

نمودهای عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان عطار نیشابوری

شیرزاد طایفی*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی
(از ص ۸۱ تا ۱۰۰)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۵/۱۴، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

بخش عملی عرفان، ساحت یافته‌های رفتاری و تجربی یک عارف است که براساس منش سلوکانه در مسیر تعالی تهذیب نفس و تطهیر باطن و رسیدن به کنه هستی، استغراق در آن و شهود آن، به نوعی جهان‌بینی توحیدی به نام «وحدت وجود» منجر می‌شود که پایه‌های آن را تجربیات شهودی تشکیل داده است؛ از این‌رو، عرفای شهودی آن را با عنوان «وحدت شهود» خوانده‌اند؛ به عبارت دیگر، در این نوع عرفان توحیدی، وحدت وجود شهودی، تجربه و اثبات می‌شود. نمود این نوع عرفان عملی و شهودی در آثار عارفی چون عطار نیشابوری، در قالب غزلیات دیوان وی مشهود است. با بررسی ابیاتی که این نوع جهان‌بینی را به تصویر می‌کشد، می‌توان به چشم‌انداز روشنی از نگرش عرفانی عطار درباره مسئله توحید دست یافت. عطار نیشابوری در آینه غزلیات خود که مبتنی بر تجربیات روحانی و در نتیجه احراز مقامات بالای عرفانی است، وحدت وجود خاص خود را که بینشی تلفیقی و از نوع شهودی آن است، مطرح می‌کند. در پژوهش پیش‌رو، به روش استقرایی- تحلیلی و با بررسی غزلیات دیوان عطار نیشابوری، به بازکاوی نوع نگرش وی و اثبات وحدت وجود شهودی این عارف موحد پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی: وحدت شهود، وحدت وجود، عرفان عملی، عرفان نظری، دیوان غزلیات، عطار نیشابوری.

۱. مقدمه

عرفان، به‌عنوان دیدگاهی هنری و معرفتی، دارای دو بعد نظری و عملی است:

۱-۱. عرفان نظری

همان عرفان علمی یا علم نظری یا حصولی است که در قالب نظریه و جهان‌بینی نظری با دست‌مایه اندیشه و عقل، به شناخت و تفسیر ارکان اصلی عرفان، یعنی انسان، خدا، جهان هستی و ارتباط آنها با یکدیگر می‌پردازد و تجربیات عرفانی را به‌عنوان استدلال با زبان عقل توضیح می‌دهد. نهایت این نوع قالب فکری، به نوعی اندیشه وحدت وجود ختم می‌شود که مطابق آن، ذات پاک انسانی براساس پرداختن و پروراندن بخشی از قابلیت فطری مندرج در نهاد وی (و نفخت فیه من روحی) به کمال مطلق و استغراق و انحلال (نه اتحاد و حلول) در بی‌کرانه الهی دست می‌یابد. برپایه این دیدگاه اعتقادی، ذات احدیت و وجود مطلق، تنها وجود حقیقی به‌شمار می‌رود و سایر وجودها نشئت‌یافته از او همانند پرتوهایی از منبع مطلق نور هستند (تجلی ذات، اسما و صفات). محور اصلی این نوع جهان‌بینی، مبحث «وجود» است؛ از این‌رو، از دایره زمان خارج است، اما از این دیدگاه که عرفان نظری، تنها زمینه اعتقادی دارد و در قالب نظریه مطرح می‌شود، نوعی عرفان ایستا به‌شمار می‌آید.

۱-۲. عرفان عملی

این بعد از عرفان که شکل‌دهنده بخش عملی عرفان سالک است، مبتنی بر کشف و شهود باطنی و دربرگیرنده طریقت عملی و سلوک باطنی (سیر و سلوک) در قالب طی کردن مراحل خاصی است (هفت وادی به اعتقاد عرفا) که به تطهیر درون، تهذیب نفس، طهارت قلب و روح می‌پردازد تا براساس یافته‌های عملی و تجربیات حاصل از طی مراحل، به بالاترین مرحله ادراک که همان شهود حقیقت و رسیدن به وحدت شهود است، نائل شود؛ از این‌رو، در عرفان عملی توقف وجود ندارد و از دیدگاه طی مراحل و ترتیب منازل، پویا و متحرک است. بازتاب این نوع اندیشه توحیدی را در غزلیات دیوان عطار شاهد هستیم که به آن خواهیم پرداخت؛ البته این بعد از عرفان، خود نیز به دو بخش عرفان سلوکی (خانقاهی) و عرفان شهودی (عرفان رؤیت) تقسیم شده است.

چون مراحل ابتدایی عملی این نوع عرفان، به‌صورت سیر و سلوک است و بیشتر تحت تأثیر تربیت خانقاهی شکل گرفته، از این نظر آن را «عرفان سلوکی» یا «عرفان

خانقاهی» می‌نامند؛ بدین ترتیب از لحاظ علمی، عرفان سلوکی، علم عملی یا علم سیر و سلوک است که بنیاد آن رفتارشناسی (رفتار سلوکی) را شامل می‌شود. براین اساس، در حقیقت نوعی جهان‌بینی است؛ جهان‌بینی‌ای که افراد عادی و مبتدیان سلوک عرفانی از آن بی‌بهره‌اند. بخش دوم عرفان عملی، «عرفان شهودی» یا «عرفان رؤیت» است که بالاترین مرحله عرفان عملی به‌شمار می‌رود که در نهایت، سلوک عملی به مرحله شهود قلبی و رؤیت باطنی سالک و در نتیجه وحدت شهود و رسیدن به توحید شهودی یا ادراک توحید از طریق شهود باطن ختم می‌شود؛ بدین ترتیب سلوک باطنی، مقدمه عرفان شهودی و کشف و شهود باطنی است؛ چراکه تا باطن و روح صفا پیدا نکند، رؤیت از طریق آن محال است؛ پس تهذیب نفس، رمز رسیدن به توحید حقیقی و وحدت شهود است؛ بنابراین، غرض از معرفت نفس، معرفت شهودی- عرفانی است، نه معرفت برهانی که در چارچوب بخش اول عرفان عملی می‌گنجد و لازمه طریقت سلوکی است. از لحاظ شناخت علمی، این بخش از عرفان عملی، علم شهودی یا علم برگرفته از رؤیت است که نوعی حقیقت‌بینی به‌شمار می‌رود.

