

وادی نانوشته؛ چگونگی تقابل صورت و معنی در منظومه عرفانی منطق الطیر

محمود مهرآوران^۱، بهاءالدین اسکندری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۵/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳)

چکیده

عطار در منطق الطیر از هفت وادی نام می‌برد؛ اما یک وادی نانوشته وجود دارد و آن گذشتن از صورت و رسیدن به معنی است. این موضوع به صورت تقابل این دو در کل منطق الطیر به شکلی نانوشته و نامنسجم منعکس شده است. در سخن عطار، صورت در مفهوم مجاز، کثرت‌ها، ظاهر، دنیا و وابستگی‌های به آن دیده می‌شود و معنی نیز در مفهوم وحدت، باطن، روح، تعالی و رسیدن به حقیقت می‌آید. حکایت این مرغان را هم در شکل و قالب و هم در محتوا و معنا می‌توان گذر از صورت به معنی دانست؛ زیرا عطار از قالب داستانی تمثیلی بهره برده و در متن هم خواننده و سالک راه را به گذر از ظواهر و صورت‌ها و توجه به معنی فرامی‌خواند. وی راه گذر از صورت و رسیدن به عالم معنی را در بریدن از وابستگی‌ها، داشتن همت و انصاف و در مجموع در طلب و عشق و فنا می‌بیند.

کلید واژه‌ها: سلوک، صورت، عرفان، عطار، معنی، منطق الطیر، وادی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)،

Email: m.mehravaran@qom.ac.ir

Email: bahaeddinEskandari@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم،

مقدمه

منطق الطیر یکی از آثار درخشان و جذاب ادب فارسی منظومه‌ای است که در آن بینش عرفانی عطار را در شکل داستانی تمثیلی می‌توان دریافت. گزاف نیست اگر مهم‌ترین وجه تمایز بینش‌های عرفانی از غیرعرفانی را در هر فرهنگ و دینی باور به دو ساحت ظاهر و باطن بدانیم. آنچه در این عالم می‌بینیم، صورت و ظاهری است که باطن و معنی را از نگاه‌ها دور می‌دارد. انسان نیز دو ساحت ظاهر و باطن یا صورت و معنی دارد. جسم، پیکر و اعمال ظاهری صورت‌اند و روح ملکوتی و نفس مطمئنه معنی است. اعمال و مناسکی مثل نماز و روزه و حج نیز صورتی دارند و معنایی. صورت به‌منزله سطح، ظاهر و مانند پیراهن و ساختاری برای پوشش معنی و باطن است. این تفسیر از هستی، انسان و دین در جفت‌واژه‌هایی مانند «قشر و مغز، تن و جان، صورت و سیرت، مجاز و حقیقت، ظاهر و باطن، شریعت و حقیقت و صورت و معنی» در متون عرفانی انعکاس یافته است. اصطلاحاتی چون غیب و شهادت و ملک و ملکوت نیز مصادیق و تعبیری از همین صورت و ظاهرند. عرفان را در کلامی کوتاه می‌توان گذشتن از صورت و رسیدن به معنی و حقیقت دانست؛ زیرا تمام کوشش سالک به گذشتن از صورت و ذوب‌شدن در معنی معطوف است. پیام اصلی داستان منطق الطیر گذشتن از مراحل سخت سلوک و رسیدن به پیشگاه معبود بی‌نیاز و فنای در توحید است. شاعر در تمثیلی زیبا هفت وادی را برای سیر مرغان نام می‌برد؛ اما در جای‌جای متن به شکلی نامنسجم می‌توان یک وادی را دید که پیام اصلی داستان گذر از همان است که چون نامی بر آن نگذاشته است، آن را «وادی نانوخته» می‌نامیم. طبیعی است که در چنین منظومه‌ای، تقابل صورت و معنا بن‌مایه‌ای باشد که به صورت‌های مختلف خود را نشان دهد. شناخت این موضوع به درک بهتر و بیشتر رویکرد عرفانی منجر می‌شود که این رویکرد در خدمت جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱. پیشینه موضوع

گفتار و نوشتار درباره عطار و منطق الطیر فراوان است؛ اما درباره تفاوت‌های ظاهر و باطن یا صورت و معنی و تقابل این دو ساحت متفاوت در انسان به شکل‌هایی پراکنده و در کتب مرتبط با عرفان به‌ویژه در شرح اشعار شاعران عارف مطالبی یافت می‌شود. در باب این دو ساحت متفاوت پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ از جمله فنایی اشکوری

(۱۳۹۱) مقاله‌ای را با عنوان «دو ساحت ظاهر و باطن در جهان‌بینی جلال‌الدین مولوی» نوشته است و پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی‌ارشد در دانشگاه بیرجند با نام «تقابل صورت و معنی در مثنوی» (مریم قدسیان، ۱۳۸۸) یافت می‌شود؛ همچنان که پیداست این کوشش‌ها در دنیای شگفت مولاناست، اما چنین پژوهشی در اشعار عطار به‌ویژه در *منطق الطیر* صورت نگرفته است. اینک چگونگی آن وادی نانوشته و گذر از آن را در قالب مفاهیم، نموده‌ها، راه‌ها و موانع در *منطق الطیر* بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۲. مفهوم صورت

عطار در استعمالی هنجارشکن از واژه «صفت» در برابر صورت بهره می‌برد: هدهدش گفت ای گرفتار مجاز / از صفت دور و به صورت مانده باز [۱۲، ص ۱۳۰].
تقابل صفت و صورت و نیز گرفتار مجاز و دوری از صفت به‌وضوح نشان می‌دهد که مقصود از صفت حقیقت، معنی و وحدت است و مراد از صورت ظاهر و کثرت. این کاربرد گرچه چندان معمول نیست؛ اما بی‌سابقه هم نیست؛ از جمله سنایی در اشاره به این تقابل گفته است: «هر که لاف از صورت زند شیطانی است و هر که مباهات به صفت کند، رحمانی است» [۸، ص ۱۴۲].

۳. نموده‌ها

نمایش و تقابل صورت و معنا در *منطق الطیر* در چهار عرصه و ساحت نمود یافته است.

۳-۱. ساحت داستان

نخستین تجلی این تقابل در ساختار داستان است که عطار مراد خویش از *منطق الطیر* یعنی سیروسلوک و دشواری‌های آن و رسیدن به حقیقت وجود را در قالب حکایت و نمایشی تمثیلی و صوری به تصویر کشیده است و گذر از ظاهر و جهان کثرت‌ها به عالم معنا و وحدت را نشان می‌دهد و مخاطب باید گوهر معنا را در پس این ظاهر دریابد. به بیانی دیگر، این داستان و تمثیل، خود، صورتی است برای رساندن معنی. «مقصد حقیقی عطار در این مثنوی بیان کیفیت وجود یا بررستن طلب در دل طالب و رسیدن به درجه‌ی ارادت است که این معنی را در ضمن مجمع‌ساختن مرغان و انتخاب هدهد به رهنمونی به اشارت و کنایت بازنموده است و پس از آن به ذکر حالات مختلف مریدان و

وساوس و خطرانی که به وقت سلوک برای آن‌ها پیش می‌آید پرداخته و علاج هریک را بازگفته و موانع و قواطع طریق را نشان داده است» [۱۶، ص ۲۴۸].

