

از خاک تا سویدای افلاک با راهیان هفت شهر عشق عطار

دکتر محمدصادق تفضلی^۱

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی بروجرد، ایران

چکیده

عطار نیشابوری از عرفای بزرگ و شعرای برجسته ی قرن ششم و هفتم هجری قمری است که با خلق آثار گرانسنگی، شیوه‌های تهذیب اخلاق، تزکیه نفس و ارتقای مراتب وجودی انسان را برشمرده و نشان داده است. یکی از مهمترین آثار وی منطق الطیر است، داستانی تمثیلی از سیر و سلوک عارفانه که با زبانی ساده و بی تکلف، ناب ترین افکار عارفانه به رشته ی نظم کشیده شده است. منطق الطیر شرح در دوجنون و شیدایی عطار از دوری و مهجوری و آیینی ای تمام نمای از تجلی روح عرفانی اوست. این روایت تمثیلی، سخن از اهتمام جمعی از پرندگان مدعی است که برای رسیدن به آستان سیمرغ پادشاه، عازم راهی پرخوف و خطر به رهبری هدهد می شوند، لیک در راه هریک به عذرو لابه ای متوسل می شوند و از جمع جدا می مانند. در انتها از آن میان، تنها سی مرغ به مقصد راه می یابند و سرگشته و حیران جامه فنا و زیور بقا می پوشند و مقبول درگاه سیمرغ می گردند. در این حکایت سیمرغ کنایه از حضرت حق، هُدهد پیر و راهبر، و هر یک از مرغان نماد چیزهایی دیگرند که می تواند کنایه از احوال سالکان طریق باشد، لیکن سی مرغ واصل نمادی از همان عرفای وارسته، اولیا الله و انسانهای کاملی است که مورد عنایت حق واقع شده و دل از دنیا بریده اند و به مقام وحدت دست یافته اند. داستان سی مرغ و تحمل شرایط و شدايد تا وصال سیمرغ، داستانی تمثیلی از نظریه وحدت وجود است که عطار از معتقدان و پیشروان آن در ادب فارسی می باشد.

واژه‌های کلیدی: عرفان و تصوف، عطار نیشابوری، شعر تمثیلی، منطق الطیر، هفت وادی عشق، وحدت وجود

مقدمه

شیخ فریدالدین ابوحامد محمدبن ابراهیم، معروف به عطار، از شاعران سنی مذهب و صوفی مسلک و از نامداران تاریخ ادب فارسی در قرن ششم و هفتم هجری قمری است. از سال تولد و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست «درباره‌ی سفرهای احتمالی او، استادان، معاصران، سلسله مشایخ وی در تصوف، زن، فرزند، پدر و مادر او آگاهی و اطلاع قطعی وجود ندارد و در این باب هرچه گفته شده، غالباً احتمالات و افسانه‌ها بوده است» (فرزادفر، ۱۳۵۳: ۳۰). پدر وی در شادیاخ از داروفروشان عظیم القدری بوده که بعد از مرگش، عطار به طور موروثی پیشه‌ی وی را در پیش گرفت «باید دانست که مراد از عطاری در اینجا دکان دارو فروشی بوده است. مسلماً عطار در آغاز حیات و گویا تا مدتی از دوره تحقیق در مقامات عرفانی، شغل دارو فروشی خود را که لازمه آن داشتن اطلاعاتی از طب نیز بوده حفظ کرده و در داروخانه سرگرم طبابت بوده است» (صفا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۵۸). وی در روزگار خود از پزشکان حاذق و داروسازان زبردستی بوده که جمعی از بیماران و مشتریان «بیش از پانصد تن، چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند» (برتلس، ۲۵۳۶: ۴۶۱) اما این گرمی بازار و رونق کسب و کار مانع از تفکر و تعریف او نشد بلکه عاملی شد تا در دوران «کساد بازار شعر و شاعری» و شکوه و شکایت از بی‌عنایتی ممدوحان و بی‌برگی مداحان «وی مناعت نفس خود را حفظ کند و قریحه شعر گویی را جهت تأمین نیازهای مالی به سوی مدح و مدیحه‌سرایی بزرگان عصر به کار نبرد». (فرزادفر، ۱۳۵۳: ۶) عطار مردی پر کار و فعال بود که لحظه‌ای از عمر گرانقدر خود را به بطالت نگذراند و از تحصیل علم و معرفت و خلق آثار راهگشا و پر ثمر باز نایستاد و «چه هنگام اشتغال به کار عطاری و چه در دوره اعتزال و گوشه‌گیری که گویا در اواخر عمر دست داده بود، به نظم مثنوی‌های بسیار و دیوان غزلیات و قصاید و رباعیات و تألیف کتاب نفیس و پر ارزش تذکره‌الاولیاء سرگرم بود.» (صفا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۵۹)

حیات و زندگی او بیشتر مقارن با حکومت سلاطین ترک نژاد سلجوقی بود، عصر غلبه ترکان و غلامانی که از نقاط مختلف گرد آمده و غالباً حکام فاسدی بودند که «از لحاظ اخلاقی نقایص زیادی داشتند و معمولاً مردمی بیرحم، شرابخواره، عیاش، بی‌حفاظ، خونریز و متعدی به جان و مال مردم بودند» (همان: ۶۸) دورانی اسفبار مبتلا به پریشانی و فقر و گناه «عطار در زندگی خود شاهد دو فاجعه‌ی دردناک بود، فاجعه غز (۵۴۸ ه.ق) و فاجعه‌ی حمله‌ی مغول به نیشابور (۶۱۸ ه.ق) و کشتار بی‌رحمانه آنان. عطار که در کودکی از فاجعه غز جان به در برده بود، در فاجعه‌ی مغول به سختی جان سپرد.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۴۴)

مسلم چنین روزگار و احوالی با فضای آرمانی عطار که آرزومند تجدید عصر صحابه و تابعین بود فاصله زیاد داشت عصری که بر خلاف زاهدان معترض از دنیا، حریمان مال و قدرت و به جای صوفیان صادق و با صفا متظاهران جاه طلب و ریاکارانی شیاد و شکم باره صدارت می‌کردند. در آن ایام، دیگر طریقه قدما از یاد رفته بود و کسانی که در بین خلق به عنوان زاهد و عابد و عارف و صوفی شناخته می‌شدند. غالباً جز در ظاهر حال و تکرار اقوال، با قدمای آنها هیچ‌گونه شباهت نداشتند. (همان: ۱۹) در این آشفته بازار، عطار به عوض پرداختن به شیوه مرسوم شاعران و توصیف تخیلات و شرح مغاللات، به تبع از سنایی به «شعر اولیا» گرایید و حلقه‌ی واسطه‌ی شعر شرعی و عرفانی گردید (شمیسا، ۱۳۷۴: ۱۹۸) و دومین اوج شعر عرفانی پس از سنایی و قبل از مولانا را به وجود آورد

