

# سپمرغ و سی مرغ

دکتر علینقی منزوی

# سیمرغ و سیمرغ

تحلیل منطق طیر عطار و طرح یک نمایشنامه  
دکتر علینقی منزوی

---

تهران، 1379

## فهرست

7	در آمد
7	نظریه عطار درباره‌ی خدا و جهان
8	پیشگفتار
8	1- دوگونه خداشناسی
9	2- دوگونه ارزیابی قوانین
9	3- پیدایش فرهنگ‌های دو رگه در دو مرکز
10	4- یمن، سبا و اشراق هندی
12	5- حجاز یکی از مراکز آمیزش دو اندیشه
12	6- پیروزی اندیشه‌ی توحید عددی پس از مرگ پیغمبر (ص)
13	7- گنوسیزم ایرانیان و تسنن عرب‌ها
13	8- مبارزه‌ی خلفا با گنوسیزم
15	9- برخی از اصول گنوسیستی
15	نخست دوام فیض
15	دوم - عدل و لطف
16	سوم - حسن و قبح
16	چهارم - متافیزیسیم و روحانیت
16	10- فلسفه‌ی سیاسی در حکومت ساسانی و حکومت خلفا
17	11- قلم به جای شمشیر
19	12- سبب بدبینی اشراقیان نسبت به فلسفه‌ی مشاء
20	13- کودتای سلفیان و واکنش گنوسیست‌های مسلمان
21	14- عقب‌نشینی عباسیان در برابر گنوسیسم
22	15- گنوسیسم در زیر پرده‌ی مشاء
23	16- رسمیت یافتن اشعری
24	عطار
24	زندگی مادی و معنوی او
26	« منطق طیر » یا « مقامات طیور »
27	کارهای که روی « منطق طیر » عطار انجام شده است
28	الف: ترجمه‌های شرقی منطق طیر عطار
29	داستان مرغان پیش از عطار تا قرن هفتم هجری
31	1- باب البوم و الغرب کلیله و دمنه
31	2- ( ابن - ) ندیم
31	3- اخوان الصفا
31	4- ابن سینا ( 1035 / 427 )
32	5- الف - ترجمه‌ی سهروردی
32	6 - ب - ترجمه‌ی اخسیکتی احمد بن قاسم بن احمد بن خدیو
32	7- ترجمه‌ی ملا وجیه الدین
32	8- ج - شرح‌ها بر ترجمه‌ی فارسی
33	9- زمینه‌ی داستان‌های ابن سینا
33	10- لسان طیر
34	11- حی بن یقظان، سلامان و ابسال
34	12- برادران غزالی
36	13- عین القضات همدانی
36	14- رساله‌های سهروردی
36	الف - لغت موران

37	ب - صفیر سیمرخ
38	ج - آواز پر جبرئیل
38	د - عقل سرخ
38	هـ - رساله فی حاله الطفولیه
39	15- روزبهان بقلی
39	16- الاهی سیمایی
39	17- مجد بغدادی
39	18- نجم الدین رازی
40	19- علی بن سلیمان بحرینی
40	ویژگی‌های سیمرخ
40	1- ریشه‌ی این واژه
41	2- دو سیمرخ متضاد
42	3- صورت سیمرخ
43	سیمرخ، عنقا، رخ و طایر قدسی
44	5- پر سیمرخ، پر جبرئیل، موی دیو
45	6- جایگاه سیمرخ
45	7- کوه البرز و قاف
46	خلاصه‌ی داستان
46	شماره‌ی ابیات « منطق طیر»
47	پیش‌گفتار در 594 بیت
47	گفتار 1 در 66 بیت
47	گفتار 2 در 69 بیت
48	گفتار 3 در 54 بیت
48	گفتار 4 در 19 بیت
48	گفتار 5 در 30 بیت
48	گفتار 6 در 23 بیت
48	گفتار 7 در 42 بیت
48	گفتار 8 در 28 بیت
48	گفتار 9 در 36 بیت
49	گفتار 10 در 29 بیت
49	گفتار 11 در 22 بیت
49	گفتار 12 در 29 بیت
49	گفتار 13 در 103 بیت
49	گفتار 14 در 440 بیت
49	گفتار 15 در 36 بیت
49	گفتار 16 در 28 بیت
50	گفتار 17 در 77 بیت
50	گفتار 18 در 85 بیت
50	گفتار 19 در 91 بیت
50	گفتار 20 در 55 بیت
50	گفتار 21 در 61 بیت
51	گفتار 22 در 65 بیت
51	گفتار 23 در 68 بیت
51	گفتار 24 در 75 بیت
51	گفتار 25 در 85 بیت
51	گفتار 26 در 83 بیت
51	گفتار 27 در 68 بیت
52	گفتار 28 در 68 بیت

52	گفتار 29 در 59 بیت
52	گفتار 30 در 52 بیت
52	گفتار 31 در 88 بیت
52	گفتار 32 در 73 بیت
53	گفتار 33 در 77 بیت
53	گفتار 34 در 93 بیت
53	گفتار 35 در 57 بیت
53	گفتار 36 در 107 بیت
53	گفتار 37 در 63 بیت
54	گفتار 38 در 108 بیت
54	گفتار 39 در 142 بیت
54	گفتار 40 در 101 بیت
54	گفتار 41 در 108 بیت
55	گفتار 42 در 103 بیت
55	گفتار 43 در 139 بیت
55	گفتار 44 در 181 بیت
55	گفتار 45 در 340 بیت
56	پسین گفتار - 203 بیت
57	هفت وادی
58	الف - مرحله‌ی خواستن
58	ب - مرحله‌ی آموختن
61	ج - مرحله‌ی رسیدن
64	بازیگران نمایشنامه
65	1- باز
66	2- بط
66	3- بلبل
66	4- بوتیمار
67	5- بوف
67	6- تئرو
67	7- چرخ
68	8- دراج
68	9- سیمرخ
68	10- صعوه
68	11- طاووس
69	12- طوطی
69	13- عندلیب
70	14- فاخته
70	15- قمری
70	16- کبک = کبگ
71	17- مرغ زرین
71	18- موسیچه
71	19- هدهد
72	20- هما
73	21- چاووش عزت
73	22- حاجب لطف
73	دو یادآوری اول: بازیگران
74	دوم: منظره‌ها
74	راهنمای نمایشنامه

75	آغاز نمایشنامه
75	گفتار یکم: 30 بیت گزیده از 66 بیت
78	گفتار دوم: 24 بیت گزیده از 69 بیت
80	گفتار سوم: 9 بیت از 54 بیت
81	گفتار چهارم: 8 بیت از 19 بیت
82	گفتار پنجم: 11 بیت از 30 بیت
83	گفتار ششم: 9 بیت از 32 بیت
84	گفتار هفتم: 12 بیت از 42 بیت
85	گفتار هشتم: 9 بیت از 28 بیت
86	گفتار نهم: 9 بیت از 36 بیت
87	گفتار دهم: 6 بیت از 29 بیت
88	گفتار یازدهم: 5 بیت از 22 بیت
89	گفتار دوازدهم: 7 بیت از 29 بیت
90	گفتار سیزدهم: 15 بیت از 102 بیت
91	گفتار چهاردهم: 9 بیت از 440 بیت
92	گفتار پانزدهم: 10 بیت از 36 بیت
94	گفتار شانزدهم: 11 بیت از 28 بیت
95	گفتار هفدهم: 3 بیت از 77 بیت
95	گفتار هجدهم: 7 بیت از 85 بیت
96	گفتار نوزدهم: 2 بیت از 91 بیت
97	گفتار بیستم: 5 بیت از 55 بیت
98	گفتار بیست و یکم: 5 بیت از 61 بیت
99	گفتار بیست و دوم: 4 بیت از 65 بیت
99	گفتار بیست و سوم: 5 بیت از 68 بیت
100	گفتار بیست و چهارم: 3 بیت از 75 بیت
101	گفتار بیست و پنجم: 4 بیت از 85 بیت
101	گفتار بیست و ششم: 4 بیت از 83 بیت
102	گفتار بیست و هفتم: 5 بیت از 68 بیت
103	گفتار بیست و هشتم: 4 بیت از 68 بیت
103	گفتار بیست و نهم: 5 بیت از 59 بیت
104	گفتار سی‌ام: 4 بیت از 52 بیت
105	گفتار سی و یکم: 5 بیت از 88 بیت
105	گفتار سی و دوم: 5 بیت از 73 بیت
106	گفتار سی و سوم: 5 بیت از 77 بیت
107	گفتار سی و چهارم: 5 بیت از 93 بیت
108	گفتار سی و پنجم: 3 بیت از 57 بیت
108	گفتار سی و ششم: 5 بیت از 107 بیت
109	گفتار سی و هفتم: 6 بیت از 63 بیت
110	گفتار سی و هشتم: 11 بیت از 108 بیت
111	گفتار سی و نهم: 6 بیت از 124 بیت
112	گفتار چهلم: 4 بیت از 101 بیت
112	گفتار چهل و یکم: 8 بیت از 108 بیت
113	گفتار چهل و دوم: 6 بیت از 103 بیت
114	گفتار چهل و سوم: 7 بیت از 139 بیت
114	گفتار چهل و چهارم: 6 بیت از 181 بیت
115	گفتار چهل و پنجم: 77 بیت از 340 بیت

## در آمد

### نظریه‌ی عطار درباره‌ی خدا و جهان

گفتار زیر کوششی است برای روشن کردن گوشه‌ای از جهان‌بینی صوفیان، و توضیح نظریه‌ی پیروان فلسفه‌ی هند و ایرانی اشراق، در مورد خدا و جهان که عطار آن را در منظومه‌های خویش، گنج‌انیده و در «منطق طیر» به صورت نمایش‌نامه، از زبان مرغان بیان کرده است، تا شاید بتوانم هسته‌ی گنوستیک این فکر ایرانی دوره‌ی ساسانی را، که با گذشت هفت قرن به زیر خروارها معتقدات ضد و نقیض و خرافی دفن شده بوده است بیرون آورده، نشان دهم.

در سی سال گذشته بسیاری از استادان درباره‌ی «منطق طیر» عطار بحث و تحقیق نموده‌اند: که از جمله‌ی ایشان می‌توان از ریتز<sup>1</sup>، سعید نفیسی، دکتر گوهرین، دکتر زرین‌کوب و به ویژه فروزان‌فر نام برد. این شادروان نقد و تحلیلی مفصل از آثار عطار و از جمله «منطق طیر» به چاپ رسانید. دکتر نوابی 39 خاورشناس را که درباره‌ی عطار تحقیق نموده‌اند یاد کرده است که 9 تن از ایشان بویژه درباره‌ی «منطق طیر» کار کرده‌اند.<sup>2</sup> برادرم احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ص 3236-3243 تعداد 133 نسخه از منطق طیر نشان داده که 39 نسخه‌ی آن پیش از سال 900 هـ نوشته شده است.

«منطق طیر» در «ذریعه» 9 : 729 و 19 : 308 شناسانده شده است. چاپ‌های 23گانه‌ی «منطق طیر» در فهرست مشار، دیده می‌شود. بنابر این دیگر جایی برای پرچانگی باقی نیست. ولی به نظر می‌رسد که یک مساله از نظر همگی دور مانده است، و آن این‌که این اثر گرانقدر عطار یک نمایش‌نامه است و با جدا کردن پوسته‌ها از آن و بر روی صحنه آوردن آن می‌توان خدمتی برای توده‌ی مردم انجام داد.

1- Helmut Ritter, Das meer Der Seele.

2 - V. M. Nawabi. A bibliography of Iran vol. 11. P. 185- 185.

## پیشگفتار

### 1- دوگونه خداشناسی

خداشناسی در کتب مقدس قدیم پیش از آمیزش ملل هندی و آرامی به دو شکل متمایز دیده می‌شود: الف: خدا در کتب آرامی به ویژه تورات، یک شخص است، جدا از جهان (توحید عددی و تشبیهی) که جهان را از عدم به وجود آورده است. ب: خدا در کتب هندی، به ویژه «ودا» روح جهان و خود آن است که در اصطلاح اسلامی پس از سهروردی «توحید اشراقی و تنزیهی» نامیده می‌شود.

این دوگونه دید درباره‌ی خدا سبب پیدایش دو دید درباره‌ی روابط خدا و جهان است. الف: خدای آرامی هر چند گاه که خودش صلاح بداند یکی از انسان‌های معمولی را به سفارت نزد مردم می‌فرستد. ب: از دیدگاه اندیشه‌ی هند و ایرانی، این انسان است که می‌تواند با طی کردن مراحل آموزش و تمرین به مقام اتصال و سپس اتحاد با خدا (نروانا) نایل آید.

این نظریه‌ی هند و ایرانی در نبوت در سده‌ی دوم هجری، گاه به صورت انکار نبوت اسرائیلی از طرف راوندی م 245 و رازی م 313 و گاه به صورت تفسیر نبوت به اشراق همگانی از طرف فارابی و ابن سینا بیان شده است. پس هیچیک از این دو گروه منکر اصل اشراق و الهام نبوده‌اند.



## 2- دوگونه ارزیابی قوانین

اختلاف دو نظریه‌ی « نبوت اسرائیلی» و « اشراق هندو ایرانی» که در بالا یاد شد سبب پیدایش دونظریه درباره‌ی کتب آسمانی و قوانین گردید:

الف: از نظر هندو ایرانی متون مقدس « ودا» و « اوستا» گرچه الهام الهی هستند لیکن ساخته‌ی اندیشه‌ی صاحبان و مولفان دانشمند آن‌ها بوده پس همگی آن‌ها حادث هستند و از نظر یهود کتاب‌های مقدس تورات کلام قدیم خداوند هستند.

ب: قوانین مندرج در کتب مقدس، از نظر سامیان ( یهود) ابدی و لاتغییر و غیر قابل نسخ است در صورتی که از نظر هندیان با مرور زمان قابل نسخ و تغییر و گاهی واجب‌النسخ هستند ( بیرونی - ماللهند من مقوله‌ی چ 1958 هند ص 81 و عبدالجبار معتزلی شرح الاصول الخمسه ص 576 و کراچی شیعی صوری کنز الفوائد ص 102) ن. ک سخنرانی منزوی علینقی در کنگره‌ی تحقیقات ایرانی مندرج در مجموعه‌ی سخنرانی‌های کنگره.

## 3- پیدایش فرهنگ‌های دورگه در دو مرکز

حمله‌ی هخامنشیان بر یونان و یورش اسکندر بر ایران هر دو از روی سر ملت‌های آرامی ( سریانیان، یهودیان، فینیقیان) انجام گرفت و موجبات آمیزش خدانشناسی‌های گوناگون ملت‌های آریایی و سامی را فراهم کرد. از این‌رو خدانشناسی در آن کتب مقدس که از قرن سوم میلادی پدید آمد، همچون انجیل‌های مسیحی، مرقیونی، دیصانی، مانوی و حتی اوستای 21 نسکی که فرآورده‌ی کنفرانس آذریاد مار اسپندان در عهد شاپور دوم ( 309-379) می‌باشد، هیچ یک نه مانند « ودا» یکسره اشراقی و نه مانند « تورات» عددی محض هستند، بلکه خدانشناسی در همه‌ی این کتب دورگه است و ترکیبی از توحید عددی و اشراقی را نشان می‌دهد.

الف: بیش‌تر این انجیل‌ها در آسیای صغیر، ایران غربی و بین‌النهرین پدید آمده‌اند که در سده‌های میان میلاد و هجرت مرز دو دولت ایران و روم و مرکز دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، نصیبین، حران بوده و بالاخره یکی از دو مرکز اصلی آمیزش اندیشه‌های هندو ایرانی از یک سو و سامیان از سوی دیگر به شمار می‌رود.

ب: مرکز دوم تماس این دو ملت « یمن = سبا» بوده که در بند 4 پس از این یاد خواهد شد.

ج: غیر از انجیل‌های نام برده داستان‌هایی نیز در آن زمان در همان آسیای صغیر درست شده که آن‌ها نیز نمودار برخورد و آمیزش دو تمدن آریایی و سامی باشند.

یکی از آن داستان‌ها « جر جیس و دادیانه» نام دارد که در سده‌ی چهارم میلادی در موصل رخ داده است. « بیار مقدسی» در قرن 4 هـ در « احسن التماسیم» از این داستان یاد کرده و متن آن را طبری در تاریخ خود آورده است ( طبری چ لیدن 1: 796-812، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده فارسی آن از 564-580).

#### 4- یمن، سبا و اشراق هندی

سرزمین یمن که پیش از اسلام به نام سبا نیز نامیده می‌شده در ساحل جنوبی شبه جزیره‌ی عرب قرار دارد و بندر ارتباط بازرگانی هند و ایران با آفریقا بوده، گاه به دست آفریقائیان ( حبشیان) و گاه به دست ایرانیان اداره می‌شد. از این‌رو، این کشور مرکز پخش اندیشه‌های اشراقی هند و ایرانی در شبه جزیره بود و همان کار را می‌کرد که فلسطین در شمال شبه جزیره در پخش افکار « توحید عددی» سامی انجام می‌داد.

مرکزیت جغرافیایی این کشور میان هند و آفریقا، نام « سبا» را در میان مردم شبه جزیره، به صورت یک منبع نور علوم یقینی در آورده بود، تا آن‌جا که در ضمن افسانه‌ی زناشویی ملکه‌ی سبا، که مهر پرست می‌بود، با پادشاه یهود فلسطین که در میان سامیان و ایرانیان مانوی و دیصانی شهرت داشته و خود نشانی از آمیزش دو فرهنگ آریایی جنوب و سامی شمال شبه جزیره‌ی عرب است، می‌بینیم که دهد به سلیمان می‌گوید: « من از سوی مهر پرستان کشور سبا برای تو یقین آورده‌ام! - قرآن مجید 27: 22-24» سوره‌ی مبارک 34 قرآن نیز به نام « سبا» است. در بخشی از داستان‌های سمبلیک عرفانی که نمایشگر چگونگی ترکیب و آمیزش دو جهان‌بینی هندی و آرامی است، مانند « حی بن یقظان» و « سلامان و ابسال» ابن سینا،

« قصه‌ی الغربه‌الغریبه » سهروردی، « شیخ صنعان »<sup>1</sup> عطار، یک یا چند قهرمان دیده می‌شود، که برای جستجوی حقیقت از شرق به سوی غرب رهسپار می‌شوند و در بیش‌تر آن داستان‌ها: آن مسافران، یمنی و سبایی هستند. واژه‌ی « برسایا » در سریانی به معنی فرزند یمن، به کسانی گفته می‌شد که دارای ایده‌ئولوژی اشراقی زمان خود بوده، در روحانیت و متافیزیسم غلو می‌نموده‌اند، در ادبیات عربی اسلامی نیز این کلمه به « ابن سبا » ترجمه شده و کنیت شخصیت افسانه‌ای « عبدالله بن سبا » قرار گرفته، که در کتب ملل و نحل اندیشه‌های گنوسیستی بدو نسبت می‌داده‌اند. یک فرقه از گنوسیست‌های تندرو نیز در تاریخ مذاهب اسلام به « سبائیان » شناخته می‌شوند. شاید بتوان واژه‌ی « صابئی » را نیز، که نام یک فرقه‌ی گنوسیست و ترکیبی از یهودیت و میترائیسم می‌باشد و در قرآن کریم نیز از آنان یاد شده، با واژه‌ی « سبائی » پیوندی داد. چند تن از « اهل صفه » که شاید بتوان ایشان را میان مردم مدینه روزگار پیغمبر (ص) گنوسیست خواند، مانند حذیفه، عمار یاسر، یمنی بوده‌اند. روی سخن حضرت علی (ع) در برخی از خطبه‌هایش که بوی گنوسیزم دارد، با یک تن یمنی است. چندین تن از نخستین صوفیان معروف آغاز اسلام نیز یمنی بوده، یا خود را به یمن منسوب داشته‌اند. برخی دعاهای گنوستیک را به یمن نسبت می‌داده‌اند ( ذریعه 6 شماره‌ی 2448 و 24 شماره‌ی 2287) در سراسر تاریخ اسلام، یمن زادگاه ضد سنیان زیدی و اسماعیلی می‌بود که حکومتشان تا همین اواخر ادامه می‌داشت. کشاکش دو اندیشه‌ی جنوبی و شمالی در شبه جزیره‌ی عرب یک سده پیش و پس از هجرت به صورت نزاع قبیله‌های عرب جنوب و شمال در تاریخ منعکس است.<sup>2</sup> یکی از نامه‌های علی (ع) در نهج

<sup>1</sup> - « شیخ صنعان » داستانی سمبلیک است که عطار آن را در گفتار 14 « منطق طیر » گنجانیده است. این داستان نمودار آمیزش دو فرهنگ و دو اندیشه‌ی گنوسیزم هند و ایرانی یمن و مذاهب سامی در شمال شبه جزیره‌ی عرب است. بنابر تحلیل فروزانفر و مینوی، عطار داستان « شیخ صنعان » را از روی داستان مسیحی شدن چند زاهد مسلمان، مانند « ابن سقا » و « عبدالرزاق » یمنی و « ابو عبدالله اندلسی » که در قرن 5 هـ 11م رخ داده، ساخته است ( نقد و تحلیل آثار عطار چ تهران 1340 / 1961 ص 329 و 346 ). ترجمه‌ی کردی « شیخ صنعان » نیز در ص 30 یاد خواهد شد.

<sup>2</sup> - ن ک: علامه سید مرتضی عسکری.

البلاغه 2: 74 به صلحنامه‌ی میان آن دو اختصاص یافته است، بنابراین این، گفته‌ی تعصب‌آمیز گلدزیهر که یمن را از مراکز اندیشه‌ی بکر سامی<sup>1</sup> شمرده نادرست می‌نماید، مگر او قبایل حمیر پیش از عرب شدن را نخواسته باشد.

##### 5- حجاز یکی از مراکز آمیزش دو اندیشه

این سرزمین که از نظر جغرافیایی در میان دو سرزمین فلسطین از شمال و یمن از جنوب قرار دارد، اندیشه‌ی توحید عددی را از شمال و توحید اشراقی را از جنوب به وسیله‌ی کاروان‌های بازرگانی دریافت می‌کرد، از این‌رو در قرآن کریم این هر دو گونه توحید (عددی و اشراقی) به روشنی دیده می‌شود. برخی از یاران فقیر پیغمبر که از موالی و نیم بردگان بودند و چنان‌که گفتیم به «اهل صفه» شهرت می‌داشتند، پس از مرگ پیغمبر طرفدار حکومت خاندان محمد (ص) بوده و به اندیشه‌های گنوسیستی و توحید اشراقی تمایل داشته، یا طوری بود که بعدها ممکن شد حدیث‌های گنوستیک را بدیشان نسبت دهند.

6- پیروزی اندیشه‌ی توحید عددی پس از مرگ پیغمبر (ص) پس از آن‌که اشراف عرب در انجمن «سقیفه بنی ساعده» حکومت خلفا را روی کار آورده، خاندان پیغمبر را کنار نهادند، کم‌کم اندیشه‌ی توحید عددی که طرز تفکر آرامیان شمال شبه جزیره‌ی عرب می‌بود بر حکومت اسلام تسلط یافت. آیات اشراقی قرآن در درجه‌ی دوم اهمیت قرار گرفته، متشابه خوانده شد. تا آن‌جا که دیده می‌شود بسیاری از آیات که «سیاری» و دیگران مدعی حذف آن‌ها به وسیله‌ی عثمان از قرآن کریم شده‌اند جنبه‌ی اشراقی و تنزیهی دارد. [ احمد سیاری از یاران امامان دهم و یازدهم است (قهپایی 1: 149-150) و بسیاری از مطالب کتابش که «القرآت» نام دارد (ذریعه: 17: 52) در «فصل الخطاب» حاجی نوری ص 327-229 نقل شده است]. از آن پس نیز یکی از اختلاف‌های 14 قرنی میان گنوسیست‌ها و معتزله (شیعه و صوفی) از یک سو و مذهب دولتی سنی، تعیین محکم و متشابه همان آیات تنزیهی و تشبیهی بوده است. گنوسیست‌ها

<sup>1</sup> - درس‌هایی درباره‌ی اسلام، گلدزیهر، ترجمه‌ی دکتر علی‌نقی منزوی تطبیق محمد علی عاصمی - چ دوم، 1358 / 1979.

آیات اشراقی و تنزیهی را محکم و آیات به ظاهر عددی و تشبیهی را متشابه می‌دانستند و سنیان به عکس این انجام می‌دادند.

#### 7- گنوسیزم ایرانیان و تسنن عرب‌ها

در سه قرن نخستین اسلام، که حکومت به دست اشراف ایلات عرب می‌بود، خدانشناسی سامیان شمال، مذهب رسمی خلفا قرار گرفت و از این روی «توحید عددی» مذهب اصیل اسلام شناخته شد و «سنت و جماعت» نام گرفت، خدانشناسی گنوسیستی و تنزیهی «توحید اشراقی» که جهان‌بینی توده‌های مردم غیر عرب در کشورهای واقع در مشرق فرات تا رود سند (که به دست عرب‌ها گشوده شده بود) به شمار می‌رفت، با این‌که در قرآن کریم نیز کاملاً منعکس می‌باشد، باز هم خارج از اسلام شناخته شد و بدعت نام گرفت. با همه کوشش خلفا برای ترویج «توحید عددی» و مبارزه با «توحید اشراقی»، باز هم چون روحیه‌ی آبا و اجدادی مردم ساکن میان دو رود فرات و سند با توحید اشراقی سازگارتر می‌بود، لذا اساس و ریشه‌ی پیدایش عقاید ناسنی در دو قرن اول اسلام مانند مرجیان، قدریان، جهمیان<sup>1</sup> معتزله، غلات شیعه و... همگی بر زمینه‌ی توحید اشراقی پدران این مردم نهاده شد. این‌گونه خدانشناسی تنزیهی هر چند موافق نص صریح قرآن است، لیکن موافق روحیه‌ی حکومت‌های سامی دمشق و بغداد نمی‌بود، و همیشه زیر پیگرد آنان قرار داشت.

#### 8- مبارزه‌ی خلفا با گنوسیزم

روشن‌فکران گنوسیست عراق در سه قرن اول هجری که بازماندگان دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا (میان بابل و تیسفون)<sup>2</sup>،

<sup>1</sup>- برای توضیح بیشتر این فرقه‌ها که همگی از منطقه شرق دجله تا سند برخاسته بودند. ن. ک: نامه‌های عین القظاظ مقدمه‌ی ج 3 ص.

<sup>2</sup>- «سورا» پس از تسلط عرب نیز کمابیش مرکزیت علمی خود را نیمه مخفی و نیمه علنی نگاه داشته در سده‌ی پنجم هجری به صورت پایگاه گنوسیزم اسلامی بر ضد تسنن خلفای بغداد فعالیت داشته پشتیبان شیعیان کرخ بغداد می‌بود. هنگامی که ترکان سلجوقی سنی به تحریک خلیفه بر کشیدند، کردان سورا و حومه‌اش مطیر آباد، اسدآباد و نیل بهترین پناه‌گاه شیعه بودند. ایشان برای رهایی از تسلط ترکان

حران، نصیبین بودند، همواره زیر فشار خلفا قرار داشتند و از این روی ایشان ناگزیر دانش‌های خویش را به زبان حاکم عربی می‌نوشتند و مخفیانه بر امام زمان خود، از فرزندان خانه‌نشین شده پیغمبر (ص) عرضه می‌داشتند، و پس از گرفتن تأیید ایشان، به نام «احکام امضایی» به مردم می‌رسانیدند، یا شبانه در مسجدها پخش می‌کردند (عبد الجبار معتزلی م 415، تثبیت دلائل النبوه، ص 257). نمونه‌ای از آن ترجمه‌ها را می‌توان، در بخش حقوق «قانون‌نامه‌ی» آبگار، درگاه شماری «نوروزیه‌ی» معلی بن خنیس، در پزشکی «ذهبیه»، در اخلاق «مصباح الشریعه» و مانند آن را نام برد. برخی از آن جزوه‌ها که در آن روزگار نوشته شده و بر امامان شیعه عرضه شده بود، بعدها به نام «چهار صد اصل» نامیده شده و در چهار مجموعه‌ی حدیث شیعی: «کافی»، «من لا یحضر»، «تهذیب»، «استبصار» تدوین گردید (ذریعه 2: 125-167).

نویسندگان «چهار صد اصل» بخشی از بازماندگان همان دانشگاه‌های یاد شده می‌بودند که زندگانی نوین زیر سلطه‌ی عرب به نام «موالی» آغاز کرده بودند. اینان از دیدگاه سیاسی طرفدار فرزندان پیغمبر و مخالف حکومت خلفا بودند و از نظر ایدئولوژی طرفدار اندیشه‌های هندو ایرانی، توحید اشراقی تنزیهی و بر ضد معتقدات سامی تشبیهی بودند.

