مجله ادبیات فارسی، دوره ۱۷، شماره ۲۷، پاییز ۱۴۰۰، صفحات ۵۳-۶۷

نماد شناسی رمز« باز» در منطق‌الطّیر عطار و مثنوی معنوی مولوی

نسرین قدمگاهی ثانی[۱]،رضا اشرف زاده[۲]، مهیار علوی مقدّم[۳]

[۱] دانشجوی دکتری زبان وادبیّات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاداسلامی، تربت حیدریه، ایران
* [۲] استاد تمام زبان وادبیّات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاداسلامی، مشهد، ایران (نویسندهٔ مسئول)
[۳] دانشیار زبان وادبیّات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران
نویسنده مسئول: drreza.ashrafzadeh@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰

چکیده

پرنده باز در نماد شناسی شعر فارسی، در منطق‌الطیر عطار و مثنوی معنوی‌مولوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.در اساطیر ادب فارسی ، باز سرآمد پرندگان و با دیگر پرنده‌های بلند پرواز به‌طور گسترده با خدایان- خورشید همراه بوده و در ادبیّات دَری نیز به عنوان نشان قدرت و اقتدار پادشاهی مشخص شده است. در ادب عرفانی عمدتاً نماد روح است. در نتایج به دست آمده؛ باز در منطق‌الطیر به‌گونهٔ پارادوکسی گاه کم همّت و بستهٔ "مردار دنیا"است و گاهی دارای ارزش‌های والای انسانی است و نشان از همّت بلند انسان کامل دارد. این بلند همّتی، از طرفی شامل دنیا طلبی و مردار خواری و در نوع متعالی، سیر در عالم جبروت است. مولوی از باز به عنوان انسان کامل یاد می‌کند. او از انسان‌کامل، شمس را اراده نموده امّا در تأویلی فراتر، قطب عالم امکان، حضرت علی(ع)، را باز" ساعد سلطان"و باز "عنقاگیرِشاه"بیان می‌کند. عطار به طریق پند، راه سلوک را برای رسیدن به مدارج کمال بیان می‌کند و مولوی علاوه بر آن، پیچ و خم راه و بی راهه‌هایی را که آدم وار، آدم دچار خطا می شود،تا بازگشت و رسیدن به حقیقت ذکر می نماید. هردوشاعر در پرواز تا عرصهٔ حقیقت، عاجزانه از خدا، طلب یاری می کنند . "درد" در سلوک عطار به صراحت بیان می شود،مولوی در پیروی از عطّار، درد را در نمونه‌های نمادین خود به‌گونه تشبیه تمثیل عرضه می‌دارد.نماد باز در نگاه عطّار و مولانا، تکیه بر نگاه اساطیری – عرفانی دارد.

کلیدواژه: باز، عطار، مولوی، منطق‌الطیر، مثنوی.

۱. مقدمه

بیان مسأله: از گذشته‌های دور،پرندگان‌اسطوره‌ای،فلسفی و عرفانی‌جهان، به صورت رمز، جایگاه ویژه‌ای داشته‌است؛ و البتّه بعضی ازپرندگان بیشتر مورد نظر این‌گروه ازمتفکّران بوده است؛ از جمله: سیمرغ، ققنوس و ...خصوصا تیرهٔ بازها. جلوه‌های‌گوناگون این‌تیره ازپرندگان درشعر عطار و مولوی خصوصاً از بُعدِ عرفانی حایز اهمیّت و قابل‌تحقیق است. به اعتبار اوج‌گیری،رمزی از روح بلند پرواز انسان، از جهت جای باش و خوراک، رمزی از پاک‌زیستی و پاک لقمه‌ای، از سویی دیگر عدم اعتنا به مردار و مردارخواری که رمزی از بلند همّتی و ...است . در عین‌حال، یک تیره از این بازها"بسته مردار" دنیا هستند. در این مقاله، کوشش شده است با توجّه به موارد فوق، این‌جنبه‌ها در شعر عطار و مولوی بررسی شود.

۲. پرسش‌های پژوهش

۱. رمز باز در منطق الطیر عطار و مثنوی معنوی مولوی ، از چه ویژگی هایی برخوردار است و تحلیل و بررسی حاصل از آن چه نتایجی را در بر می گیرد؟
۲. نوع نگاه عطار و مولوی در نمادشناسی باز، چگونه است؟

۳. پیشینهٔ پژوهش

بهره‌ور (۱۳۹۴) در مقاله « گونه‌شناسی شخصیّت پرندگان در منطق الطیرعطار نیشابوری» بر پایه تجارب بیرونی و سلوک درونی بر گونه‌های شخصیّتی، به ناهنجاری‌های روحی مردم می‌پردازند. براساس این پژوهش دسته‌بندی گونه‌های شخصیّتی افراد برون‌گرا و درون‌گرا با نظریه یونگ بررسی شده است. فلاحی (۱۴۰۰) در مقاله «بازیابی رمزگان‌ها در منطق‌الطیر عطار نیشابوری(خوانش داستان مرغان سالک و برادران یوسف)» با بهره‌گیری از الگوی رمزگان

رولان بارت، بخشی از سفرمرغان از منظومه منطق‌الطیرها را بررسی کرده اند. آنها معتقد هستند: «آثاری همچون منطق‌الطیر عطار، دلالت معنایی را به تعویق انداخته و تفکّر خلّاق خواننده را به معنی‌آفرینی دعوت می‌نماید. منطق‌الطیر به دلیل برخورداری از دنیای ¬شبکه در¬هم تنیده رمزگانی، معنای قطعی و نهایی را بر خواننده تحمیل نمی‌کند». قدمگاهی ثانی(۱۳۸۳) در مقاله «باز در ادبیّات» به معرفی پرندهٔ باز و تربیت و هم دمی با پادشاهان در ادب پارسی با نگاهی به اسطوره و عرفان پرداخته است.در حال حاضر در این مقاله، هدف بررسی دیدگاه عطار و مولوی در کاربرد نمادین رمزی باز به طور سنجشی عمدتاً در منطق‌الطیر و مثنوی‌معنوی با ارایه شواهد و تحلیل و تفسیر مطالب می باشد و به علّت وجود خلاء پژوهشی که در این حوزه وجود داشته،نگارنده به این دستاورد پرداخته است.

۴. فرضیه‌های پژوهش

۱. در بررسی انجام شده در آثار عطار و مولوی ، مشخّص شد که این شاعران برای بیان صفت های انسانی و روحی توجّه داشته اند.
۲. عطار در منطق الطیر نگاه پارادوکسی به باز دارد اما مولوی در مثنوی معنوی مشخصا، باز را نمادی از انسان کامل به خصوص حضرت علی (ع) می‌داند.

۵. روش تحقیق

این پژوهش بر مبنای رویکرد نمادشناسی عرفانی«باز» در منطق الطیر عطار و مثنوی معنوی مولوی است. برای گردآوری اطلاعات از نوع روش کتابخانه ای به گونه تحلیلی- استدلالی(از جزء به کل) بر اساس روش کیفی – کمی بهره گرفته ایم.

۶. مبانی نظری پژوهش

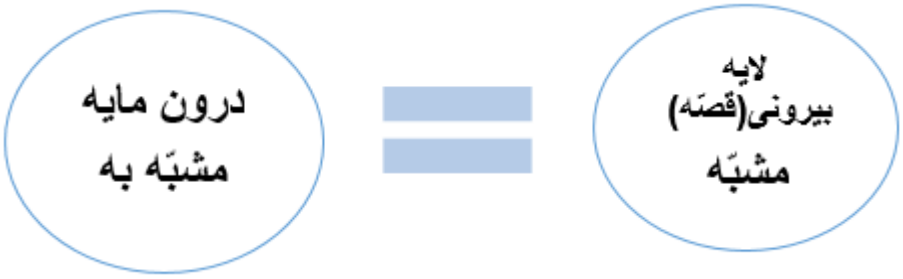
نماد پرنده

هرآنچه که به سوی بالا پرواز می‌کند از یک طرف با عالم بالا ارتباط دارد و از طرف دیگر با عالم فرودین.یکی از نمادهای متعالی،پرنده است.پرنده نماد روح و جسم است.زیرا از یک سو هم‌دم انسان است و از سوی دیگر پرواز در عالم بالا.«پرنده، نماد گسترده روح بویژه در هنگامی که پس از مرگ به آسمان صعود می‌کند. بسیاری از اقوام باستانی،پرندگان بزرگتر را با خورشید- خدایان و آسمان همراه می‌دانستند.تصویر معمولی یک پرنده و مار در حال جنگیدن،نماد کشمکش میان نیروهای خورشیدی و زمینی بود.پرندگان نیز از ویژگی هوا هستند که آن ها را تجسّم بخشیده¬اند و یکی از چهار عنصر به شمار می‌روند.»(هال، ۱۳۸۷: ۳۹).

