

Original Paper **Investigating the allegorical effects of the seven stages of Attar's mystical behavior with the influence of the seven stages of Mehri's behavior (Mithraism)**

Soheila Zoghi^{1*}

Abstract

Allegory is one of the most widespread ways of expressing a subject, which conveys moral, educational, social, and political ideas and messages to the reader. In the Mehri ritual, which is one of the first ancient rituals of Iran, perhaps for the first time in the seven stages of the Mehri path, allegory was used to express the purpose, which was to reach the highest level of humanity. The seven stages of Suq are presented in an allegorical form, which in a way can be said to be the etiquette of man's ascension to the highest levels of human existence. Attar is also among the poets who are famous for composing extensive allegories. Although Attar's seven mystical valleys cannot be considered to be completely derived from the religion of Mithraism, we are trying to examine the truth of mysticism with the language of allegory and mystery for the journey and discovery of truth in these two different paths. The language of allegory in Attar's mystical path and transition, influenced by Mehri's path, is a new topic that will be examined in this research. The present research, which was conducted in a descriptive-analytical manner and using a library method, aims to express the stages of human path and transition through the language of allegory to the stages of maturity and higher levels of humanity.

Key words: Parable, behavior, Haft Wadi, Mithraism, Attar

1-Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch (Nazarabad Center), Islamic Azad University, Karaj, Iran. soheyla.zoghi2395@gmail.com

Please cite this article as (APA): Zoghi, Soheila. (2024). Investigating the allegorical effects of the seven stages of Attar's mystical behavior with the influence of the seven stages of Mehri's behavior (Mithraism). *Journal of Pedagogic and Lyric in Persian Language and Literature*, 16(62), 97-119.



Creative Commons: CC BY-SA 4.0



Publisher: Islamic Azad University Bushehr Branch / No. 62/ Winter 2025

Receive Date: 16-08-2024

Accept Date: 18-11-2024

First Publish Date: 15-01-2025

مقاله پژوهشی

بررسی جلوه‌های تمثیلی مراحل هفتگانه‌ی سلوک عرفانی عطار با تأثیرپذیری از مراحل هفتگانه‌ی سلوک مهری (میتراایسم)

سهیلا ذوقی

چکیده

تمثیل یکی از گسترده‌ترین شیوه‌های بیان مطلب است که اندیشه‌ها و پیام‌های اخلاقی، تعلیمی، اجتماعی و سیاسی را به خواننده القا می‌کند. در آیین مهری که جزو اولین آیین‌های باستانی ایران است، شاید برای نخستین بار در هفت مرحله سلوک مهری از تمثیل برای بیان مقصود، که همان رسیدن به مرحله والای انسانیت بود، صحبت به میان آمد. هفت مرحله سوک به شکل تمثیلی مطرح گردیده که به نوعی می‌توان گفت این مراحل آداب تشرّف انسان به مراتب عالی وجود انسانی است. عطار هم از جمله شاعرانی است که در سرودن تمثیلات گسترده مشهور است. با اینکه نمی‌توان هفت وادی عرفانی عطار را به طور کامل برگرفته از آیین میتراایسم برشمرد، اما در صدد هستیم حقیقت عرفان را با زبان تمثیل و رمز برای سیر و سلوک و کشف حقیقت در این دو مشرب متفاوت بررسی نماییم. زبان تمثیل در سلوک و گذر عرفانی عطار با تأثیرپذیری از سلوک مهری، موضوع تازه‌ای است که در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای انجام شده است و هدف از آن بیان مراحل سلوک و گذر انسان با زبان تمثیل به مراحل پختگی و مراتب عالی انسانیت است.

واژگان کلیدی: تمثیل، سلوک، هفت وادی، میتراایسم، عطار

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج (مرکز نظریات)، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. soheyla.zoghi2395@gmail.com

لطفاً به این مقاله استناد کنید: ذوقی، سهیلا. (۱۴۰۳). بررسی جلوه‌های تمثیلی مراحل هفتگانه‌ی سلوک عرفانی عطار با تأثیرپذیری از مراحل هفتگانه‌ی سلوک مهری (میتراایسم). *تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*. ۱۶(۶۲)، ۹۷-۱۱۹.



حق مؤلف © نویسندگان.



ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر / شماره شصت و دوم / زمستان ۱۴۰۳ / از صفحه ۹۷-۱۱۹.

تاریخ انتشار بر روی اینترنت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۶

مقدمه:

آیین میترائیسم در ایران تا زمان ظهور «زرتشت» و دین زرتشتی، آیین همگانی بود و بعد از اینکه این آیین در غرب ایران رواج یافت و اروپاییان که در این ناحیه با ایران تماس داشتند، با این آیین آشنا شدند و از طریق سربازان و مردمان این نواحی، میترائیسم تأثیر بسزایی در دین مسیح و آداب و رسوم آن از خود به جای گذاشت تا آن جایی که بسیاری از مراسم مسیحیان ریشه در آیین میترائیسم داشته و باقی مانده آن است. میترائیسم در ایران و سایر ادیان جهانی تأثیر گذار بوده که از جمله آثار آن می توان به نشانه های فراوان این آیین در آثار به جا مانده از دورانهای مختلف اشاره کرد. در آیین مهری هفت مرحله سوک به شکل تمثیلی مطرح گردیده که به نوعی می توان گفت این مراحل آداب تشرّف انسان به مراتب عالی وجود انسانی است که آداب و سنن خاصی به همراه دارد و همچون تمام آیین های سُرّی هدفش تعالی روح بشری است. در باور میتراپرست روح انسان علوی است و از فلک اعلی که «آسمان هشتم» که جایگاه میتراس است، با گذشتن از هفت سپهر سیارات به زمین هبوط کرده است. فرد مؤمن وظیفه خود می داند که با به انجام رسانیدن هفت مقام، روحش را نجات داده و دوباره با میتراس وحدت یابد. راز آموز مهری باید هفت مرحله را به شکل تمثیل وار طی کرده تا به آخرین مقام که پدر است برسد. طی مقامات در گرو آزمونهای دشواری همچون عزلت و خلوت گزینی، ریاضت و روزه گرفتن، تحمل سرما، گرما، گرسنگی، تشنگی به مدت طولانی، خود را در آتش انداختن، خوابیدن در گور و... بود.

از آن جا که ردپای آیین و ادیان ایران باستان را در آثار شاعران پارسی گو در واژه و مفهومی که برای القای مضامین خود به کار می برند می توان مشاهده کرد که هر یک به نوعی در ناخودآگاه جمعی و حافظه تاریخی شاعران وجود داشته و هیچ یک تازه متولد نشده است، بلکه راه چندین هزار ساله را پیموده و از ریشه و بن سرزمین کهنسال سر برزده است،

منازل سلوک از مهم ترین مباحثی است که صوفیه و تمام آیین ها و ادیان، بیشتر، از آنها به زبان رمز سخن گفته و کوشیده اند با تعبیرات تمثیلی و نمادین، مراتب انفسی و باطنی را برای سالکان طریقت ملموس جلوه دهند. از این منازل به مقامات، مواقف، قصرها، مراتب، وادی ها، درجات، احوال و... تعبیر می شود.

