

تازگی‌های عرفان و تصوف در آثار عطار

مهدی پورمجیدی فتح*

دکتر سید فایض درخوش**

چکیده

در مکتب تصوف اسلامی که مسلماً ایرانیان در پایه گذاری و توسعه آن سهمی بسزا داشته‌اند نوابغی برخاسته‌اند که در پیشرفت افکار بشر در این زمینه کمک‌های شایانی نموده‌اند. شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری یکی از جمله نوابغی است که با صدق و اخلاص کم نظیری در تکامل این مکتب عظیم و بسط و توسعه آن قدم‌های بلندی برداشته است. عطار ذهنی خلاق و نوآور داشت و در سایه همین قوه خلاق و ابداع کم نظیر، در آثار ایشان شاهد نوآوری‌هایی در حوزه عرفان و تصوف می‌باشیم. در مقاله حاضر ابتدا نوآوری‌هایی که عطار در زمینه تعالیم عرفانی داشته است مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است و در بخش دوم ابزار عطار برای بیان اندیشه‌های عرفانی آورده شده است. نتیجه گویای آن است که عطار هم در زمینه تعالیم عرفانی و هم در زمینه استفاده از ابزار برای بیان اندیشه‌های عرفانی خود خلاقانه عمل نموده است به طوری که هیچ یک از اسلاف عطار و در مواردی حتی اخلاف وی وارد این حوزه‌ها نشده‌اند.

واژه‌های کلیدی: عطار نیشابوری، تعالیم عرفانی، ابزار اندیشه‌های عرفانی

* دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یاسوج

Mahdipoormajidi95@gmail.com

Sfayezdarkhoosh@gmail.com

** دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۲۵



مقدمه

پس از به انحراف رفتن بسیاری از نحله‌های عقیدتی در سرزمین ایران و دور شدن آنان از مرزبندی‌های الهی پیرامون انسسان و ارزش‌های او عرفان به عنوان مکتبی آرمان‌گرا به میدان آمد. بر خوردی که با عرفان و تصوّف و صوفیه شده است یکسان نبوده، بلکه این مکتب فکری گاهی با رد و زمانی با قبول خلق و عقلاء آنان مواجه بوده است اما بالأخره تسامح و تساهلی که صوفیه در برابر دیگر مذاهب و فرقه‌ها داشتند، موجب شد تا عرفان و تصوّف در دل‌ها نفوذ پیدا کند. این مکتب فکری همواره در پی آموزش تعالیم خویش بوده است و در این میان نقش شعر در انتقال این معانی بسیار برجسته بوده است. چون عرفان و تصوّف مکتب دل و شعر زبان دل بود، این دو از قرن پنجم به بعد با یکدیگر آمیختگی خاصی پیدا کردند به طوری که از این تاریخ به بعد کمتر شاعری دیده می‌شود، که از مضامین صوفیانه در شعر خود استفاده نکند. شعر عرفانی، قبل از سنایی هم وجود داشته است ولی این شعرها در واقع برای مقاصد دیگری سروده شده بود و صوفیه آن‌ها را در جهت مقاصد خویش به کار می‌گرفتند. سنایی نخستین شاعری است که از محدوده این گونه شعرها، پا را فراتر گذاشت و شعرهایی سرود که تنها در قلمرو عرفان معنا داشت و هدف و قصد وی از سرودن آنها تنها تصوّف بود. بنابراین شعر تصوّف را سنایی آغاز کرد و جهان بینی تصوّف را در آثار خویش شکل بخشید. ولی آنچه بر شعر صوفیانه او غلبه دارد، بیشتر شامل زهدیات و دین‌ورزی می‌باشد. بعد از سنایی، عارف بزرگ نیشابور، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، پا به عرصه شعر صوفیانه گذاشت. ولی متأسفانه زندگی وی در هاله‌ای از افسانه‌ها فرو رفته است که همین امر باعث عدم امکان تحقیقی جامع در مورد زندگی وی شده است. عطار که همراه با سنایی و مولانا مثلث عرفان ایران را تشکیل می‌دهد، سراینده‌ی اشعار دل‌کش و پندآموز عرفانی است. در واقع وی نماینده یکی از مراحل تکامل شعر عرفانی فارسی می‌باشد. با دقت در مثنوی‌های چهار گانه وی متوجه می‌شویم که کلیه ابیات وی در جهت تصوّف بوده است و حتی یک بیت هم در این منظومه‌ها نیست که خالی از مضامین عرفانی باشد.



کلام عطار در این آثار بسیار ساده و لطیف می‌باشد. ولی در عین سادگی و لطافت حاوی عالی‌ترین دقایق عرفانی می‌باشد. شعر در نظر ایشان وسیله است، نه هدف و به همین دلیل هم از فضل فروشی‌های اسلاف وی در این آثار خبری نیست. او می‌خواهد که آموزه‌های عرفانی و سیر و سلوک الی الله را به مخاطبان خویش آموزش دهد و به همین جهت هم از ابزارهای گوناگون، برای نیل به این هدف بهره می‌جوید. گاهی تعالیم خویش را در قالب رمز و تمثیل بیان می‌کند و زمانی برای ترسیم طریق وصول به حق و عذرهای طبقات مختلف انسانی از سمبل و نماد پرندگان استفاده می‌نماید.

