

## شباهت‌ها و تفاوت‌های سبک فکری منظومه‌ی چهارچمن و منطق‌الطیر

بهزاد ذاکری گتایی<sup>۱</sup>

سپیده سپهری<sup>۲</sup>

الهه حاجیها<sup>۳</sup>

### چکیده

موضوع تأثیرپذیری از ادبیات گذشته امر مسلم و قطعی در هر دوره است و اختصاص به دوره خاص یا مشخص و معینی ندارد. هر شاعری، هم از جهت انتخاب لفظ و واژه و هم از نظر کیفیت کاربرد آنها در ترکیبات و به ویژه از نظر محتوا و درون‌مایه، نظر بر آثار گذشتگان دارد. از جمله این منظومه‌ها، «چهارچمن» اثر رمزی و تمثیلی شاه‌داعی، عارف و شاعر قرن نهم است که متأثر از منطق‌الطیر است؛ یعنی مضمون اصلی هر دو منظومه، جستجوی معبود یا فهم چونی اوست. در چهارچمن، شخصیت اصلی داستان که «شوق» نام دارد با شانزده گل و چهار پرنده به گونه‌ای انفرادی به خلوت می‌نشیند و پرسش‌های خود را با هر یک رد و بدل می‌کند. از این رو مضامین، تعبیر و ساختار این اثر، شباهت بسیاری با منطق‌الطیر دارد. روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بسیاری از مفاهیم عرفانی به کار رفته در منطق‌الطیر، چون وحدت وجود، حیرت، حجاب راه، درد و ... در چهارچمن نیز تکرار شده است. بسیاری از شخصیت‌ها در چهارچمن و منطق‌الطیر چون بنفشه و صعوه، سوسن و بط، نسرین و طاووس، دارای اندیشه و مسلک مشترکی هستند و نقش و عملکردشان در داستان یکی است.

**کلیدواژه‌ها:** سبک فکری، نمادپردازی، گل‌ها و پرندگان، چهارچمن، منطق‌الطیر

### ۱. مقدمه و بیان مسأله پژوهش

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

Behzadzakeri1@gmail.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده مسئول).

Sepideh.sepohri2363@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. elahehhajjha@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۵ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۲/۱۰

تقلید از آثار ادبی در میان همه ملت‌ها وجود دارد و با مطالعه آثار اعصار گذشته و مقایسه آن‌ها با آثاری که در طول قرون پدید آمده می‌توان تأثیر نوشته‌های پیشین را مشاهده کرد. تأثیرپذیری هر متن از متنی دیگر جزء عناصر جدایی‌ناپذیر هر اثر هنری است. در واقع آثار هنری و همچنین ادبی در طول روزگار با تکیه بر یکدیگر تکامل می‌یابند و هر گوینده‌ای با استفاده از اثر گوینده قبلی کار تازه‌ای ارائه داده است که به نحوی مایه‌هایی از زیر متن را می‌توان در آن مشاهده کرد. به این ترتیب مالکیت اثر و اصالت اندیشه هنرمند به گونه‌ای نفی می‌شود و خلاقیت نویسنده مرهون بازسازی و پذیرش سخن دیگری است و در واقع هر نوشته‌ای دارای منابع الهامی است. شاه داعی (متوفی ۸۷۰ هـ.ق)، شاعر و عارف قرن نهم، ملقب به نظام‌الدین و نسبش به قاسم‌بن حسن، ملقب به داعی‌الصغیر می‌رسد که در اواخر قرن سوم در طبرستان و گیلان حکمرانی می‌کرده است و تخلص «داعی» که اختیار کرده ناظر به همان نسب و اصل خود بوده است. شاه داعی مدت سی سال در شیراز به وعظ مشغول بود و برای تکمیل نفس و شوق زیارت شاه نعمت‌الله‌ولی، به کرمان سفر می‌کند. دیوان او قریب چهارده هزار بیت را داراست. در انواع شعر از مثنویات، غزلیات، مقطعات، قصاید، ترجیع‌بندها، رباعیات و ایات مفردة آثار بسیار دارد. شاه داعی، مثنوی خود را به شش بخش تقسیم کرد که از جمله آن‌ها منظومه چهارچمن است که حدود هزار بیت است. موضوع آن جست و جوی معبود یا فهم چونی اوست که یکی از مضامین اغلب منظومه‌های عرفانی است. جدای از موضوع و محتوا، آنچه که این اثر را برجسته ساخته، شکل داستان‌گونه آن است. در این منظومه، کاراکتر اصلی داستان که «شوق» نام دارد به چهارچمن می‌رود و در هر چمن با چهار گل و یک پرند و در مجموع با شانزده گل و چهار پرند به خلوت می‌نشیند و چون پرسنده‌ای کمال‌جو، پرسش‌های خود را با هر یک در میان می‌گذارد که: خدا چیست و چگونه است که وجود او در نهاد همه موجودات است؟ در پی حضور کنجکاوانه شوق، گل‌ها نیز هر کدام با هویت و عقیده خاصی وارد میدان می‌شوند؛ آن‌ها سخن می‌گویند، می‌اندیشند و بحث و جدل می‌کنند. آثار شاعران قرن نهم در سایه گسترده و سنگین تقلید، کمتر مورد توجه واقع شده‌اند. از جمله این آثار، منظومه چهارچمن است که با وجود ساختاری شبیه به منطق الطیر، جای این اثر در میان پژوهش‌های ادبی خالی است. بنابراین مقایسه سطح فکری منطق‌الطیر و چهارچمن می‌تواند منجر به شناخت بهتر چهارچمن شود و میزان تأثیرپذیری این اثر از منطق‌الطیر را مشخص کند.

