

تعارض محتوایی در رویکرد عرفانی منطق الطیر عطار با رساله الطیر ابن سینا^۱

علی دهقان^۲
سید ارسلان ساداتی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۰۳

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

یکی از مقاطع تقابل عقل و عرفان، رویکرد شریعت‌گرای برخی علما و عرفا با رویکرد خردگرای برخی حکما و فلاسفه در قرون پنجم تا هفتم است. این تقابل به صورت تعارض‌های علمی و عقیدتی نامحسوس و عمیقاً اثرگذار، قرن‌ها در جریان بود و برخی از فلاسفه و عرفا نماینده دو جبهه آن تلقی می‌شدند. هدف این تحقیق، واکاوی تشابهات و تباین‌های دو جریان فکری متقابل سنیوی و عطاری است که نمایندگان دو رویکرد یادشده بودند. این پژوهش با طرح پیش فرض هدفمندی تصنیف و تألیف

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13590.1269

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

a_dehghan@iaut.ac.ir

^۳ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. s_arsalan@iaut.ac.ir

رسالات نمادین سلوک مرغان، تباین‌های محتوایی رساله الطیر ابن سینا و منطق الطیر عطار را بررسی می‌کند. پس از نقل اختصاری متون معارض، موارد تباین و تقابل معرفی و شرح، علل و عوامل منجر به بروز تقابل‌ها بیان شده است. مغایرت در تلقی از جان و هبوط آن در جسم، رویکرد به ضرورت رهبری، نگاه به قوانین علمی و نفی منطق و علیت، تباین رویکرد به تعامل ملک مرغان با مرغان سالک، درون‌گرایی و شناخت برون‌گرایی علمی-فلسفی، اختلاف نظر در شمار سالکان واصل به مقصد و توفیق برای دیدار حضرت ملک، تعارض در سنجش سلوک شناخت‌شناسانه به وسیله عقل و عشق، از یافته‌های این تحقیق‌اند که می‌توان آن‌ها را بازنمایی مبانی تقابل تاریخی عرفان شریعت مدار با عرفان مبتنی بر خردورزی فلسفی تعریف کرد.

واژه‌های کلیدی: منطق الطیر، رساله الطیر، تعارض، عرفان، فلسفه.

مقدمه

سده‌های پنجم تا هفتم، دوره تعارض‌های فرهنگی و اوج تقابل‌های فکری و عقیدتی و در عین حال-اعتلای ادبی بود. تقابل مذکور به تکفیر کشید؛ تکفیری که تتمه آن، شنیع‌ترین برخوردهای فیزیکی بود و در این بین، گونه‌ای تعارض علمی-عقیدتی نرم نامحسوس و عمیقاً اثرگذار نیز در زیر پوست خشن تاریخ آن، قرن‌ها در جریان بود. تعارضاتی چنان نرم که کمتر کسی متوجه آن می‌بود، و چنان اثرگذار که هم‌اکنون نیز عقبه آن در کار است. نماینده یک سوی این تقابل‌ها شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و سوی دیگر آن، امام محمد غزالی بود. در صف هر نماینده، انبوهی از عالمان و عارفان، از شهاب‌الدین سهروردی و ابن رشد اندلسی و عین‌القضات، تا شیخ‌الاسلام عبدالله انصاری، سنایی غزنوی، ناصر خسرو قبادیانی و عطار نیشابوری قرار داشته‌اند.

ریشه این معارضات، در تمایز عقل و ایمان قرار دارد. با آغاز دوره تدوین در سال ۱۴۳ هـ. ق مرزبندی مشخصی بین عقل و ایمان ایجاد شد که پیامد آن تقسیم محتوای

نصوص به ظاهر و باطن بود. «باطنی، صوفی، اشراقی، شیعه، بین قول به ظاهر و فهم عوامانه از یک سو و قول به باطن و فهم عالمانه رابطه برقرار کردند و از آنجایی که علم نزد آنان از میراث کهن یاری می‌جست، از فلسفه‌های دینی کهن، درون‌مایه «حقیقی» - باطن - متن بیانی قرآن را شکل دادند؛ بنابراین در مقابل تنزیل، تأویل و در مقابل شریعت، حقیقت و در مقابل نمونه‌هایی از حق، خود حق قرار گرفت» (جابری، ۱۳۹۴: ۲۸۷).

ابن سینا علی‌رغم آنکه تا پایان عمر به مکتب فلسفی-منطقی ارسطو وفادار ماند، در گرایش عرفانی خود درگیر پندارهای نوافلاطونی توأم با افکار گنوسی-هرمی بود. او که ظاهراً فلاسفه مکتب اسماعیلی و اخوان‌الصفا را «شرقی» و موجه و منطقیون بغدادی وابسته به دربار عباسی را غربی و مذموم می‌شناسانید، درگیری‌ها و کشاکش‌های مستمر با متفلسفان معاصر خود را در کتابی که تنها دیباچه مهم و بخش کوچکی از آن مانده است و به نام «منطق المشرقیین» منتشر شده است.

هرچند که با سقوط حکومت خردگرا و معتزلی مسلک مأمون، نظام فلسفی-منطقی، تضعیف و به تدریج منزوی و مطرود شد، حفظ و توسعه گستره فرهنگ اسلامی که مستلزم بروز تقابل فکری با مخالفان می‌بود، ضرورت استفاده از علوم عقلی بیگانه را توجیه می‌کرد.

با گسترش اسلام و بروز تقابل فکری با مخالفان، ضرورت استفاده از علوم عقلی بیگانه غالب شد. «اسلام برای آنکه در زمره بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، به براهین فلسفی نیاز داشت؛ زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرائشین تازی بود، پس از گسترش در خارج از شبه جزیره عربستان به افزودگی‌های محسوس بسیاری نیاز داشت» (برتلس، ۱۳۸۷: ۱۳). «در زمان مأمون عباسی (۱۹۸-۲۱۸ هجری / ۸۱۳-۸۳۳ میلادی) و در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمه یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونانی به زبان عربی آغاز می‌گردد. مأمون دارالترجمه ویژه‌ای تشکیل می‌دهد که بیشتر کارمندان آن سریانی‌ها بودند» (همان: ۲۲) و بدین ترتیب در عرض چند دهه، انبوهی از کتب و رسالات یونانی و سریانی و قبطی به عربی ترجمه شد و انتقال حکمت یونانی به فرهنگ اسلامی با چنان شوق و شتاب زدگی انجام شد که کسی را رغبت و حوصله تفحص در مبدأ

و مؤلف آن‌ها نبود. حکمت یونانی چنان در ارکان فرهنگ اسلامی اثر کرد که تفکیک حکمت اسلامی از حکمت یونانی دشوار می‌نمود و «۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد یونانی است - و نتیجه این دریافت، نوعی طغیان فکری [علیه حکمت یونانی] بود» (لاهوری، ۱۳۳۶: ۷).

می‌توان گفت با درک تباین روح قرآنی و حکمت یونانی، نوعی بیداری دینی دست داد و نهضت ضد فلسفه یونانی شکل گرفت که مآلاً به فلسفه‌ستیزی عمومی منجر شد و علمداران آن کسانی چون محمد غزالی و فخر رازی بودند.

محمد غزالی در *المنقذ من الضلال* به این واقعیت اعتراف می‌کند که چون علم کلام را در عرصه مقابله با فلسفه ناکارآمد دید، با هدف رد فلسفه به فراگیری آن پرداخت. «روش استدلال متکلمان آن است که مسلمات خصم را اعم از تقلید، یا اجماع یا قرآن و اخبار بگیرند و به نقض و ابرام پردازند. استخراج مناقضات دشمن و تسلیم نمودن آنان به لوازم مسلمات خود، اساس اسلوب استدلال کلامی است، و این نوع استدلال برای من [=غزالی] که جز ضروریات عقلی چیزی را مسلم نداشتم، دردی دوانمی‌کرد و برای آنچه که من می‌خواستم کافی نبود» (غزالی، ۱۳۴۹: ۴۴) و سپس ادامه می‌دهد که «متکلمان اسلام هم که در مسائل فلسفه بحث کرده و درصدد رد فلاسفه برآمده‌اند، جز کلمات متفرقه و مطالب درهم و برهم که فسادش بر هر عامی معلوم است - چه رسد به کسی که مدعی رسیدن به حقایق علوم است - چیز دیگری از آنان نقل نکرده‌اند؛ بنابراین یقین داشتم که رد کردن هر مذهب پیش از پی‌بردن به کنه آن و آگاهی از حقیقت آن، کوروار تیری به تاریکی انداختن است. این بود که با جد و جهد به تحصیل فلسفه شتافتم و بی کمک استاد و معلم، با مطالعه کتب و نوشته‌های فلاسفه شروع به تحقیق کردم... در مدتی کمتر از دو سال، تنها از راه مطالعه در ایام فراغت، بر تمام رموز و اسرار فلسفه واقف شدم. سپس یک سال دیگر همچنان در مسائل این علم به تأمل و تفکر پرداخته و تحقیق نمودم. سرانجام معلوم شد که بیشتر مسائل این علم تخیلات و تلبیسات و خدعه و اوهام است» (همان: ۴۵-۴۶).

غزالی کتاب *تهافت الفلاسفه* را نیز در رد آرای فلاسفه یونان و فلاسفه اسلامی (به‌ویژه فارابی و ابن سینا) به زبان عربی نوشته است. او با انگیزه‌های اعتقادی، به شدت از فلاسفه

انتقاد کرده و تناقضات اقوال آن‌ها را بیان کرده، بعضی از این تناقضات را مستلزم کفر شمرده است.

با صدور حکم تکفیر فلاسفه از ناحیه غزالی، هجمه علیه فلسفه و فلاسفه تشدید شد و شماری از صوفیان و عارفان و متکلمان و شاعران، با تشبث به این نحله فلسفی، هم خود را معطوف مقابله علیه مطلق فلسفه و خصوصاً فلسفه یونانی کردند. ابوحفص سهروردی (۵۴۲ تا ۶۳۲ هـ. ق) کتاب *رشف النصایح الایمانیه* و *کشف الفصایح الیونانیه* را در مخالفت با حکمت و فلسفه یونانی تألیف کرد و شاعران عارف روش عقلی را در شناخت حق نقد کردند که از میان سرشناسان این گروه می‌توان از عطار و مولانا نام برد.

اما ابوحامد محمد غزالی عاقل‌تر از آن بود که باور داشته باشد چراغ تفکر را به تکفیر خاموش توان کرد و می‌دانست که با تکفیر نمی‌توان به جنگ تمثیل رفت؛ بنابراین کوشید تا با نوشتن رساله‌ای موازی و ناهمسو، *رساله الطیر سینوی* را اثرزدایی کند. پس با این هدف، *رساله الطیر* خاص خود را نوشت.

