

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۵

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۸

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.2008.05.014.1400.1870.85](https://doi.org/10.1016/j.2018.05.014)

پیوند «ولایت»، «انوئت» و «انسان کامل» در داستان شیخ صنعان و عرفان ابن عربی

محمد رضا پاشایی^۱

سعید قاسمی پُرشکوه^۲

چکیده

منطق الطیر عطار، داستانی نمادین از زبان مرغان است که داستان شیخ صنعان در بطن این منظومه، حکایت پیری زاهد و مشتمل بر نکات عرفانی فراوان است؛ از جمله می‌تواند بیانگر عرفان عملی صوفیه باشد که عطار آن را در قالب تمثیل بیان کرده است. این پژوهش به شیوه تحلیلی - توصیفی و با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای، به سه بحث معراج، انوئت و انسان کامل در داستان شیخ صنعان و عرفان ابن عربی پرداخته است و بدین نتیجه رسیده که شیخ صنعان نماد انسان است؛ انسانی خام و ناپخته که برای کمال خود، باید از مرتبه نَفَس انسانی (= دختر ترسا) درگذرد. به همین گونه، انسان کامل نیز برای رسیدن به مرتبه انسان کامل حقیقی و ولایت خاصه، باید از مرتبه انوئت بگذرد و این گذر، خود به واسطه انسان کامل حقیقی (پیامبر^(ص)) است؛ یعنی این انسان کامل حقیقی^(ص) است که به هر ولی، پیر و انسان کاملی در طول تاریخ، کمال می‌بخشد.

کلیدواژگان:

ابن عربی، عطار نیشابوری، انسان کامل، انوئت، منطق الطیر، ولایت.

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

Pashaeireza@yahoo.com

^۲ - مدرس دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

پیشگفتار

منطق الطیر اثری است از عطار نیشابوری که از زبان مرغان سروده شده است. در این منظومه تمثیلی و نمادین، هریک از مرغ، نماد یک تیپ و طبقه اجتماعی اند که قدم در راه سلوک می‌گذارند، تا به سیمرخ کوه قاف دست یابند؛ مثلاً بلبل نماینده گروه خود است و از زبان هم‌جنسان خود سخن می‌گوید و دیگر افراد این گروه نیز مسلک مشابهی دارند، درعین‌اینکه خود به‌تنهایی وادی سلوک را طی می‌کنند. تاکنون بن‌مایه‌های این داستان از زوایای مختلف بررسی شده است، ولی بیشتر آن‌ها در دو حوزه تصوف محض و عرفان عملی و یا بررسی داستان از نظر روایت و روایت‌شناسی بوده است و باتوجه‌به سطح داستان، به روشن کردن ابعاد مختلف آن دست‌یازیده‌اند. اما باتوجه‌به دوران زندگی عطار نیشابوری (۶۱۸-۵۴۰ ق.) دورازذهن نیست که وی نیز مانند شاعران بزرگ دیگری همچون حافظ، مولانا و... به‌نوعی با اندیشه‌های ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق.) آشنا بوده باشد یا دست‌کم مشابهتی بین اندیشه‌های عطار و ابن عربی دیده‌می‌شود و چنان‌که پورنامداریان می‌گوید «عطار که در همین دوره زندگی می‌کند، در جریان همین افکار و تجربه‌هایی قرار دارد که معاصران او مثل سهروردی، نجم‌الدین کبری و ابن عربی نیز به آن مشغولند» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۸۷) یا حتی می‌توان گفت که عطار نیز تجربه‌های مشابهی همچون تجربه‌های امثال ابن عربی در آثارش، از جمله *منطق الطیر* بیان کرده است (رک همان: ۱۰۰). همچنین، از آنجاکه داستان، تمثیل‌گویی، تأویل و رمزوارگی سخنان صوفیه و عارفان مشهور است، یکی از وجوه مشترک زبانی و ادبی در آثار ابن عربی و عطار را می‌توان در همین موارد دانست. از این‌رو، در پژوهش حاضر، برآنیم با نگاهی دوباره و دیگرگونه به داستان شیخ صنعان، اندیشه‌های مندرج در آن را از منظر عرفان نظری ابن عربی بررسی کنیم و بدین ترتیب، به بررسی تطبیقی اندیشه‌های عطار در این داستان با افکار ابن عربی بپردازیم که در پایان این جستار، روشن خواهد شد که جریان اندیشه عرفانی داستان شیخ صنعان همسو با مضامین عرفان نظری ابن عربی تأویل‌پذیر است. برای این تطبیق، سه موضوع مشترک انتخاب شد که عبارتند از: «ولایت»، «انوثت» و «انسان کامل». از این سه، ولایت و انوثت در پیوند مستقیم با بحث انسان کامل است و بحث انوثت، مطابق اندیشه‌های ابن عربی با نفس و زن ارتباط دارد و پیوند میان این دو بحث نیز پیوند انسان با نفس و گذر از مرتبه نفس و رسیدن به مرتبه عقل است و به زبان عرفان ابن عربی، گذر از مرتبه انوثت و

رسیدن به مرتبه عقل کل یا حقیقت محمدیه می باشد که ولایت مطلقه از آن اوست. در ادامه به کیفیت این پیوند اشاره می شود.

پرسش پژوهش

با مقایسه و سنجش تطبیقی داستان شیخ صنعان و اندیشه های ابن عربی، این جستار در پی پاسخ به پرسش زیر است:

- کیفیت سنجش داستان شیخ صنعان با افکار عرفان نظری ابن عربی چگونه است؟

فرضیه پژوهش

باتوجه به پرسش پژوهش و متن مقاله، داستان شیخ صنعان قابلیت تأویل عرفانی و نه تصوف صرف را دارد و می توان آن را با آراء عرفان نظری انطباق داد، و علاوه بر اینکه با تعالیم صوفیه سازگار است و می توان این داستان را در حوزه سیروسلوک و عرفان عملی بررسی کرد، با عرفان ابن عربی و پیروان او نیز همخوانی دارد و به نوعی می توان عرفان عملی و نظری را همزمان در آن مشاهده کرد و تأویل پذیر با هر دو دیدگاه است.

پیشینه پژوهش

بسیاری از پژوهش ها درباره داستان شیخ صنعان، یا در حوزه تصوف و عرفان عملی است و یا از منظر روایت شناسی انجام شده است و هنوز پژوهشی مستقل درباره تطبیق اندیشه های عطار با افکار ابن عربی صورت نگرفته است و این جنبه از داستان مغفول مانده است. لذا با وجود بسیاری پژوهش های درباره داستان شیخ صنعان، تاکنون پژوهشی مستقل درباره موضوع این جستار و تطبیق اندیشه های عطار و ابن عربی صورت نگرفته است که برای رعایت اختصار می توان بسیاری از آن ها را در سایت های گوناگون پژوهشی مشاهده کرد. اما برخی که درباره عرفان در منطق الطیر کار کرده اند، عبارتند از:

۱- آتش سودا، محمدعلی. (۱۳۹۱). «تحلیل رمزشناختی داستان شیخ صنعان». شعرپژوهی. س ۴. ش ۲. صص ۱-۲۲.

۲- کمال الدینی، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۰). «معرفی منظومه عرفانی شیخ صنعان از منظر وحدت هندی». مطالعات شبه قاره. ش ۸. صص ۴۷-۶۴.

۳- تقوی، محمد. (۱۳۸۹). «از کعبه تا روم؛ بررسی تطبیقی داستان شیخ صنعان و فاوست گوتته». پژوهش های زبان و ادبیات فارسی. ش ۶. صص ۱-۲۸.

