



تفسیر اشعار عطار بر اساس ایده‌ی تناظر
لیلا غلامپور آهنگر کلایی^۱، دکتر محمود طاووسی^۲
دکتر شهین اوجاق علیزاده^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۲۹

چکیده

اگرچه ایده‌ی تناظر حاصل یافته‌های فیلسوفان باستان است، اما در دنیای علم برای نخستین بار، مالداسنای فیزیکدان در سال ۱۹۹۷ این ایده را مطرح کرده است. مطابق ایده‌ی مذکور، اگر فیزیک عالم ما هولوگرام (جهان سایه‌ای) باشد، مجموعه‌ای دیگر از قوانین فیزیکی روی مرز جهان ما وجود خواهند داشت که با فیزیک توصیف‌کننده‌ی جهان ما، متناظر است.

این نوشتار به تحلیل تناظر در اشعار عطار و مقایسه‌ی آن با نظریات فیلسوفان، عارفان و دانشمندان پرداخته و سپس نوآوری عطار را در این زمینه مورد تحلیل قرار داده است. این مقاله در نظر دارد تا ضمن تحلیل ایده‌ی تناظر در اشعار عطار، از منظر ارتباط آن با آموزه‌های عرفانی شاعر، به بررسی سیر تکاملی آن تا دنیای علم بپردازد. مطابق نتایج، تناظر در اشعار عطار (دیوان و منطق الطیر) بعنوان یکی از اندیشه‌های محوری مطرح شده است. تا قبل از عطار، تناظر تنها در قالب تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است، اما وی برای نخستین بار در دنیای شعر عرفانی از تناظر "ذره و خورشید" و "ذره و عالم" تمثیلی علمی ادبی خلق کرده تا زمینه را برای تناظر جهان صغیر با جهان کبیر در قالب تناظر سی مرغ با سیمرغ تسهیل نماید. تمثیلی که بعدها مورد استفاده‌ی فیزیکدانان در تناظر جهان میکروسکوپی با جهان ماکروسکوپی قرار گرفت. چون وجود مثالی عیناً در جهان سایه‌ای تحقق نمی‌یابد، عطار برای تبیین این امر از واژگان سی مرغ و سیمرغ استفاده نموده تا بیان نماید که دو امر متناظر لزوماً عین همدیگر نیستند؛ زیرا مطابق اندیشه‌ی فیزیکدانان در ابعاد و مطابق اندیشه‌ی عطار در جوهر متفاوتند.

واژگان کلیدی: اندام‌وارگی، تناظر، جهان کبیر، جهان صغیر، ذره، عالم.

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

lailagholamlour@gmail.com

^۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده مسئول) tavoosi@riau.ac.ir

^۳. عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران alizade@riau.ac.ir

مقدمه

نگرش به جهان هستی به عنوان سایه‌ای از جهان واقعی و وجود عناصر و ویژگی‌های جهان کبیر در جهان صغیر از ویژگی‌های مهم شعر عرفانی و تمثیلی فارسی است. اگرچه این ایده، قبل از عطار وجود داشته است و در نثر فارسی در آثار نویسندگانی چون امام محمد غزالی و رسائل اخوان الصفا و ... دیده می‌شود، اما در شعر فارسی، تناظر "ذره و خورشید" و "ذره و عالم" به عنوان یک ایده‌ی فلسفی عرفانی به وضوح و فراوانی از آثار عطار آغاز می‌شود. اندیشه‌ای که در علم فیزیک به ایده‌ی تناظر تعبیر می‌شود.

عطار عارف و شاعر ایرانی قرن ششم و اوایل قرن هفتم از عارفان و مثنوی‌پردازانی است که آثارش را با زبان ساده در خدمت ارشاد، بیان معارف و اندیشه قرار داده است. به همین دلیل در تخیلات خود زیاد به جنبه‌های زیباشناسانه پرداخته است و این سادگی نثرگونه‌ی اشعارش در تمام آثارش به وضوح دیده می‌شود. "درک مبانی جمال‌شناسی شعر عطار، برای کسی که بیرون این منظومه قرار گرفته است، بسیار دشوار و تقریباً محال است." (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۸) و "کسی که با مبانی جمال‌شناسی شعر خاقانی و انوری و ... الفت گرفته باشد و از درون آن منظومه‌ی فرهنگی بخواهد درباره‌ی مجموعه‌ی فرهنگی عطار داوری کند، حق دارد که او را شاعری یاهه‌گوی بیابد. اما اگر چنین شخصی به درون منظومه‌ی ذهنی عطار بار یابد، در آن صورت از لونی دیگر داوری خواهد کرد." (همان: ۱۹) زیرا عطار در پی القای یک فکر و اندیشه به مریدان و مخاطبان است تا مبانی زیبایی‌شناسیک، غلامحسین یوسفی معتقد است: "قدر عطار در مقام شاعری عارف و معنی آفرین هنوز چندان که باید شناخته نشده است. شاید بتوان گفت نام و آوازه‌ی عطار در بیرون از مرزهای زبان فارسی بیشتر است، همان‌طور که امرسن، شاعر آمریکایی، پیش‌بینی کرد که عطار و

خیام در غرب از ارج و اعتبار فراوانی برخوردار خواهند شد." (یوسفی، ۱۳۹۲: ۱۹۸) در اهمیت و اعتبار عطار و تأثیر آثارش در میان شعرای بعد از وی، به این ابیات معروف از مولوی و شیخ شبستری اکتفا می‌شود.

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدم
(صفا، ج ۲، ۱۳۶۷: ۸۶۵)

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
(شیخ شبستری، ۱۳۸۶: ۵۶)

در این مقاله، هدف نگارنده بر آن بوده تا ضمن تفسیر و بررسی ایده‌ی تناظر در اشعار عطار، مهم‌ترین مناظر تناظر را در آثار شاعر و ابتکار و خلاقیت وی را در این زمینه نشان دهد.

از آنجا که بخش قابل ملاحظه‌ای از اشعار عطار را تناظر ذره و خورشید، قطره و دریا، ذره و عالم و ... تشکیل داده است و تا جایی که می‌توان این ویژگی را از خصوصیات سبکی عطار شمرد و شاعرانی چون مولوی و شیخ محمود شبستری در این زمینه از او تقلید نموده‌اند، این پژوهش، ابتدا به تحلیل و بررسی تناظرهای مذکور پرداخته که به تناظر عالم کبیر و صغیر (تناظر سی مرغ با سیمرغ) منتهی شده است و سپس به ارتباط ایده‌ی مذکور با آموزه‌های عرفانی شاعر پرداخته و خلاقیت شاعر را در این زمینه مورد بررسی قرار داده است.

