

**انعکاس هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب**

ID No. 2744

(PP 242 - 264)

<https://doi.org/10.21271/zjhs.23.5.13>**جیهاد شوکری رشید**

دانشکده زبان، بخش زبان فارسی، دانشگاه صلاح الدین/ اربیل

Jihad.rashid@su.edu.krd

دریافت: 2019/04/18**پذیرش: 2019/08/26****انتشار: 2019/10/23****چکیده**

تحفه الاحباب اثر مشهور عبيدالله نهری است. این اثر به زبان فارسی و در قالب مثنوی به تبعیت از بسیاری از متون عرفانی مثل؛ مثنوی مولانا و منطق الطیر عطار نیشابوری در بحر رمل مسدس محذوف نگاشته شده است. این اثر به زبانی ساده سروده شده که با حکایات زیادی همراه گشته است. شاعر سعی کرده است در آن، هم فرقه نقشبندیه و طریقت آنان را بیان کند و هم بزرگان و موارث عرفانی و ادبی این فرقه را در این اثر معرفی کند و تحفه‌ای به مخاطبان بدهد که به صورت مجمل با این فرقه آشنا شوند. مثنوی او با همان جهان بینی عرفانی سروده می شود و آمیزه یی از شریعت و طریقت را در خود جای داده که مورد قبول عامه مردم بوده 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 کند. در این پژوهش تلاش نگارنده بر آن است تا به بررسی و انعکاس هفت وادی عطار نیشابوری در مثنوی تحفه الاحباب بپردازد. عطار نیشابوری که از بزرگ‌ترین شاعر و عارفان قرن ششم هجری در ادبیات فارسی است، در شناخت حق و معرفت به رموز عشق ربانی، در مرتبه بسیار بالایی از سیر و سلوک قرار دارد که تأثیر بسزایی در مثنوی تحفه الاحباب داشته است. نگارنده در این پژوهش برآن است تا به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی این شاعر براساس معیارهای مندرج در متون عرفانی عطار از منظر هفت وادی ردیابی کند و از این راه نگاه عارفانه عبيدالله نهری و سرسپردگی او را به مبانی عرفان عطار در مثنوی او نشان دهد. نتایج حاصل آمده از این تحقیق نشان می‌دهد که عبيدالله نهری در ابراز بیان اندیشه هایش، به طور مستقیم و آگاهانه به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته است تا آنجا که سلوک و تاملات و ملاحظات عرفانی اش به عطار مطابقت دارد.

واژه‌های کلیدی: نهری، عطار، تحفه الاحباب، منطق الطیر، هفت وادی.

مقدمه

عبيدالله نهری از شاعران ناشناخته پارسی‌گوی کردزبان است. جایگاه وی به عنوان شاعری چیره دست (حماه باقی، 2000: 45) و مسلط بر زبان پارسی که به همان اندازه در میان ادب دوستان ناشناخته مانده است که اندیشه های شگفت و دقت نظر ژرفش در طریقت نقشبندیه راه پیدا کرده است که از جریانات عرفانی به دور نبوده 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 کند. عطار از شاعرانی است که بر شاعران بزرگ پس از خود تأثیر بسزایی گذاشته است. از آنجا که «یکی از مطمئن ترین راه ها برای فهم سخن هر شاعر و درک ارزش آثار او، بررسی تأثیر سخن گذشتگان در سخن او و نفوذ سخن او در آثار شاعران بعد از اوست» (ریاحی، 1367: 256) بنابراین بایستی آثار عطار را جزء ارزشمندترین آثار ادبی زبان فارسی محسوب کرد و طبیعی است که عبيدالله نهری نیز که همیشه در کمین نغزترین و ارزشمندترین نکته های ادبی و عرفانی بوده (حماه باقی، 2000: 45-47)، از این آثار بی بهره نمانده و توانسته است از بنمایه های عرفانی این شاعر و عارف بزرگ بهره جوید. عبيدالله نهری در مثنوی تحفه الاحباب نکات متعددی از اندیشه‌های عرفانی را ارائه کرده است. نهری با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته است با تأثیرپذیری از آثار و افکار، عطار نیشابوری، نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان کند. او سعی کرده است نصایح و نظراتش را در قالب حکایاتی بیاورد تا در میان مردم عادی به راحتی پذیرفته گردد. چنانچه نهری می گوید:



از رجاى دوستان چون گفته شد
هست اميدم قوی از حق بسی
باعث فتوح قلوب و جان شود
کرده در ضمن حکايتها بيان

«تحفه الاحباب» نام آورده شد
که بود پر نفع و سود از هر کسی
طالبان را ذوق بی پایان شود
ابلهان را می نماید داستان

(نهری، 1394: 133)

نهری به لطف دامنه ی وسیع اطلاعات خود و آشنایی با اقوال و زندگی بزرگان تصوف و عرفان، بسیاری از اصطلاحات عرفانی را به زبان بسیار ساده سخن به میان آورده است. نتایج حاصل آمده از این پژوهش نشان می دهد که عبیدالله نهری به اسرار 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 گرایش های عرفانی در اشعارش مشهود باشد و در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. همانگونه که نهری می فرماید:

تو یقین دان کین کتاب پر لال
بهر آن کس را که اخلاصی بود

هست چون استاد اندر علم حال
نه برای آنکه انکاری بود

(نهری، 1394: 133)

نهری هفت وادی عطار را با بهره گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف های بدیعی و صنایع به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی آید، تأکید بر مراحل سلوک عرفانی یا همان وادی های عارفانه است که در آن سالک به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی گزیند.

1.1 طرح بیان مساله

مسئله اصلی مقاله حاضر، بررسی انعکاس هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب است و می کوشد تا با واکاوی هفت وادی در چارپوب نظام مند و با تکیه بر منظومه منطق الطیر چگونگی بازتاب و نمود آن را در مثنوی تحفه الاحباب بررسی کند و این پرسش ها را واکاود که:

- 1) تا چه اندازه مباحث عارفانه از منظر هفت وادی عطار با مثنوی تحفه الاحباب تأثیرپذیری داشته است؟
- 2) آیا نهری توانسته نکات لطیف و تجربه های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد؟
- 3) آیا گرایش عرفانی عبیدالله نهری بر اساس سلوک و وادی های هفت گانه عطار نیشابوری تا آن اندازه بوده است که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه نهری به مهم ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت؟

بر همین اساس، چگونگی بازتاب و بازنمود وادی های هفت گانه عارفانه عطار را بررسی می کنیم. سپس به دنبال این مهم هستیم که آگاهی از هفت وادی تا چه اندازه به نهری کمک می کند تا بتواند نگرش خودیژه داشته باشد و این نگرش را با چه چشم اندازی به خواننده منتقل می کند و ایشان را به جهان عارفانه زیسته بزرگان طریقت نقشبندیه با بیان حکایات دعوت می کند.

2.1 پیشینه پژوهش

از آنجایی که بخش قابل ملاحظه ای از متون ادب فارسی به یافته ها و آموزه های عرفانی اختصاص دارد، بدیهی است پیشینه تحقیق در مباحث عرفان و وادی های عارفانه عطار بسیار مورد توجه محققان قرار گرفته است، اما این مقاله درصدد بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب است که تاکنون به صورت مستقل هیچ پژوهشی در این باره صورت نگرفته است. در صورتیکه نهری راز و رمزهای عرفانی فراوانی را در کنار اندیشه های عرفانیش بیان می کند که بسیاری از آن ها محصول تدبیر و تفکر و اندیشه ناب مبتنی بر سیر و سلوک های شخصی وی می باشد که متاسفانه در مقام عرفانی نهری کمتر در معرض نگاه و قضاوت مردم و حتی اقشار فرهیخته و اهل فرهنگ قرار گرفته است.

3.1 ضرورت و اهمیت پژوهش

در سلوک عرفانی سخن از مراحل و منازل تکامل نفس انسانی در سفر الی الله است. در عرفان عملی از طبقه بندی های گوناگونی برای بیان مراحل و ارکان سلوک سخن به میان آمده است. یکی از اساسی ترین 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 عبیدالله نه‌ری بر اساس سلوک و وادی‌های هفت‌گانه عطار نیشابوری بررسی شده است تا با این هدف که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه نه‌ری به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت. این پژوهش از آن جهت حائز اهمیت است که مطالعه ژرف و دقیق همراه با نگرشی عارفانه در آثار آن دسته از شاعران پارسیگوی کردزبان که همسوییها و پیوندهای بین آنها را نمی‌توان نادیده گرفت، ما را در جهت کشف آگاهیها و تواناییهای جدید یاری خواهد کرد. از این رو آن دسته از متون ادبی زبان کوردی که به بنمایه‌ها و آموزه‌های عرفانی اختصاص دارد، بستر مناسبی برای کشف الگوهای عرفان عملی و ایجاد یک تعامل روحی و عقلانی بین سلوک‌های معرفتی بین دو اثر می‌شود.

1.4 روش تحقیق

این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی و با این فرض که اندیشه‌های عرفانی عبیدالله نه‌ری آمیخته با اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری شده، صورت گرفته است.

2. بحث و بررسی

پیش از آنکه به بررسی بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب در هر دو روایت مذکور به شیوه تحلیلی پرداخته شود، به خلاصه‌ای از شرح حال زندگانی هر دو شاعر و معرفی آثار می‌پردازیم:

2.1 عطار نیشابوری

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، عارف و شاعر بزرگ ایرانی است که مثنوی‌های تعلیمیش همواره الهام بخش شاعران پس از او بوده است. وی در نیمه دوم قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری در نیشابور می‌زیست و از سنین جوانی شاعری را آغاز کرد و از همان زمان به مسلک صوفیه درآمد. این صوفی پاک نهاد، دستورات دین اسلام را با آگاهی و بدون تعصب پذیرفته و با عشق و درد به انجام آن همت گماشته است. عطار، خالق هفت شهر عشق است که از وادی طلب تا فنا جریان دارد. عطار نیشابوری عارف آزاده خویی است که عمری را در مسیر انسان‌سازی و نشر مکتب عقیدتی خود طی نمود است (نک: سبحانی، 1386: 267-268). وی «صوفی صافی دل و پاک نهادی بوده که از تمام جان، غرقه در طریقت شده و به اعتبار تمام در این سلک درآمده بوده است ولیکن چون مردی دانشمند و صاحب نظر و روشن اندیشه بوده، در این رهگذر برای به خودآوردن رهروان، صوفی نمایان نیرنگ زن را به زیر تازیانه انتقاد انداخته و برای پاکیزه ساختن ساحت تصوف، از نقادی و خرده‌گیری پای پس نمی‌کشیده است» (قاضی، 1379: 67) در ضمن «عطار نیشابوری، شاعر و مؤلفی است که با قرار گرفتن در دوره ای بین عصر سنایی و روزگار مولوی، حلقه اتصال آغاز و اوج مسیر عارفانه شعر فارسی شده است» (روضاتیان، 1396: 95) دیوان غزلیات، مصیبت نامه، مختارنامه یا اختیارنامه (مجموعه رباعیات)، الهی نامه، منطق الطیر و تذکره الاولیاء از جمله کتاب‌های اوست.

