

فصل‌نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۴، شماره ۵۴، زمستان ۱۴۰۱، صص ۳۱۹-۳۴۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۶

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2022.1954461.2454](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1954461.2454)

## بررسی تطبیقی وادی توحید از دیدگاه مولانا و عطار

شهرام فروغی<sup>۱</sup>، دکتر محمدعلی خالدیان<sup>۲</sup>، دکتر حسنعلی عباسپور اسفندن<sup>۳</sup>

### چکیده

هدف از این پژوهش بررسی تطبیقی وادی توحید از دیدگاه مولانا و عطار بوده است. در این پژوهش، نشان داده شده که مولانا جلال‌الدین بلخی چگونه در اثر ماندگار خویش، مثنوی معنوی، با طی کردن وادی توحید با سالکان راه طریقت همراه و همگام است. از طرفی چون مثنوی یک اثر تعلیمی - تمثیلی است به صورت مختصر به بررسی پاره‌ای از داستان‌ها و تمثیلاتی می‌پردازیم که مولانا در آن به یکی از هفت وادی اشاره کرده است. البته تعداد مقامات در منطق‌الطیر عطار به‌طور آشکار هفت وادی ذکر شده است که عبارتند از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا. در میان شاعران عرفانی، عطار است که مرز مقامات را به خوبی مشخص کرده و کتاب «منطق‌الطیر» خویش را بر پایه همین هفت مقام بنا نهاده و نظمی مشخص و منطقی در سیر بیان اندیشه‌های عرفانی خویش داشته و توحید را در منطق‌الطیر بسیار نمایان بیان نموده است. در نتیجه مولانا در مثنوی بر تعداد مقامات مقید نبوده است و تفکیکی میان آنها قائل نیست. او نیز به نظم و ترتیب آن‌ها نظر نداشته است و یکی از مهم‌ترین مقامات را هر دو شاعر توحید می‌دانند.

واژگان کلیدی: عرفان، وادی، توحید، مولانا، عطار.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

shahramforoghi24@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسؤول)

khaledyan344@gmail.com

<sup>۳</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

h.abbaspouresfeden@gmail.com



## مقدمه

تعداد مقامات در عرفان، صرفاً نمادین است؛ زیرا در طریقه‌های متعدد عرفان اسلامی، تعداد مقامات ثابت و یکسان نیست، عطار در منطق‌الطیر هفت وادی طرح می‌کند. بنابراین در کنار عوامل مختلف دیگر چون؛ تکامل مکتب عظیم تصوف اسلامی، خلق آثار بدیع و متکثر و ... سبب رفعت مقام عطار و تعظیم وی به وسیله دیگران شده است. مولانا در مثنوی به کرات بحث توحید را مطرح ساخته است و از آیات قرآن بسیار بهره برده است. در منطق‌الطیر، توحید پنجمین وادی می‌باشد و به معنای یکی دانستن خداوند و تجرید ذات الهی است. و در مثنوی به معنای این است که جز خداوند چیز دیگری وجود ندارد. در منطق‌الطیر وادی توحید منزل تفرید و تجرید است و آن وادی و منزلی است که همه چیز به نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال اوست که می‌ماند، زیرا که همه مخلوقات چون یک‌هایی است که در یک ضرب شده است و حاصل آن جز یکی نمی‌تواند باشد، توحید در حقیقت حرکت از کثرت به سوی وحدت و یکی دانستن طالب و مطلوب است. مولانا در مثنوی بکرات بحث توحید را مطرح ساخته است. به اعتقاد او حقیقت واحد است و چون حق تجلی کرد، صورتها و مظاهر متعدد شد ولی باز خورشید حقیقت یکتاست و مولانا توحید را نوعی تجرید می‌داند و معتقد است که سالک به جایی می‌رسد که سرچشمه هستی و مایه اصلی همه موجودات را یکی می‌داند همچنین به اعتقاد مولانا توحید اسقاط اضافات (تمام موجودات) است زیرا وجود امکانی جز اضافه و اعتباری نیست و سالک باید نه تنها تمامی موجودات را در پرتو توحید الهی بسوزاند، بلکه وجود خود را نیز نیست و نابود کند، مولانا در مثنوی بحث توحید را در سه مرحله توحید افعالی، صفاتی و ذاتی پی می‌گیرد.

## پیشینه تحقیق

مقاله «مباحث کلامی توحید در مثنوی‌های عطار» (۱۳۹۵) از فریده محسنی هنجنی، احمد خاتمی (پژوهش زبان و ادبیات فارسی)، و مقاله‌ای از محمد علی جهانی قادی، رضا فهیمی، عباسعلی وفایی، ملک‌محمد فرخزاد (۱۳۹۹) بررسی و تحلیل اندیشه‌های کلامی عطار نیشابوری (با نگاهی به مثنوی‌هایش) (متن پژوهی ادبی)، نوروزی خشت، مریم (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «تفاوت عشق از دیدگاه عطار و مولانا» بررسی کردند که عطار، عشق را دومین وادی می‌داند. اشک، خون و آتش، سه محور اصلی عشق اویند. درد، خمیر مایه اصلی عشق اوست.

کل هستی حتی فرشتگان و ابلیس نیز عاشقند منتها قدسیان اهل درد نیستند و ابلیس عاشق قهر الهی ست. شروع و پایان عشق او، سخت و همراه با رنج است اما عشق مولوی شاد و پر هیجان است. سماع از اصول عشق اوست. خیاطیان، قدرت‌الله؛ خادمی، سمیه (۱۳۹۵). در مقاله-ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عرفانی عطار و مولانا» بررسی کردند که از دیدگاه این دو عارف شاعر، مشخص می‌شود که این دو عارف شاعر دارای اشتراکات فراوانی در زمینه انسان‌شناسی عرفانی هستند. طایر قدسی، محمداطایر (۱۳۹۲). در پژوهشی با عنوان «بررسی هفت وادی منطبق الطیر و مقایسه آن با مثنوی معنوی» عطار در منطبق الطیر برای رسیدن به حقیقت از هفت وادی یا هفت مقام، یعنی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا سخن می‌گوید. در این رساله نیز سعی بر این است که بدانیم مولوی در مثنوی معنوی درباره آن هفت مقام چه نظری داشته است.

با بررسی‌های انجام شده، موضوعی منطبق با تحقیق حاضر یافت نشد.

#### روش تحقیق

این جستار، با روش توصیفی تحلیلی-تطبیقی و با گردآوری اطلاعات، به صورت کتابخانه‌ای-وادی توحید را از دیدگاه مولانا و عطار مورد تحلیل قرار داده است. روش تحلیل داده‌ها، کیفی است. منبع تحقیق، منطبق الطیر عطار و مثنوی معنوی است.

