

منطق الطير

عطار نیشابوری

هَر کُرد از مَنیا ایند فَن
چو فَنانگش مَن فَناییند فَن



● تصحیح و توضیح

سید ارسلان ساداتی

به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد

عطار نیشابوری

منطق الطیر

تصحیح و توضیح
سید ارسلان ساداتی

۱۴۰۱

Attar-e Nishaburi

Manteq - ol - Tair

Corrected and explained by

Seyed Arsalan Sadati



ناشر کتب علمی و پژوهشی

نام کتاب	منطق الطیر عطار نیشابوری
مؤلف	سید ارسلان ساداتی
ناشر	انتشارات علمبران
نوبت چاپ	اول - ۱۴۰۱
تعداد صفحه و قطع	۱۰۳۲ صفحه - وزیری
چاپ - صحافی	امین - شهریار
تیراژ	۱۰۰۰ نسخه
قیمت	جلد سخت ۴۸۰۰۰۰ تومان/جلد شومیز ۴۰۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۱۷۶-۰۷-۰

کلیه حقوق چاپ و نشر برای مؤلف محفوظ است.

رایانامه پدیدآور: s_arsalan_۲۳۶@yahoo.com و sadati.arsalan@gmail.com

مرکز پخش: انتشارات علمبران- تبریز- خیابان امام- مابین سه راه طالقانی و تربیت- مجتمع تجاری استاد شهریار

تلفن: ۳۵۵۴۹۳۰۴-۳۵۵۴۹۲۲۷

ساداتی، سید ارسلان، ۱۳۲۹	سرشناسه
منطق الطیر. شرح	عنوان قراردادی
منطق الطیر عطار نیشابوری/مؤلف سیدارسلان ساداتی.	عنوان و نام پدیدآور
تبریز: علمیران، ۱۴۰۱	مشخصات نشر
۱۰۳۲ ص	مشخصات ظاهری
۹۷۸-۶۲۲-۷۱۷۶-۰۷-۰	شابک
فیبا	وضعیت فهرست نویسی
کتابنامه: ص. ۱۰۱۹ - ۱۰۲۹.	یادداشت
نمایه.	یادداشت
عطار، محمد بن ابراهیم، ۵۳۷ - ؟۶۲۷ ق - عرفان	موضوع
Attar, Farid al-Din, d. ca. ۱۲۳۰ -- Mysticim	موضوع
عطار، محمدبن ابراهیم، ۵۳۷ - ؟۶۲۷ ق. منطق الطیر-- نقد و تفسیر	موضوع
Attar, Mohammad ebn Ebrahim . Manteq - ol - Tair-- History and criticism	موضوع
عرفان در ادبیات	موضوع
Mysticism in literature	
شعر فارسی -- قرن ۶ق. -- تاریخ و نقد	
Persian poetry -- ۱۲th century -- History and criticism	
منظومه‌های عرفانی فارسی -- قرن ۶ق. -- تاریخ و نقد	
Mystical verse stories, Persian -- ۱۲th century-- History and * Criticism	
عطار، محمدبن ابراهیم، ۵۳۷ - ؟۶۲۷ ق. منطق الطیر. شرح	شناسه افزوده
Attar, Mohammad ebn Ebrahim . Manteq - ol - Tair	شناسه افزوده
۵۰۴۹PIR	رده بندی کنگره
۲۳/۱۴۸	رده بندی دیویی
۸۷۷۸۳۶۲	شماره کتابشناسی ملی
فیبا	اطلاعات رکورد کتابشناسی

به فرزندان و نوه هایم

باشد که در معنویت خردگرا باشند

فهرست مطالب

مقدمه

۱۵	
۱۵	خاستگاه عرفان و طریقت عطار
۱۷	عطار که بود؟
۱۹	عطار چگونه عطار شد؟
۲۰	دغدغه اساسی عطار؛ رسوخ حکمت یونانی در ارکان بینش و فرهنگ اسلامی
۲۲	تأثیر دوگانه حکمت و عرفان نوافلاطونی بر حکمت و عرفان اسلامی
۲۴	عرفان فلسفی سینوی
۲۴	نظریه فیض؛ محور اساسی عرفان فلسفی سینوی
۲۷	رساله الطیر به مثابه رسانه تبیین و توجیه عرفان فلسفی سینوی
۳۳	واکنش علیه عرفان فلسفی سینوی
۳۵	رویکرد دوگانه عطار به رساله الطیر سینوی
۳۵	رویکرد عطار به چارچوب رساله الطیر سینوی به مثابه رسانه مناسب توجیه و تبیین سلوک و منازل سلوک
۳۶	رویکرد عطار به محتوای رساله الطیر سینوی به مثابه زهر بدعت
۳۷	رویکرد دوگانه عطار به نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی
۳۸	رویکرد عطار به جنبه مفید نظریه فیض
۳۹	رویکرد عطار به آثار زیان بار نظریه فیض
۳۹	تعامل عطار و سایر خردمندان مسلمان با نظریه فیض
۴۲	تداوم افاضه و صدور در عرفان عطار
۴۴	رویکرد عطار به عقل
۴۹	رویکرد عطار به علم
۴۹	عطار فلسفه ستیز
۵۳	آحد، محور مشترک عرفان عطار و عرفان فلسفی
۵۴	عطار و اصلاح مقاطع سلوک عرفانی
۵۵	مرحله خودسازی و خودپالایی پیش از سفر

۵۶	مقطع سلوک توأمان جسم و جان منطق الطیری
۵۷	ملاقات با سیمرغ در آستانه ورود به مقطع دوم سلوک
۵۸	مقطع سلوک فکر بُنیان و روح فرجام مصیبت‌نامه‌ای
۶۱	منازل سلوک در طریقت عطار
۶۱	الف- مقطع سلوک منطق الطیری
۶۳	ب- مقطع سلوک مصیبت‌نامه‌ای
۶۴	سالکِ فکرت در وادی خیال (قوه واهمه)
۶۵	سالکِ فکرت در وادی عقل
۶۶	سالکِ فکرت در وادی دل
۶۷	سالکِ فکرت در وادی روح
۷۰	ابهام واژگان در مثنوی‌های عطار
۷۱	رویکرد به عشق در عرفان عطار
۷۶	مشکل زبان در تبیین اشارات عرفانی
۷۷	شطحیات عطار در منطق الطیر
۷۹	لطیفه‌های رمزی-تمثیلی بدیع در تفهیم اشاراتی که در عبارت نمی‌گنجند
۸۰	لطیفه شیخ صنعان و دختر ترسا
۸۰	لطیفه عاشق شدن شاهدخت والا جاه بر غلام زیبا
۸۰	لطیفه گدای عاشق که زیرِ دار با دیدن شاهزاده جان داد
۸۲	لطیفه عشق شاه و به پسر وزیر
۸۴	عقلای مجانین، ابزارهای رسانه‌ای عطار برای تبیین ناگفتنی‌ها
۸۶	ابهام‌زدایی از برخی ابیات و مستندسازی برخی اشارات و ارجاعات
۹۰	چرخش‌های ناگزیر در سیر روایت سلوک منطق الطیر
۹۰	الف: گزینش هدهد به عنوان پیرِ راهبر با قرعه انداختن
۹۴	ب: اصلاح خداینداری سیمرغ در مقام آینه
۹۸	سیمرغ در مقام آینه

۱۰۱	معرفی نسخه‌های مبنا
۱۱۲	نتایج اعتبارسنجی کاربردی نسخه‌های مبنا
۱۱۲	روش تصحیح و توضیح محتوای کتاب
۱۲۳	متن منظومه منطق الطیر
۱۲۳	در توحید أحد
۱۳۲	در نعتِ سید المرسلین
۱۳۷	در نعتِ امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق
۱۳۸	در نعتِ امیرالمؤمنین عُمَر
۱۳۸	در نعتِ امیرالمؤمنین عثمان
۱۳۹	در نعتِ امیرالمؤمنین علی مرتضی
۱۳۹	در دَمَّ تعصّب
۱۴۵	آغاز کتاب
۱۴۷	مجمع مرغان
۱۴۹	ابتدای کارِ سیمرغ
۱۵۰	عذرِ بلبل
۱۵۲	عذرِ طوطی
۱۵۲	عذرِ طاووس
۱۵۴	عذرِ بط
۱۵۴	عذرِ کبک
۱۵۶	عذرِ هُما
۱۵۷	عذرِ باز
۱۵۹	عذرِ بوتیمار
۱۶۰	عذرِ کوف
۱۶۱	عذرِ صعوه
۱۶۲	پرسش مرغان
۱۶۷	حکایتِ شیخ صنعان
۱۸۱	عزمِ مرغان و انتخابِ رهبر
۱۸۳	آغازِ رهبریِ هدهد
۱۸۴	سؤال در استحقاقِ هدهد

۱۸۷	سؤال دیگر مرغان
۲۴۸	وادی طلب
۲۵۲	وادی عشق
۲۵۷	وادی معرفت
۲۶۱	وادی استغنا
۲۶۶	وادی توحید
۲۷۰	وادی حیرت
۲۷۵	وادی فقر و فنا
۲۹۴	ختم کتاب
۳۰۷	شرح و تعلیق
۶۲۵	وادی طلب
۶۴۰	وادی عشق
۶۵۶	وادی معرفت
۶۶۷	وادی استغنا
۶۷۶	وادی توحید
۶۹۱	وادی حیرت
۷۰۲	وادی فقر و فنا
۷۵۵	پی‌نوشت‌ها
۷۵۵	نمونه‌های سایر نسخه‌ها
۹۲۱	فهرست نسخه‌ها
۹۴۹	موضوع
۹۸۱	موضوعات
۹۹۵	فهرست‌ها
۱۰۱۹	شخصیات مراجع

۸۳

مقدم

مقدمه

این درست است که سروده‌های نغز و پرمغز عطار شاعر مقبول طبع خاص و عام است و این نیز درست است که عطار صوفی، پیر و خانقاه و خلیفه و مُریدی نداشته است؛ لکن این پیر بی پیر و بی خانقاه و بی مرید، در گنج داروخانه خود آفاق شناخت و شهود را در منظر ذهن داشته و حاصل سیر و سلوک ذهنی‌اش در آن بسیط نامحدود، تحول و سامان‌دهی عرفان شریعتمدار و طریقت متکلف و متصنّع خانقاهی در چارچوب عرفان نظام‌مند استقرایی و طریقت فردی درون‌گرا بوده است.