در هر دو وجه عرفان عملی، موضوع مهم و اساسی، ترجمه یا تبدیل این دو نوع علم عرفان عملی (علم حضوری) به زبان گفتار یا نوشتار است؛ زیرا آیین عرفان عملی به دلیل ماهیت تجربه‌های خاص آن در مراحل بالای عرفانی و رسیدن عارف به حیات متعالی (بقاء بالله)، در قالب الفاظ و حجاب مسائل مربوط به عقل و نمودهای عقلی و زبانی نمی‌گنجد. نتیجه و بازتاب عرفان عملی و ترجمه آن اگر بخواهد در قالب زبان گنجانده و به‌نوعی تفسیر یا تأویل شود، همان زبان حال عرفا در قالب گفتار (حلاج، بایزید...) و آثار نوشتاری (شعر و نثر) آنهاست که درباره شاعر عارفی مانند عطار نیشابوری، تجلی عرفان عملی و شهودی در اشعار عرفانی دیوان غزلیات وی جلوه‌گر است که با هدف رسیدن از محتویات گفتار به بلندای اندیشه و رتبه عرفانی وی قابل بررسی است.

درباره مطالعات پیشینیه پژوهش حاضر می‌توان گفت که موضوع وحدت وجود و وحدت شهود، همواره محل بحث بوده و به ارائه نظریات گوناگون و بسیاری منجر شده است و در آثار برخی شاعران عارف‌مسلك در قالب مقاله و رساله بررسی شده است؛ از جمله «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری» (۱۳۹۵)، نوشته بتول مهدوی، شهلا خلیل‌اللهی و منیره عیدی؛ «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی» (۱۳۹۴)، نوشته مسعود روحانی، سیاوش حق‌جو و علی‌اکبر بکایی؛ «نمود وحدت

وجود و وحدت شهود در لمعات فخرالدین عراقی» (۱۳۹۴)، نوشته ناصر محسنی‌نیا و حسین علی‌نقی؛ «وحدت وجود از دیدگاه حکیم سنایی غزنوی» (۱۳۹۳)، نوشته فلور ولی‌پور چهارده‌چریک و رضا الهی‌منش؛ «وحدت وجود در عرفان مولوی و حکمت متعالیه» (۱۳۹۱)، نوشته یدالله کشاورز و «وحدت وجود در آثار شبستری» (۱۳۹۰)، نوشته منیره عیدی. درباره دیوان غزلیات عطار نیشابوری یا آثار دیگر وی نیز پژوهش‌های عرفانی درخور توجهی صورت گرفته است؛ از جمله «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات، براساس نظریه ویلیام جیمز» (۱۳۹۵)، نوشته همایون جمشیدیان، لیلا نوروزپور و مطهره چوبینه؛ «وحدت وجود در آثار عطار نیشابوری» (۱۳۹۱)، نوشته غلامرضا حسینی؛ «بررسی وحدت وجود و شیوه‌های بیانی آن در الهی‌نامه، غزلیات و منطق الطیر عطار نیشابوری» (۱۳۹۰)، نوشته زینب محمدی و «وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری و جامی» (۱۳۹۰)، نوشته الهام احمدی. بااین‌حال، پرداختن به موضوع عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان شعر عارفی چون عطار نیشابوری و بررسی نظریات او با استناد به غزلیات دیوان وی درباره موضوع یادشده، کاری نو است که می‌تواند به برجسته‌کردن زوایای فکری این عارف بلندمرتبه از این دیدگاه کمک کند.

فرضیه‌های پژوهش از این قرار است:

۱. باتوجه به رویکرد عرفانی غزلیات عطار در دیوان، این اثر می‌تواند منبع شایسته‌ای درجهت نمایاندن اندیشه‌های عرفانی عطار باشد، به‌ویژه اندیشه تلفیقی وی مبنی بر وحدت وجود و وحدت شهود.

۲. یکی از بن‌مایه‌های برجسته و قابل‌توجه دیوان غزلیات عطار، مباحث اصولی عرفان عملی (وحدت وجود و وحدت شهود) است. این مسئله، یکی از ظریف‌ترین اندیشه‌های بنیادین عرفان عطار است که اعتقاد وی را بر محور «وحدت وجود عارفانه و دوگانگی هستی در عین یگانگی» نشان می‌دهد و در حیطه مباحث عرفان عملی ناگزیر از بررسی است.

پرسش‌هایی که این پژوهش در پی پاسخ به آنهاست؛ عبارت‌اند از:

۱. نظریات مطرح‌شده در قالب غزلیات در دیوان عطار نیشابوری، چگونه می‌تواند در

دستیابی به بنیاد فکری وی و شناسایی بیشتر چهره عرفانی این شاعر کمک کند؟

۲. چه نشانه‌هایی در دیوان غزلیات عطار نیشابوری وجود دارد که بیانگر مسئله وحدت

وجود و وحدت شهود است؟

۳. باتوجه به تحلیل نمونه‌های موجود در دیوان غزلیات، عطار نیشابوری را می‌توان صوفی وحدت وجودی معرفی کرد یا عارف وحدت شهودی؟
مقاله حاضر قصد دارد جایگاه فکری و مقام عرفانی عطار نیشابوری را در زمینه عرفان عملی و مسئله اتحاد (وحدت وجود و وحدت شهود)، با مطرح کردن و تحلیل نظریات قبل از آن، در دیوان غزلیات این شاعر عارف بررسی کند.
در پژوهش پیش رو، با تکیه بر روش استقرایی-تحلیلی، ابتدا ابیاتی از دیوان غزلیات عطار نیشابوری که جهان بینی وی را در جهت اندیشه وحدت وجود شهودی به تصویر می‌کشد، استخراج کرده‌ایم. آن گاه این ابیات را باتوجه به بسامد آنها محور تحلیل قرار داده و با استناد به آنها به اثبات نوع نگرش خاص عطار، مبتنی بر وحدت وجود شهودی پرداخته‌ایم.

۲. وجود؛ وحدت وجود، وحدت شهود و تفاوت آن دو

محور اصلی در بحث وحدت وجود و وحدت شهود، اصل «وجود» و موجود است و نیز نوع دیدگاه به اصل و چگونگی خلقت که از یک طرف، نوع نگرش به این دو محور بنیادی، لزوم تمایز میان این دو نوع وحدت و نگرش توحیدی را از طرف طایفه صوفیه و عرفا باعث شده است. وحدت وجود، یکی از مشهورترین نظریه‌های عرفانی است که بنا به روایت مشهور، نخستین بار ابن عربی آن را مطرح کرده است، بدون اینکه خود آن را با این نام خوانده باشد: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (منزه است آن که اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود) (ابن عربی، بی تا: ۲).
در تفسیر نظر ابن عربی گفته شده است که «در نظر ابن عربی هستی در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است، و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل اند...» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۴۱)؛ البته پیش از راه‌یابی ابن عربی به اندیشه وحدت وجود که به نام او ثبت شده است، عرفایی چون بایزید بسطامی، حسین حلاج، احمد غزالی و نیز عطار نیشابوری، باتوجه به اقوال و آثار خود بدان پرداخته‌اند؛ پس می‌توان گفت اندیشه‌های ابن عربی مثل وحدت وجود، در میان عارفان ایرانی، از جمله عطار، چه بسا براساس توارد راه یافته است.

