

۴-۲- مقام ادريس: تطهیر (وادی عشق)

نظریه‌ای قابل توجه در عرفان ایرانی وجود دارد که عشق را پاک‌کننده و شفا دهنده سالک می‌داند. مولوی سر کرده عرفای خراسانی همین نظر را بن‌مایه تعداد زیادی از ابیات خود قرار داده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش‌ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما

جالب است که عطار خاصیتی را برای عشق قائل است که شبستری همان را بدون آوردن واژه عشق، برمی‌شمارد و به تطهیر و تزکیه ادیسی منسوب می‌داند. منطق‌الطیر روایتی سراسر نمادین است و عطار و شیخ شبستری به خاصیت و کارکرد عشق در روح سالک نظر داشته‌اند، اما مطالعه این دو اثر در کنار هم می‌تواند به کشف نکاتی از این دست منجر شود که مثلاً اصل «پاکی و دوری از علت‌ها» رابطه‌ای بین «عشق» و «ادریس» در منطق‌الطیر و گلشن راز ایجاد کند؛ چرا که جایگاه ادریس در فلک یوح (که همان فلک آفتاب است) و محل اسرار نوحی است (ر. ک: ابن عربی، ۱۳۸۹). تطهیر ادیسی هم با آفتاب که نمادی از حقیقت در ادبیات عرفانی است (در منطق‌الطیر عشق هم چون آتش است) پیوند دارد. در این موارد است که به نظر می‌رسد گلشن راز در کنار منطق‌الطیر می‌تواند بیش از پیش محل تحقیق و مطالعه واقع شود.

نکته دیگر اینکه عطار عشق را آتش می‌داند و البته باده و عشق در ماندگی به آتش، قدمتی مقدم‌تر از عطار دارند و در ادبیات عرفانی به‌وفور استفاده شده‌اند:

بعد ازین وادی عشق آمد پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید
کس درین وادی به جز آتش مباد وان که آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو سوزنده و سرکش بود
.. عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کآمد در گریزد عقل زود
(عطار، ۱۳۸۳)

ابیات معروف نی‌نامه نیز همین مضمون را دارد:

آتش عشق است کاندر نی فتاد سوزش عشق است کاندر می فتاد

آتش از مقدسات و مطهرات آیین مهر بوده است که معروف‌ترین حضور این اعتقاد در شاهنامه داستان گذر سیاوش از آتش است. در اندیشه‌های سامی، بدون پشتوانه‌های اعتقادی

نسبت به تقدس آتش، داستان حضرت ابراهیم و گلستان شدن آتش بر او، تأثیر بسزایی در پرورش نماد «آتش» در ادبیات عرفانی داشته است. در هر حال آتش احتمالاً مانند برخی عناصر ایرانی دیگر می‌تواند جزو اندیشه‌های بازمانده و تبدیل شده در عرفان ایرانی قلمداد شود. این عنصر با مشبه به واقع شدن برای عشق (و در موارد دیگر برای می) خاصیت پاک‌کنندگی را نیز به مشبه خود داده است و شبستری پس از چند دوره از حیات سمبلیک این نماد، خاصیت آن را در مقام ادریس آورده است.

چون وصول به کمال انسانی در گرو فنای در حق است، مقدمه فنا رها کردن تمامی تعلقات و افعال و اوصاف ذمیمه است و به تعبیر شبستری:

ز افعال نکوهیده شود پاک چو ادریس نبی آید در افلاک
(شبستری، ۱۳۶۵)

افلاک، خانه عاشق پاکبازی است که عزم سفر ادریسی کرده و در آتش ریاضت سوخته و سرافراز بیرون آمده است و در تئوری عطار:

هرچه دارد پاک دربازد به نقد وز وصال دوست می‌نازد به نقد
دیگران را وعده فردا بود لیک او را نقد هم اینجا بود
تا نسوزد خویش را یکبارگی کی تواند رست از غم خوارگی؟
(عطار، ۱۳۸۳)

لاهیجی در شرح این بیت شبستری می‌نویسد سالک باید از تمامی آنچه باعث آلودگی وی می‌شود از پرختن و پر خوردن و شهوت و طلب دنیا و حب جاه و حرص بر جمع اموال و... پاک شود و پس از رفع این موانع مانند ادریس به عروج آفاقی و انفسی نائل شود. «چنانچه حضرت ادریس به واسطه تطهیر بدن و نفس از ادناس افعال مذمومه غیر مرضیه و ارتکاب ریاضات شاقه از کدورت بدنی منسلخ شده؛ مستعد معراج شده و با ملائک و ارواح مجردة مخلوط بوده او [سالک] نیز بدین کمالات برسد» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

جدول (۲). قرابت مقام ادريس در طرح شبستری با وادی عشق عطار

در مقام ادريس: تطهير	در وادی عشق
سالک پاک می‌شود، هم‌چون ادريس که با آتش ریاضت تطهير کرد.	سالک با عشق تطهير می‌کند و عقل محاسبه‌گر را می‌سوزاند.

طبق جدول (۲)، نتیجه ریخت‌شناسانه این است که در مرحله دوم سالک باید از «ور» گرم یا آتشی مقدس عبور کند؛ عشق/ ریاضت. ریاضت شکل دیگری از عشق است برای رسیدن به مطلوبی معنوی.

تصاویر شعری عطار در شروع سفر معنوی، یادآور ور گرم و گذر از آتش در اساطیر و باورهای آیینی است؛ به‌ویژه که در گلشن راز، ادريس به‌عنوان مسافر مثالی از این نوع سلوک معرفی شده است که ور او آتش ریاضت و مجاهده با نفس بود.

