

واکوی چهار رمز اساسی منطق الطیر و رساله الطیر

سید ارسلان ساداتی*

پروانه عادلزاده**

چکیده

این تحقیق، به شرح و توضیح مبانی رمزهای اساسی «دههد» و «سیمرغ» در محتوای رمزی-تمثیلی منطق الطیر عطار و «ملک مرغان» و «مرغ راوی روایت» در رساله الطیر ابن سینا می‌پردازد. اهمیت این کار در رفع ابهاماتی است که در اثر تأویل سلیقه‌ای این رمزها در محتوای این رسالات رمزی-تمثیلی نهادینه شده است. حوزه تحقیق این گزارش، رمزی-تمثیلی‌نگاری ناگزیر مفاهیم شناخت‌شناسانه، در دوران معارضه‌های فکری قرون پنجم تا هفتم و تعمیق ابهامات رموز در اثر تأویلات هم‌سو با پندارها و باورهای حاکم در قرن‌های گذشته است. این تحقیق کتابخانه‌ای مبتنی بر بررسی دقیق محتوای متون مرتبط با موضوع، هریک در بستر و چارچوب فکری مربوط به محتوای همان موضوع، و برهم‌سنگش مفاهیم مشابه و متباین و استنتاج مبتنی بر تحلیل و تفسیر مستدل است. یافته‌های این تحقیق، تناقض تفسیرهای حاکم بر مفاهیم رموز ذکرشده را نشان می‌دهد. علاوه بر این، یافته‌های مطالعه نشان‌دهنده اهمیت تحقیقات بیشتر درباره مفاهیم رمزها و نکات کلیدی این تحقیق است. یافته‌های تحقیق تبیین تأویلات رایج با مفاهیم رموز موصوف این تحقیق را نشان می‌دهد؛ و نیز مبین ضرورت بازنگری در مفاهیم محتوای رموز وفق پیشنهادهای این گزارش است.

کلیدواژه‌ها: دههد، سیمرغ، ملک مرغان، نفس ناطقه.

*دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی s_arsalan_236@yahoo.com

**استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز Adelzadehparvaneh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۹

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۷، شماره ۸۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸

مقدمه و بیان مسئله

نویسندگان این گزارش می‌اندیشند که بی‌شناخت علل و انگیزه‌ها و مبانی فکری منجر به تصنیف *رساله‌الطیر و منطق‌الطیر*، هرگونه اقدام به رمزگشایی مبانی رازناک این آثار عقیم‌مانده و یاهه خواهد بود؛ به‌همین دلیل، موارد لازم به شرح ذیل توضیح داده خواهد شد:

الف) ضرورت تاریخی رازناک‌نویسی متون مرتبط با شناخت‌شناسی و عرفان فلسفی

در دوران سیادت فرهنگی‌سیاسی معتزله و در پی آمدِ شوق وافر برای فراگیری حکمت یونانی، که به‌ضرورت، به نهضت ترجمه منجر شد، انتقال علوم و حکمت و عرفان یونانی به فرهنگ اسلامی به‌شدت و سرعت انجام شد و به‌زودی مبانی اندیشه و شناخت یونانی چنان در ارکان فرهنگ اسلامی اثر کرد که تفکیک آن از فرهنگ اسلامی دشوار می‌نمود.

بی‌تردید، در سیر تعالی خردورزی فلسفی-عرفانی اسلامی، تصویر واضح و تبیین معقولی که *تاسوعات* پلوتینیوس نوافلاطونی از اکانیم ثلاثه و آفرینش در مقاطع فیضان و صدور به‌دست داد،^۱ در جهت‌دهی به بینش حکما و عرفای اسلامی نقش تعیین‌کننده داشت و برهم‌کنش این رویکرد فلسفی-عرفانی نوافلاطونی و محتوای ایمانی فرهنگ اسلامی، پیامدهایی وسیع و اثرگذار در پی داشت. با این وصف، علما و فقهای مسلمان «مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا 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).

در پی درک این تباین، شورش و تهاجمی علیه فلسفه و منطق و عرفان شکل گرفت، که مآلاً به علم‌ستیزی عمومی منجر شد، به‌طوری‌که «دشمنی برخی از حنبلیان با کتب علمی و فلسفی به درجه‌ای رسید که به‌دست‌آوردن آن کتب برای طالبان آن با خطر جانی توأم بود» (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۳۴۹).

در چنین فضای سنگین سیاسی فرهنگی‌ای، استخدام رمز و تمثیل در رسالات و تصانیف فلسفی و عرفانی اسلامی ضرورت یافت و متفکران مسلمان، اعم از دانشمندان و حکیمان و عارفان، از رازناک‌نویسی در تألیفات و تصنیفات خود ناگزیر شدند. با گذشت زمان، هر اهل و ناهلی از ظنّ خود به تأویل رموز نهفته در تمثیل‌های متون رمزی تمثیلی پرداخت و چنین شد که رسوب این تأویلات بر محتوای این قبیل متون کهن به نارسایی و ابهام در پیام واقعی این قبیل متون- به‌خصوص در متون فلسفی‌عرفانی- انجامید.

چون متون موضوع این پژوهش نیز در چنین دورانی تصنیف شده و متواتراً دست‌خوش تأویلات من‌عندی و بی‌اساس شده‌اند، هدف اساسی این پژوهش، ردیابی و واکاوی محمل و مصدر رمزهای اساسی «دهد» و «سیمرغ» در محتوای رمزی-تمثیلی منطق الطیر عطار و «ملک مرغان» و «هرغ راوی» روایت در رساله الطیر ابن‌سینا و تبیین و توضیح این رموز است.

ب) منطق الطیر عطار، به‌مثابه یک معارض موازی و ناهم‌سو با رساله الطیر ابن‌سینا

درون‌مایه رازناک رساله الطیر، به رویکرد فلسفی-عرفانی ابن‌سینا به عرفان معطوف است و مبنای رویکرد سینوی به آفرینش انسان، ثنویت جسم و نفس است. در این ثنویت، نفس لطیف عالی، در جسم کثیف خاکی-ظاهراً مغبونه و به‌اکراه-محبوس و گرفتار قیود حیات جسمانی شده است، اما نفس، در عین خوگرفتن به قیود حیات جسمانی، همواره راهی می‌جوید تا از قفس جسم و دام تن رها شود و به مبدأ علوی پرواز کند.

ابن‌سینا به وجود واجب و صدور کثرت از «واحد»، در نظام «فیض و صدور» معتقد است و مزید بر اقلیم ثلاثه (واحد، عقل اول و نفس اول) به سلسله‌مراتب صدور عقول و نفوس و افلاک- تا عقل دهم و فلک اول- می‌اندیشد و هیوط نفس عاقل در جسم آفل را آخرین مرحله قوس نزولی- از احد به طبیعت- می‌داند؛ بنابراین، رجعت به اصل را در قوس صعودی- عکس مراحل هیوط- ممکن می‌داند و می‌شناساند. او مقدمه مرحله اول صعود را، بازشناسی حقایق به مدد عقل و با راهنمایی بی‌واسطه «عقل فعال» می‌داند، تا پس از شناخت عقلانی حقایق، پرواز صعود و عبور از افلاک ادنی تا اعلی را تجربه کند و با عبور از افلاک و انفس، به اقلوم سوم (نفس اول) بازگردد و آن‌گاه در مراحل بعدی تدریجاً به عقل اول و در نهایت به اصل و مبدأ هستی «واحد» واصل شود.

ابن‌سینا مدخل‌رهای نفس ناطقه از قیود حیات جسمانی را خردورزی در مبانی وجود و شناخت خردمندانه حقایق می‌داند و در سیر خودشناسی و خودسازی و رهایی، علاوه‌بر راهنمایی عقل فعال، بهره‌گیری از تجارب حکیمان وارسته و تبعیت از قانونمندی علی را ضروری می‌شناساند.

بدیهی است که رویکرد سینوی به مبانی شناخت و سیر نفس ناطقه در قوس‌های هیوط و صعود، با باورمندی تشریحی در تعارض می‌بود و سردمداران متشرع جنبش ضد فلسفی -

که برای معارضه و مقابله با شناخت فلسفی به فراگیری نکات فلسفی روی آورده بودند. این رویکرد خردمدار را برنتافتند و آن را عقیم کردند.