تمثیلات رمزی پرندگان در ادب پارسی

پرندگان، در اسطوره و قرآن و ادبیّات عامه، تجلّی گسترده دارد.پرندگان به گونه تمثیل در ادبیّات کهن و تجلّی آن در متون دینی و عرفانی برای رسیدن به مقصود به نحو مطلوب استفاده شده‌است.در رسالهٔ‌الطیرها،کلیله و دمنه،مرزبان نامه،و... بیانگر صفات انسانی هستند.با توجّه به ویژگی نمادین پرنده«پرنده نماد رهایی روح از قید زمین است»(کمبل،۱۳۹۴ :۴۱). بال نمادپرواز و حرکت به سوی عرش‌الهی است که نمونه آن را درنقاشی های فرشتگان مشاهده می‌کنیم. همان گونه که در قرآن کریم آمده است و در رسالهٔ‌الطیرها،محقّقان غربی نیز اعتقاد دارند که پرنده"سمبل تعالی"است:«جوزف ال هندرسن یکی از شاگردان یونگ،در مقاله‌ای،پرنده را یکی از سمبل‌های تعالی شمرده است،سخن وی درباره سمبل‌های تعالی و مفهومی که دربردارد بسیار با موضوع داستان‌های رمزی و از جمله رسالهٔ‌الطیرها نزدیک است؛وی می‌نویسد:«احساس کمال از طریق اتّحاد خودآگاهی با محتویات ناخودآگاه انجام می‌گیرد.از این اتّحاد آن چیزی ناشی می‌شود که یونگ آن را،عمل متعالی روح نامید که بدان وسیله انسان می‌تواند به عالی‌ترین هدف خود برسد،و آن عبارت است از آگاهی کامل از امکانات بالقوه خود».رسالهٔ‌الطیرها بارزترین نمونه در پرواز روح از مبدأ با شروع مشکلات راه تا رسیدن‌به پادشاه ازطریق ریاضت‌وترک حواس و کشف-وشهود است» (پورنامداریان،۱۳۹۶: ۴۰۵- ۴۰۳با اندکی تغییر).از دیگر مفاهیمی که با اسطوره پیوند دارد«تمثیل» است،«تمثیل،نوآوری خلاّقی است که تعامل دو حوزه معنایی را دربرمی‌گیرد.بلاغیان،معمولاً تمثیل را در دایره تشبیه مورد بررسی قرار می‌دهند»(فولادی،۱۳۸۹ :۳۸۳). تمثیل داستانی (شامل داستان، قصّه و حکایت؛مانند حکایت‌های کلیله و دمنه)تمثیل شعری (تمثیل¬های مثنوی معنوی، حدیقهٔ الحقیقه،مثنوی‌های عطّار و ...)و اساطیر بهترین شواهد را در این باره به دست می‌دهند(رک: فولادی ،۱۳۸۹ :۳۸۸ ، با اندکی تغییر). از آن جایی که بیان مستقیم مطالب باید به اندازه درک عقل بشری باشد نیزظرفیّت مادی بشر محدود است و مطالب به صورت کنایه در حوزه آموزش، تأثیر بلاغی خود را در ذهن شنونده می‌گذارد. «رمز» بیشترین تأثیر خود را در تمثیل قلمرو عرفان دارا است و آن چه با تمثیل،رمز و نماد پیوستگی دارد نیاز به تأویل دارد. «در این روند،ازچهرهٔ باطن پرده

برگرفته می‌شود تا حقیقتِ معنوی باطن آشکار شود.تأویل گذر از شریعت به حقیقت است... .تأویل فرایندی زنده و پویا است و به فراخور متنی که ظرفیّت تأویل پذیری دارد به مثابهٔ چشمه‌ای جوشان،همواره از هرایستایی به دور است؛چرا که ویژگی ذاتی متن – اعم از متن مقدّس یا متن ادبی- آن است که باید همواره زنده وپویا باشد.»(علوی مقدم ،۱۳۹۷ :۱۰۳).از جمله نکات قابل توجّه در شعر عطار و مولوی بیان تمثیل داستانی است.تمثیل داستانی یا الیگوری،حداقل دو لایه معنایی دارد:الف- لایه بیرونی . ب- لایه درونی.در لایه بیرونی(رو ساخت، صورت داستانی و اشخاص و عناصر آن)و در لایه درونی(زیر ساخت یا معنای پنهان و نکتهٔ اخلاقی یا هدف داستان)است. براین‌اساس تمثیل هم مانند تشبیه و استعاره دو طرف دارد:



شکل ۱ ویژگی های تمثیل داستانی

(ر.ک: فتوحی، ۱۳۸۵ : ۲۵۸- ۲۵۹)

در تمثیل های عرفانی و اخلاقی و فلسفی ناظر انسان انگاری به جانوران و پدیده های بی جان هستیم(ر.ک:فتوحی،۱۳۸۵: ۲۶۰).که خود سبب جذّابیّت کلام و شعر و خیال انگیزی و در نهایت ماندگاری سخن می شود مانند داستان ققنوس و باز در منطق الطیر عطار.

معرفی باز

باز ها پرندگان شکاری از تیره فالکو هستند که حدود ۴۰ گونه را شامل می شود. باز ها به طور گسترده در تمام قاره های جهان به جز قطب جنوب پراکنده هستند، اگرچه شکارچیان مشابه به آن پرنده در قطب جنوب در دوره ائوسن وجود داشتند.»(Cenizo, Marcos; Noriega, Jorge I.; Reguero, Marcelo A. (2016)

«باز های بالغ دارای بال های نازک و مخروطی هستند که آنها را قادر می سازد با سرعت بالا پرواز کنند و به سرعت تغییر جهت دهند.» (-3 Oberprieler, Ulrich; Cillié, Burger (2009)

باز در ادبیات پارسی

در آثارادب پارسی،جای جای به ستایش همّت بلند و دیگر ویژگی‌های برجسته باز پرداخته اند. از آنجا که باز هم دم و انیس ملوک در شکارگاه بود،شاعران به توصیف آن می‌پرداختند.توصیف باز را در مقدّمهٔ باز نامهٔ نسوی می-خوانیم:«باز مونس شکارگاه ملوک است و به وی شادی آرند و وی را دوست دارند و در باز خوی ها بود چنانک اندر ملوک بود از بزرگ منشی و پاکیزگی و پیشینگان چنین‌گفته‌اند که شاه جانوران گوشت‌خوار را حشمتی است که پرندگان دیگر را نیست و عقاب از وی بزرگست ولیکن وی را آن حشمت نیست که باز را، این شکره را از روزگاران بس قدیم می‌شناختند.» (نوروزنامه به نقل از مقدمهٔ نسوی ،۱۳۵۴: ۶۱). ابوشکور بلخی (ق ۴) در آفرین نامه به همّت و بلندنظری باز به گونهٔ پند و اندرز توجّه نموده است:

اگر بازی اندر چغو کم نگر　　وگر باشه‌ای سوی بطّان مپر

(مدبّری ، ۱۳۷۰: ۳۴۸/۱۰۱)

فرخی سیستانی شاعر ستایش‌گر در دربار سلطان محمود غزنوی ، در قصیده ای چندین بیت در توصیف باز پادشاه پرداخته است:

چگونه بازی چون پاره ای ز ابر سپید　　به سنگ وزن درم سنگ او به ده مثقال

(فرخی ، ۱۳۶۳: ۲۱۶)

گاه شاعر اعضای باز را به صورت مشبه به برای تصویرآورده است:

چنگ باز است گویی شاخک شاهِسپَرم　　پای بطّانست گویی برگ‌برشاخ‌چنار

(منوچهری، ۱۳۹۰: ۳۶)

و گاه به صورت ضرب المثل در تشبیه مرکّب ذکر می‌گردد :

آنکس که شاعرست او ، او شاعران بداند　　خود باز،باز داند از مرغک‌شکاری

(منوچهری،۱۳۹۰ : ۱۱۱)

و گاه خود بیت ضرب المثل می‌شود؛مانند:

آهو با شیر کی تواند کوشید　　جوگک با باز کی تواند پرّید

(منوچهری،۱۳۹۰ :۲۱۲)

مسعود سعد سلمان ، باز را به همت بلند می ستاید و می سراید:

من همت باز دارم و کبر پلنگ　　زان روی مرا نشست کوه آمد و تنگ

روزی، روزی گر دهدم چرخ دورنگ　　بر پر تذرو غلطم و سینهٔ رنگ

(مسعودسعدسلمان ،۱۳۶۲:۷۰۳)

بدین ترتیب حضور باز به عنوان شکارچی در ادبیّات،کاربرد گسترده‌ای دارد که بدین اندک بسنده کردیم.

