

دلایل و چگونگی تبویب در متون عرفانی (مطالعه موردی منطق الطیر عطار و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری)

سیده زینب حسینی^{۱*} - محسن اکبری زاده^{۲**}

دانش‌آموخته ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور واحد جیرفت - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جیرفت

چکیده

تبویب مراحل سیروس‌سلوک از مباحث مطرح در میان کتب صوفیه است. با وجود اینکه نشانه‌گذاری مسیر سلوک، پیشینه‌ای به بلندای تاریخ اسلام دارد، اما در میان صوفیان، رواج این باب‌بندی به‌طور مشخص، از قرن دوم هجری بوده است. از همان اوان رواج عرفان، اختلاف باب‌بندی‌ها میان عرفا و چه بسا در تألیفات مختلف یک عارف هم دیده می‌شود. در این پژوهش تلاش شده تا ضمن نشان دادن عوامل مؤثر در شیوه تقسیم‌بندی این باب‌بندی‌ها، به تبیین دلایل باب‌بندی و نهایتاً چگونگی تبویب آن پرداخته شود. به این منظور از میان آثار بنام عارفان، دو اثر مهم *منطق الطیر عطار* و *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری برای بررسی انتخاب شده‌اند و با روش توصیفی - تحلیلی، به مقایسه نحوه تبویب این دو اثر پرداخته شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که مهم‌ترین عامل اختلاف در تبویب که باعث بروز تناقض در کلام و آثار صوفیان شده، تجارب متفاوت عرفانی، نحوه سیر و طریقت عرفانی، نوع مکتب و بینش فقهی و شرایط سیاسی اجتماعی است که باعث اختلافاتی چون شیوه نامگذاری، ترتیب مقامات، تعداد مقامات و... در عرفان شده است.

کلیدواژه‌ها: تبویب، تجربه عرفانی، *منطق الطیر*، *منازل السائرین*، مقامات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

*Email: mbotlab@gmail.com

**Email: botlab2005@yahoo.com (نویسنده مسئول)

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور واحد جیرفت است.

مقدمه

تبویب در لغت به معنای باب‌باب کردن کتاب و نوشته و تقسیم کردن کتاب به فصول است. تقسیم یکی از اصول علم منطق است که در ذیل بحث رسم ناقص مطرح می‌شود. بنا بر این اصل، یک حقیقت را می‌توان به صورت‌های مختلف تعریف کرد: ۱- تعریف به مثال؛ ۲- تعریف به اشباه و نظایر؛ ۳- تعریف به متقابل؛ ۴- تعریف به خاصه مرکبه؛ ۵- تعریف به تقسیم. «با تقسیم و تحلیل یک تصور مجهول به چند تصور معلوم و ذکر تمام یا برخی از اقسام و اجزای معرف، می‌توان به نحوه‌ای از تعریف دست یافت که حاصل آن تمایز شیء از سایر اشیاست، مشروط بر اینکه شرایط و قواعد منطقی تقسیم در آن رعایت شده باشد.» (منتظری مقدم ۱۳۸۵: ۷۴) پس یکی از اهداف تقسیم، تمایز و تعریف اشیاست. تقسیم در مفاهیمی که قابل تجزیه و غیر بسیط هستند، می‌تواند منجر به معرفت و تمایز شود، اما در مواردی که با امر بسیط و غیر مرکب سروکار داشته باشد، باعث ابهامات و حتی پیچیده شدن مقسوم می‌شود. تبویب و موضوع‌بندی در متون عرفانی صرفاً امری فرمی و ساختاری به‌منظور نظم متن نیست، بلکه فرایندی عقیدتی و فکری نیز محسوب می‌شود، چراکه با تجربه عرفانی و بینش فقهی و عقیدتی مؤلف در ارتباط است؛ به همین دلیل پراختن به مفهوم تبویب در متون عرفانی هم‌اهمیتی ساختاری و هم‌محتوایی دارد.

بیان مسئله

عرفان در غایت خود به مفهومی استعلایی و نامتناهی می‌رسد و همین امر منجر به روش‌شناختی‌ای مبتنی بر کشف و شهود می‌شود و از آنجا که این کشف و شهود و تجربه عرفانی، شخصی و ذهنی است، باعث شده تا تبویب مسیر سیروسلوک، به یکی از دغدغه‌های عرفا و عرفان‌پژوهان تبدیل شود. عارفان در ادوار گوناگون

با بهره‌گیری از تعریف و تقسیم و با روش‌های گوناگون، سعی در روشن‌سازی مسیر سلوک داشتند. با وجود این تفاوت‌ها، در این مقاله این ضرورت احساس شد تا به بررسی تبویب در عرفان با تکیه بر دو کتاب بزرگ عرفانی یعنی *منطق‌الطیر عطار* (د ۶۱۸ق) و *منازل‌السائرين* خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق) پرداخته شود. *منازل‌السائرين* اثری جامع در ذکر منازل و مقامات است که یکی از دقیق‌ترین و منسجم‌ترین نوع تبویب را در میان آثار عارفان ارائه می‌کند، چنان‌که این کتاب سهم بسزایی هم در شکل‌گیری و تکمیل طرح اسفار اربعه در قرن‌های بعد ایفا کرده است. «آنچه مورد استقبال مکتب ابن عربی قرار گرفت کار خواجه در *منازل‌السائرين* بود که با نگاه هستی‌شناختی نیز در آن دقت‌های فراوان صورت گرفت.» (حسن‌زاده کریم آباد ۱۳۹۰: ۹-۳۹) خود خواجه عبدالله انصاری، یکی از نظریه‌پردازان بزرگ عرفانی است که نقش عمده‌ای در آشناسازی و تعلیم و تربیت سالکان با روند سلسه‌مراتبی و منظم سلوک دارد. عطار هم از جمله عرفایی است که به تبویب منازل سلوک پرداخته است. عرفان عطار، عرفانی عاشقانه، عملی و توأم با درد است، چنان‌که در *منطق‌الطیر* مراتب و منازل راه سلوک را به شکلی عملی نه تئوری آن‌چنان‌که در *منازل‌السائرين* است، شرح کرده است. او از داستان‌های مشایخ صوفیه، قصص قرآن و اشخاص تاریخی مانند اسکندر و سقراط به‌عنوان قالبی برای بیان تعالیم عرفانی استفاده کرده است. با توجه به اهمیت این دو اثر در حوزه عرفانی، این پژوهش بر آن است تا دلایل اختلاف و چگونگی تبویب را در متون عرفانی تحلیل کند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت مقاله حاضر در این نکته است که تلاش کرده تا دلایل گرایش عارفان به تبویب مقامات و چگونگی اختلاف در تبویب را نشان دهد و با یک نگاه ساختاری، کلیت مشترک باب‌بندی‌های عرفانی را استخراج کند. از آنجاکه نام‌گذاری و رده

بندی مراحل سلوک در بیشتر کتاب‌های صوفیه با تفکرات و بینش عرفانی مؤلفان در ارتباط است، از این منظر بررسی نحوه تبویب می‌تواند هم بنیان‌های فکری مؤلف و حاکم بر متون صوفیه را نشان دهد و هم تفاوت‌ها و شباهت‌های این موضوع بندی‌ها را بهتر تفکیک کند.

