

## بررسی تطبیقی مؤلفه‌های هستی‌شناسی در شعر حلاج و عطار

مهرانگیس گشتاسبی\*

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۲۳

لیلا جمشیدی\*\*

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۲

### چکیده

بحث اصلی عرفان اسلامی، بحث درباره هستی و هستی‌شناسی است که در طول قرن‌ها نسل به نسل ادامه یافته است، هستی‌شناسی یک اصطلاح امروزی است و با این عنوان در ادب عرفانی مطرح نبوده و اغلب با عنوان معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت جهان توأمان شده است، عرفا با نگاهی متفاوت از فلاسفه به هستی‌شناسی نگریسته‌اند و در تبیین مباحث آن طبق طریقت عرفانی سخن گفته‌اند و آفرینش جهان را با نظریه تجلی و وحدت وجود حل کرده و به انسان نگاهی فراتر از جسمیت مادی داشته و معتقدند، انسان با فنا در همین دنیا می‌تواند به بقای معبود برسد. در این پژوهش اشعار حسین بن منصور حلاج و عطار نیشابوری دو تن از سرآمدان شعر عرفانی در ادب عربی و فارسی، به لحاظ نموده‌های هستی‌شناسانه دو شاعر، با رویکرد تحلیلی-تطبیقی بررسی شده است، هستی‌شناسی موضوع اصلی عرفان دو شاعر است که در محورهای، خدا، جهان و انسان قابل تقسیم است.

**کلیدواژگان:** هستی‌شناسی، خدا، جهان، انسان.

---

\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور.

\*\* استادیار دانشگاه پیام نور.

نویسنده مسئول: لیلا جمشیدی

## مقدمه

هستی‌شناسی به عنوان یک نظریه گرچه شاید عنوانی تازه باشد، اما بحث در مورد آن به آغاز جهان برمی‌گردد و در اسطوره‌ها باید به دنبال آن گشت، مسلماً تفکر انسان آغازین درباره جهان هستی، خدا، انسان و مسائل مرتبط با آن، او را واداشته که به دنبال راز هستی برآید و حقیقت وجودی خود را کشف کند، از آن زمان تا به امروز، شناخت هستی مهم‌ترین سؤالی است که متفکران و اندیشمندان این حوزه به دنبال واکاوی آن هستند و این تحقیقات همچنان ادامه دارد، تمامی ادیان الهی قبل از هر چیزی رسالت را در این دیدند که انسان را به حقیقت وجودی خویش آشنا کنند، لذا اندیشمندان دینی به دنبال کشف حقیقت هستی برآمدند، در کشورهای اسلامی خوشبختانه به برکت وجود اسلام و قرآن کریم و روایات و احادیث ائمه، تحقیقات در این زمینه فراوان است، از همان قرون اولیه هجری که اسلام به جهان عرب و ایران راه یافت، فلسفه و عرفان اسلامی بر پایه قرآن و احادیث و روایات ائمه شکل گرفت و اساسی‌ترین مباحث وجودی در آن بر پایه مبانی اسلامی مطرح شد، گفته شده «سنت عقلی اسلام به چهار موضوع بنیادی توجه کرده است: خدا، جهان، نفس انسانی و روابط بین افراد. سه تای نخست مقولات اصلی هستی‌اند آنچنان که ما آن را درک می‌کنیم و چهارمی بینشی را که ما از مطالعه سه تای نخست به دست می‌آوریم، به حوزه فعالیت‌های انسانی وارد می‌کند» (چیتیک، ۱۳۹۴: ۲۳). فلسفه و عرفان نیز پیرامون این سنت‌ها شکل گرفته است و امروزه تفکرات نابی از این اندیشه‌ها بر جای مانده است که می‌توان پاسخ بسیاری از سؤالات هستی‌شناسی را بدهد.

از دیدگاه عرفای اسلامی، هستی حقیقتی بسیط و اصیل است که در وحدت ناب و صرافت محض خود با هیچ گونه کثرت همراه نیست. این حقیقت اصیل، واجب بالذات بوده و به چیزی نیازمند نیست. اصولاً جز آن حقیقت یگانه، هیچ چیز دیگری بهره‌ای از هستی حقیقی ندارد، بلکه هرچه جز آن حقیقت یگانه است، چیزی جز نمود ناشی از وهم و خیال نیست. قوام و پایداری این نموده‌ها، با آن حقیقت واحد است که در این نموده‌ها جلوه کرده است (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۰). در مطالعه موردی تحقیق از میان عارفان برجسته ادبیات عربی و فارسی، حسین بن منصور حلاج و عطار نیشابوری انتخاب شدند،

عرفان اسلامی در بغداد در اوایل دوره عباسی با ظهور کسانی همچون حلاج، عارف نامی عربی با تبار ایرانی، به اوج خود رسید. او نماینده راستین عاشق و عارف کاملی است که به خاطر «انا الحق»ی که در حال سکر برآورد، به دار آویخته شد (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۱۷). زندگی و اندیشه حلاج در متون نظم و نثر فارسی، انعکاس وسیعی یافته است. هر دو شاعر به شناخت هستی بر طبق طریقت عرفانی نگریسته‌اند که اصلی‌ترین موضوع شعر آن‌ها تبیین مفاهیم هستی‌شناسی است.

سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از:

- دیدگاه حلاج و عطار درباره توحید، مبتنی بر کدام نظریه است؟
- جایگاه فلسفه و عرفان در هستی‌شناسی حلاج و عطار چگونه معنا می‌شود؟

### پیشینه تحقیق

در خصوص هستی‌شناسی حلاج و عطار تحقیقات چندانی صورت نگرفته است. اما در این باره به چند نمونه از پژوهش‌هایی که با موضوع حاضر در ارتباط‌اند، اشاره‌ای می‌شود: کبری روشنفکر و سیده اکرم رخشنده‌نیا (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «قناع الحلاج فی الشعر العربی المعاصر» با تأکید بر شعر صلاح عبد الصبور و عبد الوهاب بیاتی، به بررسی مختصری از اندیشه‌های حلاج در شعر معاصر عربی پرداخته‌اند. پژوهش دیگر مقاله «مفهوم «انا الحق» حلاج و جایگاه آن از نظر موافقان و مخالفان» است که در سال ۱۳۹۶ توسط ودود ولیزاده و فاضل عباس زاده در نشریه بهارستان سخن شماره ۳۶ به چاپ رسیده است. نویسندگان در این اثر به بررسی برخی از اصطلاحات عرفانی همچون وحدت، شطح و غیره در عرفان حلاج پرداخته و دیدگاه موافقان و مخالفان را نیز مورد کنکاش قرار داده‌اند. درباره عطار نیز محمدحسین خان‌محمدی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «وجودشناسی در اندیشه عرفانی عطار» به صورت اجمالی درباره هستی‌شناسی عطار توضیح داده است. حکیمه السادات شریف‌زاده (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین» به برخی از مبانی هستی‌شناسی عطار اشاره کرده و هستی‌شناسی عرفانی عطار را با هستی‌شناسی فلسفی افلاطون مقایسه

کرده است. اما در باب موضوع پژوهش حاضر، تا کنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

