

تبیین متناقض‌نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری*

دکتر تیمور مالمیر**

E-mail: timoor-malmir@yahoo.com

*** خاور قربانی

چکیده

عرفا معتقدند که مخلوقات عین خالق و همه موجودات تجلی وجود خداوندند. این اعتقاد با مخالفت سخت متکلمان و فقیهان روبه‌رو شد. در مقابل این مخالفت‌ها، عرفا برای تبیین و اشاعه این اندیشه و پایداری در برابر مخالفان، به روشی هنری، کثرت و وحدت را جمع کردند. در این مقاله برای تبیین اسباب و مراحل پیدایش و تکامل قالب و شکل بیان فنای ذات و صفات بنده یا وحدت وجود، آثار عطار نیشابوری را بررسی کرده‌ایم. عطار برای بیان اندیشه فَنای ذات و صفات بنده در سه مرحله وحدت انفسی، وحدت آفاقی و بقای پس از فنا، تلاش کرده تا جمع دو نقیض کثرت و وحدت را به زبان بیاورد و تجربه خود را در قالب شعر به مخاطب القا کند.

واژه‌های کلیدی: وحدت وجود، عطار نیشابوری، متناقض‌نما.

* - تاریخ وصول: ۸۶/۷/۲۷ تأیید نهایی: ۸۶/۱۲/۱۵

** - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

*** - دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

مقدمه

فلاسفه و متکلمان و عارفان غالباً دربارهٔ بسیط و بدیهی بودن مفهوم وجود، اتفاق نظر دارند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۲) و معتقدند بر تمام موارد آن اعم از واجب یا ممکن اطلاق می‌شود (همان: ۲۴۵). اثبات وجود کثرات نیازمند برهان نیست اما اثبات یگانگی خداوند هر چند به فطری بودن آن سخت ایمان داشته باشیم، نیازمند دلیل و برهان است. رسالت‌های متعدد انبیا نیز بیانگر ضرورت همین استدلال‌هاست. البته پذیرفتن پیام ادیان الهی، درک و قبول یگانگی خداوند را آسان و بدیهی می‌سازد. توحید در نظر متکلمان و اهل شریعت، در زمرهٔ صفات سلبی است. یعنی نفی شریک از خداوند (دادبه، ۱۳۶۵: ۱۴۶) اما توحید در نظر عارفان نفی غیر خداست. تلاشی است برای جمع کثرت و وحدت. عارفان در پی آن هستند که به بیان‌های مختلف هنری اثبات کنند مخلوقات عین خالق هستند و از او جدا نیستند (ضیاءنور، ۱۳۶۹: ۱۷۳-۱۶۳). از جمله تعابیر هنری آنان تمثیل موج و دریاست. در این تمثیل، مخلوقات به مثابهٔ امواج دریا هستند که صرفاً نوعی شکست و انحنای آب است و چون به ساحل برسد نیست می‌شود در حالی که آب همچنان آب است:

- بحریست غیر ساخته از موج‌های خویش ابریست عین قطره به بازار آمده
(عطار، ۱۳۷۴: ۸۱۸)

- صد هزارن موج گوناگون بخواست دانی از چه موج بحر اندر رسید
چون یکیست این موج بحر مختلف از چه خاست و از چه خشک و تر رسید
بحر کل یک جوش زد در سلطنت تا به یک دم صد جهان لشکر رسید
(همان: ۳۰۸)

در مقابل عقیدهٔ جمع وحدت و کثرت، متکلمان بحث‌های طولانی دربارهٔ فرق انسان و خدا ذیل «عدم جنسیت خدا و مخلوق» بیان کرده‌اند (غزالی، ۱۳۷۱: ۵۶۹ و سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۲۹-۳۲۸). جمع بین وحدت و کثرت از مسایل پیچیده و بغرنج عارفان و متصوفان است. برخی معتقدند مبنای اساسی عرفان و تصوف وحدت وجود است (سیاسی، ۱۳۴۲: ۸۳-۸۲) اما اصطلاح وحدت وجود به صورت گسترده و منسجم در مکتب ابن عربی مطرح شد. بعد از آن، همهٔ مباحث عرفانی را تحت شعاع قرار داد. از این روی، اطلاق این اصطلاح به آثار و دیدگاه عارفانی چون عطار نیشابوری خالی از تسامح نیست. در قرن دهم، فضل‌الله بن روزبهان خنجی با اشاره به پیچیدگی این موضوع، قالب هر دو فکر را یکی می‌شمرد و می‌نویسد: «شیخ ابن عربی بر آن است که تا اجتماع نقیضین واجب نمی‌دانی صوفی نیستی و البته درین باب مبالغات کرده در کتاب

تجلیات» (خنجی، ۱۳۵۵: ۴۷). صرف‌نظر از اصطلاحات رایج در میان فرقه‌های مختلف متصوفه، نتیجه تلقی هنری که عارفان از توحید دارند یکی است. همان چیزی است که جنید درباره توحید خاص گفته است: این است که بنده سایه‌ای پیش روی حق باشد و انواع تدبیرهای خود را در کوهه‌های امواج دریای توحید فانی سازد و خود را فراموش نماید و مردمان را از یاد ببرد و حقایق وجود یگانه خدا را در قرب خالصانه بدو با فراموشی جسم و حس خود بپذیرد و بداند که خدای تمامی کارهای چنین بنده‌ای را از خود بر پای می‌دارد و انجام بنده به آغازش برگردد و چنان باشد که بود. و همچنین گفت: توحید خروج از تنگنای رسوم زمانه به گشادگی ساحت فنای جاودانگی است» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۸۶-۸۵). فقها و متکلمان، اندیشه فنای ذات و صفات یا وحدت وجود را نمی‌پذیرفتند و در برابر کسانی که با بی‌پروایی این اندیشه را ابراز می‌کردند موضع‌گیری می‌کردند و حاکمان و مردم را علیه آنان برمی‌انگیختند. اتهام و قتل کسانی چون حلاج، عین‌القضاة، جنید و ابوالحسن نوری در پی ابراز چنین اندیشه‌ای است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۳۱-۳۳۰، عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۵۸۳ به بعد). این اندیشه به رغم مخالفت سخت فقیهان و متکلمان، طرفداران زیادی یافت؛ ولی تعداد کسانی که در این راه جان سپردند یا بدین اتهام گرفتار شدند، انگشت شمار است؛ از این رو باید بررسی شود که مدعیان این اندیشه با چه ابزاری، احساس و دیدگاه خود را بیان کرده‌اند که توانسته‌اند با نفوذی روزافزون به زندگی خود ادامه دهند و اندیشه‌های خود را به شاگردان و مریدان خود تعلیم دهند؟

