

Mystical Thoughts of Attar in the Ghazals of Qased

* Jihad Shukri Rashid

Abstract

Attar Nishapuri is one of the most influential poets and writers of Persian literature, holding a distinguished position in the development of mystical poetry. One of the fundamental concepts in the spiritual journey and mystical path is the passage through the seven valleys, which Attar Nishapuri elaborates particularly in his works. The present study examines the mystical tendencies of Qased in light of Attar Nishapuri's seven valleys of spiritual journey, with the aim of exploring Qased's intellectual perspective and approach to the major themes of mysticism. Using a descriptive and content-analysis methodology, the study demonstrates that Qased presents Attar's seven valleys in a simple, intimate, and accessible language, avoiding excessive rhetorical and artistic ornamentation. The analysis of his poetry reveals a strong emphasis on ascetic and pious mysticism, in which he rejects worldly attachments and material desires and chooses the path of spiritual purification and eternal love as a means of attaining truth and spiritual knowledge.

Keywords: Mysticism, Attar, Qased, Divan of Attar, Ghazals of Qased

اندیشه های عارفانه عطار در غزلیات قاصد

*جیهاد شکری رشید

چکیده :

عطار از شاعران و نویسندگان توانمند ادب فارسی است که در تکامل مسیر شعر عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. یکی از اساسی‌ترین مباحث در طی طریق معنوی و سلوک عرفانی «گذر از هفت وادی» است که عطار نیشابوری بدان پرداخته است. در مقاله حاضر، گرایش عرفانی قاصد بر اساس سلوک و وادی‌های هفت‌گانه عطار نیشابوری بررسی شده است تا با این هدف که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه قاصد به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت. در این پژوهش سعی پژوهشگر بر آن است تا با روش توصیفی و تحلیل محتوا نشان دهد که قاصد هفت وادی عطار را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوادرانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند.

واژه‌های کلیدی: عرفان، عطار، قاصد، دیوان عطار، غزلیات قاصد

1. مقدمه

عطار نیشابوری از بزرگ‌ترین شاعر و عارفان قرن ششم هجری در ادبیات فارسی است، وی در شناخت حق و معرفت به رموز عشق ربانی، در مرتبه بسیار بالایی از سیر و سلوک قرار دارد. در آثار فریدالدین عطار که شعرش به تازیانه سلوک معروف است، چهره شاخص این ابرمرد عرفان اسلامی در گذرگاه هفت وادی منطق الطیر او روشنتر ترسیم شده است که تأثیر بسزایی در غزلیات فارسی قاصد داشته است. محمد حویزی متخلص به «قاصد» از شاعران و غزل‌سرایان معروف پارسی-گوی کرد عراق است. او با احاطه‌ای که بر زبان و ادبیات کلاسیک پارسی داشته است، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد. در این پژوهش تلاش نگارنده بر آن است تا به بررسی و انعکاس هفت وادی عطار نیشابوری در غزلیات فارسی قاصد بپردازد. از اینرو، سعی بر آن است تا به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی این شاعر براساس معیارهای مندرج در متون عرفانی عطار از منظر هفت وادی ردیابی شود و از این راه نگاه عارفانه قاصد و سرسپردگی او را به مبانی عرفان عطار در غزلیات فارسی او نشان دهد. نتایج حاصل آمده از این تحقیق نشان می‌دهد که قاصد در بیشتر غزل‌های فارسی خویش، به طور مستقیم و آگاهانه به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته است که سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی اش به عطار مطابقت دارد و «آنچه در اشعار قاصد متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و حساس و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است، از این رو آنچه بیان می‌دارد اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به نیکی نشان می‌دهد. (قاصد، 1392: 7) از آنجا که قاصد به اسرار سیر و سلوک و رموز معرفت و هفت وادی عطار نیشابوری واقف بوده است از اینرو، در جای جای غزلیات خویش، نکات قابل ملاحظه و مهم عرفانی را به بیانی شورانگیز ارائه کرده است که باعث شده است تا گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود باشد و در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. نتایج و یافته‌های حاصل آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که قاصد هفت وادی عطار را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوامدارانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند.

1.1 طرح بیان مساله

این مقاله در پاسخ به چند مسئله نگارش یافته است:

- 1) تا چه اندازه مباحث عارفانه از منظر هفت وادی عطار با غزلیات قاصد تأثیرپذیری داشته است؟

- (2) آیا قاصد با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته ، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد؟
- (3) آیا با تأثیرپذیری قاصد از آثار و افکار عطار نیشابوری می‌توان به فضای فکری و نوع نگاه قاصد به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت؟

1.2 پیشینه پژوهش

از آنجایی که بخش قابل ملاحظه‌ای از متون ادب فارسی به یافته‌ها و آموزه‌های عرفانی اختصاص دارد، بدیهی است پیشینه تحقیق در مباحث عرفان و وادی‌های عارفانه عطار بسیار مورد توجه محققان قرار گرفته است، اما این مقاله درصدد بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در غزلیات فارسی قاصد است که تاکنون به صورت مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است و هیچ پژوهشی در این باره صورت نگرفته است.