#### مبانی تحقیق

##### عرفان

عرفان در لغت به معنای شناختن و معرفت است. ناظم‌الاطبا آن را معرفت حق تعالی معنا می‌کند. «نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات آنست عرفان و شناسایی حق به دو صورت ممکن است یکی از طریق استدلال از اثر به موثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات که این مخصوص علماء است دوم از طریق تصفیه باطن و تخلیه سیر از غیر و تخلیه روح و آن طریق معرفت خاصه انبیاء و اولیاء و عرفا است که معنای کار آنها بر کشف و شهود است» (دهخدا، ۱۳۴۰: ۱۸۷).

«البته عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی یک تفاوت مهم دارند و آن اینست که علاوه بر اینکه طبقه فرهنگی هستند یک فرقه اجتماعی هم در جهان اسلام به وجود آورده‌اند و در دوره‌هایی از تاریخ جهان اسلام تأثیرات مهمی در اتفاقات مختلف داشته‌اند» (غنی، ۱۳۴۰: ۲).

عرفان «بخش علمی روابط انسان با خودش، با جهان و خدا را بیان می کند و در این بخش از عرفان، توضیح داده می شود که سالک برای عبور از مراحل پست انسانیت و در رسیدن به قله انسانیت و نهایت کمال بشری چه مسیری را باید طی کند؟ از چه خطراتی عبور کند؟ و در طی این مسیر چه مشکلاتی را باید پشت سر بگذارد که به آن «سیر و سلوک» هم می گویند» (مطهری، ۱۳۶۷: ۸۴).

عرفان نظری به تفسیر و توضیح هستی می پردازد. عارف معتقد است انسان باید به اصل خود و جایی که از آنجا آمده است برگردد. او باید با تهذیب نفس و تصفیه روح به سوی مبدأ هستی حرکت کند و در خود فانی شود تا در وجود الهی باقی گردد.

### وادی

وادی در لغت به معنی رودخانه و رهگذر آب سیل (دهخدا) و صحرای مطلق (غیاث اللغات) و همچنین به معنی بیابان بی آب و علف است. اما در اصطلاح شیخ عطار مراحل است که سالک طریقت باید طی کند و پیمودن این مراحل به بیابانهای مخوفی تشبیه شده و سالک برای رسیدن به مقصود، ناگزیر از عبور از این بیابانهای مخوف و گردنه‌های مهلک است که آنرا به عقبات سلوک تعبیر کرده اند.

صوفیان متقدم در تصوف هفت مقام تصور کرده‌اند، شامل: مقام توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا و توکل و ده «حال» شامل: مراقبه، قرب، محبت، خو، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین (ر.ک: سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۴) عطار نیز در مصیبت نامه پنج وادی و در منطق الطیر هفت وادی معرفت را چنین ذکر کرده است: وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا.

درباره این مقامات و منزلها که در تداوم سیر و توالی احوال برای سالک پیش می آید و با هدایت شریعت و ارشاد شیخ و مربی کامل از آفات آنها می تواند ایمن ماند، آنچه مولانا در مثنوی به بیان می آورد حاکی از تجربه شخصی یا مبنی بر آن می نماید و تا حدی از همین روست که مثنوی قبل از هرچیز متضمن عرفان عملی و سلوک تجربی به نظر می رسد.

به همین دلیل تقریر احوال و مقامات در کلام او ساده و بدور از توجیحات پر پیچ و خم عرفان نظری است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲: ۶۸۸).

مولانا برخلاف بعضی که تصور می‌کنند کسب مقام و رسیدن به حقیقت تنها مخصوص جنس مذکر است، معتقد است که اگر چه میان افراد مذکر و مونث از نظر جسمی تفاوت است اما به حق پیوستن و به کمال معنوی رسیدن از راه دل امکان پذیر است و دلی که پاک باشد و به دور از آلودگی‌های تقلید می‌تواند به مقام معرفت نایل شود (ر.ک: همان، ج ۲: ۶۸۹). «مقام» در عرفان حالی ثابت برای مدتی است ولی «حال» غیر ثابت و لحظه‌ای و کم‌دوام است.

### وادی توحید

توحید، در لغت به معنی یکی گفتن و یکی در دل اعتقاد کردن است و در اصطلاح تلخیص دل و تجرید دل است و از هر چه غیر حق سبحانه است (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۱، ذیل توحید). «توحید در لغت حکم به شیئی واحد است و علم به آن در اصطلاح اهل حقیقت تجرید ذات الهی است از هر چه مقصود در افهام شود و متخیل در اوهام و اذهان. و توحید بر سه چیز است: شناختن خدای تعالی به ربوبیت، و اقرار به وحدانیت او، و نفی کامل امثال و نظایر از او» (چرجانی، ۱۳۷۷: ۶۱).

توحید عامه اقرار به زبان است و تحقیق به دل به آنچه بر زبان اقرار نموده است به اثبات جمیع اسماء و صفات او تعالی و نفی آنچه از او نفی کرده است. و توحید خاصان، وجود عظمت وحدانیت خدای تعالی است و در حقیقت قرب او به زوال حس بنده و حرکت و جنبش او به اراده خدای تعالی.

شبهلی می‌گوید: توحید موحد آن است که خدای او را بر آن رهبری کند. یا توحید آن چیز است که خدای تو را بدان رساند و تو را منفرد گرداند تا به مشاهدت رسی بدان مشاهدان تو را از هر چیز مستغنی گرداند و این صنعت توحید خاص است (ر.ک: سرآج، ۱۳۸۲: ۳۴۸).  
خواجه عبدالله انصاری، توحید را پاک شناختن حق تعالی از «حدث» (نوپیدایی) می‌داند و ما سوای او را چه حال و چه مقام باشد همراه با علت و نقص می‌شمارد.  
وی توحید را آخرین مقام ظرفیت و منزل صدم محسوب می‌دارد و سه وجه برای آن قایل است:

وجه نخست: توحید عامه که با شواهد صحت پذیرد.

وجه دوم: توحید خاصه، که با حقایق ثبات پذیرد.

وجه سوم: توحیدی که به قدمت (ازلی) قایم است و آن توحید خاصه خاصه است.

توحید نخست، شهادت آن است که «لااله الا الله» او را با نیاز نیست و یگانه بی نیاز است، (این توحید عامه است).

توحید دوم، توحید خاصه است و آن برانداختن سبب‌های ظاهری است و بالا رفتن از منازعات عقل‌ها و از تعلق به شواهد و این توحید خاصه است که با علم فنا درستی یابد و در علم جمع (ناپراکندگی) صفا پذیرد.

توحید سوم، آن توحید است که حق را به خود تخصیص داده و از آن توحید، بر اسرار طایفه ای از برگزیدگان روشنایی افکنده و زبان ایشان را از تعریف و بیان آن توحید لال کرده. و اهل ریاضت و ارباب احوال به چنین توحید اشارت کرده اند (ر.ک: انصاری، ۱۳۸۳: ۲۳۹-۲۳۵).

توحید، دو معنی دارد آنکه شرط ایمان است و مبدأ معرفت، یعنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است: «انما الله واحد» و در معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. مؤمن یقین کند که در وجود جز حق تعالی نیست، همه رایکی داند و یکی بیند.

