

نشریه ادبیات تطبیقی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۹، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

بررسی تطبیقی وحدت عرفانی در اندیشه‌های عطار نیشابوری و ابن عربی

(علمی - پژوهشی)

فاطمه حکیمیا*^۱

ناصر محسنی‌نیا^۲

چکیده

عرفان خراسان از قرن سوم تا قرن ششم ه.ق. بیشترین گستردگی را در فرهنگ و ادب پارسی داشته و از قرن ششم به بعد، خاصه از قرن هفتم، عرفان نظری با ظهور محیی الدین بن عربی گستردگی بیشتری یافته است. آنچه موجب شکل‌گیری عرفان نظری و عملی شده؛ نوع نگاه متفاوت عارفان به مقوله وحدت است. علی‌رغم پژوهش‌های بسیار درباره وحدت / توحید، به مسأله خلق در کنار حق و تفاوت سلوک در ارتباط با مقوله وحدت توجه نشده است. بر این اساس، آثار منظوم عطار نیشابوری به عنوان نماینده عرفان خراسان و آرای ابن عربی در فصوص الحکم و فتوحات مکیه مورد مذاقه قرار گرفت و ابیات و مطالبی که وحدت یا توحید، نگاه به خلق و مراتب هستی را تبیین می‌کرد، استخراج و با توجه به شروح، تحلیل‌های لازم به دست داده شد. حاصل آنکه در عرفان خراسان نگاه به خالق و توجه صرف به او در رأس حرکت سالک قرار دارد و در عرفان عراق، توجه به خلق و حق توأمان مورد نظر است. عارفان خراسان خلق را سراب و سایه می‌دانند و در عرفان ابن عربی، خلق عین حق است. از سوی دیگر، مسئله دستیابی به عالی‌ترین مرتبه وحدت در عرفان خراسان در جایگاه تجلی سیمرغ (مرتبه واحدیت در تطبیق با عرفان نظری) و در عرفان وجودی ابن عربی تعیین احدیت است. اساس سلوک عرفان خراسان توجه صرف به حق و نفی وجود و اساس عرفان عراق خودشناسی و پذیرش اصالت وجود است.

واژه‌های کلیدی: وحدت، نگاه تطبیقی، عطار نیشابوری، ابن عربی، عین و سایه.

^۱ - دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول): fhakima@ymail.com

^۲ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی: N.mohseni1234@gmail.com

۱- مقدمه

مبدأ انسان، وحدت ازلی و مقصد او، وحدت ابدی با خداوند است. از دیر باز، در میان عرفان پژوهان، مطالعات و مباحثات عرفانی به دو شاخه نظری و عملی تقسیم شده است و هر کدام از عرفا، در یک شاخه حضور پررنگ تری داشته اند. موحد عارف، سیر درونی خود را به سوی واحد آغاز می کند و تلاش می نماید تا از مرتبه توحید لسانی، به مرتبه توحید عملی راه یابد. شیوه سلوکی متفاوت عارفان موجب شده است تا اندیشمندان عرفان اسلامی - ایرانی، عارفان را به دو دسته عارفان خراسان و عارفان عراق تقسیم نمایند؛ البته توضیح این نکته ضروری است که این تقسیم بندی، برعکس نامش، مفهوم جغرافیایی به آن معنای متداول خود را ندارد بلکه بیشتر مفهوم فکری است؛ یعنی، اندیشه آنانی که به عرفان عرفای خراسان نزدیک است و آنان که نگرش و سلوک آنان به عرفای عراق. راه های دستیابی به وحدت را عارفان خراسان از طریق نفی هستی (خود) و عارفان عراق، شناخت وجود (خود) معرفی کرده اند. این شیوه سلوک، به تفاوت های اندیشه درباره وحدت بازمی گردد. آنچه در این مقاله، مطمح نظر است، بررسی جایگاه توحید و وحدت در عرفان اسلامی، با تکیه بر آثار عطار نیشابوری و محیی الدین بن عربی است. توجه به واژه وحدت، توحید و واکاوی و موشکافی درباره آن، باب های دریافتی بسیاری را برای پژوهشگران می گشاید. بر این اساس، اقوال عطار نیشابوری و ابن عربی درباره وحدت استخراج گردیده و تحلیل های لازم به دست داده شده است.

۱-۱- بیان مسئله

توحید، تجربه دینی ژرف و جهت دهنده همه ابعاد زندگی انسان است. شرح چنین تجربه عمیقی، چون هر تجربه دینی، از آن رو که اقناعی و باطنی است، مشکل است. دانستن چگونگی ارتباط میان خالق یگانه و مخلوقات متکثر، فهم موضوع وحدت را آسان تر می نماید. با تحلیل تعلق میان خلق و حق، تفاوت آشکاری میان دو گروه از عارفان، عارفان خراسان و عراق، به دست می آید. وحدت، عالمی است نامتناهی و سلوک در آن، ادامه دار و پایان ناپذیر است. در عالم وحدت، آخرین حد نزدیک شدن مخلوق به خالق، جایگاه انسان کامل، حضرت محمد (ص)، است. باقی اولیا و انبیا، از فیوضات رسول خدا (ص) بهره

می‌گیرند. عارفان خراسان راه دستیابی به وحدت را تجرید، تفرید از طریق موت اختیاری و مبارزه با نفس معرفی کرده‌اند. عارفان عراق، بحث و درس، کشف و شهود و یاری گرفتن از عقل را بیان کرده‌اند؛ بنابراین، تفاوت سلوک برای رسیدن به جایگاه وحدت، در میان عارفان خراسان و عراق دیده می‌شود که از نگرش متفاوت آنان به وحدت نشئت می‌گیرد. این مقاله، درصدد است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

