

طرح‌واره حرکتی در منطق الطیر عطار

علی‌اکبر باقری خلیلی *

عارفه طاهری **

چکیده

زبان‌شناسان شناختی معتقدند ذهن با تکیه بر تجربه به مفهوم‌سازی استعاری پدیده‌ها می‌پردازد و استعاره مفهومی محصول دو حوزه ذهنی و عینی است. فرایند عینی‌سازی در استعاره مفهومی بر اساس انطباق یک‌به‌یک دو حوزه عینی (مبدأ) و ذهنی (مقصد) که «انگاشت یا انگاره» نامیده می‌شود، انجام می‌شود و به کمک طرح‌واره‌های تصویری بازتاب می‌یابد. طرح‌واره حرکتی از نوع استعاره ساختاری و دارای سه جهت مبدأ و مسیر و مقصد است. منطق الطیر به دلیل ماهیت روایی مبتنی بر سفر، قابلیت فوق‌العاده‌ای برای تحلیل از دیدگاه طرح‌واره حرکتی دارد. پرسش این است که انگیزه‌ها و اهداف طرح‌واره حرکتی با تکیه بر مبدأ و مسیر و مقصد در منطق الطیر چیست؟ استعاره «سلوک، حرکت است»، استعاره بنیادین یا کلان‌استعاره عرفانی منطق الطیر است و هدف آن «بازگشت به اصل». با توجه به نتایج تحقیق، در این طرح‌واره، خود، مبدأ حرکت است؛ هفت وادی، مسیر حرکت است و درگاه سیمرغ / حق، مقصد حرکت. طرح‌واره مبدأ ماهیت ارادی و انگیزشی دارد؛ حرکت در طرح‌واره مسیر عینیت می‌یابد و مقصد نتیجه حرکت را نشان می‌دهد. عطار برای تبیین سفر بازگشت به اصل بیش از همه به توصیف «مسیر» می‌پردازد و هفت وادی را گذرگاه‌های اصلی آن می‌داند. مبدأ سفر در منطق الطیر، «خود سایه‌ای» است و مقصد آن «خود مینوی یا خویشتن خویش» که به سیمرغ حقیقت تعبیر می‌شود. رسیدن به مقصد برابر با بازگشت به اصل، کمال اولیه، وحدت و جاودانگی است.

کلیدواژه‌ها: طرح‌واره حرکتی، منطق الطیر، مبدأ، مسیر، مقصد.

* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول / aabagheri@umz.ac.ir

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران / taheri.arefeh92@gmail.com

۱. مقدمه

زبان‌شناسی شناختی، زبان را وسیلهٔ ایجاد ارتباط، انتقال مفاهیم و شناخت ذهن می‌داند. این رویکرد زبان را ساختاری شناختی و معنا‌بنیاد می‌شناسد و آن را در مقولهٔ معناشناسی شناختی مطالعه می‌کند. نخستین بار، لیکاف «اصطلاح معنی‌شناسی شناختی را مطرح و بسیاری از معناشناسان را مجذوب خود ساخت. بر اساس این نگرش، دانش زبانی، مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست» (صفوی، ۱۳۹۰: ۳۶۳)؛ بدین معنا که انسان از طریق زندگی در محیط، تجربیاتی را کسب می‌کند که ذهن می‌تواند آن‌ها را مبنای مفهوم‌سازی‌های خود قرار دهد و به کمک زبان در موقعیت‌های مناسب به صورت گفتار و نوشتار به ظهور رساند. بدین ترتیب، بررسی ارتباط میان زبان، ذهن و تجربیات، از مهم‌ترین اهداف معنی‌شناسی شناختی است.

از نظر لیکاف و جانسون، ذهن آدمی در مفهوم‌سازی پدیده‌ها ماهیت استعاری دارد. آنان به همین سبب، استعارهٔ مفهومی را مطرح کرده، آن را محصول دو حوزهٔ عینی و ذهنی دانستند و یادآور شدند که حوزهٔ ذهنی به واسطهٔ حوزهٔ عینی و اصطلاحات مربوط بدان مفهوم‌سازی می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۱۷) و «لازم است استعارهٔ مفهومی را از عبارات زبانی استعاری بازشناسیم. عبارات زبانی استعاری، واژه‌ها یا عبارت‌هایی هستند که خاستگاهشان زبان یا اصطلاحات حوزهٔ مفهومی عینی‌تری است» (کوچش، ۱۳۹۸: ۱۵). فرایند عینی‌سازی حوزهٔ ذهنی در استعارهٔ مفهومی، بر اساس تناظر و انطباق یک‌به‌یک میان دو حوزهٔ عینی (مبدأ) و ذهنی (مقصد) که «انگاشت/نگاشت» یا «انگاره» خوانده می‌شود، صورت می‌پذیرد و به کمک طرح‌واره‌های تصویری بازتاب پیدا می‌کند. طرح‌واره‌های تصویری به موضوعات انتزاعی، ویژگی عینی و جسمی‌شدگی می‌بخشند.

پاره‌ای از آثار ادبی، تعلیمی‌اند و هدف اصلی آن‌ها آموزش موضوعات حکمی، اخلاقی و عرفانی؛ از این رو تحلیل آن‌ها با رویکردهای شناختی معقول‌تر می‌نماید. منطقی‌الطیر یکی از سه مثنوی مهم تعلیمی عرفانی در ادب فارسی با ساختاری منسجم

و زبانی سمبلیک است. عطار ضرورت خودیابی و کمال انسان را که با وصول به سیمرغ میسر می‌گردد، با زبانی استعاری در داستان سفر صعبناک مرغان در *منطق الطیر* به تصویر کشیده است. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد با عنوان *بررسی طرح‌واره حرکتی در منطق الطیر عطار* است و می‌کوشد تا حرکت را که بنیاد سفر در این منظومه است، در قالب طرح‌واره حرکتی تحلیل نماید و شناخت تازه‌ای از آن به دست دهد.

۱-۱. پرسش پژوهش

انگیزه‌ها و اهداف طرح‌واره حرکتی با تکیه بر مبدأ و مسیر و مقصد در *منطق الطیر* چیست و چه شناختی از ادبیات تعلیمی عرفانی به دست می‌دهد؟

۲-۱. روش پژوهش

روش پژوهش توصیفی تحلیلی و واحد تحلیل، بیت‌های دارای طرح‌واره حرکتی، واژه‌ها و گزاره‌های استعاری است؛ به‌بیانی دیگر، در زبان‌شناسی شناختی «عبارات زبانی، یعنی چگونه حرف زدن، استعاره‌های مفهومی، یعنی چگونه اندیشیدن را صورت‌بندی می‌کنند... (طبیعتاً چگونه اندیشیدن، یک پدیده ذهنی است) و فرایند استعاری نوعاً از عینی‌تر به‌سوی انتزاعی‌تر حرکت می‌کند و نه بالعکس» (همان: ۱۹-۲۰) که به آن اصل یک‌سوگی می‌گویند. حدود پژوهش، کل *منطق الطیر*، روش ارجاع به شماره بیت و نسخه مورد استناد، عطار نیشابوری (۱۳۸۵) است.

۳-۱. پیشینه پژوهش

منطق الطیر با رویکردهای مختلفی نقد و بررسی شده، اما پژوهشی که آن را از دیدگاه طرح‌واره حرکتی با تمرکز بر سه نقطه مبدأ و مسیر و مقصد بررسی کرده باشد، یافت نشد. باقری خلیلی و طاهری (۱۳۹۸)، طرح‌واره عمودی را به‌عنوان یکی از گونه‌های طرح‌واره حرکتی در *منطق الطیر* تحلیل کرده و معتقدند عطار اصل نزول آدمی را مثبت می‌داند. مقصود او از طرح‌واره نزولی، تشریح موانع و ضرورت گذر از آن‌ها و منظور او از طرح‌واره صعودی، تبیین اهمیت و اصالت بازگشت به اصل است. سلیمی کوچی و قاسمی اصفهانی (۱۳۹۸) در «بررسی بینامتنی هفت وادی عشق منطق الطیر