«تمثیلی که ابوحامد غزالی (متوفی ۱۱۱۱ میلادی / ۵۰۵ قمری) تصنیف کرده است، به لحاظ تقویمی در فاصله میان اثر ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷ میلادی / ۴۲۸ قمری) و اثر عارف بزرگ، فریدالدین عطار (متوفی ۱۲۲۹ میلادی / ۶۲۷ قمری) قرار می‌گیرد. ظاهراً این تمثیل کمتر شناخته شده است. این متکلم بزرگ، آن را به عربی نگاشت و برادرش احمد غزالی آن را به فارسی ترجمه کرد. این تمثیل، حتی از تمثیل ابن سینا نیز فشرده‌تر است. طنین عاطفی اش در مرتبه تجربه درونی بیان شده از طریق فرجام حکایت، با تمثیل ابن سینا کاملاً تفاوت دارد» (کوربن، ۱۳۹۲: ۴۳۷).

اگرچه *رساله الطیر* غزالی، اندک اثری در امحای اثر *رساله الطیر* ابن سینا بر اذهان نداشت، ولی فتوای تکفیر غزالی، ابواب تفلسف و خردورزی فلسفی را تا قرن‌ها بعد در جهان اسلام مسدود کرد؛ باین حال، فتوای تکفیر فلاسفه و تحریم فلسفه، مانع اثرگذاری محتوای رمزگذاری شده تمثیلات فلسفی-عرفانی نمی‌شد و سه رساله تمثیلی ابن سینا و قصیده عینیة ایشان کماکان محور تفکرات فلسفی-عرفانی می‌بود. دین‌مداران دلسوز که این تمثیلات را در تعارض با مبانی شرع و دین می‌پنداشتند، هریک به قدر توان خود در

محو اثر آن‌ها کوشیدند، اما بیشتر این تلاش‌ها بی‌اثر بود، تا آنکه عارف فرزانه، عطار، با نبوغ و استعداد فکری و قریحه شعری خود کمر به تصنیف مثنوی‌هایی بست که رسالات تمثیلی سینوی را اثرزدایی کند. مهم‌ترین مقطع این کار، ابطال اثر رساله الطیر ابن سینا بود. بر این اساس، عطار فرزانه با عنایت به شاکله کلی رساله الطیر ابن سینا و رساله الطیر غزالی، اولین و مهم‌ترین مثنوی نغز و پرمغز خود را با عنوان اثر گذار منطق الطیر تصنیف کرد.

با توجه به شناختی که قطعاً عطار از افکار و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس داشت، لابد می‌دانست که می‌بایست محتوای معنوی منطق الطیر به گونه‌ای تبیین شود که بدون معارضه آشکار با آموزه‌های رساله الطیر ابن سینا، چنان بر اذهان اثر کند که آثار اندیشه‌ساز رسالات سینوی را رسوب‌زدایی کند.

از طرفی، رویکرد عرفانی ابن سینای فیلسوف نتوانست نشانه‌های تقابل را برجیند؛ زیرا «شیخ [= شیخ‌الرئیس] تصوف را به صورت یک مبحث فنی چنانکه گویی فصلی از فصول فلسفه است، مورد بررسی قرار داد» (یثربی، ۱۳۷۰: ۷۳) و این همان عرضه عرفان به فلسفه «یا فلسفه عرفان» است.

واضح‌ترین مطالب شیخ‌الرئیس در مورد تصوف و عرفان، در نمط نهم از کتاب اشارات و تنبیهات آمده است. شیخ در این نمط، اگر نه به عنوان یک صوفی، بلکه همانند یک تصوف‌شناس فرزانه به توصیف تصوف و برخی زوایای تاریک و باریک آن پرداخته است و ضمن تفریق عارف از زاهد و عابد، خواست و انگیزه عارف را چنین توجیه می‌کند:

«عارف حق نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی غیر از حق، و هیچ چیز را بر شناخت وی برتر نمی‌نهد، و او را تنها برای او می‌پرستد؛ زیرا حق اول شایسته پرستش است و برای آنکه عبادت نسبت شریفی است به حق اول. و این طلب و اراده عارف به خاطر امید و بیم نیست، و اگر امید و بیم هدف باشد، لازم می‌آید که شیء مورد امید و شیء مورد بیم، برانگیزنده و مطلوب باشد و حق هدف نباشد، بلکه واسطه برای چیزی باشد که آن چیز هدف و مطلوب باشد نه حق اول» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۴). آنگاه استنتاج نهایی را در کلامی موجز اعلان می‌کند که «هر کس عرفان را به خاطر عرفان برگزیند، به دومی قائل شده است و هر کس عرفان را بیابد به گونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف و حق را یافته است،

او در اقیانوس وصول غوطه‌ور است...» (همان: ۴۵۴) که عرفان محض عرفان حجاب است و عارف محجوب سالک هالک و لاغیر.

در زمینه تفسیر و تأویل و نقد و تحلیل هریک از حکایات ابن سینا و هریک از مثنوی‌های عطار کتاب‌ها و مقالات بسیار تألیف شده است. در کمتر شرحی بر اندیشه‌های شیخ‌الرئیس هست که شارح، تحلیل و تأویلی بر حکایات رمزی شیخ‌الرئیس نیاورده باشد. تقی پورنامداریان در بخش «عطار و رساله‌های عرفانی ابن سینا» از کتاب *دیدار با سیمرغ*، به مقایسه مثنوی‌های عطار با رساله‌های عرفانی ابن سینا پرداخته و سه مثنوی «الهی‌نامه»، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* را در مجموع نوعی نظریه‌پردازی عرفانی بر گرفته از سه رساله عرفانی ابن سینا یافته است. مقاله «مقایسه منطق‌الطیر عطار نیشابوری با رساله‌الطیر ابن سینا» از سارا زارع جیره‌نده (۱۳۹۴) نیز شباهت‌هایی را در محتوا و مضامین دو اثر نشان می‌دهد. تفاوت‌های محتوایی در مقاله مذکور، به دلیل پرداختن بیشتر به مشترکات و تفاوت‌های فرمی، محدود و گذراست، اما مقاله و رساله‌ای که با طرح پژوهش حاضر و با رویکرد تقابل و تعارض‌نگرانه بر مثنوی‌های چهارگانه شیخ عطار و حکایات رمزی شیخ‌الرئیس تألیف شده باشد؛ موجود نیست.

سلوک در رساله‌الطیر سینی

از آنجا که در این تحقیق، ارکان رویکرد شیخ‌الرئیس به عرفان فلسفی در *رساله‌الطیر*، مبنای قیاس رویکردهای عرفانی عطار در *منطق‌الطیر* است، مرور طرز سلوک عرفانی از چشم‌انداز ابن سینا ضرورت دارد.

شاید بتوان قصیده عینیه را عصاره رویکرد ابن سینا به عرفان تلقی کرد. محتوای ابیات در دسترس این قصیده، حکایت از عرفانی مبتنی بر سه مرحله «هبوط»، «صیروت معطوف به اندیشه» و «صعود» دارد. مرغ اسیری که شیخ‌الرئیس در مقدمه *رساله‌الطیر* معرفی می‌کند، ممکن است همان نفس ناطقه فرهیخته فلسفی باشد که در محضر «عقل فعال» زوایای باریک شناخت و حکمت را آموخته است و اکنون دعوت «عقل فعال» را اجابت می‌کند که گفت: «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (کوربن، ۱۳۸۴: ۸۷) یا ممکن است همان مرغ هابط باشد که قوس نزول آن در قصیده عینیه وصف شده است:

وَرَقَاءُ ذَاتُ نَعَزُزُ وَتَمَنُّع	هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّع	وَصَلَّتْ عَلَيَّ كَرَهُ إِلَيْكَ وَرَبِّمَا
عَنْ مِيمٍ مَرَكَزَهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ،	حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءٍ هَبُوطِهَا
بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَّعِ	عَلَقَتْ بِهَا نَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
فَقَصُّ عَنْ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمُرْبِعِ	إِذْ عَاقَبَهَا الشُّرُكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا

به سوی تو از جایگاهی بلند، کبوتری گران قدر و والا فرود آمد. ناخشنود به تو پیوست، اما درحالی که ناله های زار سر می دهد، جدایی از تو را ناخوش دارد. چون از مرکز خود، از آن ریگستان جدا شد و به این عالم جسمانی هبوط کرد، بندهای این جهان پست به او درآویخت و او خود را در این عالم کثرت، میان آثار متروک و ویرانه های بی مقدار اسیر و سرگردان یافت؛ زیرا به دامی سخت افتاده بود و آن قفس تنگ، او را از پرواز به مراتع سبز و خرم بازمی داشت (الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۵۰۰-۵۰۲)، و اینک این کبوتر والا و گران قدر، با شناخت گذشته و حال خود، دلش هوای وطن کرده است و قصد آغاز قوس صعود را دارد.

در هر حال، شیخ الرئیس در مقدمه رساله الطیر مرغ نمادینی را تصویر می کند که در مقدمه خود آگاهی منجر به درک ضرورت سفر در قوس صعود قرار دارد. او با هدف انتقال مدرکات خود، برادران حقیقت را مخاطب قرار می دهد و برخی لوازم اساسی خودسازی را یادآوری می کند «ای برادران حقیقت، همچنان از پوست بیرون آید که مار بیرون آید، و همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پشت شما بود که شیطان از پس بر آید، و زهر خورید تا خوش زبید. مرغ را دوست دارید تا زنده مانید، و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانه ها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید، به زمین فروخزید - چندان که جای بدل کنید. و همچون شتر مرغ باشید که سنگ های گرم کرده فروربرد، و چون کرکس باشید که استخوان های سخت فروخورد و همچون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد، تا فردا آتش به شما گزند نکند، و همچون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید، تا از دست خصمان ایمن باشید» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۴).

آنگاه در بخش تمثیل، بخش محوری و اساسی رساله روایت می‌کند: جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دام گسترده و دانه پاشیدند و ادوات صید برپا کردند و در خاشاک پنهان شدند، و به صفیر خوش گله مرغان را فریفتند تا به سودای دانه در دام افتادند و تا چشم گشودند، حلقه‌های دام در حلق‌ها و بندهای تله‌ها در پاهایشان دیدند و هلاک را تن نهادند و به هر حيله کوشیدند تا خود را از اسارت برهانند.

