

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال سیزدهم، شماره‌ی سوم، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۴۹، صص ۱۷۵-۲۰۰

DOI: 10.22099/JBA.2020.36942.3738

## بررسی و تحلیل دشواری‌های اسرارنامه‌ی عطار نیشابوری

سعاد سواری\*

بهاء‌الدین اسکندری\*\*

### چکیده

اسرارنامه در کنار دیگر منظومه‌های عطار با اینکه در عرصه‌ی عرفان و معارف دینی رازهایی بسیار در خود دارد؛ اما در سایه‌ی سنگین منطق‌الطیر چندان که باید موردعنایت نبوده است؛ با این حال از نگاه دقیق دو تن از استادان بزرگ ادب فارسی؛ مرحوم گوهرین و شفیع، دور نمانده‌اند. این دو بزرگ، این متن را تصحیح کرده و شرحی نیز بر آن افزوده‌اند. هر دو شرح به‌ویژه شرح شفیع با اینکه بی‌تردید حاوی نکات بسیار ارزشمندی هستند و گره از بسیاری از دشواری‌ها و ابهامات می‌گشایند؛ اما با کاستی‌هایی نیز همراهند. این کاستی‌ها: ۱. گاه برخاسته از تفسیر نادرست برخی گره‌های زبانی یا مفهومی است (۳۰٪ موارد)؛ ۲. گاه ناشی از غفلت از نکات و گره‌های شایسته‌ی توجه است (۵۵٪ موارد)؛ ۳. و در مواردی حاصل توضیحات کم و ناقص ابیاتی است که نیاز به شرح و توضیح بیشتر دارند (۱۵٪ موارد). در این مقاله کوشش شده است تا پاره‌ای از این کاستی‌ها موردتأمل دوباره قرار گیرند و در کنار ارائه‌ی نظر دو استاد، دیدگاه نویسندگان این مقاله همراه مستندات و شواهدی از عطار و دیگران پیشنهاد شود.

واژه‌های کلیدی: شعر، عطار نیشابوری، اسرارنامه، شرح ابیات، تحلیل آماری

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم nasim.savari1393@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم bahaeddineskandari@gmail.com

### ۱. مقدمه

عطار از ارکان بی‌تردید ادب عرفانی است و منظومه‌های وی از جمله *اسرارنامه* همواره هم در میان ادب‌دوستان و هم در میان شیفتگان عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند؛ با این حال گذشته از *منطق‌الطیر* دیگر آثار او چندان مورد اقبال شارحان قرار نگرفته‌اند و از همین رو هنوز ابهامات فراوانی در این آثار دیده می‌شود که نیازمند تأمل دوباره‌ی صاحب‌نظران است. *اسرارنامه* در سال‌های اخیر مورد توجه دو تن از استادان ادب فارسی، گوهرین و شفیع‌ی، قرار گرفته و حاصل این کوشش‌ها دو تصحیح ارزشمند همراه با شرح دشواری‌هایی از این اثر است. شرح و تصحیح گوهرین از نخستین تلاش‌های علمی بر *اسرارنامه* است و نقشی پیشگام در این عرصه دارد؛ اما تصحیح شفیع‌ی، با آن دقت‌های علمی و آشنایی ویژه‌ی ایشان با ریزه‌کاری‌های زبانی مردم نیشابور و کدکن که در آثار عطار نمود و بروزی چشمگیر دارد و عدم آشنایی با آن، ناسخان و استادان ادب را گاه به بیراهه کشانده، چون بسیاری از دیگر آثار استاد اگر بی‌نظیر نباشد؛ البته کم‌نظیر است. با اینکه این دو استاد بزرگ *اسرارنامه* را وجهه‌ی همت خود قرار داده‌اند، هنوز ابیات بسیاری هستند که دقتی دوباره را می‌طلبند. این ابیات:

۱. یا به درستی معنا نشده‌اند (حدود ۳۰٪ ابیات)؛

۲. یا با وجود نیاز به توضیح مورد غفلت واقع شده‌اند (حدود ۵۵٪ ابیات)؛

۳. و یا تنها به پاره‌ای از مشکلات آن‌ها پرداخته شده و پاره‌ای دیگر مورد عنایت واقع نشده (حدود ۱۵٪ ابیات).

در این مقاله کوشش شده است تا با کسب اجازه از محضر استادان یادشده، ضمن ارائه‌ی جدول‌هایی از کاستی‌های توضیحات این دو استاد، برخی از این مشکلات به‌عنوان شاهد مورد تأملی دوباره قرار گیرد.

### ۱.۱. اهمیت و ضرورت موضوع

با توجه به جایگاه بی‌بدیل عطار در ادب پارسی و نقش چشم‌نواز او در تحول ادبیات عرفانی شناخت دقیق‌تر گفته‌های او راه را بر شناخت علمی‌تر عرفان اسلامی و ادب

عرفانی پارسی هموارتر خواهد کرد؛ از همین رو شایسته می‌نماید منظومه‌های او از جمله اسرارنامه از منظرهایی مختلف چون شرح ابیات دشوار بازنگری گردند.

## ۲.۱. پیشینه‌ی موضوع

به دلیلی که پیش‌تر بدان اشارت رفت، اسرارنامه چندان موردعنایت پژوهشگران نبوده است و از همین روست که ظاهراً در باب موضوع این پژوهش کوششی از سوی ناقدان عرصه‌ی ادب پارسی صورت نگرفته است.

## ۲. نقد و بررسی

همان‌گونه که گفته شد، می‌توان کاستی‌های شرح‌های یادشده بر اسرارنامه را در نگاهی کلی در سه دسته گنجاناد:

**الف) ابیاتی که به نظر می‌رسد در شرح‌های یادشده به‌درستی شرح نشده‌اند و توضیحات و تعلیقات در باب آن‌ها نارسا و ناصحیح‌اند.** این گروه از ابیات خود دو دسته هستند: ۱. ابیاتی که به‌سبب بی‌توجهی به فضای معنایی بیت موردبحث و ابیات پیرامون آن صحیح معنا نشده‌اند. به دیگر سخن بیت به‌طور مستقل و بدون در نظر گرفتن زمینه‌ی معنایی ابیات پیش و پس معنا شده است. حال آنکه دقت در ابیات قبل و بعد از آن و گاه یافتن شواهدی از دیگر اشعار عطار و حتی دیگران معنای دیگری را پیشنهاد می‌کند. ۲. ابیاتی که در آن‌ها کنایه یا واژه‌ای کلیدی در بیت نادرست معنی شده است و مراجعه به فرهنگ‌ها برای فهم معنای آن‌ها راهگشا نخواهد بود؛ چه گاه این واژه‌ها یا کنایات در فرهنگ‌ها یافت نمی‌شود و گاه اگر معنایی آمده، با سیاق کلام و فضای بیت نمی‌خواند. در مواردی نیز شارحان محترم معنایی غیر از آنچه در کتب لغت و فرهنگ‌ها آمده است، برای این کلمات و کنایات ارائه می‌دهند که این معنی با کلام شاعر در بیت و سبک سخن وی سنخیت ندارد و بهتر است همان معنای ذکرشده در کتب لغت را برای آن‌ها بپذیریم. همچنین برای روشن شدن معنی این واژه‌ها و کنایه‌ها و در نهایت معنی بیت، باید افزون بر دقت در فضای معنایی خود بیت موردبحث،

ابیات قبل و بعد و حتی سبک سخن شاعر را نیز در نظر گرفت. جدول زیر نموداری از این‌گونه کاستی‌ها است:

نمونه‌ها	درصد از کاستی‌های نوع ۱	درصد از همه کاستی‌ها	تعداد ابیات	دلیل نادرستی بیت
... و ۱۸۱۸ ۱۱۹۳،۷۷۰،۷۳۲	٪ ۶۱	٪ ۱۸	۳۹ مورد	بی‌توجهی به فضای معنایی بیت مورد بحث و ابیات پیرامون
راه‌گیر (۲۸۹)، دم (۹۳۷)، تو بر تو (۷۷۲)، نهاد کافر (۱۰۰۷)، ۶۲۹، ۱۶۸۶، ...	٪ ۲۵	٪ ۷/۵	۱۶ مورد	معنی نادرست واژه یا ترکیب
خرقه‌افکندن (۶۲۹)، حقه تهی کردن (۴۸۲)، ۵۶۹، ۳۹۳، ...	٪ ۱۴	٪ ۴/۲۲	۹ مورد	معنی نادرست کنایه
	٪ ۱۰۰	٪ ۳۰	۶۴ مورد	

