

فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهارادب)

علمی<sup>۱</sup>

سال دوازدهم - شماره چهارم - زمستان ۱۳۹۸ - شماره پیاپی ۴۶

## بررسی خصوصیات سبکی عطار در بیان ویژگیهای انسان کامل

(ص ۲۲۵-۲۴۳)

عبدالله مقامیان زاده<sup>۲</sup>، زرین تاج واردی<sup>۳</sup> (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت مقاله: تابستان ۹۷

تاریخ پذیرش قطعی مقاله: تابستان ۹۷

### چکیده

در این مقاله به لایه‌های فکری عطار نیشابوری در بیان ویژگیهای انسان کامل که نشان دهنده نگاه متفاوت او در معرفی انسان کامل است پرداخته می‌شود تا نشان دهد که چگونه عطار در بیان این ویژگیها دارای سبکی شخصی و منحصر به فرد گردیده است. در این میان به چهار عنصر اصلی به عنوان ویژگی سبکی خاص اشاره می‌شود که در سایر متون نظیر آنچه که عطار در آثارش ذکر کرده است یافت نمی‌شوند و ضمن مقایسه با سایر متون همانند، به اثبات آن پرداخته می‌شود. این چهار ویژگی عبارت از تمثیلهای رمزی، رمز هدهد به عنوان پیر طریقت و راه بی‌بازگشت سلوک و در نهایت مقایسه مقامات و هفت شهر عشق عطار به عنوان مقامات انسان کامل با مثنوی معنوی مولوی می‌باشند. بدون تردید عطار نیشابوری یکی از کسانی است که با به کارگیری زبان خاص که محصول اندیشه و فکری ناب است به خلق آثاری گرانسنگ در ادب فارسی دست زده است و بی‌تردید از این رهگذر یکی از ارکان اصلی و صاحب سبک زبان فارسی محسوب می‌شود. این سبک شخصی را باید محصول گزینشی خاص از لغات، اصطلاحات فنی، عبارات و شیوه‌های بیانی دانست که از قراردادهای زبانی و سنن ادبی متمایزند، این گزینش از دید و دریافتی نو نسبت به هستی و حیات ناشی می‌شود. عطار نیشابوری نویسنده‌ای است که به تعریفی جامع و متفاوت از انسان کامل و ویژگیهای او با گزینشی نو از زبان و شیوه‌های ادبی که حاصل اندیشه‌والای اوست دست می‌زند و در این خصوص سبکی شخصی را پایه ریزی می‌کند.

**کلمات کلیدی:** انسان کامل، ویژگیهای سبکی، عطار، رمز، رساله الطیر، مقامات

۱ - تمام مجلات علمی پژوهشی کشور از ابتدای سال ۹۸ به دستور وزارت علوم به مجلات علمی تغییر نام داده اند

۲- مربی-دانشجوی دکتری زبان و ادبیان فارسی دانشگاه شیراز (a.maghamianzade@yahoo.com)

۳- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز (Zt.varedi@gmail.com)

## **The study of Attar's stylistic characteristics in presenting the Perfect Man's attributions**

**Zarrintaj Varedi<sup>۱</sup>, Abdollah Maghamianzade<sup>۲</sup>**

### **Abstract:**

This article aims to investigate the mental layers of Attar Neishaboori in expressing the whole person to show how he owned a unique and personal style. Accordingly, four elements are introduced as the characteristics of a personal style which cannot be observed in other texts such as those in Attar's works. These four stylistic characteristics include the Secretive Similes , the Hoopoe's Secret as the Old Way and the Journey of No Return, and ,finally, the Comparison of Places and Attar's Seven Cities of Love ,as the places of a perfect man, with Masnavi Manavi of Molavi. Undoubtedly, Attar Neishaboori is one of those who created valuable masterpieces in the Persian literature by using a specific language stemming from his genuine thought, and this respect, he is considered one of the main fundamentals and founders of the Persian literature. This personal style is the outcome of a specific selection of vocabulary, jargons, phrases, and ways of expression that are different from linguistic arbitrariness and literary traditions. In fact, this selection stems from a new perspective and attitude toward the being and life. Attar is an author who defined the perfect man differently and thoroughly and expressed the perfect man's characteristics by the new selection of language literary terms which reflect his prominent thought , and based on this thought, he founded a personal style.

**Keywords:** Perfect Man, Stylistic Characteristics , Attar , Resaleh At-Tair, Places

---

<sup>۱</sup>- Lecturer of Persian language and literature of Shiraz university  
(Zt.varedi@gmail.com)

<sup>۲</sup>- the student of Persian language and literature of Shiraz university  
(a.maghamianzade@yahoo.com)

#### ۱- مقدمه

سبک‌شناسی روش مشخص و خاص بیان مطالب توسط یک گوینده است. (سبک‌شناسی شعر، ص ۱۲) برخی سبک‌شناسی را دارای سه ساحت و لایه میدانند که عبارتند از: لایه یا ساحت ادبی، لایه یا ساحت زبانی، لایه یا ساحت فکری و برخی دیگر همین تقسیم‌بندی را در صورتی کلی تر به سبک دوره مانند سبک خراسانی و سبک شخصی که شامل ساحت زبانی و فکری میشود تقسیم‌بندی کرده‌اند. جدای آنکه شاعر در سبک ادبی، مثلاً سبک خراسانی، تا چه حد از دوره در جهت ایجاد سبک شخصی بهره برده است لازمه اصلی داشتن سبک شخصی را لایه زبانی و لایه فکری یک شاعر یا نویسنده دانسته‌اند، یعنی برجستگیهای مشخص زبانی و فکری یک شاعر یا نویسنده که او را از سایرین متمایز کرده است و به او نگاه و زبانی متفاوت داده است. اهمیت ساحت و لایه زبانی تا حدی است که بسیاری آن را «عنصر اصلی و بنیانگذار سبک شخصی دانسته‌اند.» (سبک خراسانی در شعر فارسی، ص ۳۴). در واقع زبان تبلور اندیشه و اشتغالات فکری و پیشینه ذهنی یک نویسنده است. لذا ساحت زبانی و فکری را باید درهم تنیده و لازم و ملزوم هم دانست. یعنی از اندیشه ناب و پویا زبانی زیبا و قابل فهم و هنری و با به کارگیری زبانی زیبا و هنری اندیشه‌ای ناب شناسایی میشود و هر کدام از اینها که نباشد کار را برای فهم یک اثر و داشتن عظمت وجودی یک شخص مشکل میکند. تفاوت دیدگاهها و لایه های فکری در هر موضوعی میتواند مصداق داشته باشد، در نگرش عطار به انسان کامل این تفاوت به وضوح مشهود است. این مقاله برآنست تا ویژگیهای بارز سبک فکری عطار در بیان انسان کامل را واکاوی کند بر این اساس ابتدا به تعریفی از انسان کامل در قرآن و حدیث و اندیشه های عرفانی میپردازد و سپس به ذکر تفاوت دیدگاههای عطار در این باب مبادرت خواهد کرد.