عطار نیز چون خلفش مولانا که قصه را پیمانه می‌داند و معنی را چونان دانه‌ای که عاقلان آن را بی‌اعتنا به پیمانه برمی‌گیرند [۱۹، ص ۸۶۵]، خود تصریح می‌کند که کلامش صورتی دارد و رازهایی که تنها اهل معنا آن‌ها را درمی‌یابند. «شعر عطار، آن‌گونه که خودش آن را درک می‌کند، شعر درد، شعر جنون و شعر بی‌خودی است. چیزی است که به قول خودش عقل با آن بیگانگی دارد و باین‌حال، شعر حکمت است؛ حکمت دینی نه حکمت عقلی. خود او خاطر نشان می‌کند که تا انسان بویی از این دیوانگی نشنود، از بیگانگی که حالت دوری و مهجوری از حکمت است پاک نمی‌تواند گشت» [۶، ص ۱۱۷].

عطار تأکید می‌کند که این داستان، زبان، نطق، حالت‌ها و تکاپوی مرغان در یافتن سیمرغ بهانه‌ای است برای بیان حال عاشقانی سرمست از این بوی دیوانگی که چون مرغانی پیش از اجل (مرگ طبیعی) از قفس تن و صورت می‌پرند و به مصداق «موتوا قبل أن تموتوا» جان به عالم معنا می‌برند و مرگ اختیاری را برمی‌گزینند [۸، ص ۲۸۲].

۲-۳. ساحت هستی و آفرینش

ساحت دوم نمایش تقابل صورت و معنی، ساحت هستی و جهان آفرینش است که تعیین و سایه‌ای است از آن حقیقت پنهان. نگاه عطار به هستی و آفرینش و ارتباط آن با حضرت حق نگاهی کاملاً وحدت وجودی است، نگاهی که نه تنها در منطق الطیر، بلکه در دیگر مثنوی‌های او بر آن مکرر تأکید می‌شود و براین‌اساس، طبیعی است اگر او غیری در هستی نداند و غیربینان را آن‌چنان که در حکایت پسر زال و بوعلی دقاق آمده است، احوال بنامد:

تو در این ره مرد عقد و حل نه‌ای / چند بینی غیر اگر احوال نه‌ای [۱۲، ص ۲۴۸].

عطار در برهانی بسیار شبیه به قائلان وحدت شخصیه وجود، از بی‌نهایت و بی‌حد و بی‌غایت بودن خداوند بر پر بودن هستی از خدا و موهوم بودن غیر استدلال می‌آورد:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست / چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست [همان، ص ۹۸].

در تعبیری مشابه با پیروان مکتب ابن‌عربی که تمامی مراتب هستی از اوج احدیت تا پایین‌ترین مراتب هستی را تعینات حضرت حق می‌دانند، تمامی آفرینش را ذات حق

می‌خواند که متصف (به بیانی دیگر متعین به تعینات مختلف) شده است:
 عرش بر آب است و عالم بر هواست / بگذر از آب و هوا جمله خداست
 عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست / اوست و بس وین جمله اسمی بیش نیست
 در نگر کاین عالم و آن عالم اوست / نیست غیر او و گر هست آن هم اوست
 جمله یک ذات است اما متصف / جمله یک حرف و عبارت مختلف
 مرد می‌باید که باشد شه‌شناس / کو ببیند شاه را در صد لباس
 در غلطافتادن احوال را بود / این نظر مرد معطل را بود [همان، ص ۹۳].
 در تعبیری شاعرانه آنجا که می‌کوشد میان مرغان سالک و سیمرغ و به عبارتی
 حضرت حق برای مرغان بهانه‌جو نسبتی اثبات کند و احساس اشتیاق را در آن‌ها
 برانگیزد، موجودات و انسان را سایه‌های آفتاب وجود حق می‌داند:
 تو بدان کانگه که سیمرغ از نقاب / آشکارا کرد رخ همچون آفتاب
 صدهزاران سایه بر خاک اوفکند / پس نظر بر سایه پاک اوفکند
 سایه خود کرد بر عالم نثار / گشت چندین مرغ هر دم آشکار
 صورت مرغان عالم سربه‌سر / سایه اوست این بدان ای بی‌خبر [۱۲، ص ۱۳۵].

۳-۳. ساحت سلوک

در این ساحت، دنیا و حتی عقبی ظاهر و صورتی است که می‌باید وانهاد و از آن رها شد.
 دنیا صورتی است که سالک جوئیای حق و در پی فانی‌شدن از خویش و یافتن حقیقت
 باید از داشته‌های آن دل برگیرد و به تعبیر عطار هرچه را پیشش آید، به گرمی بسوزد و
 چشم جان از آن بدوزد؛ آنگاه است که دل به اسرار حق یعنی همان معنی واقف می‌شود:
 هرچه پیشت آید از گرمی بسوز / ز آفرینش چشم جان کل بدوز
 چون بسوزی هرچه پیش آید تو را / نُزل حق هر لحظه بیش آید تو را
 چون دلت شد واقف اسرار حق / خویشتن را وقف کن بر کار حق
 چون شوی در کار حق مرغ تمام / تو نمائی حق بماند والسلام [۱۲، ص ۱۱۸].
 عطار در آغاز منطق الطیر و پس از مقدمات معمول، در ابیاتی که به برائت استهلال
 بی‌شباهت نیست، پرندگان مختلف را مورد خطاب قرار می‌دهد و آن‌ها را به سلوک
 دعوت می‌کند. در آنجا خطاب به باز، دنیا و حتی عقبی را در برابر معنی قرار می‌دهد؛ در
 ترسیمی شاعرانه دنیا صورتی معرفی می‌شود که چون مردار، شکارچینی را که می‌باید

بر دستان ذوالقرنین جای گیرند به خویش می‌خواند. آدمیان مهجور معنی می‌شوند؛ اما اگر کلاه غفلت از چشم برگیرند و از حجاب دنیا و آخرت بگذرند، به عالم معنی و قرب حق راه خواهند برد:

بسته مردار دنیا آمدی / لاجرم مهجور معنی آمدی
هم ز دنیا هم ز عقبی درگذر / پس کلاه از سر بگیر و درنگر
چون بگردد از دو گیتی رای تو / دست ذوالقرنین آید جای تو [۱۲، ص ۱۱۸].

