

بررسی

اندیشه عرفانی عطار

تالیف

احمد محمدی

دکتر و زبان و ادب فارسی



انتشارات ادیب



قیمت ۱۸۵۰ ریال

۱	۷۰۰
۴	۱۴



احمد محمدی

تألیف

ابدیہ عرفانی عطار

بررسی

VFAP

بررسی

اندیشه عرفانی عطار

تألیف

احمد محمدی

دکتر زبان و ادب فارسی

انتشارات ادیب

مقابل دانشگاه تهران - تلفن ۶۶۱۹۳۷

اندیشه عرفانی عطار

تألیف دکتر احمد محمدی

چاپ اول سال ۱۳۶۸

چروچینی دستی پارسا

چاپ و صحافی و لیتوگرافی : ندا

تیراژ ۳۰۰۰ جلد

حق چاپ محفوظ است

هدیه به همسر؛

که با شکیبائی و فداکاری حل مشکلات فراوان
زندگی مشترکمان را برعهده گرفت و مرا یاری
کرد تا با آرامش خاطر به کسب دانش بپردازم.

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۷	مقدمه
۹	سرآغاز
۱۳	۱ : درآمد
۲۷	۲ : آفرینش
۴۶	۳ : جان، روح و نفس دل نفس
۷۸	۴ : عشق
۱۱۷	احوال معشوق
۱۲۷	فنا چیست؟
۱۳۵	عاشق
۱۴۲	عشق و عقل
۱۵۹	۵ : انسان کامل
۵	

۱۸۴	۶ : انسان و خدا
۲۱۴	رابطهٔ انسان با خدا
۲۲۴	۷ : وحدت وجود
۲۷۱	کتابنامه
۲۸۱	فهرست اعلام
۲۸۷	فهرست ادیان و مذاهب و فرقه‌های دینی و فلسفی
۲۸۹	فهرست کتب، رسائل و مجلات

آفرین جان آفرین پاک را

رب اشرح لی صدی و یسری امری
واحلل عقدة من لسانی، یفقهوا قولی.

مقدمه

چهارده سال از روزی می گذرد که از پایان نامه دکتری ام دفاع کرده ام. این پایان نامه تحقیقی بود درباره «شیوه غزلسرای و تحلیل اندیشه عرفانی عطار» و امروز آنچه به حضور خوانندگان در این کتاب تقدیم می شود قسمت دوم آن پایان نامه است، یعنی اندیشه عرفانی عطار، که در طی این چند سال بارها و بارها آنرا بازخوانی کرده ام و لغزشها و نقائصی را که در آن دیده ام مرتفع کرده و چیزهایی تازه بر آن افزوده ام.

شیخ فریدالدین محمد بن ابراهیم عطار نیشابوری (۶۲۷-۵۳۷) - برخلاف آنچه استاد فقید دکتر مهدی حمیدی رحمه الله علیه فرموده است - بنا بر قول استاد ذبیح الله صفا حفظه الله تعالی «از شاعران بزرگ متصوفه و از مردان نام آور تاریخ ادبیات ایران است» و سخنش تازیانه شوق. اما اندیشه عرفانی اقیانوسی است بی کرانه و منشوری است کثیرالوجوه که غور در این اقیانوس و بازشناسی وجوه این منشور اگر ناممکن نباشد بسی دشوار است، با این حال از آنجا که به قول مولانا جلال الدین محمد بلخی که می فرماید: «**عطار روح بود و سنایی دو چشم او**»، این مرد بزرگ روح ادب فارسی و عرفان اسلامی است، بر آنانکه قدم در راه تحقیقات ادب فارسی نهاده اند یا به عرفان اسلامی ایران عشقی می ورزند فرض است که عندالقدره به شرح و تحلیل آثار وی بپردازند.

نگارنده این سطور به سائقة اشتیاقی که نسبت به دریافت اندیشه عرفانی اسلامی داشت - بی آنکه خود از زمره صوفیان باشد - همواره وقت خویش

را مصروف مطالعه و بررسی آثار عرفانی می‌کرد و از آنجا که آثار عطار و مولوی را زمینه‌هایی وسیع و پربار برای تحقیق می‌دانست به‌غور در آثار این دو شخصیت بیشتر می‌پرداخت و چون محققان کمتر به تحقیق درباره آثار شیخ عطار پرداخته بودند، به ویژه آنکه بعضی از ادبا بر او بی‌مهری کرده و سخنانی نه‌لایق این شاعر اندیشه‌مند رانده بودند، بر آن شد که هم شیوه غزلسرای و هم اندیشه عرفانی وی را بررسی و تحلیل کند و این کار را به‌انجام رساند و اینک آنچه درباره اندیشه عطار در یافته است تقدیم خوانندگان این کتاب می‌نماید و بیاری ایزد یکتا شیوه غزلسرای وی را در کتابی دیگر تقدیم علاقه‌مندان خواهد کرد.

درباره کتاب حاضر نگارنده هیچ ادعائی ندارد که کاری کاملاً عاری از نقص انجام داده است، اما معتقد است که این کتاب شروعی است در زمینه‌ی بکر که تاکنون کسی دست بدان نیارزیده و امیدوار است که این راه را همچنان ادامه دهد و به‌همین سبب از دانشمندان کسه وی را از نقائص کارش آگاه فرمایند سپاسگزار خواهد شد.

من امید داشتم که رشحات قلم استاد علامه ام دکتر ذبیح‌الله صفا (استاد ممتاز دانشگاه)، متع‌الله طالبین‌العلم بطول حیات، به‌عنوان مقدمه زینت بخش این کتاب شود، راه دور مرا از این فیض محروم کرد اما به‌رحال استاد می‌داند که من طالب علم که از چشمه فیاض دانش‌وی لب‌تر کرده‌ام و دم مسیحائیش مرا به‌علم زنده ساخته است همیشه مرهون و سپاسگزار وی هستم که «من ادب‌نی حرفا قد صیرنی عبدا».

در خاتمه این مقال وظیفه دارم از دوستان عزیزم، آقایان سید مصطفی صائمی مدیر انتشارات ادیب و حسین زنده دل مدیر چاپ پارسا و عظیم شمسی که حرف‌چینی این کتاب را برعهده داشته است، و سایر آقایانی که برای تهیه فیلم و زینک و چاپ و صحافی کتاب زحمتی متقبل شده‌اند سپاسگزاری کنم و توفیق همگی آنانرا از درگاه ایزد یکتا خواستار شوم.

تهران - اسفند ماه ۱۳۶۷

دکتر احمد محمدی

به نام آنکه جان را فکرت آموخت

سر آغاز

درک مفاهیم شعر عارفانه، به سبب نمودگاری^۱ بودن آن و از آنجا که مبین اندیشه بشری درباره عالمی غیر ملموس و تصورناکردنی است، در عین حال که آسان می نماید بسی مشکل و گاه غیرممکن است. از همین رو پس از هر شاعر عارفی، شارحان و مفسران دست به شرح و تحلیل و تفسیر کار وی زده اند، اما تا کجا موفق شده اند، دقیقاً نمی توان قضاوت کرد، گاه کار گروهی از منتقدان تفسیری را تأیید

۱- واژه نمودگار را معادل سمبل (Symbol) اختیار کرده ایم و نمودگارین معادل سمبلیک Symbolic، این واژه را امام محمدغزالی در کیمیای سعادت در چنین مفهومی به کار برده است «... خواب نمودگار یک خاصیت است و فراست راست نمودگار آن دیگر و خاطر راست در علوم نمودگار آن دیگر.» (کیمیای سعادت تصحیح احمد آرام انتشارات کتابخانه مرکزی ص ۲۸).

کرده و دسته‌ی دیگری به عیب‌جویی از آن پرداخته‌اند. بی‌شک آنچه باذوق بستگی دارد و از قریحه هنری مردم سرچشمه می‌گیرد، پسند خاطر عده‌ی و مکروه طبع دسته دیگر واقع می‌شود، چنانکه خود شعر.

آثار عطار نیز به علت طبیعت ویژه‌اش نیاز به تحلیل و تفسیر داشت و برای رفع این نیاز جسته‌گریخته کارهایی صورت گرفت اما نه آنچنانکه به تفسیر اشعار مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد پرداخته‌اند، از میان معاصران چند تن از دانشمندان مثنوی‌های معروف عطار را چون منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، اسرارنامه، الهی‌نامه، خسرونامه و.... تصحیح و چاپ کرده و مقدمه‌ی بر آن نگاشته‌اند که بعضاً با تحلیلی از آن مثنوی همراه است.

از میان شروح و تحلیل‌هایی که از اندیشه عرفانی عطار شده است کتاب مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر، به زبان فارسی، تحت عنوان «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری» و کتاب دریای ارواح تألیف ریتر آلمانی و سلسله مقالات وی درباره آثار عطار که قسمتی از آنها در مجله Der Islam و بقیه در مجله Orience چاپ شده است، و کتاب احمد ناجی القیسی تحت عنوان عطارنامه به زبان عربی و کتاب مرحوم سعید نفیسی، به زبان فارسی، تحت عنوان «جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری» و مقاله استاد عبدالحسین زرین کوب در باره عطار در مجله انتقاد کتاب از همه مشهورتراند و البته نباید فراموش کرد که شادروان استاد مهدی حمیدی هم در ذم‌شعر عطار مقاله‌ی نوشته که بعدها آنرا به صورت رساله‌ی منتشر

کرده است.^۱

همه این بزرگان درباره ترجمه احوال عطار، شعر عطار، هنر عطار و اندیشه عطار سخن گفته‌اند. اندیشه وی را از لابلای مثنویهای بیرون کشیده و به شکلی تدوین کرده‌اند، حکایت‌ها و قصه‌ها و داستانهای آنها را به نثری شیوا در آورده‌اند، اما هیچیک غزلهای عطار را چه از جهت شیوه غزلسرایی و چه از جهت اندیشه عرفانی وی، مورد بحث و تحلیل قرار نداده‌اند.

تحقیق در دیوان عطار بخصوص غزلیات وی چه به منظور بررسی سبک غزلسرایی او و چه برای دریافت فکر عرفانیش همیشه لازم به نظر می‌رسیده است. از آن جهت که غزل با وجود عطار رنگ تازه‌یی گرفت و در حقیقت عشق دیگری جز آنچه در میان انسانها دیده می‌شد بدان مایه می‌داد، عشقی که در آن معشوق خدا و عاشق انسان

۱- بحث در زندگانی و آثار و افکار عطار به حاصل کار این چند تن پایان نمی‌پذیرد، فراوانند محققانی که به عطار و آثار و اندیشه او پرداخته‌اند چنانکه جز آنچه در متن این مقال آورده‌ایم می‌توان آمار فراوانی از کتابها و مقالاتی که در این زمینه نوشته شده است فراهم آورد و از جمله آنهاست: کتاب «التصوف و فریدالدین عطار» تألیف عبدالوهاب عزام و کتاب:

La Poesie Philosophique et religieuse chez les Persans...

تألیف گارسن دو ساسی، و مقالات:

داستان گل و هرمز» از مجتبی مینوی. «پندنامه، ولدنامه، بیسرنامه» از مهدی بیانی. «شیخ فریدالدین عطار» از ماگارت اسمیت، «شیخ فریدالدین عطار اورحکایات سلطان محمود» از شیرانی حافظ محمود. «فریدالدین عطار صاحب بلبل نامه» از قهرمانی شرف‌الدین (ترجمه از روسی).

است و انگیزه آن عشق به کمال‌طلبی و درک زیبایی مطلق.
مناسبتی موجب شد که در دیوان عطار تفحصی مختصر بکنم و
همین امر مرا بر تحقیق کامل درباره اندیشه وی واداشت و استادان
گرامیم دکتر ذبیح‌الله صفا و دکتر عبدالحسین زرین کوب که همیشه
مشوق پویندگان این طریق بوده و هستند در تحریر من کوشیدند و
الحق از یاری و راهنمایی دریغ نورزیدند. به یاری این استادان و مدد
روح پاک عطار سالی چند به کار تحقیق در دیوان وی و مطالعه آثار
عرفانی و فلسفی پرداختم و سرانجام کتاب حاضر را فراهم آوردم،
امید که حاصل این زحمت مورد پسند خاطر استادان و دانش‌پژوهان
قرار گیرد.

و من الله التوفیق و علیه التکلان
دکتر احمد محمدی



درآمد

زمینه‌های فکری عطار

تحلیل اندیشه هرمتفکر وقتی بسادگی میسر است که زمینه‌های فکری او بدست آید. زیرا «هر اثر در حکم یک مرکز تشعشع است که از یک طرف شعاع‌های متعدد می‌گیرد و از سوی دیگر شعاع‌هایی را منعکس می‌کند».

توجه به زمینه فکری عطار ما را بر آن میدارد که درباره تصوف اسلامی ایران تحقیق کنیم البته سخن در این باره بسیار گفته شده است و

۱- دکتر پرویز ناتل خانلری؛ مجله سخن دوره شانزدهم شماره ۱۱. استاد گرچه حکم خود را به اثر ادبی محدود گردانیده است با اینحال من آنرا به عنوان حکم عام پذیرفته‌ام، زیرا افکار هم همین خاصیت را دارند مسلماً از جهتی متأثر و از سوی مؤثرند و اگر چنین نبودی تکامل اندیشه بشری امکان نمی‌داشت.

از دیرزمان محققان بر آن بوده‌اند که منشأ واقعی تصوف اسلامی را بیابند، به فلسفه و عرفان هند، به نظریات یونانی، به عقاید نسطوریان و سایر فرقه مسیحی و جز آنان روی آوردند و با دیدن شباهتهایی، که معمولاً در میان افکار ملت‌های گوناگون وجود دارد، و باید هم وجود داشته باشد، حکم صادر کردند که ریشه تصوف اسلامی در افکار یکی از این ملل است. و به راستی احکام این محققان بی‌شبهت به جستجوی حضرت ابراهیم نبود، که با رؤیت کرات آسمانی و آنچه فکر می‌کرد توانا تر از اوست، به خدائیش حکم می‌کرد^۱. البته رنج این محققان در این راه به هیچ روی عبث و بیهوده نبوده است اما بگمان من وقتی موضوع فکر در میان بشریکی باشد، اگرچه راههای تفحص به سبب گوناگونی اقلیم، اجتماع و محیط پرورش مردم فرق می‌کند، با اینحال از آنجا که هدف مشترك بوده است و جوه تشابهی میان انواع فکری پیدا می‌شود و این امر قاعده^۲ نباید ملاک صدور حکم گردد بر اینکه اندیشه متفکران ملتی مأخوذ از ملت دیگر است.

دکتر عبدالحسین زرین کوب به حق گفته است که «فرض آنکه تصوف ناچار باید يك منشأ غیر اسلامی داشته باشد امروز دیگر موجه و معقول نیست^۳» زیرا تصوف را، بعلم آنکه مجموعه ایست از جریانات

۱- به حکم آنکه همه انسانند و از جهت اندیشیدن و نیازهای روحی و جسمی مشترك هستند.

۲- قرآن کریم، سوره ششم آیات ۷۶، ۷۷، ۷۸.

۳- ارزش میراث صوفیه انتشارات آریا ۱۳۴۴، ص ۱۵

فکری گونه‌گون، کاملاً و محصور نمی‌توان تحت عنوان يك مکتب یا يك جریان فکری واحد قرارداد تا بطور قطع نتیجه‌ای بدست آید که فی‌المثل فکری است مأخوذ از اندیشه‌های نو افلاطونی، و شاید به همین سبب باشد که اسلام هم آن را به عنوان مکتبی خاص و مستقل نپذیرفته است. اگرچه رینولد نیکلسون بر این عقیده است که می‌توان يك دسته افکار و آرا و عقائد مشترك در میان اقوال صوفیان یافت که مورد قبول همه آنان قرار گرفته و در حقیقت اصول و مبانی فکرشان محسوب میشود، با این‌همه همان مبانی و اصول بر حسب زمان و مکان و توجه و اعتقاد به فرقه و مذهبی خاص از میان مذاهب دین اسلام و احوال اجتماعی، تغییر پذیر است و جلوه‌های گوناگون دارد، و به همین جهت شاید نتوان حکمی کلی و واحد در مورد همه آنها صادر کرد. نتیجه آنکه، می‌توان در میان افکار و اعتقادات گوناگون عرفای اسلامی بسبب آشنائی با افکار و عقاید ملل دیگر اقتباس‌ها و نکته‌های تحول یافته‌ای از سایر ملل یافت اما قطعاً و دقیقاً نمی‌توان آنرا مأخوذ از يك مکتب غیر اسلامی دانست.^۱

درباره سبب پیدایی تصوف اسلامی علاوه بر محققانی که منشأ و مأخذ آن را به منابعی غیر اسلامی مثل جریانات فکری نو افلاطونی، بودایی، برهمنی، مانوی و مسیحی نسبت میدهند، دسته‌ای هم هستند با اعتقاد بر اینکه: «تصوف اسلامی فکری است که ایرانیان مسلمان در

۱- مقایسه کنید با دکتر قاسم غنی بحث در آثار و افکار و احوال حافظ.

کتابفروشی زواره ۱۳۴، ج ۲، ص ۲

۲- دکتر عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۶

مقابل اسلام عربی بوجود آورده‌اند و این فکر از انفعالات روحی و تأثرات نفسانی ایرانیان به منظور ایجاد فرقه‌ی خاص علیه فرق دیگر اسلامی و بالطبع حکومت عربی پیدا شده است و البته عکس‌العملی است ناخودآگاهانه وبدون طرح قبلی^۱»

بنظر من اعتقاد به این امر هم از حد حدس و گمان نمی‌تواند فراتر رود و اثبات چنین نظری به‌خصوص درباره‌ی پیدایش تصوف کاری است بس دشوار و شاید ناممکن، زیرا وقتی خود بانیان تصوف را از داشتن چنین هدفی ناآگاه بدانیم و واقعاً در آثارشان نتوانیم مدرکی بیابیم که دلیل مخالفت خاص آنان باقوم عرب باشد چگونه خواهیم توانست که این نظر را از مرحله‌ی حدس و گمان به یقین برسانیم. بهر حال بحث درباره‌ی این حدس و گمان‌ها ما را بجایی نمی‌رساند، البته اگر قرار بود تاریخی تحلیلی از تصوف بنویسیم ضرورت می‌داشت که در همه‌ی آنها دقت کنیم، همه‌ی عقاید را تحلیل می‌نمودیم و به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسیدیم، اما قصد ما در اینجا بررسی زمینه‌های فکری عطار است. اندیشه‌ی عطار هر چه باشد و با هر نظام فکری اسلامی و غیراسلامی ارتباط یابد از نظر ما منابعی اسلامی دارد زیرا آنچه عطار در پیش‌روی داشت، تصوف و فلسفه خاص اسلامی بود. اگرچه این تصوف یا آن فلسفه تلفیقی بوده باشد از اندیشه‌های غیراسلامی و تعالیم اسلامی. بنابراین زمینه‌های اندیشه‌ی عرفانی عطار را باید در تصوف و فلسفه و در تعالیم اسلامی جست، و باید دید که تصوف در اسلام چگونه پیدا شد، چگونه پرورش یافت و گسترده

۱- رش؛ دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ج ۲ ص ۴

شد تا به عطار رسید، باید بررسی کرد که معلومات عطار در شعب مختلف علوم اسلامی تا چه حد بوده است و این علوم چگونه زمینه‌ساز اندیشه عطار گردیده‌اند.

عرفای اسلامی در بیان اندیشه خود معمولاً یا به قرآن و حدیث استناد می‌جویند و یا به اقوال صوفیان و احوال آنان، و در تمثیلات خویش نیز از سیرت پیغمبر اسلام (ص) و اخبار و قصص انبیاء و ملوک یاری می‌طلبند، به ندرت اتفاق می‌افتد که در ضمن بیان خویش به حکیمی یونانی و یا فیلسوف و عالمی غیر مسلمان یا مسلمان به عنوان صاحب نظری مؤثر در افکار و اندیشه‌های خود اشاره کنند.

دکتر خلیفه عبدالحکیم در فصل دوم از کتاب خود به نام «The Metaphysics of Rumi»^۱ به پیروی از عقیده نیکلسون ضمن ضمن تحقیقی که در مثنوی مولوی کرده است می‌گوید که: «اندیشه مولوی، (چنانکه پیشتر گفتیم) سرچشمه‌های بسیار دارد، لیکن او خود به جز قرآن و حدیث، حتی هنگامی که مبنای اندیشه‌اش با این دو بیگانه است، مأخذ دیگری برای مثنوی بدست نمی‌دهد. او در مورد هیچ‌یک از اندیشه‌های خویش مستقیماً و با صراحت به هیچ کدام از متفکران یونانی یا فیلسوفان اسلامی اشاره نمی‌کند، از ارسطو به هیچ روی نام نمی‌برد و نام افلاطون را تنها یک بار در کنار نام جالینوس می‌آورد، اما این ذکر نام ارتباطی

۱- این کتاب در سال ۱۳۵۲ هجری شمسی توسط نگارنده این سطور و آقای احمد میرعلائی به زبان فارسی ترجمه و با عنوان «عرفان مولوی» در اسفند همان سال به مناسبت هفتصدمین سال وفات جلال‌الدین محمد مولوی به نفقه شورای عالی فرهنگ و هنر چاپ شد.

باعقیده فلسفی آنان ندارد بلکه این دو را نمودگار معشوق خویش می-خواند^۱. و ادامه می‌دهد که حتی اگر مولوی اطمینان داشته باشد که مفهوم را از فیلسوفی گرفته است باز هم از ذکر نام او خودداری و عموماً به آوردن عبارت حکیمان گفته‌اند اکتفا می‌کند، و حال آنکه اگر به‌مسائلی پردازد که مأخذ آنها قرآن یا حدیث باشد با صراحت از آنها یاد می‌کند. شك نیست که وقتی قرار باشد صوفیان با علوم و حکمت و فلسفه مخالفت اصولی داشته باشند و آنرا از دریافت حقیقت عاجز بدانند^۲، مسلماً از استناد به‌چنین نظریاتی خودداری خواهند کرد اگرچه آن نظریه واقعاً ملاک استدلال آنان باشد.

عطار نیز به‌پیروی از همین اصل هیچگاه در کار خویش به‌مأخذی غیر قرآن و حدیث و اقوال عرفا اشاره نکرده است و به‌همین دلیل هم ما برای یافتن زمینه‌های فکری عطار به‌ارائه سیر تکاملی تصوف در ایران از آغاز تا عصر عطار می‌پردازیم البته نه‌بدان صورت که تاریخ این جماعت را دربرگیرد، بلکه بحثی گذرا از شروع این فکر و تحول و اختلاط و امتزاج آن با سایر افکار اسلامی.

۱- عرفان مولوی، ص ۱۵ و ۱۶

۲- قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی درباره طریقت گوید: «بدان که قاعده طریقت که ممهّد کرده‌اند به صفای عقل باشد و مدد شرع که این طریقت راهی باریکست در میان جاده شریعت، و شرط او جمعیت هموم است که خاطر متفرق از حق دور باشد و در بند علائق ماند» (التصفیة فی احوال متصوفة، تصحیح غلامحسین یوسفی انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ص ۳۱).

ظاهرآ زهد و خوف از خدا تنها چیزی بود که موجب پیدایش تصوف در میان مسلمانان شد. انگیزه گریز از جهان و اعتماد به خدا کسانی را که از آلوده شدن به گناه و گرفتار شدن به خشم وی بیم داشتند بسوی خود جلب کرد. تبدیل زندگی ساده و بی آرایش مسلمانان به زندگی پرهیاهوی سرمایه‌داری و اشرافیت و توجه بلیغ به حطام دنیاوی و شیوع بی‌عدالتی و ظلم در اجتماع مسلمین از يك سو و ایجاد جنگ‌های داخلی میان آنان و اعمال وحشت‌آور امراء از دوره خلافت بنی‌امیه ببعده و خونریزی‌ها و قتل و غارت‌ها بدانجا رسید تا مسلمانان گمان برند که آخر زمان نزدیک است و بی‌شک خشم خدا بارز خواهد شد و همه گرفتار چنین خشمی خواهند گردید. از این رو عده‌یی از معتقدان راستگیش به اسلام و به‌روز جزا که دچار نفرت و یأس شده بودند از شرکت در این جوامع کنار کشیدند و به‌زهد و ترک دنیا گرویدند، حسن بصری، مالک دینار و فضیل عیاض نمونه‌یی از این قوم متعبد و زاهدند که از پیشروان صوفیه به‌شمار می‌روند. مقالات این گروه حاوی مطالبی است درباره تنفر از دنیا و توجه به آخرت، انذار مردم از خشم خدا و ترغیب آنان به‌زهد و پارسایی و برحذر داشتن آنان از ارتکاب منکرات، و درحقیقت درگفتار آنان چیزی جز امر به‌معروف و نهی از منکر و گریز از جهان مادی و توجه به خدا دیده نمی‌شود. اما این مقالات تدریجاً با سخنان تازه‌تری آمیخته شد و صیغه‌ای نو یافت، با ظهور رابعه عدویه سخن از عشق به میان آمد. عشق به‌خدا برای خاطر خدا و نه برای پاداش یا

مجازاتی که از جانب وی می‌رسد. زهد راستکیشانه به تندروی‌هایی که صوفیه به عنوان ریاضت و مهار نفس اماره بر خود تحمیل می‌کردند تبدیل شد و چون بتدریج احکام و قواعدی نو می‌آوردند که با شریعت مناسبتی نداشت کم‌کم اندیشه تأویل دستورها و تعلیمات اسلام نیرو گرفت. عشق که با ظهور رابعه درکار زاهدان و پارسایان وجود یافت و همراه بانفرت از جهان بود، جهان را بکلی نفی کرد و عاشق را با معشوق باقی گذاشت اما به هر حال عاشق و معشوق در این نوع عقیده هر کدام شخصیتی خاص و ممتاز از یکدیگر داشتند لیکن اندکی بعد با ظهور بایزید بسطامی سخنی تازه پیش آمد و آن سخن از اتحاد و وحدت عاشق معشوق - انسان با خدا - بود که با عقیده مسلمانان بکلی مغایرت داشت و تطابق آن با تعالیم قرآن فقط از راه تأویل آیات و تفسیر آن به‌زعم خود ممکن می‌شد.^۱

مسأله عشق و وحدت با خدا امری نبود که با علوم سازگاری داشته باشد و با دینداری راستکیشانه و زهد خشک تطبیق کند، بدین جهت است که می‌بینیم تمام این مسائل بتدریج محو می‌گردند و جای خود را به محبت و ذوق می‌دهند و دره‌یی ژرف میان متصوفان و مشرکان ایجاد می‌کنند، ژرفنایی که هیچگاه و با هیچ وسیله‌یی پر نشد و ارتباطی که هیچوقت میان این دو قوم ایجاد نگردید. بایزید پیش از حلاج میان هویت خویش و هویت خدا قائل به وحدت شد و ندای «انی انا الله»^۲

۱- رش: عرفان مولوی، ص ۱۸۷

۲- تذکرة اولیاء تصحیح محمد قزوینی چاپ سوم ص ۱۳۱

بر آورد، قولی که از نظر اسلام سخت کفر آمیز بود و غیر قابل بخشایش با اینحال عارفان دوره بعد حتی راستگیشان آنان به تصدیق در برابر عقایدی از این قبیل و گفتارهایی از نوع «لیس فی جبتی سوی الله»^۱ و «سبحانی ما اعظم شأنی»^۲ و بالاخره قول صریح وحدت وجودی حسین ابن منصور حلاج یعنی «انا الحق» سرفرود آوردند.^۳

سخن از این قبیل گفتن و تحریک افکار مسلمانان بهر حال محتاج تفسیر و شرح و بیانی است استدلالی و منطقی و نیاز به تأویل تعالیم اسلام دارد و شک نیست که به نوعی کلام فلسفی منجر خواهد شد، هر چند صوفیه با همه این علوم نظری مخالفت ورزیده‌اند، اما خواه - ناخواه و ناخودآگاه بدان پرداختند و بناچار تعالیمشان از فلسفه‌یی که محیط را رنگ داده بود بهره گرفت و مبادی و اصولی تازه یافت. دیگر در میان صوفیان سخن از جبر و اختیار به میان می‌آمد. بغداد که دارالعلم مسلمانان بود صوفیان را با فلسفه آشنا ساخت فلسفه‌یی که در آن معارف یونان و تعالیم فلسفه یونانی از جمله نوافلاطونیان می‌درخشید. پس تصوف هم که از زهد شروع شده بود سیر تکاملی یافت و در راه ضمن پیوند با نظریه عشق و عرفان به عقاید وحدت وجودی رسید. کم کم صوفیه با نظریه‌های فلسفی و کلامی زمان خویش آشنا شدند، به عقاید علمای مسیحی و یهودی و مانوی و مجوسی پی بردند و از آنان مسائلی

۱- دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار واحوال حافظ، ج ۲، ص ۵۵

۲- هجویری، کشف المحجوب، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، انتشارات

امیر کبیر، ص ۳۲۷ - تذکرة اولیاء، تصحیح محمدقزوینی چاپ سوم، ص ۱۳۴

۳- عرفان مولوی. ص ۱۸۸

آموختند و آنان را در عقاید خویش که آهسته آهسته نضج می‌گرفت و مکتبی می‌ساخت، جدا از سایر مکاتب، دخالت دادند. با آراء غنوسی و عقاید بودایی و تعالیم افلوطین و مباحث افلاطون خو گرفتند و تعالیم خویش را به کمک این آراء و عقاید گسترش دادند.

بدین ترتیب زهدی که با حسن بصری آغاز گردید و به عشق رابعه آمیخته شد به ابوهاشم (کوفی) رسید و اولین کسی که نام صوفی گرفت^۱، در جهان اسلام، ظاهر شد، و بدنبال وی شقیق بلخی و بشر حافی و معروف کرخی قدم به غرصة تصوف نهادند و هر يك با مقالاتی که آوردند چیزی بر تصوف افزودند و چون نوبت به حارث بن اسد محاسبی رسید بنای تألیف نهاد و در افکار و آراء اخلاف خویش مؤثر گردید چنانکه تأثیر عقاید وی را در افکار و آراء امام محمد غزالی آشکارا می‌بینیم.^۲

باری شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری به دوره‌یی از اسلام تعلق دارد که دین و فلسفه آن در همهٔ جهات تقریباً به کمال رسیده و همهٔ مسائلی که با این دو ارتباط پیدا می‌کرده مطرح شده و پاسخ‌های مختلفی

۱- ابوهاشم الصوفی قدس اللد سره به کمیت مشهور است، شیخ بود به شام و در اصل کوفی است... سفیان ثوری می‌گوید، «لولا ابوهاشم الصوفی ما عرفت الدقائق الرباع وهم وی گوید که من ندانستم که صوفی چه بوده تا ابوهاشم صوفی را ندیدم و پیش از وی بزرگان بوده‌اند در زهد و ورع و معاملات نیک و در طریق توکل و طریق محبت، لیکن اول کسی که وی را صوفی خواندند وی بود...» عبدالرحمن جامی، نفعات الانس، تصحیح مهدی توحیدی پور، ص ۳۱.

۲- دکتر عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه ص ۷۲ به بعد.

به وسیلهٔ فتها و فلاسفه و متکلمان و عرفای اسلامی بدانها داده شده بود. شرح و تفسیر فلسفهٔ اسلامی، که به وسیلهٔ ابن رشد به بالاترین حد خود رسیده بود، به وسیلهٔ فارابی و اخوان الصفا با شریعت اسلام الفتی یافت و ابن سینا تا حدی میان فلسفه و عرفان آشتی برقرار کرد و به هر حال کوشش‌های فارابی و ابن سینا و اخوان الصفا که رنگی فلسفی به عرفان داده بود بتدریج تا زمان عطار پرورش یافت، کلام اسلامی با وجود دانشمندی عارف چون امام محمد غزالی راه کمال در پیش گرفت و اندیشهٔ عرفانی که از ابوهاشم کوفی شروع شد راه درازی را پیمود و بالاخره هم از جهت فکری و از لحاظ ذوقی ساخته و پرداخته و غنی گردید و در پیش روی عطار نهاده شد و همهٔ آن به عنوان مرده ریگت عرفان اسلامی در اختیار یکی از وارثان بحق این مکتب در قرن ششم قرار گرفت^۱. عطار با چنین گنجینهٔ عظیم فکری و ذوقی و با اطلاع وسیعی که در حکمت و فلسفه و کلام و تفسیر و طب و داروشناسی و نجوم و احادیث و اخبار داشته^۲ به تعلیمات ادیان غیر اسلامی به خصوص ادبانی که قرآن بردستی آنها صححه نهاده است احترام می‌گذاشته و نظریات آنها را در باب خدا و انسان قبول کرده است و با توجه به همهٔ آنچه در باب تأثیر نظریهٔ فلسفهٔ یونان و تعالیم مسیحی و یهود و عقاید فلسفی و دینی ایرانی و هندسی گفته شد آثار منظوم خویش را برای تبیین عقاید عرفانی خود و تعلیم مردم و دعوت آنان به یگانگی و وحدت و برکنار

۱- مقایسه شود با عرفان مولوی ص ۳

۲- رش: مقدمه سهیلی خوانساری بر خسرونامه ص ۶۲

کردن آنان از تعصب و خشکی عقیدت بوجود آورد و دریایی از اندیشه وسیع عرفانی را در قید الفاظ و قالب شعر مقید ساخت.

محتوای کتاب تذکرة الاولیاء عطار عبارت است از شرح احوال و اقوال و عقاید و افکار نود و هفت تن از مشاهیر متصوفه که بی شک عطار به آراء آنان واقف بوده و سخنانشان را پس از قرآن و حدیث بالاترین اقوال می دانسته است.

در مقدمه این کتاب خود وی چنین می گوید که «چون از قرآن و احادیث گذشته هیچ سخن بالای سخن مشایخ نیست رحمة الله علیهم - که سخن ایشان نتیجه کار و حالست نه ثمره حفظ و قالست، و از عیانست نه از بیانست، و از اسرار است نه از تکرار است و از علم لدنی است نه از علم کسبی، و از جوشیدن است نه از کوشیدنست و از عالم «ادبئی ربی» است و نه از عالم «علمنی ابی» است. که ایشان ورثه انبیاء اند - صلوات الله علیهم اجمعین...» و بهمین جهت آراء و افکار آنان تأثیر عمیقی در وی داشته و در بنای زمینه اندیشه او، مؤثر بوده است. عطار در این کتاب تنها به ذکر سخنان این جماعت اکتفا کرده و بدلالی که خودش در این مقدمه ذکر میکند از شرح آنها خودداری نموده و ظاهراً شرح این کلمات را در سه کتاب شرح القلب و کشف الاسرار و معرفة النفس والرب آورده است که طالب تفسیر را بدانها حواله می دهد.^۲

۱- تذکرة اولیاء، تصحیح مرحوم میرزا محمد خان قزوینی، چاپ سوم

کتابخانه و چاپخانه مرکزی ناصر خسرو ۱۳۳۶ ص ۱۲

۲- همان کتاب، صفحه ۱۲.

در جای دیگر از این مقدمه خوانندگان را به ساختن کتابی در باره انبیاء و صحابه و اهل بیت بشارت می‌دهد.^۱ و بالاخره اذعان می‌کند که «بی‌سببی از کودکی باد دوستی این طایفه در دلم موج می‌زد و همه وقت مفرح دل من سخن ایشان بود^۲...» بنا بر این کسی که به شرح احوال و اقوال و تعلیمات انبیاء و صحابه و اهل بیت و مشایخ صوفیه واقف و آگاه باشد و از کودکی دوستی این طایفه در دلش موج زند، مسلماً متأثر از افکار آنانست و مبنای فکرش گنجینه‌ایست از اندیشه‌های آنان، خواه موافق با آن باشد و خواه مخالف، یعنی در حقیقت اگر هم با فکری مخالفت بورزد و آنرا مردود بداند خواه ناخواه آن فکر را شناخته و متأثر از آن است.

بنا بر آنچه آمد، معلوم می‌شود که زمینه فکری عطار بر اساس تعالیم ادیان خصوصاً دین اسلام و عقاید صوفیه، که در تدوین و تکامل آنها عقاید و آراء فلسفی گوناگون اعم از یونانی، هندی، ایرانی، مسیحی، یهود، غنوسی، مانوی، زردشتی و جز آنها مؤثر بوده‌اند، نهاده شده است، لیکن با وجود این گنجینه عظیم که مشحون از اندیشه‌های گوناگون است، مثنویهای عطار و غزلیاتش هیچکدام بر آن‌روال نیست که مبین واقعی دستگامی فلسفی و یا نظامی مذهبی و عرفانی باشد و بطور کلی می‌توان گفت که گلچینی از این اندیشه‌هاست، زیرا به حقیقت عطار نمی‌تواند شارح و یا مدون آرائی باشد که تحت يك نظام فکری

۱- همان کتاب، ص ۱۲.

۲- همان کتاب ص ۱۳.

۳- همان کتاب ص ۱۵.

خاص در می آیند بدانجهت که تصوف خود نه مذهبی خاص است و نه يك نظام فکری ممتاز از سایر نظامها.

هر يك از صوفیان جهانبینی مخصوص بخود دارند و جز در يك اصل که عبارت باشد از راه یافتن به حق و معرفت وی ، با هم اشتراك فکری ندارند چنانکه معتقدند^۱ و گاه از قول رسول اکرم نقل می کنند که راه بسوی خدا به شمار نفوس خلایق است^۲ و با چنین فکری مسلماً نمی توان قائل به يك نظام عقیدتی خاص و مستقل برای صوفیان بود. اما عطار ظاهراً باهمه این آراء و عقاید و افکار آشنا بوده و هیچکدام را بکر و دست نخورده باقی نگذارده است کارش تحلیل این عقاید و تجزیه افکار و تجربیات گذشتگان است، لیکن بهر حال ما بهر اندیشه ای که در آثار او هست باز خوریم چون از زبان وی می خوانیم بناهش تحلیل می کنیم و احیاناً آنرا با اندیشه دیگران مقایسه می نمایم:

مهمترین مسأله یی که در سخنان عطار مطرح است مسأله خدا، انسان و جهان است یعنی جهان آفرینش که با خدا ارتباط دارد و انسان که به زعم آنان آخرین خلقت است مفصل این دو قرار گرفته و بهمین جهت ما نیز در این کتاب به مسأله انسان و خدا و آنچه بدانها مربوط می شود می پردازیم.

۱- بایزید بسطامی به این مورد اشاره می کند که اختلاف العلماء رحمة الافی تجرید التوحید. تذکرة الاولیاء، ص ۱۲.

رش: هجویری کشف المحجوب تصحیح ژوکوفسکی، ص ۱۳۳

۲- الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق (دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۱۹۶).

آفرینش

عالم عینی و ملموس در جهان بینی صوفی واقعیت ندارد. خلقت در نظر وی به آینه‌پی مانده است که یک روی آن سیاهی و کدورت و روی گردان از عشق است و دیگر رویش صاف 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، بگفته عطار جهان و موجودات را که به منزله آینه‌اند آفرید تا به مصداق حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً و احببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» در مظاهر آن آینه تجلی کند. پرده از جمال خویش برگرفت و آدم را آینه جمال خود قرار داد و چون جمال

۱- احادیث منوی، بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر ۱۳۴۷، ص ۲۹.

خویش در آن دید بر خود عشق ورزید.^۱

آینه بر روی خود می داشتست تا بخود بر عاشق زار آمدست^۲
پس خدا خلق را آفرید تا مجلی و مظهر جمال وی باشند و بی
شک محل تجلی صورت حق متعین است، صورتی از عکس رخ وی
است که در درون آن است.^۳ بنابراین اندیشه، صوفی از جهان مخلوق
بر این تکیه می کند که عالم جسم است و خدا روح آن، با اینحال عطار
چنان پیرو عقیده همه چیز خدایی نیست که کثرت ارواح را منکر شود
یا اجزایی را که تا حدی صاحب وجودی مستقل هستند نپذیرد.

۱- شیخ فریدالدین عطار، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، کتابفروشی
زوار، مقاله بیست و دوم، ص ۲۸۵- عطار این نتیجه را از حکایتی درباره
یوسف می گیرد که: یوسف در آینه نگرست و به جمال خویش آفرین گفت
و آینه پنداشت که او را تحسین می کند، اما چون یوسف جمال خود را بی
آینه نمی دید به خود عشق نداشت والا چون زنان مصر دست خود را به جای
ترنج می برید. عطار باز هم نتیجه می گیرد که اشتباه آینه از تحسین یوسف
این است که آفرین او را متوجه خود می پندارد و حال آنکه این تحسین
متوجه ظاهر است و عشق ورزیدن به متجلی است نه بدمجلی و مظهر.

۲- دیوان عطار، تصحیح دکتر تقی تفضلی، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب

بیت ۲۶، غزل ۴۹

۳- صورتی کان در درون آینه از عکس تست

در درون آینه هر جا که گوئی مضمهر است

گر تو آن صورت در آئینه بینی عمرها

زونیایی ذره بی کان در محلی انورست

ای عجب با جمله آهن به هم آن صورتست

گرچه بیرونست از آهن بدان آهن درست

دیوان، بیت ۹-۷ غزل ۶۵ ص ۴۸

عطار ظاهراً قائل 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 بتنهایی وجود جزئی است و نه فقط وجود کلی بلکه مجموعه‌ایست از هر دو آنها.

چون به اصل اصل در پیوسته بی توجان تست

پس تویی بی تو که از تو آن تویی پنهان تست

این تویی جز وی بنفس و آن تویی کلی بدل

لیک تو نه این نه آنی بلکه هر دو آن تست

تو در این و تو در آن کی تو رسی هرگز بتو

زانکه اصل تو برون از نفس تست و جان تست..

... تو همین و تو مدان، گردید و دانش بایدت

کناچه تو بینی و تو دانی همه زندان تست^۱

می‌بینیم که عطار وجود جزئی و مستقل را بنحوی می‌پذیرد،

یعنی ارواح کثیره در نظر وی قابل تبیین و حائز وجودند لیکن تا آنها

خودنمایی می‌کنند حجابی می‌شوند از برای درک وجود حقیقی کلی و

آنگاه که مستغرق در وجود حقیقی شوند حقیقت کلی وجود تجلی^۲

می‌کند و از پس پرده رخ می‌نماید و این همان چیزی است که عطار آن

راعین عین می‌خواند که در پس حجاب غیب الغیب پنهان است.^۱

نظریه عطار یا هر عارف دیگر را در این باب اگر قرار باشد از

طریق نظری بسنجیم و مشکلات آنرا حل کنیم به نتیجه نخواهیم رسید،

خود عطار نیز حل این مسائل را از طریق عقل و مقولات فهم بشری رد

۱- دیوان، ابیات اول و دوم و سوم و هفتم، از غزل ۴۱، ص ۲۹

۲- همان غزل، بیت نهم.

می‌کند و به وضوح می‌گوید که بار اهری عقل در این زمینه به جایی نخواهیم رسید و تنها به نیروی عشق و راهبری دل می‌توان این معمارا حل کرد زیرا لازمه عقل تردید است و نتیجه عشق تصمیم^۱ و سخن دل را جز به رمز و اشاره نتوان گفت.

ارواح کثیره از نظر فلاسفه و اصحاب دین به طرق مختلف با روح مطلق ارتباط می‌یابد در سیر تاریخی این مکاتب سه نظریه از نظریات دیگر مهمتر است، نظریه ارتباط این دو بطریق خلق و نظریه ارتباطی حلول و نظریه صدور.

نظریه صدور را در فلسفه افلوپین می‌بینیم و نظریه خلق را در ادیان سامی و اما جرثومه نظریه حلول در آغاز با فرضیه پدر بودن خدا و فرزند بودن عیسی ظاهر شد.

این سه نظریه هر یک به تنهایی نمی‌توانست صوفی را به هدف خویش نزدیک کند اما ظاهراً تلفیق آن سه با یکدیگر وسیله خوبی بود که مورد استفاده صوفی قرار گرفت. زیرا خلق رابطه میان خالق و مخلوق را آنچنان بیان می‌کند که رابطه میان کوزه گر و کوزه را و ذهن قادر نیست که میان صانع و مصنوع رابطه‌ی روحانی ایجاد کند و مصنوع را جزئی از صانع شمارد. مفهوم عقیده حلول نیز به مرحله یکسانی ماهیت جزء و کل یعنی پدر و فرزند می‌رسد و رابطه میان روح مطلق و روح جزئی تبدیل به رابطه میان والدین و فرزند می‌شود و تصور صدور به تنهایی نیز با سلب اختیار همراه می‌گردد لیکن چون این هر سه با یکدیگر تلفیق

۱- مصیبت نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال، چاپ زوار مشهد ۱۳۳۸
مقاله سی و نهم ص ۳۴۷

شوند نتیجه‌یی که صوفیان می‌خواهند از آن بدست می‌آید.

گفتیم که مبنای اندیشه تصوف اسلامی قرآن و حدیث است و یا لااقل خود آنها چنین معتقدند و بر همین اساس هم 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 آفرینش وی را مورد مذاقه قرار می‌دهد پس تأکید صوفیان بر انسان است و رابطه او با خدا، از آن جهت که به نظر وی انسان را بطن میان خدا و جهان است. بنابراین باید دید که نحوه تبیین حدیث و قرآن از خلقت انسان چیست؟ در قرآن چنین آمده است که خداوند انسان را از گل سرشت و بنا بر حدیثی که در این باب گفته‌اند خدا بدست خویش این گل را فراهم آورد و چهل روز در سرشتن آن وقت صرف کرد و پس از آنکه کار به انجام رسید از روح خویش بروی دمید و فرشتگان را گفت تا بر او

۱- وخلق الانسان من صلصال من حماء مسنون. سوره پنجاه و پنجم،

آیه ۱۳

۲- حدیث قدسی: خمر طینه آدم بیده اربعین صباحاً (عوارف المعارف مطبوع در ملحقات احیاء علوم الدین چاپ مؤسسه حلبی و شرکاء مصر ۱۹۶۷ ج پنجم، ص ۱۷۲) یا خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً (مرصاد العباد، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۳۶، ص ۳۸ و شرح گلشن راز، کتابفروشی محمودی ص ۳۵۷

(خاک را گل کرد در چهل بامداد

بعد از آن جان را در او آرام داد)

سجده برند، همه سجده کردند جز ابلیس که کبر او را مانع شد.^۱
دوست چهل بامداد در گل ما داشت دست
تاچو گل از دست دوست دست بدست آمدیم
شست در افکنند یار بر سر دریای عشق
تا ز پی چل صباح جمله به شست آمدیم^۲
و نیز:

صور اینست از تو تنها نفخ نور
کز نفخت فیه من روحیست صور
چون دم رحمانست با صورت بهم
می توانی زد خوشی با صور دم^۳

و نیز:
گفت چون حق می دمید این جان پاک
در تن آدم که آبی بود و خاک
خواست تاخیل ملایک سر بسر
نی خبر یابند از جان نی اثر
گفت ای روحانیان آسمان
پیش آدم سجده آرید این زمان

۱- فاذا سويته و نفخت فیه من روحی ففعله ساجدين. فسجدوا ملائكة کلهم اجمعون، الا ابليس ابی ان یكون مع الساجدين. سورة الحجر (بانزدهم) آیات ۳۱، ۳۵، ۳۹.

۲- دیوان بیت پنجم و ششم، غزل ۶۱۸، ص ۴۹۵

۳- مصیبت نامه، ص ۷۴.

سر نهادند آن همه بر روی خاک
لاجرم يك تن ندید آن سر پاك
باز ابلیس آمد و گفت این نفس

سجده‌یی از من نبیند هیچ کس^۱
بنابر نظر صوفیان انسان از دو قسم کاملاً متضاد و متخالف خلق
شده است یکی قسم جهانی که بوسیله حواس ظاهره قابل ادراک است
و قسمت پذیر و قابل تجزی و تحیز است و از جهت مناسبتی که با این
عالم دارد ظلمانی و سفلی است.^۲ و بقول صاحب مرصاد العباد «اسفل
اسافلین عبارت از آنست قسم^۳ جهانی مرکب از چهار عنصر خاک، آب،
باد و آتش است که به سبب اختلاف این چهار صاحب طبایعی متضاد
می‌شود. آتش گرم است، باد خشک است، آب تر است و خاک سرد
است و هر کدام از این طبایع مستلزم خلقی خاص است. طبع آتشین در
آدمی او را به جانب خشم و شهوت می‌کشد و خشکی بدو کبر و غرور
می‌بخشد و سردی افسردگی و تری رعنائی و خویشتن‌بینی ببارمی آورد.
اما این طبایع دائماً باهم در ستیزند و آنگاه این ترکیب دایم و باقی

۱- منطق الطیر تصحیح دکتر محمد جواد مشکور ص ۲۶ حکایت خلقت آدم
و سجده نکردن شیطان او را. درباره خلقت آدم از گل و سجده ملائک و ابا
کردن ابلیس رجوع شود به سوره پانزدهم آیه ۲۶ و سوره سوم آیه ۵۲
سوره هفتم آیات ۱۵ و ۱۱ و سوره هفدهم آیه ۶۳ و سوره سی و هشتم
آیات ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸

۲- نجم‌الدین دایه، رساله عقل و عشق، ص ۳۹

۳- نجم‌الدین دایه، مرصاد العباد، ص ۳۸

می ماند که اعتدالی در میان آنها برقرار باشد و الا اگر یکی از آنها بر دیگران غالب شود جان شیرین از قالب بر آید^۱. و دیگری قسم روحانی است که حواس ظاهر آنرا در نمی یابند و قابل انقسام و تجزیه و تحیز نیست، نورانی و علوی و لطیف است. قالب انسان که از قسم جسمانی خلق شده است به فیض فضل الهی بر همه موجودات برتری یافت و خدا از روح خویش بروی دمید و روحانیت و عقل و ملکوتیت را جمله به انسان داد و این همه بی واسطه از نور خویش در وی به ودیعت نهاد و این همان سر «انا عرضنا الامانة على السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»^۲ است که در نهاد انسان نهاده شد و کمال استعداد در قبول فیض حق دریافت است.

کی توانی شد به وحدت متصف	در میان چار خصم مختلف
خشکیست در کبر و نخوت می کشد	گر میت در خشم و شهوت میکشد
تریت رعنائیت آرد مدام	سردیت افسرده دارد بردوام
روز و شب بایکدیگر کوشیده اند	هر چهار از یکدیگر پوشیده اند
چون توفتی گاه این و گاه آن	گاه این یک غالب آید گاه آن
کی شوندت هر گز ایشان دوستدار	دشمن یگدیگر نداین هر چهار
چشم می داند ز دشمن دوستی	تو بهم با دشمنان در پوستی
پشت آرد در تو چندین دشمنی	گر تو خواهی تا ز روی ایمنی
شد تنت هم معتدل هم متصف	همچنان کز چار خصم مختلف
ذکر در اطب اللسانی چرب و نرم	جانت را عشقی بیاید گرم گرم

مصیبت نامه، ص ۱۱ مقایسه شود با سعدی

چند روزی بوند باهم خوش	چهار طبع مخالف سرکش
جان شیرین بر آید از قالب	چون یکی زین چهار شد غالب

۲- قرآن کریم، سوره سی و سوم، آیه ۷۲

بهر حال به نظر عطار عالم به يك اشارت «کن»^۱ بوجود آمده و این امر خداست که موجب پیدایش همه انواع گونه‌گون موجودات در جهان گشته است:

تو آمده به قدرت و قدرت به فعل پیدا
فعلت بگشت گشته چندین اثر نموده
ناگه بدست قدرت بنمود يك اشارت
این يك اشارت تو چندین اثر نموده^۲

و همین لفظ «کن» را عرفا وسیله‌ی قرار می‌دهند تا اقدام خلاقه خدا را بدو صورت «خلق» و «امر» تعبیر کنند از طرفی قرآن در جای دیگر اشاره‌ی دارد که: ان ربکم الله الذی خلق السموات والارض فی سته ایاماً ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حیثاً والشمس والقمر و النجوم مسخرات بامرہ الاله الخلق والامر تبارک الله رب العالمین». یا: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول کن فیکون»^۳.

تعبیر صوفیان از چنین مواردی که در قرآن آمده است منجر به قبول عالم دوگانه‌ی می‌گردد که يك جهت آن عالم خلق است یعنی طبیعت و دیگری عالم امر یعنی روح یا اراده. ظاهراً حلاج نخستین

۱- بديع السموات والارض و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون. قرآن،
سوره دوم، آیه ۱۱۱

۲- دیوان، بیت ششم و هفتم، غزل ۷۴۸

۳- قرآن کریم، سوره هفتم آیه ۵۲ و سوره سی ششم آیه ۸۲

کسی است که به تعلیم امر و روح پرداخته^۱، انگیزه این فکر اشاره قرآن است بر اینکه «مریم» نیت کرده بود با روزه معتکف گردد تا کلمه الله «کن» در او پرورده شود و چنین شد و این همان عیسی روح الله است^۲، پس طبیعت عبارتست از عالمی که آنرا خداوند در شش روز آفرید و عالم روح عبارتست از آنچه که به امر خدا در يك دم پیداشده و بهر حال از نظر عطار آرایش جهان پرتوی از ذات خداست و تجلی او در اشیاء موجب تعین آنها گشته است.

نور ذره ذره بخش هر دو کون آفتاب طلعت زیبای تست
در جهان هر جا که هست آرایشی پرتو از روی جهان آرای تست
تا رخت شد ملک بخش هر دو کون مالک الملک جهان مولای تست^۳
و هر حرکت و جنبش و فعالیتی یا به عبارت دیگر حیات از يك غمزه مستانه
او یعنی امر «کن» پدیدار گشته است.

هر شور و شری که در جهانست زان غمزه مست دلستانست^۴
جان آنگاه در کالبد آدمی ظاهر گشت که او لب به سخن گشود
که باز اشاره به لفظ «امر» است.

۱- رش: مقدمه V. H. T. Gaironer بر ترجمه انگلیسی مشکوة الانوار
غزالی (لندن، انجمن R.A. ۱۹۲۴)

۲- ماسینیون، قوس زندگی حلاج، ترجمه دکتر عبدالغفور روان فرهادی،
بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۸

۳- دیوان، ابیات چهارم و پنجم و ششم، غزل ۴۳، ص ۳۱

۴- دیوان، بیت مطلع، غزل ۴۳، ص ۳۱

چون لب‌گشادی در سخن جان من آور سوی من
تا مرده بیخود نعره زن مست از کفن افتاده شد^۱
اما فرق انسان با سایر موجودات جهان در این است که «امر»
بر او مباشرة^۲ و بی واسطه وارد شده و خدا از روح خویش در او دمیده
است، اگرچه جسم او نیز چون سایر مخلوقات از مثنی گل که اسفل
سافلین است ساخته و پرداخته شده بود، و این مسأله را جز به جود خدا
نمی توان تعبیر کرد.

هر آدمیی را که کفی خاک سیاهست

بی واسطه دادی تو وجودی ز سر جود^۲

* * *

ای روی تو ز هر سو رویی دگر نموده

لطف تو از کفی گل گنج گهر نموده^۳

بنابر این انسان در حقیقت آن چیزی نیست که از ترکیب آب و
خاک بوجود آمده است بلکه وجودی است از این دو بیرون و حقیقتی
است که از یکدم ظاهر گشته و همانست که در پرده غیب نهان شده.
یکدمست آن دم که آندم آدم آمد از حقیقت

مرتد دین باشی ار تو محرم آن دم نباشی^۴

۱- دیوان، بیت چهارم، غزل ۲۶۵ ص ۲۰۷

۲- دیوان، بیت چهارم، غزل ۳۵۲ ص ۲۷۶

۳- دیوان، بیت مطلع، غزل ۷۴۸، ص ۵۹۶

۴- دیوان، بیت هشتم، غزل ۸۰۱، ص ۶۴۳

* * *

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 پرده غیب ناپدیدیم^۱
عطار در نظریه خود نسبت به آفرینش انسان بیشتر تحت تأثیر
تعالیم قرآن قرار گرفته و به آیات آن استناد جسته است. قرآن در این
آفرینش که خاص انسان است چنین اشاره می‌کند: «وبدا خلق الانسان
من طین»^۲ و «خلق الانسان من صلصال کالفخار»^۳ و «علم آدم الاسما ،
کلهم»^۴ و «انی خالق بشرأ من طین»^۵.