افکار و اندیشه‌های عطار فرزانه - که بر عمده علوم و دانش‌های عصر خود احاطه و نسبت به اکثر اندیشه‌های متباین زمان خود جهت‌گیری خاص داشت - بازتاب تضادها و تناقضات فرهنگ ایرانی - اسلامی مابعد دوره تثبیت تصوف، با خود و با نظام معرفتی - فلسفی مابعد نهضت ترجمه بود.

خاستگاه عرفان و طریقت عطار

بُن‌مایه و پی‌رنگ عرفان و طریقت عطار در دو دوره متفاوت فرهنگی شکل گرفته است: دوره تحکیم و تثبیت تصوف (از نیمه دوم قرن چهارم تا اواخر قرن پنجم) و دوره معارضات افکار و اندیشه‌های متباین در قرن ششم.

در دوره تحکیم و تثبیت تصوف:

- انبوه کتب و رسالات مرتبط با تصوف و طریقت همچون: طبقات الصوفیة سلمی نیشابوری، طبقات الصوفیة عبدالله انصاری، کشف‌المحجوب هجویری، اللمع ابونصر سراج و قوت القلوب ابوطالب مکی تألیف و تصنیف شد.

- نقّش زهد خانقاهی تحت تأثیر منش ملایم صوفیانی همچون ابوالحسن خرقانی و استخدام کلام لطیف و منظوم عرفانی در مناسک خانقاهی توسط کسانی چون ابوسعید ابوالخیر تلطیف گردید.

- عرفان فلسفی با تصنیف و تألیف رسالات رمزی-تمثیلی و کتب مرجع مرتبط با اندیشه عرفانی و منش تصوف با محوریت نظریه فیض و پی‌رنگ حکمت مشرقی توسط ابن‌سینا تأسیس و کمابیش توجیه حکمی یافت.

در طلوع دوره معارضات افکار و اندیشه‌های متباین: با تصنیف و تألیف کتب و رسالاتی همچون احیاء العلوم الدین، مبانی تصوف خانقاهی با ارکان شریعت و کلام اشعری تلفیق شد و با تجهیز و تقویت متصوفه شریعتمدار خانقاهی با کلام اشعری، انبوه صوفیان هم‌سو با متکلمان و متشرعان، به معارضه همه‌جانبه با عرفان خردگرای فلسفی پرداختند و- پسا تکفیر غزالی- عملاً قرن ششم را به قرن معارضه رویکردهای متباین به معرفت و شناخت تبدیل کردند. قرنی که در آن: تصوف شریعتمدار معطوف به فقه و حدیث، توسط خواجه یوسف همدانی و خلفای اربعه او با ساده‌اندیشی و پاک‌دلی خاص ترکان نومسلمان آسیای میانه درهم‌آمیخت و زنجیره‌های طریقت خانقاهی خواجهگان عمده‌تاً تحت حمایت ترکان سلجوقی را در خراسان و آسیای میانه و غرب آسیا و آسیای صغیر گسترش داد. در واقع:

- قرن ششم: قرن درخشش نور معرفت معطوف به عشق و لهیب حریق عشق معطوف به توحید در عرفان کسانی همچون احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی (میانجی) بود که عرفان عاشقانه معطوف به توحید ناب را شاگرد مکتب حلاج بودند و در کتب و رسالات خود، روح الطواسین حلاج را ترجمه و تفسیر و تبلیغ کردند تا دستمایه طالبان عاشق عارف در طریق توحید گردد.

- قرن ششم: قرن دگردیسی حکمت مشرقی سینوی در قالب حکمت اشراق و استقلال حکمت اشراق از حکمت مشاء توسط شهاب‌الدین یحیی سهروردی بود تا وجهه حکمی آن حامل تعالی اندیشه عرفانی معطوف به حکمت مشرقی گردد.

- قرن ششم: قرن «سوزاندن کتاب‌های ابن‌سینا و رسائل اخوان‌الصفا بود به دستور مستنجد عباسی و قرن سوزاندن کتاب‌های ابن‌رشد بود به امر ابویوسف یعقوب (منصور) حاکم اشبیلیه». (ویل دورانت، ۱۳۹۱: ۴۲۸)

- قرن ششم: قرن سلطه جهال دین‌حاکم دین‌فروشی بود که گشودن پنجره‌ای به روشنایی توحید را برمی‌تافتند؛ و با شیخ اشراق همان جفا کردند که بر عین القضاة روا

داشتند و با این دو قتل فجیع، تراژدی قتلِ حلاج و ماجرای اعدامِ دگراندیشان و امحای دگراندیشیِ توحیدی-عرفانی غیر حکومتی را مکرر نمودند.

ذهن و ضمیر عطار که مشکاتِ معرفتِ معطوف به عشق و توحید بود، خواه‌ناخواه در چنان شرایطی به انبارِ انبوه فراآورده‌های مُتَباینِ دورهٔ تحکیم و تثبیتِ تصوف تبدیل شد و عرصهٔ معارضاتِ فکری-فرهنگی پسا تکفیر تهافت الفلاسفه قرار گرفت و افکار و اندیشه‌هایش در چنین دورانِ پرتلاطم متأثر از مناقشات فیزیکی و معارضات فکری-عقیدتی پرورش یافت و ساخته شد.

عطار که بود؟

فرزانهٔ موصوف این یادداشت‌ها عطارچه‌ای بود محمد نام که در اواسط قرن ششم (حدود سال‌های ۵۳۰ تا ۵۵۳) در نیشابور از مادری ثانیه نام و پدری ابراهیم نام مولود گردید و ظاهراً به واسطهٔ پدر با حرفهٔ عطاری و بی واسطهٔ معلوم با اندیشه‌های عرفانی آشنا شد و در نیشابور تحتِ نفوذِ تشریعیِ مدارسِ شافعی و حنفی، گرایش نسبتاً قوی به مذهبِ شافعی یافت.

تا آنجا که از محتوای تصانیفِ محقق عطار برمی‌آید، او به دانش‌های طب، داروشناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، کانی‌شناسی، هیأت، تنجیم، علم وظائف الاعضا، کالبدشناسی، کلام، فقه و تفسیر و حدیث، بلاغت، موسیقی، حکمت اسلامی و یونانی احاطهٔ معتنا به داشته و ظاهراً تا اواخرِ عُمر در داروخانهٔ موروثی به شغلِ درمانگری اشتغال داشته است. او هرچند که با افکار و اندیشه‌های اهلِ طریق و تحقیق آشنا بود و ذکرِ عمدهٔ اکابرِ ماقبل و معاصرِ خود را در تذکرة الاولیاء آورد، لکن در حلقهٔ هیچ‌یک از اهلِ طریق و تحقیق وارد نشد و وابستهٔ هیچ خانقاهی نگردید؛ زیرا که داروخانهٔ موروثی برایش هم دارالتحقیق بود و هم خانقاه.

ذهنِ عطارِ درمانگرِ طالبِ عاشق، در عرصهٔ تقابل و تعارضِ فکری-عقیدتی و جوِّ پر هول و هایلِ فتنهٔ تُرکانِ غُز پرورده و پرداخته شده و در چنین شرایطی عمقِ بحرانِ هویتِ آدمی را دریافته بود.

