

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره چهل و یکم، تابستان ۱۳۹۵: ۳۱-۵۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۲

## مباحث کلامی توحید در مثنوی‌های عطار

فریده محسنی هنجنی\*

احمد خاتمی\*\*

### چکیده

ادبیات عرفانی همواره با رمز و راز همراه بوده است؛ درک مفاهیم، تعابیر، اصطلاحات و مضامین مندرج در شعر و نثر عرفانی از جمله اصطلاحات و مضامین کلامی که با نمادها و تمثیل‌های خاص آمیخته شده، هیچ‌گاه به سادگی ممکن نبوده است. آثار ارکان ادب عرفانی در عین سادگی سوالات عمیقی را در ذهن می‌آفریند که پاسخ به آنها نیاز به درک درست دیدگاه‌های عرفانی، مذهبی و کلامی مؤلفان دارد. عطار از جمله شعرای عارفی است که در تمامی آثار خود بسیاری از دیدگاه‌های اعتقادی و دینی خود را با ذوق عارفانه آمیخته است. این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی و با این فرض که اندیشه‌های عرفانی عطار آمیخته با اندیشه‌های کلامی اوست سعی دارد تأثیر مذاهب کلامی مختلف را بر مبانی فکری و عرفانی آثار عطار در بحث توحید بر پایه چهار مثنوی مشهور او بررسی کند. نتایج حاصل از این پژوهش حکایت از آن دارد که نفوذ مباحث کلامی در آثار بررسی شده به حدی است که بررسی آثار عطار بدون آگاهی از دیدگاه‌های کلامی او ناتمام خواهد بود؛ هرچند اصرار بر انتساب عطار به یکی از مذاهب کلامی نیزراه به جایی نمی‌برد.

واژه‌های کلیدی: شعر فارسی، عطار، عرفان، علم کلام، توحید.

---

\* دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

f\_mohseni8@yahoo.com

a\_khatami@sbu.ac.ir

\*\* نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

نفوذ علم کلام و اندیشه‌های کلامی در ادب فارسی مسئله‌ای انکارناپذیر است. به‌گونه‌ای که می‌توان غالب موضوعات کلامی را در آثار عرفانی مشاهده کرد. سهم مباحث کلامی در متون عرفانی به اندازه‌ای است که بخش مهمی از آثار ادبیات فارسی را به خود اختصاص داده است. بدیهی است فهم این آثار بدون شناخت اصول اعتقادی فرق و مذاهب میسر نیست.

عطار از جمله شاعرانی است که در تمامی آثار منظوم و منثور خود دیدگاه‌های کلامی را با ذوق عارفانه خود آمیخته است. در واقع در جای جای آثار عطار نشانه‌هایی از آشنایی با کلام و مجادلات ضمنی او با اهل مذهب و فرق دیده می‌شود. هرچند که به نظر می‌رسد علاقه چندانی به این‌گونه مسائل ندارد و دغدغه اصلی او نیست، اما شاید او نیز مانند غزالی و قبل از او از فقه به کلام و از کلام به فلسفه و از فلسفه به علم باطن که طریقه صوفیه است گرایش پیدا کرده است. این مقاله بر آن است ضمن بیان کلیاتی درباره توحید و اقسام آن، اندیشه توحیدی عطار را با توجه به مثنوی‌هایش نقد و بررسی کند:

توحید نخستین و مهم‌ترین اصل اعتقادی و زیربنای نظام اعتقادی و ارزشی اسلام بوده و دارای مراتبی است:

- توحید ذاتی که به معنای یگانگی ذات خداوند است و اینکه ذات خداوند تعدد نمی‌پذیرد و دوگانگی بر نمی‌تابد و مثل و مانندی ندارد.
- توحید صفاتی که بر یگانگی ذات و صفات خداوند دلالت دارد.
- توحید افعالی به این معنا که آنچه در هستی انجام می‌گیرد فعل خداست و آفریدگان همانسان که در ذات خویش مستقل نیستند در تاثیر و فعل نیز استقلال ندارند.
- توحید عبادی بدین معنا که انسان عبادت را به خدا منحصر کند و او را در معبود بودن یگانه و بی‌نظیر بداند.

شایان ذکر است توحید شهودی هرچند از نظر متکلمان در تقسیم‌بندی مراتب توحید قرار نمی‌گیرد اما برای درک درست اندیشه توحیدی عرفا این قسم از توحید که از ابتکارات صوفیه است ضروری به نظر می‌رسد. این توحید یگانگی حق است که در کثرت‌ها جلوه نموده و اشیا را به نور هستی منور کرده است.

بدیهی است پیشینه تحقیق در مباحث توحیدی و مراتب آن در حوزه‌های گوناگون و از منظر فرق و مذاهب اسلامی فراوان مورد توجه محققان قرار گرفته است، همچنین عرفا نیز از طرح مباحث توحیدی غافل نبوده و در بیان و روش خود به توحید و مراتب آن پرداخته‌اند. این مقاله درصدد ایجاد ارتباط میان مثنوی‌های عرفانی عطار با مباحث کلامی است که تاکنون به صورت مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. مؤلفان در این مقاله می‌کوشند برای این سوال، پاسخ مناسب بیابند که آیا مباحث توحیدی در مثنوی‌های عطار با مباحث متکلمان سازگاری دارد یا نه و اگر سازگاری بین آنها وجود دارد کدام فرقه و مذهب کلامی با اندیشه‌های عطار سازگارتر است. همانگونه که پیش از این اشاره شد متکلمین برای توحید به چهار مرتبه ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی معتقدند. در میان مراتب توحید، توحید ذاتی و توحید عبادی محل اختلاف نیست و بیشتر اختلاف متکلمین در توحید صفاتی و افعالی است. ذیلاً به شرح و بسط هر یک از مراتب توحید و بررسی آنها در منظومه‌های مورد نظر از عطار می‌پردازیم.