او با زبانی ساده و گیرا و عاری از پیچیدگی‌ها و فضل‌فروشی‌ها به نقد اجتماع و بیداری اذهان خفته‌ی جامعه پرداخت و با لحنی صریح و صمیمانه، و گاه با تمسک به روایات تمثیلی و زبان سمبلیک به بیان حالات عاشقانه و حقایق عارفانه همت گماشت. شعر او «اشارات و تلمیحات پیچیده ندارد و نیازمند توضیح و تفسیر نیست. گرچه گاه برای بازگو کردن معانی عرفانی که بیانش دشوار است و در خور فهم‌همگان نیست، از رمز و سمبل استفاده کرده است. عطار گاه سخنان بی‌پروا از زبان مجذوبان و دیوانگان نقل می‌کند که در چهارچوب شریعت رسمی نمی‌گنجد.» (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۱۱)

درباره‌ی آثار عطار مبالغه‌های غیرعالمانه‌ای شده که با تحقیق پژوهندگان عدم انتساب بسیاری از آنها ثابت شده است «در مجموع آثار وی را میتوان مشتمل بر «چهار منظومه (منطق الطیر، الهی‌نامه، اسرارنامه و مصیبت‌نامه)، دیوان اشعار، مختار نامه (مجموعه رباعیات) و کتاب تذکره‌الاولیاء» (عطار، ۱۳۸۳: ۳۷) دانست.

شعر او شعر درد طلب و شیفستگی و بیخودیت در همه ی این آثار چیزی « جز جلوه ی بزرگ منشی و مردمی، فضیلت دوستی و دانش پروری، عزت نفس، مهرورزی، فروغ عشق، کار و کوشش، امید به پروردگار یکتا، قناعت، رضا و ایثار دیده نمی شود » (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۰).

غالب اشعار عطار صوفیانه و بیشترین حجم آثار وی را منظومه های عرفانی تشکیل می دهد که سرآمد اشعار عرفانی در تاریخ ادب فارسی است. اما در این میان، منطق الطیر از جایگاهی بس بلند و ویژه برخوردار است داستانی تمثیلی با کاراکترهای سمبلیک برای ترسیم نمادین و نمایش پرماجرایی طریقت و جاده ی پر فراز و نشیب وادیهای معرفت، مجموعه ای از لطیف ترین الفاظ فارسی و بلندترین افکار عارفانه که یکی از بهترین الگوهای سالکان این راه به شمار می آید « که شیوه سیر و موانع سلوک و رسیدن به مقصد به نحو مطلوب در آن بیان شده است ». (برزی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۸)

بنمایه ی این اثر گرانسنگ « نظریه ی وحدت وجود » است که عطار خود از پیشروان و نظریه پردازان آن محسوب می شود « وی در داستان معروفی که در «منطق الطیر» راجع به مسافرت «سی مرغ» برای دیدار «سیمرغ قاف» آورده مسأله «وحدت وجود» را به زیباترین وجه باز نموده است. » (ضیاء نور ۱۳۶۹: ۱۱۸)

در این داستان سیمرغ نماد حضرت حق، هدهد رمز رهبری و هر یک از مرغان و شرح احوال ایشان نمودی از احوال سالکان طریق است به عبارتی دقیق تر منطق الطیر « نمونه ای از آثار ادبی «سمبولیسم» در مشرق زمین است. و در واقع یک نوع حماسه عرفانی است، شامل ذکر مخاطر و مهالک روح سالک که به رسم قدما از آن به طیر تعبیر شده است. اصل این کتاب از رساله الطیر غزالی گرفته شده. رساله الطیر، داستانهای رمزی است که در رابطه با آگاهی نفس ناطقه از غربت خود در عالم مادی و آرزوی عروج به عالم ملکوتی می باشد. «پرنده» رمز «روح» یا نفس ناطقه است که از دام تعلقات مادی رهایی یافته و به سوی عالم بالا در پرواز است. سیمرغ پادشاه مرغان ناپیدا و حقیقت کامله جهان هستی است، که عرش در سایه اوست، و در پس قاف قدرت آشیان دارد، و کنایه از ذات و حقیقت مطلق است، ولی سی مرغ، اولیاء الله و انسان های کاملی هستند که نور حق پیش پایشان را روشن کرده است و سیر الی الله را آغاز کرده اند. » (حجازی ۱۳۹۰: ۲۵)

صوفیه مراتب و شرایط وصول به حقیقت و گذر از موانع و گریوه های طریقت را در قالب مقامات بر شمرده و در کتابهای خود به آن پرداخته اند لیکن عطار این مقامات را تحت عنوان « هفت وادی عشق » بر شمرده و در منطق الطیر « داستان سفر دشوار و پُر اسرار آنها و عبور آنها را از هفت وادی تا به کوه قاف برای رسیدن به مقام سیمرغ شرح می دهد و در واقع بر وجه مجاز سخن از سیر و سلوک عارف و طیّ مراتب هفت گانه عرفان است. » (اته، ۱۳۵۶: ۱۵۶)

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی، درگه است
هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس، بی کنار
پس سیم وادیت آن معرفت	پس چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعب ناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد ازین روی روش نبود تو را

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۰)

این سفر، سیر انفسی و سیر و سلوک در باطن خویشتن است، در برابر سیر آفاقی و این کار اهل نظر و روندگان طریق حق می باشد:

ای مرد رونده مرد بیچاره مباش	از خویش مرو برون و آواره مباش
در باطن خویش کن سفر چون مردان	اهل نظری تو اهل نظاره مباش

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۶)

و جز با عنایت و تأیید الهی میسر نمی گردد:

ز پیشان گر نظر بر تو نبود	ز سوی تو سفر بر تو نبود
---------------------------	-------------------------

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۰۹)

این سفرخواسته و ناخواسته، دانسته یا ندانسته پیش راه همگان است و تمام ذرات عالم به سوی اصل خویش در سفرند و شوق رسیدن بدو را در سردارند:

چو هر چه هست همه اصل خویش می‌جویند ز شوق جمله‌ی ذرات در سفر بینی

(عطار، ۱۳۸۷، الف: ۴۳۷)

هر چند عطار سفر سالک را تا آخرین مرحله میسر می‌داند؛ لیک در مواقع و مواضعی، به ویژه در مراحل پایانی سلوک و تحمل شداید و گذر از گریوه‌های صعب، احتمال خطر نومیدی و عجز و حیرت بیشتر دامن گیر او می‌شود بر او غالب می‌شود تا آنجا که وصل یار را محال می‌بیند:

گر در همه حال در سفر خواهی بود همچون فلکی زیر و زبر خواهی بود
هر چند سلوک بیشتر خواهی کرد هر لحظه ز پس مانده‌تر خواهی بود

(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۲۱۲)

اما آن که اعتقادی یافته و تاپای جان کوشیده و برگزیده این راه شده است از جذبه‌ی عشق بی حاصل نمی‌ماند و عنایات معشوقی، تاپادآفره دیدار، رهاپیش نمی‌کند و بر قرارش نمی‌نهد. و این همه، دغدغه‌هایی است که در وادیهای هفتگانه (هفت وادی عشق) به نمایش در آمده است:

وادی طلب

اولین مقام سلوک عرفا در هفت وادی عشق عطار، وادی طلب است. سالک طریقت در این مرحله خود را مهیای سلوک و رسیدن به وصال الهی می‌نماید. خارخار این عزت و کمال، انگیزه‌ی ترک دنیا و تعلقات دنیوی و درد طلب یار را تا واپسین مراحل سلوک بیدار نگه می‌دارد. عطار این وادی نخست را در چگونگی احوال عرفا تشریح می‌کند و می‌گوید: «وادی طلب مقرون به تعب و رنج است. وقت‌ها باید تا با جدّ و جهد، حال‌ها دگرگون شود. انتظار باید کشید. صبر و تحمل درد بسیار باید کرد تا بوکه راه به جایی توان برد. از ملک و ثروت دنیا باید دست کشید و ترک همه چیز گفت. و از آلودگی‌های جهان صوری پاک شد، تا در سایه‌ی زوال ملک این جهانی نور حق تافتن گیرد، و از جلوه‌ی آن نور یک طلب هزار شود.» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۵۹)

(۱۵۹)

پیش آید هر زمانی صد تعب
طوطی گردون مگس اینجا بود
زان که اینجا قلب گردد حال‌ها
ملک اینجا بایدت در باختن
وز همه بیرون باید آمدن
دل ببايد پاک کرد از هر چه هست
تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
در دل تو یک طلب گردد هزار
ور شود صد وادی ناخوش پدید،
بر سر آتش زند پروانه‌وار
جرع‌ای می‌خواهد از ساقی خویش
هر دو عالم، گل، فراموشش شود
سر جانان می‌کند از جان طلب
ز ازدهای جانستان نهراسد او
در پذیرد تا دری بگشایدش
زان که نبود، زانسوی در، آن و این.

چون فرو آیی به وادی طلب
صد بلا در هر نفس اینجا بود
جدّ و جهد اینجاست باید سال‌ها
ملک اینجا بایدت انداختن
در میان خونت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت به دست
چون دل تو پاک گردد از صفات
چون شود آن نور بر دل آشکار
گر شود در راه او آتش پدید
خویش را از شوق او دیوانه‌وار
سر طلب گردد ز مشتاقی خویش
جرع‌ای زان باده چون نوشش شود
غرقه‌ی دریا بماند خشک لب
ز آرزوی آن که سر بشناسد او
کفر و لعنت گر به هم پیش آیدش
چون درش بگشاد، چه کفر و چه دین

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۱)

سالک باید شدائد و سختی های این وادی را قبول کند و بپذیرد و می بایست سالها در این مرحله، صبر و حوصله به خرج دهد تا عاقبت در اثر فیض رحمانی و جذبه روحانی به احوالی دست یابد.

«عطار به مناسبت وادی طلب چند حکایت نقل کرده از آنجمله حکایت «محمود غزنوی» است. و این داستان کنایتی است به کسانی که در ادعای وصول به حق دست از طلب می کشند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۰)

وادی عشق

عشق مهم ترین رکن طریقت و دشوارترین مرحله ی معرفت است که سالک پای در آن می نهد. در این وادی الهاماتی غیبی از حضرت حق بر دل سالک نازل میشود و او را به نزد خویش می طلبد. این واردات قلبی از جانب حق است و سالک هر چه بیشتر به سوی یار تقرب می جوید یار نیز به سوی او بیشتر عنایت می ورزد. حضرت دوست ندای عشق را در تمام وجود و تار و پود او می سراید و او را به سوی خود می کشد. همین وحی و ندا ی الهی در سالک ایجاد عشق می کند. همین ربایش عشق است که او را به مراتب بعدی رهنمون می سازد.

غرق آتش شد کسی کانجا رسید	بعد ازین وادی عشق آید پدید
وان که آتش نیست عیشش خوش مباد!	کس درین وادی بجز آتش مباد
گرمرو سوزنده و سرکش بود	عاشق آن باشد که چون آتش بود
درکشد خوشخوش بر آتش صد جهان	عاقبت اندیش نبود یک زمان
عشق کامد درگریزد عقل زود	عشق اینجا آتش است و عقل دود
عشق، کار عقلی مادر زاد نیست	عقل در سودای عشق استاد نیست
اصل عشق اینجا ببینی کز کجاست	گر ز غیبت دیده ای بخشنند راست
سر به بر افکنده از مستی عشق	هست یک یک برگ، از هستی عشق
با تو ذرات جهان همراز شد	گر تو را آن چشم غیبی باز شد
عشق را هرگز نبینی پا به سر	ور به چشم عقل بگشایی نظر
مردم آزاده باید عشق را	مرد کار افتاده باید عشق را
مرده ای تو، عشق را کی لایقی	تو نه کار افتاده ای، نه عاشقی
تا کند در هر نفس صد جان نثار	زنده دل باید درین ره صد هزار

(عطار، ۱۳۸۴: ۶-۳۸۵)

وادی معرفت

در این وادی سالک چشم دل را باز می کند و از انوار معرفت الهی بهره مند می گردد. وادی معرفت برای سالک موجب بازشناختن ذات و صفات الهی است. بین معرفت و عشق در این مرحله رابطه ای ذاتی برقرار است. معرفت از نور عشق به وجود می آید و از معرفت آتش عشق مشتعل تر می گردد. عطار بر این عقیده است که وقتی آفتاب معرفت الهی تابیدن بگیرد هر کس در حد توان و منزلت عرفانی خویش بینا می گردد: «آفتاب معرفت نوری است که از نار عشق می تراود؛ از این روست که تا آدمی عاشق نشود به معرفت حقیقی دست نمی یابد، آدمیان را نمی شناسد، جهان را به درستی نمی بیند و اسرار آن را در نمی یابد، زیرا غیر عاشق خودبین است و خودبین چگونه غیر را تواند دید؛ مگر آن که نقش سودای خویش را در غیر بیند.» (الهی قمشه ای،

(۱۳۷۶: ۲۵۲)

بعد از آن بنماید پیش نظر	معرفت را ودایی بی پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه

هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است
 معرفت، ز اینجا، تفاوت یافته‌ست
 چون بتابد آفتابِ معرفت
 هر یکی بی‌نا شود بر قدرِ خویش
 سرِ ذراتش همه روشن شود
 مغز بیند از درون نه پوست او
 هر چه بیند روی او بیند مدام
 صدهزار اسرار از زیر نقاب
 صدهزاران مرد گم گردد مدام

سالکِ تن، سالکِ جان، دیگر است
 این یکی محراب و آن بت یافته‌ست
 از سپهر این ره عالی صفت،
 باز یابد در حقیقت صدرِ خویش
 گلخنِ دنیا برو گلشن شود
 خود نبیند ذره‌ای جز دوست او
 ذره ذره کوی او بیند مدام
 روی می‌بنماید چون آفتاب
 تا یکی اسرار بین گردد تمام

در نزد عطار معرفت نسبت به اشخاص مختلف بوده و حقیقت به تمامه در انحصار دسته و گروه خاصی نیست؛ و از هر دلی روزنه ای به سوی حق باز است.

