اندیشه عرفانی عطار

محمدی ملایری، احمد

پیش از آنکه به بحث دربارهء اندیشه عرفانی این عارف‏ صافی دل و شاعر بزرگ بپردازم،بهتر است این نکته را برای روشن شدن ذهن همگان متذکر شوم که:

شیخ فرید الدین محمد عطار نیشابوری به دوره‏ای‏ از ادوار اسلامی ایران تعلق دارد که دین و فلسفه در آن‏ دوره به تقریب از همهء جهات به کمال رسیده و همهء مسایلی که با این ادوار ارتباط می‏یافت،مطرح شده‏ بود.فقها و فلاسفه و متکلمان و عرفای ایرانی‏ پاسخ‏های مختلف بدان داده بودند،شرح و تفسیر فلسفهء یونانی-که با وجود ابن رشد به بالاترین حد خود رسیده بود-به وسیلهء فارابی و«اخوان الصفا»با شریعت اسلام الفتی یافت و ابن سینا واسطه آشتی‏ میان فلسفه و عرفان شد و کوشش‏های این دانشمندان‏ رنگی فلسفی به عرفان داده بود.همه اینها که‏ بر شمردیم به تدریج تا عهد عطار پرورش یافت،کلام‏ اسلامی با وجود دانشمندی عارف همچون امام محمد غزالی راه کمال در پیش گرفت و اندیشه عرفانی که از ابو هاشم کوفی شروع شد راه درازی پیمود و سر انجام‏ هم از جهت فکری و هم از لحاظ ذوقی ساخته و پرداخته و غنی گردید و در پیش روی عطار نهاده شد. عطار با چنین گنجینه عظیم فکری و ذوقی که به‏ میراث برده بود و با آگاهی گسترده‏ای که در«حکمت و فلسفه و کلام و تفسیر و طب و داروشناسی و نجوم و حدیث و خبر»،داشت و با آشنایی که با تعلیمات و عقاید ادیان غیر اسلامی داشت،به ویژه ادیانی که قرآن‏ کریم بر درستی آنان صحه نهاده است،و نظریات آنان را دربارهء خدا و انسان قبول کرده و با توجه به همهء آنچه در باب تأثیر نظریه فلسفه یونان و تعالیم مسیحی و یهود و عقاید فلسفی و دینی ایرانی و هندی گفته شد،آثار منظوم خویش را برای تبیین عقاید عرفانی خود و تعلیم‏ مردم و دعوت آنان به یگانگی و وحدت و بر کنار نهادن‏ تعصب و خشکی عقیده به وجود آورد و دریایی از اندیشه وسیع عرفانی را در قید لفظ و قالب شعر مقید ساخت.

مهم‏ترین موضوعی که در سخنان عطار مطرح است، موضوع خدا،انسان و جهان است؛یعنی جهان آفرینش‏ که ارتباط آن با خدا فقط ارتباط خالق و مخلوق یا صانع‏ و مصنوع است و دیگر هیچ!از آن رو که به سبب عدم‏ سنخیت،جهان که جسم است و جهان خدا که روح کل‏ و مطلق،هیچ ارتباطی نمی‏توان میان آن دو برقرار کرد مگر آنکه مفصلی که از هر دو بهره‏ای داشته باشد در این میان قرار گیرد و این مفصل بنا بر نظر عطار و همفکرانش انسان است که آخرین خلقت است که هم‏ از روح الهی بهره‏ای دارد و هم از جسم جهانی.

این است جهان‏بینی فلسفی یا بهتر بگویم عرفانی‏ عطار،که البته برای تبیین این جهان بینی باید نکاتی‏ را درباره نظر وی در زمینه آفرینش،جان و روح و نفس، عشق،حرکت کمالی انسان،خدا،رابطه انسان و خدا و سر انجام وحدت وجود بررسی کرد.

گرچه راه بسی دور و مشکل و دامنهء سخن در این‏ زمینه بسیار گسترده است،اما سعی می‏کنم تا آنجا که‏ ممکن است راه را نزدیک کنم و دامن سخن را آنقدر فرا چینم که در حوصله مقاله‏ای گنجا باشد.

از نظر عطار و هر صوفی دیگر عالم عینی و ملموس‏ حقیقت ندارد خلقت به آیینه‏ای می‏ماند که یک روی آن‏ سیاهی و کدورت و روی گردان از عشق است و دیگر رویش صافی و خالی از کدر و مجلای حقیقت وجود است.آنچه کدر است و سیاه،جسم است و آن روی که‏ صاف و خالی از غش می‏باشد،دل است.حق تعالی‏ می‏خواست که به جمال خویش نظاره کند،به گفتهء عطار جهان و موجودات را که به منزله آیینه‏اند آفرید تا به مصداق«کنت کنزا مخفیا و احببت ان اعرف فخلقت‏ الخلق لکی اعرف»در مظاهر آن آیینه تجلی کند پرده از جمال خویش برگرفت و آدم را از آیینهء جمال خود ساخت‏ و چون جمال خویش در آن دید،بر خود عشق ورزید.(1)

«آینه بر روی خود می‏داشته است‏ تا به خود بر عاشق زار آمده است»

(2)پس خدا خلق را آفرید تا مجلی و مظهر جمال وی‏ باشند و بی‏شک محل تجلی صورت حق متعین است، صورتی از عکس رخ خداست که در درون این جهان‏ متعین است.

«...صورتی کان در درون آینه از عکس توست‏ ...در درون آینه هر جا که گویی مظهر است...

...ای عجب با جملهء آهن به هم آن صورت است‏ گر چه بیرون است از آهن،بدان آهن در است»

(3) بنا بر این اندیشه،عطار از جهان مخلوق بر این نکته‏ تکیه می‏کند که عالم جسم است و خدا روح آن،با این‏ حال چنان پیرو عقیدهء همه چیز خدایی نیست که‏ کثرت ارواح را منکر شود یا اجزایی را که تا حدی‏ صاحب وجودی مستقل هستند نپذیرد.

عطار به ظاهر قایل به دو شخصیت وجودی است که‏ یکی از آنها جزئی است و نفس نامیده می‏شود و دیگری‏ کلی که دل خوانده شده است.منتهی وجود حقیقی‏ که اصل همه باشد نه به تنهایی وجود جزئی است و نه‏ فقط وجود کلی،بلکه مجموعه‏ای است از هر دو آنها.

«این تویی جزوی به نفس و آن تویی کلی به دل‏ لیک تو نه این نه آنی،بلکه هر دو آن توست»

(4) پس عطار وجود جزئی و مستقل را به نحوی‏ می‏پذیرد،یعنی ارواح کثیره در نظر وی قابل تبیین و حایز وجودند،اما تا آنها خودنمایی می‏کنند حجابی‏ می‏شوند از برای درک وجود حقیقی کلی،اما هر گاه‏ مستغرق در وجود حقیقی شوند،حقیقت کلی وجود تجلی می‏کند و از پس پرده رخ می‏نماید که عطار آن را «عین العین»می‏خواند که در پس حجاب«غیب الغیب» پنهان است.(5)

اگر بخواهیم نظریه عطار یا هر عارف دیگر را در این‏ باب از طریق علوم نظری بسنجیم و مشکلات آن را حل‏ کنیم،به نتیجه نخواهیم رسید.خود عطار هم حل این‏ گونه مسایل را از طریق عقل و مقولات فهم بشری رد می‏کند و آن را به نیروی عشق و راهبری دل‏ وا می‏گذارد،زیرا لازمه عقل تردید است و نتیجه عشق‏ تصمیم.(6)

مبنای اندیشهء تصوف اسلامی قرآن و حدیث است و بر همین اساس صوفیان سعی کرده‏اند که از تأویل آیات‏ و احادیث در تبیین عقاید خویش استفاده کنند.از سوی دیگر،در بیان آفرینش و ایجاد رابطه میان خدا و جهان،صوفی انسان را به عنوان آخرین خلقت از نظر زمانی و برترین خلایق از نظر مقام پیش می‏کشد و در آفرینش وی مداقه می‏کند.پس تأکید عطار و هر صوفی‏ دیگر بر انسان است و رابطهء او با خدا،بنا بر این باید دید که نحوهء تبیین حدیث و قرآن از خلقت انسان چیست؟

در قرآن آمده است که خداوند انسان را از گل‏ سرشت،(7)و بنا بر حدیث قدسی یا نبوی که در این باب‏ آمده است خدا به دست خویش آدم را از گل سرشت و چهل روز در سرشتن آن وقت صرف کرد(8)و پس از آنکه‏ کار به آنجا رسید از روح خویش بر وی دمید و فرشتگان‏ را گفت تا بر او سجده برند،همه سجده کردند جز ابلیس که کبر او را مانع شد.(9)

«دوست چهل بامداد در گل ما داشت دست‏ تا چو گل از دست دوست دست به دست آمدیم»(10)

«صور این است از تو تنها نفخ نور کز نفخت فیه من روحی است صور

چون دم رحمانست با صورت به هم‏ می‏توانی زد خوشی با صور دم»

(11)

«گفت چون حق می‏دمید این جان پاک‏ در تن آدم که آبی بود و خاک»(12)

پس بنا بر نظر عطار انسان از دو قسم به طور کامل‏ متضاد و متخالف خلق شده است،یکی قسم جهانی که‏ به وسیله حواس ظاهره قابل ادراک است و قسمت پذیر و قابل تجزی است و به قول صاحب«مرصاد العباد»: «اسفل السافلین عبارت از آن قسم جهانی مرکب از چهار عنصر خاک،آب،باد و آتش است...».

