

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار

ایمان زرگران* حسین علی قبادی** همایون جمشیدیان***
دانشگاه تربیت مدرس دانشگاه گلستان

چکیده

اندیشه‌ی وحدت وجود یکی از اندیشه‌های غالب در عرفان است. عطار نیشابوری نیز به‌عنوان یکی از نمایندگان عرفان اسلامی طبیعتاً از اندیشه‌ی وحدت وجود متأثر بوده است. بسیاری از تصاویری که عطار نیشابوری از خداوند و رابطه‌ی او با انسان و طبیعت عرضه کرده، در چارچوب اندیشه‌ی وحدت وجود جای می‌گیرد. این مقاله در پی آن است تا پر بسامدترین این تصاویر را در آثار منظوم عطار بررسی و تحلیل کند. همچنین از آنجا که از اندیشه‌ی وحدت وجود، سه قرائت (یعنی عینیت، متافیزیک سطوح و تجلی) موجود است، کوشش شد تا رابطه‌ی این قرائت‌های سه‌گانه از وحدت وجود با تصاویر مذکور سنجیده شود تا نشان داده شود، عطار احتمالاً به کدام یک از قرائت‌های سه‌گانه از وحدت وجود گرایش داشته است. در نتیجه‌ی این پژوهش روشن شد که چهار تصویر «آشکار نهان»، «بحر»، «خورشید» و «سیمرغ» بیشترین بسامد را در بین تصاویر وحدت وجودی از خدا در آثار منظوم عطار دارد. در هر تصویر به «رابطه‌ی خدا و جهان و انسان»، «خدای درون»، «راه وصال» و «تجربه‌ی عرفانی» پرداخته شد. در همه‌ی تصاویر، جهان و انسان جزوی از خدا و وابسته‌ی گریزناپذیر آن دانسته شده است. تمنای انسان برای رسیدن، به گونه‌ای در او تعبیه شده است. این تصاویر زمانی که خصلت تجربی می‌یابند و حاصل مکاشفات عرفانی هستند، غالباً صورتی متناقض‌نما پیدا می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: عطار نیشابوری، وحدت وجود، عرفان، تصویر خدا.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی zzargar58@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استاد زبان و ادبیات فارسی ghobadi.hosein@yahoo.com

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی homayunjamshidian@yahoo.com

۱. مقدمه

تصور انسان از خدا و به تبع آن تصاویری برآمده از این تصور بر نظام اندیشگانی وی و بر تصویری که از خود و جهان پیرامون دارد و شیوه‌ی زیست او تأثیر گذاشته است. اندیشیدن به خدا و ارائه‌ی تصاویر مختلف از آن در آغاز در قالب ادیان و آموزه‌های رازورزانه شکل گرفت. به دنبال آن، این مفهوم در قالب تأملات فلسفی و کلامی و عرفانی پی‌جویی شد. در ادیان بزرگ عالم (شرقی و غربی) تصوراتی متفاوت از خدا ارائه شده است. در ادیان ابراهیمی مواجهه‌ی هر کدام از پیامبران با خدا و عوالم قدس به گونه‌ای بوده است و در هر کدام تصاویر متفاوتی از این مواجهه ارائه شده است. در قرآن، خدا با تصاویر گوناگون وصف می‌شود که این خود سبب‌ساز برداشت‌های متفاوت و موضع‌گیری فرقه‌های گوناگون درباره‌ی این مطلب شده است. پس از اسلام فرقه‌هایی چون مشبهه، مجسمه، مرجئه، معتزله، اشاعره و بسیاری دیگر و همچنین فلاسفه و اهل تصوف، هر کدام به نحوی با این امر مواجه شدند و برداشت خود را از تصورات ارائه شده در متن قرآن برگزیدند و نیز بر این مبنا شهودات و تجربیات عرفانی متفاوتی داشته‌اند. از آنجایی که تصور و تصویری که از خدا وجود دارد، در تعریف رابطه‌ی انسان و خدا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، تصور مختار هر فرقه و گروه، در شکل‌گیری باورها و نظام اندیشگانی و تأکیدات هر کدام بر موضوعات خاص تأثیر بسزایی داشت. برای مثال «تصور الله با ترک بافت قرآنی و ورود به دستگاه کلامی، با ساخت تصویری متفاوتی ظاهر می‌شود. تصور و مفهوم الله از طریق ذات و صفات شناخته می‌شود.» (ایزوتسو، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۵) نزد صوفیان هم با این چرخش معناساختی و تصویری مواجه‌ایم. صوفیان در کاربرد کلمات قرآنی نسبت به متکلمان بسیار آزادانه و دل‌خواهانه عمل کردند. دستگاه تصوف بر تصور الله تأثیر بسیار ژرفی گذاشت. خدایی که در دستگاه‌های دیگر تنها، موضوع علم بود و به صورت غیرمستقیم قابل شناخت، در دستگاه تصوف به صورتی بی‌واسطه و صمیمانه در اتحاد شخصی عالم و معلوم ادراک می‌شد. این نگاه تغییری عمده در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بشر و حتی در تصور از خدا پدید آورد. (همان: ۵۶-۵۹) در هر دوره‌ای با تسلط هر نظام اندیشگانی بر امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، تصور و تصویری که از خدا برگزیده بودند و ملازمات این تصور، تبدیل به گفتمان غالب می‌شد و این تصویر علاوه بر فلسفه و کلام در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، هنری، ادبی و سایر حوزه‌ها نمود می‌یافت. در این مقاله بنا بر این است که ابتدا سه تصویر کلی از

خداوند به اختصار تعریف شود سپس براساس موضوع مقاله، تصویر خدای غیرمتشخص بسط داده شود. سه خوانش از خدای غیرمتشخص (وحدت وجودی) به تفکیک توضیح داده خواهد شد سپس آثار عطار براساس این سه خوانش مورد توجه قرار خواهد گرفت. ذیل این تصویر کلی به سه تصویر آشکارِ نُهان، دریا، خورشید و سیمرغ پرداخته خواهد شد. این تصاویر علی‌رغم اینکه ظاهری متفاوت دارند، در ژرف‌ساخت، بیانگر تجربه‌ی وحدت در هستی می‌باشند و نوعی پیوند و هماهنگی میان آن‌ها به چشم می‌خورد که آن‌ها را به‌عنوان منظومه‌ای در خدمت تبیین وحدت وجود درآورده است. در هر تصویر به «رابطه‌ی خدا و جهان و انسان»، «خدای درون»، «راه وصال» و «تجربه‌ی عرفانی» پرداخته خواهد شد.

درباره‌ی اندیشه‌ی وحدت وجود در آثار عطار بررسی‌های مفیدی صورت گرفته است. برای مثال مقاله‌ی «تبیین متناقض‌نمای وحدت و کثرت در آثار عطار» نوشته‌ی تیمور مالمیر و همکاران، که به مسئله‌ی متافیزیک سطوح یا وحدت در کثرت و کثرت در وحدت می‌پردازد. همچنین مقاله‌ی «وحدت وجود از دیدگاه یک عارف و یک فیلسوف» نوشته‌ی بهزاد اتونی و بهناز اتونی که اندیشه‌های وحدت وجودی عطار و اسپینوزا در آن با هم مقایسه شده است. بررسی‌های دیگری هم انجام شده است، اما آنچه در این مقاله مطرح است تصاویر برآمده از وحدت وجود است که درباره‌ی عطار این مهم پژوهیده نشده است.