کاربرد باز در نمادشناسی عرفانی

باز درعرفان، نماد افرادی بلندنظر است در نهایت،الگویی از انسان‌کامل می‌شود؛اگرچه گاه باز در یک نگاه پارادوکسی نمادی از انسان‌های جاه‌طلب و فرصت طلبی است که حاضر نیست جایگاه خود را برای طی راه‌های صعب العبورسلوک به‌خطر بیندازد و زندگی مطلوب مادی خود را نهایت بلندنظری می‌داند و در یک نظر توسعی برخی از تیرهٔ آنها (کرکس) دلبستهٔ مردار دنیا هستند ولی انسانی که عالم ماده را برای پرواز در عالم قدس الهی ترک می‌کند در نوع متعالی خود،«عرش خوش شکار» و« باز عنقاگیر شاه » می‌شود. بدون تردید در آفرینش اسطوره‌ها با پدیده‌هایی مواجه می‌شویم که نیاز به معناشناسی دارند.یکی از این پدیده‌ها،عنصر"نماد"است. «نماد شامل چیزی گنگ،ناشناخته یا پنهان از ماست»(یونگ،۱۳۸۷ : ۶). نماد، عنصر اصلی اسطوره است وبه کشف رمزواره های عرفانی کمک می‌کند.در مورد نمادهای طبیعی گفته‌اند: نمادهای طبیعی از محتویات ناخودآگاه روان سرچشمه می‌گیرند و بنابراین معرّف گونه‌های فراوانی از نمایه‌های کهن‌الگوهای بنیادین می‌باشند و در بسیاری موارد می‌توان این نمادها را به وسیله انگاره‌ها و نمایه‌هایی که در قدیم‌ترین شواهد تاریخی و جامعه بدوی وجود دارند،تا ریشه‌های کهن الگویشان ردیابی کرد(همان : ۱۳۴).« اسطوره مقدّمه‌ای است بر سمبل و رمز و در یک تعریف جهان شمول می‌بینیم: بین اسطوره، سمبل و رمز آن چنان پیوند برقرار شده است و به اصطلاح هم چون کلافی درهم تنیده به نظر می‌رسد تا آن‌جا که می‌توان‌گفت که اسطوره در کار و هنر هرملّت تأثیر فراوان می‌بخشد و از همین جاست که چهرهٔ اساطیر را در ادبیّات متأخرِهر ملّت به شکل «سمبول»ها و «رمز»ها می‌یابیم؛ خصوصاً این که اسطوره را بیشتر زاییدهٔ مخیلهٔ انسان بدوی می‌دانند ، و این خیال انگیزی کم کم در آثار و زبان ملّتِ صاحب اسطوره، تجلّی و از هرجهت هنر و زبان آن ملّت را غنی می‌کند.» (اشرف زاده،۱۳۷۳ : ۲۳).

حروف از منظر عرفان

محی‌الدین‌عربی در تحقیق جالبی به بررسی حروف از گذر عرفان پرداخته است که متناسب با این پژوهش به تحلیل و تأویل حروف " باز " براساس نظر ایشان می‌پردازیم:«از آن جمله حرف «با» ی یک نقطه است. بدان!- ای دوست بزرگوار!- «با» از عالَم مُلک و شهادت و قهر و غلبه است و مخرجش از دو لب است و عددش دو می‌باشد و بسایطش عبارت از «الف»و «همزه » و «لام» و «فا» و «ها» و «میم» و «زا» می‌باشد و فلکش، فلک اول است،در عین «صفای خلاصه» و در «خاصه الخاصّه»امتیاز می‌یابد، وی را آغاز طریق و غایت آن – هر دو – است و مرتبه‌اش، مرتبه هفتم است و سلطان و غلبه‌اش در جماد است و طبعش گرم و خشک است و عنصرش آتش می‌باشد، از وی آنچه که با طبعش،مشاکلت و همانندی دارد،پدید می‌آید، حرکتش امتزاج پذیر است و دارای حقایق و مقامات و مُنازلات می‌باشد، خالص و کامل و چهارتایی و مونس «هم‌دم» است و دارای ذات،و وی را از حروف، حرف «الف» و «همزه» می باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۱۹-۲۱۸)ابن‌عربی دریک تشبیه ساده از شبکهٔ حروف ، به توصیف همه عالم از صادر اوّل می‌پردازد.او در توصیف جالبی معتقد است "الف" مقام جمع است و جامع عالم آفرینش: «الف، از حروف نیست، البتّه نزد آن کس که بویی از حقایق برده باشد، ولی عموم آن را حرف می‌نامند،و چون محقّق گوید که آن حرف است، آن را به گونه جایز شمردن و چشم پوشی کردن در عبارت می‌گوید،درحالی‌که مقام «الف» مقام«جمع»است و از اسماء، اسم «الله» را دارد.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۱۹۷) هم‌چنین ابن‌عربی قائل است«وجود مطلق حقّ به منزلهٔ «الف» است که در ذات خود،مطلق و منزّه از هرقیدی است، ولی مبدأ ظهور صور و اشکال حروف است، همان طور که اگر «الف» از مرتبه اطلاقش به مرتبه تقیّد تنزل نمی‌یافت،حروف ظاهر نمی‌شدند،وجود مطلق هم اگر از حضرت اطلاق به مراتب تعیّنات نازل نمی‌گشت،موجودات خارجی ظاهر نمی‌گشتند و نیز همان طور که «الف» قیّوم حروف است و تحقّق و تشکّل حروف بدانست،وجود مطلق حقّ تعالی هم قیّوم همه موجودات است،پس اختلاف حروف به وحدت ذات«الف» که مبدأ ظهور آنهاست،زیانی نمی‌رساند،اختلاف و تباین آثار و احکام عینی اعیان و یا موجودات خارجی هم به وحدت وجود حق متعال آسیبی نمی‌رساند، و این موجودات اگرچه از وجهی عین اویند، ولی از وجهی دیگر غیر اویند.ابن عربی کتابی به نام

«کتاب الالف» دارد وگوید:با این که «الف» منشأ پیدایش همه حروف است و آن را مقام جمع می‌باشد ولی خودش از حروف نیست،اگرچه عموم مردم آن را حرف می‌پندارند.و اگر محقّق «الف» را حرف می‌نامد به گونه مجاز است،و با این که در مقام ذات، منزّه از هرشکل و صورتی است،ولی در مقام تنزّل از آن مقام به لباس اشکال و صور تمام حروف درمی‌آید،بنابراین«الف» لفظی،حقیقت حروف ملفوظ است که به واسطه مرور بر مخارج مخصوص،به کیفیّات مختلف متقیّد و به نام های گوناگون نامیده می‌شود؛ «الف» کتبی هم حقیقت حروف مکتوب است که به اَشکال مختلف متشکّل و به نام های گوناگون نامیده می‌شود. (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۱۱۰)همان‌گونه که می‌بینیم ابن عربی برای حروف جایگاهی در عالم کون و مکان قایل است."با "را از عالم قهر و غلبه می‌نامد."الف" را قیّوم حروف می‌داند " زا "را غلبه در بهایم و حیوانات.این حروف خود رمزی از مفاهیم و حقایق عالم و تاثیرگذار در عالم فرودین است.در میان حروف در تأویل حرف "زا" می‌گوید:« بدان!- که خداوند تو را به روح ازل یاری فرماید!:«زا» از عالم شهادت و هفت است.فلکش،فلک اوّل است و مرتبه اش، مرتبه پنجم است و سلطان و غلبه اش در بهایم و حیوانات است و طبعش گرم وخشک است وعنصرش آتش می‌باشد،از وی هرچه که با طبعش مشاکلت و همانندی دارد،پدید می‌آید،حرکتش امتزاج پذیر است و دارای خوها و حالات و کرامات،خالص و کامل و مقدّس و دوتایی و مونس «هم‌دم» است،وی را از حروف،حرف«الف»و «یا» می‌باشد.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۲۱۴).حرف در نظر ابن‌عربی از عناصر بالا هستند.نمادی از عالم شهود و امکان و مقدّس.پس کلمه خداست،حروف مشبّه برای عالم کثرت هستند و به وحدت "الف"می‌رسند.(کثرت در وحدت و وحدت در کثرت)

۷. بحث و بررسی و تحلیل داده‌ها

اکنون به بررسی و تحلیل پرنده که در متون دینی،فلسفی و عرفانی فراوان به گونه های نماد و رمز به کار می‌روند،می‌پردازیم:«نمادهایی که از پرواز پرندگان به دست می‌آیند،در ارتباط با آسمان و زمین هستند.در زبان یونانی،کلمهٔ پرنده مترادف با علامت یا پیام آسمان بوده است.در آیین دائو،که جاودانگان به شکل پرنده درمی‌آیند،پرنده مفهوم سبکی و رهایی از ثقل زمینی را القا می‌کند.در برهمانه،قربانی کنندگان یا رقصندگان آیینی، اغلب به عنوان پرندگانی که به آسمان می‌پرند،تعبیر شده اند.از همین زاویهٔ دید،پرنده تصویر روح است که از جسم می‌گریزد،یا فقط عهده دار وظایف ذهنی است(در ریگ ودا/ در توصیفِ «فکر» آمده که تیزپرترین پرندگان است).بعضی از طرح های پیش از تاریخ انسان- پرنده را می‌توان در مفهومی مشابه تفسیر کرد(آلتامیرا، لاسکو):پرواز روح یا پرواز خلسه شمنها.»(شوالیه و...،۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۹۶).«در قرآن کلمه پرنده اغلب مترادف با سرنوشت است:وکُلَّ انسان الزَمناهُ طائِرَهُ عُنُقِهِ؛یعنی:هر مردمی را در گردن او کردیم بخت(پرنده)او که از او چه آید و به او چه رسد ازکردِ او(قرآن ۱۷:۱۳، و نیز: ۲۷:۴۷، ۳۶:۱۸-۱۹)»(شوالیه و...،۱۳۷۹: ۲۰۱-۲۰۰)«در ضمن، پرنده به عنوان نماد جاودانگی روح در قرآن (۶۷:۱۹) و در شعر آمده است.»(شوالیه و...،۱۳۷۹: ۲۰۱).