و دیگر قسم روحانی است که حواس ظاهر آن را در نمی‏یابند و قابل انقسام و تجزیه نیست،نورانی و علوی‏ و لطیف است.قالب انسان که از قسم جهانی خلق‏ شده است به فضل الهی بر همه موجودات برتری یافت‏ و خدا از روح خویش بر وی دمید و روحانیت و عقل و ملکوتیت را جمله از نور خویش به انسان داد و این‏ همان سرّ«انا عرضنا الامانة...»(13)است که در نهاد انسان نهاده شده است.

به هر حال،عطار معتقد است که عالم به یک اشارت‏ «کن»به وجود آمده و این امر خداست که موجب‏ پیدایش همه انواع گونه‏گون موجودات در جهان گشته‏

«ناگه به دست قدرت بنمود یک اشارت‏ این یک اشارت تو چندین اثر نموده»

(14) این لفظ کن را عطار هم مانند سایر عرفا وسیله‏ای‏ قرار می‏دهد تا اقدام خلاقه خدا را به دو صورت«خلق» و«امر»تعبیر کند.قرآن کریم نیز اشاره بر این دارد که:

«ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایا ما،ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه‏ حثیثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره،الا له‏ الخلق و الامر،تبارک الله رب العالمین»

.یا

«انما امره‏ اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون».

(15)

تعبیر این قوم از چنین مواردی که در قرآن آمده است‏ منجر به قبول عالم دوگانه‏ای می‏شود که یک جهت آن‏ عالم خلق است،یعنی طبیعت و جهت دیگر عالم امر یعنی روح یا اراده است.

پس طبیعت عبارت است از عالمی که آن را خداوند در شش روز آفرید و عالم روح عبارت است از آنچه به‏ امر و اراده خدا در یک دم پیدا شده است و به هر حال‏ از نظر عطار آرایش جهان پرتوی از ذات خداست و تجلی او در اشیا موجب تعین آنها گشته است.

«در جهان هر جا که هست آرایشی‏ پرتو از روی جهان آرای توست»

(16) و هر حرکت و جنبش و فعالیتی،یا به عبارت دیگر حیات،از یک غمزهء مستانه او یعنی امر«کن»پدیدار گشته است.

«هر شور و شری که در جهان است‏ زان غمزهء مست دلستان است»

(17) اما فرق انسان با دیگر موجودات جهان در این است‏ که امر بر او مباشرة و بی‏واسطه وارد شده و خدا از روح‏ خویش در او دمیده است،گر چه جسم او نیز چون سایر مخلوقات از مشتی گل-که اسفل سافلین است- ساخته و پرداخته شده بود و این مسأله را جز به جود خدا نمی‏توان تعبیر کرد.

«هر آدمی‏ای را که کفی خاک سیاه است‏ بی‏واسطه دادی تو وجودی ز سر جود»

(18) بنا بر این به نظر عطار انسان در حقیقت آن چیزی‏ نیست که از ترکیب آب و خاک به وجود آمده است، بلکه وجودی است از آن دو بیرون و حقیقتی که از یک‏ دم ظاهر گشته و همان است که در پرده غیب نهان‏ است.

«یک دم است آن دم که آن دم آدم آمد از حقیقت‏ مرتد دین باشی ار تو محرم آن دم نباشی»

(19) و یا

«نور رخ او چو شعله‏ای زد خود را ز فروغ آن بدیدیم

دیدیم که ما نه ز آب و خاکیم‏ از هر دو برون رهی گزیدیم

چه خاک و چه آب کانچه ماییم‏ در پردهء غیب ناپدیدیم»

(20) و باز عطار به پیروی از تعالیم قرآن کریم که«وبدا خلق الانسان من طین»(21)و«علم آدم الاسماء کلهم»(22)چنین می‏گوید که:

ز صنعش آدم از گل رخ نموده، ز وی هر لحظه صد پاسخ شنوده

ز علمت گشته آنجا صاحب اسرار خود اندر دید آدم کرده دیدار

(23) و به هر حال،این روحی که از امر خداست و جبرییل‏ نمودگار آن است،(24)در کالبد انسان دمیده شده امااین روح خود چیست؟کسی چه می‏داند!حتی‏ وقتی گروهی از یهودیان از پیغمبر(ص)حقیقت روح را سؤال کردند یا به قولی قریش را وادار کردند که چنین‏ سؤالی بنمایند،(25)بر پیغمبر این آیه نازل شد که‏

«یسئلونک عن الروح،قل الروح من امر ربی»

(26)و از حقیقت روح خبر نداد،عطار هم آن را«غیب الغیب» می‏نامد یا چیزی که در پردهء غیب نهفته است.(27)

و سرانجام کیفیت آفرینش از نظر عطار بدین گونه‏ است که روح که اصلش نور مجرد،یعنی همان نور محمدی است و دارای دو تجلی است،تجلی ذات و تجلی صفات،از تجلی ذات عرش و از تجلی عرش‏ کرسی و از تجلی کرسی آسمان و کواکب به وجود آمده‏ و از تابش ستارگان و تأثیر آسمان چهار عنصر پیدا شده، و از آمیزش عناصر جماد و نبات و حیوان ظاهر گردیده‏اند؛اما از تجلی صفات جان که عبارت باشد از علم و قدرت و اشیایی از این قرار موجود شده‏اند.از علم لوح محفوظ آشکار گردید و از قدرت قلم به وجود آمد،ارادهء جان سبب پیدایش فرشتگان‏ گردید و بهشت مظهر رضای او و دوزخ‏ نمودگار غضب اوست.جبرئیل از روح‏ محض آفریده شده و میکاییل مخلوق لطف و بخشایش‏ و عزراییل حاصل قهر و اسرافیل نتیجهء صفت ایجاد و اعدام جان است.(28)

اما توصیف عرش بدان سان که در مقالهء ششم‏ «مصیبت نامه»می‏بینیم با فلک اطلس تطبیق می‏کند و تصور کرسی آنچنان است که منجمان درباره فلک‏ البروج آورده‏اند و بعضی از عقاید دینی که در شأن‏ کرسی آمده است.

به نظر عطار عرش دارای شوق است و پیوسته در طاعت حق،عرش دل آدمی است،غایت قصد خدا از آفرینش انسان است و رسیدن به کنه وجود انسان با علم میسر نیست،بلکه احتیاج به سیر در نفس دارد و کسی که در نفس خود سفر کند فرشتگان را در مقامی‏ پایین‏تر از خود می‏بیند.

فیضان وجود به زعم عطار به تقریب شباهتی با فیضان وجود در نظریهء پلوتن دارد،با این تفاوت که‏ عطار صادر اول را عرش اعظم می‏نامد و از عرش اعظم‏ نور بر هر دو عالم می‏تابد و آن را واجد وجود می‏کند ذره‏ای از این نور بر جان آدم که اصل آدمیان و مظهر بندگی است(29)تافته تا فرزندان وی از وی به وجود آمدند و در جهان پراکنده شدند،پس انسان از نور خدا بهره‏ای برده است.این تصور همان است که منجر به‏ اعتقاد عالم روحانی یا به عبارت دیگر عالم امر شده و جنبهء روحانی انسان را می‏سازد اما عالم طبیعی یا جسمانی که متعلق به عالم خلق است از زلف معشوق‏ پدیدار گشته به همین جهت کثیر است و ظلمانی و به‏ هر حال عکس یاربی هیچ واسطه‏ای از ورای نه فلک یا به سخنی دیگر از عرش اعظم برتافته و تمامی جهان‏ عدمی را فرا گرفته و آن را واجد وجود کرده است.(30) (در نظریه پلوتن اقانیم واسطهء یکدیگرند)

عطار باز از روایات اسلامی تعلیم می‏گیرد،و چنین‏ تصور می‏کند که نخستین صادر از مصدر وجود،نور محمدی است و سایر موجودات از آن نور خلق شده‏ طفیل وجود اویند.(31)و در هر حال،تصور کلی وی از آفرینش انسان چنین است که با وجود،بهره‏ای که‏ انسان از روح الهی دارد،وطن حقیقی او در عالم‏ ملکوت باید باشد،لیکن تعلق وی به عالم جسمانی‏ سبب گردید تا از عالم بالا به زمین هبوط کند،شاید هبوط این مرغ از شاخسار لامکان به علت نیاز او به خاک‏ بوده است.

