عقل و فلسفه از نظرگاه عطار

پورنامدار، تقی

دکتر تقی‏پور نامداریان عطار اگر هم گاهی سخنانی می‏گوید که از آن‏ می‏توان به اندیشهء فلسفی تعبیر کرد،این اندیشه یا فلسفه را باید از همان نوع اندیشه‏های ما قبل منطق. ارسطویی دانست که در تفکر عرفان‏گرای کهن به طور کلی یافت می‏شود.چنین فلسفه‏ای در پی اثبات یا رد امری از طریق تعقل منطقی نیست،بلکه معرفتی را که‏ از راه شهود و بلا واسطه دریافته است با یقین و اعتقادی‏ پیامبرانه بیان می‏کند.در تفکر فلسفی هدف از پیش‏ معلوم و معین است.فیلسوف دربارهء چیزی می‏اندیشد. اندیشیدن برای او فعل متعدی است.راه هم از پیش‏ برای او مشخص است.منطق اصولی و قواعدی دارد که راه وصول به هدف را در پیش پای عقل می‏گشاید تا در طی طریق به سوی هدف گمراه نشود.اما در عرفان‏ راه رفتن و اندیشیدن فعل لازم است.از پیش نه هدف‏ معلوم است و نه راه.هایدگر از رهکوره‏های جنگلی‏ ) dooW shtaP (مثال می‏آورد.این راهها مسیرهایی‏ هستند که در طول راه پیچ می‏خورند تا ناگهان به‏ درختزاری غیر قابل نفوذ ختم شوند.راههای جنگلی از پیش وجود ندارند،با کار و حرکت درخت بران جنگلی‏ پدید می‏آیند و با آنکه همه به هم شبیهند،اما در واقع‏ از هم متفاوتند و هر کدام راه به جایی می‏برند.(1)

عرفان با راه رفتن آغاز می‏شود.طریقت راهی از پیش‏ معلوم که به هدفی از پیش معین برسد،نیست.راه با رفتن پدید می‏آید و راه می‏شود.به همین سبب است‏ که:«الطرق الی الله علی عدد انفس الخلائق».درست‏ است که غایت طریقت رسیدن به حقیقت است،اما همان طور که راهها مختلف است،اگر سالک به جایی‏ نرسد که از حرکت باز ماند،حقیقتی که هر سالک به آن‏ می‏رسد حقیقت خود اوست.حقیقت در زبان واحد است در ارتباط با افراد و تفاوت آنان با یکدیگر،نسبی و متعدد و متفاوت است.در عرفان بر راه بودن است که‏ اهمیت دارد.به هدف رسیدن به معنی فنا و از راه‏ افتادن است.تمثیل مولوی دربارهء تشنه‏ای که بر دیواری‏ بلند نشسته تجسم زیبا و ملموسی از همین معنی است:

«بر سر جو بود دیواری بلند بر سر دیوار تشنه دردمند

مانعش از آب آن دیوار بود از پی آب او چو ماهی زار بود

ناگهان افکند او خشتی در آب‏ بانگ آب آمد به گوشش چون خطاب...

آب گفتا که یعنی هی تو را فایده چه زین زدن خشتی مرا

تشنه گفت آبا مرا دو فایده‏ست‏ من از این صنعت ندارم هیچ دست

فایدهء اول سماع بانگ آب‏ که بود بر تشنگان را چون رباب

فایدهء دوم که هر خشتی کزین‏ بر کنم آیم سوی ماء معین».

(2) آنچه سالک در راهی که با کوشش خود می‏سازد و پیش می‏رود در می‏یابد،همان سماع بانگ آب است که‏ از همین رفتن و حرکت حاصل می‏شود.رسیدن به آب‏ اگر امکان‏پذیر باشد با غرق شدن یکی است.سالک راه‏ حقیقت تا وقتی بر راه است،هستی دارد و چون رسید، نیست می‏شود آن وقت از کدام رسیدن و رسیدن کی‏ سخن می‏توان گفت؟به قول احمد غزالی:«عشق‏ حقیقت بلاست و انس و راحت در او غریب،زیرا که‏ فراق به تحقیق در عشق دویی است،و وصال به تحقیق‏ یکی است.باقی سر به سر پندار وصال است نه حقیقت‏ وصال».(3)عطار عارف است.راه و مقصد در همین‏ چشم‏انداز برای او مطرح است.مقصد مرغان در «منطق الطیر»جستن پادشاهی است که تنها نام دارد و هیچ نشانی ندارد.این در حقیقت مقصد نیست،فرا مقصد است و مقصودی مجازی.به سبب همین مقصود و مقصد نامدار ناپیداست که راه هم از پیش پیدا و معین‏ نیست؛نه از اندازهء آن کس آگاه است نه کسی که رفته‏ از آن باز گشته است:

«گفت ما را هفت وادی در ره است‏ چون گذشتی هفت وادی درگه است

وا نیامد در جهان زین راه کس‏ نیست از فرسنگ آن آگاه کس

چون نیامد باز کس زین راه دور چون دهندت آگهی ای ناصبور

چون شدند آنجایگه گم سر به سر کی خبر بازت دهد از بی‏خبر».

(4) این راه طبیعی است که بی‏نشان و ناپیدا باشد،چون‏ چنان که گفتیم با حرکت و رفتن رهرو است که پدید می‏آید و رهرو خود اگر برسد محو می‏شود.پس که خبر می‏آورد؟

«چون نیست نهایت ره عشق‏ زین ره نه نشان و نه اثر بود

هر کس که از این رهت خبر داد می‏دان به یقین که بی‏خبر بود

زین راه چو یک قدم نشان نیست‏ چه لایق هر قدم شمر بود

راهی است که هر که یک قدم زد شد محو اگر چه نامور بود

چندان که به غور ره نگه کرد نه راه رو و نه راهبر بود

القصه کسی که پیشتر رفت‏ سرگشتهء راه بیشتر بود

بر گام نخست بود مانده‏ آنکو همه عمر در سفر بود

وانکس که بیافت سرّ این راه‏ شد کور اگر چه دیده‏ور بود».

(5) در چنین راهی،باید پای گذاشت و نباید توقع‏ رسیدن به پایان داشت چون راه عشق بی‏پایان است و آنچه اهمیت دارد همین راه رفتن و حرکت است و این‏ گونه پای در راه گذشتن مستلزم درد است نه‏ خردمندی و عطار هر نفسی را که بی این درد بگذرد تاوانی بر نفس خویش می‏داند:

«پای در نه راه را پایان مجوی‏ زانکه راه عشق بی‏پایان بود

عشق را دردی بباید بی‏قرار آن چنان دردی که بی‏درمان بود

گر زند عطار بی این سرّ نفس‏ آن نفس بر جان او تاوان بود».

(6) در چنین راه عظیم بی‏نشان و ناپیدا کرانه‏ای،همان‏ گونه که تشنهء مولوی به سماع بانگ آب خوش‏ می‏شود،عطار هم رسیدن به بانگ در آیی را در این راه‏ کاری عظیم می‏داند.الهامی از جانب یار،بویی از حقیقت از نفس باد صبا،و یا اگر دست دهد تجربهء وصلی شهودی و گذرا،سالک را کفایت است تا از رنج‏ راه دمی بیاساید و شوق ادامهء راه در وی افزونی گیرد باشد که سرانجام به فنا رسد و لا شود تا به الا الله‏ برسد:

«بی سر و پای است این راه عظیم‏ من به سر یا من به پا خواهم رسید

در چنین راهی قوی کاری بود گر به یک بانگ درا خواهم رسید

می‏روم پیوسته در قعر دلم‏ می ندانم تا کجا خواهم رسید

جان توان دادن درین دریای خون‏ تا مگر در آشنا خواهم رسید...

بر نتابم این فنا سختی کشم‏ خوش بود گر در فنا خواهم رسید

کی شود عطار الا لا شود زانچه بر الاّ به لا خواهم رسید».

(7) چون در این راه عظیم به انتها و حقیقت نمی‏توان‏ رسید،عاشق سرگشته کجا تواند رسید؟عطار باز هم‏ تکرار می‏کند که اگر به بانک درایی پی ببرد راضی‏ است:

«عشق دریایی است من در قعر او غرقه‏ام تا آشنایی پی برم

چون کسی بر آب دریا پی نبرد من چه سان نه سر نه پایی پی برم

چرخ چندین گشت و بر جای خود است‏ من چگونه ره به جایی پی برم

راضی‏ام گر من در این راه عظیم‏ تا ابد بر یک درایی پی برم...

چون مجاز افتاده‏ام نادر بود کز حقیقت ماجرایی پی برم...».

(8) این رضایت به شنیدن بانگ درایی در طریقت در واقع رضایت به برخورداری از همان الهام‏ها و دریافت‏ها یا شهود وصل موقت است که در طریقت برای جمعی از سالکان تجربه می‏شود و برای جمعی دیگر نه.سه‏ مرحلهء شریعت و طریقت و حقیقت از نظر عطار در واقع‏ مراتب وصول به حقیقت به نسبت از خویش رستن‏ است.شریعت راه دشوار و درازی است اما پیمودنی و برگشتنی است؛طریقت راه عظیمی است که بر آمدن از آن به جذبهء حق وابسته است تنها کوشش بنده کافی‏ نیست.بر آمدن و بر نیامدن از آن در گرو سابقهء لطف‏ است و کشش حق؛و حقیقت راه هلاک است و محو شدن.آنکه در این راه می‏رود می‏بایست دل بر محو و هلاک بگذارد و نومیدی جاوید.عطار حکایت طالبی‏ مطلوب گم کرده را می‏گوید که جهان را صد بار با نعلین آهن زیر پا می‏گذارد،اما مطلوب خود را نمی‏یابد تا عاقبت سه راه در مقابل او پدیدار می‏شود که بر سر هر راه خطی نوشته‏اند:

«بر سر یک ره نوشته کای غلام‏ گر فرود آیی بدین ره تو تمام

گر چه این راهی است دشوار و دراز هم بر آیی عاقبت زین راه باز

بر ره دیگر نبشته کای سلیم‏ گر فرود آیی بدین راه عظیم

یا بر آیی زین ره آخر ناگهان‏ یا از این جا بر نیایی جاودان

برسیم بنبشته بد کای مرد پاک‏ گر فرود آیی بدین راه هلاک

بر نیایی تا ابد هرگز دگر نه نشان از تو بماند نه خبر

محو گردی گم شوی ناچیز هم‏ زین چه فانی‏تر بود آن نیز هم

گفت چون اندر وصال اومید نیست‏ کار جز نومیدی جاوید نیست

این سیم راه است راه من مدام‏ این بگفت و شد در آن راه و السلام».