1.3 ضرورت و اهمیت پژوهش

یکی از اساسی‌ترین مباحث در طی طریق معنوی و سلوک عرفانی «گذر از هفت وادی» است که بررسی دیدگاه عارفان راستین در زمینه مراحل سلوک عرفان، اهمیت این مقوله را نشان می‌دهد. در مقاله حاضر، گرایش عرفانی قاصد بر اساس سلوک و وادی‌های هفت‌گانه عطار نیشابوری بررسی شده است تا با این هدف که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه قاصد به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت.

1.4 روش تحقیق

این تحقیق به روش توصیفی و تحلیل محتوا انجام شده است، با این فرض که اندیشه‌های عرفانی عطار امیخته با اندیشه های عرفانی قاصد شده، صورت گرفته است.

2. معرفی قاصد

بکر بن محمد حویزی متخلص به «قاصد» در سال 1200/هـ 1785م در شهر کویه، از شهرهای کردستان عراق، پا به عرصه وجود نهاد و سپس در سال 1855 م در سن هفتاد سالگی دارفانی را وداع گفت. قاصد از شاعران و غزلسرایان معروف پارسیگویی است که در همان آغاز جوانی به کسب علوم عقلی و نقلی علاقه خاصی از خود نشان داد. گرایش قاصد به زندگی همراه با زهد، از او چهره‌ای محبوب در نظر خاص و عام ساخته است و از آنجا که مورد تکریم و عنایت مردم زمانه خویش قرار گرفته بود به فرمان روایی کویه منصوب گردید. قاصد علاوه بر زبان مادری به زبانهای عربی، فارسی و ترکی آشنایی کامل داشته است و از آثار وی دیوان غزلیات و همچنین تعدادی مثنوی و مخمس به

یادگار مانده است. (قاصد، 2008: 8-15) آنچه «قاصد را از لحاظ ادبی مورد توجه می‌سازد، شعرهای فارسی اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد و بسیاری از آن حاصل تجربه‌های عارفانه اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد.» (قاصد، 1392: 2) بارزترین خصیصه کلام قاصد، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص عطار نیشابوری داشته است. این متابعت و تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی است که از آن بهره برده است. قاصد در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه‌گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه را پیشه کرده است.

3. بحث و بررسی

3.1 بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در غزلیات فارسی قاصد

عطار از شاعران توانمند ادب فارسی است که در شناخت حق و معرفت به رموز عشق ربانی، در مرتبه بسیار بالایی از سیر و سلوک قرار دارد. در آثار فریدالدین عطار که شعرش به تازیانه سلوک معروف است، چهره شاخص این ابرمرد عرفان اسلامی در گذرگاه هفت وادی منطق الطیر او روشنتر ترسیم شده است که تأثیر بسزایی در غزلیات فارسی قاصد داشته است. قبل از پرداختن به وادی‌های هفت گانه، به تعریفی از واژه وادی و بازتاب معنایی این واژه در غزلیات قاصد اکتفا می‌نماییم:

3.2 وادی

وادی در لغت به معنی گشادگی میان تپه‌ها یا کوه‌هاست. اما وادی «در اصطلاح شیخ عطار، مراحل هفتگانه‌ای است که سالک طریقت باید طی کند و این مراحل را به بیابان‌های زینهار تشبیه کرده است که منتهی به کوه‌های بلند و بی‌فریادی می‌شود که سالک برای رسیدن به مقصود، از عبور از این بیابانهای مخوف و گردنه‌های مهلک ناگزیر است و آن را به وادیها و عقبات سلوک تعبیر کرده است... این هفت وادی عطار در ذهن و زبان دیگران به هفت شهر عشق موسومند و این که گفته می‌شود:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم

اشاره به همین هفت وادی است.» (مدرسی، 1382: 409-410) که این هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر) درجه‌ها و مقام‌های روحانی است که در عالم خارج وجود ندارد. (همان: 416) اصطلاح وادی با همان مفهوم (مراحل سلوک) که عطار در نظر داشته در اشعار قاصد نیز بازتاب داشته است:

در وادی عشق تو که ما تشنه لبان را جز چشم که بخشید به ما جرعه آبی

(قاصد، غ 218: 136)

و گاهی قاصد از اصطلاح وادی که همان مراحل طی کردن سالک برای رسیدن به معرفت حق است از واژه بیابان در همان مفهوم وادی استفاده می‌کند:

در بیابان دل همی گوید ز سوز درد عشق قاصدا جان رفت خود حاضر نشد دلداری حیف

(قاصد، غ 139: 96)

به راه کعبه جانان قدم از فرق قاصد ساز اگر خار است و گر خارا تو خوش طی کن بیابان را

(قاصد، غ 1: 25)

در واقع قاصد هفت وادی عطار را با بهره‌گیری از زبانی ساده و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان می‌کند و البته آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوادرانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند که اینک بدان پرداخته می‌شود:

3. 2. 1 طلب

نخستین مرحله سلوک عرفا طلب است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وادارد. طالب، صاحب این حالت و مطلوب هدف و غایت و مقصود سالک است. (گوهرین، 1386: 334) و طلب از منظر عطار «تشنگی روزافزون طالب است برای دیدار جانان و جستن و خواستن او بی علت و سببی. طالب را در این راه، نه از خود خبر است و نه از غیر که او سر تا پا معشوق است:» (مدرسی، 1382: 415)

طالب آن باشد که جانش هر نفس تشنه‌تر باشد ولیکن بی سبب
نه بود از خود نه از غیرش نسب

(عطار، 1374: 301)

و به باور عطار طلب توأم با رنج و مشقت است و در عین حال نخستین مرحله و پرمشقت‌ترین مرحله است.