الف: عطار نیشابوری و ابن عربی، از مقوله «وحدت» چه تعریف و برداشتی داشته‌اند؟
ب: از نظر دو عارف مذکور، حق با خلق چه نوع ارتباط و تعلقی دارد؟ آیا مخلوق، عین حق است و یا ظهور خیالی و سراب گونه اوست؟

۱-۲- پیشینه تحقیق

در باره توحید و وحدت پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته اما تاکنون، درباره بررسی تطبیقی وحدت عرفانی در عطار نیشابوری و ابن عربی پژوهشی در قالب مقاله یا پایان‌نامه صورت نگرفته است. در پی، به پاره‌ای از پژوهش‌ها اشاره می‌کنیم:

- «سیر مسئله توحید در عالم اسلام تا قرن هفتم هجری»، نوشته عثمان اسماعیل یحیی و علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو، مقاله‌ای است که در این باره به چاپ رسیده است. پژوهشگران در مقاله خود به نتایج دست‌یافته و توحید را از منظر صوفیان، آزادسازی ضمیر انسان از همه قیود مادی و روانی معرفی کرده‌اند. آنان، توحید را ادراک ذوقی مفهوم وحدانیت دانسته‌اند که دریافت آن، هم در ژرفای وجود شخص و هم در همه موجوداتی که او را احاطه کرده‌اند، وجود دارد و هدف صوفی، پیدا کردن راه نجات است که همان وحدت و وحدانیت است.

- مسعود پاکدل، در مقاله‌ای با عنوان «وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر»، عطار را عارف وجودی دانسته است. در این مقاله نشان دادیم که عطار، عارف وجودی نیست و آرای او با ابن عربی متفاوت است.

- رساله‌ای با عنوان «اندیشه تجلی در آثار منظوم شاعران فارسی‌زبان قبل و بعد از ابن عربی (سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، فخرالدین عراقی، عبدالرحمن جامی)»، نوشته فاطمه

محمدی عسکر آبادی است. پژوهشگر، اندیشه تجلی را از منظر هستی‌شناسانه (تجلی در قوس نزول) بررسی کرده و مخلوقات را وجودهای مستقل و متباین از وجود حق تعالی ندانسته بلکه آنان را تجلیات و شئون وجود حق دانسته است. با وجود پژوهش‌های گسترده درباره وحدت، در هیچ‌یک از مقالات، به عینیت حق با خلق و تعینی که وصال حق (عالی‌ترین مرتبه وحدت) در آن جایگاه صورت می‌گیرد، اشاره نشده است. این مقاله، به این دو مسئله پرداخته و همان دو را موجب شکاف میان آرای عارفان خراسان و عرفان ابن عربی معرفی کرده است.

۲- بحث

عطار نیشابوری، از عرفای نامور اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری و از پیشروان وحدت بوده که در طریق ذوق و کشف، سلوک کرده است. عرفان عطار، از نوع عرفان بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر است، به طوری که عطار در دیوان خود به ابوسعید ابوالخیر ارادت ورزیده است:

از دم بوسعید می‌دانم دولتی کین زمان همی‌یابم
از مددهای او به هر نفسی دولتی ناگهان همی‌یابم

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۲: ۷۹۲)

«در میان بزرگان شعر عرفانی فارسی زندگی هیچ شاعری به اندازه زندگی عطار در ابهام باقی نمانده است. چند کتاب منظوم و یک کتاب نثر از او باقی مانده است. عطار با اینکه خود بهره قابل توجهی از دنیا داشته؛ ولی از این نظر که در فاصله زمانی دو هجوم وحشتناک به ایران؛ یعنی فتنه‌های ترکان غز و ایلغار مغول در ایران زیسته و زمانه‌ای را درک کرده که ظلم و فساد، فقر و بدبختی سراسر سرزمین ایران را فرا گرفته بود، نه استادان او و نه معاصرانش و نه سلسله مشایخ او در تصوف، هیچ کدام به قطع، روشن نیست. در آثار مسلم او تصریح به نام او که محمد است شده و در شعرهای خود، تخلص عطار و فرید را آورده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: مقدمه بر منطق الطیر، ۱۱-۱۳)

محمّدین محمدبن علی الحاتمی‌الاندلسی، مشهور به ابن عربی، در سال ۵۶۱ ه.ق، به دنیا آمد. او سی سال در اشبیلیه زندگی کرد و در آنجا، حدیث و فقه را فراگرفت. در سی سالگی، از اسپانیا (اندلس) به تونس، مکه، بغداد، حلب، موصل و آسیای صغیر سفر کرد و

سرانجام، در دمشق در سال ۶۳۸ ه. ق. وفات کرد. محی‌الدین، عارف وحدت وجودی بود که «آرای پراکنده عارفان پیش از خود را مدون کرد. یک‌صد و پنجاه کتاب، به وی منسوب است و مهم‌ترین آنها، «الفتوحات المکیه»، در پانصد و شصت فصل و «فصوص الحکم» است و بیست و هفت فصّ دارد.» (پناهی، ۱۳۹۴: ۲۱۲)

۲-۱- وحدت در آثار عطار نیشابوری و ابن عربی

توحید، از اصول مشترک همه مذاهب الهی است. تمامی آنچه در طیف وسیعی از آموزه‌های قرآنی در زمینه یکتاپرستی آمده، در سطح وسیعی در روایات و احادیث اسلامی، بسط یافته و در متون عرفانی نیز، بازتاب یافته است. «ریشه توحید، «وحد» است و «وحدت» که از آن مشتق می‌شود، به معنای انفراد است؛ از این رو، «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۵۵۱) با توجه به همین معنا، «توحید، یعنی تنها قراردادن یک چیز.» (الزبیدی، ۱۹۶۵: ج ۲۹۸/۵) عطار در اسرارنامه، این‌گونه سروده است:

به نام آنکه جان را نور دین داد	خرد را در خدا دانی یقین داد
خداوندی که عالم نامور زوست	زمین و آسمان زیر و زیر زوست
فلک اندر رکوع استاده اوست	زمین اندر سجود افتاده اوست
زهی انعام و لطف و کارسازی	همی گویم که ای تو ای همه تو

در این ابیات، عطار خدا را پنهانی می‌داند که نه از غیبت بلکه از بسیاری وضوح مخفی است؛ یعنی، حق تعالی از فرط ظهور، مخفی است.