## بررسی نظریه‌های روانشناختی مربوط به یادگیری در اخلاق ناصری... ||| ۱۵۵

درباره تأثیرپذیری «چهارچمن» از منطق الطیر بر اساس سبک فکری، پژوهش مستقلی انجام نشده، اما درباره آثار شاه داعی و ویژگی شعری او به صورت جداگانه پژوهش‌هایی صورت گرفته است. پایان نامه «اندیشه‌های عرفانی شاه داعی در مثنوی مشاهد» (۱۳۹۶) نوشته سعید آقا نژاد، به بررسی اندیشه‌های عرفانی در مثنوی چهارچمن می‌پردازد و در صدد اثبات تأثیرپذیری این شاعر از ابن عربی است. مسروره مختاری در مقاله «آبشخورهای فکری شاه داعی شیرازی در سرودن مثنوی چهارچمن» (۱۳۸۶) به تأثیرپذیری شاه داعی از منطق الطیر می‌پردازد و اصطلاحات عرفانی مشترک در این دو اثر را شرح می‌کند؛ احمد غنی‌پور و دیگران در مقاله «عناصر داستان در منظومه چهارچمن» (۱۳۹۴) ساختار داستانی و روایی این اثر را از منظر شخصیت، زاویه دید و صحنه‌پردازی به بحث و واکاوی گذاشته‌اند و علت به کارگیری گیاهان و گل‌ها را با توجه به موضوع، بررسی کرده‌اند.

بر همین اساس در پژوهش حاضر به بررسی میزان تقلید و نقد منظومه چهارچمن با تأکید بر شباهت‌ها و تفاوت‌های سبک فکری این منظومه با منطق الطیر برنامه‌ریزی شده است. امید است در این پژوهش به الگوهای رفتاری بیشتری دست یابیم که نویسندگان پس از او به آن‌ها توجه کرده‌اند و اشاعه داده‌اند که بی شک ورود این الگوها به جامعه آموزشی این سرزمین اتفاقی خجسته خواهد بود. به منظور انجام پژوهش حاضر از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. جامعه آماری در این پژوهش با توجه به متغیرهای تحقیق، شامل منظومه چهارچمن و منطق الطیر است و با توجه به هدف پژوهش از روش کل شماری استفاده شده است؛ بدین معنی که در پژوهش حاضر جامعه و نمونه آماری برابر است. در پژوهش حاضر با توجه به ماهیت و هدف پژوهش از دو روش کتابخانه‌ای و اسنادی برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده شده است.

### ۲. پردازش تحلیلی موضوع

در اینجا مضامین و درون‌مایه این دو اثر با رویکردی تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### - درد و اندوه

سلوک عرفانی بر مبانی و مقامات متعددی بنا شده است که سالک با طی کردن آنها به گوهر مقصود نائل می‌آید. یکی از این مبانی «درد» است که در کتب عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. «درد در عرفان دو نوع است: یکی آنکه در بلا و مصیبت بود که از بُعد و دوری به حق ناشی می‌شود. دوم آنکه شوقی است که از طلب مطلوب خویش در سالک پدید آید» (سجادی، ۱۳۶۲: ۵۸). از آنجا

که نخستین مصداق درد، طلب حقیقت است، برخی از صاحب نظران آن را هم ردیف طلب، به عنوان اولین وادی سلوک قرار داده‌اند (اسفندیار، ۱۳۸۹: ۲۰۵) در منظومه چهار چمن، درد عشق، اساس خداشناسی است. در این منظومه، «گل خیری» به سبب رنگ زرد، نماد سالک صاحب درد قرار می‌گیرد. از این رو «شوق» به او می‌گوید:

گفت: ای شمع طالبان چمن	چون تویی را ندیده دیده من
درد راه از رخ تو می‌بارد	که رخت رنگ زعفران دارد
هر که او را ز درد اساس بود	نه عجب گر خداشناس بود
هر که دردی گزیده است اینجا	به دوایی رسیده است اینجا

(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱۳۸)

عطار نیز در منطق الطیر ضمن حکایتی معتقد است که درد دل و آهی که از سر درد باشد، انسان را رهبر است و او را به پیشگاه حق می‌رساند:

سوز جان و درد دل می‌برسی	ز آنکه این، آنجا، نشان ندهد کسی
گر برآید از سر دردی یک آه	می‌برد بوی جگر تا پیشگاه...
گر بود در ماتی صد نوحه گر	آه صاحب درد آید کارگر
تا نگردی مرد صاحب درد تو	در صف مردان نباشی فرد تو
هر که درد عشق دارد، سوز هم	شب کجا یابد قرار و روز هم...
هر که را این درد دل در هم سرشت	محو شد هم دوزخ او را هم بهشت