### شناخت و اثبات وجودی خدا

مسأله شناخت و اثبات وجودی خدا از کلیدی‌ترین مسائل عرفان نظری است، طبق باور عرفانی «اثبات وجود کثرات نیازمند برهان نیست، اما اثبات یگانگی خداوند هرچند به فطری بودن آن سخت ایمان داشته باشیم نیازمند دلیل و برهان است» (مالمیر، ۱۳۸۶: ۹۸). اغلب عرفا با نظریه وحدت وجود، تجلی، برهان نظم در جهان و غیره به دنبال اثبات خداوندی برآمده‌اند، حلاج و عطار نیز توجه ویژه به این موضوع نشان داده‌اند؛ حلاج سالک رهروی است که خدا را با تمام وجود خود می‌شناسد، او به دنبال اثبات ذات الهی درهستی است، بنابراین جهان آفرینش را جلوه‌گاه پروردگار می‌داند. سراسر دیوان اشعار حلاج، بازتابی از خدای اوست. او در هر حال و مقامی خدا را می‌خواند، به دنبال اثبات اوست و چنین ندا برمی‌آورد:

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سَرِّيَّ وَنَجْوَائِي      لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَ مَعْنَائِي  
أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ      نَادَيْتُ إِتَّكَ أَمْ نَاجَيْتُ أَيَّائِي  
(حلاج، بی تا: ۲)

حلاج در ابیات بالا، هدف و غایت طی طریق خویش را شناخت خداوند و لبیک به وجود باری تعالی می‌داند. او با تمام وجودش خدا را می‌خواند. در شناخت خویش به حدی از ایمان و یقین لبریز است که حتی نمی‌داند آیا این خود اوست که خدا را می‌خواند یا خداست که او را برای شناخت خویش فرا می‌خواند. او در خداشناسی به درجه‌ای از بلوغ دست یافته است که میان خویش و خدایش هیچ حجاب و هایل نمی‌بیند و چه بسا برای اثبات وجود حق لایزال دلیل و برهانی نیاز نمی‌بیند.

لَمْ يَبْقَ بَيْنِي وَ بَيْنَ الْحَقِّ تَبْيَانِي      وَلَا دَلِيلَ وَلَا آيَاتَ بَرَهَانِ  
كَانَ الدَّلِيلُ لَهُ مِنْهُ إِلَيْهِ بِهِ      مِنْ شَاهِدِ الْحَقِّ بَلْ عِلْمًا بِتَبْيَانِ  
كَانَ الدَّلِيلُ لَهُ مِنْهُ بِهِ وَ لَهُ      حَقًّا وَ جَدْنَاهُ فِي تَنْزِيلِ فُرْقَانِ  
(همان: ۹)

حلاج در این ابیات، برای شناخت و اثبات خداوند به دنبال دلیل نیست، چراکه خود او دلیل بر وجودش است، در پایان ابیات، شاعر، نزول قرآن در معنای فرقان و جدا کننده حق از باطل را دلیل و برهان قاطعی برای اثبات وجود خداوند برمی‌شمارد. او در ادامه به زیبایی، اعتقاد خود را به یگانگی پروردگار ابراز داشته و وجود و اعتقاد خود را در طبقی از اخلاص برای اثبات وجودی خداوند عرضه می‌دارد:

هذا وجودی و تصریحی ومعتقدی      هذا تَوَحَّدَ توحیدی وایمانی  
هذا عبارة أهل الإنفراد به      ذوی المعارف فی سرِّ واعلان  
(همان: ۹)

متکلمان اهل سنت، حلول و اتحاد را که برخی از صوفیان نقل کرده‌اند، مردود دانسته‌اند؛ اما باید گفت آنچه از بزرگان صوفیه و امثال حلاج نقل کرده‌اند، در زمره اتحاد و حلول به معنای مصطلح در میان متکلمان نیست؛ چراکه در دیدگاه عرفانی حلاج، غیر حق، وجود حقیقتی ندارد تا غیریت و تجانس میان آن‌ها در نظر گرفته شود. در یک کلام، در مکتب خداشناسی حلاج، «أنا» در حقیقت به معنای «هو» است (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۵۴). بدین ترتیب، حلاج برای شناخت خدا و اثبات وجودی او به خود رجوع می‌کند؛ به عبارتی، اوج اثبات وجود خداوند احدیت، زمانی است که حلاج به صنع الهی و وجود خویش و هستی نظر می‌کند، آنجاست که نیازی به اثبات وجود خداوند نمی‌بیند، چراکه انسان به تنهایی با خرد خویش نمی‌تواند، دست به شناسایی خدا بزند، بلکه این وجود ذات باری تعالی است که خود را می‌نمایاند.

در تطبیق با این اندیشه حلاج پیرامون خداشناسی، مهم‌ترین نکته‌ای که عطار در این مورد در تمامی آثارش تأکید کرده است، عدم توانایی انسان در شناخت خداست. او معتقد است، حق تعالی در فهم و وهم انسان مادی نمی‌گنجد، از این رو ذات الهی برتر از این است که بتوان آن را شناخت، هر کس که به دنبال شناخت باشد، سرانجام عجز خود را اعلام می‌کند. به اعتقاد عطار، یکی از دلایلی اصلی آن نداشتن ضد است که عرفان را در برابر فلسفه قرار داده است. «از آنجا که یکی از راه‌های شناخت ما، راه شناخت اضداد است، به طوری که هر چیزی را با شناختن ضد آن شناسایی می‌کنیم. فلاسفه گفته‌اند: تعرف الأشياء بأضدادها، ولی چون خداوند سبحان ضدی ندارد، بدین جهت این راه

شناخت در این خصوص نیز بسته می‌گردد» (فاضلی، ۱۳۷۴: ۲۲) به همین دلیل است که عطار در بیت زیر با رویکرد دوگانه‌ای گفته است نفی جهان، اثبات خدا و خود عالم دلیل ذات اوست بدین ترتیب وجود جهان هستی، نشانگر اثبات وجودی خداست.

همه نفی جهان اثباتش آمد  
همه عالم دلیل ذاتش آمد

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

در نگرش صوفیانه عطار نیز، ذات حق تعالی به راحتی قابل شناسایی نیست؛ زیرا فهم انسان با عقل جزئی از درک حقیقت حق تعالی عاجز است، این موضوع در تمامی مجموعه‌هایش تکرار شده است، او معتقد است اگر مخلوقات صدهزاران سال هم در صفت و عزت خداوند تفکر کنند، باز دست آخر اعتراف به عجز خواهند کرد. او در برابر این ناتوانی در شناخت حقیقی خداوند، تسلیم شدن را پیشنهاد کرده است و می‌گوید راهی برای شناخت خدا نیست، زیرا این راز آشکارشدنی نیست و هر کس در پی شناخت حق برآمده، راه را گم کرده است، چاره در این است که مطیع باشیم و خاموش شویم.

نه آگاهی ازین گشتن فلک را  
نه جن و انس و شیطان و ملک را  
فرو رفتند بسیاری بدین کوی  
بسی دیگر رسیدند از دگر سوی  
نه آن کو می‌رود زین راز آگاه  
نه آن کامد خبر دارد ازین راه  
چنان گم کرده‌اند این سربی راز  
که سر مویی نیاید هیچ کس باز  
دری مدروس شد نتوان گشادن  
که انگشتی برو نتوان نهادن

(عطار، ۱۳۸۸: ۸۹-۹۰)

عارف برجسته ایرانی، بر این نظر است که ذات احدیت برتر از شناخت آدمی است، او در بیت زیر از «الهی‌نامه» نیز این حقیقت را اذعان داشته و خداوند را به دلیل ذات برتر قابل شناسایی نمی‌داند:

چو ذاتش برتر است از هر چه دانیم  
چگونه شرح آن کردن توانیم

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

اما از سوی دیگر، عطار نیز همچون حلاج، معتقد است که صنع الهی در جهان نشانگر وجود خداست، چون ذات خدا قابل شناسایی نیست، پس باید به صنع او نظر کرد و قانع شد.