چون فرو آئی به وادی طلب پیش از آن هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود»

(عطار، 1374: 301)

از آنجایی که وادی طلب مقرون به تعب و بلا است و سال‌ها جد و جهد لازم است، قاصد خطاب به خود می‌گوید که خود را در این راه، نه از خود خبر است و نه از غیر که او سر تا پا معشوق است:

گرچه اندر طلبت ساخته از پا تا سر قاصد سوخته عمریست به جایی نرسید

(قاصد، غ: 83: 67)

به باور قاصد تا زمانی که سالک، معشوق و محبوب ازلی را طلب نکند و زهر هجران را به کام نکشد، نمی‌تواند قدم در راه طریقت بگذارد و بایستی دشواری‌های آن را تحمل کند تا که به در نایاب برسد:

بشنو از من خویشتن کن غرق در بای طلب را قاصدا شاید به دست آید در نایاب را

(قاصد، غ: 12: 30)

قاصد معتقد است که معرفت به خداوند از راه طلب دست یافتنی است و این طلب در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد:

هر سو که بود وجه تو ای کعبه خوبان چون قبله نما در طلب روی تو باشم

(قاصد، غ: 159: 106)

و در جای دیگر بر این باره چنین ابراز بیان دارد:

دل دیوانه چو طفلان طلب وصل کند او یتیم و بچه باشد که تو خرسند کنی

(قاصد، غ: 215: 134)

3. 2. 2 عشق

عطار از شاعرانی است که عشق را تفسیر عرفانی نموده و آن را به کمال رسانده است و از حیث دیگر عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی است. به عقیده صوفیان، اساس و بنیاد جهان هستی بر عشق نهاده شده و جنب و جوشی که سراسر وجود را فراگرفته به همین مناسبت است، پس کمال واقعی را در عشق باید جستجو کرد و همچنین دومین وادی معرفت است که درباره آن عطار در منطق الطیر پس از شرح وادی طلب، چنین نقل می‌کند:

بعد از این وادی عشق آمد پدید غرق آتش شد کسی کانا رسید

کس در این وادی بجز آتش مباد و آنک آتش نیست، عیشش خوش مباد

(عطار، 1376: 143)

عشق را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است، می‌تواند درک کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست دهد که از خود بیگانه و از زمان و مکان فارغ می‌شود. (گوهرین، 1367: 118-146). شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، در مقام توصیف وادی عشق، آن را بی‌پایان می‌خواند و کسی را که در راه عشق گام می‌نهد، سرگردان می‌شمارد:

مرغ دل همچو باد گرد دو عالم بگشت هرچه نه از عشق بود از همه بیزار شد
(عطار، 1376: 143)

در واقع وی عشق را موهبتی الهی می‌داند که نصیب آن کسی می‌گردد که ترک جان گوید و دل پردرد حاصل کند:

عشق وقف است بر دل پر درد وقف در شرع ما بهایی نیست
(عطار، 1376: 207)

قاصد نیز از سختی و دشواری‌های ره عشق چنین ابراز بیان می‌نماید:

چون سرو سهی بود قدم راست ولیکن این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد
(قاصد، غ 67: 59)

در اقلیم محبت غیر غم، قاصد نشد حاصل مرا صبح وطن، شام غریبان است پنداری
(قاصد، 141: 228)

در جهان‌بینی عرفانی قاصد، عشق ازلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در غزلیات خویش، به صراحت به عشق خود نسبت به محبوب ازلی اشاره می‌کند و تنها راه رسیدن و پرواز کردن به روشنی و حقیقت می‌پندارد و بر این باور است که وادی پرمخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی‌توان پیمود و سالک تا شراب عشق درنکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد، ترک هستی و جان نتواند کرد:

ز جام عشق تو هرکس که جرعه ای نچشید دگر به چشم نبینند به خواب هشیاری 239
(قاصد، غ 239: 147)

او عشق ازلی (جانان) را در برابر لطف و عنایت شاهان که در روز اول شراب جمالش را به او نوشاند، بیداد معرفی می‌کند:

لطف شاهان بر ما ظلم نماید زیرا سایه عشق به فرق سرما ممدود است
(قاصد، غ 50: 50)

این بینش قاصد، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد. همانطور که می‌دانیم عشق حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم که می‌فرماید: و اخذ... قالوا بلی (نک: اعراف، 172)

راست گو ای دل شراب عاشقی نوشیده‌ای این چنین یکبارگی بی خورد و خواب افتاده‌ای
(قاصد، غ: 241: 148)