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^۶
و بهر حال این روحی که از امر خداست و جبریل نمودگار
آنست^۷ در کالبد انسان دمیده شده اما روح خود چیست هیچکس نمی-
داند و حتی وقتی گروهی از یهودیان از پیغمبر حقیقت روح را سؤال
کردند یا بقولی قریش را وادار کردند که چنین سؤالی بنمایند و آنانرا

۱- دیوان، ابیات هفتم و هشتم و نهم، غزل ۶۱۷ ص ۴۹۴

۲- قرآن کریم، سوره سی و دوم، آیه ۶

۳- قرآن کریم، سوره پنجاه و پنجم، آیه ۱۳

۴- قرآن کریم، سوره دوم، آیه ۲۹

۵- قرآن کریم، سوره سی و هشتم، آیه ۷۱

۶- الهی نامه

۷- پیرگفتش هست جبریل امین روح یعنی امر رب العالمین

(مصیبت نامه)

تعلیم دادند که اگر بدین سؤال پاسخ گفت مسلماً پیغمبر نیست زیرا که در کتاب آنان آمده است که روح چیزی جز امر خدا نیست،^۱ بر پیغمبر این آیه نازل گردید که «یستلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی»^۲ و بهمین جهت است که عطار آنرا غیب الغیب می نامند و یا چیزی که در پرده غیب نهفته است.^۳

تا اینجا بحث از نظریه عطار بود درباره خلقت آدم و روحی که در او دمیده شد، البته درباره روح باز هم سخن خواهیم گفت، لیکن قبل از آغاز بحث خود درباره روح بی مناسبت نیست بدانیم که نظریه عطار درباره آفرینش فرزندان آدم چیست، زیرا میان پیدایش انسان نخستین با سایر افراد آن فرق هست. مسأله خلقت آدم که منشأ ایجاد افراد انسان است بی شك چون کسی آنرا با چشم سر ندیده به صورت فرضیه های گوناگون و تصورات مختلف به وسیله مکتب های فلسفی و دینی پدیدار شده است، اما آدمی زادگان که طرز پیدایش آنان را با چشم خویش دیده ایم و از لحاظ علم تعبیری تجربی از آن داریم به نظر عطار چگونه توجیه می شود. عطار در این باره معتقد است که طفل از نطفه و ماء مهین به وجود می آید نه ماه در میان خون می زید و از خون رحم تغذیه می کند تا اینجا انسان سه مرحله از ظلمت را می گذراند که عبارت باشد از : «ظلمة البطن، ظلمة الرحم و ظلمة المشیمه»^۴ تا لطیفه حق بر او می تابد و

۱- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، شیخ طبرسی، کتاب فروعی اسلامی ج ۶، ص ۴۳۷

۱- قرآن کریم سوره هفدهم آیه ۷۸

۲- دیوان، غزل ۴۱ ص ۲۹ و غزل ۶۱۷ ص ۴۰۴

۳- رش : مجمع البیان فی تفسیر قرآن، شیخ طبرسی ج ۸، ص ۴۸۱

سرنگونسار از رحم مادر بیرون می افتد.^۱ می بینیم که عطار تولد طفل را به تابیدن لطیفه‌یی بیان ناپذیر موقوف می کند. البته این نظریه عطار و یا عارفان دیگر در مقایسه با علوم تجربی قابل قبول نیست زیرا بر حیوان هم همین می گذرد تا پای به عرصه وجود نهد، پس آن لطیفه که بر انسان می تابد از کجاست؟ در این باره نیز عرفا سکوت نکرده اند و پاسخ این سؤال را با تصور روح حیوانی و اختلاف مقام آن با روح انسانی از پیش داده اند و ما بدین مسأله در فصلی که به عنوان تکامل خواهیم آورد می پردازیم.

کیفیت آفرینش از نظر عطار بدین گونه است که جان که اصلش نور مجرد^۲، یعنی همان نور محمدی است، 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 بوجود آمده و از تابش

۱- مصیبت نامه ، ۵۸-۵۷

۲- تصور اینکه نور منشأ وجود است و بخصوص فرشتگان از آن بوجود آمده اند در عقاید صوفیان ظاهرأ زمینه فکری است که از عقاید اوستایی گرفته شده است. عطار در مقاله سیزدهم الهی نامه در بیان معراج رسول اکرم به آفریدن فرشتگان از نور محض اشاره می نماید و البته در اغلب موارد نیز تصور خویش را از نور به عنوان وسیله حیات موجودات به اشکال گوناگون بیان می کند و این فکر به تصویری که از نور در زرتشت نامه بهرام پژدو (تصحیح دبیرسیاقی چاپ ۱۳۳۸) آمده است بی شباهت نیست،

ز نور آفریدیم حور و نعیم ز ظلمت پدیدار شد پس حجیم
هر آنجا که باشی بهر دوسرای ز نورم نبینی تو پردخته جای

ستارگان و تأثیر آسمان چهار عنصر پیدا شده، 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 اینقرار موجود شده‌اند. از علم لوح محفوظ آشکار گردید و از قدرت جان و قلم بوجود آمد، اراده جان سبب پیدایش فرشتگان گردید و بهشت مظهر رضای او و دوزخ نمود. گار غضب اوست، جبریل از روح محض آفریده شده و میکائیل مخلوق لطف و بخشایش و عزرائیل حاصل قهر و اسرافیل نتیجه صفت ایجاد و اعدام جان است.^۱

اما توصیف عرش را بدانسان که در مقاله ششم مصیبت‌نامه می‌بینیم با فلك اطلس تطبیق می‌کند و تصور کرسی آن چنان است که منجمان درباره فلك البروج آورده‌اند و بعضی از عقاید دینی که در شأن کرسی آمده است.

بنظر 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 وجودی انسان با علم میسر نیست بل که احتیاج به سیر در نفس دارد و کسی که در نفس خود سفر کند فرشتگان را در مقامی پائینتر از خود می‌بیند.^۲

فیضان وجود به زعم عطار تقریباً شباهتی با فیضان وجود در نظریه پلوتن دارد با این تفاوت که عطار صادر اول را عرش اعظم می‌نامد

۱- مصیبت‌نامه مقاله، چهارم.

۲- مصیبت‌نامه، مقاله پنجم.

و از عرش اعظم نور بر هر دو عالم می‌تابد و آنرا واجد وجود می‌کند. ذره‌یی از این نور بر جان آدم که اصل آدمیان و مظهر بندگی است^۱ تافته تا فرزندان وی از وجود آمدند و در جهان پراکنده شدند، پس انسان از نور خدا بهره‌یی برده است، این تصور همان است که منجر به اعتقاد عالم روحانی یا به عبارت دیگر عالم امر شده و جنبه روحانی انسان را می‌سازد. اما عالم طبیعی یا جسمانی که متعلق به عالم خلق^۲ است از زلف معشوق پدیدار گشته بهمین جهت کثیر است و ظلمانی و بهر حال عکس رخ یار بی‌هیچ واسطه‌یی از نه فلک گذشته و تا پشت ماهی تابیده است^۳. یعنی پرتو وجود ازورای نه فلک یا به سخنی دیگر از عرش اعظم بر تافته و تمامی جهان عدمی رافرا گرفته و آنرا واجد وجود کرده است.

ای ذره‌یی از نور تو بر عرش اعظم تافته
 از عرش اعظم در گذر بر هر دو عالم تافته
 آن ذره ذریت شده خورشید خاصیت شده
 سر تا قدم نیت شده بر جان آدم تافته
 اولاد پیدا آمده خلقی به صحرا آمده
 بس بی‌محابا آمده بر بیش و بر کم تافته
 يك موی تو در صبح دم بر گاو و آهو زد رقم
 مشکست یا عنبر بهم موی تو بر هم تافته

۱- مصیبت‌نامه، مقاله بیست و نهم.

۲- مقایسه شود با تصور نور و ظلمت در تعالیم زردشتی.

۳- در نظریه پلوتن اقا نیم واسطه یکدیگرند.

بر عاشقان روی تو بر ساکنان کوی تو
در پر تو يك موی تو کاریست معظم تافته
عکس رخت از نه فلک بگذشته تا پشت سمک
بی واسطه بر يك بيك نوری مسلم تافته^۱

عطار باز از روایات اسلامی تعلیم می گیرد، و چنین تصور می کند که، اولین صادر از مصدر وجود، نور محمدی است و سایر موجودات از آن نور خلق شده و طفیل وجود اویند^۲. و در هر حال تصور کلی وی از آفرینش انسان چنین است که، با وجود بهره ای که انسان از روح الهی دارد، وطن حقیقی او در عالم ملکوت باید باشد، لیکن تعلق وی به عالم جسمانی، که به منزله چاه است^۳، سبب گردید تا از عالم بالا به زمین هبوط کند^۴، شاید هبوط این مرغ از شاخه لامکان به علت نیاز او به خاک

۱- دیوان، غزل ۷۲۵ ص ۶۷۸.

۲- این تصور که بر مبنای حدیث «اول ما خلق الله نوری» (احادیث مثنوی ص ۱۱۳) ایجاد شده در منطق الطیر آمده است:

آنچه اول شد پدید از جیب غیب

بود نور پاک او بی هیچ ریب

(منطق الطیر ص ۱۸)

۳- یوسف قدسی تو و ملک تو مصر جهد بر آن کن که بر آبی ز چاه
(دیوان عطار، بیت پانزدهم، غزل ۷۱۹، ص ۵۳۷).

۴- مائیم ز عالم معانی رندی دو سه اندرین حوالی
در عشق دلی و نیم جانسی برداده بباد لایالی
(دیوان، ابیات اول و دوم، غزل ۴۰۹، ص ۶۴۹).

بوده است^۱، زیرا با لاخره جسم وی از خاک پرداخته شده بود و به مصداق «الجنس مع الجنس یمیل» راهی این دیار شده است با همه این احوال این «سردفتر دانایی» و «زاهد سجاده نشین» که روزگاری «از ارباب یقین بوده»^۲ از وطن خویش بدور افتاده است و از آنست که خسته و ممتحن به نظر می‌رسد^۳. اما این انسان هبوط کرده بدان جهت که اشرف مخلوقات است و سرور کاینات و مسجود فرشتگان در قبال دستگاه آفرینش

۱- محتاج به دانه زمین بود مرغی که ز شاخ لامکان رفت

(دیوان، بیت دهم، غزل ۱۴۰، ص ۱۰۶)

۲- دی زاهد دین بودم سجاده نشین بودم

زارباب یقین بودم سردفتر دانایی

امروز اگر هستم دردی کشم و مستم

در بتکده بنشستم، دین داده بترسایی

نه محرم ایمانم نه کفر همی دانم

نه اینم و نه آنم تن داده به رسوایی

دوش از غم کفر و دین یعنی که نه آن نه این

بنشسته بدم غمگین شوریده و سودایی

ناگه ز درون جان در داد ندا جانان

کای عاشق سرگردان تا چند ز رعنائی

روزی دوسه گرازا ما گشتی تو چنین تنها

باز آی سوی دریا تو گوهر دریایی

(دیوان ابیات ۷-۲، غزل ۸۶۹، ص ۶-۶۹۵)

۳- ما چون فتادیم از وطن زان خسته ایم و ممتحن

دل کی نهد بر خویشتن هر کز وطن افتاده شد

(دیوان، بیت ششم، غزل ۲۶۵، ص ۲۰۸).

تعهدی دارد که بدان تکلیف عقلانی گویند، و موظف است که به این تکلیف عمل کند و شاید از آن جهت که طاقت وی از همه بیشتر است^۱.

۱- اشاره است به آیه مبارکه «اناعرضنا الا مائة على السموات... الا اية» (قرآن کریم، سوره سوسوم، آیه ۷۲).

درد هر کس بقدر طاقت اوست کانچه عیسی کشید خسر نکشید
کوه اندوه و بار محنت تو چون کشد دل که بحر و بر نکشید
(دیوان، بیت ششم و هفتم، غزل ۲۷۶، ص ۲۱۶).

جان - روح - نفس

مسأله روح یکی دیگر از مسائل جهانی و خلقت است که توجه پیشوایان دین و فلسفه را بخود مشغول داشته است. قبلاً اشاره شد که دین اصولاً از پرداختن به این مسأله و بحث درباره آن کناره می‌گرفت و باز اشاره کردیم که قوم یهود برای آزمایش پیغمبر اسلام (ص) مسأله روح را مطرح کردند، بدان خیال که اگر چیزی درباره آن بگوید یا نشانی از آن دهد، در دعوی پیغمبری کاذب است و می‌دانیم که پیغامبر هم به تعلیم الهی، روح را امری از جانب خدا معرفی کرد^۱ و به حقیقت پاسخی صریح به این سؤال نداد.

فلاسفه نیز در بیان خلقت با این مشکل مواجه شده‌اند که روح را

۱- یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی (قرآن کریم، سوره هفدهم، آیه ۸۷).

چگونه تعبیر کنند، زیرا دانستن حقیقت روح مسأله خلقت را نیز حل می‌کرد. گروهی برای حل این مشکل قائل به نیرویی شده‌اند که از راه حلول در کنه جهان نهفته است، مثل عطر در گل‌ها، اما این نیرو نه خارج از جهان است و نه داخل آن. قدمای یونانی بیشتر متوجه ماده و خواص آن و تأثیرات آن شده‌اند، انبساط فلسفۀ ترکیب عناصر را موجب پیدایش جهان می‌دانست^۱، و ذیمقراطیس اصل آن را اتم می‌شمرد که حیات و حرکت دارد و حرکت آن مستدیر است^۲ و به‌رحال چون به ارسطو می‌رسیم به حل مشکل از طریق دیگری می‌پردازد. او پس از بحث دربارهٔ علت‌ها به صورت و ماده می‌رسد یعنی جنبهٔ معنوی یا روحانی و جنبهٔ مادی. صورت را چیزی ناملموس و لطیف و علوی می‌پندارد که بر ماده یعنی خسیس‌ترین و سفلی‌ترین اشیاء وارد می‌شود و بدان تعیین می‌بخشد و موجب تکامل آن به انواع و مراتب عالی‌تری می‌گردد^۳. نظریهٔ ارسطو دربارهٔ صورت و ماده ظاهراً زمینه‌ای برای پیدایش دو نظریهٔ طبیعت و ارادهٔ یا عالم طبیعت و عالم روح می‌گردد، و چون با تعبیر مختلف به دین راه می‌یابد در اسلام به نظریهٔ خلق و امر تبدیل می‌شود که «الاله الخلق و الامر»^۴، لیکن به هر حال همچنانکه آمد قرآن تعریفی از روح بدست نمی‌دهد فقط با ذکر «الروح من امر ربی» مستمسکی بدست عرفای اسلامی می‌دهد که با استفاده از لفظ امر، روح را متعلق

۱- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ زوار، ج ۱، ص ۷.

۲- همان کتاب، ج ۱، ص ۷.

۳- سیر حکمت در اروپا.

۴- قرآن کریم، سورهٔ هفتم، آیهٔ ۵۲.

به عالم امر بدانند همچنانکه جسم را از عالم خلق می‌شمارند. فلاسفه اسلامی در تبیین خلقت در بن بست مانده‌اند، زیرا قبول نظریه ارسطو، که ظاهراً منطقی‌تر بنظر می‌رسد، درمقابل تعالیم اسلام آنرا به شرک متهم می‌کند چه اعتقاد به وجود صورت ازجهتی و ماده از جهت دیگر منجر به قول به دو مبداء جاویدان و زوال ناپذیر و ابدی و ازلی می‌شد، از طرفی بیان عقیده راستکیشانه اسلامی که قائل به خدای یکتای ازلی و ابدی است که جهان را از نیستی بوجود آورده و چون اراده کند آنرا به عدم باز می‌گرداند، با نظریه فلسفی ارسطو که هیچ چیز از عدم به وجود نمی‌آید مغایرت دارد، بناچار برای تلفیق این دو عقیده، تعبیری بدست آوردند که دو قدیم زمانی به اراده خدا - قدیم ذاتی - بوجود آمده و تعیین یافته است. پس عالم امر را به عالم اراده یا عالم روح در تضاد با عالم طبیعت تعبیر نمودند^۱. این تعبیر قبول عام یافت و تقریباً همه فلاسفه و عرفای اسلامی آنرا به عنوان امری بدیهی تلقی کردند و از آن نتایجی درباره ماهیت مابعدالطبیعه روح و حتی ماهیت خدا بدست آوردند.

کلمه «کن» یعنی امر خدا که در نتیجه اراده وی صادر می‌گردد سبب می‌شود که چیزی را بیافریند این امر ماهیتی است واحد و لایتجزی، در زمان و مکان گسترده و به عالم طبیعت شکل می‌دهد، و باز به ماهیت ناپیدا و یگانه روح می‌رسد^۲. فارابی نیز تصور خود را از روح بر مبنای

۱- دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی، احمد

میرعلایی، ص ۱۷.

←

۲- رش: قصیده عینیه شیخ الرئیس ابوعلی سینا:

خلق و امری که در قرآن آمده است می‌نهد. بنابراین می‌توان گفت که فلاسفه و عرفای اسلامی بنای فکری خویش را بر حکم قرآن گذاشته‌اند تا روح را از عالم طبیعت بیرون کشند و از قیدها و بندها برهانند. با این که فلاسفه اسلامی از فارابی گرفته تا ابن رشد مشکل روح را از طریق منطق یا عقل جهانی حل می‌کنند عارفان که به عقیده خود صادقند روح را به آن درجه از علو می‌رسانند که به عالم منطقی متصل گردد.

مسئله دیگری که در اختلاف میان جهان مخلوق و خالق پیدا می‌شود مسئله کثرت و وحدت است، در صورتی که عالم را کثیر بدانیم، ارتباط میان این دو چگونه برقرار می‌گردد، آیا درست است که از وحدت کثرت پدید آید؟ این فکر هم مورد انکار فلاسفه است، زیرا آنان معتقدند که از واحد جز واحد پدید نمی‌آید و ممکن نیست که از واحد بی‌واسطه‌ی جهان کثرت صادر شود. بیان این نظریه موجب ایجاد نظریه صدور گردید که بوسیله افلوطین بعنوان صدور عقل از واحد و صدور نفس کل از عقل و صدور نفوس جزئی از نفس کل بیان شد. اما فلاسفه اسلامی و عرفا ضمن تأثر از نظریه صدور افلوطین معتقدند که کثرت

→

هبطت اليك من المحل الارفع و رقاء ذات تعزز و تمنع...
تا آنجا که می‌گوید:

فكانما برق تالق بالحی ثم انطوی فکانه لم یلمع
۱-... با این قصد نیکی مطلق نخست روح جهان را که حداقل میان یگانه و بسیار یا واحد و کثیر است آفرید و آنرا از دایره خود رها کرد...
دکتر شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، انتشارات دانشگاه ملی
۱۳۵۲، ص ۸۲.

در حقیقت وجود ندارد همه واقعیات یکی هستند و ارواح بشری حتی در عین کثرت واحدند. کثرت محصول مقولهٔ زمان و مکان است که فقط در عالم خلق مصداق پیدا می‌کند و با روح که به عالم امر تعلق دارد بیگانه است.^۱

مفهوم وحدت روح از مسائلی است که عطار بدان اعتقاد دارد و بی‌شک مبنای عقیدهٔ وی در این مورد آیاتی است که در قرآن آمده مثل «و هو الذی انشأکم من نفس واحدة»^۲ و «وما خلقتکم ولا بعثکم الاکنفس واحدة»^۳. عطار در مصیبت‌نامه برای توجیه این مسأله بذکر داستانی می‌پردازد که مردی بیدل از کسی مالی طلبکار بود و مرد وام‌دار در ادای دین مسامحه می‌کرد درویشی به صاحب‌مال گفت او را رها کن تا زر در گردنش بماند و تو روز قیامت از وی بخواهی گفت من روز قیامت مال خود را از تو نتوانم گرفت درویش سراین سخن پرسید:

گفت چون هردو بر آیم از قفس

او و من هردو یکی باشیم و بس

هر کجا توحید بنماید خدای

شرک باشد گردویی ماند به جای

در حقیقت چون من او و او منم

لاجرم آنجا نباشد دشمنم

۱- عرفان مولوی، ص ۱۹.

۲- قرآن کریم، سورهٔ ششم، آیه ۹۸.

۳- قرآن کریم، سورهٔ سی و یکم، آیه ۲۷.

لیک اینجا نیست توحید آشکار

زو ستانم چون زرم آید بکار^۱

عطار بر این وحدت یعنی وحدت جوهر و اصل روح تکیه می کند بی آنکه بر نتیجه منطقی و الزامی آن یعنی وحدت گرای محض توجه کند. عقیده ابدی بودن روح به تصور وحدت حق و حقیقت نزدیک می شود. بنظر عرفای اسلامی آنچه حقیقی است، حق است و واحد، و آنچه حق است و واحد لاجرم ابدی است، وجود دو مطلق محال است و مطلق مخلوق نیست، بنابراین جوهر حقیقی روح ابدی و جاویدان است^۲. اما باید دانست که قرآن به نامخلوق بودن روح بشر بطور کلی اشاره نکرده است تنها مطابق با آنچه در قرآن آمده انسان مخلوقی است عالی که فرشتگان بر او نماز برده اند، با اینحال انسان مخلوق است و این مخلوق نه با خدا یکسان است و نه با او در ابدیت شریک، فقط چون از خداست بدو برمی گردد: «انا لله و انا الیه راجعون» لیکن صوفیان خوب می دانستند که با شیوه تأویل چگونه مفاهیم مورد نظر خود را از قرآن بدست آورند. سجده فرشتگان را به انسان دلیل سرشت الهی بشر دانستند و اشاره قرآن را بر اینکه خداوند در قالب آدم - که او را از گل سرشته بود - از روح خویش دمیده است، دلیلی متقن بر نامخلوق بودن و ابدی بودن انسان به شمار آوردند.

انکار کثرت در میان صوفیان سبب شده است تا واقعیت زمان و مکان را

۱- مصیبت نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال، ص ۲۲۲.
۲- ریولد نیکلسون: عرفای اسلامی، لندن ۱۹۱۴ ص ۱۰۰.

نیز منکر گردند و این یکی از ویژگی‌های عرفان است، زیرا اگر همه یکی است، پس میان گذشته و آینده فرقی نیست. این نظریه را آشکارا در دستگاهای فلسفی پارمیندس، اسپینوزا و هگل می‌بینیم^۱ و عطار نیز بارها به این مورد اشاره کرده است که:

چون بر آمد صد هزاران قرن پیش قرنهای بی‌زمان نه پس ته پیش^۲
و نیز

از عالم عشق تو سر مویی درشش جهت مکان نمی‌گنجد
یک شمه ز روح بارگاه تو اندر سه‌صفت زمان نمی‌گنجد^۳

و نیز

آهی که عاشقانت از حلق جان بر آرند

هم در زمان نیاید هم در مکان ننگند^۴

غزالی دربارهٔ خلقت انسان اعتقاد دارد که او را از دو چیز آفریده‌اند، یکی «کالبد ظاهر» که آنرا به چشم توان دید و دیگری «نفس یا جان، یا دل» که جز به چشم بصیرت آنرا نتوان شناخت و حقیقت آدمی همان دل است که گاه آنرا روح و گاه نفس خوانند^۵. دربارهٔ چه چیزی روح، غزالی با استناد به قرآن می‌گوید که بحث در این مورد منع شده است

۱- برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمهٔ نجف دریابندری، ص ۶۱.

۲- منطق الطیر، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، ص ۲۲۷.

۳- دیوان، تصحیح دکتر تقی تفضلی، بیت پنجم و ششم، غزل ۱۷۴، ص ۱۳۲.

۴- دیوان، بیت چهارم، غزل ۱۷۳، ص ۱۳۲.

۵- کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرا، ص ۱۰.

چنانکه پیغامبر تنها به گفتن «روح از جمله کارهای الهی است» اکتفا کرد، بنابراین روح لطیفه‌ایست الهی و از عالم امر است.^۱

بدنبال بحث درباره حقیقت دل (روح) غزالی به تعریف عالم خلق و عالم امر می‌پردازد و چنین نظر می‌دهد که «هرچه مساحت و مقدار و کمیت را بوی راه بود، آنرا عالم خلق گویند و خلق در اصل لغت به معنی تقدیر (اندازه گرفتن) بود و دل آدمی را مقدار و کمیت نباشد، و برای این است که قسمت‌پذیر نیست... این روح با آنکه قسمت‌پذیر نیست و مقدار را بوی راه نیست، آفریده است، و خلق آفریدن را نیز گویند، چنانکه تقدیر را گویند، پس بدین معنی از جمله خلق است، و بدان دیگر معنی از عالم امر است نه از عالم خلق، که عالم امر عبارتست از چیزهاییست که مساحت و مقدار را بوی راه نباشد»^۲.

می‌بینیم که غزالی اساس نظریه خویش را بر آن می‌نهد که روح خود نوعی مخلوق است اگر چنین باشد باید اذعان کرد که غزالی در این مورد با صوفیان مخالفت کرده است اما چنین نیست بلکه وی را از آوردن این مقدمه مقصود تفاوت نهادن میان ارواح است، یعنی تقسیم روح به نوع حیوانی و الهی، چنانکه بدنبالاً بحث خویش می‌آورد: «پس کسانیکه پنداشتند که روح قدیم‌ست غلط کردند، و کسانیکه گفتند که عرض است هم غلط کردند، که عرض را بخود قیام نبود، و تبع بود، و جان اصل آدمیست، و همه قالب تبع وی است، عرض

۱- کیمیای سعادت، ص ۱۲.

۲- همان کتاب، ص ۱۲.

چگونه بوده باشد، و کسانی که گفتند جسم است هم غلط کردند، که جسم قسمت پذیر بود، و جان قسمت پذیر نیست، اما چیز دیگر هست که آنرا روح گویند، و قسمت پذیرست، ولیکن آن روح ستوران نیز باشد، اما روح، که ما آنرا دل می‌گوییم، محل معرفت خدای تعالی است، و بهایم این را نباشد، و این نه جسمست و نه عرض بلکه گوهریست از جنس گوهر فرشتگان، و حقیقت وی شناختن دشوار بود...»^۱

با اینحال غزالی در توجیه روح، بدان آشکاری که صوفیانی چون عطار و مولوی از آن سخن گفته‌اند اظهار نظر نکرده و طفره‌ای فلسفی رفته و با سیاستی خاص از این مبحث در گذشته است. عطار به حکم ذوق شاعرانه خویش از روح (یا جان یا نفس یا دل) سخن گفته و طبق معمول در این باب از منطق استفاده کرده است، او بر اساس تعالیم قرآن روح را امری الهی می‌داند که خداوند بر گل آدمی دمیده و فرشتگان را به سجده واداشته است. و از همین روی معتقد است که انسان روح پاک است و باید بالاتر از نفخ صور باشد.

چون نفخت فیہ من روحی^۲ تراست

روح پاکسی فوق نفخ صور باش^۳

به نظر وی روح متعلق به عالم اندیشه است و بنابراین آنچه را که روح الهی می‌نامند که در انسان به ودیعه نهاده شده و میان آدمیان

۱- کیمیای سعادت، ص ۱۲ و ۱۳

۲- فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی فقواله ساجدین. (قرآن کریم، پانزدهم/ ۲۹، سی و هشتم/ ۷۲)

۳- دیوان بیت یازدهم، غزل ۴۲۸، ص ۳۲۶

مشترك و يگانه و ازلى است بايد همان اندیشه باشد كه آدمى بدان از ساير مخلوقات متمايز شده است:

سر روح از عالم فكر است و بس

پس نفخت فيه من روحى نفس

چون شد آن انفاس و آن اسرار جمع

زين سبب انوار شد بسيار جمع^۱

خدا همان ساقى جام الست است كه به مصدان «وسقيهم ربههم شراباً طهوراً»^۲ آدمى را از مى جان نوشاننده و از نيستى هست کرده است.

ساقى جام الست چون وسقيهم بگفت

ما زبى نيستى عاشق هست آمديم^۳

از اين مى بردل آدم اندكى فروريخت و آنگاه از دل او به دلهاى

ديگر منتقل شد

از مى عشق ريختن بردل آدم اندكى

از دل او بهردلى دست بدست مى رود^۴

و نيز:

جانها از يك شراب الست تو تا بحشر

مست اوفتاده بر سرودر گل بمانده

۱- منطق الطير، تصحيح دكتور محمدجواد مشكور، ص ۱۸ و ۱۹.

۲- قرآن كريم، سورة الانسان، آيه ۲۱

۳- ديوان، بيت چهارم، غزل ۶۱۸، ص ۴۹۵.

۴- ديوان، بيت سوم، غزل ۳۴۴، ص ۲۶۹.

از يك شراب عشق تو بر موج جان ما

نه نقش حق نه صورت باطل بمانده^۱

و نیز:

در میان شراب خانه عشق بی دهان قطر دای چشیدستی

تا صبح ابد چو دلشدگان نعره عشق بر کشیدستی^۲

بنظر عطار عالم در آغاز بی روح و ماده محض بود و بهمین جهت
ظلمانی می نمود، روی معشوق تا بیدن گرفت و جهان را روشن کرد، و
به نور خویش بر آن وجود بخشید.

عالم که بود تیره تر از زلف تو بسی

روی تو کرد روشن و بر آفتاب بست^۳

پس در جهان بینی عطار - شاید شبیه به ارسطو - عالم که ظلمت
و تاریکی محض بوده (ماده، عدم) و تحرك و حیات نداشته به نور حق
تعیین یافته و روشن شده است.

جان ما زانست جان کو جان جانست

جان ما بی فخر عشقش عار ماست^۴

آمیختن روح حق با روح انسان از نکاتی است که حلاج نیز
بدان اعتقادی قوی دارد، و بنای عقیده وحدت وجودی یا اصل اتحاد

۱- دیوان، بیت پنجم و ششم، غزل ۷۴۵ ص ۵۹۵.

۲- دیوان، بیت نهم و دهم، غزل ۷۷۱، ص ۶۱۸.

۳- دیوان، بیت پنجم، غزل ۳۹، ص ۲۷.

۴- دیوان، بیت سوم، غزل ۳۵، ص ۲۴.

ارواح وی از همین فکر سرچشمه می‌گیرد، او مکرر در اشعار و اقوال خویش بدین مورد اشاره می‌کند و چون نیک‌بنگریم سخنان عطار نیز درباره استغراق روح انسان در روح خدا با اندکی محافظه‌کاری به همین نتیجه منجر می‌شود، حلاج نظریه خود را در این باب اینگونه بیان می‌کند که:

جبلت روحك فی روحی كما یجبل العنبر بالمسك الفتق

* * *

مزجت روحك فی روحی كما تمزج الخمره بالماء الزلال
فاذا مسك شئی مسنی فاذا انت انا فی كل حال
وتحل الضمیر جوف فؤادی كحلول الأرواح فی الأبدان^۱

عطار علت این بخشش را از جانب خداوند از راه تشبیه پر شدن دریا و لبریز شدن آن و فیض بردن آنچه بیرون از دریاست بیان می‌کند:

دریای تو جوش سر بر آورد پر شد همه جا و جا نبود دست^۲

انسان چیست، در عین فنا باقی یعنی هیچ و همه، روح محض و صورتی که بر دیوار می‌کشند، فنایش از جهت جسمانی اوست و بقایش از جهت روح، به اعتبار جسم هیچ است و به اعتبار روح همه:

۱- مقایسه کنید با لوئی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه

دکتر عبدالغفور روان‌فرهادی چاپ بنیاد فرهنگ، ص ۲۲.

۲- دیوان، بیت ششم، غزل ۵۸، ص ۴۳.

فانی و باقیم و هیچ همه روح محضیم و صورت دیوار^۱

با آنکه این روح درمشتی گل وارد شده اما این گل آنرانی می تواند
پنهان کند.

چند اندایی بگل خورشید را گل بدین درگه نگهبان کی شود
از کفی گل کان وجود آدمست آنچنان خورشید پنهان کی شود^۲

حقیقت ما آن آب و خاک نیست که بدان جسم آدم ساخته شده
است بلکه چون پرده بکناری رود بی شک همه چیز آشکار می شود و
خواهیم دید که از او بدو می رسیم.

عشتمش چو به ما نمود ما را صد پرده به یک زمان دریدیم
نور رخ او چو شعله ای 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 ما ایم در پرده غیب ناپدیدیم
چون پرده ز روی کار برخاست از خود نه از او بدو رسیدیم^۳

و این همان حقیقتی است که به قول عطار به غیب الغیب آنرا
در پوشیده اند و بی شک در پنهانی جاودان است یعنی قابل دیدار نیست،
و از همین روست که انسان را سلطان جاویدان صدر غیب الغیب می نامد
و معتقد است که جهان بخاطر وی آفریده شده است (لولاك لما خلقت

۱- دیوان، بیت نهم، غزل ۴۵۱، ص ۳۲۲.

۲- دیوان، بیت سیزدهم و چهاردهم، غزل ۳۴۸، ص ۲۷۳ و ۲۷۲.

۳- دیوان، بیت هفتم تا یازدهم، غزل ۶۱۷، ص ۴۹۴.

الافلاك) و باز تکرار می‌کند که خداوند انسان را بدست خویش سرشته
و فرشتگان بر او سجده کرده‌اند و انسان معشوق خاص خداست.

عین عینت چون به غیب‌الغیب درپوشیده‌اند
پس یقین میدان که عینت غیب جاویدان تست
هم ز جسم و جان تو خاست این جهان آن جهان
هم بهشت و دوزخ از کفرتو و ایمان تست
هم خداوندت سرشت و هم ملایک سجده کرد
پس تویی معشوق خاص و چرخ سرگردان تست^۱

دیدیم که عطار چون سایر عرفا برای اثبات عالم روح از مقوله
زمان و مکان می‌گذرد و آنرا چیزی موهوم می‌شمارد. در اینجا این سؤال
پیش می‌آید که وقتی هیچیک ازین دو مفهومی نداشته باشند دیگر چه
خواهد ماند تا درباره آن سخن گوییم، فلاسفه در این باب سکوت
می‌کنند، اما عطار با توجه به جوهر و عرض، زمان و مکان را به عالم
اعراض و نمود نسبت می‌دهد و روح را که جوهر است از آن جدا
می‌سازد و می‌گوید تا در بند اعراضیم حقیقت خویش را در نمی‌یابیم و
حال آنکه حقیقت وجود ما که جوهر روح الهی است بی‌ما به اصل اصل
در پیوسته است^۲. آنگاه اشاره می‌کند که برای رسیدن به جان پاك باید
از عالم جسمانی خارج از وجود منتزع شد و از جنبه‌های تعین و انانیت
نفس دور گردید.

۱- دیوان، ابیات دوازدهم، غزل ۴۱، ص ۳۵.

۲- دیوان، ابیات اول و دوم، غزل ۴۱، ص ۲۹.

تا نگردد جان ما از عیب پاك کی شوی با عاشقانش هم عنان^۱

و نیز:

تا چشم بر ندوزی از هر چه در جهانست

در چشم دل نیاید چیزی که مغز جانست^۲

نور بصر عبارت از نور الهی است که از درگاه حق بر جان و دل

می تابد و از راه دل بر چشم می رسد.

از درگاه تو نوری بر جان و دل افتاده

وز دل به چشم رفته نور بصر نموده^۳

و همین نور است که بر هر دو جهان تعین می بخشد.

تا رخت شد ملک بخش هر دو کون

مالك الملک جهان مولای تست^۴

جان هم از اصل کار بی خبر است و هم از وجود خویش، زیرا در

آنجا که خورشید حیات می تابد جان چون سایه ناپدید می شود و در آن

از خویش فانی می گردد.

از اصل کار، جان تو کی باخبر شود

کانجا که اصل کار بود جان پدید نیست^۵

۱- دیوان، بیت یازدهم، غزل ۶۴۵، ص ۵۱۹.

۲- دیوان، بیت مطلع، غزل ۸۶، ص ۶۳.

۳- دیوان، بیت پنجم، غزل ۷۴۸، ص ۵۹۷.

۴- دیوان، بیت ششم، غزل ۴۳، ص ۳۱.

۵- دیوان، بیت هشتم، غزل ۱۱۵، ص ۸۷.

* * *

جان در تو ز خویشتن فنا شد

زان بی خبر است جان که جان چیست^۱

با اینحال چون جان در عشق مستغرق شود و از خویش فانی گردد

به عشق زنده جاوید می گردد.

جان که فروشد به عشق زنده جاوید گشت

دل که بدانست حال ماتم جان در گرفت^۱

به نظر عطار جان صاحب مراتبی است و ظاهراً دونوع 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.

ترا با جان مادرزاد ره نبود درین دریا

کسی این بحر را شاید که او جانی دگر دارد^۲

اما جان هنگامی قادر است که به اصل خویش پیوندد و باقی

بالله شود که از اعراض عاری گردد یعنی از زندگانی ظاهر بمیرد.

چو جان بمرد از این زندگانی ناخوش

ز خود برید و میان خوشی به حق پیوست

میان جشن بقا کسرد نوش و نوشش باد

ز دست ساقی جان ساغر شراب است^۴

۱- دیوان بیت هشتم، غزل ۱۰۶، ص ۸۰.

۲- دیوان، بیت دوم، غزل ۱۴۲، ص ۱۰۷.

۳- دیوان، بیت چهارم، غزل ۱۸۸، ص ۱۴۲.

۴- دیوان، ابیات یازدهم و دوازدهم، غزل ۴۷، ص ۳۵.

خلاصه و لب نظریه عطار را درباره روح می توان در مقاله چهلم از مثنوی مصیبت نامه وی دریافت عطار در این مقاله چنین می گوید که:

- روح عکس خورشید جلال است و پرتو آفتاب لایزال و نمودگار توحید مطلق است و برون از عقل و معرفت، بی نام و نشان است و مفهوم خاص غیب الغیب. بالاترین مخلوقات است محو در محو و گم در گم، آدمی بدو تعین یافته است، هم همه است و هم هیچ، با اینحال از هیچ و همه مبراست، آخرین منزل سالکان است، هم جان است و هم جهان مطلق، هم دم رحمان است و هم نفخ حق^۱.

- روح چون دریایی بی کرانه است^۲. یعنی محدود به زمان و مکان نیست و ازلی و ابدی است.

- در عالم روح کثرت نامفهوم است^۳.

- ظاهر و باطن همه آثار و پرتو روح است^۴.

- روح در اصل امر محض است^۵.

دل- پیش از این گفتیم که غزالی روح و جان و نفس و دل را الفاظ متعددی دانسته است که از آن يك مفهوم حاصل می شود با اینحال میان روح حیوانی و روح الهی فرق نهاده و درباره روح قسمت ناپذیر - روح الهی - گفته است، «روح که دل هم خوانده می شود محل معرفت

۱- مصیبت نامه ص ۳۵۴.

۲- همان کتاب، ص ۳۵۵.

۳- همان کتاب، ص ۳۵۶.

۴- همان کتاب، ص ۳۵۸.

۵- همان کتاب، ص ۳۵۹.

خداست و گوهریست همجنس با گوهر فرشتگان». عرفای دیگر نیز چنین فرقی را میان روح حیوانی و الهی قائل اند. اما دل، عبدالرزاق لاهیجی دربارهٔ قلب گوید: «در عرف شرع قلب عبارتست از مرآت جامعیت نفس ناطقه و اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن و مرتبهٔ برزخیست که توسط بین العالمین است»^۱. شیخ محمد لاهیجی شارح مثنوی گلشن راز در تعریف دل گوید «نشأ انسانی که خلاصه صور کونیست دلست که دریابندهٔ حقایق امور است و به نور معرفت منور می گردد. و نیز مظهر و مظهر شأن الهی است و انسانیت انسان به اوست»^۲. و باز در جای دیگر می گوید «اصل حیات حبهٔ دل است و آن نقطهٔ خون سیاهست که در درون دل می باشد و از آن حیات و فیض بر جمیع اعضاء می رسد و با وجود آن خردی محل ظهور حق است و هیچ مرتبه‌یی از مراتب وجود و سعادت گنجایی حق را ندارد مگر دل انسان (لایسعنی ارضی و لاسمائی و وسعنی قلب عبدي المؤمن التقی) در این دل هر دو عالم جمع است گاهی ابلیس رخ می نماید و گاه آدم»^۳. با اینحال شارح مثنوی گلشن راز دل را واسطهٔ میان روح و نفس می داند و می گوید که، کمالات روح و نفس به حسب برزخیت در دل ظهور می یابد و از روح مستفیض می شود و با نفس مفیض می گردد. و چون رؤیت جمال وحدت حقیقی در ظلمت کثرت بواسطهٔ صفای دل میسر است ازین جهت دل را به چراغ تشبیه کرده اند، دل انسان کامل جام جهان نما و مرآت حق و

۱- گوهر مراد، چاپ سنگی، مطلب دوازدهم، مقدمه در عنوان راه خدا.

۲- شرح گلشن راز - انتشارات کتابفروشی محمودی چاپ ۱۳۳۷ ص ۵۹.

۳- همان کتاب، ص ۱۱۸-۱۱۹.

مخزن سرالهی است»^۱ و بالاخره چنین نظر می‌دهد که عقل و روح و جان و سر و خفی و نفس ناطقه و قلب همه يك حقیقتند، لیکن بر حسب ظهور در مراتب و به سبب اختلاف صفات اسامی مختلف بر خود گرفته‌اند، و هر اسمی نمودگار صفتی خاص است و بالاخره بشرح مفاهیم و علت تسمیه هر يك از آنها می‌پردازد، وجه تسمیه عقل را از آن می‌داند که بذات خود تعقل می‌کند و داننده همه چیزهاست، و می‌گوید بدان سبب روح - که معادل فارسی آن جانست - نامیده شده که به ذات خود زنده و زنده‌کننده غیر است و از آن جهت سر نامیده می‌شود که جز صاحب‌دلان آنرا ادراک نمی‌توانند کرد و چون این حقیقت بر همه از عارف و غیر عارف مخفی است خفی نامیده می‌شود و بدان سبب که کلیات را ادراک می‌کند نفس ناطقه است، اما چون مظهر شئون الهی است و هر لحظه صفتی و اثری دیگر از آن ظاهر می‌گردد و از صفتی به صفت دیگر منقلب است و از جهتی به جانب حق تعالی روی دارد و از جهت دیگر به طرف خلق، و به حق مستفیض و به خلق مفیض است دل خواننده می‌شود.^۲

عطار در تعریف دل و نفس معتقد است که تویی جزوی نفس است و تویی کلی دل، آدمی نه این است نه آن بلکه هر دو از آن اوست. آدمی که هم در نفس است و هم در دل هرگز به آن تو که اصل اوست

۱- شرح گلشن‌راز، ص ۳-۴.

۲- مقایسه کنید با نظریه صدوری افلوپین (سیر حکمت در اروپا، تألیف محمدعلی فروغی، چاپ زوار، ص ۵۲ به بعد).

۳- دیوان، بیت دوم و سوم، غزل ۴۱، ص ۲۹.

نمی‌رسد زیرا این اصل از نفس و جان بیرونست.^۱
دل آینه‌یی است که بدان حق را می‌بینیم زیرا دیدهٔ ماتاب دیدار
جمال وی را ندارد بنا بر این از هر دل به حق راهیست.

وز جمالش هست صبر ما محال	چون کسی را نیست چشم آن جمال
از کمال لطف خود آینه ساخت	با جمالش چونکه نتوان عشق باخت
تابینی رویش ای صاحب نظر... ^۲	هست آن آینه دل، در دل نگر
لیک ره نبود دل گمراه را	هست راهی سوی هر دل شاه را
عرش را در ذره‌ای حاصل بین ^۳	پادشاه خویش را در دل بین

– جان دل آینه جانان است.

چون رخ جان آینهٔ دل بدید جان خود آینهٔ جانان کند^۴
– دل مرکز عشق و مورد نظر و مطلوب خاص خداست.

دل کیست شکار خاص شاهست شاه از پی او بدوستداریست^۵
– این دل است که واقف اسرار می‌گردد، عطار روح و دل را
همیشه با نمودگار مرغ می‌آورد، مرغ دل یا مرغ روح، بنا بر این میان
دل و روح (جان) فرقی نیست و بهر حال مفهوم دل در بیان عطار با

۱- منطق الطیر، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، چاپ سوم، ص ۷۰.

۲- همان کتاب، ص ۷۲.

۳- دیوان، بیت دوم، غزل ۳۱۲، ص ۲۴۲.

۴- دیوان، بیت ششم، غزل ۱۰۸، ص ۸۱.

۵- بیت نهم، غزل ۷۸، ص ۵۷.

اندامی که مرکز گردش خون است فرق می‌کند این دل همان چیزی است که ضمیر و خاطرش می‌نامند و مرکز عواطف و احساسات بشری است.

مرغ دل چون واقف اسرار گشت

می‌طبد از شوق چون ماهی بشست^۱

– مرغ دل از عالم ملکوت به جهان جسمانی هبوط کرده و باز بوسیله عشق به آشیان خویش باز می‌گردد.

مرغ دل آواره دیرینه بود باز یافت از عشق حالی آشیان^۲
– دل در میان انگشت خدا جای داشته و از آن شیر مزیده است.^۳

دل چو در انگشت رحمان داشتم شیر از انگشت رحمان خورده‌ام^۴
– دل و جان همچون چشمه حیوان ناپدیدست.
عطار را اگر دل و جان ناپدید شد

نبود عجب که چشمه حیوان پدید نیست^۵

– این دل که عطار از آن سخن می‌گوید چیزی است منزله از لفظ، فارغ از نیک و بد و نام و ننگ، فروتن نسبت به همه خلق، عاری از

۱- دیوان، بیت نهم، غزل ۷۸، ص ۵۷.

۲- دیوان، بیت نهم، غزل ۶۴۳، ص ۵۱۶.

۳- این عقیده مأخوذ است از حدیث «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء» و نیز مقایسه شود با نظریه صدوری پلوتن که می‌گوید عقل فرزند بی‌واسطه مصدر کل اشیاء است.

۴- دیوان، بیت هشتم، غزل ۴۷۹، ص ۳۸۵.

۵- دیوان، بیت ۱۰ غزل ۱۱۵، ص ۸۸.

دشمنی و کینه با خلق خدا، و مست کننده غیر ۱۰
 - دل باید که چون از نهاد خویش بگسلد از کبریای حق در
 اندیشه باشد.
 دل آن دلست که چون از نهاد خویش گسست
 ز کبریای حق اندیشه می کند پیوست^۲
 نظریه عطار را در باره دل چنین می توان خلاصه کرد:
 - دل حایل میان جسم و جان و مجمع اسرار و جامع وحدت
 و کثرت است و میان دو انگشت رحمان جای داشته.
 - دل به امید رسیدن نفع روح هر لحظه بگونه‌ی در می آید
 و از این جهت آنرا قلب گویند.
 - دل عکس خورشید جان و مست از می جاوید جان و مظهر
 قدرت است.
 - دل دریای عشق است و درد عشق دواى دل است.
 - ذرات عالم عکس اسرار دل است.
 - دل کل است.

۱- در ره عاشقان دلی باید
 نه خریدار نیک و بد باشد
 سرفرازی و خواجگی نخرد
 نبود تیغش و اگر باشد
 همچو خودبی قرار مست کند
 هر کرا پیش او مقام بود
 که منزه ز دال و لام بود
 نه گرفتار تنگ و نام بود
 همه خلق را غلام بود
 با همه خلق در نیام بود

(دیوان ابیات ۱۳-۷، غزل ۳۳۱ ص ۲۶۵)

۲- دیوان، بیت ۱۳، غزل ۴۷، ص ۳۶.

- دل منشأ جان باطن است.

- شکوه بهشت از نور دل است.^۱

نفس: در گنجینه لغت صوفیان به واژه‌های دل، سر، جان، روح، نفس و جز آن بر می‌خوریم، در صحایف پیشین در باره هر يك از این واژه‌ها سخنی رفت، آنچه باقی مانده است بحث در باره واژه نفس است بدان صورت که در معارف تصوف بکار می‌رود.

در همه آثار صوفیه در باره انسان این تناقض به چشم می‌خورد که «انسان هیچ است و همه». صوفیانی چون حلاج و بایزید که در اعلام وحدت هویت خود با خدا جسارت ورزیده‌اند، خود را تا حد ناچیزتر از ناچیز منزل داده‌اند که نه حرکت دارد و نه اندیشه و اراده با چنین حالاتی که این جماعت از خود نشان می‌دهند باید اعتقاد یافت به اینکه اینان صاحب دو شخصیت متضادند که هر دم یکی از آن دو در برابرشان چهره می‌نماید.

جماعت صوفی برای نشان دادن این دو جنبه از اصطلاحات نفس و روح استفاده می‌کنند - نفس برای نمایاندن وجود دانی، و روح به منظور نمودن وجود عالی است. اما کلمه نفس گرچه در قرآن اصولاً به معنی «خود و خویشتن» به کار رفته^۲ لیکن اغلب بگونه‌یی 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 برای خود باز کرد و معادل لفظ (L'ame) شد.

۱- مصیبت نامه، مقاله سی ونهم.

۲- لا تفتلوا انفسکم (قرآن کریم، سوره چهارم، آیه ۳۳).

در قرآن معمولاً^۱ به سه مرتبه از نفس باز می‌خوریم:

«نفس امّاره»^۱، «نفس لوامه»^۲ و «نفس مطمئنه»^۳ و در اصطلاحات فلسفی به «نفس نباتی»، «نفس حیوانی» و «نفس انسانی»^۴. معنی این کلمه حتی پس از آنکه تطور یافت و برای نشان دادن مفاهیم بد بکار رفت، باز هم در رسانیدن مفاهیم عالی کاربرد داشت مثل نفس کل که همراه با مفهوم عقل کل از نوافلاطونیان و رواقیون به وام گرفته می‌شد^۵. بنابراین، این نفس همچنانکه غزالی آورده است و ما قبلاً بدان اشاره کردیم از يك جهت مفهومی می‌یابد معادل بسا مفهوم روح یعنی همه «خودهایی که انسان در درون خویش دارد» و از این جهت است که اقسام فلسفی آن (نباتی، حیوانی و انسانی) گاه با لفظ روح و گاه با لفظ نفس می‌آید یعنی اگر بگوییم روح نباتی یا نفس نباتی يك مفهوم را می‌رساند. نجم‌الدین رازی میان نفس و روح تفاوتی قائل می‌شود و می‌گوید «آنچه از سفلی روحانی تعلق گرفت به مرکبات عناصر، آن را نفس نامیه خوانند و آن مرکب را نبات گفتند... آنچه از روحانی تعلق گرفت به مرکب نبات، حیوان حاصل

۱- ان النفس لامارة بالسوء (سورة دوازدهم، آية ۵۳).

۲- ولا اقسام بالنفس اللوامة (سورة هفتاد و پنجم، آية ۲).

۳- يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الي ربك راضية مرضية (سورة هشتاد و نهم، آية ۲۷ و ۲۸).

۴- مقایسه کنید با نظریه تکاملی ارسطو (سیر حکمت در اروپا، تألیف محمد علی فروغی، چاپ زوار ص ۳۲ و به فرهنگ اصطلاحات فلسفی دکتر سجادی هم می‌توان رجوع کرد).

۵- رش: عرفان مولوی، صفحات ۱۲۲ به بعد.

آمد و آنرا روح گفتند... مایه روحانی که به جسمانی تعلق می‌گیرد از اجرام سماوی تا مرتبه نباتی نفس است مثل: نفوس سماوی، نفوس کواکب، و نفس نامیه. اما چون این مایه روحانی به حیوان رسد آنرا روح خوانند، زیرا مدرك و حساس باشد به آلت قوی و ادراك از خاصیت عقل است^۱».

عزالدین محمودبن علی کاشانی در معرفت نفس چنین می‌آورد که: «لفظ نفس را برد و معنی اطلاق کنند. گاهی نفس الشیء گویند، و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود، چنانکه گویند فلان چیز به نفس خود قایم است، و گاهی اطلاق لفظ نفس کنند و مراد از آن نفس ناطقه انسانی بود که عبارتست از مجموع خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن که آنرا روح حیوانی و طبیعی خوانند، و نوری که بر او فایض شود از روح علوی انسانی و بدان نور مورد الهام فجور و تقوی گردد»^۲.

در رساله قشیریه می‌خوانیم که: «مراد از نفس نزد عرفا وجود نیست بل که افعال و اخلاق و اوصاف مذموم است و این نفس لطیفه است که در قالب بودیعت نهاده‌اند و محل اخلاق مذموم است به

۱- رساله عقل و عشق، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴۳-۴۲.

۲- مصباح الهدایه، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، انتشارات کتابخانه سنایی، چاپ دوم، ص ۸۳، و برای اطلاع کلی از تعریف نفس رجوع شود به حاشیه استاد همایی بر صفحه ۷۲ و ۸۳ همین کتاب و و کتاب اسفار، شرح اصول کافی ملاصدرا و شرح دعای صباح حاج ملاهادی سبزواری.

عکس روح که محل اخلاق محمود است.^۱ در شرح کلمات بابا طاهر هم چنین اشاره‌یی رفته است که نفس زندان روح و دنیا زندان نفس است.^۲ علی بن عثمان هجویری نیز مفهومی عرفانی از نفس بدست می‌دهد و انسان را مرکب از سه قسمت می‌داند، روح، نفس و جسد و هر يك را صاحب صفتی می‌شمارد که بدان قائمند، صفت روح، عقل و صفت نفس، هوا و صفت جسد، حس است.^۳

از این بحث چنین نتیجه می‌آید که در مباحث عرفانی کلمات نفس و روح به گونه‌یی به کار رفته است که لفظ نخستین نماینده شریک و آن دیگری نشان دهنده لطیفه الهی در وجود آدمی است، نفس متعلق به عالم خلق است و روح از عالم امر صادر شده است.^۴ عطار نیز چون سایر عارفان از نفس به عنوان نماینده شرور تعبیر می‌کند. گاه آنرا بصورت ترکیب نفس حیوانی می‌آورد و گاه مطلق نفس به را بکار می‌برد، در دیوان وی گاه نفس به سگ تشبیه می‌شود و گاهی به چاه و در بعضی موارد با صفت تاریک همراه می‌گردد. بنظر وی نفس موجب گرفتاری انسان در عالم جسمانی و سبب درماندگی وی است در وجود خویش:

می‌توان بود بیش ازین نیز در صحبت نفس و جان گرفتار
تا چند خورم ز نفس و جان خون تا کی باشم بزاری زار

۱- ترجمه رساله قشریه، تصحیح مرحوم بدیع الزمان فروزانفر، ص ۴۴

۲- شرح کلمات بابا طاهر، ص ۷۷.

۳- کشف المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی، چاپ امیر کبیر، ص ۴۵-۲۴۹.

۴- عرفان مولوی، ص ۱۲۵.

درماندهٔ این وجود خویشم باکم به عدم رسان بیکبار^۱
- نفس تاریک حایل جان است.

جان عطار را درین دریا نفس تاریک حایل افتاده است^۲
و نیز:

هین بیا کز آرزوی روی تو بر سر آتش بماندم ساقیا
بر گیاه نفس بند آب حیات چند دارم نفس را همچون گیا^۳
- نفس خود بین آدمی را چون خاک پست می‌کند.

در صحبت بلندان خود را بلند گردان

تا کی ز نفس خود بین چون خاک پست باشی^۴

- هر آنکه می‌خواهد از دریای حقیقت و گوهر آن نشانی یابد باید که
از هم‌نشینی نفس پرهیزد زیرا وجود نفس مانع دریافت حقیقت است.
اگر خواهی کزین دریا و زین گوهر نشان یابی

نشانی نبودت هرگز چو نفست هم‌نشین باشد^۵

- نفس بت است و آنکه به نفس توجه دارد بت پرست.

پس از مستی عشقم گشت معلوم که نفس من بت و من بت پرستم^۶
- جان کیمیاست و نفس چون مس، در مرحله تکامل نفس در پست‌ترین

۱- دیوان، ابیات ۱۲-۱۵، غزل ۴۰۰، ص ۳۲۱.

۲- دیوان، بیت ۱۸، غزل ۵۱، ص ۳۸.

۳- دیوان، ابیات ۲ و ۳، غزل ۹، ص ۶.

۴- دیوان بیت ۶، غزل ۸۰۰، ص ۶۲۲.

۵- دیوان، بیت ۶، غزل ۲۷۵، ص ۲۱۲.

۶- دیوان، بیت ۷، غزل ۴۸۸، ص ۳۹۱.

مرحله حالات انسانی قرار گرفته است و انسان برای ارتقاء ناچار است که با کمک ریاضت از دام نفس رها شود، و نفس را تحت سلطه خویش درآورد، تا همرنگ جان گردد. ارتقاء در حقیقت مردن از يك مرحله و زنده شدن در مرتبه بالاترست.

نفس ما هم رنگ جان شد گویا نفس چون مس بود و جان چون کیمیا
زان بمیرانند ما را تا کنند خاک ما در چشم انجم توتیا^۱

– نفس پلید است و به سگ می ماند و چون هر چه نمکسود شود
پلیدی از آن زایل می گردد، اگر آن را در نمکسار ریاضت افکنند
چون جان پاک و پر نور می شود.

چون سگ نفسم نمکساری بیافت پاک شد تا همچو جان شد پرضیا^۲

– نفس چاه است و روح پاک به حضرت یوسف مانده.

بر سرآی از قعر چاه نفس از آنک یوسف مصریت اندر چاه نیست^۳
نفس در کمین است و در اثر ریاضت نباید مطمئن شد که از چنگال
نفس رهایی یافته ایم.

اگر صد سال روز و شب ریاضت می کشی دایم

مباش ایمن یقین می دان که نفست در کمین باشد^۴

۱- دیوان، بیت ۶ و ۷، غزل ۹، ص ۶.

۲- دیوان، بیت ۴، غزل ۹، ص ۶.

۳- دیوان، بیت ۶، غزل ۱۲۲، ص ۹۲.

۴- دیوان، بیت ۷، غزل ۲۷۵، ص ۲۱۲.

عطار نفس را به منزلهٔ چیزی متضاد با دل می‌پندارد و معتقد است که تا این نفس بر آدمی سلطه دارد بکمال دل نخواهد رسید.