### الف) عطار و توحید ذاتی

عطار با توجه به اندیشه یکتاگرایی خود همه موجودات این جهان را انعکاسی از ذات احدیت می‌داند. این وحدت‌گرایی در سیر و اعتلای خود به این مفهوم ختم می‌شود که هیچ چیز در هستی غیر از خداوند وجود ندارد. پیامبر<sup>(ص)</sup> در شب معراج خود با خداوند چنین راز و نیاز می‌کند:

تویی و جز تو چیزی نیست اعیان      تویی عقل و تویی قلب و تویی جان

(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۲۱)

نبینم جز تو من یک چیز دیگر      چو تو هستی چه باشد نیز دیگر

(همان، ۱۳۹۲ الف: ۸۹)

عطار در مثنوی‌های خود درباره ذات خداوند و ویژگی‌های آن این‌گونه سخن گفته است:

### - مخفی بودن ذات الهی به سبب شدت ظهور

وجود محض الهی به ذات خویش ماورای عالم حسیات است. او در سایه خود تجلی

می‌کند، ولی خود او از دیده نهان است. او در پس اشیایی که در آنها جلوه‌گر می‌شود پنهان است، بدینسان اشیا تجلی ذات الهی و در عین حال حجاب وجود او نیز هستند. او از دیده نهان است، زیرا که در نهایت ظهور است.

یکی اول که پیشانی ندارد      یکی آخر که پایانی ندارد  
یکی ظاهر که باطن از ظهور است      یکی باطن که ظاهرتر ز نور است  
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۸۷)

چو نتوانی به ذات او رسیدن      قناعت کن جمال صنع دیدن  
(همان: ۸۸)

ز کنه ذات او کس را نشان نیست      که هر چیزی که گویی اینست آن نیست  
(همان: ۸۷)

ای ز پیدایی خود بس ناپدید      جمله عالم تو و کس ناپدید  
(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۶)

به نظر می‌رسد عطار این مطلب را از ابوالحسن عامری نیشابوری (متوفی ۳۸۱ ه. ق) وام گرفته باشد که گفته است: «ظهوره منع من ادراکه لاختفاوه» (المنطقی سجستانی، ۱۹۷۴: ۳۱۰).

#### – عقل به ذات خداوندی راه ندارد

عطار به موجب حدیث نبوی «تفکروا فی خلق الله و لاتفکروا فی الله فتهلکوا» (سیوطی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۱) همچون متکلمان که اوصاف حق تعالی را با محدثات مغایر می‌دانند (حلی، ۱۳۷۶: ۴۷) ثابت می‌کند که عقل آدمی تنها به محدثات راه دارد و از آنجا که خداوند هیچ مشابهتی با حوادث ندارد، ممکن نیست که مورد شناخت عقل قرار گیرد. هرچه عقل درباره خدا بگوید بیرون از ذات خداست و محصول و ساخته و پرداخته انسان است و چیزی درباره او به دست نمی‌دهد. خرد در وصف ذات او گنگ و لال است و او از هر وصفی که گویند بیش است:

به نام آنکه ملکش بی زوال است      به وصفش عقل صاحب نطق لال است  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۱۱)

عقل در راه شناخت خداوند طفلی شیرخوارست و عقل پیر در جست‌وجویش گم شده است. وجود مخلوق نمی‌تواند ذات نامخلوق منزّه را دریابد:

ای خرد در راه تو طفلی بشیر      گم شده در جست‌وجویت عقل پیر  
در چنان ذاتی من آنکه کی رسم      از زعم من در منزّه کی رسم  
(عطار، ۱۳۸۴: ۲۴۲)

عقل در راه شناخت او راهش را گم کرده و سرگشته و حیران است، چرا که وجود محدود به ذات بیکران پروردگار راه نمی‌یابد:

ای ز جسم و جان نهان دیدار تو      گم شده عقل و خرد در کار تو  
هست عقل و جان و دل محدود خویش      کی رسد محدود در معبود خویش  
(همان، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

ای خرد سرگشته درگاه تو      عقل را سررشته گم در راه تو  
(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۶)

معیار تکالیف شرعی، عقل است و آنان که فاقد عقل‌اند، مرفوع القلم‌اند و از ایشان اوامر و نواهی شرع ساقط است. رفع القلم عن ثلاثه: عن المجنون المغلوب علی عقله حتی یبرا و عن النائم حتی یستيقظ و عن الصبی حتی یحتلم (المنای، ۱۹۳۸: ۳۵-۳۶) یعنی از سه گروه قلم تکلیف برداشته شده است: دیوانه‌ای که خودش زیان دیده باشد تا آنگاه که بهبود یابد و خفته تا آنگاه که بیدار شود و کودک تا آنگاه که به سن تکلیف رسد. در مصیبت‌نامه سالک فکرت عقل را مورد خطاب قرار داده می‌گوید: ای کسی که معیار تکالیف شرعی هستی و عالم محسوسات را ادراک می‌کنی و تا آستانه غیب فرمانروایی توست، مرا به خدا برسان. عقل او را از خود می‌راند و می‌گوید: تو هیچ عقل نداری که در این باره به عقل اعتماد می‌کنی. تو نمی‌توانی بر عقل اعتماد کنی، زیرا او صد هزاران حجت و برهان می‌آورد، ولی جز شک و شبهه چیزی به دست نمی‌دهد. عقل در دور باطل سرگشته است و از عقل نمی‌توانی به هیچ وحدتی برسی:

سالک بگذشته از خیل خیال      پیش عقل آمد بجسته از عقال  
گفت ای دستور حل و عقد ملک      نیست رایج بی تو هرگز نقد ملک

خرقه تکلیف دین بر قد تست      تا بحد نیستی سر حد تست  
زندگی بخش و بمقصودم رسان      در عبودیت بمعبودم رسان  
عقل گفتش تو نداری عقل هیچ      می نبینی این همه در عقل پیچ  
کیش و دین از عقل آمد مختلف      بر در او چون توان شد معتکف  
صد هزاران حجت آرد بی مجاز      عالمی شبهت فرستد پیش باز  
در تزلزل دایمما سرگشته‌ای      در تردد طالب سررشته‌ای  
(عطار، ۱۳۸۶: ۴۲۲-۴۲۳)

### - عدم وصول به معرفت واقعی برای انسان

ابزار و وسایل معرفت انسان کافی نیست این ابزار و وسایل، انسان‌ها را به نتیجه واحدی نمی‌رساند. هر کس حقیقت را به‌گونه‌ای می‌بیند. عطار و اشخاص حکایات او خود را دور از وصول به معرفت واقعی می‌دانند. آنان معترفاند که چیزی نمی‌دانند و معمای ذات پروردگار ناگشودنی است:

چند گویم چون نیایی در صفت      چون کنم چون من ندارم معرفت  
(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۷)

کشته حیرت شدم یکبارگی      می ندانم چاره جز بی چارگی  
(همان: ۲۴۲)

کس نداند کنه یک ذره تمام      چندگویی چندپرسی والسلام  
(همان: ۲۳۹)

تلاش رنج‌آور و سیری‌ناپذیر انسان برای دستیابی به شناخت ذات پروردگار او را به جایی نمی‌رساند و ثمره‌ای جز سرگشتگی و حیرانی برای او ندارد. عطار در ضمن حکایتی از مصیبت‌نامه این حیرانی را از زبان فرد دیوانه‌ای این‌گونه توضیح می‌دهد:  
مردی به دیدار دیوانه‌ای رفت و او را در میان خاک و خون واله و حیران یافت، مرد پرسید که در شب و روز آنجا چه می‌کند. دیوانه پاسخ داد: شب و روز در جست‌وجوی

حق است. مرد گفت: من نیز او را می‌جویم. دیوانه گفت: پس تو نیز مانند من شب و روز پس از پنجاه سال در خاک و خون بنشین، چون گشودن این گره ممکن نیست:

این گره را چون گشودن روی نیست      هم به مردن هم به زادن روی نیست  
این قدر دانم که با این پیچ پیچ      می ندانم می ندانم هیچ هیچ

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

و باز از زبان دیوانه‌ای دیگر این سرگردانی و عدم معرفت را این‌گونه بیان می‌کند:

دیوانه‌ای می‌گفت کار من این است که روی توده خاکستر بنشینم و خاک بر سر کنم، پلاس به گردن افکنم و به زاری بگیریم و اگر کسی پیشم آید و از راز من بپرسد در پاسخ بگویم: چیزی نمی‌دانم! چیزی نمی‌دانم و نتیجه این کار حیرت و سرگردانی است:

تا کسی کو پیشم آید راز جوی      گویدم آخر چه بودت؟ بازگوی  
من بدو گویم که ای صاحب مقام      می ندانم می ندانم والسلام

(همان)

گر تو را دانش اگر نادانی است      آخر کار تو سرگردانی است

(همان)

### ب) عطار و توحید صفاتی

با وجود آنکه عطار به عنوان یک عارف، مسائل دینی و کلامی را با عرفان اسلامی به هم آمیخته است، در بیشتر موارد همچون عرفای دیگر تطبیق کامل اندیشه‌ها و آرای او با یکی از فرق کلامی مقدور نیست. در بحث صفات الهی نیز به نظر می‌رسد گاه نظر عطار با آرای معتزلیان سازگار است و وجود حق را یک ذات می‌داند که به اعتبارات مختلف دارای صفات متعدد است:

جمله یک ذات است اما متصف      جمله یک حرف و عبارت مختلف

(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۵)

و گاه با مشرب اشاعره هماهنگی دارد و صفات خداوند را نه عین ذات او و نه غیر او،

بلکه قائم به ذات خداوند می‌داند:

چون نه اوست و نه غیر او، صفاتش صفاتش چون کنی بشناس ذاتش  
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۶)  
صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چو نیکو بنگری خود جمله ذات است  
(همان، ۱۳۹۲ ب: ۱۱۱)

### - صفات خبریه

«برخی از متکلمان صفات خدا را به دو گونه صفات ذات و صفات خبری قسمت کرده‌اند» (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۱۷). بر پایه این تقسیم مقصود از صفات خبریه آن دسته از صفات خداوند است که در قرآن کریم و سنت نبوی برای خداوند ذکر شده و هیچ مستندی جز نقل برای آنها وجود ندارد. دلیل نامگذاری این صفات به صفات خبریه نیز همین است که این صفات «به واسطه اخبار کتاب و سنت برای خداوند دانسته شده است مانند استواء بر عرش (الرحمن علی العرش استوی) (طه/۵)، آمدن (جاء ربک صفا صفا) (فجر/۲۲) وجه (بیقی وجه ربک) (رحمن/۲۷) و مانند آن، در واقع این دسته از صفات در برابر صفات ذات قرار داده شده‌اند که همه به استثنای تکلم از صفاتی هستند که عقل اثبات یا نفی آنها را در مورد خداوند اقتضا می‌کند» (سبحانی، ۱۳۸۶: ۸۶).