علاوه بر آن، وی مفاهیمی بدیع و نوآیین را وارد حوزه شعر عرفانی نموده است که در صوفیان قبل از وی سابقه نداشته است و به همین جهت باید گفت که عطار سهم بزرگی در تکامل شعر عرفانی داشته است.

تعالیم و اندیشه‌های عرفانی عطار

عطار ذهنی خلاق و نوآور داشت و به برکت همین قوه‌ی خلاق، ذهن ایشان متوجه مسائلی می‌شد که هرگز قبل از او سابقه نداشت.

وصف حقیقت مطلق بیرون از حوزه‌ی وجود و عدم

یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های عرفانی که تنها عطار به آن پرداخته است: مسأله‌ی شکستن وجود و عدم و برداشتن حصر عقلانی مشهور است که تنها شامل دو مقوله‌ی وجود و عدم می‌باشد ولی عطار به صورت گسترده‌ای در آثار خویش تلاش نموده است تا ثابت نماید که ذات خداوند بیرون از مقوله‌ی وجود و عدم می‌باشد (عطار، ۱۳۸۵: ۴۲۸). عطار در منطق الطیر علت عجز ما از ادراک بقاء بعد از فنا را بیرون بودن خداوند از مقوله‌ی وجود و عدم و عدم اعتقاد ما به این مطلب می‌داند:

تا تو هستی در وجود و در عدم کی توانی زد در این منزل قدم
 (همان، ۴۲۸)

ایشان در مختارنامه به طور نظری به این مسأله پرداخته است:



ان کی آید در اسم، شب خوش بادت
جز هستی و نیستی نمی دانی تو
نه جان بود و نه جسم، شب خوش بادت
وان نیست از این دو قسم شب خوش بادت
(عطار، ۱۳۸:۶۱۹۳)

حرکت جوهری

حرکت جوهری، با این که عمری به درازای تاریخ فلسفه دارد و در گفتار معروف هراکلیتوس که: «من هرگز دوباره وارد یک رودخانه نشده ام» (عطار، ۱۳۸۶:۲۳). مورد اشاره جدی قرار گرفته است که نشان گر فهم هراکلیتوس از بی قراری و شناوری و جوّال بودن مفهوم وجود و هر آن چیزی است که حرکت جوهری خوانده می شود و بعدها هم مرکز فلسفه صدرالدین شیرازی شده است. با این حال، همین حرکت جوهری در نظام عرفانی عطار به صورتی واضح مطرح شده است، با این تفاوت که در نگاه هراکلیتوس و دیگران، قطعاً در یک رودخانه بیش از یک بار نمی توان شنا کرد (عطار، ۱۳۸۶:۲۳). لحظه به لحظه نوشدن هستی با گفتار هراکلیتوس شروع می شود، اما با او تمام نمی شود و در گذر زمان، در پهنه تمدن اسلامی تکامل پیدا می کند، هم در اسلوب و هم در تمثیل ها، بی گمان عطار یکی از پیشگامان این نظریه در قلمرو شعر به شمار می رود (همان، ۳۱).

عطار جهان را به شکل یک موجود متحوّل می بیند. چنانکه در الهی‌نامه در خطاب به جان می گوید: همچون آدم جامه خلافت بر تن کن و آن گونه که جهان پیوسته در حال حرکت است، در درون خود مشغول سیر و سفر باش:

سیه پوش خلافت شوچو آدم
سفر در سینه خود کن چو عالم
(عطار، ۱۳۸۷:۱۲۹)

و یا در اسرارنامه می گوید:

اگر چشم دلت گردد بدین باز
همه ذرات عالم را درین کوی
برون گیرد زیک یک ذره صد راز
همه در گردش‌اند و در روش مست
نبیند، یک نفس، جز در روش، روی
تو بی چشمی و درتو، این روش، هست...

(عطار، ۱۳۸۶:۱۱۴)



حاصل کلام آن که عطار به این «روش» که در نظام کاینات جریان دارد توجه عمیقی داشته است. این نگاه به جهان همان است که در دوره‌های بعد به آن «حرکت جوهری» گفته‌اند. باید گفت که عطار در طرح مسأله حرکت جوهری به زبان شعر در قلمرو عرفان ایران، آغازگر می‌باشد و قبل از او در شعر عارفانه فارسی و عربی کسی به این موضوع نپرداخته است. البته داوری در مورد اینکه آیا در اندیشه بزرگان تصوف، همچون بایزید و ابوالحسن خرقانی و بوسعید و نوری و حکیم ترمذی و... چنین نگاهی وجود داشته است، دشوار است. ولی ظاهراً هیچ یک از قدیمیان قبل از عطار، بدین گونه از «حرکت جوهری» سخن به میان نیاورده‌اند (عطار، ۱۳۸۶: ۳۰ و ۳۱۲).

