

تحلیل تقابل‌های دوگانه در مصیبت‌نامه عطار با دیدگاه اعتدالی

سبیکه اسفندیار^۱، محمد حسن‌آبادی^۲، مریم شعبان‌زاده^۳

چکیده

عطار نیشابوری در مثنوی مصیبت‌نامه از شگردهای ادبی خاصی استفاده می‌کند تا علاوه بر ملموس‌تر ساختن مفاهیم متعالی، نگرش تازه‌ای از انسان و جهان بنماید. یکی از این شگردهای ادبی، کاربرد تقابل‌های دوگانه در مسیر سالک طریقت است. عطار معتقد است که هیچ معنایی در مسیر طریقت بدون عنصر متقابلش به کمال و حقیقت نمی‌رسد؛ به همین دلیل از آغاز تا انجام طریقت، سالک را در دریایی از عناصر متقابل سرگشته می‌کند و راه‌هایی از تناقض‌ها و تضادهای عالم آفاق و انفس را در رساندن همه تقابل‌های پیش‌راهش به سرمنشأ وحدت می‌داند. تقابلهایی چون لطف و قهر، خوف و رجا، قرب و بُعد، تقابل عشق و عقل و... در این مقاله سعی می‌شود که در پرتو تقابل‌های دوگانه، نگرش خاص و اعتدالی عطار نموده شود تا اندیشه‌های وحدانی او در جهت اتحاد عناصر تبیین گردد. گفتنی است تفاوتی که در روش این تحقیق با سایر تحقیقات پیرامون تقابل‌ها وجود دارد این است که این تحقیق در پی یافتن واژه‌های متضاد و طبقه‌بندی کمی تقابل‌های دوگانه نیست، بلکه مفاهیم و عناصری را می‌جوید که در ورای تضاد ظاهری، در مسیر تکامل انسان به سوی وحدت حرکت می‌کنند و سبب تعالی آدمی می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: مصیبت‌نامه، تقابل‌های دوگانه، اعتدال، وحدت.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

xeizaran@yahoo.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان. نویسنده مسئول.

Mmahmoud.hasanabadi@yahoo.com

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

Shabanzadeh_m@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۳

تاریخ وصول: ۹۷/۲/۲

مقدمه

«در معنی‌شناسی به‌جای تضاد از تقابل استفاده می‌شود؛ زیرا تضاد صرفاً گونه‌ای از تقابل محسوب می‌شود» (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). اولین بار نیکلای ترویتسکوی واج‌شناس (۱۹۳۸-۱۸۹۰م) از اصطلاح "تقابل‌های دوگانه" نام برده است (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۹۸). این اصطلاح از binary opposition گرفته شده. binary در زبان انگلیسی نشانه دوگانه بودن است و به ستارگانی که در کنار یکدیگر قرار دارند، binary star گفته می‌شود (Guddon' 1999: 82).

"تقابل" به‌عنوان یکی از مفاهیم اساسی در زندگی انسان که از آغاز آفرینش با خلقت هستی نمود یافت، امروزه موضوع مورد توجه و خاصی است که در رشته‌های مختلف علمی ملاک شناخت لایه‌های پنهانی از جهان و انسان قرار گرفته است. علاوه بر تضادهایی که جهان هستی را شکل می‌دهند چون زمین و آسمان، روشنی و تاریکی، زشتی و زیبایی و در یک کلام عناصر چهارگانه‌ای که کائنات در آن خلاصه می‌شوند، تضادهای غیرمادی نقش مهمی در زندگی بشر بازی می‌کنند و حتی نگرش او را نسبت به هستی می‌سازند.

تقابل از گذشته‌ها، باورها، عقاید و کنش‌های مردمان بوده است و در بسیاری از ادیان تقابل‌های الهی - شیطانی، نیکی - بدی، نور - تاریکی و... دیده می‌شود. بنابراین به گفته برتنس «یکی از عمل‌کردهای ذهن آدمی، خلق تقابل‌هاست» (برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷). برای نمونه اصول اخلاقی که مهم‌ترین دستاورد ادیان است، در تقابل‌های دوگانه جلوه می‌کند؛ چون نیکی، بدی، کفر، دین، طمع، قناعت و... علوم مختلف نیز در بدایت و نهایت بر اصول متضاد بنا شده‌اند؛ ترکیبات شیمیایی در علم شیمی، مسائل ریاضی، قوانین علم حقوق، مبانی فلسفی و...

اگرچه موضوع تقابل‌های دوگانه به‌عنوان نگاهی تازه و خاص در قرن بیستم مورد توجه زبان‌شناسان، روایت‌شناسان، نشانه‌شناسان و... قرارگرفت و مکاتب ادبی این مفهوم را در مطالعات خود مورد توجه بسیار قرار دادند، اما انسان از دوره کلاسیک به اهمیت تقابل‌های دوگانه و امور متضاد پی برده بود. مثلاً ارسطو در متافیزیک جهان را براساس تقابل‌های دوگانه طبقه‌بندی کرد: «صورت - ماده، طبیعی - غیرطبیعی، فعال - منفعل، کل - جزء، وحدت - کثرت، قبل - بعد و وجود و عدم» (چندلر، ۱۳۸۶: ۱۵۹). در اساطیر ایرانی

نیز یکی از مهم‌ترین مضامین، تقابل میان خیر و شر و به‌طور کلی ثنویت است که در آیین زروانی ریشه دارد و جهان را به دو بخش اهورایی و اهریمنی تقسیم می‌کند (رضوانیان، ۱۳۸۸: ۲۱۵).

«تقابل در روساخت و ژرف‌ساخت زبان و در ساختار انواع ادبی نیز می‌تواند حضور داشته باشد؛ برای نمونه ژرف‌ساخت داستان رستم و سهراب علاوه بر سایر عناصر زبانی و ادبی آن، تقابل تجربه پیر و جوان می‌تواند باشد یا در ژرف ساخت بسیاری از اندیشه‌های عرفانی، برتری عالم غیب در مقابل عالم حضور و دنیای مادی دیده می‌شود» (نبی‌لو، ۱۳۹۲: ۷۰).

تقابل‌های دوگانه در نشانه‌شناسی ساختارگرا

«یکی از راه‌های تحلیل و شناخت بهتر متن در عصر جدید، یافتن لایه‌ها و رمزهای پنهان است. با کشف تقابل‌های دوگانه می‌توان به لایه‌های پنهان در پس متن دست یافت و ایدئولوژی‌ای را که متن از آن حمایت می‌کند، کشف کرد» (شریف‌نسب، ۱۳۹۴: ۶). این شیوه بیش از همه مورد توجه نشانه‌شناسان ساختارگرا قرار گرفت. آنان تقابل‌های دوگانه را به‌عنوان الگویی برای اندیشیدن به‌کار گرفتند و خود را ملزم ساختند که در هر پژوهشی، به دنبال تقابل‌های کارکردی برآیند» (Culler, 2002: 16). آن‌ها عناصر متقابل را در همه سطوح خرد و کلان نشانه‌شناختی به‌کار می‌گرفتند و با تکیه بر تقابل، دیدگاه‌های متفاوتی را دنبال می‌کردند. برای نمونه «رمانتیسیسم به بازتاب مفاهیم متقابلی چون عقل و احساس، فکر و عاطفه، مکاشفه و استدلال و... می‌پرداخت، اما سوررئالیسم با این تفکر که تقابل‌ها در نقطه‌علیای هستی به وحدت ختم می‌شوند، در رفع تقابل‌ها می‌کوشید» (چندلر، ۱۳۸۶: ۱۶۴).

یکی از مهم‌ترین نشانه‌شناسان ساختارگرا به نام فردینان دوسوسور، زبان‌شناس سوئیسی (۱۹۱۳-۱۸۵۷م) زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌دانست که هر نشانه بیانگر اندیشه‌ای در نظام اجتماعی بشر است. از دیدگاه او تقابل اجزا و نشانه‌ها مهم‌ترین عامل شکل‌گیری زبان محسوب می‌شود؛ زیرا «زبان سیستمی است از واژگانی که به گونه‌ای متقابل به یک‌دیگر وابسته‌اند و در این سیستم، ارزش هر واژه صرفاً به واسطه حضور هم‌زمان سایر

عناصر تعیین می‌گردد» (De Saussure' 1959: 144) مانند نظام راهنمایی و رانندگی که در آن چراغ سبز در تقابل با چراغ قرمز معنا پیدا می‌کند. در حقیقت «سوسور تمایز میان نشانه‌ها را مهم‌تر از شباهت میان آنها می‌دانست» (احمدی، ۱۳۸۱: ۳۹۸). او به-خصوص بر تمایزهای سلبی و تقابلی میان نشانه‌ها تأکید می‌کرد و در تحلیل ساختارگرایانه، اصل را بر تقابل‌های دوتایی قرار می‌داد؛ چون طبیعت/فرهنگ، مرگ/زندگی، روبنا/زیربنا و... (سجودی، ۱۳۸۲: ۸۸). محققان بسیاری از شیوه سوسور تأثیر پذیرفتند و روش او را در تحلیل متن به کار بستند. چارلز سندرس پیرس (۱۹۱۴-۱۹۸۳) جزو کسانی است که خود را آغازگر علم نشانه‌شناسی می‌دانست و ساختارگرایان، بسیاری از اصلاحات و روش‌های زبان‌شناسانه خود را علاوه بر سوسور از او نیز وام گرفته‌اند.