همه باقی به تست و تونهنانی	درون جان و بیرون جهانی
جهان از تو پر و تو در جهان نه	همه در تو گم و تو در میان نه
نهان و آشکارایی همیشه	نه در جا و بر جایی همیشه

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۸۸ - ۸۹)

در مختارنامه نیز، عطار نیشابوری حق را از شدت ظهور پنهان دانسته است:

بس پیدایی از آنکه بس پنهانی بیرون جهانی و درون جانی

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶ الف: ۷۷)

ابن عربی در جلد اول فتوحات مکیه گوید:

فإن الاثنين لا توجد ابداً ما لم تُصِفْ إلى الواحد مثله و هو الاثنين و لا تصح ما لم تزد واحداً
على الاثنين و هكذا إلى ما لا يتناهي، فلو واحد ليس العدد و هو عين العدد ای به ظهر العدد
فالعدد كله واحد^۱ (ابن عربی، ۱۴۰۵: السفر الاول: ۶۴)

همانا دو هرگز به وجود نمی آید تا زمانی که یک، به مثل آن نیفزایی و این حقیقت، دو
است و سه شکل نمی گیرد، مادام که یکی بر دو اضافه نکنی و همچنین است اعداد دیگر تا
بی نهایت. پس یک، عدد نیست و عین عدد است؛ یعنی، به واسطه یک عدد ظهور می یابد.
پس می توان گفت که عدد، همه اش یک است. همچنین، ابن عربی در فص اسماعیلی، بیان
می کند: «فَمَا فِي الْوُجُودِ مِثْلٌ، فَمَا فِي الْوُجُودِ ضِدٌّ، فَإِنَّ الْوُجُودَ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ وَ الشَّيْءُ لَا يُضَادُّ
نَفْسَهُ.»^۲

شاهد دیگر در فص هودی است، آنجا که گوید: «و بِالْأَخْبَارِ الصَّحِيحِ أَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ
وَ الْأَشْيَاءُ مَحْدُودَةٌ، وَ إِنْ اِخْتَلَفَتْ حُدُودُهَا.»^۳ (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۱) عین همین سخن را
ابن عربی در فص نوحی تکرار می کند: «فَإِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظُهُوراً خَاصّاً فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي
كُلِّ مَفْهُومٍ.»^۴ (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۸)

ابن عربی در جای جای دو اثر مشهورش، سخنانی گفته است که کاملاً مبین نظریه وحدت
وجودی اوست: «در هستی، چیزی وجود ندارد که چشمی بتواند آن را مشاهده کند، مگر
آنکه ذات آن، ذات حق است و آنچه مشاهده می شود حق است، نه خلق.» (قیصری، ۱۳۸۳:
۲۴۴) و سرانجام، عبارت «سبحان الذی من أظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، ۱۴۰۵:
السفر الثاني / ۴۵۹) که فشرده نظریه وحدت وجود اوست.

بنابراین، اندیشه و تفکر درباره خالق یگانه و شهادت به یگانگی او، یکی از اصلی ترین
بخش های تفکر و اندیشه آدمی، از بدو خلقت او تا عصر ماست. هر دو گروه عارفان خراسان
و عراق، منحصرأ حق را وجود حقیقی می دانند اما درباره تعلق خلق با حق، متفاوت
می اندیشند؛ عارفان پیش از محیی الدین، مخلوقات، ماسوی الله را معتبر و اصیل نمی دانستند؛
در مقابل، ابن عربی گوید: حق همان خلق است. به بیان دیگر در وحدت با سه گزاره روبرو
هستیم:

الف: وجود منحصر در حق است؛

ب: اعیان و ممکنات سایه و همی حق‌اند؛

ج: اعیان و ممکنات از آن‌رو که وامدار وجودند، اصیل‌اند.

هر دو گروه عارفان پیش از محیی‌الدین و پس از او، به انحصار وجود در حق معتقدند (گزاره الف) و اختلاف در تبیین گزاره دوم و سوم است که آیا خلق، تصور و همی است یا این‌گونه نیست و واقعیت دارد. شاعران عارف پیش از محیی‌الدین گویند، هرچه هست حق است و ممکنات نیست و عدم‌اند (معتقد به گزاره ب) اما ابن عربی معتقد است از آنجا که وجود منحصر به حق است، هر موجودی که وجود را از منبع فیض دریافت می‌کند نیز حق است (معتقد به گزاره ج). اعتقاد به این دو گزاره، دو دیدگاه مختلف را به وجود آورده که به دو شیوه مختلف سلوکی ختم شده‌است؛ در شیوه اول، یعنی عرفان خراسان، وجود خیالی باید رخت بریندد و این، از راه مبارزه با نفس (موت احمر) حاصل می‌گردد. عطار گوید:

چون برون آیی ز جسم و جان تمام تو نمائی حق بماند والسلام
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ب: ۱۲۷)

اول میلیم چو از همه سویی بود و آورده به روی هر کسم رویی بود
(همان، ۱۳۸۶: الف: ۷۰)