نمونه‌ها:

چو با هم آید آن نور فراوان شود آن جمله بر جان تو تاوان

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۳۹)

گوهرین این بیت را شرح نکرده و گویا آن را بیت دشواری نپنداشته‌اند؛ ولی شفیعی در توضیح بیت، «تاوان» را به معنای زیان و غرامت دانسته و بیت را چنین معنی کرده‌اند: «اگر به ناگاه آن انوار بر تو هجوم آورند و نه به تدریج، مایه‌ی زیان جان تو خواهد بود.» (همان: ۱۰۱)؛ اما باید توجه داشت که این بیت در کنار ابیاتی است در ترسیم چگونگی حشر و زیست اخروی انسان‌ها:

چو کور این جهان است آن جهان را	کسی کو کور عقبی داشت جان را
وگر چشمی بود چون چشم سوزن	ازینجا برد باید چشم روشن
بود زان نور خورشیدت حضوری	اگر با خود بری یک ذره نوری
به قدر آن شوی ز اسرار آگاه	اگر یک ذره نورت گشت همراه

وز آن پس نور تو برمی‌فزاید      در تو پهن تو بر می‌گشاید  
به بسیاری برآید اندک تو      شود دانای بالغ کودک تو  
(همان: ۱۳۹)

آن‌چنان‌که از ظاهر این ابیات برمی‌آید، عطار از رشد و تعالی و حرکت در جهان دیگر سخن می‌گوید، از اینکه اگر حتی با اندکی معرفت و درک روحانی به جهان دیگر روی، اندک‌اندک بر معرفت و نورانیت تو افزوده خواهد شد و اندک تو به فراوانی و بسیاری خواهد انجامید؛ بنابراین تشویق عطار بر آن است که از اینجا باید با چشمی روشن (حتی اگر به‌اندازه‌ی چشم سوزن باشد) و با نور (حتی اگر شده به‌قدر ذره‌ای) رفت و از باوری می‌گوید که چندان هم در میان مردمان آن روز که تصویری ایستا و استاتیک از زندگی اخروی داشتند، شناخته شده نبوده، این اندک‌ها در آن جهان بسیار خواهند شد. در این فضا سخن از اینکه این انوار اگر به ناگاه بر تو هجوم آورند و نه به تدریج، مایه‌ی زیان جان تو خواهد بود، سخنی چندان بجا نخواهد بود. براین اساس اگرچه نظر شفيعی را وجهی است؛ اما مناسب‌تر می‌نماید که «تاوان» را در معنای «تابان» بگیریم.

در بیت بعد در تمثیلی در تأیید بیت ۱۱۹۳ می‌خوانیم که: مگر چنین نیست که هنگامی که ریگ‌های ریز زمین بسیار شوند و به هم پیوندند، تبدیل به کوهی درشت‌اندام می‌شوند: نه چون ریگ زمین بسیار گردد      به هم پیوندد و کهسار گردد؟  
(همان: ۱۳۹)

بنابراین می‌توان با این معنای «تاوان» این ابیات را چنین معنی کرد: نباید نگران بود؛ حتی اگر با اندک نورانیتی از این دنیا بروی، آن جهان جهانی ایستا نخواهد بود. همان اندک نورانیت و معرفت، کم‌کم افزون خواهند شد و چون ریگ‌هایی که به هم پیوندند و کوهی درشت‌اندام شوند، نوری فراوان خواهند شد و آن نور فراوان بر جان تو خواهد تابید و وجود تو را نورانیتی گسترده فراخواهد گرفت. «تاوان» در دیگر آثار عطار نیز به همین معنی به کار رفته است.  
خورشید که روشن است بینایی او      در ذات تو چون صبحدمش تاوان است  
(همان، ۱۳۵۸: ۱۰)

کرد تاوان بی رخ او آفتاب لاجرم در قید تاوان اوفتاد  
(همان، ۱۳۵۹: ۲۳۶)

گفتنی است که در بیت اخیر، شاعر هنرمندانه «تاوان» را در هر دو معنی کنار هم نشانده است.

یقین می‌دان که خورشید سرافراز نخواهد شد به سوی کس سرانداز  
(همان، ۱۳۹۴: ۱۸۱)

این بیت در میان ابیاتی است در باب عجز و ناتوانی انسان از شناخت اسرار مرگ و دعوت به خموشی. گره بیت در واژه‌ی «سرانداز» است. شفیعی آن را به معنای «آنکه سر از پای نشناسد» (همان: ۴۲۰) دانسته‌اند. اما گوهرین آن را «مقنعه و روپاکی که زنان بر سر اندازند، سراکندگی» (همان، ۱۳۸۲: ۳۸۷) معنی کرده‌اند؛ ولی با توجه به واژه‌ی سرافراز در مصراع اول و تقابل بین این دو کلمه و نیز با دقت در بیت بعد:

به پیش آفتاب نام‌بردار چه سازخک و چه پیل آید پدیدار  
(همان، ۱۳۹۴: ۱۸۱)

که از عزت و سربلندی و بی‌نیازی آفتاب سخن می‌گویند، معنای دیگر آن یعنی «مطیع و فرمانبردار» (دهخدا، لغت‌نامه) و سرفروود آوردن و اظهار کوچکی با سیاق کلام مناسب‌تر به نظر می‌رسد. براین اساس عطار در این بیت مدعی است که بی‌تردید خورشید در آن اوج سرافرازی و سربلندی در برابر کسی سرفروود نمی‌آورد و اظهار کوچکی نمی‌کند. سرافرازی را در معنای یادشده، دیگران نیز به کار برده‌اند، از جمله:

سراندازی سرافرازم تهی‌دستی جهان‌بازم سبکساری گران‌سیرم سبک‌روحي گران‌جانم  
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۴: ۳۰۶)

شگرفی باید و پاکیزه بازی که آید از هر اندوهیش نازی  
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۱)

بیتی از مقاله دوم در توصیف عشق و به دور از ابهامی بنیادی است. آنچه چالشی تواند انگیخت، واژه‌ی «شگرف» است. شفیعی آن را «عالی» معنا کرده‌اند. با آنکه این معنا را وجهی است؛ اما معنای دیگر آن «مرد دلاور و عظیم، بهادر» (دهخدا، لغت‌نامه) با سیاق کلام سازگارتر

می‌نماید: عشق سالکی می‌طلبد پاک‌باز و دلاور که هر اندوهی در راه محبوب را ناز و رحمت تلقی کند و دشواری‌ها را آسان بشمارد. در بیت پیش ناتوانان را سزاوار عشق نمی‌داند که پرهویداست و تقابل آن با «دلاور و بهادر» رساتر از تقابل آن با «عالی» است:

نشاید عشق را هر ناتوانی      بیاسد کاملی و کاردانی  
عطار واژه‌ی «شگرف» را در ابیاتی دیگر نیز به همین معنی به کار برده است:

شیرمردی باید این‌ره را شگرف      زانک ره دور است و دریا ژرف ژرف  
(همان، ۱۳۹۳: ۱۱۸)

مرغ شگرفی و من ضعیف ستم‌کش      درخور تو هیچ آشیانه ندارم  
(همان، ۱۳۵۹: ۴۶۸)

دیگران نیز شگرف را در معنای «مرد دلاور و عظیم و بهادر» به کار برده‌اند:

به دست آوریدند مردی شگرف      که مجموعه‌ای بود از آن جمله حرف  
(نظامی، ۱۳۸۱: ۸۲)

آه که دلم برد غمزه‌های نگاری      شیر شگرف آمد و ضعیف شکاری  
(مولوی، ۱۳۵۲: ۸۷۶)

شود معنی هرچیزی تو را فاش      چه می‌گویم؟ یکی می‌دانی کاش  
(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۰)

گوهرین توضیحی برای این بیت نیاورده‌اند و شفیع‌ی کدکنی «یکی» را «یک‌بار» معنی کرده‌اند. عطار در دو بیت قبلی:

زمین‌ها و آسمان‌ها پر فرشته‌ست      تو کی بینی که چشم تو سرشته‌ست  
هر آن‌گه کز سرشت آیی برون تو      بینی هر دو عالم هم کنون تو  
(همان)