روش و پرسش‌های پژوهش

پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی است: با توجه به لزوم رازورزی در این مسلک، دلایل گرایش عرفا برای تبویب مراحل سیروسلوک عملی چیست؟ چرا در تعداد، ترتیب، نام‌گذاری، مصداق و... حال و مقام در میان عرفا اختلاف است؟ (چگونگی تبویب). چرا عطار در دو اثر خود، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه*، و خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* و *صد میدان* از ترتیب و تعداد مقامات مختلفی حکایت می‌کنند؟ چرا عطار برای بیان مراحل سلوک، شیوه بیان متفاوتی نسبت به خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرين* برگزیده است؟

پیشینه تحقیق

الف) سیر تاریخی تبویب در متون عرفانی

نکته مهمی که در تبویب مقامات عرفانی در متون صوفیه مشاهده می‌شود این است که هر مؤلفی این مسائل را به‌گونه‌ای ویژه خود دیده و به طبقه‌بندی مسائل مورد بحث درباره آنها کوشیده است. مهم‌ترین سرچشمه عرفان اسلامی، مفاهیم قرآنی است. امام صادق (ع) در تفسیر آیات قرآن، مراحل سلوک را با نام‌ها، تعداد و ترتیب متفاوت، بیان کرده‌اند. از جمله در آیه ۱۶۰ سوره اعراف، امام هر مرحله از

سلوک را «چشمه» نامیده‌اند. «و چون قوم موسی از آب خواستند به او وحی کردیم که عصایت را بر سنگ بزن از آن سنگ دوازده چشمه روان شد.» (اعراف: ۱۶۰) امام صادق (ع) معرفت را چون چشمه جوشانی می‌بیند که دوازده چشمه دیگر از آن جاری می‌شود و با توجه به این دوازده چشمه، به تبیین معرفت پرداخته‌اند و در ضمن آن مراحل سلوک را معرفی کرده‌اند. این دوازده چشمه عبارت‌اند از: توحید، عبودیت، اخلاص، صدق، تواضع، رضا، طمأنینه و وقار، سخا و توکل، یقین، عقل، محبت، انس و خلوت. «کسی که از یکی از این چشمه‌ها می‌نوشد، از حلاوت آن حظ می‌برد و آرزوی چشمه بالاتر می‌کند و بدین‌گونه از چشمه‌ای به چشمه دیگر می‌رود تا به اصل می‌رسد؛ و چون به اصل رسید، در حق تحقق می‌یابد.» (سلمی ۱۳۶۹: ۳۰) امام در تفسیر آیه ۶۱ سوره فرقان: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا» از بروج دوازده‌گانه دل: ایمان، معرفت، عقل، یقین، اسلام، احسان، توکل، خوف، رجا، محبت، شوق، وله و در آیه ۳۵ سوره نور: «اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» از انوار چهل‌گانه سخن به میان آوردند. این انوار چهل‌گانه عبارت‌اند از: حفظ قلب، خوف، رجا، حب، تفکر، یقین، تذکر، نظر، علم، حیا، حلاوت ایمان، احسان، نعمت، فضل، آلا، کرم، لطف، قلب، احاطه، هیبت، حیرت، حیات، انس، استقامت، استکانت، طمأنینه، عظمت، جلال، قدرت، قوت، الوهیت، وحدانیت، فردانیت، ابدیت، سرمدیت، دیمومیت، ازلیت، بقا، کلیت و نور هویت الهی. (نویا ۱۳۷۳: ۱۴۳) بنابراین، صوفیان ساختار تجربه عرفانی را وامدار امام صادق (ع) هستند که به توصیف تجربه عرفانی خود با توجه به متن مقدس قرآن پرداخته است. تصوف در قرن دوم هجری با بهره‌گیری از قرآن و سنت و به شکلی زاهدانه و با عارفانی چون رابعه عدویه (د ۱۸۰ق)، شقیق بلخی (د ۱۹۴ق)، معروف کرخی (دح ۲۰۰ق) شروع می‌شود. «لویی ماسینیون^۱، محقق فرانسوی، شقیق بلخی را نخستین کسی می‌داند که از توکل به‌عنوان یکی از احوال عرفانی نام می‌برد. همچنین ابو‌عبدالرحمن سلمی در طبقات‌الصوفیه شقیق بلخی را نخستین کس در

1. Louis Massignon

خراسان می‌داند که در «علوم احوال» سخن گفته است.» (ر.ک. نويا ۱۳۷۳: ۱۸۲) شقیق بلخی در کتاب *آداب العبادات* از ۴ منزل نام می‌برد: زهد، خوف، شوق به بهشت و محبت به خدا. هرچه تصوف جلوتر می‌رود و به کمال نزدیک‌تر می‌شود، صوفیان از تعداد مقامات بیشتری نسبت به قبل نام می‌برند. درحقیقت با توسع تصوف، توضیح مفصل و بی‌هیچ کم‌وکاست مسیر سیروسلوک با توجه به تجارب عرفانی هر عارف اصل قرار می‌گیرد.

در قرن سوم تصوف رو به رشد و کمال گذاشت و توجه به تفکر و تدبر به جای ریاضت‌های شاق جلب شد و خانقاه‌ها و فرقه‌های مختلف با آداب و رسوم خاص شکل گرفت. «اما قرن چهارم و پنجم هجری مرحله تثبیت تصوف و تطبیق آن با شریعت توسط ابوطالب مکی و امام محمد غزالی و تطبیق اصول تصوف با مبانی حکمت توسط ابوعلی سینا بود.» (ر.ک. سجادی ۱۳۹۳: ۷۳) ابونصر سراج طوسی در قرن چهارم در کتاب *اللمع فی التصوف* با تفکیک بین مقامات و احوال از هفت مقام و ده حال سخن می‌گوید و به تدوین علم تصوف می‌پردازد و در قرن پنجم خواجه عبدالله انصاری با ارائه *صد منزل* کامل‌ترین و مهم‌ترین کتاب را برای ماندگاری عرفان عملی تدوین کرد که ویژگی خاص آن، نظام‌مند بودن این تبویب و گستردگی و شمول آن بر همه منازل و مقاماتی (اصول و فروع) بود که تا به حال صوفیان دیگر سعی بر بیان آن داشتند. سرانجام در قرن شش روزبهان بقلی شیرازی در کتاب *مشرب الارواح* تعداد این مقامات را به هزار و یک مقام می‌رساند. در قرن شش است که استفاده از حکایات و تمثیل و رمز برای بیان مقامات و نکات عرفانی به اوج خود می‌رسد. در قرن هفت عطار نیشابوری با تمثیل مرغان در *منطق‌الطیر* از هفت منزل نام می‌برد بی‌آنکه تفکیکی بین حال و مقام قائل شود. باز در همین قرن ابن عربی (د ۶۳۸ق) عرفان نظری را پایه‌گذاری کرد و مقامات و منازل را به گونه‌ای دیگر دسته‌بندی می‌کند و نظریه اسفار اربعه را ارائه می‌دهد. این نظریه در طی قرون توسط عارفان دیگر تکمیل شد تا اینکه در قرن دهم توسط ملاصدرا به شهرت رسید.

در قرن هشت و نه شرح نویسی بر کتاب‌های علمی - عرفانی مثل *منازل السائرین* و *فصوص الحکم ابن عربی* و... افزایش پیدا کرد؛ اما از قرن نه می‌توان زمزمه‌های رکود در تصوف را شنید، تصوف وارد مرحله‌ای می‌شد که فقط به تقلید و شرح آثار گذشتگان مشغول بود و از قرن ده به بعد عملاً این رکود بیشتر شد، چون اعتقاد مردم به صوفیه به دلیل کم‌رنگ شدن احکام شرع و افزایش ریا و تظاهر به دین‌داری در میان صوفیان، دچار خلل شده بود. در قرن یازدهم علمای دین به شدت با تصوف برخورد می‌کردند.

«از قرون دوازدهم و سیزدهم به بعد با افزایش سلسله‌های تصوف، اختلافات بیشتر شد و فرقه‌ها تلاش می‌کردند که مریدانی جلب کنند که سودرسان باشند و اغلب موافق حکومت‌ها بودند و در کارهای دیوانی شرکت داشتند و در برابر ناکاری‌ها و فسادها سکوت می‌کردند و از هدف اصلی عرفان و تصوف دور شدند.» (سجادی ۱۳۹۳: ۱۶۶)

ب) تحقیقات انجام شده

در تحقیقاتی که تاکنون انجام شده بیشتر بر سیر دگرگونی اصطلاحات حال و مقام، درآمیختگی آنها با هم، شرح ویژگی‌های حال و مقام و بیان اختلافات عرفا و دیدگاه آنان درباره مقامات و احوال تأکید شده است. در کنار اینها گروهی نیز کم و بیش به دلیل مهم تجربه عرفانی در تفاوت این اصطلاحات در میان عارفان اشاره کرده‌اند. مقاله «مقامات عرفانی» از اکبر راشدی‌نیا (۱۳۹۱)؛ مقاله «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری» از سیدعلی محمد سجادی و معصومه جمعه (۱۳۹۵)؛ مقاله «سیر تطور مفهوم عرفانی حال تا قرن هشتم» از مریم شعبانزاده (۱۳۹۱) و مقاله «احوال و مقامات عرفانی» از قدرت الله خیاطیان و سید حمید دلاور (۱۳۹۰) که به بررسی پیدایش، سیر و بالندگی احوال و مقامات عرفانی در بازه زمانی قرن اول تا پایان قرن پنجم هجری پرداخته است، همگی از این دسته‌اند.