در شیوه دوم، سالک باید به معرفت وجودی دست یابد که راه آغازین آن با کشف، درس و استمداد از عقل فراهم می‌شود. به همین خاطر، ابن عربی، معرفت نفس را مقدم بر معرفت رب می‌داند. «وَمَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ بِنَفْسِهِ مُقَدِّمَةٌ عَلَى مَعْرِفَتِهِ بِرَبِّهِ». (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۳) در سفرنامه ابن عربی آمده است:

«محیی‌الدین، سفر خویش را آغاز می‌کند و در کنار چشمه‌ای گوارا، جوانی می‌بیند که با او به گفت‌وگو می‌پردازد و آن جوان بدو می‌گوید که تو ابری هستی بر چهره خورشید وجود خویش. خود را بشناس.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: مقدمه بر مصیبت‌نامه: ۵۰)

در عرفان خراسان نیز بر خودشناسی تأکید شده‌است اما خودشناسی در عرفان خراسان، متفاوت با آنی است که در دیدگاه ابن عربی مطرح شده‌است. خودشناسی در عرفان خراسان،

یعنی شناختن خویش به نیستی تا سالک با موت ارادی بتواند لطیفه هستی را دریابد و به وحدت نائل گردد؛ بنابراین، هر دو گروه، از یک بیان بهره می‌برند اما مفاهیم مطمح نظر آنان متفاوت است. ابن عربی و عارفان خراسان، مقام انسان را متعالی می‌دانند اما راه رسیدن به تعالی و کمال در نظر ابن عربی، با بهادادن به خویش و در نظر عرفان خراسان، با هیچ‌انگاشتن خود ترسیم می‌شود؛ از این رو، خودشناسی ابن عربی با توجه به بینش وحدت وجودی او، خلق و حق را دو روی سکه می‌بیند و به وجودشناسی منجر شده است اما در عرفان خراسان، خودشناسی، یعنی شناخت خویشتن به هیچ و اصالت‌دادن به وجود مطلق، (حق تعالی).

چو برخیزد بهانه از میانه تو ما را ما تو را تا جاودانه
و گر اینت نمی‌باید چه پیچی همه ما و همه ما پس تو هیچی
(عطارنیشابوری، ۱۹۴۰: ۱۵۰)

فانی شده، تا بود، مشوش نشود نرود به وجود جز در آتش باقی
چون اصل وجود کل عالم عدم است نبود هر کماو به وجود خوش شود خوش
(همان، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

در بیان عرفان خراسان، وجود، برابر با عدم است و دلخوش بودن به آن، نشان انانیت. عطارنیشابوری، وجود را ننگ می‌خواند:

از ننگ وجودم که رهاند بازم تا من ز وجود با عدم پردازم
هر گه که وجود خود بدو در بازم آن دم به وجود خود سزد گر نازم
(همان، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۷)

نفی هستی موجب نمی‌گردد که عارفان خراسان بر مقام و تعالی انسان تردید ورزند. عطار، انسان را بسیار ارج نهاده است. وی در مقاله نخست از اسرار نامه، خطابی ستایش آمیز نسبت به مقام انسان دارد و او را به سوی تعالی روح فرا می‌خواند: «عطار در اسرارنامه نخست خطابی ستایش آمیز نسبت به مقام انسان دارد و این مقام والا حاصل جانب الاهی وجود آدمی است که از تعالی روح او حاصل می‌شود.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: مقدمه بر اسرارنامه: ۲۷)

الا ای قطرة بالا گزیده ز دریای قدم بویی شنیده

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۰۶)

او نوع انسان را ترغیب می‌کند که به سوی عالم بالا سفر کند:

چو از دریا سوی بالا شدی تو صدف را لولوی لالا شدی تو
تو ناکرده سفر گوهر نگردی چو خاکستر شدی اخگر نگردی
(همان: ۱۰۶)

و در مصیبت‌نامه گوید:

سالک القصه چو در دریای جان غوطه خورد و گشت ناپروای جان
جانش چندان کز پس و از پیش دید هر دو عالم ظلّ ذات خویش دید
(همان، ۱۳۸۶: ب: ۴۴۰)

شفیعی کدکنی، در شرح آن گوید: «در این ابیات، عطار به جایگاه انسان در کاینات پرداخته و مقام روح انسانی را به‌عنوان معیار همه‌چیز در جهان تعیین می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ب ۱۳۸۶، تعلیقات بر مصیبت‌نامه: ۷۵۳) عطار نیشابوری، شاهره رسیدن به جایگاه متعالی انسانی را در هیچ‌دیدن خویش، تجرید و تفرید ترسیم نموده‌است:

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان در کنند جمله سر از یک گریبان بر کنند
چون همه هیچی بود هیچ این همه کی بود در اصل جز پیچ این همه
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹، ۲۳۶)

در عرفان ابن عربی، غایت سلوک، رسیدن به نقطه معرفتی است که سالک گوید: حق، عین خلق است و دوگانگی‌ای نیست زیرا مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ است.