از ترکیب مادی وجود انسان سخن می‌گوید و این سرشت مادی را مانع دیدن حقایق و وحدت موجود در جهان می‌داند و نیز در ابیات بعد تصریح می‌کند که:

تو را چون از یکی گفتن خبر نیست      وزان نوع حیاتت هیچ اثر نیست  
(همان: ۱۲۰)

محقق این به چشم تیز بیند      دو عالم را به کل یک چیز بیند  
(همان)

از این ابیات معلوم می‌شود که «یکی» اشارت است به «وحدت» پنهان در پس کثرات و مقصود آنکه: کاش همه‌ی هستی و وجود را یکی می‌دانستی؛ چون تو این وحدت را درک نمی‌کنی، از آن حیات هیچ اثری نداری. اگر اثری از آن عالم در وجودت باقی می‌ماند، می‌توانستی این وحدت وجود را دریابی؛ زیرا انسان عارف و آگاه که از تنگنای سرشت مادی و وجود خود رهایی یافته، از حجاب کثرت‌ها رهایی می‌یابد و آن‌گاه مرزهای مکانی در نگاه او درنوردیده می‌شود و دو عالم را یک‌چیز می‌بیند و وحدت موجود در جهان را درک می‌کند. از «یکی» در اشارت به وحدت وجود در دیگر آثار عطار نیز می‌توان نشان یافت:

اگر خواهی که تو بی خود همه‌چیزی یکی بینی      تویی آن پرده اندر ره مگر کین پرده بدرانی  
(همان، ۱۳۵۹: ۱۳۴)

این جهان و آن جهان چو هر دو یکی است      اثر غیب‌دان همی یابم  
(همان: ۱۱۷)

چو جوزا از تو چون بز با کمر جست      برین پستی ازو نتوان کمر بست  
(همان، ۱۳۹۴: ۱۶۷)

عطار در این بیت و ابیات پیش و پس از آن از عجز انسان از درک اسرار آسمان سخن می‌گوید. شفיעی در تعلیقات خویش بر این بیت تناسب‌ها و روابط بین کلمات را به‌طور مفصل توضیح داده‌اند؛ بنابراین در اینجا برای پرهیز از تکرار فقط به نکاتی که از بیت مغفول مانده است، اشاره خواهیم کرد. در نسخه‌ی گوهرین به‌جای «بز با»، «برنا» ضبط شده است؛ ولی آنچه در نسخه‌ی شفיעی آمده به نظر ارجح می‌رسد؛ زیرا هم رابطه‌ی بز با کمر کوه مشهور و هم حرف «با» در اینجا به معنی «به» است؛ یعنی بز به کمر کوه جست و این «جستن به کمر کوه» با پستی در مصراع دوم ایجاد تقابل می‌کند؛ بنابراین آمدن «بز با» بر «برنا» مرجح است و این حرف،



به این معنی در جاهای دیگری از آثار عطار و شاعران دیگر نیز به کار رفته است؛ مانند:

اگر موری ز عالم با عدم شد      به عالم در چه افزود و چه کم شد

(همان: ۹۰)

نیکویی کن رسم بدعهدی رها کن کز جفا      درد با عاشق دهند و صاف با دشمن کشند

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۵۰۵)

شفیعی نوشته‌اند بیت فقط در دو نسخه به این شکل ضبط شده و در نسخه‌های دیگر به جای «پستی»، واژه‌ی «پشتی» به معنی «پشتی و استظهار» آمده است و خودشان نیز با آنکه در بیت «پستی» آورده‌اند؛ اما براساس کلمه‌ی «پشتی» بیت را معنی کرده‌اند: «از اینکه ستاره‌ی جوزا را مغلوب خویش کرده‌ای، نباید پشت گرمی داشته باشی که کامروا خواهی بود.» (عطار، ۱۳۹۴: ۴۰۱)؛ اما با توجه به مفهوم خود بیت و نیز ابیات پیش از آن:

بره جان و دلت بریسان بسی کرد      بره بریانیی زین سان بسی کرد

چو گاو از خشم با تو در سرو شد      چرا خواهی تو ریش گاو او شد؟

(همان: ۱۶۹)

که شاعر از زیون و خواربودن انسان در برابر صور فلکی و ناکامبودن از دسترسی به شناخت و سیطره بر آن‌ها سخن می‌گوید، همان واژه‌ی «پستی» مناسب‌تر می‌نماید و بهتر است بیت را براساس آن معنی کنیم. «کمر بستن» چنان‌که شفییعی نیز به درستی اشاره کرده‌اند، به معنی بهره‌مند و کامروا شدن است؛ بنابراین جان کلام در بیت آنکه: وقتی جوزا تو را زیر پا می‌گذارد و خود به بالا می‌رود (که در واقع اشارتی است به تسلط اجرام آسمانی بر سرنوشت و زندگی انسان‌هاست)، تو در این زمین پست و جایگاه پایین نمی‌توانی از آن بهره‌مند و کامروا شوی. در واقع ستاره‌ی جوزا تو را زیر پا گذاشته و مغلوب خویش کرده است، نه تو او را چنان‌که شفییعی مرقوم فرموده‌اند.

کسی کو نقش بی‌نقشی پذیرفت      چو مردان ترک این صورتگری گفت

(همان: ۱۳۶)

بیتی است از مقاله‌ی پنجم که با اینکه از ابهام به دور نیست، شارحان محترم به‌طور کامل آن را شرح و معنی نکرده‌اند. شفییعی تنها در باب معنی «نقش بی‌نقشی و صورتگری» نوشته‌اند:

«نقش بی‌نقشی: بیانی است نقیض (oxymoron) و غرض از نقش بی‌نقشی، ادراک عوالم موجود در جهان غیب است که بی‌نقش‌اند و مصداق نقش بی‌نقشی. این صورت‌گیری: منظور صورت‌گیری جهان حس است که مانند امواج دریا ناپایدار است و در حال دگرگونی.» (همان: ۳۵۰) اما با توجه به ابیات قبل و بعد از این بیت:

بماند از مغز معنی پوست با تو      مثالی بیش نیست ای دوست با تو  
تو پنداری که چیزی دیده‌ای تو      ندیدستی تو و نشیده‌ای تو  
(همان: ۱۳۶)

اگر بی‌صورتی و بی‌نشانی      پذیرفتی تو داری زندگانی  
وگر نه مرده‌ی مغرور می‌باش      نداری زندگی از دور می‌باش  
(همان)

که عطار در آن‌ها از عدم امکان شناخت حقیقی امور و ناپایداری و بی‌قراری جهان سخن می‌گوید و بی‌صورت و بی‌نشان بودن (یعنی دوری از وابستگی‌های بی‌ثبات مادی و دنیوی) را مایه‌ی حیات واقعی و جاودانگی انسان می‌داند، توضیح شفيعی برای عبارت «نقش بی‌نقشی» دور از ذهن می‌نماید؛ چه برخلاف آنچه شارح محترم گفته‌اند، به‌هیچ‌وجه مقصود عطار ادراک عوالم موجود در جهان غیب نیست؛ بلکه دقت کردن در ابیات و شواهد فوق و شواهدی دیگر از آثار عطار و نیز دیگر شاعران همچون:

اگر خواهی تو نقش جاودان یافت      چنان نقشی به بی‌نقشی توان یافت  
(عطار، ۱۳۷۲: ۳۶۶)

پای بیرون نه ازین دیرین دیر      دل پرداز ز آویزش غیـر  
بنده‌ای شو ز دو کون آزاده      لوحی از نقشش تعلق ساده  
(جامی، ۱۳۳۷: ۵۲۸)

از نفس جدا گشته در مجلس جانبازی      بر تارک بی‌نقشی فرموده دل‌افشان‌ها  
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۸)

نشان می‌دهد که «نقش بی‌نقشی» در اینجا به معنی ترک منیت و فانی شدن و زوال صفات بشری و نیز دوری از جهان صوری و ظاهری است. براین اساس مقصود از بیت آنکه: کسی

که تعلقات دنیوی و وجود مادی خویش را کنار گذاشت، مانند مردان کامل و واقعی صورتگری جهان حس را ترک خواهد کرد.