---

سلجوقی و عباسیان، به رهبری بساسیری قیام کرده، به سال 450 خلافت عباسی را الغا کرده به نام فاطمیان مصر خطبه خواندند. (ابن اثیر: حوادث همان سال) ابوالفتح و رام سردار ایشان از خلفای مصر خلعت گرفته، نامه‌های داد و ستد شده میان وی وهبه الله شیرازی (م 470) داعی اسماعیلیان فاطمی مصر که در «سیره‌ی مویدیه» چاپ شده، گنوسیزم ایشان را نشان می‌دهد. پس از تسلط مجدد سلجوقیان و عباسیان بر بغداد، کردها عقب‌نشینی کرده شهر «حله» را در سال 485 هـ در نزدیکی «سورا» به ساختند (معجم البلدان یا قوت چ 4) و از آن‌گاه «حله» مرکز تشیع گردید (طبقات اعلام الشیعه. قرن 7 ص 8 و 198) در سده‌ی هفتم خاندان علمی شیعی «آل طاووس» و در سده‌ی هشتم خاندان «نما» از همین کردان سورا در حله بیرون آمده‌اند. علامه‌ی حلی «م 726» «مدرسه‌ی سیاره» را از آن‌جا به حرکت آورد و به وسیله‌ی دربار غازی مذهب تشیع را رسمیت داد. فاضل مقداد «سیوری» (م 826) صاحب تفسیر «کنز العرفان» نیز بدان‌جا نسبت دارد.

## 9- برخی از اصول گنوسیستی

مسایل ایده‌نولوژیک بسیار می‌بود که میان مردم بومی گنوسیست ایران و حکام عرب تازه وارد از صحرا مورد اختلاف بود. گرچه در میان خود گنوسیست‌ها نیز در همه‌ی مسایل اتفاق نظر نبود، ولی فرقه‌هایی که در بند 7 یاد کردیم کمابیش در مسایل زیرین اتفاق نظر می‌داشتند:

## نخست - دوام فیض

بر طبق این اصل خدا همیشه فیاض بوده و خواهد بود. پس؛

الف: جهان که فیض خدا است ازلی و ابدی است. ایشان (جاودانگی جهان) را با هجده دلیل پرکلس اثبات می‌کردند.<sup>1</sup> ب: وجود رابط (پیغمبر، امام، قطب، پیشوا) فیض است، پس هیچ‌گاه زمین از حجت خالی نمانده و نخواهد ماند. حکومت خلفا این اصل و دو نتیجه‌ی آن را کفر می‌شمرد. زیرا که درستی خلافت ایشان بر این پایه استوار بود که پس از مرگ پیامبر (ص) دوره‌ی فترت است پس باید خلیفه‌گزید. گنوسیست‌ها می‌گفتند: فترت غلط است خدا مردم را فراموش نمی‌کند.

## دوم - عدل و لطف

بنابر یک اصل کهن ایرانی: از یزدان جز مهر، و از اهرمن جز کین نیاید پس، الف: فرمان دادن به کاری ناشدنی، یا به شخص ناتوان، یا به کاری ناشایست ظلم است و از خدا نیاید. ب: بر خدا واجب است که رییس «مدینه‌ی فاضله» (امام) را هنگام القای دستور، به وسیله‌ی فره‌ی ایزدی از خطا «معصوم» دارد، تا جامعه به تباهی نگراید.

<sup>1</sup> - پرکلس نئوفلاطونی (410-585م) از زروانیان ایرانی مثنائثر بوده است ابن ندیم (چ فلوجل: 254) و قفطی (چ لپرت 89) ترجمه‌ی صفوی ص 125 او را قائل به دهر (زروان-گرا) خوانده‌اند. و نه دلیل از هیجده دلیل پرکلس را که اسحاق حنین به عربی ترجمه کرده است، عبدالرحمان بدوی در «الافلاطونیاة المحدثه عند العرب» ج 1: ص 42-34 چاپ کرده است. (ن ک: بند 11 ص 19-20).

سوم - حسن و قبح نیکی و بدی طبق اصول ثنوی واقعیت دارد. انسان با عقلی که دارد، در انتخاب هر یک مختار و آزاد است و این اختیار دلیل مسئولیت اخلاقی و قانونی او است. در صورتی که مذهب رسمی سنی حاکم، در دمشق و بغداد: خدا را جبار، عنید، فعال مایشاء می‌داند. و انسان را مجبور و آلت فعل می‌شمرد.

#### چهارم - متافیزیسیم و روحانیت

مردم ساکن در شرق فرات تا رود سند، مفاهیم لاهوت و جهان ملکوت و روح انسانی و کيفر و پاداش آخرت را روحانی و متافیزیکی تصور می‌کردند ( اصخویه ابن‌سینا و کشف‌المحجوب هجویری و آغاز و انجام خواجه نصیر طوسی) اما حکام و خلفای عرب و مذهب رسمی سنی آن‌ها همه‌ی این‌ها را مادی و طبیعی فرض می‌کرد. روح، جزء الاهی در انسان است، و هر کس دانناتر است جزء الاهی در او بیش‌تر است، « ریبس مدینه‌ی فاضله» اعلم همه‌ی مردم است چون جزء الاهی در او بیش‌تر از دیگران است ( فارابی) اما حکام عرب که بی‌سواد بودند این نظریه‌ها را کفر می‌شمردند. زیرا که تاج و تختشان را می‌لرزانید.

پنجم - حادث بودن کلام الله قرآن مجید.  
قوانین که در بند 2 ص 9 بدان اشارت رفت.

10- فلسفه‌ی سیاسی در حکومت ساسانی و حکومت خلفا اصول یاد شده در دانشگاه‌های اسکندریه، حران، نصیبین، سورا و جندی‌شاپور تدریس می‌شد. ساسانیان فلسفه‌ی سیاسی حکومت خود را بر آن استوار کرده بودند. پادشاه از کودکی تعلیم می‌دید، و با ادعای دروغین « فره‌ی ایزدی» در خانواده‌اش خود را از نظر جزء الاهی و دانش برتر از دیگر مردم می‌شمرد. شهرستانی از این مقام به « نبوه ملوک الفرس» تعبیر کرده است ( ملل و نحل 1: 240) ترجمه فارسی جلالی نایینی.

در دو سده‌ی اول یورش عرب، بی‌سوادی مطلق خلیفگان امکان استفاده از ادعای دروغین ساسانیان را نیز از ایشان سلب کرده بود و



به موالی و بازماندگان دانشگاه‌های نامبرده زمینه و توانایی می‌داد که خلفای جاهل را غصب‌کننده‌ی حکومت از فرزندان دانشمند پیغمبر بشمرند، زیرا که به موجب اصل اول (دوام فیض) و اصل چهارم (روحانیت)، ربیب «مدینه‌ی فاضله» حتماً باید دارای نور محمدی (فره‌ی ایزدی) باشد، و این جز در فرزندان محمد (ص) نخواهد بود. اصل «دوام فیض» نه تنها قانونیت حکومت خلیفگان را مشکوک می‌نمود، بلکه افسانه‌ی توراتی خلقت جهان را که وارد سنت اسلام شده، در پیشانی سیاست مذهبی خلفا جا گرفته بود، با نظریه‌ی «ازلیت فیض» و جاودانگی جهان بر باد می‌داد، و فلسفه‌ی سیاسی حکومتشان را متزلزل می‌کرد، و از این روی خلفا با تمام نیرو، با انواع کشتار و شکنجه و زنده‌سوزی با آن به مقابله پرداختند.

#### 11- قلم به جای شمشیر

در آغاز سده‌ی سوم که شمشیر عرب‌ها به غلاف رفته بود، خلفا خواستند به جای آن، در برابر گنوسیزم اسلامی ایرانی یک تکیه‌گاه ایده‌ئولوژیک بسازند، ایشان در این راه از پسر عموهای سریانی خود استفاده کرده با تحمل همه‌ی مخالفت‌های سنیان سلفی با فلسفه، به نوعی ترجمه‌ی فلسفه‌ی مشاء ارسطو دست زدند.

مثلاً ایشان رساله‌ی 18 مقاله‌ای تألیف یحیای گراماتیک (نحوی) یهودی را که به سال 529 م در رد بر پرکلس ساخته بود، به عربی ترجمه کردند تا تکیه‌گاهی برای افسانه‌ی توراتی خلقت جهان و برضد نظریه‌ی ایرانی «ازلیت فیض» و جاودانگی جهان باشد. یحیا در این رساله، پرکلس را هم مذهب بسیاری از ایرانیان (شاید زروانیان) شمرده است (بیرونی، ماللهند چ هند. 27: 1958). کار یحیا در این رساله باطل کردن اصل ایرانی «ازلیت فیض» بود که پرکلس آن را با هیجده دلیل ثابت می‌کرده است (← ص 17 حاشیه).

شهرستانی هشت دلیل از هیجده دلیل پرکلس را به نام «شبهه‌های پرکلس در جاودانگی جهان» آورده است (ملل و نحل چ در حاشیه‌ی ابن حزم 3: 78-81، چ فارسی 350-359). میرداماد در «قبسات» (چ مک گیل 271-273) همان‌ها را به صورت‌ئ دلیل آورده است. عبدالرحمان بدوی نیز ئه دلیل پرکلس را از ترجمه‌ی اسحاق بن حنین در کتاب (افلاطونیه المحدثه عند العرب 1: 34-42) چاپ کرده که اندکی با نقل شهرستانی فرق دارد. ابن میمون فیلسوف و متکلم یهودی (530-602) می‌گوید: چون استدلال‌های یحیای نحوی به سود

ما (یهودیان و عرب‌ها) می‌بود خلیفگان عرب دانشمندان را به ترجمه‌ی آن وا داشتند. ولی متأسفانه عرب‌ها گرفتار علم کلام شدند چنان‌که مسیحیان دچار ثلوث شده بودند ولی ما (یهودیان) جز به اثبات خدا و معجزات نیازی نداریم (دلالة الحائرین چ، حسین اتای، استانبول 1974 ص 185) پیدا است که ناراحتی ابن میمون از علم کلام اسلامی و ثلوث مسیحی، جنبه‌های گنوسیستی هندو ایرانی و تنزیهی این مکتب‌ها می‌باشد.

بدوی به درستی نشان داده است که ردکنندگان فلسفه از متکلمان اسلام چون غزالی، ابوالبرکات یهودی، شهرستانی همه از یحیای نحوی متأثر بوده‌اند. ابوالخیر خمار در مقاله‌ای که در رد متکلمان سنی نگاشته و دلیل‌های آنان را درباره‌ی حدوث جهان باطل کرده می‌گوید: سخنان یحیای نحوی نسبت به سخنان متکلمان سنی درست-تر به نظر می‌رسد (مقاله‌ی ابوالخیر خمار چ، عبدالرحمان بدوی در «الافلاطونیه المحدثه عندالعرب» 1: 246).

مبارزه‌ی گنوسیست‌های ایران عیله اندیشه‌ی توحید عددی آرامی یحیای نحوی یهودی و پیروان سنی او، به کوشش‌های ابوالخیر خمار (331-440) و ابن‌سینا (370-428) ختم نشد، بلکه خواجه نصیر طوسی (597-672) را می‌بینیم که کتاب‌ها در دفاع از گنوسیزم فارابی و ابن‌سینا و رد برسنی‌نمایی‌های غزالی، ابن‌ملکاء، فخر رازی، ابهری نگاشته است. این کشاکش تا سده‌ی 11 هـ در عهد صفوی ادامه یافته میرداماد (م 1041) «قبسات» را در اثبات نظریه-ی ایرانی فیض که مستلزم «جاودانگی جهان» است نگاشته، ولی از ترس سنیان و سنی‌زدگان عنوان کار خویش را «اثبات حدوث دهری جهان» نهاده است. در صورتی که همه می‌دانند حدوث دهری همان ازلیت زمانی است.

پس از مرگ میرداماد، آقا جمال خوانساری فقیه (م 1125) برای راضی‌کردن شاه صفوی که می‌خواست برای عثمانیان سنی و برخی شیعیان سنی‌زده‌ی ایران چنین بنماید که ما شیعیان نیز قایل به حدوث جهان هستیم، پس سنی مابانه‌گفتاری در رد بر داماد نگاشته، «حدوث زمانی جهان» را عقیدتی واجب‌الاذعان خواند. سپس ملا اسماعیل خواجه‌ی (م 1173) رساله‌ای در دفاع از میرداماد نگاشته، همچون یک گنوسیست «حدوث دهری» را اثبات و «حدوث زمانی جهان» را انکار نموده، رساله را «ابطال الزمان الموهوم» نامیده (ذریعه 1: 68) نسخه‌ی این کتابچه‌ی خواجه‌ی در کتابخانه‌ی

مرعشی در قم است و فتوکپی آن را به من لطف فرموده‌اند. و اخیراً به کوشش استاد بزرگوار سید جلال الدین آشتیانی در جلد چهارم «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» در دانشگاه مشهد سال 1357 خ ص 235-291 چاپ و منتشر شد.

در این‌جا نباید مسأله‌ی نسبیت را فراموش کرد زیرا: نه صف فارابی، ابن‌سینا، خواجه، داماد، شدیدترین گنوسیست‌ها می‌بودند، و نه صف مقابل ایشان: غزالی، بن ملک، فخر رازی، ابهری، قشری‌ترین سنیان هستند، بلکه ابویعقوب سجستانی و حمیدالدین کرمانی و دیگر دانشمندان اسمعیلی، فارابی و ابن‌سینا را سنی قشری می‌شمردند و قشریانی متأخر همچون تیمیه و وهابیان صحرای عربستان صف غزالی - ابهری را نیز باطنی رافضی و بالاخره ملحد می‌نامند.

## 12- سبب بدبینی اشراقیان نسبت به فلسفه‌ی مشاء

باز گردیم به دنباله‌ی سخن از قرن سوم که خلیفگان عرب پس از جانشین کردن «تسنن معتزلی» به جای «تسنن سلفی» فلسفه‌ی مشاء یونان را به صورت علم کلام پشتیبان آن قرار داده، آن را همچون تازیانه به دست فقیهان دربار دادند، تا برای دفاع از فشریات مذهب سنی به کار برند.

و شاید بتوان همین جریان را یکی از علت‌های آن بدبینی سخت گنوسیست‌ها نسبت به فلسفه‌ی یونان شمرد. تا آن‌جا که در قرن هفتم عطار را می‌بینیم می‌گوید:

کاف کفر این‌جا به حق معرفت دوست‌تر دارم ز فای فلسفت

مامون عباسی و برادران معتزلی او با ترجمه‌ی مشاء و رسمیت دادن مذهب معتزله، سبب هم صدا شدن گنوسیست‌های خردگرای ایرانی با سنیان سلفی عرب را فراهم ساخت. از این تاریخ به بعد، «گنوسیست‌ها» و «سلفیان» با آن‌که 180 درجه اختلاف میان ایشان بود، هر دو در برابر معتزله و فلسفه‌ی مشاء، قرار گرفتند. در این دوره خلفای معتزلی با تکیه بر مذهب و فلسفه‌ی مشاء، گنوسیست‌های ایرانی را به نام زندیق، بی‌دین، و «سلفیان» عرب مانند احمد حنبل مروزی را با کودتای متوکل به سال 332 به نام حشوی و خرافاتی می‌کوبیدند.

## 13- پیدایش اشعری

کودتای سلفیان و واکنش گنوسیست‌های مسلمان پس از مرگ مأمون در 218 چند سال بیش نگذشت که در سال 332 با به تخت نشستن خلیفه متوکل ناصبی، دوباره کار به دست سلفیان افتاد، شیعه‌کشی، هنرکشی و کتاب‌سوزی از نو آغاز شد. متوکل، همه‌ی نیمه گنوسیست‌های معتزلی را که او را به تخت رسانیده بودند، و برخی از آنان به مقام وزیری نیز رسیده بودند به زندان افکنده، برخی را زیر شکنجه بکشت، و برخی در به در و پنهان شدند. از آن پس کارهای ولایات به جز خراسان و آل‌طاهر به دست قشرگراترین سلفیان سپرده شد. کتوکل به سال 236 قبر سید شهدا حین (ع) را، بدین بهانه که گنوسیست‌ها آن‌جا را هنرکده‌ی تصویر امامان کرده و همانند بتخانه ساخته‌اند، همانند جانشینان و هابی او در روزگار ما، همه را ویران کرده به آب کشاورزی بست. واپسگرایی‌های متوکل، هر چند به جامعه زیان بسیار زد، لیکن نتوانست، مرده‌ی عادات سلفی را، که به دست حکومت سی ساله‌ی معتزله دفن شده بود زنده کند، بلکه فرایند وارونه نیز داشت، از میان خردگرایان مسلمان ایران، که من در این مقال «گنوسیست‌های مسلمان» می‌نامم، در بغداد، نیشابور و ترمذ (ماورای نهر) چند دانشمند فارسی زبان عربی‌نویس برخاستند که سه تن ایشان شهرتی بیش‌تر یافتند:

1- اشعری علی پسر اسماعیل (260-324) در بغداد.

2- کرامی محمد سجستانی (م 255) در نیشابور.

3- ترمذی محمد (209-279) در فرارود.

این سه تن اصلاح‌گرا، تا نیمه‌ی سده‌ی پنجم از طرف سلفیان خلیفه مطرود بوده به عنوان بدعت‌گزار، رافضی، ملحد خوانده می‌شدند. خواجه نظام الملک طوسی پس از تأسیس نظامیه بغداد نخستین مذهب (اشعری) را رسمیت داده، دو مذهب دیگر به فراموشی سپرده شد و امروز مذهب رسمی تمام سنیان است.

نقش عمده‌ی اصلاح‌گرایان آن بود که مسایل جای گفتگوی آن روزگار را با الفاظی سنی سلفی پسند بیان کرده، معتزلیان پیش از متوکل را بیاد دشنام گرفته، بدعت‌گزار، رافضی، مجوسی، و خود را مسلمان سنی سلفی نامیدند. از سوی دیگر، ایشان همان الفاظ سلفی‌نما را با کاستن از محتوای علمی به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که به خواسته‌ی معتزله نزدیک شود و برای مردم خردگرای ایران قابل

پذیرش باشد. اینک چند نمونه از مسایلی که جای گفتگو بود و دیدگاه هر یک از سه گروه:

الف: آیا قرآن کریم و قوانین قدیم (ازلی، ابدی) است یا حدوث و عوض شدنی؟

پاسخ سلفی: قدیم و ازلی و ابدی است معتزلی: حادث است و تغییر پذیر، پاسخ اصلاح‌گرا: نزد خدا، قدیم و نزد مردم حادث است.

ب: آیا حسن و قبح عقلی است، یا شرعی؟

پاسخ سلفی: شرعی است! پاسخ معتزلی: عقلی است!

پاسخ اصلاح‌گرا: شرع خوب و بد را معین می‌کند، عقل نیز مانند شرع حکم می‌کند.

#### 14- عقب‌نشینی عباسیان در برابر گنوسیسم

خسونت‌های سلفیان متوکلی که گنوسیست‌های ایرانی بین‌النهرین را به ظاهر خاموش کرد، جنبش گنوسیست‌های تندرو و نخشبیان خراسان و قرامطیان کوفه را در پی‌داشت، و از آن‌ها مهم‌تر قیام خونین سیاهپوستان بصره - اهواز (255-270) را پدید آورد که تاج و تخت عرب را به لرزه در آورد، و خلیفگان بغداد را به بازنگری در سلف‌پرستی وادار کرد. غیبت صغرای امام دوازدهم در سال 260 و اعلام غیبت کبرای ایشان در سال 329 شیعیان دوازده امامی را از لیست سپاه دشمنان عباسی درآورده، به خاندان‌های بزرگ غرب ایران که اسلام را از آغاز کار به صورت گنوسیستی آن پذیرا شده و مقامات اجتماعی و اقتصادی خود را حفظ کرده بودند، اجازت داد تا در کابینه‌های دولت عباسی بغداد در حد وزیر و دبیر شرکت جویند. فراستیان در وزارت، نوبختیان در دبیری، آل زارره، و برقیان در حدیث، جنیدیان در فقهت، برقیان، عمیان و یقطینیان در روایت حدیث‌ها، مقام‌هایی بلند احراز کردند و تألیفاتی بزرگ برای شناخت این خاندان‌ها: عباس اقبال «خاندان نوبختی» و محمد علی موحد ابطی در ص 242 به سال 1400ق و محمد رضا جلالی حسینی به سال 1411ق ص 356 هر یک کتابی درباره‌ی خاندان زراره نگاشتند که بدبختانه دو کتاب اخیر به زبان عربی است و نیز برای خاندان برقی آقای محدث ارموی در پیش‌گفتار «محاسن» برقی، و این ناچیز، مقالی در ارج‌نامه‌ی ایرج دارم. به امید روزی که برای هر یک از این خاندان‌ها که تأثیری شگرف در شکل دادن به آیین پدران ما داشته‌اند، کتابی تحقیقی پدید آید. زندگی‌نامه‌ی کوتاه هر یک از

افراد این خاندان‌ها در پنج کتاب رجال‌شناسی شیعه: برقی (م 280) و طوسی (380-460) و نجاشی (م 450) و غضایری کاسه‌گر (م 411) هر یک جدا، و همگی با هم در مجموعه‌ی قهپایی چاپ و پخش شده است.

#### 15- گنوسیسم در زیر پرده‌ی مشاء

گروهی دیگر از خردگرایان نیز که نمی‌خواستند به عقب‌نشینی شعری تن دهند برای استفاده از حمایت سیاسی خلفا دست به مانور دیگری زدند، پس به منظور استفاده از مصونیت مذهبی که مأمون عباسی و جانشینانش به فلسفه‌ی مشائی یونان داده و آن را پشتیبان مذهب سنی دولتی اعلام کرده بودند، گروهی از خردگرایان اندیشه‌های اشراقی هند و ایرانی خود را به نام بخشی از فلسفه مشاء و نظریات ارسطو، جا زدند. از آن تاریخ به بعد بسیاری از آثار گنوستیک و اشراقی و نئوافلاطونی که در جندی‌شاپور و سورا، به رنگ اصلی هند و ایرانی خود بازگشته بود، مانند «اتولوجیا» و دیگر آثار افلوپین، به نام فلسفه‌ی مشاء و نظریات ارسطو پخش گردید!

خاورشناسان امروز انتساب آثار گنوسیستی و نئوافلاطونی را به ارسطو ناشی از جهل فیلسوفان اسلام می‌شمرند. ولی با توجه به این- که فارابی مسایلی از گنوسیزم را به یونانیان و ارسطو نسبت داده که هند و ایرانی و حتی اسلامی بودن آن‌ها نمی‌توانست بر فارابی پوشیده باشد، راهی برای توجیه کار فارابی، جز ترس او از خلفای عرب، و این‌که او برای جلب مصونیت مذهبی برای اندیشه‌ی نا سنی خود، دست بدین کار زده است، نمی‌توان اندیشید. این تئوریسین مذهب شیعه حتی مساله‌ی «امام‌خانه‌نشین شده» را که از مختصات دوران اسلامی ایرانیان است، از موارد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو به شمار آورده است، نسبتی که انسان را به یاد متلک «قرآن کریم به خط حضرت یوسف» می‌اندازد. آری فارابی در آن‌جا که ریاست مدینه‌ی فاضله را حق عالم‌ترین مردم شمرده می‌گوید اگر کسی نالایق در رأس مدینه قرار گرفت چنین مدینه، فاضله نبوده، بلکه مدینه‌ی جاهله یا فاسقه یا ... خواهد بود. در این صورت، باز همان دانشمندترین مردم امام و پیشوای معنوی ملت است، هر چند که خانه- نشین باشد. فارابی در این‌جا می‌افزاید که: این نظر مورد توافق

افلاطون و ارسطو می‌باشد! (تحصیل السعاده چ حیدر آباد دکن 1345 ص 46-47).

#### 16- رسمیت یافتن اشعری

ولی خشونت خلفای عرب تا آنجا بود که با آن همه تقیه و پرده‌پوشی‌ها، نه تنها فارابی گنوسیست نتوانست در بغداد زندگی کند، بلکه اشعری با آن همه قشری‌گری نیز تا یک صد سال بعد از مرگش مورد نفرت و کینه‌توزی ایشان می‌بود. تا آنکه خواجه نظام الملک دانشگاه‌های نظامیه را تأسیس کرد (457هـ) و مکتب اشعری را به جای مذهب سنی سلفی رسمیت بخشید. البته منظور نظام الملک طوسی از تأسیس آن دانشگاه‌ها دو چیز بود:

1- منصرف کردن مردم از حوزه‌های درس شیعیان اسماعیلی، که از کوه‌های قاینات تا الموت، کتاب‌های فارابی، ابن‌سینا، کرمانی و سجستانی را تدریس می‌کردند.

2- تثبیت تسنن سیاسی در ایران، یعنی پا بر جا نمودن حکومت خلفای عرب بر ایران، لیکن به هر حال رسمیت یافتن مکتب اشعری ایده‌نولژی پوسیده‌ی «تسنن سلفی» عرب را نیز به خاک سپرده و مردم را از شر قشریات خشک و بی‌روح آن‌ها رها کرد. دانشگاه‌های نظامیه، غزالی‌ها را واداشت تا گنوسیزم ایرانی را به لباس سنی درآوردند تا عرب‌پسند شود، گرچه غزالی (450-505) جنبه‌ی سیاسی تسنن یعنی حکومت خلفای عرب را پذیرفت، ولی در برابر آن فلسفه‌ی ایرانی گنوسیزم را نیز بر عرب‌ها تحمیل کرد. او راه را برای پیشرفت آینده‌ی گنوسیزم بازتر کرد. هر چند غزالی در «رساله-ی الطیر» خودگامی از «اتصال!» پیش‌تر نرفت، لیکن او راه را برای عطار باز کرد، تا بی‌باکانه با صراحت هر چه بیش‌تر، دم از «اتحاد» بزند.

## عطار

شادروان فروزان‌فر در مقدمه‌ی تحلیل خویش، با بیان این نکته «که عطار مرد آیندگان است، نه مرد زمان خودش و نه زمان ما!» نشان می‌دهد که او نیز مانند عطار گرفتار فشارهایی بوده که نمی‌گذاردند آن هسته را از پوست بیرون آرد. او در مجالس دوستانه از این فشار آشکارتر ناله می‌کرد و ما را نیز به در نظر گرفتن آن اندرز می‌فرمود. اما من فکر می‌کنم سرعت پیشرفت زمان در عصر ما به اندازه‌ای است که اجازه می‌دهد یعنی ایجاب می‌کند که مسایل تا اندازه‌ای پوست‌کنده‌تر مطرح گردد، و گر نه حس تنفر از خرافات که ناشی از آشنایی مردم با علوم روز است، خشک و تر فرهنگ ما را خواهد سوخت. و نمونه‌ی آن رفتاری است که کسروی و دکتر جوان و مانند ایشان با شعر و شاعری و تصوف و عرفان و به طور کلی گنوسیزم ایرانی از خویش نشان دادند. «منطق طیر» عطار یک نمایشنامه‌ی فلسفی پر ارزش است، که در قرن بیستم نیز هنوز نو و جالب است، و می‌توان با جداکردن پوسته‌ها از آن و بر روی صحنه آوردن آن خدمتی شایسته به پیشرفت اندیشه‌ی مردم انجام داد.

