

اصل جان و رابطه آن با خداوند در منطق الطیر عطار، با مروری بر طیرنامه‌های ابن سینا و سهروردی

محمد علی عباسیان چالشتری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۳/۲۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷)

چکیده

آنچه در بن‌مایه داستان‌های رمزی و تمثیلی حکماء و عرفا، خصوصاً در طیرنامه‌ها، به چشم می‌آید، پرواز نفس یا جان انسانی از غربت غریبه و زندان تن به سوی اصل و حقیقت خویش است. در این داستان‌ها جان سالک یا سالکان به صورت رمز در شکل پرند یا پرندگان تمثیل پیدا می‌کند. رسیدن جان به اصل خویش و در همان حال رسیدن به رابطه‌ای انفسی با حقیقتی قدسی یکی از اندیشه‌های محوری در این سفرنامه‌ها است. در این مقاله بنا داریم تا با بهره‌گیری از برخی مفاهیم فلسفی-الهیاتی و با مروری بر طیرنامه‌های ابن سینا و شیخ اشراق، به تحلیل و تبیین دستگاه الهیاتی عطار در منطق الطیر، پیرامون اصل و حقیقت جان و رابطه آن با خداوند بپردازیم. برخلاف ابن سینا و سهروردی که نهایت سفر نفس برای وصول به اصل و حقیقت خویش را رسیدن سالک به ارتباط شخصی انفسی با عقل فعال می‌دانند، عطار از ارتباط انفسی جمعی و مشترک نفوس با خداوند در انتهای سفر خبر می‌دهد. عطار از چند اندیشه مهم دیگر درگیر با موضوع نیز گفتگو کرده است که، به هر دلیل، در رساله‌های دو فیلسوف دیگر مورد کم‌توجهی یا غفلت قرار گرفته‌اند. نفی دوگانه آفاق / انفس در مورد رابطه میان انسان و خدا، اتخاذ رویکردی سلبی به ذات و صفات خداوند در کنار رویکرد ایجابی به افعال و اسماء خداوند، اعتقاد به هویت الهی نفس، اعتقاد به وجود یک نفس یا جان واحد برای اشخاص متکثر انسانی-ایمانی، و نظریه تجلی نخست خداوند در یک حقیقت شخصی و انسانی، از این اندیشه‌ها هستند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، اصل جان، رابطه انفسی، سهروردی، طیرنامه، عطار.

مقدمه و تاریخچه بحث

سلوک، سفر و پرواز جان‌های بشری و نفوس آدمیان برای یافتن، رسیدن و دیدار با اصل و حقیقت خویش به مشرق جغرافیایی عالم و متفکران شرقی محدود نیست. از دیرباز یافتن، رسیدن و دیدار با خود حقیقی و اصیل انسانی از طریق پرواز، ذهن تعدادی از حکیمان مغرب زمین را هم به خود مشغول داشته است. افلاطون^۱ در رساله فیدرس^۲، نفس را یک گوهر جاودان و سرچشمه همه جنبش‌ها و فعالیت‌ها در انسان می‌داند، با قوایی که هم‌چون پر و بال برای او هستند. افلاطون نفس، قوا و افعال آن‌را به یک اراهران با یک ارابه و دو اسب که به آن بسته شده است، تشبیه می‌کند. یکی از اسب‌ها خیر و جاودان است اما اسب دیگر شر و میرا است. بزرگترین خیر برای نفس این است که آن دو اسب بال درآورند و با پرواز در آسمان نفس را به خدایان برسانند. هنگامی نفس قوی است که بتواند اسب‌ها را به درستی کنترل کند، آن وقت می‌تواند در آسمان‌ها به ملاقات صورت‌های مثالی زیبایی و نیز معرفت به خود نایل شود. با این حال، یکی از اسب‌ها شر است و به دلیل دل‌بستگی‌های مادی، باعث سقوط و هبوط نفس به زمین خاکی می‌شود. هنگامی که نفس در زندگی خاکی و زمینی مظاهر زیبایی، مثلاً چهرهٔ پسری زیبا را می‌بیند به یاد معرفتی که از مثال زیبایی در آسمان‌ها داشت می‌افتد، بنابراین تلاش می‌کند تا خود را از افتادن در دامان شهوت کنترل و نگاه‌داری کند [24, 246b-256b]. پیش از افلاطون پارمنیدس هم بدون آنکه اشاره‌ای به پرواز یا بال یا پرنده‌ای داشته باشد، از سفر روحانی نفس به آسمان سخن گفته بود. او در شعر بسیار مشهور خود از سفر روحانی جوان گمنامی، که معمولاً خود پارمنیدس دانسته شده است، سخن می‌گوید که برای دیدار با یک الههٔ آسمانی بر ارابه‌ای با چرخ‌های آتشین و سوزان سوار شده است که بر روی محورهایی استوانه‌ای شکل نصب شده و چرخانده می‌شوند. ارابه توسط چند مادیان کشیده می‌شود و به وسیلهٔ دختران خورشید (هلیادها) هدایت می‌شود. سرانجام جوان به پایان سفر می‌رسد، جایی که توسط الهه مورد استقبال و تکریم قرار می‌گیرد [22, Test., 136].

بوناونتوره،^۳ فیلسوف و متاله دوران میانهٔ اروپا، هم از تمثیل بال و پرنده در سفر نفس به سوی خدا^۴ بهره گرفته است. او سفر نفس را به سفر فرشته‌ای شش‌بال^۱ تشبیه

1. Plato

2. *Phaedrus*

3. Bonaventure

4. *The Journey of the Mind to God*

می‌کند. هریک از بال‌های شش‌گانه فرشته رمز و تمثیلی از شش مرحله و گام به‌سوی خداوند است، که از ردپاهای خداوند در عالم طبیعت شروع می‌شود و از طریق و با وساطت عیسی مسیح به خداوند ختم می‌شود. بوناوتوره مقصد نهایی این سفر را رسیدن به خداوند یا خود حقیقی انسان می‌داند. به‌اعتقاد بوناوتوره، ما خودمان را تنها در خداوند پیدا کنیم، هنگامی که نفس به خدا می‌رسد می‌بیند که خدا در او حضور و وجود دارد. او مقصد نهایی سفر را رسیدن به چیز یا موقعیتی مثل تاج و تخت سلیمان می‌داند که محل آن بر روی کوه صهیون واقع شده است [21, prologue, 2,3,6].

رسالة الطیرها در مشرق زمین

در رسالة الطیرهای متنوعی که در مشرق زمین وجود دارد، نفس یا نفوس انسانی در هیئت پرنده یا پرندگانی ظاهر می‌شوند که از موطن، پادشاه، حقیقت، و اصل خویش دور شده و در زمین و جسم خاکی گرفتار و زندانی شده‌اند. با این حال خاطره‌ای از گذشته و میلی برای بازگشت به آن هنوز در آن‌ها زنده مانده است. آگاهی اولیه از فراق و دور بودن از موطن اصلی، آگاهی از راه بازگشت و شوق دیدار با پادشاه و اصل خویش عواملی هستند که باعث انگیزش نفس و سفر و پرواز او به‌سوی مقصد نهایی می‌شوند. البته موانعی طاقت‌فرسا و گاه کشنده در برابر نفس و بازگشت حماسی او وجود دارد. این سفر در زمین نیست و با معیارها و قوانین عقلانی و آفاقی سفرهای زمینی انجام شدنی نیست. زیرا همین زمین خاکی است که نفوس را در خود زندانی کرده، از موطن، پادشاه و اصل خود دور کرده و مانع پرواز آزاد آنان شده است.