زفانت هرچ بر خود می‌شمرد آن چو زیر خاک رفتی باد برد آن

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۳۵)

بیتی است از مقاله‌ی پنجم و در میان ابیاتی که شاعر در آن‌ها فاصله‌ی میان دنیا و آخرت را وجود مادی خود انسان می‌داند و بر آن است که رستگاری انسان در گرو ازمیان‌برداشتن دیوار مادیات و تعلقات و میراندن صفات مادی و بشری است. گوهرین درباره‌ی ترکیب «برخودشمردن» چیزی نگفته‌اند؛ اما شفیعی آن را به معنی «به خود دشنام‌دادن» دانسته و افزوده‌اند: «مفهوم سخن عطار این است که آنچه رنج بر خود تحمل کردی، چون مردی به پایان رسید.» (همان: ۳۴۷) درست است که «برشمردن» به معنی دشنام‌دادن است؛ اما در این معنا با فضای بیت مورد بحث همخوانی ندارد؛ چه با در نظر گرفتن بیت پیشین که عطار از مرگ اختیاری و چشم‌پوشی از جهان مادی سخن می‌گوید:

که هرگاهی که تو از پیش مردی بسا کس را که گوی از پیش بردی

(همان: ۱۷۵)

«بر خود دشنام‌دادن» در اینجا به سختی می‌تواند مناسبتی با کلام داشته باشد؛ از این رو پذیرفتنی‌تر آن است که مقصود آن باشد که: وقتی مُردی همه‌ی اموال و دارایی‌ها و صفات و ویژگی‌های خوبی که برای خود می‌شمردی و چیزی به حساب می‌آوردی، بر باد خواهد رفت. در جاهای دیگر هم شواهدی برای این مدعا می‌توان یافت:

تیر و بهار دهر جفایبشه خردخرد بر تو همی شمرد و تو خود خفته چون حمیر

(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۰۲)

تو سالیان‌ها خفتی و آن‌که بر تو شمرد دم شمردن تو یک نفس زدن نغنود

(همان: ۳۲)

به خاک آینه‌ی جان پاک بزدای تهی کن حقه را و پاک بنمای

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۷)

این بیت در مقالت نخست و در ستایش مقام والای انسان و فراخواندن وی به سوی تعالی و کسب مدارج بلند معنوی است. گوه‌رین توضیحی برای بیت نیاورده و شفیع‌ی نوشته: «آینه‌ی روح را با مردن و خاک‌شدن جسم خود صیقل بده و بزدا،» (همان: ۲۹۹)؛ اما این توضیح دور از ذهن می‌نماید؛ زیرا در سنت ادب عرفانی و نیز معارف دینی و اخلاقی از مردن و خاک‌شدن به‌عنوان سببی برای جلای آینه‌ی روح یاد نشده است؛ بلکه با دقت در خود بیت و نیز ابیات پس از آن:

تو گنجی نه سپهرت در میانه	برآی از چار دیوار زمانه
طلسم و بند نیرنجات بشکن	در و دهلیز موجودات بشکن
تو گنجی لیک در بند طلسمی	تو جانی لیک در زندان جسمی
ازین زندان دنیا رخت برگیر	به کلی دل ز بند سخت برگیر

(همان: ۱۰۷)

که انسان را از گرفتارشدن در زندان جسم و ماده برحذر می‌دارد، معلوم می‌شود که منظور از تهی کردن حقه در اینجا همان مرگ اختیاری و رهایی از تعلقات نفسانی و مادی و فنا‌ی اوصاف بشری در صفات خداوندی است و مقصود از خاک نیز می‌تواند تواضع و خاکساری باشد. عطار تشویق می‌کند که: با تواضع و خاکساری جان‌ت را پاک گردان و با ترک منیت و وابستگی‌های جسمی و دنیوی روح را از پلیدی‌ها بزدا و البته اگر مقصود شفیع‌ی از «مردن و خاک‌شدن» معنایی کنایی باشد نه ظاهری (که در توضیح ابیات گویا چندان معمول نباشد) توضیح ایشان با تفسیر ما از بیت سازگار تواند بود.

چو ما این بند مشکل برگشاییم	به رقاصی به درگاه تو آییم
به قوال افکنیم این خرقة‌ی خویش	نگین گردیم اندر حلقه‌ی خویش

(همان: ۱۱۳)

ابیاتی است از مقاله‌ی اول که عطار در آن‌ها «آسمان را به‌گونه‌ی صوفی پیروزه‌خرقه‌ای می‌بیند که در رقص و سماع عاشقانه‌ی خویش است و این سماع و رقص و گردش عاشقانه تا روز قیامت در نهاد آسمان به ودیعت نهاده شده است.» (همان، ۱۳۹۴ الف: ۲۹) شفیع‌ی در توضیح «خرقه به قوال افکندن» آورده: «در میان صوفیان رسم بوده است که وقتی بر اثر

شور و هیجان حاصل از سماع خرقه‌ی خویش را از سر به در می‌آورده‌اند، گاه آن را می‌دریده‌اند و گاه همچنان به سوی قوال می‌افکنده‌اند. در اینجا منظور عطار از خرقه به قوال افکندن، رهاکردن کالبد خاکی و قالب تن است.» (همان: ۳۱۱) اما گوهرین در باب معنای کنایی «خرقه‌افکندن» نظری دیگر دارند: «خرقه‌افکندن: جامه‌بخشیدن، از هستی پاک‌گشتن، مجرد گردیدن، از خود بیرون آمدن. صوفیان گاهی در مجالس سماع از سر ذوق و حالت خرقه را از تن درمی‌کردند و بر قوال می‌افکندند و کنایه بود از بخشیدن آن خرقه به قوال و نیز کنایه بود از سر هستی خویش برخاستن و بی‌خویش شدن.» (همان، ۱۳۸۲: ۲۸۱) آنچه گوهرین در توضیح «خرقه به قوال افکندن» آورده‌اند با معنایی که در فرهنگ کنایات سخن ذیل «خرقه‌انداختن» (در انداختن، افکندن) آمده است، بیشتر تأیید می‌شود: «رهاشدن از دل‌بستگی‌های مادی» (انوری، ۱۳۸۳: ۵۰۰) در ابیات بعد از بیت مورد بحث:

ورای بحر تو غواص گردیم	تو عامی باشی و ما خاص گردیم
وز آن جا هم به سوی فوق تازیم	گهی زان شوق و گه زان ذوق تازیم
در آن دریا به غواصی درآیم	وز آن شادی به رقاصی درآیم
همی آییم دم دم همچو اکنون	به هر پرده چو مار از پوست بیرون

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۱۳)

نیز عطار تأکید می‌کند که در صورت رهاشدن از وابستگی‌های جسمی و دنیوی می‌توان ورای بحر معرفت و حقیقت الهی غواصی کرد و به شناخت حقیقی امور دست یافت. بر این اساس روشن می‌شود که «خرقه به قوال افکندن» در این بیت به معنی ترک تعلقات و وابستگی‌های مادی و جسمانی است، نه آن‌چنان‌که شفیعی فرموده‌اند به معنای مرگ جسمانی و البته چنان‌که در بیت پیش اشارت شد، اگر مقصود ایشان از «رهاکردن کالبد خاکی و قالب تن» معنایی کنایی باشد، دیدگاهشان همان است که نویسندگان این مقاله بدان باور دارند.

تویی تو تو را نامحرم آمد      تو بی تو شو که آدم آن دم آمد

(همان: ۱۲۷)

در اسرارنامه‌ی گوهرین هیچ توضیحی برای این بیت نیامده است. شفیعی «دم» را نفس رحمانی دمیده شده در آدم معنی کرده‌اند و آدمیت آدم را به همان دم دانسته‌اند. (همان،

۱۳۹۴ الف: ۳۳۷)؛ اما اگر این معنی مراد باشد، با مصراع نخست بیت ارتباط مستحکمی پیدا نمی‌کند. با توجه به فضای سخن و ابیات پس و پیش همانند:

ز تو تا هست مویی مانده بر جای      بدان یک موی مانی بند بر پای

(همان)

که انسان را از گرفتارشدن در بند هستی مادی و دنیوی بازمی‌دارد و دقت در خود بیت، به نظر می‌رسد مقصود از «آن دم»، لحظه‌ی فنای از خویشستن و آن من نامحرم و رهایی از تعلقات نفسانی است؛ بنابراین مقصود از بیت آن است که: آدم زمانی (لحظه‌ای) به راستی آدم می‌شود که منیت و هستی دنیوی خود را کنار بگذارد و از وجود مادی خویش فارغ آید، به عبارتی دیگر انسان آن لحظه انسان می‌شود که از خودش فانی گردد.