### زندگی مادی و معنوی او

همان‌طور که در مقاله «صوفیان بی‌سلسله» (کاوه: 45) یاد کردم صوفیان برجسته (سده‌ی هفتم هـ - 13م) همگی از مهندسان و پزشکان معروف روزگار خویش بوده، و تنها برای مبارزه با خرافات و قشریات «سنیان سلفی» و ظاهریان، پرچم منطق اشراق را به دوش می‌کشیدند. عطار یکی از این دانشمندان روشن رأی و در عین حال واقع‌بین بوده است. او پزشکی ماهر و داروسازی زبردست، و چنان‌که از آثارش پیدا است دارای اطلاعات عمیق ریاضی، نجومی، طبیعیات، روانشناسی و خلاصه فیلسوفی جامع و عالی‌مقام بوده است. جهان‌بینی او از بیخ و بن با ایدئولوژی سنی حاکم در آن روزگار ناسازگار بوده است. او به خدای خارج از جهان، که جهان را از عدم به وجود آورده باشد، معتقد نیست. او مانند دیگر فلاسفه هند و ایرانی خدا را در همین عالم، بلکه عین جهان می‌شمرد (کاوه: 36: 218-219). و با این طرز فکر چنان‌که در مقاله‌ی قضا و قدر (کاوه: 42) نیز اشارت رفت مفهوم‌های، نبوت (به معنی اسراییلی آن)، وساطت،



شفاعت، هدایت، اضلال، استدراج، مکر خفی و جلی، که در ظاهر  
نصوص مقدس دیده می‌شود، باید همگی تفسیر و تأویل شود. عطار  
در ( مصیبت‌نامه - ص 220) گوید:

تو برون شو از میان کان ذات فرد بی‌رسولی تو داند گفت و کرد

این هنرمند عالی‌مقام، در تمام عمر خویش نان رنج و زحمت خود  
می‌خورد، و هنر خویش به صاحبان زر و زور نفروخت و زبان به  
ستایش امیر و وزیر نیالود، و چون گربه بر سر خوان اغنیا نغنون.  
او در « منطق طیر» می‌گوید:

من ز کس بر دل کجا بندی نهم  
نام هر دونی خداوندی نهم  
نه طعام هیچ ظالم خورده‌ام  
نه کتابی را تخلص کرده‌ام  
همت عالیم ممدوحم بس است

قوت جسم و قوت روحم بس است  
عطار دکان داروسازی داشت و مانند همه داروسازان آن  
روزگار علم طب هم می‌دانست. گویند: او در پزشکی شاگرد  
مجدالدوله بوده است. او در همان دکان دارو فروشی به پزشکی  
اشتغال می‌ورزید و نبض مردم می‌گرفت، و بیماری جسمی آن‌ها را  
علاج می‌کرد، چنان‌که خود گوید:

به داروخانه پانصد شخص بودند که در هر روز نبض می‌نمودند

و در عین حال در همان‌جا با خرافاتی که در مغزهای مردم آن  
روزگار انباشته بود، مبارزه می‌کرد او در « خسرونامه» می‌گوید:

بمن گفت: ای بمعنی عالم افروز  
چنین مشغول طب گشتی شب و روز  
طب از بهر تن و هر ناتوان است  
ولیکن شعر و حکمت قوت جان است

وی منظومه‌های پر ارج خویش را در دکان داروسازی خود سروده است، نه در سایه‌ی کاخ‌های حاکمان وابسته به بغداد. او خود می‌گوید:

مصیبت‌نامه کاندوه نهان است

الهی نامه کاسرار عیان است

بداروخانه کردم هر دو آغاز

چه گویم زود رستم زین و آن باز

شک نیست که چنین دکانی به مرکز بحث‌های فلسفی تبدیل شده است. و هر چند عطار فلسفه‌ی هند و ایرانی خود را با پوسته‌ای از خرافات سامی پوشانیده، باز هم از گوشه و کنار، نظریات حاد او هویدا می‌شده، و موجبات ناراحتی او را از طرف محتسبان دولتی و قشریان ظاهری فراهم می‌کرده است. و چه بسا همین امر سبب بر هم خوردن دکان داروسازی او را فراهم کرده باشد، لیکن سلسله‌بندان صوفی‌نما، سبب بهم خوردن دکان عطار را به صورتی نادرست نقل کرده، و صوفی شدن عطار را پس از ترک دکان وانمود کرده‌اند. اما چنان‌که فروزان‌فر از «اسرار نامه» بیرون آورده است، عطار از پدر و مادر صوفی به وجود آمده است<sup>1</sup> و چنان‌که خودش صریحاً می‌گوید، از کودکی به تصوف علاقمند بوده است.<sup>2</sup> و برای مردم شرق ایران جز این نیز متصور نیست.

«منطق طیر» یا «مقامات طیور»

این نام یکی از مثنوی‌های عطار است که می‌توان آن را از بهترین آثار این فیلسوف شمرد، و در حقیقت یکی از جواهرات درخشان تاج ادبیات فارسی است. عطار آن را در بحر رمل سروده و اندکی کم از پنج‌هزار بیت در بر می‌دارد.

موضوع آن بیان نظر هند و ایرانی وحدت وجود، یعنی اتحاد خدا و جهان است. واژه‌ی «منطق طیر» از قرآن در داستان سلیمان گرفته شده است. بنابر اساطیری که در سده‌های سوم تا هفتم میلادی در میان دیسانیان و مرقیونیان و دیگر مذاهب مرکب از ثنویت و ثالوث شهرت داشته است. این سلیمان اضافه بر پادشاهی، که تاریخ یهود حاکی از آن است، مقام پیغمبری هم داشته، و زبان مرغان را نیز

<sup>1</sup> - فروزان‌فر، شرح احوال و آثار عطار ص 4.

<sup>2</sup> - عطار تذکره الاولیا چ لیدن، 1: 5.

می‌فهمیده است،<sup>1</sup> و در میان مأموران دولتی او، پرنندگانی چون هدهد نیز وجود داشته که سمت خبرگزاری سلیمان را می‌داشته است.<sup>2</sup> منطق طیر یعنی زبان مرغان، کنایت از گفتگو کردن با مردم با زبانی است که عامه آن را فهم کنند، و یا به زبانی است که محتسبان قشری و فقهای ظاهری آن را درک نکنند، و یا آن که دارای هر دو شرط، یعنی سهل و ممتنع بدین معنی باشد، که از طرفی چنان ساده باشد که بتواند عامه‌ی مردم را به جلو بکشاند، و از طرفی چنان در لفافه‌ی خرافات پوشیده باشد که زبان محتسبان دولتی و فقیهان ظاهری را ببندد. واژه‌ی «منطق طیر» نام داستان‌هایی نیز شده که قهرمانان و بازیگرانش را مرغان تشکیل داده باشند، از این روی سهروردی یک رساله‌ی خود را که نخستین داستان آن گفتگو در میان موران است «لغت موران» نامیده است و در آغاز رساله‌ی دیگرش گوید:

چون سیمرغ زبان ندارد، من آن را «صفیر سیمرغ» (به جای منطق سیمرغ) نامیده‌ام از این روی برخی از سراینندگان هندی چنین آثار را «طوطی‌نامه» یا «چهل‌طوطی»، «هدهدنامه» نامیده‌اند (ذریعه 5: 316 و 15: 181 و 9: 1179 و 19: 338).

امروز نیز در اصطلاح بازاری «به زبان مرغی حرف زدن» همین معنی را می‌رساند یعنی سخن را طوری گفتن که اولاً: کسانی که باید، آن را بفهمند، بفهمند، ثانیاً کسانی که نباید، آن را بفهمند، نفهمند، در «منطق طیر» عطار، این هر دو شرط موجود است، و لذا مولوی آن را منطق طیر سلیمانی خوانده است. در صورتی که همین مولانا، منطق طیر خاقانی را به «صدا» تشبیه نموده گوید: منطق طیر آن خاقانی صداست منطق الطیر سلیمانی کجاست؟ زیرا که به عقیده‌ی مولوی، در منطق طیر خاقانی شرط اول وجود نداشته، چون توده‌ی مردم نمی‌توانند از آن چیزی درک کنند.

کارهای که روی «منطق طیر» عطار انجام شده است  
چلبی در کشف الظنون گوید: میر سید علی همدانی م 786 گزیده‌ای  
از منطق طیر عطار برداشته است (ذریعه 22: 439).

<sup>1</sup> - ای مردم! ما زبان پرنندگان آموخته‌ایم (سوره‌ی نحل 27: 16، از گفته‌ی سلیمان).  
<sup>2</sup> - سلیمان به سوی پرنندگان نگریست و گفت: هدهد کجا است که او را نمی‌بینم؟ (سوره‌ی نحل 27: 20).

الف: ترجمه‌های شرقی منطق طیر عطار  
این مثنوی عطار را نخست شاعری ترک به نام گلشهری در  
1317/717 به شعر ترکی ترجمه کرده که در آنکارا به سال 1957  
چاپ شده است. سپس میر علی شیر نوائی 1500/906 بار دیگر آن  
را به ترکی سروده و «لسان الطیر» نامیده است. ( ذریعه 18: 396 و  
19: 275) دکتر ویکتور الکک لبنانی، فارغ التحصیل دانشگاه تهران  
نیز این منظومه را به عربی سروده و بخشی از آن را نیز چاپ کرده  
است. ترجمه‌ی کردی «شیخ صنعان» با مقدمه‌ی قادر فتاحی قاضی  
در 134 ص به سال 1967/1346 از طرف موسسه‌ی تاریخ فرهنگ  
و هنر ایران دانشگاه تبریز منتشر شده است.

ب: کارهای خاورشناسان: آقای دکتر ماهیار نوایی در کتاب خود  
A Bibliography of IRAN Vol. II. 185-187 نام سی و هفت اثر به  
زبان‌های اروپایی را درباره‌ی عطار گرد آورده است. و من 9  
شماره‌ی از آن‌ها را که درباره‌ی « منطق طیر» عطار است در این‌جا  
می‌آورم:

JACKSON, A. V. Williams: The Allegory of The Motls and  
The Flame, Translated from The Mantiq attair of  
farid-ad-Din Attar. Journal of American oriental  
soc. Vol 36, 1917, PP. 345-47.

KREHL, Ludolf: Compte-rendu de La Poesie Philosophique  
et religieuse. Chez les Persans d'apres Le Mantic  
Uttair. ou le Langage des oiseaux de Farid-ud-Din  
Attar. Par M. Garcin de Tassy. 1857. Goettingen  
1858.

MASANI, R. P.: The Confernce of the birds a Sufi all-egory,  
Being an abridged version of Farid ud-Din Attar's  
Mantiq-ut-tayr. London. 1924.

NATT, CS.: The conference of The birds ( Mantiq'u't-tair ) A  
Philosophical religious poem in prose Trans

- Reissue: London, 1961, 155 p.
- S., B. de: Lettre Sur Le Mantic-uttair. ( Langage des oiseux )  
Poème Persan de Philosophie religieuse Par Ferid  
ud-din Attar. Paris, 1856.
- SHAIKH, Gulam Mohammad Abid: Translation of Mantic-  
Ut tair, Lines 1-1110. with explanatory  
notes.  
Allusions, Life of The Poet and an outline of The  
Book. Ahmedabad, 1911.
- TAESCHNER, F.: Des altrum turkischen Dichters Gulsehri  
Werk Mantik ut-tayr und Seine Vorlage, das  
Gleichnamige werk des Persisch Diehters  
Fariduddin Attar. Nemeth Armagani, 1962. PP.  
359-371.
- TASSY. M. Garcin de: Farid-Uddin Attar. Mantic Uttair ou  
le langage des oiseaux, Poeme de Philosophie  
religieuse Publiè en persan. 1857.  
The Same: Traduit du Persan Par M. Gaecin de  
Tassy. 1863.
- WRICHT. Wiliam Aldis (ed): A birds-eye View of Farid  
Uddin Attar,s Bird Parliament. Letters and literary  
remains of Edward Fitz Gerald London, and Nee  
yord, 1889, PP. 431-82.

داستان مرغان، پیش از عطار تا قرن هفتم هجری

تمثیل و تشبیه یکی از پایه‌های ادبیات ایران در عهد ساسانی بوده  
است. بیان مطلب و توضیح نظریه‌های ادبی، اخلاقی، مذهبی و

سیاسی و پخش آن‌ها در میان مردم از زبان حیوانات پرنده و چرنده، به طور گسترده‌ای به کار می‌رفته است، برخی از پیشوایان مذهبی چون مانی و مزدک، گذشته از بیان تمثیلی و انشای تشبیهی، به نثر و نظم، که از راه گوش به مردم می‌رسانیدند، استفاده از راه چشم را نیز فراموش نکرده، پا به کار بردن نقاشی چینی، از راه تصویر نیز خواسته‌های خود را به مردم می‌رسانیدند. می‌توان ارژنگ مانی را نمونه‌ی پیشرفت هنر نقاشی و کلیله و دمنه را نمونه‌ی تشبیه‌سازی بیانی آن دوران به شمار آورد.

یورش عرب و رواج مذهب سنی ضربتی بزرگ بر هنر نقاشی فرود آورد به طوری که از سراسر شش قرن حکومت عرب حتی یک برگ نقاشی نیز در ایران باقی نمانده است. لیکن هنر تشبیه‌سازی در بیان نه تنها متوقف نگشت بلکه به سبب محروم بودن دانشمندان خردگرا و گنوسیست ایرانی از آزادی بیان، ایشان بیش‌تر خواسته‌ها و عقاید خویش را چنان‌که گذشت، از ترس محتسبان و فقیهان دربار خلیفه، از زبان حیوانات و مخصوصاً مرغان که بیش از دیگر حیوانات، عاطفه‌ی رقیق انسانی را جلب می‌کنند، بیان می‌نمودند. از این روی این بخش را با محتوای فلسفی آن می‌توان جزو ادبیات عامیانه نیز دسته‌بندی نمود. این دانشمندان با استفاده از اساطیر رایج در سده‌های 3 تا 7 میلادی «زبان مرغان» را اصطلاحی برای بیان سمبلیک خواسته‌های فلسفی خردگرایانه، که ایده‌ئولوژی عمومی مردم ایران و مورد پی‌گرد حکومت خلفای سنی بغداد می‌بود، قرار داده بودند.

گفتگو از پرواز روان انسان در سخنان پارمنیدس یونانی (540-450 پ م) در «معراج نامه = خلسه» وی آمده که سوار بر اسبان و به راهنمایی دختران خورشید از خانه‌ی شب به جهان روشنایی رفت (شرف خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، چ تهران 1350/1971 ص 276-284). افلاطون نیز در گفتگوی «فایدروس» روان آدمی را به اربابان و اسب بالدار مانند کرده است (دکتر لطفی، مجموعه ی آثار افلاطون، تهران 1350/1971: 2: 190) لیکن با این‌همه تشبیه‌روان آدمی به مرغ و تن آدمی به قفس، گویا از ویژگی‌های ادبیات هند و ایران ساسانی باشد که پس از آمدن عرب‌ها به وسیله‌ی ایرانیان مسلمان به زبان عربی در آمده و سپس تکمیل شده و گسترش یافته است. و اینک من فهرست چند نمونه از آن را در زیر می‌آورم:

1 - باب‌الیوم و الغراب کلیله و دمنه  
این داستان که ابن مقفع شهید 759/148 از پهلوی به عربی گردانیده، در کنفرانس مرغان و انتخاب یک پادشاه برای خودشان می‌باشد. در صورتی که کنفرانس مرغان در نزد عطار برای انتخاب یک راهنما ( هد هد) است برای رفتن به سوی پادشاه مرغان سیمرغ (← ص 38).

2 - ( ابن -) ندیم  
ابن ندیم کتابی را به نام « منطق طیر» به ابو منذر هشام کلبی (م 820 /205) نسبت داده است ( فهرست فن 1 مقاله‌ی 3 چ فارسی ص 162) نجاشی نیز « کتاب الطیر» را در شمار آثار یعقوب بن اسحاق السکیت شمرده که به دست متوکل در 857/243 به جرم شیعی بودن کشته شده است ( ذریعه 15: 295 و قهپایی 6: 272).

3 - اخوان الصفا  
در رساله‌ی 22 از رسایل خود ( چ بیروت 1957: 2: 293) عنقای مغرب را پادشاه مرغان و جای او را در کوه‌های بلند جزیره‌ی بحر اخضر دانسته‌اند. و در رساله‌ی 31 داستان به دام افتادن « عقق» را که بر اثر طمع به دنبال کبوتران رفته بود آورده‌اند. ( همان چاپ 3: 169) ولی در هیچ یک از آن دو جا سیر تکامل روان آدمی مورد بحث نیست.

4 - ابن سینا (1035/427)  
هنگامی که ابن سینا در دژ « فردجان» به سال 1021/412 زندانی بود رساله‌ای به نام « الطیر» یا « الشبکه و الطیر» به عربی نگاشته است، که به وسیله‌ی مهران در لیدن 1891 و سپس به وسیله‌ی لوپس شیخو در بیروت 1908 و 1911 چاپ شده است. این رساله‌ی ابن سینا سه شرح و چند ترجمه و یک نظم دارد ( فهرست مصنفات ابن سینا، مهدوی ص 177-178) این سه شرح عبارتند از:  
1. از علی بن شایبک، 2. از شریف بن ناصر هاشمی بغدادی، 3. از علی بن سلیمان بحرینی در سده‌ی هفتم/ چهاردهم، به نام « مفتاح الخیر فی شرح رساله الطیر» ( ذریعه 7: 130 و 13: 24 و 15: 195 و 21: 329 و 24: 212).  
ترجمه‌های فارسی « طیر» ابن سینا به قرار زیر است:

## 5 - الف - ترجمه‌ی سهروردی

کشته‌ی 1191/587، این ترجمه همراه شرح بر ترجمه‌ی منسوب به عمر سهلان ساوجی و دو رساله‌ی دیگر در یک مجموعه با مقدمه - ای به انگلیسی از: Otto Sples and S. K. Kharak در اشتوتگارت آلمان 1935 ص 39-46 چاپ شده، سپس در مجموعه‌ی « دانش‌نامه ش 2» در تهران 1937/1316 تجدید چاپ شد. سپس با تصحیح دکتر نصر و مسیو کریین به سال 1970 در تهران در مجموعه‌ی آثار فارسی سهروردی چاپ شده است. دکتر نصر در ص 47 مقدمه این مجموعه، این ترجمه را با ترجمه‌ی اخسیکتی که بعداً یاد خواهم کرد یکی شمرده که درست نیست.

## 6 - ب - ترجمه‌ی اخسیکتی احمد بن قاسم بن احمد بن خدیو

( در سده‌ی 12/6) نسخه‌ی آن که در 1492/898 نوشته شده در مجلس هست و در فهرست حایری 5: 412 معرفی شده و به وسیله محمد باقر سبزواری در مجموعه‌ی 14 رساله انتشارات دانشگاه تهران 1961/1350 ص 152-162 بی‌معرفی نسخه‌ای که از آن برداشت شده چاپ شده است. این ترجمه غیر از ترجمه‌ی سهروردی چ اشتوتگارت است که در بالا یاد شد، ترجمه‌ی اخسیکتی غیر از دگرگونی ترجمه، در چند جا بر ترجمه‌ی سهروردی افزایش‌هایی نیز دارد.

## 7- ترجمه‌ی ملا وجیه الدین

که به گفته دکتر مهدوی نسخه‌اش به شماره‌ی 3688 در کتابخانه‌ی اسعد افندی در استانبول هست.

## 8 - ج - شرح‌ها بر ترجمه‌ی فارسی

دو شرح بر ترجمه‌های فارسی رساله‌ی طیر ابن سینا نیز چاپ شده است: نخست: شرح منسوب به عمر سهلان ساوجی که در مجموعه‌ی یاد شده‌ی اشتوتگارت ص 47-89 چاپ شده است. دوم: شرحی بی‌نام که محمدباقر سبزواری یاد شده در همان مجموعه‌ی 14 رساله ص 175-211 چاپ کرده است. این دو شرح اختلاف بسیار دارند. غیر از دوگانگی ترجمه، در تقسیم عبارات‌های متن در میان عبارت-های شرح، با یکدیگر نابرابرند.



## 9 - زمینه‌ی داستان‌های ابن سینا

روان آدمی در این داستان به مرغانی تشبیه شده که در آغاز آزاد بوده، پس از افتان به دام شکارچیان، آزادی نخستین خویش را فراموش کرده‌اند، سپس با دیدن مرغانی آزاد دوباره به یاد آزادی می‌افتند، و با کمک آنان آزادی را به دست می‌آورند، و به شهر پادشاه مرغان که در پشت هشت کوه (افلاک هشت‌گانه) است می‌روند. پس در داستان ابن سینا، اضافه بر سیر صعودی به سوی خدا، که در معراج‌نامه‌ها و خلسه‌های یونانی و اسلامی نیز دیده می‌شود، از سیر نزولی نخستین، و اسیر شدن مرغان در قفس و نیز از مراحل گذر در بیابان‌ها در سیر صعودی، با تفصیل یاد شده است، که در آن معراج‌نامه‌ها و خلسه‌ها دیده نمی‌شود. لیکن دوگانگی و جدایی خدا و جهان (ملک و مرغان) در داستان ابن سینا بیش از داستان عطار چشم‌گیر است، و پانته‌ئیزم عطار آشکارتر است.

این سنجش نشان می‌دهد که با همه فشار سنگین خلفای سنی، باز هم نفوذ پانته‌ئیزم هندی در ایران در دو سده‌ی میان ابن سینا و عطار رو به افزایش بوده، عطار را اشراقی‌تر و پانته‌ئیزم‌تر از ابن سینا کرده است. نتیجه داستان ابن سینا «اتصال» است. مرغان اسیر می‌شوند، در حال اسیری برای رسیدن به شاه، کوشش می‌کنند، پس از رسیدن بدو، شاه ایشان را به جای دیگر حواله می‌دهد. در صورتی که عطار یک گام پیش رفته، «اتحاد» را نتیجه می‌گیرد: مرغان آزاد برای رسیدن به شاه مرغان یک راهبر (دهد) را انتخاب می‌کنند و تازه پس از رسیدن بدان شهر در می‌یابند که شاه مرغان جز خود ایشان کسی نیست. شماره‌ی منزل‌ها که همان مدارج تعلیمات اشراقی است، نزد ابن سینا هشت کوه، و نزد عطار هفت وادی، و در «عقل سرخ» یازده کوه است که شماره‌ی خدایان زیر دست رئوس یونانی (یا 7 فلک + 4 عنصر) را به یاد می‌آورد.

## 10 - لسان الطیر

یک رساله فارسی نیز بدین نام، پدرم در ذریعه 18: 306 به ابن سینا نسبت داده که نسخه‌اش را در کتابخانه تقوی دیده است. لیکن آغاز رساله را که آورده همان آغاز «عقل سرخ» است که در بخش

سهروردی (ص36) یاد خواهم کرد. همین رساله در فهرست رضوی 4: 132 نیز با عنوان رساله الطیر از مولفی ناشناس معرفی شده است و محمد باقر سبزواری نیز ناشناخته آن را یازدهمین رساله‌ی مجموعه‌ی 14 رساله‌ی خود نهاده، در ص212-219 چاپ کرده است.

#### 11 - حی بن یقظان، سلمان و ابسال

دو داستان سمبلیک از ابن سینا هستند درباره‌ی مدارج ترقی آدمی، لیکن چون تکامل روان در آن‌ها به سفر تشبیه شده و از مرغ و قفس گفتگویی ندارد، از موضوع بحث ما بیرون هستند.

#### 12 - برادران غزالی

محمد 1111/505 و احمد 1126/520 هر کدام یک رساله در داستان مرغان دارند. نخستین ایشان داستان را به زبان عربی و دومین به زبان فارسی نگاشته و شاید یکی ترجمه‌ی دیگری باشد. متن فارسی، پیرامون 200 سطر است که 24 بیت شعر در آن است، متن عربی 110 سطر دارد که 12 بیت آن شعر است. متن فارسی گنوسیست‌تر، ضد قشری‌تر، رساتر و شیواتر از عربی آن است، نسخه‌ی عربی در مصر 1319 و 1328 و 1343 و 1353 ششمین از هفت رساله‌ی مجموعه‌ی «الجواهر الغوالی» و در بیروت همراه «طیر» ابن سینا در 1911 چاپ شده است، نسخه‌ی فارسی نیز به وسیله‌ی نصرالله پورجوادی همراه نسخه‌ی عربی با یک مقدمه‌ی فارسی و یکی انگلیسی در 50 ص در تهران 1976/1396 چاپ شده است.

در این داستان مانند معراج‌نامه‌ها و خلسه‌های یونانی و اسلامی، سخن تنها از مسیر قوس صعود آغاز شده و هیچ‌گونه کاری با سیر نزولی پیش از آن و گرفتار شدن روان در قفس تن که ابن سینا در داستان خود افزوده است، دیده نمی‌شود. پس کار غزالی از این روی مانند کار عطار است، با این تفاوت که مرغان غزالی پس از رسیدن به کعبه‌ی مقصود با پادشاه مرغان همچون خدای کتب مقدس سامی روبرو می‌شوند، خدا مانند یک پادشاه دنیایی، که البته صفات جمال و جلال «کلام اسلامی» به او آب و رنگ متافیزیک ایرانی داده است، جلوه می‌کند. اگر چه مرغان غزالی خدا را نمی‌بینند، لیکن مانع از دیدن او همانا دیوار قلعه، یا دوری، و مانند این‌ها است، نه عدم قابلیت

رؤیت. در داستان غزالی دوگانگی خالق و مخلوق به درستی روشن است. در صورتی که در «منطق طیر» عطار هنگامی که چاوش درگاه عزت می‌آید، و پرده‌های جلو آینه را یکی پس از دیگری بالا می‌زند، جلو چشم سی تا مرغ از راه رسیده «سیمرغ = سی‌مرغ» در آئینه دیده می‌شود:

هم زعکس روی سی‌مرغ جهان چهره‌ی «سیمرغ» دیدند آن زمان و به عبارت دیگر: چهره‌ی خویش را در آئینه دیدند و دوئیت از میان رفت:

در تحیر جمله سرگردان شدند می‌ندانستند: این؟ یا آن؟ شدند  
موضوع گفتار دوم «منطق طیر» عطار: کنفرانس مرغان درباره-ی نیازمندی به پادشاه، نخست در باب بوم و غراب کللیه و دمنه، و پس از آن در «رسایل اخوان الصفا» و سپس در «رساله الطیر» غزالی آمده است. پادشاه مرغان در کللیه «بوم» است که مرغان او را بر می‌گزینند ولی غراب این انتخاب را باطل می‌سازد (ص 33) رساله‌ی غزالی پادشاه مرغان «عنقا» می‌باشد و در جزیره‌ای در مغرب زندگی می‌کند، عطار آن را سیمرغ نامیده گوید: مرغان گمان می‌کردند که در پشت کوه قاف است، ولی چون بدان‌جا شدند دانستند که او جز مجموع ایشان چیزی نبوده است.

موضوع عذر تراشی مرغان از رفتن بدان سفر که در گفتارهای 3 تا 37 عطار دیده می‌شود، در غزالی به عکس دیده می‌شود؛ مرغان غزالی به سفر مایل هستند، و از طرف عنقا به ایشان اخطار می‌شود که نیابید، خطرناک است! اما ایشان قانع نشده به سفر ادامه می‌دهند. پس سفر و کوشش برای کشف حقیقت در نظر غزالی نوعی گناه و تمرد است و نزد عطار کار مفیدی است که نیاز به گذشت و فداکاری دارد و از تنبلان ساخته نیست.

موضوع گفتارهای 38-44 هفت وادی عطار در رساله‌ی غزالی نیز هفت تا به شمار آمده است. و میان این دو شباهت وجود دارد، و چه بسا هر دوی ایشان عدد هفت را از هفت خان‌های رستم و اسفندیار در شاهنامه گرفته باشند.

خلاصه آن‌که، خدای عطار رنگ هندی بیش‌تر دارد. او روح جهان و عین جهان است. اما خدای غزالی، گر چه صفات جمال و جلال معتزله بدو رنگ هندی می‌دهد، ولی باز هم توراتی است، شخص است، غیر از جهان و خالق آن است. وحدت او «وحدت عددی» است. او قابل رؤیت است، و روز قیامت دیده خواهد شد.

## 13 - عین القضاة همدانی

کشته‌ی 1131/525 نیز در نامه‌هایش روان آدمی را به مرغ اسیر شده در قفس تن مانند کرده که می‌کوشد از آن زندان آزاد شود و به جهان متافیزیک باز گردد ( نامه‌های عین القضاة تصحیح نگارنده و عقیف عسیران بیروت 1968 ج 1: 200).

## 14 - رساله‌های سهروردی

سهروردی کشته‌ی 1191/587 غیر از ترجمه‌ی فارسی از «رساله‌ی الطیر» ابن سینا که در ص 34 یاد شده است چند رساله‌ی سمبلیک دارد که در برخی آن‌ها گفتگو از گرفتارهای مرغ روان در قفس تن دیده می‌شود:

## الف - لغت موران

این رساله که نسخه‌هایش را برادرم احمد منزوی در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی» ص 1344 معرفی کرده دوازده داستان سمبلیک می‌باشد که فهرست آن‌ها چنین است:

- 1- گفتگوی موران درباره‌ی متافیزیک بودن روان آدمی.
- 2- گفتگوی لاک‌پشتان درباره‌ی این که پیامبری خاصیت روان آدمی است یا تن او؟
- 3- گفتگوی مرغان در برتری نظریه‌ی «اتحاد» که دیدگاه تنزیهی هندیست، بر نظریه‌ی «حلول» که دیدگاه تشبیهی آرامی است.
- 4- علم به معلول نا آمده (علم غیب) از راه علم به علت (جام گیتی‌نما) تواند بود.
- 5- گفتگوی آدمی و پری.
- 6- خفاشان و حربا.
- 7- هدهد و پریان.
- 8- روان متافیزیک می‌باشد و در فیزیک اسیر است (مانند شبکه و الطیر ابن سینا).
- 9- نور ماه از خورشید است، اتحاد علت و معلول.
- 10- از خانه به کدخدای ماند همه چیز، پس همه چیز خوب است.
- 11- حجاب‌ها مانع هستند.