ابن‌سینا در رسائل رمزی و تمثیلی خود، مثل قصیده عینیه، نفس انسان را به کبوتر و پرنده‌ای تشبیه می‌کند که خلاف میل ذاتی خود از نشیمن بلند و رفیع خود هبوط کرده و در دام و قفس تن گرفتار شده است. اما با وجود آنکه دچار میلی ثانوی شده و با تن خو پیدا کرده است، میل اصیل و نخستین در او بیدار مانده و بالاخره او را به بازگشت ترغیب و تشویق می‌کند [۷، ص ۱۹۸]. سهروردی هم در شعری از نفس ناطقه با رمز «عصفور» (گنجشک) یاد می‌کند [۱۷، ص ۹۲]. او در رسالة الواح عمادی هم کلمه «الطیر» در آیه ۴۱ سورة النور قرآن، «الطَّيْرُ صَافَاتٍ»، [۱] را رمزی از نفس انسان می‌داند که از شبکه و دام بدن‌ها رهایی یافته است [۱۱، ج ۳، ص ۱۷۵ و ۱۷۶]. سهروردی در

رساله فی حاله الطفولیه نیز نفس یا جان انسان را به یک مرغ تشبیه می‌کند [همان، ص ۲۶۴]. قریب به اتفاق طیرنامه‌های قرن پنجم و ششم هجری قمری علاقه زیادی به تمثیل نفس یا جان انسان به پرنده یا پرندگان داشته‌اند. پرنده یا پرندگان در دام دشمنی بیگانه گرفتار ذلت و بیچارگی شده‌اند و در طلب رسیدن به پادشاهی که قلمرو آن آسمان‌ها و زمین و سرزمین وجودی نفس آن‌ها را شامل است، دوست‌دار و خودی با آن‌هاست و آن‌ها را به آزادی، امنیت، قرار، عزت و تعالی می‌رساند، به پرواز درمی‌آیند. طیرنامه‌های محمد غزالی [صص ۲۹۳-۲۹۵] و احمد غزالی [صص ۱۵، ۲۱۳-۲۳۰]، ابوالرجا چاچی [صص ۱۲۵-۱۲۶]، عین‌القضات همدانی [صص ۱۴، ۲۰۰]، و عزالدین مقدسی [صص ۱۹] از این دسته طیرنامه‌ها هستند.

پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیقات زیادی پیرامون طیرنامه‌ها انجام شده است، و تعداد قابل توجهی از آن‌ها در قالب کتاب یا مقاله به چاپ رسیده‌اند. طیرنامه‌ها در سه دهه اخیر، به‌ویژه، مورد توجه پژوهش‌گران بسیاری قرار گرفته‌اند. بیش از یک‌صد مقاله چاپ شده محصول این پژوهش‌ها است. باوجود انجام کارهای پژوهشی فراوان و گسترده پیرامون طیرنامه‌ها، اما وجه الهیاتی طیرنامه‌ها هنوز دست نخورده باقی مانده، یا مورد کم‌توجهی بوده است. تعداد زیادی از مقالات چاپ شده بر روی وجه رمزی و تمثیلی طیرنامه‌ها متمرکز شده‌اند. مقاله «نماد در منطق الطیر عطار نیشابوری»، علی آذرگون، ادبیات فارسی، ۱۳۸۳ [۲]؛ «داستان‌های رمزی در اندیشه فلسفی ابن‌سینا»، حسین گدازگر، کیهان اندیشه، ۱۳۷۱ [۴۶]؛ «بررسی صور ابهام و عوامل آن در رسایل عرفانی سهروردی»، مه‌دخت پورخالقی و شمسی پارسا، جستارهای ادبی، ۱۳۹۰ [۱۷۲]، سه نمونه از این دست از مقالات هستند. تعداد قابل توجهی از مقاله‌ها هم به مطالعه شکلی یا محتوایی رساله الطیرها پرداخته‌اند. یک دسته از این مقاله‌ها به رساله‌ها به‌عنوان داستان‌هایی روایی نگاه کرده و سعی کرده‌اند به ساختار روایی آن داستان‌ها بپردازند. مقاله «مقایسه منطق الطیر عطار نیشابوری با رساله الطیر ابن‌سینا»، سارا زارع جیره‌نده، کهن‌نامه ادب پارسی، ۱۳۹۴، ۶ [۱]، دو رساله را به‌عنوان دو داستان یا سفرنامه عرفانی ملاحظه و به وجوه اشتراک فرمی و محتوایی در آن‌ها می‌پردازد. تعدادی دیگر از مقالات هم به مطالعه وجه عرفانی، یا اجتماعی، یا فلسفی، یا روان‌شناختی، یا سایر وجوه، در طیرنامه‌ها علاقه‌مند بوده‌اند. مقاله «تحلیل تطبیقی هفت وادی عرفان با سوره حضرت یوسف و داستان شیخ صنعان»،

وحید مبارک و الهام هامانی، کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی، ۱۳۹۰، ۱ [۳]، یک نمونه از مقالات با رویکرد عرفانی به طیرنامه‌ها است. «رساله الطیر ابن‌سینا و تأثیر آن بر رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار»: تحلیل و تطبیق محتوایی و کارکردی، مهدی محبتی، ایران‌نامگ، ۱۳۹۷، ۳ [۴]، یکی از مقالاتی است که از منظر اجتماعی به مطالعه سه طیرنامه می‌پردازد. مقاله «وجود نفس و سیر و غایت استکمال آن با تأکید بر آثار رمزی سهروردی»، قاسم پورحسن و ملیحه آقایی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۳۹۳، ۳ [۵]، هم یک نمونه از مقالاتی است که با رویکردی فلسفی طیرنامه‌ها را مورد مطالعه قرار داده است.

مقاله حاضر برای نخستین بار با رویکردی الهیاتی، و البته انفسی، به مطالعه سه طیرنامه پرداخته است. به‌ویژه تلاش کرده است تا نشان دهد عطار در منطق الطیر یک دستگاه الهیاتی مبتنی بر رابطه انفسی میان خداوند و انسان را پیش نهاده و تبیین کرده است. این الهیات نسبت به ذات و صفات خداوند سلبی، اما نسبت به اسماء و افعال خداوند ایجابی است. نفی دوگانه آفاق / انفس، تأکید بر هویت الهی نفس، پذیرش وجود یک جان واحد برای اشخاص متکثر انسانی-ایمانی، و نظریه تجلی نخست خداوند در یک حقیقت شخصی و انسانی، از دیگر عناصر بنیادی این الهیات هستند، که برای نخستین بار توسط این مقاله مطرح و تبیین می‌شوند.

طیرنامه‌های ابن‌سینا

در تمام طیرنامه‌ها که در مشرق زمین نوشته شده‌اند، فضل تقدم با ابن‌سینا است. او اولین حکیمی است که متفاوت با زبان آفاقی فلسفه مشایی خویش و با زبان حکمتی مشرقی و انفسی، در قصیده عینیه و در رساله الطیر [۴]، داستان رهایی نفس یا پرنده گرفتار شده در دام صیاد و پرواز او را با گذر از منازل دشوار و کوه‌های سر به فلک کشیده به حقیقت خویش و پادشاه سرزمین ملکوتی خویش به تحریر درآورده است. ابن‌سینا در رساله الطیر، به جای آنکه اشخاص را مخاطب قرار دهد و مطالب را به آن‌ها القا کند، با صیغه اول شخص مفرد و از سرگذشت خودش سخن می‌گوید. چند قرن بعد در مغرب زمین و با مبنایی متفاوت، دکارت همین کار را می‌کند و سخن خود را در تأمل یک از تأملات پیرامون فلسفه اولی^۱ [23] با «من» آغاز می‌کند، تا به اشخاص بگوید ریشه

1. Meditation on First Philosophy

معرفت در خود شماسست. البته معلوم است که خود مورد نظر دکارت هر چند متافیزیکی است، اما یک خود سکیولار، غیرالهی و خودبنیاد است. پایان رساله ابن سینا هم «من» است، اما منی که دیگر از خود پیشین خاکی و زمینی فاصله گرفته و با رسیدن به پادشاه تعالی پیدا کرده است، برخلاف من انتهایی تأملات دکارت که کاملاً زمینی و طبیعی شده و عامل معرفت‌های تجربی ما از عالم طبیعت است.