۴-۳. ساحت انسان

چهارمین ساحت نمود تقابل صورت و معنی در ساحت وجود انسان است که در پشت ظاهر جسمانی او حقیقت و جانی الهی نهفته است و سلوک در واقع چیزی نیست جز سیری درونی در همین دنیای رازآلود و یافتن جانِ جان در جانِ خویش. ادعای اینکه در پس این ظواهر حقیقتی دیگر نهفته است، زمانی وسوسه‌انگیز است و مخاطب را به شوق می‌آورد که امکان وصول به این حقیقت وجود داشته باشد. از آنجاکه امکانات جسمی و ظاهری انسان البته از دستیابی به این لایه پنهان و غیب دور از دسترس ناتوان است، باید ساحتی دیگر در انسان تعریف شده باشد که چنین قابلیت به او ببخشد. عطار به این ساحت باور دارد و اساساً گمشده آدمی را نه در بیرون که در درون او و سلوک الی‌الله را سیری در همین ساحت درونی و لایه‌های وجودی انسانی می‌داند. او بر آن است که آن حقیقت مغفول در جان آدمی نهان است و دعوتش به راهیابی به کنه خویش است:

کارگاه پرعجائب دیده‌ام / جمله را از خویش غائب دیده‌ام
سوی کنه خویش کس را راه نیست / ذره‌ای از ذره‌ای آگاه نیست [۱۲، ص ۹۷].
تو نکردی هیچ گم چیزی مجوی / هرچه گویی نیست آن چیزی مگوی
آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی / خویش را بشناس صدچندان تویی [۱۲، ص ۹۴].
تأکید بر این سفر درونی در مثنوی‌های دیگر عطار (مصیبت‌نامه) صریح‌تر است:
تا سفر در خود نیاری پیش تو / کی به کنه خود رسی از خویش تو
گر به کنه خویش ره یابی تمام / قدسیان را فرع خود یابی مدام
لیک تا در خود سفر نبود تو را / در حقیقت این نظر نبود تو را [۱۴، ص ۱۹۸].
عطار به لایه‌ای پنهان‌تر از جان نیز قائل است، لایه‌ای که همچنان که جان در پس

جسم نهان است، آن لایه در غیب جان نهان است. این لایه در واقع، در فنای سالک از خویش و در بی خودی معنا می‌یابد:

آگهند از روی این دریا بسی / لیک آگه نیست از قعرش کسی
 گنج در قعر است گیتی چون طلسم / بشکند آخر طلسم و بند جسم
 گنج یابی چون طلسم از پیش رفت / جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
 بعد از آن جانت طلسمی دیگر است / غیب را جان تو جسمی دیگر است
 همچنین، میرو به پایانش می‌رس / در چنین دردی به درمانش می‌رس [۱۲، ص ۹۶].
 راه‌یابی به این مرتبه از معرفت زمانی میسر است که نخست یکی از لایه‌های وجودی انسان (نفس) که ظلمانی و ظلمت‌آفرین است، کنترل و حتی نیست شود:
 لذت نور مسلمانییم ده / نیستی نفس ظلمانییم ده [۱۲، ص ۱۰۱].
 البته در مرتبه‌ای بالاتر باید از تمامی خود نیست شد؛ اما این نیستی برای این وجود فانی شده کمال است و مایهٔ وصال:

تو مباش اصلاً کمال این است و بس / تو ز تو گم شو وصال این است و بس [همان، ص ۹۵].
 این نشان می‌دهد که پنهانی‌ترین لایه وجود آدمی در همین نیست شدن است؛ زیرا وصال و یکی شدن در جایی معنی می‌دهد که در وصل به معشوق، عاشق منی گرچه بسیار کمرنگ داشته باشد؛ عطار فریاد می‌زند تا زمانی که مویی از وجود سالک برجای است، صد جهان مسافت میان او و خداوند است. پس زمانی که هستی موهوم سالک از میان برداشته شد، هستی و لایه‌ای دیگر از وجود او رخ می‌کند که به حق خواهد پیوست و به بقاء بالله خواهد رسید و بودنی دیگر را تجربه خواهد کرد [۱۲، ص ۲۶۱].
 اعتراف به این «من» را در الهی‌نامه صریح‌تر می‌توان دید، آنجا که «خودی» را بندی گران بر پای سالک می‌داند و آشکار است که این بند بر پای زمانی معنا می‌یابد که گونه‌ای «من» (منی برتر و فراتر از من معمول) همچنان در سالک حضور داشته باشد:
 تو هم از راه چشم خویش برخیز / حجاب تو تویی از پیش برخیز
 گرت مویی خودی بر جای باشد / تو را بندی گران بر پای باشد [۱۰، ص ۲۶۷].

۴. ویژگی‌ها

در این قسمت، صفات، ویژگی‌ها و تمایزهای صورت و معنی تحلیل می‌شود.

۴-۱. صورت، ناقص و پر از عیب است.

سلوک در راه حقیقت و تلاش برای رسیدن به معنی زحمت دارد. برای پی بردن به عشق حقیقی و دریافت عالم معنی، باید پرده‌ها از پیش چشم کنار رود، صورت‌ها و موانع برطرف شود و چشم غیب‌بین بازگردد. هدهد در پاسخ یکی از مرغانی که چنین صفتی دارد، این‌گونه تفاوت عشق صوری و عشق ناشی از معرفت را شرح می‌دهد:

گفت ای دربند صورت مانده / پای تا سر در کدورت مانده
عشق صورت، نیست عشق معرفت / هست شهوت بازی ای حیوان صفت
هر جمالی را که نقصانی بود / مرد را از عشق تاوانی بود ...
آنک حسن او ز خلط و خون بود / دانی آخر کان نکویی چون بود
چند گردی گرد صورت عیب‌جوی / حسن در غیب است، حسن از غیب جوی
[همان، ص ۱۸۳].

۴-۲. صورت فانی و رنج‌آفرین است.

دنیای ظاهر با همه بزرگی و مظاهر فریبنده‌اش، ناپایدار و رفتنی است. این ناپایداری خود سبب درد و رنج می‌شود. بخشی از این رنج‌ها رنج ازدست‌دادن دوستان و دوستی‌هاست؛ اما دل‌راه‌بین دوستی و محبت کسی را برمی‌گزیند که هیچ‌گاه نمی‌میرد [۱۲، ص ۱۸۴].

این دیدگاه کلیدی از بن‌مایه‌های مکرر اندیشه‌ی عرفانی است؛ از این جمله است تصریح مولوی:

صورت ظاهر فنا گردد بدان / عالم معنا بماند جاودان [۱۹، ۲۵، ص ۱۰۲۰].

۴-۳. معنی اصل است و صورت موهوم و هیچ.

هرچیز صورتی و حقیقتی دارد؛ اما اصل حقیقت است نه صورت: «باش تا از صورت به حقیقت رسی؛ آنگاه بدانی که اصل حقیقت است نه صورت. باش ای عزیز تا آنجا رسی که حقیقت عناصر و طبایع و ارکان بر تو جلوه کنند. چنانکه ... زنده شوی و عیش حقیقی تو را حاصل آید» [۱۵، ص ۱۶۵].