12- کوچک در بزرگ محو است. بحث‌های هر یک از این دوازده گفتگو، مانند محاوره‌ی «روحانی - حنیف» است که شهرستانی در آغاز جلد دوم «ملل و نحل» آورده است، لیکن در آنجا شهرستانی از حنفای سنی طرفداری کرده و سهروردی در اینجا از روحانیان گنوسیست دفاع کرده است. این رساله در مجموعه‌ی اشتوتگارت (که در ص 34 یاد شد) ص 2 تا 12 چاپ شده است و سپس در مجموعه‌ی آثار سهروردی چ دکتر حسین نصر، تهران 1969/1348 ص 293-312 باز چاپ شده است.

#### ب - صفیر سیمرغ

این رساله یک پیش‌گفتار دارد در معرفی سیمرغ، سپس دو بخش میادی و مقاصد است، که هر یک سه فصل دارد، و در پایان یک خاتمه است. این رساله نیز در مجموعه‌ی یاد شده‌ی اشتوتگارت ص 13-38 چاپ شده است.

سهروردی در آغاز این رساله گوید: [ و این رساله موسوم است به صفیر سیمرغ که او زبان ندارد. در مقدمه یاد کنیم از احوال این مرغ بزرگوار ... هر آن کسی که در فصل ربیع قصد کوه قاف کند ... در این مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند. و نشیمن او کوه قاف است. صفیر او به همه کس برسد، لیکن مستمع کمتر دارد، همه با او اند و بیش‌تر بی‌او اند، چنان‌که قایل گوید: ]

با مایی و ما را نه‌ای جانی از و پیدا نه‌ای

بیمارانی که در ورطه‌ی علت استسقا و دق گرفتارند سایه‌ی او علاج ایشان است. و برص را سود دارد، رنج‌های مختلف را زایل گرداند. این سیمرغ پرواز بی‌جنش کند و ببرد بی‌مسافت، و نزدیک شود بی-قطع. اما بدان‌که همه نقش‌ها در او است و او لون ندارد، در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و از همه فارغ، همه از او پرند و او از همه تهی، همه‌ی علوم از صفیر آن مرغ، سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن، از صدای آن مرغ استخراج کرده‌اند، چنان‌که قایل گوید بیت:

چون ندیدی همی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را

غذای او آتش است، هر که پری از آن بر پهلوئی راست بندد و بر آتش بگذارد، از حریق ایمن باشد، نسیم صبا از نفس او است. از مهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند و این کلمات که در این‌جا تحریر شد نفثه‌ای است از مصدور و چیزی مختصر است از آن

و ندای او.] ( آغاز صفیر سیمرغ، چ اشتوتگارت 1935 ص 13-16 و مجموعه‌ی آثار سهروردی، چ دکتر نصر) این اوصاف متافیزیک که سهروردی برای سیمرغ آورده با اوصافی همانند است که بیرونی به نقل از «کنز الاحیاء» مانی درباره‌ی جهان متافیزیک لاهوت آورده است، که اجساد زنده در آنجا، درازا و پهنا ندارند. ( ماللهند من مقوله چ، هند 1958 ص 29).

#### ج - آواز پر جبرئیل

در آغاز این رساله، بوعلی فارمدی از کبود پوشان نقل کند که؛ بعضی اصوات را او از پر جبرئیل می‌خوانند و بیش‌تر چیزها از آواز پر جبرئیل است. سپس داستان کسی را آورد که به خانقاه پدر می‌رود و با ده تن پیر روبرو می‌شود، سپس درباره‌ی « رکوه» ای که یازده تو در تو و نه طبقه دارد گفتگو می‌شود، این پیر خود را از مجردان اهل « نا کجا آباد» معرفی می‌کند. این رساله یکبار به وسیله‌ی مسیو هانری کربن و پل کرواس در 1935 چاپ شده و سپس با تصحیح دکتر نصر در همان مجموعه‌ی آثار سهروردی ص 207-223 تجدید چاپ شده است. نسخه‌های خطی آن در فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ص 1015 معرفی شده است.

#### د - عقل سرخ

داستانی سمبلیک در 230 سطر است. وی در آن می‌گوید: من بازی آزاد بودم، دام قضا مرا اسیر کرد، چشمانم را بستند و چهار بند بر من نهادند. ولی کم‌کم چشم‌هایم باز شد و به بیابان فرار کردم، پس پیری سرخ‌مو دیدم که از زندانش در یازده کوه قاف گریخته بود، او عجایب هفت‌گانه‌ی جهان را برایم گزارش داد. این رساله ششمین رساله در مجموعه‌ی آثار فارسی اشراق تصحیح دکتر نصر تهران 1970 ص 226-239 چاپ شده است.

#### هـ - رساله فی حاله الطفولیه

سهروردی در این رساله نیز رقص و سماع صوفیانه را به جنبش‌های مرغ‌گرفتار در قفس برای رهایی مانند کرده است. ( چ، دکتر نصر در مجموعه‌ی آثار فارسی سهروردی، تهران 1969/1348 ص 264).

## 15- روزبهان بقلی

(522-606) در «عبر العاشقین» (چ تهران 1960/1349 ص55) و نیز در «رساله القدس» (چ دکتر جواد نوربخش تهران 1971/1351 ص29) روان را مرغ گرفتار در قفس تن، و سلوک عرفانی را به کوشش او برای رهایی از قفس، مانند کرده است.

## 16- الاهی سیمایی

1490/896 در «منازل القلوب» که شرح همین «رساله القدس» روزبهان است (چ، دانش پژوه در مجموعه‌ی «روزبهان نامه» تهران 1968/404) گوید: [و این منازل نزول سیمرغ روح قدس است از مقام اقدم ... عالم الاهوت تا به کوه قاف عالم ناسوت ... عروج عنقای دل است از خاتم الموجودات، از برای تنمیم دایره تا به ماهیه الماهیات ...]

## 17- مجد بغدادی

کشته‌ی 1209/607 شاگرد نجمکبراء (کوبره) (ذریعه 9:960) «السیر و الطیر» دارد که نسخه‌اش در مجموعه‌ی کوپرولو 1589، برگ 418 با تاریخ 754 هست و فیلم آن در دانشگاه تهران (فهرست فیلم‌ها 1:481) و فهرست نسخه‌های خطی فارسی ص1213 است.

## 18- نجم‌الدین رازی

1256/655 «رساله الطیور» دارد که نسخه‌ی آن به شماره‌ی 8/1589 کوپرولو، برگ 232 ر تا 234 پ موجود است و یک فتوکپی آن به لطف دکتر ریاحی به اینجانب رسیده است. این رساله از زبان ستمدیدگان ری خطاب به وزیر جمال‌الدین شرف سلغور بلفتح است، که ساکن ری بوده و از آن دور شده بوده است. و در آن نامه درخواست بازگشت وی به ری شده است (مقدمه‌ی ریاحی بر مرصاد العباد، ص3 جریان سمبلیک رساله چنین است که: مرغان طوطی را با شکایت‌نامه به نزد سلیمان می‌فرستند که: عنقا پادشاه مرغان، ما را رها کرده و ما بینوا شده‌ایم. او در راه از دو زن و دو مرد = عناصر چهارگانه) و هفت افلاک با هفت ستاره و هفت رنگ می‌گذرد تا به جهان بی‌رنگی (= متافیزیک) می‌رسد، که در آنجا نقش و نقاشی یکی است (پانتئیزم هندی)، پس سلیمان که تاج لا اله الا الله (توحید عددی سامی) بر سر دارد به عنقا نامه می‌نویسد و دستور بازگشت و

سرپرستی مرغان را می‌دهد، پس با کمک باز سفید و کلاغ سیاه به کوه قاف رفته عنقا را می‌یابد و با او باز می‌گردد. در پایان رساله یک لغت‌نامه‌ی عرفانی نیز دیده می‌شود.

#### 19 - علی بن سلیمان بحرینی

ابوالحسن جمال ( کمال) الدین، استاد ابن میثم بحرینی شارح « نهج البلاغه» (م699) و شاگرد خواجه طوسی (م672) رساله‌ی طیر ابن سینا را شرح کرده «مفتاح الخیر» نامیده است. نسخه‌های آن که در ذریعه ( 13: ش 973 و 1045 و 21 ش 5319) معرفی شده- اند، همگی شامل تنها شرح دیباچه هستند. (← انوار ساطعه، ص105-106).

#### ویژگی‌های سیمرغ

##### 1 - ریشه‌ی این واژه

یکی از ابتکارهای عطار در این داستان استفاده‌ای است که از جناس لفظی میان دو واژه‌ی «سیمرغ» و «سیمرغ» کرده است، که نخستین آن‌ها شماره‌ی مرغانی است که از آن سفر پر خطر جان به سلامت برده به سرمنزل مقصود رسیده‌اند و دومین، نام پادشاه افسانه‌ای مرغان می‌باشد.

در اوستا از مرغی به نام سننا Meregeusaena یاد شده است که فراخ بال است، چنان‌که در پرواز، پهنای کوه را فرا می‌گیرد. لانه‌ی او درختی در دریای و روکاشا Vorovkasha قرار داشته است. این درخت تخم‌های همه‌ی گیاهان را در برمی‌داشته، و ضد گزند یا درمان‌بخش نیز بوده است. این درخت در «عقل سرخ» سه‌رودی (← ص42) «طوبی» نام گرفته است زیرا که این رساله ترکیبی از داستان‌های یهودی و هندی می‌باشد. و نیز در اوستا از حکیمی پاکدین و پزشک به نام سائنا یاد شده است که صد سال پس از زردشت زاییده شده و صد سال عمر کرده است، در «دین کرت» این حکیم پسر اهوم ستوت خوانده شده است.

سیمرغ در پهلوی به صورت سین‌کور و Sen Muru و سنه مروک Sene Muruk هر دو دیده می‌شود. در «مینوک خرت» آمده است که



آشیانه‌ی «سین مورو» بر درخت «هرو یسپ تخمه» می‌باشد. و هرگاه سین مورو از آن برخیزد هزار شاخه بر آن درخت می‌روید، و چون بر آن بنشیند هزار شاخه از آن بشکند و تخم‌هایش پراکنده گردد. از آن‌چه گذشت نتیجه می‌گیرم که دور نیست Saena در اوستا و Sene در پهلوی و Syena در سانسکریت و Sain در آذری - که در ترکیب «صائن قلعه» باقی مانده است - و نیز Sin در ارمنی همه از یک ریشه، به معنی فوق‌العاده بوده و فردوسی با لهجی دری خود آن را به صورت «سی» در آورده باشد. نامیدن یک انسان فوق‌العاده و یک مرغ فوق‌العاده بدین کلمه نشان دهنده‌ی آن است که از نظر دستور زبان، معنی صفتی این کلمه در اوستا و دین‌کرت و حتی شاهنامه آشکارتر از معنی اسمی آن بوده و شاید مقصود از این کلمه بیان صفت روحانیت و متافیزیکی آن مرغ و آن حکیم بوده است. شاید نیز به همین سبب است که ملاصدرا و نراقی و دیگران چنان‌که خواهیم دید، سیمرغ را به «طائر قدسی» ترجمه کرده‌اند، سین در اصطلاح «هفت سین» نوروز، «سین دخت»، در شاهنامه نیز می‌تواند به همین معنی «مقدس» بوده باشد.

به هر حال، از نظر فلسفی «سیمرغ» در شاهنامه رمز یک موجود متافیزیک است، و شک نیست که نظر فردوسی منعکس کننده‌ی منابع باستانی است که در دست می‌داشته است، و شاید ابن مقفع هم بدان سبب «بوم» را به جای «سیمرغ» برای پادشاهی مرغان در «کلبله و دمنه» برگزید، که به نظر او، مقام متافیزیکی سیمرغ، با پادشاهی طبیعی و دنیوی که با توطئه‌ی غراب نابود شدنی باشد قابل تطبیق نبوده است. رابطه‌ی «سیمرغ» و «بوم» نزد ابن مقفع همانند رابطه‌ی «امام» و «خلیفه» نزد ما شیعیان می‌نموده است.

## 2 - دو سیمرغ متضاد

چون همه‌ی موجودات ماورای طبیعت نزد ثنویان دو قلوبی متضاد هستند، سیمرغ نیز در شاهنامه‌های فردوسی و ثعالبی دو نوع دیده می‌شود:

1- سیمرغ نیکوکار که یزدانی و مربی زال در کوه البرز و مددکار پهلوانان ایران بوده است. همین سیمرغ نیک سرشت است که سمک عیار را از طوفان دریا رهانیده به لانه‌ی خویش در بالای

درختی در جنگل برده است (سمک عیار چ تهران 2: 555).

2- سیمرغ تبه‌کار که اهریمنی و دشمن ایران است، یکی از این نوع سیمرغان در خان پنجم اسفندیار، به دست وی کشته می‌شود. بنا بر این، احتمال دایر بر این‌که، «سیمرغ اهریمنی» در شاهنامه، ریشه‌ی کهن ایرانی نداشته، و تنها «سیمرغ یزدانی» پرورش دهنده‌ی زال داستانی اصیل ایرانی است، که دکتر جواد مشکور در پیش-گفتارش بر «منطق طیر» چ تبریز مطرح نموده، و همچنین احتمال عکس آن که به وسیله‌ی علی سلطانی در مقاله‌اش در مجله‌ی نگین شماره‌ی خرداد 1354 آمده، که تنها سیمرغ اهریمنی را اصیل می-شمرد، هر دو احتمالی نادرست، و ناشی از آن است که ما تحت تأثیر توحید عددی سنیان قرار گرفته دو آلیزم ایرانی را فراموش می‌کنیم.

### 3- صورت سیمرغ

در شاهنامه و برزنامه و سامنامه، سیمرغ نقشی بزرگ دارد. هم از نظر جسمی و هم از نظر روانی این مرغ یک حیوان فوق‌العاده است، با این تفاوت که در شاهنامه دو آلیزم ایرانی هنوز پا برجاست و جنبه‌ی متافیزیکی سیمرغ روشن است، اما در برزنامه و به ویژه در سامنامه، تحت تأثیر توحید عددی سامی، سیمرغ به یک فرد مشخص از مرغان مادی تبدیل شده که تنها از نظر جسمی از دیگر مرغان بزرگتر می‌باشد. در برزنامه، سیمرغ چنین توصیف شده است:

ببالا بدی چار فرسنگ مرغ بدی نیم فرسنگ هر چنگ مرغ  
به پهنای بدی باز فرسنگ بیش یکی مرغ دانا و بارای و کیش  
در سامنامه که در سده‌ی (8هـ - 14م) سروده شده، سیمرغ با همه عظمت چنان زبون شده که از سام کمک می‌خواهد.

اما در گرشاسپ‌نامه که اسدی طوسی 1072/45 آن را برای تکمیل یا تعدیل شاهنامه سروده است، از نقش سیمرغ در جهان ما خبری نیست، تنها گرشاسب در سفر طولانی خویش که به اقیانوس هند کرد، سیمرغ را در جزیره‌ی سوماترا، در حالی که اژدهایی در چنگ و نهنگی به منقار داشت، دیده است.<sup>1</sup> مسعودی 957/346 می

<sup>1</sup> - دکتر طباطبایی: سیمرغ در چند حماسه‌ی ملی، نشریه‌ی ادبیات تبریز 1335 خ ص 51، و دکتر معین، ایران لیک ج 18 ش 1 ص 1-11 و فرهنگ معین و پیش‌گفتار دکتر مشکور بر «

گوید: مردم صورت عنقا را بر دیوار گرمابه‌ها می‌کشند و آن مرغی است که صورت آدمی و نک نسر، با چهار بال در هر سوی تن و دو دست پنجول‌دار، دارد ( مروج الذهب چ پاریس 3: 29، 4: 19). تصور خیالی از سیمرغ به خامه‌ی درویش نقاش که در « فرهنگ معین» چاپ شده تا اندازه‌ای با این اوصاف که در گرشاسپ‌نامه آمده نزدیک است.

سیمرغ، عنقا، رخ و طایر قدسی

در داستان 524 «الف لیله و لیله» که کهن‌ترین ترجمه‌ی عربی «هزار افسان» است، در برخی نسخه‌ها به جای سیمرغ واژه‌ی «رخ» دیده می‌شود و در برخی نسخه‌ها «طائر کبیر» به معنی مرغ بزرگ آمده است.<sup>1</sup>

در کتاب «الدین و الدوله» که علی بن ربن طبری برای متوکل (247هـ) تألیف کرده است می‌گوید: یهود اموال مصریان را به امانت گرفته فرار کردند و بر «عنقای مغرب» بردند (ص 198 چ بیروت 1973). واژه‌ی «عنقای مغرب» در یک شعر نیز آمده که ثقفی 896/283 به یکی از یاران علی نسبت داده است (الغارات چ محدث ص 530) مسعودی و اخوان الصفا نیز چنان‌که گذشت این واژه را به کار برده‌اند.

ثعالبی م 1037/429 در «غرر اخبار ملوک الفرس»<sup>2</sup> که ترجمه-ی عربی «خدا بنامک» و شاهنامه‌های دوران ساسانی است، نیز به جای «سیمرغ» واژه‌ی «عنقا» به کار برده است. عنقا، از ریشه‌ی عنق به معنی دارنده گردن دراز است. فیروز ابادی در «قاموس» گوید: نام مرغی مجهول نیز هست. ابن اثیر 1209/606 در «النهایه» گوید: العنقاء المغرب مرغی مجهول است. شاید کلمه‌ی مغرب که بر وزن مرشد - به صیغه‌ی اسم فاعل - ضبط شده است،

منطق طیر» چ، تریز 1337 خ، و حواشی دکتر گوهرین بر «منطق طیر» چ، بنگاه نشر کتاب.

<sup>1</sup> - الف لیله، تصحیح انطون صالحانی چاپ چهارم یسوعه بیروت شب 524. البته این نسخه چندان قابل اعتماد نیست چون مصحح در پیش‌گفتار اعتراف کرده که برخی کلمات غربی را برگردانیده است.

<sup>2</sup> - چ پاریس 1900 م افست تهران 1963 م ص 69 و 304 ، 316 ، 318 ، 366 ، 368 .

به معنی ساکن در مغرب زمین باشد، و به همین سبب غزالی جای عنقا را در مغرب تعیین کرده است.  
در آثار سهروردی و حافظ شیرازی و فیلسوفان متأخر چون دورانی 1501/907 و صدرای شیرازی<sup>1</sup> 1050-1640 و پیروان ایشان چون نراقی و سبزواری 1864/1281 به جای سیمرغ به کلمه-ی «طایر قدسی»<sup>2</sup> بر می‌خوریم، و صدرا «عنقا» را با عقل دهم، عقل فعال، تطبیق نموده است.

5- پر سیمرغ، پر جبرئیل، موی دیو  
پر این مرغ افسانه‌ای نیز نزد ایرانیان اهمیت ویژه داشته است. بنابر اساطیر اوستا، بال‌های او هنگام پرواز، میان دو کوه را می‌پوشانیده است. و کسی که استخوان یا پری از این مرغ با خود داشته باشد، هیچ مرد دلیری او را نمی‌تواند در اندازد، و آن پر همواره او را نزد کسان گرامی می‌دارد، و از فرهی ایزدی برخوردار می‌سازد (بهرام پشت 34-38). در داستان زال در شاهنامه‌های فردوسی و ثعالبی، هنگام بازگشت زال به خانواده‌اش، سیمرغ، پر خود را به او داده می‌گوید: هرگاه برای تو مشکلی پیش آید:

بر آتش افکن یکی پر من که بینی هم اندر زمان فرمن  
پر جبرئیل طلسم حمایل امام حسن و امام حسین (ع) بوده است  
(گلدزیهر، ترجمه‌ی منزوی ص 518، 596). سهروردی در رساله‌ی «آواز پر جبرئیل» (ص 42) برای او دو پر سیاه و سفید (نشانه-ی ثنویت خیر و شر در جهان) یاد کرده گوید: هر چه در جهان هست از پر جبرئیل حاصل شود (چ دکتر نصر تهران 1348 ص 217).  
عطار در گفتار دوم «منطق طیر» می‌گوید: شهرت چینیان به علم و حکمت، در اثر افتادن پری از سیمرغ در آن کشور است. آن دو پاره‌گز که رستم را بر اسفندیار پیروز گردانید دو پر از سیمرغ بود (سهروردی، عقل سرخ ص 234).

در معتقدات ثنویان، آتش زدن پر یا مو، یکی از وسایل ارتباط مردم نیکوکار با ارواح نیکو سرشت، و ارتباط مردم تبه‌کار با ارواح بدسرشت بوده است. امروزه نیز هرگاه مثلاً چون در مجلس

<sup>1</sup> - اسفار 4: 135 مبدء و معاد ص 260، نقل از مصطلحات ملاصدرا دکتر سجادی در کلمه‌ی «عنقا».

<sup>2</sup> - طایر قدسی نام منظومه‌ای نیز از نراقی است (ذریعه 9: 613 و 15: 133).

خصوصی نشسته باشیم، و کسی که مورد علاقه‌ی ما نیست ناگهان وارد شود، می‌گوییم: گویی مویش را آتش زدند، و در جای دیگر می‌گوییم: فلانی همچون دیوی که مویش را آتش بززند، همیشه بر سر بزنگاه حاضر می‌شود!

#### 6 - جایگاه سیمرغ

جای سیمرغ در اوستا چنان‌که گذشت در دریای « ورو کاشا» است و در مینوک خرد آشیانه‌ی « سین مورو» بر درخت « هرویسیپ تخمه» می‌باشد. مانند این داستان در « عقل سرخ» سهروردی نیز آمده، لیکن نام درخت در آن‌جا به « طوی» که یک، واژه‌ی سامی است تبدیل شده و از عجایب هفت‌گانه‌ی جهان شناخته است، که در میان یازده کوه قاف جا دارد. چنان‌که جای این درخت در « سمک عیار» ( 2: 555 چ تهران) در جنگل دیده می‌شود. جای سیمرغ در « گرشاسپ‌نامه» جزیره‌ی سوماترا و در « نزهه القلوب» حمدالله مستوفی جزیره‌ی « ارمنی» و در رساله‌ی طیر فارسی غزالی (ص 37) جزیره‌ی « عزت» است، که شاید مصحف غرب باشد، زیرا که جای عنقا در رساله‌ی عربی غزالی « مواطن الغرب» آمده، و از این‌رو رساله‌ی عربی غزالی را « عنقاء مغرب» نیز نامیده‌اند ( ذریعه 15: 352) و شاید غزالی آن را از رساله‌ی 22 اخوان الصفا ( چ بیروت 1957، 3: 293) گرفته باشد، که در آن، جای عنقای مغرب کوه‌های بلند جزیره‌ی « بحرا خضر» معین شده است. جای سیمرغ در شاهنامه کوه « البرز» است، سهروردی در « عقل سرخ» و عطار در « منطق طیر» « البرز» را به « قاف» برگردانیده‌اند. (منطق طیر، گفتارهای 2، 15، 33).

#### 7 - کوه البرز و قاف

البرز که در شاهنامه جایگاه سیمرغ شناخته شده، نام سلسله کوهی در شمال ایران است که از خاور به سلسله‌ی هندوکش می‌پیوندد و در اوستا به صورت Herabrezaiti و در پهلوی به صورت Harborz آمده است. طبری 922/310 واژه‌ی « ق» را که در آغاز پنجاهمین سوره‌ی قرآن کریم آمده است به معنی کوهی تفسیر کرده که دو را دور زمین را فرا گرفته است ( تفسیر طبری « جامع البیان» چ بولاق 1911/1329 ، 6: 93). شاید همین افسانه‌ی عربی سبب شده است که

کوه البرز با کوه قاف تطبیق داده شود و عطار جایگاه سیمرغ را در پشت کوه قاف یعنی ماورای مرز عالم طبیعت قرار دهد.

### خلاصه‌ی داستان

« منطق طیر » عطار، مانند دیگر آثار وی مغزی نغز در بر می‌دارد که عطار آن را به عمد و یا به طور ناخودآگاه، در اثر فشار روزگار، در لابلای پوسته‌های خشن موهوماتی که امروز هیچ‌گونه ارزش و فایده‌ای در بر ندارد پوشانیده است. این منظومه با یک پیش‌گفتار در ستایش از خلفای عرب و برتری دادن به روایات سلفی آنان بر عقل و منطق! آغاز شده است. البته چون برخی نسخه‌های کهن این منظومه، مانند نسخه‌ی 1305/705 متعلق به نجوانی در تبریز آن ستایش‌ها را در بر ندارد می‌توان حدس زد که بعداً افزوده شده باشد. در پایان منظومه نیز یک پسین‌گفتار زیر عنوان « در وصف کتاب » دیده می‌شود که در آن نیز سنی نمایانه تأکید شده است که: هر آنچه در این منظومه آمده همگی مذهبی است و جنبه‌ی عقلی و فلسفی ندارد.

عطار این منظومه را که استخوان‌بندی یک نمایش‌نامه را در بر دارد، به چهل و پنج گفتار تقسیم کرده است. جدا بودن دو بخش پیش-گفتار و پسین‌گفتار از بخش اساسی منظومه و تناقض مضمون آن دو بخش با اصل منظومه، نشان می‌دهد که آن دو بخش را همچون سرپوشی برای منظومه‌ی خویش، و شاید بعداً ساخته است. متأسفانه در برخی چاپ‌های تجارتي، بخش‌بندی 45 گفتار این منظومه را نیز بر هم زده‌اند.

### شماره‌ی ابیات « منطق طیر »

این منظومه در چاپ پاریس 1857م دارای 4647 بیت است. و بنا به گفته‌ی فروزان‌فر در شرح احوال و تحلیل آثار عطار چ، تهران 1960 دارای 4458 بیت و 174 حکایت است. دکتر جواد مشکور در پیش‌گفتار خود بر چاپ تبریز 1961 شماره‌ی بیت‌ها را 4600 دانسته است. ولی من همین چاپ تبریز را بر شمردم، و یک حکایت و 28

بیت را که در این چاپ در گفتار 30 مکرر آمده است از آن کسر کردم، و در نتیجه: پیش‌گفتار 594 بیت و پسین‌گفتار 203 بیت و چهل و پنج گفتار اساسی 3836 بیت و همگی آن‌ها 4633 بیت و 178 داستان به شمار آمد، که هفت داستان از آن در مقدمه و ده داستان در خاتمه و 161 داستان در گفتارهای 45 گانه‌ی اساسی قرار دارد. و فهرست آن‌ها بدین قرار می‌باشد:

#### پیش‌گفتار در 594 بیت

ستایش خلفای عرب ورد بر گنوسیزم و تشیع است! و هفت داستان در بردارد، و همچنان که گذشت، گویا سرپوشی است برای محتوایات منظومه.

1- عیار و جهانگرد 2- مادری که کودکش را آب برد 3- محاجه- ی اویس ( صوفی) با عمر خطاب ( خلیفه) 4- رحم علی بر کشنده‌اش 5- درد دل علی در چاه<sup>1</sup> 6- زدن قریش بلال حبشی را 7- محمد و گناه امتش.

#### گفتار 1 در 66 بیت

معرفی سیزده مرغ که از بازی‌گران این نمایشنامه هستند: هدهد، موسیجه، طوطی، کبک، باز، درّاج، عندلیب، طاووس، تدر و، قمری، فاخته، چرغ، زرین مرغ، البته چاوش عزت و حاجب لطف و بط، بلبل، بوتیمار، بوف، صعوه، هما، نیز پس از این صحنه‌ها ظاهر می‌شوند، ولی نه اینان و نه سیمرغ و نه گوینده‌ی داستان، در این‌جا معرفی نشده‌اند.

#### گفتار 2 در 69 بیت

کنفرانس مرغان و سخنرانی هدهد درباره‌ی سیمرغ، شاه مرغان و لزوم پیوستن بدو را در بردارد. می‌توان سیمرغ را رمز جامعه فرض کرد، سفر را کنایت از تمرین سلوک اجتماعی و تحمل رنج و مبارزه برای زندگی بهتر و تحصیل علم که در جایی دور مانند چین قرار دارد، دانست.

<sup>1</sup> - افسانه‌ی چاه صدا از ریشه‌ی یونانی وارد ادبیات مذهبی ما شده است و شاید « چاه وصال» منظومه‌ی فارسی شعله‌ی گلپایگانی ← ذ 5: 305 و 9: 528 را نیز با آن پیوندی توان یافت.

## گفتار 3 در 54 بیت

بلبل که بیان‌گر افکار مردم عاشق‌پیشه است، برای سیر به سوی سیمرغ و سلوک و مبارزه‌ی اجتماعی عذرتراشی می‌کند، پس هدهد پاسخ او را می‌دهد، با داستان « درویش عاشق دختر شاه».

## گفتار 4 در 19 بیت

طوطی که بیان‌گر افکار شاعران و هنرمندان است، از چنان سیر و سلوک و مبارزه عذر می‌خواهد و اشکال‌تراشی می‌کند، هدهد به او پاسخ می‌دهد، با داستان « دیوانه‌ی عاقل‌تر از خضر!».