«پس همه را با یکی کرده باشد در سرّ خود، از مرتبه وحدت وحده لا شریک له فی الهیه» بدان مرتبه رسیده باشد که «وحده لا شریک له فی الوجود» و در این مرتبه، ما سوی الله حجاب او شود و نظر به غیر الله افکندن را شرک مطلق شمرد و به زبان حال گوید «أَنْتَ وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام / ۷۹) (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۶۶ و ۲۶۷).

ابوالقاسم قشیری (وفات ۴۶۵) در رساله خود، توحید را به صفت کردن حق تعالی به یگانگی ذات او می‌داند و آن را بر سه نوع تقسیم می‌کند:

۱. توحید حق، حق را « و آن علم اوست به یگانگی او خبر دادن او بدانک او یکی است.
۲. توحید خلق، خلق را: و آن حکم است بدان که بنده مؤخّذ است و آخر توحید بنده را.
۳. توحید خلق، حق سبحانه و تعالی است. و آن علم بنده است بدانچه خدای تعالی یکی است و حکم کردن و خبر دادن از او که او یکیست» (قشیری، ۱۳۸۳: ۵۱۳).

«ذوالنون» را پرسیدند از توحید گفت: آنک بدانی که قدرت خدای اندر همه چیزها به مزاج نیست و صنع او چیزها را به علاج نیست و علت همه چیزها صنع اوست و صنع او را غایت نیست» (همان).

«جُنید را پرسیدند از توحید گفت: یکی دانستن حق را به حقیقت یگانگی او یکی است. از کس نژاد و کس از او نژاد، اصداد و انداد نفی کردن و تشبیه و تصویر و چگونگی برو جایز نیست، «لَیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (همان: ۵۱۴).

«هجویری» در کشف‌المحجوب، توحید را اسراری از جانب حق می‌داند که ذکر و عبارت کردن آن نشانه شریک دانستن برای حق است. مشایخ طریقت سخنان بسیاری درباره توحید دارند. گروهی آن را فنا گفته‌اند که جز در بقای صفت درست نمی‌شود و گروهی هم فنای صفت را توحید می‌نامند (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۷۵ و ۲۷۶).

«مستملی بخاری» در شرح تعرف توحید را از همگی خویش بیرون آمدن سالک می‌داند چنانکه هر چه بر اوست به تمامی انجام دهد و چیزی به وی باز نگردد که وی را از حق ببرد. و شرط توحید را سه چیز می‌داند: «از همگی خویش بیرون آمدن، آن باشد که خویشان را همه صفت و نعتی نبینی. جنیدن به تحریک او بینی و سکون به تسکین او بینی، چنانکه چون از همگی خویش خارج گشتی وجود به ایجاد او بینی و بقا به بقای او بینی» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۶۶۸).

### مولانا

مولانا جلال‌الدین محمد بن سلطان‌العلما بهاء‌الدین محمد بن حسین بن احمد خطیبی بکری بلخی که بعدها در کتب از او به صورت‌های «مولانای روم» و «مولوی» و «ملای روم» یاد کرده‌اند؛ در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری در بلخ متولد شد. پدرش سلطان‌العلما بهاء‌الدین محمد معروف به «بهاء ولد» (۵۴۳-۶۲۸ هـ) از علما و خطبای بزرگ و متنفذ و از کبار مشایخ صوفیه در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری بود.

۱) مهمترین اثر منظوم مولوی «مثنوی» است در شش دفتر به بحر رمل مسدس مقصور یا محذوف که در حدود ۲۶۰۰۰ بیت دارد.

۲) دومین اثر بزرگ مولوی «دیوان کبیر» مشهور به دیوان غزلیات شمس تبریزی است زیرا مولانا به جای نام تخلص خود در پایان غالب غزل‌های خود نام شمس‌الدین تبریزی را آورده ندرتاً کلمه «خمش»، یا «خاموش» یا «خמוש» را بی‌آنکه ظاهر آن شباهتی به تخلص داشته باشد ذکر کرده است. نخستین چاپ این دیوان که در هندوستان انتشار یافته بود شامل ۵۰۰۰۰ بیت است.

۳) رباعیات. مجموعه رباعیات مولوی در بعضی نسخ و از آن جمله در طبعی که از آن به سال ۱۳۱۲ هجری قمری در استانبول شده به ۱۶۵۹ شماره می‌رسد. در چاپ مرحوم استاد فروزانفر شماره این رباعی‌ها به ۱۹۸۳ رسیده است.

۴) از مولوی آثاری به نثر باقی مانده که به جای خود در خور اهمیت بسیار است، یعنی مجموعه مکاتیب و مجالس سبعة او و کتاب فیه مافیه که از چند مجلس وی که با معین‌الدین پروانه داشت و فرزندش سلطان ولد آنها را گرد آورده است، فراهم آمد (ر.ک: صفا، ۱۳۶۶: ۴۴۸-۴۷۰).

### عطار

فریدالدین ابوحامد محم بن ابی بکر ابراهیم بن اسحق نیشابوری معروف به عطار بوده است. اکثر مورخین و تذکره‌نویسان نام او را محمد نگاشته‌اند. و خود در جای جای آثارش آن را آورده است.

از گنه رویم نگردانی سیاه      حق هم نامی من داری نگاه

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۶)

من محمد نامم و این شیوه نیز      ختم کردم، چون محمد، ای عزیز

(عطار، ۱۳۸۶: ۷۱۵۵)

گویا شیخ، به نام عطار در عصر خود کاملاً مشهور بوده است به طوری که در آثار تمامی کسانی که از او نام برده‌اند، به این اسم آمده است. «علت شهرت او بدین نام چنان که علامه فقید محمد قزوینی در مقدمه تذکره‌الاولیا ذکر فرموده‌اند آنست که وی داروفروش بوده طبابت می‌کرده و در عرف چنین کسی را عطار گفته‌اند و هنوز هم می‌گویند» (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۲).

کنیه وی را ابوحامد ذکر کرده‌اند البته صفا کنیه وی را ابوطالب نوشته است (ر.ک: صفا، ۱۳۵۲:

۸۵۸) کنیه‌اش را ابوبکر نیز آورده‌اند.

نام پدرش را ابراهیم نوشته‌اند و شفیع در تعلیقات منطق‌الطیر در بحثی اثبات کرده است که بدون شک نام پدرش ابراهیم و اهل نیشابور قریه کدکن بوده است و نام‌های یوسف و محمود به عنوان نام پدر عطار صحیح نمی‌باشد. پدر عطار نیز داروفروش بوده و پسر شغل پدر را ادامه داده است و گویا او نیز به مشرب تصوف علاقمند بوده است.



یکی از مبهم‌ترین نقاط تاریخ ادبیات ایران همین تاریخ ولادت و مرگ شیخ عطار است، لذا ما به آن نمی‌پردازیم.