چو تو نفسی ز سر تا پای کی دانی کمال دل
کمال دل کسی داند که مردی راه‌بین باشد
تو صاحب‌نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور
که صاحب‌دل اگر زهری خورد آن انگبین باشد
نداند کرد صاحب‌نفس کار هیچ صاحب‌دل
و گر گوید توانم کرد ابلیس لعین باشد^۱
- گاه اشاره به نفس حیوان می‌کند و بدینوسیله تأکید می‌-
نماید که منظورش از نفس همان نفس حیوانی است.

فرخ آن اقبال‌باری کاندرین دریای ژرف
ترك جان گفت و سر این نفس حیوان بر گرفت^۲
- تزکیهٔ نفس موجب خالص شدن روح می‌گردد.
عمری مس نفس را بپالودیم گفتیم مگر که کیمیا گشتیم^۳
- و بالاخره نفس را مزدور بودن از گمراهی است.

ترك جانن گوی آخر این که گفت کز ضلالت نفس رامزدور باش^۴

- ۱- دیوان ابیات ۱۰-۸، غزل ۲۷۰.
- ۲- دیوان، بیت ۶، غزل ۱۴۱، ص ۱۰۷.
- ۳- دیوان، بیت ۸، غزل ۶۱۲، ص ۴۹۰.
- ۴- دیوان، بیت ۴۴، غزل ۴۲۸، ص ۳۴۵.

در پایان این گفتار بی‌مناسبت نیست که با استفاده از تقسیمی که علی‌بن عثمان هجویری در ترکیب انسان کرده است اشارات عطار را در بارهٔ جسم که مؤید نظریهٔ هجویری است بیاوریم:

عطار اعتقاد دارد که جسم مصنوعی است از آب و گل و مخصوص به عالم خاکی، قفسی است از برای جان که از آن جهانست و در این عالم زندانی شده، روح انسان که مرغ عرش آشیان بود چون در جسم خاکی آدم قرار گرفت و بحکم هوای نفسانی رفت بدین عالم خاکی هبوط کرد و در حقیقت به دانه‌یی در دام افتاد و گرفتار شد؛

به سوی دانه مرغت مانده در دام چو مرغی آنکه عرشش آشیانه‌ست
بدو گفتند چون در دام ماندی بخوردانه که غم خوردن فسانه‌ست
بزاری مرغ گفتا ای عزیزان بدام اندر کرا پروای دانه‌ست
کز آنگاهی که خورد آن دانه آدم بدام افتاده سر بر آستانه‌ست

بنابر این کوشش بشر بر آن است که ازین پیکر خاکی بیرون جهد، زیرا اوصاحب جان پاك است و جان پاك را مناسبتی با خاك نیست. برون نه پای جان از پیکر خاك که جان پاك در پیکر نگنجد^۲

دل در درون چاه جسم زندانی است و آرزوی گریختن از این زندان و پرواز در صحرای ملکوت دارد.

۱- دیوان، ابیات ۱۰-۷، غزل ۹۸، ص ۷۲.

۲- دیوان، بیت ۷، غزل ۱۷۱، ص ۱۳۰.

از درون چاه جسم دل گرفت

قصه صحرا می‌کنم صحرا خوشست^۱

و بهر حال جسم طلسم و بند جان است و جان خود طلسم عالم
غیب، جسم جزو است و جان کل، 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 اعضاء شد، تن از جان جدا نیست همچنانکه
جان از کل جدا نیست و بالاخره روزی جان این طلسم را می-
شکند و خود ظاهر می‌گردد. عطار در منطلق الطیر این مورد را با بیانی
شیوا توصیف کرده است.

جسم تو جزو است و جانت کل کل

خویش را عاجز مکن در عین ذل

کل تو درتافت جزوت شد پدید

جان تو بشتافت عضوت شد پدید

نیست تن از جان جدا جزوی ازوست

نیست جان از کل جدا عضوی ازوست...

* * *

جزو کل شد چون فروشد جان به جسم

کس نسازد زین عجایب تر طلسم

۱- دیوان، بیت ۱۷، غزل ۷۵، ص ۵۵ مقایسه شود با بیت ذیل از حافظ:

دل از وحشت زندان سکندر بگرفت

رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

جان بلندی داشت تن پستی ز خاله
مجتمع شد خاله پست و جان پالک
چون بلند و پست با هم یار شد
آدمی اعجوبهٔ اسرار شد
... گنج در قعرست و دریا چون طلسم
بشکند آخر طلسم بند جسم
گنج بابی چون طلسم از پیش رفت
جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
بعد از آن جانت طلسم دیگرست
غیب را جان تو جسم دیگرست.....'

عشق

مسأله آفرینش مهمترین و اساسی ترین مسأله‌یی بود که بشر از آغاز بدان اندیشید و برای درک و تبیین آن کوشش داشت، و بدنبال راهی می‌گشت که خود را ازین سرگردانی نجات دهد و موضوع آفرینش را توجیه کند، جهان از کجا و به چه وسیله آفریده شده است؟ عاقبتش چه می‌شود؟ خود وی کیست؟ چه کسی او را آفریده است؟ پس از مرگ آیا همه چیز پایان می‌پذیرد یا باز هم زندگی دیگری درپیش دارد؟ مسأله زندگی و مرگ چیست؟ چرا کون و فساد هست؟ آیا ازین کون و فساد هدفی درپیش است یا عبث و بیهوده می‌آییم و می‌رویم؟ آغاز کار چیست و انجام آن کجاست؟ هر چیزی بخودی خود بوجود آمده و به خودی خود فاسد می‌شود یا اراده‌یی که ما آنرا نمی‌شناسیم در این کار دخالت دارد؟ این پرسش‌ها و بی‌نهایت پرسش‌هایی ازین قبیل

۱- افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لآ ترجعون؟ (سوره ۲۳، آیه ۱۱۵).

ذهن کنجکاو بشر را به تفکر واداشته و تا دنیا دنیا بوده است چه بسیار نیروی انسانی که صرف اندیشیدن به این موضوع و این حقیقت شده است و هر يك به گمان خویش راه بجایی برده‌اند، اما آیا بواقع به آنچه می‌خواسته رسیده‌اند؟ خود بشر هم نمی‌داند، زیرا هیچ يك راه دیگری را نپسندیده و وافی به مقصود ندانسته است به گفته خیام:

این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت

کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت

هر کس سخنی از سر سودا گفتند -

زان روی که هست، کس نمی‌داند گفت^۱

و یا

آنانکه محیط فضل و آداب شدند

در جمع کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند برون

گفتند فسانه‌یی و در خواب شدند^۲

یا بقول حافظ

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند^۳

۱- رباعیات خیام، تصحیح محمد علی فروغی، انتشارات امیرکبیر تهران

تهران ۱۳۳۲، ص ۵.

۲- رباعیات خیام، ص ۱۵.

۳- دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ ۱۳۳۵،

ص ۱۲۵.

بهر حال جستن راهی که به زعم بشر رساننده‌وی به حقیقت باشد موجب ایجاد فرق و مذاهب و مکاتب فلسفی و دینی فراوان گشته تا بدانجا که معتقد شده‌اند که «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق».

درك مسأله آفرینش و تبیین آن بنظر صوفیه از طریق شوق و ذوق و شهود حاصل می‌شود و نه با ترتیب مقدمات معلومه و بوسیله حجت و برهان^۲، زیرا بنا بر این عقیده آنچه به دیدار نیاید و به مرحله عین الیقین نرسد پندار است و بر آن اعتماد نشاید کرد، و تنها وسیله شهود و دریافت عینی شوق است و «شوق از جای برخاستن دل بود بدیدار محبوب^۳» و اندازه آن با عشق نسبت مستقیم دارد.

این جماعت بزرگترین دلیل درك این مسأله را کشف و دیدار می‌دانند و باستناد سخنی که از علی بن ابی طالب (ع) نقل می‌کنند که «لا اعبدر بآلماره» دیدار را اصل عشق می‌شمارند و معتقدند که چون حجاب از اسرار برخاست و جمال معشوق دیده شد دیگر نیازی به دلیل و برهان نیست.

۱- دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، قسمت اول، ص ۱۹۴

۲- گربدین برهان‌کنی از من طلب این سخن روشن به برهان کی شود (دیوان، بیت ۴، غزل ۳۴۹، ص ۲۷۲)

شیخ محمد لاهیجی گوید: «بدانکه تفکر و رفتن و سیر و سلوک که سالکان عارف موحد می‌گویند سیر کشفی عیانی می‌خواهند نه استدلالی که ترتیب معلومه باشد که متأدی به مجهولی شود زیرا که معرفت استدلالی نسبت با معرفت کشفی کالجهل است که: ولیس الخبر کالمعاینة (شرح گلشن راز ص ۱۱).

۳- ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۷۵.

من که بینم جمال دوست عیان حاجتی نبودم به هیچ بیان
 و بدین سبب است که می‌گویند کشف دلیل بر غیر نمی‌شود
 لیکن استوارترین دلیل است بر خود، اهل علم نیز از سوی دیگر به
 مخالفت بانظریهٔ این جماعت برخاسته و می‌گویند ذوق سلیم در معرفت
 وسیله‌ایست نادرست، عطار درین میان از يك سو با روش علما و از
 سوی دیگر با شیوهٔ زهاد و راستکیشان مخالفت می‌کند، و طریق آنان
 را برای دریافت و تبیین راز آفرینش و درک وجود لایزال باطل می‌-
 شمارد، و تنها وسیلهٔ معرفت را شوق و عشق می‌داند، او معتقد است که
 علم ظاهر راهبر انسان به حقیقت نیست، علم در این راه به غلط می‌افتد،
 این دانش دل و علم باطن و ذوق است که انسان را به حقیقت راهبری
 می‌کند و به عین‌الیقین می‌رساند:

گفتمش از علم مرا کوههاست کس نتواند که کند کوه گاه
 گفت که هر چیز که دانسته‌ای جمله فروشوی به آب سیاه
 چون همه چیزیت فراموش شد بر دل و جانانت بگشایند راه^۱
 و نیز

گر در غلط اوفتاد در علم کی در غلط اوفتیم در عین^۲
 و نیز

دل‌م کلی ز علم انکار بگرفت کنون من در پی کار عیانم
 اگر کاری عیان من نگردهد چو مرداری شوم در خاکدانم^۳

۱- دیوان، ابیات ۱۲-۱۴، غزل ۷۱۹، ص ۵۷۳.

۲- دیوان، بیت ۱۴، غزل ۶۸۵، ص ۵۴۶.

۳- دیوان، ابیات ۱۳ و ۱۴، غزل ۵۷۴، ص ۴۶۱.

عطار زهد قشری را، از آن جهت که موجب خودبینی و پندار و هوی می‌شود و انسان را چون یخ فسرده می‌کند، وسیله‌ی نامناسب می‌شمارد و به عکس معتقد است که عشق به آدمی گرمی می‌بخشد و سوز آن وجود عاشق را می‌گدازد و غلبه‌ی اراده‌ی معشوق، عاشق را از تمایلات و هواهای نفسانی منصرف می‌کند، تا آنجا که اراده‌ی عاشق محو اراده‌ی معشوق می‌شود و بالاخره در معشوق فانی می‌گردد و عین معشوق می‌شود. این معرفتی است که صوفیه اراده می‌کنند و مسلماً با آنچه اهل علم و اصحاب قشری دین می‌گویند فرق کلی دارد^۱

به دنبال این اعتقاد به این نظریه می‌رسیم که تمامی موجودات عالم در مقام شوق‌اند^۲ و به اصل خویش عشق می‌ورزند و همین امر آنها را به سوی کمال می‌راند. پس موجودی که وسیله‌ی ظهور وجود کل

۱- فسردی همچو یخ از زهد کردن بسوز آخر چو آتش گاهگاهی
 (دیوان بیت ۵، غزل ۸۵۴ ص ۶۸۴).

و نیز

ز زاهد پختگی جستن حرامست
 ز سوز و اشک، عاشق همچو شمعت
 از آن باشد همه شب اشک و سوزش
 چو اشک و سوز و کشتن شد تمامش
 شود در پرده هم دم هم نفس را
 ۲- خلق عالم در رهت سر باختند
 آسمان سر بر زمین هر جای تو
 آفتاب بی سر و بن زده وار
 (دیوان ابیات ۱۱-۹ غ ۴۳ ص ۳۱).

و حقیقت وجود است شوق بازگشت به اصل دارد، خواه این اصل را بنابر آنچه اصحاب دین گفته‌اند خدا بنامیم، و خواه حقیقت محض یا وجود کل، و خواه خالق و صانع و جز آن، همه بسوی او روی دارند و مرجع و معاد همه آنان اوست. راهی باید پیموده شود که جزء بکل و فرع به اصل پیوندد، این همان راهی است که تکاملش می‌نامند.

خصوصیت بارز صوفیان اندیشه تکاملی آنانست: نظریه تکاملی نظریه‌ایست که در دستگاههای مختلف فلسفی و عرفانی زمینه آن وجود دارد، منتهی نوع تبیین آن فرق می‌کند، ارسطو یکی از معتقدان پای بر جای اصل تکامل است، او با ابراز نظریه صورت و ماده، و بیان صور نوعیه و سیر صعودی اشیاء به نوعی تکامل معتقد بوده است که هر وجود خارجی در هر مرحله از تعیین که باشد از ماده و صورت برخوردار است. ماده یا هیولی جوهری است که در خسیس‌ترین مراحل وجودی قرار دارد و بی‌تعیّن و نقص محض است و وجودش بالذات نیست بل که از فیض صورت موجود می‌شود، و صورت جوهری است لطیف و زیبایی و کمال از آن اوست. تعینات موجودات به سبب صورت حاصل می‌گردد. صبرورت و شدن از آن ماده است و بودن از خصایص صورت و این دو هیچگاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند، بنابر این مرگ و زایش امریست مربوط به زایل شدن صورتی از ماده و گرد آمدن صورتی دیگر با آن ماده. پس تکامل موجود از مرحله‌یی پست‌تر به مرحله‌یی عالیتر امکان پذیرست و هر موجودی قادر است که با پذیرفتن صورتی بالاتر کامل‌تر گردد یعنی از مرحله جمادی به مرحله نباتی و حیوانی و بالاخره به انسان برسد و آنقدر کمال یابد تا به

مرحله‌یی رسد که همه فعل باشد.

بنظر ارسطو غایت قصوای ماده رسیدن بصورت است که کمال اوست و با این تعبیر ارسطو برای وجود آغاز و انجامی قائل می‌شود که آغاز آن ماده‌المواد و انجام آن صورت محض است.^۱

در فلسفه نوافلاطونیان، اندیشه تکاملی به نحوی جالب‌تر از آنچه در فلسفه ارسطو آمده است بیان شده و نظریه این گروه چنانست که با عقیده صوفیان در این باب بیشتر وفق می‌دهد. می‌دانیم که نظریه نوافلاطونیان بر مبنای صدور نهاده شده است، یعنی صدور از مبدئی واحد و ازلی و رجوع به همان مبدأ افلوطین به سلسله مداوم حیاتی اعتقاد دارد که از مبدأ یکتا صادر می‌شوند و در مراتب مختلف قرار می‌گیرند و حتی پست‌ترین آنها، به سبب جوهری که از اصل الهی در آنست، می‌کوشد تا بهمان اصل بازگردد و بعکس نظریه ارسطو که معتقد به حرکت صعودی و نزولی مستقیم است اعتقاد دارد که در عالم حرکتی مداوم و مستدیر در جهت صیورورت وجود دارد که دائماً از دانی به عالی و از عالی بدانی در گردش است، لیکن این صیورورت دائمی عالم که مبدأ و مقصدش خداست در نظر افلوطین فرا-گردی در زمان نیست، بلکه در عالم نمود، این سلسله بی‌نهایت و با ادوار مشابه تکرار می‌شود. با این همه معتقد است که این ادوار تابع نظم و بر اساس سلسله مراتب قرار گرفته‌اند، هر موجودی مکان ثابت خویش را دارد و در این مکان ثابت سهم خود را از حیات و کمال که وجود عالتر بدو می‌بخشد می‌گیرد و اونیز به نوبه خود سهمی از این

۱- سیر حکمت در اروپا، صفحات ۲۶ تا ۳۰.

وجود به مرحله‌یی که بی‌فاصله پائین‌تر از او قرار دارد می‌بخشد. با اینحال افلوپین به‌طور موجودات اعتقاد ندارد و مکان هر موجود را ثابت می‌داند. در محدودهٔ اسلام با پیدا شدن اخوان‌الصفا که مشربشان مخلوطی از عقائد ارسطویی و نوافلاطونی بود گامی تازه در راه فرضیهٔ تکاملی برداشته شد و در حقیقت با ابراز نظریهٔ فلسفی خود در این باب پیش‌آهنگ داریون و اسپنسر شدند. نظام‌یکمی از دانشمندان اسلامی که به قول شهرستانی اقوال فلاسفه را با کلام معتزله بهم آمیخته است چنین معتقد بود که آفرینش فقط یکبار با امکانات و قابلیت‌های نامحدود صورت گرفته است و تمام موجوداتی که تاکنون به‌وجود آمده و یا ازین پس به‌وجود خواهند آمد، در مادهٔ اصلی خلقت نهان بوده و بالقوه وجود داشته‌اند و واجد شدن آنها تنها تحقق تدریجی این قابلیت نهانی است، زمان حال و آینده در حقیقت نشر طومار گذشته است.^۱ ابن-مسکویه نیز نظریه‌ای تقریباً شبیه به این عقیده در بارهٔ تکامل دارد او می‌گوید که مادهٔ بی‌جان در حرکت تکاملی خود در آغاز به پست‌ترین نوع گیاه می‌رسد و سپس به درخت که حد اعلای زندگی نباتی است بدل می‌گردد که در آن برخی از خواص حیوانی مثل تمایز میان نر و ماده ظاهر می‌گردد، و در انتقال از گیاه به حیوان به مرحله‌یی می‌رسد به هر دو عالم نباتی و حیوانی تعلق دارد، مثل مرجان. در آستانه حیوانیت اولین چیزی که در آن مشاهده میشود حرکت ارادی است و گسترش حس بساواپی او، آنگاه حواس دیگر وی از حس بساواپی

۱- رش: عرفان مولوی، ص ۴۷ و ۴۸.

نشأت می‌گیرد، اندکی از خواص انسانی در میمون ظاهر می‌شود و به تدریج قامتش راست می‌گردد و قدرت اندیشه می‌یابد و این همان نقطه‌ایست که در آن حیوانیت پایان می‌رسد و انسانیت آغاز می‌شود.^۱ آنچه آمد در حقیقت مجملی بود از سیر اندیشهٔ تکامل در اسلام و اینکه زمینهٔ این فکر از کجاست بی‌شک آشنایی مسلمانان با فلسفهٔ مشائی و نوافلاطونی آنانرا واداشته است که در بارهٔ تکامل چنین اندیشه‌هایی را ابراز کنند. تصوف نیز که مبنای فکر خود را در بارهٔ وجود و آفرینش بر تعالیم اسلامی استوار کرده است از آمیختن چنین فرضیه‌هایی با عقاید اسلامی روی‌گردان نبوده و نسبت به تکوین عالم و تکامل انواع به‌چنین مسائلی اشاره کرده است. نمونهٔ بارز و واضح قبول این نظریه را در تکامل، در مثنوی مولوی می‌بینیم آنجا که با صراحت تمام بیان می‌کند که

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم‌گردم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون ^۱

۱- عرفان مولوی، ص ۴۹ و مقایسه شود با شبلی نعمانی، علم الکلام، چاپ انوارالربیع لکنهو.

۲- مثنوی مولوی، چاپ نیکلسون، دفتر سوم، ابیات ۳۹۰۶-۳۹۰۱. مولوی در دفتر چهارم نیز به بیان چنین تکاملی می‌پردازد و می‌گوید:

→

عطار نیز به چنین دگرگونی که عرفا آنرا مردن نامیده‌اند اشاره می‌کند و آنرا وسیلهٔ تکامل تدریجی انواع می‌داند و معتقد است که بوسیلهٔ این مردن‌ها هر موجودی به سوی کمال پیش می‌رود. روش عطار مثل همه عارفان در تبیین این تکامل - چنانکه پیشتر گفته شد - روش استدلالی نیست بلکه درک این مسائل بنظر وی فقط از راه ذوق میسر است و از این روی عطار به اصل موضوع فقط اشاره‌یی می‌کند و قصد دارد که با مثال آوردن عقیدهٔ خود را ثابت کند. او معتقد است که فنا یعنی تغیر و دگرگونی و این تغیر یا مردن بنا بر آنچه ماگمان می‌کنیم تباهی نیست بلکه گذشتن از مرحله‌یی پست‌تر و رسیدن به مرحلهٔ عالیت‌تر است، این دگرگونی آنقدر باید ادامه یابد تا به کمال رسد، چنانکه کمال گیاه عبارت است از فانی شدن از گیاهی و ظاهر شدن در صورت مشک، یعنی آن چه در خورده شدنش بوسیلهٔ آهو دیده می‌شود منجر به بقا در مرتبه‌یی عالیت‌تر که مشک است می‌گردد.

→

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار ضیمران
همچو میل کودکان با مادران	سر میل خود نداند در لبان
باز از حیوانی سوی انسانیش	می کشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا زفت
عقل‌های اولینش یاد نیست	هم ازین عقلش تحول کرد نیست
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب	صد هزاران عقل بیند بوالمعجب

(ابیات ۳۶۴۱-۳۶۴۲ و ۳۶۴۹-۳۶۴۶).

گفت ز خود فانی مطلق بباش تا برسی زود بدین دستگاه
 گر بخورندت بمترس از وجود گر چه بگردی تو نگردی تباه
 آهو چینی چو گیاهی خورد در شکمش مشک شود آن گیاه^۱

نظریهٔ تکاملی عطار در مصیبت‌نامه بدین صورت خلاصه می‌شود که همه عالم جوایب خدا هستند و کافر و مسلمان طلبگار حقند، و از میان مخلوق میل آدمی به پیشرفت و ترقی است و این تمایل نمودار بلندی نفس اوست و همجنس بودنش با عالم الوهیت^۲. انسان مرغی است از عالم غیب فرود آمده و عمری بسر گشته تا باز به آشیان خویش رسیده و این رجعت یکی از آن جهت است که جهان جسمانی بارجان وی را نتواند کشید^۳. و دیگر بدان سبب که هبوط او دلیل نقص وی است، و حال آنکه انسان خواهان کمال است و کمالش در عروج بدانجاست که از نخست بوده^۴.

اما این سیر که نزول و صعود را دربر دارد یعنی از کمال بسوی

۱- دیوان، ایبات ۹-۷، غزل ۷۱۹، ص ۵۷۳-۵۷۲.
 و نیز: چویی که فنا نگرده از خود ممکن نبود که عود گردد
 (دیوان، بیت دوم، غزل ۱۷۷، ص ۱۳۴).

۲- مصیبت‌نامه مقاله ششم.

۳- مرغی بدم ز عالم غیبی بر آمده عمری بسر بگشتم و با آشیان شدم
 چون بر تافت هر دو جهان بارجان من بیرون زهر دو در حرم جاودان شدم
 (دیوان، ایبات ۷ و ۶، غزل ۵۱۰، ص ۴۱۰-۴۰۹).

۴- ز آنجا که در آمدیم ز اول جان را سوی آن کمال برسانیم
 (دیوان، بیت ۹، غزل ۵۰۷).

نقص آمده و دوباره راه کمال می‌پیماید بر پیرامون دایره است و حرکت آن چون افلاک همیشگی.

در عشق تو گم شدم بیکبار سرگشته همی روم فلک‌وار
گر نقطه دل بجای بودی سرگشته نبودمی چو پرگار^۱

و این از آن روی است که دل در حال دگرگونی است یعنی عشق به زیبایی که خود کمال است و انسان را بر این سیر و ا می‌دارد طالب کمال می‌شود بدنبال دل می‌رود و در این دایرهٔ نقص و کمال به سر می‌دود و بقول عطار.

هر که درین دایره دوران کند نقطهٔ دل آینهٔ جان کند^۲

سرگشتگی در این دایره ظاهراً نتیجه عدم وصال جاویدان است که هر کس آنرا می‌جوید و خود موجب دردی است که صوفیان از آن می‌نالند و همیشه بدان گرفتارند، ما در این باب آنجا که انسان کامل را مورد بحث قرار می‌دهیم سخن خواهیم گفت.

اما عشق از نظر صوفیه تنها وسیله‌ایست که بدان سیر به مراتب بالاتر وجود حاصل می‌شود و به همین جهت عشق در عرفان نقطهٔ عطف و مبنای اصلی معرفت است و تا سالک عاشق نشود، یعنی آن عاشق دلسوخته پاکبازی که همه چیز در راه معشوق باخته است، در این راه قدم نتواند گذاشت.

۱- دیوان، بیت یکم و دوم، غزل ۴۰۰، ص ۳۲۰.

۲- دیوان، بیت مطلع، غزل ۳۱۲، ص ۲۴۲.

باید دید که مسألهٔ عشق از چه زمانی در میان صوفیان مطرح شده است؟ تصوف در آغاز با ریاضت همراه بود و جز کوششی رنج‌آور به منظور تزکیهٔ نفس چیزی بسا خود نداشت، صوفیان نخستین از گناه شدیداً اجتناب می‌کردند و این امر از خوفی بود که از خدا در دل داشتند، از دنیا روی گردان بردند، از آن روی که منبع پایان‌ناپذیر و سوسه‌های شیطنانی بود، و بدان خدا که همه را در کنار خوان نعمت بی‌دریغ خویش می‌پرورانید تو کل می‌کردند. در این مرحله از تصوف گر چه خدا تنها مظهر خشم و رحمت بود، بسا اینحال در درون صوفی این عهد انگیزدیی نهانی که دال بر رابطه‌ای بیان ناشدنی میان خدا و انسان بود و جود داشت، و همین انگیزه سبب شد که خوف از خدا بتدریج مغلوب عشق گردد، پیش از رابعهٔ عدویه در سخنان زاهدانی چون حسن بصری و مالک دینار و فضیل عیاض مطلبی جز گریز از جهان و اعتماد به خدا یافتن نمی‌شود، اما رابعه در حقیقت وضع را تغییر داد و صوفیان را متوجه عشق به خدا کرد.^۱

ماسینیون معتقد است که سخن عشق در میان فلاسفهٔ اسلام پس از شهادت حلاج مطرح شده و سخنان حلاج موجب اظهار عقاید گوناگون گردیده است، او چنین می‌پندارد که پس از حلاج ابتدا ابو-علی سینا در آثار خود از عشق سخن گفته و سپس شیخ اشراق شهاب-الدین سهروردی و ابن سبعین مجذوب این عشق گردیده‌اند.^۲ شیخ

۱- عرفان مولوی، ص ۱۸۶.

۲- لویی ماسینیون، قوس زندگی حلاج، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸۰.

عطار در تذکرة اولیاء چون شرح احوال هر يك از مشایخ صوفیان را می آورد القابی بدانان نسبت می دهد که ظاهراً باروش آنان در تصوف موافق است. از میان تقریباً یکصد تن از مشایخی که ذکر آنان در این کتاب رفته رابعه عدویه، ابو حفص حداد، سمنون محب، احمد مسروق، ابو محمد جریری، حسین منصور حلاج، شیخ ابو الفضل حسن را به ترتیب به صفت «سوخته عشق و اشتیاق»، «زاهد عاشق»، «بی خوف همه حب»، «عاشق معشوق»، «متمکن عاشق» در غایت سوز و اشتیاق و عاشق صادق»، «گمشده عشق و مودت و سوخته شوق محبت»، «سفینه بحر عشق»، «دانای عشق، دریسای شوق»، «محبوب الهی، معشوق نامتناهی» و «سوخته حب الوطن» وصف می کند و نام چند تن دیگر را با اوصافی از قبیل «سوخته جمال»، «شیخ اصحاب شوق»، «سوخته مقام انس»، «مجنوب و حلدت»، «جگر سوخته ربوبیت» و جز آن همراه می سازد، لیکن بقیه را به زهد و تقوی و شریعت و حقیقت و القابی ازین قبیل منسوب می کند.

با توجه به روایات تذکرة الاولیاء و زمان زندگی هر يك از این عشاق دلسوخته، سخن خلیفه عبدالحکیم به طرح مسأله عشق نخستین بار توسط رابعه عدویه صحیحتر بنظر می رسد، زیرا رابعه در سال ۱۳۵ هجری قمری وفات یافته و حسین منصور حلاج به سال ۲۲۴ هجری متولد شده و بهر حال در عشق بر حسین منصور حلاج سبق زمانی داشته است.

اما عشق در میان صوفیه جز آن عشقی است که میان دو انسان

حاصل می‌شود، گر چه عارفانی چون عطار، مولوی و جامی اعتقاد دارند که عشق مجازی پلی است برای رسیدن به عشق عرفانی و بقول عطار معشوق مجازی بهانه‌ی بیش نیست، با اینحال عشق صورت به علت ناپایداری و شهوت بازی و ارتباط آن با نفس شیطانی در نظر عطار مردود است^۱. عشق عرفانی نه به بیان درمی آید^۲ و نه هیچ کوششی

۱- رش: الهی‌نامه مقاله بیست و یکم، داستان عشق رابعه بنت کعب و بکتاش، آنجا که رابعه به بکتاش می‌گوید.

ترا این خود نباشد در زمانه که تو این کار را باشی بهانه
(الهی‌نامه، تصحیح فؤاد روحانی، ص ۲۶۷)

و نیز این بیت از دیوان،

چون بجز تو دوست نتوان داشتن دوستی دیگران بر بوی تست
(بیت سوم، غزل ۴۲، ص ۳۲)

با اینحال عطار معتقد است که:

کسی که با شوق روحانی نخواهد ذوق جسمانی

برای گلبن وصلش رها کن من و سلوی را

(غزل دوم ص ۲)

۲- منطق الطیر، ص ۱۴۸

۳-

چون نیاید سر عشقت در بیان همچو طفلان مهر دارم بر زبان

چون عبارت محرم عشق تو نیست چون دهد نامحرم از ایشان نشان...

...چون زبان در عشق تو بر هیچ نیست لب فرو بستم قلم کردم زبان

(دیوان، ابیات ۱ و ۲ و ۴، غزل ۶۴۳، ص ۵۱۶-۵۱۵)

و نیز:

نیارم داد شرح ذوق عشقت اگر هر موی من گردد زبانی

(دیوان، بیت پنجم، غزل ۷۱۴، ص ۶۵۳)

→

برای تبیین آن مفید است، سعی در بیان عشق آنچنان بهت‌انگیز است که کوشش در تبیین نفس‌زندگی. عشق عرفانی - و شاید عشق جسمانی - را با هیچ منطقی نمی‌توان بیان کرد یعنی منطقی و استدلال در شرح عشق و ا می‌ماند و بقول مولوی تنها موسیقی است که تا حدی می‌تواند حالات عشق را بیان کند^۱. بهر حال عشق بزرگترین راز حیات است و سربقای دنیا. با آنکه همه صوفیان عشق و حالات آن را توصیف ناپذیر می‌دانند، معذالك سعی کرده‌اند که فلسفه آنرا در اختیار دیگران بگذارند. عطار نیز بسا سرودن غزلها و مثنویهای نغز و دل‌انگیز خود کوشش کرده است تا در حد امکان ماهیت این حالت عاطفی را که واقعاً بحث در آن مشکل است بشکلی نشان دهد.

در مصیبت‌نامه يك جا در بیان عشق می‌گوید که:

عشق چیست از قطره دریا ساختن عقل نعل کفش سودا ساختن^۲

→

و نیز:

اسرار صفات جوهر عشقت می‌دانم و در زبان نمی‌گنجد
خاموشی به، که وصف عشق تو اندر خیر و نشان نمی‌گنجد
(دیوان، ابیات دوم و سوم، غزل ۱۷۴، ص ۱۳۲)

و نیز:

عطار وصف عشقت چون در عبارت آرد

زیرا که وصف عشقت اندر بیان نگنجد

(دیوان، بیت هفتم، غزل ۱۷۳، ص ۱۳۲)

۱- نبی حریف هر که از یاری برید پرده‌های پرده‌های ما درید.
(مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر اول، بیت ۱۱)

۲- مصیبت‌نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال ص ۴۱

و در جای دیگر ضمن مکالمه سالک و پیر می گوید:

پیر گفتش هست دل دریای عشق موج او هر گوهر سودای عشق
درد عشق آور دوی هر دلی حل نشد بی عشق هر گز مشکلی
عشق در دل بین و دل درجان نهان صدجهان در صدجهان در صدجهان
در کلیدانی چه می باشی همی این جهانها را تماشا کن دمی
چند اندیشی بدین میدان در آی همچو گویی گردوسرگردان در آی
مصاحبت اندیش نبود مرد عشق بقراری خواهد از تو درد عشق^۱
عطار سبب پیدایش عشق را شعله‌یی می داند که از روی محبوب
در دل تابیده، یا بهتر بگوییم از نور ذات بی زوال برقی جسته و بر عالم
زده و سیلاب عشق را در دل آفریدگان جاری ساخته است

يك شعله آتش از رخ تو بر جهان فتاد.

سیلاب عشق در دل مشتی خراب بست

بس در شگفت آمده ام تا مرا به حکم

چشمت چگونه جست بیک غمزه خواب بست^۲

انسان از ازل عاشق بوده است، یعنی از آن هنگام که گل آدم

بسرشتند و خداوند از روح خود بر آن دمید.

ما از خرابات عشق مست الست آمدیم

نام بلی چون بریم چون همه مست آمدیم

۱- مصیبت نامه، ص ۳۴۶.

۲- دیوان، بیت هفتم و هشتم، غزل ۳۹، ص ۲۷.

پیش ز ما جان ما خورده شراب الست
 ما همه زان يك شراب مست الست آمديم
 خاك بد آدم كه دوست جرعه بدان خاك ريخت
 ما همه زان جرعه دوست بدست آمديم^۱

ارواح و افلاك همگی با ذره‌یی از نور عشق که از عالم غیب بر
 عالم شهادت تابیده عاشق شده‌اند.

در تافت روز اول يك ذره عشق از غیب
 افلاك سرنگون گشت ارواح نعره زن شد^۲

۱- دیوان، ابیات ۳-۱، غزل ۶۱۸، ص ۴۹۵.

۲- دیوان، بیت سوم، غزل ۲۶۴، ص ۲۰۶.

و نیز:

ساقیا جام می عشق پیایی در ده

که دلم از می عشق تو سر غوغا شد

نه چه حاجت بشراب تو که خود جان ز الست

مست آمد بوجود از عدم و شیدا شد

(ابیات ششم و هفتم، غزل ۲۴۹، ص ۱۹۲)

و نیز:

دل عطار از روز ازل باز ز صاف عشق مخمور شبانه‌ست

(دیوان، بیت هیجدهم، غزل ۹۸، ص ۷۳)

و نیز:

در ازل پیش از آفرینش جسم جان به عشق تو مایل افتادست

(بیت سوم، غزل ۵۰، ص ۳۸)

اغلب صوفیان در بساره پیدایش عشق همین عقیده عطار را پیش می‌کنند،

→

خداوند اشیاء را بخاطر انسان و انسان را بخاطر خویش آفریده^۱ و به مصداق «كنت كنزا مخفياً واحببت ان اعرف و خلقت الخلق لكي اعرف^۲» جهان و آدمی را خلق کرد تا خویش را بشناسد، بنابراین به آفریده خویش عشق می‌ورزد و مانع می‌شود که آدمی به غیر او دل ببندد، بی شك آنکه گامی بسوی خدا پیش رود خدا نیز مسافتی بیشتر بدو نزدیک می‌شود^۳. بنابراین خداوند عاشق خویش است زیرا جهانی که آفریده به منزله آینه‌ایست که جمال خویش را در آن می‌بیند.

←

نجم‌الدین رازی می‌گوید؛

زان پیش که آب و گل ما ساخته‌اند جان و دل ما به عشق پرداخته‌اند
عشاق تو پیش از گل و دل بارخ تو بی زحمت خویش عشقها باخته‌اند

* * *

تساظن نبری که ما ز آدم بودیم کان دم که نبود آدم آن دم بودیم
بی زحمت عین و شین و قاف و گل و دل معشوقه و مسا و عشق همدم بودیم
(رساله عقل و عشق، ص ۶۶ و ۶۷)

۱- یا ابن آدم خلقتک لاجلی و خلقت الاشياء لاجلك، (احادیث مثنوی ص ۱۸۱).

۲- احادیث مثنوی ص ۲۹.

۳- من تقرب الی شبراً تقربت الیه ذراعاً. (شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری ص ۲۶۹)
و نیز رش: الهی نامه، مقاله هیجدهم.

و نیز:

عجب آنست کین دریا اگر چه جمله آب آمد

ولی از شوق يك قطره زمین لب خشکتر دارد

→

تو ز جمله فارغ و مشغول خویش خود به عشق خویش ناپروا شده
 دیده روی خویشتن در آینه بر جمال خویشتن شیدا شده^۱
 آشنایی و سنخیتی که از ازل میان خدا و انسان بوده است^۲ سبب
 این دوستی و عشق گردیده، و همین نور آشنایی است که مردان حق را
 طالب دیدار کرده است تا جان در بازند و از سر هستی درگذرند، اگر
 این نور نمی بود انسان طلبگار حقیقت نمی شد^۳. این آشنایی کهن با
 جمال لم یزل و روح کلی است که عشقی دیرین در دل انسان بر می-
 انگیزد و بدان معرفت حاصل می شود.

ترا در پردهٔ جان آشناییست	که با او پیش از اینت ماجرایست
اگر بازش شناسی یکدمی تو	سبق بردی ز خلق عالمی تو
وگر با او دلی بیگانه داری	تو بیگانه سر افسانه داری
دل تو گسرنسداد آشنایی	نگیرد هیچ کارت روشنایی
کسی کسز آشنایی بسوی دارد	همی باقرب حضرت خوی دارد
بود حاضر در آن حضرت همیشه	نباشد جز حضورش هیچ بیشه ^۴

←

چو شوقش بود بسیاری به آنی نیز غیر خود
 ز تو بر ساخت غیر خود تویی غیری اگر دارد
 (دیوان، ابیات نهم و دهم، غزل ۱۸۸، ص ۱۴۳)

۱- دیوان، ابیات پنجم و ششم، غزل ۷۳۸، ص ۵۸۸.

۲- آیات ۲۹ و ۳۰ و ۳۱ سورهٔ پانزدهم این سنخیت را با اشاره به دمیدن روح الهی در جسم آدم مطرح می کند.

۳- الهی نامه، مقاله بیستم، ص ۲۵۲-۲۵۱.

۴- الهی نامه، ص ۵۵.

عشق عطار چیزی تجربی است و محصول هیچ فرضیه علمی نیست عقاید عطار و عارفانی دیگر چون مولوی و سنایی را در باره عشق می‌توان در آثار افلاطون یافت، افلاطون در رساله فدروس در تعریف عشق می‌گوید که: قویترین امیال آدمی میل به زیبایی و تملک آن است و چون این میل به حد افراط رسد عشق خوانده می‌شود^۱، این عشق نیرویی است جهانی و مؤثر بر طبیعت که موجب حرکت به سوی زیبایی و خیر و حقیقت است و نماینده کمال و به منزله میل ذاتی فرد به مرگ‌ناپذیری است، فراگردهای جذب، رشد و تولید مثل همه تجلیات گوناگون عشقند. همه اشیاء به سوی جمال ابدی در حرکت اند و ارزش هر شیء متناسب با تحقق آن جمال در وجود شیء است.^۲

افلاطون می‌گوید که روح آدمی در عالم مجردات و قبل از آنکه به جهان خاکی هبوط کند حسن مطلق و حقیقت زیبایی را بی‌پرده دیده است و چون در این عالم به زیبایی صوری باز می‌خورد زیبایی مطلق را به یاد می‌آورد، فریفته جمال می‌شود و چون مرغ در دام افتاده، می‌خواهد که آزاد شود و به سوی معشوق پرواز کند. این عشق همان شوق دیدار حق است، اما عشق مجازی چون زیبایی جسمانی ناپایدار است و تنها موجب بقاء نوع است، و حال آنکه عشق حقیقی مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جاوید است و چون انسان به حق واصل شود و به مشاهده جمال نایل آید و اتحاد عاقل و معقول برایش حاصل

۱- چهار رساله، اثر افلاطون، ترجمه دکتر محمود صناعی، از انتشارات

بتگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ ۱۳۴۷ رساله فدر، صفحه ۹۱ و ۱۲۲.

۲- عرفان مولوی، ص ۶۲.

شود به کمال دانش می‌رسد، چنین عشقی سودایی است که بر حکیمان عارض می‌گردد^۱.

تعریف عشق از نظر عارفان اسلامی نیز شباهتی به تعریف افلاطون در رساله فدروس دارد، گاه گفته‌اند که «العشق تجاوز عن الحد فی المحبة» یا «العشق عبارة عن افراط المحبة وشدتها» یا «المحبة اذا اشتدت وقويت سمیت عشقاً» در ایسن تعاریف چنانکه می‌بینیم شدت محبت را عشق نامیده‌اند و افلاطون از قول سقراط در رساله فدروس شدت میل را عشق می‌خواند.

عطار در تعریف عشق گوید که: عشق عبارت است از توجه به کمال و زیبایی و چون دل ازین کمال نشانی یابد بدان عشق می‌ورزد.

تادل ز کمال تو نشان یافت جان عشق تو در میان جان یافت
پروانه شمع عشق شد جان چون سوخته شد ز تو نشان یافت
جان بود نگین عشق و مهرت چون نقش نگین در آن میان یافت^۲

و معتقد است که عشق و وجود همتنگ‌اند:

ای عشق تو با وجود هم تنگ در راه تو کفر و دین بیک رنگ^۳

و آنرا نه انجام است و نه آغاز:

۱- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ زوار، ۱۳۳۳، ص ۲۵.

۲- Dr. Mir Valiudin: Love of God. ، چاپ هند ۱۹۷۲، ص ۱.

۳- دیوان. ابیات ۱-۳، غزل ۱۳۵، ص ۱۰۲.

۴- دیوان، بیت مطلع، غزل ۴۵۹، ص ۳۶۹.

عشق آن باشد که غایت نبودش هم نهایت هم بدایت نبودش^۱
و نیز:

بی سر و بن شو چو گویی زانکه عشق
هست بی آغاز و انجام ای غلام^۲
عشق کیمیای اسرار است:

ای عشقی تو کیمیای اسرار سیمرخ هوای تو جگرخوار^۳
افلوپتین از تشریح اقایم سه گانه خود نتیجه می گیرد که
روح یا نفس انسان از عالم ملکوت به عالم ناسوت نزول کرده
و گرفتار ماده شده و به زشتی آلوده گردیده است و اگر توجه
خود را به جسم که عالم محسوس است بیشتر معطوف کند سقوطش
کامل و از سعادت محروم خواهد شد، اما اگر بخواهد می تواند به
اصل خویش که همان مبدأ کل است بازگردد، زیرا مبدأ نخستین
مصدر کل موجودات و غایت و معبود همه است، و بازگشت همه به
سوی اوست^۴.

عارفان و معتقدان به نظریه آفرینش عالم از راه اشراق برای
تأیید نظریه خود در باب جدایی موجودات از مرکز هستی عالم و
بازگشت به سوی او اعتقادی مشابه عقیده افلوپتین دارند و برای

۱- دیوان، بیت مطلع، غزل ۴۳۶، ص ۳۵۲.

۲- دیوان، بیت ۱۰، غزل ۴۷۶، ص ۳۸۹.

۳- دیوان، بیت مطلع، غزل ۳۹۹، ص ۴۲۰.

۴- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۴.

توجیه نظریه خود به آیاتی از قرآن کریم چون «انا لله و انا الیه راجعون»^۱ و «الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم و انهم الیه راجعون» و «وتقطعوا امرهم بینهم کل الیناراجعون»^۲ و «والذین یوتون ما اتوا و قلوبهم و جملة انهم الی ربهم راجعون»^۳ استفاده کرده اند.

در هر حال باید از عالم مادی روی گردانید و به سیر در عالم معنی گرائید. برای حصول این مهم نخست از طریق شریعت تزکیه نفس نمود و خود را از آلاینده های پلید پاک کرد و آنگاه در سلوک گام نهاد، این سلوک بنا بر عقیده افلوطین سه مرحله دارد یکی هنر (L'Art)، دیگری عشق (L'amour) و سومی حکمت (La Philosophie)^۴ و بعقیده عطار سلوک هفت مرحله یسا وادی (عقبه، خسوان) دارد که عبارتند از «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، و فقر و فنا»^۵. و باز به نظر افلوطین هنر عبارت است از طلب حقیقت و جمال^۶، و چنانکه می بینیم این مرحله از مراحل سه گانه افلوطین با وادی اول عطار تطبیق میکند، جمال همان صورت می - باشد که بر ماده سلطان است و آنرا از کثرت نجات می دهد، و

۱- سوره دوم، آیه ۴۳ و ۱۵۱.

۲- سوره بیست و یکم آیه ۹۳.

۳- سوره بیست و سوم، آیه ۶۳.

۴- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۵.

۵- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ص ۳۱۸.

۶- سیر حکمت، ج ۱ ص ۵۵.

همچنانکه عقل بر نفس پرتو می افکند صورت بر ماده و یا بعبارتی دیگر روح بر جسم می تابد، پس روح زیبا است و بهمین سبب روح از مشاهده زیبایی یعنی همجنس خود به وجود می آید. زیبایی محسوس نیز بارقه ایست از زیبایی معنوی، چه حقیقت زیبایی در صورت مستقر است و از آن جهت که زیبایی بدن از نفس و زیبایی نفس از عقل و عقل در عین زیبایی، یعنی صورت تمام، است و جد و حالی که به صاحبان ذوق از مشاهده زیبایی محسوس دست می دهد، همان است که برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول حاصل می شود و این همان عشقی است که در مرحله دوم سلوک وجود دارد. و چنانکه می بینیم این مرحله نیز با وادی دوم عطار تطبیق می کند.

اما مرحله سوم که عشق حقیقی یا حکمت نام دارد عبارت از آن است که رهرو از زیبایی محسوس بگذرد و به ماوراء آن یعنی اصل و منشأ همه و ذات باری نظر کند، می دانیم که این اصل خیر مطلق است و مصدر کل لیکن معشوق قرار نمی گیرد مگر آنکه عاشق به نور او منور و به آتش عشقش فروخته شود.^۱

مفهوم این فکر را عطار چنین بیان میکند که برای رسیدن به معشوق ذوق جسمانی و من و سلوی^۲ را باید رها کرد، تا معشوق از پرده در آید و عاشق را از نور معنی پر کند و چون معشوق پرده از

۱- ۲۹۱- سیر حکمت، ج ۱، ص ۵۵.

۳- من و سلوی اشاره است به «و ظللنا علیکم النمام وانزلنا علیکم المن و السلوی کلوا من طیبات ما رزقنا کم...». (قرآن کریم، سوره البقره، آیه ۵۴).

روی براندازد رونق نگارستان مانی بسر جای نماند و اهل تقوی روی به میخانه نهند^۱. پس میان معشوق و عاشق شخص عاشق حجاب است اما چون خودی محو گردد حجاب از میان بر خیزد^۲. و باز بدنبال فکر فلاسفه نو افلاطونی عطار عاشق را ناقص میدانند و معشوق را کامل، و معتقد است که تا وجود ناقص معدوم نگردد کمال حصول نیابد، اما چون نقص معدوم و کمال حاصل شد وجود عاشق در معشوق مستغرق می-گردد^۳. بگمان من عطار در این باب لفظ استغراق را بکار برده تا از اتحاد و حلول تبری جسته باشد، لیکن افلوطین معتقد به اتحاد جزء به کل است بدین معنی که می گوید:

انسان از مشاهده جمال محسوس به جمال معقول می رسد اما هنوز آرام ندارد، زیرا مطلوبش خیر مطلق است و تنها به مشاهده او قانع نیست بلکه وصل او را خواهان است و جویای اتحاد (Union) با وی می باشد، چه وطن حقیقی او وحدت است و آرزوی بازگشت به آن را دارد^۴. در میان متصوفه نیز ظاهراً «قول به اتحاد و حلول مخصوصاً در سخنان بایزید بسطامی مجال بیان یافته است»^۵.

افلوطین معتقد است که این سیر با قدم جسمانی و با چشم سر میسر نیست، چشم دل باید گشود تا معلوم گردد آنچه می جوییم از ما دور

۱- دیوان، غزل دوم، ص ۲.

۲- دیوان، غزل چهارم، ص ۳.

۳- دیوان، غزل هفتم، ص ۵.

۴- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۵.

۵- دکتر عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۸۳.

نیست^۱.

و باز عطار در این باب می گوید که یار آشکار و پنهان با ماست
اما ما هنوز در طلبیم و شگفت تر آنکه طالب بر لب دریاست اما خشک
لب آب می جوید^۲. در باب نزدیکی خداوند به انسان اشاراتی هم در قرآن
کریم هست که:

«ولقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل
الورید^۳» و «اذا سألک عبادی عنی فانی قریب^۴» و همین قول در میان سایر
شعرای صوفی مسلک یافته می شود که:

دوست نزدیکتر از من به من است وین عجب بین که من از وی دورم
«سعدی»

یا

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا میکرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
طلب از گمشدگان لب دریا میکرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
او نمیدیدش و از دور خدا یا میکرد
«حافظ»

۱- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۵.

۲- دیوان، بیت نهم، غزل ۱۲، ص ۸.

۳- قرآن کریم، سوره پنجاهم، آیه ۱۶.

۴- سوره دوم، آیه ۱۷۶.

چشم بگشا که جلوۀ دلدار به تجلی است از در و دیوار
«هاتف»

لیکن این وصال با وصال جسمانی فرق دارد در وصول به حق
حالتی به سالک دست می‌دهد که آنرا (Extase) می‌نامند. در این حالت
شخص حتی از خود بیگانه و از جسم و جان فارغ و از زمان و مکان
بی‌خبر و از عقل رها شده است، مست عشق است و در این حالت معشوق
را بی‌واسطه می‌بیند و این همان حالتی است که شهود و وصال نام
دارد، اما چون روح انسان پیش از مرگ گرفتار بدن است تاب بقای
این حالت نمی‌آرد و طولی نمی‌کشد که به خویشتن بازمی‌گردد^۱.

نظر عطار در حالات عشق و عاشق و معشوق جز این نیست که
عاشق از اصل جدا افتاده و بدرد هجران گرفتار آمده است یار می‌جوید
و بدنبال او می‌رود به بوی او به زیبایی محسوس عشق می‌ورزد، اما
اقناع نمی‌شود و بیقرار و پریشان است و این بیقراری و فتنه‌ها را سبب
طره هندو و نرگس جادوی معشوق می‌دانند^۲.

«اریک فروم» در کتاب خود به نام «هنر عشق ورزیدن» این عشق
مجازی را چنین توجیه می‌کند که بشر چون از طبیعت یا بهشت (حالت
ابتدایی وحدت طبیعی) جدا شد، احساس تنهایی و ترس کرد، به کمک
قوة عاقله خود سعی نمود که بجای هماهنگی از دست رفته دوران پیش
از انسان بیگانه هماهنگی انسانی دست زند و بهر حال درک جدایی‌ها

۱- سیر حکمت، ج ۱، ص ۵۶.

۲- دیوان، غزل شماره ۴۶، ص ۳۲.

(چه جدایی طبیعی و چه جدایی‌هایی که در هماهنگی بشری حاصل می‌شود) سبب بروز اضطراب و نگرانی شد و محتاج گردید که بر جدایی خویش غلبه کند، و قرن‌ها فکر بشر صرف آن می‌شد که چگونه بر این جدایی غلبه کند و به یگانگی برسد. به پیوندهای مختلف دست زد تا اضطراب و نگرانی انفصال از اصل را مرتفع سازد اما همه این پیوندها اتحاد دروغینی بود که بشر بدان دست می‌یازید و در واقع قسمتی از جواب این مسأله بود، پاسخ کامل آن در وصولی به پیوند دوجانبه نهفته بود یعنی در عشق، انسان بی‌عشق بکروزم نمی‌توانست دوام آورد. این عشق خود بر دو نوع است یکی عشق کامل و دیگری پیوند ناقص که آنرا پیوند تعاونی می‌توان گفت، عشق ناقص از رابطه مادر و جنین آغاز می‌شود و دو صورت دارد یکی منفی یعنی تسلیم محض به معشوق یا مازوخیسم (Masochism) که عبارت است از آنکه شخصی برای فرار از احساس دوری، خود را جزئی از دیگری بداند، چنین کسی خواه آدمی باشد و خواه خدا برای مازوخیست همه چیز است و نیرویش در نظر او بی‌همتا است و خود را جزئی از معشوق می‌داند. مازوخیست نه مستقل است و نه مصمم و نه هرگز تنهاست. صورت دیگر این نوع عشق صورت مثبت آن یعنی سلطه‌جویی یا سادیسم است. چنین شخصی، به عکس اولی، دیگری را زیر سلطه خویش می‌گیرد و جزء لاینفک خود می‌سازد تا از تنهایی و جدایی رها شود.

نقطه مقابل عشق ناقص، عشق انسان کامل است و در حقیقت این عشق عبارت است از نفوذ فعالانه در شخص دیگر، یعنی با این نفوذ عاشق معشوق را می‌شناسد، خود را می‌شناسد و همه را می‌شناسد، اما هیچ

نمیداند، شناسایی معشوق در عشق مجازی و همچنین شناسایی خدا در میان مذاهب مشکلی است که حل آن ضرورت دارد. در الهیات غرب از راه تفکر و تعلق و استدلال به حل این مشکل می‌پردازند، اما در عرفان فکرها از حل این معما عاجز می‌شمارند و کشف و شهود و درک وحدت با خدا رایگانه وسیله حل این مشکل می‌دانند. (که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را).

البته درک و وحدت با خدا منطقی بنظر می‌رسد و نتیجه معقولی دربردارد و مسلماً منشأ این وحدت کمی علم ماست و از آن جهت که ما از درک راز آفرینش و کون و مکان عاجزیم به عشق متوسل می‌شویم تا شاید آن را بشناسیم.

عشق به خدا از همان احساس تنهایی و جدایی سرچشمه می‌گیرد و هدف از آن وصال معشوق و غلبه بر جداییست و در واقع در همه ادیان خدا به منزله خیر مطلقست و این تصویرست از حقیقت دنیای روحانی که در فکر انسان بوجود آمده. در عرفان عشق به خدا نتیجه احساسی شدید است از وحدت که به همه اعمال زندگی پیوند یافته، اما نه چنان است که ما خدا را در مقابل خود ببینیم، بل که خدا و من هر دو یکی هستیم و از راه شناختن خدا، او را بدرون خود می‌آوریم و با عشق ورزیدن به خدا در او حلول می‌کنیم^۱.

عطار می‌گوید که: این همه نقش وجود در پشت پرده اسرار

۱- اریک فرام، هنر عشق ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، ص ۱۱۴-۱۳.

چگونه آراسته شده است. او بدنبال کشف این سر می‌رود و معتقد است که کاستن دم به دم عالم محسوس اثر تابیدن تدریجی و تواتری پرتو وجود لایزال بر عالمیان است و منظور آنست که تابیدن این پرتو نتیجه‌اش کاستن ماده و افزودن صورت است و مسلماً هر چه از ماده عالم کاسته گردد و جهان به صورت تبدیل گردد خود بخود کثرت از میان می‌رود و عالم محسوس نابود می‌شود، او معتقد است که اگر یکبار وجود خدا آشکار گردد قیامت برمی‌خیزد و هر نفسی که در جهان هستی است از جمال روی دوست محو می‌گردد، و از این روست که معشوق خود نمایی نمی‌کند تا این عالم پراز خواسته محو نگردد، لیکن چون رستخیز فرا رسد دلداری جمال بنماید و آنگاه هیچکس بر خود ننگرد و همه محو جمال مطلق گردند. معشوق از همه فارغ است و هر کس در شناسایی و آگاهی از احوال او دعوی دارد^۱. آیا این شناسایی و آگاهی از احوال معشوق همان شناسایی است که «اریک‌فروم» از آن بحث می‌کند و می‌گوید که عاشق از آن جهت در معشوق نفوذ می‌کند تا او را بشناسد؟ بگمان من این دو شناسایی یکی است زیرا همچنانکه دیدیم به اعتقاد عطار هر کس در این شناسایی دعوی داراست و این خود تأکیدی است بر ضرورت شناسایی و بر نیاز مبرم عاشق به این حالت، در همین سخن که از عطار آوردیم. نکته جالب دیگری وجود دارد که: معشوق از همه فارغ است. این نکته ما را بر آن می‌دارد که نظریه ارسطو را در باب توجه خدا به مخلوق

۱- دیوان، غزل ۴۵، ص ۳۲

۲- دیوان، بیت هشتم، غزل ۴۹، ص ۳۷

خویش با نظریه عطار مقایسه کنیم:

ارسطو می‌گوید: «خدایی است که محرك اول و غیر متحرك است... آفریننده نیست بل که محرك عالم است، عالم را می‌گرداند نه مانند يك قوة مکانیکی، بل که به عنوان علت العلل همه شئون و افعال و اعمال عالم. خداوند جهان را چنان می‌گرداند که معشوقی عاشق خود را. خداوند علت غائی طبیعت است، هم راننده و هم مقصد اشیاء است صورت عالم و مبدأ حیات و مجموع قوای حیاتی آن است، غایت و هدف دائمی و قائم بذات جهان و نفس نیرو دهنده است. خدا در نظر ارسطو به قوة مغناطیسی بیشتر شباهت دارد تا به يك شخص.

