



## «وجودشناسی» در اندیشه عرفانی عطار

محمدحسین خان محمدی<sup>۱</sup> (نویسنده مسؤول)

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

محمدامیر عبیدی نیا<sup>۲</sup>

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

فهری اوامر سلیمان<sup>۳</sup>

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه ارومیه)، عضو هیأت علمی دانشگاه صلاح الدین اربیل

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۲۱

### چکیده

از زمان ظهور تفکر اسلامی، موضوع «ماهیت» و «وجود» و فرق بین آنها و اینکه کدام یک بر دیگری تقدم دارد و اصل است و دیگری اعتباری و ذهنی، از اساسی‌ترین آرا و عقاید فلسفی در تفکر اسلامی برخوردار گردید. و تقسیم‌بندی دو بخشی وجود و ماهیت که توسط فارابی و ابن سینا به فلسفه‌ی

1. Email: h.khanmohammadi@yahoo.com

2. Email: m.obaydinia@urmia.ac.ir

3. Email: f.soleyman@gmail.com

اسلامی وارد شد، قسمتی از سنت ثابت فلسفه‌ی مدرسی، هم شرقی و هم غربی شد. و این تقسیم‌بندی دو بخشی سرچشمه‌ی عده‌ای از مسائل و مشکلات فلسفی هم در شرق و هم در غرب گردید. از جمله مسأله‌ی اصالت، که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا بر عکس، ماهیت از اصالت برخوردار است و وجود اعتباری است؟ و این مسأله مهم‌ترین و نخستین گامی را در اندیشه‌ی وجود‌شناسی در میان مسلمین تشکیل می‌داد. اما دیدگاه عرفا درباره‌ی وجود‌شناسی، می‌توان گفت عرفای اسلامی به طور کلی نظریه‌ی «وحدت وجود» را مطرح کرده‌اند، و معتقدند که عالم و اجزای آن همه سایه‌ای است از اصل وجود که همان حق باشد و یا آینه است برای تجلی حق. عطار نیز از شعرا و عارفان وحدت‌گرای است که اعتقادش بر مبنای نظریه وحدت وجود استوار است. و جانبداری وی از این نگرش در آثارش به وضوح دیده می‌شود، که در این پژوهش ضمن ارائه‌ی خلاصه‌ای از آرا و دیدگاه‌های فلاسفه و عرفا در باب وجود، به بررسی سیر تکاملی این نگرش در نزد عطار پرداخته می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** وجود، عدم، وحدت وجود، اصالت وجود، اصالت

ماهیت، عطار

## پیش درآمد

در جهان اسلام، مسأله‌ی وحدت وجود از سوی عرفا و فلاسفه به گونه‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفته و به اندازه‌ی اختلاف آرا و دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی آن پدید آمده است که در کمتر مسأله‌ای از مسائل عرفانی و فلسفی پیش آمده است. علت این امر هم روشن است زیرا مسأله‌ی «وجود» یکی از مسائل اساسی و بنیادی عرفان و فلسفه است، که پس از گذشت سده‌های بسیار هنوز مشکل آن ناگشوده باقی مانده است.

اندیشمندان در باره‌ی جهان هستی دارای دو دیدگاه و نظریه متضاداند، یکی عقیده‌ی اهل مذهب که خدا را به کلی از جهان جدا می‌دانند، و دیگری نظریه‌ی وحدت وجود مطلق که همه را در خدا می‌پندارند. عقیده‌ی وحدت وجودی در دو نقطه از جهان باستان ابراز شد، یکی یونان و دیگری هند. اساس پیدایش نظریه‌ی وحدت وجودی در یونان، علم و فلسفه بود و مبنای عقیده بر وحدت وجود در هند اخلاق بود. این دیدگاه هم وارد جهان اسلام گردید و هم به

سرزمین غرب راه یافت، و خود به خود صاحب دو جنبه‌ی علمی و عرفانی گردید. جنبه علمی آن موجب بحث درباره «اصالت وجود» و «اشتراک مفهوم وجود» شد، چنانکه نمونه بارز آن را در فلسفه «یکی گرایی اخلاقی» فیخته و شلینگ و «منطق گرایی محض» هگل و نظریه «جوهر یگانه» اسپینوزا<sup>۱</sup> و عقایدی دیگر از این قبیل می بینیم. مثلاً هگل معتقد است: «موجود بر دو نحو است: موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است، و موجود در نزد عقل که کلی است. موجود محسوس حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است. مقصود این است که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید به زمان و مکان است (زیرا که اگر مقید به زمان و مکان نباشد به حس و ادراک در نمی آید) وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع اوست و وجودی که مستقل و اصیل و بالذات است معقول است. به عبارتی دیگر موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات و تصورات که وجودشان بسته به امر دیگر نیست.» (فروغی، ۱۳۸۳: ۵۵۸)

در اسلام نیز حکما و فلاسفه به جنبه علمی این عقیده توجه کردند و معتقد به اشتراک معنوی مفهوم وجود شدند، و برای اثبات آن دلایلی اقامه کردند. لیکن متصوفه جنبه اخلاقی آن را چون رنگ دینی داشت پذیرفتند و تقریباً از همان راهی رفتند که در کتاب مذهبی هندیان (ودا) آمده است. (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۲۴)

#### – «وجود» از نظر گاه فلاسفه:

از مسائل مهمی که در طول تاریخ تفکر بشری ذهن اندیشمندان و پژوهشگران را به خود مشغول داشته، مخلوق یا نامخلوق بودن عالم هستی و چگونگی پیدایش و آفرینش آن بوده است. «در فلسفه قدیم یونان و فیلسوفان پیش از ارسطو غالباً به مخلوق بودن جهان هستی قائل بودند و بر آن بودند که از حیث زمانی برای عالمی که در آن به سر می بریم نقطه شروع مشخصی وجود دارد.» (ملا یوسفی و حیدری فرج، ۱۳۹۰: ۷۷)، ارسطو اولین کسی بود که بیان کرد عالم ما ازلی و غیر مخلوق است. و با قائل شدن به ازلیت مقوله‌های حرکت، زمان و ماده را مؤلفه‌های اصلی عالم هستی دانسته است و حکم به ازلی و غیرمخلوق بودن جهان هستی می دهد. از این حیث است که خدای ارسطو در مقام علت فاعلی عالم هستی، فقط محرک عالم است و هستی بخش آن قلمداد نمی شود. در ادیان ابراهیمی، از جمله اسلام، خالقیت خداوند امری مسلم و بدیهی تلقی می شود. از این رو، ابن سینا در مسئله آفرینش

عالم از ارسطو فاصله می‌گیرد. در واقع، تصویر سینوی از عالم هستی و خداوند و رابطه این دو با هم، متفاوت با تصویری می‌شود که ارسطو ارائه می‌دهد. ابن سینا با تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی مدعی می‌شود که ازلی بودن عالم از حیث زمانی مستلزم آن نیست که عالم هستی مخلوق خداوند نباشد. از این حیث نزد بو علی خداوند علت فاعلی عالم است؛ صرفاً محرک نیست، بلکه معطی وجود به عالم هستی نیز تلقی می‌شود. (همان: ۷۷)

ابن سینا در بسیاری از موضوعات فلسفی به شدت تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های ارسطو بوده است. اما نسبت به مسئله آفرینش عالم دیدگاه متفاوتی را برگزیده و راه دیگری را در پیش گرفته است. «به نظر می‌آید دغدغه‌های دینی و کلامی وی باعث شد تا شیخ مسیر خویش را در بحث آفرینش عالم از زعیم یونانی‌اش جدا سازد. بدین گونه است که علت فاعلی در منظر ابن سینا صرفاً محرک نامتحرک نیست، بلکه علت هستی بخش عالم نیز هست. بدین ترتیب، محرک نامتحرک ارسطو در فلسفه بو علی مبدل به «خالق کل شیء» می‌شود. در واقع، می‌توان گفت تصویر ارائه شده از خداوند و عالم آفرینش از سوی ابن سینا اختلافی اساسی با تصویر ارسطویی در این خصوص دارد.» (همان: ۸ - ۷۷)