از نیمه قرن پنجم هجری با ظهور بزرگانی چون عین القضات، شیخ روزبهان بقلی، شیخ اشراق، عطار نیشابوری، مولوی، تصوف به سمت مسائل مبتنی بر عشق و ذوق و استعانت از زبان نماد و تمثیل، تمایل

بیشتری یافت. منازل سلوک از مهم‌ترین مباحثی است که صوفیه و عرفا از آنها به زبان نمادین، رمز گونه و تمثیل سخن گفته‌اند.

سیر و سلوک را می‌توان رکن عرفان و وجه ممیزه آن از دیگر نظام‌های معرفتی دانست، سالک واقعی با عنایت حق و زیر نظر پیری کاردان با ریاضت و مجاهدت، مراحل و مقامات طریقت را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و تا زمانی که حق یک مقام را به خوبی ادا نکرده باشد نمی‌تواند به مقام دیگری راه یابد.

عطار عارف بزرگی است که در تمام آثار خود به زبانی ساده، شاعرانه و تمثیل وار مقامات سلوک را مطرح می‌کند. او به زهد و ورع نگاه خاصی دارد و مقامات دیگری چون فقر، صبر، توکل و رضا را در نهایت پختگی و کمال مطرح می‌کند سالک به واسطه مقامات که به اتحاد می‌انجامد به کلی از درون دگرگون می‌شود به این صورت که آن مقام حقیقت او می‌گردد. البته این مقامات و گذر از آنها هدف نهایی سالک نیست بلکه این گام‌هایی هستند که سرانجام به حضرت حق منتهی می‌شوند. در این پژوهش برآنیم بررسی جلوه‌های تمثیلی مراحل هفتگانه سلوک عرفانی عطار با تأثیرپذیری از مراحل هفتگانه‌ی سلوک مهری (میتراایسم) را به بحث و بررسی بنشینیم.

بیان مسأله

تمثیل: مثل آوردن، تشبیه کردن چیزی را به چیزی {دیگر} (دهخدا ذیل واژه تمثیل). روایت هفت وادی سلوک عطار و شباهت‌هایی که با هفت مرحله سلوک در میتراایسم دارد موضوعی است که در این پژوهش مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد.

هفت مرحله سلوک مهری که تمثیل وار در آیین میتراایسم مطرح می‌گردد، هدفش تعالی روح بشری است که در نهایت باید به عالم بالا سفر کند و با میتراس یکی شود و همین مبحث در هفت وادی عرفانی عطار نیز برای بازگرداندن روح به جایگاه اصلی و ابدی خود با تمثیل کوه قاف و سیمرغ در منطق الطیر بیان می‌شود. انطباق هفت مرحله سلوک عرفانی عطار به شکل تمثیلی با هفت مرحله سلوک مهری از اهداف این پژوهش است. به طوری که عارفان به شکل تمثیل وار، مرغان در «منطق الطیر» هستند که در جستجوی «سیمرغ» به جانب کوه قاف پرواز می‌کنند و چندان از خان‌های پرخوف می‌گذرند که از آنان جز سی مرغ باقی نمی‌ماند و در نهایت در می‌یابند سیمرغ در خود آنان است. با اینکه نمی‌توان هفت وادی عرفان عطار را کاملاً برگرفته از آیین میتراایسم برشمرد، اما

می توان حقیقت عرفان را برای سیر و سلوک و کشف حقیقت در این دو مشرب متفاوت، یکسان دانست. بنابراین درصدد تطبیق تمثیلی این مراحل هفتگانه سلوک و گذر در این گفتار هستیم.

پرسش های تحقیق:

۱. جایگاه تمثیل در هفت وادی سلوک عرفانی عطار و هفت وادی سلوک مهری (میترائیسم) چگونه تعریف می شود؟
۲. الگو برداری تمثیلی هفت وادی سلوک عطار با هفت وادی سلوک در میترائیسم چگونه قابل بررسی و انطباق است؟

روش تحقیق:

این پژوهش به روش کتابخانه ای و تحلیلی- توصیفی نوشته شده است. روش کار مطالعه بسیاری از منابع مرتبط و فیش برداری از نکات مهم و مناسب با موضوع تحقیق است و در ادامه کار مطالب استخراج شده دسته بندی گردیده و به شکل یک مقاله درآمده است.

هدف تحقیق:

عطار نیز مانند دیگر شاعران پارسی گو واژه و مفاهیمی را که برای بیان مضامین خود به کار می برد به نوعی در ناخودآگاه و حافظه تاریخی او وجود دارد و هیچکدام تازه متولد نشده است، بلکه از آبخور فرهنگ غنی و کهن ایران سرچشمه می گیرد و عطار آن را با رنگ و بوی عرفان اسلامی در می آمیزد و به شکل زیباترین و ناب ترین اندیشه و سخن، در ادبیات ایران ماندگار می سازد. بهره گیری از تمثیل مهم ترین مشخصه ی زبان عطار در بیان مفاهیم عالی انسان ساز است. شاید بتوان گفت عطار برای بیان مقاصد خود در سلوک انسان به جایگاه والا و مقام اصیل انسانیت با تأثیر پذیری از فرهنگ کهن ایرانی یعنی آیین میترائیسم، زبان تمثیل و رمز و نماد را بر می گزیند و در این راستا تلاش می کند آن را به زیباترین شکل ممکن در آثار عرفانی خود به ویژه در منطق الطیر به کار گیرد. زیرا فقط زبان رمز و تمثیل است که می تواند چنین مفاهیم پر محتوای انسان ساز را در خود جای دهد.

وادی طلب مقام اول

در میثرائیسم کسانی که طالب وارد شدن به جرگه پیروان میترا بودند، نخستین گام را با قبول سلسله ای از مراسم و تشریفات به جای می آوردند. هنگامی که این مراسم به پایان برسد پدر یا پیر مقدس آنان را کلاغ مقدس خطاب می کرد و این بدان معنا بود که مقام آن ها رسمی شد، و در مهرابه ها ملبس به پوشش کلاغ می شدند و در پاره ای تشریفات از صدا و حرکات کلاغ تقلید می کردند. تمثیل کلاغ بدان جهت بود که «مبتدی و سالک که در آغاز راه است، با دقت از بالا به غور و ژرف بینی در آنچه مشاهده می کند پرداخته و می کوشد دریافت و معرفت را به خود جذب کند و در واقع با کوشش و جهد با دریافت درست و تعلیم ویژه کسب معرفت کند» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۱۰). بنابراین کلاغ در این آیین نماد و تمثیلی از طالب کشف معرفت و سالک آماده مراحل هفت گانه مهری شدن است. نخستین وادی معرفت از دید عطار وادی طلب است. طلب به معنی جستن و در جستجوی حقیقت معرفت گشتن است. طلب توأم با رنج و مشقت است نخستین مرحله و در عین حال پر مشقت ترین مرحله است.

