

تاریخ وصول: ۹۰/۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۰/۴/۲۵

وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر

مسعود پاکدل^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رامهرمز، گروه ادبیات فارسی، رامهرمز، ایران

چکیده مقاله:

در عرفان اسلامی مطابق نظریه وحدت وجود آن چه چشم می‌بیند و اندیشه ثبت می‌کند، نمودهای ظاهری و وهمی است. و ماورای آن‌ها یک وجود حقیقی واحد نامحدود حضور دارد. نمودها جلوه‌های آن وجود حقیقی واحد نامحدود هستند. عطار برای بیان نمودهای وهمی و وجود حقیقی واحد، از یک جناس مرکب یاری گرفته است. «سی مرغ» و «سیمرغ». سیمرغ که در آن سوی ادراکات ظاهری است، حقیقتاً هست و کثرتی در آن نیست ولی مرغان که رو در روی ادراکات ظاهری هستند، حقیقتاً موجود نیستند، بلکه ظهور و نمود و جلوه‌ای متکثر از سیمرغ هستند. سیمرغ رمز خداست و سی مرغ رمز انسان‌ها، سیمرغ از ادراک مرغان دیگر خارج است و سی مرغ واصل نیز سیمرغ را در وجود خودشان می‌یابند.

کلید واژه‌ها:

عطار، منطق الطیر، عرفان، وحدت.

^۱- masoudpakdel@yahoo.com

پیشگفتار

عرفان یک مکتب فکری فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است. آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود. (ضیاء الدین سجادی، ۱۳۷۲: ۸). و عارف شخصی است روشن بین و صافی درون و عالم و روشن روان که دلش به نور حکمت الهی و اشراق، روشن و تابناک شده است و همواره بر این است که با کشف و شهود و اشراق به حقایق برسد و آن چه را که عالم و حکیم و فیلسوف با عقل و منطق و استدلال درک می‌کنند؛ او از راه اشراق می‌بیند و پای استدلالیان را چوبین و بی تمکین می‌داند.

«عرفان در اصل بر این اساس استوار است که جهان و کل هستی، دو رویه دارد، رویه‌ای در آن سوی ادراکات ظاهری که حقیقتاً هست و هیچ گونه کثرتی نیز در آن نیست و رویه‌ای رو در رو با ادراکات ظاهری ما که حقیقتاً موجود نبوده، بلکه ظهور و نمود و جلوه‌ای متکثر و متنوع از آن حقیقت واحد است.» (یحیی یثربی، ۱۳۷۹: ۱۸)

در منطق الطیر سیمرغ رویه اول است و مرغان دیگر که مشتاقانه به سوی او حرکت می‌کنند رویه دوم. سیمرغ در آن سوی ادراکات ظاهری است ولی مرغان رو در روی ادراکات ظاهری هستند. سیمرغ حقیقتاً هست و کثرتی در آن نیست ولی مرغان حقیقتاً موجود نیستند بلکه ظهور و نمود و جلوه‌ای متکثر از سیمرغ هستند.

سیمرغ رمز خداست و مرغان رمز انسان‌ها، سیمرغ از اداراک مرغان دیگر خارج است. چنان که سی مرغ واصل نیز سیمرغ را در وجود خودشان یافتند.
لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (الانعام / ۱۰۳)

چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

(منطق الطیر، ۴۲۳۶)

عود و هیزم چون به آتش در شوند هر دو بر یک جای خاکستر شوند

(منطق الطیر، ۳۹۵۳)

انسان در حال عادی در عالم «فرق» است. او در چنین حالتی تنها وسیله معرفت و ادراکش حواس و عقل است. و حواس و عقل، جز با رویه ظاهری هستی، تماس ندارند و چون رویه ظاهری کثرت دارد و متفرق است عقل و اندیشه و حس نیز، براساس همین کثرت تنظیم می‌شود. از نظر حس و عقل، هویت‌ها همگی خودشان هستند و اصیل‌اند اما وقتی که در اثر جذب و عنایت یا سلوک و مجاهده انسان سالک به مقام «جمع» برسد، به معرفت شهودی دست می‌یابد و در رویه دیگر هستی قرار می‌گیرد که در آنجا هیچ گونه کثرتی نبوده و از هویت‌ها و تعیین‌های متعدد و متنوع خبری نیست. از جمله هویت و تعیین خود سالک نیز، نابود شده و حجاب خودی از میان بر می‌خیزد. (یحیی یثربی، ۱۳۷۹: ۲۰)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز

(حافظ، خطیب رهبر، ص ۳۶۰)

عارف با دست یافتن به فنا و شکستن مرز تعیین‌های مختلف، از جمادی تا بی نهایت راه پیموده، در هر مرحله‌ای از این سیر تکاملی در مراتب وجود آثار و خواص آن مرحله را با خود خواهد داشت. در این سیر صعودی، چون از عالم فرق فراتر رود با معرفت جدیدی رو به رو می‌شود که ذات و کیفیت آن برای عقل و اندیشه ما قابل تصور نیست. در معرفت شهودی کثرت نمانده و عالم و معلوم دو چیز متفاوت نخواهند بود و این معرفت شهودی به هیچ وجه از جنس علوم ظاهری ما نیست، نه از علم حصولی و نه از علم حضوری، عرفا این گونه معرفت را «علم حقیقی» و بقیه علوم را علوم رسمی و غیر حقیقی می‌نامند. فقر و فنا آخرین وادی از وادی‌های هفتگانه عطار است. سخن گفتن از این وادی عین فراموشی و گنگی و کری و بیهوشی است. چرا که لازمه فقر و فنا نفی اوصاف و آثار است و صد هزار سایه در یک خورشید گم می‌شود؛ یعنی کثرت در وحدت مستهلک می‌شود. همچنان که وقتی دریا به جنبش در می‌آید و طوفانی شود هیچ نقشی بر آب پایدار نمی‌ماند.

بعد از این وادی فقرست و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا

عین وادی فراموشی بود گنگی و کوری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه ی جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو
بحر کلی چون به جنبش کرد رای نقش‌ها بر بحرکی ماند به جای

(منطق الطیر، ۳۹۴۵-۳۹۴۲)

وحدت وجود

اعتقاد به وحدت وجود مستلزم اعتقاد به اصالت وجود است در برابر اصالت ماهیت. معتقدان به اصالت ماهیت می‌گویند که آنچه متحقق و ثابت است ماهیات و ذوات اشیاء است، و ماهیت دو شیی با هم از لحاظ حقیقت و ذات مخالف است و هستی یا وجود امری ذهنی و اعتباری است که در ذهن از تحقق ماهیتی در عالم خارج یا در ذهن پیدا می‌شود. و خود هستی بدون ماهیات متحقق حقیقتی ندارد. پس به عقیده این حکما، حقایق اشیاء و ماهیات از یکدیگر جداست و جهت جامع و وحدت میان آن‌ها امری ذهنی و اعتباری است و آنچه محقق است اشیاء متعدد و ماهیت متکثر است.