معتزله در شرح این آیات روش تأویل را برگزیدند و مجسمه و مشبیه، به نماد ظاهری آنها توجه داشته‌اند. روشی که اشعری برگزید میان این دو روش بود. او تأویل معتزله را نپذیرفت و گفت خداوند حقیقتاً صفات مزبور را داراست، ولی بحث درباره چگونگی آنها روا نیست. از این نظریه به عنوان اصل معروف اشعری درباره صفات خداوند یاد می‌شود، یعنی ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۵). شیعه نیز در شرح این صفات همچون معتزله روش تأویل را برگزیده است، ولی نه هرگونه تأویل، بلکه از طریق ارجاع متشابهات به محکّمات، چنان که وقتی از امام صادق<sup>(ع)</sup> درباره استواء خداوند بر عرش سوال شد، امام<sup>(ع)</sup> پاسخ دادند: ما وجود عرش را تصدیق می‌کنیم، زیرا در کلام خداوند وارد شده است، ولی آن را موجودی جسمانی و محدود نمی‌دانیم، مانند آنچه در بین بشر معهود و معروف است، زیرا در آن صورت



عرش حمل کننده خداوند است و خداوند به آن نیاز خواهد داشت در حالی که خداوند بی نیاز مطلق است (طبرسی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

عطار در باب صفات خبریه با روش تأویل همچون بعضی از عرفای دیگر (ر.ک: عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۴ و ۱۴۷؛ میبیدی ۱۳۴۴، ج ۳: ۶۳۹-۶۴۰) دل مؤمن را عرش خداوندی و سینه‌اش را کرسی تعبیر کرده است:

به چشم خرد منگر خویشتن را      مدان هر دو جهان جز جان و تن را  
تویی جمله ز آتش چند ترسی      دلت عرش است و صدرت هست کرسی  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۲۲۸)

### - کلام الهی

در باب مفهوم کلام الهی از قدیم‌ترین ادوار تمدن اسلامی بحث‌های بسیاری بوده است. معتزله معتقدند که کلام خداوند حادث و مخلوق و حرف و صوت است (شریف، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۸۶). اشاعره کلام خدا را قدیم می‌دانند، اما این قدیم در مقابله لفظ نیست، تا مراد به آن مدلول لفظ و مفهوم آن باشد، بلکه در مقابل عین است. در حقیقت اشاعره کلام الهی را دو قسم می‌دانند: کلام لفظی و کلام نفسی که اولی حادث و دومی قدیم است. به همین دلیل آنان نظریه کلام نفسی را بیان کردند که عبارت است از خلق معنی بی هیچ‌گونه صوت و حرفی (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۹۹-۱۰۰). شیعه کلام را از صفات خداوند دانسته که عبارت است از «قدرت برای ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقروء و آن لامحاله حادث است، اگر چه قدرت بر ایجاد او قدیم است» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۷۵-۲۷۶).

عطار به پیروی از اشاعره کلام الهی را بدون هیچ‌گونه صوت و حرف دانسته و از آن به کلام بی زبان تعبیر کرده است.

پس کلام بی زبان و بی خروش      فهم کن بی عقل و بشنو تو به گوش  
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۵۶)

اگر موسی کلیم روزگار است      کلیم او کلام کردگار است  
(همان، ۱۳۹۲ ب: ۱۳۰)

کلیم در این بیت به معنی همسخن است و کلیم بودن موسی به اعتبار و کلم‌الله موسی تکلیما (۱۶۴/۴) است که خدا با موسی سخن گفت. کلامی که صفت اوست و آن صفت ازلی است و از جنس حروف و اصوات نیست.

### ج) عطار و توحید افعالی

بر اساس تعالیم اسلامی خداوند متعال جهان را بنا بر مشیت خود آفریده است و آن را از طریق نوآفرینی‌های مداوم حفظ می‌کند. او از مخلوقات خود ذاتاً متمایز است. او موجد حوادث و همچنین اعمال بشری است. این تفکر اساس تعالیم اشعری است که منشأ صدور افعال را خداوند و بنده را محل ظهور فعل می‌دانستند، عطار تحت تأثیر این تفکر در الهی‌نامه حکایتی را نقل می‌کند:

بزرگی، بایزید را پس از مرگ وی در خواب دید و گفت: خدای عزوجل با تو چه کرد؟ گفت: از من پرسید که ای بایزید چه آورده‌ای؟ گفتم: خداوندا چیزی نیاوردم که شایسته حضرت کریم تو باشد و با این همه شرک هم نیاوردم. حق تعالی فرمود: آیا آن شب، شیر شرک نبود؟ گفت: شبی شیر خورده بودم، شکمم به درد آمد، بر زبانم رفت که شیر خوردم و شکمم به درد آمد. حق تعالی به این قدر با من عتاب فرمود؛ یعنی جز من کس دیگری هم در کار است؟ چون درد شکم را به اثر شیر نسبت دادی پس توحید را انکار کردی:

چو تو از شرک درد از شیر دیدی      خطی در دفتر وحدت کشیدی  
مکن دعوی وحدت آشکاره      که از تو شرک هستی شیرخواره  
کجا بیند گل توحید جاننت      که بوی شیر آید از دهانت

(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۲۶۶)