عجز انسان نسبت به معرفت خویش

مقوله ناتوانی انسان از معرفت خویش یکی از موضوعاتی است که عرفا برای شناخت حقیقت بدان متوسل شده‌اند.

این مسأله نیز اولین بار بر زبان عطار جاری شده است و به قول شفیعی کدکنی «یک مسأله بدیع و نوآیین در حوزه اندیشه‌های عرفانی است» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۴). عطار معتقد است اگر آدمی صد قرن زندگی کند همه چیز را می‌تواند بشناسد و تنها از شناخت خویشتن عاجز و ناتوان است:

تو خود را می‌ندانی، چون کنم من که این شک از دلت بیرون کنم من؟
 اگر صد قرن یابی زندگانی نبینی خویشتن را و ندانی

(همان: ۱۵۴)

بعد حکایتی یا سخنی از زبان بزرگی کار دیده نقل می‌کند که گفته است: آفریدگار شناخت همه چیز را - از پیش، پس، بالا، پستی، انجم، فلک، مهر، ماه، دریا، زمین، کوه، کاه، لوح، قلم، عرش، کرسی، روحانی، کربوبی، انسی، می، انگبین، خلد، حور، ماهی، نور، نار، شرق، غرب، قاف تا قاف و خلاصه هر چه به امر پروردگار هستی یافته است و همه اسرار دو جهان و لذات پیدا و نهان - به انسان می‌دهد تا او همه را بشناسد اما هرگز نخواهد توانست که نسبت به خویشتن خویش معرفت حاصل کند.



تقابل میان نفس، شیطان، عقل، علم، فقر و توحید

عطار روح انسانی را شاه و خلیفه‌ای می‌داند که صاحب شش پسر است. این پسران به ترتیب شامل نفس، شیطان، عقل، علم، فقر و توحید می‌باشد.

نفس، در کتب فلسفه و اخلاق مورد بحث است. در آثار صوفیه نیز از آن بسیار سخن گفته می‌شود هر چند چشم‌اندازهای صوفیان و حکما و اهل اخلاق، دربارهٔ نفس، گوناگون و حتی مخالف باشد.

شیطان، در مفهوم قرآنی آن، مفهوم شناخته شده‌ای است اما در اینجا، نقش خاصی به خود می‌گیرد.

عقل، یکی از پربحث‌ترین مفاهیم در چشم‌اندازهای مختلف فرهنگ اسلامی است. چشم‌اندازهای این کلمه در زبان وحی و در زبان حدیث نبوی و بعد در روایات شیعی بسیار متفاوت است.

علم در زبان عطار، مفهومی بسیار گسترده تر از مفهوم آن نزد محدثان و علمای فقه دارد و ظاهراً بعضی از اشکال معرفت را از آن می‌فهمد. وی «علم» را در مقابل «معرفت» قرار می‌دهد و معتقد به دو گونه متمایز از شناخت است: گونه‌ای از شناخت که حوزه تجربه و حس و بدیهیات است و حوزه‌ای که شامل انواع «معرفت»ها می‌شود.

فقر از نظر صوفیه امری شناخته شده است و حقیقت واحدی دارد ولی اصطلاح توحید از دیدگاه عرفانی، چشم‌اندازهای زیادی دارد.

تویی شاه و خلیفه جاودانه	پسر داری شش و هریک یگانه
پسر هر یک ترا صاحب قرآنی ست	که اندر نهج خود هر یک جهانی ست
یکی نفس است، در محسوس جایش	یکی شیطانست در موهوم رایش
یکی فقر است و معدومات خواهد	یکی توحید کل، یک ذات خواهد
چو این هر شش به فرمان راه یابد	حضور جاودان آنگاه یابد
چو دایم تا ابد هستی خلیفه	زلطف گشت عالم‌پر لطفه...

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۲۹)



برخوردی که عطار با مفاهیمی همچون نفس، شیطان، عقل، علم، فقر و توحید دارد تازگی دارد. تقابل و صف آرایی که عطار برای این مفاهیم قائل شده است در جای دیگر وجود ندارد. و اگر بعضی از این مفاهیم در تقابل با یکدیگر در بعضی جاها آمده است ولی به این صورت از ابداعات عطار است. عطار در این ابیات، برای هر یک از این مفاهیم، میدانی ویژه در نظر می‌گیرد. جای نفس را جهان محسوس می‌داند و رای شیطان را در موهوم می‌بیند. سروکار عقل با معقولات و سروکار علم با معلومات می‌باشد. فقر طالب معدومات است و توحید خواستار ذات یگانه می‌باشد. بنابراین چنین تقابلی نتیجه خلاقیت ذهن عطار و از ابداعات اوست.