ظاهراً برای عطار که راهگشایی را به هر شاخه از علوم و دانش‌های عصر خود دخیل بسته و هیچ‌یک را مُعین و مدخلِ شناختِ هویت خود نیافته بود، محرز می‌گردد که با فکرتِ عقل بُنیانِ دری به اسرار نخواهد یافت؛ بنابراین عرفانِ روح بنیان را راهِ برون‌رفت از حیرت و بلا تکلیفی ناشی از هویت ناشناسی می‌یابد و بدان امید که هویت خویش را در مسلکِ عشق و عرفان باز یابد، بیش‌از پیش به طریقت و عرفان می‌گراید؛ لکن با اشراف بر ماهیت مسلک و منشِ تصوّف خانقاهی، آن را وافی به مقصودِ خود نمی‌یابد؛ بلکه رهنمودهای حکیمانهٔ کسانی چون «پیر خرقان» و «شیخ میهنه» و «سلطان بسطام» او را بدان رهنمون می‌گردد که راهِ رهایی را در دل بجوید و خودیابی را نه از تن به سر، که از سر به دل سَفَر کند. بدین راه، عطار غَوَاصِ بحرِ دل می‌گردد و دل را بحرِ محیط می‌یابد و از آن خانقاهی می‌سازد فارغ از کنشِ متکلف و منشِ متصنّع خانقاه‌های سنتی؛ و در این خانقاه، این پیرِ بی‌پیر و بی‌پیری، غَوَاصِ هفت‌دریا و پنج‌وادی می‌گردد تا فارغ از محدودیتِ زمان و مکان، در توالیِ مسلکِ موصوفِ الهی‌نامه و منطق الطیر و مصیبت‌نامه، خَیَلِ طالبانِ عاشق را در تمامِ فصولِ صیوریت به معرفتِ قلبی آموزش دهد و آنان را از وادی‌های استغنا و توحید و حیرت به فقر و فنا و زایشگاهِ تولدِ دوم رهنمون گردد؛ و مابعدِ بلوغِ فکری و تولدِ دوم، آنان را از پنج‌وادی عبور دهد و به‌زعم خود، در حضرتِ جانِ به‌جانان برساند؛ تا در آن مقام، منش و استحقاق و طریق تولدِ سوم را بیابند و حق را دریابند. به‌بیانی ساده‌تر؛ مهم‌ترین کارِ عطار ابداعِ طریقتی ساده و بی‌تکلف و بی‌تصنع بود که مرام‌نامه و شیوه‌نامهٔ اجرایی آن در محتوای سه کتابِ خودآموزِ سلوک عرفانی آمده است. طریقتی قلبی که طالبانِ سلوک را از مراسم و مناسک و سلسله‌مراتبِ خانقاهی بی‌نیاز می‌گرداند.

می‌توان عطار را به‌لحاظ پندار و گفتار و کردار آن عارفِ عابد و زاهد یافت که شیخ‌الرئیس در غمطِ نهم اشارات و تنبیهات او را از زُهَاد و عُبادِ غیرِ عارف ممتاز گردانید که:

زُهد نزد غیر عارف معامله است، گویی در برابرِ کالایِ دنیوی، کالایِ آخری می‌خرد. اما زُهد نزد عارف نوعی تَزَه و پاکی از چیزهایی است که سر و درون او را از حق بازمی‌دارد و تَکَبُّر و بی‌اعتنایی است بر هر چیزی که غیر حق است. عبادتِ نزد غیر عارف نوعی معامله است. گویی به‌خاطرِ اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. اما نزد عارف ریاضتی است برای همت‌ها و قوای متوهمه و متخیلهٔ نفسِ او تا با تعوید و خو

دادن، آن‌ها را از غرور به‌سوی حق بکشاند؛ و درنتیجه، همت‌ها و قوای مذکور با سِر و باطن او هنگام برخورداری از جلوات حق، سازگار و نامتنازع می‌گردند ... عارف حقّ نخستین را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ‌چیز را بر شناختِ وی برتر نمی‌نهد؛ و او را تنها برای او می‌پرستد، زیرا حقّ اوّل شایستهٔ پرستش است و برای آن‌که عبادت نسبت شریفی است به حقّ اوّل؛ و این طلب و ارادهٔ عارف به‌خاطر امید و بیم نیست؛ و اگر امید و بیم هدف باشد لازم می‌آید که شیء مورد امید و شیء مورد بیم برانگیزنده و مطلوب باشد، و حق هدف نباشد بلکه واسطه برای چیزی باشد که آن چیز هدف و مطلوب باشد نه حقّ اوّل. (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۴۱ تا ۴۴۴)

عطار چگونه عطار شد؟

از این‌که استاد سعید نفیسی گفت «دلم می‌خواستم می‌دانستم چگونه می‌توان عطار شد! می‌دانیم چگونه می‌توان ابوریحان یا غزالی یا ابن‌سینا یا محمد زکریا یا فارابی و حتی فردوسی و سعدی و خیام شد؛ اما دریغاً که نمی‌دانیم و شاید هرگز ندانیم که چگونه می‌توان عطار و جلال‌الدین مولوی و حافظ شد» (نفیسی، ۱۳۸۴: ۱۴) معلوم می‌شود که «عطار» شدنِ عطار نه فراآوردهٔ تعلیم و تحصّل است، نه محصولِ استعداد و شهرت شاعری است و نه فراآمده از زهد و طاعت و صوفیگری. زیرا که: عطار وابستهٔ پیری نبود و در خانقاهی تعلیم ندید، شاعری بلیغ‌تر و نغزگفتارتر از نام‌آورانِ سخن منظوم نبود و صوفیِ ارشدِ خانقاهی پرشکوه با انبوه «اصحابنا» نیز نبود؛ بلکه «عطار» شدنِ عطار و ماندگاری نام و یادش، به کُرّاتِ بیش از مثنوی‌ها و سایر میراث معنوی و اثرگذارش، معطوف به اهمیتِ روش و نظامی است که او در سلوک عرفانی و مقاطع آن بنیان نهاد.

نویسندهٔ این یادداشت‌ها بدین می‌اندیشد که اگر عطار نیز همچون سایر عرفا تک‌بُعدی می‌اندیشید و با مبانی نواندیشی که بارزترین مورد آن عرفان فلسفی زمان او بود تعامل توأم با تقابلِ سازنده نمی‌داشت، به جمود فکری ناشی از نگرش تک‌ساحتی مبتلا می‌شد و حداکثر در تراز یکی از صوفیان عصر خود که جز در تاریخ تصوف نامی و نشانی از آنان مطرح نیست، باقی می‌ماند و این چنین بعد از قرن‌ها ابعاد اندیشه‌اش مورد واکاوی و بازخوانی قرار نمی‌گرفت. بدین اعتبار، نویسندهٔ این یادداشت‌ها واکاوی تعامل و تقابلِ سازندهٔ عطار با مبانی عرفان فلسفی را- که منجر به اعتلای عرفان

معطوف به استدلال و استقراء گردید و از آن عطار بچه درمانگر صوفی مشرب «عطار» ی ماندگار ساخت- ضروری و واجد اهمیت اساسی می‌داند.

دغدغه اساسی عطار؛ رسوخ حکمت یونانی در ارکان بینش و فرهنگ اسلامی

عطار در مؤخره منطق الطیر، ضمن شکوه از حال خود، چند مطلب کلیدی را همچون چراغ‌های راهنمای واکاوی افکار و اندیشه‌هایش به رمز و مجاز تعبیه کرده است:

چون ندیدم در جهان محرم کسی	هم به شعر خود فرو گفتم بسی
گر تو مردِ راز جویی بازجوی	جان فشان و خون گری و راز جوی
زان‌که من خونین سرشک افشانده‌ام	تا چنین خون‌ریز حرفی رانده‌ام
گر مشام آری به بحرِ ژرفِ من	بشنوی تو بوی خون از حرفِ من
هرکه شد از زهرِ بدعت دردمند	بس بودِ تریاکش این حرفِ بلند
گرچه عطارم من و تریاک‌ده	سوخته دارم جگر چون ناک‌ده

(ابیات ۴۵۹۸ تا ۴۶۰۳)

عطار کسی را محرم اسرارِ ناگفتنی نمی‌بیند و علی‌رغم آنکه شعر گفتن را حُجَّتِ بی‌حاصلی می‌داند، رسانه شعر را به کار می‌گیرد تا در ژرفای معانی اشعارِ رازناکش خون‌ریز سخنانی را به رمز و مجاز تعبیه کند. بدان امید که راز جویانی در آینده آن رازها را بازجویند و رمزگشایی کنند.

عطار در این ابیات از بدعت می‌نالد و منطق الطیر را تریاک و پادزهرِ آن زهرِ بدعت می‌شناساند؛ و معاصران نسبتاً فهمیش را بی‌خبرانی می‌یابد که نه تنها هم‌فکرش نیستند که مهلک بودنِ زهرِ بدعت و اهمیتِ پادزهرِ تجویزی او را درک نکرده‌اند و بعضاً حتی این تریاک را در قبالِ آن زهر، جنسِ دغل دانسته و عطار را «ناک فروش» پنداشته‌اند.

به‌زعم عطار: زهرِ بدعتی بدخیم ارکانِ باورهای ایمانی را تهدید می‌کرد و همت در خنثی‌سازی همین زهرِ بدعت بود که او را به تصنیف منطق الطیر و دو مثنویِ متممِ آن (الهی‌نامه و مصیبت‌نامه) وامی‌داشت.

آنچه عطار زهرِ بدعتش می‌نامد رسوخ حکمت یونانی در ارکانِ عقاید اسلامی بود؛ و این رسوخ و نفوذ نه حاصلِ یک تهاجم فرهنگی که نتیجه شوق وافرِ خردمندانِ مسلمان به فراگیری حکمتِ یونانی بود و از صدر اسلام آغاز شد.

سید نورالحق کاوش در کتاب عرفان ابن سینا، به استناد برخی نوشته‌های لاهیجی و احمد امین می‌گوید:

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

مزید بر شور و شوق فزاینده خردمندان مسلمان به فراگیری حکمت یونانی، ضرورت توجیه حکمی مبانی اسلام نیاز به فراگیری حکمت یونانی، سریانی، ایرانی، هندی، قبطی و مسیحی را تشدید می‌کرد؛ چون «اسلام برای آنکه در زمره بزرگترین ادیان جهان باشد به براهین فلسفی نیاز داشت، زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرائشین تازی بود، پس از گسترش در خارج از شبه‌جزیره عربستان به افزودگی‌های محسوس بسیاری نیاز داشت» (برتلس، ۱۳۸۷: ۱۳) و سعی در تأمین این افزودگی‌ها منجر به نهضت ترجمه گردید.