چون فرو آیی به وادی طلب	پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس این جا بود	طوطی گردون، مگس اینجا بود
	(عطار، ۱۳۸۹: ۳۰۱)

عطار با زبان تمثیل در این بیت به جای کلاغ آیین مهری از طوطی خوشرنگ یاد می کند که بتواند زیبایی عالم عرفان را به تصویر بکشد. در هر صورت هر دو آیین از نماد و تمثیل پرنده، برای اولین وادی بهره می برند. در تعلیم عطار، سلوک طریقت از درد آغاز می شود که انگیزه طلب چیزی جز آن نیست. در این وادی به دلیل صدها بلا و سختی، سالک نوبا که از او تمثیل وار به طوطی گردون یاد شده بود، همچون مگسی ضعیف قلمداد می شود. به نظر عطار هرکس در وادی طلب قدم بگذارد هر لحظه اشتیاقش به ادامه راه بیشتر می شود و آتش این علاقه شعله ورتر می گردد. سالک همچون پروانه ای خود را به آتش می زند، فتوحات غیبی برایش حاصل می شود و اسراری را مکشوف می بیند و در واقع به عوالم غیبی قدم می گذارد. از توضیحات عطار درباره این وادی می توان دانست که طلب، بسیار مهم و ارزشمند است و طالب را در ادامه راه گرم سیر تر و مجذوب تر می گرداند:

جد و جهد اینجاست باید	زان که اینجا قلب گردد کارها
ملک اینجا بایدت انداختن	ملک اینجا بایدت در باختن
چون نماند هیچ معلومت به دست	دل بیابد پاک کرد از هر چه هست

چون دل تو پاک گردد از صفات تاختن گیرد ز حضرت نور ذات
(همان، ۱۸۰)

وادی عشق، مقام دوم

در وجود آدم امانتی نهاده شده است که آسمان و زمین، از تحمل آن سرباز زدند. پس باید کروبیان سر عجز درمقابل او فرو بیاورند و این است که بر همه سبزپوشان فلک، فخر می فروشد و دامن کبریایی در پای می کشد که: «فرشته عشق نداند که چیست، ای ساقی.» اما آنچه که در آدم، سبب برتری برملا یک می شود، عشق نیست، بلکه «درد» است که:

عاشق، آتش در همه خرمن زند ارّه بر فرقش نهند، او تن زند
درد و خون دل بیايد عشق را قصّه ای مشکل بیايد عشق را
(همان: ۶۶)

عطار نیشابوری، ابتدای کار خلقت را که اساس آن بر عشق متکی است با همان زبان رمزی و سمبلیک و تمثیل وار، چنین بیان می کند:

ابتدای کار، سیمرغ ای عجب جلوه گر بگذشت بر چین، نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پُرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت هر که دید آن نقش، کاری درگرفت
(همان: حکایت سیمرغ)

عطار در این شعری تمثیلی تمام نقوش عالم هستی را نقشی تجسم شده از پر سیمرغ می داند. این مطلبی است که بسیاری از عرفای شاعر، چه پیش از عطار و چه بعد از آن، چه به زبان نثر و چه به زبان نظم، بیان کرده اند. عراقی در لمعات خویش، در لمعه دوم، همین ظهور را بیان می کند: «سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزاین بگشاد، گنج بر عالم پاشید:

چتر برداشت و برکشید عَلم تا به هم برزند وجود و عدم
بی قراری عشق شورانگیز شرّ و شوری فکند در عالم

در آثار عطار نیشابوری، در وجود قدسیان «عشق» هست، که اگر نبود، این همه با شور و شوق و پروانه وار، گرد عرش الهی، در طواف نبودند و ذکر و تسبیح نمی گفتند. بنابراین آنها هم «عاشق اند» نه، که کل هستی عاشق است. کدام «ذره» است که با نیروی عشق، رقص کنان و چرخ زنان، نخواهد که به سرچشمه «خورشید درخشان» برسد؟ «عشق» مغز کاینات است و محور هستی و نیروی جاذب کل موجودات به سوی آن وجود حقیقی. درست است که غایت طریقت رسیدن به حقیقت است اما همانطور که راهها مختلف است، اگر سالک به جایی نرسد که از حرکت بازماند، حقیقتی که هر سالک به آن می رسد حقیقت خود اوست. حقیقت در زبان واحد است در ارتباط با افراد و تفاوت آنان با یکدیگر، نسبی و متعدد و متفاوت است. در عرفان بر راه بودن است که اهمیت دارد. به هدف رسیدن به معنی فنا و از راه افتادن است. تمثیل مولوی درباره تشنه ای که بر دیواری بلند نشسته است تجسم زیبا و ملموسی از همین معنی است:

بر سر جو بود دیواری	بر سر دیوار تشنه دردمند
مانعش از آب آن دیوار بود	از پی آب او چو ماهی زار بود
ناگهان افکند او خشتی بر آب	بانک آب آمد به گوشش چون خطاب
...آب می زد بانگ یعنی هی ترا	فایده چه زین زدن خشتی مرا
تشنه گفت آبا مرا دو فایده ست	من ازین صنعت ندارم، هیچ دست
فایده اول سماع بانگ آب	کو بود م تشنگان را چون رباب
...فایده دیگر که هر خشتی کزین	بر کنم آیم سوی ماء معین

(مولوی، ۲، بیت ۱۱۹۲ به بعد)

این ابیات، تمثیل سالکی است که در راهی که با کوشش خود می سازد و پیش می رود، در می یابد، همان سماع بانگ آب است که از همین رفتن و حرکت حاصل می شود. رسیدن به آب اگر امکان پذیر باشد با غرق شدن یکی است. سالک راه حقیقت تا وقتی بر راه است، هستی دارد و چون رسید، نیست می شود آن وقت از کدام رسیدن و رسیدن کی سخن می توان گفت.

در آیین میترایسم مقام دوم به پوشیده یا نیمفوس (Nymphus) اطلاق می گردد. «در زبان یونانی نیمف (Nymph) به معنی نوعروس یا کرم در پیله است (مستور در حجاب و پرده) واژه عروس یک رمز و تمثیلی مذهبی است و در آن جنسیت مطرح نیست و به مفهوم زوج کاربرد دارد خواه مذکر یا مونث. سالک در این مرحله ایثار کرده و عشق خود را به خداوند معطوف داشته و او را به جای زوج

برمی‌گزینند. بیان واقع آنکه سالک رازآموز در این مقام، ترک بسیاری از علایق کرده و خود را از دنیای مادی منقطع و وقف روشنایی و نور و آتش می‌کند» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۱۳). همچنین در آیین میترا چنین مطرح می‌شود که: «مقام مستوران و پوشیدگان مقام گروهی است که چون در مدارج ابتدایی هستند حق شرکت در مراسم آیینی را ندارند و هنوز بایستی تعالیم لازم را فراگیرند تا درخور ترفیع مقام شوند. برخی معتقد هستند که این مستوران و همسران کسانی می‌باشند که به اسرار دین و رمز آن آگاه شده‌اند و به وسیله پدران مقدس به عقد میترا در آمده‌اند و این عقد و ازدواج، تمثیلی است عرفانی از خداوند و بنده مقربش در تصوف و عرفان اسلامی ایرانی، و این یکی از درجات سلوک است، یکی از درجات عالی سلوک که به اتحاد خالق و مخلوق تعبیر می‌شود.» (همان، ج ۲، ص ۵۶۴) عشق پوشیدگان در مرحله دوم آیین میترائیسم، همان عشق سالک به کشف حقیقت معرفت است. در آیین میترا وقتی در مقام دوم از تمثیل نوعروس استفاده می‌شود در واقع همان رابطه عشق بین عاشق و معشوق است که در نوعروس این اشتیاق به مراتب بیشتر است. بنابراین شاید بتوان گفت دومین وادی عطار تحت عنوان عشق به نوعی برگرفته از دومین مقام میترائی است.