۴- اوحدی، مهرانگیز. (۱۳۷۴). «تحلیلی نمادین از داستان شیخ صنعان». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. س ۲۸. ش ۱ و ۲. صص ۲۱-۳۸. در این مقاله، نویسنده به برخی از نمادهای

موجود در داستان اشاره کرده است و مقاله ماهیت روان‌شناسی دارد و از مفاهیم عرفان ابن‌عربی نیز چیزی در آن ذکر نشده است.

برخی مقالات مانند «داستان شیخ صنعان در منطق الطیر عطار» از محمدجواد مشکور نیز فقط به منشاء داستان پرداخته‌اند (مشکور، ۱۳۴۷: ۷۲۱-۷۳۲). یا مقاله «قصه‌گوی حق (نقد و تحلیلی بر داستان پردازی عطار با محوریت داستان شیخ صنعان) نیز به شیوه داستان‌پردازی و برخی عناصر داستانی آن پرداخته است (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۳).

افزون‌بر این، کتاب‌هایی که به‌طورکامل و خاص یا بخشی از آن‌ها به داستان شیخ صنعان پرداخته‌اند نیز فراوان است که شهرت و فراوانی آن‌ها خود دلیلی مقنع برای خودداری از ذکر همه آن‌هاست؛ مثل: تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری از رضا اشرف‌زاده، دیدار با سیمرخ از تقی پورنامداریان، منظومه شیخ صنعان و دختر ترسا از محمد خواجوی، صدای بال سیمرخ از عبدالحسین زرین‌کوب، داستان‌ها و پیام‌های عطار در منطق الطیر و الهی‌نامه از حشمت‌الله ریاضی، شیخ صنعان از منطق الطیر شرح و توضیح سیدصادق گوهرین، منطق الطیر عطار به شرح و توضیح محمدرضا شفیع کدکنی و... که همگی شرحی درباره ابیات این داستان هستند.

یادآوری می‌شود که با وجود همه این مطالعات بی‌شماری که احصاء همه آن‌ها از حوصله این مقاله خارج است، در هیچ یک اشاره‌ای به تطبیق اندیشه‌های عطار و ابن‌عربی نیست و تنها در شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، اثر بدیع‌الزمان فروزانفر در چند موضع از ابن‌عربی در حد ذکر نام یاد شده است. از کتب مذکور بیش از یکی دو مورد در این مقاله مورد استناد نبوده است و این استناد نیز بیشتر در کلیات مباحث مذکور در مقاله حاضر است و این خود به دلیل همسو نبودن موضوع و مضمون مقاله حاضر و کتاب‌های مذکور است.

اشتراک موضوع در آثار ابن‌عربی و عطار

از آغاز بحث معرفت‌شناسی، عرفان یا تصوف عملی اغلب جنبه فردی داشت و بر سیر و سلوک تأکید می‌کرد و مقامات و احوال سالکان اهمیت خاصی داشت و شیوخ با دقت در احوال گذرای سالکان، آنان را به سوی مقامات و ثبات احوال هدایت می‌کردند. کتب برجستگان صوفیه، همچون اللمع، التعرف و شرح آن، رساله قشیریه و کشف‌المحجوب و... مهر تأییدی بر این سخن است، اما با ظهور ابن‌عربی، عرفان نظری پررنگ شد، تا آنجا که پایه‌گذاری این بخش، منسوب بدوست (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۳۱) و می‌توان او را «پایه‌گذار بینش عرفانی» یا «پدر عرفان نظری اسلامی» دانست که با ظهور او، «عصر زرین حکمت عرفانی» آغاز شد (کرین، ۱۳۷۷: ۴۱۵) و عرفان نظری به نظم و کمال نهایی رسید (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۸۲). در پی آن، بسیاری از شاعران ادب فارسی متأثر از اندیشه‌ها و آثارش بوده‌اند و در حوزه ادب عرفانی، بزرگانی چون عراقی، شبستری، جامی و... مستقیم یا به‌واسطه، شاگرد

مکتب او بودند و در آثار خود آرا و اندیشه‌هایش را داخل و ترویج کردند (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸). شاهد این مدعا، بسیاری از مقالات و کتاب‌ها در تطبیق اندیشه‌های بزرگان ادب فارسی با اندیشه‌های ابن عربی است.

دربارۀ شباهت اندیشه‌های عطار و ابن عربی، می‌توان به برخی از سخنان شفیع کدکنی در مقدمۀ آثار عطار اشاره کرد که در آن به موضوع مشترک معراج در آثار برخی همچون عطار و ابن عربی می‌پردازد (ر.ک؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۸). برخی نیز جهان‌بینی عطار و ابن عربی را همسان و همانند می‌دانند (ر.ک؛ سایت جامع اطلاع‌رسانی نیشابور: ۹۱۹). افزون‌براین، دربارۀ پیوند فکری این دو، فروزانفر در کتاب ارزشمند خود، چندبار نام ابن عربی را آورده‌است، اما تنها در یک مورد به مقایسه مصیبت‌نامه عطار و فصوص الحکم ابن عربی می‌پردازد و مصیبت‌نامه را اقدم بر فصوص الحکم، و مطالب آن را روشن‌تر و دلاویزتر از متن فصوص ذکر می‌کند (ر.ک؛ فروزانفر، ۱۳۵۳: ۴۰۲-۴۰۳). البته در مواضع دیگر، در بحث سلسله مشایخ عطار و نسبت او با طریقه کبرویه نیز از ابن عربی یاد کرده‌است و طریقه نجم‌الدین کبری را به طریقه مشایخ بلاد مغرب و محیی‌الدین ابن عربی نزدیک می‌داند (ر.ک؛ همان: ۲۸ به بعد).

از این سخنان، شاید بتوان شباهت و تفاوت افکار عطار و اندیشه‌های ابن عربی را استنباط کرد و یا حداقل بدین نتیجه دست یافت که آثار این دو مقایسه‌پذیر در حوزه اندیشگانی است، اما افزون‌بر آنچه در آثار مکتوب دربارۀ آثار و اندیشه‌های عطار ذکر شده، می‌توان سند دیگری در زمینه ارتباط روایت شیخ صنعان با اندیشه‌های ابن عربی ارائه داد و آن روایتی است که ابن عربی دربارۀ عشق روزبهان بقلی شیرازی به دختری مغنیه و رسوایی او، کندن رخت تصوف، توبه و بازگشت به راه حق، دوباره بر تن کردن خرقة و ملازمت دختر با روزبهان ذکر کرده‌است (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۵) که این حکایت را می‌توان در مواضع دیگر نیز مشاهده کرد (ر.ک؛ جامی، ۱۳۸۲: ۲۶۳).

این حکایت بیانگر آن است که چنین داستان‌هایی در عصر دو نامبرده مشهور بود. حال، کسی چون عطار نیشابوری بنابه ذهن و زبان استوار شعری خود، داستان را نیکو سخته و پخته است و منویات و مطویات ذهنی و درونی خود را در قالب این داستان پرداخته‌است و چنان‌که شیوه شاعران طریق تصوف است، از آن نتایج اخلاقی به دست داده‌اند، برخلاف ابن عربی و دیگران که ظاهراً به سطح داستان و ذکر روایت بسنده کرده‌اند.

به هر روی، این جستار براساس مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی، تنها در پی بیان شباهت‌های اندیشگانی در آثار عطار نیشابوری [تصوف مکتب خراسان] و ابن عربی [تصوف مکتب مغرب و اندلس] است و هیچ‌گونه اثبات یا ردی را دنبال نمی‌کند. تطبیق اندیشه‌های عطار و ابن عربی هرچند داستان شیخ صنعان محمل نکات بسیاری از عقاید و موضوعات عرفانی است (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳، الف: ۲۴۹) و در تطبیق اندیشه‌های عطار در داستان شیخ صنعان و ابن عربی در آثار او،

موضوع‌های گوناگونی را می‌توان پیگیری کرد و تطبیق داد، اما در جستار حاضر، به‌اختصار، تنها به سه موضوع «ولایت»، «انوثت» و «انسان کامل» بسنده می‌شود که این سه موضوعی به‌نوعی با هم در پیوندند.