در زمینه بررسی نوع تبویب در کتب عرفانی، فقط یک تحقیق به نام «بررسی نحوه تبویب فصوص‌الحکم ابن عربی» نوشته علی اصغر میرباقری فرد و محبوبه همتیان (۱۳۹۱) صورت گرفته است که به بررسی شیوه تبویب فصوص‌الحکم و معرفی شاخص‌ها و معیارهای ابن عربی در نام‌گذاری فصل‌ها پرداخته است. هنوز در این حوزه، تحقیقی که به صورت مستقل به مقایسه تبویب بین منازل‌السائرين خواجه عبدالله انصاری و منطق‌الطیر عطار پردازد، انجام نشده است.

بحث و بررسی

دلایل باب‌بندی

اگرچه مهم‌ترین دلیل تبویب در یک متن، تقسیم‌بندی آن به منظور فهم و درک بهتر محتوای اثر است، اما در متون عرفانی به‌ویژه منازل‌السائرين و منطق‌الطیر، تبویب دلایل دیگری نیز دارد که مهم‌ترین آنها را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد.

اثبات ضرورت استاد

ضرورت وجود استاد و پیروی از او در طی سیروسلوک، امری است که در عرفان با تاسی به قرآن بر آن تأکید شده است. مهم‌ترین شاهد قرآنی در این زمینه، داستان حضرت موسی (ع) و خضر در سوره کهف (آیات ۶۰-۸۲) است. «خداوند در سوره شوری به مراد و مرید هر دو اشاره کرده است: اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ. خدا هر که را بخواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هر که به درگاه خدا به تضرع بازآید، هدایت فرماید (شوری-۱۳) که «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ» منظورش مراد و «یهدی الیه من ینیب» منظورش مرید است.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳:

۳۶۳) شیخ نجم‌الدین رازی (د ۶۵۴ق) در کتاب *مرصادالعباد*، دلایلی را برای احتیاج مرید به شیخ کامل برشمرده است که عبارت‌اند از:

«نامعلوم بودن راه، خطر سُرّاق و قطع طریق، آفات و شبهات بسیار در این راه و عقبات گود بی‌شمار، خطر وفقه و فترت مرید، علل و امراض معنوی، غرور پندار کمال و وصول، تشخیص ندادن الهامات غیبی و القائات شیطانی، نیاز به تسریع سیر در بعضی از منازل، احتیاج داشتن سالک به تلقین ذکر، نیاز به مقرب مقبول القول و منظور نظر در جوار حق.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۹: ۲۲۸-۲۳۵)

لازمه عبور از تمامی این مراحل، داشتن مسیر سیروسلوک مشخص است که بدون استاد امری محال و ناممکن است.

عطار در *منطق‌الطیر* بر لزوم حضور شیخ و پیر برای پیمودن راه سلوک تأکید بسیار دارد. آنجا که مرغان، هدهد را به‌عنوان راهنمای راه انتخاب می‌کنند، نشانه‌ای مهم بر وجود راهنما برای پیمودن راه است. مهم‌ترین شاهد عطار در جهت لزوم پیروی از پیر برای پیمودن راه سلوک، داستان شیخ صنعان است. پیری چون شیخ صنعان که خود راهنمای مریدان بسیاری است، اما هنوز خود به دست‌گیری و راهنمایی پیامبر بزرگوار اسلام نیاز دارد.

منازل‌السائرین خواجه به‌واسطه برخوردار بودن از ساختار آموزشی، روند علمی، باب‌بندی منظم و از همه مهم‌تر تألیف این کتاب به درخواست مریدان، خودبه‌خود، مؤکد امر ضرورت وجود استاد در طی طریق است. اهمیت این موضوع در نظر خواجه تا آنجاست که در بخش پنجم (اصول) *منازل‌السائرین*، بایی را به نام «مراد» اختصاص داده است. از نظر خواجه «مراد برابر با مجذوب سالک است که خداوند متعال او را انتخاب کرده است.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۳۶۳) بر اساس این شواهد می‌توان گفت که عارفان کامل و واصل (شیخ، مراد) با توجه به ویژگی‌های ذاتی سیروسلوک «لزوم سیر گام‌به‌گام سلوک، وجود مکاتب و رویکردهای گوناگون در تبیین مراحل و مقامات سلوک، لزوم متابعت از دستوره‌های مرحله‌مند

مربی، منازل سلوک (مثلاً توبه، ورع، شکر، یقین، توکل و رضا)، لزوم ترتب زنجیره‌ای روش‌های عام سلوک (برای نمونه: مشارطه، مراقبه، محاسبه، معاقبه، مجاهده، معاتبه)، آسیب‌های شتاب‌زده‌گی و جهش در سلوک، تندروری و کندروی و عدم رعایت ترتب مراحل) (موسوی نسب ۱۳۹۳: ۱۹-۳۶) به تبویب و توضیح منازل و مراحل و دشواری‌های راه و اثبات ضرورت استاد پرداخته‌اند.

خواست مریدان و عارفان

یکی از دلایل باب‌بندی منازل و مقامات سلوک توسط عارفان، خواست مریدان و خود عارفان بوده است. در تألیف و تبویب *منازل‌السائرين* بیشتر خواست مریدان دخالت داشته است. خواجه این کتاب را با درخواست مریدان و با هدف آموزش تألیف کرده است:

«اما بعد، گروهی از علاقه‌مندان به آشنایی با منازل کسانی که راه حق عزّ اسمّه را می‌پیمایند، از فقیران اهل هرات و مناطق دیگر، مدتهاست از من می‌خواهند که در شناخت این منازل، راهی به ایشان ارائه دهم تا عنوانی باشد برای مقامات و نشانه‌های آن منازل و من پس از استخاره و طلب یاری از خدای متعال، خواسته ایشان را پاسخ مثبت دادم. آنان از من تقاضا نمودند آن منازل را به گونه‌ای مرتب سازم که توالی آنها را نشان دهد و بر فروعی دلالت کند که در پی آن منازل است و نیز از من خواستند آن نوشتار را از نقل‌قول‌های دیگران طولانی نسازم بلکه مختصر و کوتاهش کنم تا در لفظ، لطیف‌تر و برای به ذهن سپردن آسان‌تر باشد.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۴)

در مقابل، تألیف *منطق‌الطیر* توسط عطار در «خواست خود عارف» می‌گنجد و با هدف بهره‌گیری عوام و خواص، اقدام به تألیف این کتاب کرده است. گویی عطار، عارفی واصل است که با هدف دعوت خلق به سوی خدا، سعی در ادای تکلیف دارد.

ترغیب و تحریض سالکان و طالبان

یکی از ارکان اساسی هر متن، خواننده و مخاطب است تا جایی که می‌توان گفت مخاطب و خواننده، اصل وجودی و علت پیدایش یک اثر است. از این رو، نویسنده باید نسبت به گفتمان‌های عصر و شرایط اجتماعی و سیاسی مخاطب خود آشنا باشد تا متن تبدیل به نوعی پیام شود که مخاطب آن را درک کند. این نیاز به خواننده و مخاطب محوری در متون عرفانی و تعلیمی بیشتر مد نظر قرار می‌گیرد. «در سنت عرفان اسلامی و عرفان ادیان شرقی، گاه با شرح و تفصیل تمام این تجربه‌ها را تبیین می‌نمودند، اما این کار نه برای کاوش علمی در ماهیت و ابعاد و ویژگی‌های این احوال بلکه عمدتاً برای مقاصد عملی، مانند ترغیب و تحریض سالکان و طالبان، و نیز برای بهره‌گیری از مدلولات شناختاری و آموزه‌های الاهیاتی مابعدالطبیعی این تجارب بود.» (موحدیان عطار ۱۳۸۸: ۳۸۵)

بنابراین، یکی دیگر از دلایل بیان مقامات و تبویب آنها را می‌توان نوعی مخاطب محوری و ترغیب و تحریض سالکان و طالبان برای طی این سیر نفسانی و بیان آموزه‌های عرفانی در طی بیان این مقامات دانست. عطار در *منطق‌الطیر* به این موضوع اشاره دارد که از این کتاب عام و خاص را نصیب است و با هدف بیداری خفتگان به نگارش درآمده است:

زین سخن گر خفته عمری دراز یک نفس بیدار دل گردد به راز
بی شکی دانم برآید کار من منقطع گردد غم و تیمار من
(عطار ۱۳۸۸: ۴۳۷)

از توضیحاتی که خواجه عبدالله انصاری در مقدمه *منازل‌السائرین* در مورد نحوه نگارش کتاب می‌دهد، می‌توان دریافت که علت تألیف *منازل‌السائرین* مخاطب و خواننده آن است:

«پس این نوشتار را برای ایشان در ضمن چند فصل و چند باب مرتب ساختم. و این ترتیب خاص مطالب را، از طولانی ساختن سخن، که ملال‌آور و کسل‌کننده است، بی‌نیاز می‌سازد و نقطه ابهامی باقی نمی‌گذارد و از سؤال و پرسش کفایت

می‌کند. پس این نوشته را در صد مقام تنظیم کردم، که در ده بخش جای می‌گیرد.»
(خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۵)

بیان‌پذیر کردن تجربه‌های عرفانی

«تجارب عرفانی به آن دسته از حالات گفته می‌شود که بی‌اراده آدمی و به شکلی خودانگیزخته و خودجوش در وی پدید می‌آیند و نشان‌دهنده حالاتی تغییر یافته از آگاهی‌اند که انتقال آنها به دیگران به واسطه زبان تقریباً ناممکن است.» (وکیلی ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۱۹) تجربه عرفانی را می‌توان نوعی تجربه شخصی دانست و چون فراتر از استدلال‌های عقلی است، انتقال آن به دیگران ممکن نیست و در صورت انتقال، همراه با متناقض‌نمایی‌ها و نماد و استعاره خواهد بود. این بیان‌ناپذیری از متناقض‌نمایی این تجربه‌ها نشئت می‌گیرد چنان‌که استیس^۱ می‌گوید: «زبان عارف فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست.» (استیس ۱۳۸۸: ۳۱۸) یکی از دلایلی که عارفان به تبویب مقامات و منازل سلوک پرداخته‌اند، تلاش در بیان‌پذیرکردن همین تجربه‌های عرفانی‌ای بوده که در طی احوالات عرفانی به دست آورده‌اند. عطار در منطق‌الطیر از این تجربه عرفانی با عنوان دولت روحانیان یاد می‌کند:

کی شناسی دولت روحانیان در میان حکمت یونانیان
تا از این حکمت نگردی فرد تو کی شوی در حکمت دین مرد تو؟
(عطار ۱۳۸۸: ۴۳۹)

بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی فقط ناشی از ذات این تجربه نیست، بلکه گاه ریشه در ناآگاهی مخاطب آن دارد. استیس از این ناآگاهی تحت عنوان نابینایی معنوی یاد می‌کند. بن‌مایه این نظریه این است که بیان تجارب عرفانی برای کسانی که اهل آن نباشند، نامفهوم جلوه می‌کند. شعر روایی، قالبی است که عطار از آن به‌منظور

1. Walter Terence Stace

ساختاربنندی و تبویب مفاهیم عرفانی استفاده می‌کند تا بتواند آنها را به مخاطب عام و خاص *منطق الطیر* بفهماند:

چون ندیدم در جهان محرم کسی هم به شعر خود فروگفتم بسی
گر تو مرد رازداری بازجوی جان فشان و خون گری و رازجوی
(عطار ۱۳۸۸: ۴۴۰)

خواجه عبدالله انصاری از تجربه عرفانی تحت عنوان مشاهده یاد می‌کند و اعتقاد دارد که عارف در طی این مراحل به مشاهده‌ای دست می‌یابد که بنده را به سوی عین توحید در طریق می‌کشاند و جذب می‌کند. (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۳: ۷) وی مذهب طایفه متصوفه را همین مشاهده می‌داند که نیاز به تأویل و شرح دارد. از این‌رو، از دلایل تبویب سیروسلوک در *منازل السائرین*، همین شرح و تقسیم‌بندی مشاهدات و تجارب عرفانی اهل تصوف است.

کیفیت اختلافات

اختلاف در نام‌گذاری مسیر سلوک (استعاره گذر)

هر عارف با توجه به تجربه عرفانی و گفتمان فقهی و اجتماعی حاکم بر ذهن خود، سعی می‌کند تا گذر از مراحل سلوک را با نامی متناسب با این مراحل که در افهام و عقول بگنجد، تعبیر کند. مثلاً در سخنان امام صادق (ع) این مراحل به «چشمه، برج، نور» تشبیه می‌شوند. خواجه عبدالله انصاری در آثار خود از مقامات با نام میدان و منزل نام می‌برد. عطار در آثار خود از این مراحل با نام «وادی» که مترادف با بادیه، بیابان، صحرا و رودخانه است نام می‌برد. ابوالحسین نوری (د ۲۹۵ ق) این مراحل را به دریا تشبیه می‌کند و حکیم ترمذی (د ۲۹۵ ق) نام «عقبه» را که به معنای گردنه و راه کوهستانی است، برای بیان این سیر برگزیده است. به‌هرحال با وجود اختلاف در ظاهر نام‌گذاری (عقبه، وادی، منزل و میدان، بحر و دریا، چشمه و برج و نور) این نام‌ها در باطن شبیه هم و گویای این مسئله هستند که این مراحل

در نظر بزرگان عرفان، حاکی از نوعی گذر همراه با موانع و سختی‌ها بوده است. پس اختلاف در نام‌گذاری صرفاً اختلافی ظاهری است، اما در باطن همه اینها مفاهیم سلوک و گذر نهفته است.

اصلی یا فرعی بودن مقامات

اصلی یا فرعی بودن این مقامات نیز یکی از موارد اختلاف در تبویب است. در گفته عارفان کمتر ذکر شده است که مقامات به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند؛ اما در عمل، این تقسیم‌بندی دیده می‌شود. خواجه عبدالله انصاری در آغاز *منازل السائرین* عنوان می‌کند که برای پرهیز از درازگویی، به ذکر اصول مقامات پرداخته است: «خوف داشتم اگر شرح این سخن ابی بکر کتانی را آغاز کنم که: «میان بنده و حق، هزار مقام از نور و ظلمت است» سخن بر من و بر آنان طولانی شود؛ از این رو اصول آن مقامات را ذکر کردم، که به تمام آنها اشارات و بر مرام و مقصود آنها دلالت دارد.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۵) اما در واقع، علاوه بر اصول از فرعیات هم سخن رانده است، چنان‌که از صد مقام در حکم (اصول) بحث کرده و مراتب هر مقام را به سه درجه (فرعیات) تقسیم کرده که این درجات در حکم مقامات فرعی هستند. در *منطق الطیر*، با اندکی تسامح می‌توان هر صد منزل *منازل السائرین* را در حکایات آن و در پرسش و پاسخ هدهد به مشکلات پرنندگان مشاهده کرد، اما در نظر عطار این منازل در حکم مقامات فرعی هستند؛ چنان‌که در حکایات صراحتاً از این مقامات اسمی نمی‌آورد و دریافت آن را به هوش و استعداد سالکان و خوانندگان سپرده است، اما در بخش آخر کتاب به ذکر مقامات اصلی تحت عنوان هفت وادی می‌پردازد که این هفت وادی در *مصیبت‌نامه عطار* به چهل وادی سیروسلوک تبدیل می‌شود.