(9) عطار این سه راه را معرفی می‏کند:

«راه اول در شریعت رفتن است‏ در عبادت بی‏طبیعت رفتن است

پس دوم راهت طریقت آمدست‏ ور سیم خواهی حقیقت آمدست

در حقیقت گر قدم خواهی زدن‏ محو گردی تا که دم خواهی زدن

هر که در راه حقیقت زد دو گام‏ تا ابد نابود گردد و السلام

گام اول را ز خود مطلق شود پس به دیگر گام محو حق شود».

(10) راه سوم که در آن کار جز نومیدی جاوید و محو و فنا نیست و شریعت مقدمه و طریقت رفتن به سوی آن از راهی است که در عین رفتن فعلیت پیدا می‏کند،تنها به شرط عشق یا درد است که پیمودنی است و حضور عشق و درد،غیبت عقل و فراغت خاطر است.عقل‏ دور اندیش است و پای در راه معلوم می‏گذارد،اما اراده‏ و نیروی عشق و درد است که در تلاش و حرکت‏ آرام ناپذیر و سلامت گریز خود راه را ایجاد می‏کند:

«چون راه عشق به پای خرد نبود از دست رفت عقلم و از جا در اوفتاد».

(11) تضاد میان عقل و عشق در عرفان و تصوف عاشقانه‏ تضادی است ناگزیر که جمع میان آن دو ممکن نیست. عشق،مستی و از خود بی‏خود شدن است و عقل‏ هوشیاری و به خود بودن.به همین سبب حضور یکی‏ از آن دو غیبت دیگری است.این نکته‏ای است که عطار نیز مانند بسیاری دیگر از عرفای ایرانی بارها به آن‏ اشاره می‏کند:

«یک شرر از عین عشق دوش پدیدار شد طای طریقت بتافت عقل نگونسار شد».

(12)

«هیچ کس عشق چون تو معشوقی‏ به ترازوی عقل بر نکشد

چون کشد کوه بی‏نهایت را آن ترازو که بیش زر نکشد

وزن عشق تو عقل کی داند عشق تو عقل مختصر نکشد».

(13) عاشق چون ماهی از دریا بر صحرا افتاده بی‏قرار است تا شاید دوباره به دریا برسد.عقل در این درد و بی‏قراری چگونه می‏تواند حضور داشته باشد.عقل به‏ همین سبب است که قادر به اندریافت عشق نیست:

«ماهی از دریا چو بر صحرا فتد می‏تپد تا بوک در دریا فتد

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست‏ عشق کار عقل مادرزاد نیست

گر ز غیبت دیده‏ای بخشند راست‏ اصل عشق اینجا ببینی کز کجاست...

ور به چشم عقل بگشایی نظر عشق را هرگز نبینی پا و سر».

(14) برای نقل شواهد متعدد دربارهء عشق و عقل لازم‏ نیست آثار عطار را جستجو کرد،زیرا در بسیاری از صفحات آثار او به این نکته اشاره شده است و عطار در همه،جانب عشق را می‏گیرد.در مقالهء پنجم کتاب‏ «اسرار نامه»،عشق و خرد در ابیات متعدد با یکدیگر مقایسه شده‏اند:

«خرد آب است و عشق آتش به صورت‏ نسازد آب با آتش ضرورت

خرد جز ظاهر دو جهان نبیند و لیکن عشق جز جانان نبیند...

خرد را خرقهء تکلیف پوشند ولیکن عشق را تشریف پوشند

خرد جان‏پرور و جان ساز آمد ولی عشق آتش جان باز آمد

خرد طفل است و عشق استاد کار است‏ از این تا آن تفاوت بی‏شمار است».

(15) عقل در آثار عطار اگر چه در مقابل عشق تحقیر می‏شود،اما در ارتباط با دین و الهیات،به مناسبت‏ گاهی ستایش و گاهی نکوهش می‏گردد.عقل تا آنجا که خاضع و تسلیم دین و نقل است،ممدوح شمرده‏ می‏شود اما در آنجا که در جستجوی حل مسایل مربوط به ماوراء الطبیعه بر می‏آید،مذموم است.سخنان عطار دربارهء عقل و دین خالی از احتیاط اندیشی نیست.به‏ نظر می‏رسد بنا بر اقتضای زمان گاهی لازم می‏نموده‏ است که برای خطرات ناشی از سخنان بی‏پروای مبتنی‏ بر تصوف عاشقانهء خویش،تمهیداتی دفاعی بیندیشد. عطار مقدمهء«مصیبت نامه»را با دفاعی از شعر رو به‏ پایان می‏برد؛شعری که حکمت‏آمیز باشد و مدح و هزل‏ نباشد.به ظاهر بدان سبب که شعر مدحی به خاطر گرفتن صله سروده می‏شود،حکایاتی چند می‏آورد که‏ دلالت بر قناعت و گردن خم نکردن در پیش خلق و بزرگان است.آخرین بخش این مقدمه که می‏بایست از بخش قبلی جدا باشد-که نیست-سخنی است بر ترجیح دین بر فلسفه و نقد عقلی که به اتکای خود می‏خواهد راه به حقایق دینی ببرد.این همان عقل‏ فلسفی است که نظر به عقل کل دارد.اما عقل ممدوح‏ از نظر عطار عقلی است که مطیع شرع‏ و تابع امر قل است.عقل در اطاعت از اوامر شرع است‏ که می‏تواند بندگی کند و دچار خطا و حیرانی نشود و در نتیجه رهبر و راهنما گردد:

«عین عقل خویش را کن محو امر تا نگردد عین عقلت محو خمر

عقل اگر از خمر نا پیدا شود کی به سرّ امر قل بینا شود

عقل را قل باید و امر خدای‏ تا شود هم رهبر و هم رهنمای».

(16) علم حقیقی که سبب نجات می‏شود،علم دین است‏ که شامل فقه و تفسیر و حدیث می‏گردد و مرد دین هم‏ صوفی،مقری و فقیه است.این سه علم حاصلش حسن‏ اخلاق و تبدیل صفات است.عطار با توجه به کتاب‏ «شفا»و«نجات»بو علی سینا و اینکه خواندن شفا راه‏ نجات نیست،فلسفه را در مقابل علم دین،بی‏حاصل‏ می‏شمارد:

«علم جز بهر حیات حق مخوان‏ وز شفا خواندن نجات خود مدان

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث‏ هر که خواند غیر این گردد خبیث

مرد دین صوفی است و مقری و فقیه‏ گر نه این خوانی منت خوانم سفیه

این سه علم پاک را منعز نجات‏ حسن اخلاق است و تبدیل صفات»

(17) سخنانی از این دست البته بسیار فرق دارد با آنچه در متن کتابهای عطار دربارهء عشق و طریقت و مباحث‏ وابسته به آن می‏آید؛و به احتمال زیاد می‏بایست تمهید محتاطانه‏ای باشد برای آزادی بیشتر در گفتن آنچه در متن«مصیبت نامه»آمده است و نیز پرهیز از خطر. اینکه هم صوفی را در کنار مقری و فقیه می‏گذارد و هم‏ عقل را به جای عشق در برابر دین می‏گذارد و هم‏ جلوتر از شعر تعریف می‏کند و ارزش آن را از طریق نقل‏ تأکید می‏نماید،خود بی‏سببی نیست و این هم که بعد از اشاره به سه علم دین،فقیه و تفسیر و حدیث آنها را اصل و منبع می‏شمارد و هر چه جز آنها را بی‏فایده‏ می‏خواند و بعد بی‏درنگ اشاره می‏کند که این را به‏ سبب تهدید و از روی تقلید نمی‏گوید بلکه از دیده‏ می‏گوید،البته بسیار تأمل‏انگیز است،و چه بسا گفتن‏ مطالبی از نوع مطالب«مصیبت نامه»،چندان هم‏ نمی‏بایست در عصر عطار بی‏اشکال بوده باشد:

«این سه علم است اصل و این سه منبع است‏ هر چه بگذشتی ازین لا ینفع است

این سخن حقا که از تهدید نیست‏ این ز دیده می‏رود تقلید نیست»

(18) با این همه وقتی سخن از طریقت و حقیقت و عشق و تجربه‏های عرفانی است،دیگر نه جایی برای شریعت و تصوف زاهدانه و مرد دین به عنوان صوفی و مقری و فقیه می‏ماند،و نه جایی برای عقل تابع امر قل.به‏ همین سبب است که یک معنی از مسجد و صومعه به‏ میخانه رفتن نیز ترک ترسم تصوف زاهدانه و روی‏ آوردن به مستی عشق و فرو نهادن عقل و هشیاری‏ است:

«پیر ما از صومعه بگریخت در میخانه شد در صف دردی کشان دردی کش و مردانه شد

بر بساط نیستی با کم زنان پاک باز عقل اندر باخت وز لا یعقلی دیوانه شد...

آشنایی یافت با چیزی که نتوان داد شرح‏ وز همه کار جهان یکبارگی بیگانه شد

راست کان خورشید جانها برقع از رخ بر گرفت‏ عقل چون خفاش گشت و روح چون پروانه شد».