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۳۷۷-۳۷۸)

بنابراین شاه داعی و عطار «درد» را اساس خداشناسی می‌دانند و حتی هر دو شاعر درد را مثل دارویی می‌دانند که می‌تواند سالک و رهرو راه حق را درمان کند:

هر که دردی گزیده است اینجا	به دوایی رسیده است اینجا
----------------------------	--------------------------

(شاه داعی، همان: ۱۳۹)

درد حاصل کن که درمان درد توست	در دو عالم داروی جان، درد تست
-------------------------------	-------------------------------

(عطار، همان: ۴۳۶)

## - حجاب

یکی از مباحث مهم در متون عرفانی که مورد توجه عارفان بوده، حجاب است. در تعریف و انواع آن میان عارفان اتفاق نظر وجود ندارد. از بهترین تعاریف حجاب، تعریف سنایی است:

به هرچ از راه باز آفتی چه کفر آن حرف و چه ایمان به هرچ از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا (سنایی، ۱۳۸۰: ۲۵۱)

یکی از حُجُب و موانع سلوک، خیالات و اوهام است. بسیاری از سالکان وقتی مراحل از سلوک را طی کرده‌اند، جلوه‌ی انوار حق بر دل آنان می‌تابد؛ از این رو گمان می‌کنند به خود حقیقت رسیده‌اند و اسیر خیال می‌شوند. توجه نکردن به این مهم باعث شده تا بسیاری از سالکان گمراه شوند. مولانا می‌گوید:

عالم وهم و خیال و طمع و بیم هست رهرو را یکی سدّی عظیم...  
زین خیال رهزن راه یقین گشت هفتاد دو مَلّت، اهل دین  
(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۵، ب، ۲۶۵۰ و ۲۶۵۸)

در منظومه چهارچمن به این حجاب اشاره شده، آنجا که «شوق» از «ارغوان» می‌خواهد خدا را به او معرفی کند، ارغوان خود را سالکی می‌داند که به سایه حقیقت رسیده است، نه خود حقیقت و هنوز اسیر ظلّ و خیال است:

ارغوان گفت ای خجسته خصال من که هستم اسیر ظلّ و خیال  
در حقیقت چه باشدم تمییز و آنگهی در حقیقت حق نیز  
این حقیقت زمن کجا سره است در مجازم، مجاز قنظره است  
خوش برآمد دلم به رنگ هوا کی هوا را خبر بود از خدا...  
هوس دل مرا چو کرد زبون ارغوان را زبان کجاست کنون  
(شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۱۴۰-۱۴۱)

آنچه شاه‌داعی از زبان ارغوان بازگو می‌کند، توجه به این مهم در سلوک است که اگر بارقه‌ای بر آینه‌ی دل سالک جلوه کند، حقیقت نیست بلکه پرتو آن است؛ در منطق الطیر نیز به این حجاب پرداخته شده است. هدهد، به پرنده‌ای که با طی کردن چند وادی خود را واصل به حق می‌داند، پاسخی می‌دهد که بی‌شبهت به پاسخ ارغوان به شوق نیست:

کرده ام حاصل کمال خویشتن      هم ریاضت‌های مشکل کرده ام  
دیگری گفتش که پندارم که من      هم کمال خویش حاصل کرده ام  
( همان: ۳۶۴ )

اما هدهد می گوید که اسیر خیال شده و آن حجاب حقیقت است:

گفت: ای ابلیس طبع پرغرور      در منی گم وز مراد من نفور  
در خیال خویش مغرور آمده      از فضای معرفت دور آمده...  
وجد و فقر تو خیالی بیش نیست      هر چه می گویی محالی بیش نیست  
غرّه‌ی این روشنی ره مباش      نفس تو با تست، جز آگه مباش  
گر ترا نوریست در ره نار توست      و ترا ذوقیست آن پندار توست  
تا تو در پندار خویشی ای عزیز      خواندن و راندن نه ارزد یک پیشیز..  
چون برون آیی ز پندار وجود      بر تو گردد دور پرگار وجود...  
( همان: ۳۴۶ )

### - دوری از زهد و تقلید

گفته‌اند: زهد سه حرف است: زا و ها و دال، زا، ترک زینت است، و ها، ترک هوی و دال ترک دنیا. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۷۰) زهد «اولین مقام از مقام‌هایی است که مریدان باید پشت سر بگذارند» (مستملی بخاری، ۱۳۷۳: ۳/۱۲۱۹).  
در منظومه چهارچمن، «سوسن» نماد سالکی است که اهل زهد و صلاح است و ترک تعلقات کرده است:

شوق شد نزد سوسن آزاد      پس زبان بر ثنای او بگشاد...  
بخت تو سبز و کار تو بالا      سربلندی نصیب تو ز خدا  
راستی راست را تو در خوردی      که به زهد و صلاح پروردی  
زهد چه آنکه در شباب اکنون      کرده‌ای ترک برگ عالم دون  
از تو زبید که طاعت آید ساز      که به یک پا استاده‌ای به نماز  
یاد حق می کنی همیشه بگو      که چه چیز است خود حقیقت او؟  
( همان: ۱۴۱ )

## بررسی نظریه های روانشناختی مربوط به پاکگیری در اخلاق ناصری... ۱۵۹

همان طور که از ابیات فوق بر می آید، شاعر رنگ سفید سوسن را نشانه ی پاکی و زهد و نداشتن برگ آن را علامت ترک تعلقات و ساقه ی نازک آن را تمثیل ایستادن و آماده شدن برای نماز گرفته است. از این رو «سوسن در نمادهای دینی و عرفانی، نشانه ی پاکی است.» (یا حقی، ۱۳۸۶: ۴۸۸) در شعر فارسی به این ویژگی نمادین سوسن بسیار اشاره شده است:

خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش      همچو گل بر خرجه رنگ می مسلمانی بود  
(حافظ، ۱۳۸۶، غزل، ۲۹۶)

سوسن با صد زبان از تو نشانم نداد      گفت: رو از من مجو غیر دعا و ثنا  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱، غزل، ۲۰۶)

این بخش از خطاب و گفتگوی «شوق» با سوسن، شباهت بسیاری به عقاید «بط» در منطق الطیر دارد. همان طور که شوق، زهد و تقوای سوسن را دلیل برحقیقت می داند، بط نیز پاکی و زهد خود را کافی می داند و حاضر نیست برای شناخت سیمرخ از این مرحله عبور کند:

بط به صد پاکی برون آمد ز آب      در میان جمع با خیرالثیاب  
گفت در هر دو جهان ندهد خیر      کس ز من یک پاک روتر یک پاک تر  
کرده ام هر لحظه غسلی بر صواب      پس سجاده باز افکنده بر آب...  
زاهد مرغان منم با رای پاک      دایم هم جامه و هم جای پاک...  
دهدش گفت ای به آبی خوش شده      گرد جانن آب چون آتش شده  
در میان آب خوش خوابت ببرد      قطره ای آب آمد و آبت ببرد  
آب هست از بهر هر ناشسته روی      گر تو بس ناشسته رویی آب جوی  
(همان: ۲۷۰)

### - حیرت

یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی، حیرت است و از مطلوبات و مقامات عالیله سالک است و حتی گاهی در بعضی از آثار مثل منطق الطیر یکی از مراحل سلوک معرفی می گردد. «حیرت بدیهه- ای است که به دل عارف در آید از راه تفکر، آنگاه او را متحیر می کند، در طوفان فکرات و معرفت افتد تا هیچ باز نداند.» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۸۷) حیرت دو نوع است: «یکی حیرتی که از

۱۱۶۰ // دو ضمیمه مطالعات نقد ادبی / سال شانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰ شماره پیاپی

جهل و غفلت بر می خیزد و نتیجه آن گمراهی و بی ایمانی است و دیگر حیرتی که منشأ آن دانایی و معرفت است.» (زمانی، ۱۳۸۶: ۵۴۸)

در چهارچمن، لاله، نماد سالک حیران است. هنگامی که «شوق» برای یافتن حقیقت نزد لاله می رود او را غرق در حیرت می بیند. لاله می گوید من هم در پی شناخت حق برآمدم اما آنچه نصیب شد حیرت و سرگشتگی است:

غیرت حق بسوخت فکرت من	گرد این قصه گشت فطرت من
من کجا و بیان این ز کجا	حیرت آورد بر من استیلا
با دلی تیره، دیده‌ی حیران	لاله را بین رمیده‌ی حیران
می خورم خون، در آتشم شب و روز	درد نایافت می کشم شب و روز

(همان: ۱۵۸)

شوق با این توضیحات راضی نمی شود و می گوید:

از خودم همچنین روانه مکن	حیرت خویشتن بهانه مکن
یکی از مغز و دیگری از پوست	هست حیرت دو نوع در ره دوست
حیرت از خلق سرّ و پرده‌ی جانست	حیرت از حق مفید گشت و عیانست

(همان: ۱۵۹)

حیرتی که شاه داعی از زبان لاله به آن اشاره می کند گشایشی است که در مسیر سلوک بر قلب و جان سالک حاکم می شود، در عین حال با درد و رنج همراه است.

این بخش از توصیفات، شباهت بسیاری با توصیف عطار از وادی حیرت دارد. وادی حیرت، وادی درد و حسرت است و در این مقام، سالک از حکم نفی (نیستی) و اثبات (هستی) بیرون است. در این مقام اضداد و کفر و ایمان با هم آشتی می کنند. در این وادی، سالک پیوسته در درد و حیرت به سر می برد. هر نفسش چون تیغی بر آن و هر دمش با درد و دریغ همراه است:

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی این جا دریغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم	روز و شب باشد نه شب نه روز هم
از بن هر موی این کس، نه به تیغ	می چکد خون، می نگارد: «ای دریغ»



## بررسی نظریه های روانشناختی مربوط به یادگیری در اخلاق ناصری... ۱۶۱۱۱۱

(همان: ۴۰۷)

با نگاهی عمیق تر به توصیفات شاه داعی و عطار در بیان چیستی حیرت و احوال سالک حیران، در می یابیم که لاله نمادی مناسب برای چنین مفهومی (سالک حیران) است. توصیفی چون سوختن فکر، دلی تیره، دیده حیران، کشیدن درد، خوردن خون، در آتش بودن، همه و همه در چهره واقعی لاله وجود دارد و این گل را مناسب برای نماد سالک حیران کرده است.