با وجود این خدای ارسطو موجودی است عالم به ذات خود و تقریباً روح مرموزی است، زیرا خدای ارسطو هیچ کاری نمی‌کند، برای آنکه میل و شوق و خواهش ندارد و چنان فعل محض است که هیچ فعلی از او سر نمی‌زند چون کمال مطلق است نمی‌تواند به چیزی میل کند و چون نمی‌تواند به چیزی میل کند پس هیچ کاری نمی‌کند، کار او فقط مشاهده جوهر اشیاء است و چون خود او مبدأ و جوهر اشیاء و صورت همه صورتهاست این مشاهده، مشاهده ذات خویش است^۱. خدای ارسطو شبیه به پادشاهی است که خود کاری نمی‌کند و همه را به دست درباریان و عمال خود می‌سپارد^۲.

۱- مقایسه کنید با دیوان، بیت ششم، غزل ۴۹، ص ۳۷.

۲- ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر عباس زریاب خوئی، چاپ ۱۳۳۵، ص ۶۳-۶۲.

اگر قرار باشد معشوق عطار را با خدای ارسطو بنابر شباهت نظریه این دو فقط در این مورد که «خداذات خویش را مشاهده می کند» مقایسه کنیم و نتیجه بگیریم که تقریباً هر دو در باب خدا يك نظر دارند، مقایسه ما بدان می ماند که کسی دیوان عطار را آنچنان که تفأل می زنند باز کند و اتفاقاً بدین بیت بر بخورد که:

آینه در پیش خود می داشتست

تا به خود بر عاشق زار آمدست

و اطلاعی هم از فلسفه الهی ارسطو داشته باشد و بالنتیجه حکم کند که حکیم یونانی و عارف ایرانی در این باب بريك اعتقاد بوده اند. اما برای آنکس که در دیوان عطار تفحصی می کند هنوز زود است که چنین نتیجه‌ی بگیرد، زیرا عطار در جای دیگر می گوید که:

تو از دریا جدایی و عجب نیست

که این دریا ز تو یکدم جدا نیست

تو او را حاصلی و او ترا گم

تو او را هستی اما او ترا نیست^۱

آیا اگر معشوق یکدم از عاشق جدا نباشد می توان قبول کرد که چنین معشوقی به خدای ارسطو شباهت دارد؟ این مسائل پژوهنده را به تردید وامی دارد که کدام يك از این دو نظر مغایر و متضاد را قبول کند. عطار چه می خواهد بگوید؟ خدای عطار خدای ارسطو است، یا خدایی که یکدم از مخلوقش غافل نیست؟ بی تردید خدای صوفیان علاوه بر

۱- دیوان غزل ۱۱۰، ص ۸۲.

آنکه چون خدای ارسطو علت‌العلل و علت‌غائی و مقصد همه‌اشیاء است، به‌عکس نظریه‌ی ارسطو آفریننده‌است و فعال‌مایشاء، عالم‌هستی به‌صورت‌اشراق‌وبه‌ترتیبی خاص از اوصاف گذشته و از همین‌روی بازگشت همه بدوست، و از همه‌اینها گذشته با آنکه به‌قول عطار عاشق خویش است دمی از مخلوق خود بی‌خبر و شاید جدا نیست، زیرا اگر عاشق خود شده از آن جهت است که در آینه‌ی جهان می‌نگرد و آنچه را که در عالم‌هستی است، و در حقیقت هر ذره‌ی از آن جزئی از وجود اوست، می‌بیند یعنی خود را می‌بیند. اما اگر عطار گفته است که:

از وصال او کسی کی بر خورد
که به عشق خود گرفتار آمدست
او ز جمله فارغست و هر کسی
اندرین دعوی پدیدار آمدست^۱

از آن‌روی است که عاشق و معشوق و عشق همه‌اوست. بنابراین چیزی باقی نمی‌ماند که حق در وی به عین عنایت نظر کند، پس گمان نمی‌رود که بتوان نظریه‌ی ارسطو را درین باب با نظریه‌ی عارفان و وحدت وجودیان تطبیق کرد.

از این موارد که بگذریم باید دید که عطار معشوق خود را چگونه توصیف می‌کند؟ معشوق از نظر عطار، رویش چون شمع آفتاب است و مویش عطر مشک‌ناب و شمع رویش ختم زیبایی است و عالمی را

۱- دیوان، غزل ۴۹، ص ۳۷

چون پروانه سودایی خویش کرده است^۱. همه کائنات جگری داغدار از سوز او دارند، او کیست؟ حقیقت کل اشیاء و خالق ارض و سماء، در پس پرده است و سوز و گداز عشقش راهبر خلق آمده است^۲. آفتابی است که اگر بر عاشق بتابد او را چون سایه‌یی محو میکند^۳. و با آنکه در میان جان شیرین است عاشق بدنبالش گرد جهان می‌گردد. بی‌نشان است، مدرس عشق است، و از کونین نشان و نشانه‌ای ندارد^۴. رستخیز از خدنگ چشم چون آهویش کلمح البصر حادث می‌شود^۵.

همه چیز در جهان از وجود اوست، نور ایمان و ظلمت کفر همه اوست و به همه چیز قادر است^۶. وصلش گنجی است پنهان و جز دیوانگان دعوی یافتن آن نکنند^۷. جمله او و همه اوست^۸ و در وصفش هر چه گویند از آن بالاتر است^۹.

ما در سخن عشق، خود بخود به دنبال عطار، از وصف عشق به

۱- دیوان، غزل ۷۲، ص ۵۱.

۲- دیوان، غزل ۷۰، ص ۵۱.

۳- دیوان، غزل ۷۶، ص ۵۵.

۴- دیوان، غزل ۹۴، ص ۶۸.

۵- دیوان، غزل ۱۰۰، ص ۷۴.

۶- اشاره به «ولله غیب السموات والارض و ما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب ان الله علی کل شیء قدیر»، سوره النحل آیه ۷۶.

۷- دیوان، غزل ۱۰۵، ص ۷۸.

۸- دیوان، غزل ۱۰۶، ص ۷۹.

۹- دیوان، غزل ۱۰۷، ص ۸۰.

۱۰- دیوان، غزل ۸۶، ص ۶۳.

معشوق رسیدیم و معشوق عطار را با خدای ارسطو مقایسه کردیم اما در واقع این همه آنچه که عطار در وصف معشوق خویش می‌گوید نیست، برای آنکه نظری را دربارهٔ عشق و معشوق بهتر بدانیم بی‌آنکه مقایسهٔ دیگری پیش کشیم به بررسی کلامش می‌پردازیم، به نظر عطار:

– مذهب عشق بالاتر از همهٔ مذاهب و معتقدات است.^۱

– جهان عشق یکسان و یکرنگ است، مکان و زمان در آن ماہ بازاری ندارد، صدر و ذیل آن یکیست و سود و زیان و پیری و جوانی هم در آن بی‌مفهوم است^۲، به سخن دیگر عالم عشق از تمامی معیارهای جهان جسمانی عاری است.

۱– یقین می‌دان که اینجا مذهب عشق

ورای مذهب هفتاد و اندست

(دیوان، بیت یازدهم، غزل ۵۶، ص ۴۲)

مقایسه شود با:

ملت عشق از همه دینها جداست

عاشقان را مذهب و ملت جداست

(مثنوی مولوی، چاپ کلالهٔ خاور، ۱۳۱۶، ص ۱۰۶)

۲– مقایسه شود با، برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمهٔ نجف دریا باندی،

انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی، ص ۷۵ به بعد.

۳– عشق را پیر و جوان یکسان بود

نزد او سود و زیان یکسان بود

هم ز یکرنگی جهان عشق را

نوبهار و مهرگان یکسان بود

زیرا و بالا و بالا هست زیر

کش زمین و آسمان یکسان بود

←

— اعراض در برابر عشق موجودیت خود را از دست می‌دهند.^۱
 از خصوصیات عشق عارفانه یکی آنست که به عالم جسمانی تعلق
 ندارد و هیچ وسیله‌ی برای تعبیر آن کافی نیست، در ضمائر و اندیشه‌ها
 نمی‌گنجد و از صفاتی که برای عقل و دانش و خرد فائند بالاتر است.^۲
 — واقعهٔ عشق بی‌نشانست و مشکل، چون دری بسته است که
 کلیدی برای گشودن آن نباشد.^۳

→

بارگاه عشق همچون دایره‌ست صدر او با آستان یکسان بود
 (دیوان، بیت ۴-۱، غزل ۳۳۳، ص ۲۶۱).
 و دربارهٔ زمان مقایسه شود با

هست هشیاری زیاد ماضی ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
 آتش اندر زن بهر دوتا بکی پرگره باشی ارین هر دو چونی
 تاگره بانی بود همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
 (مثنوی مولوی، چاپ کلاله خاور، ۱۳۱۶، ص ۴۵)

۱- مردانه در آی کاندترین راه نه بوی همی خرنند و نه رنگ
 (دیوان، بیت هشتم، غزل ۴۵۹، ص ۳۷۰)

۲- خاصیت عشقت که برون از دو جهانست
 آنست که هر چیز که گویند نه آنست
 برتر ز صفات خرد و دانش و عقلست
 بیرون ز ضمیر دل و اندیشهٔ جانست
 (دیوان، ابیات ۲۹۱، غزل ۸۴، ص ۳۰۴).

۳- واقعه عشق را نیست نشانی پدید
 واقعه‌ی مشکلت بسته دری بی کلید
 (دیوان، بیت مطلع، غزل ۳۸۳، ص ۳۰۴).

- عشق دریایست که قعرش ناپیدا، آبش از آتش، موجش از گوهر، گوهرش اسرار و هر سرش راهبر سالک است به سوی معنی^۱.

- در راه عشق حتی بی ارزش ترین موقیتهای، گرانبهاترینند^۲.
- عشق بی نشان است و سالک زاهم به سوی بی نشانی می کشاند^۳.
- عشق حق ندیم جاودان انسان است و در سینه زبانه می زند،
اخگری از این آتش برای سوزاندن عالمی کافست، هر دو جهان از عشق فانی می شود و دل، از تأثیر آن، آشیان در ماورای هر دو عالم می سازد^۴.

۱- عشق دریایست قعرش ناپدید
آب دریا آتش و موجش گهر
گوهرش اسرار و هر سری ازو
سالکی را سوی معنی راهبر
(دیوان، ایات ۵۹۴، غزل ۴۵۹، ص ۳۲۸).

مصرع اول مقایسه شود با مصرع اول بیت ذیل از رابعه بنت کعب
عشق دریایی کرانه ناپدید کی توان کردن شنا ای هوشمند
۲- گسر سفالی یافتی در راه عشق
خوش بشو انگار صد گوهر رسید
(دیوان، بیت ۳ از غزل ۳۸۷، ص ۳۵۸).

۳- ای عشق بی نشان ز تو من بی نشان شدم
خون دلم بخوردی و در خورد جان شدم
(دیوان، بیت مطلع، غزل ۵۱۰، ص ۴۵۹).

۴- ای راه تو بحر بی کرانه عشق تو ندیم جاودانه
از عشق تو صد هزار آتش در سینه همی زند زبانه

←

— ما به عشق زنده ایم نه به جان^۱.

— عشق سبب می شود که خود را بشناسیم و بدانیم که از آب و خاک نیستیم بل که از جوهری تعین یافته ایم که در پرده غیب نهانست و چون این پرده از میان برخیزد می بینیم از معشوق به معشوق رسیده ایم^۲، — عشق را با سعی نمی توان بدست آورد، عشق بخشش خدایی است، سلطان و گدا درین راه یکی هستند^۳.

— مستی عشق از شراب انگور نیست، این سکر از آن شرابیست

→

گر بنماید زبانه یی روی	برهم سوزد همه زمانه
دو کون به هیچ باز آید	زین گونه که عشق کرد خانه
مرغ دل ما ز عشق تو ساخت	بیرون زدو کون آشیانه

(دیوان، ابیات ۵-۱، غزل ۷۵۴، ص ۶۰۲).

۱- چون زنده بجان نیم به عشقم

پس زحمت جان درین میان چیست؟

(دیوان، بیت ۷، غزل ۱۰۶، ص ۷۹).

عشقتش چو به ما نمود مارا	صد پرده به يك زمان دریدیم
نور رخ او چو شعله یی زد	خود راز فروغ آن بدیدیم
دیدیم که مانه ز آب و خاکیم	از هردو برون رهی گزیدیم
چه خاک و چه آب کانچه ما مییم	در پرده غیب ناپدیدیم
چون پرده ز روی کار برخاست	از خود نه ازو بدو رسیدیم

(دیوان، ابیات ۱۱-۷، غزل ۶۱۷، ص ۴۹۴).

۳- عشق جز بخشش خدایی نیست

این به سلطانی و گدایی نیست

(دیوان، بیت مطلع، غزل ۱۲۵، ص ۹۵).

←

که نه جام دارد و نه در ساغر می‌گنجد^۱.

– مقولات عینی و جهان ملموس قدرت تبیین این عشق را ندارند^۲.

در مقاله نهم از مثنوی مصیبت‌نامه، عطار به چند نکته مهم درباره عشق اشاره کرده که خلاصه آنها از اینقرار است:
– کسی که عشق ندارد در زمره ستورانست.
– احوال عشق مختلف است.
– عشق در همه ذرات عالم ساریست و همه موجودات جهان عاشقند.

احوال معشوق:

– پیدا دل می‌برد و پنهان بر جان می‌نشیند و چون عاشق را بریده

→

و نیز:

شیر در کار عشق مسکینست عشق را بین که با چه تمکینست
نکشد کس کمان عشق بزور عشق شاه همه سلاطینست
(دیوان، بیت ۲۰۱، غزل ۹۷، ص ۷۱).

۱– شرابی کان شراب عاشقانست ندارد جام و در ساغر نگنجد
(دیوان، بیت هشتم، غزل ۱۷۱، ص ۱۳۰).

۲– حدیث عشق در دفتر نگنجد حساب عشق در محشر نگنجد
عجب می‌آیدم کاین آتش عشق چه سود ایست کاندر سر نگنجد
برو مجمر بسوزار عود خواهی که عود عشق در مجمر نگنجد

←

از جهان و تنها می‌یابد اورا یار و غمگسار می‌گردد^۱.
 - در وصف معشوق هر چه گویند آن نیست و جز عشق او هر چیز
 که در دو جهانست جز بازی و خیال نمی‌تواند باشد^۲.
 - راه وصال دورست و معشوق بس غیور^۳.

→
 درین ره پاکدامن بایدت بود که اینجا دامن تر در ننگجد
 هر آن دل‌کاتش عشقش برافروخت چنان گردد که اندر بر ننگجد
 دلی کز دست شد زان‌دیشه عشق درو اندیشه دیگر ننگجد
 (دیوان، غزل ۱۷۱، ص ۱۳۰)

۱- گر چه پیدا برد دل از دست من
 آمد و بر جان من پنهان نشست
 چون مرا تنها بدید آن ماه روی
 گفت تنها بیش ازین نتوان نشست
 (دیوان، ایات ۶۵، غزل ۷۴، ص ۵۴).

۲- از وصف تو هر شرح که دادند محالست
 از عشق تو هر سود که کردند زیانیست
 در پرده پندار چو بازی و خیالست
 جز عشق تو هر چیز که در هر دو جهانست
 (دیوان، ایات ۵۴، غزل ۸۴، ص ۶۱).

۳- از آن کم می‌رسد هر جان بدین جشن
 که ره بس دور و جانان بس غیورست
 (دیوان، بیت ۱۰، غزل ۶۷، ص ۴۹).
 و مقایسه شود با حدیث «لا احد اغیر من الله عزوجل» (احادیث مثنوی
 ص ۱۸).

- ظهور معشوق با محو عاشق مقارن است^۱.

- بارگاه معشوق منزل سالکان است^۲.

عطار با استفاده از معیارهای زیبایی جهان ملموس، با کلامی بدیع معشوق آسمانی خویش را چنین توصیف می‌کند: سپیدی رویش مظهر نور ایمانست، تاریکی کفر از موی اوست، هر چه در عالم هست پرده دار روی اوست، این معشوق قبله هردو عالمست و هردو عالم ناخود آگاه بدوروی دارند^۳، رستخیز از غمزه جادویش بپا می‌شود و قیامت «کلمح البصر» به او قائم می‌گردد. فلک سرگشته کوی اوست و زمین گرد راه ویست، آفتاب غلام اوست و از همین روی در قیامت سیاه می‌گردد^۴. آسمان به بوی درگاهش تا قیامت سرنگون است. خلق دو عالم که به درد گناه گرفتارند، به درمان بخشش وی امید دارند^۵. وصل و هجر معشوق

۱- تا تو پیدا آمدی پنهان شدم

زانکه با معشوق پنهان خوشتر است

(دیوان، بیت ۳، غزل ۶۱، ص ۴۵).

۲- سالکان یقین روی ترا

بارگاه تو منزل افتادست

(دیوان، بیت ۵، غزل ۵۰، ص ۳۸)،

۳- فاین تولوا فتم وجه الله... ونیز مقایسه شود با نظریه افلوطین

۴- اشاره است به این عقیده در اسلام که آفتاب در روز قیامت تاری می‌گردد.

۵- نور ایمان از بیاض روی اوست

ظلمت کفر از سر یک موی اوست

ذره ذره در دو عالم هر چه هست

پرده بی در آفتاب روی اوست

←

هم درد است و هم درمان^۱.
- مقام معشوق از دو جهان بیرونست و آسمانها حلقه در اوست،
عاشق نیز چنین مقامی دارد^۲.

→ هر کرا در هر دو عالم قبله‌ایست
گرچه نیست آگاه آنکس سوی اوست
هر دو عالم هیچ می‌دانی که چیست
هر دو عکس طاق دو ابروی اوست
آن همه غوغای روز رستخیز
از مصاف غمزه جادوی اوست
رستخیز آری کلمح بالبصر
از خدننگ چشم چون آهوی اوست
هم زمین از راه او گردیست بس
هم فلک سرگشته‌ای در کوی اوست
زان سیه گردد قیامت آفتاب
تا شود روشن که او هندوی اوست
آسمان را از درش بویی رسید
تا قیامت سرنگون بر بوی اوست
خلق هر دو کون را درد گناه
بر امید ذره‌یی داروی اوست....

(دیوان، غزل ۱۰۴، ص ۷۸).

- ۱- طر قوا یا عاشقان کاین منزل جانان ماست
ز آنچه وصل و هجر او هم درد و هم درمان ماست
(دیوان، بیت مطلع، غزل ۳۸، ص ۲۶)
- ۲- مقام عاشق و معشوق از دو کون بیرونست
که حلقه در معشوق ما سماواتست
(دیوان، بیت نهم، غزل ۴۶، ص ۳۴).

- با چنین معشوقی مرد راه خلوتی از جان و دل دارد که در آن
- به مصداق «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل»^۱ -
غیر را راه نیست.^۲

- از آتش روی معشوق اگر اخگری بر جهان افتد هر دو عالم را
به شرر خویش بسوزاند.^۳

ظاهراً منظور عطار همان نوریست که صوفیه بدان معتقدند و
به استناد آیاتی از قرآن^۴ چنین نظر می‌دهند که خدا نور آسمانها و زمین
است و دو عالم از این نور به صورت اشراق تعیین یافته است، بر هر چه

۱- احادیث مثنوی، ص ۳۹.

۲- آن چنان خلوت که ما از جان و دل بودیم دوش

جبرئیل آید ننگند در میان گرجان ما است

(دیوان، بیت ششم، غزل ۳۸، ص ۲۷).

۳- ز آتش رویش يك اخگر گربه صحرا او فتاد

هر دو عالم همچو خاشاکی از آن اخگر بسوخت

(دیوان، بیت سوم، غزل ۲۵، ص ۱۷).

۴- الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکاة فیها مصباح المصباح فی زجاجة
الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقية ولاغربية
یکادزیتها یضیء ولوام تمسسه نار نور علی نور (قرآن کریم، سوره بیست و
چهارم، آیه ۳۵).

و:

فلما قضی موسی الاجل و سار بأهله آنس من جانب الطور ناراً قال لاهله
امکثوا انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بخبر او جذوة من النار لعلکم تصطلون
فلما اتاهانودی من شاطی السواد الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان
یاموسی انی انالله رب العالمین. (سوره بیست و هشتم آیات ۲۹ و ۳۰)

جمال بنماید آن شیء فانی می گردد^۱. در ادب صوفیه این نور به برقی تشبیه شده که چون از منزل معشوق بجهد آتش بر خرمن وجود عاشق می زند و او را در معشوق فانی می کند و از همین روی عشق رایکی از اصول وحدت و فنا می دانند و معتقدند که نیروی جاذبه در هر ذره وجود دارد و بدین نیرو، ذرات زندگی خود را در یکدیگر می بازند و بدین سان باعث رشد می شوند، اینها همه تجلیات عشقند^۲ و این عشق خود به منزله یکی از ارکان خلقت جهان و منشأ حیات است، این عقیده شباهتی تام به نظریه افلاطون دارد که در رساله فدر آورده و می گوید اروس^۳ متعلق به

۱- و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب انى انظر اليك قال لن ترانى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً و خر موسى صعقاً.
(سوره هفتم آیه ۱۴۳).

۲- مولوی می گوید:

گر نبودى عشق هستى كى بدى كى زدى نان بر تو و تو كى شدى
نان تو شد از چه ز عشق و اشتهى ورنه نان را كى بدى تا جان رهى
عشق نان مرده را مى جان كند جان كه فانى بود جاويدان كند
(مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۱۴-۲۰۱۲).

۳- Eros خدای عشق، شخصیت این فرشته از دوره های باستانی تا دوره اسکندریه و رومیان تحول و تکامل یافت در قدیمترین نامه خدایان، اروس خدائی بود که همزمان با خلق زمین تولد یافت و مستقیماً از Chaos (اختلاط عمومی اولی) بیرون آمده بود و با همین مختصات و به شکل تخته سنگی نامنظم و طبیعی در (Thespies) ستایش می شد. با آنکه اروس همیشه، حتی در دوره عظمت ادبی اسکندریه، نیروی اساسی دنیا محسوب می شد، ادامه

←

خدایان اولیه است و اساس آفرینش گیتی، پس عشق چیزی است که در جهان همه موجودات عالم جریان دارد و آنان را بسوی فنسای در خویش می کشاند تا در معشوق خویش فانی گردند و بدو تکامل یابند و این همان است که در اصطلاح صوفیان فنا نامیده شد است و نتیجه اش را بقاء بالله و جاودانی می دانند^۱، عطار وادی هفتم را از هفت وادی که سالک در پیش راه دارد وادی فتر و فنا نامیده و در این مورد چه در مثنویهای خود و چه در میان غزلهایش اعتقاد خویش را چنین بیان می کند که: عشق عاشق را به نیستی می کشاند زیرا اظهار وجود در برابر

→

انواع را او تأمین می کرد و پیوستگی و جاذبه درونی اجسام و اجزاء طبیعت هم به عهده او بود. افلاطون در کتاب (Banquet) «ضیافت» از قول Diotime کاهنه «مانتی نه» افسانه‌هایی درباره او نقل می کند، به عقیده «دیوتیم» اروس ملکی است واسطه میان خدایان، و بشر و از ازدواج «poros» (تدبیر) و «Pénia» (فقر) بدنیا آمده است و صفات خود را از پدر و مادر خویش به ارث برده چون همیشه تهی دست است همیشه چاره جوی است. در روایات بعدی او را به صورت کودکی بالدار که قلبها را با تیرهای خود مجروح می کند وصف کرده اند. (فرهنگ اساطیر یونان و رم، تألیف پیرگریمال، ترجمه دکتر احمد بهمنش، جلد اول).

۱- تو مباش اصلاً کمال اینست و بس

تو ز تو گم شو وصال اینست و بس

تو در او گم شو حلولی این بود

هر چه این نبود فضولی این بود

در یکی روز دویی يكسوی باش

یکدل و يك قبله و یکروی باش

←

معشوق عین شرک است^۱ و فنا و محو در عشق سرمایه جاودانگی
است^۲.

→
(منطق الطیر، ص ۹، ابیات ۶ و ۷ و ۸).

و مقایسه شود با

اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتل حیات
(حلاج، قوس زندگی، ص ۳۲).

۱- چون عشق تو داعی عدم شد نتوان به وجود متهم شد
جایی که وجود عین شرک است آنجا نتوان مگر عدم شد
(دیوان، ابیات ۲۰۱، غزل ۲۵۹، ص ۲۰۲)

و نیز:

در هستی خود چو ذره گم گشت ذاتی که ز عشق معتبر شد
(دیوان، بیت پنجم، غزل ۲۵۴، ص ۱۹۷).

و نیز:

دست شست از وجود هر که دمی

در غم چون تو نازنین افتاد
(دیوان، بیت دهم، غزل ۱۵۴، ص ۱۱۷).

۲- من نمیرم زانکه بی جان می زیم

جان نخواهم چون بجانان می زیم
(دیوان، بیت مطلع، غزل ۶۲۶، ص ۵۰۲).

و:

در حضور چنان وجود شگرف چون نمانم بجمله می مانم
(دیوان، بیت سوم غزل ۵۷۲، ص ۴۵۹).

عطار بدین کوی سراسیمه همی گشت

تا نفی شد و از ره اثبات برآمد
(دیوان، بیت نهم از غزل ۲۸۴، ص ۲۲۲).

←

چون بباشی فانی مطلق ز خویش
هست مطلق گردی اندر لامکان^۱

→

و: چون نماند از وجودم ذره‌ای
بار دیگر بر سر کارم کشید
(دیوان، بیت ششم، غزل ۲۷۴، ص ۲۱۵).

و: جان چو باقی شد ز خورشید جمالت تا ابد
ذره‌یی اندوه این زندان باقی کی خورد
(دیوان، بیت سوم، غزل ۲۲۴، ص ۱۷۱)
و: دلا هر گز بقای کل نیایی
که تا جان فانی جانان نگردد
یقین می‌دان که جان در پیش جانان
نیابد قرب تا قربان نگردد
(دیوان، ابیات ۹۹۸، غزل ۱۸۵، ص ۱۳۷).

و: هر گه که وجود تو عدم گشت
حالی عدمت وجود گردد
(دیوان، بیت چهارم، غزل ۱۷۷، ص ۱۳۷).

و: در ره تو رونده را در قدم نخستین
نیست به نیست می‌فتد، هست به هست میرود
(دیوان، بیت پنجم، غزل ۳۴۴، ص ۲۷۰)

←

و نیز:

بکوی نفی فرو شو چنانکه برنایی

که گرد دایره نفس عین اثبات است^۲

و نیز:

عطار اگر سایه صفت گم شود از خود

خورشید بقا تابدش از طالع مسعود^۳

و نیز:

در عشق فنا و محو و مستی سرمایه عمر جاودانست^۴

و نیز:

→

و: چو تو در وی فنا گردی بکلی

ترا دایم و رای این فنا نیست

(دیوان، بیت پانزدهم، غزل ۱۵۹، ص ۸۲).

و: فانی شو ازین هستی ای دوست بقا اینست

زان راه هوا تا کی راحت بخدا اینست

(دیوان، بیت مطلع، غزل ۹۵، ص ۶۹)

و: بنوش درد و فنا شو اگر بقا خواهی

که زاد را فنا دردی خراباتست

(دیوان، بیت دهم، غزل ۴۶، ص ۳۴)

۱- دیوان، بیت چهاردهم، غزل ۶۴۳، ص ۵۱۷.

۲- دیوان، بیت یازدهم، غزل ۴۶، ص ۳۴.

۳- دیوان بیت نهم، غزل ۳۵۲، ۳۷۷.

۴- دیوان، بیت پنجم، غزل ۸۵، ص ۶۲.

گر سر هستی ما داری تمام
در ره ما نیست گردان هر چه هست
هر که او در هستی ما نیست شد
دایم از ننگ وجود خویش رست
می ندانی گز چه ماندی در حجاب
پرده هستی تو ره بر تو بست^۱

فنا چیست؟ فنا عبارتست از زایل شدن هستی مجازی و خالی کردن خودی از خود، یعنی از میان برداشتن تعینات که به قول عرفا حجاب دیدار جمال لایزال و زیبایی مطلق شده‌اند، و اختلاف آنها سبب پیدایش ادیان و مذاهب مختلف گردیده، یا بقول مولوی بی‌رنگی اسیر رنگ گشته و موجب شده است که یهودی با مسیحی در نزاع افتد و هر کس بنا بر معیارهای ذهنی خود روشی خاص در پیش گیرد و روی به جانبی آورد و کفر و دین، خوب و بد، زشت و زیبا، حزن و طرب، ثواب و عقاب از آن حاصل گردد، بنابراین فنا عبارتست از کرانه کردن از خود^۲، و بدانجا رسیدن که حزن و طرب و ثواب و عقاب و همه معیارهای ذهنی که انسان از جهان جسمانی دارد بی‌مفهوم گردد. و بقول عطار:

۱- دیوان، ابیات ۶ و ۷ و ۸، غزل ۷۸، ص ۵۷.

۲- تا تو نکنی ز خود کرانه کی بتوانی از میان رفت
(دیوان، بیت سوم، غزل ۱۴۵، ص ۱۰۶).

– عین عدم آنجاست که نه حزن باشد و نه طرب ، تفاوت ها از میان برخیزد و همه چیز یکی شود.^۱

– سالک چون فانی گردد ثواب و عقاب در نظرش یکسان است.^۲

– نتیجه فنا رها شدن از قید کفر و دین و نور و نار است.^۳

– فنا عدم رؤیت صفات است به هر عنوان که باشد.

چون من اندر صفات افتادم چشم صورت صفات بین دیدم

هر صفت را که محو می کردم صفتی نیز در کمین دیدم

جان خود را چو از صفات گذشت غرق دریای آتشین دیدم^۴

– فنا از عقل و جان و دین و دل بکلی بی خبر شدن است.^۵

– فنا یعنی محو صفات خویش و بقا یعنی اخذ صفات حق.

شوریده به محراب فنا سر به برافکند

سرمست به معراج مناجات برآمد

۱- جهانی بود در عین عدم غرق نه اسم حزن و نه اسم طرب بود

چنان در هیچ پنهان بود عالم که نه زمین نام و نه زبان يك لقب بود
(دیوان، ابیات ۳۰۲، غزل ۳۲۹، ص ۲۵۸)

۲- چون من از هردو کون گم گشتم از ثواب و عقاب چگشاید
(دیوان، بیت هفتم، غزل ۳۷۲، ص ۲۹۳).

۳- نه اورا کفر دامن گیر و نه دین نه اورا نور دامن سوز و نه نار
(دیوان، بیت هفتم، غزل ۳۹۳، ص ۳۱۴).

۴- دیوان، بیت ۶ و ۷ و ۸، غزل ۵۲۵، ص ۴۱۶.

۵- ز عقل و جان و دین و دل بکلی بی خبر گردد
کسی کز سر این دریا سر مویی خبر دارد
(دیوان، بیت دوم، غزل ۱۸۸، ص ۱۴۲)

چون دردی جانان بره سینه فروریخت
 از مشرق جان صبح تحیات برآمد
 چون دوست نقاب از رخ پر نور بر انداخت
 با دوست فرو شد به مقامات برآمد^۱

- عدم علی الدوام اصل هر چیزست عدم نامیست که بر این شکل
 از وجود نهاده اند و آن در حقیقت عین وجودست زیرا وجودی که ما
 می شناسیم قائم به دم است و اگر دم بر نیاید زندگی ظاهری خود به خود
 منتفی می گردد، اما آنچه عدم می نماید هسته اصلی وجودست و وجود
 بخش^۲.

- وجود شخصی و انفرادی مایه ننگ است،

تا کی ای عطار از ننگ وجود تو مرا

کین زمان از ننگ تو با خاک یکسان می روم^۳

۱- (دیوان. ابیات ۲ و ۳ و ۴، غزل ۲۸۴، ص ۲۲۲-۲۲۱).

۲- کانه جاکه وجود دم بدم نیست اصلت عدم علی الدوامست
 شرمت ناید از آن وجودی کان را به نفس نفس قیامت
 بگذر ز وجود و با عدم ساز زیرا که عدم، عدم بنامست
 می دان به یقین که با عدم خاست هر جاکه وجود را نظامست
 آری چو عدم وجود بخشست موجوداتش بجان غلامست
 (ابیات ۱۳-۹، غزل ۸۱، ص ۵۹).

۳- دیوان، بیت نهم، غزل ۵۹۷، ص ۴۸۱.

و نیز:

بیا تا ترك خود گیرم که خود را بتر از خویش دشمن می ندانم
 (بیت سوم، غزل ۵۶۸، ص ۴۵۶).

– عاشق فانی از مایی و تولا و تبرا، تفاخر و تغیر، زمان و مکان
 دانایی و نادانی، نیک و بدو شنوایی و گویایی، نام و ننگ و امن و
 ناامنی و خلاصه از همه صفات و تعینات ایمن است.^۱
 – حتی خرقه هم در کار صوفی زائد است و چون زنار کافران
 می نماید.

کو آتشی که بروی این خرقه را بسوزم
 کاین خرقه در بر من زنار می نماید^۲
 – همه آنچه در عالم جسمانی است و ما بدانها علاقه می ورزیم

→
 و: خلاصی ده از من مرا این چه عاریست
 که عطار این عار می بر نتابد

(بیت پانزدهم، غزل ۱۶۲، ص ۱۲۳)

و: تا پاك نگردي از وجودت هر پختگی که هست خامست

(بیت سوم، غزل ۸۱، ص ۵۸)

۱- ما چو بی ماییم از ما ایمنیم
 از تفاخر همچو گردون فارغیم
 چون گذر کردیم از بالا و پست
 چون نه نادان و نه دانا مانده ایم
 چون زمان از نیک و بد در بسته ایم
 چون قرار کار ما رفتست دی
 نام و ننگ ما ز اقصای جهان
 روز و شب بی راه می جویم راه
 چون سر عطارگوی راه شد
 از تولا و تبرا ایمنیم
 وز تغیر همچو دریا ایمنیم
 هم ز پستی هم ز بالا ایمنیم
 هم ز نادان هم ز دانا ایمنیم
 هم ز شنوا هم ز گویا ایمنیم
 لاجرم ز امروز و فردا ایمنیم
 گر نهان شدور هویدا ایمنیم
 ز آنکه از نا ایمنی ما ایمنیم
 از سریر لاف و سودا ایمنیم
 (دیوان، غزل ۶۳۷، ص ۵۱۱).

۲- دیوان، بیت دهم، غزل ۳۷۶، ص ۲۹۷.

بت‌اند باید بت‌شکن بود.

همه بتها چو ابراهیم بشکن هم از آذر هم از آذر میندیش^۱
- گسستن از صورت دست یافتن به معنی است.

بگسلان پیوند صورت را تمام پس به آزادی درین معنی نگر^۲
- اگر انسان بخواهد به مطلق برسد، یعنی به آنجا که معیارهای
جهان جسمانی ارزش خود را از دست می‌دهند، باید از آنچه به عالم
جسمانی مربوط می‌شود چشم‌پوشد، عطار این معنی را با اشاره به
آیه «انی انا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى»^۳ چنین
می‌آورد:

هر دو عالم چیست رونعلین بیرون کن ز پای

تارسی آنجا که آنجا نام نور و نار نیست^۴

- بی‌سر و پا بودن یعنی نفی مطلق و نفی شخصیت و تسفویض
اراده خویش در اراده معشوق و بلکه بالاتر از این، یعنی آنچه به لفظ
در نیاید، زیرا بودن اگر چه سلبی هم باشد خود احساس وجود است،
نبودن نیز وجود دارد، پس نه این و نه آن، شاید بتوان گفت ترک ماسوی-
الله تا آنجا که حتی خیال و آثار آن از ذهن محو شود و ذهن آدمی از
هر معیاری پاک گردد، این فناست و بی‌سر و پا بودن، بهر حال لفظ خود
در این بیان نه تنها نارساست بلکه مغل است و بالاخره چون اراده

۱- دیوان، بیت هشتم، غزل ۴۵۰، ص ۳۶۳.

۲- دیوان، بیت هجدهم، غزل ۴۰۵، ص ۳۲۵.

۳- قرآن کریم، سوره بیستم، آیه ۱۲.

۴- دیوان، بیت دوم، غزل ۱۱۱، ص ۸۳.

جزئی سلب شود و در اراده کل مستهلك گردد جاویدانی حاکم می گردد. ۱
 - راه عشق فناست، آن دل که طالب کیمیای اسرار و جساودانی
 مطلق است از خویشتن فانی مطلق می شود.^۲
 - فنا اکتسابی نیست عطیة خداوند است.^۳
 عقیده عطار را درباره مناسبت عشق و فنا و ارتباط این دو با
 یکدیگر چنین می توان خلاصه کرد:
 - آشنایی با عشق با جدایی از جهان ارتباط دارد و نتیجه فنا از
 خویشتن، هستی در بقای خداست.^۴

- ۱- بی سر و پا گر برون آبی ازین میدان چو گو
 تا ابد گرهست گویی در خم چوگان تست
 (دیوان، بیت هشتم، غزل ۴۱، ص ۳۵)
- ۲- راه عشق او که اکسیر بلاست محو در محو و فنا اندر فناست
 فانی مطلق شود از خویشتن هر دلی چیزی که می زاید بلاست
 گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می زاید بقاست
 (دیوان، ابیات ۱-۳، غزل ۳۷، ص ۲۵)
- ۳- محوکن عطار را زین جایگاه کین نه کسب اوست بل عین عطاست
 (دیوان، بیت شانزدهم، غزل ۳۷، ص ۲۶)
- ۴- تا با غم عشق آشنا گشتیم از نیک و بد جهان جدا گشتیم
 تا هست شدیم در بقای تو از هستی خویشتن فنا گشتیم
 (دیوان، بیت ۱ و ۲، غزل ۶۱۲، ص ۴۹۵)
- و نیز: عطار مرا حجاب راهست با او به سفر نخواهم آمد
 (دیوان، بیت نهم، غزل ۲۸۵، ص ۲۱۹)
- و نیز: قدم در نه اگسر مردی درین کار
 حجاب تو تسویبی از پیش بردار
 (دیوان، بیت مطلع، غزل ۳۹۳، ص ۳۱۴)

- تولا در عشق وقتی ممکن است که از خویشتن تبرا کنیم.^۱
- در سودای عشق الهی همه مظاهر عالم جسمانی باخته می شود.^۲
- تا خودی خود برجاست عاشقی درست در نیاید، به بهای فروش خویش عشق را باید خرید.^۳
- توشه راه دراز عشق فقط فناست.^۴
- آنکه در کوی عشق ساکن است در دو عالم مقام نمی کند.^۵
- شخص انسان در کوی عشق نامحرمست.^۶

- ۱- چون تبرا نیست از خویشتن پس به عشق او تولا چون کنی
(بیت ششم، غزل ۸۳۸، ص ۶۷۲).
- ۲- در ره سودای تو در ساختم کفر و دین و گرم و سرد و خشک و تر
(بیت چهارم، غزل ۴۰۵، ص ۳۲۵).
و نیز: چو سر در کار و جان در یار بازی
- خوشی خویش ازین خوشتر میندیش
(بیت دوم: غزل ۴۵۰، ص ۳۶۲).
- ۳- تا تو تویی عاشقی از تو نیاید درست
خویش ببايد فروخت عشق ببايد خرید
(بیت دوم، غزل ۳۸۳، ص ۳۰۴).
- ۴- از فنایی که چاره تو فناست توشه این ره دراز بساز
(بیت یازدهم، غزل ۴۱۷، ص ۳۳۶).
- ۵- زاد راه مرد عاشق نیست نیست شو در راه آن دلخواه نیست
منزل اندر هر دو عالم کی کند هر کرا در کوی عشقت منزلت
(بیت چهارم، غزل ۷۹، ص ۵۷).
- ۶- هر شبی وقت سحر در کوی جانان می روم
چون ز خود نامحرمم از خویش پنهان می روم
(بیت مطلع، غزل ۵۹۷، ص ۴۸۰).

- فانی ذات باقی راه عشق است.^۱
 – هر بود جسمانی که از خود فنا گردد شایسته وصل می شود.^۲
 – شرط وصال فناست و تا عاشق از خویش فانی نگردد حق از غیرت جمال ننماید.^۳

- ۱- زهر دو کون فنا شو درین ره ای عطار
 که باقی ره عشاق فانی ذاتست
 (بیت شانزدهم، غزل ۴۶، ص ۳۴)،
 و نیز: گر مرا در عشق خود فانی کنی
 باقی بر جان من شکرانه ایست
 (بیت یازدهم، غزل ۱۰۵، ص ۷۹).
- ۲- بودی که ز خود نبود گردد
 شایسته وصل زود گردد
 چویی که فنا نگردد از خود
 ممکن نبود که عود گردد
 این کار شگرف در طریقت
 بر بود تو و نبود گردد
 (بیت ۳-۱، غزل ۱۷۷، ص ۱۳۴).
- ۳- وصلت آنکس یافت کز خود شد فنا
 هر که فانی شد ز خود مردانه ایست
 (بیت دهم، غزل ۱۰۵، ص ۷۹).
 و نیز: عاشقا هستی خود در ره معشوق بباز
 زانکه با هستی خود می توان آنجا شد
 (بیت هشتم، غزل ۲۴۹، ص ۱۹۲).
 و نیز: چند باشی تو از آن خود از آنک
 تا تو آن خودی او آن تو نیست
 (بیت دهم، غزل ۱۲۱، ص ۹۲).
 و نیز: تا زما ذره ای همی ماند
 تو ز غیرت جمال نمایی
 (بیت ششم، غزل ۸۶۳، ص ۶۹۱).
 و نیز: از خودی خود قدم بر گیر زود
 تا ز پیشان بانگت آید کان ماست
 (بیت دهم، غزل ۳۷، ص ۲۶).

- باید فانی شد تا محرم گردید.^۱

- حجاب آنگاه از پیش چشم برخیزد و سر عشق آشکار گردد

که از هستی خویش معدوم شویم و از خودی خود فانی.^۲

عاشق: از نظر عطار وادی عشق یکی از مشکلترین مراحل سلوک است و جایی است که در آن سالک به انواع بلا مبتلا می شود و باید رنجهای بسیار و جانفرسا تحمل کند تا درخور معشوق گردد. درین وادی امید وصل هست اما وصال به آسانی دست نمی دهد زیرا هنوز سالک در بوتۀ آزمایش است و لایق حضرت معشوق نشده، چون سالک به این وادی رسید باید که لحظه‌یی از خیال یار غافل نباشد و در آتش دل مشتعل شود، هر روز هزار منزل بخون دیده تر کند یا تمام درغم یار باشد و یا دل از وی بگسلد زیرا هر رنج که از یار به جان عاشق می افتد کلیدی از گنج اسرار است.^۳

۱- هر چند که پردردی کی محرم ما گردی

فانی شو اگر مردی تا محرم ما آیی

(بیت نهم، غزل ۸۶۹، ص ۶۹۶).

۲- در پرده وجود زهستی عدم شوند

آنها که ره برند درین پرده پاره‌یی

بسیار چاره می طلبی تا که سرعشق

یکدم شود به پیش تو چون آشکاره‌یی

گر صد هزار سال درین ره قدم زنی

تا تو تویی ترا نتوان کرد چاره‌یی

(بیت ۶-۴، غزل ۷۶۱، ص ۶۰۸-۶۰۷)

۳- گر سیر نشد ترا دل از ما يك لحظه مباح غافل از ما

←

عاشقی که مست عشق است و از خویش بی خود شده دیگر میان
 هستی‌های معیاری ذهن فرق نمی‌تواند نهاد و خود نیز هیچ نیست نه مرد
 مناجات است و نه رند خرابات نه محرم محراب است و نه سزاوار
 خمّار، نه مؤمن موحد است و نه مشرک مقلد، نه واقف اسرار است و
 نه منکر تحقیق، چنان محو معشوق شده است و به عشق خویش مشغول

→

مانندۀ مرغ بسمل از ما	در آتش دل بسر همی گرد
هر روز هزار منزل از ما	تر می‌گردان بخون دیده
تا خاک ز خون‌کنی گل از ما	چون ابر بهار می‌گری زار
گه‌گاه بگیردت دل از ما	آخر بچه میل همچو خامان
یا رشته عشق بگسل از ما	یا در غم ما تمام پیوند
صد گنج طلسم مشکل از ما	کز هر رنجی گشاده گردد
دیوانه عشق و عاقل از ما	عطار درین مقام چونست

(غزل ۶، ص ۵-۴).

و نیز:

سرتگون آویخته از دار او	عاشقان خسته دل بین صد هزار
بی خود و سرگشته و بیمار او	همچو مرغ نیم بسمل مانده‌اند

(ابیات دهم و یازدهم، غزل ۶۸۶، ص ۵۴۷).

۱- نه در صف درویشی شایسته آنانم

نه در ره ترسایی اهلیت آن دارم
 نه مرد مناجاتم نه رند خراباتم
 نه محرم محرابم نه درخورد خمّار
 نه مؤمن توحیدم نه مشرک تقلیدم
 نه منکر تحقیقم نه واقف اسرارم
 (ابیات ۱۱-۹، غزل ۵۴۵، ص ۴۳۲).

که چون کرم برگرد خویش پيله تنیده و در میان آن از جهان خارج
وحتی شخصیت خود گسسته و روی نهان کرده است، نه بر خویش آشکار
است و نه بر غیر، کسی او را نمی بیند و نمی شناسد.

چون کرم پيله عشق تنیدم به خویش بر
چون پرده راست گشت من اندر میان شدم
دیگر که داندم چو من از خود بر آمدم
دیگر که بیندم چو من از خود نهان شدم^۱

عاشق از دو عالم تا ابد فارغ است و در پرده^۲ نیستی نهان شده^۲،
زیر انشان عاشقی ترك تن و جان گفتن است، یعنی در راه عشق نه به امور
مادی باید دل بست و نه بر امور معنوی باید شیفته بود. عاشق مطیع امر
است اگر چه او را به کافری فرمان دهند زیرا که مطلوب معشوق هر چه
باشد مطلوب عاشق است، عاشق همه چیز را آتش می زند و چون تن و
جانش نماند و کفر و ایمان در نزد او یکسان شود، لایق اسرار و مردگار
می گردد^۳، نشان دیگر عاشقی از خود گذشتن و تسلیم محض بودن است

۱- دیوان عطار، ابیات دوم و سوم، غزل ۵۱۰، ص ۴۰۹.

۲- از دو عالم فارغ آید تا ابد

هر که او مشغول این سودا شود

(بیت هفتم، غزل ۳۴۷، ص ۲۷۱).

هر دل که ز عشق بی کران رفت در پرده نیستی نهان رفت
از هستی خویش پاک بگریز کین راه به نیستی توان رفت
(ابیات ۲۰۱، غزل ۱۴۰، ص ۱۰۶).

۳- رش: منطق الطیر تصحیح دکتر مشکور ص ۳۶۲.

و عاشق حقیقی آنست که اگر سالها عشق ورزد و بدانجا رسد که هر ذره
و جودش از راز معشوق آگاه باشد همچنان تشنه وصال و کمال
باشد و باز خود را در گام نخستین بیند^۱. در درون عاشق جهانی است
شبيه به جهان ما، که آفتابش چهره معشوق است با این تفاوت که
جهان درون عاشق همیشه زنده است و هیچگاه از حرکت باز نخواهد
ایستاد^۲.

– عاشق واقعی آنست که تمامی دل بدلدارد و از عشق مجازی
و توجه به غیر حق که نوعی بت پرستی است بر حذر باشد^۳. هیچکس
عاشق رانمی شناسد همه پندارها و گمانهایی در باره او دارند و تصویری
خیالی از او در ذهن ایجاد می کنند^۴. لذت عاشق و رای لذت هاست و

۱- الهی نامه مقاله چهاردهم.

۲- آن فلک کان در درون عاشقست

آفتاب آن رخ جانسان بود

گر فرو افتد ز دوران این فلک

آن فلک را تا ابد دوران بود

نور این خورشید اگر زایل شود

نور آن خورشید جاویدان بود

(ایببات ۶-۴، غزل ۳۳۲، ص ۲۶۵)

۳- بانگ برمن زد که ای ناحق شناس

دل به ماده چند باشی بت پرست

(بیت پنجم، غزل ۷۸، ص ۵۷).

۴- عاشقی بس خوش جهانیست ای پسر

وان جهان را آسمانی دیگرست

آنکه عاشق نیست از این لذت بی خبرست^۱.
- عاشق آنست که چون حسین منصور حلاج از جان دم انا الحق
بر آورد^۲.
- هر که شیدای حق و شوریده او باشد در حقیقت عاقلی است

→

کی کند عاشق نگاهی در جهان
زان که عاشق را جهانی دیگرست
در نیابد کس زبان عاشقان
زانکه عاشق را زبانی دیگرست
کس نداند مرد عاشق را ولیک
هر گروهی را گمانی دیگرست
نیست عاشق را بیک موضع قرار
هر زمانی در مکانی دیگرست
من خطا گفتم برونست از مکان
لامکان او را نشانی دیگرست
گرچه عاشق خود در اینجا در میانست
جای دیگر در میانی دیگرست
(قسمتی از غزل ۶۴، ص ۴۶-۴۷).

۱- چه داند آنکه نداند که چیست لذت عشق
از آنکه لذت عاشق و رای لذات است

(بیت هشتم، غزل ۴۶، ص ۳۳)

۲- گر عاشقی بر آور، از جان دم انا الحق
زیرا که جای عاشق جز دار می نبینم

(بیت ششم، غزل ۵۹۴، ص ۴۷۸).

بظاهر مجنون و این صفت عقلای مجانین است.^۱

- غم معشوق مونس عاشق است.^۲

- تعلق به دین و دنیا صفت عاشقان مجازی است، اما عاشق حقیقی همیشه در سه حال عمر می گذارند، اشک بر رخ، خون در جگر و آتش در دل.^۳

- عاشقان چون به هوش آیند پیش معشوق نماز برند و پروانه وار گرد شمع رخس سربازند، در آنجا که خورشید ذره ای بشمار آید شاهبازند و بر آن بساط که عشق حکم می کند جانبازا کباز، گاه بر جهان می خندند و گاه چون شمع می گدازند، گاه از شوق پرده در می شوند و گاه از عشق پرده ساز، همه این پرده ها را می آریند بدان امید که در پرده اهل راز در آیند با این وصف بازهم در نیازند.^۴

- همه چیز در نظر عاشق یکسان است.

یار گر سوزد و گسر سازد رواست

عاشقان را این و آن یکسان بود

۱- گر فرید امروز چون شوریده است

عاقل خلقت چون شیدای تست

(بیت بانزدهم، غزل ۴۳، ص ۳۲).

۲- ای غمت روز و شب بتهایی مونس عاشقان سودایی

(بیت مطلع، غزل ۸۶۳، ص ۶۹۱).

۳- الهی نامه تصحیح فؤاد روحانی ص ۲۵۸ و ۲۵۹، مقایسه شود با شرح

احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۲۹۱.

۴- غزل شماره ۳۲۳ ص ۲۵۱، ۲۵۲.

در طریق عاشقان خون ریختن

با حیات جاودان یکسان بود^۱

- آنکه از عشق خدا یکدم غافل شود عاشق خویش است^۲.

و بالاخره عطار در يك غزل شیوا خلاصه نظریه خود را چنین می آورد که در راه عاشقان همه چیز یکسان و يك رنگ است و معیارهای این جهانی هیچ مفهومی در ذهن آنان ندارد و این معنی فسای کامل است.

در ره عشاق نام و ننگ نیست

عاشقان را آشتی و جنگ نیست

عاشقی تر دامنی گتر تا ابد

دامن معشوقت اندر چنگ نیست

ننگ بادت، هر دو عالم جاودان

گر دو عالم بر تو بی او ننگ نیست

پیک راه عاشقان دوست را

در زمین و آسمان فرسنگ نیست

مرغ دل از آشیانی دیگرست

عقل و جان راسوی او آهنگ نیست

۲- دیوان بیت پنجم و ششم، غزل ۳۲۳، ص ۲۶۱.

۲- هست عاشق لیک هم بر خویشتن

هر که از عشق تو یکدم غافلست

(دیوان، بیت پنجم، غزل ۷۹، ص ۵۸).

آتش عشق و محبت بر فروز
تابسوزد هر که اویک رنگ نیست
راست ناید نام و رنگ و عاشقی
درد درده جای نام و رنگ نیست
نیست منصور حقیقی چون حسین
هر که او از دار عشق آونگ نیست
شد چنان عطار فارغ از جهان
کاسمان با همتش همسنگ نیست^۱

عشق و عقل: معمولاً وقتی سخن از عشق صوفیان به میان می‌آید، آنرا با تبیینی که افلاطون از عشق می‌کند مقایسه می‌کنیم چنانکه در این کتاب هم گه‌گاه بدان اشاره‌ی شده است این سنجش در حقیقت باید بشود لیکن ما درین سنجش کمتر به وجوه افتراق آن پرداخته‌ایم و حال آنکه میان تبیین افلاطون از عشق با تبیین صوفیان حداقل یک تفاوت فاحش وجود دارد و آن اینست که افلاطون در شناخت زمینه وجود از طریق خردنظری متفکری است خردگرا، زیرا آنچه او بدان «جمال ابدی» نام می‌دهد عبارت است از یکی از مثل عالی و حقیقتی ابدی که نه فردی است و نه شخصی، بنابراین خدای افلاطون حقیقتی است نظری و غیرقابل لمس و بیرون از روح انسانی. در این نظریه عشق که طبعاً عنصری غیر عقلانی است فقط وسیله‌ای برای رسیدن به هدف است و

۱- غزل ۱۱۸، ص ۸۹ و ۹۰.

آن هدف تحت حقیقت نظری است^۱ بنابراین «اروس» افلاطون در نهایت همان عشق مجرد اسپینوز است به خدا^۲.

متصوفه برخلاف افلاطون درین عشق پای بند عقل و منطق نیستند، بنابراین عقیده این جماعت شناخت حقیقت وجود از طریق عقل نظری میسر نیست. خرد یا آنچه بدان نام عقل جزئی می‌نهند به حکم طبیعتش از دریافت واقعیت نهائی عاجز است و به دلیل خاصیت استدلالی و دو بینی که دارد قادر به درک جوهر یگانه وجود نیست^۳. عقل دلیل راه است اما

۱- دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۶۶.

۲- اسپینوزا هم مثل افلاطون به اعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است و می‌گوید عشق به ذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی و هیچ انفعالی بر او چیره نمی‌شود... (سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، فصل دوم).

۳- در ششدر خاك و خون فتاده در وصف تو عقل حکمت اندیش
(بیت دوم غزل ۴۵۲، ص ۳۶۴).

و نیز: عقل کجا بی برد شیوه سودای عشق

باز نیایی به عقل سر معمای عشق

عقل تو چون قطره ایست مانده ز دریا جدا

چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق

خاطر خیاط عقل گرچه بسی بخیه زد

هیچ قبایی ندوخت لایق بالای عشق

(بیت ۱-۳ غزل ۴۵۸، ص ۳۶۸).

و نیز: عقلی که گره گشای خلق آمد

سودای رخ تو رخت بر بستش

(بیت هشتم، غزل ۴۲۳، ص ۳۵۰).

→

هدف نیست.

یکی از جنبه‌های مشخص اندیشه عطار و عارفان دیگر که عشق را هدف دانسته‌اند این است که معرفت به خدا اساس اندیشه اینان نیست بلکه حیات است که اساس و جرثومه اندیشه عرفانی آنانرا می‌سازد. این زندگی آلی و وظایف رشد و جذب آن است که اصل حیات را برای آنان مجسم می‌کند. عشقی که در آن «مرگ زندگی باشد» - گرچه بنظر تناقض گویی می‌آید - در نظریه عارفان اسلامی به وسیله زندگی آلی نمایانده شده است. ماده بیجان با مرگ در خویش و زندگی در موجودی و الاثر بصورت گیاه زنده می‌شود و گیاه به همین طریق به صورت حیوان درمی‌آید و مقامی و الاثر می‌یابد و... بنابراین سیر تکامل عبارت است از تصویری از اصل «در خود مردن». اصل رشد و ارتقاء از راه نیروی حیاتی جذب (فنا از یکی و بقا در دیگری) بهترین وسیله برای بیان راز وجود است. این جماعت درعین حال که به ناممکن بودن ارتباط میان جسم و جان اذعان دارند با اینهمه به قدرت معجزه‌گر استحالته تکیه می‌کنند. عقل به عدم تناسب میان علت و معلول حکم می‌کند و این حکم را حتی اذهان غیرفلسفی هم می‌پذیرند، اما عرفان با آوردن نظریه فنا، که همان رشد و ارتقاء از طریق جذب و انجذاب باشد، با این حکم عقل مخالفت می‌کند و این دو بینی عقل (علت و

←

و نیز: دل شناسد که چیست جوهر عشق

عقل را ذره‌ای بصارت نیست

(بیت دوم، غزل ۱۱۰، ص ۸۲).

