

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

تعامل و تقابل عطار با مبانی عرفان فلسفی^۱

مقاله علمی - پژوهشی

سید ارسلان ساداتی^۲

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۳/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۱۶

چکیده

این پژوهش به واکاوی و تحلیل تعامل‌ها و تقابل‌های سازنده عطار با مبانی عرفان فلسفی می‌پردازد و تأثیر این تعامل و تقابل سازنده را در تحول عرفان تک‌بعدی خانقاهی به عرفان پویای گفتمانی و استدلالی آشکار می‌سازد. مسئله پژوهش بررسی این موضوع است که عطار در تشکیل ساختار و محتوای رمزی- تمثیلی سه مثنوی عرفانی خود کدام بخش از رویکردها، روش‌ها و ابزارهای عرفان فلسفی ابن سینا را اقتباس کرده و چه تعامل یا تقابلی با مبانی عرفان فلسفی داشته است؟ روش پژوهش تحلیلی - استدلالی و براساس مطالعه دقیق مفاهیم عقلی و عرفانی متون موردنظر و استدلال و استنتاج مبتنی بر تحلیل منطقی است. هدف پژوهش شناسایی رویکردهای دوگانه عطار به مبانی و محتوای رساله الطیر ابن سینا و نظریه فیض و عقل - به‌عنوان مبانی عرفان فلسفی - و تفکیک جنبه‌های مفید و مضر از آن‌ها و شناسایی روش عطار در تعامل با جنبه‌های مضر و بهینه‌سازی و اصلاح آن موارد برای کاهش آسیب‌هاست. ضرورت و اهمیت پژوهش نقد عملکرد عطار در استفاده بهینه از اصول عرفان فلسفی و روش‌ها و ابزارهای آن برای رشد و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.31682.1970

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی. تبریز. ایران. s_arsalan_236@yahoo.com

توسعه و توجیه سطوح مطلوب رفتار عرفانی خود است. یافته‌های این پژوهش می‌تواند به درک بهتر رویکرد عطار به عرفان و تأثیر مثنوی‌های وی در اعتلای روش‌ها و ابزارهای شناخت عرفانی کمک کند.

واژه‌های کلیدی: عرفان فلسفی، رویکرد به عقل، نظریه فیض، رساله الطیر

ابن سینا، منطق الطیر عطار.

۱- مقدمه

اگر از دوره مشروطیت به بعد اندیشمندان از افکار و اندیشه‌های عطار غبارروبی نمی‌کردند، کماکان به اعتبار انبوه مثنوی‌های منحول و منتسب، این اندیشمند فرزانه سخنوری غالی و بیهوده‌گو تلقی می‌شد و ابعاد فکری او مبهم و اندیشه‌هایش ناشناخته باقی می‌ماند. اکنون آثار منظوم فرزانه‌ای را پیش رو داریم که بر عمده علوم و دانش‌های عصر خود احاطه و نسبت به اکثر اندیشه‌های متباین زمان خود جهت‌گیری خاص داشته است. فرزانه‌ای که - در عین سرودن چند هزار بیت شعر - شعر گفتن را «حجت بی‌حاصلی» می‌داند و به‌صراحت در محتوای مهم‌ترین و معتبرترین کتابش می‌گوید:

چون ندیدم در جهان محرم کسی	هم به شعر خود فرو گفتم بسی
گر تو مرد راز جویی بازجوی	جان‌فشان و خون‌گری و رازجوی
زان که من خونین سرشک افشاند ام	تا چنین خون‌ریز حرفی رانده ام

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۸۳)

و این ابیات به‌مثابه تنبیهی ما را به رمزگشایی از گفته‌هایش و واکاوی مبانی افکار و اندیشه‌های عرفانی‌اش فرامی‌خواند. افکار و اندیشه‌هایی که بازتاب تضادها و تناقضاتی بود که بعد از دوره تثبیت تصوف در فرهنگ ایرانی - اسلامی ایجاد و با فرا آورده‌های نظام معرفتی فلسفی مابعد نهضت ترجمه تشدید شده بود.

ذهن، ضمیر، افکار و اندیشه‌های عطار طالب عاشق، در جریان رود پرتلاطم تقابل و تعارض فکری - عقیدتی جاری در مسیل پر هول و هایل فتنه‌ترکان غر پرورش یافت و ساخته شد و در چنین عرصه فکری - فرهنگی بود که عطار عمق بحران هویت را تجربه کرد و ریشه‌های این بحران را در انحراف رویکرد به شناخت یافت:

سوی گنه خویش کس را راه نیست ذره‌ای از ذره‌ای آگه‌ای نیست
هست کاری پشت‌ورو، نه سر نه پای روی در دیوار و پشت دست خای
(همان: ۹۷)

شناخت مبنا و چارچوب رویکرد عطار به مسلک و سلوک عرفانی، جدای از هر رویکرد جانب‌دارانه به مجموعه آثار او، مستلزم رمزگشایی عبارات و اشارات رمزی-تمثیلی تعبیه‌شده در مجموعه سروده‌هایش است و انجام این مهم ممکن نیست، مگر با شناخت تضادها و تناقضات نهادینه‌شده در بستر خردورزی عصر عطار که خود جزء عوامل مؤثر در تشکیل چارچوب رویکرد او به حکمت و عرفان بود. اگر عطار نیز همچون سایر عرفا تک‌بعدی می‌اندیشید و با مبانی نواندیشی که بارزترین مورد آن عرفان فلسفی زمان او بود، تعامل توأم با تقابل سازنده نمی‌داشت، به جمود فکری ناشی از تک‌ساحتی‌نگری مبتلا می‌شد و حداکثر در تراز یکی از صوفیان عصر خود که جز در تاریخ تصوف نامی و نشانی از آنان مطرح نیست، می‌ماند و این چنین بعد از قرن‌ها ابعاد اندیشه‌اش مورد واکاوی و بازخوانی قرار نمی‌گرفت. بدین اعتبار نویسنده این یادداشت‌ها واکاوی تعامل و تقابل سازنده عطار با مبانی عرفان فلسفی را که منجر به اعتلای عرفان معطوف به استدلال و استقرار شد، ضروری دانسته و این تحقیق را بدان ضرورت انجام داده است.

سخن پورنامداریان و عابدی عمدتاً درست است که «احتمالاً [عطار] تحت تأثیر مخالفتش با فلسفه و استدلال عقلی و به‌منظور گونه‌ای نظیره‌سازی و مخالف‌سرایی، سه مثنوی الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه را در برابر سه رساله‌حی بن یقظان و رساله‌الطیر و سلامان و ابسال ابن سینا سروده است تا ترجیح عرفان بر فلسفه را اثبات کرده و معرفت قلبی را برتر از علم عقلی شمرده باشد» (عطار، ۱۳۹۰: ۱۲)، زیرا اساساً عطار- با تأسی از اقدام امام محمد غزالی در تصنیف رساله‌الطیر- منطق‌الطیر خود را با هدف رد و ابطال محتوا و اثر رساله‌الطیر سینوی سرود. درواقع آن زهر بدعت که عطار در مؤخره منطق‌الطیر از آن می‌نالد و منطق‌الطیرش را تریاک آن می‌شناساند، به‌زعم او رسوخ حکمت یونانی در ارکان عقاید اسلامی بوده که بعضاً در محتوای رمزی- تمثیلی رساله‌الطیر (و حی بن یقظان) تبیین و توجیه شده است. درواقع عطار بدین یقین رسیده بود که چراغ تفکر را نمی‌توان به تکفیر

خاموش کرد و با تکفیر نمی‌توان به جنگِ تمثیل رفت و تمثیلِ معطوف به فقه و کلام و نصوص نیز نمی‌تواند محتوای به ظرافت نهفته در رمز و تمثیل را ابطال کند؛ همچنان که تکفیر تهافت الفلاسفه‌ای و رساله‌الطیر غزالی نتوانست آثار حکمت یونانی را از ارکان عقاید اسلامی بزدايد. همچنین از علم کلام اسلامی فاقد استعداد مقابله با خردورزی فلسفی و عرفان و طریقت سنتی و متکلف خانقاهی نمی‌توان انتظار مقابله با عرفان خردمحور و فلسفی سنیوی داشت. لذا عطار کوشید تا با خلق اثری موازی و ناهم‌سو با رساله‌الطیر سنیوی، این مهم‌ترین رسانه عرفان فلسفی را ابطال و اثرزدایی کند و با این هدف منطق‌الطیر را سرود.

حاصل مطالعات اخیر در زمینه تطبیق محتوای پرنده‌نامه‌ها مؤید تأثیر گذاری رساله‌الطیر سنیوی بر محتوای این قبیل کتاب‌ها و رساله‌هاست و پژوهشگران بر تأثیر گذاری شاکله و درونمایه و محتوای معنوی رساله‌الطیر ابن سینا بر تألیف و تصنیف رساله‌الطیر غزالی و منطق‌الطیر عطار اذعان دارند و بر پژوهشگران پوشیده نیست که این‌گونه تأثیر پذیری از ساختار و محتوای یک اثر نمی‌تواند فارغ از تعامل و تقابل ذهن و ضمیر نویسنده با مبانی و محتوای منبع اقتباس باشد، بنابراین پرسش اساسی این پژوهش این است که: عطار در تشکیل ساختار و محتوای رمزی - تمثیلی سه مثنوی عرفانی خود کدام بخش از رویکردها و روش و ابزارهای عرفان فلسفی ابن سینا را اقتباس کرده و در این کار کدام تعامل‌ها و تقابل‌ها را با مبانی عرفان فلسفی سنیوی داشته است؟

۲- پیشینه پژوهش

طبق گزارش آسمی و دیگران (۱۳۹۹) در بازه زمانی ۱۳۷۰ تا ۱۳۹۷ حدود ۲۵۸ مقاله مرتبط با افکار و آثار عطار در مجلات درج شده است که از لحاظ موضوعی شامل ۷۰ بررسی محتوایی، ۶۸ بررسی ساختاری (سبکی و بلاغی و زبانی)، ۴۱ بررسی آثار عطار با نظریه‌های علمی و ادبی، ۷۵ بررسی تطبیقی آثار عطار (از قبیل تأثیر پذیری‌ها و تأثیر گذاری‌ها) و ۴ مورد نقد آثار و اندیشه‌های عطار بوده است که در بین آنها هیچ نمونه مشترکی با موضوع این پژوهش دیده نشد. اما از پژوهش‌های کمابیش مرتبط می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

تقی (۱۳۸۲) به تحلیل رساله الطیر ابن سینا پرداخته و ضمن مقایسه محتوای آن با محتوای اشارات و تنبیهات و رساله نفس و برخی دیگر از رسالات شیخ، ابن سینا را در تصنیف رساله الطیر متأثر از اندیشه‌های منعکس در رسالات اخوان الصفا دانسته است. پورنامداریان (۱۳۸۶) در مباحث مرتبط با شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، به موضوع ارتباط مثنوی‌های عطار با رساله‌های عرفانی ابن سینا پرداخته است. نیک‌منش (۱۳۸۶) سه دیدگاه با عناوین «پرنده گمشده عطار»، «هدهد و دوازده پرنده» و «مرغ زرین» مرتبط با رمز سیزده پرنده معرفی شده در مدخل منظومه منطق الطیر مطرح و بررسی کرده است. ریتز (۱۳۸۷) به صورت پراکنده و موردی توضیحاتی در مورد عرفان عطار و مبانی آن داده است. قلی‌زاده (۱۳۸۷) از نظرگاه فلسفی، صوفیانه و شاعرانه، نگاهی اجمالی به اصول و مبانی عرفان داشته است. فدوی و طغیانی (۱۳۸۹) بازتاب مقوله فنا در منطق الطیر عطار را بررسی و تحلیل کرده‌اند. پورجوادی (۱۳۹۲) به تفکرات حکمی - عرفانی متأثر از آراء و آثار عرفانی ابن سینا و شیخ اشراق پرداخته و تأثیرپذیری صوفیه از فلسفه و فلاسفه را علی‌رغم تمام طعن و لعن و نفرین‌هایی که در حق فلاسفه روا داشتند، توضیح داده است. زارع جیره‌نده (۱۳۹۴) به تحلیل کمی و کیفی و مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های محتوای منطق الطیر عطار نیشابوری با رساله الطیر ابن سینا پرداخته است. قربانی، طغیانی و روضاتیان (۱۳۹۴) جایگاه مفاهیم «فقر» و «فنا» در عرفان اسلامی و رویکرد عطار به «فقر و فنا» را به‌عنوان آخرین مرحله سلوک منطق الطیری کاویده‌اند. خاتمی و محسنی‌هنجی (۱۳۹۵) مباحث کلامی توحید را در مثنوی‌های عطار بررسی کرده‌اند. مال میر و قربانی (۱۳۸۶) متناقض‌نمای وحدت و کثرت را در آثار عطار نیشابوری تبیین کرده‌اند. محبتی (۱۳۹۷) ضمن تطبیق و تحلیل محتوایی و کارکردی، تأثیر رساله الطیر ابن سینا بر رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار را مورد مطالعه قرار داده است. سلیمی کوچی و قاسمی اصفهانی (۱۳۹۸) به بررسی تطبیقی مقوله جستجوی عشق و رسیدن به کمال در سلوک صعودی هفت وادی منطق الطیر و داستان کوتاه «مرد نیم‌تنه و مسافرش» پرداخته و نظرگاه‌های مشابه آندره شدید و عطار را در موضوع کمال‌جویی در سلوک هفت وادی بررسی کرده‌اند.