### - عجز و ناتوانی

در منظومه چهارچمن، هنگامی که «شوق» از گفتگوی با لاله به نتیجه نمی رسد، نزد بنفشه می رود. بنفشه، به دلیل ویژگی ظاهری چون باریکی، سرافکنندگی و خمیدگی، تمثیل انسان ناتوان قرار می گیرد. بنفشه، ضعف قوای جسمی خود را دلیل نرفتن در سیر به حق می داند و معتقد است قوای جسمی او ضعیف تر از آن است تا بتواند راه سلوک را طی کند:

رفت شوق از برای حل سؤال	به حضور بنفشه ز استعجال
بعد از اینها که آمد اندر گفت	جان تو هست با ریاضت جفت
از تن همچو موی تو پیدا است	که ترا رو به راه فقر فناست
چیست حق پیشت ای بنفشه بیار	شمه ای از لطایف اسرار
منفعل شد بنفشه و ترسید	از حدیثی که شوق از او پرسید
شد لبانش کبود و دیده فراخ	گفت: شوق چنین مشو گستاخ
بگذر ز گفتن ماهو	ما و هو، لا اله الا هو
با من ناتوان عاجز زار	بعد از این مگوی از این اسرار
ورنه از بیم بگسلد رگ جان	خشک ماند تنم ز آب روان

(همان: ۱۶۰)

سخن پایانی بنفشه، او را قابل مقایسه با شخصیت «صعوه» در منطق الطیر می کند. صعوه در میان پرندگان همان اندازه قوای جسمانی ضعیفی دارد که بنفشه در میان گل ها؛ از این رو در دو اثر منطق الطیر و چهارچمن، هر دو به عجز و انکسار خود به خاطر قوای جسمانی معتقدند. صعوه نمودار کسانی است که به دستاویز ضعف بشریت طالب دیدار حق نمی شوند و می گویند که ما توانایی این راه را نداریم:

صعوه آمد دل ضعیف و تن نزار	بای تا سر همچون آتش بی قرار
گفت من حیران و فرتوت آمدم	بی دل و بی قوت و قوت آمدم...
من نه پر دارم نه پانه هیچ نیز	کی رسم در گردِ سیمرغ عزیز
پیش او این مرغ عاجز کی رسد؟	صعوه در سیمرغ هرگز کی رسد؟
در وصال او چو نتوانم رسید	بر محالی راه نتوانم برید...
چون نیم من مرد او این جایگاه	یوسف خود باز می جویم ز چاه

(عطار، ۱۳۸۰: ۲۷۹-۲۷۸)

همان طور که در ابیات بالا گذشت، صعوه ی منطق الطیر نیز مانند بنفشه چهارچمن همین اندیشه را مطرح می کند و نحافت تن را باعث عدم وصال و نکشیدن بارِ عشق می داند.

#### - غیر توصیف بودن حقیقت

در قرآن کریم به واسطه آیه های بسیار چون «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری، ۱۱)؛ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي (أعراف، ۱۴۳) و... ذاتِ معبود دارای چنان خصوصیتی است که نه تنها حواس ظاهری قادر به درک آن نیست، بلکه عقل و جان هم در شناخت و ادراک او عاجز است و دانش بشری گنجایش معرفت ذات بی نظیرش را ندارد. در بسیاری از متون عرفانی نیز به این مسأله اشاره شده است. در چهارچمن، هنگامی که شوق در چمن سوم با «تذرو» رو به رو می شود، از او می خواهد به واسطه معرفتی که به حق دارد، حقیقت الهی را به او نشان دهد:

شوق شد جانب تذرو به جان	یافت او را که بود در الحان
داد او را درودی از ســـــر درد	مدح او از خلوص باطن کرد
که تویی عارف خدای از خود	اینچنین معرفت همی زبید
ذکر با معرفت تراست یقین	ذات مذکور چیست در تبیین

(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۱۶۲)

اما تذرو نیز با وجود اینکه مرغی خوش الحان، صاحب حال با پرهای الوان و همه شاهد صنع خداوند است، پاسخ سؤال را نمی داند و می گوید که او نیز به معرفت حق پی نبرده است و شناخت این جهان او را حیران کرده است. «ابیاتی که تذرو نقل می کند، حکایت حیرت و سرگردانی فیلسوفان از خلقت عالم و آدم است.» (پورجوادی، ۱۳۸۵: ۹۳۰)