همان‌طور که ذکر شد یکی از عوامل این اختلاف، متفاوت بودن تجارب عرفانی عارفان با یکدیگر است که تجربه‌ای درونی و شخصی به شمار می‌رود و یک صورت آن به شکل تفاوت در مقامات اصلی و فرعی نمود پیدا کرده است. «صوفیان به تفصیل، مسئله احوال و مقامات و اختلاف آنها با یکدیگر را توصیف کرده اند. از آنجاکه هر عارفی، برحسب تجارب و احوال خود این احوال و مقامات را توصیف کرده، لذا گزارش‌های آنان ظاهراً با یکدیگر معارض شده است؛ در حالی که باطناً اقوال آنان گزارشگر یک نوع از واقعیت لایوصف است» (نصر ۱۳۸۳: ۱۱۹)

اختلاف در تعداد مقامات

هرچه از آغازین سال‌های شکل‌گیری تصوف دورتر می‌شویم، تعدد بیشتری در مقامات مشاهده می‌شود که نشان از تکامل مباحث نظری در تبیین مسیر سیرو سلوک دارد. به دلیل پیشینه بحث قوی در زمینه تعدد مقامات در کتب و مقالات و شهرت موضوع، فقط به ذکر تقسیم‌بندی تعدادی از عارفان که به روشن‌تر شدن مبحث کمک می‌کند، اشاره می‌شود. هدف نشان دادن اختلاف در تعداد مقامات در بین عارفان است.

جدول ۱. اختلاف تعداد مقامات در متون عرفانی

نام عارف	نام کتاب	تعداد منازل و مقامات	قرن زندگی
شقیق بلخی	آداب العبادات	۴ منزل	قرن ۲ هجری
حکیم تر مذی	منازل القاصدین	۷ منزل	قرن ۳ هجری
ابونصر سراج	اللمع	۷ منزل	قرن ۴ هجری
ابوطالب مکی	قوت القلوب	۹ مقام	قرن ۴ هجری
ابوسعیدالوخیر	مقامات اربعین	۴۰ مقام	قرن ۵ هجری
خواجه عبدالله انصاری	منازل السائرین	۱۰۰ منزل	قرن ۵ هجری
روزبهان بغلی شیرازی	مشرب الارواح	۱۰۱ منزل	قرن ۶ هجری
عطار	منطق الطیر	۷ وادی	قرن ۷ هجری
عطار	مصیبت نامه	۴۰ وادی	قرن ۷ هجری

از میان این عارفان تعدادی مانند عطار تعریف و تقسیم‌بندی مشخصی در زمینه احوال ندارند، اما بعضی عارفان دیگر مانند خواجه عبدالله انصاری به تعریف و تقسیم‌بندی احوال هم پرداخته‌اند. احوال در *منازل‌السائرین* در بخش هفتم تحت عنوان احوال به ده باب تقسیم شده است که عبارت‌اند از: محبت، غیرت، شوق، قلق، عطش، وجد، دهشت، هیمان، برق، ذوق.

شاید راهگشای این اختلاف در تعداد مقامات و احوال این سخن عزالدین محمود کاشانی (د ۷۳۵ق) باشد که گفته است:

«منشأ اختلاف اقوال مشایخ در احوال و مقامات، از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام، چه جمله مقامات در بدایت احوال باشند و در نهایت مقام شوند، چنان‌که توبت و محاسبت و مراقبت هریک در مبدأ، حالی بود درصدد تغییر و زوال، و آنگاه به مقارنت کسب مقام گردد. پس جمله احوال محفوف بود به مکاسب و جمله مقامات محفوف به مواهب و فرق آن است که در احوال مواهب ظاهر بود و مکاسب باطن. و در مقامات مکاسب ظاهر بود و مواهب باطن.» (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۶۷:۱۲۵)

برخی از اختلاف‌ها در تبویب، حاصل نوعی نگاه زیبایی‌شناختی، قدسی و اسطوره‌ای به اعداد است. این اختلاف، در تعداد مقامات خود را نشان می‌دهد، مثل تقدس عدد هفت یا چهل یا حتی صد که دارای خاستگاهی زیبایی‌شناسانه و اسطوره‌شناختی هستند. یکی از سرچشمه‌های این اعداد خاستگاه دینی است. به این صورت که همه این اعداد در *قرآن* یا متون اسطوره‌ای بارها تکرار شده‌اند. از این منظر کاربرد این اعداد دیگر صرف شماره‌گذاری ابواب و فصول عرفانی نیست، بلکه حالتی نشان‌دار دارند، یعنی هم‌زمان نماد تقدس و کمال نیز محسوب می‌شوند و به تقسیم‌بندی، بار معنایی ویژه‌ای می‌دهند. علت اینکه خواجه عبدالله انصاری گاهی در *منازل‌السائرین* با آوردن منازل مترادف و نزدیک به هم مثل زهد و ورع، سعی در رساندن تعداد مقامات به ۱۰۰ منزل را داشته، تقدس و نماد کمال بودن

این عدد بوده است، چنان‌که عطار هم برای تعداد وادی‌ها در *منطق‌الطیر* و مصیبت‌نامه از اعداد مقدس هفت و چهل استفاده می‌کند. این اعداد علاوه بر خوش یمن بودن، نماد تکامل عرفا و رسیدن به مرحلهٔ وصول به الی الله نیز بوده است.

اختلاف در ترتیب مقامات

در میان عارفان در ترتیب مقامات همانند تعداد، مصداق، اصول و فروع و... اختلاف است؛ اما این اختلاف در ترتیب، بیشتر در آغاز مقامات و پایان آنها مشهود است. خواجه در *منازل‌السائرین* شرح مقامات را با یقظه شروع و با توحید به پایان برده است. عطار در *منطق‌الطیر* در طی ذکر هفت وادی، اولین مقام را طلب و آخرین مقام را فنا خوانده است. در جدول زیر به آثار بعضی از عارفان که در اولین و آخرین مقام اختلاف دارند اشاره می‌شود.

جدول ۲. اختلاف در ترتیب مقامات در متون عرفانی

نام عارف	نام اثر	اولین مقام	آخرین مقام
ابونصر سراج	اللمع	توبه	رضا
ابوطالب مکی	قوت‌القلوب	توبه	محبت
ابوبکر کلابادی	تعرف	توبه	فنا و بقا
ابوسعید واعظ خرگوشی	تهذیب‌الاسرار	انتباه	نصیحت
ابوسعید ابوالخیر	مقامات اربعین	نیت	تصوف
خواجه عبدالله انصاری	صد میدان	توبه	بقا
خواجه عبدالله انصاری	منازل‌السائرین	یقظه	توحید
عطار	منطق‌الطیر	طلب	فنا
عطار	مصیبت‌نامه	جبرئیل	جان

این اختلاف در ترتیب مقامات ممکن است در دو اثر یک عارف هم دیده شود، مانند خواجه عبدالله انصاری که در دو اثر خود *منازل‌السائرین* و *صد میدان*، صد منزل را شرح داده است، اما با ترتیب و تعداد مختلف: «این دو کتاب در ۷۵ مقام مشترک و ۲۵ مقام اختلاف دارند. در *صد میدان*، یقظه مقام دوازدهم و توحید در مقام شصت و نهم می‌باشد و در *منازل توبه* در مقام دوم و بقا در مقام نود و سوم

جای گرفته است.» (راشدی نیا ۱۳۹۱: ۵۳-۸۶) یا عطار در *منطق‌الطیر* از هفت وادی نام می‌برد، اما این تعداد را در *مصیبت‌نامه* به چهل وادی افزایش می‌دهد. امام صادق (ع) در تفسیر آیات قرآن به نظریه مقامات و احوال اشاره می‌کند، چنان‌که خود او یک جا از دوازده چشمه و جایی دیگر از دوازده برج و در جای دیگر از چهل نور صحبت می‌کند. جالب این است که میان دوازده چشمه و دوازده برج فقط چهار مقام مشترک است. حال باید پرسید این اختلاف در ترتیب و تعداد از کجا ناشی می‌شود؟ بهترین جواب را پُل نویا^۱ در کتاب *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی* عنوان کرده است. «ترتیب و تعداد این مراتب از فهرستی به فهرست دیگر فرق می‌کند و این نشان می‌دهد که این تعلیم در حال تکوین بوده و هنوز عناصر آن قطعیت نیافته بوده است.» «تفاوت‌ها از مقوله مباینت نیست، بلکه تغییری است در جهت غنای بیشتر، زیرا از دو فهرست یکی دیگری را تکمیل می‌کند.» (نویا ۱۳۷۳: ۱۴۲) بنابراین، روشن می‌شود که *منازل‌السائرین* طرح تکامل یافته کتاب *صد میدان* است که با فاصله ۲۷ سال از هم تألیف شده‌اند. همان‌طور هم اختلاف در تعداد و نام گذاری وادی‌ها در دو کتاب *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* عطار تلاشی بوده برای ارائه بهترین طرح از منازل راه.