این پژوهش در پی آن است که: مهم‌ترین مناظر تناظر در اندیشه‌های عرفانی عطار کدامند؟ خلاقیت شاعر در چیست؟ و وی به چه منظوری از آن‌ها استفاده نموده است؟

روش پژوهش

در این مقاله برای رسیدن به سوالات پژوهش، آثار عطار مورد مطالعه قرار گرفته

فلسفی و صوفیانه در اندیشه‌ی اسلامی معرفی کرده و ابن عربی را متأثر از افکار او دانسته است. (عفیفی، ۱۳۷۰: ۳۶)

زهر، پژوهشگر ادیان شرقی بریتانیایی می‌کوشد تا ثابت کند که "در آئین زروانی، زروان به عنوان خدایی که بدنش فلک یا جهان اکبراست با انسان به عنوان جهان اصغر تطبیق می‌کند." (زهر، ۱۳۷۴: ۱۸۸) لذا "در آئین زروانی، کیهان مادی شبیه انسان بوده و دارای درجات و مراتبی مانند انسان است." (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۴۳) "در متون پهلوی به ویژه "زاداسپرم" (۱/۳۰) از مقایسه‌ی عالم صغیر و کبیر سخن به میان آمده و نظم آسمان‌ها به پیکر آدمی تشبیه شده است." (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۴۴) مجتبائی هم معتقد است که تطابق عالم صغیر با عالم کبیر در اندیشه‌ی ایرانیان با کیهان‌شناسی زروانی ارتباط دارد و "لفظ کیهان از ریشه‌ی گایا (زیست) مشتق شده است و نشان می‌دهد که ایرانیان، عالم هستی را نیز چون انسان اول یا کیومرث زنده می‌دیدند و یک نظام را در هر دو حاکم می‌دانستند. لازمه‌ی چنین تصویری آن است که میان این دو همانندی‌های بسیاری وجود دارد." (مجتبائی، بی‌تا: ۴۶)

استفاده از تمثیل بدن - شهر جهت نشان دادن موازنه‌ی بین انسان و عالم، از جنبه‌های مختلف در رسائل اخوان الصفا دنبال شده است. "بدان که حکمای اولین چون به عالم جسمانی نظر انداختند، هیچ جزئی از جمیع اجزاء آن را نیافتند مگر آن که صورت کامل و مشابه آن در انسان (عالم صغیر) وجود داشت." (اخوان الصفاء، ۱۹۵۷، ج ۲: ۴۵۷ و ۴۵۶)

از دیگر دانشمندان اسلامی که در آثار متعدد خود نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و کبیر را مطرح نموده، امام محمد غزالی است. از نظر غزالی "تن آدمی مثالی است از همه‌ی عالم که از هر چه در عالم آفریده‌اند، اندر وی نمودگاری است؛ استخوان چون کوه است و عرق چون آب است و موی چون درختان است و دماغ چون آسمان است و حواس چون ستارگان است." (غزالی، ج ۱، ۱۳۸۶: ۴۲) شیخ اشراق هم در الواح

عمادی نظریه‌ی جهان‌وارگی انسان و در یزدان شناخت به بیان تناظر عالم صغیر و کبیر پرداخته است.

اندام‌وارگی جهان در عرفان ابن عربی نیز وجود دارد: "هستی از یک منظر همانند پیکر انسان است که اعضا و جوارح گوناگون اما مرتبط و به هم پیوسته دارد." (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۸) ابن عربی همچنین در فتوحات مکیه و فصوص الحکم، تعبیر عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کبیر را به کرات به کار برده است. وی کمال جهان هستی را به وجود انسان می‌داند؛ زیرا به نظر وی انسان، به منزله‌ی روح کالبد جهان است و مجموع این دو عالم، انسان کبیر خوانده می‌شود. (ابن عربی: ۱۲۷۶، ۲/ ۶۷) بر اساس قراین موجود، ظاهراً سرچشمه‌ی ایده‌ی مذکور به اوستا می‌رسد؛ زیرا در اوستا آمده است: "هنگامی که تو ای مزدا! زندگانی را به قالب مادی درآوردی." (پور داوود، ۱۳۸۹: ۱۴۳) در بندهشن نیز آمده است: "هر تصویری در جهان دارای دو جنبه است؛ جنبه‌ی مینوی و جنبه‌ی دنیوی." (بندهش، ۱۳۹۰: ۳۷) اگر چه غالب محققان، شعرای اشراقی و از جمله عطار را تحت تاثیر فرضیه‌ی مُثُل افلاطون می‌دانند؛ اما حتی محققان غربی چون میرچا الیاده فرضیه‌ی مُثُل افلاطون را متأثر از حکمت پارسیان می‌دانند و جان هینلز آن را باور زرتشتیان می‌داند. "مطابق بررسی‌هایی که به شیوه‌ی تحسین‌انگیزی توسط ژزف بیدز^۱ انجام گرفته، اینک سخت محتمل می‌نماید که حداقل بخش‌ی از آرای فلسفی افلاطون در این باب منشأ ایرانی-بابلی داشته است." (الیاده، ۱۳۹۰: ۱۲۸) وی در این خصوص به روایت زروانی توسل جسته که طبق آن "هر پدیده‌ای در گیتی چه مجرد و چه مجسم، نمونه‌ای مینوی، مثالی افلاطونی‌وار دارد که ناپیداست. هر چیزی در جهان دارای دو جنبه است؛ مینوی و دنیوی." (همان: ۲۰) هینلز نیز به این امر اشاره می‌کند: "زرتشتیان بر این باورند که

هرچیزی در جهان مینوی استعداد آن را دارد که صورتی مادی داشته باشد و معتقدند که به همین ترتیب جهان روحانی صورت مادی به خود گرفت. (هینلز، ۱۳۸۶: ۴۱)

ادبیات پژوهش:

اگر چه ایده‌ی تناظر در تاریخ فکر و فرهنگ بشری، به دوره‌ی باستان باز می‌گردد، اما در این زمینه در ادبیات فارسی مقاله‌ی مستقلی مشاهده نمی‌شود. اما مهدی فرحناکی مقدم کارشناس ارشد ادیان و عرفان مقاله‌ایی با عنوان "تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل الدین کاشانی" در نشریه‌ی دینی دانشگاه شیراز به چاپ رسانده است. در این مقاله آمده است: "تضاهی عالم صغیر و عالم کبیر در اندیشه‌ی افضل الدین، در دو ساحت مطرح است: در ساحت نخست، انسان و جهان متناظر دارای کلیه مراتب هستی قلمداد شده‌اند. در ساحت دوم، سخن از اندام‌وارگی جهان است که انسان و جهان جزء به جزء با یکدیگر متناظر فرض شده‌اند. (فرحناکی مقدم و قدرت‌اللهی، ۱۳۹۰: ۴۵) که هر دو مورد مذکور قبل از حکیم افضل الدین در آثار عطار به تفضیل بیان شده است.

تئوری تحقیق:

در دنیای علم، در سال ۱۹۹۷، فیزیک‌دانی به نام جوآن مالداسنا^۱ از دانشگاه هاروارد ایده‌ی تناظر^۲ را پیشنهاد کرد که با در نظر گرفتن اصل هولوگرافی بوجود آمده است. ایده‌ی مذکور یکی از مهم‌ترین مثال‌هایی است که فهم ما را از اصل هولوگرافی (جهان سایه‌ای) بیشتر کرده و تاکنون بیش از ده هزار مقاله‌ی علمی در این مورد منتشر شده است.