چو دید و دانش ما آفریده‌ست  
ز کنه ذات او کس را نشان نیست  
اگرچه جان ما می‌پی برد راه  
زهی صنع نهان و آشکارا  
هزاران موی را بشکافتم من  
چو نتوانی بذات او رسیدن  
که دانسته‌ست او را و که دیده‌ست  
که هر چیزی که گوئی اینست آن نیست  
و لیکن کنه او کی می‌برد راه  
که کس را جز خموشی نیست یارا  
طریق این خموشی یافتن من  
قناعت کن جمال صنع دیدن  
(عطار، ۱۳۸۸: ۸۷-۸۸)

### نظریه وحدت وجود

یکی از اصولی‌ترین موضوعات حوزه عرفان مسأله «وحدت وجود» است که همواره محل بحث صاحبان اندیشه و اهل طریقت بوده است، به طوری که دو آموزه «وحدت وجود» و «انسان کامل» به عنوان ارکان و محورهای اساسی تعالیم صوفیان شناخته شده است (نصر، ۱۳۸۲: ۶۳). بر طبق این نظریه، حقیقتی جز خداوند نیست و هر آنچه که هست، جز خدا نیست،/ ابن عربی برای اولین بار این نظریه را بن‌مایه تعالیم عرفانی خویش قرار داد، در حقیقت، «وحدت وجود از طریق تجلی» یا به بیان دقیق، «وحدت وجود و تجلی آن در مظاهر» که با شمول بر روشن‌ترین مفاهیم، راه بسیاری از ابهامات را در این باب مسدود نمود (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۴۵۹).

بدین ترتیب، عارف وحدت وجودی فراتر از مقام فناء فی الله به بقاء بالله نایل گشته، حق را با جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کند. در نزد عرفا حقیقت یکی است و منشأ وجود، همان حقیقت واحده است. جمیع موجودات، تراوشی است از مبدأ احدیت که به طریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته است (غنی، ۱۳۸۶: ۱۰۲). حلاج و عطار نیز نظریه وحدت وجود را در مکتب خود به حد اعلی مورد توجه قرار دادند. نمود وحدت وجود و تجلی آن در مظاهر هستی در شعر حلاج به گونه‌ای صریح قابل تأیید است. به عنوان نمونه آنجا که می‌گوید:

وَحَدْنِي وَاجِدِي بِتَوْحِيدِ صَدَقِ  
فَأَنَا الْحَقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقٌّ  
مَا إِلَيْهِ مِنَ الْمَسَالِكِ طَرِقِ  
لَا بَسَ ذَاتَهُ فَمَا تَمَّ فَرَقِ

قَدْ تَجَلَّتْ طَوَالِعُ زَاهِرَاتٍ      يَتَشَعَّشَعْنَ وَالطَّوَالِعُ بَرْقٌ

( حلاج، ۱۳۷۸: ۳۰۷ )

حلاج در این ابیات، به صراحت خود را از اثبات کثرت و دوگانگی در جهان هستی دور می‌بیند، زیرا تجلی وحدت حق لایزال در همه چیز، همه کس و همه جا حتی در خویشتن خویش او را به وحدت وجود سوق داده و دچار نوعی حیرت می‌کند، بنابراین ندای سرگردانی خود را اینچنین به گوش افلاک می‌رساند:

أَنْتَ أُمُّ أَنَا هَذَا فِي الْهَيْنِ      حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِنْ إِثْبَاتِ إِثْنَيْنِ  
هَوِيَّةٌ لَكَ فِي لَائِيَّتِي أَبَدًا      كَلِّيْ عَلَى الْكَلِّ تَلْبِيسٌ بَوَجْهَيْنِ  
وَأَيْنَ وَجْهَكَ؟ مَقْصُودًا بِنَاطِرْتِي      فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أُمُّ فِي نَاطِرِ الْعَيْنِ

(همان: ۳۴۶)

در وحدت وجود حلاج کوچک‌ترین غفلتی در مشاهده غیر برای عارف واصل پذیرفته نیست، زیرا او مقامی برتر از محو مطلق و فنای تام را درک کرده و آن بقاء بالله است؛ وجودش با وجود خدا معنا می‌یابد، این عارف ربّانی به واسطه خود به خدا می‌رسد، بنابراین در ادامه از حضرت دوست می‌خواهد تا خود حایل میان آن‌ها را بردارد تا فراق بینشان به پایان رسد و وحدت وجود به کامل‌ترین شکل ممکن پدیدار شود:

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي      فَأَرْفَعُ بِلَطْفِكَ إِنِّي مِنْ الْبَيْنِ

(همان: ۳۲۸)

حلاج در این مسیر، به درجه‌ای از اعتقاد به وحدت وجود رسیده است که کعبه مقصود را درون خود می‌یابد؛ اینجاست که به زیارتی دوستی می‌رود که در خود مأوا دارد و این نهایت وحدت است:

لِلنَّاسِ حَجٌّ وَلِي حَجٌّ إِلَى سَكْنِي      تَهْدِي الْأَضَاحِي وَأَهْدِي مُهْجَتِي وَدَمِي

(همان: ۳۲۸)

بدین ترتیب «چون دیده بصیرت عارف گشوده شود، چشم ظاهرین او به خواب می‌رود، و با دیدگان بصیرت هیچ چیز را جز وجود باری تعالی نمی‌بیند» (عبدالباقی سرور، ۱۳۷۳: ۳۸). عطار نیز یکی از عارفان برجسته وحدت وجودی است، برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند «تزدیک‌ترین و پخته‌ترین بیان را درباره وحدت وجود، پیش از



ابن عربی در عطار داریم» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۷). با این توضیح که عطار به این موضوع به صورت ساده‌تر پرداخته است، ولی/بن عربی آن را به عنوان نظریه مطرح کرده است، «وحدت وجودی که منظور عطار است با وحدت وجود ابن عربی که معاصر او بوده است، وجوه مشترکی دارد، اما اصول ابن عربی از لحاظ فنی بسیار گسترده‌تر و پیچیده‌تر است» (ریتر، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۳).

نمود وحدت وجودی در تمامی آثار عطار هویدا است، «منطق الطیر» کاملاً گویای عقیده وحدت وجودی شاعر است در این اثر «سیمرغ سایه خود را بر جهان گسترده است و از این سایه است که همه مرغان در وجود آمده‌اند و این است نسبت مرغان با سیمرغ، این عقیده وحدت وجود است در برابر اعتقاد انحرافی حلول که می‌گوید خداوند در انسان می‌تواند حلول کند. عقیده وحدت وجود می‌گوید: تو سایه سیمرغ هستی نه خود سیمرغ» (همان، ج ۲: ۱۷).

او در ابیات زیر از «اسرار نامه» معتقد است که خدا در میان ماست و ما او را نمی‌بینیم:

زهی فر و حضور نور آن ذات	که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات
ترا بر ذره ذره راه بینم	دو عالم ثم وجه الله بینم
دوی را نیست ره در حضرت تو	همه عالم توی و قدرت تو
ز تو بی خود یکی تا صد بمانده	دو عالم از تو، تو از خود بمانده
وجود جمله ظل حضرت تست	همه آثار صنع و قدرت تست

(عطار، ۱۳۸۸: ۸۹)

عطار با تأکید بر یگانگی خداوند به وحدت وجود رسیده است و از وحدت وجود، وحدت و کثرت را تفهیم کرده است و می‌گوید موجود حقیقی یکی نیست و آن خداست و خلق، نور خداوندی هستند، اگر آن نور، هزار صورت دارد ولی در درون پرده از یک نگار نشأت گرفته است که دو جهان را آفرید.