وادی استغنا

بعد از وادی معرفت، سالک پای در وادی چهارم (استغنا) می‌نهد. در این وادی است که هیچ چیز برای سالک ارزش و بهایی ندارد. در این وادی هفت دریا یک شمر و هفت اخگر یک شرر، هشت جنت مرده و هفت دوزخ یخی فسرده است. سالک به لطف این حالت از ماسوی الله مستغنی و تنها نیاز او وصال حق است که عشق معشوق این نیاز را در وجود او صد چندان می‌کند:

بعد ازین وادی استغنا بود
 می‌جهد از بی‌نیازی صرصری
 هفت دریا یک شمر اینجا بود
 هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست
 صد هزاران سبزپوش از غم بسوخت
 صد هزاران جسم خالی شد ز روح
 صد هزاران پشه در لشکر فتاد
 صد هزاران طفل سر بیریده گشت
 صد هزاران خلق در زتار شد
 صد هزاران جان و دل تاراج یافت
 گر فرو شد صد هزاران جان فتاد
 گر بریخت افلاک و انجم لخت‌لخت
 گر ز ماهی، در عدم شد، تا به ماه
 گر دو عالم شد همه یکبار نیست
 گر نماند از دیو وز مردم اثر
 گر بریخت این جمله‌ی تنها به خاک
 گر شد اینجا، جزو و کل، کلی تباه

نه درو دعوی و نه معنی بود
 می‌زند بر هم به یکدم کشوری
 هفت اخگر یک شرر اینجا بود
 هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست
 تا که آدم را چراغی برفروخت
 تا درین حضرت دروگر گشت نوح
 تا براهیم از میان با سر فتاد
 تا کلیم الله صاحب دیده گشت
 تا که عیسی محرم اسرار شد
 تا محمد یک شبی معراج یافت
 شب‌نمی در بحر بی‌پایان فتاد
 در جهان کم گیر برگی از درخت
 پای موری لنگ شد در قعر چاه
 در زمین، ریگی همان انگار نیست
 از سر یک قطره باران درگذر
 موی حیوانی اگر نبود چه باک
 کم شد از روی زمین یک برگ کاه

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۹۷)

استغنا بنده در این است که خواهش‌های خود را نسبت به غیر خدا کم کند و دنیا و مافیها در نظرش حقیر آید و فکر و اندیشه خود را وسعت ببخشد. نتیجه این عمل آن است که سالک به آرامش روح و روان می‌رسد و خود را از حق لبریز و از خودی خود تهی می‌بیند.

وادی توحید

سالک پای در وادی پنجم می‌گذارد. او به منزل تفرید و تجرید آمده است. در این وادی عدد از بین رفته و همه چیز تنها یک است. در این وادی سالک خودش را فراموش کرده و تنها به یگانگی و یکتایی حضرت حق می‌اندیشد.

توحید حکم کردن به یگانگی حق تعالی است، به خلاف چیزهای دیگر که آنها را «یکی، یکی» گویند. از این رو خدای تعالی فرمود: «وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (۱۶۳/۲)، خدای شما خداوند یگانه ای است، و منظور نفی کردن تقسیم و تشبیه و توصیف ذات حق و اعتقاد به یگانه بودن حق در افعال اوست. خدا خود دلیل یگانگی خود است، و توصیف یگانگی خاص او، از دیگران کفر و الحاد است. (انصاری، ۱۳۸۸: ۶۳)

منزل تفرید و تجرید آیدت
جمله سر از یک گریبان برکنند
آن یکی باشد درین ره در یکی
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
زان یکی کان در عدد آید تورا
از ازل قطع نظر کن وز ابد
هر دو را کی هیچ ماند در میان؟
کی بود در اصل جز پیچ این همه

بعد ازین وادی توحید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان در کنند
گر بسی بینی عدد، گر اندکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
نیست آن یک کان احد آید تورا
چون برون است آن ز حد وین از عدد
چون ازل گم شد ابد هم جاودان
چون همه هیچی بود هیچ این همه

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۲)

وقتی سالک قدم به وادی توحید نهاد، جز او (حق) را نمی‌بیند، کثرات و مظاهر گوناگون عالم آفرینش را یکی دیده و هر چه از درون و برون او را به خود وابسته کرده است ترک می‌کند:

جایگاهِ مرد برخیزد ز راه
گنگ گردد زانکه گویا آید او
صورتی باشد صفت نه جان نه عضو
گر وجود است و عدم هم این کس است

مرد سالک چون رسد این جایگاه
گم شود زیرا که پیدا آید او
جزو گردد، کُل شود، نه کُل نه جزو
گر چه این کس نیست هم، هم این کس است

(همان: ۴۰۴)

صوفیان در مورد توحید سخنان بسیاری دارند، تا آنجا که گفته شده: «التَّاسُ كُلُّهُمْ فِي التَّوْحِيدِ عَيْالٌ عَلَى الصَّوْفِيَّةِ»، همه مردم در توحید جیره خوار صوفیانند. صوفیان چون «لا اله الا هو» گویند، منظورشان اثبات «أحدیت» بود، که در آن غیب غیب نه اسم هست و نه تعین. و اگر «لا اله الا الله» گویند، هدف از آن اثبات واحدیت است که در آن اسم تعین است، و اگر «لا اله الا أنت» گویند قصدشان اثبات شهود و حضور بوده است. و زمانی که «لا اله الا انا» بر زبان رانند خود را در مقام اتحاد دیده اند. در همین مقام است که عارف به چشم حق می‌بیند و به زبان او سخن می‌گوید. (انصاری، ۱۳۸۸: ۴)

زانکه آنجا کعبه نی و دیر نیست
هم بدو ماند وجودش پایدار
هم جزو کس را نداند جاودان
هم برون از هر سه این نیکو بود

مرد را در دیده آنجا غیر نیست
هم از او شنود سخن ها آشکار
هم جزو کس را نبیند یک زمان
هم درو، هم زو و هم با او بود

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

«وادی توحید منزل تجرد و از جمع گسستن و به یگانگی حق اندیشیدن است. چون رهروان راه عشق و حقیقت پرستی و انسانیت بدین وادی درآیند، همگی یکی شوند و همه از یک گریبان سر برآورند. اگر بسیار باشند و اگر یک باشد همان یک در راه باشد و بس. چون رهرو یکی است و راهبر یکی و مقصود یکی و مقصد یکی و راه یکی، این یک همه جا یکی است و در تمام وجود یکی است و جز یک نیست.» (اقتداری، ۱۳۸۲: ۳۸۹)

سالک پس از نفی همه تعلقات دنیوی و اخروی و تقرب به درگاه الهی، می تواند درک صحیحی از وحدت وجود داشته باشد و دریابد که این وحدت، ذاتی است نه عددی؛ زیرا در مقابل وحدت عددی دویی وجود دارد، ولی اینجا دویی از میان می رود، و ازل و ابد پیوندی یگانه می یابد:

چون برون است آن ز حد وین از عدد
از ازل قطع نظر کن وز ابد
چون ازل گم شد ابد هم جاودان
هر دو را کی هیچ ماند در میان
چون یکی باشد همه نبود دوی
نه منی برخیزد اینجا نه توی
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

برای توحید تعاریف گوناگونی ذکر گردیده که از آنجمله تعریفی است که «خواجه عبدالله انصاری» در «منازل» بیان نموده: «توحید، مبراً و پاک دانستن حق از حدوث است.» عبدالرزاق کاشانی در شرح آن گفته: حدوث، یعنی وجود حادث که متفکران بدان معتقدند، نزد عرفا پذیرفته نیست و آنها به دو نوع وجود که یکی قدیم و دیگری حادث باشد اعتقاد ندارند؛ تا آنکه حق را از این حدوث مبراً دانند؛ بلکه حدوث موجودات پیش عارف عبارت از: تجلی پی در پی ذات قدیم است در صور گوناگون؛ و این حوادث همان تجلیاتند. «محقق شریف» نیز در «التعریفات» توحید را اینگونه توصیف می کند که: توحید عبارت از این معنی است که خدا را از آنچه در تصور و وهم و خیال درآید، جدا دانی و مجرد شناسی. لیکن عطار این مفاهیم را از وادی توحید اراده نکرده؛ بلکه مرادش توحید خاص، یعنی توحید وجود و علم به یگانگی هستی (وحدت وجود) بوده و خود در اینجا گفته: اشیاء چه بیش باشند و چه کم، اصل و مایه آنها «یکی» است؛ و وحدت آن یکی حقیقی است نه عددی. و این توحید عملی است ویژه خاصگان؛ اما توحید عینی و حقیقی یگانه ساختن خویش برای حق و استغراق در اوست؛ به اینکه خود را گم کند، و «او» را پیدا نماید؛ که آن ویژه اولیاست. (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۴)

عطار در اشعار زیر به هر دو مرتبه از توحید اشاره دارد:

روپها چون زین بیابان در کنند
جرمها سر از یک گریبان بر کنند
گر بسی بینی عدد، گر اندکی
آن یکی باشد در این ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
نیست آن یک کان احد آید تو را
زان یکی کان در عدد آید تو را
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۲)

«در این مرحله سالک جز یکی نمی بیند، ازل و ابد را به هم پیوسته می بیند و همه را در توحید کل هستی هیچ می انگارد، و خود را قطره ای از دریای وحدت بلکه هیچ می انگارد.» (ریاضی، ۱۳۸۶: ۱۲۰)

وادی حیرت

«این ششمین وادی است که روندگان حقیقت می پیمایند و منظور از آن «حیرت در حق» است؛ چنانکه «نجم الدین رازی» در مرصادالعباد نقل می کند که: پیغمبر اکرم (ص) از خداوند افزونی حیرت را درخواست نموده است و عبارتی که ذکر کرده چنین است: يَا دَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ زِدْنِي تَحْيِيرًا، و نیک پیدا است که این تحیر شک و دو دلی نیست و به گفته عطار سرگردانی در راه دوست و گم شدن و گم کردن هر چیز و همدرد و حسرت گشتن است.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۵)

در این وادی سالک چون قادر نیست حقیقت را دریابد به بیان درد و حسرت و حیرت و سرگشتگی خود می‌پردازد؛ در این وادی او نمی‌تواند بیابد و نه می‌تواند گم کند. رسیدن به حالت حیرت، سالک و عارف را مجبور به فروستن زبان و نطق می‌کند. این وادی از نظر عطار دو باب دارد. در ورودی آن باب توحید است و باب دیگر آن مقام غایت عارفانه یعنی همان فنا و بقا می‌باشد.

بعد از این وادی حیرت آیدت هر نفس اینجا چو تیغی باشدت آه باشد، درد باشد، سوز هم از بن هر موی این کس، نه به تیغ، آتشی باشد فسرده مرد این مرد حیران چون رسد این جایگاه هر چه زود توحید بر جانش رقم گر بدو گویند مستی یا نه‌ای؟ در میانی یا برونی از میان؟ فانی یا باقیی یا هر دوی؟ گوید اصلاً می‌ندانم چیز من عاشقم اما ندانم بر کیم لیکن از عشقم ندارم آگهی	کار دایم درد و حسرت آیدت هر دمی اینجا دریغی باشدت روز و شب باشد نه شب نه روز هم می‌چکد خون، می‌نگارد: ای دریغ! یا یخی بس سوخته از درد این در تحیر مانده و گم کرده راه جمله گم گردد ازو گم نیز هم نیستی گویی که هستی یا نه‌ای؟ برکناری یا نهانی یا عیان؟ یا نه‌ای هر دو، توی یا نه توی؟ وان ندانم هم ندانم نیز من نه مسلمانم نه کافر پس چیم هم دلی پر عشق دارم هم تهی
---	--

(عطار، ۱۳۸۴: ۸-۴۰۷)

وادی فقر و فنا

«در باره فنا عموماً به این دو آیه استناد می‌شود: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (۱۶ / ۹۶) و «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۵۵ / ۲۶ و ۲۷).» (قربانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۴۸)

عارف اکنون پای در آخرین وادی عشق می‌نهد و در مقابل حضرت دوست ایستاده است و سر تا سر وجودش مملو از معرفت الهی است. پایان راه عشق و پایان راه زندگی مادی سالک فرا رسیده است. در این مرحله سالک به فنا، نهایت سیر الهی و بقا، بدایت سیر الی الله می‌رسد. این همان مقامی است که حلاج بن منصور فریاد می‌زند و هیچ کس او را نفهمید. حلاج زمانی که به این مقام رسید فنا شده بود و همه چیز را فقط خدا می‌دید. عارفی که این سیر عارفانه را طی کرده به فنا و بقا رسیده و اکنون فقر را نیز احساس می‌کند. این همان فقری است که پیامبر اسلام به آن افتخار می‌کند و می‌فرماید: «الفقر الفخری» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ح ۲۶) این فقر، فقر مادی نیست. این فقر معنوی است که انسان در مقابل معشوق لایزال خود فقیر و بی-چیز است و اوست تنها غنی.

عطار در باب فقر و فنا می‌گوید: در این وادی سخنی بر زبان آوردن روا و جایز نیست. زیرا گنگی و کروی و بی‌هوشی بر سر تا سر وجود سالک احاطه پیدا می‌کند. در این وادی هم چیز در نور الهی گم شده و وحدانیت تجلی یکتا پیدا می‌کند. سالک سیر الی الله اینک به وصال و هدف غایی و نهایی خود رسیده است. او به دریای وصال الهی می‌رسد و همچون قطره‌ای دور مانده از منزل خویش به دریا بازمی‌گردد.

