

An Analytical Recognition of the Shathiiat in Attar's Divan of Ghazals

Shirzad Tayefi * 

Associate Professor, Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Atefeh Shahsavand 

MA in Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Since the language of mysticism is mysterious and Cryptic, the mystical speech in specific spiritual cases is manifested as Shathiiat when expressing its observations and findings. Therefore, paradoxes have a close relationship with the divine mysteries in a way that it can reflect private thoughts of a Sufi mystic in higher mystical stages. In this arena, Attar Neyshabouri is a mystical poet whose school has devoted a special section of his Ghazals to these Shathiiat in such a way that we can find the foundation of his mystical thoughts in the analysis of his Ghazals Shitahit. This article aims to analyze the Shathiiat in Attar Neyshabouri's Divan of Ghazals. It also tries to analyze the main verses of Attar's Divan in which the concept of "Shathiiat" is hidden by inductive-analytic method. Thus, the analytical philosophy of Attar's views on Shathiiat based on its construing motif and the importance of his views in this regard can be explained and clarified to see to what extent and in what way the "Shathiiat" have infiltrated into Attar Neyshabouri's Divan of Ghazals and odes.


Keywords: Attar Neyshabouri, Divan of Ghazals, Shathiiat, pantheism, language of mysticism.


Corresponding Author: sh_tayefi@yahoo.com

How to Cite: Taefi, Sh., Shahsund, A. (2022). An Analytical Recognition of the Shathiiat in Attar's Divan of Ghazals. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 127-154.



بازشناسی تحلیلی شطحیات در دیوان غزلیات عطار

شیرزاد طایفی*  دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

عاطفه شاهسوند  کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

از آنجا که زبان عرفان، زبانی تمثیلی و رمزگونه است، گفتار عرفا در بیان مشاهدات و مکاشفات خود در حالات خاص روحانی، شطح‌آمیز جلوه می‌کند؛ از این رو، شطحیات، ارتباط تنگاتنگی با اسرار الهی دارد؛ چنان که می‌تواند منعکس‌کننده بنیان تفکرات شخصی یک عارف در مراتب بالای عرفانی باشد. در این عرصه، عطار نیشابوری، شاعر عارفی است که در مکتب وی، بخش ویژه‌ای از این شطحیات در غزلیات او راه یافته است؛ به طوری که می‌توان بنیاد اندیشه‌های عرفانی وی را در واکاوی شطحیات غزلیات وی باز یافت. موضوع بررسی این مقاله، شطحیات در دیوان غزلیات عطار نیشابوری است که در آن سعی شده به روش استقرایی-تحلیلی، شواهد برجسته‌ای از دیوان این شاعر که مفهوم «شطح» در آن‌ها مستتر است، مورد بررسی قرار گیرد تا از این طریق، فلسفه تحلیلی نگاه عطار درباره شطح بر پایه بن‌مایه‌های سازنده آن و اهمیت نظر وی در این باره تبیین و روشن شود که «شطحیات» تا چه اندازه و به چه شیوه‌ای در «دیوان غزلیات و قصاید عطار نیشابوری» راه یافته است.

کلیدواژه‌ها: عطار نیشابوری، دیوان غزلیات، شطحیات، وحدت وجود، زبان عرفان.

مقدمه

عرفان در هر دوره‌ای با الهام از سرچشمه ذوق فطری، ضمن بهره‌مندی از «نگاه هنری به الهیات» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵) توانسته است پیوند خود را با مخاطبان خاص خود تقویت کرده، آن را ژرفا بخشد و در ازای آن، هنر، پیوند انسان را با زیباشناسی برقرار ساخته و به انسان یادآور شده تا زمینه فطری این ذوق را با زیبایی فراهم آورد. در این میان «درک شهودی، درکی بی‌واسطه و ناب است که نیازی به دانش و اسباب ندارد، بلکه شهود چیزی سواي دانش است» (نیوتن، ۱۳۸۱). اموری که به درک شهودی وابسته‌اند، امور خاص به‌شمار می‌روند. در این میان «شطح» از مواردی است که بی‌اختیار و بی‌دانش، تنها از طریق ناخودآگاه بر زبان عارف جاری می‌شود و شخص عارف در اظهار کردن آن، اراده‌ای از خود ندارد.

این پژوهش بر آن است که جایگاه شطحیات عرفانی را در دیوان غزلیات عطار و نقش این شطحیات را در تبیین شخصیت عرفانی این شاعر عارف بررسی کند و در دیدگاه کلی به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که نمونها و نمونه‌های برجسته شطح در دیوان غزلیات عطار در چه سطحی و چگونه بازتاب یافته است. همچنین شطحیات مطرح شده در غزلیات عطار، چگونه می‌تواند به شناسایی چهره عرفانی این شاعر نامدار کمک کند.

۱. پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌هایی کلی در زمینه موضوعاتی متشابه در عرفان در آثار شاعرانی چون سنایی، عطار و مولانا مورد بررسی قرار گرفته است، اما موارد کلی و اندک مانند وحدت وجود یا فنا و بقا تنها زیرمجموعه بسیار کوچکی از شطحیات محسوب می‌شوند؛ بنابراین، پژوهشی جداگانه با عنوان مختص «شطح» آن هم در غزلیات عطار تا به حال انجام نشده است. از این رو، نوشته حاضر می‌تواند نخستین کار جدی در زمینه شطحیات عطار نیشابوری شمرده شود.

۲. روش

فرآیند این پژوهش با استخراج مواد خام مربوط به شطح و طامات و بررسی آن‌ها به روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر استقراء با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی شکل گرفته است.

۳. یافته‌ها

پیش از تحلیل شطحیات در دیوان «قصاید و غزلیات عطار» ابتدا تعریفی از شطح، ضروری به نظر می‌رسد؛ «شطح» عبارت است از بیان نکات اسرارآمیز پنهان در دل شخص عارف که قابل ترجمه و بیان به هیچ‌گونه زبانی نیست. به همین دلیل ناگزیر به صورت کلمات متناقض نما بیان می‌شود. از آنجا که شخص عارف در زمان بروز شطح در حال مخصوصی به سر می‌برد، از این رو، چنین کلماتی از دیدگاه او، تجربه شخصی او تلقی می‌شود که از دیدگاه عامه، خلاف شریعت ظاهری به نظر می‌رسد و چه بسا عرفایی چون حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹ هـ) جان بر سر این گونه شطحیات خود نهاده‌اند (تهانوی، ۱۹۴۹؛ باختری، ۱۳۸۳؛ بقلی شیرازی، ۱۳۸۲؛ عطار نیشابوری، ۱۳۷۰ و پورنامداریان، ۱۳۶۸).

با توجه به این تعبیر، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، عارف بزرگ قرن ششم و هفتم در زمره عارفانی محسوب می‌شود که زبان بیانی خود را با شطح در آمیخته است. از آنجا که شطحیات متضمن تجربیات روحانی یک عارف و در تعامل با ظهور اسرار الهی در ناخود آگاه وی است؛ بنابراین، بیانات عرفا در قالب نثر یا نظم مبین تفکر روحانی و شخصی شخص عارف در زمینه الهیات می‌تواند باشد؛ از این رو، در دیوان عطار نیشابوری -در بخش ویژه‌ای از غزلیات او- شطحیات قابل بررسی خواهد بود.

بر اساس میزان اهمیتی که عطار برای مفاهیمی چون وحدت وجود، عدم و وجود، فنا و بقا، عشق و کفر و ایمان قائل است و با توجه به محتویات دیوان قصاید و غزلیات او و اینکه درونمایه غزلیات وی را مفاهیم عنوان شده و نیز قلندریات و حلاجیه‌ها تشکیل می‌دهد، شطحیات دیوان عطار را به ترتیب اهمیت و اولویت در قالب عناوین وحدت وجود، نفی و اثبات، کفر و ایمان (کفر و دین)، عدم و وجود، فنا و بقا، عشق، قلندریات و حلاجیه -ها قابل تقسیم و بررسی است.