از جمله ادامه‌دهندگان راه سوسور می‌توان به یاکوبسن اشاره کرد که واحدهای زبانی را با تقابل‌های دوتایی مربوط می‌دانست. به عقیده او تقابل‌های دوگانه در ذات زبان نهفته‌اند و انسان از بدو تولد با تقابل‌ها روبرو است. یاکوبسن نخستین کنش زبانی کودک را برآمده از تقابل می‌داند؛ زیرا طبیعی‌ترین و خلاصه‌گوترین رمزگانی است که کودک می‌آموزد (Jacobson, 1985: 47-49). لوی استراوس یکی از کسانی که در مطالعات اسطوره-شناسی خود به تأثیر تقابل‌های دوگانه توجه داشت نیز تقابل‌های دوگانه را مهم‌ترین کارکرد ذهن جمعی بشر می‌دانست. به نظر وی نیاکان و اجداد اساطیری ما چون از دانش کافی برخوردار نبودند، برای درک و شناخت جهان پیرامون خود دست به خلق تقابل‌های دوگانه می‌زدند؛ از این رو ساختار تفکر انسان بر روی تقابل‌های دوگانه‌ای مثل خوب / بد، مقدس / غیر مقدس و... بنا شده است (برتنس، ۱۳۸۴: ۷۷).

هم‌چنین گریماس کنش‌های روایت را به سه دسته دوتایی تقسیم کرد و ژاک دریدا از زمره پیاساختارگرایان، از تقابل‌های دوگانه در روش شالوده‌شکنی خود بهره برد (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۶۸).

تقابل‌های دوگانه در مصیبت‌نامه عطار

«به عقیده صاحب‌نظرانی که تقابل‌های دوگانه را برای رساندن معنی متن مورد توجه قرار داده‌اند، تقابل اصل معرفت به‌شمار می‌آید» (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۰۱). عطار در مثنوی

مصیبت‌نامه با تأکید بر این اصل، تقابل‌های دوگانه را برای القای معانی عرفانی مورد توجه قرار می‌دهد و در پس تضادها و تناقض‌های جهان هستی، به دنبال یافتن نقطهٔ وحدت و اعتدال وجود است. توجه عطار به عناصر متقابل علاوه بر بازتابی که در کلمات دارد، در مفاهیم و مضامین خاصی جلوه‌گر است که شالودهٔ فکری عطار را می‌سازند و در جریان یک سیر تکاملی، سالک را به مبدأ آفرینش و تنها مقصود الهی می‌رسانند.

در مقالهٔ "تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری" به چند دلیل برای کاربرد عطار از تقابل‌های دوگانه اشاره شده؛ «از جمله ضمیر ناخودآگاه شاعر، محیط اجتماعی، تعلیمی بودن و عرفانی بودن آثار عطار» (روحانی و قادیکلایی، ۱۳۹۵: ۲۰۶-۲۰۷). اگرچه دلایل یادشده در کاربرد عطار از تقابل‌ها بی‌تأثیر نیست، اما مهم‌ترین دلیل توجه عطار را باید در عرفانی بودن آثار او جستجو کرد. جهان عرفان به‌عنوان عرصه‌ای از تقابل‌های جهان درون و برون سالک طریقت که بطور تدریجی و مرحله به مرحله او را به مقامات بالاتر هدایت می‌کند، درعین حال مهمترین عاملی است که سبب معرفت و حیرت سالک از معانی غیبی می‌شود. حیرت و دوگانگی سالک زمانی که با تقابل‌های جهان طریقت روبرو می‌شود، او را به جستجوی بیشتر برای رهایی از این تقابل‌ها وادار می‌کند و در نهایت او را به وحدتی می‌رساند که در آن همهٔ تقابل‌ها در یک تبدل ناگهانی درهم یکی می‌شوند.

«به‌طور کلی باید گفت که همهٔ متون عرفانی در پی کشف وحدت میان تعینات متکثر هستند و اساس جهان‌بینی عرفانی در برزخی میان عالم معقول و محسوس حاصل می‌شود؛ به همین سبب عرفا و متصوفه به مرتبهٔ سومی در وجود قائل‌اند که در آن عوالم دوگانه به آشتی می‌رسند و با یکدیگر پیوند می‌یابند؛ مانند عالم عقل و حس، عالم غیب و شهادت، عالم ملک و ملکوت و...» (حیاتی، ۱۳۸۸: ۱۳).

بیان مسأله و هدف تحقیق

از آنجا که آغاز تا انجام طریقت در مصیبت‌نامه، سرشار از مقامات و صفاتی است که فراتر از ارتباط تقابلی، در مواجهه با حقیقت الهی در یک نقطه یکدیگر را کامل می‌کنند و سبب تعالی سالک طریقت می‌شوند، لازم دیده شد که موضوع تقابل‌های دوگانه در این اثر مورد تحلیل قرار گیرد. بنابراین با تکیه بر یکی از رهاوردهای مهم نشانه‌شناسی ساختارگرا

یعنی تحلیل متون بر اساس تقابل‌ها، می‌توان به هدف عطار از کاربرد عناصر متقابل نزدیک شد؛ تقابل‌هایی که هرکدام نشانه‌ای معرفتی قلمداد می‌شوند و حامل آموزه‌ها و مفاهیم عرفانی هستند.

روش بررسی در مقاله حاضر این است که به‌جای یافتن تقابل‌های لفظی و بررسی آماری، مفاهیم و صفات متقابل از منظر عرفانی و تفسیر معنایی مورد توجه قرار گیرند و با تأکید بر اعتدال، به هدف متعالی عطار که به وحدت ختم می‌شود، نزدیک شد.

پیشینه تحقیق

تاکنون اثر مستقلی به بررسی تقابل‌های دوگانه در مثنوی‌های عطار نپرداخته است، اما در زمینه تقابل‌های دوگانه به چند نمونه می‌توان اشاره کرد. مانند "تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری" از مسعود روحانی و محمد عنایتی قادیکلایی، "بررسی تقابل‌های دوگانه در حدیقه سنایی" از محمدمیر عبیدی‌نیا و علی دلانی میلان، "بررسی ساختار تقابل رستم و اسفندیار در شاهنامه بر اساس نظریه تقابل لوی استروس" از روح‌الله حسینی و اسدالله محمدزاده، "تقابل‌های دوگانه در داستان‌های عامه" از مریم شریف‌نسب، "بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ" از علیرضا نبی‌لو، "بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا" از زهرا حیاتی و "تحلیل تقابل‌ها و تضادهای واژگانی در شعر سنایی" از طاهره چهری، غلامرضا سالمیان و سهیل یاری گلدره.

بحث و بررسی

الف. بررسی تقابل‌های دوگانه در مصیبت‌نامه عطار با دیدگاه اعتدالی

موضوع تعادل تقابل‌های دوگانه به‌عنوان یکی از آموزه‌های اساسی در مصیبت‌نامه عطار، زمانی جلوه‌گر می‌شود که امور متضاد فراتر از خاصیت تناقضی و مادیشان، در جهت هدفی متعالی حرکت می‌کنند و عطار تضاد ذاتی آن‌ها را در مسیر سالک طریقت از میان برمی‌دارد و صفات مثبت و منفی، هردو را به دلیل نوع هدف و خالق هدف، مثبت نشان می‌دهد. یعنی به همان اندازه که صفات و عناصر مثبت سالک را در رسیدن به نقطه کمال یاری می‌کنند، به همان نسبت، صفات و عناصر منفی نیز پیش‌برنده سالک به سوی حقیقت

الهی هستند و سالک موظف است که میان این تقابل‌ها اعتدال ایجاد کند و در این اعتدال مداومت و پیوستگی داشته باشد.

صفات متقابلی که در این مقاله مورد تحلیل قرار خواهند گرفت عبارتند از: قهر و لطف، خوف و رجا، قرب و بُعد، حیرت از سر نادانی (نخستین) و حیرت از سر معرفت (پایانی)، جسم و روح، صبر محمود و صبر نامحمود، عقل و عشق، دیوانه و سالک، وجود و عدم (نفی و اثبات).