رساله الطیر ابن سینا

داستان رساله الطیر ابن سینا، آن طور که سهروردی آن را ترجمه کرده است، از اینجا آغاز می‌شود که جماعتی از صیادان به صحرا آمدند و دام‌هایی را پهن کردند و دانه‌ها پاشیدند و در خاشاک پنهان شدند. «و من میان گله مرغان می‌آمدم. چون ما را بدیدند صفیر خوش می‌زدند، چنان که ما را به گمان افکندند. ... هیچ شک در راه نیامد و هیچ تهمت از صحرا ما را باز نداشت. روی بدان دام‌گاه نهادیم و در میان دام افتادیم. چون نگاه کردیم حلقه‌های دام در حلق ما بود و بندهای تله در پای ما بود. همه قصد حرکت کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم. هر چند بیش جنبیدیم، بندها سخت‌تر شد. پس هلاک را تن بنهادیم و بدان رنج تن دردادیم و هر یکی به رنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم. روی به جستن حيله آوردیم تا به چه حیلت خویش را برهانیم. یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن دردادیم. پس روزی از میان این بندها بیرون نگریدیم» [۱۲، صص ۱۱۴-۱۱۵]. گروهی از پرندگان را دیدیم که با تلاش بسیار از دام بیرون آمده و در حال پریدنند، اما به پای هر کدام پاره‌ای از دام باقی مانده بود. با خواهش‌ها و اصرار فراوان من آن‌ها به کمک من آمدند و من هم مثل آن‌ها از دام رهایی یافتم، درحالی که مثل آن‌ها بندی به پای داشتم. از آن‌ها خواستم تا آن بند را از پای من جدا کنند، آن‌ها به من گفتند «اگر می‌توانستیم که این کار را برای خود می‌کردیم». پس من هم با آن‌ها به سوی مقصد اصلی، که از آن هنوز خاطری در ذهن و اشتیاقی در دل داشتم، به پرواز در آمدم. با رنج بسیار از هفت وادی و کوه گذر کردیم. ساعتی بر کوه هفتم فرود آمدم. آنجا نعمت‌های بی‌شمار، بوستان‌های زیبا و آراسته، بناهای نیکو و استوار، درختان میوه و آب‌های روان بود. ... (دوباره) به پرواز درآمدم. پس رفتیم تا به کوه هشتم رسیدیم. ... آنجا فرود آمدم. ... وضعیت و رنج آنچه بر ما گذشته بود را برای والی آنجا شرح دادیم، (او) با مهربانی ما را به شهری دلالت داد که پس آن کوه بود و حضرت ملک که ما در

جستجوی آن بودیم بر آن فرمان‌روایی می‌کرد. پس پرواز کردیم و آمدیم تا به آن شهر و حضرت ملک نزول کردیم. او کسانی را به پیشواز ما فرستاد و آن‌ها ما را به دربار و صحنی بسیار فراخ که تا آن روز به دیده ما نیامده بود وارد کردند. پس به حجره‌ای رسیدیم از دور، نور جمال ملک پدید آمد. در آن نور چشم‌ها متحیر و عقل‌ها رمیده شد و بی‌هوش شدیم. او از روی لطف عقل‌ها به ما بازگرداند و زبان‌های ما را به سخن آورد. از هر چه می‌خواستیم با او سخن گفتیم. آخر از او درخواست کردیم، تا باقیمانده بند را از پای ما باز کند. پس جواب داد که بند را همان کسی می‌گشاید که بسته است، اما من رسولی را با شما می‌فرستم تا او را الزام کند، آن بند را از پای شما بردارد. عاقبت بانگ برآوردند که «باز باید گشت». پس همراه با رسول از پیش ملک بازگشتیم و اکنون در راهیم [همان، صص ۱۱۶-۱۱۷].

اتصال و ارتباط انفسی نفس با عقل فعال در رساله‌الطیر ابن‌سینا

ابن‌سینا آخرین مرتبه در سفر و کمال نفس را، که در آثار فلسفی آفاقی‌گرای خود از آن به «عقل مستفاد» تعبیر می‌کند، اتصال مداوم و بالفعل با عقل فعال، که دهمین عقل از سلسله عقول ده‌گانه است، می‌داند. از نظر ابن‌سینا بالاترین حدی که نفس می‌تواند در سیر و سلوک افلاکی و انفسی خود به آن برسد، مواجهه مستقیم و انفسی با عقل فعال است. اما با وجود آنکه پرنده نفس در انتهای سفر و پس از گذر از افلاک نه‌گانه خود را در نزد عقل فعال می‌بیند نمی‌تواند با او به این‌همانی برسد، زیرا هنوز مانعی وجود دارد؛ هنوز پاره‌ای از بند زندان خاکی را در پای خود دارد. علاوه بر این، نفس نمی‌تواند از مرتبه عقل فعال فراتر رود و با خداوند یا حتی با عقول نه‌گانه‌ای که میان خداوند و عقل فعال قرار دارند، ارتباط مستقیم برقرار کند. نفس با عقول دیگر و خداوند تنها با واسطه عقل فعال می‌تواند ارتباط برقرار کند. براساس نظریه فلسفی فراگیر عقل فعال ابن‌سینا، ما به ذات خداوند و عقول نه‌گانه بالاتر از عقل فعال بی‌واسطه دسترسی نداریم [۵، صص ۳۳۵-۳۳۶، ۳۴۱، ۳۹۵؛ ج ۲، صص ۳۵۳-۳۶۷]. بنابراین، ملک اعظم رساله‌الطیر ابن‌سینا خداوند نیست، آن هیچ‌یک از عقول نه‌گانه فراتر از عقل فعال هم نیست؛ پادشاه، اصل و خود حقیقی ما عقل فعال است.

طیرنامه‌های سهروردی

محور طیرنامه‌های سهروردی، هم‌چون ابن‌سینا، پرواز یا سفر انفسی جان به سمت خود

حقیقی قدسی است که اغلب در هیئت پرنده یا پرندگان به تصویر کشیده شده است. سهروردی در حکایت قصه غربت غریبه از زبان راوی که نماد نفس انسان است و همراه برادر خود از ماوراءالنهر به شهر قیروان برای صید مرغان ساحل دریای سبز رفته است، داستان هبوط و صعود دوباره نفس را بیان می‌کند.

سهروردی، در رساله لغت موران چند داستان را روایت می‌کند که شخصیت‌های اصلی آن‌ها چند پرنده، مثل مرغ، خفاش، هدهد، بوم و طاووس است. این پرندگان نمادهایی از نفس جدا شده از اصل و وطن خویش هستند که با آگاهی و اشتیاق دوباره به اصل و موطن خویش باز می‌گردند. در یکی از داستان‌ها سهروردی قصه طاووسی را بیان می‌کند که او را از باغی که نماد وطن اوست جدا کرده‌اند و در چرمی که نماد این دنیا است اسیر و به زندان انداخته‌اند. ربایندگان در این چرم یک سوراخ باقی گذاشته‌اند و از آن به او اندکی ارزن به‌عنوان خوراک می‌رسانند. طاووس به تدریج خود، باغ و دیگر طاووس‌ها را فراموش می‌کند. اما گاهی بادی خوش می‌وزد و از طریق آن سوراخ بوی گل‌ها، درختان و انواع ریاحین و الحان خوش را به او می‌رساند که از آن لذت و اضطرابی عجیب در وی پدید می‌آید و نشاط و شوق پیدا می‌کند. او حیرت می‌کند که این‌ها چیستند و از کجا می‌آیند [۱۱، صص ۳۰۵-۳۰۷]. طاووس مدتی در آن وضعیت می‌ماند تا اینکه پادشاه دستور می‌دهد او را بیاورند و از آن چرم بیرون کنند. وقتی طاووس از حجاب بیرون می‌آید، به خودش می‌آید و خود را در میان همان باغی می‌بیند که او را از آن دور کرده بودند [همان، ص ۳۰۸].

سهروردی در رساله صغیر مرغ، هر یک از نفوس انسان‌ها را در این دنیا به یک پرنده هدهد تشبیه می‌کند که آشیانه‌اش را به قصد رسیدن به سیمرغ ترک می‌کند و به سوی کوه قاف به پرواز درمی‌آید. وقتی به کوه قاف می‌رسد، سایه کوه بر او می‌افتد و او تبدیل به سیمرغی می‌شود که صدا یا صفیر او خفتگان و غافلان را بیدار می‌کند. نفوس انسان‌ها هنگامی به خودشان می‌رسند که به سیمرغ برسند [همان، صص ۳۱۴-۳۱۵].