(19)

در همین مستی عشق و تحقق عوالم روحانی است‏ که عقل و اندیشه از اریکهء قدرت فرو می‏افتند و عاشق‏ با چیزی آشنا می‏شود که به گفت در نمی‏آید،چون در اندیشه و عقل نمی‏گنجد و این تجربه‏ای است که‏ مرغان عطار در وصول به سیمرغ تجربه می‏کنند و با تحقق آن،بی‏تفکر غرق حیرانی می‏شوند.یعنی‏ رسیدن به حقیقت و راه سوم که در آن کار جز نومیدی‏ جاوید و محو و فنا نیست.رسیدن به حقیقت که در وصول سی‏مرغ«منطق الطیر»به سیمرغ تصویر شده‏ است،تحقق نفس مطمئنه در نتیجهء آزادی از همهء وابستگیهای نفس و علایق ماده است و گشوده شدن و فعال شدن همهء حواس لطیف روحانی که در نتیجهء آن‏ «من»روحانی اسیر تن آزاد می‏شود و با انانیت ملکوتی‏ خویش-که همان طباع تام هرمسی،و فرشته دئنای‏ زردشتی و یا فرشتهء فردی هر کس است،یا جبرئیل که‏ فرشتهء جمعی نوع انسان و حافظ و نگهبان و منشأ همهء ارواح انسانی است-دیدار می‏کند.(20)سی‏مرغ‏ «منطق الطیر»پس از کوششی حماسی سرانجام با سیمرغ دیدار می‏کنند که«من»برتر آنان،یا جبرئیل یا همان عقل عاشر یا عقل فعال فلسفهء مشایی است:(21)

«چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی‏شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

در تحیر جمله سرگردان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند

خویش را دیدند سیمرغ تمام‏ بود خود سیمرغ سی مرغ مدام...

بود این یک آن و آن یک بود این‏ در همه عالم کسی نشنود این

آن همه غرق تحیر ماندند بی‏تفکر در تفکر ماندند».

(22) حاصل چنین تجربه‏ای محو شدن است و رهرو و رهبر و راه از میان برخاستن.چنین تجربه‏ای نه با حضور عقل ممکن و پذیرفتنی است و نه با آلت ادراک‏ عقل دریافتنی.به همین سبب است که در زبان و بیان‏ نیز نگنجیدنی است.تا شخص بر راه و در کار رفتن‏ است،خبری تواند داد که در علم و زبان در بیاید اما چون رسید نه راه می‏ماند نه رهبر و نه رهرو تا خبر دهنده و موضوع خبری در میان باشد.عطار در جایگاه‏ وصل سی مرغ با سیمرغ می‏گوید:

«محو او گشتند آخر بر دوام‏ سایه در خورشید گم شد و السلام

تا که می‏رفتند و می‏گفت این سخن‏ چون رسیدند و نه سر ماند و نه بن

لا جرم اینجا سخن کوتاه شد رهرو رهبر نماند و راه شد»

(23) اصل عدم تناقض که در منطق از جمله شروط صحت اندیشهء عقلانی است در تجربهء روحانی به هم‏ می‏ریزد.بیان این تجربه در کلمات مطابق با معنی که‏ برای خبر از عالم محسوس و مادی به وجود آمده است، موافق در نمی‏آید.به همین سبب است که عقل نه قادر به دریافت حقایق این تجربه‏ها از راه کلمات متشابه و بیان رمزی است و نه خود می‏تواند چنین تجربه‏هایی‏ داشته باشد.قلمرو ادراک عقل عالم طبیعت یا عالم‏ محسوسات است.در قلمرو این عالم،پای عقل لنگ‏ نیست و از نظرگاه صوفیه عقل در محدودهء قدرت‏ خویش ممدوح هم هست،اما آنگاه که از حد و حدود خود خارج می‏شود،دیگر ممدوح نیست چرا که‏ دستاوردهای وی از ماورای عالم امکان سخنانی باطل‏ و انکارآمیز است که از حیرت روی به کفر او ناشی‏ می‏گردد.ممدوحی عقل هنگام خضوع در برابر شریعت نیز به سبب گرفتار نشدن وی در کفر و انکاری‏ است که از تجاوز از قلمرو خود به آن مبتلا می‏گردد.به‏ قول حلاج حیرت انکار انجام شخص،ناشی از حق‏جویی وی به رهبری عقل است:

«من رامه بالعقل مسترشدا سرّحه فی حیرة یلهو

و شاب بالتلبیس اسراره‏ یقول من حیرته هل هو»

(24) از جمله مواضعی که فلسفه ستیزی متصوفه خود فلسفه می‏شود،همین نقد جنبه‏های مثبت و منفی‏ عقل در ارتباط با طبیعت و ماورای طبیعت و نسبت آن‏ با زبان است.بسیار پیش از آنکه ویتگنشتاین و ردلف‏ کارناپ به بحث در این زمینه بپردازند و هر یک از نظرگاهی به این نتیجه برسند که قضایای مربوط به‏ متافیزیک فاقد شرایط صدق و تحقیق و بنا بر این‏ بی‏معنی است،متصوفه این نکته را به شهود دریافته‏ بودند و به صور مختلف بیان کرده‏اند.اختلاف بارز میان ویتگنشتاین و تحقیقیان منطقی که کارناپ پیشرو آنان است در این است که ویتگنشتاین ما بعد الطبیعه را بدان سبب نفی نمی‏کند که در زبان نمی‏گنجد؛اما کارناپ بیان‏ناپذیری را دلیل تعقل‏ناپذیری و تعقل‏ناپذیری را دلیل عدم وجود ما بعد الطبیعه‏ می‏داند:«ویتگنشتاین معتقد است آنچه درباره‏اش‏ نمی‏توان سخن گفت وجود دارد.این چیزی نیست که‏ به لفظ و کلام آید،بل چیزی است که احساس‏ می‏شود،یعنی امر سرّی و عرفانی است.در همین نکته‏ است که تحقیقیان منطقی با ویتگنشتاین اختلاف کلی‏ دارند.به قول آنها آنچه نمی‏توان گفت و لذا نمی‏توان‏ تعقل کرد،بیان حدود کلام نیست.علت خاموش بودن‏ آن است که چیزی نیست که درباره‏اش بتوان سخن‏ گفت».(25)به همین سبب کارناپ می‏گوید:«فیلسوف‏ ما بعد طبیعی معتقد است که مسافر دیاری است که در آن صدق و کذب و حقیقت و باطل مدخلیت دارد.اما در حقیقت،چیزی نگفته و خبری نداده است،بلکه‏ فقط مانند هنرمندان حالتی را بیان داشته است».(26)

جدا از بحثهایی که دربارهء وجود یا عدم وجود ما بعد الطبیعه یا امر سرّی و عرفانی وجود دارد و تغییر عقیدهء ویتگنشتاین در بعضی از نظریات خود در رسالهء بعدی خود«تحقیقات فلسفی»،آنچه اکنون مورد نظر ماست،ارتباط ما بعد الطبیعه با عقل از یک سو و عجز زبان از بیان امور ما بعد الطبیعه از سوی دیگر است. آنچه مسلم است عرفان و تصوف اسلامی امور مربوط به ما بعد الطبیعه را نه تنها رد نمی‏کند، بلکه اصولا جوهر وجود و حضورش منوط به قبول و اعتقاد به آن است.اما این نکته که عقل عاجز از درک‏ آن است و زبان علم و زبان طبیعی روزمره ناتوان از بیان‏ دریافتهای دل از آن،در آثار متصوفه مضمون مکرری‏ است که به صور گوناگون اظهار می‏شود.بحث فلسفی دربارهء این موضوع را ابتدا عین القضاة است که به‏ تفصیل طرح می‏کند.سخنان عین القضاة دربارهء ارتباط عقل و بصیرت با عالم شهادت(طبیعت)و عالم ازلی و معقول(ماوراء طبیعت)و نیز ارتباط زبان با آنها یادآور آراء و نظریاتی است که در آراء ویتگنشتاین و کارناپ و فلسفهء تحلیل منطقی می‏بینیم.عین القضاة می‏گوید: «هر چیز که بتوان معنای آن را به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر نمود علم نام دارد».(27)و موضوع و متعلق این علم را نیز«عالم مکان و زمان یا عالم ملک و شهادت یا عالم ظاهر و تشبیه»می‏داند که همان عالم‏ طبیعت است.(28)آلات ادراک این عالم طبیعی هم‏ حس و وهم و عقل است که دو قوهء اول نیز در خدمت‏ عقل‏اند و هر سه جز عالم طبیعی و ماده را درک‏ نمی‏کنند و اختلاف آنها مربوط به میزان انتزاع مدرک‏ آنها از ماده است.(29)بنا بر این،از نظر عین القضاة علم‏ حاصل ادراک عقل از عالم طبیعت یا عالم محسوس‏ است که با کلمات مطابق،یعنی زبان ارجاعی که در آن‏ هر نشانهء زبانی به عنوان دال بر مدلول معینی دلالت‏ می‏کند،قابل بیان است.معرفت در مقابل علم است. مهم‏ترین تفاوت آن با علم تعبیرناپذیری آن از طریق‏ زبان عادی و عبارت مطابق است:«معرفت آن معناست‏ که هرگز تعبیری از آن متصور نشود،مگر به الفاظ متشابه».(30)و الفاظ موقعی متشابه‏اند که نتوانند مقصود و مفهومی را که در آنها گنجانیده شده‏ برسانند،زیرا که این الفاظ برای معانی دیگر ساخته‏ شده‏اند.(31)