الف. ۱. قهر و لطف

یکی از تقابل‌های دوگانه در طریقت سالک مصیبت‌نامه که به‌ظاهر در دو جهت مخالف و متناقض از هم قرار دارند، اما در حقیقت یکدیگر را کامل می‌کنند، لطف و قهر الهی است. عطار رسیدن به حقیقت را تنها به واسطهٔ صفات شناخته شدهٔ مثبت میسر نمی‌داند، صفات منفی را نیز یکی از عوامل مهم پیش‌برنده می‌خواند و مهم‌تر از همه، وجود صفات و امور متضاد را در کنار هم، سازندهٔ تعادلی می‌داند که او را آهسته و پیوسته به حقیقت الهی نزدیک خواهد کرد:

گر شراب لطف او خواهی به جام
قطع کن وادی قهر او تمام
زانکه تا این نبود، آن نبود
بی بلا و درد درمان نبود
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۵)

به عقیدهٔ عطار قهر خداوند به اندازهٔ لطف او برای سیر سالک ضروری است و چه بسا آنان که بیش‌تر مورد لطف پروردگار هستند، بیشتر از سایر بندگان گرفتار قهر و عذاب می‌شوند؛ اگرچه به چشم مردمان این لطف، قهر بیاید. عطار در پس مضمون لطف و قهر الهی به این نکتهٔ اساسی اشاره می‌کند که هرچه تقرب و به واسطهٔ آن معرفت بنده نسبت به حق بیشتر باشد، خوف او از قهر الهی بیشتر خواهد بود. مقام لطف و قهر خداوند دقیقاً در راستای مقام خوف و رجا سالک قرار دارد؛ زیرا از سویی قهر حق، خوف سالک را به دنبال دارد و از سوی دیگر لطف او، رجا سالک را:

لطف او در حق هرک افزون بود
بی شک آن کس غرقه‌تر در خون بود
(همان: ۱۷۸)

یکی از رنج‌هایی که به‌خصوص دیوانگان مصیبت‌نامه به آن مبتلا هستند، گرسنگی است. عطار گرسنگی را به‌عنوان یکی از مصادیق قهر، مخصوص بندگان خاص خدا می‌داند و آن را سبب معرفت می‌خواند. این‌که خداوند بندگان را در رنج گرسنگی و بی‌چیزی قرار می‌دهد، برای رساندن آنان به گنجی است که جز به رنج، به دست نمی‌آید و به قول عطار، چون گرسنه از جان خویش سیر گردد، به جانان گرسنه خواهد گشت و در جستجوی تنها وجود حقیقی سرگشته و بی‌قرار خواهد شد. بنابراین در توجیه لطف قهر نمای خداوند و به عبارتی قهر لطف نهاد حق، حقیقی نهفته است که خداوند به واسطه آن، سالک را به سمت خود می‌کشاند. چون بنده مدام در رنج و سختی باشد، در یاد خداوند مداومت خواهد داشت تا جایی که وجود خویش را از یاد برده و تمام وجودش به حق نگران خواهد شد؛ به این سبب عطار در حکایتی، گرسنگی ده روزه دیوانه را بلایی می‌داند که در زیر آن، گنج لطف خداوند پنهان است و این گنج، مخصوص دوستان خداست:

هر بلا کین قوم را حق داده است	زیر آن گنج کرم بنهاده است ...
دوست را زان گرسنه دارد مدام	تا زجان خویش سیر آید تمام
چون زجان سیر آید او در درد کار	گرسنه گردد به جانان بی‌قرار

(همان: ۱۷۸-۱۷۹)

الف. ۱. ۲. لطف یا قهر، به تناسب ظرفیت انسان‌ها

نکته مهمی که در رابطه با صفت لطف و قهر الهی وجود دارد، ارتباط میان ظرفیت انسان‌ها و سالکان در بهره‌مندی از لطف یا قهر الهی است. خداوند با توجه به مراتب سالکان و ظرفیت وجودی آنان، لطف و قهر الهی را نازل می‌کند. عطار برای روشن شدن این موضوع، حکایت ریاضت چهل ساله مرید ذوالنون و نرسیدن او به شهود و مکاشفه را بیان می‌کند که در آن ذوالنون به مریدش توصیه می‌کند دست از عبادت خداوند بردارد و سیر بخوابد. زمانی که مرید به خواب می‌رود، شاهد لطف و محبت خداوند به خویش و عتاب خداوند با ذوالنون است که چرا بندگان را از بارگاه الهی دور می‌کند. عطار در این حکایت، این مفهوم را از زبان ذوالنون بیان می‌کند که در راه خداوند، برخی را به مدد لطف پیش می‌رانند و پیش می‌خوانند و برخی را به مدد قهر و این دوگانگی، به ظرفیت و خصلت راهروان طریقت مربوط است چون لطف خداوند به مرید این حکایت با وجود ترک نماز و قهر

خداوند به ذوالنون در مقام پیر کامل. نکتهٔ مهم اینجاست که ذوالنون به این نظر به ظاهر قهر حق، دل‌شاد می‌شود و نظریهٔ عطار ملموس‌تر می‌گردد؛ زیرا آن‌چه در دیدگاه عطار اهمیت دارد، آن نظر و عنایتی است که از سوی خداوند صادر می‌گردد؛ خواه این نظراز لطف باشد و خواه قهر. نکتهٔ مهم دیگر در انتخاب حق تعالی است برای نزول قهر و لطف. نمی‌توان آن لطف را دلیل برتری مقام مرید و این قهر را دلیل فروتر بودن پیر از مرید دانست. همان‌گونه که بیان شد، نزول قهر و لطف الهی به ظرفیت راهروان مربوط است. ذوالنون از سر معرفت و آگاهی، مرید را به ترک نماز، خفتن و ترک ریاضت فرامی‌خواند؛ زیرا در مقام پیر دانسته که نظر لطف حق شامل مرید نمی‌گردد، پس او را به ترک اعمال امر می‌کند تا حق، به نظر قهر در او بنگرد؛ که طریقت انسان‌ها متفاوت از یک‌دیگر است و هر کس را از راهی دیگر می‌برند:

شیخ چون بشنود از آن سرگشته راز	گفت «امشب ترک کن کَلّی نماز
نان بخور سیر و بخشب امشب تمام	تا گر از لطفت نمی‌آید پیام،
بو که از عنفی کند در تو نگاه	زان‌که پندارم که لطفت نیست راه
هر کسی را از رهی دیگر برند	گه ز پای آرند و گه از سر برند»

(همان: ۲۲۲)

الف. ۲). قرب و بُعد

یکی از نظراتی که عطار دربارهٔ قرب الهی مطرح می‌کند، لزوم قرار گرفتن انسان در جهان مادی و بُعد او از مبدأ آفرینش است. عطار تقابلی را که در صورت مفهوم قرب و بُعد وجود دارد، در مواجهه با حقیقت الهی از میان برمی‌دارد و بُعد انسان را ضرورت و دلیلی برای رسیدن به مقام قرب حق می‌خواند. عطار با بیان این نکته که خداوند با نزول آدمی به زمین و نهادن جان او در لباس جسم، انسان را به بُعد مبتلا ساخته، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که در آن نه تنها امور متضاد یک‌دیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه در مسیر تکامل معنوی، انسان را پیش می‌رانند. عطار رابطه‌ای مستقیم میان بُعد و قرب با مفهوم طلب قائل است که دوری را مهم‌ترین محرک برای طلب نزدیکی می‌خواند. جهان مادی و جسم به‌عنوان حجاب جان، در عین حال که انسان را به بُعد و دوری از معشوق الهی مبتلا می‌سازد، علتی است که او را در مسیر طلب قرب الهی پیش می‌راند و سبب دریده‌شدن حجاب جسم و وصال با جانان می‌شود. بنابراین برای رسیدن

به مقام قرب باید به درک حقیقت بُعد در این جهان رسید و در این مسیر هرکس بُعد را بیش‌تر ببیند، بیش‌تر در طلب قرب بی‌قرار می‌شود:

بُعد خاک از قرب آن کامل‌تر است کآن‌که آن مهجورتر واصل‌تر است
هر کمان کز پس کشندش بیش‌تر تیر او، بی شک، شود در پیش‌تر
(همان: ۱۲۷ و ۴۰۷)

نکته مهمی که در رابطه با قرب و بُعد وجود دارد، بُعد جاودانی همه موجودات آسمان و زمین جز انسان است. تا پیش از آدمی، سایر صاحبان مقالاتی که سالک طریقت از محضر آنان طلب یاری می‌کند، خویش را شایسته قرب خداوند نمی‌دانند و در حقیقت از ظرفیت وجودی وصال در سراپرده قرب محروم هستند؛ حتی فرشتگان مقرب خداوند نیز به قرب حاصل از فنای فی الله نمی‌رسند و جز طلب، درد و سرگستگی، راه به مقامی برتر ندارند. بُعد کاینات زمین و آسمان و تقرب آدمی، در مقالت ابلیس که از عنایت قرب، گرفتار غرور گشت و دشمن جاودانه انسان شد، به وضوح دیده می‌شود. عطار اصل سرکشی ابلیس از سجده بر آدمی را حسد بر مقام آدم نزد حضرت حق و عنایت خاص خداوند بر ظرفیت معرفت او می‌خواند؛ ازین‌رو در بیان ماجرای ابلیس و بُعد جاودانه او، چون سالک از ابلیس می‌پرسد که چگونه در دوری حق صبوری می‌کند، ابلیس پاسخ می‌دهد که نه او را شایستگی درگاه خداوند است و نه تاب قرب وصال؛ پس بهتر است که از دور بایستد و در دور کردن آدمیان از حضرت حق بکوشد:

دور استادم که من در راه او نیستم شایسته درگاه او
دور استادم، نه پانه سر ازو چون بسوزم دور اولی‌تر ازو
دور استادم، ز هجران تیره حال چون ندارم تاب قرب آن وصال
(همان: ۳۳۴)

الف. ۳. حیرت نخستین و حیرت پایانی

معمولاً انتهای هر موضوعی در مصیبت‌نامه، به حیرت و سرگردانی ختم می‌شود. حیرت توأم با درد طلب همواره در مصیبت‌نامه تأکید می‌شود و سالک ناگزیر به مداومت در این صفت است؛ زیرا این مداومت در پایان طریقت، سالک را به مقصود می‌رساند و چنان‌که در *مراد العارفين* به نقل از کتاب شرح تعرف آمده: «عارف‌ترین کس به خدا آن باشد که به

خدا متحیر گردد» (قلی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در منطق الطیر، وادی حیرت بعد از وادی معرفت و توحید آمده است، اما در مصیبت‌نامه پس از آن حیرت نخستین، حیرتی نیز از سر معرفت بر جان سالک پدید می‌آید. بنابراین در مصیبت‌نامه شاهد دو نوع حیرت متضاد هستیم؛ حیرتی از سر نادانی و حیرتی از سر دانایی و معرفت که یکی در آغاز سفر و دیگری در پایان سفر جلوه‌گر می‌شود.

سالک مصیبت‌نامه در ابتدای سفر به دو دلیل دچار سرگردانی در حیرت می‌شود که ما از آن به حیرت نخستین یاد می‌کنیم. دلیل اول ناشی از ندانستن و عدم معرفت و دلیل دیگر، وجود تناقضی است که در درون سالک از تضادهای درونی و جهان بیرون وجود دارد. نکتهٔ مهم در این مرحله، ارتباطی است که عطار میان دردمندی (اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۷۴) و تناقضی که سالک را به وادی حیرت می‌کشاند، ایجاد می‌کند. سالک هر کاری در این مرحله می‌کند، درد او را به عکس آن عمل فرامی‌خواند، تا آن‌جا که تفاوت هر چیز برای سالک از بین می‌رود و همه چیز برای او یکسان می‌نماید و این چنین، سالک در آغاز کار با حیرتی از سر درد طلب و نادانی، سیر خویش را در ملکوت و در دریایی از تضادها و تناقض‌ها می‌آغازد:

صد هزاران راه گوناگون بدید	صد هزاران قلمز پر خون بدید ...
گشت حیران سالک افتاده کار	لاشه مرده، راه دور، افتاده بار
	(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۵-۱۶۶)
عین دانایی مرا نادانی است	کل نادانی من، حیرانی است
	(همان: ۲۸۰)

حیرت نهایی از سر معرفت زمانی اتفاق می‌افتد که سالک در مقالت چهلم به بارگاه جان می‌رسد و نسبت به همهٔ چیستی‌های جهان هستی و نیستی معرفت پیدا می‌کند. معرفت الهی و مواجهه با حقیقت مهم‌ترین عاملی است که سالک را به تحیری فوق حیرت نخستین دچار می‌کند و این حیرت مصادف است با محو شدن در وجود الهی و بی‌خبری کامل از دو جهانی که تنها سایه‌ای از ذات الهی است. سالک در این مرحله درمی‌یابد که هرچه از شوق، درد طلب، جهد و سرگشتگی مدامش بوده، همه از سوی بارگاه جان و جانان بوده است و درک این حقیقت او را در حیرتی عظیم فرومی‌برد:

سالک القصّه، چو در دریای جان
 آن همه سرگشتگی هر دمش
 غوطه خورد و گشت ناپروای جان ...
 وان همه فریاد و آه و ماتمش
 نی ندید از جان و جانان دید
 پاک گشت از خویش و در گوشه نشست
 در تحیر ماند، شست از خویش دست
 (همان: ۴۴۰)

گفتنی است که بسامد و کیفیت سرگردانی و حیرت سالک در مصیبت‌نامه بیش از منطق‌الطیر است. در واقع آن حیرت نخستین و لزوم سرگشتگی مدام سالک در منطق‌الطیر وجود ندارد؛ در حالی که عطار در آغاز مصیبت‌نامه بر این مفهوم تأکید دارد، چه حیرت نخستین از سر عظمت حق و عدم درک سالک از حقیقت و چه حیرت نهایی که از سر معرفت جان است.

الف. ۴. خوف و رجا

یکی از مهم‌ترین صفاتی که عطار از آغاز سفر سالک بر لزوم آن تأکید می‌کند؛ خوفی است که نشان از معرفت سالک بر عظمت خداوند دارد و همراه بودن آن با صفت متضادش یعنی رجا که موجب اعتدال سالک در طریقت می‌شود. در آموزه‌های عطار تقابل میان خوف و رجا کاملاً از میان برداشته می‌شود و این دو صفت متضاد همانند قهر و لطف الهی، به نقطه وحدت ختم می‌شوند و به یک اندازه راهبر سالک به سوی حقیقت الهی می‌گردند. عطار از آغاز تا انجام سلوک بر این امر تأکید می‌کند که سالک باید از یک سو از عظمت و هیبت پروردگار در خوف و بیم باشد و از سوی دیگر در طلب معرفت و وصال با حق در مقام رجا. غزالی در کیمیای سعادت ضرورت این دو مقام را برای سالک چون زمامی می‌داند که او را به درستی پیش می‌برد: «بدان که خوف و رجا چون دو جناح‌اند سالک راه را که به همه مقام‌های محمود که رسد به قوت وی رسد، چه عقبات که حجاب است از حضرت الهیت سخت بلند است، تا امیدی صادق نباشد و چشم بر جمال حضرت الهیت نیفکند، آن عقبات قطع نتواند کرد. رجا چون زمام است که بنده را می‌کشد و خوف چون تازیانه است که وی را می‌راند» (غزالی، ۱۳۷۴: ۲/۳۱۵).

عطار برای ملموس ساختن این مفهوم در همان آغاز طریقت، از خوف جبرئیل به‌عنوان مقرب‌ترین فرشته می‌گوید که با وجود مرتبه بالا در قدرت و عظمت، از هیبت حق خود را

خائفی می‌خواند که اگر قدمی از جایگاه خویش فراتر نهد، تجلّی حق پر و بالش را خواهد سوخت. نکتهٔ اساسی، اشارهٔ عطار به خوفِ بدون رجای جبرئیل است. اگرچه مقام خوف از همان آغاز سفر برای سالک ضروری است و نشان از درجات شناخت او دارد، اما عدم همراه بودن خوف با رجا مانع یادکردن و شناخت حق و در ادامه، عدم اعتدال سالک در راه رسیدن به حقیقتی می‌شود که در مسیر آن گام برمی‌دارد؛ چنانکه جبرئیل به دلیل دوری از رجا، در همان مرتبهٔ خوف باقی ماند و به مراتب بالای کمال دست نیافت:

زین همه هیبت که بر جان من است آن چه بس پیداست پنهان من است
من نیم از خوف شاد او هنوز می‌نیارم کرد یاد او هنوز
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۸)

نکتهٔ قابل تأملی که در این رابطه وجود دارد، خوف دور از رجای همهٔ کائنات آسمان و زمین جز انسان است؛ به همین دلیل در کلّ مصیبت‌نامه آن‌ها از طریقت در جهت معرفت خداوند عاجزانند. ظرفیت گام زدن در مسیر کمال الهی تنها در وجود انسان نهاده شده‌است که می‌تواند میان همهٔ تقابل‌های جهان درون و بیرونش وحدت و اعتدال ایجاد کند.