ولایت

هجویری قاعده و اساس طریقتِ تصوف و معرفت را ولایت و اثبات آن می‌داند و جمیع مشایخ را در اثبات ولایت متفق‌القول می‌داند، جز اینکه عبارات آنان از ولایت مختلف است: (Corbin, 1969: 317). در لسان صوفیه، مرتبه ولایت بیانگر مرتبه انسان کامل است و «ولی» و «شیخ» در یک مرتبه است و آن دو «طایع» و نمونه‌ای از انسان کامل هستند (بدوی، ۱۹۷۶م: ۹۰)؛ به‌عبارت دیگر، «شیخ چون به مراحل عالی کمال برسد و در کمال، استغنائی تام پیدا کند، قطب نامیده می‌شود که در این صورت، می‌توان کلمه ولی را در باب او به‌کاربرد و آنگاه او مراد است» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳، ب: ۷۰-۷۱).

نخستین موضوع مهم در آغاز داستان شیخ صنعان، مسئله «ولایت» است که به‌نوعی عطار در پی اثبات و شناساندن مقام «شیخی» و «ولایت» است و می‌توان این حکایت را بیان حال امثال «هدهد» دانست که ولی و امام مرغان سالک دیگر است؛ یعنی مقام ولایت هدهد بر دیگر مرغان، من الله است و این خود تفاوت شیوخ ظاهر و مرائی را از شیوخ حقیقی باز می‌شناساند. عطار از چنین شخصی با عنوان «پیر عهد خویش» یاد کرده است: «شیخ صنعان پیر عهد خویش بود» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: ۶۷).

تکیه و تأکید روایت بر همین سه واژه است؛ یعنی اولاً شیخ صنعان، «پیر» بود، ثانیاً این پیر، «پیر عهد خویش» بود و نه عهد دیگر. اینکه موضوع «ولایت» مطرح شد، به سبب همین دو نکته است. در بحث‌های عرفان نظری ابن عربی، ولایت حقیقی از آن حق است: «فَإِنَّ الْوَلِيَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ هُوَ اللَّهُ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۰۵). این معنی برگرفته از قرآن است: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (الشوری/۹). همین موضوع «ولایت»، شباهت اندیشه‌های ابن عربی را بیش از پیش با این داستان نشان می‌دهد. مطابق افکار ابن عربی، نبوت پایان‌پذیر است و در خاتم پیامبر^(ص) پایان پذیرفته است: «فَإِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنَّبُوَّةَ - أَعْنَى نَبُوَّةَ التَّشْرِيعِ، وَرِسَالَتَهُ - تَنْقَطِعَانُ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲)، «وَفِي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ انْقَطَعَتْ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ» (همان: ۱۳۴-۱۳۵)، چون نبوت و رسالت از صفات کونی و زمانی است و با اتمام زمان آن منقطع می‌شود، اما ولایت، صفتی الهی، ازلی و ابدی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۸) و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود: «وَالْوَلَايَةُ لَا تَنْقَطِعُ أَبَدًا» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۲ و قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۸). لذا ولایت در میان اولیای پس از خاتم^(ص) همچنان باقی است و باب ولایت به سبب اسم «ولی» خداوند، همواره باز است (ابن عربی، بی تا: ۱۰۱). همچنین، همه اولیا ولایت خود را از مقام ولایت خاصه نبوی^(ص) دریافت می‌کنند. بنابراین، از سویی، ولایت هر ولی در هر عهدی، از مقام ولایت نبوی^(ص) است و ثانیاً هر ولی،

خاص عهد خود است (= شیخ صنعان پیر عهد خویش بود)، اما ولایت نبوی^(ص) ولایت همه اعصار و ادوار است. درحقیقت، ولایت اولیا در هر عصری، مختص همان عصر است و بس، و در اعصار دیگر، اولیای دیگر با ولایت خاص خود حضوردارند و این ولایت خود را از ولایت نبی^(ص) به ارث می‌برند که ولایت همه اعصار است و ولایت همگان از اولیاءالله، حتی انبیاء، مکتسب از ولایت یا باطن نبوت نبوی^(ص) است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۸).

با این توضیح، ولایت شیخ صنعان نیز جز از مقام ولایت حقیقت محمدی^(ص) ممکن نیست و وساطت پیامبر^(ص) برای آزادسازی او از بند نفس، به نوعی تفویض مقام ولایت بدوست؛ یعنی شیخ صنعان هرچند تمام مقامات را طی کرده، صاحب کرامات شده، به مقام ولایت رسیده است، اما تفویض ولایت جز از مقام نبوی^(ص) نیست و به عبارتی، هنگامی انسان به مقام کمال می‌رسد که به مقام ولایت نبوی^(ص) پی‌برد و گذر از نفس انسانی و مرتبه نفس کلیه، رسیدن به مقام ولایت است که هم از طریق نص قرآن قابل اثبات است و هم از طریق آموزه‌های عرفانی؛ چنان‌که شناخت نفس منجر به شناخت خدای «ولی» می‌شود: «اللَّهُ وَلى الذِّینَ آمَنُوا...» (البقره/۲۵۷). از سویی، مطابق آموزه‌های عرفانی، حق و حق مخلوق به عین هم هستند؛ لذا ولایت حق مخلوق به (مقام نبوت و ولایت مطلقه نبوی) از ولایت الهی نشأت می‌گیرد، بلکه عین ولایت حق است. پس تفویض ولایت هر ولی، از حق و به واسطه مقام ولایت خاتم الانبیاء است. بنابراین، «انسان کامل» از سوی حق تعالی به ولایت می‌رسد و خداوند ولی اعمال اوست.

در حکایت شیخ صنعان که «داستان ابتلای الهی در راه سلوک است» (مشاوری و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۵۵)، شیخ به عنوان «پیری معرفی شده که «ولی» چهارصد مرید است، اما هنوز به مرحله کمال نرسیده است و برای دستیابی به کمال، باید به سیر و سلوک (آفاقی یا انفسی) پردازد. چنین شیخی برای رسیدن به مقام ولایت حقیقی خود، باید گام در میدان جهاد اکبر نهد و در مبارزه با حجاب اعظم (نفس) پیروز شود و پس از کشتن نفس و فنای آن که «قیام عبد است به حق» (الکاشانی، ۱۴۱۳ق: ۷۹)، به تفویض مقام ولایت از ناحیه حقیقت محمدی نایل شود؛ یعنی باید شایسته مقام وراثت ولایت محمدیه گردد که لازمه آن، تخلق به اخلاق الهی است که خود نتیجه ولایت است: «وَ نَتِیجَةُ الْوَلَايَةِ أَنْ يَتَخَلَّقَ بِأَخْلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى» (الجیلانی، ۱۹۹۳م: ۷۸). شیخ صنعان نیز برای تخلق به اخلاق الهی و اثبات ولایت خود باید این مقام را از ولایت محمدی که خود از ولایت مطلقه الهی است، کسب کند؛ یعنی مقام انسان کامل حقیقی (= مرتبه ولایت محمدیه) برتر از مقام اولیاست و هر ولی در هر عهدی برای رسیدن به کمال خود، باید به مقام ولایت از انسان کامل حقیقی واصل شود و بدون تفویض ولایت از این مرتبه، ولایت او درست نیاید و نیز انسان جز از منشور کمال محمدیه به درجه کمال نمی‌رسد.

