

احوال و مسائل وجودی انسان در منطق الطیر عطار

علی اکبر یوسفی^۱

ناصر محسنی نیا^۲

رضا سمیع زاده^۳

مهدی فیاض^۴

چکیده

احوال وجودی از بر ساخته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم است؛ اما دیگر مکاتب فکری نیز بدون اینکه نامی از احوال وجودی ذکر نمایند بدان پرداخته‌اند. یکی از این مکاتب عرفان اسلامی است که اندیشه‌ورزی دربارهٔ انسان و حالات وجودی انسان، یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های آن محسوب می‌گردد. حالات و مسائل وجودی انسان نظیر شادی، غم، تنهایی، ایمان، امید، مرگ و... موضوع بسیاری از متون عرفان اسلامی بوده است. این گونه مسائل و موضوعات، از مسائل و موضوعات مهم بشری هستند و هر انسانی در هر مکان و زمانی به آن‌ها می‌اندیشد و با آن‌ها درگیر است. شناخت انسان و احوال وی از جمله مهم‌ترین مباحث مطرح شده در آثار عرفای مسلمان است. در آثار ادبیات عرفانی هم به مقام و ویژگی‌ها و احوال انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات توجه ویژه شده است. یکی از مهم‌ترین آثار ادبیات عرفانی فارسی، منطق الطیر عطار است. در سراسر این منظومه به ویژگی‌ها و احوال وجودی انسان اشاره‌های دقیقی شده است که استخراج و تبیین آن باعث شناخت هر چه بیشتر اندیشه‌های عطار و عرفان اسلامی می‌گردد. در این جستار با روش توصیفی و تحلیلی بعد از بررسی مسائل وجودی انسان از منظر وجود گرایان و عطار، به این نتیجه رسیدیم که علی‌رغم تشابه نظرات عطار با وجود گرایان دربارهٔ انسان و احوال وجودی او، از آنجایی که عطار با بینش توحیدی و عرفانی به انسان و مسائل انسانی می‌نگرد بین اندیشه‌های وی و وجود گرایان تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در اندیشهٔ عطار نوع احوال وجودی آدمی نتیجهٔ ارتباط او با خدای خویش است نه صرف تجربه‌هایی که در طول زندگی خود به دست می‌آورد.

واژگان کلیدی

اگزیستانسیالیسم، احوال وجودی، ادبیات عرفانی، عطار، منطق الطیر.

۱. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Yosefi.adabiat@gmail.com

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران.

Email: n.mohseni1234@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

Email: r_samizadeh@ikiu.ac.ir

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

Email: m7.fayyaz37@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱/۱۷

طرح مسأله

توجه به انسان، ویژگی‌ها و احوال او موضوع دانش‌های گوناگون بوده است. مکتب فکری اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم هستی‌آدمی و مسائل مربوط به آن را به‌عنوان مرکز اندیشه‌ها و نظریاتش قرار داده است. توجه به احوال وجودی انسان نظیر غم، شادی، امید و ناامیدی، اختیار و آزادی، تنهایی و... موضوع مهم بسیاری از کتاب‌های فیلسوفان وجودی است. این احوال در وجود انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها بوده است و از شاخصه‌های اصلی آدمی محسوب می‌گردد. فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسانی و احوال وجودی انسان پرداخته‌اند. آنان معتقدند هر انسانی می‌تواند در ضمن احوال و مختصات متغیر خویش یک درک وجودی از خود بیابد.

توجه به ویژگی‌های عاطفی و احساسی انسان از شاخصه‌های مهم فلسفه وجودی است که پرداختن به آن، در مکتب‌های دیگر فلسفی مورد غفلت قرار گرفته بود. پرداختن به بعد احساسی و عاطفی وجود آدمی هرچند در مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم پررنگ است؛ اما مکاتب فکری پیش از آن‌ها هم به این بعد وجودی انسان توجه داشته‌اند. یکی از مکاتب فکری که به بعد عاطفی و احوال وجودی انسان توجه شایانی داشته است عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی است. شناخت انسان در عرفان اسلامی و ادبیات عرفانی در درجه اهمیت بالایی قرار دارد و توجه به احوال وجودی هم در این مکتب نقش بسزایی دارد. در ادبیات عرفانی به ویژه در آثار سنایی، عطار، مولانا و... به آدمی و احوال درونی او مانند ایمان، اختیار، آزادی، تردید، تنهایی، مرگ و... توجه زیادی شده است. در این بین آثار عطار جایگاه ویژه‌ای دارد..

عطار به‌عنوان یک عارف و شاعر مسلمان با نگاهی توحیدی به هستی می‌نگرد. «مرکز توجه عطار، انسان، جهان و خداوند است و تمام دغدغه او تبیین ارتباط این سه باهم و ارائه تصویری روشن از این مقولات است. در نظر عطار شعر و شاعری فرع و ظرف است و آنچه اصل و اساس است، انسان و نوع نگاه او به جهان و خداوند است.» (ریتزر، ۱۳۸۸، ج ۱: پنج) او از توجه و دقت در هستی و پدیده‌های آن تنها یک وجود را می‌جوید که همان

حق است. استاد زرّین کوب در این باره می‌گوید: «اندیشه‌ای که عطار دارد بین عالم و انسان، بین انسان و خدا، بین خدا و عالم سیر می‌کند؛ اما به تمام کائنات از آنچه مجردات است و آنچه غیر مجردات است نیز عبور می‌کند و هیچ چیز از مجموع این عوالم - کلی و جرئی - نیست که از حوزه تفکر او خارج بماند و طرز تلقّی او از تمام این موجودات غیر مجرد و مجرد جانمایه تفکر تصوّف اوست. در هر چه می‌بیند خدا می‌بیند و در هر چه می‌جوید خدایمی‌جوید.» (زرّین کوب، ۱۳۸۶: ۱۴۱) عطار در منظومه‌های خود و به‌ویژه در منطق الطّیّر، به انسان و مسائل وجودی او توجه زیادی دارد. وی در لابه‌لای حکایت‌های منظومه‌هایش، به توصیف احوال روحی و وجودی انسان نیز می‌پردازد. «حکایت‌ها و تمثیل‌های کوتاه و دل‌انگیز عطار هر یک نکته‌ای از نکات اخلاقی و عرفانی را به زیباترین و مؤثرترین شکل بیان می‌دارد و در عین حال پرده‌ای از سیمای جامعه و رفتار و کردار صنفی از اصناف مردم را در برابر نگاه خواننده نیز به تماشا می‌گذارد.» (پور نامداریان، ۱۳۷۴: ۲۶۲)

بررسی همه‌ی احوال وجودی انسان در کتاب منطق الطّیّر، نیازمند نوشتن مقالات گوناگون است و در نوشتار حاضر نمی‌گنجد. در این نوشتار، کوشش می‌شود با روش توصیفی تحلیلی، چهار حال وجودی انسان (اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان و تنهایی) را از منظر وجود گرایان و عطار مورد بررسی قرار دهیم. تا نحوه‌ی نگاه عرفا و بخصوص عطار در منطق الطّیّر به انسان و احوال وجودی او روشن گردد و تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه‌ی عطار در این بحث با وجود گرایان آشکار گردد.

پیشینه پژوهش

در زمینه‌ی بررسی احوال وجودی در آثار عطار تاکنون کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای نوشته نشده است. هر چند در باب عطار و اندیشه‌های او کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگونی نگاشته شده است. درباره‌ی احوال وجودی و بررسی آن در یک متن می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره کرد:

۱- آرزیتا اشرفی در پایان‌نامه «زمینه‌های تاریخی احوال وجودی امام علی (ع)» بعد از معرفی مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم و احوال وجودی در این مکتب فکری به بررسی

چند حال از حالت‌های وجودی امام علی (ع) در نهج البلاغه و زمینه‌های تاریخی آن‌ها پرداخته است.