نکتهٔ مهمی که در رابطه با خوف و رجا وجود دارد، ارتباط معکوس آن با میزان نزدیکی و شناخت خداوند است. اگرچه در ظاهر، تقرب رجای بیشتر را به دنبال دارد و از شدت خوف می‌کاهد، اما عطار در آموزه‌های عرفانی بر این مضمون تأکید می‌کند که هرچه معرفت و تقرب انسان نسبت به خداوند بیش‌تر باشد، خوف او نیز از حضرت حق بیش‌تر خواهد بود. به عقیدهٔ عطار نزدیکی به درگاه معشوق به هیچ وجه از میزان خوف نمی‌کاهد، بلکه به همان اندازه که رجا در دل انسان واصل و مقرب وجود دارد، باید به همان اندازه نیز از مقام الهی درخوف باشد. عطار در تأیید این سخن، دوری شیطان را از درگاه خداوند به عدم اعتدال او در مقام خوف و رجا ربط می‌دهد و غرور و تکبر او را سبب برهم خوردن این تعادل می‌داند. در صوفی‌نامه آمده: «هر بنده‌ای که در توحید راسخ‌تر و در معرفت کامل‌تر، وی را خوف و خشیت بیش‌تر ...» (العبادی، ۱۳۴۷: ۶۵). از این روست که عطار چنین مقامی را از زبان شیطان به پیامبر هشدار می‌دهد و از او می‌خواهد بر مقامی که اکنون دارد ایمن مباد؛ چرا که شیطان نیز زمانی فرشتهٔ مقرب خدا بود، اما توأمان نبودن رجای او با خوف الهی موجب دوری او از خداوند شد:

گر چه هستی هم رسول و هم امین طوق من می‌بین و ایمن کم نشین
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۳۷)

هر که او نزدیک‌تر حیران‌تر است کار دوران، پاره‌ای آسان‌تر است
(همان: ۱۷۶)

عطار در حکایت دستور محمود شاه برگردن زدن غلامی سرکش، موضوع خوف نزدیکان را ملموس‌تر بیان می‌کند. در این حکایت زمانی که می‌خواهند غلام را گردن بزنند، محمود دستور می‌دهد که ایاز را بیرون ببرند تا شاهد این صحنه نباشد؛ به این دلیل که ایاز مدام در لطف محمود پرورده گشته و طاقت قهر ندارد. اما ایاز از این سخن گریزی می‌زند به خوف خویش از محمود که به واسطهٔ تقرب و خاص بودن مقامش هر روز از تیغ هیبت و خوف شاه کشته می‌شود:

کار نزدیکان خطر دارد بسی چون تواند جست نزدیکی کسی؟
(همان: ۱۷۷)

الف. ۵. جسم و روح

یکی از تقابل‌هایی که در مصیبت‌نامهٔ عطار از مرز تفاوت فراتر رفته و به وحدت عرفانی بسیار نزدیک می‌شود، تقابل میان جسم و روح است. عطار عملی را که از جسم سر می‌زند، ظهور بُعد روحانی آن عمل می‌داند؛ چنان‌چه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (البینه: ۵) به عقیدهٔ عطار نیز اخلاص همان معنای عمل است و اعمال سالک در طریقت بدون این صفت، عملی ظاهری و بدون معنا است که نمی‌تواند رسانندهٔ سالک به مراتب بالاتر باشد؛ چنان‌که عبادت هر چند که با شب زنده‌داری، نماز، روزه و... همراه باشد، تا با خلوص سالک توأم نگردد، سبب تعالی روح او نخواهد شد. در صوفی‌نامه آمده: «بدان که هر عبادت که از آدمی صادر می‌شود قلبی است، روح او [عبادت] اخلاص است از دل، همچنان‌که تن را بی‌جان قدر نیست، عبادت را بی‌اخلاص هیچ قبول نیست و عمل بی‌اخلاص چون بنایی است بی‌بنیاد و اساس که زود انهدام پذیرد» (العبادی، ۱۳۴۷: ۹۸).

برجسته‌ترین مصداقی که عطار از تکامل صورت و معنا بیان می‌کند این است که صورت معانی را در آخرت پرنده می‌خواند و معتقد است معانی بذاته در جان انسان متمکن‌اند و جز با

پیوستن به تن، نقد آدمی نمی‌شوند. منظور عطار بروز معانی بواسطهٔ عمل است. یعنی زمانی که از بُعد جسمانی انسان عملی صادر می‌شود، آن معنای روحانی جلوه‌گر می‌شود و اعتدال میان جسم و روح برقرار می‌گردد؛ اما نکتهٔ مهم در چگونگی انجام عمل است. عطار اگرچه از اخلاص به طور صریح سخن نمی‌گوید، اما معنای سخن او مکمل اخلاص است؛ یعنی اگر عبادت بدون اخلاص چون جسمی بدون روح است، معنای‌ای که از سر اخلاص برمی‌خیزد نیز بدون ظهور، چون روح بدون جسم است و این دو، ظاهر و باطن عمل و مکمل یک‌دیگر هستند. عطار برای ملموس ساختن اخلاص در عمل، با بیان تمثیلی خلق را چون دبه و بی اخلاص بودن عملشان را چون درزی بر دبه می‌داند که مایهٔ رخنه و خرابی آن می‌شود:

معنی‌ای کان از سر خیری بود	صورتش را آخرت طیری بود
ذات جان را معنی بسیار هست	لیک تا نقد تو گردد کار هست
هر معانی کان تو را در جان بود	تا نیبوندد به تن پنهان بود
چون به تن پیوست آن خاص آن توست	نیست خاص آن تو گر در جان توست

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۲۱)

عطار به‌خصوص در حکایت حضرت داوود به نمودن قدرت اخلاص و اعتدال میان جسمانیت و روحانیت عمل می‌پردازد تا نهایت بروز معنایی روحانی را به واسطهٔ اخلاص نشان دهد و آن هلاک گشتن مردم از شنیدن آواز حضرت داوود است؛ زیرا آواز حضرت داوود، بروز معنایی متعالی و الهی در وجود او و تبلور دردی الهی بود که هرکسی ظرفیت درک آن را نداشت و پیامبر خدا به دلیل نهایت اخلاصی که داشت، معنای نهفته در جان خود را در این بُعد جسمانی و مادی جلوه داد:

پیر گفتش جان داود نبی	هست دریای مودت مذهبی
در مودت، درد دایم، خاص اوست	موم گشته آهن از اخلاص اوست

(همان: ۳۸۴)

الف. ۶. صبر محمود و صبر نامحمود

در طریقت مصیبت‌نامه شاهد تقابل دو نوع صبر هستیم که می‌توان با تعبیر صبر محمود و صبر نامحمود از آن‌ها یاد کرد. صبرکردن بر سختی‌های راه و همواره در مقام تسلیم بودن، صبر محمود و مورد تأکید پیر است که لازمهٔ سلوک محسوب می‌شود و سالک را تحت عنایت حق به سرپردهٔ وحدت می‌کشاند. آنچه عطار در باب فواید صبر برای سالک می-

گوید، بردباری در برابر مصایبی است که در عقبات و مقامات، گریبان سالک را می‌گیرد و اگر سالک به تحمل سختی‌ها برنخیزد و ثبات و وقار خویش را در برابر بلاها از دست دهد، از رسیدن به مقامات بالاتر باز خواهد ماند. وقتی سالک از نوح (ع) می‌خواهد که تشنگی او را در طلب حق فرو نشاند، نوح به ملامت سالک برخاسته، بر لزوم طی کردن عقبات و تحمل مصایب راه تأکید می‌کند و سالک را به صبر فرامی‌خواند:

زخم خوردم روز و شب عمری دراز تا به صد زاری در من کرد باز
صبر می باید تو را ناچار کرد تا توانی چاره این کار کرد
(همان: ۳۵۶)

صبر دیگری که در تقابل با صبر محمود قرار دارد و برای سالک ناپسند و نکوهیده است، صبر داشتن از معشوق است و این‌که عاشق در فراق معشوق یا در راه طلب او آرام باشد و بی-قراری و زاری نکند؛ زیرا قرار داشتن سالک از مطلوب، نشان از عدم اشتیاق سالک و عدم گرم‌رو بودن او در راه دیدار معشوق دارد که در این صورت، سالک شرط اساسی عشق را زیر پا نهاده و بیهوده دعوی عاشقی کرده است. ابونصر سراج، پس از آنکه در کتاب *اللمع*، از صبر نکو سخن می‌گوید، به صبر نکوهیده اشاره کرده، می‌گوید: «مردی شبلی را دید و گفت: کدام صبر، صابران را سنگین‌تر است؟ گفت: صبر در خدا. مرد گفت: نه. گفت: صبر برای خدا. گفت: نه. پس گفت: صبر خدا. گفت: نه. شبلی خشمگین شد و گفت: وای بر تو پس چه؟ مرد گفت: صبر از خدا، شبلی فریادی کشید جانش در آستانه نابودی قرار گرفت» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۰۳). عطار در نکوهش چنین صبری از سوی داعی عشق حکایت کودکی را بیان می‌کند که به پیری ضعیف مشت می‌زند. پادشاهی که این صحنه را می‌بیند علت را جويا می‌شود و کودک در پاسخ، از ناروا بودن دعوی عشق آن پیر می‌گوید که سه روز و شب است آسوده، نه او را طلب کرده و نه جستجو. سالک چون در طلب معشوق قدم در طریقت می‌نهد، یک قدم در عاشقی پیش آمده است و زمانی عاشق واقعی خطاب می‌شود که همواره بی‌قرار و سرگشته محبوب باشد و زمانی از درد طلب نیاساید. عطار این شرط عاشقی را در آغاز کتاب هشدار می‌دهد:

شرط معشوقی چو بشنودی تمام شرط عاشق چیست؟ بی‌صبری مدام
عاشق، آن بهتر، که بی‌صبری بود دل چو برق و دیده، چون ابری بود
ور بود در عشق یک ساعت صبور نیست عاشق، هست از معشوق دور

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۵۳)

سالک با همسویی توأمان صبر محمود و صبر نامحمود، از سویی بر سختی‌های راه طلب صبر می‌کند و از سوی دیگر در بی‌قراری از فراق معشوق بی‌صبری می‌ورزد و این همان اعتدالی است که عطار در سایر بخش‌های کتاب همواره بر آن تأکید می‌کند؛ زیرا بدون همراهی پیوستهٔ این دو صفت متقابل در وجود سالک، راهی به حقیقت الهی نخواهد بود:

صبر از معشوق، عاشق چون کند؟ کی تواند کرد تا اکنون کند
هر که بی‌معشوق می‌گیرد قرار کی توان بر ضرب کردن اختصار
زانکه هر کو نان این دیوان خورد بس قفا کو در قفای آن خورد
(همان: ۳۵۳)

صبوری عاشق و بی‌صبری او از معشوق تا زمانی که سالک طریقت به نهایت سیر تکاملی خویش نرسیده ادامه دارد و این تداوم دوگانه و اعتدال میان دو صفت متضاد و متناقض در وجود سالک در مقالت چهلم و با فنای سالک به اتحاد الهی بدل می‌شود و سالک از این دو صفت، بلکه از همهٔ صفات متقابل در وجود خویش می‌رهد. عطار برای نشان دادن مقام فنا و رهایی سالک از جاذبه و دافعهٔ صبر، از عشق یکی از مردان سپاه نوح بن منصور نسبت به پسر نوح می‌گوید که شاه برای دریافتن حقیقت یا مجاز بودن دعوی عشق آن جوان، دستور می‌دهد در زمان عرض سپاه، پسرش قبا از تن برگردد و عاشق را در آغوش کشد و پس از زمانی دستور می‌دهد که از یک‌دیگر جدا شوند. جوان عاشق چون از معشوق جدا می‌شود، بر زمین افتاده و جان می‌دهد و شاه او را در مشهد پدر و مادرش دفن می‌کند؛ زیرا مرگ عاشق را گواه حقیقی بودن عشقش می‌داند. مرگ عاشق همان فنای سالکی است که چون به درگاه عشق می‌رسد، با نیستی وجودش در وجود معشوق باقی می‌گردد و این وصال حقیقی است. نکتهٔ قابل‌توجه در این حکایت، رسیدن عاشق در نهایت بی‌صبری و بی‌قراری از معشوق به وصال اوست. بی‌صبری در کمال خویش، منجر به فنای عاشق می‌شود و اگر ناشکیبایی در عشق نباشد، عاشق آن‌گاه که از معشوق جدا می‌شود، همچنان زنده خواهد ماند؛ اما هلاکت عاشق نشان از کمال بی‌صبری او در فراق معشوق و بی‌صبری او علت فنا برای وصال جاودانه با معشوق است:

جان با جانان بهم در یک قبا چون تواند گشت یک دم زو جدا

لاجرم جانان چو عزم راه کرد
بیش از او جان، قصد منزل‌گاه کرد
(همان: ۳۵۷)

الف. ۷. عقل و عشق

عقل در مقامات عارفانه همواره در تقابل سرسختانه‌ای با عشق و معرفت قلبی قرار دارد؛ از این رو همیشه مورد نفی عارفان و شعرای شعرهای عرفانی است، اما جایگاه عقل در مصیبت-نامه نقطه مقابل این نظر است. عطار در عین حال که به تقابل عقل و عشق اشاره دارد، به لزوم هردوی آن‌ها در راه رسیدن به حقیقت تأکید می‌کند و مرتبه عقل را در اندیشه عرفانی دست‌کم نمی‌گیرد. عقل در مصیبت‌نامه به‌عنوان نقطه شروع و مقدمه طریقت دارای اهمیت بسیار است و سالک طریقت تا به کمال عقلی نرسد، نمی‌تواند قدم در طریقت کمال معنوی بگذارد. هر جا عارف بلند مقامی وجود داشته، ابتدا در طریقت علم به کمال رشد عقلی رسیده است؛ چون سهروردی، ابن سینا، مولوی و... در اعتقاد عطار، عالمی که به کمال تعقل و اندیشه علمی می‌رسد؛ همزمان با عنایت و جذبه عاشقانه حق، میل به معرفت جان در او پدیدار می‌گردد.

صریح‌ترین بیان عطار درباره لزوم کمال عقلی، آن‌جاست که پیر در مقالت سی و هشتم به ستایش عقل پرداخته و عقل را ترجمان حق، قاضی آسمان و زمین، حکم‌کننده بر کائنات و کلید مشکلات می‌خواند. عطار از زبان پیر به سالک یادآور می‌شود که گمان نکند مقام عقلی که سالک برای رسیدن به مقام دل و جان باید آن را پشت سر بگذارد، بی اهمیت و دست یافتن به آن برای هر کسی میسر است؛ زیرا سال‌ها جهد و زحمت لازم است تا مردی در مقام عقل کامل گردد و در نهایت کمال عقلی، قدم در طریقت حق نهد:

پیر گفتش: عقل از حق ترجمانست
قاضی عدل زمین و آسمانست
نافذ آمد، حکم او در کائنات
هست حکم او کلید مشکلات...
کی تواند گشت مرد قیل و قال
در مقام عقل خود صاحب کمال
سال‌ها باید که تا یک نیک‌نام
عقل را بی عقده، گرداند تمام

(همان: ۴۲۳)

عطار برای ملموس ساختن این مفهوم حکایتی می‌آورد از شرالدوله نامی که در مرو تحصیل می‌کرد و با دیدن زنی از هوش رفت. نکته این جا است که عقل شرالدوله کامل نیست و نیم عقلی که عطار برای او قائل است، بر درگاه عشق از او زایل می‌شود و توان

تقرب به معشوق و ورود به درون بارگاه عشق را از او می‌گیرد:

از عرب شهزادهٔ علمی تمام اندکی شوریده، شرالدوله نام
اوفتاد آخر به مرو و شد مقیم عقل اندک داشت تحصیل عظیم ...
(همان: ۲۵۸)

آنچه در حکایت شرالدوله برجسته است، تقابل عقل و عشق است. عقلی که به کمال نرسیده و طاقت کشیدن بار عشق را ندارد، صاحبش را چون شرالدوله هلاک می‌کند. عطار بی‌هوشی شرالدوله را ناشی از عدم کمال عقلی او می‌خواند. ارتباط میان ظرفیت و کمال عقلی موضوع قابل تأملی در این حکایت است. عطار، جوان عاشق را عاشق حقیقی نمی‌داند؛ چون عاشق بدون یافتن ظرفیت عشق، قدم در راه نهاده و عطار به‌طور مستقیم و از زبان معشوق، عاشق را برای یافتن چنین ظرفیتی در عشق، به سراغ علم می‌فرستد تا عقلش کامل گردد:

دید خاتون او ندارد آن کمال کاورد یک ذره تاب آن جمال
پس فرستادش به سوی مدرسه گفت تا کم گرددش این وسوسه
در میان اهل علم وقیل و قال بوکه گیرد عقل او اندک کمال
(همان: ۲۵۹)

مرگ در حکایات متون عرفانی، همواره تعبیر به موت ارادی (فنا فی الله) می‌شود، اما مرگ عاشق این حکایت از نظر عطار ارزشی ندارد؛ زیرا نشان از عدم ظرفیت عاشق و عدم کمال عقلی دارد تا جایی که حتی معشوق، مرگ شرالدوله را از سر ضعف او می‌داند، نه کمال عشق:

چون چنین خاتون بدیدش دردناک گفت: «ای گشته ز ضعف خود هلاک ...
هیچ نامردی خود نشناختی تو بدین دل عشق من می باختی؟...»
(همان: ۲۶۰)

سالک طریقت برای رسیدن به مراتب عالی در مسیر عشق الهی، به عقلی محتاج است که او را چون سکوی پرتابی به عالم معنا بیفکند. عقلی که خداوند بارهای متمادی آدمی را به کار بستن آن فرا خوانده و هر جا که آیات خویش را یادآور می‌شود، آدمی را به تعقل در امور دعوت کرده و آنان را که اهل خردند، دریافت‌کنندگان معنای قرآن می‌داند. محدودهٔ

عقلانیت را در عرفان باید تا آستانه جاده عرفان دانست، اما با شروع سلوک، عقل به کلی از وجود سالک زایل نمی‌شود، بلکه آثار عقل در سالک تا چهلمین مقام که مرتبه فنا و اتصال با ذات الهی است، دیده می‌شود و در این مرتبه است که سالک، عقل را به کلی در پای جان الهی قربانی می‌کند.