«محتاج به دانه زمین بود مرغی که ز شاخ لامکان رفت»

(32) زیرا از آنجا که جسم وی از خاک پرداخته شده بود راهی این دیار شده است،با همه این احوال این«سر دفتر دانایی»و«زاهد سجاده‏نشین»که روزگاری«از ارباب یقین بوده»(33)از وطن خویش به دور افتاده و از آن است که خسته و ممتحن به نظر می‏رسد:

«ما چون فتادیم از وطن زان خسته‏ایم و ممتحن‏ دل کی نهد بر خویشتن هر کس وطن افتاده شد»

اما این انسان هبوط کرده بدان سبب که اشرف‏ مخلوقات است و سرور کاینات و مسجود فرشتگان،در قبال دستگاه آفرینش تعهدی دارد که بدان تکلیف‏ عقلانی گویند و موظف است که بدین تکلیف عمل کند و شاید از آن رو که طاقت وی از همه بیشتر است:(34)

«درد هر کس به قدر طاقت اوست‏ کانچه عیسی کشید خر نکشید

کوه اندوه و بار محنت تو چون کشد دل که بحر و بر نکشید»

(35) خلاصه نظریه عطار را درباره روح ضمن بحث از آفرینش آوردم،باقی می‏ماند بحث درباره کثرت و وحدت روح.آیا روح می‏تواند کثیر باشد؟یا یگانه‏ محض است؟آیا درست است که از وحدت کثرت پدید آید،البته فلاسفه همگی بر آن باورند که از واحد جز واحد پدید نمی‏آید و ممکن نیست که از واحد بی‏واسطه‏ای کثرت صادر شود.

عطار نیز اعتقاد به چیزی ندارد که عقل آن را مردود بداند و در مورد کثرت یا وحدت روح با فلاسفه‏ هم آواست با این تفاوت که عطار برای اثبات عقیده‏ خویش از فلسفه و استدلال عقلانی یاوری نمی‏جوید، او از راه تمثیل بدین مهم می‏پردازد.

به حکایتی که در«مصیبت نامه»برای توجیه این‏ مسأله می‏آورد توجه کنید،می‏گوید:مردی بی‏دل از کسی مالی طلبکار بود و مرد وامدار در ادای دین‏ مسامحه می‏کرد.درویشی به صاحب مال گفت:او را رها کن تا زر در گردنش بماند و تو روز قیامت از وی‏ بخواهی.بی‏دل گفت من روز قیامت مال خود از او نتوانم گرفت،درویش سرّ این سخن پرسید:

«گفت:چون هر دو برآییم از قفس‏ او و من هر دو یکی باشیم و بس

هر کسی توحید بنماید خدای‏ شرک باشد گر دویی ماند به جای

در حقیقت چون من او و او منم‏ لا جرم آنجا نباشد دشمنم

لیک اینجا نیست توحید آشکار زو ستانم چون زرم آید به کار»

(36) عطار بر این وحدت،یعنی وحدت جوهر اصل روح‏ تکیه می‏کند،بی‏آنکه بر نتیجه منطقی و الزامی آن‏ یعنی وحدت‏گرایی محض بیندیشد.به عقیدهء وی ابدی‏ بودن روح به تصور وحدت حق و حقیقت نزدیک‏ می‏شود.به نظر وی آنچه حقیقی است،حق است و واحد،و آنچه حق است و واحد لاجرم ابدی است....

روح به زعم عطار متعلق به عالم اندیشه است و بنا بر این آنچه را که روح الهی می‏نامند که در انسان به‏ ودیعه نهاده شده و میان آدمیان مشترک و یگانه و ازلی‏ است،باید همان اندیشه باشد که آدمی بدان از سایر مخلوقات متمایز شده است:

«سرّ روح از عالم فکر است و بس‏ پس نفخت فیه من روحی نفس»

(37) باور عطار بر این است که عالم در آغاز بی‏روح و ماده‏ محض بود و از این رو ظلمانی می‏نمود،روی معشوق‏ تابیدن گرفت و جهان را روشن کرد و به نور خویش بر آن وجود بخشید،یعنی در جهان‏بینی عطار عالم که‏ ظلمت و تاریکی محض بود(ماده،عدم)و تحرک و حیات نداشت به نور حق تعیّن و حیات یافت:

«عالم که بود تیره‏تر از زلف تو بسی‏ روی تو کرد روشن و بر آفتاب بست»

(38) آمیختن روح حق با روح انسان از نکاتی است که‏ حسین منصور حلاج نیز بدان اعتقاد قوی دارد و بنای‏ اصل اتحاد ارواح وی از همین فکر سرچشمه می‏گیرد. و چون نیک بنگریم سخنان عطار هم درباره استقرار روح انسان در روح خدا با اندکی محافظه‏کاری به‏ همین نتیجه منجر می‏شود:

عطار چون دیگر عارفان برای اثبات عالم روح از مقوله زمان و مکان می‏گذرد و آن را چیزی موهوم‏ می‏شمارد.اینجا این سؤال پیش می‏آید که وقتی هیچ‏ یک از این دو مفهومی نداشته باشند دیگر چه خواهد ماند تا دربارهء آن سخن گوییم،فلاسفه در این باره‏ سکوت می‏کنند،اما عطار زمان و مکان را به عالم‏ اعراض و نمود نسبت می‏دهد و روح را که جوهر است از آن جدا می‏کند و می‏گوید تا در بند اعراضیم حقیقت‏ خویش را در نمی‏یابیم و حال آنکه حقیقت وجود ما که‏ جوهر روح الهی است بی ما به اصل اصل در پیوسته‏ است.(39)

به نظر عطار جان صاحب مراتبی است و به ظاهر دو نوع دارد:یکی جان مادرزاد یعنی جانی که اعراض بر آن وارد شده‏اند و در حقیقت ناخالص است،و دیگر جوهر جان که پاک و منزه از اعراض است:

«تو را با جان مادر زاد ره نبود در این دریا کسی این بحر را شاید که او جانی دگر دارد»

(40) اما جان هنگامی قادر است که به اصل خویش‏ بپیوندد و«باقی بالله»شود که از اعراض عاری شود، یعنی از زندگی ظاهری بمیرد.

«چو جان بمرد از این زندگانی ناخوش‏ ز خود برید میان خوشی به حق پیوست

میان جشن بقا کرد نوش و نوشش باد ز دست ساقی جان ساغر شراب الست»(41)

دل و نفس

در تعریف دل و نفس عطار معتقد است که تویی‏ جزوی نفس است و تویی کلی دل،آدمی نه این است و نه آن،بلکه هر دو از آن اوست.این موجود که هم در نفس است،هم در دل هرگز به آن«تو»که اصل اوست‏ نمی‏رسد،زیرا این اصل از نفس و جان بیرون است.(42)

اما دل آیینه‏ای است که بدان حق را می‏بینیم زیرا دیدهء ما تاب دیدار جمال وی را ندارد،بنا بر این از هر دل‏ به حق راهی است:

«چون کسی را نیست چشم آن جمال‏ وز جمالش هست صبر ما محال

با جمالش چونکه نتوان عشق باخت‏ از کمال لطف خود آیینه ساخت

هست آن آیینه دل،در دل نگر تا ببینی رویش ای صاحب نظر...

هست راهی سوی هر دل شاه را لیک ره نبود دل گمراه را

پادشاه خویش را در دل ببین‏ عرش را در ذره‏ای حاصل ببین»

(43) پس دل واقف اسرار است و حایل میان جسم و جان و جامع وحدت و کثرت است و میان دو انگشت رحمان‏ جای دارد(44)

بنا بر رأی عطار نفس مظهر وجود دانی است، همچنان که روح نمایندهء وجود عالی است کلمهء نفس‏ گر چه در قرآن در اصل به معنی خود و خویشتن به کار رفته،اما اغلب به گونه‏ای استعمال شده است که‏ دلالت بر حالتی خاص می‏کند و گاه با مضاف الیهی‏ همراه شده است.این واژه بعدها در اصطلاحات‏ فلسفی و عرفانی جایی مستقل یافت و معادل لفظ «جان- emaL »شد.در قرآن به طور معمول به سه مرتبهء نفس بر می‏خوریم:«نفس اماره»،«نفس لوامه»و«نفس‏ مطمئنه»و در اصطلاحات فلسفی با«نفس نباتی»، «نفس حیوانی»،و«نفس انسانی-ناطقه»آشنا می‏شویم.

معنی این واژه حتی پس از آنکه تطور یافت و برای‏ نشان دادن مفاهیم بد به کار رفت،باز هم در رسانیدن‏ مفاهیم عالی کاربرد داشت مانند«نفس کل»که همراه‏ با مفهوم«عقل کل»از نو افلاطونیان و رواقیون به وام‏ گرفته می‏شد.بنا بر این،این نفس همچنان که غزالی‏ آورده است از یک جهت مفهومی می‏یابد معادل با مفهوم روح،یعنی همهء«خودهایی که انسان در درون‏ خویش دارد»و از این نظر است که اقسام فلسفی آن‏ (نباتی،حیوانی و انسانی یا ناطقه)گاه با لفظ روح و گاه با لفظ نفس می‏آیند.

از سوی دیگر،از آن مفهوم همان نفس مذموم و اماره‏ را اراده می‏کنند.در«رساله قشیریه»می‏خوانیم که: «مراد از نفس نزد عرفا وجود نیست،بلکه افعال و اخلاق و اوصاف مذموم است و این نفس لطیفه‏ای است‏ که در قالب به ودیعت نهاده‏اند و محل اخلاق مذموم‏ است،به عکس روح که محل اخلاق محمود است».