«درک وحدت وجود و یا به تعبیر دیگر، خودشناسی، در عرفان ابن عربی غایت سلوک روحانی است. سالک در ابتدا، معرفت به خویش و به تبع آن، معرفت به خداوند ندارد و در نهایت سلوک، معرفت به نفس می‌یابد و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست.» (شجاری،

(۲۲: ۱۳۸۹)

۲-۲- رابطه حق با خلق

عطار، خلق را سایه و خیال می‌داند. او در مقاله سوم کتاب اسرارنامه، جهان را خیال می‌داند. بر این اساس، بسامد واژه خیال در این مقاله بسیار است:

تو دریا بین، اگر چشم تو بیناست که عالم نیست عالم کفک دریاست
 خیال است این همه عالم بیندیش مین آخر خیالی را از این بیش
 تو یا دیوانه یا آشفته باشی که چندین در خیالی خفته باشی
 تو چه مردان بازی خیالی شده بالغ، چو طفلی در جوالی
 پری در شیشه دیدن کار طفل است که بالغ بی خیال علو و سفلی است
 (عطارنیشابوری، ۱۳۸۸: ۱۱۵)

عطار، همه را لا می‌داند و هیچی را مایه شادی و بقا:

گر در هیچی مایه شادی و بقاست و در همه‌ای قاعده درد و بلاست
 تا در همه‌ای در همه بودن ز هواست بگذر ز همه و هیچ میندیش که لاست
 (عطارنیشابوری، ۱۳۸۶ الف: ۱۲۲)

بنابراین، کلان حرف تصوف خراسان، نیستی و ندیدن خویش است. در عرفان خراسان، خیال، به معنای پوشالی بودن و تهی بودن از حقیقت، مطمح نظر است. در منطق الطیر عطار آمده است:

ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله عالم تو و کس ناپدید

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۹: ۲۳۶)

شفیعی کدکنی در شرح بیت بالا، گوید: «در جنب وجود حقیقی تو، وجود جمله عالم هیچ است و کس دیگر پدید نیست. این سخن عطار، ربطی به آنچه محیی الدین بن عربی در مورد حق و خلق مطرح می‌کند، ندارد.» (همان: ۴۶۱) خیال در عرفان نظری ابن عربی و اتباع او، با آنچه در عرفان عملی خراسان مطرح است، متفاوت است. ابن عربی، خلق را عین حق می‌داند. اگر او در پاره‌ای از قسمت‌های فتوحات، عالم را خیال دانسته، مفهوم خیال در منظومه فکری او گسترده و چند وجهی است، به نسبت آن چیزی که عطار در نظر دارد. وی

گوید: «اگر گویی صورت حق است راست گفته‌ای زیرا آن صورت، مجلایی از مجالی حق و مظهری از مظاهر اوست. اگر بگویی که آن صورت، نه حق که چیز دیگری است، آن را تأویل کرده‌ای، چنان که صورت دیده‌شده در رؤیا تأویل می‌شود.» (عفی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)

ابن عربی گوید: حق، عین خلق است و تفاوتی میان آنها نیست: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا»، بنیان نظریه وحدت وجود ابن عربی است؛ نظریه‌ای که جوهر اندیشه او در تمام آثارش است و تمام شارحان و مفسران، در طول تاریخ به آن اعتراف کرده‌اند که ستون فقرات جهان‌بینی و هستی‌شناسی او، چیزی است به نام وحدت وجود و این وحدت وجود در همین جمله «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا»، فشرده شده است. «وَ قَدْ قَرَّرَهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ فِي جُرْأِهِ وَ صَرَاحِهِ فِي غَيْرِ مَا مَوْضِعٍ مِنَ الْفُصُوصِ وَ الْفَتْوحَاتِ: مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا.»^۵ (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۵)؛ (ابن عربی، ۱۴۰۵: السفر الثانی / ۴۵۹)

ابن عربی در تبیین اصطلاح «عین» گوید: «در باره انسان می‌گوییم که وی، حیوان ناطق است و اینکه زید، عین عمرو از حیث صورتش نیست ولی عین «عمرو» است، از حیث انسانیتش و اصلاً غیر او نیست؛ پس مثل او نیست بلکه هموست.» (ابن عربی، ۱۴۰۵: السفر الثالث / ۳۴۶) در ادامه، او استدلال می‌کند که حقیقت انسانیت، تبعیض‌بردار نیست بلکه در هر انسانی، به‌عینه همان است به سبب جزئیتش، پس آن حقیقت انسانی را مثلی نیست و همین‌طور تمام حقایق، به‌تمامه این‌گونه‌اند. «فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِيَةِ لَا تَتَّبَعُ بَلْ هُوَ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ بِعَيْنِهَا، لَا بِجُزْئِيَّتِهَا، فَلَا مِثْلَ لَهَا، وَ هَكَذَا جَمِيعُ الْحَقَائِقِ، كُلُّهَا.»^۶ (ابن عربی، ۱۴۰۵: السفر الثالث / ۳۴۶)؛ بنابراین، اصل وجود را مثلی نیست و حق، عین خلق است زیرا اصلی که ما در وجودمان بدان بازمی‌گردیم، او «الله تعالی» است، «لیس کمثله شیء» است؛ پس آنچه از وی پدید می‌آید، جز بر این حقیقت که او را مثلی نیست، نیست زیرا چگونه می‌شود چیزی را که صفتش ایجاب نمی‌کند، بیافریند؟ در حالی که حقیقت او، تعالی مثل را نمی‌پذیرد؛ پس ناگزیر، هر جوهر فردی در عالم مثل را نپذیرد و در «الاه» حقیقتی نیست که «مثل» را بپذیرد و هر موجودی، به‌جز حق تعالی، مثل دیگری است در فقر و نیاز او به الله.

«وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَصْلَ الَّذِي نَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي وُجُودِنَا - وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى - لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. فَلَا يَكُونُ مَا يَوْجَدُ عَنْهُ إِلَّا عَلَى حَقِيقَةِ أَنَّهُ وَلَا مِثْلَ لَهُ، فَإِنَّهُ كَيْفَ يَخْلُقُ مَا لَا تُعْطِيهِ صِفَتُهُ؟ وَ حَقِيقَتُهُ تَعَالَى

لا تَقْبَلُ الْمِثْلَ، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ جَوْهَرٍ فَرْدٌ، فِي الْعَالَمِ، لَا يَقْبَلُ الْمِثْلَ.»^۷ (ابن عربی، ۱۴۰۵: السفر الثالث/۳۴۷)

بنابراین، الله مثلی ندارد موجودات، مثلی دارند که همان فقر و نیازمندی آنان به الله تعالی است ولی از لحاظ جوهر حقیقی، عین هم‌اند؛ بنابراین، بنیادی‌ترین تفاوت اندیشگانی در تطبیق تفکر ابن عربی و عطار معلوم می‌گردد: عطار، خلق را سایه، وهم و سراب می‌داند و ابن عربی، خلق را عین حق دانسته است. عین در آثار عطار نیشابوری آمده است ولی به معنای آنچه ابن عربی بدان نظر داشته، نیست.