ابوحامد محمد غزالی، که می‌دانست چراغ تفکر را نمی‌توان به تکفیر خاموش کرد و با تکفیر نمی‌توان به جنگ تمثیل رفت، با صدور فتوای تکفیری تاریخی خود، کوشید تا با رساله‌های موازی و ناهم‌سو، *رساله‌الطیر سینوی* را اثرزدایی کند، اما همان‌گونه که گُربن می‌گوید: «تنها وجه اشتراک تمثیل ابن‌سینا و تمثیل غزالی رمز پرنده و مضمون رفتن پرندگان به زیارت پادشاه است» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۴۹). مزید بر این، ساختار و شاکله تمثیل غزالی نه تنها امکان اثرزدایی از *رساله‌الطیر سینوی* را منتفی کرد، که خود نیز چندان اثری بر اذهان نگذاشت.

با احراز ناکارایی *رساله‌الطیر غزالی* در رسوب‌زدایی آثار *رساله‌الطیر سینوی* بر اذهان خردمندان، عطار با شناختی که از افکار و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس داشت، محتوای معنوی *منطق‌الطیر* را به‌گونه‌ای طراحی و تصنیف کرد که بی‌معارضه آشکار با آموزه‌های *رساله‌الطیر سینوی*، چنان بر اذهان اثر کند که آثار اندیشه‌ساز *رساله‌الطیر سینوی* را رسوب‌زدایی کند و اگرچه *منطق‌الطیر* در آن حد که انتظار می‌رفت. به این هدف نائل نشد، با عنایت به بن‌مایه و درون‌مایه رفیع خاص خود، به اثری ماندگار و در نوع خود عمیقاً اثرگذار تبدیل شد.

مسئله تحقیق

تردیدی نیست که شیخ‌الرئیس، به‌ضرورت رازناک‌نویسی در جو فرهنگی پُرتنش معطوف به معارضه نرم عقل و ایمان، مبانی عرفان فلسفی خردمدار خود را در محتوای دو اثر رمزی-تمثیلی *حی‌بن‌یقطان* و *رساله‌الطیر گنجانده* است و عطار نیز - به همان ضرورت - با ابزار رمزنگاری به معارضه با مبانی عرفان سینوی پرداخته و مبانی عرفان طریقت‌مدار خود را در مهم‌ترین مثنوی رمزی-تمثیلی خود (*منطق‌الطیر*) گنجانده است. نشان آنکه گفت:

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| چون ندیدم در جهان محرم کسی | هم به شعر خود فروگفتم بسی |
| گر تو مرد رازجویی، بازجوی | جان فشان و خون‌گری و رازجوی |
| زان‌که من خونین‌سرشک افشانه‌ام | تا چنین خون‌ریز حرفی رانده‌ام |

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۴۰)

در تصنیف‌های رمزی-تمثیلی این دو بزرگوار رمزا بسیارند، اما رمزهای اساسی و محوری نهفته در *رساله‌الطیر ابن‌سینا* و *منطق‌الطیر عطار* را می‌توان چهار رمز موضوع این تحقیق دانست، چهار

رمزی که مستقیم و غیرمستقیم در توجیه بینش و بصیرت و معرفت افراد مؤثرند و تاکنون هرکسی از ظن خود تأویلی بر آنها گفته و بیش‌ازپیش موجب ابهام آنها شده است. این گزارش - در حد وسع خود- با تحلیل و بررسی معطوف به مستندات متقن، به «بازجویی» و بازگشایی این رموز پرداخته است، تا شاید پنجره‌ای بر چشم‌اندازی روشن‌تر گشوده باشد.

روش تحقیق

کار این پژوهش کتابخانه‌ای، با مطالعه و بررسی رسالات رمزی-تمثیلی شیخ‌الرئیس و مثنوی‌های چهارگانه شیخ عطار آغاز شد و با مطالعه منابع و مآخذی که به طریقی حال و هوای فکری عصر سینیوی- عطاری را توصیف یا بخشی از اندیشه‌های این دو خردمند را منعکس کرده است، ادامه یافت. در این تحقیق، تأثیرپذیری محتوای دو اثر رمزی-تمثیلی از آموزه‌های نحل‌های فلسفی و کلامی غالب لحاظ شده و هم‌سویی‌ها و ناهم‌سویی‌های فکری منعکس در این دو اثر موازی و عمدتاً ناهم‌سو - که به‌نحوی در بازیابی محتوای رموز موضوع این پژوهش مؤثرند- تحت بررسی قرار گرفته است. در مجموع، با مسیریابی افکار و اندیشه‌های دخیل در تصنیف این دو اثر فاخر و نقد تحلیلی معالم نهفته در محتوای این آثار رمزی-تمثیلی و برهم‌سجش نشانه‌ها با مبانی فکری دو شیخ، امکان استنتاج مبتنی بر مستندات متقن فراهم و نتایج به‌دست‌آمده مکتوب شده است.

پیشینه تحقیق

شارحان آرای شیخ‌الرئیس و ناقدان و مصححان مثنوی‌های عرفانی عطار، در توضیح نکات ظریف رساله الطیر و منطق الطیر سعی مشکور داشته‌اند، اما ظاهراً یا رمزهایی چون هدهد و سیمرغ و ملک مرغان را دال‌های محرز‌المدلول یافته‌اند، یا این رموز را مشارالیه‌های ممنوع‌التوصیف پنداشته‌اند، و در هر دو صورت، اکثراً خود را فارغ از تبیین و توضیح و تعریف این قبیل رموز دانسته‌اند. پورنامداریان، در اثر ارزشمند دیدار با سیمرغ بر این است که:

سیمرغ به‌سبب صفات و استعدادهای خارق‌العاده ظاهری و معنوی‌اش همه‌جا به‌منزله شاه مرغان تلقی شده است. چون نفوس ناطقه انسانی در فلسفه مشایی از عقل فعال یا جبرئیل فیض شده است، جبرئیل نیز نسبت به نفوس ناطقه انسانی به‌منزله پدر یا ملک است. در چشم‌انداز عرفانی، پرواز پرندگان برای رسیدن به سیمرغ یا پادشاه خویش به‌منزله عروج

ارواح انسانی به‌سوی جبرئیل یا عقل فعال است و بنابراین سیمرغ در *منطق‌الطیر* عطار را می‌توان نه رمز حق، بلکه رمز جبرئیل دانست... (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۷۸).

بدین‌سان، سیمرغ *منطق‌الطیری* را همچون ملک مرغان *رساله‌الطیری*، رمز جبرئیل شناخته و شناسانیده است. نیز در جای دیگر از همین اثر آورده است که:

...در *رساله‌الطیر*، مرغی که با مرغان دیگر به‌سوی ملک پرواز می‌کند، همان سالک *رساله‌حی‌بن‌یقطان* است، که پس از تعلیمات پیر، دعوت او را اجابت کرده است و با دیگر مرغان راه طریقت و سفر به‌سوی حقیقت راه، که همان ملک یا پادشاه اعظم داستان *حی‌بن‌یقطان* است، در پیش گرفته است. در *منطق‌الطیر* عطار نیز مرغانی که به‌سوی ملک خویش - سیمرغ- پرواز می‌کنند، همان پسران *الهی‌نامه* هستند که پس از راهنمایی‌های پدر، دست از تعلقات این‌جهانی شسته، با دیگر مرغان به‌سوی سیمرغ پرواز می‌کنند و در نهایت در هیئت سی‌مرغ به‌دیدار ملک سیمرغ نایل می‌شوند (همان، ۱۳۲).