از این بحث چنین نتیجه می‏شود که در مباحث‏ عرفانی کلمات نفس و روح به گونه‏ای به کار رفته‏اند که لفظ نخستین نمایندهء شرک و دیگری نشان دهندهء لطیفهء الهی در وجود آدمی است.نفس متعلق به عالم‏ خلق،و روح از عالم امر صادر شده است.عطار نیز چون دیگر عارفان از نفس به عنوان نمایندهء شرور تعبیر می‏کند.گاه آن را به صورت ترکیب نفس حیوانی‏ می‏آورد و گاه مطلق نفس را به کار می‏برد.در دیوان وی‏ گاه نفس به سگ تشبیه می‏شود و گاهی به چاه و در بعضی موارد با صفت تاریک همراه می‏گردد.به نظر وی‏ نفس موجب گرفتاری انسان در عالم جسمانی و سبب‏ درماندگی وی در وجود خویش است.

«نفسی دارم که از جهالت‏ اقرار نمی‏دهد ز انکار

می نتوان بود بیش ازین نیز در صحبت نفس و جان گرفتار

تا چند خورم ز نفس و جان خون‏ تا کی باشم به زاری زار

درمانده این وجود خویشم‏ با کم به عدم رسان به یکبار»

(45) سر انجام عطار در بیان نظر خود دربارهء آفرینش میان‏ جسم و جان چنین رابطه برقرار می‏کند که جسم طلسم‏ جان است و جان خود طلسم عالم غیب.جسم جزو است و جان کلّ،جان بلندی دارد و جسم پستی،جان‏ که کل بود چون در جسم بتافت جزوی از کل شد و همین کل در جسم موجب پدید آمدن اعضا شد،تن از جان جدا نیست همچنان که جان از کل کل جدا نیست و سرانجام روزی جان این طلسم را می‏شکند و خود ظاهر می‏شود.عطار این مورد را با بیانی شیوا توصیف کرده است:

«جسم تو جزو است و جانت کلّ کل‏ خویش را عاجز مکن در عین ذل

کل تو در تافت جزوت شد پدید جان تو بشتافت عضوت شد پدید

نیست تن از جان جدا جزوی از اوست‏ نیست جان از کل جدا عضوی از اوست...».

\*\*\*

«جزو کل شد چون فرو شد جان به جسم‏ کس نسازد زین عجایب‏تر طلسم

جان بلندی داشت تن پستی ز خاک‏ مجتمع شد خاک پست و جان پاک

چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد...

گنج در قعر است و دریا چون طلسم‏ بشکند آخر طلسم بند جسم

گنج یابی چون طلسم از پیش رفت‏ جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت

بعد از آن جانت طلسم دیگر است‏ غیب را جان تو جسم دیگر است...»

(46) \*\*\*

تکامل:

ویژگی بارز عطار و عارفان دیگر،اندیشه تکاملی آنان‏ است.نظریه تکاملی نظریه‏ای است که در دستگاههای‏ مختلف فلسفی و عرفانی،زمینه آن وجود دارد،منتهی‏ نوع تبیین آن فرق می‏کند.ارسطو با اعتقاد به حرکت‏ مستقیم صور نوعیه و سیر صعودی آنها و وجود صورت‏ ماده فلسفه خود را در این زمینه بیان می‏کند، افلاطونیان نو این حرکت را مستدیر می‏دانند زیرا با اعتقاد به صدور از یک مبدأ واحد و رجوع به همان‏ مبدأ سخن از سلسله مداوم حیات می‏گویند،سخنی‏ که با عقیدهء صوفیان در این باب بیشتر سازگار است.

تصوف که مبنای فکر خود را دربارهء وجود و آفرینش‏ بر تعالیم اسلامی استوار کرده است،از آمیختن‏ فرضیه‏هایی همچون فرضیه تکاملی ارسطو و افلاطونیان نو با بعضی جریانات فکر تکاملی در میان‏ متکلمان و فلاسفه اسلامی همچون«نظام»ابن‏ مسکویه روی گردان نبوده و دربارهء تکوین عالم و تکامل انواع به چنین مسایلی اشاره کرده است.نمونه‏ بارز و واضح قبول این نظریه را در«مثنوی»مولوی‏ می‏بینیم.(47)

عطار به این دگرگونی که آن را گاه مردن و گاه فنا می‏نامد،اشاره می‏کند و آن را وسیله تکامل تدریجی‏ انواع می‏داند و معتقد است که از طریق این مردن‏ها هر موجودی به سوی کمال پیش می‏رود.روش وی- همچون عارفان دیگر-در تبیین این تکامل روش‏ استدلالی نیست.بلکه درک این مسایل به نظر وی فقط از راه ذوق میسر است،و از این رو عطار به اصل موضوع‏ فقط اشاره‏ای می‏کند و قصد دارد که با نمونه آوردن‏ مدعای خود را ثابت کند.او معتقد است که فنا یعنی‏ تغیر و دگرگونی و این تغیر یا مردن آنچنان که ما گمان‏ می‏کنیم تباهی نیست،بلکه گذشتن از مرحله‏ای‏ پست‏تر و رسیدن به مرحله عالی‏تر است.این مردن‏ آنقدر باید ادامه یابد تا به کمال رسد،چنان که کمال‏ گیاه عبارت از فانی شدن از گیاهی و ظاهر شدن‏ در صورت مشک است:

«گفت ز خود فانی مطلق بباش‏ تا برسی زود بدین دستگاه

گر بخورندت بمترس از وجود گر چه بگردی تو نگردی تباه

آهوی چینی چو گیاهی خورد در شکمش مشک شود آن گیاه»(48)

عطار در«مصیبت نامه»نظریهء تکاملی خود را چنین‏ می‏آورد که از میان مخلوق میل آدمی به پیشرفت و ترقی است و این تمایل نمودار بلندی نفس اوست و همجنس بودنش با عالم الوهیت.(49)انسان مرغی‏ است از عالم غیب فرود آمده و عمری به سرگشته تا باز به آشیان خویش رسیده است.این عشق به رجعت یکی‏ از آن جهت است که جهان جسمانی بار جان وی را نتواند کشید،و دیگر بدان سبب که هبوط او دلیل‏ نقص وی است و حال آنکه آدمی خواهان کمال است و کمالش در عروج به آنجاست که از نخست بوده.

«مرغی بدم ز عالم غیبی بر آمده‏ عمری به سر بگشتم و با آشیان شدم

چون بر نتافت هر دو جهان بار جان من‏ بیرون ز هر دو در حرم جاودان شدم»

(50) \*\*\*

«ز آنجا که در آمدیم ز اول‏ جان را سوی آن کمال برسانیم»

(51) این سیر که نزول و صعود را در بر دارد،یعنی از کمال‏ به سوی نقص آمده و دوباره از نقص به کمال می‏رود بر پیرامون دایره است و حرکت آن چون حرکت افلاک‏ همیشگی است.

عشق:

«در عشق تو گم شدم به یک بار سر گشته همی روم فلک‏وار

گر نقطهء دل به جای بودی‏ سرگشته نبودی چو پرگار»

(52) چنان که می‏بینیم این سرگشتگی آدمی از عشق‏ است،عشق به زیبایی که خود کمال است.دل طالب‏ کمال است،عاشق به دنبال دل می‏رود و در این دایرهء نقص و کمال به سر می‏دود.

پس در فلسفه صوفیان عشق به عنوان انگیزه‏ای برای‏ حرکت تکاملی مطرح است و جایی بس والا دارد.آدمی‏ عاشق است،یعنی به کمال مطلق که اصل وی از آنجاست عشق می‏ورزد و به سائقه این عشق سیر به‏ مراتب بالاتر وجود را آغاز می‏کند،بدان امید که روزگار وصل را باز یابد.بنا بر این،عشق در عرفان نقطه عطف و مبنای اصلی معرفت است و تا سالک عاشق نشود، یعنی آن عاشق دلسوختهء پاکبازی که همه چیز را در راه‏ معشوق باخته است،در راه کمال قدم نتواند گذاشت.

این عشق عرفانی جز آن عشقی است که میان دو انسان به وجود می‏آید،گر چه عارفانی چون عطار و مولوی و جامی عشق مجازی را پلی برای رسیدن به‏ عشق حقیقی می‏دانند،با این حال عشق صورت به‏ علت ناپایداری و شهوت‏بازی و ارتباط آن با نفس‏ شیطانی در نظر عطار مردود است.عشق روحانی نه به‏ بیان در می‏آید و نه هیچ کوششی برای تبیین آن مفید است.عشق بزرگترین راز حیات است و سرّ بقای دنیا.

بقای شخصیت:

این حرکت به سوی کمال که موجب و انگیزه آن‏ عشق است در حقیقت سیر به جانب بقای شخصیت‏ انسان است.آدمی به دنبال جاویدانی می‏گردد و طبیعی است که بقا را در جهان فانی نمی‏تواند یافت، لیکن اگر ارتباطی معنوی با کمال مطلق یعنی خدا برقرار شود و آن لطیفه معنوی که در انسان به ودیعت‏ نهاده شده است با اصل مرتبط گردد و جزء در کل‏ مستغرق شود،آدمی به شخصیت باقی خویش رسیده‏ است.