۳- مبانی نظری

۳-۱ چالش اساسی عصر عطار؛ رسوخ مبانی حکمت یونانی در ارکان بینش و فرهنگ اسلامی

کاوش (۱۳۷۲) در کتاب *عرفان ابن سینا*، به استناد برخی نوشته‌های لاهیجی و احمد امین آورده است:

پس از فتح مصر به دست مسلمانان، مدرسه اسکندریه - که مرکز عمده انتشار علوم نوافلاطونیان بود - مدت مدیدی دایر بود و به همین جهت، اهل مدرسه مذکور با مسلمانان رابطه مستقیم و آمیزش فراوان داشتند. مسیحیان به فتوای یعقوب رهاوی [کشیش مسیحی متوفی به سال ۸۹ ق: ۷۰۸ م] - که پیرو فلسفه نوافلاطونیان و مترجم کتب الهیات بود - این فلسفه را به مسلمانان تعلیم می‌دادند و مسلمانان هم به آموختن فلسفه آنان رغبت زیاد داشتند. به تأیید این مطلب احمد امین محقق مصری می‌گوید؛ فلسفه فلوطین توسط گروهی از حکمای معتزلی و صوفیان داخل اسلام شد... مدرکی که از منبع نوافلاطونی و از جمله آراء فلوطین وارد تصوف اسلامی شد، عمدتاً عبارت بود از نظریه وحدت وجود، قوس نزول و قوس صعود و نظریه عشق که تقریباً عین این آراء را نزد عرفا و صوفیان بزرگ اسلامی ملاحظه می‌کنیم (کاوش، ۱۳۷۲: ۸۳).

نتیجه شوق و رغبت مسلمانان به فراگیری حکمت یونان وقوع نهضت ترجمه بود و با نشر محصولات فرهنگی نهضت ترجمه، فکر یونانی به سرعت به فرهنگ اسلامی وارد شد و خردمندان مسلمان به نقد و تحلیل باورهای خود در پرتو این چراغ کهن پرداختند و «ایرانیان [در دوران خلافت عباسی] فلسفه یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند و با شور عقلی تازه‌ای که از این راه یافتند، بی‌درنگ در نقد توحید اسلامی همت گماردند. پیش از آن که عقل خشک از قیل و قال مجادلات دینی به تنگ آید و گوشه‌ای گیرد و نظریه‌ای سازگار فراهم آورد، الهیات که به نیروی تعصب دینی جان دوباره یافته بود، به رنگی فلسفی درآمد» (لاهوری، ۱۳۵۴: ۴۵).

علاوه بر فلاسفه ایرانی و متفلسفان اسلامی، ارباب نحله‌های کلامی نیز هریک با شور و شوق بسیار نکات فلسفی یونانی را در تنقیح و توجیه و تأویل و اتقان مبانی فکری متبوع خود به کار بستند. جزء این نحله‌ها «حکیمان معتزلی [بودند که] با استدلال جدلی دقیق خود که از جمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود، موضوع توحید را طرح کردند.

ازلحاظ ایشان، صفات خدا زائد بر ذات او نیستند، بلکه همانا ذات او محسوب می‌شوند؛ بنابراین از دیدگاه معتزله، صفات الهی وجود مستقل ندارند، بلکه عین وجود مجرد الهی هستند» (همان: ۴۷). ایشان همچنین «خدا را وحدتی مطلق دانستند که به هیچ‌روی قبول تعدد نمی‌کند و بنابراین از تکثر محسوس برکنار و آزاد است. [به پندار آنان] فعالیت خدا بدین منحصر است که اجزای لایتجزا را قابل ادراک گرداند» (همان: ۴۹). در هر صورت به قول اقبال لاهوری «فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به‌طور کلی بینش ایشان را درباره قرآن دچار تاریکی کرد» (لاهوری، ۱۳۳۶: ۶).

۳-۲ تأثیر دوگانه حکمت و عرفان نوافلاطونی بر حکمت و عرفان اسلامی

می‌توان گفت انگیزه اساسی گرایش معتزله و متصوفه صدر اسلام به فراگیری حکمت نوافلاطونی مستندسازی مبانی ایمان اسلامی با یافته‌های عرفان و حکمت نوافلاطونی بود. این خردمندان در اوراق «ثولوجیا» و «تاسوعات» توصیفی متفاوت و جذاب از احدیت احد را می‌یافتند (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۸، ۱۲۳ و ۱۲۴) و درک این مفاهیم این پرسش را به ذهن خردمندان مسلمان القاء می‌کرد که: چگونه ممکن است از این «واحد» که خود بسیط است و هیچ‌گونه اختلاف و دوی در «او» نیست، چیزهای کثیر پدید آیند؟ و این همان گره کوری بود که می‌توان آن را امتناع صدور کثیر بما هو کثیر از واحد بما هو واحد تلقی کرد. مبحثی که مناقشات فکری بسیاری را در پی داشت.

حکمای نوافلاطونی رفع امتناع صدور کثیر از واحد را چنین توجیه می‌کردند که از فیضان واحد خیر المحض، عقل - که تصویری از واحد است - صادر گردید و از فیضان عقل، روح صادر شد؛ و از روح - در سیر نزولی - نفوس نباتی، حیوانی و ناطقه پدید آمد... (فلوطین: ۱۳۸۹: ۶۸۱ و ۶۸۲).

ابن سینا که بیرون شو از بن بست قاعده منطقی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را در توجیحات نظریه فیض می‌دید، در حد امکان کوشید که مبانی نظریه فیض را با مبانی عقیده دینی خود تلفیق کند و با اصلاحاتی در نظریه فیض (صدور) نوافلاطونی و تعریف مجدد

آفرینش در سه تراز: ابداع، اختراع و احداث، شبهات مرتبط با آفرینش از عدم را رفع و مبتنی بر محتوای نصوص آن را توجیه کند.

چون «طرح مسئلهٔ بدأ اشياء از مبدأ اول و سپس رجوع آن‌ها به بدایتشان ریشه در آیات، روایات و متون مذهبی دارد و در متون فلسفی این مسئله (به عبارت دیگر، مسئلهٔ وحدت فاعلیت نهایی و غائیت تام هستی) سابقه در آثار فلوطین و نوافلاطونیان و کتاب *تولوجیا* دارد. به همین دلیل این مسئله از طرف فلاسفهٔ اسلام تلقی به قبول شده، مورد پذیرش قاطع ایشان قرار گرفت؛ هر چند که در نحوهٔ تقریر آن به حسب گرایش‌های مختلف فلسفی تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود» (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۹۶-۱۹۷). لکن «اشاعره که اصالت را به قدرت الهی داده و هر اصل عقلی و نقلی را با آن می‌سنجند، قاعدهٔ مزبور [قاعدهٔ الواحد] را نفی کرده و آن را منافی قدرت کلیه الهی دانسته‌اند، چرا که عدم صدور کثیر (به نحو دفعی) از واجب را نوعی نقص و عجز برای او به حساب آورده‌اند. ریشهٔ عمدهٔ انتقادات غزالی در *تهافت الفلاسفه* نیز همین احساس تناقض بین دو اصل مزبور (قدرت کلی و قاعدهٔ الواحد) است» (همان: ۲۰۰).

بر این اساس، همواره گرایش به ردّ و قبول نظریهٔ فیض در اذهان عمدهٔ خردمندان مسلمان توأمان بود و عطار اشعری مسلک هم عقیده با غزالی نیز همواره با بخشی از جنبه‌های حکمت نوافلاطونی - سینیوی، از جمله نظریه فیض، موافق و با بخش دیگر آن مخالف بود، زیرا از یک سو، نظریهٔ فیض را در قوس‌های نسبتاً موجه صدور و صعود مؤید از خدا بودن و به خدا برگشتن می‌یافت و مدارج فیض و صدور را گره‌گشای مشکلات توجیهی قضیهٔ «الواحد» و مؤید امکان صدور کثرت از واحد می‌دید و مدارج قوس صعود را محمل اصالت سیر صیروت الی الله و در مجموع گواه بر اصالت محور توحیدی «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» می‌یافت و از دیگر سو، در صورت قبول تام و تمام نظام آفرینش معطوف به نظریهٔ فیض می‌بایست حداقل:

- قدم عالم را - حداقل در حوزهٔ قدم زمانی - قبول و آفرینش عالم را احداث و تکوین تلقی کند.

- نقض اراده و دائم‌الفیض بودن خداوند را بپذیرد و فاعلیت او در آفرینش را محدود به ابداع عقل اول تلقی کند.

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۴۹

- باور به «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ» (انعام: ۷۳) و «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (فاطر: ۱۶) و سایرِ نصوص مشابه را در مدارج «ابداع»، «اختراع» و «احداث: تکوین» توجیه کند.

۳-۳ عرفان فلسفی سینوی

یثربی می گوید «اگر فیلسوفی درباره عرفان سخن گوید، می توان گفت که فلسفه عرفان آغاز گشته ... کارادوو می گوید: «شیخ [شیخ الرئیس] تصوف را به صورت یک مبحث فنی - چنانکه گوئی فصلی از فصول فلسفه است - مورد بررسی قرار داد» و این همان عرضه عرفان به فلسفه «یا فلسفه عرفان» است» (یثربی، ۱۳۷۰: ۷۳). ابن سینا مبانی عرفان فلسفی معطوف به عقل و علیت را به صورت رمزی - تمثیلی و مبتنی بر نظریه فیض عمدتاً در رساله الطیر و حی بن یقظان تبیین کرده است.

۳-۳-۱ نظریه فیض، محور عرفان فلسفی سینوی

می توان عرفان فلسفی سینوی را در مبانی: نظریه فیض، علیت و عقل تعریف کرد. در مورد ابتدای عرفان سینوی بر نظریه فیض باید گفت:

ابن سینا صدور عالم از ذات باری را، چنانکه فارابی وصف کرده است، وصف می کند و می گوید: خدا ذات خود را تعقل می کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. این عقل ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر است؛ و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود؛ و چون ذات خود را تعقل کند که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اقصی از او فایض شود و چون ذات خود را تعقل کند، از آن حیث که ممکن الوجود است، جرم این فلک از او فایض شود؛ و بدین طریق اولین کثرت پدید می آید که به وسیله آن از یک نظام الهی به نظامی عقلی-نفسی-فلکی منتقل می شویم؛ و ازین عقل کلی به همان طریق که بیان داشتیم ثالث دیگری مؤلف از عقل و نفس و فلک فایض می شود؛ و این فیض همچنان پی در پی است تا به آخرین عقل یعنی عقل فعال و فلک قمر برسیم. در اینجا فیض متوقف شود، زیرا به عالم اُسْطُقْسَات - یعنی عالم نفوس جزئی و عالم اشخاص

مطلقه، درآمده‌ایم - و این عالم در مقابل عالم الهی عالم کثرت است؛ و در مقابل عالم ابدیت، عالم کون و فساد. مدیر این عالم، نفس کونیه است نه ذات باری، زیرا ذات باری جز به کلیات عالم نیست (فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ۵۰۶).

جزء بارز محصولات نهضت ترجمه و خمیرمایه نظریه فیض نوافلاطونی - سینوی *اثولوجیا* بود. کتابی که خردمندان مسلمان مبحث آفرینش آن را قابل تطبیق با مسائل کلامی ادیان ابراهیمی می‌یافتند و کندی مبتنی بر باورهای دینی خود، برداشتی آزاد از ملآن و فیضان واحد خیر المحض در حوزه اقانیم *ثلاثة اثولوجیا* ارائه داد و بر آن اساس خداوند را فاعل حقیقی و فعل او دایر بر ایجاد موجودات از عدم را ابداع و هر فاعل غیر از خداوند را فاعل مجازی نامید و عقل را اقمومی مستقل تعریف کرد و آن را جوهری شریف‌تر از جوهر نفس و مؤثر بر عالم مادون خود نامید و بدین ترتیب: طبقه‌بندی احد، عقل و نفس را در مدارج نزولی سنگ بنای اقانیم *ثلاثة* در نظریه فیض قرارداد. فارابی، نظریه فیض را با تلفیق مبانی افلوپینی و هیأت بطلمیوسی و تفریق مفاهیم وجود و ماهیت سازمان‌دهی کرد. ابوالحسن عامری نیشابوری، در کتاب *الفصول فی المعالم الالهیه*، ضمن تلفیق مبانی عقاید نوافلاطونی و دینی، اقانیم *ثلاثة* نوافلاطونی را - موافق باورهای دینی خود - به اقانیم *خمسة* فوق‌الدهر (موجود بالذات)، مع‌الدهر (عقل و قلم)، بعدالدهر (نفس و لوح)، مع‌الزمان (فلک مستقیم و فلک‌الافلاک) و بعدالزمان (طبیعت و مکونات) ترمیم و روابط احد و آحاد را تحت عناوین *فیضان خیرات*، ابداع و افاضه صور تعریف کرد (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

ابن سینا در کتاب *تعلیقات تصریح* کرده است: واژه فیض صرفاً در حوزه مجردات (خداوند و عقول) کاربردی است و لا غیر؛ و صدور موجودات فعلی دائمی و بی‌زحمت و مشقت و لذاته و بر سیل لزوم است و نه بر سیل تبت و غرض، لذا شایسته است که صدور موجودات فیض نامیده شود (ابن سینا، ۱۹۷۲: ۱۰۰). ابن سینا مطابق نظریات تلفیقی خود از نظریه فیض «در یک تقسیم‌بندی مخلوقات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

- ۱- ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده سابق بر آن، نظیر ابداع مجردات (و در اصطلاحی دیگر بدون واسطه‌ای دیگر، یعنی صدور عقل اول).
- ۲- اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان، اما با وجود ماده سابق، نظیر اختراع افلاک.