موضوع یا متعلق معرفت عالم طبیعت نیست،عالم‏ ماوراء طبیعت است یا به قول عین القضاة عالم ازلیت یا عالم ملکوت یا عالم الهی یا عالم حقیقت.(32)آلت‏ ادراک این عالم،عقل نیست،بصیرت است و«بصیرت‏ چشمی در درون انسان است که آدمی به وسیلهء آن امور الهی را ادراک می‏کند».(33)عین القضاة می‏گوید: «کوشش کن تا به وجود چشمی در درون آدمی معتقد شوی؛هر گاه این چشم باز شود بدیهیات عالم ازلی را درک خواهی کرد...برای عقل ممکن نیست که‏ چگونگی احاطهء علم ازلی را نسبت به جزئیات درک‏ کند بلکه این چگونگی به گشودگی چشم باطن انسان‏ بستگی دارد.عارفان بدین صفت اختصاص دارند و بدین وسیله حقیقت طور ماوراء عقل برای آنها آشکار می‏گردد».(34)می‏بینیم که معرفت،حاصل دریافت‏ بصیرت از عالم ماورای طبیعت است که با زبان ارجاعی‏ قابل بیان نیست و بنا بر این قضایای حاصل،در سطح‏ معنی ظاهری مهمل و بی‏معنی است و هیچ راهی برای‏ تحقیق و اثبات صدق و کذب آن نیست،مگر آنکه آن‏ چشم درونی گشاده شود و از طریق تجربهء شخصی به‏ موضوع آن زبان از طریق شهود عارف شویم.سخن‏ عین القضات که در واقع به رابطهء زبان و علم و زبان و معرفت یا متافیزیک می‏پردازد و با نظریات ویتگنشتاین‏ و کارناپ و به طور کلی فلسفهء زبانی معاصر ) citsiugniL yhposolihP (شباهت بسیار دارد،بحث‏ منطقی و به نسبت مبسوطی است دربارهء نقد عقل در عدم درک مسایل ما بعد الطبیعه از یک سو و نقد زبان و عجز آن در بیان آن مسایل از دیگر سو.سخن در این‏ باره اگر چه بیشتر به صورت کلمات قصار در تصوف و عرفان و از جمله در آثار عطار چنان که دیدیم،همواره‏ مطرح بوده است.در مطاوی سخنان عطار می‏توان با زبان و بیانی دیگر همان نظریات عین القضاة را نیز مشاهده کرد.آنچه را عین القضاة«بصیرت»می‏خواند و قوه‏ای می‏داند که از طریق آن می‏توان حقایق عالم‏ ازلی و ماوراء طبیعت را دریافت،در وجود«سالک‏ فکرت»قهرمان«مصیبت نامهء»عطار تجسم یافته است. این فکری که در ترکیب تشبیهی«سالک فکرت» شخصیت یافته است،فکری قلبی است و نه فکری‏ عقلی.سالک فکرت رمز و نمایندهء هر یک از سی مرغ‏ به سیمرغ رسیدهء«منطق الطیر»است.وصول سی مرغ‏ به سیمرغ در واقع تحقق نیروی بصیرت یا گشایش‏ چشم دل در آنهاست که از طریق آن می‏توانند با غزلی از عطار به خط داوود دوازده امامی‏ سیمرغ یا جبرئیلی که خود نمایندهء عالم غیب و ماوراء طبیعت است دیدار کنند.به یاد بیاوریم که مرغان‏ «رسالة الطیر»ابن سینا که عطار در طرح اندازی‏ «منطق الطیر»به آن نیز نظر داشته است،پس از آنکه در کوه نهم به دیدار ملک نایل می‏شوند،از او می‏خواهند تا بند از پای ایشان بردارد تا در حضرت ملک به خدمت‏ بنشینند،اما ملک پاسخ می‏دهد«که بند از پای شما کسی گشاید که بسته است،و من رسولی به شما می‏فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد...از پیش ملک باز گشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملک می‏آییم».(35)همراهی این رسول ملک یا جبرئیل با مرغان از نظر عطار می‏بایست به گشوده‏ شدن همان نیروی بصیرتی تأویل شده باشد که هنگام‏ بازگشت مرغان از پیش ملک با آنان همراه شده است.و در واقع همان عقل مستفاد فلسفهء مشایی است که با داشتن آن شخص می‏تواند صور معقولات را از جبرئیل‏ یا عقل دهم به طور مستقیم دریافت کند.(36)و به‏ عبارت دیگر،با ما بعد الطبیعه ارتباط برقرار کند.وصول‏ به این درجه از صفای روحی که گشایش چشم بصیرت‏ در درون است مشروط به آن است که نفس ناطقهء انسانی قوای نفسانی را از خشم و شهوت و صفات مذموم ناشی از آنها مقهور کند؛یعنی همان کاری که‏ عین القضاة هم برای گشایش چشم بصیرت.(37)و غزالی برای گشوده شدن روزن دل به عالم ملکوت‏ سفارش می‏کند.(38)و سفر حماسی مرغان‏ «منطق الطیر»نیز جهادی با نفس است تا سرانجام این‏ صفای روحی در تصویر دیدار با سیمرغ تحقق می‏یابد.

اگر«منطق الطیر»داستان سفر مرغان گرفتار در دام‏ «رسالة الطیر»را،با گشودن بندهای دام و سفر به سوی‏ ملک بسط می‏دهد،«مصیبت‏نامه»تفصیل بازگشت‏ یکی از مرغان«رسالة الطیر»از پیش ملک است که خود نمایندهء سفر بازگشت همهء مرغان است؛مرغی که به‏ سبب تحقق قوهء«بصیرت»در خویش تولد دیگری یافته‏ است و با نام جدید«سالک فکرت»سفر بازگشت را آغاز می‏کند.سفر سالک فکرت درست از همانجا آغاز می‏شود که سفر مرغان«منطق الطیر»پایان یافته است، یعنی از نزد سیمرغ یا چنان که اشاره کردیم از نزد جبرئیل.درست مثل مرغان«رسالة الطیر»ابن سینا. بنا بر این«مصیبت نامه»همان طور که عطار خود در «مختار نامه»یاد کرده است و نیز حدس قریب به یقین‏ مصحح«مختار نامه»(39)به دلیلی که در بالا ذکر کردیم‏ نیز بی‏تردید از نظر تاریخی بعد از منطق الطیر سروده شده و از نظر نظم منطقی موضوع دنبالهء آن است، چنان که«الهی نامه»و«اسرار نامه»نیز باید مقدم بر آن‏ دو و مربوط به مرحلهء قبل از سفر طریقت،یعنی مرحلهء شریعت باشد.

باری چنان که گفتیم«سالک فکرت»قهرمان کتاب‏ «مصیبت نامه»است که نمایندهء هر یک از سی مرغی‏ است که در«منطق الطیر دیدار با سیمرغ را تجربه‏ می‏کند.«مصیبت نامه»داستان سفر بازگشت هر یک از آنها تواند بود.سالک سیر خود را از عالم علوی،نخست‏ از جبرئیل شروع می‏کند و پس از گذر از مراتب چهل‏ گانهء عالم غیب و عالم علوی و مراتب پیامبران،مراتب‏ نفس را طی می‏کند.کوشش و تلاش خستگی‏ناپذیر سالک فکر،کوششی محسوس و واقع در بعد زمان و مکان نیست،بلکه سیر و تکامل فکر است.اما این فکر، فکر عقلی نیست بلکه فکر قلبی است که همان طور که‏ گفتیم مفهوم دیگری از همان نیروی بصیرت برتر از عقل است که به قول عین القضاة می‏تواند حقایق عالم‏ ازلی را دریابد و به کمک همین نیروست که مرغان‏ رسیده به سیمرغ پس از این تجربه هر یک سالک‏ فکرت می‏شوند و فهمی وحی گونه پیدا می‏کنند.عطار ضمن حکایتی به این نکته اشاره می‏کند:

«کرد حیدر را حذیفه این سؤال‏ گفت ای شیر حق و فحل رجال

هیچ وحیی هست حق را در جهان‏ در درون بیرون قرآن این زمان

گفت وحیی نیست جز قرآن ولیک‏ دوستان را داد فهمی نیک نیک

تا بدان فهمی که همچون وحی خاست‏ در کلام او سخن گویند راست

فکرت قلبی که سالک آمده است‏ زبدهء کل ممالک آمده است

ز ابتدا تا انتهای کار او می بگویم فهم کن اسرار او...».

(40)

این فکرت قلبی ناشی از عقل و وهم که آلات ادراک‏ متکی به عالم محسوسات‏اند،و از نقل و علوم کسبی‏ پرورش می‏یابند،نیست؛بلکه از دل پدید می‏آید و غیبی است و از آن سالکان طریقت است.چنین فکری‏ که سالک حقیقی طریقت است از ذکر مستفاد می‏شود نه از علم و منطق:

«راهرو را سالک ره فکر اوست‏ فکرتی کان مستفاد از ذکر اوست

ذکر باید گفت تا فکر آورد صد هزاران معنی بکر آورد

فکرتی کز وهم و عقل آید پدید آن نه غیب است آن ز نقل آید پدید

فکرت عقلی بود کفار را فکرت قلبی است مرد کار را

سالک فکرت که در کار آمده است‏ نه ز عقل از دل پدیدار آمده است

اهل دل را ذوق و فهمی دیگر است‏ کان ز فهم هر دو عالم برتر است»(41)

چنان که دیده می‏شود این فکری که از ذکر حاصل‏ می‏گردد و صد هزار معنی بکر می‏آورد و در مقابل فکر ناشی از وهم و عقل قرار می‏گیرد و غیبی است و از این‏ عالم نیست،از آن اهل ذوق و عارفان است.و همان‏ فکری است که راه به علم و معرفتی در ورای این جهان‏ می‏برد و همان«بصیرت»عین القضاة همدانی است که‏ وسیلهء دریافت معرفتی می‏شود که جنید بغدادی‏ (وفات:297 هـ)می‏گوید ما آن را از قیل و قال‏ نیافته‏ایم،بلکه از جوع و ترک دنیا یافته‏ایم و قطع‏ مألوفات و مستحسنات.(42)معرفتی از این دست، چیزی است نظیر وحی و الهام که مولوی می‏گوید صوفیان از بهر روپوش عامه آن را وحی دل خوانده‏اند. مولوی ضمن حکایتی نقل می‏کند که ابو یزید بسطامی بوی خوشی از جانب خرقان می‏شنود و پیش‏بینی می‏کند که در آنجا ابو الحسن خرقانی برخواهد خاست.پیش‏بینی او بعد به حقیقت‏ می‏پیوندد.مولوی در توضیح این پیش‏بینی می‏گوید:

«نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب‏ وحی حق الله اعلم بالصواب

از پی روپوش عامه در بیان‏ وحی دل گویند آن را صوفیان...».