بنا بر رویکرد فلسفی-عرفانی شیخ، ظاهراً مرغ از صفیر خوش صیادان به گمان می‌افتد و فرودگاهی نزه و خوش می‌بیند، و هیچ تهمتی بر صحرای طبیعت خاکی نمی‌یابد. پس بر دامگاه هبوط می‌کند و سپس اسارت احساس غبن می‌کند و به یاد «مکان ارفع» گذشته دلتنگ می‌شود و بیهوده در خلاص می‌کوشد، اما کم‌کم به بندها و قفس خو می‌گیرد، و «بودن» را در این خوگیری می‌پذیرد تا آن‌که در ادامه روایت می‌گوید: «یک چند همچنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن دردادیم» (همان: ۵).

گویی روایت مرغ هابط قصیده عینه است که «همچون کبوتری بلندآشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هرچند در اول با ناخرسندی فرود می‌آید، اما چون یک چند آرام یافت به این ویرانه که دنیای جسم است، دل می‌بندد و بدان چنان انس می‌گیرد که دوستان منزلگاه نخست و عهد و پیمانی را که با آن‌ها داشت، از خاطر می‌برد. آنگاه چون در دام جسم فروماند، هر وقت عهد گذشته و منزلگاه دیرینه را به خاطر می‌آورد، ناله و زاری آغاز می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۹۲) و این مرغ هابط همان است که حکیم نوافلاطونی در «اثولوجیا» آن را «خرد» می‌نامد، و خوگیری مرغ خرد را در دام علایق مادی چنین توجیه می‌کند:

«خرد همین که میل به جهان پست و فرومایه را پذیرفت، به صورت نفس در خواهد آمد. پس نفس همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن پدید آمده است. بدین سان، بسا در خرد شوق و انگیزه کلی (به جهان حس و ماده) پدیدار خواهد گشت و زمانی هم خرد به جهان حس و ماده میل و انگیزه جزئی خواهد داشت. پس همین که در او آزمندی و انگیزه کلی پدیدار گردد، صورت‌های کلی را پدیدار

خواهد ساخت، و تدبیر نگرش او به پایان کار اندیشه عقلی، حقیقت کلی و معنای فراگیر است؛ بی‌آنکه از جهان کلی به در آید و از آن جدا شود» (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۰).

شیخ در ادامه از قول مرغ دربند می‌گوید: «روزی در میان این بندها بیرون نگرستم، جماعتی را دیدم از یاران خود، سرها و بال‌ها از دام بیرون کرده و از این قفس‌های تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می‌کردند، و هر یکی را پاره‌ای از آن داهول‌ها و بندها برپای مانده، که بدن ایشان را از پریدن باز نمی‌داشت و ایشان را با آن بندها خوش بود. چون آن بدیدم، ابتدای کار خود و نسی خویش از خود یاد آمدم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته، بر من منحص شد. خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن بازگردیدن ایشان جان از تن جدا شود» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

ابن سهلان ساوی، مرغان رهیده از بند موصوف شیخ را حکیمان می‌داند و می‌گوید: «از مرغ‌ها که از این دام‌ها رهایی بسته باشند، و اثر این دام بر ایشان ظاهر شود و رهایی‌یافتن ایشان نه چنان بود که آسایش و کمالی و راحتی بود، عبارت است از استادان و حکیمانی که ایشان جهد کنند و ازین امور بدنی دوری جویند و در اکتساب آنچه باید، جهد کنند» (ساوی، ۱۳۹۱: ۵۶).

ظاهراً این جبلی جان خردورز است که در حالت خود بیندیشد و وضع خود و تقیداتش را بسنجد و خود را نقد کند، به‌خصوص آنکه خردمندان دیگر را رهیده از بند دریابد. در رساله‌الطیر ابن‌سینا، مرغ راوی حکیمی عارف است که حکیمان رها از بند را به کمک می‌خواند تا در رهایی راهنمایش باشند. چنین است که در ادامه می‌آید که مرغ اسیر، مرغان رها از بند را به یاری می‌خواند و طی مکالماتی آنان را به صداقت خود در طلب رهایی مطمئن می‌گرداند.

حکیمان خردمند وارسته، حکیم دربند را در قصد رهایی از قیود جهان حس و ماده صادق می‌یابند و او را راه رهایی از تقیدات می‌آموزند که اول سر و گردن را آزاد کند، سپس بال‌های پروازش را. نشان آنکه وارهاوند اندیشه خود را از قیود مادی و تبع مادی و سپس بال‌های اندیشه را آزاد کند برای پرواز و رهایی. مرغ رهاشده از قیود و قفس، اکنون استدعای برداشتن بقایای دام را دارد، اما این مستلزم قطع همه‌علائق مادی و بریدن از

جهان ماده و حس است؛ همان گونه که در اثولوجیا آمده است: «همین که جان از پایین به بالا رود، به گونه رسا و تمام، به جهان برین دست نیازد و به آن نرسد، در میان دو جهان باز خواهد ایستاد. آنگاه هستی جان از هستی های برکنار از ماده و مادی فراهم خواهد گشت، و در میان دو جهان خواهد بود - خواستم از دو جهان، میان جهان خرد و جهان حس و طبیعت است - مگر آنکه جان در این وقت [بی وابستگی به جهان مادی] همین که خواهد به بالا رود، با ناچیزترین تکاپو به بالا خواهد رفت و این تکاپو برای جان دشوار و ناهموار نخواهد بود. و همین که جان در جهان حس و ماده جای گیرد - چگونگی جان درست برابر آن خواهد بود - آنگاه همین که جان بخواهد به سوی جهان برکنار از ماده به بالا رود، همانا بالارفتن جان در این هنگام سخت دشوار و ناهموار خواهد گشت» (فلوطين، ۱۳۸۸: ۳۰۵)؛ بنابراین مرغ رها که به آموزش مرغان وارسته حکیم از بخش عمده تقیدات مادی رها و فارغ شده است، به حداقل بقایای وجود مادی قانع می شود و در سلوک شناخت شناسانه فلسفی - عرفانی با ایشان همراه می شود، صد البته بی آنکه یکی رهبر باشد و دیگران رهرو.

مرغان راه می گویند: «ما را در پیش راه های دراز است و منزل های سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود». آنگاه میان دو راه می گیرند و در تداوم خوش پرواز «به صغیر هیچ صیاد» بازمی نگرند تا آنکه به سر کوهی می رسند و می نگرند که در پیش، هشت کوه رفیع هست. می گویند «فرود آمدن شرط نیست و هیچ امن ورای آن نیست که به سلامت ازین کوه ها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد ما دارند و اگر به ایشان مشغول شویم و به خوشی آن نعمت ها و به راحت های آن جای ها بمانیم، به سر عقبه نرسیم.» پس با تحمل رنج بسیار از شش کوه گذشته و به هفتم می رسند و آنجا به دور از دشمنان لختی می آسایند و خستگی را از تن می زدایند (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

در ادامه روایت، شیخ از قول مرغ راه می گوید: «پس رفتیم تا به هشتم کوه [فلک هشتم: فلک البروج: فلک ثوابت]... فرود آمدیم، با ما لطف ها کردند و میزبانی کردند... چون والی آن ولایت ما را با خویشان گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و

چنان نمود که «من با شما درین رنج شریکم به دل». پس گفت «به سر این کوه، شهری است که حضرت ملک آنجاست و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج از وی بردارد. و از صفت او هر چه گویم خطا بود که او افزون از آن بود» (همان: ۶).

«پس ما را به این سخن که از وی [والی کوه هشتم: نفس دوم] شنیدیم، آسایشی در دل پدید آمد و بر اشارت او قصد حضرت کردیم و آمدیم تا به این شهر، به فضای حضرت ملک نزول کردیم. خود پیش از ما، دیده بان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمدن که «واردان را پیش حضرت آرید!» (همان: ۶)

طرفه آنکه در شرح رساله حی ابن یقظان، از قول عقل فعال آمده است که «و اما فلک معدل النهار که فلک نهم است، آنجا هیچ ستاره نیست. پس به سوی این گفت خواجه که «آنجا کسی نیست که به چشم سرش اندر توان یافتن» و آنچه گفت که «آنجا روحانیان بوند و فرشتگان» این مسئله سخت دشوار است...» (فلوطين، ۱۳۸۸: ۵۴).

و شاید به همین علت باشد که راوی در توضیح اعمال سکان این مقام، فاعلان افعال را معرفی نمی کند: «پس ما را بردند. کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد. چون بگذشتیم، حجابی برداشتند: صحنی دیگر پدید آمد از آن خوش تر و فراخ تر، چنانکه صحن اول را تاریک پنداشتیم به اضافه به این صحن. پس به حجره ای رسیدیم و چون قدم در حجره نهادیم، از دور نور جمال ملک پیدا آمد. در آن، نور دیده ها متحیر شد و عقل ها رمیده گشت و بی هوش شدیم. پس به لطف خود عقل های ما باز داد و ما را بر سر سخن - گفتن گستاخ کرد که آیت های خود و رنج های خود پیش ملک بگفتیم و قصه ها شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۶-۷).

اینک به دلیل اهمیت محتوای پاسخ ملک مرغان و به اعتبار اینکه ترجمه شیخ اشراق با متن اصلی مغایرت معنی دار نشان می دهد، ترجمه پاسخ ملک مرغان از شرح ابن سهلان ساوی نقل می شود که با متن اصلی بیشتر همخوانی دارد: ... پس [ملک] گفت: قادر نبود بر گشودن دام از پای شما، مگر آن کس که بسته باشد و من به ایشان رسول فرستم که ایشان

را تکلیف کند بر خشنود گردانیدن شما و دور گردانیدن بدی از شما. پس باز گردید شادکامان. و عجا ما در راه باز گشتیم، با رسولان (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶).

در مؤخره رساله، شیخ که مطمئن است مخاطبان رمز قصه را در نخواهند یافت، ضمن پیش بینی برداشت های عوامانه از محتوای رساله و ابراز آن از قول ناقدان «جاهل زیانکار» که چنین می گویند: «پندارم که تو را پری رنجه می دارد یا دیو در تو تصرف کرده است، به خدای که تو نپردیدی، بلکه عقل تو پرید و تو را صید نکردند که خرد تو را صید کردند. آدمی هرگز کی پرید؟ مرغ هرگز کی سخن گفت؟ گویی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی به دماغ تو راه یافته است. باید که طبیخ افیتمون بخوری و به گرمابه روی و آب گرم بر سر ریزی، و روغن نیلوفر به کار داری و در طعام ها افکنی و از بیداری دور باشی، و اندیشه ها کم کنی که بیش از این عاقل و بخرد دیدیم تو را. و خدای بر ما گواه است که ما رنجوریم از جهت تو و از خللی که به تو راه یافته است» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷).