۲- مهدی کمپانی زارع در کتاب «مولانا و مسائل وجودی انسان» به بررسی پنج حال از احوال وجودی انسان (تنهایی، غفلت، غم و شادی، ایمان، دعا) در آثار مولانا به‌ویژه در کتاب مثنوی پرداخته است.

در هیچ کدام از آثار یادشده، بررسی و مقایسه‌ای بین اندیشه وجود گرایان با اندیشه صاحبان متن‌ها درباره احوال وجودی انسان صورت نگرفته است. علاوه بر این دو نوشته، برخی از افراد فقط به بررسی یک حال از احوال وجودی در یک متن یا چند متن پرداخته‌اند مانند نوشته‌های زیر:

۱- مجید زمانی جهرودی در پایان نامه «درد و رمزگشایی آن در مثنوی، حدیقه الحقیقه، منطق الطیر» به بررسی یک حالت وجود آدمی؛ یعنی درد و رنج در سه اثر از آثار ادبیات عرفانی پرداخته است.

۲- جهانگیر دینوی زاده در پایان نامه «حیرت در سه اثر، دیوان شعر حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، دیوان شعر منطق الطیر فرید الدین عطار، مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی» به بررسی یک حالت وجودی؛ یعنی درد در این سه اثر ادبیات عرفانی پرداخته است.

۳- فرزاد جعفری در پایان نامه «مفهوم ایمان و کفر در مثنوی‌های عرفانی منطق الطیر، حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی» به بررسی حالت وجودی ایمان در سه مثنوی عرفانی زبان فارسی پرداخته است.

۴- هما مرادی نژاد در پایان نامه «عشق در منطق الطیر و مصیبت نامه عطار و جام جم اوحدی مراغه‌ای» به بررسی حالت وجودی عشق در سه منظومه عرفانی زبان فارسی پرداخته است.

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد در این نوشته‌ها فقط یک حالت وجودی در چند منظومه مورد مطالعه قرار گرفته است و به مبانی نظری احوال وجودی اشاره نشده است. در مقاله حاضر بعد از بیان مبانی نظری وجود گرایان درباره احوال وجودی انسان، چهار حالت

(اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان و تنهایی) در منطق الطیر مورد بررسی قرار گرفته است. تا نگاه عطار در باره انسان و احوال وجودیش و تفاوت دیدگاه او با برخی وجود گرایان آشکار گردد.

بحث اصلی

۱. احوال وجودی

در میان فیلسوفان مدرن، فیلسوفان وجود گرا، گرایش عقل گریزانه نسبت به مسائل انسانی دارند و از امور انتزاعی دوری می کنند. آنان نسبت به دغدغه‌ها و احوال بشری رویکردی مستقیم و بی واسطه دارند. «ویژگی‌های روانی - عاطفی و احساسات در عالم مختص انسان‌هاست و اگر بدان پرداخته شود از هر دانش و ابزار دیگری در راه شناسایی و درمان بسیاری از دردهای لاعلاج وی مؤثرتر خواهند بود.» (کمپانی زارع، ۱۳۶۹: ۷) فیلسوفان اگزیستانسیالیسم انسان را با تمام خصوصیاتش مورد بررسی قرار می دهند. انسان مورد بررسی در این مکتب انسانی ذهنی و کلی نیست؛ بلکه آن‌ها انسان را به صورت جزئی و انضمامی همراه با تمام احساساتش مورد شناخت قرار می دهند. احوال وجودی آدمی از مهم ترین برساخته‌های فیلسوفان وجودی است. «فیلسوفان اگزیستانس به دغدغه‌های انسانی و احوال وجودی پرداخته‌اند و نوعی نزدیکی و پیوند با مخاطبان خود برقرار ساخته‌اند. آنان معتقدند هر انسانی می تواند در ضمن احوال و مختصات متغیر خودش یک درک وجودی (اگزیستانسیال) از خود و هستی پیدا کند. اگزیستانسیالیسم معتقد است که وجود انسانی در گذر زمان و متناسب با شرایط می تواند پذیرای احوال خاص باشد. احوالی که وجود انسان را در برخورد با محیط و جامعه دارای ویژگی خاصی می کند و آن را به کنش وامی دارد.» (اشرافی، ۱۳۹۴: ۴)

به اعتقاد برخی افراد پایدارترین گام‌های فلسفه وجودی را باید در پرداختن آن به زندگی عاطفی انسان یافت. مسئله‌ای که فیلسوفان گذشته از آن غفلت کرده بودند و به جای آن، بر فلسفه، تفکرات تنگ نظرانۀ عقل گرایی حاکم شده بود. «فیلسوفان وجودی مدعی اند که انسان‌ها دقیقاً از رهگذر احساسات متغیر و حالات و تأثرات است که با جهان درگیر می شوند و می توانند چیزهایی بیاموزند. فیلسوفان وجودی از کی یرکگور تا هایدگر

و سارتر، تحلیل‌های درخشانی از حالات احساسی انسان مانند دل‌شوره، ملال و تهوع و غیره به دست داده‌اند و خواسته‌اند نشان دهند که این‌ها برای فلسفه بدون اهمیّت نیستند.» (مک کواری، ۱۰: ۱۳۷۷)

آنچه معمولاً به نام احساسات و تأثرات احوال شناخته می‌شود، از دیرباز در فلسفه مورد مطالعه قرار گرفته است. این‌ها متعلق به مزاج انسان‌اند و در هر کوششی برای به دست آوردن توصیفی از این‌که انسان کیست نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید. از افلاطون و ارسطو گرفته، تا برسیم به عصر جدید، فیلسوفان کوشیده‌اند حیات عاطفی انسان را تحلیل کنند و آن را به وضع او به‌عنوان باشنده‌ای عاقل و اخلاقی مربوط کنند. (همان: ۱۵۳)

پرداختن به احوال و عواطف وجودی آدمی در فلسفه اگزیستانسیالیسم پررنگ‌تر است؛ زیرا این فلسفه، پرسش از چیستی آدمی است. البته نه پرسشی معمولی و متافیزیکی، انسان تنها موجودی ناطق و متفکر نیست. باید اندیشه انسان با تأمل در احوال همین انسان ملموس و عینی، با تمام وجود و صفاتش آغاز شود. آنچه علوم تجربی و تاریخ، درباره آدمی می‌گویند چیز دیگری است. «آنچه آدم را آدم کرده است، آزادی، اراده، اختیار، تصمیم، ترس و احساسش نسبت به دیگران، احساسش نسبت به مرگ و آینده، اضطرابش نسبت به گذشت زمان و از دست دادن فرصت و میل به تعالی و امید و... است.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۱۹)

آنچه انسان را بیشتر اوقات به خود مشغول می‌دارد و در جدی‌ترین حالات، او را می‌آزارد و یا شادمان می‌کند، احوال اوست. احوال انسان غیر از مفاهیم و عباراتی است که در علوم و متافیزیک به کار می‌روند، «همه فیلسوفان اگزیستانس از نظام‌سازی پرهیز کرده‌اند.