اما طرفداران وحدت وجود می‌گویند که میان حقایق و اشیائی که ذاتشان با هم اختلاف دارد هیچ جهت جامعه‌ای نمی‌توان تصور کرد و این که وجود یا هستی جهت جامعه همه موجودات و ماهیات متحقق است دلیل بر آن است که خود امری حقیقی و واقعی است و در حقیقت، آنچه اعتباری و ذهنی است خود ماهیات است که به منزله حدود مراتب مختلف حقیقت وجود است. مثلاً انسان مرحله یا مرتبه‌ای از وجود و ماهیت انسان حد این مرتبه است و جماد مرتبه‌ای است از وجود، و ماهیت جماد حد این مرتبه است، و معلوم است که انسان و جماد ماهیاتند، و اموری اعتباری و ذهنی هستند.

قول به اصالت وجود و وحدت وجود مسأله مهم‌تری را پیش کشیده است و آن این که واجب الوجود وجود حقیقی است و عین همه موجودات دیگر است، به این معنی که ذات واجب الوجود، که وجود حقیقی است، بسیط است از همه جهات و هیچ‌گونه ترکیب، اعم از خارجی و ذهنی و اعتباری، در آن راه ندارد. زیرا ترکیب مستلزم احتیاج اجزاء به یکدیگر و مستلزم احتیاج شیی مرکب به یک ترکیب دهنده است. و ذات واجب الوجود بی‌نیاز و مستغنی از هر چیز باید باشد. و الاً واجب الوجود نتواند بود. اما آن که وجودش بسیط از همه جهات

است باید خود عین همه اشیا باشد. زیرا اگر فرض کنیم بسیط الحقیقه از جمیع جهات، مثلاً انسان نباشد، ترکیبی ذهنی از ذات بسیط با جهت عدم انسانیت پیش خواهد آمد، و این گونه ترکیب با فرض بسیط از هر جهت بودن مخالف است، و از فرض ترکیب خلاف فرض بساطت لازم می آید.

اعتقاد به این که واجب الوجود وجود محض و بسیط الحقیقه است، و بسیط الحقیقه عین همه اشیا است، همان است که اروپائیان پانتئیسم (panteism) می خوانند، وعده ای از فلاسفه مغرب زمین، با همه اختلاف در روش، به این معنی معتقدند که مشهورترین آنان برونو و اسپنوزا هستند، و فلسفه هگل را نیز به تعبیری فلسفه همه خدایی می خوانند. اما اعتقاد به وحدت وجود بدون اعتقاد به همه خدایی نیز در فلسفه غرب وجود دارد، وعده ای فلسفه فلوطین و نوافلاطونی را فلسفه وحدت وجود می دانند، و آن را فلسفه پانتئیسم نمی خوانند، بلکه پانانتئیسم (pānanteism) می نامند، و این اصطلاح شاید با وحدت وجود به معنی حقیقی آن بیشتر سازگار باشد، زیرا، پانانتئیسم، در عین این که موجودات دیگر را وابسته و متعلق به خدا می داند، خدا را وابسته به موجودات و عین همه موجودات نمی داند، و با آن که ماهیت عالم و خدا را هستی می داند، هستی خدا را جدا و برتر و والاتر و متعالی تر می شمارد.

فلسفه وحدت وجود از طرف پیروان سنت و اصحاب حدیث مطلقاً رد شده است، زیرا بنا به اعتقاد اهل سنت، که از ظواهر قرآن و حدیث استنباط شده است، خداوند به کلی و از همه جهات غیر از مخلوقات است، و او را از همین جهت شبیه و مانندی نیست. به همین جهت، طرفداران وحدت وجود از طرف متشرعین تکفیر شده و گاهی مورد تعقیب و قتل قرار گرفته اند. برونو و اسپنوزا نیز از طرف متشرعین و کلیسای مسیحیت به خاطر اعتقاد به پانتئیسم تکفیر شده اند. (غلامحسین مصاحب، ۱۳۷۴: ۳۱۴۹-۳۱۴۸)

وحدت یعنی یکتایی و یکی بودن و مراد از وجود حقیقت وجود حق است و وحدت وجود یعنی آن که وجود واحد حقیقی است و وجود اشیا عبارت از تجلی حق به صورت اشیا است و کثرات مراتب، امور اعتباری اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعینات نمود دارند.

این نمود و بود عالم از کجاست

گرچه حسنش دائماً در جلوه است

در حقیقت این که کثرت را بقاست

از تجلی جمال وحدت است

هستی عالم همه هستی اوست بی بقای حق جهان عین فناست

و ظهور امور متکثره و تجلیات متنوعه در وحدت ذات و کمال صفات او قادح نیست.

آفتابی در هزاران آبگینه تاخته پس به رنگی هر یکی تاب دگر انداخته
جمله یک نوری است لکن رنگ‌های مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

پرتو آفتاب که بر زمین افتد در حد ذات خود منقسم و متکثر نمی‌گردد و اگر بر شیشه‌های
متلونی بتابد هر یک به رنگی نماید. صفی علی شاه گوید:

وحدت ذاتش تجلی کرد و شد کثرت عیان باز پیدا زین کثیر آن واحد یکتاستی
عارفان گویند کان ذات قدیم لابه شرط که نه جزء است و نه کل اندر مثل دریاستی
بحر لاحدی برون از کم و کیف و مد و جزر نی فزون گشتی به شیبی و نی ز شیبی کاستی
بحراول را که ذات است آن به ترتیب وجود نیست جز یک موج و آن یک حضرت اسماستی

(جعفر سجادی، ۱۳۶۲: ۷۸۳-۷۸۲)

وحدت وجود در یونان و روم باستان

در یونان و روم قدیم، سابقه نظریه وحدت وجود را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد. همه فلاسفه قبل از سقراط ظاهراً معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیر بنایی بیابند. در این که فلاسفه ماده‌انگار (ماتریالیست) بوده‌اند و یا وحدت‌انگار (پانته‌ایست) اختلاف است. ارسطو نوعی ماتریالیسم را به ایشان نسبت می‌دهد و آن واحد زیربنایی مورد اعتقاد ایشان (Arche) را به ماده الوجود ترجمه کرده می‌نویسد: آن‌ها معتقد بودند که اصل و اساس همه اشیا چیزی است که همه اشیا صور آن هستند و از آن نشأت گرفته‌اند و سرانجام در هنگام نابودی و اضمحلال بدان باز می‌گردند. ماده آن‌ها باقی می‌ماند ولی خواص آن‌ها تغییر می‌کند.