وادی معرفت: مقام سوم

معرفت به معنای شناخت، از نظر عارفان اصل معرفت، شناخت خداوند است. «پیر طریقت گفت: معرفت دو است: معرفت عام و معرفت خاص. معرفت عام سمعی است، و معرفت خاص عیانی. معرفت عام از عین جود است و معرفت خاص محض موجود است. معرفت، حیات دل بود به حق، و اعراض سر از جز حق؛ و ارزش هرکس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود بی‌قیمت بود. شاه نعمت الله ولی گوید:

الف و میم معرفت گفتیم	گوهر معرفت نکو سفتیم
ساقی ما عنایتی فرمود	می و خمخانه را بما بنمود
آنکه هم ناظر است و هم منظور	نور چشم است و از نظر مستور
در همه آینه نمود جمال	آینه روشن است خوش به کمال
هستی و هر چه هست بی‌او نیست	ورتو گویی که هست نیکو نیست

بنابراین، معرفت بلندترین مرتبه از مراتب خداشناسی است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۷۳۲-۷۳۰).

وادی سوم در طی مراحل سلوک از نظر عطار وادی معرفت است، معرفت در لغت به معنی شناخت و در اصطلاح صوفیانه، ره یافته به وادی معرفت «صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و

صفات او، پس صدق در معاملت با خدای تعالی به جای آرد، پس از خوی های بد دست بدارد، پس دایم بر درگاه بود و بدل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد» (قشیری، ۱۳۵۹: ۵۴۰).

معرفت را وادی بی پا و سر	بعد از آن بنمایدت پیش نظر
مختلف گردد ز بسیاری راه...	هیچ کس نبود که در این جایگاه
عنکبوت مبتلا هم سیر پیل	کی تواند شد درین راه خلیل

(عطار، ۱۳۷۴: ۳۲۲)

عطار در وادی معرفت نیز همچون تمامی وادی ها باز هم از زبان تمثیل بهره می برد و در ابیات مربوط به وادی معرفت یادآور می شود که راه معرفت راه بس دشوار و پیچیده ای است به طوری که از سالک این وادی به زبان تمثیل، تحت عنوان عنکبوت مبتلا یاد می کند که می خواهد هم مسیر فیل شود، یعنی کار بس خطیری را در پیش بگیرد.

عنکبوت مبتلا نماد انسان گرفتار در عالم مادی و زرق و برق دنیا است که می خواهد دست به کارهای خارق عادت بزند و راهی را برگزیند که درخور بزرگان است و در مقابل این انتخاب بسیار ضعیف و وابسته است.

مولوی نیز معتقد است درست است که اصل وجودی تمام انسان ها از خاک است، ولی به این مسأله اذعان دارد که خداوند همه خاکها را قابلیت و شایستگی معرفت داد.

پاره خاک تو را چون مرد ساخت	خاک ها را جملگی شاید شناخت
-----------------------------	----------------------------

(مثنوی، ۳، بیت ۱۰۱۱)

همچنین مولوی بر این باور است که خداوند پرتویی از لطف و عنایت خود را به انسان افکند و در جهانگیر شدن او از تمثیل ماه استفاده می کند، یعنی همان طور که ماه، نور خود را بر سراسر زمین می گسترد، انسان نیز با تعلیم و تربیت الهی و کسب معرفت به ماهی تابان مبدل می گردد و سراسر زمین را پرتو افشانی می کند.

جسم خاک است و چو حق تابیش داد	در جهانگیری چو مه شد اوستاد
-------------------------------	-----------------------------

(همان، ۴، بیت ۳۴۹۱)

سومین مقام در آیین میترائیسم منصب سرباز است. علامت و نشان سرباز، جامه و لباس قهوه ای رنگ، کوله پشتی به روی شانه چپ و کلاه خود و نیزه است. سربازان میترا در دو جبهه می جنگیدند. یکی جنگ های معمولی برای حفظ کشور و توسعه آن و آنچه که مهم تر بود، سرباز تمثیل از شخصی بود که جنگ با نیروی شر و اهریمنی و پیکار با نفس افاره و هوا و تهذیب خود برای یک زندگی پاکیزه نفسانی. اصولاً بنابر استنباط و درک صحیح کومن Cumont، آیین میترا صرفاً بر اساس مسایل اخلاقی مبتنی بود. اینکه «کسی که به این مقام عالی ارتقاء یافته، روشنی و انوار معرفت و عرفان و رهایی از ظلمت مادی در او چون خورشید ساطع است. به میترا آن چنان نزدیک شده که هلیوس/سُل (sol) به آن عالی جناب نزدیک شده بودند. اتحاد یگانگی خالق و مخلوق آفریده و آفریدگار» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۸ و ۶۱۷). سرباز با ادای سوگند، باید موظف به وظایفی باشد که پاکی و پارسایی یکی از آن هاست به همین جهت در زبان یونانی سرباز با صفت (Akerios) (پاک و صدیق) ضبط شده است. بنابراین خداوند انسان را در میان موجودات از نظر داشتن نیروی تفکر و جنبه عقلی و روحی، امتیازی خاص بخشیده، و او را از جهت جامعیت و استعداد، مظهر اسماء و صفات خود قرار داده، و گنجینه اسرار معرفت و شناسایی خود را در تجلیگاه قلب او به ودیعه گذاشته است، نجم الدین رازی صاحب کتاب مرصاد العباد می فرماید:

ای نسخه ی نامه ی الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(رازی، ۱۳۵۷: ۵۵)

به همین جهت انسان اگر سعی و کوشش خود را در تقویت روان، و پیراستن نهاد خود از آرایش صفات بهیمی و تیرگی های عالم اجسام مبذول دارد و پشت پا به غرایز پست حیوانی و تمایلات نفسانی بزند، پرتو انوار الهی در آینه قلب او تابیدن گیرد و حجب ظلمانی کثرات از پیش پای او برخیزد و به حقایق غیبی و عالم ابدیت دست یابد و انسانی الهی و ملکوتی گردد.

وادی استغنا: مقام چهارم

استغناء بی نیازی که لازمه آن قطع علاقه از حطام و بهره های دنیا از جاه و مقام و منال است. حافظ گوید:

بیار باده که در بارگاه استغنا چه پاسبان و چه سلطان چه هوشیار و چه مست
از این رباط دو در، چون ضرورت است رحیل رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست
(حافظ، ۱۳۹۲: ۳۵)

در عرفان عطار، وادی استغنا وادی بی‌نیازی به مخلوقات و نیازمندی به خالق است. در این مرحله سالک چنان به خالق نیازمند و از خلق بی‌نیاز می‌گردد که از هر چه رنگ تعلق پذیرفته آزاد می‌گردد و ناگاه خود را در کوه امن و رجا مستغنی می‌یابد. عطار در باب تعریف استغنا از تمثیل هشت بهشت یاد می‌کند که این نکته یادآور «آسمان هشتم» در آیین میترائیسم است که جایگاه میتراس است. که جایگاه به انجام رسانیدن هفت مقام، و مرحله بی‌نیازی و رسیدن به جایگاه عالی خلقت است.

بعد ازین وادی استغنا بود نی درو دعوی و نی معنا بود
می جهد از بی‌نیازی صرصری می زند بر هم به یک دم کشوری
(عطار، ۱۳۷۴: ۳۲۵)

در بارگاه استغنا هر دو عالم از ماهی تا به ماه و از دیو تا مردم و از جزو تا کل گو مباد که چیزی از بارگاه حضرتش کم نگردد.