۳- احداثی (تکوینی): ایجاد شیء در ظرف زمان مسبوق به ماده، نظیر تکوین اجسام و پدیده‌های جسمانی» (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

۳-۲ رساله الطیر اساسی ترین رسانه تبیین و توجیه عرفان فلسفی سینوی

تألیف رساله الطیر غزالی و به تبع آن تصنیف منطق الطیر عطار نوعی ردیه نویسی در قالب اقتباس و نظیره پردازی بوده است^۱، زیرا غزالی و عطار رساله الطیر ابن سینا را واجد جنبه‌های مفید و مضر توأمان دانسته‌اند. بنابراین برای درک رویکرد دوگانه ایشان به این رساله رمزی - تمثیلی ماندگار و اثرگذار ابن سینا ضرورت دارد که محتوای آن با رویکرد خاص ضد فلسفی اشعری بازخوانی و واکاوی شود.

در مقدمه رساله الطیر ابن سینا اجمالاً چنین می‌خوانیم: جماعتی از صیادان در صحرا دام می‌گسترند و دانه می‌پاشند و خود را در خاشاک پنهان می‌کنند. گروه مرغان می‌آیند. صحرایی خوش و نزه می‌بینند. قصد دانه می‌کنند و در دام می‌افتند و در میان حلقه‌های دام اسیر قفس می‌شوند. یک‌چند تلاش می‌کنند تا به ترفندی از دام رهایی یابند، لکن نهایتاً به قید و قفس عادت می‌کنند و قاعده اول خود را فراموش می‌کنند.

راوی این قصه رمزی-تمثیلی که خود یکی از افراد دسته مرغان موصوف است، یک روز گروهی از یاران خود را می‌بیند که سرها و بال‌ها از تنگنای قفس بیرون کرده، آهنگ پریدن می‌کنند، درحالی که هر یک پاره‌هایی از داهول‌ها و دام‌های مانع پرواز بر پای دارند و آنان با این تتمه تقیدات کنار آمده‌اند. پرنده راوی، با دیدن پرندگان رها از قفس، قاعده اول باز یادش می‌آید و اندوهناک می‌شود. مرغان رها را به یاری می‌خواند و سوگندهایشان می‌دهد به دوستی کهن و صحبت کدورت‌ناپذیر و عهدهای قدیم را به آنان یادآور می‌شود. مرغان رها به یاری‌اش می‌آیند. مرغ راوی از چگونه خلاص شدنشان و چگونه با تتمه قیدها راحت بودنشان می‌پرسد و با هدایت مرغان رها، سر و بال‌های خود را از قفس بیرون می‌کند و در قفس را می‌گشایند (ابن سینا، ۱۸۹۱: ۴۳-۴۴).

بی‌تردید مرغ راوی رمز نفس ناطقه است و قصه قصه هبوط و گرایش به رجعت و تمهید پرواز. لکن این روایت با روایت هبوط آدم و گرایش به رجعت و تمهید سفر بازگشت او اساساً متباین است، زیرا در این روایت نه کالبدی از خاک ساخته می‌شود که

روحی در آن دمیده شود، نه ماری از طریق حوایی آدمی را می‌فریبد تا از میوه ممنوع بخورد و از بهشت تبعید شود. نه انبیا و رُسل مبعوث می‌شوند که بنی آدم تبعیدی را به مبدأ و معاد بشارت دهند و به وجوه بازگشت به بهشت موعود هدایت کنند، زیرا برداشت از مقدمه این قصه رمزی - تمثیلی جز این نیست که:

- مرغِ روایِ روایتِ رمزِ نفسِ ناطقه (روح) است که به جهان پست و فرومایه راغب شده و در آن هبوط کرده است و این هبوط دقیقاً همان است که فلوطین در *اثولوجیا* گفت:

خرد [عقل محصول افاضه عقل عاشر] همین که میل و شوق به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، 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؛ بی آن که از جهان کلی به درآید و از آن جدا شود» (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۰).

- آن صحرای خوش و نزه که دام دارد و دانه دارد و صیاد دارد و از پیش موجود است و صیادانش در خاشاک نهان‌اند و لابد جزء عالم عقول و ارواح نیستند، در واقع عالم طبیعت است و این خرد هابط، از عالم عقول گرایش بدین عالم کاملاً متفاوت از پیش موجود یافته است و این خود تلویحاً قدم عالم و تباین عالم مجردات و مادیات را می‌رساند.

- آن مرغ هابط قاعده اولی داشته است که کم‌کم فراموش کرده است، ولی روزی در ورای قفس مرغان خود رهانیده از قفس را می‌بیند، قاعده قدیم باز یادش می‌آید و دل‌تنگ وضع موجود و آرزومند برگشت به قاعده قدیم می‌شود. نشان آنکه در خود فرو اندیشیدن و هویت خود را بازجستن جبلی نفس ناطقه است و نیاز به انگیزش و انذار از ناحیه غیر ندارد.

- مرغِ راوی، مرغان رها از بند را به یاری و آموختن راه رهایی فرامی‌خواند و آنان ابتدا او را به رهایی سر و سپس به رهایی بال‌هایش رهنمون می‌شوند. نشان آنکه وارهاندن اندیشه و بال‌های اندیشه لازمه رهایی و مقدمه پرواز است و دیگر آن که هدایت به فلاح و رستگاری، کار خردمندان و حکیمان است و لا غیر.

در ادامه قصه می خوانیم: حکیم مرغان به مرغ راوی رهاشده از دام و قفس می گویند این رهایی را مغتنم دان، لکن او خواستار رهایی از تنه حلقه های پایبندش می شود و جواب می شنود که اگر ما را توانایی آن کار می بود اول از پای خود برمی گرفتیم. گروه مرغان خردمند باهم پرواز می کنند، با این اندیشه که راهی دراز و منازل مخوف و ناامن در پیش دارند و بیمناک از این که این فرصت از دستشان برود و دوباره مبتلا شوند. پس مصمم می شوند که هر رنجی را تحمل کنند تا از چاله های مخوف بیرون شوند و به راه راست افتند. گروه مرغان به بالای اولین کوه می رسند و هشت کوه بلند دیگر را پیش روی خود می بینند و توقف نمی کنند تا نعمت ها و راحت های کوه های مسیر (منازل طریق) آنان را به خود مشغول نکند و از هدف منحرف نسازد. مرغان راه با این رویکرد به سلوک و با تحمل شداید راه تا رسیدن به هفتمین منزل (هفتمین کوه) متوقف نمی شوند. در کوه هفتم، با پیشنهاد برخی از اعضای گروه مرغان برای ترمیم توان و استراحت یک ساعته فرود می آیند.

سلوک رساله الطیری مبتنی بر قوس صعود و معطوف به نظریه افلاک هیأت بطلمیوس در نه منزل توجیه شده است. می توان گفت که نه منزل این مسیر، دقیقاً عکس مراتب ایجاد آن ها در مدارج صدور نظریه فیض نوافلاطونی - سینوی توجیه و تنظیم شده است. همان مسیر که ابن سینا در اشارات و تنبیهات - به زعم خود - چنین توجیه کرده است:

ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می کند که آن در حقیقت مبدع است و به توسط آن، یک جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی را ایجاد می کند و همچنین از این جوهر عقلی تا آنکه اجرام آسمانی تمام شود و به یک جوهر عقلی برسد که از آن جرم آسمانی پدید نیاید. پس واجب است که هیولای عالم عناصر از عقل اخیر پیدا شده باشد... و این هم در استقرار لزوم ماده مادامی که «صورت» به آن همراه نشده باشد، کافی نیست و اما صورت ها هم از این عقل افاضه می شوند... و در اینجا است که نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه، از جوهر عقلی که مجاور عالم عناصر است افاضه می شود... (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۶۷ و ۳۶۸).

هفت منزل بدوی سلوک رساله الطیر همان هفت فلک واجد اجرام آسمانی در توجیه اخیر است؛ یعنی فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک شمس، فلک مریخ، فلک

مُشتری و فلک زحل. مزید بر این هفت فلک کوکب دار دو فلک بی کوکب دیگر در هیئت بطلمیوسی و در مسیر سلوک رساله الطیری هست؛ فلک ثوابت (ثوابت منطقة البروج) فلک هشتم و فلک بی کوکب اطلس (فلک الأفلاک: عرش) فلک نهم. لهذا سلوک رساله الطیری، سلوک حکیمانۀ سالکان خردمند در افلاک است تا فلک نهم (تا عرش).

حکیم مرغان سالک در فلک هفتم فرود می آیند و لختی از نعیم آن بهره مند می شوند و رفع ماندگی می کنند تا آنکه برخی از مرغان به بقیه می گویند به رفتن باید شتافت که اینجا امن نیست و بیش ماندن اتلاف وقت است... و مرغان به سوی کوه هشتم راهی می شوند. نشان آنکه در تمام طول راه هیچ مرغی نقش رهبری ندارد و تحکم نمی کند، بلکه هر بار پیشنهاد معقول و منطقی از سوی برخی از مرغان با عبارت «فقال بعضنا لبعض...» مطرح و اجرا می شود زیرا رهبر و رهنمای سلوک رساله الطیری عقل و منطق است و لا غیر.

گروه مرغان به کوه هشتم (فلک هشتم) می رسند و فضای آن را بسیار خوش و روان افزا می یابند و از سُکان آن دیار لطف و رحمت بسیار می بینند و حال خود را با «ایشان» می گویند و ایشان بر حال مرغان سالک غمگسار می شوند. والی کوه هشتم که در سلسله مراتب نظام فیض و صدور نوافلاطونی- سینیوی یکی از مجردات ارشد است، به حکیم مرغان سالک می گوید؛ «وراء این کوه شهری ست که ملک اعظم آنجاست و هر مظلوم که استدعایی از وی داشت و بدو توکل کرد عُسرت و فلاکتش مرتفع شد به قدرت و حمایت او» (ابن سینا، ۱۸۹۱: ۴۶).

گروه مرغان حسب راهنمایی [والی] فلک هشتم به کوه نهم (فلک نهم: فلک اطلس: فلک الأفلاک: عرش) می روند و بر درگاه ملک منتظر اذن ورود می مانند. راوی می گوید:

پس فرمان در رسید به اذن ورود ما و ما را داخل قصر ملک اعظم بردند و ما صحنی دیدیم که وسعت آن را توصیف نتوان کرد. پس حجاب برایمان برداشته شد به صحنی که با روشنی و درخشندگی و وسعت آن، صحن اولی را تاریک پنداشتیم تا آنکه به حجره ملک اعظم رسیدیم. آنگاه که حجاب برداشته شد و جمال ملک دیده شد، در نور جمال ملک دیده ها متحیر شد و عقل ها رمید و ما مدهوش شدیم، بدان حد که توان شکوه کردن بدو را نداشتیم؛ مگر آنکه او بر سر ما واقف شد و به لطف خود آرامش و ثبات را به ما برگردانید؛ تا آنکه جرئت آن را یافتیم که قصه خود نزد او

بگویم. پس گفت؛ قادر نباشد بر گشودن بند از پای شما مگر آن کس که آن را بسته باشد؛ و من به ایشان رسول می‌فرستم تا ایشان را مکلف کند به خشود گردانیدن شما و دور کردن بدی از شما. پس باز گردید شاد کامانه. طرفه این که ما در راه باز گشتیم با رسول ملک (همان: ۴۶-۴۷).

ابن سینا نیک می‌داند در زنجیره توالی صدور، فلک نهم مقام واحد لامکان نیست، لکن احتمالاً با هدف گمراه کردن اذهان معاندان و مخالفان، ضمن توصیف مقام و ذات ملک اعظم، مخاطب را غیر مستقیم به توصیف عقل فعال از ذات «واحد» در رساله حی بن ارجاع می‌دهد که گفت:

عقل فعال در رساله حی بن یقظان گفت: نیکویی وی بیفزاید بر همه نیکویی‌ها و کرم وی حقیر کند مر همه کرم‌ها را. هر بار که یکی از آنان که گرد بساط وی اندرند [عقول ارشد]، خواهد که او را نیک تأمل کند، از خیرگی چشم ایشان فراز شود تا متحیر باز گرداند از آنجا؛ و به هم بود که چشم ایشان بشود پیش از آن که بدو نگرند. پنداری که نیکویی وی پرده نیکویی وی است، و پدید آمدن وی سبب ناپدید وی است، و آشکارا شدن وی سبب پنهان شدن وی است» (ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۷۵).

لذا مقام و جمال و جلال ملک اعظم را قریب به توصیف عقل فعال از ذات احد توصیف می‌کند و بدین ترتیب ذهن کسانی همچون غزالی و عطار بدین راه می‌رود که مقصد سلوک رساله الطیری ابن سینا را لقاء الله تلقی کند. در هر حال برداشت غالب از محتوای رساله الطیر سنیوی این شد که:

- منازل سلوک صعودی الی الله عکس مدارج صدور من الله است؛ از خاک تا فلک کوب دار هفتم، آنگاه تا فلک هشتم (ماقبل عرش) و سرانجام تا فلک الأفلاک (عرش).