(43)

چنین معرفتی البته از فکر عقلانی و فلسفی به‏ دست نمی‏آید.نهایت سلوک سالک فکرت که دارای‏ این نیروی بصیرت فرا عقلانی است،رسیدن به جان و خویشتن خویش است که با جانان هویتی یگانه دارد و بهتر بگوییم خود اوست و نیز دریافتن اینکه تمامی‏ کوشش و تلاش سالک برای رسیدن به حقیقت،و شوق‏ و عشق پایان‏ناپذیر او برای وصول به حقیقت نیز از اوست.کشف این وجود نامتناهی در خویش که منشأ همهء صفات و افعال و حرکات سالک است،و در یافتن‏ اینکه جز او هیچ چیز وجود ندارد،نیل به توحید حقیقی است که به هیچ زبانی قابل بیان نیست مگر آنکه آن زبان از منطق زبان خارج شود و از اصل عدم‏ تناقض منطقی منحرف گردد:

«سالک القصه چو در دریای جان‏ غوطه خورد و گشت ناپروای جان

جانش چندان کز پس و از پیش دید هر دو عالم ظل ذات خویش دید

هر طلب هر جد و هر جهدی که بود هر وفا و شوق و هر عهدی که بود...

نه ز تن دید او که از جان دید او نی ندید از جان و جانان دید او

در تحیر ماند شست از خویش دست‏ پاک گشت از خویش و در گوشه نشست...»

(44) چنین تجربه‏ای که مرید و مراد را در نهایت یگانه‏ می‏داند و سلوک را در واقع جستجوی خویش به وسیله‏ خویش می‏یابد که در نهایت به تجربهء بیان‏ناپذیر وحدت‏ می‏انجامد،و یادآور سخن بسیار قابل تأمل نجم الدین‏ کبری است که می‏گوید:«مراد الله است و مرید نوری‏ از او»،(45)سرشتی چنان متناقض نما دارد که در منطق عقل فلسفی گنجیدنی نیست.به سبب همین‏ عقل ستیزی یافته‏های بصیرت از متافیزیک و نیز سرشت عقل گریز تجربه‏های عرفانی است که نه این‏ یافته‏ها و تجربه‏ها در قضایای معنی‏دار زبان می‏گنجد و نه آنچه دربارهء این امور از عقل محدود در قالب قضایای‏ زبانی ریخته می‏شود معنی‏دار است.

طور بصیرت طوری است ماورای عقل و دیدیم‏ عین القضاة عقل را بالاترین قوهء ادراک عالم طبیعت‏ لحاظ می‏کرد که بعد از حس و وهم و بنا بر این پیش از بصیرت قرار می‏گرفت.این همان جایگاه و مقام عدلی‏ است که عطار هم برای عقل قائل می‏شود.

قهرمان کتاب«مصیبت نامه»یعنی سالک فکرت که‏ هیچ یک از مراتب عالم و انبیا مشکل او را حل‏ نمی‏کنند.در مقام سی و پنجم به حضور مصطفی‏ (ص)می‏آید که در واقع نهایت سیر آفاق است و از او می‏خواهد او را به مقصود که وصال جانان است هدایت‏ کند.مصطفی مراتب سیر نفس را به او نشان می‏دهد و او را به طی پنج وادی که مراحل سیر انفسی است‏ سفارش می‏کند.این مراتب،در واقع مراتب ادراک‏ است که به ترتیب عبارتند از حس،خیال،عقل،دل و جان:

«گر چو مردان حال مردان بایدت‏ قرب وصل حال گردان بایدت

اول از حس بگذر آنگه از خیال‏ آنگه از عقل آنگه از دل اینت حال

حال حاصل در میان جان شود در مقام جانت کار آسان شود

پنج منزل در نهاد تو توراست‏ راستی تو بر تو است از چپ و راست

اولش حس و دوم از وی خیال‏ پس سیم عقل است جای قیل و قال

منزل چارم از او جای دل است‏ پنجمین جان است راه مشکل است»

(46) چنان که دیده می‏شود عقل با مراتب پایین‏تر از خود ،حس و خیال،قوای ادراک عالم طبیعت است و دل و جان قوای ادراک ماورای طبیعت که روی هم برابر با همان قوهء بصیرت است که عین القضاة از آن سخن‏ می‏گوید.خضوع و تسلیم عقل در برابر شریعت آن است‏ که به قلمرو دل و جان تجاوز نکند و در پی علت‏جویی و تبیین آنچه به متافیزیک مربوط می‏شود بر نیاید زیرا چنین تجاوزی مسبب ایجاد شبهه،تزلزل و سرگشتگی‏ و انکار و اقرارهای ناشی از عدم یقین می‏گردد.زیرا عقل قادر به درک حقایق امور ما بعد الطبیعه و تبیین‏ آنها نیست.تحقیق و جستجوی عقل در محدودهء قلمرو عالم طبیعت ممکن است و در قلمرو امور ماوراء طبیعت‏ ناممکن.

به همین سبب وقتی سالک فکرت در سیر انفسی‏ خود به حضور عقل می‏رسد و از او می‏خواهد که به‏ سوی جانان هدایتش کند،عقل به ناتوانی خود اقرار می‏کند و نتیجه‏های نامطلوب دخالت خود در ماورای‏ امکان را بر می‏شمارد و سالک را به دل و جان حواله‏ «منطق الطیر»چاپ پاریس-فرانسه. می‏دهد:

«عقل گفتش تو نداری عقل هیچ‏ می نبینی این همه در عقل پیچ

کیش و دین از عقل آمد مختلف‏ بر در او چون توان شد معتکف

صد هزاران حجت آرد بی‏مجاز عالمی شبهت فرستد پیش باز

در تزلزل دایما سر گشته‏ای‏ در تردد طالب سررشته‏ای

از وجود عقل خاست انکارها وز نمود عقل بود اقرارها

عقل را گر هیچ بودی اتفاق‏ چون دلستی پای تا سر ز اشتیاق...».

(47)

سالک فکرت همچون موارد دیگر که پس از گفتگو با هر یک از مراتب،به حضور پیر می‏رسد تا گزارش‏ سلوک خویش را باز گوید،پس از گفتگو با عقل هم به‏ نزد پیر باز می‏گردد.پیر عقل را ترجمان از حق و قاضی‏ عدل زمین و آسمان می‏خواند که حکم او در کاینات‏ نافذ و کلید حل مشکلات است.اما بسیاری که از عقل‏ لاف می‏زنند،در واقع بی‏عقلانی‏اند که عقل را یگانه‏ وسیلهء نیل به حق می‏دانند و خود را به سبب بحث و قیل و قال ناشی از عقل صاحب کمال می‏شمارند.در سخنان پیر نیز باز هم تأکید بر این است که عقل تا وقتی به قلمرو خود قانع است ممدوح و پسندیده است و چون از آن قلمرو تجاوز کند مذموم و ناپسند.در واقع‏ آنان که لاف عقل می‏زنند و حکم او را در خارج از قلمرو طبیعت نیز نافذ می‏دانند،فلاسفه‏اند که سخنشان از سر کذب و گزاف است.آنکه بر توانایی عقل در حد معقول خود آگاه و مقر باشد دارای عقل صاف است و سرش از کذب و گزاف خالی است.اگر مقام عقل‏ محدود به عالم محسوسات است و در این حد ممدوح‏ است،پس باید اقرار کرد که نیل به کمال از طریق عقل‏ و بحث و جدلهای عقلانی ممکن نیست:

«پیر گفتش عقل از حق ترجمانست‏ قاضی عدل زمین و آسمانست

نافذ آمد حکم او در کاینات‏ هست حکم او کلید مشکلات

بر درخت عقل هر شاخی که هست‏ آفتاب آنجا نیارد برد دست

هر که او از عقل لافی می‏زند از سر کذب و گزافی می‏زند

زانکه هر کس را که گردد عقل صاف‏ در سرش نه کذب ماند نه گزاف

کی تواند گشت مرد از قیل و قال‏ در مقام عقل خود صاحب کمال»(48)

سخنانی که عطار از زبان پیر نقل می‏کند یادآور همان سخنانی است که متصوفه هم به گونه‏های دیگر و به طور موجز از همان آغاز متذکر شده‏اند.چنان که‏ ابو الحسین نوری عقل را عاجزی می‏خواند که جز بر عاجزی مثل خود دلالت نمی‏کند و بنا بر این او را به خدا راه نیست و ابن عطا،عقل را آلتی برای عبودیت و نه‏ اشراف بر ربوبیت می‏داند و دیگری می‏گوید عقل‏ اطراف عالم هستی می‏گردد،اما چون به مکون هستی‏ نظر کند گداخته می‏شود.(49)اما چنان که دیدیم عطار با تفصیل بیشتر در این باره سخن گفته است و به ویژه‏ سخنان او به سخنان عین القضاة بسیار شبیه است.