در آن وحدت دو عالم را شکی نیست	که موجود حقیقی جز یکی نیست
خداست و خلق جز نور خدا نیست	ولی زو نور او هرگز جدا نیست
حقست و نور حق چیزی دگر نیست	باید گفت حق جز حق دگر کیست

اگر آن نور را صورت هزارست  
اگر باشد در عالم ور نباشد  
نبود این هر دو عالم بود کرد او  
چنان کو بود اگر چه صد جهانست  
در اول تن سرشت و جانست او داد  
در آخر جان و تن از هم جدا کرد  
چو مرگ آمد ترا بنمود باتو

ولی در پرده یک صورت نگارست  
همه او باشد و دیگر نباشد  
نه خود را زان زیان نه سود کرد او  
کنون با آن و این او همچنانست  
خرد بخشیدت و ایمانت او داد  
ترا در خاک ره چون توتیا کرد  
ندانستی که آن او بود یا تو  
(عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۳)

### عشق الهی

برای عرفا و صوفیه عشق نسبت به خداوند مهم‌ترین و بالاترین مقامات است، سریع‌ترین راهی که به قرب خداوند منتهی می‌شود و چه بسا نخستین گام و شرط اولیه برای بالاترین مقصد یک سالک یعنی وحدت با خدا از طریق فناء فی الله، همان عشق است (ریتز، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۰).

عشق و محبت حقیقی و غیر قابل انکار به حق تعالی در جای جای شعر و سخن حلاج موج می‌زند. این کشش و جاذبه مقدس، حلاج را عاشق مخلصی معرفی می‌کند که در راه این جاذبه و محبت فرازمینی از تمام وجود خویش در گذشته و جز معشوق الهی نه چیزی می‌بیند و نه حقیقتی برای غیر قائل می‌شود؛ بنابراین در هجران نیز همواره روح او با حضرت حق در آمیخته و تنها مراد و مقصودش وصال یار است:

قد تصبّرت و هل یصـ  
مازجت روحک روحی  
فأنا أنت کما أنت  
ببر قلبی عن فؤادی  
فی دنوّ و بعادی  
کأنی و مرادی

(حلاج، بی تا: ۱۷)

با دقت در ابیات بالا، اوج شیفتگی حلاج نمایان می‌شود، عشقی که از اعتقاد او به وحدت وجود نشأت گرفته است. حسین بن منصور حلاج عاشق راستینی است که غلبه عشق حق بر وجودش، به کلام او رنگ وحدت و یگانگی با خالق بخشیده است تا حدی

که ادعای یکتایی با پروردگار خود کرده و در عین حال ذات عاشق خود را تجلی‌گاه ذات حق می‌داند. او زبان به ثنای محبوب ازلی خود می‌گشاید، از شکیبایی خود و ناشکیبایی قلبش برای وصال سخن می‌گوید و در این میان هیچ جدایی میان روح خویش با روح حضرت معشوق نمی‌بیند، هرچند که برای دمی کوتاه در زندان دنیوی محبوس شده و از یار دور افتاده باشد. اینجاست که خود را در پهنه هستی، بی وجود یار غریب و بی کس دانسته و زبان به شکوه می‌گشاید:

أنا غریباً وحیداً                      بکم یطول إنفرادی

(همان: ۱۷)

حلاج عارف عاشقی است که همواره آماج تیر بلای سرزنشگران بوده و چه بسا در راه این عشق بی مثال به محبوبش، جان خویش را از دست داد و به دست همین ملامتگران نامحرم اسرار عشق، به مقام رفیع شهادت نائل آمد. او عارف اصلی بود که هرگز نتوانست عشق خود را کتمان کند، ندای عشق بر هر کوی و برزن برآورد، هرچند که باب میل سرزنش‌گرانش نبود؛ حلاج در جایی، خطاب به ایشان این چنین پرده از عشق الهی خود برمی‌دارد:

یا لایمی کیف أخفی                      و فی الحب ما أظهره  
أم کیف یکتّم قلباً                      بالشوق قد مرّ قوه

(همان: ۴۲)

شاعر در این ابیات، از قلبی سخن می‌گوید که از درد اشتیاق پاره پاره شده و این عشق هرگز قابل کتمان نیست. با توجه به نظریه هستی‌شناسی، او عشق را نوری می‌داند که برای رسیدن به پاکی و صفا در برابر سالک راستین قرار دارد. از این رو، به هنگام هجران حرکت در این مسیر می‌تواند او را به معشوق و سرچشمه نور برساند:

فإن جاء الهجر فی ظلمة                      فسر فی مشاعل نور لصفا

(همان: ۱۴)

از این رو، حلاج شیفته و سرمست حق، با باور وحدت وجودی خویش، عشق الهی خود را به اوج کمال رسانده و می‌گوید:

فمالي بعد بعدك بعدما                      تیقنت أن القرب والبعد واحد

وَأَتَى وَإِنْ أَهْجَرْتُ فَالْهَجْرُ صَاحِبِي      وَكَيْفَ يَصِحُّ الْهَجْرُ وَالْحَبِّ وَاحِدٌ  
لَكَ الْحَمْدُ فِي التَّوْفِيقِ فِي مُحَضِّ      لِعَبْدِ زَكِّي مَا لَغَيْرِكَ سَاجِدٌ  
(مجموعه آثار حلاج: ۲۵۸)

حلاج در این ابیات به وجود عشق اشاره می‌کند و عشق را حلقه اتصال وجود خویش با پروردگار می‌داند، او یقین پیدا کرده است که دوری و نزدیکی برای عاشق راستین یکی است چون در دوری نیز یار حضور دارد، چون که عشق حضور دارد. چه بسا، به دلیل قرار گرفتن عشق الهی به عنوان پایه و شالوده مکتب وحدت وجودی حلاج است که برخی صوفیان بر این نظرند که در اندیشه حلاج، جاذبه و کششی وجود دارد که هر سالکی آن هنگام که به عصاره گفتار او پی ببرد، بی شک مفهوم وحدت وجودی را درک می‌کند (تدین، ۱۳۷۸: ۱۰۶).

در یک کلام، حلاج عاشقی است که جز به معشوق نمی‌اندیشد، جز او نمی‌نگرد و جز برای او زنده نمی‌ماند. او در جایی چنین با معشوق خود مناجات می‌کند: «ای پاک خدای من تمامی وجود تو را با تمام وجودم در بر گرفتم، و تو آنچنان بر من نمایان شده‌ای که گویی تنها این توئی که در نفس و وجود منی» (ماسینیون، ۱۳۶۸: ۳۵).  
در جای دیگری نیز عشق را مخصوص ربّ جلیل خویش دانسته و بر غیر آن را حرام می‌داند، با معشوق یکی شده، در راه عشق او زهر و شراب، شادی و غم و شفا و بیماری، همه را به جان می‌پذیرد:

كُلُّ حَبِّ عَلِيٍّ قَلْبٍ      غَيْرِ حُبِّكَ حَرَامٍ  
أَنْتَ لِي رُوحٌ وَرَاحٍ      وَزَهْرٌ وَمُؤَدَمٍ  
وَسُرُورٌ وَهَمُومٍ      وَشِفَاءٌ وَسِقَامٍ

(حلاج، بی‌تا: ۳۸)

حلاج با تمام وجود از عشق الهی خود دم می‌زند، هر عشقی را جز عشق او بر دل و جان حرام می‌داند، چرا که در عشق ناب و بی بدیل خویش هر آنچه از آرامش، سرور، غم و درد و درمان همگی را یکجا یافته و به زهر و مرگ در راه آن نیز خشنود است.  
بنابراین ترجیح می‌دهد تا دنیا را برای دنیاپرستان رها کرده و خود پی عشق

برود:

ترکتُ لِلنَّاسِ وَدِينِهِمْ      شغلاً بِحَبِّكَ يَا دِينِي وَدُنْيَائِي

(همان: ۱۴)

