

اشاره

بی‌تردید دوست‌داران ادبیات فارسی اتفاق نظر دارند که منطق‌الطیر عطار نیشابوری از آثار بسیار ارجمند و کم‌نظیر فارسی است. هم از این روست که تصحیح و توضیح و تحلیل آن همواره از دلبستگی‌های محققان و علاقه‌مندان به میراث گرانقدر ادب فارسی بوده و بارها تصحیح و طبع شده است؛ اما از این میان، منطق‌الطیر استاد دکتر شفیع کدکنی هم از نظر صحت و سلامت متن و هم از جهت مقدمه و تعلیقات عالمانه ایشان، برآیند همه کوشش‌های پیشین و به قاعده‌ترین و دقیق‌ترین کاری است که در حوزه عطارشناسی و مثنوی‌های چهارگانه او انجام شده است.

ما از تصمیم جدی استاد شفیع کدکنی درباره منطق‌الطیر وقتی باخبر شدیم که متن را تصحیح و بخشی از تعلیقات خود را نوشته بودیم و بی‌گمان اگر زودتر خبردار شده بودیم نیازی به پرداختن به منطق‌الطیر نمی‌دیدیم. هنوز کار تعلیقات متن تمام نشده بود که منطق‌الطیر استاد منتشر شد. اما آنچه سبب شد که ما کار خود را ادامه دهیم، یکی تعهدی بود که به انتشارات سمت سپرده بودیم، و دیگر تفاوت‌هایی بود - که بی‌هیچ ادعای ترجیحی - میان کار استاد و کار خود، ملاحظه کردیم. بر این دو نکته، عقیده استاد که منطق‌الطیر عطار هم مثل شعر حافظ اثری است که باید از دیدگاه‌های مختلف مورد تحقیق قرار گیرد تا ابعاد هنری و معنایی آن به تدریج آشکار شود، خود اجازه‌نامه و تأکیدی بر انتشار کاری بود که سال‌ها درگیر آن بودیم. به هر حال باید اعتراف کنیم آن چه، اکنون، به خوانندگان و علاقه‌مندان عطار تقدیم می‌شود، کاری است که اگر کوشش‌های محققان پیشین و به خصوص تحقیقات استاد شفیع کدکنی نبود، هرگز به صورتی

که هست سامان نمی گرفت. امید ما آن است که این کار - که بیشتر مخاطبان دانشجویان را در نظر داشته و تا حد امکان در رعایت جانب اختصار کوشیده است - در کنار آثار دیگر گامی اگرچه کوتاه، اما در شناخت این میراث گرانقدر ادبی مفید باشد.

محمود عابدی

تقی پورنامداریان

مقدمه

احوال، آثار و اندیشه‌های عطار

آنچه در غالب منابع و تحقیقات موثق درباره نام و نسب عطار مشترک و پذیرفتنی است، این است که لقب او فریدالدین، نامش محمد، تخلص مشهورش عطار و اصلش از نیشابور بوده است.^۱ اگرچه بیشتر منابع نام پدرش را ابراهیم و زادگاهش را کدکن ذکر کرده‌اند، در این زمینه وحدت نظری وجود ندارد. درباره سال تولد و وفات او نیز اقوال محققان متفاوت است. تحقیق سعید نفیسی در این زمینه سرانجام به قبول سال ۵۳۰ برای تولد و سال ۶۲۷ برای زمان مرگ او می‌انجامد.^۲ اما فروزانفر سال ۵۴۰ و ۶۱۸ را برای سال تولد و مرگ او می‌پذیرد.^۳ زرین کوب، اگرچه نه با اطمینان، نظر فروزانفر را ظاهراً پذیرفته است.^۴ شفیع کدکنی با استدلالی که بی‌شبهت به استدلال سعید نفیسی نیست، اما استوارتر و متکی به منابع بیشتر و دقت نظر کامل‌تر است، سال تولد عطار را ۵۵۳ و سال مرگ او را ۶۲۷ تعیین می‌کند.^۵ این نظری است که اگر بیتی از یک غزل عطار که به نودسالگی پیر ما اشاره می‌کند، سعید نفیسی را به بیراهه نمی‌انداخت، او هم به این نتیجه می‌رسید و

۱. ← جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری / یح؛ شرح احوال و نقد و تحلیل آثار

شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری / و ۴؛ صدای بال سیمرغ / ۲۵؛ زبور پارسی / ۳۶.

۲. جستجو در احوال و ... / ل، لا، سو.

۳. شرح احوال و ... / ۱۶، ۹۱.

۴. جستجو در تصوف ایران / ۲۶۸ و ۲۶۹؛ صدای بال سیمرغ / ۲۶ و ۴۴.

۵. زبور پارسی / ۶۵، ۶۶، ۸۲، نیز ← منطق الطیر (با تصحیح دکتر شفیع کدکنی) / ۴۰ (متن و

زیرنویس) و ۵۳.

۶. ← دیوان / ۶۳۹:

کاریش پدید آمد کان پیر نود ساله برجست و میان حالی برست به زناری

بی دلیل قانع کننده‌ای سال تولد او را به جای ۵۵۳ به ۵۳۰ تقلیل نمی‌داد.^۱

درباره زندگی عطار و شرح حال او آنچه در منابع آمده است، جز اشاره به چند واقعه افسانه آمیز اطلاع مؤثقی وجود ندارد. هاله ابهام پیرامون شخصیت او را آثار متعددی که دیگران پرداخته و به او نسبت داده‌اند، متراکم تر کرده است. آنچه از آثار مسلم او برمی آید این است که در تصوف و عرفان استادی مسلم و چه بسا صاحب تجربه‌های عملی بوده است. تخلصش، شغل عطاری (پزشکی و داروفروشی) او را که غالب منابع نیز به آن اشاره کرده‌اند، تأکید می‌کند. شاید تکرار کلمات «درد» و «درمان» که در آثار او بسامد چشمگیری دارد نیز با شغل او بی‌ارتباط نباشد.

شغل عطاری، در آن روزها ارتباط گسترده‌ای را با هر طبقه از مردم ایجاد می‌کرده است. نشانه این ارتباط گسترده عطار را می‌توان در انبوه حکایت‌ها و تمثیل‌ها که شخصیت‌های آن‌ها مردم عامی‌اند و در سراسر مثنوی‌های او پراکنده است، ملاحظه کرد؛ با این همه عطار بیش از آن مستغرق اندیشه‌های عرفانی و تأمل در احوال معنوی بوده است که حتی حوادث تاریخی و بلایای طبیعی و هولناک عصر، خاطر او را مشغول کرده باشد. تأثیری که این حوادث و بلاها در حیات روحی او و مردم می‌گذاشته و سؤال‌های دشوار و لاینحلی که در ذهن او برمی‌انگیخته، ظاهراً بیشتر از خود آن حوادث اسباب دل‌مشغولی عطار می‌شده است.

در آثار او این تأمل‌های روحی و پرسش‌های گستاخانه ناشی از شک در مبادی شریعت که حاصل تأمل در آن حوادث است و غالباً مجذوبان و دیوانگان نماینده طرح و بیان آن می‌شوند، نمودی بسیار چشمگیرتر از اشاره به خود آن حوادث دارد.

از حوادثی چون قحطی‌های مکرر نیشابور، در سال‌های ۵۳۲، ۵۴۳ و ۵۵۲، که این‌اثر به آن اشاره کرده و عطار اگر هیچ کدام از آن‌ها را هم ندیده باشد، وصفش را شنیده، از آتش‌سوزی بازار عطاران نیشابور در سال ۵۵۳، از حملات غزان به نیشابور که به گرفتاری سلطان سنجر و غارت و کشتار وسیع مردم در سال ۵۴۸ منجر گردید، از جنگ‌های میان غزها و محمود بن محمد، خاقان سمرقند، و مؤید آی ابه،

۱. جستجو در احوال و ... / ل، نیز: ص ن.

و از زلزله عظیم نیشابور در سال ۱۶۰۵ در آثار عطار نشانه چندانى به چشم نمى خورد. اما تأثیر ذهنى و روحى ناشى از آنها حتى اگر از ديگران هم شنیده باشد، در آثار او گهگاه نمود پیدا مى کند:

سائلى پرسید از آن شوریده حال	گفت اگر نام مهین ذوالجلال،
مى شناسى باز گوی ای مرد نیک	گفت نان است این بتوان گفت لیک
مرد گفتش احمقى و بی قرار	كى بود نام مهین نان شرم دار
گفت در قحط نیشابور ای عجب	مى گذشتم گرسنه چل روز و شب
نه شنودم هیچ جا بانگ نماز	نه درى بر هیچ مسجد بود باز
پس بدانستم که نان نام مهین ست	نقطه جمعیت و بنیاد دین ست ^۲

اگرچه عطار به مخاطب توصیه مى کند که چون حق رزقت مى دهد شکر گزار باش - و البته این نتیجه گیرى چندان مناسبت موضوعى با حکایت ندارد - پاسخ شوریده حال به سائل، گویای حقیقتى است که ممکن است هر کس را در چنین اوضاع و احوالى در تأملی شک آمیز فرو برد. در روایت عطار، چنان که از لحن آن پیداست، سخن شوریده حال است که اهمیت دارد و نه توصیف حادثه قحط سالی که عطار، احتمالاً و صفش را از ديگران شنیده بوده است. در اشاره به قحط سالی دیگرى که در مصر پیش آمده است، باز هم سخن دیوانه است که اهمیت دارد، هر چند در این جا توصیفى از قحط سالی که مسلم است خود آن را ندیده است به دست مى دهد تا سخن دیوانه برجستگى بیشتری پیدا کند:

خاست اندر مصر قحطى ناگهان	خلق مى مردند و مى گفتند نان
جمله ره خلق بر هم مرده بود	نیم زنده مرده را مى خورده بود
از قضا دیوانه ای چون آن بدید	خلق مى مردند و نامد نان پدید،
گفت ای دارنده دنیا و دین	چون نداری رزق کمتر آفرین ^۳

۱. نگاه کنید به: الکامل فی التاریخ ۱۱/ ۲۲۲ به بعد و ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۸.

۲. مصیبت نامه / ۳۵۹.

۳. منطق الطیر / ۲۰۸، درباره حکایت دیوانگان ← دیدار با سیمرخ / شانزده تا سی.

در یاد کرد حمله غزها به نیشابور نیز، اشاره به رفتار مردم برای آن است که اختلاف رفتار دیوانگان با مردم عاقل بارزتر شود. خلق برای نجات خود می کوشند و در عین حال از اسباب و اموال خود فارغ نیستند و در فکر پنهان کردن آن‌هایند و پیشوایان قوم هر کدام به کنجی متواری می‌شوند. در چنین هنگامه نگرانی و وحشت دیوانه‌ای بر بامی بلند می‌رود و ژنده خود را بر سر چوب می‌کند و می‌گرداند و می‌گوید: ای دیوانگی تو را برای چنین روزی نگاه داشته‌ام:

چوب گردانید گرد سر بسی می‌نیدیشید یک جواز کسی
گفت ای دیوانگی من بینوا دارم از بهر چنین روزی تو را
در چنان روزی که جان را بیم بود مرد بی‌دل خسرو اقلیم بود^۱

توجه عطار به تأثیر حوادث در روحیه مردم و تأمل در تأثرات عاطفی خویش از آن حوادث، و اندیشه‌ها و پرسش‌های ناشی از آن، او را چنان در عالم درون سرگردان می‌کند که پروای عالم بیرون را ندارد. در پیدایی این روحیه درون‌نگر که او را مستغرق حیات درونی خود می‌کند، مشاهده بیماران دردمندی که به دکان عطاری پدر، و بعدها به خود او، برای عرض حال و گرفتن دارو مراجعه می‌کرده‌اند، نبایست بی‌تأثیر بوده باشد.

این که نسب‌نامه معنوی شیخ به کدام یک از مشایخ صوفیه می‌رسد، چندان تأثیری در شناخت اندیشه‌ها و جهان‌بینی عرفانی عطار ندارد. گرایش او از کودکی به این طایفه و اقوال آنان که در مقدمه *تذکرة الاولیا* به آن اشاره کرده^۲، و لابد نتیجه آشنایی پدرش با صوفیان و حشر و نشر با آنان بوده است، و نیز لاینحل ماندن پرسش‌هایی که در برخورد با حوادث در ذهن او نطفه می‌بسته و عقل قادر به حل آن بر اساس موازین دینی نبوده است، مطمئناً در توجه او به کردار و گفتار صوفیه اثری عمیق داشته است. جمع‌آوری احوال و اقوال مشایخ در *تذکرة الاولیا*، و اشاره‌های گسترده به مشایخ صوفیه و اقوال و داستان‌های آنان در هر دوره و از

۱. مصیبت‌نامه / ۲۳۷.

۲. ← تذکرة الاولیا / ۵.

هر دست، ناشی از تعلق خاطر او به تصوف و مشایخ صوفیه است، بی آن که تأکید آشکاری بر یکی از آنان، ارادت خاص او را به بقیه کم‌رنگ کند.

فروزانفر، با یقین به این که مثنوی خسرونامه متعلق به عطار است، عملاً در تعیین نسب‌نامه معنوی او به نتایجی تردید‌آمیز رسیده است. نفیسی تردیدی ندارد که وی از سلسله کبرویه و از معتقدان به نجم‌الدین کبری بوده است^۱، در حالی که فروزانفر این نظر را رد می‌کند^۲. در مجمل فصیحی سلسله ارادت عطار به شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌رسد. این نظر را هم زرین کوب پذیرفته است^۳ و هم شفیع کدکنی که با تحقیقی مفصل‌تر و با معرفی سه تن از مشایخ واسطه میان عطار و ابوسعید ابوالخیر، به قول صاحب مجمل فصیحی رسیده است^۴؛ اما این نظر را دلایل دیگری نیز تأیید می‌کند. نیشابوری بودن ابوسعید، آوازه او در آن سامان، آشنایی عطار حداقل با دو کتاب *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و اسرارالتوحید*، درباره احوال و اقوال او، و توجه او به یادکرد بیشتر و احترام‌آمیز ابوسعید در مثنوی‌ها و غزلیاتش نسبت به سایر مشایخ صوفیه، تقریباً بر ارادت عطار به ابوسعید و رابطه روحانی میان آن دو جای تردید باقی نمی‌گذارد^۵. البته این سلسله نسب روحانی به هر حال، به معنی این نیست که عطار به مشایخ دیگر صوفیه ارادت کمتری داشته باشد و به احوال و اقوال آنان به دیده تردید بنگرد. اعتقاد وی به مشایخ چندان است که در شرح شگفتی‌های افسانه‌آمیز احوال آنان، همه جا به دیده قبول و به اقوالشان از روی یقین و اعتقاد می‌نگرد. با این همه، توصیف او از ابوسعید که او را از جمله در *اسرارنامه*، سلطان طریقت، سپهسالار دین، شاه حقیقت، محبوب حق، معشوق مطلق و سلیمان سخن می‌خواند که آفتاب ولایت از برج هدایت در او می‌تابد و هر جزو او هزار کل است^۶، در حق مشایخ دیگر در مثنوی‌های او دیده نمی‌شود.

۱. جستجو در احوال و ... / ۸۹.

۲. شرح احوال و ... / ۳۷.

۳. جستجو در تصوف ایران / ۲۷۰.

۴. زیور پارسی / ۷۵-۷۸.

۵. دیدار با سیمرخ / ۲۳۳ به بعد.

۶. اسرارنامه / ۹۱.

از میان انبوه آثاری که به عطار نسبت داده‌اند - و گاهی شمار آن‌ها را به تعداد سوره‌های قرآن به ۱۱۴ رسانده‌اند که با سال‌های سن او نیز بنابر بعضی روایات تطابق داشته باشد - کتاب‌هایی که در انتساب آن‌ها جای تردید نیست، عبارت‌اند از: *دیوان*، *مختارنامه* (مجموعه رباعیات)، *مثنوی‌های اسرارنامه*، *الهی‌نامه*، *منطق الطیر*، *مصیبت‌نامه*، و نیز اثر منشور او *تذکرة الاولیا*.

درباره تقدّم و تأخّر زمانی آثار عطار اختلاف نظر وجود دارد. طبیعی است که قصاید و غزلیات به تدریج در سال‌های مختلف عمر او سروده شده و *تذکرة الاولیا* که شرح حال هفتاد و دو تن از بزرگان و مشایخ صوفیه است، سوادش به تفاریق در طول زندگی وی فراهم آمده است؛ اما این که تدوین نهایی *دیوان* و *تذکرة الاولیا* در چه زمانی صورت گرفته است، روشن نیست؛ چنان که ترتیب و تاریخ قطعی سرودن مثنوی‌ها نیز از آثار عطار معلوم نمی‌شود.

نظر استاد فروزانفر و استاد نفیسی را درباره انتساب *خسرونامه* یا *خسرو و گل* به عطار نباید قطعی شمرد. این که شاعر عارفی چون عطار با آثاری که به تمامی مبتنی بر اندیشه‌ها و معارف عرفانی است، در اواخر عمر ناگاه به نظم داستانی غنایی بپردازد که تقریباً خالی از معانی و مضامین عرفانی است، بسیار بعید می‌نماید. به هر حال، اولین بار استاد زرین کوب در انتساب این مثنوی به عطار تردید کرد^۱ و سپس استاد شفیعی کدکنی بود که در مقدمه *مختارنامه*، ضمن بحثی مستوفی، *خسرونامه* را از جرگه آثار مسلم عطار خارج کرد و *خسرونامه*‌ای را که عطار در مقدمه خود بر *مختارنامه*، از آثار خود شمرده است، نام دیگر *الهی‌نامه* شمرد. استدلال‌های شفیعی مفصل و قانع‌کننده است. حتی اگر مقدمه *مختارنامه* را هم از آن عطار ندانیم، دلایل درون‌متنی و برون‌متنی متعدد برای رد انتساب *خسرونامه* به عطار کافی و وافی است.^۲

۱. جستجو در تصوف ایران / ۲۶۵.

۲. مختارنامه / ۳۸-۵۹.

درباره ترتیب زمانی سرودن مثنوی‌های چهارگانه عطار، فروزانفر نظر داده است که تنها از روی حدس و گمان می‌توان ترتیب *منطق الطیر*، *مصیبت‌نامه*، *الهی‌نامه*، *اسرارنامه*، را پذیرفت^۱. شفیع کدکنی با مسلم شمردن این که مقدمه مختارنامه از آن عطار است و *خسرونامه* همان نام قدیمی *الهی‌نامه* است، به دلیل ترتیب یک‌سان ذکر آثار در دو موضع از این مقدمه، ترتیب زمانی تصنیف مثنوی‌ها را از این قرار می‌داند: *الهی‌نامه*، *اسرارنامه*، *منطق الطیر*، *مصیبت‌نامه*^۲. از سخنان استاد زرین کوب برمی‌آید که او ترتیب *اسرارنامه*، *الهی‌نامه*، *مصیبت‌نامه* و *منطق الطیر* را ترجیح می‌دهد^۳. ریتز درباره ترتیب آن‌ها سخنی نگفته است؛ اما از آن‌ها به ترتیب *اسرارنامه*، *الهی‌نامه*، *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* نام برده است^۴.

با توجه به ساختار *اسرارنامه* که برخلاف سه مثنوی دیگر دارای داستانی جامع با حکایات متعدد در درون خود نیست، و پیوستگی معنایی آن سه مثنوی در بیان سه مرحله سلوک، *اسرارنامه* یا باید آخرین مثنوی عطار یا اولین آن‌ها باشد. اما اگر قبول کنیم که عطار به طور طبیعی باید اولین مثنوی خود را به تقلید از آثار استادان گذشته سروده باشد، و آثاری که او به آن‌ها دسترسی داشته، *حدیقه الحقیقه سنائی* و *مخزن الاسرار* نظامی بوده‌اند، و ساختار *اسرارنامه* است که تقلیدی از ساختار این دو مثنوی است، شاید بتوان با احتمال بیشتری پذیرفت که *اسرارنامه* اولین مثنوی عطار است. علاوه بر این، عطار در پایان *اسرارنامه* است که از واقعه مرگ پدر یاد می‌کند^۵ و تأثر از واقعه مرگ پدر در تاریخی که به مرگ او نزدیک‌تر است بسیار طبیعی‌تر می‌نماید. این که عطار در مثنوی‌های دیگر به این واقعه اشاره نمی‌کند، و این که در *اسرارنامه* از شصت‌سالگی خود یاد کرده، و این که استاد فروزانفر مرگ پدر عطار را در سال‌های میان ۵۹۵ و ۶۰۰ ه. ق ذکر کرده است، و این که عوفی که در حدود

۱. شرح احوال و ... / ۷۷.

۲. مقدمه مختارنامه / سی و چهار.

۳. صدای بال سیمرخ / ۶۹-۷۰.

۴. دریای جان / ۱ / ۲.

۵. اسرارنامه / ۲۳۳.

۶۰۰ ه. ق در نیشابور بوده است با وجود ذکر عطار در *لباب‌الالباب* به هیچ‌یک از مثنوی‌های او اشاره نکرده است و این که به گفته افلاکی، در ملاقات بهاء‌ولد، پدر مولوی با عطار در نیشابور هنگام مهاجرت در بلخ، عطار کتاب *اسرارنامه* را به مولوی - که کودکی بیش نبوده است - هدیه می‌کند^۱، نیز دلالت بر این دارد که هم عطار سرودن مثنوی‌های خود را خیلی دیر شروع کرده و هم مقدم بر مثنوی‌های دیگر *اسرارنامه* را سروده است.^۲

عطار به آنچه در شرح کرامات و احوال افسانه‌آمیز مشایخ صوفیه در *تذکرة‌الاولیا* آورده است و قبل از او دیگران نیز گفته‌اند، باور دارد. با توجه به مقدمه این کتاب می‌توان حدس زد که وی از کودکی با اهل تصوف آشنایی داشته و این آشنایی محبت مشایخ صوفیه را رفته‌رفته در دل او راسخ کرده و اعتقاد او را نسبت به آنان استوار ساخته است. او در همین مقدمه و در ذکر بواعث تألیف کتاب می‌نویسد: «دیگر باعث آن بود که دلی داشتم که جز این سخن (سخن صوفیان) نمی‌توانستم گفت و شنید، مگر به گره و ضرورت و ما لابد، لاجرم از سخن ایشان وظیفه‌ای ساختم اهل روزگار را ... دیگر باعث آن بود که بی‌سببی از کودکی باز [متن: باد] دوستی این طایفه در دلم موج می‌زد و همه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود ...»^۳. از این سخن عطار می‌توان هم با اندوخته‌های ذهنی و شخصیت او آشنا شد و هم می‌توان حدس زد که شوق جمع‌آوری شرح احوال و اقوال مشایخ از اولین دلبستگی‌های او در زندگی بوده است. او که در دکان عطاری خویش در پی درمان دردهای جسمانی مردم بود، از طریق کتاب *تذکرة‌الاولیا* هم می‌توانست دردهای روحی آنان را درمان کند. اگرچه عطار در جمع‌آوری احوال و اقوال مشایخ صوفیه مبتکر نیست و کتاب‌هایی به عربی و فارسی نیز قبل از او در این باره تألیف شده بود، اما کتاب عطار از نظر جمع اقوال و حکایات بر همه منابع پیش از خود برتری دارد.

۱. جستجو در تصوف ایران / ۲۸۱.

۲. برای تفصیل مطلب ← دیدار با سیمرغ (مقاله ابوسعید ابوالخیر از نگاه عطار) / ۲۳۳ به بعد.

۳. *تذکرة‌الاولیا* / ۱ / ۵.

این کتاب که شرح مقامات و مقالات هفتاد و دو تن را در بر می‌گیرد و در آن از آوردن کرامات و امور خارق‌العاده زندگی و سلوک آنان هر چند بسیار دور از باور صرف نظر نشده است، از زیباترین نمونه‌های نثر فارسی است. اگر از چند فقره سخنان مسجع که در آغاز تراجم احوال هر یک از مشایخ به تناسب خصوصیات و صفات غالب آن‌ها می‌آید، و گویی نوعی هنرنمایی ادبی در جهت پسند اهل فضل است بگذریم، نثر عطار ساده و استوار و در پاره‌ای از موارد بسیار شورانگیز و ناشی از اعتقاد و صمیمیت او نسبت به موضوع سخن است.

عطار با دربارها و قدرتمندان عصر خود برخلاف شاعران و نویسندگان دیگر ارتباطی نداشت. مخاطبان او چه در شعر و چه در نثر مردم بودند و برای آنان بود که می‌نوشت و می‌سرود. به همین سبب هم در *تذکره‌الاولیا* و هم در مثنوی‌هایش، به خصوص بعد از مقدمه‌های کتاب‌ها - که در توحید و ستایش باری و نعت پیامبر (ص) و بزرگان دین، و سرشار از هنرهای بدیع شاعرانه است - زبان ساده‌ او تشخیص بیشتری پیدا می‌کند. زبان عطار زبانی سلیس، روشن و عاری از لغات دشوار و تلمیحات دور از ذهن و آرایه‌های متکلفانه ادبی است. این سادگی زبان و بیان گاهی تا آن جا می‌کشد که آن‌هایی که با زبان قصاید و غزل‌های سبک خراسانی و عراقی خو گرفته‌اند، او را گوینده‌ای ناتوان و در مراحل ابتدایی سخنوری دانسته‌اند.^۱ در حالی که اگر به جنبه تعلیمی مثنوی‌های عطار و مخاطبان عام او توجه داشته باشیم، چنین زبان و بیانی عین بلاغت است. تناسب میان الفاظ از راه تضاد، طباق و مراعات نظیر و گهگاه ایهام و استخدام، آن هم در حد اعتدال، بیشترین آرایه‌هایی است که در شعر او توجه خواننده را به هنر شاعری عطار جلب می‌کند. همچنین اگر بخواهیم از دریچه عقل فلسفی و تجربه‌های مشترک عمومی به اندیشه‌های عرفانی و جلوه‌های زندگی و سلوک عارفانه و کرامات مشایخ که عطار آن‌ها را از روی اعتقاد بیان کرده بنگریم، ممکن است او را مردی سلیم‌دل و عامی تصور کنیم که

۱. ← عطار در مثنوی‌های گزیده‌ او و گزیده مثنوی‌های او / ۱۱، و نیز ← رد این خرده‌گیری‌ها در زبور پارسی / ۲۴ به بعد؛ صدای بال سیمرخ / ۱۸۱ و ۱۸۲.