بعد ازین وادی فقر است و فنا عین وادی فراموشی بود صد هزاران سایه‌ی جاوید، تو بحر کلتی چون به جنبش کرد رای هر دو عالم نقش آن دریاست و بس	کی بود اینجا سخن گفتن روا گنگی و کروی و بی‌هوشی بود گم شده بینی ز یک خورشید، تو نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای هر که گوید نیست این سوداست و بس
--	--

دایماً گم بوده‌ی آسوده شد
می‌نیاید هیچ جز گم بودگی
هر دو بر یک جای خاکستر شوند
در صفت، فرق فراوان باشدت
در صفات خود فروماند به دُلّ
از وجود خویش ناپیدا رود
او چو نبود در میان زیبا بود
از خیالِ عقل بیرون باشد این

(عطار، ۱۳۸۴: ۴-۴۱۳)

در بقاء هرگز نبینی راستی
تا تو هستی، هست در تو کی رسد
کی رسد اثباتت از عزّ بقاء
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

که راحت در فنای ماست ما را
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۷۶)

که زاد راه فناء دُردی خرابات است
(عطار، ۱۳۸۴ ب: ۳۴)

هر که در دریای کل گم بوده شد
دل درین دریای پراسودگی
عود و هیزم چون به آتش در شوند
این به صورت هر دو یکسان باشدت
گر پلیدی گم شود در بحر کل
لیک اگر پاکی درین دریا رود
جنبش او جنبش دریا بود
نبود او و او بود، چون باشد این؟

فقر و فناء در دیدگاه عطار با بقاءقرین و ممزوج است.

تا نیابی در فناء کم کاستی
نیست شو تا هستی ات از پی رسد
تا نگردی محو خواری فناء

بقای ما بلای ماست ما را

بنوش دُرد و فناء شو اگر بقاء خواهی

«از منظر عطار هر کسی که عاشق است، به مرحله فناء می رسد و تجلی غم عشق، سالک را به وادی عدم می اندازد و به کعبه جانان می رساند. عطار فناء را گاهی به معنای استغراق در ذات احدیت و گاهی به معنای گم گشتگی در تجلیات او به کار می برد.» (خندان، ۱۳۷۷: ۱۶۹)

عطار پس از بیان هفت وادی حال پرندگانی را که به سوی سیمرغ سفر کردند چنین وصف می کند: آنها مدت‌ها در راه بودند، و قسمتی از عمر خود را در سختی‌ها و مشکلات گذراندند؛ عده ای غرق شدند؛ دسته ای از شدت حرارت و گرمای آفتاب سوختند؛ دسته ای دیگر گم گشتند و یا بر سر کوهها از تشنگی جان سپردند؛ برخی هم طعمه درندگان شدند؛ جمعی نیز از هدف خود غافل گشته در راه به عیش و نوش پرداختند و منزل و مقصد خویش را از یاد بردند، تا از بین هزاران پرنده سی تن جان سالم به در بردند و به درگاه سیمرغ رسیدند.

بیش نرسیدند آنجا اندکی
بیش نرسیدند سی آن جایگاه
دل شکسته، جان شده، تن نادرست

عاقبت از صد هزاران تا یکی
عالمی پُر مرغ، می بردند راه
سی تن بی بال و پر رنجور و سست

برتر از ادراک عقل و معرفت
صد جهان در یک زمان می سوختی
(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۳)

حضرتی دیدند بی وصف و صفت
برق استغناء همی افروختی

«زمانی که مرغان به درگاه سیمرغ می رسند آفتاب قربت به آنان می تابد به نور سیمرغ، چهره سیمرغ را می بینند (بک عَرَفْتُكَ) وجه را از وحدت پی می برند، چه آنها سی مرغ بودند جدا و هم او سیمرغ بود. چون از خود در خود می نگرستند خود را یکی می دیدند و چون هر دو را با هم می دیدند یگانگی و وحدت محض بود و غیریت محو می گردید.» (عسکری، ۱۳۹۲: ۶۱)

«مرحله وحدت، مرحله ثبوت ازلی است، هیچ حرکتی ولو ناچیز در آن ملحوظ نیست. تجلی ذاتی مطلق هنوز اتفاق نیفتاده است. تجلی مطلق تنها از مرحله بعدی آغاز می شود، یعنی مرحله واحدیت، که به معنای وحدت متعدّد هاست.» (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۴۶)

البته این یگانگی و وحدت «حلول» نمی باشد. عطار به صراحت بیان می دارد که منظور وی از تبدیل کثرت به وحدت، حلول یکی در دیگری نمی باشد، بلکه استغراق وجودی در وجود دیگر است.

تو آن انگشت جز اخگر میندیش
دویی گم شد می و ساغر میندیش
مس آنجا زر بود جز زر میندیش
جز استغراق در دلبر میندیش
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۳)

چو انگشت سیه رو گشت اخگر
چو می با ساغر صافی یکی گشت
چو مس در زر گدازد مرد صراف
مشو اینجا حلولی لیکن این رمز

از نظر عرفا چون وجود همه چیز از جانب حق تعالی می باشد بازگشت و رجوع همه نیز به سوی اوست، و سرانجام پراکندگی به وحدت، و تفرقه به جمع می پیوندد و عارف واصل به مقام فناء نائل می آید.

شد حیاتی محض و تن شد توتیا
یافتند از نور حضرت جان همه
پاک گشت و محو شد از سینه شان
جمله را از پرتو آن جان بتافت
چهره سیمرغ دیدند آن زمان
بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
می ندانستند این، تا آن شدند
بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
بود این سی مرغ ایشان آن دگر
هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
در همه عالم کسی نشنود این
بی تفکر در تفکر ماندند

جان آن مرغان ز تشویر و حیا
چون شدند از کُلّ کُلّ پاک آن همه
کرده و ناکرده دیرینه شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت
هم ز عکس روی سیمرغ جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود
در تحیر جمله سرگردان شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
ور به سوی خویش کردند نظر
ور نظر در هر دو کردند به هم
بود این یک آن و آن یک بود این
آن همه غرق تحیر ماندند

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۶)

«عطار موقعیت و مقام مرغان را در سه مقام مقرر می‌دارد که سالک از این سه بیرون نیست، اول: مقام «جمع» است که سالک در آن همه چیز را یک چیز می‌بیند، و مخلوق را عین خالق می‌پندارد؛ و آثار فعلی وی را نادیده می‌انگارد و این حالت، سالک را در ابتدا یا اواسط سلوک وی دست می‌دهد که وی به طوری غرق افکار و تأملات خویش گشته است که از خود و احساس خویش بیگانه می‌گردد، و اگر به این حالت باقی ماند سلوک وی ناتمام است و به مقصد نخواهد رسید. دوم: مقام «تفرقه» است که شخص فقط به خود و خلق بنگرد که در این مرتبه از شهود حق باز می‌ماند، و حق از خلق جدا می‌گردد؛ سوم: مقام «جمع و تفرقه» با هم است که عارف در این مقام ذات مطلق را قائم به خویش و دیگر موجودات را قائم به وی شناسد و هر دو را آئینه یکدیگر داند و این مرتبه انسان کامل است، که آن را «جمع الجمع» گفته‌اند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۸)

در نهایت به سی مرغ اینگونه خطاب می‌شود:

چون شما سی مرغ حیران مانده اید
محو ما گردید در صد عز و ناز
محو او گشتند آخر بر دوام
بی دل و بی صبر و بی جان مانده اید
تا به ما در، خویش را یابید باز
سایه در خورشید گم شد والسلام

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۷)

«محو بر دوام (دائم) وقتی عارف را رخ می‌دهد که از دغدغه و دردسر راه آسوده شده و به مرتبه «تمکین» رسیده است، و آن در مقابل محو و جذبه‌های موقتی است که سالک را بر اثر غیبت از احساس روی می‌دهد.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۲۹)

تا که می‌رفتند و می‌گفت این سخن
لاجرم اینجا سخن کوتاه شد
ختم شد بر تو چو بر خورشید نور
چون رسیدند و نه سر ماند و نه بن
رهرو و رهبر نماند و راه شد
منطق الطیر و مقامات طیور

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۵)

حقیقت و حال داستان پرندگان و شرح سفر آنها نقد حال سالکی است که عازم سفر الی الله است، و راههای ترسناک و پر پیچ و خمی را که عطار در هفت وادی خلاصه کرده باید بپیماید. حضرت سیمرغ آئینه است و سرانجام مرغان خودشان را در آئینه می‌بینند. بیننده و دیده شده یکی هستند. طالب همان مطلوب است و مطلوب همان طالب است. «عطار هم در تمثیل‌ها و هم در داستان اصلی منطق الطیر از دیدار خدا در چهره‌ای که در رؤیا و واقعه‌های صوفیانه تجلی می‌کند، سخن می‌گوید که همان التباس است که ایستادن در مرز میان تشبیه و تنزیه را توضیح می‌دهد.» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۱۸). تجلی حق بر نفس به اقتضای اندیشه نفس و استعداد اوست. چنانکه سی مرغ در نهایت راه و فنای نفس، همان شاهی را می‌بینند که از پیش تصور و طلب می‌کردند، و در ضمن این دیدار در می‌یابند که آنچه می‌بینند جز خودشان نیست و سیمرغ همان سی مرغ است. «تجلی ذات و تجلی صفات عبارت است از ظهور ذات و صفات خدایی در انسان، و البته آن را با تجلی روح نباید اشتباه کرد. چون تجلی روح نیز بسا که سالک را به غلط می‌اندازد و آن را تجلی حق می‌پندارد. در صورتی که نزد کاملان

صوفیه فرق است بین تجلی روحانی و تجلی ربّانی، اولی غالباً عجب و هستی و پندار و غرور می آفریند و دومی این همه را از بین بر می دارد و سالک را تا مقام نیستی و فناء پیش می برد. «زرّین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰۵). ابن عربی نیز عقیده دارد که خداوند متعال در همه موجودات، تجلی مییابد. هرچه موجودی در مرتبه کاملتری باشد، تجلی الهی نیز به همان میزان در او کاملتر و بالاتر خواهد بود. کاملترین نوع تجلی در انسان است؛ به همین دلیل در انسان ویژگیهایی یافت میشود که در موجودات دیگر نمیتوان یافت؛ البته تجلی الهی در همه انسانها هم به یک شکل و مرتبه نیست؛ به عنوان مثال، خداوند در انبیا و اولیا در سطحی بالاتر تجلی کرده است. کاملترین شکل تجلی هم به پیامبر(ص) اختصاص دارد؛ بنابراین به نظر ابن عربی، انسان کامل، حضرت پیامبر اکرم(ص) است (محمدیان، ۱۳۹۲: ۸۵).

در نظر عطار نیز انسان با ترکیه نفس و تحمل ریاضات برای تقرب بیشتر به خدا و سهولت دل کندن از دنیا و متعلقات آن میتواند استعداد و ظرفیت تجلیات کاملتر را برای خویش فراهم کند و مراتبی به مقام «انسان کامل» و خلیفه الهی نزدیکتر شود

قدسیان جمله سجود کرده اند جزو و گل عزّ وجودت کرده اند
جسم تو جزو است و جانت کُلّ کُلّ خویش را عاجز مکن در عین دلّ

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۶)

و تحمل دشواریها و گذر از گریوه های «هفت وادی» نماد و نمودی از این سیر کمالی در عزیمت سفر از خود به خود است تا مظهر تمام اسما و صفات حق شود و در وجود حق محوگردد «تجلیگاه همه این کمالات، دل عارف است سیر و سلوک نیز از طریق دل او صورت می گیرد و در این حرکت تا جایی پیش می رود که عرش رحمان رادر درون خویش مشاهده می کند) مطهری، ۱۳۸۲)

«انسان، کلمه خداست. اگر مرتبه او مرتبه پایانی هستی است، پس او خود برترین موجود و گرامی ترین پدیده نیز خواهد بود. چرا که از یک سو جلوه گاه همه حقایق هستی و مراتب وجود است؛ و از دیگر سو جلوه گاه حقیقت الهیه است.» (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۸۹)

عطار انسان کامل را آینه حق می داند که هر زیبایی در وجود او عکس آن جمال مطلق است. دل او جام جهان نما و تجلیگاه اسرار الهی است:

عزیزا هر دو عالم سایه تست بهشت و دوزخ از پیرایه تست
تویی از روی ذات آینه شاه شه از روی صفاتی آیه تست

(عطار، ۱۳۸۴: ب: ۳۰)

«انسان کامل عطار کسی است که بین حالات سُکر و صحو، فناء و بقاء، کفر و ایمان - به تعبیر لاهیجی کفر نشانه صفات جلال و ایمان نشانه صفات جمال است - جمع برقرار کرده است. نظر به اینکه انسان کامل به استناد سخن رسول اکرم (ص) نسخه حق است، فعل او با فعل خداوند وحدت پیدا می کند.» (حجازی، ۱۳۹۰: ۱۸)

بازتاب اندیشه وحدت وجود به غیر از منطق الطیر در دیگر آثار عطار نیز نمودی گسترده دارد، به گونه ای که این اندیشه در بسیاری از داستان ها و حتی غزل ها و قصاید عطار محور اصلی می باشد. عطار ایمان دارد «هرکه طالب دوست است باید از کثرت بگریزد، از غیر تبراً جوید و با دوست توّلّا کند و درخّم وحدت یک رنگ شود تا به لقای دوست رسد، و در حقیقت سر در سر کلمه توحید (لا اله الا الله) کند.» (صارمی، ۱۳۷۳: ۶۴۹)

فانی شو از این هستی ای دوست بقا این است زان راه هوا تا کی راحت به خدا این است
دوری طلب از کثرت بگریز از این وحشت یکرنگ شو از وحدت ای دوست لقاء این است
از غیر تبراً کن با دوست توّلّا کن سر در سر آلا کن مقصود (عطار، ۱۳۸۴: ب: ۶۹)