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

علاوه بر فلاسفه ایرانی و متفلسفان اسلامی، ارباب نحله‌های کلامی نیز هریک با شور و شوق بسیار نکات فلسفه یونانی را در تنقیح و توجیه و تأویل و اتقان مبانی فکری

متبوع خود به کار بستند. جزء این نحله‌ها «حکیمان معتزلی [بودند که] با استدلال جدلی دقیقی که ازجمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود، موضوع توحید را طرح کردند» (همان: ۴۷) و به‌دورانِ پسا دو قرن سکوت و مابعدِ نهضتِ ترجمه، جاذبهٔ قویِ حکمت یونانی و شور و شوق خردمندانِ مسلمان به فراگیری حکمت و اختلاطِ فکری-عقیدتی ناشی از آن به حدّی رسید که «۲۰۰ سال طول کشید تا [مسلمانان] دریافتند - و آن‌هم نه به‌صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد یونانی است؛ و نتیجهٔ این دریافت نوعی طغیان فکری [علیه حکمت یونانی] بود» (لاهوری، ۱۳۳۶: ۷) طغیانی که علیه فارابی و ابن‌سینا، به‌عنوانِ شاخص‌ترین ستون‌های حکمتِ اسلامی-یونانی نمودِ بارز یافت و در محتوایِ تکفیرِ محمد غزالی در تهافت الفلاسفه آشکار گردید.

تأثیر دوگانهٔ حکمت و عرفان نوافلاطونی بر حکمت و عرفان اسلامی

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

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

ابن‌سینا که بیرون شو از بن‌بست قاعدهٔ منطقی «الْوَحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» را در توجیهات نظریهٔ فیض می‌دید، در حد امکان کوشید که مبانی نظریهٔ فیض را با مبانی عقیدهٔ دینی خود تلفیق کند و با اصلاحاتی در نظریهٔ فیض (صدور) نوافلاطونی

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

چون «طرح مسأله بدأ اشیاء از مبدأ اول و سپس رجوع آن‌ها به بدایتشان ریشه در آیات، روایات و متون مذهبی دارد و در متون فلسفی این مسأله (به عبارت دیگر، مسأله وحدت فاعلیت نهایی و غایت تام هستی) سابقه در آثار فلوطین و نوافلاطونیان و کتاب ائولوجیا دارد. به همین دلیل این مسأله از طرف فلاسفه اسلام تلقی به قبول شده، مورد پذیرش قاطع ایشان قرار گرفت؛ هرچند که در نحوه تقریر آن به حسب گرایش‌های مختلف فلسفی تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود» (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۹۶-۱۹۷) لکن «اشاعره که اصالت را به قدرت الهی داده و هر اصل عقلی و نقلی را با آن می‌سنجند، قاعده مزبور [قاعده الواحد] را نفی کرده و آن را منافی قدرت کلیه الهی دانسته‌اند، چراکه عدم صدور کثیر (به نحو دفعی) از واجب را نوعی نقص و عجز برای او به حساب آورده‌اند. ریشه عمده انتقادات غزالی در تهافت الفلاسفه نیز همین احساس تناقض بین دو اصل مزبور (قدرت کلی و قاعده الواحد) است» (همان: ۲۰۰). بر این اساس، همواره در اذهان عمده خردمندان مسلمان گرایش توأمان به ردّ و قبول نظریه فیض وجود داشت؛ و عطار اشعری مسلک هم‌عقیده با غزالی نیز، همواره نسبت به بخش‌های مطلوب حکمت نوافلاطونی-سینوی (و از جمله نظریه فیض) گرایش و نسبت به بخش‌های نامطلوب آن تنافر داشته است، زیرا که: از یک‌سو نظریه فیض را در قوس‌های نسبتاً موجه صدور و صعود مؤید از خدا بودن و به خدا برگشتن می‌یافت و مدارج فیض (صدور) را گره‌گشای مشکلات توجیهی قضیه «الواحد» و مؤید امکان صدور کثرت از واحد می‌دید و مدارج قوس صعود را محمل اصالت سیر سیرورت الی الله و درمجموع گواه بر اصالت محور توحیدی «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» می‌یافت و از دیگر سو، در صورت قبول تام و تمام نظام آفرینش معطوف به نظریه فیض می‌بایست:

- قَدَمِ عالم را- حداقل در حوزه قَدَمِ زمانی- قبول و آفرینش عالم را احداث و تکوین تلقی کند.

- نقض اراده و دائم فیض بودن خداوند را بپذیرد و فاعلیت «او» در آفرینش را محدود به ابداع عقل اوّل تلقی کند.

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

عرفان فلسفی سینوی

یثربی می‌گوید «اگر فیلسوفی دربارهٔ عرفان سخن گوید، می‌توان گفت که فلسفهٔ عرفان آغاز گشته ... کارادوو می‌گوید: «شیخ [شیخ‌الرئیس] تصوف را به‌صورت یک مبحث فنی- چنانکه گوئی فصلی از فصول فلسفه است- موردبررسی قرار داد» و این همان عرضهٔ عرفان به فلسفه «یا فلسفهٔ عرفان» است». (یثربی، ۱۳۷۰: ۷۳)

ابن‌سینا مبانی عرفان فلسفی معطوف به عقل و علیت را مبتنی بر نظریهٔ فیض و عمدتاً به‌صورت رمزی-تمثیلی در رسالهٔ الطیر و حی بن یقظان تبیین کرده است.

نظریهٔ فیض؛ محور اساسی عرفان فلسفی سینوی

می‌توان عرفان فلسفی سینوی را در مبانی؛ نظریهٔ فیض، علّیت و عقل تعریف کرد، همچنان که در مورد ابتدای عرفان سینوی بر نظریهٔ فیض گفته‌اند:

ابن‌سینا صدور عالم از ذات باری را، چنانکه فارابی وصف کرده است، وصف می‌کند و می‌گوید: خدا ذات خود را تعقل می‌کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. این عقل ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالغیر است؛ و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود؛ و چون ذات خود را تعقل کند که واجب‌الوجود بالغیر است، نفس فلك اقصی از او فایض شود و چون ذات خود را تعقل کند، از آن حیث که ممکن‌الوجود است، جرم این فلك از او فایض شود؛ و بدین طریق اولین کثرت پدید می‌آید که به‌وسیلهٔ آن از يك نظام الهی به نظامی عقلی-نفسی-فلکی منتقل می‌شویم؛ و ازین عقل کلی به همان طریق که بیان داشتیم ثالث دیگر مؤلف از عقل و نفس و فلك فایض می‌شود؛ و این فیض همچنان پی‌درپی است تا به آخرین عقل یعنی عقل فعال و فلك قمر برسیم. در اینجا فیض متوقف شود، زیرا به عالم اُسْطُفُسات، یعنی عالم نفوس جزئیّه و عالم اشخاص مطلقه، درآمده‌ایم و این عالم در مقابل عالم الهی عالم کثرت است؛ و در مقابل عالم ابدیت، عالم کون و فساد. مدیر این عالم، نفس کونیّه است نه ذات باری، زیرا

ذات باری جُز به کلیات عالم نیست؛ و این نفس از عقل فعال صدور یافته و بیش از هر چیز شبیه به نفس عالم است که افلاطون در کتاب «تیمائوس» (تیمایوس) از آن سخن گفته است. (فاخوری؛ جر، ۱۳۷۳، ۵۰۶)

به هر حال، به قول اقبال لاهوری؛ «فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی این واقعیت قابل توجه را آشکار می سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را درباره قرآن دچار تاریکی کرد» (لاهوری، ۱۳۳۶: ۶) و عطار نیز این واقعیت را دریافته بود و گرایش خردمندان به حکمت یونانی را موجب سوء بینش آنان نسبت قرآن می پنداشت و این تمایل و تباین را زهر همان بدعتی می دید که در ابیات ۴۵۹۸ تا ۴۶۰۴ منطق الطیر از آن نام برده است.

عطار بدعت زهر آگین مذکور را در مبانی حکمت نو افلاطونی-فارابی-سینوی و عمدتاً در محتوای کتب و رسالات شیخ الرئیس می یافت و رساله الطیر رمزی-تمثیلی شیخ الرئیس را به مثابه اثرگذارترین و مهلک ترین جزء و عصاره این زهر بدعت می شناخت و بر همین اساس منطق الطیر خود را با هدف زدودن آثار محتوای معنوی آن و به عنوان پادزهر این زهر مهلک تصنیف و تجویز کرد.

جزء بارز محصولات نهضت ترجمه و خمیرمایه نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی اثولوجیا بود. کتابی که خردمندان مسلمان مبحث آفرینش آن را قابل تطبیق با مسائل کلامی ادیان ابراهیمی می یافتند چنان که:

کندی (متوفی به سال ۲۵۶ ق)، مبتنی بر باورهای دینی خود، برداشتی آزاد از ملآن و فیضان «واحد» خیر المحض را در حوزه اقانیم ثلاثه اثولوجیا ارائه داد و بر آن اساس خداوند را فاعل حقیقی و فعل او دایر بر ایجاد موجودات از عدم را «ابداع» و هر فاعل غیر از خداوند را فاعل مجازی نامید. کندی همچنین «عقل» را یک اقنوم مستقل تعریف و آن را جوهری شریف تر از جوهر نفس و مؤثر بر عالم مادون خود نامید؛ و بدین ترتیب: طبقه بندی «آحد»، «عقل» و «نفس» را در مدارج نزولی، سنگ بنای اقانیم ثلاثه در نظریه فیض قرارداد.