شیخ می گوید ناقدان جاهل که از درک محتوای رمزی رساله عاجزند، من را مبتلا به سودا و مالیخولیا خواهند خواند و طعنه خواهند زد که آن نسخه های طبیخ افیتمون و روغن نیلوفر که در قانون سوداویان و مالیخولیایان را تجویز می کردی، اکنون علاج تو را شاید، و در پایان رساله، با این عبارات تلویحاً می رساند که: من پنجره ای فرا روی شما گشودم و شما را توان دیدن نبود که این سخن از حد درک شما فراتر است: «چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتم. و بترین سخن ها آن است که ضایع شود و بی اثر ماند. و استعانت من با خدای است. و هر کس که بدینکه گفتم اعتماد نکند، نادان است. «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ: [به زودی خواهند دانست به کدام باز گشتگاه بر خواهند گشت] (سوره شعراء: ۲۲۷)» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۷).

با توجه به دیدگاه شیخ الرئیس و درون مایه رساله الطیر، رویکرد ابن سینا به شناخت فلسفی-عرفانی منعکس در رساله تمثیلی و رمز گذاری شده مذکور را می توان به شرح ذیل
تجمیع کرد:

الف) شیخ الرئیس، به ثنویت جسم و نفس چنین می اندیشد که نفس لطیف عالی غیرمادی، به اکراه در جسم کثیف حاکی زندانی و گرفتار قیود حیات جسمانی شده است.

ب) نفس خردمند، هر چند که به قیود حیات جسمانی خو گرفته باشد، با قیاس رفعت و عظمت و پاکی عوالم جان غیرمادی با پستی و حقارت و آلائش عالم مادی و جسمانی، همواره در فکر رهایی از قیود حیات جسمانی است و راهی می جوید تا از قفس جسم و دام تن رها شود و به مبدأ علوی پرواز کند.

ج) به وجود واجب باور دارد و در امکان صدور کثرت از وحدت، چونان نوافلاطونیان به اقامت ثلاثه «واحد، عقل اول و نفس اول» و براساس نظریه «فیض»، به سلسله مراتب صدور عقول و نفوس و افلاک تا عقل دهم و فلک اول می اندیشد، و هبوط جان عاقل در جسم آفل را آخرین مرحله سیر نزولی، از احد به طبیعت می داند، و رجعت به اصل را در سیر صعودی عکس هبوط می شناسد.

د) در سیر صعودی، مرحله اول را بازشناسی حقایق به مدد راهنمایی های «عقل فعال» می داند تا پس از شناخت عقلانی حقایق، پرواز اندیشمندانه صعود و عبور از افلاک ادنی تا اعلی را تجربه کند که بتواند با عبور از افلاک و انفس، به نفس اول و آنگاه به عقل اول و درنهایت به اصل و مبدأ هستی «واحد: احد» برگردد.

ه) راه رهایی نفس را در خردورزی می داند تا با اندیشه در مبانی وجود، و شناخت خردمندانه حقایق، از سیطره تفیدات جسم و جهان مادی و تبع مادی رها شود، و در این خودشناسی و خودسازی و رهایی، بهره گیری از تجربیات حکیمان وارسته و راهنمایی های عقل فعال را ضروری می شناسد.

ز) در همه مراحل و شئون شناخت و سلوک، قانونمندی علی منطقی را می شناسد و می شناساند. به بیانی ساده تر، جز چارچوب شناخت فلسفی-منطقی، چارچوب دیگری را بر نمی تابد.

ح) شناخت برون گرا و نقش عوامل «حس» و «وهم» در تعقل منطقی و قانونمند منجر به شناخت را اصل می داند.

ط) تعامل خالق و مخلوق را مبتنی بر قانونمندی می بیند و دخالت هر عامل ناقانونمند را در این تعامل بر نمی تابد.

تعارضات منطق الطیر با رساله الطیرهای ابن سینا

پیش فرض این تحقیق، هدفمند بودن تصنیف منطق الطیر عطار برای اثرزدایی رساله الطیر ابن سیناست؛ بنابراین در این تحقیق، ارکان رویکرد شیخ الرئيس به عرفان فلسفی در رساله الطیر، مبنای قیاس رویکردهای عرفانی عطار در منطق الطیر خواهد بود.

تنها مشابهت و همسویی عطار با ابن سینا، رویکرد به ثنویت جسم و جان، و مانع بودن جسم در تعالی جان است:

دام تن را مختلف احوال کرد مرغ جان را خاک در دنبال کرد
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

که چهار مزاج «دموی، صفراوی، بلغمی، سوداوی» را دام‌های تن می‌شناساند چنانکه خاک جسم به پای مرغ جان بسته است تا مانع پرواز جان باشد.

جان بلندی داشت، تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد
(همان: ۲۳۹)

و ظریف تر و لطیف تر از بیان شیخ الرئيس، جان را گنج نهفته در ژرفای اسرار و طلسم‌های وجود مادی و رهایی گنج جان را در شکست طلسم تن می‌بیند:

گنج در قعر است، گیتی چون طلسم بشکند آخر طلسم بند جسم
(همان: ۲۳۹)

در این بیت جسم خاکی، طلسم‌گون و زندان جان تلقی شده است. طلسمی که لاجرم شکستنی است و جان زندانی در آن آزادشدنی. رهایی جان از طلسم تن را آغاز مرحله ای دیگر از شناخت تعریف می‌کند و در این مقطع، جان رهیده از طلسم تن، خود طلسم و محبس اسرار غیب (=روح) خواهد بود:

بعد از آن، جانت طلسمی دیگر است غیب را جان تو جسمی دیگر است
(همان: ۲۳۹)

۱. ناهمسویی در رویکرد به جان

بیت اخیر ناهمسویی شیخین را در معنی «جان» و مغایرت تلقی این دو خردمند را از جان و هبوط آن در جسم، آشکار می‌سازد؛ به طوری که به تعبیر ابن سینا آن مُرغِ هابط، که در

قصیده عینیه - از مقامی بلند در جسم خاکی هبوط کرد و - به نقل رساله الطیر - در قفس تن و دام تقیدات مادی اسیر شد، در واقع «نفس ناطقه» (= روان) بود. و اساساً در حکمت سینوی «روح = نفس بخاری = جان» شیء لطیف و فناپذیر تعریف شده، و «روان = نفس ناطقه» غیر شیء و فناپذیر پنداشته شده است؛ چنان که در دانشنامه آمده است: «گوهر روح جسمی لطیف است از بخار اخلاط مرگب شدت - ترکیبی لطیف؛ و وی مرکب قوت نفسانی است» (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۱۳۰) و در رساله نبض آمده است: «[خداوند] مردم را از گرد آمدن سه چیز آفرید: یکی «تن»، که وی را به تازی بدن خوانند و جسد، و دیگر «جان»، که او را روح خوانند، و سیوم «روان»، که او را «نفس» خوانند. جسد کثیف است و روح لطیف و نفس چیزی است بیرون ازین گوهرها و لطیفی وی جز لطیفی روح است، که معنی لطیفی روح تنک است و باریک گوهری و روشن سرشتی، چنانکه هوای روشن. و لطیفی [نفس] دیگر است - که اندرین تنکی به کار نیاید، و مانند است به لطیفی سخن، و لطیفی معنی» (همان، ۱۳۸۳ ب: ۵).

ولی از نظر عطار در بیت مذکور و ابیات پیش از آن، آنچه در قالب جسم اسیر شده «جان» است و چون در عرفان اسلامی و به تبع آن در عرفان عطاری، «روح» منشأ الهی دارد و بسی برتر از «جان» تلقی شده است، لابد در رویکرد عطار به «جان و روح و روان» که از سویی ریشه در تعاریف حکمت سینایی دارد و از دیگر سو در بن مایه های عرفان اسلامی، ابهامی وجود دارد که در بیت یادشده، عطار تصریح می کند جان شیء فناپذیر، برای روح غیر شیء فناپذیر، مانع و طلسم است، همچنان که جسم، مانع و زندان جان تلقی می شود. بدین ترتیب، عطار با طرح طلسم های تودرتوی پیچیده جسم، جان و روح (غیب) و طلسم های مورد اشاره دیگر:

همچنین می رو به پایانش مپرس در چنین دردی به درمانش مپرس
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۹)

قصد دارد زمینه بیان مسئله «ناتوانی عقل فلسفی» را آماده کند تا بگوید:

عقل تو چون در سر مویی بسوخت هر دو لب باید ز پرسیدن بدوخت
کس نداند کنه یک ذره تمام چند پرسى، چند گویى، والسلام
(همان: ۲۳۹)

۲. شناخت و نقش عقل در آن

موضوع دیگری که در گفتار شیخین نمود بارز دارد و رویکرد آن‌ها به آن عمدتاً متباین است، شناخت و نقش عقل در شناخت است. عطار روند آفرینش و عقلمندی انسان را چنین تعریف می‌کند:

خاک ما گل کرد در چل بامداد	بعد از آن جان را درو آرام داد
جان چو در تن رفت، تن زو زنده شد	عقل دادش تا بدو بیننده شد
عقل را چون دید بینایی گرفت	علم دادش تا شناسایی گرفت
چون شناسا شد به عجز اقرار داد	غرق حیرت گشت و تن در کار داد

(همان: ۲۳۵)

در این ابیات، عطار جان را به معنای روح استخدام کرده است و می‌گوید پس از دمیدن روح، تن زنده شد، سپس عقل دادندش تا بیننده شود؛ حال آنکه در بینش سینوی، عقل [خرد] مقدم بر جان است که در حکمت سینوی، عقول هیولانی، بالملکه، مستفاد، و فعال، مراتب و مدارج نفس انسانی هستند؛ چنانکه فرمود: «... نفس آدمی که می‌تواند تعقل کند، جوهر است و قوا و کمالاتی دارد. پس یکی از نیروهای آن، چیزی است که نفس برای کامل کردن بدن بدان محتاج است، و آن نیرویی است که نام آن «عقل عملی» است... یکی دیگر از قوای آدمی نیرویی است که روان از جهت کامل ساختن گوهر خویش به آن محتاج است تا بتواند خود را به مرتبه عقل بالفعل برساند. پس نخستین مرتبه آن، نیرو آمادگی به جانب دریافت‌های عقلی است که جمعی این نیرو را «عقل هیولانی» نامیده‌اند و آن مانند مشکات (=چراغدان) است... دریافت معقولات دوم یا به اندیشه است، در صورتی که ناتوان باشد، و اندیشه مانند درخت زیتون است. یا به حدس است و حدس مانند زیت است، در صورتی که از اندیشه توانا تر باشد، و نام نفس در این مرتبه «عقل بالملکه» است و آن مانند زجاجه (=شیشه) است. و نفس بزرگواری که در این مرتبه به قوه قدسی برسد: «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمشس ناراً: نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد» (نور: ۳۴) درباره وی صادق است. بعد از این مرتبه، برای نفس قوه و کمالی حاصل می‌شود... آن کمال، یعنی (نور علی نور) «عقل بالمستفاد»