پس، داستان شیخ صنعان، روایت ولی و پیری است که وارث ولایت عامه محمدی^(ص) است که آن را از حقیقت محمدی^(ص) کسب می‌کند؛ چنان‌که در پایان داستان که حجاب و غبار میان شیخ صنعان و

خداوند برداشته می‌شود، از واژگان «برداشتیم/ برداشتیم (نسخه)» و «نگذاشتیم/ نگذاشتیم (نسخه)» استفاده شده که خود بیانگر این مفهوم است که ولایت محمدی از ولایت خداوندی است:

«در میان شیخ و حق از دیرگاه، بود گردی و غباری بس سیاه

آن غبار از راه او برداشتیم/ برداشتیم در میان ظلمتش نگذاشتیم/ نگذاشتیم»

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۸۴).

مصرع «در میان ظلمتش نگذاشتیم/ نگذاشتیم»، خود بیانگر سلوک شیخ صنعان از «ظلمت» به «نور» و راهیابی شیخ به نور به واسطه ولایت محمدی است (البقره/ ۲۵۷). فعل بیت، چه مفرد (برداشتیم/ نگذاشتیم) و چه جمع در برخی نسخ (برداشتیم/ نگذاشتیم) باشد، در کلیت مفهوم مستنبط فرقی نمی‌کند و ولایت چه از ناحیه حقیقت محمدیه باشد و چه از ناحیه جمع (حقیقت محمدیه و ذات اقدس الهی)، یکی است و این ولایت الهی است که از منشور حقیقت محمدیه به سایر ورثه او افزوده و تفویض می‌شود (= مقام دلگشایش جمع جمع است). البته این عشق شیخ صنعان به دختر ترساست که بن‌مایه سلوک و باعث وصول شیخ به مقام ولایت خاصه شده است و این در اندیشه ابن عربی، جزء لاینفک، بلکه متلازم ولایت است: «إِنَّ الْمَعْرِفَةَ وَالْحُبَّ أَمْرَانِ مُتَلَاذِمَانِ فِي الْوَلَايَةِ» (ابن عربی، بی تا: ۵۱). بنابراین، عشق دختر ترسا در داستان شیخ صنعان، لازمه رسیدن شیخ به مرتبه ولایت است که سرانجام، مایه معرفت حقیقی و شناخت حقیقت می‌شود.

انوت

یکی از شخصیت‌های به‌نوعی ضدقهرمان داستان شیخ صنعان، «دختر ترسا» است و همانند بسیاری از عناصر دیگر داستان تأویل‌پذیر است؛ چنان‌که «شیخ صنعان، دختر ترسا، دیر مغان، کعبه و روم، هم به معانی حقیقی دلالت دارد و هم می‌تواند مفهوم سبمولیک و رمزی داشته باشند» (مالکی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). درباره این شخصیت نیز تعابیر مختلفی به‌کاررفته است و برخی آن را به «نفس اماره» تأویل کرده‌اند؛ چراکه تمام کنش‌های دختر ترسا، کارکردهای «نفس اماره در انسان» را دارد (زرقانی، ۱۳۸۵: ۷۵). بعضی دیگر نیز از آن به «بُت درون» تعبیر کرده‌اند و در واقع، «دختر ترسا آشکارکننده بُتی است که در درون شیخ صنعان قرار دارد و باید شکسته شود» (مشاوری و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۵۴)؛ همان گونه که در خوابگزاری‌ها نیز دیدن «بُت» به «هوای نفس» تعبیر شده است (تهرانی، ۱۳۸۹: ۷۵). این معنی اخیر برگرفته از شواهدی در خود داستان است؛ از جمله: «سجده می‌کردی بُتی را بر دوام» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۶۸)، «چون شد آن بُت روی از اهل عیان...» و «آخر الأمر آن صنم چون راه یافت...» (همان: ۸۸). در ادبیات فارسی، «زن» همواره نماد «نفس» و «مرد» نماد «عقل» است؛ مثلاً مولانا بارها از این تمثیل بهره‌جسته است: «عقل را شو دان و زن این نفس و طمع...» (مولوی، ۱۳۸۱، ۱۵: ۱۳۰) و «...حقیقت

نفس اماره است زن در بُنیتِ انسان» (همان: ۶۹۶). یا دربارهٔ پیوند «ترسا» و «نفس» می‌گوید: «جهود و مشرک و ترسا نتیجهٔ نفس است» (همان: ۳۷۹). شیخ محمود شبستری نیز «ترسابچه» را به «بُت» اضافه کرده‌است و می‌گوید:

«بُتِ ترسابچه نوری است باهر که از روی بُتان دارد مظاهر»

(شبستری، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

در داستان شیخ صنعان نیز «دختر ترسا» با اوصافی آمده که فارغ از تشبیه‌ها و استعاره‌های به‌کاررفته، نمی‌توان چنین وصف‌هایی را برای یک بشر عادی پذیرفت؛ از جمله او را چنین معرفی می‌کند:

«بر سپهرِ حُسن در بُرجِ جمال افتاب‌ی بود اما بی‌زوال»

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۶۸).

دو پرسش اینجا مطرح می‌شود: ۱- اگر بپذیریم «دختر ترسا» در تشبیه و استعاره به «آفتاب» مانند شده، چرا این «آفتاب»، «بی‌زوال» معرفی شده‌است، درحالی‌که «زوال آفتاب» در گذشته و حال معروف است؟ ۲- اگر این پرسش قانع‌کننده نیست، می‌توان پرسش دیگری مطرح کرد: اگر دختر ترسا «آفتاب بی‌زوال» است، چرا در پایان داستان، پس از اسلام‌آوردن، جان به جان‌آفرین می‌سپارد و آفتابش زیر میغِ نهران می‌گردد؟!

«این بگفت آن ماه و دست از جان بشست نیم‌جانی داشت بر جانان فشانند

گشت پنهان آفتابش زیر میغ جان شیرین زو جداشد، ای دریغ»

(همان: ۶۸).

این تعبیر «آفتاب» برای «ترسا» در دیگر متون عرفانی نیز آمده‌است؛ مثلاً پیش‌تر در گلشن راز نیز بُتِ ترسابچه به «نور باهر» تعبیر شده که مظاهر آن، بُتان بیرونی است؛ به عبارتی بُتان بیرونی، تجلی و ظهور بُتِ ترسابچهٔ درونی است؛ یعنی این دو هم‌جنس‌اند. حال، بُتان بیرونی می‌تواند از جنس آدمیزاد باشد، یا جز آن، که همگی مربوط به نفس انسان است. خودِ عطار در دیوانش، این معنی را تأیید و «ترسابچه» را «شمع جهان» معرفی می‌کند:

«جهانی جان چو پروانه از آن است که آن ترسابچه شمع جهان است»

(همان، ۱۳۶۲: ۵۶).

با این تناقض آشکار در داستان، می‌توان گفت «دختر ترسا» نماد و رمز است. اما با توجه به داستان و قراین ظاهری، می‌توان دختر ترسا را نماد دو نفس در نظر گرفت: «نفس» شیخ صنعان و نماد «انوثت» در

عرفان ابن عربی؛ چراکه در اندیشه صوفیه، انوٹ تجسّدی برای نَفْس، و نَفْس مصداق انوٹ است: «...الأُنْثَى فِي التَّصَوُّرَاتِ الصُّوفِيَّةِ تَجَسُّدًا لِلنَّفْسِ» (جوّده نصر، ۱۹۷۸م: ۱۵۲). از نظر ابن عربی نیز «انوٹ» که در اندیشه اسلامی و مذهبی، از آن به «لوح محفوظ» و «نَفْس کلیه» تعبیر می‌شود (همان: ۱۴۰)، از اولین موجود یعنی «عقل اول» یا «حقیقت محمدیه» صادر می‌شود و در تمام کائنات، ساری- است و این انوٹ متأخر از عقل اول است. در واقع، حوای نَفْس کلیه، «درجه ثانی در وجود متعین است» (Corbin, 1969: 168) و از آدم عقل اول پدید آمده است (ر.ک؛ خوارزمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰) و فیض حقیقت محمدیه (عقل اول)، به وساطت نَفْس کلیه صورت می‌گیرد.