۳-۴. مقام نوح: ثبات و صبوری (وادی معرفت)

مرحله سوم از مراحل هفت‌گانه شبستری ثبات قدم سالک است:

چو یابد از صفات بدنجاتی شود چون نوح از آن صاحب ثباتی
(شبستری، ۱۳۶۵)

در فصوص‌الحکم ابن عربی، فص ادريس و فص نوح پشت سر هم آمده‌اند و شبستری نیز چنین کرده است. از نظر شبستری کسب معنویت انبیا در گرو زوال صفات ذمیمه سالک است و برای این که سالک در مرحله صفات به مقام تکوین برسد باید از صفات بد مثل حسد، کبر، نخوت، حقد، غضب، کذب، افترا و فسق و فجور خلاصی یابد؛ مانند حضرت نوح دارای ثبات و تمکین می‌شود و به هیچ حال تزلزل و تغییری درحالات وی ایجاد نمی‌شود. «نوح پیغمبر - علیه السلام - را هزار، کم پنجاه سال عمر بوده و آن حضرت به متابعت امر الهی ترک آن دعوت نمی‌فرمودند و از آن ایذاء ملول نمی‌گشتند و در دعوت خلق ثابت قدم بودند و هیچ نوع تغییری در ایشان پیدا نمی‌شد» (ابن عربی، ۱۳۸۹).

عطار وادی معرفت را مقامی سیال می‌داند که همواره در حسیض و اوج جلوه‌ای می‌نماید، اما مرد آن است که صاحب قدم و صاحب دید باشد و گرنه وادی معرفت مهلکه است. از این منظر ثبات در طرح شیخ محمود با معرفت در عرفان عطار قابل بررسی است.

عطار در وصف وادی معرفت می گوید:

هیچ کس نبود که او این جایگاه هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است باز جان و تن ز نقصان و کمال لاجرم بس ره که پیش آمد پدید کی تواند شد درین راه خلیل سیر هر کس تا کمال وی بود ...لاجرم چون مختلف افتاد سیر معرفت ز اینجا تفاوت یافته ست صد هزاران مرد گم گردد مدام کاملی باید درو جانی شگرف تشنگی بر کمال اینجا بود	مختلف گردد ز بسیاری راه سالک تن سالک جان دیگر است هست دایم در ترقی و زوال هر یکی بر حد خویش آمد پدید عنکبوت مبتلا هم سیر پیل؟ قرب هر کس حسب حال وی بود هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر این یکی محراب و آن بت یافته ست تا یکی اسراربین گردد تمام تا کند غواصی این بحر ژرف... صد هزاران خون حلال اینجا بود
---	--

و روش اثبات قدم را نیز شرح می دهد:

خویش را در بحر عرفان غرق کن گر نمی بینی جمال یار تو	ورنه باری خاک ره بر فرق کن... خیز منشین می طلب اسرار تو
--	--

(عطار، ۱۳۸۳)

شبستری نام مرحله سوم از سفر روحی را مقام نوح گذاشته و عطار در وادی سوم؛ یعنی وادی معرفت از غواص کاملی سخن گفته که در دریای ژرف صاحب جانی شگرف باشد؛ یعنی عطار پس از ترسیم ور گرم، ور سردی را توصیف می کند که بی شباهت به ماجرای طوفان نوح و سیل ویرانگر آن و کشتی نجات بخش نوح نیست. شیخ محمود نیز بدون توصیف مناظر ور سرد با آوردن شخصیت نوح، حوادث متعاقب آن را به طور ضمنی در نظر مخاطب ایجاد می کند (جدول (۳)).

جدول ۳. قرابت مقام نوح در طرح شبستری با وادی معرفت عطار

در مقام نوح: ثبات و صبوری	در وادی معرفت
در ورطه مصائب نوحی، راه گم نکردن و ثبات داشتن	در بحر ژرف، غواصی دانستن و از بسیاری راه، مختلف نشدن

براساس جدول (۳)، از دیدگاه ریخت‌شناسانه مرحله سوم سفر این گونه است:

۱. گرفتاری در ور سرد

۲. ایستادگی و ثبات در ادامه سفر

۴-۴. مقام ابراهیم: توکل (وادی استغنا)

پس از ثبات قدم، سالک باید به مرحله توکل برسد:

نماند قدرت جزویش در کل خلیل آسا شود صاحب توکل

(شبستری، ۱۳۶۵)

در تعریف توکل می‌گویند: «توکل کار با کسی وا گذاشتن باشد و در این موضع مراد از توکل بنده است در کاری که از او صادر شود، یا او را پیش آید» (سجادی، ۱۳۸۶). محمد لاهیجی ذیل این بیت در تعریف توکل می‌نویسد: «حقیقت توکل بیرون آمدن از رویه و سائط و اسباب است، بلکه به حقیقت آن است که بداند که حضرت حق را در فعل و صفت هیچ شریکی نیست و شرکت خود را و غیر را در فعل و قدرت و جمیع صفات از میانه محو گردانیده، امانت صفات و افعال را به صاحب امانت که حق است باز گذارد و غیر و خود را در میانه نبیند» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

طبق شرح لاهیجی ذیل ابیات مرتبط، زمانی که سالک به مرحله توکل نائل شود؛ قدرت وی که در برابر قدرت خداوند ناچیز و جزئی است محو و نابود می‌شود و فنای صفات که «طمس» نام دارد برای وی حاصل می‌شود. لاهیجی در وجه تسمیه حضرت ابراهیم به خلیل با عنایت به همین مسأله می‌گوید خلیل به معنی کسی است که خداوند در او متخلل شده و در تمام وجودش سریان کرده است. این معنی در پرتو توکل تقریر دیگری است از اینکه خداوند صاحب اختیار و قدرت حضرت ابراهیم بود و کسی که به مرتبه فنای صفات برسد این ویژگی حضرت ابراهیم برای وی میسور خواهد شد.