و در جای دیگر نیز مثل تمام اشاعره کارهای خداوند را بی علت می‌داند و انسان را مقهور این بی‌علتی. او با کاربرد ترکیب گیلان ازل با توجه به ثابت بودن گلیم‌های گیلانی خواسته است تغییر ناپذیری سرنوشت را بیان کند:

چون به گیلان ازل پیش از گناه      از گناه آمد گلیم دل سپاه

من به دست خود سپیدش چون کنم  
تو توانی کرد موئی را چو قیر  
وز در تو ناامیدش چون کنم  
نه بیوی علتی هم‌رنگ شیر  
تو سپیدش کن چو مویم ای کریم  
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

از نظر عطار آنچه حق تعالی در سرنوشت انسان مقدر می‌کند معلول کارهای انسان نیست، عده‌ای از ابتدا شقی و عده‌ای دیگر سعیدند:

نقش محنت هست و نقش دولتست  
کار بی علت از آنجا می‌رود  
هرچه هست آنجایگه بی علتست  
محنت و دولت از آنجا می‌رود  
(همان، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

گر بخواندش نه به‌علت خواندش  
کار خلقست آنکه ملت ملت است  
ور براندش نه به‌علت راندش  
هرچه زان درگه رود بی علت است  
(همان: ۲۱۶)

در کارهای خداوند از علت نباید پرسید ولی امکان دارد که دولت و سعادت همراه کسی باشد، و این چنین دولت بی علت را عطار از خداوند می‌طلبد. دولت می‌تواند در یک نظر پنهان باشد. کسی که دولت و سعادت یار باشد، اگر نظر سلطان یا یکی از اولیا برحسب اتفاق بر وی افتد، به تمام عزت و منزلت و آمرزش می‌رسد. در منطق‌الطیر زمانی که از هدهد علت پیش‌رو بودنش را می‌پرسند هدهد پاسخ می‌دهد که این سعادت تنها حاصل نظر حضرت سلیمان به اوست:

سائلی گفتش که ای برده سبق  
چون تو جویانی و ما جویان راست  
تو به چه از ما سبق بردی به حق؟  
در میان ما تفاوت از چه خاست؟  
چه گنه آمد زجسم و جان ما  
گفت ای سائل سلیمان را همی  
چشم افتاده‌ست بر ما یک دمی  
هست این دولت همه زان یک نظر  
نه به سیم این یافتم من نه به زر  
(همان، ۱۳۸۴: ۳۰۵)

پس از راه جست‌وجوی اسباب و علل و محاسبه عالم محسوس نمی‌توان به سعادت

دست پیدا کرد ولی از راه کسب، سعادت امکان پذیر است. به عبارت دیگر تنها از حق می توان این سعادت و دولت را طلب کرد نه از راه تلاش و کوشش و جست و جوی علل و اسباب:

تو آن شمعی که هر دم صد جهان جمع  
اگرچه نه به علت می توان یافت  
اگر یک ذره دولت کارگر شد

ز شوق تو چو پروانه است با شمع  
ولیکن هم به دولت می توان یافت  
به سوی آفتاب ت راهبر شد

(عطار، ۱۳۹۲: ب: ۲۴۴)

چو بی علت بسی دولت دهی تو  
چو بی علت عطا دادی وجودم  
چو نیست از رنج من آسایش تو

کنون هم نیز بی علت دهی تو  
همی بی علتی کن غرق جودم  
که علت نیست در بخشایش تو

(همان: ۴۰۷)

عطار در حکایتی از زبان یکی از دیوانگان این نکته را به بهترین شکل بیان کرده است:

بود خوش دیوانه ای در زیر دلخ  
علت است و من چو هستم دولتی  
از ره بی علتیم آورده اند

گفت هر چیزی که در وی ماند خلق  
می رسم از عالم بی علتی  
در جنون دولتیم آورده اند

لاجرم کس را به سرم راه نیست  
هر که در بی علتی حق فتاد

از جنونم هیچ جان آگاه نیست  
در خوشی جاودان مطلق فتاد

(همان، ۱۳۸۶: ۲۱۶)

سخنی که دیوانه در این حکایت بازگو می کند بیان دیگری است از تفکر اشاعره و صوفیه که سعادت و دولت از جانب حق می رسد و کسی که این مطلب را دریابد در کمال سعادت و آرامش خواهد بود و گرنه همه عمر اضطراب را تجربه خواهد کرد.

#### د) عطار و توحید عبادی

روح انسان اگر به حلاوت پاداشی که در انتظار اوست فکر کند، سختی های ناشی از انجام فرائض را به سهولت تحمل می کند. در بین عامه مسلمانان این اعتقاد متکی به

قرآن رسوخ پیدا کرده است که هر عمل صواب در این دنیا یک ثواب در آخرت به دنبال دارد (زلزال/۷). مردم اعمال نیک و طاعات خود را قبلاً به آن دنیا می‌فرستند و اطمینان دارند که آنها را در آنجا به عنوان تنها مایملکی که انسان می‌تواند فراسوی گور، مال خود بنامد، باز خواهند یافت. عطار نیز با توجه به این اعتقاد، ویژگی‌های این طاعات و عبادات و نتایج آن را به گونه‌های مختلف در مثنوی‌های خود بیان کرده است:

#### - عبودیت خداوند مایه اعتبار بندگان

هیچ چیز شریف‌تر از عبودیت و هیچ نامی کامل‌تر از اسم عبد نیست و از این‌رو خداوند متعال در وصف پیامبر (ص) در شب معراج فرمود: «سبحان الذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی»: پاک و منزّه است خدایی که در مبارک شبی بنده خود را از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی سیر داد (اسراء/۱).