عطار نیشابوری از گروه عارفانی است که فنای ذات و صفات بنده را در تمام آثار خود تبیین کرده و در برخی از این آثار مثل منطق‌الطیر، این اندیشه را طرح اصلی کتاب خود ساخته است. با این همه، نه تنها از رنج و بلا‌ی عوام یا انکار آشوب‌آمیز خواص فارغ گشته، بلکه در آثار بعد از خود نیز تأثیر بسیار کرده است. بر این بنیاد، آثار عطار را برای تبیین اسباب و مراحل پیدایش و تکامل قالب و شکل بیان فنای ذات و صفات بنده یا به عبارت مشهور وحدت وجود برگزیدیم. برای فقیهان و متکلمان درک وحدت در عین کثرت، امکان نداشت عطار کلام و فلسفه منکر یگانگی را آشکارا رد می‌کرد:

چند از متکلمان باارد وز فلسفیان عقل فـعـال

هم فلسفه هم کلام بگذار از بهر فضولیان دخـال

با عیسی روح هم نفس شو بگذار جدل برای دجال (عطار، ۱۳۷۴: ۳۷۱)

و چنین منکرانی را گردن‌کشان دین می‌خواند که از سر عشق بی‌بهره‌اند (دیوان: ۶۰۰).

به سبب وجود پر نفوذ این منکران بود که اندیشه خود را به شیوه‌ای هنرمندانه بیان کرد و

کثرت و وحدت را همچون دو نقیض در کنار هم گنجانند. عطار می‌داندست که در آثار ادبی و هنری موارد بسیاری هست که هنجار متعارف زبان رعایت نمی‌شود. دو چیز که همدیگر را نقض می‌کنند به روشی هنرمندانه می‌توان آنها را در کنار هم آورد و با هم جمع کرد بدون آن‌که یکدیگر را نقض کنند (مالمیر، ۱۳۸۵: ۱۱۷). آنها متناقض به نظر می‌رسند اما خوب که دقت می‌کنیم می‌بینیم تناقض آنها ظاهری است (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۴: ۲۷۲). عطار به تجربه وحدت بی‌تمایز دست یافته بود اما سعی کرد با اجتماع نقیضین، محتاطانه بین دیدگاه شرعی (دوگانه‌انگاری و کثرت) و تجربه خود (یکسان‌انگاری و وحدت) حد وسطی را انتخاب کند تا بتواند برای اعتلای ارزش‌های انسانی، تجربه عرفانی خود را بیان کند. همچنین سپر و گریزگاهی برای دفاع از اندیشه خود در برابر تهمت بدعت داشته باشد تا به بلای امثال عین‌القضاة گرفتار نگردد. عین‌القضاة روش بیان صریح و بی‌انحنای برگزیده بود و خود می‌دانست با این روش بیان در این کار سرمی‌بازد (عین‌القضاة، ۱۳۶۲: ۸۱)؛ ولی همچنان می‌نالید که «دریغا نمی‌یارم گفتن! مگر که شریعت را ندیده‌ای که نگاهبان شده است بر آنها که از ربوبیت سخنی گویند؟ هر که از ربوبیت سخن گوید در ساعت، شریعت خورش بریزد» (عین‌القضاة، ۱۳۴۱: ۲۳۰).

۲- مراحل وحدت

عطار برای تبیین اندیشه فناى ذات و صفات بنده در سه مرحله وحدت انفسی، وحدت آفاقی و بقای پس از فنا، تلاش کرده تا جمع دو نقیض کثرت و وحدت را به زبان بیاورد و تجربه خود را در قالب شعر به مخاطب القا کند.

۲-۱- وحدت انفسی (= انحلال فردیت)

در فرهنگ اسلامی غالباً به دوگانگی آفرینش انسان اشاره شده است. وجود انسان اعم از جسم یا جان، مجازی است و در برابر این وجود مجازی، خداوند حقیقت مطلق است. عطار هم این دوگانگی خلقت انسان را با تعبیر «خلق» و «امر» نشان داده است:

دوست چهل بامداد در گل‌ما داشت دست
تا چو گل از دست دوست دست به دست آمدم (عطار، ۱۳۷۴: دیوان: ۴۹۵)
ناگه به دست قدرت بنموده یک اشارت
این یک اشارت تو چندین اثر نموده (همان: ۵۹۷)
همین تفکر دوگانه در مورد خلقت، آدمی را اعجوبه جهان کرده است:
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد (عطار، ۱۳۸۳: ۸۴)
شواهد زیر حاکی از جلوه‌های متناقض‌نمای زبانی این تفکر به صورت «هیچ همه»
است:

فانی و باقیم و هیچ و همه روح محضیم و صورت دیوار (عطار، ۱۳۷۴: ۳۲۲)
چون همه داری و هستی هیچ تو چون همه هیچی نداری هیچ تو (عطار، ۱۳۷۳: ۳۵۴)
نمود این تفکر حتی زمانی که برای وجود انسانی در قالب تمثیل به کار می‌رود،
ساختی متناقض‌نما دارد؛ مثلاً تمثیل «شبنم تاریک روشن» در بیت زیر:
وگر نه شبنم تاریک روشن درین دریا بود چون شیر و روغن (عطار، ۱۳۸۱: ۸۹)
و همچنین یکی از شایع‌ترین تمثیل‌ها برای وجود انسان، «آینه» است که از دو بخش
«تیره و روشن» ساخته شده است:

چون پشت آینه است آن تیرگی تن ولی جان روی آینه‌ست روشن (همان: ۴۳)
در بیت زیر هم «فرشته‌دیو» دلالت بر این دوگانگی آفرینش انسان دارند:
فرشته‌ای تو و دیوی سرشته در تو به هم گهی فرشته طلب گه بمانده دیوپرست
(عطار، ۱۳۷۴: ۳۵)

با حذف یکی از این ابعاد است که تمایزها محو می‌شوند و سالک می‌تواند به
وحدت برسد. بنابراین عطار اولین گام سالک در سیر و سلوک عرفانی را، نیستی از وجود
مجازی می‌داند؛ یعنی یکی کردن نفس و من مجازی انسان در حقیقت مطلق خداوند.
بنابراین، شرط نیل به وحدت انفسی، نوعی «انحلال فردیت» است. با انحلال فردیت،
تناقض‌ها محو می‌شود و انسان به وحدتی دست می‌یابد که با پیوستن به آن می‌تواند از
اسارت دوگانگی‌ها رهایی یابد و به آزادی و آرامش برسد:

چنان در اسم او کن جسم پنهان که می‌گردد الف در بسم پنهان
چو جسمت رفت جان را کن مصفا برآی از جان و گم شو در مسما (عطار، ۱۳۸۱: ۴۳)

عطار تجربیات وحدت انفسی خود را در سه حوزه عرفانی (وحدت سالک با خداوند)، عاشقانه (اتحاد عاشق و معشوق) و قلندرانه (وحدت پیر خراباتی و معشوق خراباتی) بیان کرده است که ویژگی مشترک این مضامین شعری، انحلال فردیت است.