در عالم مُثَلِّ افلاطون، مثال خیر مثال برین تلقی می‌شود و از آن جهت که حقیقت نهایی بود، اساس تمام مثال‌های دیگر در نظر گرفته می‌شد. بنابر این منطقی بود که انتظار داشته باشیم افلاطون سایر مثال‌ها را از مثال خیر بدست آورده باشد، اما چنین نکرده است. در خصوص رابطه خدا با مثال خیر، استیسی از زبان تسلسل بیان می‌دارد که اگر خدا را علت و اساس مثال خیر بدانیم، نظام افلاطون در دم فرو می‌ریزد، چرا که جوهریت صورت مثالی خیر نقض می‌شود و او مخلوق خداوند می‌شود. اما اگر خدا هستی خود را وامدار یک صورت مثالی باشد، این نیز اجحافی غیر منصفانه در حق خدا است. حالت سوم این است که خداوند و صورت مثالی خیر، مستقل و هم پایه باشند. فرض اخیر نیز مستلزم دوگانه انگاری آشکاری است که ره به جایی نمی‌برد. (استیسی، ۱۳۸۵: ۱۹۵) بنابراین، آن چنان که از سخنان افلاطون در «تیمائوس» بر می‌آید، خدای او تنها یک صانع است؛ یعنی علت فاعلی نظم در اشیای جهان است. البته عبارتی در کتاب «جمهوری» درباره «مثال خیر» وجود دارد که به تعریف خدای مسیحی نزدیک است. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که خود افلاطون هیچ‌گاه مثال خیر را خدا نخوانده است. علت این امر شاید این باشد که افلاطون هرگز خیر را خدا تصور نمی‌کرده است. (ملا یوسفی و حیدری فرج، ۱۳۹۰: ۶ - ۷۷)

فلوطين هم، در مورد چيستی جهان و خلقت عالم هستی، به نظریه «صدر» و «فیض» معتقد است. وی باری تعالی را که به نام‌های «خدا»، «احد»، «نیک»، «نخستین» می‌خواند و گاه تنها با ضمیر «او» به او اشاره می‌کند، علت اول و مبدأ نخستین و مصدر همه چیزها می‌داند. از نظر فلوطين چون مبدأ نخستین کامل است لذا فیاض و زاینده است. مصدر موجودات است، و زایش می‌کند همچنانکه خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز، تراوش می‌نماید. و اولین چیزی که از او صادر می‌شود از نظر کمال به او نزدیک تر است، البته به مرتبه او نمی‌رسد، و آن صادر اول عقل است: «اولین چیزی که از او پدید می‌آید «عقل» است، و عقل تصویر «او» ست... برای اینکه آنچه از «او» صادر و تولید شده است باید شباهتی به او داشته باشد همانگونه که روشنایی با خورشید شباهت دارد.» (فلوطين، ۱۳۸۹: ۳۲)

یکی از موضوعاتی که در رابطه با وجود مطرح است مسأله اصالت وجود و اصالت ماهیت است، و این مسئله در نظام اندیشه‌ی متفکران جهان اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. «در تفکر اسلامی نخستین بار فارابی صریحاً و به صورت قطعی به رأی فرق و تمایز بین «ماهیت» و «وجود» معتقد بود. و از آن پس این عقیده بر تمام تاریخ فلسفه‌ی اسلامی تسلط و استیلا یافت. اما خود این اندیشه را می‌توان تا ارسطو پی‌گیری کرد.» (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۵۱) و در برابر این سؤال که کدام یک از این دو، اساساً و اصلاً واقعی و اصیل است؟ و یا کدام یک از این دو واقعیت مطابق و مابازاء در عالم خارج از ذهن دارد، «وجود» یا «ماهیت»؟ به این سوالات سه پاسخ داده شده است؛ نخست: هم وجود هم ماهیت اصیل هستند؛ دوم: فقط وجود اصیل است، ماهیت اعتباری است؛ سوم: فقط ماهیت اصیل است، وجود اعتباری است. نظریه‌ی اول هیچ فیلسوف برجسته‌ای این نظر را اتخاذ نکرده است. نظریه‌ی دوم که «اصالت وجود» نامیده شده به طریقی منظم مورد حمایت ملا صدرا بود. سبزواری نیز معتقد به این رأی است. برجسته ترین نماینده‌ی نظریه‌ی سوم به اتفاق، سهروردی است، قابل توجه است که استاد ملا صدرا، میرداماد به همین نظریه معتقد بود. حتی خود ملا صدرا هم در روزگار اولیه‌ی زندگی دانش پژوهی خویش جانبداری جدی از نظریه‌ی اصالت ماهیت می‌کرد. (همان: ۷۰)

در تبیین «وجود» و «ماهیت» گفته شده که ما در زندگی خود با شماری نامتناهی از اشیا مواجه هستیم، که حضور بالفعل اشیا همان «وجود» آنها است. آنها وجود دارند چنانکه خود ما وجود داریم. از سوی دیگر، آنها به صورت «وجودهای» محض و خاص نیستند. آنها

به عنوان اشیای متنوع و گوناگون «وجود دارند»: انسان، اسب، سنگ و ... این جنبه‌ی اخیر «وجود» آنها «ماهیت» نام دارد. بدین گونه در هر چیزی از لحاظ هستی‌شناسی یک اصل دو جنبه‌ی هستی است. هر یک از چیزهایی که ما در جهان با آن روبرو هستیم مرکب از «ماهیت» و «وجود» است. (همان: ۴۹) پس هر آنچه در جهان یافت می‌شود، چنانکه سبزواری می‌گوید، زوج ترکیبی یا ثنویتی مرکب از «ماهیت» و «وجود» است. که به وسیله‌ی اولی هر چیزی از چیزهای دیگر متمایز می‌شود، و دومی عاملی است که در آن همه‌ی چیزها به طور مساوی و بدون استثنا شریک و سهیمند. ماهیت انسان غیر از ماهیت اسب است، و ماهیت اسب غیر از ماهیت سنگ است. اما وجود آنها، یعنی فعل «وجود داشتن» که بدان وسیله بالفعل در حضور ما هستند، در همه‌ی آنها یکی است. (سبزواری، ۱۳۷۱: ۱۷)

کسانی که نظریه‌ی اصالت «وجود» را برگزیده‌اند مدعی‌اند که مفهوم «وجود» است که مطابق و مابازائی در عالم خارجی دارد. بدین معنی که مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی (ماهیت و وجود)، چیزی جز «وجود» در صور گوناگون و متنوع پدیدارهای محسوس نیست. این صور که عقل به عنوان «ماهیات» مستقل ملاحظه می‌کند، در حقیقت چیزی غیر از حالات و کیفیات کثیر «وجود» نیستند. به عبارتی دیگر ماهیات در این نظریه، محدودیت‌ها یا تعینات ذاتی «وجود» هستند. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۷۳) ملا صدرا این اندیشه را به طور روشن در چند جا در آثار خود بیان کرده است، مثلاً: «وجود چیزی است که اصلاً و اولاً در هر «موجود» واقعی است؛ آن «حقیقت» واقعیت است. هر چیزی غیر از «وجود» یعنی «ماهیت»، بر عکس، مانند یک عکس و سایه یا یک شبیح است.» (همان: ۸۳) صدرالمتألهین می‌گوید: پروردگار مرا هدایت فرمود و برهانی روشن عطايم نمود بر اینکه «وجود منحصر در یک حقیقت شخصیه - بدون شریک در موجودیت حقیقی - می‌باشد، بگونه‌ای که در دار وجود، جز او و هویت شخصیه‌اش موجود نیست و دومی ندارد و آن حقیقت در پهنه هستی و خارج، ثانی ندارد و هر چه موجود بنظر می‌رسند، همگی - جز حضرت واجب الوجود - ظهور تجلی صفات او و فیضی از افاضات نامتناهی وی هستند. (صدرا: ج ۲، ص: ۲۹۲)

سهروردی از کسانی است که به اصالت «ماهیت» معتقد است، وی صریحاً اظهار می‌دارد که مفهوم «وجود» به کلی اعتباری است و هیچ چیز واقعی نیست که مستقیماً در یک «موجود» واقعی با آن مطابق باشد. در حقیقت، مرجع عینی لفظ «وجود» چیزی جز «ماهیت» چنانکه واقعاً هست، نیست. ما در عالم خارج ذهنی با «ماهیات» کاملاً متحقق