فارابی (متوفی به سال ۳۳۹ ق) با آراء فلسفی-عرفانی خود در رفع تباین آراء ارسطو و افلاطون در باب قدم و حدوث عالم و تباین فیاضیت افلوپینی و باورمندی های اسلامی

در بابِ فاعلیَّتِ خداوند در آفرینش از عدم اقدام کرد و نظریه فیض را با تلفیقِ مبانیِ افلاطینی و هیأتِ بطلمیوسی و تفریقِ مفاهیمِ وجود و ماهیت سامان داد و مزید بر این، او نیز مانند فلوطین:

... ثابت کرد که «آنچه از وجودِ نخستین (خداوند) صادر شود باید احدی‌الذات باشد، زیرا وجودِ نخستین خود ازهرجهت احدی‌الذات است؛ و از چیزی که ازهرجهت واحد باشد، جز واحد صادر نشود؛ و این واحد امری مفارق باشد^۱». فارابی می‌خواهد بگوید که از واحدِ کامل در احدیَّتِ خود، جز موجود واحد صادر نشود؛ زیرا فیض از علمِ باری به ذاتِ خود صادر شود. اگر صادر از ذاتِ باری متعدد باشد، بدین معنی است که ذاتِ باری- که مثال وجود است- متعدد باشد؛ و این محال است؛ و این واحدی که از ذاتِ باری صدور یافته، باید مفارق یعنی مجرّد از ماده باشد، چون ذاتِ الهی مجرد از ماده و جسم است (فاخوری؛ جر، ۱۳۷۳: ۴۱۵).

ابوالحسن عامری نیشابوری (متوفی به سال ۳۸۱ ق) که از شاگردان محمد نَسَفی و جزء حکمای قرن چهارم خراسان بود، در فصل دوم از کتاب الفصول فی المعالم الإلهیة (از مجموعه رسائل ابوالحسن عامری) ضمنِ تلفیقِ مبانیِ عقایدِ نوافلاطونی و دینی، اقانیمِ ثلاثه نوافلاطونی را موافقِ باورهای دینی خود، به اقانیمِ خمسَه: فوق‌الدَّهر (موجودِ بالذات)، مع‌الدَّهر (عقل و قلم)، بعد‌الدَّهر (نفس و لوح)، مع‌الزَّمان (فلک مستقیم و فلک‌الأفلاک) و بعد‌الزَّمان (طبیعت و مكوّنات) ترمیم کرده و در فصولِ بعدِ همان کتاب، روابطِ أحد و آحاد را تحتِ عناوین: فیضانِ خیرات، ابداع و افاضه صُور تعریف کرد. (عامری، ۱۳۷۵: ۳۰۴)

^۱ فارابی در رساله فی اثبات المفارقات *Risālah fī ithbāt al-mufāraqāt* در اثبات عقولِ فعاله شش دلیل اقامه می‌کند؛ و در برهانِ اوّل تصریح دارد بر اینکه: «اللازم عن الاول يجب ان يكون احدی‌الذات لان الاول احدی‌الذات من کل جهة و يقتضی الواحد من کل جهة واحدا و يجب ان يكون هذا الاحدی‌الذات امرا مفارقا بما اقلوه من البراهین. معلوم ان الاجسام و المفارقات کثیرة فلايجوز ان يكون الصادر عن الاول اولا صورة جسم او مادة و ذلك لان الصورة الجسمیة تفعل بواسطة المادة الموجود فيها لان وجود الصورة الجسمیة فی المادة لا يستغنی عنها و مصدر فعل کل شیء بعد وجوده فتكون مادة الجسم الاول علة لما بعدها من الصور و المواد و المفارقات و لكن ليس للمادة الا القبول الثاني للصورة الجسمیة للمادة و الصورة الجسمیة لامحالة تفعل بعد وجودها و لامحالة وجودها وجود شخصی و تشخصها بوضع ففعلها اذن وضعی و لوکان سببا لوجود جسم آخر لکان وجب ان يكون او لا سببا لوجود مادته و صورته لكن ليس بین الصورة الجسمیة و بینها وضع فلايجوز ان يكون سببا لوجودهما فلايصح ان يكون سببا لما بعدهما اعنی الجسم و الاستحالة لكونهما سببا للمفارق اظهر. (فارابی ۱۳۴۵ ق، ۴)

شیخ‌الرئیس (متوفی به سال ۴۲۸ ق) با تفریق مخلوقات به: ابداعی، اختراعی و تکوینی، واژه فیض را در حوزه مجردات (خداوند و عقول) کاربردی دانست و صدور موجودات را فعلی دائمی و بی زحمت و مشقت و لذاته و بر سبیل لزوم و نه بر سبیل نیت و غرض شناسانید؛ و بدین لحاظ اولی دانست که این صدور «فیض» نامیده شود. لذا در کتاب تعلیقات گفت: «الْفَيْضُ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْبَارِي وَ فِي الْعُقُولِ لِغَيْرِهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ صُدُورُ الْمَوْجُودَاتِ عَنْهُ عَلَى سَبِيلِ الزُّوْمِ لَا لِإِرَادَةٍ تَابِعَةٍ لَعَرَضٍ بَلْ لِذَاتِهِ، وَ كَانَ صُدُورُهَا عَنْهُ دَائِمًا بِلَا مَنَعٍ وَلَا كَلْفَةٍ تَلَحُّقُهُ فِي ذَلِكَ، كَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يُسَمَّى فَيْضًا». (ابن‌سینا، ۱۹۷۲: ۱۰۰)

ابن‌سینا وفق نظریات تلفیقی خود از نظریه فیض «در یک تقسیم‌بندی مخلوقات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

- ۱- ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده سابق بر آن، نظیر ابداع مجردات (و در اصطلاحی دیگر بدون واسطه‌ای دیگر، یعنی صدور عقل اول).
- ۲- اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان، اما با وجود ماده سابق، نظیر اختراع افلاک.
- ۳- احداثی (تکوینی) ایجاد شیء در ظرف زمان مسبوق به ماده، نظیر تکوین اجسام و پدیده‌های جسمانی.» (سعید رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

درواقع شیخ‌الرئیس و فارابی و برخی از فلاسفه مشایی و اشراقی بیرون شو از بُن‌بستِ قاعده منطقی «الْوَحْدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَحْدُ» را در نظریه فیض می‌دیدند و در حد ممکن تلاش کردند تا مبانی نظریه فیض را با مبانی عقاید دینی خود تلفیق کنند و با توجیهات کمابیش منطقی صدور مبتنی بر نظریه فیض پرسش‌های بنیادی مرتبط با آفرینش از عدم را توجیه کنند.

رسالة الطیر به مثابه رسانه تبیین و توجیه عرفان فلسفی سینوی

جزء مشاهیر پرهنه‌نامه نویسان مابعد ابن‌سینا، غزالی و عطار رسالة الطیر ابن‌سینا را واجد جنبه‌های مفید و مضر توأمان دانستند و پرهنه‌نامه‌های خود را با رویکرد کمابیش متفاوت به مبانی مسلک و اهداف سلوک، متأثر از شاکله و چارچوب رسالة الطیر سینوی تألیف و تصنیف کردند و می‌توان گفت «تألیف رسالة الطیر غزالی و به تبع آن تصنیف

منطق الطیر عطار نوعی ردیه نویسی در قالب اقتباس و نظیره پردازی بوده است.^۲ بنابراین ضرورت درک صحیح رویکرد دوگانه غزالی و عطار به این رساله ماندگار و اثرگذار سینوی، ضرورت بازخوانی و واکاوی محتوای رمزی-تمثیلی رساله الطیر سینوی با رویکرد خاص ضد فلسفی اشعری را- به شرح زیر- توجیه و الزامی می‌نماید.