نام دارد. و این قوه یعنی (مصباح) «عقل بالفعل» نامیده شده است، و آنچه نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از هیولانی به بالملکه می‌رساند، همان عقل فعال است و آن مانند نار (=آتش) است» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

۳. رهبری پیر و راهبری عقل

در رساله الطیر، راوی و شخصیت محوری روایت، ظاهراً همان «نفس ناطقه» حی بن یقظان است که نادانسته‌ها و ابهاماتش را از «عقل فعال» استعلام و استفسار می‌کند. وی آخرین پیام را از راهنمای خود این شنید که «اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (کورین، ۱۳۸۴: ۸۷) و اینک در طلب دریافت حقایق، «سپس» راهنمای خود رفت و در این سفر، مشوق او حکیمان وارسته‌اند که به تعقل از بند و قفس رسته بودند؛ چنانکه در متن رساله، به تمثیل، مرغان آزاد طالب پرواز معرفی شدند و در کل روایت، احدی از مرغان نقش رهبری ندارند و درواقع مرغان سالک، نماد جمع خردورزان سالک طریق شناخت هستند. نشان آنکه از دیدگاه ابن سینا، سالک عقلمند را هدایت غیرعقل لازم نیست.

در منطق الطیر، راوی شخص عطار و شخصیت محوری روایت، هدهد و این «هدهد هادی شده» نیز همان خلیفه الهی نامه و درواقع شخصیت نمادین خود عطار است. از دیدگاه عطار، «عقل راه گم کرده پیر» هدایت انسان را نشاید و انسان سالک را هدایت هادی و پیر الزامی، و بی هدایت پیر، گمراهی سالک حتمی است. همچنان که عین القضاة بر ضرورت هدایت پیر چنین تأکید کرد که «دل آدمی به روزگار آشنا گردد، و این اسباب چنان که باید دست فراهم ندهد، الا در صحبت پیری پخته «و من لاشیخ له لادین له» که پیران را صفت «یهدی من یشاء» باشد، و از صفت «یضل من یشاء» دور باشند. «و ممن خلقنا امة یهدون بالحق» تربیت و آداب ایشان است. «أصحابی کالنجوم بآیهم اقتدیتم اهتدیتم» احوال پیر و مرید است» (عین القضاة، ۱۳۹۲: ۲۹).

بعد از معارفه اولیه هدهد و مرغان نمادین، عطار به سبک غزالی، مجمع مرغان شاهجوی را تشکیل می‌دهد، با این تفاوت که غزالی فقیه، شاهجویی و شاه‌یابی و شاه‌نشانی را محصول شور شورای مرغان می‌نمایاند، و عطار عارف، این مهم را بی راهنمایی «پیر»

بر نمی‌تابد؛ بنابراین ناگزیر «هدهد هادی‌شده پیر طریقت و آگاه بر اسرار حقیقت» را بی‌مقدمه وارد صحنه می‌کند؛ و هدهد که پیر طریقت بودن و صاحب اسرار حضرت بودنش را محرز می‌داند، نه داوطلب رهبری، بلکه خود را تنها فرد شایسته رهبری و هدایت گروه مرغان به سوی حضرت سیمرخ می‌نامد.

پادشاه خویش را دانسته‌ام چون روم تنها؟ چو نتوانسته‌ام
هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه، قاف
نام او سیمرخ، سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۳)

۴. علیت نظر و منطق عشق، قوانین علی و منطق عقل

پس از فصلی قیل و قال برای مجاب کردن‌ها و به‌راه آوردن‌ها و راهنمایی‌های مرغان مردد توسط «هدهد هادی‌شده»، موضوع انتخاب رهبر و پیشوای سلوک مطرح می‌شود که:

جمله گفتند «این زمان ما را به نقد پیشوایی باید اندر حل و عقد،
تا کند در راه ما را رهبری زن که نتوان ساختن از خودسری
در چنین ره، حاکمی باید شگرف بو که بتوان رست ازین دریای ژرف
(همان: ۳۰۲)

جالب اینکه بعد از آن همه استدلال در برتری هدهد و الزام بر انتخاب رهبر و حاکم، یکباره و بی‌مقدمه «انتخاب حاکم به قید قرعه» مطرح می‌شود و از آن جالب‌تر:

قرعه افکندند، بس لایق فتاد قرعه‌شان بر هدهد عاشق فتاد
(همان: ۳۰۳)

تردید نیست که در این چرخش ناگهانی و نامنتقی، هدف عطار پیشگیری از سوءاستفاده معاندان و متعصبان بوده است، اما نه انتخاب شورایی و نه انتخاب قرعه‌ای و نه حتی نصب استصوابی هدهد به عنوان رهبر و هادی، هیچ‌کدام با رویکرد شیخ‌الرئیس همسو نمی‌بود که ایشان در سلوک شناخت شناسانه، جز هادی و راهنمای عقل، هیچ هادی و راهنما را بر نمی‌تابید.

صد البته که اختلاف رویکرد این دو بزرگوار، نه بدین مورد آغاز شده و نه بدان پایان یافته است که در سراسر تمثیلات مثنوی *منطق‌الطیر*، مشهودات بارز حاکی از تکرار مکرر اجتماع احساسی نقیضین و تعطیل عاشقانه و مجذوبانه قوانین علمی و نفی منطق و علیت است که حتی ذکر تواتر این موارد از حوصله این مقال خارج است: از تمثیل بسیار رفیع و پرمغز و هدفمند شیخ صنعان تا رابعه‌ای که در راه کعبه هفت سال رفت بر پهلو، تا «تاج‌الرجال» لقب یافت، اما با این همه تعظیم و تکریم، این تاج‌الرجال را کاملاً نامبنتی بر مبانی بیولوژیکی، با عارضه قاعدگی بعد از یائسگی، از انجام مناسک حج محروم می‌کنند، یا آن صوفی که در بغداد، به انگبین فروش می‌گوید: «می‌دهی هیچی به هیچی؟» و مورد توییح مخاطب واقع می‌شود، و به ناگاه:

هاتفی گفتش که «ای صوفی در آی
تأ به «هیچی» ما همه چیزت دهیم
یک دکان زین جا که هستی برتر آی
ور دگر خواهی بسی نیزت دهیم
(همان: ۳۱۴)

و از این قبیل گهرهای شه‌وار، خروار در خروار که در مکتب بی‌قانون و بی‌منطق عشق که «شطح» رکن اصلی ارکان آن است، قوانین علی و منطق موجهات حاکم نیست، و نوعی دیگر از علیت و منطق حاکمیت دارد: «علیت نظر» که اولین معلولش خود هدهد است، و «منطق عشق» که موجب پارادایم‌های متناقض‌نمای مکرر در *منطق‌الطیر* است.

یکی از مرغان که ظاهراً فلسفی مشرب و علیت‌باور است، از هدهد می‌پرسد: «تو به چه از ماسبق بردی به حق؟» و ادامه می‌دهد:

«چون تو جو یایی و ماجویان راست
گفت «ای سائل سلیمان را همی
در میان ما تفاوت از چه خاست؟
چشم افتادست بر ما یک دمی
هست این دولت مرا زان یک نظر
تا سلیمان بر تو اندازد نظر»
(همان: ۳۰۵)

و اگر در این مورد، نظر نبی را بر طاعات و عبادات رجحان می‌دهد، و عبادت را تا آنجا ارج می‌نهد که «علت» عطف نظر سلیمان (ع) بر عابد شود، در حکایت «خونی بهشتی»

عامل عبادت را نیز در عطف نظر صاحب نظر منتفی می‌نماید، و «مطلق نظر» را «علت بی‌علت» می‌نمایاند:

دید آن صوفی مگر او را به خواب	خونیی را کشت شاهی در عقاب
گاه خرم گه خرامان می‌گذشت	در بهشت عدن خندان می‌گذشت
دائماً در سرنگونی بوده‌ای	صوفی‌اش گفتا «تو خونی بوده‌ای
زانچه تو کردی بدین نتوان رسید»	از کجا این منزلت آمد پدید؟
می‌گذشت آنجا حیب اعجمی	گفت «چون خونم روان شد بر زمی
کرد در من طرفة العینی نگاه	در نهان در زیر چشم آن پیر راه
یافتم از عزت آن یک نظر»	این همه تشریف و صد چندین دگر

(همان: ۳۰۷)

سپس این نوع از علیت را تعمیم می‌دهد و آن را اصل می‌نمایاند که:

جانش در یک دم، به صد سر، پی فتاد	هر که چشم دولتی بر وی فتاد
از وجود خویش کی یابی خبر	تا نیفتد بر تو مردی را نظر

(همان: ۳۰۷)

و بر این اساس «مطلق الزام و ضرورت هدایت ناگزیر پیر راه را در سلوک» استنتاج می‌کند:

ره بتوانی بریدن بی‌کسی	گر تو بنشین به تنهایی بسی
از سر عمیا درین دریا مرو	پیر باید راه را، تنها مرو
در همه کاری پناه آمد تو را	پیر، مالاابد راه آمد تو را

(همان: ۳۰۷)

اگرچه این رویکرد، خاص عطار نیست و عمده اهل طریقت بر این باورند، چون عطار در *منطق الطیر* و در عداد ضرورت ناگزیر سلوک، و به ازای الزامات سلوک *رسالة الطیر* آن را عنوان می‌کند؛ بنابراین این رویکرد ناعلیتی نظرمدار پیر رهبر، در سلوک *منطق الطیری*، نشانه تباین با رویکرد علیت محور خردمدار عقل رهبر، در سلوک *رسالة الطیری* سینوی است.

۵. چگونگی تعامل ملک مرغان با مرغان سالک

مورد دیگر از تباین رویکرد شیخین در قصه نمادین سلوک مرغان، تعامل ملک مرغان با مرغان سالک است که به عنوان نماد تعامل خالق با مخلوق مطرح می شود.

تعامل ملک مرغان با مرغان در رساله الطیر تعاملی کاملاً قانونمند است، و اوج این قانونمندی در برخورد نهایی ملک با درخواست مرغان، به وضوح تعریف می شود که «... درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به خدمت بنشینیم.» [فقار: لن نقدر علی حل الحبال عن ارجلکم، إلا عاقدوها.] پس گفت قادر نبود بر گشودن دام از پای شما، مگر آن کس که بسته باشد» (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶).