#### ۲- پیشینه

قیصری (۱۳۷۰) ابن عربی معتقد است که انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق ظاهر میگردد «لکونه متصفاً بالوجود و یظهر به سرّه الیه» و در بیست و هفت فص از فصوص الحکم در واقع حقایق وجودی انسان کامل را معرفی میکند. - نسفی (۱۳۹۰) انسان کامل را انسانی میداند که از گفتار نیک و کردار نیک و اخلاق نیک و دانش به حدّ کمال باشد. چنین انسانی هم در شریعت و هم در طریقت و هم در حقیقت کامل است. - جیلی (۱۳۹۲) معتقد است که انسانها در استعداد مشترکند ولی برخی استعدادها در برخی بالقوه است و در برخی به بالفعل تبدیل شده است. انسانهای کامل همان انبیاء و اولیاء هستند که آنها هم با هم مساوی نیستند و ما هر گاه انسان کامل میگوییم مرادمان پیامبر(ص) است که بر سایر اولیاء برتری دارد. - مطهری (۱۳۶۷) به معرفی انسان کامل و انسان ناقص، فرق کمال و تمام، تعبیر انسان کامل، آفات روح انسان، عیبهای جسمی و

روانی میپردازند و لزوم رشد و کمال انسان را بررسی میکنند. همچنین مطهری (۱۳۹۲) به خصوصیات انسان آرمانی و کامل از دیدگاه قرآن میپردازد و زیباییهای انسان در قرآن، نظر قرآن درباره محرکات غریزی انسان، محرکهای معنوی انسان در قرآن و... را مورد بررسی قرار میدهد. -حسن‌زاده آملی (۱۳۸۳) به تشریح انسان کامل از دیدگاه حضرت علی (ع) میپردازد و به موضوعات مختلفی چون انسان کامل ولی الله، انسان کامل خلیفه الله، انسان کامل قطب زمان، انسان کامل مصلح بریه الله، انسان کامل معدن کلمات الله، انسان کامل حجه الله، انسان کامل عقل مستفاد، انسان کامل ثمره وجود، انسان کامل مؤید به روح القدس و روح، انسان کامل محل مشیة الله و انسان کامل صاحب مرتبه قلب میپردازد. -حجازی (۱۳۸۴) به اندیشه و زبان عطار، ویژگی‌های انسان کامل در عرفان نظری، ویژگی‌های انسان کامل در عرفان عملی و وظایف رهرو پرداخته‌اند. -بشردوست (۱۳۷۳) به ویژگی‌های انسان کامل در مثنوی معنوی پرداخته و معیارها و ارزش‌های اخلاقی مدنظر مولوی را مشخص کرده است.

### ۳- سوالات تحقیق

- ۱- تفاوت اندیشه و بیان عطار در به تصویر کشیدن انسان کامل در چیست؟
- ۲- دیدگاههای متفاوت عطار در بیان ویژگیهای انسان کامل کدامند؟

### ۴- اهمیت و ضرورت تحقیق

عطار نیشابوری عارف شاعری است که در تمامی آثارش سبکی متفاوت را به نمایش میگذارد. او در بیان ویژگیهای انسان کامل نگاهی کاملاً مستقل و متفاوت دارد و ضمن انتخاب بیانی رمزی خصوصاً در منطق الطیر، با بیان و اندیشه‌ای متفاوت از سایر کتب مشابه، به ذکر جایگاه و ویژگیهای انسان کامل مبادرت میورزد. لذا دانستن وجوه تمایز بین نگاه عطار با سایر نظریه پردازان در حوزه انسان کامل ما را در فهم ویژگیهای سبکی و منحصر به فرد او یاری خواهد کرد.

### ۵- شیوه پژوهش

روش کار در این تحقیق بنیادی - تحلیلی به شیوه کتابخانه‌ای میباشد.

### ۶- انسان کامل در قرآن و حدیث و اندیشه‌های عرفانی

#### ۶-۱- انسان کامل در قرآن

"اصطلاح انسان کامل در قرآن صراحتاً به کار نرفته است ولی معنا و مفهوم آن را از آیاتی که به خلیفه الله، امام، مطهر، مخلص، مهتدی، صدیق، صالح، مقرب، سابق، مصطفی، مجتبی، ولی الله، رسول، نبی، صاحب نفس مطمئنه و عبودیت تامه مربوط است میتوان

برداشت کرد، افزون بر این میتوان همه آیاتی را که به فضائل و کمالات انسانی اشاره دارد به انسان کامل مرتبط دانست بلکه از آن رو که انسان کامل خود قرآن ناطق و قرآن خلق وی است میتوان همه قرآن را وجود کتبی انسان کامل و سوره‌ها و آیات آن را مدارج و معارج وی معرفی کرد". (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۵۰۵).

#### ۶-۲- انسان کامل در احادیث

در احادیث فراوانی به جایگاه و ویژگیهای انسان کامل اشاره شده است که به برخی مقامات انسان کامل در احادیث معصومین علیهم السلام اشاره میشود: مقام ولی الله، مقام خلیفه الله، مقام قطب زمان، مقام مصلح بریه الله، معدن کلمات الله، مقام حجت الله، مقام مشیه الله. از این روست که وقتی بزرگان دین به جایگاه انسان کامل اشاره میکنند خود را رابط بین مخلوقات و ذات باری تعالی میدانند و میفرمایند «نحن اسماء الحسنی». یعنی انسان کامل است که مظهر اسم جامع حق و مظهر اسم شریف الله که جامع همه اسماء است میباشد. پس باید دانسته شود که اصل محوریت انسان کامل اصلی اساسی در باورهای دینی میباشد.

#### ۶-۳- انسان کامل در اندیشه های عرفانی

در اندیشه‌های عرفانی نیز نظرات مختلفی در این باب وجود دارد. از اینکه این تفکر و مفهوم از چه زمانی وارد عرفان اسلامی شده است در بین محققان اختلاف نظر وجود دارد ولی محققان این تفکر را با مفهوم انسان نخستین در اندیشه‌های عرفانی ایرانیان باستان و همچنین نظریه‌های گنوسی ایرانی و یونانی بی‌ارتباط نمیدانند. ماسینیون میگوید: «مفهوم انسان کامل هر چند در عرفان اسلامی خاستگاه اسلامی دارد با اینهمه نمیتوان شباهت آن را با نظام گنوسی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوسی و در ادیان ایرانیان باستان به نامهای انسان نخستین نزد مزدکیان، انسان قدیم نزد اهل قباله و انسان ازلی نزد مانویان مطرح بوده است اشکالی از این تفکر تلقی میشود.» (الانسان الکامل فی الاسلام و اصالة النشوریه، ص ۱۰۷) همچنین موضوع خلق انسان به صورت خدا که در عهد عتیق آمده است و همچنین مسأله کامل بودن انبیا چونان نوح حاکی از آشنایی جهان یهودی و مسیحی با انسان ایزدی و خداگونه است، نگرشی که حتی در فلسفه مسیحی در قرون وسطی نیز به نحوی مطرح بوده است. از این رو انسان کامل به گفته ژیل سون کسی است که: «کمال پذیرفته و شبیه خدا شده است، عکس انسان ناقص که به سبب فقدان کمال شباهتی با خدا ندارد.» (روح فلسفه قرون وسطی، ص ۲۳۳) در عرفان ایرانی هم مسأله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین که اغلب کیومرث تلقی میشود همانند فرزند خدا تصور شده است که روح او جزئی از روح خداوند است. به هر حال اینکه این نظریات یعنی نظریه‌های گنوسی ایرانی و یونانی چگونه در شکل گیری مفهوم