عطار در مثنوی الهی‌نامه ضمن بیان حکایت عاشق پیری که معشوق جوانش او را به بردگی می‌فروشد، بزرگ‌ترین نعمت و افتخار انسان را بندگی خداوند می‌داند:

کدامین نعمتی دانی تو زان پیش      که خواند کردگارت بنده خویش  
تو آن دم از خدا دل زنده گردی      که جاویدش به صدجان برده گردی

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۶)

از نظر عطار زهاد و عباد بزرگ عبودیت خداوند را برگزیده و در بندگی خداوند سلطان شده‌اند:

کاملان، در راه خود، خون خورده‌اند      بندگی و حق‌گزاری کرده‌اند  
لاجرم در بندگی سلطان شدند      بهتر خلق جهان، ایشان شدند

(همان، ۱۳۹۲: ب: ۲۹۱)

#### - برتری طاعت و عبادت صادقانه از عرفان عاشقانه

عطار در منطق‌الطیر نقل می‌کند: یکی از احفاد شیخ اکاف دو شیخ نامدار بایزید و ترمذی را به خواب دید که در راهی می‌رفتند و خود پیشاپیش آنها قدم بر می‌داشت. علت این رجحان را او این‌گونه توصیف می‌کند:

روزی از حق تعالی خطاب به من رسید که بایزید از دیگر عباد و زهاد از این‌رو برتر است که او مانند دیگران چیزی از ما نخواسته است، بلکه خود ما را خواسته است. در اینجا من گفتم: نه این و نه آن مرا سزد. چگونه من می‌توانم چیزی از تو بخواهم و یا تو را بخواهم؟ آنچه مرا می‌فرمایی آن را می‌خواهم و کار خود را بر فرمان تو درست می‌کنم. به دلیل همین سخن بود که آن دو شیخ مرا بر خود مقدم داشتند:

آنچه فرمایی مرا آن بس بود      بنده را رفتن به فرمان بس بود  
بنده چون پیوسته بر فرمان رود      با خداوندش سخن در جان رود  
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۶)

### - ارزشمندی انجام طاعت و عبادت توسط بنده در زمان حیات خویش

از نظر عطار اعمال دینی و عبادی انسان زمانی ارج و منزلت دارد که در زمان حیات و توسط خود فرد انجام گیرد؛ انسان باید به دور از هرگونه کاهلی و سستی، خود را برای جهان پس از مرگ آماده کند و بداند در این راه سخت عبادت تنهاست. به همین دلیل است که در الهی‌نامه، زمانی که درویشی از امام جعفر صادق<sup>(ع)</sup> می‌پرسد: علت این همه مجاهدت وی در طاعت و عبادت چیست؟ امام می‌فرماید: هیچ‌کس نمی‌تواند بار عبادت دیگری را به دوش بکشد و کار دیگری را انجام دهد:

که چون کارم یکی دیگر نمی‌کرد      کسی روزی غم چون من نمی‌خورد  
چو کار من مرا بایست کردن      فکندم کاهلی کردن ز گردن  
چو مرگ من مرا افتاد ناکام      برای مرگ خود برداشتم گام  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۶)

و در اسرارنامه این‌گونه نقل می‌کند که: مردی وصیت کرد که تمام مال و نقدینه او را پس از مرگش به کدخدای ده که مستمندان را بهتر می‌شناسد بدهند تا او آن را در میانشان تقسیم کند، وقتی آن همه زر را پیش مهتر ده بردند، او به قدر نیم جو از آنها در دست گرفت و گفت: اگر او فقط نیم جو از این همه زر را به دست خود به مستمندان می‌داد خیلی بهتر از آن بود که همه آن را به مهتر بسپارد:

وصیت کرده مردی مال بسیار  
که تا این را به درویشان رساند  
چو بردند آن همه زر پیش مهتر  
چنین گفت او که گر در زندگانی  
به دست خود بسی بودیش بهتر  
که چون مردم برند این پیش مختار  
که مهتر مستحق را به بداند  
به قدر نیم جو برداشت زان زر  
بدادی این قدر آن مرد نامی  
که بدهد این همه زر، خاصه مهتر  
(عطار، ۱۳۹۲ الف: ۱۹۵)

### – اخلاص در عبادت بدون ریا و عجب و خودبینی

عطار در الهی‌نامه آورده است که: نانوايي در شهر بود که از بس نام شبلی را شنیده بود، نادیده عاشق او بود. روزی گذر شبلی بر او افتاد، گرسنه بود، گرده‌ای نان برداشت. مرد نانوا از دست او گرفت و به او ناسزا گفت. کسی به نانوا گفت: او شبلی بود، آتش در جان نانوا افتاد. به دنبال او رفت و به دست و پای او افتاد و گفت: می‌خواهم به غرامت آن دعوتی بدهم. شبلی گفت: چنان کن. مرد دعوتی ساخت و نزدیک صد دینار در آن خرج کرد و بسیاری از بزرگان را نیز دعوت کرد که: شبلی امروز مهمان ماست. وقتی بر سر سفره نشستند کسی از شبلی پرسید که: ای شیخ نشان بهشتی و دوزخی چیست؟ شبلی گفت: دوزخی آن است که گرده‌ای نان برای خدای تعالی به درویشی نتوانی داد، ولی به خاطر شبلی صد دینار در دعوتی خرج کند، چنین که این نانوا کرد:

نداد او گرده‌ای بهر خدا را      ولیکن داد صد دینار ما را  
کشد از بهر شبلی صد غرامت      به حق یک گرده نهد تا قیامت  
که گر یک گرده دادی بی درشتی      نبودى دوزخى، بودى بهشتى  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۷۸)