۱-۱-۲- انحلال و کسب فردیت عارفانه

از راه‌هایی که سالک با طی آن می‌تواند به مقام وحدت برسد، ریاضت و سیر و سلوک عرفانی است. اولین گام در این راه انحلال فردیت است؛ یعنی سالک با طی طریق، نخست فردیت مجازی خود را محو می‌کند:

اگر می‌بایدت بسویی هم از تو ریاضت کن که پر شد عالم از تو (همان: ۹۳)
در منطق الطیر، در باب این موضوع چنین سروده است:

گر تو می‌خواهی که تو اینجای رسی	تو بدین منزل به هیچ و لا رسی
خویش را اول ز خود بی‌خویش کن	پس براقی از عدم در پیش کن
جامه‌ای از نیستی درپوش تو	کاسه‌ای پر از فنا کن نوش تو
پس سر کم کاستی در بر فکن	طیلسان لم‌یکن بر سر فکن
در رکاب محو کن پای ز هیچ	رخش ناچیزی بران جای ز هیچ
بر میانی در کمی زیر و زبر	بی‌میان بر بند از لاشی کمر
طمس کن چشم و ز هم بگشای زود	بعد از آن در چشم کش کحل نبود
گم شو و زین هم به یک دم گم بباش	پس ازین قسم دوم هم گم بباش
همچنین می‌رو بدین آسودگی	تا رسی در عالم گم‌بودگی

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۴۸)

این شواهد حاکی از آن‌اند که اولین قدم برای نیل به فنا و وحدت وجود، انحلال فردیت و نفی وجود مجازی و ویران کردن دیواره‌های من محدود و متناهی است که سبب پیوستن به من اصلی و نامتناهی می‌گردد. تعبیر متناقض‌نمایی که در این ابیات دیده می‌شوند: «خود بی خویش»، «براقی از عدم»، «جامه‌ای از نیستی»، «کاسه پر از فنا»، «طیلسان لم‌یکن»، «رکاب محو»، «رخش ناچیزی»، «پای ز هیچ»، «جایی ز هیچ»، «بی‌میان کمر بر بستن»، «کمر لاشی» و «کحل نبود» همگی، برخاسته از این دیدگاه‌اند. در مصیبت

نامه هم هنگامی که سالک به حضور پیامبر (ص) می‌رسد اولین نکته‌ای که سالک متوجه آن می‌شود حذف تویی یا انحلال فردیت مجازی سالک است:

گفت تا با تو تویی ره نبودت عقل عاشق جان آگه نبودت

یک سر موی از تو تا باقی بود کار تو مستی و مشتاقی بود

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت نیست در هست خدا می‌بایدت (عطار، ۱۳۷۳: ۳۱۰)

متناقض‌نمای «نیست در هست» بیانگر دو مرحله انحلال فردیت و کسب فردیت است. این دو مقام چنان لازم و ملزوم هم‌اند که جدایی آنها، کار مشکلی است. اما به هر حال، سالک بعد از انحلال فردیت است که به مقام فنا (کسب فردیت) می‌رسد. عطار فردیت و هستی انسان‌ها را عاریتی می‌بیند و توصیه می‌کند که باید با انحلال این هستی مجازی، به هستی واقعی نایل شد که در مقام فنا دست می‌دهد؛ به عبارتی متناقض‌نما، نابودی باعث «بود» می‌گردد و هستی از نیستی حاصل می‌شود. سالکی که به این مقام رسیده، از یک طرف با انحلال فردیتش «نیست» و از طرف دیگر با حصول مقام فنا (خودیابی) «هست» است. پس ترکیب متناقض‌نمای «نیست هست» که در ابیات زیر به آن اشاره شده است، وصف سالکی است که با انحلال فردیت خویش توفیق کسب منی والاطر را پیدا کرده است. این من در مرحله فنا برای او ممکن می‌گردد. به عبارت دیگر، خودیابی زمانی است که سالک، هستی مجازی خود را در هستی مطلق محو کرده باشد:

شادی به روزگار شناسندگان مست جان‌ها فدای مرتبه نیستان هست (عطار، ۱۳۷۴: ۷۶)

بر سر نیستان هست‌نمای دست او درفشان همی‌یابم (همان: ۷۹۵)

آتش عشق چون درآمد تنگ من ز خود رستم و درو جستم

لاجرم هست نیستم هیچم لاجرم عاقلی نیم مستم (همان: ۳۹۳)

زیباترین و گویاترین جلوه زبانی این تفکر (انحلال و کسب فردیت) در زبان عطار، متناقض‌نمای «تو بی تو» و «خویشتن بی خویش» است که دوگانگی وجود انسان (بلند و پست) و تلاش برای محو یک بعد انسانی (فردیت و جسمانیت با واژه بی تو) برای دست‌یابی به یگانگی (تو) در این دو ترکیب مشهود است. شواهدی که متضمن آن‌اند، عبارت‌اند از:

تویی تو، تو را نامحرم آمد تو بی تو شو که آدم آن دم آمد (همان، ۱۳۸۱: ۵۷)

حقیقت چیست پیش‌اندیش بودن ز خود بگذشتن و با خویش بودن (همان: ۵۲)
 دمی گم می‌زنی بر انجمن زن نفس بی‌خویشتن با خویشتن زن (همان، بی‌نا: ۵۴)
 ترا چون جان پاکت رفت و تن مرد نباید خویش را با خویشتن برد (همان، ۱۳۸۱: ۶۷)
 مقام وحدت کل بی‌شک آنجاست تو بی‌تو شو که «اُترک نفسک» آنجاست (همان: ۹۰)
 چون همه بی‌خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا بیش آمدند (همان، ۱۳۸۳: ۲۶۰)
 به حق تا با خودی ره کی توان برد ولی از بی‌خودی این پی توان برد (همان، ۱۳۸۱: ۲۸۴)
 و تعبیر دیگر این متناقض‌نما، «نبود بود» است:

نبود او و او بود، چون باشد این از خیال عقل بیرون باشد این (همان، ۱۳۸۳: ۲۴۷)
 این تفکر متناقض‌نما، درون‌مایه برخی از حکایت‌هاست و باعث گفتار و عملکرد متناقض‌نمای شخصیت‌های آنها شده است:

- وقتی غریبی از راه دور برای دیدن بایزید آمد اما ،
 جوابش داد، شیخ عالم‌افروز که ای درویش سی سال است امروز
 که من در آرزوی بایزیدم بسی جستم ولی گردش ندیدم
 ندانم تا چه افتاد و کجا شد ز من سی سال باشد تا جدا شد (همان، ۱۳۸۱: ۲۸۲)
 عبارت متناقض‌نمای «گم کردن خویش» همان «خویشتن بی‌خویش» است که نشان می‌دهد بایزید این راه را طی کرده و به مقام بالاتر دست یافته است.