عده‌ای دیگر این واحد زیربنایی (Arche) را مبدأ المبادی دانسته معتقدند که اینان حکیمانی وحدت وجود بوده‌اند و حتی در مورد آنان قائل به نبوت شده‌اند.

به هر حال به گزارش برخی از محققان: پرتأثیرترین شکل وحدت وجود در جهان یونانی - رومی، رواقیگری (Stoicism) است. پیروان این جریان معتقدند که تنها یک وجود موجود است و آن لوگوس (عقل) کیهانی (Cosmic logos (Reason)) یا روح جهانی است (soul of the world / anima mundi) است آنان لوگوس یا روح را با عناصر اصلی طبیعت (آب، آتش، هوا،...) تطبیق می‌دادند. (قاسم کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۱۷)

وحدت وجود در هند باستان

از نظر قدمت شاید بتوان هند را یکی از پر سابقه‌ترین خاستگاه‌های وحدت وجود و یا حتی به تعبیر بعضی نویسندگان آن را خاستگاه و موطن اصلی پانتئیسم خواند. اوپانیشادها که فلسفه‌های بعدی نظیر سانکارا و رامانوجا عمدتاً مبتنی بر آن است، زبانی دارد که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود قائل به یکسانی و یگانگی خدا و جهان است. همچنین در اندیشه ودایی می‌خوانیم که: «او خود عین جهان است. او هر آن چیزی است که هست. بوده و خواهد بود. ماندوکیا اوپانیشاد می‌گوید: «هر چه هست برهمن است» (همان منبع: ۱۲۱)

در «ودا» آمده است که «برهما» در هنگام خلقت گفت: «من واحد و لیکن بسیار خواهم شد» و نیز در جای دیگر چنین آورده است که: «همان خدای یگانه است که زمین را سیراب می‌کند و سپس غله می‌گردد و آفریدگان را سیر می‌کند، نیرو و ضعف همه از وست». (مارتین لینگز: ۱۳۷۹: ۷۵).

وحدت وجود در عرفان اسلامی

(۱) آیات قرآن در زمینه وحدت وجود:

الف) آیاتی که بر یگانگی و یکتایی خدا و عظمت و شریک نداشتن او در هستی تأکید دارند. این آیات راه را برای قول به انحصار وجود باز می‌نماید. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (الانحلاص / ۱) فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (محمد / ۱۹) باز هم بدان که هیچ خدایی جز خدای یکتا نیست. مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ (الاعراف / ۸۵) شما را جز او خدایی نیست. يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ (الکهف / ۱۱۰) به من وحی می‌رسد که خدای شما یکتاست.

ب) آیاتی که بر فاعلیت مطلق خداوند، انحصار قدرت و قوت به او، به نحوی که همه افعال حتی فعل انسان فعل او باشد، تأکید دارند. این آیات زمینه این اندیشه را فراهم می‌آورند

که غیر از او فاقد فعل و تأثیر و قوت و در نتیجه عدم محض است. وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (الصافات/۹۶) شما و آنچه می‌سازید همه را خدا آفریده. قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (رعد /۱۶) بگو تنها خدا خالق هر چیز است و او خدای یکتایی است که همه عالم مقهور اراده اوست.

پ) آیاتی که بر جلال و جبروت خداوند تأکید دارند. و همه چیز را ملک او می‌دانند. این آیات این زمینه را فراهم می‌آورند که غیر از او را نیست انگاشته و مدعی شویم: غیرتش غیر در میان نگذاشت. قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ (آل عمران / ۲۶) بگو ای پیغمبر بار خدایا ای پادشاه ملک هستی. وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ (آل عمران/۱۸۹) خدا مالک ملک آسمان و زمین است.

ت) آیاتی که اراده خداوند و خواست او را مطلق دیده‌اند. لذا انسان را مکلف بر توکل به او می‌کنند. پس غیر او تأثیر ندارد. و چون تأثیر ندارد پس وجود ندارد. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس / ۸۳) فرمان نافذ خدا (در عالم) چون اراده خلقت چیزی را کند به محض این که گوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد. لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ (الانبیا/۲۳): او بر هر چه می‌کند بازخواست نشود ولی خلق از کردارشان بازخواست می‌شوند.

ث) آیاتی که حضور مطلق خداوند را در همه جا اعلام کرده و جایی را از او خالی نمی‌بینند. این آیات زمینه ساز نوعی وحدت وجود و اندیشه «همه اوست» می‌شوند. وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره / ۱۱۵). مشرق و مغرب هر دو ملک خداست پس به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید. هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (الحدید/۴) هر کجا باشید او با شماست. وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (الزخرف / ۸۴) و آن ذات یگانه خداست که در آسمان و زمین خداست.

ج) آیاتی که خدا را اول و آخر و ظاهر و باطن می‌دانند. هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ (الحدید/۳) اول و آخر هستی و پیدا و پنهان وجود همه اوست.

۲) مذهب ابن عربی درباره وحدت وجود: مذهب ابن عربی درباره وحدت وجود آن است که همه هستی یکی است. وی در کتاب فصوص الحکم به این معنی تأکید بیشتری می‌کند تا آنجا که می‌گوید: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها، آن گاه بیت زیر را می‌سراید:

فما نظرت عيني الى غير وجهه ولا سمعت اذني خلاف كلامه

یعنی: چشم من جز او ننگریست، و گوشم مخالف گفتارش نشنید. در ابیاتی دیگر وحدت ذاتیه را که همه اشیا در آن جمع می‌شوند، چنین می‌سراید:

یا خالق الاشياء فی نفسه انت لمتخلقه جامع
تخلق ما لایتهی کونه فی ک و انت الضّيق الواسع

یعنی: ای آفریننده اشیا در نفس خود، تو جامع و فراگیرنده آفریدگانی، آنچه که هستیش در تو بی پایان است می‌آفرینی و تو محدود، تنگ، فراخ و گسترده‌ای.

در غزل ۴۳ ابیات ۱۲ و ۱۱ ترجمان الاشواق، وحدت وجود را به بهترین صورتی بیان می‌کند.