«در وجود، خود یک موجود است که او را وجود است و بس و هرچه غیر اوست، خود نیست؛ پس اگر هست، از هستی اوست، اما به خود جز معدوم نیست» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۸: ۱۸).

به‌طورکلی از یک دیدگاه، منشأ این عقیده به یونان باستان و هند بازمی‌گردد؛ چنان‌که اساس پیدایش آن در یونان بر پایه علم و فلسفه و بحث در اشتراک معنوی مفهوم وجود و در هند مبتنی بر اخلاق بوده است و در اسلام حکما و فلاسفه جنبه علمی آن را برگزیدند و عرفایی چون محمد غزالی و ابن عربی در واقع این نظریه را به شیوه استدلالی مطرح کردند، اما متصوفه جنبه اخلاقی آن را به دلیل اینکه رنگ دینی داشت و به باورهای آنها نزدیک‌تر می‌نمود، پذیرفتند (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۲۴-۲۲۵)؛ چنان‌که نهایت منازل عرفانی و سلوک عارفانه را در اتحاد و اتصال به معشوق می‌دانستند. آنان در غرقاب فنا، هیچ پیوندی بین خود و عالم احساس نمی‌کنند؛ بنابراین، جز او هیچ چیز دیگر نمی‌بینند.

جمعی از صوفیه، مانند علاء‌الدوله سمنانی، نظریه ابن عربی را به‌عنوان نظریه‌ای صرف که اساس آن را استدلال فلسفی تشکیل می‌دهد، انکار کردند (جامی، ۱۳۷۳: ۴۸۹-۴۹۲). به‌زعم این طایفه، از این نظر بوی حلول و اتحاد به مشام می‌رسد که در عرفان اسلامی مورد تأیید نیست؛ از این‌رو، در مقابل آن نوع از وحدت وجود، اصطلاح وحدت شهود را برگزیده‌اند که مقصود از آن، دستیابی به توحید الهی و اثبات آن از راه کشف و شهود عرفانی است و نه به طریق متکلمان با دلیل عقلی و قیاس برهانی (همایی، ۱۳۸۵: ۲۲۴)؛ البته خود وحدت شهود به‌طورکلی به معنای «یگانه دیدن» است. روشن است نگرشی توحیدی که به اصطلاح وحدت شهود ختم شود، با وحدت وجودی که انکار شود، کاملاً متفاوت است؛ آن وحدت وجود، یعنی جز خدا هیچ ندیدن؛ اما وحدت شهود، یعنی همه چیز را جلوه خدا دیدن؛ از این‌رو، این نوع از وحدت وجود که از طریق شهود، تجربه و اثبات می‌شود، نوعی از وحدت وجود محسوب می‌شود که آن را وحدت «وجود شهودی» نامیده‌ایم.

با این مقدمه، وحدت وجودی که بازتاب آن را در آثار عرفایی چون عطار می‌بینیم، از نوعی دیگر و با چارچوب اعتقادی دیگری بیان می‌شود؛ چراکه پایه آن را شهود باطنی در جریان وصول به تعالی مقامات عرفانی تشکیل می‌دهد.

۳. اساس دیدگاه عطار درباره وجود، وحدت وجود و وحدت شهود

اندیشه وحدت وجود و انسان کامل، به عنوان محورهای اصلی آموزه‌های صوفیان مطرح شده است (نصر، ۱۳۸۲: ۶۳). محور مورد بحث در مسئله اعتقاد به وحدت وجود، مبحث وجود، خلقت یا آفرینش و رابطه انسان با خدا و جهان هستی است. مهم‌ترین مسئله مطرح در دیوان عطار و در حقیقت مرکز اصلی توجه؛ خدا، انسان و جهان است. در این نوع جهان‌بینی، اصل و اساس، انسان است و اینکه ارتباط او با جهان و خداوند از چه نوعی است. عطار خلاصه نظریه خود را درباره آفرینش در غزلی چنین بیان می‌کند که سبب آفرینش از دیدگاه او، عشق خدا به خود و نظاره جمال خویش در آینه جهان و موجودات است؛ بنابراین، هستی را نتیجه تجلی خدا در تعینات می‌داند:

| | |
|----------------------------------|-----------------|
| نقد قدم از مخزن اسرار برآمد | چون گنج عیان شد |
| خود بود که خود بر سر بازار برآمد | بر خود نگران شد |

(عطار، ۱۳۶۸: ۵/۲۲۳-۶)^۲

در این دیدگاه، جهان در حکم واحدی متکثر است. مظاهر و عینیات جهان مادی از جهتی، دارای تعین خاص‌اند و از جهت دیگر، در حقیقت با اصل وجود یکی هستند؛ یعنی، در عین اینکه کثیرند، در وجود واحدند (کثرت در وحدت و وحدت در کثرت):

| | |
|---------------------------------|-----------------|
| در کسوت ابریشم و پشم آمد و پنبه | تا خلق بیپوشند |
| خود بر صفت جبّه و دستار برآمد | لبس همه‌سان شد |
| در موسم نیسان ز سما شد سوی دریا | در کسوت قطره |
| در بحر به شکل دُر شهوار برآمد | در گوش نهران شد |

(همان: ۷/۲۲۳-۱۰)

بنابراین، خداوند بشر را آینه جمال خود ساخت تا بر خود عشق ورزد:

| | |
|-------------------------------------|----------------------|
| در شکل بتان خواست که خود را بپرستد | خود را بپرستد |
| خود گشت بت و خود به پرستار برآمد | خود عین بتان شد |
| از بهر خود ایوان و سرا ساخت که سازد | قصری ز بشر ساخت |
| در صورت سقف و در و دیوار برآمد | خود خانه و مان شد... |

(همان: ۱۱/۲۲۳-۱۴)

از نظر عرفا انسان در مقام خلیفه‌اللّهی پیوند بین جهان و خداست؛ چراکه با استناد به آیه «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (حجر: ۲۹) هم از روح الهی بهره دارد و هم از جسم جهانی. از طرف دیگر، انسان با ظهور تجربیات روحانی و مکاشفات عرفانی، گرایش به

وطن اصلی (عالم غیب یا ملکوت) دارد که در سیر به سوی این هدف، در مراتب عالی به نفی خودی سالک و در نهایت، ادراک یا شهود وحدت وجودی می‌انجامد (مقام فنا و بقای عارفانه). دربارهٔ خلقت انسان، عطار نیز با استناد به قرآن، خلقت انسان را از گِل می‌داند «وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَءٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶) که خداوند در اثر عشق، از روح خویش بر آن دمید (ر.ک: همان: ۲۹-۳۱):

دوست چهل بامداد در گِل ما داشت دست تا چو گِل از دست دوست دست به دست آمدم
شست در افکند یار بر سر دریای عشق تا ز پی چل صباح جمله به شست آمدم
(عطار، ۱۳۶۸: ۶/۴۹۵-۷)

چون نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي تو راست روح پاکي فوق نفخ صور باش
(همان: ۴/۳۴۶)

به همین دلیل است که جسم خاکی آدمی، به فیض دم رحمانی حق که خداوند بی‌واسطه در وجود او به ودیعت نهاد، بر همهٔ موجودات برتری یافت: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (همان: ۲۹ و صاد: ۷۲).