روش پژوهش در این مقاله نقد تلفیقی است؛ اما بیشترین نظریه‌ای که مورد استفاده قرار گرفته پدیدارشناسی و مبحث وجه ظهور در آن می‌باشد. بر اساس این نظریه ذات امور پنهان است و آنچه ما با آن مواجهیم ظهورات مختلف از یک مفهوم است. با بررسی این ظهورات می‌توان به ذات تا حدودی نزدیک شد و البته به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صاحب اثر. تصاویر، ظهورات مختلف یک مفهوم هستند. سوال اصلی پژوهش را می‌توان به این صورت بیان کرد که اندیشه‌ی وحدت وجود و تصور خدای غیرمتشخص چه بازتابی در تصاویر ادبی عطار در آثار منظوم او داشته است؟

۱.۱. سه تصویر کلی از خدا

سه تصویر کلی از خدا وجود دارد که البته تصاویر بسیار دیگر در ذیل این سه تصویر کلی قرار می‌گیرد. چنان‌که نتن تنها از الله نه تصویر ارائه کرده است و البته خود معترف

است که تصاویر دیگری هم وجود دارد. (رک. netton, 1994)

این سه تصویر به حصر عقلی شامل خدای متشخص انسان‌وار (personal)، خدای متشخص نائسان‌وار (impersonal) و خدای غیرمتشخص (unindividuated) می‌باشد. (رک. کریمی، موخره ملکیان، ۱۳۹۳: ۳۷۸-۳۷۹) برگزیدن هر کدام این تصاویر یا هر کدام از زیر مجموعه‌های آن‌ها موجب تغییر و دگرگونی در انگاره و انگاشت از ارتباط انسان با خدا می‌شود و به تبع آن تغییر در باورها و اعتقادات و سایر موارد را به همراه می‌آورد.

۱. ۱. ۱. خدای متشخص انسان‌وار

خدایی که ادیان ابراهیمی به آن اشاره می‌کنند و در کتب مقدس جلوه‌گر شده است غالباً خدایی متشخص (individualized) و انسان‌وار است. «به گفته‌ی پروفیسور براد، خدا به معنی عادی و کلی‌اش «شخص» است، و هم به گفته‌ی او، برای آن که شخص باشد باید فکر و احساس و اراده داشته باشد... خدا در این معنا صریحاً یک موجود زمان‌مند (مترمن) است و با آن که بری از صروف حالات شمرده می‌شود، می‌تواند امروز بر ما خشم بگیرد و فردا از ما خشنود باشد.» (استیس، ۱۳۶۱: ۱۸۴) در قرآن صفات متعددی برای خدا ذکر شده است که این صفات معنای خود را با توجه به خصلت‌های انسانی به دست می‌آورند. تأکید بر یکی یا مجموعه‌ای از صفات، تصور و تصویر ذهنی از خدا را دستخوش تغییر می‌کند.

۱. ۱. ۲. خدای متشخص نائسان‌وار

حداقل در یکی از آیات قرآن خدا با صراحت موجودی متشخص و نائسان‌وار وصف شده است: «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱): مانند خدا هیچ کس نیست. پس با این حساب خدا بنابر مفاد این آیه شخصی خواهد بود که در عین شخص بودن به کلی با اشخاص دیگر متفاوت است.

این که خدا موجودی متشخص است، یعنی خدا، خود، یکی از موجودات جهان هستی است و موجوداتی هستند که خدا نیستند و خدا نیز هیچ‌یک از آن‌ها نیست. خداوند با این که تفاوت‌های عظیم و عمیقی با سایر موجودات دارد، تنها یکی از موجودات هستی است. این خدای متشخص انسان‌وار است یا نائسان‌وار به این معناست که اگر خدا حائز مشخصه‌هایی است که در میان موجودات جهان تنها انسان‌ها دارند، خدای متشخص انسان‌وار است. برای مثال آیا خداوند فاعل است، از عقل و عقلانیت برخوردار

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار _____ ۲۳

است، زبان (language) دارد و سخن می‌گوید؟ اگر حائز این مشخصات نباشد، ناانسان‌وار است. (رک. کریمی، موخره ملکیان، ۱۳۹۳: ۳۷۸) بر این مبنا بود که در پاره‌ای رویکردهای کلامی، الهیات تنزیهی به صورت برجسته‌ای دیده می‌شود. الهیات تنزیهی بر مبنای نفی صفت از پروردگار شکل گرفته است. گاه فرقه‌ها یا اشخاص تنزیه مطلق پروردگار از هرگونه صفت را تا حدی پیش برده‌اند که نه تنها موصوف بودن خداوند را به هرگونه صفت مردود شمرده‌اند بلکه حتی اطلاق عنوان وجود یا هستی را نیز بر خداوند ناروا دانسته‌اند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۹۶)

۱. ۱. ۳. خدای غیرمتشخص یا وحدت وجودی

دست کم یک آیه در قرآن وجود دارد که در آن خدا نامتشخص است: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) چیزی که هم اول باشد و هم در عین حال آخر و هم ظاهر باشد و هم باطن، متشخص نمی‌تواند باشد. خدای قائلان به وحدت وجود، موجودی غیر از سایر موجودات نیست و غیریتی میان او سایر موجودات نیست. آیات دیگری همچون «فاینما تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) و «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال/۱۷) نیز مورد استناد این گروه قرار گرفته است.

خدای غیرمتشخص همان خدای وحدت وجودی است. «در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست.» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۱۴) به نظر طرفداران این باور تنها یک موجود وجود دارد و سایر چیزها تجلیات و ظهورات و یا عین آن هستند. (owen, 1971: 65) اصطلاح وحدت وجود شامل طیف وسیع و حتی گاه غیرمتجانسی از مکاتب است و آرای اندیشمندان مختلف را در برمی‌گیرد که در غرب از آن با عنوان پانته‌ایسم یاد می‌شود. واژه‌ی pantheism برگرفته از دو واژه‌ی یونانی pan به معنای همه و theo به معنای خدا است. در پانته‌ایسم دو مسئله حائز اهمیت است: اول این که در پس کثرت موجود در عالم، وحدتی فراگیر (unity) وجود دارد و دیگر این که آن وحدت فراگیر حائز نوعی تقدس و الوهیت است. (رک. کاکایی، ۱۳۸۹: ۶۲) در اینجا به سه خوانش از وحدت وجود پرداخته خواهد شد که هر سه در تصورات عطار و البته در تصاویر برآمده از این تصورات نقش برجسته‌ای داشته است.

۱. ۱. ۳. ۱. عینیت

در این خوانش با نوعی این همانی مواجه‌ایم. جهان عین خداست. در دار وجود غیر از خدا چیزی نیست و خدا جز خودش کسی را نمی‌شناسد. یکی از صریح‌ترین عبارات ابن‌عربی که این خوانش را به همراه دارد، جمله‌ی «فسبحان من اظهر اشیاء و هو عینها»، (یعنی: پاک است آن کسی که اشیاء را ظاهر ساخت و او عین آن اشیاء است) است. (رک. جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۰۶) تئیسیم (theism) یا خداشناسی ادیان ابراهیمی، لااقل در ظاهر، خدای انسان‌واری را وصف می‌کنند که متمایز و متعالی از عالم است اما با نگاه وحدت-وجودی این تمایز میان خالق و مخلوق از بین می‌رود و گویی خدا کاملاً حال در جهان است. (رک. کاکایی، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۸)