کهن الگوی پرندهٔ باز

باز در فرهنگ ها و اسطوره های گوناگون، نمادهای متفاوتی دارد ولی اصولاً باز با خورشید در اسطوره های کهن دیده می‌شود. «باز مانند اغلب پرندگان نوع خود، با چنگال های خمیده اش، نماد رباخواری، زیاده‌خواهی و سلطه‌طلبی است. از آن جایی که باز ماده از باز نر قوی تر و ماهرتر است. به همین جهت نشان دهندهٔ یک زوج زن سالار نیز هست. به دلیل اخلاقیّات رایج در آن دوره، نقش یک باز روی پشت دست، علامت اشرافیّت و برتری بود. باز پرنده‌ایی شکاری و مهاجم است، و گاه نشانهٔ قضیب است.در مصر،باز پرندهٔ هوروس بود و بنابراین علامتی خورشیدی بود.باز هم مانند عقاب،نماد قدرت خورشید بود.یونانیان و رومیان نیز در باز نشانهٔ خورشید را می‌دیدند.»(شوالیه و...،۱۳۷۹: ۲۳-۲۲). به طور کلی ارتباط باز با خورشید در فرهنگ های مختلف دیده می شود ، علاوه بر آن که باز نمود فرخندگی دارد و نقش گسترده ای در میان ملل مختلف ایفا می کند«نماد باز یک نماد بحث برانگیز است، زیرا هم نماد مرگ و شر است و در عین حال نماد خورشید و سرزندگی هم هست. به عنوان پادشاه پرندگان درنده در مصر باستان، این پرنده مقدس است زیرا نشان دهنده خدای هوروس و همچنین بسیاری از خدایان دیگر است. در ابتدا، مسیحیان فکر می کردند که باز نشانه ای از شر است، در حالی که دیگران آن را نماد معنوی می دانستند. برای یونانیان، باز پیام آور آپولو بود و برای جادوگران مقدس بود. برای سلت ها، باز نماد پیروزی است. این پرنده ظاهر خدای اسکاندیناویایی، اودین و قدرت فریا بود. چینی ها این پرنده را نمادی از خورشید و جنگ و لهستانی ها آن را پرنده ای نبوی با قدرت جادویی می دانند. در فنگ شویی، از آن پرنده برای رسیدن به موفقیت و پیشبرد برنامه ها یاد می شود. به طوری که اگر باز بر روی انبوهی از سکه نشسته باشد، به شما کمک می کند تا از درگیریهای بین نسل ها یا درگیری های حقوقی جلوگیری نمایید و از کودکان در برابر افراد بد محافظت کنید. در ژاپن باز نماد خوش شانسی و ثروت است و درخشان و سلامت دیده می شود. کلمه "باز" به معنای واقعی کلمه به معنای توانایی حفظ آرامش و عمل بدون ترس یا آرامش کامل است.» **(Garth c. Clifford/ world birds)** باز سانان در فرهنگ کهن ایرانی نیز جایگاه وسیع دارند و نماد قدرت و سلطنت هستند هم‌چنین نماد خورشید هستند که در فرهنگ میترایی فرّ و نمود دارد.

نمادشناسی رمزی باز در منطق‌الطیر

عطار نیشابوری در منظومه منطق‌الطیر،در نیایش نامه خود که آغاز مثنوی با مطلعِ

آفِرین جان آفَرینِ پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را

(عطار،۱۳۸۳: ۱/۲۴۳)

محور سخن خود را دراین اثر مشخص می‌کند:سخن از روح است؛خاکی که با لطف و راهبری خداوند،به سعادت می‌رسد.وی در بیت سوم:

آسمان را در زبردستی بداشت خاک را در غایت پستی بداشت

(عطار،۱۳۸۳: ۳/۲۳۳)

با انتخاب لفظ"پست"،دو مفهوم اراده نموده است؛عالم فرودین و کدورت در مقابل صفا و از آن جا که خاک جرم دارد در این عالم فرودین مانده است.در بیت هشتم:

دامِ تن را مختلف احوال کرد مرغِ جان را خاک دردنبال کرد

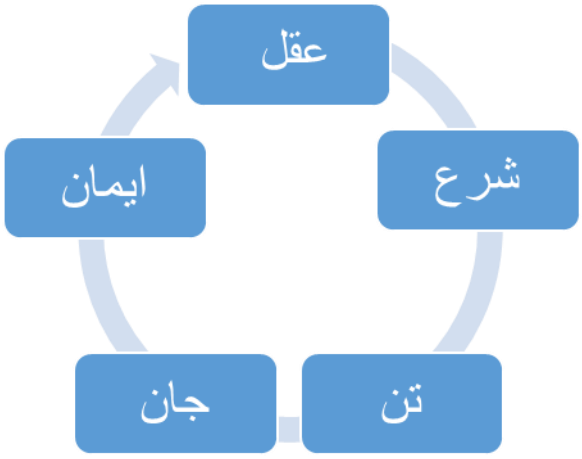
(عطار،۱۳۸۳: ۸/۳۴۳)

تن که از عالم خاک است و نسبت دنیایی دارد تشبیه به دام می‌کند.جان را به مرغ (پرنده) تشبیه می‌کند و خاک در دنبال،با استفاده از فرهنگ عامیانه که کبوتران را با گِل زدن در دم از پرواز و فرار آن ها جلوگیری می‌کردند،پس جسم مانعی برای پروازِ پرنده روح است.البتّه باید در نظر داشت انسان با بی‌توجّه‌ای به تعلّقات وسوسه انگیز دنیا می‌تواند به مدد روح آسمانی،قالب جسم خود را تغییرماهیّت دهد و یا راهنمای او برای سعادت باشد.خلاقیّت خالق یکتا در کفی خاک،روح را قرار می‌دهد:

روح را در صورتِ پاک او نمود این همه کار از کفی خاک اونمود

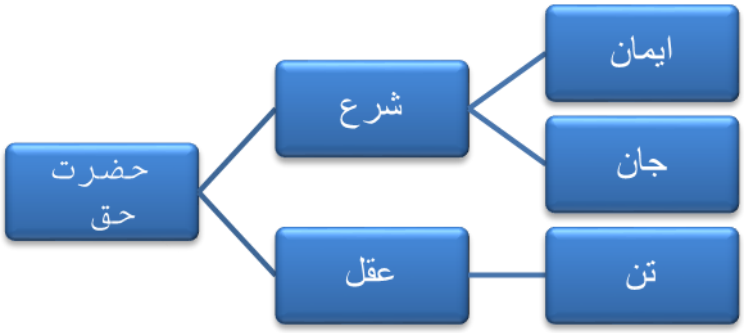
(عطار،۱۳۸۳: ۱۱/۳۴۳)

در نظر عطار سیر تکامل انسان در این جهان فرودین،این گونه است:



نمودار ۱ سیر تکامل انسان در منطق الطیر

پروردگار،زمین را با عوامل طبیعی تا موعد مقرر حفظ می‌کند؛نیز برای هدایت بشر در تکمیل ایمان،پیامبران خود را می‌فرستد و خود آن ها را حفاظت می‌کندپس:



نمودار ۲ سیر تکامل بشر در هدایت انسان(ایمان)

عطار آسمان را که با عالم بالا پیوند دارد نیز به گونهٔ جان بخشی،تشبیه به پرنده می‌کند:

مرغ گردون در رهش پر می‌زند　　بردرش چون حلقه‌ای سر می‌زند

(عطار،۱۳۸۳: ۲۶/۲۳۴)

هم‌چنین وی تأکید می‌کند:

جان چو در تن رفت و تن زو زنده شد　　عقل دادش تا بدو بیننده شد

عقل را چون دید بینایی گرفت　　علم دادش تا شناسایی گرفت

(عطار،۱۳۸۳ : ۴۹/۲۳۵-۵۰)

در واقع انسان از عقل به بینش و سپس علم می‌رسد.علم او را شناسایِ عالَم هستی و آفریدگار عالم می‌کند.در این جا عقلِ جزء،هرگز به کُنه و ماهیّت الهی،پی نمی‌برد:

عقل اگر از تو وجودی پی برد　　لیک هرگز ره به کُنهت کی بَرد

(عطار،۱۳۸۳: ۷۷/۲۳۶)

پس در این سیر،دل هم به مدد انسان می‌آید تا در ساحت قدس الهی،پر و بالی بزند:

چیست جان؟ در کار او سرگشته ای　　دل جگر خواری،به خون آغشته ای

(عطار،۱۳۸۳: ۱۱۶/۲۳۸)