اینچنین حلاج، دین و دنیایش را در عشق به پروردگار، محبوب ابدی و ازلی خویش خلاصه می‌کند. در تطبیق با این بعد از هستی‌شناسی اشعار حلاج، عطار نیشابوری نیز در تمامی آثارش، عشق به خداوند را منعکس کرده است، بر طبق اشعارش به جرأت می‌توان ادعا کرد که عطار عاشق است و پیوسته عشق الهی در سر دارد. به عنوان مثال آنجا که خطاب به خداوند می‌سراید:

در پرده پندار چو بازی و خیال است      جز عشق تو هر چیز که در هر دو جهان است

(عطار، ۱۳۹۰: ۱۱۳)

او معتقد است کسی می‌تواند به خدا برسد که عاشق باشد. در نگرش عارفانه او هر کس که عاشق است، در دو جهان بی‌نشانه است:

در بن این دیر، درس عشق که گوید      آنکه ز کونین بی‌نشان و نشانه است

(همان: ۱۱۵)

عطار لازمه این نوع از عشق‌ورزی را، سختی راه سلوک می‌داند، چنانچه در ابیات زیر آورده است، عالم عشق بی‌سر و پاست و رهبر این عشقبازی خون دل است، کسی که عاشق باشد باید در خون خویش غرق شود تا به وصال محبوب برسد:

جهان عشق را پای و سری نیست      بجز خون دل آنجا رهبری نیست  
کسی عاشق بود کز پای تا فرق      چو گل در خون شود اول قدم غرق

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۲)

در تصریح مفهوم این ابیات، حکایتی از عطار آمده است که در ذکر بر دار کردن منصور حلاج است، اینکه وقتی از حلاج می‌پرسند چه کار کردی که اینگونه بر دار کشیده شدی؟ در جواب می‌گوید، راز عشق الهی را فهمیدم و از این رو واجب شد در خون وضو کنم:

پس او گفت آنکه سر عشق بشناخت      نمازش را به خون باید وضو ساخت  
که گر از خون وضوی آن نسازی      بود عین نمازت نانمازی

(همان: ۱۹۴)

و البته به اعتقاد این عاشق واصل، انسان‌های مادی گرا هرگز این عشق را نمی‌فهمند، زیرا آن‌ها تنها به فکر خورد و خواب دنیایی خویش‌اند:

تو چه دانی سرّ عشق ای بی‌خبر  
چون نمی‌آئی ز خواب و خور بسر  
می‌نیاسائی ز خورد و خفت تو  
خود نداری کار جز برگفت تو  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۴)

### رؤیت حق

مسأله رؤیت یکی از مسائل مهم کلامی است که در هستی‌شناسی عرفانی بدان توجه شده است، هرچند توجه عمیق و پر بحث و جدل‌انگیز نشده است اما سالکان بسیاری عقیده خود را در این باره اظهار کردند، حلاج و عطار نیز ضمن بیان امر تجلی به مسأله رؤیت توجه دارند. مسأله رؤیت از جمله مسائلی است که همواره مورد اختلاف گروه‌های مختلف کلامی به ویژه اشعریان و معتزله بوده است. اشاعره با استناد به آیات قرآن و احادیث رؤیت حق را با چشم سر امکان‌پذیر می‌دانند، معتقدند که در روز قیامت همگان خداوند را مانند شب چهاردهم خواهند دید. معتزله و شیعه منکر رؤیت خدا در دنیا و آخرت‌اند ولی بنا بر سخن امام علی (ع) با چشم دل او را می‌نگرند.

از این رو رویت حق در سخن واصلانی همچون حلاج، دیدن او در وجود خویش و نظاره مقام ربوبیت به چشم دل است. همانطور که حلاج به صراحت اعلام می‌دارد:

رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبٍ  
فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ

(حلاج، بی‌تا: ۱۶)

حلاج در این بیت اذعان دارد که خدا را در وجود خود یافته، به چشم دل او را می‌بیند و به نهایت یگانگی و اتحاد با خدایش دست می‌یابد. بر طبق نظریه هستی‌شناسی، حلاج همواره خدا را در برابر دیدگان خود می‌بیند، چراکه مثال او را در چشمش، یادش را در زبانش و منزلش را در قلبش می‌داند، پس برای چنین خدایی هرگز غیبت از مقابل دیدگان حلاج، معنا ندارد:

مَثَالِكُ فِي عَيْنِي وَذِكْرُكَ فِي قَلْبِي  
وَمَثْوَاكَ فِي قَلْبِي فَأَيْنَ تَغِيْبُ

(همان: ۲۹)

در اندیشه حلاج، ذات باری تعالی آن باطن ظاهر و هویدایی است که در هر چیزی تجلی می‌یابد:

وظاهراً باطناً تجلی فی کلّ شیءٍ لکلّ شیءٍ

(همان: ۲۹)

ادعای «أنا الحق» حلاج می‌تواند دلیل محکمی بر رؤیت خدا از سوی او باشد، چه بسا او خدا را در وجود خود یافته بود، خدا برای حلاج همان جود، کرم و بخش است که همچون رازی در برابر دیدگانش قرار دارد:

ونور وجهک سرّ حین أشهده هذا هو الجود والإحسان والکرم

(همان: ۲۶)

بدین ترتیب در هستی‌شناسی حلاج، خدا نور مطلق است که با چشم ظاهری دیده نمی‌شود و برای رؤیت آن باید دل را از آلودگی‌ها پیراست و موسی وار به دنبال حق رفت. در اندیشه او، پروردگار متعال، خود، اسباب شناخت و رؤیتش را فراهم می‌سازد تا رهرو راستین همچون موسی در نوری بالای کوه طور جمال حضرت حق را رؤیت نماید:

أبصرتنی بمکان موسی قائماً فی النور فوق الطور حین ترانی

(همان: ۲۷)

اینجاست که حلاج، آرزو می‌کند، از واصلان به بارگاه ذات حق باشد، تا چشمی شود که لیاقت دیدن جمال حق را داشته باشد و گویی که بشنود و این است نهایت سلوک:

یا لیتنی کنتُ أدنی من یلوذ بکم عیناً لأنظرکم أم لیتنی أذن

(همان)

در جای دیگری، حلاج زبان به ملامت انسان گشوده و افرادی را که برای دیدن حق کورند، مورد نکوهش قرار می‌دهد. او بر این عقیده است که ایشان، با وجود اینکه می‌توانند، آشکارا خدا را ببینند، اما بر اثر جهالت و اغلب بعد مادی روح، از رؤیت حق عاجزند:

تراهم ینظرون إلیک جَهراً وهُم لا یُبصرون من العَماء

(همان: ۱۳)

در نگرش هستی شناسانه حلاج، دیدن خداوند برای انسان وارسته ممکن است، او که چشم دل می‌گشاید و جلوه محبوب را در وجود خود و در تمام صفات متعالی انسانی می‌بیند؛ چراکه معتقد است، جلوه جمال حق خود گویای خود است و برای دیدن آن باید همچون موسی دل به دریا زد، قدم در وادی طور گذاشت و نور حق را به نظاره نشست.

عطار چون دیگر عرفا، عالم و هستی را تجلی ذات خداوند و عالم را سایه او می‌داند و معتقد است «این دو جهان عکس‌العمل اوست هر چه در این جهان بینی جز صورتی از تجلی او نیست و در هر ذره قدرت اوست» (الفخوری، ۱۳۵۵: ۲۷۸).