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

راوی این قصه رمزی-تمثیلی که خود یکی از مرغان موصوف است، روزی گروهی از یاران خود را می‌بیند که سرها و بال‌ها را از تنگنای قفس بیرون کرده و آهنگ پریدن می‌کنند، درحالی‌که هریک پاره‌هایی از داهول‌ها و دام‌های مانع پرواز را بر پای دارند و آنان با این تتمه تقیدات کنار آمده‌اند. پرنده راوی، با دیدن پرندگان رها از قفس، قاعده

^۲ پورنامداریان در کتاب دیدار با سیمرغ می‌گوید: «سه کتاب الهی‌نامه و منطق الطیر و مصیبت‌نامه عطار را باید بیان‌کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به ترتیب مراحل شریعت و طریقت و حقیقت را می‌نمایند. این سه کتاب نوعی نظیره پردازی عرفانی به نظر می‌رسد از روی سه رساله حی بن یقظان، رساله الطیر و سلمان و ایساک ابن سینا که آن‌ها نیز یک دوره سلوک عرفانی را بر اساس حکمت مشرقیه ابن سینا بیان می‌کنند.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۳۱)

نصرت‌الله پورجوادی در کتاب اشراق و عرفان، الگوبرداری صوفیان از داستان پرواز مرغان در رساله الطیر سینوی را حمل بر تأثیرپذیری صوفیه از فلسفه و فلاسفه تلقی می‌کند و می‌گوید: صوفیه علی‌رغم مخالفت‌هایشان نسبت به فلسفه و فلاسفه «نتوانستند خود را و مذهب خود را از تأثیر افکار و آراء فلسفی دور نگه‌دارند ... داستان پرواز مرغان به طرف جزیره سیمرغ که عطار از آن به‌عنوان داستان اصلی منطق الطیر استفاده کرده است در اصل متعلق به متفکر بزرگ نوافلاطونی در عالم اسلام یعنی ابوعلی سیناست. این تمثیل فلسفی-عرفانی را ابتدا احمد غزالی سعی کرده است دینی و اسلامی کند و عطار هم از همین صورت دینی شده استفاده کرده است.» (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۷)

مهدی محبتی یک‌قدم پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید: «سه اثر رساله الطیر ابن سینا، رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار اگرچه از نظر ساختار و شاکله ظاهری همسان و همسو به نظر می‌رسند، اما از منظر اهداف و غایات و کارکردها تفاوت‌ها و تمایزهای بسیار عمده‌ای باهم دارند ... ابن سینا از جهات عمده‌ای بر پرنده‌نامه‌های پس از خویش تأثیراتی بسیار مهم نهاده است که ازجمله آن‌ها پی‌اندازی ساختار اصلی این سنخ از حکایت‌های تمثیلی است. اجزاء و عناصر اصلی روایت و آغاز و انجام آن در همه رساله‌هایی که بعداً پیدا می‌شود تحت تأثیر الگوی سینوی است. تشبیه و تمثیل روح به پرنده و سالکان به ارواح یا پرنده‌هایی که با سلوک می‌توانند «خداگونه» یا به گفته خودش «رباً انسانی» شوند نیز با قلم او بسیار ممتاز نمایانده می‌شود و اساساً طرح بنیادین عبور سالک از گردنه‌های چندگانه (همان عقول افلاکی و رسیدن به عقل فعال یا عنقا یا سیمرغ) و درک محضر یا وصل او نوعی دیدگاه نوافلاطونی محض و همسو با جهان‌نگری بوعلی است.» (محبتی، ۱۳۹۷: ۹۱-۹۲)

اول باز یادش می‌آید و اندوهناک می‌شود. مرغان رها را به یاری می‌خواند و سوگندهایشان می‌دهد به دوستی کهن و صحبت کدورت ناپذیر؛ و عهدهای قدیم را به آنان یادآور می‌شود. مرغان رها به یاری‌اش می‌آیند. مرغ راوی از چگونه خلاص شدنشان و چگونه با تتمه قیدها راحت بودنشان می‌پرسد؛ و با هدایت مرغان رها، سر و بال‌های خود را از قفس بیرون می‌کند و در قفس را می‌گشایند. (ابن سینا، ۱۸۹۱: ۴۳-۴۴)

بی‌تردید مرغ راوی رمز نفسِ ناطقه و قصه قصه هبوط است و گرایش به رجعت و تمهید پرواز؛ لکن این روایت با روایت هبوط آدم و گرایش به رجعت و تمهید سفر بازگشتِ او اساساً متباین است؛ زیرا که: در این روایت نه کالبدی از خاک ساخته می‌شود که روحی در آن دمیده شود. نه ماری از طریق حوایی آدمی را می‌فریبد تا از میوه ممنوع بخورد و از بهشت تبعید شود. نه انبیا و رُسل مبعوث می‌شوند که بنی‌آدم تبعیدی را به مبدأ و معاد بشارت دهند و به وجوه بازگشت به بهشت موعود هدایت کنند. در واقع برداشت از مقدمه این قصه رمزی-تمثیلی جز این نتواند بود که:

- مرغِ روای رمزِ نفسِ ناطقه (روح) است که به جهان پست و فرومایه راغب شده و در آن هبوط کرده است؛ و این هبوط دقیقاً همان است که فلوطین در ائولوجیا گفت:

خرد همین‌که میل و شوق به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، به‌صورت نفسِ درخواهد آمد. پس نفسِ همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن پدید آمده است. بدین‌سان، بسا در خرد شوق و انگیزه کُلی (به جهان حس و ماده) پدیدار خواهد گشت و زمانی هم خرد به جهان حس و ماده میل و انگیزه جزئی خواهد داشت. پس همین‌که در او آزمندی و انگیزه کُلی پدیدار گردد، صورت‌های کُلی را پدیدار خواهد ساخت و تدبیر نگرش او به پایان کار اندیشه عقلی، حقیقت کُلی و معنای فراگیر است؛ بی‌آنکه از جهان کُلی به درآید و از آن جدا شود. (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۰)

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

- آن مرغِ هابط قاعدهٔ اولی داشته است که کم‌کم فراموش کرده است، ولی روزی در ورای قفسِ مرغان خود رهانیده از قفس را می‌بیند و قاعدهٔ قدیم باز یادش می‌آید و دلتنگ وضع موجود و آرزومند برگشت به قاعدهٔ قدیم می‌شود. نشان آنکه در خود فرو

اندیشیدن و هویت خود را بازجُستن جبلی نفس ناطقه (روح) است و نیاز به انگیزش و انذار از ناحیه غیر ندارد.

- مرغ راوی، مرغان رها از بند را به یاری و آموختنِ راه رهایی از قفس فرامی‌خواند و آنان او را به رهانیدن سر و بال‌هایش رهنمون می‌شوند. نشان آنکه؛ هدایت به فلاح و رستگاری کار خردمندان و حکیمان است و وارهانیدن اندیشه و بال‌های اندیشه لازمه رهایی و مقدمه پرواز است.

در ادامه قصه می‌خوانیم که:

حکیم‌مرغان به مرغ راوی ره‌اشده از دام و قفس می‌گویند که این رهایی را مغتنم دان، لکن او خواستار رهایی از تتمه حلقه‌های پایبندش می‌شود و جواب می‌شنود که؛ اگر ما را توانایی آن کار می‌بود اول بند از پای خود برمی‌گرفتیم.

گروه مرغان خردمند باهم پرواز می‌کنند و بدین می‌اندیشند که راهی دراز و منازل مخوف و ناامن در پیش دارند و نباید این فرصت مغتنم را از دست بدهند و دوباره مبتلا گردند. پس مصمم می‌شوند که هر رنجی را تحمل کنند تا از چاله‌های مخوف بیرون شوند و به راه راست افتند.

گروه مرغان به بالای اولین کوه می‌رسند و هشت کوه بلند دیگر را پیش روی خود می‌بینند و توقف نمی‌کنند؛ تا نعمت‌ها و راحت‌های کوه‌های مسیر [منازل طریق] آنان را به خود مشغول نکند و از هدف منحرف نسازد.

مرغان راه، با این رویکرد به سلوک و با تحمل شداید و مشقات راه تا رسیدن به هفتمین منزل (هفتمین کوه) متوقف نمی‌شوند. لکن در کوه هفتم، با پیشنهاد برخی از اعضای گروه مرغان برای ترمیم توان و استراحتی کوتاه فرود می‌آیند.

سلوک رساله الطیری، مبتنی بر قوس صعود و معطوف به نظریه افلاک هیأت بطلمیوس، در نه‌منزل توجیه شده است. می‌توان گفت که نه‌منزل این مسیر، دقیقاً نهم‌سو با مراتب ایجاد آن‌ها در مدارج صدور نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی توجیه و تنظیم شده است. همان مسیر که ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات آن را به‌زعم خود چنین توجیه کرده است که:

ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می‌کند که آن در حقیقت مبدع است و به‌توسط آن، یک جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی را ایجاد می‌کند و همچنین از این جوهر عقلی تا آنکه اجرام آسمانی تمام شود و به یک جوهر عقلی برسد که از آن جرم آسمانی پدید نیاید. پس واجب است که هیولای عالم عناصر از عقل اخیر پیداشده باشد ... و این هم در استقرار لزوم ماده-مادامی که «صورت» به آن همراه نشده باشد- کافی نیست و اما صورت‌ها هم از این عقل افاضه می‌شوند... و نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه، از جوهر عقلی که مجاور عالم عناصر است افاضه می‌شود... (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۳۶۷ و ۳۶۸)

هفت‌منزل بدوی سلوک رساله‌الطیری همان هفت‌فلک واجد اجرام سماوی در توجیه اخیر است یعنی: فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک شمس، فلک مریخ، فلک مشتری و فلک زحل.

مزید بر این هفت‌فلک واجد جرم سماوی دو فلک بی‌کوکب نیز در هیأت بظلمیوسی و در مسیر سلوک رساله‌الطیری هست؛ فلک ثوابت (ثوابت منطقة البروج) فلک هشتم و فلک بی‌کوکب اطلس (فلک الأفلاک: عرش) فلک نهم. لهذا سلوک رساله‌الطیری، سلوک حکیمانه سالکان خردمند در افلاک است؛ تا فلک نهم (تا عرش).