۳-۱. شطح وحدت وجود

منظور از شطحیات وحدت وجودی، آن نوع از شطحیاتی است که محور اصلی آن‌ها تبیین مسأله یکسان بودن و نبودن هستی (وجود) با خداوند و ارائه نظریه‌ای تلفیقی است از نظریه «همه چیز خدایی» و برابر بودن خدا با هستی به اعتبار اینکه همه هستی پرتویی از تجلیات

خداوند است و نیز جدا بودن خداوند از هستی به اعتبار عیان نبودن ذات الهی و قدرت مطلق بودن خدا.

در دیدگاه خاص عطار در نوعی از وحدت وجود، ضمن رد مسأله حلول و اتحاد (عطار نیشابوری، ۱۳۶۸) جهان آفرینش، مظاهر تجلی الهی و جلوه جمال خداوند است؛ اجزائی از کل و کثراتی اعتباری از امری واحد و حقیقی:

این را مثال هست بعینه یک آفتاب کز عکس او دو کون پر انوار آمده
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۴/۸۱۸، ۱۰/۵۶۷ و ۲/۱۱۰)^۱

عطار معتقد است کثرت از وحدت به وجود آمده است؛ بنابراین، عالم در عین کثرت می تواند واحد باشد:

چو بوقلمون به هر دم رنگ دیگر و لیکن آن همه رنگش به یکبار...
(همان: ۹/۳۱۸-۱۲)

بنابراین نظر، کثرت قابلیت تبدیل شدن به وحدت را داراست. عطار با به کار بردن تمثیل هایی چون می و ساغر، جهان بینی توحیدی خود را تبیین می کند:

چو می با ساغر صافی یکی گشت دویی گم شد می و ساغر میندیش...
(همان: ۷/۳۶۳)

عطار در اثبات این اندیشه، تمامی معیارهای ذهنی مربوط به جهان حس و عقل از جمله مکان، زمان و جهت را نفی می کند:

چون همه چیز نیست جز یک چیز پس بسی سال و ماه یک روزست...
(همان: ۱۴/۵۰، ۲/۲۸۹ و ۱۲/۴۱)

زبان عرفان، زبان رمز است. در حقیقت، رمز، ابراز نمود تصویری و تنزیل مراتب والای حال و مقام یک عارف شهودی در سرریز زبان حال در بستر شعری وی است. بر این

۱. اعداد سمت راست شماره صفحه و اعداد سمت چپ شماره بیت است.

اساس، زبان شطح نیز آمیخته با رمز می‌شود. خاستگاه شطح هر چه باشد در مرتبه ظهور برای اهل ظاهر و مراتب پایین عقلانیت، ناگزیر در لفافه رمز، اصطلاح یا اشارت نمود می‌یابد. از دیدگاه عرفانی، محور بنیادین انواع شطح در دیوان عطار نیشابوری، عنصر توحید و وحدت وجود است که مشخص‌کننده هدف سلوک باطن و منتهای تفکر عرفانی وی است؛ از این رو، شیخ عطار در راستای روشنگری بنیاد اندیشه وحدت وجودی خود از رمزهایی چون قطره، ذره، سایه، اختر (ستاره) و ویرانه به عنوان رمز کثرات و هستی‌عدمی انسان‌ها بهره‌جسته و رمزهای دریا، آفتاب، خورشید، گنج، آینه و سیمرخ را به عنوان رمز وحدت وجود به کار برده است.

۳-۱-۱. رمز سیمرخ

سیمرخ، رمز حقیقت مطلق و وحدت وجود است که هر دو جهان، پرورده در زیر بال و پر اوست، اما خود و آشیانه‌اش پدید نبوده، قابل درک و دریافت نیست:

دو جهان پر و بال سیمرخ است نیست سیمرخ را آشیانه پدید
(همان: ۱/۳۰۴، ۱/۳۱۹-۲، ۷/۱۱۰، ۲/۳۰۴)

۳-۱-۲. رمز دریا و قطره

پس از رمز سیمرخ، مهم‌ترین رمزی که عطار در این زمینه اعتقادی به کار برده، رمز دریا و در مقابل آن شبنم یا قطره است که نمودار کثرت و «خودی» انسان‌هاست که می‌تواند در دریای وحدت، محو و فانی (همان: ۲/۱۹۳) و به عبارتی با آن یکی شود (همان: ۳/۲۶۲).

بود و نابود تو یک قطره آبست همی که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد
(همان: ۳/۱۹۳)

البته در عین این یگانگی، تمایز نیز وجود دارد (همان: ۵/۲۴۱). در ابیاتی دیگر این معنی تداعی می‌شود که خدا همان جهان است، اما در عین حال از آن متمایز است:

بحر کل یک جوش زد در سلطنت تا بیکدم صدجهان شکر رسید...
قطره چون دریاست و دریا قطره‌ای هم چرا این کامل آن ابتر رسید
(همان: ۶۸/۳۰۸)

پس کثرت جدا از وحدت، کثیر و حافظ تعین باقی می ماند (همان: ۱۳/۳۰۰)؛ به همین دلیل، مقدمه هم‌رنگ شدن با دریای بقا و وحدت، فنای کثرات است (همان: ۱/۶۸۳-۲، ۹/۲۷۲-۱۰، ۱۵/۳۰۹، ۴/۱۵۹، ۶/۵۳۱-۷).

۳-۱-۳. رمز ذره، سایه، اختر، آفتاب و خورشید
«درونمایه ذره از متداول‌ترین درونمایه‌های اندیشه وحدت در شعر عطار است»
(شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸) که مظهر تکثر و رمزی برای فردیت انسانی است (عطار نیشابوری، ۱۳۶۸) و در مقابل حقیقت مطلق محو شده، اضمحلال می‌یابد:

ره به خورشیدست یک‌یک ذره را لاجرم هر ذره دعوی دار شد
(همان: ۶/۱۹۵، ۴/۲۰۱)

در نگاه عطار، تنها یک خورشید وجود دارد (همان: ۱۴/۲۵۲) که مظهر وجود مطلق است و هستی‌های دیگر، وجود از او یافته‌اند:

روشنی از یک آفتاب بود گر شود در هزار خانه پدید
(همان: ۱۰/۳۰۳)

سایه نیز رمز کثرت و تعین بشری است (همان: ۱۴/۲۸، ۷/۵۵، ۱۰/۴۱۷، ۱/۱۹۳) که اگر از تعین و خودی برهد در وحدت به بقا می‌رسد:

سایه چون از ظلمت هستی برست در بر خورشید نورالنور شد
(همان: ۲/۲۰۰، ۱۱/۶۸۲، ۶/۱۶۱، ۹/۲۳۲-۱۰)

۳-۱-۴. رمز ویرانه و گنج

«گنج» رمز وصال (همان: ۴/۷۹)، بقا و وحدت وجودی است که دور از دسترس است و دستیابی به چنین گنجی با فَنای خودی که «ویرانی» مظهر آن است، ممکن می‌شود:

در خرابات خرابی می‌روم ز آنکه گر گنجی است در ویرانه‌ای است
(همان: ۵/۷۹، ۳/۳۹۸، ۱۷/۵۳، ۱۰/۸۴، ۱/۸۵)

۳-۱-۵. رمز آینه

آینه نیز در دیوان عطار، رمزی از وحدت وجود است که اجتماع نقیضین را به خوبی آشکار می‌کند. جمله کثرات در آینه وحدت جلوه‌گرند در حالی که آینه وحدت، بدون اجزا است و اثری از کثرت در خود آن نیست (چناری، ۱۳۷۴).

... جمله از آن آینه پیدا نمود و آینه از جمله نهان دیده‌ام...
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۸/۳۸۶، ۱۷/۳۸۶ و ۱۸)

بنابراین، جوهر و ذات آینه «وحدت مطلق» بوده که بدون اجزاست و قابل شناخت و شرح و بیان نیست:

لیک کسی را ز چنان جوهری هیچ نه شرح و نه بیان دیده‌ام
(همان: ۵/۳۸۷)

در نهایت عطار به تبیین مهم‌ترین نکته اندیشه وحدت وجودی، یعنی «همه اوست» می‌پردازد:

... هم جمله تویی و هم همه تو آن چیست که غیرتست آن چیست؟...
(همان: ۱۲/۷۹)

عطار در رویارویی سرگردانی و حیرت به نوعی دوگانگی می‌رسد و بیان می‌کند با اینکه قطره و دریا یکی است، اما قطره هیچ‌گاه دریا نمی‌شود. به عبارت دیگر، فردیت قطره در پیوستن به دریا از بین می‌رود؛ در واقع، فردیت آن در دیگری محو می‌شود (محمدی، ۱۳۶۸).