- شیخ بوسعید نهایت طریقت را «گم بودگی» می‌دانست بدین روی بود که می‌گفت:
 چو دیدم آنچ جستم گم شدم من همی چون قطره در قلمز شدم من
 کنون گم گشته‌ام در پرده راز نیابد گم شده، گم کرده را باز (همان، ۱۳۸۱: ۹۲)
 در این حکایت «گم شده»، بیانگر دستیابی به مقام انحلال فردیت و «گم کرده»،
 تعبیری برای فردیت انسان است. به عبارت دیگر، گم شده همان متناقض‌نمای «تو بی‌تو»
 است که دیگر خویش مجازی (گم کرده) را هرگز نخواهد یافت و برخلاف واقعیت، در
 این ابیات گم شده به دنبال گم کرده است.

- یعقوب یوسف را تنگ دربر گرفته بود اما،
 فغان در بسته بد یعقوب آنگاه که کو یوسف مگر افتاد در چاه
 مخاطب از عمل متناقض‌نمای یعقوب، شگفت‌زده می‌پرسد «گرفته او را در بر می‌چه
 جویی؟». چون برایش عجیب است وقتی یعقوب بوی پیراهن یوسف را از مصر می‌شنود
 چگونه او را در آغوش خود در نمی‌یابد و در جستجوی اوست! با پاسخ یعقوب، پرده از
 این رفتار متناقض‌نما برداشته می‌شود:

ز یوسف لاجرم بویی شنودم که من خود آن زمان یعقوب بودم
 همه من بوده‌ام یوسف کدامست چو خود را یافتم اینم تمامست (همان، ۱۳۸۱: ۲۸۱)
 در این حکایت دوگانگی یعقوب و یوسف در فراق، و وحدت و یگانگی آنها در
 وصال، مشهود است که حاکی از انحلال فردیت برای نیل به یگانگی است. چنان‌که در
 بیت بعد آورده است:

به خود گر سر فرود آری زمانی بیابی ز آنچه می‌جویی نشانی
 بنا بر این، تفکر سازنده متناقض‌نمایی از قبیل نیست هست، تویی تو و
 خویش بی‌خویش، در کلام عطار دو مقام انحلال و کسب فردیت است. شایان ذکر است
 که در این مرحله، هنوز سالک به وحدت بی‌تمایز دست نیافته است؛ چون هنوز در مقام
 تلفیق نیست و هست است. عطار در بیتی به این تمایز در قالب تمثیل اشاره می‌کند:
 کجا تو زین عجب تر راز یابی که یک شبنم ز دریا بازیابی (همان: ۹۰)

۲-۱-۲- انحلال و کسب فردیت عاشقانه

در سلوک عاشقانه هم، اولین گام برای وصال معشوق، انحلال فردیت عاشق است:
 ترا اول قدم در وادی عشق به زاری کشتن ست آنگاه دارست
 وزان پس سوختن تا هم بویی که نور عاشقان در مغز نارست
 چو خاکستر شوی و ذره گردی به رقص آبی که خورشید آشکارست
 (همان، ۱۳۷۴، ۶۰ نیز: ۵۴ غزل ۷۴ بیت ۹-۷)
 به گونه‌ای که در نگاه عطار، بقای فردیت عاشق، باعث متهم شدن او به کفر و بت-
 پرستی می‌گردد:

زانکه گر یک ذره هستی در رهست در حقیقت بت پرستی در رهست (همان، ۱۳۷۳: ۳۰۱)
 ذره‌ای گر طعم هستی باشدت کافری و بت پرستی باشدت
 (همان، ۱۳۸۳: ۲۰۱ نیز: ۱۹۹ بیت ۲۸۷۴ و ۲۰۲ بیت ۲۹۵۵)

و کسی را که در این راه به جان خود (فردیت) زنده باشد مرده می‌پندارد حتی اگر
 به ظاهر زنده باشد:

از آن دم دان حضور جاودانی و گر نه مرده‌یی در زندگانی (همان، بی‌تا: ۱۰۸)

به هر یک یک نفس روشن بدانی که مرده بوده‌ای در زندگانی (همان، ۱۳۸۱: ۹۶)
 متناقض‌نمای «مرده زنده» در این دو بیت در معنی منفی است؛ یعنی کسی که عاشق
 نیست و از عشق بهره‌ای نبرده است؛ بنابراین، تمام تلاش عاشق بر این است که دوگانگی
 و فردیت خود را محو کند و به فردیت واقعی که فنا در جانان است دست یابد؛ البته این
 مقام، بیشتر با تجلی معشوق صورت می‌گیرد:

خورشید رخس بتافت ناگاه هر ذره که بود دیده‌بان بود (همان، ۱۳۷۴: ۲۶۲)

و غیر از جسم، جان هم در جانان فانی می‌شود. بنابراین، عاشق هم مانند سالک از
 یک طرف با انحلال جسم و جان خویش در جانان می‌میرد، از طرف دیگر، با فنای در او
 بی‌جان می‌زید، (بقا به جان معشوق) و به تعبیری متناقض‌نما، مرگ سبب زندگی
 می‌گردد:

چون زندگی ز مردگی خویش یافتند چون مرده‌تر شوند بسی زنده‌تر زیند (همان: ۲۵۶)

عشق در معشوق فانی گشتن است مردن او را زندگانی گشتن است (همان، ۱۳۷۳: ۳۳۲)

پیش از من جان بر او رفته بود گرچه من بی‌جان بقایی یافتم (همان، ۱۳۷۴: ۴۰۲)

گر بمیری در میان زندگی عطاروار چون درآید مرگ عین زندگانی باشدت (هما: ۱۳)