روبرو هستیم، که ورای آنها چیز دیگری نیست که آنها به آن مربوط باشند. «ماهیت» است که به طور اولی و اساسی واقعی است. (کربن: ۱۱۳) همچنین سهروردی معتقد است که آنچه کلمه «وجود» دلالت می‌کند، «جنبه‌های عقلی» (اعتبارات عقلیه) است که در رابطه با «ماهیات» فقط در مرتبه‌ی مفهوم سازی مطرح می‌شوند. «ماهیات» اشیاء واقعی و متحقق در عالم خارج از ذهن هستند، اما «وجود» به جنبه‌هایی دلالت می‌کند که تنها در عقل ما مطرحند، و آنگاه به ساختمان عینی اشیاء (در اعیان) تعبیر می‌شوند. بدین گونه سهروردی وجود را در میان جنبه‌های عقلی یا جهات عقلیه به شمار می‌آورد که «امکان» و «وحدت» و مانند آن نمونه‌های دیگر هستند. مفهوم وجود صورت عینی مطابقی در عالم خارجی ندارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۸۵)

### – «وجود» از دیدگاه صوفیه:

وحدت وجود رکن اساسی تصوف و عرفان است. بنابر وحدت وجود، تنها یک حقیقت وجود دارد و موجودات دیگر همگی از جلوه‌ها و شئون آن حقیقت واحدند. صدرا می‌گوید: چنان که راسخان در علم می‌دانند، وجود، با تفاوت و تشکیک، یک حقیقت ساری در همه موجودات جهان است. وحدت وجود در حقیقت لازمه اعتقاد به اصلت وجود است. یعنی اگر همانند عرفا، وجود را اصیل دانسته و تعیین‌ها و ماهیت‌ها را اعتباری بدانیم، در آن صورت حقیقت وجود بیش از یک مصداق نخواهد داشت و همه کثرت‌ها به این وحدت باز خواهند گشت. (صدرا: ج ۶ ص ۱۱۷ و ج ۷ ص ۱۵۸)

دیدگاه ابن عربی درباره هستی و وجود و بررسی چگونگی پیدایی و مراتب آن، بر مبنای نظریه «تجلی اسمایی» استوار است. او می‌گوید اسم‌های خداوند، پل پیوندی هستند میان ذات خدا و جهان هستی. از راه همین اسم هاست که ذات، از دست رس هرگونه توصیف یا شناختی جز این شناخت که «او هست» دور مانده است. اما همین اسم‌ها هستند که در جهان جلوه‌گر شده‌اند و به جهان هستی بخشیده‌اند. از این دریچه، اسم‌ها فعالیت و کارایی ذات - ذات نهفته در اسم‌ها - را در جهان پدیدار می‌سازند. (حامد ابو زید، ۱۳۹۴: ۲۵۶)

البته ظاهراً نظریه «تجلی اسمایی»، ابن عربی از میراث عرفانی پیشینیان گرفته است. برای نمونه قبل از او صوفی اندلسی قرن ششم، «ابو القاسم قسی»،<sup>۲</sup> در کنار ذات خدا - احدیت - برای اسم‌های او نیز دستگاه و پایگاهی جدا باز کرده است و آن‌ها را نگهدارنده

هستی، قائم بر آن و متجلی در آن شمرده است. از این روی همین اسم‌ها هستند که مظاهر هستی را پدید آورده‌اند. از دیدگاه ابن عربی نیز، اسم‌ها برزخی میان ذات خدا و جهان هستی اند و از همین روی حقایق آنها، به شمار سریان و جوش شان در هستی، تعدد و کثرت پذیرفته‌اند. (همان: ۲۵۷)

نصر ابو زید در کتاب «چنین گفت ابن عربی» می‌نویسد، ابن عربی همانند فیلسوفان اشراقی اثرپذیرفته از نوافلاطونیان نیست که ساختار هستی را ساختاری خطی بدانند که از «واحد» یا «اول» رو به پایین آمده باشد.<sup>۳</sup> او هستی را دایره‌ای می‌داند که مرکزی دارد و محیطی؛ محیط این دایره، پدیده‌های «ممکن» اند و مرکز آن «الله» است، اسم جامعی که همه اسم‌های الهی را دربر دارد و در همین حال، نشانگر ظاهر «ذات» نیز هست.

ساختار دایره‌ای هستی از دیدگاه ابن عربی به این صورت است که از مرکز دایره هستی - که اسم «الله» است - خطهایی به هر یک از نقطه‌های محیط آن می‌پیوندند. این خط‌ها همان اسم‌های شمارناپذیر خدای اند... با همه کثرت و افزونی این خطهایی که از مرکز به محیط می‌پیوندند، نقطه مرکز در ذات، کثرت و تعدد و افزونی و شمار نمی‌پذیرد... بنابر این، نقطه‌های محیط، با همه کثرت افزونی جز با ذات نقطه مرکزی مقابله ندارد. بر این پایه، از چیزی واحد و در ذات یگانه، کثرت‌ها پدید آمده است، بی آن که خود آن چیز کثرت پذیرد.<sup>۴</sup> ساختار هستی را دایره‌ای پنداشتن، گزارشی پذیرفتنی و تهی از تعارض منطقی، از مسئله صدور کثرت از واحد به دست می‌دهد. (همان: ۲۵۸)

درباره‌ی مرتبه‌ی «حقیقت» خارجی، کسانی از فلاسفه هستند که نه تنها به کثرت «موجودات» بلکه به کثرت حقیقی «وجود» معتقدند. کاملاً مخالف با رأی کثرت «وجود» و «موجود»، رأی وحدت «وجود» و وحدت «موجود» است، که صوفیه بدان معتقد هستند. شیخ محمد تقی آملی صوفیه را در رابطه با این مسأله به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول معتقدند که فقط یک «حقیقت» یگانه در عالم خارج ذهنی مطابق با مفهوم «وجود» هست. این هستی وحدانی، به نظر آنان، مستقیماً صور گوناگون پدیدارها را بدون درجات و مراتب دربر می‌گیرد. در آسمان آسمان است، در زمین زمین است و در میز میز و همین طور. این صورتهای پدیداری برای ما «حقیقت» «وجود»ند. گروه دوم بر این اعتقادند که «وجود» «حقیقتی» دارد کاملاً جدا از صور گوناگون پدیدارها. آنان «وجود» در این مرتبه‌ی مطلق را، «وجود» در حالت «بشرط لا» نامیدند. منظور ایشان این است که «وجود» را در خلوص و



پاکی مطلق آن که با هیچ چیز دیگر اشتراک و بستگی ندارد وجود صرف و تحقق محض است و سایر وجودها موجود حقیقی نیستند: «وجود دارای فرد و مصداق می‌باشد و معتقدند که وجود و بلکه موجود فرد واحد و مصداق فردی است، و مراد از «وحدت وجود» وجود صرف و تحقق محض است که از قبول تکرار امتناع می‌ورزد. سایر وجودها به علت آنکه با ماهیت همراه‌اند و به حدود عدمی محدودند موجود حقیقی نیستند و اطلاق لفظ وجود بر آنها از راه مجاز لفظی و مجاز عرفانی است، بهر حال می‌گویند که وجود واحد است و بقیه اشیا و ممکنات عدم و نیستی است.» (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۳۴) امام محمد غزالی از عارفانی است که خواسته وحدت وجود را از راه استدلالی و منطقی تبیین کند و معتقد است که توحید دریای بیکرانیه‌ی است که دارای چهار مرتبه می‌باشد ... مرتبه‌ی چهارم: مرتبه‌ای است که در آن وجود را جز واحد نمی‌بینند و این مقام مشاهده‌ی صدیقان است که به اصطلاح صوفیه «فنا فی التوحید» نام دارد زیرا که در آن حال که وجود را جز یکی نمی‌بینند نفس خویش را هم فراموش کرده‌اند و در شهود نور واحد حقه حقیقیه مستغرق و فانی‌اند، این گروه چنان مستغرق توحیدند که از مشاهده‌ی هر موجود به مقام رؤیت و ظهور می‌رسند و در نتیجه از رؤیت خود و خلق فانی‌اند. (غزالی، ۱۹۶۷م: ۳۰۵)

به نظر می‌رسد که مراد صوفیه از وحدت وجود همین قسم اخیر است که غزالی نام برده و عبارت است از وصول سالک به مقام فنا و غفلت از تمامی اجزای وجود و موجود. وی در مورد اثبات این مرتبه از توحید می‌گوید که این مرتبه نهایت علم مکاشفه است، و آشکار ساختن راز این علم باستناد گفته عرفا مجاز نیست که «افشاء سرّ الربوبیه کفر»، با این حال می‌توان گفت که شیء از جهت مشاهده به اعتبار ترکیب این اجزا که کل آن شیء باشد واحد است. چنانکه انسان به اعتبار روح و جسم و اندام و رگ و استخوان و سایر اعضایش کثیر است، لیکن به اعتبار اینکه انسان است یعنی مجموعه این اجزا واحد است، و چه بسیار اتفاق افتاده است که انسانی را بی آنکه به اعضا و اندام و رگ و پی او توجه شود دیده‌ایم و انسان خوانده‌ایم، و به همین سیاق آنچه در عالم وجود است از خالق و مخلوق اعتبارات و مشاهداتی دارد، گاه به مجموعه‌ی آنها می‌نگریم بی توجه به فرد فردشان همه را یکی می‌بینیم، و گاه فرد فرد عالم وجود مورد توجه قرار می‌گیرد، به ناچار کثیر به نظر می‌آید.