بدین‌ترتیب- در این منبع- مرغ سالک *راوی‌روایت‌رساله‌الطیری* همان سالک *رساله‌حی‌بن‌یقطان* تعریف می‌شود، که دعوت پیر (عقل فعال) را اجابت کرده و «سفر به‌سوی حقیقت که همان ملک یا پادشاه اعظم داستان *حی‌بن‌یقطان* [واحد: احد] است، در پیش گرفته است» و مرغان سالک *منطق‌الطیری* نیز، شش پسر *خلیفه‌الهی‌نامه* تعریف می‌شوند که به هدایت پدر پالوده شده و برای سلوک به‌سوی سیمرغ [جبرئیل: عقل فعال] مهیا شده‌اند. شفیع‌ی‌کدکنی، در مقدمه نسخه مصحح *منطق‌الطیر* توضیح داده است که:

یک نکته را در پایان این بحث نباید از یاد برد که سیمرغ رمز آن مفهومی است که نام دارد و نشان ندارد. ادراک انسان نسبت به او ادراکی است «بی‌چه‌گونه» و «بلاکیف» و گویا ضرب‌المثل ایرانی بسیار کهنی بوده است بدین مضمون که سیمرغ چیزی است که درباره‌اش سخن می‌توان گفت اما آن را هرگز نمی‌توان دید (عطار، ۱۳۸۴: ۱۶۸).

اهداف و اهمیت این گزارش

به‌ضرورت رازناک‌نگاری متأثر از اوضاع خاص فرهنگی سیاسی قرون پنجم تا هفتم، با استخدام رمز اساسی «ملک مرغان» و رمز بی‌نام و نشان مستور در سایه «مرغ *راوی‌روایت‌رساله‌الطیر*» در اثر راه‌گشا و اثرگذار فلسفی-عرفانی *رساله‌الطیر*؛ و استخدام دو رمز اساسی «هدهد» و «سیمرغ» در مهم‌ترین اثر موازی و کمابیش ناهم‌سو با *رساله‌الطیر* شیخ‌الرئیس،

توسط فریدالدین عطار در *منطق الطیر*، ارکان بنیادی سلوک فلسفی-عرفانی، در این دو اثر گران قدر رمزی-تمثیلی تبیین شد. اما در قرن‌های گذشته، با مصادره مفاهیم رمزی این آثار به مبانی باورمندی و پنداری نحله‌های حاکم، معالم سلوک عرفانی معطوف به خردورزی نهفته در بطن این آثار، مستور و مغفول ماند و کالبد لطیف و ظریف این تصانیف از روح معنوی تهی شد. نویسندگان این گزارش، به‌ضرورت پرده‌برگیری از نشانه‌ها و ابهام‌زدایی از این رموز، که معالم تعبیه‌شده در این آثار فاخر هستند، می‌اندیشند و درک و دریافت پیام مستور در این آثار گران قدر را منوط به رمزگشایی از این رموز می‌دانند.

تبیین و توضیح خاستگاه و معانی رموز

الف) هدهد منطق الطیر

استخدام رمز هدهد در *منطق الطیر* عطار انتخابی معنی‌دار است. هویت اسمی این رمز معطوف است به آیات ۲۰ و ۲۲ از سوره نمل.^۲ مصدر این رمز- به حکم نص صریح- در جایگاهی است که سلیمان حکیم(ع) را این‌گونه مخاطب قرار دهد که: «أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ» که بدین اعتبار، ممکن است «هدهد» عقل فیاض تلقی شود. هم بدین اعتبار که موصوف نص و جلیس و انیس و پیک خاص سلیمان(ع) بوده، ممکن است این ادعای هدهد موجه باشد که:

گفت: ای مرغان منم بی‌هیچ ریب هم برید حضرت و هم بیک غیب
هم ز حضرت من خبردار آمدم هم ز فطنت صاحب اسرار آمدم
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۳)

با این وصف، این پرسش باقی است که در سایه این رمز، کدام شخصیت پنهان است؟ به‌بیانی ساده‌تر، این هدهد رهبر سلوک *منطق الطیری* کیست و خاستگاهش کدام است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش باید دانست که اکثر محققان آثار رمزی-تمثیلی ابن سینا را مشتمل بر مجموعه رسالات *حی بن یقظان*، *رساله الطیر* و *سلامان و ابسال* دانسته و ضمن تأکید بر توالی روایت واحد در این رسالات، آنها را با مثنوی‌های عطار قیاس کرده و برهم سنجیده‌اند، همچنان که پورنامداریان می‌گوید:

سه کتاب *الهی‌نامه* و *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* عطار را باید بیان‌کننده یک دوره کامل سلوک عرفانی دانست که به‌ترتیب مراحل شریعت و طریقت و حقیقت را می‌نمایند. این سه کتاب نوعی نظیره‌پردازی عرفانی به‌نظر می‌رسد از روی سه رساله *حی بن یقظان*، *رساله الطیر*

و *سلامان و ابسال* ابن‌سینا که آنها نیز یک دوره سلوک عرفانی را بر اساس حکمت مشرقیه ابن‌سینا بیان می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

اغلب محققان مثنوی‌های رمزی-تمثیلی عطار را در تقارن با رساله‌های رمزی ابن‌سینا یافته‌اند و خاستگاه مرغ سالک *رساله‌الطیری* سینوی را در رساله *حی‌بن‌یقظان* پی‌گرفته‌اند. با اینکه «شیخ‌الرئیس هیچ رساله رمزی-تمثیلی سومی با عنوان *سلامان و ابسال* تصنیف نکرده» (ساداتی و عادل‌زاده، ۱۳۹۷: ۵۲) و توالی روایی و محتوایی در دو رساله *حی‌بن‌یقظان* و *رساله‌الطیر* ملحوظ نیست،^۳ چون ظاهراً شیخ فرزانه فریدالدین نیز بدان تقارن و توالی می‌اندیشیده و نوعی توالی محتوایی- و نه توالی زمانی- در سرودن سه مثنوی *الهی‌نامه* و *منطق‌الطیر* و *مصیبت‌نامه* لحاظ کرده است، پس باطل نیست اگر به‌اعتبار این پندار رایج که: «...در *رساله‌الطیر*، مرغی که با مرغان دیگر به‌سوی ملک پرواز می‌کند، همان سالک رساله *حی‌بن‌یقظان* است...» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۳۲)، خاستگاه هدهد هادی سلوک *منطق‌الطیری* نیز، در مثنوی *نمادین الهی‌نامه* جست‌وجو شود.

می‌دانیم که حکایت محوری *الهی‌نامه*، حکایت تمثیلی-رمزی *گفتمان خلیفه* با شش پسر اوست. برای ورود به مبحث شناخت رمز هدهد، ابتدا باید *خلیفه الهی‌نامه* و پسران او را به‌اختصار شناخت:

عطار در مثنوی *الهی‌نامه* این خلیفه نمادین را چنین تعریف می‌کند:

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| الا ای مُشکِ جانِ بگشایِ نافه | که هستی نایب دارالخلافة |
| که روحِ امرِ ربّانی تو داری | سریرِ ملکِ روحانی تو داری |
| ملائک را به‌رمزی معرفت بخش | خلایق را به صد صورت صفت بخش |

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۸)

جای تردید نیست که مراد از «نایب دارالخلافة» در بیت ۴۱۶ *الهی‌نامه*، به‌اعتبار آیه «...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (بقره / ۳۰)، مطلق «آدم» است و داشتن «روح امر ربّانی» موضوع مصراع اول از بیت ۴۱۷ تلمیح است به آیات: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹) و «... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...» (اسراء / ۸۵) و مشارالیه معرفت‌بخشی خلیفه به ملائک، در بیت اخیر، آیه «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره / ۳۳) است. اگر بر این موارد، اشاره بیت ۴۲۷ از همان مثنوی را نیز بیفزاییم که:

چو نه در آسمان نه در زمینی کجایی، نزد رب العالمینی
(همان، ۱۲۹)

آن‌گاه، در خواهیم یافت که ایهام ظریف «خلیفه»، که افاده معنی حاکم و پادشاه می‌کند، به‌وضوح بر روح (نفس ناطقه حکمت سینوی) دلالت دارد. خلیفه‌ای که شش پسر دارد، و پسران غرق اوهام و دنیا دوستی و جاه‌طلبی او، چیزی جز رموز کاستی‌ها و ناراستی‌های قوای تحت امر رمز روح (نفس ناطقه) نیستند.