مقایسه محتوایی تبویب در *منطق‌الطیر* و *منازل‌السائرین*

با مقایسه نحوه تبویب در *منازل‌السائرین* و *منطق‌الطیر* می‌توان گفت که عطار در نگارش *منطق‌الطیر* به *منازل‌السائرین* خواجه نظر داشته است. ترتیب حکایات در *منطق‌الطیر* به گونه‌ای است که در اکثر موارد با ترتیب مقامات در *منازل‌السائرین* قابل تطبیق است. با این تفاوت که عطار در طی حکایات نامی از مقام مورد نظر نمی‌برد و فقط مفهوم آن حکایت گویای مقام مورد نظر است. با توجه به آموزه‌ها و اصول مشترک بین این دو اثر باید گفت که هر دو عارف دارای هدفی مشترک

1. Paul Nwya

هستند و آن بیان مراحل سیروس‌سلوک در رسیدن به حقیقت واحد بوده است. البته در رسیدن به این هدف مشترک دارای اختلافاتی نظیر تفاوت در تعداد و ترتیب مقامات (۷-۱۰)، تفاوت در نام‌گذاری مسیر سلوک (وادی - منزل) و... نیز هستند که بیشتر متأثر از تجربیات و بینش عرفانی و مکتبی آنها است. هر دو عارف شروع مقامات را فارغ از نام آنها در یک منزل دانسته‌اند (طلب در منطق‌الطیر و یقظه در منازل‌السائرين)؛ بنابراین، مشخص می‌شود که هر دو عارف بر اهمیت بیداری و آگاهی در شروع سلوک تأکید دارند. در کل می‌توان گفت همه منازل به کار رفته در منازل‌السائرين را می‌توان با اندکی تسامح در حکایات منطق‌الطیر که بدون ذکر نام مقام نمود پیدا کرده است، مشاهده کرد. این مقام‌ها در نظر عطار در حکم مقامات فرعی هستند و در پایان کتاب، مقامات اصلی سیروس‌سلوک را در هفت وادی تدوین می‌کند. اما خواجه در منازل‌السائرين به ذکر اصول مقامات پرداخته و درجات سه‌گانه هر مقام (عامه، سالک، محقق) در نظر او در حکم مقامات فرعی هستند.

از جمله تفاوت‌هایی که می‌توان میان این دو عارف مشاهده کرد این است که عطار فقط به تقسیم‌بندی مقامات پرداخته و تعریف و تقسیم‌بندی مشخصی در زمینه احوال ندارد، اما خواجه در منازل‌السائرين در طی ذکر مقامات در بخش هفتم تحت عنوان احوال به ذکر ده باب پرداخته است. خواجه عبدالله انصاری گاهی با آوردن منازل مترادف و نزدیک به هم مثل زهد و ورع یا توکل و تفویض و ثقه سعی کرده است که تعداد مقامات را به صد منزل برساند.

خواجه دارای زبانی تحقیقی و روشن است و به همین دلیل از تفصیل بیشتری برخوردار است، اما عطار با توجه به مخاطبین خود که مردم عامی بودند به موجز بودن مقامات اهمیت می‌داده است. وی دارای زبانی تعبیری است و اشاره به مقامات را در لابه‌لای حکایات پنهان می‌کند. بنابراین، عطار بعضی اوقات با آوردن یک حکایت، به دو یا سه منزل مترادف و نزدیک به هم از منازل‌السائرين توجه داشته است. خواجه عبدالله انصاری از طریق تبویب مباحث نظری سعی در بیان کردن تجارب عرفانی دارد و عطار از طریق آوردن قصه و روایت به‌ویژه تشخیص دادن

به مباحث نظری از طریق شخصیت‌پردازی به تجارب عرفانی رنگ و بویی عملی و نمایشی می‌دهد.

عطار پس از اشاره‌ی ضمنی به صد منزل *منازل السائیرین* در طی حکایات، در میانه‌ی *منطق الطیر* به بیان مراحل اصلی سیروسلوک تحت عنوان هفت وادی می‌پردازد که در عنوان و مضمون با برخی مقامات *منازل السائیرین* تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

وادی طلب

طلب نخستین وادی در *منطق الطیر* است و چنان‌که شفیع کدکنی معتقد است در هیچ‌کدام از آموزش‌های قدمای صوفیه، مقام یا مرحله‌ای به‌عنوان طلب مورد بحث قرار نگرفته است. (ر.ک. عطار ۱۳۸۸: ۷۰۲) خواجه عبدالله انصاری اگرچه از طلب به‌عنوان یک مقام و مرحله یاد نکرده، اما در نخستین باب که «بدایت‌ها» ست به این موضوع به‌صورت ضمنی و مفصل پرداخته است. بدایت‌ها (آغازها) در *منازل السائیرین* مشتمل بر ده باب است: یقظه، توبه، محاسبه، انابه، تفکر، تذکر، اعتصام، فرار، ریاضت و سماع. این مفاهیم به‌صورت پراکنده در جای‌جای *منطق الطیر* دیده می‌شود، اما از میان این مباحث، یقظه ارتباط بیشتری با وادی طلب دارد. یقظه به معنی بیداری از خواب غفلت و برخاستن از ورطه‌ی فترت و سستی است؛ اولین نوری است که قلب عبد از آن روشن می‌شود و حیات حقیقی او با نور بیداری و تنبه آغاز می‌شود. یقظه به معنی طلب حق است. (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۱۵)

در آغاز *منطق الطیر* در خطاب به مرغان و در تمام مواردی که همد به بهانه‌گیری مرغان پاسخ می‌دهد، مفهوم بیداری و مطالعه‌ی جنایت دیده می‌شود. آغاز حرکت مرغان در *منطق الطیر* نیز با بحث طلب آغاز می‌شود که همان بیداری مرغان و جست‌وجوی پادشاه است:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در روزگار نیست خالی هیچ شهر از شهریار...

یکدگر را شاید از یاری کنیم پادشاهی را طلبکاری کنیم
(عطار ۱۳۸۸: ۲۶۲)

وادی عشق

دومین وادی در *منطق الطیر*، عشق است که در دیگر متون صوفیه تحت عنوان حب از آن یاد می‌شود. اگرچه عشق در *منطق الطیر* یکی از وادی‌های اصلی است، اما در *منازل السائرین* در بخش هفتم تحت عنوان احوال از آن یاد می‌شود. بخش احوال در *منازل السائرین* مشتمل بر ده باب است که عبارت‌اند از: محبت، غیرت، شوق، قلق، عطش، وجد، دهشت، هیمان، برق، ذوق. همه این مضامین در وادی عشق *منطق الطیر* مشاهده می‌شود. در هر دو اثر، مضمون عشق نه قابل تعریف است و نه قابل انتقال به دیگران. از نظر خواجه محبت سه درجه دارد که درجه اصلی، محبتی است که «عبارت را قطع می‌کند و به دنبال آن اشارت را نیز دفع می‌کند و قابل وصف نیست.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۸۳: ۴۱۱) چراکه در محبت عقل جایگاهی ندارد. عطار نیز دقیقاً بر همین خاصیت عشق، یعنی بیگانگی با عقل در وادی عشق تأکید می‌کند:

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کار عقل مادرزاد نیست
(عطار ۱۳۸۸: ۳۸۶)

وادی معرفت

معرفت سومین وادی اصلی *منطق الطیر* است، اما در نگاه خواجه این مضمون در باب نهایات و به‌عنوان یکی از مقامات فرعی نقل شده است. بخش نهایات در *منازل السائرین* مشتمل بر ده باب است که عبارت‌اند از: معرفت، فنا، بقا، تحقیق، تلبیس، وجود، تجرید، تفرید، جمع، توحید. از نظر خواجه، معرفت عبارت است از احاطه به عین شیء آن‌چنان‌که هست و این همان وجه تمایز میان معرفت و علم می‌باشد. (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۵۲۱) در *منطق الطیر*، معرفت وادی‌ای بی‌پا و سر نشان داده شده است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر معرفت را وادیی بی پا و سر
(عطار ۱۳۸۸: ۳۹۲)

اساس معرفت در منطق الطیر نوعی بینش شهودی است که در نهایت منجر به گشایش اسرار و رازها می‌شود. خواجه ضمن تبیین انواع معرفت در منازل السائرین به معرفتی اشاره می‌کند که در تعریف محض مستغرق باشد و هیچ استدلال و برهانی را بدان راه نیست. هیچ شاهدی را بر آن دلالت نتوان بود. هیچ وسیله‌ای استحقاق وصول بدان را ندارد. (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۵۲۴-۵۳۵) این معرفت دقیقاً همان وادی‌ای است که در منطق الطیر نیز مشاهده می‌شود.