البته آنچه که از فضای حاکم بر اشعار قاصد برمی‌آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوادرانه است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه‌ای داشته است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(قاصد، غ: 38: 43)

نکته درخور تأمل این است که قاصد، اگر چه برای عقل ارزش فائل است، اما او به تابعیت از عطار عقل را به کلی در مسیر عشق ناکارآمد، می‌شمارد و آن را از درک حقیقت عشق عاجز می‌داند. چنانچه به نظر عطار وقتی که عشق آمد، باید میل در چشم خرد کشید. خرد چون آب و عشق چو آتش است. از این‌رو، خرد و عشق را هرگز سازش نیست:

چو عشق آمد خرد را میل درکش به داغ عشق خود را نیل درکش
خرد آب است و عشق آتش به صورت نسازد آب با آتش ضرورت
(عطار، 1382: 548)

در حقیقت عطار عقل را در برابر عشق مغلوب و بی‌اراده و سرگشته می‌بیند؛ عقلی که خود فرمانده است با ظهور عشق زبون و زیر دست می‌شود:

چون دل من بوی می عشق یافت عقل زبون گشت و خرد زیر دست
(عطار، 1376: 177)

قاصد نیز با دشنة عشق بر عقل می‌تازد و وصول به ساحل وصال را به مدد ناخدای عشق ممکن می‌داند و عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می‌شمارد و در بیت زیر؛ انکار عقل و عقل ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی قاصد است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد⁽¹⁾:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل بیاید عقل مسکین تا ابد زان ملک بگریزد

(قاصد، غ: 99: 75)

قاصد معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازه ورود ندارد چر اکه عشق او را تباہ خواهد ساخت:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تونیست

(قاصد، غ: 38: 43)

قاصد به دل به عنوان نظرگاه و جلوه‌گاه خداوند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده است و عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند:

گفتم به عقل راه خویش گیر و بیرون شو سلطان عشق به ملک دلم چو کرد جلوس

(قاصد، غ: 125: 3)

در واقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعی ارضی و لا سمائی بل یسعی قلب عبدی المومن النقی النقی» می‌باشد که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است و از طرفی هم عقل آدمی تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیا، 1987: 137-138) بنابراین از منظر قاصد، همانند عرفا⁽²⁾، در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می‌برد که ارادتی بیاورد و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد:

در جهانی که عشق گوید راز عقل باشد در آن جهان غماز

(قاصد، غ: 129: 135)

عطار در مسیر سلوک عاشقانه خویش، این معنا را برای سالکان ترسیم می‌کند که اگر جسم و جان و ماده و معنا با وی از سر جنگ درآیند، ذره‌ای از عشق عاشق به معشوق، کاسته نخواهد شد؛ چرا که نیرویی در عالم نیست که یارای مقابله با قدرت عشق را داشته باشد:

اگر هر دو جهان بر من بشورند ز شور عشق کم نکم زمانی

(عطار، 1376: 597)

البته در عشق عرفانی دو نکته وجود دارد: نکته اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی‌شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فنا فی الله است که قاصد در این باره چنین اظهار بیان دارد:

کی توان به حریم حرم وصل تو برد
هر که در وادی عشق تو چو من مهجور است
(قاصد، غ 46: 48)
این مهجور بودن و فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکته دیگر در عشق عرفانی این است که در نتیجه حجاب‌ها، همیشه حزن بر عاشق مستولی است. عشق او را وارد قبض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد. (شمیسا، 1372: 128-130)

قاصد ز بلای عشق آخر
مردم سخن اختصار آخ
(قاصد، غ 65: 58)
و در جای دیگر قاصد درباره دشواری‌های عشق الهی چنین ابراز می‌دارد:

عشق را سهل مبین ای که ندیدی غم عشق
قاصد از هجر تو لرزان بود ای مایه جان
که ز بیمش چو زمین تخت حمل می لرزد
تو مپندار که از بیم اجل می لرزد
(قاصد، غ 66: 59)
از دیدگاه عرفا عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه» (سجادی، 1370: 241)

روز اول آتشش نگفتم قاصدا
سوزدت تن، پیکر از فولاد می بایست کرد
(قاصد، غ 72: 62)
در حقیقت «تحمل عشق و وصال معشوق دشوار است. هرکسی آن را قدرت و استعداد نیست.» (شجیعی، 1373: 172) و از نظر قاصد در میان وادی‌های معرفت، عشق سهمگین ترین آن‌هاست.