## گفتار 5 در 30 بیت

عذرتراشی‌های طاووس، که نمودار افکار زنان زیبا است، از چنان سیر و سلوک، پاسخ‌های هدهد، با داستان « راندن آدم از بهشت».

## گفتار 6 در 23 بیت

عذرخواهی بط ( مرغابی) که همانند زاهدان، راه جانماز آبکشی را برگزیده و سلوک اجتماعی را صحرانوردی خطرناک می‌داند، پاسخ هدهد به او، با داستان « دنیا و قطره‌ی آب».

## گفتار 7 در 42 بیت

عذرتراشی کبک، که نماینده‌ی بازرگانان و معدن‌چیان ثروتمند است، از سلوک راه خدمت به خلق، پاسخ هدهد به او با داستان « انگشتی سلیمان».

## گفتار 8 در 28 بیت

هما، که نمودار افکار وزیران و عالی‌رتبگان دولتی است، از سلوک و مبارزه عذرهای می‌آورد، و هدهد به او پاسخ می‌گوید، با داستان « سلطنت محمود ننگ بود!».

## گفتار 9 در 36 بیت

عذرتراشی‌های باز، نماینده‌ی افکار لشکریان و سپهبدان، از سیر و سلوک و خدمت به خلق، پاسخ هدهد، با داستان « شاه و غلام».



## گفتار 10 در 29 بیت

عذرخواهی بوتیمار، که نمودار افکار فرومایگان و لمپن‌ها و حسودان و تنبلان است، از سلوک راه حق و خدمت به خلق، پاسخ‌های هدهد، با داستان «دریا و تشنگی».

## گفتار 11 در 22 بیت

عذرتراشی بوف، که نماینده‌ی افراد تکرو و اندیویدو آلیست و سودجو می‌باشد، از سر راه حق نهادن و خدمت به خلق، پاسخ هدهد به او با داستان «زراندوز».

## گفتار 12 در 29 بیت

عذرتراشی صعوه که نماینده‌ی افکار مردم ضعیف و ترسو و قانع به کم و مایوس است، از سلوک راه مبارزه، که نیاز به نیروی جسمی و روحی دارد، و جواب هدهد به او، و داستان «یوسف و یعقوب».

## گفتار 13 در 103 بیت

سخنرانی هدهد در وصف سیمرغ و توضیح نسبت او با مرغان (جامعه عین افراد است) با سه داستان: 1- «پادشاه و آینه» 2- «اسکندر در لباس سفیر» 3- «محمود و ایاز».

## گفتار 14 در 440 بیت

پرسش مرغان: با چه وسیله سفر کنیم؟ و پاسخ هدهد: به کمک عشق! (شور و شوق و حرکت). (412 بیت از آن، داستان «شیخ صنعان» است ص30).

## گفتار 15 در 36 بیت

قرعه‌کشی و انتخاب هدهد برای راهبری، و داستان «با یزید و شب مهتابی».

## گفتار 16 در 28 بیت

خسته‌شدن مرغان از مشکلات راه و سخنرانی هدهد و پامنبری کردن قمری و بلبل، برای دلدادن به مرغان، برای پی‌گیری در راه مبارزه و کوشش.

## گفتار 17 در 77 بیت

پرستش مرغان: شرط رهبران چیست؟ پاسخ دهد: رهبری خرید و فروشی نیست بلکه به علم و شایستگی است نظریه‌ی مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، به سه داستان:

1- «محمود و ماهی‌گیر» 2- «خونی در بهشت» 3- «محمود و خارکن».

## گفتار 18 در 58 بیت

مرغی بی‌نام که بازگوی فکر مردم ضعیف و ترسو است عذری می‌تراشد، و هدهد پاسخ می‌دهد. با چهار داستان: 1- «روفتن میدان»

2- «دیوانه و جبه» 3- «حیض شدن رابعه در کعبه» 4- «دیوانه و کک».

## گفتار 19 در 91 بیت

مرغی که بازگوی اندیشه‌ی مردم گنهکار است که از اصلاح خود مایوسند، عذری برای سفر می‌آورد و هدهد پاسخ می‌گوید، با شش داستان: 1- «توبه‌شکن» 2- «دعای بت‌پرست» 3- «به مفت-خریدن» 4- «دفاع خدا از قارون» 5- «بی‌رحمی زاهد» 6- «عبادت ملانکه برای گنهکاران».

## گفتار 20 در 55 بیت

مرغی که نماینده‌ی هرزگان و لمپن‌ها است، عذری دیگر برای سلوک راه مبارزه می‌آورد، و هدهد پاسخ می‌دهد، با سه داستان: 1- «شبلی در مخنت خانه‌ی بغداد» 2- «جنگ دو گدا» 3- «عاشق دورغین».

## گفتار 21 در 61 بیت

جهان‌بینی مردمی که در برابر خواسته‌های نفس زبونند و تن به مبارزه نمی‌دهند، نظر هدهد با چهار داستان: 1- «گورکن پیر»

2- « عباسه و نفس دل » 3- « شاه و زاهد » 4- « وعده‌ی دیدار در دکان پوستین‌دوز ».

گفتار 22 در 65 بیت

عذر کسانی که گناه خویش به گردن شیطان نهند، پاسخ دهد، با پنج داستان: 1- « گله از ابلیس » 2- « نان یزدان خوردن و فرمان اهرمن بردن » 3- « مسیح و شیطان » 4- « دعای ثروتمندان » 5- « توبه‌ی دم مرگ ».

گفتار 23 در 68 بیت

توضیح جهان‌بینی زردوستان، مانند گفتار 7 و نظر دهد با سه داستان: 1- « مریدی که زر از پیر پنهان می‌کرد » 2- « پشم‌ریسی رابعه » 3- « مرغ خوش‌آواز و عابد ».

گفتار 24 در 75 بیت

بیان نظر زمین‌داران و صاحبان کاخ‌ها در سلوک راه حق و خدمت به خلق، نظریه‌ی دهد، با شش داستان، 1- « عزرائیل در کاخ » 2- « دیوانه و کاخ » 3- « مگس در دام عنکبوت » 4- « تنگنای دنیا » 5- « درد دل جوان‌مرد » 6- « بوی عود و صاحبش ».

گفتار 25 در 85 بیت

نظر دلدادگان به معشوقان مجازی، درباره‌ی سلوک و مبارزه، پاسخ دهد، با پنج داستان: 1- « معشوق به مرگ » 2- « دوست فروختن » 3- « سگ و گردن‌بند زرین » 4- « حلاج بر سر دار » 5- « کشتن پسر جنید ».

گفتار 26 در 83 بیت

نظر ترسندگان از مرگ و پاسخ دهد، با پنج داستان: 1- « آواز خوانی ققنس هنگام مرگ » 2- « پای تابوت پدر » 3- « مردن نانب » 4- « آب‌شیرین در خم تلخ » 5- « کفن و دفن سقراط ».

گفتار 27 در 68 بیت

نظر مردم اندوهگین و ترسو درباره‌ی سلوک و مبارزه، مانند  
گفتار 10، پنج نوین هدهد، با شش داستان: 1- «دانا و شربت» 2- «  
غلام شاه و میوه تلخ» 3- «گلخن صوفی» 4- «پیر مهند و پیرزن»  
5- «ذره و آفتاب» 6- «خفاش و خورشید».

گفتار 28 در 68 بیت

مقایسه میان سانترالیزم و اطاعت از قانون، و میان هرج و مرج  
در نیکوکاری، با چهار داستان: 1- «آرایش زندانیان برای استقبال  
شاه» 2- «بایزید و ترمذی» 3- «درد دل خرقانی» 4- «گرد بر  
آستین خلعت».

گفتار 29 در 59 بیت

پاکبازی، یا مبارزه‌ی همه جانبه، نظر هدهد در چهار داستان:  
1- «اسب و پسر پیر ترکستان» 2- «خرقانی و بادنجان» 3- «  
ذوالنون و جاجیان از پا در آمده» 4- «سعادت ساحران فرعون».

گفتار 30 در 52 بیت

نظر هدهد درباره‌ی همت و مردانگی در مبارزه و سلوک، با چهار  
داستان: 1- «پیرزن خریدار یوسف» 2- «ادهم و درویش» 3- «  
سنجر و پیر غوری» 4- «مرگ، ازادی مرغ از قفس است».

گفتار 31 در 88 بیت

جوانمردی انصاف دادن است، نه انصاف خواستن، و آن به از  
رکوع و سجود ظاهری است، با چهار داستان: 1- «ابن جنبل و بشر  
حافی» 2- «محمود و شاه هند» 3- «احترام به نماز بت‌پرست» 4-  
«طاس یوسف و برادرانش»؛ جهان یک خیمخ شب‌بازی الهی است.

گفتار 32 در 73 بیت

شطاحی و اصلان گستاخی نیست، با شش داستان: 1- «عمید بنده  
نوازتر از خدا» 2- «خشت‌مالی خدا ناجور است» 3- «خدا مسئول  
کار گرگ‌های گرسنه است» 4- «چون نداری رزق کمتر آفرین!»  
5- «نصیحت دیوانه به خدا» 6- «جهودان را خدا جهود ساخته  
است».

## گفتار 33 در 77 بیت

مرغی مانند زاهدان، عبادت‌های اندامی را بر مبارزه و سلوک راه حق، ترجیح می‌دهد، مانند گفتار 6 و جواب هدهد، با چهار داستان: 1- «بایزید و نکیر و منکر» 2- «معشوق، عامل اصلی در عشق است» 3- «حاجت گلخنی از محمود» 4- «اب خواستن سقا از سقا».

## گفتار 34 در 93 بیت

نظر مرغی دیگر، مثال مردمی است که بر روی تخم خوشنامی خود خوابیده‌اند، و خود را موظف به مبارزه نمی‌شمرند، مانند زاهدی می‌گویند: ما واصلیم و نیازی به سفر الی الله نداریم. هدهد با هفت داستان به ایشان پاسخ می‌دهد: 1- «شکوه و شیخ و گوز خر» 2- «پند ابلیس به موسی» 3- «آنجا که جهل بهتر از دانش است» 4- «برون سگ و درون شیخ» 5- «شیخ گرفتار ریش» 6- «جنگ ریشایش» 7- «صوفی که ابر را می‌فریفت».

## گفتار 35 در 57 بیت

مرغی می‌پرسد: در این مبارزه و کوشش و سفر به چه چیز خوش‌دل باشیم؟ هدهد می‌گوید: جز به هدف به هیچ چیز دل‌منبد! و از عیبجویی (نق نق) بپرهیز! باشش داستان: 1- «رقص دیوانه با دل خود» 2- «گریهی عاشق دم مرگ» 3- «هفتاد سال خوشی» 4- «مناظره‌ی دو مست» 5- «نسبت معکوس عشق و عیبجویی» 6- «نان حرام‌تر از شراب».

## گفتار 36 در 107 بیت

مرغی می‌پرسد: در برابر این همه رنج، چه مزد بخواهیم؟ هدهد می‌گوید: کوشش از برای دانش و خوشی است نه برای مزد، لذت مبارزه مزد آن است، با هفت داستان: 1- «بیزاری از بهشت» 2- «خداپرستی نه برای بهشت» 3- «غلامی به از امیری» 4- «رابعه تارک دنیا و آخرت» 5- «همه چیز عوض دارد جز او» 6- «سوختن بت سومنات» 7- «پشیمانی محمود از نذر خود».

## گفتار 37 در 63 بیت

مرغی، پیشکش چه ببرم؟ هدهد: شور و شوق و حرکت، سوز و سماع و ساز، بهترین نماز است، با چهارداستان: 1- «آه صاحب درد آید کارگر» 2- «بیدار کردن برای نماز» 3- «دردی که آتش را از یاد دوزخیان می‌برد» 4- «داغ دل، به از داغ پیشانی».

## گفتار 38 در 108 بیت

مرغی دیگر از چند و چون راه می‌پرسد. هدهد، هفت مرحله‌ی سفر را به عنوان «هفت وادی» خلاصه بیان می‌کند. وادی اول طلب است که مقدمه‌ی وادی عشق بوده، با شش داستان روی زمینه‌ی فلسفه‌ی زروانی عطار (خیمه شب‌بازی الاهی) و دفاع از ابلیس. (کاوه شماره‌ی 41-42).

1- «ابلیس حق داشت سجده نکند» 2- «رشک شبلی بر ابلیس» 3- «پی‌گیری در طلب» 4- «پیر مهنه و گاوچران» 5- «محمود و خاکروب» 4- «رابعه و مرد از خود بی‌خود».

## گفتار 39 در 142 بیت

هدهد «وادی عشق» را با شش داستان بیان می‌کند:

1- «خواجه و عشق فقاعی» 2- «مجنون در پوست گوسفند» 3- «گدا عاشق ایاز» 4- «عرب و قلندی» 5- «عاشق کشنده‌ی معشوق» 6- «ابراهیم آماده نبود جان بدهد».

## گفتار 40 در 101 بیت

هدهد «وادی معرفت» را که «علم کثرت» است شرح می‌دهد با

پنج داستان:

1- «علم در چین» 2- «عاشق خواب، بی‌معرفت است» 3- «معرفت پاسبان بیداری او است» 4- «سلطنت در معرفت است» 5- «محمود دین و دولت داشت اما معرفت نداشت».

## گفتار 41 در 108 بیت

هدهد «وادی استغنا» را شرح می‌دهد که برزخ میان «علم

کثرت» و «علم وحدت» است، با هفت داستان:

1- «آدم، یوسف و محمد، همه مردنی هستند» 2- «رفتن و ایستادن در راه بی‌نهایت» 3- «ستاره بین و نقش‌هایش بر روی خاک»

4- « پیری که از خدا چیزی نمی‌خواست » 5- « مگسی که از طمع به عسل افتاد » 6- « سگبازی شیخ برای دختر سگباز » 7- « شیخی که از موعظه خودداری می‌کرد ».

#### گفتار 42 در 103 بیت

بیان وادی پنجم ( توحید ) یا مرحله‌ی « علم وحدت »، آزمایش اشراقی که قطعی‌تر از استدلال مشایی است. با پنج داستان:

- 1- « موم که به هر قالب در آید » 2- « زنی که بوعلی را مجاب کرد » 3- « لقمان پس از ترک عقل و تکلیف به توحید رسید » 4- « عاشق و معشوق دوئیت ندارد » 5- « حسن و محمود و ایاز ».

#### گفتار 43 در 139 بیت

هدهد وادی ششم « حیرت » را که بخش یکم از دو مرحله‌ی وصول « فنا = بقا » است بیان می‌کند با پنج داستان:

- 1- « دختر شاه عاشق غلامش شد » 2- « مادر بچه مرده و را بین کرد » 3- « در بسته‌ی بی‌کلید » 4- « صوفی در آتشکده » 5- « مرشدی حیران‌تر از مرید ».

#### گفتار 44 در 181 بیت

هدهد وادی هفتم « فنا = بقا » را بیان می‌کند، که محور شخصیت فرد و بقای ابدی او در جامعه است، با پنج داستان:

- 1- « معشوق طوسی و مرید او » 2- « شمع و پروانگان » 3- « پس گردنی صوفی » 4- « عشق گدا به پسر شاه » 5- « هفت دریا به جای هفت وادی ».

#### گفتار 45 در 340 بیت

رسدن مرغان به مقصد و کشف مسالهی « وحدت خدا و جهان »: سیمرغ از راه رسیده، پرده‌ای آویخته می‌بینند، و چون پرده‌ها بالا می‌رود، عکس خود را ( یعنی سیمرغ را ) در آینه می‌یابند، با هفت داستان:

- 1- « دشنام لیلی برای مجنون ستایش است » 2- « سی سال پاکدامنی به هدر! » 3- « شبلی پس از مرگ » 4- « نامه‌ی برادران یوسف پیش رویشان » 5- « خاکستر سوخته‌ی حلاج » 6- « بقای مرغان پس از فنا » 7- « عشق شاه به پسر وزیرش ».

پسین گفتار - 203 بیت

تعریف کتاب در ده داستان:

- 1- « شنودن به زگفتن » 2- « دولت روحانیان و حکمت یونانیان »
- 3- « فایده‌ی داستان سرایی » 4- « وصیت راه بین » 5- « روحانیان و آه و اشک » 6- « تمرین جواب برای روز حشر! » 7- « مظام الملک دم مرگ » 8- « سلیمان و مور » 9- « بو سعید و دلاک » 10- « شبلی و جنید ».

\*\*\*

چون هفت وادی که در گفتارهای 38 تا 44 آمده است مقامی ویژه در این منظومه دارد، من آن را در اینجا از نظر روانشناسی مورد بحث قرار می‌دهم.



## هفت وادی

تصویری که عطار در گفتارهای 38 تا 44 این منظومه، از راه دراز سیر و سلوک ترسیم می‌کند، بسیار جالب توجه است. وی این راه را از هفت دره‌ی پر پیچ و خم می‌گذراند. او برای گذر از هر دره یا وادی شرایطی می‌آورد، حالت‌هایی را که در این دره‌ها به رهروان دست می‌دهد بیان می‌کند، و برای بیان حالات نفسانی رهروان، در هر مرحله، داستان‌هایی متناسب می‌سراید.

چون عطار در بسیاری موارد تحت تاثیر شاهنامه‌ی فردوسی قرار دارد، دور نیست که تقسیم راه را به هفت وادی، از هفت‌خان‌های رستم و اسفندیار گرفته باشد. امروز نیز واژه‌ی « هفت خان» و « هفت دره» به معنی موانعی که در راه هدف قرار دارد، به کار برده می‌شود. پس از عطار، هفت وادی او به نام « هفت شهر عشق» در شعر مولوی دیده می‌شود:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم  
برای آسان شدن فهم، می‌توان این هفت وادی را در سه مرحله‌ی:  
خواستن، آموختن و رسیدن؛ خلاصه توضیح داد.

## سیمرغ

### الف - مرحله‌ی خواستن

در این مرحله انسان می‌خواهد که به راه معرفت برود. عطار این مرحله را به دو وادی «طلب» و «عشق» بخش کرده گوید: مرحله‌ی عشق مکمل مرحله‌ی طلب است و شکل عالی آن است و برای هر یک از آن‌ها آثاری یاد نموده که بیش‌تر آن‌ها تلقینی است. پیش از عطار، عین القضاة همدانی (کشته‌ی 525 هـ = 1131) نیز طلب را به دو مرحله تقسیم نموده گوید: در مرحله‌ی دوم، طلب طالب را از خود بغارتد (تمهیدات، بند 29) یعنی از خود بی‌خود می‌کند.

### ب - مرحله‌ی آموختن

در این مرحله رهرو وقت خویش را صرف آموزش می‌کند. آموزش از نظر صوفیان دو مرحله‌ی کاملاً متمایز داشته است، که از آن‌ها به «علم کثرت» و «علم وحدت» تعبیر می‌کردند. «علم کثرت» یعنی آموزش علوم کلاسیک از دیدگاه منطق ارسطو. در صورتی که «علم وحدت» تجدید نظری بوده است در همان علوم در سطح بالاتر، و از دیدگاه منطق اشراقی<sup>1</sup> یعنی منطق وجدانی و شهود عرفانی. در علم کثرت تنها از عقل استفاده می‌کردند، اما در علم وحدت اضافه بر عقل، که آن را «عقل مادرزاد» می‌خواندند، وجدان انسانی و شهود عرفانی را نیز مورد استفاده قرار می‌دادند و جای آن را «دل» تعیین کرده بودند که آن را وسیله‌ی ارتباط با مبادی عالیه (جانان) و عقل فعال (جان) فرض می‌کردند. اشراقیان مانوی، این عمل ارتباط با مبادی عالیه را به یک جفت ضد نیست می‌دادند:

1- «دل» یا روان نیکوکار، که با مبادی عالیه‌ی خیر، ارتباط می‌گرفت.

2- «نفس» یا روان تبه‌کار، که با مبادی عالیه‌ی شر، ارتباط می‌گرفت.

این ثنویت نزد صوفیان نیز پا بر جا دیده می‌شود. هجویری با همه‌ی محافظه کاری سنی‌مآبانه و میان‌روی که دارد، آن را پذیرفته است. (کشف المحجوب چ لنین‌گراد ص 245-250) ثنویان، نفس و دل هر دو را از عالم لاهوت (همان‌جا ص 237) می‌شمرده و ابدی و ازلی

<sup>1</sup> - برای فرق میان دو منطق آزمایشی اشراق و استدلالی مشاء ← مجله‌ی کاوه - مونیچ ش 45 دیده شود.

می‌دانستند. هجویری که در یک جا قدیم شناختن روح را علامت کفر شیعیان دانسته ( همان‌جا ص 259-260) در جای دیگر خود ابدی بودن نفس را قبول نموده است. نظر ابوالعناهیة و ابن رواندی در این موضوع، را نیز عنوان « روانشناسی اشراقی» ( مجله‌ی کاوه، ش 45) یاد کرده‌ام.

چون علم وحدت در مرحله‌ی بالاتر از علم کثرت قرار داشت، برای انتقال سالک از مرحله‌ی « علم کثرت» به مرحله‌ی « علم وحدت» عطار، مانند دیگر عارفان، به یک دوران برزخ قایل شده، آن را « وادی استغنا» نام داده است.

در این مرحله‌ی برزخی، رهرو می‌بایستی در همه‌ی شنیده‌ها و یقینات خود شک می‌کرد، همه‌ی خواننده‌ها و معتقدات ملی و مذهبی خویش را کنار می‌نهاد، تا می‌توانست به آزادی کامل با کمک منطق جدید « شهود و عرفان» از نو، درست آن‌ها را از نادرست جدا کند. آزمایش در مرحله‌ی « استغنا» به اندازه‌ای سخت بود که از صد هزاران! یکی می‌توانست آن را به درستی از سر بگذرانند. در این‌جا عطار به پی‌گیری و طاقت آوردن پند می‌دهد.

صد هزاران خلق، شد آتش پرست

تا خلیل الله، از آتش برست

صد هزاران خلق، در زناز شد

تا که عیسی محرم اسرار شد

گر نیاری طاقت این راه، تو

گر همه‌کوهی، نسنجی کاه تو

عین القضاة نیز می‌گوید، از هزاران سالک یکی به مرحله‌ی شک نرسد ( نامه‌ها 2: 93) داستان « شیخ صنعان» ( گفتار 14 منطق طیر) که بر پایه‌ی جبر مذهبی ریخته شده است ( کاوه 42 ص 2) نمایش‌گر این مرحله‌ی امتحانی ( وادی استغنا) می‌باشد. و چون افکار عطار به مکتب زروانی حلاج نزدیک است رنگ جبری دارد، ولی به گفته حیدر املی (ق 8) جبر صوفی به « اختیار قدری» نزدیکتر است تا به « جبر سنی» زیرا صوفی منکر ما سوی الله است. ( حقایق راهنه ص 69). عطار می‌گوید:

نهنگی که خدا خودش در دریای استغنا جا داده است، نمی‌گذارد هر کسی به سادگی از این مرحله بگذرد ( منطق طیر، گفتار 44 داستان 5). عین القضاة که مانند عطار پیرو مکتب حلاج و زروانی است،

نیز از این نهنگ یاد کرده و آن را « نور سیاه» لقب داده است ( نامه-ها 2: 255). نهنگ کنایت از شیطانی است که در اصطلاح مسلمانان مخلوق خدا است و در اصطلاح زروانیان یکی از دو فرزند زروان است ( کاوه 42) و « نور» کنایت از آن است که شیطان از عالم لاهوت ( متافیزیک) است و « سیاه» کنایت از شریر بودن اوست. و نیز گوید: سالکان دو قسم‌اند: طالبان و مطلوبان ( نامه‌های عین القضاة 1: 443) پیدا است که اگر رهروی طالب باشد اما مطلوب خدا نباشد، از این امتحان ( وادی استغنا) نخواهد توانست گذشتن.

پس در مرحله‌ی « علم کثرت» باقی خواهد ماند و به مرحله‌ی « علم وحدت» نخواهد رسید. پس توفیق الاهی است که می‌تواند انسان را از مرحله‌ی برزخ آزمایشی « وادی استغنا» نجات دهد. و این نظریه همان جبر الاهی است که مورد اتفاق نظر زروانیان ایران و یهودیان سامی و سنیان سلفی می‌باشد، با این فرق که خدای یهود در خارج جهان قرار دارد، پس جبر مذهبی آنان از خارج بر انسان تحمیل می‌گردد، اما خدای واحد زروانی، خود جهان است، پس جبر مذهبی ایشان از درون بر انسان تحمیل می‌گردد ولی به هر حال جبر هر دو ناشی از عقیدت توحید است. ( کاوه، ش 41-42) با این همه عطار، سالک را به پایداری و طاقت آوردن دعوت می‌نماید.

مرحله‌ی آموزشی و تعلیم از نظر عطار سه دوره و سه وادی از هفت وادی سیر و سلوک را به نام‌های « وادی معرفت = علم کثرت» و « وادی استغنا» و « وادی توحید = علم وحدت» تشکیل داده است. باید متذکر بود که این هفت مرحله‌ی سلوک عارف با پنج درجه‌ی روان که عطار در « مصیبت‌نامه» یاد نموده است هیچ ارتباط ندارد. وی در آنجا می‌گوید: هر انسان په سالک باشد و چه نباشد، همواره دارای پنج درجه‌ی روانی است: حس، خیال، عقل، دل، جان، و من این درجات را با درجات نفس نزد مشایبان، در عنوان « روانشناسی اشراقی» تا اندازه‌ای تطبیق نمودم. ( کاوه، ش 45). و چون شادروان فروزان‌فر به جدایی موضوع این دو تقسیم‌بندی توجه نکرده دچار شگفتی گشته و بر آن ایراد گرفته است ( نقد و تحلیل آثار عطار چ 1340 خ، ص 318).

## ج - مرحله‌ی رسیدن

اگر سالکف پنج مرحله‌ی پیشین را به درستی بگذراند، عارفان او را جزو و اصلان ( پختگان ) به شمار آرند. « مرحله‌ی وصول » را عطار به دو وادی « حیرت » که مقدمه‌ی فنا است و خود « وادی فنا » که عین بقا است تقسیم نموده است. در « وادی حیرت » سالک همه چیز را فراموش می‌کند و در « وادی فنا » رهرو خود را نیز فراموش می‌کند و مانند قطره در دریا، و فرد انسان در جامعه‌ی بشریت، فنایش عین بقایش می‌باشد.

اگر مرحله‌ی « علم کثرت » را « علم الیقین » بخوانیم، پس مرحله‌ی « علم وحدت » با « حق العین » و مرحله‌ی فنا و بقا با « عین الیقین »، که در اصطلاح ملاصدرا و استادش زیاد دیده می‌شود، تطبیق خواهد شد. پیدا است که عطار، در اینجا از عین القضاة نیز تندتر رفته، برای واصلان، درجه‌ی بقا یعنی اتحاد با خدا قایل شده است، در صورتی که عین القضاة با ترس و احتیاط بسیار، فقط می‌گوید: واصلان انبیا باشند ( نامه‌ها 2: 112 ). البته ممکن است که عین القضاة، واصلان درجه‌ی ابتدایی وادی « حیرت » را با انبیا در اصطلاح مذاهب سامی تطبیق داده باشد، نه واصلان درجه‌ی نهایی وادی « فنا = بقا » را.

در حقیقت دو وادی « حیرت » و « فنا » می‌بایستی « فنا » و « بقا » خوانده می‌شدند، لیکن عطار در تحت تاثیر سنی‌گری یا ترس از محتسبان دولتی نام آن‌ها را طوری عوض کرده است که متهم به زندقت نگردد.

گویند نخستین صوفی مسلمان که درباره‌ی « فنا » و « بقا » گفتگو کرد خراز، ابوسعید احمد بن عیسی 892/279 بوده است.<sup>1</sup> وی طریقت خویش جمله اندر این دو عبارت مضمهر گردانیده بود.<sup>2</sup> مسأله‌ی « فنا و بقا » یکی از اصول فلسفه‌ی اشراقی است. پس از آن- که ثنویت « خیر و شر » به صورت « لاهوت و ناسوت » تکامل یافت.<sup>3</sup> اصل فنا و بقا بدین شکل در آمد که: هر چه از ناسوت انسان کاسته و فانی شود، بر بقای او در لاهوت افزوده شده است، و تا آنجا

<sup>1</sup> - سلمی م 412 طبقات صوفیه ج 1935 ص 228.

<sup>2</sup> - هجویری، کشف المحجوب ج لندن‌گراد، ص 311؛ عطار: تذکره الاولیاء.

<sup>3</sup> - برای توضیح این تکامل، مقاله‌ی منزوی، مجله‌ی کاوه، ش 42 دیده شود.