هر چه خواننده و شنیده - اگرچه از جنس اوهام و خیالات مُحال - خوش باورانه در آثار خود گنجانده است؛ حال آن که اگر خود را در قلمرو فرهنگی و اجتماعی عصر عطار تصور کنیم و در طیف منظومه فکری او درآییم و حساسیت‌ها و دل‌نگرانی‌های او را دریابیم، و تعهد و مسئولیتی را که او نسبت به انسان عصر خود، با از خودگذشتگی تمام، حس می‌کند بشناسیم، عطار را فرزانه‌ای بزرگ، اندیشمند و نگران رستگاری انسان خواهیم دید که دردها و آلام روح بشری را با تمام وجود خود دریافته و در تسکین و رفع آن تا سرحد جان کوشیده است.

مثنوی‌های عطار

اگرچه به قطع و یقین نمی‌توان تقدّم و تأخر سرودن چهار مثنوی عطار را تعیین کرد، اما به دلایلی که پیش از این گفته شد، به نظر من عطار ابتدا مثنوی *اسرارنامه* را که حاوی داستان جامعی نیست، به تقلید از *حدیقة الحقیقه سنائی* و *مخزن الاسرار* نظامی سروده است و پس از آن احتمالاً تحت تأثیر مخالفتش با فلسفه و استدلال عقلی^۱، و به منظور گونه‌ای نظیره‌سازی و مخالف‌سرایي، سه مثنوی *الهی‌نامه*، *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* را در برابر سه رساله *حی‌بن یقظان* و *رسالة الطیر* و *سلامان و ابسال* ابن سینا پرداخته است تا ترجیح عرفان بر فلسفه را اثبات کرده و معرفت قلبی را برتر از علم عقلی شمرده باشد.

بعد از *اسرارنامه* که حاوی چکیده اندیشه‌های عطار است^۲، *الهی‌نامه*، *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* را می‌توان بیان و نمایش یک دوره سلوک عرفانی شمرد که از مراحل شریعت و طریقت می‌گذرد و در عوالم مه‌آلود حقیقت شناور می‌شود. در *الهی‌نامه* خلیفه‌ای که شش پسر دارد، پسران خود را قانع می‌کند که آرزوهای دنیوی خود را که ناشی از خواست‌های نفسانی آنان است کنار بگذارند و به حقیقت یگانه‌ای که حق است روی بیاورند. خلیفه در *الهی‌نامه* مانند پیر و مرشدی است که

۱. ← دیدار با سیمرخ (مقاله عقل و فلسفه از نظرگاه عطار) / ۱۷۷.

۲. درباره اندیشه‌های عرفانی عطار در *اسرارنامه* ← *آشنایان ره عشق* (مقاله عطار) / ۲۷۸ به بعد.

میریدان خود را که هر یک به فراخور تمایلات نفسانی خود آرزویی دنیوی دارند، از نظر روحی آماده می‌کند تا وحدت هدف پیدا کنند و سیر به سوی حقیقت واحدی را آغاز کنند. در *منطق الطیر* هدهد جانشین پدر یا خلیفه می‌شود تا مرغان را که جانشین پسران در *الهی‌نامه* شده‌اند به سوی حقیقت واحد که در *الهی‌نامه* و از طریق پدر به آن معرفت یافته‌اند، هدایت کند. این معرفت، عشق سیمرغ حقیقت را در دل آنان جانشین آرزوهای موهوم دنیوی می‌کند. بنابراین *منطق الطیر* که شرح سیر مرغان به سوی سیمرغ و مشکلات و موانع این سیر است، بازنمای مرحله‌ی طریقت است. *مصیبت‌نامه*، داستان بازگشت سالک فکرت - البته فکرت قلبی - در سیر نزولی است. این سالک فکرت در حقیقت نماینده و نماد سی مرغی است که در *منطق الطیر* با تجربه‌ی فنا به دیدار سیمرغ نائل شده‌اند و سپس در مقام مرتبه‌ی بقای بعد از فنا، از عالم ملکوت به عالم ملک باز می‌گردند^۱ تا قوت‌های بی‌کرانه‌ی روح خود را با سیر در مقامات معنوی دیگر فعلیت ببخشند.

منطق الطیر

منطق الطیر، مانند *الهی‌نامه*، حاوی داستان جامعی است که حکایات متعددی را دربر دارد. نام دیگر *منطق الطیر*، مقامات طیور است و عطار خود به این دو اشاره کرده است.^۲ این مثنوی نیز مثل بقیه‌ی مثنوی‌های عطار با حمد خدا و نعت رسول (ص) و مناقب چهار خلیفه آغاز می‌شود و بعد از آن برخلاف دو مثنوی قبلی که بخشی در خطاب به روح آمده بود، بخشی در نفی تعصب است که در آن هر چهار خلیفه را به حق می‌داند و تعصب و ورزیدن را نشان جاهلی و گمراهی می‌شمارد. محتمل است که این سفارش به ترک تعصب، تمهیدی برای گریز از خطر تجربه‌ای باشد که در *منطق الطیر* مطرح می‌شود.

متن اصلی داستان *منطق الطیر* با توصیف سیزده مرغ آغاز می‌گردد و از

۱. برای تفصیل ← دیدار با سیمرغ (مقاله‌ی عطار و تجربه‌ی دیدار با خویش) / ۱۱۷ به بعد.

۲. *منطق الطیر* / ۲۷۹.

خصوصیات غالب و مشهور آنان یاد می‌شود. این بخش از کتاب در حکم مقدمه‌ای برای ورود به اصل داستان است و اگر هم نبود خللی در طرح داستان و روایت آن ایجاد نمی‌کرد. نکته‌ای که در این جا قابل توجه است، اصرار عطار به ایجاد پیوند میان هر یک از مرغان و یکی از انبیاست. این پیوند از طریق یکی از خصوصیات ظاهری، باطنی و حتی شباهت اسمی یا مناسبت‌های دیگر به هر ترتیب برقرار می‌شود. به نظر می‌رسد عطار از این طریق می‌خواهد بگوید که هر مرغی - که نماد انسانی است - بالقوه دارای صفت برجسته‌ای است که اگر در فعلیت بخشیدن به آن بکوشد، به مقام پیامبران ارتقا پیدا می‌کند. چنین مقدمه‌ای حکم براءت استهلال برای منظومه‌ای دارد که بن‌مایه و زمینه اصلی آن کوشش حماسی برای رسیدن به مقصودی عزیز و ارجمند است. این کوشش حماسی شرط گذشتن از راه دشوار و خطرناک طریقت و وصول به حقیقت است.

خلاصه داستان منطق الطیر و بن‌مایه اندیشه‌های عرفانی در آن

مرغان جهان انجمنی می‌کنند و درباره این که هر شهری شهریاری دارد و اقلیم آنان شاه ندارد به چاره‌جویی می‌پردازند و تصمیم می‌گیرند یک‌دیگر را برای جستن شاهی یاری کنند. همدردی از میان جمع برمی‌خیزد، خود را معرفی می‌کند و توانایی‌های خود را برمی‌شمارد و مرغان را به داشتن شاهی که نامش سیمرغ است و در پس کوه قاف ساکن است، بشارت می‌دهد و آنان را تشویق می‌کند تا با او به جستجوی سیمرغ برخیزند. جان مرغان در شوق رسیدن به سیمرغ بی‌قرار می‌شود، اما آگاهی از راه دور و دراز سفر، باعث می‌شود که هر کدام برای تن زدن از سفر به بهانه‌ای متوسل شود. همدردی سعی می‌کند بی‌قدری دل‌بستگی‌های هر یک از آنان را آشکار کند و بی‌اصل بودن بهانه‌های آن‌ها را ثابت و عزمشان را برای سفر مخاطره‌آمیز جستجوی سیمرغ جزم کند. مرغان پس از شنیدن سخنان همدرد، عشقشان به سیمرغ افزون‌تر می‌گردد، دست از جان می‌شویند و عزم سفر می‌کنند. ابتدا همدرد را با قرعه به رهبری برمی‌گزینند و قول می‌دهند در فرمان‌برداری از جان هم دریغ نکنند. اما وقتی چشمشان به بیابان بی‌نهایتی که در پیش دارند، می‌افتد

نفیرشان بلند می‌شود و از هدهد می‌خواهند راه و رسم و آداب سلوک را برای آنان توضیح دهد تا فارغ از نگرانی و تردید راه را بیمایند. مرغان هر یک سؤالی می‌کنند و هدهد هر یک را پاسخی شایسته می‌دهد. سؤال‌های گوناگون مرغان، مراتب و جایگاه روحی و دلبستگی‌ها و یأس و امیدهای آنان را افشا می‌کند. پاسخ‌های هدهد در جهت رفع بهانه‌های آنان، از طریق اثبات بی‌قدری دنیا، اعتبار و ارج سفر، و توصیف عظمت مقام سیمرغ است. این پاسخ‌ها که با حکایات متعدد همراه می‌شود، حاکی از آشنایی و معرفت هدهد به روایات مرغان و انگیزه‌ها و اندیشه‌ها و آگاهی کامل از راه و هدفی است که در پیش دارند. سرانجام یکی از مرغان دربارهٔ مسافت راه می‌پرسد. هدهد راه را شامل هفت وادی می‌داند که پس از گذشتن از آن‌ها وصول به درگاه سیمرغ ممکن می‌گردد. این هفت وادی که از نظرگاه عطار مقامات یا منازل طریقت است عبارت‌اند از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا.

هدهد هر یک از وادی‌ها را معرفی می‌کند. سرانجام پس از شرح وادی فقر و فنا مرغان در اندوه فرو می‌روند و بسیاری در همان‌جا به زاری می‌میرند و بقیه از سر حسرت روی به راه می‌آورند و سالیان دراز راه می‌سپارند. عده‌ای در خلال گذر از موانع دشوار و خطرناک راه می‌میرند، عده‌ای را شیران و پلنگان راه می‌درند، بعضی در آرزوی دانه‌ای دیوانه می‌شوند و خود را می‌کشند و سرانجام از صدها هزار مرغ، تنها سی مرغ بی‌بال و پر و رنجور و دل شکسته به درگاه سیمرغ می‌رسند؛ درگاهی بی‌وصف و صفت، برتر از ادراک عقل و معرفت، مجمع هزاران آفتاب و ماه و انجم که آفتاب جهان ما در برابر آن ذره‌ای محو می‌نماید تا به مرغانی پرو بال شکسته و رنجور چه رسد! مرغان در برابر عظمت این درگاه متحیر و ناامید می‌شوند و ناچیزی و حقارت خود را از صمیم جان درمی‌یابند. عاقبت چاووش عزت ظاهر می‌گردد و از آن سی مرغ نزار نشان و مقصود آنان را می‌پرسد. مرغان می‌گویند آمده‌ایم تا درخواست کنیم که سیمرغ پادشاه ما باشد. چاووش با بی‌اعتنایی می‌گوید که خواه شما باشید یا نباشید، سیمرغ پادشاه جاودان مطلق است، و آنان را به بازگشت فرمان

می دهد. مرغان در عین ناامیدی از لطف پادشاه دل نمی برند و در پاسخ چاووش که آنان را از برق عزت بیم می دهد آمادگی خود را برای جان فشانی اعلام می کنند. عاقبت لطف سیمرخ علی رغم استغنائی او روی می نماید. جمله را در مسند قربت بر سریر عزت و هیبت می نشانند و رقعهای پیش آنان می نهند تا بخوانند.

عطار در منطق الطیر داستان را از دید یک دانای کل روایت می کند که نسبت به حوادث داستان و احوال و روحيات شخصیت ها آگاهی تمام دارد. اما در این جا از مضمون رقعهای که پیش آن مرغان می نهند اظهار بی اطلاعی می کند و می گوید رقعۀ آن قوم از راه مثال بر من معلوم می شود. این اظهار بی اطلاعی که ظرافت فوق العاده ای در آن نهفته است، بسیار عجیب می نماید؛ چرا که عطار در مقام دانای کل این روایت، از احوال یکایک شخصیت های داستان و اضطراب ها و نگرانی ها و ضعف و قوت های آنان و نیز از همه ماجراها و حوادثی که بر آنان می گذرد، آگاه است پس چگونه از متن رقعهای که در مقابل مرغان نهاده اند، اظهار بی اطلاعی می کند؟ آیا عطار می خواهد بگوید که این مقام و رای فهم و تصور انسان است و تنها کسی آن را درمی یابد که به آن مقام رسیده باشد؟ یا کسانی از راز آن رقعۀ خبر دارند که به بقای بعد از فنا رسیده باشند؟ و آیا واصلان به این مقام را که مجذوب و مغلوب اراده حق اند، آن توانایی هست که با کلمات انسانی مولود تجربه های حسی، از واقعه ای بسیار فراتر از تجربه های حسی سخن گویند؟ به هر حال، دست این راوی دانای کل از وصول به این مقام کوتاه است. در این نقطه درماندگی است که اسطوره به یاری راوی می شتابد:

رقعۀ آن قوم از راه مثال می شود معلوم این شوریده حال^۱

مثالی که تداعی آن عطار را بر مضمون رقعۀ، هدایت می کند، حادثه ای مشابه

در داستان حضرت یوسف است:

برادران یوسف او را در چاه می اندازند. کاروانی می رسد و به طلب آب، دلو در چاه می افکنند. یوسف بالا می آید. برادران یوسف او را غلام خود معرفی می کنند و

به بهایی اندک به مالک دعر - مهتر کاروان - می فروشد. مالک دست خطی از برادران می گیرد که گواهی بر خریدن یوسف از آنان باشد. این دست خط بعدها به دست یوسف می افتد. آنگاه که قحط پیش می آید، برادران یوسف به مصر می آیند تا از عزیز مصر گندم بگیرند. یوسف آنان را می شناسد، اما آنان برادر خود را نمی شناسند. یوسف آن دست خط را به بهانه آن که عبری نمی داند به برادران می دهد تا بخوانند. برادران غرق شرم و تأسف، زبانشان بند می آید؛ چرا که خواندن آن خط، اعتراف به گناه عظیمی است که آنان در گذشته مرتکب شده اند.

تشابه دو صحنه یوسف، برادران، رقعہ با سیمرغ، مرغان، رقعہ، عطار را به درک تأویل داستان و مضمون رقعہ رهنمون می شود:

چون نگه کردند آن سی مرغ زار	در خط آن رقعہ پراعتبار
هرچ ایشان کرده بودند آن همه	بود کرده نقش تا پایان همه
آن همه خود بود سخت این بود لیک	کان اسیران چون نگه کردند نیک
رفته بودند و طریقی ساخته	یوسف خود را به چاه انداخته
جان یوسف را به خواری سوخته	وانگه او را بر سری بفروخته...
جان آن مرغان ز تشویر و حیا	شد فنای محض و تن شد توتیا
چون شدند از کل کل پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه ^۱

بدین ترتیب رقعہ سیمرغ سبب می شود تا مرغان پس از فنای کلی در دریای شرم ناشی از فروش یوسف جان خویش، به نور عنایت سیمرغ جانی تازه بیابند. در این تجربه، گناه کرده و ناکرده دیرین آنان پاک می گردد. آفتاب قربت از درگاه می تابد، جان آنان افروخته می شود. از انعکاس چهره این سی مرغ پرنده، چهره سیمرغ جهان را می بینند. چون نیک می نگرند سی مرغ را همان سیمرغ می بینند. در خویش او را و در او خویش را مشاهده می کنند و چون به خود و به او هر دو نظر می کنند تنها یکی می بینند. مرغان در تحیر غرق می شوند. در این مقام زبان، زبان بی زبانی است. در چنین تجربه ای هرچه گفته می شود مجازی است. واژه ها از

محتوای این جهانی خود خالی می‌شوند. اقتدار نظام نخستین زبان در هم می‌شکند. عطار می‌گوید مرغان بی‌زبان از حضرت سیمرغ کشف رازی را طلب می‌کنند که آنان را در تحیر فرو برده است و از حضرت، بی‌زبان خطاب می‌رسد: «حضرت ما چون آینه است که هر کس خویشان را در آن می‌بیند چون شما سی مرغ به این جا آمدید، در این آینه سی پیدا شدید و اگر چهل یا پنجاه مرغ آمده بودید، باز هم خویشان را می‌دیدید»^۱.

بدین ترتیب عطار یکی از دقیق‌ترین و ظریف‌ترین اندیشه‌ها و تجربه‌های عرفانی را به یاری هنر خود و با تکیه بر میراث عرفانی پیش از خود به تصویر می‌کشد و بدیع‌ترین حماسه عرفانی ادب فارسی را پدید می‌آورد.

منابع اندیشه عرفانی در منطق الطیر

تجربه عارفانه‌ای که عطار در *منطق الطیر* تصویر می‌کند، بسط و تفصیل همان مطلبی است که پیش‌تر در *اسرارنامه* به آن اشاره رفته است. در *اسرارنامه* که گفتیم به احتمال زیاد باید نخستین سروده عطار باشد، بسیاری از اندیشه‌های عرفانی که بعدها بعضی از آن‌ها در کتاب‌های دیگرش صورت تفصیلی روایی پیدا کرده، به اجمال آمده است. یکی از این اندیشه‌ها، تجربه دیدار عارف با خویش در قلّه‌های سلوک عرفانی است. این اندیشه که حاکی از عقیده به وجود دو روح برای انسان است که یکی در زندان بدن محبوس است و دیگری در عالم روحانی مقام دارد، به صورت‌های گوناگون در ادبیات عرفانی و اشراقی مطرح شده است. سوابق آن را حتی در آثار پیش از اسلام نیز می‌توان دید. موضوع طباع تام و دیدار هرمس با وی، که سهروردی به آن اشاره می‌کند^۲، و در *غایة الحکیم* مجریطی از آن به تفصیل سخن رفته است^۳، دنا یا فرشته شخصی هر کس که بنا بر دیانت زردشتی پس از مرگ انسان بر پل چینوت در مقابل روح حاضر می‌شود، وجود فروهر هر کس در

۱. *منطق الطیر* / ۲۷۰.

۲. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* ۱/ ۴۶۴ (کتاب المشارع و المطارحات).

۳. *غایة الحکیم و احق نتیجتین بالتقدیم* / ۱۸۷-۱۹۴.

عالم مینوی زردشتی، و وجود مثالی هر کس در عالم مثل معلقه سهروردی و حتی به صورتی دیگر در عالم مثل افلاطونی، و نمونه‌های متعدد دیگر، همه حاکی از وجود من برتر یا من ملکوتی است که برای هر شخص در عالمی ماورای این عالم وجود دارد و می‌تواند ربّ شخصی، یا فرشته شخصی او محسوب شود.^۱ به نظر می‌رسد در ذهن عطار نیز چنین عقیده‌ای وجود دارد. در کتاب *اسرارنامه* حکایتی درباره معراج بایزید بسطامی آمده است که تفصیل آن را در *تذکرة الاولیا* نیز می‌توان خواند.^۲ در حکایت *اسرارنامه* بر جزئی از آن تفصیل تأکید شده است: بایزید نود هزار سال سیر روحانی می‌کند تا او را بر عرش راه می‌دهند، اما در آنجا بایزید را می‌بیند و چون پروردگار را می‌خواند، از پس پرده بایزید پدیدار می‌شود:

چنین گفته‌ست آن خورشید اسلام	که طالع شد ز برج خاک بسطام
که من بیریده‌ام در گاه و بیگاه	سه باره سی هزاران سال در راه
چوره دادند بر عرش مجیدم	هم آنجا پیش آمد بایزیدم
ندا کردم که یارب پرده بردار	ز پرده بایزید آمد پدیدار ^۳

در اینجا بایزید پس از سیر معنوی بسیار طولانی سرانجام به خویش می‌رسد؛ درست مثل مرغان *منطق الطیر* که پس از آن سیر طولانی و گذشتن از مراحل خطرناک سرانجام به خود می‌رسند. در مقاله یازدهم *اسرارنامه* که مطالب آن همه در ارتباط با گنج درون شخص و یا همان من ملکوتی و برتر آدمی است، عطار ضمن تمثیلی اظهار می‌کند: خداوند هر چه را آفریده است به تو می‌نماید؛ اما سر مویی از تو را به تو نمی‌نماید، مگر آن که با ریاضت استعداد دیدار خویش را بیابی:

همه بنمایدت روشن چو خورشید	چنانک آن جمله می‌بینی تو جاوید
ولی مویی به تو ننماید از تو	تویی تو نهان می‌باید از تو

۱. دیدار با سیمرخ (مقاله شهود زیبایی و عشق الهی) / ۴۶-۶۰.

۲. *تذکرة الاولیا* / ۱، ۱۷۲، و نیز «دفتر روشنائی» / ۳۲۵.

۳. *اسرارنامه* / ۱۵۲، و نیز «تذکرة الاولیا» / ۱۷۵.

اگر چشم تو بر روی تو افتاد ز عشق تو بر آید از تو فریاد
اگر می‌بایدت بویی هم از تو ریاضت کن که پر شد عالم از تو^۱

چنان که دیده می‌شود همان‌طور که معشوق و محبوب سی مرغ منطق الطیر
سیمرغ، یعنی من ملکوتی خودشان است، ریاضت کشیدن و مثل مرغان مقامات
دشوار را قطع کردن نیز سرانجام من عاشق را به من معشوق می‌رساند.
در کتاب الهی‌نامه که گفتیم می‌باید پس از اسرارنامه سروده شده باشد، همین
مضمون و درون‌مایه دیدار با من ملکوتی خویش در قالب داستانی بلند و دلکش به
تصویر در می‌آید. سرپاتک که کودکی هندی است و مشتاق آموزش علم تنجیم
است تا دختر جمیل شاه جنیان را که عاشق اوست به دست بیاورد، پس از ماجراهای
دشوار و تحمل زحمات طاقت‌فرسا سرانجام درمی‌یابد معشوق زیباروی او جز نفس
او که در اثر ریاضت به نفس مطمئنه ارتقا یافته است، کس دیگری نیست. سرپاتک
نیز در جستجوی محبوب زیباروی سرانجام با خودش دیدار می‌کند. پریزاد سرانجام
بر سرپاتک ظاهر می‌گردد، اما سرپاتک جای او را در سینه خود می‌بیند و وقتی از او
می‌پرسد چگونه به درونم راه یافتی،
جوابش داد آن ماه دل‌افروز که با تو بوده‌ام من زاولین روز
منم نفس تو تو جوینده خود را چرا بینا نگردانی خرد را
اگر بینی همه عالم تو باشی ز بیرون و درون همدم تو باشی^۲

مضمون دیدار با من ملکوتی خویش سرانجام در داستان منطق الطیر است که
به کمال صورت و معنی می‌رسد.^۳

دل‌بستگی عطار به مضمون دیدار با خویش که ناشی از رسوخ این معنی در
ذهن اوست که انسان بالقوه استعدادهای روحی بی‌کرانی دارد که از راه ریاضت و

۱. اسرارنامه / ۱۵۵.

۲. الهی‌نامه / ۱۶۸.

۳. برای تفصیل درباره «دیدار با خویش» ← دیدار با سیمرغ (مقاله عطار و تجربه دیدار با
خویش) / ۸۳.

تحمل دشواری‌های لازم، می‌تواند آن‌ها را فعلیت بخشد و خداگونگی خود را آشکار کند، سرانجام او را موفق می‌کند تا از میراث عرفانی و اساطیری مناسب‌ترین بن‌مایه‌ها را برای ابداع یکی از شگفت‌ترین حماسه‌های عرفانی - که حاوی یکی از اصیل‌ترین و رازآمیزترین معارف عرفانی است - به دست آورد. در درون این اندیشه اصلی که جوهر داستان جامع *منطق‌الطیر* است، اندیشه‌های فرعی بسیاری گنجانده شده که از طریق داستان‌های کوتاه بسیار تشریح و تبیین شده است و می‌توان آن‌ها را در متن کتاب ملاحظه کرد.

منابع الهام داستان منطق‌الطیر

آن میراث عرفانی و اساطیری، که نیروی تخیل عطار عصاره آن را با صورتی بدیع در *منطق‌الطیر* عرضه می‌کند شامل عناصر پراکنده‌ای است که اصلی‌ترین آن‌ها به سیمرغ، کوه قاف، جبرئیل، مرغ در مقام رمز روح، تشابه لفظی سیمرغ با سی مرغ، ارتباط هدهد و سیمرغ، داستان‌های سفر مرغان و جز آن مربوط می‌شود و چون تفصیل غالب این مطالب در کتاب *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی* آمده است، در این جا فهرست‌وار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. سیمرغ، مرغی است اساطیری، دانا، حکیم و قادر به اعمال خارق‌العاده. این مرغ در شاهنامه زال را می‌پرورد، رستم را در جنگ با اسفندیار یاری می‌کند و گره‌گشای مشکلاتی است که برای زال پیش می‌آید.^۱
۲. سیمرغ، مرغی است مقدس که بر جایگاهی مقدس، یعنی البرز اساطیری (= قاف) در شاهنامه، و درخت ویسپویش یا هرویسپ تخمک (درخت همه تخم، دربردارنده همه رستنی‌ها) در دیانت زردشتی، آشیان دارد.^۲
۳. سیمرغ و جبرئیل را به سبب شباهت‌های صوری و معنوی می‌توان دو چهره یک موجود تلقی کرد.^۳

۱. شاهنامه ۱/۱۴۰، ۲۳۶ و ۲۹۷/۶.