انسان کامل در عرفان اسلامی نقش داشته است، در بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد، برخی از اندیشمندان نظیر آندره تور اندیشمند و اسلام‌شناس بزرگ سوئدی بر این گمان است که تکامل فکر انسان کامل در اسلام به نحوی با نظریه امامت در نزد شیعه مرتبط است. او بر این باور است که از رهگذر تشیع اندیشه گنوسی وارد جهان اسلام شد و با مسأله ولایت و امامت پیوسته و مفهوم انسان کامل را در عرفان اسلامی تحقق بخشیده است. این اندیشه راه یافته به عرفان اسلامی توسط کسانی به عنوان پایه و اساس اندیشه آنها مورد تبیین و تحلیل قرار گرفت. نخستین کسی که با به کارگیری مفهوم الکامل التام به انسان کامل در عرفان اسلامی هویت بخشید بایزید بسطامی بود. پس از او حلاج که اساس فکری او بر مبنای روایت شریف «ان الله خلق آدم علی صورته» شکل گرفته است این اصل مبنایی را در اصول اعتقادی خود یعنی: طریقت، معرفت، اتحاد عرفانی، تبیین و به انسان‌شناسی عرفانی دست زده است. اما اولین کسی که در عرفان اسلامی برای الگوی کمال بلوغ بشری از لفظ «الانسان الکامل» در فص اول از فصوص الحکم استفاده کرده است محی الدین ابن عربی می باشد که انسان کامل را همانند روح عالم میدانند. و پس از او به ترتیب عزیزالدین نسفی و عبدالکریم جیلی به نوشتن کتابهایی با عنوان مستقل انسان کامل دست میزنند و این مسأله را از اصول اصلی اعتقادی خود قرار میدهند. نسفی میگوید: بدانکه انسان کامل آنست که در شریعت و طریقت و حقیقت کامل و دارای اقول نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف باشد. (انسان کامل، ص ۷۴)

مبحث انسان کامل از مباحث اصلی و کلیدی اندیشه های عرفانی است، عطار نیشابوری نیز در لایه های زبانی و فکری با بیان و اندیشه ای متفاوت به ذکر ویژگیهای انسان کامل مبادرت ورزیده است در ادامه به برخی از این لایه های منحصر به فرد که باعث ایجاد سبکی شخصی در آثار او شده است اشاره میشود.

## ۷- رمز و انسان کامل

یکی از شاخصه های اصلی و متفاوت کلام و اندیشه عطار خصوصاً در منطق الطیر بیان رمزی او در ذکر ویژگیهای انسان کامل است. که بر رمز پرنده استوار است. از این میان هدهد که نماد و سمبل انسان کامل در منطق الطیر است نقشی اساسی بازی میکند. سؤال اینجاست، تفاوت رساله الطیر منطق الطیر با رساله الطیورهای دیگر که از رمز و نماد پرنده استفاده کرده اند در چیست؟ و چه ویژگی بارزی منطق الطیر را به یک اثر دارای سبک شخصی تبدیل کرده است؟

پیش از آن لازم است به رمز و تعریف آن اشاره ای مختصر داشته باشیم. اهل فن رمز را کلمه ای عربی میدانند که در زبان فارسی هم به کار میرود. "این کلمه در اصل مصدر مجرد از باب نصر ینصر و ضرب یضرب است. معنی آن به لب یا چشم یا ابرو یا دهن یا دست و

زبان اشاره کردن است. این کلمه همچنان که در زبان عربی، در زبان فارسی نیز به معنیهای گوناگون به کار رفته است. از جمله اشاره، راز، سرّ، ایماء، دقیقه، نکته، معما، نشانه، علامت، اشارت کردن پنهان، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، چیز نهفته میان دو یا چند کس که دیگری بر آن آگاه نباشد و بیان مقصود با نشانه‌ها و علائم قراردادی و معهود است.<sup>۲۰</sup> (رمز و داستانهای رمزی، نامداریان: ص ۱) جدای از این تعریف در باب ریشه‌شناسی و تعریف رمز به نکات دیگری هم اشاره شده است از جمله آن را با SYMBOLUM در لاتین و SUMBOLON یونانی مترادف و هم‌معنی می‌دانند. (مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۲۰).

نکته‌ای که در باب این مفاهیم دنبال میشود بحث نقش اساسی تمثیل در دانش رمزشناسی است که نقشی اساسی در عالم انسانی و حیوانی دارد و آن را کلید رمزشناسی به حساب می‌آورند. (مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۲۰) یکی از پایه‌های اصلی تفکر عطار در تمامی آثارش تمثیل‌های رمزی است که بسیار پر کاربرد است. بدون تردید تمثیل‌های رمزی را باید یکی از ویژگیهای اصلی آثار عطار دانست. علت استفاده از این زبان این است که: رمز همیشه تازه است، مختص شخص یا گروه خاصی نیست و چون رازآلود است، خواننده را به تفکر و تأمل فرامی‌خواند و از آن جا که قوه ادراک افراد با یکدیگر متفاوت است بنابراین هر کس براساس استعداد و شعور خویش می‌تواند معنای رمز را دریابد. هانری کربن در اینباره می‌نویسد: «نه پدیدآورنده این رمزها و نه شارحان متوالی آنها، نمی‌توانند معنای رمز را به تمامی درک کنند، و شاید پدیدآورنده آنها کمتر از هر کس دیگری توانایی این کار را داشته باشد.» (ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۳۸۲). در تعریف رمز، تماثل یا تمثیل رمزی، ویژگی بارز و پایه و اساس رمز معرفی شد یعنی همان طریقه‌ای که عطار آن را به کار می‌گیرد و میتواند از ویژگی‌های منحصر به فرد سبکی عطار محسوب شود.

#### ۷-۱- رساله الطیرها و منطق الطیر

نوشتن رساله الطیرها در ادبیات عرفانی سابقه‌ای طولانی دارد ولی از این میان چند رساله الطیر از معروفیت والاتری برخوردارند. شناخت و تحلیل رساله الطیرها و تمایزات آنها با رساله الطیر منطق الطیر میتواند ریشه تفاوت آشکار فکری و اندیشه‌ای او که باعث ذکر بسیاری از ویژگیهای انسان کامل در منطق الطیر شده است را کشف کند.

رساله الطیرها در واقع مرحله بعد از آگاهی روح را نشان میدهند، مرحله‌ای که روح شرایط و وضع خویش را در اسارت و غربت دریافته است و به موانع بازگشت به وطن اصلی خود آگاه و واقف شده است و در این حال قدم در راه سفر گذاشته است. مسیر این سفر از خاک به سوی افلاک است، از اعماق چاه تاریک غرب به سوی بلندترین و دورترین نقطه

شرق، به این دلیل است که در این سفر نفوسی که به این سفر دست زده‌اند در رمز پرنده یا پرندگانی ممثل شده‌اند که از دام تعلقات مادی رسته و به سوی مقصد در پروازند و در این پرواز موانع سفر را یکی پس از دیگری پشت سر میگذارند تا به اصل و پادشاه خویش برسند. این پیوند پس از ریاضت و ترک حواس صورت میگیرد و در حالتی میان خواب و بیداری یا مرگ ارادی و معرفت عرفانی از طریق کشف و شهود به دست می‌آید.