البته بقای شخصیت یکی از پیچیده‏ترین موضوعاتی‏ است که در عرفان مطرح شده،این پیچیدگی،نخست‏ بدان سبب است که صوفی قصد دارد پا را از حد تعالیم‏ فراتر نگذارد،دیگر آنکه تصور صوفی چنان است که‏ نمی‏خواهد وجود اشیا را بیرون از خدا فرض کند.این‏ جماعت را عقیده بر این است که اشیا اگر وجود داشته باشند در خدا وجود دارند و آنچه در نظر ما می‏آید که به شی‏ء فردیت می‏دهد و تعین می‏بخشد، محدودیتی است ناقص که از اختلاط«وجود»و «لا وجود»پیدا شده است.این وجود نمودی-یعنی‏ «لا وجود-که عبارت باشد از وجود ممکن،فانی است. آنچه باقی و جاویدان است،خود خداست و لطیفه‏ای‏ که از او با«لا وجود»در آمیخته است و بدو باز می‏گردد.

عطار با استناد به قرآن می‏گوید اگر چه وجود باقی‏ تنها از آن خداست،لیکن خدا با رحمت بی‏دریغش و از آنجا که می‏خواست گنج پنهان وجود خویش را آشکار کند،بخشی از وجود خود را به لا وجود خود تفویض‏ کرد،اما این بهره وجودی تا زمانی که به لا وجود بستگی دارد به اعتبار فناپذیری لا وجود،فناپذیر می‏نمایاند،ولی چون از لا وجود کناره گرفت و همان‏ لطیفه خاص وجود گردید،مرگ‏ناپذیر می‏شود. بنا بر این،فردیت با چنین مرگی از میان نمی‏رود،بلکه‏ از نقص به جانب کمال حرکت می‏کند و استحاله‏ می‏یابد،و این آن چیزی است که در اصطلاح صوفیه‏ «فنا فی الله»نامیده می‏شود.لیکن در حقیقت ذهن ما قادر نیست که حل این مسأله را با این صورت دریابد و عقل و منطق هم از درک آن عاجز می‏ماند.از همین‏ روست که تصوف به نظریه واقعیت و رأی عقل و منطق‏ نمی‏پردازد و مقولات عقلی را به یکبار کنار می‏نهد،زیرا در تبیین عقلانی و یا ذهنی این مسأله با دو اشکال‏ مواجه می‏گردد:یکی آنکه ذهن قادر نیست بدون‏ وجود اعراض تصوری از جوهر شی‏ء داشته باشد،و دیگر آنکه دانش ما بر یک شی‏ء شامل تمامی اعراض آن‏ شی‏ء می‏شود.

وجود در صورتی برای عقل قابل درک است که‏ مشروط و محدود باشد و رهایی از همه این‏ محدودیت‏ها یعنی رستن از موجودیت محدود،و این‏ درست همان چیزی است که صوفیان می‏خواهند و می‏گویند که جاودانگی رها شدن از فردیت متعین‏ محدود و مشروط و پیوستن به خداست:

«گشت فانی ز خویش چون عطار گفت غیر از وجود حق عدما»

(53) پیوندی که در آن زمان و مکان و عدد-که از مقولات‏ عالم نمودند-نامفهوم گردد،آن وقت است که بی‏آنکه‏ جوهر فردیت و شخصیت واقعی خود را از دست دهد از خود فانی می‏شود و در خدا باقی می‏ماند.مفهوم این‏ طرز تبیین را در واقع نمی‏دانیم چگونه درک کنیم و یا چگونه آن را در خیال خویش مصور سازیم،اما به هر حال می‏دانیم که صوفیان برای روشن شدن و قابل‏ ادراک گردیدن نظریات خود از معیارهای ذهن بشر کمک گرفتند،و مهم‏ترین چیزی را که بدین منظور پیش کشیدند،قیاس تکامل انواع بود.مردن از زندگی‏ جمادی و زنده شدن در عالم نبات و سرانجام رسیدن‏ به مرحلهء انسانی و از آن بالاتر رفتن و چیزی شدن که‏ در وهم نمی‏گنجد،متعارف‏ترین مثالی است که برای‏ ارتقای لا وجود و رسیدن آن به وجود جاویدان‏ می‏آورند و این قیاس چنان که می‏دانیم در میان عارفان‏ بی‏کم و کاست تحت عنوان فنا و بقا رواج داشته است، منتهی هر دسته به نوعی از آن تعبیر کرده‏اند.برای‏ نمونه هجویری فنا و بقا را به سکر و صحو تعبیر می‏کند.

به هر تقدیر باید دانست که جدی‏ترین شکل فنا چیزی نیست جز استحاله معنوی که نتیجه آن ارتقای‏ دانی است به عالی.باز هجویری در این باب می‏گوید که دو لفظ عدم و فنا بدان گونه که صوفیان به کار می‏برند،عبارت است از محو صفات ناموافق و ناقص در تمنای صفتی شایسته،اما این بدان معنی نیست که‏ «وجود»وسیله‏ای برای درک«لا وجود»باشد،بلکه‏ گریختن از اسارت مقامات و رهایی از ظلام احوال و آزادی از عالم کون و فساد است،تا همه کیفیت‏های‏ شایسته بدو هدیه شود.این حال بر عقل و احساس‏ پوشیده است و از تأثیر اندیشه معاف.حضور صوفی با خدا در این حالت پایانی ندارد و وجودش به علتی‏ وابسته نیست،و چون بدین درجه رسید در این جهان و آن جهان فانی می‏شود و انسانیت را از دست می‏دهد و به مرحله الوهیت می‏رسد.(54)

باید دانست که درک این معانی به طریق عقاید صوفیه جز با تحلیل تصوری که این گروه از خدا و انسان‏ و رابطه این دو با یکدیگر دارند،میسر نیست و من در اینجا به همان شیوه که نظریه عطار را مورد بحث قرار داده‏ام به تبیین عقیدهء وی درباره خدا و انسان‏ می‏پردازم.

خدا:

اندیشه عرفانی عطار بی‏شک مبتنی است بر تعالیم‏ قرآن کریم و احادیث و اخبار و اگر فرض کنیم که عطار آیات قرآنی و احادیث نبوی را موافق عقیده خود تفسیر کرده است باز هم باید اطمینان داشت که زمینه اندیشه‏ وی را تعالیم این کتاب آسمانی ساخته و بی‏شک از این‏ کتاب کریم مدد گرفته است.

گر چه هر خدا پرستی‏ای نوعی تشخص برای خدا قایل می‏شود،اما قرآن با وجود این حقیقت به طورکامل با تصور«خدا-انسان»مخالف است و به گفته‏ دکتر عبد الحسین زرین کوب«این خدای یکتا نزد مسلمانان چنان در اوج قدس و کمال مطلق جای دارد که با انسان هیچ نسبت و پیوندی ندارد...».(55)خدای‏ مسلمانان خدایی است واحد و تکیه‏گاه همه،خدایی‏ است که نه زاده شده و نه می‏زاید و هیچ کس چون او نیست.(56)ما حصل و جوهر خدا پرستی در اسلام‏ عبارت است از رد شرک به هر صورتش که باشد،به دور افکندن ثنویت و تثلیث و تصورات تشبیهی.اما چیزی‏ که هست این است که این خدا با جهان مخلوق خویش‏ به عنوان پشتیبان و متکای همه رابطه دارد و از آن‏ گذشته ارتباط او با انسان چنان است که از روح خود در او دمیده و همین امر موجب شده است که بی‏واسطه و مستقیم با انسان مربوط باشد،تا جایی که از رگ‏ گردنش بدو نزدیکتر باشد(57)و آنان که او را دوست‏ می‏دارند دوست دارد(58)و به هر کس که او را بخواند پاسخ می‏دهد.(59)اما این قرب،قرب فضایی نیست و این دوستی با محبت‏های انسانی فرق می‏کند.

از نظر عطار خدا وجودی است ظاهر و باطن و در جان آدمی جای دارد و در حقیقت لطیفه‏ای است که‏ در جان نهفته و جان بدو قائم است و از این رو عطار او را جان جان می‏خواند،او همه عالم است و با آنکه در همه سریان دارد،کس از حقیقتش آگاه نیست.همه‏ عالم را به واسطه او می‏بینیم اما از او نشانی در عالم‏ نمی‏یابیم.(60)رؤیت و دریافتن خدا ممکن نیست و اگر او را جان می‏خوانند استعاره‏ای است که به سبب‏ لطافت بی‏حد او به کار رفته است.خدا از غایت عظمت‏ و استغنا به امور جزئی بی‏توجه است و اینکه ما هر امر جزئی را بدو نسبت می‏دهیم،محض پندار است.(61)

خداوند نه شبه دارد و نه مثل،چون وجودش ازلی و ابدی است،واجب البقاء و ممتنع الفناست.نمی‏شود که با ممتنع البقا و واجب الفنا مشابه و مماثل باشد.