نظام احسن در پدیده‌های هستی (کاینات)

عطار در مقاله یازدهم الهی‌نامه می‌گوید: کسی که تنها به زیبایی چهره معشوق توجه نماید هرگز دیدن او کامل نیست لذا برای اینکه به کنه زیبایی رسید باید نیکی و بدی و محو و سکر را با هم دید. چون نگاه این چنین باشد و بدی در کنار نیکی دیده شود نیکوست، زیرا بدی هم جزیی از معشوق می‌باشد. بنابراین باید همه اجزاء معشوق را به هم پیوسته بینی و هرگز آن‌ها را جدا از هم به حساب نیاوری. زیرا اگر خانه و سقف را با هم ببینی جهانی عشق را بر خود وقف خواهی دید:

کسی کو یک جهت بیند جمالی	نباشد دیدن او را کمالی
بباید دید نیکی و بدی هم	مقامات خودی و بی خودی هم
ولی چون آن همه پیوسته بینی	بدو نیکش به هم در بسته بینی
گر بینی بدی نیکو بود آن	برای آن که آن از او بود آن
ز معشوقت مبین عضوی بریده	بهم پیوسته بین چون اهل دیده
زیک عضوش مشواز دست زنه‌ار	که هفت اندام باید دید هموار
که چون هم خانه و هم سقف بینی	جهانی عشق بر خود وقف بینی

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۴۸-۲۴۹)

عطار در این ابیات، نظام احسن در کائنات را تبیین می‌نماید. از طرف دیگر، نظریه‌ای جمال شناسانه را بیان می‌کند. بر اساس این نظریه، عطار معتقد است که زیبایی یک امر شامل و چند



جانبه می‌باشد و برای اینکه به کنه جمال و تجربه زیبایی رسید باید کل اجزا در کنار هم دیده شود و هرگز نمی‌توان اجزا را جدا از کل دید. باید خاطر نشان ساخت که قبل از عطار، کسی به چنین نظریه‌ای نرسیده است و باید این نظریه را از ابداعات عطار دانست (عطار، ۱۳۸۷: ۶۱۱).

شامل و چندجانبه بودن زیبایی

عطار در مقاله یازدهم الهی نامه می‌گوید: کسی که تنها به زیبایی چهره معشوق توجه نماید هرگز دیدن او کامل نیست لذا برای اینکه به کنه زیبایی رسید باید نیکی و بدی و محو و سکر را با هم دید. چون نگاه این چنین باشد و بدی در کنار نیکی دیده شود نیکوست، زیرا بدی هم جزیی از معشوق می‌باشد. بنابراین باید همه اجزاء معشوق را به هم پیوسته بینی و هرگز آن‌ها را جدا از هم به حساب نیاوری. زیرا اگر خانه و سقف را با هم ببینی جهانی عشق را بر خود وقف خواهی دید:

کسی کو یک جهت بیند جمالی	نـبـاشـد دـیـدـن او را کـمـالی
بباید دید نیکی و بدی هم	مقامات خودی و بی خودی هم
ولی چون آن همه پیوسته بینی	بدو نیکش به هم در بسته بینی
اگر بینی بدی نیکو بود آن	برای آن که آن از او بود آن
زمعشوقت مبین عضوی بریده	بهم پیوسته بین چون اهل دیده
زیک عضوش مشو از دست زنهار	که هفت اندام باید دید هموار
که چون هم خانه و هم سقف بینی	جهانی عشق بر خود وقف بینی

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۴۸-۲۴۹)

عطار در این ابیات، نظام احسن در کائنات را تبیین می‌نماید. از طرف دیگر، نظریه ای جمال شناسانه را بیان می‌کند. بر اساس این نظریه، عطار معتقد است که زیبایی یک امر شامل و چند جانبه می‌باشد و برای اینکه به کنه جمال و تجربه زیبایی رسید باید کل اجزا در کنار هم دیده شود و هرگز نمی‌توان اجزا را جدا از کل دید. باید خاطر نشان ساخت که قبل از عطار، کسی به چنین نظریه ای نرسیده است و باید این نظریه را از ابداعات عطار دانست (عطار، ۱۳۸۷: ۶۱۱).



لازمان و لامکان

حقیقت این است که بسیاری از داستان‌های مثنوی، مقوله‌هایی است بیرون از عالم حس و تجربه، چیزی که از آن می‌توان تعبیر به «لازمان» کرد، اما این تعبیر از مولانا نیست، بلکه کسی که نخستین بار آن را مطرح کرده است، عطار نیشابوری است (عطار، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

ما با کلمه «لامکان» آشنا هستیم، از آن رو که در ادبیات و عرفان از آن زیاد سخن به میان آمده است، هر چند که ممکن است ماهیت آن را ندانیم و به ابعاد عقلانی آن نیندیشیم. همین مقدار می‌دانیم که آنچه در مکان است، از میز و تخته و دیوار تا کهکشان‌ها، از لوازم وجود جسم و جرم فیزیکی است، اما «لامکان» چیست؟ بدون تردید این واژه به احتمال زیاد برآمده از ذهن‌های فلسفی است که ایرانی‌ها به آن تمایل نشان داده‌اند (همان، ۲۹۷).

