



Textual Criticism of Persian Literature
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3268
Vol. 14, Issue 3, No. 55, Autumn 2022

 [10.22108/RPLL.2022.130278.2002](https://doi.org/10.22108/RPLL.2022.130278.2002)

: [20.1001.1.24763268.1401.14.3.3.6](https://orcid.org/20.1001.1.24763268.1401.14.3.3.6)

(Research Paper)

Where there is a Will, there is not a Way: A Contemplation on Excuses of Birds in *the Conference of the Birds (Mantegh Al-Tair)*

Mohamad Taghavi*

Abstract

The will is the first step in a mystical journey (here a journey of birds toward Simorgh, which is comparable with Phoenix). In the first step, birds are aware of the importance of finding Simorgh and having a king, but this primary awareness is in conflict with their current situations; thus, they face mental challenges and doubts. They are in a decision-making dilemma between what they have and what they want to have (Simorgh) which finally led to excuses, doubt, and inaction. The two main questions of this study are: 1) why do the birds reject to take a trip despite knowing the necessity of finding Simorgh? 2) Why is life without Simorgh meaningless? Theoretical foundations explained here mean the role of wisdom in acts and the relation of thought and emotion in the fulfillment of desires. Attar intended to illustrate that asking (quest) is a necessary condition, not a sufficient condition. Where there is a will, there is not a way necessarily and ambition has a key role in this regard. Some obstacles of the journey expressed include thought deficiency fear, avoiding risks, interests, pleasures, and habits. What is missing link in this stage is ambition. Lack of ambition is the main reason for the excuses of birds which is shown in birds' speech with the recurring "enough" word as the motif.

Introduction

"What to ask for?" is the most important question in Sufism and mysticism. In his educational works, Attar has paid more attention to the desires and wishes of mankind and has tried to explain these desires from the perspective of mysticism and Sufism and determine what he considers to be fundamental and original. However, he had to deal more with this issue in his work "*Elahinameh*" (the letter of God) and spoke about the desires and needs of the people in the form of the story of the six children of the caliph. In his work the "*Mantegh Al-Tair*" (the logic of the birds), in addition to the question of what to ask for (which is solved very quickly by realizing the existence of Simorgh and finding it necessary), Attar has spoken about how to ask. The importance of the subject lies in the fact that from a mystical point of view, human value is measured according to one's desires and aspirations. Rumi says:

As long as you seek a gem of the mine, you are the mine
As long as you seek a piece of bread, you are the bread
You are wise if you know this secret
That you are everything that you seek it

* Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author Email: taghavi@um.ac.ir)



Moreover, in mystical discourse, values are completely linked to the truth (God) and are determined in relation to proximity or distance from the truth. Therefore, the seeker of the path (Salek-e tariqat) must do everything in his power to approach and reach the true God or lover (who is Simorgh according to *Mantegh Al-Tair*), and this is the only way to reach human perfection. Also, from a religious and mystical points of view, the spiritual life has absolute superiority over the physical life, and real life is an inner issue. So, if we want to know a human being, we must see what or who his life secretly tends to be.

Materials and Methods

The present study aims to investigate the excuse of birds in Attar's *Mantegh Al-Tair*. The two main questions of this study are why the birds reject to take a trip despite knowing the necessity of finding Simorgh and why life is without Simorgh meaningless. The mentioned theoretical foundations in the study include the role of wisdom in acts and the relation of thought and emotion in the fulfillment of desires.

Discussion of Results

After learning of the existence of a kingdom called Simorgh, the birds in *Mantegh Al-Tair* agree on the necessity of traveling and finding him. But when they want to start the journey to find Simorgh, it is as if they have doubts and make excuses for not going. In the text, the reason for the refusal of the birds (which are the symbol of the seekers of the path or people with special wishes and ideals) to travel to Simorgh (the symbol of the right and the ultimate wish) is not very clear. In the beginning, the birds of the narrative are impatient to start the journey, but their excuses begin immediately, which has led to a long conversation between them and Hudhud (hoopoe). The birds' conversations with Hudhud are presented in two episodes: In the first chapter, it is the beginning of the Bulbul's speech (nightingale), and in the last, it is the Sa'wa's speech (finch). After presenting themselves (reporting on the current situation), both seem to want to turn away from the initial determination to reach Simorgh, and at once speak of the sufficiency of what they have. In fact, they prefer contentment and satisfaction with the current situation (although they considered it bad and undesirable) to traveling and reaching Simorgh (which they consider good and desirable). Every bird has an excuse to step back. In the second part, in spite of Hudhud's explanations and responses, birds describe their situation to a number of anonymous birds and ask for Hudhud's guidance.

With this storyline and conversations between the birds and Hudhud, Attar aims to explain the mental challenges of the position of decision (magham-e talab) and the distance between decision and practice. In the field of human behavior, the important question has always been why a person does not always act in accordance with what he knows, or why, even though he knows that one action is good and useful and another one is bad and harmful, he acts according to the first and the latter is not avoided? It has been a challenging issue for philosophers of the past and psychologists today for one to intentionally do bad or harmful work after knowing what is good or useful and what is bad or harmful. These are just some concepts named Akrasia. It is the state of mind in which someone acts against their better judgment through weakness of will. People like Socrates and Plato find akrasia impossible because they believe that man cannot act against his wisdom, while according to the reality of human life this is not the case. It is quoted from Socrates that we do what we know to be right, and what deprives us of doing right is ignorance. That is, if someone has clear knowledge, it will be strange if an agent overcomes his knowledge and pulls it back and forth like bands.

Plato has said that desires and emotions could not overcome reasoning and thus change rational decisions. In Attar's view, logic, alone, cannot cause action or prevent the interference of emotions and desires, and it is the effort (Hemmat) that connects knowledge and desire with action and possession. Hemmat which means heartfelt attention with all spiritual powers to the goal and destination (Vesal-e Simorgh), causes the continuation of walking the path (Soluk) to reach the truth. In the word selection of the birds, the word 'enough' has been repeated many times as a motif, which indicates the low effort of the birds. The birds' high effort also depends on overcoming humble desires and paying attention to the foresight and overcoming obstacles.

Conclusions

In Hudhud's dialogue with birds, Attar explains the inner challenges of seekers (and people) when making a decision and doing an action. He shows that, in both the outer life (objective) and the inner life (spiritual), just wanting and wishing is not enough to achieve the goal and fulfill desires. Self-sufficiency along with some unhealthy habits, laziness, hedonism, and seeking for convenience lead to inaction and these are major obstacles in the way of achieving one's desires. According to Attar, the main obstacles to achieving the goal are removed with effort. A long conversation between birds and Hudhud is to strengthen the will and determination of the birds and eliminate the gap between decision and action. Attar's special emphasis on the issue of the distance between decision and practice in this narrative indicates his realism, which is the result of the poet's constant relationship with people. Attar was aware of human nature and its control over mankind. In the narrative of *Mantegh Al-Tair*, while expressing the theoretical and practical foundations of mystical cirrhosis, he has sent the moral message to the general public that it is not enough just to know and decide to achieve the goal, but strong will and effort are necessary as well.

Keywords: *Mantegh Al-Tair*, the Excuse of Birds, Weak Will, Ambition.

References

1. Abedi, M., & Pournamdarian, T. (Eds.) (2011). *Attar Neyshabouri's mantegh al-tair*. First Edition. Tehran: Samt Publication.
2. Asadi, M. R. (2004). *Knowledge and the problem of religiosity*. First Edition. Tehran: Andisheh Emrooz Publication.
3. Azargin, A. (2017). *Weakness and strength of will from a philosophical, psychological and linguistic perspectives*. First Edition. Tehran: Hekmat Publication.
4. Bobin, C. (2001). *Rafiq ala*. Translated by Pirooz Sayari. First Edition. Tehran: Tarh-e No Publication.
5. Brett, R. L. (2007). *Imagination*. Translated by Massoud Jafari. Third Edition. Tehran: Markaz Publication.
6. Enayat, H., & Qaisari, A. (Eds.) (1983). *Translation of Kant's foundation for the metaphysics of ethics*. First Edition. Tehran: Kharazmi Publication.
7. Fazli, Q. (2002). Leadership in Attar's mantegh al-tair. *Journal of Political Science (Baqir al-Uloom university)*, 5(17), 213-230.
8. Forouzanfar, B. (Ed.) (1984). *Collection of Shams Tabrizi*. Tenth Edition. Tehran: Amir Kabir Publication.
9. Forum, E. (2001). *The human heart and its tendency to good and evil*. Translated by Giti Khoshdel. Fourth Edition. Tehran: Nashr-e No.
10. Hashemi Sajzaei, A. (2015). Explaining the issue of effort and its role in performing extraordinary deeds. *Journal of Mystical Wisdom*, 4(9), 77-98.
11. Heywood, T. J. (2003). *Paul Tillich*. Translated by Forouzan Rasekhi. Second Edition. Tehran: Negahe Mo'aser Publication.
12. Hume, D. (2016). *Exploring human understanding*. Translated by Kaveh Lajevardi. Fourth Edition. Tehran: Markaz Publication.
13. James, W. (2012). *The diversity of religious experience*. Translated by Hossein Kiani. First Edition. Tehran: Hekmat Publication.
14. Jung, C. G. (2002). *The unknown self*. Translated by Mehdi Ghaemi. First Edition. Tehran: Jami Publication.
15. Khoshhal Dastjerdi, T. (2003). Reflection of the Quranic concept of patience in the works of Attar Neyshabouri. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities (University of Isfahan)*, 8(32-33), 72-102.
16. Mansour, J. (Ed.) (2006). *Abu Saeed Abi Al-Khair's quartets*. First Edition. Tehran: Nahid Publication.
17. Masoudifard, J. (2013). Epistemological-psychological functions of Mantegh al-tair for contemporary man. *Quarterly Journal of Persian Language and Literature (Islamic Azad University of Mashhad)*, 10(39), 50-72.