بنابراین، به اثبات غامض بودن این تجربه و اینکه این مفهوم در حیطه برهان عقلی نمی‌گنجد، می‌پردازد. خلاصه این نظریه را در این غزل که ابیاتی از آن بیان شده است، می‌یابیم:

هر گدایی مرد سلطان کی شود پشه‌ای آخر سلیمان کی شود...
گر بدین برهان کنی از من طلب این سخن روشن به برهان کی شود...
گرچه هم دریای عمان قطره ایست قطره‌ای دریای عمان کی شود...
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۵/۲۷۲، ۸ و ۱۳)

این نوع شطح، بیانی از این حقیقت است که هر شیء یا جسمی، آینه‌ای از هستی خداوند است و از آنجا که درک این حقیقت دشوار است، بیان تجربه آن نیز دشوار است؛ چراکه در پرتو رسیدن به این حقیقت، یگانگی در عین دوگانگی و دوگانگی در عین یگانگی پدید می‌آید و در واقع این نوع شطح، حاصل برخورد وحدت با کثرت و تقابلی است که بین وحدت و کثرت در برخورد جنبه جسمانی و روحانی آدمی و مصداق‌های بشری و فرابشری در عالم روحانیت به صورت شطح وحدت وجود نمایان می‌شود.

۳-۲. شطح نفی و اثبات

نفی و اثبات هم‌زمان یک خصوصیت از جمله تناقضاتی محسوب می‌شود که در زمینه الهیات و در تقابل با بن‌مایه‌ها و زمینه‌های شرعی منجر به بروز شطح می‌شود؛ «نفی، نفی صفات بشریت و اثبات، اثبات سلطان حقیقت است» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۷).

در چنین دیدگاهی، نفی عین اثبات است و در واقع برابر با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ یعنی نفی ما سوا و از جمله انانیت انسان، اثبات ذات یگانه حق است:

به کوی نفی فرو شو چنانکه بر نایی که گرد دایره نفی عین اثبات است
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۳/۳۴)

در مقابل اثبات حقیقت مطلق، اثبات خودی و وجود بشری قرار می‌گیرد. این نوع اثبات در دیدگاه اهل حقیقت، «اثبات اول» خوانده می‌شود؛ بنابراین، در نزد شریعت هر که خود را نفی کند، کافر است و در نزد اهل حقیقت هر که خود را اثبات کند (اثبات اول)، کافر است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰ و به نقل از بقلی شیرازی، ۱۳۸۷)

چون تو در اثبات اول مانده‌ای مانده‌ای از ننگ خود سر در کنب...
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۵/۹)

بنابراین تا زمانی که سالک از خودی و نفس نمیرد به محو در حق و فنا نمی‌رسد:

تا نمیری و نگردی زنده باز صد هزاران بار هستی بی‌ادب
(همان: ۶/۹)

از نظر عطار، تحقق نفی خودی و از ره اثبات بر آمدن (بقاء بالله) با یک جرعه می‌عشق
میسر می‌شود:

دین داشت و کرامات و به یک جرعه می‌عشق بیخود شد و از دین و کرامات بر آمد
عطار بدین کوی سراسیمه همی گشت تا نفی شد و از ره اثبات بر آمد
(همان: ۶/۲۲۲)

۳-۳. شطح کفر و ایمان (کفر و دین / کفر و اسلام)

از دیدگاه اهل حقیقت به‌ویژه شطاحان، سالک در طی طریق به سوی حق در چندین مرحله، گرفتار کفر و ایمان می‌شود که در واقع این کفرها و ایمانها لازمه راه است تا بتواند به ایمان نهایی دست یابد (فولادی، ۱۳۸۹) و چون به ایمان نهایی رسد، دیگر کفر و ایمان در دایره وصال او با حق جایی ندارد. بر این اساس، کفر از دیدگاه عرفا دو گونه است: یکی کفر ظاهر و دیگر کفر باطن. کفر ظاهر آن است که ظاهر شریعت گوید و هر کس شرع را رد یا تکذیب کند، کافر است و کفر باطن هر آن چیزی است از تکثرات و تعینات و... که مانع و حجاب رسیدن به نهایت طریقت و وصال حق است که جوهره دین و اسلام حقیقی است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱).

دین و براساس آن، ایمان نیز بر پایه نظریات عرفا، معانی دوگانه می‌یابد؛ دین و ایمان حقیقی که در واقع «آن‌گاه که همه بگذارد و در حق فانی شود، حقیقت ایمان یافت» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۷) و دیگر دین و ایمانی که در حصار عادات شریعت و عبادت ظاهری صرف، نمودار توحید عددی عادت‌ی است مجازی که از حقیقت حقیقی و درد عشق حق،

تهی است؛ بنابراین، از این دیدگاه، ایمان نیز در این نوع خود در محدودهٔ حجاب‌های شریعت جای می‌گیرد.

براساس این اعتقاد، لغات و اصطلاحات به کار برده شده در این دو ساحت متضاد (کفر و دین) از نظر کاربردی و پذیرفتن بار معنایی مثبت یا منفی، برخلاف صورت اولیه و قراردادی خود به کار می‌روند؛ بدین معنا که اصطلاحات دینی، معنای منفی و واژه‌های مغانه و خراباتی، معنای مثبت می‌یابند که در واقع با این تحول در بستر اشعار عرفانی، تبدیل به رمزهایی می‌شوند که جهان‌بینی و تفکرات خاص گوینده را القا می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۷۵). بدین ترتیب در نگرش عرفانی و از بُعد تأویلی، تناقض ظاهری و معنایی اشعاری که چنین اصطلاحاتی را در خود دارند، تبیین می‌شود.

عطار نیز به عنوان شاعری عارف در ارتباط با کفر و دین و مفاهیم مربوط به آن در رویارویی با جامعهٔ دینی و اعتقادی عصر خویش و القای آنچه در اندیشه و ناخودآگاه وی در این باره رخ می‌دهد، نگرش خاص و ترکیب یافته از آرای دیگر عرفا را در دیوان غزلیات نشان می‌دهد. وی دین‌ورزی و زهد عادت‌ی و تهی از واقعیت را ناتوان شمرده و به صوفی عادت‌زده، توصیه می‌کند از چنین شریعت‌ورزی‌ای بیزاری جوید:

عاجزی در دین و زهد خویشتن خیز و زین دین تهی بیزار شو
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۵/۵۷۰)

حقیقت دین از نظر عطار، «درد» است؛ درد عشق الهی که با درد دین عجین شده و بدون آن، دستیابی به اسرار حقیقی ناممکن است (زرین کوب، ۱۳۸۶ و پورنامداریان، ۱۳۷۵).