نتیجه گیری

کوشش عطار در آثار خویش، به ویژه در منظومه‌ی منطق‌الطیر بر آن است که همانند همه‌ی عارفان راه سلوک بگوید که انسان همان چیزی است که در طلب آن است و در راه رسیدن به این کار بزرگ، با شرایط و تمهیداتی، می‌تواند موفق باشد. در طریقت صوفیه جهت رسیدن به کمال مطلوب، مراتب و مقاماتی وجود دارد که هر یک از عرفا با توجه به مقام معنوی و میزان درک خود از حقیقت و دست‌یابی به معرفت، آن‌ها را برشمرده و نامگذاری کرده‌اند. عطار نیشابوری از این مراتب و مراحل به «هفت شهر عشق» نام می‌برد. که هدف سالک از طی این طریق وصال معشوق است. از راههایی که سالک با گذر از آن می‌تواند به مقام وحدت برسد، تحمل ریاضت و سیر و سلوک عرفانی است. تجربه حالها و مراحل که هریک در پختگی و شایستگی سالک سهمی در خور دارند و گام به گام او را تا رسیدن به آن مقصد غایی یاری و راهنمایی می‌کنند. در منطق‌الطیر این مقصد در قالب «وحدت وجود» مطرح شده است که خود بن‌مایه‌ی خلق این اثر نمادین است. عطار از پیشروان نظریه «وحدت وجود» و از کسانی است که در آثار خود بدان رسمیت داده و مایه پژوهش او در این باره نه استدلال و برهان، بلکه ذوق و عرفان است. وحدت‌گرایی عرفای پس از ظهور اسلام غالباً از ذوق و دریافت‌های وجدانی و باطنی آنها مایه گرفته است؛ و حکایت از آن دارد که ایشان در جمله‌ی اشیاء نقش و نمود یک حقیقت را شهود کرده‌اند، و دیدن کثرات عالم همواره برایشان یادآور آن وحدتی است که از درون آن، کثرتها به وجود آمده‌اند. عطار هم به پیروی از این اندیشه بازتاب‌های گوناگونی در آثار خود از وحدت وجود ارائه داده است و در اثر مهم و معروف خود منطق‌الطیر به صورت نمادین سفر آدم خاکی را تا وصول و اتحاد به آن شاهد افلاکی بیان می‌دارد. وی با بیانی شیوا و گیرا همواره دشواریها و مشقات این راه پر بیم و خطر را به زیباترین وجه برای مخاطب بیان می‌دارد و گویی خود نیز با آن مرغان در این سفر همراه بوده و آن سختی‌ها را به عینه مشاهده کرده است. کلام او تاحدی تأثیر گذار است که خواننده در همان اوایل داستان خوف و هراسی به دل راه می‌دهد و عبور از چنین راهی را غیر ممکن می‌پندارد اما با نزدیک شدن به قسمت پایانی داستان روزنه‌ای از امید در دل پدیدار می‌شود و این بیت از حافظ در خاطر نقش می‌بندد که

گر چه راهیست پُر از بیم ز ما تا بر دوست رفتن آسان بود آر واقف منزل باشی

(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۴۷)

نظریه وحدت وجود در سیر و اعتلای خود به این نتیجه منتهی می‌شود که در هستی هیچ چیز به غیر از خدا وجود ندارد، و سایر موجودات تجلیات آن وجود می‌باشند، و صوفی در بالاترین مدارج معرفت تنها وجود یگانه خدا را مشاهده می‌نماید و جز حق، چیز دیگری نمی‌بیند:

جمله او بینی چو دایم جمله اوست نیست در هر دو جهان بیرون ز دوست

(عطار، ۱۳۸۰: ۱۳۴)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۶). *چنین گفت ابن عربی*، سید محمد راستگو، تهران: نی
۳. اته، هرمان. (۱۳۵۶). *تاریخ ادبیات فارسی*، صادق رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. اقتداری، احمد. (۱۳۸۲). *سایه سیمرغ (داستانهای منطق الطیر فریدالدین عطار نیشابوری)*، تهران: قطره.
۵. الهی قمشهای، حسین. (۱۳۷۶). *نگاهی به عطار*. چاپ اول. تهران: انتشارات روزنه.
۶. انصاری، قاسم. (۱۳۸۸). *مبانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۷). *صوفیسم و تائوئیسم*، محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
۸. برتلس، ی.ا. (۲۵۳۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
۹. برزگر، مسیحا. (۱۳۸۵). *وحدت عارفانه*، تهران: خانه معنا.
۱۰. برزی، اصغر. (۱۳۸۴). *شرح کامل منطق الطیر عطار نیشابوری*، جلد دوم، تبریز: اعظم.
۱۱. پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). *دیدار با سیمرغ*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۶۸). *دیوان حافظ*، قزوینی/ غنی، تهران: اساطیر.
۱۳. حجازی، بهجت السادات. (۱۳۹۰). *انسان کامل از نگاه عطار*، تهران: آوای نور.
۱۴. خندان، علی اصغر. (۱۳۷۷). *درآمدی بر نظریه تجلیات در جهان بینی عرفانی*، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع): ۸.
۱۵. ریاضی، حشمت الله. (۱۳۸۶). *داستانها و پیام های عطار در منطق الطیر و الهی نامه*، تهران: حقیقت.
۱۶. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *صدای بال سیمرغ*، تهران: سخن.
۱۷. _____، _____ (۱۳۶۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
۱۸. شجعی، پوران. (۱۳۷۳). *جهان بینی عطار*. چاپ اول. تهران: انتشارات نشر ویرایش.
۱۹. شمیسا، سیروس. (۱۳۸۲). *سبک شناسی شعر*، تهران: فردوس.
۲۰. صارمی، سهیلا. (۱۳۷۳). *مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. صفا، ذبیح الله. (۱۳۹۱). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد دوم، تهران: فردوس.
۲۲. _____، _____ (۱۳۹۰). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد سوم، تهران: فردوس.
۲۳. صنعتی نیا، فاطمه. (۱۳۶۹). *مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی های عطار*، زوار، تهران: پناهنده.
۲۴. ضیاء نور، فضل الله. (۱۳۶۹). *وحدت وجود: سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا*، تهران: زوار.
۲۵. عسکری، غفار علی. (۱۳۹۲). *دیدۀ سیمرغ بین، گرگان: مقسم*.
۲۶. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۶ الف). *اسرارنامه*، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۷. _____، _____ (۱۳۸۳). *دیوان عطار*، تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. _____، _____ (۱۳۸۶ ب). *مختارنامه*، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۹. _____، _____ (۱۳۸۰). *مصیبت نامه*، نورانی وصال، تهران: زوار.
۳۰. _____، _____ (۱۳۸۴). *منطق الطیر*، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۱. _____، _____ (۱۳۸۷). *الهی نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.

۳۲. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران: فروشی دهخدا. انتشارات کتاب
۳۳. قربانی، رحمان؛ طغیانی، اسحاق؛ روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۹۴). جایگاه مفاهیم «فقر» و «فناء» در سبک عرفانی و روایی عطار نیشابوری، بهار ادب: ۲.
۳۴. مجلسی، علامه محمدباقر. (۱۳۶۲). بحار الانوار. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلام
۳۴. محمدیان، عباس و دیگران (۱۳۹۲). انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی، پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۰، دوره جدید، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۹۱