«چون رخ معشوق را نه شبه و نه مثل است‏ سلطنت عشق را نه سر نه کرانه است»

(62) پرتو وجود حق در عقل بی‏نهایت است و هستی‏ کاملش را نه ابتداست و نه انتها،هستی هر دو عالم در او گم شده،در حالی که هستی او کامل است.(63)به‏ مصداق حدیث«لا شخص اغیر من الیه»،غیرت خدا به‏ کمال است و از این رو است که بندگانش را به درد می‏کشد تا از نظر به غیر او وارهند.(64)

اگر عالم وجود را به دریایی مانند کنیم،خدا چون‏ گوهری است یگانه از همه گوهرها که در قعر این دریا نهفته است.تصور مردم از خدا چون نقشی است که‏ نقاش از سیمرغ می‏کشد.این نقش گر چه به ظاهر به‏ سیمرغ می‏ماند،اما به حقیقت جوهر سیمرغ‏ نیست.(65)دلیل این نظر عطار بسیار آشکار است، زیرا همه معیارهای ذهن بشری و تمامی ما به ازاهایی‏ که ذهن بشر برای شناخت اشیاء دارد و صفاتی که‏ برای تمیز اشیاء از یکدیگر به کار می‏برد،در شناخت‏ حقیقت خدا به کار نمی‏آیند،چه پیدایی این معیارها نتیجه تأثیرات ذهنی ماست از اشیاء خارج.ما اشیاء را حس می‏کنیم،ذهن آنها را با اوصافی که دارند در خود ثبت می‏کند،و آنگاه به هنگام تعریف از آنها اوصافشان‏ را یک یک بر می‏شمرد.این علم ماست از جهان خارج از ذهن ما و اگر چه صور ذهنی اشیاء مادی ماده نیست، اما هر چه باشد مرجعش شی‏ء مادی است.بنا بر این اگر برای شناخت خدا از صفاتی که در ذهن ما به ازایی‏ دارند استفاده کنیم و آنها را معیار شناخت خود قرار دهیم حاصل آن جز موجودی مادی که مخلوق ذهن‏ است چیز دیگر نخواهد بود و این خود تبدیل وجودی‏ است غیر مادی و عاری از همه خصوصیات و صفات‏ موجودات محسوس به موجودی مادی،و معادل است‏ با تبدیل وجودی نامتناهی و جاویدان به موجودی‏ متناهی و فناپذیر.به همین سبب است که عطار می‏گوید خدا را به حدس و گمان نمی‏توان شناخت و در اصل تصور خدا خود تصوری غلط است و چنین‏ راهنمایی می‏کند که از این بی‏نشان نشانی ندهیم و با گمان وجودش را تصدیق نکنیم؛خموشی پیشه کنیم، ذهن خود را از تصوراتی که دربارهء عالم جسمانی دارد پاک سازیم،آنگاه آنچه از همه به ما نزدیک‏تر و از تمامی‏ تعینات عیان‏تر است،آنچنان که باید بر ما ظاهر می‏شود.(66)

پس آنچه ما را بدو رهبر است هم اوست.عقل چون‏ سودجوست در این راه عقال است و علم نیز از آنجا که‏ به رابطه علت و معلول وابسته و متناهی و محدود است، به وجود بی‏علت و نامحدود و نامتناهی نمی‏تواند احاطه یابد.توحید و تشبیه و کفر و دین هم سودمند نیست،بلکه اینها همه نشانی دادن از بی‏نشان است:

«نه توحید است اینجا و نه تشبیه‏ نه کفر است و نه دین،نه هر دو آنست

اگر جمله بدانی هیچ دانی‏ که این جمله نشان از بی‏نشان است»

(67) به عقیده عطار خدا به وصف در نگنجد،زیرا وصف او از حد دانش ما بیرون است،بنای دانش ما بر معاییر ذهنی ما استوار است،و ذات معنوی لا یزال کامل‏ لا مکان بیرون از زمان را نمی‏توان با معیارهای ناقص‏ محدود فناپذیر مقایسه کرد:

«در وصف تو شد فرید خیره‏ وز دانش و از بیان بر آمد»(68)

«وصفش چه کنی که هر چه گویی‏ گویند مگو که بیش از آن است»(69)

و آنچه بشر درباره خدا می‏اندیشد و تصوری که او به‏ دست می‏آورد جز پندار و گمان نیست:

«هر کسی از نقش روی تو خیالی می‏کند پس به بوی وصل تو چون خواستاران می‏رسد»(70)

خدا در وجود خود ماست،اما چون ما آن گونه که‏ هستیم خود را نمی‏شناسیم و از کنه وجود خویش آگاه‏ نیستیم و فقط آگاهی ما بر اساس محسوسات ما استوار شده است،به این راز نامحرمیم و خدا از چشم ما نهان است.اما اگر موجودیت این جهانی خود را که‏ عبارت باشد از این جسم خاکی با محتوای آنکه نفس و حالات آن است به کناری نهیم و ذهن خود را از تأثراتی که از جهان جسمانی پذیرفته است پاک کنیم، به حقیقت وجود خود پی می‏بریم و خدا بر ما آشکار می‏شود.

رابطه انسان با خدا:

اگر بنا بر قول صوفیان خدا را جان جهان فرض کنیم‏ که در ماورای جهان،یا چنان که می‏گویند«ناکجاآباد» باشد و آنچنان متعالی که با جهان به قیاس در نیاید،در این سوی که پستی است جهان واقع شده باشد،باید میان«جان و جهان»و جهان رابطه‏ای انکارناپذیر وجود داشته باشد و به ظاهر این وسیله ارتباط یا مفصل یا گره پیوند جز انسان دیگری نمی‏تواند بود،زیرا بنا بر آنچه دربارهء انسان آمده آدم از دو چیز متضاد آفریده‏ شده،یکی جسم که از خاک است و آب یعنی دو عنصر از چهار عنصر تشکیل دهنده جهان جسمانی،دیگری‏ روح که جوهری است الهی و متعالی و جزئی است از جان جهان.پس انسان از سویی به جهان تعلق دارد و از جهتی به جان جهان پیوسته است،یعنی هم از عالم‏ خلق است و هم از عالم امر،و با این خاصیت هم‏ می‏تواند با جهان ارتباط داشته باشد و هم با جان جهان‏ و از این روست که او را خلیفة الله فی الارض گفته‏اند.

پس آدمی به سبب خاصیت دو سویی خود،دو راه در پیش دارد،یکی گذشتن از عالم جسمانی و صعود به‏ عالم روحانی و اتصال به اصل،و دیگری توجه به عالم‏ جسمانی و سقوط در پلیدی آن و محرومیت از سعادت‏ ابدی.

وقتی دیوان پرحجم عطار را به تمامی مطالعه‏ می‏کنیم،می‏بینیم که ما با همه تنوعی که در بیان و در نوع شعر از غزل و قصیده و ترکیب‏بند و ترجیع‏بند دارد،جلوگاه یک اندیشهء خاص است و به حقیقت مایه‏ اصلی تفکر در این دیوان عبارت است از بحث دربارهء خدا و جهان و انسان که انسان در آن خلیفهء خداست و به منزله نمونهء کامل و خلاصهء خلقت است و ارتباط خدا با وی منجر به نوعی از وحدت وجود می‏شود.

از این رو باید گفت که زمینهء اصلی اندیشهء عطار بر سه چیز بنیاد نهاده شده است.هستی و نیستی که‏ همان روح و جسم است و خاصیتش تغیر و دگرگونی‏ دایم است و حرکت به سوی کمال و تضاد در فناپذیری‏ و فناناپذیری.

در این اندیشه خدا جان جهان و خالق جهان است، روح وی بر جهان حاکم است و سرانجام جوهری از او در جهان است و با جهان ارتباطی ناگسستنی دارد و جهان کثیر و جسمانی را به سوی واحد یگانه‏ می‏کشاند:

«قبلهء ذرات عالم روی توست‏ کعبهء اولاد آدم کوی توست

میل خلق هر دو عالم تا ابد گر شناسند و اگر نی سوی توست»

و انسان پیوندگاه خداوند جهان است و خلاصهء آفرینش همان آفریده‏ای است که به ظاهر عالم اصغر و به معنی عالم اکبر است.عشق و اختیار و زیبایی‏ وابسته بدوست،تکامل ماده به او منتهی می‏شود و خود او حرکت تکاملی خاص دارد و آنقدر کمال می‏یابد تا به‏ انسان کامل منجر شود.عطار بر انسان تأکیدی خاص‏ دارد،او را به عناوین مختلف توصیف می‏کند که:

-جان انسان با اصل اصل پیوندی استوار دارد.(71)

-صاحب دو جنبهء جزئی و کلی است،اما نه این است و آن بلکه هر دو از آن اوست.

-سلطان جاویدان و صدر غیب الغیب است.

-هر آنچه در دو جهان یافته شود همه طفیل وجود اوست و برای وی آفریده شده.