سر گنج او به خامی کس نیافت سوز عشق و درد دین می‌بایدش
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۸/۳۵۳)

به همین دلیل است که برخاستن از زهد عادت‌ی و ترک تزویر نشأت یافته از آن که در نظر عوام «کفر» می‌نماید در دیدگاه عطار مرحله‌ای است که ناگذشته از آن، دعوی دینداری باطل است:

... از کفر ناگذشته دعوی دین مکن تو گر محو کفر گردی بنیاد دین فکندی
(همان: ۶/۶۲۶)

در پرتو چنین اعتقادی است که اندیشه ملامتی رخ می‌نماید. میخانه و خرابات که نماد بی‌خویشی و بی‌خبری است در مقابل مسجد که جایگاه حضور عقل و آگاهی ظاهری (همان: ۱۶۳) مذهب و غرور دینی است، قرار می‌گیرد:

دل دست به کفاری برآورد آیین قلندری برآورد...
از توبه و زهد توبه‌ها کرد مؤمن شد و کفاری برآورد
(همان: ۱۶۹/۸ و ۱۲)

به موازات همین بیان تمثیلی، پیر خانقاه، رخت از خانقاه به سوی میخانه و دُردی و خرابات می‌کشد، آتش بر خرقة ریایی می‌زند و از زهد و توبه منفور می‌شود. در واقع عطار تعریض خود نسبت به اوضاع اجتماعی عصر و نفاق حاکم بر آن را در کسوت این ابیات اعتراض‌آمیز اعلام می‌دارد:

بار دگر پیر ما رخت به خمّار برد خرقة بر آتش بسوخت دست به زَنّار برد...
(همان: ۱۷/۱۴۶)

عطار نیز مانند عموم عرفا معتقد است که هر آنچه در طریقت عرفان مانع از رسیدن به معبود شود، کفر محسوب می‌شود؛ بنابراین، سالک تا زمانی که از کفر «خودی» نگذرد به «حقیقت» که ایمان حقیقی است، نخواهد رسید:

شد عمر و نمی‌بینم از دین اثری در دل وز کفر نهاد خویش، دیندار نخواهم شد
(همان: ۱۳/۲۰۲)

از این چشم‌انداز، می‌توان گفت که کفر، مقدمه دینداری در پرتو ظهور عشق است؛ به همین دلیل عطار چنین کفاری را عین دین می‌داند:

کفر است قلاوز ره عشق در عشق تو کفر مختصر نیست
(همان: ۱۱/۸۹)

ماه‌رویا عشق تو گر کافر است این چنین صد کافری دین منست
(همان: ۱۱/۶۸)

بنابراین براساس این دیدگاه، عارف در رسیدن به مقام حقیقت اگر از بند کفر بیرون آید در ورای آن در بند ایمان گرفتار می‌آید؛ بنابراین، آنچه کفر خوانده می‌شود و آنچه در ظاهر ایمان، هر دو حجاب راه‌اند؛ یکی حجاب کفر و دیگری حجاب ایمان. به همین جهت برای رسیدن به مقام فنا و شهود حقیقت و دریافتن سرّ عشق حقیقی در چنین مقامی باید از هر دو این حجاب‌ها (کفر و ایمان) عبور کند؛ چرا که آنجا مقامی است که حجاب‌ها برخاسته‌اند:

ای دل یقین شناس که یک ذره سرّ عشق در ضیق کفر و وسعت ایمان پدید نیست
(همان: ۷/۸۷)

در واقع کفر و دین نیز مانند دیگر معیارهای متضاد، زائیدهٔ مقام‌های دنیایی و جهان حس و عقل‌اند، اما در مقام فنا و بی‌نشانی در عالم اتحاد و یگانگی، هیچ‌یک از قراردادهای جهان ملک، کاربردی ندارد.

در اینجا تعریف ناپذیری مصادیق عوالم فنا و توحید و غوطه خوردن در دریای حیرت، عطار را وامی‌دارد که بار دیگر با به‌کارگیری مفهوم گنجایی به مهم‌ترین ویژگی این مفاهیم عظیم عرفانی؛ یعنی بیان ناپذیری و تعریف نانشدنی آن‌ها در ارتباط با مسئله کفر و ایمان اشاره کند:

نه کفرم ماند در عشقت نه ایمان که اینجا کفر و ایمان در نگنجد
(همان: ۶/۱۲۹)

در جهت بیان رمزی مفاهیم دریافته در شهودات روحانی، نوع دیگری از شطح کفر و ایمان در غزلیات عطار نیشابوری وجود دارد که رابطهٔ آن دو را با زلف و رخ معشوق

مشخص می‌کند. در غزلیات عرفانی، تجلی صفات حق در قالب پیکر انسانی معشوق جلوه می‌کند؛ بنابراین، از همین چشم‌انداز، «زلف» در نگرش عرفانی مظهر کثرت و نیز صفات جلالی خداوند است. شکن زلف معشوق را دام بلایی دانسته‌اند که گرفتاری در آن نشانگر عاشقی است. به عبارت دیگر، همان بیرون آمدن از شریعت عادت‌ی است که به مدد عشق امکان می‌پذیرد و پیشتر به آن اشاره شد؛ از این رو، از آن به کفر مجازی تعبیر می‌شود و ترکیب «کفر زلف» به این منظور به کار می‌رود. در مقابل زلف سیاه، رخ زیبای معشوق قرار می‌گیرد که به اعتبار سفیدی و روشنی، مظهر ایمان یا اسلام است (همان: ۲۷، ۱۱۸ و ۱۲۱). عطار نیز به تأثیرپذیری از چنین اعتقادی که سرچشمه آن را عین‌القضات همدانی و حسین بن منصور حلاج می‌توان دانست در دیوان خود کلمه زلف را که از بسامد بالایی برخوردار است، مظهر کفر قرار می‌دهد در برابر رخ معشوق که آیت دین است؛ بنابراین، زلف را رهن خود و روی یار را راهبر خود معرفی می‌کند:

روی تو و موی تو کآیت دین است و کفر رهبر عطار گشت رهن عطار شد
(همان: ۱۹۷/۵، ۴/۷۸، ۱۲/۳۵۰، ۸-۹/۱۵۴، ۶/۳۲۰)

از آنجا که زلف و رخ، هر دو از لوازم کمال و زیبایی معشوق محسوب می‌شوند، بر مبنای این تعبیر، هم کفر و هم دین (ایمان) در رسیدن به مقصد حقیقی سالک عارف لازم و ضروری است. کفر زلف که گرفتاری آن درد عشق را در پی دارد، مقدمه ایمان و دین‌دار شدن قرار می‌گیرد و در حقیقت کلید دستیابی به ایمان حقیقی و اتحاد با حقیقت است:

گو بیا و مذهب زلف تو گیر هر که می‌خواهد که دینداری شود
(همان: ۲۷۴/۱۳، ۸/۱۰۱، ۱۲/۱۰۱، ۱۱/۱۹۶، ۹-۱۰/۸۹)

بدین ترتیب سیر اندیشه عطار را در این زمینه، می‌توان چنین تصور کرد:

کفر ← ایمان ← فنا ← ایمان حقیقی (بقا، وحدت کامل)

۳-۴. شطح عدم و وجود

نیستی و هستی هم‌زمان یک چیز از جمله تناقضاتی است که در بیان مفاهیم مربوط به معرفت الهی از دید عرفا به صورت شطح بروز می‌یابد.

عدم، نیستی است و وجود، هستی و هستی از دو دیدگاه مورد بررسی است: یکی هستی سالک؛ یعنی همان وجود جسمی و تعینی او که مهم‌ترین حجاب طریقت سالک است. وجودی که نفی آن در شرع کفر است و اثبات آن در عرفان کفر و هستی دیگر، آن بخش از وجود سالک است که در حقیقت تقابل ماهیتی عالم ملک و ملکوت (جسم و روح) را مطرح می‌کند. همچنین نوع دیگر وجود، وجود مطلق الهی است که وجودهای دیگر در برابر این وجود یگانه محض در حکم عدم‌اند (همان: ۶/۶). در حوزه عرفان آن بخش از وجود که برخوردار از روح الهی است، ارزشمند است و وجود تعینی عین شرک است؛ چراکه عدم است و چنانچه منیت سالک به عدم تبدیل و فنا شود، این عدم عین وجود است؛ چراکه پس از فنا با استغراق در دریای وجود الهی به بقا و هستی جاوید دست می‌یابد. بازتاب مفاهیم بیان شده در دیوان غزلیات عطار به عنوان مبنای اعتقادی اندیشه‌های وی درباره شطح عدم و وجود جلوه‌گر است.