شواهد فوق بیانگر متناقض‌نمای «مرده زنده» در معنی مثبت است یعنی کسی که
 فردیت خود را محو نموده و به وحدت رسیده است. بنابراین، منظور از مرگ در این ابیات
 همان انحلال فردیت است. علاوه بر این، نامرادی، زیان، بی‌قراری، بی‌آرامی، درد،
 بی‌خبری، کوری و کوری در شواهد متناقض‌نمای زیر، بیانگر انحلال فردیت عاشق است و
 مراد، قرار، آرام و درمان نشان دهنده نیل عاشق به کسب فردیت واقعی است (زندگی به
 جانان نه به جان):

تا در ره نامرادی افتادیم بر کلّ مراد پادشا گشتیم (همان: ۴۹۰)

چون درین سودا زیان از سود به پس درین سودا زیان کن سود خویش (همان: ۳۶۴)

جانا بر تو قرار آن راست کز عشق تو عین بی‌قراری ست (همان: ۸۱)

هر که او در عشق بی‌آرام نیست کی تواند یافت آرام ای غلام (همان: ۳۷۷)

من که درد عشق در جان منست وی عجب این درد درمان منست (همان، ۱۳۷۳: ۱۵۳)

کین راز کسی شنید و دانست کز دیده و گوش کور و کر بود (همان، ۱۳۷۴: ۲۵۹)
آن خبر دارد ازو کو درحقیقت بی‌خبرگشت وان اثر دارد که او در بی‌نشانی، بی‌نشان شد
(همان: ۲۰۵)



۳-۱-۲- انحلال و کسب فردیت در قلندریات

از مضامین دیگری که عطار با سیر انحلال و کسب فردیت، فنای ذات و صفات و وحدت وجود را بیان می‌کند، قلندریات اوست که در نگاه نخست در هم‌نشینی با تفکرات عرفانی او متضاد است. اما در واقع او تفکرات عرفانی خویش را در نقاب آن پنهان کرده است. به این ترتیب که در قلندریات، شرط اول ورود به دیر، از خود فانی شدن یا انحلال فردیت است:

اگر داری سر این، پای در نه به ترک جان بگو چه جای جانست (همان: ۶۶)
یافتن یار چیست گم شدن تو تا نشوی گم ز خویش یار نیابی (همان: ۶۱۴)
گفت ز خود فانی مطلق بیاش تا برسی زود بدین دستگاه (همان: ۵۷۲)
اندر بن دیر ما شرطت بود این هر سه کز خویش برون آبی وز جان و دل فانی
(همان: ۶۶۰)

عطار با مهارت تمام حضور این مرحله را در قلندریات، متناسب با لوازم قلندری یعنی زناز بستن برای دستیابی به وحدت نشان می‌دهد. اگرچه زناز بستن نشانه کافری است، سالک قلندر باید در ابتدای کار زناز بر میان بندد و دُردی بنوشد تا بتواند با این کار، گام نخست (انحلال فردیت) را بردارد. تصویر «عبور از کفر و مسلمان شدن»، تصویر مشترک اکثر قلندریات اوست:

از کفر ناگذشته دعوی دین مکن تو گر محو کفر گردی، بنیاد دین فکندی (همان: ۶۲۶)
بارزترین نمود این تفکر در آثار عطار، داستان شیخ صنعان است که گذشتن از این عقبه خطرناک، عمومی و همگانی قلمداد می‌شود (همان، ۱۳۸۳: ۱۲۸) این عمومیت به این دلیل است که عطار همه را موظف به طی این طریق می‌داند. در واقع سازنده بخشی از این تفکر متناقض‌نما (کافر شدن برای مسلمان شدن)، انحلال فردیت و بخش دیگر کسب فردیت است. عطار در قلندریات خود کسی را که صاحب نفس و فردیت مجازی است، کافر می‌داند.

چون مرا در بند بیند از خودی در میان بند زنازم کشد (همان: ۲۱۵)
شد عمر و نمی‌بینم از دین اثری در دل وز کفر نهاد خویش دیندار نخواهم شد
(همان: ۲۰۲ نیز: ۴۵۴ غزل ۵۶۵ بیت ۵ و ۲۱۵ غزل ۲۷۴ بیت ۲ و ۲۶۵ غزل ۳۳۸ بیت ۳)
همان‌گونه که عین‌القضات یکی از انواع کفر را کفر نفس می‌داند (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۲۰۹) در زبان عطار هم ثبوت فردیت در واژه کفر و انحلال آن در تصویر «عبور از کفر»

و نیل به خود اصلی در تعبیر «مسلمان شدن» ظاهر می‌گردد. دلیل این تصور، این است که او نفس را مانند زناری بر میان سالک می‌بیند. این تفکر سازنده متناقض‌نماهای زیر است:

- زمانی که متناقض‌نمای «پیر مناجاتی زنار بسته» در زبان او نمود پیدا می‌کند، در پشت پرده این متناقض‌نما، پیری است که هنوز نفس او برجاست:

مگو ز خرقه و تسبیح از آن‌که این دل مست میان بیسته به زَنار در مناجاتست (همان، ۱۳۷۴: ۳۳)

- یا هم‌نشین کردن دو واژه خرقه‌پوش و گبر در بیت زیر، دلالت بر شخصی دارد که هنوز به مرحله انحلال فردیت دست پیدا نکرده است و باید با طی این مرحله مسلمان گردد:

چند باشی در میان خرقه گبر تازه گردان زود اسلام ای غلام (همان: ۳۷۶)

در بیت زیر هم، توبه - به دلیل توجه به غیر - نوعی زنارست و برای اسلام آوردن باید آن را برید:

از توبه و زهد توبه‌ها کرد مؤمن شد و کافری بر آورد (همان: ۱۶۹)

علاوه بر این نوع، کفر دیگری هست که حاکی از این موضوع است که در اجتماع روزگار او در مورد معتقدان به وحدت وجود، واژه کافر کاربرد داشته است. غزل متناقض‌نمای زیر بیانگر این استعمال است:

منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره جلا کردم
به بکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند که من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم
(همان: ۴۰۵)

این غزل، یکی از رندانه‌ترین غزل‌های عطار است که مضمون اصلی آن کسب مقام «وحدت وجود» است که در اییات اول، فنا کردن خود، به صراحت، بیانگر این مقام است. به همین دلیل، عطار خود را گبر دیرینه لقب می‌دهد و دیگران را هم به این کیش دعوت می‌کند و برای مخاطبان، کهنه بت‌هایی را که در وجودشان خاک خورده است، جلا می‌دهد و به آنها نشان می‌دهد که وجودشان بتخانه است. در بیت آخر با برابر دانستن خود با حضرت عیسی، ادعای «به‌بکری زادن» دارد که اشاره ای است به انحلال فردیت و جان مادرزادی (= مرده زنده) و کسب جانی دیگر (= وحدت وجود)، چنان که در بیتی دیگر نیز تأکید شده است:

ترا با جان مادرزاد ره نبود درین دریا کسی این بحر را شاید که او جانی دگر دارد
(همان: ۱۴۲)

بنابراین، تولد جدید او مدّ نظر است و در مصرع دوم با آوردن «دگر باره» بر آن تأکید کرده است. در این تولد جدید، تغذیه انسان از مقام وحدت، یعنی شیر مادری است. در بیتی دیگر ضمن به کار بردن خورشید در مفهوم ذات خداوند، به شیر مادر در مفهوم مقام وحدت نیز اشاره کرده است:

اگر خورشید خواهی سایه بگذار / چو مادر هست شیر دایه بگذار (همان: ۳۱۶)
ازین نوع متناقض‌نما، بازهم در قلندریات او به صورت «استغفار از استغفار» آمده است:

با منی شرکست استغفار تو / پس ز استغفار استغفار کن (همان: ۵۳۳)
اشاراتی که عطار در این زمینه آورده است (همان، ۱۳۶۶: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۲، ۱۷۲) همگی مؤید این تفکر قلندری هستند؛ به ویژه در تشبیه زنار باطن (همان: ۳۲۲) به صراحت، حضور این دیدگاه مشاهده می‌شود. پس، مسلمان کسی است که جسم و فردیت او انحلال یافته است. این امر، در قلندریات با نوشیدن دُردی صورت می‌گیرد:

بگفت این و یکی دردی به من داد / خرف شد عقم و رست از خرافات
چو من فانی شدم از جان کهنه / مرا افتاد با جانان ملاقات (دیوان: ۱۲)
بنوش درد و فنا شو اگر بخواهی / که زاد راه فنا دردی خراب‌تست (دیوان: ۳۴)
دردی بستد، بخورد و بفتاد / وز ننگ وجود خویشتن رست (دیوان: ۴۱)
دردی بستد از آن رند خراب / در کشید و آمد از خرّقه به در (دیوان: ۳۲۵)
در نتیجه، مفهوم رمزی دُردنوشی، تباه کردن جسم و انحلال فردیت سالک خراباتی است و با ملاحظه اینکه مسلمان کسی است که به این مقام دست پیدا کرده است، در بیت زیر به کار رفتن مسلمان به جای ساقی - متناقض‌نمای «ساقی مسلمان» - پوششی برای این تفکر عطار است:

در ده می‌کهنه ای مسلمان / کین کافر کهنه توبه بشکست (همان: ۴۰)
همچنین در بیت فوق همنشینی «کافر» و «توبه» متناقض‌نماست که آن هم ناشی از دیدگاه انحلال فردیت اوست. شایان ذکر است که ورود قلندر به خرابات، در واقع برابر با تلاش سالکی است که می‌خواهد به مقام «نیست هست» نایل شود؛ به عبارت دیگر، کسی که وارد خرابات می‌شود می‌خواهد به مقام «خراب‌آباد» یا همان «نیست هست» دست یابد. استعمال واژه خراب برای جسم در بیت زیر مؤید همین مطلب است:

اگر تو زین خراب، آزاد گردی چو گنجی در خراب‌آباد گردی

(همان، ۱۳۸۱: ۱۱۹)

۲-۲- وحدت آفاقی (انحلال کثرات)

در نگاه عطار، بین ماهیت و وجود حقیقی کثرات تمایز وجود دارد. بنابراین، برای وحدت آفاقی باید این تمایزها محو شوند. عطار به این تقابل‌ها، به طور کلی، در قالب جهان اشاره کرده است و اجتماع آنها را در قالب مشهورترین تمثیل دنیا در ادب فارسی، یعنی «عجوزه جوان» منعکس کرده، چنان‌که در الهی‌نامه آمده است: حضرت عیسی که مشتاق دیدن دنیاست ناگاه، آن را در شکل پیرزنی با این خصوصیات مشاهده می‌کند: موی سفید، پشت خمیده، دندان‌های افتاده، دو چشم ازرق، و روی چون قیر، در حالی که از چهار سویش نجاست می‌دمد. به رغم این توصیفات، جامه نگارین در بر، دلی پر از جنگ و کینه، یک دستش نگارین، و دست دیگرش خون‌آلود است و بر هر مویش منقار عقابی آویزان است و بر روی خود نقابی فروهشته است (الهی‌نامه: ۷۴). زیرساخت این تمثیل متضمن دو تصویر متضاد از جهان و مؤید این نکته است که مکمل ساختار مجسمه جهان جمع نیروهای متضاد است؛ مثل مرگ و زندگی، زشتی و زیبایی، پیری و جوانی و ... البته این تمثیل برگرفته از واقعیت جهان است که اجتماع نیروهای نقیض، مرگ و زندگی، شادی و غم، حبّ و بعض، جنبش و سکون و ... در آن دیده می‌شود تا حدّی که دیدن یکی بدون دیگری در نگاه ما، متناقض به نظر می‌آید. بنابراین، دوگانگی جهان در قالب تمثیل، سازنده متناقض‌نماهای زیر است:

جهان پیرست اما طفل سالست که در پیریش طفلی همچو زالست (همان، بی تا: ۴۹)
 ترا اینجا سر بزمی نماند که سگ در دیده قندز می‌نماید (همان، ۱۳۸۱: ۱۲۲)
 همای عالم ار سلطان نشانست چو سگ باری کنون با استخوانست (همان: ۱۲۳)

این تناقض‌ها و دوگانگی‌ها برای عارفی مانند عطار، قید و بندی است که سبب اسارت او در این زندان فانی شده است. پس تمام تلاش او برای محو آنها جهت نیل به وحدت آفاقی است. وحدت آفاقی در نگرش او، یکی شدن ظاهر و وجود مجازی جهان با حقیقت آن است. پس لازمه رسیدن به وحدت آفاقی، محو شدن وجود مجازی کثرات آفاقی است:

جهانی دید پر موج مسمی به یک ره هم جهان محو و هم اسما
 (همان، بی تا: ۱۶)

در ابیاتی از منطق‌الطیر بیان این وحدت را- که انحلال جهان در حقیقت آن است- مقدم بر وحدت انفسی خوانده است. به عبارت دیگر، سالک برای دستیابی به گنج وحدت، ابتدا باید طلسم تمایزهای جهانی را نابود کند، سپس به وحدت انفسی پردازد:

گنج در قعرست گیتی چون طلسم بشکند آخر طلسم و بند جسم
گنج یابی چون طلسم از پیش رفت جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
بعد از آن جانت طلسمی دیگرست غیب را جان تو جسمی دیگرست
(عطار، ۱۳۸۳: ۸۴)

کثرات این جهان با تمایزی که بین ماهیت و وجود حقیقی آنها وجود دارد، نشان دهنده نوعی دوگانگی هستند. از یک سو ماهیت آنها فانی و نابود است. از سوی دیگر، وجود حقیقی آنها از یک وجود واحد و مطلق که باقی است، ساخته شده است. در ابتدا نگاه عطار، به این جهان به صورت فانی شونده باعث شده است که متناقض‌نماهای (نابود بهتر از بود)، «زیان بهتر از سود» «بیکار پرکار» و «کرده ناکرده» در زبان او بیابد:

چو در دنیا زیان از سود بهتر بسی از بود او نابود بهتر (همان، بی تا: ۳۶۳)
ترا چیزی که در هر دو جهان است به از بودش بسی نابود آنست (همان، ۱۳۸۱: ۲۸۷)
جهان را کرده ناکرده‌ست جمله که بازایی پس پرده‌ست جمله (همان، ۱۳۸۱: ۱۲۹)
کسی دارد به عالم کار و باری که در عالم ندارد هیچ کاری (همان، بی تا: ۳۹۵)
برای شهود حقیقت این کثرات، باید ماهیت را در وجود مطلق محو کرد:
تا چند از این نقش برآورده که هست تا کی ز طلسم زنده و مرده که هست
گر برخیزد ز پیش، این پرده که هست ناکرده شود به حکم هر کرده که هست
(همان، ۱۳۸۲: ۲۴)

پس به عبارتی متناقض‌نما، نابودی کثرات لازمه دستیابی به بود آنهاست و در زبان عطار به صورت ترکیب متناقض‌نمای «نقش بی‌نقشی» یعنی نقشی که از بی‌نقشی و انحلال حاصل می‌گردد، آمده است:

کسی کو نقش بی‌نقشی پذیرفت چو مردان ترک این صورتگری گفت (همان، ۱۳۸۱: ۶۹)
اگر خواهی تو نقش جاودان یافت چنان نقشی به بی‌نقشی توان یافت (همان، ۱۳۸۱: ۱۵۰)
بگذر از نقش دو عالم خواه نیک و خواه بد تا ز بسی نقشیت نقشی جاودان آید پدید
(همان، ۱۳۷۴: ۳۰۱)

انحلال فردیت و کثرات (بی‌تویی، مردگی و بی‌نقشی) مکمل همدیگرند و لازمه

وحدت و قرب به خداوند هستند. این همراهی در بیت زیر به صراحت آمده است :

همه چیزی که می‌بینی پس و پیش گذر باید ترا زآن چیز وز خویش
 که تا چون نقش برخیزد ز پیشت دهد نقاش مطلق قرب خویش
 (همان، ۱۳۸۱: ۶۸)

۳-۲- بقا بعد از فنا

مرحله سوم از وحدت وجود در آثار عطار، بقای سالک است که بعد از مقام فنا حاصل می‌گردد:

چون برآمد صد هزاران قرن پیش قرن‌های بی‌زمان، نه پس نه پیش
 بعد از آن مرغان فانی را به ناز بی‌فناهی کل به خود دادند باز
 چون همه بی‌خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند (همان، ۱۳۸۳: ۲۶۰)
 این سه مرحله در بیت آخر با واژه‌های بی‌خویش (انحلال فردیت)، بی‌خویش با
 خویش (فنا) و بقا بعد از فنا آمده است. متناقض‌نمای «بقای بعد از فنا» در کلام عطار به
 کرات آمده است:

بدو بشناس او را و فنا شو در آن عین فنا عین بقا شو (همان، ۱۳۸۱: ۹۵)
 بنوش دُرد و فنا شو اگر بقا خواهی که زاد راه فنا دُردی خراباتست (همان، ۱۳۷۴: ۳۴)
 گر بقا خواهی فنا شو کز فنا کمترین چیزی که می‌زاید بقاست (همان: ۲۵)
 هر که او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا ایک بقا (همان، ۱۳۸۳: ۲۴۸)
 «اثبات در محو» و «پیدایی حاصل از گم بودگی» تعبیر دیگری از این متناقض‌نما
 هستند:

صد هزاران محو در اثبات هست صد هزار اثبات در محو ای عجب (همان، ۱۳۷۴: ۹)
 مرد سالک چون رسد این جایگاه جایگاه مرد برخیزد ز راه
 گم شود زیرا که پیدا آید او گنگ گردد، زان که گویا آید او (همان، ۱۳۸۳: ۲۳۸)
 این مقام در منطق‌الطیر، به صراحت آمده است و در واقع، وحدتی است بی‌تمایز
 یعنی عاری از هست و نیست:

تا تو هستی در وجود و در عدم کی توانی زد درین منزل قدم
 چون نه این ماند نه آن در ره تو را خواب چون می‌آید ای ابله تو را (همان: ۲۶۰)
 و سالکانی که به بقا رسیده‌اند صاحب وصف بی‌وصفی‌اند:

بی‌وصف گشته‌اند ز هستی و نیستی تا لاجرم نه مست و نه هشیار می‌روند
از ذات و از صفات چنان بی‌صفت شدند کز خود نه گم شده نه پدیدار می‌روند
(همان، ۱۳۷۴: ۲۵۴)

پس متناقض‌نمای مخصوص سالک باقی «نه نیست نه هست» است:

در عشق تو نیستان که هستند هستند نه نیستان نه هستان (همان: ۵۱۷)
جانمی دارم عاشق و شوریده و مست

آشفته و بی‌قرار، نه نیست نه هست (همان، ۱۳۸۲: ۱۳۹)

چون رسید این جایگه عطار نه هست و نه نیست

کفر و ایمانش نماند و مؤمن و کافر بسوخت (همان، ۱۳۷۴: ۱۸)
عاشق نیز در تجربه‌های عاشقانه عطار، بعد از فنای در معشوق به بقا می‌رسد و از
وصف بی‌وصفی برخوردار است:

قومی نه نکو نه بد نه با خود و نه بی‌خود نه بوده نه نابوده نی‌مانده عیان
مانده

در عالم ما و من نی‌مانده و نی‌مان در کون و مکان با تو، بی‌کون و مکان مانده
(همان: ۵۹۳)

در عشق تو جانم که وجود و عدمش نیست دانی تو که چونست نه معدوم و نه موجود
(همان: ۲۷۶)