معلول) را مردود می‌شمارد و چشم عقل را احول می‌داند و معتقد است که استدلال منطقی واقعیت را به دویبخش می‌کند و سپس از یکی کردن آنها عاجز می‌ماند. عقل تمایز می‌آفریند و حال آنکه عشق عناصر نا همگون را بیکدیگر پیوند می‌دهد و آنها را همگون می‌سازد.^۱

با بیان این نظریه متوجه شباهتی می‌شویم که میان این عقیده و انواع گوناگون فلسفه شهودی کانت و فیخته (Fichte) و شلینگ (Schelling) و برگسون (Bergson) و شوپنهاور (Schopenhaver) وجود دارد که همه آنان معتقدند عقل تنها وسیله‌ی است نافع در دست میل به زیستن، اما از درک عمق حیات و دریافت سرشت شهود بیواسطه زندگی قاصر است.^۲

۱- کیش و دین از عقل آمد مختلف

بر در او چون توان شد معتكف
صد هزاران حجت آرد بی‌مجاز
عالمی شبهت فرستد پیشباز
در تزلزل دائماً سرگشتیدی
در تردد طالب سررشتیدی
از وجود عقل خاست انکارها
وز نمود عقل بود اقرارها
عقل را گر هیچ بودی اتفاق
چون دلتی پای تا سر اشتیاق
عقل اندر حق‌شناسی کاملست
لیک کامل‌تر ازو جان و دلت

(مصیبت‌نامه، ص ۳۳۸).

۲- مقایسه شود با سیر حکمت در اروپا، جلد دوم.

تضاد میان عشق و عقل در آثار صوفیان موضوعی رایج است و به نظر می‌رسد که در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند دائماً بایکدیگر در جدالند. این جدال گاه میان شرع و عشق و گاه میان عقل و عشق برپا می‌شود. در شیوه فکری صوفیان اغلب گرایش به برتری عشق است بر عقل و شرع، گاه کار این رجحان به جایی می‌رسد که به عدم مجانست و مناسبت میان عشق و شرع حکم می‌کنند، عشق با جذب‌های که دارد کارش از میان بردن همه تضادها و مستغرق کردن همه ارزش‌ها در خود است اما عقل موجد تضادهایی چون خیر و شر، صواب و خطا، کفر و دین و جز آنهاست^۱. با اینحال عقل سلیم راهبر انسان به جانب مقصود است و وجودش لازم. هجویری معتقد است که حقیقت ترکیبی است از دو عامل حقیقت و شریعت و اشاره می‌کند که کلمه «لا اله الا الله محمد رسول الله» نمونه‌ای از این ترکیب است که بخش اول آن حقیقت و قسمت دوم شریعت است که فرع حقیقت می‌باشد^۲.

شیخ نجم‌الدین رازی در تعریف عقل و تقسیم آن به اقسام و اینکه کدام یک از انواع آن ضد عشق است گوید «عقل قسمتی است از اقسام موجودات و نه همه موجودات چنانکه بعضی به تلقین شیطان گویند که عقل و عاقل و معقول هر سه یکی است و بدان باری تعالی را خواهند. «چون لفظ عقل از اسماء مشترک است هر طایفه‌ی حقیقتی دیگر ازین

۱- عرفان مولوی، ص ۷۳

۲- این نظریه را هجویری به سهل بن عبدالله تستری نسبت می‌دهد، کشف- المحجوب، ص ۱۷۶.

لفظ اراده می‌کنند چنانکه بعضی از زنادقة فلاسفه عقل ایراد می‌کنند و باری تعالی از آن می‌خواهند. طایفه دیگر لفظ عقل می‌گویند و بدان عقل کل می‌خواهند و می‌گویند معلول اول از علت اولی است. طایفه‌ی دیگری عقل فعال می‌گویند و «هو الملك الاعظم المدبر لملك المحيط» بعضی عقل مستفاد می‌گویند بعضی عقل انسانی و این آنست که بدان فکر می‌کنند و قیاس می‌کنند و تمییز بعضی چیزها از بعضی می‌دهند و بر دو قسم است: عقل بالقوه: چنانکه در اطفال هنوز کمال نیافته و عقل بالفعل: چنانکه در عاقل کامل هست. العقل قوة دالة على حقایق الاشياء كلها (یا) العقل عبارة عن مجموع علوم اذا وجد فی واجد یوجب کونه عاقلاً. پس این اختلاف آراء نتیجه می‌شود که ما بعضی را مخطی و بعضی را مصیب بدانیم».

و از آن پس شیخ نجم‌الدین می‌گوید که: «منظور ما از عقلی که ضد عشق است عقل انسانیست که چون پرورش آن در انسان به کمال می‌رسد مدرک ماهیت اشياء می‌شود و فلاسفه بر این اتفاق دارند و ادراک به نزدیک ایشان عبارتست از: حصول ماهیت معلوم در عالم و معقول در عاقل. این حصول بدانگونه نیست که ماهیت معلوم کما هی در نفس عالم حاصل شود، یعنی مثلاً چون کسی به زید یا عمرو عالم شود زید یا عمرو کما هو در نفس او حاصل نمی‌شود بلکه مثال آن و صورت آن در عقل داننده پدید آید چنانکه مردم در آینه نگرند صورت روی او در آینه پدید آید نه حقیقت وجود او.

پس کمال عقل در ادراک مثال ماهیت اشياء است نه ادراک حقیقت اشياء و چون عقل خواهد که مدرک حقیقت چیزی شود کماهی، اگر آن

چیز از عالم محسوس باشد که مادون عقل است، عقل محتاج می‌شود به عالم حسی در ادراك آن حقیقت محسوس، و اگر گویند که حواس هر ادراکی را به قوت عقل می‌کند، آنوقت می‌گوییم که حیوانات عقل ندارند و این ادراك به وسیله حواس می‌کنند، و اگر مسلم باشد که عقل را قوت آن هست که ادراك حقایق محسوس کند، چه لازم است که عالم معقول را که عالم خود اوست و ادراك محسوسات مادون اوست و ادراك عالم الوهیت که مافوق اوست ادراك کند و به همین جهت فلاسفه متفق‌اند که باری تعالی معقول عقل بشر نیست^۱.

سپس در جای دیگر با کلامی شاعرانه و نه عالمانه می‌گوید: «عقل و عشق ضدان لایجتماع‌اند، از آن سبب که عقل در عالم بقا سیر می‌کند و صفت آب دارد و روی به نشیب دارد و هر جا رسد آبادانی کند، اما عشق چون آتش است در عالم نیستی سیر می‌کند و به جانب مرکز اثر و وحدانیت می‌رود، پس هر کجا شعله آتش عشق پرتواندازد، عقل فسرده طبع خانه به پردازد^۲».

عقل وسیله ایست که تنها عاقل را به معقول می‌رساند و تمامی علما و حکما متفقند که خدا معقول عقل هیچ عاقلی نیست زیرا «لاتدر که الابصار و لایکنفه العقول و هو یدرک الابصار و یکنف العقول و لایحیطون بشیء من علمه الا بما شاء و قد احاط بكل شیء علما»^۳. «اما عشق چون به فنا

۱- رساله عشق و عقل، ص ۷۳-۶۸.

۲- همان کتاب، ص ۶۲.

۳- مستفاد از قرآن کریم سوره الانعام آیه ۱۰۳

می انجامد عامل اتصال عاشق است به معشوق^۱.

و در جای دیگر باز با کلامی شاعرانه به بیان نظریه خود در این باره می پردازد و چنین می آورد که «عاقلان از جمال شمع این حدیث «کنت کنزاً مخفياً»^۲ به نظاره نوری از دور قانسع شده اند، عاشقان پروانه صفت به دیوانگی پروانگی دست رد بر روی عقل بهانه جوی خود پرست باز نهاده اند و همگی هستی خود را بر اشعه جمال شمع ایثار کرده اند لاجرم دست مراد در گردن وصال آورده اند»^۳.

اما امام محمد غزالی در کتاب احیاء علوم الدین پس از آنکه در فصلی نفس و روح و قلب و عقل را تعریف و هر یک از آنها را به انواعی تقسیم می کند درباره عقل می گوید: «عقل نیز در معانی مختلف مشترك است و آنچه منظور نظر ماست دو معنی از معانی مختلف آنست؛ یکی آن معنی که از آن علم به حقایق امور اراده می شود و عبارت است از صفت علمی که در قلب است و دیگری معنایی که از آن مدرک علوم اراده شود و این همان لطیفه ایست که قلب باشد و می دانیم که تمامه سی عالم صاحب نفسی است که قائم بخود است و علم صفت حالتی است که در آنست و صفت غیر موصوف است و عقلی که بدان صفت عالم و محل ادراک اراده می شود مراد قول پیغمبر (ص) است که می گوید «اول ما خلق الله العقل»، اما علم عرضی است که نمی توان آن را تصور کرد که اولین مخلوق باشد، بلکه ناچار باید محل مخلوقی قبل یا بعد

۱- رساله عقل و عشق، ص ۶۳.

۲- حدیث نبوی، احادیث مثنوی، ص ۲۹.

۳- رساله عقل و عشق، ص ۹۸.

از خودش باشد^۱. آنگاه در جای دیگر-راز این کتاب به تعریف علوم غیر ضروری - یعنی علمی که قلب حاصل می کند - و اختلاف احوال آنها در حصولشان می پردازد و آنها را به وحی و الهام و تعلم تقسیم می کند و می گوید: آنچه نه به طریق اکتساب و استدلال حاصل شود و انسان نمی داند که چگونه و از کجا دریافته شده، الهام است و متعلق به اولیاء و اصفیاء و آنچه بطریق استدلال بدست آید اعتبار و استبصار نامیده می شود و متعلق است به علماء و قسمی نیز که به قاب وارد می شود و سبب حصول آن بر شخص معلوم گردیده که آن عبارتست از مشاهده فرشته‌یی که علم را بر قلب وارد می کند، وحی است و مختص به انبیاء». سپس به بیان روش صوفیه در کشف حقایق امور و فرق میان روش آنان و روش نظار می پردازد و می گوید «... بدان که بیشتر میل اهل تصوف به علوم الهامی است و نه به علوم تعلیمی و به همین جهت به تحصیل علم از طریق کتاب و گفتار و ادله مایل نیستند، بلکه می گویند راه تقدیم مجاهده و محو صفات مذموم و قطع تمامی علائق دنیا و روی آوردن و توجه کامل به خدا است و چون این حالت حاصل شد خدا بر قلب بنده خویش حاکم است و او را به نور علم منور می کند، پس وقتی خدا بر کار قلب تولیت کرد، صحت بر آن قلب فیضان می کند و نور بر آن می تابد و سینه گشاده می شود و سر ملکوت آشکار می گردد و حجاب از برابر آن برداشته می شود و حقایق امور الهی بر آن میدرخشد

۱- احیاء علوم الدین، چاپ مصر مؤسسه حلبی و شرکاء، ۱۳۸۷ ه. ، ص ۴ و ۵ و ۶.

در این حالت بنده فقط باید استعداد در تصفیه و تجرید داشته باشد و همت خویش بگمارد و اراده‌ی صادق داشته باشد و باعطشی تمام مترصد به دوام انتظار باشد تا خدا رحمت بروی گشاید^۱.

آنگاه به روش کار آنان در ممارست و تمرین و ذکر می‌پردازد و می‌گوید: «آنها با توجه به قرآن و تفسیر و حدیث اندیشه‌ی خویش را پریشان نمی‌کنند بلکه خلوت می‌گزینند و به ذکر می‌پردازند... تا در رحمت بر آنان گشوده شود و این رحمت نازله در آغاز مثل برق گذرا است و نمی‌پاید سپس بازمی‌گردد و زمانی دوام می‌آورد و گاه می‌آید و ثابت می‌ماند، گاهی بدرزا می‌کشد و گاه نه^۲...»

آنگاه در جای دیگر ازین کتاب بذکر شواهد شرع بر درستی روش اهل تصوف در اکتساب معرفت می‌پردازد که: «معرفت نه با تعلم حاصل می‌شود و نه به طریق معتاد بلکه کسی که بر او چیزی حتی بطریق الهام و وقوع در قلب کشف شود و نداند که چگونه بوده است، به درستی روش صوفیان آگاه می‌شود و اگر این ادراک برای خود او حاصل نشود سزاوار است که به این روش ایمان آورد. زیرا معرفت درین درجه واقعاً عزیز است و شرع و تجربه و حکایات بر این امر گواهند^۳.

می‌دانیم که امام محمد غزالی عارفی است متکلم و مسائل عرفانی را از طریق استدلال و با استناد به مسائل شرعی و علمی بیان می‌کند. شیخ نجم‌الدین رازی هم در بیان اعتقادات صوفیه سعی کرده است که از

۱- ۲۰۱- احیاء علوم الدین، ص ۲۶-۲۴

۳- احیاء علوم الدین، ص ۳۰.

طریق منطق و استدلال و توجه به مبانی و اصول علمی وارد شود، با اینحال گاه مطالب خود را از طریق برانگیختن احساسات و تخیلات انسانی بیان می‌کنند و درحقیقت روش وی تلفیقی است میان منطق و ذوق. اما عطار که صوفی است و ارسته و عاشق و شاعری است حساس در این بحث با روش ذوقی وارد شده و مقایسه میان عقل و عشق را بدست عواطف و احساسات سپرده^۱ و اگر هم مستندی در دست داشته آن را هم در قالب شعری و با خصوصیات تبیین شاعرانه رنگ آمیزی کرده و عرضه داشته است.

خلاصه سخن عطار در مقایسه میان عقل و عشق از اینقرار است:
 - دل پروانه شمع روی معشوق است و عقل از عشق بیگانه^۲.
 - عشق عقل را سرنگون می‌کند و جان را به جنون می‌کشد^۳.
 - عقل پیش اندیش در برابر عشق ناتوان است^۴.

۱- همین شیوه را خواجه عبدالله انصاری در مقایسه میان عقل و عشق به کار برده. رش رساله کتزالسالکین ذیل عنوان عقل و عشق.

۲- شمع رویت را دلم پروانه ایست

لیک عقل از عشق چون بیگانه ایست

(دیوان، بیت مطلع، غزل ۱۰۵، ص ۸۷).

۳- در عشق تو عقل سرنگون گشت

جان نیز خلاصه جنون گشت

(دیوان، بیت مطلع، غزل ۱۳۱، ص ۹۹).

۴- صد سپاه عقل پیش اندیش را

یک خدنگ از جزع جادوی تو بس

(دیوان، بیت ۵، غزل ۴۲۴، ص ۳۴۲).

- بنیاد عقل با همه استواری آنگاه که عشق به کمال می‌رسد فرو می‌ریزد^۱.
- کفر و دین و شك و یقین همه از عقل حاصل می‌شوند و عشق بالاتر از همه آنهاست^۲.
- چون معشوق پرده از رخ برگیرد عقل بمانند خفاش می‌گریزد و جان پروانه‌وار گرد شمع وجودش نیست می‌شود^۳.
- عقل ناچیز توانائی سنجش عشق را ندارد و هیچ کس عشق را با ترازوی عقل نمی‌سنجد^۴.

- ۱- سرنگون شد اساس محکم عقل
در کمال اساس محکم عشق
(دیوان، بیت ۱۱، غزل ۴۵۵، ص ۳۶۷).
- ۲- عشق بالای کفر و دین دیدم
بی‌نشان از شك و یقین دیدم
کفر و دین و شك و یقین گرهست
همه با عقل همنشین دیدم
(دیوان، ابیات ۲ و ۱، غزل ۵۲۰، ص ۴۱۶).
- ۳- راست‌کان خورشید جانها برقع از رخ برگرفت
عقل چون خفاش گشت و روح چون پروانه شد
(دیوان، بیت ۵، غزل ۴۶۶، ص ۲۰۹).
- ۲- هیچ کس عشق چون تو معشوقی
بتسر از وی عقل بسر نکشد
وزن عشق تو عقل کی داند
عشق تو، عقل مختصر نکشد
(دیوان، ابیات ۱ و ۱۲، غزل ۲۷۶، ص ۲۱۶).

- عقل در برابر عشق سرگردان است.^۱
- در مقابل عشق عقل اعجمی و خرد شیرخواره است، عقل بدین دریای مواج تنها از دور نظاره می‌کند.^۲
- عقل گزافگوی پر مدعا است و تنها مستی عشق عقل را خاموش می‌کند.^۳
- علم در وصف معشوق لایعلم و عقل در شرحش لایعقل است، عالم و عاقل در حسرت درك این حقیقت پشت دست می‌خایند.^۴

- ۱ – عقل در عشق تو سرگردان بماند
چشم و جان در روی تو حیران بماند
(دیوان بیت مطلع، غزل ۳۰۲، ص ۲۳۵).
- ۲ – بحر است عشق و عقل ازو برکناره‌ای
کار کنارگی نبود جز نظاره‌ای
در بحر عشق عقل اگر راهبر بدی
هرگز کجا فتادی ازو برکناره‌ای
وانجا که بحر عشق در آید بجان و دل
عقلست اعجمی و خرد شیرخواره‌ای
(دیوان، ابیات ۱-۳، غزل ۷۶۱، ص ۶۰۷).
- ۳ – درده می عشق یکدم ای ساقی
تا عقل کند گزاف در باقی
زین عقل گزاف گوی پر دعوی
بگذر که گذشت عمر ای ساقی
(دیوان، ابیات ۲۰۱، غزل ۸۰۶، ص ۶۴۶).
- ۴ – علم در وصف لبش لایعلمی
عقل در شرح رخس لایعقلی

←

- عقل اگرچه از آن مقربان درگاه باشد از وصال دوست بی‌خبر است اما دل و جان عاشقان کامل در کمال معشوق منجذب گردیده است.^۱
- عقل از درک جوهر وجود عاجز و مانع دریافت این حقیقت است.^۲

- عقل مانع از درک حقایق است.^۳

- عقل طفل راه عشق است.^۴

- عقل قادر به دریافت حقیقت وجود نیست و چون خر در گِل

→

جمله پشت دست می‌خایند ازو

هست هر جا عالمی و عاقلی

(دیوان، ابیات ۳ و ۷، غزل ۸۱۰، ص ۶۵۰).

۱- ای دل و جان کاملان گم شده در کمال تو

عقل همه مقربان بی‌خبر از وصال تو

(دیوان، بیت ۱، غزل ۶۹۹، ص ۵۵۸)

۲- میسل درکش روی آن دلبر ببین

عقل گم کن نور آن جوهر ببین

روح را در سر او حیران نگر

عقل را در کار او مضطر ببین

(دیوان، ابیات ۱۰۲، غزل ۶۸۳، ص ۵۴۴).

۳- چو عقل ماعقیله است آن نکوتر

که عاشق واد سودایی بیاشیم

(دیوان، بیت ۵، غزل ۶۲۹، ص ۵۰۴).

۴- عقل چون طفل ره عشق تو بود

شیرخوار از لعل پر لؤلوی تست

(دیوان، بیت ۸، غزل ۴۴، ص ۳۲).

می‌ماند^۱.

– رای عقل در باب راز وجود باطل است، زیرا در این راه چرایی و چیستی بی‌جواب می‌ماند^۲.

– عقل قادر نیست که از خورشید جمال حق نشانی دهد، زیرا عقل خود ذره‌یی ازین وجود لایتناهی و ابدیست و جزء چگونگی نمی‌تواند که به کل راه یابد، خدا را تنها بوسیله خود او توان شناخت یعنی با شهود و نه با تعقل، آن‌انکه به راهبری عقل می‌خواهند که به حقیقت خداییش پی‌برند در حجاب گمان باقی می‌مانند^۳.

۱- به عقل این راه مسپر کاندزین راه
جهانی عقل چون خر در خلا بست
(دیوان، بیت ۷، غزل ۴۰، ص ۲۸).

۲- من رسیدم به وصل بی‌وصفت
عقل را رای باطل افتادست
کس نگوید که این چراوز چیست
زانکه این سر مشکل افتادست
(دیوان، بیت ۶ و ۷، غزل ۵۰، ص ۳۸).

۳- گر عقل نشانست ز خورشید جمالت
يك ذره ز خورشید فلك مؤده رسانست
يك ذره حیران شده را عقل چه داند
کز جمله خورشید فلك چند نشانست
چون عقل یقینست که در عشق عقیلست
بی شك بتو دانست تراهر که بدانست

←

– عقل در بازی عشق مات است^۱.

نظر کلی عطار در تفاوت میان عقل و عشق را می‌توان در مصیبت-

نامه یافت که می‌گوید:

عقل منشأ تکلیف است و واسطه میان حق تعالی و عالم خلق، بنا بر عقیده حکما کمال عقل به حس و خیال است و حواس مراتب نزولی عقلند، اختلاف ادیان و ایجاد شبهه و انکار از عقل پدید می‌آید، احکام عقل مختلف‌اند و حال آنکه احکام دل بربك روال و موافق یکدیگرند، از این جهت دل در شناختن حق کاملتر از عقل است، حسن و قبح در عالم عقل وجود می‌یابد، نتیجه عشق محواست، اما نتیجه عقل افزودن علوم رسمی است، عشق دل عاشق را صفا می‌دهد و جاننش را از ریب و ریا پاک می‌کند و از خود فانی می‌سازد و از آن پس عاشق در معشوق باقی می‌گردد و به ذات او زندگی جاوید می‌یابد^۲.

و نیز در منطق الطیر آنجا که سخن را به حکایت «عشق

شاگرد به کنیزک استاد» می‌رساند در باب عقل و عشق و علم ظاهر چنین گوید:

→

در راه تو هر کس بگمانسی قدمی زد

وین شیوه گمانی نه به بازی گمانست

(دیوان، ابیات ۹-۶، غزل ۸۴، ص ۶۱).

۱- بس عقل که شد مات بیک بازی عشقتش

ور عقل درومات نشد مات گرفتیم

(دیوان، بیت ۵، غزل ۶۱۳، ۴۹۱)

۲- مصیبت‌نامه، مقاله سی و هشتم.

عشق آمد عقل را در زیر کرد بیدلی را نیز از جان سیر کرد
گرچه بسیاری به دانش داد داد ذره‌یی عشق آنهمه بر باد داد
علم ظاهر کبر و غوغا آورد عشق ورزی سوز و سودا آورد
هر کرا بی عشق علمی راه داد علم او را حب مال و جاه داد

انسان کامل

صوفیان متفق القولند که انسان به صورت عالم اصغر است و به معنی عالم اکبر^۱. در عالم خلقت انسان از لحاظ زمان آخرین مخلوقات است، لیکن از جهت مرتبت کمال مطلوبست که برای تحقق یافتنش همه آفریدگان درکارند و سیر تکامل به سوی او روی دارد. انسان علت غایی خلقت و علت آفرینش تمامی موجودات عالم هستی است، مثل

۱- عالم صغری بصورت عالم کبری باصل

اصغرند از صورت و از راه معنی اکبرند

(دیوان، بیت ۹، غزل ۳۷۹، ص ۲۴۱).

عالم صغری بفرع و عالم کبری به اصل

جسم تو و جان تست کیست چو تو از جمند

(دیوان، قصاید، ص ۷۵۸ بیت ۵).

(در متن چاپی «چشم تو» آمده است تصحیح قیاسی است).

او در واقع به درخت و میوه آن می ماند که گرچه درخت از احاطه تقدم

→

خلاصه نظریه شیخ محمد لاهیجی در این باب چنین است «جهان در انسان خلاصه شده و انسان در واقع خود جهان است یعنی عالم اصغراست و عالم اکبر در حقیقت انسان کبیر، انسان که خلاصه همه است حق در اظاهر گشته و دیده وی شده و به دیده خود خود را مشاهده نموده، انسان از جهان بیدار شده و دیده جهان گشته و به خود خود را مفصلاً مشاهده کرده و خلاصه این سخن آن است که چون انسان مظهر اسم الله است و چنانچه الله من حیث الجامعیة مشتمل بر جمیع اسماء است و در تمامت اسماء به حقیقت اوست که ظاهر است حقیقت انسان که مظهر این اسم است البتہ باید که شامل جمیع مراتب عالم باشد و تمامت حقایق عالم مظهر حقیقت انسان باشند، چه هر مرتبه و هر تعینی مظهر یکی از اسماء الهیه است و جمیع اسماء در تحت اسم الله که جامع جمیع اسماء و صفاتست مندرجند پس حقایق تمامت مراتب و تعینات در تحت حقیقت انسانی که مظهر آن اسم جامعست مندرج خواهد بود و از آن جهت مجموع عالم مفصل، مسمی به انسان کبیر است زیرا که حقیقت انسان است که به صورت همه عالم ظاهر شده...»

(شرح گلشن راز، ص ۱۱۲).

و در جای دیگر از همین کتاب می گوید که: «هر چه در جمیع مراتب موجودات از مجردات و مادیات موجود است در منشأ انسانی هست و انسان جامع جمیع حقایق کونی و الهی است و به سبب این جامعیت است که انسان مستحق خلافت گشته است.»

سبحان من اظهر ناسوته

سرسنا لاهوته الشاقب

ثم بدافی خلقه ظاهراً

فی صورت الاکل والشارب

آنگاه ادامه می دهد که: «پس هر چه در عالم از زیر که عناصر و موالیدند و بالا که عقول و نفوس و افلاکند هست مثال و نمودار آن همه در تن و جان انسان ظاهر است.» ص ۴۹۹.

و تأخر زمانی علت میوه است اما در حقیقت و به حکم علت غائی میوه علت درخت محسوب می‌شود زیرا منظور از ایجاد درخت حصول میوه است. در فصول گذشته با استناد به آیات قرآنی و عقاید صوفیه گفتیم که جوهر روح انسان الهی است که بر جسم خاکی وی وارد شده و به عللی سقوط کرده و از اصل مهجور افتاده است و به همین جهت می‌کوشد تا مقام نخستین خود را بدست آورد. در آثار صوفیه هرگاه از انسان سخن به میان آمده او را بادو کلمه متناقض تعریف کرده‌اند که: انسان هیچ است و همه و حتی جسورترین این جماعت، کسه بی‌محابا وحدت هویت خود را با خدا اعلام کرده‌اند، گاه از خود به منزله ناچیزتر از ناچیزی که نه جان دارد و نه اندیشه و نه اراده سخن گفته‌اند. ظاهراً شخصیتی دوگانه در وجود این مردان وجود داشت که گاه یکی ازین دوچهره متضاد در آنان رخ می‌نموده است، و برای نشان دادن آنها معمولاً دو کلمه نفس و روح را بکار می‌برند - نفس نماینده وجود ذاتی و روح نمودار وجود عالی است^۱.

۱- من نیم اما همه زشتی زمن تو نه‌ای اما همه احسان ز تو

(دیوان، بیت ۴، غزل ۶۹۵ ص ۵۵۶).

و شیخ محمد لاهیجی در این باره می‌گوید: «... و همانطور که عالم را حقیقت باطنه روح اعظم عقل کل و نفس کل و صورت ظاهره (از عرش تا فرش) است انسان را نیز که به مثابه فرزند است ازین پدر که عالم است حقیقت باطنه و صورت ظاهره هست که بواسطه آن جامعیت مطابقه با جمیع عالم پیدا کرده است.

حقیقت باطنه انسان روح اضافی منفوخ فیه است و عقل و نفس و صورت

←

کلمهٔ نفس در قرآن گاه به معنای «خود» بکار رفته است چنانکه در «لانتقلوا انفسکم» و گاه به معنی شخصیت درونی و حالاتی خاص که مربوط به خلیات انسان می‌شود و موجب بروز عواطف و امیال و جز آن می‌گردد، و بنابر مفید یا مضر بودن این حالات بحال انسان و جامعه

→

ظاهر او که بدن اوست کنایی است منتسخ از جمیع عالم اجسام من‌الاعالی الی الاسفل و از هر جزوی از اجزاء عالم خواه اجزای لطیفه و خواه کثیفه بهره‌ی در صورت انسانی هست و جمیع موجودات از نشأ کامل انسانی به معرفت و شناخت خود و مبدأ می‌رسند و کمال تام جز در نشأ انسانی ظهور ندارد».

(شرح گلشن راز، ص ۵۰۰-۴۹۹).

و باز می‌گوید: «انسان به حقیقت مقصود ایجاد کائنات است و نسبت به دوائر افلاک همچون مرکز است لاجرم همچنانکه مغز در اندرون و پوست در بیرون است جای انسان نیز در میان عالم واقع است (یعنی از جهتی به عالم جسمانی و عدمی تعلق دارد و از سوی بی به عالم روحانی و به همین جهت است که اگر با عالم عدمی قطع رابطه کند و پیوستگی‌هایش را ببرد کاملاً متعلق و مستغرق در عالم روحانی می‌گردد) و عالم گرد انسان بر آمده است و پیرامون او می‌گردد و همه به طفیل او بوجود آمده‌اند و به همین جهت است که جان جهانست و حیف باشد که این همه کمالات در اصل انسانی مرکوز باشد و انسان خود را نداند و معرفت خود حاصل نکند و مقید به ذات بهیمی و هوای نفسانی گشته از حقیقت خود بی‌خبر باشد. و باید دانست که چنانچه کمال بدن بواسطهٔ جانست کمال عالم به واسطهٔ آدم است و بی‌آدم عالم همچو جسد بی‌روح و آینهٔ بی‌جلا و صفاست».

(شرح گلشن راز، ص ۲۰۴).

انسانی به مراتبی تقسیم شده است که از آن به «نفس اماره»^۱ که انسان را به شر راهبری می‌کند - و «نفس لوامه»^۲. و «نفس مطمئنه»^۳ یاد می‌کنند.

با اینحال واژه «نفس» در فلسفه اسلامی همیشه درین مفاهیم بکار نرفته، بلکه گاه کاربرد عالیتر بخود گرفته است مثل «نفس کل» در برابر «عقل کل» که از نوافلاطونیان و رواقیون به میراث رسیده است. اما روح در قرآن به عنوان معادل مطلق جان و روان به کار رفته است. پس از آنکه تصوف، با ظهور صوفیان متمایل به فلسفه و کلام، جنبه فلسفی بخود گرفت نفس و روح در فرهنگ آنان جزء واژه‌های مصطلح فلسفه وجودی آنان شد و در شعر عرفانی، روح مفهومی معادل با تمام خودهایی که انسان در درون خویش دارد بکار برده شد؛ مثل روح حیوانی، روح انسانی و روح وحی. با این همه، در مباحث عرفانی کلمات نفس و روح آنچنان به کار رفته است که نخستین نماینده اصل شر و دیگری نمودار لطیفه خاص الهی در وجود انسان شده است. نفس در این معنی از عالم خلق نشأت می‌گیرد و روح از عالم امر صادر می‌شود. با این تصور اعتقاد صوفیان بر این اساس قرار می‌گیرد که انسان از طریق تزکیه نفس می‌تواند در تحقق حقیقت به فنا برسد یعنی با مجاهده

۱- ان النفس لامارة بالسوء (قرآن کریم، سوره دوازدهم، آیه ۵۳).

۲- ولا اقسام بالنفس اللوامه (ایضاً، سوره هفتاد و پنجم، آیه ۲).

۳- یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة (ایضاً، سوره هشتاد و نهم، آیه ۲۷ و ۲۸).

می‌توان به مشاهده رسید^۱.

تصور مرد کامل در میان صوفیان از اعتقاد آنان به تحقق روح الهی انسان در جسم خاکی او حاصل شده است و این تصویری است که نیش مهمی را در عقاید آنان درباره خدا و انسان و ارتباط این دو با هم بازی می‌کند.

به استناد آیه کریمه «و نفخت فيه من روحي» جوهر ذاتی انسان جوهری الهی است و تحقق آن در جسم خاکی به مصداق حدیث «خمرت» طینه آدم بیدی اربعین صباحاً» و آیه «ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون» میسر است، بنابراین اگر بگوییم که چون انسان به وجود آرزویی نائل آمد منشأ قدرت و دانش بی‌پایان می‌شود از منطبق به دور نرفته‌ایم^۲، و این همان «انسان کامل» یا «مرد کامل و یا قطبی است که صوفیان از آن تصویری دارند شبیه به تصور شیعیان از امام و مهدی

۱- تفکر عبارتست از سیرالی‌الله و سیرفی‌الله و سیربالله و موقوف است به تجرید ظاهر و تفرید باطن یعنی ترك اشغال دنیوی و مال و ملك و جاه و منصب بگوید از هر چه سالک را از حق بازمی‌دارد مجردش سازد. (شرح گلشن راز، ص ۶۲).

۲- هر کس که در معنی زین بحر باز یابد
در ملك هر دو عالم جاوید ناز نیست
(دیوان، بیت ۷ غزل ۹۶ ص ۷۰).

عین عینت چون بد غیب الغیب در پوشیده‌اند
بس یقین میدان که عینت غیب جاویدان تست
صدر غیب الغیب را سلطان جاویدان تویی
جز تو گر چیز است در هر دو جهان دوران تست
(دیوان، بیت ۸ غزل ۴۱، ص ۳۰)

ذاتی‌ترین نوع آن است، قلب او عرش خدا، عقل او قلم تقدیر و جان‌ش لوح محفوظ است^۱. مردی که خود جهانی است در گوشه‌ی بنشسته و در وجود خویش سنخ کهن همه چیز را داراست، قدرت غالب هر دو جهان است و در عالم نماینده جلوه‌های خداست.

این نظریات در باب مرد کامل، از زمان حسین منصور حلاج و بایزید بسطامی رواج یافت، متصوفه و بطور کلی مسلمین عالم بشریت را از نظر اخلاقی و روحانی بر محوری استوار می‌دانند که رهبر این عالم و راهنمای انسان است به نیکی و خیر مطلق، گاه این رهبر که مهدی خوانده می‌شود همان حاکم روز واپسین است و گاه از وی جداست بدین معنی که از نظر گروهی عالم بشریت بر دو محور جداگانه یعنی مهدی و حاکم روز واپسین استوار است و از نظر دسته‌ی دیگر این دو محور یا ستون اتکاء روحانی در حقیقت یکی است و مهدی و حاکم روز واپسین جز یک تن نخواهد بود. مهدی از نظر بعضی جز عیسی کسی نخواهد بود چنانکه امام شافعی گفته است که «لامهدی الا عیسی»^۲.

و منصور حلاج می‌گوید که: «حاکم روز واپسین نیز خود عیسی خواهد بود»^۳. و روز بهان بقلی از قول حلاج چنین نقل می‌کند: «خداوند

۱- قول علی بن ابی طالب «انا نقطة باء بسم الله وانا جنب الله الذی فرطتم فیه و انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش و انا الكرسي و انا السموات السبع والارضون». (به نقل از شرح گلشن راز ص ۵۶۴)

۲- لویی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ص ۸۹.

۳- ماسینیون، قوس زندگی حلاج، ص ۸۹.

سبحانه و تعالی، ارواح مقدسه را جمع کرده به نزول عیسی علیه السلام در زمین عرش بنهاد او را، در آسمان عرش بنهاد او را، حق سبحانه و تعالی کتابی بنوشت، در آن صلوة کبری و صیام اکبر حج اکبر و آن کتاب را به فارس ملائکه بسپرد و گفت: روشن کن به اسم ملک قدیم...»^۱ بهر حال صوفیان اسلامی به وجود ابدال که همان انسان‌های کامل باشند معتقدند و چنین گمان می‌برند که چنین انسانی پوشیده از چشم مردم می‌زیند در هر هزار سال مردی کامل ظهور می‌کند.^۲ این جماعت به منزله ارکان این جهانند انفاسشان سرشار از مهر و محبت است، عامل نیکی محض‌اند و راهبر خلق بسوی نیکویی، برای رستگاری بدرگاه حق می‌نالند و رنج خویش می‌طلبند تا بدیگران راحتی رسانند، پس از مرگ نفس‌های آنان در خشانتر می‌گردد و در روز جزا شفیع بندگان خدا می‌شوند، از جاویدانانند و مرگ گریبانگیر آنان نمی‌شود.^۳

می‌بینیم که تصور صوفیان از مرد کامل با تصور امامت و مهدی در مذهب اهل تشیع تطبیق می‌کند.^۴

۱- شرح شطیجیات روزبهان بقلی، مقایسه شود با قوس زندگی منصور حلاج، ص ۸۹.

۲- بهر الفی الف قدی بر آید (با باطاهر)

در هر هزار سال به برج ولی رسد

از آسمان عشق بدین سان ستاره‌یی

(دیوان، بیت ۸، غزل ۷۶۱، ص ۶۰۸)

۳- مقایسه شود با قوس زندگی منصور حلاج، ص ۹۰.

۴- رش: عبدالکریم جیلی؛ الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، چاپ مصر.

چنین تصویری را عطار نیز با همه مشخصاتش پذیرفته و بدان معتقد بوده است، از نظر او هم مرد کامل یا ولی انسانی است که با خدا می‌زید، دانائیش در حد دانش خداست و اعمالش اعمال خدائست، و اولین شرط رسیدن به این مقام شناختن نفس خویش است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱ دانشش آزاد از استدلالات منطقی، علمی است «لدنی» و «من عندالله» که از درون جان می‌جوشد و به حواس انسان هیچ ارتباطی ندارد، این همان دانشی است که خداوند به آدم علیه‌السلام عطا کرد و موجب شد که فرشتگان بر او سجده برند.^۲ و این دانش همان نگرستن به نور خداست،^۳ نوری که آسمانها را می‌شکافد و برکاینات می‌زند، البته بنظر صوفیان دسترسی به چنین دانشی از طریق تفکر ممکن نیست و تنها با صافی کردن دل از هر آنچه جز خداست میسر است مولوی در این باره می‌گوید که:

۱- روایتی است منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و گاه نیز از احادیث نبوی بشمار آمده است. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث منثوی، ۱۶۷.
 ۲- و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هولاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم. قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات و الارض و اعلم ما تبدون و ما كنتم تكتمون. و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا... (قرآن کریم، سوره دوم، آیات ۳۱ و ۳۲ و ۳۳ و ۳۴).

۳- حدیث نبوی: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله عزوجل (احادیث منثوی، ص ۱۴).

عقل دو عقل است اول مکسبی
که در آموزی چو در مکتب صبی....
عقل دیگر بخشش یزدان بود
چشمه آن در میان جان بود^۱.

به نظر صوفیان بالاترین مرتبه انسانی پناهبری است و نمونه کامل پیامبران و خاتم آنان حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله وسلم است، که باوی باب رسالت بسته شد و وحی که تنها بر پیامبر نازل می شود و از خصوصیات وی است قطع گردید. به نظر مسلمانان پس از پیغمبر اسلام تنها امامان و عالمان دین حق دارند که در زمان خود راهنما و معلم مردم باشد و پس از مرگ آنان این مأموریت به دیگری واگذار می شود، اما امام مهدی شیعیان و حضرت عیسی دو تن از مقدسانند که رجعت می کنند و بار دیگر به راهنمایی خلق می پردازند با اینحال باب رسالت و وحی حتی با ظهور مجدد عیسی بسته است و این امر بانیازی که ذهن روحانی مردم احساس می کند وفق نمی دهد^۲ و بخصوص صوفیان که وجودی را به نام هادی و راهبر و مرشد ضرور می دانند. پس این حکم را صوفیان بدور انداختند و حتی با آنکه قصد داشتند که راستگیشان اسلامی را از خود ناراضی کنند در ضمن اظهار اعتقاد به ختم نبوت با پیغمبر اسلام، نظریه ولایت را پیش کشیدند و گاه آن را بالاتر از رسالت دانستند و برای آنکه به چوب تکفیر علمای اهل ظاهر رانده نشوند، دست

۱- مثنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۱۹۶۰ و ۱۹۶۴.

۲- در تشیع نایب امام این نیاز را بر آورده می کند.

به تعبیری بدیع زدند و پیامبر اسلام را صاحب دو جنبه رسالت و ولایت دانستند در صورتی که جنبه نخستین بر جنبه دیگر تفوق داشت زیرا پیامبر اسلام از جانب خدا مأموریت داشت که متوجه مخلوق باشد یعنی بحکم رسالت خویش، درین حالت هم به خالق و هم به مخلوق توجه می داشت و حال آنکه ولی تنها متوجه خالق خویش است و به او نظر دارد، و چون نظر داشتن به خدا، بی آنکه دنیا مزاحم این نظاره باشد، بر نظر داشتن بهر دو جانب برتری دارد، پس مقام ولایت را بالاتر از مقام رسالت دانستند.

شیعه این مسأله را با قائل شدن به وراثت روحانی پیغمبر یعنی امامت حل کرد، و این همان عامل قوی است که در ساختن تصور مرد کامل تأثیری انکارناپذیر دارد. لیکن باب امامت هم در میان فرق مختلف شیعه پس از غیبت آخرین امام مسدود می شود و این نظریه باز نمی تواند نیاز عمیق ذهن روحانی انسان را بر آورد، از همین سبب مسأله ضرورت وجود اولیاء در ذهن صوفیان اسلامی قوت می گیرد، و مقام وی با انبیاء مقایسه می شود. ولی صاحب همه خصایص نبی است بجز آوردن شریعت. اولیاء دوست خدایند و صاحب کراماتند در حالی که انبیاء فرستاده خدا و صاحب معجزه اند با اینحال برای آنکه به حریم انبیاء تجاوز نشود تفاوت دیگری میان ایندو قائل شده اند و آن فرق وحی و الهام است پیامبران صاحب وحی اند و اولیاء صاحب الهام. غزالی که عارفی است مسلمان و مفسر عقاید راستکیشان اسلامی گامی مهم در کمک به تنظیم عقاید صوفیه درباره «ولی» برداشت چنانکه اعتقاد به «ولی» موجب بی حرمتی به مقام پیغمبر نشود و سبب اعتراض مسلمانان راستکیش نگردد. او

بیاری تفسیر نظریات شرعی به این نتیجه می‌رسد که تکامل معنوی در هر انسانی موجب می‌شود که قابلیت رسیدن به مرحله نبوت در او ایجاد گردد و در این باب می‌گوید که:

«بل الايمان بالنبوة ان يقربا ثبات طور و راء العقل تنفتح فيه عين يدرك بهامدرکات خاصة و العقل معزول عنها كعزل السمع عن ادراك الالوان. و بالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة الا الاسم»

(... بل که ایمان به نبوت عبارت است از اقرار به اثبات مرحله‌ای در آن سوی عقل، که در آن مرحله دیده‌ای بازمی‌گردد که بدان مدرکات ویژه‌ای ادراک می‌شود که عقل از درک آن درمانده است، چنانکه گوش از دریافت رنگها. باری آنکه از ذوق بهره‌ای ندارد از حقیقت نبوت جز نام در نمی‌یابد.)

در جای دیگر با توجه به تجربه شخصی خویش اضافه می‌کند که:

«بان لی بالضرورة من ممارسته طریقتهم حقیقة النبوة و خاصیتها»^۲:
(حقیقت نبوت و خاصیت آن از ممارست طریقت آنان (صوفیه) به ضرورت بر من آشکار شد.)

و بعد می‌گوید که با توسل به تبیین درجات تصاعدی دانش در میان آدمیان واقعیت وحی را شرح دهد. او می‌گوید که ادراک بدنبال

۱- المتقذ من الضلال. چاپ مصر، ص ۱۲.

۲- همان کتاب، راههای صوفیان.

احساس حاصل می‌شود و توسعه می‌یابد اما پس از دریافت اطلاعات حواس چنان از آن فراتر می‌رود که دیگر میان مقولات کلی عقل و اطلاعات حواس هیچ وجه اشتراکی باقی نمی‌ماند. و آنگاه نتیجه می‌گیرد که وحی حاصل قابلیت پنهان و رای خرد انسان است، و سپس می‌کوشد وحی

۱- افلاطون نیز دربارهٔ وحی نظری نزدیک به نظر غزالی ارائه می‌دهد و می‌گوید:

«و اما الوحی؛ فقد ظن كثير من الناس انه يجرى مجرى الرؤيا و الكهانة و اخطاؤا في ذلك خطأ فاحشاً، لان الوحی هو ما قبله العقل الاعلی عما هو أعلى منه. و يوجد في النفس تماماً لم تؤلفه قواها، و تنال منه النفس ما ليس لها استنباطه بذاتها ولا استخراجه بفكرها، لانه يجمع الی ما فيه من صحة تقدمه المعرفة سداد قصده و توسط مصلحة ما جرى عليه. و هو مقصور علی شخص واحد في العصر، ينطق به فی اليقظة و بين النوم و اليقظة ولا يغادر ما عليه الامر من تمام مصلحة العالم.»

و سپس به تفاوت میان وحی و دانش‌های انسانی از قبیل نجوم و پزشکی و زجر و سحر - می‌پردازد و می‌گوید:

« فالفرق بين الوحی وبين هذه المعارف الی قدمنا ذكرها (النجوم و الطب و الزجر و السحر... [و] الرؤيا و الكهانة...) ان الوحی یرد علی من یوحی الیه مفر و غامنه، قد استغنی عن الزیادة و النقصان منه، كما نفع الصحیح المستمع من المتکلم. و يوجد و صفه و معناه خارجین عن قدر من جاء به. و المعرفة من هذا العلوم تكون بالمعايشة و شدة الدرب. و تلتقط قضایاها و نظمها كما یکتب الرجل الكلمة من بساطها الی الحروف. فان زاد فیها حرفاً او نقص حرفاً خرجت الكلمة الی ارادها عن معنیها ذهب الیه و لان مدة البقاء الشخص قصيرة و حفظه ینقص عن الاحاطة بجمیع ما یعرفه، و كانت حاجته غیر مفتره من لدن كونه، كان - بضعة عما لا بد منه - مصطراً الی قبول كثير

←

رأبه دانش ناآموخته (علم لدنی) نزدیک کند، و بدینوسیله شناخت آنرا آسان گرداند. غزالی درین شیوه بیان، میان وحی و الهام تمایزی قائل نمی‌شود و می‌گوید که اگر دریافت علم میان مردمان متفاوت نبود چگونه می‌توانستیم منکر تفاوت درجات غریزه شویم و میان‌کند ذهن و ذکسی فرق گذاریم؟ یکی چنان‌کند ذهن است که جز با رنج بسیار تعلیم، مطلبی را فهم نمی‌کند و دیگری با ذکاوت تام بیک اشاره آن را درمی‌یابد، و سومی در عین کمال بی‌تعلیم حقایق کارها از نفسش منبعث می‌گردد چنانکه ایزد تعالی می‌گوید: «یکادزیتها یضیء ولولم تمسسه نار نور علی نور» و این مثل انبیاست که مشکلات کارها بی‌تعلیم و یادگیری بر آنان روشن می‌شود و این حقیقت الهام است چنانکه پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله) وسلم فرمود که روح القدس در دل من القاء کرده است.

→

من التقليد فی الامور الطبيعية والفسانیه و العقلیه.»
 (افلاطون فی الاسلام، تألیف دکتر عبدالرحمن البسودی. چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).
 ۱- عین کلام غزالی چنین است: و کیف ینکر تفاوت الغریزة ولولاه لما اختلف الناس فی فهم العلوم و لما انقسموا الی بلید لایفهم بالتهفیم الابد تعب طویل من المعلم و الی ذکی یفهم بادنیه رمز و اشاره و الی کامل تنبعث من نفسه حقایق الامور بدون التعلیم؟ كما قال الله تعالی: «یکادزیتها یضیء ولولم تمسسه النار نور علی نور» و ذالك مثل النبیاء علیهم السلام اذ یتضح لهم فی بواطنهم امور غامضة من غیر تعلم و سماع و ینبغ عن ذلك بالهام، و عن مثله عبر النبی صلی الله علیه وسلم حیث قال: «ان روح القدس نفث فی روعی...»
 (احیاء علوم الدین چاپ مؤسسه حلبی و شرکاء مصر ۱۳۸۷ ه.ق. ص ۱۲۲)

در اینجا گرچه غزالی مسأله الهام و انتساب آنرا به پیامبران پیش کشیده، اما در واقع قصدش این بوده است که بگوید در میان افراد هستند گروهی که در عقل طبیعی بکمال رسیده‌اند و قادرند که حقایق امور را بی آنکه بشنوند یا تعلیم گیرند درک کنند و چنین مردمی در طبقه بندی افراد بشر به انسان کامل موسومند^۱.

۱- نجم الدین رازی درین باب چنین گوید: «و آن طایفه را که به کمند جذبات الوهیت روی از مطالب بشریت و مقاصد نفسانی بگردانند و در سیر عبودیت به عالم ربوبیت رسانند و قابل فیض بی واسطه گردانند دو صنف اند:

یکی آنها اند که در عالم ارواح در صفوف «الارواح جنود مجنده» در صف اول بوده‌اند قابل فیض الوهیت بی واسطه گشته و ایشان انبیاء اند، علیهم السلام، که در قبول نور هدایت اینجا مستقل اند و صنف دوم ارواح اولیاست که آنجا قابل فیض حق به واسطه تنق ارواح انبیاء علیهم السلام بوده‌اند اینجا نیز قابل آن فیض در دولت متابعت ایشان توانند بود، اما چون بر طینت روحانیت ایشان خمیر مایه رشاش «ثم رش علیهم من نوره» نهاده بودند چون به کمند جذبه روی از مزخرفات دنیاوی بگردانیدند هم بدان نور از پس چندین هزار تنق عزت جمال وحدت مشاهده کردند...»

(رساله عقل و عشق، به اهتمام و تصحیح دکتر تقی تفضلی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۸).

و شیخ محمد لاهیجی گوید: «کمال آنست که سالک به ارشاد مرشد کامل به طریق تصفییه و تجلیه و شهود و نه بر طریق علم بر مراتب عبور نماید و از سرحد محسوس و معقول در گذشته به انوار تجلیات اسمائی وصول یابد و در پرتو نور تجلی ذات احدی محو و فانی مطلق گردد و به بقاء احدیت باقی گشته و متحقق به جمیع اسماء و صفات الهی گردد و چون حق را در

←

عطار نیز در مورد انسان کامل چنین اعتقادی را پذیرفته است که بجز نفس منطقی و آنچه بدان عقل آدمی می‌گوییم عقلی دیگر در نبی و ولی است که به تفکر و مجاهده حاصل نمی‌شود بلکه عطیه‌ایست الهی و خداوند بهر که خواهد از آن بهره می‌بخشد اما از آنجا که صوفی است صافی و شاعری است پراحساس در تبیین این عقیده چون غزالی از راه استدلال و منطق وارد نمی‌شود بلکه با بیانی شاعرانه و سرشار از ذوق بکار خویش می‌پردازد: مثلاً در مصیبت‌نامه حکایتی از حذیفه می‌آورد که از امیرالمومنین علی علیه‌السلام پرسید که آیا حق تعالی به جز قرآن وحی دیگری دارد و علی بدو پاسخ داد که وحی به قرآن منحصر شده است، اما خداوند دوستانی دارد که بدانها فهمی روشن داده است تا حقایق را دریابند.^۱

ابدال بنظر عطار قومی‌اند که در فنا بدل یکدیگرند، هر روز هزار بار از خود می‌میرند و باز زنده می‌گردند، هر لحظه آنانرا بدردی

→

هر شئونی و بروزی اقتضای خاص است، کامل آنست که مظهر جمیع ظهورات گشته به لواحق و لوازم و صفات همه شئون متصف گردد و با این حال متابعت و عبادت کند و از جاده عبودیت تجاوز ننماید.»
(شرح گلشن‌راز، ص ۲۸۸).

۱- گفت وحی نیست جز قرآن ولیک

دوستان را داد فهمی نیک نیک

تا بدان فهمی که همچون وحی خاست

در کلام او سخن گویند راست

(مصیبت‌نامه، ص ۵۷).

می‌کشند تا هر نفس از وصل باجانی دیگر زنده شوند. در سلوک به پرو بال خویش پرواز نمی‌کنند و در عشق جان و دلی بس وسیع دارند. چون گوی در چوگان حق‌اند و به حکم وی بی‌اراده به هر سوی می‌روند، از زندگی خویش می‌میرند تا بار دیگر در حیاتی و الاثر ظهور کنند، در عشق بسان عود می‌سوزند و چون ذره در هوای معشوق در رقصند، از خویش فانی شده‌اند و بدوست باقی مطلق‌اند، و برون از پرده فنا و بقا - یعنی ارزش‌های جهان جسمانی - زیست می‌کنند. از آنجا که زندگانی را از مردن خویش یافته‌اند ازین زندگی تازه هم می‌میرند تا بدان زنده‌تر شوند. در مقام فقر خورشید وحدتند، در صفت از آفتاب بلندتر و در ظاهر چون سایه در بدرند با آنکه ذرات وجودشان همه چشم است و گوش اما در آسمان ادب کورند و کر^۱.

این قوم دشمن جان و خصم تن خویشند، در سلوک سرگردانی‌ها داشته‌اند و بدین سبب فراز و نشیب آنرا خوب می‌دانند، در راه معشوق گاه از چشم خون‌باریده و دیگر گاه از روی خون‌سترده‌اند، با سندان جفا هر چه بیشتر بر سرشان کوفته‌اند قدمشان در عشق استوارتر گشته‌است، از شرار عشق آنچنان سوزانند که هر آتش در برابر گرمی آنان فسرده می‌نماید^۲. بانسیم دوست جان خویش پرورده‌اند، از عالم و کار عالم

۱- دیوان، غزل ۳۲۷ ص ۲۵۶-۲۵۵ بدین مطلع:

قومی که در فنا بدل یکدیگر زیند روزی هزار بار بمیرند و برزیند

۲- دیوان، غزل ۵۷ ص ۴۲.

بی آن گیر کاین ره پیش بردست

که راه عشق بی بردن نه خرد است

←

فارغ و شیدای راهی بس شگفت و مستغرق دریایی بس عظیم اند، دو بین نیستند و بدین سبب همه عالم را یکی می بیند، اگر از صفت آنان پرده برگیرند معلوم شود که از فرش تا عرش را با يك گام سپرده اند، حق را که ما بیرون از دو عالم می جوئیم، آنان در خویش یافته اند، چون حجابی میان آنان و حق نیست در صفت هر دو عالم را تخت خویش می دانند و بيك نفس از آن می گذرند، بصورت عالم اصغرند و به معنی عالم اکبر، گرچه به ظاهر هر دو جهان از ایشان برتر است اما به صفت ایشانند که فوق دو عالمند جمله این قوم غواص دریای وحدتند و بدین سبب اگر به عدد کشیرند به معنی گوهری واحدند^۱.

در عین هستی فانی اند و از باده نیستی مست، حلقه به گوش معشوق
الست و به خدایی خدا گواهند که «الست بر بکم قالوا بلسی شهدنا»^۲،
گاه از فخر تاج سر عالمند و گاه از فقر خالك راه جهانیا نند، عشق دستار

→

عدو جان خویش و خصم تن گشت
در اول گام هر ک این ره سپردست
کسی داند فراز و شیب این راه
که سرگردانی این راه بر دست
گهی از چشم خود خون می فشاندست
گهی از روی خود خون می ستر دست

۱- دیوان، غزل ۳۰۹، ص ۲۴۰-۲۴۱ بدین مطلع:

عاشقانی کز نسیم دوست جان می پرورند
جمله وقت سوختن چون عود خام مچمرند...

۲- قرآن کریم سوره هفتم آیه ۱۷۱.

عقل از سر آنان ربوده و شکن زلف «لا» بازار توبه آنان را از رونق انداخته، چون شاهباز عشق در دلشان فرود آمده است از سر اسرار دو عالم برخاسته اند، از آن نمود پوشند و زنجیر بر میان دارند که راه فقر سپرده اند، پای بر آنجا نهاده اند که جای پای نیست، دست بر آنجا فشانده اند که جای دست نیست، غوطهور دریای نورند و از شوق ملک عدم فانی، از امروز و فردا فارغند و از هشیاری و مستی آزاد.

عطار در مقدمه مصیبت نامه پیر یا ولی و یا قطب زمان را بصورتی بدیع توصیف می کند و می گوید پس از آنکه سالک فکرت در همه مراتب و مراحل سیر می کند و خاک عالم را به غربال می زند و به مقصود نمی رسد بدستگیری حق به پیری بازمی خورد با اوصاف ذیل:

آفتابی در دو عالم تافته	عالمی اختر ازو ره یافته
محو گشته فانی مطلق شده	در جهان عشق مستغرق شده
هم منیت در هویت باخته	هم سری در سرمدیت باخته
تابه پیشان دیده ره را گام گام	تا به پایان رفته در در بام بام

۱- اشاره است به کلمه «لا اله الا الله» که خود دلالت بر نفی کثرت و اثبات وحدت می کند.

۲- دیوان، غزلهای ۱۰۱ و ۱۰۲، ص ۷۶ و ۷۷، با مطالع ذیل:
خرا با تیبست پر رندان سرمست ز سرمستی همه نه نیست نه هست
و:

شادی روزگار شناسندگان مست جانها فدای مرتبه نیستان هست

نه زمانی در زمانی مانده	در مکان نه در مکانی مانده
دیده سَر ذره ذره در دوکون	ذره‌بی نادیده هیچ هیچ لون
در جهان و از جهان بیرون شده	در میان‌واز میان بیرون شده
ساکن دایم مسافر آمده	غایبی پیوسته حاضر آمده
همچو خورشید جهان زو غرق نور	از خود از سر گشتگی خود نفور ^۱

و بالاخره ازین مقدمه نتیجه می‌گیرد که وجود پیر ضرور است و سالک بی وجود آن این راه را نمی‌تواند سربرد. قطب برای عالم معرفت ضرورت دارد همچنانکه زمین و آسمان بی قطب نیست. این قطب مردی است که در معرفت و فنا بدان مقام رسیده که هیچ يك از ارزش‌های جهان خاکی در او مؤثر نیست و خیال نارونور و جشن و سرور در آن نامفهوم است. او

همچون دریا بود که پیوست لب خشک بماند از قصورست^۲
و به هر هزار سال قطبی ظهور می‌کند^۳ و این همان کسی است

۱- مصیبت نامه، ص ۶۲.