2.2 عبیدالله نه‌ری

نه‌ری شاعری است معناگرا و پیرو وجود عاطفه، درد؛ شور و خدایینی در شعر می‌باشد. وی از تبار شاعران عارفی چون محوی، جزیری، مولوی ... است، شاعرانی که شعرشان گرانبار و سرشار از اندیشه و معانی والاست. اندیشه نه‌ری، اندیشه وحدت و یگانگی است. مهم‌ترین ویژگی نه‌ری در این است که مثنوی او در جهت تصوف و عرفان است و او تمام موجودیت ادبی خود را وقف تصوف و عرفان کرده است. زیر ساخت معرفتی مثنوی تحفه الاحباب بی شک برپایه جهان بینی عرفانی او استوار است. گذشتن از مراحل دشوار برای رسیدن به حقیقت، اثبات قدرت و یا کسب تعالی مورد نظر نه‌ری بوده است که جنبه عرفانی داشته است. با توجه به سروده‌های عبیدالله نه‌ری شاید بتوان گفت که عبیدالله نه‌ری با «درد» و «عشق دردانگیز» مثنوی تحفه الاحباب را به لحاظ حوزه‌های عاطفی اثری جذاب و شاهکاری کم نظیر در ادبیات کردی به زبان فارسی ساخته است که به شورانگیزی ادبی اثر وی تاثیر نهاده است. وی در بیان شرح حال بزرگان نقشبندی و حکایاتی که در معرفی احوال عرفانی آنها ذکر کرده است، در این راستا سعی داشته است تا در ضمیر خوانندگان تاثیر نهاد و شوق ایشان را در خواندن احوال و اقوال آنان فزونی بخشد که همین شوق وافر او نسبت به بزرگان طریقت نقشبندی علت عمده‌ی او به تألیف این اثر جاودان، تحفه الاحباب، گشته است. (نک: نه‌ری، 1394: 133-135)

2.3 مثنوی تحفه الاحباب

تحفه الاحباب اثر مشهور عبیدالله نه‌ری است. عبیدالله نه‌ری از بزرگان فرقه نقشبندیه است و این اثر خود را که نظمی در قالب مثنوی می‌باشد به بیان عقاید این فرقه اختصاص داده است که به زبان فارسی نگاشته شده است. این مثنوی به تبعیت از

بسیاری از متون عرفانی مثل؛ مثنوی مولانا و منطق الطیر عطار نیشابوری در بحر رمل مسدس محذوف سروده شده است. این اثر به زبانی ساده سروده شده است که با حکایات زیادی همراه گشته است. در این کتاب نویسنده دو هدف عمده را دنبال می‌کند: اول اینکه سعی کرده است اصول سیر و سلوک عرفانی نقشبندیه را بیان کند و به این طریق مبانی عرفانی نقشبندیه را به مبتدیان بشناساند و هم از آن‌ها در برابر هجمه و ایرادهایی که گرفته شده است، دفاع کند. بر این اساس کیفیت سیر و سلوک عرفانی از نگاه یک عارف نقشبندی را در این مثنوی مشاهده می‌کنیم. دوم هم اینکه نویسنده در آن سعی کرده است به شیوه کتاب‌هایی چون تذکره الاولیا عطار و سایر کتاب‌هایی که در شرح حال بزرگان صوفیه نگاشته شده‌اند، کتابی در بیان شرح حال بزرگان نقشبندی بنویسد و حکایاتی هم در معرفی احوال عرفانی آن‌ها ذکر کرده است. جدا از این موارد، نویسنده همچنین دیباچه‌ای در مناجات و علت نوشتن کتاب آورده است و به ستایش رسول اکرم (ص) و معجزات و غزوات ایشان و انتساب به حضرت علی (رضی الله) هم پرداخته است. نویسنده در معرفی کردن سیر و سلوک نقشبندی قصد بر آن داشته است که دیگران را بهتر با این فرقه آشنا بکند. شاعر در این کتاب برخی از اصطلاحات عرفانی هم مثل: جذب، طلب، اثبات، نفی، مراقبه، فنا و بقا که جزو رموز مشترک صوفیه می‌باشد ذکر کرده است و همچون منطق الطیر عطار، ابتدای سلوک را بر وادی طلب گذاشته است و آخر مراحل را هم به فنا و بقا ختم نموده است. در معرفی این اصطلاحات نویسنده از زبان تمثیلی و حکایت‌هایی هم بهره گرفته است. تمام حکایت‌ها به جز حکایتی که به عارف برجسته، شبلی، اختصاص دارد، مربوط به بزرگان فرقه نقشبندیه می‌باشد. علاوه بر این رموز مشترک عرفانی، عبیدالله نهری از چند اصطلاح مختص به فرقه نقشبندیه مثل: وقوف قلبی، وقوف عددی، وقوف زبانی و لطایف خمسه هم استفاده نموده است و سعی کرده است این اصطلاحات را با زبانی ساده رمزگشایی نموده و تعریفی از آن‌ها بیان نماید. در اثنای کتاب، شاعر دو غزل از عبدالرحمن جامی هم که از شاعران بزرگ فرقه نقشبندیه محسوب می‌شود آورده است. بنابراین این اثر، کتابی مختصر و به زبان ساده است که شاعر سعی کرده است در آن، هم فرقه نقشبندیه و طریقت آنان را بیان کند و هم بزرگان و موارث عرفانی و ادبی این فرقه را در این اثر معرفی کند و تحفه‌ای به مخاطبان بدهد که به صورت مجمل با این فرقه آشنا شوند. مثنوی او با همان جهان بینی عرفانی و تصوفی سروده می‌شود و آمیزه بی از شریعت و طریقت را در خود جای داده که مورد قبول عامه مردم بوده است.

3. بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب

شعر عطار بعد از سنایی دومین اوج شعر عرفانی فارسی و یکی از اصلی ترین مراحل تکامل آن است که نشان دهنده جهان بینی فکری و اعتقادی اوست. این جهان بینی نتیجه تجربیات روحی و عرفانی ناشی از پرواز در عالم ملکوتی و باطنی است. عطار عارفی واصل و متشرعی دردمند بود که آشنایی عمیق و دقیقی با حقیقت دین و جوهره عرفان داشت. (نیک روز، 1387: 210) از اینرو، 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. منطق الطیر⁽¹⁾ مجموعه ای است از اندیشه های سالکانی که هفت شهر عشق را درنوردیده و هفت وادی صعب و دشوار را گذرانده و به مقصد رسیده اند، سخن از چگونگی حقیقت و کیفیت حرکت سالک از وادی طلب تا مقصد فنا و بقاء بالله است که تأثیر بسزایی در مثنوی تحفه الاحباب داشته است. قبل از پرداختن به وادی‌های هفت گانه، به تعریفی از واژه وادی و بازتاب معنایی این واژه در غزلیات نهری بسنده می‌کنیم: وادی در لغت به معنی گشادگی میان تپه‌ها یا کوههاست. اما این واژه «در اصطلاح شیخ عطار، مراحل هفت گانه ای است که سالک طریقت باید طی کند و این مراحل را به بیابان‌های زینهاری 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 کوچه ایم؛ اشاره به همین هفت وادی است.» (مدرسی، 1382: 409-410) این هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر) درجه‌ها و مقام‌های روحانی است که در عالم خارج وجود ندارد. (همان: 416) که میتوان سلوک عرفانی سالک را بر حسب مکتب عرفانی عطار نیشابوری به صورت سلوکی دوری چنین به تصویر کشاند:



اصطلاح وادی با همان مفهوم (مراحل سلوک) که عطار در نظر داشته در مثنوی تحفه الاحباب نیز بازتاب داشته است:
از مقامات و کراماتش عقول هست در وادی حیرانی ملول

(نهری، 1394: 171)

وادی حیرت شده آن زنگ زور اربعینی ماند لشکر از عبور

(نهری، 1394: 122)

در واقع عرفان حاصل دریافت های معنوی است که به آگاهی و بیداری می انجامد. بسیاری از اشعار نهری بهره مند از مضامین عرفانی و معرفت الهی است که در پیروی عرفایی نامدار همچو عطار نیشابوری سروده شده است که حال بدان پرداخته می شود:

1.3 طلب

نخستین مرحله سلوک عرفا طلب است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد. طالب، صاحب این حالت و مطلوب هدف و غایت و مقصود سالک است. (گوه‌رین، 1386: 334) نهری به این حالت که سالک را وارد به جستجوی معرفت می کند و در ضمن هدف و غایت و مقصود سالک «مطلوب» است، اشاره می کند:

گر نمی بینی حقیقت در صور لیک در دل کن تو از صورت نگر
گر نمی دانی چوای درد خویش رو بچو از حاذقان قلب ریش
گر نمی دانی غطاء از دل بری تو طلب کن از حکیم رهبری
می شود نزدیک حق از راه جان تا که از بادش رود مادون آن

(نهری، 1394: 136)

و در جای دیگر چنین از اولین این سیر و سلوک وادی خاطر نشان می کند:

سیر اول سالک این راه را سیر الی اله دارد نام را
منبعد گردد ز عالم آن مرید سیر می دارد سوی رب فرید
وقت تا وقت و زمانی تا زمان دور می گردد ز عالم قلب و جان
می شود نزدیک حق از راه جان تا که از یادش رود مادون آن

(نهری، 1394: 332)

وادی «طلب» با سختی و ریاضت و بلا همراه است و سالک باید همه چیز را ترک کند و دل خود را از الودگی های دنیایی و صفات خودی و انانیت بپیراید تا نور حق در او متجلی شود. (نک: عطار، 1384: 381) همانطور که از منظر نهری وادی طلب، یعنی جدا شدن از دنیا به طلب رسیدن به حقیقت که در این وادی باید متحمل سختیها و مشقت های فراوانی شد و باید از سرجان و خواسته های جسمانی و اسارت دنیوی رهایی یابی:

سالکان را از این طریق مستقیم هست تعلق حجابی بس عظیم
شد حجاب ربط دل با غیر حق قطع تعلق چه شد سیرت به حق
گر کنی قطع تعلقها ز بال بی حجاب آید ز مولایت وصال



(نهری، 1394: 211)

چنانچه عطار در شرح احوال سالک در وادی طلب⁽²⁾ اینگونه می گوید: در آغاز این وادی هر دم رنجی برایت پیش می آید و در هر نفس صد بلا است. تلاش و کوش بسیار لازم است تا بتوانی این وادی را طی کنی. باید از تمام دارایی ها و ملک و منال خود بگذری تا دلت پاک گردد. وقتی دلت از صفات بشر پاک شد، نور خداوندی در قلبت می درخشد و با تابش آن نور است که در دل سالک طلب پدیدار می شود و از خود بی خود می شود و پروانه ورا به سوی آتش حضور او می رود:

چون دل تو پاک گردد از صفات تافتن گیرد ز حضرت نور ذات

(عطار، 1382: 413)

و به بارور نهری هم سوز عشق برای عاشقان سالک قابل تحمل است و هستی او از عشق ناب سرشار است ولی درک و دریافت آن با دل میسر است.