## بررسی نظریه‌های روانشناختی مربوط به یادگیری در اخلاق ناصری... ۱۶۳

چون ز شوق این سخن شنید تذرو	آهی ز درد دل کشید تذرو
که مرا هر چه معرفت شد بیش	با حقم معرفت نرفت از پیش
گشته‌ام نقش بند صد اسرار	وانچنان ساده‌ام که اول کار
چیست این سر پیشگاه بلند	که ازو راه عقل شد در بند
چیست این بحر تند خوش آشام	که نه آغاز دید و نه انجام
چیست این کارگاه بی سر و پا	که در او گم شد دست رشته‌ی ما

( همان: ۱۶۲ )

عطار در منطق الطیر نیز به این مسأله اشاره می‌کند که شناخت حق و جهان، سالکان بسیاری را سرگردان کرده به طوری که مثل درآج چهارچمن، سالکان بسیاری نتوانستند هرگز به معرفت راه پیدا کنند:

کس چه داند تا در این بحر عمیق	سنگ ریزه قدر دارد یا عقیق
عقل و جان و دین و دل در باختم	تا کمال ذره‌ای بشناختم...
چیست گردون سرنگون ناپایدار	بی‌قراری دایماً بر یک قرار
در ره او پا و سر گم کرده‌ای	پرده‌ای در پرده‌ای در پرده‌ای
کار عالم عبرت است و حسرت است	حیرت اندر حیرت اندر حیرتست...
هیچ دانی راهرو چون دید راه	هر که افزون رفت افزون دید راه
سوی کنه خویش کس را راه نیست	ذره‌ای از ذره‌ای آگناه نیست

( همان: ۲۴۰-۲۴۱ )

### - آزادی در عبادات

در متون دینی همواره بر عبادت بندگان تأکید شده و بهترین نوع آن را عبادتی دانسته‌اند که با انگیزه‌های شخصی نباشد. یعنی چون خداوند لایق عبادت است، پرستش شود. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ» گروهی خدا را برای چشم داشت، می‌پرستند و این پرستش بازرگانان است. گروهی او را از روی ترس عبادت می‌کنند و این عبادت بردگان است، و

گروهی او را سپاسمندانه می پرستند و این پرستش آزادگان است» (نهج البلاغه، ص ۵۱۰، حکمت ۲۳۷).

در منظومه‌های عرفانی مثل چهارچمن، شخصیت‌هایی آفریده می‌شوند که خدا را به خاطر رسیدن به بهشت و یا ترس از جهنم می‌پرستند. از جمله این شخصیت‌ها، نسرین است که کارش شب و روز دعاست و به مرگ و آخرت می‌اندیشد و حزین است:

شد روان شوق جانب نسرین	نازنین چمن، لطیف گزین
عرض اخلاص کرد و دلسوزی	در دعا بودن شبانروزی
هست جان تو در همه ازمان	یا لطیفاً بعبده گویان
از عبادت کرد و بود درشت	که شده خم از آتش مهره‌ی پشت

(همان: ۱۶۵)

شاعر در مورد نسرین می‌گوید که اهل عبادت است اما به خاطر رسیدن به نعمت‌های بهشتی دائماً به آخرت می‌اندیشد؛ به خاطر همین آنقدر عبادت می‌کند که پشت او خم شده است. شخصیت نسرین در این منظوم قابل مقایسه با «طاووس» در منطق الطیر است. طاووس نیز مانند نسرین «نمونه اهل ظاهر است که تکالیف مذهب را به امید مزد یعنی به آروزی بهشت و رهایی از عذاب دوزخ انجام می‌دهد.» (عطارنیشابوری، ۱۳۸۰: ۳۱۶) طاووس در منطق الطیر یادآور آن دسته از خداپرستانی است که بهشت، منتهای آرزوی ایشان است و عملاً هم بهشت، حجاب ایشان از رؤیت حق تعالی می‌شود.

بعد از آن طاووس آمد ز رنگار	نقش پرش صد چه، بل که صد هزار...
گفت تا نقاش غیبم نقش بست	چینیان را شد قلم انگشت دست...
عزم آن دارم کزین تاریک جای	رهبری باشد به خُلدِم رهنمای
من نه آن مردم که در سلطان رسم	بس بود اینم که در دوران رسم
کی بود سیمرخ را پروای من؟	بس بود فردوس عالی جای من
من ندارم در جهان کاری دگر	تا بهشتم ره دهد باری دگر

(عطار، ۱۳۸۰: ۲۶۹)