گر بریخت افلاک و انجم لخت لخت در جهان کم گیر برگی از درخت
گر ز ماهی در عدم شد تا به ماه پای موری لنگ شد در قعر چاه
گر دو عالم شد همه یکبار نیست در زمین ریگی همان انگار نیست...
گر به یک ره گشت این نه تشنه گم قطره‌ای در هشت دریا گشت گم
(منطق الطیر، ۳۶۰۰-۳۵۹۴)

اشاره عطار به اینکه در مرحله استغنا همه چیز رنگ می‌بازد و از هستی خود فارغ می‌شود به طوری که اشاره می‌کند همه چیز از ماهی تا به ماه به عدم فرو می‌رود، و تمثیل وار این باور و افسانه ایران کهن را زنده می‌کند که بنا به افسانه‌های ایرانی و در باورهای مردمی، زمین روی شاخ گاوی قرار دارد و گاو بر پشت ماهی بزرگ ایستاده است و هر گاه گاو خسته می‌شود، زمین را از شاخ به شاخ دیگر می‌افکند، و در آیین مهر، باور بر این بوده که مهر (میترا) درون آب متولد شده است، به همین دلیل در آثار این آیین، مهر را به صورت کودکی بر روی نیلوفر آبی و در حال بیرون آمدن از آب با دو

ماهی دلفین تصویر می کنند. در اوستا به شکل تمثیلی از دو ماهی مینوی یاد می شود که اورمزد آنان را مأمور حراست و نگهبانی گیاه گوگرد از آسیب اهریمن نموده است. این گیاه که هوم سپید نیز نامیده شده، گیاهی اساطیری است که در ته دریای فراخکرد می روید و بی مرگی می آورد و در بازسازی جهان یا فرشگرد به کار خواهد آمد (آموزگار، ۱۳۷۴: ۳۳). ماهی (حوت) در قرآن در داستان حضرت یونس در سوره صافات، آیات (۱۳۳-۱۴۴) و داستان موسی و یوشع در جست و جوی خضر در سوره کهف، آیات (۶۰-۶۳) آمده است.

در آیین مهری، مرحله چهارم از مراحل هفت گانه «شیر» است. مطابق نقوش به جا مانده از این آیین، روابط «شیر» و میترا بسیار صمیمانه است و با سگ و مار، همراهان او را در شکار تشکیل می دهند. «شیران» در این آیین مقامی ممتاز دارند و اشخاصی که این درجه را یافته اند، از متشرکان بلند پایه محسوب می شوند. هر سالکی که از مرحله شیری می گذشت و «شیرمرد» می شد، اجازه می یافت تا در مراسم رازآمیز آیینی شرکت جوید. بی گمان طالبان تشرف به منصب شیری ناگزیر گذراندن آزمون هایی بودند. ورزیدگی های روانی، سازواری های اخلاقی، فراست ذهنی و فهم اسرار را باید از خود بروز می دادند. «شیرمردان بازوان میترا بوده و با آتش خود با آذرخش ویژه، پیمان شکنان و دشمنان میترا را مجازات می کنند» (رضی، ۱۳۸۱: ۳۸۵). در آیین میترائیسم سر سپردگان یا همان سربازها پیش از ورود به مرحله شیر مردی باید به نوعی استغنا یا بی نیازی از غیر دست می یافتند. «سر سپرده ای که می خواست به پایه سربازی برسد، می دید که روی شمشیر تاجی پیش او می آوردند، وی آن را با دست از خود می رانده و از روی شانه اش می گذرانده و می گفته تنها تاج من مهر است زین پس هیچگاه در جشن ها شمشیر به خود نمی بست و نه هنگامی که به گونه ای، پاداشی ارتشی به او می دادند. چنین بود که اگر کسی در آینده اینگونه پیشکش به وی می کرد می گفت این از آن خدای من است» (کومون، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

همان طور که اشاره شد چهارمین مقام در آیین مهری مقام شیرمردی است. سربازی که می خواست به مرتبه شیرمردی وارد شود در ابتدا بایست دستان خود را به غسل آلوده و آن را در پرتو نور خورشید قرار دهد و شیرمرد با خورشید و آتش در ارتباط است چون آتش و خورشید نماد و تمثیل پاک کنندگی پلیدی هاست (فرضی پور، ۱۳۸۸: ۱۵۴). این آیین نیز می تواند به نوعی رهایی از تعلقات و جلوه های وسوسه انگیز زندگی که مایه ناپاکی روح شده به واسطه تطهیر ظاهری با غسل قلمداد شود. «در ایران باستان خورشید و مهر را دو وجود جداگانه تلقی می کردند ولی بعدها به تدریج مهر و خورشید لغات مترادف یکدیگر شدند. شیر که مظهر قدرت و توان و نیرو بود با اسب هر دو مظهر و

نماینده خورشید محسوب می شدند (یا حقی، ۱۳۹۸: ذیل شیر و خورشید). در هفت خان رستم در خان اول همان گونه که در شاهنامه اشاره شده، شیری آهنگ رخس می کند، نکته اینجاست که شیر در خان اول به وسیله همتای دیگر خود که او نیز مظهر خورشید است هلاک می شود. اما آیا این اسب (رخس=خورشید) سوئه آگاه و بیدار شخصیت رستم نیست؟ آیا این شیر را نمی توان یکی از «اریاب انواع» دانست که چون «گاو» باید قربانی شود تا به تداوم خویش ادامه دهد؟ و یا از همه مهم تر آیا نمی توان پیکار شیر و اسب را نمودگار یا تمثیلی از نبرد مهر و خورشید دانست؟ ولی چرا رستم خود کمر به قتل شیر نمی بندد پنداشتی است که نگارنده را وا می دارد تا بر مهری بودن رستم پافشاری کند.

این مرحله از سلوک مهری تشابهاتی با چهارمین وادی عالم عرفان یعنی مرحله استغنا دارد. در این وادی فقر و غنا جمع آمدند، به قول استاد فروزانفر: «فقر چنانکه صوفیان می گویند، متضمن استغنائی از خلق است؛ پس نتیجه آن عزت است نه خواری و ذلت، زیرا اصل خواری ها و ذلت ها حاجت و نیاز است و درویشان گرد نیاز و حاجت مادی را از دان دل سترده اند و آستین بی نیازی بر جهان و جهانیان افشاندند. در چنین حالتی، خواری متصور نمی شود و دارندۀ آن، عزیز دو جهان است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۰۰۶).

دو واژه فقر و غنا با معانی متضاد، در حقیقت هدفی واحد در وجود سالک حقیقی دارند- هم بی نیاز و هم نیازمند، جانشان نیازمند انوار الهی و دلشان بی نیاز از خداست.

حال ما این است در فقر و غنا هیچ مهمانی مباح مغرور ما
(مثنوی، د، بیت ۲۲۶۹)

فقر فخری از گراف است و مجاز نی هزاران عز پنهان است و ناز
(همان، بیت ۲۳۵۷)

در مرحله استغنا که بی نیازی به خلق و نیازمندی مطلق به وجود خالق است سالک به مرحله ای می رسد که منبع دریافت اسرار الهی می گردد و جاننش مشحون از دریافت های عالم غیب می شود، و پی می برد که هرآنچه هست اوست و به غیر او فانی است، و مانند شیرمردی جولانگاهش عالم معنویات می شود.