چون توجه داشتم در سوی آن کرده شد در من سرایت سر آن
روی دل چون سوی آن حضرت شدی خوی و اوصافم همه محو آمدی
از سر تأثیر آن فخر جهان می شدم بالجمله به وصف و نشان

(نهری، 1394: 57)

زیرا کسی که از شراب طلب جرعه ای بنوشد، تمام دنیا و متعلقات آن را فراموش می کند و از هیچ چیز نمی ترسد و همه چیز برای او یکسان است و تنها بر این است که برای اینکه بدرگاه الهی برسد، باید رضایت او را حاصل کند:

مطلقا از جمله خاص اهل طلب جز که بر دل ماندگی گردد سبب
دایما همت برین یابد نهاد گر همه عالم شود اهل عناد
منکر و اعداء شود روی زمین یا که جمله معتقد وز مخلصین
ذره نارد تفاوت در مراد جز رضای حق نباشد در فؤاد

(نهری، 1394: 150)

و از آنجا که طلب حالتی یا مرحله ای از سلوک است که تمام احوال و مقامات عارف دنباله ی آن به شمار می رود باید قبول کرد که طلب نتیجه ی هدایت الهی است، و بعد از آن که سالک در پرتو هدایت الهی قرار گرفت، ذوق جستجو و طلب در او بیدار می شود و گرنه بدون هدایت، طلب هرگز به جایی نمی رسد. (شفیعی کدکنی، 1387: 702):

هم طلب از تست و هم آن نکویی ما که ایم؟ اول تویی، آخر توی

(ب: 1442، ص: 985، دفتر ششم، مثنوی معنوی)

چنانچه عبدالله نهری معتقد است؛ اگرچه معرفت به خداوند از راه طلب میسر می شود اما تا زمانیکه سالک در پرتو هدایت الهی قرار نگیرد، ذوق جستجو و طلب در او بیدار نخواهد شد و هرگز بدون هدایت از سوی خدا، در وادی طلب هرگز به جایی نمی رسد، از اینرو وی همچو عطار نیشابوری طلب و میل قلبی را برای طی طریق عشق، ضروری می داند و مقدمه عشق را «طلب» میدانند، با این وجود از خدای خویش می طلبد که در پرتو هدایت الهی قرار گیرد تا ذوق جستجو و طلب در او بیدار شود:

بس طلب کرده ام به درگاه صمد که مرا توفیق طاعت ده مدد

(نهری، 1394: 84)

بس مرا توفیق ده اندر طلب منع مانع کن میسر کن سبب

(نهری، 1394: 93)

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

چون فرو آئی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی، صد تعب
صد بلا در هرنفس اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود

(عطار، 1382: 413)



از اینرو، وادی طلب مقرون به تعب و بلا است و سالها جد و جهد لازم است که عیدالله نهری عطای بخشش چنین بارگرانی را متحمل می شود و از خدای خود چنین می طلبد:

قوت حمل گران بار طریق
تا کشم در راه هر بار گران

مکرمتم فرما تو ای حق حقیق
از ریاضات و حدوئات زمان

(نهری، 1394: 84)

از نظر شیخ عطار، اگر در راه، طالبی که بر دلش نور حق متجلی شده، آتش هویدا شود، او از شوق وصال دیدار یار از هیچ کس و چیزی واهمه ندارد و پروانه وار از آتش خطرها استقبال می کند:

گر شود در راه او آتش پدید
خویش را از شوق او دیوانه وار

ور شود صد وادی ناخوش پدید
بر سر آتش زند پروانه وار

(عطار، 1382: 413)

این نکته یکی از ظرایف اندیشه های نهری می باشد که برای شوق وصل روی یار به هر خطری مقابله می کند:

همچو زنجیری که پروانه به نار
می کشد از شوق وصل روی یار

(نهری، 1394: 91)

از آنجایی که « درد است که آدمی را رهبر است. در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و عشق آن کار در درون نخیزد، قصد آن کار نکند. و آن کار بی درد او را میسر نشود» (مولوی: 20) از اینرو، در متون عرفانی گاه طلب را معادل درد دانسته اند که در مثنوی تحفه الاحباب نیز، نهری گاه طلب را معادل درد تعبیر می کند:

گفت در تو کشف شد درد طلب
داروی درد ز من جو در طرب

(نهری، 1394: 49)

در خور توجه است که درد یکی از پربسامدترین مفاهیمی است که عطار بدان توجه خاصی داشته است. به باور او، درد چیزی است که جز آن هیچ نمی خواهی، همچون تشنه ای که جز آب نمی طلبد و بریده دستی که جز دست بریده هیچ نمی خواهد. و در این درد اسرار بر او آشکار می شود (صارمی، 1374: 269)

گر برآید از سر دردی یک آه
آه اگر از جای خاص آید پدید

می برد بوی جگر، تا پیشگاه
مرد را حالی خلاص آید پدید

(عطار، 1382: 400)

در مثنوی نهری، شور عشق با درد و عرفان آمیخته است. از نظر نهری هم درد در انسان اندیشه طلب برمی انگیزد و او را در خط سیر عشق که متضمن از خود رهایی، و در واقع اولین مرحله کمال انسانی است می اندازد. نهری بر این باور بوده که مایه و توشه طریق عشق، درد و انتظار است. زیرا با این درد می توان جان را از خودی ها که مایه تعلقات است، رهاوند:

هر کجا سلطان عشق آمد به پیش
او بجز سوزش نداند کار خویش

لذتش درد است و شادیش الم
ذل و عز است و عزتش درد و غم

(نهری، 1394: 13)

عطار می گوید که عاشق نباید دمی از طلب و جستن معشوق سرباز زند و هر زمان باید در ره عشق او جان خویش را نثار نماید. آن کس که لحظه ای در طلب و خواستن معشوق باز بماند، در او نشانه کمال و انگیزه سلوک طالبانه نیست، بلکه مرتدی بی ادب است:

گر فرو افتد زمانی از طلب
مرتدی باشد در این راه بی ادب

(عطار، 1382: 414)

چنانچه نهری هم رعایت و حفظ حدود با خدا و با خلق را نشانی از کمال و انگیزه سلوک طالبانه دم می زند:

با ادب سعیش بود در هر دمی
در ره حق و خلوص همدمی

(نهری، 1394: 35)

و طالب باید:



هم برای مرشد و هم بهر رب

در طلب بود همیشه با ادب

(نهری، 1394: 35)

زیرا ارتقا و معراج انسانی و وصول و یکی شدن با حق، مستلزم هیچ گونه بال و پر مادی نیست، بلکه در اثر دوری از علائق نفسانی و تحمل مشکلات و رنج ها و ریاضت ها میسر می گردد.

3.3 عشق

عشق در جهان بینی عبیدالله نهری همانند دیگر عرفا، بنیادی ترین بینش عرفانی ا به شمار می رود به گونه ای که مثنوی تحفه الاحباب در درخشندگی گوهر عشق تجلی پیدا کرده است؛ عشقی که ناشی از معرفت، حقیقی و پایدار است. بنا به باور عرفا و 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، چنن نقل می کند:

بعد از این وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید
کس در این وادی بجز آتش، مباد و آنکه آتش نیست، عیشش خوش مباد

(عطار، 1382: 425)

بنابراین از آنجایی که عطار در صورت بندی مراحل سلوک عشق را وادی دوم قلمداد کرده است از این جهت نشان دهنده اهمیت عشق در نظرگاه عطار است. عبیدالله نهری نیز با «درد» و «عشق دردانگیز» مثنوی تحفه الاحباب را به لحاظ حوزه های عاطفی اثری جذاب و شاهکاری کم نظیر از میان شاعران پارسی گوی کرد زبان ساخته است که به شورانگیزی ادبی اثر وی تاثیر نهاده است. سازگار نبودن عشق با سلامتی و عافیت از جمله مضمون هایی است که همه شعرا و عارفان بدان پرداخته اند، از جمله عطار که عشق را آتشی می داند که از سر تا قدم او را سوزانده است:

عشق جانان همچو شمعم از قدم تا سر بسوخت مرغ جان را نیز چون پروانه بال و پر بسوخت

(عطار، 1376/غ 22)

در حقیقت « آتشی است که در قلب واقع شود و محبّ را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه» (سجادی، 1370: 241) و عطار در اسرارنامه عاشق واقعی را به پروانه مانند کرده است که عشق وصال به معشوق، آتش در وجود آن می زند و خود را به شعله شمع رسانده، در آن فانی می شود. «عطار، 1381: 50) و در تذکره الاولیا از زبان ابونصر سراج می گوید: «عشق آتش است، در سیه و در دل عاشقان مشتعل می گردد و هرچه مادون الله است، همه را بسوزاند و خاکستر می کند.» (عطار، 1380: 640) چنانچه عبیدالله نهری نیز به سوزانده بودن آتش عشق معتقد است که لازم می نماید هر کس پای در راه رسیدن به حقیقت می گذارد سر تا پای وجودش آتش عشق باشد:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هر که جز معشوق باقی جمله سوخت

(نهری، 1394: 199)

از دیدگاه عرفا «عشق با سوز و گداز همراه است، عاشق به تدریج چون شمع می گدازد، اراده اش تابع اراده معشوق می شود و از وجودش جز نام و نشانی باقی نمی ماند، تا به عالم «فنا و نیستی» می رسد.» (شجیعی، 1373: 87) به باور نهری عشق وجود عاشق را گرما می بخشد و از سردی تهینات بیرون می برد:

در تن خاکش چو ناری نبود سردی آب و هوا جان کنده بود
لیک حر آتش عشق و داد سردی آب و هوا بر باد داد

(نهری، 1394: 73)

بر جهان زد نار ماه عارفان نار عشق حق بود آن پاک دان

(نهری، 1394: 191)

عطار نیشابوری عشق را موهبتی الهی می داند که نصیب آن کسی می گردد که ترک جان گوید و دل پردرد حاصل کند:

عشق وقف است بر دل پر درد وقف در شرع ما بهایی نیست

(عطار، 1376: غ 120)

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: غ 248)

عبیدالله نهری برای طی وادی عشق، معتقد به از خود رهایی و فراغت از خویش است. وی در جای جای دیوانش به مضمون از خود رهایی که لازمه عشق است پرداخته چراکه وی برای رسیدن به وصال و بارگاه حق، خود را مانع و حایل می‌داند:

اهل آن از سوز عشق قلب ریش گشته در قعر فنا غافل ز خویش
غافل از خود گشته از عالم ذهیل غرق در نور جمال آن جمیل

(نهری، 1394: 295)

در جهان بینی عرفانی، عشق ازلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی نهری نیز، در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در مثنوی 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:

از مرام خویش و عالم رسته اند دل به عشق حق تعالی بسته اند

(نهری، 1394: 295)

از نگاه نهری عشق از امور درونی انسان است و انسان خودش باید آن حالت را دارا باشد و این عشق چیزی نیست که قابل بیان باشد و با بیان کردن آن نمی‌توان گرهی را گشود و عشق آموختنی نیست بلکه عشق چیزی است که باید در قلب انسان بیاید و جای یابد یعنی اینکه آمدنی است. از اینرو، عشق موهبتی است الهی، نه از مکاتب بشری:

ای برادر کسب عشق از صحبت است غیر علم عشق کسب غفلت است

(نهری، 1394: 27)

نهری چهره درخشان انسان آرمانی را در عاشقانه بودن او جستجو می‌کند. عرفان نهری در عشق متجلی شده است و چنان با عشق در آمیخته که تفکیک آن ناممکن است. نهری خدا را از راه عقل جستجو نمی‌کند، بلکه در ضمیر خود به عبارت دیگر در قلب خود می‌جوید. او خدا را از طریق عشق می‌جوید:

تا توانی کسب کن این علم را در ضمیر و باطن اهل صفا

(نهری، 1394: 27)

در واقع یکی از باورهای بنیادین عبیدالله نهری هم به پای عارفان این است که «علم عشق در دفتر نباشد» و آنچه راهرو سالک می‌خواهد و می‌جوید، نه از راه علم و عقل و نه با شیوه اندیشه و استدلال که تنها از راه دل پیراسته و با شیوه شهود و مکاشفه به دست می‌آید. از نگاه او انسان سالک و عارف فقط نمی‌آموزد، بلکه تجربه می‌کند و با تمام وجود، درگیر واقعیت هستی برین و والای حق شده، زیرا به نظر نگارنده با امور قدسی و ملکوتی مواجه می‌گردد و تجارب متفاوت از تجربه های فلسفی و کلامی به دست می‌آورد، که جنس آن چشیدن، رسیدن، حضور و تجربه شخصی است، نه صرف دریافت مفهومی و نظری و نتیجه آن فقط افناع عقل نیست، بلکه اشباح روح است و صرف فرزانیگی نیست، بلکه نوعی شوریدگی است. در واقع این فکرت قلبی ناشی از وهم و عقل که آلات ادراک متکی به عالم محسوسات اند و از نقل و علوم کسبی پرورش می‌یابند، نیست بلکه از دل پدید می‌آید و غیبی است و از آن سالکان طریقت است. چنین فکری که سالک حقیقی طریقت است از ذکر مستفاد می‌گردد نه از علم و منطق. از اینرو، عطار و نهری اتفاق نظر دارند که عشق امری توصیف ناپذیر است و زبان از شرح آن قاصر است.

که این صفا آید ز انظار رجال نه از کتاب و گفتگو و قیل و قال
بی زبان و حرف و صوت و بی سخن دل منور گردد از علم لدن

(نهری، 1394: 27)



همانطور که عطار به درد عشق گرفتار شده بر آن است که همه چیز گفتنی نیست و عشق حالاتی دارد که در وصف نمی گنجد و برای درک آن باید دچار عشق شد:

اسرار تو در زبان نمی گنجد و اوصاف تو در بیان نمی گنجد

(عطار، 1376: غ 169)

از اینرو، نهی نیز با تأثر از عطار عشق را موهبتی توصیف ناپذیر می داند و سالک در وادی عشق به عافیت طلبی نمی اندیشد و تمام پدیده های هستی را جلوة خدا می بیند. این وادی از کانال شرع عبور می کند و عاشق راستین از جان و مال خویش برای دست یافتن به گوهر مقصود می گذرد. و از طرفی هم، به باور نهی عشق طربناک است و عاشق را تلاشگر می کند و تاب و قرار را از وی می ستاند:

عشق از من راحتی مستور کرد / از دلم آرام و طاقت دور کرد
شب نخسبیدم ز درد اشتیاق / روز بودم در گداز و در محاق

(نهی، 1394: 40)

البته لازم به ذکر است که آنچه از فضای حاکم بر اشعار نهی برمی آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوآمدارانه است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمیگزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه ای داشته است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است:

پاک گردان سینه از میل بشر / دل به عشق خویش گردان مستقر
دل ز حب و کینه هر خاص و عام / پاک دار ای ذالجلال ذوالکرام
کز صفای دل به کویت ره برم / در تو پیوسته ز خویشم بگذرم

(نهی، 1394: 139)

تضاد میان عقل و عشق در عرفان عاشقانه، تضادی است ناگزیر که جمع میان آن دو ممکن نیست: تحقیر عقل در این مصاف از مضامین ثابت و یک پای اصلی اندیشه ادبیات عرفانی است. عطار نیز از جمله عرفای شاعری است که به این تقابل بسیار دل بسته و این مضمون را به صورت مختلف بازسازی کرده است (جلالی شیجانی، 1391: 51) نهی به تابعیت از عطار عقل را به کلی در مسیر عشق ناکارآمد، می شمارد و آن را از درک حقیقت عشق عاجز می داند. 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: 429)

نگاه نهی به مقوله عشق، نگاهی عارفانه و عقل گریز است. او عقل را در ساحت عشق ناکارآمد می شمارد و راه وصول به عشق را گذر از حصار عقل می داند. نهی نیز با دشته عشق بر عقل می تازد و وصول به ساحل وصال را به مدد ناخدای عشق ممکن می داند و عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می شمارد، همچنانکه به باور وی در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می برد که ارادتی بیاورد و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی برد و در بیت زیر؛ انکار عقل و عقل ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی نهی است، به وضوح می توان مشاهده کرد:

در مقامی که سخن از تو رود / خیره گردد عقل و نابینا شود
تو کجا و عقل نابینا کجا / تو کی و فهم ناپیدار که را

(نهی، 1394: 137-138)

نهی عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می بیند و بر عجز و ناتوانی عقل در برابر عشق معتقد است:

عقل حادث گر ز تو حرفی زند / از جنون ماخولیای می کند
گر ز تو حرفی زند آن خیره سر / شد خطا اندر خطر اندر خطر

(نهی، 1394: 138)



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 التقی النقی» میباید 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 نمی برد (شیا، 1987: 137-138) بنابراین از منظر نهی، همانند عرفا، نهی 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:

کز صفای دل به کویت ره برم در تو پیوسته ز خویشم بگذرم

(نهی، 1394: 139)

عشق و عرفان از اصیل ترین دغدغه های ذهن و زبان نهی بوده و این راه را نه کوششی بلکه جوششی یافته است:

جان به سوی خویشتن پرتاب دار دل بجوش آور ز عشق بی قرار

(نهی، 1394: 140)

عشقی که نهی از آن سخن می گوید نشأت یافته از دیدگاه زیاشاسانه ی او به کل هستی است و عشق الهی را مرهم روح و دل می داند. در عرفان نهی عشق عین ستایش خداوند و یگانه پرستی است. چون در عشق عرفانی نهی واسطه ای میان عاشق و محبوب نیست. همچنان که عشق قابل تشریح نیست، پرستش و توحید و یگانه پرستی هم به وصف در نمی آید.

غیبت از خویش و حضور ذوالجلال شد بقدر حب و عشق آن جمال

با خدا هرکس که عشقش بیشتر غیبت از خویش و حضورش بیشتر

(نهی، 1394: 206)

3.4 معرفت

معرفت⁽³⁾ در لغت به معنی شناخت و در اصطلاح صوفیانه، ره یافته به وادی معرفت «صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسما و صفات او، پس صدق در معاملات با خدای تعالی به جای آرد، پس از خوی های بد دست بدارد، پس دائم بر درگاه بود و بدل همیشه معتکف بود تا از خدای بهره یابد» (قشیری، 1345: 540) شیخ عطار در تذکره الاولیاء⁽⁴⁾ از زبان «بشر جافی» می گوید: «فاضل ترین چیزی که بنده ای را داده اند، معرفت است» (عطار، 1380: 124) 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 بی معنی 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) و به باور نهی در این وادی غبار شبهات از پیش چشم سالک به کنار می رود و کشف و شهود به جای استنتاجات برهانی می نشیند.

چشم دل گر روشن آید از غبار در همه صورت بینی روی یار

(نهی، 1394: 136)

همانطور که از نظر عطار، «بعد از وادی عشق که در آن دریچه باطنی دل بر روی عالم غیب گشوده می شود، سالک به وادی معرفت می رسد که وادی بی کرانه و بی آغاز و بی انجامی است» (مدرسی، 1382: 441)

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

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

(عطار، 1382: 439)

زمانیکه «آفتاب معرفت از عالم ملکوت بر این راه جلیل و پر عظمت درخشیدن گیرد، هرکس به قدر کمال خود بینا و واقف می شود و جایگاه و مرتبه ای به حقیقت درخور و به قدر کمال ظرفیت خود می یابد» (ف/443) و به عبارتی در این وادی به مقتضای استعداد انسان ها یافته ها متفاوت است و عارف در این گوشه نشینی از همه همه ی دنیا و درون خود فارغ می شود و صدای کاینات را می شود و از خود چون بیرون می شود به بارگاه بقا راه پیدا می کند:

در همان کیفیت محو و فنا در کمالی بی خودی و ابتلا

داد از غیبتم به یگوش دل ندا باش آگه ای مرد باصفا

(نهی، 1394: 54)

جذبه حق کرد ما را بی قرار بی هوش و بیخود شدم بی اختیار

غیبتی واقع شد آنجا از خودم

در کمال محو بس فانی شدم

(نهری، 1394: 55)

از اینرو، 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 انسانهای کامل می‌توانند این وادی را طی کنند.

صد هزاران مرد گم گردد، مدام

تا یکی اسرار بین گردد تمام

کاملی باید درو جانی شگرف

تا کند غواصی ابن بحر ژرف

(عطار، 1382: 439)

سالک در این وادی از خود بیخبر می‌شود. 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):

بایدت نفی وجود از خود کنی

دیدة خودبینی بر کنی

نیستی باشد سرانجام قبول

بی وجودی سلم راه وصول

(نهری، 1394: 61)

تا اینکه با این نور معرفت سر ذات بر او آشکار می‌شود.؛

بیخودی و غیبت و محو و فنا

اندک اندک داشت در من استیلا

استیلا آورد چندان حیرتم

تا بکلی محو کرد آن طینتم

(نهری، 1394: 54)

در حقیقت اصیل ترین مراحل عرفان عملی؛ تزکیه و تهذیب و تحمل سختی های وادی معرفت و مبارزه با غرایز نفسانی برای صیقل روح و تن است که در اصطلاح عرفا به آن ریاضت می‌گویند. مکتب عرفانی اسلامی همگی بر تصفیه دل تاکید کرده اند. غبارهای دنیوی آینه دل را تیره می‌سازد. سالک با ریاضت دل را برای وارد غیبی مهیا می‌کند. در عرفان نظری شناخت راستین به خدا و جهان و انسان پیدا می‌کنند ولی در عرفان عملی از راه شریعت به شاهراه طریقت قدم می‌نهند و با تهذیب نفس به سر منزل حقیقت حرکت می‌کنند. این تزکیه و تهذیب در تمام عمر جریان دارد:

دل شود با یاد حق غافل ز غیر

می کند از عشق سوی یار سیر

قلب و روح و سر و اخفا و خفا

می شوند از عالم سفلی جدا

از تن خاکی مفارق می شوند

به مقام اصلی خود می روند

از خیال غیر فارغ آمده

پشت پای بر سر عالم زده

این حرکه که شود ظاهر به تن

شد ز تفریق لطایف از بدن

شد سلوک از اصطلاح اهل دل

نفس از اخلاق خود گردد خجل

می کند تبدیل اخلاق ذمیم

میل دلرد سوی اوصاف کریم

از خصال خودکنند سیروسلوک

متصف گردد به اوصاف ملوک

(نهری، 1394: 302)

بنابراین علاوه بر شناخت ظاهری، از درون هم بایستی معرفت حاصل شود و هرکس به اندازه فهم خویش حقیقت را بشناسد.