-خداوند به دست خویش گل وی را سرشته،از روح‏ خویش در او دمیده است و ملایک بر وی نماز برده‏اند. او معشوق خاص خداست و جهان از پی او سرگردان‏ است.(72)

-نسبت انسان به خدا چون نسبت ذره است به‏ آفتاب.(73)

-انسان شبنمی است از دریای بیکرانه وجود،و قطره‏ای است که از این دریا جدا شده است،و هم بدان‏ باز می‏گردد.(74)

-انسان از خداست،اما خدا از او نیست.(75)

-انسان هم فناپذیر است و هم جاویدان،و روح‏ محضی است که بر صورت جسمانی وارد شده و خلاصه‏ هیچ و همه است.(76)

-انسان آیینهء جمال خداست،و جهان آیینهء جمال‏ انسان.(77)

-آتش عشق حق در میان جوهر انسان است،و همین آتش رهبر اوست به سوی خدا.(78)

-خدا به انسان نزدیک است،نزدیکتر از رگ‏ گردنش،اما انسان حجاب خود است و از وی دور است.(79)

-آدم نمونه‏ای از جمال خداست و به آن سبب آفریده‏ شده است که خدا می‏خواست جمال خویش را آشکار کند.(80)

-انسان به منزلهء طلسمی است که گنج روح الهی در آن نهفته است.(81)

-انسان از خدا جدا مانده و بر این راز آگاه نیست و نمی‏داند که توجه وی به هستی خویش سبب شده تا در دام بلا باقی بماند.چاره،فنای در خود و بقای در حق است.(82)

-خدا از روح خویش بر آدم دمید و این روح الهی از آدم به فرزندان وی منتقل شده است.(83)

-جهان به تمامی پرتوی از وجود خداست.(84)

وحدت وجود از نظر عطار:

دربارهء جهان آفرینش دو نظریه متضاد وجود دارد، یکی عقیدهء اهل مذهب که خدا را به کلی از جهان جدا می‏دانند.و دیگری نظریهء وحدت وجود مطلق که همه‏ را در خدا می‏پندارد.عقیدهء وحدت وجودی چنان که‏ معلوم است در دو نقطه از جهان باستان ابراز شد،یکی‏ یونان و دیگری هند،اما نوع فکری که این عقیده از آن‏ منتج می‏شد در این دو دیار یکی نبود.اساس پیدایش‏ نظریهء وحدت وجودی در یونان علم و فلسفه بود و بنای‏ عقیده بر وحدت وجود در هند اخلاق بود،این عقیده با روش و نتیجهء خاص خود وارد اسلام گردید،و جنبهء یونانی و هندی آن در تاریخ فلسفه مغرب زمین رسوخ‏ نمود و خود به خود وحدت وجود صاحب دو جنبهء علمی و عرفانی گردید.جنبهء علمی آن موجب بحث‏ درباره«اصالت وجود»و«اشتراک مفهوم وجود»گردید، چنان که نمونهء بارز آن را در فلسفه فیخته،شلینگ، هگل،اسپینوزا و جز آن می‏بینیم.

در اسلام نیز حکما و فلاسفه به جنبه علمی این‏ عقیده توجه کردند و معتقد به اشتراک معنوی مفهوم‏ وجود شدند و برای اثبات آن دلایلی اقامه کردند،چنان‏ که در شرح«منظومهء»حاج ملا هادی سبزواری می‏توان‏ نمونهء آنها را دید اما متصوفه جنبهء اخلاقی آن را-چون‏ رنگ دینی داشت-پذیرفتند و به تقریب از همان راهی‏ رفتند که در کتاب مذهبی هندیان«ودا»آمده است.

صوفیه وجود را دارای فرد و مصداق دانسته‏اند و معتقدند که وجود بلکه موجود فرد واحد و مصداق‏ فردی است،و مراد از«وحدت وجود»وجود صرف و تحقق محض است که از قبول تکرار امتناع می‏ورزد. سایر وجودها به علت آنکه با ماهیت همراهند و به‏ حدود عدمی محدودند،موجود حقیقی نیستند،و اطلاق لفظ وجود بر آنها از راه مجاز عرفانی است.به هر حال،می‏گویند که وجود واحد است و بقیه اشیاء و ممکنات عدم و نیستی است،و در این باب بدین آیه‏ کریمه استناد می‏کنند که

«یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی»

.(85)

به طور کلی عرفای اسلامی اعتقاد دارند که اشیا و موجودات دو جنبه دارند:یکی از نظر استغراق هویت‏ که نشانهء وجود مطلق و مشترک معنوی را در آن‏ می‏توان دید،و دیگری از سوی استقلالی که لا شی‏ء محض و عدم مطلق به شمار می‏رود.

از میان عرفای بزرگ اسلامی که وحدت وجود را از طریق استدلالی پیش کشیده‏اند،امام محمد غزالی و محی الدین بن العربی به طرز شیوا و ساده‏تر از دیگر عارفان-که جنبهء فلسفی به تبیین خویش داده‏اند-به‏ ذکر این مسأله پرداخته‏اند.

اعتقاد غزالی در وحدت وجود با اعتقاد عارفان نظری‏ مانند ابن عربی مشابه است،لیکن تفاوتی که در این‏ میان می‏یابیم اختلاف در نحوه توضیح مطلب است. غزالی عارفی است متکلم که نه پای از دایره تعلیمات‏ اسلامی بیرون می‏نهد و نه قصد دارد که از بیان ذوقی و همراه با تمثیل صوفیان خارج شود.اما ابن عربی‏ عارفی است که اعتقاد صوفیانه را با فلسفه درآمیخته و فلسفه‏ای ذوقی ایجاد کرده است.چنین روشی را نزد سهروردی و ملا صدرا نیز ملاحظه می‏کنیم،و به هر حال نظر کلی همه کسانی را که در باب وحدت وجود عرفانی اظهار عقیده کرده‏اند،در این چند جمله‏ می‏توان خلاصه کرد:

اساس وحدت وجود چنان نیست که ارسطو بر مبنای‏ عقل اول تا عقل دهم می‏آورد،بلکه آنچه از مبدأ کل‏ صادر می‏شود نفس رحمانی یا فیض قدسی یا وجود ساری در همه موجودات است.

این فیض قدسی یا نفس رحمانی با وجود منبسط که تمامی عالم مظاهر آن است،چون دریایی است که‏ متلاطم می‏شود و امواج را پدید می‏آورد.این امواج در عین حال که متکثر و جدا از دریا می‏نمایانند وقتی‏ ساکن شوند و از جنبش باز ایستند با دریا یکی‏ می‏شوند.پس امواجی که هر یک متشخص و متعین به‏ تعین خاص هستند در حقیقت دریایند.با این مثال‏ روشن می‏شود که موجودات این عالم در عین اختلافی‏ که در حدود ماهیات دارند در وجود واحدند و همین‏ وجود واحد است که آنها را در یک نظام معین قرار می‏دهد.این امر واحد را وجود می‏نامند و آن تکثرات‏ مختلف را ماهیات گویند.

صوفیان با همه اختلاف عقیده فردی که در مورد بعضی مسایل داشتند،در برابر یک حقیقت واحد قرار گرفته بودند که آن را به منزله امری بدیهی پذیرفته‏ بودند و تمامیشان بی‏هیچ اختلافی‏ معتقد بودند که وجود اگر حقیقی باشد خداست،و وجود حقیقی با خدا یکی است.به همین سبب است‏ که می‏بینیم عبارت«لا اله الا الله»را به«لا موجود الا الله» یا«لا موثر فی الوجود الا الله»تبدیل کردند.

اغلب غزلهای عطار متضمن تبیین فکر«وحدت‏ وجود صوفی»است،زیرا عقیدهء غالب در عطار وحدت‏گرایی و عرفان وابسته بدان است،یعنی استغراق‏ روح بشر در روح الهی.وی در کتاب«تذکرة الاولیا»هر چند به عنوان تذکره‏نویس عیان می‏شود و به شرح‏ احوال و تعلیمات صوفیان دیگر می‏پردازد،با این حال‏ یک جانبه بودن خود را در طرفداری از نظریهء وحدت‏ وجود صوفیان به وضوح نشان می‏دهد.

عطار چون دیگر صوفیان برای اینکه بتواند نظریهء مذهبی(جدایی مطلق خدا از جهان)و نظریهء وحدت‏گرایی مطلق را-که همه را در خدا می‏انگارد- با یکدیگر تلفیق کند از تطبیق نظریهء وجود و عدم(بود و نبود)با عقاید اسلامی استفاده کرده،به وجود واقعیتی مثبت داده و به نبود واقعیتی منفی؛یعنی‏ قایل به دو واقعیت مثبت و منفی شده است.حاصل‏این اعتقاد به دو نوع«بود»منجر شده است،یکی«بود مطلق و محض»و دیگری«بود آمیخته با نبود».

بنا بر این،نبود آن است که با روح الهی هیچ‏ پیوستگی نداشته باشد،پس آنچه ما بدان جهان یا عالم‏ نام می‏نهیم از عدم صرف نیست و باید آمیزه‏ای باشد از بود نبود.حقیقت نیکی و زیبایی پیرایه‏های وجودند که‏ حد اکمل آنها در وجود یافته می‏شود،لیکن در این‏ جهان با متضادهای خود که جنبهء عدمی صرف دارند آمیخته است.