هر آدمی را که کفی خاک سیاه است بی‌واسطه دادی تو وجودی ز سر جود
(عطار نیشابوری: ۷/۲۷۶)

با این توصیف، انسان از دو بُعد مختلف وجودی آفریده شده است که کاملاً متضاد یکدیگرند؛ بُعد روحانی و آسمانی و بُعد جسمانی و زمینی؛ به عبارت دیگر، هستی انسان در عین اتصال با خدا، از او جدا و تجلی اوست. صورتی که در واقع از عکس رخ اوست که در درون آن قرار دارد:

صورتی کان در درون آینه از عکس تست بی‌واسطه دادی تو وجودی ز سر جود
گر تو آن صورت در آینه بینی عمرها زو نیابی ذره‌ای کان در محلی انور است
ای عجب با جمله آهن به هم آن صورتست گرچه بیرونست از آهن، بدان آهن درست
(همان: ۷/۴۸-۹)

از نظر عطار، خداوند جان جهان است:

جان تن جان است و جان جان تویی در جهان جانی و در جانی جهان
(همان: ۸/۵۱۸)

از این نظر، انسان به دلیل جسم بودن با جهان و به واسطهٔ برخورداری از روح که جوهری الهی است، با جان جهان ارتباط دارد؛ به همین سبب، قابلیت و توانایی صعود روحانی را دارد که در آن صورت، در نتیجهٔ تکامل معنوی خود می‌تواند به اصل خویش

بپیوندد و همین پیوند است که عرفا از آن تعبیر به وحدت وجود می‌کنند که برگرفته از این نوع نگرش اعتقادی است:

هرچه هست اوست و هرچه اوست تویی او تویی و تو اوست نیست دویی
(همان: ۱/۶۸۱)

در بحث «وجود»، عطار در باور عرفانی خود، معتقد به وجودی است که حقیقت آن ترکیبی از وجود جزئی یا همان نفس و وجود کلی یا همان دل است که اصل یا جوهر این وجود به تنهایی هیچ‌یک از آنها نیست و در واقع وجودی بیرون و در ورای آن دو است:

چون به اصل اصل در پیوسته بی‌تو جان تست پس تویی بی‌تو که از تو آن تویی پنهان تست
این تویی جزوی به نفس و آن تویی کلی به دل لیک تو نه این نه آنی بلکه هر دو آن تست
تو در این و تو در آن تو کی رسی هرگز به تو زانکه اصل تو برون از نفس تست و جان تست
(همان: ۴/۲۹-۶)

با این تفاسیر، همه هستی تجلی و انعکاس فروغ روی الهی‌اند (همان اعتقاد عرفای وحدت شهودی)، اما درعین حال، حقیقت ذات او از همه این عالم فراتر است و کنه وجود او از دسترس و عقل و اندیشه به دور است:

ای دو عالم یک فروغ از روی تو هشت جنت خاک بوس کوی تو...
جان، خود از اندیشه تو محو گشت چون شود اندیشه هم‌پهلوی تو؟
(همان: ۲/۵۶۸ و ۱۰)

چنان‌که ملاحظه شد، عطار همان‌گونه که درباره آفرینش و پیدایش موجودات و عالم جسمانی، صاحب اندیشه‌ای تلفیقی است. دیدگاه وی در زمینه وحدت وجود نیز همین‌گونه است؛ به طوری که آن را تلفیق نظریه شریعت‌مداران با نظریه وحدت وجود مطلق (همه‌خدایی) می‌یابیم:

چون دو عالم نیست جز یک آفتاب ذره‌ای در سایه‌ای پنهان که یافت
(همان: ۲/۱۰۴)

وی معتقد به شکلی از وحدت وجود است که از یک طرف با مبانی توحید شریعت اسلامی که خدا را وجودی مطلق و جدای از جهان هستی می‌داند، مطابقت دارد (همان: ۴/۳۴، ۲/۱۱۴):

سیمرغ مطلق تو بر کوه قاف قربت پرورده هر دو گیتی در زیر پر و بالت
(همان: ۷/۱۱۰)

و از طرف دیگر، میان موجودات و اصل وجود به‌عنوان آفریننده آنها، پیوندی روحانی برقرار می‌کند؛ بدین‌معنا که خداوند و جهان هم یکسان است و هم نایکسان و متمایز (استیس، ۱۳۷۵: ۲۷۳):

پس یقین می‌دان که یک چیز است و بس گر هزاران مختلف، هم بر رسید

(عطار، ۱۳۶۸: ۱۷/۳۰۸)

روشنی از یک آفتاب بود گر شود در هزار خانه پدید

(همان: ۱۰/۳۰۳)

به‌این‌ترتیب، اساس عرفان توحیدی او مبتنی بر وحدتی تلفیقی است؛ «وحدتی که در عین یگانگی، دوگانه است» (مرتضوی، ۱۳۷۷: ۷۸۱)؛ به‌عبارت‌دیگر، رئوس اصلی تفکر عرفانی، یعنی انسان، خدا و جهان، در دیدگاه عطار دو وجهی می‌نماید؛ براین‌اساس، می‌توان گفت خداوند در دیدگاه وی هم واحد است، هم صاحب تعینات و تجلیات؛ و انسان، هم خداست و هم آدم خاکی؛ جهان نیز، هم همه چیز است و هم هیچ:

هرچه هست او و هرچه اوست تویی او تویی و تو اوست نیست دوی

در حقیقت چو اوست جمله تو هیچ تو مجازی دو بینی و شنوی

(عطار، ۱۳۶۸: ۱/۶۸۱-۲)

از رهگذر همین اعتقاد است که ما از جهتی همه و از جهت دیگر، هیچ خواهیم بود: چون رسی آنجا نه تو مانی و نه غیر تو هم پس چه ماند هیچ کجا هیچ غیر از یار نیست...
چون رسیدی تو به تو هم هیچ باشی هم همه چه همه چه هیچ چون اینجا سخن بر کار نیست

(همان: ۴/۸۳، ۶)

درجهت چنین تفکری، عطار معتقد است کثرت از وحدت به وجود آمده است؛ بنابراین، در بیان تمثیلی وی، عالم در عین کثرت می‌تواند واحد باشد؛ یعنی دوگانگی در عین یگانگی:

... به هر سوئی که می‌گشت او همی‌ریخت ز هر جزویش صورت‌های بسیار...