در این نظریه "دانشمندان با استفاده از اصل هولوگرافی نشان داده‌اند که اگر فیزیک عالم ما هولوگرام (تصویر مجازی) باشد، در آن صورت مجموعه‌ای دیگر

1 - Juan Maldacena

2 - ADS/CFT

از قوانین فیزیکی روی مرز جهان ما وجود خواهند داشت که با فیزیک توصیف کننده‌ی جهان ما، متناظر است." (واعظ، ۱۳۸۹: ۳۵) طبق این نظریه "موجوداتی که در یکی از این جهان‌ها زندگی می‌کنند، نمی‌توانند بفهمند که آیا بر روی یک جهان چهار بعدی زندگی می‌کنند و یا بر روی یک جهان سه بعدی که توسط ذرات توصیف شده است. چیزی که در مفاهیم هولوگرافیک از اهمیت بیشتری برخوردار است، وجود یک مرز است که در بی‌نهایت قرار دارد و شبیه فضا زمان روزمره‌ی ماست." (یکنشتاین، ۱۳۸۴، اطلاعات در مورد جهان هولوگرافیک ۳) "همان طور که هولوگرام‌های روی کارت‌های شناسایی و چک‌های بانکی دو بعدی هستند ولی برای ما سه بعدی به نظر می‌رسند. جهان ما می‌تواند کاملاً مشابه رفتار کند، اما یک بُعد کمتر دارد. محققان معتقدند که شاهد در حال رشدی برای اعتبار اصل تناظر در جهان ما وجود دارد." (گرومیلر، ۲۰۱۵) "آیا جهان ما یک هولوگرام است؟" مطابق اندیشه‌ی هولوگرافیکی اطلاعات مربوط به رویدادهای یک ناحیه‌ی فضا - زمان می‌تواند روی کرانه و مرزش رمزگذاری شود. شاید به خاطر آن که سایه‌های رخداد‌های درون حباب هستیم و سایه‌هایمان روی پوسته می‌افتد، می‌پنداریم که در جهانی چهار بعدی زندگی می‌کنیم." (هاوکنگ، ۱۳۸۶: ۲۸۸)

ایده‌ای که در پی درک خواص جهان بسیار کوچک برای درک و شناخت دنیای بسیار بزرگ است؛ زیرا "هم اکنون بشر شروع به ساخت مدلی نموده است که می‌تواند رفتار جهان را تشریح نماید، جهانی که از مشاهدات ما خارج است. این مدل بر اساس ذرات بنیادی تشکیل دهنده‌ی جهان تشکیل می‌گردد. این برای نخستین بار است که بشر موفق به ارائه‌ی مدلی گویا از جهان ماکروسکوپی، با استفاده از جهان میکروسکوپی می‌گردد. امروزه ثابت شده است که درک خواص جهان بسیار کوچک برای درک و شناخت چگونگی دنیای بسیار بزرگ اهمیت قطعی دارد. وحدت جهان‌بینی بر مبنای

عوامل بسیار بزرگ و جهان‌بینی بر اساس خواص مادون میکروسکوپی که خود به مسئله‌ی عارفانه‌ی وحدت وجودی‌ها شباهت تام دارد، به مسئله‌ی جهان‌شناختی کامل کمک موثر و ارزنده‌ای می‌نماید." (واعظ، ۱۳۸۹: ۴ و ۵)

یافته‌های تحقیق:

پیشینه‌ی تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه‌ی تناظر عالم کبیر و عالم صغیر یا تناظر انسان و عالم در تاریخ فکر و فرهنگ بشری سابقه‌ای بس طولانی دارد و اندیشه‌ی مذکور در میان فلاسفه و اندیشمندان پیشین تنها در سطح تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است که چندان علمی به نظر نمی‌رسد اما این ایده در آثار عطار در قالب تناظر قطره و دریا، ذره و جهان و ذره و خورشید مطرح شده است که تمثیلی ابتکاری و اندیشمندانه که دارای بنیاد علمی - فلسفی است. عطار تمثیل ایده‌ی مذکور را از سطح یک تمثیل تکراری فلسفی به یک تمثیل ابتکاری علمی ارتقا داده است؛ زیرا هم اکنون بشر بر اساس ذرات بنیادی تشکیل دهنده‌ی جهان، برای نخستین بار موفق به ارائه‌ی مدلی گویا از جهان ماکروسکوپی، با استفاده از جهان میکروسکوپی (ذرات بنیادی) گردیده است.

تناظر عالم صغیر و عالم کبیر

تناظر عالم کبیر و عالم صغیر در آثار عطار به شکل‌های گوناگون تصویر شده است؛ از قبیل مقایسه و تمثیل ذره و خورشید، قطره و دریا و در قالب تصاویر تناظری چون ایده‌ی ذره‌ای - عالمی، ایده‌ی ذره‌ای - خورشیدی و تناظر جزء و کل. اما بهترین و جامع‌ترین تمثیل وی را تمثیل مشهور و ابتکاری - علمی "ذره و عالم" و "ذره و خورشید" تشکیل می‌دهد که بر اساس قراین موجود، عطار آن را برای نخستین بار وارد شعر عرفانی نموده است.

ز هر یک ذره خورشیدی مهیاست ز هر یک قطره‌ای بحری روان است

(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۶۶)

قطره چون دریاست دریا قطره هم پس چرا این کامل آن ابر رسید

(همان: ۳۵۸)

هر چه هست و بود و خواهد بود هر سه ذره است ذره را منگر چو خورشید است کو پیشان توست

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۹)

بر اساس مدارک موجود، فیلسوفان باستان، نخستین بار بحث ذره و ایده‌ی ذره‌ای - کیهانی را مطرح نموده‌اند: "فیلسوفان یونانی انکسیمانوس^۱، فیثاغورث^۲، هراکلیتوس^۳، افلاطون، باطن‌گرایان کهن و فیلسوف یهودی قبل مسیحیت، فیلوپودیوس و فیلسوف یهودی قرون وسطی، ابن میمون، ایده‌ی ذره‌ای - کیهانی را کاملاً پذیرفته‌اند." (تالبوت، ۱۳۸۶: ۴۰۷) ظاهراً ایده‌ی مذکور در شعر فارسی نخستین بار در شعر عطار بعنوان یک اندیشه‌ی محوری در قالب ذره‌ای - عالمی بیان شده است.

در چمنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است و ذره عالم است

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۹)

قرن‌ها بعد از عطار، ریچارد فاینمن^۴ همین ایده را در قالب شعر بیان می‌کند. وی که "از تاثیرگذارترین فیزیکدانان قرن بیستم و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل است، اشاره کرده است که شعرا چیزی درباره‌ی ارزش راز و شکوه ماده نمی‌نویسند. بنابراین او خود شعری نوشت که با این عبارات پایان می‌یابد:

ایستاده بر کناره‌ی دریا / به شگفت آمده از شگفتی‌ها: من

جهانی از اتم، اتمی در جهان (کراپر، ۱۳۸۷: ۴۴۸)

1 - Anaximenes
2 - Pythagoras
3 - Heraclitus
4 - FeynmanRichard

ایده‌ی ذره‌ای_ کیهانی در شعر عرفانی عطار در قالب تصویرهایی چون ذره‌ای-عالمی (منطق الطیر ۲۳۹)، ذره‌ای-خورشیدی (دیوان: ۶۶)، ذره‌ی کل نما (دیوان: ۲۹۹)، ذره‌ای-جهانی (دیوان: ۲۹۹) مشاهده می‌شود که تمثیلی رمزی در تبیین و آموزش یکی از مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی، یعنی وجود عالم کبیر در عالم صغیر (دیوان: ۲۴۱ و ۸۳۰) است. بطوری که تمثیلات مذکور را می‌توان رساترین تمثیل در جهت بیان ایده‌ی مذکور دانست. ساخت‌های بلاغی موجود در ترکیبات فوق (تناسب و تضاد) به روشنگری امر کمک شایانی می‌نماید.

شاعر با کمک تمثیلات مذکور در عین حال که به وجود خواص کل هستی در دل ذره می‌پردازد، به آفرینش جهان و انسان - که هر دو از ذره بوجود آمده‌اند - نیز اشاره می‌کند و همچنین به حرکت از جزء به کل که یک امر فلسفی عرفانی و لازمه‌ی حیات و تکامل است، نیز توجه دارد.

در هر دل ذره‌ای مـحقر
گوی تو که صد هزار جان
هر ذره اگر چه صد نشان داشت
بود چون در نگریست بی‌نشان بود
چون پرتو ذره‌ای چنین است
چه جای زمین و آسمان بود
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۶۳)

اگر یک ذره را دل بر شکافی
بینی تا که اندر وی چه جان است
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۶۶)

چه جای آسمان است و زمین است
که در هر ذره‌ای هر دو جهان دید
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۹۹)

حرکت ذرات و به تبع آن حرکت کل هستی که از ذرات بوجود آمده است، حرکت از جزء به سوی کل، یعنی حرکتی کمالی است که هدف آفرینش است.

جزء کل شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

از جزو به سوی کل نظر باید کرد وز کل به کل نیز گذر باید کرد
(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۶۱)

حرکت ذرات با ضرورت حرکت مرغان (جزء) به سوی سیمرغ (کل) یا سیر صوفیانه متناسب است؛ زیرا زمینه را برای ورود به مرحله‌ای آماده می‌کند که از ابعاد بیشتری نسبت به جهان مادی برخوردار است.

ذره در خورشید والا اوفتد سایه‌ی سیمرغ بر ما اوفتد
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۳۰۲)

حرکت، مادر تمام تحولات و منشا تکامل است و چون استحاله و دگرگونی را به دنبال دارد، شاعر از این امر طبیعی برای تحول و تکامل در حرکت صعودی به سوی کمال استفاده می‌کند.

همه ذرات عالم را درین کوی نیند یک نفس جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست تو بی‌چشمی و در تو این روش هست
(اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۱۰۷)

تو خفته و عاشقان او بیدارند تو غافل و ایشان همه در اسرارند
بیکاری تو همچین خواهد بود اما همه ذرات جهان در کارند
(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۶۹)

به همین دلیل عطار در ابیات فراوانی به این موضوع اشاره می‌کند که یک ذره هم‌رنگ و متناظر کل است و از آن نه تنها هفت آسمان بلکه هر دو جهان و کل هستی (مطابق نظر فیزیکدانان) بوجود می‌آید.

یقین می‌دان که چشم جان چنان است که در هر ذره‌ای هفت آسمان دید

ولسی هر ذره‌ای از آسمان نیز به عینه هم زمین و هم زمان دید
اگر یک ذره رنگ کل پذیرد عجب نبود چنین باید چنان دید
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۹۹)

شاعر هر جزوی را متناظر دو کون می‌بیند و بارها به این امر اشاره کرده است؛ زیرا
که خواص دنیای بسیار بزرگ و ماکروسکوپی در جهان بسیار کوچک و میکروسکوپی
وجود دارد و سبب درک و شناخت آن نیز می‌گردد.

آن کل که بدو جنبش اجزا دیدم در هر جزوش دو کون پیدا دیدم
(مختارنامه، ۱۳۸۹: ۹۳)

در تئوری بوهم، از بنیانگذاران جهان هولوگرافیکی آمده است: "همه‌ی چیزها و
ذره‌ها همبستگی ماهوی دارند." (بوهم، ۱۹۸۷: ۳۸/ به نقل از تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۸)
"مسئله‌ی همبستگی ماهوی همه‌ی چیزها و ذرات در جهانی که همه چیز از درون
بی‌نهایت به هم پیوسته‌اند، همه‌ی آگاهی‌ها نیز ماهیتاً به هم پیوسته و در نهایت عمیقاً
یکی هستند." (وبر، ۱۹۸۲: ۲۷، به نقل از تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۴)

چون همه چیز نیست جز یک چیز پس بسی سال و ماه یک روز است
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۵۸)

بوهم می‌گوید: "هر چه در جهان وجود دارد، جزئی از یک پیوستار است. خلاف
جدایی ظاهری اشیا، هر چیز، گسترده‌ی یکپارچه‌ی هر چیز دیگر است." (همان: ۶۵)
این جهان و آن جهان و هر چه هست شبمی لب تشنه از دریای توست
(همان: ۳۵)

در هر یک جزو فرض کن بسیاری تا در دل خود عالم کل یابی باز
(مختار نامه، ۱۳۸۹: ۹۴)

عطار در یک تعبیر زیبای شاعرانه پیوستگی اجسام را مهربانی ذرات نسبت به

بعنوان یک اندیشه‌ی محوری، در قالب گسترده‌تر و با تمثیل‌های نو و علمی‌تری بکار گرفته شده است. همین برداشت در شعر ویلیام بلیک، عارف و شاعر بزرگ انگلستان (قرن ۱۸) قرن‌ها بعد از عطار نیز آمده است. با این تفاوت که او عظمت جهانی را در یک ذره‌ی شن می‌بیند: "این ایده که زندگی و همه‌ی چیزها مجموعه‌های در خود پوشیده‌ی سرتاسر عالم‌اند، یک سویه‌ی شگفت‌انگیز دیگر نیز دارند؛ همان طور که هر بخش از یک هولوگرام مشتمل بر تصویر کل آن است، هر بخش از عالم نیز کل آن را در خود پوشانده است و بدین سان معنای جدیدی به شعر معروف بلیک می‌بخشد:

جهان را در ذره‌ی شن دیدن / و بهشت را در یک گل خودرو" (تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۷)

"هر سلول بدن ما در واقع تمام عالم کیهانی را در خود پوشانده است و همین در مورد هر برگ گیاه، هر قطره‌ی باران و هر ذره‌ی غبار نیز صادق است." (همان: ۶۷)