- سلوک الی الله خردمندان و حکیمان را شاید.

- سلوک الی الله نیاز به پیر و رهبر و رهنما ندارد، زیرا رهبر و راهنمای سلوک سنیوی عقل است و لا غیر.

- اگرچه رؤیت ملک اعظم بسیار دشوار است، لکن رؤیت ایشان - با چشم سر - برای خردمندان ممکن است.

- تعامل ملک اعظم با سالکان خردمند، تعامل مبتنی بر عطوفت و علیت و منطبق است.

-فاعلیت *ملک/عظم* قانون‌مند و مبتنی بر علیت است. نشان آنکه: سالکان واصل، قصه خود را- دایر بر استدعای رفع تتمه بندها از ایشان- به او گفتند و او با بیانی قاطع و معطوف به علیت گفت «لن یقدر علی حلّ الحبائل عن أرجلکم، إلا عاقدوها بها» و مبتنی بر عطوفت و رؤف‌ت ذاتی خود- که خیر المحض است- گفت «اکنون باز گردید به شادکامی! زیرا که من رسول فرستم تا ایشان را تکلیف کند بر خشنود گردانیدن شما و دور کردن بدی از شما».

بدین ترتیب و با این برداشت، کسانی همچون محمد غزالی، فخر رازی و عطار بخش عمده محتوای رازناک *رسالة الطیر* و *حی بن یقطان* سینوی را نقیض مبانی شناخت‌شناسانه خود دیدند و لامحاله آن را بدعت در مبانی باورمندی دینی تلقی کردند.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ واکنش علیه عرفان فلسفی سینوی

بعد از تکفیر فلاسفه در *تهافت الفلاسفه*، معارضه علیه افکار و آثار فلاسفه شدت گرفت و خردمندانی همچون محمد غزالی، فخر رازی، شهاب‌الدین عمر سهروردی، خواجه یوسف همدانی و احمد جام ژنده‌پیل، در امحاء اندیشه و آثار ابن‌سینا کوشیدند. محمد غزالی در *المنقذ من الضلال* به ناکارآمدی علم کلام در عرصه مقابله با فلسفه اعتراف کرد و اقدام متکلمین در رد آراء فلاسفه را بی‌اثر دید و برایش یقین حاصل شد «که رد کردن هر مذهب پیش از پی بردن به کنه آن و آگاهی از حقیقت آن، کوروار تیری به تاریکی انداختن است» لذا برای مقابله با خسارات فلسفه و آراء فلاسفه خود را ناگزیر از فیلسوف شدن دید و سرانجام از این طریق دستاویزهای لازم برای تکفیر فلاسفه را به دست آورد (غزالی، ۱۳۴۹: ۴۴ تا ۴۶). غزالی دریافت که با تکفیر نمی‌توان فکر نهفته در تمثیل را معدوم کرد، لذا با تألیف *رسالة الطیر* خود کوشید تا مهم‌ترین رساله رمزی - تمثیلی مبین مسلک عرفانی سینوی را اثرزدایی کند، اما ظاهراً در دستیابی به این هدف ناکام ماند.

برای عطار که از اعترافات غزالی در *المنقذ من الضلال* درباره عدم توانایی متکلمان و متشرعان در مقابله با مباحث فلسفی و عرفان فلسفی خبر داشت و ناکارآمدی حربه تکفیر و محتوای *رسالة الطیر* غزالی در امحاء و اثرزدایی محتوای رمزی-تمثیلی عرفان فلسفی نهفته

در *رسالة الطیر سینوی* را عملاً دریافته بود، یقین حاصل می‌شود که با هیچ‌یک از ابزارهای آزموده مذکور نمی‌توان سدی بر سریان عرفان فلسفی در فرهنگ اسلامی بست، بنابراین مقابله و معارضة علیه عرفان فلسفی سینوی را نقش محقق خود می‌یابد و تجربه غزالی را به کار می‌بندد که در مقابله با یک جریان فکری از نسخه اصلاح‌شده روش‌ها و ابزارهای همان جریان فکری استفاده کند. بر این اساس، عطار نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی را با مبانی معتقدات دینی تلفیق کرد و نسخه اصلاح‌شده این نظریه را به شرحی که خواهد آمد، ابزار توجیه مبانی عرفان خاص خود قرار داد. او که می‌دانست در جو معارضات خشن پساتکفیر، مجال دم زدن نیست و می‌بایست با همان روش و ابزار رمز و تمثیل سموم تعبیه‌شده در محتوای عرفان فلسفی نهفته در کلام رمزی-تمثیلی را بی‌اثر کند، لذا رسانه ماندگار و اثرگذار شعر را در قالب مناسب مثنوی به کار گرفت؛ تا به رمزهای ظریف و تمثیل‌های لطیف و لطایف الاشارات بدیع، نمایی جذاب از عرفان معطوف به عشق و ایمان تصویر و طریقتی نظام‌مند و بی‌تکلف و عمدتاً ذهنی و درون‌گرا و درعین حال ممکن و مؤثر ابداع کند و بدین راه جاذبه و رونق عرفان فلسفی را بشکند.

۴-۲ رویکرد دوگانه عطار به *رسالة الطیر سینوی*

رویکرد عطار به *رسالة الطیر سینوی* رویکردی واحد نیست. عطار بیش از آنکه چارچوب *رسالة الطیر سینوی* را به‌عنوان بستر مناسب توجیه سلوک و تبیین منازل سلوک مفید می‌داند، محتوای رمزی-تمثیلی آن را نقیض مبانی عقیدتی و نافی باورمندی‌های عرفانی خود می‌یابد.

۴-۲-۱ رویکرد عطار به چارچوب *رسالة الطیر سینوی* به‌مثابه رسانه مناسب

توجیه و تبیین سلوک و منازل سلوک

ابن سینا *رسالة الطیر* را با استمداد معطوف به درد آغاز می‌کند: «هیچ کس هست از برادران من، که چندان گوش فرا دهد که طرفی از اندوه خویش با او بگویم. مگر بعضی ازین اندوهان من تحمل کند به شرکتی و برادری» (ابن سینا، ۱۸۹۱: ۴۶) و این اندوه از درد هجران و دورافتادگی از مصدر عالی است که شیخ‌الرئیس در چند بیت ابتدای قصیده عینیه

آن را واضح‌تر توصیف کرده است:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ
مَحْجُوبَةً عَنِ مُقَلَّةِ كُلِّ عَارِفٍ	وَهِيَ الْآتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَبْرُقِعِ
وَصَلَّتْ عَلَيَّ كُرْهُهُ إِلَيْكَ وَرَبَّمَا	كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ
أَنْفَتُ وَمَا أَلْفَتُ فَلَمَّا وَاصَلْتُ	أَنْسَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ
وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى	وَمَنْزِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

(فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۰۰)

اجمالاً بدین معنا که نفس همچون کبوتری بلندآشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هرچند در اوّل با ناخرسندی فرود می‌آید اما چون یک‌چند آرام یافت، به این ویرانه - که دنیای جسم است - دل می‌بندد و بدان چنان اُنس 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، ۱۳۸۷: ۲۹۲).

ابن سینا رساله‌الطیر رمزی - تمثیلی را به تبیین و توجیه مراتب قوس صعود پرداخته و از قوس نزول کاملاً موجز و مختصر به ختم زنجیره صدور در مقدمه رساله اکتفا کرده است. در این رساله ابن سینای حکیم مشائی - نوافلاطونی بر الزام منطقی رجعت نفس ناطقه (روح)، حتی با وجود تتمه قیود جسمی به مصدر عالی - در قوس صعود مبتنی بر نظریه فیض - تأکید می‌کند و این سیر صیوروت را در طی منازل معقول سلوک توأمان جسم و جان ممکن می‌شناساند و اعلام این الزام و امکان از ناحیه شیخ‌الرئیس برای خردمندانی همچون غزالی و عطار که دغدغه توجیه «چون آمدن» و «چون شدن» دارند، فتح بابی می‌شود برای توجیه و تأویل محور ایمانی «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». چنین است که غزالی و عطار، علی‌رغم اختلاف رویکردشان با ابن سینا، نسبت به ابزارهای سلوک صعود (عقل و منطق و علیت) و برخی دیگر از مبانی عرفانی، روش سلوک صعود را در چارچوب قوس صعود نظریه فیض نوافلاطونی - سینوی، از رساله‌الطیر سینوی اقتباس کردند تا سلوک الی الله را وفق باورمندی‌های ایمانی - عرفانی خود به مدد رمز و تمثیل در چارچوب روش رساله‌الطیری و در مدارج قوس صعود تبیین و توجیه کنند.

۴-۲-۲ رویکرد عطار به محتوای رساله الطیر سینوی به مثابه محتوای زهر

بدعت

با توجه به محتوای بخش ۲-۳-۳ انتظار می‌رود موارد زیر را کسانی همچون غزالی و فخر رازی و عطار نقیض مبانی شناخت‌شناسانه خود و دارای شائبه بدعت ببینند و حمل به بدعت در مبانی باورمندی دینی کنند:

- گرایش کبوتر روح به دانه در صحرای خوش و نزه از پیش موجود، دال بر قدم عالم است.

- دلالت تداعی مابعد‌نسی قاعده قدیم - با دیدن مرغان رها از بند - بر این که در خود فرو اندیشیدن و هویت خود را بازجستن جبلی روح است و نیاز به انگیزش و انذار از ناحیه غیر ندارد.

- دلالت فراگیری علم فلاح از حکیم مرغان رها از بند، دایر بر وارهاندن اندیشه و بال‌های پرواز اندیشه از تقیدات مادی و تبع مادی، بر این که هدایت به فلاح و رستگاری کار خردمندان و حکیمان است و لا غیر.

- تأکید بر اجرای پیشنهادهای معقول و منطقی گروه سالکان با تکرار مؤکد عبارت «فقال بعضنا لبعض...» که دال بر کفایت عقل و منطق در هدایت سلوک است و نافی ضرورت هدایت رهبر و رهنمایی پیر.

- افلاک مذکور هیئت بطلمیوسی و عرش اقدس را جزء منازل سلوک توأمان جسم و جان قرار دادن که شبهه نقض قداست عرش را دارد. ولو آنکه در قاعده منطقی ناهم‌سویی مسیر منازل سلوک صعود الی الله و مدارج صدور من الله موجه باشد.

- حصر و قصر استحقاق کلیت سلوک رساله الطیری به خردمندان و حکیمان، که شبهه نقض مطلق کرامت انسان را دارد.

- اگرچه تعامل مبتنی بر عطف «ملک اعظم» با سالکان، دایر بر «إنی منفذ إلیهم رسولاً، یسؤمهم إرضاءکم وإماطة [السوء] عنکم» در حوزه صفات الله موجه تلقی شود، لکن تعامل «ملک اعظم» مبتنی بر علیت و منطق موجهات، به تصریح «لن یقدر علی حلّ الحبائل عن أرجلکم، إلا عاقدوها بها» شبهه تحدید و تخفیف آشکار اراده معطوف به قدرت خداوند را دارد.

۴-۳ رویکرد دوگانه عطار به نظریه فیض نوافلاطونی - سینوی

نظریه فیض محور اساسی عرفان فلسفی ابن سیناست، لکن رویکرد عطار به نظریه فیض نوافلاطونی- سینوی رویکردی واحد نیست. عطار به همان اندازه که توجیحات نظریه فیض را به عنوان ابزار مناسب برای توجیه و تبیین از خدا بودن و به خدا برگشتن مفید و مؤثر می‌داند، برخی اقانیم و حلقه‌های زنجیره صدور را- در این نظریه- نقیض روایات خلقت و نافی باورمندی‌های اسلامی به مبانی خلقت می‌یابد.

۴-۳-۱ رویکرد عطار به جنبه مفید نظریه فیض

عطار که اعتلا و بالندگی عرفان فلسفی سینوی را معطوف به توجیحات نظریه فیض می‌پنداشت، باهدف بهره‌وری از روش‌ها و ابزارهای عرفان سینوی در معارضه و مقابله با آن همچون عمده حکما و متکلمان عمل کرد و با تأویل موارد متناقض نظریه فیض، چارچوب اساسی آن را با مبانی باورمندی دینی و مسلکی خود تلفیق کرد و نسخه تلفیقی نظریه فیض را محور اندیشه‌های عرفانی خود قرارداد و با این کار عرفان شریعتمدار سنتی (عمدتاً خانقاهی) را به گونه‌ای عرفان طریقت‌مدار کمابیش خردگرا و مبتنی بر استدلال و استقراء متحول کرد. عطار که می‌دانست هر نظام فکری مرتبط با شناخت و الهیات ناگزیر باید به نحوی مبحث آفرینش از عدم را توجیه کند، باوجود ایراداتی که بر نظریه فیض نوافلاطونی- سینوی داشت، مزید بر توحیدی بودن اساس این نظریه، جنبه‌های مفیدی در آن می‌یافت از جمله:

- تبیین و توجیه صدور کثرت از واحد و برون‌رفت از بُن‌بست قاعده منطقی «الْوَحْدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَحْدُ» در چارچوب موجه قوس نزول.