۲- بیت ۱۵، غزل ۶۶ ص ۴۸.

۳- کاری قویست عالی کاند ر ه طریقت

بر هر هزار سالی يك مرد راه بینست

(دیوان، بیت ۸، غزل ۹۶، ص ۷۵).

و: در هر هزار سال بیرج ولسی رسد

از آسمان عشق بدین سان ستاده‌بی

(دیوان، بیت ۸، غزل ۷۶۱، ص ۶۰۸).

که تا درگاه حق قدم به قدم به راه آشنایی دارد^۱ و ترك جان گفته و كامل شده است^۲ و راهی را که بیک عمر می‌توان پیمود او در يك لحظه^۳ پیموده، و قدم نخستین را بر چرخ هفتمین نهاده است^۴. شیر دیوار از دم او چون شیربیشه است یعنی به همت و مدد او هر ناساتوان عاجز توانایی گام نهادن درین طریق رامی‌یابد^۵. این قوم پیوسته بر سر آتشند و در بحر لایزال مستغرق، در قرب حضرت ذوالجلال بی‌خوابند و از درد عشق ریگ روان بستر دارند^۶، فلک از آرزوی نقد سینه آنان گردانست

۱- راهبر تا در گه حق گام گام

هم به ره بینا و هم دانا بود

(دیوان، بیت ۴، غزل ۳۲۸، ۲۵۷).

۲- خاک آنم که او درین دریا

ترک جان گفته کامل افتاده است

(دیوان، بیت ۱۶، غزل ۵۱، ص ۳۸).

۳- راهی که به عمرها توان رفت

مرد ره او به یک زمان رفت

(دیوان، بیت ۵، غزل ۱۴۰، ص ۱۰۶).

۴- تو مرد ره چه دانی زیرا که مرد ره را

اول قدم درین ره بر چرخ هفتمین است

(دیوان، بیت ۹، غزل ۹۶، ص ۷۰).

۵- یقین دان کز دم این شیر مردان

شود چون شیر بیشه شیر دیوار

(دیوان، بیت ۳، غزل ۳۹۳، ص ۳۱۴).

۶- ما بر سر آتشیم پیوست مستغرق بحر لایزالی

مابی خوابیم و چون بود خواب در حضرت قرب ذوالجلالی

←

و اگر ذره‌یی از اسرار درونشان فاش گردد بی‌شک هر دو عالم تا ابد پنهان می‌شود^۱، از دو جهان بی‌نشانند^۲ و در جمعشان جز حدیث عشق هر چه رود افسانه‌یی بیش نیست^۳.

بهر حال عطار با توصیفی که از قطب زمان می‌کند اعتقاد کامل دارد که سلوک بی‌پیر میسر نیست زیرا شرح هستی و بیان سلسله مراتب وجود و دریافت چگونگی صدور و رجوع و رسیدن به حقیقت اشیاء کار رهبر است^۴. و باز در مصیبت‌نامه می‌آورد که آدمی، پس از آنکه

→

چون خواب‌کنند کسی که او را از ریگ روان بود نهالی
(دیوان، ابیات ۱۲-۱۰، غزل ۸۰۹، ص ۶۴۹).

۱- آنچه نقد سینه‌مردان بود

ز آرزوی آن فلک گردان بود

گر از آن يك ذره گردد آشکار

هر دو عالم تا ابد پنهان بود

(دیوان، ابیات ۲۰۱، غزل ۳۳۲، ص ۲۷۰).

۲- درین این دیر درس عشق که گوید

آنکه ز کونین بی‌نشان و نشانه‌ست

(دیوان، بیت ۴، غزل ۹۹، ص ۷۳).

و: وز جمله نیستان این راه آن بردسبک که بی‌نشان رفت

(دیوان، بیت ۸، غزل ۱۴۰، ص ۱۰۶).

۳- بر سر جمعی که بجر تشنه ایشانست

هر چه رود جز حدیث عشق فسانه‌ست

(دیوان، بیت ۶، غزل ۹۹، ص ۷۳).

۴- برو عطار تن زن زانکه این شرح

نه کار تست کار رهبران است

←

به رشد و بلوغ می‌رسد، در اشیاء و حوادث جهان و اختلاف نظر و احوال مردم، در امور معاد و معاش به چشم عقل می‌نگرد، مقایسه‌یی که در میان این احوال مختلف می‌کند، او را به طلب حقیقت امور و امانی دارد آنگاه امور عالم را با معیارهای عقلی می‌سنجد، اما بجایی نمی‌رسد تا آن زمان که به لطف قادر قهار و عنایت و احد لم یزل به وجود پیری پی می‌برد که تا آخرین مراحل سلوک وی را دستگیر و راهبر می‌شود. و نیز در غزلی نیاز به پیر را در سلوک بدین گونه بیان می‌کند که:

هر که بی پیری از اینجا دم زند	کار بیرون از حکایت نبودش
بر بی پیری برو تا پی بری	کانکه تنها شد کفایت نبودش
وانکه پیری می‌کشد بی دیده‌یی	زین بتر هرگز جنایت نبودش
چون نبیند پیره را گام گام	کور باشد این ولایت نبودش
سلطنت کی یابد ای عطار پیر	تا رعیت را رعایت نبودش ^۱

و بالاخره در جای‌جای الهی‌نامه هر جا به مناسبتی سخن از نیاز به پیر در میان آورده است، در مقاله پنجم این منظومه با آوردن يك تمثیل که در آن نفس را به افراسیاب و وجود شخص را به بیژن تشبیه می‌کند، می‌گوید وجود شخص بوسیله نفس در چاه طمع زندانی شده و اکنون دیو سنگی کلان بر در آن نهاد و اکنون رستمی باید تا این

→

(دیوان، بیت ۱۳، غزل ۸۹، ص ۶۶).

۱- دیوان، بیت ۱۳-۹، غزل ۴۳۶ ص ۳۵۲.

سنگ را برگیرد و وجود را از آن چاه ظلمانی به خلوتگاه روحانی
برد و از تر کستان مکر انگیز طبیعت به ایران شریعت آورد و به کیخسرو
روح رهبر شود تا جام جم بر کف او نهد بنابراین رستم راه سالکان پیر
است که او را به عالمی غیر عالم جسمانی راهبر می‌شود.

در مقاله یازدهم چاره کار را در فنا تشخیص می‌دهد و
اطاعت پیر را برای رسیدن به مرتبه فنا که سرمایه جاودانی است لازم
می‌شمرد.

در مقاله بیست و دوم از الهی‌نامه می‌گوید اگر کسی خلوت
گزیند و بی آنکه با کسی دیداری داشته باشد روزگار بگذارد خود
را نمی‌تواند ببیند زیرا هر کس روی خود را در آینه غیر می‌تواند
مشاهده کند. و بدین وسیله می‌خواهد ثابت کند که رعایت همنشین ضرورت
دارد.

در منظومه منطق الطیر هدهد را مظهر پیر در سلوک می‌شمارد و
همه‌جا او را به عنوان هادی راه‌دان و استادکار و رهبر هادی شده و
پیک هر وادی و سیر تا سرحد صبا کرده و صاحب اسرار توصیف می‌کند
و باز اشاره می‌نماید که:

گر تو بنشینی به تنهایی بسی	راه نتوانی بریدن بی کسی
پیر باید، راهرا تنها مرو	از سر عمیا درین دریا مرو
پیر ما لابد راه آمد ترا	در همه کاری پناه آمد ترا
چون تو هرگز راه شناسی ز چاه	بی عصاکش کی توانی برد راه
نی ترا چشم است و نه ره کوتاه است	پیر در راحت قلاوزره است

هر که شد در ظل صاحب‌دولتی نبودش در راه هرگز خجالتی
هر که او با دوستی پیوسته شد خار در دستش همه گلدسته شد^۱

۱- منطق‌الطیر، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

انسان و خدا

مسأله وحدت وجود صوفی منبعث از اندیشه بقای شخصیت انسان و ارتباط معنوی است که میان خدا و انسان وجود دارد. البته عنوان کردن این مسأله و تبیین آن کاری است بس مشکل و حل آن محتاج است به شناخت تصور صوفی از شخصیت انسان و خدا و ارتباط ذهنی که میان این دو برقرار می‌کند.

بقای شخصیت یکی از پیچیده‌ترین موضوعاتی است که در عرفان مطرح شده است این پیچیدگی اولاً از آن جهت است که صوفی قصد دارد که پا را از حد تعالیم فراتر نگذارد، ثانیاً تصور صوفی چنان است که نمی‌خواهد وجود اشیاء را بیرون از خدا فرض کند. این جماعت معتقدند که اشیاء اگر وجود داشته باشند در خدا وجود دارند و آنچه در نظر ما می‌آید که به شیء فردیت می‌دهد و تعیین می‌بخشد محدودیتی

است ناقص که از اختلاط «وجود» و «لاوجود» پیداشده است^۱، این وجود نمودی - یعنی لاوجود - که عبارت باشد از وجود ممکن، فانی است، آنچه باقی و جاویدانست خود خداست و لطیفه‌ای که از او با «لاوجود» در آمیخته و بدو باز می‌گردد. قرآن در حقیقت از لحاظ تبیین این شخصیت باقی که همان لطیفهٔ نهانی خدایی باشد صوفی را بر سر دو راهی قرار داده و مسأله را پیچیده‌تر کرده است، زیرا از يك سو تأکید می‌کند که خدا همه است، درون و برون است آغاز و انجام است^۲، و هرچه جز او فانی است^۳، و از طرفی دیگر انسان را فناپذیر شمرده است. با اینحال این مسأله را از طریق تلفیق تصویری که اصحاب وحدت وجود از وجود دارند و نظریهٔ مرگ‌ناپذیری فردی حل کرده است.

صوفی با استناد به قرآن می‌گوید که، اگرچه وجود باقی منحصراً از آن خداست لیکن خدا با رحمت بیدریغش و از آنجا که می‌خواست گنج پنهان وجود خویش را آشکار سازد، بخشی از وجود خود را به لاوجود تفویض کرد، اما این بهرهٔ وجودی تازمانی که به لاوجود بستگی دارد به اعتبار فناپذیری لاوجود، فناپذیر می‌نمایاند، لیکن چون از لاوجود کناره گرفت و همان لطیفهٔ خاص وجود گردید مرگ‌ناپذیر

۱- دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی ص ۱۶۴.

۲- هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم.

(قرآن کریم، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۳).

۳- کل شیء هالک الا وجهه، له الحکم و الیه ترجعون.

(قرآن کریم، سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸).

می‌شود^۱، و به قول جنید «حیات هر که به نفس بود موت او به رفتن جان بود، و حیات هر که به خدای بود او نقل کند از حیات طبع به حیات اصل، و حیات برحقیقت اینست...» بنابراین 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 فناء فی الله نامیده می‌شود. لیکن درحقیقت ذهن ما قادر نیست که حل این مسأله را با این صورت دزیابد و عقل و منطق هم از درك آن عاجز می‌ماند، از همین روست که تصوف به نظریهٔ واقعیت ورأی عقل و منطق نمی‌پردازد و مقولات عقلی را به یکبار کنار می‌نهد، زیرا در تبیین عقلانی و یا ذهنی این مسأله مواجه با دو اشکال می‌گردد: یکی آنکه ذهن قادر نیست بدون وجود اعراض تصویری از جوهر شیء داشته باشد، و دیگر آنکه دانش ما بربك شیء شامل تمامی اعراض آن شیء می‌شود.

وجود در صورتی برای عقل قابل درك است که مشروط و محدود

۱- هر جان که به کسوی تو فروشد

از بوی تو جان جاودان یافت

(دیوان، بیت ششم، غزل ۱۳۵، ص ۱۰۲)

۲- شیخ عطار، تذکرة اولیاء، تصحیح مرحوم میرزا محمد قزوینی، جلد دوم، ص ۲۲.

مولوی گوید:

کل شیء هالك جز وجه او چون نه‌ای در وجه او هستی مجو

هر که او از وجه ما باشد فنا کل شیء هالك نبود جزا

زانکه در الاست او از لا گذشت هر که در الاست او فانی نگشت

(مشوی، دفتر اول، ابیات ۳۰۵۴-۳۰۵۲)

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 واقعی رها شدن از فردیت متعین محدود و مشروط و پیوستن
به خداست^۱.

۱- گشت فانی ز خویش چون عطار

گفت غیر از وجود حق عدما

(دیوان، بیت ۴، غزل، ص ۳۶)

و نیز:

پی نبری ذره‌بی ز آنچه طلب می‌کنی

تا نشوی ذره‌وار ز آنچه تویی ناپدید

(دیوان بیت ۳، غزل ۳۸۳، ص ۳۰۴)

و نیز:

گر بسی عمرم بود تا جان بود

آن من گرهست عمری یکدمست

گر کسی را آن دم اینجا دست داد

او خلیفه زاده‌یسی از آدمست

ور کسی زان دم ندارد آگهی

مرده دل زادست اگر از مریمست

بی‌خیال و صورت وهم و قیاس

چیست آن دم شیر و روغن درهمست

نی که دایم روغنست و شیر نه

زانکه گر شیراست بس نامجرمست

(دیوان، ابیات ۱۰-۶، غزل ۸۲، ص ۹۵)

و نیز:

←

پیوندی که در آن زمان و مکان و عدد که از مقولات عالم نمودند نامفهوم گردد آن وقت است که بی آنکه جوهر فردیت و شخصیت واقعی خود را از دست دهد از خود فانی می شود و در خدا باقی می ماند. مفهوم این طرز تبیین را در واقع نمی دانیم چگونه درک کنیم و یا چگونه آنرا در خیال خویش مصور سازیم اما بهر حال می دانیم که صوفیان برای روشن شدن و قابل ادراک گردیدن نظریات خود از معیارهای ذهن بشری کمک گرفتند و مهمترین چیزی را که بدین منظور پیش کشیدند قیاس تکامل انواع بود، مردن از زندگی جمادی وزنده شدن در عالم نبات و بالاخره رسیدن به مرحله انسانی و از آن بالاتر رفتن و چیزی شدن که در وهم نمی گنجد، متعارفترین مثالی است که برای ارتقاء لاجسود و رسیدن آن به مرحله وجود باقی می آورند و این قیاس چنانکه می دانیم در میان عارفان بی کم و کاست، تحت عنوان فنا و بقاء رواج داشته است،

→

چون بیست از هر دو عالم دیده را

در میان بیخودی دیدار کرد

هستی خود زیر پای آورد پست

وز بلندی دست در اسرار کرد

(دیوان، ابیات ۸۹۷، غزل ۲۰۴، ص ۱۵۳)

ابن سینا درباره تفهیم حدیث معرفت چنین گوید که: من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی ومن وجد العرفان كانه لا یجده بل یجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول و هناك درجات لیست اقل من درجات ما قبله. آثارنا فیها الا- حصار فانها لا یفهمها الحدیث ولا تشرحها العبارة ولا یکشف المقال عنها غیر الخیال و من احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهدة لیس المشافهة و من الواصلین الی العین دون السامعین للآثر.

(التبیینات و الاشارات باهتمام محمود شهابی چاپ دانشگاه تهران

۱۳۳۹، ص ۱۵۶).

منتهی هردسته به نوعی از آن تعبیر کرده‌اند، هجویری در بیان فنا و بقا به مسألهٔ سکر و صحو، که با فنا و بقا پیوندی نزدیک دارد، اشاره می‌کند و می‌گوید که نظریهٔ خاص جماعت طیفوریه یعنی پیروان بایزید بسطامی غلبه و سکر بوده است آنان سکر را بر صحو ترجیح می‌دادند و معتقد بودند که صحو متضمن ثبات و توازن اعراض بشری است که خود حائلی بزرگ میان خدا و انسان است، در صورتی که سکر متضمن تباهی اعراض انسان است تا بدان درجه که هیچ قابلیت در او باقی نماند مگر قابلیت‌هایی که تعلق به نوع انسان ندارد، و در حقیقت کاملترین و کمال یافته‌ترین نوع قابلیت می‌باشند. اما جنید که خود هجویری هم با او موافقت دارد به صحو اعتقاد دارد و آنرا برتر از سکر می‌داند.^۱

به هر تقدیر باید دانست که جدی‌ترین شکل فنا چیزی جز استحالة معنوی - نتیجهٔ آن ارتقاء دانی است به عالی - نیست. باز هجویری در این باب می‌گوید که دو لفظ عدم و فنا بدانگونه که صوفیان در بیان عقاید خود بکار می‌برند عبارت است از محو صفات ناموافق و ناقص در تمنای صفتی شایسته، اما این بدان معنی نیست که وجود وسیله‌یی برای درك لا وجود باشد، بلکه گریختن از اسارت مقامات و رهایی از ظلام احوال و آزادی از عالم کون و فسادست تا همهٔ 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

۱- علی بن عثمان هجویری. کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ امیر کبیر ص ۲۳۰-۲۲۹.

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 السوهیت می‌رسد^۱.

باید دانست که درك این معانی به طریق عقاید صوفیه جز با تحلیل تصویری که این گروه از خدا و انسان و رابطه این دو با یکدیگر دارند میسر نیست و ما در اینجا به همان شیوه که نظریه عطار را مورد بحث قرار داده‌ایم به تبیین عقیده وی درباره خدا و انسان می‌پردازیم.

بارها در این کتاب آورده‌ایم که مباحث عرفانی اسلامی بر اساس تعالیم قرآن و مستند به احادیث و اخبار است و بهر حال اگر هم صوفیان آیات قرآن و احادیث منقول از پیغمبر اسلام را موافق عقیده خود تفسیر و یاتأویل کرده باشند باز هم زمینه کار آنها بر مبنای تعالیم این کتاب آسمانی نهاده شده است و بی شک قبل از ورود به هر يك از این مباحث باید دید که قرآن در آن باب چه می‌گوید.

نیکلسون معتقد است که تصور صوفیان از خدا ملهم از خدایی است با تشخیص انسانی و حال آنکه چنین تصویری را در قاموس هیچ يك از مسلمانان نمی‌توان یافت^۲. گرچه هر خداپرستی الزاماً نوعی تشخیص برای خدا قائل می‌شود، لیکن قرآن علی‌رغم این حقیقت کاملاً با تصور «خدا - انسان» مخالف است^۳. در اسلام اصولاً به هیچ عنوان

۱- کشف‌المحجوب، ص ۳۳-۳۴.

۲- Idea of Personality in sufism. Cambridge University Press

۳- دکتر عبدالحسین زرین کوب در این باب می‌گوید: «این خدای یکتا در

←

لفظ شخص به خدا نسبت داده نشده است مگر تنها در حدیث «لا شخص غیر من الله» که بی شک در این مورد هم لفظ شخص تنها عامل بیان مطلب است و از آن گذشته از لحاظ لغوی در حقیقت مقایسه‌ی پیش آمده است میان «الله» و غیر او که واجد شخصیت است و از خدا متفرد، وجود چنین عنوان یا صفتی برای يك طرف مقایسه دلیل ایجاب همان صفت برای طرف دیگر نمی‌شود، زیرا وجه مقایسه غیرت و رشک است نه شخصیت با این همه نباید فراموش کرد که اعتقاد به ذات و صفات در باره خدا در اسلام، که خود همراه با تشبیه و تنزیه و تجسیم است، مستلزم انتساب شخصیت است به خداوند. بهر حال خدا در قرآن که هم متعالی و هم قائم بذات است و با کائنات تماس نزدیک دارد بینهایت فراتر از مخلوقات خود قرار گرفته، او خدایی است واحد و تکیه‌گاه همه،

→

نزد مسلمانان چنان در اوج قدس و کمال مطلق جای دارد که با انسان هیچ نسبت و پیوند ندارد همچنین سرنوشت کسانی که برصراط مستقیم عمل صالح می‌روند با تقدیر کسانی که ضال و مغضوب شده‌اند در قرآن به قسمی از یکدیگر جداست که برای انسان فناپذیر خاکی کمتر امید آن هست که جز در پناه فضل و رحمت حق به نجات برسد و در این صورت البته قصور آنکه بی‌واسطه شریعت و پیغمبر فاصله بین خلق و حق را در نوردد و وجود فانی محدود خویش را در وجود بی‌پایان ازل مستغرق ببیند برایش آسان نیست و با چنین حالی اگر متشرعه خشک و بی‌گذشت کسانی را که این گونه دعوی‌ها دارند به بیدینی و گمراهی منسوب بدانند جای تعجب نتواند بود.

(ارزش میراث صوفیه ص ۴۲ و ۴۳)

خدایی است که نه زاده شده و نه می‌زاید و هیچکس چون او نیست^۱. این کلام خدایی در حقیقت ماحصل و جوهر خداپرستی را در اسلام به دست می‌دهد و شرک را به هر صورتش که باشد رد می‌کند و از ثنویت و تثلیث اثری باقی نمی‌گذارد و تصورات تشبیهی را بدور می‌افکند، اما در عین حال رابطه میان جهان و خدا را به عنوان پشتیبان و متکی همه پایه‌گذاری می‌کند، و از آن گذشته باز در جای دیگر از قرآن به مسأله ارتباط خدا با انسان از آن جهت که روح خدایی بر نخستین آنها دمیده شده است برمی‌خوریم که خود سبب نزدیکی و ارتباط مستقیم و بی‌واسطه وی با انسان می‌گردد، تا جائیکه از رگ گردنش بندو نزدیکتر می‌شود^۲ و جماعتی از افراد بشر را که دوستش می‌دارند دوست دارد^۳ و به هر که او را بخواند پاسخ می‌دهد^۴ اما این قرب در حقیقت قرب فضائی نیست و این دوستی با محبت‌های انسانی فرق می‌کند، مع ذلك از آنجا که تبدیل خدا به احدی متعالی و کاملاً انتزاعی به خداپرستی و معرفت وی کمکی نمی‌کند بدو اعراضی نسبت داده شده که با خصال انسانی

۱- قل: هو الله احد، الله الصمد، لم یلد ولم یولد، ولم یکن له کفواً احد.
(قرآن کریم، سوره الاخلاص).

۲- انی اقرب الیکم من جبل الوریث.

(سوره دوم، آیه ۱۸۲).

۳- یا ایها الذین آمنو من یرتد منکم عن دینة فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونہ...
(سوره پنجم، آیه ۵۹)

۴- فاذا سألتک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع.
(سوره دوم، آیه ۱۸۲)

قابل مقایسه است و به عنوان اسماء و صفات خوانده می شود. خداگاه در قرآن به صورت نوری فرض می شود که به آسمانها و زمین تابیده شده است و مثل نورش چراغدانی است که در آن چراغی باشد. این چراغ در شیشه ای و شیشه چنانکه گویی ستاره بی درخشان است افسروخته از درخت زیتونی مبارك که نه شرقی است و نه غربی و روغن آن بی آنکه آتشی بر آن رسیده باشد نور می بخشد، نوری بر نور، خدا آنانرا که بخواهد بدین نور رهنمون می شود، برای بندگان خویش مثالهایی می زند و به همه چیز داناست^۱.

تصویراتی را که در قرآن از خدا می بینیم بدین شرح می توانیم خلاصه کرد.

– خدا آفریدگاری است که همه را از هیچ و با اراده خویش آفریده و چیز بخواهد که چیزی از نیستی هست گردد کافی است که امر «باش» از وی صادر شود^۲.

– خدا سرچشمه لایزال زندگی است و هیچ خدایی جز او نیست^۳.

۱- الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زينة لاشرقية ولاغربية يكادزيتها يضيء ولولم تمسه نار، نورعلى نور، يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم.

(سورة بيست و چهارم، آية ۳۵)

۲- بديع السموات والارض و اذا قضى امرأ فانما يقول له كن فيكون.

(سورة دوم، آية ۱۱۱)

۳- الله لاله الا هو الحي القيوم (سورة دوم، آية ۲۵۶).

- از والاترین اعراض برخوردار است.^۱

- خدا تنها وجود قائم با الذات و ابدی و لازم است و هر چیز دیگری آفریده اوست.

- خدا هم ذاتی و هم متعالیست، اگرچه همه چیز بدست توانای او هست شده اما هیچ چیز چون او نیست^۲، در عالم نمی‌گنجد و به زمان و مکان محدود نمی‌شود، در همه چیز است بویژه در روح انسان^۳، زیرا این همان روحی است که خود در انسان دمیده^۴.

- همه چیز جز وجود خدا فناپذیر است.^۵

- عالم همه شاهد وجود اویند و طالب دیدارش اما او خود را به بندگان مقرب خود بی‌واسطه می‌نمایاند تا آنانرا مستقیماً و دیگران را از طریق ایشان هدایت کند.

- انسان هر قدر هم به کمال رسیده باشد بسا وی برابر نیست بی‌کرانی دانش و قدرت خدا به مراتب از آنچه بشر دارد و یا یارای دستیابی بدانها را دارد بالاتراست.

- او بینا، شنوا و گویاست، بایندگان خاصش تماسی بس نزدیک دارد، تقوی را پاداش و گناه را کیفر می‌دهد، عادل و صادق است.

- ۱- ولله اسماء الحسنی (سورة هفتم، آیه ۱۷۹).
- ۲- لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر (سورة چهل و دوم، آیه ۱۱).
- ۳- وفي انفسکم افلات تبصرون (سورة پنجاه و یکم، آیه ۲۱).
- ۴- فاذا سوتیه و نفخت فيه من روحی فقعوا له ساجدين.
- ۵- کل شیء هالک الا وجهه (سورة بیست و هشتم، آیه ۸۸).

- چشم سر را توانایی دیدار او نیست.

.. خدا آغاز و انجام و درون و برون است.

از آنچه آمد چنین برمی آید که خدای اسلام، هم شخصی است و هم غیرشخصی هم ذاتی و هم متعالی است و از همین روست که مسلمانان با توجه به قرآن در جهت توجیه خدا از دو راه مختلف و کاملاً مغایر رفتند یعنی یکی آن گروه که تحت تأثیر جنبه‌هایی از قرآن که دلالت بر ذاتی و شخصی بودن می‌کرد قرار گرفتند و حکم به جسم بودن خدا کردند و دیگر جماعتی که بر جنبه‌های متعالی و غیرشخصی بودن وی رأی دادند و اعتقادشان بنوعی انتزاع ذهنی منجر گردید که با «احد» «افلوطن» و شناخت ناپذیر «اسپنسر» و «برهمن» و داننا شباهتی تام دارد. بنابراین مسلمانان می‌توانستند که با تفسیر و تأویل آیات مختلف قرآن مبنایی برای «وحدت وجود» یا «تجسم» و یا هر شکل دیگر از خدا-پرستی پیدا کنند. لیکن باید دانست که هر نوع خداپرستی منبعت از قرآن باید مبتنی بر وحدت خدا باشد.

شاید توجه شدید مسلمانان در صدر اسلام به سرشت و چگونگی خدا و یافتن مابزائی ازین وجود متعالی در ذهن باشد که پیغمبر را به منع آنان از اندیشه به ذات خدا واداشته و گفته است «تفکروا فی آلاء الله و لاتفکروا فی ذات الله»^۱. لیکن بهر حال نمی‌شد که به ذات خدا اندیشه نکرد، بخصوص با مطالعه فلسفه یونان و آشنایی با عقاید آنان و قبول

۱- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مشوی، ص ۱۴۲. شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۸۷.

آن قسمت از عمایدایشان که بنحوی با مبانی اسلام تطبیق می‌کسرد، تصورات مسلمانان به تدریج دستخوش تغییر گردید. و نخستین مکتبی که بر اساس تصور انتزاعی از خدا بوجود آمد مکتب معتزله بود و پس از آن مکتب اشاعره پیدا شد که با گروه نخستین بر سر این موضوع به نزاع پرداخت.

بهر حال پیش از عطار اندیشه مسلمانان و عرفای اسلامی درباره خدا کمتر راهی را ناپیموده باقی گذاشت از تجسم کودکانه جماعتی که مجسمه نامیده شدند تا احد توصیف ناپذیر افلوطین مورد بررسی قرار گرفت و عقاید و نظریات گوناگون ابراز شد، دسته‌بندی نسبت دادن هر عرضی را به خدا منکر شدند و اعراض و صفات وی را خارج از او پنداشتند، برخی او را با عالم جسمانی پیوند دادند و بعضی میان جسم و خدا ارتباط برقرار کردند، عده‌بندی انسان را خدا و جماعتی خدا را انسان فرض کردند. این حقیقت آنچنان یکطرفه مورد بحث قرار گرفته بود که به باطل بدل می‌گشت و از همین رو اسلام در انتظار تلفیقی سالم از عقاید قرآنی و فلسفی و عرفانی بود و می‌خواست که نقل و عقل و کشف را در هم آمیزد تا همه جوانب ذهن بشری بدان راضی شود.^۱ ظاهراً چنین بنظر می‌رسد که امام محمد غزالی در این تلفیق بیشتر از آنان که تا زمان وی بدین کار پرداخته بودند موفق شده بود و بعید نیست که یکی از زمینه‌های فکری عطار درین باب نظریات و افکار این عارف متکلم میانه‌رو باشد زیرا عطار نیز در توجیه خداوند اگرچه از زبان شعر

۱- دکتر خلیفه‌عبدالحکیم، عرفان مولوی، ص ۱۷۱،

استفاده کرده و عواطف و احساسات و بیان شاعرانه را بر هر استدلالی ترجیح داده است به چنین تلفیقی دست یافته است، چنانکه مثالها و شواهد ذیل گواه مطابقت نظریه وی در باب خدا با همین نظریه است.

۱- از نظر عطار خدا وجودی است ظاهر و باطن و در جان آدمی جای دارد و در حقیقت لطیفه ایست که در جان نهفته و جان قائم بدوست و به همین جهت است که آنرا جان جان می خوانند، او همه عالمست و با آنکه در همه عالم سریان دارد کس از حقیقتش آگاه نیست همه عالم را بواسطه او می بینیم اما از او نشانی در عالم نمی یابیم.

ای ز پیدایی خود بس ناپدید

جمله عالم تو، رویت کس ندید

جان نهران در جسم و تو در جان نهران

ای نهران اندر نهران ای جان جان

جمله عالم به تو بینم عیان

وز تو در عالم نمی بینم نشان^۱

۲- او می گوید اینکه خدا را به جان تعبیر کرده اند از آن جهت

۱- منطق الطیر، ص ۶ - حلاج خدا را شاهد القدم (روح) می پندارد.

(رش: قوس زندگی حلاج، ص ۱۹)

دل من نشان کویت ز جهان بجست عمری

که خبر نبود دل را که تو در میان جانی

(دیوان، بیت ۲، غزل ۸۲۷، ص ۶۶۳)

پر نام تو شد جهان و از تو می نتواند کسی نشان داد

(دیوان، بیت ۴، غزل ۱۵۷، ص ۱۱۸)

است که از لطافت بسیار هیچ کس او را در نمی یابد و ناگزیر در سخن او
را به استعاره «جان» خطاب کرده اند:

تا تو جان از بس لطیفی در نیابد کس ترا

ما ترا از استعارت در سخن جان گفته ایم^۱

بنابراین رؤیت و یا دریافتن خداوند ممکن نیست و اگر گاهی
عطار به این شهود اشاره کرده است، در حقیقت منظورش شهود آیات
و نشانه های او بوده بدان صورت که در قرآن کریم آمده است که:
«سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»^۲.

۳- خدا از غایت عظمت و استغناء به امور جزئی بی توجه است
و اینکه ما هر امر جزئی را بدو نسبت می دهیم محض پندار ماست و
به مصداق حدیث قدسی: «هولاء فی الجنة و لا ابالی و هولاء فی النار و
لا ابالی»^۳:

او ز جمله فارغست و هر کسی اندرین دعوی پدیدار آمدست
لیک چون تو بنگری در راه عشق قسم هر کس محض دیدار آمدست^۴

و نیز:

تا ما سر ننگ و نام داریم بردل غم تو حرام داریم
تو فارغ و ما در اشتیاق بیچارگی تمام داریم

۱- دیوان، بیت ۳، غزل ۵۹۹، ص ۴۸۲

۲- سوره چهل و یکم، آیه ۵۳.

۳- احادیث منثوی، ص ۱۶۴.

۴- دیوان، ابیات ۹۰۷، غزل ۴۹، ص ۳۷.

اندریشه بر دوام داریم	زاندریشه آنکه فارغی تو
که دست به سوی جام داریم	که دست زجان خود بشویم
که میکند را مقام داریم	که زهد و نماز پیش گیریم
که بر سر سرکام کام داریم	که بر سر درد درد ریزیم
وز هر نوعی کدام داریم	ما با تو کدام نوع ورزیم
یارب طمعی چه خام داریم	از تو بگزاف وصل جویم

۴- خداوند نه شبه و نه مثل دارد زیرا وجودش ازلی و ابدی است و واجب البقاء و ممتنع الفناست، بنابراین نمی‌شود که بامتنع البقاء و واجب الفناء مشابه و مماثل باشد، و بقول صاحب کتاب «التعرف لمذهب التصوف»^۳، از اشباه و اضداد و اشکال برتر است و ذاتاً شبیه آفریدگان خویش نیست و از صفات محدثان پاکست^۴، و از این‌روی عشق وی را نه سراسر است و نه بن.

۱- دیوان، غزل ۶۲۱، ص ۴۹۷.

۲- شیخ محمد لاهیجی می‌گوید: «و هر گاه که دل سالک صاحب تصفیه مصفا می‌گردد انوار الهی متمثل به جمیع السوان درو می‌تابد و حق بصورت و کیفیت بی‌صورت و بی‌کیفیت بردیده دل وی جلوه‌گری می‌نماید چون حق را مثل نیست ولی مثال هست و ازین قبیل است تجلی موسی علیه السلام از شجره وحی حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم که: «رأیت ربی فی احسن صورة» (شرح گلشن راز، ص ۲۵۲).

۳- ابو بکر بن ابی اسحاق محمد بن ابراهیم بن یعقوب البخاری الکلاباذی.

۴- رش: شرح کتاب التعرف لمذهب التصوف، تألیف ابو ابراهیم اسمعیل ابن محمد بن عبدالله المستملی البخاری تصحیح حسن مینوچهر، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، صفحات ۲۱-۱۵.

چون رخ معشوق را نه شبهه و نه مثلست

سلطنت عشق را نه سر نه کرانه است^۱

۵- پرتو وجود حق در عقل بی نهایت است^۲ و هستی کاملش رانه

ابتداست و نه انتها، هستی هر دو عالم دروگمشده در حالیکه هستی او کامل است.

ای پرتو وجودت در عقل بی نهایت

هستی کاملت را نه ابتدا نه غایت

هستی هر دو عالم در هستی تو گم شد

ای هستی تو کامل باری زهی ولایت^۳

۶- به مصداق حدیث لا شخص اغیر من الحق، غیرت خدا بکمال است

و ازین جهت است که بندگانش را بدرد می کشد تا از نظر به غیر او وارهند.

بنگر که چند عاشق ز تو خفته اند در خون

ز کمال غیرت خود تو هنوز می ستیزی^۴

چه کشی مرا که من خود زغم تو کشته گردم

چو منی بدان نیرزد که تو خون من بریزی

۷- اگر عالم وجود را به دریایی مانند کنیم خدا چون گوهری

است یگانه و متفرد از همه گوهرها که در قعر این دریا نهفته است، بی شك

۱- دیوان، بیت ۹، غزل ۹۹، ص ۷۴.

۲- مقایسه کنید با صا در اول پلوتن.

۳- دیوان، ابیات ۲۹۱، غزل ۱۵۰، ص ۱۱۳.

۴- دیوان، ابیات ۵۹۴، غزل ۷۹۹، ص ۶۴۱.

آنکه در ساحل این دریاست و از قعر آن آگاهی ندارد معرفتی بوجود لایزالش نخواهد یافت، اما چون درین دریا غرق شود و بقعر آن برسد از آن گوهریکتا آگاه می‌شود، لیکن ورود بدین دریا با وجود گردابهای هائل جهان جسمانی بسادگی میسر نیست^۱.

۸- تصور مردم اریخ-دا چون نقشی است که نقاش از سیمرغ می‌کشد، این نقش گرچه بظاهر به سیمرغ می‌ماند اما به حقیقت جوهر سیمرغ نیست^۲. دلیل این نظر عطار بسیار آشکارست زیرا همه معیارهای ذهن بشری و تمامی ما بازائهایی که ذهن بشر برای شناخت اشیاء دارد و صفاتی که برای تمیز اشیاء از یکدیگر بکار می‌برد، در شناخت

۱- قعر دریا چگونگی داند باز
آن کسی کو بساحل افتادست
گر رجوعی کند سوی قعرش
گوهری سخت قابل افتادست
ور کند حبس ساحلش محبوس
در مضیق مشاغل افتادست
هست در معرض بسی گرداب
هر کسرا این مسائل افتادست
خاک آنم که او درین دریا
ترك جان گفته کامل افتادست
(دیوان، ابیات ۱۶-۱۲، غزل ۵۱، ص ۳۹).

۲- چه سود که نقاش کشد صورت سیمرغ
چون در نفس باز پس انگشت گزانت
گر چه بود آن صورت سیمرغ ولیکن
چون جوهر سیمرغ بعینه نه در آنست
فی الجماله چه زارم چکنم قصه چگویم
کان اصل که جانست هم از خویش نهانست
عطار که پی بسرد بسی دانش و بینش
اندر پی آنست که بالای عیانست
(دیوان، ابیات ۱۳-۱۵، غزل ۸۴، ص ۲۲).

حقیقت خدا به کار نمی آید، چه پیدایش این معیارها نتیجه تأثیرات ذهنی ماست از اشیاء خارج، ما اشیاء را حس می کنیم، ذهن آنها را با اوصافی که دارند در خود ثبت می کند، و آنگاه در هنگام تعریف از آنها اوصافشان را يك يك برمی شمرد. 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، این صور ذهنی معیاری است که بدان اشیاء را می شناسیم و طبقه بندی می کنیم، اما درباره اسامی معنی یا آنچه ماده نیست مثل سردی و گرمی و جز آنها، ذهن از آثار آنها بوجودشان پی می برد یعنی از تأثیری که بر اشیاء مادی می نهند بنا بر این اگر برای شناخت خدا از صفاتی که در ذهن ما بازائی دارند استفاده کنیم و آنها را معیار قرار دهیم حاصل آن جز موجودی مادی که مخلوق ذهن است چیز دیگری نخواهد بود، و این خود تبدیل وجودی است غیر مادی و عاری از ذمه خصوصیات و صفات موجودات ملموس و محسوس به موجودی مادی، و معادل است با تبدیل وجودی نامتناهی و جاویدان به موجودی متناهی فناپذیر. به همین سبب است که عطار می گوید خدا را به حدس و گمان نمی توان شناخت و اصولاً تصور خدا خود تصویری غلط است و چنین راه می نماید که ازین بی نشان نشانی ندهیم و با گمان وجودش را تصدیق نکنیم، خموشی پیشه کنیم، ذهن خود را از تصوراتی که درباره عالم جسمانی دارد پاک سازیم، آنگاه آنچه از همه به ما نزدیکتر و از تمامی تعیّنات عیان تر است، آنچه ناگه باید بر ما ظاهر می شود.

۱- رهی کان ره نهان اندر نهانست

چو پیدا شد عیان اندر عیانست ←

شیخ عبدالرزاق علی بن حسین لاهیجی در باب معرفت خدا
تبیینی دارد که مفهوم آن چنین است^۱: انسان برای درك وجود خدا یا
وصول بدو دو راه در پیش دارد: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن،
به راه باطن به خدا می‌توان رسید ولی از راه ظاهر فقط می‌توان علم
به وجود خدا یافت، بهر حال میان اندیشه تا وصول فرق بسیارست،

→

چه می‌گویم چه پیدا و چه پنهان
که این بالای پیدا و نه‌است
چه می‌گویم چه بالا و چه پستی
که این بیرون ازینست و از آنست
چه می‌گویم چه بیرون چه درونست
که بیرون و درون گفت زیانست
چه گویم آنچه هرگز کس نگفتست
چه دانم آنکه هرگز کس ندانست
گمانی چون برم چون کس نبردست
نشانی چون دهم چون بی‌نشانست
مکن روباه بازی شیرمردا
خموشی پیشه کن کین ره عیانست
برو از پوست بیرون آی کین کار
نه کار تست کار مغز جانست
برو عطار و ترك این سخن گیر
که این را مستمع در لامکان است

(دیوان، غزل ۹۱ ص ۶۷-۶۶)

۱- گوهر مراد چاپ سنگی ۱۲۷۷ هجری قمری مطلب دوم از مقدمه در
نمودن راه خدا و تقسیم آن و مطلب سوم از مقدمه...

راه باطن را مشکلات و صعوبات فراوان است لیکن در راه ظاهر چندان صعوبت نیست، راه ظاهر راه استدلال است و برای هر عاقلی استدلال مقدور است که از آثار به مؤثر پی برد، و این راه مقدمه راه باطنست زیرا تا کسی نداند که منزلی هست راه آن را طلب نمی‌کند. اما بعثت پیغامبران نه برای نمودن راه ظاهرست بلکه رسالت پیغمبر هدایت و بیدار کردن خفتگان است، با اینحال ممکن است که کسی خود بخود بیدار شود و چون بیدار شد عقل را بکار بندد و خدا را به یقین بشناسد.

سلوك راه ظاهر و باطن برعکس یکدیگرند، زیرا سالک استدلالی اشیاء را به مراتب مختلف ثابت می‌کند تا به سبب بلاسبب منتهی شود، یعنی استدلالیان از مشاهده اثر ثابت می‌کنند که مؤثری برای آن باید باشد، زیرا در آن آثار معلولیت می‌بینند و بر همین قیاس بیش می‌روند تا به علت‌العلل برسند، اما سالکان باطن هر مرتبه‌یی را نفی می‌کنند تا به موجود باقی برسند که فنا در او راه نداشته باشد پس از نقص به کمال می‌رسند، چه در خالق مطلقاً نقص نیست، بنابراین وجود فانی ناقص، و وجود باقی در عین کمال است، و از این کمال نظر باز نمی‌دارد و باطبع با هر چه که او را از مشاهده این کمال بازمی‌دارد دشمن است و همت بر نفی او مقصور می‌کند، و همیشه در لذت مشاهده مستغرق است و از لذت به لذت که عین لذت است می‌پردازد، و این حالتی است که حکمای الهی آن را سعادت حقیقی گویند و محققان صوفیه وصول و فنا می‌خوانند. پس راه ظاهر راهی است که بواسطه و راهنمایی عقل در آن قدم می‌نهند و عقل به سعی خود آنرا یافته و راه باطن راهیست که خدای تعالی

نماینده آن است^۱.

دکتر زرین کوب درباره معرفت خدا از نظر عارفان مطلبی می آورد که در حقیقت عصاره و خلاصه تمامی عقاید صوفیان است، او در این باب می گوید: «نزد صوفیه آنچه انسان را به خدا راه می نماید هم خداست، راهنمای او نه عقل است که معتزله می گویند نه دلیل است که اشاعره می پندارند. اگر عقل و دلیل به معرفت راهبر می شد همه عاقلان در معرفت برابر می بودند، گذشته از آن عقل و علم که متناهی و محدود است بر وجودی که بی حد و نامتناهی است چگونه احاطه تواند یافت؟ صنع خدا هم نمی تواند انسان را به معرفت او دلالت کند. حادث فناپذیر چگونه می تواند بر آنچه بعد از او خواهد بود دلالت داشته باشد؟»^۲.

و باز خود عطار درین باب می گوید که در کار یافتن حقیقت

۱- وی کمال آفتاب روی تو

تا ابد فارغ زهر نقصان که هست

(دیوان، بیت ۲، غزل ۱۰ ص ۷۴).

چنانکه قرآن درباره مراحل که ابراهیم برای شناخت خدا پیمود می گوید که: فلما جن علیه اللیل رأ کوکباً قال هذا ربی فلما افل قال لا احب الافلین. فلما رأ القمر بازغاً قال هذا ربی فلما أفل قال ائن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین. فلما رأ الشمس بازغة قال هذا ربی هذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بریء مما تشرکون. انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین.

(قرآن کریم، سوره ششم، آیات ۷۶-۷۹).

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۴۲ و مقایسه شود با شرح تعرف، جلد دوم،

ص ۱۰۱ و ۱۹۲.

نه توحید و تشبیه، و نه کفر و دین هیچکدام سودمند نیست بلکه اینها همه نشانی دادن از بی‌نشانست^۱.

بنابر این تا انسان در درون عالم است و به جهان جسمانی تعلق دارد دم زدن وی با حق میسر نیست، اما چون رابطه خویش را با این جهان جسمانی قطع کند امکان آن دارد که به شناخت معشوق ربانی نائل آید^۲.

عطارگاه‌ها را از این حد فراتر می‌نهد و قرب به ذات حق را ناممکن می‌شمارد و این آرزو را نتیجه غفلت و غرور می‌داند^۳. دریافت

۱- نه توحیدست اینجا و نه تشبیه
نه کفرست و نه دین نه هر دو انست
اگر جمله بدانی هیچ دانی
که این جمله نشان از بی‌نشانست
(دیوان، ابیات ۵ و ۶، غزل ۹۰، ص ۶۶).

۲- تا درون عالمم دم با تو توانم زدن
چون برون آیم ز عالم با تو دم آن دم رواست
چون در اصل کار عالم هیچکس آن بر نتافت
آن چنان دم کی توان گفتن که در عالم رواست
(دیوان، ابیات ۵ و ۶، غزل ۳۴، ص ۲۳).

۳- بدو گفتم که ای داننده راز
بگو تا کی رسم در قرب آن ذات
مرا گفتا که ای مغرور غافل
رسد هر گز کسی؟ هیهات هیهات

اسرار الهی و دیدن انوار الهی و یا خود حق بنظر عطار محال است^۱.

→

بسی بازی بینی از پس و پیش

ولی آخر فرومانی به شهامت

(دیوان، ابیات ۱۶-۱۴، غزل ۱۷، ص ۱۲۰۱).

عطار از آن جهت قرب را ناممکن می‌شمارد که راه را بس مشکل می‌داند زیرا آنچه در هر مرحله ازین راه بر سالک آشکار می‌گردد و بر او یقین می‌شود که حقیقت است چون به مرحله دیگر می‌رسد بر او مسلم می‌گردد که آن حقیقت مجازی بیش نبوده است:

هست این راه بی‌نهایت دور توی بر توی بر مثال پیاز

هر حقیقت که توی اول داشت در دوم توی هست عین مجاز

(دیوان، ابیات ۸۰۷، غزل ۴۱۷، ص ۳۳۶).

بدیع الزمان فروزانفر در باب این عقیده عطار می‌گوید: «و چیزی که در وصف و ثنای خدا تکیه‌گاه اوست وحدت ذات است و بنظر و اعتقاد او تمام مظاهر عالم غیب و شهادت به منزله اوصاف آن ذات واحد و در حقیقت شبیه به معنی واحد و عبارات مختلف است و در اینجاست که راه معرفت را بی‌پایان و طالب را حیران می‌بیند و بنظر همه آفرینش درین راه سرگردانند و طریق صحیح و راه بی‌خطر، مردن و از خود فانی شدن است و سالک را درین حالت به گل و آتش تشبیه می‌کند که گل ساکن و پاگیر است ولی آتش در سوختن است و ازین رو هر چه دارد می‌سوزاند و به اصل خود بازمی‌گرداند همچنین سالکی که به فنا نرسیده است به گل ماند و آنکه از آتش عشق افروخته و فانی می‌شود به آتش ماند که به سر منزل وصال می‌رسد.» (شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، از ص ۲۰۹-۴۰۸).

۱- بیننده انوار تو بس دوخته چشمست

گوینده اسرار تو بس گنگ زبانت

←

انسان برای شناخت خدا و رسیدن به وی به هر کوششی دست می‌زند و
حال آنکه نمی‌داند که خدا با اوست و همین جهل است که او را در
طلبش به‌رسوی می‌کشاند:

بسی در گفتگوی دوست بودیم

بسی در جستجویش ره بریدیم

گهی سجاده و محراب جستیم

گهی رندی و فلاشی گزیدیم

بهر ره کان کسی گیرد گرفتیم

بهر پرکان کسی پرد پریدیم

چو عشق او جهان بفروخت بر ما

به جان و دل غم عشقش خریدیم

مگر معشوق ما با ماست زیرا

ز نور حضرت او ناپدیدیم

درین حیرت همی بودیم عمری

درین محنت به خون برمی‌تپیدیم

کنون رفتیم و عمر ما بسرشد

کنون این ره پایان آوریدیم

→

(دیوان، بیت ۳، غزل ۸۴، ص ۶۱)

و نیز: هر کرا هر ذره‌یی چشمی شود

هم‌گر انصافست نابینای تست

(دیوان، بیت ۱۴، غزل ۴۳، ص ۳۱).

درینجا کز سگ کویش نشانی
 ندیدیم ارچه بسیاری دویدیم
 بسی بر بوی او بودیم و بویی
 به ما نرسید و ما از غم رسیدیم
 چو مقصودی نبود از هر چه گفتیم
 میان خاک تاریک آرمیدیم^۱
 ۹- عطار به دنبال این نظریه به این عقیده می‌رسد که آنچه بشر
 درباره خدا می‌اندیشد و تصویری که از او بدست می‌آورد جز پندار و
 گمان نیست.

هر کسی از نقش روی تو خیالی می‌کند
 پس بیوی وصل تو چون خواستاران می‌رسد
 هیچ کس را در دمی صورت نبندد تا چرا
 نقش روی تو بدین صورت نگاران می‌رسد^۲
 و نیز: صورت تشبیه برون بر ز چشم
 پنبه پندار بر آور ز گوش
 تو تو نه‌ای چند نشینی به خود
 پرده تو بردر و با خود بکوش^۳
 و نیز: ای ترا با هر دلی کاری دگر
 در پس هر پرده غمخواری دگر

۱- دیوان، ابیات ۱۳-۳، غزل ۶۱۹، ص ۴۹۶.

۲- دیوان، ابیات ۵۵۴، غزل ۲۴۳، ص ۱۸۵.

۳- دیوان، ابیات ۹۰۸، غزل ۴۴۷، ص ۳۶۱.

چون بسی کارست با هر کس ترا
هر کسی را هست پنداری دگر
لاجرم هر کس چنان داند که نیست
با کست بیرون ازو کاری دگر^۱

و نیز: بر بوی یقین که بو که بینم
زهری به گمان دل چشیدیم^۲

و نیز: پرده پندار بسوز و بدانک
در دو جهانت به ازین کار نیست^۳

۱۰- خدا به وصف در ننگنجد، زیرا وصف او از حد دانش ما
بیرون است، بنای دانش ما بر معاییر ذهنی ما استوار است، و ذات
معنوی لایزال کامل لامکانی بیرون از زمان را نمی توان بامعیارهای ناقص
فناپذیر مقایسه کرد:

در وصف تو شد فرید خیره و زدانش و از بیان بر آمد^۴
و صفش چه کنی که هر چه گویی گریند مگر که بیش از آنست^۵

رخ تو چگونه بینم که تو در نظر نیایی
نرسی به کس چو دانم که تو خود بسر نیایی

- ۱- دیوان، ابیات ۱-۳، غزل ۴۵۴، ص ۳۲۴.
- ۲- دیوان، بیت ۳، غزل ۶۱۷، ص ۴۹۹.
- ۳- دیوان، بیت ۱۱، غزل ۱۱۲، ص ۸۵.
- ۴- دیوان، بیت ۱۹، غزل ۲۸۸، ص ۲۲۵.
- ۵- دیوان، بیت ۳، غزل ۸۵، ص ۶۲.

وطن تو از که جویم که تو در وطن ننگنجی
خبر تو از که پرسم که تو در خبر نیایی
چه کسی تو باری ای جان که ز غایت کمال
چو بوصف تو در آیم تو بوصف در نیایی
گهری عجب تر از تو نشنیدم و ندیدم
که به بحر در ننگنجی وز قعر بر نیایی^۱

جمله اهل دیده را از تو زبان ز کار شد
نیست مجال نکته بی در صفت کمال تو^۲

وصف سرزلف پر طلسمت از شرح و بیان در یغم آید^۳

وصلت چگونه جویم کاندرا طلب نیاید
وصفت چگونه گویم کاندرا زبان ننگجد^۴

۱۱- بحث دیگری که عطار دارد مسأله پیدایی و پنهانی خداست^۵

۱- دیوان، ابیات ۴-۱، غزل ۸۷۰، ص ۶۹۷-۶۹۶.

۲- دیوان، بیت ۴، غزل ۶۹۹، ص ۵۵۹.

۳- دیوان، بیت ۲، غزل ۳۶۱، ص ۲۸۴.

۴- دیوان، بیت ۲، غزل ۱۷۳، ص ۱۳۲.

۵- از نهانی کس ندیدت آشکار و ز هویدا بیت پنهان کس ندید

(دیوان، بیت ۳، غزل ۳۸۵، ص ۳۰۶)

و خدا را هم پیدا می‌داند و هم پنهان و معتقد است که این آشکاری و نهانی در حقیقت بستگی دارد بانوع طلب و محرم و نامحرم بودن ما. خدادرو وجود خود ماست اما چون ما آنگونه که هستیم خودرانی شناسیم و از کنه وجود خویش که در واقع اصل وجود ماست و بدان زنده ایم، و تا این لطیفه باجسم ما همراه است آنرا از زندگی و حیات برخوردار می‌سازد، آگاه نیستیم و فقط اطلاع ما بر اساس محسوسات ما استوار شده است، به این راز نامحرمیم و خدا از چشم ما پنهانست، اما اگر موجودیت خود را که عبارت باشد از این جسم خاکی با محتوای آن که نفس و حالات آنست 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^۱. عطار با زبانی که مشحون از لطایف شعری است قصد دارد که این مطالب را بیان کند و گاه کاربرد این زبان چون از استدلال و منطق عاری است او را به تناقض‌گویی وامی‌دارد:

آفتاب رخ تو پنهان نیست لیک هر دیده محرم آن نیست^۲

→

و نیز: همه عالم خروش و جوش از آنست

که معشوقی چنین پیدا نهانست

(دیوان، بیت ۱، غزل ۹۰، ص ۶۶).

۱- نبینی روی او یک ذره هرگز

تسرا یک ذره گرد خلق رویست

(دیوان، بیت ۸، غزل ۱۲۷، ص ۹۶).

۲- دیوان، بیت ۱، غزل ۱۲۰، ص ۹۱.

و نیز: چون ندید اندر دو عالم محرمی
آفتاب روی تو پنهان بماند^۱
علت ناپیدایی خدا ظاهراً از نظر عطار از آن جهت است که اودر
جان است و جان قابل دیدار نیست.
گرد کویت چون تواند دید کس
زانکه تودرجانی و جان کس ندید^۲
و شاید ناپیدایی خدا از آن است که در نشان نگنجد یعنی با نشانیها و
معیارهای جهان جسمانی توصیف وجودش ممکن نیست:
هرگز نشان ندادند از کوی تو کسی را
زیرا که راه کویت اندر نشان نگنجد^۳
و نیز: بدو گفتم نشانی ده ازین راه
مرا گفتا که این ره بی نشانست
ز پیدایی هویدا در هویدا است
ز پنهانی نهان اندر نهانست
فنا اندر فنا نیست و عجب این
که اندر روی بقای جاودانست^۴
با تمام این احوال خدا همچون آفتاب آشکارست.

- ۱- دیوان، بیت ۳، غزل ۳۰۲، ص ۲۳۵.
- ۲- دیوان، بیت ۲، غزل ۳۸۵، ص ۳۰۶.
- ۳- دیوان، بیت ۳، غزل ۱۷۳، ص ۱۳۲.
- ۴- دیوان، ابیات ۷-۵، غزل ۸۹، ص ۶۵.

نیست پنهان آنکه از من دل ربود

هست همچون آفتاب آن روی تست^۱

اما این وجود که چنین در پرده اندرست و از شور وی تمامی
دو عالم حیرانند کجاست^۲.

عطار می گوید که این حقیقت جایست که از جسم و جان برتر و
از مهر و کین بیرونست و باز چنانکه می بینیم در اینجا هم اشاره می کند
به خارج از جهان مادی و ارزش های آن^۳.

رابطه انسان با خدا

اگر بنا بر قول صوفیان خدا را جان جهان فرض کنیم که در ماورای
جهان، یا چنانکه می گویند «ناکجا آباد»^۴، باشد و آنچه آن متعالی که با
جهان به قیاس در نیاید، و در این سوی که پستی است جهان واقع شده
باشد، باید میان «جان جهان» و «جهان» رابطه ای انکارناپذیر وجود داشته باشد،
و ظاهراً این وسیله ارتباط یا مفصل یا گره پیوند جز انسان دیگری نتواند

۱- دیوان، بیت ۷، غزل ۴۴، ص ۳۲.