شعرنا هذا بلا قافیه انما قصدی منه حرفها
غرضی لفظه‌ها من اجلها لست اهوی الیبع الایها وها

یعنی: شعرم قافیه ندارد. مقصودم از شعر تنها اوست، یعنی معشوق من است. واژه‌ها یعنی معشوق هدف من است. و از این معامله جز او چیزی نمی‌خواهم. یعنی: من جز او با کسی ارتباط ندارم و ارتباطم با جهان پدیده‌ها کاملاً برای اوست. (گل‌بابا سعیدی، ۱۳۸۴: ۹۳۰-۹۲۹) مولوی همین معنی را در قالب شعری چه خوش می‌سراید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تودم زخم

(مثنوی، ۱۷۲۸-۱۷۲۷)

خلقت اساساً انکشاف حق ابتدا برای خود حضرت اوست. یعنی نوعی تابش یا پرتوافکنی است که در حضرت او به وقوع می‌پیوندد. خلقت تجلی الهی است. در این جا مفهوم خلق از عدم مطرح نیست: مفهوم خلق از عدم شکافی میان خالق و مخلوق ایجاد می‌کند که تفکر عقلی اصولاً توانایی به هم آوردن آن را ندارد، زیرا خود همین تصور کاملاً تجزی آفرین است که موجب تقابل و فاصله می‌شود. در این جا آن گونه شکافی که بتواند تبدیل به فضایی از شک و تردید شود که هیچ بحث و برهانی اصولاً یارای غلبه بر آن را نداشته باشد، موجود نیست.

۳) در اسلام طبق نظریه «وحدت» ذات لایتناهی بدون اجزاء است. برای این که حق مطلب اسم «احد» ادا شود باید آن را به «تنهای یکتای لایتجزا» معنی کرد. نظریه وحدت وجود به معنی آن است که آنچه چشم می بیند و اندیشه ثبت می کند تنها وهم و خیال است، و ماورای ظاهر هر چیز محدود، در حقیقت حضور یک نامحدود است.

«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِتْمَ وَجْهَ اللَّهِ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». (بقره/۱۱۵). مشرق و مغرب هر دو ملک خداست پس به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده اید خدا به همه جا محیط و به هر چیز داناست».

در این جا نام «علیم» به نام «واسع» اضافه شده است تا متذکر شود: که اگر خدای بر حق هر چیز را بداند، لازمه اش این است که همه جا باشد.

«وحدت وجود و اصالت همین وجود واحد، یعنی همه هویت های دیگر تنها نمودهای وهمی بوده و همگی از شؤونات و جلوه های آن وجود واحدند. این اصل از بدو پیدایش تصوف با تعبیرهای گوناگون مطرح می شد. از همان آغاز با دو مشکل عمده رو به رو بود یکی شطیحی بودن موضوع و دیگری ناسازگاری با تعالیم اسلام.

اما شطیحی بودن آن، یعنی در حوزه عقل و اندیشه ما قابل تصور و تصدیق نبودنش؛ از طبیعت سرچشمه داشت که اصولاً معارف خاص عرفانی، یعنی معارف شهودی در حوزه عقل و اندیشه قرار نمی گیرند و برای رسیدن به آنها بصیرت باطنی لازم است. این بصیرت نیز جز با عبور از رمز ادراکات ظاهری و هویت شخصی امکان پذیر نیست.

و اما ناسازگاریش با تعالیم اسلام، در این است که در تعالیم اسلام، خدا و خلق از هم جدایند و خداوند آفریدگار مخلوقات است؛ در حالی که در تصوف عالم ظهور حق است و به یک معنی عین حق است.» (یحیی یثربی، ۱۳۷۹: ۱۹)

۴) امتیاز تصوف ایران بر همه فلسفه های دیگر این است که همه مسلک های فلسفی همواره جنبه رد و طرد و منع destructif داشته اند و تصوف ایران یگانه مسلکی است که جنبه قبول constructif آن بر بنیاد استواری گذاشته شده است. ناچار چنین فلسفه ای استقلال و اختیار و individualisme را جانشین تسنن و انقیاد divinisation می کند. نتیجه آن قهراً یک نوع divinisation است که شاید کسی بتواند این کلمه گستاخانه «تاله» را درباره خود به کار ببرد. این اندیشه از دیرباز بوده است و همان دستوری است که باید با هوره مزده پیوست و از اهریمن دور شد.

این نوع از پیوستن و اتصال و اتحاد را بزرگان تصوف ایران هر یک به زبانی ادا کرده‌اند. گفته‌اند: «الجمع ما جمع با وصافه و التفرقه ما فرق بافعاله». حسین بن منصور حلاج به جرم «انا الله» و «انا الحق» گفتن بر سردار رفت. عطار نیشابوری می‌فرماید: «مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی انا الله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین انا الحق برآید و حسین در میان نه؟» شیخ محمود شبستری در گلشن راز این اندیشه را چنین بیان کرده است:

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

این اندیشه را بسیاری از مشایخ به زبان‌های دیگر ادا کرده‌اند. با یزید بسطامی گفته است: «سبحانی! سبحانی! ما اعظم شأنی!» ابو عبدالله محمد بن خفیف گفته است: «التوحيد الاعراض عن الطبیعه». محمد بن فضل بلخی گفته است: «العلوم ثلاثه: علم من الله و علم مع الله و علم بالله». امام ابوالقاسم قشیری گفته است: «المحبه هوالمحب بصفاتة و اثبات المحبوب بذاته». ابوسعید ابی الخیر گفته است: «التصوف قیام القلب مع الله بلا واسطه». بار دیگر صریح تر گفته است: «لیس فی حبتی سوی الله».

منظومه اردای ویرافنامه پهلوی در آیین زرتشتی عروج و اتصال به همان مبدأ و پیوستن به همان منبع فیض یزدان است. سنایی در سیر العباد الی المعاد هم سفران خویش را به همان جا می‌برد و عطار در منطق الطیر همه مرغان هم سفر را در راه از پا در می‌آورد و مانده و سرگشته می‌گذارد و آن یگانه مرغی که به سرمنزل مقصود رسید به آگیری می‌رسد و در آن جز نقش خود را نمی‌بیند و بدین گونه سیمرغ مظهر مرغان دیگر است.