پسر اول آرزومند دست‌یابی به دختر شاه پریان است و پدر آرزویش را مبتنی بر شهوت‌پرستی می‌نماید و در ابطال اصالت آرزویش استدلال‌ها می‌کند و در مناظره‌ای نفس‌گیر، این فرزند شهوت‌گرا را که رمز قوه شهوت خود خلیفه است راه می‌نماید و هدایت می‌کند. در واقع، کشاکش خلیفه با پسر اول، که بخش عمده الهی‌نامه را شامل می‌شود، جنگ ریش‌ریش نفس ناطقه با «بعد اماره شهوت‌گرای خود» است.

پسر دوم شدیداً به سحر و جادو تمایل دارد و خلیفه طلب جادویی را نشان غلبه دیو و شیطان می‌داند و سرانجام در گفتمانی طولانی، پس از احتجاجات طویل و ذکر تمثیلات متعدد، پسر را از این تمایلات اهریمنی و شیطانی باز می‌دارد.

پسر سوم آرزومند داشتن جام جهان‌نماست، و خلیفه آرزوی اشراف بر اسرار مردم را ناشی از عجب و جاه‌طلبی می‌داند، و پس از بیان تمثیلات و تنبیهات متعدد، جام جم واقعی را عقل می‌شناساند و پسر را به تعقل رهنمون می‌شود.

پسر چهارم آرزومند دست‌یابی به آب حیات است. پدر استدلال و احتجاج می‌کند که طلب آب حیات زاده اذهان ترسنده از مرگ است و کس را از مرگ گریزی نیست. سرانجام، پسر را معلوم می‌دارد که آب حیات علم غیب است که از طریق شرع حاصل می‌شود.

پسر پنجم شیفته انگشتر اسطوره‌ای سلیمان (ع) است. پدر در قبال این شیفتگی به کسب قدرت، ملک این جهانی را فانی و ملک آن جهانی را جاودانی می‌نامد و در تحقیر ملک فانی دنیوی و تعظیم سرای باقی اخروی داستان‌ها و تمثیل‌ها می‌آورد، تا آنکه پسر را بدین اندازها از این شیفتگی وامی‌رهاند و به راه می‌آورد.

پسر ششم طالب دانش کیمیاست و آرزویش را ناشی از عشق دین می‌نماید و مدعی است که با تسلط بر دانش کیمیا رفاه عمومی ایجاد خواهد کرد. پدر این فقره را تلبیس و تدلیس می‌شناساند و در ابطال آن قصه‌ها و تمثیل‌ها از خسارات مال‌دوستی می‌گوید و در

تحکیم قول خود، حکایت تراژیک عشق دختر کعب به بکتاش را برای پسر بازگو می‌کند، که در واپسین لحظات عمرش، شاهبیت مکتب عشق را با خون خود بر دیوار مسلخ نوشت:

سه ره دارد جهان عشق اکنون: یکی آتش، یکی اشک و یکی خون
(عطار، ۱۳۹۲: ۳۸۶)

پسر مجاب می‌شود که عشق دینش کاذب بوده است و پدر پسر را به کیمیای حکمت افلاطونی تنبیه می‌دهد که:

تنت را دل گن و دل درد گردان کزین سان کیمیا سازند مردان
(همان، ۳۸۹)

با تعمق در محتوای گفتمان رازناک خلیفه و پسران، محرز می‌شود که تمام محتوای *الهی‌نامه* جنگ‌نامه نفس ناطقه (روح) است با قوا و تمایلات نفسانی تحت فرمانش. هدف این جنگ ریشاریش نفس ناطقه با قوا و عوامل سرکش تحت امر خود، چیزی جز خودسازی پیش از سفر نیست. در این نبرد، نفس ناطقه قوای سرکش تحت امرش را مهار می‌کند، تا در سلوک صعود، سربارش نباشند، بلکه مددکارش باشند؛ که یکی از صالحان گفته است: «... فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَأَنِكَةِ وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ» (شیخ صدوق، ۲۰۰۶: ۱۲).

عطار، با این تمهیدات در مثنوی *منطق‌الطیر* نقش رهبری سلوک را به «پیر فرزانه» محول می‌کند، و در این تمثیل، این پیر فرزانه راهنما کسی نیست جز همان خلیفه خودپالایندۀ خودسازندۀ *الهی‌نامه*، که در سلوک صعودی *منطق‌الطیری*، در نقش هدهد ظاهر می‌شود و هدایت مرغان را در سلوک هفت وادی بر عهده می‌گیرد. نشان آنکه: هر نفس ناطقه، که بتواند قوا و تمایلات نفسانی را تحت کنترل آورد و از این راه به خودسازی و خودپالایی نایل شود، می‌تواند سفر سلوک را رهبری کند.

ب) سیمرغ منطق‌الطیر

تردید نیست که «قصیده عینیه» و *رسالة‌الطیر* ابن‌سینا تأثیرات ژرفی بر رویکرد شناخت‌شناسانۀ عرفا و حکما داشته است و نیز تردید نیست که *منطق‌الطیر* عطار متأثر از *رسالة‌الطیر* غزالی- و در مسلک کلامی آن- در مقام معارضه با *رسالة‌الطیر* ابن‌سینا و با هدف اثرزدایی آموزه‌های رسالۀ رمزی-تمثیلی سینوی تصنیف شده است.

در تمثیل غزالی، جز رمز پرنده و پرواز و استخدام غیر ضروری رمز مَلک مرغان از رازناکی تمثیل خبری نیست. غزالی در این اثر با استفاده از نص قرآنی در جای جای رساله، محتوای کلام را چنان واضح بیان کرده است که مخاطب را برای درک پیام او به رمزگشایی نیازی نیست و استفاده مکرر از نص قرآنی به مثابه متن و گفتمان در این قصه، جای تردید باقی نمی‌گذارد که غزالی، مَلک مرغان رساله الطیر سینوی را رمز ذات اقدس اله پنداشته و «آن» را تحت نام مَلک عنقا شناسانیده است.

در خداپنداری شبرمز مَلک عنقای غزالی همین بس که به صراحت آورده است: «[مرغان] کس فرستادند تا مَلک از آمدن ایشان خبر دارد، و مَلک بر تخت عزت بود در حصار کبریا و عظمت [مقایسه کنید با عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۴ در همین گزارش]. پس مَلک [عنقا] فرمود تا از ایشان پرسیدند به چه مقصود آمده‌اند؟ گفتند: آمدیم تا تو مَلک ما باشی، که «یاکَ نَعْبُدُ وِإِیَاکَ نَسْتَعِیْنُ» خداوندا تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم» (غزالی، ۱۳۵۵: ۲۹).

چه در رساله الطیر غزالی و چه در منطق الطیر عطار، همچون رساله الطیر سینوی، رمز مَلک مرغان نقش محوری دارد؛ با این تفاوت که در رساله الطیر غزالی مَلک عنقا و در منطق الطیر مَلک سیمرغ نامیده شده است.

با توجه به اثرپذیری رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار از محتوای رمزی-تمثیلی و فلسفی-عرفانی رساله الطیر سینوی؛ و با توجه به وضوح شخصیت مَلک عنقای غزالی، واکاوی و توضیح رمز سیمرغ، که در منظومه منطق الطیر تالی مَلک مرغان رساله الطیر سینوی آمده است، مستلزم توضیح رویکرد شیخ‌الرئیس به مبانی فلسفی-عرفانی رساله الطیر است:

ابن‌سینا مبتنی بر رویکرد نوافلاطونی-ابتدای افاضه نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه از جوهر عقلی مجاور عالم عناصر را در اشارات و تنبیهات چنین تبیین کرده است:

ذات واجب یک جوهر عقلی را ابداع می‌کند که آن در حقیقت مُبدع 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 [عقل دهم] پیدا شده باشد... و اما صورت‌ها هم

از این عقل افاضه می‌شوند... و در اینجا است که نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه، از جوهر عقلی که مجاور عالم عناصر است، افاضه می‌شود... (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۶۷ و ۳۶۸).

معادل این نظر را عطار در تعبیری مشابه، اجمالاً، تعیین اشیا، در اثر تجلی و جلوه وجود معنوی معقول در قالب مشخصات و مختصات مادی و تبع مادی- شناخته و این مفهوم را در مقاله «ابتدای کار سیمرغ» چنین تبیین کرده است:

ابتدای کار سیمرغ، ای عجب جلوه‌گر بگذشت بر چین، نیم‌شب
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۵)

در این بیت، چین کنایه از دنیای نقش و رنگ طبیعت است، و بیت، حامل این معنا که در نیم‌شب عدم، بود معنوی معقول، در نمود جسم و نقش و رنگ، جلوه و تجلی کرد.