حکیم‌مرغان سالک در فلک هفتم فرود می‌آیند و لختی از نعیم آن بهره‌مند می‌شوند و رفع ماندگی می‌کنند تا آنکه برخی از مرغان به بقیه می‌گویند به رفتن باید شتافت که اینجا امن نیست و بیش ماندن اتلاف وقت است ... و مرغان به‌سوی کوه هشتم راهی می‌شوند. نشان آنکه: در تمام طول راه هیچ مرغی نقش رهبری ندارد و من‌عندی تحکم نمی‌کند، بلکه هر بار پیشنهاد معقول و منطقی از سوی برخی از مرغان با عبارت «فقال بعضنا لبعض ...» مطرح و اجرا می‌شود؛ زیرا که رهبر و رهنمای سلوک رساله‌الطیری عقل است و لا غیر.

گروه مرغان به کوه هشتم (فلک هشتم) می‌رسند و فضای آن را بسیار خوش و روان افزا می‌یابند و از سکان آن دیار لطف و رحمت بسیار می‌بینند؛ پس حال خود را با «ایشان» می‌گویند و ایشان بر حال مرغان سالک غمگسار می‌شوند. والی کوه هشتم که در سلسله‌مراتب نظام فیض و صدور نوافلاطونی-سینوی یکی از کروبیان ارشد است، به حکیم‌مرغان سالک می‌گوید: «وراء این کوه شهری ست که ملک اعظم آنجاست و هر مظلوم که استدعایی از وی داشت و بدو توکل کرد عُسرت و فلاکتش مرتفع شد به قدرت و حمایت او». (ابن‌سینا، ۱۸۹۱: ۴۶)

گروه مرغان حسب راهنمایی [والی] فلک هشتم به کوه نهم (فلک نهم: فلک اطلس: فلک الأفلاک: عرش) می‌روند و بر درگاه ملک منتظر اذن ورود می‌مانند.

مرغ راوی می‌گوید:

پس فرمان در رسید به اذن ورود ما و ما را داخل قصر ملک اعظم بردند و ما صحنی دیدیم که وسعت آن را توصیف نتوان کرد. پس حجاب برایمان برداشته شد به صحنی که با روشنی و درخشندگی و وسعت آن، صحن اولی را تاریک پنداشتیم؛ تا آنکه به حجره ملک اعظم رسیدیم. آنگاه که حجاب برداشته شد و جمال ملک دیده شد، در نور جمال ملک دیده‌ها متحیر شد و عقل‌ها رمید و ما مدهوش شدیم، بدان حد که توان شکوه کردن بدو را نداشتیم؛ مگر آنکه او بر سر ما واقف شد و به لطف خود آرامش و ثبات را به ما برگردانید؛ تا آنکه جرئت آن را یافتیم که قصه خود نزد او بگوییم. پس گفت: قادر نباشد بر گشودن بند از پای شما مگر آن‌کس که آن را بسته باشد؛ و من به ایشان رسول می‌فرستم تا ایشان را مکلف کند به خشنود گردانیدن شما و دور کردن بدی از شما. پس بازگردید شادکامانه. طُرفه اینکه ما در راه بازگشتیم با رسول ملک. (همان: ۴۶-۴۷)

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

نیکوئی وی بیفزاید بر همه نیکوئی‌ها و کرم وی حقیر کند مر همه کرم‌ها را. هر بار که یکی از آنان که گرد بساط وی اندرند [عقول]، خواهد که او را نیک تأمل کند، از خیرگی چشم ایشان فراز شود تا متحیر بازگرداند از آنجا؛ و به هم بُود که چشم ایشان بشود پیش از آن که بدو نگرند. پنداری که نیکوئی وی پرده نیکوئی وی است و پدید آمدن وی سبب ناپیدی وی است و آشکارا شدن وی سبب پنهان شدن وی است. (ابن سینا، ۱۳۳۴: ۱۷۵)

و این قرابت توصیف مقام و جمال و جلال ملک اعظم با توصیف عقل فعال از ذات احد موجب شد که مقصد سلوک رساله الطیر سینیوی لقاء الله تلقی گردد و ردیه نویسان بر این رساله، پندار باطل را هدف قرار دهند. کاری که غزالی در رساله الطیر خود کرد.

به هر حال، برداشت غالب از محتوای رساله الطیر سینیوی این شد که:

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

- سلوک الی الله خردمندان و حکیمان را شاید.

- سلوک الی الله نیاز به پیر و رهبر و رهنما ندارد؛ زیرا که رهبر و راهنمای سلوک عقل است ولا غیر.

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

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

- فاعلیت ملک اعظم قانون مند و مبتنی بر علیت است. نشان آنکه: سالکان واصل، قصه خود را دایر بر استدعای رفع تتمه بندها از پایشان به او گفتند و او بایبانی قاطع و مبتنی بر علیت و معطوف به مقاطع فیض گفت «لن یقدر علی حلّ الحبال عن أرجلکم، إلا عاقدوها بها» و مبتنی بر عطوفت و رثوفت ذاتی خود گفت «اکنون بازگردید به شادکامی! زیرا که من رسول فرستم تا ایشان را تکلیف کند بر خشنود گردانیدن شما و دور کردن بدی از شما».

بدین ترتیب و با این برداشت، کسانی همچون محمد غزالی، فخر رازی و عطار بخش عمده محتوای رازناک رساله الطیر و حی بن یقظان سینیوی را نقیض مبانی ایمانی خود دیدند و آن را بدعت در مبانی باورمندی دینی تلقی کردند.

واکنش علیه عرفان فلسفی سینیوی

- معارضه علیه حکما مابعد تکفیر فلاسفه در تهافت الفلاسفه شدت گرفت و کسانی همچون محمد غزالی، فخر رازی، شهاب الدین عمر سهروردی، خواجه یوسف همدانی و احمد جام ژنده پیل، در امحاء اندیشه و آثار ابن سینا کوشیدند.

- محمد غزالی در المنقذ من الضلال به ناکارآمدی علم کلام در عرصه مقابله با فلسفه اعتراف کرد و اقدام متکلمین در رد آراء فلاسفه را بی اثر دید و برایش یقین حاصل شد «که رد کردن هر مذهب پیش از پی بردن به کنه آن و آگاهی از حقیقت آن، کوروار

تیری به تاریکی انداختن است» لذا برای مقابله با خسارات فلسفه و آراء فلاسفه خود را ناگزیر از فیلسوف شدن دید و بدین راه سرانجام دست‌آویزهای لازم برای تکفیرِ فلاسفه را به دست آورد. (غزالی، ۱۳۴۹: ۴۴ تا ۴۶)

- غزالی دریافت که با تکفیر نمی‌توان فکرِ نهفته در تمثیل را معدوم کرد، لذا با تألیفِ رساله‌الطیر خود کوشید تا مهم‌ترین رسالهٔ رمزی-تمثیلی مبینِ مسلک عرفانی سینیوی را اثر زدایی کند، لکن مسیرِ عرفانِ فلسفی سینیوی که معطوف و مُبتنی بر نظریهٔ فیض بود، نه‌تنها با رساله‌الطیر غزالی مخدوش نشد و به تکفیرِ تهافتِ الفلاسفه و تهاجمِ گستردهٔ ضد فلسفیِ انبوه متکلمین و متشرعین و متفلسفین و شعرا و خطبای مابعدِ تکفیر نیز مسدود نگردید، بلکه عمدهٔ عرفایِ ضد فلسفی، عملاً سالکِ همین بسترِ عرفانی مبتنی بر نظریهٔ فیضِ نوافلاطونی-سینیوی شدند؛ که شاخص‌ترین آنان خود عطار بود.

برای عطار که از اعترافاتِ غزالی در المنقذُ مِنَ الضلال دایر بر عدم توانایی متکلمان و متشرعان در مقابله با مباحث فلسفی و عرفان فلسفی خبر داشت و ناکارآمدی حربهٔ تکفیر و محتوای رساله‌الطیر غزالی در امحا و اثر زدایی محتوای رمزی-تمثیلی عرفان فلسفی نهفته در رساله‌الطیر سینیوی را عملاً دریافته بود، یقین حاصل می‌شود که با هیچ‌یک از ابزارهای آزمودهٔ مذکور نمی‌توان سدی بر سریانِ عرفانِ فلسفی در فرهنگ اسلامی بست؛ بنابراین مقابله و معارضة علیه عرفان فلسفی سینیوی را نقشِ محققِ خود می‌یابد و تجربهٔ غزالی را به کار می‌بندد که در مقابله با یک جریان فکری باید از نسخهٔ اصلاح‌شدهٔ روش‌ها و ابزارهای همان جریان فکری استفاده کند؛ پس بر این اساس:

- نظریهٔ فیضِ نوافلاطونی-سینیوی را با مبانی معتقدات دینی تلفیق می‌کند و نسخهٔ اصلاح‌شدهٔ این نظریه را، به شرحی که خواهد آمد، ابزارِ توجیهِ مبانی عرفانِ خاصِ خود قرار می‌دهد.

- او که می‌دانست در جوِّ معارضاتِ خشن پسا تکفیر، مجالِ دم زدن نیست و باید با همان روش و ابزارِ رمز و تمثیل سموم تعبیه‌شده در محتوای عرفان فلسفیِ نهفته در کلام رمزی-تمثیلی را بی‌اثر کند، لذا رسانهٔ ماندگار و اثرگذار شعر را در قالب مناسبِ مثنوی به کار گرفت؛ تا به رمزهای ظریف و تمثیل‌های لطیف و لطایفِ اشاراتِ بدیع، نمایی جذاب از عرفانِ معطوف به عشق و ایمانِ تصویر و طریقتی نظام‌مند و بی‌تکلف و

عمدتاً ذهنی و درون‌گرا و درعین‌حال ممکن و مؤثر ابداع کند و بدین راه جاذبه و رونق عرفان فلسفی را بشکند.