عطار نیز وجود کوچک انسان را نمودار تمام خواص دو عالم و متناظر با آن می‌داند. هرچند که کارهای تو بسیاری است از جزو به سوی کل شوی آن کاری است هر خاصیت که در دو عالم نقد است در جوهر تو زان همه انموداری است (مختارنامه، ۱۳۸۹: ۱۳۷)

در جنب تو هر دو کون کی سنجد هیچ / کانجا که تویی دو کون و یک ذره یکی است (همان: ۷۶)

دانشمندان هم در تبیین این ایده به اندیشه‌های عارفان ایرانی استناد می‌جویند که قبل از بلیک به این امر دست یافته‌اند. "بسیاری از متفکران کهن نیز همین جنبه‌ی واقعیت را شناخته و یا لاقلاً به نحوی شهودی آن را دریافته‌اند. به طور مثال، عارفان ایرانی قرن دوازده میلادی همین مطلب را در این گفته خلاصه کرده‌اند که عالم کبیر همان عالم صغیر است، برداشتی قدیمی‌تر از آنچه بلیک بعدها به عنوان رویت جهان در یک ذره‌ی شن مطرح کرد." (تالبوت، ۱۳۸۹: ۴۰۶)

چو باشد صد جهان در دل نهانت کجا در چشم آید صد جهانت
زمین و آسمان آنجا ببینی که تو هم زان جهانی و هم اینی
به چشم خرد منگر خویشتن را بدان هر دو جهان جز جان و تن را
(الهی نامه، ۱۳۸۷: ۲۲۸ و ۲۲۷)

ایده‌ی پیدایش جهان (عالم کبیر) از یک ذره (تناظر ذره و جهان) که به ایده‌ی ذره
- جهانی معروف است، نمونه و مصداق کامل آن را در آفرینش انسان (عالم صغیر)
می‌توان مشاهده نمود؛ زیرا یک انسان از یک نقطه‌ی بسیار ریز میکروسکوپی تشکیل
می‌شود که تمام اطلاعات ژنتیکی و حیات انسانی در همان نقطه‌ی ریز نهفته است.

در نگر تا اول و آخر چه بود گر به آخر دانی این آخر چه سود
نطفه‌ای پرورده در صد عزّ و ناز تا شده هم عاقل و هم کارساز
کرده او را واقف اسرار خویش داده او را معرفت در کار خویش
(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۴۲۸)

شاعر در تصویری دیگر، همانند فلاسفه‌ی پیشین وجود آدمی‌زاد را به شهری تشبیه
می‌نماید:

شهری است وجود آدمی‌زاد بر باد نهاده شهر بنیاد
دل خسرو شهر و عقل دستور شهوت چو عوام و خشم جلال
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۸۵۰)

شاعر در تمثیلی دیگر که ذکر شد (الهی نامه: ۲۲۸ و ۲۲۷)، از محدوده‌ی جهان و شهر به وسعت
بی‌کران هستی رهنمون می‌شود و صد جهان را در دل آدمی نهان می‌داند؛ زیرا از نظری خواص
صدها جهان ماکروسکوپی برابر و متناظر است با خواص یک جهان میکروسکوپی.

اندیشه‌ی مذکور در میان دانشمندان فیزیک کوانتوم نیز دیده می‌شود و آنها برای
اثبات مدعای خود به تجارب عرفا استناد می‌جویند. "تجاریبی که عرفا در طول تاریخ

برشمرده‌اند، نظیر احساس وحدت کیهانی با عالم، احساس یگانگی با تمامی حیات و غیره بسیار زیاد شبیه همان توصیفاتی است که از نظم مستتر کرده‌اند (در مقابل نظم آشکار) و این نشان می‌دهد که شاید عرفا به نحوی قادرند از واقعیت نامستتر معمول فرا بگذرند و به کیفیات ژرف‌تر و هولوغرافیک‌تر آن برسند. " (تالبوت، ۱۳۸۹: ۸۳)

قبله‌ی ذرات عالم روی توست	کعبه‌ی اولاد آدم کوی توست
هر پریشانی که در هر دو جهان	هست و خواهد بود از یک موی توست
هر ذره که هست در دو عالم	او را سوی پیشگاه روی است
ذره ذره در دو عالم هر چه هست	پرده‌ای در آفتاب روی اوست

(دیوان، غزلیات ۹۹-۱۲۱-۴۱)

بوهم می‌گوید: "زندگی و هوش و ذکاوت نه تنها در تمامی ماده حضور دارد که در انرژی، فضا، زمان، بافت کل عالم و در هر چیز دیگری حضور دارد. " (تالبوت، ۱۳۸۶: ۶۷) در نتیجه‌ی همین همانندی‌ها است که خواص میان جهان میکروسکوپی و ماکروسکوپی و از جمله انسان متناظر هم است.

فلک اندر رکوع استاده‌ی اوست	زمین اندر سجود افتاده‌ی اوست
نگه کن ذره ذره گشته پویان	به حمدش خطبه تسبیح گویان
زهی انعام و لطف کار سازی	که یک یک ذره را با اوست رازی

(اسرار نامه، فصل اول)

سرانجام ایده‌ی جزء کل ساختار یا وحدت جزء با کل یا همان وحدت مثالی (نه وحدت با وجود الهی) در منطق الطیر به تناظر سی مرغ با سیمرغ (کل) خاتمه می‌یابد. چون همه مرغان شنودند این سخن نیک پی بردند اسرار کهن جمله با سیمرغ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند (منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۸۴)

نتیجه‌ی ابتکاری عطار در آن نهفته است، هم از لحاظ صور بلاغی (آرایه‌ی مذکور) و هم از لحاظ محتوی و اندیشه بسیار قابل تامل است.

بی‌شک این سی مرغ آن سیم‌رخ بود	چون نگه کردند آن سیم‌رخ زود
می‌ندانستند این، تا آن شدند	در تحیر جمله سرگردان شدند
بود خود سیم‌رخ سی مرغ مدام	خویش را دیدند سیم‌رخ تمام
بود آن سیم‌رخ، این کاین جایگاه	چون سوی سیم‌رخ کردند نگاه
بود این سی مرغ ایشان، آن دگر	ور به سوی خویش کردند نظر
در همه عالم کسی نشنود این	بود این یک آن و آن یک بود این

(همان: ۴۲۶)

شاعر در بیت پایانی به این امر اشاره می‌کند که چنین تناظری را (بود این یک آن و آن یک بود این) "در همه عالم کسی نشنود" و بدین وسیله به نو بودن ایده‌ی مذکور تا روزگار خود تاکید دارد.