ابن سینا اولین کسی است که معراج روح را از عالم خاک به سوی افلاک در رمز پرواز مرغ و عبور از کوهها بیان کرده است. او در رساله الطیور که بعد از مقدمه‌ای که شامل پند و اندرز است آغاز میشود، جماعتی از صیادان را به تصویر میکشد که همانند همان چیزی که در داستان کبوتران «باب الحمامة المطوقه» در کلیله و دمنه است دام میگسترند و دانه میپاشند و قهرمان داستان که خود مرغی است در میان گله مرغان در دام اسیر میشوند. بعد از آن با جهد و تلاش و به رهبری آن مرغ از دام رهایی مییابند و در حالیکه هنوز دام برپای دارند سفر دور و دراز و خطرناک خود را آغاز میکنند. از وادیهای سخت عبور میکنند و به نزد والی آن ولایت میرسند و والی آنها را به نزد ملک که در شهری بالای کوههاست رهنمون میشود. مرغان به آنجا میرسند. پس از گذشتن از صحنهای نورانی قدم در حجره ملک میگذارند و از نور جمال ملک متحیر میشوند و بی‌هوش میشوند. ملک به لطف، عقلهایشان را باز میدهد و آنها بعد از این لطف قصه درد و رنج خود را بازگو میکنند و درخواست میکنند تا بقایای بندها را از پایشان بردارد اما ملک جواب میدهد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد. در انتهای داستان بعد از سخن ملک می‌آید: «و صاحبان بانگ برآوردند که باز باید گشت. از پیش ملک بازگشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملک» اینجا سخن از رسیدن مرغان به نزد ملک خود و بازگشت آنها است. دکتر پورنامداریان از قول عمر بن سهلان ساوی میگوید: این سفیر همان ملک الموت و از قول هنری کربن میگوید این سفیر جبرئیل یا عقل فعال است. (رمز و داستانهای رمزی، ص ۴۱۳)

ابن سینا بازگشت این پرندگان را با اعتقاد اشراقیون تبیین میکند و میگوید: آنها اکنون خود فرشتگانی در زمین هستند و خود سیمرغ یا انسان کامل شده‌اند.

بعد از ابن سینا امام محمد غزالی نیز سفر روحانی عارف را به صورت داستان مرغانی که به جست و جوی عنقا سفر میکنند به رشته تحریر درآورده است. او میگوید: «اصناف مرغان از هر رنگ و نوع جمع شدند و پنداشتند که لابد آنها را ملکی میبایدو اتفاق کردند جز عنقا کسی را شایستگی این مقام نیست. خبر یافتند که وطن او در یکی از جزیره‌های مغرب است. تصمیم گرفتند به آن سمت حرکت کنند منادی ندا میدهد که به دست خود، خود را به هلاکت میفکنید چون این ندا را میشنوند شوق آنها افزونتر شده و بی‌آرام

میشوند. به آنها میگویند در راه شما وادیهای سخت و بیابانها وجود دارد و مرگ و تباهی شما را درمی ربايد. مرغان مختلف در جاهای مختلف جان میدهند تا اینکه اندکی از آنها به وصال میرسند. ملک میپرسد بگوئید مقصود شما چیست؟ میگویند آمده‌ایم عنقا پادشاه ما باشد. از طرف عنقا ندا می‌رسد رنج بیهوده برده‌اید ما پادشاهیم چه شما بخواهید یا نخواهید. مرغان چون این میشنوند نومید و شرمسار میشوند و در حیرت غرق میشوند. پس همگان در مقام عجز فرو می‌روند. وقتی عجز بر ایشان غلبه مییابد؛ لطف و عنایت شاهانه به تدارک حال ایشان می‌آید و خطاب میشود: اگر استغنائی ملک موجب ردّ است جمال کرم موجب قبول است. بعد از آن در خانه کرم و نعم پادشاه پناه میگیرند و بعد از آن یأس و رنج و عجز و افتقار به آرامش و سکون و شادی میرسند. سفر مرغان در رساله الطیر غزالی به همین جا ختم میشود. رساله الطیر غزالی تنها وجه اشتراکش با رساله پیشین رمز مرغان است. اینجا نه اسارت در دام و بعد رهایی و نه صعود از فلکی به فلکی دیگر و رسیدن به اصلی آسمانی و پذیرایی به وسیله ملک و ... از هیچکدام خبری نیست و سفر بعد از غم و اندوه مرغان با شادی و آرامشی روحی به پایان میرسد. داستان مرغان و گونه‌های مختلفی که تا اینجا ذکر شد را میتوان به منزله پله‌های تجربه‌ای دانست که حماسه عرفانی عطار را در اوج ادب عرفانی قرار میدهد. "ساختار اصلی حکایت عطار در منطق الطیر با سایر کتب مشابه خود نظیر رساله الطیر غزالی تفاوتی دارد که آن را از سایر کتب از نظر سبکی کاملاً متفاوت میکند و آن وجود هدایتگری راهگشا و اثرگذار به نام هدهد در منطق الطیر است که در حکایات دیگر دیده نمیشود. گزینش نهایی هدهد نیز به دنبال هدایت و راهگشایی خود او صورت میگیرد:

گفت ای مرغان منم بی هیچ ریب هم برید حضرت و هم پیک غیب"

(بررسی تطبیقی روایت پردازی در رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار، کوبا: ص ۱۴)

عطار داستان خود را از اجتماع مرغان برای اختیار پادشاه، شور طلب و روی آوردن به حضرت سیمرغ و رسیدن اندکی از مرغان یعنی سی مرغ، به درگاه سیمرغ و آنچه میان مرغان و ملک اتفاق می‌افتد آغاز میکند. او ابتدای این داستان را از رساله الطیر غزالی گرفته است، اما آنچه او اضافه میکند، گذشته از توجه به تجانس لفظی ظریف میان سیمرغ و سی مرغ استفاده از هدهد به عنوان پیر و رهبر و راهنمای مرغان در طی سفر مخاطره‌آمیزشان به سوی سیمرغ است. گذشته از این اختلاف یعنی استفاده از هدهد به عنوان پیر و راهنما و نماد انسان کامل، منطق الطیر مملوّ از تمثیلهای متعددی است که مانند سایر منظومه‌های عطار به طرح اصلی داستان پیوند میخورد. لذا میتوان گفت: "منطق الطیر از چند حیث از دیگر آثار متمایز است. نخست اینکه عطار در منظومه خود طرحی پنهانی درافکنده است و با زبان تمثیل سخن میگوید، از اینرو است که با هر بار

خواندن منطق الطیر زیباتر و خوشایندتر مینماید و به تعبیر عطار :