شرح روایت رساله عقل سرخ سهروردی، مثل رساله الطیر ابن‌سینا، با صیغه اول شخص مفرد و از زبان یک باز شکاری آغاز می‌شود. "دوستی از دوستان عزیز مرا سؤال کرد: «مرغان زبان یکدیگر دانند؟» گفتم «بله دانند.» گفت: «تو را از کجا معلوم گشت؟» گفتم: «در ابتدای حالت چون مصور به حقیقت خواست که نیست مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند، ما با یکدیگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم. گفت: «آنکه حال بدین مقام چگونه رسید؟»

راوی در جواب ماجرای اسارت خود در دام صیادان و تلاش برای رهایی و دیدار با پیری نورانی را شرح می‌دهد. پیر به او می‌گوید: «کوه قاف گرد جهان درآمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاص یابی آن جای‌گه خواهی رفت، زیرا که تو را از آنجا آورده اند، و هر چیزی که هست عاقبت به شکل اول رود» [همان، صص ۲۲۸-۲۲۹].

رساله آواز پر جبرئیل هم حدیث یک نفس با خود است، و با صیغه اول شخص مفرد شروع می‌شود. شخصیت اصلی این رساله شخصی است که شب هنگام خود را از حجره تنگ عالم طبیعت خارج می‌کند و پای در وادی عالم مثالی، که با نماد «خانگاه» از آن یاد می‌کند، می‌گذارد. راوی از ملاقات با پیری می‌گوید که از جماعت مجردات است و از جانب نا کجاآباد می‌آید. پیر به راوی می‌گوید: «همه آنچه بر عالم طبیعت می‌گذرد از اثر پر جبرئیل حاصل می‌شود». به پیر گفتم، «مرا از پر جبرئیل خبری ده». گفت «جبرئیل را دو پر است: یکی راست، و آن نور محض است و با آن عین اضافه به خداوند است. و پری است در چپ که رو به عالم طبیعت و سفلی دارد» [همان، ص ۲۲۰]. او گفت که خودش را پیر نهم در جریده ثابت کرده است و خرقة داده و تعلیم کرده است [همان، صص ۲۱۱-۲۱۲]. سهروردی در این رساله، پیر دهم را رمز عقل فعال یا جبرئیل می‌داند. او آخرین مرحله سلوک و سفر باطنی نفس را رسیدن به عقل فعال می‌داند، که خود حقیقی ما در اوست و ما با پرواز و هم‌نشین شدن با او خود را در او پیدا می‌کنیم.

اتصال و ارتباط انفسی نفس با عقل فعال در طیرنامه‌های سهروردی

وجود پرنده، گرفتار شدن در بند، فراموشی خود و موطن اصلی خویش، آگاهی نخستین، اشتیاق و شوق پرواز به بالا وجه مشترک اغلب رسایل الطیر سهروردی است. رسیدن به موطن و درهمان حال یافتن خود و رسیدن به خودآگاهی از خود، درائر دیدار با عقل فعال هم از وجوه مشترک دیگر رسایل الطیر سهروردی است. ویژگی دیگر رساله الطیرهای سهروردی این است که آن‌ها سرگذشت یک فرد، عموماً راوی داستان، هستند. اما راوی منفرد و جدا از افراد دیگر که ممکن است او را همراهی کنند نیست، بلکه میان این فرد و همراهان دیگر که گاهی از آن‌ها با لفظ «دوست» تعبیر می‌شود، ارتباط مفاهمه‌ای وجود دارد. آن‌ها از هنجارهای زبانی و معرفتی فراگیر و یکسانی پیروی می‌کنند. سهروردی، در آثار دیگر عمدتاً آفاقی خود نفس ناطقه انسان را جوهری ملکوتی می‌داند که قوای جسمانی تن و مشغولیت‌های آن او را از عالم و اصل خود باز داشته است. اما نفس می‌تواند از این وضعیت خلاصی یابد و به عقل فعال که اصل و حقیقت اوست بازگشت

کند [۱۱، ج ۳، ص ۱۰۷]. سهروردی در طیرنامه‌ها مقصد نهایی سفر درونی نفس را، به‌وضوح، عقل فعال می‌داند، در مقصد نهایی است که نفس با اتصال و ارتباط انفسی با عقل فعال به اصل و حقیقت خویشتن هم می‌رسد. بنابراین، از نظر سهروردی، میان نفس و عقول مافوق عقل فعال و خداوند ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه وجود ندارد.

منطق الطیر عطار

تمام طیرنامه‌های فوق پیش‌زمینه مناسبی بوده برای ظهور شاهکار حماسی منظوم معنوی، یعنی منطق الطیر عطار. شاید، عطار بیشترین تأثیر را از رساله‌الطیرهای برادران غزالی [۱۶، صص ۲۹۳-۲۹۵؛ ۱۵، صص ۲۱۳-۲۲۰] گرفته باشد و البته اندیشه‌های رسائل سهروردی و ابن‌سینا هم در او مؤثر بوده باشند، اما واضح است که رنگ و شکل داستان و خطوط کلی قصه سفر مرغان او بسیار از آن‌ها فراتر رفته است. از افزوده‌های عطار به قصه، یکی برقرار کردن جناس لفظی میان «سیمرغ» و «سی مرغ» است، دیگر این‌که او سفر را گروهی و جمعی به تصویر کشیده است، هم‌چنین او هدهد را پیر و مرشد سایر مرغان قرار می‌دهد. از این اختلافات شکلی که میان منطق الطیر و رسائل رمزی ابن‌سینا، سهروردی و غزالی‌هاست بگذریم، منطق الطیر در محتوی هم با رسائل دیگر اختلافات چشم‌گیری دارد.

خلاصه داستان سفر مرغان جان در منطق الطیر

داستان مرغان منطق الطیر از اینجا آغاز می‌شود که همه مرغان جهان مجمعی را تشکیل می‌دهند تا در آن پادشاهی را برای خود و سرزمین خود تعیین کنند. نیاز به پادشاه برای همه مرغان و اینکه پادشان باید از خود مرغان باشد برای آن‌ها امری بدیهی است.

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در روزگار نیست خالی هیچ شهر از شهریار
چون بود کاکلیم ما را شاه نیست؟ بیش از این بی شاه بودن راه نیست
[۱۳، ابیات ۶۸۲-۶۸۴].

نخستین کس از میان مرغان که شروع به سخن گفتن کرد هدهد بود. او خودش را معرفی کرد و گفت که عرصه عالم را می‌شناسد، برفراز کوه‌ها، دریاها و بیابان‌های بسیاری راه پیموده است، در دربار سلیمان پادشاه بوده و مأموریت‌های ویژه برای او انجام می‌داده

است. هدهد هم چنین گفت که پادشاه مرغان و محل فرمانروایی او را می‌شناسد، اما خود نمی‌تواند به تنهایی پیش او رود و جمع باید او را همراهی کنند.

با سلیمان در سفرها بوده‌ام عرصه عالم بسی پیموده‌ام
پادشاه خویش را دانسته‌ام چون روم تنها چو نتوانسته‌ام
لیک با من گر شما هم‌ره شوید محرم آن شاه و آن درگه شوید
[همان، ابیات ۷۰۷-۷۰۹].

محل این پادشاه در پس کوه قاف است و نام او هم «سیمرغ» است. راه رسیدن به او بسیار طولانی و دشوار است، از کوه‌های سربه‌فلک کشیده، بیابان‌های خشک و دریا‌های ژرف بسیار باید عبور کرد. هنگامی به او می‌رسیم که از خودبینی رها شویم و دست از جان خود بشوییم؛ ما موقعی به پادشاه می‌رسیم که از خویش بگذریم و جان را فدای او، که جانِ جانِ ماست، کنیم.