چو بوقلمون به هر دم رنگ دیگر و لیکن آن همه رنگش به یکبار

همه اعدادش اندر یک مکان جمع همه الوانش اندر یک زمان یار

زمانش دائماً عین مکانش ولی نه این و نه آنش پدیدار

دو ضدش در زمانی و مکانی به هم بودند و از هم دور هموار

(همان: ۴/۳۱۸، ۹-۱۲)

ازاین‌رو، کثرات در عالم ناشی از «یک اصل» اند:

چون جمالت صد هزاران روی داشت بود در هر ذره دیداری دگر...

چون «یکست» اصل این عدد از بهر آنست تا بود هر دم گرفتاری دگر
(همان: ۵/۳۲۴، ۹)

مباش احوال مسمی جز یکی نیست اگرچه این همه اسما نهادیم
(همان: ۶/۴۹۳)

تا دل طالبانت را از تو دلالتی بود هرچه که هست در جهان هست همه مثال تو
(همان: ۲/۵۵۹)

عطار در تبیین تبدیل کثرت به وحدت، تمامی معیارهای عقلانی مربوط به جهان جسمانی (مکان، زمان، عدد، جهت، سود و زیان، خوف و رجا، زمین و آسمان) را نفی می‌کند
(همان: ۲/۲۶۱-۹، ۱۳/۴۸، ۴/۲۶۱) و غیره:

چون همه چیز نیست جز یک چیز پس بسی سال و ماه یک روزست

(همان: ۱۴/۵۰)

نیز: (همان: ۲/۲۸۹، ۱۲/۴۱، ۹-۲/۲۶۱، ۱۳/۴۸، ۴/۲۶۱)

از نظر عرفا رمز رسیدن به شهود چنین امری یا به عبارت دیگر، رمز اثبات این نظریه از طریق ادراک باطنی و شهود، رسیدن به مقام «فنا» و «بقا»ی پس از آن است؛ چراکه والاترین هدف عرفان، چنانکه پیش‌تر اشاره شد، وحدت با خداوند، یعنی اصل جهان است که به تعبیر عرفا، بقای در خداست که پس از فنای خودی رخ می‌دهد و این همان مرتبه انسان کامل است. براساس این دیدگاه، سالکی که به سوی خدا سیر می‌کند، در واقع از کثرت به وحدت یا از جزء به کل می‌رود که در بالاترین مراتب فنا، خود را با یگانه هستی و وجود مطلق، یگانه می‌بیند (مرتبه فنا بالله).

عطار در تبیین فکر وحدت وجودی خود یا فنای جزء در کل، ابتدا خود را از تهمت هرگونه اتحاد و حلول مبرا می‌کند و این نوع اعتقاد را به وحدت وجود با بیان اینکه هستی یا کثرات ناشی از کل، در حقیقت، در تجلی وجود، همان تکرار وحدت‌اند، اذعان می‌کند:

اینجا حلول کفر بود اتحاد هم کین وحدت‌یست لیک به تکرار آمده

(همان: ۱/۸۱۸)

بنابراین، تعبیر «استغراق» را در برابر آن به کار می‌برد:

اینجا که منم حلول نبود استغراقست و کشف احوال

(همان: ۲/۳۷۱)

مشو اینجا حلولی لیکن این رمز جز استغراق در دلبر میندیش

(همان: ۹/۳۶۳)

عطار در بخش‌های مختلف دیوان با اشاره به اعتبار کثرت و حقیقت وحدت، یادآور می‌شود که این کثرت، قابلیت دارد به وحدت تبدیل شود (بدون مطرح بودن حلول)؛ بنابراین، تمثیل‌هایی چون «می» و «ساغر» و «زر» و «مس» را به کار می‌برد تا جهان‌بینی توحیدی خود را از این طریق مطرح کند:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| چو می با ساغر صافی یکی گشت | دویی گم شد می و ساغر میندیش |
| چو مس در زر گدازد مرد صراف | مس آنجا زر بود جز مس میندیش |
| مشو اینجا حلولی لیکن این رمز | جز استغراق در دلبر میندیش |

(همان: ۹-۷/۳۶۳)

در واقع، عطار با به کار بردن این گونه تمثیل‌ها، معتقد است که سالک در رسیدن به توحید به «یگانگی با خدا» نمی‌رسد، بلکه به «احساس یگانگی» یا به عبارت بهتر، به «شهود یگانگی» با حق می‌رسد و این امر را با تمثیل می و ساغر یا زر و مس بدین معنا تبیین می‌کند که سالک عارف در این مرحله، خود، آن نمی‌شود؛ بلکه صفت آن را به خود می‌گیرد و در حقیقت «خدایی» می‌شود و خدا نمی‌شود.

عطار برای تبیین این بینش توحیدی، از تصویر ناپدید شدن «قطره» در «دریا» استفاده می‌کند. این تصویر به بهترین شکل خود، با مفهوم «فرورفتن و غرق شدن» یا همان استغراق مطابقت دارد که عطار آن را در مقابل مفاهیم بدعت‌آمیزی چون «حلول» و «اتحاد» قرار داده (ریتر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۹) و معتقد است که دو چیز که عین یکدیگراند، در این رابطه، اتحاد یا تبدیل یکی به دیگری معنی نخواهد داشت و رابطه قطره و دریا از مقوله عموم و خصوص مطلق نیست؛ به طوری که یکی آن دیگری است، اما دیگری این یکی نیست؛ بنابراین، برای این یکی فنا و استغراق در اولی است؛ مانند قطره‌ای که چون به دریا بپیوندد، همه دریا شود که با این اتفاق فردیت آن از بین خواهد رفت و در واقع، فردیت آن در دیگری محو خواهد شد؛ اما در حلول، فردیت‌های دو طرف متحد و حفظ می‌شود؛ پس استغراق، نفی خلق است و اثبات حق و حلول، اثبات خلق و حق است؛ بنابراین، استغراق عین توحید و حلول شرک محض است (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۶۱).