از نظر عطار نیز هر دو عالم زاییده عدم است:

چون دو عالم هست فرزند عدم پس وجودی بی‌سر و سامان که یافت
(همان: ۱/۱۰۴)

هستی عدمی سالک، حجاب راه اوست (همان: ۱۷/۴۴ و ۲/۳۸۱)؛ بنابراین، سالک عارف در سایه فنای عدم هستی‌نمای وجودی (جسم تعینی) به بقا یا وجود یافتن ابدی می‌رسد:

هر گه که وجود تو عدم گشت حالی عدمت وجود گردد
(همان: ۱/۱۳۵)

از رهگذر چنین اعتقادی است که نه وجود، معنی وجود دارد و نه عدم معنی عدم؛ بنابراین، این عدم در معنای فنای خودی، تنها به نام عدم است و در واقع عدمی است که وجودبخش است و سالک را از مرحله فنا به بقاء بالله رسانده است:

تا تو به وجود مانده‌ای باز در گردن تو هزار دام است...
بگذر ز وجود و با عدم ساز زیرا که عدم، عدم به نام است...
آری چو عدم وجودبخش است موجوداتش به جان غلام است
(همان: ۱/۵۹، ۴ و ۶)

در این رابطه نیز عطار دلیل تحقق عدم (فنا) و یافتن وجود (هستی حقیقی، بقا) را عشق به یگانه مطلق می‌داند:

چون عشق تو داعی عدم شد نتوان به وجود متهم شد...
(همان: ۱/۲۰۲ و ۱۶/۳۶۴، ۱۱/۳۴۲)

بدین ترتیب سیر تفکر عطار در زمینه شطح عدم و وجود، بدین گونه خواهد بود:

وجود (هستی سالک) ← عدم (فنا) ← وجود (بقا، وحدت کامل)

۳-۵. شطح فنا و بقا

منظور از شطح فنا و بقا، آن نوع از شطحیات است که بر اضمحلال صفات بشری در صفات خداوندی و یا فنای در ذات او تأکید دارد و بر پایه این نوع شطح که شطح «انحلال فردیت» نیز نامیده شده است (استیس، ۱۳۷۵)، هویت «من» محو می‌شود و در عین حال باقی و بر جای می‌ماند؛ به عبارت دیگر، از یک سو فنای صفات و از سوی دیگر، بقاء به ذات رخ می‌دهد؛ بدین معنا که هویت «من» فانی به صفات بشری و باقی به ذات الهی می‌شود (بقلی شیرازی، ۱۳۸۷). به زبان دیگر، «فنا شرط اولیة کشف و شهود بلا واسطه خداوند است» (ریترا، ۱۳۷۹)؛ از این رو، می‌توان گفت که شطح و طامات صوفیانه در مقام فناء فی الله و بقاء بالله رخ می‌نماید؛ چرا که در این مقام، عارف وجودش سرشار از صفات حق می‌شود؛ پس چون به خود نگیرد، گویی چنان است که به خداوند نگریسته است؛ پس اگر در این مرتبه، سخنی ظهور یابد (أنا الحق یا سبحانی ما أعظم شأنی) صفت خلق نیست و در حقیقت این صفت حق است که سخن می‌گوید (شطح).

در دیدگاه عطار نیز فنا به معنی عدم رؤیت یا محو صفات بنده است:

جان خود را چو از صفات گذشت غرق دریای آتشین دیدم
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱/۴۱۷)

عطار در دیوان خود، پیوسته از فنا سخن گفته و معتقد است که با فنای وجود جزئی و عدمی بشری در منبع لایزال الهی و به واسطه اتصال به سرچشمه هستی، می‌توان به حیات جاوید دست یافت (همان: ۱۷/۲۲۱، ۲۳/۲۲۲، ۴/۳۴۵، ۸/۳۹۷ و ۱۰-۱۲)؛ بنابراین، فنا را مقدمه بقا می‌داند و معتقد است کمترین چیزی که از فنا می‌زاید، بقاست:

گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست
(همان: ۱۶/۲۵، ۳/۲۷۷، ۱۵/۴۶۱، ۷/۴۵۹، ۲/۳۴، ۵/۸۵۲)

فنا حقیقی در اعتقاد عطار، فنای ذاتی و صفاتی است که سالک چون از ذات و صفات خویش فانی شود- در بی آن- در عین یگانگی به جاودانگی بقا دست خواهد یافت:

اما سخن درست آن باشد کز ذات و صفات خود فنا گردد
هر گه که فنا شود از این هر دو در عین یگانگی بقا گردد
(همان: ۱۳۴/۸-۹)

عطار در دیوان غزلیات، بقا را علاوه بر معنی حیات جاودان و یا جاودانگی به وجود حق در معنی اثبات هستی و نفس نیز به کار برده است که خود سداً راه سالک و مایه تفرقه و پریشانی خاطر اوست:

چون در افتادم به پندار بقا در بقا خود را پریشان یافتم...
(همان: ۹/۳۹۷، ۱۳/۷۰۲-۱۴، ۱/۲۱۴، ۱۰/۴۸۵-۱۲)

بدین ترتیب، او مراتب فکری خود را در سیر فنا و رسیدن به اتحاد و یگانگی و تبیین این اصل که «فنا بدایت توحید است» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۷) به طور خلاصه در این ابیات بیان می‌کند:

فانی شو از این هستی ای دوست، بقا این است
دوری طلب از کثرت بگریز ازین وحشت
از غیر تبراً کن با دوست تو لاً کن
ان راه هوا تا کی راحت به خدا این است
یک رنگ شو از وحدت ای دوست لقا این است
سر در سرالاً کن مقصود ز لاین است
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۰/۶۹-۱۲)

سیر این گونه شطح در اشعار دیوان عطار را بدین صورت می توان در نظر گرفت:

بقا (اثبات هستی بشری) ← فنا (در هر دو معنی) ← بقا (حیات ابدی، وحدت کامل)

۳-۶. شطح عشق

در اعتقاد صوفیه، به حکم ﴿الکستُ برَبِّکُمْ...﴾^۱ (اعراف/۱۲) و بر اساس ﴿فَسَوْفَ یَأْتِیَ اللّٰهَ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ﴾^۲ (عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۴۵/۵) که در آن خدا آدمیان را دوست دارد و آدمیان خدا را، اساس آفرینش هستی را به اعتبار بایستگی تجلی صفت جمال الهی، بنیان نهاده بر عشق می دانند؛ عشق خداوند به خود که خواست خود را در آئینه هستی ببیند؛ بنابراین، محبت میان خدا با بنده از نظر صوفیه دو سویه و در قالب عاشق و معشوق است (ستاری، ۱۳۷۵)؛ پس هم از این راه عشق است که می توان به اصل (روز الست) و به معشوق حقیقی رسید؛ به همین دلیل پایه معرفتی عرفا بر عشق نهاده شده است.

عطار نیز به عنوان عارفی برجسته، اساس عالم هستی را عشق می داند؛ بزرگ ترین سر بقای دنیا که تنها وسیله معرفت است (عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۳/۲۷، ۱/۲۰۸، ۴-۲/۸۱۸-۷/۸۱۹، ۶-۵/۳۰)؛ به همین جهت، در دیوان غزلیات وی، بیشترین سخن بعد از فنا، سخن عشق است که در زبان نرم و شورانگیز عطار که حکایت دل سوختگی و عاشق بودن وی است و حکایت از تجربه ای از سر گذشته و حقیقی دارد، جاری است.

از آنجا که عشق حالت و صفتی است که از حیطة حالت طبیعی انسانی و احساسات حسی و عقلی بشری بیرون است؛ بنابراین، زمینه ساز پیدایش بسیاری از تناقضاتی است که در حوزه شریعت نظری اساس شطیحات عرفانی را تشکیل می دهد. همان گونه که در انواع شطیحات

۱. سوره اعراف، آیه ۱۲

۲. سوره مائده، آیه ۵۴

گذشته نیز به آن اشاره شد، تنها عشق، توانایی به تحقق رساندن هدف والای عرفان را دارا است.