دیدگاه کسانی که در باب وحدت وجود عرفانی اظهار عقیده کرده‌اند می‌توان چنین خلاصه کرد: «اساس وحدت وجود چنان نیست که ارسطو بر مبنای عقل اول تا عقل دهم

می‌آورد، بلکه آنچه از مبدأ کل صادر می‌شود نفس رحمانی یا فیض قدسی یا وجود ساری در همه‌ی موجودات است و به گفته‌ی شیخ محمود شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساری است      تعین‌ها امور اعتباری است  
(شبستری، ۱۳۸۲: ب ۴۸۲، ص ۹۹)

در شرح این بیت آمده است: یعنی وجود مطلق با جمیع کمالات اسماء و صفات بر سبیل تفصیل، در تعینات موجودات ساری و جاری است، همچون سریان واحد در اعداد. و نسبت وجود مطلق به تعینات موجودات، همچون نسبت واحد به اعداد، و در حقیقت واحد است که موجود است، و صور اعداد اعتباری بیش نیست. (همان: ۳۳۱)

این فیض قدسی یا نفس رحمانی یا وجود منبسط که تمامی عالم مظاهر آن است، چون دریای است که متلاطم می‌شود و امواج را پدید می‌آورد، این امواج در عین حال که متکثر و جدا از دریا می‌نمایند وقتی ساکن شوند و از جنبش باز ایستند با دریا یکی می‌شوند. پس امواجی که هر یک متشخص و معین به تعین خاص هستند در حقیقت عین دریایند. با این مثال روشن می‌شود که موجودات این عالم در عین اختلافی که در حدود ماهیات دارند در وجود واحدند و همین وجود واحد است که آنها را در یک نظام معین قرار می‌دهد، این امر واحد را وجود می‌نامند و آن تکثرات مختلف را ماهیات گویند. (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۴۴)، و از اینجاست که وحدت وجود صوفیه را بیشتر به اصالت وجود فلاسفه نزدیک تر و هماهنگ‌تر می‌دانند تا اصالت ماهیت. از طرفی شعر عرفانی فارسی غالباً بیان‌کننده‌ی مسأله‌ی وحدت وجود صوفی است و به قول شبلی نعمانی «وحدت وجود روح روان شاعری صوفیانه است.» (نعمانی، ۱۳۳۵: ۱۲۹)

### – وجود شناسی در اندیشه‌ی عطار

عطار در آثار و مثنوی‌هایش با فلسفه سر سازگاری ندارد و بارها آن را نکوهش کرده است، و فلسفه را سدّ راه دین می‌داند، و عقل و زیرکی فیلسوفانه قبول ندارد:

مرد دین شو محرم اسرار گرد	و ز خیال فلسفی بیزار گرد
نیست از شرع نبی هاشمی	دورتر از فلسفی، یک آدمی
فلسفی را عقل کل، می بس بود	عقل ما را امر «قل» می بس بود
در حقیقت صد جهان عقل کل	گم شود از هیبت یک امر «قل» <sup>۵</sup>

(مصیبت نامه: ب ۸۵۱ به بعد، ص ۱۵۶)

ز قول فلسفی گو دور می‌باش      ز عقل و زیرکی مه‌جور می‌باش  
(اسرار نامه: ب ۷۸۵، ص ۱۲۰)

با این وجود نتوانسته خود را کاملاً از قید حکمت و فلسفه نجات دهد، در موارد زیادی برای تبیین اندیشه هایش از استدلال‌های حکمی و فلسفی سود جسته است «عطار علی رغم بیزارى از فلسفه و نقد فیلسوفان، در حکمت طبیعی و الهی نیز قوی دست بوده و کتاب اسرارنامه‌اش چکیده‌ی عقاید و آرای اصحاب حکمت است و نظر او در مسأله‌ی خداشناسی و وحدت وجود متکی است به دلایل متین و براهین متقن و او در این باره مانند دقیق‌ترین کسانی که در علوم نظری بحث کرده‌اند سخن می‌گوید. و گفته‌اش در قسمتی از مطالب اسرارنامه به سخنان خداوندان حکمت نزدیک می‌گردد و در تفریر مشکلات دینی از فلسفه مدد می‌پذیرد و به روش حکما آنها را تأویل می‌کند (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۲۳).

عطار نیز همچون دیگر صوفیان به شکلی از وحدت وجود معتقد است که از سویی با توحید اسلامی تطبیق کند و از سویی دیگر رابطه‌ی میان موجودات و وجود مطلق را به عنوان خدایی واحد قهار قادر و در عین حال رئوف و عادل و بخشایشگر که همه‌ی موجودات از جهتی با او پیوند معنوی دارند بیان کند، یعنی این وحدت وجود به مفهوم الوهیتی همه جانبه و شامل برسد که همه‌ی موجودات در آن وجود دارند، حرکت می‌کنند و هستیشان بدان مربوط است.

دیدگاه وحدت وجودی عطار را از آینه شفاف اشعار او می‌توان به روشنی دریافت، و در این باب می‌توان به چند نکته‌ی اصلی رسید:

۱- عطار در وحدت وجود خود و فنای جزء در کل از هر اتحاد و حلولی تبری می‌جوید، و مطلقاً معتقد به استغراق جزء در کل است، برای اثبات این مدعا در دیوان عطار شاهد فراوان می‌توان یافت. از نظرگاه عطار کل موجودات عالم سایه‌ی حضرت حق‌اند و هستی آنان قایم به ذات وی است، و در اینجا تصور حلول و اتحاد باطل است چه، دویی در کار نیست و هرچه هست ذات یگانه‌ی معشوق است و موجودات در بحر توحید مستغرقند. بقول فروزانفر: «استغراق نفی خلق و اثبات حق است و حلول اثبات خلق و حق، پس استغراق عین توحید و حلول شرک محض است» (فروزانفر: ۳۶۱):

چو می‌با ساغر صافی یکی گشت      دویی گم شد می و ساغر میندیش  
چو مس در زر گدازد مرد صراف      مس آنجا زر بود جز زر میندیش  
مشو اینجا حلولی لیکن این رمز      جز استغراق در دلبر میندیش

(دیوان: غ ۴۴۱، ص ۴۰۱)

و لیکن کار استغراق عامست  
میان بود و نابودی اسیرست

(/ اسرارنامه: ب ۴- ۱۵۷۳، ص ۱۵۶)

لیک در حق، دایماً مستغرقی  
این سخن کارِ فضولی کی بود  
فارغی، گرمردی و گر زیستی  
(منطق الطیر: ب ۲- ۱۰۹۰، ص ۲۸۱)

حلول و اتحاد اینجا حرامست  
چراغ آنجا که خورشید منیراست

گر تو گشتی آنچه گفتم، نه حقی  
مردِ مستغرقِ حلولی کی بود  
چون بدانستی که ظل کیستی

عطار در جایی دیگر، توحید را «اسقاط الاضافات» می‌داند، و در این مرتبه ما سوی الله حجاب می‌شود و نظر کردن در غیر او نا روا و نا جایز است:

نکوگویی نکو گفته‌ست در ذات  
در آن وحدت چرا پیوند جویم  
که «التوحید اسقاط الاضافات»  
تویی مطلوب و طالب، چند جویم؟  
(اسرارنامه: ب ۶- ۵۵، ص ۸۹)

۲- عطار برای نشان دادن مفهوم استغراق (فرو رفتن و غرق شدن) و محو کامل در ذات خدا، تصاویر گوناگونی را به کار می‌برد. مثلاً ناپدید شدن سایه در خورشید:

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت  
سایه‌ای شو، گم شده در آفتاب  
نیست در هست خدا می‌بایدت  
هیچ شو والله اعلم بالصواب  
(مصیبت نامه: ب ۶- ۶۰۲۵، ص ۳۹۸)

یا تصویر ناپدید شدن «قطره در دریا»، که می‌توان گفت این تصویر به بهترین وجه با مفهوم «استغراق» مطابقت می‌کند که عطار آن را در مقابل مفاهیم حلول و اتحاد قرار داده است:

هر که یک دم اوفتاد این جایگاه  
نام او از هر دو عالم گم شود  
تا ابد جاوید برخیزد ز راه  
همچو یک شبنم که در قلمز شود  
(مصیبت نامه: ب ۳- ۶۱۴۲، ص ۴۰۳)

هر که قرب حق بدست آرد دمی  
قطره‌های کو غرقه‌ی دریا بود  
همچو دریائی نماید شبنمی  
هر دو کونش جز خدا سودا بود  
آب دریا باشد از شش سوی او  
واو بمیرد تشنه دل در کوی او  
(مصیبت نامه: ب ۹- ۶۱۵۷، ص ۴۰۳)

وی جزء را قابل استغراق در کل می‌داند، جزء در عین حال که عین کل است اما کل

نیست و تنها راهی که برای جزء باقی است فنای در کل است، از آن پس چه می‌شود؟ آیا قطره دریا می‌گردد؟ نه، زیرا درست است که وجود قطره با وجود دریا یکی است اما این تناسب میان آن دو بدان صورت نیست که آن را از مقولهٔ عموم و خصوص مطلق بدانیم، یکی آن دیگری است و آن دیگری این یکی نیست، برای دومی تنها راهی که باقی می‌ماند فانی شدن در اولی است به گونه‌ای که نشانی از قطره باقی نماند و همه دریا گردد:

گفتمش فانی شو و باقی تویی      هر دو یکسان نیست یکسان کی شود  
گرچه هم دریای عمان قطره‌ای است      قطره‌ای دریای عمان کی شود  
(دیوان: غ ۳۳۹، ص ۳۳۸)

پس در اتحاد و حلول جای آن هست که متحدان هریک شخصیت و فردیت خود را حفظ کنند اما در استغراق شخصیت و فردیت یکی به کلی در دیگری محو می‌شود، و به قول فروزانفر «این است که استغراق نفی خلق و اثبات حق است و حلول اثبات خلق و حق، پس استغراق عین توحید و حلول شرک محض است» (فروزانفر: ۳۶۱)

۳- از نظرگاه عطار نیز، کثرت امری اعتباری است و وحدت امری حقیقی. ظواهر موجودات گرچه مختلف‌اند، لیکن ذات و حقیقت وجودی همه یکی است. زغال سیاه به آتش سرخ بدل می‌گردد و ظاهراً تغییر شکل می‌دهد، اما در حقیقت این پذیرش توسط ذغال به سبب آن است که با آتش اشتراک معنوی دارد. مس و زر با یکدیگر ممزوج می‌شوند و هر دو پذیرای این اختلاط‌اند، باید قبول کرد که چیزی بین آن دو مشترک است که به آنها استعداد این به هم آمیختن را می‌بخشد، و کثرت آنها را به وحدت تبدیل می‌کند. در اینجا باز عطار بیان می‌کند که منظور او از تبدیل کثرت به وحدت حلول یکی در دیگری نیست بلکه استغراق وجودی در وجود دیگر است، همچنانکه عاشق و معشوق در یکدیگر مستغرق می‌گردند:

چو انگشت سیاه رو گشت اخگر      تو آن انگشت جز اخگر میندیش  
چو می با ساغر صافی یکی گشت      دویی گم شد می و ساغر میندیش  
چو مس در زر گدازد مرد صراف      مس آنجا زر بود جز زر میندیش  
مشو اینجا حلولی لیکن این رمز      جز استغراق در دلبر میندیش  
(دیوان: غ ۴۴۱، ص ۴۰۱)

همچنین اشاره می‌کند به پیدایش کثرت از وحدت؛ تبدیل وحدت به کثرت؛ و این که عالم در عین کثرت واحد است:

زمانی صاف می‌آمیخت با درد  
 چو بوقلمون به هر دم رنگ دیگر  
 همه اعدادش اندر یک مکان جمع  
 زمانش دایما عین مکانش  
 دو ضدش در زمانی و مکانی  
 به هم بودند و از هم دور هموار  
 زمانی نور می‌انگیخت از نار  
 ولیکن آن همه رنگش به یکبار  
 همه الوانش اندر یک زمان یار  
 ولی نه این و نه آتش پدیدار  
 (دیوان: غ ۳۳۸، ص ۳۳۷)

۴- منظور عطار از این وحدت وجود، وحدت عددی نیست، به طور کلی مراد عرفا از وحدت، وحدت ذاتی حقیقی است نه واحد در مقابل کثیر و نه وحدت عددی و نه جنسی و نه نوعی از انواع دیگر وحدت:

گر یک است این همه یکی بگذار  
 که عدد را قفا نمی‌دانم  
 (غ ۵۵۰: دیوان)  
 چه جای هزار و صد هزار است  
 یک ذره چو پا و سر ندارد  
 (غ ۱۸۷: دیوان)

یکی از وادی‌هایی که مرغان باید از آن بگذرند، وادی «وحدت» است. آنجا همه یکی می‌شوند. اعداد با همه‌ی کثرتشان در آنجا فقط یکی هستند:

یکی کان یک برون باشد ز آحاد  
 نه آن یک را نشان باشد نه اعداد  
 (۱۱۲۶: اسرارنامه)

واحدی که آن واحد از شمارها و آحاد بیرون است. ازل و ابد گم می‌شوند. هیچ چیز وجود مشخصی ندارد و همه چیز هیچ است.

۵- نفی زمان و مکان و همه‌ی معیارهای ذهنی. برتراند راسل می‌گوید: «یکی از خصایص ما بعد الطبیعی‌ی عرفانی انکار واقعیت داشتن زمان است، این امر نتیجه‌ی انکار تکثر است. اگر همه چیز یک چیز است، پس فرق میان گذشته و آینده باید موهوم باشد.» (راسل: ۶۱) عطار نیز نه تنها به نفی زمان معتقد است بلکه مکان و عدد و همه معیارهای ذهنی را برای تبدیل کثرت به وحدت انکار می‌کند:

هر چه هست و بود و خواهد بود هر سه ذره است  
 ذره را منگر چو خورشید است کو پیشان توست  
 (غ ۳۸: دیوان)  
 چون برآمد صد هزاران قرن بیش  
 قرن های بی زمان نه پس نه پیش  
 (ب ۴۲۹۷: منطق الطیر)

چون همه چیز نیست جز یک چیز      پس بسی سال و ماه یک روز است  
صد هزاران هزار قرن گذشت      لیک در اصل جمله یک سوز است  
(غ ۶۵: دیوان)

زمانی این تبدیل کثرت به وحدت امکان پذیر می‌شود که «جهت» منتفی گردد، زیرا جهت از خصوصیات عالم خلق است، یعنی جهان جسم و ظاهر و نمود، اما عالم امر منزله از جهت است این عالم که آن را گاهی به عالم اراده یا عالم روح تعبیر می‌کنند با عالم طبیعت تضاد کلی دارد، به گفته‌ی مولوی:

بی‌جهت دان عالم امر ای صنم      بی‌جهت تر باشد امر لاجرم  
عالم خلق است با سوی و جهات      بی‌جهت دان عالم امر و صفات  
(ب ۳-۳۶۹۲: مثنوی)

عطار نیز این بیرون شدن از جهات و رها شدن از همه‌ی قیود را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

ساقیا در ده شرابی دلگشای      هین که دل برخاست غم در سر نشست  
تو بگردان دور تا ما مردوار      دور گردون زیر پای آریم پست  
مشتی را خرقه از سر برکشیم      زهره را تا حشر گردانیم مست  
پس چو عطار از جهت بیرون شویم      بی‌جهت در رقص آییم از السست  
(غ ۵۲: دیوان)

از عالم عشق تو سر مویی      در شش جهت مکان نمی‌گنجد  
یک شمه ز روح بارگاه تو      اندر سه صف زمان نمی‌گنجد  
(غ ۱۶۹: دیوان)