پیش از عطار اگر چه سنایی هم دربارهء عقل بسیار سخن گفته است،اما سخنان سنایی دربارهء عقل‏ بیشتر حکیمانه و بخصوص در باب چهارم«حدیقه‏ الحقیقة»بسیار ستایش‏آمیز است.در صفحات آغازین‏ «حدیقه»که سخن دربارهء توحید و معرفت می‏رود،نقد عقل محدود به عجز عقل از شناخت کنه ذات و صفات‏ خداست و عقل ترهات‏انگیز فلسفی نفی می‏شود.(50)

اما در باب چهارم جز در ابیاتی معدود عقل ستایش‏ می‏شود.عقل تنها دلیل حق و تنها دستگیر آدمی و وارث شرع و دین و سلطان خلق و حجت حق است. عقل را جز صلاح کاری نیست.وقتی عقل،عقل دین‏ نباشد و در راه حیله‏های مرد به کار افتد و گرد آز و طمع و مال و جاه دنیوی بگردد،این دیگر عقل حقیقی‏ نیست،که موهبت الهی باشد بلکه عطای عطارد و زحل است.(51)در آثار عطار که بیشتر عارفی اهل‏ تجربه است تا حکمت‏گرا،نقد عقل بیش از ستایش‏ گهگاه عقل است.عطار عقل را در مقام عدل خودش، یعنی در برزخ میان عالم محسوس و معقول و در حد همان مقام میان حس و خیال و دل و جان می‏پذیرد. بنا بر این نه عقل جاهل را که از مقام خویش فروتر افتد پذیرفتنی می‏داند و نه عقل متکبر را که از مقام خویش‏ فراتر می‏رود.آنچه مانع از تکبر عقل می‏گردد اطاعت و انقیاد در برابر شریعت است:

«عقل اگر جاهل بود جانت برد ور تکبر آرد ایمانت برد

عقل آن بهتر که فرمان بر شود ور نه گر کامل شود کافر شود».

(52) عقل چون از حد امکان بگذرد یعنی از قلمرو طبیعت‏ خارج شود کارش به کفر می‏انجامد.عطار حکایت بلعم‏ باعور را نقل می‏کند که مردی زاهد و عابد بود و شبی‏ ناگهان سر از سجده بر می‏دارد،و صد دلیل برای نفع‏ صانع می‏آورد و آفتاب را به خدایی می‏گیرد.عقل هم‏ اگر از مقام خود تجاوز کند بلعمی می‏گردد.عقل‏ بلعمی همان عقل فلسفی یا عقل دم بریده است که‏ وسوسه‏هایش انسان را از مقصود که رسیدن به حق و مقصود است دور می‏کند.به همین سبب عقل سادهء از علوم کسبی نظام نگرفته از صد عقل دم بریدهء مغرور به علم زمینی بی‏خطرتر و مقصود یابنده‏تر است:

«عقل چون از حد امکان بگذرد بلعمی گردد ز ایمان بگذرد

عقل در حد سلامت بایدت‏ فارغ از مدح و ملامت بایدت

گر تو عقل ساده می‏یابی ز خویش‏ از چنان صد عقل دم بریده بیش

گر چه عقلت ساده باشد بی‏نظام‏ لیک مقصود تو گرداند تمام

دورتر باشد چنین عقل از خطر وی عجب مقصود یابد زودتر».(53)

به نظر می‏رسد حد سلامت برای عقل همان حفظ تعادل در مقام عدل خود است.غرور و تکبر برای عقل‏ ناشی از کامل شدن است و کامل شدن برای عقل‏ استغراق در علوم کسبی و تحصیل آنهاست که چه بسا منجر به چون و چرا و ورود در قلمرو دل و جان می‏شود. بنا بر این،حد سلامت عقل نه کامل بودن و نه جاهل‏ بودن است.این اظهار نظر صریح عطار که یادآور عقل و علم ستیزی بسیاری از عارفان نیز هست اگر چه ممکن‏ است امروز پسندیدنی نباشد،اما از چشم‏انداز آنان که‏ به سعادت انسان در پرتو یقین و ایمان نظر دارند ناپسند نمی‏نماید:

«اگر راه محمد را چو خاکی‏ دو عالم خاک تو گردد ز پاکی

ز قول فلسفی گو دور می‏باش‏ ز عقل و زیرکی مهجور می‏باش»

(54) از نظر عطار عقل فلسفی که در کار خلقت چون و چرا می‏کند و دنبال کشف علت امور است،کارش منجر به شک و تردید در دین و بی‏دولتی از دین مصطفی‏ می‏شود.در واقع برای رسیدن به حقیقت دو چشم لازم‏ است یکی چشم عقل برای دیدن این عالم و یکی چشم‏ دل و جان برای دیدن آن عالم.کسی که با چشم عقل‏ می‏خواهد آن عالم را هم ببیند گمراه می‏شود.عطار به‏ دنبال نقل حکایتی که در آن مردی خام از بایزید دربارهء علت حرکت آسمان و سکون زمین و این گونه خلق‏ شدن آنها سؤال می‏کند،از قول بایزید می‏گوید که ما چون دربارهء اصل کل جویای علت نیستیم دربارهء فرع‏ هم علت نمی‏جوییم و فلسفی علت‏جوی را بی‏نصیب از دین مصطفی(ع)می‏داند:

«چو ما در اصل کل علت نگوییم‏ بلی در فرع هم علت نجوییم

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی‏دولت افتاد

نه اشکال است در دین و نه علت‏ بجز تسلیم نیست این دین و ملت

ورای عقل ما را بارگاهی است‏ و لیکن فلسفی یک چشم راهی است

همی هر کو چرا گفت او خطا گفت‏ بگو تا خود چرا باید چرا گفت

چرا و چون نبات خاک وهم است‏ کسی دریابد این کو پاک فهم است».(55)

در«الهی نامه»که زمینهء آن مربوط به مرتبه شریعت‏ است،به ندرت می‏توان به نقد و تحقیر عقل برخورد.در این کتاب عقل یکی از شش قوهء جان است.(56)که در متن داستان در رمز پسر سوم خلیفه نموده شده‏ است.(57)پسر سوم از خلیفه جام جم می‏خواهد که‏ همهء اسرار جهان در آن هویداست.پدر می‏گوید که تو جام جم را بدان سبب طالبی تا با وقوف از همهء رازها بر عالم سرفرازی یابی و از عجب پر شوی و در تکبر بمانی.(58)و او را آگاه می‏کند که اگر چون جمشید صاحب جام جم شوی و ذره ذره اسرار عالم را در آن‏ ببینی سرانجام ارّهء مرگ چون جمشید بر فرق سرت‏ خواهد بود و حاصلی از جام نصیبت نخواهد شد.بنا بر این جام جز در چاه افتادن نصیبی برای تو ندارد.(59)با توجه به حرف پدر می‏توان دریافت که‏ عقل وقتی طالب آگاهی از همهء اسرار و رازهای عالم‏ است کارش به ناکامی و بدبختی می‏کشد.وقتی هم‏ پسر در جواب پدر به داستان یوسف اشاره می‏کند و حب جاه را مطلوب کبار می‏شمارد و اشاره می‏کند که‏ یوسف از چاه به سلطنت مصر رسید،پدر نجات از چاه و رسیدن به سرفرازی و سعادت را در گرو طاعت می‏داند و حب جاه و مال دنیوی را منشأ عصیان و خسرانی‏ می‏شمارد که قابل تدارک نیست.(60)در این بیان‏ تمثیلی همان اندیشهء اصلی عطار و عرفا را می‏بینیم که‏ عقل اگر تسلیم شریعت باشد مایهء سعادت است ولی‏ اگر در راه نیل به جاه و مال حیله‏اندیشی کند مایهء زیان و شقاوت است.چنان که دیده می‏شود در اینجا جام جم یا عقل بیشتر بدان سبب نقد و نکوهش‏ می‏شود که در راه رسیدن به جاه و مال و سرافرازی بر خلق به کار افتد.اسرار جویی عقل نیز بدان سبب‏ نیست که می‏خواهد راز ماورای طبیعت را بجوید تا از حقیقت آگاه شود،بلکه برای آن است تا با جستن راز جهان بر دیگران برتری جوید و حس خودخواهی و طمع و تکبر خود را ارضا کند.اگر چه تمثیلهای عطار که به مناسبت موضوع مورد بحث ایراد می‏شود همواره‏ با کل موضوع از هر جهت تطابق نمی‏کند اما به نظر می‏رسد تمثیل«کیخسرو و جام جم»که خلیفه در پاسخ‏ سؤال پسر خود که حقیقت جام جم را طالب است‏ می‏آورد،برای آن است که بگوید خودخواهی و جاه و مقام‏جویی را باید کنار گذاشت و به ترک خویشتن‏ گفت تا خود چون جام جم شد.جام جم به کیخسرو که‏ در جام می‏نگرد می‏گوید:

«کنون گر همچو ما خواهی چو ما شو به ترک خود بگو از خود فنا شو»

(61) و این همان نکته‏ای است که در پایان داستان پسر سوم و جام جم نیز تکرار می‏شود و سپس جام جم‏ معرفی می‏گردد که همان عقل است:

«ولی گر جام خواهی تا بدانی‏ بمیر از خویشتن در زندگانی

شنیدم جام جم ای مرد هشیار که در گیتی نمایی بود بسیار

بدان کان جام جم عقل است ای دوست‏ که آن مغز است و حست هست چون پوست

هر آن ذره که در هر دو جهان است‏ همه در جام عقل تو عیان است

هزاران صنعت و اسرار و تعریف‏ هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف

بنا بر عقل توست و این تمام است‏ از این روشن‏ترت هرگز چه جام است».