وادی استغنا

اگرچه استغنا، بی‌نیازی پروردگار است و ارتباطی به سالک ندارد، اما در منطق الطیر به‌عنوان وادی‌ای یاد شده است که سالک با آن مواجه می‌گردد و اعمال و عبادات او در این وادی ناچیز شمرده می‌شود. اما در نگاه خواجه، از این مقام تحت عنوان غنا یاد می‌شود که متعلق به سالک است و نشانه بی‌نیازی و بی‌توجهی سالک به امور دنیایی است. آنچه که به وادی استغنا در منطق الطیر نسبت به منازل السائرین تشخیص و تمایز ویژه‌ای می‌دهد، تشبیه آن به طوفان و صرصر است که می‌تواند تمام هستی را نابود کند و استغنا را خداوند را بیشتر نشان دهد. همین وجه داستانی و روایی هفت وادی منطق الطیر است که ماندگاری و اثرگذاری آنها را در طول تاریخ نسبت به کتاب‌های نظری و غیر روایی‌ای چون منازل السائرین بیشتر کرده است.

وادی توحید

در نظر خواجه عبدالله، مقام توحید به‌عنوان آخرین منزل از منازل السائرین، دارای اهمیتی ویژه است. خواجه منزل توحید را بعد از منازل فنا، بقا و شش منزل دیگر (تحقیق، تلبیس، وجود، تجرید، تفرید و جمع) می‌آورد، چراکه در این مقام به مرحله‌ای می‌رسد که خدا را باید با خدا شناخت و نیز هرچه غیر او را هم باید به

او شناخت. برخلاف عطار که توحید را در وادی پنجم ذکر می‌کند و آخرین منزل را فنا می‌داند.

وادی حیرت

حیرت قاعدتاً باید از مقامات پایانی باشد، چراکه سرانجام سلوک چیزی جز حیرانی نیست. در *منطق‌الطیر* این مقام ششمین وادی است و در آن عارف به نوعی گم‌بودگی می‌رسد و عقل مستأصل می‌شود. در *منازل‌السائرین* در منزل هشتم، یعنی بخش احوال به هیمان اشاره می‌شود که مطابق با بحث حیرت در *منطق‌الطیر* است. «هیمان اضطراب و آشفتگی سالک است که نمی‌تواند خود را از غرق شدن در حیرت و تعجب نگه دارد.» (خواجه عبدالله انصاری ۱۳۹۳: ۴۳۱) از نظر خواجه، حالت هیمان هم در ابتدای سلوک رخ می‌دهد، آنجا که سالک به هنگام قصد سلوک الی‌الله در نظر کردن به اولین برق‌های لطف الهی دچار آن می‌شود و از آن همه الطاف الهی که شامل حالش شده و اسباب توفیق برای او فراهم گردیده است، حیرت‌زده می‌شود (همان: ۴۳۱) و هم در مرحله‌نهایی و فنا که «رسم عبد سالک در بقای حق تعالی و مشاهده سلطه‌ ازل و غرقه شدن در دریای کشف و شهود ذات است.» (همان: ۴۳۱) در *منطق‌الطیر* نیز هم در آغاز پرواز مرغان این حیرت رخ می‌دهد، آنجا بی‌پایانی این راه را می‌بینند و هم در پایان حکایت که به درگاه سیمرغ می‌رسند و خود را «سی مرغ» و «سیمرغ» می‌یابند.

وادی فقر و فنا

آمیختن فقر و فنا در وادی آخر از ابتکارات خود عطار است و در متون صوفیانه گذشته این دو با هم جمع نشده‌اند. از نظر عطار، فقر وقتی به کمال برسد به فنا منتهی می‌شود. خواجه نیز در *منازل‌السائرین* در باب نهایت از فنا یاد می‌کند. از نظر خواجه، فنا «انکار غیر حق و محو شدن در بحر حق است.» (خواجه عبدالله

انصاری (۱۳۹۳: ۵۳۶) مقام فنا دارای سه درجه است: ۱- درجه اول آن فنای معرفت در معروف است که آن را فنای علمی خوانند. فنای عیان در دیده شده که آن را فنای جحدی خوانند و فنای طلب در وجود که آن فنای حقی است؛ ۲- درجه دوم، فنای شهود طلب است و فنای شهود معرفت و فنای شهود عیان به جهت اسقاط آن‌هاست؛ ۳- درجه سوم، فنا از شهود فنا همان حضرت «وقفه» است که مبدأ حضرت جمع است، یعنی فنای فنا، چراکه شاهد، چون فنای هر چیز ماسوای حق تعالی را در حق مشاهده کند، فنا فی الفناء را دریابد؛ زیرا در آن حال چیزی باقی نمی‌ماند که فانی گردد. (همان: ۵۳۹-۵۴۱) در *منطق‌الطیر* در پایان داستان فنا فی الفنا رخ می‌دهد:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد و السلام
(عطار ۱۳۸۸: ۴۲۶)

به هر حال هر دو عارف مقام فنا را جزء آخرین مقامات ذکر کرده‌اند.

نتیجه

توجه به سلسله مراتب سیروسلوک عرفانی به عنوان یک سفر روحانی، شاکله بسیاری از متون عرفانی را تشکیل می‌دهد، اما نحوه بیان این مفاهیم در قالب یک طرح و نظم خاص با اختلافاتی همراه بوده که باعث تبویب‌های گوناگونی از این موضوع شده است. خواجه عبدالله انصاری و عطار نیشابوری از عرفای مشهور هستند که هر کدام بنا به دلایل خاص خود و با شیوه‌های متفاوت به تبویب مفاهیم عرفانی پرداخته‌اند. تأیید ضرورت استاد، تبیین تجربه‌های عرفانی، خواست عرفا و احساس رسالت و درخواست صوفیان مهم‌ترین دلایل تبویب در عرفان است. شاید مهم‌ترین دلیل تفاوت تبویب در متون عرفانی به نظری یا عملی بودن عرفان آنها ارتباط داشته باشد، چنان‌که خواجه عبدالله با اتکا به عرفان نظری دسته‌بندی منظم تری از منازل عرفانی را به نمایش می‌گذارد حال آنکه عطار برای عملی کردن این مفاهیم ناچار است تا بنا به تجربیات عرفانی خود به صورت غیر منظم‌تر این مفاهیم

را نشان دهد. این امر باعث تفاوت‌هایی در سطح زبان نیز شده است. زبان خواجه عبدالله انصاری زبانی تبیینی است، اما زبان عطار تحقیقی و سرشار از ابهامات معنایی و حتی فرمی. فرم و قالب عرضه این مفاهیم نیز تأثیرات شاخصی بر نوع تبویب گذاشته است. داستانی بودن *منطق‌الطیر* و دیگر آثار عطار وجه‌ای ملموس‌تر و محسوس‌تر به مفاهیم عرفانی داده و این مفاهیم ذهنی را در قالب کنش‌ها و شخصیت‌های داستانی نشان داده است، حال آنکه ساختار غیر روایی و مبتنی بر *عظ منازل‌السائرين*، باعث شده مفاهیم در دسته‌بندی‌های متعدد و به صورت نظری و ذهنی مطرح شوند. تفاوت در شیوه نام‌گذاری، تعداد و ترتیب مقامات، از دیگر تفاوت‌های مهم تبویب در این دو اثر است که می‌تواند ریشه‌ای درون‌متنی هم داشته باشد، مثلاً عطار در *منطق‌الطیر* به بیان هفت وادی می‌پردازد، اما در *مصیبت‌نامه* این منازل به چهل می‌رسند. این امر ناشی از نوعی نگاه تکاملی به مفاهیم عرفانی است، یعنی ممکن است یک عارف با تغییر حالات و تجربه عرفانی و رسیدن به کمال، تغییراتی را در طبقه‌بندی آثار مختلف خویش به وجود آورد.