۶- عطار معتقد است که همه «او» ست، هر چه هست اوست، و به جز او چیزی نیست،

یعنی مهمترین نکته‌ی وحدت وجود صوفی:

گر جمله تویی همه جهان چیست      و هر هیچ نیم من این فغان چیست  
هم جمله تویی و هم همه تو      و آن چیست که غیر توست آن چیست  
چون هست یقین که نیست جز تو      آوازه این همه گمان چیست  
(غ ۱۰۱: دیوان)

غیر تو در حقیقت یک ذره می‌بینم      ای غیر تو خیالی کرده ز تو سرایت  
(غ ۱۴۵: دیوان)

مباش احوال مسمی جز یکی نیست      اگرچه این همه اسما نهادیم  
(غ ۶۰۲: دیوان)

۷- ما چیستیم؟ همه و هیچ و چون از خویش فانی گردیم او مایم و ما او. به مطلق رسیدن یعنی از جزئی محو شدن و به کلی پیوستن و در کل موجود شدن، پس وقتی «تو جزئی» فانی شود و در مطلق مستغرق گردد «تو کلی» باقی می‌ماند. و چون این جزئی به وجود مطلق پیوست از سویی هیچ می‌شود و از دیگر سوی همه، و هیچ و همه مانند همه‌ی معیارها مفهوم خویش را از دست می‌دهد، بنابر این آنچه انسان می‌جوید همان خود درونی اوست و از همین روی عطار اشاره می‌کند که از ما تا آنچه گم کرده‌ایم راهی نیست و آنچه می‌جوییم در خود ماست (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۲۴):

تا رسی آنجا که آنجا نام و نور و نار نیست پس چه ماند هیچ، کانجا هیچ غیر از یار نیست درخیال آفرینش هیچ استظهار نیست چه همه چه هیچ چون اینجا سخن بر کار نیست پس ز تو تا آنچه گم کردی ره بسیار نیست هیچکس را هست صاعی جز تو را دربار نیست (غ ۱۰۶: دیوان)	هر دو عالم چیست رو نعلین بیرون کن ز پای چون رسی آنجا نه تو مانی و نه غیر تو هم چون نمائی تو، تو مانی جمله و این فهم را چون رسیدی تو به تو هم هیچ باشی هم همه آنچه می‌جویی تویی و آنچه می‌خواهی تویی کل کل چون جان تو آمد اگر در هر دو کون
او تویی و تو اوست نیست دوی تو مجازی دو بینی و شنوی (غ ۸۳۲: دیوان)	هرچه هست اوست و هرچه اوست تویی در حقیقت چو اوست جمله تو هیچ

در اندیشه‌ی عطار، ما با یک فنای کلی مواجه می‌شویم، که در آن همه‌ی اشیا و موجودات به غیر از خداوند در ذات حق و وجود ازلی ناپدید می‌شوند. بدین ترتیب کثرت در وحدت متعالی و ازلی از میان بر خواهد خاست، فرع ناپدید می‌شود و اصل باقی می‌ماند:

کیست در عالم ز ماهی تا به ماه      کو نخواهد گشت گم این جایگاه؟  
(غ ۴۱۵۲: منطق الطیر)

به طور کل این «وحدت گرایی» در سیر و اعتلای خود به این نظر منتهی می‌شود که هیچ چیز در هستی غیر از خدا وجود ندارد «لیس فی الوجود الا الله». صوفی در بالاترین مدارج معرفت، در «وجود» تنها یکی «یگانه» را می‌بیند. او دیگر خود را نیز نمی‌بیند. عرفانی که این معرفت را با فنا پیوند می‌دهند، آن را «الفناء فی التوحید» می‌نامند. به عقیده‌ی محمد غزالی این نظریه‌گاه ریشه‌ی عقلانی و زمانی منشأ ذوقی دارد: عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت جملگی اتفاق دارند که در هستی جز خدای یکتای (حق) را نمی‌بینند. ولی بعضی از آنها این حالت را با عرفانی علمی دریابند و بعضی دیگر از راه احساس و حالت روحی



بدان دست یابند (ذوقاً و حالاً). توجه به عالم کثرت به کلی از آنها زایل می‌شود و در آن حال در فردانیت محض ذات الهی فرو روند. (ریتر، ۱۳۷۹: ۲۷۳)

### – عدم از دیدگاه عطار

قلمرو «عدم» نیز زوایایی از فکر و اندیشه‌ی عطار را به خود مشغول داشته، و در این باب عقیده‌اش بر این است که «نیستی» (عدم)، به معنی نیستی صورت‌هاست که همان جهان غیب است. عطار و پس از او مولانا نیستی را به جای نیستی صورت‌ها، که همان جهان غیب است، به کار می‌برند و از آن هستی مطلق را اراده می‌کنند. این که عطار خطاب به جهان «حس» می‌گوید: «نیستی بالای محسوساتِ توست» به این معنی است که حدّ تو - که عالمِ حس است - نیست که جهان غیب را درک کنی، درک جهان غیب امری بالاتر از حدّ محسوساتِ تو است.

عطار برای این که قلمرو و عالم عدم را بهتر بنمایاند باز از مثال زدن به آئینه استفاده کرده و بر این باور است که وجود تو آئینه‌ای است که نهان است و «عدم» چهار چوبی است که آئینه را در میان گرفته است:

وجود آئینه است اما نهانست	عدم آئینه را آئینه دانست
هر آن صورت که در نقص و کمالست	درین آئینه عکسی و خیالیست
تو پنداری که هر آواز و هر کار	از آن عکس است کز عکسی خبردار
	(۶۰-۱۵۵۷: اسرارنامه)

یعنی وجود حقیقی آئینه است و قابل رؤیت نیست و عدم (= عالم غیب) به منزله‌ی قاب و آئینه دانی است برای آن وجود حقیقی. هر صورتی که از غیب صادر شود، عکسی و خیالی (سایه‌ای یا تصویری) است که در آن آئینه دان ظاهر شده است، اما وجود حقیقی همچنان نهان است و غیر قابل رؤیت. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۸۲) پس جهان و هر چه در هر دو عالم است فقط عکسی است، ولی ما بر عکس آن می‌پنداریم.

### – ذات حق و رای مقوله وجود و عدم است:

به عقیده‌ی عطار کثرت امری اعتباری است و وحدت امری حقیقی، و مبنای اندیشه‌ی عرفانی او بر فنای جزء در کل و استغراق استوار است. با وجود این، در مکتب عرفانی ایشان

خط سیر تکاملی رو به مبدا خلقت است با طرح «حق بالاتر و ورای کثرت و وحدت و وجود و عدم است»، ترسیم می‌شود و این یکی از مهمترین اندیشه‌های عرفانی عطار است، که گویا در آن متفرد است و هیچ یک از عرفای دیگر حتی حضرت مولانا هم به آن نپرداخته است، مسأله‌ی شکستن مقوله‌ی وجود و عدم و برداشتن حصر عقلانی فلسفی مشهور است که دو مقوله بیش وجود ندارد؛ مقوله‌ی وجود و مقوله‌ی عدم. اما عطار به گونه‌ی وسیعی در آثار خویش کوشیده است که ثابت کند ذات باری تعالی بیرون از مقوله‌ی وجود و عدم است:

همه ذرات عالم مست عشقند فرومانده میان نفی و اثبات

در آن موضع که تابد نور خورشید نه موجود و نه معدوم است ذرات

چه می‌گویی تو ای عطار آخر که داند این رموز و این اشارات (غ ۱۵: دیوان)

\*\*\*

چون نه وجود است نه عدم به خرابات      لاجرم این یک از آن جدا نتوان کرد

(غ ۲۰۸: دیوان)

در عشق تو جانم که وجود و عدمش نیست      دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود

(غ ۳۴۳: دیوان)

نه موجودم نه نیز معدومم      هیچم، همهام، بلند و پستم

(غ ۴۷۶: دیوان)

آن کی آید در اسم، شب خوش بادت!      نه جان بودو نه جسم، شب خوش بادت!

جز هستی و نیستی نمیدانی تو      و آن نیست ازین دو قسم، شب خوش بادت!