الف. ۸. دیوانگان و سالکان

«یکی از نگرش‌های خاص عطار درباره تقابل و تضاد، طبقه‌بندی او از سالکان راه طریقت و موضوع دیوانگان» (موزنی و اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۷۴) است. عطار در مصیبت‌نامه میان دو گروهی که هم از نظر منطقی و هم نگرش اجتماعی باهم در تضاد هستند، اتحاد ایجاد می‌کند و نگرش خاص خود را نسبت به دیوانگان نشان می‌دهد. عطار نه تنها دیوانه مصیبت‌نامه را متفاوت از سایر عرفا مورد توجه قرار می‌دهد، مقام آنان را نیز متعالی و هم‌تراز مردانی می‌داند که در مسیر طریقت گام برمی‌دارند. به بیان دیگر سالکان طریقت در عرفان عطار دو دسته‌اند؛ کاملان و دیوانگان که هر دو در یک مسیر و برای رسیدن به یک مقصد حرکت می‌کنند. دیوانگان پس از کاملان و اصلان، برترین مقام را در مصیبت‌نامه دارا هستند. عطار برای نشان دادن این مقام، ذات انسان‌ها را به اشجار و گیاهان شبیه می‌داند و این مثال را با ظرفیت گروه‌های انسانی مرتبط می‌کند. وی درختان بزرگ را ذات انسان‌های برتری می‌داند که به کمال می‌رسند و درختان و گیاهان کوچک را ذات انسان‌های بی‌دل و مجنون. عطار دیوانه و کامل را راهرو یک راه می‌داند؛ اما انسان‌های کامل با برخورداری از ظرفیت لازم برای رسیدن به کمال، از عهده کشیدن بار درد عشق خداوند برمی‌آیند و در مقام فنای فی الله محو می‌شوند؛ درحالی‌که برخی در این راه ظرفیت لازم برای تکامل معنوی را نداشته، به جنون می‌رسند و خود اذعان می‌دارند که جنونشان از سوی خداوند است و آن را پایانی نیست؛ از این رو عطار طالبان حق را ناگزیر از قرار گرفتن در دو دسته می‌خواند؛ کمال یا دیوانگی:

پیر گفتش «هست اشجار و نبات	از صغار و از کبارش مثل ذات
عاقل و کامل کبارش آمدند	بیدل و مجنون صغارش آمدند
هر که جان را محرم دلخواه یافت	چون شجر سرسبزی این راه یافت

یا کمالی یافت بر درگاه او یا نه شد دیوانه دل در راه او»
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۰۷)

مهم‌ترین هدف عطار در این نگرش تازه و مقایسه‌ی خاص، برداشتن تفاوت و حتی تقابل میان گروه دیوانگان با کاملان و سالکان راه حق است. عطار تقابل‌های ظاهری میان این دو گروه را برمی‌دارد و وحدت عرفانی را به مخاطب یادآور می‌شود. در جای جای مصیبت‌نامه نظر و توجه خاص عطار را نسبت به دیوانگان می‌بینیم. عطار این گروه خاص را مردانی الهی می‌داند که به واسطه‌ی برخاستن از هرچه خوش‌آیند خلق است، خود را به معشوق الهی نزدیک کرده‌اند و جز خداوند کسی را پیش روی خود نمی‌بینند.

الف. ۹. وجود و عدم (نفی و اثبات)

سرگشتگی انسانی که در ابتدای راه سلوک قرار دارد، یکی از مصادیق تقابل‌هایی است که در عرفان مصیبت‌نامه فراتر از تفرق، مترادف می‌نماید و سالک نمی‌تواند به سوی هیچ‌کدام گرایش داشته باشد. سالک طریقت در جستجوی معرفت، نمی‌تواند میان وجود و عدم به یقین برسد و همواره در نوسان هست داشتن و نداشتن است. از آن‌جا که گل وجود انسان سرشته‌ی حق و جان او روحی است که خداوند از ذات خویش در او دمیده است؛ سالک در نهایت سیر خویش به این معرفت دست خواهد یافت که اصالت وجود او به وجود حق است و خود شناسی واقعی، خود نادیدن در برابر حق. از این رو تا آدمی قدم در طریق معرفت نهد و از پس ظواهر مادی به درون پرده راه نجوید و در عالم نیستی و بی‌خبری حق را نبیند، پیوسته میان نفی و اثبات خویش می‌گردد؛ چون نازنین شوریده‌ای که چون سخن مذکری را شنید که می‌گفت، خداوند گل انسان را در چهل صباح سرشت، آهی از نهادش برکشید و گفت که آدمی به دل است یا به گل و اگر هر دو سرشته‌ی دست اوست، پس از آن ما چیست؟ اگر همه اوست، پس ما کیستیم؟

از دل و گل در جهان من بر چه‌ام؟ اوست جمله، در میان من بر چه‌ام؟
هیچ هستم من، ندانم، یا نیم؟ چون همه اوست، آخر، اینجا من کیم
(همان: ۳۱۶)

تا سالک به این معرفت نرسد که هر چه جز خداوند نابود خواهد شد و کمال او جز

نیستی در هستی مطلق نخواهد بود، از نفی و اثبات، شک و یقین و همهٔ تقابل‌ها بیرون نخواهد آمد. چون روستایی‌ای که در مسجد جامع مرو خوابید و بر پایش کدویی بست تا گم نگردد، اما کسی آن را باز کرد و به پای خود بست. چون بیدار شد، در تحیر ماند که اگر روستایی اوست، پس من که هستم:

در میان نفی و اثباتم مدام نه به من شد کار و نه بی من تمام
در میان این و آن درمانده‌ام در گمان و در یقین درمانده‌ام
(همان: ۳۱۶)

عطار راه‌هایی از هر تفرقه و رسیدن به یقین از میان نفی و اثبات را توحید می‌داند؛ توحیدی که بنیان معرفت است و سالک در این مقام به یگانگی خداوند و کل ممکنات نائل می‌آید. اعتدال حقیقی و آنچه فرق میان همهٔ صفات یادشده را در وجود سالک از میان برمی‌دارد تا حقیقت الهی جلوه کند، در سرایدهٔ توحید نهان است. رهایی سالک از همهٔ تضادها و تقابل‌های درونی و بیرونی زمانی میسر می‌شود که در مقام فنا از ظاهر و باطن، جسم و جان و هرچه که کسوت هستی دارد، رهایی یابد و در وجودی غرق شود که تنها حقیقت مطلق است. این فنا و محو شدن در مقام وحدت، همان اعتدال برتری است که مورد نظر عطار است؛ زیرا اعتدال در ورای معنای تساوی، وحدت را در بطن خود دارد که در بالاترین مرتبه، از میان رفتن مرز میان تقابل‌ها یا همان جهان وحدت و کثرت است:

موسی عمرانش گفت «ای سوخته تا نگردي آتشی افروخته
جان نسوزی، تن نفرسایی تمام ره نیابی سوی جانان، والسلام»
(همان: ۳۷۵)

گفتنی است عطار در باب کثرت که نمایاندهٔ همهٔ تقابل‌های جهان مادی است و وحدت، به یک مفهوم اساسی اشاره می‌کند و آن دل آدمی است به‌عنوان رمزی میان دو جهان و به عبارت دیگر مرز میان تقابل و عدم تقابل یعنی وحدت. عطار در معرفی دل، اسرار دو جهان را جمع در دل آدمی می‌داند و این امر به علت جایگاهی است که دل میان جسم - رمز تکثر و عالم خودی - و جان - رمز وحدت و عالم بی‌خودی - دارد. در واقع دل به علت ارتباطی که میان جهان مادی و عالم معنی دارد، صاحب صفات جسم و جان هر دو است:

گفت «ای حایل میان جسم و جان
جملة اسرار هست و نیست راست
هست آن ذرات جملة معنوی
از احد دور و عدد، چون شنبدی

عکس اسرار تو ذرات جهان
تا ابد از ذات تو حاصل تو راست
دایما پاک از یکی و از دویی ...
همچو جمعه نه خودی نه بیخودی
(همان: ۴۲۹-۴۳۱)

الف. ۱۰. اعتدال در مداومت طلب، رمز کمال سالک

عطار در مقالت بیستم مفهوم اعتدال را به‌طور مستقیم مورد توجه قرار می‌دهد و با تمثیل تقابلی دریا و تشنگی به این معنا اشاره می‌کند که طلب و مسیر طریقت محتاج پوشی آهسته و پیوسته است و این مداومت همان اعتدالی است که سالک باید در تمام مراحل سلوک در نظر داشته باشد. عطار دریا را رمز سالک تشنه‌ای می‌خواند که هر چه می‌نوشد، تشنه‌تر می‌شود؛ سالکی که ظرفیت بالایی در طلب دارد و هر چه می‌نوشد، خواهان قطره‌ای بیش‌تر است. عطار از سالک مصیبت‌نامه طریقتی می‌خواهد که در آن نه افزونی است و نه کمی. گفتنی است پیر با وجود امر به مداومت سالک در درد طلب، او را از زیاده‌روی و شدت منع می‌کند و نقص و افزونی را مانع طریقت خوانده، این صفت را ویژگی ظرفیت بالا در طلب معرفت می‌داند:

هر که را سیرابی‌ای باید تمام
ز انک اگر ناقص اگر افزون شود
تشنگی جان و دل می‌بایدت
چاره نیست از تشنگی بر دوام
از کمال خویشتن بیرون شود
لیک هر دو معتدل می‌بایدت
(همان: ۲۹۳)

عطار در حکایت اسکندر بر اعتدال در همهٔ کارها تأکید می‌کند و اعتدال را جزوی از عقل کل خوانده، برای تأیید این مطلب مثال رسنی را می‌آورد که چون معتدل بتابندش، اگر صد رشته نیز باشد، یکتا می‌شود؛ اما اگر بیش از اندازه تابش دهند، از هم باز می‌شود. پس بهتر است که دوردور حرکت کرد تا به تدریج ظرفیت تقرب را به دست آورد:

این سخن نقل است از اسکندر که گفت
در میان رو، نه به عز و نه به ذل
نه به نزدیک آی و نه می‌باش دور
«هر چه گیری معتدل باید گرفت
زانکه جزوی است اعتدال از عقل کل
در وسط رو تا بود خیر الامور^۲

(همان: ۲۹۳)

تاب‌دادن صد رشته و رسیدن به یکتایی، یادآور گذر سالک از کثرات و تقابل‌ها به سوی وحدت الهی است. آیت الله حسینی طهرانی می‌فرماید: «کمال در رعایت اعتدال است و آن عبارت است از حائز بودن کمال انبساط در عین کمال خوف» (حسینی طهرانی، بی‌تا: ۷۵).

نتیجه‌گیری

بررسی مثنوی مصیبت‌نامه نشان می‌دهد که در طریقت عطار تقابل‌های دوگانه نقش اساسی در روند تکاملی انسان دارند و عطار به شیوه‌های مختلف از این عناصر تقابلی استفاده می‌کند. مهم‌ترین نکته که در رابطه با تقابل‌های دوگانه در مثنوی عطار دیده می‌شود و رهاوردی تازه و خاص محسوب می‌شود، تأکید بر مفهوم اعتدال است. عطار در تمام مراحل سلوک، سالک را در میان جهانی از تضادها و تناقض‌های درونی و بیرونی غرق ساخته، راه‌هایی از حال سرگشتگی حاصل از آن را در ایجاد وحدت و اعتدال می‌داند. وی معتقد است زمانی عقبات سلوک رساننده سالک به حقیقت و معشوق الهی هستند که سالک بتواند میان امور متضاد اعتدال ایجاد کند و به سمت افراط و تفریط نگراید. زمانی که عطار از نزول لطف و قهر الهی بر سالک می‌گوید، بر این نکته تأکید می‌کند که این دو صفت متضاد به یک اندازه پیش‌برنده سالک در مسیر طریقت هستند یا زمانی که سالک به سراپرده معشوق نزدیک می‌شود، به همان اندازه که رجای الهی در دل اوست، به همان اندازه نیز باید از عظمت الهی خائف باشد تا در مسیر معرفت خداوند، مداومت و بیبوستگی داشته باشد. یکی از تقابل‌های دوگانه که خاص عطار است، تقابل میان دیوانگان و سالکان طریقت است. عطار تقابل میان این دو گروه را کاملاً از میان برمی‌دارد و دیوانه را رهرو همان راهی می‌خواند که سالکان و کاملان را؛ با این تفاوت که ظرفیت کمتر دیوانه سبب نرسیدن او به مرتبه کمال می‌شود. هم‌چنین عطار از دو نوع حیرت متقابل در مسیر طریقت می‌گوید که اولی حیرتی است از سر نادانی در آغاز سفر سالک و دیگری حیرتی است که از سر معرفت در پایان طریقت گریبان سالک را می‌گیرد. عطار حتی صبر را نیز به عرصه تقابل‌های دوگانه می‌کشد و برای عاشق صبری پسندیده و صبری ناپسند قائل می‌شود که اولی صبوری کردن بر سختی‌های راه طلب و دومی بی‌صبری و بی‌قراری در فراق معشوق

است. یکی از تقابل‌های مهم و اساسی در مصیبت‌نامه تقابل میان عقل و عشق است. عطار نه تنها عقل را در مسیر طریقت نفی نمی‌کند، بلکه بر لزوم آن در شروع طریقت تأکید می‌کند و معتقد است تنها زمانی سالک می‌تواند قدم در مسیر طلب نهد که به کمال عقلی رسیده باشد تا عقل هم‌چون سکوی پرتابی او را به جادهٔ طریقت بیفکند.

نظریهٔ اعتدالی عطار در راستای تقابل‌های دوگانه زمانی به نقطهٔ وحدت و یکتایی محض می‌رسد که سالک در نهایت به مقام فنا می‌رسد و در ذات الهی محو می‌شود. این زمان مصادف است با تبدیل همهٔ کثرات به وحدت و محو شدن همهٔ تقابل‌های ظاهری در وجود سالک. اگرچه سالک در طی سلوک میان صفات و مقامات متقابل اعتدال ایجاد می‌کند و تقابل‌های جهان مادی را از میان برمی‌دارد، اما در محضر توحید الهی و سراییدهٔ معشوق است که تقابل‌ها رنگ باخته، همه در نقطهٔ پایانی سلوک به وحدت بدل می‌شوند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسفندیار، سبیکه. (۱۳۸۹). عنصر غالب درد در مصیبت‌نامه، یکی از مختصات سبکی عرفان عطار. فصل‌نامه بهار ادب. ش ۱۰. ص ۲۰۷-۲۲۸.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۸۱). ساختار و تأویل متن. چاپ ششم. تهران: مرکز.
۴. برتس، هانس. (۱۳۸۴). مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
۵. چندلر، دانیل. (۱۳۸۶). مبانی نشانه‌شناسی. ترجمه مهدی پارسا. تهران: سوره مهر.
۶. حسینی طهرانی. علامه آیت الله محمد حسین. (بی‌تا). رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب. پایگاه علوم و معارف اسلامی.
۷. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
۸. حیاتی، زهرا. (۱۳۸۸). بررسی نشانه‌شناختی عناصر متقابل در تصویرپردازی اشعار مولانا. نقد ادبی. سال دوم. ش ۶. ص ۷-۲۴.
۹. رضوانیان، قدسیه. (۱۳۸۸). خوانش گلستان سعدی براساس نظریه تقابل‌های دوگانه. ادب فارسی دانشگاه تهران. دوره اول. ش ۳. ص ۱۲۳-۱۳۵.
۱۰. روحانی، مسعود؛ محمد عنایتی قادیکلایی. (۱۳۹۵). تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری. فصل‌نامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی. ش ۸۱، ص ۲۰۱-۲۲۱.
۱۱. سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲). الّمع فی التصوف. ترجمه مهدی محبتی. چاپ اول. اساطیر.
۱۲. سجودی، فرزانه. (۱۳۸۲). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: قصه.
۱۳. شریف‌نسب، مریم. (۱۳۹۴). تقابل‌های دوگانه در داستان‌های عامه. دو فصل‌نامه فرهنگ و ادبیات عامه. ش ۶. ص ۱-۲۰.
۱۴. صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). درآمدی بر معنی‌شناسی. چاپ دوم. تهران: سوره مهر.
۱۵. العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیر. (۱۳۴۷). التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی‌نامه). تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۷. غزالی طوسی. ابوحامد امام محمد. (۱۳۷۴). کیمیای سعادت. به کوشش خدیو جم. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. قلی، صوفی یار بن‌الله. (۱۳۸۷). مراد العارفین. با مقدمه. تصحیح عباسعلی وفایی. تهران: سخن.
۱۹. مؤذنی، علی‌محمد؛ سبیکه، اسفندیار. (۱۳۸۹). بررسی ابعاد شخصیت دیوانه در مصیبت‌نامه (دیوانگان در مقام عارفان نه عقلاء مجانبین). فصل‌نامه دانش. مرکز تحقیقات ایران و پاکستان. شماره ۱۰۰. ص ۱۴۷-۱۷۴.
۲۰. مقدادی، بهرام. (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی (از افلاطون تا عصر حاضر). تهران: فکر روز.
۲۱. نبی‌لو، علیرضا. (۱۳۹۲). بررسی تقابل‌های دوگانه در غزل‌های حافظ. زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی. ش ۷۴، ص ۷۰-۹۱.

22. De Saussure, Ferdinand. 1959. *Course in General Linguistics*. Trans. Wade Baskin. New York: Philosophical Library.
23. Guddon, J.A. 1999. *A Dictionary of Literary Terms*, Fourth Edition. London. Penguin Books.
24. Jakobson, Roman & Halle, Morris. 1971. *Fundamentals of Language*. (2nd rev. ed.). The Hague. Netherlands: Mouton.
25. Culler, Jonathan. 2002. *structuralist poetics*. London.