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
[ابیات ۷۱۳-۷۱۴]

وارهید از ننگ خودبینی خویش تا کی از تشویر بی‌دینی خویش
هرکه در وی باخت جان از خود برست در ره جانان ز نیک و بد برست
جان فشانید و قدم در ره نهید پای کویان سر بدان درگه نهید
[ابیات ۷۱۰-۷۱۲]

سخنرانی هدهد و لوله‌ای در میان مرغان انداخته و جان آنان را مشتاق پرواز به‌کوی سیمرغ می‌کند. در مقابل، سخنان چند تن از مرغان، مانند بلبل، طوطی، طاووس، بط، کبک، هما، باز، بوتیمار، کوف و صعوه، هم تعدادی را به تشویش می‌اندازد. سرانجام لشکری عظیم از مرغان با عشق رسیدن به پادشاه عزم راه و پای در رکاب کردند و دست از جان شسته با رهبری هدهد پروازکنان به سوی معشوق به راه افتادند. مرغان سال‌ها در راه بودند و عمری دراز را در آن گذراندند. برخی در میانه‌های راه از سفر بازماندند، تعدادی در دریاها غرق شدند، شماری برفراز کوه‌ها یا در اثر گرما و تشنگی در بیابان‌های خشک جان باختند، گروهی نیز شکار حیوانات درنده شدند یا در دام صیادان گرفتار شدند، بعضی ناتوان و رنجور عقب ماندند و جمعی به تماشای عجایب یا برای ارضای خواسته‌های تن سفر را ناتمام گذاشتند. عاقبت پس از عبور از هفت وادی بسیار سخت و

دشوار، از میان همه آن مرغان، سی مرغ به بارگاه سیمرغ رسیدند.
عاقبت از صد هزاران تا یکی بیش نرسیدند آنجا اندکی
عالم پر مرغ می‌بردند راه بیش نرسیدند سی آن جایگاه
[۴۱۷۹-۴۱۸۰]

رویکرد سلبی عطار به ذات و صفات سیمرغ

یکی از ویژگی‌های برجسته منطق الطیر عطار رویکرد سلبی آن به ذات و صفات پادشاه
مرغان، سیمرغ، است. عطار ذات و صفات سیمرغ را فراتر از آن می‌داند که بشود در مورد
آن به نحو ایجابی سخن گفت یا به آن معرفت پیدا کرد. او ذات سیمرغ را از منظر
هستی‌شناختی نیز غیرقابل وصول می‌داند.

در حریم عزت است آرام او نیست حد هر زفانی نام او [۷۱۵]

در دو عالم نیست کس را زهره‌ای کو تواند یافت از وی بهره‌ای [۷۱۷]

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد علم و خرد آنجا که اوست [۷۱۹]

وصف او چون کار جان پاک نیست عقل را سرمایه ادراک نیست
لاجرم هم عقل و هم جان خیره ماند در صفاتش با دو چشم تیره ماند
[۷۲۲-۷۲۱]

هنگامی هم که سی مرغ به دربار سیمرغ راه می‌یابند ذات و صفات او را فراتر از ادراک
خود می‌بینند.

حضرتی دیدیند بی وصف و صفت برتر از ادراک عقل و معرفت [۴۱۸۲]

و از آن حضرت خطاب می‌آید که هیچ دیده‌ای به ذات و صفات ما راه ندارد.

هیچ کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟ [۴۲۷۸]

این همه وادی که از پس کرده‌اید وین همه مردی که هرکس کرده‌اید
جمله در افعال ما می‌رفته‌آید وادی ذات و صفت را خفته‌اید

[۴۲۸۲-۴۲۸۱]

رویکرد ایجابی انفسی عطار به سیمرغ

اما دیدگاه عطار به سیمرغ فقط سلبی نیست، بلکه ایجابی هم هست. عطار سیمرغ را اصل، حقیقت و پادشاه جان آدمیان می‌داند، سیمرغ جانِ جانِ مرغان و از این جهت نزدیک‌تر از مرغان به خودشان است. سیمرغ به اعتبار افعال و اسماء هم دست‌یافتنی است. دو بیت اخیر تصریح دارند که هرچند سیمرغ در ذات و صفات دور و دست‌نیافتنی است، اما تمام سیر و سلوک و سفر باطنی مرغان در افعال سیمرغ بوده است.

تجلی سیمرغ در عالم و رابطه درونی نزدیک او با جان مرغان

اکنون یک پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود: اگر ذات و صفات سیمرغ، آن‌گونه که عطار می‌گوید، دست‌نیافتنی است، پس پیمودن راهی طولانی و تحمل دردها و رنج‌های سخت و طاقت‌فرسا، حتی گذشتن از جان توسط مرغان برای چیست؟ پاسخ عطار این است که هرچند ذات سیمرغ دست‌نیافتنی است و مرغان هرچه تلاش کنند، نمی‌توانند به آن راه پیدا کنند، اما ذات او تجلی یا جلوه یا ظهوری نخستین در عالم دارد که همه آنچه در عالم است آثار و باز نمود آن است. جلوه نخستین سیمرغ توسط مرغان دست‌یافتنی است، باوجود آنکه مرغان از او بسیار دور افتاده‌اند. سیمرغ تجلی یافته از جان مرغان به آن‌ها نزدیک‌تر است؛ او جانِ جانِ مرغان است، اما مرغان از آن دور و بی‌خبرند. سفر مرغانِ جان برای رسیدن به سیمرغِ جانان است.

ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
[۷۳۹-۷۴۰]

گر نگشتی نقش پر او عیان این همه آثار صنع از فر اوست
این همه آثار صنع از فر اوست چون نه سرپیداست وصفش را نه بُن
نیست لایق بیش از این گفتن سخن هر که اکنون از شما مرد رهید
سر به راه آرید و پا اندر نهید
[۷۴۱-۷۴۴]

جان بی‌جانان که را آید به کار؟ گر تو مردی جان بی‌جانان مدار [۷۳۲]

جان چو بی‌جانان نیرزد هیچ چیز همچو مردان برفشان جان عزیز
گر تو جانی برفشانی مردوار بس که جانان جان کند بر تو نثار
[۷۳۵-۷۳۶]

مرغان در بارگاه سیمرغ، ذات او را فراتر از درک و توصیف زبانی خود یافتند. بنابراین، نمی‌توانستند با آن روبرو شوند. پس چاووشی ازسوی سیمرغ می‌آید و حقارت و خواری آن‌ها را در برابر سیمرغ به یاد آن‌ها می‌آورد، مدتی بعد هم حاجب لطف از جانب سیمرغ می‌آید و در را به روی آن‌ها باز و پرده‌ها را کنار می‌زند. پس از آن سی مرغ فانی و بی‌خویشتن با نور تجلی سیمرغ جانی دوباره می‌یابند و چهره تجلی یافته سیمرغ را می‌بینند.

عطار در اینجا با آوردن یک حکایت فرعی اما مؤید و تقویت کننده جهان‌بینی انفسی خود، داستان یوسف (ع) و برادرانش را پیش می‌کشد که در هنگام دیدار با یوسف که اکنون پادشاه است، به برادران نیازمند که او را نمی‌شناسند، نوشته‌ای می‌دهد که بخوانند. این نوشته همان سندی است که برادران به هنگام فروختن یوسف به ثمن بختس به خریداران داده بودند و اکنون در دست یوسف بود. برادران شرمنده از جهل و بدرفتاری خویش، خاضع در پیشگاه یوسف فرو می‌افتند. بعد از آن عطار به داستان اصلی باز می‌گردد و می‌گوید حاجب لطف رقعته‌ای به دست مرغان داد که شرح آنچه آنان انجام داده بودند در آن ثبت شده بود. مرغان در اینجا به سان برادران یوسف تلنگری می‌خورند و از ظلم بزرگی که به نفس خود داشته‌اند و آن‌را خوار کرده و ارزان فروخته بودند آگاه می‌گردند. یوسف پادشاه رمز و مظهر اسماء جمال و کمال الهی و همان جان یا نفس متعالی انسانی است و برادران ظالم که اکنون به حضور یوسف پادشاه مشرف شده‌اند، نمی‌دانستند در تمام این مراحل و منازل، یوسف با آنان بود و آگاه و مشتاق به ایشان. مرغان غافل از سیمرغ نیز نمی‌دانستند که سیمرغ جان آنان و همان نفس متعالی ایشان بوده است که پس از سفری سخت، طولانی و جان‌کاه (و البته جان‌افزا) به او رسیده بودند.