خدا داند که خود اشیا چگونه است      که در چشم تو باری باشگونه است

(همان: ۱۳۶)

بیتی است از مقاله‌ی پنجم و در میانه‌ی اشعاری در بیان ناپایداری جهان و عدم امکان شناخت حقایق عالم. گوهرین تنها به آوردن معنای واژه‌ی «باشگونه» اکتفا کرده‌اند؛ اما شفיעی افزون بر معنی کردن مصراع دوم توضیحی درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت و ابصار آورده‌اند: «باشگونه، وارونه و معکوس یعنی آنچه به چشم تو درمی‌آید، صورت معکوس اشیا است. این نکته که عطار بدان توجه کرده است، بسیار تازگی دارد و این در فیزیک جدید، در مسئله‌ی رؤیت و ابصار، بحث می‌شود که اشیا خارجی در چشم انسان به صورت باشگونه وارد می‌شود؛ یعنی «تصویری که از اشیا خارجی بر شبکه‌ی تشکیل می‌شود، مانند تصویر بر صفحه‌ی عکاسی نسبت به شیء معکوس است؛ ولی تصویر ذهنی مستقیم می‌باشد و این امر را ناشی از این دانسته‌اند که در نتیجه‌ی تجربه‌ی متمادی دماغ آدمی دریافته است که تصاویر معکوس شبکه‌ی‌ای اشیا را در وضع واقعی آن‌ها نمایش نمی‌دهند و آموخته است که این تصاویر را برحسب واقع تعبیر کند.» (همان، ۱۳۹۴: ۳۴۹)؛ اما بعید به نظر می‌رسد که عطار در آن زمان به این نظریه‌ی نوین علمی آن هم در خطاب به کسانی که با این نگاه علمی آشنا نیستند، اشارتی داشته باشد؛ بلکه دقت در فضای ابیات قبل همچون:

که با حق مهتر دین گفت الهی      به من بنمای اشیا را کماهی

اگر پاره کنی دل را به صد بار نیاید آنچ دل باشد پدیدار  
(همان: ۱۳۵)

که سخن از ناممکن بودن معرفت حقیقی می‌رود و از اینکه اگر دل را صدپاره کنیم حقیقت آن پدیدار نخواهد شد و نیز تأمل در بیت بعد:

بماند از مغز معنی پوست با تو مثالی بیش نیست ای دوست با تو  
(همان: ۱۳۶)

به نظر می‌رسد که عطار در بیت مذکور (بیت ۱۱۲۲) مدعی است انسان تنها مثالی از حقیقت اشیا را می‌بیند نه حقیقت آن‌ها را و چنین می‌نماید که مقصود از باشگونه در اینجا «خلاف حقیقت بودن» است و براین اساس مقصود از بیت آنکه: خداوند خود می‌داند که اشیا چگونه است؛ اما انسان همه‌چیز را وارونه می‌بیند و نمی‌تواند از حقیقت اشیا آگاه شود. در واقع معرفت و شناخت آدمی نسبت به واقعیت و حقیقت اشیا ناقص و محدود است و تنها خداست که به کنه حقایق عالم دانا و شناساست. چنان‌که زرین‌کوب نیز مرقوم نموده: «اگر آنچه در ظاهر و صورت به نظر می‌رسد حقیقت اشیا می‌بود، سؤال رسول خدا که از خداوند درخواست تا اشیا را چنان‌که هست به وی بنماید، چه معنی داشت؟ نه آیا عبارت «اللهم اَرنا الأشياءَ كما هي» کلام اوست؟ واقع آن است که یک‌رنگی و ولحدت کاینات عالم را فقط آن‌کس که از حجاب حس و وهم و خیال بیرون آمده است، درک می‌کند. دیگران به دنیای ظاهر و زندگی هرروزینه دل می‌بندند و از همه‌چیز بی‌خبر می‌مانند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۷۴).

ب) و هستند ابیاتی در اسرارنامه که باوجود نیاز به شرح و توضیح، از نگاه شفیعی و گوهرین مغفول مانده‌اند. بررسی‌های انجام‌شده توسط نویسندگان این مقاله در این باب نشان می‌دهد که می‌توان این غفلت‌ها را در سه دسته گنجانند: ۱. غفلت از معنای کلی بیت: بدین معنی که ابیاتی را در اسرارنامه می‌توان یافت که معنای آن‌ها را هاله‌ای از ابهام و دشواری پوشانده است و نیاز به شرح و معناشدن دارند، حال آنکه هیچ شرح و توضیحی از سوی شارحان بزرگوار ارائه نشده است. ۲. غفلت از معنای یک واژه یا ترکیب یا کنایه‌ی مهم در بیت: در بعضی ابیات واژه یا ترکیب یا کنایه‌ی مهمی وجود دارد که شارحان بی‌هیچ توضیحی از آن

گذشته‌اند، درحالی‌که غفلت از آن معنای بیت را ناقص و مختل می‌سازد و با مراجعه به فرهنگ‌های لغت معنای موردنظر این واژه یا ترکیب یا کنایه، که با متن و معنای بیت موردنظر مطابقت و همخوانی داشته باشد، به دست نمی‌آید؛ بلکه برای یافتن معنای درست و مناسب آن باید هم بیت موردبحث و هم ابیات قبل و بعد از آن و هم سبک سخن و مشی فکری شاعر را در نظر گرفت. گاه نیز با یافتن شواهد در دیگر آثار شاعر می‌توان به این منظور نایل آمد. ۳. غفلت از اشاره به نکته‌ای مهم در بیت: این گروه از ابیات حاوی نکاتی هستند که شارحان بزرگوار به آن‌ها اشاره نکرده‌اند، حال آنکه غفلت از آن‌ها همه‌ی معنای بیت را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و شرح و توضیح این نکته‌ها معنای دقیق بیت را روشن می‌گرداند. جدول زیر نمایشی است از این کاستی‌ها:

نمونه‌ها	درصد از کاستی‌های نوع ۲	درصد از کل کاستی‌ها	تعداد ابیات	دلیل مغفول‌بودن بیت
۲۵۸۹، ۲۵۷۰، ۷۷۳، ۳۱۳۱، ۲۹۹۶ و ...	٪ ۲۹	٪ ۵۲/۶	۴۰	غفلت از معنی بیت مبهم
شیره را به شیر مالیدن (۲۵۷۳)، گوهر را در گل کردن (۳۱۰۴)، هم و خون گرسن (۲۵۸۲)، ۷۷۲، ۳۳۵، ۲۰۹ و ...	٪ ۱۸/۸	٪ ۳۴/۲	۲۶	غفلت از معنی واژه یا کنایه یا ترکیب مهم
ابیات ۱۲۰، ۱۰۹۵ تا ۱۰۹۸، ابیات ۱۴۹۳ تا ۱۴۹۶ و ...	٪ ۷/۲۳	٪ ۱۳/۱	۱۰	غفلت از اشاره به نکته‌ای مهم
	٪ ۵۵	٪ ۱۰۰	۷۶	

نمونه‌ها:

چنان نزدیک حق شد جانش از نور که از وی جبرئیل افتاد از دور

(عطار، ۱۳۹۴: ۹۹)

این بیت در وصف معراج پیامبر (ص) و ناتوانی جبرئیل با همه‌ی عظمت خویش در همراهی آن حضرت است. با اینکه ترکیب «افتاد از دور» برای مخاطب امروزی تعبیری ناآشناست، هیچ‌یک از دو استاد متعرض آن نشده‌اند. گویا «از دور» معادل است با «در فاصله‌ی دور». عطار این تعبیر را در همین معنا در مواردی دیگر نیز به کار برده است؛ از جمله:



اگر نزدیک و گر از دور باشم      همی تا من منم مهجور باشم  
(همان، ۱۳۸۷: ۲۵۵)

هم‌چنان‌که پیداست در این بیت ترکیب «از دور» درمقابل «نزدیک» و به‌معنای «دور یا در فاصله‌ی دور» آمده است. نیز در بیتی در الهی‌نامه این ترکیب در مضمونی بسیار مشابه بیت موردبحث، در معنای مذکور آمده است:

چنان از پیشگه روشن شد آن نور      که روح‌القدس بیرون ماند از دور  
(همان: ۲۹۲)

بنابراین «افتاد از دور» چیزی است معادل با «در فاصله‌ی دور قرارگرفتن» و درواقع هم‌معنا با «بیرون‌ماندن از دور» در بیت ۲۹۲ الهی‌نامه و البته باید توجه داشت استفاده از «افتادن» که معنای سقوط را با خود دارد، در فضای این بیت استفاده‌ی زیرکانه و هنرمندانه‌ای است و القاکننده‌ی این معنی است که جبرئیل در قیاس با اوج و بلندای قرب حضرت رسول (ص) گویی به جایی دور پرتاب شد و سقوط کرد.