رویکرد دوگانه عطار به رساله الطیر سینوی

رویکرد عطار به رساله الطیر سینوی رویکردی واحد نیست. عطار بیش از آن مقدار که چارچوب آن رساله را- به عنوان بستر مناسب توجیه سلوک و تبیین منازل سلوک- مفید می‌دانست، محتوای رمزی-تمثیلی آن را نقیض مبانی عقیدتی و نافی باورمندی‌های عرفانی خود می‌یافت.

رویکرد عطار به چارچوب رساله الطیر سینوی به مثابه رسانه مناسب توجیه و تبیین سلوک و منازل سلوک

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

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَمَنْعِ
مَحْجُوبَةٍ عَنْ مُقْلَةٍ كُلِّ عَارِفٍ	وَهِيَ الَّتِي سَفَرْتُ وَلَمْ تَتَرَقَّعِ
وَصَلْتُ عَلَى كُرْهِ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا	كِرِهْتُ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفْجُعِ
أَنْفَتُ وَمَا أَلَفْتُ فَلَمَّا وَاصَلْتُ	أَنْسْتُ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلَقِعِ
وَأَظْنُهَا نَسِيْتُ عُهْدًا بِالْحِمَى	وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَنْفَعِ

(فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۰۰)

اجمالاً بدین معنا که: «نفس همچون کبوتری بلند آشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هرچند در اوّل با ناخرسندی فرود می‌آید اما چون یک‌چند آرام یافت، به این ویرانه- که دنیای جسم است- دل می‌بندد و بدان چنان انس می‌گیرد که دوستان منزلگاه نخست و عهد و پیمانی را که با آن‌ها داشت از خاطر می‌برد. آنگاه چون در دام جسم

فرماند هر وقت عهد گذشته و منزلگاه دیرینه را به خاطر می‌آورد ناله و زاری آغاز می‌کند». (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۲۹۲)

ابن سینا رساله الطیر رمزی-تمثیلی را به تبیین و توجیه مراتب قوس صعود پرداخته و از قوس نزول، اختصاراً به بخش پایانی زنجیرهٔ صدور در مقدمه رساله اکتفا کرده است.

در این رساله: ابن سینای حکیم مشائی-نوافلاطونی بر ضرورت ناگزیر رجعت نفس ناطقه (روح) به مصدر عالی، در قوس صعود مبتنی بر نظریه فیض تأکید می‌ورزد و این سیر صیروت را حتی باوجود تتمهٔ قیود جسمی در طی منازل معقول سلوک توأمان جسم و جان ممکن می‌شناساند؛ و اعلام این الزام و امکان از ناحیهٔ شیخ‌الرئیس برای خردمندانی همچون غزالی و عطار که دغدغهٔ توجیه «چون آمدن» و «چون شدن» داشته‌اند فتح بابی می‌شود برای توجیه و تأویل محور ایمانی «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». چنین است که غزالی و عطار، علی‌رغم اختلاف رویکردشان با ابن سینا، نسبت به ابزارهای شناخت و مبانی سلوک عرفانی (عقل و منطق و علیت) روش سلوک رساله الطیری را، ولو در چارچوب قوس صعود نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی، از رساله الطیر ابن سینا اقتباس کردند تا سلوک الی الله را وفق باورمندی‌های ایمانی-عرفانی خود، به مدد رمز و تمثیل در چارچوب سبک و سیاق رساله الطیری و در مدارج قوس صعود تبیین و توجیه کنند.

رویکرد عطار به محتوای رساله الطیر سینوی به مثابهٔ زهر بدعت

با توجه به محتوای مبحث رساله الطیر به مثابهٔ رسانهٔ تبیین و توجیه عرفان فلسفی سینوی (صص ۲۷ تا ۳۳) انتظار می‌رود موارد زیر را کسانی همچون غزالی و فخر رازی و عطار نقیض مبانی شناخت‌شناسانهٔ خود و دارای شائبهٔ سنت‌ستیزی دیده و حمل به بدعت در مبانی باورمندی دینی کرده باشند:

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

- دلالت تداعی مابعد نسی قاعدهٔ قدیم، با دیدن مرغان رها از بند، بر اینکه: در خود فرو اندیشیدن و هویت خود را بازجستن جبلی روح است و نیاز به انگیزش و إنذار از ناحیهٔ غیر ندارد.

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

- تأکید بر اجرای پیشنهادات معقول و منطقی گروه سالکان، با تکرار مؤکد عبارت «فقال بعضنا لبعض ...» دلالت بر کفایت عقل و منطق در هدایت سلوک دارد و نافی ضرورت هدایت و رهنمایی هادی و پیر راهبر است.

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

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

- اگر تعامل مبتنی بر عطوفت «ملک اعظم» با سالکان، دایر بر «إِنِّي مُنْفَذٌ إِلَيْهِمْ رَسُولًا، يَسْمُوهُمْ إِرْضَاءَكُمْ وَإِمَاطَةً [السوء] عَنْكُمْ» در حوزه صفات الله موجه باشد، لکن تعامل مبتنی بر علیت و منطقی «او» به تصریح «لَنْ يَقْدِرَ عَلَى حَلِّ الْحَبَائِلِ عَنْ أَرْجُلِكُمْ، إِلَّا عَاقِدُوهَا بِهَا» شبهه تحدید و تخفیف اراده معطوف به قدرت خداوند را دارد.

رویکرد دوگانه عطار به نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی

نظریه فیض، محور اساسی عرفان فلسفی ابن‌سینا است، لکن رویکرد عطار به نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی رویکردی واحد نیست.

عطار به همان اندازه که توجیهات نظریه فیض را به‌عنوان ابزار مناسب برای توجیه و تبیین از خدا بودن و به خدا برگشتن مفید و مؤثر می‌داند، برخی اقانیم و حلقه‌های زنجیره صدور را- در این نظریه- نقیض روایات خلقت و نافی باورمندی‌های اسلامی به مبانی آفرینش می‌یابد.

اگر عطار در نظریه فیض نوافلاطونی-سینوی «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ» (أنعام، ۷۳) را نمی‌بیند، بلکه صدور کثرت از احد را در مدارج «ابداع»، «اختراع» و «احداث: تکوین» می‌بیند؛ و همچنین تداوم فیض و فاعلیت را در

«إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ» (فاطر، ۱۶) نمی‌بیند، بلکه نقض اراده و دائم فیض بودن و محدودیتِ فاعلیت «او» به ابداعِ عقلِ اوّل را می‌بیند، لکن در عوض:

- در توجیهاتِ تکوینِ اشیاءِ مادی و تبعِ مادی و صدور کثرت از احد در قوسِ نزول و صدور- ولو به واسطهٔ عقول و انفس و با دخالتِ جوهرِ عقلیِ مجاورِ عالمِ عناصر- تبیین و توجیه تحققِ «إِنَّا لِلَّهِ» را می‌بیند.

- در توجیهاتِ به «احد» برگشتن در مدارج و مراحلِ اعتلایِ قوسِ صعود، توجیه و تبیین تحققِ «إِنَّا إِلَهِهٖ رَاجِعُونَ» را می‌بیند؛ و اجمالاً در قوس‌های صدور و صعودِ نظریهٔ فیضِ نوافلاطونی-سینوی، روحِ آیه استرجاع (بقره، ۱۵۶) را می‌یابد.

رویکرد عطار به جنبهٔ مفیدِ نظریهٔ فیض

عطار که اعتلا و بالندگی عرفان فلسفی سینوی را مبتنی و معطوف به توجیهاتِ نظریه فیض می‌پنداشت، باهدف بهره‌وری از روش‌ها و ابزارهای عرفان سینوی در معارضه و مقابله با آن، همچون عمدهٔ حکما و متکلمان عمل کرد و با تأویلِ مواردِ متناقضِ نظریهٔ فیض، چارچوبِ اساسی آن را با مبانیِ باورمندی دینی و مسلکی خود تلفیق کرد و نسخهٔ تلفیقیِ مطلوب را محورِ اندیشه‌هایِ عرفانیِ خود قرار داد؛ و با این کار عرفانِ شریعتمدار سنتی و عمدتاً خانقاهی را به‌گونه‌ای عرفانِ تحقیقی کما بیش مبتنی بر استدلال و استقراء متحول کرد.

عطار که می‌دانست هر نظام فکری مرتبط با الهیات و عرفان ناگزیر باید به‌نحوی مبحثِ آفرینش از عدم را توجیه کند، علی‌رغم ایراداتی که بر نظریهٔ فیضِ نوافلاطونی-سینوی داشت، مزید بر توحیدی بودنِ اساسِ این نظریه، جنبه‌های مفیدی در آن می‌یافت، از جمله:

- تبیین و توجیه صدور کثرت از واحد و برون‌رفت از بُن‌بستِ قاعدهٔ منطقی «الْوَحْدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَحْدُ» در چارچوبِ موجهِ قوسِ نزول.

- تبیین و توجیه رجعت الزامی و ممکنِ ارواح به مصدرِ اعلیٰ، در چارچوبِ مدارج و منازلِ قوسِ صعودِ ناهم‌سو با مدارجِ قوسِ صدور.