(ر ۱۳۸: مختارنامه)

از دید فلسفی، ناصر خسرو به این نکته توجه داشته است که «عقل، به شناختن هستی خویش، هویت آفریدگار را از هست و ناهست دور کرد.» (خوان الاخوان، ۷۷). قابل توجه است که آنچه عطار می‌گوید با مقوله‌ی «حال» نزد بعضی معتزله که چیزی است «میان وجود و عدم» به کلی متفاوت است. در فلسفه‌ی مسیحی شاید چند قرن بعد از عطار، بوده‌اند متکلمین و الاهیون‌ی که این حصر را برداشته‌اند و حق را بیرون از مقوله‌ی وجود و عدم شناخته‌اند، اما قبل از عطار ظاهراً در تاریخ اندیشه‌های عرفانی کسی چنین سخنی را بر زبان نیاورده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۶۳)

در ابیات زیر هم، از نظرگاه عطار، ذات حق وجودی است که ورای وجود و عدم است، و

همه‌ی وجودات درو به عدم خواهند پیوست:

وجودست آنکه نه بیش ونه کم شد	درو خواهد همه چیزی عدم شد
زهی عالی وجودی کین وجودات	درو معدوم خواهد شد بالذات
	(۶-۱۲۳۵: الاهی نامه)
نیک و بد و وجود وعدم جمله پاک برد	جان را یگانه کرد که یکتا در اوفتاد
	(ق ۱۳: دیوان)
در عشق روی او ز حدوث و قدم مپرس	گر مرد عاشقی ز وجود و عدم مپرس
	(ق ۴۱۶: دیوان)

## نتیجه

مسئله وجود و عالم هستی و آفرینش و پیدایش آن، هم از دیدگاه حکما و فلاسفه (چه قدیم و چه جدید) مسئله‌ای بسیار با اهمیت تلقی می‌شد و هم در میان فرق مختلف متصوفه از اهمیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار بوده است.

گروهی از فلاسفه از جمله ارسطو به ازلی بودن عالم هستی معتقد بوده‌اند و گروهی دیگر هم مانند فیلسوفان پیش از ارسطو و بو علی سینا، به مخلوق بودن آن رأی داده‌اند. از افلاطون، خدا در آفرینش عالم هستی تنها نقش صانع را دارد. یعنی علت فاعلی نظم در اشیای جهان است. ارسطو اولین کسی بود که بیا کرد که عالم هستی ازلی و غیر مخلوق است. وی با طرح ایده «محرک نا متحرک» خود، از این حیث علت فاعلی عالم هستی از نظر ارسطو تنها علت حرکت بودو بس. در واقع، خدای ارسو، تنها معطی حرکت به جهان از پیش موجود بود.

از منظر ابن سینا، علت فاعلی صرفاً محرک نامتحرک نیست بلکه علت هستی بخش عالم نیز هست. و این محرک نامتحرک در فلسفه ابن سینا مبدل به خالق کل شیء می‌شود، و معطی وجود به جهان هستی نیز تلقی می‌شود.

نوافلاطونیان و در رأس آنان فلوطین، در رابطه با وجود جهان هستی معتقد به نظریه صدور و فیض هستند. از نظرگاه آنان همه کائنات و ممکنات، از فیض «احد» تراوش یافته‌اند و از او صادر شده‌اند. و واحد سرچشمه و مبدأ همه هستی محسوب می‌شود.

عرفا و صوفیه نیز، که اکثریت آنان پیرو نظریه وحدت وجودی هستند، در آفرینش عالم هستی، دیدگاه و نظریه تجلی را برگزیده‌اند. و تمام اشیای موجود در جهان هستی را پرتو نور حسن و جمال آن حضرت می‌دانند.

مسئله مهم دیگری که در رابطه با آفرینش عالم هستی مطرح شده و همیشه مورد اختلاف فلاسفه و صوفیه بوده، مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت بوده است که در این تنازع و تقابل، گروهی که معتقد به اصالت وجودند پیروان و طرفداران بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند.

در این تقسیم‌بندی، یعنی تقسیم وجود به دو بخش وجود و ماهیت که در نظام تفکر فلسفی صورت گرفته است، اندیشه‌ی وحدت وجودی صوفی بیشتر با اصالت وجود هماهنگی و سنخیت دارد تا اصالت ماهیت.

عطار در وحدت وجود خود و فناى جزء در کل از هر اتحاد و حلول تبرى می‌جوید به گونه‌ای مطلق معتقد به «استغراق» جزء در کل است. او برای آنکه بتواند ثابت کند که اتحاد و حلول در این وحدت جای ندارد و استغراق مبنای اندیشه‌ای در این زمینه است، جزء را به قطره و سایه و ظل؛ و کل را به دریا، خورشید و ذی ظل تشبیه می‌کند. شیخ نیشابور، همچنین بر این باور است که کثرت امری اعتباری است و وحدت امری حقیقی، عالم نیز در عین کثرت واحد است.

در مکتب عرفانی عطار ذات حق تعالی، بیرون از مقوله‌ی وجود و عدم می‌باشد، و ظاهراً این نظرگاه منحصر به شخص عطار بوده و قبل از وی عرفای دیگر آن را مطرح ننموده‌اند.

## یادداشت‌ها

(۱) - برداشت «دکارت» از جهان یا هستی به طور خلاصه بدین صورت است: رنه دکارت یک ریاضی‌دان بود، به همین دلیل وی به این نتیجه رسید که بایستی از همه امور طبیعی، تبیینی مکانیکی به دست داد که در آن به صور، مثل و کلیات نیاز نباشد. لذا کل فلسفه او ماشین - گونه یا مکانیکی است. دکارت می‌نویسد شالوده همه اشیاء و همه اجسام جهان، جوهر است. جوهر چیزی است که بنفسه و مستقل از هر چیز دیگری وجود دارد. وی به این عقیده بود که دو نوع جوهر هست، ذهن (روح) و ماده که مستقل از یکدیگر موجودند، اما هر دو به خداوند باز بسته‌اند که تنها جوهر مطلق است... پس جهان بر ساخته از اجسامی است که آفریده خدایند و بهره‌مند از حرکت. این اجسام مطابق قوانین ثابت و صرفاً ماشینی در جنبش‌اند. با فرا گرفتن این قوانین می‌توان جهان را فهم کرده و آن را ضبط و مهار کرد. این نظریه‌ای است کاملاً مکانیکی درباره طبیعت اندام‌وار که در آن نه از صور یا مثل خبری

هست و نه از کلیات. (اس. ئی. فراست، ۱۳۸۸: ۹-۴۸)

اما از دیدگاه اسپینوزا: دکارت جهان را ساخته دو نوع جوهر می‌دانست، ماده و ذهن. این ثنویت، «بندیکت اسپینوزا» را خرسند نکرد. وی گفت تنها یک جوهر وجود دارد، یک «گوهر» بنیادین که کل جهان را تشکیل می‌دهد. وی آن را خدا نامید. به دیده اسپینوزا همه اشیاء جهان خدایند و همه اشیاء جزئی به واقع یک کل عظیم‌اند... تمام اجسام این جهان و تمام تصورات روی هم رفته کلیتی را می‌سازند که خدا یا جوهر نام دارد و عبارت است از «وجه کل جهان». اعیان یا اندیشه‌های جزئی شاید دگرگونه شوند، اما کل، «وجه کل جهان» دگرگون نمی‌شود... جوهر یا گوهر نهفته جهان، یکسره مستقل از هر چیزی است، چون او همه چیزهاست. بیکران، خود علت و خود تعیین‌گر است، هیچ حدی ندارد، بنفسه ساخته شده و کسی جز خودش به او تعیین نمی‌دهد. این خدا یا طبیعت، همان جهان است. این برداشت وحدت گروانه را «وحدت وجود» می‌نامند. اسپینوزا این موضع را چنان تمام عیار برگزید که وی را «سر مست خدا» خوانده‌اند. (همان: ۵۱)

دیدگاه فیخته، شلینگ و هگل: دکارت، لاک و حتی کانت می‌گفتند در جهان دو اصل هست، یکی ماده و دیگری ذهن. اما فیخته حاضر نشد به این دو اصل اذعان کند. وی ماده را حذف کرده و بر آن شد که همه چیزهای جهان، ذهن یا روحند. جهان فقط به ظاهر مادی است. اگر درست بیندیشیم اعتراف خواهیم کرد که حتی ماده هم روح است. جهان ذهن است و روح است. خود و یا خداست. لذا هر چند جهان واقعی است بیرون از اذهان شخصی جزئی، با این همه از ماده‌ای متفاوت ساخته نشده، جهانی از اشیاء بی‌جان نیست بلکه «عبارت است از انکشاف آن اصل مطلق در آگاهی انسان»، طبیعت روح و ذهن است و چیز دیگری نمی‌تواند بود.