در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پُرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت هر که دید آن نقش، کاری درگرفت
(همان، ۲۶۵)

و صور عالی از افراد انواع بر پرده طبیعت مادی و تبع مادی نقش شدند. اگر اشاره و تذکیر شیخ‌الرئیس در اشارات و تنبیهات - و تنبیه عطار در «ابتدای کار سیمرغ» در منطق‌الطیر- را توأم بنگریم، درمی‌یابیم که رمز «سیمرغ» ذهن عطار، همان رمز «جوهر عقلی مجاور عالم عناصر» در حکمت سینوی است؛ و اگر چنان‌که باید- این «جوهر عقلی مجاور عالم عناصر» را، «عقل فعال: عقل عاشر» بدانیم، در این صورت، رسیدن سالک عطار به «سیمرغ»، رسیدن او به منشأ ارواح و «عقل فعال» است؛ هم از آن‌سان که پورنامداریان از منظری دیگر بدان اشاره دارد که: «... پرواز پرندگان برای رسیدن به سیمرغ یا پادشاه خویش به‌منزله عروج ارواح انسانی به‌سوی جبرئیل یا عقل فعال است و بنابراین، سیمرغ در منطق‌الطیر عطار را می‌توان نه رمز حق، بلکه رمز جبرئیل دانست...» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۷۸).

این درست است که در گنه امر، سلوک سالکان منطق‌الطیری سلوک نفوس ناطقه (ارواح انسانی) به‌سوی مصدر خود «عقل فعال: عقل عاشر» (روح‌الامین) است، اما القائات منطق‌الطیر، از آغاز معرفه سیمرغ تا مرحله مواجهه «سی‌مرغ» با «سیمرغ»، کماکان هم‌سو با القائات رساله‌الطیر غزالی است و محتوای توصیف‌ها و تمثیل‌ها چنان می‌نمایند که سیمرغ منطق‌الطیر عطار همان عنقای رساله‌الطیر غزالی است، که به‌وضوح تالی ذات حق تعریف شده است.

عطار، «پادشاه و ملک مرغان» گونگی (نمایی) «سیمرغ» را بدانجا می‌رساند که در معرفه سیمرغ بگوید:

| | |
|---------------------------|--------------------------------|
| نام او سیمرغ، سلطان طیور | او بهما نزدبک و ما زو دور دور |
| صد هزاران پرده دارد بیشتر | هم ز نور و هم ز ظلمت پیش‌در |
| در حریم عزت است آرام او | نیست حد هر زفانی نام او |
| دایماً او پادشاه مطلق است | در کمال عز خود مستغرق است |
| در کمالتش آفرینش ره نیافت | دانش از پی رفت و بینش ره نیافت |

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۶۴)

و آن‌گاه که سی‌مرغ با چاووشان درگاه سیمرغ مواجه می‌شوند:

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| گفت آن چاووش ک «ای سرگشتگان | همچو گل در خون دل آغشتگان |
| گر شما باشید و گر نه در جهان | اوست مطلق پادشاه جاودان |

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

نه‌تنها به‌وضوح تمام، سیمرغ از سوی یکی از چاووشان عالی درگاه، «پادشاه علی‌الاطلاق» تعریف می‌شود، که مزید بر این، پس از باریابی، به نشان روز حساب، نامه اعمال مرغان را به دستشان می‌دهند تا با خود تسویه حساب کنند:

| | |
|--------------------------|-----------------------------|
| رقعه‌ای بنهاد پیش آن همه | گفت «برخوانید تا پایان همه» |
|--------------------------|-----------------------------|

(همان، ۴۲۳)

در واقع، از لحظه ورود سی‌مرغ به حریم کبریایی و دیدن نشان‌های جلال، تا آن‌گاه که سی‌مرغ در مقام آینه با سیمرغ مواجه شوند، هر توصیف و تحمید نه در تراز عقل عاشر، که، مشابه ابیات باب توحید، در شأن ذات اقدس احد است.

| | |
|--------------------------|-----------------------------|
| حضرتی دیدند بی‌وصف و صفت | برتر از ادراک عقل و معرفت |
| برق استغنا همی افروختی | صد جهان در یک زمان می‌سوختی |
| صد هزاران آفتاب معتبر | صد هزاران ماه و انجم بیشتر |
| جمع می‌دیدند حیران آمده | همچو ذره پای‌کوبان آمده |

(همان، ۴۲۳)

با این‌همه، در مرحله پایانی، و آن‌گاه که قرار است «سی‌مرغ» با «سیمرغ» مواجه شوند، عطار ناگزیر با ترفندی ظریف به رفع تناقضی می‌پردازد که در آن، چهار رمز «سیمرغ»، «ملک مرغان»، «من بنیادی»، و «عقل عاشر» یکی می‌نمایند و می‌آورد که:

| | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب | ک «آینه‌ست این حضرت چون آفتاب |
| هر که آید خویشتن بیند درو | جان و تن هم جان و تن بیند درو |
| گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید | خویش را بینید و خود را دیده‌اید |
| چون شما سی‌مرغ حیران مانده‌اید | بی‌دل و بی‌صبر و بی‌جان مانده‌اید |
| «ما» به‌سیمرغی بسی اولی‌تریم | زان‌که سیمرغ حقیقی گوه‌ریم |

محو «ما» گردید با صد عزّ و ناز تا به «ما» در، خویش را یابید باز
(همان، ۴۲۷)

و بدین‌سان، آن سیمِرخ «ابتدای کار سیمِرخ» را بدین سیمِرخ «به سیمِرخِ بسی اولی‌تر» عرضه و تحویل می‌کند. قدر مسلم، این سیمِرخ آینه، از سوی ذات «به سیمِرخِ بسی اولی‌تر» به سالکان واصل این مرحله سلوک پیامی می‌دهد، پیامی چونان شهود یک سرّ، که: «شما را مراحل بعدی سلوک در پیش است و بسی راه است تا درک سیمِرخ حقیقت گوهر»؛ نشان آنکه هر یک از آن سیمِرخ محوشده در «خود بنیادی منشأ ارواح: جوهر عقلی مجاور عالم عناصر»، در مقطع بعدی سلوک مصیبت‌نامه‌ای، در نقش یک سالک فکرت ظاهر می‌شوند و سلوک در «مسلك روح فرجام» را ادامه می‌دهند.

عطار، با این ترفند پایانی، مقصد مسلک عرفان عاشقانه طریقت‌مدار خود را با مقصد مسلک عرفان شریعت‌مدار غزالی واگرا و مقصد سلوک عارفانه مرغان عاشق طریقت‌مدار خود را - کمابیش - با مقصد سلوک حکیم‌مرغان عقل‌مدار سینوی، هم‌گرا ساخت - و عملاً پایان مرحله اول سلوک را اعلام کرد، اما رمزگشایی از «سیمِرخ» را به مخاطبان وا گذاشت که:

چون ندیدم در جهان محرم کسی هم به شعر خود فروگفتم بسی
گر تو مرد رازجویی، بازجوی جان فشان و خون گری و رازجوی
(همان، ۴۴۰)

ج) مَلکِ مرغانِ رسالۃ‌الطیرِ سینوی

در این بخش، باید به ابهام‌زدایی از ترکیب اضافی مَلکِ مرغان پرداخت و برای ورود به این باب، نخست باید خلاصه‌ای از سلوک مرغان رسالۃ‌الطیر را بازگو کرد: شیخ‌الرئیس از قول «راوی» ادامه سلوک را این‌گونه روایت می‌کند: آن‌گاه که به‌راهنمایی مرغان رها از بند، خود را از قفس رهانیدم، همراه مرغان رها از بند پرواز کردم. همراهان گفتند راهی دراز در پیش است و منزل‌های سهم‌ناک و مخوف. پس، پرواز کردیم تا: «به‌سر کوهی رسیدیم و بنگریستیم: در پیش ما هشت کوه دیگر بود که چشم بیننده به سر آن کوه‌ها نمی‌رسید از بلندی... پس، رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم و به هفتم رسیدیم...» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