با این حال، نخستین کسی که «لازمان» را مطرح کرده، عطار است. این مفهوم و مفهوم‌های مشابه بیشتر به این منظور بوده است که برای عالم غیب که بیرون از مفهوم زمان است، تصویری در دست باشد. «لامکان» هم که پیش از «لازمان» به ادبیات راه یافته است، معمولاً به این منظور بوده است که جهان غیب با یک بیان نسبتاً سری توضیح داده شده و حسّی شود، با وجود این، عطار برای بیان مقداری از آن چه در صدد بیان آن هاست، از «لازمان» نیز بهره گرفته است که مفهومی بی سابقه و شایان دقت است (همان، ۲۹۸).

لازمانی که عطار از آن سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد به مفهوم غیب نزدیک تر است، تا لامکان، که مکرراً مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما به عمق آن کم اندیشیده می‌شود. باید توجه داشته باشیم که آغازگران ایجاد این مفهوم و این نوع فهم از جهان ماوراء جرم کوشیده‌اند راهی را پیش پای معرفت بشری بکشایند، ولی «لازمان» رساتر است و می‌توان گفت: در حقیقت «عطار پیشاهنگ کسرت زمان» است. از این روست که در مجموعه آثار وی مفاهیمی به کار برده می‌شود که عمدتاً مربوط به قلمرو «لازمان» است (همان، ۲۹۸).

از نگاه عطار نیشابوری، آدمی وقتی با مفهوم «لازمان» آشنا باشد، خواهد دید که مهدی و آدم در کنار هم دیگر قرار دارند. آری، آدمی اگر به این نگاه دست پیدا کند و به چنین فهمی از ساحل



دریای غیب برسد، می‌تواند آدم و مهدی را که دو خط دایره انسان هستند در کنار هم مشاهده کند:

اولین انسان در کنار آخرین انسان. عطار به درستی از عهده توصیف این مقوله برآمده و پایه گذار این نظریه است که: غیب اساساً بیرون از حوزه جرم است و در حقیقت زمان و مکان در غیب درنوردیده شده است. شیخ عطار این مسأله را باز می‌کند که: وقتی انسان با عالم غیب سر و کار داشته باشد، همه هستی در یک لحظه متراکم می‌شود و مقدمه و مؤخره و ترتیب و ترتب و تمام مقدمات عقلانی لغو می‌شود. بنابراین همه چیز در یک «آن» قرار دارد، در صورتی که بتوانیم آن را به درستی تصوّر کنیم:

زمانی بی زمین و بی زمان شو
 به پیشت هر دو یکسانند با هم
 نه استقبال و ماضی، حال باشد
 از آن معنی که نبود آسمانی
 نبینی انقلاب چرخ گردان
 نباشد چون چنین‌ها آنچنان‌ها
 نه ماضی و نه مستقبل نه حالی
 از آنست از زمان و از مکان دور
 نه آن یک بیش از این، نه این از آن کم
 یکی بینی ابد را با ازل تو
 ازل را با ابد پیوند باشد
 محقق را درین معنی شکی نیست
 (همان، ۱۰۶-۱۰۷)

به پرواز جهان لامکان شو
 که اندر لازمان صد سال و یک دم
 دمی آنجایکه صد سال باشد
 ولیکن حال نبود در زمانی
 نیایی انقضای دور دوران
 چو نور دیده باشد آسمان‌ها
 نه نقصان باشد آنجا نه کمالی
 چو هست آن حضرت از هر دو جهان دور
 بود در یک نفس مهدی و آدم
 چو حالی این زمین کردی بدل تو
 چو آنجانه چه و نه چند باشد
 یقین دانم که هر دو جز یکی نیست

حاصل کلام آنکه در تاریخ فرهنگ ایران، ظاهراً عطار نخستین شاعر و عارفی است که از دو مقوله «لازمان» و «لامکان» سخن به میان آورده است. البته بعد از او، مولانا از مقوله «لامکان» سخن گفته ولی تعبیر «لازمان» در آثار مولوی وجود ندارد. حتی بعد از مولوی نیز عارفان این تعبیر را به



کار نبرده اند. بنابراین در مقوله «لازمان» عطار متفرد می‌باشد و هیچ کس قبل و بعد از او چنین تعبیری ندارد.

ابزار عطار برای بیان اندیشه‌های عرفانی

استفاده از اساطیر ملی در جهت پیام روحانی خویش

عطار از عناصر اساطیر ملی ایران استفاده کرده و از آن داستان‌ها، رمزهایی در جهت پیام روحانی خویش ساخته است. در واقع این نگاه و این چنین باز آفرینی‌هایی که در خصوص مفاهیم جهان اساطیری با منظومه‌های عرفانی از عطار سراغ داریم، از ابداع‌های شخصی وی است، تا آنجا که حتی در جهان بینی مولانا نیز نمونه‌ای از آن قابل مشاهده نیست. شفيعی کدکنی در این زمینه می‌نویسد: «عطار شاید نخستین شاعر و عارفی است که از موتیف جام جم و بعضی دیگر از عناصر اساطیری ایران باستان به عنوان یک محور بنیادی در ساختار ذهنیت عرفانی خود سود جست است.» (عطار، ۱۳۸۷: ۶۲۲)