از نظر عطار هر چیز جز حق، سراب و نمایش است و هر چه هست، اوست. او صانعی است که هزاران صنع از دریای علم او نمودار شده است. در نگاه تمثیلی و رمزگونه عطار در بیان اندیشه وحدت وجودی و پدید آمدن کثرت از وحدت، او بحری است با امواج

گوناگون و ابری که قطره‌های بی‌شمار و گوناگون دارد و خورشیدی است که هر دو کون از عکس روی او پر انوار شده است. اگرچه در ظاهر، او عاشق است و به عشق خود کثرات را پدید آورده، اما در باطن معشوق است؛ چراکه هرچه هست، اوست و جز او نیست:

| | |
|--|---|
| ای روی درکشیده به بازار آمده غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است اینجا حلول کفر بود اتحاد هم یک صانعست و صنع هزاران هزار بیش بحریست غیر ساخته از موج‌های خویش این را مثال هست بعینه یک آفتاب ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت | خلقی بدین طلسم گرفتار آمده کانجا نه اندک است و نه بسیار آمده... کین وحدت‌یست لیک به تکرار آمده جمله ز نقد علم نمودار آمده ابریست عین قطره به بازار آمده کز عکس او دو کون پر انوار آمده... مطلوب را که دید طلبکار آمده |
|--|---|

(عطار، ۱۳۶۸: ۱/۸۱۷-۲ و ۱/۸۱۸-۴ و ۷/۸۱۹)

برای رسیدن به بقای وحدت (یک‌رنگ شدن با وحدت یا هم‌رنگ شدن با دریای کل) باید از کثرت گذشت (فنا):

| |
|--|
| دوری طلب از کثرت بگریز از این وحشت یک‌رنگ شو از وحدت ای دوست بقا این است (همان: ۱۱/۶۹) |
|--|

| |
|--|
| رنگ دریا گیر چون شبنم ز خود بی‌خود شده رنگ دریا گیر چون شبنم ز خود بی‌خود شده تا شوی هم‌رنگ دریا گرچه یک شبنم شوی گر بیامیزی تو هم در بحر کل بی‌غم شوی (همان: ۱/۶۸۳-۲) |
|--|

نظریه وحدت وجود تلفیقی عطار، در غزل زیر با ظرافت شعری زیبایی مطرح شده است؛ البته در این غزل نیز، او تأکید می‌کند که رسیدن به مرحله «شهود وحدت» و یکسانی با خدا، بر هر کس آسان نخواهد بود و مقدمه آسان شدن چنین تجربه دشواری، مرحله فناست که متضمن مقام بقای بالله است. در پایان این غزل، عطار با نمودی پنهان، رسیدن خود را به مقام ذکرشده (وحدت شهود) ابراز می‌کند. نکته مهم دیگری که در ابیات این غزل به آن اشاره می‌شود، موازنه و تطابق مقامات عرفانی با ظرفیت وجودی شخص سالک عارف است؛ به گونه‌ای که هرچه گستره وجودی و باطنی عارف وسیع‌تر و از ظرفیت بالاتر و بیشتری برخوردار باشد، مقامات عالی‌تری را ادراک می‌کند؛ به عبارت دیگر، عطار افزونی ظرفیت وجودی و وسعت شخصیت خویش را نیز به رخ می‌کشد:

هر گدایی مرد سلطان کی شود؟
نی عجب آنست کین مرد گدا
بس عجب کاریست بس نادر ره‌ی
گر بدین برهان کنی از من طلب
تا نگردي از وجود خود فنا
گفتمش فانی شو و باقی تویی
گرچه هم دریای عمان قطره‌ایست
جمله یک خورشید «می‌بینم» و لیک

پشه‌ای آخر سلیمان کی شود؟
چون که سلطان نیست سلطان کی شود؟
این چو عین آن بود آن کی شود؟
این سخن روشن به برهان کی شود؟!
بر تو این دشوار آسان کی شود؟!
هر دو یکسان نیست یکسان کی شود؟
قطره‌ای دریای عمان کی شود؟...
می‌دانم بر تو رخشان کی شود؟

(همان: ۵/۲۷۲-۱۱، ۱۴)

جسم انسانی، نمودی از کثرت است که در صورت محو و فانی شدن، انسان به شهود توحید با چشم جان و از طریق دیدار باطنی نائل می‌شود:

به جان بین هر چه می‌بینی که «توحید»

کسی کو محو شد از چشم جان دید

(همان: ۶/۲۹۹، ۹-۱۰)

در دیدگاه عطار، قطره یا شبنم، نمودار رمز کثرت و «خودی» انسان‌هاست که در دریای وحدت (توحید) محو و فانی می‌شود؛ دریای ازلی که تمامی موجودات از آن برخاسته‌اند و دوباره به آن باز می‌گردند:

قطره‌ای بیش نه‌ای چند ز خویش اندیشی
بود و نابود تو یک قطره‌ آبت همی

قطره‌ای چه بود اگر گم شد و گر پیدا شد
که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد

(همان: ۳-۲/۱۹۳)

به عبارت دیگر، جان‌های انسانی مانند قطره‌اند و عالم عشق الهی، چون دریا و جان‌ها با پیوستن به این دریا، بی‌نام و نشان می‌شوند (نمایش کثرت در وحدت) و در حقیقت، اصل خود را باز می‌یابند:

جمله‌ جان‌ها مثال قطره‌هاست
قطره را در بحر ریزی بحر از آن

عالم عشقش مثال قلزمست
نه نشان فعل و نه نقش سمست

(همان: ۹/۶۰-۱۰)

عطار در غزلی دیگر، اندیشه وحدت وجود تلفیقی و خاص خود را ابتدا با تجربه یگانه‌دیدن جهان مطرح می‌کند و اینکه جز او هیچ نیست، سپس خود را در آن یگانه مطلق، چونان قطره‌ای در دریا فانی می‌یابد (حالت بی‌خبری از درک اینکه دریای اصل وجود، بالأخره پدید است یا ناپدید؟ یا اینکه در این مرتبه، پیدایی و ناپیدایی یکسان می‌نماید؟):

گرچه تو صد هزار می‌بینی
زین همه نقش‌های گوناگون

هیچ کس نیست در میانه پدید...

نیست جز نقش یک یگانه پدید...