مرغان منطق‌الطیر به محض آنکه از غفلت و ظلم گذشته به خود آگاه و متنبه می‌شوند و همین امر باعث پالایش و والایش ایشان می‌شود، نفس یا جانی نو از حضرت سیمرغ دریافت می‌کنند، و این نفس یا جان همان سیمرغ است که در آن‌ها ظهور پیدا کرده است، و بنابراین آن‌ها می‌توانند با سیمرغ که حقیقت ملکوتی آن‌هاست مستقیماً دیدار کنند. در این جا، سی مرغ در انعکاس چهره سیمرغ بر آن‌هاست که خودشان را

می‌بینند. آن‌طور که عطار توضیح می‌دهد، هنگامی که سی‌مرغ به‌طور کامل از همه آلودگی‌های نفس خود پاک می‌شوند و از آن انقطاع کامل پیدا می‌کنند، در پرتو آفتاب و نور تجلی حضرت سیمرغ جانی دوباره پیدا می‌کنند. آنان در پرتو همان تجلی و نور، چهره سیمرغ را مشاهده می‌کنند و می‌بینند که سی‌مرغ همان سیمرغ است.

چون شدند از کل پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه [۴۲۵۸]

کرده و ناکرده دیرینه‌شان پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره سیمرغ دیدند آن زمان چون نگه کردند آن سی‌مرغ زود بی‌شک این سی‌مرغ آن سیمرغ بود [۴۲۶۰-۴۲۶۳]

خویش را دیدند سیمرغ تمام بود خود سیمرغ سی‌مرغ مدام چون سوی سیمرغ کردند نگاه بود آن سیمرغ، این کین جایگاه و به سوی خویش کردند نظر بود این سی‌مرغ ایشان، آن دگر و 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 [۴۲۶۵-۴۲۶۹]

نظریه هویت الهی نفس و نظریه نفس واحد جمعی و مشترک

عطار در اشعار اخیر از دو اندیشه یا نظریه اختصاصی خود رونمایی می‌کند که سابقه‌ای در رسایل الطیر گذشتگان ندارند: یکی از آنها «نظریه هویت الهی نفس» است و دیگری «نظریه نفس واحد مشترک میان انسان‌ها». بی‌تردید عطار طراح و مبدع نظریه هویت سیمرغی (یا الهی) سی‌مرغ، و به بیان دیگر، این‌همانی میان سیمرغ (یا خداوند) و سی‌مرغ است. او هم‌چنین طراح این نظریه است که انسان‌ها یک نفس یا جان جمعی مشترک دارند، و هنگامی انسان‌ها آن‌را درک یا تجربه می‌کنند که از نفوس اختصاصی و متعددی که آن‌ها را ازهم جدا می‌کند، انقطاع حاصل کنند. نفس یا جان واحد و جامع همان نفس یا جان سیمرغی است که پرندگان در آخرین منزل و در بارگاه و حضور سیمرغ واجد آن می‌شوند. مرغان از ابتدا در جستجوی پادشاهی بودند که آن‌ها را از پراکندگی به اجتماع و از کثرت به وحدت رساند. درنهایت سی‌مرغ به بارگاه پادشاهی سیمرغ تشریف

پیدا می‌کنند و با یافتن جانی یگانه از سیمرغ به این منظور نائل می‌شوند. به واسطه همین جان یگانه و مشترک است که سیمرغ با هم به این‌همانی با سیمرغ می‌رسند. منطق‌الطیر بدون تردید نخستین طیرنامه‌ای است که با این نظریه راه خود را از طیرنامه‌های پیش از خود، که به اتصال یا اتحاد شخصی نفس پرنده با عقلی قدسی و فعال پای می‌فشرده‌اند، جدا می‌کند. این فردگرایی در طیرنامه‌های گذشتگان تا آنجا پیش می‌رود که پیر و مرشد رساله‌ی حی بن یقظان ابن‌سینا رسیدن شخص به مقصد نهایی و سرچشمه حیات را به جدا شدن او از دوستان خود مشروط می‌کند. «مسئله‌ی هویت» انسان و الهی یا غیرالهی بودن آن دوباره در دوران مدرن و از دکارت [23] به این‌طرف بسیار مورد بحث و چون‌وچرا قرار گرفته است. دکارت و پیروان مدرن او انسان را واجد هویت معرفتی غیرالهی می‌دانند و مدافعان گفتمان پست‌مدرن اساساً منکر هویت هستند.

راوی در سفر-طیرنامه‌های ابن‌سینا و سهروردی فردی از پرندگان، هرچند در میان گروهی از پرندگان، بود که در نهایت با اتصال به عقل فعال به نفس یا خود حقیقی خود می‌رسید. اما در نزد عطار، یک پرنده نمی‌تواند به تنهایی به سیمرغ برسد. هدهد در میان خطابه‌ی خود برای مرغان به همین نکته اشاره داشت، آنجا که گفت «پادشاه خویش را دانسته‌ام / چون روم تنها که نتوانسته‌ام» [۷۰۸]. یکی از بهترین و مشهورترین تقریرها از نظریه‌ی نفس واحد جمعی و مشترک توسط مولانا، در دفتر چهارم مثنوی [۲۰، صص ۵۶۲-۵۶۴] ارائه شده است. مولوی، در شرح «انما المؤمنون اخوه و العلماء کنفس واحده»، از وجود سه نفس یا جان در انسان‌ها گفتگو می‌کند: ۱. نفس یا جان حیوانی، ۲. نفس یا جان انسانی، و ۳. نفس یا جان ولایی. مولوی ایمان را هم امری واحد و مؤمنان را نیز متحد می‌داند. به نظر مولوی، «ایمان» واحد و معادل با «ولایت» است. او جان ولی را هم چون خورشیدی واحد می‌داند که بر مؤمنان می‌تابد و آن‌ها را متحد می‌سازد.

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی
غیر فهم و جان که در گاو و خرس	آدمی را عقل و جانی دیگرست
باز غیر جان و عقل آدمی	هست جانی در ولی آن دمی
جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جان‌های شیران خداست
جمع گفتم جان‌هاشان من یاسم	کان یکی جان صد بود نسبت بجسم

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت بصحن خانه‌ها
 لیک یک باشد همه انوارشان چونک برگیری تو دیوار از میان
 چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده

سیمرغ کیست؟

در مورد اینکه منظور عطار از «سیمرغ» چه کسی است، میان عطارشناسان اختلاف وجود دارد. فریتز مایر [۱۸، ص ۹۶-۹۷] و پورنامداریان [۶، ص ۴۲۳]، اعتقاد دارند سیمرغ می‌تواند یکی از عقول ده‌گانه، و بیش از همه عقل دهم، که «عقل فعال» و «جبرئیل» هم نامیده شده است، باشد. مایر حتی تا جایی پیش رفته است که می‌گوید «در کل ساختار منظومه (منطق الطیر) خدا در هیچ جا ظاهر نمی‌شود و حتی در صحنه آخر یعنی صد هزاران قرن بعد هم که مرغان فانی را به خود باز می‌دهند و از فنا به بقا و از ذلت به عزت می‌رسند، باز هم سیمرغ یا خدا خود حضور پیدا نمی‌کند» [۱۸، ص ۹۷].

به‌وضوح معلوم است که نظر مایر و پورنامداریان درست نیست. زیرا عطار اساساً به زنجیره طولی از عقول در آفرینش و اینکه نخستین صادر از خداوند «عقل اول» و آخرین عقل «عقل فعال» است، اعتقاد ندارد. عطار نخستین صادر از خداوند را نور پیامبر گرامی اسلام می‌داند و تمام حقایق عالم آفرینش از عرش، کرسی، لوح، قلم، همه فرشتگان، و از جمله جبرئیل، آدم، ذریه آدم و سایر موجودات را مظاهر آن نور پاک و عالی مقام و طفیل وجود او می‌داند.