عطار برای آشکار کردن ماهیت و حقیقت جزء بودن و کل بودن، احاطه مسلم کل بر اجزا و جایگاه خاص کل، در وصف وادی استغنا می گوید:

می جهد از بی نیازی صرصری می زند برهم به یک دم کشوری
... گر درین دریا هزاران جان فتاد شبنمی در بحر بی پایان فتاد
... گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت در جهان کم گیر برگی از درخت
گر دو عالم شد همه یکبار نیست در زمین ریگی همان انگار نیست
... گر شد اینجا جزو و کل کلی تباه کم شد از روی زمین یک برگ کاه
(عطار، ۱۳۸۳)

همان طور که شبنم پس از اتصال به دریا از غیر دریا بی نیاز است، بلکه کاملاً در اختیار دریاست و هر حرکت و سکونی که در شبنم رخ می دهد در حقیقت از آن دریاست. البته بارزترین نمود ارتباط بین توکل و استغنا و پشتوانه اصلی چنین تطابقی بین توکل در تئوری شیخ شبستری و استغنا تئوری عطار را در آیه «و من یتوکل علی الله فهو حسبه» (طلاق/۳) است؛ وقوف عطار و شیخ شبستری به نکته مطرح در این آیه نمونه ای از اشارات قرآنی در متون عرفانی است (جدول (۴)).

جدول ۴. قرابت مقام ابراهیم در طرح شبستری با وادی استغنا عطار

در مقام ابراهیم: توکل	در وادی استغنا
از دست دادن قدرت جزئی و پیوستن به قدرت کلی. سالک هم چون ابراهیم خلیل (جزء) متخلل به خداوند (کل) می شود.	با وزیدن باد بی نیازی، ریگ جان به زمین جانها و شبنم جان به بحر بی پایان جانها می پیوندد.

در ریخت شناسی مرحله چهارم از تئوری سلوک این موتیف ها به دست آمد: در ادامه ور سرد، باد بی نیازی می وزد، کل جزء را در بر می گیرد و او را از ور بیرون می برد. تمام نکاتی را که عطار در توصیف ور سرد و دخالت کل برای نجات جزء آورده، شیخ محمود با اشاره ای در یکی دو بیت جا داده است. ابراهیم خویشتن از کف داده، در دل آتش، وارد گلستانی خوش و خنک می شود، اما از آن هم عبور می کند. یا درست تر آن است که بگوییم خداوند صرصری از بی نیازی می وزاند و ابراهیم را از آتش و گلستان بیرون می کشد. نتیجه اینکه در صرصر استغنا آن که توکل کرده و خود را به خداوند سپرده، در مسیر سفر می ماند.

۴-۵. مقام موسی: رضا (وادی توحید)
توکل رابطه تنگاتنگی با مقام رضا دارد:

ارادت با رضای حق شود ضم رود چون موسی اندر باب اعظم
(شبستری، ۱۳۶۵)

لاهیجی معتقد است که مقام رضا به معنی رفع اختیار بنده و تساوی نعمت و بلا و شدت و رخاست. او به دلیل اهمیت این مقام می گوید مقام رضا «باب الله الاعظم» و مشکل ترین مقامات عرفانی است (لاهیجی، ۱۳۸۱).

در میان سلسله صوفیان، طریقه محاسبیه براساس «رضا» شکل گرفته است. گفته شده که «حارث بن اسد محاسبی» متولی سلسله محاسبیه رضا را از جمله حالات می دانسته نه مقامات. در میان صوفیان دو تقریر از تقسیم بندی رضا وجود دارد: یکی تقریر مکتب خراسان است که مطابق با نظر حارث بن اسد محاسبی، رضا را از جمله احوال می دانند و دیگری تقریر مکتب عراق است که معتقدند رضا از جمله مقامات و نهایت توکل است (هجویری، ۱۳۸۶). در مجموع رضا به معنی واگذاری تمامی امور به صاحب قدرت مطلق و رضایت به اعطای خداوندی از خوشی و ناخوشی است.

لاهیجی در شرح بیت می نویسد در مقام حضرت موسی بایسته است که سالک، خود را به صفت آن حضرت متصف کند و غیر رضایت حضرت حق را در هیچ امری طلب نکند و رضای خود را در اراده و مشیت خداوند محو و متلاشی بداند. او درباره این خصوصیت حضرت موسی می نویسد: «تحقق به مقام رضا به حضرت موسی - علیه السلام - غالب بوده و قصه آن حضرت دلالت بر این معنی دارد که از ابتدا تا انتها در رضا ید بیضا نموده است» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

لاهیجی درباره ترتیب مقامات ذکر شده شبستری می گوید: «مناسب آن بود که [شیخ ناظم] اول رضا فرمودی و بعد از آن توکل»، اما چون نظر شبستری براساس ترتیب زمانی ظهور انبیا بوده، قطع نظر از ترتیب و مراتب صفات، خصوصیات آنها را ذکر کرده و معیار و ملاک سیر الی الله دانسته است (همان).

عطار در وادی توحید، بیش از آن که بر مسأله رضایت بنده بر هر آنچه مقدر است تأکید کند، به اصالت و حقیقت وجود خداوند و عرضیت هر چه غیر اوست، نظر دارد:

روی ها چون زین بیابان برکنند
جرم سر از یک گریبان برکنند
گر بسی بینی عدد گر اندکی
آن یکی باشد درین ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
آن یک اندر یک یکی باشد تمام
(عطار، ۱۳۸۳)

اما در ادامه غیریت از حق را بی اعتبار می داند و معتقد است که وحدت شهود سالک را به پذیرش همه پدیده ها می رساند. عطار این نظریه را ابتدا در قالب مناظره ای کوتاه میان بوعلی فارمدی، از بزرگان مشایخ طوس در قرن پنجم، و پیرزنی نیکوکار این گونه آورده است:

رفت پیش بوعلی آن پیر زن
کاغذی زر برد کاین بستان ز من
شیخ گفتش عهد دارم من که نیز
جز ز حق نستانم از کس هیچ چیز
پیر زن در حال گفت ای بوعلی
از کجا آوردی آخر احولی ؟
تو درین ره مرد عقد و حل نه ای
چند بینی غیر اگر احول نه ای
(همان)

و بعد از آن می گوید از این مرحله وحدت شهود، بنیان اندیشه و حیات عرفانی سالک است:

مرد را در دیده آنجا غیر نیست
زان که آنجا کعبه نی و دیر نیست
هم ازو شنود سخن ها آشکار
هم بدو ماند وجودش پایدار
هم جز او کس را نیند یک زمان
هم جز او کس را نداند جاودان
(همان)

وادی توحید از این نظر می تواند در کنار مقام رضا در طرح شبستری قرار گیرد. در وادی توحید عطار، سالک هنوز به وحدت وجود نرسیده است و وادی حیرت و فقر و فنا را در پیش دارد. به نظر می رسد توحید نوعی رضای فراگیر در کل اندیشه و سلوک سالک است؛ رضا نسبت به ولایت حقیقت مطلق بر تمام نظام هستی، اما وادی توحید، پایان سلوک نیست.