عطار در مرد نیم‌تنه و مسافرش از آندره ژید» معتقدند عشق و کمال، درون‌مایه جهان‌شمول آثار ادبی است. عطار این مفهوم را در قالب «هفت وادی عشق» در منطق الطیر مطرح کرده و داستان کوتاه «مرد نیم‌تنه و مسافرش» از آندره ژید نیز بر پایه جست‌وجوی کمال و نیل به اتحاد است و هفت وادی عشق به‌طور تلویحی در آن مطرح شده است. صادقی شهپر و صادقی شهپر (۱۳۹۲) به «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی» پرداخته‌اند. سلوک در یوگاسوتره، هشت مرحله و در منطق الطیر عطار، هفت وادی است. سالک طریقت در هر دوی آن‌ها ابتدا از شریعت، اخلاقیات شرعی و قواعد انضباطی آغاز می‌کند و به مراحل لطیف‌تر قدم می‌نهد و پس از عبور از این مراحل به‌نوعی یگانگی و به‌اصطلاح «فنا» در منطق الطیر و «سمادهی» در مکتب یوگا می‌رسد. غلامپور آهنگرکلایی و دیگران (۱۳۹۷) سفر در زمان یا سفر در جهان‌های موازی را در منطق الطیر از منظر فیزیک کوانتوم بررسی کرده و کوشیده‌اند تا به طرحی عقلانی برای پاسخ به پارادوکس‌های موجود در این اثر دست یابند. مسعودی‌فرد (۱۳۹۲) منطق الطیر را گزارش یک سفر روحانی دسته‌جمعی برای نیل به حقیقت و کمال دانسته و به تحلیل موانع و مراحل سلوک همت گماشته است. واردی (۱۳۸۴) در مقاله «بازگشت؛ نیم‌نگاهی به سفرهای ادیسه و مرغان منطق الطیر» به مقایسه سفر انفسی در منطق الطیر عطار و سفر آفاقی اولیس در حماسه ادیسه پرداخته و محورهای همسان این دو اثر را نشان داده است.

علاوه بر موارد فوق، بعضی از مقالات نیز با رویکرد استعاره مفهومی در حوزه عرفان و تصوف نوشته شدند. شعبانلو (۱۳۹۸) در مقاله «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی» به بررسی مرگ ذاتی، اختیاری و اضطراری پرداخته و معتقد است که مرگ اضطراری در قرآن به‌صورت گرداب، زندگی، خزان، خواب و سفر بازتاب یافته و در مثنوی به‌صورت آب نیل، سیل، دریا، قاضی، خزان، رهایی از زندان و نظایر آن، که همگی مفهوم حرکت دارند و در ذیل کلان‌استعاره «مرگ، سفر

بازگشت است» می‌گنجند. بهنام (۱۳۸۹) در «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» به کارکردهای استعاره نور و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن، یعنی خورشید، شمع و چراغ پرداخته و بدین نتیجه رسیده که معرفت مقوله‌ای بصری و کلان‌استعاره آن عبارت است از «معرفت نور است». میرحسینی و کنعانی (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل شناختی استعاره‌های دل در مرصاد العباد» بر این عقیده‌اند که استعاره‌پردازی‌های رازی برخاسته از سه استعاره اصلی است که عبارت‌اند از: «دل ماده است»، «دل مکان است» و «دل انسان است» و مراحل شناخت رازی، حول محور مفهوم‌سازی دل به مثابه مکان می‌گردد.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲-۱. استعاره مفهومی

از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، درک انسان از هستی، استعاری است. آنان معتقدند «استعاره در زندگی روزمره ما نه تنها در زبان بلکه در اندیشه و عمل نیز نفوذ دارد. ماهیت نظام مفهومی ما که اندیشه و عملمان مبتنی بر آن است، از بنیاد استعاری است... (و استعاره عبارت از) فراهم ساختن فهم یک نوع تجربه برحسب نوع دیگر است. این ممکن است شامل شباهت‌های مجزا، خلق شباهت‌های جدید و بسیار بیشتر از این چیزها باشد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۹: ۹ و ۱۸۶). اگرچه حسب تعریف و تبیین لیکاف و جانسون، فهم پدیده‌ها در استعاره مفهومی بر اساس تجربه‌های فیزیکی انجام می‌گیرد، آنان تأکید دارند: «ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که تجربه فیزیکی از دیگر انواع تجربه، اعم از تجربه عاطفی، ذهنی، فرهنگی یا هر تجربه دیگر، اساسی‌تر است. همه این تجربه‌ها ممکن است به همان اندازه تجربه فیزیکی اساسی باشند بلکه ادعای ما درباره ریشه‌داری استعاره این است که ما نوعاً غیرفیزیکی یا انتزاعی را حسب فیزیکی یا عینی مفهوم‌سازی می‌کنیم» (همان: ۸۰).

استعاره‌های مفهومی به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند: ساختاری، هستی‌شناختی و جهتی (کوچش، ۱۳۹۸: ۶۲) و استعاره‌های مفهومی ساختاری در قالب طرح‌واره‌های

متعددی ارائه می‌گردند که مهم‌ترین آن‌ها سه طرح‌واره است: حرکتی، حجمی و قدرتی.

طرح‌واره حرکتی از نوع استعاره ساختاری است که در آن «حوزه مبدأ ساختار معرفتی نسبتاً پرمایه‌ای است برای شناسایی مقصد» (همان‌جا). از همین رهگذر، یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که در استعاره مفهومی باید مورد توجه قرار گیرد، ارتباط عمیق آن با فرهنگ است؛ چنان‌که «بنیادی‌ترین ارزش‌ها در هر فرهنگ با ساختار استعاری بنیادی‌ترین مفاهیم در آن فرهنگ سازگار است... (مثلاً به‌طور طبیعی) سمت‌گیری‌های فضایی اختیاری نیستند، در تجربه فیزیکی فرهنگی ما ریشه دارند. گرچه ماهیت زوج‌های مخالف بالاپایین، داخل خارج و جز این‌ها فیزیکی است، استعاره‌های سمت‌گیری مبتنی بر آن‌ها می‌توانند از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت باشند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۹: ۲۴ و ۳۳).

۲-۲. استعاره «سلوک حرکت است»

میل فطری انسان به کمال در مکاتب و ایدئولوژی‌های مختلف، به اشکال متفاوتی تعبیر و تفسیر شده است. در دین مبین اسلام به‌ویژه از منظر عرفانی، این تکامل با وصال به حق به ظهور می‌رسد و معنا پیدا می‌یابد؛ چه آنکه عرفا معتقدند انسان در قوس یا سیر نزولی، اصل و کمال کبریایی خود را از دست داده و گرفتار تیرگی و نقصان شده و برای بازیابی آن و رسیدن به اصل خود باید به تزکیه و تهذیب پرداخته، قوس یا سیر صعودی را در پیش گیرد و آن را بپیماید. بنابراین بنیاد این تکامل مبتنی بر «حرکت» برای «شدن» و «پیوستن» به «اصل» است؛ چنان‌که گفته‌اند: «کل شیء یرجعُ إلى أصله». از این رو لازمه کمال‌طلبی و تکامل در عرفان، سیروسلوک است و این سیر، یک سیر ذهنی و انتزاعی و یک سفر روحانی است که سالک در آن باید موانع و منازل را که بین او و اصل وی فاصله افکنده برداشته و راه را برای رسیدن به اصل هموار نماید. بنابراین استعاره «سلوک حرکت است»، استعاره بنیادین یا کلان‌استعاره عرفانی منطقی الطیر و سفر مرغان است. در این طرح‌واره حرکتی عرفانی، هدف «بازگشت به

اصل» است، «خود»، مبدأ است و «اصل خود» یا «الله»، مقصد که منبعث است از «انا لله و انا الیه راجعون».

نکته دیگر این که متون عرفانی از جمله سفر مرغان در *منطق الطیر* عطار یکی از مناسب‌ترین متون برای بیان مفاهیم استعاری هستند و دلیل آن هم «انتزاعی و غیرعینی بودن مفاهیم حوزه مقصد است که در عین عدم تعین، برای بسیاری غیرقابل تجربه نیز هستند» (شعبانلو، ۱۳۹۸: ۴۶).