18. Minavi, M., & Mohaghegh, M. (Eds.) (1986). *Naser Khosrow's divan*. Third Edition. Tehran: Tehran University Press.
19. Mohammad Amini, M. (Ed.) (2018). *Translation of Stevenson's twelve theories of human nature*. Second Edition. Tehran: Farhange Nashre No Publication.
20. Morin, E. (2005). *L'humanite de l'humanite*. Translated by Amir Nikopi and Faezeh Mohammadi. Third Edition. Tehran: Ghaside-Sora Publication.
21. Nakhaei, H. (Ed.) (1957). *Forooghi Bastami's divan*. First Edition. Tehran: Amirkabir Publication.
22. Nicholson, R. (Ed.) (1984). *Mawlana's Masnavi Manavi*. Third Edition. Tehran: Molla Publication.
23. Otto, R. (2001). *The concept of the sacred*. Translated by Homayoun Hemmati. First Edition. Tehran: Naghshe Jahan Publication.
24. Panahi, M. (2004). Hemmat baraq haft wadi. *Journal of Literary Research*, 2(3), 7-16.
25. Pazouki, S. (2016). *A theory of action*. First Edition. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
26. Peterson, M. L. (2004). *Reason and religious belief*. Translated by Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Fourth Edition. Tehran: Tarh-e No Publication.
27. Proudfoot, W. (2004). *Religious experience*. Translated by Abbas Yazdani. Second Edition. Qom: Taha Publication.
28. Qazvini, M., & Ghani, Gh. (Eds.) (1982). *Hafez's divan*. Third Edition. Tehran: Zavvar Publication.
29. Rouhani, F. (Ed.) (1984). *Attar Neyshabouri's elahinameh*. Fourth Edition. Tehran: Zavar Publication.
30. Sajjadi, S. J. (1987). *Farhang-e Maaref-e Islami*. Third Edition. Tehran: Authors and Translators Company.
31. Saliba, J. (1987). *Philosophical encyclopedia*. Translated by Manouchehr Sanei Darhobidi. First Edition. Tehran: Hekmat Publication.
32. Sanei Darhobidi, M. (Ed.) (1999). *Translation of Kant's lessons in philosophy of ethics*. First Edition. Tehran: Naghshe va Negar Publication.
33. Simmel, G. (2014). *Religion*. Translated by Amir Rezaei. First Edition. Tehran: Ney Publication.
34. Stace, W. T. (1988). *Mysticism and philosophy*. Translated by Baha'uddin Khorramshahi. Third Edition. Tehran: Soroush Publication.
35. Stump, E. (2004). *On religion*. First Edition. Tehran: Hermes Publication.
36. Trick, R. (2003). *Perspectives on human nature*. First Edition. Tehran: Institute of Humanities.
37. Underhill, E. (2015). *Practical mysticism*. Translated by Maedeh Sadat Hosseinizadeh. First Edition. Tehran: Adyan Publication.
38. Warnock, M. (2007). *Existentialism and ethics*. Translated by Massoud Olya. First Edition. Tehran: Ghoghnu Publication.
39. Yahaghi, M. J., & Zarghani, S. M. (Eds.) (2018). *Sanai Ghaznavi's hadiqah al-haqiqah*. First Edition. Tehran: Sokhan Publication.
40. Yousefi, Gh. H. (Ed.) (1990). *Saadi's bustan*. Fourth Edition. Tehran: Kharazmi Publication.



فصل نامه علمی متن‌شناسی ادب فارسی

سال چهاردهم

شماره سوم (پیاپی ۵۵)، پاییز ۱۴۰۱، ص ۱۹ - ۳۶

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۹/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۲



[10.22108/RPLL.2022.130278.2002](https://doi.org/10.22108/RPLL.2022.130278.2002)



[20.1001.1.24763268.1401.14.3.3.6](https://doi.org/20.1001.1.24763268.1401.14.3.3.6)

(مقاله علمی)

خواستن توانستن نیست؛

تأملی در باب بهانه‌جویی مرغان منطق‌الطیر

محمد تقوی*

چکیده

طلب (خواستن) نخستین مرحله (مقام) در سیر و سلوک (سفر مرغان به سوی سیمرخ) است. در منطق‌الطیر مسائل مربوط به این مقام بسیار مفصل‌تر از مقامات دیگر آمده است. در این مرحله مرغان به ضرورت یافتن سیمرخ و رسیدن به او اقرار و اصرار دارند. پرسش‌های اصلی مقاله عبارت است از: چرا مرغان با وجود این اقرار، در مقام عمل بهانه می‌آورند و به سفر تن نمی‌دهند؟ چرا با اینکه زیستن بدون سیمرخ را موجب بی‌نظمی (بی‌معنایی) در زندگی می‌دانند و گویی از وضع موجود خود ناراضی‌اند، هنگام آغاز سفر بهانه می‌آورند و از وضع موجود ابراز رضایت دارند و به داشته خود بسنده می‌کنند؟ با توجه به اینکه مرغان نماینده سالکان جویای حق و حقیقت (مردم مشتاق رسیدن به آمال و آرمان‌های خویش) هستند، این بهانه‌ها چه دلایل و انگیزه‌هایی می‌تواند داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها به مبانی نظری مربوط به نسبت علم و عمل و خواستن و توانستن (داشتن یا رسیدن) اشاره می‌شود؛ سپس به نقش عواطف و به‌ویژه همت (به معنی بلندنظری، عزم و اراده جدی و توجه کامل قلبی به هدف) در تحقق خواسته‌ها پرداخته خواهد شد. با توجه به متن داستان، مسائلی مانند نقصان آگاهی، ترس، خودخواهی و انواع دلبستگی، از موانع رسیدن به مقصد نهایی (سیمرخ) مطرح شده است؛ اما در نظر عطار، نقصان در همت (بی‌همتی) که با تکرار کلمه «بس» بر زبان مرغان بیان می‌شود و نقش موثف دارد، در این مرحله باعث اصلی عذر و بهانه مرغان بوده است.

واژه‌های کلیدی

منطق‌الطیر؛ بهانه مرغان؛ ضعف اراده؛ سیر و سلوک؛ همت

*دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد.

ایران، taghavi@um.ac.ir



۱- مقدمه

به نظر می‌رسد «چه باید خواست؟» مهم‌ترین پرسش در تصوف و عرفان باشد. عطار نیز در آثار تعلیمی خود بیش از هر چیز بر امیال و خواسته‌های آدمیان توجه داشته و کوشیده است از منظر عرفان و تصوف این خواسته‌ها را تبیین کند و به تعیین اموری پردازد که آنها را اساسی و اصیل می‌داند. عطار در *الهی‌نامه* به پرسش اساسی «چه باید خواست؟» بیشتر می‌پردازد و درباره‌ی آن و نیاز آدمیان در قالب قصه‌ی شش فرزند خلیفه سخن می‌گوید. پسر اول از آرزوی رسیدن به دختر شاه پریان می‌گوید و پدر او را شهوت‌پرست می‌خواند:

پدر گفتش زهی شهوت‌پرستی که از شهوت‌پرستی مست هستی
(عطار، ۱۳۶۴: ۲۶)

پسر دوم در پی جادوگری است:

ز عالم جادوئی می‌خواهدم دل مرا گر جادوئی آید به حاصل
تماشا می‌کنم در هر دیاری به شادی می‌زیم بر هر کناری
(همان: ۷۰)

پدر پسر را پیرو دیو و هاروت و ماروت می‌داند که عاقبتش اسارت در چاه دنیا است. پسر سوم در پی جام جم است:

شنیدم من که آن جامی چنان است که در وی هرچه می‌جویی عیان است
(همان: ۱۱۲)

پدر پسر را جاه‌طلب می‌شمارد:

پدر گفتا که جاهت غالب آمد دلت آن جام را زان طالب آمد
(همان: ۱۱۳)

فرزند چهارم طلبکار آب حیات است:

پدر را گفت تا در کاین‌اتم به صد دل طالب آب حیاتم
(همان: ۱۵۹)

و پدر جواب می‌دهد که در اسارت هوس و امل هستی و از نور صدق محرومی:

پدر گفتش امل چون غالب آمد دلت عمر ابد را طالب آمد
(همان: ۱۵۹)

پسر پنجم طالب ملک و پادشاهی و انگشتر سلیمانی است:

من آن انگشتری خواهم به اخلاص که در ملک سلیمان گشت زان خاص
(همان: ۱۹۵)

و در ادامه می‌گوید کسی را ندیده است که آرزوی پادشاهی نداشته باشد. پدر هم می‌گوید: پادشاهی دنیایی اساس و پایه‌ای ندارد و لایق طلب‌کردن نیست و تو به دلیل نشناختن ملک آخرت آن را می‌جویی. پسر ششم طالب کیمیاست تا هم خود و هم دیگران را به آرزوهای دنیایی برساند:

اگر یابم به علم کیمیا راه شوند از من جهانی کیمیاخواه
(همان: ۲۳۶)

و پدر پسر را حریص مال می‌خواند و عاقبت حرص را هلاک‌شدن می‌داند. پسر احتجاج می‌کند که فقر و درویشی کافری به بار می‌آورد:

پسر گفتش که درویشی بسیار بسی باشد که آرد کافری بار
(همان: ۲۴۷)

پدر جواب می‌دهد که سایه زر (ثروت دنیا) تو را بی‌مایه و پرغرور می‌کند:

پدر گفتش که چون زر سایه افکند تو را بی‌گوهر و بی‌مایه افکند
(همان: ۲۴۷)

در منطق‌الطیر علاوه بر مسئله «چه باید خواست؟» - که با پی بردن به وجود سیمرغ و ضرورت یافتن آن، بسیار زود حل می‌شود - سخن بیشتر بر سر کم و کیف خواستن است. اهمیت موضوع از آن‌روست که براساس نگاه عرفانی ارزش آدمی برپایه خواسته‌ها و آرزوهایش سنجیده می‌شود. این نکته در یک رباعی، که دو روایت دارد، آمده است:

گر در طلب گوهر کانی کانی ور زنده به بوی وصل جانی جانی
قصه حدیث مطلق از من بشنو هرچیز که در جستن آنی آنی
(ابوسعید ابی‌الخیر، ۱۳۸۵: ۱۱۳)

تا در طلب گوهر کانی کانی تا در هوس لقمه نانی نانی
این نکته رمز اگر بدانی دانی هرچیز که در جستن آنی آنی
(مولانا، ۱۳۶۳: ۱۴۷۸)

فیلسوفان نیز به موضوع مطلوب‌های اساسی آدمی توجه داشته‌اند. افلاطون ارزش‌های جاری در زندگی را به پنج دسته تقسیم می‌کند: معرفت؛ افتخار؛ پول؛ لذت و خوشی همه‌جانبه؛ لذت حسی (ارضای میل حسی خاص). او بر این اساس مردم را نیز به پنج گروه یا طبقه تقسیم می‌کند:

الف) گروه اول کسانی که در پی گوهر دانایی هستند؛ مانند عالمان و فیلسوفان که آنها را برترین آدمیان می‌داند؛

ب) گروه دوم کسانی که در پی کسب شکوه و افتخار یا جاه و مقام و شهرت و اعتبار هستند؛ مانند مرد نظامی و پهلوان ملی؛

ج) گروه سوم ثروت‌اندوزان و پولسازان که عمر خود را در پی جمع مال و ثروت صرف می‌کنند؛

د) گروه چهارم افرادی که در پی انواع لذت‌ها و خوشی‌های زندگی هستند و داشته‌هایشان را صرف خوشگذرانی می‌کنند؛

ه) گروه پنجم کسانی که یک لذت حسی خاص بر کل زندگی آنها مسلط می‌شود؛ مانند می‌گساران و

معتادان به مواد مخدر (استیس، ۱۳۷۱: ۸۷).

با توجه به این گروه‌بندی، به نظر می‌رسد به گفته هیوم انسان در پاره‌ای امور در طول زمان چندان تغییر نکرده است؛ «افراد نوع بشر آنقدر مثل هم‌اند در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها که تاریخ نمی‌تواند در این مورد خاص هیچ چیز تازه یا عجیبی به ما بدهد؛ کاربرد اصلی‌اش فقط کشف اصول ثابت و عام ماهیت بشری است از طریق نشان‌دادن انسان‌ها در همهٔ گونه‌های اوضاع و احوال و وضعیت‌ها» (هیوم، ۱۳۹۷: ۸۸). استیس نیز به این نکته اشاره می‌کند که این تقسیم‌بندی تا امروز معتبر است و می‌گوید: «اگر این طبقه‌بندی را روی دوستانتان امتحان کنید، از اینکه در یکی از این طبقات پنجگانه چقدر خوب جای می‌گیرند، شگفت‌زده خواهید شد» (همان: ۸۹). از نظر افلاطون این تقسیم‌بندی شامل دولت‌ها و تمدن‌ها هم می‌شود و تمدن‌ها هم ممکن است لذت‌طلبانه یا ثروت‌جویانه، شهرت‌طلب و یا معرفت‌پرور باشند. از سوی دیگر، افلاطون معتقد است هر کاری که سهم بیشتری در سعادت بشر داشته باشد، والاتر است؛ از آنجا که از نظر او معرفت سهم بیشتری در این امر دارد، دوستدار معرفت در نگاه او خوشبخت‌تر از دوستدار شهرت یا ثروت است و به همان نسبت، آنکه در پی ثروت است، احساس سعادت‌مندی بیشتر می‌کند تا آن که در پی لذت صرف است (همان: ۹۴-۹۵).

در گفتمان عرفانی، ارزش‌ها به‌تمامی با حق پیوند می‌خورند و سنجیده می‌شود و سالک طریقت باید هرچه توان دارد در جهت تقرب و رسیدن به معبود یا معشوق حقیقی (در *منطق‌الطیر سیمرغ*) و اتحاد با او (وصال) به کار بندد و این تنها راه کمال نفسانی آدمی است؛ چنانکه گفته‌اند: «ارتقای نفس مشخصهٔ همهٔ تاریخ انسانی است و همهٔ انسان‌ها این خواستهٔ نهانی را دارند که شبیه خدا باشند. شراکت در امور جاودانه انسان را جاودانه می‌سازد» (جی‌هی‌وود، ۱۳۸۲: ۶۲). از منظر دینی و عرفانی که حیات معنوی بر حیات جسمی و مادی برتری مطلق دارد، زندگی حقیقی در درون جریان دارد و ملاک انسانیت، امری انفسی است؛ از این رو «اگر بخواهیم انسانی را بشناسیم، باید ببینیم زندگی او در نهان به چه کسی گرایش دارد و بیش از همه با چه کسی سخن می‌گوید» (بون، ۱۳۸۰: ۸۲). به تعبیر فروم (که بی‌مناسبت با تعبیر عطار در تمثیل کبک و گنجینه‌های کوه نیست) «گنج‌تان هر جا باشد قلبتان همانجاست» (فروم، ۱۳۶۲: ۷۹). البته در کلام بزرگان عرفان از نیازهای مطلوب‌های گوناگون آدمیان سخن به میان آمده و اولویت‌بندی شده است:

زائکه قوت و نان، ستون جان بود	آدمی اول حریص نان بود
جان نهاده بر کف از حرص و امل	سوی کسب و سوی غصب و صد حیل
عاشق نام است و مدح شاعران	چون به نادر گشت مستغنی ز نان
(مولانا، ۱۳۶۳: ۳۴۸)	
ز حب مال و حب جاه آزاد	ندیدم در زمانه آدمی‌زاد
(عطار، ۱۳۶۴: ۱۲۳)	

۱-۱ مسئله پژوهش

منطق‌الطیر یک داستان است؛ از این رو انتظار می‌رود اجزای یک روایت داستانی را - شخصیت، حادثه، پیرنگ، پایان‌بندی و درونمایه و... - داشته باشد. در این داستان پس از اینکه موضوع چه خواستن حل شد و همهٔ مرغان به وجود و امکان یافتن سیمرغ پس از توضیح کوتاه هدهد آگاه شدند، موضوع چگونگی رسیدن به او مطرح

می‌شود. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود چرایی پرهیز مرغان (سالکان طریقت و به‌شکل عام همهٔ مردمانی که در پی اهدافی در زندگی هستند) از سفر به‌سوی سیمرغ (حق و هدف نهایی) پس از اعلام آمادگی برای یافتن اوست. با اینکه پرندگان داستان، به تعبیر عطار برای آغاز سفر بی‌صبری می‌کنند، بهانه‌جویی آنها و نداشتن جدیت در عمل، باب گفت‌وگویی طولانی را میان آنها و هدهد می‌گشاید. عطار از زبان هدهد برای هر یک از مرغان، متناسب با دلیل شخصی آنان برای دوری‌جستن از سفر (اقدام عملی) پاسخی عرضه می‌کند. زمینهٔ اصلی این عذرآوردن، مطابق روایت عطار، در درون پرندگان (سالکان) و مربوط به کم و کیف دانسته‌ها و احوال آنها بوده است. درنگ بسیار عطار در این بخش بیانگر این است که او با وجود پیروی از سنت عرفان و تصوف و مراحل هفت یا ده‌گانهٔ سیر و سلوک می‌خواهد بر مقام طلب و چالش‌های ذهنی این مقام تأکید بیشتری بورزد و هموارشدن راه در این مقام را اصل سیر و سلوک بشمارد. پرندگان پس از آگاهی از وجود پادشاهی به نام سیمرغ، بر سر ضرورت سفر و یافتن او توافق می‌کنند. اینکه چرا بلافاصله دچار تردید می‌شوند و بهانه می‌آورند (با اینکه مطابق توصیف عطار بی‌صبری می‌کنند و عاشق او و دشمن خویش شده‌اند) توجیه دقیقی در متن داستان ندارد.

۱-۲ پیشینه پژوهش

در بارهٔ اصل موضوع مقاله پژوهش مستقلی یافت نشد؛ اما دربارهٔ برخی نکات مطرح‌شده در مقاله مانند مبحث همت مقالاتی نگارش یافته است. در مقاله «رهبری و رهروی در منطق‌الطیر عطار» (قادر فضلی، ۱۳۸۱) نویسنده به مسئلهٔ رهبری هدهد و رهروی پرندگان اشاره کرده است و اهمیت رهبری و پادشاهی و همکاری در مسائل اجتماعی، بیعت با رهبر را یادآوری می‌کند. هدهد در این مقاله در مقام رهبر، دارای صفاتی مانند تیزفهمی و آگاهی به امور، آزادگی و آزادسازی دیگران است و نویسنده بر اهمیت صاحب درد بودن و تحمل سختی‌ها و به‌ویژه خودشناسی اشاره می‌کند. در مقاله «کارکردهای معرفتی - روانشناختی منطق‌الطیر برای انسان معاصر» جلیل مسعودی‌فرد (۱۳۹۲) به پیام‌های معرفتی منطق‌الطیر همچون خداباوری، انسان‌محوری، تقدیرباوری، وحدت جوهری ادیان و... اشاره می‌کند و می‌کوشد پیام‌های روانشناختی - اجتماعی منطق‌الطیر و اندرزهای عطار دربارهٔ زندگی دنیوی و اخروی (مانند مدارا با دیگران و ترک تعصب، امیدواری، تلاش مجاهدهٔ جمعی، ترک دلبستگی به دنیا) را مطرح کند؛ تنها در بخش کوتاهی به‌شکل گذرا به عزت نفس و همت والا داشتن و بی‌اعتنایی به ارباب قدرت و ثروت اشاره دارد. مهم‌ترین مقاله دربارهٔ همت - که با بخش پایانی مقاله مرتبط است - «همت براق هفت وادی» از مهین پناهی (۱۳۸۳) است. در این مقاله دربارهٔ معانی و کارکردهای همت بحث شده و نویسنده به نسبت آن با مجاهده و مقامات سیر و سلوک اشاره کرده است. در مقاله دیگری از هاشمی سجده‌ئی (۱۳۹۴) با عنوان «تبیین مسألهٔ همت عارف و نقش آن در انجام اعمال خارق‌العاده»، همت به معنایی خاص آمده است و نیروی ویژهٔ نفسانی برای تصرف در ماده معرفی شده؛ نیز نویسنده معجزه و کرامت و سحر را با همت مرتبط دانسته است.