مرد سالک چون رسد این جایگاه
جایگاه مرد برخیزد ز راه

گم شود زیرا که پیدا آید او گنگ گردد زانکه گویا آید او
جزو گردد کل شود نه کل نه جزو صورتی باشد صفت نه جان نه عضو
(همان)

مصراع آخر را به تعبیری می‌توان منتهای درجه رضا دانست که هیچ اختیار و منیتی برای سالک باقی نمی‌ماند و حتی غیریت خواست سالک با مقدر معنا ندارد. اینجا همان مقامی است که خواست، فقط یکی است و آن خواست خداست. بنابراین براساس تئوری عطار توحید برخاستن تویی و باقی ماندن حق است که می‌تواند مسیر نهایی رضا شمرده شود:

تا تویی برجاست در شرک است یافت چون تویی برخاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحید این بود گم شدن گم کن تو تفرید این بود
(همان)

و قبول کردن جانبا زانۀ خواست حق:

چون شد از خود بنده فانی او نماند هرچه خواهی کن تو دانی او نماند
(همان)

در مطالعه تطبیقی ابیات وادی توحید با تک بیت مقام موسی، همچنان به نظر می‌رسد که شیخ محمود در انتخاب نماد سالک در هر وادی، گوشه‌چشمی دقیق به ذوق عطار داشته است. عطار از بیابانی سخن گفته که سالک در آن گم می‌شود و تمام پدیده‌های متکثر آن در نهایت از گریبان وحدت سر بر می‌آورند؛ این همان قصه موسی است که در بیابانی گم می‌شود و در حقیقت این گم شدن، اصیل‌ترین مسیر پیدا شدن و پیدا کردن خداوند است. تداعی‌های قوی و مفصل عطار در ابیات وادی‌ها، در تئوری شبستری به شکل یک قهرمان نمادین دینی و برجسته‌ترین حادثه سفر قهرمانی‌اش جایگزین شده است. شبستری به جای وصف حادثه، شخصیت را پیش می‌کشد و با تلمیح تمام آنچه را عطار توصیف کرده، برای مخاطب زنده می‌کند (جدول (۵)).

جدول ۵. قرابت مقام موسی در طرح شبستری با وادی توحید

در مقام موسی: رضا	در وادی توحید
۱. توکل با رضایت ضم می شود.	۱. در گذر از بیابان توحید همه روی‌ها از یک گریبان سر بر می‌کنند؛ یا عدد بس و اندک، همه یکی می‌شود.
۲. باب اعظم به روی سالک باز می‌شود.	۲. سالک با گم شدن در حقیقت، راه حقیقی را پیدا می‌کند.

با مطالعه این ابیات در کنار هم متوجه می‌شویم که منظور شیخ شبستری از باب اعظم، باب «یکی شدن» است و منظور عطار دلالت دارد بر همان اتفاق بزرگی که در بیابان بر موسی رخ داد و باب اعظم به رویش گشوده شد. در این شرایط، بس‌ها یک می‌شود، درخت و کوه هم سر از گریبان حقیقت بر می‌آورد و با موسی با زبان آتش و چوب و سنگ سخن می‌گوید. با نگاه ریخت‌شناسانه، سالک به حقیقت بزرگ «یکی بودن و در یکی بودن» به حق‌الیقین درمی‌یابد.

۴-۶. مقام عیسی: علم (وادی حیرت)

پس از نبوت حضرت موسی، نوبت به حضرت عیسی می‌رسد:

ز علم خویشتن یابد رهایی چو عیسی نبی گردد سمایی
(شبستری، ۱۳۶۵)

لاهیجی حضرت عیسی را مظهر اسم «العلیم» معرفی می‌کند و می‌گوید چون حضرت عیسی به مرتبه توحید صفاتی که مرتبه علم کلی حق است وصول یافت، مظهر اسم علیم شد و تمامی علوم جزئی بشری وی در علم خداوند نابود شود. بنابراین، سالک نیز باید بعد از فنای قدرت و اراده از علم جزوی خودش رها شود و علمش در علم کلی حق محو شود، درست مانند اراده انسانی که در مرحله پیش در اراده خداوند محو و مرتبه رضا حاصل شده بود (لاهیجی، ۱۳۸۱).

در دیدگاه عطار حیرت و ندانستن والاترین درجه علوم قلبی و سری است؛ گم‌گشتگی در معرفت لایتناهی و اعتراف و اذعان قلبی به عجز از شناخت او. این نوع علم در عرفان از نوع علوم شهودی و آسمانی است که شبستری نیز به آن اشاره کرده است. منزلی که سالک بی‌خود و سرمست به آن می‌رسد و در یک نفس کل را در می‌یابد و در نمی‌یابد:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
هرچه زد توحید بر جانش رقم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای؟
در میانی یا برونی از میان؟
فانی‌ای یا باقی‌ای یا هر دویی؟
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من
در تحیر مانده و گم کرده راه
جمله گم گردد ازو گم نیز هم
نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟
بر کناری یا نهانی یا عیان؟
یا نه‌ای هر دو تویی یا تو نه‌ای؟
وان ندانم هم ندانم نیز من
(عطار، ۱۳۸۳)