پس، بر این کوه [فلک هفتم] فرود آمدیم. بوستان‌های آراسته دیدیم و بناهای نیکو و کوشک‌های خوش و درختان میوه‌دار و آب‌های روان، چنان‌که نعیم او دیده می‌بستد و زیبایی او عقل از تن جدا می‌کرد... پس رفتیم تا به هشتم کوه [فلک هشتم: فلک بروج: فلک ثوابت در رویکرد سینوی]. از بلندی، سرش به آسمان رسیده بود، چون به وی نزدیک رسیدیم،

الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن ناله‌ها، بال ما سست می‌شد و می‌افتادیم و نعمت‌های الوان دیدیم و صورت‌ها دیدیم که چشم از وی بر نتوانستیم داشتن. فرود آمدیم. با ما لطف‌ها کردند و میزبانی کردند به این نعمت‌ها که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتواند کرد. چون والی آن ولایت ما را با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم رنجور شد و چنان نمود که: «من با شما درین رنج شریکم به دل». پس گفت: «به سر این کوه شهری است که حضرت ملک آنجاست؛ و هر مظلومی که به حضرت او رسید و بر وی توکل کرد، آن ظلم و رنج از وی بردارد و از صفت او هرچه گویم خطا بود - که او افزون از آن بود (سهروردی، ۱۳۷۷: ۶).

با توجه به مراتب آفرینش عقول و آنفس و افلاک^۴ - حسب پندار قدما و رویکرد سینیوی - و با توجه بدین مهم که بینش شیخ‌الرئیس مبتنی و معطوف به دانش اوست، نباید چنین پنداشت که رموز نهفته در رساله الطیر منتزع از دانش و حکمت سینیوی است. پس، باید کلید رمزگشای رموز نهفته در محتوای رمزی-تمثیلی رساله الطیر را در دانش شیخ‌الرئیس جست و دقیق شد در آنچه که راوی روایت رساله الطیر می‌گوید: «پس رفتیم تا به هشتم کوه». باید دانست که در نظریه فیض و صدور سینیوی، فلک هشتم همان فلک البروج (فلک ثوابت) است و گرداننده آن فلک نفس دوم است؛ و در گفتمان مرغان با والی هشتم کوه و وقایع بعد نکته‌های درخور تأمل نهفته است:

چون والی آن ولایت ما را با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و چنان نمود که «من با شما درین رنج شریکم به دل». پس گفت: «به سر این کوه شهری است که حضرت ملک آنجاست... پس ما را به این سخن که از وی [والی کوه هشتم: نفس دوم] شنیدیم، آسایشی در دل پدید آمد و بر اشارت او قصد حضرت کردیم، و آمدیم تا به این شهر، به فضای حضرت ملک نزول کردیم. خود پیش از ما، دیدبان ملک را خبر داده بود و فرمان بیرون آمد که واردان را پیش حضرت آرید! (سهروردی، ۱۳۷۷: ۶).

نکته پنهان در شرح بالا این است که شیخ‌الرئیس به‌صراحت نامی از کوه نهم [فلک نهم] نمی‌آورد، لکن از قول والی کوه هشتم می‌گوید: «به‌سر این کوه شهری است که...» و چون متکلم والی «کوه هشتم» است، پس لابد مرادش از «این کوه»، «کوه هشتم» نیست؛ و مشارالیه «این» در کلام والی کوه هشتم جز «کوه نهم» نمی‌تواند باشد؛ و بر سر آن کوه

«نشانی» ملک مرغان را می‌دهد. طرفه آنکه، در شرح شارح رساله‌*حی‌بن‌یقطان* از قول عقل فعال آمده است که: «و اما فلک معدل النهار که فلک نهم است، آنجا هیچ ستاره نیست. پس، به‌سوی این گفت خواجه که آنجا کسی نیست که به چشم سرش اندر توان یافتن و آنچه گفت که آنجا روحانیان بوند و فرشتگان، این مسئله سخت دشوار است...» (فلوطین، ۱۳۸۸: ۵۴). بدین اعتبار، بی‌تردید، شیخ‌الرئیس کلید رمزگشای رمز «ملک مرغان» را در نشانی فلک نهم تعبیه کرده است، فلک بی‌ستاره‌ای که جایگاه روحانیان و فرشتگان است و بر اساس نظریه فیض و صدور سینوی، والی و گرداننده فلک نهم «نفس اول: نفس گل» است، و «نفس اول» در نظام صدور عقول و انفس، سومین اقوم از اقاییم ثلاثه (واحد، عقل اول و نفس اول) است و دو تراز از «واحد: احد» پایین‌تر قرار دارد. در تأیید اشارات اخیر، شیخ‌الرئیس از قول راوی سلوک *رساله‌الطیری* ادامه می‌دهد که:

پس ما را بُردند. کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد. چون بگذشتیم، حجابی برداشتند: صحنی دیگر پدید آمد از آن خوش‌تر و فراخ‌تر، چنان‌که صحن اول را تاریک پنداشتیم به‌اضافت به این صحن. پس به حجره‌ای رسیدیم، و چون قدم در حجره نهادیم، از دور، نور جمال ملک پیدا آمد. در آن نور دیده‌ها متحیر شد و عقل‌ها رمیده گشت و بی‌هوش شدیم، پس به‌لطف خود عقل‌های ما باز داد و ما را بر سر سخن‌گفتن گستاخ کرد که آیت‌های خود و رنج‌های خود پیش ملک بگفتیم و قصه‌ها شرح دادیم و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت به‌خدمت بنشینیم (سهروردی، ۱۳۷۷: ۶ و ۷).

و از قول ملک مرغان ادامه می‌دهد که:

فقال: لن نقدر علی حلّ الحبال عن ارجلکم، إلا عاقدوها. و انّی منقذٌ إلیهم رسولاً، یُسوّمهم إرضاءکم، و إماطة السوء عنکم؛ فانصرفوا مغبوطین. و هو ذا نحن فی الطريق، مع الرُّسل: ... پس گفت، قادر نبودم بر گشودن دام از پای شما، مگر آن‌کس که بسته باشد، و من به ایشان رسول فرستم که ایشان را تکلیف کند بر خشنودگردانیدن شما، و دورگردانیدن بدی از شما. پس، باز گردید شادکامانه؛ و عجباً ما در راه بازگشتیم، با رسولان» (ساوی، ۱۳۹۱: ۴۶).

جمیع اشارات شیخ در روایت دقیق وقایع سلوک *رساله‌الطیری*، افاده قطع و یقین دارد بر اینکه مرغان سالک این سلوک رمزی-تمثیلی، در فلک نهم به حضرت «نفس اول: نفس گل» نایل شده‌اند؛ و این پندار رایج که گویا مرغان سالک سینوی، در منتهای سلوک *رساله‌الطیری* به حضرت «واحد: احد» نایل شده باشند و ذات اقدس اله را ملاقات کرده و با

«او» مکالمه کرده باشند، مردود و ناموجه است؛ که «او» نه مسمای اسمی و نه موصوف صفتی و نه مقید ظرفی و نه واجد عوارض و زواید مرئی است؛ پس، تلقی «جای - گاه» برایش بی معنی است و نمی توان بر شیخ الرئیس ایراد گرفت که علی رغم آرای عرفانی فلسفی خود، «واحد: احد» را مخاطب مرغان حکیم سالک رساله الطیری قرار داده باشد.