گر بسی خواندن میسر آیدت بی‌شکی هر بار خوشتر آیدت  
 دوم تجانسهای آوایی میان سیمرغ و سی مرغ در تبیین نظریه وحدت وجود است و سوم  
 اینکه عطار برای نخستین بار در یکی از آثار ادبی زبان فارسی هدهد را پیر و راهنمای  
 مرغان قرار میدهد. " (دو سفر، فضیلت بهبهانی، ص ۱۲)

دکتر پور نامداریان میگوید: « استفاده از تمثیلهای فراوان و نیز وصف مرغان و بحث و  
 گفت و گوی میان آنها و هدهد که روشنگر نکات و دقایق مختلف عرفانی است، منطق  
 الطیر را سیمایی کاملاً متفاوت از رساله الطیر ابن سینا و غزالی داده است. » (رمز و  
 داستانهای رمزی، پورنامداریان: ص ۴۲۱)

#### ۸- سلوک بی بازگشت

نکته بسیار مهم دیگر اختلافی که باعث ایجاد سبکی شخصی در منطق الطیر شده است  
 و بسیاری از نکات و راهنمایی‌های هدهد که همان پیر راهنماست بر آن تأکید دارد و به  
 نوعی با آن مرتبط است بی‌بازگشت بودن مرغان است یعنی فنای در ذات الهی. «در رساله  
 الطیر ابن سینا این سفر بازگشتی دارد، حال آنکه در منطق الطیر عطار برعکس جان از  
 شرق باز نمیگردد و میان آن دو رساله الطیر ابوحامد غزالی است.» (مدخلی بر رمز شناسی  
 عرفانی، ستاری: ص ۱۲۴). پایان داستان منطق الطیر که پایان راه سالک است با نمونه‌های  
 مشابه نظیر رساله الطیر ابن سینا و غزالی متفاوت است، در رساله الطیر ابن سینا سخن از  
 بازگشت پرندگان به سوی زمین و زمینیان و زیستن در بین آنهاست. سهروردی میگوید  
 : "کاملترین انسان آن است که نفس او عاقل به فعل گردد. آنگاه او را عقل مستفاد خوانند و  
 هیئت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید. وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در  
 بقای نوع انسانی واجب است." (رمز و داستانهای رمزی، ص ۴۱۴)

توضیح این نکته ضروری است که : در لغت موران، سهروردی هدهد را نام میبرد اما او  
 را رمز نفس ناطقه که استعداد سیمرغ شدن را دارد معرفی میکند نه پیر طریقت و راهنمای  
 سلوک. راه بی‌بازگشت در هیچکدام از رساله الطیرها و آثار دیگر نیامده است به گونه‌ای که  
 منطق الطیر به فناء فی الله خاتمه مییابد. "بنابراین گاه رسالت برگشت به میان مردم  
 برعهده سالک گذاشته میشود و او وظیفه دارد پس از کسب معرفت و بعد از سفر من الخلق  
 الی الحق به سفر من الحق الی الخلق بپردازد. ابن سینا داستان خود را با این وظیفه سالک  
 تمام میکند. این همان مرحله رسالت مردان حق است یعنی عارف به کمال رسیده موظف  
 است که به سوی تشنگان حقیقت بازگردد و از آنچه خود یافته است دیگران را بهره‌مند  
 کند." (تحلیلی فشرده از رساله الطیر ابن سینا، ص ۱۲) شیخ الرئیس هدف از سیر و سلوک  
 عرفانی را در نهایت خدمت رسانی به مردم و حیات بشریت میداند به این معنا که او معتقد

است عرفانی ارزشمند است که در خدمت بشر و حیات تجربی او باشد بنابراین داستان ابن سینا با مفهوم عرفانی فنا به پایان نمیرسد. اما پایان داستان عطر سخن از ذوب شدن در معشوق و پیوستن قطره به دریا و سایه به خورشید است. در منطق الطیر هنگامی که مرغان به وادی هفتم میرسند پس از بیم و امید بسیار حاجب لطف رقعهای پیششان میگذارد و مرغان در آن جانسوزی، سراندازی و پاکبازی خود را میبینند تمامی "بود" و "من" را با قدرتی بی نظیر کنار میگذارند. خداوند در تفکر او چونان آینه‌ای است، آینه‌ای که هر کس میتواند خود را در او ببیند چنانکه سی مرغ در مقابل این آینه سیمرغ را دیدند پس دیدار پرندگان با سیمرغ دیدار پرندگان با خویش است. این اصل را باید یکی از پایه‌های اصلی اندیشه عطر که سایر ویژگیهای انسان کامل از آن نشأت میگیرد دانست. در واقع تفاوت در نگرش به انجام کار سالک است. "پایان سفر عارفان منطق الطیر فناء فی الله و برنگشتن است اما عارفان رساله الطیر ابن سینا مأمور میشوند به زمین برگردند. با این تفاوت دیدگاه‌هاست که میتوان گفت رساله الطیر در مقایسه با دیدگاه عطر در منطق الطیر هنوز تا تبدیل شدن به یک اثر عرفانی محض فاصله دارد لیکن منطق الطیر اثر عرفانی تمام‌عیاری است." (مقایسه منطق الطیر عطار نیشابوری با رساله الطیر ابن سینا، ص ۲۴)

بی‌بازگشت بودن مرغان (جان) و استفاده کردن از هدهد به عنوان پیر و راهنمای سلوک و استفاده فراوان از تمثیلهای به روش خاص عطر، را باید سه ویژگی بارز سبکی عطر در آثارش خصوصاً در منطق الطیر دانست که باعث خلق آثاری شگرف شده است، و زیربنای فکری بسیاری از ویژگیهای خاص انسان کامل که مرتب توسط هدهد تأکید میشود نظیر از خود گذشتن و مرگ و فناء فی الله و ... دانست. تواتر استفاده ترکیبی از سه عنصر هدهد، تمثیل و راه بی‌بازگشت در منطق الطیر به حدی است که ما را بر آن میدارد مواردی را به صورت گزینشی انتخاب کنیم. عطر راه بی‌بازگشت سلوک را در پاسخ پیر طریقت یعنی هدهد به یکی از پرندگان اینگونه بیان میکند:

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی در گه است
وا نیامد در جهان زمین راه کس	نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زمین راه دور	چون دهند آگاهی ای ناصبور
چون شدند آن جایگه گم سر به سر	کی خبر بازت دهند ای بی‌خبر

(منطق الطیر، ب ۳۲۴۸ تا ۳۲۵۱)

او در جای دیگری همین تعبیر را به کار میبرد و میگوید:

تا که با خود بینیم بد بینیم	با خدا باشم چو بی‌خود بینیم
آن زمان کز خود رهایی باشدم	بی‌خودی عین خدایی باشدم

(منطق الطیر، ب ۳۹۹۷ و ۳۹۹۸)

او در این ابیات به وضوح این راه بی‌بازگشت را بیان می‌کند و از زبان پیر طریقت یعنی هدهد گم شدن و بی‌خبری از همه تعلقات دنیوی را شرط لازم سلوک و از ویژگیهای بارز انسان کامل بر می‌شمرد. در اینجا عطار از راهی بی‌بازگشت که منتهای همت عارفان کامل وواصلان حقیقی است سخن می‌گوید و بی‌خبری و ذوب شدن در اصل عالی و حقیقی را از ویژگیهای انسان کامل برمی‌شمرد. این ویژگی سبکی که از اندیشه ناب عطار نشأت می‌گیرد به یکی از ویژگیهای انسان کامل که ذوب شدن در حضرت احدیت است اشاره دارد و با رساله الطیورهای دیگر متفاوت است. در رساله الطیور این سینا که با نگاهی اشراقی و فلسفی همچون اسفار اربعه ملاصدادر سفر خلق به حق و بالعکس باز نموده شده است سخن از سیر صعودی انسان از خاک به افلاک و بعد از تربیت به دست حق و رسیدن به کمال انسانی برگشت از افلاک به خاک است، در حالیکه در اندیشه عرفانی عطار با توجه به ابیاتی که گذشت بازگشتی در کار نیست، یعنی کسی که از وجود حقیقی خبردار شود از وجود خود بی‌خبر و محو در نور پاک ذات الهی و ذوب در او میشود و بازگشتی ندارد.