در مقاله «بازتاب مفهوم قرآنی صبر در آثار عطار نیشابوری» نیز طاهره خوشحال دستجردی (۱۳۸۲) به جنبه‌های مختلف صبر (صبر و سکوت، صبر و مقام طلب، صبر و مقام فقر، صبر و مقام عشق) از منظر عرفان و تصوف پرداخته است که ارتباط کمی با بحث این مقاله دارد. در مقالات یادشده از نظر موضوعی می‌توان نسبتی با

محتوای مقاله حاضر یافت؛ اما از نظر پرسش اصلی مقاله و تحلیل نهایی همانندی وجود ندارد.

۲- اجزای داستان و مسئله مرغان

در ساختار منطقی/الطیر اهمیت مسئله چگونگی خواستن مطلوب (سیمرغ) برجسته‌تر شده و حجم اصلی اثر به آن اختصاص یافته است؛ نیز مقامات دیگر و اصل سفر در این اثر بسیار مختصر آمده است. منطقی‌الطیر همچون الهی‌نامه داستانی حادثه‌محور نیست و برپایه گفت‌وگو طراحی شده است؛ اما این گفت‌وگوها با عمل قهرمان‌ها پیوند می‌خورد و از این رو انتظار می‌رود در مرتبه یک تمثیل (الگوری) اشارت‌های برون‌داستانی آن برای خواننده اثر، معنی‌دار و در تغییر ذهنیت او اثرگذار باشد. این موضوع مستلزم این است که توجیه‌ها و توضیحات طرفین گفت‌وگو مبنای معقولی داشته باشد. در یک سو هدهد (در مقام مرشدی همه‌چیزدان) و در دیگر سو پرندگان (در مقام شاگردان و مریدانی غافل و کم‌دان) حضور دارند. هدهد آشفته‌دل و پراتظار مترصد موقعیتی بوده است تا شعله طلب در دل مرغان زبانه بکشد و نیاز به مطلوب (سیمرغ) بر زبانشان جاری شود؛ در این زمان اقناع این مرغان فرایندی طولانی دارد. نکته مهم در این داستان این است که فاصله مراتب معرفت هدهد و پرندگان مانع از تفاهم در عرصه زبان در میان آنان نشده است؛ گویا زبان پل ارتباطی لغزانی میان طرفین گفت‌وگو نیست (نکته‌ای که در اثری مانند مثنوی از آن شکایت می‌شود). عنوان اثر نیز بر امکان ارتباط زبانی میان پرندگان صحنه می‌گذارد. در داستان اصلی می‌توان چند صحنه را از هم تفکیک کرد:

- ۱) جمع شدن مرغان و طرح سؤال و ابراز نارضایتی از وضع موجود (چرا ما از وجود شاه محرومیم؟ آیا پرندگان شاهی دارند؟)؛
- ۲) رسیدن به جواب (وجود سیمرغ) و عزم یافتن و رسیدن به او؛
- ۳) معرفی شاه (سیمرغ) و برشمردن ویژگی‌های او از سوی راهنما (هدهد)؛
- ۴) توصیف هدهد درباره راه و آگاهی‌یافتن مرغان از لوازم سفر و دشواری‌ها و خطرهای مسیر و اعلام آمادگی آنها؛
- ۵) مطرح شدن بهانه‌های مرغان و اشاره به موانع درونی (شامل مشکلات شناختی و ضعف‌ها و دلبستگی‌ها) و موانع بیرونی (سختی راه و ناشناخته‌بودن مسیرها و فاصله‌داشتن با سیمرغ)؛
- ۶) پاسخ هدهد به عذر و بهانه‌ها و ارائه راه حل؛
- ۷) آغاز حرکت و سفر و توصیف اتفاقات آن به شکل مختصر (در حدود بیست بیت)؛
- ۸) رسیدن تعدادی معدود به مقصد (درگاه سیمرغ) و گفت‌وگو با حاجب درگاه؛
- ۹) رویارویی با خود سیمرغ.

عطار این صحنه‌ها را گاه با تفصیل و گاه با اختصار گزارش داده است. چنانکه اشاره شد درباره اصل سفر یا وجه عملی سیر و سلوک، گزارش شاعر بسیار مختصر است (تنها بیست بیت در این باره آورده شده است)؛ اما در صحنه‌هایی که ظاهراً حکم مقدمات دارد، تفصیل بسیاری دیده می‌شود. بحث این مقاله بیشتر به صحنه پنجم (طرح بهانه‌ها) و ششم (پاسخ‌های هدهد) مربوط است.

۳- بهانه‌های مرغان و دلایل آن

گفت‌وگوهای مرغان با هدهد در دو مرحله مطرح شده است: در مرحله اول، بلبل آغازگر سخن و صعوه آخرینشان است. هریک از آنان پس از عرض حال خود (گزارش از وضع موجود) گویی می‌خواهند از عزم اولیه برای رسیدن به سیمرغ رو بگردانند و یکباره از «بس» بودن آنچه دارند، سخن می‌گویند؛ درواقع قناعت و رضایت به وضع موجود را - با اینکه آن را بد و نامطلوب می‌دانستند - بر سفر و رسیدن به سیمرغ (که آن را خیر و مطلوب می‌شمارند) ترجیح می‌دهند. هر مرغی بهانه‌ای برای ماندن دارد: بلبل به جمال‌پرستی و عشق گل مشغول است؛ طوطی به فکر حیات جاودان در دنیا است؛ طاوس به فکر بازگشتن به بهشت است؛ بط به آب برکه و عادات و اعمالش در آب، کبک به زر و گوهر و هما نیز به افتخار و شرافت دنیایی دلبسته است؛ باز هم مشابه هما به مقام و منزلت ممتازش مفتخر است. بوتیمار دل‌مشغول و دلبسته دریا است؛ جغد طالب گنج خیالی است؛ صعوه هم به کمترین کارها و چیزها راضی است. در مرحله دوم، با وجود توضیحات و پاسخ‌های هدهد به مرغان بانام و نشان همچنان پرندگان بی‌نام و نشان دیگری عذر و بهانه‌ها و سؤال‌هایی بر زبان می‌آورند. این مرغان بیشتر به تشریح احوال خویش می‌پردازند (از مقاله بیست‌وهشتم تا سی‌ویکم) و از هدهد راهنمایی می‌خواهند. مانند سؤال مرغی که خود را پاکباز می‌داند (عطار، ۱۳۹۰: ۱۹۷) و مرغی که به همت خود اشاره می‌کند (همان: ۱۹۹) و مرغی دیگر که از اهل انصاف و وفا بودن خود می‌گوید (همان: ۲۰۲). اشارات این مرغان به سرشت و خلقت و هویت روحی آنها مربوط است.

از نظر پیرنگ داستانی (با توجه به روایت عطار) دلیل عذر و بهانه‌ها و تغییر نظر و موضع مرغان در گفت‌وگوهای مرحله اول، چندان قانع‌کننده نیست. عطار در این باره گزارش کوتاه و نارسایی دارد:

جمله مرغان شدند آن جایگاه	بیقرار از عزت آن پادشاه
شوق او در جان ایشان کار کرد	هریکی بی‌صبری بسیار کرد
عزم ره کردند و در پیش آمدند	عاشق او دشمن خویش آمدند
لیک چون راهی دراز و دور بود	هرکسی از طی آن رنجور بود
گرچه ره را بود هریک کارساز	هریکی عذر دگر گفتند باز

(همان: ۱۲۱)

برپایه این ابیات، عطار دور و درازی یا دشواری راه را عامل چون و چرا یا بهانه‌ها دانسته است؛ اما با توجه به توصیف حال مرغان در ابیات پیشین (که شوق دیدار سیمرغ داشتند و بی‌صبری می‌کردند و عاشق او و دشمن خویش شدند) صرف دوری و دشواری راه توجیهی قانع‌کننده برای امتناع از سفر به شمار نمی‌رود؛ یعنی اگر شوق سیمرغ در جان مرغان اثر کرده بود و آنها عاشق او و دشمن خود (نفس یا جان خود) شده بودند، «چرا باید طولانی‌بودن راه بازدارنده آنها باشد یا آنقدر مشکل‌ساز به نظر برسد؟». در اینجا سخنی از این نکته مطرح نیست که پرندگان دچار شک و تردید شده باشند؛ با این حال چند سؤال و احتمال مطرح است: آیا مرغان از الزامات سفر خبر نداشتند و وقتی آگاه شدند، ماندن را بر رفتن ترجیح داده‌اند؟ آیا تصمیم اولیه آنها از سر شور و شوق بوده است نه تأمل و اندیشه و از این رو در مقام عمل و با تأمل بیشتر از گفته و تصمیم بازگشته‌اند؟ برای

تبیین نسبت میان علم (فکر) با عمل (اقدام) بحث‌های نظری فراوانی درگرفته است که در ادامه به بخشی از آنها اشاره می‌شود.