۱. ۱. ۳. ۲. تجلی

برای رفع اشکالاتی که در خوانش پیشین وجود داشت خصوصاً تعالی خداوند از عالم، دیدگاه دیگری برای نزدیک‌کردن پانته‌ایسم به تئیسیم مطرح شد. «چنان‌که چارلز هارتسهم (Charles hartshome) به همین منظور پانن‌تئیسیم را به‌عنوان ترکیبی از پانته‌ایسم و تئیسیم ارائه داده است و عده‌ای وحدت وجود ابن‌عربی و اکهارت را به همین معنی گرفته‌اند. در تعریف این اصطلاح گفته‌اند: پانن‌تئیسیم (panentheism) که از لغات یونانی pan (همه)، en (در) و theo (خدا) مشتق شده، عبارت است از اعتقاد به این که وجود خدا شامل همه‌ی موجودات است و در همه‌ی جهان سریان دارد؛ آن‌چنان که هر جزئی از جهان در او وجود دارد. ولی، بر خلاف پانته‌ایسم، معتقد است که وجود خدا بیشتر از جهان است و جهان کاملاً او را در بر نمی‌گیرد. بنا بر این قول، چیزی در ذات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است. جهان تجلی خداست... وجهی از حیات خدا وجود دارد که کاملاً جدا و مستقل از عالم است. قائلان این قول خدا و تجلیات ذات الهی را انسان‌وار می‌بینند. از نظر آنان موجودات محدود عبارت از طور و جلوه‌ای از وجود خدا هستند... خدا بیشتر از کل جهان است. یعنی خدا، جهان متعالی و یا جهان افزایش‌یافته (cosmos-plus) است.» (همان: ۸۰-۸۱) در این خوانش جهان ممکنات و مخلوقات ظهورات و تعینات ذات خداوند می‌باشند. (رک. جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۰۳) عالم اسم ظاهر حق است و حق باطن و روح عالم است (همان: ۲۰۵)

۱. ۱. ۳. متافیزیک سطوح

تقریر دیگر، دیدگاه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. در دیدگاه‌های قبلی اشکالات جنبه‌ی فلسفی و کلامی داشت اما در اینجا جنبه‌ی منطقی دارد. خدا و جهان نسبتشان یکسانی در نایکسانی است. جهان هم با خدا یکسان است و هم یکسان نیست. پاسخ بسیاری عرفا به سوال درباره‌ی این تناقض این است که این طوری ورای طور عقل است. (همان: ۸۷-۸۸) استیس درباره‌ی این مطلب می‌گوید: «این قضیه را که جهان هم یکسان با خداست و هم متمایز از او، می‌توان شطحیه متناقض‌نمای وحدت وجود نامید.» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۱۸)

اینجا حق به اعتباری خلق و به اعتباری سوای خلق است. مقصود از حق آنجا که خلق است حق مخلوق به معنای وجود منبسط است و منظور از حقی که خلق نیست ذات حق در مرتبه‌ی احدیت است. (رک. جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۰۱-۲۰۲) «وجود، حقیقت واحد است و بر خلاف آنچه حواس به ما عرضه می‌دارد، از کثرت موجودات خارجی و نیز بر خلاف آنچه عقول به آن می‌رسند، از ثنویت خداوند و عالم و حق و خلق، در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست، بلکه حق و خلق دو وجه فارد و عین واحد است، که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی، آن را حق یابی و حق نامی و اگر از جهت کثرت به آن نظر کنی آن را خلق بینی و خلق گویی؛ یعنی که حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آن‌ها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی، در حضرت احدیت و به اعتبار اسماء اولی [ذاتی] در حضرت الوهیت، دیگر خلق نیست، بلکه حق است که متعالی از خلق است (همان).

۲. وحدت وجود در آثار عطار

جهان‌بینی عطار، جهان‌بینی‌ای عرفانی است. سرچشمه و بنیان وحدت وجود در واقع عرفان و تجارب عرفانی است. یکی از مضامینی که به کرات نزد غالب عارفان مطرح شده است، بیان تجربه‌ی نوعی وحدت در هستی بوده است.

«گاهی عبارت تصور یا اندیشه‌ی عرفانی را به کار می‌برم... [یعنی] رأی یا مفهومی که در اینجا تصور نامیده می‌شود در اصل تعبیری از یک تجربه‌ی متحقق عرفانی و متعلق به عارفی بوده است، ولی از آن پس به جریان همگانی اندیشه‌های بشر پیوسته است و کسانی هم که از منشأ عرفانی آن بی‌خبرند می‌توانند آن را بپذیرند و به کار برند... وحدت

وجود (پانته‌ایسم) نیز یک تصور عرفانی است، اگرچه اندیشه‌وری که خود را خردگرا می‌داند با براهین منطقی محض آن را مطرح کرده باشد.» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۸)

آرای عطار در مورد وحدت وجود تقریباً تمام حالت‌هایی را که پیش‌تر معرفی شد، در برمی‌گیرد. عطار چه در مواردی که راوی تجربه‌ی عرفانی خود است و چه در مواردی که تنها تحت تأثیر گفتمان عرفانی سخن می‌گوید، این وحدت را به تصویر می‌کشد. نوعی باور به وحدت که به نظام اندیشگانی او باز می‌گردد و گونه‌ای تجربه‌ی امر قدسی و هستی به شکلی وحدت‌گرایانه در آثار او دیده می‌شود. خدا تنها وجود (عینیت)، جهان تجلی خدا، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در قالب اشعار و تمثیلات وی مطرح شده است. در آثار عطار خداوند هم در مقام تنزیه و هم در مقام تشبیه مشاهده می‌شود. خداوند در مقام اطلاق عاری از هرگونه صفت است پس به تصویر و تصور در نمی‌آید. حق در مقام اطلاق خود مطلقاً دست‌نیافتنی است؛ زیرا از همه‌ی کیفیت‌ها و نسبت‌هایی که انسان می‌تواند بشناسد، در تعالی است. هنگامی که متعلق اندیشه، کیفیتی نداشته باشد انسان قادر به هیچ‌گونه شناختی از آن نیست. در این مرتبه هیچ‌گونه تجلی‌ای هنوز رخ نداده است و حتی به صورت سلبی هم نمی‌توان از آن سخن گفت. (رک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۵) به لحاظ فلسفی تنها چیزی که از آن می‌توان برای نام‌بردن خدا در این مقام گفت هستی یا وجود است. وجودی که سرچشمه‌ی همه موجودات است تا به آن‌ها وجود بخشد. این عربی از حق در این مقام با عنوان ذات یاد می‌کند. (همان: ۴۸)

عطار در مواردی رویکردی تنزیهی اتخاذ می‌کند و هر توصیفی از خدا را نشان از، از خود گفتن و بدفهمی می‌داند.

قسم خلق از وی خیالی بیش نیست زو خبردادن محالی بیش نیست
گر به غایت نیک و گر بد گفته‌اند هرچ ازو گفتند از خود گفته‌اند

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۳۷)

کسی که ادعای فهم او را دارد دیوانه‌ای صورتگر است و تمامی تصاویر او منشأ بدفهمی اوست.

آن کزو غافل بود دیوانه‌ای نامحرمست وانکه زو فهمی کند دیوانه‌ای صورتگر است
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۷)

چرا که عقل و جان به او دسترسی ندارند و خدا در وصف نمی‌گنجد و هر قیاسی از امر قدسی نارواست.