چنین علمی از قدرت عقل معاش و محاسبات و پندارهای مدرسه‌ای فراتر است:

در چنین منزل که شد دل ناپدید
ریسمان عقل را سر گم شده ست
هر که او آنجا رسد سر گم کند
گر کسی اینجاره در یافتی
بل که هم شد نیز منزل ناپدید
خانه پندار را در گم شده است
چار حد خویش را در گم کند
سر کل در یک نفس دریافتی
(همان)

جدول ۶. قرابت مقام عیسی در طرح شبستری با وادی حیرت عطار

در مقام عیسی: علم	در وادی حیرت
۱. رهایی یافتن از علم	۱. ندانستن چیز، حتی ندانستن ندانم
۲. سمائی شدن	۲. سر کل در یک نفس دریافتن

طبق جدول (۶) از منظر ریخت‌شناسانه سالک در این مرحله از سفر باید:

۱. تمام اعتبارات علمی و معرفتی خود را ترک کند.

۲. بلافاصله به سر قدسی و آسمانی می‌رسد.

باید در نظر داشت که سالک قدرت ترک اعتبارات را به واسطه حضور در فضای مقدس و جغرافیای ملکوتی به دست آورده است؛ جزئی است که در ید قدرت کل است؛ گویی قدرت ترک نیز از تصرفات کل است. بنابراین، رهایی یافتن از علم و رسیدن به معرفت ندانستن از تأثیرهای حضور سالک قهرمان در فضای قدسی است، نه از گزینش‌های آگاهانه او.

۴-۷. مقام محمد(ص): وحدت (وادی فقر و فنا)

پس از این مرحله که مرحله اسم ذات خداوند است، عروج سالک به مرتبه محمدی و اتصال به نقطه وحدت حاصل می‌شود. این مرحله که از نظر شبستری مخصوص ویژگی بارز حضرت پیامبر اسلام است آخرین مرحله کمال انسانی است. چون حضرت پیامبر اسلام خاتم انبیا و آخرین نقطه دایره نبوت است، شبستری کمال انسانی و نهایت قرب را که به ولایت تعبیر می‌شود، آخرین مرحله از مراحل سلوکش معرفی می‌کند. بنابراین، کمال انسانی و وصول به مرتبه ولایت تنها با اتصال به معنویت حضرت محمد(ص) و اتصال به حقیقت محمدیه امکان می‌پذیرد، به همین دلیل شیخ می‌گوید:

دهد یکباره هستی را به تاراج در آید از پی احمد به معراج
(شبستری، ۱۳۶۵)

به زعم شبستری، مقام محمدی مرتبه «توحید شهودی عیانی وجدانی ذوقی» است و کسی که به این مقام واصل می‌شود به دلیل تجلی ذات حضرت حق بر وی، او خود را و سایر تعینات را در پرتو نور ذات حضرت حق محو و نابود می‌داند. وی به حکم «انک میت و انهم میتون» هیچ شیئی را بجز حضرت حق دارای وجود نمی‌داند و همه چیز را خداوند می‌بیند. این مقام بالاترین مقامات فنا و توحید است؛ زیرا هرچه از موجودات و کثرات به چشم سالک نمود بیابد بر همین اساس فنای ذات، آنها را نیست و نابود و براساس توحید ذات، آنها را وجود حضرت حق می‌پندارد.

از نظر شبستری این مقام نهایت مقامات است که انسان کامل در آن به نقطه اتصال خواهد رسید. لاهیجی در توضیح این بیت، توحید را در سه مرتبه بررسی کرده است؛ مرتبه نخست که مرتبه تجلی افعالی خداوند است، سالک تمامی افعال اشیا را در افعال حق فانی و فاعل واقعی را خدا می‌یابد. این مقام به نوعی در مرحله حضرت موسی عینیت می‌یابد، مرتبه دوم توحید تجلی صفاتی حضرت حق است که سالک همه اشیا را مظهر صفات حضرت حق می‌یابد، وی از این مرتبه به «طمس» تعبیر می‌کند، این مقام نیز ذیل مرحله حضرت عیسی قابل بررسی است. مرتبه سوم از مراتب توحید، توحید ذاتی است که لاهیجی آن را متعلق به مرحله محمدی (ص) و جامع دو مرتبه توحید پیشین در مراحل موسوی و عیسوی می‌داند و آن را با اصطلاح «محق» معرفی می‌نماید، وی در ادامه می‌نویسد: «در نظر عارف ظاهر چون

غایت کمال کاملان و واصلان مختتم به مقام محمود محمدی (ص) بود فرمود که: در آید از پی احمد به معراج؛ یعنی سالک سایر بعد از آنکه نقد هستی را به تاراج نیستی داده باشد در پی احمد که محمد است و خلاصه موجودات و خاتم انبیاست به معراج بقاء بعد الفناء و صحو بعد المحو در آید و سیر بالله مقام تمکین وی شود» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

شبستری در جایی دیگر همین مضمون را این گونه بیان می کند که:

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرج کن همه آیات کبری
برون آی از سرای ام هانی بگو مطلق حدیث من رآنی
(شبستری، ۱۳۶۵)

لاهیجی در تفسیر خصوصیات حضرت پیامبر این گونه نتیجه گیری می کند: «از این سخنان که در این ابیات سابق و لاحق شیخ می فرماید معلوم می شود که مراتب ولایت انبیاء -علیهم السلام- اولیاء را حاصل می شود به واسطه حسن متابعتی که اولیاء نسبت با انبیاء دارند» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

درباره معراج پیامبر، قرآن می فرماید: «سبحان الذی أسرى بعده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصى الذی بارکنا حوله لئریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر» (سوره اسراء، آیه ۱). پیرامون معراج پیامبر روایات متفاوتی نقل شده است؛ لاهیجی در شرح این ابیات می نویسد معراج پیامبر از خانه «فاخته» دختر ابوطالب و دختر عموی پیامبر مشهور به «ام هانی» اتفاق افتاد. در روایت دیگر منقول است که معراج از خانه عایشه صورت گرفت. شیخ می گوید حضرت رسول را دو معراج جسمانی و روحانی بوده که معراج جسمانی وی از خانه عایشه و معراج روحانی اش از خانه ام هانی اتفاق افتاد. وی در ادامه اذعان می کند که معراج اولیاء الله با بدن مثالی و به وسیله روحانیت آنان ممکن می شود و اولیا از این نظر، دارای معراج روحانی حضرت رسول هستند (لاهیجی، ۱۳۸۱).