۳-۲. طرح‌واره حرکتی

از دیدگاه جانسون، تجربه انسان از وجود متحرک خود و سایر پدیده‌ها، درک مفهوم حرکت را برای وی میسر و او را قادر ساخته تا آن را به مفاهیم انتزاعی و پدیده‌های ایستا و غیرمتحرک منتقل نماید و طرح‌واره‌ای انتزاعی پدید آورد. او برای عینی‌سازی طرح‌واره حرکت، از تجربه همگانی سفر و ویژگی‌های آن بهره می‌گیرد. سفر از نقطه‌ای به نام «مبدأ» شروع می‌شود و در نقطه‌ای به نام «مقصد» پایان می‌پذیرد و در فاصله میان این دو نقطه، «مسیری» است که به سفر معنا می‌بخشد و لازمه حرکت از نقطه «الف» به «ب»، گذر از نقاط مختلف مسیر است و هر حرکتی مستلزم زمان می‌باشد؛ به گونه‌ای که حرکت با زمان معنا می‌یابد و جزء ذاتی آن محسوب می‌گردد (صفوی، ۱۳۹۰: ۳۷۵ — ۳۷۶) یا به تعبیر دقیق‌تر، «مفهوم زمان بر اساس حرکت و مکان صورت‌بندی می‌شود» (کوچش، ۱۳۹۸: ۶۲). نکته دیگر در این طرح‌واره، جهت حرکت است (سجودی، ۱۳۸۵: ۵۱). حرکت از لحاظ جهت، «سه طرح‌واره مبدأ، مسیر و مقصد را به وجود می‌آورد که این سه عنصر اساسی در جایگاه رابطه‌مند و مستحکمی نسبت به یکدیگر قرار دارند» (yu, 1998: 25) و بنا بر موقعیت تعریف می‌شوند: الف. طرح‌واره مبدأ: آن است که حرکت‌کننده در آغاز یا نقطه شروع قرار داشته باشد؛ ب. طرح‌واره مسیر: آن است که حرکت‌کننده در میانه طول (مسیر) حرکت قرار داشته باشد؛ پ. طرح‌واره مقصد: آن است که حرکت‌کننده به پایان مسیر حرکت رسیده باشد. از این‌رو حرکت بسته به نوع جهت اقسامی دارد که شامل طرح‌واره‌های افقی، عمودی، چرخشی/دایره‌ای و مارپیچ می‌گردد.

نکات زیر پاسخ به سؤال‌های مقدری است که احتمالاً درباره این پژوهش مطرح خواهد شد:

۱. موضوع این پژوهش، مطلق طرح‌واره حرکتی بدون تمرکز بر نوعی خاص از آن (افقی، عمودی، چرخشی و مارپیچ) است.

۲. یکی از مشترکات طرح‌واره‌های حرکتی، سه نقطه مبدأ و مسیر و مقصد یا آغاز، میانه و پایان است؛ یعنی طرح‌واره حرکتی، «یک کل یا گشتالت را تشکیل می‌دهد؛ بدین معنا که ساختار درونی دارد که به صورت یک کل تشکیل می‌شود» (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۰). سه طرح‌واره مذکور محورهای اصلی مباحث این مقاله هستند.

۳. حرکت پدیدآورنده و نماد زمان است. زمان در قرآن و دین اسلام دارای ساخت خطی است. شروع آن با تولد آدم و حوا و پایان آن قیامت است. بعد از قیامت نیز هرچند زمان به شکلی دیگر ادامه می‌یابد، اما حرکت آن دایره‌وار نیست؛ چون آینده به گذشته وصل نمی‌شود، دوباره آدم و حوا متولد نمی‌شوند و دوباره قیامت اتفاق نمی‌افتد. به دلیل تلقی خطی از هستی، زمان خطی در قرآن غلبه دارد و برای هر انسان نیز زمان با شروع زندگی و اعمال او موجودیت می‌یابد که با کلمه «کن» آغاز می‌شود و در زمان مقرر (قرآن: واژگان «اجل» ۴۰/۶۹ و «اجل مسمی» ۳۹/۴۲) به پایان می‌رسد (باورینگ، ۱۳۸۱: ۲۴۰-۲۳۷).

۴. «جهان در عرفان به صورت دایره و متشکل از دو نیم کره صعودی و نزولی است و خداوند در مرکز دایره وجود قرار دارد و عوالم به صورت سلسله‌مراتبی از وجود او صادر می‌گردند و مراتب آفرینش را پدیدار می‌سازند. این مراتب در فلسفه به هیولی و در عرفان به انسان می‌رسد. بدین سان همه موجودات در دایره وجودی و در میان دو نیم کره صعودی و نزولی در حرکت‌اند و به تعبیر عرفا دو حرکت دارند: سیر نزولی و سیر صعودی» (باقری خلیلی و طاهری، ۱۳۹۸: ۱۲۷).

پس، عرفان اسلامی هستی را دایره‌ای می‌داند که انسان یک بار با هبوط از مبدأ و بار دیگر با صعود و بازگشت به مبدأ آن را طی می‌کند (فقیه و جواهری، ۱۳۹۰: ۷۸).

لذا در عرفان، ساخت دایره‌ای زمان غلبه دارد و عارف دو نوع زمان را تجربه می‌کند: زمان مقدس و زمان نامقدس. زمان نامقدس همان استمرار ناپایدار ایام است و زمان مقدس توالی کشف و شهودها (صرفی، ۱۳۸۸: ۹۷). هدف عرفا نیز دستیابی به همین زمان مقدس یا اسطوره‌ای یا دایره‌ای است. «زمانی که بنا بر سرشت خود تجزیه‌ناپذیر است، مطلقاً همان که بوده باقی می‌ماند. بنابراین فرقی نمی‌کند چه مدت زمانی بر آن گذشته باشد. پهنه زمان در نظرش یک لمحّه است» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۸۲). به تعبیر مولانا «پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است» (مولوی، ۱۳۸۴: ج ۳، ۲۹۳۹). «زمان اسطوره‌ای زمانی است که در آن پایان مانند آغاز و آغاز مانند پایان است» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۸۲) و «آن را با تمثیل اوروبوروس یا همان اژدهایی که دم خود را گاز می‌گیرد می‌توان سنجید» (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۴۱). باری، اگرچه در منطق الطیر به حکم ساحت عرفانی متن و ماهیت وحدت وجودی آن، حرکت غالب، دوری یا چرخشی است، این مقاله به سبب تمرکز بر تبیین مبدأ و مسیر و مقصد به تشریح هیچ‌یک از انواع طرح‌واره حرکتی نخواهد پرداخت، لیکن شکل‌گیری و فرایند بحث‌ها می‌توانند مبین آن‌ها باشند.

۳. طرح‌واره حرکتی در منطق الطیر

منطق الطیر شرح تمثیلی سفر روح انسان از خاک به افلاک و تبیین چگونگی حرکت سالک در مسیر طریقت برای نیل به حقیقت است. در حقیقت «طرح‌واره حرکت در زیرساخت مفهوم سفر قرار می‌گیرد. طرح‌واره حرکت، نقطه شروع، حرکت و نقطه پایان دارد که در مفهوم سفر، متناظر با آن‌ها به ترتیب نقطه عزیمت، مسافرت و مقصد وجود دارد» (کوچش، ۱۳۹۸: ۷۱). از این رو حرکت در منطق الطیر دارای سه جهت مبدأ و مسیر و مقصد است و آن‌ها را می‌توان به صورت‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۳-۱. طرح‌واره مبدأ: «خود، مبدأ حرکت است»

طرح‌واره اصلی مبدأ برای سفر سمبلیک روح در منطق الطیر عبارت است از «خود، مبدأ حرکت است»، لیکن این «خود» در عرفان متشکل از عناصر متعددی مثل جسم،

نفس و دنیا است که طرح‌واره‌های خُرد یا فرعی را به قرار ذیل سامان می‌بخشند:

الف. «خود، جسم (بُعد جسمانی) است»

با توجه به طرح‌واره «خود، مبدأ حرکت است» و اعتقاد به ترکیبی بودن خود، می‌توان طرح‌واره خُرد یا فرعی آن را چنین تصور کرد که «خود، جسم (بُعد جسمانی) است»؛ یعنی در سفر روحانی مرغان به مقصد قاف یا بارگاه الهی، جسم یکی از عناصر سازنده خود به عنوان مبدأ این حرکت قلمداد می‌گردد. خاستگاه این طرح‌واره تصویری باورهای فرهنگی است که بر اساس آن، روح هنگام مرگ، جسم خاکی را رها و به اصل خود رجعت می‌کند. مطابق این باور، روح متعلق به عالم علوی است که چند روزی در زندان بدن به اسارت درآمده و آنگاه که ندای «ارجعی» به گوش جان برسد، قفس جسم را می‌شکند و به پرواز درمی‌آید (شجعی، ۱۳۶۳: ۱۸۴). از این رو عطار در اینجا نیز برای مفهوم‌سازی مرگ به عنوان یک سفر تجریدی، بُعد مادی یا تن را یکی از عناصر خود می‌داند که روح باید آن را بگذارد و بیاید:

گر تو روزی در فنای تن شوی گر همه شب در شبی روشن شوی

(۲۹۳۵)

بدین سبب او در طرح‌واره حرکتی، «جان شیرین» را در حکم مسافری تصویر می‌کند که جسم و تن را خواه‌ناخواه رها کرده، سفر بازگشت به اصل را در پیش خواهد گرفت. بنابراین چه زیباست پاک و سبکبار این سفر را بیاغازد؛ چنان‌که دختر ترسا در داستان شیخ صنعان در نهایت چنین توفیقی می‌یابد:

گشت پنهان آفتابش زیر میغ جان شیرین زو جدا شد ای دریغ

(۱۵۸۶)