3.5 استغنا

استغنا در لغت به معنی بی نیازی خواستن و بی نیاز گشتن است (سجادی، 1370: 86) و در اصطلاح صوفیه عبارت است از «بی نیازی که لازمه آن، قطع علاقه از حطام دنیا و بهره‌های دنیایی از جاه و مقام و منال است.» (هجوری، 1371، 432) استغنا وادی چهارم از هفت وادی سیر و سلوک (هفت شهر عشق) می‌باشد. وادی استغنا به اصطلاح عطار « 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: 447)

عبیدالله نهری در مثنوی خویش استغنا را در دو جریان بیان می‌کند؛ یکی استغنا حق و دیگری استغنا بنده. در وادی استغنا الهی، سالک با تمام وجود احساس می‌کند که حق تعالی از همه چیز بی نیاز است.



که همه کس مظهر آثار اوست

قدرتی کز خلق بینی جمله ز اوست

(نهری، 1394: 207)

نیست او محتاج کس در هر عمل

نیست در ملکش سر موی خلل

(نهری، 1394: 271)

استغناى دیگری که استغناى بنده است؛ 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. (طغیانى و هادى، 1389: 41) سالک با قدم گذاشتن در وادی استغناء، در می‌یابد خداوند از همه چیز بی‌نیاز است. در عین حال، نوعی احساس بی‌نیازی از ماسوی را از ماسوی الله در جانش شکوفا می‌شود. چون سالک دریافت که جهان و موجودات آن، وفایی ندارد و همه فانی هستند، بنابراین همه چیز را بی‌واسطه از حق درخواست می‌کند و نسبت به لوازم و اسباب به استغنا و بی‌نیازی دست می‌یابد:

اوست خالق اوست حاکم جمله را

هست محتاجش همه خلق و ورا

(نهری، 1394: 270)

آن جذاب او به ذات ذوالجلال

می‌شود و زخود به کلی پایمال

بی‌مهمی می‌شود ملحق ز خلق

جز خدا را کس را نبیند او زخلق

(نهری، 1394: 201)

البته « هر چند عطار نیز در حوزه زبانی استغنا را غالباً در معنی استغناى حق بکار می‌برد از لحاظ محتوا مفهوم به استغنا دیگر که همانا استغنا سالک است، نیز پیوسته اشارت دارد. معشوق از بود و نبود عالم، از هستی و نیستی و کفر و ایمان و عشق و حیرت و فقر و غناى عاشق بی‌نیاز است و اما عاشق در برابر معشوق سر تا پا نیاز و حسرت و اشک و آه است و در پی وصل است و طریق وصل، طریقی پر خوف و خطر است و سپردن آن مسیر نمی‌شود مگر به درگذشتن از جان و مردن از نفس و ترک نیک و بد و کفر و ایمان و ننگ و نام و ... این خود استغنا است.» (صارمی، 1373: 32) که نهری در این باره می‌گوید:

برگشا از چشم خود پرده سبل

کو شده مانع ز نور لم یزل

(نهری، 1394: 7)

زیرا نیاز سالک به وصال حق، موجب ترک تعلقات مادی و توجه مطلق او به هدفش می‌شود. «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 بی‌واسطه دریافت کرده است، جیفه بی‌ارزش و زودگذر دنیا نمی‌تواند باعث جالب توجه و شیفتگی او شود.» (خدادادی، 1392: 271) جهان مادی و هستی عاریتی، نزد عبدالله نهری 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 نهری همواره بر ناپایداری و بی‌وفایی این جهان تأکید داشته و سعی کرده است در اثر خود و یا در آثار و گفته هایش سیمای حقیقی عالم ماده را برای انسان‌ها به تصویر بکشد و از این رو نهری هم با یادآوری اینکه اصل آدمی و روح و روان وی عالم معناست، ما را از دنیاپرستی و شیفته ظواهر آن گردانیدن برحذر می‌داند و می‌گوید:

سالکان را از این طریق مستقیم

هست تعلق حجابی بس عظیم

شد حجاب ربط دل با غیر حق

قطع تعلق چئ شد سیرت به حق

گر کنی قطع تعلقها ز بال

بی حجاب آید زمولایت وصال

(نهری، 1394: 211)

عطار در برابر استغناى معشوق تمام زمین و آسمان‌ها را پرکاهی قلمداد می‌کند:

گر شد این جا جزو و کل، کلی تباه

کم شد از روی زمین یک برگ کاه

(عطار، 1382: 448)

نهری نیز با همان برداشت در مثنوی تحفه الاحباب اوج کلام و منظور غایی نهری همین «خویشتن یابی» است که جهان نهری در برابر استغناى معشوق چون خاری نمود پیدا می‌کند:

آن کس از خویش برخوردار شد

که جهان در پیش چشمش خار شد

(نهری، 1394: 201)

**3.6 توحید**

این وادی در منطق الطیر وادی یگانگی است و در انجا عدد و معدود معنایی ندارد و همه چیز از یک گریبان سر بیرون می آورند. این وادی رنگ دوگانگی را بر نمی تابد و ازل و ابد درکنار هم قرار می گیرند و آغاز و انجام در هم می آمیزند که «توحید یکتا گفتن است و یکتا دیدن و یکتا دانستن» (انصاری، 1388: 54). نهري با توجه به اندیشه یکتاگرایی خود همه موجودات این جهان را انعکاسی از ذات احدیت می داند. این وحدت گزایی در سیر و اعتلای خود به این مفهوم ختم می شود که هیچ چیز در هستی غیر از خداوند وجود ندارد. به باور نهري، حق احدی است که شمار در آن نباشد و غیر عددیه باشد:

حمد بی حد و ثنای بی عدد
منعمی را هست کو فرد و صمد

(نهري، 1394: 6)

به باور عطار این یک (توحید) چون اندازه و حد ندارد، بنابراین در مورد آن محاسبه ازل و ابد را مکن:

چون برون است آن ز حد وین از عدد
از ازل قطع نظر کن، و ز ابد

(عطار، 1382: 457)

چنانچه از منظر نهري نیز، خداوند ازالی و ابدی، فراتر از حد و عد است، بنابراین در ازل و ابد نمی گنجد:

از ازل بود و نشد بر وي عدم
هم ابد خواهد شد و وصفش قدم
هست اسم ذات او الله و بس
او بحق معبود و جز وي نیست کس

(نهري، 1394: 270)

البته عطار به این نکته اشاره می کند که کسی که به توحید می رسد، در او گم می شود، زیرا در توحید او به وحدت رسیده و دوئیت و تفرقه از بین رفته است:

هر که زد توحید در جانش رقم
جمله گم گردد از او، کم نیز هم

(عطار، 1382: 467)

در مثنوی تحفه الاحباب این وحدت گزایی در سیر و اعتلای خود به این نظر منتهی می شود که هیچ چیز در هستی غیر از خدا وجود ندارد و دوئیت و تفرقه از بین می رود و توحید یعنی گم شدن عاشق در ذات نامتناهی؛ چنانچه اگر در او فانی و محو شوی این توحید است:

محو گردد کثرت اندر وحدتش
هم تو هم غیر تو این کش مکش

(نهري، 1394: 8)

چنانچه به باور عطار نیز صوفی در بالاترین مدارج معرفت در وجود تنها یکی می بیند. عرفانی که این معرفت را به فنا پیوند می دهند آن را «الفناء فی التوحید» می نامند (غزالی، 1351: ج 4: 212) یعنی هرکس به این مرحله برسد همه چیز را در خداوند می بیند و تنها چیزی که برای او مهم است یگانگی خداوند می باشد که سالک در این وادی جز یگانگی نمی بیند:

جمله او بینی چو دائم جمله اوست
نیست در هر دو جهان بیرون ز دوست

(عطار، 1386: 229)

بی مهیمن می شود ملحق ز خلق
جز خدا را کس را نبیند او ز خلق

(نهري، 1394: 201)

عطار نیشابوری وادی توحید را منزل تفرید (قطع تعلقات باطنی) و تجرید (قطع تعلقات ظاهری) می داند و معتقد است که سالک باید از وجود خویش و دو عالم پاک شود تا به کمال جانان دست یابد و جز احد 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، 1388: 222)

نهري، توحید را منزل تخلیص و تجرید⁽⁵⁾ دل می داند، بدین منظور که سالک بایستی از دو عالم فرد شود و ترک هستی و

تعلقات بگوید تا بتواند به مال جان راه یابد و جز احدیت نبیند:



گر ز تو توحید یک پرسد چه است تو یگو تخلیص و تجرید دل است

(نهری، 1394: 203)

البته «بالتر از توحید، اتحاد است که همانا یکی شدن با حقیقت وجود است. آنگاه که یگانه باوری و یگانه نگرایی به نهایت می رسد، در باطن عارف تمکین و استقرار می یابد. او دیگر به دویی و غیریت توجه نمی کند، او به اتحاد رسیده است» (مدرسی، 1382: 464) اتحادی که به باور نهری، سالک همه او را ببیند و جز او را مشاهده نکند:

جمله او بینی و غیر او عدم زانکه موهوم است این کثرت بهم

(نهری، 1394: 30)

در حقیقت نهری، با ابراز داشتن بیت بالا می خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم های او همه ی موجودات در چرخه ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می روند. از این رو، عبیدالله نهری نظریه ی توحید وجودی را به عنوان مرتبه ای عالی از توحید مطرح می کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی شمارد و خود را از میان برمی دارد.⁽⁶⁾

زانکه فانی چون زخود فارغ شود محو گردد غرق در بحر احد

(نهری، 1394: 25)