بنابراین خداوند انسان را خلیفه و پادشاه در روی زمین قرار می‌دهد و هنگامی که شیطان در اطاعت از خداوند بر سجده آدم سربازمی‌زند؛حق تعالی می‌گوید:

حق تعالی گفت:«ای ملعون راه　　هم خلیفه است آدم و هم پادشاه»

جزو کُل شد چون فرو شد جان به جسم　　کس نسازد زین عجایب‌تر طلسم

(عطار،۱۳۸۳: ۱۳۷/۲۳۸و۱۳۹)

این گونه است که خداوند با پیوند عالم بالا با عالم پست،اعجوبه‌ای در آفرینش می‌نماید:

چون بلند و پست با هم یار شد　　آدمی،اعجوبهٔ اسرار شد

(عطار،۱۳۸۳: ۱۴۱/۲۳۹)

انسان باید برای رسیدن به اسرارحقیقت،طلسمِ جسم نیز طلسم جان را بشکند و در این راه یاور انسان برای شناخت و معرفت درد است:

گنج یابی چون طلسم از پیش رفت　　جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت

بعد از آن جانت طلسمی دیگر است　　غیب را جانِ تو،جسمی دیگر است

هم‌چنین می رو به پایانش مپرس　　در چنین دردی به درمانش مپرس

(عطار،۱۳۸۳: ۱۴۷/۲۳۹-۱۴۹)

سپس عطار تأکید به درد می‌کند:

ذرّه‌ای دردم ده ای درمان من　　زان که بی دردت بمیرد جان من

کفر کافر را و دین دیندار را　　ذرّه‌ای دردت دل عطار را

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۸۴/۲۴۰-۱۸۵)

در راه طی طریق، انسان راهنمایی برای ظلمت و تاریکی و پیچ‌وخم های سلوک،انتخاب می‌کند که این راهنما، پیش از هرکس پیامبرانند:

درنگر اوّل که با آدم چه کرد　　عمرها بر وی در آن ماتم چه کرد

باز بنگر نوح را غرقاب کار　　تا چه برد از کافران سالی هزار

باز ابراهیم را بین دلشده　　منجنیق و آتشش منزل شده ...

باز بنگر تا سر پیغمبران　　چه جفا و رنج دید از کافران

(عطار،۱۳۸۳: ۲۰۰/۲۴۲-۲۱۴)

امّا در نهایت عطار،اظهار حیرت می‌کند و از خدا عاجزانه یاری می‌طلبد:

گم شدم در بحرِحیرت ناگهان　　زین همه سرگشتگی بازم رهان

و از این که نفس،جان را آلوده کرده است؛مضطر و مستمند می‌نالد و این ندای بشر اسیر قالب خاک است که ای وای من! :

نفس من بگرفت سرتاپای من — گر نگیری دستِ من،ای وایِ من !
جانم آلوده ست از بیهودگی — من ندارم طاقتِ آلودگی
یا ازین آلودگی پاکم بکن — یا نه در خونم کش و خاکم بکن
خلق ترسد از تو،من ترسم ز خود — کز تو نیکو دیده ام از خویش بد
مرده‌ای‌ام می‌روم بر روی خاک — زنده گردان جانم ای جان بخشِ پاک...
رهبرم شو زان که گمراه آمدم — دولتم ده گرچه بیگاه آمدم
هرکه در کوی تو دولت یار شد — در تو گم گشت و ز خود بیزار شد
نیستم نومید و هستم بی قرار — بوکِ درگیرد یکی از صد هزار.

(عطار،۱۳۸۳: ۲۴۲-۲۲۹/۲۴۳-۲۴۴)

عطار نیشابوری در نیایش نامه فوق به عنوان دیباچه کتاب،به گونه براعت استهلال،به سفر مرغان و حقیقت این حکایت ها اشاره می‌کند؛همان‌گونه که گفتیم سخن از پرندهٔروح است که در قفس‌تن،گرفتار شده است،هم چون هُبوط آدم و حوّا بر زمین که دانه همان وسوسهٔ تعلّقات دنیوی است که آدم تا آدم را مغرور و فریفته میکند.پس جسم با رسالت عقل و روح با ایمان و راهنمایان و درنهایت توجّه الهی میتواند صعود کند تا آن جا که به درجهٔانسان‌کامل برسد.در آغازکتاب‌عطار از سیزده پرنده نام می‌برد و در وصف هرکدام پنج بیت می‌آورد،سپس ضعف های هرکدام از پرندگان را به آنها می‌شناساند و راه‌حل را برای رهایی و رسیدن جای شایسته او یادآور می‌شود.در این اشعار ابتدا درباره تَنگ باز می‌گوید:

مرحبا ای تَنگ باز تَنگ چشم — چند خواهی بود تند و تیز خشم
نامهٔ عشقِ ازل،بر پای بند — تا ابد آن نامه را مگشای بند
عقل مادرزاد کن با دل بَدَل — تا یکی بینی اَبد را با ازل
چارچوب طبع بشکن مرگ وار — در درون غارِ وحدت کن قرار
چون به غار اندر قرار آید تو را — صدر عالم یارِ غار آید تو را

(عطار،۱۳۸۳: ۶۳۶/۲۶۰-۶۴۱)

در این ابیات ابتدا با انتخاب لفظ"مرحبا"به ستایش باز پرداخته است امّا در ادامه از او می‌خواهد بر خشم و تندی خود غلبه کند و همان گونه که پرندگان را برای نامه رسانی تربیت می‌کردند،نامهٔ عشق الهی،را تا ابد با خود حمل کند؛سپس می‌خواهد که در راه عشق الهی وظیفهٔ عقل را به دل واگذار کند و در این راه با بلند همّتی طبیعت دنیا طلبی خود را بشکند تا در غار وحدت قرار گیرد.لفظ غار،تلمیح به پیامبر اکرم (ص) و هجرت ایشان دارد.در این توصیف،انسان وقتی مدارجی از حقیقت را طی می‌کند.رسول اکرم (ص) همنشین و یار وفادار او می‌شوند.از همین جاست که مولوی غزل زیبای خود را می‌سراید:

یار مرا غار مرا عشق جگر خوار مرا — یار تویی غار تویی خواجه نگه دار مرا

(مولوی،۱۳۹۷:ج۱/۱۷۵)

و در این غزل خواجه،می‌تواند اشاره به رسول اکرم(ص)داشته باشد.پس بنابراین سالکِ بلند همّت،نیاز به یک پیشوا دارد که او را به غار وحدت هدایت کند.در همین بخش منطق‌الطیر،در پایان دوباره در وصف گونه ای باز می‌آورد:

خه خه ای باز به پرواز آمده رفته سرکش سرنگون باز آمده

تن بِنِه چون غرق خونی مانده‌ای — سر مکش چون سرنگونی مانده‌ای
بستهٔ مردار دنیا آمدی — لاجرم مهجور معنی آمدی
هم ز دنیا هم ز عقبی درگذر — پس کلاه از سر بگیر و درنگر
چون بگردد از دو گیتی رای تو — دست ذوالقرنین آید جای تو

(عطار،۱۳۸۳:۶۷۲/۲۶۲-۶۷۶)

در بیت های فوق،بلند پروازی و همّت باز مورد نظر است ولی"سرنگون"با ایهام اشاره به دلبسته عالم فرودین ،"مردار دنیا"است.اگرچه باز مردارخوار نیست،به نظر می‌رسد شاعر به کرکس که از تیرهٔ باز است،اشاره دارد.در این تصویر،عطار دنیا را به مردار تشبیه کرده است.این ابیات یادآور آن است که چه قدرت هایی که مغرور به توانمندی و برتری خود هستند امّا درحقیقت نمرودوار مغلوب قدرت برتر ازلی می‌شوند؛آنها به خاطر اتکاء به برتری های خود وابسته مردار دنیا هستند و همین سبب حجاب برای درک اسرار عالم حقیقت میشود.هم‌چنین عطار،اشاره به شریعت‌جویانی دارد که برای دریافت بها،عبادت می‌کنند.آن ها به امید بهشت،حور و قصور،از رسیدن به کمال و تعالی بازمی‌مانند: در تربیت باز از کلاه استفاده می‌کنند؛در این توصیف شاعر با

کلاه تصویرسازی کرده است که مفهوم ریاضت و ترک خواهش‌های نفسانی است و هشیاری برای درک معانی معالی است؛بنابراین وقتی همّت انسان بازوار از دوگیتی بگذرد آن گاه آراسته به قدرت صاحب قدرتان می¬شود و از قدرت مادی شاهان دنیادار به آسمان علیین گذر می‌کند.در این صورت ذوالقرنین نماد "انسان کامل" یا قطب عالم امکان است.