چون سرو سهی بود قدم راست و لیکن
این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد
(قاصد، غ 67: 59)
عطار، پذیرش بار امانت عشق از سوی انسان را نیز تقدیری می‌داند، که تدبیر عاشق در آن دخیل نیست و از اختیار بیرون است:

در عشق ز اختیار بگذر
عاشق بودن نه اختیاری است
(عطار، 1376: 598)
البته سنایی نیز پیش از عطار به این نکته اشاره کرده است و عشق را خارج از دایره اختیار می‌داند که تقدیری ازلی است:

عشق و معشوق اختیاری نیست عشق زان سان که تو شماری نیست

(حقیقه، 1377: 328)

از نگاه عطار عشق اختیاری نیست و در مراحل کمال خود، منجر به خود فراموشی عاشق و سرانجام فنای ذات او می‌گردد و به این باور در غزلیات قاصد انعکاس یافته است. قاصد در راه این عشق که تمامی وجود او را سرشار از شور و هیجان کرده است، باکی ندارد:

قاصد از این غم اگر جان برود باکی نیست سوی دریا کی هر بی سروپایی برسد

(قاصد، غ 95: 73)

و در این راه به هر بدنمایی و فسقی که متهمش کنند اقرار کند؛ زیرا در راه عشق ننگ و نامی نمی‌شناسد:

اگر خویشی بپرسد حال زار قاصد مسکین بگو در وادی عشق نکورویان قلندر⁽³⁾ شد

(قاصد، غ 95: 73)

3.2.3 معرفت

معرفت⁽⁴⁾ یا شناخت از نظر عارفان، شناخت خداوند است. معرفت از دید متصوفه، حاصل دریافت قلبی از عالم ماورای طبیعت است که با زبان ارجاعی قابل بیان نیست. بنابراین قضایای حاصل، در سطح معنای ظاهری مهمل و بی‌معنی است و هیچ راهی برای تحقیق و اثبات صدق و کذب آن نیست، مگر آن که چشم درونی گشاده شود و از طریق تجربه شخصی به موضوع آن زبان از طریق شهود عارف شویم. (پورنامداریان، 1374، 236) از نظر عطار، «بعد از وادی عشق که در آن دریچه باطنی دل بر روی عالم غیب گشوده می‌شود، سالک به وادی معرفت می‌رسد که وادی بی کرانه و بی‌آغاز و بی‌انجامی است» (مدرسی، 1382: 441)

بعد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را، وادی بی‌پا و سر

هیچ کس نبود که نی این جایگاه مختلف گردد ز بسیاری راه

(عطار، 1382: 434)

زمانی که آفتاب معرفت بتابد به هرکسی به اندازه خود می‌تواند از آن بهره بگیرد. با این نور معرفت سر ذات بر او آشکار می‌شود. البته در این وادی باید تلاش کرد تا گمراه نشد و فقط انساذهای کامل می‌تواند این وادی را طی کنند.

صد هزاران مرد گم گردد مدام تا یکی اسرار بین گردد تمام

کاملی باید درد جای شگرف

تا کند غواصی ابن بحر ژرف

(عطار، 1382: 434)

بیت زیر از قاصد یادآور این نکته از ملاحظات عرفانی در باب معرفت است که هرکسی به اندازه خود می‌تواند از آفتاب معرفت بهره بگیرد. با این نور معرفت سر ذات بر او آشکار می‌شود:

جز دل سرگشته قاصد حقیقت دوستان

خشم و ناز نازداران بر ندارد هر دلی

(قاصد، غ 238: 146)

3. 2. 4 استغنا

استغنا اصطلاح عرفانی عبارت است از «بی‌نیازی که لازمه آن، قطع علاقه از حطام دنیا و بهره‌های دنیایی از جاه و مقام و منال است.» (هجویری، 1371، 432) شیخ عطار نیشابوری استغنا را وادی چهارم از هفت وادی سیر و سلوک (هفت شهر عشق) می‌داند؛ از منظر او، «این وادی، وادی است عاری از دعوی و معنی، که تنها قدرت و اراده ازل در آن به کار است، از این رو سالک باید از حطام دنیوی و جاه و مقام و منال قطع علاقه کند (مدرسی، 1382: 446):

بعد ازین، وادی استغنا بود

نه درو دعوی و نه معنا بود

(عطار، 1382: 442)

نیاز سالک به وصل حقیقت معرفت، موجب ترک تعلقات مادی و توجه مطلق او به هدفش می‌شود. جهان مادی و هستی عاریتی، نزد قاصد همانند دیگر عرفا و اولیای طریقت چندان اهمیتی ندارد زیرا همانطور که اشاره شد اصل و منشأ اولیا در عالم معناست و خواهان بازگشت به آن هستند. از این رو قاصد همواره بر ناپایداری و بی‌وفایی این جهان تأکید داشته و سعی کرده است در غزلیات خود و یا در آثار و گفته هایش سیمای حقیقی عالم ماده را برای انسان‌ها به تصویر بکشد. وی دنیا را محنت سرایی می‌داند که به سبب کوتاهی و اندوهناکی و بی‌اعتباری نباید بدان دل بست و مغرور و فریفته شد. این تأمل در کار جهان، اصابت رأی و ژرف نگری او را نشان می‌دهد. او به آنانی که در خواب غفلت فرو رفته‌اند و از گردش زمانه غافلند و عبرت نمی‌گیرند، می‌گوید:

عروسی کو درین محنت سرا ای دل تفکر کن

ندیم در جهان روزی که نبود مامی دیگر

(قاصد، غ 109: 81)