- تبیین و توجیه رجعت الزامی و ممکن ارواح به مصدر اعلا، در چارچوب مدارج و منازل قوس صعود و در خلاف جهت مدارج قوس صدور.

۴-۳-۲ رویکرد عطار به آثار زیان‌بار نظریه فیض

اولین مخلوق در نظریه فیض و صدور رابط اساسی خالق «واحد» و مخلوق کثیر است و در گره‌گشایی بُن‌بست قاعده منطقی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» نقش اساسی دارد، زیرا:

صاحب‌اثولوجیا و ساطت را مجوز و علت بروز کثرات از ذات واحد دانسته و استدلالش بر قاعده الواحد و لزوم و ساطت عقل چنین است که واحد محض، فوق‌التمام است و عالم حسی ناقص و چون بین فوق‌التمام و ناقص مناسبتی نیست و از طرف دیگر، مناسبت تام بین علت و معلول، ممکن نیست چون هر ابداعی مستلزم نقصان مبدع از مبدع است، بنابراین، لازم است بین آن دو، موجودی که می‌توان آن را تام نامید - یعنی عقل - واسطه شود. او حتی درباره این صادر اول نیز به خوبی اندیشیده و آن را موجودی واحد و درعین حال کثیر و دارای جهات مختلف دانسته است. او چهار وصف حرکت، سکون، غیریت و هویت را به چهار اعتبار در انیت اول، یعنی عقل، تشخیص داده است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۸۹).

پذیرش و ساطت عقل اول در نظریه فیض و صدور نوافلاطونی - سینوی از ناحیه عطار و سایر متفکران مسلمان بروز تناقضات در مبانی بینش الهی را در پی می‌داشت که بارزترین آن‌ها عبارت‌اند از:

- اثبات قدم عالم، حداقل در حوزه قدم زمانی و تلقی آفرینش عالم به احداث و تکوین.
- نقض اراده و دائم فیض بودن خداوند و تحدید فاعلیت او به ابداع عقل اول.
- تخفیف اراده معطوف به قدرت خداوندی و توجیه آن در مدارج «ابداع»، «اختراع» و «احداث: تکوین».

۴- تعامل عطار و سایر خردمندان مسلمان با نظریه فیض

مشکل اساسی عطار و سایر متفکران مسلمان با نظریه فیض منوط به آثار و تبعات پذیرش عقل اول به عنوان اولین مخلوق بود و ایشان در قبال این نظریه بیش از دو گزینه در پیش رو نداشتند؛ یا می‌بایست نظریه فیض را به کلی نفی و انکار کنند و توجیه کلامی هم‌پایه آن را برای توضیح آفرینش از عدم و صدور کثرت از احد ابداع کنند و یا با تعبیه جایگزین کمابیش موجهی برای «عقل اول» به عنوان اقنوم دوم و اولین مخلوق واسطه صدور کثرت از واحد، عقول و نفوس و افلاک را از زنجیره فیض و صدور حذف کنند و آن جایگزین غیرفعال عقل اول را غیرمستقیم واسطه آفرینش از عدم و صدور کثرت از احد تلقی کنند و ایشان گزینه دوم را مناسب‌تر یافتند. نشان آن که از مقوله واحد «اول ما خلق الله» متدرجاً سه روایت مختلف «اول ما خلق الله العقل»، «اول ما خلق الله القلم» و «اول ما خلق الله نوری» را

در متون روایی آورده‌اند، طوری که:

- عزیزالدین نسفی در کتاب *الإنسان الكامل* گفت «اول چیزی که خدای تعالی در عالم ملکوت بیافرید عقل اول بود که قلم خدای است و اول چیزی که خدای تعالی در عالم ملک بیافرید فلک اول بود که عرش خدای است» (نسفی، ۱۳۷۲: ۲۲۰ و ۲۲۱).

- کلینی ضمن «حدیث جنود عقل و جهل» روایت آورد که «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرْتُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَيَّ جَمِيعَ خَلْقِي» (کلینی، ۱۳۶۹: ۲۴).

- محمد بن عبدالله خطیب تبریزی در فصل دوم از باب الایمان بالقدر از کتاب *مشکاة المصابیح* روایت آورده است که «عن عبادة بن الصامت، رضي الله عنه، قال: قال رسول الله (ص) إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب. فقال: ما أكتب؟ قال: اكتب القدر. فكتب ما كان وما هو كائن إلى الأبد» (خطیب تبریزی، ۱۳۸۱ ق: ۹۳).

- ابن ابی جمهور در کتاب *عوالي اللئالی* نوشته است: «وقال عليه السلام: أول ما خلق الله نوری» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ ق: ۹۹ ج ۴).

در هر صورت، هر نحله اسلامی حسب رویکرد خود به آفرینش: «عقل»، «قلم» و یا «نور محمدی» را به اعتبار برخی روایات به عنوان اولین مخلوق تعریف و سایر اجزای عالم را مشتق از اولین مخلوق مقبول خود تلقی کرده است و حتی برخی نحل وفق باورمندی‌های خود در تجمیع و تلفیق هر سه روایت کوشیده‌اند.

عطار نیز به ضرورت تلفیق اقانیم نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی با مبانی بینش عرفانی خاص خود مناسب‌ترین گزینه تالی عقل اول (اولین مخلوق) را به اعتبار روایت «اول ما خلق الله نوری» نور محمدی تلقی کرد و مبتنی بر برخی روایات شبه تاریخی رایج در عصر خود که بعضاً توسط افرادی چون ابوالحسن احمد بن عبدالله بن محمد البکری (مُعاصر عطار) تبلیغ و در کتاب‌هایی چون *الأنوار فی مولد النبوی* گرد آمده است، جمیع مراتب واسطه بودن عقل اول در آفرینش را به نور محمدی تحویل و منتسب کرد:

آن چه اول شد پدید از غیب غیب بود نور پاک او بی هیچ ریب
بعد از آن، آن نور عالی زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم

یک علم از نور پاکش عالم است یک علم دُریت است و آدم است

...

در طلب بر خود بگشت او هفت بار هفت پرگار فلک شد آشکار
هر نظر کز حق به سوی او رسید کوکبی گشت و طلب آمد پدید
بعد از آن، آن نور پاک آرام یافت عرش عالی گشت و کرسی نام یافت
عرش و کرسی عکس ذاتش خاستند پس ملایک از صفاتش خاستند
(عطار، ۱۳۹۰: ۱۰۲)

و علاوه بر این ابیات از *منطق الطیر*، تالی روایت ابوالحسن بکری از قصه آفرینش نور محمدی در *الأنوار فی مولد النبی* را در مصیبت نامه و از قول پیر راهنما خطاب به سالک فکرت چنین آورد:

اصل جان، نوری مجرد بود بس یعنی آن نور محمد بود بس
ذات جان در تافت، شد عرش مجید عرش، چون در تافت، شد کرسی پدید
باز چون کرسی بتافت از سیر کار آسمان گشت و کواکب آشکار
باز چون اختر بتافت و آسمان چار ارکان نقد شد در یک زمان
بعد از آن چون قوت تاوش نماند چار ارکان را در آمیزش نشانند
تا وحوش و طیر و حیوان و نبات با مرگب های دیگر یافت ذات
ذات جان را هم صفاتی بود نیز لاجرم از علم و قدرت شد عزیز
شد ز علمش لوح محفوظ آشکار شد قلم از قدرتش مشغول کار
چون ارادت را بسی سر جمله بود هم ملایک بی عدد هم حمله بود
از رضای جان بهشت عدن خاست وز غضب، کو داشت، دوزخ گشت راست
روح چون در اصل، امر محض بود جبرئیل از امر ظاهر گشت زود
(عطار، ۱۳۹۲: ۴۴۲)

...

و بدین تدبیر نظریه تلفیقی خود را از وابستگی به زنجیره عقول و انفس و افلاک در مدارج صدور کثرت از احد بی نیاز گردانید.

۴-۵ تداوم افاضه و صدور در عرفان عطار

اگر عطار آفرینش نور محمدی را بدل از عقل اول تلقی کرد و به تبع این استخلاف، سایر مدارج صدور عقول و انفس و افلاک را حذف کرد و حتی در مصیبت نامه عقل کل (عقل

اول) را ضمیمه نور محمدی نمود و روح پیامبر خاتم را در مقام روح الأعظم توجیه کرد:
عقلِ کُل جزوی ز عکسِ جانِ او کُل شده هر جزو از ایمانِ او
(همان: ۱۳۳)

لکن در مبحث صدور عالم طبیعت و جهان مادی از عالم مجردات که سخت توجیه‌ترین مقطع نظام آفرینش توحیدی و نظریه فیض است، مجدداً با نظریه فیض نوافلاطونی - سینوی همسو شده و در تمثیل رازناک و رفیع «ابتدای کار سیمرغ» افاضه هیولای عالم عناصر و صور و نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه را با وساطت سیمرغ به انجام رسانید و بر این اساس این افاضات را نیز مستقیماً و بلا واسطه به ذات احد نسبت داد:

ابتدای کار سیمرغ، ای عجب	جلوه گر بگذشت برچین، نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پُرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش، کاری درگرفت

(عطار، ۱۳۹۰: ۱۲۱)

در این تمثیل اجمالاً تعین اشیا، در اثر تجلی وجود معنوی معقول، در قالب مشخصات و مختصات مادی و تبع مادی در «چین» رمز دنیای نقش و رنگ مطرح می‌شود و عطار در این ابیات این معنا را می‌رساند که: در نیم شب عدم، بود معنوی معقول در نمود جسم و نقش و رنگ جلوه و تجلی کرد و «هریک» از صور عالی انواع، بر پرده طبیعت مادی و تبع مادی نقش شدند؛ همچنان که ابن سینا گفت «ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می‌کند و توسط آن زنجیره عقول و انفس و افلاک را تا عقل دهم و فلک اول پدید می‌آورد] و نتیجه می‌گیرد که [لابد هیولای عالم عناصر- و ماده و صورت همراه ماده- از این عقل عاشر پیدا شده ... و نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه [نیز] از همین عقل عاشر و جوهر عقلی که مجاور عالم عناصر است افاضه شده‌اند... (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۶۷ و ۳۶۸)».

به بیانی ساده‌تر: آنچه در بیان اشاراتی شیخ‌الرئیس به «افاضه نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه، از جوهر عقلی مجاور عالم عناصر» تعبیر می‌شود، همان است که در بیان منطق الطیری عطار، به «تجلی و آشکار گردیدن و رخ نمودن سیمرغ از نقاب» تعبیر شده است:

تو بدان کآن‌گه که سیمرغ از نقاب آشکارا کرد رخ چون آفتاب،

صد هزاران سایه بر خاک او فکند پس نظر بر سایه پاک او فکند
سایه خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صورتِ مرغانِ عالم سربه‌سر سایه اوست، این بدان ای بی‌خبر
(همان: ۱۳۵)

عطار در *منطق‌الطیر* از قول هدهد به مخاطب می‌گوید: اگر این نکته فهم کردی که صور اشیاء و انفس حاصل افاضه سیمرغ است، پس درک خواهی کرد که بروز و نمود وجود و ماهیت «تو» نیز از اوست و در این صورت قادر به درک نسبت خود با سیمرغ خواهی شد. عطار، تجلی «بود معقول» در «نمود و صورت مادی و تبع مادی» را محدود به مقطع زمانی خاص نمی‌داند و افاضه و صدور را مستمر می‌داند و تداوم نمود را منوط به تداوم فیض و صدور به واسطه «سیمرغ» می‌شناساند:

گر نگشتی هیچ سیمرغ آشکار نیستی سیمرغ هرگز سایه‌دار
باز اگر سیمرغ می‌گشتی نهان سایه‌ای هرگز نماندی در جهان
هرچه اینجا سایه‌ای پیدا شود اول آن چیز آشکار آنجا شود
(همان: ۱۳۶)

درواقع این ابیات و سایر ابیات مشابه از *منطق‌الطیر*، موازی و همسو با پندار نوافلاطونی - سینیوی در تأویل آفرینش با صدور «کثرت» از «واحد» و در تعبیر سیر نزولی از «واحد» به مخلوق، اجمالاً مبین توجیه باورمندی ایمانی عطار به «أنا لله» است و بخش عمده مجموع سه مثنوی عرفانی *الهی‌نامه*، *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه*، موازی و همسو با مقاطع قوس صعودی نظریه فیض نوافلاطونی - سینیوی، مبین باورمندی او به ضرورت برگشت و صیوروت و سیر صعودی مخلوق به «احد» و توجیه باورمندی ایمانی او به «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» است.

۴-۶ رویکرد دوگانه عطار به عقل

عطار در رویکرد به عقل با یک مشکل اساسی مواجه است؛ نه می‌تواند عقل را نفی کند و نه می‌تواند کلیت عقل را در تعقل و تفکر و خردورزی بپذیرد و این مشکل در مقطع سلوک *مصیبت‌نامه* ای بارزتر می‌شود، زیرا حسب الزام صیوروت و تعالی سلوک در مدارج قوس صعود، مقطع *مصیبت‌نامه* ای، مقطع سلوک سالک فکرت است و فکرت اساساً در

ارتباط با عقل و تعقل موضوعیت دارد.