بنابراین، انسانی که به «نَفْس» خود می‌گراید، در حقیقت، به خود و صورت خویش رجوع می‌کند و خود را محور و مدار قرار می‌دهد و به گرد «نَفْس» خود به‌عنوان «جزء» می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۸۵). در واقع، زن، صورت مرد و جزئی از اوست که جدا مانده است و شوق انسان کامل به زن، از باب شوق کُلّ به جزء خود است (همان: ۱۱۵۸). با این توضیح و تفسیر، به دو نتیجه می‌توان دست یافت: الف) بنابه تعالیم صوفیانه و زاهدانه، مرد همواره به زن نَفْس خود توجه و گرایش دارد و تا این گرایش به زن درون از وجود او محو نشود، مرد به کمال نمی‌رسد.

ب) در تعالیم عرفان نظری، «حقیقت محمدیه» به‌عنوان «انسان کامل» و «حقیقت ذکورت»، بر نَفْس فائق است و به‌عنوان عقل کلی است که نَفْس کلیه، جزء آن به شمار می‌آید و همچنان که گرایش عقل کُلّ به نَفْس کلیه، موجب ظهور مظاهر کائنات می‌شود، می‌توان گفت که گرایش مرد به زن درون خود، موجب پیدایش انواع تظاهرات خیالات و پندارهای درونی می‌شود و کمال مردانگی، انقطاع از نَفْس و تظاهراتی است که نَفْس منشاء آن است.

در داستان شیخ صنعان نیز همین حکم صادق است. شیخ صنعان اگرچه به مرتبه کمال خود دست- یافته بود، اما هنوز به نَفْس جزئی خویش گرایش داشت و شوق او به دختر ترسا را می‌توان به همین گرایش و حنین او به زن درون خود (و بنابر آموزه‌های ابن عربی، گرایش انسان کامل به مرتبه نَفْس کلیه خویش) تعبیر و تأویل کرد و تا از این عقبه نَفْس جزئی نمی‌گذشت، نمی‌توانست به حقیقت خویش دست یابد و گذر از این عقبه، جز به مدد عقل نیست؛ چنان‌که سالک برای وصول به مرتبه عقل کُلّ (انسان کامل)، باید از مرتبه نَفْس کلیه بگذرد؛ چراکه نَفْس کلیه، منشور تظاهرات کائنات است و مرتبه انوٹ یا نَفْس کلیه همچون مادر دنیا است:

«وَمَا ذَاكَ إِلَّا عَن وُجُودٍ تَحَقَّقَتْ بِهِيَ الْمَرَاةُ الدُّنْيَا وَ مَرْتَبَةُ عَلِيَا»

(ابن عربی، ۲۰۱۱م: ۱۵۵)

یعنی: «آن (انوٹ) وجودی است که بدان، مرأه دنیا و مرتبه والای (آن) پدید آمده است».

در این صورت است که سالک از همه کائنات گذشته، پاکبخته جان و جهان می‌شود. از سویی، این موضوع در باب ولایت (مدخل پیشین) نیز صادق است و باتوجه به اینکه در زبان تصوف قرون اولیه، «شیخ» و «ولی» به یک معنا به کار می‌رفت، شیخ صنعان که در مرتبه «پیر عهد خویش» و ولایت است، مَهر تأیید ولایت خود را باید از مقام ولایت محمدیه کسب کند؛ لذا در رسیدن به این مقام، گذر از مرتبه نَفَسِ کَلِیَه (= دختر ترسا) ضروری است و با عبور از این مرتبه، درحقیقت، از همه کائنات در گذشته است و بدین طریق، از مقام شیخوخت (پیری عهد خویش) به مقام ولایت حقیقی (= ولایت عامه) دست می‌یابد که از مقام ولایت محمدی به ارث برده است و وی که در آغاز داستان، فقط ولایت چهارصد مرید را برعهده داشت (= با مریدی چارصد صاحب‌کمال (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۶۷))، در پایان داستان، با ترکیب «شیخ عالم» جلوه می‌کند: «الوداع ای شیخ عالم، الوداع» (همان: ۸۸).

از زاویه‌ای دیگر، می‌توان مقام ولایت را با مرتبه قطب و قلب نیز پیوند داد؛ یعنی هنگامی انسان به مرتبه قطبیت صغری و قلب عالم می‌رسد که از مرتبه نَفَسِ خود و به تبع آن، از نَفَسِ کَلِیَه بگذرد و به مرتبه قطبیت کبری دست یابد و وصول به مرتبه قطبیت صغری، جز از مجرای قطبیت کبری انسان کامل حقیقی ممکن نیست، همچنان که شیخ صنعان نیز با گذر از نَفَس، از قطبیت صغری به قطبیت کبری رسید.

انسان کامل

پیش از این درباره «انسان کامل» به حد کافی ذکر شد. آنچه اینجا مورد نظر است، دو نوع «انسان کامل» است که در این حکایت مشاهده می‌شود؛ یکی «انسان کامل حقیقی» و دیگری، نمونه این جهانی «انسان کامل». درباره نوع نخست انسان کامل، نمود آن در داستان به صورت «مصطفی (ص)» است که تقریباً در پایان حکایت در جهان کشف بر مرید خاصه رُخ می‌نماید:

«مصطفی را دید می‌آمد چو ماه در برافکنده دو گیسوی سیاه

سایه حلق آفتاب روی او صد جهان جان وقف یک سر موی او»

(همان: ۸۳)

این مکاشفه، حقیقی بود و صوفیه اعتقاد دارند که حضرت نبوی (ص) به عنوان «انسان کامل»، صورت الهی است و هر کس او را دید، بی‌تردید خداوند متعال را دیده است (نیلکسون، ۱۳۸۸ق: ۱۳۴ و ۱۳۵). در ادامه همین سخنان است که مرید خاصه، آن حضرت را در عالم مکاشفه، «رهنمای خَلق» می‌خواند. این خود به قدرت تصرف انسان کامل یا قطب‌الأقطاب در نظر صوفیه اشاره دارد: «رهنمای خَلقی از بهر خدای...» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۸۴). این نمود درباره دختر ترسا نیز به صورت «آفتاب» جلوه کرده است:

«دید از آن پس دختر ترسا به خواب کاوفتادی در کنارش افتاب
سایه حلق افتاب روی او از پی شیخت روان شو این زمان»

(همان: ۸۶۸۵)

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا دربارهٔ دختر ترسا نیز «آفتاب» به «مصطفی (ص)» اشاره دارد یا به «عیسی (ع)»؟ برخی آن را به «عیسی (ع)» تعبیر کرده‌اند (بزرگ بیگدلی و ابریشم‌پور، ۱۳۹۰: ۲۸). با وجود این، اگر این سخن کنایه از «عیسی (ع)» یا «مصطفی (ص)» گرفته شود، هیچ مغایرتی با هم ندارند، چون در عرفان ابن عربی، ولایت عیسوی و دیگر انبیاء از مشکاهٔ خاتم‌الولایه مأخوذ است و عیسی نیز انسان کاملی است که کمال خود را از انسان کامل حقیقی کسب کرده‌است و دیدن نور عیسی یا نور مصطفی (ص) تفاوتی ندارد و هر دو نشان از یک شمع وجود دارند؛ چنان‌که نیکلسون در تطابق صورت انسان با صورت حق، به سخن پیامبر (ص) و سخن عیسی (ع) اشاره می‌کند: «برای همین محمد (ص) یا مطابق اعتقاد صوفیان- می‌فرماید: هر که مرا دید، به تحقیق خدا را دیده‌است؛ همچنان‌که مسیح (ع) می‌فرماید: هر که مرا دید، به تحقیق پدر را دیده‌است» (نیکلسون، ۱۳۸۸ق: ۱۶۲).