دیگری گفتش که من زردوستم / عشق زر چون مغز شد در پوستم
تا مرا چون گل زری نبود به دست / همچو گل خندان بتوانم نشست

عشق دنیا و زر دنیا مرا / کرد پر دعوی و بی معنی مرا
گفت ای از صورتی حیران شده / از دلت صبح صفت پنهان شده
روز و شب تو روز کوری مانده / بسته صورت چو موری مانده
مرد معنی باش در صورت میبچ / چیست معنی؟ اصل؛ صورت چیست؟ هیچ
[۱۲، ص ۱۷۶].

۵. مرکبها و ابزار گذر از صورت به معنی

عرفان تنها از «ناپایداری صورت و اصالت معنی و عالم معنی» سخن نمی گوید. عطار در این مکتب نفس کشیده و آموخته است که باید برای خواستاران گذشت از ظواهر و جویندگان حقیقت، هم از مرکبها و ابزار سلوک سخن گفت و هم از آفتها و موانع. عطار در *منطق الطیر* نه به صورتی مدرسی و نظاممند؛ بلکه از این ابزارها و آفتها پراکنده سخن گفته است؛ از جمله:

۵-۱. طلب

آنچه در این راه ضروری ترین است و بدون آن اساساً سلوک و هر تکاپو و حرکت دیگری معنا نمی یابد، طلب است. از همین روست که عطار آن را به عنوان اولین وادی مطرح می کند؛ اما این طلب می باید مدام با سالک همراه باشد؛ اگر جز این باشد راهرو سلوکی نخواهد داشت و عطار با همین باور تأکید می کند که این طلب باید افزون تر و افزون تر شود تا با شوقی دیوانهوار از موانع بگذرد:

چون دل تو پاک گردد از صفات / تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار / در دل تو یک طلب گردد هزار
گر شود در راه او آتش پدید / و شود صد وادی ناخوش پدید
خویش را از شوق او دیوانهوار / بر سر آتش زند پروانهوار [۱۲، ص ۲۲۸].

۵-۲. همت بلند

مهم ترین ابزار و لازمه این راه همتی است که انسان را از همه چیز بکند و در جست و جوی هدفی بلند به تکاپو وادارد و به سوی عالم معنی پرواز دهد. دل کندن و بریدن از آنچه انسان دل بسته آن هاست، تنها با همتی بلند ممکن است. از نگاه عطار،

همت چون آهن‌ربایی عاشقان الهی را می‌رباید و حجاب‌ها را از برابر آن‌ها به کناری می‌زند، به هرآنچه بخواهد می‌رساند و ذره‌ای از آن خورشید با آن همه عظمت را مقهور اراده انسان می‌سازد:

گفت مغناطیس عشاق الست / همت عالی است کشف هرچه هست
 هرکه را شد همت عالی پدید / هرچه جست، آن چیز حالی شد پدید
 هرکه را یک ذره همت داد دست / کرد او خورشید را زان ذره پست
 نطفه ملک جهان‌ها همت است / پر و بال مرغ جان‌ها همت است [۱۲، ص ۱۹۹].
 این همت که در هر راهی می‌تواند به کار آید، البته باید در راه رسیدن به معنی و سلوک الی‌الله به خدمت گرفته شود:

مرغ همت را به معنی بال ده / عقل را دل بخش و جان را حال ده
 پیش از آن کز حقه بگیرند سر / مرغ ره گرد و برآور بال و پر
 یا نه، بال و پر بسوز و خویش هم / تا تو باشی از همه در پیش هم [همان، ص ۲۰۱].

۳-۵. عشق

عشق تیزپاترین مرکب سلوک و گذر از صورت‌ها و کثرت‌ها و راه یافتن به معنا و حقیقت است. عطار چنان بر اهمیت عشق پای می‌فشرد که اساساً در پاسخ به مرغانی که نسبتی میان خود و سیمرغ نمی‌دانند و باور دارند که وصال سیمرغ امری موهوم است، این راه را راه عشق و عاشقان می‌خواند:

جمله مرغان چو بشنیدند حال / سر به سر کردند از هدهد سؤال
 کای سبق برده ز ما در رهبری / ختم کرده بهتری و مهتری ...
 کی رسیم آخر به سیمرغ رفیع / گر رسد از ما کسی باشد بدیع
 نسبت ما چیست با او، بازگویی / زان که نتوان شد بعمیا رازجوی ...
 هدهد آنکه گفت کای بی‌حاصلان / عشق کی نیکو بود از بددلان
 ای گدایان چند ازین بی‌حاصلی / راست ناید عاشقی و بددلی
 هرکه را در عشق چشمی باز شد / پای کوبان آمد و جانباز شد [۱۲، ص ۱۳۵].
 عشق خردستان و جنون‌آفرین است، صفات بشری را از عاشق می‌ستاند و او را متحول می‌کند؛ اما مقدمه این تحول بنیادین گذشتن از جان است و ترک ترهات صوفیانه:
 عشق باید کز خرد بستاندت / پس صفات تو بدل گرداندت

کمترین چیزیت در محو صفات / بخشش جانست و ترک ترهات
 پای درنه گر سرافرازی چنین / زانک بازی نیست جانبازی چنین [همان، ص ۲۳۴].
 این فراز در تذکره الاولیاء و در منابع عرفانی پیش از آن نیز به زبانی دیگر و رساتر
 آمده است: «ابوعبدالله خفیف گوید: رویم را گفتم مرا وصیتی کن. گفت: این کار نیایی
 مگر به بذل روح. اگر این توانی و الا مشغول مباش به ترهات صوفیان و ترهات بترین
 چیزها بود که خلقان همه رسم نگاه دارند و این طایفه حقیقت» [۱۸، ص ۵۶] و نیز
 [۱۰، ص ۴۸۷].

عطار منشأ عشق را در غیب و فراتر از صورتها و تمامی هستی را مست عشق حق می‌داند:
 گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست / اصل عشق اینجا ببینی کز کجاست
 هست یک‌یک برگ از هستی عشق / سر به بر افکنده از مستی عشق [۱۲، ص ۲۳۲].

۴-۵. انصاف

انصاف در لغت به معنی داددادن و داد خود ستاندن است؛ حق کسی را پاس داشتن و
 رعایت عدالت در حق دیگری و نیز پاس داشتن حق خود. صوفیه که بر گذشتن از خود و
 ایثار بسیار تأکید می‌کنند، در این باب نیز بر داددادن سالک پای می‌فشارند نه بر داد
 خود ستاندن که این منش از مصادیق صریح از خودگذشتن، ادب و فروتنی است. انصاف
 از فضائل سلوک باطنی است: «انسان نباید خود را بهتر از دیگران تصور کند. این را ادب و
 فروتنی ایجاب می‌کند. کمترین مراتب آن‌ها در انصاف متجلی می‌شود که به وسیله آن
 شایستگی دیگری، حقوق و مرتبتی که او مستحق آن است، صادقانه پذیرفته می‌شود»
 [۵، ج ۱، ص ۴۶۰].