صوفیان ایران برای تعریف این اندیشه عالی اصطلاح «وحدت وجود» را وضع کرده‌اند. (سعید نفیسی، ۱۳۷۷: ۱۸۵-۱۸۳)

وحدت در تصوف و عرفان

یعنی مشایخ عرفان و صوفیه به کلی منکر کثرت در عالم شده‌اند و عالم را همان حقیقت بسیط و واحد وجود دانسته‌اند و هر کثرتی را که در عالم مشاهده می‌شود وهمی و خیالی پنداشته‌اند و از این رو کثرت را امری اعتباری صرف گفته‌اند. اما بسیاری از محققان عرفان کثرت در وجود و وحدت در وجود را امری محقق دانسته‌اند و گفته‌اند کثرت در وجود که

مشهور است امری خیالی و وهمی نیست، بلکه حقیقی است و این کثرت حقیقی با وحدت حقیقی وجود منافات ندارد، چه وحدت حقیقی وحدت عددی نیست که با کثرت منافات داشته باشد و ضد آن باشد بلکه وحدت حقیقی عین کثرت است. (غلامحسین مصاحب، ۱۳۷۴: ۳۱۴۷)

عطار

عطار به حق از شاعران بزرگ متصوفه و از مردان نام آور تاریخ ادبیات ایران است. کلام ساده و گیرنده او که با عشق و اشتیاقی سوزان همراه است، همواره سالکان راه حقیقت را چون تازیانه شوق به جانب مقصود راهبری کرده است. وی برای بیان مقاصد عالیۀ عرفانی خود بهترین راه را که آوردن کلام بی پیرایه روان و خالی از هر آرایش و پیرایش است، انتخاب کرده و استادی و قدرت کم نظیر او در زبان و شعر به وی این توفیق را بخشیده است که در آثار اصیل و واقعی خود این سادگی و روانی را که به روانی آب زلال شبیه است، با فصاحت همراه داشته باشد. زبان نرم و گفتار دل انگیز او که از دلی سوخته و عاشق و شیدا بر می آید حقایق عرفانی را به نحوی بهتر در دلها جایگزین می سازد و توسل او به تمثیلات گوناگون و ایراد حکایات مختلف هنگام طرح یک موضوع عرفانی مقاصد متکلفان خانقاهها را برای مردم عادی بیشتر و بهتر روشن و آشکار می سازد. (ذبیح الله صفا، ۱۳۷۸: ۸۶۵)

«توحید عطار بیشتر مبتنی است بر بیان قدرت حق در خلق موجودات و عجز انسان و سایر کائنات از معرفت خدای تعالی و این معنی با عبارات مختلف تکرار می شود. ولی لطف تعبیر و حسن مضمون عیب تکرار را مخفی کرده است. (بدیع الزمان فروزان فر، ۱۳۵۳: ۳۴۸) مثلاً در بیان قدرت مطلق بیانی بدین شیرینی دارد.

پس زمین را روی از دریا بشست	کوه را میخ زمین کرد از نخست
گاو بر ماهی و ماهی بر هواست	چون زمین بر پشت گاو استاد راست
هیچ هیچ است این همه پیچ است و بس	پس هوا بر چیست بر هیچ است و بس
کاین همه بر هیچ می دارد نگاه	فکر کن در صنعت آن پادشاه

(منطق الطیر، بیت ۱۲۴-۱۲۱)

عطار از قدرت بی نظیر خداوند شگفت زده می شود. به تأمل و تفکر فرو می رود. دیگران را نیز تلنگری می زند تا از خواب غفلت بیدار شوند. آنها را به تأمل و تفکر فرو می برد. تأمل در

آفرینش. آفرینش حیرت زایی که از قدرت آفریننده حکایت می‌کند. این آفرینش عجیب را ماندنی نیست. پس آفریننده اش نیز بی مانند است. تأمل و تفکر بیشتر در این آفرینش رازهای بیشتر و دیگری را مکشوف می‌سازد. هر چه تأمل بیش، تحیر بیشتر. هر چه تحیر بیش، اظهار عجز و تکسر بیشتر می‌شود.

لذا به همان اندازه که قدرت خدا را می‌بیند ضعف موجودات و کائنات دیگر نیز بر او مشهود می‌شود. از ضعیف می‌برد و به قوی می‌رسد. معنای واقعی توحید نیز همین است.

عرفان عطار

عطار از آغاز جوانی به تصوف و عرفان گرایش داشته است، وی در کنار اشتغال به علم، به اندازه کافی فرصت تأمل در خوانده‌ها و شنیده‌ها را هم داشته است و در نتیجه این تأملات، به شک و آشفتگی رسیده است و از طریق مکاشفات حاصل از خلوت و ریاضت دریافته که حقیقت در حوصله محدود خرد نمی‌گنجد و همین‌ها باعث می‌شود تا او پس از چندی از تحصیل علم و دانش خسته شود از قیل و قال مدرسه خسته گردد و کار او به فرار از مدرسه کشد.

تصوف عطار، عرفانی است معتدل، نه زهد خشک و نه چاشنی کلام، هیچ یک آن را از مزه نینداخته‌اند. در نظر وی وجود انسان آینه و جلوه گاه حق است و بی آن که در راه به کلی فنا شود، در پایان سلوک روحانی خویش به «حق» واصل می‌گردد. به عقیده وی، در این دنیا که همه کاینات طالب حق و جویای وصال او آمده‌اند، وجود انسان نمودار عالم کبیر است، اهمیت خاص دارد. اما این انسان خلیفه الله باید مراحل بسیار طی کند تا به مرتبه واقعی خود برسد و از همه چیز محسوس و موهوم و معقول و معلوم بگذرد تا به فنای حق واصل گردد. اما طی این مرحله که پر است از مخاطر و مهالک، آسان نیست و بی همراهی پیر نشدنی.

تصوف او از جاده شریعت جدا نمی‌شود و با آن که سراسر سوز و گداز است، اما آن گونه نیست که یکسره عقل و دین را نفی کند، یا آن که دعوی اتصال مستقیم با خدا کند. در نتیجه تصوف او، تصوفی است معتدل که در آن طریقت و شریعت را به هم می‌آمیزد، و از ادعای حقیقت می‌پرهیزد. (کاظم دزفولیان، ۱۳۸۱: ۲۵)

این عاشق سوخته جان و مملکت سرّ و نهان که با شمع شریعت به شاهراه طریقت قدم نهاد، با کشش غیبی و کوشش شخصی در اندک زمانی توانست از گریوه‌های بی شمار و

کوهسارهای بی فریاد و وادی‌های بی امان این راه هولناک که یگانه تازان طریقت در آن ناخن و چنگال ریخته‌اند بگذرد و به قول خودش با بالی شکسته و پری آغشته به خون دل، رنجور و سست و کوفته و ناتندرست و مجروح خود را به به دروازه حقیقت کشاند و مایه فتوح بسیاری از جان‌های مشتاق و ارواح بی تاب و مضطرب گردد. (صادق گوهرین، ۱۳۷۴: شانزده)