"سیم‌رخ در منطق الطیر عطار یکی از نمادهای برجسته‌ی ادبیات عرفانی و نمونه‌ی اعلا‌ی اتحاد صورت و محتوا است. محتوای اتحاد جزء با کل در این سیم‌رخ متبلور شده است. این مفهوم تنها زمانی قابل تجسم است که در این تصویر قرار بگیرد." (فتوحی، ۱۳۹۳: ۱۶۶)

این تمثیل بیانگر اوج تجلی جهان در ذره، دریا در قطره، عالم کبیر در عالم صغیر است که عطار با نماد سیم‌رخ خلاقانه و به زیباترین شکل برای ادراک مریدان تصویر نموده است. عطار در مختارنامه نیز به به تناظر انسان و جهان و مضمون مذکور با کمک آرایه‌ی طرد و عکس اشاره می‌نماید:

آن روز که دل نه شادی و نه غم دید	اقبال هزار ساله در یک دم دید
هر چند که خویش را به هستی کم دید	عالم در خویش و خویش در عالم دید

(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۱۰)

بکار رفته در ترکیبات مذکور "مسئله‌ی همبستگی ماهوی همه‌ی چیزها و ذرات بوهم را در جهانی که همه چیز از درون بی نهایت به هم پیوسته‌اند"، نیز تایید می‌کند. ابیات ۴۲۷۴ و ۴۲۷۵ موید این اندیشه‌اند و بیت ۴۲۷۵ با کمک آرایه‌ی طرد و عکس تاکید می‌کند که هر کدام از آن‌ها قرینه و متناظر یکدیگرند.

ور نظر در هر دو کوردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این
آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر در تفکر ماندند
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۴۲۶)

تفاوت جزئی ظاهری بکار رفته در ترکیب سیمرغ و سی مرغ بیانگر این اندیشه‌ی بوهم است که "خلاف جدایی ظاهری اشیا، هر چیز، گسترده‌ی یکپارچه‌ی هر چیز دیگر است."

یکی از زیبایی‌های موجود در ترکیبات مذکور آن است که در تلفظ کاملا یکسان اما در نوشتار اندکی اختلاف دارند که عطار خود در ابیات پایانی به این امر اشاره دارد که سی مرغ و سیمرغ "بیش و کم" یکی بودند.

این تفاوت در وحدت وجود ابن عربی نیز وجود دارد: "ما از یک لحاظ و به یک اعتبار، اویم چون سایه‌ی اویم و از لحاظ دیگر ما او نیستیم، چون شان سایه، سایه بودن است، هر چند سایه‌ی اوست." (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۵۰) زیرا در عرفان ابن عربی اعیان ثابت‌هیچ گاه عینا وجود خارجی نمی‌یابند، بلکه تنها حکم و مظاهر ایشان در جهان مادی جاری و ساری است. "اعیان ثابت‌هیچ گاه موطن خود را در تعیین ثانی رها نکرده و در خارج از صقع ربوبی موجود نمی‌شوند. بلکه تنها آثار و مظاهرشان در قالب اعیان خارجه در عالم خارج از صقع تحقق می‌یابد." (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۰۴) اما عطار این تفاوت‌ها را فقط در قالب دو لفظ سی مرغ و سیمرغ و با کمک عدد نشان داده است.

ابن عربی در این باره می‌گوید: "اعیان ثابت‌ه هرگز بویی از وجود نمی‌برند." (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۸۸) و "معنای این سخن آن است که اعیان ثابت‌ه به هیچ وجه ظاهر نخواهند شد؛ زیرا که خفا، ذاتی ایشان است و ذاتی چیزی از آن جدا نمی‌شود. پس آنچه که ظاهر می‌شود، احکام و آثار این اعیان است که به وجود یا در وجود حق ظاهر می‌شود نه ذات این اعیان." (جامی، بی‌تا: ۶۳) عطار هم به این نکته اشاره دارد که دو امر متناظر (سی‌مرغ و سیم‌رغ) لزوماً عین هم نیستند، همان‌طور که از نظر خواص، ذره متناظر جهان و قطره متناظر دریا است، اما عین هم نیستند بلکه در جوهر متفاوتند. شاعر این توضیح را به واسطه‌ی گویایی واژگان مذکور در منطق‌الطیر بیان نکرده و تنها به ذکر لفظ "بیش و کم" اکتفا نموده است، اما در دیوان اشعار به ذکر دلیل این تفاوت جزئی (اختلاف جزئی در جوهر) پرداخته است.

گر چه بود آن صورت سیم‌رغ ولیکن چون جوهر سیم‌رغ به عینه نه همان است (دیوان اشعار، ۱۳۸۸: ۶۰)

همان‌طور که در شرح و تبیین ایده‌ی تناظر آمده است، جهان سایه‌ایک بعد کمتر از جهانی دارد که در مرز عالم استو به همین دلیل کاملاً عین آن نیست بلکه تنها شبیه و نظیر آن است.

همچنین شاعر برای نشان دادن تناظر سی‌مرغ با سیم‌رغ با کمک اعداد از تناظر یک به یک استفاده نموده است؛ هر مرغی با صورت مثالی خود تناظر دارد و میان آنها رابطه‌ی یک به یک وجود دارد. چون سی‌مرغ بودند، صورت مثالی در قالب سیم‌رغ تجلی نمود.

چون شما سی‌مرغ اینجا آمدید سی‌درین آئینه پیدا آمدید (منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۴۲۷)

در ابیات پایانی عطار دقیقاً به این امر اشاره می‌کند که اگرچه چهار یا پنجاه مرغ بودند،

صورت مثالی در قالب پرده‌ای دیگر تجلی می‌نمود.

گر چل و پنجه مرغ آید باز پرده‌ای از خویش بگشایید باز
(همان: ۴۲۷)

از آنجا که جناس آگاهانه‌ی موجود در دو واژه‌ی سی‌مرغ و سیمرغ، مقوله‌ی تناظر را به کمک ساخت‌های بلاغی بهتر از هر واژه‌ی دیگر (چهل‌مرغ و ...) به مخاطب می‌رساند، شاعر در گزینشی آگاهانه تعداد مرغان را سی عدد در نظر گرفته تا نظری به سیمرغ اساطیر و آرکی‌تایپ‌ها (نماد ناخودآگاه) هم داشته باشد که در ادبیات فارسی قاف را نشیمنگاه آن ذکر کرده‌اند و این امر بیانگر آن است که تلاقی جهان‌های متناظر در مکانی خاص اتفاق می‌افتد.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف
(همان: ۲۶۳)

"قاف، کوهی افسانه‌ای که گویند محیط بر عالم است. بعضی‌ها گفته‌اند آن سوی قاف عالم هاست که جز خدای هیچ کس نداند. برخی عقیده داشتند در آن سوی قاف مرزهای آخرت است." (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۹۸ و ۲۸۰) زیرا سی‌مرغ‌ها در جهان دیگر و کامل‌تری (جهان بی‌حجابی) با سیمرغ متناظر خود دیدار کرده‌اند.

حاجب لطف آمد و در برگ‌شاد هر نفس صد پرده‌ی دیگر گشاد
شد جهان بی‌حجابی آشکار پس ز نور النور در پیوست کار
(همان: ۴۲۵)

عطار همین سبک را به صورت کلی‌تر در مختارنامه در قالب یک رباعی بیان نموده است:

مرغ دل من ز بس که پرواز آورد عالم عالم، جهان جهان، راز آورد
چندان به همه سوی جهان بیرون شد کاین هر دو جهان به نقطه‌ای باز آورد
(مختارنامه، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

با توصیفات مذکور آیا می‌توان کوه قاف را همان "مرز جهان" انگاشت که فیزیکدانان معتقدند که - علی‌رغم تفاوت در ابعاد - با مجموعه‌ی دیگری از قوانین فیزیکی، با فیزیک توصیف‌کننده‌ی جهان ما متناظر است؟! زیرا عطار در مختارنامه در شرح این سفر روحانی از دنیایی سخن می‌گوید که ابعاد دنیای مادی را ندارد و با اصول آن مطابقت نمی‌کند.