فریدریک ویلهلم ژوزف شلینگ، فیلسوف برجسته آلمان، وی نیز چون فیخته می‌گفت یک خود یا روح همه جا حاضر، پایه و اساس تمامی جهان است، ولی به دید وی این روح آن‌گونه که در طبیعت یافت می‌شود، خودآگاه نیست و تنها در انسان به خودآگاهی کامل دست می‌یابد. بنابر این آگاهی در مسیری از طبیعت به سمت انسان در حال بسط و تحول است. طبیعت و اندیشه گام‌ها یا مراحل در تحول ذهن مطلق‌اند. خداوند هم طبیعت است و هم ذهن.

جورج ویلهلم فریدریک هگل، می‌گوید ما در هر کجا، در جهان طبیعی و یا در ذهن

آدمی، فرآیندی از شکفتن را شاهدیم. هگل این فرآیند را دیالکتیکی و یا اصل تضاد نام گذاشت. هر چیزی مایل است بر ضد خود غالب آید؛ بذر می‌خواهد یک گل شود. طبیعت با این کشمکش‌ها باز نمی‌ایستد بلکه می‌کوشد تا بر آن غالب آید و آن را درون یک کل یا وحدت سازش دهد.

تمامی جهان یک کل است. اصل تضاد، اصلی که عقلانی است، در این کل عمل می‌کند. ذهن همه جا هست. درون این کل تحولی هست. فرآیند دیالکتیکی این تحول را پیش می‌برد. ابتدا ما با یک شیء با یک «تذ»، رو به رو هستیم و سپس با ضد یا نقیض آن «آنتی‌تذ»؛ این دو در نهایت در یک «سنتز» به آشتی می‌رسند که به نوبه خود یک تذ دیگر می‌شود و فرآیند دوباره آغاز می‌گردد. کل جهان استمرار این فرآیند دیالکتیکی در درون کل است. پس واقعیت فرآیندی است از تکامل، تحول از مرحله‌ای کمتر شفاف به مرحله‌ای شفاف تر. (همان: ۳-۶۱)

(۲) - شیخ ابو القاسم قسی: پیشوای گروه مریدان در اندلس بود. و در سال ۵۴۶ کشته شد. وی پیروان خویش را «مریدان» می‌خواند و از آنان ارتش نیرومندی فراهم آورد که در شئون سیاسی هم اندلس و هم افریقا نقش‌ها داشتند و در انقلاب معروف به «انقلاب مریدان» با همین ارتش بود که جنگ‌ها کرد - جنگ‌هایی که در پاره‌ای از آنها پیروز شد و در پاره‌ای دیگر شکست خورد - سرانجام نیز در پی پیمانی که در سال ۵۴۵ با مسیحیان پرتقال بست، در میدان جنگ در سال ۵۴۶ با همان نیزه‌هایی که مسیحیان او را یاری داده بودند، کشته شد... او یکی از بزرگ‌ترین صوفیانی است که اندلس به خود دیده است. او شیوه صوفیان مشرق را داشته و بسیار شیفته غزالی بوده است... بیش‌تر اشاره‌های ابن عربی به ابن قسی، بر محور اسماء الهی می‌چرخد. (حامد ابو زید، ۱۳۹۴: ۲۵۷)

(۳) - از ویژگی‌های اصلی فلسفه فلوطین این است که ساختار هستی را ساختاری خطی می‌داند که از «واحد» یا «اَوَّل» آغاز و رو به پایین آمده و به عبارتی دیگر برای موجودات عالم مراتبی معروف به اکانیم سه گانه قائل است: بالاترین مرتبه وجود «احد» است که وجودی است بسیط و نا محدود، نیاز به هیچ ندارد و در عین حال که مبدأ و غایت برای موجودات است، خودش بالاتر از هستی است، زیرا هستی دارای صورت است و او صورت ندارد.

مرتبه بعد از مقام احدیت، مقام عقل یا نوس است که نخستین جلوه احد است؛ احد

وقتی در خود می‌نگرد، عقل که در آن صور حکمیه یا همان مُثُل افلاطونی یا جهان ایده‌ها به صورت بدون واسطه از او صادر می‌شود و ینابر این مبدأ همه کائنات است.

مرتبه پس از عقل، نفس است که از عقل صادر می‌شود. نفس حلقه پیوند جهان معنوی و جهان است مادی. نفوس جزئی و یا فردی همه از آن پدید می‌آیند. نفس واسطه‌ای است میان عقل و طبیعت. نفس از عقل که عین حیات است قوت می‌گیرد و طبیعت هم از نفس. (صابری نجف آبادی، ۱۳۸۹: ۵۲)

(۴) - بر این اساس، سخن کسانی که گفته‌اند از یکی جز یکی پدید نمی‌آید (= لا یصدر عن الواحد آلا الواحد) نمی‌تواند درست باشد. که سخن فیلسوفان اشراقی و افلوپینیان هوادار نظریه فیض و صدور است. (حامد ابو زید، ۱۳۹۴: ۲۵۹)

(۵) - امر قُل: اشاره استبه آیاتی از قرآن مجید که با «قل» (بگو) آغاز می‌شود. (مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۵۳۳)

(۶) - «التوحید اسقاط الاضافات»: توحید به دور افکندن اضافه‌ها است (یعنی اضافه کردن کارها به غیر حق) و گویا صورت کهن تر این عبارت چیزی است که قشیری (متوفی ۴۶۵) در *الرساله*، به صورت و قیل «التوحید اسقاط الیآت» نقل کرده است. و مقصود از «یآت» درین سخن «ی» ضمیر متکلم است که در اضافه به کار می‌رود، می‌گوییم: کتابی (کتاب من) وجودی (هستی من). (اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۲۵۴)

## منابع

- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۹)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، چاپ دانشگاه تهران.
- حامد ابو زید، نصر، (۱۳۹۴)، چنین گفت ابن عربی، مترجم سید محمد راستگو، چاپ ششم، نشر نی: تهران.
- راسل، برتراند، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریا بندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ریتر، هلموت، (۱۳۷۹)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایبوردی، چاپ اول، الهدی، تهران.
- سبزواری، هادی، (۱۳۷۱)، شرح منظومه حکمت، چاپ ناصری، تهران
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، متن و شرح گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، چاپ

- اول، طلایه، تهران.
- صابری نجف آبادی، ملیحه، (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه به زبان ساده، چاپ اول، سازمان (سمت)، تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، ترجمه اسفار اربعه، محمد خواجه‌جوی، ج ۲، چاپ اول، مولی، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۰م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶ و ج ۷، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- عصار، سید محمد کاظم، (۱۳۵۰)، وحدت وجود و بدأ، چاپخانه ی دانشگاه مشهد.
- عطار، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مصحح شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، منطق الطیر، مصحح شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، سخن، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، دیوان، مصحح جهانگیر منصور، چاپ ششم، نگاه، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، مصحح شفیعی کدکنی، چاپ دوم، سخن، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، مختارنامه، مصحح شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن، تهران.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، الاهی نامه، مصحح شفیعی کدکنی، چاپ سوم، سخن، تهران.
- غزالی، امام محمد، (۱۹۶۷م)، احیاء علوم الدین، جلد چهارم، مؤسسه ی حلی و شرکاء، قاهره.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۶)، شرح احوال عطار، چاپ ششم، نگاه، تهران.
- فروغی، محمد علی، (۱۳۸۳)، سیر حکمت در اروپا (حکمت سقراط و افلاطون)، چاپ اول، هرمس، تهران.
- فلوطین، (۱۳۸۹)، دوره آثار فلوطین، مترجم محمد حسن لطفی، چاپ دوم، خوارزمی: تهران.
- محمدی، احمد، (۱۳۶۸)، بررسی اندیشه‌ی عرفانی عطار، چاپ اول، تهران.
- نعمانی، شبلی، (۱۳۳۵)، الشعر العجم، ترجمه‌ی فخر داعی گیلانی، انتشارات ابن سینا، تهران.



**مقالات:**

- ملا یوسفی، مجید و حیدری فرج، علی، (۱۳۹۰) نشریه پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: تهران، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۹۲-۷۵