او ضمن بیان امر تجلی به مسأله رؤیت توجه دارد، وی عقیده خود را به صورت صریح در این مورد روشن نکرده است، اما خوانش و بررسی اشعار او و البته بررسی عقاید او در مورد خداشناسی و مسائلی چون تشبیه و تنزیه نشان می‌دهد که عطار نیز همچون حلاج، معتقد به رؤیت با چشم بصری نیست، اما با چشم دل دیدن را در اشعارش به تکرار آورده است. «عطار در مسأله رؤیت فقط به دیده دل باور دارد و در این عالم و عالم پسین با چشم سر خدا را نادیدنی می‌شمارد، ولی شناخت تجلیات او را میسر می‌داند و معتقد است که حق هر لحظه به شکلی نو ظهور می‌کند» (حیدری و فلاح برزکی، ۱۳۹۳: ۶۶).

عطار در وصف معراج پیامبر آورده است که، پیامبر(ص) رفت و با چشم خدا را دید، در توصیفات او مشخص است که منظور از چشم همان دل است:

ز حس بگذشت و ز جان هم گذر کرد	چو بی‌خود شد ز خود در حق نظر کرد
همی چندان که چشمش کار می‌کرد	دلش در چشم او دیدار می‌کرد
چو از درگه بخلوت گه فرو رفت	درآمد نور ربانی و او رفت
در آن هیبت محمد مانده بی‌کار	محمد از محمد گشت بیزار
چو حق می‌دید کو می‌زد پر و بال	بدل داری سلامش گفت در حال
از آن حالت دمی با خویشش آورد	سلامی و علیکی پیشش آورد
خطاب آمد که دع نفسک درون آی	به بی‌یسمع و بی‌ینطق برون آی

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۰۰)



عطار در جای دیگری، در «منطق الطیر» آورده، وقتی مرغان بعد از طی مراحل سلوک نزد سیمرغ می‌روند و خواستار دیدار سیمرغ می‌شود، خطاب می‌آید که:

هیچ کس را دیده بر ما کی رسد  
چشم موری بر ثریا کی رسد  
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۲۶)

شاعر در این بیت، انسان را ناتوان از دیدن خداوند می‌داند؛ اما در یک قصیده بعد از توصیه انسان به فنا، معتقد است که انسان وقتی به مقام فنا رسید و به عین‌الیقین دست یافت، حتی می‌تواند با چشم ظاهر، خدا را ببیند:

گر تو علم‌الیقین به دست آری	سوی عین‌الیقین بیابی بار
روی عین‌الیقین عیان بینی	شوی از کائنات برخوردار
پس به خود گویی و به خود شنوی	لمن الملک واحد القهار
عشق او در دلت کند منزل	روز روشن نمایدت شب تار
محو‌گردی چنانکه از مستی	نشناسی همی سر و دستار
به همین دیده بنگری ظاهر	صورت خویش را ز صورت یار

(همان: ۴۵)

### جهان آفرینش

جهان و هدف از خلقت آن، از مباحثی است که در هستی‌شناسی عرفانی مطرح است، عرفا علت خلقت جهان و در مخلوقات را بر پایه حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»: پروردگار! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۸۴: ۱۹۸)، تفسیر کرده‌اند. ایشان در تبیین آفرینش جهان، مخلوقات و پدیده‌ها نیز طبق نظریه وحدت وجود و تجلی سخن گفته‌اند. بدین صورت در نظر عرفا، هستی از دو واقعیت تشکیل شده است، واجب الوجود که ازلی، ابدی، خالق و مدبّر است و «ممکن الوجود» که حادث و فانی است، از همین رو هستی در ذات و جوهر خود یکی است، اما در موجودات، تعدد یافته است. به عبارتی در نزد عرفا حقیقت

یکی است و منشأ وجود، همان حقیقت واحده است و جمیع موجودات هستی، تراوشی است از مبدأ احدیت که به طریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته است (غنی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

حلاج و عطار نیز به عنوان نمایندگان ادب عرفانی، نگرشی چنین بر جهان آفرینش داشتند. حلاج، جهان هستی و مافیها را جلوه‌ای از ربّ جلیل می‌داند. جهانی که در هر چیزی به کل و اصل خویش نیازمند است. حلاج در شعری خداوند را مالک و صاحب جهان آفرینش معرفی کرده و بیان می‌داند که شکوه باغ، جلوه‌ای از معانی اوست:

یا مَنْ رِیاضُ مَعانیهِ                      قَدْ حَوَّیْتُ کُلَّ فِیِّ

(حلاج، بی تا: ۱۰)

حلاج در این بیت، اشاره می‌کند که خداوند در جهان آفرینش دارنده و مالک هر نوع و قسمی از مخلوقات است؛ به طوری که هر یک به نوبه خود بر ذات مطلق حق دلالت دارند. او در جای دیگری، ماه شب چهاردهم را در شکوه و زیبایی نیازمند خداوند دانسته و می‌گوید:

کَأَنَّ البَدْرَ مَحْتاجٌ                      إلی وَجْهِکَ یا بَدْر

(همان: ۳۲)

در هستی‌شناسی حلاج، جهان خالی از خالق نیست؛ او بر این عقیده است که این کره خاکی دربردارنده جلوه و مظهر خداست و نیازی نیست که برای رسیدن به او آسمان را جست‌وجو نمود، زیرا هرچه هست زمین و آسمان جلوه گاه ذات باری تعالی است و همگی به یک وجود مطلق اشاره دارند:

وَأَيُّ أَرْضٍ تَخْلُو مِنْكَ حَتَّى                      تَعَالُوا يَطْلُبُونَكَ فِي السَّمَاءِ  
فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ                      وَلَيْسَ أَيْنَ بَحِيثٌ أَنْتَ

(همان: ۳۸)

با دقت در مفهوم این ابیات، دریافت می‌شود که او جهان آفرینش را جلوه گاه حضور حق می‌داند و در این میان، تنها عارف حقیقی و سالک واصل می‌تواند این حقیقت را درک کند، چراکه انسان عادی همواره خدا را در عالم برتر جست‌وجو کرده و هرگز گمان نمی‌کند که وجود معظم پروردگار در پدیده‌های جهان آفرینش خود را متجلی سازد. بر

طبق همین نگرش، حلاج تمام مظاهر جهان آفرینش از خورشید، ماه، روز و... را جلوه‌ای از جمال خداوند دانسته و می‌گوید:

یا شَمْس یا بَدْر یا نَهَار  
أَنْتَ لَنَا جَنَّةٌ وَنَارٌ

(همان: ۱۹)

عطار نیز، آفرینش جهان را توصیف کرده است، در این نگرش، دو عالم، خلقت هستی خود را از خدا دارند:

خداوندی که عالم نامور زوست  
زمین و آسمان زیر و زبر زوست  
دو عالم خلعت هستی ازو یافت  
فلک بالا زمین پستی ازو یافت

(عطار، ۱۳۸۸: ۸۶)

در دیدگاه عطار نیز، همچون حلاج، جهان و مخلوقات جهان سایه حق هستند، به عبارتی انسان و پدیده‌های هستی نقاب ذات احدیت هستند که اگر این نقاب کنار برود ذات خداوندی آشکار خواهد شد:

این هر دو جهان عکس کمالی پندار  
وان عکس کمال او جمالی پندار  
وین هیکل زیبا که تواش می‌بینی  
بازی و خیال است خیالی پندار

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۵)

عطار بر طبق نظریه تجلی معتقد است که دو جهان شبمنی از دریای الهی هستند و ذات احدیت در جهان یگانه است:

این جهان و آن جهان و هر چه هست  
شبنمی لب تشنه از دریای توست  
چون به جز تو در دو عالم نیست کس  
در دو عالم کیست کو همتای توست

(عطار، ۱۳۹۰: ۹۹)