کل فلسفه اگزیستانسیالیسم در احوال و اقتضائات عینی انسان تنیده شده است. دریافت مشترک فلاسفه وجودی آن است که فلسفه اگر می‌خواهد فلسفه باشد، باید آینه‌ای برای احوال آدمی باشد. تفکر باید با تأمل بر عینی‌ترین مسائل فرد آدمی شروع شود. آنچه در مابعدالطبیعه مورد غفلت گرفته خود آدم است.» (همان: ۱۲۰)

فیلسوفان وجودی برای بیان احوال وجودی انسان، بحثی به نام موقعیّت‌های مرزی^۱

دارند. آنان موقعیت‌های مرزی را حالت‌های استثنایی می‌دانند که در زندگی انسان اتفاق می‌افتند و سبب نمایان ساختن جوهره اصلی آدمی می‌گردد. «از نظر اگزستانسیالیسم همیشه اوضاع و احوال زندگی انسان به یک‌گونه نیست بلکه گاهی اتفاق‌های خاصی پیش می‌آید و آدمی در آن‌ها عکس‌العمل‌هایی از خود نشان می‌دهد که در مواقع عادی از وی سر نمی‌زند. به همین دلیل این موقعیت‌ها سبب می‌شود تا انسان از ابعاد نهفته درونی خویش اطلاع یافته و خود را بشناسد. اگزستانسیالیست‌ها این موقعیت‌ها را «موقعیت‌های مرزی» یا «موقعیت‌های استثنایی» می‌نامند. در واقع از نظر ایشان، تفاوت موقعیت‌های مرزی با زندگی روزمره در آن است که در آن موقعیت‌ها، مرزهای انسان نسبت به سایرین برای خودش مشخص می‌شود و از این طریق خود را می‌شناسد.» (خردمند، ۱۳۹۲: ۵۹) آن‌ها معتقدند آدمی در وضعیت‌های مرزی من‌اصیل خود را می‌شناسد. «وجود حاضر انسانی با وضعیت محدود در موقعیت انضمامی و اعتباری در ارتباط با جهان قرار دارد، اما خود را با چندین شاکله و طرح‌واره انتزاعی، کلی، اصیل، قابل‌اعتماد و فراتر از زمان و مکان نمودار می‌سازد. آنچه ابعاد نهفته وجود انسان را آشکار می‌سازد، قرار گرفتن در موقعیت‌های استثنایی و اساساً غریب با ساختار ذهنی؛ یعنی «موقعیت‌های مرزی و سرحدی» است که انسان را به محدودیت‌ها و امکان‌های خود آشنا می‌سازد.» (طلیعه بخش، ۱۳۹۶: ۸۷)

انسان در مراحل اولیه آگاهی به خویش خود را به‌عنوان موجودی در بین دیگر موجودات می‌یابد؛ اما چون تنها موجودی است که باید انتخاب و عمل نماید از این شرایط فراتر می‌رود. اوست که باید تصمیم بگیرد که واقعاً چیست. ابتدا از محیط و شرایط، احساس امنیت می‌کند و پرسشی نداشت؛ ولی رفته‌رفته نوعی احساس «شکست» و عدم امنیت در شرایط و اوضاع پیرامونش او را به اگزستانس خود ملتفت می‌کند. انسان متوجه می‌شود که موقعیت‌های عادی را می‌تواند تغییر دهد و مطابق خواست خود، از آن‌ها استفاده کند، ولی موقعیت‌های مرزی را نمی‌تواند تغییر دهد. موقعیت‌هایی مانند مرگ، رنج، پیکار، گناه، یأس، تردید و... انسان در موقعیت‌های مرزی، شکنندگی شرایط بیرونی حیات را تجربه می‌کند و به دریافتی عمیق از حیات نائل می‌آید. (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۴۶)

علاوه بر فیلسوفان وجودی روانشناسان معناگرا نیز به احوال وجودی انسان توجه

زیادی نشان داده‌اند و در درمانگری خویش بدان توجه داشته‌اند. «ویکتور امیل فرانکل از دهه ۱۹۵۰ به بعد بر اساس همین احوال وجودی شاخه عمده‌ای را در روان‌درمانی به نام «معنا درمانی» پایه‌گذاری کرد. مکتب معنا درمانی به موضوعاتی مانند عشق، امید، مرگی، ترس از مرگ، وابستگی عاطفی به انسان دیگر و... می‌پردازد.» (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴/۱۸۹) به اعتقاد درمانگران روان‌درمانی وجودی، انسان در نگرانی‌ها و اشتغال‌های روزمره خود چند نگرانی نهایی دارد که بخش جدایی‌ناپذیر وجود موجود انسانی در دنیاست. این نگرانی نهایی که محتوای تعارض درونی فرد را دربرمی‌گیرد شامل موارد زیر است: مرگ، آزادی، تنهایی و بی‌معنایی. (محمدپوریزدی، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

مهم‌ترین احوال وجودی که می‌تواند بر آدمی عارض شود عبارت‌اند از: اختیار و تردّد، امید و ناامیدی، ایمان، تنهایی، حیرت، درد و رنج و غم و شادی، عشق، غفلت و گناه، مرگ و... ما برخی از این احوال وجودی را در منطق الطیر مورد بررسی قرار می‌دهیم. ابتدا مبانی نظری این احوال وجودی را بر اساس نظریات فیلسوفان وجودی، تبیین خواهیم نمود و سپس این احوال وجودی را در منطق الطیر عطار مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

۱-۱. اختیار و تردّد

داشتن اختیار و آزادی از مهم‌ترین مسائلی است که وجود گرایان بر آن تأکید داشته‌اند. ایشان آزادی را تقریباً با خود وجود انسان یکی دانسته‌اند و معتقدند بدون آزادی، انسانی وجود ندارد؛ انسان، بدون آزادی هیچ کرامتی ندارد و اگر آزادی هم برای انسان مخاطراتی را به وجود آورد باید پیوسته آن را به جان خرید. «از جمله مقارنه‌هایی که یاسپرس بر آن، بسیار تأکید کرده است، مقارنه تعالی و آزادی است. شرط تعالی از نظر یاسپرس آزادی انسان است. به نظر او آزادی دلانی است که آدمی را به سطح اگزستانس و سپس امر متعالی منتقل می‌سازد. او سرچشمه ایمان را هم آزادی آدمی می‌داند و معتقد است: هر کس به آگاهی حقیقی از آزادی دست یافت یقین به خداوند راه پیدا می‌کند. در نظر او آزادی و خدا دو امر جدایی‌ناپذیرند.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۵۵)

در نظر وجود گرایان عمل مستلزم اختیار و آزادی است. برخی اعتقاد به آزادی را به قلب فلسفه وجودی تعبیر می‌کنند. این مضمون در تفکر کی‌یرکگارد بسیار برجسته است

و از نظر او وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیر مترادف‌اند. علاقه به آزادی یا تمنای آزادی محدود به هیچ دسته خاصی از فیلسوفان وجودی نیست. سارتر نیز به اندازه‌کی یرکگارد مصر است که اختیار و وجود تمایز ناپذیرند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیابد و سپس مختار شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است. (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۷۹)

از نظر عطار انسان موجودی مختار است، و داشتن اختیار را از ویژگی‌های اصل او می‌داند. در مصیبت‌نامه به مختار بودن انسان در برگزیدن این جهان یا جهان عقبی اشاره دارد.