پس از برشمردن این سه ویژگی یعنی هدهد به عنوان پیر طریقت و تمثیلهای رمزی و همچنین نگاه عطار به سلوکی بی‌بازگشت که حاکی از نگاه منحصر به فرد او به مسأله سلوک است و اثبات این مسائل با مقایسه با رساله الطیورها به عنوان کتابهای مشابه منطق الطیر از نظر موضوعی و دانستن این مسأله که ویژگیهای برشمرده شده پیشین میتواند از ویژگیهای سبکی خاص عطار نیشابوری باشد که عطار از آنها در جهت بیان ویژگیهای انسان کامل بهره برده است حال به یکی دیگر از وجوه تمایز آثار عطار که نشأت گرفته از لایه های فکری اوست یعنی مبحث مقامات انسان کامل در اندیشه عطار میپردازیم و برای درک بهتر مطلب نگاهی مقایسه ای با مقامات مطرح شده در مثنوی معنوی مولانا خواهیم داشت.

#### ۹- تفاوت مقامات عطار با مولانا

همانگونه که میدانیم مشایخ طریقت برای تبیین آموزه‌های دینی و عرفانی خویش به اصطلاحات و تعبیرات بلندی تمسک می‌جستند و با استفاده از آن رموز عرفانی را شرح میکردند. اصطلاح مقام یکی از آن تعبیرات است که به معنی مرتبه سیر و سلوک زیر نظر مرشد کامل و پیر راهدان تا وصول به سعادت و کمال معنوی است. مقامات عرفانی، مفاهیم و تعداد آنها مورد اختلاف نظر متصوفه است. "ابونصر سراج صاحب کتاب اللمع ده حال را نام می‌برد که عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت (عشق)، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمینان و یقین." (تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات، ص ۱۸۹) برخی چون خواجه عبدالله انصاری به مقامات صدگانه معتقد است. با این وجود بسیاری از مشایخ توبه را آغاز راه و رضا را پایان سیر و سلوک دانسته‌اند. ابن سینا این مقامات را هشت چکاد میدانند. اما شیخ

فرید الدین عطار مراحل سیر و سلوک را هفت مقام میداند که "سالکان پس از گذر از مراحل هفتگانه طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا خود را در حقیقت مطلق می‌یابند که به صورتهای مختلف جلوه‌گر شده‌اند و همه از کثرت به وحدت و توحید حقیقی میرسند و در درون تضادها را محو میکنند و در خود حقیقی واحد جاودانه باقی میمانند و تولدی دیگر که بقاء بالله است در جانشان ظاهر می‌شود." (داستانها و پیامهای عطار در منطق الطیر و الهی نامه، ریا ضی: ص ۱۰۶) مولانادر مثنوی مقامات متعددی را ذکر کرده است اما تفکیکی میان حال و مقام قائل نشده است و خود را مقید به نظم و ترتیب آنها نکرده است. اتفاقاً این مسأله در مقایسه با مقامهای مستقل در منطق الطیر از وجوه افتراق منطق الطیر با مثنوی معنوی و سایر کتب عرفانی و به عنوان یک ویژگی سبکی منحصر به فرد برای عطار محسوب میشود. در اینجا برای تبیین بهتر مسأله به مقایسه مقامات در منطق الطیر و یکی دیگر از شاهکارهای عرفان اسلامی یعنی مثنوی معنوی پرداخته میشود.

عطار اولین وادی را طلب میداند و میگوید این وادی، وادی تعب و جدّ و جهد و قلب شدن حالها و درباختن ملک است. وادی است که باید درد و متعاقب آن صبر داشته باشی. او میگوید:

اینچنین باید طلب گر طالبی      تو نه‌ای طالب به معنی غالبی  
گر نمیایی تو او را روز و شب      نیست او گم، هست نقصان در طلب  
(منطق الطیر، ب ۳۲۹۷ و ۳۲۹۸)

در مثنوی معنوی هم مولانا طلب را لازمه انسان کامل میداند و میگوید:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب      آب می‌جو دائماً ای خشک لب  
این طلب مفتاح مطلوبات توست      این سپاه و نصرت رایات توست  
(۱۴۴۲/۳ و ۱۴۴۳)

اما آنچه طلب را به عنوان یک ویژگی بارز انسان کامل در منطق الطیر از مثنوی معنوی متمایز میکند علاوه بر وادی مستقلی به نام طلب که در مثنوی معنوی مشاهده نمیکنیم مصادیق و مفاهیم و توصیفات است که عطار برای طلب برمی‌شمرد. دو نمونه از این مصادیق درد و صبر هستند که عطار آنها را لازمه وادی طلب میداند:

درد بایسد در ره او و انتظار      تا در این هر دو برآید روزگار  
ور درین هر دو نیایی کار باز      سرمکش زنه‌ار ازین اسرار باز  
(منطق الطیر، ب ۳۳۲۰ و ۳۳۲۱)

اودرد را لازمه پیمودن وادی طلب میداند و لازمه درد را برای سالکان صبر بر درد بیان میکند:

در طلب صبیری بیاید مرد را      صبر خود کی باشد اهل درد را  
صبر کن گر خواهی و گر نه بسی      بو که جایی راه یابی از کسی  
(منطق الطیر، ب ۳۳۲۲ و ۳۳۲۳)

دومین وادی، وادی عشق است که باز عطار بخشی مجزاً را بدان اختصاص داده است. عطار این وادی را وادی عشق حقیقی دانستن میداند و از زبان همد به عنوان پیر طریقت به پرنده‌ای که عشق مادی را انتخاب کرده است میگوید:

گفت ای در بند صورت مانده      پای تا سر در کدورت مانده  
عشق صورت نیست عشق معرفت      هست شهوت‌بازی ای حیوان صفت  
هر جهادی را که نقصانی بود      مرد را از عشق تاوانی بود  
(منطق الطیر، ب ۲۲۴۶ و ۲۲۴۷)

هرچند مولانا نیز به مقوله عشق پرداخته است اما تفاوت عمده‌ای که در این وادی به چشم میخورد و با نگاه مولانا در مثنوی معنوی تفاوت دارد شور و حال عاشقانه‌ای است که ناشی از عشقی مفرط در این وادی است که به عطار دست میدهد و این شور و حال در زبان او هم متجلی میشود تا جایی که او عشق را از کفر و ایمان هم بالاتر میداند و میگوید:

منگری گوید که این بس منگر است      عشق گو از کفر و ایمان بر تراست  
عشق را با کفر و با ایمان چه کار      عاشقان را لحظه ای با جان چه کار  
(منطق الطیر، ب ۱۱۷۵ و ۱۱۷۶)

وادی سوم که باز در منطق الطیر مستقل به آن پرداخته شده است وادی بی‌با و سران، وادی از جان گذشتگان و وادی مستی و شیدایی و عرفان و علم یعنی وادی معرفت است. او میگوید: چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش سرّ ذرّاتش همه روشن شود گلخن دنیا برو گلشن شود (منطق الطیر، ب ۳۵۰۲ تا ۳۵۰۴)

او در این وادی مکرر از ترکیب آفتاب معرفت استفاده میکند. اگر بخواهیم وجه تمایزی میان این وادی با معرفتی که در مثنوی آمده است بگوئیم در دو نکته این مسأله قابل طرح است. نکته اول همانگونه که در گذشته ذکر شد استقلال وادی معرفت است و دیگری تعبیری با شور و حال و مستی عرفانی که به طرز چشمگیری منطق الطیر را از مثنوی به عنوان کتابی تعلیمی متمایز میکند.

وادی چهارم وادی استغنا است. این وادی، عجیب‌ترین وادی از وادیهای هفتگانه است. به تعبیر استاد شفیعی کدکنی وادی استغنا قبل از عطار در هیچکدام از متون عرفانی دیگر نیامده است. بیشترین شطحیات و بی‌خودی و از خود به در آمدن و شور و حال را در این



میبرد. برعکس مولانا مفاهیم متعدد را که غالباً در حوزه عرفان عملی و سیر و سلوک رفتاری است در خصوص عشق و لزوم پایبندی با آن به کار میبرد و آنها را در مثنوی معنوی بدون تقسیم‌بندی حال و مقام بیان میکند.

وادی ششم مقام حیرت است. عطار در این وادی نیز که به طور مستقل در منطق الطیر به کار رفته است این وادی را وادی درد و حسرت، دریغ خوردن، یکسانی شب و روز برای انسان متحیر، وادیی که هرچه در توحید به دست آورده‌ای در آنجا از دست خواهی داد، وادی بی‌خبری از وجود خود، وادی هست و نیست، فنا یا بقا و . معرفی میکند. او میگوید:

عاشقم امان ندانم بر کیم      نه مسلمانم نه کافر پس چیم  
لیکن از عشقم ندارم آگهی      هم دل پر عشق دارم هم تهی

(منطق الطیر، ب ۳۸۳۸ و ۳۸۳۹)

این وادی در نگاه فکری عطار وادی سرگشتگی و تناقض‌هاست. یکی از ویژگیهای فکری عطار در این وادی بیان این نکته است که از همه چیز حتی از جان و تن و عقل و علم باید بگذری تا به این مقام که مقام سرگشتگی و گم‌شدن از همه چیز است برسی. در نگاه عطار به یک نگاه متفاوت با مولانا برمیخوریم اینکه عطار برای حیرت قائل به تقسیم‌بندی نیست بلکه آن را در عین سرگشتگی مقام وحدت نیز میداند و برای آن توصیفات که گذشت را ذکر میکند. در جای دیگری میگوید:

تا گرفتار چنین کار آمدم      از کنشت و کعبه بیزار آمدم  
ذره‌ای گر حیرت آید پدید      همچو من صد حسرت آید پدید

(منطق الطیر، ب ۳۹۵۹ و ۳۹۶۰)

اما مولانا دست به تقسیم‌بندی حیرت به حیرت جاهلانه و حیرت عارفانه میزند. مولانا در این تقسیم‌بندی میگوید:

گه چنین بنماید و گه ضد این      جز که حیرانی نباشد کار دین  
نه چنان حیران که پشتش سوی اوست      بل چنان حیران و غرق و مست دوست  
آن یکپرا روی او شد سوی دوست      و آن یکی را روی او خود روی دوست  
روی هر یک مینگر میدار پاس      بوکه گردی تو ز خدمت رو شناس

(۱ / ۳۱۲ تا ۳۱۵)

او میگوید: انسان حیران عرفان همیشه رویش به سوی خداست ولی حیران جهالتها همیشه پشت به حق و روی به خلق دارد یعنی قلبش متوجه بشریت است. میتوان گفت تفاوت نگاه عطار و مولانا از نظر سبکی جدای استقلال وادی، و شور و حال خاص عطار از نظر اندیشه و فکر همین تقسیم‌بندی حیرت در اندیشه مولانا و اتحاد مقام حیرت از نظر عطار باشد.

مقام هفتم که مقام کاملان این راه است و مقام بی‌بازگشت ذوب شدگان در ذات حق

تعالی است مقام فقر و فناست. در خصوص اهمیت این وادی در قسمت ویژگیهای خاص اندیشه‌ای و فکری عطار در مقایسه با رساله الطیورهای دیگر به تفصیل سخن گفته‌ایم. شاید بسیاری از ویژگیهای بارز انسان کامل در نگاه عطار از این مقام نشأت میگیرد. یعنی ویژگیهایی چون از خودگذشتگی، مرگ باوری، فقر، و بسیاری از مقامات دیگر که لازمه سلوک انسانی است که ذوب شدن در حضرت حق را غایت و نهایت کمال میدانند. او این وادی را وادی فراموشی، گنگی و کوری و بیهوشی، گم شدن و محو دریای حقیقت شدن مینامد. او معتقد است در نهایت همه چیز در ذات کلی الهی محو میشود ولی هرچه این وجود پاکتر باشد بهتر است چراکه این وجود در آن حقیقت پاک یکی میشود ولی اگر پلید باشد این پلیدی در پاک‌ی هضم و ناپدید میشود. یکی از تفاوت‌های نگاه مولانا و عطار در مفهوم فناست، برخلاف آنچه تصور میشود عطار فنا را غایت نمیداند بلکه فنا شدن از فنا را که به بقا ختم میشود فنای واقعی و حقیقی میدانند و میگویند:

هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا  
(منطق الطیر، ب ۳۹۹۹)

و مرحله بعدی فنا را بقا میدانند و میگویند:

چون همه بی‌خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند  
(منطق الطیر، ب ۴۲۹۹)

او فنای همه تعلقات مادی را یکی از ویژگیهای بارز انسان کامل میدانند که در نهایت به بقا منتهی میشود.

در بیان این مقامات جدای از استقلال وادی‌های هفت‌گانه در مقایسه با مثنوی معنوی، منطق الطیر زبانی کلی‌گوتر دارد و وارد جزئیات نشده است، برخلاف مولانا که به دلیل تعلیمی بودن مثنوی در بسیاری از جاها دست به تقسیم‌بندی و جزئی‌گویی میزند. مسأله دیگر شور و حال و مستی موجود در بیان مقامات است که همانند حالتی است که ما از مولانا در غزلیات او شاهد هستیم این ویژگی بدون تردید از ویژگیهای بارز فکری عطار است که منتهی به ویژگیهای زبانی و سبکی او در آثارش خصوصاً منطق الطیر میشود.