«درباره تاریخ وفات عطار اختلاف آرا بسیار است مثلاً دولت‌شاه (چاپ هند) نوشته که عطار در دهم جمادی الثانی ۶۲۷ بدست مغولی کشته شده است» (صفا، ۱۳۵۲: ۸۶۴).

سبک عطار بسیار ساده و روان است. او برای بیان مقصود خود از کلمات ساده و قابل فهم استفاده می‌کند. زبانش گرم و شیرین است. او تا جایی که می‌تواند از کلمات مهجور و نامانوس استفاده نمی‌کند. آثار عطار عبارتند از: ۱. منطق الطیر ۲. مصیبت نامه ۳. الهی نامه ۴. اسرارنامه ۵. مختارنامه: مجموعه رباعیات شیخ است. مشتمل بر دو هزار و سیصد رباعی در پنجاه باب ۶. تذکره الاولیا: مجموعه ای از اقوال و زندگینامه عرفا است. ۷. دیوان عطار نیشابوری.

منطق الطیر اولین مجموعه چون در آن از پیری و گذشت زمان ننالیده است و سپس مصیبت نامه که از زوال عمر می‌گوید ولی اشارهای به ضعف و پیری خود نمی‌کند بعد از آن الهی نامه و اسرارنامه که گویا این دو را در زمانی قریب به یکدیگر سروده است (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۵۴: ۷۷).

## بحث

### دیدگاه عطار درباره وادی توحید

عطار، در آغاز کتاب «منطق الطیر» پیش از آنکه به شرح مقامات طیور پردازد و وادی‌های هفتگانه را توصیف کند به بیان «توحید» می‌پردازد و می‌گوید پدیده‌های هستی همگی به یک منشأ و یک اصل می‌رسند و همه به سوی او در حرکت هستند. زمین و آسمان، کوه و دشت و دریا همگی از او فرمان می‌گیرند و به یک سرچشمه ره می‌پویند:

|                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| هفت دوزخ یک زبانه بیش نیست      | هشت خلدش یک ستانه بیش نیست     |
| چیست مستغرق که سحر مطلق اند     | جمله در توحید او مستغرق اند    |
| جمله ذرات بر ذاتش گواه          | هرچه هست از پشت ماهی تا به ماه |
| نیست غیر او و گر هست آن هم اوست | درنگر کین عالم و آن عالم اوست  |
| جمله یک حرف و عبارت مختلف       | جمله ذرات و به صورت متصّف      |

(عطار، ۱۳۷۶: ۴-۵)

با توجه به ابیات بالا، می‌بینیم که عطار به توحید ذاتی حق تعالی اشاره کرده است. یعنی وجود حق تعالی، فرد و یگانه است و هیچ نوع تکثر و تعددی ندارد. آنچه مربوط به کثرت است در عالم خلق و هستی نمود دارد که از یک منشأ و آن ذات پاک خداوندی سرچشمه می‌گیرند. عطار در بخش دیگری از منطق‌الطیر، به عجز و ناتوانی بشر از شناخت و درک حقیقت وجود خداوند بلند مرتبه اشاره می‌کند و می‌گوید که عقل و خرد بشری ناقص است و نمی‌تواند به شناخت این حقیقت دست یابد و حتی از توصیف ذات باری تعالی عاجز است، چرا که ذات حق تعالی از صفت و چند و چون مبراست و هر آنچه در باب شناخت او گفته‌اند، در حقیقت توصیف خودشان بوده است:

|                                  |                                 |
|----------------------------------|---------------------------------|
| خویش را بشناس صد چندان تویی      | آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی   |
| راه از او خیزد بدو نه از خرد     | تو بد و شناس او را نه به خود    |
| لایق هر مرد و هر نامرد نیست      | واصفان را وصف او در خورد نیست   |
| کونه در شرح آید و نه در صفت      | عجز از آن همراه شد با معرفت     |
| زو خبر دادن محالی بیش نیست       | قسم خلق از وی خیالی بیش نیست    |
| هرچه از او گفتند از خود گفته‌اند | گر به صفات نیک و گریب گفته‌اند  |
| زانک در قدوسی خود بی نشان        | برتر از علم است و بیرون از عیان |

(عطار، ۱۳۷۶: ۷-۸)

عطار در توصیف این وادی می‌گوید سالک به مرحله‌ای می‌رسد که همه چیز و همه کس را در یک حقیقت و یک منشأ می‌بیند و همه پدیده‌های هستی به آن مبدأ برمی‌گردند. این همه تعدد و چندگانگی که می‌دید در آنجا به یک حقیقت بدل می‌گردد. همه چیز از اراده و مشیت یک وجود که آن هم وجود پاک و مقدس باری تعالی است سرچشمه می‌گیرد. در منطق‌الطیر وادی توحید منزل تفرید و تجرید است و آن وادی و منزلی است که همه چیز به نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال اوست که می‌ماند، زیرا که همه مخلوقات چون یک-هایی است که در یک ضرب شده است و حاصل آن جز یکی نمی‌تواند باشد (ر.ک: اشرف‌زاده، ۱۳۷۴: ۴۲۱).

|                             |                              |
|-----------------------------|------------------------------|
| منزل تجرید و تفرید آیدت     | بعد از آن وادی توحید آیدت    |
| جمله را از یک گریبان برکنند | روی‌ها چون زین بیابان برکنند |

گر بسی بینی عدد گر اندکی  
آن یکی باشد درین ره در یکی  
چون بسی باشد یک اندر یک مدام  
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام

(عطار، ۱۳۷۴: ۲۴۱)

منظومه عرفانی منطق‌الطیر مانند بسیاری از کتاب‌ها با ستایش خداوند و توحید او آغاز می‌شود. این قسمت بیشتر مبتنی بر بیان حق در خلق موجودات و عجز انسان و سائر کائنات از معرفت «خدای تعالی است» (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۴۸).

در این قسمت عطار درباره چگونگی آفرینش زمین و پدیده‌های زمینی سخن گفته است.  
آسمان چون خیمه‌ای برپای کرد  
بی ستون کرد و زمینش جای کرد  
کرد در شش روز هفت انجم پدید  
وز دو حرف آورد نه طارم پدید

(عطار، ۱۳۸۴: ۵۴)

شیخ به قصص انبیا و حکایات آنان چون گلستان شدن آتش بر خلیل، مردن نمرود با یک پشه، سجده فرشتگان بر انسان و نافرمانی شیطان، شکافته شدن دریا توسط موسی و ... اشاره کرده است. او در این مقدمه از پیامبرانی چون نوح، ابراهیم، اسماعیل، یعقوب، یوسف، ایوب، یونس، موسی، داوود و ... نام برده است.

همچنین در این قسمت بارها با عناصر چهارگانه و احادیث نبوی و آیات قرآنی مضمون‌سازی می‌کند.