پس کسی کو کرد دنیا اختیار گشت قانع او به کم زین صد هزار

(عطار، ۱۳۸۸: ۳۲۵)

در تذکره الاولیا به گزینش زندگی زاهدانه عرفا از زبان ذوالنون مصری می‌گوید: که درویشان از بی‌نانی گرسنه نیند، لیکن اختیار ایشان این‌گونه زیستن زاهدانه است. (عطار، ۱۳۷۶: ۱۴۳-۱۴۴) در منطق الطیر هم‌بارها از واژه اختیار به‌عنوان انتخاب و گزینش استفاده شده است که نشان از اعتقاد عطار به حق انتخاب انسان و اراده و اختیار آدمی دارد؛ مانند ابیات زیر:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۲)

عطار با وجود مختار بودن آدمی در زندگی، معتقد است که اختیار انسان موهبتی است از جانب حق، از آنجا که خداوند در اندیشه عرفا حاکم مطلق است، آدمی باید در سلوک خود، اراده خود را در اراده حق قرار دهد و با وجود داشتن اختیار در طی مراحل سلوک نفی اختیار داشته باشد و فقط اختیار حق را در نظر داشته باشد. و وقتی قدم در راه سلوک می‌نهد با شناختی که از مقام محبوب ازلی دارد؛ با آزادی و اختیار، هر نوع انتخابی را برای خود ممنوع می‌داند و به قول مولانا:

دیده ما چون بسی علت دروست روفنا کن دید خود در دید دوست

(مولانا، ۱۳۷۳: ۵۷/۱)

این اندیشه در بیشتر آثار عطار و از جمله منطق الطیر به تکرار ذکر شده است مانند ابیات زیر:

گم شدم در خویشتن یکبارگی چاره‌ی من نیست جز بیچارگی
محو گشتم، گم شدم، هیچم نماند سایه ماندم، ذره‌ای پیچم نماند

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۱)

عرفا و عطار بر این باورند که آزادی انسان در گرو بندگی خداوند است؛ زیرا در برابر وجود ساری حق در هستی، برای انسان وجودی را قائل نیستند و عبودیت حق و پاک شدن درون از غیر خدا را عین آزادی می‌دانند. «تمامی بندگی در آزادی است و تحقیق بندگی، آزادی تمام شود.» (عطار ۱۳۷۶: ۳۵۲) عطار در کتاب منطق الطیر بی‌اختیار شدن در راه سلوک را یک ضرورت می‌داند؛ این بی‌اختیار شدن، انسان را به آخرین مرحله سلوک؛ یعنی فنا فی الله و بقاء بالله می‌رساند.

نیست شو تا هستی‌ات در پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟
تا نگردي محو خواری فنا کی رسد اثبات از عز بقا؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۲۹)

انسان با وجودی که دارای حق انتخاب است؛ اما در زندگی گاهی اوقات هنگام تصمیم دچار دل‌شوره و اضطراب می‌گردد؛ به همین سبب اکثر ما از گرفتن تصمیم‌های بسیار بزرگ نفرت داریم. زیرا «تصمیم گرفتن از یک سو یورش بردن به ساحت تازه‌ای از وجود در پیش روست، از سوی دیگر تن دادن به مخاطره قطع کردن دیگر امکان‌هایی است که به روی ما باز بودند. تصمیم ملزم شدن با تعهدی همواره انباشته از مخاطره و دل‌شوره است.» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۴)

انتخاب اغلب برای آدمی مثل پا نهادن بر زمینی سست است. «تصمیم‌ها به دلایل مختلف دشوارند یکی از اساسی‌ترین دلایل دشوار بودن تصمیم‌ها این است هر راه چاره، تو را از سایر راه‌ها محروم می‌کند. در برابر هر آری یک نه هست. تصمیم‌گیری درباره یک چیز، همیشه به معنی چشم‌پوشی از چیز دیگر است. تصمیم‌گیری دردناک است زیرا نشان‌دهنده محدودیت امکان‌هاست.» (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۴۸)

در منطق الطیر از این گزینش انسان هنگام قرار گرفتن در تعارض، با عنوان حیرت و تحیر یاد شده است.

عطار در بیتی، منطق الطیر را راه حیرانی معرفی می‌کند.

این مقامات ره حیرانی است یا مگر دیوان سرگردانی است

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۶)

حیرت نام ششمین وادی سلوک در منطق الطیر است که عطار آن را صعبناک توصیف می‌کند. هدیه که راهنمای مرغان در سفر به سوی سیمرغ است به آنها می‌گوید که آغاز و انجام این مسیر مبهم و همراه با حیرت است. (همان: ۳۸۰)

بیان حیرت و سرگشتگی در قسمت‌های مختلف منطق الطیر به چشم می‌خورد. در داستان شیخ صنعان بارها به حیرت و سرگشتگی شیخ صنعان که بین عشق مجازی و حقیقی دچار تعارض شده بود و یا مریدان شیخ که بین رها نمودن شیخ و ماندن در کنار او، دچار تردید و حیرت بودند اشاره شده است. (همان: ۲۸۸)

سرگردانی و حیرت از ابتدای سفر مرغان تا پایان راه همراهشان بود و با دیدن درگاه بی وصف سیمرغ، دچار حیرت شدند و نمی‌دانستند که چه کنند؛ این مرغان، علاوه بر حیرت خود، صد هزاران آفتاب و ماه و ستاره را در حال حیرت در درگاه سیمرغ مشاهده نمودند؛ و با این حیرت مانند مرغ نیم بسمل شدند. (همان: ۴۲۳)

همان‌گونه که بیان شد وجود گرایان تصمیم‌های تأثیرگذار در زندگی را باعث اضطراب می‌دانند. یکی از وجود گرایان می‌گوید: «تصمیم خصوصاً تصمیمی برگشت‌ناپذیر، یک موقعیت مرزی است، همان‌گونه که آگاهی از «مرگ من» یک موقعیت مرزی است. هر دو مانند واسطه‌ای عمل می‌کنند که باعث می‌شود فرد از منش روزمره به منش «هستی شناختی» تغییر مسیر دهد؛ یعنی به بودنش می‌اندیشد. ولی هم‌زمان برانگیزنده اضطراب است. اگر فرد آماده نباشد شیوه‌هایی پدید می‌آورد تا تصمیم را مانند مرگ واپس براند». (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۵۰) عطار هم حیرت را همراه با حسرت و باعث آزار جان و ناآرامی انسان می‌داند.

کار تو سهل است و دشوار آن من کز تحیر می بسوزد جان من

هر که او در وادی حیرت فتاد هر نفس در بی‌عدد حسرت فتاد

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۱۲)

عطار معتقد است که حیرت باعث عدم تشخیص حق از باطل می‌گردد؛ و باعث آمیختگی عناصر متضاد می‌گردد.

ممر اینجا شکایت شکر شد کفر ایمان گشت و ایمان کفر شد

(همان: ۴۱۲)

۱-۲. امید و ناامیدی

یکی از حالات وجودی که معمولاً در درون انسان‌ها نمود برجسته‌ای دارد، داشتن حس امیدواری به ادامه زندگی و برعکس آن قطع امید به رهایی از گرفتاری است. فیلسوفان وجودی به این مقوله در آثار خود پرداخته‌اند. گابریل مارسل از فیلسوفان وجودی می‌گوید: «امید عبارت است از بیان این که در قلب هستی، و رای کلیه داده‌ها، و رای همه فهرست‌ها و محاسبات، یک اصل اسرارآمیز وجود دارد که همدست من است. اصل مرموزی که نمی‌تواند اراده کند مگر آنچه را که من می‌خواهم؛ به این شرط که آنچه می‌خواهم، سزاوار خواسته شدن باشد و در حقیقت همه هستی من، آن را خواسته باشد». درباره ناامیدی می‌گوید: «معتقدم که در ریشه یأس همواره این تصدیق وجود دارد که در قلمرو واقعیت، هیچ چیزی وجود ندارد که بتوانم به آن اعتماد کنم؛ هیچ اطمینانی هیچ تضمینی.» (مارسل، ۱۳۸۲: ۷۲)