برخلاف این تعامل قانونمند ملک مرغان رساله الطیری، تعامل شدیداً انعطاف پذیر و چندگانه «ملک مرغان» را با مرغان در جای جای منطق الطیر شاهدیم: مردی مفسد می میرد و زاهدی می گوید نباید بر جنازه اش نماز خواند. زاهد در خواب مفسد را در بهشت و رویش را نورانی می بیند، حال را جويا می شود و مفسد بهشتی:

گفت «از بی رحمی تو کردگار کرد رحمت بر من آشفته کار»
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

یا این مورد جالب که:

کودکی را می فرستد با چراغ	حکمت او در شبی چون پر زاغ
کان چراغ او بکش، برخیز و رو	بعد از آن بادی فرستد تیزرو
کز چه کشتی آن چراغ ای بی خبر	پس بگیرد طفل را در ره گذر
می کند با او به صد شفقت عتاب	زان بگیرد طفل را تا در حساب
قطره ای را حصه بحری رحمت است	در ره او صد هزاران حکمت است

(همان: ۳۱۶)

و در «حکایت خفاش و مقامات او»، اکسیر عشق خفاش عاشق و طالب وصل آفتاب را در بسط تعامل ناقانونمند عشق با علم و عقل تیزهوشان و عاقلان بر می سنجد، و خفاش ظاهراً کور عاشق آفتاب می گوید که:

«چشم بسته می روم در سال و ماه عاقبت آخر رسم آن جایگاه»

تیزچشمی گفت «ای مغرور مست
بر چو تو سرگشته این ره کی رسد؟
گفت «باکی نیست، می خواهم پرید
ره تو را تا او هزاران سال هست
مور در چه مانده، بر مه کی رسد؟»
تا ازین کارم چه نقش آید پدید»
(همان: ۳۴۳)

و بدین سان سالها «مست و بی خبر» به سوی خورشید می پرد، تا آنگاه که کم توان و عاجز می ماند و به پندار خود:

چون نمی آمد ز خورشیدش خبر
عاقلی گفتش که «تو بس خفته ای
وانگهی گویی کزو بگذشته ام
گفت «از خورشید بگذشتم مگر!»
ره نمی بینی که گامی رفته ای
زان چنان بی بال و پر سرگشته ام»
(همان: ۳۴۳)

و خفاش ناچیز شده از این سخن، و از دریافت این واقعیت:

از سر عجزی به سوی آفتاب
گفت «مرغی یافتی بس دیده ور،
کرد حالی از زفان جان خطاب
پاره ای به، دورتر بر شو دگر!»
(همان: ۳۴۴)

این سخن از سوز دل چون گفت و درد
قسمت بی دیده ای شد روشنی
آفتاب جود کار خویش کرد
دولت آمد گشت مسکینی غنی
(عطار، ۱۳۷۶: ۱۷۳)

۶. تقابل سلوک درون گرا و معرفت برون گرا

عمده حکمای مشایی و نوافلاطونی بر آن اند که «قوه عقلیه، صورت هر محسوس و معقول را می گیرد و آن ها را مترتب درمی یابد؛ از مبدأ اول گرفته تا عقولی که فرشتگان مقرب هستند تا نفوسی که فرشتگان هستند. پس از آن تا آسمان ها و عناصر و هیئت کل و طبیعت کل. پس جهانی می گردد عقلی که به نور عقل فعال، تابان است و به حسب ذات جاویدان» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

تقریر عطار از قول امام روزگار «یوسف همدان»، این است: تا آنجا که بینش ور حقیقت بین و سرآگاه در آسمان‌ها و زمین تأمل کند، یک‌یک ذرات را چونان یعقوب جو یای یوسف گم کرده می‌یابد و در طلب مطلوب، به سالک توصیه می‌کند:

در طلب صبیری بیاید مرد را	صبر خود کی باشد اهل درد را؟
صبر کن گر خواهی و گرنه، بسی	بو که جایی راه یابی از کسی
هچو آن طفلی که باشد در شکم	هم چنان با خود نشین با خود به هم
از درون خود مشو بیرون دمی	نانت اگر باید همی خور خون دمی
قوت آن طفل شکم خون است بس	وین همه سودا ز بیرون است بس

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۴)

به وضوح درون‌گرایی را تجویز و موجه اعلام می‌کند و با استخدام صنعت ایهام در واژه سودا، علناً هرگونه برون‌گرایی را مالخولیا و اصل «سلوک» را مبتنی بر درون‌گرایی می‌داند. سالک درون‌گرای دموی طبع را گرم‌رو و پویا و سرکش و سوزنده چون آتش می‌نماید، و در مقابل، شناخت برون‌گرای علمی فلسفی را مردود و معیوب، و در ابتلای هوی و توهم سودایی حالی و مالخولیایی طبعی می‌شناساند. در بطن آن، معارضه دیگری نهفته است: معارضه عشق معطوف به دل و چشم غیبی علیه عقل معطوف به قوای حاسه و چشم سر.

۷. تقابل چشم غیبی و دل با چشم سر و عقل، در ادراک حقیقت عشق

هادی و مینا و محور شناخت عرفانی-فلسفی ابن سینا، چه در حی بن یقظان و چه در رساله الطیر عقل است؛ همان «عقل» که بارها با عناوین مادرزاد، معاش اندیش، جزوی و... از ناحیه متکلمان و متشرعان تخطئه شده است. عطار، حسب تکلیف و نقش محقق ایمانی خود می‌بایست عدم کفایت آن را به عنوان ابزار شناخت اثبات و اعلان کند؛ کاری که غزالی، حتی با مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه نیز به آن نائل نشد.

عطار که مانند سایر فرزندان هم‌عصرش، به تبع بن‌مایه‌های ذهن طریقت‌گرای خاص خود، رویکردی کمابیش جذبه‌محور به روح عرفان زمان خود داشت، و به مقتضای گرایش

شریعت مدارانه خود در صف مدافعان/حیای علوم دین، لابد فلسفه ستیزی و عقل‌گریزی را هدف استعداد و ذوق ادبی و شعری خود قرار داده بود. در حد امکان، عقل‌نظری و عملی مدعی شناخت حقایق را مذموم و عقل‌معاندیش و مطیع شرع و توجیه‌گر مبانی عقیده دینی را ممدوح کرد. همچنین تا حد ممکن، جسم و حس و عقل انسانی را تحقیر، و روح و دل و عشق را تعظیم کرد؛ تا آنجا که عشق را آتش سوزنده و عقل را دود تیره و کدر تعریف کرد و عقل ترسان سست‌بنیان را در حضور عشق، گریزان شناسانید:

تخته کعبه ست ابجدخوان عشق سرشناس غیب، سرگردان عشق

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۴)

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کآمد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق، کار عقل مادرزاد نیست

(همان: ۳۸۶)

و به تبعیت از عین‌القضات که گفت: «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد، و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید. هر که عشق ندارد، مجنون و بی‌حاصل است» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۹۸). عطار نیز مانند فرزندگان هم‌سنگ خود، عقل را مستظهر و معطوف به چشم سر می‌داند و قوای حاسه انسانی را از درک حقیقت عشق ناتوان می‌شناساند و درک اصل و حقیقت عشق را به داشتن «چشم غیبی» منوط و موکول می‌کند:

گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست اصل عشق اینجا بینی کز کجاست

گر تو را آن چشم غیبی باز شد با تو ذرات جهان همراز شد

(همان: ۳۸۶)

چشم غیبی (چشم بصیرت، چشم دل) نزد عرفا، نوعی توانایی قلبی منور به نور قدسی برای درک حقایق اشیاست. متصوفه و عرفا بر این باور بودند که نسبت چشم دل به دل، مشابه نسبت چشم سر است به سر؛ با این تفاوت که چشم سر، اندام حس بینایی است و ظواهر اشیا را می‌بیند، و چشم دل، اندام حس نیست و حقایق اشیا را می‌بیند. عین‌القضات گفت: «ای عزیز، آشنایی درون را اسباب است و پختگی او را اوقات است...، اما افزونی و زیادتی که به حس بصر و چشم سر آن را ادراک نتوان کرد، الا به حس اندرونی و به چشم دل» (عین‌القضات، ۱۳۹۲: ۲۶).

غزالی در کیمیای سعادت، در مبحث پیوند دل با عالم ملکوت می‌گوید: «گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی‌خواب و بی‌مرگ گشاده نگردد که این چنین نیست، بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند، و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند و حواس را معطل کند و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد - بدانکه «الله الله» بر دوام گوید به دل، نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم، و از همه چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی. چون چنین باشد، اگرچه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند، و ارواح فریشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدیدار آید و پیامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها گیرد و مددها یابد، و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند» (غزالی، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۰).

چنین است که عطار بارها بر کفایت‌نداشتن عقل انسانی در ادراک حقیقت عشق و تأثیر آن در ذرات جهان (ذرات وجود) تأکید می‌ورزد و این ادراک را مستلزم بازشدن «چشم غیبی» در دل سالک می‌داند، بر مدعیان شناخت از طریق انتقال آثار عین به ذهن و تحلیل عقلی آن در ذهن می‌تازد و حتی آنان را مرده و نالایق عشق می‌نامد:

عشق را هرگز نبینی پا و سر	ور به چشم عقل بگشایی نظر
مردم آزاد به باید عشق را	مردم کار افتاده باید عشق را
مرده‌ای تو، عشق را کی لایقی؟	تو نه کار افتاده‌ای، نه عاشقی

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۶)

و در مقام توحید که مقام پارادوکس‌های نوعاً معقول است، توبیخ و تحقیر عقل را کماکان ادامه می‌دهد که:

صد هزاران عقل بینی خشک لب	در دبیرستان این سر عجب
مانده طفلی کوز مادر زاده کر	عقل اینجا کیست؟ افتاده به در

(همان: ۴۰۴)

و در وادی حیرت، نه تنها عقل را که قوه‌واهمه را نیز معطل می‌یابد، و نه تنها فلسفی که صوفی را نیز پشت دیوار نفوذناپذیر اسرار وامانده می‌بیند و می‌گوید:

در چنین منزل که شد دل ناپدید
ریسمان «عقل» را سر گم شده ست
هر که او آنجا رسد سر گم کند
گر کسی اینجا ره در، یافتی
بلکه هم شد نیز منزل ناپدید
خانه «پندار» را در گم شده ست
چار حد خویش را در، گم کند
سر کل در یک نفس دریافتی
(همان: ۴۱۱)