قطره بس ناپدید بینم از آنک هست دریای بی‌کرانه پدید

(همان: ۳۰۳/۷، ۹، ۱۵-۱۶)

حقیقت و هستی تعینی در حقیقت مطلق، چونان قطره‌ای در دریا محو می‌شود؛ قطره‌ای که در واقع عین دریاست. یکی شدن قطره با دریا، در واقع تمثیلی از یکی شدن شخص با خداست. عطار از یک دیدگاه معتقد است که چون حقیقت همه، یک حقیقت بیش نیست، قطره با دریا (عارف با خدا) یکی است:

چون هست حقیقت همه بحر پس قطره و بحر هم‌عنان بود

(همان: ۲۶۲/۳)

از طرف دیگر، در عین این وحدت و یگانگی، تمایز نیز وجود دارد (نمودها بسیارند؛ ولی در صفت، جزئی از دریای وحدت محسوب می‌شوند):

جمله غواص‌اند در دریای وحدت، لاجرم گر چه بسیارند، لیکن در صفت یک گوهرند

(همان: ۲۴۱/۵)

عطار در ابیاتی دیگر یکی بودن قطره با دریا (قطره چون دریاست، دریا قطره هم) را با این معنی تداعی می‌کند که خدا همان جهان است، ولی درعین حال از آن متمایز است:

بحر کلّ یک جوش زد در سلطنت تا به یکدم صد جهان لشکر رسید

چون نمی‌آید بسر زان بحر هیچ پس چرا صد چشمه چون کوثر رسید؟

قطره چون دریاست دریا قطره هم پس چرا این کامل آن ابتر رسید؟

(همان: ۳۰۸-۶-۸)

عطار با زبانی تمثیلی، پیوسته از فنا و رسیدن به شهود وحدت به‌عنوان تجربه‌ای عملی سخن می‌گوید:

دی اگر چون قطره‌ای بودم ضعیف این زمان دریا شدم دریا خوشست

وای عجب تا غرق این دریا شدم بانگ می‌دارم که استسقا خوشست

غرق دریا تشنه می‌میرم مدام این چو سوداییست این سودا خوشست

(همان: ۱۰/۵۵-۱۲)

و این‌گونه، مراتب حیرت خود را از درک وجود نامتناهی در وجود محدود خویش ابراز می‌کند:

ای عجب بحریست پنهان لیک چندان آشکار کز نم او ذره‌ذره تا ابد موج‌آورست

(همان: ۱۳/۴۷)

جز به توحیدت نگردهد آشکار آنچه در جان تو پنهان بسته‌اند

جان عطار ای عجب چون سایه‌ایست لیک در خورشید رخشان بسته‌اند

(همان: ۲۳۲ / ۹-۱۰)

عطار براساس یافته‌های ادراک و رؤیت باطنی در میان تکثرات متجلی از وجود مطلق، هستی خود را در برابر هستی مطلق، چونان سایه‌ای از خورشید وحدت می‌بیند:

هستی خویش پیش آن خورشید سایه یار راستین دیدم

(همان: ۴۱۷ / ۱۰)

از این رو، اگرچه متعین و متکثر محسوب می‌شود، اما به اعتبار همان ودیعه‌ای که از روح الهی دارد، به هستی مطلق و یگانه متصل است:

سایه از کل دان که پیش آفتاب آشکارا و نهان یکسان بود

(همان: ۲۶۱ / ۸)

او در این حیرانی، دریای تجلی قدرت الهی را می‌بیند که تجلیات آن در جهان ظاهر است؛ به طوری که تکثرات، هستی خود را از آن می‌یابند (همان اندیشه تکرار شدن وحدت):

چه دریایست این کز هیبت آن جهان هر ساعتی رنگ دگر شد

ازین دریا چو عکسی سایه انداخت جدا هر ذره‌ای بحر گهر شد

(همان: ۱۹۹ / ۳-۴)

به همین دلیل است که عطار هر دو جهان را یکی می‌یابد:

یک همه دان در دو جهان کس ندید چون دو جهان یک همه دان دیده‌ام...

(همان: ۳۸۷ / ۹)

به این ترتیب، می‌توان گفت که حیرت عطار در این زمینه، از رسیدن به بی‌کران‌ها و درک شهودی حقیقت در همه چیز است، نه از نرسیدن و سرگردانی و گم‌شدگی در راه او:

جهان جمله تویی تو در جهان نه همه عالم تویی تو در میان نه

چه دریایست این دریای پر موج همه در وی گم و از وی نشان نه

(همان: ۱۶۶ / ۱۷-۱۶)

به گونه‌ای که ابراز شهود را با این باور که دو عالم پرتوی از روی وجود مطلق و قدرت وی‌اند، برابر قرار داده است:

چو دیدم روی او گفتم چه چیزی! که من هرگز ندیدم چون تو دلدار

جوابم داد کز دریای قدرت منم مرغی دو عالم زیر منقار

(همان: ۳۱۹ / ۲-۱)

در آینه وحدت وجود عطار، چهره تمامی متکثرات جلوه‌گر است؛ آینه‌ای که جسم صورت، ظاهر آن و جان، پرتو منعکس‌شده در آن است:

صورت آن آینه چون جسم بود پرتو آن آینه جان دیده‌ام...

(همان: ۳/۳۸۷)

جمله کثرات در آینه وحدت وجود جلوه‌گرند؛ درحالی که آینه وحدت، فاقد کثرت است؛ به عبارت دیگر، ذات مطلق، واحد است؛ اما تجلیات آن کثیرند:

روی تو در حسن چنان دیده‌ام کآینه هر دو جهان دیده‌ام
جمله از آن آینه پیدا نمود و آینه از جمله نهان دیده‌ام
هست در آینه نشان صد هزار و آینه فارغ ز نشان دیده‌ام
(همان: ۱۹-۱۷/۳۸۶)

و تأکید بر شهود این امر اعتقادی:

با تو و بی تو چه دهم شرح این چون بندانم که چه سان دیده‌ام...
دائم از این واقعه عطار را نوحه‌گری اشک‌فشان دیده‌ام

(همان: ۸۰۱۱/۳۸۷)

چنانچه پیش‌تر گفتیم، در نظریه عطار، فنای خودی مقدمه تجربه و شهود وحدت در مقام بقاست و در این زمینه، عطار با بیانی رمزی، تاریکی یا سیاهی را به‌عنوان رمزی برای فنای خودی در مقابل سپیدی (روشنایی) به‌کار می‌برد:

تا نگردي بی‌نشان از هر دو کون کی نشان آن حرمگاهت دهند؟
چون به تاریکی در است آب حیات گنج وحدت در بن چاهت دهند
چون سپیدی تفرقه ست اندر رهش در سیاهی راه کوتاهت دهند...
در سواد اعظم فقر است آنک نقطه کلی به اکراهت دهند

(همان: ۱۲/۲۵۴، ۱-۲/۲۵۴ و ۵)

در این ابیات «نقطه کلی» نیز اشاره به وحدت وجود است. چنانچه می‌بینیم، در مطاوی این ابیات نیز صحبت از وحدت وجود، به‌عنوان امری شهودی و اعتقادی است. وحدت‌گرایی عطار، در سیر اعتلایی خود به این منتهی می‌شود که «هیچ چیز غیر از خدا وجود ندارد»:

هرچه غیرست ز توحید به کل میل کشم زآنکه چشم و دل عطار به کل بینا شد

(همان: ۴/۱۹۳)

غیر تو در حقیقت یک ذره می‌بینم ای غیر تو خیالی کرده ز تو سرایت

(همان: ۲/۱۱۴)