چه می‌پرسی مرا کز عشق چونی همی هستم چنان کز عشق هستم
چه دانم چون نه فانی‌ام نه باقی چه گویم چون نه هشیارم نه مستم (همان: ۳۹۱)
لحظه‌ای نه کافری داند نه دین ذره‌ای نه شک شناسد نه یقین
نیک و بد در راه او یکسان بود خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود
(همان، ۱۳۸۳: ۲۲۱)

و در تجربه‌های قلندرانه هم، با بی‌نشان شدن پیر که همان «نه نیست نه هست» است
(همان، ۱۳۷۴: ۱۶۱ غزل ۲۱۳ بیت ۲ و ۶۶ غزل ۹۰ بیت ۵ و ۱۲۹ غزل ۱۷ بیت ۲) این مقام
عرفانی بیان می‌گردد:

در بی‌نشانیم بشانند و مرا بسوخت وانگه به گرد من رقمی بی‌نشان کشید (همان: ۳۱۱)
وحدت بی‌تمایز (نه نیست نه هست) در کلام عطار در مقام بقاست و با توجه به
اجتماع بسته و مختنق روزگار عطار، محتاط‌کاری او در وصف تجارب بقا بیشتر دیده
می‌شود تا فنا. او معتقد است که باید برای آن کتاب جداگانه‌ای تألیف کند (همان، ۱۳۸۳:

(۲۶۰)؛ کاری که اگر واقع می‌شد بدون شک با توصیف تجربه وحدت محض (یکسان‌انگاری)، کتاب او برابر با فریاد اناالحق حلاج بود و دار و سوختن انتظارش می‌کشید. از این رو به جای نوشتن اثری مستقل در باب اسرار بقا، آنها را در پشت تناقض‌ها و تمثیل‌ها پنهان کرد تا هر کس که لایق آن است آن را درک کند:

همچنان کو دور دور است از نظر	شرح این دور است از شرح و خبر
لیکن از راه مثال اصحابنا	شرح جستند از بقا بعد الفنا
آن کجا اینجا توان پرداختن	نو کتابی باید آن را ساختن
زان که اسرار البقا بعد الفنا	آن شناسد کاو بود آن را سزا

(همان، ۱۳۸۳: ۲۶۰)

۴- نتیجه

عطار نیشابوری غیر از آنکه به وحدت بی‌تمایز دست یافته بود و در پرتو این کشف، تمام پدیده‌های گیتی را جلوه معشوق یا هستی مطلق می‌دید، تلاش می‌کرد تا اندیشه‌های وحدت وجود را به گونه‌ای بیان کند که اهل انکار را مجاب سازد و همچنان بتواند این اندیشه را گسترش دهد. این گسترش‌بخشی، خود به نوعی اثبات وحدت می‌کرد. شکل و قالبی که عطار برای بیان وحدت وجود برگزید از وحدت انفسی و آفاقی، خصوصاً در شکل‌هایی که تناسب ظاهری آنها با عرفان و تصوف کمتر است، مثل قلندریات، خود گواهی بر این نکته است که امکان جمع دو نقیض وجود دارد. عطار با این روش منکران بیشتری را مجاب می‌کرد. مجموعه این تلاش‌های عطار دلالتی بود بر اینکه عرفان، مسلکی است برای صلح و آشتی، و حتی فراتر از آن، جذب هم شدن پدیده‌هایی که به ظاهر از هم فاصله دارند. در روزگاری که هرکس به فکر خویش بود و وحدت و انسجام جامعه ایرانی و اسلامی بر اثر تفرقه‌های مذهبی و تهاجم بیگانگان بر هم خورده بود (راشد محصل، ۱۳۸۲: ۵۰)، گسترش اندیشه وحدت، یک نیاز انسانی بود که عطار نیشابوری بدان همت گماشت. عطار در مصیبت‌نامه حکایتی درباره رفتار مجنون در کوی لیلی نقل کرده است که مجنون، در و دیوار آن کوی را به برمی‌گرفت و بر همه چیز بوسه می‌زد چون در همه چیز آنجا روی لیلی می‌دید. (عطار، ۱۳۷۳: ۱۳۵) این حکایت در عین اینکه

تمثیلی برای وحدت وجود است به نوعی نفی تفرقه‌ها و مبارزه با تفرقه‌افکنی است و اهمیت صلح و دوستی را در اعتلای ارزش‌های انسانی جلوه‌گر می‌سازد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. جهانگیری، محسن. *محبی الدین بن عربی (چهره برجسته عرفان اسلامی)*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. *مهمان‌خانه بخارا*، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
۳. دادبه، اصغر. «آراء کلامی فخرالدین رازی»، *مجله معارف*، دوره سوم، ۱۳۶۵، شماره یک.
۴. راشد محصل، محمد رضا. «جلوه‌های جلال در شعر عطار»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند*، ۱۳۸۲، شماره سوم.
۵. سراج طوسی، ابونصر. *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد سوم، تصحیح حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۷. سیاسی، علی‌اکبر. «تصوف و عرفان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال یازدهم، ۱۳۴۲، شماره اول: ۸۶-۸۲.
۸. ضیاء نور، فضل‌الله. *وحدت وجود (سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا)*، تهران: زوار، ۱۳۶۹.
۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. *اسرارنامه*، تصحیح صادق گوهرین، تهران: زوار، ۱۳۸۱.
۱۰. *اسرارنامه الهی‌نامه*، تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار، ۱۳۸۱.
۱۱. ——. *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، ۱۳۶۶.
۱۲. ——. *خسرونامه*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: زوار، بی‌تا.
۱۳. ——. *دیوان*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۴. ——. *مصیبت‌نامه*، تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار، ۱۳۷۳.
۱۵. ——. *منطق الطیر*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳.
۱۶. ——. *مختارنامه*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه دُر گستر، ۱۳۸۲.

۱۷. عین‌القضاة. تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، تاریخ مقدمه ۱۳۴۱.
۱۸. _____ نامه‌ها، بخش دوم، به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران، تهران: منوچهری، ۱۳۶۲.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. کیمیای سعادت، جلد دوم، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
۲۰. مالمیر، تیمور و خاور قربانی. «پیوند کلام اسلامی با متناقض‌نما در زبان عطار نیشابوری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال سی و نهم، ۱۳۸۵، شماره اول.
۲۱. وحیدیان کامیار، تقی: «متناقض‌نما (Paradox) در ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال بیست و هشتم، ۱۳۷۴، شماره سوم و چهارم.