در مجموع باید گفت طبق نظر شبستری امکان ظهور کمالات انبیا برای اولیا به دلیل تبعیت ایشان امکان پذیر است. از همین منظر است که کسانی چون ابن عربی و بایزید بسطامی دعوی عروج داشته اند و مانند پیامبر برای خود معراج قائل بوده اند. از این میان «معراج نامه» بایزید بسطامی قابل توجه است. در معراج نامه بایزید که در مورد امکان عروج سالک به مرتبه معراج پیامبر است گفته شده که همه اولیا به سبب تبعیت از پیامبر قابلیت معراج روحانی را دارند،

اما بهره هر کس از این معراج، متفاوت و سهم پیامبر بیش از همه است تا جایی که هیچ کس نمی تواند معراجی با چنین کیفیتی داشته باشد: «هر چند خواستم تا میخ طناب خیمه محمد رسول الله بتوانم دید، زهره نداشتم به محمد رسیدن، یعنی هر کس بر قدر خویش به خدای تواند رسید که حق با همه است، اما محمد در پیشان در حرم خاص است لاجرم تا وادی لا اله الا الله قطع نکنی به وادی محمد رسول الله نتوانی رسیدن و در حقیقت هر وادی یکی است» (زرین کوب، ۱۳۸۷).

شبستری پس از اتمام مراحل هفت گانه می گوید:

رسد چون نقطه آخر به اول	در آنجانی ملک گنجد نه مرسل
چو کرد او قطع یکباره مسافت	نهد حق بر سرش تاج خلافت
وقد سألوا و قالوا ما النهایه	فقیل هی الرجوع الی البدایه

(شبستری، ۱۳۶۵)

بدین گونه سالک مستحق خلافت الهی شده، نائب وی در مرتبه انسان کامل و ولی خدا روی زمین نام می گیرد. لاهیجی در این باره معتقد است: «مدارج و معارج فیض وجودی دوری است و فیض منزل است از مرتبه احدیت به واحدیت و از آنجا به عقل کل و نفس کل و عالم برزخ مثالی و عرش و کرسی و افلاک سبعة و عناصر اربعة و موالید ثلاثه تا به مرتبه انسان کامل می رسد» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

بنابر اعتقاد عرفا، تمامی تطورات وجودی از ابتدای خلقت عقل کل تا انتهای عالم ماده، تماماً به صورت خلاصه و چکیده در وجود انسان تعییبه شده و چون سالک بخواهد به نقطه آغاز خلقت و مرتبه وحدت باز گردد باید تمامی این تطورات را در مسیر انفسی جزء به جزء انجام بدهد تا پله پله به ملاقات خدا برسد و در تعبیر شبستری نقطه آخر به نقطه اول پیوندد. از همین منظر است که مولانا می گوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
--------------------------------	--------------------------

(مولانا، ۱۳۸۶)

زیرا اصل انسان نقطه وحدت است و روزگار وصل نیز مقام اتحاد بود که سالک در اتمام دور صعودی به همان جا واصل می شود. نقطه اول مرتبه احدیت است و در حقیقت «وجود

را من حیث هو-بی ملاحظه نسبت و اعتبار-اگر چه نسبت مجرد از همه باشد، وجود مطلق و ذات بحث و هستی صرف و غیب هویت و احدیت مطلقه و احدیت ذاتیه گویند» (قونوی، ۱۳۷۱). در شرح لاهیجی آمده است: «[سالک] به عکس سیر اول که سیر نزولی بود می‌رود تا به نقطه اول که مرتبه احدیت است وصول می‌یابد و قوس نصف عروجی دایره به اتمام رسیده و نقطه آخر به نقطه اول متصل می‌شود و قوسین سر به هم آورده دایره وجود تمام می‌گردد و اول عین آخر و آخر عین اول می‌شود» (لاهیجی، ۱۳۸۱). چون این نقطه اول در سیر نزولی مرتبه اول و در سیر صعودی مرتبه آخر را دارد تعبیر می‌شود به: «منه بدأ و إلیه یعود».

لاهیجی درباره مقام اتصال نوشته است که نقطه وحدت و مقام اتصال جایی است که امتیاز رب و مربوب مرتفع می‌شود و وجود سالک در حضرت حق فانی می‌شود و چیزی جز حضرت حق باقی نمی‌ماند. به تعبیری دیگر، اتحاد ظاهر و مظهر و عابد و معبود همان نقطه وحدت است. وی در بحث خصوصیت انبیا نیز می‌گوید جمیع حالات و خصوصیات انبیای سابق در وجود حضرت پیامبر موجود است و وی جامع همه انبیای گذشته است. از این رو «اولیاء الله را که خلاصه امت احمدیه‌اند به سبب حسن متابعت آن حضرت جمیع مراتب کمالات غیر از نبوت تشریحی حاصل می‌شود، چو اولیاء الله وارث کمال ولایت انبیاء‌اند-علیهم السلام-» (لاهیجی، ۱۳۸۱) و به دلیل همین مسأله وراثت است که شیخ محمود می‌گوید:

چو کرد او قطع یکباره مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت

(شبستری، ۱۳۶۵)

نیل به مقام خلافت منوط به استقرار سالک در مقام تمکین است؛ زیرا در مقام تمکین است که هیچ مظهري نمی‌تواند حجاب سالک واقع شود و در همین مقام تمکین است که در عین کثرت قائل به وحدت می‌شود. سپس وی «در مقام استقامت و یقین وطن ساخته و وارث انبیا و مدار کائنات و خلیفه الله فی العالم و قطب جهان و غوث جهانیان می‌شود و تاج کرامت و خلافت به حکم إني جاعل فی الارض خلیفه بر سر وی نهاده او را مقصود کن فکان گردانند» (لاهیجی، ۱۳۸۱).