در نهایت، عطار به مهم‌ترین نکته اندیشه وحدت وجودی، یعنی «همه اوست» می‌پردازد:

عاشق او و عشق او معشوقه اوست کیستی تو چون همه یار آمدست؟

(همان: ۱۴/۳۷)

بنابراین، معتقد است که هستی یا من حقیقی، اوست و هستی‌های دیگر در واقع «نیست» هستند:

گر جمله تویی همه جهان چیست؟ و هر هیچ نیم من این فغان چیست؟
هم جمله تویی و هم همه تو آوازه این همه گمان چیست؟

(همان: ۱۱/۷۹-۱۳)

در برابر این اندیشه وحدت‌گرا که «جز خدا هیچ نیست»، بُعد دیگر آن، که «هرچه غیر خداست هیچ است» (نفی ماسوی الله)، رخ می‌نماید:

هر که آمد هیچ آمد هر که شد هم هیچ شد هم از این و هم از آن در هر دو کون آثار نیست
هیچ چون جوید همه یا هیچ چون آید همه چون همه باشد همه پس هیچ را مقدار نیست

(همان: ۴-۵/۸۴)

روشن است که تمام این نکات مطرح‌شده درباره وحدت وجود عطار، تنها در قالب نظریه صرف نیست، بلکه حاکی از درک‌کردن و رسیدن به تجربه وحدت وجود است (وحدت وجود شهودی)؛ زیرا «اعتقاد به وحدت وجود را در بیشتر صوفیان باید نتیجه کشف ذوقی آن در حالت وجد دانست نه زاده نظریه‌ای خارجی» (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۹-۱۵۰).

۴. نتیجه

با گذری بر دیوان عطار نیشابوری، این نکته به اثبات می‌رسد که اغلب غزل‌های او، روشن‌گر اندیشه خاص وحدت وجودی اوست و عقیده غالب او را به‌عنوان عارفی وحدت‌گرا که معتقد به استغراق روح امانت‌یافته بشری در روح مطلق الهی است، منعکس و تبیین می‌کند. سراسر دیوان عطار و اغلب غزل‌های او، اندیشه وحدت وجود عارفانه (نه فلسفی که فقط یک نظریه باشد) وی را که در نتیجه کشف احوال و شهود توحیدی است، به تصویر می‌کشد.

وحدت وجود از نظر عطار مفهومی تلفیقی دارد. جهان هستی از نظر وی، اعتباری است؛ اجزایی از کل، کثراتی از امری واحد. در دیدگاه اعتقادی وی جهان تعینات، مظاهر تجلیات خداوند و هر دو عالم جلوه‌ای از جمال او هستند. در بیان تمثیلی عطار،

خداوند، شاهی است که تجلیات وی در حکم جامه‌های او هستند. خداوند روح جهان است و هستی عدمی، وجود از او یافته است. او هر آنچه را که دارای هستی و وجود می‌دانیم، عباراتی مختلف از یک معنی واحد می‌داند و معتقد است انسان نیز جلوه‌ی جمال و امانت‌دار روح الهی (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي) است؛ البته این به این معنا نیست که وی به «همه‌خدایی» صرف معتقد باشد، بلکه هستی مطلق را تنها از آن خداوند می‌داند؛ خداوندی که یکتاست، جهان را آفریده است و با آن پیوند معنوی دارد (اعتقادی که با توحید اسلامی منافاتی ندارد).

البته مسئله بسیار مهم، شرط این پیوند است که باید من جسمانی و تعیینی در پرتو تجلیات الهی به مقام فنای کامل که همان اضمحلال یا استغراق منیت خویش است، نائل شود که در این صورت، شخص می‌تواند به شهود یگانگی با حق برسد؛ یعنی از یک سو جز او نیست و از سوی دیگر، همه پرتوهای وجود یا تجلیات وی و همه او می‌اند. در نهایت، می‌توان گفت که عطار در پس تصویرهای شعری دیوان غزلیات که نمود تجربه‌های عرفانی شخصی و استدلال‌های محکم وی در تبیین اعتقاداتش است، خود را عارفی موحد معرفی می‌کند که به مرحله تجربه و شهود رسیده است؛ به عبارتی، او آن نوع وحدت وجود را تبیین می‌کند که در نتیجه رسیدن به منتهای مقام سلوک عارفانه، یعنی «فناء فی الله» و مرتبه حصولی آن، یعنی «فناء بالله» حاصل شده است و ثمره این مراتب در احوالات عطار، شهود توحید و احساس یگانگی با حق است؛ بدین ترتیب، وحدت وجود شهودی عطار در دیوان غزلیات وی، معنایی گسترده دارد که در آن دو جنبه برجسته می‌نماید: در یک مرتبه شهودی، عطار جهان هستی (عینیات و تکثرات) را جلوه جمال احدی می‌بیند و در مرتبه دیگر به موازات این شهود، وجود خویش را نیز که جزئی از این آیینة جمال است، یگانه با هستی حق می‌یابد.

پی‌نوشت

۱. در رابطه حلول و اتحاد، فردیت‌های هر دو طرف متحد و حفظ می‌شود و اساس آن مبتنی بر تبدیل یکی به دیگری است، اما در مفهوم اصطلاح «استغراق»، فردیت یکی در نتیجه محو شدن در دیگری از بین خواهد رفت؛ براین اساس، در رابطه میان خلق و حق، استغراق، نفی خلق است و اثبات حق و حلول، اثبات خلق و حق است؛ به همین دلیل، استغراق عین توحید و حلول، شرک محض محسوب می‌شود (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۶۱).

۲. در ارجاع به اشعار عطار، بعد از سال چاپ، رقم سمت راست علامت استروک، شماره صفحه و رقم سمت چپ، شماره بیت یا ابیات است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.

استیس، والتر ترانس (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، اطلاعات.

ریتر، هلموت (۱۳۷۷)، *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، تهران، الهدی.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، (۱۳۶۸)، *دیوان عطار*، اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.

عین‌القضات همدانی (۱۳۴۸)، *نامه‌های عین‌القضات*، به اهتمام علینقی منزوی و غفیف عسیران، جلد ۱، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۳)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، تهران، کتابفروشی دهخدا.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۷)، *مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی)*، تبریز، ستوده.

محمدی، احمد (۱۳۶۸)، *بررسی اندیشه عرفانی عطار*، تهران، ادیب.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده‌سرا.

نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۵۷)، *پیدایش و سیر تصوف/چند مقاله*، ترجمه محمدباقر معین، مشهد، توس.

————— (۱۳۸۲)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی،

چاپ سوم، تهران، سخن.

همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، *مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، جلد ۱، چاپ دهم، تهران، هما.