3.7 حیرت

حیرت مرحله ای از مراحل سلوک و وادی کمال انسانیت و عبودیت و به عنوان واپسین گذار سیر و سلوک است. حیرت از نظر لغوی به معانی «سرگشته شدن، بریک حال ماندن از تعجب، سرگشتگی، سرگردانی، حیرانی، بیخودی، والهی و آشفتگی» (دهخدا، 1377: 19/85) می باشد و در اصطلاح صوفیه « امری است که وارد می شود بر قلوب عارفین در موقع تأمل و حضور و تفکر آن ها و سالک را از تفکر حاجب می گردد.» (سجادی، 1370: 331) و در المع حیرت اینگونه تعریف می شود: « حیرت حالتی است که بر قلب عارف وارد می شود آنگاه که او به تأمل و حضور و تفکر می پردازد. این حالت عارف را از تأمل و تفکر باز می دارد.» (سراج، 1381: 345) حیرت⁽⁷⁾ در عرفان یکی از هفت منازل سیر و سلوک است و می تواند سالک را به حقیقت رهنمون گردد 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 می گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت کار دایم دارد و حسرت آیدت
مرد حیران چو رسد این جایگاه در تحیر مانده و گم کرده راه
گوید 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، 1382: 465)

حیرت از جمله وادی های عرفان است که به قول ابن عربی زمانی اتفاق می افتد که عقل از ادراک ذات باری تعالی عاجز باشد و هرچه این عجز بیشتر باشد حیرت نیز افزون تر است. عارف وقتی عظمت باری تعالی را شهود می کند بین بود و نبود هستی و نیستی، وحدت و کثرت، ظاهر و باطن، اول و آخر، حقیقت و خلقت که در آن واحد تحقق دارد درمی ماند و چیزی جز عجز و حیرت نصیبش نمی شود (ابن عربی، 1975: ج6: 223) و این معنی همان معنی غرق شدن در عظمت پروردگار است:

غافل از خود گشته از عالم ذهیل غرق در نور جمال آن جمیل

(نهری، 1394: 295)

البته از نگاه نهری هر چه بندگی بیش تر باشد حیرانی نیز قوی تر خواهد شد، به عبارتی دیگر هر چه میزان اظهار عجز و درماندگی و حیرانی در فرد بیش تر باشد، به همان نسبت خداوند فرد را در قرب خود جای می دهد.

تا که استغراق و حیرت بیشتر قرب تو با حق تعالی بیشتر

(نهری، 1394: 298)



با این وجود می توان گفت که حیرت و همه انگیزش های روحی و روانی انسان تا زمانی که در مسیر تعالی روح و معنویت به کار گرفته شوند، می تواند انسان را از فرش، به عرش الهی برساند. چنانچه خواجه عبدالله انصاری نیز در این باره می گوید: «هرکس درمانده تر، به دوست نزدیکتر است و هرکه شکسته تر به دوستی سزاوارتر» (انصاری، 1371: 109) و همچنین رازی در این باره می فرماید:

نزدیکان را بیش بود حیرانی کایشان دانند سیاست سلطانی

(رازی، 1387: 19)

اگر سالک، وادی توحید را پشت سر گذاشت، همچون عاشقی است که به معشوق رسیده و نمی داند که چه بگوید و چه بخواهد. نهری لازمه رسیدن به آخرین منزل، فنا را که منزل فنای سالک در تجلیات الهی است، وادی سرگشتگی و بی خبر بودن از عالم که عطار از آن به عنوان حیرت یاد کرده، می داند:

از فنا در ربطه این شد ثمر که شدی از جمله عالم بی خبر

(نهری، 1394: 298)

نهری به سرگشتگی و گم بودگی سالک در این وادی اشارت دارد. عاشق در این وادی پنا گم می شود که او را از خبری از خود نیست و غرق در نور جمال حق می شود. اما سالک اگر چه در این وادی از خود بی خبر و مست می شوند اما این حیرتی است که از فرط معرفت و تفکر به دست می آورند که آن را حیرت ممدوح می گویند؛

این حریفان که می از ساغر عشقت نوشند گریه بیخود و مستند عجب هشیارند

(نهری، 1394: 294)

زیرا به گفته نهری؛

بیخود آن را بجناب تو دمدام کششی است بی دلان در خم قلاب تو ماهی وارند

(نهری، 1394: 294)

با تأمل در آیات زیر که در مثنوی تحفه الاحباب آمده است، می توان گفت که حیرت عصارة سیر و سلوک و جمع بین طریق و منزل است. حیرت و همه انگیزش روحی و روانی انسان تا زمانی که در مسیر تعالی روح و معنویت به کار گرفته شوند، می تواند انسان را از فرش، به عرش الهی برساند.

چون ترا حاصل شود حیرت یقین باش با آن حیرت و با آن حضور
خود بگوی لا احب الافلین تا نماند مر ترا ادنی شعور

(نهری، 1394: 298)

3. 8 فنا

فنا در اصطلاح عرفان «آن است که متلاش شود از خود به حق» (سهروردی، : 191) به بیانی ساده تر یعنی «فانی شدن بنده در خدا» (دانش پژوه، 1386: 56) که از عالی ترین کمالات جهان هستی و والاترین درجات وجودی بشریت است. در ادبیات فارسی یکی از عارفان برجسته که در زمینه فنا مباحث موجزی را شرح و بسط داده، عطار نیشابوری است. وی در همه آثار خود توجهی ویژه به موضوع فنا نشان داده و در میان آثار او، منطق الظیر از لحاظ توجه به این موضوع چشمگیر است. بسامد بالای این واژه در اندیشه او، نشان از اهمیت فنا در منظومه فکری عطار دارد. «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 می زاید بقاست
گم شود در نقطه فای فنا هرچه در دو جهان شد از تو راست

(عطار، 1376: 34 غ)

یکی از اندیشه های بارز و ارزشمند عرفانی که تجلی زیادی در مثنوی تحفه الاحباب داشته و به نحوی آن را لبریز از عشق و ابهام نموده است، اندیشه فناست. غایت عرفان از منظر نهری؛ تقرب و اوج به عرش الهی است و فنا نهایت



قرب و اوج این عروج است، پس از آنکه به غریت خود در جهان ظلمت واقف می شود و از منیت خویش فارغ می شود و در نور حقیقت منحل و فانی می شود:

در کمال محو بس فانی شدم	غیبتی واقع شد آنجا از خودم
سر فرو بردم ز فضل کبریا	در انم محو تحقیق فنا
جان زتن برخاست شد سوی صعود	شد در آن محوم هویدا از شهود
جان را بر آسمان ره داده شد	روح چون از قالبم آواره شد
تا برآمد بر سر سقف روان	ره گذر دادند جان را ز آسمان
محو شد آن نجم در دریای نور	روح را شد صورت نجم ظهور

(نهری، 1394: 55-56)

وادی که کثرات در وحدت گم می شوند و ذرات در وجود خورشید محو گردند. کثرات ها همچو امواج اند که از دریا به وجود آمده اند و هستی حقیقی ندارند.

پیش خورشید آن مبارک می شود	ذره با ضعفی که دارد چون رود
همچو بدر از فیض خورشید منیر	می شود از فیض نورش مستنیر
در روجود ذره کی رفتی گمان	گر نبودی نور خورشید جهان
ورنه پیش از آن عدیم و هیچ شد	پس وجود از صحبت خورشید شد

(نهری، 1394: 50)

نهری بقای حقیقی را در فانی شدن می داند و عقیده دارد که فنای فی الله به بقای بالله منجر می شود اما آنجا که بیان می کند سالک واقعی، در وجود او محو می شود، از کیفیت این محو شدن سخنی به میان نمی آورد فقط به این نکته بسنده می کند که اسرار بقای بعد از فنا را کسی می شناسد که سزاوار است و به همین دلیل در انتها ترجیح می دهد خاموشی گزیند:

دل از من ستان و به عشقت گداز	مرا مست میخانه خویش ساز
زخود منقطع در تو باقی شوم	که از غیر تو در تو فانی شوم

(نهری، 1394: 4)

نکته قابل تامل در ابیات بالا می توان گفت که فنا و بقا کاملا به هم پیوسته اند. کسی که فانی در حق است، همواره باقی می ماند. اما بقا را آن نظر که منتسب به حق است، والاتر از فنا است که نوعی انتساب به خلق است، والاتر از فنا است که نوعی انتساب به خلق است.⁽⁸⁾ از اینرو، به باور وی چیزی که فانی می شود، غیر حق است و آنچه باقی می ماند، تجلی حق است:

شوم در تو فانی اتم فنا	بوم در تو باقی اتم بقا
------------------------	------------------------

(نهری، 1394: 4)

با این وصف؛ به باور نهری از فنا نباید بیم داشت، چراکه سرمایه بقاست. از اینرو، نهری در مثنوی تحفه الاحباب خویش، در باب فنا همواره به جنبه معنوی و مثبت آن توجه نشان داده و کوشیده است از مفهوم جسمانی این اصلاح فاصله بگیرد؛ زیرا نهری در پی القای این نکته به مخاطب خویش است که آدمی در اثر نیست شدن از خود، می تواند زندگی تازه و ماندگاری را تجربه کند. به عبارت دیگر، اگر چه در اثر فنا؛ ظاهر و رویه انسان از بین می رود، اما باطن و کانون وجودی او به اعتبار فانی شدن، می تواند آب حیات را نوش کند و در جوار ملکوتی حق تعالی به عمری جاودانه دست یابد. خواسته ای که منتهای امال و آرزوی اهل معرفت است.

از آنجایی که نهری عارفی دین محور است، بدیهی است که یکی از رویکردهای او در مقوله فنا با موضوع دین گره خورده باشد. به این اعتبار خطاب به رهروان طریق عشق می گوید که اگر می خواهید از ذات خود نیست شوید و به تعبیری، به معنویت برسید، باید از شرع پیروی کنید:



صحت حال فنايش با بقا

ز امثال شرع بايد آن جلا

(نهری، 1394: 332)

و در جای دیگر می گوید:

راه بدعت هست در ظلمت روان
قسوت بدعت ظلالت آورد
دست تو گیرد بدرگاهش برد

نور سنت رفته تا صحن جنان
نور سنت باعث صفوت شود
پیروی سنت و راه رشد

(نهری، 1394: 45)

چنانچه عطار نیز بر این باور است که باید فروغ روح فضای پیامبر اسلام بر تن و جانان بتابد و در پناه این نور جاویدان گام

بردارد:

نور جان مصطفی باید ترا

گر ز ذات خود فنا باید ترا

(عطار، 1388: 390)

نهری نیز زاهدانه به دنیا می نگرد و چهارچوپ شریعت را راه رسیدن به مقصود می بیند:

پیروی آن رسول انس و جان
پای در پایش بنه بیرون مشو
دست تو گیرد بدرگاهش برد

هم شعار خویش ساز ای نور جان
یک سر موئی ز شرعش کج مرو
پیروی سنت و راه رشد

(نهری، 1394: 45)

شایان ذکر است که «در این مرتبه سالک به یگانگی مطلق می رسد و به دوئی التفاتی نمی کند، و بیننده و بینش همه یکی می شود. اینجا مرتبه ای است که «منی» یا «انانیت» از میان رخت برخاسته است.» (پورجوادی، 1380: 238) وقتی سالک در وجود «حق» محو می شود دوئیت و تفرقه رخ برمی بندد و تا آنجاکه با درک نابودی خویشتن در دریای ذات مطلق فرو می رود و بدین گونه با روشنی تمام درک می کند که او نیز همانند ذات الهی، ابدی و جاودان است.