عطار به خصوص در الهی نامه داستان‌های جالبی نقل کرده است که نشان می‌دهد توانسته است مفاهیم اساطیری بازمانده از ایران باستان را به مفاهیمی قدسی و الهی تبدیل کند:

چو بیژن کرد زندانی درین چاه	ترا افراسیاب نفیس ناگاه
نهاد او بر سر این چاه سنگت	ولی اکوان دیو آمد به جنگت
که این سنگ گران بر گیرد از چاه	ترا پس رستمی باید در این راه
کند رویت به ایران شریعت	ز ترکستان پر مکر طبیعت
نهد جام جمت در دست آنگاه...	بر کیخسرو و روحست دهد راه

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۸۳)

ایشان در مختار نامه خطاب به انسان گفته است:

از روز الست عهد دیرینه‌ی تست	ای مرغ عجب ستارگان چینه‌ی تست
در صندوقی نهاده در سینه‌ی تست	گر جام جهان نمای می‌جویی تو

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۴)



استفاده از می و ساغر در بیان وحدت وجود

«نزدیک ترین و پخته ترین بیان رادرباره وحدت وجود پیش از ابن عربی، در عطار داریم» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۷، مقدمه موحد). وی مانند عارفان دیگر، موضوع وحدت وجود را دستمایه های اصلی کارها و آثار خود قرار داده و به صورتی ماهرانه و هنرمندانه آن را تبیین کرده است. هر چند او و عرفای پیش از ابن عربی، به طور منسجم و طبقه بندی شده به طرح موضوع وحدت وجود نپرداخته اند، ولی به آشکاری این موضوع را می توان در آثارشان دید.

یکی از مشهورترین آثار عرفانی که به بیان وحدت وجود به زبانی نمادین می پردازد، کتاب پر ارج منطق الطیر است. این منظومه توصیفی است از سفر مرغان به سوی «سیمرغ» و ماجراهایی که در این راه بر ایشان می گذرد و دشواری های راه و انصراف بعضی از آن ها و هلاک شدن گروهی، و سرانجام رسیدن «سی مرغ» از آن جمع بی شمار به زیارت «سیمرغ» این اثر در یک نظام رمزی، آنچه را صوفیه در طی سلوک روحانی خویش سیرالیا الله می خواند، تمثیل می کند. در این نظام رمزی، سیمرغ کنایه از جناب قدس است (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۹۳).

هر چند ردپای مسأله «وحدت وجود» را در داستانهای الهی نامه نمی توان یافت، ولی ابیاتی پراکنده در این منظومه موجود است که به روشنی، سخن از وحدت وجود، ماسویال الله و خدا دارد:

عطار خداوند را نوری می داند که همه اعیان وجودی، او هستند؛ بدین روی، خداوند از لحاظ خدا بودن و در دسترس نبودن، ظاهری پنهان و به دلیل این که همه اعیان وجودی، او هستند، پیدا و آشکار است:

تو آن نوری که اعیان وجودی از آن پیدا و پنهان وجودی
(عطار، ۱۳۶۸: ۶)

او همه عالم را خدا می داند و نیست و هست کونین چیزی جز او نمی پندارد:

همه جاناتویی، چه نیست چه هست ندیدم جز تو در کونین پیوست
(همان: ۷)

یکی از مثنوی های دیگر عطار نیشابوری، مصیبت نامه است که شاعر در پایان داستان، مسأله «وحدت وجود» را از زبان «روح» بیان می دارد.



مصیبت نامه، شرح درد و اندوه بی سرانجام سالک فکرت است که حقیقت را می‌جوید و در هر گام ماتمی دارد (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ۸۶). در این کتاب، عطار با این مسأله روبروست که در سر دو راهه شریعت و طریقت، چگونه می‌توان دنبال حقیقت را گرفت؟ اما پاسخ او به این مسأله هرگز به طمأنینه و سکون خاطر منجر نمی‌شود (همان: ۸۶). سالک فکرت که درد طلب را-طلب حقیقت که پرتوی از ذات احدیت است- بر تمام کائنات عرضه می‌کند و از همه کائنات برای نیل به مقصود، راهنمایی می‌طلبد؛ از هیچ جا پاسخ امیدبخش نمی‌یابد؛ لوح، عرش، زمین، آسمان، جبرئیل، میکائیل، انبیاء همه او را دست خالی روانه می‌کنند. او در این راه طلب، جستجو را از عالم علوی آغاز می‌کند و بر عناصر و موالید می‌گذرد. بر مراتب انبیاء یک یک عبور می‌کند و دست طلب به دامن یک یک آنها می‌زند و حل مشکل را از آنها می‌جوید. نه آدم مشکل او را حل می‌کند، نه نوح، نه موسی و نه عیسی. عجز آنها از آن رو است که در واقع حل مشکل او به سرپنجه ارشاد مصطفی (ص) حواله شده است. این رهنمود، سالک را تا حدی از سرگشتگی بیرون می‌آورد، اما آنگونه که اقتضای هدایت و ارشاد پیغمبرانه است، سر سلوک را در هماهنگی طریقت با شریعت نشان می‌دهد (زرّین کوب، ۱۳۷۸: ۸۶).