او در ابیات زیر با دیدگاه عاشقانه، خلقت جهان را بر اساس تجلی توصیف کرده است:  
یقین دان این چه رفت و بی شکی دان  
وجودی بی‌نهایت سایه انداخت  
وجود سایه چون دریافت آن خواست  
چو طاوس فلک را زرفشان کرد  
هزار و یک چه صد کم یک یکی دان  
نزول سایه چندین مایه انداخت  
که خود را بی‌نهایت آورد راست  
هزاران دانه زرین عیان کرد

(عطار، ۱۳۸۷: ۴۳۱)

## نتیجه بحث

نتیجه مقایسه در سه محور اصلی هستی‌شناسی، خدا، جهان و انسان بدین صورت می‌توان بیان کرد:

شعر هر دو شاعر در هر دفتر با خداشناسی آغاز شده است، هر دو شاعر در بحث خداشناسی، به شناخت خدا، اثبات وجودی خدا، وحدت وجودی، عشق الهی و رؤیت حق اهمیت ویژه نشان دادند. تفاوت جزئی در این است که عطار اغلب به دنبال بیان عدم شناخت خداست اما تأکید هر دو شاعر در خداشناسی بر نظریه وحدت وجود و توحید و یگانگی حق است. هر دو شاعر در اثبات و شناخت حق، معرفت شهودی را تأکید کردند و به شدت عقل‌گرایی و هستی‌شناسی مبتنی بر فلسفه را نکوهش می‌کنند. در رابطه با رؤیت حق، حلاج و عطار طبق اشعارشان معتقد به دیدار با چشم دل هستند و اشعاری که با صراحت به دیدار بصری تأکید کند، ندارند اما حلاج با ادعای «أنا الحق» یک قدم از عطار پیشی گرفته است و خود و حق را یکی می‌داند و با دیدن خود گویی خداوند را مشاهده می‌کند.

هر دو شاعر در شناخت جهان و مباحث جهان‌شناسی، از نظریه تجلی و وحدت وجود و جاری شدن وحدت و کثرت در جهان در عرفان نظری به آفرینش جهان نگریده‌اند، در این نگرش پیرو سنت عرفای پیشین هستند، معتقدند خداوند با اشاره‌ای جهان هستی را خلق کرده و هر وقت که بخواهد با یک اشاره‌ای آن را بر هم می‌زند، جهان نمودار قدرت الهی است و اگر به پدیده‌های هستی و مخلوقات توجه کنیم، یگانگی خداوند آشکار می‌شود. هر دو نیز منشأ پیدایش جهان را، عشق حق تعالی به کمالات صفاتی و ذاتی خویش توصیف کرده‌اند، در این نگرش عاشقانه خدا شاهدهی در غیب بود که نه کسی روی او را دیده بود و نه در آینه جمال خویش نگریده بود و چون تاب مستوری نداشت، جهان و مخلوقات را خلق کرد تا شناخته شود.

در هستی‌شناسی عرفانی در تمامی آثار عرفانی این یک عقیده عمومی است که روزی جهان زوال خواهد یافت، زندگی حقیقی انسان در جهان دیگر است و بر این اساس، اندیشه‌های دنیاگریزی و دنیاستیزی در شعر تمامی شاعران عارف دیده می‌شود، عطار و حلاج هر دو پیرو این اندیشه هستند و در اشعار متعدد به زوال جهان اشاره کردند.

مهم‌ترین بحث هستی‌شناسی هر دو شاعر انسان‌شناسی است. به نظر هر دو انسان اشرف مخلوقات است و آفرینش انسان را بر مبنای حدیث «نفخت فی روحی» تبیین کرده است. عطار معتقد است انسان پیش از این عالم نزد پروردگار بوده و طبق آیه «قالوا بلی» خداوندگاری خدا را پذیرفته است، از شهر عدم به سوی وجود آمده و در این جهان غریب افتاده است و برای رسیدن به جایگاه اصلی‌اش باید از خود فنا شود. میان خدا و انسان یک رابطه عاشقانه دو طرفه است که باعث شده انسان با عشق قدم در راه بقای الهی بردارد.

هر دو شاعر بعد از وصف کمال انسان و توصیف انسان کامل، مهم‌ترین مسأله‌ای که می‌توان گفت در واقع هدف اصلی هستی‌شناسی دو شاعر است، سوق دادن انسان به مسیر سفر معنوی است، سفر معنوی مراحل دارد که انسان همراه پیر راهنما آن را طی می‌کند تا به منتهای مقصد برسد. عطار در «منطق الطیر» این سیر و سلوک سفر معنوی را آورده است ولی در شعر حلاج چنین منظومه‌ای نیست.

هر دو شاعر تأکید دارند که انسان برای رسیدن به جایگاه اصلی‌اش باید از خود فنا شده و من فردی خود را واگذارد تا به بقای فی الله دست یابد.

## کتابنامه

### قرآن کریم.

- ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۸ش، **الفتوحات المکیة**، تهران: انتشارات مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۹ش، **فصوص الحکم**، ترجمه و توضیح محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- تدین، عطاء الله. ۱۳۷۸ش، **حلاج و راز أنا الحق**، چاپ هفتم، تهران: انتشارات تهران.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۹۴ش، **علم جهان، علم جان** (ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید)، ترجمه سید امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات.
- حجازی، بهجت السادات. ۱۳۸۷ش، **انسان کامل در نگاه عطار**، مشهد: ایوار.
- حلاج، حسین بن منصور. ۱۳۷۸ش، **مجموعه آثار**، تحقیق و ترجمه قاسم میرآخوری، تهران: نشر یادآوران.
- حلاج، حسین بن منصور. بی‌تا، **دیوان الأشعار**، جمع المستشرق الفرنسي لويس ماسینیون، بی‌جا: بی‌نا. خلیفه، عبدالحکیم. ۱۳۷۵ش، **عرفان مولوی**، ترجمه: احمد محمدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راستگو، محمد. ۱۳۸۳ش، **عرفان در غزل فارسی**، تهران: علمی و فرهنگی.
- ریتر، هلموت. ۱۳۷۹ش، **دریای جان**، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبردی، ۲ج، تهران: هدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۴ش، **ارزش میراث صوفیه**، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۸ش، **صدای بال سیمرغ**، تهران: سخن.
- ضیاء نور، فضل الله. ۱۳۶۹ش، **وحدت وجود**، تهران: انتشارات زوار.
- عبد الباقی سرور، طه. ۱۳۷۳ش، **حلاج شهید تصوف اسلامی**، ترجمه حسین درایه، تهران: نشر اساطیر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۵ش، **منطق الطیر**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۷ش، **الهی‌نامه**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۸ش، **اسرار نامه**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۰ش، **دیوان عطار**، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: فرهنگسرای میردشتی.

- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. الف ۱۳۸۶ش، **مختارنامه**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ب ۱۳۸۶ش، **مصیبت‌نامه**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- غنی، قاسم. ۱۳۸۶ش، **تاریخ تصوف در اسلام**، تهران: زوآر.
- فاضلی، قادر. ۱۳۷۴ش، **اندیشه عطار**، تحلیل افق اندیشه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: طلایه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۸۹ش، **شیخ فریدالدین عطار نیشابوری**، شرح احوال و آثار او، تهران: معین.
- ماسینیون، لویی و پل کراوس. ۱۳۶۸ش، **اخبار حلاج**، ترجمه حمید طبیبیان، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مجلسی، علامه محمد بن محمد تقی. ۱۳۶۳ش، **بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار**، ترجمه موسوی همدانی، تهران: کتابفروشی ولیعصر.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، ج ۸۴، بیروت: دار احیاء التراث.
- مولوی، جلال‌الدین رومی. ۱۳۷۸ش، **فیه ما فیه**، مقدمه و تصحیح حسین حیدر خانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سنایی.
- نصر، سید حسین. ۱۳۸۲ش، **آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز**، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: نشر قصیده سرا.
- نصر، سید حسین. ۱۳۹۴ش، **سر حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۷۱ش، **کشف المحجوب**، تصحیح والنیتن ژوکوفسکی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
- یثربی، سیدیحیی. ۱۳۸۹ش، **عرفان عملی**، قم: بوستان کتاب.