محو گردد غرق در بحر احد

زانکه فانی پون زخود فارغ شود

(نهری، 1394: 25)

اما مراد نهری از فنای خویشتن، نابودی عین عبد نیست، فانی شدن حالت بشریت او در جهت ربانیت می باشد:

از صفای دل نیایی هیچ سود
گر زهستی بگذری مقصد درست

در درونت هست ما و هم وجود
مانع قرب خدا هستی توست

(نهری، 1394: 25)

مقصد نهایی نهری همچو عطار، حرکت از کثرت به وحدت و رسیدن به معرفت و وصال حقیقت است. البته نهری به سلوک عملی به منظور تصفیه باطن معتقد است و در ترسیم سیر رجوعی خویش و سفر از جزء به کل، از حکایت های زیبا بهره برده است که بر فنای خویش و بقا در معبود تاکید می کند. برای نمونه نهری چند باری در مثنوی خویش میان فنا و دریا ارتباط برقرار کرده است. شاید به این دلیل که آدمی در وادی فنا غرق و از خود نیست می شود و زندگی این جهانی او خاتمه می یابد، همان طور که دریا هم، چنین شرایطی روی می دهد. در مجموع می توان گفت «از آنجا که اندیشه رهایی از خود یا فنا وصول به حقیقت برتر و یکی شدن با او، اندیشه غالب در آثار عطار است، نماد دریا در این زمینه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.» (محمودی، 1389: 192) که در مثنوی تحفه الاحباب از نماد دریا بر فنای خویش و بقا در معبود تاکید می کند:

محو در دریا بگردد بی نشان
همچو در دریای اعظم قطره ای

چون حبابی که رود باد از میان
در فنا فانی نماند ذره ای

(نهری، 1394: 25)

عبیدالله نهری؛ فنا از صفات را یکی از ابزارهای وصول به حقیقت و نائل شدن به معرفت و کمال دانسته است و در مشرب عرفانی او، 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:

در صفات ملکی اندر روی

از صفات بشری سافر شوی



(نهری، 1394: 328)

با این وجود آنچه حجاب راه وصول عارف است، همین صفات بشری است که تا سالک از آنها فانی نشود، به صفات حق تجلی نیابد و به سرچشمه بقا نمی رسد. زیرا در باور عرفانی ترک خود و رسیدن به خدا غایت کمال سالک است که در این وادی تحقق می یابد. از اینرو، نهری شرط فنا را ترک هستی از خود و استغراق تام در وجود خدا می داند:

زآنکه عبد از خویش فانی می شود
از وجودی کان بود حقانیه
از خود و ذات و صفاتش می رود
می پیوشد خلعت ربانیه
او به حسن آید ز قبح و از تباه
متصف گردد به اوصاف اله

(نهری، 1394: 332)

و سالک عاشق باید خود را نبیند و هستی خود را از میان بردارد تا به او و فنا در او برسد و الا؛
گر بماند ذره سالک بخویش
میفتد از سیر آن درمانده ریش

(نهری، 1394: 101)

چنانچه عطار هم می گوید که اگر به اندازه سرمویی از خودیت باقی بماند، جز سرگشتگی، چیزی نصیب نخواهد شد:
هرکه چون مویی شود در کوی او
بی شک او مویی شود در موی او

(عطار، 1382: 474)

به نظر نهری مقصود از رسیدن به فنا، مشاهده عالم هستی براساس حقیقت آن در منظر هستی شناختی عرفانی است. البته باید مدنظر داشت که دیدن فنا با چشم ظاهر نیست، بلکه با چشم دل و حقیقت ایمان و عالم امر و ملکوت است:

تو به چشم سر نبینی جز صور
چشم دل گر روشن آید از غبار
از خطا شد آن خطا از دل ببر
در همه صورت بینی روی یار

(نهری، 1394: 136)

نتایج و یافته های تحقیق

این تحقیق به بازتاب هفت وادی عارفانه عطار در مثنوی تحفه الاحباب اختصاص یافت و رهاورد این مقاله در این مسئله به شرح زیر است:

1) مثنوی تحفه الاحباب به زبان فارسی و در قالب مثنوی به تبعیت از بسیاری از متون عرفانی مثل؛ مثنوی مولانا و منطق الطیر عطار نیشابوری در بحر رمل مسدس محذوف نگاشته شده است. نهری وادی های هفت گانه عطار نیشابوری را با بهره گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف های بدیعی و صنایع به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است، به گونه ای که می توان گفت که عیدالله نهری اگر چه یک عارف کامل هم نباشد، اما یک راوی و گزارشگر صرف هم نیست، بلکه در سیر عرفانی وارد و با آن درگیر شده است.

2) عشق از منظر نهری منحصر به عشق پروردگار است و از عشق های زمینی و مجازی در اثر او نشانی نیست. اتحاد عشق، عاشق و معشوق زیر ساخت اصلی مثنوی تحفه الاحباب است که با طی مقامات عشق و سیر و سلوک عرفانی، عارف عاشق به فنا فی الله نائل می گردد. از اینرو، آنچه در اشعار نهری متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و ژرف نگر 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 تجربه های شخصی خود اوست که آنچه بیان داشته است؛ اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به خوبی نشان می دهد و به شیوه مستقیم و آگاهانه تحت تأثیر اندیشه های عرفانی عطار الهام گرفته است. این تأثیر پذیری باعث شده است که منش و گرایش های عمیق عرفانی داشته باشد.

3) مثنوی تحفه الاحباب پیرو یک اندیشه واحد بر مبنای تفکر وحدت وجودی است و آن ستایش معشوق ازلی و فنا فی الله در راه معبود است و از آنجا که عیدالله نهری 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 گرایش های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود باشد و در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد.



4) بخش در خور توجهی از اشعار عبيدالله نهری را مضامین عارفانه تشکیل داده است که با هفت وادی عارفانه عطار مطابقت دارد، سلوک و تاملات عرفانی نهری به عرفایی چون عطار نیشابوری شباهت دارد و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی آید، تأکید بر سلوک عرفانی مبتنی بر مراحل خاص و طی کردن وادی های هفت گانه است که در آن سالک، به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمیگزیند و به اعتقاد وی رنج تحمل ریاضتهای طاقت فرسا در عرفان عملی از یک سو به زندگی مرید معنا و مفهوم خاصی می بخشد و لذت دست یافتن به آسایش را در او دو چندان می کند؛ ازسوی دیگر توانایی مقابله او را در رویارویی با رنجهای غیرقابل اجتناب و غیرمنتظره می افزاید.

5) عبيدالله نهری 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 بی نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم های او همه ی موجودات در چرخه ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می روند که پیشتر عطار بدان اشاره کرده است.

6) یکی از وادی هایی که نهری در لا به لای کلام شعری خویش به گونه ای بدان می پردازد و سالک را به وصول بدان فرا می خواند «فنا» می باشد. نهری از عارفانی است که در اثر خویش به مبحث «فنا» بیش از وادی های دیگر توجه شایانی داشته است و این توجه در آثار عطار نیز نمود ویژه ای دارد. اهمیت آن از نظر وی از آن جهت است که این مقام (فنا)، پل وصول رهرو طریق حق به معشوق ازلیش، الله، می باشد.

7) بارزترین خصیصه کلام نهری، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص عطار نیشابوری داشته است. بسیاری از گفتارها و اندیشه های عارفانه او وامدار اندیشه ها و گفتار عارفی چون عطار نیشابوری است که در جای جای اشعارش، راز و رمزهای عرفانی فراوانی را در کنار اندیشه های عرفانیش بیان می کند که بسیاری از آن ها محصول تدبر و تفکر و اندیشه ناب مبتنی بر سیر و سلوک های شخصی وی می باشد.

پی نوشتها

- 1) منطق الطیر منظومه ای بالغ بر 4600 بیت است که موضوع آن جستجوی پرندگان به راهنمایی هدد به عنوان مرشد برای یافتن سیمرغ است. قدرت ابتکار و تخیل عطار در استفاده از رمزهای عرفانی در بیان داستان با زبانی روان از ویژگی هایی است که موجب منحصر به فرد شدن این منظومه شده است (صفا، 1369: 864-863)
- 2) البته طلب همان چیزی است که « ابن سینا در نمط نهم اشارات به اراده تعبیر کرده است و می گوید: اراده یعنی میل و تثبیت و توسل به عروه الوثقی و بند محکم الهی بعد از تصدیق، خواه تصدیق برهانی باشد یا ایمانی که در نتیجه سر باطن او به عالم قدس حرکت می کند تا به روح اتصال یابد» (شجیعی، 1373: 159)
- 3) معرفت را شش وجه است: معرفت وحدانیت، معرفت تعظیم، معرفت قدرت، معرفت ازل و معرفت اسرار. (سلمی، 1372: 431)
- 4) در نثر فارسی کتاب تذکره الاولیا از سیلیس ترین کتابهای فارسی و بهترین نمونه سبک انشای عرفانی ایران در قرن ششم است (نفیسی، 1344: 114)
- 5) به گفته جنید تجرید در اصطلاح عرفانی « آنکه ظاهر او مجرد از اعراض و باطن او از اعتراض» (عطار، 1380: 447)
- 6) البته نکته ای که در خور آن است بدان اشاره شود؛ «اناالحق» منصور حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی، نه دعوی، بلکه نفی انانیت خود و اثبات انیت حق بوده است. چراکه مرتبه ی نهایی، مرتبه وحدت است. (عباسی داکانی، 1380: 394)
- 7) البته صوفیان متأخر به دو نوع حیرت قایل بوده اند: اول حیرتی که زاییده شک و تردید و دودلی است. آن، چیزی است مذموم و سرانجام به ضلالت و غفلت می کشد و دوم حیرتی که از فرط معرفت و تفکر دست می دهد که آن را حیرت

ممدوح می گویند. چه سالک در این حالت، دلایل نفی و اثبات و وجود و عدم برایش مساوی می شود. این، مولود تفکر و تأمل بسیار و تجربه و مشاهده دائم اوست. (سجادی، 1370: 67)

8) به تعبیر ابن عربی «فَفِي نِسْبَةِ الْبَقَاءِ شُهُودٌ حَقٌّ وَ فِي نِسْبَةِ الْفَنَاءِ شُهُودٌ خَلْقٌ» (ابن عربی، بی تا، ج 2: 515)