دربارهٔ نمونهٔ این جهانی انسان کامل نیز نمود آن در خود شیخ صنعان متجلی است. شیخ صنعان با وجود داشتن کمالات متعدد در آغاز حکایت، «نماد انسان ناپخته و راه‌ناسپرده‌ای است که باید برای رسیدن به کمال، به سلوک پردازد». از این روست که عطار در میانهٔ داستان، همهٔ انسان‌ها را همچون شیخ صنعان نیازمند سلوک راه کمال می‌داند:

«تو چنان ظن می‌بری ای هیچ کس کاین خطر ان پیر را افتاد و بس؟
در درون هر کسی هست این خطر سر برون ارد چو اید در سفر
تو ز خوکی خویش اگر اگه نیی سخت معذوری که مرد ره نیی
گر قدم در ره نهی چون مرد کار هم بُت و هم خوکی بینی صد هزار»

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۷۹-۸۰)

ابن عربی نیز بر این عقیده است و می‌گوید: «بدان که همهٔ مردم از زمان خلقت ایشان و نیز مکلف شدن و خروج ایشان از عدم به وجود، همواره مسافر و سالک هستند» (ابن عربی، ۱۳۶۷ق: ۳). این یعنی قدرت کمال‌گرایی در نهاد هر انسانی هست و این از مناقشات صوفیه است که آیا هر انسانی می‌تواند به مرتبهٔ «انسان کامل» واصل شود، یا خیر، که در عرفان ابن عربی، پاسخ این پرسش مثبت است یعنی استعداد قبول کمال در نهاد نوع انسان نهفته‌است؛ چون انسان بما هو انسان، قابل صورت الهیه است و با وجود اعطای صورت الهی از سوی حق تعالی بدو، قبول چنین کمال، ملازم او

خواهدبود و برای وصول به مرتبه کمال انسانی، انسان باید قدم به راه شریعت آورد و سفری را آغاز کند، تا سرانجام، به حقیقت دست یابد.

بر طبق نظر عطار نیشابوری نیز استعداد کمال در همه انسان‌ها هست؛ چنان‌که در «اشاره به حقیقت انسان کامل»، نوع انسان را مخاطب قرار داده است و بدو پیشنهاد می‌کند خود را در آینه مشاهده کند که در آن صورت، صورتی همچون قمر را خواهددید که می‌توان آن را به دو گونه تفسیر کرد: یکی اینکه انسان همچون ماه است که از خورشید ذات الهی، استفاضه نور و به خلق افاضه می‌کند و این با افکار ابن عربی سازگار است؛ چنان‌که در کتاب *الإنسان الكامل* ابن عربی عنوان «مَثَلُ الْخَلِيفَةِ مَعَ الْحَقِّ مَثَلُ الْبَدْرِ مَعَ الشَّمْسِ» با توضیحات آن آمده که خود بیانگر این مضمون است (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۲۴). دوم آنکه می‌توان آن را با حدیث رؤیت حق تعالی در قیامت تفسیر کرد: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۱: ۲۵۱)؛ یعنی انسان با نگاه در آینه، صورت خود را که همچون صورت قمر حق تعالی است، خواهددید و در این حال، با حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۳۶۵) در پیوند می‌تواند بود که در اندیشه‌های ابن عربی بسیار مورد استناد است، تا خلق انسان را بر صورت الهی اثبات کند:

«اینه بردار و بر خود کن نظر تا ببینی صورتی همچون قمر
صورت و معنی و سر ظاهری بر تمام افرینش ناظری
مقصد و مقصود رحمانی، بدان! وز جمیع راز هستی رازدان»

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ۳۱۱)

درواقع، داستان شیخ صنعان به نوعی بیان قوس نزول و صعود در عرفان نظری است که در آن، وجود را یکی می‌دانند و معمولاً حضرات و اطواری برای آن برمی‌شمرند که این سیر از حقیقت وجود، آغاز و به انسان به عنوان کون جامع عوالم دیگر ختم می‌شود (= قوس نزولی) و عکس این حرکت، یعنی از انسان به وجود حقیقی را «قوس صعودی» می‌خوانند و نوع انسان به عنوان سالک، پس از طی حضرات مختلف و فنا از خود، به بقای حقیقی دست می‌یابد، اما این نقطه پایان سیر وجودی انسان نیست و پس از بقا و تحلی به صفات الهی، دوباره برای ارشاد، به سوی خویشتن خویش و خلاق حرکت می‌کند. بنابراین، چنین سلوک انسانی برای دستیابی به کمال، ضروری است، تا آنکه عنایت الهی شامل حال او گردد و او را به سرچشمه کمال متصل کند و انسان که بدین درجه عالی دست یابد، نفس او کامل شده است (زیدان، ۱۹۸۸م: ۱۹۵).

روند داستان شیخ صنعان نیز در همین قوس صعودی خلاصه می‌شود؛ یعنی شیخ صنعان از خود به عنوان کانون وجود، به سوی حقیقت وجود سیر می‌کند و برای رسیدن بدان حقیقت، از خویش و کلیه صفات بشری خود دست می‌شوید و پس از تخلیه صفات خود، به صفات ربانی متحلی می‌شود و

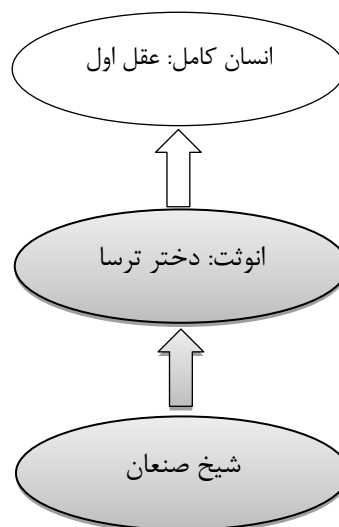
از مرتبه «انسان کامل» به مقام «ولایت» نایل می‌آید و از مرتبه «ولایت» پیش از سلوک که تنها وظیفه پیشوایی و رهنمونی مریدانی چند را برعهده داشت، به مرتبه «ولایت خاصه» ارتقای رتبه می‌دهد؛ چون ولایت خاصه به واصلان از اصحاب سلوک اختصاص دارد، و بدین معنی، ولایت، عبارت است از «فناى عبد در حق و بقای او بدو، و ولی، یعنی فانی در حق و باقی بدو» (جامی، ۱۳۸۲: ۹) و مخصوص اصحاب قلوب و اهل الله است که فانی در ذات حق و باقی به بقای او هستند. بدین گونه شیخ صنعان به مرتبه «صاحب دعوت» ارتقایی یابد و دختر ترسا را به دین اسلام دعوت می‌کند، چون کسی که به واسطه «حقیقت محمدیه و انسان کامل حقیقی» به «ولایت» دست یابد، در واقع، رسول و خلیفه اوست که وظیفه دعوت خلق را برعهده می‌گیرد و در عرفان نظری ابن عربی و پیروانش، از جمله ویژگی‌های او، «صاحب دعوت» بودن است که در این دعوت، از ناحیه مقدسه محمدی (ص) مأذون است و داعی به نَفْسِ خُودِ و از سوی خود نیست: «فَإِنَّهُ الْوَلِيُّ الرَّسُولُ النَّبِيُّ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۴) و «فَمَنْ دَعَا الْخَلْقَ مِنْهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ مُحَمَّدٍ (ص) كَانَ رَسُولًا وَمِنْ بَعْدِ مُحَمَّدٍ (ص) كَانَ خَلِيفَةً مُحَمَّدٍ (ص)، لَكِنَّهُ لَا يَسْتَقِيلُ فِي دَعْوَاهُ بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ تَبَعًا لِمُحَمَّدٍ (ص)» (الجیلی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۵).