صوفیان این عقیده را برای تبری از«پانته ایستی» (-همه خدایی)ابراز کرده‏اند،بی‏آنکه عقیده اصلی‏ای‏ را که در کنه فکر داشتند،یعنی«وجود واقعی فقط یکی‏ است و آن به خدا تعلق دارد»از دست داده باشند و به‏ هر حال عطار هم مانند همهء صوفیان همین عقیده را بی‏کم و کاست پذیرفته است و به دنبال این فرضیه او نیز معتقد شده است که مراتب اشیاء در حد زندگی‏ نسبی است و بستگی به میزان برخورداری آنها از وجود واقعی دارد و نقصانهایشان حاصل عنصر عدمی است.

ارائه این قضیه به وحدت شهود منجر می‏شود(86)و آن را در مقابل وحدت وجود می‏نهد و به همین سبب‏ گه گاه به نظر می‏رسد که باید عطار را معتقد به وحدت‏ شهود بدانیم،با این حال باید پذیرفت که عطار صوفی‏ وحدت شهودی که تیشه به ریشهء همهء اخلاقیات بزند، نیست.او این نظریه را تا آن حد قبول دارد که با اخلاق‏ موافقت داشته باشد.بنا بر این،عطار نه معتقد به نظریه‏ وحدت شهود فلسفه است و نه معتقد به وحدت وجود فلسفی.او همچون دیگر صوفیان به شکلی از وحدت‏ وجود معتقد است که از سویی با توحید اسلامی تطبیق‏ کند و از سوی دیگر رابطهء میان موجودات و وجود مطلق را،به عنوان خدایی قهار قادر و در عین حال‏ رؤوف و عادل و بخشایشگر،و اصلی که همهء موجودات‏ از جهتی با او پیوند معنوی دارند،بیان کند یعنی این‏ وحدت وجود به مفهوم الوهیتی همه جانبه و شامل‏ برسد که همهء موجودات در آن وجود دارند،حرکت‏ می‏کنند و هستی‏شان بدان مربوط است.

در بررسی آثار عطار از جهت فکر وحدت وجودی به‏ این نکات می‏رسیم که:

1-عطار در وحدت وجود خود و فنای جزء در کل از هر اتحاد و حلولی تبری می‏جوید و به طور مطلق‏ معتقد به استغراق جزء در کل است.(87)

2-عطار برای آنکه بتواند ثابت کند که اتحاد و حلول‏ در این وحدت جای ندارد و استغراق مبنای اندیشهء وی‏ در این زمینه است،جزء را به قطره،سایه،ظل و عکس‏ تشبیه می‏کند و کل را به دریا،خورشید،ذی ظل و عاکس می‏نمایاند(88)

3-کثرت امری است اعتباری و وحدت امری است‏ حقیقی و عالم در عین کثرت واحد است.

4-منظور از وحدت،وحدت عددی نیست.

«گر یکیت این همه یکی بگذار که عدد را قفا نمی‏دانم»

(89) 5-نفی زمان و مکان و جهات و همه معیارهای‏ ذهنی که در اصطلاح بدان منزل تجرید گویند.(90)

6-همه اوست،یعنی مهم‏ترین نکته وحدت وجود صوفی.(91)

7-ما چیستیم؟همه و هیچ و چون از خویش فارغ‏ گردیم او ماییم و ما او.(92)

پی‏نوشت:

(1)-نگاه کنید به حکایت«نگریستن یوسف در آیینه»،الهی نامه، تصحیح فواد روحانی،چاپ زوار،مقاله بیست و دوم،ص 280.

(2)-«دیوان غزلیات عطار»،تصحیح دکتر تقی تفضلی،چاپ بنگاه‏ ترجمه و نشر کتاب،غزل 49.

(3)-دیوان،غزل 65.

(5-4)-دیوان،غزل 41.

(6)-«مصیبت نامه»،تصحیح دکتر نورانی وصال،چاپ زوار، 1338،مقاله سی و نهم،ص 347.

(7)-

«و خلق الانسان من صلصال،من حماء مسنون»

،سورهء 55، آیهء 13.

(8)-حدیث نبوی(عوارف المعارف مطبوع در ملحقات-احیاء علوم الدین،چاپ مؤسسه حلبی و شرکاء،مصر 1967،ج پنجم، ص 172).و حدیث قدسی«خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا» (مرصاد العباد،کتابفروشی اسلامیه،تهران 1336،ص 38.و شرح‏ گلشن راز،کتابفروشی محمودی،ص 357).

(9)-قرآن کریم،سورهء پانزدهم،آیات 29،30،31،سورهء سوم،آیه‏ 52،سورهء هفتم،10 و 11-سورهء هفدهم،آیه 63 و سورهء سی و هشتم،آیات 72،73،74،75،76،77،78.

(10)-دیوان،غزل 618.

(11)-«مصیبت نامه»،ص 74.

(12)-«منطق الطیر»،تصحیح دکتر محمد جواد مشکور،ص 26.

(13)-نگاه کنید به قرآن کریم،سوره سی و سوم،آیه 72.

(14)-دیوان،غزل 748.

(15)-قرآن کریم،سورهء هفتم،آیهء 52،و سی و ششم،آیهء 82.

(20-19-18-17-16)-دیوان،غزل‏های 43،85،352، 801،617.

(21)-قرآن کریم،سوره سی و دوم،آیه 6.

(22)-قرآن کریم،سوره دوم،آیه 29.

(23)-«الهی‏نامه».

(24)-«پیر گفتش هست جبرییل امین روح یعنی امر رب‏ العالمین»،«مصیبت نامه».

(25)-«مجمع البیان فی تفسیر القرآن»،شیخ طبرسی،کتابفروشی‏ اسلامیه ج 6،ص 437.

(26)-قرآن کریم،سوره هفدهم،آیه 78.

(27)-دیوان،غزل 41 و غزل 617.

(28)-«مصیبت نامه»،مقاله چهلم،ص 358.

(29)-«مصیبت نامه»،مقاله بیست و نهم.

(30)-دیوان،غزل 725.

(31)-

«آنچه اول شد پدید از جیب غیب‏ بود نور پاک او بی‏هیچ ریب»

(منطق الطیر،ص 8)

(32)-دیوان،غزل 140.

(33)-مقایسه شود با غزل 869.

(34)-مقایسه شود با قرآن کریم،سوره سی و سوم،آیه 72.

(35)-دیوان،غزل 276.

(36)-«مصیبت نامه»،ص 222.

(37)-«منطق الطیر»،ص 18.

(42-41-40-39-38)-دیوان،غزل‏های 39،41،188، 47،41

(43)-«منطق الطیر»،ص 70 و 72.

(44)-اشاره است به حدیث«قلب المؤمن بین الاصبعین من اصابع‏ الرحمان».

(45)-دیوان،غزل 400.

(46)-«منطق الطیر»،صص 10-9.

(47)-ر ک:«مثنوی مولوی»،تصحیح نیکلسون،دفتر سوم،ابیات‏ 3906-3901،و دفتر چهارم،ابیات 3641-3637 و 3649-3646.

(48)-دیوان،غزل 719.

(49)-«مصیبت نامه»،مقاله ششم.

(52-51-50)-دیوان،غزل‏های 510،507،400

(53)-«منطق الطیر»،148.

(54)-«کشف المحجوب»،علی بن عثمان هجویری،تصحیح‏ ژوکوفسکی،چاپ امیر کبیر،صص 33 و 34.

(55)-«ارزش میراث صوفیه»،ص 42.

(56)-قرآن کریم،سوره اخلاص.

(57)-قرآن کریم،سوره پنجاهم آیه 15.

(58)-قرآن کریم،سوره پنجم،آیه 59.

(59)-قرآن کریم،سوره دوم،آیه 182.

(60)-«منطق الطیر»،ص 6،دیوان غزل 827 و 157.

(61)-مقایسه کنید با حدیث قدسی:«هولاء فی الجنة و لا ابالی و هولاء فی النار و لا ابالی».در احادیث مثنوی،ص 164،و نیز دیوان، غزل 49 و غزل 621.

(62)-دیوان،غزل 99،مقایسه شده با شرح گلشن راز،کتابفروشی‏ محمودی،ص 202.

(65-64-63)-دیوان،غزل‏های 150،799،84.

(66)-دیوان،غزل 91 و مقایسه شود با«گوهر مراد»،تألیف شیخ‏ عبد الرزاق لاهیجی،چاپ سنگی،1277 هجری قمری،مطلب دوم‏ از مقدمه و مطلب سوم از مقدمه.

(67 تا 85)-دیوان،به ترتیب غزل‏های 34،288،85،243، 44،41،536،43،249،109،401،22 و 75،36،12، 615،734،759،344،43.

(85)-قرآن کریم،سوره پنجم،آیه 16.

(86)-مقایسه کنید با وصول مرغان به درگاه سیمرغ و مشاهده‏ تصویر خویش در آینه،«منطق الطیر».

(87)-دیوان،غزل‏های 450،460،554،348.

(88)-دیوان،غزل‏های 82،532،687،838،520،104، 333،207.

(89)-دیوان،غزل 562 و نیز غزل 192.

(90)-«منطق الطیر»،ص 277 و غزل‏های 41،55،69،174، 379،366،66،333.

(91)-دیوان،غزل‏های 106،150،49،528.

(92)-دیوان،غزل‏های 111 و 580.