باز،پیش جمع آمد سرفراز — کرد از سرّ معانی پرده باز
لاف می‌زد از کله داریّ خویش — سینه می‌کرد از سپه داریّ خویش
گفت من از ذوق دستِ شهریار — چشم بربستم ز خلقِ روزگار
چشم از آن بگرفته م زیر کلاه — تا رسد پایم به دست پادشاه
در ادب خود را بسی پروردِه‌ام — همچو مرتاضان ریاضت کرده‌ام
تا اگر روزی بَرِ شاهم برند — از رسومِ خدمت آگاهم برند
من کجا سیمرغ را بینم به خواب — چون کنم بیهوده سوی او شتاب
زُقّه‌ای از دستِ شاهم بس بود — در جهان این پایگاهم بس بود
چون ندارم رهروی را پایگاه — سرفرازی می‌کنم بر دستِ شاه
هرکه او شایستهٔ سلطان بود — پیش سلطان هرچه گوید آن بود
من اگر شایسته سلطان شوم — بِه که در وادی بی پایان شوم
روی آن دارد که من بر روی شاه — عمر بگذارم خوشی این جایگاه
گاه شه را انتظاری می‌کنم — گاه در شوقش شکاری می‌کنم

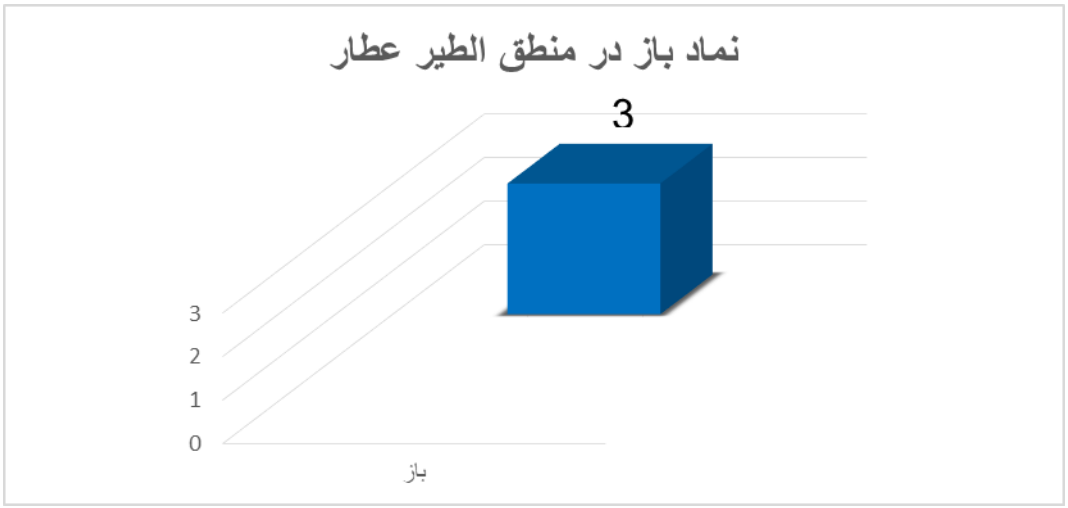
(عطار،۱۳۸۳: ۲۷۴-۲۷۵/ ۹۴۴-۹۵۶)

هنگام دعوت هدهد،پرندگان را برای رفتن نزدپادشاه،سیمرغ،باز نیز از این مهم سرباز می‌زند،وی با تکیه بر قدرت و شکوه خود لاف و گزاف می‌زند و این که او را برای هم دمی با شاه پرورده‌اند؛پس نیازی به رفتن در وادی های مهلک نیست.در این منظر،باز در برابر اسرار معانی و کمال جویی،کوتاه همّت است و برای رفتن راه نامعلوم احتیاط می‌کند.بدین ترتیب هدهد در مقام یک رهبر همّت خود را به نقد و تحلیل سخنان و افکار او اختصاص می‌دهد و او را گرفتار صورت می داند،سپس به مقایسه سیمرغ با پادشاهان دنیا می‌پردازد که هم چون آتش انسان را به رنج می‌اندازند؛پس دور باشِ شاهان،هشدار انسان های قدرت طلب است،این بیت ها علاوه بر بعد اجتماعی جنبه سیاسی هم دربردارد؛بنابراین پادشاهی شایسته سیمرغ است و بس.

هدهدش گفت ای به صورت مانده باز — از صفت دور و به صورت مانده باز
شاه را در ملک اگر همتا بود — پادشاهی کی بر او زیبا بود
سلطنت را نیست نیز چون سیمرغ کس — زانکه بی همتا به شاهی اوست و بس
شاه نبود آن که در هر کشوری — سازد او از خود ز بی مغزی سری
شاه آن باشد که همتا نبودش — جز وفا و جز مدارا نبودش
شاه دنیا گر وفاداری کند — یک زمان دیگر گرفتاری کند
هرکه باشد پیش او نزدیک تر — کار او بی‌شک بود باریک‌تر
دایماً از شاه باشد برحذر — جان او پیوسته باشد پرخطر
شاه دنیا فی‌المثل چون آتش است — دور باش از وی که دوری بس خوش است
زان بود در پیش شاهان دور باش — کی شده نزدیک شاهان!دور باش!

(عطار،۱۳۸۳: ۹۵۷/۲۷۵-۹۶۶)

«پس باز، نمادی از اجتماع دوستی شاهانه (غیر مردمی) نیز هست،که ریاضت آن‌ها،تنها محدود به قلمرو رسیدن به درجات شاهانه است.رسوم خدمت به جای آوردن و تهذیب نفس آنان،جنبه حقیقی ندارد و این شاه پرستی آنان و فرار از عوام الناس،باعث شده که عطار،خطاب با این گونه افراد باز صفت،آن ها را به انزوا(از شاهان)و رسیدن به وحدت سفارش کند.آن‌ها،نمادی از مردم گریزی هستند،نه مردم دوستی»(رک:گلی، ۱۳۹: ۱/۶۰-۶۱).



نمادشناسی رمزی باز در مثنوی

مولوی در غزل بسیار تاثیرگذار باز را نمادی از انسان به کمال رسیده می‌داند که به سوی ساعد سلطان باز می گردد:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست　　بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
ای آفتاب حسن!برون آ دمی ز ابر　　کان چهره مشعشع تابانم آرزوست
بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز　　باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست...
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت　　شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او　　آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
زین خلق پر شکایت گریان شدم ملول　　آن‌های هوی و نعره مستانم آرزوست
گویا ترم ز بلبل اما ز رشک آن　　مُهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر　　کز دیو و دد ملولم،انسانم آرزوست
گفتند:یافت می‌نشود،جسته ایم ما　　گفت:آن که یافت می‌نشود آنم آرزوست
پنهان ز دیده ها و همه دیده ها از اوست　　آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست...

(مولوی،۱۳۸۷: ۲۹۷/ ۱۳۴)

بیتِ زین همرهان سست عناصر دلم گرفت　　شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

به وضوح به حضرت علی(ع)اشاره دارد،هم‌چنان که رستم دستان اشاره به انسانی است که با حماسه اخلاقی،نفس را در اختیار خود می‌گیرد.بدین‌گونه مولوی در"اخلاص عمل"در مثنوی از زبان پهلوان،عمرو بن عبدود،باز را نموداری از حضرت علی (ع) ذکر می‌کند که با همّت بلند عنقای حق را شکار کرده است و البتّه خود نیز شکار حق است؛ بنابراین در مقایسه با باز در آثار عطار نظر مولوی بیشتر بیان انسان‌کامل است که گاه تعبیر به شمس تبریزی می‌شود و البتّه در مرحله متعالی تعبیر به حضرت علی(ع)می‌شود.

بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز　　باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست

(محمدی آسیابادی،۱۳۸۷: ۱۹۵-۱۹۶).

«عبارتِ «طبل باز»که در بیت اخیر آمده،به معنی طبل بازگشت و ندای ارجعی به جان انسان است و هم به معنی طبلی که برای بازگشت بازان می‌نواختند.«باز»در شعر مولانا جزء نمادهای پرکاربرد است و در بیشتر موارد نماد جان انسان است که از آشیان اصلی خود که"ساعد سلطان"است،جدا شده و بر مردار دنیا نشسته،امّا چنان که عادت و طبیعت باز بودن است،باز به مکان اصلی خود باز می‌گردد.کُنده‌ای که پای او را بر این مردار بسته،تن است ولی سرانجام پایش گشوده می‌شود و به سوی پادشاه برمی‌گردد:

جان چو باز و تن مر او را کُنده ای　　بسته،پر شکسته،بنده ای
چونکه هوشش رفت و پایش برگشاد　　می‌پرد آن باز سوی کیقباد

مولانا خود را«طبل باز شاه»می‌نامد و غزل‌های خود را صدای آن طبل می‌داند،ولی تا در محضر شاه نباشد قادر به سرودن غزل‌های خود نیست،درست همچون نی که تا با لب دمساز خود جفت نباشد،قادر به گفتن گفتنی‌ها نیست:

طبل باز شهم ای باز،براین بانگ بیا　　پیش از آنکه بروم نظم غزل‌ها نکنم

(محمدی‌آسیابادی،۱۹۶:۱۳۸۷-۱۹۷)

جای این سخن خالی خواهد بود اگر بیتِ

بشنیدم از هوای تو آواز طبل باز　　باز آمدم که ساعد سلطانم آرزوست

را با داستان«باز در خانه گنده پیر»نسنیجیم،داستان با این مطلع شروع می‌شود:

دین(علم)نه آن بازی است کو از شه گریخت　　سوی آن کم پیر،کو می‌آرد بیخت

این داستان یادآور و دنبالهٔ داستان عطار است:

اگر عهد ازل را آشنایی　　از آن حضرت چرا گیری جدایی؟

به معنی بازِ جان را آشنا کن　　سزای قرب دست پادشا کن...