کتابنامه

قرآن کریم.

استیس، والتر ترنس. ۱۳۸۸. *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۷. تهران: سروش. حسن‌زاده کریم آباد، داود. ۱۳۹۰. «اسفار اربعه در عرفان اسلامی». حکمت عرفانی. س ۱. ش ۲. صص ۹-۳۹.

خواجه عبدالله انصاری. ۱۳۹۳. *منازل السائرين*. شرح اسماعیل منصوری لاریجانی. ج ۱. تهران: نشر بین‌الملل.

_____ ۱۳۹۳. *منازل السائرين*. شرح کمال‌الدین عبدالرزاق القاسانی. تحقیق و

تعلیق: محسن بیدار فر. ج ۱. قم: بیدار.

خیاطیان، قدرت‌الله و سیدحمید دل‌آور. ۱۳۹۰. «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان». *نشریه تاریخ فلسفه*. س ۲. ش ۱. صص ۲۲-۴۸.

راشدی نیا، اکبر. ۱۳۹۱. «مقامات عرفانی». *نشریه معارف عقلی*. س ۷. ش ۳. صص ۵۳-۸۶.

سراج طوسی، ابونصر. ۱۳۸۲. *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی مجتبیایی. چ ۱. تهران: اساطیر.

سجادی، سیدضیاءالدین. ۱۳۹۳. *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*. تهران: سمت.
سلمی، محمدبن حسین. ۱۳۶۹. *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*. گردآوری نصرالله پورجوادی. ج ۱. چ ۵. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شعبانزاده، مریم. ۱۳۹۱. «سیر تطور مفهوم عرفانی حال تا قرن هشتم». *نشریه پژوهش‌های عرفانی* (گوه‌رگویا). س ۶. ش ۳. پیاپی ۲۳. صص ۱۲۵-۱۴۸.

عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۶۷. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال الدین همایی. چ ۵. تهران: هما.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۸. *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱. تهران: سخن.

_____ . ۱۳۹۲. *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی. چ ۲۴. تهران:

زوار.

محمدسجادی، سید علی و معصومه جمعه. ۱۳۹۵. «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری». *نشریه عرفانیات در ادب فارسی*. ش ۲۶. دانشگاه آزاد همدان. صص ۱۲۶-۱۴۶.
منتظری مقدم، محمود. ۱۳۸۵. *منطق ۱*. چ ۶. قم: حوزه علمیه.

موحدیان عطار، علی. ۱۳۸۸. *مفهوم عرفان*. چ ۱. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
موسوی نسب، سید محمدرضا. ۱۳۹۳. «اهداف، اصول و روش‌های تربیت عرفانی». *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*. س ۶. ش ۲. پیاپی. صص ۱۹-۳۶.

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و محبوبه همتیان. ۱۳۹۱. «بررسی نحوه تبویب فصوص الحکم ابن عربی». *مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*. ش ۱۵. صص ۲۱۵-۲۳۴.

نجم الدین رازی. ۱۳۸۹. *مرصادالعباد*. تصحیح محمد امین ریاحی. چ ۱۴. تهران: علمی و فرهنگی.
نصر، سید حسین. ۱۳۸۳. *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. ترجمه محمد هادی امینی و حسین حیدری. چ ۳. تهران: قصیده سرا.

نویا، پل. ۱۳۷۳. *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

وکیلی، هادی. ۱۳۸۹. «چیستی و ویژگی‌های تجربه عرفانی». *حکمت معاصر*. س ۱. ش ۲. صص ۱۰۷-۱۱۹.

References

Holy Qorān.

Attar, Farīd al-dīn. (2010/1388SH). *Manteq al-teyr*. Ed. by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. 1st ed. Tehran: Soxan.

_____. (2014/1392SH). *Tazkerat al-owlīyā*. Ed by Mohammad Estelami. 24th ed. Tehran: Zawwar.

Ezzedin Mahmoud Kashani. (1989 /1367SH). *Mesbāh al-hedāyat va Meftāh al-kefayeh*. Ed by Jalal al-din Homaei. Tehran: Homā.

Hasan zadeh karim- abad, Davoud. (2012/1390SH). “Asfār al-arba‘a dar erfān eslāmī”. *Hekmat-e erfānī*. No. 2. Pp. 9-39.

Khaje Abdullah Ansari. (2015/1393SH). *Manāzel al- sā‘erīn*. Explanation by Esmeil Mansoor Larijani. 1st ed. Tehran: beyn al-melal.

_____. (2014/1393SH). *Manāzel-al-*

sāerin. Šarhe kamāl- al- din abd- ol- razzgh, With the Effort of Mohsen bidarfar, 1st ed. Qom: bidār.

Movahediyān Attar, Ali. (2009/1388SH). *mafḥūm e erfān*. 1th ed. Qom: adyān va mazāheb.

Mohammad Sajjadi, Seyyed Ali and Masoumeh jomeh. (2016/1395SH). “Seyr- e Tatavvor- e Ahvāl va maqāmat-e erfānī tā qarn-e Šešom”. *Journal of Erfānīyāt dar adab- e fārsī*. No. 26. Pp. 126-146.

Mirbaqeri fard, Seyyed Ali and Mahboubeh Hemmatiyān. (2012/1391SH). “Barrasī-ye Nahve-ye tabvib-e Fosūs- al Hekam- e ibn-e Arabi.” *Journal of Motalea‘te erfānī*. No. 15. Pp. 215-234.

Montazeri Moqaddam. Mahmoud. (2006/1385SH). *Manteq 1*. 6th ed. Qom: Howzeh elmīyye.

Mousavi nasab, Seyyed Mohammad Reza. (2014/1393SH). “Ahdāf, Osūl va Ravešhā-ye Tarbīyat-e Erfānī”. *Journal of Islam va Pažūhešhā-ye Tarbīyatī*. No. 2. Pp. 19-36.

Nasr, seyved Hossein. (2004/1383SH). *Āmūzehā-ye Sūfiyān az Dīrūz tā Emrūz (Living Sufism)*. Tr. Bv Mohammad Hadī Amini and Hossein Heydari. 3rd ed. Tehran: Qsaideh-sarā.

Nwya, Paul. (1994/1373SH). *Tafsīre Qorānī va Zabāne Erfānī (Qur’anic interpretation and Mystical Language)*. Tr. by Esmaeil Sa’ādat. Tehran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī.

Rashedi- niya, Akbar. (2012/391SH).” Maqāmāt e Erfānī”. *Journal of ma‘āref e aqlī*. No. 3.Pp. 53-86.

Najm al-dīn Razi. (2010/1389SH). *Mersād al-ebād*. With the Effort of Mohammad Amin Reyhani, Tehran: Elmī va Farhangī.

Sajjadi, Seyyed Ziyaoddin. (2014/1393SH). *Moqaddameī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. Tehran: Samt.

Seraj Tousi, Abū-nasr. (2003/1382SH). *A-loma‘āt fi Tasavvof*. with the Effort of Reynold Alan Nickelson. Tr. by Mehdi Mohebatī, Tehran: Asātīr.

Solami, Mohammad ebn-e Hossein. (1990/1369SH). *Majmū'e Āsāre Abū Abdo al-rahmāne Solamī*. Collecting by Nasrollah pourjavady. 1 Vol. 2nd ed. Tehran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī.

Stace, W. T. (2010/1388SH). *Erfān va Falsafe (Mysticism and philosophy)*. Tr. by Bahaedin Khoramshahi. 7th ed. Tehran: Soroush.

Shabanzade, Maryam. (2012/1391SH). "Seyr-e Tatavvor-e Mafhūm-e Erfānī-ye hāl tā Qarn-e Haštom". *Journal of pažūhešhā-ye Erfānī*. No. 3. Pp. 125-148.

Xayyatian, Qodrat -Allah and Seyyed Hamid Delāvar. (2011/1390SH). "Taškīkī dar Taqsīm-bandī-ye Ma'rūf Makāteb-e Tsavvof va Erfān-e Baqdād va Xorāsān". *Journal of Tārīx-e falsafeh*. No. 1. Pp. 22-48.

Vakili, Hadi. (2010-1389SH). "Čīstī va Vīžegīhā-ve Tajrobe-ye Erfānī". *Journal of Hekmat-e Moa'ser*. No.2. Pp. 107-119.