وجود گرایان معتقدند امید را نمی‌توان راهی برای گریز از عمل و مسئولیت، قلمداد کرد؛ زیرا خود نوعی فعالیت است یا لااقل، نوعی گرایش به فعالیت در آن هست. امید در گیر مجموعه درهم تافته تجاربی است که اکنون در جریان‌اند یا به تعبیری دیگر، در گیر ماجرای است که اکنون در حال وقوع است. «امید مقتضی امتناع از محاسبه حد و مرزهای امور مقدور و میسر است. این امتناع متکی است بر اطمینان از اینکه عالم واقع، در قالب تنگ مقولات و دسته‌بندی‌های فهم و تخیل‌ها در نمی‌گنجد و شکوفایی روح آدمی را می‌خواهد، نه ناکامی آن را.» (همان: ۷۷)

داشتن امید در زندگی از اصلی‌ترین عوامل معنا یافتن زندگی بشر است. ویکتور

فرانکل می‌گوید: «زندگی بشر در هر شرایطی هرگز نمی‌تواند بی‌معنا باشد و این معنای بی‌پایان زندگی، رنج و میرندگی، محرومیت و مرگ را نیز در برمی‌گیرد.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۲۴)

داشتن روحیه امید و دوری از ناامیدی در فرهنگ دینی و ادبیات ما فراوان وجود دارد خداوند در آیه ۸۷ سوره یوسف می‌فرماید: «لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ...» در متون عرفانی ما نیز داشتن امید از اصلی‌ترین معتقدات عرفا محسوب می‌گردد. عرفا خداوند را تنها وجود ساری در هستی می‌دانند که بر هر کاری قادر است راه نجات رانیز توسل به رحمت او می‌دانند. عطار هم در آثارش به این مقوله پرداخته است وی در منطق الطیر بارها به مسئله امید داشتن به رحمت و مغفرت حق و دوری از نومیدی اشاره کرده است. عطار از زبان عرفای مشهوری نظیر رابعه عدویه بیان می‌دارد که درگاه الهی هیچ‌گاه به روی بندگان بسته نیست و لذا نباید از آن ناامید شد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۵)

وی شرط امیدواری را داشتن درد طلب می‌داند و می‌گوید اگر متوجه درگاه الهی باشی حتماً رحمت الهی شامل انسان می‌گردد. (همان: ۳۸۵)

عطار معتقد است انسان باید همیشه به لطف حضرت حق امید کامل داشته باشد حتی اگر در نظرش هیچ کار خیری نیاید. در درگاه الهی فقط پارسایی نمی‌خرند بلکه «هیچ» هم می‌خرند.

گر بر این درگاه نداری هیچ تو هیچ نیست افکنده، کمتر پیچ تو
نه همه زهد مسلم می‌خرند «هیچ» بر درگاه او هم می‌خرند

(همان: ۳۱۴)

برای تبیین این مطلب که تا درد طلب نداشته باشی به هدفت نمی‌رسی، تمثیل زیر را به کار می‌گیرد:

تا طلب در اندرون ناید پدید مشک در نافه، زخون ناید پدید

(عطار، ۱۳۸۴: ۳۸۴)

توبه از مفاهیم دینی و قرآنی بسیار ارزشمند است و بزرگ‌ترین درجه امیدواری بنده به لطف و مهربانی حضرت حق است. عطار هم در منطق الطیر به این مفهوم امیدبخش در

زندگی اشاره کرده است. در سفر پرندگان به سوی سیمرغ، ابتدا برخی از پرندگان بهانه‌هایی برای راهی نشدن مطرح کردند. یکی از بهانه‌ها گناهکار بودن آنها بود. هدهد در پاسخ به آنها چنین گفت: که نباید حتی با داشتن گناهان زیاد از بخشش حق ناامید بود؛ بلکه باید باز هم محبوب را خواست. او هشدار می‌دهد نباید زود تسلیم شد و ناامید؛ زیرا کار سخت می‌گردد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۱۲) عطار می‌گوید: اگر آدمی گناهکار است توبه کند زیرا در توبه به روی بندگان همیشه باز است و توبه سبب گشایش گره از کارها می‌گردد. (همان: ۳۱۳)

به اعتقاد عطار، اگر صد عالم گناه وجود داشته باشد از گرمی یک توبه، گناهان صد عالم، محو و ناپدید می‌گردد. وی بخشش الهی را به دریایی موج‌خیز تشبیه می‌کند که گناهان مرد و زن را محو می‌گرداند.

بحر احسان چون در آید موج‌زن محو گرداند گناه مرد و زن

(همان: ۲۹۹)

امید نیز مانند وفا از نشانه‌های ایمان به خداست. در دل مؤمنان، خداوند همواره امیدآفرین معرفی می‌شود و لذا آنها در پس همه حوادث، باز با توسل به خداوند امید می‌جویند. «با پدیدارشناسی «امید» می‌توان به رازهای نهانی که در «من» در نتیجه توجه به «تو» ی مطلق ظاهر می‌شود، پی برد.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۲) عطار هم در داستان شیخ صنعان و ناامید شدن مریدانش از نجات او و تسلیم نومی‌شدن آنها و عدم توجه و توسل به خدا برای گشایش کار، همین نکات را از زبان یکی از مریدان شیخ که در هنگام آشفته‌حالی شیخ غایب بوده است بیان می‌دارد.

گر ز شیخ خویش کردید احتراز از در حق از چه می‌گشتید باز؟

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۹۸)

یکی از زیباترین توصیف‌های عطار درباره حالت وجودی امید، توصیف ورود سی مرغ به درگاه سیمرغ است که پس از طی کردن دشواری‌ها و گذشتن از نشیب و فرازهایی با من بی‌بال و رنجور و دل‌شکسته به درگاه سیمرغ رسیده بودند. آنها با دیدن شکوه آن درگاه، از حیرت و ناامیدی مانند مرغ نیم بسمل از خود محو و گم بودند. تا این که

چاووش عزّت درگاه سیمرخ، از آن‌ها پرسید که شما کیستید؟ و برای چه به این درگاه آمده‌اید؟ آن پرندگان از امیدی که باعث گذشتن آن‌ها از آن مسیر دشوار شده بود سخن رانند و گفتند که همچنان به لطف و توجّه سیمرخ امیدوارند.

کی پسندد رنج ما آن پادشاه؟ آخر از لطفی کند درمانگاه

(همان: ۴۲۳)

چاووش درگاه در پاسخشان گفت: که سیمرخ پادشاه مقتدر و مطلعی در جهان است و وجود شما چه ارزشی برای او دارد و او نیازی به وجود ناچیز شما ندارد پس بازگردید ای مشتی حقیر (همان: ۴۲۳) پرندگان با شنیدن این سخنان دوباره ناامید گردیده و به قول عطار مرده جاوید شدند؛ ولی بازهم در دلشان همچنان کورسوی امیدواری می‌درخشید. همین امیدواری سبب شد دریچه‌ای از اسرار بر روی آن‌ها گشوده شود و به حضور سیمرخ و مقام فنا و مقام بقا بعد فنا برسند. (همان: ۴۲۸)

۱-۳. ایمان

ابن عربی در کتاب فتوحات مکیّه خود عقل را نوری می‌داند که به واسطه آن یک سلسله از امور به فهم و ادراک درمی‌آید؛ ولی ایمان را نوری می‌داند که به واسطه آن همه چیز مدرک واقع می‌شود. از نظر ابن عربی نور ایمان بر نور عقل رجحان دارد؛ زیرا مدرکات نور عقل را محدود و مخصوص می‌داند؛ ولی برای نور ایمان قیدی قائل نشده و می‌فرماید درجایی که مانع نباشد همه امور با نور ایمان قابل ادراک است. (به نقل ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۷۴)