و در حکایتی دیگر از الهی‌نامه سگی سالوس عابدی را برملا می‌کند: شبی مرد عابدی به مسجد رفت تا تمام شب را با نماز و دعا در آنجا سپری کند، چون هوا تاریک شد صدایی شنید و پنداشت که مومن دیگری آمده است تا در آنجا نماز بگزارد و از آنجا که او را ناظر و شاهدی برای اعمال خود تصور می‌کرد، تمام شب را به دعا و ندبه و توبه و استغفار پرداخت. وقتی صبح شد. مرد عابد سگی را دید که آنجا خوابیده است. او تمام

شب را برای یک سگ دعا کرده بود، بسیار ناراحت و شرمنده شد و سخت خود را نکوهش کرد:

زبان بگشاد گفت ای بی ادب مرد  
همه شب بهر سگ در کار بودی  
ندیدم یک شبت هرگز به اخلاص  
بسی سگ بهتر از تو ای مرائی  
ز بی شرمی شدی غرق ریا تو  
ترا امشب بدین سگ حق ادب کرد  
شبی حق را چنین بیدار بودی؟  
که طاعت کردی از بهر خدا خاص  
بین تا سگ کجا و تو کجائی  
نداری شرم آخر از خدا تو  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۷۹)

### – ناپسندی عبادت از روی عادت و بدون حضور قلب

عطار در حکایتی از مصیبت نامه نقل می کند که: حضرت عیسی<sup>(ع)</sup> ابلیس را در سجود دید و از او پرسید که: در چه کار است؟ ابلیس گفت: من مدت ها قبل از تو سجده می کردم و آن عادت من شده است. به همین دلیل است که اکنون نیز سجده می کنم. حضرت عیسی<sup>(ع)</sup> گفت: تو راه غلط می روی یقین بدان که هر چه از روی عادت انجام شود راه به حقیقت ندارد و لایق درگاه خداوندی نیست:

تو یقین میدان که اندر راه او نیست عادت لایق درگاه او  
هرچه از عادت رود در روزگار نیست آن را با حقیقت هیچ کار  
(همان، ۱۳۸۶: ۲۱۹)

و در حکایتی از الهی نامه آمده است: در ری دیوانه ای بود که هیچ وقت در نماز جمعه شرکت نمی کرد. پس از وساطت بسیار سرانجام متقاعد شد که در یکی از روزهای جمعه به نماز جماعت برود. وقتی امام جماعت نماز را آغاز کرد مرد مجنون همچون گاوی شروع به غریدن کرد و در مقابل اعتراض نمازگزاران خشمگین گفت: چون او امام و پیشوای من در نماز بود و باید به او اقتدا می کردم، وقتی به «الحمد» رسید گاوی خرید. من هم ناچار شدم با صدای گاو از او تبعیت کنم. امام جماعت اعتراف کرد که او به واقع در آن لحظه به گاوی که قصد خریدن آن را داشته می اندیشیده است:  
خطیبش گفت چون تکبیر بستم دهی ملکست جائی دور دستم



چو در الحمد خواندن کردم آغاز      به خاطر اندر آمد گاو ده باز  
ندارم گاو گاوی می‌خریدم      که از پس بانگ گاوی می‌شنیدم  
(عطار، ۱۳۹۲ ب: ۱۸۷)

### ه) عطار و توحید شهودی

در منطق الطیر مرغانی که به بارگاه سیمرغ می‌رسند و اولین مرحله فنا را تجربه می‌کنند به این معرفت دست می‌یابند که این سالک نیست که عمل می‌کند بلکه عامل اصلی فعل او خداوند است. اعمال آنها از لوحی که در آن ثبت شده و حاجب درگاه پیش روی آنها می‌نهد، پاک می‌شود:

چون شدند از کل پاک آن همه      یافتند از نور حضرت جان همه  
کرده و ناکرده دیرینه‌شان      پاک گشت و محو شد از سینه‌شان  
(همان، ۱۳۸۴: ۴۲۶)

و سی مرغ می‌بیند که آنها خود «سیمرغ» هستند:

چون سوی سیمرغ کردند نگاه      بود خود سی مرغ در آن جایگاه  
بود این یک آن و آن یک بود این      در همه عالم کسی نشنود این  
آن همه غرق تحیر ماندند      بی تفکر وز تفکر ماندند  
چون ندانستند هیچ از هیچ حال      بی‌زبان کردند از آن حضرت سوال  
کشف آن سر قوی درخواستند      حال مایی و تووی درخواستند  
(همان)

و پاسخی که به آنها داده می‌شود این است:

این همه وادی که از پس کرده‌اید      وین همه مردی که هر کس کرده‌اید  
جمله در افعال مایی رفته‌اید      وادی ذات و صفت را خفته‌اید  
(همان: ۴۲۷)

این وحدت‌گرایی در سیر و اعتلای خود به این نظر منتهی می‌شود که هیچ چیز در هستی غیر از خدا وجود ندارد. صوفی در بالاترین مدارج معرفت در وجود تنها یکی

می‌بیند. او دیگر خود را نیز نمی‌بیند. عرفایی که این معرفت را به فنا پیوند می‌دهند آن را «الفناء فی التوحید» می‌نامند (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۴: ۲۱۲).