ب. «خود، نفس (قوة نفسانی) است»

طرح‌واره فرعی «خود، نفس (قوة نفسانی) است» دال بر این است که مبدأ حرکت در منطق الطیر، خودِ نفسانی است؛ زیرا صوفیه معتقدند سالک باید مسیر خودسازی خویش را با تزکیه و تصفیة نفس هموار نماید تا بتواند در بحر خاص، مونسِ یونس

شود (۶۶۵). نکته قابل توجه اینکه عطار در غالب موارد برای تصویر سفر سالک، نشانه‌ها و دلالت‌های حرکتی به کار می‌برد که یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین آن‌ها «راه» است و شرط ورود به آن، «ازخودرهایی»:

هر که در وی جان باخت از خود برست در ره جانان ز نیک و بد برست
(۷۱۰)

«خود» در منطق الطیر دو جنبه مادی و معنوی دارد. در عرفان اسلامی غلبه جنبه مادی (وجود سایه‌ای) سرشت آدمی مانع تکامل روحانی است و به نفس تعبیر می‌شود که برای رسیدن به کمال فردانیت باید با نمودهای آن، مثل منیت و غرور جنگید (غلامپور آهنگرکلایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۶۹-۱۷۰). «خود یا نفس» ترکیبی از امیال سرکوب‌شده، به سایه‌رانده و نهان در ناخودآگاه است که تا سالک خود را از یک‌یک آن‌ها بترد، هرگز نمی‌تواند در راه حقیقت گام بردارد:

تا تبری خود ز یک‌یک چیز تو کی نهی گامی در این دهلیز تو
(۲۵۵۰)

از این رو مرغان منطق الطیر زمانی که «خود» را به فراموشی می‌سپارند، پا در راه می‌گذارند و طالب حق می‌گردند:

جمله مرغان آمدند ازخودشده جمله طالب‌گشته و بخردشده
(۱۶۳۶)

بنابراین چون سالک در صدد است تا از خود/نفس رها شده به خدا پیوندد، خود/نفسانی در طرح‌واره‌های تصویری، مبدأ حرکت تصور می‌شود:

آن زمان کز خود رهایی باشدم بی‌خودی عین خدایی باشدم
(۳۹۷۱)

علاوه بر این تا زمانی که نفس فعال است و انسان «خود» را در میان می‌بیند، حق را نخواهد دید. مرغان منطق الطیر چون عاشق سیمرخ شدند و با نفس/خود به دشمنی برخاستند، راه سفر در پیش گرفتند:

عزم ره کردند و در پیش آمدند عاشق او دشمن خویش آمدند

(۷۴۶)

پ. «خود، دنیا/دنیاپرستی است»

بر اساس طرح‌واره فوق، خود عبارت است از دنیادوستی و دنیاپرستی که سالک حق در منطق الطیر وظیفه دارد از آنجا بار سفر ببندد و به مقصد خداپرستی و خدادوستی به حرکت درآید. عطار عوامل مختلفی را برای حرکت از دنیا برشمرده و برای مفهوم‌سازی آن‌ها از استعاره‌های متنوعی بهره گرفته است. «مرگ و مرگاندیشی» یکی از این عوامل است؛ چنان‌که ما به کمک آموزه‌های دینی، مفاهیم فرهنگی و دانش قراردادی در توصیف مرگ کسی از استعاره‌هایی چون «از دنیا رفت»، «بار سفر بریست» و «روحش به پرواز درآمد» استفاده می‌کنیم، عطار نیز به پشتوانه فرهنگ دینی، فرجام حیات دنیا را مرگ می‌داند و برای بیان مفهوم انتزاعی آن، از افعالی با مصادر «رفتن، پریدن، شدن و بردن» استفاده می‌کند؛ مثل:

جمله چون بادی ز عالم می‌رویم رفت او و ما همه هم می‌رویم

(۱۵۸۸)

هم برای بودند پرورده‌اند هم برای بردنت آورده‌اند

(۲۳۱۵)

صرف‌نظر از توجه عطار به مرگ اجباری/اضطراری، بیشترین اهتمام او ترغیب سالکان به مرگ اختیاری است؛ زیرا گزینش این مرگ است که می‌تواند اسباب رهایی را فراهم کند. علت دیگر انتخاب مرگ اختیاری این است که عطار انگیزه «آمدن» را «رفتن» و «آوردن» را «بردن» دانسته و تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی «موت» را بر «حیات» مقدم می‌داند: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک: ۲). بدین ترتیب مرگ حقیقتی است که نمی‌توان از آن گریخت و روزی به اختیار یا به اضطرار باید رخت سفر بریست:

می‌روم زین خاکدان پُرصداع الوداع ای شیخ عالم الوداع

(۱۵۸۳)

نگاه عطار به حیات و مرگ، دنیا و آخرت و حرکت از یکی به دیگری، به شدت متأثر از فرهنگ دینی و عرفانی است؛ چه آنکه «گستره استعاره‌های مفهومی زبان‌ها و فرهنگ‌ها برای مفهوم‌سازی حوزه‌های مفهومی خاص با هم متفاوت است... و به‌طور کلی می‌توانیم بین دو نوع تنوع فرهنگی تمایز قائل شویم: بینا فرهنگی و درون فرهنگی» (کوچش، ۱۳۹۸: ۲۸۴-۲۸۵). تحت تأثیر آموزه‌های درون فرهنگی است که عطار مرگ را نه نیستی بلکه سفری معنوی و حرکتی صعودی به عالم برین یا یک سفر ذهنی و تجریدی از خود به خدا، از خاک به افلاک و از ملک به ملکوت می‌داند و برای عینی کردن، آن را با طرح‌واره حرکتی به تصویر می‌کشد و برای مفهوم‌سازی آن، گاهی از تمثیل‌ها و استعاره‌های سنتی نیز بهره می‌گیرد؛ چنان‌که با تکیه بر انگاشت‌هایی چون سقوط، گرفتاری و دل‌بستگی، دنیا را «چاه» و «زندانی» می‌انگارد که اگرچه با آلوده و پابند کردن روح، قدرت و قابلیت سفر را از او می‌گیرد، عطار پاکی از آلودگی‌ها و رهایی از بندها را مرحله خودسازی و لازمه آغاز حرکت می‌داند:

گرچه بس آلوده در راه آمدم عفو کن کز حبس و وز چاه آمدم

(۴۶۶۰)

غرق ادبارم ز زندان آمده پای و سر گم کرده حیران آمده

(۴۶۶۳)

در ابیات فوق «حبس»، «چاه» و «زندان» استعاره‌های سنتی از «دنیا» هستند و سبب فرض آن‌ها به عنوان مبادی حرکت، سرگرمی و گرفتاری در دام دنیا و غفلت از ساختن توشه سفر آخرت است. بر اساس انطباق دنیا با زندان و چاه، انطباق مرگ (سفر معنوی) با سفر مادی، و انگاشت ضرورت تهیه رهتوشه در دو سفر اخیر است که عطار اعتذار به درگاه حق را به واسطه آن سامان می‌بخشد:

آن عزیزی گفت فردا ذوالجلال گر کند در دشت حشر از من سؤال

کای فرومانده چه آوردی ز راه؟ گویم از زندان چه آرند ای اله

(۴۶۶۱-۴۶۶۲)

۳-۱-۱. تحلیل شناختی از طرح‌واره مبدأ

سفر مرغان منطق الطیر، سفری انتزاعی و روحانی است و عطار «مبدأ» اصلی این حرکت را «خود» می‌داند و چون خود متشکل از عناصری چون جسم، نفس و دنیاست، طرح‌واره‌های خرد یا فرعی دیگر پدید می‌آیند. بنابراین می‌توان گفت «خود» دارای ابعاد مختلفی است که فراخور شخصیت، خواست‌ها و تمایلات هر سالکی تأویل‌پذیر است. آنچه مهم می‌نماید اینکه هرکسی خود، «خود» خود را می‌سازد و به آن شخصیت می‌بخشد و همان طور که ساختن «خود جسمانی و نفسانی» فرایند زمانی و رفتاری خاصی دارد، ویران کردن آن و بازسازی‌اش با «خود مینوی یا خویشتن خویش» نیز فرایند زمانی و رفتاری ویژه‌ای را می‌طلبد که شاعر فرایندش را در قالب طرح‌واره حرکتی مبدأ و مسیر و مقصد به تصویر می‌کشد.