۳-۱ از علم (نظر) تا عمل

در حوزه رفتار انسانی همواره پرسش مهمی مطرح بوده است و آن اینکه «چرا آدمی همیشه مطابق با آنچه می‌داند، عمل نمی‌کند یا چرا با اینکه می‌داند فلان عمل نیکو و مفید و عمل دیگری بد و مضر است، به اولی اقدام و از دومی پرهیز نمی‌کند؟». اینکه یک فرد بعد از دانستن این نکته که چه کاری خوب یا مفید و چه کاری بد یا مضر است، از عمد به کار بد یا مضر مبادرت ورزد، مسئله‌ای چالش‌برانگیز برای فیلسوفان گذشته و روانشناسان امروز بوده است. اینها موضوعاتی است که ذیل مبحث آکراسیا بررسی شده است که گاه آن را به ضعف اراده ترجمه کرده‌اند و گاه آن را متفاوت از ضعف اراده دانسته‌اند (رک. آزرگین، ۱۳۶۹: ۱۳-۱۸؛ البته در کل کتاب از منظر فیلسوفان و روانشناسان عصر جدید به این مقوله و تحلیل آن پرداخته شده است). آکراسیا را وضعیتی می‌دانند که در آن فاعل عملی را با علم به این انجام می‌دهد که آن عمل برخلاف حکم خود وی به بهترین بودن است؛ به عبارت دیگر فاعل می‌داند چه می‌کند و چرا چنین می‌کند و همچنین می‌داند که این کار بهترین کار نیست و چرا بهترین نیست (همان: ۳۴). کسانی مثل سقراط و افلاطون آکراسیا را ناممکن می‌دانند؛ چون معتقدند آدمی نمی‌تواند برخلاف خرد خودش عمل کند (همان: ۲۱). با این حال با توجه به واقعیت زندگی انسانی این موضوع انکارکردنی نبوده است و نیست و از این رو برای این وضعیت، دلایل متعددی برشمرده‌اند؛ مثل نقصان دانش، غلبه احساسات و هیجانات بر عقل و ضعف اراده. از قول سقراط نقل شده است که ما انسان‌ها آنچه را درست و حق می‌دانیم، به آن عمل می‌کنیم و آنچه ما را از عمل صحیح محروم می‌کند، جهل است (تریک، ۱۳۸۲: ۱۷)؛ اما واقعیت چنین نیست؛ از این رو گفته‌اند چه بسا انسان در لحظه ارتکاب کار بد، از علم نسبت به عاقبت کارش بی‌بهره مانده باشد (آزرگین، ۱۳۹۶: ۳۸)؛ پس این اتفاق به نقصان یا نبود دانش مربوط است؛ بنابراین «اگر کسی دارای دانش روشن باشد، عجیب خواهد بود اگر عاملی بر دانش او غلبه کند و آن را مانند بندهایی به این سو و آن سو بکشد. سقراط... می‌گفت ناپرهیزگاری اصلاً وجود ندارد و کسی که قادر به داوری است، برخلاف داوری خویش عمل نمی‌کند؛ بلکه به سبب نادانی چنان عمل می‌کند» (همان: ۳۰). افلاطون برای روح اجزای سه‌گانه‌ای در نظر می‌گیرد: عقل، شهوت و اراده یا همت. او می‌گوید: «هنگام بروز تعارض درونی همت معمولاً جانب عقل را می‌گیرد» (استیونس و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۲)؛ درحالی‌که در عمل چنین نیست. اغلب تعارض‌های درونی نتیجه ناهماهنگی این ابعاد درونی است. ارسطو میان دانستن و استفاده کردن یا نکردن از دانش تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: «باید میان کسی که دانش دارد، ولی بی آنکه دانش خود را به کار ببرد [مثل کسی که آنچه را می‌دانسته فراموش کند یا از آن غافل بماند] کار بد می‌کند و آن که دانش خود را به کار می‌برد و با این همه کار بد می‌کند، فرق گذاشت. رفتار مرد نخستین تعجب‌آور نیست؛ ولی رفتار مرد دوم مایه شگفتی است» (همان). فرد اول به نظر در لحظه ارتکاب عمل از دانشش بی‌خبر و محروم مانده است؛ اما فرد دوم از بدبودن عمل آگاهی دارد در عین حال به آن مبادرت می‌ورزد. در اینجا مفهوم ناپرهیزگاری مطرح می‌شود. ناپرهیزگاری ناشی از این است که عقل و دانایی یا اعتقاد و ایمان در برابر احساس و هیجان یا لذت ناشی از آن شکست خورده است. به گفته کانت آدمی ممکن است گاهی از آنچه باعث سعادت خود می‌داند، به سبب یک

میل و لذت چشم بپوشد (کانت، ۱۳۶۲: ۲۲)؛ پس لذت یا درد می‌تواند باعث امتناع از کار خیر (مفید) و تن دادن به کار بد (مضر) شود.

سستی اراده یا کاهلی نیز چه بسا باعث بی‌عملی شود که آن هم خود می‌تواند دلیل معرفتی داشته باشد؛ یعنی نتیجه غفلت و خودفریبی شخص باشد؛ چنانکه مولانا بدان اشاره کرده است:

پای داری چون کنی خود را تو لنگ دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
خواجه بیلی چون به دست بنده داد بی‌زبان معلوم شد او را مراد
(مولانا، ۱۳۶۳، د ۱: ۵۸)

عمل کردن انگیزه می‌خواهد و «عمل کردن نقطه مقابل وضعی است که در آن شخص صرفاً می‌گذارد چیزی بر او واقع شود و داشتن انگیزه در سر پروراندن طرحی است برای آینده... من نمی‌توانم به معنی دقیق کلمه از عالم آگاه باشم یا اصلاً چیزی درباره آن بدانم یا بگویم بدون آنکه از این راه قادر به عمل بوده باشم» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۴۷). دانستن وضع خاصی از امور به‌خودی‌خود نمی‌تواند انگیزه‌ای برای عمل باشد؛ مگر اینکه آن وضع خاص به‌مثابه چیزی مطرح باشد که باید دگرگون شود (همان). نقش علم و دانایی در اتخاذ تصمیم درست بر کسی پوشیده نیست؛ اما تصمیم درست لزوماً مقرون به عمل یا نتیجه نمی‌شود. اولاً دانستن با تصمیم‌گرفتن متفاوت است و ثانیاً دانستن و تصمیم‌گرفتن غیر از عمل کردن است و چه بسا میان اینها فاصله بیفتد؛ گاهی فرد می‌داند، اما نمی‌تواند تصمیم بگیرد یا می‌داند و ظاهراً تصمیم هم می‌گیرد؛ اما هنگام عمل، تصمیم خود را تغییر می‌دهد و خلاف دانش و تصمیم اولیه‌اش عمل می‌کند. این اتفاقات مربوط به چالش‌های درونی است که پیوسته اذهان مردمان با آن درگیر است. در داستان مرغان، آنان انگیزه لازم را دارند؛ زیرا طلب در آنها پیدا شده است و کاملاً واقف‌اند که چه می‌خواهند.

برای تحقق آنچه اندیشه بدان راه برده یا نیاز و کشش درونی باعث آن بوده است، دورماندن از چالش‌های درونی ضروری است. برخی چالش‌ها به شبهه‌ها و تردیدهای فکری مربوط است که تا آنها رفع نشود، این مشکل حل نخواهد شد و همچنان میان نظر و عمل فاصله باقی می‌ماند و تغییری در زندگی درونی و بیرونی رخ نخواهد داد. این موضوع به طبیعت بشر بازمی‌گردد که به‌راحتی نمی‌توان برخی خصلت‌ها را در او تغییر داد. به گفته زیمل ذات معرفت مستلزم تغییر است - به اعتبار اینکه گاهی معرفت جدید معرفت پیشین را نفی می‌کند و همین خود تغییر است - اما من حقیقی ما را به هیچ‌وجه تغییر نمی‌دهد (زیمل، ۱۳۹۳: ۱۲۱). در سخن مرغان آمده است که آنان در پی فارغ‌دلی (رسیدن به معرفتی اطمینان‌بخش) هستند و پس از حل شدن مشکلات و رفع شبهات، تصمیم درست و قاطعی خواهند گرفت؛ یعنی به نظر خود آنها، دانش و آگاهی در اتخاذ تصمیم و عزم جدی، نقشی اساسی دارد:

هریکه را هست در دل مشکلی می‌باید راه را فارغ‌دلی
مشکل دل‌های ما حل کن نخست تا کنیم از بعد آن عزمی درست
(عطار، ۱۳۹۰: ۱۵۷)

اما مسئله فقط دانستن نیست؛ دل‌بستن (و دل‌کندن) هم هست. البته گاهی دانایی راستین را ترکیبی از

درست‌شناختن و درست عمل کردن دانسته‌اند (اسدی، ۱۳۸۳: ۸)؛ به‌ویژه در گفتمان و سنت دینی، علم و عمل از هم جدا نیستند و یکی بدون دیگری ناقص شمرده شده است: لا یقبل الله عملاً إلا بمعرفة و لا معرفة إلا بعمل فمن عرف دلته المعرفة علی العمل و من لم یعمل فلا معرفة له ألا إن الایمان بعضه من بعض» (همان، به نقل از اصول کافی، ج ۱: ش ۱۰۷). بر این اساس است که گفته‌اند: «گوهر دینداری که همان التزام است نیاموختنی نیست... حقیقت التزام و تقید باطنی و قلبی به دین را نمی‌توان به کسی از طریق درس و بحث و دیگر راه‌های آموزش تزریق کرد، حداکثر آن است که تمهیدات و مقدمات جوشش این التزام قلبی و درونی به دین را بتوان فراهم ساخت» (همان). در داستان شیخ صنعان، عطار در وصف او می‌گوید: هم عمل هم علم با هم یار داشت؛ یعنی دیندار واقعی بود. دانایی از جنس دینداری نیست و با وجود این دو، باز مقوله‌ای به نام دردمندی لازم است تا دینداری کامل شود. دانایی را به عقل، دینداری را به ایمان و دردمندی را به دل مربوط می‌دانند و وجود این سه با هم را لازمه حیات دینی می‌شمارند (همان: ۹ و ۱۰). درواقع در رسیدن به هر نوع مقصد کمالی، لازم است که قوای شناختی و عاطفی در وجود آدمی به وحدت برسند.