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

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۲۹)

پیرزنی ورقی زرین به نزد بوعلی دقاق برد وگفت: این را از من بستان، شیخ گفت: من عهد کرده‌ام که جز از حق چیزی نستانم. زن گفت:

تو درین ره مرد عقد و حل نه‌ای      چند بینی غیر اگر احول نه‌ای

(همان، ۱۳۸۴: ۴۰۳)

شیخ ابوالحسن بوشنجی روزی بر قاعده صوفیان می‌رفت، ترکی ستمکار درآمد و قفایی به وی زد و رفت، مردمان گفتند: چرا چنین کردی؟ که او شیخ ابوالحسن است و بزرگ روزگار. او پشیمان شد و باز آمد و از شیخ عذر تقصیر خواست که ندانستم و مست بودم. شیخ گفت: ای دوست! فارغ باش که این نه از تو دیدم که از آنجا که رفت غلط نرود:

اگر این از تو بینم جز سقط نیست      ولی ز آنجا که رفت آنجا غلط نیست

(همان، ۱۳۹۲: ۲۴۱)

و نهایت اینکه اشیا آن‌گونه که به نظر می‌رسند نیستند همه آنها در اصل یکی است، ولی یکی که خارج از آحاد است (نه یکی از بسیار) و آن یک را نه نشانی هست و نه عددی.

### نتیجه‌گیری

با توجه به تأثیر مذاهب کلامی بر مبانی فکری و عرفانی عطار، آمیختگی اندیشه‌های عرفانی او را با اندیشه‌های کلامی در بحث توحید به ۵ بخش می‌توان تقسیم کرد: **توحید ذاتی**: عطار ذات خداوند را دست نیافتنی و مخفی از فرط ظهور معرفی می‌کند. خدایی که وجودش ماورای عالم حسیات است و عقل مخلوق نمی‌تواند به ذات نامخلوق راه یابد. چون ابزار شناخت انسان کافی نیست، وصول به معرفت واقعی و کامل نیز امکان‌پذیر نخواهد بود.

**توحید صفاتی:** عطار در بحث توحید صفاتی دیدگاهی دوگانه دارد، در منطق الطیر با توجه به نظر معتزله صفات زائد بر ذات را نفی کرده، وجود حق را یک ذات می‌داند که دارای صفات متعدد است و در مثنوی اسرارنامه به راه اشعری رفته معتقد است صفات خداوند نه عین ذات اوست و نه غیر او، بلکه قائم به ذات اوست. در بحث صفات خبریه نیز به روش تأویل همچون عرفای دیگر دل مؤمن را به عرش خداوندی و سینه‌اش را به کرسی تعبیر کرده است. در باب کلام الهی نیز عطار به پیروی از اشاعره، کلام الهی را بدون هیچ‌گونه صوت و حرف دانسته از آن به کلام بی‌زبان تعبیر کرده است.

**توحید افعالی:** در این بخش عطار همچون اشاعره منشأ صدور افعال را خداوند و بنده را محل ظهور می‌داند. پس انسان مقهور تقدیر و سرنوشت از پیش تعیین شده خداوندی است، خداوندی که کارهای او بی‌علت است و چون و چرایی ندارد. به سخن دیگر سرنوشتی که خداوند برای انسان مقدر می‌کند معلول کارهای او نیست، عده‌ای از ابتدا شقی و عده‌ای دیگر سعیدند.

**توحید عبادی:** عطار عبادت را مایه ارزش و اعتبار بندگان می‌داند که می‌تواند این عبادت صادقانه بر عرفان عاشقانه نیز برتری یابد. ویژگی‌های این عبادت: خلوص نیت، حضور قلب، دوری از ریا و عجب و خودبینی و عادت است. تلاش و مجاهدت برای طاعت و عبادت باید توسط بنده و در زمان حیانتش انجام پذیرد.

**توحید شهودی:** عطار همچون عرفای دیگر در بالاترین مدارج معرفت به این جایگاه دست پیدا می‌کند که در هستی هیچ چیز جز خدا نمی‌بیند حتی خودش را؛ وجود اصلی تنها یکی است، ولی یکی که خارج از آحاد است، نه یکی از بسیار و آن را نه نشانی هست و نه عددی.

## منابع

قرآن کریم.

- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹) شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۶) کشف المراد، ترجمه و شرح به قلم ابوالحسن شعرانی، چاپ هشتم، تهران، اسلامیة.
- سیحانی، جعفر (۱۴۱۲) الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل. قم، المركزالعالمین للدراسات الاسلامیه.
- السیوطی، جلال الدین (۱۳۷۳) الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، مصر، قاهره.
- شریف، میان محمد (۱۳۸۹) تاریخ فلسفه در اسلام، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴) الملل و النحل، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱) الاحتجاج، ترجمه جعفری، تهران، اسلامیة.
- مشکوه‌الدینی، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- عطار، فریدالدین (۱۳۹۲ الف) اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم (ویرایش سوم)، تهران، سخن.
- (۱۳۹۲ ب) الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم (ویرایش سوم)، تهران، سخن.
- (۱۳۸۶) مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، (ویرایش دوم)، تهران، سخن.
- (۱۳۸۴) منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، (ویرایش دوم)، تهران، سخن.
- عین‌القضات (۱۳۸۹) تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- غزالی، محمد (۱۳۵۱) احیاء علوم‌الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) گوهرمراد، مقدمه از زین‌الدین قربانی، تهران، سایه.
- المنانوی، محمد عبدالرئوف (۱۹۳۸) فیض‌القدیر (شرح الجامع الصغیر)، قاهره، مکتبه مصطفی محمد. المنطقی السجستانی، ابوسلیمان (۱۹۷۴) صوان الحکمه، و ثلاث رسائل، حقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۴۴) کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، ابن‌سینا.