چون مرغ دلم زین قفس تنگ برفت بی‌نقش شد و چو نقش از سنگ برفت
در هر قدمی هزار عالم طی کرد در هر نفسی هزار فرسنگ برفت
(همان: ۱۰۸)

از طرفی "گذر از کوه نماد گذر از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر است. از این رو بالا رفتن و صعود از کوه نه تنها برای رسیدن به قداست است، بلکه گذر روح از دنیا را نیز تجسم می‌بخشد." (راشد محصل، ۱۲۹۱: ۱۲۶) و از طرف دیگر، صعود از کوه اشاره به اراده‌ی دستیابی به خودآگاه خویشتن است. " (یونگ، ۱۳۸۹: ۱۹۶) و بدین ترتیب شاعر متناظر بودن سی‌مرغ این جهانی را با سیمرغ آن جهانی (خودآگاه یا صورت مثالی خود) در نتیجه‌ی منطق الطیر این گونه بیان نموده است:

هم ز عکس روی سیمرغ جهان چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۴۲۶۰)

عطار در پایان و نتیجه‌ی منطق الطیر برای این که تناظر یک به یک یا دوسویگی را بهتر نشان دهد از تمثیل آینه استفاده می‌کند. وی در نتیجه‌ی منطق الطیر از جایگاهی سخن می‌گوید که دارای خاصیت آینه‌ای است و در این جایگاه هر کس فقط خودش را می‌بیند و چون سی‌مرغ بودند، در قالب سیمرغ در این آینه ظاهر شدند؛ زیرا "آینه نماد اندیشه‌ی واقعی درونی است." (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۲۰)

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب کاینه ست این حضرت چون آفتاب

هر که آید خویشتن بیند درو جان و تن هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آئینه پیدا آمدید
(همان: ۴۲۷)

عطار در پایان منطق الطیر نتیجه می‌گیرد که این وحدت و یگانگی با وجود مثالی
است نه با ذات الهی؛ زیرا خداوند اصلاً قابل رویت نیست و آن چه دیده‌اید در واقع
خویشتن (وجود مثالی خود) را دیده‌اید.

گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را بینید و خود را دیده‌اید
هیچ‌کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟
دیده‌ای موری که سندان برگرفت؟ پشه‌ای پیلی به دندان برگرفت؟
(همان: ۴۲۷)

و بدین ترتیب، عطار در اشعار خود مخصوصاً دیوان اشعار، منطق الطیر و مختارنامه
نشان می‌دهد که انسان ذره‌ای است خورشید خاصیت، قطره‌ای است بحر صفت و جزیی
است کل نما و سی مرغی است سیمرغ‌گون؛ زیرا "اگر چه افراد بشر جدا به نظر می‌آییم،
اما همه در یک وحدت کیهانی به هم متصل هستیم. برآستی که تمام جهان جسمانی
هر شخص در حکم کیهان کوچکی است که در زیر واقعیتی آشکار به نام ذرات وجود
دارد." (تالوت، ۱۳۸۶: ۳۶۱) نقل از دانشمند و عارف سوئدی، سوئدنبِrg^۱.

آن ذره ذریت شده خورشید خاصیت شده سر تا قدم نیت شده، بر جان آدم تافته
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۵۷۸)

و اصل همان خورشید (سیمرغ و وجود حقیقی) است نه ذره و نه سایه.

هست خورشید حقیقی بر دوام گو نه ذره‌مان، نه سایه والسلام
(همان: ۴۲۸)

نتیجه:

اگر چه ایده‌ی تناظر حاصل یافته‌های اندیشمندان، فیلسوفان و عارفان پیشین است، اما بر اساس قراین موجود، عطار به گونه‌ای نو و گسترده مخصوصاً در دیوان اشعار، منطق الطیر و مختارنامه در قالب تمثیل‌های گوناگون آن را بکار برده است و همین امر این اندیشه را تقویت می‌کند که این سه اثر مذکور در این زمینه‌ی مورد نظر مکمل و در راستای یکدیگرند.

نتیجه‌ی پژوهش نشان می‌دهد که تا قبل از عطار، تناظر تنها در قالب تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است، اما وی برای نخستین بار در دنیای شعر عرفانی از تناظر ذره و خورشید، قطره و دریا، ذره و عالم تمثیلی خلق کرده تا زمینه را برای تناظر جهان صغیر با جهان کبیر، در قالب تناظر تمثیلی سی‌مرغ با سیمرغ در منطق الطیر ملموس‌تر نماید. تمثیلی که قرن‌ها بعد فیزیکدانان در بیان تناظر جهان ماکروسکوپی با جهان میکروسکوپی آن را بکار گرفته‌اند. اندیشه و تمثیل‌های مذکور بعد از عطار نیز مورد تقلید شاعرانی چون مولوی و شیخ محمود شبستری قرار گرفته است.

چون وجود مثالی عیناً در جهان سایه‌ای تحقق نمی‌یابد و تنها مظاهر آن در جهان جاری می‌شود، عطار برای تبیین این امر از لفظ سی‌مرغ و سیمرغ استفاده نموده است تا بیان نماید که دو امر متناظر لزوماً عین هم‌دیگر نیستند بلکه تنها "بیش و کم" نظیر هم هستند؛ زیرا دو جهان متناظر مطابق اندیشه‌ی فیزیکدانان در ابعاد و مطابق اندیشه‌ی عطار در جوهر متفاوتند.

اهمیت کار عطار در آن است که وی برای یک ایده‌ی رایج صوفیانه - فلسفی تمثیل‌های ابتکاری و منحصر به فرد ادبی - عرفانی - علمی بکار برده است؛ یعنی تمثیل ایده‌ی مذکور را از سطح یک تمثیل تکراری فلسفی به یک تمثیل ابتکاری علمی - فلسفی ارتقا داده است. همچنین خلاقیت وی نیز در این امر نهفته است که جناس موجود در دو واژه سی‌مرغ و سیمرغ، مقوله‌ی تناظر را بهتر از هر واژه‌ی دیگر (چهل مرغ و یا پنجاه مرغ) به مخاطب می‌رساند.