و حکایت صوفی و مرد کلید گم کرده را، تمثیل حیرت عام می سازد که:
صوفی می رفت، آوازی شنید
که کلیدی یافته ست این جایگاه؟
گر در من بسته ماند، چون کنم؟
صوفی اش گفتا «که گفتت خسته باش؟
بر در بسته چو بنشینی بسی
کار تو سهل است و دشوار آن من
نیست کارم را نه پایی، نه سری
کاش این صوفی، بسی بشتافتی
کان یکی می گفت «گم کردم کلید؛
زان که در بسته است و من بر خاک راه
غصه ای پیوسته ماند، چون کنم؟
در چو می دانی برو، گو بسته باش
هیچ شک نبود که بگشاید کسی
کز تحیر می بسوزد جان من
نه کلیدم بود هر گز، نه دری
بسته، یا، بگشاده، در وا یافتی»
(همان: ۴۱۲)

عطار رابطه مخلوق و خالق را در وادی فقر و فنا، برخلاف رابطه قانونمند و منطقی ای که در رساله الطیر ابن سینا آمده است، رابطه عاشق و معشوق و در چارچوب ناقانونمند و منطقی ناپذیر «عشق» تعریف می کند، و شرط عاشق صادق را فنا شدن در معشوق می پندارد. وی بقای عاشق را جز در فنا شدن در معشوق نمی بیند:

هر که او رفت از میان، اینک فنا
چون فنا گشت از فنا، اینک بقا
(همان: ۴۲۰)

۸. پیش آمد سالک در سیر عقلانی و سلوک عرفانی

در سلوک رساله الطیری سینوی، چون سالکان معدود راه آشنا، حکیمان فرزانه مکتب فلسفی عقل فعال بودند، بدون تلفات به مقصد رسیدند، ولی انبوه سالکان ناپخته و ره شناس

منطق الطیری، چونان انبوه عابدسالکان رساله الطیر غزالی، در کمین های نفسانی واماندند و هلاک شدند و «از هزاران کس یکی آنجا رسید»:

باز بعضی غرقه دریا شدند	باز بعضی محو و ناپیدا شدند
باز بعضی بر سر کوه بلند	تشنه جان دادند در گرم و گزند
باز بعضی را ز ترف آفتاب	گشت پرها سوخته، دل ها کباب
باز بعضی را پلنگ و شیر راه	کرد در یک دم به رسوایی تباه
باز بعضی نیز غایب ماندند	در کف ذات المخالب ماندند
باز بعضی در بیابان خشک لب	تشنه در گرما بمردند از تعب
باز بعضی ز آرزوی دانه ای	خویش را کشتند چون پروانه ای
باز بعضی سخت رنجور آمدند	باز پس ماندند و مهجور آمدند
باز بعضی در عجایب های راه	باز استادند هم بر جایگاه
باز بعضی در تماشای طرب	تن فرودادند فارغ از طلب

(همان: ۴۲۲)

از دیگر سو، برخلاف تلقی رساله الطیوری غزالی که بیشتر عابدسالکان غیر واصل، شهدا و مقربان در گاه ملک مرغان شدند، اغلب صوفی سالکان ناواصل منطق الطیری، شهید یا مقرب تلقی نشدند، بلکه سالک هالک محسوب شدند.

۹. تعظیم ملک مرغان و تحقیر سالک واصل

مرغان رساله الطیر سینوی، با بشارت و اشارت «والی فلک هشتم: نفس دوم» به سلامت در کوه نهم (فلک الافلاک) فرود آمدند و «به فضای حضرت ملک [که واجد شکوه و عظمتی منطقی در شأن حوزه اقامیم ثلاثه است] نزول» کردند، و در حالی که پیشاپیش دیده بان ملک را خبر داده بود، بی هیچ انتظار و التماس، به فرمان ملک که «واردان را پیش حضرت آرید!» (کوربن، ۱۳۸۴: ۶) به ملاقات حضرت ملک نائل می شوند، اما در منطق الطیر، به تبعیت از رویکرد غزالی در رساله الطیور، برای تعظیم حضرت ملک، تا حد ممکن سی مرغ فقیر واصل را چه از قول خود سی مرغ فقیر و چه از قول حاجبان عالی در گهی تحقیر می کنند:

جمله گفتند «ای عجب چون آفتاب
ذره‌ای محو است پیش این جناب
کی پدید آییم ما این جایگاه
ای دریغا رنج برد ما به راه
دل به کل از خویشتن برداشتیم
نیست زان دست این که ما پنداشتیم»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

در اینجا عطار همان مشی غزالی در رساله‌الطیور را پی می‌گیرد که «... و [مرغان] کس فرستادند تا ملک از آمدن ایشان خبر دارد و ملک بر تخت عزت بود در حصار کبریا و عظمت. پس ملک [عنقا] فرمود تا از ایشان پرسیدند به چه مقصود آمده‌اند؟ گفتند: آمدیم تا تو ملک ما باشی که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وِإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». مَلِكُ [عنقا] گفت: ایشان را بگویند که ما پادشاهیم اگر شما گویند و اگر نه، و اگر گواهی دهید و اگر نه، و ما را به خدمت و طاعت شما حاجت نیست، باز گردید. پس همگان نومید شدند و خجل گشتند و متحیر و سرگردان و اندوهگین شدند (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۹). عطار نیز در تبیین تعامل ملک با مرغان را به فقیه عصر خود اقتدا می‌کند و می‌گوید:

آخر از پیشان عالی در گهی
چاوش عزت بر آمد ناگهی
دید سی مرغ خرف را مانده باز
بال و پر نه، جان شده، در تن گداز
پای تا سر در تحیر مانده
نه تهی‌شان مانده، نه پر مانده
گفت «هان ای قوم از شهر که آید؟
در چنین منزلگه از بهر چه آید؟
چیست ای بی‌حاصلان نام شما؟
یا کجا بوده‌ست آرام شما؟
یا شما را کس چه گوید در جهان؟
با چه کار آید مشتی ناتوان؟»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

در چنین احوال که «همگان درین مقام عاجز گشتند و گفتند باز گشتن با نومیدی کار نامردان بود و باز گشتن نیز با چندین ضعف و بیماری که به سبب این راه در راه بر ما مستولی گشته است ممکن نباشد که بار دگر پیغام فرستیم تا باشد که ما را به حضرت خویش راه دهد. پیغام دادند و گفتند که اگر چه تو از خدمت ما بی‌نیازی، ما از خدمت و دولت و مملکت تو بی‌نیاز نیستیم، و این درگاه نیازمندان است. ما را به حضرت خود راه ده» (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۹-۳۰). لاجرم، سی مرغ عطار نیز در طلب پای می‌فشارند که:

جمله گفتند «آمدیم این جایگاه
ما همه سرگشتگان در گهیم
مدتی شد تا درین راه آمدیم
بر امید آمدی از راه دور
کی پسندد رنج ما آن پادشاه؟
گفت آن چاووش ک «ای سرگشتگان
گر شما باشید و گرنه در جهان
صد هزاران عالم پر از سپاه
از شما آخر چه خیزد جز زحیر
تا بود سیمرغ ما را پادشاه
بی دلان و بی قراران رهیم
از هزاران، سی به درگاه آمدیم
تا بود ما را درین حضرت حضور
آخر از لطفی کند در ما نگاه»
همچو گل در خون خود آغشتگان
اوست مطلق پادشاه جاودان
هست موری بر در این پادشاه
باز پس گردید، ای مستی حقیر!»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

همانند تعامل ملک عنقا با مرغان که «پیغام ملک باز آمد که برخیزید و با کلبه احزان خود شوید که این حضرت کبریا و بزرگی است. چشم شما طاقت تجلی این حضرت ندارد. چنانکه چشم خفاش را طاقت دیدن خورشید نباشد... [مرغان] یکباره نومید گشتند و مدهوش شدند و همه دل به قضای آسمان بنهادند و جان بر کف دست نهادند که «لا راحة کالموت» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۰). سی مرغ عطار نیز با آخرین تهدید به هلاک و امحا از ناحیه «پیشان عالی درگهی» به کلی دست از هستی شسته، به آخرین ترفند دفاعی متشبث می شوند:

گفت «برق عزت آید آشکار
چون بسوزد جان به صد زاری چه سود؟
پس برآرد از همه جانها دمار
آنگهی از عزت و خواری چه سود؟»
باز گفتند آن گروه سوخته:
«جان ما و آتش افروخته»
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴)

و همانند بینش غزالی که گفت: «پس چون نومیدی ایشان محقق شد، منادی آواز داد که نومید مشوید... اگر کمال استغنی ما و نهایت عزت ما موجب رد است، کمال کرم ما موجب قبول است و نزدیک گردانیدن. و چون شما قدر بی قدری شما بدانستید و از درگاه ما عاجز گشتید و نومید شدید، لایق به کرم ما آن است که شما را به سرای کرم و آشیانه نعم فرو آوریم...» (غزالی، ۱۳۵۵: ۳۱).

چون همه در عشق او مرد آمدند
پای تا سر غرقه درد آمدند
گرچه استغناى برون ز اندازه بود
لطف او را نیز رویی تازه بود
حاجب لطف آمد و در بر گشاد
هر نفس صد پرده دیگر گشاد
شد جهان بی او حجابی آشکار
پس ز نورالنور در پیوست کار
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۴)

۱۰. تباین در سنجۀ سلوک و مقصد سالک

شیخ‌الرئیس سلوک شناخت‌شناسانه را به سنجۀ عقل سنجید. غزالی سلوک سینوی را برنتافت و سلوک عرفانی عبادی شریعت‌مدار خود را به سنجۀ نص سنجید. عطار بخش‌های راهبردی آن هر دو را در هم تلفیق کرد و ضمن ایراد تعارض بر مبانی سلوک فلسفی - عرفانی عقل‌محور سینوی، و حذف و بسط بخش‌های نامطلوب و مطلوب سلوک غزالی، سلوک مبتنی بر عرفان تحقیقی طریقت‌مدار خود را پدید آورد و آن را به سنجۀ عشق سنجید. ولی نه مبدأ این سه نوع سلوک عرفانی یکی بود و نه مسلک و مقصد آن هر سه، که مقصد حکیم‌مرغان سالک سینوی - که هریک از ایشان، یک نفس ناطقۀ وارسته و حکمت‌آموخته در مکتب عقل فعال بود، در ک مقام نفس اول بود. مقصد عابد عارف‌های سلوک شریعت‌مدار غزالی، حسب پندار نحلۀ کلامی ایشان، لقای الله بود و مقصد سی مرغ سالک عارف عاشق طریقت‌مدار عطاری، تا آنجا که:

شد جهان بی او حجابی آشکار
پس ز نورالنور در پیوست کار
(همان: ۴۲۵)

عطار که تا این مرحله، سیمرغ را - البته با رفعت و عظمت بیان منطق‌الطیری - معادل ملک مرغان می‌شناساند، «پادشاه و ملک مرغان» نمایی سیمرغ را بدانجا رسانید که او را با زبان چاووش عالی درگهی، پادشاه علی‌الاطلاق و مطلق پادشاه جاودان تلقی کرد و نامه اعمال مرغان را به دستشان داد تا با خود تسویه حساب کنند:

رقعه‌ای بنهاد پیش آن همه
گفت «برخوانید تا پایان همه»
(همان: ۴۲۵)

و برای تمثیل و تشبیه این رقعہ به کارنامہ روز حساب، حکایت یوسف (ع) و برادران را می آورد، و استنتاج نهایی را با تشبیه به مخاطب می فهماند:

می ندانی تو گدای هیچ کس	می فروشی یوسفی در هر نفس
یوسفت چون پادشاه خواهد شدن	پیشوای پیشگه خواهد شدن
تو به آخر هم گدا هم گرسنه	سوی او خواهی شدن تن برهنه
چون ازو کار تو برخواهد فروخت	از چه او را رایگان باید فروخت؟

(همان: ۴۲۶)

با این همه، عطار به ناچار در مرحله پایانی راه و آنگاه که قرار است، مرغان واصل با «پادشاه و ملک مرغان» مواجه شوند، با ترفندی ظریف و با بهره گیری از تجانس ترکیبی و تشابه لفظی سیمرغ و سی مرغ، به رفع پارادوکسی می پردازد که در آن چهار نماد سیمرغ، ملک مرغان، من بنیادی و عقل عاشریکی می نمایند:

بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	ک «اینه ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو
گرچه بسیاری به سر گردیده اید	خویش را بینید و خود را دیده اید
چون شما سی مرغ حیران مانده اید	بی دل و بی صبر و بی جان مانده اید
«ما» به سیمرغی بسی اولی تریم	زان که سیمرغ حقیقی گوهریم
محو «ما» گردید با صد عز و ناز	تا به «ما» در، خویش را یابید باز

(همان: ۴۲۷)

اما ابهام همچنان باقی است که آیا این گوینده نهایی، همان پادشاه و ملک مرغان «به سیمرغی بسی اولی تر» است، در عین سیمرغ که خود تصویر سی مرغ است در آینه وحدت وجود؟! والله اعلم.

در هر حال، عطار با این ترفند پایانی، سه کار مهم کرد:

الف) مقصد عرفان عاشقانه طریقت مدار خود را با مقصد عرفان شریعت مدار غزالی واگرا کرد؛

ب) مقصد سلوک عارفانه مرغان عاشق طریقت مدار خود را با حفظ رجحان عشق بر عقل با مقصد سلوک حکیم مرغان عقل مدار سینوی همگرا ساخت؛

ج) بار دیگر بر رویکرد سینوی، دایر بر برگشت سالک از حضرت ملک مرغان به زمین، با هدف بند برگیری از پای نفس ناطقه در «سلامان و ابدال» عارض شد:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو و رهبر نماند و راه شد
(همان: ۴۲۷)

و بدین سان، این پیام را داد که سلوک سالک نفس بنیان خاتمه یافته، و مقولات سالک و مسلک «مرتفع» شده است و در مرحله بعدی سلوک، سالک فکرت در مسلک فکر باید «دری در دیوار نامرئی، اسرار هستی را دریابد» و آن آرزوی صوفی را برآورد که گفت:

کاش این صوفی، بسی بشتافتی بسته، یا، بگشاده، در وا یافتی
(همان: ۴۱۲)

نتیجه گیری

علی رغم رویکرد رایج انتزاعی محور متون عرفانی و انگیزه تألیف این قبیل متون در چارچوب شوق و جذبۀ عاطفی و عرفانی، منظومۀ منطق الطیر عطار نیشابوری در بستر تقابلات فکری تصنیف گردید و با ابزارهای قوی نماد و تمثیل، به رسوب زدایی آموزه های رمزی-تمثیلی رسالۀ الطیر عرفان فلسفی ابن سینا پرداخت. این مثنوی نمادین، هرچند اثرگذارترین ابزار تعارضات نرم نامرئی علیه عرفان فلسفی سینوی بود و به ابطال مبانی و حذف ریشه های فکری نهفته در دومین رسالۀ رازناک شیخ الرئیس نائل نشد، خود چون گوهری تابناک بر تارک ادبیات عرفانی درخشید و ماندگار شد.

اصولی که به عنوان نشانه های تعارض، از بررسی تطبیقی رساله های رمزی ابن سینا و منطق الطیر عطار به دست آمد و در این مقاله تبیین شد، به ده مسئله منحصر می شود.

مغایرت تلقی از جان و هبوط آن در جسم، یکی از موارد ناهمسوایی است. موضوع دیگری که رویکرد عطار و ابن سینا به آن عمدتاً متباین می نماید، شناخت و نقش عقل در شناخت است. عطار جان را به معنای روح استخدام کرده است که پس از دمیدن آن، تن زنده شد. سپس عقل به او داده شد تا بیننده شود؛ حال آنکه در بینش سینوی، عقل مقدم بر جان است.

رویکرد به ضرورت هدایت و رهبری پیر و پیشوا با هدایت عقل، از دیگر موارد تباین فکری عطار با پور سیناست. شخصیت اصلی در رساله الطیر، ظاهراً همان نفس ناطقه حی بن یقظان است که مجهولات خود را از «عقل فعال» استفسار می کند و در نتیجه از دیدگاه ابن سینا، برای سالک عقلمند هدایت غیر عقل لازم نیست، اما از نظر عطار، عقل راه گم کرده پیر، هدایت انسان را نمی شاید.

در سراسر تمثیل های مثنوی منطق الطیر، مشهودات بارز حاکی از تکرار اجتماع احساسی نقیضین و تعطیل عاشقانه و مجذوبانه قوانین علمی و نفی منطق و علیت است. این رویکرد نظرمدار پیر رهبر، با رویکرد علیت محور خردمدار عقل رهبر، در سلوک رساله الطیری سینوی در تقابل است.

مورد دیگر از تباین رویکرد شیخین، تعامل ملک مرغان با مرغان سالک است که به عنوان نماد تعامل خالق با مخلوق مطرح می شود. در حالی که این تعامل در رساله الطیر کاملاً قانونمند است، اما در منطق الطیر صورت به شدت انعطاف پذیرانه ای دارد.

عطار اصل سلوک را مبتنی بر درون گرایی می نمایاند و شناخت برون گرای علمی فلسفی را مردود می شناسد. در بطن این معارضه، معارضه دیگری نهفته است که میان عشق معطوف به دل و چشم غیبی علیه عقل معطوف به قوای حاسه و چشم سر برقرار است.

در سلوک رساله الطیری سینوی، سالکان معدود راه آشنا در سیر سلوک بدون تلفات به مقصد رسیدند، اما در منطق الطیر، انبوه سالکان ناپخته و ره‌نشناس در کمین گاه‌های نفسانی واماندند و از هزاران کس یکی آنجا رسید.

مرغان رساله الطیر سینوی، بی هیچ انتظار و التماس، به ملاقات حضرت ملک نائل شدند، اما در منطق الطیر برای تعظیم حضرت ملک، سی مرغ فقیر واصل با سختی و ممانعت زیادی مواجه شدند.

شیخ الرئیس، سلوک شناخت شناسانه را به سنجه عقل و عطار سلوک مبتنی بر عرفان تحقیقی طریقت مدار خود را به سنجه عشق سنجید.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۴۹). ترجمه و تجميع تفسير از زين العابدين راهنما. چاپ كيهان. تهران.
- ابن سينا. ابوعلی حسين. (۱۳۶۴). رساله مبدأ و معاد. مصحح حسين خديو جم. انتشارات اطلاعات. تهران.
- _____. (۱۳۸۳ الف). طبيعيات دانشنامه علايی. تصحيح سيد محمد مشكور. انجمن آثار و مفاخر فرهنگي. تهران.
- _____. (۱۳۸۳ ب). رگ شناسی (= رساله در نبض). تصحيح سيد محمد مشكور. انجمن آثار و مفاخر فرهنگي. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). اشارات و تنبيهات. ترجمه و شرح حسن ملكشاهي. انتشارات سروش. تهران.
- الفاخوري، حنا- الجر، خليل. (۱۳۷۳). تاريخ فلسفه در جهان اسلامي. انتشارات علمي و فرهنگي. تهران.
- برتلس، يوگني ادواردويچ. (۱۳۸۷). تصوف و ادبيات تصوف. انتشارات امير كبير. تهران.
- جابري، محمد عابد. (۱۳۹۴). تكوين عقل عربي. نشر نسل آفتاب. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسين. (۱۳۸۹). دنباله جستجو در تصوف ايران. انتشارات امير كبير. تهران.
- ساوی، ابن سهلان. (۱۳۹۱). شرح رساله الطير. انتشارات نور محبت. تهران.
- سهروردي، شهاب الدين يحيی. (۱۳۷۷). قصه های شيخ اشراق. ويرایش جعفر مدرس صادقي. نشر مركز. تهران.
- عطار، فريدالدين. (۱۳۸۴). منطق الطير. تصحيح محمدرضا شفيعی كدكنی. انتشارات سخن. تهران.
- _____. (۱۳۷۶). منطق الطير. تصحيح ذكاء الملك فروغی. انتشارات سنایی. تهران.
- عين القضاة میانجی همدانی. عبدالله. (۱۳۹۲). تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، انتشارات منوچهری. تهران.
- غزالی، محمد. (۱۳۴۹). اعترافات غزالی (= ترجمه المنقذ من الضلال). انتشارات عطائي. تهران.

- _____ . (۱۳۵۵). متن فارسی رساله‌الطیر خواجه احمد غزالی - از روی متن عربی رساله‌الطیر [محمد غزالی]. اهتمام نصرالله پورجوادی. چاپ انجمن فلسفه. تهران.
- _____ . (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. کوشش حسین خدیو جم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فلوطین. (۱۳۸۸). اثنولوجیا. ترجمه حسن ملکشاهی. انتشارات سروش. تهران.
- کوربن. هانری. (۱۳۹۲). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشالله رحمتی. انتشارات سوفیا. تهران.
- لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۳۶). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. انتشارات رسالت قلم. تهران.
- یشربی، سیدیحیی. (۱۳۷۰). فلسفه عرفان. دفتر تبلیغات حوزه علمیه. قم.