نکته دیگر اینکه «دختر ترسا» نیز به مرتبه «کمال انسانی» خود و «انسان کامل» نایل شده است و از این نظر، فرقی با شیخ صنعان ندارد و این خود مؤید سخنی است که پیش‌تر ذکر شد، مبنی بر اینکه کمال در نوع انسانی - اعم از زن و مرد - مطوی و سرشته است و از نظر رسیدن به مرتبه انسان کامل حقیقی، تفاوتی بین زن و مرد نیست. البته فرقی نیز بین شیخ صنعان و دختر ترسا به عنوان انسان کامل می‌توان مشاهده کرد و آن اینکه شیخ صنعان به عنوان نماد عقل به مرتبه انسان کامل واصل می‌شود و دختر ترسا به عنوان نماد زن و نفس به چنین مقامی می‌رسد. اما چنان‌که در مدخل انوثت ذکر شد، عقل، مرتبه فعل، و نفس کلیه، مرتبه انفعال است. از همین روست که شیخ صنعان به عنوان ولی صاحب‌امر یا صاحب‌فعل، قدرت دعوت و تصرف دارد؛ اما دختر ترسا از چنین قدرتی برخوردار نیست و منفعلانه عمل می‌کند و دعوت اسلام از سوی شیخ صنعان را می‌پذیرد. این در حالی است که شیخ، شخصیتی فعال و عامل دارد، در برابر دختر ترسا که شخصیتی منفعل و اثرپذیر است که درحقیقت، هم بعد عرفانی و هم بعد جنسیتی شخصیت‌ها در این حکایت رعایت شده است؛ چنان‌که در عرفان ابن عربی نیز با وجود آنکه زنان بسیاری به مرتبه کمال و مقام انسان کامل رسیده‌اند، اما هیچ‌یک به ولایت منسوب و مشهور نیستند و این بحث قابل تعمیم به مباحث شرعی و فقهی است.

پیوند «ولایت»، «انوثت» و «انسان کامل»

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که سه مسئله ولایت، انوثت و انسان کامل در داستان شیخ صنعان کاملاً با هم در پیوند هستند، بدین گونه که شیخ صنعان اگرچه پیری کامل در عهد خود بود، اما هنوز به کلی مجرد و منفرد نشده بود و برای رسیدن به مرتبه انسان کامل، باید از مرتبه انوثت یا نفس

کلیه نیز به‌عنوان مصدر کائنات گذر می‌کرد و از همه متعلقات، از جمله مریدان و شیخوخیت ظاهری که داشت، دست می‌کشید، تا به مرتبه انسان کامل یا عقل کلی دست یابد و ولایت عامه را از مقام انسان کامل دریافت کند. از این رو، در سفر خود به سوی سرزمین روشنی، از انوئتِ نَفْس که مرتبه تاریکی‌های دنیوی است، عبور کرد و به دست انسان کامل حقیقی از دست نَفْس کلی رهایی یافت و به مقام ولایت عامه از سوی حقیقت محمدی و انسان کامل حقیقی نائل شد. این سفر، خود بیانگر آن است که انسان اگرچه صاحب ولایت جزئی باشد، برای هدایت عامه، باید ولایت خود را از مرتبه انسان کامل حقیقی کسب کند که لازمه آن، سفر در قوس صعودی و گذشتن از مرتبه انوئتِ نَفْس کلیه است که مصدر همه تیرگی‌های غبار کائنات می‌باشد و به‌نوعی، لازمه‌اش ترک همه تعلقات دنیوی، از جمله نَفْس خود است که می‌توان نمودار زیر را برای این سلوک شیخ صنعان پیشنهاد داد:



پس از رسیدن به مقام انسان کامل و دریافت ولایت از حقیقت محمدیه، این سیروسلوک برعکس می‌شود و این بار دختر ترساست که به‌سوی شیخ بازمی‌گردد و در پایان داستان، به ولایت او گردن می‌نهد.

نتیجه‌گیری

داستان شیخ صنعان به نوعی سلوک شیخی خام و گرفتار علم کسبی و حصولی است که پس از سیروسلوک صوفیانه به علم حضوری دست می‌یابد و از مقام «ولایت و پیری چارصد مرید» به مقام «شیخ عالم» واصل می‌شود. این سیروسلوک که بیانگر عرفان عملی در حکایت شیخ صنعان است، قابل تأویل و تفسیر با اندیشه‌های عرفان نظری ابن عربی نیز می‌باشد؛ چنان‌که سه موضوع مشترک «ولایت، انوثة و انسان کامل» این نتیجه کلی را نشان‌داد که داستان شیخ صنعان افزون بر حوزه عملی عرفان، در حوزه نظری و تئوری نیز قابلیت تفسیر و تأویل دارد و دو چرخه سلوک عرفان عملی با عرفان نظری قابل تطبیق هستند و همان‌گونه که انسان در سلوک عملی خود باید از عقبه نفس جزئیة وجود خویش گذشته، به مرتبه کمال انسانی خود واصل شود، در سلوک نظری و قوس صعودی وجود خویش نیز باید از مرتبه انوثة نفس کلیه به عنوان منشاء انواع مظاهر کائنات عبور کند و به مرتبه انسان کامل حقیقی دست یابد.