وادی توحید: مقام پنجم

عطار معتقد است عرش و فرش و دو عالم همه یک ذات است و جزو و کل نیز برهان هموست، و عالم کثرات و اعداد نیز هیچ نیست جز همان ذات متصف که، تمثیل پادشاهی که لباس گونه گون بر تن می کند، به گونه های مختلف در تجلی است:

فکر کن در صنعت آن پادشاه	کاین همه برهیچ می دارد نگاه
چون همه بر هیچ باشد از یکی	این همه پس هیچ باشد بی شکی
جزو کل برهان ذات پاک اوست	عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست
عرش و آبست و عالم بر هواست	بگذر از آب و هوا جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست
در نگر کاین عالم و آن عالم اوست	نیست غیر او و گر هست آن هموست
جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
مرد می باید که باشد شه شناس	گر بیند شاه را در صد لباس

(منطق الطیر، ۱۳۳-۱۲۴)

توحید برخاستن دویی و شرک است و گم شدن عاشق در معشوق و بقا یافتن بدو:

تا تویی برجاست در شرکست یافت	چون دویی برجاست توحیدت بتافت
تو درو گم کرد توحید این بود	گم شدن کم کن تو تفرید این بود

(همان، ۱-۳۷۶۰)

در منطق الطیر عطار وادی توحید منزل تفرید و تجرید است، و آن وادی و منزلی است که همه چیز به نظر سالک محو می شود و فقط جمال اوست که می ماند. زیرا که همه مخوقات چون یک هایی است که در یک ضرب شده است و حاصل آن جز یکی نمی تواند باشد.

بعد از آن وادی توحید آیدت	منزل تجرید و تفرید آیدت
روی ها چون زین بیابان برکنند	جمله را از یک گریبان برکنند
گر بسی بینی عدو گر اندکی	آن یکی باشد درین ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام	آن یک اندر یک، یکی باشد تمام

(منطق الیر، ۳۳۵)

پنجمین مقام در آیین میترائیسم مقام پارسی بوده است. این مقام، گذشته از وجوه رمز و تمثیل، کنایه‌ای است که با طبیعت و روئیدن گیاهان پیوند دارد و میان پیروان کیش میترا، نشان آزادی و آزادگی بوده است. شیر مردی که به سنین بالا می‌رسد به درجه‌ی پارسی دست می‌یابد. درجه‌های قبلی زمینی و مادی هستند ولی درجه‌ی پارسی یک درجه بیشتر روحانی است، و معنی آن وارستگی است. واژه‌ی پارسا به همین معنی می‌باشد. اما از نظر ظاهری، از این مرحله است که سالک طریق در آیین میترائیسم، کلاه لبه شکسته بر سر گذاشته و خود را با میترا یکی می‌پندارند. به این رسیدن از کثرت به وحدت در وادی توحید عطار نیز اشاره شده است. این مرحله از سلوک مهری مطابق است با وادی توحید عرفان، توحید صوفیان آن است: دیده جز یک نبیند، دل جر یک نداند، جز یک در عالم ناید. توحید صوفیان که به غایت رسد، زبان گنگ گردد؛ گر اثری گویی، زبان ناطق گردد (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۲۲۹). مولانا نیز در این باره می‌گوید:

چيست توحيد خدا آموختن
خويشتن را پيش واحد سوختن
گر همي خواهی که بفروزی چو روز
هستی همچون شب خود را بسوز
(مثنوی، ۱، ابیات ۳۰۰۹-۳۰۰۸)

در وادی توحید دریافت اسرار برای سالک اتفاق می‌افتد، اما سالک با آگاهی از رازهای هستی اجازه‌ی افشای آن را ندارد، مانند ابیات زیر که مولانا به صراحت می‌گوید دستور و رخصت بیان اسرار را به ما نداده اند:

بیش مگو راز که دلبر به خشم
جانب من کژ نگرستن گرفت
(کلیات شمس، ص ۱۸۲)

وادی حیرت، مقام ششم

حیرت در لغت به معنی سرگردانی و سرگشتگی است. اما در اصطلاح، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفان، در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها، که آن‌ها را تأمل و تفکر حاجب^۱ گردد.

^۱ . حاجب در ادبیات عرفانی حائل بین حق و عبد، و مانع از سیر و سلوک است. موانع دریافت حقایق، تعلق خاطر به عالم ماده و بلاخره هر پوششی را که مانع سیر و سلوک و وصول باشد حاجب گویند، و گاه بر خاصان درگاه اطلاق شود. مولانا گوید:

حاجبان این صوفیاند ای پسر
ساده و آزرده و افکنده سر

حیرت بدیهه ای است که به دل عارف درآید از راه تفکر، آنگه او را متحیر گرداند، در طوفان فکرت و معرفت افتد تا هیچ باز نداند. پیر طریقت گفت: الهی همه از حیرت بفسردند و من به حیرت شادم. به یک لبیک در همه ناکامی برخود بگشادم. دریغا روزگاری که نمی دانستم که لطف ترا دریابم. الهی در آتش حیرت درآویختم، چون پروانه در چراغ، نه جان رنج تپش دیده، نه دل الم داغ. الهی در سر آب دارم، در دل آتش. در باطن ناز دارم، در ظاهر خواهش. در دریایی نشستم که آن را درمان نیست. دیده من بر چیزی آمد که وصف آن را زبان نیست. عطار در این زمینه چنین می سراید:

در این حیرت فلک ها نیز دیرست	که می گردند و سرگردان دریغا
در این دشواری ره جان من شد	که راهی نیست بس آسان دریغا

(منطق الطیر، ص ۲۲۴)

عطار در باب این سرگشتگی و رنجی که از درد و حسرت بر سالک وارد می شود، بسیار گفته است. مرد حیران در این وادی، تمثیلی از آتش افسرده یا یخی سوخته است که از هر بن مویش با درد و دریغ خون می چکد. او در اینجا از مستی و هوشیاری، هستی و نیستی، نهانی و عیانی، فنا و بقا و کفر و مسلمانی خبر نیست:

بعد ازین وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم	روز شب باشد نه شب نه روز هم

(همان: ۳۳۴)

در آیین میترائیسم مقام ششم برابر با مهرپویا یا پیک خورشید است. «وارد شدگان به این مقام همواره تاجی شعاع دار و مشعل و تازیانه ای در دست داشتند خود را پیک خورشید دانسته و خود را وابسته به جا و مکت خاصی نمی دانستند و درصدد از بین بردن تاریکی ها در هر جای دنیا بودند.» (فرضی پور، ۱۳۸۸: ۱۵۴) در اوستا به ویژه یشت دهم که ویژه میتراست، میترا و خورشید روابط بسیار نزدیکی با هم داشته و در واقع متحد هم هستند و آنقدر نزدیکند که مهر، پرتو و انوار خورشید معرفی شده است. نشان پیک خورشید جامه سرخ رنگ با کمربندی زرد رنگ با شرابه های آبی بود و تازیانه و هاله

یا شعاع‌های خورشیدی برگرد سر و مشعل که در نگارینه‌های میتراپی نقش است شاید بتوان گفت تمثیل یکی شدن مهر با انوار خورشید و غرق شدن در عالم نور و سرگشتگی با ششمین وادی سلوک در عرفان یعنی مقامی حیرت مطابقت پیدا می‌کند. در چند مقام قبلی سالک مه‌ری معرفت پیدا می‌کند و با گذار از مراحل دیگر در این مقام به حیرت می‌رسد و اوج معرفت در حیرت است. این حیرت با حیرت ابتدایی که از روی جهل و نادانی بود، متفاوت است. حیرت در لغت به معنی «سرگشتگی» و «سرگردانی» است و در اصطلاح صوفیه آمده است: «حیرت، واردی است که بر قلب عارفان به گاه تأمل و حضور درمی‌آید و این وارد قلبی، آنان را از تأمل و تفکر باز می‌دارد» (زمانی، ۱۳۸۳: ۵۴۸).