۲. یشتها ۱/۵۷۵-۵۷۷ و نیز ← فرهنگ ایران باستان / ۴۰۳ و ۴۰۴.

۳. دیدار با سیمرغ (مقاله سیمرغ و جبرئیل) / ۶۵ به بعد.

۴. درخت ویسپویش را که سیمرغ بر آن آشیان دارد، با درخت طوبی و سدره‌المنتهی که فرشتگان و از جمله جبرئیل فرشته وحی بر آن آشیان دارند، یکی دانسته‌اند.^۱

۵. در فلسفه مشایی جبرئیل را عقل فعال شمرده‌اند که ارواح یا نفوس ناطقه انسانی از آن فایض شده است و نسبت به این نفوس حکم پدر دارد. بنابراین اگر هر «من» یا نفسی، دارای نفسی آسمانی یا ملکوتی است، همه نفس‌ها نیز من ملکوتی مشترکی دارند که همان سیمرغ یا عقل اول - اولین آفریده خداوند - یا نور محمدی، یا جبرئیل یعنی حضور عقل اول در مرتبه دهم است.

۶. در رساله عقل سرخ سهروردی، سیمرغ رمز نور الهی یا نور محمدی است که سیر نزولی او در مراتب هستی، همه فرشتگان و افلاک و اجرام و نفوس را به وجود می‌آورد و جایگاه اولیه او درخت طوبی است که از آنجا همواره فایض می‌شود. درخت طوبی با درخت سدره‌المنتهی - که آشیان فرشتگان از جمله جبرئیل را بر سر آن دانسته‌اند - یکی است.

۷. در داستان‌های رمزی ابن سینا و سهروردی مثل *حی بن یقظان*، *عقل سرخ* و *آواز پر جبرئیل*، سالک یا «من» با این عقل فعال یا جبرئیل دیدار می‌کند و این فرشته حکم پیر و راهنمای الهی او را دارد. بن‌مایه دیدار در این داستان‌ها با دیدار مرغان با سیمرغ در *منطق الطیر* مشابه است.^۲

۸. رساله صفیر سیمرغ سهروردی اولین جایی است که در آن‌جا پیوندی میان سیمرغ و هددهد به چشم می‌خورد: هر هددهدی که ریاضت بکشد و خود را از تعلقات جسمانی و جهانی رها کند به سیمرغی تبدیل می‌شود که دارای

۱. *ارض ملکوت* / ۱۲۶، و نیز ← *کشف الاسرار* میبدی ۵۱۹/۷؛ *رمز و داستان‌های رمزی در ادب*

فارسی / ۱۹۴، ۱۹۵ و ۳۴۹؛ *دیدار با سیمرغ* (مقاله سیمرغ و جبرئیل) / ۷۴-۷۵.

۲. *ابن سینا و تمثیل عرفانی* / ۳، و شرح آن در همان کتاب / ۷ به بعد؛ مجموعه *مصنفات شیخ*

اشراق / ۲۰۸ و ۲۲۶ (رساله *عقل سرخ* و رساله *آواز پر جبرئیل*). [برای شرح آن دو، و

دیدارهای مشابه نگاه کنید به: *رمز و داستان‌های رمزی* ... / ۲۸۹ به بعد].

قدرت‌های خارق‌العاده است.^۱

۹. درک تجانس لفظی و برقراری ارتباط میان سیمرغ و سی مرغ را ابتدا در روشنائی‌نامه منسوب به ناصر خسرو می‌یابیم:
- زعزلت شاه مرغان گشت سیمرغ یکی مرغ است و خوانندش به سی مرغ خاقانی نیز این پیوند را دریافته است.^۲
۱۰. کوه قاف، جایگاه سیمرغ را کوهی شمرده‌اند که گرداگرد جهان را گرفته است و از زمرد است و رنگ آبی آسمان نتیجه انعکاس نور آن است. این کوه را با کوه البرز در اوستا یکی دانسته‌اند.^۳
۱۱. کوه قاف را در تفاسیر قرآن نیز کوهی دانسته‌اند که گرداگرد جهان را فرا گرفته است و آیه ق از سوره ق را اشاره به آن دانسته‌اند. این کوه را با فلک الافلاک یعنی آخرین فلک جهانی که گرداگرد جهان ما را گرفته است و آن را همان عرش و مرز میان عالم غیب و شهادت دانسته‌اند، یکی شمرده‌اند.^۴
۱۲. سهروردی درخت طوبی را - که در تفاسیر با سدره‌المنتهی تطبیق کرده‌اند - در کوه قاف قرار داده و آن را آشیان سیمرغ دانسته است.^۵
۱۳. پرنده به عنوان رمز نفس ناطقه یا روح، قبل از عطار سابقه‌ای طولانی دارد. افلاطون شاید نخستین کسی است که برای نفس پر و بال قائل شده است. به گفته او: «پر و بال آن قسمت از تن است که از همه اعضای دیگر به خدا نزدیک‌تر است، چه خاصیت طبیعت آن گرایندگی به سوی آسمان‌ها و بردن تن بدان جاست و آن‌جا مسکن خدایان است».^۶
۱۴. مسعودی (م: حدود ۳۴۴) در کتاب مروج‌الذهب با اشاره به عقاید اعراب

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/ ۳۱۴-۳۱۵ (صفیر سیمرغ).

۲. دیوان اشعار ناصر خسرو (روشنائی‌نامه) / ۵۲۹، نیز ← تحفة‌العراقین (چاپ قریب) / ۸۹.

۳. ارض ملکوت / ۱۲۶ [به نقل از معجم‌البلدان و تفسیر طبری]؛ رمز و داستان‌های رمزی ... / ۳۴۹.

۴. رمز و داستان‌های رمزی ... / ۳۴۹-۳۵۰.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/ ۲۲۹-۲۳۲ (عقل سرخ).

۶. رمز و داستان‌های رمزی ... / ۴۰۲-۴۰۳؛ چهار رساله افلاطون / ۱۳۷ و ۱۳۸ [به نقل از رمز و

داستان‌های رمزی ... / ۴۰۴].

جاهلی می نویسد: «گروهی گمان می کردند که نفس پرنده‌ای است که در تن انسان منبسط می گردد و هنگامی که انسان بمیرد یا کشته شود در پیرامون او می گردد و به صورت پرنده‌ای برای او متصور می شود»^۱.

۱۵. اخوان الصفا داستان کبوتران به دام افتاده و همکاری آنان را برای نجات که در کلیله و دمنه آمده است، تأویل کرده و آن را رمزی از گرفتاری جان و نفس انسانی در دام تن دانسته‌اند.^۲

۱۶. قصیده عینیة ابن سینا که بر آن شروح متعددی نوشته‌اند از نخستین آثاری است که در آن روح یا نفس ناطقه انسانی در صورت کبوتر ممثّل شده است. شیخ در این قصیده به تجرّد نفس ناطقه و نزول او از عالم علوی و گرفتاری وی در دام بدن و فراموش کردن اصل خویش اشاره می‌کند. روح در دام تن به یاد وطن اصلی‌اش و در آرزوی بازگشت ناله سر می‌دهد تا زمانی که موقع بازگشت و ترک قالب فرارسد.^۳

۱۷. سهروردی نیز در شعری نفس ناطقه یا «من» را عصفور (گنجشک) و تن را قفس شمرده است. وی در رساله الواح عمادی، کلمه «طیر» یا پرنده را در تأویل آیه ۲۱ سوره نور، رمز نفس ناطقه یا روح می‌شمارد و می‌گوید: «والطیر صافات، اشارت می‌کند به مجردات که خلاص یافته‌اند از شبکه بدن‌ها». او در رساله فی‌حالة الطفولیة نیز جان را به مرغ و تن را به قفس تشبیه کرده است.^۴

۱۸. تشبیه روح به مرغ در قرن پنجم و ششم که رساله الطیرها نیز متعلق به این

۱. مروج الذهب و معادن الجواهر / ۱۳۰ به بعد [به نقل از رمز و داستان‌های رمزی ... / ۴۰۶].

۲. شرح مثنوی شریف (فروزانفر) ۵۹۴/۲.

۳. «شرح قصیده ابن سینا در احوال نفس به زبان فارسی» از قرن هفتم هجری، به تصحیح عباس اقبال، مجله دانشکده ادبیات، س ۱، ش ۴، ۱۳۲۳، ص ۱۴ به بعد [در این مأخذ به شروح دیگر نیز اشاره شده است]، و نیز «اسرارالحکم ۲ / ۲۷۵ به بعد ...؛ رمز و داستان‌های رمزی ... / ۴۰۶ و ۴۰۷».

۴. «السهروردی (مجموعه نوابغ الفکر العربی) ش ۱۳، ص ۱۰۶؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۱۷۵ / ۱۷۶ و ۲۶۴ [به نقل از رمز و داستان‌های رمزی ... / ۲۰۷].

دوره است در آثار دیگران از جمله احمد غزالی، روزبهان بقلی نمونه‌های متعدد دارد.^۱

۱۹. ابن سینا نخستین کسی است که معراج روح را از خاک به سوی افلاک در رمز پرواز مرغ و عبور از کوه‌ها بیان کرده است. ابتدای *رسالة الطیر* او کاملاً یادآور داستان کبوتران در *کلیله و دمنه* (باب الحمامة المطوقة) است. مرغان از دام‌رسته *رسالة الطیر* که هنوز بقایایی از بندهای دام را بر پای دارند، راه صعب‌العبری را که از هشت کوه می‌گذرد طی می‌کنند. در کوه نهم به حضرت ملک می‌رسند که نور جلالش دیده‌های آنان را خیره و عقل آنان را حیران می‌کند. چون ملک آنان را از راه لطف به خود می‌آورد و بر سخن گفتن گستاخشان می‌کند، مرغان قصه خود باز می‌گویند و درخواست می‌کنند تا بقایای بند از پایشان بردارد. اما ملک جواب می‌دهد که «بند از پای شما کس گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بند از پای شما بردارد». آخرین قسمت داستان بعد از سخن ملک چنین است: «و حاجبان (متن: صاحبان) بانگ برآوردند که باز باید گشت. از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملک می‌آیم».^۲

۲۰. بعد از ابن سینا امام محمد غزالی (م: ۵۰۵) نیز سفر روحانی عارفان را به صورت داستان مرغانی که به جستجوی عنقا سفری را آغاز می‌کنند، بیان کرده است. که ظاهراً شیخ احمد غزالی آن را با تغییرات مختصری به فارسی ترجمه کرده است. در *رسالة الطیر* محمد غزالی، ملکی که مرغان جمع می‌شوند تا به طلب وی بروند نام پیدا می‌کند و عنقا (= سیمرغ) می‌شود، و نه کوه *رسالة الطیر* ابن سینا در این جا تبدیل به بیابان‌های بی‌فریاد، کوه‌های بلند، دریاها، ژرف و سردسیرها و گرمسیرها می‌گردد. در ابتدای تصمیم مرغان برای یافتن عنقا، منادی غیب ایشان را ندا می‌دهد

۱. *عبر العاشقین* / ۶۰، ۱۱۱ و ۱۳۲؛ *تاریخ سلوک* (احمد غزالی) / ۲۴؛ *پندنامه* (احمد غزالی) / ۸۵ [به نقل از *داستان مرغان*، متن فارسی *رسالة الطیر* احمد غزالی / ۱۸ و ۱۹].

۲. برای آگاهی از متن عربی *رسالة الطیر* ابن سینا ← رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسين بن عبدالله بن سینا فی اسرار الحکمة المشرقیة / ۴۲-۴۸ [ترجمه دل‌انگیزی از آن توسط سهروردی انجام گرفته که در جلد سوم *مصنفات شیخ اشراق* / ۱۹۸-۲۰۵ آمده است]. درباره این رساله و شرح و خلاصه آن نگاه کنید به: *رمز و داستان‌های رمزی* / ... / ۴۰۹-۴۱۲.

که با دست خویش خود را به بلا نیفکنند و آنان را از خطرات راه آگاه می‌کند. در این داستان، وطن سیمرخ هم بر کوهی در یکی از جزایر مغرب است.^۱

۲۱. عنقا که در *رسالة الطیر غزالی*^۲ پادشاه مرغان است و در جزیره‌ای از جزایر مغرب وطن دارد در ترجمه احمد غزالی نام فارسی سیمرخ را پیدا می‌کند. پیش از غزالی، در *رسائل اخوان الصفا* داستان مفصلی آمده است که می‌باید از جمله منابع غزالی در انتخاب عنقا و وطن او در یکی از جزایر مغرب باشد. در این جا آمده است: گروهی از حیوانات از ظلم انسان به پادشاه بنی جن، بیراست، شکایت می‌برند و او فرمان می‌دهد تا حیوانات و طیور گرد آیند و در حضور او مباحثه کنند. وقتی رسول ملک به پادشاه طیور - که شاه مرغ است - می‌رسد ندا می‌دهد تا اصناف طیور بر و بحر نزد او جمع شوند. چون نوبت سخن به طوطی می‌رسد، او خود را زعیم گروهی از پرندگان معرفی می‌کند و سپس می‌گوید که پادشاه آن‌ها عنقای مغرب است و جایگاه او بر کوه‌های بلند واقع در جزیره بحر اخضر است که دست هیچ کس به آن جا نرسیده است و سپس وصف عنقا و جزیره را برای ملک می‌گوید.^۳

۲۲. موضوع جمع شدن مرغان، علاوه بر *رسائل اخوان الصفا*، در *کليلة و دمنه* نیز، در «باب البوم و الغراب» نیز آمده است، و در آن جا مرغان جمع می‌شوند تا بوم را بر خویشتن امیر گردانند.^۴

از آنچه گفتیم می‌توان منابع الهام عطار را در پرداختن ساختار داستان جامع *منطق الطیر* دریافت؛ داستان جامعی که عطار به مناسبت‌های مختلف سخن، انبوهی از حکایت‌ها و تمثیل‌ها را در دل آن جا داده است.

حداقل می‌توان گفت عطار جمع شدن مرغان را برای یافتن پادشاه خود از

۱. درباره شرح و تفصیل مطالب ← رمز و داستان‌های رمزی ... / ۴۱۶-۴۱۷.

۲. *رسالة الطیر* امام محمد غزالی ظاهراً توسط برادرش احمد غزالی با اختلافی اندک که شاید ناشی از اختلاف مشرب دو برادر است، با نام *داستان مرغان* هم چاپ شده است.

۳. ← *رسائل اخوان الصفا* ۲ / ۲۹۳-۲۹۴.

۴. *کليلة و دمنه* / ۲۰۱.

رسالة الطير ابن سینا و رسیدن اندکی از آنان به درگاه سیمرغ یا عنقا، و گذشتن از مراحل دشوار و خطرناک تا رسیدن به درگاه، و ماجرا و گفتگوی آنان با ملک در ابتدای ورود را از رسالة الطیر غزالی اقتباس کرده است. سپردن نقش رهبری به هدهد در راهنمایی مرغان به سوی سیمرغ، علاوه بر صفات و استعداد های اساطیری هدهد و شخصیت او در نزدیکی به حضرت سلیمان و راه دانی و رسولی او، می بایست متأثر از قرآن و تفاسیر^۱ و مقدمه صفیر سیمرغ سهروردی باشد که در آن هدهد و سیمرغ و کوه قاف در کنار هم قرار گرفته اند^۲. علاوه بر این در قصه غربت غربیه سهروردی نیز هدهد را در مقام کسی می بینیم که نامه پدر فرزند گرفتار در چاه قیروان را از وادی ایمن برای فرزند می آورد که در این داستان پدر (شیخ هادی ابن الخیر الیمانی) رمز جبرئیل، فرزند رمز روح اسیر در زندان جسم و هدهد رمز الهام الهی است^۳.

دور نیست که در دریافت تجانس و شباهت میان سی مرغ و سیمرغ نیز روشنایی نامه ناصر خسرو و تحفة العرافین خاقانی یا منابعی دیگر مؤثر باشند، هر چند درک این تجانس لفظی حتماً مستلزم وجود زمینه و مأخذی هم نیست. تأثر عطار از منابعی که گفتیم البته تأثری با دخل و تصرف است، چنان که سیمرغ از جزیره ای از جزایر مغرب در رسالة الطیر غزالی به کوه قاف می آید، نه کوه رسالة الطیر ابن سینا و راه ها و مراحل دشوار رسالة الطیر غزالی به هفت وادی محدود می شود و هر کدام نام یکی از مقامات سلوک را پیدا می کند و در خلال گفتگوها و مباحثه میان هدهد و مرغان، احوال روانی و علایق نفوس مختلف انسانی که مانع کوشش آنان برای رسیدن به حقیقت است، با دقت و موشکافی استادانه برملا می گردد و از طریق حکایت ها و تمثیل های مناسب، اندیشه های عرفانی، دلبستگی های دنیوی مردم، و اسارت آنان در بند و زنجیرهای نفس و بیماری های روحی حاصل از آن ها با زبانی ساده و جذاب در سطح ادراک مخاطبان قرار می گیرد.

۱. درباره هدهد و شخصیت او در تفاسیر و عرفان ← داستان های پیامبران در کلیات شمس /

۳۵۶-۳۷۶ و ۳۸۰.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/۳۱۴-۳۱۵.

۳. همان ۲/۲۷۷ و ۲۸۱.

ملک، عنقا، سیمرغ

ملک در رساله الطیر ابن سینا و عنقا در رساله الطیر غزالی و سیمرغ در منطق الطیر عطار، هر سه مقصد و مقصود مشترک مرغانی هستند که برای وصول به آن دست به کوششی حماسی و جهادی مقدس می‌زنند؛ اما این مقصود مشترک را یک عقل‌گرای فیلسوف و یک فقیه متکلم و یک عارف عاشق از دریچه‌ای واحد نمی‌نگرند. عنقای غزالی، چنان که گفتیم، خدای شرع از دید یک فقیه اشعری است که از روی کرم و نه به اقتضای عدل، کسانی را که در راه شناخت او کوشیده‌اند و در نتیجه حیرت به عجز خود اعتراف کرده‌اند، در بهشت پناه می‌دهد؛ اما برای ابن سینای عقل‌گرا نه تنها خدا در این جهان و آن جهان دیدنی نیست، بلکه بهشت و لذت‌های آن را نیز باید امری معنوی و بیان قرآنی را رمزی تلقی کرد.^۱ بنابراین مرغان ابن سینا به حضور خدا نمی‌رسند. آنان در اوج تجربه روحانی به اولین آفریده خدا، عقل اول یا عقل کل می‌رسند.

بنا بر نظریه صدور در فلسفه مشایی، علم خدا به ذات خویش، اولین صادر از واجب‌الوجود را پدید می‌آورد. *أول ما خلق الله العقل*. میان این عقل و خدا که واجب‌الوجود است، هیچ واسطه‌ای نیست. این عقل مقرب‌ترین فرشته است. از سه علم این عقل، یعنی علم نسبت به خدا، نسبت به خود به عنوان موجودی که از طرف حق وجودش واجب شده (یعنی وجوب بالغیر)، و نسبت به خود (به عنوان وجود ممکن)، به ترتیب عقل دوم، نفس اول و فلک اول پدید می‌آید. بدین ترتیب سه علم هر عقلی سه موجود دیگر به وجود می‌آورد که به عقل دهم، نفس نهم و فلک نهم ختم می‌شود.^۲ عقل دهم که عقل فعال و همان جبرئیل در شرع است، مدبّر عالم کون و فساد است. از همین عقل فعال است که به جای عقل یازدهم نفوس ناطقه انسانی فایض می‌شود و هم اوست که نفس ناطقه را از قوت به فعل می‌آورد و نسبت او با نفوس ناطقه انسانی همچون نسبت پدر به فرزند است. در برابر طباع تام و فرشته

۱. «الرسالة الأضحویة ابن سینا، و ترجمة فارسی آن، تصحیح حسین خدیو جم، بنیاد فرهنگ ایران.

۲. رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات / ۹۳.

و ربّ شخصی هر نفسی، عقل فعال ربّ النوع نفوس انسانی است.

مرغان ابن سینا پس از آن که به حضور ملک می‌رسند، تقاضا می‌کنند بقایای بند دام (= جسم) را که هنوز بر پای دارند بگشاید. بقایای بند در واقع همان دام (= جسم) سست شده به وسیله مرغان از طریق علم و تجارب روحانی است، که شیوه سلوک حکیم اشراقی است. ملک در *رسالة الطیر*، عقل کل یا عقل اول یا مقرب‌ترین فرشته درگاه واجب‌الوجود است. از نگاه یک حکیم اشراقی که عقل را در کنار قلب قبول دارد، عقل اول که واسطه‌ای میان او و خدا نیست، مقصد نهایی مجاهدت مرغان (نفوس ناطقه انسانی) است، زیرا خدای منزّه از هر نسبت و صفتی عقلاً قابل دیدار نیست. این ملک، مرغان را برخلاف خدای مرغان غزالی، ناامید و مأیوس نمی‌کند، بلکه مجاهده مرغان را قدر می‌شناسد و عدالت او حکم می‌کند که به هر صاحب مجاهده‌ای پاداش دهد. پاداش مرغان و برداشتن ظلم و رنج از آنان نتیجه کرم ملک نیست، نتیجه مجاهده مرغان است. رسولی که ملک همراه مرغان می‌فرستد تا آنان را که در بندشان کرده‌اند الزام کند تا بند از پایشان بردارد، همان عقل فعال یا عقل دهم است که می‌تواند حکیم را یاری دهد تا جسم برای حکیم چنان تنگ شود که هر وقت خواست آن را چون پیراهنی بکند تا روح یا نفس ناطقه وی به سوی عالم بالا پرواز کند. در قرآن از جمله نام‌های جبرئیل روح و رسول است.^۱

اما سیمرغ *منطق الطیر عطار*، نه عنق‌ای *رسالة الطیر غزالی* است و نه ملک *رسالة الطیر ابن سینا*. عطار در چند جا سیمرغ را توصیف می‌کند. قبل از پرداختن به این توصیف‌ها لازم است اشاره کنیم که اگرچه بنا بر فلسفه مشایی ابن سینا، جبرئیل، عقل فعال یا عقل دهم است، اما در شرع جبرئیل را مهین فرشتگان خداوند می‌دانند. صاحب *کشف الاسرار* می‌نویسد: «بهینه فرشتگان چهارند: جبرئیل و میکائیل و اسرائیل و عزرائیل، و بهینه این چهار جبرئیل است»^۲. بنابراین اگر جبرئیل بهینه فرشتگان باشد می‌توان در قیاس با عقول عشره فلسفه مشایی که ده فرشته مقرب

۱. ← قرآن کریم، سوره مریم، آیات ۱۷ و ۱۹.

۲. *کشف الاسرار* ۲۹/۱.

(کروبیان) به حساب می‌آیند، جبرئیل شرع را برابر با عقل اول گرفت؛ هر چند بدون اشارهٔ میدی نیز به سبب ماهیت مشترک عقول فلسفهٔ مشایی هر یکی را چون دیگری می‌توان شمرد.

با توجه به این که اولین صادر از واجب‌الوجود در فلسفهٔ مشایی عقل اول است، در عرفان بنا بر حدیث اول ما خلق الله نوری، نور محمدی یا حقیقت محمدیه برابر عقل اول در فلسفهٔ مشایی می‌شود که با واسطهٔ او همهٔ موجودات آفریده می‌شوند و هستی پیدا می‌کنند. این حقیقت محمدیه نیز بنا بر آنچه گفتیم می‌تواند برابر جبرئیل یا روح‌القدس در شرع و یا به اعتباری دیگری عقل دهم یا عقل فعال در فلسفه باشد.

عطار نور محمدیه را اولین نور صادر از غیب می‌داند که بر همه چیز از جمله عرش و لوح و کرسی و قلم مقدم است:

بود نور پاک او بی‌هیچ ریب	آن چه اول شد پدید از غیب غیب
گشت عرش و کرسی و لوح و قلم	بعد از آن آن نور عالی زد علم
یک علم ذریت است و آدم است ^۱	یک علم از نور پاکش عالم است

در ابیات بعد، عطار شرح می‌دهد که چگونه از این حقیقت محمدیه افلاک و ستارگان و عرش و کرسی و موجودات دیگر به وجود می‌آیند. در ابیات پیش‌تر که همه در نعت پیغمبر (ص) است از جمله نور محمد را اصل همهٔ معدومات و معلومات و مقصود مخلوقات می‌داند که خدا او را برای خود، و خلق و جهان را برای او آفریده است:

نور او مقصود مخلوقات بود	اصل معدومات و موجودات بود
حق چو دید آن نور مطلق در حضور	آفرید از نور او صد بحر نور
بهر خویش آن پاک جان را آفرید	بهر او خلق جهان را آفرید
آفرینش را جزو مقصود نیست	پاک‌دامن تر از او موجود نیست ^۲

چنان که دیده می‌شود نور محمدیّه که اولین پرتو فیاض از حق و منشأ آفرینش و کل موجودات است مقصد نهایی خلق است و در واقع سلطان همه موجودات. سیمرغ در *منطق الطیر* بنا بر این حق مطلق نیست، بلکه همین نور محمدیّه است که گفتیم منشأ و مبدأ همه موجودات است و یا به عبارتی مقرب‌ترین فرشته درگاه الهی است که می‌توان آن را همان عقل اول فلسفه مشایی یا جبرئیل و روح القدس شرع گرفت. عطار در چندجا سیمرغ را وصف می‌کند:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف	در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور
در حریم عزت است آرام او	نیست حد هر ز فانی نام او
دایما او پادشاه مطلق است	در کمال عز خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آن‌جا که اوست	کی رسد علم و خرد آن‌جا که اوست ^۱

این سخنانی است که هدهد در معرفی سیمرغ به مرغانی که در طلب پادشاه خود جمع شده‌اند، می‌گوید. چنان که دیده می‌شود، عطار با استفاده از عناصر دینی و اساطیری و عرفانی سیمرغ را وصف می‌کند. در این ابیات چند نکته درباره نور محمدی یا جبرئیل بودن سیمرغ - که گفتیم همان عقل اول ابن سینا از چشم‌انداز دین و عرفان است - هست. اول آن که جایگاه سیمرغ در پس کوه قاف است. قبلاً گفتیم که کوه قاف را هم در تفاسیر و هم کتاب‌های جغرافیای قدیم کوهی دانسته‌اند که گرداگرد جهان را گرفته است، بنابراین پشت کوه قاف عالم غیب است که در دسترس علم ما نیست. این عالم، عالم فرشتگان یا چنان که در فلسفه مشایی گفته‌اند عالم عقول و نفوس است. عقول و نفوس اشاره بر دو گروه از فرشتگان دارد، اول فرشتگان کروی که همان عقول‌اند، و دوم فرشتگانی که تحت فرمان فرشتگان گروه اول‌اند که به آنان نفوس می‌گویند؛ اما نه نفوس انسانی بلکه نفوس فلکی که قبلاً گفتیم که از علم یا تعقل عقول به وجود می‌آیند. این دو دسته فرشته همان

فرشتگانی هستند که در دیانت زردشتی امشاسپندان و ایزدان خوانده می‌شوند.^۱ در تعریف عقل گفته‌اند: موجودی است مجرد از ماده در ذات و در فعل، اما در تعریف نفس، یعنی فرشتگانی که لطافت آن‌ها از عقول کمتر است گفته‌اند: موجودی است مجرد از ماده در ذات و مقارن ماده در فعل.^۲ از این تعریف‌ها معلوم است که عقول یا فرشتگان مقرب گروه اول آن‌چه را اراده کنند، خود انجام نمی‌دهند، چون از هر جهت مجردند و خواست و اراده آنان را فرشتگان تحت فرمان آنان، یعنی نفوس انجام می‌دهند. به همین سبب است که در ابیاتی که نقل کردیم عطار اشاره می‌کند که سلطان طیور، یعنی پادشاه نفوس ناطقه انسانی در حریم عزت خود (عالم غیب، پشت کوه قاف) آرام و در کمال عز خود مستغرق است.