از نظر عرفای وحدت وجودی، کل آفرینش، تجلی ذات الهی است و از این طریق صفات او در پدیده‌ها ساری و مستتر است. عشق نیز از صفات الهی محسوب می‌شود؛ پس «عشق چون از جمال او آمد، از آن بی‌منتهاست» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۷)؛ به همین دلیل است که در دیدگاه عطار به دریایی تشبیه می‌شود که بیکران است و قعرش ناپدید:

عشق دریایست قعرش ناپدید آب دریا آتش و موجش گهر...
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۴/۳۲۸، ۸/۴۳۶، ۱۶/۳۷۴، ۶/۶۳)

عطار، عشق را در مقابل زهد قشری قرار می‌دهد و تنها راه نجات زاهدی را که از خودبینی و پندار ناشی از شریعت‌ورزی عادت‌ی، فسرده شده است، سوز آتش عشق می‌داند. او در مسجد نشستن و عبادتی را که فاقد احساس عاشقانه به معبود است، بی‌ارزش و زهد ظاهری می‌نامد؛ از این رو، در بسیاری از غزلیات دیوان، معشوق (نگاری مست، ترسابعه و...) در جایگاه عادت‌پرستی شریعتی (مسجد و صومعه) به سراغ زاهد افسرده می‌رود و با بادهٔ عشق او را به کفر عاشقی می‌کشاند. این عمل در شریعت مرسوم، تعبیر به کفر می‌شود؛ به همین دلیل است که این نوع غزلیات عطار، شطح‌آمیز می‌نماید:

نگاری مست و لایعقل چو ماهی درآمد از در مسجد پگاهی...
درآمد پیش پیر ما به زانو بدو گفت ای اسیر آب و جاهی
فسردی همچو یخ از زهد کردن بسوز آخر چو آتش گاهگاهی...
(همان: ۷/۶۸۴، ۱۰-۱۵)

عطار در زمینهٔ معرفت الهی، عشق را هدف خود می‌داند؛ چرا که در سایهٔ این عشق است که رسیدن به حیات جاودانی از طریق فنا میسر می‌شود (همان: ۱۰/۱۹۲، ۱/۱۹۳)؛ از این رو، عشق یکی از اصول وحدت و فنا محسوب می‌شود و از آنجا که اظهار وجود در برابر معشوق، اثبات دویی و عین شرک است؛ از این رو، عشق، عاشق را به نیستی‌ای می‌کشاند که فرجام آن بقا و جاودانگی است:

در هستی خود چو ذره گم گشت ذاتی که ز عشق معتبر شد
(همان: ۱۰/۱۹۷)

جهان همسان و یکرنگ عشق، چونان دایره‌ای است که صدر و آستان آن یکی است؛ بنابراین، عالم عشق از تمامی معیارهای متضاد جهان حسی از جمله مقولاتی چون کفر و ایمان که زائیده تمایز آفرینی و دویینی عقل در زمینه اعتقادات مذهبی است، مبرا است. به عبارت دیگر، ذات یگانه عشق، برتر از کفر و ایمان و تردید و یقین است؛ بنابراین، برای دستیابی به اسرار عشق الهی از کفر و دین که هر دو حجاب راهند، باید گذر کرد:

...بارگاه عشق همچون دایره ست صدر او با آستان یکسان بود
(همان: ۵-۲/۲۶۱)

گر سر عشق خواهی از کفر و دین گذر کن کانجا که عشق آمد چه جای کفر و دین است
(همان: ۲/۷۰)

عطار، در پرتو اعتقادات خود مبنی بر خودپرستی خدا و اینکه خداوند در ازل خواست که خود را در آینه آفرینش ببیند، ضمن بیان مراتب آفرینش، آفریده‌ها را همه تجلیات یک حقیقت و کثرات یک واحد معرفی می‌کند و از این دیدگاه، آن یگانه مطلق و حقیقت ازلی را هم در مقام عاشق و هم در مقام معشوق قرار می‌دهد:

یک صانع است و صنع هزاران هزار بیش جمله ز نقد علم نمودار آمده...
(همان: ۲/۸۱۸)

ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت مطلوب را که دید طلبکار آمده
(همان: ۷/۸۱۹)

در نهایت هر چه هست، اوست و جز او، همه هیچ:

عاشق او و عشق او، معشوقه اوست کیستی تو چون همه یار آمده است
(همان: ۱۴/۳۷)

بدین ترتیب در دیدگاه عطار، عشق عرفانی، شبکه‌ای پیچیده و به هم پیوسته است که فهم آن دشوار است؛ چراکه مملو از رمز و راز است و عبارت و بیان، محرم عشق نیست؛ به همین دلیل تعریف‌ناپذیر است و اگر به ضرورت در زبان ناگزیر متناقض‌نمای عرفانی در کسوت الفاظ درآید، شطح‌آمیز خواهد بود؛ به عبارت دیگر، عطار با وجود پرداختن به این نوع شطح از زوایای گوناگون آن، باز بر آن است که شطح تعریف‌ناپذیر خواهد بود:

جانا حدیث حسنت در داستان ننگجد رمزی ز راز عشقت در صد زبان ننگجد
(همان: ۱۲/۱۳۰، ۲/۱۳۰، ۱۱/۸۲، ۸/۵۱۵، ۲/۵۱۶، ۹-۷/۱۳۲، ۹-۸/۸۲-۱۲)

عطار در عالم خاکی، تنها حسین بن منصور حلاج را مظهر عاشق حقیقی می‌داند:

چندین هزار رهرو دعوی عشق کردند بر خاتم طریقت منصور چون نگین است
(همان: ۵/۷۰)

۳-۷. قلندریات

قلندریات، آن‌گونه اشعاری است که بنیاد اندیشه‌های ملامتی شاعر در آن انعکاس می‌یابد. چهره قلندر در دیدگاه ظاهری جامعه، چهره انسانی است که به موازات عدم پذیرش معیارهای عرفی و ارزشی حاکم بر جامعه، خود را حتی پایبند رسوم ظاهری شریعت نیز نمی‌کند. قلندران به جهت این بی‌پروایی در نگاه کلی جامعه، چهره‌ای ملامتی و منفور دارند؛ بنابراین، اساس اندیشه قلندری، ملامت است که در نتیجه شکستن تابوهای جامعه به دست می‌آید و اساس آن را بیزارى از ریا تشکیل می‌دهد. بر همین اساس، شعر قلندری، شعری است که شاعری مانند عطار سعی دارد در آن ارزش‌های رسمی، عرفی و اخلاقی و دینی جامعه را نفی کرده، به عکس ارزش‌های دیگری را که از نظر ارباب شریعت و عرف عمومی اجتماع، «ضد ارزش» محسوب می‌شود، جانشین آن‌ها کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ و عطار نیشابوری، ۱۳۶۸)؛ بدین ترتیب شعر قلندری می‌تواند به عنوان قرار گرفتن بستری مناسب در جهت القای اندیشه‌های معترضانه نسبت به اوضاع سیاسی و دینی یک جامعه در اشعار عرفانی

-به خصوص غزلیات- منجر به بروز شطحیات شود (همان: ۱۱/۴۸۶-۱۴، ۷-۱/۴۸۷، ۱/۵۳۵، ۳/۲۰۹، ۹/۷۰۷). در این جهت در اشعار قلندرانه به تأثیر از مشرب ملامتی، دایره واژگانی مردود و کلمات منفور و مخالف عقیده اهل شرع و تقریباً وسیعی مانند قلاش، خرابات، میخانه، دُردی و... ظهور می‌یابد که طبیعتاً با بار معنایی مثبت در مقابل واژگانی چون مسجد، صومعه، زهد، خرقة و... که دارای بار معنایی منفی می‌شوند، قرار می‌گیرند.