می‌رسد که به گفته‌ی حلاج: لم یببق فی جبهه الا الله، یعنی ناسوتش به کلی فانی شده، جز لاهوت چیزی از او باقی نمانده است. اما صوفیان میان‌رو، که توحید اشراقی را تفسیر کرده، به صورت توحید عددی سنی در می‌آورند، منکر فنا فی الله و بقای بالله بوده، آن را کفر و الحاد می‌شمردند. مثلاً هجویری که اشعری است اگر چه در زبان، منکر توحید عددی شده است، لیکن عملاً آن را پذیرفته و مانند دیگر سلفیان گوید: خداوند در بهشت دیده خواهد شد ( هجویری کشف‌المحجوب ص 357-359) وی هنگام طرح مسأله روح، عقیدت شیعیان را مبنی بر قدیم بودن روان، دلیل کفر ایشان شمرده، شیعیان و هندوان را «روحانیان» نامیده، گوید: [ آنان گاهی «نفس و هیولا» و گاهی «نور و ظلمت» و گاهی «بقا و فنا» و گاهی «جمع و تفرقه» می‌گویند و مانند این عبارات مزخرف را ساخته، کفر خویش را بدان تحسین کنند] ( همان‌جا ص 337) ولی باید تذکر داد که هجویری هنگام بیان عقیدت پیروان سیار صوفی قاسم بن مهدی (953/342) از ایشان ستایش نموده و «جمع و تفرقه» را نیز بدیشان نسبت داده است (همان‌جا ص 324) و هنگام بیان عقیدت پیروان خفیف، ابوعبدالله محمد 981/371 نظریه‌ی «غیبت و حضور» را که صورتی دیگر از گنوسیزم ثنوی است از مشخصات آنان شمرده است. لیکن در هر مورد «جمع و تفرقه» و «غیبت و حضور» را طوری تفسیر نموده است که با توحید عددی و سنی موافق در آید ( همان‌جا ص 319) اما درباره‌ی «فنا و بقا» هنگام بیان عقیدت خراز، گوید: مقصود این پیر از «فنا» آن است که سالک عبادت خود را نادیده بگیرد و بی‌ارزش بشمرد و «بقا» به معنی اخلاص سالک به وحدانیت خدا است! و جز این معنی کردن برای «فنا و بقا» زندقت است! ( همان‌جا ص 311-317). پیدا است که با این تفسیر، هجویری میان‌رو، کلام خراز تندرو را کلی مسخ کرده، مفهوم هندی شرق دجله‌ای آن را به صورت آرامی غرب فراتی در آورده است.

برای فهم تندروی خراز و کند روی هجویری - که خود پیرو جنید است - باید قضاوت خواجه عبدالله انصاری 1088/4810 را به خاطر داشت. این صوفی که خود را زیر پرچم حنبلی پنهان کرده بود، می‌گفت: [ در خراز ریز ککی لنگی در می‌بایست، و در جنید ریز ککی تیزی در می‌بایست] (طبقات الصوفیه، چ کابل 1341 خ، ص 135).

یعنی سخنان خراز برای مردم زمانش تند بود، و بایستی لنگتر می-رفت، به عکس جنید که بایستی تیزتر می‌رفت.  
 خراز از صوفیان بی‌سلسله‌ی بغداد بود، به مصر شد، و ظاهریان در دوره‌ی نیره‌روزی و محنت صوفیان، او را تکفیر کرده از آن‌جا بیرونش راندند ( همان‌جا 125 ) و « لسان التصوف » لقب گرفته و چهار صد تالیف می‌داشته است ( عطار تذکره الاولیاء ) البته همه‌ی آن‌ها مانند کتب حلاج‌ها و راوندی‌ها و ایرانشهری‌ها و دیگران به دست کتاب‌سوزان خلفای عرب از میان رفته است.

## بازیگران نمایشنامه

همان‌طور که پیش از این گذشت، عطار، «منطق‌طیر» را به صورت نمایشنامه سروده است، ولی پوسته‌ها و پوشش‌های گوناگون آن مانع از آشکار شدن این خاصیت در آن منظومه بود. من پیرامون پانصد بیت مغز نغز آن را از آن پوشش‌ها بیرون آورده‌ام، شاید متخصصان فن به فکر بر روی صحنه آوردن آن افتند. بنابر این باید بازی‌کنانی که عطار به هر یک از ایشان نقشی واگذار کرده است، در این‌جا مختصر معرفی بشوند.

بازی‌گران این نمایشنامه بیست مرغ با نام و 23 مرغ بی‌نام و یک چاوش عزت و یک حاجب لطف هستند. در این‌جا نخست برخی از آن مرغان، به ترتیب حروف الفبا، و سپس چاوش و حاجب شناسانده خواهند شد. هر یک از این مرغان بیان‌گر افکار قشری از جامعه در نظر عطار بوده است، که روانشناسی اجتماعی (پسیکوساسیولوژی) و مشکلات و خواست‌های طبقه‌ی خود را بازگو می‌کند. و در این معنی از سخنان هر یک از ایشان آشکار می‌گردد، خود عطار نیز در دومین حکایت از پسین‌گفتار، که بر نمایشنامه افزوده است، بدان اشارت کرده گوید:

من زبان نطق مرغان، سر بسر  
با تو گفتم، فهم کن ای بی‌خبر  
در میان عاشقان، مرغان درند  
کز قفس، پیش از اجل در می‌پرند  
جمله را شرح و بیانی دیگر است  
ز آن‌که مرغان را زبانی دیگر است



پیش مرغان، آن کسی اکسیر ساخت  
 کوزبان جمله‌ی مرغان شناخت  
 مولوی نیز به این نکته توجه داشته، در دفتر چهارم مثنوی چنین  
 می‌سراید:  
 منطق طیر سلیمانی بیا!  
 بانگ هر مرغی که آید می‌سرا!  
 چون به مرغانست فرستاده است حق  
 بانگ هر مرغی بداستت سیق  
 مرغ «جبری» را زبان «جبر» گو  
 مرغ پر اشکسته را از صبر گو  
 مرغ صابر را تو خوش‌دار و معاف  
 مرغ «عنقا» را بخوان اوصاف «قاف»  
 مر «کبوتر» را حذر فرماز «باز»  
 «باز» را از حلم‌گوی و احتراز  
 وان خفاشی را که ماند او بی‌نوا  
 می‌کنش با نور جفت و آشنا  
 «کبک» جنگی را بی‌آموزان تو صلح  
 مر «خروسان» را نما اشراف صبح  
 هم‌چنان می‌رو، ز «دهد» تا «عقاب»  
 رهنما، والله اعلم به صواب

اینک معرفی برخی از بازیگران:

1. باز

مرغی شکاری است، و چون مورد استفاده‌ی شاهان در شکار می‌بوده، چندین رساله و منظومه به نام «بازنامه» در تعریف اقسام آن تالیف و سروده شده فراوان است.<sup>1</sup> رل «باز» در این نمایشنامه، از درجه‌ی دوم است.

معرفی که در گفتار نخست از وی شده، و گفتگوی او با هدهد در گفتار نهم، او را دارنده‌ی روح اطاعت کورکورانه‌ی نظامی‌گری لشکریان و سپاهیان نشان می‌دهد. و همین طرز فکر، او را از پیمودن راه فداکاری برای جامعه یا فنای فی‌الله باز می‌دارد.

<sup>1</sup> - فهرست نسخه‌های خطی فارسی، احمد منزوی ج 1 ص 398 و ج 4 ص 2654 و ذریعه 19: 124.

## 2. بط

مرغابی کوتاه گردن است. در این نمایشنامه او رل زاهدان و عابدانی را بازی می‌کند که به ظاهر پاکیزه‌ی خویش مغرورند و عبادت‌های ظاهری و قشری به اندام را همچون آب حیات، موجب زندگی ابدی و تحصیل قلیه و کدو در بهشت مادی موعود فرض می‌کنند. او روش سلوک و طریق فنای فی الله و فداکاری برای جامعه را به راه خشکی و کوهستانی تشبیه کرده، که مرغابی از طی کردن آن عاجز است (گفتار ششم).

## 3. بلبل

نوعی گنجشک خوش‌آواز، مانند عندلیب و هزار است. صاحب برهان قاطع هر سه را یکی شمرده است. عطار در گفتار یکم عندلیب را معرفی کرده، و در گفتار سوم گفتگوی بلبل با هدهد را آورده است، و در گفتار شانزدهم بلبل با قمری و ظیفه پامنبری<sup>1</sup> را برای هدهد انجام می‌دهند. سخنان بلبل در گفتار سوم و عذرهایی که برای پیوستن به سالکان راه حق می‌آورد، بلبل را نماینده‌ی مردم عاشق‌پیشه و مست و لالایی به مسایل اجتماعی نشان می‌دهد.

اما در گفتار شانزدهم که «بلبل» همپای «قمری» برای «هدهد» منبر می‌آورد دوتایی «پامنبری» او را انجام می‌دهند، به صورت یک طالب علم و شاگرد مکتب هدهد دیده می‌شود.

عطار در این داستان وضع کار پامنبریان را در سده‌ی ششم و هفتم هجری نشان می‌دهد. پامنبری کردن تا روزگار ما در مجلس‌های وعظ و روضه‌خوانی متداول بود، بدین طریق که چند جوان در پای منبری که واعظ پیر بر آن نشسته، برای کمک به وی آماده می‌ایستادند و طبق اشارت وی، آیات قرآنی یا حدیثی یا اشعاری را با آهنگ ویژه می‌خواندند.

## 4. بوتیمار

یا «غمخورک» صاحب برهان گوید: مرغی است که پیوسته، کنار دریا نشسته و با این‌که تشنه است از ترس کم شدن آب دریا آب ننوشد. به عربی آن را یمام و به یونانی شفنین خوانند. یمامه در عربی نوعی

<sup>1</sup> - برای روشن شدن کار «پامنبری» و «قمری» که از سده‌ی ششم / یازدهم تا همین قرن ما نیز رواج داشت ← «تحلیل و نقد آثار عطار» ص 367.

کبوتر صحرایی است. و ظاهراً منبع افسانه‌ای که در برهان قاطع آمده همین داستان عطار باشد، و یا هر دو از یک منبع گرفته‌اند، و مانند ابن، در «موسیچه» نیز ملاحظه می‌شود. در این نمایشنامه، بوتیمار رلی از درجه‌ی سوم دارد، و با گفتگویی که در گفتار دهم با هدهد می‌دارد خود را نمونه‌ی مردم فرومیه، حسود و تنبل نشان می‌دهد، و می‌خواهد که از سلوک راه حق و فداکاری اجتماعی سر باز نزند.

### 5. بوف

بوم، کوف: از جنس جغد، پرنده‌ای است که در ویرانه‌ها زندگی کند، و شب‌ها بیدار است و شکار می‌کند، و روزها می‌خوابد. چشم و گوش و روی او به گربه ماند. در ادبیات فارسی نمونه‌ی نحسی و شومی می‌باشد. بوف در این نمایشنامه مانند بوتیمار رل درجه‌ی سوم دارد. گفتگویی که با هدهد در گفتار یازدهم می‌دارد، او را بیان‌گر افکار مردم سودجو و تکر و ممسک نشان می‌دهد، که همیشه به دنبال انباشتن مال هستند، و از خدمات اجتماعی سر باز می‌زنند.

### 6. تذرو

یا تدرج و تذروگ، مرغی است صحرایی شبیه به خروس (برهان قاطع) با دمی دراز (منجد) مرغی است خوش‌رفتار در مازندران و استرآباد (فرهنگ سروری). قرقاول، ترنگ، خروس صحرایی (فرهنگ دکتر معین) تذرو در این نمایشنامه مانند بوف، رل درجه‌ی سوم دارد، و تنها در گفتار یکم با وصف «دروبین» و مبتلای حبس تهمت، یاد شده است.

### 7. چرغ

چرغ و معرب آن صقر است. پرنده‌ای است شکاری از جنس سیاه‌چشم (برهان قاطع) جزو راسته‌ی عقاب‌ها، از کلاغ کوچک‌تر (فرهنگ معین). در این نمایشنامه رل چرغ مانند تذرو درجه‌ی سوم است، و تنها در گفتار اول معرفی شده است.

## 8. دراج

یا «تراج» با تشدید را، جانوری است رنگین و تیزپر، اما بسیار نپرد. (کشف اللغات) مرغی است رنگین مانند تذرو (منهی الارب) و شاید معرب تراش بی تشدید باشد چنان که در جنوب ایران تلفظ می کنند از تیره‌ی ماکیان راسته‌ی کبک‌ها، از کبک فربه‌تر است. زرج، ژرژ، دره کو (فرهنگ معین).

## 9. سیمرغ

گرچه در نمایشنامه، از سیمرغ سخن بسیار رفته است، لیکن چون سیمرغ در حقیقت جز مجموع مرغان چیزی نبوده و اصولاً، این نمایشنامه برای نشان دادن اتحاد سیمرغ با همگی مرغان بوده است، چیزی به نام سیمرغ جداگانه بر صحنه نمی‌آید مگر در آخرین صحنه که پرده‌ها از جلو آینه بالا می‌رود و سی عدد عکس مرغان که روبه روی آینه نشسته‌اند، در آینه دیده می‌شود. تاریخچه‌ی واژه‌ی سیمرغ در زیر همین عنوان در ص 46-44 گذشت.

## 10. صعوه

نوعی کوچک از گنجشک است (منجد) و برخی صعوه را «موسیچه» گویند و برخی موسیچه و «ابابیل» را یکی دانند (برهان: موسیچه).

صعوه در این نمایشنامه، رل مردم ضعیف و مایوس و قانع به اندک را بازی کرده، سلوک طریق حق و خدمت به خلق را برای خود ناممکن می‌خواند و در صدد است که همان زندگی پست و محقرانه‌ی خویش را به هر قیمت که باشد نگاه‌داری کند.

## 11. طاووس

پرنده‌ای است از راسته‌ی ماکیان با پرهای رنگارنگ زیبا، که از هند به ایران آورده شده است. به مناسبت پرهای زیبا و دم چتری نرینه آن در ادبیات فارسی نمونه‌ی حسن و زیبایی است، و به تکبر و وقار نیز شهرت دارد. و چون پای او زشت است، نشانه‌ی جمع دو ضد زشتی و زیبایی شناخته شده است. و چون در افسانه‌های مذهبی سامیان که پیش از اسلام در بابل و تیسفون رواج داشته، طاووس با کمک مار هفت‌سر، موجب گمراهی حوا و مسبب بیرون شدن او و آدم از بهشت گردیده است، این پرنده‌ی زیبا نزد اهل توحید عددی

مانند (یهود) به بد فالی معروف گردیده، و به عکس نزد برخی از کران ثنوی محترم است، ایشان ابلیس را «طاووس الملائکه» می-خوانند، بنابر افسانه‌ای که دمیری در «حیاه الحیوان» آورده است، نخستین درخت تاک، در بهشت، با خون طاووس، میمون، شیر، و خوک سیراب گشته است، و از این روی، شراب انگور، در انسان، صفات این چهار حیوان را پدید می‌آورد.

طاووس در این نمایشنامه، رل کسانی را بازی می‌کند که به امید بهشت به عبادت‌های قشری بسنده می‌کنند. او مانند برخی زنان زیبا و لوس و نثر به دنبال بهشت گمشده می‌گردد، و پیغمبری می‌خواهد که او را به آن لذات مادی بهشت که از دست داده است برگرداند. او حوصله‌ی مبارزه‌ی اجتماعی و همت سلوک طایق فنا و فداکاری ندارد، پس عذرهایی برای خویش می‌تراشد.

## 12 . طوطی

توتی، توتک، مرغی است از راسته‌ی توتیان که به سبب زبان عضلانی و حنجره‌ی مناسب، قدری تقلید برخی صداها را دارد، در ادبیات فارسی هرگاه که با «شکر شکن» و «شیرین سخن» و مانند آن توصیف گردد، معنی خطیب و شاعر بلیغ و فصیح می‌دهد، و هنگامی که به صورت «طوطی‌وار» یا «طوطی صفت» بکار رود، کسی را نشان می‌دهد که سخن دیگران را نافهمیده نقل کند، یا در کارهایش مطیع بی‌اراده برای دیگران است.

از معرفی عطار، چنین بر می‌آید که طوطی، در داستان، نماینده‌ی واعظان راهنما، و خطیبان است و زبانش سبب به قفس افتادن او شده است (گفتار 4). او حله‌ی سبز بهشتیان بر تن دارد، چون در خدمت جامعه است و مردم را به راه حق می‌خواند. لیکن در عین حال طوق سرخ‌آتشین که کنایت از طوق «لعنت» است نیز به گردن او است (گفتار 4) زیرا که واعظ غیر متعظ، یعنی کسی که پند بدهد و نگیرد، پیش از دیگران به دوزخ رود.

## 13 . عندلیب

نوعی گنجشک خوش‌آواز است که ناله‌ی دل‌انگیز او شهرت دارد و شاید همان بلبل باشد که یاد شد.

عطار ناله‌ی او را به زمزمه‌ی داود، پادشاه یهود، که «مزامیر» او با لحن ویژه، در کنش‌ها خوانده می‌شده، تشبیه نموده است. زیرا که داود اضافه بر مقام پادشاهی که نزد یهودیان دارد، نزد دیصانیان و دیگر مذاهب دورگه ایرانی مرکب از ثنویت و ثالوث، مقام پیغمبری هم داشته است.

در این نمایشنامه، عندلیب جدا از بلبل، معرفی گردیده، و مانند صعوه، رل درجه‌ی سوم دارد. و تنها در گفتار یکم معرفی شده است. عطار بلبل را جداگانه در گفتارهای 3 و 16 روی صحنه آورده است.

#### 14. فاخته

کوکو، نوعی کبوتر خوش‌آهنگ است. و در این نمایشنامه مانند عندلیب رل درجه سوم دارد، و تنها در گفتار اول به عنوان مرغی بی‌وفا و متظاهر به وفاداری، معرفی شده است.

#### 15. قمری

از انواع کبوتر موسی کوتقی، یاهو، یا کریم، در گفتار اول این داستان مانند مردم گرفتار نفس اماره و خودخواه معرفی گردیده است. او و بلبل رل درجه‌ی دوم دارند و در گفتار 16 به عنوان دو جوان طالب علم و شاگرد، برای هدهد وظیفه‌ی پامنبری انجام می‌دهند، و می‌توان ایشان را نماینده‌ی قشر دانشجو قرار داد.

#### 16. کبک = کبگ

و در سریانی کبگ و معرب آن قبیج، نرغی است شبیه حجل (منجد) و یا خود حجل است (برهان قاطع) چنگ و نک او سرخ است. و دو قسم دری و دشتی دارد. در ادبیات فارسی به خوش خرامی موصوف است. مردم موقر و سنگین رفتار را بدان تشبیه کنند.

او در این نمایشنامه رل درجه‌ی دوم دارد. از روی تعریف عطار از او، در گفتار اول و نیز گفتگوی کبک با هدهد در گفتار هفتم، می‌توان او را نماینده‌ی طرز فکر بازرگانان و معدن‌چیان و ثروتمندان شمرد، که برای حفظ منافع و دارایی خود همیشه مسلح و آماده‌ی جنگ است. او ثروت را از اسلحه تفکیک ناپذیر می‌شمرد و مانند آنان در سلوک راه حق و مبارزه‌ی اجتماعی کندی و سستی به خرج می‌دهد، و چنان‌که دیدیم، مولوی نیز او را کبک جنگی خوانده است.

## 17. مرغ زرین

یکی از بازی‌گران نمایشنامه‌ی عطار، بدین نام است. و رل او مانند فاخته، در درجه‌ی سوم است، و تنها در گفتار اول معرفی شده است.

## 18. موسیچه

مرغی است سپید و مانند قمری ( فرهنگ سروری) در فرهنگ اسدی این شعر به خسروی منسوب شده است:

موسیچه و قمری چو مهربانند از سرو بنان هر یکی نبی خوان  
خلف تبریزی گوید: پرنده‌ای است شبیه به فاخته؛ و بیش‌تر در طبق  
و کاسه کنار طاقچه‌ی خانه، تخم گذارد و بچه آورد. و بعضی صعوه  
را و بعضی ابابیل را موسیچه گویند ( برهان قاطع) و نیز همو در  
واژه‌ی « موسیقار» گوید: پرنده‌ای است که در منقار او سوراخ بسیار  
هست، و از آن آوازه‌های گوناگون برآید ( برهان) و سپس همو،  
همانند این اوصاف افسانه‌ای را درباره‌ی « ققنس»<sup>1</sup> آورده است،  
گویی آن افسانه را درست از روی نخستین داستان از گفتار 26 منطق  
طیر عطار بیرون کشیده است، و یا این‌که منبع افسانه‌ی عطار و خلف  
تبریزی یکی بوده است. به هر حال ظاهراً افسانه‌های « موسیچه»، «  
موسقار»، « ققنس» همگی یک مشاء داشته باشد. واژه‌ی موسیچه را  
عطار به موسی و کوه طور مربوط کرده است، ولی شاید مصغر «  
موسی کوتقی» و به معنی قمری کوچک باشد، و شاید از ریشه  
موزیک اشتقاق یافته باشد. باری « موسه» نیز به معنی پرنده گزنده-  
ای است مانند زنبور، رل موسیچه در این داستان ناچیز و جزو  
مرغان درجه‌ی سوم است که عطار آن‌ها را فقط در گفتار نخست به  
عنوان سیاهی لشکر معرفی کرده، و در گفتارهای بعد، بدون آن‌که به  
هر یک رل مشخص بدهد، از ایشان به عنوان: « مرغی دیگر گفت  
...» و « مرغی دیگر پرسید ...» استفاده نموده است.

## 19. هدهد

در زبان عرب به معنی آوازخوان است. و به مرغی معین گفته

<sup>1</sup> - دکتر معین احتمال داده است که ققنس محرف « فنکس» یونانی باشد که همانند افسانه ققنس را در اروپا بدو منسوب دارند. لیکن می‌دانیم که ققنس در زبان سریانی نام نوعی مرغابی است که در انگلیسی Swan گویند.

شده است که پر صدا و آواز است. پوپک، شانسر، مرغ سلیمان، در افسانه‌ها آمده است که تیزبین نیز می‌باشد و آب را در زیر زمین برای سلیمان می‌یافته است ( الحیوان، جاحظ). در اساطیری که پیش از آمدن اسلام، دیصانیان و دیگر مذاهب مرکب ثنوی - ثلوث، برای تکمیل تاریخ و اساطیر یهود ساخته‌اند، هدهد، پیک سلیمان برای « ملکه‌ی سبا» گردید. و سپس در کتاب‌های « قصص انبیا» که سنیان و سنی‌زدگان برای پیغمبران یهود نگاشتند، به این داستان‌ها گسترش بیش‌تر داده شده است. ( بند 4 ص 11 و بند 18 ص 28 - دیده شود).

هدهد در این نمایشنامه رل یک فیلسوف را بازی می‌کند که در اصطلاح فلسفه فارابی<sup>1</sup> هم نبوت ( به معنی کشف و شهود اشراقی، نه به معنی نبوت اسرائیلی) را دارد، و هم حکومت می‌کند. وی رهبری مرغان را در این سفر از خلق به حق<sup>2</sup> یا سلوک راه محو شدن در جامعه بر عهده گرفته است. او مقام را با زر و سیم به دست نیآورده است ( گفتار 17 منطق طیر) و بنابر این حکومت او جنبه‌ی طبقاتی ندارد. و نیز مانند پیغمبران سامی، این مقام او به فضل خدا و از طرف او نبوده است، بلکه بنابر فلسفه‌ی سهل شوشتری با مجاهدت<sup>3</sup> و طبق فلسفه‌ی فارابی در اثر علم<sup>4</sup> خود، به این مقام رسیده است، و در اثر شاگردی کردن نزد سلیمان و انتخاب از طرف یاران، این سمت را به دست آورده است ( گفتار 15 منطق طیر). عطار با انتخاب این مرغ برای نبوت و رهبری، خواسته است، میان دو فکر آرامی و هندو ایرانی را درباره‌ی نبوت و اشراق جمع کند.

## 20 . هما

مرغی است که به گفته‌ی برهان قاطع: استخوان خورد. در ادبیات فارسی، نشانه‌ی بلند همتی است، و همایون صفت آن است و به معنی مبارک و خجسته است. صاحب « کشف اللغات» گوید: سایه‌ی او بر

<sup>1</sup> - گوشه‌ای از نظریه‌ی نبوت نزد فارابی در جمله‌ی کاوه ش 43 آمده است.

<sup>2</sup> - در اصطلاح ملاصدرا شیرازی قوس صعود عرفانی بدین تعبیر بیان می‌شود.

<sup>3</sup> - سهل شوشتری 896/283 گوید: مقام شهود با مجاهدت به دست آید نه به فضل الاهی و گرنه تکلیف، معنی نداشت. او به آیت « والذین جاهدوا فینا النهدینهم» ( قرآن کریم 29: 69) استدلال کرده است. ( هجویری ص 253).

<sup>4</sup> - منزوی مقاله‌ی مدینه‌ی فارابی، کاوه ش 43.



سر هر کس افتد به شاهی رسد. شکل این پرنده بر روی پرچم‌های ایران کشیده می‌شده است. فردوسی آن را درفش عقاب‌نشان خوانده است. در این داستان رل هما ناچیز و درجه سوم است. و تنها یک بار در گفتار هشتم گفتگویی با هدهد دارد، و عذرهایی که برای شرکت نکردن در طی طریق حق و مبارزه در راه خدمت به جامعه می‌آورد، او را نمونه‌ی رجال دولتی و وزرا و کارمندان عالی رتبه نشان می‌دهد.

### 21. چاوش عزت

این بازی‌گر، در گفتار 45 دیده می‌شود، و مقام پاس درگاه سیمرغ را دارد، و برخلاف دیگر صحنه‌های نمایشنامه که همگی پر از لطف و مهربانی است، چاوش، نوعی خشونت که خاص ملائکه غضب و غلاظ و شداد، در مذاهب آرامی است، از خویش نشان می‌دهد. او با سخنان درشت می‌خواهد مرغان را مایوس کرده به شهرهای خود باز گرداند، اما موفق نمی‌شود، و مرغان با پی‌گیری، به هدف می‌رسند.

### 22. حاجب لطف

به عکس چاوش است، و پس از آن‌که پی‌گیری مرغان چاوش را مجبور به بازگشت می‌کند، حاجب که نمونه‌ی لطف و مهربانی است، روی صحنه ظاهر می‌گردد، او نماینده‌ی ملائکه‌ی رحمت است، و پرده‌ها را از جلو آینه بالا می‌زند، و مردم را با حقایق آشنا می‌سازد. چاوش عزت و حاجب لطف نماینده‌ی یزدان و اهریمن دو فرزندان زروان اکرانک هستند که فلسفه‌ی عطار و حلاج تحت تأثیر آن قرار داشته است.

دو یادآوری:

اول: بازی‌گران

1. فهرست مرغانی که در گفتار اول معرفی می‌شوند: هدهد، موسیچه، طوطی (خطیب)، کبک (ثروتمند مسلح)، باز (لشکری)، دراج، عندلیب (آوازخوان)، طاووس (زن)، تذرو، قمری، فاخته، چرغ (نظامی)، زرین‌مرغ است.
2. فهرست مرغانی که در گفتگو شرکت می‌کنند: هدهد، بلبل، طوطی، طاووس، بط، کبک، هما، باز، بوتیمار، بوف، صعوه است.
3. مرغانی که پامنبری کرده‌اند: بلبل و قمری‌اند.

4. مرغان بی‌نام: 23 مرغ ناشناس هستند.
5. اشخاص دیگری که رلی انجام می‌دهند عبارتند از:  
الف - سیمرغ - که هیچ جا دیده نمی‌شود جز در پایان نمایشنامه آن هم در آینه به صورت سی‌مرغ از راه رسیده.
- ب - گوینده - که فقط صدایش در صحنه شنیده می‌شود.
- ج - چاوش در گفتار 45.
- د - حاجب - که در گفتار 45 دیده می‌شود.

## دوم: منظره‌ها

- مناظری که ممکن است برای نمایشنامه تهیه گردد:
1. جلسه‌ی معارفه‌ی مرغان.
  2. جلسه‌ی انتخابات و پیروزی هدهد در قرعه‌کشی.
  3. جلسات سخنرانی و سمینار مرغان.
  4. مناظری از هفت وادی.
  5. مناظری از مرگ و میر مرغان از راه و گرفتار شکارچیان شدن آن‌ها.
  6. کوه قاف و منظره‌ی دیوار قلعه‌نما و سر در درگاه که جلوی آن پرده است و چون پرده بالا رود در پشت آن به جای در، یک آینه نمودار می‌شود که در آن سی‌مرغ از راه رسیده عکس خویش را ببیند.