در جای دیگر عطار اشاره می‌کند که همه مرغان عالم، سایه و یا شعاع نور اوست که مدام و لحظه به لحظه نثار عالم می‌شود و مراتب وجود و هستی را مستدام می‌دارد و به قول مولوی از سرعت‌انگیزی صنع است که ما جهان را پیوسته و ثابت و مستدام می‌بینیم، مثل پاره آتشی که چون با سرعت بگردانیم دایره‌ای ثابت از آتش می‌بینیم.^۳ بنابراین هیچ موجودی نیست که وجودش بسته به نور محمدی یا عقل اول یا جبرئیل نباشد و نیز مرغان نفوس انسانی همه پرتوی از اویند و با او نسبت خویشی و به قول سهروردی نسبت پدری و فرزندی دارند:

سایه خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ، هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سر به سر سایه اوست، این بدان، ای بی‌خبر
این بدان چون این بدانستی نخست سوی آن حضرت نسب کردی درست^۴

سیمرغ که نخستین نور صادر از حق و در کمال روشنی است، جمیل است. هر لباسی که در صحرای جهان هست سایه سیمرغ زیباست. اگر سیمرغ جمال

۱. مزدیسنا و ادب فارسی ۱/ ۲۲۷ به بعد.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/ ۶۵ و ۱۴۹.

۳. مثنوی ۱/ ۷۱.

۴. منطق الطیر / ۱۳۵.

خود را به تو بنماید آنگاه تو سایه او، یعنی موجودات جهان را به حقیقت سیمرغ می‌بینی؛ چنان که وقتی سی مرغ - که سایه سیمرغ‌اند - به درگاه سیمرغ می‌رسند، دیگر خود را سایه سیمرغ نمی‌بینند، بلکه خود او می‌بینند؛ چرا که کوشش آنان در راه رسیدن به سیمرغ و سپس دیدار سیمرغ آنان را از همه عوارض جسمانی و دنیایی برهنه کرده است و عدد و کثرت را که مایه اختلاف آنهاست از میان برداشته است:

هر لباسی کان به صحرا آمده‌ست سایه سیمرغ زیبا آمده‌ست
گر تو را سیمرغ بنماید جمال سایه را سیمرغ بینی بی‌خیال
گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود هرچه دیدی سایه سیمرغ بود^۱

همه این اشاره‌ها درباره سیمرغ دلالت بر آن دارد که عطار از سیمرغ، حق را اراده نکرده است و مثل ابن‌سینا اولین آفریده خداوند را که مقدم بر همه موجودات است، خواسته است که از نظر او نور محمدی و از نظر ابن‌سینا عقل اول است. با این تفاوت که گاهی به نظر می‌رسد که نور محمدی در مقام اولین آفریده حق حتی بر عقل اول هم تقدم دارد، چون در احادیث اوایل به خصوص در شرع، اول آفریده، قلم است: «اول ما خلق الله القلم». عزیزالدین نسفی که تفاوت میان اسامی اولین آفریده را اختلاف نظرگاه می‌داند، قلم را همان عقل می‌شمارد.^۲

در ابیاتی که پیش‌تر نقل کردیم عطار گفته بود اولین نوری که از غیب غیب پدید آمد، نور محمد بود و از او عرش و لوح و کرسی و قلم پدید آمد. این نظرگاه این مطلب را که سیمرغ حق نیست، و اولین آفریده یا مقرب‌ترین فرشته‌ای است که خدا آفریده است، تغییر نمی‌دهد. عطار در جای دیگر درباره ابتدای کار می‌گوید: نیمه‌شب، سیمرغ، برچین جلوه‌گر گذشت و پری از او در چین افتاد که مبدأ آفرینش همه موجودات شد، و اگر نقش پر او که همان فریا پرتو اوست آشکار

۱. منطق‌الطیر / ۱۳۷.

۲. الانسان الكامل / ۲۲۰-۲۲۱.

نمی شد جهان به وجود نمی آمد. آن پر یا فرّ هنوز هم در نگارستان چین (عالم مُلک که جهان صورت‌ها و نقش‌هاست) باقی است، به همین سبب پیامبر (ص) فرموده است: *أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ*؛ چرا که علم به جزئیات در همین عالم است که امکان‌پذیر می‌گردد و استعدادهای نفس ناطقهٔ انسانی فعلیت پیدا می‌کند. پر یا پرتو نوری که هنگام جلوه‌گری نور محمدی یا نور عقل در جهان افتاد تا قیامت باقی است. آن زمان که آن نور از جهان قطع و به اصل خود بازگردد جهان در ظلمت عدم، چنان‌که در ابتدا بود، فرو خواهد رفت:

ابتدای کار، سیمرخ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت برچین نیمه‌شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت
آن پر اکنون در نگارستان چین ست	<i>اطلبوا العلم ولو بالصَّيْنِ</i> ازین ست
گر نگشتی نقش پرّ او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
این همه آثار صنع از فرّ اوست	جمله انمودار نقش پرّ اوست ^۱

پایان منطق الطیر

اگرچه اثر عطار بیش از همه متأثر از *رسالة الطیر*های ابن سینا و غزالی است، اما به سبب جهان‌بینی متفاوت آن‌ها، نقطهٔ اوج داستان که دیدار با ملک و مقصود نهایی کوشش مرغان است، از نظر اندیشه‌ای که زیربنای آن‌ها را تشکیل می‌دهد با یک‌دیگر تفاوت دارند و این تفاوت اندیشه تصور آنان را از شخصیت ملک و عنقا و سیمرخ نیز مختلف می‌کند.

پیش‌تر اشاره کردیم که مرغان *رسالة الطیر* ابن سینا، وقتی به آخرین کوه، یعنی کوه نهم می‌رسند، با والی آن ولایت دیدار می‌کنند و از بقایای بندی که بر پای دارند سخن می‌گویند. والی می‌گوید: «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»^۱. مرغان چون به دیدار ملک می‌رسند و از او می‌خواهند که بند از پای آنان بردارد تا در حضرت به خدمت بنشینند، ملک پاسخ می‌دهد که «بند از پای شما کسی گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم و با رسول ملک می‌آییم»^۲.

چنان که دیده می‌شود، مرغان در *رسالة الطیر* ابن سینا فنا را تجربه نمی‌کنند. آنان حتی وقتی به حضور ملک می‌رسند از وجود بقایای بند بر خود آگاه‌اند. ملک نیز بند از پای آنان نمی‌گشاید؛ زیرا سرنوشت آنان از پیش معین شده و آن حکم و قضای الهی است و غیرقابل تغییر است. اما ملک رسولی را همراه آنان می‌کند و آنان پس از بازگشت با این رسول همراه می‌شوند. این بدان معنی است که مرغی که در نتیجه کوشش به مرتبه دیدار با ملک برسد، به درجه‌ای از صفای روحی می‌رسد که عقل فعال در فلسفه مشایی، یا همان جبرئیل در شریعت، صور معقولات را به او افاضه می‌کند. این درجه از صفای روحی به شرطی حاصل می‌شود که عقل انسانی به درجه عقل مستفاد برسد و رسیدن به این مقام مشروط به این است که نفس ناطقه انسانی هواهای نفسانی را مقهور خود کرده باشد. نفسی که به این درجه از شرف می‌رسد خود فرشته‌ای می‌گردد که مستقیم از عقل فعال یا جبرئیل کسب فیض می‌کند و علم او مثل علم نبوی و حیانی می‌گردد^۳. مرغانی که از پیش ملک باز می‌گردند، فیلسوفانی‌اند که به حکمت اشراقی دست یافته‌اند و از معلم زمینی بی‌نیاز و با فرشته جبرئیل در ارتباط‌اند. در *رسالة الطیر* ابن سینا همه مرغانی که برای رسیدن به ملک کوشش می‌کنند به او می‌رسند، درحالی که در *رسالة الطیر*

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/۲۰۳.

۲. همان/۲۰۴.

۳. نگاه کنید به: مقاله «ابن سینا در حصول معرفت و وصول به حق» از علی اکبر سیاسی، *مجله دانشکده ادبیات*، س ۱، ش ۳، ص ۱-۵؛ *رسالة نفس* / ۱۱-۲۷؛ *تاریخ فلسفه اسلامی* / ۲۰۵؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳/۴۱۰، ۴۳۰-۴۳۱، ۴۴۵ و ۴۴۶ (یزدان شناخت).

غزالی و منطق الطیر عطار از انبوه مرغان تعدادی اندک می‌رسند. این حاکی از این مطلب است که نظرگاه عقل‌گرای ابن‌سینا با قبول عدالت، پاداشی فراخور کوشش را ایجاب می‌کند. درحالی‌که نظرگاه عطار و غزالی و گرایش اشعری مذهبی آنان، پاداش عمل را مشروط به خواست و مشیت ملک می‌داند. این ملک برای غزالی فریادرس عاجزان و درماندگان است که عجز خود را در شناخت او می‌شناسند و ملک بی‌نیاز از طاعات و عبادات، از راه کرم بهشت را به آنان می‌دهد و برای عطار معشوق است که وصال او جز با فنای عاشق ممکن نیست.

با توجه به جهان‌بینی ابن‌سینا و نظریه او درباره پدید آمدن کثرت از وحدت که از جمله به پدید آمدن ده عقل و نه نفس و نه فلک منجر می‌شود، می‌توان والی را به عقل نهم یا یکی از عقول، و ملک را به عقل اول یا عقل کل تأویل کرد که اولین صادر از حق است، و میان او و حق فاصله‌ای نیست.^۱

مرغان *رسالة الطیر غزالی* با ملک عنقا دیدار نمی‌کنند.^۲ وقتی در حضرت او فرو می‌آیند، عنقا را از آمدن آنان آگاه می‌کنند، و از آنان می‌پرسند که مقصودشان از آمدن چیست؟ می‌گویند آمده‌ایم تا عنقا پادشاه ما باشد. از طرف عنقا به آنان پاسخ می‌دهند:

«رنج بیهوده برده‌اید. ما پادشاهیم، چه شما بخواهید چه نخواهید. ما را به خدمت و طاعت شما نیاز نیست. مرغان چون این شنیدند نومید و شرمسار شدند و در حیرت غرق گشتند. پس همگان در مقام عجز گفتند: باز گشتن با چندین ضعف مصلحت نیست. وقتی یأس برایشان غلبه کرد، لطف و عنایت شاهانه به تدارک حال ایشان شتافت. به آن‌ها گفتند: نومید مشوید، اگر کمال استغنا و عزت ملک موجب رد است، جمال کرم اقتضای سماحت و قبول می‌کند. چون شما اندازه عجز خود را از معرفت قدر ما شناختید، لایق کرم ماست که شما را در خانه کرم و نعم خود پناه

۱. رمز و داستان‌های رمزی ... / ۳۳۲-۳۳۳.

۲. داستان مرغان / ۱۶-۱۷.

دهیم که این جایگاه درگاه نیازمندان و قرارگاه مسکینان است و هر کس به عدم استحقاق خویش آگاهی یابد، ملک عنقا او را ندیم و جلیس خود می‌کند. مرغان بعد از این یأس و رنج به آرامش و سکون و شادی رسیدند ...»^۱

در *رساله الطیر غزالی* ملک عنقا در کمال استغناست و مرغان سراپا نیازند. عمل مرغان برای رسیدن به عنقا، هیچ ارزشی ندارد. پادشاهی عنقا ازلی و ابدی است. اگر عنقا به مرغان لطف می‌کند، این لطف ناشی از کرم عنقا در برابر اعتراف به عجز و درماندگی مرغان از شناخت قدر عنقاست. عنایت عنقا پاداش عمل نیست، رحمت به عاجزان و درماندگان از شناخت و نیازمندان به اوست. در این سخنان حضور فقیه و متکلمی اشعری و فلسفه‌ستیز و منکر قانون علیت فلسفی کاملاً آشکار است. مرغان *رساله الطیر* سرانجام در بهشت آرامش و سکون و شادی قرار می‌یابند و برخلاف مرغان *رساله الطیر* ابن سینا باز نمی‌گردند تا بقیه سرنوشت خود را ادامه دهند. هنری کرین علاقه احمد غزالی را به ترجمه این رساله به علت آهنگ مؤثر این رساله، در هماهنگی با عقیده وی راجع به عشق محض می‌داند؛ عشقی که روح را از همه میل‌ها و خواهش‌ها تصفیه می‌کند تا حدی که روح در جدایی از معشوق نیز خشنودی و وفاداری به او را فرو نمی‌گذارد. به نظر او زیبایی معشوق چنان متعالی و آسمانی است که هیچ کس قادر به رسیدن به او نیست، اما عشق از معشوق هم بزرگ‌تر است. حضور معشوق می‌تواند حتی باعث انصراف عشق از او بگردد. تنها رنج و عذاب نرسیدن به معشوق است که می‌تواند روح را به درجه اشتغال و استحال از مرتبه عاشق به عشق محض، به جوهر ناب عشق برساند. مجنون احمد غزالی بیابان را برمی‌گزیند و حتی از لیلی می‌گریزد، مبادا که حضور لیلی او را از عشق لیلی

۱. اگرچه اشاعره بعضی به رؤیت حق در این دنیا عقیده دارند و غالباً به وقوع آن در آخرت قائل‌اند، اما غزالی به صراحت معتقد است رؤیت حق در این دنیا به چشم سر ممکن نیست. (←/حیاء، ج ۱، کتاب قواعد العقاید، ص ۱۸۷). معتزله یا عقل‌گرایان رؤیت را در دنیا نفی و در آخرت نیز با چشم سر نمی‌دانند و به همین سبب نباید ملک را که مرغان *رساله الطیر* ابن سینا دیدار می‌کنند، حق دانست ←/الملل والنحل شهرستانی/ ۱۱۵.

منصرف کند^۱. پیداست امام محمد غزالی از همان جا به ملک و مرغان نمی‌نگرد که احمد غزالی. اگر رساله الطیر امام محمد غزالی، مورد توجه احمد غزالی قرار می‌گیرد و آن را ترجمه می‌کند، این توجه نتیجه تأویلی است که احمد غزالی از آن رساله استنباط می‌کند.

در رساله الطیر ابن سینا، ماجرای سفر مرغان سرانجام به رسیدن به حضرت ملک (سیمرغ) و دیدار وی منجر می‌شود، که در واقع دیدار مرغان با «من» ملکوتی و جمعی خویش در نتیجه کوشش است. در رساله الطیر غزالی استغنا یا سیمرغ به نومی‌دی و عجز مرغان می‌کشد، کرم سیمرغ در پناه دادن مرغان در درگاه خود - که درگاه نیازمندان است - بی آن که به آنان روی نماید، پاسخی به عجز و درماندگی آنان و درک عدم استحقاقشان در شناخت سیمرغ است؛ اما در منطق الطیر نه عجز و نومی‌دی، بلکه شرم و تشویر ناشی از استغراق مرغان در لذات و تعلقات دنیوی در گذشته است، که آنان را مهذب و شایسته حضور در برابر سیمرغ می‌کند. اگرچه سیمرغ منطق الطیر نیز در کمال استغناست، اما لطف او به مرغان نتیجه مردانگی آنان در عشق و تحمل دردهای آن است:

چون همه در عشق او مرد آمدند پای تا سر غرقه در درد آمدند
گرچه استغنا برون زاندازه بود لطف او را نیز روی تازه بود^۲
لطف سیمرغ با واسطه حاجب لطف بر مرغان در می‌گشاید، هر نفس صد پرده گشوده می‌شود، جهان بی‌حجابی آشکار می‌گردد، نورالنور آنان را بر مسند قربت و سریر عزت و هیبت می‌نشانند. رسیدن مرغان به این مقام پاداش کوشش حماسی آنان در راه رسیدن به معشوق است، نه عمل صالح آنان در دنیا. رقعته‌ای را که در پیش مرغان می‌نهند تا سرگذشت خود را در آن بخوانند، برای آن است که دریابند این مقام را به آنان در مقابل پندار و کردار نیک یا طاعات و عبادات آنان در زندگی دنیوی به امید برخورداری از نعمت‌های بهشتی، نداده‌اند. کار مرغان

1. Avicenna and the Visionary Recital, pp. 197-198.

۲. منطق الطیر / ۲۶۸.

منطق الطیر با برخورداری از تقرب به سیمرغ تمام نمی‌شود. شرم و تشویر ناشی از لطف سیمرغ علی‌رغم غفلت‌های گذشته، سبب می‌شود تا آخرین بقایای هستی آنان که خود حجاب است از میان برخیزد و فنای کلی حاصل شود؛ فنایی که آخرین حجاب میان مرغان و سیمرغ را از میان برمی‌دارد تا وحدت کامل اشراقی تحقق پیدا کند. در این جاست که کثرت در وحدت و وحدت در کثرت محو می‌شود و سی مرغ و سیمرغ یکی می‌شوند، سی مرغ خود را سیمرغ و سیمرغ را خود می‌بینند. آنان سرانجام به این کشف می‌رسند که سیمرغ را کسی نمی‌تواند دید، آن که سرانجام به دیدار و وصال می‌رسد معشوق است. عاشق تا فانی نشده است، خود حجاب است و چون فانی شد خود معشوق می‌شود. در این حال فرقی نمی‌کند که بگوییم عاشق به وصال معشوق رسید، یا معشوق به وصال عاشق، چون هم عاشق معشوق است و هم معشوق عاشق:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	می‌ندانستند این یا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سی مرغ، این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نشنود این
آن همه غرق تحیر ماندند	بی‌تفکر و ز تفکر ماندند ^۱

این همان اوج تجربه عرفانی است که وصول به آن برای امام محمد غزالی فقیه و متکلم - هر چند با تمایلات صوفیانه - ممکن نیست. خدای غزالی خدای خودمختار شریعت است که آدمی در برابر او سراپا عجز و نیاز است و هیچ اختیاری در عمل و توقعی از طاعات و عبادات خود ندارد. تنها می‌تواند به کرم او امیدوار باشد.

چنان که پیش تر اشاره کردیم، منطق الطیر صورت کمال یافته اندیشه دیدار با خویش است که عطار بارها در آثار خود به آن اشاره کرده است. وقتی مرغان، بی زبان، از حضرت سیمرغ سر مایی و تویی را می پرسند، از آن حضرت، بی زبان، پاسخ می شنوند که این حضرت چون آفتاب، آینه است، هر کس این جا رسد خود را می بیند و نه سیمرغ را.

هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ این جا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز	پرده ای از خویش بگشاید باز
گرچه بسیاری به سر گردیده آید	خویش را بیند و خود را دیده آید
هیچ کس را دیده بر ما کی رسد؟	چشم موری بر ثریا کی رسد؟ ^۱

اگرچه سی مرغ هم به اعتباری همان سیمرغ اند؛ اما در قیاس با سی مرغ حیران و بی دل و بی صبر و بی جان، سیمرغ به سیمرغی اولی تر است، چون سیمرغ حقیقی گوهر، همان سیمرغ است. انسان می تواند از طریق عشق به مقام معشوقی برسد، اما فرق است میان معشوقی که ذاتاً و علی الاطلاق معشوق است و آنان که از طریق عشق و ریاضت به مقام معشوقی می رسند. عاشقان سرانجام افعالشان چون افعال حق می شود، به جایی می رسند که هر چه کنند گویی حق کرده است: «لایزالُ عَبْدی یتَقَرَّبُ الیَّ بِالنَّوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ وَ اِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ لِسَانًا فَبِی یَسْمَعُ وَ بِی یُبْصِرُ وَ بِی یَنْطِقُ»^۲. و اما حق گونه شدن افعال آنان به این معنی نیست که در ذات و صفات چون سیمرغ شده اند:

این همه وادی که از پس کرده آید	وین همه مردی که هر کس کرده آید،
جمله در افعال ما می رفته آید	وادی ذات و صفت را خفته آید
چون شما سی مرغ حیران مانده آید	بی دل و بی صبر و بی جان مانده آید
ما به سیمرغی بسی اولی تریم	زان که سیمرغ حقیقی گوهریم
محو ما گردید در صد عز و ناز	تا به ما در، خویش را یابید باز ^۳

۲. تمهیدات / ۲۷۱ و ۵۰۶.

۱. منطق الطیر / ۲۷۰.

۳. منطق الطیر / ۲۷۱.

چنان که دیده می‌شود سیمرغ به مرغان می‌گوید محو ما شوید تا بار دیگر در ما خویش را باز یابید. بنابراین مرغان به فنای فی‌الله دعوت می‌شوند تا پس از این فنا به حق بقا پیدا کنند. بدین ترتیب کار مرغان در منطق‌الطیر تمام نمی‌شود، و مرحله بقای بعد از فنا باقی می‌ماند؛ اما آن مرحله هم انتهای راه نیست. انتهای راه تحقق فنای مطلق و با جان یا جانان یکی شدن است.

داستان منطق‌الطیر با تکمله‌ای تمام می‌شود که به احوال سی مرغ پس از محو و فنای آنان در سیمرغ مربوط می‌شود: بعد از صد هزاران قرن بی‌زمان، مرغان فانی را به خویش باز می‌آورند و به بقای بعد از فنا ارتقا می‌بخشند. بقای بعد از فنا بی‌کس را مجال سخن گفتن از آن نیست.

اما یاران از عطار می‌خواهند که شرح بقای بعد‌الفنا را باز گوید. او پاسخ می‌دهد که این جا جای پرداختن به آن نیست و آن را کتابی نو بیاید ساخت. اسرار بقای بعد از فنا را کسی می‌شناسد که سزاوار آن باشد، و انسان تا در وجود و عدم گرفتار است، در چنین منزلی قدم نمی‌تواند بزند. آری! بقا پس از فنا ممکن است، و آن هستی پس از نیستی است:

نیست شو تا هستی‌ات از پی‌رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟
تا نگردی محو خواری فنا کی رسد اثبات از عز بقا؟^۱

عطار به مناسبت این موضوع داستان پادشاهی عاشق را بیان می‌کند که در نتیجه خشم فرمان قتل معشوق را صادر می‌کند و سپس در اوج پشیمانی درمی‌یابد که معشوق زنده است و با او دیدار می‌کند. این داستان در واقع تمثیلی برای بقای پس از فناست؛ شاه پس از فنای ناشی از شدت درد فراق، دوباره به وصال می‌رسد و زنده می‌شود و باقی می‌گردد؛ اما نه باقی به بقای قبل از فنا. عطار اعتراف می‌کند که او قادر به شرح این مقام نیست، مگر آن که از حضرت حق او را اجازه و قدرت دهند:

من کیم آن را که شرح آن دهم و در دهم آن شرح، خط بر جان دهم
نارسیده چون دهم آن شرح من تن ز من چون مانده‌ام در طرح من

گر اجازت باشد از پیشان مرا زود فرمایند شرح آن مرا ...
 این زمان باری سخن کردم تمام کار باید چند گویم، والسلام!^۱
 پس از این سخن عطار منطق الطیر را با بیان وصف حال خود ادامه می‌دهد.
 شعر خود را نافع اسرار می‌شمرد که آفاق جهان را پر عطر و عشاق جهان را پر شور
 کرده است. از خواننده می‌خواهد از سر درد در دیوان شعر او در آید و گرنه گردی
 از حقایق آن نصیب او نمی‌شود. رسیدن به حقیقت معرفت و معرفت حقیقت مستلزم
 دانستن درد است و این درد است که دستگیر سالک راه حقیقت است پس درمان
 هم در گرو آن درد است. دفتر شعر عطار را باید از سر درد نگریست تا از صد درد
 یک درد او را باور کرد. آن که از سر درد به دفتر شعر او بنگرد به دولت حقیقت
 خواهد رسید... .