و البتّه یادآور کلام هجویری است:«و لا محاله چون باز مَلِک بر دیوار سرای پیرزنی نشیند،پر و بالش ببرند» (هجویری،۵۳:۱۳۹۸).

برداشت و تأویل مولوی یک سیر تکمیلی بر داستان عطار است که:

باز می‌مالید پر بر دست شاه　　بی زبان می‌گفت:«من کردم گناه»

«آنچه که مولوی بعد از نقل داستان و از زبان باز بیان می‌کند،دیگر مربوط به اندیشهٔ والای خود مولوی است،این جاست که مولوی از چهارچوب داستان فراتر می‌رود تا بتواند معانی و مفاهیم بلند ذهنی خود را بازگوید. (رک.اشرف زاده،۱۳۸۲:باز جان و باز علم)

مولوی می‌گوید:

صد هزاران دام و دانه است ای خدا　　ما چون مرغان حریص بی نوا

دم به دم ما بسته دام نویم　　هریکی گرباز و سیمرغی شویم

می‌رهانی هردمی ما را و باز　　سوی دامی می‌رویم ای بی نیاز

(مولوی،۱۳۸۷: ۳۷۴/۱۵۶-۳۷۶)

مولانا هم چون عطار در طی طریق از مدد و فیض الهی عاجزانه استمداد کمک و توجّه دارد تا سالک را از دام ها برهاند.در داستان خدو انداختن خصم در روی امیرالمومنین(ع)که در مثنوی مولوی با بیت

از علی آموز اخلاص عمل　　شیر حق را دان مطهّر از دغل

تا آنجا پیش می‌رود که پس از آب دهان انداختن خصم بر چهره مبارک علی(ع)ایشان از کشتن دشمن صرف نظر کردن بنابراین مولوی از زبان دشمن به علی(ع) می‌گوید:

بازگو ای باز پر افروخته　　با شه و با ساعدش آموخته

بازگو ای باز عنقا گیر شاه　　ای سپاه اشکن به خود نی با سپاه

(مولوی،۱۳۸۷: ۱۰۵۹-۱۰۶۱/ ۳۷۲۱- ۳۷۲۹)

با توجّه به آن که مولوی،علی(ع)را به عنوان انسان‌کامل معرفی می‌کند،اکنون به آراء و نظرات محی‌الدین‌عربی و دیگران درباره انسان‌کامل می‌پردازیم:«بدان که انسان‌کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد.به عبارتی دیگر انسان‌کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد:اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف... .چون انسان کامل را دانستی،اکنون بدان که این انسان‌کامل را اسامی بسیار است.به اضافات و اعتبارات و اسامی مختلف ذکر کرده‌اند و جمله راست.ای درویش انسان‌کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آیینه‌گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیراعظم گویند و عیسی گویند که مرده زنده می‌کند و خضر گویند که آب حیات خورده است و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند و این انسان‌کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد.از جهت آن که تمامت موجودات همچون یک شخص است و انسان‌کامل دل آن شخص است و موجودات بی دل نتوانند بود» (نسفی،۱۳۷۷: ۷۴- ۷۷). باید توجّه‌نمود،خداوند نوری است که سیمرغ‌وار آفریدگان سایه او بر روی زمین هستند؛بنابراین با توجّه به اتّحادوتکثر گاه انسان همان نورالهی است و گاه سایه آن نور:«ابن‌عربی عالم را به ظل و سایه تشبیه می‌کند و می‌گوید:«بدان آن چه را به نام"عالم"نامند یا سوی الحق خوانند،نسبت یافتن به حق است،نظیر سایه برای شخص،عالم نیز ظل الله است که عین انتصاب وجود به عالم است».او ویژگی ظل را نیز دوگانه بودن هویّت آن می‌داند.از وجهی می‌توان به آن ظل و موجود گفت و از وجه دیگر عدم،چرا که ظل چیزی جز نسبت و ربط به امر وجودی نیست و از طرف دیگر،سایه عدم نور است و همواره تابع و غیر مستقل...

جهان جمله فروغ نور حق دان　　حق اندر وی ز پیدایی است پنهان»(گلشن راز/۹۶)

(رحیمیان،۱۳۹۰ :۲۱۰)

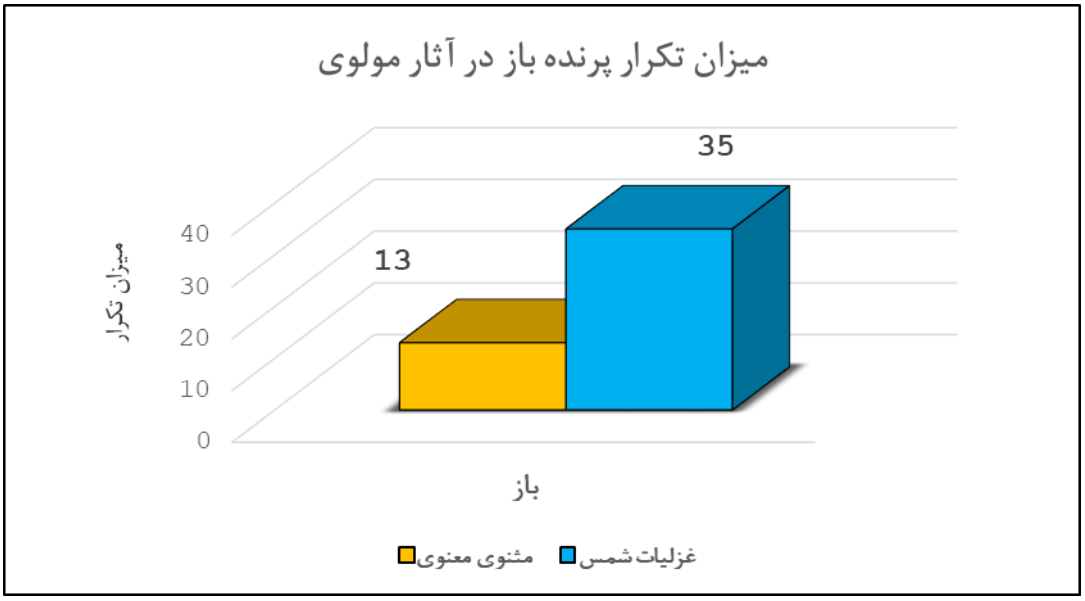
براساس آیه الله نور السموات و الارض یعنی نور و وجودی جز خداوند نیست و آسمان ها و زمین همان نور را باز می‌تابانند و این منطق«هو لا هو»و تناقض نمایی یا جمع اضداد است که به تعبیر ابن‌عربی،اساس عرفان است.این که حق و خلق به رغم تغایر یکی هستند،به معنی«این همانی»محض نیست،بلکه درعین یکی‌بودن درتقابل نیز هستند.(رک.رحیمیان،۱۳۹۰: ۲۱۱-۲۱۲)مولوی در غزلی دیگر می‌سراید:

من باز شکارم،جان!در بند مدارم،جان!/زین بیش نمی‌باشم،چون جغد به ویرانه(کدکنی،غ ش،۲/ ۱۱۴۵)

من باز شکاری هستم و باز از آنجایی که به آسمان می‌رود با خورشید پیوند می‌خورد ولی جغد،شب پرواز می‌کند و محصول تاریکی است .«از پرندگانی که خورشید برآن دلالت دارد،باز است.مولانا مناسبت و رابطه خورشید را با باز، مثل بقیه موارد در شمس تبریزی فرا می‌افکند و مناسبت میان آنها را چند وجهی می‌کند:

لوای دولت مخدوم،شمس دین آمد　　گروه باز صفت!قصد آن جناب کنی
شمس‌الحق‌تبریزی آنکو به تو باز آید　　آن باز بود عرشی،بر عرش کند لانه»

(محمدی آسیابادی،۱۳۸۷: ۱۹۴)



نمودار ۴ فراوانی باز در مثنوی معنوی و غزلیات مولوی

۸. نتیجه گیری

انسان برای رسیدن به حقیقت واحد،باید همّت بالایی داشته باشد و در منطق‌الطیر،عطار نگاه پارادوکسی به"باز" دارد،یعنی:

این سو کشان سوی خوشان،آن سو کشان با ناخوشان　　یا بشکند یا بگذرد کشتی در این گرداب‌ها

بنابراین اگر انسان بازوار همّت خود را صرف قدرت و مقام دنیایی کند از وادی حقیقت بس دور افتاده است و اگر دو جهان را زیر پا گذارد دست ذوالقرنین نشینمگاه او می‌شود.باز در مثنوی مولوی در مقایسه با بررسی باز در منطق‌الطیر این‌گونه راهنمای انسان می‌شود:مولوی به طور نمادین به سیر کمالی انسان اشاره دارد،گاه انسان‌کامل شمس‌تبریزی است و در یک نگاه نمادین سمبولیک به طور صریح به قطب عالم امکان،حضرت علی(ع)،"باز عرش خوش شکار" و "باز عنقاگیر شاه"و باز ساعد سلطان می‌شود.در این سیر حتی اگر انسان دچار خطا شود دوباره آدم‌وار به سوی او بازگشت می‌کند،بدین ترتیب مولوی این سیر روحانی را تکمیل می‌کند:

باز می‌مالید پر بر دست شاه　　بی زبان می‌گفت من کردم گناه...
باز گفت ای شه!پشیمان می‌شوم　　توبه کردم،نو مسلمان می‌شوم
آن که تو مستش کنی و شیرگیر　　گر ز مستی کژ رود،عذرش پذیر

(رک.اشرف زاده،۱۳۸۲:باز جان ،باز علم/۱۳۷-۱۴۵)

منابع

۱) **قرآن مجید**،(۱۳۸۳).ترجمه ناصرمکارم شیرازی،چاپ دوم،مشهد: به نشر.