۳-۲. طرح‌واره مسیر: «هفت وادی، مسیر حرکت است»

طرح‌واره «هفت وادی، مسیر حرکت است» دلالت بر این دارد که مرغان/سالکان حقیقت برای رسیدن به اصل خود باید هفت وادی یا هفت شهر عشق را طی کنند. پس مسیر در منطق الطیر، مسیر طریقت و سلوک است. سفر و مسیر، هر دو انتزاعی و انفسی‌اند و عطار برای عینی‌سازی، آن‌ها را با لوازم و اسباب سفر مادی انطباق می‌دهد و انگاشت‌های سفر انفسی را برای سفر آفاقی متصور می‌شود. او مسیر این سلوک را گذر از عقبه‌های دشوار، بیابان‌های سخت و بی‌پایان و همراه با بیم نابودی مجسم می‌کند. مسیری که سالک با ریاضت، مجاهده، مراقبه و مکاشفه باید روح را از بند نفس برهاند و با پرواز در آسمان هفت وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا، به «اصل» و وحدت با سیمرغ حقیقت برساند. شاید به همین اعتبار معتقدند خروج پرنده از هریک از افلاک یا کوه‌هایی که در مسیر آن‌ها قرار دارد، نشانگر خروج و آزادی نفس ناطقه از هریک از افلاک درونی و موانعی است که نفس ناطقه یا خود مینوی و الهی را از سیر عالم علوی و خویشتن خویش بازداشته و در بند و قوای خود جسمانی و نفسانی اسیر گردانیده (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۴۱۰). پس «هفت وادی» در منطق الطیر «مسیر حرکت» است. عطار از این مسیر با عنوان «در ره/راه» یاد می‌کند:

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی در گه است
 وایامد در جهان زین راه کس نیست از فرسنگ آن آگاه کس
 (۳۲۲۵-۳۲۲۶)

هفت وادی مسیر به مثابه هفت مرحله کمال و بازگشت به اصل است و پلکانی بودن آن، گویای تفاوت مراتب سالکان و انسان‌های کامل. از این رو سالک با گذر از هریک از این وادی‌ها راه را کوتاه‌تر و مقصد را نزدیک‌تر می‌گرداند. هریک از مسیرهای هفت‌گانه سلوک، ویژگی‌هایی دارند که به منظور پرهیز از اطاله این نوشتار، به عنوان نمونه، فقط به عشق و رهبر/راهدان مسیر سلوک پرداخته می‌شود.

۳-۲-۱. «عشق، مسیر حرکت است»

عشق در سفر روحانی سالکان حقیقت، مسیر حرکت و یکی از مراتب کمال است؛ عشق نیرویی است که می‌تواند سالک ضعیف و متناهی را از «مبدأ خود و خودخواهی» به حرکت درآورد و به محبوب نامتناهی برساند. بدین سبب عطار «عشق» را «مسیر حرکت» و دومین وادی از وادی‌های هفت‌گانه معرفی می‌کند و از آن به زبان استعاری به «راه» تعبیر می‌نماید؛ راهی که تمام هستی و وابستگی و برچسب‌های ایجابی و سلبی را باید هزینه پیمودنش کرد:

در ره عشق تو هر چم بود شد کفر و اسلام و زیان و سود شد
 (۱۴۱۲)

گر قدم در عشق محکم داری مذهب این زلف پُرخم داری
 (۱۳۶۹)

عشقی که عطار آن را با تعبیر متنوع استعاری مفهوم‌سازی می‌نماید، عشق وحدت وجودی است که در پایان سفر با رسیدن سی مرغ به سیمرغ از آن پرده‌برداری می‌کند. پژوهشگران استعاره مفهومی عشق را از مقوله احساسات جهان‌شمول می‌دانند و معتقدند دارای تنوع درون‌فرهنگی است. «ممکن است در فرهنگی هم‌زمان دو صورت استعاری برای یک احساس وجود داشته باشد، مثل دو استعاره رایج عشق وحدت است و عشق مبادله اقتصادی است که هر دو درباره عشق هستند. به طور کلی، این دو

استعاره نقشی اساسی در ساحت دو مدل فرهنگی عشق ایفا می‌کنند: عشق آرمانی و عشق معمولی. گونه آرمانی عشق اساساً با استعاره وحدت صورت‌بندی می‌شود و مدل معمولی آن، بیشتر با استعاره مبادله اقتصادی» (کوچش، ۱۳۹۸: ۲۹۵). با فرض حرکت مرغان به سوی سیمرغ به عنوان کلان‌استعاره عشق وحدت وجودی و آرمانی، عطار در فرایند این داستان پرفراز و نشیب، خرداستعاره‌های متنوع عاشقانه را نیز مفهوم‌سازی می‌کند که از داستان عشق شیخ صنعان به دختر ترسا می‌توان به عنوان «استعاره عشق، مبادله اقتصادی است» یاد کرد. از این رو از دیدگاه عطار «عشق حقیقی یا وحدت‌آفرین» به عنوان یکی از وادی‌های سلوک، مسیر حرکت محسوب می‌شود. در این سفر، عاشق به عنوان مبدأ و مسافر و معشوق به مثابه مقصد تلقی می‌گردد.

عشق به عنوان یکی از مسیرها و مراتب هفت‌گانه سلوک چنان قدرتی دارد که نه تنها می‌تواند عاشق/سالک را از صفات ناپسندی چون وهم‌ها، وسوسه‌ها، شک‌ها و عاقبت‌اندیشی‌ها پاک گرداند بلکه موجب می‌گردد تا به صفات پسندیده‌ای مثل یقین، نیکی، دینداری، آخرت‌اندیشی هم تکیه نکند، همه را در آتش عشق خاکستر گرداند و فقط به دوست، وصال با او و بازگشت به اصل بیندیشد و آرام گیرد. عطار این مفاهیم را با استعاره‌هایی چون «عشق، آتش است» و باید عاقبت‌اندیشی را کنار گذاشت و هرچه جز معشوق را در آتش کشید (۳۳۲۵) و استعاره «عشق، تجارت است» و باید همه دارایی را برای تحصیل آن هزینه کرد، مفهوم‌سازی می‌کند (۳۳۴۰).

توصیف عطار از عشق دقیقاً منطبق با طرح‌واره مسیر است و علاوه بر موارد فوق، ترکیب‌هایی مثل «گرم‌رو» (۳۳۳۵) و متمم‌های قیدی «در راه او»: «نیک و بد در راه او یکسان بود/ خود چو عشق آمد، نه این، نه آن بود» (۳۳۳۸) و «در این ره»: «زنده دل باید درین ره صدهزار/ تا کند در هر نفس صد جان نثار» (۳۳۵۴)، استعاره «عشق، مسیر حرکت است» را مفهوم‌سازی می‌کنند.

۲-۲-۳. «هدهد، راهبر/راهدان مسیر حرکت است»

از جمله موضوعاتی که در طرح‌واره «هفت وادی، مسیر حرکت است» باید بدان توجه شود تا سالک بتواند «مسیر» را بیپیماید و به «مقصد» برسد، شناخت محرک‌ها و موانع

سفر است. مراد از محرک‌ها، پدیده‌های انگیزشی، ترغیبی و توانمندساز مسافر/سالک است که می‌توانند سرعت و سلامت حرکت او را تسهیل کنند و یکی از مهم‌ترین آن‌ها راهبر و راهدان یا به تعبیر دقیق‌تر، پیر است. طرح‌وارهٔ «دهد، راهبر/راهدان مسیر حرکت است» بر این ضرورت تأکید دارد؛ زیرا پیر سالک را از توقف و سقوط و اسارت باز می‌دارد و عطار آن را در وجود هدهد می‌یابد:

مرحبا ای هدهد هادی‌شده در حقیقت پیک هر وادی شده

(۶۱۷)

چه آنکه پیر در پیمودن «راه/مسیر» از همگان سبق برده، کمال یافته، به مهتری رسیده و راهبر و راهدان کامل است:

کای سبق برده ز ما در ره بری ختم کرده مهتری و بهتری

(۱۰۶۸)

عطار از زبان هدهد به عنوان «هادی راه عشق» یکی از شروط به پایان بردن «مسیر/راه سفر» را جان‌نثاری عاشق/سالک می‌داند:

هدهد رهبر چنین گفت آن زمان کان‌که عاشق شد نه اندیشد ز جان

(۱۱۶۳)

او در مفهوم‌سازی «طرح‌وارهٔ مسیر» در صدد القای این انگاشت است که اگر در سفر آفاقی، مسیر را با توانمندسازی جسم یا وسایل نقلیه به وسیلهٔ غذا و سوخت می‌توان به پایان برد، در سفر انفسی و روحانی این کار از طریق «جان‌بازی و جان‌نثاری» امکان‌پذیر است؛ از این رو راه عشق «مرد تمام و جان‌فشان» می‌خواهد: «مرد می‌باید تمام این راه را/ جان فشاندن باید این درگاه را» (۷۳۲) و زمانی که انسان از سدّ خود و نفس‌پرستی عبور کند، با جان‌فشانی «مسیر» را به پایان می‌رساند. از دیدگاه عطار به پایان بردن مسیر یا راه عشق در صورت احراز شروط یادشده، قطعی و یقینی است و او این یقین را در بیت «چون دل تو دشمن جان آمده‌ست/ جان برافشان ره به پایان آمده‌ست» (۱۱۶۵) به کمک سه نشانهٔ زبانی به تصویر می‌کشد: ۱. «نهاد» قرار دادن «ره/راه» به جای

«سالک/عاشق»؛ ۲. به کار بردن فعل ناگذر «به پایان آمدن = رسیدن» به جای فعل گذرای «به پایان بردن»؛ ۳. استفاده کردن از مضارع محقق الوقوع «به پایان آمده‌ست» به جای مضارع اخباری «به پایان می‌آید (می‌رسد)».