منطق الطیر

مهم ترین و مشهور ترین مثنوی عطار منطق الطیر است که هم از جهت شیوه تلفیق داستان اهمیت خاص دارد و هم از لحاظ نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید. منطق الطیر در واقع یک نوع حماسه عرفانی شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک است. این مخاطر و مهالک در طی مراحل هفتگانه سلوک که بی شباهت به «هفت خان» رستم و اسفندیار نیست پیش می‌آید. منتها این هفت خان روحانی گذرگاه روح‌های مختلف است که به تقریب مناسبات اخلاقی به صورت موسیچه، طوطی، کبک، باز، دراج، عندهلیب، طاووس، تذرو، فاخته، چرخ و مرغ زرین در آمده‌اند. همه این هفت خان را در پیش دارند و بدین گونه منطق الطیر حماسه مرغان روح، حماسه ارواح خدا جوی و حماسه طالبان معرفت است که مصایب و بلاهای آن‌ها در طی این سیر و سفر روحانی خویش از آنچه برای جویندگان جاه، جویندگان نام و آواز پیش می‌آید؛ کمتر نیست. (عبدالحسین زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۱۱)

در این سفر صد هزاران دام و دانه وجود دارد تا مرغان روح را منحرف سازد و از ادامه مسیر باز دارد. در جای جای این مسیر طاقت فرسا عوامل لذت بخش و شادی آور خودنمایی می‌کنند. توجه به این عوامل یعنی از ادامه مسیر باز ماندن. رنج‌های جان گداز سفر از یک طرف عوامل فرح انگیز و دلنواز حضر از طرف دیگر دست به دست هم می‌دهند تا تنها شیر مردان خداجوی و طالبان حقیقت پوی به راه خود ادامه دهند. هر آن کس که اندک تردیدی در دل دارد می‌ماند. لذت آنی و فانی او را از رسیدن به حقیقت باقی باز می‌دارد.

برخیالی کی توان این ره سپرد	تو به ماهی چون توانی مه سپرد
صد هزاران سر چو گوی آنجا بود	هاهای و های هوی آنجا بود
بس که خشکی بس که دریا در ره است	تا نپنداری که راهی کوتاه است

شیر مردی باید این ره را شگرف زانک ره دورست و دریا ژرف ژرف...

(منطق الطیر، ۷۲۸-۷۲۵)

انسان متفکر و عارف همواره در جهت جست و جوی ارتباط بین پدیده‌های جهان هستی و اتصال آن‌ها به یکدیگر و در نهایت، پیوند کل آفرینش با مبدأ هستی بوده و هر شعاعی از انوار آفرینش را متصل به نقطه پرگار هستی دانسته و این اتحاد و یگانگی را (وحدت وجود) نام می‌نهد. عطار در اثر شگرف خود -منطق الطیر- مفاهیم بلند عرفانی از جمله وحدت وجود را در قالب «تشبیه»، «تمثیل» و «داستان» به زیبایی شرح داده است.

او که حقیقت وحدت را شهود کرده خود را ملزم به بیان این تجربه شگفت می‌داند و در بیان مقصود از زبان رمز و تمثیل کمک می‌گیرد؛ اما چرا به زبان رمز و تمثیل و تشبیه؟ وحدت وجود به جمع ضدین و اجتماع نقیضین می‌انجامد. ادراک این امر ورای طور عقل است. تنها با قوه خیال می‌توان آن را شهود کرد و دریافت. چرا که خیال در دیدگاه عرفا از چنان وسعتی برخوردار است که می‌تواند اجتماع ضدین بلکه اجتماع نقیضین را در خود جای دهد. حال همان طور که تجربه وحدت وجود به عالم خیال و قوه خیال عارف مربوط می‌شود، در مقام تعبیر نیز باید از ابزاری استفاده شود که با آن تجربه، تناسب و سنخیت داشته باشد. اینجاست که زبان استعاره و تخیل یعنی وجود مرغان به جان انسان‌ها برای بیان جنبه‌های اسرار آمیز نظریه وحدت وجود، به خدمت گرفته می‌شود.

راز و رمز در عرفان

ادبیات عرفانی ما با راز گونگی خود با نمادها و تمثیل‌های نغز، ذهن و دل انسان‌های بی شماری را در طول قرن در دایره جاذبه خود قرار داده و در حصار محدودیت‌های سیاسی و اجتماعی دنیای زمان خود ندای آزادی و آزاداندیشی سر داده است و با وسعت نظر و تسامحی که نشان داده، از زمان خود بسیار پیش افتاده است.

عرفان با اشکال گوناگونش، در همه ادوار و در میان همه اقوام و ملل با موضوع «اسرار و رموز» همراه بوده است. این راز بودن از آن جا ناشی می‌شود که یافته‌های عرفانی «نگفتنی» اند و این رمز از آن جا ضرورت می‌یابد که اگر چیزی نیز بگویند باید با زبان اشاره باشد. این نگفتن به خاطر آن است که اولاً در طریقت، راز را نباید آشکار کرد. افشای راز، علاوه بر این

که عارف را در معرض مخالفت و دشمنی عوام الناس و متعصبان قرار می‌دهد، از لحاظ قواعد طریقت نیز خطا و کفر است و موجب تنبیه و کیفر.

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، خطیب رهبر، ص ۱۴۳)

ثانیاً حقایق شهودی و یافته‌های عرفانی غیرقابل انتقال‌اند و طبیعت و نهاد این یافته‌ها، آن‌ها را نگفتنی ساخته است؛ به گونه‌ای که هر چه تلاش کنند که بگویند باز هم چیزی نمی‌توان گفت:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن

(مثنوی، بیت ۱۱۲)

در عرفان رمز (Symbole) های فراوانی مانند: رخ، زلف، خال، خرابات، پیر مغان و... به چشم می‌خورد که بر معنی و مفهومی و رای آن چه ظاهر آن می‌نماید دلالت دارد. عرفا اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت از مقاصد آن آگاه نگردند. زیرا معانی عرفانی برای غیر عارف، لااقل به عقیده عرفا، قابل درک نیست. این است که عرفا تعهد دارند در مکتوم نگه داشتن مقاصد خود، بر خلاف صاحبان علوم و فنون دیگر. لهذا اصطلاحات عرفا، علاوه بر جنبه اصطلاحی، اندکی جنبه معنایی دارد و باید «راز» معما را به دست آورد. (مرتضی مطهری، ۱۳۷۹: ۱۶۲-۱۶۱)

شاید بتوان عطار را نخستین کسی گفت که عرفان و مقاصد روحانی را در ضمن حکایت و تمثیل‌ها آورده است و شاهد گویای او منظومه منطق الطیر است که مراحل سیر و سلوک و تصوف را به شکل بدیع و رمزی در آن گنجانده است. (علی دشتی، ۱۳۸۴: ۱۳)

در منطق الطیر هر کدام از مرغان رمز و نماد گروهی از سالکان هستند که در کسوت کثرت به رهبری هدهد که رمز پیرو و هادی آن‌هاست به سمت سیمرغ که در کسوت وحدت است و رمز حق، به حرکت در می‌آیند. بیشتر آنان در راه رسیدن به مقصود جان می‌بازند و سی مرغ رنجور به درگاه سیمرغ می‌رسند. آن جا در می‌یابند که ایشان سی مرغ طالبند و مطلوبشان سیمرغ است و متوجه می‌شوند که حقیقت طالب و مطلوب یکی است.