عطار در *منطق الطیر* و مصیبت‌نامه از عقل با صفات سرکش، مادرزاد، پیر، دوراندیش، شرّ و خیر، سودایی، بینش‌بخش، عاشق و پیرکار نام برده، لکن ظاهراً فقط عقل عاشق را مطلوب و مابقی را مذموم دانسته است. عطار ترکیب «عقل مادرزاد» را متأثر از رویکرد آئین مزدایی به عقل سرشتی (عقل مادرزاد) اقتباس کرده است^۳ و بر این اساس عقل انسانی را حاصل برهم‌کنش عقل سرشتی و عقل آموزشی می‌شناساند. بدین معنا که اگر عقل سرشتی انسان فعال شده با آموزه‌های دینی مُنبعث از «امر قُل» و مُطیع شرع باشد، مفید است و پسندیده؛ و اگر فعال شده با دانش‌های اکتسابی مُبتنی بر پردازش‌های منطقی فرا آورده‌های قوای حاسه و واهمه توسط ذهن باشد، مضر است و نکوهیده:

عقلِ مادرزاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل

(عطار، ۱۳۹۰: ۱۱۷)

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کار عقلِ مادرزاد نیست

(همان: ۲۳۲)

عطار عقل را در کلیت آن در دو گروه اساسی و متباین؛ عقل فلسفی منبعث از عقل کل و عقل شرع مطیع منبعث از امر «قُل» می‌شناساند. همچنان که به‌صراحت می‌گوید:

مرد دین شو محرم اسرار گرد	وز خیال فلسفی بیزار گرد
نیست در شرع نبی هاشمی	دورتر از فلسفی، یک آدمی
شرع فرمان پیمبر کردن است	فلسفی را خاک برسر کردن است
فلسفی را شیوه زردشت دان	فلسفه با شرع پُشتاپشت دان
فلسفی را عقل کل می بس بود	عقل ما را امر «قُل» می بس بود
در حقیقت صد جهان عقل کل	گم شود از هیبت یک امر «قُل»
«عقل» را گر «امر» ندهد زندگی	کی تواند کرد عقلی بندگی
رهبر عقلت از آن مست آمدست	کو به نفس خویش خودرُست آمده‌ست

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۶)

عطار «فکرتِ عقلی» را فکرتِ «کفّار» می‌داند و در مقابل «فکرتِ قلبی» مستفاد از ذکر

و برآمده از «دل» را مطلوب می‌شناساند:

راه رو را، سالک ره، فکر اوست	فکر تی کان مُستفاد از ذکر اوست
ذکر باید گفت تا فکر آورد	صد هزاران معنی بگر آورد
فکر تی کز وهم عقل آید پدید	آن نه غیب است آن ز نقل آید پدید
فکرتِ عقلی بود کُفار را	فکرتِ قلبی ست مردِ کار را
سالکِ فکرت که در کار آمدست	نه ز عقل، از دل پدیدار آمدست
اهل دل را ذوقِ فهمی دیگر است	کان ز فهم هر دو عالم برتر است
هر که را آن فهم در کار افکند	خویش در دریای اسرار افکند

(همان: ۱۵۹)

و به صراحت، عقل فلسفی را نقیض جان (روح) می‌داند و در برهم سنجش عقل و جان، «کمال عقل» را حجت «نکت کمال» می‌شناساند:

عقل و جان را دو کفه ساز خوش	عقل و جان را در آنجا نه، بکش
عقل اگر افزون بود نقصان تراست	جان اگر راجح شود جانان تراست

(همان: ۴۴۵)

و تحقق عرفان را در ابطال عقل می‌داند:

حق عرفانت آن زمان حاصل شود	کاینچه عقلش خوانده‌ای باطل شود
----------------------------	--------------------------------

(همان)

و ضمن تشبیه عقل و جان به بُراق و لاشه و اعلان تنافر آن دو، یگانه تکلیف عقل را عبودیت می‌شناساند:

عقل باید تا عبودیت کشد	جانت باید تا ربوبیت کشد
عقل باجان کی تواند ساختن	با بُراقی، لاشه نتوان تاختن

(همان)

۴-۷-۱ احد، محور مشترک عرفان عطار و عرفان فلسفی

محور و بنیاد اساسی در بینش عرفانی عطار «أحد» است و در رویکرد عطار به ذات اقدس احد، بیشترین همسویی با رویکرد نوافلاطونی سینیوی به «واحد: اقنوم اول» دیده می‌شود. در توضیح این همسویی کافی است بدانیم شیخ‌الرئیس وصف‌ناپذیری ذات احد را در رساله حیی بن یقظان چنین توجیه کرد که «هر که «او» را به اصلی بازخواند، از راه بشد و هر که

گفت: «او را بستایم به سزای وی» ژاژ خائید. از توانائی صفت کنندگان دور شد و از مانده کردن او را به چیزی اندر گذشت و هیچ کس طمع ندارد که او را به چیزی مانده تواند کردن» (ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۷۵) و عطار معادل این توجیه را در *منطق‌الطیر* آورده است:

آن زمان کو را عیان جویی نهانست	و آن زمان کو را نهان جویی عیانست
گر عیان جویی، نهان آن گه بُود	ور نهان جویی، عیان آن گه بُود
ور به هم جویی، چو بی چون است او	آن زمان از هر دو بیرون است او
تو نکردی هیچ گم، چیزی مجوی	هر چه گویی، نیست آن، چیزی مگوی
عجز از آن همشیره شد با معرفت	کا و نه در شرح آید و نه در صفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست	زو خبر دادن مُحالی بیش نیست
گر به غایت نیک و گر بد گفته اند	هرچ ازو گفتند، از خود گفته اند
برتر از علم است و بیرون از عیانست	زان که در قُدوسی خود بی نشانست

(عطار، ۱۳۹۰: ۹۴ و ۹۵)

۴-۸ عطار و اصلاح مقاطع سلوک عرفانی

در قوس صدور نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی، آفرینش در مقاطع صدور عقل اول از واحد، صدور زنجیره‌ای عقول دوم تا دهم و نفوس اول تا نهم و افلاک نه گانه (وفق هیأت بطلمیوسی) از عقل اول و صدور نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه از عقل عاشر (روح الامین) توجیه شده است و موازی و همسو با این مدارج صدور، در رویکرد عطار به مدارج آفرینش، مقاطع خلق نور محمدی توسط ذات احد، صدور نور انبیاء و عرش و کرسی و لوح و قلم و افلاک و دریا و زمین و... از نور محمدی به امر ذات احد و آفرینش انسان از آن نور مطرح است.

حسب الزام موازی و ناهم سو بودن مسیرهای صعود و صدور، ابن سینا سلوک یک مقطعی را در *رساله‌الطیر* توجیه و تبیین کرد (ر.ک. به بخش ۲-۳-۳) و عطار که سلوک رفت و برگشت مرغان سالک *رساله‌الطیر* ابن سینا را برنتافت و ناقص یافت و سلوک *رساله‌الطیری* غزالی را نیز مؤثر و وافی به مقصود نیافت، سلوک صعود را در سه مقطع به شرح زیر تمهید کرد:

مقطع اول، سلوک توأمان جسم و جان *منطق‌الطیری* تا درک مقام مصدر ارواح

(روح‌الامین: عقل عاشق).

مقطع دوم، سلوک سالک فکرت مصیبت‌نامه‌ای تا درک مقام روح‌الاعظم (نور محمدی: مخلوق اول).

مقطع سوم، سلوک سالک روح تا انحلال روح در مصدر «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» به حکم «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» که ظاهراً- به هر علت- از «پیشان» فرمان نیافت تا آن را «نوکتابی» تصنیف کند.

زان سفر گر با تو اینجا دم زخم	هر دو عالم، بی‌شکی، بر هم زخم
گر به دست آید مرا عمری دگر	باز گویم با تو شرح آن سفر
آن سفر را گر کتابی نو کنم	تا ابد دو کون پُر پرتو کنم
گر بُود، از پیشگه، دستوری	نیست جانم را ز شرحش دوری

(عطار، ۱۳۹۲: ۴۴۶)

برای نویسنده این یادداشت‌ها تردیدی باقی نیست که با عنایت به محتوای رمزی- تمثیلی مثنوی‌های سه‌گانه منطق‌الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه (قطع نظر از توالی زمانی سرایش این مثنوی‌ها) سالک طریقت عطار، در تمام مقاطع سلوک در قوس صعود، خود عطار است که:

- در مرحله خودسازی و خودپالایی پیش از سفر با رمز خلیفه نایب دارالخلافة ظاهر می‌شود و مبانی خودسازی و خودپالایی را توجیه و توضیح می‌کند.
- در مقطع سلوک توأمان جسم و جان منطق‌الطیری با رمز هدهد هادی شده ظاهر می‌شود و ضمن ارتقاء خودسازی، چرایی‌ها و چونی‌ها و مراحل سلوک و عقبات آن را یک‌به‌یک توجیه می‌کند و گذر از عقبه‌های مسیر سلوک را امید می‌دهد و راه می‌نماید.
- در مقطع سلوک فکرنیان و روح فرجام مصیبت‌نامه‌ای با رمز مضاعف سالک فکرت و پیر راهبر ظاهر می‌شود و ضمن توضیح کاستی‌های عالم محسوسات، وجود و اصالت عالم مجردات را توجیه و با ذهن کاوی درون‌گرایانه فکرت قلبی معطوف به ذوق و حال- به‌زعم خود- عوالم نامحسوس شناخت را در دل می‌کاود و به درک روح‌الاعظم نائل می‌گردد.
- و اگر برای مقطع سوم سلوک (سلوک روح بنیان حق فرجام) «نوکتابی» تصنیف می‌کرد،

لابد در آن کتاب با رمز سالک روح ظاهر می‌شد و ... در عوالم روح، لقاءالله را تجربه می‌کرد.

باید دانست که مثنوی الهی نامه شرح مقطعی از مقاطع سلوک نیست، بلکه کتابی است که روش‌ها و ابزارهای خودسازی و خود پالایی را به سالک طالب عاشق آموزش می‌دهد و موازی و همسو با مراحل مقدماتی سلوک منطق الطیری کاربرد آموزشی دارد. عطار مقطع سلوک توأمان جسم و جان منطق الطیری را در هفت وادی توجیه می‌کند و سه وادی طلب و عشق و معرفت را وادی‌های زمینه‌ای قرار می‌دهد که مآلبد سلوک‌اند و می‌باید در تمام مسیر سلوک ساری و جاری باشند و سه وادی استغنا و توحید و حیرت را بسترساز مسیر وادی نهایی فقر و فنا قرار می‌دهد، زیرا وادی فقر و فنا وادی بلوغ معنوی و تولد دوم و آستانه ورود به مقطع دوم سلوک است.

سالک واصل این مقطع، در انتهای وادی فقر و فنا به درک رمز سیمرغ آینه نائل می‌شود و این لحظه نقطه عطف چرخش رویکرد عطار به سیمرغ است، زیرا تا این لحظه در محتوای آیات منطق الطیر، تلویحاً «سیمرغ» رمز ذات احد وانمود می‌شده است و در لحظه مواجهه سی مرغ سالک با سیمرغ آینه، جایگاه رمز سیمرغ در تراز (عقل عاشق: روح الامین) تثبیت می‌شود تا سلوک در این مقطع منقطع نشود و مقاطع بعدی، وفق مقطع بندی مسیر قوس صعود تداوم یابد.

۴-۹ ملاقات با سیمرغ در آستانه ورود به مقطع دوم سلوک

اگر ابن سینا نفس ناطقه خود پالوده را در حی بن یقظان با عقل فعال مواجه می‌کند تا با راهنمایی‌های او به درجه‌ای از پالودگی برسد که تولد دوم را- که لازمه ورود به عالم عقول است- لایق گردد و آن استحقاق را کسب کند که عقل فعال او را به عالم عقول بخواند و به او بگوید: «اگر نه آنستی که من بدین که با تو سخن همی گویم، بدان پادشاه [ذات اله] تقرب همی کنم به بیدار کردن تو و آلا مرا خود بدو شغل‌هایی است که به تو نپردازم و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای» (ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۷۶).

عطار نیز در پایان سفر سلوک منطق الطیری و در گفتمان آینه، روح پالوده فرهیخته را با عقل عاشق (رمز سیمرغ) مواجه می‌کند تا «آفتاب قربت از پیشان» بتابد و آن را از کُل کُل

پاک کند و برای درک عالم عقول و سلوک فکرت مصیبت‌نامه‌ای بنده نوجان سازد و مستعد تولد دوم گرداند. همان زایش دوم که عین القضاة در یکی از مکتوباتش در مورد آن گفت: «[لَنْ] يُلَاحِظَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ...» (عین القضاة، ۱۳۶۲: ۹۰). همان تولد دوم که در مورد آن عیسی مسیح به نيقوديموس گفت: «آمین آمین بتو می گویم اگر کسی از سر نو مولود نشود ملکوت خدا را نمی تواند دید» (عهد جدید، ۱۸۹۵: ۱۴۶).

چون شدند از کُلِّ کُلِّ پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده نو جان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه‌شان	پاک گشت و محو شد از سینه‌شان
آفتابِ قُربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

عطار در مقطع سلوک سالک فکرنیان و روح فرجام مصیبت‌نامه، سالک را برای آشنایی مقدماتی به چهل مقام ارجاع می‌دهد و سپس برای نفی اصالت شناخت عقلانی و تفهیم عدم کفایت قوای جسمی و تبع جسمی در امر شناخت، او را از سه وادی حس و خیال و عقل عبور می‌دهد تا متعاقباً در وادی‌های دل و جان (روح) او را نسبت به اصالت شناخت معطوف به معرفت شهودی مثبتی بر فکرت قلبی توجیه کند.