۳-۲-۳. «عقل جزوی مانع مسیر حرکت است»

چنان‌که اشاره شد، سفر فیزیکی و عینی هم محرک و پیش‌ران دارد و هم مانع و پَس‌ران. عطار سفر ذهنی و انتزاعی مرغان را نیز با موانع متعددی مفهوم‌سازی می‌کند که عقل جزوی و عشق مجازی را می‌توان عمده‌ترین آن‌ها دانست. مطابق سنت ادبیات عرفانی، در منطق الطیر نیز عقل جزوی و عقل‌گرایی بزرگ‌ترین مانع مسیر عشق و حرکت عاشقانه است و عقل هرگز قادر نیست وارد «راه عشق» شود و خود را به ذات حق برساند:

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

(۱۴۴)

از این‌رو عقل در مسیر/راه شناخت خدا همچون طفل شیرخواره ناتوان بوده و به همین سبب، مانع مسیر حق و موجب گمراهی سالک است:

ای خرد در راه تو طفلی به شیر گم شده در جست‌وجویت عقل پیر

(۳۹)

۳-۲-۴. «عشق مجازی مانع مسیر حرکت است»

عشق مجازی یعنی عشق به هرآنچه غیر حق و خارج از دایره حق‌طلبی است. رایج‌ترین مصداق آن، عشق دو جنس مخالف به هم و شاید پاک‌ترین آن، عشق پدر و مادر به فرزند است. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، استعاره مفهومی، دو مدل فرهنگی از عشق ارائه می‌کند که یکی از آن‌ها عبارت از «عشق مبادلۀ اقتصادی است» و از آن به عشق معمولی یا مجازی تعبیر می‌شود. نمونه برجسته آن در منطق الطیر که به واکاوی عوامل و پیامدهای نامبارک عشق مجازی می‌پردازد، عشق شیخ صنعان به دختر ترساست (۱۱۸۵—۱۵۹۳). بعضی از دلایل مانع بودن این نوع از عشق در مسیر خودسازی و

کمال‌طلبی عبارت‌اند از:

الف. ناپایداری و زوال‌پذیری: عطار معتقد است هرچیزی جز حق زوال‌پذیر است و کمال در پی ندارد (۲۲۴۵-۲۲۳۳) و شایسته دل‌بستگی نیست:

هرکه در هر دو جهان بیرون ما سر فروآرد به چیزی دون ما
ما زوال آریم بر وی هرچه هست زان که نتوان زد به غیر دوست دست
(۸۴۴-۸۴۳)

ب. رنج و ملال: عشق به هرچیز ناپایدار و زوال‌پذیر، ملال‌آور است و این ملال موجب کندی حرکت و اختلال در تصمیم می‌گردد:

عشق چیزی کان زوال آرد پدید کاملان را آن ملال آرد پدید
(۷۷۴)

دوستی کز مرگ نقصان آورد دوستی او غم جان آورد
(۲۲۵۱)

پ. خودخواهی: عشق مجازی ریشه در خودخواهی دارد و خودخواهی در تعارض با خداخواهی و به همین سبب مانع مسیر عشق است:

من اگر شایسته سلطان شوم به که در وادی بی‌پایان شوم
(۹۵۱)

علاوه بر این، می‌توان بهانه‌هایی را که مرغان مطرح می‌کنند، نمودهای متفاوت مدل فرهنگی عشق معمولی / مجازی دانست. این نمودها با شخصیت‌ها، موقعیت‌ها، ظرفیت‌ها و اهداف هریک از سالکان ارتباط تنگاتنگ دارند و بسیاری از آن‌ها در موقعیت‌های مکانی و زمانی ویژه‌ای سر برمی‌زنند؛ به عبارت دقیق‌تر، همه مرغان از همان آغاز از حرکت در مسیر طلب سیمرغ حقیقت سر بازنمی‌زنند، بلکه ایستایی و ریزش تعدادی از سالکان در مسیر حرکت و هنگام مواجهه با دشواری‌ها رخ می‌دهد. از این رو بهانه هریک از مرغان از همراهی نکردن یا از همراهی بازماندن را می‌توان «مانع مسیر» فرض کرد و مهم‌ترینشان عبارت‌اند از: مناصب دنیوی (۶۷۳-۶۷۵)، زیبایی

(۷۷۶-۷۴۹)، آرزوی جاودانگی (۸۱۰)، زراندوزی (۹۱۳، ۱۰۱۴، ۲۰۷۹)، نفس‌پرستی (۱۹۶۷) در نمودهایی چون: غرور و تکبر (۹۲۵ و ۲۹۳۰)، حرص و آز (۹۷۶-۹۹۷)، مخنث گوهری (۱۹۱۱)، ضعف جسمانی (۱۷۴۸)، دل‌دادگی (۲۲۲۰)، ترس از مرگ (۲۳۰۶)، بی‌برگی (۱۸۲۱)، طمع بهشت (۳۰۹۸)، غم دنیا (۳۳۹۴) و فرمان‌برداری از ابلیس (۲۰۲۷).

نکته قابل توجه اینکه غالب مرغان در بهانه‌سازی‌های خود از ملزومات طرح‌واره حرکتی استفاده می‌کنند و با عبارت‌های زبانی مانند راه نیافتن (۸۳۷)، سد راه شدن (۱۱۶۶)، راه نبردن (۱۸۲۱)، راهزن بودن (۱۹۶۵)، راه بر کسی زدن (۲۰۲۷)، راه زدن، گمراه کردن (۲۱۱۸) و در راه (سدّ راه) بودن بهشت و دوزخ (۳۰۹۸)، موانع سفرشان را مفهوم‌سازی می‌کنند:

تا بهشت و دوزخت در ره بود جان تو زین راز کی آگه بود

(۳۰۹۸)

شناخت «موانع مسیر» در منطق‌الطیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که می‌توان گفت یکی از انگیزه‌های مهم عطار از استعاره «سلوک حرکت است»، نخست ترغیب سالکان به سفر بوده و بعد، معرفت‌افزایی به موانع و از میان برداشتن آن‌ها؛ زیرا نیل به مقصد باز بسته به شناخت راه و چیرگی بر موانع است. از این رو می‌توان گفت موضوع منطق‌الطیر تبیین و تشریح موانع مسیر سفر به سوی سیمرغ است و به همین سبب، بخش اعظم این منظومه عرفانی به شرح ماجراهای شرایط سفر و مسیر سفر اختصاص دارد نه مقصد؛ زیرا رسیدن به مقصد بدون طی مسیر امکان‌پذیر نیست.

۳-۵. ویژگی دوگانه طرح‌واره «هفت وادی، مسیر حرکت است»

مرغان منطق‌الطیر سفر انتزاعی را از «خود» به عنوان «مبدأ» شروع می‌کنند تا به «مقصد»، یعنی «سیمرغ/پادشاه حقیقت» و به تعبیری دیگر به «خویشتن خویش» برسند؛ فاصله بین مبدأ تا مقصد، «مسیر» به شمار می‌آید و این مسیر در منطق‌الطیر از هفت وادی یا هفت شهر عشق تشکیل می‌شود و لازمه ورود به بارگاه پادشاه، عبور از این وادی‌ها و

اثبات شایستگی خود است. به قطع، تعبیر استعاری «هفت شهر عشق» آشکارا طرح‌واره حرکتی مبتنی بر سفر انتزاعی مرغان را به زیبایی هرچه تمام‌تر بازگو می‌کند.