قاصد در غزلیاتش، ماهیت جهان هستی را اینطور بیان می‌کند که دنیا این عروس هفت کرده، دارفناپی است که به افسون و حیل همه شکوه و نعمتی که خود به انسان بخشیده از او پس می‌گیرد:

تو بدین دار فنا غره مشو ای هشیار که به افسون و حیل تخت سلیمان زد و برد
(قاصد، غ 70: 60)

و «از دیدگاه شمس آنکه به مقام استغنا می‌رسد هیچ توجهی به دنیا و مافیها ندارد، بلکه در درون خود، احساس چنان غنا و توانگری‌ای می‌کند که جهان ماده در نظر او پست و بی‌ارزش می‌نماید و انسانی که به وادی بی‌نیازی حقیقی راه یافته و نعمات متعالی و ناب الهی را بی واسطه دریافت است، جیفه بی ارزش و زودگذر دنیا نمی‌تواند باعث جالب توجه و شیفتگی او شود.» (خدادادی، 1392: 271) از این رو قاصد نیز با یادآوری اینکه اصل آدمی و روح و روان وی عالم معناست، ما را از دنیاپرستی و شیفته ظواهر آن گردانیدن بر حذر می‌داند و می‌گوید:

پنج روزی بیشتر چون گل در این فصل بهار در چمن ای سرو رقصیدن نیز زد این همه
(قاصد، غ 240: 148)

بی‌اعتنایی و تجرید قاصد به حدی است که برای او دنیا و آخرت در یک سطح مانع رسیدن او به حق می‌شوند:

قاصد اندر کوچه دنیا به میزان طلب همچو طفلان خاک سنجیدن نیز زد این همه
(قاصد، غ 240: 148)

در واقع سالک طریق حق، با رسیدن به استغنا، نوعی بی‌نیازی از ماسوی الله را در وجود خویش احساس می‌کند و در همه حال، خود را، تنها نیازمند حق تعالی می‌داند. (طغیانی و هادی، 1389: 41)

3. 2. 5 توحید

عطار نیشابوری وادی توحید را منزل تفرید (قطع تعلقات باطنی) و تجرید (قطع تعلقات ظاهری) می‌داند و معتقد است که سالک باید از وجود خویش و دو عالم پاک شود تا به کمال جانان دست یابد و جز اُحد نبیند. (اشرف زاده، 1374: 242)

معرفت را اصل توحید آمدست	ره سوی توحید، تفرید آمدست
تا تو با خویشی عدد بینی همه	چو شوی فانی احد بینی همه

(عطار، 1364: 222)

عرفا معتقدند که «هستی حقیقت واحدی است که در باطن با وحدت کامل خویش از هرگونه تفرقه و کثرتی منزله است و ظاهری دارد که منشا نمایش کثرت است. این کثرت‌ها ظاهری و خیالی هستند، نه واقعی و حقیقی». (پثربی، 1377: 15) قاصد بدین باور است که صاحب نظران و یا عارفان از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسند و خدا را درون طبیعت می‌بینند و از این طریق است که به کمال جانان دست می‌یابد و جز اُحد نمی‌بیند:

بر دیده صاحب نظران هست هویدا

عکس تو شده زینت از هار در این باغ

(قاصد، غ 137: 95)

در حقیقت قاصد، با ابراز داشتن این بیت، می‌خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همه‌ی موجودات در چرخه‌ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند. از این رو، قاصد نظریه‌ی توحید وجودی را به عنوان مرتبه‌ای عالی از توحید مطرح می‌کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می‌دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی‌شمارد و خود را از میان برمی‌دارد. در واقع قاصد معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته بجاست که گفته شود؛ قاصد دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند که این دربردارنده نکاتی است از توحید و یگانی حق که در ابیات زیر هم بدان اشاره کرده است:

مهر جهان شمع شبستان تویی تویی

پروانه وار و سوخته دامن منم منم

در باغ حسن نوگل خندان تویی تویی

در خارزار، بلبل نالان منم منم

دانای چهر و شله سخندان تویی تویی

کمرگدا و قاصد نادان منم منم

(قاصد، غ 111: 112)

3. 2. 6 حیرت

«حیرت» در لغت به معنی «سرگشتگی» و «سرگردانی» است و در اصطلاح صوفیه حیرت امری است ناگهانی که هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد شود و صوفی عارف را از تأمل و تفکر باز دارد. سالک در این حال از خود بیخبر می‌شود. (5) صوفیان متأخر به دو نوع حیرت قابل بوده‌اند: اول حیرتی که زائیده شک و تردید و دودلی است. آن، چیزی است مذموم و سرانجام به ضلالت و غفلت می‌کشد و دوم حیرتی که از فرط معرفت و تفکر دست می‌دهد که آن را حیرت ممدوح می‌گویند. چه سالک در این حالت، دلایل نفی و اثبات و وجود و عدم برایش مساوی می‌شود. این، مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده دائم اوست. (سجادی، 1370: 67) حیرت در عرفان یکی از هفت منازل سیر و سلوک است و می‌تواند سالک را به حقیقت رهنمون گرداند. چنانچه در اصطلاح عرفان، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفان، در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها، که آنها را تأمل و تفکر حاجب گردد. (اشرف زاده، 1374: 244) و عطار آن را ششمین وادی و قبل از وادی فقر و فنا دانسته است که سالک آنجا در شناخت جایگاه حق و خود گرفتار سرگشتگی و حیرت می‌گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت

کار داریم دارد و حسرت آیدت...