تو را سه چیز می‌باید ز کونین بدانستن، عمل کردن، شدن عین

(همان: ۱۰۹)

در این بیت، «عین»، «یعنی بر اثر عبادت به عین‌الیقین برسی.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: تعلیقات اسرارنامه، ۳۰۴)

۲-۳- رسیدن به عالم وحدت

هدف سالک، رسیدن به وحدت است. عطار، غایت زندگی و حقیقت سلوک را در اسرارنامه این‌گونه بیان می‌کند:

یکی خوان و یک خواه و یکی جوی یکی بین و یکی دان و یکی گوی
یکی است این جمله چه آخر چه اول ولی بیننده را چشم است احول
نگه کن ذره ذره گشته پویان به حمدش خطبه تسبیح گویان

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۸: ۸۸)

عطار می‌گوید: غایت انسان، رسیدن به عالم توحید و غرق شدن در آن عالم است. انسان باید برای رسیدن بدان جایگاه، تلاش کند و گرنه مقصّر است.

هر که در دریای وحدت گم نشد گر همه آدم بود مردم نشد

(همان، ۱۳۸۹: ۴۰۳)

عطار نیشابوری، وصال به حق را بر سالکان مبارک و ممکن می‌داند. مرتبه‌ای که سالک می‌تواند بدان جایگاه وارد شود و آن مرتبه را آیینگی کند، مقام انسان کامل، یعنی مرتبه

واحدیت یا مقام محمد (ص) است. براساس چنین تفکری، در عرفان خراسان، خلق با قبول نیستی به هستی مطلق، یعنی وصال با محبوب می‌رسند و سایه یا آیینۀ سیمرغ می‌شوند:

گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود هر چه دیدی سایه سیمرغ بود

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۲۸۳)

آنچه از فحوای شعر عطار برمی‌آید، اثبات سنخیت و همگونی میان آفریننده و آفریدگان نیست؛ بنابراین، پرندگان خود از جنس سیمرغ‌اند و ذرات نورانی از جنس نور و همین انگیزه کشش و جذبۀ مرغان به ذرات نور، به سوی اصل خویش است که از آن دورمانده‌اند و جویای آن‌اند و این اصل، همان مرتبۀ انسان کامل است. این مسئله، نه تنها از فحوای کلام ادبی و هنری عطار مستفاد می‌گردد که به بیان برهانی نیز قابل دفاع است:

«اگر ذات مقدس حق متباین من جمیع الوجود با اشیا خارجی باشد هیچ موجودی جهت معلولیت پیدا نخواهد کرد چون مباین بما هو از آن جهت که مباین است از مباین صادر نشود و مباین بما هو مصدر چیزی که مباین با او باشد نخواهد شد و چیزی که منافی با طبع فاعل و ملایمت با ذات او نداشته باشد از فاعل صادر نشود و مباین حکایت از فاعل خود ننماید.» (ن.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ۵۸-۶۱)

از سوی دیگر، عطار به کمک بازی با کلمه سیمرغ (= سی مرغ) در زبان فارسی، وسیله بیانی ساخته تا به آن موضوع همانی در غیرت و غیریت در عین همانی را برساند. «این بدان معنی است که تمام عناصر دنیا در ظاهر و باطن در یک مسیر حرکت می‌کنند و نهایتاً در یک نقطه به هم می‌رسند و آن هم وحدانیت خداوند است. پرندگان منطق الطیر وقتی به خود می‌رسند و خود را پیدا می‌کنند، سیمرغ را در خود و خود را در سیمرغ می‌یابند.» (علی‌نیا و گراوند، ۱۳۹۲: ۱۱۰)

ابن عربی در نخستین فصل از کتاب فصوص الحکم، در فص آدمی، از اصطلاح «انسان کامل» و اینکه او جامع حقایق کلی و جزئی عالم و تنها شایسته خلافت الاهی است، یاد کرده است. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۴) عطار در اسرارنامه، نگاه توحیدی و وحدانی خود را نشان داده است. او بعد از توحید، مقام انسان را که در وجود حضرت رسول (صلی الله علیه و اله و سلم) متجلی شده، با شیواترین کلام توصیف نموده است؛ بدین ترتیب، هدف از

سلوک، رسیدن سالک به جایگاه وحدت است؛ آنجا که دویی و تفرقه رنگ می‌بازد. جهد سالک، آن است که تا آنجا که مقدور است، بتواند نقش خودی را از صفحه وجود خود پاک کرده و در صورت توفیق حق می‌تواند انانیت و ظلمت بشری را خرق نماید. از جمله آخرین ابیات عطارنیشابوری در منظومه «الهی‌نامه»، درخواست رهایی از خود است:

ز من بر من بسی آمد تباهی الهی نجنی منی الهی

(عطارنیشابوری، ۱۳۹۲: ۴۱۱)

عطار معتقد است: نهایتی که سالک می‌تواند بدان دست‌یابد، آینگی کردن با سیمرغ (منطبق با مرتبه واحدیت در عرفان نظری) است. ملا صدرا هم مانند عطار، آغاز وجود را واحد می‌داند و معتقد است: «وجود، واحد است و هرچه جز آن است، شأنی از شئون آن و طوری از اطوار اوست اما خود بطنی دارد و ظهوری و مقام ظهورش، خلق و مقام بطونش، حق است.» (ملا صدرا، ۱۴۲۰: ۶۵) طرح سیمرغ و سی مرغ، تقریر هنرمندانه‌ای از این برهان فلسفی است. سیمرغ، رمزی از «مقام بطون» و سی مرغ، نماینده «مقام ظهور» است که مرتبه انسان کامل است.