آنچه اول شد پدید از غیبِ غیب بود نور پاک او بی‌هیچ ریب
 بعد از آن آن نور عالی زد عَلم گشت عرش و کرسی و لوح قلم
 یک عَلم از نور پاکش عالم است یک عَلم ذریت است و آدم است
 [۲۸۲-۲۸۴]

هر دو گیتی از وجودش نام یافت عرش نیز از نام او آرام یافت
 همچو شبنم آمدند از بحر جود خلق عالم بر طفیلش در وجود
 نور او مقصود مخلوقات بود اصل معدومات و موجودات بود
 [۲۷۶-۲۷۸]

برخی دیگر سیمرغ را کنایه یا رمزی از خداوند می‌دانند. هلموت ریتز [۸، ج ۱، ص ۴۰]، سیمرغ را خدای تعین و تشخیص یافته و مظهر خداوند می‌داند. شفیعی کدکنی

هم سیمرغ را نام و رمزی از خدا می‌داند، اما برخلاف ریتیر، او را فاقد تعیین و تشخیص می‌داند، خدایی که بی‌نشان و دست‌نیافتنی است، تنها می‌توان به نحو سلبی از او سخن گفت، و ادراک ما هم از او ادراکی «بی‌چگونه» و «بلاکیف» است [۱۳، ص ۱۶۸]. عبدالحسین زرین‌کوب نیز سیمرغ را کنایه از جناب قدس و رمزی از جناب احدیت خداوند می‌داند [۹، صص ۹۲-۹۳]. به نظر این جانب، هرچند دیدگاه اخیر در مجموع دیدگاهی درست است، اما در مورد سیمرغ و خداوند و نسبت آن‌ها با یک‌دیگر چیز زیادی به ما نمی‌گوید.

سیمرغ همان خداوند است.

به نظر حقیر، شواهد و دلایلی کافی در تأیید این فرضیه که سیمرغ همان خداوند است، در منطق‌الطیر وجود دارد. سیمرغ ذات، صفات، افعال و اسمائی دارد و خداوند هم همین‌طور، اما از میان کسان بی‌شماری که در منطق‌الطیر از آن‌ها سخن گفته شده است، تنها سیمرغ است که هم‌چون خدوند در ذات و صفات فراتر از عقل، زبان و هستی انسان‌هاست. سیمرغ دارای ذات و صفات است و از این حیث، همان‌طور که قبلاً گفته شد، خارج و دور از دسترس پرندگان است. خداوند هم ذات و صفاتی دارد و از این جهت از هستی، چشم معرفتی و زبان انسان‌ها پنهان و غائب است. خدا، به اعتبار ذات و صفات، با نفس و جان انسان‌ها هم ارتباط برقرار نکرده است و نفس و جان انسان‌ها هم توانایی ارتباط با او را ندارد.

عقل و جان را گرد ذات راه نیست وز صفات هیچ کس آگاه نیست [۷۴]

عقل اگر از تو وجودی پی برد لیک هرگز ره به کنهت کی برد؟
چون تویی جاوید در هستی تمام دست‌ها کلی فرو بستی تمام
[۷۷-۷۸]

چند گویم چون نیایی در صفت چون کنم چون من ندارم معرفت [۹۳]

عجز از آن همیشره شد با معرفت کو نه در شرح آید و نه در صفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست زو خبر دادن محالی بیش نیست
[۱۰۵-۱۰۶]

در چنان ذاتی، من آنکه کی رسم از زهم من در منزّه کی رسم [۲۱۹]

نیست او آن کسی، آنجا که اوست کی رسد جان کسی آنجا که اوست
صد هزاران طور از جان برتر است هرچه خواهم گفت او زان برتر است
عقل در سودای او حیران بماند جان ز عجز انگشت در دندان بماند
[۱۱۲-۱۱۴]

عطار در رویکرد سلبی به ذات و صفات خداوند تنها نیست، فیلسوفان و شاعران بسیاری نیز مانند او بوده‌اند. ابن‌سینا از میان فیلسوفان و سعدی از میان شاعران دو نمونه هستند. سعدی ذات و صفات خداوند را فراتر از دسترسی زبانی و معرفتی انسان می‌داند. نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
در این ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار ...
نه ادراک درکنه ذاتش رسد نه فکرت به غور صفاتش رسد
توان در بلاغت به سبحان رسید نه در کنه بی چون سبحان رسید
[۲۰۳، ۹]

ابن‌سینای فیلسوف نیز در چندین موضع از التعليقات [۳، صص ۶۹-۷۲، ۲۱۹، ۳۶۰، ۵۶۰، ۵۶۸-۵۶۹] رویکردی سلبی به ذات و صفات خداوند دارد. او معرفت به ذات و صفات خداوند و گفتگو از آن‌ها را برای انسان امکان‌ناپذیر می‌شمرد. با این حال ابن‌سینا معرفت به لوازم ذات خداوند و گفتگو از آن‌ها را برای انسان میسر و شدنی می‌داند.

از نظر عطار، سیمرغ و خداوند اسماء و افعالی هم دارند، و از جهت اسماء و افعال نزدیک و در دسترس نفوس و جان‌های انسانی و پرندگان هستند. هنگامی که سیمرغ به درگاه سیمرغ می‌رسند و نمی‌توانند با ذات و صفات سیمرغ روبرو شوند، سیمرغ خودش را به‌طور کامل از آن‌ها پنهان نمی‌کند، او بر جان آن‌ها ظهور و تجلی پیدا می‌کند؛ به اعتبار اسماء جلالی، در صورت «چاوش جلال»، و به اعتبار اسماء جمالی در صورت «حاجب لطف»، پرندگان آن دو را می‌بینند و با یکدیگر گفتگو می‌کنند. سیمرغ به اعتبار فعل نیز در دسترس مرغان بوده است؛ در واقع، مرغان در تمام سفر انفسی خود به سوی سیمرغ در افعال سیمرغ سیر می‌کرده‌اند.

این همه وادی که از پس کرده‌اید وین همه مردی که هرکس کرده‌اید
جمله در افعال ما می‌رفته‌اید وادی ذات و صفت را خفته‌اید
[۴۱۸۱-۴۱۸۲]

قبل از آن هم هنگامی که هدهد سیمرغ را معرفی می کرد از او با نام (اسم) «سیمرغ» یاد کرد و به این اعتبار او را به مرغان نزدیک دانست، « نام او «سیمرغ» سلطان طیور / او به ما نزدیک و ما زو دور دور [۷۱۴]». او هم چنین گفت که سیمرغ درون جان ماست، او جانِ جانِ ما است و با آنکه ما از او دور هستیم، می توانیم به او نزدیک شویم، حتی نزدیک تر از خودمان به خودمان. ما موقعی از خودمان به او نزدیک تر می شویم که از خود انقطاع پیدا کنیم و در او فانی شویم، خودمان را نبینیم و جان خود را نثار او کنیم.

عطار خداوند را هم نزدیک و همراه جان ما می داند، مثل همسایگی و همراهی خورشید با سایه. ما هم می توانیم به شرط آنکه خود را از خود جدا و جان را از جان خالی کنیم، از خداوند جانی همیشگی پیدا کنیم.

گفته ای من با شمایم روز و شب یک نفس فارغ مباشید از طلب
چون چنین با یکدگر همسایه ایم تو چو خورشیدی و ما چون سایه ایم
[۲۳۸-۲۳۷]

ما می توانیم به وصال خداوند برسیم، اما شرط آن این است که خود را از خود گم کنیم.

تو مباش اصلاً، کمال این است و بس تو ز تو گم شو، وصال این است و بس [۱۲۸]

هر که در کوی تو دولت یار شد در تو گم گشت و ز خود بیزار شد [۲۴۳]
از نگاه عطار، جان ما مانند گنجی پنهان در جسم است، و شرط آشکار شدن این گنج بر ما شکستن طلسم آن، یعنی بدن است. خداوند هم گنجی پنهان در جان ماست، خداوند جانِ جانِ ما است و شرط آشکار شدن او شکستن طلسم جان انسانی توسط ما است.