د) راوی روایت رساله الطیر

در این بخش از گزارش، این پرسش مطرح می شود که آن شخصیت مرموز، که ابن سینا او را زیرکانه در سایه «راوی روایت سلوک مرغان» مخفی کرده است، کیست و خاستگاهش کدام است. نخست، باید دانست که در گشودن رمز «راوی روایت رساله الطیر» پای فشردن بر وجود توالی در محتوا و ماجرای دو رساله رمزی-تمثیلی شیخ الرئیس (حی بن یقضان و رساله الطیر) نه تنها مفید نیست، که مانع تحلیل معقول موضوع نیز خواهد بود. در این گزارش، این پندار مألوف و نامعقول متروک و محتوای رمزی-تمثیلی رساله الطیر، منتزع از رساله حی بن یقضان و در مسیر قصیده عینیه- رساله الطیر هدف پژوهش قرار می گیرد.^۵

در حکمت سینوی، که هم ثنویت جسم و نفس مطرح است و هم ثنویت هبوط و صعود ملحوظ، شیخ الرئیس، قوس نزولی هبوط را از قول راوی روایت- در رساله الطیر چنین به تمثیل توضیح داده است:

... بدانید ای برادران حقیقت، که جماعتی صیادان به صحرا آمدند و دامها بگستردند و دانهها پباشیدند و داهولها و مَتَرسها به پای کردند و در خاشاک پنهان شدند و من میان گله مرغان می آمدم. چون ما را بدیدند، صغیر خوش می زدند، چنان که ما را به گمان افکندند. بنگریستیم، جای نزه و خوشی دیدیم، هیچ شک در راه نیامد و هیچ تهمت ما را از صحرا باز نداشت. روی به آن دامگاه نهادیم و در میان دام افتادیم ... هر چند بیش جنبیدیم، بندها سخت تر شد. پس، هلاک را تن بنهادیم و به آن رنج تن در دادیم ... یک چند همچنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم... (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

سپس، ادامه می دهد:

پس، روزی، در میان این بندها بیرون نگریستم، جماعتی را دیدم از یاران خود، سرها و بالها از دام بیرون کرده و از این قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می کردند، و هر یکی را پارهای از آن داهولها و بندها بر پای مانده، که بدن ایشان را از پریدن

باز نمی‌داشت ... چون آن بدیدم ابتدای کار خود و نسی خویش از خود یاد آمدم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته، بر من منغص شد (سهروردی، ۱۳۷۷: ۵).

ظاهراً این جیبی روان خردورز است که در حالت خود بیندیشد و وضع خود و تقیداتش را بسنجد و خود را نقد کند، به‌ویژه آنکه خردمندان دیگر را رهیده از بند در یابد.

در *رساله‌الطیر سینوی*، مرغ راوی حکیمی عارف است که حکیمان رها از بند را به کمک می‌خواند تا در رهایی راهنمایش باشند و ایشان با رعایت مراتب حزم و احتیاط - خواستش را اجابت می‌کنند تا سرانجام به‌ترفندی حکیمانه راه رهایی بال و سر پرواز اندیشه از قیود حیات مادی را به او بیاموزند.

شیخ‌الرئیس همین هبوط مرغ نفس ناطقه (روان) در کالبد خاکی را، در چند بیت

ابتدای «قصیده عینیه» چنین توضیح کرده است که:

| | |
|--|--|
| وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ | هَبِطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ |
| وَ هِيَ الَّتِي سَفَرْتُ وَ لَمْ تَتَبَرَّقِعِ | مَحْجُوبَةً عَنِ مَقْلَةِ كُلِّ عَارِفِ |
| كَرِهْتُ فِرَاقَكَ وَ هِيَ ذَاتُ تَفْجَعِ | وَ صَلَّتْ عَلَيَّ كَرِهَ إِلَيْكَ وَ رَبَّيَا |
| أُنْسَتْ مَجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ | أَنْفَتُ وَ مَا أَلْفَتُ فَلَمَّا وَاصَلْتُ |
| وَ مَنَازِلًا يَفْرَاقُهَا لَمْ تَقْنَعِ | وَ أَظْنَعُهَا نَسِيَتْ عَهْدًا بِالْحَمِي |

(فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۵۰۰)

زرین کوب هبوط مرغ روح در قفس جسم، موضوع این ابیات، را اجمالاً چنین توجیه می‌کند: نفس همچون کبوتری بلندآشیانه، از جایگاه برین بر تو فرود می‌آید و هرچند در اول 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 فرو ماند، هر وقت عهد گذشته و منزل‌گاه دیرینه را به‌خاطر می‌آورد ناله و زاری آغاز می‌کند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۹۲).

بیشتر نیز، پلوتینیوس نوافلاطونی، در *اتولوجیا* آن مرغ هابط را «خرد» نامید و خوگیری مرغ خرد در دام علایق مادی را چنین توجیه کرد که: «خرد [عقل] همین که میل و شوق به جهان پست و فرومایه را پذیرا شد، به‌صورت نفس در خواهد آمد. پس نفس همان خرد است که اندیشه شوق و میل و رغبت (به جهان ماده) در آن پدید آمده است» (فلوطین، ۱۳۸۸: ۴۰). بدین‌سان، پلوتینیوس آن مرغ هابط را خرد و آن دامها و داهولها را تقیدات مادی و تبع مادی جهان فرودین می‌شناساند، تقیداتی که خرد برین‌خاستگاه را به نفس خاکدان جایگاه تنزل می‌دهند.^۶

بدین اعتبار، مرغ هابط موصوف «قصیده عینیه» و رساله الطیر، پیش از آنکه به صفر خوش صیادان گرایش یابد و خاکدان پرفریب را جای نزه و خوشی انگارد و به سوی آن جلب شود، در حوزه عقول پرواز می‌کند و «خرد» محض بود؛ و چون به عالم طبیعت فریفته شد و بدان گرایش یافت، تحویل به «نفس» گردید، که نفس خردمند بود و نفس ناطقه لقب یافت. در رساله الطیر، این شیخ‌الرئیس است که با زبان مرغ هابط راوی روایت سلوک که همان نفس ناطقه راز آگاه است. مقاطع سلوک نه‌گوه رساله الطیری را روایت می‌کند؛ و در واقع، شخصیت مرموز راوی روایت رساله الطیر، کسی نیست مگر همان مرغ هابط موصوف «قصیده عینیه» و رساله الطیر، که در حکمت سینوی به نفس ناطقه موسوم است و پلوتینیوس در *انولوجیا* مصدر و مهبط او را توضیح کرده است.

نتیجه‌گیری

هدهد منطق الطیر: باوجود پندارهای رایج، این هدهد نه پیر ممتاز و مُمیز مالاُبد سلوک است و نه فرد ممتاز از پیش‌گزیده و نه احد از شش فرزند خلیفه موصوف الهی‌نامه، بلکه هر نفس ناطقه خودپالاینده و خودسازنده انسانی است، که در سیر آمایش و پالایش الهی‌نامه‌ای، بتواند به مهار و کنترل و هدایت قوای تحت امر خود نایل شود و مثال آن در مثنوی رمزی-تمثیلی عطار، همان خلیفه الهی‌نامه است که در کشاکش تبدیل و نبرد با شش بُعد اماره وجود خود موفق به خودسازی و خودپالایی شده است.

سیمرغ منطق الطیر: این سیمرغ که به پندار متأثر از القائات رساله الطیری غزالی و سوءبرداشت از اشارات رمزی-تمثیلی منطق الطیری، در پندار غالب، اکثراً ذات اقدس اله تلقی شده و می‌شود، نه ذات اقدس اله و نه احد از کرّوبیان ارشد، بلکه همان «جوهر عقلی مجاور عالم عناصر» در پندار سینوی است که در حکمت سینوی با هویت اسمی «عقل فعال: عقل عاشر» و در بینش اسلامی با نام «جبریل: روح الامین» تعریف شده است. همان عقل فعال که منشأ ارواح انسانی است و همان خود بنیادی نفوس ناطقه است که در رسالات رازناک سینوی با رمز حی بن یقظان تعریف شده است.

ملک مرغان رساله الطیر: برخلاف پندار غالب، این ملک نه «واحد: احد: ذات اقدس اله» است، و نه حتی اولین مخلوق «او» یعنی «عقل اول»، بلکه ملک مرغان ذهن شیخ‌الرئیس، در

سلسله مراتب اقاانیم ثلاثه بینش نوافلاطونی-سینوی «نفس اول: نفس کل» است؛ و نباید از یاد برد که دو اُفَنوم مقدم از اقاانیم ثلاثه بینش نوافلاطونی-سینوی، نه مسمای اسمی و نه موصوف صفتی و نه مفید ظرفی، و نه واجد عوارض و زواید مرئی هستند، تا خردمندی چون شیخ‌الرئیس «ایشان» را «جای-گاه» در فلک نهم قائل باشد و مرئی و مخاطب حکیمان سالکشان گرداند.