(62) اما در«منطق الطیر»سخن از طریقت است و سپردن‏ راهی دشوار تا رسیدن به سیمرغ حقیقت؛حقیقتی‏ نهان از دیدار و بیرون از محدودهء عقل و خرد.بنا بر این، در اینجا سخن از عجز عقل در وصول به حقیقت است. عقل اگر چه از وجود حق خبر دارد،اما هرگز او را به کنه‏ وی راه نیست؛(63)حقیقتی که هم برون جان و هم‏ درون آن است و هر چه دربارهء آن بگویند هم آن است و هم نیست؛همهء عالم به او عیان است و از او خود در عالم نشانی نیست.چگونه ممکن است در منطق عقل‏ و خرد بگنجد؟عقل و خرد سرگشتهء درگاه و گمگشتهء راه او می‏شوند.(64)آنچه وصف ناپذیر است در ادراک‏ عقلی نمی‏گنجد.(65)در طریقت و سفر به سوی سیمرغ‏ است که پای عشق در میان می‏آید و عقل لنگ و زمینگیر می‏شود و ترجیح عشق بر عقل آغاز می‏گردد. در اینجاست که عشق آتش و عقل دود است و حضور عشق غیبت و گریز عقل است.(66)راه طریقت به عشق‏ سپرده می‏شود و در نهایت راه آنان که به حقیقت‏ می‏رسند چشم دل یا قوهء بصیرتشان گشوده می‏شود تا دریابند آنچه در جستجوی آن بوده‏اند حقیقت وجود خودشان و یا جانشان بوده است.

روحانیان را سر و کار با جان و روح است.شناخت‏ جان که خود نمایندهء حق است از فلسفه و حکمت‏ یونانیان بر نمی‏آید.در حکمت دین یا عرفان آن کس‏ مرد می‏شود که از حکمت یونانیان فرد شود.عطار فلسفه را که بیشتر راه مردم آگاه را می‏زند از کفر هم‏ بدتر می‏داند و عقیده دارد شمع دین حکمت یونان را سوخته است و دل را با آن علم فلسفه نمی‏توان افروخت‏ و آن را که درد دین است حکمت یثرب بس است:

«پیش سیمرغ آن کسی اکسیر ساخت‏ کو ز فان این همه مرغان شناخت

کی شناسی دولت روحانیان- در میان حکمت یونانیان

تا از آن حکمت نگردی فرد تو- کی شوی در حکمت دین مرد تو

هر که نام آن برد در راه عشق‏ نیست در دیوان دین آگاه عشق

کاف کفر اینجا بحق المعرفه- دوست‏تر دارم زفای فلسفه

زانک اگر پرده شود از کفر باز تو توانی کرد از کفر احتراز

لیک آن علم لزج چون ره زند بیشتر بر مردم آگه زند

گر از آن حکمت دلی افروختی‏ کی چنان فاروق بر هم سوختی

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت‏ شمع دل زان علم بر نتوان فروخت

حکمت یثرب بست ای مرد دین‏ خاک بر یونان فشان در درد دین».

(67) نقد حکمت یونان،نقد عقل استدلالی است.عقل‏ استدلالی وقتی که موضوع آن دین یا ما بعد الطبیعه‏ است،سرانجام ظاهر شریعت را مورد تردید قرار می‏دهد و این تردید در نهایت اگر به کفر نینجامد به‏ تفسیر و تأویلهای مجازی منجر خواهد گشت که هم‏ نمونهء آن را در آرای معتزله می‏توان دید و هم در رسالهء «اضحویهء»ابن سینا و از این نظرگاه است که ابو حامد محمد غزالی نمی‏تواند آن را بپذیرد و کتاب«مقاصد الفلاسفه»و«تهافت الفلاسفه»را در انکار و تکفیر فلاسفه‏ می‏نویسد.آشتی میان عقل و دل و نیز عقل و نقل و سازگاری‏ میان آنها که توسط شیخ اشراق برقرار می‏شود سیر طبیعی و تکاملی این تضاد در جریان تفکر اسلامی بود. مخالفت صریح عطار با حکمت یونان نتیجهء تجربهء عرفانی عمیقی است که در داستان«منطق الطیر»طرح‏ شده است:تجربه‏ای عقل ستیز و در زبانی منطقی‏ بیان‏ناپذیر که لازمهء قبول آن در زبان،مستلزم فرض‏ عقل گریزی آن تجربه است.«مصیبت نامه»چنان که‏ گفتیم سفری دیگر است برای وصول به جان که همان‏ جانان است و اوست که قهرمان همهء ماجراهای مرغان و هم مرغ و هم سیمرغ و هم طالب و هم مطلوب است. سالک فکرت پس از گشوده شدن چشم درونش در هیأت مرغی از سی مرغی که با سیمرغ در ضمن تجربهء فنا دیدار می‏کند،چنان که دیدیم در«مصیبت نامه»در جستجوی خویشتن خویش است.او در مقام پیری که‏ پس از دیدار با سیمرغ تولدی دیگر یافته است،دربارهء عقل-چنان که دیدیم-از روی معرفت سخن می‏گوید و مقام عدل او را در برزخ میان حس و خیال و دل و جان معین می‏کند.عقل در«مصیبت نامه»نه چنان که‏ در«الهی نامه»،فراتر از حد خود توصیف می‏شود و نه‏ چنان که در«منطق الطیر»فروتر از حد خود.یافتن‏ عیان بی‏نشان کار عقل نیست کار جان است اما برای‏ رسیدن به جان باید از دل گذشت که مظهر عشق‏ است.دل به سالک فکرت می‏گوید:

«گفت من عکسی‏ام از خورشید جان‏ مست جاوید از می جاوید جان

دل ز اصبع جان ز نفخ خاص خاست‏ کی کند ظاهر چو باطن کار راست...

دایما بی‏باده مست افتاده‏ام‏ کز چنان باطن به دست افتاده‏ام».

(68) و پیر دربارهء دل به سالک می‏گوید:

«پیر گفتش هست دل دریای عشق‏ موج او پر گوهر سودای عشق

درد عشق آمد دوای هر دلی‏ حل نشد بی‏عشق هرگز مشکلی

عشق در دل بین و دل در جان نهان‏ صد جهان در صد جهان در صد جهان...

مصلحت‏اندیش نبود درد عشق‏ بیقراری خواهد از تو درد عشق».

(69) مصلحت‏اندیشی کار عقل است.گذشتن از عقل و رسیدن به دل پا گذاشتن در عالم عشق و بیقراری و جنون است.این عالمی است که در آن عقل را راه‏ نیست.غزلهای عطار تعبیر و تصویری از این عالم‏ هستند به همین سبب در آنجا عقل در مقابل عشق‏ همه جا تحقیر می‏شود.در غزلهای عطار سخن بر مدار عشق می‏گردد.اگر گاهی صفاتی مثل«پیر»،«پیش‏ اندیش»،و«دوربین»برای عقل به کار می‏رود،در واقع‏ تعظیم عقل نیست،بلکه تعظیم عشق و عرفان است تا در مقایسه با عقل بزرگتر جلوه کند.(70)صفات دیگری‏ که برای عقل ذکر می‏شود،همه جا تحقیرآمیز است. عقل پر حیله،لجوج،سرکش،تن آسان،حیران، گزافه‏گوی و پر دعوی،و فکور است.(71)عقل حتی به‏ کنه حس راه نمی‏برد.بنا بر این چگونه به کنه جان و خداوند پی خواهد برد؟قطره‏ای آب کنه بحر بی‏پایان را در نتواند یافت:

«هزار سال اگر فکر می‏کنی در حس‏ حقیقتش نشناسی به حجت و برهان

به عقل ریزهء خود چون به کنه حس نرسی‏ به کنه جان نتوانی رسید پس آسان

چون کنه جان نشناسی تو و حقیقت حس‏ مکن به کنه خداوند دعوی عرفان

اگر تو در ره کنه خدای از سر عقل‏ به وجه راست تفکر کنی هزار قرآن

به عاقبت ز سر عاجزی و حیرانی‏ برآیی از دل و جان و فرو شوی حیران...

بدان که عقل تو یک قطره است و قطرهء آب‏ چگونه فهم کند کنه بحر بی‏پایان».(72)

به سبب همین عدم درک عقل از حقایق اشیاء و امور ماوراء طبیعت است که سخن از آنها فاقد معنی است. چون نمی‏توان صدق و کذب آنها را تحقیق کرد.آنچه‏ در عقل نمی‏آید در زبان طبیعی که هر یک از کلمات‏ در آن به منزلهء نشانه‏هایی است که بر مدلول معینی‏ دلالت دارد،نیز نمی‏گنجد.چنان که گفتیم‏ عین القضاة هم گفته است که معرفت را که موضوع آن‏ عالم ازلی است و آلت ادراک آن بصیرت،نیز با کلمات‏ مطابق نمی‏توان بیان کرد و هیچ تعبیری از آن الاّ به‏ وسیلهء کلمات مشترک الدلاله ممکن نیست.وقتی هم‏ ردلف کارناپ می‏گوید«زبان متافیزیک و فلسفهء ارزشها و اخلاق تنها شبه جمله‏هایی است که فاقد مضمون‏ منطقی است.این زبان تنها تعبیر از انفعالات و احساساتی است که امیال و احساسات دیگران را بر می‏انگیزد»(73)نیز به همین نکته اشاره می‏کند. عطار هم وقتی از عوالمی سخن می‏گوید که آلات‏ ادراک آن ماورای عقل است،به بیان ناپذیری آن اشاره‏ می‏کند.سالک فکرت پس از گذر از دل به آخرین منزل‏ سفر طولانی خود که جان است می‏رسد.جان عکسی‏ از خورشید جلال و پرتوی از آفتاب لا یزال است.جان‏ چون برون از عقل و معرفت است نه در شرح می‏آید نه‏ در صفت.سالک در خطاب به او می‏گوید:

«گفت ای عکسی ز خورشید جلال‏ پرتوی از آفتاب لا یزال

هر چه در توحید مطلق آمده است‏ آن همه در تو محقق آمده است

چون برونی تو ز عقل و معرفت‏ نه تو در شرح آیی و نه در صفت».(74)