در انگشت قلم نابوده هرگز      ز تو اهل قلم را این همه عز  
(همان: ۹۶)

بیتی است در ستایش پیامبر (ص) و در میانه‌ی اشعاری که عطار می‌کوشد هنرمندانه در تمامی آن‌ها، از بیت ۲۰۰ تا ۲۴۱، از واژه‌های «انگشت» یا «انگشتی» استفاده برد. شفיעی و گوهرین این بیت را به همین صورت ضبط کرده‌اند؛ اما هیچ توضیحی برای آن ذکر نکرده‌اند و به نظر می‌رسد ترکیب «انگشت قلم» را به همین شکل پذیرفته‌اند. با توجه به اینکه همه‌ی ابیات قبل و بعد از آن خطاب به پیامبر (ص) است، از جمله:

از آن انگشت بر حرفت نهادم      که تو شاگردی و من اوستادم  
نه تو از علم القرآن به صد روح      نهادی پیش ما انگشت بر لوح  
(همان: ۹۵)

پس طبیعی است اگر انتظار داشته باشیم در این بیت نیز که خطاب به رسول اکرم (ص) است، تعبیر «انگشتت»، همان‌گونه که در نسخه بدل است، آمده باشد. گفتنی است در صورتی که به نسخه‌ی اساس وفادار بمانیم، چه‌بسا کسانی برای روان‌تر شدن خوانش، آن را

با اضافه بخوانند «انگشتِ قلم» که در آن صورت ظاهراً چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه این ترکیب را اضافه‌ی تشبیهی یا استعاری به حساب آوریم و قلم را موجودی دارای انگشت بدانیم یا فرض کنیم قلم به انگشت مانند شده است و پیداست که معنای دلنشینی از آن حاصل نمی‌شود؛ اما در صورتی که به جای «انگشت» واژه‌ی «انگشتت» را که در نسخه بدل ذکر شده است، بگنجانیم هم خواندن شعر روان‌تر می‌شود و هم معنای منطقی‌تر و پذیرفتنی‌تری از آن استنباط خواهد شد؛ چه چنان‌که مشهور است پیامبر گرامی (ص) امی بوده و طبیعی است اگر هرگز قلم به دست نگرفته باشد.

به سان حلقه سرمی‌زن بر این در      که کم ناید برین در از چنین سر

(همان: ۹۰)

این بیت در توحید باری تعالی و در میان ابیاتی در بیان عجز و حیرت و حسرت انسان از شناخت ذات خداوند است. به جز توضیحی مختصر درباره‌ی حلقه توسط شفیع، شرح و تعلیقی از سوی استادان بزرگوار برای این بیت ارائه نشده است. با توجه به فضای بیت مذکور و ابیات پیش از آن همچون:

خدا پاک و منزّه تـوزه خاک      چه نسبت دارد آخر خاک با پاک؟

اگر موری ز عالم با عدم شد      به عالم در چه افزود و چه کم شد؟

(همان)

که کوچکی و ناچیزی و حقارت انسان نسبت به خالق خویش را مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد در مصراع دوم ایهام ظریفی است که از نگاه شارحان دور مانده است: الف) اشخاص زیادی سر بر این در می‌کوبند، تو نیز یکی از آن‌ها باش؛ ب) تو هم مانند حلقه بر این در سربکوب که با سرزدن تو این در دچار کمبود و نقصان نمی‌شود.

تو را بانگ و خروش و گریه چندانست      که این نفس دنی هم صحبت جانست

اگر با نفس میری وای بر تو      بسی گرید ز سر تا پای بر تو

وگر بی نفس میری پاک باشی      چه در آتش چه اندر خاک باشی

تو را چون جان پاکت رفت و تن مرد      نباید خویش را با خویشان برد

(همان، ۱۳۹۴: ۱۳۵)

ابیاتی است از مقاله‌ی پنجم که کوششی ماندگار در نشان‌دادن جایگاه انسان در کاینات و بازنمودن حقیقت مرگ است. عطار در این ابیات به نزدیکی دنیا و آخرت و دیوار و مانع‌بودن وجود مادی انسان میان این دو جهان اشاره و خاطر نشان می‌کند که معرفت و قرب الهی کسی را حاصل می‌شود که از وجود مادی و تمایلات نفس خویش بگذرد. در ابیات آمده عطار بانگ و خروش و گریه‌ی آدمی را تا زمانی می‌داند که نفس دنی همراهش باشد؛ اما خارخار پریشی ذهن را می‌گذرد که به‌راستی همراهی نفس و لذت‌های آن بانگ و خروش می‌آورد و یا خوش‌باشی و لذت و سرمستی؟ مگر به‌دلیل همین گام‌های لذت‌بخش همراهی با نفس نیست که رسول خدا جهاد با نفس را جهاد اکبر خوانده‌اند؟ بیت بعد نیز از ابهام به دور نیست. «مردن با نفس» در این بیت به چه معناست و چه کسی بر آدمی از سرتاپای می‌گریزد؟ «بسی» قید مقدار است یا صفت موصوف محذوف مثلاً «بسی افراد»؟

در این ابیات عطار هم به ریشه‌یابی رنج‌های دنیوی و هم سرنوشت انسان در جهان دیگر و گرفتاری‌های اخروی او پرداخته است. در بیت نخست به نظر می‌رسد عطار ریشه‌ی رنج‌های آدمی را در همین زندگی زمینی در پیروی از هواهای نفس و همراهی با خواسته‌های او می‌داند؛ اما بیت دوم:

الف) با فرض «بسی» به معنی «کسان بسیار» گویا مقصود آن باشد که: اگر با نفس بمیری؛ یعنی پیش از آنکه وجودت از هواهای نفسانی پاک و مجرد گردد از دنیا بروی، سرنوشت نیکی در جهان دیگر نخواهی داشت و کسان بسیاری بر تو خواهند گریست. به عبارتی دیگر شایسته‌ی گریه‌ی بسیار خواهی بود. «بسی» را عطار در جای دیگر نیز به معنی مردم بسیار، به کار برده است:

در جهان جان بسی سرگشته‌اند      کم‌ترین یک چرخ سرگردان نمود

(همان، ۱۳۵۹: ۳۵۳)

ب) و با فرض «بسی» قید برای «گرید» ظاهراً چاره‌ای نیست جز آنکه فاعل را نفس بگیریم: نفس تو بر تو (به عبارتی دیگر خودت بر خودت) سخت خواهد گریست.

در بیت پایانی نیز عطار انسان را به نفس‌گریزی فرامی‌خواند و تذکر می‌دهد که پیش از مرگ، نفس خویش را نابود کند و آن را با خود به آن جهان نبرد؛ یعنی درحالی‌نمیرد که از نفس دون رها نشده است. به‌طورکلی عطار در این ابیات برآن است که: اگر گرفتار نفس و وجود مادی خود باشی، هم در این دنیا رنج می‌بری و زندگی بر تو سخت و ناگوار خواهد بود و هم سرنوشت نیکی در جهان دیگر نخواهی داشت؛ اما اگر از عالم نفس عبور کنی، نگاه تو عوض می‌شود و دیگر تندباد بلاها و سختی‌های زندگی بر تو گران و دشوار نخواهد بود و در جهان دیگر نیز نیک‌سرانجام خواهی بود.