هر که زین شیوه سخن دردی نیافت از طریق عاشقان گردی نیافت
 هر که این را خواند مرد کار شد وان که این دریافت برخوردار شد
 اهل صورت غرق گفتار من‌اند اهل معنی مرد اسرار من‌اند
 این کتاب آرایش است ایام را خاص را داده نصیب و عام را
 گر چو یخ افسرده‌ای دید این کتاب خوش برون آمد چو آتش از حجاب...^۲
 عطار که از شعر و کتاب خود با شور و گرمی سخن می‌گوید، امید دارد که
 اگر این کتاب - که اگر نه فلک فرو بریزد نقطه‌ای از آن کم نمی‌شود - خواننده‌ای
 را هدایت کرد، دعا در حق او را فراموش نکند، چرا که اگر این کتاب، خفته‌ای را
 یک لحظه به راز بیدار کند، بدون شک کار عطار به رستگاری می‌انجامد و غم و
 اندوه او منقطع خواهد شد

آخرین صفحات منطق الطیر با حکایات و اندیشه‌هایی در جهاد با نفس،
 نزدیک بودن مرگ، ترجیح حکمت یشرب بر حکمت یونان یا حکمت دین در

مقابل حکمت عقل، خلاصه می‌شود. عطار بر خود می‌بالد که اگر چون یکی از مرغانی که به سیمرخ رسیده‌اند نیست، به ذکر آنان پرداخته است. او خود را هم کاسهٔ روح القدس می‌خواند و از این که منت قدرتمداران عصر را نکشیده و کتاب خود را به نام ممدوحی نکرده و ممدوح او تنها همت عالی اوست، افتخار می‌کند.

به نظر می‌رسد مصیبت‌نامه کتابی در بقای بعد از فنا باشد؛ همان که عطار می‌گوید که اگر خود آن را شرح دهم حکم بر قتل خود داده‌ام، و اشاره می‌کند تصنیف چنان کتابی مستلزم فرمان حضرت حق است، و چنین فرمانی است که او را به شرح بقای پس از فنا قادر خواهد کرد.

آیا مصیبت‌نامه به دنبال رسیدن فرمان حق و اعطای قدرت حق نیست که سروده می‌شود تا دورهٔ سلوک حماسی عارف را از نظرگاه عطار تکمیل کند؟

مصیبت‌نامه

مصیبت‌نامه مثل دو کتاب قبلی الهی‌نامه و منطق‌الطیر شامل داستانی جامع است با حکایات متعددی که در درون آن به مناسبت معانی مطرح در کتاب آمده است. داستان جامع مصیبت‌نامه سفری است روحانی، اما برخلاف منطق‌الطیر و رسالۃ‌الطیرها و نمونه‌های بسیار متعدد دیگر که شاید کهن‌ترین نمونه‌های آن ارداویراف‌نامه و معراج پیامبر(ص) باشد^۱، سفری صعودی از خاک به افلاک و از عالم ملک به عالم ملکوت نیست، بلکه سفر بازگشت روحی است که پس از سیر صعودی و رسیدن به قلّه تجربهٔ روحانی، راه رفته را دوباره بازمی‌گردد تا در مراتب عالم کبیر و عالم صغیر، در جستجوی حقیقت و فعلیت بخشیدن به همه استعدادها بالقوهٔ خود غور کند و کمال خویش را کشف کند. از این نظر گاه، مصیبت‌نامه هم داستانش و هم شیوهٔ بیان^۲ به سبب فضایی بیرون از فضای آشنا با تجربه‌های ما، اثری کم‌نظیر است.

۱. دربارهٔ نمونه‌های متعدد این گونه سفرها نگاه کنید به: رمز و داستان‌های رمزی ... (فصل داستان‌های

رمزی و صور و مضامین آن‌ها) / ۲۶۴ و ۲۸۶، و نیز مصیبت‌نامه، (مقدمهٔ مصحح) / ۳۵ به بعد.

۲. دیدار با سیمرخ (مقالهٔ تخیل هنری و نمودهای آن در آثار عطار) / ۲۷۳، به خصوص از ۲۹۳ به

بعد.

داستان با مقدمه‌ای آغاز می‌شود تا به خواننده تذکر دهد اگر کسی با توجه به ظاهر کتاب گمان کند که سخن کژ می‌رود، باید آگاه باشد که باطن آن نیک و راست است. این تذکر برای آن است که در مصیبت‌نامه برخلاف کتاب‌های قبلی ظاهر کلام از حوادث و معانی‌ای ترکیب شده که خلاف عادت و تجربه است و به قول عطار زبان حال است و نه زبان قال. مصیبت‌نامه نه صورت عادت‌پذیر و واقعی نمون الهی‌نامه را دارد و نه صورت رمزی و تمثیلی و عادت‌گریز منطق‌الطیر را که با تفسیر و تأویل واقع‌نمون گردد و در قلمرو امکان و معانی عادت‌پذیر درآید. حوادث و وقایع در ساحت و فضایی غیرعادی و تجربه‌ستیز می‌گذرد و این حال با تجربه بقای بعد از فنا سازگار می‌نماید. عارفی که به این مقام واصل می‌شود در واقع تولدی دیگر پیدا می‌کند و روحانی می‌شود.

این که قهرمان مصیبت‌نامه سالک فکرت است آن هم فکرت قلبی نه عقلی، و این که او با جبرئیل و عرش و کرسی و آسمان و زمین، ... و پیامبران گذشته سخن می‌گوید حاکی از جریان وقوع داستان در ساحتی و رای عادت و تجربه‌های طبیعی ماست. به همین سبب عطار می‌گوید چون از زبان حال است آن را باور کن، زیرا اگر در عالم واقع اتفاق افتادنش محال باشد، در خواب و در کشف رواست و اگر تو را روزی در این میدان بیاورند، از این نوع عوالم تجربه خواهی کرد و از این نوع معنی صد هزار می‌بینی و باور می‌داری^۱. از این چشم‌انداز که بنگریم به دشواری می‌توانیم در نظری که قائل به تقدم تصنیف مصیبت‌نامه بر الهی‌نامه و منطق‌الطیر است، شک نکنیم. عطار پس از آن که به مخاطب هشدار می‌دهد که این سخنان را انکار نکند، اشاره می‌کند که سالک راهرو فکر اوست، فکری که مستفاد از ذکر است. فکری که از وهم و عقل پدید می‌آید، منشأ آن نقل است. فکرت عقلی از آن کفار و فکرت قلبی از آن مرد حقیقت‌جوست. پس سالک فکرت که در کار جستن حقیقت است از دل پدیدار آمده است نه از عقل. به دنبال حکایتی تأکید می‌کند که جز قرآن وحیی نیست؛ اما حق، دوستان خود را فهمی نیک داده است تا بدان فهم

که چون وحی است، سخن راست گویند، و بدین ترتیب شرح حال فکرت قلبی را که سالک است از ابتدا تا انتها باز می گوید.

آنچه عطار در شرح احوال سالک می گوید، در آغاز عیناً شرح حال چگونگی انعقاد نطفه انسان در رحم و تولد و پرورش یافتن و رسیدن به جوانی و پیری و مرگ است. ظاهراً عطار می خواهد بگوید که جان در نطفه انسان نهاده می شود و با انسان به دنیا می آید و هر که آن را نشناسد در واقع انسان نیست؛ زیرا انسان سرّ قدس و جان پاک است و کسی که نکوشد تا مشّت خاک وجود خود را به جان پاک بدل کند، به معنی حقیقی انسان نیست، و هر دلی را که درد این طلب حاصل باشد تا قیامت مست و لایعقل در جستجوی خودست و نیز از درد این طلب است که سالک فکرت روز و شب در جستجوی حقیقت خویش است و لحظه ای از طلب نمی آساید و مدام می دود تا تن را پیش از اجل به جان رساند.^۱ آنچه عطار بعد از این درباره سالک فکرت و سرگردانی ها و احوال و اندیشه ها و دیده های او از جهان و به تفصیل تمام می گوید، گویی وصفی است که از خود و نگرانی ها و دغدغه ها و گرفتاری ها و تصورات و کشمکش های فکری و روحی خویش در جهانی پر از نابسامانی ها و بی خبری ها و خودپرستی ها و ریاکاری ها و ادعاهای پوچ می گوید.

مقدمه مصیبت نامه شرح حال روح سرگردان عطار است در جستجوی حقیقت و آنچه از حوادث جهان واقعیت ها در اندیشه او می گذرد. در این جهان سرشار از شرک و خودپرستی و تظاهر و دروغ و ادعا، سرانجام پس از عمری جستجو و سرگردانی و پس از صدمات بیختن خاک عالم، لطف حق دستگیر او می شود و پیری بر او ظاهر می گردد که دو عالم از آفتاب وجود او روشن است، فانی مطلق است، مستغرق عشق است، راه را تا درگاه گام به گام می شناسد، ساکن دایم مسافر و بیرون از میان در میان است. داستان اصلی مصیبت نامه که سرگذشت سالک فکرت یا فکرت قلبی است، مقدمه اش با همین دیدار فراهم می آید. پیر، سالک را به راه دشوار طریقت دلالت می کند. سالک آتش مزاج سخت کوش، قدم در راه

می گذارد. با تمام کوشش راه به جایی نمی برد. راه بی آغاز و پایان است، و خون و خطر در آن موج می زند و فریادرسی نیست. عاقبت زور را می گذارد و زاری پیش می گیرد. آنگاه خود را از بند رسته می بیند و بر بام بلند آسمان برمی آید و سفر خود را از جبرئیل آغاز می کند.

راهی که سالک فکرت به دلالت پیر در ابتدا قدم در آن می گذارد، مثل راه دشوار و خطرباری است که مرغان طی می کنند تا به سیمرغ برسند. حرکت مرغان در منطق الطیر صعودی است و با پرواز به سوی سیمرغ صورت می گیرد. سالک فکرت نیز در ابتدا سرگردانی بسیار می کشد، رنج و اندوه بسیار تحمل می کند و از کوشش و طلب باز نمی ایستد تا سرانجام زاری او کشش حق را سبب ساز می شود و چون مرغان منطق الطیر به جبرئیل - که تصویری دیگر از سیمرغ است^۱ - می رسد و سپس سفر نزولی خود را که بازگشتی از حق به خلق است و به بقای بعد از فنا مربوط است از جبرئیل آغاز می کند و بدین ترتیب مصیبت نامه از جایی آغاز می شود که منطق الطیر به پایان رسیده است. حضور سالک در برابر جبرئیل مقاله اول کتاب را تشکیل می دهد. سالک از جبرئیل می خواهد درد او را چاره کند. این صحنه پایان رساله الطیر ابن سینا را تداعی می کند. در آن جا وقتی مرغان رسیده به ملک از نزد او باز می گردند، رسول ملک (جبرئیل) با آنان همراه است. جبرئیل خود صاحب درد است، آن چه از هیبت حق هر نفس بر او می آید شرح دادنی نیست. جبرئیل از سالک می خواهد راه خود را در پیش گیرد. سالک پیش پیر می آید و قصه خود با جبرئیل را بازمی گوید. پیر مرتبه جبرئیل و صفت خاص او را بازمی گوید و به طاعت هفتاد هزار ساله او برای برخورداری از لیاقت ذکر حق اشاره می کند و مقام و مرتبه او را در میان مراتب هستی بر سالک آشکار می سازد و غیرمستقیم سالک را به کسب آن صفت ترغیب می کند و سپس ضمن حکایاتی ارزش صفت ممتاز جبرئیل را که ذکر و طاعت و جد و جهد در راه طلب است، برای سالک شرح می دهد.

مقاله های چهل گانه مصیبت نامه همین طرح و ساختار مقاله اول را دنبال

۱. دیدار با سیمرغ (مقاله سیمرغ و جبرئیل) / ۵۹ به بعد.

می‌کند. سفر سالک فکرت که از عالم فرشتگان آغاز شده است، در سیر نزولی سالک، از آسمان‌ها، عناصر اربعه و موالید ثلاث گذر می‌کند و به مراتب انبیا، آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، داوود (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص) می‌رسد. سالک در هر مرتبه درد طلب خود را با مرتبه‌ای از هستی که در برابر آن حضور یافته است در میان می‌گذارد. زبان و بیان عطار هنگام حضور سالک در برابر پیامبر اکرم (ص) که مظهر عشق و توحید و معرفت است به اوج زیبایی می‌رسد و سخت شورانگیز می‌گردد. سالک مقصود خود را، از همه درهایی که زده و راه‌هایی که رفته است، در حضور پیامبر (ص) ذکر می‌کند و از او می‌خواهد که هدایتش کند. این که سالک پس از آن همه سیر روحانی سرانجام به پیامبر (ص) می‌رسد، معراج بایزید را به یاد می‌آورد که پس از نود هزار سال سیر در عوالم روحانی چون چشم باز می‌کند سر خود را در پای نبی می‌بیند^۱ پیامبر (ص) سخنی را که مضمونی مکرر در همه آثار عطار است، با سالک در میان می‌گذارد:

گفت تا با تو تویی ره نبودت عقل عاشق جان آگه نبودت
یک سر موی از تو تا باقی بود کار تو مستی و مشتاقی بود
لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت نیست در هست خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو گمشده در آفتاب هیچ شو والله اعلم بالصواب^۲

و سپس او را در این منزل به درون دل هدایت می‌کند و می‌فرماید: اگر طالب حال مردانی، باید از حس، خیال، عقل و دل بگذری و در جان در آیی تا در این مقام کارت آسان شود. گذشتن از این مراتب درون، انسان را به مرتبه قرب‌النوافل می‌رساند که در آن خدا بر بنده حاکم است و خدا از چشم او می‌بیند و با گوش او می‌شنود و با زبان او سخن می‌گوید. سالک پس از طی چهار مرتبه درون به مرتبه آخر یعنی روح می‌رسد که ارجمندترین مرتبه هستی است و در درون آدمی است. سالک در خطاب

۱. عطار گزارش معراج بایزید را هم در تذکرة‌الاولیا آورده و هم در اسرارنامه به آن اشاره کرده

است ← تذکرة‌الاولیا ۱/۱۷۵، و نیز: اسرارنامه/۹۲.

۲. مصیبت‌نامه / ۳۹۸-۳۹۷.

به روح او را عکسی از خورشید جلال و پرتوی از آفتاب لایزال می‌شمارد. مخلوقی برتر از او و معشوقی بیرون از او نیست. روح آخرین منزل سالکان است که صد جهان در صد جهان است، هم جان هم جهان مطلق، هم دم رحمن و هم نفعه حق است... روح به سالک می‌گوید پس از آن که صد جهان را گشته‌ای، اکنون به لب دریای من رسیده‌ای. آن چه تو گم کرده‌ای در توست و تو خود پرده خود بوده‌ای، چون قطره‌ای شو و خود را در دریای من غرق کن. سالک بی‌پروا دست از جان می‌شوی و در دریای روح غوطه‌ور می‌شود. آن گاه دو عالم را ظل خویش می‌بیند و درمی‌یابد که آن همه سرگشتگی و فریاد و آه و ماتمش نه از تن که از جان، یا بلکه از جانان بوده است. سالک از جان می‌پرسد که چون در هر دو کون معتبر تو بوده‌ای، چرا این همه مرا سرگردان کردی، و روح پاسخ می‌دهد: برای آن که قدر مرا بدانی. قدر گنج را آن کس می‌داند که برای به دست آوردنش رنج برده باشد^۱.

حکایاتی که پس از این می‌آید تأکید بر این معنی است که طالب حق است و مطلوب نیز حق است. بوعلی طوسی از میرکاریز می‌پرسد که راه از سوی حق به سوی بنده است یا از بنده به سوی حق؟ و او پاسخ می‌دهد که غیر از حق کسی نیست که حق او را دوست داشته باشد پس راه از او به اوست^۲. و خرقانی حق تعالی را به خواب می‌بیند و به او می‌گوید که شصت سال است روز و شب در کل احوال تو را می‌جویم و حق به او پاسخ می‌دهد من از ازل‌الآزال پیوسته در طلب تو بودم و تو در عدم بودی. طلبی که امروز از جان تو خاسته است از آن تو نیست، از آن ماست^۳. وقتی فرشتگان حامل عرش را به سبب برداشتن عرش اندک عجیبی دست می‌دهد، حق به آنان خطاب می‌کند که بردارنده عرش آنان نیستند. عطار متذکر می‌شود که هر کس پندارد که جان بی‌قرار او سرگردگار را بر تواند داشت یا حامل انوار حق و قائل اسرار او تواند شد، او گرفتار عجب و پندار خویش است؛ زیرا حامل سر‌امانت، سر‌اوست که در میان جان آدمی است. مضمون واحد مطالبی از

۱. مصیبت‌نامه / ۴۴۳.

۲. همان‌جا.

۳. همان / ۴۴۳-۴۴۴.

این دست همچنین یادآور این سخن نجم‌الدین کبری است که گفته است: «مراد الله است و مرید نوری ازو...»^۱

عطار رسیدن به جان را که پرتو حق در آدمی است، نیز منتهای راه نمی‌داند و می‌گوید که می‌بایست از این مقام نیز گذشت و به جانان رسید: کی بود جانانت گر جان بایدت؟^۲ تعدّد و کثرت متعلّق به این عالم است، در آن جا که تنها احد هست، این و آن و آن و این سودایی بیش نیست. هرچه از قرب احد پدید می‌آید در این جاست که به کثرت تبدیل می‌شود، مثل دریا وقتی که باران می‌شود. صد هزاران قطره یک عمان است، «چون ز عمان بگذرد باران شود»^۳. حق عرفان آنگاه کسی را حاصل می‌شود که آنچه عقلش می‌خوانند باطل گردد. عقل برای کشیدن بار عبودیت است، بار ربوبیت را روح تواند کشید. هرکس به ذره‌ای از عزّ حق آگاه شود، هیچ می‌گردد و همه کردار و گفتار او دیگر از آن او نیست. اگر بیان در شریعت و طریقت نیک باشد، در حق حق چون برف سیاه خواهد بود. پس در بیان شرع صاحب حال شو و در حق کور و کر و لال. سالک پس از طی آیات آفاق و انفس، دریافت که هر دو عالم در درون اوست و دو عالم عکس جان اوست و جان او از دو عالم بیش است. وقوف به سرّ جان، زنده گشتن حقیقی و خدا را به حقیقت بنده شدن است.^۴

عطار در پایان، این سفر سالک را نیز مانند سفرهای مکرر او سفری به حق می‌شمارد و اشاره می‌کند که بعد از این سفر، سفر در حق پیش می‌آیدش. آنگاه به مخاطب قول می‌دهد که اگر عمری دگر مرا به دست آید، کتابی نو می‌کنم که از آن دو جهان پر نور شود. اگر از پیشگاه دستوری رسد جانم را از شرحش پرهیزی نیست، اما شرح آن سفر نیز بی‌اذن حق خطاست.^۵

۱. فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال / ۳۹.

۲. مصیبت‌نامه / ۴۴۵.

۳. همان جا.

۴. همان جا.

۵. همان جا.

مثنوی‌های عطار گذشته از بیان اندیشه‌های عرفانی، سرشار از حکایت‌های کوتاه و بلندی است که با زبانی ساده اندیشه‌های عرفانی را تبیین می‌کنند و به سطح ادراک همگان می‌رسانند. این حکایت‌های کوتاه و بلند که تنوع و گستردگی آن‌ها را تا این حد در کمتر کتابی می‌توان دید علاوه بر نقش بلاغی و توضیحی، آینه تمام‌نمای زندگی و عادات و رسوم و ارتباط‌ها و باورداشت‌ها و فرهنگ توده مردم در عصر عطار و تا اندازه‌ای دوره‌های پیش و پس از عصر او است. شخصیت‌های این حکایت‌ها از قشرهای مختلف مردم، از عطار و دباغ و کناس و شیخ و صوفی و شاه و وزیر و دیگر مردم در مراتب مختلف اجتماعی گرفته تا حیوانات و پرندگان و حتی شوریگان و دیوانگان، طیف وسیعی را دربرمی‌گیرد. اگرچه مقصود عطار از نقل حکایت‌ها مثل سنائی در درجه اول فهم‌پذیر کردن مفاهیم عرفانی است، توجه او به پرداخت هنری داستان در مقایسه با سنائی بیشتر است و البته نسبت به مولوی بسیار کمتر. منابع این حکایت‌ها متعدد است و شامل کتاب‌های عرفانی، تاریخی، اخلاقی، تفسیری و داستانی پیش از عطار می‌شود. اما بسیاری از آن‌ها نیز می‌باید از قصه‌ها و حکایاتی گرفته شده باشد که در میان مردم عصر رایج بوده است و شغل عطاری که لازمه‌اش ارتباط وسیع با مردم از هر دست بوده می‌توانسته است سرشاری ذهن عطار را از این حکایت‌ها سبب‌ساز شده باشد. غالباً سخنان و نتایج و اندیشه‌هایی که عطار پس از نقل حکایت‌ها بیان می‌کند، از طول حکایت‌ها بیشتر است، اما گاهی داستان‌های بلندی نقل می‌شود که اگرچه در آن‌ها ساختار اصلی داستان چندان تنوعی ندارد، عطار با استفاده از نقش‌مایه‌های آزاد از جمله توصیف‌های مختلف احوال و صفات شخصیت‌ها و حوادث که با آب و تاب تمام آن‌ها را شرح می‌دهد، از آن‌ها داستان‌های بلند و جذابی می‌سازد. در این موارد ذوق داستان‌پردازی، هدف نهایی عطار یعنی بیان معانی عرفانی، را تحت الشعاع قرار می‌دهد چنان‌که داستان‌های زن پارسا، رابعه دختر کعب در الهی‌نامه، و شیخ صنعان در منطق‌الطیر از این جمله است.

اشاره به بعضی اندیشه‌های دیگر عطار

دنیا و مرگ و زندگی

اندیشه‌های عطار در مثنوی‌های او ترکیبی از زهد و شریعت و عشق و طریقت است. در *اسرارنامه* و *الهی‌نامه* اندیشه‌ها و مفاهیم زهدآمیز و شرعی برجستگی دارد و در مثنوی‌های *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* مفاهیم با تجارب عرفانی آمیخته، زمینه معنایی و اصلی را تشکیل می‌دهد. همین معانی و اندیشه‌هاست که در باب‌های پنجاه‌گانه *مختارنامه* که مجموعه رباعیات اوست گرد آمده است. بیشتر مقاله‌های *اسرارنامه* مستقیم یا غیرمستقیم درباره مرگ، بی‌اعتباری دنیا و بی‌قدر بودن زندگی و حشر پس از مرگ است. شغل عطاری عطار و پدرش و مرگ پدر که در *اسرارنامه* از آن یاد کرده است، می‌تواند از انگیزه‌های حساسیت عطار نسبت به مرگ و بی‌اعتباری زندگی بوده باشد. آشنایی عطار از کودکی با سخن صوفیه و نفی زندگی و تعلقات آن و اصالت بخشیدن به روح و جاودانگی آن که در سخن صوفیه مکرر است و امام محمد غزالی نیز در کتاب *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت* بر آن تأکید ورزیده است، اندیشه عطار را درباره چگونگی زیستن و توجه به آخرت شکل بخشیده است. پرسش عطار از پدر که در حال نزع است و پاسخ وی، نشانه‌ای از سرگردانی او درباره زندگی و مرگ و چگونگی زیستن است و نیز گویای این نکته که عطار احتمالاً هنوز در این دو کتاب به تجربه‌های روحی مطرح در *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* نرسیده است:

پرسیدم در آن دم از پدر من	که چونی گفت چونم ای پسر من
ز حیرت پای از سر می‌ندانم	دل‌م گم گشت دیگر می‌ندانم...
بدو گفتم که چیزی گوی آخر	که سرگردان شدم چون گوی آخر
جوابم داد کای داننده فرزند	به فضل حق به هر بابی هنرمند
ز غفلت خود نمایدم همه عمر	چه گویم ژاژ خاییدم همه عمر ^۱

در *اسرارنامه*، این حیرانی پدر که در سرگردانی پسر هم حضور دارد در درازی سخن از مرگ و زندگی آشکار شده است. احساس گناه و اعتراف به عبث گذراندن عمر و غفلت از اندوختن توشه آخرت، سفارش به دینداری، و پشیمانی از سخن در خلال توجیه کردن سخن خود، گویی همه عکس العمل درک نوعی خودنمایی در وادی رفتار و ژاژخایی است که پدر هم در آخر عمر آن را دریافته و به آن اعتراف کرده بود. به نظر می‌رسد که عطار هر عمل و اندیشه و سخنی را که توشه‌ای برای آخرت فراهم نیاورد بیهوده و گناه می‌شمرد. به همین سبب است که هر آرزویی که روی به این جهان داشته باشد و هر عملی را که در راه خواست‌های این جهانی صورت گیرد باطل و بی‌فایده و هر خوشی این جهانی را مستوجب نیشی آن جهانی می‌داند. معنی تمثیلی *الهی‌نامه* در نهایت چیزی جز اثبات بی‌قدری و بی‌اعتباری خواهش‌ها و خواست‌های این جهانی نیست.