سالک پس از چهل منزل سلوک و پشت سر نهادن عالم حس و خیال و عقل و دل، به منزل جان می‌رسد. در آنجا نیز او در پی یافتن پاسخ سؤال خویش است که ناگاه «روح» در گوش او می‌گوید که:

روح گفت: ای سالک شوریده جان	گرچه گردیدی بسی گرد جهان
صد جهان گشتی تو در سودای من	تا رسیدی بر لب دریای من
آنچه تو گم کرده ای، گر کرده ای	هست آن در تو، تو خود را پرده ای
سالک القصّه چو در دریای جان	غوطه خورد و گشت نا پروای جان
جاننش چندان کز پس و از پیش دید	هر دو عالم ظلّ ذات خویش دید

(عطار نیشابوری، ۱۳۵۹: ۱۹۲)

غزلیات و قصاید عطار نیشابوری، مانند دیگر آثار او، گنجینه‌ای است عظیم از بیانات و ابیاتی که به بیان مسأله وحدت وجود می‌پردازد. او در این دو اثر، گاهی به طور مفصل و به صورت غزلیات یا



قصایدی کامل و گاهی نیز به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسأله وحدت وجود را بیان می‌کند.

از جمله قصایدی که به طور کامل به وحدت وجود می‌پردازد. این قصیده است:

ای روی در کشیده به بازار آمده خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است کانجا اندک است و نه بسار آمده
بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش ابری است عین قطره، عدد بار آمده...
یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود چون گشت ظاهر، این همه اغیار آمده...
چون در دو کون از تو برون نیست هیچ کار صد شور از تو در تو پدیدار آمده...
(عطار، ۱۳۴۱:۴۲۵)

عطار، همه عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست، سپس در دو بیت، با استفهامی انکاری می‌پرسد که اگر همه عالم خداست، پس غیر خدا چه معنایی دارد؟

هم جمله تویی و هم ——— و آن چیست که غیرتست، آن چیست؟
چون نیست یقین که نیست جز تو آوازه این همه گمان چیست؟
(همان: ۷۳)

اوضاع نابسامان عصر عطار و جنگ‌ها و کشت و کشتارهایی که به وقوع پیوسته یا در شرف وقوع بوده است، به رواج ریا و نفاق در زمان عطار می‌انجامد. پرواضح است که دنیایی از این گونه نمی‌تواند مطلوب انسان والایی همچون عطار باشد.

عطار، از این همه کاستی و ناراستی به رندی و قلأ شی می‌گریزد و همانند دیگر ملامتیان آنچه را در خانقاه و دیر و صومعه نمی‌بیند، در میکده و خرابات می‌جوید. چون حلاج و شیخ صنعان، بی اعتنا به ردّ و قبول خلق، سر به راه قلندری می‌نهد و دستار به میخانه فرو می‌اندازد.

در نظر عطار میکده و صومعه را یکی است. رندی او در چارچوب عرفان است و هدفش از این رندی عارفانه نیز، چیزی جز ساختن انسان کامل نیست.



در دیوان او اشعاری که از رندی، و قلندری و ملامتگری حکایت دارد کم نیست، اما همان طور که اشاره کردیم این اشعار هم در خدمت آموزه‌های عرفانی وی می‌باشد. از جمله عطار در غزلی با مطلع:

دلا، در سرّ عشق، از سر میندیش بده جان و زجان دیگر میندیش
 (عطار، ۱۳۸۵: ۱۷۳)

بیت زیر را آورده است:

چومی با ساغر صافی یکی گشت دویی گم شد می و ساغر میندیش
 (همان، ۱۷۳)

مضمون می و ساغر در شعر فارسی و عربی قبل از عطار شواهد بسیاری دارد، ولی شاعران قبل از عطار، همگی با نگاهی حسی و تصویری به آن نگریسته‌اند. اما عطار از مضمون «می و ساغر» در بیان اندیشه عرفانی «وحدت» بهره گرفته است (همان، ۳۱۳).

قدیمی‌ترین جایی که بادی دیدی تصویری به این مضمون پرداخته شده، ابیات زیر از صاحب بن عبّاد در زبان عربی می‌باشد:

رقّ الزّجاج و رقّت الخمر وتشابها فتشا كل الأمر
 فکانه خمّر و لا قدح و کانه قدح و لا خمّر
 (همان، ۳۱۴)

و فخرالدین عراقی ترجمه آن را اینگونه به نظم در آورده است:

از صفا می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام و مدام
 همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام
 (همان، ۳۱۴)

حاصل کلام اینکه اگر بخواهیم مضمون می و ساغر را صرفاً از نظر حسی و تصویری آن در نظر بگیریم، سابقه ای بسیار طولانی دارد ولی استفاده از این مضمون در بیان وحدت، ویژه عطار است و کسی قبل از او، از این دیدگاه به آن نپرداخته است.