گنج در قعر است گیتی چون طلسم بشکند آخر طلسم و بند جسم
گنج یابی چون طلسم از پیش رفت جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
بعد از آن جانت طلسمی دیگر است غیب را جان تو جسمی دیگر است
[۱۴۸-۱۴۶]

نفی تمایز آفاقی/انفسی^۱

عطار به تمایز عینی/ذهنی، یا آفاقی/انفسی، در مورد ارتباط انسان با خدا اعتقاد ندارد.

1. objective/subjective

عطار قبول ندارد که خدا تنها یک واقعیت عینی و بیرونی است که می‌تواند توسط شخص با واسطه تصورات و تصدیقات ذهنی مورد ادراک و آگاهی قرار گیرد. عطار این‌گونه از ارتباط نفس یا ذهن با خداوند را که خدا در آن یک شیء یا واقعیت بیرون از عامل شناسا باشد قویاً انکار می‌کند. به اعتقاد عطار، خداوند برتر و بیرون از معرفت آفاقی است. او تأکید دارد که راه دسترسی به خداوند آفاقی یا عینی نیست، بلکه انفسی و از درون است که می‌توان به خداوند رسید. به اعتقاد وی، راه آفاقی به جای آنکه خدا را بر ما آشکار نماید، او را از ما پنهان می‌کند، و به جای آنکه ما را به خدا نزدیک نماید از خدا دور می‌کند.

در یکی رو وز دویی یک سوی باش یک دل و یک قبله و یک روی باش [۱۳۰]

آن زمان کورا عیان جویی نهانست وان زمان کورا نهان جویی عیانست
گر عیان جویی نهان آنکه بود ور نهان جویی عیان آنکه بود
[۹۸-۹۹]

برتر از علم است و بیرون از عیانست زان که در قدوسی خود بی‌نشانست [۱۰۸]
در منطق الطیر، میان سیمرغ و نفس یا جان آدمی ارتباطی درونی وجود دارد؛ سیمرغ در آغاز سفر هم با پرندگان و به آنان نزدیک بود اما پرندگان از معیت و نزدیکی او آگاهی انفسی نداشتند، اطلاع آن‌ها از سیمرغ از نوع آفاقی و باواسطه اخباری بود که هدهد به آن‌ها می‌داد. در طول سفر و پرواز است که آگاهی انفسی آن‌ها به سیمرغ به تدریج شکل می‌گیرد، و در آخر و انتهای راه و سفر به اتحاد و ارتباط انفسی کامل و این‌همانی با سیمرغ می‌رسند.

جان پیامبر و نخستین ظهور و تجلی خداوند

شواهدی کافی در منطق الطیر وجود دارد که نشان می‌دهد عطار به یک ظهور انسانی شخصی برای ذات غائب سیمرغ باور دارد و آن را «نور محمدی» می‌خواند. عطار نخستین ظهور و تجلی بی‌واسطه خداوند را بر جان پیامبر می‌داند. عطار از پیامبر، هم‌چون خداوند و سیمرغ، با عنوان «جانِ جان»، «آفتابِ جان» و «اصلِ جان» تعبیر می‌کند:
جانِ پاکان خاکِ جانِ پاک او جانِ رها کن، آفرینش خاک او
خواجه کونین و سلطان همه آفتابِ جان و ایمان همه
[۲۶۷-۲۶۸]

گفت «هر چیزی که پیدا و نهانست جمله آثار جان افروز جانست»
[۶۹۶۹، ۱۲]

اصل جان نور مجرد بود و بس یعنی آن نور محمد بود و بس
[۶۹۸۰، ۱۲]

نتیجه‌گیری

در هیچ‌یک از رساله‌الطیرهای ابن‌سینا و سهروردی از رابطه‌ی انفسی بی‌واسطه میان انسان و خداوند سخنی به‌میان نیامده است، آن رساله‌ها رابطه‌ی میان انسان و خدا را به رابطه‌ی انفسی میان یک فرد با عقل فعال کاهش داده و منحصر کرده‌اند. اما عطار از رابطه‌ی انفسی جداگانه‌ی افراد با عقل فعال فراتر رفته و به رابطه‌ی انفسی مشترک، واحد و بی‌واسطه، میان جامعه‌ی انسانی - ایمانی و خداوند اعتقاد دارد. الهیات عطار در منطق الطیر دارای چند اندیشه‌ی مهم عرفانی، فلسفی و الهیاتی دیگر هم هست که یا قبل از او سابقه‌ای در طیرنامه‌ها ندارند یا اگر دارند در نزد عطار دچار تحولی اساسی شده‌اند. نفی مطلق دوگانه‌ی آفاق/انفس در مورد رابطه‌ی میان خدا و انسان؛ رویکرد سلبی به ذات و صفات خداوند به‌رغم رویکرد ایجابی به افعال و اسماء خداوند؛ اعتقاد به هویت الهی نفس؛ اعتقاد به وجود یک نفس یا جان واحد برای اشخاص متکثر انسانی-ایمانی؛ و نظریه‌ی تجلی نخست خداوند در یک حقیقت شخصی و انسانی، از این اندیشه‌ها هستند و همین حقیقت شخصی و انسانی است که عطار آن را اصل و حقیقت جان می‌داند.

منابع

- [۱]. القرآن الکریم.
- [۲]. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیهات. شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
- [۳]. ----- (۱۳۹۱). التعليقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح: سید حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۴]. ----- (۱۳۷۰). رساله الطیر. شرح: عمر بن سهلان ساوی، به اهتمام محمد حسین اکبری، تهران، انتشارات الزهراء (س).
- [۵]. ----- (۱۳۷۹). النجاه. ویرایش و تصحیح: دکتر محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۶]. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۷]. رضوانی، اکبر (۱۳۴۴). بوعلی‌سینا. شرح احوال و آثار، تهران، محمد علی علمی.

- [۸]. ریتز، هلموت (۱۳۸۸). دریای جان. ترجمه: دکتر زریاب خویی و دکتر مهرآفاق بایبوردی، تهران، الهدی.
- [۹]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). صدای بال سیمرغ. چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- [۱۰]. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۵). کلیات سعدی. به اهتمام: محمدعلی فروغی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- [۱۱]. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ویراستار: سید حسین نصر، جلد سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۲]. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات، تهران، انتشارات سخن.
- [۱۳]. شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). منطق الطیر عطار. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات سخن.
- [۱۴]. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۹۶۹م). نامه‌های عین‌القضات همدانی. اهتمام: علی نقی منزوی، عقیف عسیران، بیروت، بنیاد فرهنگ ایران.
- [۱۵]. غزالی، احمد (۱۳۵۸). مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. اهتمام: احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۶]. غزالی، محمد (۱۴۱۶ق). مجموعه الرسائل. بیروت، دارالفکر.
- [۱۷]. گدازگر، حسین (۱۳۷۱). «داستان‌های رمزی در اندیشه فلسفی ابن‌سینا». کیهان اندیشه، شماره ۴۶، صص ۸۶-۱۰۸.
- [۱۸]. مایر، فریتز (۱۳۸۰). «اسماعیلیه و عرفان در قرون ششم و هفتم». ترجمه: مهرآفاق بایبوردی، مجله معارف، دوره هجدهم، شماره ۲، صص ۸۴-۱۱۳.
- [۱۹]. المقدسی، عزالدین بن عبدالسلام بن غانم (بی‌تا). کشف الاسرار عن حکم الطیور و الازهار. قاهره، دار الفضیله.
- [۲۰]. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۰). مثنوی معنوی. تصحیح و پیشگفتار: عبدالکریم سروش، جلد دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [21]. Bonaventure (1993) *The Journey of the Mind to God*, trans.: Philotheus Boehner, ed. Stephen. F. Brown, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- [22]. Coxon, A. H. (2209) *The Fragments of Parmenides: Revised and Expanded Edition*, ed. and trans. Richard McKirahan, Las Vegas, Parmenides.
- [23]. Descartes, Rene [1641 (1984-91)]. *Meditation on First Philosophy*, in vol. 2 of *The philosophical works of Descartes*, ed. And trans. J.: Cottingham, R. Soothoff, D. Mordoch and A. Kenny, Cambridge, Cambridge University Press.
- [24]. Plato (1901). *Platonis Opera*, Volume II: *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores*, ed.: John Burnet, Oxford, Oxford University Press.