بدین‌گونه با گذر از انواع مظاهر، به مرتبه عقل کلی نائل می‌شود و آزادی از مرتبه نفس جزئیة و به تبع آن، از مرتبه نفس کلیه به عنوان منشاء مظاهر مختلف، جز به عنایت و مدد عقل کلی یا حقیقت محمدیه برای اولیاء در درجه نخست و سایر انسان‌ها در مراتب بعدی ممکن نیست، به‌ویژه اینکه ولی باید نامه ولایت خود را به تأیید انسان کلی حقیقی یا حقیقت محمدیه برساند که پس از سیر این مسیر، فنا از صفات، بقای بالله و کسب تأیید ولایت و وراثت ولایت نبوی^(ص) نیز دوباره برای ارشاد خلائق به سوی خلق باز می‌گردد، همچون شیخ صنعان که به سوی مریدان بازگشت. از سوی دیگر، چنین شیخی از ولایت مجعول، به ولایت خاصه که مخصوص اصحاب و تابعان محمدی است، واصل می‌شود و به عنوان شیخ عالم، صاحب قدرت، تصرف و دعوت می‌شود و دعوت چنین ولی و شیخی است که صحیح است. همچنین، در این سلوک عرفانی به سوی حقیقت و کمال انسانی، میان مرد و زن تفاوت نیست؛ چنان‌که شیخ صنعان و دختر ترسا هر دو این مسیر را طی کردند و به درجه کمال خود دست یافتند، اگرچه شیخ صنعان به مرتبه عقل کلی دست یافته، فعالانه عمل می‌کند، ولی دختر ترسا به مدد عقل کلی به مرتبه نفس کلیه که کمال جنس خود است، واصل می‌شود و همچنان منفعل باقی می‌ماند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. ۴ ج، بیروت: دار صادر.
۳. _____ (۱۴۱۰ق.). الإنسان الكامل. جمع و تألیف محمود محمود الغراب. چ ۱. دمشق: دارالفکر.
۴. _____ (۱۳۷۰). فصوص الحکم، چ ۲. تهران: الزهراء.
۵. _____ (۲۰۱۱م.). دیوان ابن عربی، شَرَحَه احمد حسن بَسْج. چ ۲. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه.
۶. _____ (۱۳۶۷ق.). رساله الأنوار. چ ۱. حیدرآباد الدکن: مطبعة جمعیة دائرة المعارف العثمانیه.
۷. اشرف زاده، رضا. (۱۳۷۳). تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری. تهران: اساطیر.
۸. _____ (۱۳۷۳). حکایت شیخ صنعان از منطق الطیر عطار، تهران: اساطیر.
۹. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۶م.). الإنسان الكامل فی الإسلام. چ ۲. الكويت: وكالة المطبوعات.
۱۰. بزرگ بیگدلی، سعید و احسان پورابریشم. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان براساس نظریه فرآیند فردیت یونگ». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی. س ۷. ش ۲۳. صص ۳۸-۹.
۱۱. پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). دیدار با سیمرغ؛ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. تهرانی، منوچهر. (۱۳۸۹). «تعبیر خواب»، مجله الکترونیکی ویستا. ش ۷. شنبه: ۱۰ مهر / ۱۳۸۹.
۱۳. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۲). نفحات الأنس من حضرات القدس. به تصحیح محمود عابدی. چ ۴. تهران: اطلاعات.
۱۴. جوده‌نصر، عاطف. (۱۹۷۸م.). الرمز الشعری عند الصوفیه. الطبعة الأولى. بیروت: دارالاندلس و دارالکندی.
۱۵. الجیلانی، عبدالقادر. (۱۹۹۳م.). سیر الأسرار. تحقیق خالد محمد عدنان الزرعی و محمد- غسان نصوص عزفول. دمشق: دارابن القیم - دارالسنابل.
۱۶. الجیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق.). الإنسان الكامل فی معرفه الأواخر و الأوائل. حقق نصوصه و علق علیه أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه.

۱۷. خوآرزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۵). شرح فصوص الحکم. ج ۴. تهران: مولی.
۱۸. زرقانی، مهدی (۱۳۸۵). «تأویلی دیگر از حکایت شیخ صنعان». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، س ۳۹. ش ۳. صص ۶۳-۸۴.
۱۹. زیدان، یوسف. (۱۹۸۸م). عبدالکریم جیلی؛ فیلسوف الصوفیه. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۰. سایت جامع اطلاع‌رسانی نیشابور (۱۳۹۲/۰۸/۱۳):
<http://www.rovzane.com/gallery/album/919.html> ۲۱
۲۲. شبستری، محمود. (۱۳۷۸). گلشن راز. تصحیح، پیشگفتار و توضیح حسین الهی قمشه‌ای. ج ۲. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. شودکیفیتش، علی. (بی‌تا). الولاية و النبوة عند الشيخ الأكبر محیی‌الدین بن ابن‌العربی. ترجمه من الفرنسية و قدم له الدكتور أحمد الطیب. مراکش - المغرب: دارالقبة الزرقاء.
۲۴. طباطبایی، سیدمهدی. (۱۳۸۷). «قصه‌گوی حق (نقد و تحلیلی بر داستان‌پردازی عطار با محوریت داستان شیخ صنعان)». اطلاعات حکمت و معرفت. ش ۲۵. صص ۲۳-۲۶.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. ج ۱. تهران: نشر سخن.
۲۶. _____ . (۱۳۷۶). لسان‌الغیب و مفتاح‌الإرادة. با تصحیح و مقدمه حسین حیدرخانی. ج ۱. تهران: سنایی.
۲۷. _____ . (۱۳۷۲). منطق‌الطیر. به‌اهتمام سیدصادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. _____ . (۱۳۶۲). دیوان عطار نیشابوری. به‌اهتمام تقی تفضلی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. _____ . (۱۳۸۳). منطق‌الطیر عطار (فریدالدین محمدبن ابراهیم نیشابوری). مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.
۳۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری. ج ۲. تهران: کتابفروشی دهخدا.
۳۱. _____ . (۱۳۹۰). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.
۳۲. قیصری، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. الکااشانی، عبدالرزاق. (۱۴۱۳ق.). معجم اصطلاحات الصوفیه. تحقیق، تقدیم و تعلیق عبدالعال شاهین. ج ۱. القاهرة: دارالمنار.

۳۴. گرین، هانری. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبائی. چ ۲. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۳۵. گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۳). شیخ صنعان از منطق الطیر عطار. تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
۳۶. مالکی، هرمز. (۱۳۸۰). راز درون پرده؛ هرمونتیک داستان شیخ صنعان. تهران: انتشار.
۳۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار؛ الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار. ج ۹۱. بیروت - لبنان: مؤسسة الوفاء.
۳۸. مشاور، زهره و دیگران. (۱۳۹۱). «مقایسه تحلیلی رمان سیدارتا با حکایت شیخ صنعان». ادبیات تطبیقی. س ۳. ش ۶. صص ۲۴۱-۲۶۴.
۳۹. مشکور، محمدجواد. (۱۳۴۷). «داستان شیخ صنعان در منطق الطیر عطار». وحید. ش ۵۶. صص ۷۲۱-۷۳۲.
۴۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). آشنایی با علوم قرآنی؛ ج ۲: کلام - عرفان - حکمت عملی. تهران: صدرا.
۴۱. _____ . (۱۳۷۷). عرفان حافظ. تهران: صدرا.
۴۲. مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). کلیات شمس تبریزی. به انضمام شرح حال مولوی به قلم بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۵. تهران: امیرکبیر.
۴۳. _____ . (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. چ ۵. تهران: هرمس.
۴۴. نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۸ق). فی التصوف الإسلامی و تاریخه. نقلها إلى العربية و علق علیها أبو العلاء عقیفی. القاهرة: مطبعة لجنة التألیف و الترجمة.
۴۵. هنجویری، أبو الحسن علی. (۱۳۸۹). کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.
۴۶. یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۴). عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

Corbin, Henry. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Trans by: Ralph Manheim. Princeton N.J.: Princeton University Press.

**The Connection between "Guardianship", "Femininity", and
"Perfect Human" in Sheikh Sanân Story and in Ibn Arabi's Mysticism**

Mohammadreza Pashae

Assistant Professor, Language and Literature Dept., Farhangian University,
Tehran, Iran,

Saeed Ghasemi Porshokouh

Instructor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Mantiq al- Tair is a symbolic fable which the story of sheikh Sanân in it is the story of a pious elder man and it consists of mystic points such as, this story is a practical suffice mystic that Attâr explains in form of symbolic tale. This research is analytical and descriptive method by accenting on library studies in sheikh sanân and Ibn Arabi's mystic, emphasizes on and compare three subjects of the ascension, Fiminity and perfect human and we result sheikh Sanân is symbol of human, a row human who should pass from the rank of human spirit in order to earn of his perfection. Although, the perfect human for arriving to rand of actual perfect human and special guardian should pass from of Feminity too and this passage is because of true perfect human or holy prophet. This is expressing that the perfection of any perfect human in history is for true perfect human.

Keywords:

Attar Nishâboori, Feminity, Guardianship, Ibn Arabi, Mantigh al-tair, Mystic, Perfect human.

Corresponding Author: Pashaeireza@yahoo.com