## راهنمای نمایشنامه

شعر از عطار است و هیچ‌گونه تغییر و افزایش در آن نشده است. در یک ستون پیش از شعر، من نام بازی‌گر آن‌ها را نهاده‌ام - عنوان- های نثر و توضیحات از من است. در آغاز گفتار شماره‌ی ابیات انتخاب شده و شماره‌ی بیت‌های اصلی که عطار سروده است هر دو نهاده شده است تا اگر کسی بخواهد نمایشنامه را روی صحنه بیاورد بتواند با مراجعه به اصل هر چند شعر لازم دارد بر آن بی‌افزاید. برخی، بیت‌های شعر که از زبان چند گوینده بود، در چند سطر پاره پاره به تعداد گویندگان نوشته شده است.

## آغاز نمایشنامه

نخست هدهد اشکار می‌شود. او نقش یک فیلسوف را دارد که به اصطلاح فلسفه‌ی فارابی هم «نبی» و هم بزرگ فرماندار است (کاوه 43: 320) او مقام خویش را به زر نخریده است (گفتار 17) یعنی حکومتش طبقاتی نیست و مانند پیغمبران آرامی به انتخاب خدا هم نیست بلکه در اثر تحصیل علم و شاگردی کردن (گفتار 17) از طرف مردم انتخاب شده است (گفتار 15).

## گفتار یکم 30 بیت گزیده از 66 بیت

مرغان بازی‌گر یک یک بر روی صحنه می‌آیند و معرفی می‌شوند.

## گوینده

مرحبا، ای هدهد هادی شده  
در حقیقت پیک هر وادی شده!  
ای به سر حد «سبا» سیر تو خوش  
با سلیمان «منطق طیر» تو خوش!

سپس «موسیچه» وارد صحنه می‌شود.

## گوینده

خه خه، ای موسیچه‌ی موسی صفت  
خیز و موسیقار زن در «معرفت»  
هم ز فرعون بهیمی دور شو!  
هم به «میقات» آی و «مرغ طور» شو!

سپس طوطی وارد می‌شود.

مرحبا ای طوطی طوبا نشین  
حله در پوشیده طوقی آتشین  
طوق آتش از برای دوزخی است  
حله از بهر بهشتی و سخی است  
چون خلیل، آن کس که از نمرود رست  
خوش تواند کرد بر آتش نشست

کبک وارد صحنه می‌گردد.

گوینده

خه خه، ای کبک خرامان در خرام؟  
خوش خوشی از کوه عرفان، در خرام!  
کوه را در هم گداز از فاقه‌ای  
تا برون آید ز کوهت، ناقه‌ای  
ناقه میران، گر مصالح آیدت  
پس به استقبال، صالح آیدت

باز وارد صحنه می‌شود.

گوینده

مرحبا ای تند باز تیز چشم!  
چند خواهی بود تند و تیز خشم  
«عقل مادرزاد» با «دل» کن بدل  
تا یکی بینی «ابد» را تا «ازل»

دراج وارد می‌شود.

گوینده

خه خه، ای دراج معراج «الست»  
دیده بر فرق «بلی» تاج «الست»  
نفس را همچون «خر عیسی» بسوز!  
پس چو عیسی جان ز جانان بر فروز!

عندلیب وارد می‌شود.

گوینده

مرحبا ای عندلیب باغ عشق!  
ناله می‌کن! خوش ز درد و داغ عشق!  
حلق «داود» به معنی درگشای!  
حلق را از لحن خلقت رهنمای!

طاووس وارد می‌شود.

گوینده

خه خه، ای طاووس باغ هشت در  
سوختی از زخم «مار هفت سر»

تا نگردانی هلاک این مار را  
کی شوی شایسته این اسرار را  
تذرو به درون می‌آید.

گوینده

مرحبا ای خوش تذرو دوربین  
چشمه‌ی دل غرق بحر نوربین!  
ای میان چاه ظلمت مانده‌ای  
مبتلای حبس محنت مانده‌ای  
همچو یوسف بگذر از زندان و چاه  
تا شوی در مصر عزت پادشاه  
قمری، از پرده بیرون می‌آید.

گوینده

خه خه، ای قمری دمساز آمده  
شاد رفته تنگ دل باز آمده  
ای شده‌ی سرگشته‌ی ماهی نفس  
چند خواهی دید بد خواهی نفس  
گر بود از ماهی نفست خلاص  
مونس یوسف شوی در صدر خاص  
فاخته، وارد می‌شود.

گوینده

مرحبا، ای فاخته، بگشای لحن!  
تا گهر بر تو فشاند هفت صحن  
چون بود طوق وفا در گردنت  
زشت باشد بی‌وفایی کردنت  
چرخ، به درون صحنه می‌آید.

گوینده

خه خه، ای چرخ به پرواز آمده  
رفته سرکش سرنگون باز آمده!

سرمکش چون سرنگونی مانده‌ای  
تن بنه چون غرق خونی مانده‌ای  
زرین مرغ وارد می‌شود.

گوینده

مرحبا، ای مرغ‌زرین خوش درآی!  
گرم شو در کار و چون آتش درآی!  
چون شوی در کار حق، مردی تمام  
تو نمایی حق بماند والسلام

گفتار دوم: 24 بیت گزیده از 69 بیت  
مرغان در روی صحنه با یکدیگر پیچ می‌کنند.

گوینده

مجمعی کردند مرغان جهان  
آنچه بودند آشکارا و نهان  
جمله گفتند: این زمان در روزگار  
نیست خالی هیچ شهر از شهریار  
چون بود کاقلم ما را شاه نیست  
بیش ازین بی‌شاه بودن راه نیست  
پس همه با جایگاهی آمدند  
سربه سر جویای شاهی آمدند  
هدهد مناسب آنچه در شعر آمده است، آماده‌ی سخنرانی می‌گردد:

گوینده

هدهد آشفته دل پر انتظار  
در میان جمع آمد بی‌قرار  
حله‌ای بود از طریقت در برش  
افسری بود از حقیقت بر سرش

گفت .....

هدهد

. . . ای مرغان منم بی‌هیچ ریب  
 هم برید حضرت و هم پیک غیب  
 چون منم مشغول درد پادشاه  
 هرگزم دردی نیامد از سپاه  
 پادشاه خویش را دانسته‌ام  
 چون روم تنها که نتوانسته‌ام!  
 لیک با من گر شما هم‌ره شوید  
 محرم آن شاه و آن درگه شوید  
 هست ما را پادشاهی بی‌خلاف  
 در پس کوهی که هست آن «کوه قاف»  
 نام او «سیمرغ»، سلطان طیور  
 اوبه نزدیک و ما زو دور دور!  
 صد هزاران پرده دارد بیش‌تر  
 هم ز «نور» و هم ز «ظلمت» پیش‌تر  
 هیچ دانایی، کمال او ندید  
 هیچ بینایی، جمال او ندید  
 قسم خلقان زان جمال و زان کمال  
 هست اگر بر هم نهی، مثنی خیال  
 بر خیالی، کی توان این راه سپرد؟  
 تو به ماهی، کی توان مه سپرد؟  
 شیر مردی باید این راه شگفت!  
 زآن‌که ره دور است و دریا ژرف ژرف!  
 ابتدای کار، سیمرغ ای عجب  
 جلوه‌گر بگذشت بر «چین» نیمه شب!  
 در میان «چین» فتاد از وی پری  
 لاجرم پر شور و شر شد کشوری  
 آن پراکنون در نگارستان چینست  
 [ اطلبو العلم ولو بالظین ] از اینست  
 این همه آثار صنع، از فرّ اوست  
 جمله عالم، نقش‌های پَر اوست

هر که اکنون، از شما مرد رهید  
 سر براه آرید و پای اندر نهید  
 آثار بی‌تابی در مرغان حاضر در صحنه آشکار می‌شود.

گوینده

جمله‌ی مرغان شدند آن جایگاه بی‌قرار از عزت آن پادشاه  
 گر چه ره را بود هر یک کار ساز هر یکی عذری دگر گفتند باز

گفتار سوم: 9 بیت از 54 بیت

بلبل، که بیان‌گر اندیشه‌ی مردم عاشق‌پیشه است و به سادگی حاضر به سلوک  
 طریق حق یا خدمت به خلق نیست، خرامان و مستانه پیش می‌آید:

گوینده

بلبل شیدا درآمد، مست مست!  
 در کمال عشق، نه نیست و نه هست!  
 گفت: . . . . .

بلبل

. . . بر من، ختم شد اسرار عشق  
 جمله‌ی شب می‌کنم تکرار عشق  
 در سرم از عشق گل، سودا بس است  
 ز آن‌که معشوقم گل رعنا بس است  
 طاقت سیمرغ، نارد بلبلی  
 بلبلی را بس بود عشق گلی  
 چون بود صد برگ دلدار مرا  
 کی بود بی‌برگی کار مرا  
 کی تواند بود بلبل، یک شبی  
 خالی از عشق چنان خندان لبی

گوینده



هدهدش گفت . . . . .

هدهد

. . . ای به صورت مانده باز  
 بیش از این در عشق رعنائی مناز!  
 گل اگر چه هست بس صاحب جمال  
 حس او در هفته‌ای گیرد زوال  
 در گذر از گل، که گل هر نو بهار  
 بر تو می‌خندد، نه در تو، شرم‌دار!

گفتار چهارم: 8 بیت از 19 بیت

طوطی، که بیان‌گر افکار خطیبان و شاعران و هنرمندان است و می‌تواند در خدمت خلق و بهشتی باشد، یا در خدمت دشمنان مردم و دوزخی! (گفتار اول) جلوی صحنه می‌آید:

گوینده

طوطی آمد، با دهانی پر شکر در لباس فستقی، با طوق

زر

گفت: . . . . .

. . . . .

طوطی

. . . هر سنگین دل و هر هیچکس

چون منی را، آهنین سازد قفس  
 من در این زندان آهن مانده باز  
 ز آرزوی آب خضرم در گداز  
 خضر مرغانم، از آنم سبزیپوش  
 بوکه دانم کرد، آب خضر نوش  
 من ندارم در بر سیمرغ تاب  
 بس بود از چشمه‌ی خضرم یک آب

گوینده

هدهدش گفت: . . . . .

هدهد:

. . . ای ز دولت بی‌نشان

مرد نبود، هر که نبود جان‌فشان

آب حیوان خواهی از جان دوستی

روکه تو، مغزی نداری، پوستی

جان چه خواهی؟ بر جانان‌فشان

در ره جانان، چو مردان جان‌فشان!

گفتار پنجم: 11 بیت از 30 بیت

طاووس، که نمودار افکار زنان زیبا است که از بهشت رانده شده و به دنبال بهشت گمشده است (گفتار اول) و کسی را می‌خواهد که بدان‌جا راهنمایی کند وارد صحنه می‌گردد.

گوینده

بعد از آن طاووس آمد، زرنگار

نقش پرش صد چه بلکه صد هزار

گفت: . . . . .

طاووس

. . . تا نفاش غییم نقش بست

چینیان را شد قلم انگشت دست

یار شد با من به یک جا، مار زشت

تا یفتادم به خواری از بهشت

عزم آن دارم، کزین تاریک جای

رهبری باشد، به خلدم رهنمای

من نه آن مردم، که در سلطان رسم

بس بود اینم، که در دربان رسم

کی بود سیمرغ را، پروای من

بس بود فردوس عالی، جای من

## گوینده

هدهدش گفت: .....  
 ..... ای ز خود گم کرده راه  
 هر که خواهد، خانه‌ی آن پادشاه  
 گو بیا نزدیک او این زان به است  
 خانه‌ای از حضرت سلطان به است؟  
 خانه‌ی نفس است، خلد پر هوس  
 خانه‌ی دل، مقصد صدق است و بس  
 هر که کل شد، جزو را با او چه کار؟  
 وان که جان شد؟ عضو را با او چه کار  
 گر تو هستی مرد کلی، کل ببین  
 کل طلب، کل باش، کل شو، کل گزین

## گفتار ششم: 9 بیت از 32 بیت

بط ( مرغابی) وارد صحنه می‌شود. او مانند زاهدان مدعی کرامت که عبادت  
 فشری را بهای بهشت مادی می‌دانند، روش سلوک الی الحق و خدمت به خلق را،  
 راه خشکی دانسته، طی کردن آن را مشکل می‌شمرد.

## گوینده

بط به صدا پاکی برون آمد ز آب  
 در میان جمع با خیر ثیاب  
 گفت: .....

## بط

.... در هر دو جهان ندهد خیر  
 کس چون من پاکیزه طبع و خوب‌فر  
 همچو من بر آب چون استد یکی!  
 نیست در باقی کراماتم شکی  
 زاهد مرغان منم، با رای پاک  
 دایم، هر جامه و هم جای پاک  
 زنده از آب است، دایم هر چه هست  
 این چنین از آب، نتوان شست دست

من ره وادی کجا دانم پرید!  
 زآن که با «سیمرغ» نتوانم پرید

گوینده

هدهدش گفت . . . . .

. . . ای به آبی خوش شده  
 گرد جاننت آب چون آتش شده  
 در میان آب، خوش خوابت برد  
 قطره‌ی آب آید و آبت برد  
 آب هست، از بهر هر ناشایسته روی  
 گر تو بس ناشسته رویی آب جوی

گفتار هفتم: 12 بیت از 42 بیت

کبک، وارد صحنه می‌شود. او مانند بازرگانان و معدنچیان ثروتمند برای  
 سلوک و خدمت به خلق عنز تراشی می‌کند.

گوینده

کبک بس خرم، خرامان در رسید  
 سرکش و سرمست از کان در رسید

گفت

کبک

. . . . . من پیوسته در کان گشته‌ام  
 بر سر گوهر، فراوان گشته‌ام  
 بوده‌ام، پیوسته با تیغ و کمر  
 تا توانم بود، سرهنگ گهر  
 سنگ ریزه می‌خورم در تفت و تاب  
 دل پر آتش می‌کنم، بر سنگ خواب  
 دل در این سختی به صدا اندوه خست  
 زآن که عشق گوهرم، بر کوه بست  
 ملک گوهر، جاودان دارد نظام  
 جان او، با کوه، پیوسته مدام

من عیار کوهم و مرد گهر  
 نیستم یک لحظه بی تیغ و سپر  
 چون بود بر تیغ، گوهر پر دوام  
 زان گهر، در تیغ می جویم، مدام  
 چون ره سیمرغ، راهی مشکل است  
 پای من در سنگ و گوهر در گل است

گوینده

هدهدش گفت: . . . . .

هدهد

. . . . . ای چو گوهر جمله رنگ  
 چند لنگی؟ چند آری عذر لنگ؟  
 اصل گوهر چیست؟ سنگی کرده رنگ  
 تو چنین آهن دل، از سودای سنگ  
 گر بماند رنگ، او سنگی بود  
 هست بی سنگ، او، که در رنگی بود

گفتار هشتم: 9 بیت از 28 بیت

هما، وارد صحنه می شود. او مانند وزیران و عالی رتبهگان دولتی از سیر و سلوک و خدمت به خلق، عذر می آورد.

گوینده

پیش جمع آمد همای سایه بخش  
 خسروان را، ظل او سرمایه بخش  
 گفت . . . . .

هما

. . . . . ای پرندگان بحر و بر  
 من نیم مرغی چو مرغان دگر

پادشاه، سایه پرود منند  
 هر گدا طبعی، کجا مرد منند  
 نفس سگ را، استخوانی می‌دهم  
 روح را، زین سگ، امانی می‌دهم  
 کی شود، سیمرغ سرکش، یار من  
 بس بود خسرو نشانی، کار من

گوینده

هدهدش گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای غرورت کرده بند  
 سایه در چین! بیش از این بر خود مبند  
 نیستت خسرو نشانی، این زمان  
 همچو سگ، با استخوانی این زمان  
 خسروان را، کاشکی ننشانی  
 خویش را، از استخوان بنشانی  
 سایه‌ی تو، گر ندیدی شهریار  
 در بلا کی ماندی روز شمار

گفتار نهم: 9 بیت از 36 بیت

باز، به صحنه می‌آید. او بیان‌کننده افکار لشکریان است و از سیر و سلوک و خدمت به خلق عذر می‌خواهد.

گوینده

باز، پیش جمع آمد سرفراز  
 کرد از روی معانی، پرده باز  
 سینه می‌کرد از سپهداری خویش  
 لاف می‌زد، از کله‌داری خویش

گفت

. . . . .  
 باز

. . . . . من، از شوق دست شهریار  
چشم بر ستم، ز خلق روزگار  
چشم از آن بگرفته‌ام زیر کلاه  
تا رسد پایم به دست پادشاه  
من کجا «سیمرغ» را بینم به خواب؟!  
چون کنم بیهوده سوی او شتاب؟  
من اگر شایسته‌ی سلطان شوم  
به که در وادی بی‌پایان شوم

گوینده

هدهد

هدهدش گفت . . . . .

. . . . . ای گرفتار مجاز!  
از صفت دور و به صورت مانده باز!  
سلطنت را نیست جز سیمرغ کس  
زان‌که بی‌همتا به شاهی اوست بس  
شاه دنیا در مثل چون آتش است  
دور باش از وی کزو دوری خوش است

گفتار دهم: 6 بیت از 29 بیت

بوتیمار، که بیان‌گر افکار فرومایگان، لومپن‌ها، حسودان و تنبلان است، به  
صحنه می‌آید و از سیر و سلوک راه حق و خدمت به خلق تغلل می‌ورزد.

گوینده

پس در آمد زود بوتیمار پیش

گفت . . . . .

بوتیمار

. . . ای مرغان منم بیمار خویش

گر ز دریا کم شود یک قطره آب  
 ز آتش غیرت، دلم گردد کباب  
 جز غم دریا، نخواهم این زمان  
 من ندارم تاب «سیمرغ» الامان  
 چون نیم اهل دریا، ای عجب  
 بر لب دریا بمیرم خشک لب

گوینده

هدهدش گفت . . . .

هدهد

. . . . ای ز دریا بی‌خبر  
 هست دریا پر نهنگ و جانور  
 هست دریا چشمه‌ای از کوی او  
 تو چرا فارغ شوی از روی او؟

گفتار یازدهم: 5 بیت از 22 بیت

بوف، که نماینده‌ی افراد تکرو، اندیویدو الیست و سودجو می‌باشد، وارد  
 صحنه می‌گردد و عذر خویش از سیر و سلوک الی الحق و خدمت به جامعه را  
 بیان می‌کند.

گوینده

بوف آمد پیش چون دیوانه‌ای  
 گفت! . . . .

بوف

من بگزیده‌ام ویرانه‌ای . . . . .  
 عشق گنجم، در خرابی ره نمود  
 سوی گنجم، جز خرابه ره نبود



عشق بر « سیمرغ » جز افسانه نیست  
 ز آن که عشقش کار هر مردانه نیست  
 گوینده  
 هدهدش گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای ز عشق گنج مست  
 خود گرفتم کامدت گنجی به دست  
 هر دلی کز عشق زر گیرد خلل  
 در قیامت صورتش گردد بدل

گفتار دوازدهم: 7 بیت از 29 بیت  
 صعوه وارد صحنه می‌گردد. او که نماینده‌ی مردم ضعیف، قانع و مایوس می-  
 باشد، عذر کوتاه‌همتی خویش از سیر و سلوک و خدمت به مردم بیان دارد.

گوینده

صعوه آمد، تن ضعیف و جان نزار  
 پای تا سر، همچو آتش بی‌قرار  
 گفت . . . . .

صعوه

. . . . . من حیران و فرتوت آمدم  
 بی‌دل و بی‌قوت و قوت آمدم  
 من نه پر دارم، نه پا، نه هیچ چیز  
 کی رسم در گرد « سیمرغ » عزیز!  
 در وصال او چو نتوانم رسید  
 بر محالی راه نتوانم برید

چون نیم من مرد او وین جایگاه  
یوسف خود باز می‌جویم، ز چاه

گوینده

هدهدش گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای ز شنگی و خوشی  
کرده در افتادگی، صد سرکشی  
پای در ره نه! مزن دم، لب بدوز!  
گر بسوزند این همه، تو هم بسوز!

گفتار سیزدهم: 15 بیت از 102 بیت

جنجال و پرسش دسته‌جمعی مرغان که: چه ارتباطی میان ما و او هست؟ و  
جواب هدده که: ما سایه‌ی سیمرغ هستیم اگر او نبود، سایه نبود، و اگر ما سی یا  
چهل مرغ باشیم، او نیز همان است.

گوینده

بعد از آن مرغان دیگر، سر بسر  
عذرها گفتند، مستی بی‌خبر  
جمله‌ی مرغان، چو بشنیدند حال  
سر بسر کردند از هدده سوال:

گروه مرغان

ای سبق برده ز ما در رهبری!  
ختم کرده بهتری و مهتری!  
نسبت او چیست با ما؟ بازگو!  
زانکه نتوان شد به عمیا، رازجو  
گر میان ما و او نسبت بدی  
هر یکی را سوی او رغبت بدی

گوینده

هدهدش آنگه گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای بی‌حاصلان

عشق کی نیکو بود از بد دلان  
 تو بدان: آنگه که «سیمرغ» از نقاب  
 آشکارا کرد رخ چون آفتاب  
 سایه‌ی خود کرد، بر عالم نثار  
 گشت چندین مرغ، هر دم آشکار  
 صورت مرغان عالم، سر بسر  
 سایه‌ی اویند، اگر داری خیر  
 این بدان، چون این بدانستی نخست  
 سوی آن حضرت، نسبت کردی درست  
 گر نگشتی هیچ مرغی آشکار  
 نیستی «سیمرغ» هرگز سایه‌دار  
 باز اگر «سیمرغ» می‌گشتی نهان  
 سایه‌ای، هرگز نبود در جهان  
 گر چهل مرغ و اگر سی‌مرغ بود  
 هر چه دیدی سایه‌ی «سیمرغ» بود  
 هر چه اینجا، سایه‌ای پیدا بود  
 اول آن چیز آشکار آنجا شود  
 هر دو، چون هستند، با هم بازگو  
 درگذر، از سایه، وانگه رازجو

گفتار چهاردهم: 9 بیت از 440 بیت

مرغان که اندکی با سیر وحدت وجود آشنا شده‌اند، می‌پرسند: کدام شریعت ما را  
 به مقصود رساند؟ هدهد گوید: شریعت عشق، که برتر از هر کفر و هر ایمان  
 است.

گوینده

چون شنیدند آن همه مرغان سخن

نیک پی بردند، اسرار کهن

جمله با «سیمرغ» نسبت یافتند  
 لاجرم، در سیر، رغبت یافتند  
 زو . . . . . بپرسید

مرغان همگی باهم  
 . . . . . ای استاد کار  
 چون دهیم آخر، درین ره دادکار؟

گوینده  
 هدهد رهبر، چنین گفت آن زمان:  
 هدهد

آنکه عاشق شد نیندیشد ز جان  
 چون دل تو دشمن جان آمده است  
 جان برافشان، ره به پایان آمده است!  
 منکری گر گویدت بس، منکر است  
 عشق گو، از کفر و ایمان برتر است  
 عشق، سوی فقر، در بگشایدت  
 فقر، سوی کفر، ره بنمایدت  
 چون تو را، این کفر و این ایمان نماند  
 این تن تو گم شد و این جان نماند  
 پای در نه، همچون مردان و مترس  
 در گذر، از کفر و ایمان و مترس

گفتار پانزدهم: 10 بیت از 36 بیت  
 مرغان می‌گویند اکنون که همه یک هدف داریم، پس باید یک دستگاه رهبری  
 داشته باشیم و چون پیشنهاد یک تن نمی‌تواند قطعی باشد، پس باید قرعه بکشیم،  
 پس از انتخاب رهبر، راهپیمایی شروع می‌شود.

گوینده  
 چون شنیدند این سخن مرغان همه  
 آن زمان گفتند ترک جان همه

جمله گفتند . . . . .

مرغان باهم

. . . این زمان ما را به نقد

پیشوایی باید اندر « حل و نقد»

در چنین ره، حاکمی باید شگرف

بوکه بتوان رست ازین دریای ژرف

تا بود کاخر، از این میدان لاف

گوی ما افتد مگر تا « کوه قاف»

گوینده

عاقبت گفتند . . . . .

مرغان باهم

. . . . . حاکم نیست کس

قرعه باید زد، طریق این است بس

گوینده

قرعه افکندند، بس لایق فتاد

قرعه‌شان، بر هدهد عاشق فتاد

هدهد هادی، چو آمد پهلوان

تاج بر فرفش نهادند، آن زمان

صد هزاران مرغ، در راه آمدند

سایه‌بان ماهی و ماه آمدند

بود راهی خالی از سیر، ای عجب!

ذره‌ای، نه «شر» و نه «خیر» ای عجب!

سالکی گفتش: . . . . .

یک مرغ

. . . . . که ره خالی چراست؟

گوینده

گفت هدهد . . . . .

هدهد

..... این زعز پادشاست!

گفتار شانزدهم: 11 بیت از 28 بیت

مرغان، در روی صحنه، خسته و نالان از رنج راه، دیده می‌شوند.

گوینده

جمله‌ی مرغان، ز بیم و هول راه  
 بال و پر، پر خون برآوردند: آه  
 راه می‌دیدند، پایان ناپدید  
 درد می‌دیدند، درمان ناپدید  
 «باد استغنا» چنان جستی در آن  
 کاسمان را، پشت بشکستی در آن  
 چون بترسیدند، آن مرغان ز راه  
 جملگی گرد آمدند از خود شده  
 پیش هدهد آمدند از خود شده  
 جمله طلب گشته و بخرد شده

پس بدو گفتند . . . . .

مرغان باهم

. . . . . ای دانای راه  
 بی‌ادب، نتوان شدن، در پیش شاه  
 هر یکی را هست، در دل مشکلی  
 می‌بباید راه را، فارغ دلی  
 چون بپرسیم از تو مشکل‌های خویش  
 بستریم این شبهت از دل‌های خویش  
 در این هنگام بلبل و قمری مانند دو شاگرد و پامنبری برای هدهد صندلی می‌-  
 آوردند و او بر آن می‌نشیند.

گوینده

پیش آمد بلبل و قمری، بهم  
 تا بوند آن هر دو تن مقری بهم

هر دو الحان برکشیدند آن زمان  
 غلغلی زیشان فتاد اندر جهان  
 بعد از آن، هدهد سخن آغاز کرد  
 پرده از روی معانی باز کرد

گفتار هفدهم: 3 بیت از 77 بیت  
 سمینار مرغان سالک در میان راه؛ رهبری خرید و فروش نیست.

گوینده

سالکی گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای پرده سبق  
 تو، بچه از ما سبق بردی به حق؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای سایل، سلیمان را همی  
 چشم افتاد است بر ما یکدمی  
 نه به سیم این یافتم من، نی به زر  
 هست این دولت، همه از یک نظر

گفتار هیجدهم: 7 بیت از 85 بیت  
 مرغی مانند صعود (گفتار 12) زبون و کوتاه‌همت است، از جا برخاسته، به  
 هدهد، خطاب می‌کند.

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

..... که ای پشت سپاه  
 ناتوانم، روی چون آرم به راه؟  
 در چنین راهی که مردان، بی‌ریا  
 چادری، در سر کشیدند، از حیا  
 از من مسکین چه خیزد جز غبار؟  
 گر کنم عزمی بمیرم زار زار؟

گوینده

هدهدش گفت . . . . .

هدهد

..... ای فسرده چند ازین؟  
 تا یکی داری دل اندر بند این؟  
 چون تو را این جایگه، قدر اندکی است  
 خواه می‌رو، خواه نه، هر دو یکی است  
 صد هزاران خلق، همچون کرم زرد  
 زار می‌میرند، در دنیا به درد  
 ما اگر آخر، در این میریم خوار  
 به کار در عین نجاست، زار زار!

گفتار نوزدهم: 2 بیت از 91 بیت

مرغی که نیز مانند صعود مایوس و زبون است برخاسته، هدهد خطاب می-  
 کند.

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

..... گنه دارم بسی  
 با گنه، چون ره برد آنجا کسی



چون مگس آلوده باشد بی‌خلاف  
کی سزد « سیمرغ» را در « کوه قاف»؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای غافل، مشو نومید ازو!  
لطف می‌خواه و کرم جاوید ازو

گفتار بیستم: 5 بیت از 55 بیت  
مرغی که نماینده‌ی مردم دمدی، ابن‌الوقت، اوپرتونیسست و فرومایه است به  
گفتگو برمی‌خیزد.

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

. . . . . مخنث گوهرم  
هر زمانی مرغ شاخی دیگرم  
گاه رندم، گاه زهد، گاه مست  
گاه هست و نیست، گاهی نیست و هست  
من میان هر دو، حیران مانده‌ام  
چون کنم، در چاه وزندان مانده‌ام؟

گوینده

هدهدش گفتا . . . . .