کتابنامه

○ قرآن مجید

- ابن عربی، محی الدین (1975)، الفتوحات المکیه، مقدمه و تحقیق: عثمان یحیی، قاهر: هیئته المصریه العامه للکتاب
- اشرف زاده، رضا (1374). شرح گزیده منطق الطیر یا مقامات الطیور شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر
- انصاری، خواجه عبدالله (1371)، کشف الاسرار، جلد 1 و 2، چاپ دوم، تهران: انتشارات اقبال
- _____ (1388)، صد میدان، تهران: اساطیر
- پورجوادی، نصرالله (1380). اشراق و عرفان (مقاله ها و نقدها)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- پورنامداریان، تقی (1374). دیدار با سیمرخ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- جلالی شیجانی (1391). عقل و عشق در نظر عطار نیشابوری و نجم الدین رازی، فصل نامه تخصصی خدای نامه، سال اول، شماره اول، ص 51
- حه‌مه باقی، محه‌مه‌ده (2000)، شورش شیخ عبودولایی نه‌ه‌ری، چاپی یه‌که‌م، هه‌ولیر: ده‌زگای چاپخانه‌ی هه‌زاره‌تی په‌روه‌رده
- 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 فرزتان روز
- رازی، نجم الدین ابوبکر عبدالله بن محمد (1387)، مرصاد العباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- روضاتیان، سیده مریم و فاطمه السادات مدنی (1396). بررسی بینامتنی حکایات مشترک تذکره الاولیا و منطق الطیر عطار نیشابوری، ادب فارسی، س 7، ش 1، شماره پیاپی 19، بهار و تابستان 1396، ص 95 تا 112
- ریاحی، محمد امین (1367)، «سرپشمه‌های مضامین حافظ»، شعر و زندگی حافظ، به کوشش رستگار فسایی، چاپ چهارم، تهران: جامی
- سجادی، سید جعفر (1370). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری
- 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
- سهروردی، شهاب الدین ابوحفص (1375)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور اصفهانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- شجیعی، پوران. (1373). جهان بینی عطار، تهران: نشر ویرایش
- شجیعی، پوران، حدیث عشق در مثنوی‌های عطار، هستی، تابستان 1373: صص 83-94
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (1387). قلندریه در تایخ؛ دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، چاپ دوم، تهران: سخن
- شیبا، محمد شفیق (1978). فلسفه میخاطیل نعیمه. ج 3. بیروت: منشورات بحسون الثقافیه
- صارمی، سهیلا (1373)، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- صفا، ذبیح‌الله (1369)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران: امیر کبیر
- طغیانی، اسحاق و هادی، حکیمه (1389). بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی. پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، دوره دوم، شماره پنجم
- طغیانی، اسحاق و هادی، حکیمه (1389). بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی. پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، دوره دوم، شماره پنجم
- عباسی‌داکانی، پرویز (1380). شرح داستان غربت غریبه، تهران: تندیس
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (1376). دیوان عطار، تنظیم: جهانگیر منصور، ج دوم، تهران: نگاه
- _____ (1382). گزیده منطق الطیر عطار، سی مرغ در آئینه سی مرغ: شرح و انتخاب از فاطمه مدرسی، ارومیه: موسسه انتشاراتی حسینی اصل.
- _____ (1384) منطق الطیر، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن
- _____ (1388). مصیبت نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال، ج سوم، تهران: زوآر
- _____ (1381). اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ سوم، تهران: زوآر

- _____ (1381). تذکره الاولیا، به کوشش محمد استعلامی. تهران: زوار
- غزالی، محمد (1351)، احیاء علوم الدین، ترجمه موبدالدين محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- قاضی، نعمت الله (1379)، به سوی سیمرغ، چاپ هشتم، تهران: سکه
- قشیری، ابوالقاسم (1345) ترجمه رساله قشریه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- گوهرین، سید صادق. (1386)، منطق الطیر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (1367)، شرح اصطلاحات تصوف، ج7، تهران: نی
- مدرسی، فاطمه (1382)، سی مرغ در آئینه سیمرغ، چاپ اول، ارومیه: اشاراتی حسینی اصل
- نفیسی، سعید (1344)، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران: کتابفروشی فروغی
- نیک روز، یوسف (1387). بررسی مفهوم عرفانی درد در شعر عطار، کاوش نامه، سال نهم، شماره 17: صص 209-247
- هجویری، علی بن عثمان (1371). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری.
- هاشم پور سبحانی، توفیق (1386)، تاریخ ادبیات ایران، چاپ اول، تهران: انتشارات زوار
- یثربی، سید یحیی. (1377). عرفان نظری (سیر تکامل اصول و مسائل تصوف)، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی

پهنگدانهوی جهوت وادی عاریفانه له مهسنهوی "تحفه الاحباب" دا

جهاد شوکری رشید

کۆلتیژی زمان، به شی زمانی فارسی/ زانکۆی سه لاهه دین-ارییل

پوخته

تحفه الاحباب به رهه می ناسراوی عوبهیدۆلّای نههریه. ئەم بهرهمه به زمانی فارسی و له قالبی مهسنهویدا به پێرپهویکردن له زۆربهی دهقه سۆفیانهکانی وهک؛ مهسنهویی مهولانا و مهتقوتهیری عهتاری نیشابوری لهسه کیشی (پههمل موسهدهسی مهحزوف) نووسراوه. ئەم بهرهمه که لهگهڵ گه لێک حیکایهت هاتوه به زمانیکی ساده نووسراوه. شاعیر ههولێ داوه ههم دهستهی نهقشهندی و تهریقتهکه پان دهبربرێت و ههم پیران و میراتی سۆفیان و ئەدهبی ئەم دهستهیه بناستی و دیارییهک پێشکەشی وهگرانی بکات تا به کورتی لهگهڵ ئەم دهستهیه ئاشنا بن. مهسنهوییهکهی به ههمان جیهان بینی سۆفیان و عاریفانه هۆنراوهتهوه و تیکه لۆویکی له شهریعت و تهریقته له خۆیدا جێ کردوهتهوه که ئاپۆرای ئاسایی خه لاک لایان پهسهند بووه. ئەوه به زالبوونی به سه ره ئەدهبی کلاسیکی فارسیدا، توانیوییهتی خالی ناسک و ئەزمونی سۆفیان له بهرگیکی جوان و رازاوهدا دهبربرێت. ئەم توێژینهوهیهدا ههولێ نووسهر ئەوهیه که پهنگدانهوهی جهوت وادی عهتاری نیشابوری له مهسنهوی تحفه الاحباب دا تاوتۆی بکات. عهتاری نیشابوری که یوکیک له گهورهترین شاعیران و عارفانی سهدهی شهشمی کۆچییه له ئەدهبیاتی فارسیدا، له ناسینی حهق و تیکهیشتن له رهزهکانی ئەوینی پهبانیدا، له پلهیهکی زۆر بهرزی پهوت و ریبازی سۆفیانهدایه که کاریگهرییهکی قوولی له سه ره مهسنهوی تحفه الاحباب ههبووه. توێژه لێرهدا دهپهوت لایه نه ناسک و وردهکارییه سۆفیانهدا ئەم شاعیره به پێی ئەو پوهرانهی له دهقه عیرفانییهکانی عهتاردا له پوانگی جهوت وادی پهوه بگریته بهر. به پوخته بیناسیت و شی بکاتهوه و له مر ریکه پهوه تپروانی عارفانهی عوبهیدۆلّای نههری و پیمل بوونی ئەو به بنهما سۆفیهکانی عهتار له مهسنهوییهکهیدا پیشان بدات. ئەنجامهکانی ئەم لیکولنبهویه دهریدهخات که عوبهیدۆلّای نههری له دهریپینی هزهزکانیدا، به شیوهیهکی راستهوخۆ و ئاگایانه ئاوری له عیرفان و سۆفیهگری داوهتهوه تا ئەو شوپنهی که ریباز و تپرامان و تیبینه سۆفیانهدا و بهبانه عیرفانییهکان لهگهڵ عهتار تهریب و پهکانگیره.

ووشه سه رهزکانیهکان: عهتاری نیشابوری، عوبهیدۆلّای نههری، تحفه الاحباب، جهوت وادی

انعکاس الاودية الصوفية السبعة على مثنوية تحفة الاحباب

جهاد شكري رشيد

کلیه اللغات، قسم اللغة الفارسية، جامعه صاح الدين/ اربيل

المخلص

تحفة الاحباب تعتبر واحدة من اهم كتابات عبيدالله النهري التي قام بكتابتها باللغة الفارسية واستخدم الطريقة النقشبندية فيها شأنها شان معظم الكتابات الصوفية مثل نصوص مولانا وطريقة ومنطق (النیشابوري) (رمل المسدس المحذوف). هذا النص مع النصوص الاخرى تم سردها بطريقة بسيطة ومفهومة حيث قام الشاعر باستخدام الطريقة النقشبندية حيث قدم المتعة للقارئ عن طريق بساطة اللغة المستخدمة في نصه. عطار النیشابوري يعتبر احد اهم الشعراء المؤثرين في القرن السادس الميلادي في الادب الفارسي وذلك لمدى معرفته وفهمه لرموز الحب وايمانه القوى للأفكار العرفانية، حيث انه اثر بشدة على مثنوية الاحباب بدرجة ان الكاتب حاول ان يقدم الجانب الحساس من الافكار الصوفية في هذا الشعر مستندا الى النصوص العرفانية للعطار ومحاوله تحليلهم بشكل صحيح.



الاستنتاج من هذه الدراسة يبين مدى تأثر الكبير لعبيدالله النهري بالأفكار الصوفية في تقديم عمله الى درجة انه يمكن القول بأنه قام بمشاركة جميع افكاره مع الشاعر عطار.

كلمات الرئيسية: عطار النيشابوري ، عبيدالله النهري، تحفة الاحباب، سبعة وادي

The Reflection of the seven mystic Vales in the Mathnawi of Tohfatul Alahbab

Jihad Shukri Rashid

Department of Persian - College of Languages / Salahaddin University- Erbil

Abstract

One of the important writings of Ubeidullah Al-Nahri is Tohfatul Alahbab it's written in Persian language and the (Mathnawi) form which is followed in almost all the mystical writings like those of Mawlana and the logic and method of Nishabori rhyme (رتمتلي موسمدتسي متحزوف). This writing along with many other stories is presented in a simple language. The poet has tried the Naqishbandi method and also to present the gift to the readers so that they enjoy the simplicity of his work.

By overcoming the classical Persian Literature, the poet could present the mystical ideas in a simple and comprehensive way. This study shows the author's attempt to present the reflection of the seven Vadi of Atari Nishabori in Tohfatul Alahbab.

Atari Nishabori is considered to be one of the influential poets of the 6th century A.H in Persian literature in knowing the right and understanding the love symbols, and having a high level of mystical beliefs, he deeply affected the Mathnawi of Tohfatul Alahbab, the author attempts to present the soft side and mystical ideas of this poet based on the quantification in Attar's gnostic scripts for the seven (وادي) point of view, and analyze them accurately. The study concludes that Ubaidullahi Nahri has been influenced highly by the mystical ideas in presenting his works to a point that he comes to share almost all his ideas with Attar the poet.

Key Words: Attar niyshabori, Abuydulla Nahri, Tuhfatu ahahbab, seven mystic Vales.