استفاده از سمبل و نماد پرندگان در بیان تعالیم عرفانی

مشهورترین نوع تمثیل، تمثیل حیوانی است که فرنگیان به آن فابل می‌گویند. در فابل، قهرمانان حکایت جانوران هستند که هر یک از آن‌ها، نماد و سمبل تیپ یا طبقه‌ی می‌باشند (شمیسا، ۱۳۸۵: ۲۴۵). عطار نیز در منطق الطیر از این نوع تمثیل در جهت تعالیم عرفانی خویش بهره‌جسته است که این نوع بهره‌گیری از حیوانات به عنوان سمبل و نماد طبقات مختلف انسانی، یکی از تازگی‌های عطار در حوزه عرفان و تصوّف می‌باشد.

پرندگان که عطار در منطق الطیر نامشان را آورده است عبارتند از: هدهد، موسیچه، طوطی، کبک، تنگ‌باز، درّاج، عندلیب، طاووس، تذرو، قمری، فاخته، مرغ زرین، بط، همای، بوتیمار، کوف، صعوه و سیمرغ.

عطار در آغاز داستان منطق الطیر، دوازده مرغ را انتخاب نموده است و برای هر یک از این مرغان، به طور مساوی پنج بیت خطاب ویژه سروده است که در این خطاب‌های ویژه، ویژگی‌های جسمانی و نفسانی این مرغان و نیز زمینه‌های اساطیری آن‌ها کم و بیش مورد نظر عطار بوده است (عطار، ۱۳۸۵: ۱۷۰). این مرغان شامل: هدهد، موسیچه، طوطی، کبک، تنگ‌باز، درّاج، عندلیب، طاووس، تذرو، قمری، فاخته و باز می‌شود.

در واقع عطار با بهره‌گیری از نمادهای پرندگان، در یک نظام رمزی، سیر الی الله را تمثیل می‌کند (زرین کوب، ۱۷۸: ۹۳).

ادوارد براون حالت مرغان در منطق الطیر را کنایه از سیر صوفی می‌داند (ادوارد براون، ۱۹۷: ۱۳۶۸). ولی بعضی محققین معتقدند که مرغان منطق الطیر به هیچ وجه سالک صوفی یا رمزی از ارباب سیر و سلوک طریقت نیستند بلکه آن‌ها رمزی از عارفان می‌باشند که سلوک آن‌ها تنها به سیر در حالات و مقامات محدود نمی‌شود، بلکه عبور آن‌ها به جاذبه عشق می‌باشد (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۳۷) (عطار، ۱۳۸۶: ۱۰۱) (صفا، ۱۳۷۸: ۸۶۳).

پورنامداریان در مورد مرغان منطق الطیر می‌نویسد: «در منطق الطیر، مرغان رمز انسان‌هایی هستند که سبب داشتن نفس ناطقه و قوت عقل و اندیشه، حقیقت و صلاح خود را می‌شناسند، اما بعد حیوانی و نیازهای طبیعی وجودشان مانع از بریدن بندهای شهوت و غضب و ارتقاء از نفس لوّامه



به نفس مطمئنّه می‌گردد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۲۵-۲۲۶) که هر یک روحیه‌ای خاص دارند که این روحیه ناشی از سرشت و طبیعت و شیوه زیستی است که به آن خو کرده‌اند. این مرغان، انسان‌ها را در شرایط نفس لوّامه یعنی مقام عدل آنان می‌نمایند.

نتیجه‌گیری

حاصل کلام آنکه در بررسی آثار و نوشته‌های عطار و تأمل در اندیشه‌های عرفانی او می‌توان به این نتیجه دست یافت که عطار شاعری خلاق و مبتکر می‌باشد و در زمینه عرفان و تصوف صاحب نوآوری‌ها و تازگی‌های زیادی است. وی مفاهیمی بدیع و نوآیین را وارد اندیشه‌های عرفانی نموده است که پیش از وی سابقه نداشته است و تنها حاصل قوه ابداع و نبوغ ایشان می‌باشد. از دیگر تازگی‌هایی که عطار در حوزه عرفان و تصوف داشته است استفاده از ابزار مخصوص چون اساطیر ملّی در جهت پیام روحانی خویش و یا استفاده از می و ساغر در بیان وحدت وجود و یا استفاده از سمبل و نماد پرندگان در جهت تعالیم عرفانی می‌باشد.

فهرست منابع

- ابن عربی، محمدبن علی، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه.
- براون، ادوارد، (۱۳۶۸)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، انتشارات مروارید.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
-، (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، صدای بال سیمرغ، تهران، انتشارات سخن.



- صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی، جلد ۲، تهران، انتشارات فردوسی.
- عطار، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۵)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
-، (۱۳۸۵)، مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
-، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
-، (۱۳۸۶)، مختارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
-، (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.
-، (۱۳۶۸)، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم، انتشارات توس.
-، (۱۳۵۹)، مصیبت‌نامه، طبع عبدالوهاب نورانی وصال، چاپ اول، انتشارات صفی علی شاه.
-، (۱۳۴۱)، دیوان غزلیات و قصاید، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ اول، انتشارات انجمن آثار ملی.