درد عشق و طلب

یادکرد مرگ و بی‌اعتباری دنیا، و موهوم و مجازی شمردن تعلقات و آرزوهای این جهانی، مقدمه پیش‌اندیشی درباره آخرت، و زندگی دنیوی را دستمایه جستجوی حقیقت کردن است. قدم در راه طریقت گذاشتن مستلزم پدید آمدن درد طلب در روح انسان است. چنین دردی انسان را از همه دل‌بستگی‌ها و اشتغالات دنیوی جدا می‌کند، زیرا صاحب درد تمام نیروی مادی و معنوی خود را برای جستجوی درمان تجهیز می‌کند و همه چیز دیگر را به فراموشی می‌سپارد. موضوع درد که در آثار عطار بسامد چشمگیری دارد و احتمالاً ناشی از تجربه شغلی اوست، باید دل‌مشغولی آدمی در طول زندگی باشد؛ چنان‌که دست‌بریده تنها طالب دست و تشنه جگر سوخته تنها طالب آب است، کسی که درد حق را دارد، نیز تنها طالب حق است، و اسرار بر چنین صاحب دردی آشکار می‌شود.^۱

راه رسیدن به حق پایان ندارد. پس درد طلب را درمانی نیست؛ با این همه،

چون نیک بنگری درمان تو همان درد است، زیرا در این جهان درد حقیقت جویی را درمانی نیست. اما همین درد است که تو را به فنا می‌رساند و چون فانی شدی تو نیستی که به درمان می‌رسی، چنان که دیگر تو هم نیستی که دردی داشته باشی. از همین روست که نفس درد درمان هم هست. در این جهان به درمان رسیدن به معنی از طلب بازماندن است. آنچه عطار سفارش می‌کند نفس رفتن و هرگز نرسیدن است. تا نامرادی قوت سالک نشود دل او زنده نمی‌گردد و او را گردی از راه حاصل نمی‌شود.^۱

عطار سفارش می‌کند از زاهدی و سادگی بگذر! زیرا آنچه انسان را به حق می‌رساند درد است. زاهد بی‌درد است. ترک دنیای او برای دریافتن آخرت است. درد باید سر مویی از هستی انسان باقی نگذارد. آخرت‌اندیشی زاهد نشان بقای اوست. صاحب درد عاشق است که سراپای او درد است تا جایی برای هیچ‌اندیشه و دلبستگی این جهانی و آن جهانی برای او باقی نمی‌ماند.^۲

پس از نظر عطار درد نشان اهل عشق است. عشقی که با درد نباشد، عشق انسانی نیست. ارزش و ارجمندی عشق انسانی به درد است. عشقی که از روی طبیعت باشد، مثل عشق قدسیان ناتمام است. دل که جایگاه عشق است، دشمن جان است. راه عشق وقتی تمام می‌شود که عاشق جان برافشاند و در میان نباشد. آن که در راه عشق نگران جان و ایمان است عاشق نیست، عاشقی از کفر و ایمان برتر است.^۳

عشق، ملامت، کفر

عشق با درد سبب پالایش انسان از تمام صفات نفسانی می‌گردد و هر حجابی را در نهایت از میان حق و عبد برمی‌دارد. زاهد اگرچه تمام تعلقات دنیا را ترک می‌گوید، خوش‌نامی میان خلق و سلامت جویی و حفظ ایمان حجاب میان او و حق است.

۱. منطق‌الطیر / ۲۷۹.

۲. مختارنامه / ۲۰۴.

۳. منطق‌الطیر / ۱۳۹؛ دریای جان / ۱-۳۷۳-۳۸۴.

مضمون اصلی داستان شیخ صنعان، که زاهدی عالی مقام است با مریدان بسیار، همین است. او وقتی به کمال می‌رسد که در راه عشق دختری ترسا از سلامت می‌گذرد و به کفر و گبری کشیده می‌شود تا آنجا که حتی آماج ملامت مریدانش می‌شود. شیخ صنعان از طریق این عشق که از پس رؤیایی حادث می‌شود و به همین سبب جنبه متافیزیکی دارد، تا اوج بدنامی صعود می‌کند و آخرین حجاب و مانع میان خویش و حق را از پیش برمی‌دارد. کانون معنایی داستان شیخ صنعان که می‌تواند کل حوادث داستان را به گرد خویش جمع کند و نظام دهد، همین است که آخرین وابستگی مرد کار به خویش و به خلق از طریق عشق، عشقی که به ملامت و رسوایی می‌کشد از میان برخیزد، زیرا کار تنها به زهد به سرانجام نمی‌رسد. وقتی در پایان داستان مریدان به پایمردی مریدی ثابت‌قدم در دعا و زاری به درگاه حق برای نجات شیخ روی می‌آورند و معتکف می‌شوند پیامبر (ص) به خواب مرید می‌آید و می‌فرماید:

در میان شیخ و حق از دیرگاه	بود گردی و غباری بس سیاه
آن غبار از راه او برداشتم	در میان ظلمتش نگذاشتم
کردم از بهر شفاعت شبنمی	منتشر بر روزگار او همی
آن غبار اکنون ز ره برخاسته‌ست	توبه بنشسته گنه برخاسته‌ست ^۱

این حجاب گرد و غبار بس سیاه میان حق و زاهدی صاحب کرامت، چیزی جز همان توجه به خلق و اهمیت خوش‌نامی در میان خلق برای او نیست و ابتلای به عشق دختر ترسا در حقیقت برای گذر کردن از این عقبه دشوار سلامت از طریق مرکب ملامت است.^۲

عشق و ملامت رابطه‌ای ناگسستنی با هم دارند. عاشق از طریق ملامت - که به قول شیخ احمد غزالی صمصام سه غیرت است - از خود و خلق و حتی معشوق می‌رهد. بی‌گمان عطار با این سخن شیخ احمد غزالی آشنا بوده است که می‌گوید:

۱. منطق الطیر / ۱۵۲.

۲. برای توضیح تفصیلی مطلب نگاه کنید به: مقاله «تفسیری دیگر از شیخ صنعان» در نامه فرهنگستان، فصلنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، س سوم، ش دوم، ص ۱۰.

کمالش (کمال عشق) ملامت است و ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق، یک روی در عاشق و یک روی در معشوق. آن روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار و ننگرد، و آن روی که در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خود باز ننگرد و آن روی که در معشوق دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردهد... و هر سه صمصام غیرت است در قطع نظر از اغیار... ملامت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درون یا از برون متنفسی دارد یا متعلقی منقطع شود.^۱

موضوع عشق و ملامت و این که باید سرانجام سر مویی از تو با تو در راه حق نماند از اندیشه‌های اصلی عطار است که بارها در مثنوی‌ها و غزلیات بدان اشاره کرده است. زمینه اصلی تعداد قابل توجهی از غزل‌های عطار را زمینه معنایی داستان شیخ صنعان رقم می‌زند. در این غزل‌ها زیبارویی بر زاهدی صومعه‌نشین یا پیری زاهد آشکار می‌شود و او را به عشق دعوت می‌کند، یا جامی شراب به او می‌نوشاند. و پیر از کنج مسجد و صومعه به میخانه و خرابات می‌رود.^۲ در این جا همان مضمون تبدیل تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه و پیدا شدن درد و خروج از سلامت و ورود به ملامت که انگیزه قطع کامل از ماسوی الله است تصویر شده است. کفر که به ظاهر نتیجه قدم گذاشتن در عشق و ملامت است از همین چشم‌انداز است که در نظر عطار برتر از اسلام مجازی و مرحله‌ای بالاتر از زهد و ایمان شمرده می‌شود و یادآور سخن عین‌القضات است که لازمه وصول به دین حقیقی را، خروج از دین عادت‌ی و اسلام مجازی می‌شمارد و دخول در کفر حقیقی^۳. بیان نمادین این خروج از اسلام مجازی و ورود به کفر در آثار عرفانی و به‌خصوص در آثار عطار به صورت رفتن از مسجد به میخانه و خرابات تصویر شده است. این حرکت به دنبال

۱. سوانح شیخ احمد غزالی / ۹۷.

۲. برای دیدن نمونه‌هایی از این غزل‌ها و تأویل تفصیلی یکی از آنها نگاه کنید به: دیدار با سیمرغ (مقاله سیری در یک غزل عطار) / ۱۶۵ به بعد.

۳. تمهیدات / ۳۴۹.

عشق و روی آوردن به ملامت تحقق می‌یابد. چنان‌که در یکی از غزل‌هایی که اشاره کردیم، پیر زاهد پس از دیدار با معشوق سیه‌زلف و سیه‌چشم و سیه‌دل و سیه‌گر و سیه‌پوش که خود مظهر و نماد کفر است، به او دل می‌بندد و روی به کفر می‌آورد.^۱

به سبب همین تلقی عطار از کفر و ارتباط آن با عشق و ملامت و زلف است که در غزل‌های او ارتباط زلف و کفر حضوری برجسته دارد و در شعر کمتر شاعر عارفی پیوند زلف و کفر را به این برجستگی می‌توان ملاحظه کرد.^۲ بدنامی و ملامت برخاسته از عشق که زمینه قطع علائق از ماسوی الله را فراهم می‌آورد در نظر عطار چنان گران‌قدر است که خود زمینه‌ساز معنایی بسیاری از غزل‌های عطار است. شاید مجال ملامت‌جویی را که فرهنگ غالب جامعه بر او تنگ کرده بود، عطار در وسعت مجال زبان غزل تجربه می‌کرد. در بعضی از غزل‌های عطار، اصرار بر متهم کردن خویش که می‌توانست عقیده خلق را نسبت به او مشکوک نماید، نمایان است. این غزل‌ها که بیانی روشن دارد، اگرچه می‌تواند از نظر خواص به یکی از وسایل سرکوب نفس و از میان بردن غرور و رعونت حاصل از زهد تعبیر شود، از نظر عوام خلق می‌تواند انگیزه نکوهش و ملامت و در نتیجه تحقق رسوایی و بدنامی شاعر باشد و زمینه روی گردانی او را از خلق به حق فراهم کند. اگرچه متهم کردن خود به بدترین صفات را سنایی ابتدا در بعضی از غزل‌های قلندرانۀ خود آغاز کرد، این معنی در غزل‌های عطار روشن‌تر و گسترده‌تر شد.^۳

عشق، حسن، عقل فلسفی

کفر نمونی و ملامت‌جویی که منشأ آن درد و عشق است، عشق را از یک طرف با حسن می‌پیوندد که انگیزه عشق است و از طرف دیگر با عقل مقابل می‌کند که

۱. عطار، دیوان / ۶۸۴.

۲. دیدار با سیمرخ (سیری در یک غزل عطار) / ۱۷۲ به بعد.

۳. همان / ۳۹۳.

مصلحت‌جو و سلامت‌طلب است. عقل و حسن به سبب همین پیوند و تضاد با عشق است که در آثار عطار به‌خصوص غزل‌های او حضوری برجسته پیدا می‌کنند و زمینه معنایی بسیاری از غزل‌ها و نیز مثنوی‌های وی را فراهم می‌آورند. آن اندازه که در شعر عطار بر توصیف حسن معشوق اصرار می‌شود در شعر هیچ‌یک از شاعران فارسی نمی‌شود. گذشته از غزل‌های عطار، در مثنوی‌های او نیز هر جا سخن از کسی می‌رود که در مقام معشوق قرار دارد، یا می‌شود به هر علتی زیبایی او را وصف کرد، ابیات بسیار متعددی به توصیف روی و موی و خط و خال او اختصاص داده می‌شود. عطار هیچ فرصتی را برای وصف زیبایی از دست نمی‌دهد خواه موضوع این زیبایی زنی پارسا باشد که حسن او همه را نسبت به او به طمع می‌اندازد، خواه پسر وزیر که سلطان به او دل می‌بندد و خواه شاهی که گلخن‌تابی شیفته و دیوانه او می‌شود، یا دختر ترسایی که هوش از شیخ صنعان می‌رباید و ...^۱.

در کنار ستایش تقدیس آمیز عشق و حسن، نقد عقل و ناتوانی آن در معرفت حق و امور مابعدالطبیعی که سابقه‌ای کهن در عرفان اسلامی دارد، در آثار عطار نیز به صورتی اغراق آمیز همه‌جا حضور دارد. سرمستی حاصل از عشق با غیبت عقل همراه است. چون شری از عین عشق پدیدار شود، یا از طای طریقت تاییدن گیرد عقل نگویند می‌شود.^۲ عقل ترازوی زرکشی است که نمی‌تواند کوه بی‌نهایت عشق را بسنجد.^۳ عشق آتش و عقل دود است چون عشق بیاید عقل می‌گریزد.^۴ عقل آب و عشق آتش است که با هم در نمی‌سازند.^۵

عطار مانند سنائی عقلی را نکوهش می‌کند که در مقابل دین خاضع نباشد و مدعی حل مسائل مابعدالطبیعه باشد. چنین عقلی عقل فلسفی است که راه به حقایق

۱. برای نمونه نگاه کنید به: *الهی‌نامه* / ۱۳۱، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۵، ۲۱۴، ۳۷۲؛ *منطق‌الطیر* / ۱۳۶، ۱۴۱ و ۲۶۱ به بعد، ۲۷۲ به بعد.

۲. *دیوان* / ۱۹۶. ۳. *همان* / ۲۱۶.

۴. *منطق‌الطیر* / ۲۳۲. ۵. *اسرارنامه* / ۱۱۰.

دینی نمی‌برد. عقلی که می‌تواند رهبر و رهنما باشد، عقلی است که تابع «قل» و امر خدای باشد.^۱ علمی که نافع است، علم دین است که شامل فقه و تفسیر و حدیث می‌گردد و مرد دین هم صوفی و مقری و فقیه است. اما مغز نجات این سه علم هم، حسن اخلاق و تبدیل صفات باید باشد. پس *شفا و نجات* ابن سینا را خواندن که حاصل عقل فلسفی است، راهی به نجات نمی‌برد.

علم جز بهر حیات حق مخوان و ز شفا خواندن نجات خود مدان^۲
مخالفت با عقل فلسفی در آثار عطار که یادآور مخالفت عارفان و نیز تهافت الفلاسفه غزالی با عقل است، در *مصیبت‌نامه* چنان که اشاره کردیم در مقایسه با علم دین نقد می‌شود. اما در متن کتاب‌های عطار عقل در مقایسه با عشق است که نقد می‌گردد. به نظر می‌رسد نقد عقل در *مقدمه مصیبت‌نامه* و پیش از آغاز کتاب، آن هم در مقایسه با علم دین، تمهیدی است تا زبان کسانی را که مطالب متن را بر نمی‌تابند، بر بندد. این که بلافاصله هم تذکر می‌دهد: گفتن این که هر کس جز سه علم فقه و تفسیر و حدیث را بخواند خبیث است و مرد دین صوفی و فقیه و مقری است از تهدید نیست، خود دلیل بر وجود تهدید از جانب مردان دین است که مطالب *مصیبت‌نامه* می‌توانسته است سبب‌ساز آن باشد.^۳ و البته سخنانی احتیاط‌آمیز از این دست در *مقدمه مصیبت‌نامه* با سخنان بی‌پروایی که در متن مثنوی‌ها و غزل‌های شورانگیز رندان و قلندران می‌آید، تفاوت دارد. چنان که در متن همین کتاب *مصیبت‌نامه*، عقل را از آن کفار و فکرت قلبی را از آن مرد کار یا عارف سالک می‌داند و اهل دین و ذوق را دارای فهمی می‌شمارد که از دو عالم برتر است.^۴

عطار عقل را در مقام عدل خود نفی نمی‌کند. مقام عدل عقل آن است که نه جاهل باشد و نه کامل. عقل کامل انگیزه غرور و تکبر و چون و چرا در دین می‌شود

۱. *مصیبت‌نامه* / ۱۵۶.

۲. همان جا.

۳. همان جا.

۴. همان / ۱۵۹.

و انسان را به کفر متمایل می‌کند و عقل جاهل جان را در معرض گمراهی و هلاک قرار می‌دهد. پس بهتر است عقل فرمانبر دین شود.^۱

تکبر عقل در گذشتن آن از حد امکان است. عطار چنین عقلی را با توجه به حکایت بلعم باعور عقل بلعمی می‌خواند که همان عقل فلسفی است و وسوسه‌هایش انسان را از معبود دور می‌کند و به راه کفر می‌کشاند. بلعم باعور مردی زاهد و عابد بود که شبی ناگاه سر از سجده برمی‌دارد و صد دلیل برای نفی صانع می‌آورد و آفتاب را به خدایی می‌گیرد. سلامت و اعتدال عقل در این است که نه به سبب کمال مایه مدح و نه به سبب نقصان مایه ملامت انسان شود، زیرا در صورت اول کار به تکبر و چون و چرا در کار خالق می‌کشد و در صورت دوم به جهل و بی‌خبری و عدم رعایت خیر و صلاح در زندگی. بنابراین عقل ساده معتدل از عقل زیرک فلسفی به نجات و رستگاری نزدیک‌تر است.^۲ اگر کمال‌جویی عقل به منظور وقوف بر اسرار عالم باشد ناپسند نیست. ناپسند آن است که مقصود نهایی این وقوف، سرافرازی در عالم و ارضای غرور و خودپسندی و در نتیجه عُجب و تکبر شود که در این صورت کمال عقل بی‌حاصلی است. این نکته‌ای است که در *الهی‌نامه* ضمن تفسیر پدر از جام جم که آرزوی پسر سوم است بدان اشاره می‌شود.^۳ اگرچه در *الهی‌نامه* که زمینه اصلی آن را زهد و شریعت رقم می‌زند، از جام جم تعبیر به عقل می‌شود که اسرار جهان در آن منعکس می‌گردد و اگر به عُجب و تکبر منجر نگردد، ستودنی است؛ در *منطق‌الطیر* که زمینه آن نیل به حقیقت از راه طریقت است بر عجز عقل در وصول به حقیقت تأکید می‌شود. حقیقتی که هم برون جان و هم درون جان است، و هرچه درباره آن بگویند هم آن است و هم نیست، و همه عالم به او عیان است و از خود او در عالم نشانی نیست، چگونه در حوصله عقل گنجیدنی است؟ روحانیان را سروکار با جان و روح است. شناخت جان که خود نماینده حق

۱. همان / ۴۲۴.

۲. همان جا؛ *اسرارنامه* / ۱۲۱.

۳. *الهی‌نامه* / ۲۲۰، و نیز ← *دیدار با سیمرغ* / ۲۲۲-۲۲۳.

است از فلسفه و حکمت یونان بر نمی آید. در حکمت دین یا عرفان کسی مرد می شود که از حکمت یونانیان فرد شود. عطار فلسفه را که بیشتر راه مردم آگاه را می زند، از کفر هم بدتر می شمارد. آن کس را که درد دین است حکمت دین یا حکمت یثرب بس است و نیاز به حکمت یونان که شمع دین آن را سوزانده است، ندارد.^۱ در مثنوی های *اسرارنامه* و *الهی نامه* که بیشتر مبتنی بر زمینه زهد و شریعت است نقد عقل از اعتدال برخوردار است، اما در *منطق الطیر* و *مصیبت نامه* که تجربه های ناب عرفانی در آن مطرح می شود، تحقیر عقل برجسته می شود، چون در آنجا سخن از تجربه هایی عقل ستیز و طور ماورای عقل می رود. در غزل های عطار که سخن بر مدار عشق می گردد، اگرچه گاهی از عقل با صفات «پیش اندیش»، «دوربین» و «پیر» یاد می شود، این صفات به منظور تعظیم عقل نیست، بلکه برای تعظیم عشق و عرفان است تا در مقایسه با عقل بزرگ تر جلوه کنند.^۲ از این موارد که بگذریم صفات دیگری که برای عقل ذکر می شود غالباً تحقیر آمیز است. عقل حيله گر، پرحيله، لجوج، سرکش، تن آسان، حیران، گرافه گوی، پردعوی و فکور است.^۳ اما عشق موهبت الهی، بالاتر از کفر و ایمان، بی رحم تر از آتش، بی نشان، دریای قعر ناپدید، بیرون از دو جهان، بیرون از عالم عبادت، گوهری از کان دیگر، بی غایت و بدایت و نهایت، بُراق جان، و ... است.^۴ در آثار عطار و به خصوص در *دیوان* او به انبوهی از ترکیبات وصفی، تشبیهی و استعاری برمی خوریم که یک طرف ترکیب کلمه عشق است و این خود حکایت از توجه عمیق عطار به عشق دارد.

نفس، من ملکوتی و دیدار با خویش

کلمه دیگری که در آثار عطار بسامد بسیار چشمگیری دارد، نفس است. نفس در آثار صوفیه نیروی محرک شهوت و غضب و منشأ تمامی صفات ذمیه انسانی است

۱. منطق الطیر / ۲۸۲.

۲. دیوان / ۳۰۹، ۳۲۳، ۳۴۲ و ۶۰۴.

۳. همان / ۱۵۶، ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۸۵، ۴۴۵، ۶۰۸ و ۶۳۶.

۴. همان / ۴۶، ۴۷، ۸۲، ۹۵، ۱۲۳، ۲۴۷، ۴۰۹، ۴۱۶، ۴۲۸، ۸۴۹ و ...

به همین سبب غلبه و تسلط بر آن شرط وصول به محبوب و لزوم تحمّل ریاضت‌های صعب در تصوف است. اگرچه نکوهش نفس در غالب آثار عرفانی مضمونی مکرر است، شاید در هیچ یک از آثار صوفیانه این همه تأکید بر مجاهده با نفس برجسته نباشد که در آثار عطار. نفس بالقوه هم فرشته و هم شیطان است. فعلیت بخشیدن به بعد فرشتگی نفس در گرو مجاهدت انسان برای رهایی از امیال و تعلقات دنیوی است که خود سرچشمه گرفته از نفس است. نفسی که در عرفان و تصوف نکوهش می‌شود، نفس اماره یا همان فعلیت بُعد شیطانی نفس است که بر جان و دل انسان مسلط می‌شود و او را جامع صفات ناپسند و دل‌بسته دنیا می‌سازد. فعلیت بُعد فرشتگی نفس ارتقای آن به مرتبه نفس مطمئنه است که همان روح پالوده از کدورات دنیا و شایسته بازگشت به حضرت الهی است. «من ملکوتی» انسان و طباع تام هر مسمی که از طریق آثار شیخ اشراق با آن آشنا می‌شویم و پیش‌تر در *غایة الحکیم* مجریطی سابقه آن را به تفصیل می‌یابیم، در واقع همین نفس مطمئنه یا فعلیت فرشتگی نفس است که تجربه دیدار با آن تجربه دیدار با معشوق آسمانی است که انگیزه تمام ریاضت‌ها و بلاکشی اهل طریق و منتهای آمال سالکان است.^۱

در آثار عطار آشنایی او با سوابقی از این دست نمایان است. در *الهی‌نامه* پدر برای پسری که آرزوی دختر شاه پریان را دارد حکایت «سرتاپک هندی» را نقل می‌کند که مضمونش همین دیدار با نفس مطمئنه یا «من ملکوتی» با معشوق آسمانی است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم. معشوقی که سرتاپک پس از رنج بسیار با او دیدار می‌کند نفس مطمئنه یا «من» ملکوتی خود اوست و وقتی سرتاپک از پریزاد می‌پرسد که بر ما چنین معلوم است که نفس چون مار و سگ و خوک شوم است

۱. درباره این موضوع نگاه کنید به: *غایة الحکیم و احق التیجین بالتقدیم* / ۱۸۷-۱۹۴؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق / ۴۶ (کتاب المشارع و المطارحات)؛ روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان / ۴۹ و ۵۰؛ *دیدار با سیمرخ* (شهود زیبایی و عشق الهی) [به تفصیل درباره همین موضوع است]. و نیز:

Henry Corbin, *The man of light in Iranian Sufism*, translated by Mancy Carson, pp. 9, 10, 18, 33-35.

اما تو چرا زیبای آسمان و زمینی، پریزاد پاسخ می دهد اگر اماره باشم چنانم و اگر مطمئن باشم چنین^۱.

همین تجربه دیدار با خویش است که عطار آن را هم در *منطق الطیر* در دیدار سی مرغ با سیمرغ و هم در *مصیبت نامه* در دیدار سالک فکرت با جان، به نحوی دیگر تصویر می کند. چنین دیداری که با فعلیت یافتن جنبه فرشتگی نفس و تحقق «من ملکوتی» امکان پذیر می گردد، مشروط به جهاد با نفس اماره و جنبه شیطانی نفس است و این موضوعی است که در سراسر آثار عطار همه جا کم و بیش حضور دارد. از این نفس اماره است که عطار با صفات متنوع و نکوهیده یاد می کند: نفس ناساز، نفس زبون گیر، نفس خر، نفس سگ، نفس عاصی، نفس فانی، نفس دنی، نفس فرتوت، نفس کافرکیش، نفس مشتبه، نفس نامعلوم^۲، نفس سگ سیرت، نفس تاریک، نفس حیوان، نفس جادو، نفس بهیمی، نفس خوار، نفس راهزن، نفس کشتنی، نفس خام، نفس بدآموز، نفس جاهل، نفس دون، نفس شیطان، نفس کافر، نفس جفاپیشه، نفس شوم، نفس آتشخوار، نفس خودرأی، نفس پلید^۳ و ...

اگر به این ترکیبات که از *اسرارنامه* و *دیوان* نقل شده است انواع ترکیبات وصفی و تشبیهی دیگر را از تمام آثار بیفزاییم، به انبوهی از ترکیبات برمی خوریم که حاکی از توجه و حساسیت عطار به نفس و جهاد با آن است که شرط رستگاری و وصول به حقیقت است. عطار ریاضت و جهاد با نفس اماره را شرط وصول به محبوب و حقیقت که همان «من ملکوتی» انسان است می داند. به همین سبب است که در *منطق الطیر* نیز این ریاضت و جهاد با نفس به صورت گذشتن مرغان از هفت وادی خطر بار که طی گذر از آن تنها سی مرغ از صدها هزار مرغ از آن جان به در می برند تصویر شده است و در *مصیبت نامه* نیز وصفی که از کوشش و طلب خارق العاده سالک فکرت در آغاز داستان می نماید، رنج و زحمت حماسی او را در

۱. الهی نامه / ۱۶۵-۱۶۸.

۲. اسرارنامه / ۱۲۸-۱۳۱ و ۲۰۰.

۳. دیوان / ۱۳، ۳۹، ۱۰۷، ۲۹۴، ۳۰۷ و ...