هدهد

. . . . . که ای حیران راه  
بر همه کس، این چنین شد حکم شاه

این خصایل باشد اندر هر کسی  
زانکه مرد یک صفت نبود بسی

گفتار بیست و یکم: 5 بیت از 61 بیت  
نمایندهی کسانی که از تسلط بر نفس خویش نومیدند، برخاسته می‌گوید:

گوینده  
دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ  
. . . . . نفسم دشمن است  
چون روم در ره، که همراه رهزن  
است؟  
نفس سگ، هرگز نشد فرمانبرم  
می‌دانم تا ز دستش جان برم!

گوینده  
هدهد از راه صواب آن را جواب  
داد و گفت: . . . . .

هدهد  
. . . . . ای کرده چرخت خوش بخواب

گر کسی بستایدت اما دروغ  
از دروغی نفس تو گیرد فروغ؟  
بنده دارد دو جهان این سگ بسی!  
بندگی سگ کند آخر کسی؟

گفتار بیست و دوم: 4 بیت از 65 بیت  
 نماینده‌ی مردمی که در خویشتن قدرت مقاومت در برابر شیطان نمی‌بینند  
 برمی‌خیزد و چاره‌جویی می‌کند.  
 هدهد می‌گوید: شیطان آرزوهای تو است، جلوش را بگیر!

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . ابلیس از غرور

راه بر من می‌زند، وقت حضور

چون کنم کزوی نجاتی باشدم

وزمی معنی حیاتی باشدم؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . تا تو بود این نفس سگ

از برت ابلیس نگریزد به تک

عشوهی ابلیس، از تلبیس تست

در تو یکیک آرزو، ابلیس تست

گفتار بیست و سوم: 5 بیت از 68 بیت  
 نماینده‌ی مردم زردوست و گنج‌اندوز برخاسته می‌گوید:

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . من زر دوستم

عشق زر چون مغز شد در پوستم

تا مرا چون گل زری نبود بدست

همچو گل خندان نه بتوانم نشست

گوینده

گفت . . . . .

دهد

. . . ای از صورتی حیران شده  
 از دلت صبح صفت پنهان شده  
 زر به صورت رنگ گردانیده سنگ  
 تو چو طفلان مبتلا گشتی به رنگ  
 مرد معنی باش در صورت میبچ!  
 چیست معنی؟ اصل و، صورت، هیچ هیچ

گفتار بیست و چهارم: 3 بیت از 75 بیت  
 نماینده‌ی ملک‌داران بزرگ، به پا خاسته، به هدهد خطاب می‌کند

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

. . . دلم پر آتش است  
 زانکه زاد و بوم من جای خوش است  
 عالمی شادی مرا حاصل ازو  
 چون توانم برگرفتن دل ازو؟

گوینده

گفت . . . . .

دهد

. . . ای دون همت نامرد، تو  
 سگ نه‌ای، گلخن چه خواهی کرد تو

گفتار بیست و پنجم: 4 بیت از 58 بیت  
نماینده‌ی کسانی که به مشوق دلبسته از خدمت خلق سر باز می‌زنند برمی‌خیزد.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای مرغ بلند!

عشق دل‌بندی مرا کرد است بند

من زمانی بی‌رخ آن مامروی

چون توانم بود هرگز راه جوی؟

گوینده

گفت . . . . .

دهد

. . . ای در بند صورت مانده‌ای

پای تا سر در کدورت مانده‌ای

عشق صورت نیست عشق معرفت

هست شهوت‌بازی ای حیوان‌صفت

گفتار بیست و ششم: 4 بیت از 83 بیت  
مرغی که نمونه‌ی مردمی است که فداکاری ندارند و از مرگ بیم دارند برمی‌خیزد  
و غدر خویش را از سیر در راه سلوک و خدمت به خلق بیان می‌کند.

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

. . . که می‌ترسم ز مرگ

وادی ای دورست و من بی‌زاد و برگ

این چنین کز مرگ می‌ترسد دلم

جان برآید در نخستین منزل

گوینده

هدهدش گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای ضعیف ناتوان

چند خواهی ماند مستی استخوان؟

گر تو عمری در جهان فرمان دهی

هم بسوزی، هم بزاری جان دهی!

گفتار بیست هفتم: 5 بیت از 68 بیت

مرغی که مانند بوتیمار (گفتار 10) نمونه‌ی مردم تنبل و ترسو است برخاسته از شرکت در سیر و سلوک عذر می‌خواهد.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای نیک اعتقاد

بر نیاید یک دم از من بر مراد

گر نبودی نقد چندینی غمم

زین سفر بودی دلی بس خرمم

لیک چون دل هست پر خون چون کنم

با تو گفتم حال، اکنون چون کنم؟

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای مغرور شیدا آمده

پای تا سر، غرق دریا آمده

چون جهان من بگذرد، بگذر، تو نیز

ترک او گيرو درو منگر، تو نیز

گفتار بیست و هشتم: 4 بیت از 68 بیت  
 مرغی برمی‌خیزد که نمونه‌ی تکرو و بی‌دیسپلینی است و کار نیک انفرادی را بر  
 کار دسته‌جمعی و اجتماعی ترجیح می‌دهد.

گوینده

دیگری پرسید از او . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای راهنما!

چون بود گر امر می‌آرم بجا؟

من ندارم با قبول وردش کار

می‌کنم فرمان او را انتظار

گوینده

گفت . . . . .

دهد

. . . نیکو کردی ای مرغ این سؤال

مرد را زین بیشتر نبود کمال

طاعتی در امر، و ریک ساعت است

بهتر از بی‌امر عمری طاعت است

گفتار بیست و نهم: 5 بیت از 59 بیت

مرغی درباره‌ی (= همه جانبه بودن مبارزه) می‌پرسد. دهد می‌گوید:  
 بی‌پاکبازی عبادت‌ها فایده ندارند.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . در راه خدای

پاکبازی چون بود ای پاک رای

هست مشغولی دل بر من حرام

هر چه دارم می‌فشانم بر دوام

گوینده

گفت .....

هدهد

... این ره نی ره هرکس بود

پاکبازی زاد این ره بس بود

دوخته بر در! دریده بر مدوز!

هر چه داری تا سر مویی بسوز!

تا در اول پاکبازی نبودت

این سفر کردن نیازی نبودت

گفتار سی ام: 3 بیت از 52 بیت

مرغی دیگر از همت عالی می پرسد. هدهد، همت و کشف حقایق را از عبادت  
ظاهری برتر می شمرد.

گوینده

دیگری گفتش که .....

یک مرغ

... ای صاحب نظر

هست همت را در این معنی اثر؟

گر ز طاعت نیست بسیاری مرا

هست عالی همتی باری مرا؟

گوینده

گفت .....

هدهد

... مغناطیس عشاق «الست»

همت عالی است کشف هر چه

هست

هر که را شد همت عالی پدید

هر چه جست، آن چیز، حالی شد پدید



گفتار سی و یکم: 5 بیت از 88 بیت  
مرغی دیگر از تاثیر انصاف می پرسد. هدهد آن را بر عبادت های ظاهری و اعتقادات خرافی ترجیح داده می گوید: انصاف را نباید خواست بلکه باید داد.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . انصاف و وفا

چون بود در حضرت آن پادشا؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . انصاف است سلطان نجات

هر که منصف شد برست از ترهات

از تو گر انصاف آید در وجود

به که عمری در رکوع و در سجود

خود فتوت نیست در هر دو جهان

بهتر از انصاف دادن در نهان

مرد ره، انصاف نستد، از کسی

بلکه خود می داد، اندر خود بسی

گفتار سی و دوم: 5 بیت از 73 بیت

مرغی از « شطح اندازی » و گستاخی می پرسد. هدهد می گوید: این روش از رازداران رواست و گستاخی نبوده، بلکه آنان خوب می دانند که چه می کنند. ایشان با تظاهر به دیوانگی برخی از حقایق را بیان می کنند.

گوینده

دیگری پرسید از او . . . . .

یک مرغ

ای پیشوا . . . . .  
هست گستاخی در آن حضرت روا؟

گوینده

گفت

هدهد

. . . هرکس را که اهلیت بود

محرم راز الوهیت بود  
گر کند گستاخی ای از او، رواست!  
زانکه دایم، رازدار پادشاست!  
لیک مرد زاردان و رازدار  
کی کند گستاخی ای، گستاخوار؟  
چون تو را دیوانگی آید پدید  
هرچه تو گویی ز تو، بتوان شنید

گفتار سی و سوم: 5 بیت از 77 بیت

مرغی که مانند بط در (گفتار 6) نماینده‌ی طرز فکر عابدان جانماز آبکش است. می-  
گوید: من پیش از سفر و سلوک و خدمت به خلق، به خدا واصل شده‌ام! هددهد می‌گوید:  
لاف مزن! هدا به جوال کس نیاید، تو باید به سوی او بروی!

گوینده

دیگری گفتا که . . . . .

یک مرغ

. . . . . تا من زندام

عشق او را لایق و زبینه‌ام  
چون همه خلق جهان را دیده‌ام  
در که پیوندم، که پس ببریده‌ام؟

گوینده

گفت

. . . . .

هدهد

. . . نتوان شد بدعوی و به لاف  
همنشین « سیمرخ » را در « کوه  
قاف »

لاف عشق او مزن در هر نفس  
کو نگنجد در جوال هیچکس!  
دوستداری تو آزاری بود  
دوستی او تو را، کاری بود

گفتار سی و چهارم: 5 بیت از 93 بیت

مرغی که نماینده‌ی فکر دانشمندان و هنرمندان خودپرست است. خویش را  
از سلوک و خدمت به خلق بی‌نیاز می‌شمرد، هدهد می‌گوید: تا تو تنها  
در فکر خویش هستی خوانده‌هایت بی‌ارزش است.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . پندارم که من  
کرده‌ام حاصل کمال خویش  
دیده‌ای کس را که برخیزد ز گنج  
می‌رود در کوه و در صحرا به رنج؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . ای ابلیس طبع پر غرور!  
در منی گم، وز مراد خویش دور!  
در خیال خویش مغرور آمده  
از قضای « معرفت » دور آمده

تا تو در پندار خویشی، ای عزیز  
خواندن و راندن، نیر زد یک پیشیز

گفتار سی و پنجم: 3 بیت از 57 بیت  
مرغی می پرسد: در این سفر به کدام شفیع و واسطه دل خوش دارم؟ هدهد گوید: به  
هیچکس جز او دل میندا!

گوینده

دیگری گفتش . . . . .

یک مرغ

. . . . . بگو ای نامور

تا به چه، دل شاد باشم، در سفر؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . تا هستی بدو دلشاد باش!

وز همه گوینده‌ای آزاد باش!

چیست زو بهتر، بگو ای هیچکس!

تا بدو دلشاد باشی یک نفس؟

گفتار سی و ششم: 5 بیت از 107 بیت  
مرغی می پرسد: از او چه می‌خواهم؟ هدهد می‌گوید: مگر چیزی به از او هست که  
بخواهی؟ به دنبال دانش برو. بهشت و جهنم بی‌ارزش‌اند.

گوینده

دیگری گفتش که . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای سرهنگ راه  
 زو چه خواهم، گر رسم آن جایگاه

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . . ای جاهل نه آگاهی ازو!  
 زو چه به دانی، که آن خواهی ازو؟

مرد را در خواست، «آگاهی» به است  
 کان زهر چیزی که می‌خواهی به است  
 عشق تو با جانم، ار در هم سرشت  
 نگذارم من زین، اگر تو بگذاری!

گفتار سی و هفتم: 6 بیت از 63 بیت  
 مرغی می‌گوید: چه تحفه برم؟ هدهد می‌گوید: چیزی بر که آنجا نباشد، طاعت در  
 آنجا بسیار است، سوز دل ببر، یعنی شور و جنبش داشته باش!

گوینده

دیگری گفت . . . . .

یک مرغ

. . . . . ای به حضرت برده راه!  
 چه بضاعت رایج است آن جایگاه؟  
 پیش شاهان، تحفه‌ای باید نفیس  
 مردبی تحفه، نباشد جز خسیس

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . . ای سالک اگر فرمان بری  
 آنچه، آن، آنجا نباشد آن بری  
 هر چه تو زینجا بری کانجا بود  
 بردن آن، بر تو کی زیبا بود  
 علم هست آن جایگه، اسرار هست  
 طاعت «گروبیان» بسیار هست  
 سوز جان و درد دل، می بر بسی  
 زانکه این آنجا نشان ندهد کسی

گفتار سی و هشتم: 11 بیت از 108 بیت  
 مرغی دگر از چند و چون راه می پرسد. در اینجا هدهد، هفت خوان یا هفت مرحله‌ی  
 سیر و سلوک را بیان می نماید.

گوینده

دیگری گفتش که . . . .

یک مرغ

. . . . ای دارای راه  
 دیده می گردد درین وادی سیاه  
 بر سیاست می نماید این طریق  
 چند فرسنگ است این راه ای رفیق؟

گوینده

گفت . . . . .

هدهد

. . . ما را «هفت وادی» در رهست  
 چون گذشتی «هفت وادی» درگه است  
 هست وادی «طلب»، آغاز کار  
 وادی «عشق» است از آن پس بی کنار

پس سوم وادی است آن « معرفت »  
 هست چارم وادی « استغنا » صفت  
 هست پنجم وادی « توحید » پاک  
 پس ششم وادی « حیرت » صعبناک  
 هفتمین وادی « فقر » است و فنا  
 بعد ازین روی، روش نبود تو را  
 در کشش افقی روش گم گرددت  
 گر بود یک قطره قلمم گرددت  
 وادی نخست، وادی طلب، که مقدمه‌ی مرحله‌ی عشق است و وظیفه‌ی سالک در آن کار  
 و کوشش است و پیروی از پیر.  
 چون فرد آیی به وادی طلب  
 پیشت آید هر زمانی صد تعب  
 جد و جهد اینجات باید سالها  
 ز آنکه اینجا قلب گردد حالها  
 چون درش بگشاد، چه کفر و چه دین  
 ز آنکه زو نبود سؤال آن و این

#### گفتار سی و نهم: 6 بیت از 142 بیت

وادی دوم، وادی عشق، که عالی‌ترین مرحله‌ی خواستن و والاتر از کفر و ایمان  
 است. بهشت و دوزخ در این وادی نقد است نه نسبه.

بعد از آن وادی عشق آید پدید  
 غرق آتش شد کسی کانجا رسید  
 عاشق آن باشد که چون آتش بود  
 گرم رو، سوزنده و سرکش بود  
 لحظه‌ای، نه « کافری » داند، نه « دین »  
 ذره‌ای، نه شک شناسد، نه یقین  
 دیگران را وعده‌ی فردا بود  
 لیک او را نقد خود، اینجا بود  
 عشق اینجا آتش است و عقل دود  
 عشق کامد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست  
عشق کار «عقل مادرزاد» نیست

#### گفتار چهارم: 4 بیت از 101 بیت

سوم، وادی معرفت، یا «علم کثرت» مرحله‌ی آموزش دانش‌های کلاسیک، از دیدگاه منطق صوری مشابیه و رمینه‌ی پیدایش اختلاف‌های «کفر» و «ایمان» است.

بعد از آن بنمایدت پیش نظر  
«معرفت» را وادی بی‌پا و سر  
هیچ‌کس نبود که او آن جایگاه  
مختلف گردد ز بسیاری راه  
لاجرم چون مختلف افتاد سیر  
هم روش هرگز نگردد هیچ «طیر»  
«معرفت» این‌جا تفاوت یافته است  
این یکی «محراب» و آن «بت» یافته است

#### گفتار چهل و یکم: 8 بیت از 108 بیت

چهارم، وادی استغنا، دوره‌ی آزمایش است برای انتقال سالک از علم کثرت (ماهیت) به علم وحدت (وجود). تنها با پی‌گیری در این وادی، یعنی شک در همه‌ی معلومات و معتقدات پیشین، می‌توان سختی‌ها را پشت سر نهاد.

بعد از آن وادی «استغنا» بود  
نی درو دعوی و نی معنی بود  
هشت جنت نیز آن‌جا مرده‌ایست  
هفت دوزخ همچین افسرده‌ایست  
گر درین دریا هزاران جان افتاد  
شبنمی در بحر بی‌پایان فناد



چون سرای پیچ‌پیچ آید تو را  
 بر سر غربال هیچ آید تو را  
 صد هزاران خلق شد آتش‌پرست  
 تا خلیل‌الله از آتش برست  
 صد هزاران خلق در زناز شد  
 تا که عیسی محرم اسرار شد  
 ریخت گر افلاک و انجم لخت‌لخت  
 در جهان کم‌گیر برگی از درخت  
 گر نیاری طاقت این راه، تو  
 گر همه کوهی، نسنجی گاه تو

گفتار چهل و دوم: 6 بیت از 103 بیت  
 پنجم، وادی توحید، یا علم وحدت، مرحله‌ی بینش و تجدید نظر در معلومات گذشته از  
 دیدگاه منطق اشراق. یکی بود یکی نبود غیر از خدا هیچی نبود (توحید اشراقی).

بعد از آن وادی «توحید» آیدت  
 منزل تجرید و تفرید آیدت  
 روی‌ها چون زین بپایان در کنند  
 جمله سر از «یک‌گریبان» بر کنند  
 گر «عدد» بینی بسی و اندکی  
 آن «یکی» باشد درین ره در «یکی»  
 چون بسی باشد «یک اندر یک» مدام  
 آن یک اندر یک «یکی» باشد تمام  
 نیست آن یک‌کان «احد» آید تو را  
 زان «یکی» کان از «عدد» آید تو را  
 چون «همه» هیچی بود هیچ این همه  
 کی بود در اصل جز «هیچ» این همه!

## گفتار چهل و سوم: 7 بیت از 139 بیت

ششم، وادی حیرت و فراموشی همه‌ی متعلقات است که مقدمه‌ی وادی بقا در فنا است.

بعد از آن وادی «حیرت» آیدت  
 کار دایم درد و حسرت آیدت!  
 هر نفس آنجا چو تیغی باشدت  
 هر دمی آنجا دریغی باشدت  
 هر چه زد «توحید» بر جانش رقم  
 جمله گم گردد ازو او نیز هم  
 گر بدو گویند: هستی یا نه‌ای؟  
 نیستی، گویی، که هستی یا نه‌ای!  
 در میانی، یا برونی از میان؟  
 بر کناری یا نهانی، یا عیان؟  
 فانی‌ای؟ یا یاقی‌ای؟ یا هر دویی؟  
 یا نه هر دو خود تویی؟ یا نه تویی؟  
 گوید: اصلاً می‌ندانم چیز، من  
 وان ندانم هم ندانم نیز من!

## گفتار چهل و چهارم: 6 بیت از 181 بیت

هفتم، وادی فقر یا مرحله‌ی بقای در فنا، در مرحله‌ی حیرت، یک فرد همه چیز شخصی را فراموش می‌کند، در مرحله‌ی «فنا» خود را نیز فراموش کرده فدای اجتماع می‌کند. فردیت او نابود می‌شود ولی به صورت جامعه باقی می‌ماند. چنان‌که قطره جزو دریا باقی می‌ماند. فرد در خدا زنده می‌ماند. خدا حیات جامعه است. سیمرغ همان سی-مرغ است.

بعد از این وادی «فقر» است و «فنا»  
 کی بود اینجا سخن گفتن روا؟  
 عین وادی فراموشی بود  
 گنگی و کری و بی‌هوشی بود!  
 صد هزاران سایه‌ی جاوید، تو  
 گم شده بینی ز یک خورشید، تو  
 هر که او رفت از میان اینک فنا  
 چون فناگشت از «فنا» اینک «بقا»

بحر کلی چون به جنبش کرد رای  
 نقش‌ها بر بحر کی ماند به جا؟  
 عود و هیزم چون به آتش، در شوند  
 هر دو بر یک جای، خاکستر شوند

گفتار چهل و پنجم: 77 بیت از 340 بیت  
 چگونه مشکلات و موانع گوناگون، سالکان را از راه خدمت به جامعه و از  
 طریقت و روش «اجتماعی فکر کردن» باز می‌دارد؟

گوینده  
 زین سخن، مرغان وادی سربسر  
 سرنگون گشتند، در خون  
 جگر  
 جمله دانستند، کاین شیوه، کمان  
 نیست بر بازوی مثنی ناتوان  
 زین سخن شد، جان ایشان بی‌قرار  
 هم در آن منزل، بسی مردند زار  
 وان دگر مرغان، هم از آن جایگاه  
 سر نهادند، از سر حیرت به راه  
 سال‌ها رفتند، در شیب و فراز  
 صرف شد، در راهشان عمری دراز  
 آخر امر، از میان آن سپاه  
 کم کسی، ره برد تا آن پیشگاه  
 باز بعضی، غرقه‌ی دریا شدند  
 باز بعضی محو، ناپیدا شدند  
 باز بعضی، بر سر کوه بلند  
 تشنه جان دادند در گرم و گزند  
 باز بعضی را ز تفت آفتاب  
 گشته پرها سوخته، دل‌ها کباب

باز بعضی را پلنگ و شیر راه  
 کرده در یک دم، به رسوایی تباه  
 باز بعضی، نیز خائف آمدند  
 در کف و آب مخالف آمدند  
 باز بعضی، در بیابان خشک لب  
 تشنه در گرما، بمردند از تعب  
 باز بعضی، سخت رنجور آمدند  
 باز پس ماندند و مهجور آمدند  
 باز بعضی، ز آرزوی دانه‌ای  
 خویش را کشتند، چون پروانه‌ای  
 باز بعضی، در عجایب‌های راه  
 باز ایستادند هم بر جایگاه  
 باز بعضی، در تماشا و طرب  
 تن فرو دادند فارغ از طلب  
 عاقبت از صد هزاران تا، یکی  
 بیش نرسیدند آنجا اندکی  
 سی تن بربال و پر رنجور و سست  
 دل شکسته جان شده تن نادرست

درگاه عالی حضرت بر روی صحنه دیده می‌شود:

حضرتی دیدند بی‌وصف و صفت

برتر از ادراک و عقل و معرفت  
 برق استغنا، همی افروختی  
 صد جهان، در یک زمان می‌سوختی  
 صد هزاران آفتاب معتبر  
 صد هزاران ماه و انجم بیش‌تر  
 جمع می‌دیدند، حیران آمده  
 همچو ذره، پای‌کوبان آمده  
 جمله گفتند . . . . .

مرغان با هم: (با آهنگ مثنوی با خضوع و خشوع مذهبی)

. . . . ای عجب چون آفتاب

ذره‌ای محو است پیش این جناب

کی پدید آییم ما این جایگاه  
 ای دریغا رنج برد ما به راه  
 دل به کل، از خویشتن برداشتیم  
 نیست این دست، آن که ما پنداشتیم  
 هست این جا، صد ملک یا ذره خاک  
 ما اگر باشیم اگر نه، زان چه باک

گوینده

آن همه مرغان چو بی دل آمدند  
 همچو مرغ نیم بسمل آمدند  
 محو می بودند و کم، ناچیز هم  
 تا بر آمد روزگاری نیز هم  
 چاوش عزت از کنار درگاه حضرت بیرون می آید و بر روی صحنه ظاهر  
 می شود. درگاه سر دری بزرگ و بلند می باشد، با پرده ای تیره در برابر آن در پشت  
 پرده ای تیره، پرده ای نازک است و پشت آن آینه بزرگ.

آخر از ایشان عالی درگهی  
 «چاوش عزت» درآمد ناگهی  
 دید «سی مرغ» خرف را مانده باز  
 بال و پر نه، جان شده، تن در گداز  
 پای تا سر در تحیر مانده  
 نه تنی شان مانده نه پر مانده

گفت

چاوش

... هان ای قوم! از شهر که آید؟  
 در چنین منزلگه از بهر چه آید؟  
 چیست ای بی حاصلان! نام شما؟  
 یا کجا بود است آرام شما؟  
 یا شما را کس چه گوید در جهان؟  
 یا چه کار آید ز مثنی ناتوان؟

گوینده

جمله گفتند .....

مرغان با هم

. . . . . آمدیم این جایگاه

تا بود «سیمرغ» ما را پادشاه  
 ما همه، سرگشتگان درگهیم  
 بی‌دلان و بی‌قراران رهیم  
 مدتی شد، تا درین راه آمدیم  
 از هزاران، سی به درگه آمدیم!  
 بر امیدی آمدیم، از راه دور  
 تا بود ما را، در این حضرت حضور  
 کی پسندد، رنج ما آن پادشاه  
 آخر از لطفی کند، در ما نگاه

گوینده

گفت آن چاووش . . . . .

چاووش

. . . . . ای سرگشتگاه!

همچو گل در خون خود آغشتگان!  
 گر شما باشید ور نه، در جهان  
 اوست مطلق پادشاه ماکیان  
 از شما آخر چه آید جز زحیر؟  
 باز پس گردید، ای مستی حقیر

گوینده

زین سخن هر یک چنان نومید شد

کان زمان چون مرده‌ای جاوید شد

جمله گفتند . . . . .

مرغان با هم

. . . . . این معظم پادشاه

چون دهد ما را به خواری سر به راه؟  
 زو کسی را خواری ای هرگز نبود  
 و بود زو خواری ای از عز نبود

گوینده

باز گفتند آن گروه سوخته . . . . .

مرغان با هم

. . . . . جان ما و آتش افروخته

گوینده

جمله‌ی پرندگان روزگار  
 قصه‌ی پروانه کردند آشکار  
 چون همه در عشق او مرد آمدند  
 پای تا سر غرقه‌ی درد آمدند  
 گرچه «استغنا» برون ز اندازه بود  
 «لطف» او را نیز روی تازه بود

آمدن حاجب لطف

در این هنگام «حاجب لطف» آشکار می‌گردد و پرده‌ها را یک‌یک به بالا می‌زند و آینه کم‌کم پیدا می‌شود، پس عکس مرغان حاضر در صحنه در آینه دیده می‌شود.

«حاجب لطف» آمد و در بر گشاد

هر زمان صد پرده‌ی دیگر گشاد  
 جمله را در مسند قربت نشاند  
 بر سریر عزت و هیبت نشاند  
 رقعهای بنهاد پیش آن همه  
 گفت: . . . . .

حاجب

. . . . . برخوانید تا پایان همه

گوینده

چون نگه کردند آن سی مرغ زار  
 در خط آن رقعهای پر اعتبار  
 هر چه ایشان کرده بودند آن همه  
 بود کرده نقش تا پایان

همه

جان آن مرغان ز تشویر و حیا  
 شد فنای محض و جان شد توتیا

چون شدند از «کل» و کل پاک آن همه  
 یافتند از «نور» حضرت جان همه  
 کرده و ناکرده‌ی دیرینه‌شان  
 پاک گشت و محو شد از سینه‌شان  
 آفتاب قربت از پیشان بتافت  
 جمله را از پرتو آن جان بتافت  
 هم ز عکس روی سی مرغ جهان  
 چهره‌ی «سیمرغ» دیدند آن زمان  
 چون نگه کردند این «سی مرغ» زود  
 بی‌شک این «سی مرغ» آن «سیمرغ» بود

مرغان متحیرانه به یکدیگر نگاه می‌کنند و آهسته، آهسته بچ می‌کنند:  
 همش همین بود؟!

در تحیر، جمله سرگردان شدند  
 می‌ندانستند «این» یا «آن» شدند  
 خویش را دیدند «سی مرغ» تمام  
 بوده چون «سی مرغ» «سیمرغ» مدام  
 چون سوی «سیمرغ» کردند نگاه  
 بود آن «سی مرغ» در آن جایگاه  
 ور بسوی خویش، کردند نظر  
 بودی آن «سیمرغ» ایشان آن دگر  
 ور نظر، در هر دو کردند بهم  
 هر دو یک «سیمرغ» بد بی بیش و کم  
 بود «این یک» آن و «آن یک» بود این  
 در همه عالم، کسی نشنود این  
 آن همه، غرق تحیر آمدند  
 بی‌تفکر، در تحسر آمدند  
 چون ندانستند هیچ از هیچ حال  
 «بی‌زبان» کردند از حضرت سؤال  
 کشف این سر قوی، درخواستند  
 حل «مایی» و «تویی» درخواستند  
 «بی‌زبان» آمد از آن حضرت خطاب:

صدا از طرف آینه

. . . آینه است این حضرت چون آفتاب



هر که آید خویشتن ببند درو  
 جان و تن هم جان تن ببند درو  
 چو شما «سی‌مرغ» این‌جا آمدید  
 «سی» در این آئینه پیدا آمدید  
 گر چل و پنجاه مرغ آیند باز  
 پرده‌ای از خویش، بگشاید باز  
 گر چه بسیاری به سر گردیدند  
 خویش می‌بینند و خود را دیده‌اند

گوینده

چون همی رفتند گفتندی سخن  
 چون رسیدنش نه سر ماند و نه بن  
 لاجرم این‌جا سخن کوتاه شد  
 «رهرو» و «رهبر» نماند و «راه» شد  
 محو او گشتند آخر پر دوام  
 «سایه» در «خورشید» گم شد و السلام  
 پایان