از احوال وجودی انسان، داشتن تعلّق به یک وجود برتر از دایره زمان و مکان مادی است. این تعلّق سبب می‌شود انسان در تمام تنگناها، در درون خود یک تکیه‌گاه قدرتمند احساس نماید و مسیر زندگی را با همه سختی‌هایش برای خود قابل تحمل بداند. به عبارت ساده‌تر زندگی برایش بامعنا تلقی شود. بسیاری از اندیشمندان معتقدند «آنچه انسان را از پای درمی‌آورد، رنج‌ها و سرنوشت نامطلوبشان نیست؛ بلکه بی‌معنا شدن زندگی است که مصیبت‌بار است.» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۲۱۹)

فیلسوفان وجودی از ایمان با عناوینی چون نوعی تجربه درونی و حدّ اعلای وفاداری

و عشق یا عالی‌ترین درجه آزادی و ... سخن گفته‌اند. مارسل معتقد است دایره مؤمنان، بسیار وسیع‌تر از دایره معتقدان به ادیان خاص است؛ و بر این باور است که از درون جان هر انسان راهی به سوی خدا وجود دارد. (به نقل مصلح، ۱۳۹۴: ۲۲۶)

همین سخن مارسل را مولانا این‌گونه بیان کرده است:

اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را باجان ناس

(مولانا، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۳)

مارسل، خدا را از هر رنگ و تعلق آزاد می‌داند و معتقد است اقامه استدلال برای وجود خدا فی‌نفسه هرگز باعث ایمان نمی‌شود. شاید استدلال عقلی ایمان کسی را زیاد نماید؛ ولی ایمان از راه استدلال در کسی که وجودش فاقد ایمان است، ایمانی را ایجاد نمی‌کند. (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۱۰) وی معتقد است وقتی در عشق‌ورزی، وفا به اوج خود می‌رسد به ایمان به خدا بدل می‌شود، وفا در عشق، پیمان بی‌قید شرط است. وفا در عشق انسانی، وفاداری به یک «توی» مشهود و محسوس است. ایمان وفاداری به «توی» مطلق است. (به نقل سم‌کین، ۱۳۸۲: ۶۸)

سررشته دیگر ارتباط میان وفا و ایمان را در نیاز عاشق به جاودانگی معشوق می‌توانیم یافت که از ذاتیات عشق است. عشق مقتضی آن است که چیزی در معشوق زوال‌ناپذیر و جاودانه باشد. آنچه پذیرفتنی نیست مرگ معشوق است؛ «این‌ناپذیرفتنی بودن مرگ معشوق شاید اصیل‌ترین نشان وجود خدا در ضمیر ماست، بدین قرار، آنگاه که معشوق می‌میرد، در دل عاشق امیدوار، وفا و ایمان به خدا می‌پیوندد. خدایی که هستی و بقای آن دیگری، یعنی خود عشق را ضامن تواند بود.» (همان: ۷۱)

فیلسوفان وجودی عالی‌ترین مرتبه آزادی انسان را آزادی از جهان می‌دانند. چنین آزادی‌ای پیوند عمیقی با تعالی دارد. درک عمیق آزادی، در ساحت بی‌کرانه «امر متعالی» را به روی ما می‌گشاید، لذا «در ایمان هم آنچه اهمیت دارد آن است که با آزادی، به سوی او روی کنیم. نه این‌که به او یقین مفهومی و عقلی داشته باشیم. چون آزادی جوهره ماست، ما همواره نیاز داریم که رو به سوی او داشته باشیم. امر متعالی از سرچشمه جان انسان برمی‌آید. انسان در صورت آزادی یعنی آزاد بودن می‌تواند این‌ندا را

بشود.» (مصلح، ۱۳۹۴: ۱۵۶)

ایمان اصلی‌ترین و اولین شرط دینداری است. با گام نهادن انسان به وادی ایمان دینداری او آغاز می‌شود؛ وزندگی برایش معنایی کامل می‌یابد. توجه به ایمان در متون عرفانی فراوان است عطار هم در آثار خود به ایمان اشاره کرده است. او در تذکره الاولیا از زبان یکی از عرفا ایمان را این‌گونه تعریف می‌نماید: «ایمان تصدیق دل است بدانچه از غیب برو کشف افتد.» (عطار ۱۳۷۶: ۵۶۲) در اسرارنامه ایمان را به نور تشبیه می‌نماید و به خداوند می‌گوید: بعد از مرگ نور ایمان را از او نگیرد و با نور ایمان او را به جهان دیگر منتقل نماید اگر به اندازه یک جهان گناه داشته باشد هیچ نگرانی نخواهد داشت. (عطار، ۱۳۹۴: ۲۳۱) در کتاب الهی‌نامه می‌گوید اگر کسی ادعای ایمان دارد اما همچنان زیاده‌طلب است این شخص واقعاً به خدا ایمان نیاورده است. (همان، ۱۳۹۲: ۳۴۹) در مصیبت‌نامه معتقد است زنده‌بودن جان وابسته به داشتن ایمان است. (همان، ۱۳۸۸: ۱۲۱)

در منطق الطیر بحث ایمان از همان بیت نخستین آغاز می‌شود.

آفرین جان‌آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را

(همان، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

عطار ریشه ایمان انسان به خدا را به «عهد الست» می‌داند و آن را پیمانی می‌داند که قبل از آفرینش انسان بین انسان و خدا بسته شده است و از آن ناگزیر نیست و باید شرط وفاداری را نگه داشت. (همان: ۳۷۶) وی معتقد است دلیل ایمان آوردن به خدا نباید ترس از دوزخ یا طمع رسیدن به بهشت باشد بلکه باید ایمان عاشقانه باشد و این نوع ایمان را باعث سعادت‌مندی آدمی می‌داند. (همان: ۳۷۴) عطار از زبان خداوند خطاب به حضرت داود این مطلب را بیان می‌دارد که خدا می‌فرماید که به بندگانم بگو اگر بهشت و دوزخی نبود آیا من شایسته عبادت نبودم؟ اغلب افراد خدا را از روی خوف ورجا می‌پرستند در صورتی که خداوند می‌فرماید من شایسته عبادتم. (همان: ۳۷۳)

عطار ایمان به حضرت حق را نوعی رابطه عاشقانه می‌داند و به انسان هشدار می‌دهد که اسیر عشق‌های زودگذر نشود بلکه عشق و ایمان انسان باید متوجه معشوق ازلی و ابدی گردد که هیچ‌گاه زوال و نابودی ندارد. (همان: ۳۳۳)

عطار اعتقاد دارد که ایمان ظاهری فایده‌ای ندارد و ایمان واقعی همراه با ترک خود و پاکبازی است. (عطار، ۱۳۸۴: ۴۰۵) انسان مؤمن، آن عاشق حقیقی است که از بذل جان در راه محبوب لحظه‌ای دریغ نمی‌کند. عطار ساحران فرعون را خوشبخت‌ترین انسان‌ها می‌داند و سعادت‌ی که آن‌ها به دست آوردند نصیب کمتر کسی شده است؛ زیرا آن‌ها به محض اینکه ایمان به خدا آوردند جانشان را فدای حق نمودند. (همان: ۳۴۹)

شرط ایمان خالص به خدا از نظر عرفا و به‌ویژه عطار، مرگ خواسته‌های نفسانی است. در سفرمرغان به سوی سیمرخ، هدهد در پاسخ به پرنده‌ای که از او پرسید پاک‌بازی به چه معناست؟ این‌گونه پاسخ داد:

تا نمیری خود ز یک یک چیز تو کی نهی گامی در این دهلیز تو

(همان: ۳۴۷)

عطار در دیوان خود نیز می‌گوید فنا شدن در وجود حق مغز ایمان است.