عقل را بر گنج وصلش دست نیست جان پاک آن جایگه گر هست نیست...
می‌مکن چندین قیاس ای حق شناس زان‌که ناید کار بی‌چون در قیاس
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۳۸)

حتی پیامبران هم به یک جزو از کل کل پی‌برده‌اند. (همان) وی از این خدای تنزیه‌ی با عنوان بی‌نشان محض یاد کرده است. (همان: ۱۱۰)

با این همه، انسان تنها هنگامی راهی به حق دارد که حق از مرتبه‌ی احدیت به مرتبه‌ی واحدیت نزول کند. حق را تنها در مرتبه‌ی تجلی‌هایش می‌توان شناخت. «هر عقیده‌ی مذهبی که تنها پایه در تنزیه داشته باشد، ذاتاً ناقص و غیرکامل است؛ چرا که پاک‌داشتن خدا تا چنان حدی و منزّه‌کردن او تا مرتبه‌ای که هیچ رابطی با مخلوقات نیابد، راه دیگر محدودداشتن وجود الهی است، که بالفعل و بلانهایت گسترده و بلانهایت عمیق است... تنها هنگامی که (تنزیه) با تشبیه همراه می‌گردد موضع صحیح انسان در برابر حق شکل می‌گیرد. دلیل این امر... آن است که حق تنها یک (موجود) متعالی صرف نیست بلکه (موجودی) جلوه‌گر در جهان برای جهان است.» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۳) با این همه، رویکرد تشبیه‌ی عطار که غالباً بر مبنای تصویری وحدت وجودی مبتنی است، تصاویری را پدید آورده است که در آثار او جلوه‌ای برجسته دارند. البته مدعای این مقاله این نیست که تمامی تصاویر عطار برآمده از وحدت وجود هستند.

۳. تصاویر برآمده از تصور وحدت وجود

۳.۱. خدا به مثابه امر آشکار نماند

مبنای این تصور متناقض‌نما را که خود منجر به تصاویر بسیاری شده است می‌توان آیه «هو الظاهر هو الباطن» (حدید/۳) دانست. این تصویر می‌تواند باز نمودی از تصور متافیزیک سطوح باشد. از جنبه‌ای خداوند آشکار است از جنبه و سطح دیگر پنهان است. در جنبه‌ی آشکار همان خلق و در جنبه‌ی پنهان معنای هستی و باطن آن است.

درباره‌ی این که تناقضات عارفان بر چه اساسی شکل گرفته است، آرای متفاوتی وجود دارد. سیمون وی، عارف مسیحی، این تناقضات را در نیل به حقیقت ثمربخش می‌داند. (رک. پلنت، ۱۳۸۲: ۷۰) این بیانات متناقض‌نما که در واقع حاصل بیان کردن امری بیان‌ناپذیر است، در آثار عارفان به وفور دیده می‌شود:

آن زمان کو را عیان جویی نهانست و آن زمان کو را نماند جویی عیانست

گر عیان جویی نهان آنگه بود ور نهان جویی عیان آنگه بود
ور به هم جویی چو بی چون است او آن زمان از هر دو بیرون است او
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۳۷)

در این ابیات به دسترس ناپذیری امر قدسی اشاره شده است. در واقع، ترکیب آشکارِ نهان دست‌مایه‌ای شده است تا گریزپایی حق به تصویر کشیده شود. جستن و یافتن چیزی که هم آشکار و هم نهان است، محال است. خداوند پنهان آشکار است؛ چرا که همه چیز است:

گرچه در جان گنج پنهان هم تویی آشکارا بر تن و جان هم تویی
ای درون جان برون جان تویی هرچه گویم آن نه‌ای هم آن تویی
جمله‌ی عالم به تو بینم عیان وز تو در عالم نمی‌بینم نشان
(همان: ۲۳۶)

عالم به خداوند آشکار شده است. همچون نور که سبب پدیداری اشیاء است و نمی‌توان مستقیم به آن اشاره کرد. از دیگر سوی خداوند آشکار است، لیکن دیده‌ی خداین نیست تا او را ببیند. (رک. عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۵)

۳. ۲. خدا به مثابه دریا

این تصویر باز نمود تصور عینیت در وحدت وجود است. هستی چیزی جز خدا نیست. نقوش دریا و امواج آن است. اینجا دریایی به تصویر کشیده می‌شود که هیچ‌کس از قعر آن آگاه نیست. قعر دریا در اینجا همان ذات خداوند است که دسترس ناپذیر است:
آگهند از روی این دریا بسی لیک آگه نیست از قعرش کسی
(همان: ۲۳۹)

این دریا در عین آشکارگی پنهان است:
ای عجب بحر است پنهان لیک چندان آشکار کز نم او ذره ذره تا ابد موج آور است
(همان: ۴۷)

۳. ۲. ۱. ارتباط خدا و جهان و انسان

این دریا، رویی و ظاهری هم دارد. در این تصویر نوع نسبت جهان و خدا به صورت رابطه‌ی نقوش دریا و دریا بیان می‌شود:
بحر کلی چون به جنبش کرد رای نقش‌ها بر بحر کی مانند به جای

هر دو عالم نقش آن دریاست و بس هر که گوید نیست این سوداست و بس
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۱۳)

آفرینش نیز بر اساس این تصویر تعریف می‌شود. امر قدسی همچون بحری موج
می‌زند و صد جهان در وجود می‌آید. اما اگر به دیده‌ی دریابین بنگریم همه‌ی عوالم در
جنب دریا خیالی و گمانی بیش نیست:

بحری که اگرچه موج‌ها زد اما همه عمر همچنان بود
هر دم بنمود صد جهان لیک نتوان گفتن یک جهان بود
زیرا که شد آمدی که افتاد پندار خیال یا گمان بود

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۶۱)

این تصور در قالب دریا و چشمه و کاریز و جوی هم به تصویر کشیده شده است.
این‌ها همه یکی است و تفاوت‌ها بهانه‌است. (همان: ۷۴)

انسان یک قطره یا شبنم از دریای بی‌پایان خداست:
من کیم یک شبنم از دریای بی‌پایان تو گر رسد بویی از آن دریا به یک شبنم رواست
(همان: ۲۳)

در این تصویر به پیوستگی انسان و خدا اشاره شده است. قطره و دریا از یک جنس
هستند. رسیدن بویی به قطره همان قابلیت خداگون‌شدن انسان است. البته قطره یا شبنم
اشاره به ناچیزی انسان هم دارد. این دریا یک دم از ما جدا نیست؛ اما ما از آن جدایییم:

تو از دریا جدایی و عجب این که این دریا ز تو یک دم جدا نیست
تو او را حاصلی و او ترا گم تو او را هستی اما او ترا نیست

(همان: ۸۲)

عطار به «چه باید کرد؟» نیز در قالب تصاویر می‌پردازد. باید به سوی دریا شتافت و
نقش‌ها و شبنم‌ها را رها کرد:

قطره باشد هر که را دریا بود هر چه جز دریا بود سودا بود
چون به دریا می‌توانی راه یافت سوی یک شبنم چرا باید شتافت

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۶۹)

دیگر این که باید فانی شد. باید در این دریا گم شد و از وجود خویش ناپیدا گشت.
«عطار... تشبیهات و استعاراتی به کار می‌برد که حلول هستی فردی عاشق را در معشوقی
که کلیت و انبساط یافته است، شرح می‌دهد. مانند قطرات آب که در دریا مستهلک

می‌شوند و یا اگر در محیط انسانی باقی ماند، عاشق تار موئی از زلف معشوق می‌گردد.»
(ریتر، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۶ و ۱۱۶-۱۱۷)

تو هستی شب‌نمی دریاب دریا که جز دریا تو را دارنده نبود
در این دریا چو شب‌نم پاک گم شو که هر کو گم نشد داننده نبود
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۶۸؛ نیز رک. همان: ۲۷۳ و ۴۱۳-۴۱۴)

با این حال طریق راه‌یابی به راز این دریا، گذشتن از عالم اجسام است. عالم چون طلسمی است بر این دریا. کسی که طالب گنج قعر دریا باشد باید این طلسم را بشکند (همان). عطار در وصف اولیاءالله با توجه به تصویر دریا از ترکیب دریای وحدت بهره می‌برد و آن‌ها را غواصان این دریا می‌داند (همان: ۲۴۱)