سؤالی که در طرح‌واره مسیر درباره هفت وادی مطرح می‌شود، اینکه رابطه میان آن‌ها با «محرک‌ها» و «موانع» چگونه است؟ وادی‌ها محرک‌اند یا مانع؟ قبل از پاسخ بدین دو سؤال باید توضیح داد که به گواهی متون تصوف، قبل از عطار کسی به نام‌گذاری و رده‌بندی عقبات سلوک به گونه عطار نپرداخته و از میان وادی‌های هفت‌گانه منطق الطیر، به جز فقر، هیچ‌کدام در متون عرفانی قبل از عطار، جزء ابواب و فصول و مقامات و منازل تصوف نیستند؛ مثلاً می‌توان گفت طلب، حالت یا مرحله‌ای از سلوک است که بدون هدایت هرگز به جایی نمی‌رسد. عشق حالتی درونی و معرفت نوعی تجربه است. استغنا باد بی‌نیازی حق است. به نظر می‌رسد عطار از آن‌ها خودسازی و آراستگی معنوی سالک را اراده می‌کند (عطار، ۱۳۸۴: ۷۰۰-۷۰۴). از این رو در پاسخ به سؤال مطرح‌شده، می‌توان رابطه هفت وادی را دوسویه دانست؛ یعنی هم می‌توانند محرک باشند و هم مانع. محرک بون هریک از وادی‌ها عبارت از احساس رضایت و حالت سرخوشی حاصل از عبور از آن‌هاست که انگیزه گذر از سایر وادی‌ها را فراهم می‌سازد. مانع بودن آن‌ها دو وجه دارد: یکی اینکه اگر سالک در هریک از وادی‌ها توقف کند و نتواند یا نخواهد به وادی دیگر برود، مقصد او می‌شود. سالک می‌تواند صفا و پاکی خود را در این وادی حفظ کند و آلوده نگردد و این بسته به ظرفیت او، تعالی به حساب می‌آید، اما اگر نتواند همت خود را بالاتر گرداند و به مراتب بالاتر صعود کند، یک مانع نیز قلمداد می‌گردد؛ زیرا او را از ورود به شهر عشق بعدی باز می‌دارد. وجه دوم این است که نتواند صفا و پاکی خود را حفظ کند و دوباره آلوده شود و به نقطه آغاز/مبدأ برگردد. عطار در «بیان وادی معرفت» (۳۴۷۷-۳۵۰۲) بر تفاوت مراتب سالکان به اعتبار نوع و کیفیت سیروسلوک تأکید می‌ورزد:

سیر هرکس تا کمال وی بود قرب هرکس حسب حال وی بود
گر بپرد پشه چندان‌ی که هست کی کمال صرصرش آید به دست

لاجرم چون مختلف افتاد سیر هم روش هرگز نیفتد هیچ طیر
(۳۴۸۵-۳۴۸۳)

۳-۲-۶. تحلیل شناختی از طرح‌واره مسیر

۱. در توضیح اهمیت هریک از جهت‌های سه‌گانه طرح‌واره حرکتی مبدأ و مسیر و مقصد می‌توان گفت لازمه حرکت از مبدأ خواست و اراده سالک است که تا به حرکت منجر نشود، صرفاً جنبه انگیزشی دارد نه ارزشی؛ اما پراهمیت‌ترین طرح‌واره حرکتی، طرح‌واره مسیر است، چون ورود به «راه شدن» تلقی می‌گردد. حرکت در مسیر، هدف متعالی عطار از داستان مرغان و شرح نمادین زندگی آدمی است.

۲. حرکت در مسیر زمانی منتهی به مقصد می‌شود که سالک محرک‌ها را به کار گیرد و از موانع عبور کند. دقیقاً مانند سفر آفاقی که بدون استفاده از محرک‌ها و پشت‌سر گذاشتن موانع، رسیدن به مقصد امکان‌پذیر نخواهد بود.

۳. چون اکثر سالکان محرک‌ها را نمی‌شناسند و از موانع نیز آگاهی ندارند، آسیب‌ها و خطرهای فراوانی تهدیدشان می‌کند. از این رو عطار بخش اعظم داستان *منطق الطیر* را به شناخت این دو موضوع، یعنی محرک‌ها و موانع اختصاص داده است.

۴. محرک‌ها و موانع مسیر، هر دو را سالک فراهم می‌آورد و دلیل رفتن و شدن و علت ماندن و درجا زدن، خواست و اراده «خود» است.

۵. طرح‌واره مسیر، نماد مسیر خودسازی و تکامل بوده و عبور از موانع آن به معنای رهایی روح و بازگشت به اصل است.

۳-۳. طرح‌واره مقصد: «درگاه سیمرغ/حق، مقصد حرکت است»

مقصد نیز به عنوان یکی از جهات سه‌گانه طرح‌واره حرکتی در *منطق الطیر*، مقوله انتزاعی و انفسی است نه آفاقی و مادی. مسافران این داستان، مقصد را در خارج از درون خود نمی‌جویند، اما آنچه موجب شده عطار آن را در طرح‌واره حرکتی، آفاقی تصویر کند، تجسم و عینیت بخشی به منظور انتقال آموزه‌های عرفانی در قالبی زیبا و زبانی گیراست. «مقصد» حرکت و سفر مرغان *منطق الطیر*، درگاه سیمرغ/حق است و

تأویل‌های چندگانه‌ای می‌توان برای آن ارائه کرد:

نخست اینکه در منطق الطیر «دو نوع «خود» را می‌توان استنباط کرد که ناظر بر جنبه دوگانه سرشت آدمی است؛ آنجا که مرجع آن مرغان یا وجود سایه‌ای است... می‌توان آن را خود سایه‌ای نامید؛ اما آنجا که خود از نظر مفهوم با سیمرغ هماهنگی و همسانی دارد، می‌توان آن را در قالب کهن‌الگوی خویشستن و مظهر تمامیت تأویل نمود» (غلامپور آهنگرکلایی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۷۱-۱۷۲). پس جست‌وجوی سیمرغ در حقیقت، جست‌وجوی خودآگاه یا خویشستن خویش است؛ چنان‌که عطار در توصیف پیشگاه سیمرغ گوید:

هرکه آید خویشستن بیند درو جان و تن هم جان و تن بیند درو

(۴۲۴۷)

بنابراین، مقصد آفاقی در روساخت داستان مرغان، رسیدن به درگاه سیمرغ است. پادشاهی که بتوانند در سایه او نظم و ترتیبی در میان مردم ایجاد کنند (۶۸۵) و از ننگ بی‌نظمی و خودبینی‌های یافته و از شرم بی‌دینی بیرون آیند (۷۰۹). چنین عزمی از آنجا پدید می‌آید که انسان همواره احساس می‌کند به حاکم الهی نیازمند و مشتاق رسیدن به اوست. او آیین و آداب جست‌وجوی خداوند را از انبیا و اولیای الهی می‌آموزد (ریتز، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۲). این پادشاه بر کوه قاف آشیانه دارد. کوهی که گرداگرد زمین کشیده شده و در آثار عرفانی رمزی از سرزمین دل و سرمنزل سیمرغ جان و حقیقت و راستی مطلق است و تمام سعی سالک، صرف رسیدن به آن می‌شود (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۱۶۳-۱۶۴). ازاین‌رو آن پادشاه مطلق در کمال عز خویش مستغرق است، هیچ دانایی کمال او را ندیده و هیچ آفریده‌ای در کمالش ره نیافته:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است...

هیچ دانایی کمال او ندید هیچ بینایی جمال او ندید

(۷۱۷ و ۷۲۲)

پس تلاش برای رسیدن بدین پادشاه، تلاش برای رسیدن به کمال و خویشستن

خویش است که با ترک امیال نفسانی و کسب فضایل اخلاقی امکان‌پذیر می‌گردد. این هدف‌گذاری در منطق الطیر با حرکت از «مبدأ» و طی «مسیرهای صعب و دشوار» و رسیدن به «مقصد» تصویر شده و دال بر این است که لازمه کمال و خودیابی، حرکت است:

عزم ره کردند و در پیش آمدند عاشق او دشمن خویش آمدند
(۷۴۶)

تأویل دوم اینکه می‌توان مقصد را فنای فی‌الله دانست که با حرکت از خود و پیمودن مسیرها و گردنه‌های دنیای درون، و نهایتاً کشتن صفات نفسانی و فنای فردیت و حیات یافتن با صفات الهی و اثبات وحدانیت حق حاصل می‌گردد:

گر تو می‌خواهی که تو اینجا رسی تو بدین منزل به هیچ الا رسی
خویش را اول ز خود بی‌خویش کن پس براقی از عدم در پیش کن
(۳۹۷۸-۳۹۷۷)

چنان‌که سی مرغ منطق الطیر وقتی به سیمرغ می‌رسند و به او نگاه می‌کنند، سی مرغ، یعنی خود را در او می‌بینند و درمی‌یابند که با سیمرغ حقیقت تفاوتی ندارند و دارای یگانگی فطری‌اند و وجودشان را سیمرغ حقیقت رقم زده و هیچ‌گاه از یکدیگر جدا نبوده‌اند:

چون سوی سیمرغ کردندی نگاه بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردندی نظر بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
(۴۲۴۱-۴۲۳۹)

تأویل سوم اینکه یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های عرفانی عطار، بقا و جاودانگی سالک است. اهتمام عمده سالک پس از عبور از مراحل دشوار سلوک و نیل به خودسازی، وصول به گوهر بقاست. در منطق الطیر پس از آنکه سی مرغ در وجود سیمرغ فانی شده و چون سایه‌ای در خورشید گم می‌گردند، به عزت بقا دست می‌یابند:

بعد از آن مرغان فانی را به ناز بی‌فنا‌ی کل به خود دادند باز
چون همه بی‌خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند
(۴۲۷۱-۴۲۷۲)

۳-۱. تحلیل شناختی از طرح‌واره مقصد

۱. لازمه رسیدن به هر مقصودی، حرکت در مسیر آن است و حرکت در مسیر نیز مستلزم به‌کارگیری محرک‌ها و عبور از موانع است. از این رو پذیرش شروط سفر و مسیر آن، به معنای پذیرش تغییر و تحول است و این در ذات هر حرکتی نهفته است و سفر مرغان عطار نیز سفر به «مقصد سیمرغ حقیقت، خویشتن خویش و بازگشت به اصل» است؛ ۲. بازگشت مرغان به اصل را می‌توان بازگشت به کمال اولیه، وحدت وجود و بقا و جاودانگی تعبیر کرد.

۴. نتیجه‌گیری

طرح‌واره بنیادین حرکتی در منطق الطیر عبارت است از: «سلوک حرکت است». این طرح‌واره دارای جهت‌های سه‌گانه مبدأ و مسیر و مقصد است. خود، مبدأ حرکت است. هفت وادی، مسیر حرکت است و درگاه سیمرغ/حق، مقصد حرکت. از میان جهت‌های سه‌گانه، آنچه واقعاً مفهوم حرکت را با خود دارد، طرح‌واره مسیر است. در دو طرح‌واره دیگر، حرکت وجود ندارد بلکه حرکت با مبدأ شکل می‌گیرد و با مقصد به نتیجه می‌رسد. از این رو طرح‌واره مبدأ ماهیت ارادی و انگیزشی دارد و وضعیت یا جایگاه آغازین را نشان می‌دهد و طرح‌واره مقصد نیز نتیجه حرکت را نشان می‌دهد ولی آنجا که حرکت عینیت می‌یابد، مسیر است.

عطار از میان جهت‌های سه‌گانه طرح‌واره حرکتی، بیش از همه به توصیف «مسیر» می‌پردازد و می‌توان نتیجه گرفت که الف. هدف عطار تبیین «شدن» و «خودسازی» است؛ ب. سالک در «مسیر» حرکت دچار مشکلات و کاستی‌ها می‌شود و موانع در «مسیر» سر بر می‌آورند. پ. برای موفقیت در «مسیر» باید از «محرک‌ها» استفاده کرد و «موانع» را پشت‌سر گذاشت؛ ت. «شدن» در «مسیر» حرکت و بعد از عبور از موانع

تحقق پیدا می‌کند؛ ث. وفاداری به هدف، میزان همت، مقدار قابلیت و تفاوت مراتب سالکان در «مسیر» حرکت آزموده می‌شود؛ ج. مفهوم‌سازی عطار محصول واقع‌گرایی او در زندگی مادی و سلوک معنوی است.

در منطق الطیر، مبدأ سفر «خود سایه‌ای» است و مقصد آن «خود مینوی یا خویشان خویش» که به سیمرغ حقیقت تعبیر می‌شود. از این رو رسیدن مرغان به مقصد را می‌توان بازگشت به اصل دانست و آن را بازگشت به کمال اولیه، وحدت وجود و جاودانگی تعبیر کرد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای، تهران: اسوه.
۲. اشرف‌زاده، رضا (۱۳۷۳)، تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، تهران: اساطیر.
۳. باقری خلیلی، علی‌اکبر و طاهری، عارفه (۱۳۹۸)، «طرح‌واره عمودی (نزولی/صعودی) در منطق الطیر عطار»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال یازدهم، شماره ۲۱، ۱۱۹-۱۴۴.
۴. باورینگ، گرهارد (۱۳۸۱)، «زمان در عرفان ایرانی» در: حضور ایرانیان در جهان اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: باز، ۲۳۱-۲۶۶.
۵. بهنام، مینا (۱۳۸۹)، «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۰، ۹۱-۱۱۴.
۶. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. _____ (۱۳۸۴)، در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی)، چ ۲، تهران: سخن.
۸. ریتز، هلموت (۱۳۷۴)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، تهران: بین‌المللی الهدی.
۹. سجودی، فرزانه (۱۳۸۵)، «نشانه‌شناسی زمان و گذر زمان بررسی تطبیقی آثار کلامی و تصویری»، پژوهش‌نامه فرهنگستان هنر، شماره ۱، ۴۷-۶۴.
۱۰. سلیمی کوچی، ابراهیم و قاسمی اصفهانی، نیکو (۱۳۹۸)، «بررسی بینامتنی هفت وادی عشق منطق الطیر عطار در مرد نیم‌تنه و مسافرش از آندره ژید»، پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره ۲۴، شماره ۲، ۴۱۱-۴۳۱.
۱۱. شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، چ ۷، تهران: امیرکبیر.

۱۲. شجعی، پوران (۱۳۶۳)، *مسافر سرگشته (مجموعه عقاید و آرای شیخ فریدالدین عطار نیشابوری)*، تهران: هنر.
۱۳. شعبانلو، علیرضا (۱۳۹۸)، «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۳، ۳۹-۶۲.
۱۴. صادقی‌شهر، علی و صادقی‌شهر، رضا (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، سال نهم، شماره ۶، ۱۶۸-۱۲۹.
۱۵. صرفی، محمدرضا (۱۳۸۸)، «بررسی کارکردهای نمادین زمان در شعر عرفانی با تکیه بر دیوان حافظ»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۲۵، ۹۳-۱۱۳.
۱۶. صفوی، کوروش (۱۳۹۰)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، چ ۴، تهران: سوره مهر.
۱۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۵)، *منطق الطیر*، به‌اهتمام سید صادق گوهرین، چ ۲۳، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. — (۱۳۸۴)، *منطق الطیر*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چ ۲، تهران: سخن.
۱۹. غلامپور آهنگرکلایی، لیلا و دیگران (۱۳۹۷)، «منطق الطیر و موضوع سفر در زمان یا سفر در جهان‌های موازی در فیزیک نوین»، *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۱۸، ۱۱۱-۱۳۲.
۲۰. — (۱۳۹۸)، «سیر تحول مفهومی واژه خود در منطق الطیر عطار»، *شعرپژوهی دانشگاه شیراز*، سال یازدهم، شماره ۴ (پیاپی ۴۲)، ۱۶۵-۱۸۴.
۲۱. فقیه‌ملک‌مرزبان، نسرین و جواهری، سپیده (۱۳۹۰)، «بررسی ساختار مدور سوانح العشاق احمد غزالی»، *دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال سوم، شماره ۵، ۵۷-۸۱.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰)، *معناشناسی شناختی قرآن کریم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸)، *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۲۴. کوچش، زلتن (۱۳۹۸)، *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، ترجمه شیرین پورابراهیم، چ ۲، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۲۵. لیکاف، جورج و جانسون، مارک (۱۳۹۹)، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، چ ۳، تهران: آگاه.
۲۶. مسعودی‌فرد، جلیل (۱۳۹۲)، «موانع و مراحل سلوک در منطق الطیر عطار»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی*، سال اول، شماره ۴، ۴۸-۶۳.

۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، مثنوی، دفتر سوم، تصحیح محمد استعلامی، ج ۷، تهران: سخن.

۲۸. میرحسینی، مژگان و کنعانی، ابراهیم (۱۳۹۹)، «تحلیل شناختی استعاره‌های دل در مرصاد العباد»، متن‌پژوهی/ادبی، دوره ۲۴، شماره ۸۶، ۲۶۳-۲۸۴.

۲۹. واردی، زرین (۱۳۸۴)، «بازگشت؛ نیم‌نگاهی به سفرهای ادیسه و مرغان منطق‌الطیر»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، شماره ۳ (پیاپی ۴۴)، ۲۲۸-۲۱۸.

۳۰. هاشمی، زهره (۱۳۸۹)، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، ادب‌پژوهی، شماره ۱۲، ۱۱۹-۱۴۰.

31. Yu, Ning (1998), *The Contemporary Theory of Metaphor*, Amsterdam: John Benjamins B. V.