## - وحدت وجود

از دیگر موضوعات مشترک در منظومه چهارچمن و منطق الطیر، وحدت وجود است. مسأله وحدت وجود را باید یک اندیشه دیرینه در انسان‌های متفکر و جویندگان راز هستی دانست. وحدت وجود یعنی اینکه همه عالم اوست و سرتاسر هستی یک وجود بیش نیست و همه عالم مظاهر و جلوه‌های تجلی یک حقیقت واحد ازلی است. بنابراین هرگونه کثرت و تضادی که دیده می‌شود جلوه‌ای از اسما حق است. ما فقط با یک وجود سر و کار داریم و آن حق تعالی است و اسما کثیر وی، وجوه مختلف این وجودند. بررسی تصوف اسلامی گواهی می‌دهد که بازتاب‌هایی از همین اندیشه کهن در شیوه برخی از صوفیان جلوه کرده است. با یزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هـ ق) یکی از حالات عرفانی خویش را چنین بیان می‌کند «در واحدیت مرغی شدم، در هوای کیفیت چند سال پیریدم، تا در هوایی شدم... و بعد از آن در میدین ازلیت رفتم، درخت احدیت دیدم مرا برگرفت و پیش خود بنشاند، گفت ای با یزید! خلق من دوست دارند ترا ببینند، گفتم به احدیتم برسان، تا خلق چون مرا ببینند، تو را ببینند، آنجا تو باشی نه من» (روز بهان بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۰) اندیشه وحدت وجود با گذشت ایام در افکار و سخنان صوفیان بیشتر شده، تا آنکه با ظهور ابن عربی و گسترش چندی و چونی آن به اوج رسیده و محور اندیشه‌ها در تصوف اسلامی قرار گرفته است. بنابراین «نظریه وحدت وجود به عنوان یک سیستم فکری تا قرن هفتم در جهان اسلام مطرح نبوده، بلکه اصطلاح «وحدت وجود» از ابن عربی شروع شده و پیش از او به گونه‌ای کامل، مشروح و منظم در فرهنگ اسلامی نبوده است. خلاصه نظریه وحدت وجود را می‌توان در این عبارت فشرده او ملاحظه کرد: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» منزه است آنکه اشياء را آشکار کرد و او خود عين اشياء بود» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۱۲)

در منظومه چهارچمن، این اندیشه وحدت وجودی از زبان «بلبل» تبیین می‌شود. «شوق» برای فهم حقیقت به گل سرخ می‌رسد و چگونگی رسیدن به حق را از او می‌پرسد، گل سرخ سؤال شوق را عجیب و غریب می‌داند و ترجیح می‌دهد که راز پوشی کند:

گل بخندید از این سؤال غریب	کز کجا کرده‌ای خیال غریب
خلق را سر دل جنون باشد	سر دلدار بین که چون باشد
نه در اینجا که در مباحث دون	گشته‌اند اهل دل بسی ملعون

من تمام این بیان کجا دانم      و آنچه دانم چه بر زبان رانم  
چو بود صرفه‌ام ز گفت و شنود      که شوم پیش مردمان مردود  
(همان: ۱۷۰)

و اشاره می‌کند که باید عاشقی درد کشیده این حقیقت را بیان کند؛ بنابراین او را نزد بلبل می-فرستد:

عاشقی آرد این سخن به بیان      که تواند کشید زخم زبان  
این سخن حق بلبل است هلا      که نیندیشد از هزار بلا  
(همان: ۱۷۱)

شوق نزد بلبل می‌رود. توصیف شاه داعی از بلبل وصف عارفی است که:

در غم دل نه نیست نه هستی      زخم خورده، نهاده دل ناکام  
همه درد و نیاز و گریه و آه      پر شغب دید عاشق مستی  
در ملامت سپرده‌ای مادام      همه شور و فغان و ذوق و نگاه  
(همان: ۱۷۱)

شوق از چنین عارفی (بلبل) می‌پرسد:

خود خدا چیست در حقیقت خود      ذکر او کرده‌ای طریقت خود

بلبل به خلاف گل‌ها و مرغان دیگر از پرسش شوق استقبال می‌کند و از اینکه همزبانی یافته است خوشحال می‌گردد و به شوق می‌گوید پرسش او را پاسخ خواهد داد، اما در حقیقت "حق" است که از زبان او سخن می‌گوید:

حق جواب تو خواستست ای شوق      گر سؤال تو راستست ای شوق  
خبرت از خود و خدا بشود      این فتوح آخرت ز ما بشود  
(همان: ۱۷۲)

و اینجاست که بلبل پاسخ «شوق» را می‌دهد و برگرفته از اندیشه وحدت وجودی است:  
اینها الشوق با خود آنفسی      جز خدا نیست در وجود کسی

## بررسی نظریه های روانشناختی مربوط به یادگیری در اخلاق ناصری... ۱۶۷

نیست اینجا وجود کس به میان	ما وجودی نه ایم نیک بدان
اعتباری است این تو و من او	لیس ما فی الوجود الا هو
در تجلیست خود به خود پیوست	با وجودش کسی دگر کی هست...
اوست باقی، حکایتست همه	عالم از دوست آیتست همه
من و ما چون نیاوری با دوست	بعد از این هر چه هست هستی اوست
هستی که آن بجز یکی نبود	نیست آنرا درین شکی نبود
دیگران این جواب از آن نارند	که همه در دویی گرفتارند...
هیچ باقی نماند، باقی اوست	نفس من «می» است و ساقی اوست
«می» حق نیست یک صراحی و خم	کوچکین کاسه اش بود قلم
تا به کی در میان بحر شناه	به ضرورت کنم سخن کوتاه

(همان: ۱۸۱ - ۱۸۲)