محور اصلی در قلندریات دیوان عطار، یکی «عشق» است؛ عشقی قلندرانه و ملامتی که عامل اصلی شکستن تابوهای ارزشی است و دیگری نفی غرور و ریا و نفاقی است که از مصداق‌های ظاهری عرف و شرع نشأت گرفته و شریعت را به «پوسته‌ای تهی از مغز» تبدیل کرده است؛ به طوری که مهم‌ترین حجاب طریقت یک عارف را تشکیل می‌دهد:

... جاروب خرابات شد این خرقة سالوس از دلق برون آمدم از زرق برستم
(همان: ۷/۳۹۲، ۸/۴۸۱-۱۰، ۱/۴۸۲-۲ و ۴، ۷/۳۳۳-۸، ۱/۳۷۷، ۱۱-۱۰/۳۴۶، ۹/۵۰۳)

سیر محتوایی قلندریات عطار، منظم و بر مسیری مشخص استوار است و این امر باعث شده که ابیات در قالبی منسجم قرار گیرند؛ به طوری که نمی‌توان آن‌ها را به صورت تک‌بیت جدا کرد و این مسأله به موازات شکل‌گیری هدف والای عرفان رخ داده و ترتیب مقامات عشق، فنا و بقا را به تصویر می‌کشد؛ بنابراین، اصطلاحات به کار برده شده در زیرمجموعه این نوع شعری، رموزی از مفاهیم عرفانی بیان شده و القای اندیشه‌های معترضانه در جهت آن است:

عزم آن دارم که امشب نیم مست پای‌کویان کوزه دُردی به دست
سر به بازار قلندر در نهم پس به یک‌ساعت بیازم هرچه هست...
(همان: ۴/۴۱ و ۵)

در میان غزل‌های رندانه و قلندرانه عطار، غزلیاتی است که به صورت حکایت‌گونه، روایتی شاعرانه از یک تحول شگرف روحی را به تصویر می‌کشد. شخصیت‌های اصلی این حکایت‌گونه‌ها «پیر» و «ترسابچه» هستند. «ترسابچه»، نماد تجلی صفتی از صفات معشوق حقیقی (پورنامداریان، ۱۳۷۵) و در واقع پیک عشق است که عامل ایجاد عشق و در نتیجه

تحول در شخصیت «پیر» است که اغلب نمادی از شخصیت‌های حلاج و در بعضی موارد شیخ صنعان یا خود عطار است.

پیر مناجاتی به مدد ره آورد عشق به وسیله ترسابقه از مرتبه خودی می‌گذرد و در سایه بدنامی و کافری عشق به شیوه فقر و فنا به هدف عالی عرفان نائل می‌شود. در واقع مبنای این گونه غزلیات، رمز بی‌خودی و از خود گذشتن است که این مفهوم بیان نشدنی در تعارض با ظواهر شرع با بیان ناتوان عبارات به صورت رمز گونه و تمثیلی در قالب اشعار قلندرانه و با ظاهری تناقض آمیز ظهور یافته است:

ترسابقه شکرلبم دوش صد حلقه زلف در بنا گوش...
آمد بر من شراب در دست گفتا که به یاد من کن این نوش...
جانم ز سر دو کون برخاست در شیوه فقر شد وفا گوش...
(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۴/۳۶۰، ۶، ۱۵، ۱۱-۷/۶۹۵، ۱۱-۱/۶۹۶، ۵-۹/۶۵۹، ۱۱-۱/۶۰۳، ۴-۱۳/۶۰۴، ۱۶-۱۳/۶۰۴، ۶۶۶/۸۳۱-۶۶۷، ۶۳۸-۶۳۹/۷۹۶، ۶۳۹-۵۴۱/۴۳۵ و...)

۳-۸. حلاجیه‌ها

حسین بن منصور حلاج (مقتول به سال ۳۰۹هـ) کسی است که بزرگ‌ترین شطح تاریخ تصوف و عرفان ایرانی به او نسبت داده شده است. قول توحیدی وی (أناالحق) را هم‌عصران او تاویل به کفر و زندقه کرده و او را زندیق خوانده به دار آویختند. بر این اساس هر سخنی در باب وی به منزله تأیید نظریات و اندیشه‌های او به خودی خود در زمره شطحیات قرار می‌گیرد. عطار در غزلیات خود به صراحت از حلاج و قول أناالحق وی و فرجام به دار کشیده شدنش به صورت تک بیت، سخن به میان آورده است و او را مظهر عشق و فنای در حق معرفی می‌کند:

نیست منصور حقیقی چون حسین هر که او از دار عشق آونگ نیست
(همان: ۷/۹۰، ۸/۲۲۴، ۳/۳۴۶، ۱۱/۳۶۲، ۱۴/۳۴۷، ۷/۴۶۵، ۱/۵۳۳)

در نوعی دیگر از حلاجیه‌ها، عطار شرح سرگذشت حلاج و دگرگونی احوالش را به صورت روایت و با بیانی رمزی مشحون از اصطلاحات مغانه و قلندری و با به کار بردن عنوان

«پیر ما» روایت می‌کند و در این نوع بیان نیز عشق را رمز تحقق بی‌خودی و فنا معرفی می‌کند؛ به همین دلایل و براساس همین مضامین، این گونه غزلیات از قلندرانها جدا و تحت عنوان حلاجیه‌ها بررسی می‌شود:

پیر ما بار دگر روی به خمّار نهاد
خط به دین بر زد و سر بر خط کفّار نهاد...
گفتم ای پیر چه بود این که تو کردی آخر
گفت کین داغ مرا بر دل و جان یار نهاد...
باز گفتم که آنالحق زده‌ای سر در باز
گفت آری زده‌ام روی سوی دار نهاد...
(همان: ۴/۱۲۰ و ۸، ۱/۱۲۱)

عطار با بهره‌گیری از این نوع شعری و مضمون‌های پیوسته آن در واقع از یک سو به تأیید اغلب اندیشه‌های حلاج - به‌ویژه اندیشه وحدت وجودی وی و نیز نوع تفکر او در باب عشق و فنا - پرداخته و از این طریق به تأویل قول آنالحق وی نیز نظر داشته است. از سوی دیگر، با این عمل در واقع خود را نیز یک صوفی وحدت وجودی معرفی می‌کند که به منتهای سلوک عارفانه؛ یعنی فنا بالله نائل آمده است (شهود عارفانه).

بحث و نتیجه‌گیری

زبان شعری عطار نیشابوری در دیوان، زبانی شطح‌آمیز است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت بنیاد اندیشه‌های عرفانی وی، در شطح نمود می‌یابد.

در بررسی این زبان شطح‌آمیز، چند نکته مورد توجه قرار می‌گیرد: ۱- بن‌مایه شطحیات عطار را نیز هنجارشکنی (انحراف از نُرْم) و خلاف آمد تشکیل می‌دهد؛ هنجارشکنی زبانی که لفظ و معنای ظاهری را درگیر می‌کند (فنا و بقا، کفر و دین، نفی و اثبات و عدم و وجود) که از این منظر، لزوم تأویل و پرداختن به معنی حقیقی و باطنی گفتار عارف، مورد اهمیت قرار می‌گیرد. ۲- هنجارشکنی عرفی و عادت‌ی که در زمینه شریعت نمود می‌یابد و از این نظر، دیدگاه ظاهری و آلوده به تزویر و ریای متشرعان زمانه مورد نقد قرار می‌گیرد. از این دیدگاه می‌توان مهم‌ترین ویژگی عطار را به‌ویژه در غزلیات - در پرتو بلندنظری و آزاداندیشی وی - بر هم زدن تعصب و یا به عبارت بهتر «نفی تعصب» معرفی کرد؛ تا جایی که اندیشه‌های ملامتی و قلندرانّه وی را در این زمینه تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و از دیدگاه جامعه‌شناسی، بازگوکننده تفکرات و نگاه معترضانّه عطار نسبت به اوضاع دینی و سیاسی جامعه عصر خود است.

از دیدگاه عرفانی، محور اساسی انواع شطح در دیوان عطار، توحید و وحدت وجود است که هدف نهایی سلوک باطنی و غایت اندیشه عرفانی وی را مشخص می‌کند و در این جهت، سخن اصلی، تأکید بر عشق و فنا است و بازتاب گسترده آن در تمامی انواع شطح در غزلیات جلوه گر است؛ به طوری که می‌توان گفت عشق، آیین سخن عطار است که تمام هستی را در آن می‌نگرد و با فنا، رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کند؛ چراکه عشق عطار، سوختن و از خود فانی شدن است.