سی مرغ در انعکاس چهره خود سیمرغ را می‌بیند، خود را سیمرغ و سیمرغ را سی مرغ می‌بیند و چون به خود و به سیمرغ نگاه می‌کنند یک سیمرغ می‌بینند. در حیرت، کشف این راز را از سیمرغ می‌جویند. بی زبان از آن حضرت خطاب می‌آید که این حضرت چون آینه است و هر کسی خود را در آن می‌بیند. بدین ترتیب مرغان در پایان این کوشش پر رنج و سترگ و طولانی آن چه را می‌یابند و برایشان آشکار می‌شود راز نفس خودشان است، نفسی که از خود تبعید شده و زمینی و آگاه تجربیش فرا می‌گذرد و لذت دیدار وجود دو را در یک در می‌یابد. (تقی‌پور نامداریان، ۱۳۷۶: ۳۶۸)

محوما گردید در صد عزّ و ناز تا به ما در خویش را یابید باز

(منطق الطیر، ۲۴۵۸)

در منطق الطیر روح و روان انسان به صورت پرنده به تصور کشیده شده است. مولانا نیز در غزلیات شمس می‌فرماید:

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست به هوای سر کویش پر و بالی بزنم

(غزلیات شمس، شفیع کدکنی، ص ۱۰۶۸)

عطار و وحدت وجود

از دیدگاه وحدت وجود خلق عین حق است، اما نه چنان است که خالق باشد و مخلوقی جدا از او. عالم وجود پرتو تجلی حق است. ساخته‌ای جدا از خدا نیست، بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود.

عطار یکی از بزرگترین شاعران وحدت‌گرای، شاعر دردمندی که مولوی او را پیشرو خود دانسته است عقیده کامل و بی‌خداشده خود را در مصراع‌ی از یک بیت اسرارنامه چنین ابزار می‌کند:

نکو گویی نکو گفته است در ذات که التوحید اسقاط‌الاضافات

(اسرار نامه، شفیع کدکنی، ۵۵)

این تعریف از توحید بر رد هرگونه ارتباط دلالت ضمنی می‌کند و جایی برای ارتباط شخصی واقعی در بطن مطلق باقی نمی‌گذارد و ظاهراً به همان اعتقاد «لا موجود الا الله» می‌رسد.

عطار به شکلی از وحدت وجود معتقد است که از سویی با توحید اسلامی تطبیق می‌کند و از سویی دیگر رابطه میان موجودات و وجود مطلق را به عنوان خدایی واحد و قهار و در عین حال رئوف و عادل و بخشایشگر و اصلی که همه موجودات از جهتی با او پیوند معنوی دارند بیان کند؛ یعنی این وحدت وجود به مفهوم الوهیتی همه جانبه و شامل برسد که همه موجودات در آن وجود دارند، حرکت می‌کنند و هستی آنها بدان مربوط است. پرندگان که هر کدام نماد گروهی از انسان‌ها هستند به سوی سیمرغ حرکت می‌کنند. ریاضت می‌کشند. بسیاری از آنها به علت سختی‌های راه هلاک می‌شوند.

باز بعضی غرقه دریا شدند	باز بعضی محو و ناپیدا شدند
باز بعضی بر سر کوه بلند	تشنه جان دادند در گرم و گزند
باز بعضی را زتف آفتاب	گشت پرها سوخته، دل‌ها کباب
باز بعضی را زتف آفتاب	کرد در یک دم به رسوایی تباه
باز بعضی نیز غایب ماندند	در کف ذات المخالب ماندند
باز بعضی در بیابان خشک لب	تشنه در گرما بمردند از تعب
باز بعضی ز آرزوی دانه‌ای	خویش را کشتند چون دیوانه‌ای
باز بعضی سخت رنجور آمدند	باز پس ماندند و مهجور آمدند

(منطق الطیر - ۴۱۴۹-۴۱۴۲)

آن سی مرغ که به درگاه می‌رسند اگر چه سی مرغ متفاوت هستند، اما در وجود سیمرغ یکی می‌شوند و عدد و تفاوت از میان بر می‌خیزد و جمله از یک گریبان سر بر می‌کنند.

بعد از این وادی توحید آیدت	منزل تفرید و تجرید آیدت
رویها چون زین بیابان در کنند	جمله سر از یک گریبان بر کنند

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
(منطق الطیر، ۳۶۹۷-۳۶۹۴)

سپس در وجود سیمرغ فنا می‌شوند تا به بقا برسند.

نیست شو تا هستیت از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد
تا نگریدی محو خواری فنا کی رسد اثبات از عز بقا
(منطق الطیر ۴۲۹۲-۴۲۹۱)

این نیستی به معنای نابود انگاشتن افعال خویش نیست. بلکه حاصل تهذیب نفس و تزکیه درون است. این تزکیه در مسیر رسیدن به سیمرغ و در وادی‌های وحشت زا بتدریج صورت گرفته است. گذشتن از وادی‌های ترسناک دستاوردهایی داشته است. دستاوردی که به تحمل این همه رنج می‌ارزد. نیست شدن و از پوسته خودبینی بیرون آمدن مهم ترین دستاورد این سفر پر مخاطره است. چون دیگر خودبین نیستند، سیمرغ بین می‌شوند. دیدن سیمرغ-جلال حق-سبب می‌شود که خود را از یاد ببرند. و به نوعی عدم شعور برسند. پس در وجود سیمرغ فانی می‌شوند تا باقی گردند.

مولوی نیز در دفتر اول مثنوی قصه‌ای آورده است تحت عنوان: قصه آن که در یاری بکوفت از درون گفت: کیست؟ گفت: منم گفت: چون تو تویی در نمی‌گشایم هیچ کس را از یاران نمی‌شناسم که او «من» باشد.

آن یکی آمد در یاری بزد گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من گفتش برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق کی پزد کی وارهاند از نفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق دوست سوزید از شرر
پخته گشت آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه ی انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی زلب

بانگ زد یارش که بر در کیست آن گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من در آ نیست گنجایی دو من در یک سرا

(مثنوی ۳۰۶۳-۳۰۵۶)

مولوی نیز در این داستان کوتاه همانند عطار راه رسیدن به وحدت را عبور از تکثرات می‌داند. زمانی می‌توان در وجود مطلق حق فانی شد و به بقا رسید که دست از وجود بی ارزش خود برداشت و تا زمانی که «من» ما مانند پيله ای ما را در بر گرفته است، از رسیدن به کوی دوست محرومیم.