آتش از شوق تو چون آتش شده  
پای بر آتش چنین سرکش شده  
بادی تو بی سر و پای آمده  
باد در کف بادپیمای آمده  
آب را نامانده آبی بر جگر  
و آتش از شوق تو بگذشته ز سر  
خاک در کوی تو بر در مانده‌ای  
خاکساری خاک بر سر مانده‌ای

(همان: ۱۹)

یا:

چون دمی در گل دمد آدم کند  
وز کف دودی همه عالم کند

(همان: ب ۲۸)

اشاره به حدیث: من عرف نفسه فقد عرف ربه (شرح نهج‌البلاغه ج ۴ ص ۵۴۷ به نقل فروزانفر، ۱۳۷۴: ۱۶۷).

و درباره وحدت وجود و موجود اینگونه می گوید:

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| درنگر کاین عالم و آن عالم اوست | نیست غیر او و گر هست آن هم اوست |
| جمله ذرات و به صورت متصف       | جمله یک حرف و عبارت مختلف       |
| مرد می باید که باشد شه شناس    | کو ببیند شاه را در صد لباس      |

(عطار، ۱۳۷۶: ۴-۶)

عطار درباره توحید حکایتی کوتاه را در تصویرسازی با موم که در گذشته به آن نخل بندی می گفته اند می آورد و موم را که به اشکال گوناگون درمی آید ماده توحید و حق تعالی می آورد و اشکال ساخته شده با موم را به صورت های خیالی و پوچ می نامد که با درهم فشردن موم از میان می رود.

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| گفت آن دیوانه را مردی عزیز     | چیست این عالم بگو وین خانه نیز؟ |
| گفت هست این عالم پُر نام و ننگ | همچو نخلی بسته از صد گونه رنگ   |
| گر به دست آن نخل را مالد یکی   | آن همه یک موم گردد بی شکی       |
| چون همه موم است و دیگر چیز     | وانکه چندان رنگ آن خود نیز      |
| چون یکی باشد همه نبود دوی      | هم منی برخیزد اینجا هم توی      |

(عطار، ۱۳۴۷: ۴۷)

بنابراین عطار پدیده ها را نه جزوی از کل بلکه سایه ای و اشکالی از آن یگانه بی مانند می داند که به گفته ای: «هر لحظه به رنگی بُت عیار درآمد». در توحید عطار قطره از دریا بودن مطرح نیست زیرا قطره دارای ذات است و نمی تواند توحید خداوند را برساند بلکه خیزابه ها یا امواج هستند که لحظه ای شکل می گیرند و سپس محو می شوند لذا موج از جنس آب و دریا نیست بلکه یکی از صورت های آب است و این معنی تفرید و تجرید است.

عطار در آغاز و پایان منطق الطیر نیز همین تصاویر را از توحید به نمایش می گذارد او در ابتدای کار سیمرغ ازلی چنین می آورد:

|                             |                             |
|-----------------------------|-----------------------------|
| ابتدی کار سیمرغ ای عجب      | جلوه گر بگذشت بر چین نیم شب |
| در میان چین فتاده از وی پرس | لاجرم پرشور شد هر کشوری     |
| گر نگشتی نقش پر او عیان     | این همه غوغا نبودی در جهان  |

(عطار، ۱۳۴۷: ۴۷)

عطار چین را که سرزمین تصاویر و نقش‌های زیبا و رنگارنگ است، جایگاه نمایش اشکال و سایه‌های یک پرتو از پرتو ازلی می‌داند و جهان را سایه آن یک پر به قول حافظ:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ، ۱۳۵۹: ۲۴۷)

شیخ فریدالدین همین تصویر را در سایه سیمرغ مطرح می‌نماید و همه پدیده‌ها را که ما درمی‌یابیم اشکال سیمرغ و جلوه‌های جمال جانان می‌نامد:

|                                |                            |
|--------------------------------|----------------------------|
| هر لباسی کان به صحرا آمدست     | سایه سیمرغ زیبا آمدست      |
| گر تراسی مرغ بنماید جمال       | سایه را سیمرغ بینی بی‌خیال |
| گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود  | چون بدیدم سایه سیمرغ بود   |
| چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای | کی ز سیمرغ بود سرمایه‌ای   |
| گر ترا پیدا شود یک فتح باب     | در درون سایه بینی آفتاب    |

(همان: ۷۳-۷۲)

هر لباس به مفهوم هر شکل است که در صحرای جهان از سیمرغ ازلی پیدا می‌شود همین تعریف و تصویر را عطار در پایان کار سی مرغ که به سوی سیمرغ پرواز کرده بودند نشان می‌دهد در آن جا هم می‌فرماید:

|                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| هم ز عکس روی سی مرغ جهان | چهره سیمرغ دیدند آن زمان     |
| محو او گشتند آخر بر دوام | سایه در خورشید گم شد والسلام |

(همان: ۲۴۷)

### دیدگاه مولانا درباره وادی توحید

در مثنوی به چهار نوع توحید مورد اعتقاد صوفیان اشاره شده است. یعنی توحید عامه که تقلید است و توحید عالمان که علمی و استدلالی است و توحید عارفان که با کشف و شهود همراه است و توحید واصلان که بالاترین توحیدهاست (ر.ک: گوهرین، ۱۳۸۱: ۲۹۶) مولانا در تعریف توحید آورده است:

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| چيست توحید خدا افراشتن        | خويشتن را خوار و خاکی داشتن |
| چيست توحید خدا آموختن         | خويشتن را پیش واحد سوختن    |
| گره می خواهی که بفروزی چو روز | هستی همچون شب خود را بسوز   |

هستیت در هست آن هستی نواز  
در من و ما سخت کردستی دو دست

(مولوی، ۱۳۶۵، د/ب ۲۰۱۲-۲۰۰۸)

بنابراین مولانا شرط دریافت حقیقت توحید و کسب این مقام را ترک جان و هستی سالک می داند و به او توصیه می کند که وجود مس گونه خویش را در هستی او گذاشته کند تا مظهر نور و روشنایی حق گردد.

تا بنده گرفتار تعینات و توحید استدلالی است، از درک واقعی توحید بازمی ماند و همین تعینات و رنگ بوی دنیا مانع و حجاب او می گردد:

صنع بیند مرد محجوب از صفات  
واصلان چون غرق ذاتندای پسر  
چونکه اندر قعر جو باشد سرت  
ور برنگ آب بازآیی ز قعر

(مولوی، ۱۳۶۴، ۲/ب ۲۸۱۶-۲۸۱۲)

مولانا معتقد است که توحید حقیقی آن است که انسان خود را از هر خشک و تری پاک داند و از ماسوی الله بپرهیزد.

توحید در حقیقت حرکت از اکثریت به سوی وحدت و یکی دانستن طالب و مطلوب است.