۳-۲ عواطف (امیال و هیجانات) در برابر عقل یا مکمل آن

درباره مانع‌بودن احساسات و عواطف در امر شناخت حقیقت یا غلبه آن بر عقل سخن فراوان است؛^۱ اما اغلب فیلسوفان نمی‌خواهند از مقام شامخ عقل چیزی کم شود؛ از این رو همواره عقل و محصول آن (دانایی و دانش) را برتر از عواطف می‌نشانند و می‌گویند: «شهوة و احساسات نمی‌توانند حقایق کلی را که دانش واقعی بوده و در قضایای کبرا بیان می‌شوند، مغلوب کند؛ بلکه آن دانش حسی جزئیات است که تحت تأثیر شهوت قرار می‌گیرد و اینگونه است که چیزی توسط فاعل نادیده گرفته می‌شود» (آذرگین، ۱۳۹۶: ۳۴). اما وقتی بپذیریم که انسان از روی عمد نمی‌تواند کاری را انجام دهد که به بد بودنش حکم کرده و باور داشته است (همان: ۱۹)، درواقع پذیرفته‌ایم که امیال و عواطف توان غلبه بر عقل و تغییر تصمیم مبتنی بر عقلانیت را ندارند. دلیل آن هم روشن است و آن اینکه از نظر فیلسوف «زندگی مطابق با عقل برای انسان بهترین و مطلوب‌ترین زندگی است؛ زیرا عقل بیش از هر چیز دیگر مختص انسان است» (تریک، ۱۳۸۲: ۴۰). وقتی کانت می‌گوید: «شرافت انسانی اقتضا می‌کند که انسان به هیچ‌وجه تحت تأثیر تأثرات و انفعالات نباشد» (کانت، ۱۳۷۸: ۱۹۸)، درواقع لزوم سلطه عقل بر احساسات را گوشزد می‌کند. با این حال مردم در اموری مانند دینداری به برهان‌های عقلی توجهی ندارند و این امر بیانگر این است که عقاید و آموزه‌های دینی خاستگاه‌های عمیق‌تری از جنس احساس و تجربه دارند (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۱۸).

در رویکرد دیگر، نباید نقش شور و احساسات و هیجانات را در بروز استعدادهای آدمی و در انجام کارهای شگفت‌انگیز او نادیده گرفت؛ برای مثال ویلیام جیمز می‌گوید: «موقعی که هیجانات و عواطف درونی انسان لبریز گردند، کارهایی که معمولاً محال هستند، طبیعی و عادی می‌شوند؛ زیرا مبانی و بازدارنده‌ها محو و نابود می‌شوند و ندای نفی و نهی آنها نه تنها شنیده نمی‌شود بلکه وجود خارجی هم پیدا نخواهد کرد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۳۰۲). او در ادامه اشاره می‌کند که اگر همه مردم می‌توانستند به این موانع بی‌توجهی کنند، احتمال داشت قهرمانان بسیاری داشته باشیم؛ زیرا بسیاری می‌خواهند برای همین آرمان‌ها زندگی کنند و بی‌بهره از شور و هیجانی هستند که بتواند این موانع را درهم بشکند (همان: ۳۰۴). استدلال او این است که وقتی شور و عاطفه غلبه می‌یابد (مثل وقتی

که کسی عاشق می‌شود) «امور اعتباری زندگی، خجالت و شرمساری، تنبلی، لثامت، بخل و میل... شک و شبهه‌های کوچک، ترس و بزدلی و ناامیدی‌های ما... همچون تار عنکبوت از هم می‌برند و همچون حباب در برابر خورشید می‌ترکند» (همان: ۳۰۵). هیوم این عواطف را منبع عمل انسان می‌شمارد و می‌گوید: «جاه‌طلبی، آز، حب نفس، نخوت، دوستی، سخاوت، خیرخواهی... از آغاز جهان منبع همه اعمال و اقداماتی بوده‌اند که در میان نوع بشر مشاهده شده‌اند» (هیوم، ۱۳۹۷: ۸۸). در نهایت، احساسات هم در رشد و تجلیات هوش دخالت دارد، هم در کورکردن آن و تیره‌کردن آگاهی؛ پس میان خرد و احساسات یک رابطه مکمل و متضاد وجود دارد (مورن، ۱۳۸۴: ۱۵۹). به نظر می‌رسد نبودن یا خاموشی عواطف در آدمی به بی‌عملی می‌انجامد و این اتفاق به ملال آدمی یا بیهوده جلوه‌کردن زندگی پایان می‌پذیرد^۲؛ چنانکه حافظ گفته است:

نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است
تأکید عارفان بر احوال، در واقع تأکید بر اولویت و اهمیت عواطف و احساسات است؛ به‌ویژه در عرفان عاشقانه، عارف به پشتوانه عشق می‌تواند از همه موانع گذر کند. در منطق‌الطیر در مرحله‌ای که به نظر می‌رسد مرغان انگیزه یا شور لازم را ندارند و از این‌رو رسیدن به سیمرخ را ناممکن می‌دانند، داستان شیخ صنعان با محوریت عشق نقل می‌شود و پس از شنیدن آن، عزم مرغان به تعبیر عطار، درست و چست می‌شود:

چون شنیدند این سخن مرغان همه آن زمان گفتند ترک جان همه
برد سیمرخ از دل ایشان قرار عشق در جانشان یکی شد صد هزار
عزم ره کردند عزمی بس درست ره سپردن را باستاند چست
(عطار، ۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۵۶)

اگرچه در مرحله طلب هم عطار می‌گوید مرغان عاشق سیمرخ و دشمن خود آمدند، گویا آن عزم و عشق سرسری و از سر بی‌خبری بوده است. اگر عشق راستین باشد این قدرت را دارد و به آدمی این توانایی را می‌بخشد که بر افکار مزاحم و عواطف و امیال پراکنده غلبه کند و جایی برای چون‌وچرا نگذارد. در عرفان عاشقانه این اصل پذیرفته شده است که با عشق می‌توان بر چالش‌های درونی - که ناشی از محاسبه‌های عقلانی یا هواجس نفسانی و در نتیجه موجب فاصله‌افتادن میان خواستن و توانستن (رسیدن) است - غالب شد:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طمّ و رم
جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
(مولانا، ۱۳۶۳: ۲ د ۴۷۳)

حضور قلب نیز که به معنی وحدت و هماهنگی قوای روح از طریق توجه تمام‌عیار ذهن به امور خاصی است، می‌تواند زداینده مشکلات و چالش‌های درونی باشد. این حالت را که به قول کانت، مستلزم استعداد خاصی است، با ممارست می‌توان تقویت کرد (کانت، ۱۳۷۹: ۱۹۶). این مفهوم با اراده و نیت و میل ارتباط دارد و آنها هم مشمول همین حکم هستند؛ یعنی اراده می‌تواند قوی یا ضعیف شود و می‌توان با تمرین، آن را تقویت کرد؛ یعنی همانطور که با ورزش می‌توان ماهیچه‌ها را قوی کرد، با کاربست اراده نیز می‌توان آن را تقویت کرد. گاهی اراده را به یک باتری تشبیه کرده‌اند که می‌تواند خالی و پر شود (آذرگین، ۱۳۹۶: ۲۸۰).

۳-۳ همت: حلقه اتصال نظر و عمل / خواستن و توانستن

درباره معنی لغوی و اصطلاحی همت گفته‌اند: «یکی از کیفیت‌های نفسانیه است و آن عبارت از کیفیتی است که به دنبال آن حرکت روح است به داخل و خارج... و نیز عبارت از عقد قلب است در فعل چیزی به انجام آن اعم از خیر یا شر» (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۱۸). در قرآن هم به معنی قصدکردن و تلاش در کار آمده است.^۳ در معنی اصطلاحی عرفانی، همت توجه قلب با تمام قوای روحانی به حق است؛ به طوری که جز به حق التفات نکند و به احوال و مقامات راضی نباشد و به اسما و صفات توقف ننماید و جز به عین ذات نظر نکند و خود را مندرک در مقصود و منظور حقیقی بداند (همان). اساس همت همانا قوت و اقتدار نفس است (هاشمی سجده‌ای، ۱۳۹۴: ۷۸). در فرهنگ اصطلاحات فلسفی آمده است: «همت سعی و کوششی است که برای انجام کاری صورت می‌گیرد و به آرزوها و تصمیمات اطلاق می‌شود. همت عالی به معنی عزم راسخ و قوی است. همت در اصطلاح عبارت است از قصد و توجه دل به تمام قوای روحانی و هدایت آنها به سوی حق برای وصول به کمال برای خود یا برای دیگران» (صلیبا، ۱۳۶۶: ذیل همت). در متون عرفانی کارکرد همت شیخ در یاری و پشتیبانی از مرید و سالک طریقت فراوان آمده است.^۴

همت معمولاً با صفت بلند (بلند همت) یا عالی (عالی همت) به کار می‌رود؛ مثلاً در الهی‌نامه وقتی شاه فرزندان را به دلیل همت بلند آنان می‌ستاید، بلندهمتی به معنی داشتن آرزوهای بزرگ آمده است:

همه همت بلند افتاده بودند ز سر گردنکشی بنهاده بودند

(عطار، ۱۳۶۴: ۲۶)

در داستان «پیرزن خواستار و خریدار یوسف» در منطق‌الطیر هم همین معنی آمده است (همان: ۲۰۰). وقتی مرغان بهانه آغاز می‌کنند، کلمه «بس» در زبان آنها تکرار می‌شود و سرزنش همدمد معطوف به این «بس» گفتن‌ها و در واقع دونهمتی آنهاست. بلبل که عاشقانه زیستن را پسندیده است، می‌گوید:

در سرم از عشق گل سودا بس است زانکه مطلوبم گل رعنا بس است

اما به اینکه در مقابل سیمرغ توان ایستادن ندارد هم اشاره می‌کند:

طاقست سیمرغ نارد بلبلی بلبلی را بس بود عشق گلی

طوطی آرزویش رسیدن به آب حیات و جاودانگی و برخوردارگی از چشمه خضر است:

من نیارم در بر سیمرغ تاب بس بود از چشمه خضرم یک آب

طاووس به بهشت می‌اندیشد و می‌گوید:

من نه آن مردم که در سلطان رسم بس بود اینم که در دروان رسم

هما از ریاضت و قناعت و امتیاز ویژه شاه‌نشانی می‌گوید:

کی شود سیمرغ سرکش یار من بس بود خسرو نشانی کار من

او کار مردمان را بدون حضورش نابسامان می‌بیند. باز همنشینی با پادشاه را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد و آن را برترین جایگاه می‌شمارد:

زقه‌ای از دست شاهم بس بود در جهان این پایگامم بس بود

بط امتناع از سفر را کافی بودن این نعمت و ثروت و کم بودن ظرفیت خود نسبت می‌دهد:

آن که باشد قلعه‌ای آبش تمام کی تواند یافت از سیمرغ کام
کبک هم نقشی اساسی برای خود قائل است که سر باززدن از آن را ناممکن می‌شمارد و ناچاری را بهانه
ناتوانی خود می‌داند:

من به سیمرغ قوی دل کی رسم دست بر سر پای در گل کی رسم
بو تیمار هم که بریدن از مردم را به بلندهمتی تعبیر می‌کند، هستی‌اش را در گرو آب می‌داند و این وابستگی
نوعی ناتوانی و دون‌همتی شمرده می‌شود:

آن که او را قطره‌ای آب است اصل کی تواند یافت از سیمرغ وصل
جغد یا کوف به ویرانه و گنج دلبسته و بسنده کرده و آن را تقدیر ناگزیر خود شمرده است:
من نی‌ام در عشق او مردانه‌ای عشق گنجم باید و ویرانه‌های^۵

کلمه «بس» در اینجا موتیفی است که تکرار آن معنی دار است؛ عطار می‌خواهد گوشزد کند که رضایت به
کمتر از سیمرغ، نشان دون‌همتی و اولین مانع بر سر راه مرغان است. در مرحله بعد هم که مرغان از ضعف خود
یا ترس یا گنجهکاری برای عوامل بازدارنده از سفر سخن می‌گویند، باز پای همت یا بی‌همتی در میان است؛ اما
اینجا همت به معنی نقصان در عزم و اراده است؛ درحالی که دون‌همتی پیشین به معنی نداشتن بلندنظری و
کمال‌طلبی است. بسنده کردن به داشته‌ها در مسیر کمال معنوی نوعی دون‌همتی است؛ چنانکه سنایی گفته است:

پایه بسپار سوی بام بلند تو به یک پایه چون شوی خرسند؟
(سنایی، ۱۳۹۷: ۱۰۶)

همچنین در هنگامی که باید بر خواسته و هدف پای فشرد و در هیچ‌یک از مراحل سیر و سلوک متوقف
نماند، ضعف اراده دون‌همتی است. این نکته‌ای است که در تعریف همت بدان اشاره شد.

واژه‌های دیگری مانند تصمیم یا عزم، نیت، میل، خواست، اراده، شوق و قوت نفس هم با همت ارتباط
معنایی دارند. عطار همت را «مغناطیس عشاق الست» و «پر و بال مرغ جان‌ها» (همان: ۱۹۹) می‌شمارد:

هم ت آمد همچو مرغی تیز پر هر زمان در سیر خود سر تیزتر
... مرغ هم ت را به معنی بال ده عقل را دل بخشش و جان را حال ده
(عطار، ۱۳۹۰: ۲۰۱)

تعبیرهایی نیز در مثنوی هم به کار رفته است (مرغ با پر می‌پرد تا آشیان/ پر مردم همت است ای پهلوان/
مولانا، ۱۳۶۳، د ۳: ۲۷۸). بلندهمتی باعث می‌شود شخص (سالک طریقت) کمتر دچار لغزش شود و به سبب
مشکلات کوچک احساس شکست کند؛ از این رو، از ادامه راه باز نمی‌ماند. در داستان گفت‌وگوی اشتر و قاطر در
مثنوی این نکته به روشنی مطرح است:

ای شتر که تو مثال مؤمنی کم فتی در رو و کم بینی زنی
توجه داری که چنین بی‌آفتی بی‌عثاری و کم اندر رو فتی
گفت گرچه هر سعادت از خداست در میان ما و تو بس فرق‌هاست

سربلندم من دو چشم من بلند بینش عالی امان است از گزند
(مولانا، ۱۳۶۳، د ۲: ۴۷۹)

در همین داستان مولانا اتفاقاً به ضعف اراده هم اشاره می‌کند. استر که پیوسته دچار لغزش می‌شود، تمثیل بنده‌ای است که مکرر مرتکب گناه می‌شود و توبه می‌کند؛ مولانا این حالت را به کم‌عقلی، سست‌رایی و ضعف اراده نسبت می‌دهد:

همچو کم‌عقلی که از عقل تباه بشکند توبه به هر دم در گناه
مسخره ابلیس گردد در زمن از ضعیفی رای آن توبه‌شکن
در سر آید هر زمان چون اسب لنگ که بود بارش گران و راه سنگ
می‌خورد از غیب بر سر زخم او از شکست توبه آن ادبار خو
باز توبه می‌کند با رای سست دیو یک تف کرد و توبه‌ش را سکست
(همان)

در تعیین مصداق مقصد و مقصود نهایی، اگر سالک دچار خطا شود، از کوتاه‌بینی اوست؛ اما اگر در تلاش برای رسیدن به مقصد از خود ضعف نشان دهد، از ضعف اراده است و در هر دو، همت کاربرد دارد؛ چنانکه در تمثیل مولانا نیز هر دو معنا مطرح شده است؛ در *منطق‌الطیر* نیز تعبیر چشم همت در بیت زیر به جنبه شناختی مسئله اشاره دارد:

چشم همت چون شود خورشیدین کی شود با ذره هرگز همنشین
(عطار، ۱۳۹۰: ۲۰۰)

بر این اساس پرندگان اگر بلندهمت بودند، صرفاً به سیمرغ نظر داشتند و بهانه نمی‌آوردند. در داستان شیخ صنعان هم که عشق موجب کمال همت معرفی می‌شود، برای این است که قهرمان داستان با تجربه عاشقانه به درک کامل‌تری از حقیقت خود و معبود می‌رسد:

همت آمد همچو مرغ تیز پر هر زمان در سیر خود سر تیزتر
گر پیرد جز به بینش کی بود در درون آفرینش کی بود
سیر او ز آفاق هستی برتر است کاو ز هشیاری و مستی برتر است
... اهل همت جان و دل درباختند سال‌ها با سوختن در ساختند
مرغ همتشان به حضرت شد قرین هم ز دنیا درگذشت و هم ز دین
گر تو مرد این چنین همت نه‌ای دور شو کاهل! ولی نعمت نه‌ای
(عطار، ۱۳۹۰: ۲۰۰-۲۰۱)

۴- همت و استعاره سفر

طرح عطار در سامان‌دادن به مباحث *منطق‌الطیر* بر استعاره مفهومی سفر (زندگی معنوی یا سیر سلوک سفر است) استوار است. هر نوع تغییر و تحولی در زندگی مادی و معنوی را می‌توان با این استعاره تبیین کرد. در همه این

امود چه جابه‌جایی مکانی (سفر از مکانی به مکان دیگر) باشد، چه سفر زمانی (از کودکی به بزرگسالی چنانکه در شعر شاعران مکرر آمده است) و چه تحولات درونی از جهل به علم، از نقص به کمال، از غم به شادی، از فقر به غنا، از پستی منزلت به بلندمرتبگی آن، از فردیت به جمعیت، از خودخواهی به دیگر دوستی و... این استعاره به‌خوبی کارایی دارد. همه سفرها الزامات و دشواری‌ها و خطرهای دارند. از لوازم اصلی اقدام به هر سفری، وجود همت است. البته اینکه گفته شده است در سیر و سلوک «طریق متعالی پیش رو با طلب پیموده می‌شود نه با گام‌های انسان» (آندرهیل، ۱۳۹۴: ۲۲)، این طلب همان شورمندی، اراده قوی و هیجان است که در مفهوم همت درج است. برخی همت را یکی از مقامات سلوک شمرده‌اند (رک. پناهی، ۱۳۸۳: ۸) که شواهد متنی چندانی برای این کاربرد نمی‌توان یافت.

همچنانکه توجه پیوسته به مقصد و متوقف‌نماندن در مراحل و منازل راه به همت نسبت می‌یابد، پرهیز از سستی و تنبلی، تن‌دادن به رنج و زحمت، خطرکردن و ترک عادات پیشین و مصمم‌بودن - که از جمله الزامات سفر است - هم در مفهوم همت نهفته است. وقتی مولانا می‌گوید:

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی باالله مایست
بی‌نهایت حضرت است این بارگاه صدر را بگذار صدر تست راه
(مولانا، ۱۳۶۳: ۲: ۱۱۲)

با توجه به بافت به همت بلند اشاره دارد و توصیه می‌کند.

خطرکردن و نه‌راسیدن شرط دیگر سفر است و خطرهای سفر همیشه بیش از حضر فرض می‌شود. در سفر درونی یا تغییر و تحول باطنی نیز این نکته صدق می‌کند؛ زیرا آدمی به‌سختی می‌تواند عادت‌های شناختی و عاطفی و رفتاری را رها کند. از سوی دیگر در حیات عاشقانه و حتی حیات ایمانی که نوعی گذر و سفر از حیات طبیعی و حتی عقلانی (به معنای عرفی آن) است، همواره خطرکردن مطرح است و «بدون خطرکردن ایمانی در کار نیست... اگر من قادر باشم خداوند را به‌نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم؛ اما دقیقاً از آن‌رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۸۰). دون‌همت اهل خطرکردن نیست؛ اما شخص مؤمن و عاشق چنین است؛ زیرا او به دوردست نظر دارد و عزم و شوق رسیدن به معبود و معشوق در او قوی است. از دیگر الزامات سفر پرهیز از سستی و تنبلی و تن‌دادن به رنج و دشواری است. می‌گویند به‌طور طبیعی «انسان در تمامی امور مرتبط با استعدادهای برترش بسیار کاهل است» (آندرهیل، ۱۳۹۴: ۴۹)؛ این موضوع در سفر معنوی که آن هم رسیدن به من برتر و متعالی است، اهمیتی مضاعف دارد و تنها اهل همت از کاهلی به دور هستند.