۲- تو چنین در پرده و از شور تست

در دو عالم این همه حیران که هست

(دیوان، بیت ۱۵، غزل ۱۰۰، ص ۷۵)

۳- عطار اندرین ره جایی فتاد کانجا

برتر از جسم و جانست بیرون ز مهر و کینست

(دیوان، بیت ۱۰، غزل ۹۶، ص ۷۰).

۴- شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی، رساله آواز پر جبرئیل، مجموعه آثار
فارسی، ص ۲۱۱.

بود، زیرا بنابر آنچه دربارهٔ انسان گفتیم، آدمی به استناد قرآن از دو چیز متضاد آفریده شده است، یکی جسم که از خاک است یعنی یکی از چهارعنصر تشکیل دهندهٔ جهان جسمانی، دیگری روح که به مصداق «و نفخت فیه من روحی» جوهری است الهی و متعالی و جزئی است از جان جهان، بدین سبب آدمی دارای دو جنبهٔ کاملاً متضاد است از سویی به جهان تعلق دارد چون جسمش از عنصری است که متعلق به جهان است، و از جهتی به جان جهان پیوسته است چون روحی جوهری است الهی، هم از عالم خلق است و هم از عالم امر و بدین خاصیت هم می‌تواند با جهان ارتباط داشته باشد و هم با جان جهان. و ازین روست که او را خلیفة الله فی الارض گفته‌اند.

طرح موضوع تکامل بوسیلهٔ عرفاء نیز به همین دلیل بوده. یعنی سیر صعودی تعینات جسمانی به سوی «جان جهان» و بدان صورت که مولوی مطرح کرده است مردن از جمادی و زنده شدن در عالم نباتی و سپس مردن از عالم نباتی، به منظور زندگی در حیاتی والاتر که حیات حیوانی باشد و نگاه مرگ در حیوانیت و صعود به عالم انسانیت که فصل مشترك میان «جان جهان» و «جهان» است و باز قدم فراتر نهادن و از عالم جسم گسستن و روح بی‌جسم شدن و حرکت به سوی عالمی که اندر وهم نمی‌آید و بالاخره فنا شدن و استغراق در کل.

پس آدمی، به سبب خاصیت دوسویی خود، دو راه درپیش دارد یکی گذشتن از عالم جسمانی و صعود به عالم روحانی و اتصال به اصل، و دیگر توجه به عالم جسمانی و سقوط در پلیدی آن و محرومیت از سعادت ابدی. افلوطین بر این عقیده بود که: «روح یا نفس آدمی از عالم

ملکوت به عالم ناسوت نزول کرده و گرفتار ماده شده و به آرایش‌های آن، که همه نقص وزشتی و شر است، آلوده گردیده است. اگر آدمی توجه خود را بیشتر به جسم و عالم محسوس و ظواهر فریبنده آن معطوف کند بی‌شک از سعادت ابدی محروم می‌شود و سقوطش در پلیدی‌های جهان حتمی است. اما ارواحی که طالب صعود باشند، از جهان که سراسر ماده است روی گردانند و به نظاره و سیر در عالم معنی می‌پردازند. کسانی می‌توانند این سفر را به پایان رسانند که خود را از آلودگی جسمانی پاک سازند و سالک سه مرحله هنر و عشق و حکمت گردند»^۱.

وقتی دیوان حجیم عطار را به تمامی مطالعه کنیم می‌بینیم که با همه تنوعی که در بیان و در نوع شعر از غزل و قصیده و ترکیب بند و ترجیع بند دارد، جلوه‌گاه یک اندیشه خاص است و به حقیقت مایه اصلی تفکر در این دیوان عبارت است از بحث درباره خدا و جهان - که انسان در آن خلیفه خداست و به منزله نمونه کامل و خلاصه خلقت است - و ارتباط این دو بایکدیگر که منجر به نوعی خاص از وحدت وجود می‌گردد. از اینرو باید گفت که زمینه اصلی اندیشه عطار بر سه چیز بنیاد نهاده شده است: هستی و نیستی (بود و نمود - وجود و عدم) - که همان روح و جسم و خاصیتش تغییر و دگرگونی دائم است - و حرکت به سوی کمال^۲ و تضاد در فناپذیری و فناپذیری.

۱ - مقایسه کنید با مقدمه کیوان سمیعی بر کتاب شرح گلشن‌راز تألیف شیخ محمد لاهیجی انتشارات کتابفروشی محمودی صفحات چهل و شش و چهل و هفت.

۲ - ذره‌یی سوز اصل می‌بینم که همه کون را جگر دوزست
(دیوان، بیت ۶، غزل ۶۹، ص ۵۰)

خدا؛ که جان جهان است، بعنوان خالق جهان و بعنوان آنکه روح وی بر آن سلطه دارد و بالاخره جوهری ازو در جهان است و با جهان ارتباطی ناگسسته‌ی دارد و جهان کثیر و جسمانی را به سوی واحدیگانه می‌کشاند و به حقیقت:

قبلة ذرات عالم روی تست کعبه اولاد عالم کوی تست
میل خلق هر دو عالم تاابد گرشناسند و اگر نی سوی تست^۱

انسان؛ که پیوندگاه خدا و جهان است و خلاصه آفرینش، همان آفریده‌ایست که بظاهر عالم اصغر و به معنی عالم اکبر نامیده می‌شود. عشق، 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. و به همین جهت عطار بر انسان تأکید خاص دارد و او را به عناوین مختلف و بدین خصوصیات که گذشت توصیف می‌کند و معتقد است که «جان انسان با اصل اصل پیوندی استوار دارد، آدمی صاحب دو جنبه متضاد است جنبه جزئی و جنبه کلی، اما به حقیقت نه این است و نه آن بلکه هر دو از آن اوست، سلطان جاویدان و صد رغیب الغیب است و هر آنچه در دو جهان یافته شود همه طفیل وجود و بند و برای وی آفریده شده‌اند^۲. جسم و جان و این جهان و آن جهان و بهشت و دوزخ همه به خاطر وجود وی آفریده شده‌اند و او کسی است که خداوند بدست

۱- دیوان، ابیات ۱ و ۲، غزل ۴۴ ص ۳۲.

۲- یا بن آدم خلقت الاشياء کلها لاجلك و خلقتک لاجلی «شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۱۴۴.

خویش او را سرشته^۱ و ملائک بروی نماز برده‌اند^۲ و بنابراین معشوق خاص خداست و جهان از بی اوسرگردان^۳. خلاصه عقیده عطار درباره رابطه انسان با خدا بدین قرار است که:

- ۱- انسان شب‌نمی است از دریای بیکرانه وجود و قطره ایست که ازین دریا جدا شده است و هم بدان بازمی‌گردد^۴.
- ۲- انسان از خدا و حاصل وی است، و نسبت وی به خدا چون نسبت ذره است به آفتاب^۵.

۱- حدیث «خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً» بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مشنوی، ص ۱۹۸.

۲- فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فعقواله ساجدین.

۳- غزل شماره ۴۱، صفحات ۳۵ و ۲۹ دیوان عطار.

۴- من کیم یک شبنم از دریای بی پایان تو

گر رسد بویی از آن دریا به یک شبنم رواست

(دیوان، بیت ۲، غزل ۳۳، ص ۲۳).

و نیز: قطره بی بیش ندای چند ز خویش اندیشی

قطره بی چبود اگر گم شد و گر پیدا شد

بود و نابود تو یک قطره آبست همی

که ز دریا بکنار آمد و با دریا شد

(دیوان، ابیات ۱۱۰۵، غزل ۲۳۹ ص ۱۹۳).

۵- ز توام من آنچه هستم که تو گرنه ای نیم من

که تویی که آفتابی و منم که ذره وارم

(دیوان، بیت ۸، غزل ۵۳۶، ص ۴۳۱)

- ۳- انسان از خداست اما خدا ازو نیست.^۱
- ۴- انسان به منزلهٔ طفلی است که از دایه دور مانده و تشنهٔ شیر است.^۲
- ۵- انسان هم فناپذیر است و هم جاویدان و روح محضی است که برصورت جسمانی وارد شده و خلاصه هیچ است و همه^۳،
- ۶- انسان آینهٔ جمال خداست و جهان آینهٔ جمال انسان.^۴
- ۷- آتش عشق حق درمیان جوهرانسان است و همین آتش رهبر

- ۱- تو او را حاصلی و او ترا گم
تو او را هستی اما او ترا نیست
(دیوان، بیت ۱۲، غزل ۱۰۹، ص ۸۲)
- ۲- طفلی که زدایه دور مانده جان تشنهٔ شیر همچنانم
لب خشک ز شوق قطره‌بی شیر جان می‌دهم ای دریغ‌جانم
(دیوان، ابیات ۵۹۴، غزل ۵۷۱، ص ۴۵۸) و مقایسه شود با اریک فروم،
هنر عشق ورزیدن، ترجمهٔ پوری سلطانی، چاپ جیبی، ص ۱۳-۱۶.
- ۳- فانی و باقیم و هیچ و همه روح محضیم و صورت دیوار
(دیوان، بیت ۹، غزل ۴۰۱، ص ۳۲۲).
- ۴- تو آینهٔ جمال اوی و آینهٔ تو همه جهاست
(دیوان، بیت ۷، غزل ۷۵، ص ۶۲)

و نیز: عزیزا هر دو عالم سایه تست
بهشت و دوزخ از پیرایهٔ تست
تویی از روی ذات آینهٔ شاه
شه از روی صفاتی آیه تست
(دیوان، بیت ۲۰۱، غزل ۲۲، ص ۳۰).

اوست بسوی خدا^۱.

۸- عالم همه مثالی از خدایند^۲.

۹- در خدا بر روی همه کس باز است^۳.

۱۰- خدا به انسان نزدیک است، نزدیکتر از رگت گردش^۴، این

انسان است که خود حجاب شده و خود را دور از وی می‌داند، خدا

دایم باوی است^۵ لیکن انسان ازو غافل مانده است^۶.

۱- پاکباز آندیم از دو جهان کاشت در میان جوهر ماست
آتشی کز تو در نهاد دلست تا ابد رهنمای و رهبر ماست

(دیوان، ابیات ۴ و ۵، غزل ۳۶، ص ۲۵)

۲- تا دل طالبانت را از تو دلالتی بود

هر چه که هست در جهان هست همه مثال تو

(دیوان بیت ۳، غزل ۶۹۹، ص ۵۵۹)

۳- گفتم که در بسته مرا چند نمایی

گفتی که درم بر همه باز است چگویم

(دیوان، بیت ۹، غزل ۶۴۲، ص ۷۱۵)

۴- «و اذا سألك عبادي عني فاني قريب» (قرآن کریم، سوره دوم، آیه ۱۸۲)

۵- «و نحن اقرب اليه من حبل الوريد» (قرآن کریم، سوره پنجاهم، آیه ۱۵)

۶- تو از دریا جدایی و عجب این

که این دریا ز تو یکدم جدا نیست

(دیوان، بیت ۱۱، غزل ۱۰۹، ص ۸۲).

و نیز: ای دل آنکس را که می‌جویی بجان

از تو دور و با توهم در طارمست

(دیوان، بیت ۶، غزل ۸۲، ص ۶۰)

←

۱۱- آدم نمونه‌یی از جمال خداست و از آن جهت آفریده شد که خدا می‌خواست جمال خویش را آشکار کند.^۱
 ۱۲- انسان به منزله طلسمی است که گنج روح الهی در آن نهفته است.^۲

→

و نیز: تو از عطار بشنو ک آنچه اصلست

بیرون نی از تو و همسایه تست

(دیوان، بیت ۸، غزل ۴۲، ص ۳۱).

و نیز: جانا عجب بمانده ام از خود که روز و شب

تو با منی و من ز تو غافل بمانده

(دیوان، بیت ۲، غزل ۷۴۵، ص ۵۹۴)

و نیز: آشکارایی و پنهانی نگر

دوست با ما ما فتاده در طلب

زین عجب تر کار نبود در جهان

بر لب دریا بمانده خشک لب

(دیوان، ابیات ۹ و ۸، غزل ۱۲، ص ۸)

و نیز: ما درین ره حجاب خویشتیم

ورنه روی تو در برابر ماست

(دیوان، بیت ۷، غزل ۳۶، ص ۲۵).

۱- حدیث کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکسی اعرف

(احادیث مشنوی ص ۲۹).

چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش بر صحرا نهادیم

جمال ما بین کین راز پنهان اگر چشمت بود پیدا نهادیم

(دیوان، بیت ۴ و ۳، غزل ۶۱۵، ص ۴۹۳).

۲- من چون طلسم و افسون بیرون ز گنج مانده

تو در میان جانم گنجی نمان نهاده

←

۱۳- انسان از خدا جدا مانده است و بر این راز آگاه نیست و نمی داند که توجه وی به هستی خویش سبب شده تا در دام بلا باقی بماند چاره، فنای در خود و بقای در حق است.^۱

۱۴- خدا از روح خویش بر آدم دمید و این روح الهی از آدم به فرزندان وی دست بدست منتقل شده است.^۲

۱۵- جهان به تمامی پرتوی از وجود خداست.^۳

→

گر يك گهر از آن گنج آید پدید بر من
بینی مرا زشادی سر در جهان نهاده
(دیوان، ابیات ۴۰۳، غزل ۷۳۴، ص ۵۸۳).

۱- ای دل غافل بدانکه منتظرت تست دوست
آه که آگه نه‌ای کز که جدا مانده‌ای
خفته غفلت شدی می‌شناسی که تو
از پی هستی خویش در چه بلا مانده‌ای
هستی تو بند تست نیستی برگزین
زانکه بقا رونبست تا به بقا مانده‌ای
(دیوان، ابیات ۶۰۲ و ۶۰۳، غزل ۷۵۹ ص ۶۰۶-۶۰۵)

۲- از می عشق ریختن بر دل آدم اندکی
از دل او بهر دلی دست بدست می‌رود
(دیوان، بیت ۳، غزل ۳۴۴، ص ۲۶۹).

۳- نور ذره ذره بخش هر دو کون
آفتاب طلعت زیبای تست

←

→

در جهان هر جا که هست آرایشی

پرتو از روی جهان آرای تست

(دیوان، ابیات ۵۰۴، غزل ۴۳، ص ۳۱) مقایسه شود با قرآن کریم «الله نور السموات و الارض...» (سوره ۲۵، آیه ۳۵) و با نظریه پلوتن در باره آفرینش.



وحدت وجود

در باره جهان آفرینش دو نظریه متضاد وجود دارد یکی عقیده اهل مذهب که خدا را بکلی از جهان جدا می‌دانند، و دیگری نظریه وحدت وجود مطلق که همه را در خدا می‌پندارند. عقیده وحدت وجودی چنانکه معلوم است در دو نقطه از جهان باستان ابراز شد، یکی یونان و دیگری هند. لیکن نوع فکری که این عقیده از آن منتج می‌شد در این دو دیار یکی نبود، اساس پیدایش نظریه وحدت وجودی در یونان علم و فلسفه بود و مبنای عقیده بروحدت وجود در هند اخلاق بود. این عقیده با روش و نتیجه خاص خود وارد اسلام گردید چنانکه به اروپا نیز سفر کرد و جنبه یونانی و هندی آن در تاریخ فلسفه مغرب زمین رسوخ نمود و خود بخود وحدت وجود صاحب دو جنبه علمی و عرفانی گردید. جنبه علمی آن موجب بحث درباره «اصالت وجود» و «اشترک مفهوم وجود»

گردیده چنانکه نمونه بارز آنرا در فلسفه «یکی گرایی اخلاقی» فیخته^۱ و شلینگ^۲ و «منطق گرایی محض»^۳ هگل^۴ و نظریه «جوهر یگانه» اسپینوزا^۵ و عقایدی دیگر از این قبیل می بینیم.

در اسلام نیز حکما و فلاسفه به جنبه علمی این عقیده توجه کردند و معتقد به اشتراك معنوی مفهوم وجود شدند و برای اثبات آن دلایلی اقامه کردند، چنانکه در شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری می توان نمونه آنها را دید.^۶ لیکن متصوفه جنبه اخلاقی آن را چون رنگ دینی داشت پذیرفتند و تقریباً از همان راهی رفتند که در کتاب مذهبی هندیان (Veda) آمده است.

در «ودا» آمده است که «برهما» در هنگام خلقت گفت، «من واحد و لیکن بسیار خواهم شد»^۷ و نیز در جای دیگر چنین آورده است که: «همان خدای یگانه است که گاهی به شکل زارع درمی آید

۱- Johann Gohlieb Fichte فیلسوف آلمانی (۱۸۱۴-۱۷۶۲م).

۲- Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling حکیم آلمانی و شاگرد فیخته.

۳- pan Logism

۴- George Wilhelm Friedrich Hegel دانشمند آلمانی معاصر فیخته و شلینگ.

۵- Baruch Spinoza فیلسوف هلندی (۱۶۷۷-۱۶۳۲ میلادی).

۶- عزرا الفرائد. تصحیح دکتر مهدی محقق، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، شعبه تهران.

۷- مقایسه شود با رابطه وحدت و کثرت در فلسفه یونانی: «اگر گویند علت کثرت چیست گوئیم وحدت» افلاطون فی الاسلام ص ۲۶۷.

وزمین را شخم می‌زند و آنگاه به صورت آب برمی‌گردد و زمین را سیراب می‌کند و سپس غله می‌گردد و آفریدگان را سیر می‌کند، نیرو و ضعف همه ازوست»^۱.

و اینک ببینیم که فلاسفه مغرب زمین چگونه نظریه خویش را در این باب تبیین می‌کنند: اسپینوزا در اثبات وجود خدا بعنوان جوهری واحد و همه‌گیر و شامل با ایجاد دو تعریف و یک اصل موضوعه چنین می‌گوید:

«جوهر چیزی است که به خود موجود و به خود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد به تعقل چیز دیگری که از او آن چیز برآمده باشد»^۲
«خدا وجودی را گوئیم که نامحدود و مطلق باشد یعنی ذاتی که صفاتش بی‌شمار و هر صفتش حقیقتی باشد جاوید نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است» و آنگاه بدین دو تعریف این اصل را می‌افزاید که: «وقتی دو چیز بین خود هیچ وجه مشترک نداشته باشند، یکی نمی‌تواند علت دیگری باشد»^۳. و بالاخره نتیجه می‌گیرد که اولاً دو جوهر ممکن نیست وجود داشته باشد، ثانیاً یک جوهر نمی‌تواند علت جوهر دیگری باشد و بالاخره این جوهر جز نامتناهی نمی‌تواند باشد. چنین جوهری بوسیله خود بوجود آمده و علت خویش و جوهر یگانه

۱- رش: مقدمه کیوان سمعی بر شرح گلشن راز شیخ محمد لاهیجی، انتشارات

کتابفروشی محمودی، ص ۳۶، ۳۷.

۲- سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ص ۲۹-۳۰. آندره کرسون، اسپینوزا،

ترجمه کاظم عمادی، انتشارات بنگاه مطبوعاتی صفیعلی‌شاه، ص ۲۰.

۳- اسپینوزا، ص ۲۰.

است و الزاماً وجود دارد و در خارج ازو هیچ چیز وجود ندارد. این جوهر حقیقت عالیه است و چیزی جز در این جوهر و بوسیله این جوهر ممکن نیست وجود پیدا کند^۱.

از مجموع گفتار اسپینوزا می توان چنین نتیجه گرفت که: «جوهر یکی است لیکن گاهی خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یا روح) و گاه خاصیت بعد داشتن (جسم)». اما فیخته که به «من» نامحدود و اصل همه معتقد است، فلسفه وحدت وجودی خود را بطور خلاصه چنین بیان می کند که: «من هر چند در اصل نامحدود است لیکن خود را بر مینهد (اصل قرار می دهد) و بخود تشخص و تعیین می دهد و خود را محدود می کند آنگاه «جزمن» یعنی عالم محسوس (عالم خارج از ذهن) تحقق می یابد. وقتی که «جزمن» چیزی از اشیاء را در «من» می یابد در واقع حدی را که به خود داده است درمی یابد. اگر «من» نمی بود «جزمن» هم نمی بود، پس «جزمن» مخلوق «من» است یعنی «من» شخص است و «جزمن» شیء و یا «من» عالم است و «جزمن» معلوم غیر عالم، پس معلوم می گردد که عالم و معلوم یکی است و سوای «من» چیزی نیست.

عمل «من» نیز در اینجا یکی است، یعنی اینکه «من» خود را برمی نهد و با «جزمن» برابر می نهد و آنگاه «من» و «جزمن» را با هم می نهد يك عمل است که به سه صورت درمی آید^۲

۱- سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۸.

۲- سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۳.

شلینگ که خود مدتی شاگرد فیخته بوده است «من» و «جزمن» فیخته را به «درون ذات»^۱ و «برون ذات»^۲ تعبیر می کند و ضمن ایراداتی که بر نظریه فیخته وارد می داند می گوید که «درون ذات» و «برون ذات» هر دو حقیقت دارند جز آنکه هیچیک ازین دو حقیقت مطلق و وجود ذاتی نیستند و حقیقت مطلق برتر ازین هر دو است و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست چون او خود شرط و علت هر وجودی است و می توان گفت هم عالم است و هم معلوم یعنی وجهی ازو عالم است و وجهی ازو معلوم است و او خود یکسان است و در او فرق نیست و بی تفاوتی است، شخصیت ندارد و عالم و معلوم در او مشخص نیست و همه متقابلها در او جمعند و «این همانی»^۳ وجود مطلق هم این وهم آن است یانه این و نه آنست، متقابلان چون نمایش می یابند عالم و معلوم می شوند و درون ذات و برون ذات می گردند. و بهر حال خلاصه نظریه شلینگ چنین است که وجود مطلق بیرنگ است و رنگ متعلق به «درون ذات» و «برون ذات» است و این دو در عالم مثل دو قطب الکتریسته اند که تا جریان در آنها واقع نشده است الکتریسته نه مثبت است و نه منفی و چون جریان برقرار شد هر قطب که غالب شود وجود آن قطب ظاهر می گردد. پس در طبیعت قطب محسوس، یعنی برون ذات (جزمن) غالب است و در عالم نفس یا روح قطب علم و عقل (درون ذات) غلبه دارد. آنگاه به این نتیجه می رسد که وجود با من مطلق یکی است و او گاه عالم می شود

- 1- Sujet
- 2- Objet
- 3- Identité

وزمانی معلوم یا به عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر می‌گردند»^۱.

و بالاخره نظریهٔ هگل دربارهٔ وحدت وجود چنین است که: «وجود بردو گونه است، موجود محسوس که جزئی و شخصی است و موجود عقلی که کلی است، موجود محسوس حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است، محسوس مقید به زمان و مکان است و وجودش اصیل و بالذات و مستقل نیست. و تابع وجود عقل و فرع اوست. لیکن معقول وجودش اصیل و بالذات و مستقل است، آنچه واقع است و محقق معقول است و آنچه معقول است محقق است. جهان عبارت است از کل موجودات و وجه آن هم عقل کل (یا کسل عقل) است و ذات مطلق و خود هستی که آنرا می‌جوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر بسوی آنست»^۲.

در میان فلاسفهٔ اسلام مسألهٔ وحدت وجود به قسمی مورد بحث قرار گرفته و اختلاف آراء دربارهٔ آن پدید آمده است که در کمتر مسأله‌یی از مسائل فلسفی و علمی می‌بینیم. علت این امر هم روشن است زیرا مسألهٔ وجود اساس و بنیاد فلسفه است و این امر معقول که مشکل آن همچنان ناگشوده مانده جای آن دارد که بحث دربارهٔ آن گسترده باشد و اختلاف آراء فراوان.

می‌دانیم که اساس کار علمای اسلامی قرآن است و مسلمانان هر عقیده و فکری را که در فلسفه پیش کشیده‌اند - اگرچه زمینهٔ آن از اسلام نبوده باشد - با تعالیم قرآن وفق داده‌اند. اما آیا در قرآن مبنائی برای

۱- سیر حکمت در اروپا، ج ۳ ص ۱۸.

۲- همان کتاب ص ۲۵ و ۲۴.

وحدت وجود می‌توان یافت؟ اگرچه قرآن بر روی هم جنبه دینی دارد و خدای خالق به زعم آن از مخلوق خود کاملاً جداست و وجود عینی گیتی از وجود عقلانی خدا جدا و با آن تفاوت دارد، و این وجود ممکن ارتباطش تنها از آن جهت است که به قدرت وی پدید می‌آید و بار دیگر به هیچ و نیستی بدل می‌شود. با اینحال درباره قرآن به این عقیده ساده نمی‌توان بسنده کرد، زیرا به حکم آنکه یکتاپرستی، در خلال گسترش خویش، بتدریج به این حقیقت می‌رسد که چون هر وجودی منشأش خداست همه در خدا وجود دارند، و از آنجا که وجود واقعی و حقیقی است پس این وجود چیزی جز خدا نتواند بود.

پس شك نیست که یکتاپرستی قرآن هم به حکم این ضرورت منطقی به نوعی وحدت وجود می‌انجامد. گواه این مدعا آیاتی است که در جای جای قرآن آمده است و معلوم می‌دارد که خدای متعال اسلام که از طرفی جدا از مخلوق خویش قرار گرفته، آنقدر به بشر نزدیک شده که از رگ گردنش بدو نزدیکتر گردیده است^۱. در همه جا هست، در مشرق و در مغرب و در هر کجا که انسان روی کند^۲. خدا کارگردان میان انسان و دل اوست و حشر بشر به جانب اوست^۳. اعمالی که از انسان

۱- ولقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من جبل الوريد

(قرآن کریم، سوره ۵۰، آیه ۱۵).

۲- ولله المشرق و المغرب فاين تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم.

(سوره دوم، آیه ۱۹۵).

۳- يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه و انه اليه تحشرون.

(سوره هشتم آیه ۲۴).

سرمی زند همه اعمال خداست، این انسان نیست که اراده می کند بلکه اراده خداوندی است که از آدمی سرمی زند^۱. و بالاخره از نظر قرآن خداوند نورآسمانها وزمین است^۲ و تمام جهات را در بردارد و ذات مطلقه است که هم آغازست و هم انجام و هم بیرون است و هم درون^۳ و درین مرحله همه چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجلال باقی است^۴.

با این مقدمات که برشمردیم اگر آنچه را درین باب در قرآن آمده است توجیهی از وحدت وجود بدانیم باید قبول کنیم که هر مذهبی اگر به بشریت اکتفا نکند و با صداقت از اصول ذاتی خود پیروی نماید به مفهوم الوهیتی همه جانبه و شامل می رسد که در آن وجود داریم، حرکت می کنیم و هستیمان بدان مربوط می شود. و این همان چیزی است که «کراوس»^۵ آنرا «پانته ایسم»^۶ خوانده است تا از یک سو با وحدانیت سطحی

۱- فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی و لیبلی المؤمنین منه بلاء حسناً ان الله سمیع علیم.

(سوره هشتم، آیه ۱۷).

۲- الله نور السموات و الارض... (سوره بیست و چهارم، آیه ۳).

۳- هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم.

(سوره پنجاه و هفتم، آیه ۳).

۴- و لا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو، كل شیء هالك الا وجهه له الحكم و الیه ترجعون. (سوره بیست و هشتم، آیه ۸۸).

۵- Kraus (۱۷۸۱-۱۸۳۲) شاگرد و مرید شلینگک. نظریه این فیلسوف درباره خدا شبیه به نظریه صوفیان اسلامی است. کراوس می گوید که ←

خلط‌هویت نکند و از سویی با وحدانیت مطلق تمایز داشته باشد.^۱

مکاتب فلسفی اسلام همچنانکه گفته شد به دو جنبه از وجود پرداخته‌اند یکی «اصالت وجود» و دیگری «اشترک مفهوم وجود» اشاعره معتقدند که «وجود مشترك لفظی است میان جمیع موجودات از واجب و ممکن و اقسام ممکنات». وعده دیگر از فلاسفه اسلامی «وجود را مشترك معنوی» می‌دانند و بر واجب و ممکن بیک معنی اطلاق می‌کنند، گروهی از آنان معتقدند که وجود در خارج فردیت ندارد و کثرت آن تنها از راه حصص و اضافه وجود به ماهیات تحقق پذیر است بدون آنکه مصداق آن در خارج موجود باشد و به همین جهت وجود واجب را مجهولة الکنه خوانده‌اند. گروه دیگر چون قطب‌الدین رازی برای وجود، علاوه بر بهره‌های متعدد، فرد خارجی و مصداق عینی قائلند و بعضی از آنان معتقدند که تنها واجب الوجود مصداق حقیقی و فرد خارجی وجود است و وجود ممکن تنها از حصص وجودی بهره‌مند است و به وجود حقیقی واجب منتسب است، و اطلاق وجود بر آنها به اعتبار این نسبت و اضافه بوجود واجب است. وعده‌ی دیگر از این گروه را اعتقاد

→

جهانبینی آرمانی وحدت وجود را با مسأله شخصیت الهی تلفیق کند، Wesen در نظر کراوس معادل دقیق وجود است در کار صوفیان او نیز عالم را به منزله دستگاه آلی الهی تصور می‌کرد.

(رش: عرفان مولوی، ص ۱۸۵). Varlesudgen Uber das system der Philosophie 1828.

۶- Panentheisme

۱- رش: عبدالحکیم خلیفه، عرفان مولوی، ص ۱۸۵

بر آنست که وجود افراد بیشماری دارد، لیکن يك فرد آن مصداق و موجود حقیقی عینی است منحصر در وجود واجب و بقیه کثرات امور خارجی بشمار می‌روند نه موجودات خارجی، زیرا قائم به نفس نیستند. و بالاخره دسته سوم این جماعت معتقدند که وجود افراد نامحدودی در خارج دارد و کلیه آنها مصداق عینی وجود بشمار می‌روند. اینها حکمای مشاء اند و حکمای پهلوی (فهلوی). حکمای مشاء اشترک این افراد را تنها در مفهوم وجود می‌دانند و معتقدند که هیچ نوع جهت مشترکی میان آنها جز در مفهوم عرضی نمی‌توان یافت، و حکمای پهلوی را عقیده بر آن است که افراد وجود در سنخ حقیقت متأصله مشترک کند و میانشان مناسبتی است که از آن به طارد عدم تعبیر می‌کنند. این حقیقت و سنخ با تفاوت مراتب به شدت و ضعف و تقدم و تأخر و دیگر اقسام تشکیک در تمام افراد ساری و رافع عدم است.

این وجود چون دارای يك حقیقت تشکیکی است در عین آنکه از صرافت و محض بودن و خالص بودن امتناع نمی‌کند از اختلاف با غیر جنس خود، که عدم و ماهیت باشد و محدودیت، روگردان نیست و از آنجا که صرف بودن و محدودیت هیچکدام مقوم حقیقت وجود نیست، در هر مرتبه‌یی بی‌آنکه شائبه ترکیب وجود داشته باشد وارد می‌شود. و از همین رو وجود «لابشرط» را اعم از وجود صرف و وجود محدود خوانند و آنرا که به صرافت و محض و خالص بودن مقید است وجود واجب می‌نامند و محدود را ممکن می‌گویند. و معتقدند که وجود واجب بی‌علت است چه در غیر این صورت تقدم شیء بر نفس خود لازم می‌آید.

وجود به اعتبار آنچه در بالا آمد واجب است و بعلت آنکه تکرار در آن امکان ندارد وجود واجب واحد است بوحده حقه حقیقه محض و ظاهراً این خود یکی از تعابیر وحدت وجود است^۱ اما صوفیه وجود را دارای فرد و مصداق دانسته‌اند و معتقدند که وجود و بلکه موجود فرد واحد و مصداق فاردی 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 همراه‌اند و به حدود عدمی محدودند موجود حقیقی نیستند و اطلاق لفظ وجود بر آنها از راه مجاز لفظی و مجاز عرفانی است، و بهر حال می‌گویند که وجود واحد است و بقیه اشیاء و ممکنات عدم و نیستی است، و درین باب بدین آیه از قرآن استناد می‌کنند:

«باایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی»^۲ بنابراین جز سنخ وجود غیر قابل تکرار چیز دیگر حائز وجود نیست چه ممکنات یا غیر خالص‌اند (همراه با ماهیت) و یا لاشیء و عدم محض و سلب

۱- برای دانستن نظریه حکمای اسلامی درباره وجود می‌توان به مأخذ ذیل مراجعه کرد.

— ملاصدرای شیرازی: اسفار، شواهد، رسائل، مشاعر.
 — حاج ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد (شرح منظومه) انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران.
 — وحدت وجود و بدهاء تألیف استاد فقید سید محمد کاظم عصار، چاپخانه دانشگاه مشهد ۱۳۵۰- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات کتابفروشی باستان مشهد.
 ۲- قرآن کریم، سوره سی و پنجم آیه ۱۶.

صرف.

درباره وجود واحد نظریه‌های دیگری هم میان عرفای اسلامی مطرح شده است. چون آنان که می‌گویند «مقصود از وجود واحد، فرد واقعی اصیل و موجود در خارج است و موجود واحد هم اوست. و به حقیقت ازین وحدت، وحدت شخصی را اراده می‌کنند و البته چنین وجود واحدی بر غیر واجب صدق نمی‌کند و موجودیت ممکنات یا از جهت انتساب به وجود حقیقی واجب است یا از باب اضافه جعلی و این همان مذهب ذوق التأله است^۱». گروه دیگر گفته‌اند: وحدت عبارت است از وحدت سنخ وجود، و برای تبیین حال موجودات ممکن وجدان آنها را پیش کشیده‌اند بدین معنی که وجدان ممکنات را از همان سنخ واحد شمرده و گفته‌اند، که اشیاء از جهتی کثیرند و آن به اعتبار مراتب تکثیر وجود است و از جهت دیگر به اعتبار وجدان خود مشترک و واحدند و از همین رو وجود را مشترك معنوی میان واجب و ممکن دانسته‌اند. و بدنبال این قول می‌گویند که مفهوم واحد از کثرت منتزع نمی‌شود، زیرا منشأ انتزاع هر مفهوم چیزی است که بتوان آنرا با قطع نظر از هر قید و حیثیت منتزع کرد و بدیهی است که این منشأ انتزاع در هر مفهوم بیش از يك فرد و يك مصداق نخواهد بود و این همان وجود حقیقی است که علتی برای آن نمی‌توان قائل شد^۲، و این وجود موجودی است بالضروره و ازلی که يك فرد و مصداق بیشتر ندارد و موجودات دیگر یعنی ممکنات

۱- سید محمد کاظم عصار رحمة الله علیه، وحدت وجود و بدأ، ص ۱۱.

۲- در غیر اینصورت تقدم شیء بر نفس خود لازم می‌آید.

مصدقاً عرضی آنند و به استناد آیه کریمه «الم ترالی ربك كيف مدالظل...» و «اشرقت الارض بنور ربها...»^۲ همه ممکنات و ماهیات را ظل و سایه و تبع وجود و محل اشراق خورشید حقیقت دانند.

می‌دانیم که سایه هر چیز از طرفی در ذی‌ظل محوشدنی است، یعنی با آن خلط هویت می‌کند، چون وجودش به ذی‌ظل بستگی دارد و خود از استقلال ذاتی بی‌بهره است اما از جهت نمودی وجودی تعینی دارد و بظاهر مستقل می‌نمایاند. حال اگر به سایه از آن جهت که وجودش به ذی‌ظل است نگاه کنیم، به وجود ذی‌ظل پی خواهیم برد و در صورتی که بدان از جهت وجود نمودیش بنگریم چنین به نظر خواهد رسید که وجودش از ذی‌ظل مستقل است، در این صورت اشتراك معنوی وجود از میان خواهد رفت.

می‌گویند که عالم و اجزاء آن همه سایه‌ایست از اصل وجود که همان حق باشد^۳ و یا آینه است از برای حق^۴، اگر در این آینه‌ها، که تعداد آنها بی‌شمار است به نظر استقلالی ننگریم و تصویری که در آنهاست از آن آینه ندانیم، به وجود صاحب حقیقی تصویر پی خواهیم

۱- قرآن کریم، سوره بیست و پنجم آیه ۴۷.

۲- قرآن کریم، سوره سی و نهم آیه ۴۹.

۳- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸ (عنوان فصل اول فی الوجود وانه هو الحق).

۴- وانت مرآته و هو مرآة احوالك، از کلام محیی‌الدین بن‌العربی، شرح مقدمه قیصری ص ۱۵ و رساله وحدت وجود و بداء، ص ۱۶.

برد، و در حقیقت به اشتراك معنوی وجود معتقد خواهیم شد، لیکن اگر هر يك از این آیینه‌ها را مستقل شماریم و تصاویر منعکس در آن را از خود آینه بدانیم بی شك اشتراك وجود از آنها رخت بر خواهد بست، و شیء بودن از آنها محو خواهد شد، و در عدم ذاتی باقی خواهند ماند، و شاید سخن مولی الموالی علی علیه السلام اشاره به همین مورد باشد که گفت «مارأیت شیئاً، الاورایت الله قبله و بعده و معهوفیه».

بنابراین نظریه بطور کلی عرفای اسلامی اعتقاد دارند که اشیاء و موجودات دوسوی دارند یکی از نظر خلط هویت که نشانه وجود مطلق و مشترك معنوی را در آن می‌توان دید و دیگری از سوی استقلال‌ی که لاشیء محض و عدم مطلق بشمار می‌روند.

از میان عرفای بزرگ اسلامی که وحدت وجود را از طریق استدلالی و منطقی پیش کشیده‌اند امام محمد غزالی و محیی‌الدین بن العربی بطرز شیوا و ساده‌تر از دیگر عارفان که جنبه فلسفی به تبیین خویش داده‌اند به ذکر این مسأله پرداخته‌اند و مادر اینجا خلاصه‌ی این نظریات این دو را بیان می‌کنیم.

ابن‌العربی می‌گوید: «کل موجود حکمه مع الاسماء حکمه مع المسمی و الانفکاک محال علی کل حال و فی کل مرتبة فالعالم مجموعة مظهر الوجود البحت و کل موجود علی التعین مظهر له ایضاً و اکن من حیث نسبة اسم خاص فی مرتبة محضوصة و الوجود مظهر لاحکام الاعیان و شروط فی وصول الاحکام من بعضها الی بعض»^۱ با این نظریه به این

۱- محیی‌الدین بن العربی فصوص الحکم منقول از شرح مقدمه قیصری تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی چاپ مشهد ص ۳۷.

نتیجه می‌رسیم که هر موجودی (ممکن الوجود) مفصلی است از مسمی و اسم یعنی از جهتی بهره از وجود دارد و از جهتی بهره از تعیین، به سخن دیگر چون معلول است باعث خود بستگی معنوی دارد - معلول صورت این علت است و علت باطن آن معلول - جدا ساختن این دو از یکدیگر در هر حال و هر مرتبه‌ی امکان‌پذیر نیست. بنابراین چنانکه محیی‌الدین می‌گوید همگی عالم مظهر وجود بحت محض است و هر موجودی با تعیین خاص خود نیز مظهر این وجود است لیکن در مرتبه خاص خود.

این وجود واحدی که در عالم کثرت تجلی وحدتش حقیقی و اطلاقیست نه محدود و معدود و با آنکه در صورتها و تعیین‌های گوناگون ظهور کرده خللی بروحدتش وارد نیاورده است. وجودش منبع جمیع تعینات است و چون وحدتش ذاتی است با کثرت تقابل ندارد. بنابراین نظر ابن‌العربی و شارحان وی - مثل قیصری - حقیقت وجود نور مطلق است که بدان تمامی اشیاء درک می‌شود. به ذات خویش ظاهر است، نور آسمانها و ارواح (عقول مجرد) و زمین (موجودات جسمانی) است.

گفتیم چنین وحدتی، که ذاتی است، با کثرت تقابل ندارد و مفهوم تعداد و غیریت و دوگانگی در آن صدق نمی‌کند، اگر به همین جا اکتفا می‌شد به همان نتیجه‌ی می‌رسیدیم که ادیان رسیده‌اند یعنی قول به خدایی متعالی و کاملاً جدا از عالم خلق، و آنگاه مسأله تبدیل کثرت به وحدت و اعتقاد به وحدت وجودی اساس می‌شد، لیکن می‌بینیم که صوفیه مرحله‌ی دیگر از وحدت را پیش کشیده‌اند یعنی معتقد به وحدت

نسبی شده‌اند که زائده بر ذات واحد است و چنین تعریفش کرده‌اند «كون الشيء بحيث لا ينقسم في ذاته الى الامور المتعدده من حيث هو كذلك»^۱ این وحدت با کثرت تقابل عرضی دارد. کثرت نیز خود بردو نوع است، یکی کثرت به اعتبار موضوعات و لوازم مادی و عوارض جسمانی، که نسبتی با حقیقت وجود ندارد و از آن سنخ نیست، دیگری کثرت به اعتبار کمال و نقص، و شدت و ضعف، و تقدم و تأخر، و وجوب و امکان، این نوع کثرت بر حسب شئون ذاتی خود و لوازم کمال در ذات، حقیقت وجود است، و از جهت امتیاز این متکثرات عین جهت امتیاز آنهاست، زیرا وجود بسیط نوع نیست و جنس و فصل ندارد چون ماهیت نیست.

به سخن دیگر نفس ذات اطلاق از هیچ چیزی ممتاز نیست و عین تمام اشیاء است، برخلاف اشیاء که عین ذات نمی‌شوند چون محدودند و مقید به قیود عدمی. پس چون وجود مطلق تجلی کند کثرت موجود می‌شود و کیفیت آن چنین است که وجود مطلق در مراتب فیض اقدس به تجلیات علمیه متجلی می‌شود و به ظهورات عینیه ظاهر می‌گردد، این مرتبه صفات و اسماء است یعنی نفس ظهورات و تجلیات راصفات می‌خوانند و جمع صفت را با ذات اسماء می‌نامند - اعم از اسماء کلیه و جزئیه - عرفاء صورت علم حق را در این تجلی عین ثابت می‌گویند - همانکه در حکمت «ماهیت» خوانده شده است. مرحله دیگر که پس از این مرتبه است تجلی فیض مقدس است، این تجلی ابتدا به صورت عقل

۱- شرح مقدمه قیصری، ص ۴۱.

کلی نزول می کند و متعین می شود و سپس به صورت عقول عرضی - مثل افلاطون - و بعد به صورت نفس کلی و سپس به صورت اشباح مجرد و از این مرتبه به مرتبه صور نوعیه و بعد صور جسمیه مطلقه و بعد به صورت هیولی متعین می شود. این مراتب در حقیقت مراتب نزولی است، از آن پس صورت صعودی آغاز می گردد که عبارت باشد از: جسم مطلق صعودی، صورت جسم نوعی عنصری، جماد، معدن، نبات، حیوان، انسان حیوانی - حیوان انسانی یا عقل هیولائی - و آنگاه عقل بالملکه، عقل بالفعل و بالاخره عقل بالمستفاد^۱.

چنانکه ملاحظه می شود تجلی از عقل شروع می شود و نزول می کند تا بار دیگر صعود کند و به عقل باز گردد^۲. چنین کثرتی در واقع و نفس الامر وجود ندارد، بلکه تجلی است از وجود واحد حقیقی که به عالم جسمانی تعین بخشیده از او صادر شده و بدو باز می گردد پس وجود حقیقی مطلق واحد است و غیر از آن وجودی دیگر نیست و از همین روست که ابن عربی می گوید «لاموجود الا الله» و بقول قیصری: «الوجود العام المنبسط علی الاعیان فی العلم ظل من اطلاله لتقیده بعمومه و كذلك الوجود الذهنی و الخارجی ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد و اليه الاشارة بقوله: «الم تر الی ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» فهو الواجب الوجود الحق الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء

۱- سید کاظم عصار - وحدت وجود و بقاء، ص ۳۳-۳۲.

۲- كما بقاء کم تعودون. (قرآن کریم، سوره هفتم آیه ۲۸)،

الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعوبلسان الانبياء والاولياء الهادى خلقه الى ذاته الداعى مظاهره بانبياء الى عين جمعه ومرتبة الوهيته. اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شىء و بحقيقته مع كل حى ونبه ايضا انه عين الاشياء بظهوره فى ملابس اسمائه و فى صفاته فى عالمى العلم والعين و كونه غيرها باختفائه فى ذاته و استعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين و تنزهه عن الحصر والتعيين وتقده عن سمات الحدوث و لتكوين و ايجاده للاشياء واختفائه فيها مع اظهاره اياها و اعدامه لها فى القيامة الكبرى ظهوره بوحدته و قهره اياها بازالة تعيناتها و سماتها و جعلها متلاشية كما قال:

«لمن الملك اليوم الله الواحد القهار و كل شىء هالك الا وجهه». و فى الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة السى صورة فى عالم واحد»^١.

اما امام محمد غزالى توحيد رابحربى کرانه بى مى پندارد و معتقد است که چهار مرتبه دارد، یکی آنانکه از بیم عذاب کلمة توحيد را بر زبان جارى کنند و بدان معتقد نباشد، دو ديگر کسانى که توحيد را به جهت اعتقادى که بر انبياء دارند مى پذيرند و اين اعتقاد عوام است. سوم اعتقاد يقينى است که به طريق کشف حاصل شده باشد و اين مقام مقربان و اولياء و اهل الله است و اين آن مقامى است که در آن اشياء را کثير

١- شرح داود قيصرى بر فصوص الحکم ابن العربى منقول از شرح مقدمه قيصرى تأليف سيد جلال الدين آشتياني چاپ دانشگاه مشهد ١٣٨٥ قمرى ص ٠٤٢

می‌بینند اما می‌دانند که همه آنها از واحدی قهار صادر شده است. چهارم مقامی است که در آن وجود را جز واحد نمی‌بینند و این مقام مشاهده صدیقان است که به اصطلاح صوفیه «فنا فی التوحید» نام دارد زیرا که در آن حال که وجود را جز یکی نمی‌بیند نفس خویش را هم فراموش کرده‌اند و در شهود نور واحد حقه حقیقه مستغرق و فانی‌اند این گروه چنان مستغرق توحیدند که از مشاهده هر موجود به مقام رؤیت و ظهور می‌رسند و در نتیجه از رؤیت خود و خلق فانی‌اند.^۱

بنظر من مراد صوفیه از وحدت وجود همین قسم اخیر است که غزالی نام برده و عبارت است از وصول سالک به مقام فنا در توحید و فنا ازین فنا و غفلت از تمامی اجزاء وجود و موجود. غزالی درباره اثبات این مرتبه از توحید می‌گوید که این مرتبه نهایت علم مکاشفه است و آشکار ساختن راز این علم باستناد گفته عرفا که «افشاء سر الربوبیه کفر» مجاز نیست با این حال می‌توان گفت که شیء از جهت مشاهده به اعتبار اجزا و اعضایش کثیر بنظر می‌آید و از جهت مشاهده به اعتبار ترکیب این اجزاء که کل آن شیء باشد واحد است چنانکه انسان به اعتبار روح و جسم و اندام و رگ و استخوان و سایر اعضایش کثیر است، لیکن به اعتبار اینکه انسانست یعنی مجموعه این اجزاء واحد است و چه بسیار اتفاق افتاده است که انسانی را بی آنکه به اعضا و اندام و رگ و پوی او توجه شود دیده‌ایم و انسان خوانده‌ایم و به همین سیاق آنچه در عالم

۱- امام محمد غزالی احیاء علوم الدین، انتشارات مؤسسه چاپی و شرکاء
قاهره ۱۹۶۷ میلادی الجزء الرابع ص ۳۵۵.

وجود است از خالق و مخلوق اعتبارات و مشاهداتی دارد، گاه به مجموعه آنها می‌نگریم بی‌توجه به فرد فردشان همه را یکی می‌بینیم و گاه فرد فرد عالم وجود مورد توجه قرار می‌گیرد لامحاله کثیر بنظر می‌آید.

بنظر غزالی تبدیل عالم کثرت به وحدت ازین راه میسر است که معتقد بشویم به اینکه فاعلی جز خدا نیست و هر موجودی از خلق و رزق و عطا و منع و حیات و موت و غنی و فقر و جز آنها ابداع و اختراع خدایی است که شریک ندارد و او فاعل یگانه‌ایست که تمامی جهان آفرینش و آنچه سوای خداست مسخر و بند و از خود استقلال‌ی ندارند و به مصداق «مارمیت اذرمیت ولكن اللهم می» همه چیز از افعال و اقوال و حرکت و سکون به اراده اوست، به توحید واقعی و قلبی معتقد شده‌ایم.

غزالی به دنبال کلام خود به تفسیر قسمت اول آیه «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم» می‌پردازد و می‌گوید غرض ازین اوصاف متناقض این است که خدا از جهت صدور وجود یکی پس از دیگری اول است، و به اعتبار آنکه سیر همه موجودات بسوی اوست آخرست، و از آن جهت باطن است که عاکفان عالم شهادت طالب ادراک و بند به وسیله حواس ظاهر. و ظاهر است از آن جهت آنکه در دل چیراغی روشن شده است که بدان در عالم مدرک او را می‌جوید. و این است توحید در طریقه سالکانی که بر آنها کشف شده

۱- قرآن کریم، سوره پنجاه و هفتم، آیه ۳

است، که خدا فاعل یگانه است^۱.

اعتقاد غزالی در وحدت وجود با اعتقاد عارفان نظری مثل ابن-العربی مشابه است لیکن تفاوتی که در این میان می‌یابیم اختلاف در طریق 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 ابن‌العربی عارفی است که اعتقاد صوفیانه را با فلسفه در آمیخته و فلسفه‌ی ذوقی ایجاد کرده است، چنین روشی را نزد شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ملا صدرا نیز مشاهده می‌کنیم، و بهر حال مطالب همه‌کسانی را که در باب وحدت وجود عرفانی اظهار عقیده کرده‌اند در این چندجمله می‌توان خلاصه کرد که:

اساس وحدت وجود چنان نیست که ارسطو بر مبنای عقل اول تا عقل دهم می‌آورد بلکه آنچه از مبدء کل صادر می‌شود نفس رحمانی یا فیض قدسی یا وجود ساری در همه موجودات است و به گفته شیخ محمود شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیّن‌ها امور اعتباری است

این فیض قدسی یا نفس رحمانی یا وجود منبسط که تمامی عالم مظاهر آن است چون دریایست که متلاطم می‌شود و امواج را پدید

۱- غزالی، احیاء علوم الدین، انتشارات مؤسسه حلّبی و شرکاء، الجزء الرابع ص ۳۵۷ به بعد.

می‌آورد، این امواج درعین حال که متکثر و جدا از دریا می‌نمایانند وقتی ساکن شوند و از جنبش باز ایستند با دریا یکی می‌شوند. پس امواجی که هر يك متشخص و متعیّن به تعیّن خاص هستند در حقیقت عین دریا اند. با این مثال روشن می‌شود که موجودات این عالم درعین اختلافی که در حدود ماهیات دارند در وجود واحدند و همین وجود واحد است که آنها را در يك نظام معین قرار می‌دهد، این امر واحد را وجود می‌نامند و آن تکثرات مختلف را ماهیات گویند.

فکر وحدت وجود در میان صوفیان اسلامی ایرانی تقریباً از اواخر قرن سوم هجری پیدا شد. در آغاز پیدایش تصوف نهضتی فکری به وجود آمد که عقیده اش نسبت به خدا بامفهوم «جهان خدایی» فرق کلی داشت، همچنانکه می‌دانیم این نظریه از خوف خدا مایه گرفته بود و در گفتار معروفترین آنها مثل حسن بصری، مالک دینار و فضیل عیاض انگیزه‌یی جز گریز از جهان و اعتماد به خدای متعالی قهار وجود نداشت، لیکن چیزی نگذشت که عشق به خدا چاشنی این زهد شد، این عشق در آغاز با نفرت از جهان شروع گردید و آنگاه به تدریج نفرت را تبدیل به نفی کرد و عاشق را با معشوق تنها گذاشت و به همین جا نیز بسنده نکرد بلکه عاشق را نیز در معشوق فانی ساخت و در نتیجه معشوق به تنهایی بجای ماند و همه او شد، و خلط هویتی نهایی میان عاشق و معشوق، عابد و معبود و عالم و معلوم ایجاد نمود و بالطبع مفهوم فنا را با خود همراه کرد. این خود و همه جهان را در او دیدن نظریه‌یی تازه بود که بایزید بسطامی پیش از حسین منصور حلاج به اظهار آن اقدام

کرد و گفت: «انی انا الله لا اله الا انا فاعبدونی»^۱ و یا به سخنی که خاصیت ودایی داشت نفوه کرد و گفت «از بایزیدی بیرون آمدم چون ما از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود و گفت از خدای بس به خدای رفتم تا ندا کردند از من درمن که: ای تومن، یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم»^۱.

چنین اظهاراتی مبین آن است که خداپرستی به تعالی رسیده و نفس بشری تا به آن حد کمال یافته است که هویت خویش را با خدا یکی می‌داند همین بایزید در پاسخ سؤال از هویت عرش و کرسی و لوح و قلم به خود اشاره می‌کند و می‌گوید «همه اینها من هستم» با پیامبران و فرشتگان و همه موجودات اتخاذ هویت می‌کند و بالاخره توضیح می‌دهد که: «هر که در حق محو شد و به حقیقت هر چه هست رسید همه حق است اگر آنکس نبود حق همه را ببیند عجب نبود»^۲.

بدینگونه زهد اسلامی به مرحله تأمل در رابطه میان مثنای و نامثنای رسید و پرستش خدا به مرتبه درهم شکستن حدود فردیت مسکین آدمی در آمد و در دایره خلط هویت با وجود متعالی شرط ناپذیر گام نهاد و به تدریج چیزی جز خدا باقی نماند زیرا که همه در او و او در

۱- عطار، تذکرة الاولیا، تصحیح میرزا محمد خان قزوینی، انتشارات کتابخانه و چاپخانه مرکزی، ص ۱۳۱.

۲- همان کتاب، ص ۱۵۱. سخن اخیر بایزید معادل است با «Aham brahm asi» (من برهما هستم) «tata tvam asi» (تو آنی) رش: دکتر عبدالحکیم خلیفه، عرفان مولوی، ص ۱۸۸

همه است.^۱

صوفیان با همهٔ اختلاف عقیدهٔ فردی که در مورد بعضی مسائل داشتند در برابر يك حقیقت واحد قرار گرفته بودند که آن را به منزلهٔ 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 جهت است که می‌بینیم عبارت «لا اله الا الله» را به «لاموجود الا الله» و یا «لامؤثر فی الوجود الا الله»^۲ تبدیل کردند.

شعر عرفانی فارسی غالباً مبین مسألهٔ وحدت وجود صوفی است و به قول شبلی نعمانی وحدت وجود روح روان شاعری صوفیانه است.^۳ شاعر صوفی وجود لایتناهی را چون اقیانوسی می‌پندارد که پدیده‌ها از آن چون موج برمی‌خیزند و دوباره بدان بازمی‌گردند و وجود و عدمشان یکسان است. کسانی که نابجا بر این وحدت تکیه زده‌اند، بالاخره منکر شخصیت خدا و انسان شده‌اند، برخی از شاعران صوفی وظیفهٔ خود دانستند که این وحدت ساده را که از کثرت حاصل شده است به نوعی با سایر امور مقایسه کنند.

۱- تذکرة الاولیا، ص ۱۶۵.

هستی که بسود ذات خداوند عزیز

اشیاء همه در وی و وی در همه نیز

جامی - لوایح

۲- این دو عبارت از کاربردهای محیی‌الدین بن‌العربی است و ما پیشتر بدان اشاره کرده‌ایم.

۳- شعر العجم شبلی نعمانی ترجمهٔ فخرداعی گیلانی ج ۵ ص ۱۲۹.

عطار بزرگترین شاعر وحدت‌گرای، شاعر دردمندی که مولوی او را پیشرو خود دانسته است عقیده کامل و بی‌خدشه خود را در يك مصراع از يك بیت اسرار نامه ابراز می‌دارد که:
نکو گویی نکو گفتست در ذات

که التوحید اسقاط الاضافات^۱

می‌بینیم که این تعریف از توحید بررد هر گونه ارتباط دلالت ضمنی دارد و جایی برای ارتباط شخصی واقعی در بطن مطلق باقی نمی‌گذارد و ظاهراً به همان اعتقاد «لاموجود الا الله» می‌رسد و به مفهوم شعر معروف لبید که مورد تأیید پیغامبر اسلام قرار گرفته است:

الاكل شيء ما خلا الله باطل و كل نعیم لامحالة زائل

اغلب غزلهای عطار متضمن تبیین فکر «وحدت وجودی صوفی»^۲ است زیرا عقیده غالب در عطار وحدت‌گرایی و عرفان وابسته بدان است یعنی خلط هویت بشر با روح الهی. وی در کتاب تذکرة الاولیاء هر چند به عنوان تذکره نویس عیسان می‌شود و به شرح احوال و تعلیمات صوفیان دیگر می‌پردازد، با اینحال یکجانبه بودن خود را در طرفداری از نظریه وحدت وجودی صوفیان به وضوح نشان می‌دهد.

می‌دانیم که درباره جهان و آفرینش دو نظریه متضاد وجود دارد

۱- اسرارنامه تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، انتشارات صفیعلیشاه

۱۳۳۸، ص ۴.