نه طالبست و نه مطلوب آن که در توحید  
اگرچه صدهزار انگور کوبی یک بود جمله  
صفات طالب و مطلوب را جدا دیده  
چو باشد جانب توحید جان را این چنین

(همان، ۱۳۸۴، ۷۶۱، ۷۲۷)

به اعتقاد مولانا حقیقت واحد است و چون حق تجلی کرد، صورتها و مظاهر متعدد شد ولی باز حقیقت یکی است مانند نور آفتاب که واحد است و تعدد سایه کنگره آنرا متعدد نمی کند و اگر کنگرهها فروریزد، یگانگی نور آشکار می گردد. پس باید با ریاضت نفس و مجاهده صورت را ویران کرد تا وحدت و یگانگی روی نماید و تعدد از میان برخیزد.

منبسط بودیم و یک جوهر همه  
یک گهر بودیم همچون آفتاب  
بی سر و بی پا بدیم آن سر همه  
بی گره بودیم و صافی همچو آب  
شد عدد چون سایه های کنگره  
چون به صورت آمد آن نور سره

(همان، ۶۸۶-۶۸۹)

پس این حقیقت است که در جهان جلوه‌گر است و اختلاف و کثرت در مراتب ظهور اوست مانند آنکه چون به صورت بنگری، دو چشم دیده می‌شود ولی نور آن دو چشم واحد است و نمی‌توان بین آن دو فرقی قائل شد.

چون به صورت بنگری چشم تو دوست  
تو به نورش درنگر کز چشم رست  
نور هر دو چشم نتوان فرق کرد  
چونکه در نورش نظر انداخت مرد

(همان، ۶۷۶-۶۷۷)

پس حضرت حق که یک حقیقت واحد است به صورت‌های گوناگونی تجلی یافته است و می‌توان گفت که روح و حضرت حق یک حقیقتند و چون انسان به مرتبه‌ی جان نایل شد، با شناخت خود به این حقیقت نایل می‌شود. ولی محمد اکبرآبادی در «مخزن‌الاسرار» در این باره می‌گوید: «جان و جان جان هر دو در حقیقت یکی‌اند که: الرُّوحُ هو الله، اگر چه اعتبار تعین روح و اطلاق ذات هر دو با یکدیگر مغایرند، چنانکه ملک و عقل هر دو به حسب حقیقت و ذات ملکی یکی‌اند که ذات ملکی ورای ذات عقل نیست و آن ذات واحد به جهت حکمت در دو صورت ظهور کرده است و جایی به ملک مسمی شد و جایی به عقل» (اکبرآبادی، ج ۳، ۱۳۹۳: ۴۵۲).

جان شو و از راه جان جان را شناس  
یار بینش شو نه فرزند قیاس  
چون ملک با عقل یک سررشته‌اند  
بهر حکمت را دو صورت گشته‌اند

(مولوی، ۱۳۶۴: ۳۱۹۲-۳۱۹۳)

همچنین مولانا توحید را نوعی تجرید می‌داند و تجرید به معنای مجرد شدن و وارستگی از تعلقات مادی است. به اعتقاد او، سالک به جایی می‌رسد که سرچشمه هستی را و مایه اصلی همه موجودات را یکی می‌داند و حتی ابد و ازل را متحد می‌داند.

تا ز روز و شب گذر کردم چنان  
که از آن سو مولد و مادّت یکیست  
هست ابد را و ازل را اتحاد  
عقل را ره نیست آن سوز افتقاد  
که از اسپر بگذرد نوک سنان  
صدهزاران سال و یکساعت یکیست

(همان، ۳۵۰۳-۳۵۰۵)

مولانا توحید را عبارت از اسقاط اضافات (تمام موجودات) می‌داند زیرا وجود امکانی جز اضافه و اعتباری نیست و سالک باید نه تنها تمامی موجودات را در پرتو توحید الهی بسوزاند بلکه وجود خود را نیز نیست و نابود کند.

چيست توحيد خدا آموختن      خویشان را پیش واحد سوختن

(مولوی، ۱۳۶۴: ۳۰۰۹)

و البتّه قابل ذکر است که اگر به سلوک و مجاهده و ریاضت صورت و نفسانیات را نگذاریم، به جذب و کشش این مقصود حاصل می‌شود تا در نهایت توحید محقق شود.

ور تو نگدازی عنایت‌های او      خود گدازد ای دلم مولای او

او نماید هم به دلها خویش را      او بدوزد خرقه درویش را

(همان، ۶۸۴-۶۸۵)

همچنین مولانا به این حقیقت پرداخته است که آنچه در عالم کثرت است، همه یک حقیقت است، چه برسد به ادیان الهی که همه آنها از یک حقیقت واحد سرچشمه گرفته‌اند. و تعلیمات همه انبیا از یک روح شکل گرفته است و پیامبران اگر ظاهری متفاوت دارند ولی همه آنها جلوه‌ای از نور حق‌اند، ابیات ۳۰۷۷ تا ۳۰۸۶ از دفتر اول و ۳۵ از دفتر سوم نیز گویای مطلب فوق است.

عهد عیسی بود و نوبت آن او      جان موسی او و موسی جان او

شاه احوال کرد در راه خدا      آن دو دم‌ساز خدایی را جدا

(همان، ۳۲۵-۳۲۶)

پس تا رستاخیز، از حقیقت موسی، نمونه‌هایی به وجود خواهد آمد؛ زیرا حقیقت موسی عوض نمی‌شود بلکه مظاهر این حقیقت عوض می‌شوند.

تا قیامت هست از موسی نتاج      نور دیگر نیست دیگر شد سراج

این سفال و این پلیده دیگر است      لیک نورش نیست و دیگر زان سرست

گر نظر در شیشه داری گم شوی      زانک از شیشه است اعداد دوی

ور نظر بر نور داری وارهی      از دوی و اعداد جسم منتهی

از نظر گاهست ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(همان، ۱۲۵۴-۱۲۵۸)



شیخ محمود شبستری برای توحید شهودی، عیانی وجدانی ذوقی سه مرحله را نام می‌برد که عبارتند از: مرتبه تجلی افعال، تجلی صفات و تجلی ذات. سپس به توضیح کوتاهی درباره هر یک می‌پردازد و می‌گوید: «اول آنکه حضرت حق به تجلی افعال بر سالک متجلی شود و سالک صاحب تجلی، جمیع افعال اشیاء را در افعال حق فانی یابد و در هیچ مرتب و هیچ شیئی غیر حق فاعل نبیند و غیر از او را مؤثر نشناسد و در اصطلاح این طایفه، این مقام را «محو» خوانند. دوم از این مراتب ثلاثه آنکه حضرت حق به تجلی صفات بر سالک متجلی گردد و سالک صفات جمیع اشیاء را در صفات حق فانی یابد و صفات اشیاء را صفات حق ببیند و غیر حق را مطلقاً هیچ صفت نبیند و نداند.

چون الف از استقامت شد به پیش  
چون برهنه رفت پیش شاه فرد  
او ندارد هیچ از اوصاف خویش  
شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد

(همان)

و در اصطلاح این مقام را «طمس» می‌نامند. مرتبه سوم آن است که حضرت حق به تجلی ذاتی بر او متجلی شود و سالک جمیع ذرات اشیاء را در پرتو نور ذات تجلی احدیت، فانی یابد و هیچ شیئی را به غیر حق وجود نبیند و نداند و وجود اشیاء را وجود حق داند و این را مقام «محق» گفته‌اند» (شبستری، ۱۳۳۷: ۲۷۰-۳۶۸).