## مقالات

- حیدری، حسن و بتول فلاح برزکی. ۱۳۹۳ش، «**الاهیات تنزیهی در عاشقانه‌های عطار**»، مطالعات عرفانی (مجله علمی پژوهشی)، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، ش ۲۰.
- خان‌محمدی، محمدحسین. ۱۳۹۴ش، «**وجودشناسی در اندیشه عرفانی عطار**»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، سال هفتم، ش ۲۴، صص ۹۱-۱۱۵.
- قاسمی، شهین. ۱۳۹۴ش، «**انسان آرمانی در اندیشه عطار نیشابوری با رویکرد به عرفان اسلامی**»، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی دانشگاه آزاد زنجان، دوره ۱۱، شماره ۴۴، شماره پیاپی ۴۴.

مالمیر، تیمور. ۱۳۸۶ش، «تبیین متناقض‌نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۵۰ (پیاپی ۲۰۱)، صص ۹۷-۱۱۸.

## Bibliography

The Holy Quran.

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali 2009, Al-Fotuhah Al-Makkiya, Tehran: Molly Publications.

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali 2010, Fous al-Hakam, translated and explained by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed, Tehran: Karnameh.

Tadayon, Attaullah 1999, Hallaj and Raz Anna Al-Haq, seventh edition, Tehran: Tehran Publications. Chitick, William. 2015, Alam Jahan, Alam Jan (The Relationship of Islamic Geology in the New World), translated by Seyyed Amir Hossein Asghari, Tehran: Ettelaat.

Hejazi, Behjat Al-Sadat. 2008, The Perfect Man in the View of Attar, Mashhad: Ivar.

Hallaj, Hussein bin Mansour 1999, Collection of works, research and translation of Ghasem Mirakhori, Tehran: Yadavaran Publishing.

Hallaj, Hussein bin Mansour, no date, Diwan al-Ash'ar, Jame Al-Mashreq Al-Faracni by Louis Massignon, Bija: Bina.

Khalifa, Abdul Hakim 1996, Erfan Molavi, translation: Ahmad Mohammadi, Tehran: scientific and cultural.

Rastgu, Mohammad. 2004, Mysticism in Persian Ghazal, Tehran: Scientific and Cultural.

Ritter, Helmut. 2000, Darya Jan, translated by Abbas Zaryab Khoei and Mehr Afagh Baybardi, 2 vols., Tehran: Hoda.

Zarrinkoob, Abdul Hussein 1985, The Value of Sofia Heritage, Tehran: Amirkabir.

Zarrinkoob, Abdul Hussein 1999, The Voice of Simorgh Wing, Tehran: Sokhan.

Zia Noor, Fazlullah. 1990, Unity of Existence, Tehran: Zavar Publications.

Abdul Baqi Sarwar, Taha. 1994, Hallaj, Martyr of Islamic Sufism, translated by Hossein Darayeh, Tehran: Asatir Publishing.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. 2006, Mantiq al-Tair, introduction and correction and comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. 2008, Elahinameh, Introduction, Correction and Comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. 2009, Asrarnameh, Introduction, Correction and Comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. 2011, Attar Divan, edited by Saeed Nafisi, Tehran: Mirdashti Cultural Center.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. A. 2007, Mokhtarnameh, Introduction, correction and comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.

Attar Neyshabouri, Farid al-Din Muhammad ibn Ibrahim. B 2007, Mosibatnameh, Introduction and Correction and Comments by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Sokhan.

Ghani, Qasim 2007, History of Sufism in Islam, Tehran: Zavar.



- Fazeli, Qadir. 1995, *Attar's Thought, Analysis of Sheikh Farid al-Din Attar Neyshabouri's Thought Horizon*, Tehran: Talaieh.
- Forouzanfar, Badi'alzaman. 2010, *Sheikh Farid al-Din Attar Neyshabouri, biography and his works*, Tehran: Moein.
- Massignon, Louis and Paul Krauss. 1989, *Hallaj News*, translated by Hamid Tabibian, second edition, Tehran: Ettelaat Publications.
- Majlesi, Allama Muhammad bin Muhammad Taqi 1984, *Bahar Al-Anwar Al-Jame'a Ludrr Akhbar Al-Imam Al-Athar*, translated by Mousavi Hamedani, Tehran: Valiasr Bookstore.
- Majlesi, Mohammad Baqir 1403 AH, *Bahar Al-Anwar*, vol. 84, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath.
- Movlavi, Jalaluddin Rumi 1999, *Fih Ma Fih*, Introduction and Correction by Hossein Heidar Khani, Second Edition, Tehran: Sanai Publications.
- Nasr, Sayed Hussain 2003, *Sufi Teachings from Yesterday to Today*, Translated by Hossein Heidari and Mohammad Hadi Amini, Tehran: Ghasideh Sora Publishing.
- Nasr, Sayed Hussain 2015, *Secret of Hakim Muslim*, translated by Ahmad Aram, Tehran: Amirkabir Publishing.
- Hojviri, Ali ibn Uthman. 1992, *Kashf al-Mahjoub*, edited by Valentin Zhukovsky, second edition, Tehran: Tahoori Publications.
- Yathribi, Seyed Yahya. 2010, *Practical Mysticism*, Qom: Bustan Ketab.

#### Articles

- Heydari, Hassan and Batool Fallah Barzaki. 2014, "Purifying Theology in Attar's Romance", *Mystical Studies (Scientific Research Journal)*, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, No 30.
- Khan Mohammadi, Mohammad Hussein 2015, "Ontology in Attar's mystical thought", *Quarterly Journal of Persian Language and Literature*, Year 7, Vol. 24, pp. 115-91.
- Qasemi, Shahin 2015, "Ideal Man in Attar Neyshabouri's Thought with an Approach to Islamic Mysticism", *Zanjan Azad University Islamic Mysticism Quarterly*, Volume 11, Number 44, Serial Number 44.
- Malmir, Teimur. 2007, "Contradictory explanation of unity and plurality in the works of Attar Neyshabouri", *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, Tabriz*, Vol. 50 (consecutive 201), pp. 97-118.

## **Comparative study of ontological components in the poetry of Hallaj and Attar**

**Mehrangis Goshtasbi:** Master student of Payame Noor University

**Leila Jamshidi:** Assistant Professor of Payame Noor University

### **Abstract**

The main discussion of Islamic mysticism is the discussion of existence and ontology, which has been continued from generation to generation for centuries. Ontology is a modern term and with this title, it has not been mentioned in mystical literature and it has often been combined with the titles of epistemology, anthropology and cognition of the world. Mystics have looked at ontology with a different view from philosophers and have spoken in explaining its issues according to the mystical method and have solved the creation of the world with the theory of manifestation and unity of existence and have looked at man beyond the material body and believe that man can attain the survival of God by death in this world. In this study, the poems of Hossein Ibn Mansour Hallaj and Attar Neyshabouri, two mystical poets in Arabic and Persian literature, have been studied in terms of ontological manifestations of the two poets, with an analytical-comparative approach. Ontology is the main subject of mysticism of two poets, which can be divided in axes of God, the world and man.

**Keywords:** Ontology, God, world, Man.