۳.۲.۲. تجربه‌ی عرفانی

تصویر دریا گاه در آثار عطار بیانگر نوعی مواجهه با امر قدسی است. دریایی که نه سر دارد نه پای. اگر کسی به اندازه‌ی سر موئی از این دریا باخبر شود از جان و عقل و دل و دین به کلی بی‌خبر خواهد شد. با جان مادرزاد به این دریا که تحیر در تحیر است راهی نیست. جانی دیگر نیاز است. این دریا گوهری اصلی دارد که یافتن آن از میان صدهزار گوهر ممکن نیست. مگر این که چون خورشید سرتا پای چشم شوی. (همان: ۱۴۲)

ساحل این دریا کفر است و خود دریا دین و ایمان. گوهر این دریا ورای کفر و دین است. بخار این دریا آسمان شده است و کف آن زمین.^۱ در این دریا که شاعر هم‌اکنون خود را در آن می‌یابد، درعین‌حال به گونه‌ای متناقض‌نما، نه دریایی هست و نه شاعری. از این دریا و گوهر آن تنها کسانی خبردار می‌شوند که از نفس و نفسانیات رها باشند (همان: ۲۱۱-۲۱۳)

عطار در اواخر *اسرارنامه* داستان لحظه‌ی نزع و جان‌کندن پدرش را ذکر می‌کند. وی از پدر می‌پرسد: «چوننی؟». پدر دریایی را وصف می‌کند که عالم را می‌نوشد. این تصویر برای ابراز سرگشتی و حیرانی پدر در مواجهه با مرگ است. وی ناچیزی خود را در برابر این دریا می‌بیند:

چنین دریا که عالم می‌کند نوش ز چون من قطره‌ای برنآورد جوش
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۸: ب: ۲۳۳)

با مرگ، عالم که چون خیالی و گمانی بوده است، محو می‌شود و در این تصویر دریای وحدت، وهمی به نام عالم را می‌نوشد. ابن‌عربی نیز با استناد به حدیث مشهور

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار _____ ۳۱

«الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» بیان می‌کند که غرض پیامبر(ص) از ذکر این حدیث، جلب نظر انسان‌ها به این بوده است که آنچه در این دنیا ادراک می‌کنند به مثابه یک رویاست (رک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۲۸) همان‌طور که با بیدار شدن از خواب، خیالی بودن چیزهایی که در خواب دیده می‌شود، روشن می‌گردد، با مرگ هم این اتفاق می‌افتد. در اینجا حقیقت هستی که به صورت دریا به تصویر کشیده شده است جهان را که خیالی بیش نبوده است، می‌نوشد. مضمون خدای درون که یکی از مضامین برجسته در ادبیات عرفانی است، در تصویرسازی‌های عطار هم جایگاه ویژه‌ای دارد. تصویر دریای درون بر همین پایه شکل گرفته است. همه در دریای وحدت غوطه‌ورند. در دریا بودن هنری نیست. این که این دریای بی‌پایان را درون خود دریایی حائز ارزش است:

جمله‌ی عالم به دریا اندرند فرخ آن کس کاندر و دریا بود
تا تو در بحری ندارد کار نور بحر در تو نور کار اینجا بود
(همان: ۲۵۷)

۳.۳. خدا به مثابه خورشید، آفتاب، نور

تصویر خورشید و متعلقات آن بسیار مورد توجه عطار بوده است. این تصویر نیز می‌تواند بر مبنای تصویری وحدت وجودی که مبنای آن تجلی است شکل گرفته باشد. همچنان که در تصویر دریا مشاهده شد، در اینجا هم خدا همچون خورشیدی است که کسی از ذات آن باخبر نیست:

بینده‌ی انوار تو بس دوخته چشم است گوینده‌ی اسرار تو بس گنگ زبان است
از وصف تو هر شرح که دادند محال است وز عشق تو هر سود که کردند زیان است
گر عقل نشان است ز خورشید جمالت یک ذره ز خورشید فلک مزده‌رسان است
(همان: ۶۱ و ۶۳)

و همچنین باز هم به مانند تصویر پیشین با خورشیدی مواجه‌ایم که در عین آشکارگی پنهان است:

جمله یک خورشید می‌بینم ولیک می‌ندانم بر تو رخشان کی شود
هر که خورشید جمال او ندید جان‌فشان بر روی جانان کی شود
چند اندایی به گل خورشید را گل بدین درگه نگهبان کی شود
از کفی گل کان وجود آدمی ست آن چنان خورشید پنهان کی شود
(همان: ۲۷۲-۲۷۳)

در این ابیات خدا (جمال خدا) چون خورشیدی مصور شده است که در عین آشکارگی پنهان است و در عین پنهانی آشکار. دیده‌ی نوربین می‌خواهد. گل وجود آدمی در تقابل با این خورشید قرار گرفته است. در جای دیگر عطار آورده است:

پر پرتو روی توست عالم لیکن چه کنم مرا نظر نیست (همان: ۸۹)
آفتاب رخ تو پنهان نیست لیک هر دیده محرم آن نیست (همان: ۹۱)

۳.۳.۱. رابطه‌ی خدا و جهان و انسان

ایزوتسو در باب آرای ابن عربی درباره‌ی رابطه‌ی حق و جهان چنین آورده است که ارتباط میان حق و جهان یک این‌همانی صرف نیست «حق و خلق در عین یکی بودن کاملاً در تقابل با یکدیگرند. مخلوقات در ذات چیزی جز خدا نیستند، لیکن همین مخلوقات در اشکال تعین‌یافته‌ی خود غیر از خدا می‌باشند. بلکه آن‌ها در این اشکال بی‌نهایت از خدا دور هستند... ابن عربی می‌کوشد این وضعیت متناقض‌گونه را به وسیله‌ی عرضی تصاویر مختلف شرح دهد. سایه (ظل) یکی از آن تصاویر است. وی با استفاده از این استعاره، دیدگاه خود را به صورت یک قضیه‌ی بنیادی بیان می‌کند: جهان سایه‌ی حق است. جهان به‌عنوان سایه‌ی حق، شکل حق است ولی در درجه‌ای پایین‌تر از حق قرار دارد.» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۰۹) سایه همواره نسبتی با خورشید دارد، اما خورشید نیست. در این تصویر هم، رابطه‌ی خدا و جهان، رابطه‌ی خورشید و یکی از متعلقاتش است. سایه وابسته‌ای است که در عین بی‌ارزشی همواره با متعلق خود باقی می‌ماند. عالم در مقابل این خورشید همچون سایه‌ای است که در واقع هیچ است.