راوی روایت *رساله الطیر سینوی*: برخلاف پندار رایج، این راوی آن نفس ناطقه آموزش و پرورش یافته در مقطع روایت رساله *حی بن یقظان* نیست که آموخته‌هایش را در مقطع صعود *رساله الطیری* به کار بسته باشد، که هر نفس ناطقه و روان خردورز مقید به تقیدات مادی و تبع مادی عالم طبیعت تواند بود، که ذاتاً استعداد در خوداندیشی دارد و حکیمان، حکیمان رها از بند را به کمک می‌خواند، تا از ایشان راه‌های رهایی بال و سر پرواز اندیشه را بیاموزد و خردورزی خود را اعتلا بخشد؛ و خلاف پندار رایج، هیچ توالی روایی و محتوایی و ماجرای بین دو رساله رمزی-تمثیلی شیخ‌الرئیس (*رساله الطیر* و *رساله حی بن یقظان*) ملحوظ نیست، بلکه این رسالات موازی و هم‌سو، هر یک بعدی از ابعاد حکمت سینوی را تبیین می‌کنند و جنبه به هم پیوسته ندارند.

پی‌نوشت

۱. حسب آموزه‌های حکمت نوافلاطونی: «واحد همه چیز است و درعین حال هیچ یک از چیزها نیست؛ زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او؛ یا بهتر است بگوییم همه چیزها هنوز در او «نیستند» بلکه «خواهند بود». ... **واحد** خود نمی‌توانست هستی باشد، بلکه تنها می‌توانست پدیدآورنده هستی باشد؛ و هستی، به اصطلاح، نخستین «شدن» است. چون «نخستین» کامل و پُر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت **لبریز** شد و از این لبریزی چیز دیگری پدید آمد. این چیز دیگر که «شد» روی در «او» آورد و از «او» آبتن شد، و این «عقل» است. روی آوردنش به «او» هستی را پدید آورد و نگرشش به «او» سبب پیدایی **عقل** شد: چون روی در «او» آورد و در «او» نگرست، در آن واحد، **هم عقل شد و هم هستی**. ... این **عقل**، که تصویری از **واحد** است، از واحد تقلید می‌کند، یعنی چون پُر است لبریز می‌شود و آنچه از طریق این «فیضان» پدید می‌آید تصویری از **اوست**، همان گونه که او خود تصویر **واحد** است. این نیروی اثربخش که از **عقل** صادر می‌شود «روح» است. ... [روح] مادام که به آنچه او را آفریده است (عقل) می‌نگرد، از آن آکنده می‌گردد، ولی همین که در جهت مخالف پیش می‌رود (نزول می‌کند)، به منزله تصویر خود، روح حس‌کننده (**نفس حیوانی**) و روح نباتی (**نفس نباتی**) را که در گیاهان اثر می‌بخشد، پدید می‌آورد...» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۸۱ و ۶۸۲).

۲. «وَتَقَدَّ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهَدَّ هَدَّ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ: وِاسْلِيمَانَ(ع)» جویای پرنندگان شد و گفت مرا چه شده است که هدهد را نمی‌بینم یا شاید از غایبان است» (نمل / ۲۰).

«فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَعْقِبُ: پس دیری نپایید که [هدهد آمد و] گفت از چیزی آگاهی یافته‌ام که از آن آگاهی نیافته‌ای و برای تو از سبا گزارشی درست آورده‌ام» (نمل: ۲۲).

۳. عدم تقارن و توالی نظریه‌نظیر این آثار در مبحث راوی روایت رساله الطیر سینوی تبیین و توضیح داده شده است.

۴. برای شناسایی والی فلک هشتم و مبدأ والیان و افلاک و از جمله فلک نهم و گرداننده آن، لازم است که عقول و نفوس صادره از «واحد» را، حسب توضیح شارح رساله حی بن یقظان بشناسیم، که گفت: «اول چیزی که ایزد بیافرید خرد آفرید. پس بهمینجی آن فرشته و بهسبب وی دو فرشته دیگر بیافرید و فلک معدّل النهار: یکی از کروبیان، و دیگری از جنسی بهمرتبه‌ای فروتر. و این نخستین را «عقل اول» و «عقل کل» گویند. و آنکه هم بهمینجی عقل اول آفرید و لکن بهمرتبه‌ای فروتر است، او را «نفس اول» و «نفس کل» گویند بر زبان پیشینگان. و مر این نفس را به جنبانیدن و گردانیدن فلک معدّل النهار [فلک نهم] مشغول کرد. و همچنین، بهمینجی این عقل دوم، عقلی دیگر و نفسی دیگر و فلک البروج [فلک هشتم] را بیافرید، و مر این نفس را به گردانیدن فلک البروج مشغول کرد. و همچنین، بهمینجی این عقل سیوم، عقلی دیگر و نفسی دیگر و فلک زحل [فلک هفتم] را بیافرید، و مر این نفس را بگردانیدن فلک زحل مشغول کرد...» (کربن، ۱۳۸۴: ۷۶ و ۷۷).

۵. در اینکه نفس ناطقه - بهروایت رساله حی بن یقظان - با تربیت‌پذیری از عقل فعال، ممکن است در ارتقا و خودپالایی به‌ترازی از حکمت و بصیرت برسد که بتواند در پی عقل فعال برود، تردیدی نیست، لذا اگر باید مقطعی برای تربیت‌پذیری نفس ناطقه از عقل فعال - در روایت رساله الطیر - تصور کرد، این مقطع مکتوم باید یا قبل از هبوط یا قبل از ملاقات مرغ دربند با مرغان رهاننده از بند باشد؛ و بی‌تردید از دخالت عقل فعال در حکایت رمزی-تمثیلی رساله الطیر - چه پیش از هبوط و چه در فاصله هبوط و رهایی- اثری نیست؛ و با توجه به محتوای روایت رساله الطیر: قطعاً آن مرغ رسته از دام رساله الطیری، به ارشاد مرغان خودازقفس‌رهانیده - که همان حکیمان وارسته‌اند - خود را رهانید و همراه آنان سفر سلوک را آغاز کرد؛ و برخلاف پندار رایج نه به‌دعوت عقل فعال (حی بن یقظان) سفر رساله الطیری را آغاز کرد و نه به‌مدد عقل فعال از تقیدات قفس جسم رست. بدین‌ترتیب، با عنایت به‌قراین مذکور، نمی‌توان قصه رمزی - تمثیلی رساله الطیر را ادامه قصه رازناک حی بن یقظان تلقی کرد؛ و لابد باید برخلاف رویکرد رایج، قصه رمزی - تمثیلی رساله الطیر را مستقل از رویداد و سرانجام قصه رمزی - تمثیلی حی بن یقظان - و معطوف به محتوای قصیده عینییه - بررسی کرد.

منابع

قرآن کریم

ابن‌سینا (۱۳۸۸) / اشارات و تنبیهاات. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶) *دیدار با سیمرغ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) *دنباله جستجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.
- ساداتی، سید ارسلان و پروانه عادلزاده (۱۳۹۷) «بازنگری رمز تنبیه اول نمط نهم اشارات و تنبیهات در رد انتساب سلمان و ابسال به ابن سینا». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. سال دهم. شماره ۱۸: ۳۳-۵۶.
- ساوی، ابن سهلان (۱۳۹۱) *شرح رساله الطیر*. تهران: نور محبت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۷) *قصه‌های شیخ اشراق*. تهران: مرکز.
- شیخ صدوق (۲۰۰۶) *علل الشرائع*. بیروت: دارالمرتضی.
- عطاری، فریدالدین (۱۳۹۲) *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴) *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- غزالی، محمد (۱۳۵۵) *قصه مرغان*. تصحیح نصرالله پور جوادی. تهران: انجمن فلسفه.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فلوطین (۱۳۸۸) *اثولوجیا*. ترجمه حسن ملکشاهی. چاپ دوم. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۹) *دوره آثار فلوطین (= تاسوعات: انتادها)*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- گرین، هانری (۱۳۸۴) *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی / دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۲) *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۳۶) *احیای فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: رسالت قلم.