(عطار، ۱۳۶۲: ۸۵۲)

ایمان ظاهری بدون اطاعت از فرامین حق ارزشی ندارد، عطار انجام طاعت رازمانی ارزشمند می‌داند که مطابق با امر خداوند باشد و گرنه انسان دچار زیان می‌گردد. (عطار، ۱۳۸۴: ۳۴۴) عطار شرط دیگر ایمان کامل را وفاداری و انصاف می‌داند و از زبان حق این‌چنین می‌گوید:

تا به کی از من وفا از تو جفا در وفاداری چنین نبود روا

(همان: ۳۵۴)

۱-۴. تنهایی

همه انسان‌ها در لحظاتی از زندگی، خود را تنها احساس می‌کنند. تنهایی عمیق‌ترین واقعیت در وضعیت بشری است. انسان تنها موجودی است که در پی یافتن دیگری است احساس تنهایی در میان عموم انسان‌ها، ربط وثیقی با نیازهای روحی وی دارد. انسان دوست دارد که محبوب و مورد توجه باشد. این احساسی که کسی مرا دوست ندارد و یا توجهی به من ندارد انسان‌ها را به این احساس منتقل می‌کند که تنهاست. (کمپانی زارع، ۱۳۶۹: ۹۵) فرانکل معتقد است انسان در زندگی با سه نوع تنهایی روبرو می‌گردد: تنهایی فردی،

تنهایی درون فردی و تنهایی وجودی. در تنهایی فردی، بین یک شخص با دیگران شکافی ایجاد می‌گردد که این شکاف ناشی از مهارت‌های اجتماعی ضعیف یا آسیب‌شناسی اجتماعی است. در تنهایی درون فردی، انسان از بخش‌هایی از خودش جدا می‌ماند که این نوع تنهایی را اولین بار فروید بیان نموده است. در این نوع تنهایی تجربه، احساس و میل فرد از هشیاری‌اش جدا می‌ماند. سومین تنهایی، تنهایی وجودی است. در این نوع تنهایی مهم نیست چقدر به دیگران نزدیک هستیم، همواره فاصله‌ای غیرقابل درک وجود دارد. وجود به منزله میدان مبارزه‌ای است که شخص به تنهایی وارد آن می‌شود و بایستی به تنهایی هم از آن خارج شود. هر مردی خالق یک خود اولیه یا من متعالی در هشیاری خود است که او را از دنیای اطراف، متمایز می‌کند. تنها پس از خلق یک هشیاری، فرد شروع به تشکیل خودهای دیگر می‌کند. در این نوع تنهایی او نمی‌تواند از این آموزه بگریزد که دیگران را انتخاب کند و او هرگز نمی‌تواند هشیاری خود را به‌طور کامل با دیگران در میان بگذارد. (محمدپور یزدی، ۱۳۸۵: ۷۴) ترس از تنهایی وجودی و دفاع‌هایی که علیه آن بسیج می‌شوند، آسیب‌شناسی روانی بین فردی را تبیین می‌کند. به این ترتیب روابط فردی ناکارآمد، انعکاسی از این نوع تنهایی است. شخص فقط می‌تواند با سهیم کردن دوستی دیگران، رنج این تنهایی را کاهش دهد. (همان: ۷۵)

علاقه به تنها بودن در میان هر دو طیف فیلسوفان وجودی چه فیلسوفان موحد و چه غیر موحد دیده می‌شود. به اعتقاد کی‌یر کگور، دیگری می‌تواند مانع ایجاد رابطه انسان با خدا باشد. او می‌گوید: «هرکس باید از سروکار داشتن با دیگران مضایقه کند و اساساً فقط با خدا و خودش سخن بگوید.» (همان: ۱۰۹)

در فلسفه ژان پل سارتر، هم با فیلسوفی مواجه می‌شویم که در نزد او هستی فرد پراهمیت‌تر از هستی جمع، به نظر می‌آید. جمله معروف او در نمایشنامه‌ی «در بسته» (خروج ممنوع)^۷ برای همگان آشناست: «دوزخ [حضور] دیگران است.» (به نقل همان: ۱۱۰) آلبر کامو، انسان را در این عالم غریب و تنها احساس می‌کند، او معتقد است فرق عمده ما با دیگر موجودات این است که سایر حیوانات با مجموعه‌ای از نیاز و خواسته‌ها به دنیا می‌آیند و ساخت جهان طبیعت هم به گونه‌ای است که موافق نیازهای آن‌هاست؛

بنابراین، حیوانات به نیازها و خواسته‌های خود می‌رسند؛ اما انسان تنها موجودی است که مشی طبیعت در جهت خلاف خواسته‌های اوست. انسان‌ها محکوم‌اند که همواره برای برآوردن نیازها و خواسته‌های خود تلاش کنند و هیچ‌گاه هم این خواسته‌ها و نیازها برآورده نشود. ما محکوم به شکست هستیم. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۱۴۰/۴-۱۴۲) وجود گرایان اعتقاد دارند انسان همان قدر که در زندگی مختار است مسئول و به همان اندازه تنهاست. بر طبق نظر هایدگر آدمی بی‌رحمانه تنهاست. (یالوم، ۱۳۹۰: ۴۹۳)

عطار به موضوع تنهایی بشر در آثار خود و به‌ویژه در منطق الطیر از زوایای مختلفی نگریسته، و در برخی از اشعار به توصیف تنهایی انسان در این عالم پرداخته است؛ مانند:

ای روح در این عالم غریب چونی بی آن‌همه پایگاه و رتبت چونی
سلطان جهان قدس بودی اکنون در صحبت نفس شوم صحبت چونی

(عطار، ۱۳۷۵: ۱۳۵)

گفت: «الهی من غریبم و ذکر تو غریب و من به ذکر تو الفت گرفته‌ام زیرا که غریب با غریب الفت گیرد.» (همان، ۱۳۷۶: ۳۷۲)

او از زبان مجنون می‌گوید که انسان هم مانند خدا تنهاست. (همان، ۱۳۸۴: ۳۶۹)
عطار به تنهایی افراد بزرگی همچون امام علی (ع) هم اشاره نموده است. ایشان آنچنان روح بزرگی داشتند که در این عالم کسی اندیشه‌های والایشان را درک نمی‌کرد و به همین سبب بی‌همدم و تنها بودند. (همان: ۲۵۳) او گاهی اوقات نیز به توصیف تنهایی خود پرداخته است و از بی‌همدمی شکوه می‌نماید. (همان، ۱۳۸۴: ۴۴۱)

عطار در منطق الطیر پرنده‌ها را نماد تنهایی و گوشه‌گیری از دیگران معرفی می‌نماید و از زبان این پرنده می‌گوید که همّت عالی و خوار داشتن نفس باعث شده است که پرنده‌ها، مانند پرندگان دیگر نباشد و از آن‌ها جدا باشد و در تنهایی به عزّت برسد. (همان: ۲۷۳) او در برخی اشعار خود به تنهایی افتخار می‌کند و این به دلیل مشرب فکری و عرفانی وی است؛ زیرا تنهایی در اندیشه عرفا بسیار خوشایند و مثبت بوده است. عطار در تذکره الأولیا از زبان عرفا درباره جنبه‌های مثبت تنهایی این‌گونه نقل می‌نماید:

او یس قرنی: «السلامه فی الوحده (سلامت در تنهایی است) و تنهایی آن بود که فرد

بود در وحدت و وحدت آن بود که خیال غیر در نگنجد.» (همان، ۱۳۷۶: ۲۶) فضیل عیاض: «پس تنهایی بهتر و مناجات با حق» (همان: ۹۶)

او تنها بودن را بهتر از هم صحبتی با افراد بی ارزش می داند و خود را مانند خورشید می داند که از همه ستارگان دوری می کند و تنهاست ولی ارزشش از همه آنها بیشتر است. (همان: ۶۹۳) وی این تنهایی و جدا شدن از مردم را عین شادی می داند. (عطار، ۱۳۸۴: ۴۴۱)