صدهزاران سایه‌ی جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۱۳)

در تصویری دیگر جهان و هرچه در آن است، همچون ذرات هبا هستند که در برابر او نه موجودند و نه معدوم. با طلوع ذات او هیچ چیز نمی‌ماند:

همه ذرات عالم مست عشقند فرومانده میان نفی و اثبات
در آن موضع که تابد نور خورشید نه موجود و نه معدوم است ذرات

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۲)

عالم هستی که نیست هست‌نماست، چون زلف بر روی خورشیدگون یار است و آن را پنهان می‌دارد. اینجا جنبه‌ی مادی و غیرقدسی جهان مد نظر است که چون حجابی مانع پدیداری حق می‌شود:

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار _____ ۳۳

فروگیرد جهان خورشید رویت اگر زلف تو اش پنهان ندارد (همان: ۱۴۶)
حکمت این پنهانی در عین پیدایی به باور عطار این است که اگر این پرده از روی
خورشیدگون خداوند کنار رود، هر وجودی عدم می شود و تاب او را ندارد. (همان: ۵۴
و ۱۷۳)

با این حال وجود انسان همچون ذره‌ای (هبا) است که همواره تمنای رسیدن به
خورشید و دیدن رشته‌ای از انوار او را دارد:

سایلم زان حضرت چون آفتاب بوک از آن تابم رسد یک رشته تاب
تا مگر چون ذره‌ای سرگشته من درجهم دستی زنم در رشته من
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۴۱)

این فنای ذره‌وار در آفتاب روی دوست خوش و دلنشین است. با همین تجربه‌ی فنا
است که صاحب تجربه، به نوعی وحدت در هستی دست می یابد:

پرده از رخ برفکن تا گم شوم کان تماشا بی وجود ما خوش است...
چون تو پیدا آمدی چون آفتاب گر شدم چون سایه ناپیدا خوش است
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۵۵)

چنان‌که در ابیات فوق مشاهده می شود با پیدایی خورشید سایه گم می شود. فانی شدن
از خود در تصویر دریا هم راه وصال بود. اما پیش تر چیز دیگری هم لازم است: بیننده‌ی
انوار تو باید از غیر چشم بدوزد. (همان: ۶۱)

۲.۳.۳. تجربه‌ی عرفانی

در تجارب عارفانه یکی از تصاویر غالبی که مشاهده می شود، مواجهه با نور و توصیف
آن است. «سهروردی می گوید همه‌ی کسانی که در مواقعی از کالبد جسم مادی به در
آمده‌اند، انوار روحانی ناب را مشاهده کرده و سپس برای هدایت دیگران، مشاهداتشان
را مکتوب ساخته‌اند... افلاطون (یعنی افلوپین) گفته است: ...در زمان تجرد از بدن،
افلاکی نورانی را مشاهده کردم.» (کربن، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۸۷-۱۸۸) عین‌القضات در وصف
یکی از تجارب قدسی خود می گوید «در این مقام من که عین‌القضاتم، نوری دیدم که از
وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد؛ هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی
زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم.» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۳۰۳)
در پاره‌ای موارد عطار از تجربه‌ی امر قدسی در قالب نور و آفتاب سخن گفته است:
دید از آن پس دختر ترسا به خواب کاوفتادی در کنارش آفتاب

آفتاب آنگاه بگشادی زبان کز پی شیخت روان شو این زمان

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۳۰۰)

تا نور او دیدم دو کون از چشم من افتاده شد پندار هستی تا ابد از جان و تن افتاده شد
روزی برون آمد ز شب طالب فناگشت از طلب شور جهان سوزی عجب در انجمن افتاده شد
رویت ز برقع ناگهان یک شعله زد آتشفشان هر لحظه آتش در جهان در مرد و زن افتاده شد
برقی برون جست از عدم برکند گیتی را زهم پس نور وحدت زد علم در پیش و پس افتاده شد
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۰۷-۲۰۸)

با حرکت از تصویر خورشید و آفتاب به نور غالباً اشعار عطار خصلتی تجربی می‌یابد.
در تجربه‌ای شاعر با مواجهه با نور قدسی به بی‌ارزشی جهان پی می‌برد و فانی می‌شود.
حتی در چشم راوی تمامی کثرت‌ها بر چیده شده و نور وحدت سراسر هستی را آکنده
می‌کند. (همان: ۱۷۱)

گاه مراد از این آفتاب و نور، نور درون و خدای درون آدمی است. توجه به خدای
درون و ودیعه‌ی الهی در درون انسان به تصاویری منجر می‌شود که تنها در گفتمان
عرفانی می‌توان از آن سراغ گرفت. نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* در مشاهده‌ی نور
قدسی و انوار درونی بر اساس صفای باطن و صیقل آینه‌ی دل، به تقسیم‌بندی‌ای قائل
است. آغاز حال سالکان با مشاهده‌ی برق‌های زودگذر همراه است. سپس انوار ممتد که
بقای بیشتری دارند، بر چشم دل او پدیدار می‌شود. در مرحله‌ی بعدی با زیاد شدن صقالت
دل انوار به شکل چراغ و شمع و مشعله و آتش‌های افروخته بر او پدیدار می‌شود.
مرحله‌ی سوم مرحله‌ی مشاهده‌ی افلاک درونی و ستارگان و قمرها و خورشیدهاست.
(رک. نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۹-۳۰۲) این خدای درون گاه همچون آفتاب و گاه
همچون آتش و نور و چنان‌که پیش‌تر مشاهده شد، چون دریا در درون دل آدمی حضور
دارد. این دیدگاه با آرای قائلان به پانن‌تئیسیم (تجلی) قرابت دارد. جهان و هر چه در آن
است دقیقه‌ای از خداوند در خود دارد. خدا در همه چیز جاری و ساری است. این
دقیقه‌ی الهی در درون انسان در کامل‌ترین تجلی موجود است. خدا جان جان است و در
جان نهان است. (عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۳۶)

این دقیقه‌ی نهانی به صور مختلف به تصویر کشیده می‌شود. در غزل شماره‌ی ۱۷ که
ساختاری روایی دارد، راوی به قصد ارشاد خراباتیان می‌رود اما خود ارشاد می‌شود. با

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار _____ ۳۵

نوشیدن دُرد می از هستی می رهد و به شهودی عرفانی دست می یابد. او با آفتابی در درون خود ملاقات می کند. خدایی در درون که همچون آفتاب می درخشد:

برآمد آفتابی از وجودم درون من برون شد از سماوات

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۲)

امر قدسی گاه به صورت المثنای آسمانی نفس در قالب آفتاب به تصویر کشیده شده است:

هر یک از اهل هنر وز اهل عیب آفتابی دارد اندر غیب غیب

عاقبت روزی بود کآن آفتاب با خودش گیرد براندازد حجاب

هر که او در آفتاب خود رسید تو یقین می دان که نیک و بد رسید

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۰۳)

آنچه نقد سینه‌ی مردان بود ز آرزوی آن فلک گردان بود...

آن فلک کان در درون عاشقست آفتاب آن رخ جانان بود...

زود بیند آن فلک و آن آفتاب هر که را یک ذره نور جان بود

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۶۰)

تعبیر فلک درون که خود خورشیدی دارد و زمانی بر انسان پدیدار می شود، به آموزه‌ی مشابهت عالم کبیر و عالم صغیر بازمی گردد. طبق باور عارفان اسلامی، این دو عالم بازتاب دهنده‌ی یکدیگرند. این رابطه منجر به این می شود که هر حقیقت خارجی به همتا و قرینه‌ی درونی خود رهنمون شود. از نظر نجم‌الدین کبری هفت فلک نجومی مشابه است با هفت فلک نفس. افلاک درونی خود اقمار و سیارات و ستارگانی دارند و سالک راه حقیقت با صیقل دل خود می تواند انوار این افلاک را مشاهده کند. (رک. شایگان، ۱۳۸۷ب: ۲۵۱-۲۵۶)

۳.۴. خدا به مثابه سیمرغ

یکی از تصاویر برجسته‌ای که در آثار عطار بارها تکرار شده و البته شاخص‌ترین اثر وی نیز بر محور این تصویر شکل گرفته، سیمرغ است. تصویر سیمرغ در مواردی نمودار متافیزیک سطوح و در مواردی تجلی در وحدت وجود است. چنان‌که در تصاویر قبل هم دیده شد، جوهر این سیمرغ نیز مکشوف نیست و ناپیداست.