عطار انصاف را سلطان نجات و برتر از عمری عبادت می‌داند و تأکید می‌کند که
 برترین مصداق فتوت انصاف نهان و دور از ریا است:

دیگری گفتش که انصاف و وفا / چون بود در حضرت آن پادشا؟
 حق تعالی داد انصافم بسی / بی‌وفایی هم نکردم با کسی
 در کسی چون جمع آمد این صفت / رتبت او چون بود در معرفت
 گفت انصاف است سلطان نجات / هر که منصف شد پرست از ترهات
 از تو گر انصاف آید در وجود / به ز عمری در رکوع و در سجود
 خود فتوت نیست در هر دو جهان / برتر از انصاف دادن در نهان

وانک او انصاف بدهد آشکار / از ریا کم خالی افتد، یاد دار
نستدند انصاف، مردان از کسی / لیک خود می‌داده‌اند الحق بسی [۱۲، ص ۲۰۲].

۵-۵. درد

یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه عطار و «یکی از کلمات محوری سخن عطار کلمه درد است و این درد هیچ ربطی به آنچه معادل وجع و الم در زبان عربی است، ندارد؛ بلکه مقصود آمادگی روحی انسان است برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می‌تواند انگیزه کارهای اساسی شود و نیروی حرکت سالک به سوی مقصود گردد» [۱۳، ص ۵۶۰].

درد همان انگیزه توفنده درونی و بی‌قراری دل است برای رسیدن به آرمانی که او را بی‌تاب کرده است. درد قدرتی است که جوینده معنی را به تلاش و تکاپو وامی‌دارد و او را در تکاپوی رسیدن به مطلوب بی‌قرار می‌کند. عطار درد را لازمه دریافت و ادراک معنی می‌شمارد: «قدم در راه طریقت گذاشتن مستلزم پدیدآمدن درد طلب در روح انسان است. چنین دردی انسان را از همه دل‌بستگی‌ها و اشتغالات دنیوی جدا می‌کند؛ زیرا صاحب درد تمام نیروی مادی و معنوی خود را برای جستجوی درمان تجهیز می‌کند و همه چیز دیگر را به فراموشی می‌سپارد» [۱۲، ص ۵۲].

این درد در نگاه عطار در تصویری متناقض‌نما و پارادوکسیکال درمان عاشق است و بدون چنین دردی در میدان گذر از صورت‌ها، گردی از حقیقت بر دامان سالک نمی‌نشیند:

از سر دردی بدین میدان در آی / جان سپر زار و بدین دیوان در آی
در چنین میدان که شد جان ناپدید / بل که شد هم نیز میدان ناپدید
گر نیایی از سر دردی درو / روی ننماید تو را گردی درو
در ازل درد تو چون شد گام زن / گر زنی گامی همه بر کام زن
تا نگردد نامرادی قوت تو / کی شود زنده دل مبهوت تو

درد حاصل کن که درمان درد توست / در دو عالم داروی جان درد توست [۱۲، ص ۲۷۹].
درد از بن‌مایه‌های خواستنی و مکرر و مؤکد ادبیات عطار است؛ این تأکید مکرر ناشی از این است که وی آنچه را از روی عادت (گرچه عشق) باشد، عین بی‌دردی می‌داند. پس ارزش عمل اهل معنی در ترک عادت و دردمندی ناشی از طلب و اراده است. به همین علت شاعر از خواننده می‌خواهد که این سروده‌ها را به چشم شعر نبیند؛

بلکه آن‌ها را از سر درد بدانند و ببینند؛ زیرا کسی که درد نداشته باشد، درک هم ندارد [همان، ص ۲۷۹].

دردمندی شعر عطار ناشی از نوع نگاه عطار به شعر است. او در شعر نیز بین صورت و معنی تفاوت می‌گذارد و ارزش شعر را در معنی می‌داند. به همین سبب آن شعری را می‌گوید و می‌پسندد که با شرع سازگار و به تعبیر خودش شعر حکمت باشد: «شعر حکمت شعری است که معانی آن را شاعر از شرع یا وحی به ذوق دریافته است و این اسرار و رموز عالم صنع است؛ حقایقی است که از دریای جان به دل شاعر که ظرف قابلیت و استعداد اوست رسیده و شاعر آن‌ها را به نظم درآورده است. عطار نه تنها این نوع شعر را از لحاظ شرع و دین جایز می‌داند؛ بلکه به خود حق می‌دهد که به خاطر آن دم از تفاخر و خودستایی زند» [۱، ص ۱۰۹].

۵-۶. دولت و عنایت حق

دولت و عنایت در واقع، در برابر اطاعت و به بیانی، کوشش‌های سلوکی سالک قرار می‌گیرد. اساساً سلوک الی‌الله با ریاضت و مجاهدت‌های گاه طاقت‌سوز همراه است و حقیقت آنگاه بر سالک چهره می‌کند که سالک افزون بر شریعت و فقه جوارح به مقتضیات طریقت و فقه جوانح نیز ملتزم شود؛ اما این همه به تنهایی راه به جایی نمی‌برد. چیزی دیگر لازم است؛ اما هرگز نباید دست از کوشش و مجاهدت برداشت. چنانکه حافظ در اشاراتی زیبا هم بر فیض و عنایت حق تأکید می‌کند و هم بر کوشش و مجاهدت سالک:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند / هر قدر ای دل که توانی بکوش [۳، ص ۱۹۴].
فیض روح‌القدس از باز مدد فرماید / دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد [همان، ص ۱۰۲].

اینجا دولت و بختی لازم است که هرکسی شایسته‌اش نیست؛ نظر عنایت حق لازم است. عطار این نکته را در مناظره سائلی از پیرندگان و هدهد مطرح می‌کند:

«سائلی گفتش که ای برده سبق / تو به چه از ما سبق بردی به حق؟
چون تو جوایی و ما جویمان راست / در میان ما تفاوت از چه خاست؟
چه گنه آمد ز جسم و جان ما / قسم تو صافی و دردی آن ما؟
گفت ای سائل سلیمان را همی / چشم افتاده ست بر ما یک دمی

نه به سیم این یافتیم من نی به زر / هست این دولت مرا زان یک نظر
کی به طاعت این به دست آرد کسی / زان که کرد ابلیس این طاعت بسی» [۱۲، ص ۱۵۸].
عطار در این مناظره درواقع، توفیق در سلوک و صعود معنوی را به عنایت حق
می‌داند و پیر و راهنما را کسی توصیف می‌کند که از این نظر بهره‌مند شده باشد؛ اما
حال که طاعت و ظاهر کارساز نیست، آیا باید آن را ترک کرد؟ پس ارزش و بهای طاعت
در چیست؟ پاسخ این است که گرچه این منزلت با هیچ طاعتی به دست نمی‌آید؛ اما
هرگز نباید از طاعت دست کشید که غفلتی چنین مستوجب دوری و لعنت خواهد بود:

«ور کسی گوید نباید طاعتی / لعنتی بارد برو هر ساعتی

تو مکن در یک نفس طاعت رها / پس منه طاعت چو کردی پُربها

تو به طاعت عمر خود می‌بر به سر / تا سلیمان بر تو اندازد نظر

چون تو مقبول سلیمان آمدی / هرچه گویم بیشتر زان آمدی» [۱۲، ص ۱۵۸].