۲) اشرف زاده،رضا(۱۳۷۳). **تجلّی رمز و روایت در شعر عطّارنیشابوری**،تهران: اساطیر.

۳) ــــــــ،ــــــ،(۱۳۸۲).**عطار و دیگران**،مشهد:دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد.

۴) بهره¬ور، مجید و دیگران،(۱۳۹۴).**گونه شناسی شخصیت پرندگان در منطق الطیرعطار نیشابوری**،فصلنامۀ ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی،س۱۱،ش۴۱،زمستان۹۴ (۱۱-۴۴).

۵) پورنامداریان، تقی،(۱۳۹۶).**رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی**،چاپ نهم،تهران:انتشارات علمی و فرهنگی.

۶) تاجدینی،علی،(۱۳۸۸).**فرهنگ نمادها و نشانه ها در اندیشه مولانا**، چاپ دوم،تهران: سروش.

۷) دهخدا،علی اکبر،(۱۳۷۷).**لغت نامه دهخدا**،چاپ دهم از دوره جدید،تهران: دانشگاه تهران.

۸) رحیمیان،سعید،(۱۳۹۰).**مبانی عرفان نظری**،چاپ چهارم،تهران: سمت.

۹) شوالیه،ژان گربران،(۱۳۷۹).**فرهنگ نمادها**، ترجمه سودابه فضایلی،تهران: جیحون.

۱۰) عطّارنیشابوری،فریدالدین‌محمدبن‌ابراهیم(۱۳۸۳).**منطق الطّیر**،مقدمه،تصحیح وتعلیقات محمدرضا¬شفیعی کدکنی،تهران: سخن.

۱۱) علوی مقدم،مهیار(۱۳۹۷).**مطالعات ادبی هرمنوتیک متن شناختی**،تهران: سخن.

۱۲) فرخی سیستانی،(۱۳۶۳). **دیوان اشعار**،به کوشش محمد دبیرسیاقی،چ دوم،تهران: زوّار.

۱۳) فلاحی و ....،(۱۴۰۰). **بازیابی رمزگان ها در منطق الطیر عطار نیشابوری(خوانش داستان مرغان سالک و برادران یوسف)**،فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، س ۱۷،ش۶۴،پاییز ۱۴۰۰(۱۷۴-۱۴۵).

۱۴) فولادی،علیرضا(۱۳۸۹).**زبان عرفان**،تهران: سخن.

۱۵) قدمگاهی ثانی،نسرین،(۱۳۸۳).**باز درادب و ادبیات**،فصلنامۀ تخصصی ادبیات فارسی،سال اوّل،شماره سوم و چهارم،پاییز و زمستان ۸۳(۸۶-۹۷).

۱۶) کمبل،جوزف(۱۳۹۷). **قدرت اسطوره**،ترجمه عباس مخبر،چاپ چهاردهم،تهران: مرکز.

۱۷) گلی آیسک،مجتبی(۱۳۹۲). **فرهنگ نمادشناسی پرندگان در شعر عرفانی**،مشهد:سخن گستر و دانشگاه آزاد مشهد.

۱۸) محمدی آسیابادی،علی،(۱۳۸۷).**هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس**،تهران: سخن.

۱۹) **محی‌الدین ابن‌عربی**،(۱۳۸۴).ترجمه فتوحات مکیّه،ترجمه محمد خواجوی،چ۳،تهران: مولی.

۲۰) مدبّری،محمود،(۱۳۷۰).**شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان**،تهران: پانوس.

۲۱) مسعود سعد سلمان ،(۱۳۶۲).**دیوان شعر**، چاپ دوم،تصحیح رشید یاسمی،تهران:۱۳۶۲.

۲۲) مطهری،مرتضی،(۱۳۸۵). **انسان کامل**،چاپ سی و هشتم،تهران: صدرا.

۲۳) مکری، محمد،(۱۳۶۱).**فرهنگ نام های پرندگان در لهجه های غرب ایران**،چاپ سوم،تهران: امیرکبیر.

۲۴) منوچهری دامغانی،(۱۳۹۰).**دیوان اشعار**،به کوشش سید محمد دبیر سیاقی،چاپ هفتم،تهران: زوّار.

۲۵) مولوی،جلال الدین محمد،(۱۳۹۷)**غزلیات شمس تبریزی**،مقدمه،گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی،چاپ نهم، دو جلدی،تهران: سخن

۲۶) نسفی،عزیز الدین،(۱۳۷۷).**تصحیح ماریژان موله**،چاپ چهارم،تهران:کتابخانه طهوری.

۲۷) نسوی،ابوالحسن علی بن احمد،(۱۳۵۴)،ب**ازنامه**،تصحیح علی غروی،تهران:مرکز مردم شناسی ایران.

۲۸) نیشابوری،ابواسحق،(۱۳۸۲). **قصص الانبیاء،به کوشش حبیب یغمایی**،چاپ سوم،تهران:علمی فرهنگی.

۲۹) هال،جیمز،(۱۳۸۷).**فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق وغرب**،ترجمه رقیه بهزادی،چاپ سوم،تهران: فرهنگ معاصر.

۳۰) یونگ،کارل گوستاو(۱۳۸۷). **انسان و سمبول‌هایش**،ترجمه محمود سلطانیه،تهران: جامی .

۳۱) Cenizo, Marcos; Noriega, Jorge I.; Reguero, Marcelo A. (2016). "A stem falconid bird from the Lower Eocene of Antarctica and the early southern radiation of the falcons". Journal of Ornithology. 157 (3): 885. doi:10.1007/s10336-015-1316-0. S2CID 15517037.

۳۲) Oberprieler, Ulrich; Cillié, Burger (2009). The raptor guide of Southern Africa. Game Parks Publishing.–۳ ISBN 9780620432238.

Symbolism of the "falcon" in Attar's The Mantiq al-tair and Rumi's Masnavi Manavi

Nasreen Gadmagahi Thani [1], Reza Ashrafzadeh [2], Mahyar Alavi Moghaddam [3]

[1] Ph.D. student of Persian language and literature, Torbat Heydarieh branch, Islamic Azad University, Torbat Heydarieh, Iran

* [2] Professor of Persian language and literature, Mashhad branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran (corresponding author)

[3] Associate Professor of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Corresponding author: **drreza.ashrafzadeh@gmail.com**

Received date: 07/20/1400 , Accepted date: 09/20/1400

Abstract

Falcon has a special place in the symbolism of Persian poetry in Attar's The Mantiq al-tair and Rumi's The Masnavi Manavi. In Persian literature mythology, falcon is the supremacy of birds, and it's been widely alongside the sun gods with the other high-flying birds and in Dari literature it’s also marked as a symbol of power, authority and kingdom. In mystical literature it is mainly a symbol of the souIs. As the studies show; in The Mantiq al-tair, paradoxically, sometimes it is the effort of the "dead of the world" and sometimes it has high human values and shows the great effort of a perfect human being. This endeavor, on the other hand, includes worldliness and murder and in the transcendent type, being in the world of predestination. Rumi mentions Falcon as a perfect human being. He has willed Shams as the perfect human but in a further interpretation, he calls the pole of the world of possibility himself, Hazrat Ali, as the "Saed Sultan" and Anghagirshah falcon. Attar, through advice, states the path of conduct to reach the high levels of perfection, and Rumi, in addition, refers to the ways and means by which a person makes a mistake until he finds out and comes back to the truth. Both poets desperately ask God for help to fly to the realm of truth. "Pain" is explicitly stated in Attar's conduct. Likewise, Rumi defines pain as an allegory in it’s symbolic meanings. The falcon symbol in the eyes of Attar and Rumi, replies to the mystical and mythical point of view on things .

Keywords: Baz, Attar, Maulvi, Rijak-Al-Tair, Masnavi.