که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین

(مثنوی، د، ۱، بیت ۳۱۲)

عارف در سلوک خویش هر چه در مراتب هستی و معرفت پیش تر می‌رود با بی‌کرانگی و بی‌مرزی حق روبه‌رو می‌شود، هر چه بیشتر می‌داند، ظلال و سردرگمی او افزون تر می‌شود. سالک در این مرحله در وادی حیرت است. حیرتی که به قول مولانا فکر و عقل را می‌روید:

حیرتی باید که روید فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را

(مثنوی، د، ۳، بیت ۱۱۶)

بنابراین شاید نتوان ارتباط معناداری بین این مقام با وادی حیرت در عرفان عطار یافت، جز آنکه به اشاراتی عطار این سرگشتگی‌های حیرت زدگان را ناشی از سایه‌هایی برآمده از یک خورشید واحد دانسته است.

صد هزاران سایه جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو

(منطق الطیر، ص ۳۳۸)

مولانا نیز انسان‌های رسیده به وادی حیرت را این گونه معرفی می‌کند، او می‌گوید آنکه با حضرت احدیت یگانگی و هماهنگی کامل یافته است، در واقع به عنوان سایه حق می‌باشد «هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الواحدیه أو بالحضرة الذاتیه» (حلبی، ۱۳۸۹: ۴۵۴). سایه یزدان انسان کامل است که در حق فانی شده و تمثیل سایه‌ای است که از خود وجودی ندارد و حرکت او تابع آفتاب است؛ چنان که

میان سایه و آفتاب تنها خطی موهوم فاصل است؛ بین انسان متحیر در حضرت حق نیز فاصله ای نیست و جدایی بین ولی و حق زاده او هام است.

سایه یزدان چو باشد دایه اش	وارهاند از خیال و سایه اش
سایه یزدان بود مرد خدا	مرده او زین عالم و زنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان	تارهی در دامن آخر زمان

(مثنوی، ۱، بیت ۴۲۲ به بعد)

وادی فقر و فنا: مقام هفتم

«حقیقت فقر نیازمندی است زیرا بنده همواره نیازمند است چه آنکه بندگی یعنی مملوک بودن و مملوک به مالک خود محتاج است و غنی در حقیقت حق است و فقیر خلق و صفت عبد است به حکم «انتم الفقراء والله هو الغنی الحمید» (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۳). فقر مقامی است که که درویش در عین فقر و نیازمندی، غنی و بی نیاز است. چنانچه عطار آن را سلطنت و ملک فقر می نامد و معتقد است فقر، کبریت احمر است و کیمیای اخضر و آن به کسب به دست نیاید، چنانچه گوید:

در کسوت کادالفقر از کفر زده خیمه در زیر سوادالوجه از خلق نمانده

مصطفی به نور نبوت، جمال فقر بدید و سر آن بشناخت. فقر را بر دنیا و عقبی اختیار کرد و از نعیم عقبی دل برداشت، و چشم بر آن ننگاشت تا رب العزه وی را بر آن ستود «ما زاغ البصر و ما طغی» (همان، ۶۲۶). عطار بارها با ترکیبات مختلف، به مقام فقر اشاره می کند از جمله: سر فقر، سلطنت فقر، ملک فقر و... از نظر او فقر سلطنت و ملک درویشی است که هر کس آن را درک کند در حقیقت از گدایی رها و غنی و بی نیاز می شود:

بزرگانی که سر فقر دیدند به ملک فقر درویشی خریدند

(دیوان عطار، ص ۲۵)

جان انسان از خوان فقر پرورش می یابد و با همین فقر، فخر می ورزد و در این صورت فقر همچون نوری می شود و او را به مقامی می رساند که سلیمان بندگی اش را می کند. عطار می گوید فقر مغز قناعت است و هر که را «الفقر فخری» باشد به سلطنت فقر می رسد. او بارها به این حدیث اشاره می کند:

ولی مغز قناعت، فقر آمد

تو شاهی گر به فقرت فخر آمد

(همان: ۲۸۷)

عطار در منطق الطیر، فقر را هفتمین وادی سیر و سلوک معرفی می‌کند که سخن گفتن در باب آن روا نیست، فقر وادی فراموشی، لنگی، کری و بی‌هوشی است و عاشق در معشوق گم و نیست می‌شود چنان که در پایان داستان منطق الطیر، مرغان سالک در سیم‌رخ حقیقت، محو می‌گردند و تجلی او را در خود می‌بینند و به فنای فی‌الله که همان مقام فقر است می‌رسند. عطار عشق را سبب پیدایش فقر می‌داند و سپس فقر است که به سوی کفر راهنمایی می‌کند و در اینجا منظور از آن همان ایمان حقیقی است:

عشق سوی فقر در بگشایدت

فقر سوی کفر ره بنمایدت

چون تو را این کفر و این ایمان نماند

این تن تو گم شد و این جان نماند

(منطق الطیر، ص ۶۷)

عطار معتقد است فقر ترک دو عالم و از سر هستی برخاستن، بی‌سرمایگی محض، همسایگی با خداوند، نیستی در هست خداوند و فنا شدن از خویشستن، ما و من را یکسو نهادن است و همه او شدن:

نقطه فقر آفتاب خاص اوست

در دو کونش فقر از اخلاص اوست

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگی است

با خدای خویشستن همسایگی است

(مصیبت‌نامه عطار، ۱۳۹۲، ص ۳۹۹)

عطار در دیوانش ۳۴ بار واژه‌ی فقر را به کار برده است و بیشتر به معنای برخاستن از همه وجود و فراموش کردن هر دو جهان است. فقر سرای عاشقان است و دولت عاشق آن جایی است که وجود خود را ترک گوید:

چون فقر سرای عاشقان است

عاشق شو و از وجود میندیش

در عشق، وجودت از عدم شد

دولت نبود تو را از این بیش

(دیوان عطار، ص ۳۶۴)

عطار خود را در مقام فقر ساکن می‌داند همچون قطب آسیا، و آن قدر فقر را مقدس می‌داند که لفظ حرمگاه را به کار می‌برد (دیوان عطار، بیت ۴۱۲). در دیوان عطار ترکیباتی مانند بارگاه فقر، پایگاه فقر، جهان فقر، حرمگاه فقر، میکده فقر، سرفقر، ملک فقر، سواد فقر، سلطنت فقر و ... آمده است. فنا، نیستی، محو شدن. با «فنا» به سقوط اوصاف مذموم؛ و با «بقا» به اوصاف محمود اشاره می‌کنند. فنا، بنده از اوصاف و افعال مذموم، عدم آن اوصاف و افعال است؛ همچنان که فنا، او از نفس خود و خلق، زوال احساس او به خود و به خلق است (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۸).