«در اینجا عطار این مسئله را مطرح می‌کند که اگر تمام قضیه در نظر الهی نهفته
است، پس دیگر اعمال ما در این میدان چه سود و ثمری می‌تواند داشته باشد و خود
پاسخ می‌دهد که باید بنده وظایف خود را به تمام و کمال انجام دهد و منتظر آن نظر
بماند؛ اما این به معنی آن نیست که هر کس به اعمال پرداخت، حتماً مشمول آن نظر
نیز خواهد شد؛ زیرا ابلیس صدها هزار سال به طاعت گذرانده بود و این نظر شامل حال
او نشد» [۱۰، ص ۵۹۰].

اهل صورت ممکن است با تنبلی و کسل طبیعی شریعت را تا مراحل قبول داشته و
به آن عمل کنند و به پندار خویش خود را در مراحل بعد بی‌نیاز از طاعت بدانند؛ اما
اهل معنی شوق بندگی دارند و با عمل به تکلیف، اشتیاق بیشتر خود را برای رضایت
محبوب نشان می‌دهند. در کشف المحجوب هجویری در پاسخ به عمل برخی از
ملامتیان که ترک «خدمت» می‌کنند، می‌خوانیم: «و گروهی از ملاحده لعنهم الله تعلق
بدین طریقت خطیر کردند و گفتند: خدمت چندان باید که بنده ولی شود. چون ولی
شد، خدمت برخاست. و این ضلالت است و هیچ مقام نیست اندر راه حق که هیچ رکن
از ارکان خدمت برخیزد» [۲۰، ص ۳۲۷].

عطار در مناجات پایان کتاب نیز بی هیچ ادعایی طاعات خود را هیچ می‌انگارد و از
خدا کمک می‌خواهد و می‌گوید که جز سرگردانی و اضطراب و گرفتاری حاصلی ندارد؛ نه
صورت برایش مانده و نه به معنی رسیده است؛ پس با آه و ناله و اشک بسیار خود را به
خدا می‌سپارد و برای فردای حساب یاری می‌طلبد [همان، ص ۲۸۵-۲۸۶].

۷-۵. معرفت

عطار در مسیر سلوک پرندگان، معرفت را سومین وادی از هفت شهر عشق می‌شمارد؛ اما جدای از داستان پرندگان، معرفت یکی از مهم‌ترین راه‌ها و ابزار رسیدن و درک معنی است؛ زیرا چون آفتاب روشنی‌بخش راه و عامل شناخت است. این شناخت با نور آگاهی حاصل می‌شود و نتیجهٔ آن یقین قلبی و اسراربینی است:

چون بتابد آفتاب معرفت / از سپهر این ره عالی صفت
 هریکی بینا شود بر قدر خویش / باز یابد در حقیقت صدر خویش
 سرّ ذراتش همه روشن شود / گلخن دنیا برو گلشن شود
 مغز بیند از درون نه پوست او / خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
 هرچ بیند روی او بیند مدام / ذره‌ذره کوی او بیند مدام
 صد هزار اسرار از زیر نقاب / روی می‌بنمایدش چون آفتاب
 صد هزاران مرد گم گردد مدام / تا یکی اسراربین گردد تمام
 کاملی باید درو جانی شگرف / تا کند غواصی این بحر ژرف
 گر ز اسرارش شود ذوقی پدید / هر زمانت نو شود شوقی پدید [۱۲، ص ۲۳۸].

هجویری در تأکید بر طاعت از راه معرفت از قول فضیل عیاض نقل می‌کند که «هرکه خدای را جلّ جلاله به حق معرفت بشناسد، به کلّ طاقبت بپرستدش؛ زیرا که آن که بشناسد به انعام و احسان و رأفت و رحمت شناسد. چون شناخت، دوست گیرد؛ چون دوست گرفت، طاعت دارد تا طاقبت دارد؛ از آنکه فرمان دوستان کردن دشوار نباشد. پس هرکه را دوستی زیادت، حرص بر طاعت زیادت و زیادت دوستی از حقیقت معرفت بود» [۲۰، ص ۱۵۰].

۶. موانع (فریب‌ها و غرورها)

گذر از صورت و ظواهر برای رسیدن به معنی، با مشکلات و موانعی روبه‌رو می‌شود. این مشکلات یا درون آدمی است یا بیرون او؛ از جمله:

۱-۶. دل خوش بودن به عناوین ظاهری و القاب

دل خوش بودن به این‌گونه عناوین و القاب خود صورتی است دام راه و سالک خوب می‌داند نباید در هیچ دام و هیچ جلوه‌ای از صورت محبوس و محصور بماند؛ داستان

شیخ صنعان نمونه‌ای از دست‌کشیدن از همین‌گونه صورت‌هاست. شیخ صنعان به واسطه تجلی حسن به بلای عشق دچار شد، از زمره اهل سلامت و مسجد درآمد، ملامت را به جان خرید، از عشق به مرتبه‌ای رسید که از نام و ننگ برخاست و خوشنامی را چون حجابی از میان خود و حق به کناری زد:

آن دگر یک گفت ای پیر کهن / گر خطایی رفت بر تو توبه کن

گفت کردم توبه از ناموس و حال / تاییم از شیخی و حال و محال [۱۲، ص ۱۴۳].
ناموس در اینجا به معنی خوش‌نامی است، خوش‌نامی و حرمتی که شیخ با زهد و تعبد بدان دست یافته و اینک در راه بلند شیخ صورتی است که برای رسیدن به معنا از آن باید گذشت و توبه کرد. محال نیز به معنی باطل و در این ابیات به معنای حال یا تظاهر به داشتن حال است. گذشتن از این ناموس و محال در واقع، گذشتن از بت خلق است. همان که در کلام عرفا با عناوینی چون جاه از آن یاد می‌شود و دل‌بریدن از آن را با اصطلاحاتی مانند مردن از خلق نشان می‌دهند که در کنار دنیا و نفس و شیطان چهار بتی است که عارف می‌کوشد بر آن‌ها چهار تکبیر زند.