سالک در گفتگوی با جان می‏فهمد که جویندهء حقیقی و سفر کنندهء اصلی به سوی جان هم جان بوده‏ است.اما جان خود نیز پرتوی از جانان است بنا بر این‏ وحدت طالب و مطلوب یا همان طور که از نجم الدین‏ کبری نقل کردیم،مرید و مراد،در اینجا نیز تأکید می‏شود.(75)عطار اشاره می‏کند که حق عرفان زمانی‏ سالک را حاصل می‏شود که عقلش باطل شود.عقل‏ برای حمل بار عبودیت لازم است.اما ربوبیت را جان‏ تواند کشید.آنجا که پای جان در میان می‏آید عقل از پای می‏افتد چون جان به منزلهء براق و عقل در مقایسه‏ با آن لاشه‏ای بیش نیست.درد طلب اول از تفکر در وجود می‏آید اما این تفکر از آنجا که موضوعش بیرون از حدود عقل است به تحیر و جهل می‏انجامد.وجود عقل‏ برای رسیدن به این جهل و تحیر لازم است.اما آنکه‏ ذره‏ای به عزّ جانان پی می‏برد از خود فانی می‏شود و فانی را عقلی نمی‏ماند تا درک عقلی نسبت به آنچه‏ یافته است،داشته باشد.فانی را در آن حال کردار و گفتار عاریتی است و از آن او نیست به همین سبب از آن‏ نمی‏توان درکی نسبت به حق حاصل کرد.بیان اگر چه‏ در شریعت و طریقت که مرحلهء حضور عقل است،نیکو و منطقی و معنی‏دار است،اما در مرتبهء حقیقت و دربارهء حقیقت که مرحلهء غیبت عقل است،متناقض و غیر منطقی و مثل«برف سیاه»فاقد معنی است.پس‏ در بیان شرع باید صاحب حال شد و در بیان حق، درست،کور و لال شدن است.(76)در این سخنان عطار بازتاب سخنان عین القضاة و فلاسفهء تحلیل منطقی‏ زبان را می‏توان دریافت.«اگر کسی ادعا کند دارای‏ عوالمی است که به لفظ نمی‏آید ما را با او جدالی‏ نیست.اما اثبات این عوالم هم به طریق اولی به بیان‏ لفظی ممکن نخواهد بود».(77)اگر اثبات این عوالم با لفظ ممکن نیست و گزارش و خبر از این عوالم هم به‏ لفظ نمی‏آید،پس هر گونه سخنی دربارهء این عوالم و از این عوالم،سخنی‏خواهد بود فاقد مضمون منطقی و فاقد جنبهء معنی شناختی در مفهوم منظور در زبان‏ طبیعی و معمول.از همین جاست که در واقع زبان شعر آغاز می‏شود که در آن زبان به جای آنکه ابزار انتقال‏ معنی شود،خود هدف و غایت خویش می‏گردد و این‏ نکته‏ای است که نه تنها در فلسفه تحلیل منطقی به آن‏ پرداخته می‏شود،بلکه در نقد ادبیات و شعر نیز بازتابی‏ بسیار برجسته و گسترده دارد.از یک سو فرمالیستهای‏ روسی و کسانی چون شکلوفسکی و یاکوبسن به آن‏ پرداخته‏اند و از سوی دیگر کسانی چون ریچاردز و سارتر و رولان بارت و پل ریکور آن را ادامه داده‏اند. آخرین بیتهای عطار پس از پایان سفر دراز سالک فکرت‏ و رسیدن او به جان،چنان که اشاره کردیم دال بر غیر عقلانی بودن تجربه‏های عرفانی و در زبان نگنجیدن‏ هر تجربه و دریافتی است که در غیبت عقل اتفاق‏ می‏افتد:

«حق عرفانت آن زمان حاصل شود کاینچه عقلش خوانده‏ای باطل شود

عقل باید تا عبودیت کشد جانت باید تا ربوبیت کشد

عقل با جان کی تواند ساختن‏ با براقی لاشه نتوان تاختن

دردت اول از تفکر می‏رسد آخر الامرت تحیّر می‏رسد

علم باید گر چه مرد اهل آمده است‏ تا بداند کاخرش جهل آمده است

هر که او یک ذره از عز پی برد هیچ گردد هیچ هرگز کی برد

عاریت باشد همه کردار او آن او نبود همه گفتار او

گر بیان نیکو بود در شرع و راه‏ آن بیان در حق بود برف سیاه

در بیان شرع صاحب حال شو لیک در حق کور گرد و لال شو

چون شنیدی سر کار اکنون تمام‏ نیز حاجت نیست دیگر و السلام»

(78)

پی نوشت:

(1)- reggedieH dna naisA thguohT , detidE yb maharG sekraP , ytisrevinu fo hawaH sserp , ululonoH , tsriF -ide noit /9891, .P 08.

(2)-جلال الدین محمد مولوی،«مثنوی معنوی»،تصحیح‏ رینولدالین نیکلسون،انتشارات امیر کبیر،چاپ نهم،1362،ص‏ 246.

(3)-احمد غزالی،«مجموعه آثار فارسی»،به اهتمام احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران،رسالهء سوانح،ص 275.

(4)-شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری،«منطق الطیر»،به‏ اهتمام دکتر سید صادق گوهرین،بنگاه ترجمه و نشر کتاب،ص‏ 180.

(5-8)-عطار،دیوان،به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی،مرکز انتشارات علمی و فرهنگی،صص 261-259،309،436.

(13-9)-عطار،«مصیبت نامه»،به اهتمام دکتر نورانی وصال، انتشارات زوار،صص 196-195،763،216.

(14)-عطار،«منطق الطیر»،ص 187.

(15)-عطار نیشابوری،«اسرار نامه»،تصحیح دکتر سید صادق‏ گوهرین،انتشارات صفی علیشاه،ص 35.

(18-16)-عطار،«مصیبت نامه»،صص 55-54.

(19)-عطار،دیوان،ص 209.

(20)-تقی پور نامداریان،«شهود زیبایی و عشق الهی»،نشریهء فرهنگ،کتاب چهارم و پنجم،مؤسسهء مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بهار و پاییز 1368،صص 167،168،169،173.

(21)-نگاه کنید به:

-«شرح مثنوی»،حاج ملا هادی سبزواری،انتشارات کتابخانهء سنایی،ص 284.

- yrneH nibraC , annecivA dna yranoisiV laticeR , .snarT yb .W ksarT , weN kroy , .PP 281-381.

(23-22)-عطار،«منطق الطیر»،ص 235،236

(24)-ابوبکر محمد الکلابازی،«التعرف لمذهب اهل التصوف»، من منشورات مؤسسة النصر،تهران،ص 63،و با اندکی تغییر در: «شرح دیوان الحلاج»،الدکتور کامل مصطفی الشیبی،ص 310.

(25)-یوستوس هارت ناک،«ویتگنشتاین»،ترجمهء منوچهر بزرگمهر،چاپ دوم،انتشارات خوارزمی،ص 76.

(26)-آرن نانس،«کارناپ»،ترجمهء منوچهر بزرگمهر،چاپ دوم، انتشارات خوارزمی،ص 71.

(34-27)-عین القضاة،«تمهیدات»،تصحیح عفیف عسیران، انتشارات منوچهری،مقدمه،صص 108،119،116،109، 112.

(36-35)-تقی پور نامداریان،«رمز و داستان رمزی در ادب‏ فارسی»،صص 359-357.

(37)-عین القضاة،«تمهیدات»،ص 132.

(38)-ابو حامد،امام محمد غزالی طوسی،«کیمیای سعادت»،به‏ کوشش حسین خدیوجم،مرکز انتشارات علمی و فرهنگی،ص 29.

(39)-فرید الدین عطار نیشابوری،«مختار نامه»،تصحیح و مقدمه‏ محمدرضا شفیعی کدکنی،انتشارات طوس،مقدمه صص 34-33.

(41-40)-عطار،«مصیبت نامه»،ص 57.

(42)-عبد الحسین زرین‏کوب،«جستجو در تصوف ایران»، انتشارات امیرکبیر،ص 118 و با کمی اختلاف:

-«ترجمهء رسالهء قشیریه»،تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،مرکز انتشارات علمی و فرهنگی،ص 51.

(43)-جلال الدین مولوی،«مثنوی معنوی»،ص 717.

(44)-عطار،«مصیبت نامه»،ص 357.

(45)-نجم الدین کبری،کتاب«فوائح الجمال و فواتح الجلال»، عنی بالتصحیح و تصدیر،الدکتور فریتز مایر،ص 1.

(48-46)-عطار،«مصیبت نامه»،صص 310-338.

(49)-«التعرف لمذهب اهل التصوف»،ص 63.

(51-50)-ابو المجد مجدود بن آدم سنایی،«حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقة»،تصحیح مدرس رضوی،دانشگاه تهران،صص‏ 64-60،و 303-300.

(53-52)-عطار،«مصیبت نامه»،ص 339،340.

(55-54)-عطار،«اسرار نامه»،ص 49،51-50.

(62-56)-شیخ فرید الدین عطار نیشابوری،«الهی نامه»،تصحیح‏ فؤاد روحانی،انتشارات زوار،صص 24،112،113،124،150، 159.

(66-63)-عطار،«منطق الطیر»،صص 8،9،40،187.

(67)-عطار،«منطق الطیر»،صص 251-250.

(68-69)-عطار،«مصیبت نامه»،346.

(70)-عطار،دیوان،صص 309،323،342،604.

(72-71)-همان کتاب،صص 156،243،257،258،445، 608،636،811.

(73)-امیرة حلمی مطر،«فی فلسفة الجمال من افلاطون الی‏ سارتر»،قاهره 1974،ص 146 به نقل از:

- ehT lacigol xatnyS fo egaugnal , .P 812

(76-74)-عطار،«مصیبت نامه»،صص 354،357،363.

(77)-منوچهر بزرگمهر،«فلسفه تحلیل منطقی»،انتشارات‏ خوارزمی،چاپ دوم،ص 164.

(78)-عطار،«مصیبت نامه»،ص 363.