عطار می‌گوید:

هر دل که ز خویشتن فنا گردد	شایسته قرب پادشاه گردد
هر گل که به رنگ دل فتاد اینجا	گل در گل خویش مبتلا گردد
گم شدن در گم شدن دین منست	نیستی در هستی آیین منست

در مرحله فنا سالک به جایی می‌رسد که شخصیت و تعینات موجودات در نظر حقانی او هیچ می‌نماید. غایت فنا انتقای انیت سالک واصل است» (همان: ۶۳۰-۶۲۹).

در آیین میتراپسم نیز این مقام والاترین و عالی‌ترین مرحله تشرّف برای یک سالک میتراپی بوده و این مقام را مقام پتر یا پدر نامیده‌اند. پدران در واقع، عالی‌ترین مناصب را در آیین میتراپی داشتند. لازم به ذکر است میان فرقه باطنیه یا اسماعلیه، هفت منصب روحانی و هفت مقام برای تکمیل مدارج ارتقا، تقلیدی از همین بنیان میتراپی بود. میان صوفیه نیز هفت وادی سلوک، بر اساس هفت مرحله میتراپی بنا پیدا کرد. در این مقایسه به ویژه مقام پیر یا هفتمین مرحله سلوک که سالک به مقام پیری (=پدر) می‌رسید جالب توجه است. مقام پیر در تصوف و عرفان، باید الگوی بی‌خدشه‌یی از مقام پیر (پدر) در آیین میتراپی باشد. برای نمودن اساس بنیاد این دریافت یادآور می‌شود در آیین میتراپی، مقام پیر، یا پدر، با اسناد عقاب نیز شناخته می‌شد. به این معنی که نهایی‌ترین مقام ارتقای میتراپی، مقام عقاب بود. اینکه هر گاه به معتقدات و اصطلاحات صوفیه بنگریم و به منطق الطیر توجه کنیم در می‌یابیم که سیمرغ یا عقاب، نهایی‌ترین مدارج کمال صوفیه بوده است. جام و حلقه و عصا از نشان‌های پدران بود. عقاب یا سیمرغ تمثیلی از پیر است که در منطق الطیر راهبر مرغان و سالکان می‌شود و عصا از دیر ایام نشان فرمانروایی و توانایی روحانی و معنوی است. حلقه نشان خرد و حکمت و پیوند و وابستگی و یگانگی و مساوات سالکان است (رضی، ۱۳۸۱: ۵۷۴-۵۷۱).

نتیجه گیری

در پایان سخن بهره ای که از این بررسی برای نویسنده حاصل شد بدین شرح بیان می نماید که: هر آموزه بی که از یک فضای فکری وارد فضای دیگر شود، رنگ و بوی آن را به خود می گیرد، مضاف بر این که متفکر اقتباس کننده متناسب با غایات خود، در آن تغییرات لازم را خواهد داد. عطار نیز مانند دیگر شاعران پارسی گو واژه و مفاهیمی را که برای بیان مضامین خود به کار می برد به نوعی در ناخودآگاه و حافظه تاریخی او وجود دارد و هیچکدام تازه متولد نشده است، بلکه از آبخور فرهنگ غنی و کهن ایران سرچشمه می گیرد و عطار آن را با رنگ و بوی عرفان اسلامی می آمیزد و به شکل زیباترین و ناب ترین اندیشه و سخن، در ادبیات ایران ماندگار می سازد. همان طور که در طول این پژوهش اشاره شد در آیین مهری هفت مرحله سلوک به شکل تمثیلی مطرح گردید که به نوعی می توان گفت این مراحل آداب تشرف انسان به مراتب عالی وجود انسانی است که آداب و سنن خاصی به همراه دارد و همچون تمام آیین های سرّی هدفش تعالی روح انسان است. در باور میتراپی روح انسان علوی است و از فلک اعلی که «آسمان هشتم» که جایگاه میتراس است، با گذشتن از هفت سپهر سیارات به زمین هبوط کرده است. فرد مؤمن وظیفه خود می داند که با به انجام رسانیدن هفت مقام، روحش را نجات داده و دوباره با میتراس وحدت یابد. راز آموز مهری باید هفت مرحله را طی کرده تا به آخرین مقام که پدر است برسد. عطار با بهره گیری از هفت مرحله میتراپی و الهام از تمثیل این هفت وادی و دادن رنگ و بوی عرفانی به آن بار دیگر در هفت شهر عشق خود، انسان را راهی سفری معنوی می کند که برای رسیدن به مرحله انسان کامل باید پا به کوه قاف بگذارد و صورت واقعی خود را در تمثیل سیمرغ ببیند.

به قول عطار:

همه عالم پر از آثار جان است ولی جان از همه عالم نهان است
تو سیمرغی ولیکن در حجابی تو خورشیدی ولیکن در نقابی
(پندنامه و بی سرنامه، ص ۸۰)

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن مجید. ترجمه بر اساس المیزان. ترجمه ی سید محمد رضا صفوی. (۱۳۸۸). قم: دفتر نشر معارف.
۲. ابوالقاسمی، مریم. (۱۳۸۳). اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس. تهران: انتشارات ارشاد اسلامی.
۳. آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴). تاریخ اساطیری ایران. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۴. حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۹۲). دیوان به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: کتابفروشی زوآر.
۵. حسینی کازرونی، سید احمد. (۱۳۹۴). تمثیل و ادبیات تمثیلی. فصل نامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی. ۷. (۲۳). ۱۳-۲۴.
۶. حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۹). جلوه های عرفان و چهره های عارفان. تهران: نشر قطره.
۷. رضی، هاشم. (۱۳۸۱). آیین مهر (آیین راز آمیز میترایی در شرق و غرب از آغاز تا امروز)، جلد دوم. تهران: انتشارات بهجت.
۸. زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق. تهران: انتشارات نی.
۹. سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۹). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری.
۱۰. عراقی، فخرالدین. (۱۳۹۷). لمعات. تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. فروزافر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف (جزو نخستین از دفتر اول). تهران: انتشارات زوآر.
۱۲. فرضی پور، داریوش. (۱۳۸۸). راهی به جهان راز (نگاهی به ماندگی ها و آمیختگی های اساطیر ایران، یونان، رم، چین و بین النهرین). تهران: انتشارات هنارس.
۱۳. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۵۹). رساله ی قشیریه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. کومن، فرانتس. (۱۳۸۰). آیین پر رمز و راز میترایی. ترجمه هاشم رضی. تهران: انتشارات بهجت.
۱۵. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۸۵). فیه مافیه. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: مؤسسه ی انتشارات نگاه.
۱۶. ---، ---. (۱۳۸۱). کلیات دیوان شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ---، ---. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. به تصحیح رینوالدالین نیکلسون. تهران: انتشارات بهزاد.
۱۸. نیشابوری، شیخ فرید الدین عطار. (۱۳۶۲). دیوان، به اهتمام تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
۱۹. ---، ---. (۱۳۸۹). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
۲۰. ---، ---. (۱۳۶۹). پندنامه و بی سرنامه. تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس (عماد). تهران: انتشارات سنایی.
۲۱. یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۹۸). فرهنگ اساطیر و داستان واردها در ادبیات فارسی. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.