قالب طرح شبستری و عطار در این مرحله به هم نزدیک تر شده است؛ مقصد هر دو وادی فقر و فناست که شبستری و شارحش به تفصیل درباره مصداق نبوی آن نظریات خود را بیان

کرده‌اند. عطار در این وادی انتخاب و اختیاری برای سالک قائل نیست که بخواهد هستی‌اش را به تاراج دهد، بلکه هستی خود از او گم شده است و تحت تسلط جلوه‌های خورشید حقیقت هر نقشی از سطح وجود سالک فنا شده است:

عین وادی فراموشی بود	گنگی و کرّی و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو	گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای	نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای

(عطار، ۱۳۸۳)

اما مقصد حقیقی همین مقام است. گم بودن در دریای کل آسودگی ابدی و واقعی است:

هر که در دریای کل گم بوده شد	دایما گم بوده آسوده شد
دل درین دریای پر آسودگی	می نیابد هیچ جز گم بودگی

(همان)

و زمانی که از سفر الاهی به زندگی اجتماعی بر می‌گردد، بُعد و مسافتی بین مقصد نهایی‌اش و زندگی در میان خلق وجود ندارد:

گر ازین گم بودگی بازش دهند	صنع بین گردد بسی رازش دهند
----------------------------	----------------------------

(همان)

زیرا بقای حقیقی را دریافته است:

هر که او رفت از میان اینک فنا	چون فنا گشت از فنا اینک بقا
-------------------------------	-----------------------------

(همان)

همان‌گونه که شبستری در مقام محمد نیز بیان کرد، در این مقام جز حق چیزی نمی‌گنجد و سالک نیز در حق فنا و بقا یافته است:

آن که شد هم بی خبر هم بی اثر	از میان جمله او دارد خبر
تا نگریدی بی خبر از جسم و جان	کی خبر یابی ز جانان یک زمان؟

...نیست چون محرم نفس این جایگاه در ننگجد هیچ کس این جایگاه
(همان)

چنان که در جدول (۷) پیداست مقام حضرت محمد(ص) با وادی فقر و فنا قابل تطبیق است.

جدول ۷. قرابت مقام محمد(ص) در طرح شبستری با وادی فقر و فنا عطار

در مقام محمد: وحدت	در وادی فقر و فنا
۱. یکباره هستی را به تاراج دادن	۱. ورود به وادی فراموشی / گنگی و کروی و بیهوشی / گمشدگی
۲. پی احمد به معراج آمدن	۲. از گم بودگی بازگشتن، در حالی که بسی رازش داده‌اند.
۳. رسیدن نقطه آخر به اول	
۴. نهادن تاج خلافت بر سر	

آنچه عطار در توصیف صحنه‌های وادی فراموشی و بیهوشی آورده، برداشت آزادی از نقطه معراج را به ذهن متبادر می‌کند. همان که شیخ محمود ناب‌ترین نوع آن را در معراج احمد یاد می‌کند. شیخ محمود در آغاز سفر، تأکید می‌کند که این سفر «به عکس سیر اول در منازل» است و در پایان راه نیز دوباره رسیدن نقطه آخر به اول را تکرار می‌کند. در حقیقت این چرخه یعنی سالک (نقطه آخر) به اول (خداوند) می‌رسد و تاج جانشینی بر سر می‌نهد تا به میان خلق برگردد؛ همان که عطار از آن با عنوان «بسی راز» یاد کرده که در بازگشت از گم‌بودگی نصیب سالک شده است. در ریخت‌شناسی مرحله هفتم این نتیجه به دست می‌آید:

۱. سالک به گم‌بودگی مطلق می‌رسد.

۲. به گنج حقیقی و هدف اصلی سفر می‌رسد.

۳. با گنج، از نقطه اول بازمی‌گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شیخ محمود شبستری به میزانی که از فلسفه عرفانی ابن عربی و فصوص‌الحکم او تأثیر پذیرفته، نه کمتر از آن نیز تحت تأثیر عرفان خراسان و تئوری غالب عطار در منطق‌الطیر بوده است. دو اثر ارزشمند در حوزه ادبیات عرفانی، منطق‌الطیر به‌عنوان روایتی تمثیلی از سلوک در آرای مشایخ خراسان و گلشن راز از منظر اثری تعلیمی و عملی، بنا به برخی بنیان‌های فکری مشترک در عرفان شبستری و عطار، و نیز ارادت شبستری به عطار، همه باعث شده است که طرح سلوک شبستری شباهت‌هایی با طرح عطار در منطق‌الطیر داشته باشد. شبستری

به خوبی توانسته است عرفان خراسانی را با چاشنی تفکر ابن عربی بیامیزد و سنت عرفانی عرفای ایرانی مکتب خراسان را به کمک برخی ابداعات زبانی و بیانی تنوع دهد. گاه به نظر می‌رسد مطالعه منطق الطیر و گلشن راز می‌تواند باب‌های بیشتری از اساس‌های فکری عرفان ایرانی را بر پایه دو سند عرفانی فارسی کشف کند. از این حیث شاید کمتر دو اثری در قابلیت و البته ضرورت بررسی تطبیقی، به پای منطق الطیر و گلشن راز برسد. از منظر ریخت‌شناسی، تئوری سلوک شبستری منطبق با هفت شهر عشق عطار است؛ تکیه شبستری بر قهرمان سفر مقدس است و تکیه عطار بر حادثه‌ها و صحنه‌پردازی‌ها. در واقع سالک هر دو طرح از یک مسیر می‌گذرد و یک حادثه را تجربه می‌کند. شیخ محمود به جای تکرار توصیفات دقیق و مفصل عطار، شخصیت اصلی هر حادثه را که در فرهنگ دینی نماد و تلمیحی از یک سلسله حوادث و وقایع ناسوتی و ملکوتی است، جایگزین داستان‌پردازی و روایتگری می‌کند. با این توضیحات، مطالعه طرح سلوک شبستری در کنار هفت شهر عشق عطار دقایق و ظرائفی را از هر دو منظومه بر مخاطب روشن می‌کند که پیش از این در هیچ شرحی از گلشن راز و منطق الطیر نیامده است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Hossein Taheri