در داستان نحوی و کشتیبان نیز «محو» را رمز رستگاری می‌داند:

محو می‌باید نه نحو این جا بدان گر تو محوی بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد ور بود زنده ز دریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر

(مثنوی ۲۸۴۳-۲۸۴۱)

می‌دانیم که از دستاوردهای مهم عرفان اسلامی رسیدن به وحدت است، اما این وحدت شکل‌ها و تعبیرهای گوناگون یافته است. اگر دو نماینده مهم دو گونه وحدت وجود را، حلاج و ابن عربی بدانیم عطار مشرب حلاجی دارد و به استغراق اعتقاد دارد. در نزد اغلب عرفای اسلامی این وحدت بیشتر جنبه شهودی داشته است. بینش عرفانی عطار را نیز می‌توان از همین نوع وحدت شهودی دانست. در نظام عرفانی او نیز سالک در نهایت سیر خود به جایی می‌رسد که وحدت می‌بیند و در شهود او کثرت در وحدت و سایه در خورشید گم می‌شود. (کامل احمدنژاد، ۱۳۸۴: ش-ص)

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

(منطق الطیر، ۴۲۵۹)

هست خورشید حقیقی بر دوام گو نه ذره مان نه سایه والسلام

(منطق الطیر، ۴۲۶۹)

سی مرغ در مقابل سیمرغ چون سایه در مقابل خورشید، بودند. خورشید سایه کش است. با وجود خورشید، سایه محو می‌گردد. اگر چه وجود سایه به وجود خورشید وابسته است یعنی باید خورشید باشد تا سایه معنا یابد. سیمرغ، خورشید حقیقی است و سی مرغ سایه‌ها هستند. سایه در مقابل خورشید توانایی عرض اندام ندارد. اگر بر سایه ماندن پای بیفشارد از نعمت دیدن خورشید محروم می‌گردد. این سی مرغ واصل قبل از فنا سایه بودند، اما با دیدن سیمرغ، وجود سایه گونه آن‌ها در وجود خورشیدگون سیمرغ فانی گردید. پس خورشید گشتند و ماندگار.

یکی از ویژگی‌های عطار در منطق الطیر این است که مطالب بسیار پیچیده و نکات دقیق را به زبانی ساده و روشن بیان می‌کند. این اثر پرشور از نظر زبان و محتوا نسبت به آثار دیگر شاعران عارف ساده تر می‌نماید، اما در بررسی نهایی در ورای این سادگی عمق و عظمتی است که هم به بسیاری از پرسش‌ها و ابهام‌های موجود در ذهن خواننده پاسخ می‌دهد و هم پرسش‌های تازه را در ذهن او پدید می‌آورد.

بسیاری از مطالب عمیق عرفانی به ایجاز در الفاظی ساده ریخته شده است. برای بیان رابطه کثرت و وحدت که از دشوارترین مباحث حکمت و عرفان اسلامی است. از یک جناس مرکب یاری گرفته است «سی مرغ» و «سیمرغ» و این جناس در توجیه و تفسیر رابطه «کثیر» و «واحد» و انسان و خدا چنان تأثیر شگفتی دارد که آن را بی اغراق در حد وحی و الهام بالا برد. (همان منبع، ظ)

بدون تردید کثرت را با «سی مرغ» و وحدت را با «سیمرغ» معرفی کردن یکی از شاهکارهای عطار است که در منطق الطیر به زیبایی هر چه تمام تر تجلی یافته است. در پایان داستان مرغان، آن چه باقی می‌ماند وحدت است. همه تکثرات این عالم در غایت کمال خویش به وحدت می‌رسند. محور اصلی همان وحدت است که از ازل بوده و تا ابد خواهد ماند. مقصد سفر بسیار طولانی و پرمخاطره مرغان رسیدن به سیمرغ است. سیمرغی که رمز وحدت است. سی مرغ واصل در پایان سفر خود را سیمرغ می‌بینند. اما پیش از این سفر جان گداز به این حقیقت پی نبرده بودند زیرا «بسیار سفر باید تا پخته شود خامی».

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمه: محمد خواجوی، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات مولی
- ۳- احمد نژاد، کامل، مقدمه منطق الطیر، ۱۳۸۴، تهران، نشر میلاد.
- ۴- بدیعی، محمد، احیاگر عرفان، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات پازینه.
- ۵- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ۱۳۷۶، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- حلبی، علی اصغر، جلوه‌های عرفان چهره‌های عرفان، ۱۳۸۳، تهران، نشر قطره.
- ۷- دزفولیان، کاظم، منطق الطیر، ۱۳۸۱، تهران، انتشارات طلایه، چاپ دوم.
- ۸- دشتی، علی، پرده پندار و در دریا صوفیان، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات زوآر.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان حله، ۱۳۷۲، تهران، انتشارات علمی.
- ۱۰- سجادی، سید جعفر، فرهنگ تعبیرات عرفانی، ۱۳۶۲، تهران، انتشارات طهوری.
- ۱۱- سجادی، سید ضیاء الدین، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، ۱۳۷۲، تهران، انتشارات سمت.
- ۱۲- سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات شفیعی، چاپ سوم.
- ۱۳- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات فردوسی، جلد دوم.
- ۱۴- فروزان فر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، ۱۳۵۳، انتشارات دهخدا، چاپ دوم.
- ۱۵- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، ۱۳۸۲، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۶- گوهرین، صادق، منطق الطیر، ۱۳۷۴، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- مارتین لینگز، ترجمه: مرضیه شنکایی و علی مهدی زاده، تصوف چیست، ۱۳۷۹، تهران، انتشارات مدحت.
- ۱۸- مدرس، محمد تقی، ترجمه: محمدتقی صدیقی، مبانی عرفانی اسلامی، ۱۳۶۹، قم، کانون اندیشه‌های اسلامی.

- ۱۹- مصاحب، غلامحسین، دایره المعارف فارسی، ۱۳۷۴، تهران، انتشارات امیر کبیر، جلد دوم، بخش دوم.
- ۲۰- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ۱۳۷۹، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۱- نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، ۱۳۷۷، تهران، انتشارات فروغی.
- ۲۲- هانری کربن، ترجمه: انشاء... رحمتی، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ۱۳۸۴، تهران، انتشارات جامی.
- ۲۳- یشربی، سید یحیی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، ۱۳۷۹، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.