۲-۴- مراتب هستی

مخلوق اول، آینه احدیت است که در مرتبه واحدیت قرار دارد. صدور کثرات، از عقل اول است که در متون عرفانی نیز بازتاب یافته است. عطار، این مسئله را به تفصیل بیان کرده و آفرینش هریک از افلاک، کرسی و ... را از تجلی محمد (ص) دانسته است:

همچو شبم آمدند از بحر جود خلق عالم بر طفیلش در وجود

نور او مقصود مخلوقات بود اصل معدومات و موجودات بود

حق چو دید آن نور مطلق در حضور آفرید از نور او صد بحر نور

(عطارنیشابوری، ۱۳۸۹: ۲۴۴)

بنابراین، به عقیده شیخ عطار، اولین مخلوق از مصدر وجود، نور محمدی بود و سایر موجودات، از آن نور پاک آفریده شده‌اند. شفیع کدکنی در این باره گوید:

«مهم‌ترین مسأله‌ای که در نعت رسول اکرم (ص) از زبان عطار می‌شنویم مسئلهٔ ازلیت نور محمد است که از قرن سوم، گرایش‌های گنوستیک اسلامی (شیعیان امامی و شیعیان اسماعیلی و صوفیه و قبل از همه و بیش از همه شاید، طرفداران مذهب محمدبن کرام در آن سهم دارند.» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۲۳).

عطار این معنی را در مصیبت‌نامه، این‌گونه سروده‌است:

حجّتش «کُنْتُ نَبِيًّا» از درون است دعوتش مهر رسالت از برون است
 مایه بخش هر دو عالم نور اوست بر جهان و جان مقلّم نور اوست

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ب: ۱۳۳)

ابن عربی، معتقد است که مدارج فیض الهی، دایرهٔ وجود را تشکیل می‌دهد که در آن فیض، به تدریج از مرتبهٔ احدیت تنزل می‌یابد و مراتب وجود را پی‌درپی طی می‌کند تا به مرتبهٔ انسان برسد. در این مرحله، قوس نزول به پایان می‌رسد. سیر عروجی به نقطهٔ اول که مرتبهٔ احدیت است، می‌پیوندد و قوس صعودی وجود در جهت عکس به پایان می‌رسد و نقطهٔ آخر، به نقطهٔ اول متصل می‌گردد و دایرهٔ وجود به کمال می‌رسد. «بسیاری از محققان، مرتبهٔ الهیه را به‌عینهٔ مرتبهٔ عقل اول داشته‌اند، بی‌فرقان و این تعیین اول، از این جهت که به واسطهٔ اوست، حیات همهٔ عالم.» (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۳۷) بنابراین، از نظر ابن عربی و شارحان او، حقیقت محمدیه در تعیین اول و بازگشت به احدیت، تنها برای انسان ممکن است و بس اما در اندیشهٔ عطار نیشابوری، بازگشت به آینگی با سیمرخ (منطبق با مرتبهٔ واحدیت یا همان تجلی احدیت در عرفان نظری)، مطمح نظر است. با توجه به مطالب بالا، تفاوت عرفان عطار نیشابوری و ابن عربی این‌گونه است:

عرفان	شیوهٔ سلوک	نگاه به خلق	نهایت وحدت
خراسان	مبارزه با نفس و موت‌احمر	حجاب و سایه	تجلی احدیت
عراق	درس، عقل و شهود	عین حق بودن	مرتبهٔ احدیت

۳- نتیجه گیری

آنچه از ابن عربی درباره نظریه «وحدت وجود» به دست داده شد، مسئله عین بودن خلق و حق است. رمز و تفاوت نظریه ابن عربی با عرفای ایرانی پیش از او؛ از جمله عطارنیشابوری همین توجه ابن عربی به «خلق» است. او خلق را به هستی مطلق رسانده و او را عین او دانسته است. خدا و خلق یکی است و تباینی در آن نیست. عارفان خراسان خلق را سایه و حجاب می دانند و معتقدند هستی غیر از حق نیست. ابن عربی با معتبر و اصیل دانستن خلق و عارفان خراسان با دروغین خواندن آن اندیشه وحدانی خویش را بنیان نهاده اند. این دو طرز تفکر دو شیوه سلوکی متفاوت را نشان می دهد؛ از یکسو، سلوک عارفان خراسان است که سراسر حرکت، جوشش و تهذیب نفس و خدمت به خلق و آبادانی ملکوت و ملک است؛ ولی در ابن عربی با نوعی جبر زمخت روبرو می شویم. حاصل این دو نگاه-عرفان خراسان و مکتب محیی الدین- دو شیوه مختلف سلوکی در پی داشته که در عرفان خراسان اساس سلوک بر مبارزه با نفس و در مکتب محیی الدین اساس سلوک مبتنی بر شناخت خویشتن از طریق درس و استدلال و بحث است. جایگاه وصال به محبوب در عرفان خراسان در مرتبه آینگی کردن سیمرغ (منطبق با مرتبه واحدیت در عرفان نظری) و در عرفان عراق در مرتبه احدیت (الله تعالی) است.