۲-۶. سکون نفس

گاه هست که سالک در کوشش خویش برای گذر از صورت و دست‌یافتن به حقایق آن سوی ظواهر به مرحله‌ای می‌رسد که گویا نفس مرده است و بدی‌ها در وجود او مرده‌اند؛ اما راست آن است که وجود او چون حوضی آلوده است که از آلودگی پاک نشده است؛ بلکه ته‌نشین شده و به مجرد آنکه در آن تلاطمی به وجود آید، باز هم همان آلودگی‌ها بالا می‌آیند و رخ می‌نمایند: «مَثَلُ النَّفْسِ مَثَلُ مَاءٍ وَّاقِفٍ طَاهِرٍ صَافٍ فَإِنْ حَرَّكَتَهُ ظَهَرَ مَاتِحَتَهُ مِنَ الْحَمَاتِ: مثل نفس مثل آب ایستاده پاک صاف است که چون آن را برهم زنی لجن درون آن آشکار می‌شود. [طبقات الصوفیه سلمی/۲۳۱ به نقل از ۱۲، ص ۳۹۰].

داستان شیخ صنعان گویا در جهت تبیین همین واقعیت باشد. عطار معتقد است که حتی در مراحل بالای سلوک هنوز در وجود سالک صد خوک لانه کرده است که منتظر فرصت‌اند تا سر برآورند:

در نهاد هرکسی صد خوک هست / خوک باید سوخت یا زَنار بست

تو چنان ظن می‌بری ای هیچ‌کس / کین خطر آن پیر را افتاد، بس

در درون هرکسی هست این خطر / سر برون آرد چو آید در سفر

خوک‌گش، بت‌سوز، اندر راه عشق / ورنه همچون شیخ شو رسوای عشق [۱۲، ص ۱۴۹].

۶-۳. پندارها

۶-۳-۱. پندار کار نیک و پاکبازی

گاهی سالک یا مدعی سلوک، اعمالی نیک انجام می‌دهد؛ مثلاً دل از مال دنیا رها می‌کند و آنچه دارد بر دیگران می‌افشاند؛ اما این عمل او را به این پندار می‌کشاند که پاک‌باز است و رها از صورت؛ حال آنکه این ادعا و پندار خود نوعی در بند صورت بودن است: دیگری گفتش که در راه خدای / پاک‌بازی چون بود ای پاک‌رای؟ [۱۲، ص ۱۹۷].
 هدهد در پاسخ، پاک‌بازی واقعی را که گذشتن از همه چیز حتی وجود خود است، به او گوشزد می‌کند [همان، ص ۱۹۷].

۶-۳-۲. پندار ریاضت و مجاهدت‌های طولانی و رسیدن به کمال

سال‌ها ریاضت کشیدن و مجاهدت‌ورزیدن هم ممکن است این توهم را برای انسان ایجاد کند که به کمال رسیده و واصل شده است؛ اما همین پندار خود صورتی است که او را از رسیدن به حقیقت و معنی بازمی‌دارد [۱۲، ص ۲۱۲].
 عطار این پندار را گونه‌ای منیت، صاحب چنین پنداری را ابلیس طبع، پَرغرور و دور از معرفت و این پندارها را نتیجه تسلط نفس و شیطان بر جان و ذهن سالک می‌داند:
 گفت ای ابلیس طبع پَرغرور / در منی گم وز مراد من نفور
 در خیال خویش مغرور آمده / از فضای معرفت دور آمده
 نفس بر جان تو دستی یافته / دیو در مغزت نشستنی یافته [همان، ص ۲۱۳].

۶-۴. لاف‌ها

۶-۴-۱. لاف عشق

لاف‌زدن از عشق و خود را در میان دیدن هم گونه‌ای در بند صورت‌ماندن و دوری از معنی و بند راه است که در سخن یکی از مرغان راه بیان می‌شود. هدهد که صورت را از معنی و لاف را از واقعیت خوب می‌شناسد، در پاسخ به این پرنده، هشدار می‌دهد که عاشقی که از خلق بریده و منتظر دیدار است، خود را در میان نمی‌بیند و مجالی برای لاف و گزاف نمی‌یابد:

گفت نتوان شد به دعوی و به لاف / هم‌نشین سیمرغ را بر کوه قاف
 لاف عشق او مزین در هر نفس / کو ننگجد در جوال هیچ کس

گر بود این جایگه دعوی تو را / مغز آن معنی بود دعوی تو را
دوستداری تو آزاری بود / دوستی او تو را کاری بود [۱۲، ص ۲۰۹].

۲-۴-۶. لاف بندگی

عطار اطاعت از حق را بالاترین کمال می‌داند و از لافِ بندگی برحذر می‌دارد و هشدار می‌دهد که از لافِ بندگی بپرهیزیم و مراقب باشیم که هنگام امتحان است که بندگی ثابت می‌شود. عطار بنده واقعی را کسی می‌داند که دلی بریان و سوخته از عشق خدا دارد:

بنده چون پیوسته بر فرمان رود / با خداوندش سخن در جان رود
بنده نبود آن که از روی گزاف / می‌زند از بندگی پیوسته لاف
بنده وقت امتحان آید پدید / امتحان کن تا نشان آید پدید
در دم آخر که جان آمد به لب / شیخ خرقان این چنین گفت ای عجب
کاشکی بشکافتندی جان من / باز کردندی دل بریان من
پس به عالمیان نمودندی دلم / شرح دادندی که در چه مشکلم
تا بدانندی که با دانای راز / بت پرستی راست ناید، کژ مبارز
بندگی این باشد و دیگر هوس / بندگی افکندگی ست ای هیچ کس [۱۲، ص ۱۹۶].

۷. فراتر از صورت و معنی

گذر از صورت و صورت‌ها سرانجام به مراحل می‌رسد که نه صورت می‌ماند و نه حتی معنی. یعنی مراتبی که سالک و عارف حتی خود را نیز نمی‌بیند و هیچ ادعایی نیز در آنجا نمی‌ماند. این مراتب را از نظر اصطلاحات و مراتبی که عطار در *منطق الطیر* برشمرده می‌توان در وادی‌های استغنا، توحید و فقر و فنا دید.

۷-۱. استغنا

این وادی نشان‌دهنده بی‌نیازی مطلق پروردگار از کل موجودات از جمله بندگان و طاعات آن‌هاست. مرتبه‌ای که سالک نه تنها ادعا و صورت را نمی‌تواند ببیند؛ بلکه حتی «معنی» نیز در آن معنی ندارد؛ زیرا بی‌نیازی مطلق هیچ چیز را خریدار نیست:

بعد ازین وادی استغنا بود / نه درو دعوی و نه معنی بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری / می‌زند بر هم به یک دم کشوری

هفت دریا یک شمر اینجا بود / هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ای است / هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است [۱۲، ص ۲۴۲].