<http://orcid.org/0000-0002-5412-3407>

منابع

- آشتیانی، سیدجلال. (۱۳۷۳). شرح و مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، اساطیر.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار. تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی. تهران: ایران‌شناسی.
- اسمعیلی، اصغر. (۱۳۹۴). تأثیر اسرارنامه عطار بر گلشن راز شبستری براساس نظریه بینامتنیت. مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، ۲۱، ۵-۳۴.
- بلخی رومی، مولانا جلال الدین محمد. (۱۳۵۱). غزلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. جلد ۱. تهران: امیرکبیر.
- جلابی هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۶). کشف المحجوب. شرح و تصحیح محمود

- عابدی. چاپ پنجم. تهران: سروش.
- دبیران، حکیمه. (۱۳۸۳). عطار و شبستری. *مطالعات و تحقیقات ادبی*، ۳ و ۴، ۵۹-۸۰.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. به کوشش محمد امین ریاحی. چاپ دوازدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ سیزدهم. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۱). *نقش بر آب*. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). *شرح جامع مثنوی معنوی*. چاپ چهاردهم. تهران: اطلاعات.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم. تهران: طهوری.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۵). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. به کوشش صمد موحد. ج ۱. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۶). *گلشن راز*. تصحیح صمد موحد. تهران: طهوری.
- عطارنیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۱. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶). *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۱. تهران: سخن.
- فخرالمحققین، محمدهادی. (۱۳۵۲). *تجلی ولایت*. شیراز: کتابخانه احمدی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۵). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تصحیح، مقدمه و شرح از عفت کرباسی و محمد برزگر خالقی، ج ۲. تهران: زوار.
- لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۸۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و مقدمه علینقی محمودی بختیاری. ج ۱. تهران: علم.
- نوری، مجید. (۱۳۹۰). تأثیرپذیری شیخ شبستر از کلام، تعابیر و اندیشه‌های شیخ نیشابور، *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه آزاد واحد مشهد، ۱۰، ۱۲۷-۱۴۵.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۴). *عرفان نظری*. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.

Reference

- Amoli, S. H. (1989). *Jame 'al-Asrar va Manba Al-Anwar*, edited and introduced by Henry Corben and Osman Yahya. Tehran: Iranology. [In Persian]
- Ashtiani, S. J. (1994). *Qaisari's explanation and introduction to Ibn Arabi's Fusus al-Hakam*. Tehran: Asatir. [In Persian]

- Attar Nishabouri, F. (2004). *Mantiq al-Tair*, Introduction, correction and comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, first edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____. (2007). *Asraar_Nameh*, Introduction, correction and comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, first edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Balkhi Rumi, M. (1972). *Ghazals of Shams*, corrected by Badi 'al-Zaman Forouzanfar. Volume 1. Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Dabiran, H. (2004). Attar and Shabestari, *Literary Studies and Research*, No. 3 and 4, pp. 59-80. [In Persian]
- Fakhr al-Muhaqiqin, M. H. (1973). *Manifestation of the Velayat*, Shiraz, Ahmadi Library. [In Persian]
- Ismaili, A. (2015). The effect of Attar's mystery letter on Golshan Raz Shabestari based on the theory of intertextuality, *Mystical Studies of Kashan University*. 21. 5-34. [In Persian]
- Jollabi Hojviri, A. (2007). *Kashf al-Mahjoub*, commentary and correction by Mahmoud Abedi, fifth edition. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Kashani, I. (2006). *Mesbah al-Hedayah and Meftah al-Kifaya*, correction, introduction and description of Effat Karbasi and Mohammad Barzegar Khaleghi, second edition. Tehran: Zovvar. [In Persian]
- Lahiji, S. (2002). *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*, correction and introduction by Alinaghi Mahmoudi Bakhtiari, first edition. Tehran: Elm. [In Persian]
- Nouri, M. (2011). The Influence of Sheikh Shabestar on the Words, Interpretations and Thoughts of Sheikh Neishabour, *Quarterly Journal of Persian Language and Literature*, Azad University, Mashhad Branch. 10. 127-145. [In Persian]
- Razi, N. (2008). *Mersad Al-Ebad*, by Mohammad Amin Riahi, 12th edition. Tehran: Elmi & Farhangi. [In Persian]
- Sajjadi, S. J. (2007). *Dictionary of mystical terms and interpretations*, seventh edition. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Shabestari, S. (2007). *Golshan Raz*, edited by Samad Movahed. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- _____. (1986). *Collection of works of Sheikh Mahmoud Shabestari*, by Samad Movahed, first edition. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Yathribi, Y. (2005). *Theoretical mysticism*, fifth edition, Qom, Boostan Ketab. [In Persian]
- Zarrineh Koob, A. (2002). *Image on Water*, Fifth Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Zamani, K. (2004). Comprehensive description of Masnavi Manavi, fourteenth edition. Tehran: Ettelaat. [In Persian]
- Zarrineh Koob, A. (2008). The value of Sofia heritage, 13th edition. Tehran: Amirkabir. [In Persian]

استناد به این مقاله: طاهری، حسین. (۱۴۰۱)، مطالعه تطبیقی هفت مرحله سلوک در گلشن راز محمود شبستری و منطق-الطیر عطار نیشابوری، عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۱(۱)، ۲۲۷-۲۵۶.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.