یادداشت ها

۱. ای خدایی که خودت به ذات و قدرت خود چیزها را می آفرینی و تو در آنچه که آن را می آفرینی کامل و تمام هستی و در تمام بودن تو و آفریده هایت پایانی نیست و تو ای خدا عین تنگی و گشادگی و وسعت هستی.
۲. در هستی مثل و مانندی برای حق وجود ندارد و همین طور ضدّ و معارضی، بی تردید وجود و هستی حقیقت واحد است و چیز هرگز تضاد و ضدیتی با خود ندارد.
۳. مطابق اخبار صادق و درست خداوند عین چیزهاست و چیزها با وجود تفاوت و اختلاف در حدودشان محدود است.
۴. بی گمان حق تعالی را در هر آفریده ای ظهور خاصی دارد، پس حق در هر مفهومی ظاهر است.

۵. ابن عربی خود این مطلب را با شجاعت و صراحت در مواضع متعددی از کتاب فصوص و فتوحات خود بیان نموده است. علی‌الخصوص آنجا که گوید: پاک و منزّه است خدایی که چیزها را آفرید و نمایان نمود، در حالی که خودش عین آن‌هاست.

۶. بی‌گمان حقیقت انسان‌بودن، موضوعی است که جزء‌پذیر نیست؛ بلکه در هر انسانی یک چیز واحد و ثابت است، و با یکی‌بودن حاصل می‌گردد و نه با جزء‌جزء شدن و بی‌تردید این حقیقت هیچ‌مانندی ندارد و البته این قضیه در مورد همه حقایق مصداق دارد.

۷. آن اصلی که ما در هستی خود به آن دعوت می‌کنیم، یعنی حق تعالی، کسی است که برای او ماندی مثل خودش نیست، پس بی‌تردید هر چه که از او سر می‌زند، ایجاد حقیقی است و آن آفریده را ماندی نخواهد بود. امکان ندارد حضرت حق چیزی را بیافریند و به آن ویژگی‌های خاص آن را اعطانکند؛ بنابراین حقیقت حضرت حق قبول‌مانند نمی‌کند، پس هر اصل و جوهری در هستی بی‌مانند است.

فهرست منابع

کتاب‌ها

- ۱- آشتیانی، سید جلال. (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ پنجم. قم: انتشارات بوستان.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵ه.ق.). الفتوحات المکیه. دوره ۱۴ جلدی، (السفر الاول، الثانی، الثالث). تحقیق و تقدیم د. عثمان یحیی. تصدیق و مراجعه: د. ابراهیم مدکور. القاهرة: المکتبه العربیه.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۶). فصوص الحکم. التعليقات علیه ابوالعلاء عقیفی. بیروت: المکتبه الزهراء.
- ۴- الهی اردبیلی، حسین بن شرف‌الدین عبدالحق. (۱۳۷۶). شرح گلشن راز. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۵- پناهی، مهین. (۱۳۹۴). تطوّر مکاتب عرفانی (مکتب زهد، کشف و شهود و وحدت و وجود). تهران: روزنه.
- ۶- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۲). رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: فجر.
- ۷- راغب اصفهانی. (۱۳۸۸). مفردات لألفاظ قرآن کریم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۸- الزبیدی، السید محمد مرتضی. (1385ق./۱۹۶۵م.). **تاج العروس من جواهر القاموس**

للزبیدی. ج ۵. تحقیق مصطفی حجازی. کویت: حکومت الکویت.

۹- صدر المتألهین شیرازی، محمد. (۱۴۲۰ق.). **الهمدأ و المعاد**. بیروت: دارالهادی.

۱۰- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۹۴۰م./۱۳۱۹ه.ش.). **الهی نامه** به تصحیح و مقدمه هلموت ریتر. استانبول: مطبعة المعارف.

۱۱- _____ (۱۳۶۲). **دیوان عطار**. به تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.

۱۲- _____ (۱۳۸۶الف). **مختار نامه**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم. تهران: سخن.

۱۳- _____ (۱۳۸۶ب). **مصیبت نامه**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.

۱۴- _____ (۱۳۸۸). **اسرار نامه**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.

۱۵- _____ (۱۳۸۹). **منطق الطیر**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

۱۶- _____ (۱۳۹۲). **الهی نامه**. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

۱۷- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۶). **شوحی بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین بن عربی**. ترجمه نصرالله حکمت. چاپ دوم. تهران: الهام.

۱۸- قیصری، داوود. (۱۳۸۳). **شرح فصوص الحکم**. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.

- مقاله ها

۱- پاکدل، مسعود. (۱۳۹۲). «وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر». **عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)**. دوره ۹، شماره ۳۵، صص: ۲۱۳-۲۲۶.

۲- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۹). «غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن عربی». **مطالعات عرفانی**. شماره ۱۱، صص: ۱۱۵-۱۴۴.

۳- عثمان، اسماعیل یحیی و علیرضا، ذکاوتی قراگوزلو. (۱۳۶۸). «سیر مسأله توحید در عالم اسلام تا قرن هفتم هجری». **مجله معارف**. شماره ۱۶ و ۱۷، صص: ۱۹۵-۲۱۴.

۴- علی‌نیا، امیر و گراوند، علی. (۱۳۹۲). «اندیشه وحدت وجود از دیدگاه عطار نیشابوری و اسپینوزا». **پژوهش‌های علوم انسانی**. سال چهارم، شماره ۲۱، صص: ۱۰۳-۱۱۸.

- پایان‌نامه

۱- محمدی عسکرآبادی، فاطمه. (۱۳۹۵). «اندیشه تجلی در آثار منظوم شاعران فارسی زبان قبل و بعد از ابن عربی (سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، فخرالدین عراقی، عبدالرحمن جامی)». یدالله جلالی‌پنداری و مهدی ملک‌نابت. پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه یزد.