۲- برای آنکه میان وحدتی که صوفیان قائلند با هر نوع عقیده وحدت وجودی فلسفی فرقی باشد سعی شده است از ترکیب «وحدت وجود صوفی» استفاده شود.

یکی نظریه مذهبی که خدا را بکلی از جهان جدایی سازد و دیگر نظریه وحدت وجود مطلق که همه را در خدا می‌انگارد، عطار چون دیگر صوفیان برای اینکه بتواند این دو نظریه را بایکدیگر تلفیق کند از تطبیق نظریه وجود و عدم یا به سخن دیگر «بود» و «نبود» با عقاید اسلامی استفاده کرد، به «بود» واقعیته مثبت داد و به «نبود» واقعیته منفی، یعنی قائل به دو واقعیت مثبت و منفی شده است و حاصل این اعتقاد به دو نوع «بود» منجر گردیده است یکی «بود مطلق و محض» و دیگری «بود آمیخته با نبود». این عقیده چنانکه می‌دانیم بر نظریه صورت و ماده ارسطو بر قول افلاطون دایر بر تحمیل وجود واقعی بر ماده مؤول می‌گردد. بنابراین «نبود» آنست که با صورت (یا روح الهی) هیچ پیوستگی نداشته باشد، پس آنچه ما بدان جهان یا عالم نام می‌دهیم از عدم صرف نیست و باید آمیزه‌یی باشد از بود و نبود. حقیقت نیکی و زیبایی پیرایه‌های وجودند که حد اکمل آنها در وجود بحث یافته می‌شود لیکن درین جهان بامتضادهای خود که جنبه عدمی صرف دارند آمیخته است. صوفیان این عقیده را برای تبری از اتهام «پانته‌ایستی» ابراز کردند بی‌آنکه عقیده اصلی را که در کنه فکر داشتند یعنی «وجود واقعی فقط یکی است و آن به خدا تعلق دارد» از دست داده باشند، و بهر حال عطار هم مثل سایر 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.

این قضیه به وحدت شهود منجر می‌شود و آنرا در مقابل وحدت

وجود می نهد و به همین جهت است که گاه بنظر می رسد که باید عطار را معتقد به وحدت شهود بدانیم، با اینحال باید قبول کرد که عطار یکک صوفی وحدت شهودی، که تیشه به ریشه همه اخلاقیات بزند، نیست. او این نظریه را تا آن حد قبول دارد که با اخلاق موافقت داشته باشد، بنابراین عطار نه معتقد به نظریه وحدت شهود فلسفی است و نه معتقد به وحدت وجود فلسفی. او هم چون دیگر صوفیان اسلامی به شکلی از وحدت وجود معتقد است که از سویی با توحید اسلامی تطبیق کند و از سوی دیگر رابطه میان موجودات و وجود مطلق را به عنوان خدایسی واحد قهار قادر و درعین حال رئوف و عادل و بخشایشگر و اصلی که همه موجودات از جهت با او پیوند معنوی دارند بیان کند، یعنی این وحدت وجود به مفهوم الوهیتی همه جانبه و شامل برسد که همه موجودات در آن وجود دارند، حرکت می کنند و هستیشان بدان مربوط است. این نوع وحدت وجود قسمی ایمان مذهبی است که به نظر من با پانته ایسم (Pantheisme) و نه پانته ایسم (Panentheisme) بیشتر می تواند ارتباط داشته باشد.

در بررسی غزلیات عطار از جهت فکر وحدت وجودی صوفی به چند نکته اصلی می توان رسید.

نخست آنکه عطار در وحدت وجود خود و فنای جزء در کل از هر اتحاد و حلولی تبری می جوید و مطلقاً معتقد به استغراق جزء در کل است برای اثبات این مدعا در دیوان عطار شاهد فراوان می توان یافت از جمله:

اینجا که منم حلول نبود استغراقست و کشف احوال^۱

مشو اینجا حلولی لیکن این رمز

جز استغراق در دلبر میندیش^۲

مستغرق خویش کن مرا دایم کافسوس بود که من مرا باشم^۳

در تأیید این نظریه عطار می گوید که دو چیز وقتی عین یکدیگرند، دیگر نسبت پیوند اتحاد آن دو به هم مفهومی نخواهد داشت زیرا هر یک از آن دو دیگری است در این صورت نه «شدن» لازم می آید و نه اتحاد و حلول بلکه فنا و استغراق درمان درداست.

هر گدایی مرد سلطان کی شود

پشه‌یی آخر سلیمان کی شود

نی عجب آنست کین مرد گدا

چو نکه سلطان نیست سلطان کی شود

بس عجب کاریست بس نادر رهی

این چو عین آن بود آن کی شود

گر بدین برهان کنی از من طالب

این سخن روشن به برهان کی شود

۱- دیوان، بیت ۹، غزل ۴۶۰، ص ۳۷۱.

۲- دیوان، بیت ۱۱، غزل ۴۵۰، ص ۳۶۳.

۳- دیوان، بیت ۲، غزل ۵۵۴، ص ۴۴۵.

تا نگریدی از وجود خود فنا
 بر تو این دشوار آسان کی شود
 گفتمش فانی شو و باقی تویی
 هر دو یکسان نیست یکسان کی شود
 گرچه هم دریای عمان قطره‌ایست
 قطره‌یی دریای عمان کی شود^۱

این غزل فی الواقع خلاصه نظر عطار را درباره عقیده وحدت وجودی وی بیان می‌کند، او جزء را قابل استغراق در کل می‌داند، جزء در عین حال که عین کل است اما کل نیست و تنها راهی که برای جزء باقی است فنای در کل است از آن پس چه می‌شود؟ آیا قطره دریا می‌گردد؟ نه زیرا درست است که وجود قطره با وجود دریا یکیست اما این تناسب میان آن دو بدان صورت نیست که آنرا از مقوله عموم و خصوص مطلق بدانیم، یکی آن دیگری است و آن دیگری این یکی نیست برای دو می‌تنها راهی که باقی می‌ماند فانی شدن در اولی است بگونه‌یی که نشانی از قطره باقی نماند و همه دریا گردد، پس می‌بینیم که در اتحاد و حلول جای آن هست که متحدان هر یک شخصیت و فردیت خود را حفظ کنند اما در استغراق شخصیت و فردیت یکی بکلی در دیگری محو می‌شود «این است که استغراق نفی خلق و اثبات حق است و حلول اثبات خلق و حق، پس استغراق عین توحید و حلول شرک محض است»^۲.

۱- دیوان، ابیات ۷-۱، غزل ۳۴۸، ص ۲۷۲.

۲- بدیع الزمان فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ص ۳۶۱.

دوم- عطار برای آنکه بتواند ثابت کند که اتحاد و حلول در این وحدت وجود جای ندارد و استغراق مبنای اندیشه وحدت وجودی او را می‌سازد ناچار به تحلیل نکته دیگری می‌پردازد که عبارت باشد از تشبیه جزء به قطره، سایه، ظل، عکس و کل به دریا، خورشید، ذی‌ظل و عاکس و این نکته دوم از نکاتی است که عطار بدان اشاره کرده است و ما ذیلاً^۱ به شرح برخی از آنها می‌پردازیم:

الف - قطره و دریا - جانها به مثابه قطره‌اند و عالم عشق چون دریا:

جملهٔ جانها مثال قطره‌هاست

عالم عشقش مثال قلمست

قطره را در بحر ریزی بحر از آن

نه نشان فعل و نه نقش سمست^۱

تو که ای در راه عشقش قطره‌یی

غرقه در دریای بی‌پایان او^۲

عشق تو بحر است من چون قطرهٔ آبم

طاقت آن بحر بی‌کرانه ندارم^۳

۱- دیوان، ابیات ۹۰۸، غزل ۸۲، ص ۶۰.

۲- دیوان، بیت ۷، غزل ۶۸۷، ص ۵۴۸.

۳- دیوان، بیت ۴، غزل ۵۳۲، ص ۴۲۸.

چون بیک قطره دلت قانع نبود
جان خود را کل دریا چون کنی
غرق دریا گرد و ناپسدا بباش
خویش رازین پیش پیدا چون کنی^۱

ب - عکس و عاکس:

بررخ او که عکس اوست دو کون
برقع از زلف عنبرین دیدم
نقش‌های دو کون را زان زلف
گره و تاب و بند و چین دیدم^۲

هر دو عالم هیچ می‌دانی که چیست
هر دو عکس طاق دو ابروی اوست^۳

ج - سایه و آفتاب:

سایه از کل دان که پیش آفتاب
آشکارا و نهان یکسان بود^۴

- ۱- دیوان، ابیات ۱۰۰۹، غزل ۸۳۸، ص ۶۷۲.
- ۲- دیوان، ابیات ۱۶۰۱۵، غزل ۵۲۰، ص ۴۱۷.
- ۳- دیوان، بیت ۴، غزل ۱۰۴، ص ۷۸.
- ۴- دیوان، بیت ۷، غزل ۳۳۳، ص ۲۶۱.

هستی خویش پیش آن خورشید

سایه یار راستین دیدم^۱

چون هویدا شد آفتاب رخت

راست چون سایه‌یی نهانم کرد^۲

چون تو سایه باشی و او آفتاب

پیش او خود راهویدا چون کنی^۳

سوم -- کثرت امری اعتباری است و وحدت امری حقیقی

ظواهر موجودات گرچه مختلف اند، لیکن ذات و حقیقت وجودی همه یکی است. زغال سیاه به آتش سرخ بدل می‌گردد و ظاهراً تغییر شکل می‌دهد، اما در حقیقت این پذیرش توسط زغال به سبب آن است که با آتش اشتراك معنوی دارد. مس و زر با یکدیگر ممزوج می‌شوند و هر دو پذیرای این امتزاجند، باید قبول کنیم که چیزی مشترك در هر دو آنها هست که بدانها استعداد خلط هویت می‌بخشد و کثرت آنها را به وحدت مبدل می‌سازد، می‌صاف چون در ساغر بلورین ریخته شود تشخیص آندو از یکدیگر مشکل است، در اینجا باز عطار به صراحت می‌گوید که منظور وی از تبدیل کثرت به وحدت حلول یکی در دیگری

۱- دیوان، بیت ۱۷، غزل ۵۲۰، ص ۴۱۷.

۲- دیوان، بیت ۳، غزل ۲۰۷، ص ۱۵۵.

۳- دیوان، بیت ۱۱، غزل ۸۳۸، ص ۶۷۲.

نیست بلکه استغراق وجودی در وجود دیگر است همچنانکه عاشق و معشوق در یکدیگر مستغرق می گردند:

چو انگشت سیه رو گشت اخگر

تو آن انگشت جز اخگر میندیش

چو می با ساغر صافی یکی گشت

دویی گم شد می و ساغر میندیش

چو مس در زر گدازد مردصراف

مس آنجا زر بود جز مس میندیش

مشو اینجا حلولی لیکن این رمز

جز استغراق در دلبر میندیش^۱

بیدایش کثرت از وحدت، تبدیل وحدت به کثرت، عالم در عین

کثرت واحد است:

در آمد دوش ترکم مست و هشیار

ز سر تا پای او اقرار و انکار

به یکدم از هزاران سوی می گشت

فلک از گشت او می گشت دوار

بهر سویی که می گشت او همی ریخت

زهر جزویش صورت های بسیار

چو باران از سر هر موی زلفش

ز بهر عاشقان می ریخت پندار

۱۱- دیوان، ابیات ۴-۱۱، غزل ۴۵۰، ص ۳۶۳.

زمانی کفر می افشانند بر دین
 زمانی تخت می انداخت بردار
 زمانی شهد می پوشید در زهر
 زمانی گل نهران می کرد در خار
 زمانی صاف می آمیخت با درد
 زمانی نور می انگیخت از نار
 چو بوقلمون به هر دم رنگ دیگر
 ولیکن آن همه رنگش به یکبار
 همه اضدادش 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^۱
 همه موجودات که بنظر ما جدا از یکدیگر و با تعیین خاص نمایان
 می گردند به حقیقت یکی هستند.
 ذره اگر بی عدد به راه بر آید
 ذره که باشد چو آفتاب عیانست
 هر دو جهان دام ودانه است ولیکن
 دیده ودل را وجود دام چو دانه است^۲

۱- دیوان، غزل ۳۹۷، ص ۳۱۸.

۲- دیوان، ابیات ۱۲ و ۱۱، غزل ۹۹، ص ۷۴.

تنوع و کثرت در عالم ظاهر ناشی از يك اصل است:
 چون جمالت صد هزاران روی داشت
 بود در هر ذره دیداری دگر
 لاجرم هر ذره را بنموده‌ای
 از جمال خویش رخساری دگر
 تا نماند هیچ ذره بی نصیب
 داده‌ای هر ذره را یاری دگر
 چون یکست اصل این عدد از بهر آنست
 تا بود مردم گرفتاری دگر^۱
 چون نور و وحدت در عالم کثرت مستقر گردد ما و من عالم جسمانی
 از میان خواهد رفت.

برقی برون جست از قدم بر کندگیتی رازهم
 پس نور و وحدت زد علم تا ما و من افتاده شد^۲

چهارم: منظور ازین وحدت، وحدت عددی نیست:

گر یکیست این همه یکی بگذار

که عدد را قفا نمی دانم^۳

۱- دیوان، ابیات ۸-۴، غزل ۴۰۴، ص ۳۲۴.

۲- دیوان بیت ۵، غزل ۲۶۵، ص ۲۰۸.

۳- دیوان، بیت ۸، غزل ۵۶۲، ص ۴۵۱.

چه جای هزار و صد هزار است يك ذره چوپا و سر ندارد^۱
پنجم: نفی زمان و مکان و همه معیارهای ذهنی که اصطلاحاً بدان منزل
تجربید گویند.

برتراند راسل می‌گوید: «یکی از خصایص ما بعد الطبیعه عرفانی
انکار واقعیت داشتن زمان است، این امر نتیجه انکار تکثر است. اگر
همه چیز يك چیز است، پس فرق میان گذشته و آینده باید موهوم
باشد»^۲.

عطار نیز نه تنها به نفی زمان معتقد است بلکه مکان و عدد و همه
معیارهای ذهنی را برای تبدیل کثرت به وحدت انکار می‌کند. یکجا در
منطق الطیر می‌آورد که:

چون بر آمد صد هزاران قرن پیش

قرن‌های بی‌زمان نه پس نه پیش^۳

و در جای دیگر در یکی از غزلهایش می‌گوید:

هر چه هست و بود و خواهد بود هر سه ذره است

ذره را منگر چو خورشیدست کو پیشان تست^۴

۱- دیوان، بیت ۴، غزل ۱۹۲، ص ۱۴۵.

۲- برتراند راسل، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات
شرکت سهامی کتابهای جیبی، ص ۶۱.

۳- منطق الطیر، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، چاپ سوم، ص ۲۷۷.

۴- دیوان، بیت ۶، غزل ۴۱، ص ۲۹.

چون همه چیز نیست جز يك چیز
پس بسی سال و ماه يك روزست
صد هزاران هزار قرن گذشت
ليك در اصل جمله يك سوزست^۱

در مورد نفی مکان هم عطار معتقد است که تبدیل کثرت به وحدت وقتی میسر است که جهت منفی گردد زیرا جهت از خصوصیات عالم خلق است یعنی جهان جسم و ظاهر و نمود، اما عالم امر منزله از جهت است این عالم که آنرا گاهی به عالم اراده یا عالم روح تعبیر می کنند با عالم طبیعت تضاد کلی دارد، چنین می نماید که این تعبیر قبول عامه یافته است. و تقریباً همه فلاسفه و عرفای اسلامی به عنوان امری بدیهی بدان اشاره کرده و درباره ماهیت مابعدالطبیعی روح و حتی خداوند نتیجه گیری نموده اند. درباره روح که به عالم امر متعلق می شود در قرآن چنین اشاره شده است که «قل الروح من امر ربي»^۲ و این خود زمینه ایست برای استناد مسلمانان اعم از فلاسفه و عرفا تا روح را متعلق به عالم امر بدانند و آن را خارج از حد علم بشری بشمارند و چیزی پندارند که از دسترس احساس ظاهری دور باشد، زیرا آنچه قابل درک به وسیله حواس است در زمان و مکان می گنجد و به گفته مولوی:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت تر باشد آمر لاجرم
عالم خلق است باسوی و جهات بی جهت دان عالم امر وصفات^۳

۱- دیوان، ابیات ۴۰۳، غزل ۶۹، ص ۵۰.

۲- قرآن کریم، سوره هفدهم، آیه ۸۷.

۳- مثنوی مولوی، طبع نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۳۶۹۳ و ۳۶۹۲.

بنابراین روح که به عالم امر تعلق دارد از سوی جهت برکنار است و بازمان سرورکاری ندارد و قابل درک بوسیله حواس ظاهر نیست، پس روح ماهیتی واحد و لایتجزی دارد و به امر خدا در مکان و زمان گسترده است و ماهیتی اصیل و ناپیدا و یگانه دارد، خیلی پیشتر از عطار فارابی تصور خود را از روح بر مبنای تعالیم قرآن در این باب نهاده است و در نظر وی «دنیای خلق و دنیای منطوق دو عالم مجزا و منفرد از یکدیگر شده اند»^۱. بنابراین می بینیم که عارفان اسلام - و نیز فلاسفه - مبنای افکار خود را در زمینه روح به دایره حکم کتاب الهی یعنی قرآن محدود کرده اند تا روح را از عالم طبیعت بیرون کشند و از قید و بند جهت و سوی و زمان و عدد و همه معیارهای جهان ظاهر رها سازند و از آنجا به وحدت برسند، زیرا واقعیت با کثرت سازگار نیست، همه واقعیات یکی هستند، بنابراین ارواح، در عین کثرت واحدند، کثرت محصول مقولات زمان و مکان است و تنها در مورد عالم خلق مصداق دارد و روح که متعلق به عالم امر است و واقعی بناچار واحدست، این مفهوم در قرآن کریم نیز چنین بیان می شود «و هو الذی انشأکم من نفس واحدة لمستقرو مستودع قد فصلنا الآيات لقوم یفقهون»^۲ و نیز «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة»^۳. و نیز «ما خلقکم ولا بعثکم الاکنفس

1- Goldziher: Allgemeine Geshichte der philosophie Die Kultur der Gagenwart (Berlin; 1923), Unter Islamische und Jurische Philosophie. نقل از عرفان مولوی ص ۱۸.

۲- سورة پنجم، آیه ۹۸.

۳- سورة چهارم، آیه ۱ و سورة هفتم، آیه ۱۸۹ و سورة سی و نهم، آیه ۸.

واحدة»^۱.

منظور کلی از همه این آیات آن است که انسان با نفس واحدی خلق شده است و عطار بر این وحدت که عبارت باشد از وحدت جوهر و اصل ارواح تکیه می‌کند بی آنکه توجه داشته باشد که نتیجه منطقی و الزامی آن «پانته ایسم» و یانوعی وحدت گرایی منحصر است. بنابراین غیر واقعی بودن زمان و مکان و هر معیاری دیگر یکی از مبانی اصلی دستگاه مابعدالطبیعی عرفان اسلامی است زیرا اگر چنین اعتقادی در میان نباشد واقعیت نهایی تغییری پذیر می‌گردد و ازلیت و ابدیت از میان می‌رود، چه مکان و زمان هر دو اشیاء را بخود محدود می‌کنند و آنچه محدود است لامحاله نمی‌تواند ازلی و واقعی باشد. برتر اندر اسل می‌گوید: «... اگر ما گذشته را اکنون درست ببینیم، این گذشته باید در زمانی که آینده بوده است نیز همانگونه باشد که اکنون آنرا می‌بینیم و نیز آنچه اکنون آینده است باید درست همانگونه باشد که چون گذشته شد آن را خواهیم دید، پس تفاوتی که ما میان گذشته و آینده احساس می‌کنیم در ذات این امور نیست بلکه از مناسبات آنها با ما پدید می‌آیند، در سیر و سلوک فارغ از تعینات، این تفاوت از میان بر می‌خیزد... هر کس بخواهد که حقیقت جهان را ببیند و در تفکر از حد استیلائی امیال عملی درگذرد، باید بیاموزد که گذشته و آینده را به یک چشم بنگرد و کل جریان زمان را به یک نظر در یابد»^۲.

۱- سورة سی و یکم، آیه ۲۷.

۲- عرفان و منطق، ص ۷۸-۷۶

باری عطار برای فرار از کثرت و پیوستن به وحدت می‌خواهد
که از جهت بیرون شود و از سمت بی‌آنکه محدود به جهت و سویی
باشد برقص درآید و از همه قیود برهد و به واقعیت و اصل خویش
درپیوندد:

تا کی از تزویر باشم خودنم‌سای
تا کی از پندار باشم خودپرست
پرده پندار می‌بایسد درید
توبه زهاد می‌بایسد شکست
وقت آن آمد که دستی برزنم
چندخواهم بودن آخر پای بست
ساقیا در ده شرابی دلگشای
هین که دل برخواست غم‌درس‌نشست
تو بگردان دور تا ما مردوار
دور گردون زیر پای آریم پست
مشری را خرقه از سر برکشیم
زهره را را تا حشر گردانیم پست
پس چو عطار از جهت بیرون شویم
بی‌جهت در رقص آیم از است'

از عالم عشق تو سرمویی در شش جهت مکان نمی‌گند

۱- دیوان، غزل ۵۵، ص ۴۱.

يك شمه ز روح بارگاه تو اندر سه صف زمان نمی گنجد^۱

زمانش دایماً عین مکانش ولی نه این و نه آنش پدیدار
دو ضدش در زمانی و مکانی بهم بودند و از هم دور هموار^۲

زپی تو جان عطار اگرش قبول باشد

ز مکان خلاص یابد چو بلامکان بر آید^۳

نظر عطار در باره معیارهای دیگر:

بگذر ز رجا و خوف کاینجا چه جای خیال نار و نورست
جایست که صد جهان اگر نیست ور دست نه ماتم و نه سورست^۴

عشق را پیر و جوان یکسان بود

نزد او سود و زیان یکسان بود

هم ز يك رنگی جهان عشق را

نوبهار و مهرگان یکسان بود

زیر او بالا و بالا هست زیر

کش زمین و آسمان یکسان بود

۱- دیوان، ابیات ۶۰۵، غزل ۱۷۴، ص ۱۳۲.

۲- دیوان، ابیات ۱۲۰۱۱، غزل ۳۹۷، ص ۳۱۸.

۳- دیوان، بیت ۱۱، غزل ۳۶۶، ص ۲۸۹.

۴- دیوان، بیت ۸۰۷، غزل ۶۶، ص ۴۸.

بارگاه عشق همچون دایره‌ست

صدر او با آستان یکسان بود^۱

ششم - همه اوست یعنی مهمترین نکته وحدت وجود صوفی:

گر جمله تویی همه جهان چیست؟

ور هیچ نیم من این فغان چیست؟

هم جمله تویی و هم همه تسو

و آن چیست که غیرتست آن چیست؟

چون هست یقین که نیست جز تو

آوازه این همه گمان چیست؟^۲

غیر تو در حقیقت يك ذره می‌بینم

ای غیر تو خیالی کرده ز تو سرایت^۳

مباش احوال مسمی جز یکی نیست

اگر چه این همه اسما نهادیم

یقین می‌دان که چندینی عجایب

برای يك دل دانا نهادیم^۴

۱- دیوان، ابیات ۱-۴، غزل ۳۳۳، ص ۲۶۱.

۲- دیوان، ابیات ۱-۳، غزل ۱۰۶، ص ۷۹.

۳- دیوان، بیت ۴، غزل ۱۵۰، ص ۱۱۴.

۴- دیوان، ابیات ۸۷، غزل ۶۱۵، ص ۴۹۳.

چون اصل همه جمال تو دیدم
ترك بدو نيك و خير و شر کردم^۱

از يك اصل است جمله پيدا اما دل تو نظر ندارد
از ذره تو اصل بين كه ذره از ذره شدن خبر ندارد
اصل است كه فرع می نماید زان اصل کسی گذر ندارد^۲

تا دل طالبان را از تو دلالتی بود
هر چه كه هست در جهان هست همه مثال تو^۳

چشمه و كاريز و جوی و بحر يك آبست
عاشق و معشوق و عشق هر سه بهانه است^۴

عاشق او و عشق او معشوقه اوست
کیستی تو چون همه یار آمدست^۵

- ۱- دیوان، بیت ۹، غزل ۵۰۵، ص ۴۰۶.
- ۲- دیوان، ابیات ۱۰-۸، غزل ۱۹۲، ص ۱۴۵.
- ۳- دیوان، بیت ۳، غزل ۶۹۹، ص ۵۵۹.
- ۴- دیوان، بیت ۱۰، غزل ۹۹، ص ۷۴.
- ۵- دیوان، بیت ۱۰، غزل ۴۹، ص ۳۷.

عالم پرست از تو غایب منم ز غفلت
تو حاضری ولیکن من آن نظر ندارم^۱

تا چشم باز کردم نور رخ تو دیدم
تا گوش برگشادم آواز تو شنیدم
چندانکه فکر کردم چندانکه ذکر گفتم^۲
چندانکه ره سپردم بیرون ز تو ندیدم^۳
به راز وحدت وجود وقتی می توان واقف شد که از خود فانی

شویم.

به هشیاری می از ساغر جدا کردن توانستم
کنون از غایت مستی می از ساغر نمی دانم
به مسجد بتگر از بت باز می دانستم و اکنون
درین خمخانه رندان بت از بتگر نمی دانم
دلی کوبود همدردم چنان گم گشت در دلبر
که بسیاری نظر کردم دل از دلبر نمی دانم
چو شد محرمزیک دریا همه نامی که دانستیم
درین دریای بی نامی دو نام آور نمی دانم
یکی را چون نمی دانم سه چون دانم که از مستی
یکی راه و یکی رهرو یکی رهبر نمی دانم^۳

۱- دیوان، بیت ۷، غزل ۵۲۸، ص ۴۲۵.

۲- دیوان، ابیات ۲۵۱، غزل ۵۲۲، ص ۴۱۹.

۳- دیوان، غزل ۵۶۲، ص ۴۵۳.

هفتم - ما چیستیم؟ همه و هیچ و چون از خویش فانی گردیم او ماییم
و ما او:

به مطلق رسیدن یعنی از جزئی محو شدن و به کلی پیوستن و در
کل موجود شدن، پس وقتی «تو جزئی» فانی شود و در مطلق مستغرق
گردد «تو کلی» باقی می ماند و چون این جزئی به وجود مطلق پیوست
از سوئی هیچ می شود و از دیگر سوی همه، و هیچ و همه مثل همه معیارها
مفهوم خویش را از دست می دهد، بنابراین آنچه انسان می جوید همان
خود درونی اوست و از همین روی عطار اشاره می کند که از ما تا آنچه
گم کرده ایم راهی نیست و آنچه می جویم در خود ماست.

هر دو عالم چیست رو نعلین بیرون کن ز پای

تا رسی آنجا که آنجا نام و نور و نار نیست

چون رسی آنجا نه تو مانی، نه غیر تو هم

پس چه ماند هیچ کانجا هیچ غیر از بار نیست

چون نمانی تو، تو مانی جمله و این فهم را

در خیال آفرینش هیچ استظهار نیست

چون رسیدی تو به تو هم هیچ باشی هم همه

چه همه چه هیچ چون اینجاسخن بر کار نیست

آنچه می جوئی تویی و آنچه می خواهی تویی

پس ز تو تا آنچه گم کردی ره بسیار نیست

کُل کل چون جان تو آمد اگر در هر دو کون

هیچکس را نیست صاعی جز ترا در بار نیست^۱

۱- دیوان، غزل ۱۱۱، ص ۸۳۱.

هر چه هست اوست و هر چه اوست توی
او تویی و تو اوست نیست دوی
در حقیقت چو اوست جمله تو هیچ
تو مجازی دو بینی و شنوی

هنگامی که عطار قصد می کند تا خود را از فردیت محدود خویش برهاند و به وحدت گراید باز هم نوعی دوگانگی برجای می ماند که طبیعت آن نامفهوم و ناگفتنی است، زیرا انسان با مرگ در خویش می خواهد در خدا متولد شود اما این خدا نیست که با خود زندگی می کند، بهر حال کلام زیبای عطار و هر صوفی دیگر آنگاه که خود را هیچ و هیچ هیچ می شمارد و یا هنگامی که فقدان فردیت را فنای واقعی می خواند و یا صحبت از بقاء بعد فنا می کند ما را نباید فریب دهد. بنابراین تکرار این مسأله جایز است که بگوییم وحدت وجود صوفی به حقیقت «پانته ایسم»، نیست بلکه نوعی «پانته ایسم» است، و اگر ما فرضیه جاودانگسی غیر شخصی را بیشتر ازین مطالعه کنیم این مطلب روشنتر می شود و مدعای ما در باره پانته ایسم بودن صوفی ثابت می گردد.

کتابنامه

- قرآن کریم، از روی چاپ فلوگل، انتشارات اقبال.
آرنالدز، روژه، مذهب حلاج، ترجمه عبدالحسین میکرده، کتابفروشی
مهر تبریز ۱۳۴۷.
آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم،
انتشارات کتابفروشی باستان مشهد.
آملی، شیخ حیدر، رساله النقود فی معرفة الوجود، تصحیح هنری کربن
و عثمان اسمعیل یحیی، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و
فرانسه ۱۳۴۷.
آندره کرسون، اسپینوزا، ترجمه کاظم عمادی، انتشارات بنگاه مطبوعاتی
صفیعلی‌شاه.
ابن سینا، رساله نفس، تصحیح دکتر موسی عمید، انجمن آثار ملی
۱۳۳۱.

ابن سینا، التنبیهات و الاشارات به اهتمام محمودشهابی، چاپ دانشگاه
تهران ۱۳۳۹.

ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران
اریک فرام، هنر عشق ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، شرکت سهامی
کتابهای جیبی.

افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمودصناعی (رساله قدر)، بنگاه ترجمه
و نشر کتاب ۱۳۴۷

بهرام پژدو، زراتشت نامه، تصحیح دبیرسیاقی چاپ ۱۳۳۸.
بیرونی، ابوریحان، ماللهند (قسمت فلسفه) ترجمه اکبر داناسرشت،
انتشارات ابن سینا ۱۳۵۲.

التهانوی، محمد بن علی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم،
چاپ کلکته ۱۸۶۲ میلادی.

جامی، عبیدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح مهدی توحیدی پور
کتابفروشی سعدی ۱۳۳۶.

جنابذی، سلطان محمد بن حیدر، شرح کلمات باباطاهر، چاپ تهران
۱۳۳۳.

جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، چاپ مصر،
۵۱۳۰۰ ق.

حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح سید محمد رضا جلالی
نائینی و نذیراحمد، انتشارات آستانه قدس رضوی ۱۳۵۰.
حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح دکتر قاسم غنی و محمد
قزوینی، چاپ وزارت فرهنگ.

دکتر خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلائی، انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۲.

راسل، برتراند، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

روزبهان بقلی، عبهر العاشقین، تصحیح هنری کربن و دکتر محمد معین، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۷.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین، مقاله در نقد کتاب شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری مجله راهنمای کتاب سال ششم شماره سوم،

زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات آریا ۱۳۴۴.

سبزواری، حاج ملاهادی، غرر الفرائد، تصحیح دکتر مهدی محقق، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل شعبه تهران.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح دعای صباح، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۹، ق. ۵.

سجادی، دکتر سیدجعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی چاپ تهران ۱۳۵۰.

سهروردی، شیخ شهاب الدین عمر بن عبدالله، عوارف المعارف، مطبوع در ملحقات احیاء علوم الدین، چاپ مؤسسه حلبی و شرکاء، مصر ۱۹۶۷ میلادی ج ۵.

سهروردی، شیخ شهاب الدین، رساله آواز پر جبرئیل، مجموعه آثار

فارسی شیخ اشراق، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.
سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، تصحیح هنری کربن
قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

سیاسی، دکتر علی‌اکبر، روانشناسی پرورشی، تهران ۱۳۲۸.
شبستری، شیخ محمود، مثنوی گلشن‌راز، انتشارات کتابفروشی احمدی
شیراز ۱۳۳۲.

شبلی نعمانی، علم الکلام، چاپ انوار الربیع لکنهو.
شبلی نعمانی، شعر العجم، ترجمه فخر داعی گیلانی، انتشارات ابن‌سینا
۱۳۳۵.

شفیعی کدکنی، دکتر محمد رضا، گزیده غزلیات شمس، شرکت سهامی
کتابهای جیبی ۱۳۵۲.

شرح تعرف، تصحیح دکتر احمد علی رجائی، بنیاد فرهنگ ایران
۱۳۲۹.

شیخ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ کتابفروشی اسلامیة.
صفا، دکتر ذبیح‌الله، مقدمه‌ای بر تصوف، شورای عالی فرهنگ و هنر ۱۳۵۲
العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصورین اردشیر، التصفیه فی احوال
متصوفه، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد
فرهنگ ایران.

عراقی، فخرالدین، کلیات، تصحیح سعید نفیسی، کتابخانه سنائی
۱۳۳۵.

عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایة، تصحیح جلال‌الدین
همائی، انتشارات کتابخانه سنائی.

عصار، سید محمد کاظم، وحدت وجود و بداء، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰.
عطار، فریدالدین محمد، اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین،
انتشارات بنگاه مطبوعاتی صفعلیشاه ۱۳۳۸.

عطار، فریدالدین محمد، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، کتابفروشی
زوار.

عطار، فریدالدین محمد، تذکرة الاولیاء از روی تصحیح نیکلسون با
مقدمه محمد قزوینی، چاپ سوم، کتابخانه و چاپخانه مرکزی
ناصر خسرو ۱۳۳۶.

عطار، فریدالدین محمد، خسرو نامه، تصحیح احمد سهیلی خوانساری،
انتشارات انجمن آثار ملی.

عطار، فریدالدین محمد، اشتر نامه، تصحیح دکتر مهدی محقق، انتشارات
انجمن آثار ملی.

عطار، فریدالدین محمد، دیوان، تصحیح دکتر تقی تفضلی، چاپ دوم
از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

دیوان، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنائی چاپ سوم.
عطار، فریدالدین محمد، مصیبت نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال،
چاپ زوار مشهد، ۱۳۳۸.

عطار، فریدالدین محمد، منطق الطیر، تصحیح دکتر محمدجواد مشکور،
انتشارات کتابفروشی تهران، تبریز، چاپ سوم.

غزالی، امام ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، چاپ مؤسسه حلبی و
شرکاء مصر ۱۹۶۷.

غزالی، امام ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین (فارسی) ترجمه مؤید.

الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات
بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، امام ابو حامد، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، چاپ
کتابفروشی مرکزی ناصر خسرو ۱۳۳۳.

غزالی، امام ابو حامد محمد، مشکوٰۃ الانوار، مطبعة الصدیق بوال،
مصر.

غزالی، امام ابو حامد محمد، المنقذ من الضلال، چاپ مصر، ۱۳۰۳، ۵.ق
غزالی، امام ابو حامد محمد، نصیحة الملوك، تصحیح جلال الدین همائی،
انتشارات انجمن آثار ملی ۱۳۵۱.

غنی، دکتر قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، (مجلد دوم کتاب بحث
در آثار و افکار و احوال حافظ)، انتشارات کتابفروشی زوار،
۱۳۴۰.

فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث مثنوی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۷.
فروزانفر، بدیع الزمان، زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به
مولوی، انتشارات کتابفروشی زوار، چاپ دوم،

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین
محمد عطار نیشابوری، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۰.

فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، انتشارات دانشگاه تهران،
جلد اول و دوم و سوم.

فروغی، محمد علی (ذکاء الملک) سیر حکمت در اروپا، چاپ زوار.

قدامة بن جعفر، نقد الشعر، چاپ قسطنطنیه، ۱۳۰۲.

قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، (ترجمه فارسی)، تصحیح بدیع الزمان

- فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات صوفیه (در حاشیه‌ی منازل السائرین
خواجه عبدالله انصاری) چاپ تهران ۱۳۱۵.
- کمال‌الدین محمد بن ابی‌روح، حالات و سحنان شیخ ابوسعید ابی‌-
الخیر، به اهتمام ژو کوفسکی، پترزبورگ ۱۸۹۹ میلادی.
- لاهیجی، شیخ عبدالرزاق علی بن حسین، گوهر مراد، چاپ سنگی
۱۲۷۷، ۵. ق.
- لاهیجی شیخ محمد، شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات
کتابفروشی محمودی.
- ماسینیون، قوس زندگی حلاج، ترجمه دکتر عبدالغفور روان‌فرهادی،
چاپ بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۸.
- المستملی البخاری، ابوبکر بن ابی اسحق محمد بن ابراهیم، التعرف
لمذهب التصوف، تصحیح دکتر حسن مینوچهر، انتشارات بنیاد
فرهنگ ایران.
- مکی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله المحبوب، چاپ قاهره
۱۳۱۰، ۵. ق.
- ملاصدرا، اسفار (۴ مجلد)، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳، ۵. ق.
- ملاصدرا، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، تهران: ۱۳۸۲، ۵. ق.
- مولسوی جلال‌الدین محمد، کلیات شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان
فروزانفر انتشارات دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی، تصحیح رینولد نیکسون.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی، تصحیح محمد رمضانسی، چاپ

کلاله خاور ۱۳۱۶.

ناتل خانلری، دکتر پرویز، اصول نقد ادبی (مقاله) مجله سخن دروره

شانزدهم شماره‌های ۸-۱۳.

ناجی القیسی، احمد، عطارنامه، چاپ بغداد.

نایب‌الصدر (معصوم علیشاه) طرائق الحقائق (۳مجلد)، تصحیح محمد-

جعفر محجوب، کتابفروشی بارانی، ۱۳۱۹.

نجم‌الدین رازی، رساله عشق و عقل، تصحیح دکتر تقی تفضلی،

انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۵.

نجم‌الدین رازی مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، تصحیح شمس-

العرفا انتشارات کتابفروشی اسلامیة تهران ۱۳۳۶.

نقیسی، سعید، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری،

کتابفروشی و چاپخانه اقبال، ۱۳۲۰.

نقیسی، سعید، سرچشمه‌های تصوف در ایران، کتابفروشی فروغی،

۱۳۴۶.

و.ت. ستیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شرکت

سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۷.

ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر زریاب خویی چاپ ۱۳۳۵.

هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح ژو کوفسکی،

انتشارات امیر کبیر.

هدایت، رضاقلی خان، ریاض‌العارفین، چاپ دوم تهران ۱۳۱۶.

همائی، جلال‌الدین، غزالی نامه، انتشارات کتابفروشی فروغی.

Goldziher. Allgemeine Geschichte der Philosophie die Kultur
der **Gegenwart** Berlin, 1923

Dr. Khalifa, Abdul Hakim. The Metaphysics of Rumi. The
Institute of Islamic culture, Lahor. 1965.

Dr. Mir valiuddin, love of God. Sufi publishing England
1968_1972

Nicholson. R.A. Idea of Personalty in Sufism. Cambridge
University Press.

Nicholson. R.A. The mystics of Islam, London, 1914.

Nicholson. R.A. Studies in Islamic mysticism, cambridge,
1921.

Ritter. von Helmut. philologica. (Faridaddin Attar) Der
Islam. Orience.

فهرست نامهای کسان

- آدم (ابوالبشر) ۱۶۷،۵۸،۵۱،۳۹،۳۸،۳۷،۳۳،۳۲
آرام، احمد ۵۲،۹
آشتیانی، سید جلال‌الدین ۲۴۱،۲۳۷،۲۳۴
آندره کرسون ۲۲۶
ابراهیم (پیغمبر) ۱۴
ابلیس (= شیطان) ۳۳،۳۲
ابن رشد ۴۹،۲۳
ابن سبعین ۹۵
ابن سینا (= ابوعلی سینا) ۱۸۸،۹۵،۴۸،۲۳
ابن‌العربی، محیی‌الدین ۲۴۷،۲۴۴،۲۴۱،۲۳۸،۲۳۷،۲۳۶
ابن مسکویه ۵۸
ابوعلی سینا، نک، ابن‌سینا
شیخ‌ابوالفضل حسن ۹۱
ابوهاشم کوفی (صوفی) ۲۳،۲۲
ارسطو ۱۱۱،۱۱۵،۱۰۹،۱۰۸،۸۵،۸۴،۶۹،۵۶،۴۹،۴۸،۴۷،۱۷
۲۴۹،۲۴۴
اروس ۱۴۳،۱۲۳،۱۲۲
اریک فروم ۲۱۹،۱۰۸،۱۰۷،۱۰۵

اسمیٹ، مارگارت ۱۱
 اسپنسر ۱۹۵،۸۵
 اسپینوزا ۲۲۷،۲۲۶،۲۲۵،۱۴۳،۵۲
 اسرافیل، ۴۱
 افراسیاب ۱۸۱
 افلاطون ۲۴۹،۲۴۰،۱۷۱،۱۴۳،۱۴۲،۱۲۲،۹۹،۲۲،۱۷
 افلوطین (= پلوتن) ۱۰۵، ۸۵، ۸۴، ۶۶، ۶۴، ۴۹، ۴۲، ۳۰، ۲۲
 ۲۲۳، ۲۱۵، ۲۰۰، ۱۹۶، ۱۱۹، ۱۰۳، ۱۰۱
 اکوان دیو ۱۸۱
 انصاری، خواجہ عبداللہ ۱۵۲
 انبیاذ اقلس ۴۷

 باباطاھر ۱۶۶
 بایزید بسطامی ۲۴۶، ۲۴۵، ۱۰۳، ۲۶، ۲۰
 بخاری الکلابازی (ابوبکر بن ابی اسحق محمد . . .) ۱۹۹
 البدوی، عبدالرحمن (دکتر) ۱۷۲
 برگسون ۱۴۵
 برهما ۲۲۵
 بشرحافی ۲۲
 بکناش (غلام رابعہ بنت کعب) ۹۲
 بہمنش، احمد (دکتر) ۱۲۳
 بیانی، مہدی ۱۱
 بیژن ۱۸۱

 پارمنیدس ۵۲
 پژدو بہرام ۴۰
 پلوتن نک افلوطین.
 پیامبر نک پیغمبر اسلام.
 پیغامبر نک پیغمبر اسلام.

پیغمبر اسلام (ص) ۱۷، ۲۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۶، ۵۳، ۱۴۹، ۱۶۸،
۱۶۹، ۱۷۲، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۴۸

تفضلی، تقی (دکتر) ۱۷۳، ۵۲، ۲۸
توحید پور، مہدی ۲۲

جالینوس ۱۷

جامی، عبدالرحمن ۲۲، ۹۲، ۲۴۷

جبریل = جبرئیل ۴۱

جریری، ابو محمد ۹۱

جیلی، عبدالکریم ۱۶۶

حافظ، شمس الدین محمد ۷۶، ۷۹، ۱۰۴

حداد، ابو حفص ۹۱

حدیفہ ۱۷۴

حسن بصری ۱۹، ۲۲، ۹۰، ۲۴۵

حلاج، حسین بن منصور، ۲۰، ۲۱، ۳۵، ۵۶، ۵۷، ۶۸، ۹۰، ۹۱، ۱۳۹

۱۴۲، ۱۶۵، ۱۹۷، ۲۴۵

حمیدی، مہدی (دکتر) ۱۰

خراسانی، شرف الدین (دکتر) ۴۹

خیام، حکیم عمر ۷۹

داروین ۸۵

دبیرسیاقی، محمد (دکتر) ۴۰

دریابندری، نجف ۵۲، ۱۱۳، ۲۵۹

دوساسی، گارسن ۱۱

دیوتیم ۱۲۳

ذیمقراطیس ۴۷

رابعه بنت کعب ۱۱۵،۹۲
رابعه عدویہ ۹۱،۹۰،۲۲،۲۰،۱۹
راسل، برتراند ۲۶۲،۲۵۹،۱۱۳،۵۲
رستم ۱۸۲، ۱۸۱
رسول اکرم نک پیغمبر اسلام (ص).
روان فرهادی، عبدالغفور (دکتر) ۵۷،۳۶
روحانی، فؤاد ۱۴۰،۹۲،۲۸
روح القدس ۱۷۲
روزبهان بقلی ۱۶۶،۱۶۵
ریتر ۱۰

زریاب خوبی، عباس (دکتر) ۱۰۹
زرین کوب، عبدالحسین (دکتر) ۱۰۵،۱۲،۱۴،۱۵،۲۲،۱۰۳،
۲۰۵،۱۹۰

ژوکوفسکی، والتین ۱۸۹،۷۱،۲۶،۲۱

سبزواری، حاج ملاحادی ۲۲۵،۷۰
سجادی، سید جعفر (دکتر) ۶۹
سعدی، شیخ مصلح (مشرف) الدین ۱۰۴،۳۴
سفیان ثوری ۲۲
سقراط ۹۹،۴۹
سلطانی ۲۱۹، ۱۰۷
سمیعی، کیوان ۲۲۶،۲۱۶
سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق) ۲۴۴،۲۱۴،۹۰
سهل بن عبدالله تستری ۱۴۶

سہیلی خوانساری، احمد ۲۳

شبستری، شیخ محمود ۲۴۴

شقیق، بلخی ۲۲

شلینگک ۱۴۵، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۱

شوہنہاور ۱۴۵

شہابی، محمود ۱۸۸

شہرستانی، عبدالکریم ۸۵

شیرانی، حافظ محمود ۱۱

صفا، ذبیح اللہ (دکتر) ۱۲۰۷

صناعی، محمود (دکتر) ۹۸

طبرسی، شیخ ابو علی فضل بن حسن ۳۹

العبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور ۱۸

عبدالحکیم، خلیفہ (دکتر) ۱۷، ۴۸، ۹۱، ۱۴۳، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۳۲،

۲۴۶

عزما، عبدالوہاب ۱۱

عزرائیل ۴۱

عصار سید کاظم. ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۰

عطار، شیخ فرید الدین محمد ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲،

۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۵،

۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۷۵،

۸۱، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳،

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷،

۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵،

۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۷۷،

،۲۰۲،۲۰۱،۱۹۸،۱۹۷،۱۹۶،۱۹۵،۱۸۷،۱۸۶،۱۸۱،۱۸۰
،۲۱۴،۲۱۳،۲۱۲،۲۱۱،۲۱۰،۲۰۹،۲۰۷،۲۰۶،۲۰۵،۲۰۳
،۲۵۳،۲۵۲،۲۵۱،۲۵۰،۲۴۸،۲۴۶،۲۲۱،۲۱۸،۲۱۷،۲۱۶
۲۶۹،۲۶۸،۲۶۴،۲۶۳،۲۶۲،۲۶۱،۲۵۹

علی بن ابی طالب (ع) ۸۵، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۴، ۲۳۷
عمادی، کاظم ۲۲۵

عیسی (بیغمبر) ۳۰، ۳۶، ۴۵، ۱۶۵، ۱۶۷

غزالی، امام محمد ۹، ۲۲، ۲۳، ۳۶، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۲، ۶۹، ۱۴۹
،۲۴۲،۲۴۱،۲۳۷،۱۷۹،۱۷۴،۱۷۳،۱۷۲،۱۷۱،۱۶۹،۱۵۱
۲۴۴،۲۴۳

غنی، قاسم (دکتر) ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۶، ۷۹، ۸۰

فارابی، ابو نصر اسماعیل بن عماد ۲۳، ۴۸، ۴۹، ۲۶۱

فخر داعی گیلانی ۲۴۷

فروزانفر، بدیع الزمان ۱۰، ۲۷، ۷۱، ۱۴۰، ۱۶۷، ۱۹۵، ۲۰۷
۲۵۲، ۲۱۸

فروغی، محمد علی (ذکاء الملک) ۴۷، ۶۱، ۶۹، ۷۹، ۹۹
فرید، نک، عطار.

فضیل عیاض ۱۹، ۹۵، ۲۴۵

فیخته ۱۴۵، ۲۲۵، ۲۲۸

قزوینی، محمد (میرزا محمدخان) ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۷۹، ۱۸۶

قطب الدین رازی ۲۳۲

قهرمانی، شرف الدین ۱۱

قیصری، داود ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲

کاشانی، عزالدین محمود ۷۰

کانت ۱۴۵

کرواس ۲۳۱

کیخسرو ۱۸۲

گوهرین، سید صادق (دکتر) ۲۴۸

گریمال، پیر ۱۲۳

لیبد ۲۴۸

لاهیجی، شیخ عبدالرزاق علی بن حسین ۲۰۳، ۶۳

لاهیجی، شیخ محمد ۶۳، ۸۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۹۵، ۱۹۹،

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۶

ماسینیون، لویی ۱۶۵، ۹۰، ۵۷، ۳۶

مالک دنیا ۲۴۵، ۹۰، ۱۹

محاسبی، حارث بن اسد ۲۲

محب سمنون ۹۱

محقق، مهدی (دکتر) ۲۲۵

محمد بن عبدالله (ص) نک پیغمبر اسلام (ص).

محمد رسول الله (ص) نک پیغمبر اسلام.

محمدی، احمد (دکتر) ۴۸، ۱۲

المستملی النجاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد ۱۹۹

مسروق، احمد ۹۱

مشکور، محمد جواد (دکتر) ۲۵۹، ۱۸۳، ۱۳۷، ۶۵، ۵۵، ۵۲، ۳۳

معروف کرخی ۲۲

ملاصدرا (شیرازی) ۲۴۴، ۲۳۴، ۷۰

منصور نک حلاج، حسین بن منصور.

موسى (بيغمبر) ۱۹۹۰، ۱۲۲، ۱۲۱
مولوى، مولانا جلال الدين محمد ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۵۴، ۸۶، ۹۳، ۱۲۲،
۲۶۰، ۲۴۸، ۱۸۶، ۱۲۷
مهدي (پيشواى منتظر) ۱۶۸، ۱۶۵
ميرعائى، احمد ۴۸، ۱۸
ميكانيل ۴۱
مينوچهر، حسن (دكتور) ۱۹۹
مينوى، مجتبى ۱۱

۹۹ Dr. Mirvaliudin

ناتل خانلرى، پرويز (دكتور) ۱۳
ناجى القيسى، احمد ۱۰
نجم الدين رازى (دايد) ۳۳، ۶۹، ۹۶، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۶، ۱۷۳،
نورانى وصال (دكتور) ۳۰، ۹۳
نيكلسون، رينولد ۱۵، ۱۷، ۵۱، ۸۶، ۹۳، ۱۶۸، ۱۹۰، ۲۶۰،
نظام ۸۵
نعمانى، شبلى ۲۴۷، ۸۶
نقيسى، سعيد ۱۰
ويل دورانت ۱۰۹

۳۶ V. H. T. Gaironer

هجوبرى، على بن عثمان ۲۱، ۲۶، ۷۵، ۱۴۶، ۱۸۹،
هگل ۲۲۵، ۲۲۹، ۵۲
همايى، جلال الدين ۷۰
يوسف (بيغمبر) ۲۸
يوسفى، غلامحسين (دكتور) ۱۸

فهرست کتب، رسائل و مجلات

- انتقاد کتاب (مجله) ۱۰
احادیث مشنوی ۲۷، ۴۳، ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۹۵، ۱۹۸،
۲۲۱، ۲۱۸
احیاء علوم الدین ۳۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۲، ۱۷۲، ۲۴۲، ۲۴۴
ارزش میراث صوفیه ۱۴، ۱۵، ۲۲، ۱۰۳، ۱۹۱، ۲۰۵
ازسقراط تا ارسطو ۴۹
اسپینوزا ۲۲۶
اسرارنامه ۱۰، ۲۴۸
اسفار ۷۰، ۲۳۴
افلاطون فی الاسلام ۱۷۲، ۲۲۵
الهی نامه ۱۰، ۲۸، ۳۸، ۴۰، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۸۱، ۱۸۲
الانسان الکامل ۱۶۶
بحث در آثار و افکار واحوال حافظ ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۶
پندنامه، ولدنامه، بی سرنامه (مقاله) ۱۲
تاریخ فلسفه ۱۰۹
تذکره الاولیاء ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۵، ۹۱، ۱۸۶، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸

رساله عقل و عشق ۱۷۳، ۱۴۹، ۱۴۸، ۹۶، ۷۰، ۳۳

رساله فدر (رساله فدروس) ۱۲۲، ۹۹، ۹۸

رساله فدروس نك رساله فدر.

رساله قشيره (ترجمه) ۸۰، ۷۱، ۷۰

رساله كنز السالكين ۱۵۲

زرتشت نامه ۴۰

سخن (مجله) ۱۳

سير حكمت در اروپا ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۸۳، ۶۹، ۶۴، ۴۷

۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۶، ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳

شرح احوال و نقد و تحليل آثار شيخ فريدالدين محمد عطار

بيشابوري ۲۵۲، ۲۰۷، ۱۴۰، ۱۰۱، ۹۶، ۱۰

شرح اصول كافي ۷۰

شرح دعای سحر ۷۰

شرح شطحيات روز بهان بقلی ۱۶۶

شرح كتاب التعرف لمذهب تصوف ۲۰۵، ۱۹۹

شرح كلمات باباطاهر ۷۱

شرح گلشن راز ۱۷۴، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۲، ۱۶۰، ۸۰، ۶۴، ۶۳، ۳۱

۲۲۶، ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۹۹، ۱۹۵

شرح مقدمه قيصری بر فصوص الحکم ۲۳۹، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۴

۲۴۱، ۲۴۰

شرح منظومه، نك، غرر القرائد.

شعر المعجم ۲۴۷

شواهد (الربوبيه) ۲۳۴

شيخ فريدالدين عطار اور حكايات سلطان محمود (مقاله) ۱۱

ضيافت (Banquet) ۱۲۳

عرفان مولوی ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۴۸، ۵۰، ۷۱، ۸۵، ۸۶،

۹۰، ۹۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۳۲، ۲۴۶، ۲۶۱،

عرفان و منطق ۵۲، ۱۱۳، ۲۵۹، ۲۶۲

عرفان اسلامی (The mystics of Islam) ۵۱

عطارنامه ۱۰

علم الکلام ۸۶

عوارف المعارف ۳۱

غرر الفرائد ۲۲۵، ۲۳۴

فرهنگ اساطیر یونان و روم ۱۲۳

فرهنگ اصطلاحات فلسفی ۶۹

فریدالدین عطار صاحب بلبل نامه (مقاله) ۱۱

قرآن ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۵،

۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۶۸، ۶۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۱،

۱۳۱، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۵، ۱۹۰،

۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۰،

۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۶۰، ۲۶۱،

قوس زندگی منصور حلاج ۳۶، ۵۷، ۹۰، ۱۲۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۷،

کشف المحجوب ۲۱، ۲۶، ۷۱، ۱۴۶، ۱۸۹، ۱۹۰،

کیمیای سعادت ۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴،

گوهر مراد ۶۳، ۲۰۳

لوايح ۱۴۷

مثنوى مولوى ١٧، ٨٦، ٩٣، ١١٣، ١١٤، ١٦٨، ١٨٦، ٢٦٥
مجمع البيان ٣٩
مرصاد العباد ٣١، ٣٣
مشاعر ٢٣٤
مشكوة الانوار ٣٦
مصباح الهداياه ٧٥
مصيبت نامه ١٥، ٣٥، ٣٢، ٣٤، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٦٨
١٧٨، ١٧٧، ١٧٤، ١٥٧، ١٤٥، ١١٧، ٩٤، ٩٣، ٨٨
منطق الطير ١٥، ٣٣، ٤٣، ٥٢، ٥٥، ٦٦، ٧٧، ٩٢، ١٢٤، ١٣٧
٢٥٩، ١٩٧، ١٨٣، ١٨٢، ١٥٨، ١٥٧
المنقذ من الضلال ١٧٥

نفحات الانس ٢٢

وحدت وجود و بدهاء ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٠

ودا ٢٢٥

هنر عشق و رزیدن ١٥٥، ١٥٧، ٢١٩

Idea of Personality in sufism	١٩٥
Der Islam (مجله)	١٥
Love of God	٩٩
The Metaphysics of Rumi	١٧
Orience (مجله)	١٥
La Poesie Philosophique et religieuse chez Les Persans	١١

فهرست ادیان و مذاهب و فرقه‌های دینی و فلسفی

- اخوان الصفا ۸۵، ۲۳
اسلام ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۸۵، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹،
۱۷۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۵۰،
۲۶۲، ۲۶۱
اشاعره ۱۹۶
برهمنی ۱۵
بودایی ۲۲، ۱۵
تصوف ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۳۱، ۱۶۳، ۲۴۵
تصوف اسلامی نك تصوف
رواقیون ۱۶۳، ۶۹
زردشتی ۲۵
شیعه ۱۶۹
صوفیة (= صوفیان) ۲۱، ۲۳، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۹۰،
۲۴۷، ۲۴۲، ۲۳۸، ۲۰۵
غنوسی ۲۵
مانوی ۱۵، ۲۱، ۲۵

مجوسی ۲۱
مسیحی ۲۵،۲۱،۱۵،۱۴
معتزله ۱۹۶
نسطوری ۱۴
نوافلاطونی ۱۶۳،۱۰۳،۸۵،۸۴،۶۹،۲۱،۱۵
ودانتا ۱۹۵
یهودی ۲۵،۲۱