همان طور که ملاحظه می شود بلبل معتقد است تعینات متعدد جهان، همه جلوه های آن حقیقت واحدند. هر چه در جهان هست، همه وحدت محض است و هیچ دوگانگی بین موجودات و پدیده های عالم نیست. در واقع بلبل در اینجا تفکر وحدت وجود را به میان می کشد. عطار در منطق الطیر نیز که شباهت ساختاری و محتوایی بسیاری با منظومه چهارچمن دارد آنجا که سی مرغ در پیشگاه سیمرغ قرار می گیرد به این اندیشه می پردازد. سیمرغ نیز چون بلبل معتقد است اگر به خودیت خود توجه کنند همه چیز را دویی می بینند:

چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی مرغ ایشان، آن دگر
ور نظر در هر دو کردند به هم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم...
آن همه غرق تحیر ماندند	بی تفکر در تفکر ماندند
چون ندانستند هیچ از هیچ حال	بی زفان کردند از آن حضرت سؤال
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	ک «آینه ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو...

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۲۶)

هم بلبل و هم سیمرغ معتقدند باید از من و مایی جدا شد تا «سرآلهی» را دریافت.  
بلبل:

من و ما چون نیاوری با دوست بعد از این هر چه هست، هستی اوست

سیمرغ:

کشف این سر قوی درخواستند حال مایی و تویی درخواستند

محو ما گردید در صد عزو ناز تا به ما در خویش را یابید باز

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام

### ۳. نتایج مقاله

در این جستار، مشخص شد متنی از متون ادبی قرن نهم به نام چهارچمن از نظر مضمون و درون مایه تحت تأثیر آثار عطار بوده و یک متن مستقل و اصیل نیست. مشخص شد که جستجوی معبود یا فهم چونی او، اولین موضوعی است که در منظومه چهارچمن و منطق الطیر مشترک است. «شوق» در چهارچمن تلاشی بی وقفه برای کشف حقیقت و نیل به کمال دارد. همین تلاش را هدهد در منطق الطیر در تشویق پرندگان برای رسیدن به سیمرغ دارد. همچنین نشان داده شد که بسیاری از مفاهیم عرفانی به کار رفته در منطق الطیر، بدون تغییری در چهارچمن نیز تکرار شده است؛ مفاهیم عرفانی چون وحدت وجود، حیرت، موانع حقیقت و حجاب راه، درد، که در میان گفتگو و سیر مجادله گونه-ی شوق با گل ها، و هدهد با پرندگان مطرح می شود، مشترک هستند. مشخص شد منظومه چهارچمن از نظر آفرینش شخصیت های نمادینی چون گل ها، که هر کدام جانشین افکار و عقایدی هستند، تحت تأثیر پرندگان منطق الطیر است؛ در واقع بسیاری از شخصیت ها در چهارچمن و منطق الطیر چون بنفشه و صعوه، سوسن و بط، نسرین و طاووس، دارای اندیشه و مسلک مشترکی هستند و نقش و عملکردشان در داستان یکی است. همان طور که عطار در منطق الطیر از طریق گفتگوی هدهد با پرندگان روایت داستان را جلو می برد، شاه داعی نیز از طریق گفتگو، شخصیت ها را معرفی می کند و



بررسی نظریه های روانشناختی مربوط به یادگیری در اخلاق ناصری... ۱۶۹۱۱۱

با تقابل نظرات و دیدگاه‌های متفاوت میان شوق و تک تک گل‌ها، سیر جدالی و برخورد اندیشه‌ها را در داستان به پیش می‌برد.

۱۱۷۰ // دو فصلنامه مطالعات نقد ادبی / سال شانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰ شماره پیاپی

### کتابشناسی

قرآن کریم

نهج البلاغه

اسفندیار، سبیکه. (۱۳۸۹). «عنصر درد در مصیبت نامه» فصلنامه بهار ادب، ش ۴، صص ۱۹۶-۲۱۸.

پور جوادی، نصرالله. (۱۳۸۵). زبان حال در عرفان و ادب فارسی، تهران: هرمس.

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۶). دیوان غزلیات، به کوشش خطیب رهبر، چاپ شانزدهم،

تهران: صفی علیشاه.

روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد. (۱۳۷۴). شرح شطحیات، به تصحیح هنری کرین، تهران: ایرانشناسی

فرانسه.

زمانی، کریم. (۱۳۸۶). مینا گر عشق، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.

سجادی، جعفر. (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران: طهوری.

سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۰). دیوان، تصحیح مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: سنایی.

شاه داعی شیرازی، نظام الدین محمود. (۱۳۳۹). کلیات، بخش اول، مشتمل بر مثنوی های شش گانه به

کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کانون معرفت.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۵). منطق الطیر، تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

همو. (۱۳۸۰). منطق الطیر، به تصحیح صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.

همو. (۱۳۸۶). تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ شانزدهم، تهران: زوآر.

مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف، به تصحیح محمد روشن، تهران:

اساطیر.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). کلیات شمس، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

همو. (۱۳۷۹). مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران: سخن.

یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان واردها در ادب فارسی، تهران: فرهنگ

معاصر.