### میچ از ما به یک سر موی سویی فرومگذار از انگشت مویی

(همان، ۱۳۹۴: ۹۵)

بیتی است در ستایش پیامبر (ص). در میان همان ابیاتی که پیش‌تر ذکر شد، عطار کوشیده است که در هر بیتی از این ابیات (ابیات ۲۰۰ تا ۲۴۱) از واژه‌ی «انگشت» و «انگشتی» استفاده کند. مصراع نخست همان است که امروز هم به‌گونه‌ای مشابه به کار می‌بریم: یک سر موی هم از ما روی مگردان؛ اما از مصراع دوم بی‌تردید معنای صریحی به دست نمی‌آید. گوهرین توضیحی در این باب نیاورده‌اند؛ اما شفیع‌ی گفته: «فرومگذار از انگشت مویی: ظاهراً کنایه‌ای بوده است که امروز فراموش شده است. در هیچ‌جای دیگر شاهدهی برای آن نیافتم. تنها چیزی که احتمال آن می‌رود، این است که اشاره‌ای داشته باشد به اینکه رسول (ص) بعد از خوردن غذا انگشتان خود را با لیسیدن پاک می‌کرده است.» (همان: ۲۷۱). همچنان‌که پیداست در این صورت میان دو مصراع ارتباط وثیقی نخواهد بود. با توجه به مصراع اول که از رسول خدا خواسته می‌شود به‌اندازه‌ی سرمویی از خدا (و شاید جبرئیل) روی به‌سوی دیگر می‌چد، شاید بتوان گفت مراد از «مویی از انگشت فرومگذار» نیز آن باشد که حتی به‌اندازه‌ی یک موی انگشت هم از اوامر ما سرپیچی نکن و فرامین ما را نادیده‌نگیر و با تمام وجود متوجه و تسلیم ما باش. باوجوداین به‌صراحت و قطعیت نمی‌توان در این‌باره اظهارنظر کرد؛ چه شواهدی موثق بر آن نیافتیم.

از آن خورشید خرگه بر فلک زد که یک انگشت با تو بر نمک زد

(همان، ۱۳۹۴: ۹۶)

بیتی است همانند بیت پیش در ستایش پیامبر(ص) با این ادعا که اگر خورشید در بلندای آسمان جای گرفته از آن است که با پیامبر (ص) انگشت در نمک زده است. مصراع دوم به رسمی از آداب عیاران اشاره دارد که هرگاه دو نفر دست برادری با هم می‌داده‌اند، برای تحکیم پیمان خود انگشت در نمک هم می‌زده‌اند؛ اما این هم‌نمکی مورد ادعای شاعر به چه داستان یا روایتی اشاره می‌کند؟ شارحان محترم در این باره هیچ اظهارنظری نکرده‌اند و ما نیز داستان یا روایتی در این خصوص نیافتیم؛ با این حال دو احتمال در این مورد دور از ذهن نیست:

۱. از آنجایی که عطار از بیت ۲۰۰ تا ۲۴۱ خود را ملزم به آوردن «انگشت» کرده است و این الزام گاه موجب شده که عطار تعابیر مبهم و پیچیده‌ای را مطرح کند، دور نیست که در اینجا هم صرفاً با نگاهی شاعرانه این تعبیر را آورده باشد، به این دلیل خورشید به آسمان رفته و به جایگاه والایی دست یافته که یک انگشت با تو بر نمک زده است و با تو پیمان برادری بسته است.
۲. در برخی روایات، «شمس» در آیه‌ی نخست سوره‌ی شمس: «والشمس و ضحیها» و نیز آیه‌ی ۵ سوره‌ی یونس: «هو الذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا» به وجود مقدس حضرت رسول تفسیر شده است؛ چنان‌که از امام صادق(ع) و امام باقر(ع) به ترتیب نقل شده است که: «الشمس رسول الله (ص) به اوضح الله عزوجل للناس دینهم» و «الشمس و ضحیها هو محمد(ص)» (تفسیر اهل‌البیت علیهم‌السلام، ج ۱۸: ۱۳۴؛ بحارالأنوار، ج ۱۶: ۸۹) و «حق سبحانه و تعالی مثل زده محمد مصطفی (ص) را به آفتاب و وصی او علی مرتضی را به ماه...» (الکافی، ۱۳۹۲: ۱۷۸). دور نیست که «انگشت با رسول خدا بر نمک زدن» اشاره به این همنامی داشته باشد.

همه بنشسته یک یک دم به غم در همی بندند یک یک جو به هم بر

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۰۷)

بیتی از مقاله‌ی شانزدهم درضمن ابیاتی در دعوت انسان به گریز از مردم و پرهیز از دنیاطلبی است. این بیت نیز با اینکه از ابهام به دور نیست، از دید شارحان محترم مغفول مانده است. «یک یک به غم در» یعنی «دم به دم در غم» و چیزی است معادل با «لحظه‌به‌لحظه بر درگاه غم». بیت را از دو زاویه می‌توان تفسیر کرد:

۱. ظاهراً عطار برخلاف نگاه معمول جامعه که راحت و آسایش را در جمع‌آوری ثروت

می‌داند، برآن است که مردم جو جو و اندک‌اندک ثروت می‌اندوزند و به‌جای آنکه این کوشش به شادی و فراغت آن‌ها بینجامد، آن‌ها را معتکف سرای غم کرده است.  
 ۲. مردم لحظه‌به‌لحظه گرفتار غمند تا اندک‌اندک مال گردآورند، به‌عبارتی دیگر مردم گرفتار گردآوری مال هستند.

ج) ابیاتی نیز هستند که در عین نیاز بیت به توضیحاتی راهگشا و جامع، شارحان محترم تنها به توضیح کنایه یا عبارت و یا واژه‌ای بسنده کرده‌اند. نقص در این ابیات را می‌توان در سه قسم گنجانند: ۱. اکتفا به توضیح یک مصراع و پرهیز از معنای کلی و دقیق بیت؛ ۲. اکتفا به ارتباط بیت با حدیثی یا آیه‌ای؛ ۳. اکتفا به توضیح واژه یا ترکیب یا کنایه‌ای که مخاطب را به معنی کامل و دقیق بیت نمی‌رساند و لازم است تمام بیت معنا شود تا دشواری آن برای مخاطبان برطرف گردد. این تقسیم‌بندی در جدول زیر انعکاس یافته است:

نمونه‌ها	درصد از کاستی‌های نوع ۳	درصد از کل کاستی‌ها	تعداد ابیات	ابیات نیازمند شرح و توضیح بیشتر
۴۲۳، ۱۱۷۸، ۱۱۷۶، ۳۲۲، ۱۴۹۳ تا ۱۴۹۵ و ...	٪ ۶۴/۶	٪ ۹/۷	۲۴	اکتفا به توضیح یک مصراع و پرهیز از معنای کلی و دقیق بیت
۱۱۶۶، ۱۱۸۶ و ...	٪ ۱۳/۵	٪ ۲	۵	تنها به ارتباط بیت با آیه یا حدیث اشاره شده
آب تلخ (۲۵۷۵)، دبیرستان (۱۴۰۸)، نان در خون زدن (۱۲۳)، ۵۸، ۷۶۸، ۲۱۱ و ...	٪ ۲۱/۶	٪ ۳/۲	۸	تنها واژه یا ترکیب یا کنایه توضیح داده شده
	٪ ۱۰۰	٪ ۱۵	۳۷	

خطاب آمد که «دع نفسک» درون آی به «بی یسمع و بی ینطق» برون آی

(همان، ۱۳۹۴: ۱۰۰)

بیتی در وصف معراج و خطاب به رسول اکرم (ص) است. شفیع بیت را معنی نکرده و فقط سخنانی از صوفیان در باب «دع نفسک» و «بی یسمع و بی یبصر» آورده است: «دع

نفسک: ظاهراً دراصل، گفتار بایزید بسطامی است که گفت «چون به مقام قرب رسیدم، گفتند: بخواه. گفتم: مرا خواست نیست. هم تو از بهر ما بخواه. گفتند: بخواه. گفتم: تو را خواهم و بس. گفتند: تا از وجود بایزید ذره‌ای می‌ماند این خواست محال است. «دع نفسک و تعال...» (تذکره‌الاولیاء ۱۵۸/۱) ... «صوفیه عقیده داشته‌اند که مصطفی (ع) می‌فرماید: «حکایه عن الله سبحانه و تعالی: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی أحببته فإذا أحببته كنت له سمعاً و بصرأ و لساناً و یداً فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبیطش». (کاشف‌الأسرار، اسفرائینی، ۱۲۰) یعنی چندان بنده از رهگذر گزاردن نوافل (=مستحبات) به من نزدیک می‌شود که منش دوست می‌دارم و چون منش دوست بدارم، گوش و چشم و زبان و دست او خواهم بود که شنوایی و بینایی و سخن گفتن و گرفتن او به (نیروی) من خواهد بود.» (همان، ۱۳۹۴: ۲۸۲).