۵- نتیجه‌گیری

خلاصه نتایج حاصل از نقد و تحلیل تعامل و تقابل عطار با مبانی عرفان فلسفی به شرح زیر است:

- عطار تغییر رویکرد خردمندان مسلمان نسبت به مبانی شناخت و الهیات را نتیجه رسوخ حکمت یونانی در فرهنگ اسلامی می‌یابد و تأثیر افکار و اندیشه‌های فلسفی-عرفانی نهفته در محتوای رساله‌های رمزی-تمثیلی ابن سینا را بدین لحاظ بیش از سایر موارد می‌بیند.

- عطار که تکفیر تهافت الفلاسفه‌ای و ردیه رساله الطیری غزالی را در مقابله با فرهنگ یونانی و تبعات رسوخ آن را در فرهنگ اسلامی کم‌اثر می‌بیند و اعتراف محمد غزالی بر عدم کفایت متکلمان و متشرعان در مقابله با مباحث فلسفی و عرفان فلسفی را در

محتوای *الْمُنْقَدُ مِنَ الضَّلَالِ* درمی یابد، مقابله با عرفان فلسفی سینوی را نقش محقق خود می یابد.

- او که اعتلا و بالندگی عرفان فلسفی سینوی را معطوف به توجیحات نظریه فیض می پندارد، مصمم می شود که از نسخه اصلاح شده روش ها و ابزارهای عرفان فلسفی در مقابله با آن جریان فکری استفاده کند و با این هدف موارد متناقض نظریه فیض را تأویل و چارچوب اساسی آن را با مبانی باورمندی دینی و مسلکی خود تلفیق می کند و نسخه تلفیقی این نظریه را محور اندیشه های عرفانی خود قرار می دهد تا بدان ابزار، عرفان طریقت مدار خود را با توجیحات حکمی همسو با مبانی ایمانی استحکام بخشد و مبانی آن را در محتوای بینش عرفانی خود و در قالب گفتمان استدلالی و استقرایی مذکور در محتوای رمزی- تمثیلی سه مثنوی خود توجیه و تبیین کند و بدان وسیله- به زعم خود- آثار زیان بار رسوخ افکار و اندیشه های یونانی را از عرفان اسلامی بزدايد.

- حاصل تعامل و تقابل سازنده عطار با مبانی عرفان فلسفی سینوی، تدوین سلوک نامه رمزی- تمثیلی چند مرحله ای ارزشمند و در نوع خود بی نظیر است که قطعاً همچون هر کار فکری- فرهنگی دیگر، نقاط ضعف و قوت خود را دارد.

بی تردید این گزارش صرفاً به نقد و تحلیل جزء کوچکی از افکار و اندیشه های عطار در قالب تعامل ها و تقابل های او با عرفان فلسفی پرداخته است و تا شناخت کامل افکار و اندیشه های عطار راهی طولانی در پیش است.

پی نوشت ها

۱. پورنامداریان در کتاب *دیدار با سیمرغ* می گوید: «سه کتاب الهی نامه و منطق الطیر و مصیبت نامه عطار را باید بیان کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب مراحل شریعت و طریقت و حقیقت را می نمایند. این سه کتاب نوعی نظیره پردازی عرفانی به نظر می رسد از روی سه رساله *حی بن یقظان*، *رساله الطیر و سلامان و ابسال* ابن سینا که آن ها نیز یک دوره سلوک عرفانی را براساس حکمت مشرقیه ابن سینا بیان می کنند» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

نصرالله پورجوادی در کتاب *اشراق و عرفان* الگوبرداری صوفیان از داستان پرواز مرغان در *رساله الطیر* سینوی را حمل بر تأثیرپذیری صوفیه از فلسفه و فلاسفه تلقی می کند و می گوید:

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۷۳

صوفیه علی‌رغم مخالفت‌هایشان نسبت به فلسفه و فلاسفه «توانستند خود را و مذهب خود را از تأثیر افکار و آراء فلسفی دور نگه‌دارند ... داستان پرواز مرغان به‌طرف جزیره سیمرغ که عطار از آن به‌عنوان داستان اصلی *منطق‌الطیر* استفاده کرده است، در اصل متعلق به متفکر بزرگ نوافلاطونی در عالم اسلام یعنی ابوعلی سیناست. این تمثیل فلسفی عرفانی را ابتدا احمد غزالی سعی کرده است دینی و اسلامی کند و عطار هم از همین صورت دینی‌شده استفاده کرده است» (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۷).

مهدی محبتی یک‌قدم پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید؛ «سه اثر *رساله‌الطیر ابن سینا*، *رساله‌الطیر* غزالی و *منطق‌الطیر* عطار اگرچه از نظر ساختار و شاکله ظاهری همسان و همسو به نظر می‌رسند، اما از منظر اهداف و غایات و کارکردها تفاوت‌ها و تمایزهای بسیار عمده‌ای باهم دارند... ابن سینا از جهات عمده‌ای بر پرندنامه‌های پس از خویش تأثیراتی بسیار مهم نهاده است که از جمله آن‌ها پی‌اندازی ساختار اصلی این سنخ از حکایت‌های تمثیلی است. اجزاء و عناصر اصلی روایت و آغاز و انجام آن در همه رساله‌هایی که بعداً پیدا می‌شود تحت تأثیر الگوی سینوی است. تشبیه و تمثیل روح به پرنده و سالکان به ارواح یا پرنده‌هایی که با سلوک می‌توانند «خداگونه» یا به گفته خودش «رباً انسانی» شوند نیز با قلم او بسیار ممتاز نمایانده می‌شود و اساساً طرح بنیادین عبور سالک از گردنه‌های چندگانه (همان عقول افلاکی و رسیدن به عقل فعال یا عنقا یا سیمرغ) و درک محضر یا وصل او نوعی دیدگاه نوافلاطونی محض و همسو با جهان‌نگری بوعلی است. درحقیقت، بوعلی برای اولین بار تعریف دقیق و قابل‌تأملی از عارف و تفاوتش با زاهد و عابد به‌دست می‌دهد و از منازل و آفات سلوک و قلمرو طیران عارف و گذر از مراتب چهارگانه تا حد وصول مطلوب سخن می‌گوید» (محبتی، ۱۳۹۷: ۹۱-۹۲).

۲. باید توجه داشت که القانات تلویحی و تصریحی محتوای ابیات *منطق‌الطیر* - تا مرحله مواجهه سی‌مرغ با سیمرغ - چهره‌ای خدانما از سیمرغ به‌دست می‌دهد.

۳. عطار دو بار در *منطق‌الطیر* ترکیب «عقل مادرزاد» را در مقام ذم عقل انسانی نفس‌محور معطوف به حس و وهم آورده است و بدین راه اساس رویکرد دوگانه خود به عقل را تلویحاً توجیه کرده است. در کتابی که از متون خطی مرتبط با آئین زرتشتی استخراج و توسط نویسنده‌ای ناشناس استنساخ شده و با عنوان *Fragments relatifs À La Religion De Zoroastre* مقدمه‌ای به تاریخ ۲۰ اکتبر ۱۸۲۰ با امضای JULES MOHL بر آن نوشته شده و در چاپخانه رویال پاریس چاپ و در کتابخانه سلطنتی پاریس موجود است؛ نویسنده (ناشناس) ضمن تعریف و توصیف نسک‌دهم/یثا/هو ویریو آورده است: «[نسک] دهم [از] بیست و یک نسک ایثا/هو ویریو» [نامش

کشکسیره است و این کتاب شصت کرده است و بعد از نکبتِ سکندر پانزده کرده بازنیافتند. تفسیرش در فضل و دانای و عقلِ طبعی [ذاتی و سرشتی] از عقلِ اکتسابی یعنی عقلِ مادرزاد و عقل و تعلیم بیاموزند و آنکه مردم را از پلیدی پاک کند عالم در پاکی و راست‌گویی و چیزی که مردم را از بدی با نیکی آورد و از پلیدی با پاکی و این علم محلی بزرگ دارد و آنکه بنزدیک پادشاهی و رعیت حرمت و شکوه زیادت شود همچنین چیزها که مردم را از آن منفعت باشد و ...» (ناشناس، ۱۸۲۰: ۱۴).

در این منبع نویسنده متن به صراحت عقلِ سرشتی (آسن خرد Asn Xrad) را «عقلِ مادرزاد» می‌شناساند، زیرا خردِ سرشتی است و از بدو توُلد با نوزاد است و طرفه‌تر آنکه در *واژه‌نامهٔ بُندهش* خردهای اساسی در انواع «آسن خرد Asn Xrad» به معنی خردِ ذاتی و سرشتی و گوشُ سرود خرد Goso Srud Xrad به معنی خردِ آموزشی و مُکتسب» تعریف شده است» (بهار، ۱۳۴۵: ۳۴ و ۳۸۷ و ۳۸۹).

نکته درخور تأمل این که در بند ۱۰۷ از کرده بیست و هفتم *مه‌ریشْتِ اوستا* آمده است: «در همهٔ جهان کسی نیست که همچند مهر مینوی از خردِ سرشتی بهره‌مند باشد» (اوستا، ۱۳۷۱: ۳۷۹) و در بندهای ۲ و ۳ از کرده یکم *آرت یشت* (*آشْتی یشت*) *اوستا* آمده است: «آشْتی دخترِ آهورامزدا و خواهر آمشاسپندان است. اوست که با خرد سوشیانت‌ها فراز آید. کسی که آشْتی او را کامروا کند، بدو خردِ سرشتی [آسن خرد Asn Xrad] بخشد» (اوستا، ۱۳۷۱: ۴۶۷)، که در این گفتار نیز به صراحت جنبهٔ الهی و خاصهٔ سعادت‌مند گردان بودن «عقلِ مادرزاد» مطرح است.

اینکه عطار در بیت ۶۳۶ *منطق‌الطیر* «بَدَلِ گردانی عقلِ مادرزاد با دل» را تجویز می‌کند و در بیت ۳۳۵۱ می‌گوید: «عشق کار عقلِ مادرزاد نیست» بدین اعتبار است که خردِ مادرزاد عقیم می‌ماند، اگر با خرد اکتسابی بارور نگردد، زیرا در *بُندهش* آمده است: «آسن خرد و گوش سرود خرد، نخست بر بهمن [که از همهٔ ایزدان، به دادار نزدیک‌تر است] پیدا شود. او را که این هر دو است، بدان برترین زندگی [فردوس] رسد. اگر او را این هر دو نیست، بدان بدترین زندگی [دوزخ] رسد. چون آسن خرد نیست، گوش سرود خرد آموخته نشود. او را که آسن خرد هست و گوش سرود خرد نیست، آسن خرد به کار نداند بُردن» (*بُندهش*، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

هرچند که عطار ترکیب «عقلِ مادرزاد» را از محتوای آئین مزدایی اقتباس کرده باشد، لکن برخلاف آئین مزدایی که قرابت با خرد‌گرایی فلسفی دارد و بارورسازی عقلِ مادرزاد را به دانش آموزشی ممکن می‌داند، در عرفانِ عطاری - که تباین آشکار با خرد‌گرایی فلسفی دارد و معرفتِ نابِ عرفانی را از هرگونه معرفتِ تحصیلی بی‌نیاز می‌شناساند - رخنه در اسرار شناخت با معرفتِ

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۷۵

شهودی مُبتنی بر فکرتِ قلبی ممکن تلقی شده و توصیه به سالک این است که در طریقِ شناخت، عقلِ مادرزاد را با دانش و معرفتِ تحصلی بارور نکرده و ضایع نکند و این موهبتِ خام را با معرفتِ شهودی مُبتنی بر فکرتِ قلبی بارور و فعّال گرداند تا هم درکِ سودایِ عشق را توانا گردد و هم «آبد» را با «ازل» یکجا ببیند.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۴۹). ترجمه و تجميع تفسير از زين العابدين راهنما. تهران: چاپ کيهان.
- آسمی، مهدی، ناصر علیزاده و آرش مشفق. (۱۳۹۹). «بررسی پژوهش‌های عطارشناسی در حوزه مقالات (۱۳۷۰ تا ۱۳۹۷)». *کاوش‌نامه*. ۲۱ (۴۵). صص ۶۹-۹۶.
- ابن ابی جُمهور (محمد بن علی بن ابراهیم الاحسانی). (۱۴۰۳ ق). *عوالی اللئالی*. قم: مطبعة السيد الشهداء.
- ابن سینا. (۱۸۹۱). *رسالة الطير* (رسائل الشيخ أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا في اسرار الحكمة المشرقية). تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني. ليدن: مطبعة بريل.
- _____. (۱۳۳۴). *قصه حى بن يقظان* (ضميمة كتاب زنده بیدار). ترجمه و تصحيح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____. (۱۹۷۲). *التعليقات*. تحقيق عبدالرحمن بروی. بيروت: الدار الإسلامية.
- _____. (۱۳۸۸). *اشارات و تنبيهات*. ترجمه و شرح حسن ملكشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- اوستا. (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش جليل دوستخواه. تهران: نشر مرواريد.
- البكري، ابوالحسن احمد بن عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). *الأنوار في مولد النبي*. قم: نشر الشريف الرضى.
- بندھش. (۱۳۸۰). گردآوری فرنیغ دادگی. برگردان مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۴۵). *واژه‌نامه بندھش*. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۲). *اشراق و عرفان*. تهران: انتشارات سخن.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶). *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تقی، شکوفه. (۱۳۸۲). *دو بال خرد (عرفان و فلسفه در رساله الطیر ابن سینا)*. تهران: نشر مرکز.
- خاتمی، احمد و فریده محسنی هنجی. (۱۳۹۵). «مباحث کلامی توحید در مثنوی‌های عطار». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ۱۴ (۴۱). صص ۳۱-۵۰.
- الخطیب التبریزی، محمدبن عبدالله. (۱۳۸۱ ق). *مشکوة المصابیح*. دمشق: المكتبة الاسلامی.

- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین. قم: بوستان کتاب.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۷). دریای جان. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- زارع جیره‌نده، سارا. (۱۳۹۴). «مقایسه منطق‌الطیر عطار نیشابوری با رساله‌الطیر ابن سینا». کهن‌نامه ادب فارسی. (۱) صص ۱۱۳-۱۳۶.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷) دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سلیمی کوچی، ابراهیم و نیکو قاسمی اصفهانی (۱۳۹۸). «بررسی بینامتنی هفت وادی عشق منطق‌الطیر عطار در مرد نیم تنه و مسافرش از آندره شدید». پژوهش ادبیات معاصر جهان (پژوهش زبان های خارجی). ۲۴ (۲) صص ۴۱۱-۴۳۱.
- عامری، ابوالحسن. (۱۳۷۵). رسائل ابوالحسن عامری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۹۰). منطق‌الطیر. تصحیح و توضیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان. تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۹۲). مصیبت‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- عهد جدید. (۱۸۹۵). لندن: نشر جماعت بریتیش و فورن بیبل سوسائیتی (BFBS).
- عین‌القضات. (۱۳۶۲). نامه‌های عین‌القضات همدانی. تهران: نشر منوچهری و زوار.
- غزالی، محمد. (۱۳۴۹). اعترافات غزالی (ترجمه المُنْقَدُ مِنَ الضَّلَالِ). تهران: انتشارات عطائی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فدوی، طیبیه و اسحاق طغیانی (۱۳۸۹). «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق‌الطیر عطار». آینه معرفت. ۸ (۲۲) صص ۹۹-۱۱۹.
- فلوطین. (۱۳۸۸). اثولوجیا، ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۹). دوره آثار فلوطین (تاسوعات: انادها). ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- قربانی، رحمان، اسحاق طغیانی و سیده مریم روضاتیان (۱۳۹۴). «جایگاه مفاهیم «فقر» و «فنا» در سبک عرفانی و روایی عطار نیشابوری». سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ۸ (۲۸) صص ۳۴۳-۳۶۵.
- قطعات مربوط به دین زرتشتی. (۱۸۲۰). مؤلف ناشناس. پاریس: چاپخانه رویال.
- قلی‌زاده، حیدر. (۱۳۸۷). «نگاهی تازه به اصول و مبانی عرفان (از نظرگاه فلسفی، صوفیانه و شاعرانه)». مجله مطالعات عرفانی. ۱ (۸) صص ۱۲۴-۱۵۶.

دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۲، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ / ۱۷۷

کاوش، نورالحق. (۱۳۷۲). *عرفان ابن سینا*. پلخمیری افغانستان: کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). *اصول الکافی* (ترجمه مصطفوی). تهران: کتاب‌فروشی علمیة اسلامیة.

لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۳۶). *احیای فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات رسالت قلم.

_____ (۱۳۵۴). *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه امیرحسین آریانپور. تهران: انتشارات بامداد.

مالمیر، تیمور و خاور قربانی. (۱۳۸۶). «تبیین متناقض نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (تبریز). ۵۰ (۲۰۱). صص ۹۷-۱۱۸.

محبتی، مهدی. (۱۳۹۷). «رسالة الطیر ابن سینا و تأثیر آن بر رسالة الطیر غزالی و منطق الطیر عطار».

ایران‌نامک. ۳ (۴). صص ۱۰۶-۸۰.

نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۲). *کتاب الإنسان الكامل*. تهران: انستیتو ایران و فرانسه (انتشارات طهوری).

نیک‌منش، مهدی. (۱۳۸۶). «طرح سه دیدگاه در منطق الطیر عطار». *نثر پژوهی ادب فارسی (ادب و*

زبان). ۲۲ (۱۹). صص ۲۹۱-۳۰۹.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۰). *فلسفه عرفان*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیة.

References

- Holy Qur'an*. (Z. Rahnama, Trans.). (1970). Kayhan Press.
- Al-Bakri, A. A. (1994). *Al-anvar fi moled al-nabi* [Lights in birth of the Prophet]. Al-Sharif Al-Razi Publications.
- Al-Khatib al-Tabrizi, M. A. (1961). *Mishkat al-masabih* [A niche for lamps]. Al-Maktab ol-Islami.
- Ameri, A. (1996). *Rasa'il-e Abu al-Hasan Amiri*. University Publication Center.
- Anonymous. (1820). *Fragments relatifs à la religion de zoroastre*. Royal Press.
- Asemi, M., Alizadeh, N., & Moshfeghi, A. (2020). A review of the research on Attar in the articles published from the 1991 to 2018. *Kavoshnameh in Persian Language and Literature*, 41, (45), 69-96.
- Attar, F. (2011). *Mantiq-ut-tayr* [Conference of the birds] (M. Abedi & T. Pournamdarian, Eds.). SAMT Press.
- Attar, F. (2011). *Mosibat nameh* [Book of affliction] (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Avesta*. (J. Dostkhah, Ed.). (1992). Morvarid Publications.
- Avicenna. (1955). *Ghese Hay ibn Yaqzan* [The story of Hay ibn Yaqzan (appendix to the book *Awake Alive*)] (Forouzanfer, B. Trans.). Institute for Translation and Publication.
- Avicenna. (1972). *Al-ta'liqat* (E. Barawy, Ed.). Al-daar Al-Islamia.
- Avicenna. (2009). *Al-isharat wa'l-tanbihat* [The book of directives and remarks] (H. Malekshahi, Trans.). Soroush Publications.
- Ayn al-Quzat. (1983). *Namehaye Ayn al-Quzat Hamadani* [Letters of Ayn al-Quzat Hamadani]. Manouchehri & Zovar Publications.
- Bahar, M. (1966). *Vazhenameh Bundahesh* [Glossary of Pahlavi Bundahesh]. Iranian Culture Foundation.
- Bundahesh*. (2001). (M. Bahar, Trans. & F. Dadagi, Ed.). Toos Publications.
- Colini, M. Y. (1990). *Osoole Kafi* [Al-Kafi Principles] (J. Mostafavi, Trans.). Islamic Elmiye Bookstore.
- d'Avicenne. (1891). *Le traité mystique at-thair (Traité mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah B. Sina ou d'Avicenne)* [M. Y. Mahrani, Ed.]. Braille Publishers.
- Fadavi, T., & Toghyani, E. (2010). A survey and analysis of the representation of annihilation in Faridudin Attar's *The Conference of the Birds*. *Mirror of Wisdom*, 8 (22), 99-119.
- Fakhoury, H., & Jar, Kh. (1994). *Tarikhe falsafe dar jahane Islam* [History of philosophy in the Islamic world] (A. Muhammad Ayati, Trans.). Elmi-Farhangi Press.

- Ghazali, M. (1970). *E'terafate Ghazali* [Al-Ghazali's confessions] (Al-Munqaz men al-Dhalal, Trans.). Atai Publications.
- Ghorbani, R., Toghyani, E., & Rozatian, M. (2015). The status of 'poverty' and 'annihilation' in mystic and rhetoric style of Attar Neishabouri. *Journal of Stylistics and Texts Analysis of Persian Poetry and Prose*, 8 (28), 343-365.
- Ibn Abi Jumhur (Al-Ahsa'i, M. A.). (1983). *Awaly al-luyaly*. Al-Sayyid Al-Shuhada Press.
- Kavosh, N. (1992). *Erfane Ibn Sina* [Avicenna's mysticism]. Hakim Nasser Khosrow Balkhi Cultural Center.
- Khatami, A., & Mohseni Hanjani, F. (2016). Theological thoughts on tawhid in Attar's Masnavi. *Research in Persian Language & Literature*, 14 (41), 31-50.
- Lahori, M. I. (1958). *Ehyaye fekre dini dar Islam* [The reconstruction of religious thought in Islam] (A. Aram, Trans.). Resalat Ghalam Publications.
- Lahori, M. I. (1975). *Seire falsafe dar Iran* [The development of philosophy in Persia] (A. H. Arianpour, Trans.). Bamdad Publications.
- Malmir, T., & Ghorbani, Kh. (2007). The explanation of contradiction between unity and pluralism in the poetry of Attar of Neishabouri. *Journal of Persian Language & Literature (Former Journal of the Faculty of Literature, University of Tabriz)*, 50 (201), 93-118.
- Mohabbati, M. (2019). Avicenna's *Recital of the Bird* and its impact on Ghazzali's *Epistle of Bird* and Attar's *The Conference of the Birds*. *Iran Namag*, 3 (4), 80-106.
- Nasafi, A. (1993). *Le livre de l'homme parfait* [The complete person]. Institut Francais de Recherche en Iran (Tahuri Publications).
- New Testament*. (1895). British and Foreign Bible Society (BFBS).
- NikManesh, M. (2008). Three viewpoints presented by Attar in *Mantiq-ut-tayr*. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*, 22 (19), 291-309.
- Plotinus. (2009). *Utulujiya* [Theology] (H. Malekshahi, Trans.). Soroush Publications.
- Plotinus. (2010). *The enneads of Plotinus* (M. H. Lotfi, Trans.). Kharazmi Publications.
- Pourjavadi, N. (2013). *Ishraq va erfān* [Enlightenment and mysticism]. Sokhan Publications.
- Pournamdarian, T. (2007). *Didar ba Simurgh* [Meeting Simurgh]. Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Qolizādeh, H. (2008). The foundations of mysticism (philosophically, sūfically & poetically). *Mysticism Studies*, 1 (8), 124-156.

- Rahimian, S. (2002). *Feyz va fa'eliate vojudi* [Grace and existential agency from Plotinus to Mulla Sadra]. Bostan-e-Ketab Publications.
- Ritter, H. (2008). *The ocean of the soul*. Al-Hoda International Publications.
- Salimi Kouchi, E., & Ghassemi, N. (2019). Intersexual study of *Mantiq-ut-tayr's* seven valleys of love in "The man-trunk and his traveler" by Andrée Chédid. *Research in Contemporary World Literature*, 24 (2), 411-432.
- Taghi, Sh. (2003). *Do bale kherad* [The two wings of wisdom (mysticism and philosophy in Avicenna's *Risalat al-tayr*]. Markaz Publications.
- Yathrabi, S. Y. (1991). *Falsafe erfān* [Philosophy of mysticism]. Islamic Propagation Center of Howzah.
- Zare' Jirhandeh, S. (2015). A comparative study of Attar Neishabouri's *Mantiq-ut-tayr* and Ibn Sina's *Risalat al-tayr*. *Kohan-name-ye Adab-e Farsi (Classical Persian Literature)*, 6 (1), 113-136.
- Zarrinkoob, A. (1999). *Donbaleye jostejoon dar tasawwufe Iran* [The continuation of search of Sufism in Iran]. Sokhan Publications.

Attar's Interaction and Confrontation with the Principles of Philosophical Mysticism¹

Seyed Arsalan Sadati²

Received: 2020/06/08

Accepted: 2021/03/06

Abstract

This research investigates and analyzes Attar's constructive interactions and confrontations with the principles of philosophical mysticism and reveals the effect of this constructive interaction and confrontation in the transformation of one-dimensional monastic mysticism into dynamic discursal and rational mysticism. The research problem addressed by this study is which parts of the approaches, methods and instruments of Ibn Sina's (Avicenna's) philosophical mysticism have been adopted by Attar in framing the structure and symbolic-allegorical content of his three mystical Masnavis and what interactions or confrontations he has had with the principles of philosophical mysticism. This analytic-argumentative library research was conducted via close study of rational and mystical concepts in the content of the related texts and the reasoning and deductions were based on logical analysis. The purpose of this research is to identify Attar's dual approaches to the principles and content of Avicenna's *Risalat-ut-Tayr* and the theory of Grace and Intellect—as the basics of philosophical mysticism—and to distinguish their useful and harmful aspects. It also aims to identify Attar's approach in interacting with harmful aspects and optimizing or

1. DOI: 10.22051/JML.2021.31682.1970

2. MA in Persian Language and Literature, Tabriz, Iran; s_arsalan_236@yahoo.com
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

modifying them to reduce their harms. The significance of the study is to critique Attar's performance in optimal use of the principles of philosophical mysticism, methods, and instruments for developing and justifying the desired levels of his mystical manner. The findings of this study can aid to better understand Attar's approach to mysticism and the impact of his Masnavis on elevating the methods and instruments of mystical recognition.

Keywords: philosophical mysticism, approach to intellect, theory of grace, Avicenna's *Risalat-ut-Tayr*, Attar's *Mantiq-ut-Tayr*