مرد حیران چو رسد این جایگاه

در تحیر مانده و گم کرده راه...

گگوید اصلا می ندانم چیز من وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی هم دلی پر عشق دارم هم تهی
(عطار، 1374):

(311)

چنانچه قاصد در شناخت جایگاه حق و خود گرفتار سرگشتگی و حیرت می گردد و چنین ابراز بیان می نماید:

عشق آن مه رو ندارد مبدأ و بی انتهاست مُردم و آخر نشد قاصد به پایان کار کار
(قاصد، غ: 107:80)
البته «عطار وادی حیرت را وادی سرگشتگی می داند که همه درد و حسرت است و راه گم کردگی؛ مرد حیران در این وادی چون آتشی فسرده یا یخی سوخته است که از هر بن مویش با درد و دریغ، خون می چکد.» (مدرسی، 1382: 465)

هر نفس اینجا، چو تیغی باشدت هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
از بن هر موی این کس، نه به تیغ می چکد خون، می نگارد: «ای دریغ»
آتشی باشد فسرده، مرد این یا یخی بس سوخته، از درد این»
قاصد حیرت را که امری بر قلبش، در موقع تأمل و تفکر او وارد می شود و در نهایت او را چنان در تأمل و تفکر غرق می سازد که خطاب به خود می گوید:

قاصد از وادی حیرت نبرد جان عزیز ره مقصود چو از شش جهتش مسدود است
(قاصد، غ: 50 : 50)

3. 2. 7 فنا

فنا مفهومی بنیادی و مهم در عرفان و به نوعی محور اصلی مباحث عرفانی به شمار می رود. فنا در لغت به معنی نابودی و نیست شدن است، اما در اصطلاح عرفانی یعنی «فانی شدن بنده در خدا» (دانش پژوه، 1386: 56)؛ یعنی نیست انگاری خویش (فنا) برای رسیدن به حقیقت (بقا) آن چیزی است که در کتون عرفانی از این اصطلاح دانسته می شود. چنانچه «از دیدگاه عطار فنا از سر جان برخاستن است که خود، بقا؛ و شرط بقاست؛ چه، سالک تا از خویش فنا نگردد، به بقا دست نمی یابد» (مدرسی، 1382: 475)

گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست
گم شود در نقطه فای فنا هرچه در دو جهان شد از تو راست

(عطار، 1376: 177)

شایان ذکر است که «در این مرتبه سالک به یگانگی مطلق می‌رسد و به دوئی التفاتی نمی‌کند، و بیننده و بینش همه یکی می‌شود. اینجا مرتبه‌ای است که «منی» یا «انانیت» از میان رخت برخاسته است.» (پورجوادی، 1380: 238) قاصد در مصرع اول در بیت زیر این نکته را خاطر نشان می‌کند که در مشرب عرفانی، سالک بایستی در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت از تعلقات مادی و جسمانی و نیز صفات بشری فانی گشته و با استغراق در ذات حق تعالی همانند او شده و به بقای او باقی و جاودان باشد تا روحش را برای اعتلا به عالم معنا مهیا سازد:

"دل روان شد از پی جانان و سر هم می‌رود" عاقبت قاصد همین باشد سرانجام فراق

(قاصد، غ: 147: 100)

بنابراین قاصد فنا از صفات را یکی از ابزارهای وصول به حقیقت و نائل شدن به معرفت و کمال دانسته است.

دستاوردهای پژوهش

نتایج حاصل آمده از این تحقیق بیانگر آن است :

۱) ردپای تفکرات عطار در عزلیات فارسی چشمگیر است. عطار در منظومه‌ی فکری خود به مباحث مهمی از وادی عرفان پرداخته که قاصد به شیوه مستقیم و آگاهانه تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی عطار الهام گرفته است. این تأثیر پذیری باعث شده است که منش و گرایش‌های عمیق عرفانی داشته باشد و البته با ذکر این نکته که عرفان او اگرچه مستقل و مولد نیست، عموماً عاشقانه و رندانه و معطوف به نقد و تخطئه صوفیان ناصاف و بزرگداشت عاشقان و عارفان صافی دل است.

۲) عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوسته متون و تجربه‌های دینی و عرفانی عطار و دیگر شاعران بزرگ ایرانی بوده است که سلوک و تاملات و ملاحظات عرفانی اش به عرفایی چون عطار شباهت دارد. قاصد هفت وادی عطار را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوادرانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند.