چه سود که نقاش کشد صورت سیمرغ چون در نفس بازپس انگشت گزان است

گرچه بود آن صورت سیمرغ ولیکن چون جوهر سیمرغ به عینه نه همان است
(عطارنیشابوری، ۱۳۸۶: ۶۲)

۳. ۴. ۱. رابطه‌ی خدا و جهان و انسان

عطار در منطق‌الطیر در قالب روایتی ابتدای کار سیرغ را که منجر به آفرینش شده با اشاره به حدیث انَّ اللهَ خَلَقَ الخلقَ فی الظلمت بیان می‌کند. سیمرغ نیمه‌شب بر چین می‌گذرد و جلوه می‌کند. پری از پره‌های او در چین می‌افتد. این پر منشأ هر صنعتی در جهان است و هر غوغایی آثار نقش پر اوست. در باور عارفان هر زیبایی در آفرینش، جلوه‌ای از زیبایی حقیقی است. در اینجا یکی از وجوه شبه در این تصویر که زیبایی سیمرغ است و همه را شیفته می‌کند، مورد توجه قرار گرفته است. در این قسمت به وجه تجلی از این تصویر توجه شده است:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمه‌شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت...

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۶۵)

در سابقه‌ی عرفان اسلامی به این تجلی‌های رنگارنگ جای‌جای اشاره شده است؛ برای مثال عین‌القضات در نامه‌ها به این مفهوم توجه کرده است. (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۲۹ و ۱۸۵) این تجلی در کثرت و نقش‌ها مورد توجه عطار بوده است (رک. عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۷)

عالم و هرچه در آن است و عوالم دیگر و عرش و... همه اوست. غیر او چیزی نیست. همه یک ذات است اما صفات مختلف پذیرفته است. تجلی‌های گوناگون در صفت است نه در ذات. خداوند همچون پادشاهی است که لباس‌های مختلف می‌پوشد:

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست	نیست غیر او و گر هست آن هم اوست
جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
مردمی باید که باشد شه‌شناس	کو ببیند شاه را در صد لباس

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۳۳-۲۳۴)

این لباس‌های مختلف پادشاه همان سایه‌های سیمرغ است. سایه از سیمرغ جدا نیست. اگر سیمرغ رخ بنماید سایه را سیمرغ می‌بینیم. هستی را خدا می‌بینیم. باید از سایه بگذری تا سیمرغ را ببینی. تا درون سایه آفتاب را ببینی و سایه در خورشید گم شود:

هر لباسی کان به صحرا آمده	سایه‌ی سیمرغ زیبا آمده
گر تو را سیمرغ بنماید جمال	سایه را سیمرغ بینی بی خیال
گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود	هرچه دیدی سایه‌ی سیمرغ بود
سایه از سیمرغ چون نبود جدا	گر جدا گویی از آن نبود روا...
گر تو را پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام	خود همه خورشید بینی والسلام

(همان: ۲۸۲-۲۸۳)

چنان‌که مشاهده شد به مانند تصویر خورشید، عالم در اینجا هم همچون سایه‌ای برای سیمرغ تصور شده است. این ارتباط میان سیمرغ و خورشید مناسبتی عمیق دارد. سهروردی در رسائل فارسی خود درباره‌ی گوهر شب‌افروز چنین آورده است: «گفت گوهر شب‌افروز هم در کوه قافست اما در کوه سیم است و از وجود او شب تاریک روشن شود اما پیوسته بر یک حال نماند. روشنی او از درخت طوبی است...» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۳۰) هر کس بهشتی باشد این درخت را می‌بیند. هر میوه که در جهان است، ثمره‌ی این درخت است. «بامداد سیمرغ از آشیانه‌ی خود به در آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین.» (همان: ۲۳۲) با این اشارات در رسائل متوجه می‌شویم که گوهر شب‌افروز معادل ماه و طوبی (یا متعلق آن سیمرغ) معادل خورشید است. درواقع «خورشید در عالم حس و طوبی در عالم مثال مظاهر خداوند یا نورالانوارند.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۶) در داستان سیمرغ و زال هم، سیمرغ زال را هنگام روز در زیر پر و بال می‌گیرد و شب از صحرا ناپدید می‌شود. در عالم حس نیز خورشید به همین صورت است. همان‌طور که خورشید در میان اجرام آسمانی بیشترین تأثیر را بر زمین دارد، در فلسفه مشاء هم عقل فعال (معادل جبرائیل در بافت دینی) بیشترین اثر را بر زمین و اهل آن دارد. مدبر عالم کون و فساد، واهب‌الصور و حامی نفوس انسانی، همه صفاتی است که برای عقل فعال در نظر گرفته شده است. (رک. همان: ۱۹۸-۱۹۹) پس در ابیات فوق درواقع سیمرغ مظهر مثالی نورالانوار یا خداوند است که جهان و هر چه در اوست سایه‌ی این خورشید است.

خداوند همچون سیمرغ است و هستی و خصوصاً روح انسانی سایه‌ی این سیمرغ است. زمانی که روی همچون آفتاب خود را آشکار کرد مرغان دیگر (ارواح) که سایه‌های

او هستند در وجود آمدند. این تجلی است که روح را پدیدار می‌کند. «تمامی راز سیمرغ در این است که سیمرغ و سی مرغ در ازل با هم بوده‌اند.» (شایگان، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۵):

تو بدان کانگه که سیمرغ از نقاب	آشکارا کرد رخ چون آفتاب
صدهزاران سایه بر خاک او فکند	پس نظر بر سایه‌ی پاک او فکند
سایه‌ی خود کرد بر عالم نثار	گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سربه‌سر	سایه‌ی اوست این بدان ای بی‌خبر

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۸۱)

باز هم در اینجا وصال ممکن نیست مگر با محو و فنای شخص و عدم توجه به غیر (همان: ۲۸۲-۲۸۳)

۳.۴.۲. تجربه‌ی عرفانی

سیمرغ اساطیری که معادل جبرئیل شرع و عقل فعال فلسفه است، در واقع طباع تام جمعی ارواح انسانی و به قول سهروردی رب‌النوع انسان است. این در مقابل طباع تام فردی انسان است که در رویاها و مکاشفات بر فرد پدیدار می‌شود. طباع تام فردی در واقع حق مطلق نیست. بلکه حق متجلی در آینه‌ی وجود فرد رویت‌کننده است. حق مطلق قابل رویت نیست و آن زمانی که به هر صورتی متجلی می‌شود، در واقع یکی از صور تجلی اوست در برابر صور بی‌نهایت او. (همان: ۱۱۴) «سیمرغ در داستان منطق‌الطیر رمز حق است، اما نه حق مطلق بلکه حق و خدای شخصی سی مرغ؛ حق متجلی به اقتضای استعداد سی مرغ و به همین سبب است که با نام و چهره‌ی سیمرغ بر آنان متجلی می‌گردد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۴) سیمرغ در داستان عطار نیز به دو صورت توصیف شده است. یکی در مقام حق مطلق که توصیفی تنزیهی برمی‌تابد. این وصف در ابتدای داستان از زبان هدهد بیان می‌شود:

نام او سیمرغ سلطان طیور	او به ما نزدیک و ما زو دور دور... ^۲
لاجرم هم عقل و هم جان خیره ماند	در صفاتش با دو چشم تیره ماند...
قسم خلقان زان کمال و زان جمال	هست اگر بر هم نهی مستی خیال

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۶۴)

در جای دیگری هنگامی مرغان به حضرت سیمرغ می‌رسند در ابتدا آن‌ها را نمی‌پذیرند. در اینجا هم سیمرغ نماد خداوند در مقام اطلاق است. وصف ناپذیر است و کس را به حضرت او راهی نیست و توان رویارویی با او را ندارد. (همان: ۴۲۲-۴۲۳) با

تجلی سیمرغ بر مرغان دیگر با حق در مقام اطلاق روبه‌رو نیستیم. در واقع رب شخصی و حق در یکی از صور تجلی وصف می‌گردد. در اینجا است که مرغان صورت خود را در آینه‌ی وجود سیمرغ می‌بینند.