عطار برخلاف برخی از فیلسوفان وجود گرا، به دلیل مشرب توحیدی و ایمانی خود معتقد است که تنهایی بشر در این عالم، تنهایی آزاردهنده و یک رهاشدگی محض نیست که بشر را در زندگی، سردرگم نماید بلکه او معتقد است که تنهایی بشر را اعتقاد به خدا و جانشینان خدا در زمین و عنایت حق پر می کنند این تنهایی همراه با امیدواری است. (همان، ۱۳۸۴: ۲۴۱)

وی همدمی خدا را با انسان برای آدمی کافی می داند و تنهایی را زمانی ارزشمند می داند که انسان در تنهایی به حق مشغول باشد نه به خود. (همان: ۳۲۷)

آخرین نکته درباره تنهایی در اندیشه های عطار این است که وی معتقد است اگر انسان کاملی وجود داشته باشد که انسان بتواند در سایه هدایت او به سر منزل مقصود برسد، تنهایی در این زمان مذموم است. (همان، ۱۳۸۴: ۳۰۷)

نتیجه گیری

در این پژوهش چهار حال وجودی انسان از منظر وجودگرایان و عطار در کتاب منطق الطیر مورد بررسی قرار گرفت. هرچند شباهت‌های زیای میان برخی از نظریات وجودگرایان با اندیشه‌های عطار وجود دارد ولی از آنجایی که عطار یک عارف مسلمان است و به انسان و پدیده‌های پیرامون خود با دیدی عرفانی و توحیدی می‌نگرد؛ تفاوت‌هایی میان اندیشه‌های او با وجودگرایان دیده می‌شود. او برخلاف برخی از وجودگرایان آدمی را موجودی پرتاب شده در این عالم خاکی نمی‌داند که تنها و بی‌کس باید با جهان پیرامون خود ارتباط برقرار سازد و مشکلات خویش را به تنهایی و با کسب تجربه مرتفع سازد. بلکه معتقد است که یک وجود بیشتر در این عالم ساری و جاری نیست و تمام وجودهای دیگر باید در آن وجود محو گردند و آن وجود حق تعالی است. تمام هستی و احوال انسان در راستای خواسته‌های او باید باشد. در اندیشه عطار نوع احوال وجودی آدمی نتیجه ارتباط او باخدای خویش است. مثلاً آزادی انسان را در گرو بندگی و محو شدن در وجود حق و نفی نفسانیات انسان می‌داند. امید را نتیجه ایمان و باور داشتن حق می‌داند و ایمان را مغز هستی و رشته استوار بین انسان و خدا می‌داند و تنهایی‌ای را می‌ستاید که باعث توجه انسان به حق شود. و اگر باعث توجه به خود گردد ناپسند می‌دارد.

پی‌نوشت

1 - Boundary Situations

۲- در متون عرفانی از امید با عنوان «رجا» یاد شده است. در کتاب فرهنگ اصطلاحات عرفانی درباره این مفهوم این گونه نوشته است: رجا: امیدواری و در اصطلاح تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزومند است و درباره این اصطلاح چند نقل قول از عرفای مشهور نقل گردیده است: عزالدین کاشانی: معنی رجا، ارتیاح قلب است به ملاحظه کرم مرجو

جنید بغدادی: رجا یعنی اطمینان به جود و بخشش از سوی کریم. (سجادی، ۱۳۹۳:

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. چاپ اول. تهران: طرح نو.
۲. اشرافی، آذیتا. (۱۳۹۴). زمینه‌های تاریخی احوال وجودی امام علی (ع) در نهج البلاغه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳. بوخنسکی، ا.م. (۱۳۸۷). فلسفه‌های معاصر اروپایی. ترجمه شرف الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
۴. پور نامداریان، تقی. (۱۳۷۴). دیدار با سیمرغ. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. جعفری، فرزاد. (۱۳۸۶). ایمان و کفر در مثنوی‌های عرفانی منطق الطیر، حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. خردمند، مریم و نرگس نظر نژاد. (۱۳۹۲). «موقعیت‌های مرزی در فلسفه‌های اگزیستانس و نهج البلاغه». دو فصل‌نامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی. س دوم. شماره ۵. صص ۷۰-۵۶.
۷. دنیوی زاده، جهانگیر. (۱۳۹۱). حیرت در سه اثر ۱-دیوان شعر حکیم ابوالمجد مجدودین آدم سنایی غزنوی ۲-دیوان شعر منطق الطیر فریدالدین عطار نیشابوری ۳-مثنوی معنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.
۸. ریتز، هلموت. (۱۳۸۸). دریای جان. ج یک. ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایوردی. چاپ دوم. تهران: الهدی.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۶). صدای بال سیمرغ. چاپ پنجم. تهران: سخن.
۱۰. زمانی جهرودی، مجید. (۱۳۹۳). درد و رمزگشایی آن در مثنوی معنوی، حدیقه الحقیقه

- و منطق الطیر. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه قم.
۱۱. سارتر، ژان پُل (۱۳۸۰). اگزستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. چاپ دهم. تهران: نیلوفر.
۱۲. سجّادی، سید جعفر. (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دهم. تهران: طهوری.
۱۳. طلّیعه بخش، منیره و علیرضانی‌کویی. (۱۳۹۶). «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی». دو فصل نامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزّهراء. س نهم. شماره ۱۶. صص ۸۳-۱۱۷.
۱۴. عطار، شیخ فریدالدین نیشابوری. (۱۳۹۴). اسرارنامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ هفتم. تهران: سخن.
۱۵. _____ (۱۳۹۲). الهی نامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.
۱۶. _____ (۱۳۷۶). تذکره‌الاولیا. به تصحیح: رینولد نیکلسون. چاپ اول. تهران: میلاد.
۱۷. _____ (۱۳۶۲). دیوان عطار. به تصحیح: تقی تفضلی. چاپ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۳۷۵). مختارنامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
۱۹. _____ (۱۳۸۸). مصیبت‌نامه. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
۲۰. _____ (۱۳۸۴). منطق الطیر. به تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
۲۱. فرانکل، ویکتور امیل. (۱۳۸۹). انسان در جستجوی معنا. ترجمه مهین میلانی و نهضت صالحیان. چاپ بیست و پنجم. تهران: درسا.
۲۲. فلین، توماس. (۱۳۹۱). اگزستانسیالیسم. ترجمه حسین کیانی. چاپ اول. تهران: بصیرت.
۲۳. - کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۹۶). مولانا و مسائل وجودی انسان. چاپ دوم. تهران: نگاه

معاصر.

۲۴. کین، سم. (۱۳۸۲). گابریل مارسل. ترجمه مصطفی ملکیان. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

۲۵. مرادی نژاد، هما. (۱۳۸۸). عشق در منطق الطیر و مصیبت نامه عطار و جام و جم اوحدی مراغه‌ای. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه پیام نور.

۲۶. مارسل، گابریل. (۱۳۸۲). فلسفه اگزیستنیالیسم. ترجمه شهلا اسلامی. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

۲۷. محمدپور یزدی، احمد رضا. (۱۳۸۵). ویکتور امیل فرانکل بنیان گزار معنا درمانی. چاپ اول. تهران: دانژه.

۲۸. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۴). فلسفه‌های اگزیستانس. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۹. مک کواری، جان. (۱۳۷۷). فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. چاپ اول. تهران: هرمس.

۳۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب. جلد چهارم. چاپ اول. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به تصحیح: رینولد نیکلسون. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.

۳۲. یالوم، اروین. (۱۳۹۰). روان‌درمانی اگزیستانسیال (وجودی). ترجمه سپیده حبیب. چاپ دوم. تهران: نی.