ریاضت تصویر می‌کند و در *اسرارنامه* چنان که قبلاً اشاره کردیم، ضمن حکایتی از بزرگی کار دیده که در آن اشاره می‌شود اگر تو خود را بینی عاشق خویش می‌شوی، تأکید می‌شود که می‌بایست ریاضت کنی تا آن «من» دیگر تو تحقق یابد و جهان از تو پر شود:

اگر می‌بایدت بویی هم از تو ریاضت کن که پر شد عالم از تو^۱
 عقیده به این «تویی تو» یا چنان که بعد از عطار مولوی می‌گوید، «تو نهصد تو» که همان «من ملکوتی» پنهان در «من تجربی» است، و یادآور سخنان بایزید بسطامی است که خود را همه چیز می‌خواند^۲، در کانون همه اندیشه‌های عطار است. این اندیشه را عطار در *اسرارنامه* تنها بیان می‌کند. از بوسعید نقل می‌کند که زمین و آسمان پر بایزید است:

چنین گفته است شیخ مهنه یک روز که یک تن بین جهان و دیده بر دوز
 زمین پر بایزیدست، آسمان هم ولی او گم شده اندر میان هم^۳
 و از خود بوسعید، سلطان طریقت، سپه‌سالار دین، شاه حقیقت، معشوق مطلق و آفتاب ولایت نقل می‌کند که سی سال نشان می‌جستم و چون آن‌چه می‌جستم دیدم، گم شدم. و سپس نتیجه می‌گیرد که:

به توحید ار گشاید چشم جانت برآرد بانگ سبجانی زبانت
 چو در چشمت همه چیزی یکی گشت کجا یارد به گرد تو شکی گشت
 تو خود را می‌ندانی چون کنم من که این شک از دلت بیرون کنم من
 اگر صد قرن یابی زندگانی نبینی خویشتن را و ندانی^۴

چنان که اشاره شد، راه وصول به این «من ملکوتی» که همان حقیقت است، و دیدار او دیدار حق است از طریق عشق می‌گذرد. عشق ریاضت و ملامت را تحمل پذیر می‌سازد و از طریق این دو جهاد با نفس تحقق می‌یابد و آخرین بندهای

۱. *اسرارنامه* / ۱۵۵.۲. *تذکره‌الاولیا* / ۱ / ۱۷۱.۳. *اسرارنامه* / ۱۵۷.

۴. همان / ۱۵۴.

«من» تجربی گسیخته می گردد و آنگاه که سر مویی از تو باقی نماند، «من ملکوتی» یا حق می ماند. من ملکوتی از چشم اندازی دیگر، به استعدادهای بی پایان روح بشری دلالت می کند آنگاه که همه این استعدادها و فعلیت یابند. نگاهی از این دست به عظمت روح انسانی و عقیده به استعدادهای بالقوه و نامتناهی آن، نکته ای است که در کانون عرفان عاشقانه پنهان است و به انسان نه بُعدی الهی که ماهیتی الهی می بخشد. عطار در غزلی حدود عشق، ملامت پذیری، نفی من و بی خبری و سرانجام اناالحق زدن در عالم انسانی را تصویر می کند: ترسایچه ای چون بت روحانی می آید و بر تخت دل شاعر به سلطانی تکیه می زند. شاعر زنا را می گیرد و در پای او می افتد. ترسایچه وصل خود را مشروط به خرقة سوزاندن و قبله گرداندن و به دیر آمدن و از خویش و جان و دل برون آمدن می کند، و نیز می خوردن و مست و بی خبر شدن را شرط یافتن محبوبی که جویای آن است، می داند و روشن شدن این نکته که همه چیز تویی:

می خور تو به دیر اندر تا مست شوی بی خود

کز بی خبری یابی آن چیز که جویانی

هر گه که شود روشن بر تو که تویی جمله

فریاد اناالحق زن در عالم انسانی

عطار ز راه خود برخیز که تا بینی

خود را ز خودی برهان کز خویش تو پنهانی^۱

همین عقیده است که عطار سعی می کند در منطق الطیر و مصیبت نامه آن را در داستانی رمزی و تمثیلی بیان پذیر کند و برجسته ترین حماسه های عرفانی را در زبان فارسی برای تصویر و تجسم دشوارترین و بیان پذیرترین تجربه عرفانی که حضور «من» در برابر «من» است، پدید آورد.

ملاحظات در زبان و شعر عطار^۱

زبان عطار در *منطق الطیر* ساده و طبیعی و به خصوص در گزارش تمثیل‌ها و حکایات، مانند بیشتر آثار صوفیه، بی‌پیرایه و به دور از تکلف است. عمده‌ترین ویژگی شعر او نتیجه پیوندی است که با زبان محاوره دارد، هم آن‌جا که در سخنش کلمات و تعابیری را با گونه گفتاری به کار می‌برد، و هم در مواردی که عناصر و اجزایی را تکرار می‌کند و یا گفته او با شعر رسمی عصر خود متفاوت می‌شود. بعضی از این ویژگی‌ها در شعر خراسان و گویندگان قرن ششم نیز سابقه دارد؛ اما بسامد آن‌ها در شعر عطار چنان چشمگیر است که باید آن را از مناسبات هنجار زبانی و سبکی شاعر به حساب آورد. چند نمونه:

۱. کلماتی با گونه گفتاری حوزه خراسان:

بیت ۳۱۸۸. انبارین: مربوط به این بار^۲

پیش از این آن آه‌ها ناچیز بود آه انبارین ز جایی نیز بود

بیت ۴۶۲. برسودمی: [با تبدیل مصوت بلند به کوتاه] برسودمی، برسود می بودیم

حاضران گفتند ما برسودمی گرچو ذوالنورین غایب بودمی

بیت ۳۷۹۱. بودمی: بودیمی، می بودیم^۳

۱. استاد دکتر شفیع کدکنی درباره خاصه‌های زبانی و سبک (بوطیقای) عطار، با تفصیل سخن گفته‌اند (← *منطق الطیر*، مقدمه، ص ۸۸-۱۰۰)، ما در این‌جا به چند نکته دیگر که احتمالاً خوانندگان را در فهم بعضی از ابیات یاری کند، اشاره کرده‌ایم.

۲. «انبار = این بار» در آثار معاصران خراسانی عطار هم به کار رفته است. ← *سرارالتوحید* / ۲۲۳، و نیز: *توضیحات منطق الطیر* / ۶۹۸.

۳. بسنجید با *مصیبت‌نامه* ۶۲۲۳ (گفته مرد و زنی که دنیا آن‌ها را از یک‌دیگر جدا کرده بود):

کاش بی کوس و علم می بودمی تا چنین دائم به هم می بودمی

در مجموعه‌ای از حکایات صوفیان که کهن‌ترین دست‌نوشته شناخته شده آن به سال ۶۷۳ ق. کتابت شده است و تأثیر گویش مؤلف (یا: کاتب) به وجوه گوناگون در آن آشکار است، نمونه‌های فراوانی از این نوع کاربردها را می‌توان دید: «ما او را شراب داده بودم تا در دنیا بود او را به طعام و شراب حاجت نبود.» نیز: «ما را لابلد است که به یاد او خورم». این مجموعه اخیراً، با نام *هزار حکایت صوفیان* و با همت آقای دکتر حامد خاتمی‌پور به طبع رسیده است و ما از صفحات ۱۰۵ و ۱۶۱ آن نقل کرده‌ایم.

گر من و شه هر دو با هم بودمی این سخن را سخت محرم بودمی
 بیت ۲۶۲۹. به ارزم: به ارزان، بیش ارزش، ارزنده تر^۱
 چون به ارزم یافتم من این متاع پادشاهی را به کل کردم وداع
 ۲. کلمات خاص که بعضی از آن‌ها در آثار عطار تکرار می‌شوند و در شعر
 دیگران به ندرت به کار رفته‌اند:

بیت ۷۴۲. آن جایگاه: آن جا
 جمله مرغان شدند آن جایگاه بی‌قرار از عزت آن پادشاه
 بیت ۷۲۹ و ۳۰۱۲. اگر^۲ (گر): بعید است که، حاشا، کی؟
 جان بی‌جانان اگر آید به کار گر تو مردی جان بی‌جانان مدار
 گر بمیرد هر که را با اوست دل دل بدو ده دوست دارد دوست دل
 بسنجید با: «به عزت من که تا او (فرعون) نان و نعمت بر خلق تمام می‌دارد،
 اگر او را هلاک کنم». سیرالملوک/ ۱۷۲ (خداوند در خطاب به موسی)، و نیز: ورقه
 و گلشاه / ۶۷:

به عشق اندرون صبر کردن رواست به مرگ پدر صبر کردن خطاست
 به دارای نیرو ده دادگر به پیغمبر آن فخر و زین بشر
 اگر بازگردم از این جایگاه مگر خواسته کینه از کینه خواه
 بیت ۹۵۰. این جایگاه^۳: این جا
 روی آن دارد که من بر روی شاه عمر بگذارم خوشی این جایگاه
 بیت ۷۶۱. بی‌شکی: بی‌شک، بی‌هیچ شک
 زان که رازم در نیابد هر یکی راز بلبل گل بداند بی‌شکی

۱. ← منطق الطیر (به تصحیح استاد شفیع کدکنی) / ۶۶۶؛ توضیحات ما در ذیل بیت ۲۶۲۹.
 ۲. «اگر/گر» را نسخه‌های جدیدتر، به «کجا، کی» تبدیل کرده‌اند. ← گزارش نسخه بدل‌ها / ۵۳۳ و ۵۵۴.
 ۳. قابل توجه آن که این جایگاه (= اینجا) در منطق الطیر بیش از سی بار در قافیه آمده است و در مصیبت‌نامه نیز بس آمدی قابل ملاحظه دارد، در حالی که در اسرارنامه و الهی‌نامه تقریباً به کار نرفته است.

بیت ۷۵۹ و ۷۶۶. خوشی: خوش، به خوشی

من پردازم خوشی با او دلم حل کنم بر طلعت او مشکلم
گل که حالی بشکفتد چون دلکشی از همه در روی من خندد خوشی

بیت‌های ۱۹۹۲ و ۲۲۱۱. در میان^۱: در این میان، در این هنگام

تا شود این نفس کافر یک زمان یا مسلمان یا بمیرد در میان
آتشی در پیش و راهی سخت دور تن ضعیف و دل اسیر و جان نفور
تو ز جمله فارغ و پرداخته در میان کاری چنین بر ساخته

بیت ۸۳. لُوش^۲: لژن، لجن، گل ولای

آفتاب از شوق تو رفته ز هُش^۳ هر شبی در روی می مالید لوش

بیت ۱۹۶ و ۳۸۱. یکی: کسی، چیزی

هیچ چیز از بی نهایت بی شکی چون به سر ناید کجا ماند یکی
چون نیامد پیش پیش از تو یکی از پس تو باید آمد بی شکی

بعضی از کلمات خاص و پر کاربرد در *منطق الطیر* معانی متفاوت دارند:

بیت ۱۱۹۳. برهم: پی در پی، متوالی^۴

گرچه خود را قدوة اصحاب دید چند شب برهم چنان در خواب دید

بیت ۲۷۹۶. بر هم: بر روی هم^۵

۱. بسنجید با/سرازمه ۲۲۲۹:

بماندی در کبودی و سیاهی بمردی در میان آخر چه خواهی

۲. جای شگفتی است که این کلمه در مصیبت‌نامه عطار بیت ۲۶۲ به صورت «لژن» و باز در ابیات ۹۲۲ و ۲۹۴۵، «لوشن»، در *سرازمه* بیت ۱۹۴۶، «لوش» و در *مختارنامه* (ص ۷۰، مقدمه شاعر)، «روش» آمده است.

۳. ضبط نسخه مراغی (ق: برگ ۴) چنین است، یعنی «هش»، دیگر نسخه‌ها «هوش» آورده‌اند. ← گزارش نسخه بدل‌ها/ ۵۳۶.

۴. بسنجید با دیوان عطار/ ۵:

بار دگر شور آورید این پیر درد آشام ما صد جام برهم نوش کرد از خون دل پر جام ما

۵. بسنجید با دیوان/ ۷۷۸:

جمله در زیر زمین در خاک بر هم ریخته زلف‌های تابدار و لعل‌های آبدار

جمله ره خلق بر هم مرده بود نیم زنده مرده را می خورده بود
 بیت ۱۷۹۵. بر هم: بر روی هم، بر یکدیگر. بر هم دوخته: پروصله، وصله دار
 چون بشد ده روز، مرد سوخته جبه‌ای آورد بر هم دوخته
 بیت ۴۱۱۸ و ۴۵۴۲. بر هم: به کلی، کلاً
 این چه کار توست مردانه در آی عقل بر هم سوز، دیوانه در آی
 گر از آن حکمت دلی افروختی کی چنان فاروق بر هم سوختی
 در هم: با نقش قیدی؛ پیشوند:
 بیت ۲۳۱۴ و ۴۳۴۷. در هم: در هم دیگر، در یک دیگر، با هم
 استخوانی چند در هم ساخته مغز او در استخوان بگداخته
 دختری با آن پسر بشسته دید هر دو را در هم دلی پیوسته دید
 بیت ۳۰۷۸. در هم سوختن: در سوختن، سوختن
 چون شکستی پاک در هم سوز تو جمع کن خاکسترش یک روز تو
 بیت ۳۰۷۷. در هم شکستن: در شکستن، خرد کردن
 در هم فکندن: بر هم فکندن، در هم ریختن، ویران کردن
 هرچه آن جز ما بود در هم فکن چون فکندی بر همش در هم شکن
 بیت ۶۳۱. در هم گداختن: در گداختن، گداختن؛ به کلی گداختن و
 ذوب کردن
 کوه خود در هم گداز از فاقه‌ای تا برون آید ز کوهت ناقه‌ای
 ۳. جابه‌جایی (جابه‌جایی حرف اضافه و پیشوند):
 الف) حرف اضافه «در» بعد از اسم (متمم مقدم بر حرف اضافه):

۱. در دیوان نیز نمونه‌هایی دارد ← دیوان / ۶۰۲:

از عشق تو صد هزار آتش در سینه همی زند زبانه
 گر بنماید زبانه‌ای روی بر هم سوزد همه زمانه

- بیت‌های ۱۷۹، ۷۱۳ و ۸۷۲. «پیش در» به جای «در پیش»
 باز ایوب ستمکش را نگر مانده در کرمان و گرگان پیش در
 صد هزاران پرده دارد بیش تر هم ز نور و هم ز ظلمت پیش در
 گاه می‌برید بی تیغی کمر گاه می‌لنجید پیش تیغ در
- بیت ۲۹۲۶. «اینجا در» به جای «در این جا»
 بعد از آن کرد آن یکی از وی سؤال کاخر این جادر که کرد ای شیخ حال
- بیت ۳۵۲۲. «روز در» به جای «در روز»
 شب محسب و روز در، هم می نخور این طلب در تو پدید آید مگر
- بیت ۳۸۶۱. «میان جمع در» به جای «در میان جمع»
 بود آن شب می میان جمع در^۱ هم چو خورشیدی به نور شمع در
 (ب) پیشوند فعل بعد از آن و با فاصله:
- بیت ۸۳۵. «ماند ... باز» به جای «... باز ماند»
 هر که داند گفت با خورشید راز کی تواند ماند از یک ذره باز
- بیت ۱۰۵۶. «نگویم ... باز» به جای «... باز نگویم»
 گر نگویم عذر یک یک با تو باز دار معذورم که می گردد دراز
- بیت ۲۱۳۳. «می نکنجد ... در» به جای «... می در نکنجد، در نمی گنجد»
 چون در این ره می نکنجد موی در نیست کس را گنج گنج و روی زر
۴. حذف حرف اضافه^۲
- بیت ۳۶۳. آن چه: به آن چه
 آن چه او آن جا به بینایی رسید هر نبی آن جا به دانایی رسید
- بیت ۱۷۷۹. آخرین غربال: در آخرین غربال
 خاک می رُفت و پیایی می شتافت آخرین غربال آن زر بازیافت

۱. آمدن حرف اضافه پس از اسم (متمم) که ما آن را، «جابه‌جایی» گفته‌ایم، ظاهراً از خاصه‌های سخن شاعران خراسانی است، و از جمله در شعر مولوی هم نمونه‌های فراوانی دارد.
 ۲. برای حذف حرف اضافه در شعر دیگران نیز شواهدی می‌توان یافت.

- بیت ۲۷۹۶. جمله ره: در جمله ره
 جمله ره خلق بر هم مرده بود نیم زنده، مرده را می خورده بود
- بیت ۴۴۷۳. دفترم: در دفترم
 از سر دردی نگه کن دفترم^۱ تا ز صد یک درد داری باورم
۵. «ی» با معانی خاص: در شعر عطار، گونه‌هایی از کاربرد «ی» دیده می‌شود که در قیاس با شعر رسمی عصر شاعر تازگی‌هایی دارد و باید آن را از نشانه‌های سبکی شاعر به حساب آورد. چند نمونه:
- بیت ۴۰۱. از سر فضلی: از سر فضل، از روی فضل
 حاجتم آن است ای عالی گهر کز سر فضلی کنی در من نظر
- بیت ۲۱۷۴. از سر عجیبی: از سر عجب، از روی عجب
 کرد آن بازاری آشفته کار از سر عجیبی سرایی زرنگار
- بیت ۲۱۴۱. اندکی انسی: اندکی انس، اندک انسی
 یافت عابد از خوش آوازی او اندکی انسی به دمسازی او
- بیت ۲۹۹۹. اندکی رشدی: اندکی رشد، اندک رشدی
 گر بگویی، کم شود آشفتم اندکی رشدی بود در رفتنم
 اگر برای این نوع «ی» وجهی در تأکید معنی تعظیم و تحقیر نیز فرض شود در بعضی از این «ی» ها احتمال چنین معنایی بسیار ضعیف‌تر است:
- بیت ۶۷۰. «سرنگونی» به جای «سرنگون» و «خونی» به جای «خون»
 سر مکش چون سرنگونی مانده‌ای تن بنه چون غرق خونی مانده‌ای
- بیت ۱۰۳۲. «روی» به جای «روی»
 گر نهم رویی به سوی در گهش یا بمیرم یا بسوزم در رهش
۶. «آن» که معمولاً پیش از اسم (یا: صفت جانشین اسم)، نشانه معرفه است،
 در کتاب من مکن ای مرد راه از سر شعر و سر کبری نگاه

۱. ممکن است که مصراع به صورت «از سر دردی نگه کن [به] دفترم» نیز تصور شود، اما بیت پیش از آن چنین است:

در شعر عطار به گونه‌های متفاوتی به کار می‌رود:

الف) در ساختار «آن + اسم + ی نکره» معادل «اسم + ی نکره»:

بیت‌های ۱۸۸۰، ۲۹۷۸ و ۳۳۹۲.

چون بدید آن زاهدی کرد احتراز تا نباید کرد بر مفسد نماز
داشت ریشی بس بزرگ آن ابلهی غرقه شد در آب دریا ناگهی
گشت عاشق بر ایاز آن مفلسی این سخن شد فاش در هر مجلسی

این نوع کاربرد که در شعر عطار نمونه‌های بسیار دارد، در نثر قرن ششم خراسان نیز گاهی دیده می‌شود: «در بعضی حکایات است که آن محنت‌زده‌ای در راه می‌رفت ...» و «آن عزیزی از عزیزان طریقت چنین گفت: ...». *روح‌الارواح* / ۱۸ و ۲۶، «آن پیری بوده است که این دعا بسیار گفته است ...». *اسرارالتوحید* / ۳۱۲. در این نمونه‌ها، چنان که می‌بینیم، «آن» در معرفه کردن (تعریف) اسم نقشی ندارد، اما گاهی همین ساختار، در معنی به گونه‌ی دیگری است، یعنی (آن + اسم + ی) در معنی معادل است با (آن + اسم) و ظاهراً «ی» در آن کم اثر است:

بیت ۷۸۴.

آن گدایی خنده‌ او چون بدید خویش را بر خاک غرق خون بدید
در این جا «آن گدایی» به جای «آن گدا: آن درویش» به کار رفته است، چرا که به همان «گدا: درویش» ی اشاره دارد که در بیت‌های پیشین (بیت ۷۸۰) آمده است:
از قضا می‌رفت درویشی اسیر چشم افتادش بر آن ماه منیر
بسنجید با بیت‌های ۳۳۹۲ و ۳۳۹۵:

گشت عاشق بر ایاز آن مفلسی این سخن شد فاش در هر مجلسی ...
آن سخن گفتند با محمود باز کان گدایی گشت عاشق بر ایاز

و در این جا نیز، «کان گدایی»، معادل «کان گدا» ست.

ب) «آن + اسم [بدون ی نکره] = اسم + ی نکره»، مانند «آن صوفی = صوفی»:

بیت‌های ۱۶۹۱، ۱۷۹۰ و ۱۸۲۹.

خونیی را کشت شاهی در عقاب دید آن صوفی مگر او را به خواب
بود آن دیوانه، دل برخاسته برهنه می‌رفت و خلق آراسته

کرده بود آن مرد بسیاری گناه توبه کرد از شرم باز آمد به راه
بسنجید با سخن محمد منور در شروع حکایت: «آن مرد مال بسیار داشت، در دلش
افتاد که بازرگانی کند». / اسرار التوحید / ۲۵۷.

(ج) «آن» پیش از اسم خاص:

بیت‌های ۲۲۸۹ و ۴۲۶۷.

چون شد آن حلاج بر دار آن زمان جز انا الحق می‌نرفتش بر زفان
گفت چون در آتش افروخته گشت آن حلاج کلی سوخته

چند ویژگی در عروض و قافیه عطار

الف) در شعر فارسی، حرف ساکن پس از مصوت بلند (ا، و، ی) گاهی باید
به اقتضای وزن متحرک یا مصوت با اشباع و کشیدگی خوانده شود^۱:

گزارنده را پیش بنشانند همه نامه بر رودکی خواندند

شاهنامه ۸ / ۲۵۵

تو داراب را پاک و نیکو بدار بدان تا چه بار آورد روزگار

همان ۶ / ۳۵۸

یک سجده کن چو سحره فرعون بی‌ریا وان گه میان جنت مأوی قرار گیر

دیوان سنائی / ۲۹۷

این نوع اقتضا یا ضرورت وزنی در شعر هر گوینده‌ای هست، اما در منطق الطیر
نمونه‌های فراوانی دارد، و از این جهت چشمگیر و قابل توجه است که آن حرف
ساکن که باید متحرک خوانده شود، غالباً «نون» است:

بیت‌های ۳۵، ۸۶، ۷۹۲، ۱۶۵۷، ۴۳۲۸ و ۴۵۲۵.

گر کسی پیکان به خون پنهان کند او ز غنچه خون^۲ در پیکان کند

کوه را صد عقبه بر ره مانده پای در گل تا کمرگه مانده

۱. آن حرف ساکن در تقطیع نیز متحرک به حساب می‌آید.

۲. این «نون» برخلاف «نون»ی که در آخر کلمات دیگر، یعنی پیکان، خون، پنهان آمده است، در
تقطیع ساقط نمی‌شود.

قصد تو دارند، بگریز و برو
 چون تو جو یایی و ما جو یان راست
 تا شبش بنشاندی روز دراز
 جذبه حق باید از پیشان خواست
 بر درم منشین، بر خیز و برو
 در میان ما تفاوت از چه خاست
 راز می گفתי بدان مه چهره باز
 کاین به دست من نخواهد گشت راست
 در بعضی از نسخ متأخر، به تصوّر وجود اختلال در وزن چنین ابیاتی، آن‌ها را
 تغییر داده‌اند، مثلاً، مصراع دوم بیت ۳۵، در «ع»، به صورت «یا ز غنچه خونش در
 پیکان کند» و در «ت» به شکل مغلوّط «یا ز غنچه خون درو پیکان کند» آمده است.
 ب) قدما، «ی» نکره و انواع دیگر «ی» را به ندرت در کلمات قافیه آورده‌اند،
 اما در منطقی الطیر این قاعده گاهی رعایت نشده است:

بیت‌های ۷۶۶، ۱۵۰۹، ۱۶۵۹، ۲۸۴۸، ۳۴۴۹ و ۳۵۴۱.

گل که حالی بشکفد چون دلکشی
 کردم از بهر شفاعت شبنمی
 گفت ای سائل، سلیمان را همی
 او اگر با تو در اندازد خوشی
 از همه در روی من خندد خوشی
 منتشر بر روزگار او همی
 چشم افتاده‌ست بر ما یک دمی
 تو توانی شد ز شادی آتشی
 ز آن همه قال اندرایی مانده بود
 پاسبان را پاسبانی می کند
 هر شبم عشق امتحانی می کند
 به علاوه عطار گاهی مسامحه آگاهانه‌ای را در قافیه روا داشته است که در شعر
 دیگران کم سابقه است. مانند قافیه کردن «بنشست» [به جای «بنشسته»] با «پیوست»:

بیت ۱۸۳۵.

گر غباری در رهش پیوست بود
 زاب چشم او همه بنشست بود

بیت ۳۱۹۳. یا «شُست» [به جای «شسته»] با «چست»

خواجه زنگی را غلامی چست بود
 دست پاک از کار دنیا شست بود

و نظیر آن را در مصیبت‌نامه، ابیات ۱۳۱ و ۵۵۱، نیز می‌توان دید:

برق را چون بی تو صافی درد بود
 لاجرم تا زاد حالی مرده بود

حق تعالی جمله دادش داده بود
 لاجرم حق آنچه دادش داد بود

چاپ‌های منطق الطیر

منطق الطیر بارها و به گونه‌های مختلف چاپ شده است، از جمله آن‌هاست:

۱. به همت محقق فرانسوی، گارسن دوتاسی، در سال ۱۸۵۷ م (۱۲۷۳ ق)، مشهور به منطق الطیر چاپ پاریس. این چاپ بر اساس یکی از نسخه‌های متعلق به قرن نهم انجام گرفته است و در آن غالباً ضبط‌های کهن و خاص عطار به ضبطی آشناتر تغییر یافته است، در عین حال بعضی از مصححان منطق الطیر در کار خود به آن توجه داشته‌اند.
۲. به اهتمام استاد دکتر صادق گوهرین، در سال ۱۳۴۲ ش، براساس نسخه‌های قونیه و با استفاده از نسخه کتابخانه سلطنتی (سل)، و بعضی نسخ دیگر، از جمله نسخه چاپ پاریس. منطق الطیر استاد گوهرین که سال‌ها مورد مطالعه و مراجعه دانشجویان و علاقه‌مندان بوده است با مقدمه‌ای در معرفی نسخه‌ها و تعلیقات مفیدی همراه است.
۳. به کوشش استادان دکتر رضا انزابی نژاد و سعیدالله قره‌بگلو و با استفاده از هشت نسخه چاپی و خطی، به سال ۱۳۷۹ ش و تصحیح مجدد به سال ۱۳۸۴ ش، به همراه تعلیقاتی مفصل در شرح ابیات. ما در کار خود گاهی به این چاپ مراجعه کرده‌ایم.
۴. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات استاد دکتر شفیعی کدکنی، در سال ۱۳۸۳ ش. در مقدمه مفصل این چاپ بسیاری از پرسش‌های محققان درباره عطار و آثار او، و از جمله منطق الطیر، پاسخ مناسب یافته و در آن یافته‌های فراوانی در قلمرو عطارشناسی برای نخستین بار، عرضه شده است. در تعلیقات کتاب نیز، خواننده انبوهی از اطلاعات تازه و دست‌اول را در باب حل ابهامات شعر عطار و منابع و سرچشمه کار او فراهم خواهد یافت. ما این چاپ را نیز در اختیار داشته‌ایم و مراد از «منطق الطیر» در تعلیقات و توضیحات ما، همین چاپ است.