آنچه را که عطار سایه‌ها و اشکال و همگی را بی‌اصل می‌پندارد، مولانا از آن با واژه «صفات» یعنی توحید صفاتی یاد می‌کند برای دست‌یافتن به آن عزیز ازلی باید صفات که همان سایه‌ها اشکال هستند نابود و محو گردند تا بتوان به ذات توجه داشت بنابراین می‌گوید:

صنع بیند مرد محبوب از صفات  
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر  
در صفات آن است کو گم گرد ذات  
کی کند اندر صفات او نظر

(مولانا، ج ۱، ۱۳۶۳: ۴۰۴)

بنابراین توحید صفاتی را وصال نمی‌داند و آنکه در توحید افعالی و صفاتی است واصل نیست بلکه دنبال سایه‌ها و اشکال است و دارنده توحید ذاتی که مرده در حق و زنده در او می‌تواند باشد را توحید ذاتی می‌داند و اماندگان در توحید صفاتی را ابله می‌نامد ولی رسیدگان به توحید «محو» و «ذاتی» را واصلان می‌گوید و مثالی می‌آورد برای آن دو:

مرغ بر بالا و پران سایه‌اش  
می‌دود بر خاک پران مرغ‌وش

ابلهی صیاد آن سایه شود      می دود چندانک بی مایه شود  
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست      بی خبر که اصل آن سایه کجاست  
سایه یزدان چو باشد دایه اش      وارهاوند از خیال و سایه اش  
سایه یزدان بود بنده خدا      مرده او زین عالم و زنده خدا  
(مولانا، ج ۱، ۱۳۶۳: ۴۰۴)

مولانا درباره توحید صفات و ذات در غزلیات شمس هم چنین آورد:

سوگند به سایه لطیف      سوگند نمی خورم به ذات  
در ذات تو کی رسند جانها      چون غرقه شدند در صفات  
(مولانا، غ ۳۶۸، ۱۳۶۳: ۱۸۰)

پس در توحید افعالی و صفاتی کسی واصل به حق تعالی نیست چون هنوز در محق و طمس است و به مقام محو و توحید ذاتی نرسیده است و به گفته مولانا:

تا بنده ز خود فانی مطلق نشود      توحید به نزد او محقق نشود  
توحید حلول نیست نا بودن تست      ورنه به گزاف، باطلی حق نشود  
(همان، غ ۶۰۴)

### نتیجه گیری

مقامات عرفانی در تعریف و مصداق‌های آن در نظر عرفا و متصوفه گوناگون و متفاوت بوده و تعداد آنها نیز مورد اختلاف نظر ایشان است. تعداد مقامات در منطق الطیر عطار به طور آشکار هفت وادی ذکر شده است که عبارتند از: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا. در میان شاعران عرفانی، عطار است که مرز مقامات را به خوبی مشخص کرده و کتاب «منطق الطیر» خویش را بر پایه همین هفت مقام بنا نهاده و نظمی مشخص و منطقی در سیر بیان اندیشه‌های عرفانی خویش داشته است.

مولانا در مثنوی بر تعداد مقامات مقید نبوده است و تفکیکی میان آنها قائل نیست. او نیز به نظم و ترتیب آنها نظر نداشته است. این بدان سبب است که عرفان وی، عرفانی است عملی و برخاسته از تجربیات روحانی و معنوی وی که هیچ گاه خود را اسیر اصطلاحات و الفاظ معمول میان متصوفه نکرده است. «مثنوی» کتابی است که طرحی پیش ساخته ندارد، بلکه مولانا

به مقتضای حالات عرفانی و معنوی خویش و به تناسب مستمعین مجالس تهذیب و تزکیه نفس به تبیین برخی مقامات عرفانی پرداخته است.

به دلیل اشتراکات روحی و عرفانی میان عطار و مولانا و تاثیر آثار عطار در دیدگاه‌های عرفانی مولانا، شباهت‌های نزدیک میان آن دو در بیان برخی مقامات چون: توبه، توکل، تسلیم، فنا، عشق و ... وجود دارد. با این وجود تفاوت‌هایی نیز در اندیشه‌های ایشان به چشم می‌خورد به گونه‌ای که برخی اصطلاحات در منطق‌الطیر در زمره مقامات آمده اما در مثنوی جزء احوال محسوب شده است.

مهم‌ترین مشابهت عطار و مولانا درباره توحید آن است که عطار توحید ذاتی را در پایان کار خود مرتبه وصال دانسته و گفته:

محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورسید گم شد والسلام

در حالی که مولانا هم توحید ذاتی و محو صفات و ذات را مرتبه وصال می‌داند و می‌گوید:

تا بنده ز خود فانی مطلق نشود توحید به نزد او محقق نشود

در پایان سخن، آنکه بررسی مقامات عرفانی، به دلیل گستردگی و وسعتی که دارد، بویژه در مثنوی مولانا، به یک مقاله محدود نمی‌گردد و نمی‌توان به طور جامع به بررسی و تفصیل آن‌ها پرداخت.

## منابع

### کتاب‌ها

اکبرآبادی، محمد (۱۳۹۳) شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، جلد ۳، تهران: قطره.  
انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۳) منازل السائرین، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران: انتشارات مولی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۷۷) تعریفات، ترجمه سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه.  
حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۷) دیوان غزلیات، تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، تهران: خوارزمی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) سرنی، ۲ جلد، تهران: علمی.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲) اللمع فی التصوف، تحقیق رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر.

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳) فرهنگ لغات و تعبیرات و اصطلاحات عرفانی، تهران: انتشارات زبان و فرهنگ ایران.
- عطار، فریدالدین (۱۳۷۶) منطق‌الطیر، به انضمام سیدصادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۴۷) منطق‌الطیر، تصحیح محمدجواد منشکور، تهران: انتشارات کتاب فروشی تهران.
- غنی، قاسم (۱۳۳۶) تاریخ تصوف در اسلام، تهران: انتشارات زوار.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۴) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: انتشارات دهخدا.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۳) رساله قشیریه، ترجمه علی حسن بن عثمان به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۸۱) شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوار.
- لاهیجی، محمد (۱۳۳۷) شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری، به همت کیوان سمیعی، تهران: انتشارات کتاب فروشی محمودی.
- مستملی بخاری، ابراهیم اسماعیل بن احمد (۱۳۶۳) شرح تعرف، ۴ جلد، به کوشش محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۵) فیه مافیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۶) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات ققنوس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۶) کلیات غزلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- منور، محمدبن (۱۳۸۴) اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید ابی‌الخیر، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲) انسان کامل، تهران: انتشارات علمی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۳) کشف‌المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.