## ۱۰- نتیجه‌گیری

انسان کامل اصطلاحی است عرفانی که در قرآن و حدیث و اندیشه‌ها و مکاتب عرفانی از اصول اولیه و زیربنایی محسوب میشود، لذا تمامی عرفا و نظریه‌پردازان به این مسأله مهم نگاهی ویژه داشته‌اند و جهد کرده‌اند تا این مسأله مهم را به نحوی شایسته و رسا با زبانی خلاق و فکری پویا برای پویندگان طریق هدایت تبیین نمایند. از این رهگذر عطار نیشابوری نیز یکی از کسانی است که به این امر مهم نگاهی ویژه دارد. او که از بزرگترین عرفای

ایران‌زمین و جهان اسلام محسوب می‌شود با گزینش زبانی رمزی که از فکری ناب سرچشمه می‌گیرد به تبیین جایگاه انسان کامل و بیان ویژگیهای او به روشی متفاوت دست می‌زند. رمز هدهد به عنوان پیر راهنما و انسان کامل رمزی است که در سایر متون به شکلی که عطار به آن پرداخته است به کار گرفته نشده است. زبان رمزی او که بر محور رمز پرنده استوار است با سبک شخصی او در آوردن تمثیلهای رمزی همراه است، نگاه عرفانی او به راهی بی‌بازگشت که نظیر آن را در هیچکدام از رساله الطیرها و متون عرفانی مشاهده نمیکنیم از دیگر ویژگیهای منحصر به فرد عطار است، مقامات که گاه عدد آنها را به صد مقام هم رسانده‌اند نظیر آنچه که خواجه عبدالله انصاری میگوید در لایه‌های فکری عطار هفت مقام میباشند که در مقایسه با مولانا تفاوت عمده‌ای مشاهده می‌شود. مولانا اگرچه تعاریفی از این مقامات بیان نموده است اما عدد آنها و استقلال وادیهها در هیچکدام از آثارش به چشم نمیخورد، بر خلاف عطار که برای هفت وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا بخشی مجزا را اختصاص میدهد، در واقع در نظام فکری او نهایت کمال رسیدن به مرز فنا شدن در ذات باری تعالی و خاتمه یافتن به راهی بی‌بازگشت است. لذا انسان کامل عطار کسی است که برخلاف سایر مکاتب عرفانی نظیر آنچه ابن سینا یا غزالی آورد به بازگشت نمی‌اندیشد بلکه به ذوب شدن در ذات الهی فکر میکند و آن را برای خود غایت کمال میدانند.

چهار عنصر هدهد به عنوان پیر طریقت و تمثیلهای رمزی نظیر آنچه که در تعریف رمز آورده شد یعنی پایه و اساس بودن تماثل به عنوان شاه‌کلید رمز و دانش رمزشناسی و سلوک بی‌بازگشت به عنوان انتهای کار عارف و انسان کامل که در مقایسه با رساله الطیورها کاملاً منحصر به فرد بود و نیز مقامات هفتگانه در مقایسه با مثنوی معنوی مولانا و بسیاری از کتب عرفانی دیگر عطار را در گروه عرفا و شاعران صاحب سبک قرار داده است.

## منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- الانسان الکامل فی الاسلام واصله النشوریه. ماسینیون، لویی. به اهتمام عبدالرحمن بدوی. ۱۹۷۶م. وکاله المطبوعات. کویت
- ۳- ابن سینا و تمثیل عرفانی. کربن، هانری. ترجمه ان‌شاءالله رحمتی. ۱۳۸۷. نشر جامی. تهران.
- ۴- انسان شناسی در قرآن. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۲. انتشارات صدرا. قم.
- ۵- انسان کامل. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۷. انتشارات صدرا. قم.
- ۶- انسان کامل. نسفی، عزیزالدین. ۱۳۹۰. انتشارات طهوری. تهران.
- ۷- انسان کامل از نگاه عطار. حجازی، بهجت السادات. ۱۳۸۴. انتشارات آوای نور. تهران.

- ۸— انسان کامل در مثنوی. بشردوست، مصطفی. ۱۳۷۳. پایان نامه دانشگاه علامه طباطبائی.
- ۹— انسان کامل در معرفت اواخر و اوائل. جیلی، عبدالکریم. ۱۳۹۲. انتشارات آیت اشراق قم.
- ۱۰— بررسی تطبیقی "روایت پردازی" در رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار. کویا، فاطمه. ۱۳۹۰. فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی. تهران.
- ۱۱— تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات. غنی، قاسم. ۱۳۸۳. انتشارات زوار. تهران.
- ۱۲— تحلیلی فشرده از رساله الطیر ابن سینا. تاج‌بخش. ۱۳۸۵. مجله متن پژوهی ش ۲۷.
- ۱۳— داستانها و پیامهای عطار در منطق الطیر و الهی نامه. ریاضی، حشمت الله. ۱۳۸۶. انتشارات حقیقت. تهران.
- ۱۴— دایره المعارف بزرگ اسلامی. موسوی بجنوردی، کاظم. ۱۳۸۰. مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران.
- ۱۵— دو سفر: جستاری تطبیقی در دو منظومه عرفانی منطق الطیر عطار و شعر مسافر سپهری. فضیلت بهبهانی، محمود. ۱۳۷۶. نشریه وقف میراث جاویدان.
- ۱۶— رساله الطیر. ابن سینا (حسین بن عبدالله). ۱۳۷۰. شارح عمر بن سهلان ساوی. به اهتمام محمد حسین اکبری. انتشارات الزهرا. تهران.
- ۱۷— رساله الطیر. احمد، غزالی. به اهتمام نصرالله پورجوادی. ۱۳۵۵. انجمن فلسفه ایران. تهران.
- ۱۸— رمز و داستانهای رمزی. پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۳. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- ۱۹— روح فلسفه قرون وسطی. اتین، ژیلسون. ترجمه ع. داوودی. ۱۳۶۶. تهران.
- ۲۰— سبک خراسانی در شعر فارسی. محبوب، محمد جعفر. ۱۳۷۲. فردوس. تهران.
- ۲۱— سبک شناسی شعر فارسی. شمیسا، سیروس. ۱۳۷۶. انتشارات فردوس. تهران.
- ۲۲— شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. قیصری، داوود بن محمود. ۱۳۷۰. نشر امیر کبیر. تهران.
- ۲۳— مثنوی معنوی. بلخی، جلال الدین محمد. تصحیح رینولد نیکلسون. ۱۳۷۸. انتشارات ققنوس. تهران.
- ۲۴— مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. ستاری، جلال. ۱۳۷۲. نشر مرکز. تهران.
- ۲۵— مقایسه منطق الطیر عطار نیشابوری با رساله الطیر ابن سینا. زارع جیرهنده، سارا. ۱۳۹۴. مجله کهن نامه ادب پارسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- ۲۶— منطق الطیر. عطار نیشابوری. به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی. ۱۳۸۷. انتشارات سخن. تهران.