۲-۷. توحید

این مرتبه مرتبه‌ای است که سالک در هستی جز حق هیچ‌چیز را نمی‌بیند. این توحید توحیدِ اشرافی، حقیقی و عارفانه است و در برابر توحید عددی قرار دارد که عرفا آن را متذکر شده‌اند. در این مرحله، مقام و مرتبه برای سالک مفهوم و معنی ندارد؛ زیرا در توحید همه‌چیز جز حق از بین می‌رود و برخلاف عالم کثرات، تمایزی بین مفاهیم نیست و به تعبیر عطار، گم‌شدن عین پیداشدن و گنگ‌شدن همان گویاشدن است:

تاکی ای عطار ازین حرف مجاز / با سر اسرار توحید آی باز ...
مرد سالک چون رسد این جایگاه / جایگاه مرد برخیزد ز راه
جزو گردد، کل شود، نه کل، نه جزو / صورتی باشد صفت نه جان، نه عضو
هر چهار آید برون از هر چهار / صد هزار آید فزون از صد هزار [همان، ص ۲۴۹].

۳-۷. فقر و فنا

آخرین وادی از وادی‌های هفت‌گانه عطار، وادی فقر و فناست. سالک در این وادی از ماسوی‌الله به کلی غایب می‌شود و درمی‌یابد که در پرتو خورشید حق از تعینات محو شده است. همه‌چیز چون دریاست و غیرحق چون نقش‌هایی بر آب. عطار این محوشدن در حق را با تمثیلات خورشید، بحر و بحر کلی و محو سایه و نقش در آن‌ها بیان کرده است:

بعد ازین وادی فقرست و فنا / کی بود اینجا سخن گفتن روا؟
عین وادی فراموشی بود / لنگی و کری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو / گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای / نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای؟
هر دو عالم نقش آن دریاست بس / هر که گوید نیست این سوداست بس
هر که در دریای کل گم بوده شد / دایما گم بوده آسوده شد
دل درین دریای پرآسودگی / می‌نیابد هیچ جز گم‌بودگی
گر ازین گم‌بودگی بازش دهند / صنع‌بین گردد، بسی رازش دهند
سالکان پخته و مردان مرد / چون فرورفتند در میدان درد
گم شدند اول قدم، زین پس چه بود / لاجرم دیگر قدم را کس نبود [همان، ص ۲۵۸].

نتیجه‌گیری

عطار در *منطق الطیر*، سلوک، کیفیت، لوازم، راه‌ها و موانع آن را در قالب داستانی تمثیلی بیان کرده و هفت وادی برای آن برشمرده است؛ اما با دقت در کل متن و در اندیشه عطار یک وادی مهم وجود دارد که خود اهمیت تمام آن وادی‌ها و منازل را دارد و چون نامی ندارد آن را «وادی نانوخته» نامیدیم. این وادی همان بنمایه‌ای است که مکرر، اما نامنسجم در متن دیده می‌شود و آن گذر از صورت و رسیدن به معنی است که عمدتاً به شکل تقابل در متن حضور دارد. تقابل صورت و معنی را در *منطق الطیر* می‌توان به‌عنوان یک تفکر کانونی در نظر گرفت. در واقع، هم شکل و کلیت داستان و هم پیام‌های فرعی و تقابل‌های درون متن گذر از صورت به معنی است. او صورت را در مفهوم مجاز، کثرات، دنیا و وابستگی‌های آن می‌گیرد و معنی را نقطه مقابل آن. گذر از صورت به معنی نموده‌ها، ویژگی‌ها، مرکب‌ها و ابزار و موانعی دارد. ویژگی‌های صورت و معنی با توجه به توصیفات عطار در *منطق الطیر* عبارت‌اند از: صورت عادت، مراسم و مناسک ظاهری و حفظ مقام و منزلت است؛ اما معنی عادت‌ستیز، صورت‌گریز و گم‌نام است. صورت ادعاست؛ اما معنی از عمل برمی‌خیزد و با اخلاص سروکار دارد. اهل صورت اهل زبان و قیل و قال‌اند. اهل معنی اهل دل و راز و سرّند. اهل صورت اهل سلامت‌اند؛ ولی اهل معنی اهل ندای دل و پذیرای ملامت‌اند. صورتیان اهل عقل و فلسفه‌اند و معنویان اهل عشق. اهل معنی اهل ابتلا به بلا هستند و اهل صورت عافیت‌طلب. اهل صورت جنبه زمینی و اهل معنی جنبه آسمانی نفس هستند. در مجموع، عالم صورت عالم وابستگی‌ها، پادرگل‌ماندن و درج‌زدن است. عالم معنی عالم وارستگی‌ها، پروازکردن و اعتلاست. سالک طریقت نباید گرفتار ظواهر و صورت‌ها شود و به آن دل ببندد؛ زیرا ماندن در صورت بی‌بهره‌شدن از عالم معنی و نشانه کوتاه‌نظری است. پس با همت و انصاف و عشق باید از صورت گذر کرد و به معنی رسید و این‌گونه مهم‌ترین وادی را پشت سر گذاشت.

منابع

- [۱]. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۴). *شعر و شرع*، تهران: اساطیر.
- [۲]. پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *دیدار با سیمرخ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۳]. حافظ شیرازی. (۱۳۷۰). *دیوان اشعار*، بر اساس نسخه غنی و قزوینی، به اهتمام منصور موحدزاده، تهران: انتشارات پژوهش.
- [۴]. رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.

- [۵]. ریترا، هلموت. (۱۳۸۸). *دریای جان*، ترجمہ مهرآفاق بایبوردی، تهران: انتشارات الهدی.
- [۶]. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). *صدای بال سیمرغ*، تهران: انتشارات سخن.
- [۷]. سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۸). *کلیات*، تهران: انتشارات ماهرنگ.
- [۸]. سنایی، مجدودبن‌آدم. (۱۳۷۹)، مکاتیب، به اهتمام نذیر احمد، تهران: بنیاد موقوفات افشار.
- [۹]. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *زبور پارسی*، تهران: انتشارات آگه.
- [۱۰]. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *تذکره الاولیاء*، تصحیح و توضیح محمد استعلامی، چاپ ہفتم، تهران: زوار.
- [۱۱]. _____ . (۱۳۸۸). *الہی نامہ*، تصحیح و توضیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- [۱۲]. _____ . (۱۳۹۰). *منطق الطیر*، تصحیح و توضیح محمود عابدی، تقی پورنامداریان، تهران: سمت.
- [۱۳]. _____ . (۱۳۸۳). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.
- [۱۴]. _____ . (۱۳۹۷). *مصیبت‌نامہ*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ہفتم، تهران: سخن.
- [۱۵]. عین‌الفضات. (۱۳۷۷). *تمہیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچہری.
- [۱۶]. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۹). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری*، تهران: زوار.
- [۱۷]. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۱). «دو ساحت ظاہر و باطن در جہان‌بینی جلال‌الدین مولوی» *مجلہ معرفت*، سال بیست و یکم، شمارہ ۱۷۷، صص ۱۳-۲۸.
- [۱۸]. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). *رسالہ قشیریہ*، ترجمہ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تهران: علمی و فرہنگی.
- [۱۹]. مولوی. (۱۳۷۲-۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، با شرح جامع کریم زمانی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- [۲۰]. ہجویری، علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، تصحیح و توضیح محمود عابدی، تهران: سروش.