معرفی نسخه‌ها

دست‌نوشته‌های شناخته شده منطق الطیر، در قیاس با دیگر متون عصر عطار، فراوان

است. ما از آن میان، این نسخه‌ها را انتخاب کرده‌ایم:

۱. اس: از مجموعه شماره ۱۷۴۱ موزه قونیه، به خط نسخ، ۳۰۸ برگ، هر صفحه دارای ۲۵ سطر، (احتمالاً) به کتابت ابراهیم بن عوض مراغی. این مجموعه شامل مقامات طیور، اسرارنامه و مصیبت‌نامه است و منطق‌الطیر (مقامات طیور) آن، در بیست و هشتم شوال، اسرارنامه در پنجم ذی‌الحجه و مصیبت‌نامه در بیست و ششم محرم [سال بعد] کتابت شده است. تاریخ کتابت در هر سه به گونه‌ای ناخوانا و همسان نوشته شده و تنها «ستمائه» در آن‌ها خواناست و ارقام پیشین آن، احتمالاً «سبع/تسع [و] ثمانین» است. انجامه منطق‌الطیر چنین است:

تمّ الكتابُ المعروفُ بمقامات الطيورِ فی ثامن عشرین شوال ... [ناخوانا] ستمائه، علی يد العبد الضعیف ابراهیم بن عوض المراغی ابوه، غفر الله له و لجميع المسلمین. ۳۶۷ بیت از آغاز منطق‌الطیر در این نسخه نو نویس است. در عنوان بخش‌های مربوط به خلفای چهارگانه «فی فضیلة امیرالمؤمنین ...» و در عنوان [تقریباً] همه داستان‌ها و حکایت‌های فرعی، «الحکایه [بی نقطه‌های ۳] و التمثیل» آمده است.

کاتب در کتابت صفحات نخستین این نسخه بعضی از حروف را حرکت‌گذاری (مشکول) کرده است و در بیشتر کتاب بعضی را با نشانه‌هایی آراسته است. از فواید این کار آن است که گاهی به تلفظ آن روز بعضی از کلمه‌ها، دست کم به قرائت کاتب، می‌توان رسید، مثلاً بیت ۶۵۱ متن، بدین صورت کتابت شده است:

برگرفتت سدره و طوبی ز راه کَرْدَتْ از سدّ طبعت دل سیاه

البته این حرکت‌گذاری در آغاز کتاب بیشتر است و هرچه پیش می‌رویم کمتر و کم‌رنگ‌تر می‌شود. از این شیوه کتابت می‌توان احتمال داد که این نسخه سفارشی برای خواننده‌ای نوشته می‌شده است که آشنایی او با زبان فارسی کمتر بوده است. متن منطق‌الطیر این مجموعه، گویی با دست‌نوشته دیگری مقابله شده است، اما بی آن که سهوهای متن اصلاح شود، بیت یا ابیاتی را در هامش نسخه آورده‌اند.

نسخه «اس»، از جهت صحت متن و سلامت دست‌نوشته و خوانایی خط [، با توجه به عکسی که ما از نسخه‌ها داشته‌ایم]، بهترین نسخه شناخته شده منطق‌الطیر تا

امروز است، و ما آن را اساس قرار داده‌ایم.

فیلم نسخه «اس»، با شماره ۳۱۳ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است، و آن، مانند «ق» [۲←] از ره آوردهای استاد زنده یاد مجتبی مینوی است.

۲. ق: از مجموعه دیگری از موزه قونیه، با شماره ۱۷۳۴، به خط نسخ، ۳۳۰ برگ، هر صفحه ۲۵ سطر، [ظاهراً]، به خط همان ابراهیم بن عوض مراغی، شامل همان مثنوی‌های سه گانه عطار. در این مجموعه مقامات طیور در سیزدهم رجب، *اسرارنامه* در نوزدهم همان ماه [با فاصله شش روز] و مصیبت‌نامه در آن بدون انجامه و تاریخ کتابت پایان یافته است. در این نسخه، در ذیل صفحه رو، شماره برگ‌ها با حروف ابجد مشخص شده است، و احتمالاً به خط کاتب متن است. عبارات پایانی (انجامه) *منطق الطیر* نسخه «ق» چنین است:

تمّ الكتاب المعروف بمقامات الطيور في ثالث عشر رجب - عمّت میامنه - ...
[ناخوانا] و ستمائه، علی ید الراجی ابراهیم بن عوض المراغی غفر الله له و لجميع المسلمين.

و پس از این، در ذیل صفحه، کاتب دیگری «عدد ابیات منطق الطیر» را «چهار هزار و ششصد و نود و پنج» نوشته است. از آغاز این نسخه، ۱۶ بیت ساقط است و ترتیب سه برگ نخست (تا بیت ۱۷۰) نیز، ظاهراً به سبب جابه‌جایی اوراق مادر نسخه، به هم ریخته است. عنوان بخش‌های مربوط به خلفای چهار گانه، با «اس» متفاوت است، و عناوین حکایات، نیز به جای «الحکایه و التمثیل» نسخه اس، غالباً «حکایت» و گاهی در بخش‌های نخست کتاب «فی الحکایه» آمده است.

کاتب نسخه‌های موزه قونیه، بنا بر انجامه آن‌ها «ابراهیم بن عوض» معرفی می‌شود. شماره ابیات نیز در آن‌ها تقریباً برابر است. ابیات هر صفحه، در آغاز کتاب تا بیت ۶۶۷ [اس: برگ ۱۵؛ ق: برگ ۱۴]، در هر دو نسخه برابر و همانند است، و گویا کاتب بر آن بوده است که مشابهت نسخه‌ها را، حتی در برابری و هم‌سانی صفحه با مادر نسخه حفظ و رعایت کند؛ اما عبارت انجامه‌ها [اس: علی ید العبد

الضعیف ... المراغی ابوه؛ ق: علی ید الراجی ... المراغی] متفاوت و روایت «اس» کامل تر و صحیح تر است، و خط آن‌ها در شیوه و اجزاء [نقطه گذاری (اعجام)، نوع سین و شین، آرایش حروف] نیز تفاوت‌های بسیار دارد (← تصاویر صفحات ۸۵ و ۸۷).
نمونه‌هایی از تفاوت املائی نسخه‌های مراغی:

بیت ۴۸۹ (اس: برگ ۱۲؛ ق: برگ ۱۱)

اس: اختیار جمله‌شان گر نیست راست اختیار جمع قرآن پس خطاست
ق: اختیار جمله‌شان گر نیست راست اختیار جمع قرآن پس خطاست

بیت ۶۷۳ (اس: برگ ۱۶؛ ق: برگ ۱۵)

اس: چون بگردد از دو گیتی رای تو دست ذوالقرنین آید جای تو
ق: چون بگردد از دو گیتی رای تو دست ذوالقرنین آید جای تو

بیت ۱۶۸۶ (اس: برگ ۳۷؛ ق: برگ ۳۶)

اس: رفت سرهنگی و کودک را بخواند شد [کذا] بانبازیش در مسند نشاند
ق: رفت سرهنگی و کودک را بخواند شه بهنبازیش در مسند نشاند

بیت ۲۶۱۰ (اس: برگ ۵۸؛ ق: برگ ۵۶)

اس: چون خریداران بسی برخواستند پنج ره هم سنگ مشکش خواستند
ق: چون خریداران بسی برخواستند پنج ره هم سنگ مشکش خواستند

هر چند نسخه شماره ۱۷۴۱ قونیه اساس کار ما بوده است، در واقع هر دو نسخه قونیه، در حکم نسخه‌ای واحدند، یعنی خطاهای متفاوت هر یک بسیار اندک و معدود است و افتادگی نیز در آن‌ها اندک‌شمار و همانند است [پس از بیت ۳۶۷ که اساس آغاز می‌شود، تا پایان کتاب، اس: ۱۰ بیت؛ ق: ۶ بیت، افتادگی دارد و چنان‌که گفته‌ایم، «اس» در همه کتاب خواناتر است]. بنا بر این اگر کار ما براساس «ق» نیز انجام می‌گرفت، چه بسا متن تفاوتی نمی‌کرد و تنها «الحکایة و التمثیل» به «حکایت» تغییر می‌یافت.

۳. سل: از دیوان شیخ عطار به شماره ۲۷۰ کتابخانه سلطنتی، به خط نسخ، با کتابت ابوبکر بن علی بن محمد اسفراینی، معروف به پاکان، و مکتوب به سال ۷۳۱ ق.

عنوان *منطق الطیر* در این نسخه، «طیورنامه» و انجامة آن چنین است:
 تمت الكتاب المقامات الطيور [كذا]، و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على
 محمد و على آله و عترته الطيبين الطاهرين و سلم تسليماً كثيراً.
 و انجامة کلیات عطار بدین ترتیب است:

تمام شد دیوان سلطان العارفين، قدوة المحققين، مفخر الزاهدين، املح الشعراء
 فی العالم، فرید الدولة [و] الدین محمد العطار النشابوری - قدس الله روحه العزیز - در
 تاریخ ماه شعبان المعظم لسنة احدى و ثلاثين و سبعمائة. حرره عبد المحتاج الى
 رحمة الله - تعالى - ابوبکر بن علی بن محمد الاسفراينی، يعرف بباکان، و سلم تسليماً
 كثيراً.

این نسخه، با این که از نظر تاریخ کتابت نزدیک به صد سال از نسخه‌های
 س و ع (← ۴ و ۵) کهن تر است و نسخه‌ای سالم و با آغاز و انجام آراسته است،
 بی دقتی کاتب باعث شده است که خطاها، سهوها و افتادگی‌های بسیاری در آن راه
 یابد، و بیش از صد بیت از آن ساقط شود، و در نتیجه اعتبار آن از نسخ دیگر کمتر
 باشد، با همه این احوال، ضبط‌های صحیح و متفاوت آن با اس و ق قابل اعتناست و
 بعضی از مشکلات و کاستی‌های متن با توجه به آن برطرف شده است.

۴. س: از مجموعه‌ای متعلق به کتابخانه اونیورسیتة استانبول ترکیه، با شماره
 ۵۳۸، به خط نستعلیق خوش، شامل ۲۳ کتاب [الهی نامه، منطق الطیر، مصیبت‌نامه، گل و
 خسرو و گلشن‌راز در متن، و مثنوی مولوی، اسرارنامه، مختارنامه و کتب دیگر در
 هامش]، در ۶۱۵ برگ. *منطق الطیر* این مجموعه در متن و در صفحات ۱۴۴ ر - ۲۴۶
 پ آمده است و در برگ ۶۰۳ آن، و در پایان گل و خسرو (منسوب به عطار) که با
 خطی به شیوة دیگر است، آمده است:

قد تمّ المثنویات من کلام العارف المحقق فریدالدین محمد العطار النشابوری -
 قدس الله روحه - بحمد الله و منه و حسن عنایتہ، فی سنة ۸۲۶.
 «س» نسخه‌ای است سالم، خوانا و کم غلط، و با این که بیش از صد بیت [و
 غالباً ابیات دشوارنما و قابل تأمل] از آن ساقط است، دقیق و قابل اعتماد است،
 به خصوص وقتی که ضبط صحیح آن با نسخه‌های دیگر همانند باشد.

فیلمی از این مجموعه با شماره ۲۴۱، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

۵. ع: از مجموعه‌ای متعلق به کتابخانه عاطف افندی ترکیه، با شماره ۲۲۴۱، به خط نستعلیق، در ۵۶۲ برگ، هر صفحه ۲۳ سطر، با تاریخ کتابت ۸۲۸، شامل شانزده کتاب و رساله در متن و هامش؛ از جمله *تذکرة الاولیا و مصیبت‌نامه عطار در متن و اسرارنامه، الهی‌نامه و منطق‌الطیر در هامش*. *منطق‌الطیر* این مجموعه در هامش صفحات ۲۴۷-۴۹۱ آمده است. متن این نسخه به «س» بسیار نزدیک است و مانند آن بسیاری از ابیات دشوار را ندارد، با وصف این، نسخه‌ای است سالم و قابل اعتنا، و گاهی به تنهایی نیز رسیدن به ضبط صحیح را ممکن کرده است.

فیلم این مجموعه نیز با شماره ۱۰۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۶. ت: نسخه کتابخانه سلطنتی تورینو (Torino) ایتالیا، به خط نسخ، به کتابت نصیر بن حسن المکی در تاریخ ۸۵۷ ق و مصور به شش مجلس نقاشی و نمونه‌ای هنری از خط و تذهیب و تصویر. در این نسخه صحت متن سخت تحت تأثیر خوش‌نویسی و آرایش آن است، و سهو و خطا و تصرف و تبدیل بسیاری در آن راه یافته است. افتادگی‌های آن نیز کم نیست. عجا که چهار حکایت و ابیاتی از *مصیبت‌نامه* (ص ۲۷۲، ۲۴۱، ۳۳۰ و ۱۹۲) نیز در آن وارد شده (نسخه ت: ۱۶۵، ۱۷۲، ۲۰۲ و ۳۳۰) و قابل ذکر آن که سه حکایت از آن‌ها مربوط به حضرت عیسی (ع) است. سرانجام کاتب در پایان (ص ۴۰۱)، ابیاتی «در تاریخ کتاب» (ظاهراً از خود) افزوده و سال سرودن آن را ۵۸۳ ق گفته است. با همه این اوصاف، این نسخه نیز پیوسته مورد مراجعه ما بوده است و آن را در تأیید ضبط درست «سل»، «س»، و «ع» مفید یافته‌ایم.

مرکز نشر دانشگاهی در سال ۱۳۷۳ ش، در تهران، چاپ عکسی این نسخه را منتشر کرده است.

۷. د: نسخه دارالمثنوی به شماره ۲۳۴، در هامش مجموعه‌ای شامل غزلیات مولانا، با تاریخ کتابت ۸۱۱ ق. با آن که این نسخه در کتابت، چند سالی بر نسخه «س» [← ۴] مقدم است، در صحت و اعتبار، بر آن ترجیحی ندارد؛ در عین حال، در چند مورد استثنایی روایت آن در رسیدن به صورت صحیح ابیات مفید بوده است. فیلم این نسخه را با شماره ۹۶۳، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌توان دید.

بعضی از مختصات مهم رسم الخط در نسخه اساس

هر یک از نسخه‌هایی که ما در اختیار داشته‌ایم، در شیوه خط و کتابت مختصاتی دارند که در بسیاری از دست‌نوشته‌های قرن هشتم مشترک و معمول بوده است، ما در این جا به بعضی از ویژگی‌های نسخه‌های مراغی (اس، ق)، اشاره می‌کنیم:

«ا = الف» در میان کلمه، غالباً با نشانه مدّی بر بالای آن، «آ»، آمده است، مانند یاران (یاران)، دوستداران (دوست‌داران)، دآر (دار)، اوآن (آوان)، دآرالسلام (دارالسلام) و ...

«ج» با یک نقطه، مانند «ح»، و «د» فارسی، بعد از مصوت «ذ» نوشته می‌شود، اما «پ» در بیشتر موارد با سه نقطه آمده است.

کلمه «پیغامبر» در حالی که به ضرورت وزن باید «پیغمبر» تلفظ شود، در هر دو نسخه غالباً مطابق شیوه آن روز، با الف و بی تخفیف «پیغامبر» است.

نسخه اساس (اس)، حروف «ر» و «س» ساکن را غالباً با نشانه‌ای مانند علامت جزم یا سکون می‌آراید و «کی = چه وقت» به صورت «کئی» مشکول شده است.

نشانه کسره اضافه و «ی» «نکره»، در کلمات مختوم به های بیان حرکت، مانند خفته، دیده، مانده و ... با شکل یک‌سان خفته، دیده، مانده و ... کتابت شده است.

های بیان حرکت (ه) غالباً نوشته نمی‌شود، آن‌چه، زان‌که، هر که و ... به صورت آنج، زانک، هرک و ... آمده‌اند.

«ی» با هر معنایی (نکره، مصدری و ...)، در آخر کلمات مختوم به «ا = الف»، مانند «پا، سودا، شکبیا و ...» با صورت «پای، سودای، شکیبای و ... [به جای پای، سودایی، شکیبایی و ...]» است.

روش کار

مقابله و سنجش دست‌نوشته‌ها، هر چه بیشتر صحت و اصالت نسخه‌های موزه قونیه را نشان داد. ارزش و اعتبار این نسخه‌ها در ضبط درست و دقیق متن و تعداد ابیات و کمی افتادگی و سقطات، چنان است که با هیچ‌یک از دست‌نوشته‌های فراوان منطق‌الطیر قابل مقایسه نیست. محققان و صاحب‌نظرانی که آن‌ها را از نظر گذرانده‌اند به بی‌مانندی آن‌ها اشاره فرموده‌اند. چنان‌که پیش از این گفتیم، تفاوت اندک و محدود و ارزش برابر این دو نسخه، در حدی است که هر یک از آن دو قابلیت آن را داشت که اساس متن قرار گیرد و نتیجه کار نیز، از این نظر، چندان متفاوت نباشد. با وصف این ما نسخه شماره ۱۷۴۱ قونیه (فیلم ۳۱۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) را به جهت سلامت و خواناتر بودن (نسخه عکسی)، اساس کار خود قرار دادیم. در رفع خطاها و انتخاب صورت صحیح متن، نوع توضیحات و تعلیقات کتاب و گزارش نسخه بدل‌ها نیز پیوسته ملاحظاتی را پیش چشم داشتیم:

۱. ضبط نسخه اساس را در متن آوردیم و اگر صورت یکسان نسخه‌های دیگر هم پذیرفتنی، و احیاناً فصیح‌تر بود، عدول از اساس را روا نداشتیم و تنها آن صورت را در بخش گزارش نسخه‌ها پررنگ‌تر (سیاه) نشان دادیم.
۲. در بخش نونویس «اس» یعنی تا بیت ۳۶۷، اساس کار ما نسخه «ق» بود، و شانزده بیت نخست را که از «ق» افتاده بود، با توجه به معنی ابیات و صورت صحیح و متفق نسخه‌ها، به خصوص «س، ع»، اختیار کردیم.
۳. در پذیرش ابیات اضافی نسخ دیگر، و وارد کردن آن‌ها در متن، علاوه بر رعایت اصالت و پیوند معنایی دقیق با متن، اتفاق نسخه‌ها را در نظر گرفتیم.
۴. هرگاه ضبط «اس» غلط مسلم بود، «ق» را در متن آوردیم، و در صورت همانندی «اس» و «ق»، ضبط صحیح و مشترک نسخ دیگر، و احیاناً ضبط نسخه‌ای دیگر را پذیرفتیم، و در عین حال کوشیدیم که این انتخاب با شاهد یا شواهدی از دیگر آثار عطار تأیید شود، و بنا بر این از هرگونه انتخاب ذوقی نامستند پرهیز کردیم.
۵. در بخش گزارش نسخه بدل‌ها، همه ضبط‌های غلط و سهوآمیز «اس» و

«ق» را آوردیم و دربارهٔ وجه مختار متن و رابطهٔ آن با نسخ دیگر توضیح دادیم. به علاوه در همهٔ موارد روایت مشترک و صحیح نسخه‌های دیگر، و ضبط قابل ملاحظه هر یک از نسخه‌ها را آوردیم و از ذکر ضبط‌های غلط و ضعیف خودداری کردیم. ۶. در بخش تعلیقات کوشیدیم که تا حد امکان و به تناسب حجم محدود کتاب، زیبایی‌های پنهان متن آشکار شود و ابهامات آن برای دانشجویان و خوانندگان جوان این‌گونه مباحث روشن شود و برای رعایت جانب اختصار، خوانندگان شرح مطالب را به منابع شناخته شده ارجاع دادیم.

بدین ترتیب متن حاضر، با آنچه پیش از این، به همت استادان، تصحیح و عرضه شده است، تفاوت‌ها یافت. اگر این دستاورد ناچیز، در تصحیح منطق الطیر و توضیح مبهمات آن، گامی به پیش محسوب شود، بی‌تردید دنبالهٔ قدم‌های استواری است که پیش از ما برداشته شده است، و کار ما، هرچه باشد، در حقیقت، مدیون آن پیش‌گامان است.

چند نمونه از تفاوت نسخه‌ها و روش کار ما

عرضهٔ نمونه‌هایی از متن با صورتی که نسخه‌ها آورده‌اند و آنچه ما اختیار کرده‌ایم، ارزش نسخه‌ها و شیوهٔ کار ما را نشان می‌دهد:

الف) متن مختار ما:

بیت ۶۵.

ای دریغا هیچ کس را نیست تاب دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب
هیچ اا همهٔ نسخه‌ها: هیچ * [نشانهٔ مصراع دوم]، دیده‌ها اا ق: دیده‌ها؛ سل:
دیده‌های؛ س، ع، ت: دیده‌ها. پر ز آفتاب اا سل، ع، اس نو: بر آفتاب؛ س، ت: پر
آفتاب. متن از ق.

بیت ۶۶.

گر بینی این، خرد را گم کنی جمله او بینی و خود را گم کنی
همهٔ نسخه‌ها: «گ» را «ک» آورده‌اند. بینی اا ق: بینی [بی نقطه‌های هر دو

با؛ سل: نه بینی (!)؛ ع: بیابی؛ س، ت، اس نو: به بینی. این اس: آن. خرد ا ق: خرد. * جمله او بینی ا اس نو: جمله را بینی. خود ا ق: خود.

بیت ۶۷.

جمله دارند، ای عجب! دامن به دست وز همه دورند و با او هم نشست
* وز همه دورند و با او هم نشست ا ق: وز، نشست [بدون نقطه، و با توجه به شیوه نقطه گذاری آن، مانند متن]؛ سل: عذر می آرند و می جویند حسست؛ د: عذر می آرند می جویند حسست؛ س: عذر می آرند و می جویند حسست؛ ع: عذر می آرند و می جویند مست؛ ت: عذر می آرند و می جویند بست؛ اس نو: عذر می آرند و می خایند دست.

بیت ۶۸.

ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو و کس ناپدید
ق: ای ز بیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو و کس ناپدید
دیگر نسخ: صرف نظر از شیوه کتابت آن‌ها، مانند متن.
مفهوم ابیات، از جمله بیت ۶۷ روشن است، [خلق عالم، در حقیقت، با او نزدیک و هم‌نشین اند و از هر چه غیر اوست دور، با این همه شگفتا که پیوسته از این جا و آن جا او را جست‌وجو می‌کنند]؛ اما ظاهراً برای کاتبان (یا: کاتب نسخه اصل آنان)، ابهامی داشته است و هر یک به صورتی مبهم تغییر داده‌اند.

(ب) متن ما، بنا بر اس، ق:

بیت ۷۲۹.

جان بی جانان اگر آید به کار گر تو مردی جان بی جانان مدار
«اگر» در این جا، به معنی «بعید است که، حاشا، کی» به کار رفته است (← تعلیقات / ۳۱۷)، و کاتبان، به دلیل همین غرابت کاربرد، مصراع نخست را چنین تغییر داده‌اند:

سل: جان بی جانان نمی آید به کار

س، ع: جان بی جانان کجا آید به کار

ت؛ جان بی جانان کرا آید به کار

چنان که در بیت ۳۰۱۲ می‌بینیم:

گر بمیرد هر که را با اوست دل دل بدو ده دوست دارد دوست دل
و مصراع نخست در سل، س، ع، ت چنین است: کی بمیرد هر که را با اوست دل.
ملاحظه فضای معنایی این ابیات نیز مسلم می‌کند که «گر» در این جا هم به
همان معنی «کی» است:

بیت‌های ۲۱۴، ۲۲۱۷ و ۴۱۸۵.

گر دریغ خویش بر گویم تو را گم بیاشم تا یکی جویم تو را
گر جهان با خویش خواهی برد تو هم جهان نادیده خواهی مرد تو
جمله گفتند این معظم پادشاه گر دهد ما را به خواری سر به راه

(ج) اس، ق، بیت ۲۶۸۸ را بدین صورت آورده‌اند:

حرف و انصاف وفاداری شنو درس و دیوان نکوکاری شنو
اشکال و ابهام هر دو مصراع روشن است، دو نسخه س، ع نیز مصراع نخست را با
همین صورت آورده‌اند. بیت در متن ما (در مصراع نخست) از نسخه‌های «سل، ت»
و مصراع دوم از «سل، س، ع، ت»، و با این صورت اختیار شده است:

حرف انصاف و وفاداری شنو درس دیوان نکوکاری شنو

و بیت ۷۴۰۱ مصیبت‌نامه تأییدی بر صحت متن ماست:

حرف انعام و نکوکاری نگر هم سخاوت هم وفاداری نگر