## مقالات

خیاطیان، قدرت‌الله، خادمی، سمیه. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی انسان‌شناسی عرفانی عطار و مولانا. کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات، مشهد.

شعبان‌زاده، مریم. (۱۳۸۷). سیر تطور مقامات تا قرن هشتم. مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۴۱(۳)، ۶۹-۴۹.

شعاعی، مالک، حسینی‌نیا، سیدمحمدرضا، پاکزاد، مهری. (۱۳۹۷). مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق الطیر و گلشن‌راز. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ۱۴(۵۱)، ۱۶۹-۲۰۵.

صادقی شهپر، علی، صادقی شهپر، رضا. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره‌های پاتنجلی. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ۹(۳۱)، ۷۸-۱۰۴.

## References

### Books

Akbarabadi, Mohammad (2013) *Mawlawi's commentary on Masnavi called Makhzan al-Asrar*, Volume 3, Tehran: Ghatre.

Ansari, Khajeh Abdullah (2004) *Manazel Al-Saerin*, translated by Abdul Ghafoor Ravan Farhadi, Tehran: Molly Publications

Jurjani, Mirsyd Sharif (1998) *Definitions*, translated by Seyyed Arab and Sima Nourbakhsh, Tehran: Farzan.

Hafez, Shamsuddin Mohammad (1988) *Diwan Ghazliat*, edited by Qasim Ghani and Mohammad Qazvini, Tehran: Khwarazmi.

Zarin Koob, Abdul Hossein (1989) *Serre Ney*, 2 volumes, Tehran: Ilmi.

Siraj Toosi, Abu Nasr (2003) *Al-Lama fi Sufism*, research by Reynolds Allen Nicholson, Tehran, Asatir.

Sajjadi, Seyyed Jaafar (2004) *Dictionary of Mystical Vocabularies and Interpretations*, Tehran: Iranian Language and Culture Publications.

Attar, Farid al-Din (1997) *Al-Tayr logic*, with the addition of Seyyed Sadeq Goharin, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Attar, Farid al-Din (1968) *Al-Tayr logic*, edited by Mohammad Javad Manshkur, Tehran: Tehran Bookstore Publishing.

Ghani, Qasim (1957) *History of Sufism in Islam*, Tehran: Zovar Publications.

Forozanfar, Badi-al-Zaman (1995) *description of the condition and criticism and analysis of the works of Sheikh Fariduddin Attar Neishabouri*, Tehran: Dehkhoda Publications.

Qosheyri, Abu al-Qasim (2004) *Risalah Qashiriyya*, translated by Ali Hassan bin Othman, corrected by Badi-al-Zaman Farozanfar, Tehran: Amir Kabir Publications.

Goharin, Seyyed Sadegh (2002) *Description of the terms of Sufism*, Tehran: Zovar Publications.

Lahiji, Mohammad (1958) *Description of Golshan Raz by Sheikh Mahmoud Shabastrī*, with the help of Kivan Samii, Tehran: Mahmoudi Bookstore Publishing.

Mostamli Bukhari, Ibrahim Ismail bin Ahmad (1984) *Sharh Tarif*, 4 volumes, edited by Mohammad Roshan, Tehran: Asatir Publications.

Maulvi, Jalaluddin Mohammad (1986) *Fieh Mafieh*, edited by Badiul Zaman Forozanfar, Tehran: Amir Kabir.

Maulvi, Jalaluddin Mohammad (2016) *Masnavi Manavi*, revised by Reynolds Nicholson, Tehran: Phoenix Publications.

Maulvi, Jalaluddin Mohammad (1987) *Shams's Ghazliats*, corrected by Badi-ul-Zaman Forozanfar, Tehran: Amirkabir Publications.

Manoor, Mohammad bin (2005) *Asrar al-Tawheed in the authority of Abu Saeed Abi al-Khair*, by Dr. Zabihullah Safa, Tehran: Amir Kabir Publications.

Nasfi, Azizuddin (1983) *Insan Kamel*, Tehran: Scientific Publications.

Hajviri, Abu Al-Hassan Ali bin Othman (2004) *Kashf al-Mahjub*, corrected and annotated by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush Publications.

#### Articles

Khayatian, Qadratullah, Khademi, Samiya. (2015). Comparative study of mystical anthropology of Attar and Rumi. *International Congress of Language and Literature*, Mashhad.

Shabanzadeh, Maryam. (2008). The evolution of authorities until the 8th century. *Specialized journal of language and literature of Mashhad Faculty of Literature and Humanities*, 41(3), 49-69.

Shoāee, M., Hosseininiā, S. M., & Pākzād, M. (2018). The Stages of Suluk from the Perspectives of Attar and Shabestari; Based on Mantīq uṭ-Ṭayr and Gulshan-i Raz. *journal of mytho-mystic literature*, 14(51), 169-205.

Sādegheh Shahpar, A., & Sādegheh Shahpar, R. (2013). The Mystical Stages in Manteq-al Tyr of Attar and Yoga Sutras of Patanjali: A Comparative Study. *journal of mytho-mystic literature*, 9(31), 78-104.

Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts  
(Dehkhoda)

Volume 14, Number 54, Winter 2022, pp. 319-341

Date of receipt: 7/3/2022, Date of acceptance: 26/4/2022

(Research Article)

DOI: [10.30495/dk.2022.1954461.2454](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1954461.2454)

۳۴۱

**A comparative study of Wadi Tawhid from the perspective of Rumi and Attar**  
Shahram Foroghi<sup>1</sup>, Dr. Mohammad Ali Khaledian<sup>2</sup>, Dr. Hassan Ali Abbaspour  
Esfandan<sup>3</sup>

**Abstract**

The purpose of this study was a comparative study of Wadi Tawhid from the perspective of Rumi and Attar. In this research, it is shown how Maulana Jalaluddin Balkhi, in his lasting work, the spiritual Masnavi, accompanies and synchronizes with the seekers of the path through the valley of monotheism. On the other hand, since Masnavi is an educational-allegorical work, we will briefly review some of the stories and allegories in which Rumi mentions one of the seven valleys. Of course, the number of officials in Attar's logic is explicitly mentioned in seven valleys, which are: seeking, love, knowledge, deprivation, monotheism, astonishment, poverty and annihilation. Among the mystical poets, it is Attar who has well defined the boundaries of the authorities and has based his book "The Logic of the Bird" on the basis of these seven authorities and has had a clear and logical order in the expression of his mystical thoughts. And he has expressed monotheism very clearly in the logic of bird. As a result, Rumi in Masnavi has not been limited to the number of officials and does not differentiate between them. He also did not comment on their order and both poets consider Tawhid as one of the most important officials.

**Keywords:** Mysticism, Wadi, Tawhid, Rumi, Attar.

<sup>1</sup> . PhD student, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. shahramforoghi24@gmail.com

<sup>2</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (Corresponding author) khaledeyan344@gmail.com

<sup>3</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. h.abbaspouresfeden@gmail.com