در رابطه‌ی انسان و خدا عطار حتی پا فراتر از این می‌گذارد و در داستان سیمرغ به سیمرغ شدن سی مرغ اشاره می‌کند. «در داستان منطق‌الطیر عطار از میان صدها هزار مرغ که به جستجوی سیمرغ هفت وادی دشوار سلوک را طی می‌کنند، تنها «سی مرغ» به درگاه او می‌رسند. عطار با استفاده از شباهت لفظی «سی مرغ» و «سیمرغ» همین نکته را بیان می‌کند که در نهایت راه مرغان با خودشان دیدار می‌کنند. سیمرغ در داستان منطق‌الطیر، در واقع همان فرشته‌ی جمعی نوع انسان یا از نظرگاه‌های مختلف، عقل اول، جبرئیل، عقل فعال یا نور محمدی است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۶ الف: ۵۶-۵۷)

خدا شدن و از خود خالی و فانی شدن در این ابیات در قالب سیمرغ شدن به تصویر کشیده شده است:

هم ز عکس روی سیمرغ جهان	چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سیمرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود...
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود آن سیمرغ این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر	بود این سی مرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند بهم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این	در همه عالم کسی نگشود این

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۵: ۴۲۶)

در این قسمت بحث کثرت در وحدت و وحدت در کثرت به خوبی نمایان است. سی مرغ از وجهی که می‌نگرند خود را می‌بینند و از وجه دیگر سیمرغ را.

۴. نتیجه‌گیری

تصور وحدت وجود خواه این که حاصل زیستن در گفتمان عرفانی باشد و خواه حاصل تجربیات عرفانی شخص عطار، در آثار وی به صور مختلف بیان شده است. خدا در مقام اطلاق (احدیت) که وصف ناپذیر است و الهیات تنزیهی حاصل از این تصور مورد توجه عطار بوده است. در مرتبه‌ی بعدی که مقام تجلی امر مطلق (واحدیت) است، تصوراتی

چون خدا تنها وجود (عینیت)، جهان تجلی خدا و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت (متافیزیک سطوح) مطرح شده است. در مرتبه‌ی واحدیت، عطار از تصاویر مختلفی استفاده کرده است. تصاویر آشکارِ نُهان، بحر، خورشید و سیمرغ که از تصور وحدت وجود برآمده‌اند در این مقاله بررسی شدند. آشکارِ نُهان و سیمرغ (در مواردی) بیان‌کننده‌ی تصور متافیزیک سطوح و تصاویر خورشید و سیمرغ (در مواردی) نمودار تجلی و بحر نمودار عینیت در وحدت وجود بودند. این تصاویر وحدت وجودی در رابطه با یکدیگر نیز دربر دارنده‌ی وحدتی بنیادین بودند. در همه‌ی تصاویر کنه و ذات خداوند ناشناختی تصور شده است و بر آشکاری در عین پنهانی خداوند تأکید شده است. در ارتباط خدا و جهان، خدا و انسان، راه وصال و تجربه‌ی عرفانی، مضامینی که مورد توجه قرار گرفته است، غالباً حاوی وحدتی است که تصور وحدت وجودی از خداوند را بیان می‌کنند. در همه‌ی موارد جهان چون نقش و سایه‌ای از حقیقتی راستین مطرح شده است. این نقوش و سایه‌ها در عین این که چیزی جدا از منبعشان نیستند و اتصالی‌گریزناپذیر با آن دارند، بی‌ارزش دانسته شده‌اند. تنها راه استکمال نفس رهیدن از این نقوش و سایه‌ها و عدم توجه به آن‌ها است. در مواردی که این تصاویر برآمده از تجربه‌ای عرفانی بودند، آن حقیقت راستین تمامی سایه‌ها و نقوش را از بین می‌برد و نوعی فنای عارفانی روی می‌دهد و وحدت در عین تجربه عرفانی ادراک می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. یادآور حدیث قدسی «لما اراد الله ان یخلق هذا العالم خلق جوهرأ فنظر الیه بنظر الهیبه فاذا به فصار نصفین من هیبه الرحمن نصفه نار و نصفه ماء فاجری النار علی الماء فصعد منه دخان فخلق من ذالک الدخان السموات و خلق من زبده الارض» (نجم-الدین رازی، ۱۳۸۷: ۵۷)
۲. تصور خدایی که به ما نزدیک و ما از او دوریم در تصویر دریا هم مشاهده شد. از دیگر سوی به ارتباط سیمرغ و خورشید هم پرداخته شد. پس این تصور در هر سه تصویر مشترک است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۵). دفتر عقل و آیت عشق. ج ۱، تهران: طرح نو.
- اتونی، بهزاد؛ اتونی، بهناز. (۱۳۸۹). «وحدت وجود از دیدگاه یک عارف و یک فیلسوف».
- عرفانیات در ادب فارسی (ادبستان). دوره‌ی ۱، شماره‌ی ۴، صص ۱۰۶-۱۱۸.
- استیس، و.ت. (۱۳۶۱). عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.

خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار _____ ۴۱

ایزو تسو، توشیهیکو. (۱۳۸۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه‌ی احمد _____ (۱۳۸۹). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.

پلنت، استیون. (۱۳۸۲). *سیمون وی*. ترجمه‌ی فروزان راسخی، ویراسته‌ی مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶ الف). *دیدار با سیمرخ؛ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*. ویراست ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

_____ (۱۳۸۶ ب). *رمز و داستان‌های رمزی*. تهران: علمی و فرهنگی.
جهانگیری، محسن. (۱۳۵۹). *محبی‌الدین ابن‌عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.

ریتر، هلموت. (۱۳۸۸). *دریای جان؛ سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. ترجمه‌ی عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران: الهدی.
سهروردی، یحیی‌بن‌حبش (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

شایگان، داریوش. (۱۳۸۷ الف). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
_____ (۱۳۸۷ ب). *آیین هندو و عرفان اسلامی*. ترجمه‌ی جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۵). *منطق‌الطیر*. مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی-کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۶). *دیوان عطار نیشابوری*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۸۸ ب). *اسرارنامه*. مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ویرایش ۲، تهران: سخن.

عین‌الفضات همدانی، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.

_____ (۱۳۸۷). *نامه‌ها*. به اهتمام علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر.

۴۲ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۱، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۹۸ (پیاپی ۴۱)

کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.

کربن، هانری. (۱۳۹۳). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی. ج ۲ و ۳، مقدمه و ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

کریمی، سودابه. (۱۳۹۳). بانگ آب (دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا). موخره: مصطفی ملکیان، تهران: رشد آموزش.

مالمیر، تیمور و همکاران. (۱۳۸۶). «تیین متناقض‌نمای وحدت و کثرت در آثار عطار». نشریه‌ی دانشگاه ادبیات و علوم انسانی تبریز، دوره‌ی ۵۰، شماره‌ی ۲۰۱، صص ۹۷-۱۱۸.

نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

Netton, Ian Richard. (1994). *Allah transcendent: studies in the structure and semiotics of Islamic philosophy, theology and cosmology*. Curzon press.

Owen. H.p. (1971). *Concepts of deity*. London macmillan.