۵- نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد مصاحبت عطار با مردم و آشنایی با دغدغه‌ها و آرزوهای آنان باعث شده است تا از زندگی ظاهری و باطنی آنها و مسائل اساسی حیات انسانی، آگاهی بیشتری حاصل کند. این ویژگی باعث شده است نگاه متعادل‌تر و دور از افراط و تفریطی به آدمی و قوانین حاکم بر زندگی او بیفکند. این آگاهی به او کمک کرده است تا در بحث عرفان و سلوک روحی و معنوی با واقع‌بینی بیشتری نکات عرفانی را مطرح کند. عطار با

تفصیل در آغاز داستان و در قالب گفت‌وگوی همداد با مرغان کوشیده است چالش‌های درونی اهل سلوک و مردم عادی را در مقام عمل به دانسته‌ها و پیگیری مطلوب تبیین کند. او بر اهمیت طلب نسبت به دیگر مراحل و مقامات و الزامات سیر و سلوک بیشتر تأکید می‌ورزد؛ اما یادآوری می‌کند که تنها با خواستن و آرزوکردن، کار بسامان نمی‌شود و چه در زندگی واقعی (عینی و آفاقی) و چه در زندگی روحی و معنوی، خواستن توانستن نیست؛ اگر هم، چنین سخنی به اعتباری معنی داشته باشد، با توجه به واقعیت‌های زندگی (چه زندگی مادی و چه معنوی) این امر می‌تواند گمراه‌کننده باشد. وضعیت‌های خاصی مانند اکتفا به داشته‌ها، عادت، سستی و تنبلی، لذت‌جویی و و راحت‌طلبی و مهم‌تر از همه ضعف اراده به بی‌عملی می‌انجامد؛ از این رو اینها موانع بزرگی بر سر راه آدمی در رسیدن به خواسته‌هایش به شمار می‌روند و رفع این موانع با همت به معنی بلندنظری، عزم قوی و جدیت در کار و پیش چشم داشتن دائمی هدف میسر است. طی مقامات سلوک با قدرت همت میسر است؛ امری که مرغان منطق‌الطیر گویی در آغاز از آن غافل‌اند و از این رو لب به بهانه می‌گشایند. اینکه بخش مهمی از اثر به گفت‌وگو برای حل مسئله فاصله نظر و عمل اختصاص یافته است، بیانگر اهمیت موضوع در نظر عطار است.

پی‌نوشت

۱. احساسات (که هوی و هوس را می‌توان ذیل آن قرار داد) همچنانکه در شناخت ما از واقعیت (حقیقت) مؤثر است، در میدان عمل هم می‌تواند یک محرک یا مانع باشد. احساسات چه وجه مثبت داشته باشند (مثل محبت و عشق و شفقت) و چه منفی باشند (مثل خودخواهی و غرور و حسادت و شهوت و طمع)، مانع بزرگی بر سر راه شناخت درست پدیده‌ها و درک حقیقت آنها و به تبع آن مانع عمل مبتنی بر تشخیص درست هستند. به قول سعدی اگر حقیقت را به یک خانه آراسته تشبیه کنیم که شخصی قصد تماشای آن را دارد، هوی و هوس مثل غباری است که مانع دیدن خانه (حقیقت)، آنچنانکه هست، می‌شود:

حقایق سـرایی اسـت آراسـته هـوی و هـوس گـرد بر خاسـته
نبینی تو جایی که برخاست گرد نمی‌بیند او گرچه بیناست مرد
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۸)

۲. به گفته کانت: «انسان هرچه بیشتر کار کرده باشد، بیشتر زندگی خود را احساس می‌کند و بیشتر می‌تواند زندگی خود را به یاد آورد» (کانت، ۱۳۷۸: ۲۱۶)؛ از این روست که بی‌عملی باعث ملالت خاطر است.
۳. «و لقد همت به و هم بها لو لا أن رأی برهان ربه کذلک لنصرف عنه السوء و الفحشاء إنه من عبادنا المخلصین» (یوسف: ۲۴).

۴.

همّت طلب از باطن پیران سحرخیز زیرا که یکی را ز دو عالم طلبیدند
(فروغی بسطامی، ۱۳۳۶: ۹۶)
همتم بدرقه راه کن ای طائر قدس که دراز است ره مقصد و من نو سفرم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۲۴)

۵. مولانا نیز در داستان زیر دون‌همتی جالینوس را مطرح کرده است:

آنچنانکه گفت جالینوس راد از هوای این جهان و از مراد
راضی‌ام کز من بماند نیم جان که ز کون استری بینم جهان
... آن چنین هم غافل است از عالمی همچو جالینوس او نامحرمی
مرغ جانش موش شد سوراخ‌جو چون شنید از گریگان او عرجوا
... عنكبوت ار طبع عنقا داشتی از لعابی خیمه کی افراشتی
(مولانا، ۱۳۶۳: ۲: ۲۲۷)

۶.

خسته از آنم که شصت سال فزون است تا به شبانروزها همی بروم من
ای به شبان خفته گمان مبر که بیاسود گر تو بیاسودی این زمانه ز گشتن
خویشتن خویش را رونده گمان بر هیچ نشسته نه نیز خفته مبر ظن
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۶۸-۱۶۹)

منابع

۱. آذرگین، آروین (۱۳۹۶). *ضعف و قوت اراده از منظر فلسفی روان‌شناختی و زبان‌شناسی*، تهران: حکمت.
۲. آندرهیل، اولین (۱۳۹۴). *عرفان عملی*، ترجمه‌م‌انده سادات حسینی‌زاده، تهران: ادیان.
۳. ابوسعید ابی‌الخیر (۱۳۸۵). *رباعیات*، تصحیح جهانگیر منصور، تهران: ناهید.
۴. استیس، و. ت (۱۳۶۷). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ سوم.
۵. استیونسن، لزی و دیگران (۱۳۹۶). *دوازده نظریه درباره طبیعت انسان*، ترجمه میثم محمدمینی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ دوم.
۶. اتو، رودولف (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران: نقش جهان.
۷. استامپ و دیگران (۱۳۸۳). *درباره دین*، تهران: هرمس.
۸. اسدی، محمدرضا (۱۳۸۳). *دانایی و معضل دینداری*، تهران: اندیشه امروز.
۹. برت، آر. ال (۱۳۸۶). *تخیل*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
۱۰. بوبن، کریستین (۱۳۸۰). *رفیق اعلا*، ترجمه پیروز سیاری، تهران: طرح نو.
۱۱. پازوکی، شهرام (۱۳۹۵). *نظری به عمل*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. پترسون و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
۱۳. پراود فوت، وین (۱۳۸۳). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه، چاپ دوم.
۱۴. پناهی، مهین (۱۳۸۳). «همت براق هفت وادی»، *پژوهشهای ادبی*، شماره ۳، سال دوم، ۷-۱۶.
۱۵. تریک، راجر (۱۳۸۲). *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۶. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.

۱۷. جی‌هی‌وود، توماس (۱۳۸۲). *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
۱۸. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲). *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار، چاپ سوم.
۱۹. خوشحال دستجردی، طاهره (۱۳۸۲). «بازتاب مفهوم قرآنی صبر در آثار عطار نیشابوری»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*؛ شماره ۳۳ و ۳۲، دوره هشتم، ۷۲-۱۰۲.
۲۰. زیمیل، گئورگ (۱۳۹۳). *دین*، ترجمه امیر رضایی، تهران: نشر نی.
۲۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۶۶). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، چاپ سوم.
۲۲. سعدی، مشرف‌الدین مصلح (۱۳۶۹). *بوستان*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم.
۲۳. سنایی غزنوی (۱۳۹۷). *حدیقه‌الحقیقه*، به تصحیح محمدجعفر یاحقی و سید مهدی زرقانی، تهران: سخن.
۲۴. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
۲۵. عطار نیشابوری (۱۳۶۴). *الهی‌نامه*، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار، چاپ چهارم.
۲۶. _____ (۱۳۹۰). *منطق‌الطیر*، به تصحیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران: سمت.
۲۷. فروغی بسطامی (۱۳۳۶). *دیوان کامل*، به کوشش حسین نخعی، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
۲۸. فروم، اریک (۱۳۸۰). *دل آدمی و گرایشش به خیر و شر*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر نو، چاپ چهارم.
۲۹. فضل‌ی، قادر (۱۳۸۱). «رهبری و رهروی در منطق‌الطیر عطار»، *مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)*؛ شماره ۱۷، سال پنجم، ۲۱۳-۲۳۰.
۳۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
۳۱. _____ (۱۳۷۸). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
۳۲. مسعودی‌فرد، جلیل (۱۳۹۲). «کارکردهای معرفتی - روانشناختی منطق‌الطیر برای انسان معاصر»، *فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*؛ شماره ۳۹، سال دهم، ۵۰-۷۲.
۳۳. مورن، ادگار (۱۳۸۴). *هویت انسانی*، ترجمه امیر نیک‌پی و فائزه محمدی، تهران: قصیده‌سرا، چاپ سوم.
۳۴. مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، تهران: مولی، چاپ سوم.
۳۵. _____ (۱۳۶۳). *کلیات شمس تبریزی*؛ به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.
۳۶. ناصرخسرو، ابومعین ناصر (۱۳۶۵). *دیوان*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۳۷. وارنوک، مری (۱۳۸۶). *اگزستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۳۸. هاشمی سجزه‌ای، ابوالفضل (۱۳۹۴). «تبیین مسئله همت و نقش آن در انجام کارهای خارق‌العاده»، *مجله حکمت عرفانی*، شماره ۹، سال چهارم، ۷۷-۹۸.
۳۹. هیوم، دیوید (۱۳۹۷). *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
۴۰. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۱). *خود ناشناخته*، ترجمه مهدی قائمی، تهران: جامی.