گوهرین نیز در برخوردی چون شفیع افزون بر حدیث مذکور، تفسیر هجویری از این حدیث را نیز ذکر کرده است. این توضیحات البته تمامی بجاست؛ اما در «برون آی» ابهامی است که بدان توجهی نشده است: «برون آمدن با بی یسمع و بی یبصر» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ گویا عطار برآن است که تقابلی گوش‌نواز میان «درون آی و برون آی» ایجاد کند و جنبه‌ی زیباشناختی بیت را تقویت کند. «برون آی» با ابهامی نیز همراه تواند بود: ۱. از حضرت و بارگاه ما بیرون آی. با این فرض درواقع «برون آی» به معنای «برون رو» آمده است و مقصود از مصراع آنکه پس از این معراج و «سفر الی الله» گام به سفر «الی الخلق» بگذار و به سوی مردم و زندگی دنیایی و بین انسان‌ها بازگرد. ۲. از هستی پیشین خویش برون آی و تبدیل به انسانی شو که شنیدن و دیدن تو به من باشد. براین اساس می‌توان بیت را چنین معنا کرد: «دع نفسک» یعنی نفس و وجود بشری خود را ترک کن و مجرد به درگاه و خلوت‌سرای ما وارد شو که اگر به این شکل وارد حضرت الهی شوی، به مقامی می‌رسی و به شکلی از بارگاه قرب ما برون می‌آیی که شنوایی و سخن گفتن تو به من خواهد بود. به بیانی از قالب انسانی گذشته‌ی خود بیرون می‌آیی و در من فانی خواهی شد و به جایی خواهی رسید که من به جای تو می‌شوم و به جای تو سخن خواهم گفت.

ز بیماری تن مرگت رهاند      به بیماری جان مرگت رساند

(همان: ۱۳۸)

بیتی از مقاله‌ی ششم در ضمن ابیاتی است که کیفیت حشر هرکس را بازتاب زندگی او ترسیم می‌کنند. شفيعی در شرح بیت سخنی نیاورده‌اند و گوهرین بیت را با ابیات پیش و پیش آورده و درباره‌ی آن‌ها توضیحی کلی داده‌اند. ایشان معتقدند که غرض از مرگ در این ابیات، محو آثار بشریت و نابودکردن نفس و عوارض آن همچون خشم و بخل و حسد و آز و جاه‌طلبی و خویشتن‌خواهی و امثال آن است. (همان، ۱۳۸۲: ۳۱۸) اما توجه به این بیت و بیت پیش از آن:

دو بیماری است جانت را و تن را      ز هر دو دور گردان خویشتن را  
نشان می‌دهد که سخن از دو بیماری است: بیماری تن و جسمانی و بیماری جان. شاعر تشویق می‌کند که باید از هر دو نوع بیماری پرهیز کرد. او در پرداختی ظریف که خالی از طنز نیز نیست، از حادثه‌ای واحد (همان مرگ جسمانی) یاد می‌کند که دو پیامد متضاد به دنبال دارد: رهایی از بیماری و رنج جسمانی و گرفتاری به پیامدهای بیماری جان که در زندگی دنیوی خویش بدان توجهی نداریم. مرگ در اینجا در هر دو مصراع بیت مورد بحث، همان مرگ طبیعی است؛ مرگی که دردهای جسم را نابود می‌کند؛ اما نقص‌ها و کاستی‌های روحی را در عالم پس از مرگ دامن‌گیر انسان می‌کند.

### ۳. نتیجه‌گیری

با وجود تلاش‌های ماندگار دو استاد بزرگ ادب، نامه‌ی اسرار یکی از بزرگ‌ترین شاعران عارف هنوز با گره‌ها و رازهایی همراه است که توجه دوباره‌ی استادان را می‌طلبد. کاستی‌های موجود در شرح‌های دو استاد را در نگاهی کلی می‌توان ناشی از ۱. تفسیر نادرست (۳۰٪)؛ ۲. غفلت (۵۵٪)؛ ۳. نقص در توضیح (۱۵٪) دانست. همچنان‌که از این دو استاد بزرگ انتظار می‌رود، ۷۰٪ از کاستی‌ها برخاسته از آن است که بزرگان یادشده در جایگاه بلند معرفتی خویش به نیاز مخاطبان توجه نکرده‌اند و ابهام‌هایی را بی‌نیاز از توضیح تلقی کرده‌اند. این رویکرد سبب شده است که گاه ابیاتی که به توضیح و اشاراتی نیاز دارند، بی‌هیچ توضیحی همراه باشند (ب. غفلت) و گاه در تفسیر بیتی به همه‌ی نکات شایسته‌ی توضیح توجه نشود (ج. نقص در توضیح) و البته مواردی است که به نظر می‌رسد توضیحات این



استادان گرانمایه درست نباشند (الف. تفسیر نادرست). نویسندگان این مقاله به خود جسارت داده، برخی برداشت‌های این بزرگان بی‌بدیل را موردبازبینی قرار دادند و کوشیدند توضیحات و جوهری را که درست‌تر می‌نمود، ارائه دهند و با رعایت جوانب و دلایل درون‌متنی و برون‌متنی و با استناد به اشعار و دیگر آثار عطار و منابعی دیگر ابیاتی را شرح دهند و گره‌هایی را باز نمایند؛ البته این مقال تنها به برخی از کاستی‌ها پرداخته است و هنوز ابیات فراوان دیگری نیز هستند که به بررسی و بازنگری نیاز دارند.

### منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه‌ی مهدی الهی‌قمشه‌ای، تهران: الهادی.
- اسعدگرگانی، فخرالدین. (۱۳۷۷). ویس و رامین. به تصحیح محمد روشن، تهران: صدای معاصر.
- اسدی طوسی. (۱۳۵۳). گرشاسب‌نامه. به تصحیح حبیب یغمایی، تهران: کتابخانه طهوری.
- انوری، حسن. (۱۳۸۳). فرهنگ کنایات سخن، تهران: سخن.
- برازش، علیرضا. (۱۳۹۴). تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱۸، تهران: امیرکبیر.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۳۷). مثنوی هفت اورنگ. به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس‌گیلانی، تهران: کتابفروشی سعدی.
- خاقانی شروانی. (۱۳۵۷). دیوان خاقانی شروانی. به تصحیح علی عبدالرسولی، تهران: چاپخانه مروی.
- خواجوی کرمانی. (۱۳۷۴). غزلیات خواجوی کرمانی. به کوشش حمید مظهری، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۲). لغت‌نامه. تهران: مجلس شورا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). صدای بال سیمرغ (درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی عطار). تهران: سخن.
- سنایی. (۱۳۸۸). دیوان سنایی. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- عطار نیشابوری. (۱۳۵۸). مختارنامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،

۲۰۰ \_\_\_\_\_ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۳، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۴۰۰ (پیاپی ۴۹)

تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۵۹). دیوان اشعار عطار نیشابوری. حواشی و تعلیقات از م. درویش، تهران:

جاویدان.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). اسرارنامه. تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: زوار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). الهی‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). منطق‌الطیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران: سخن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). اسرارنامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی،

تهران: سخن.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). شاهنامه فردوسی. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان، دفتر

نشر داد.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۲). الکافی. قم: سرور.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۱). بحار الأنوار. به تصحیح محمدباقر محمودی و عبدالزهراء علوی،

بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مولوی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۵۲). کلیات دیوان شمس تبریزی. به تصحیح م. درویش،

تهران: جاویدان.

ناصر خسرو. (۱۳۵۷). دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی. به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق،

ج اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا - مونترال شعبه تهران.

نظامی گنجوی. (۱۳۸۱). اقبالنامه نظامی گنجوی. به تصحیح برات زنجانی، تهران: دانشگاه

تهران.