در نگاهی کلی، عطار در پرداختن به انواع شطح به تمامی زوایای آن نظر داشته است؛ اما نکته مهم این است که در اینجا نمی‌توان شطح را محدود به تعریف‌های کلیشه‌ای کرد؛ زیرا عطار خود به‌تنهایی وارد جرگه‌ای از شطحیات شده که تعریف‌ناپذیر است و این تعریف‌ناپذیری همان مصادیقی است که این عارف حیرت‌افزا از آن به «گنجائی» تعبیر کرده و با فعل نفی به نفی اینکه راز در کلمه می‌گنجد، پرداخته است. نتیجه اینکه شطح از نظر عطار -با وجود پرداختن به زوایای گوناگون آن- همچنان تعریف‌ناپذیر باقی می‌ماند؛ چراکه اگر شطح در قالب تعریف بگنجد، دیگر شطح نیست.

از آنجا که عرفان، متصل به جهانی نامتناهی است، پژوهش در این زمینه نمی‌تواند محدود به حدودی خاص باشد؛ بنابراین، می‌توان از زوایای مختلف به طور گسترده‌تر و عمیق‌تر به موضوع «شطح» پرداخت. با توجه به اهمیت و گستردگی موضوع، نه تنها از دیدگاه زبانی و محتوایی، بلکه در زمینه‌های آسیب‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی فردی و اجتماعی و نیز بررسی انتقادی در حیطه مکاتب فلسفی می‌توان به آن پرداخت تا ناشناخته‌های علم عرفان در رابطه با شخصیت عرفانی عطار نیشابوری شناخته شود و بیش از پیش چهره عرفانی این عارف برجسته سیمای خود را نمایان کند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Shirzad Tayefi



<http://orcid.org/0000-0003-0191-2717>

Atefeh Shahsavand



<https://orcid.org/0000-0002-7513-8077>

منابع

قرآن کریم. (۱۳۷۱). ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: سروش.
استیس، و. ت. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۴. تهران: سروش.
باخرزی، ابوالمفاخر یحیی بن احمد. (۱۳۸۳). اوراد الاحباب و فصوص الآداب. به کوشش ایرج افشار، ج ۲؛ فصوص الآداب. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
بقلی شیرازی، شیخ روزبهان. (۱۳۸۲). شرح شطحیات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان. به تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کوربن. ترجمه مقدمه از محمدعلی امیرمعزی. چ ۴. تهران: طهوری.

_____ . (۱۳۸۷). مکاشفات صوفیان (شطحیات): ترجمه منطقی‌الاسرار ببيان الانوار. ترجمه، شرح و تدوین از قاسم میرآخوری. چ ۱. تهران: شفیع.
پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۸). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
_____ . (۱۳۷۵). سیری در یک غزل عطار، همراه با عین‌القضات همدانی، دیدار با سیمرغ: هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه عطار. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تهانوی، شیخ محمدعلی. (۱۹۹۶). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: لبنان.
چناری، عبدالامیر. (۱۳۷۴). «متناقض‌نمایی در غزل‌های عطار»، سایه در خورشید. مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت عطار نیشابوری. به اهتمام دبیرخانه کنگره جهانی عطار. چ ۲. چ ۱. نیشابور: آیات.

ریتز، هلموت. (۱۳۷۴). دریای جان: سیری در آراء و عقاید شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایوردی. چ ۲. چ ۱. تهران: الهدی.
زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). صدای بال سیمرغ. تهران: سخن.
ستاری، جلال. (۱۳۷۵). عشق صوفیانه. چ ۲. تهران: مرکز.
شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. چ ۳. تهران: سخن.

_____ . (۱۳۷۸). زبور پارسی: نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار. چ ۱. تهران: آگه.

_____ . (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی. چ ۱. تهران: سخن.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. (۱۳۷۰). تذکرة الاولیاء. بررسی و تصحیح متن و توضیحات و فهرس محمد استعلامی. چ ۶. تهران: زوار.

- _____ (۱۳۶۸). *دیوان*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی همدانی. (بی‌تا). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. چ ۲. تهران: طهوری. (۱۳۴۱).
- مصنفات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیقات عقیف عسیران. بی‌چا. تهران: دانشگاه تهران. فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. چ ۲. قم: فراگفت.
- محمدی، احمد. (۱۳۶۸). *بررسی اندیشه عرفانی عطار*. چ ۱. تهران: ادیب.
- نیوتن، اریک. (۱۳۸۱). *معنی زیبایی*. ترجمه پرویز مرزبان. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

References

- The Holy Quran*. (1992). Translated by Abdul Hamid Ayati. Tehran: Soroush. [In Persian].
- Attar Neyshabouri, Sh. F. M. (1991). *Reminder of the saints. Examining and correcting the text, explanations and indexes of Mohammad Estelami*. 6 Edition. Tehran: Zavar. [In Persian].
- _____. (1989). *Divan*. With the care and correction of Taqi Tafazli. 5 Edition. Tehran: Scientific and cultural. [In Persian].
- Ayn al-Qudat Hamdani, A. A. bin M. bin A. bin A. bin A. A. (Bita) *Preparations*. With introduction, correction, annotation and suspension of Afif Asiran. 2 Edition. Tehran: Tahoori. [In Persian].
- _____. (1962). *Manuscripts*. With introduction, correction, annotation and chaste comments of Asiran. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Bakhrezi, A. Y. bin A. (2004). *Oradalahbab and Fusus al-Adab*. By Iraj Afshar, Volume 2; Fusus al-Adab, Bicha. Second Edition. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Baqli Shirazi, Sh. R. (2003). *Description of surfaces: including the eloquent and mysterious speeches of the Sufis*. Edited in French by Henri Corbin. Translation of introduction by Dr. Mohammad Ali Amir Moazi. 4 Edition. Tehran: Tahoori. [In Persian].
- _____. (2008). *Sufi revelations Translation, description and editing by Qasem Mirakhori*. Tehran: Shafi'i. [In Persian].
- Chenari, A. A. (1995). "Contradiction in Attar's sonnets", *Shadow in the Sun: Proceedings of the World Congress in Honor of Attar Neyshabouri*. Volume II. By the Secretariat of the Attar World Congress. Neyshabur: Ayat. [In Persian].

- Foladi, A. (2010). *The language of mysticism*. 2 Edition. Qom: Faragoft. [In Persian].
- Mohammadi, A. (1989). *A study of Attar's mystical thought*. Tehran: Adib. [In Persian].
- Newton. E. (2003). *Author of The Meaning of Beauty*. Translated by Parviz Marzban. [In Persian].
- Pornamdarian, T. (1989). *Mysteries and mystery stories in Persian literature*. 3 Edition. Tehran: Scientific and cultural. [In Persian].
- _____ (1996). "Siri in a sonnet of Attar, with the same judges of Hamedan", *Meeting with Simorgh: Seven articles in Attar's mysticism, poetry and thought*. 2 Edition. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Ritter. H. (1996). *The Ocean of the Soul*. Translated by Abbas zaryab khoei and Mehrafagh abivardi. [In Persian].
- Satari, J. (1995). *Sufi love*. 2 Edition. Tehran: Markaz. [In Persian].
- Shafi'i Kadkani, M. R. (2006). *Lighting Office: From the mystical heritage of Bayazid Bastami*. 3 Edition. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- _____ (1999). *Persian Psalms: A Look at Attar's Life and Lyrics*. Tehran: Ad. [In Persian].
- _____ (2006). *Qalandariyeh in history: metamorphoses of an ideology*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Stace, W. T. (1997). *Mysticism and philosophy*. Translated by Baha al-din KHoramshahi. Tehran: Soroush. [In Persian].
- Tehrani, Sh. M. A. (1996). *Discovery of the terms of arts and sciences*. Beirut: Lebanon. [In Persian].
- Zarinkob, A. (2007). *The sound of Simorgh wings*. Tehran: Sokhan. [In Persian].

استناد به این مقاله: طایفی، شیرزاد، شاهسوند، عاطفه. (۱۴۰۱). بازشناسی تحلیلی شطحیات در دیوان غزلیات عطار، عرفان پژوهی در ادبیات، ۱(۲)، ۱۲۷-۱۵۴.



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