عطار با استفاده از اصولی که امروزه به عنوان ایده‌ی تناظر و تناظر یک به یک در علم ریاضی و فیزیک تعبیر می‌شود و با کمک اعداد، به بیان تناظر جهان صغیر و جهان کبیر و وحدت با وجود مثالی در آموزه‌های عرفانی پرداخته است تا آموزش مفاهیم بلند عرفانی را برای مریدان ملموس‌تر نماید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بنیانگذاران ایده‌ی جهان هولوگرافیکی، دیوید بوهم (۱۹۳۰) فیزیکدان دانشگاه لندن و مهم‌ترین فیزیکدان کوانتوم و دیگری کارل پریبرام (۱۹۶۰) متخصص فیزیولوژی اعصاب از دانشگاه استنفورد می‌باشند. این ایده معتقد است که محسوسات این عالم و هر آن چه در آن است، سایه‌ها و تصاویر شبیح گونه‌ای از واقعیتی دور از دسترس هستند و هر ذره، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را در بردارد. (تالبوت، ۱۳۸۶: مقدمه و هاو کینگ، ۱۳۸۶: ۹۸)

۲. فیزیکدانان معتقدند که "آغاز کائنات به شکل یک اتم آغازین بود و کائنات از آن تاریخ به بعد همواره در حال گسترش است." (برایسن، ۱۳۸۸: ۱۷۰) و "کوانتا، یعنی ذرات موج‌گونه (مانند الکترون) در حکم ماده‌ی اولیه‌ای است که کل جهان از آن بوجود آمده است." (تالبوت، ۱۳۸۶: ۴۵)

۳. ای به تو روشن دو موضع هم سرای و هم سریر وی به تو جامع دو جامع هم صغیر و هم کبیر (سنایی، ۱۳۸۸: ۵۹۷)

۴- اصل دوسویگی یا تناظر یک به یک، یک اصل بسیار مهم در ترکیبیات شمارشی است که با استفاده از آن، برابر بودن تعداد اعضای دو مجموعه ثابت می‌شود. چنانچه یک تناظر یک به یک بین دو مجموعه‌ی متناهی برقرار باشد، تعداد اعضای آن دو مجموعه با هم برابرند. (ویکی پدیا)

منابع

۱. ابن العربی، محیی الدین (۱۳۹۳) فصوص الحکم، ترجمه علی شالچیان ناظر، تهران، نشر الهام.
۲. _____ (۱۲۷۶ق) الفتوحات المکیه، بیروت.
۳. _____ (۱۴۱۸) الفتوحات مکیه، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. اخوان الصفا (۱۹۵۷) رسائل اخوان الصفاء و خَلاَن الوفا، بیروت، انتشارات دار صادر.
۵. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰) حکمت عرفانی (تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه)، نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. الیاده، میرچا، (۱۳۹۰) اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران، انتشارات طهوری.
۷. برایسن، بیل (۱۳۸۸) تاریخچه تقریباً همه چیز، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران، انتشارات مازیار.
۸. پور داوود، ابراهیم (۱۳۸۹) اوستا (گاتها)، تهران، پارمیس.
۹. تالبوت، مایکل، (۱۳۸۹) جهان هولوغرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، انتشارات هرمس، چاپ شانزدهم.
۱۰. جامی، عبدالرحمن (بی تا) سه رساله در تصوف لوامع و لوایح، با مقدمه‌ی ایرج افشار، کتابخانه منوچهری.
۱۱. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۲) آئین زروان، تهران، انتشارات سهیل.
۱۲. خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۴) اخوان الصفا، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ویراسته کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز نشر دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. راشد محصل، محمد تقی (۱۳۶۶) گزیده‌های زاد اسپرم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) سرّنی، ج: ۲، تهران، انتشارات علمی.
۱۵. زهر، آرسی (۱۳۷۴) زروان یا معماری زرتشتی گری، ترجمه تیموری قادری، تهران، انتشارات فکر .
۱۶. سنایی (۱۳۸۸) دیوان سنایی، با مقدمه استاد فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران.
۱۷. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲) گلشن راز، احمد محمدی ملایری، انتشارات زرین.
۱۸. شریف، میان محمد (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه‌ی نصرالله پور جوادی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۰. عطار، فریدالدین (۱۳۴۵) دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. _____ (۱۳۸۹). مختارنامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۲. _____ (۱۳۸۷). الهی‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۳. _____ (۱۳۸۶). اسرارنامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۴. _____ (۱۳۸۹). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۵. _____ (۱۳۸۵). مصیبت‌نامه. تصحیح نورانی وصال. چ ۵. زوار. تهران.
۲۶. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶) کیمیای سعادت، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. فتوحی، محمود (۱۳۹۳) بلاغت تصویر، تهران، چاپ سوم، انتشارات سخن.
۲۸. فرنبرگ دادگی (۱۳۹۰) بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
۲۹. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
۳۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) ترجمه‌ی جلال مجتبوی، ج ۱، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۱. کراپر، ویلیام اچ (۱۳۸۷) فیزیکدانان بزرگ، ترجمه محمد علی جعفری، تهران، نشر اختران.

۳۲. مجتبائی، فتح الله (بی تا) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: نشر انجمن فرهنگ ایران باستان.

۳۳. هالینگ دیل، جینالد (۱۳۸۷) در تاریخ فلسفه غرب. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.

۳۴. هاو کینگ، استیون (۱۳۸۶) جهان در پوست گردو، ترجمه محمد رضا محجوب، تهران، انتشارات حریر.

۳۵. هینلز، جان (۱۳۸۶) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

۳۶. یوسفی، غلامحسین (۱۳۹۲) چشمه‌ی روشن، تهران، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.

۳۷. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی.

مقالات

۳۸. راشد محصل، محمد رضا و بهنام فر، محمد و زمانی‌پور، مریم (۱۳۹۱) تجلی کوه در ایران باستان و جلوه‌های آن در ادب فارسی، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال یازدهم، شماره ۲۱، از ص ۱۱۹ تا ۱۴۶.

۳۹. قدرت الهی احسان وفرحناکی مهدی (۱۳۹۰) تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل الدین کاشانی، نشریه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پاییز، ۱۳۹۰، شماره ۴۰، ص ۲۹ تا ص ۵۰.

۴۰. واعظ، حسن (۱۳۸۹) پایان‌نامه‌ی مدهای شبه - نرمال در گرانش انیشتین - گاس - بانه، رساله‌ی کارشناسی ارشد، رشته‌ی فیزیک ذرات بنیادی، دانشگاه مازندران.

۴۱. بکنشتاین، ژاکوب "اطلاعات در مورد جهان هولوگرافیک (۳) مرکز علوم و ستاره‌شناسی، ۱۳۸۴.

www.sactehran.ir/Default.aspx?tabid=108&articleType=ArticleView&articleId=1384

۴۲. گرومیلر، دانیل، ۲۰۱۵ "آیا جهان مایک هولوگرام است؟" (آخرین بازنگری: ۱۳۹۴/۴/۱۸)

www.psi.ir/farsi.asp?url=http://www.psi.ir/html/news/news/news2_f.asp?id=1755

منابع خارجی

43. Daivid Bohm, "Hidden Variables and the Implicate Order," in Quantum Implications, ed. (London: Routledge & Keganpaul, 1987), p. 38.
44. Rrnee Weber, the Enfolding - Unfolding Univeres: Aconversation with Daivid Bohm, 'in the Holographic paradigm, ed. Ken wilber (Boulder, Colo: Newscience Library, 1982), p. 27.