۳) قاصد در پرتو مکتب عرفانی عطار بر این باور است که در مشرب عرفانی، سالک بایستی در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت از تعلقات مادی و جسمانی و نیز صفات بشری فانی گشته و با

استغراق در ذات حق تعالی همانند او شده و به بقای او باقی و جاودان باشد تا روحش را برای اعتلا به عالم معنا مهیا سازد و همچنین قصد دارد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همه‌ی موجودات در چرخه‌ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند که عطار بدان اشاره کرده است. در هر صورت می‌توان گفت که آنچه در اشعار قاصد متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است و عرفان او تنها عرفان نظری نیست بلکه عرفان عملی هم است که حاصل تجربه‌ی های شخصی خود اوست که آنچه بیان داشته است اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به خوبی نشان می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

(1) همانطور که عطار نیشابوری بدان اشاره نموده است:

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود

(عطار، 1376: 143)

(2) البته «مولانا مخصوصاً در پنج دفتر اول مثنوی، شاعری خردستیز است که عقل را مورد جملات شدید خود قرار می‌دهد؛ البته عقل مورد نکوهش مولانا عقل جزوی سست‌پای کوتاه اندیش است که قادر به شناخت حقایق نیست.» (ضیایی، 1389: 134)

(3) درویشی که در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی‌قید است. قلندر به کسی گویند که به نظر خلق مبالغه‌ی زیاد ندارد و سعی در تخریب و عادات و رسوم کند و سرمایه‌ی حال او جز فراغ خاطر نباشد و طاعات و نوافل از وی نیاید، از این جهت مشبه به ملامتیه است. (نک: شریفی، 1388: 1136)

(4) معرفت را شش وجه است: معرفت وحدانیت، معرفت تعظیم، معرفت قدرت، معرفت ازل و معرفت اسرار. (سلمی، 1372: 431)

(5) در المع حیرت اینگونه تعریف می‌شود: «حیرت حالتی است که بر قلب عارف وارد می‌شود آنگاه که او به تأمل و حضور و تفکر می‌پردازد. این حالت عارف را از تأمل و تفکر باز می‌دارد.» (سراج، 1381: 345)

کتابنامه

- ##- قرآن مجید
- ##- اشرف زاده، رضا (1374). شرح گزیده منطق الطیر یا مقامات الطیور شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر
- ##- پورجوادی، نصرالله (1380). **اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ##- پورنامداریان، تقی (1374). دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ##- خدادادی، محمد (1392). بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، چاپ اول، یزد: دانشگاه یزد
- ##- دانش پژوه، منوچهر. (1386). **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز
- ##- سجادی، سید جعفر (1370). **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: انتشارات طهوری
- ##- سنایی، مجدود بن آدم ، (1382)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مریم حسینی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ##- شریفی، محمد (1388). فرهنگ ادبیات فارسی، چاپ سوم، تهران: معین
- ##- شمیس، سیروس (1372). نگاهی به سهراب. چ 3. تهران: مروارید
- ##- شیا، محمد شفیق (1978). فلسفه میخاطیل نعیمه. چ 3. بیروت: منشورات بحسون الثقافیه
- ##- ضیایی، انور . (1389). «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی». اندیشه‌های ادبی. ش 2 (4)
- ##- عطار نیشابوری (1374) ز منطق الطیر. به اهتمام دکتر احمد خاتمب. چاپ اول. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا
- ##- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (1364). **مصیبت نامه**، تصحیح دکتر نورانی وصال، چ سوم، تهران: انتشارات زوار
- ##- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (1376). **دیوان عطار**، تنظیم: جهانگیر منصور، چ دوم، تهران: نگاه
- ##- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (1382). **گزیده منطق الطیر عطار**، سی مرغ در آئینه سی مرغ: شرح و انتخاب از فاطمه مدرسی، ارومیه: موسسه انتشاراتی حسینی اصل.

- ##- قاصد، بکر آقای حویزی (2008)، دیوانی قاصد، ساگردننه‌وی شوکر مسته‌فا و رحیم قادر، دھوک: خانی
- ##- (1392). دیوانی قاصد، به تصحیح: دکتر فاطمه مدرسی، چاپ اول، ارومیه: نشر بو‌تا
- ##- گوهرین، سید صادق. (1386)، **منطق الطیر**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ##- گوهرین، سید صادق. (1367)، **شرح اصطلاحات تصوف**، ج7، تهراتن: نی
- ##- مدرسی، فاطمه (1382)، سی مرغ در آئینه سیم‌رخ، چاپ اول، ارومیه: انتشاراتی حسینی اصل
- ##- هجویری، علی‌بن عثمان. (1371). **کشف‌المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری.
- ##- یثربی، سید یحیی. (1377). **عرفان نظری (سیر تکامل اصول و مسائل تصوف)**، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی
- ##- شجیعی، پوران. (1373). **جهان بینی عطار**، تهران: نشر ویرایش
- ##- دانش پژوه، منوچهر. (1386). **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز
- ##- طغیانی، اسحاق و هادی، حکیمه (1389). **بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی**. پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، دوره دوم، شماره پنجم
- ##- سراج طوسی، ابونصر (1381). **اللمع فی التصوف**، تصحیح و تحشیه رینولد آلین نیکلسون، ترجمه مهدی مجتبی، اساطیر: تهران
- ##- سلمی، ابو‌عبدالرحمن (1372)، مجموعه آثار، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی