



رابطه‌ی انسان با خدا بر پایه‌ی اندیشه‌ی خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار نیشابوری

محمد ایرانی^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه (نویسنده‌ی مسئول)

حسین صادقی

دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۲۱ * تاریخ پذیرش: ۹۰/۳/۲۸

چکیده

مسئله‌ی انسان و خدا و رابطه‌ی متقابل آن‌ها با هم، یکی از موضوعات بسیار بنیادی در تاریخ تفکر بشر به ویژه حوزه‌ی عرفان اسلامی است. دیدگاه عرفا در باره‌ی تشبّه انسان به خالق خویش، ریشه‌ی توراتی دارد و از آن جا به ذهن و زبان عرفا راه یافته و به صورت حدیث موضوعه در آثار و کلام برخی مشایخ این قوم به کار رفته است. در این راستا، پژوهش حاضر به بررسی رابطه‌ی انسان با خدا بر پایه‌ی تفکر خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار نیشابوری می‌پردازد. منظور از خداگونه‌پنداری در عرفان، نوع تلقی عرفا از انسان کامل است که دارای ویژگی‌های قدسی و فرابشری می‌باشد.

بر اساس این پژوهش، رابطه‌ی انسان باخدا، رابطه‌ای عاشقانه و سرشار از محبت است. از میان انواع ارتباط، «مناجات» از

¹ - moham.irani@yahoo.com Email:

بیش‌ترین بسامد و «ارتباط دوسویه» از کم‌ترین بسامد برخوردار است. انسان‌های خداگونه دارای ویژگی‌هایی خاص از جمله کرامات و قدرت انجام اعمال خارق‌العاده هستند. جهان‌بینی عطار، وحدت وجودی و روش او در رسیدن به تعالی و کمال، بر اساس توجّه به درون و درون‌گرایی است. سالک با ریاضت، «گوهر جان» خویش را کشف می‌کند و خدا را در آن می‌یابد و بدین صورت به فنا و خداگونه‌گی می‌رسد.

واژه‌های کلیدی:

انسان، انسان کامل، خدا، خداگونه‌پنداری، عطار نیشابوری، عرفان، فنا.

مقدمه :

انسان، خدا و جهان از موضوعات جنجالی و پردغدغه‌ای است که از دیرباز در طول تاریخ تفکر بشر، مورد بحث و بررسی بوده است. در این میان اندیشمندان و صاحب‌نظران بر اساس جهان‌بینی و تلقی خود از انسان و خدا، به تبیین رابطه‌ی انسان با خدا پرداخته‌اند. بازتاب این اندیشه‌ی بنیادین در حوزه‌ی ادبیات، به ویژه ادبیات عرفانی، با توجّه به جهان‌بینی منحصر به فرد عرفا، رنگ و رویی خاص به خود گرفته است.

عطار در میان عرفا که به نوعی هم‌سو با اندیشه‌های ابن عربی - به ویژه نظریه‌ی وحدت وجودی او است، در باره‌ی انسان و رابطه‌ی انسان با خدا، جهت‌گیری عرفانی مخصوص به خود دارد. از نظر عطار رابطه‌ی میان خدا و انسان رابطه‌ای عاشقانه است. حق تعالی انسان را به صورت خویش آفرید و او را جلوه‌گاه صفات خویش قرار داد^(۱) و آن‌گاه بر او عشق ورزید؛ پس محبت خدا به انسان، محبت خدا به خداست. (مصطفوی نیا، ۱۳۸۱: ۶)

بر این اساس، در پژوهش حاضر ابتدا به بحث و بررسی درباره‌ی اصطلاحاتی نظیر «انسان کامل»، «انسان - خدا»، «رابطه‌ی انسان با خدا در قرآن و در عرفان» و نیز «ویژگی‌های انسان - خدایان در عرفان و اسطوره» می‌پردازیم؛ و پس از آن به تجزیه و تحلیل آثار عطار نیشابوری به منظور درک رابطه‌ی انسان با خدا و نیز خداگونه‌پنداری انسان از دیدگاه عطار، توجّه خواهیم کرد.

درآمدی بر رابطه‌ی انسان و خدا

خدا، جهان و انسان با هم رابطه‌ای متقابل و بسیار نزدیک دارند. انسان، خداجو آفریده شده است. او، به دلیل مسئولیتش، پاسخگوی رفتار خود و نیز اعمال ناشایست خود است. گناهان او رابطه‌اش را با خدا تیره می‌سازند؛ مهربانی، لطف و بخشندگی خدا، به واسطه‌ی پشیمانی انسان - و نه انسان به واسطه‌ی رفتار خود - آن رابطه‌ی تیره شده را اصلاح می‌کند. در اسلام، همواره با یک ارتباط انسان - خدا سر و کار داریم. این ارتباط شخصی با خدا، از جانب انسان به واسطه‌ی اعتماد وی به خدا، و از طرف خدا، به واسطه‌ی رحمت وی تعیین می‌شود.

ابتدای ارتباط خدا و انسان، ابتدای آفرینش انسان است اما آفرینش انسان مقارن با زندگی او در عالم ماده نیست و حیات دنیوی، حیات متأخر او محسوب نمی‌شود. آدمی قبل از ورود به جهان ماده، مقیم عالم ملکوت و بهشت اعلی بود و آن عالم، چنان شرافت و علوی داشت که به هیچ رو قابل سنجش با دنیای خاکی نبود. (رحیم پور، ۱۳۸۴: ۱۴۲) گرایش به خدا، به عنوان فطرتی که از زمان خلقت به انسان داده شده است، با محتوای همه رسالت‌های پیامبران، یعنی هدایت درست (هدی)، مطابقت دارد. انسان، خدا و جهان و در این میان به ویژه ارتباط آن‌ها با هم از موضوعات بسیار بنیادی و مورد بحث در طول تاریخ تفکر بشر بوده‌اند. ارتباط جهان آفرینش با خدا فقط ارتباط خالق و مخلوق یا صانع و مصنوع است و دیگر هیچ؛ زیرا به سبب عدم سنخیت هیچ ارتباطی نمی‌توان میان جهان - که جسم است - و خدا که روح کل و مطلق است، برقرار کرد. بنابراین باید مفصلی که از هر دو بهره‌ای داشته باشد در این میان قرار داد. این مفصل بنا به نظر عارفان (مانند عطار و هم فکرائش) انسان است که آخرین خلقت بوده و هم از روح الهی بهره دارد و هم از جسم جهانی. (ملایری، ۱۳۷۴: ۴۵۲)

در ادیان، هستی و معنی اصلی هستی، بر مدار چگونگی ارتباط خداوند و انسان دور می‌زند. ادیان فقط انسان را از چگونگی خداوند آگاه نمی‌کنند بلکه چپستی انسان را مطرح کرده و در باره‌ی او نوعی شناخت عرضه می‌دارند. و این خود برای انسان شناسی خالی از اهمیت نیست. در واقع می‌توان گفت که انسان شناسی دینی، محور اندیشه‌ی خود را بیش‌تر بر چگونگی اثر گذاری ایمان بر روح و جسم انسان قرار می‌دهد و می‌خواهد اثبات کند که ایمان‌پذیری انسان، خود دلیل نوعی پیوستگی بین انسان و خداوند است و این پیوند بس استوار است. (لاندمان، بی تا: ۳)

در مبانی علم روان شناسی نیز آن چه انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و به او مرتبط می‌سازد سنخیت روحی او با خداوند است. از این رو می‌توان گفت که سنخیت، پایه و اساس هر نوع معرفت شهودی است و در عرفان نظری نیز عامل اصلی تجاذب و گرایش به وجودی غیر از خود، به نوعی

وحدت بین طالب و مطلوب مبتنی برسختی روحی بین آنها وابسته است. (انزایی نژاد و حجازی، ۱۳۸۴: ۴۵)

رابطه‌ی انسان و خدا در قرآن

در قرآن در باره‌ی رابطه‌ی انسان با خدا بسیار سخن گفته شده است به گونه‌ای که از محتوای آیات می‌توان فهمید که رابطه‌ی انسان با خدا بسیار نزدیک و بسیار صمیمی است و خدا از رگ گردن به انسان نزدیک تر است^(۱) و او را همه جا می‌توان دید^(۲) و هر وقت او را بخوانی استجابت می‌کند.^(۳) در قرآن به انسان بسیار توجه شده است به گونه‌ای که می‌توان او را قطب مقابل خداوند تلقی کرد. (ایزو تسو، ۱۳۸۱: ۹۲) اعتقاد قرآن این است که انسان ماهیتاً گرایش به خدا دارد و نماینده‌ی خدا در روی زمین است.^(۴) از این رو به ظهور رساندن این هسته‌ی پاک، که انسان حامل آن است، به دست خود اوست. انسان به دلیل نقایص و وسوسه‌های بی‌شماری که در معرض آنهاست، نمی‌تواند از عهده‌ی این وظیفه برآید. این هدایت درست، به عنوان نمود رحمت خداوند است که به کمک انسان می‌آید؛ آن هم هدایت درستی که محتوای پیام همه‌ی فرستادگان، به طور کلی از زمان آدم است. هدایت درست، قلب ایمان اسلامی است، همان‌طور که رهایی، قلب ایمان مسیحی است.

جهان قرآنی از لحاظ وجود شناسی، جهانی خدامرکز است. خدا درست در مرکز جهان هستی است؛ همه چیزهای دیگر، انسانی و غیرانسانی، آفریده‌های او و بنابر این در سلسله مراتب هستی، بی‌نهایت پایین تر از او قرار گرفته‌اند. از این لحاظ، هیچ چیز، مقابل و معرض با او نمی‌ایستد. بنابراین، انسان نزدیکترین موجود به خداوند است چرا که رابطه و پیوند هیچ یک از موجودات عالم آفرینش، حتی فرشتگانی که دارای قرب درگاه‌اند، از انسان کامل به خداوند تعالی نزدیک‌تر و استوارتر نمی‌باشند. بنابراین انسان را با خدا به وسیله‌ی ربّ خاصّ خود به عنوان ظاهر و مظهر، اتّصالی جاودانه و رابطه‌ای تنگاتنگ است که هیچ آفریده‌ای دیگر در بین آنان نمی‌گنجد. (رضازاده، ۱۳۸۱: ۲۱۶ - ۲۱۵)

رابطه‌ی انسان و خدا در عرفان

رابطه‌ی انسان با خدا در عرفان بسیار نزدیک تر و صمیمانه تر است؛ عرفا در این زمینه آثار ماندگاری در عرصه‌ی ادبیات فارسی از خود به جای گذاشته‌اند که می‌توان از تذکرة الاولیا و دیوان شمس به عنوان نمونه نام برد. رابطه‌ی بین انسان و خداوند در عرفان سرشار از سوز و گداز و هجران است و عاشق از

این فاصله لذت می‌برد. در عرفان رابطه‌ی بین خدا و انسان رابطه‌ی عاشق و معشوق است. در عرفان بین خدا و انسان، بین عاشق و معشوق، رابطه‌ی محبت حکم فرماست که موهبت الهی است. (سراجی، ۱۳۸۰: ۶۱ - ۶۰) در قرآن نیز به این موضوع اشاره شده است^(۶) و حتی از این هم فراتر می‌رود و انسان را همسایه‌ی خدا در نظر می‌گیرد و او را سایه‌ای می‌داند که در اثر تابش خورشید بر روی زمین دیده می‌شود. (همان: ۶۲) بیان رابطه‌ی معیت و فرهنگ با خدایی و با خدا بودن، گویای این مطلب است که جایگاه خداوند در صمیم دل انسان است؛ جایی که هیچ‌گیری را در آن راه نیست. دل سریر عشق حق است، چون او این خزانه را برای نهادن گنج عشق خود بنا نهاده است. (همان: ۶۲) رابطه‌ی انسان با خدا در عرفان نظری با نظریات و اندیشه‌های ابن عربی به کمال می‌رسد. در کلام ابن عربی و عارفان مکتب او، گاه از رابطه‌ی نفس و خداوند به ارتباط صورت و صاحب صورت تعبیر شده و گاه به رابطه‌ی عینیت. تأکید ابن عربی به رابطه‌ی نخست تا به جایی است که او بر خلاف حکیمان و فلاسفه که فصل مقوم انسان را نطق و نفس ناطقه پنداشته‌اند، فصل مقوم انسان را همانا «صورت الهی» او می‌داند. در مورد رابطه‌ی دوم نیز می‌گوید عارف همانا نفس خویش را می‌شناسد و نفسش جز هویت حق نیست. (رحیمیان، ۱۳۸۴: ۱۹)

ابن عربی در جواب این سؤال که «چگونه آن چه که شباهت پذیر است (= بشر) عملاً به آن چه که لیس کمله شئی است معرفت یابد؟»، پاسخ می‌دهد که از راه فنا و نیستی که خود متضمن وصول و شناخت باطن نفس است؛ یعنی ساحت بی نام و بی تعیین. این نفی خویش در ساحت فعل، صفات و ذات (فنا‌ی افعالی، صفاتی و ذاتی) ورود به ساحت ربوبی و معرفت او را میسر می‌سازد، و این تخیلی از خویش، زمینه ساز تجلی حق و تحلی به بقا و قرب نوافل و پس از آن قرب فرائض (در مرتبه‌ی الوهیت) است، و این فنا همان «اسقاط الاضافات» است. چرا که با مطلق، تنها از راه طرد قیود می‌توان ارتباط یافت و بر خلاف راه فلاسفه که از سنخ افزودن (صور علی) است، شرط معرفت حق نزد عارفان، کاستن و اسقاط است. (همان: ۴۱)

در عرفان عملی نیز ارتباط انسان و خدا ملحوظ است؛ چنان که در عرفان عملی از روابط انسان با خودش، با جهان و وظایفی که سالک باید انجام دهد تا به ذروه‌ی کمال برسد، صحبت می‌شود. از نظر استاد مطهری عرفان عملی یا «سیر و سلوک» صرف نظر از چند تفاوت، شبیه به علم اخلاق می‌باشد. در عرفان الزاماً تکیه بر روابط انسان با خدا می‌شود، در حالی که در همه‌ی سیستم‌های اخلاقی چنین ضرورتی وجود ندارد. عرفان پویاتر از اخلاق است زیرا که انسان را همچون نهالی با طی مراحل سیر و سلوک رشد می‌دهد. (حجازی، ۱۳۸۳: ۱۲۳)

انسان کامل، مظهر صفات الهی

توجه به انسان کامل - انسانی که معیاری برای افراد انسانی باشد - سابقه‌ای بس دیرینه دارد. در سیر تاریخ، آدمی همیشه به دنبال انسان کامل بوده است و شاید در همین جستجو بوده که گاه موجودات ماوراء الطبیعی و ربُّ النوع‌ها و گاه قهرمانان افسانه‌ای و اساطیری و زمانی هم شخصیت‌های برجسته تاریخ را به عنوان انسان کامل مطرح کرده است. در هر یک از فرهنگ‌ها و مکاتب فکری و فلسفی و آیین‌ها و مذاهب، ردپایی از انسان کامل را می‌یابیم. بودا، کنفوسیوس، زردشت، عیسی(ع) و حضرت محمد(ص)، افلاطون، ارسطو، متصوفه، عرفا و همچنین برخی از روانشناسان معاصر، سخن از انسان کامل یا مطلوب(با نام‌های مختلف: آزاده، فیلسوف، انسان بزرگوار، شیخ و پیر، ابر انسان، خلیفه‌الله، انسان به فعلیت رسیده و امثال آن) به میان آورده‌اند. شاید بتوان گفت ریشه‌ی گرایش به انسان کامل، میل به کمال در درون آدمی است و همچنین دوری از نقص و ضعف و حقارت است. نیز می‌توان گفت: منشأ آن در اندیشه‌ی «خداگونه پنداری انسان» است که هم در تفکرات دینی و هم فلسفی وجود دارد.

انسان کامل مظهر اکمل حق و تجلی اعظم او قلمداد می‌شود. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۵۳) انسان کامل از یک سو به ولایت تکوینی او و وحدت فعل او با فعل خداوند و از سوی دیگر به جامعیت و حاوی اضداد بودن خود او مربوط می‌شود. نظر به این که انسان کامل نسخه‌ی حق است چنان که رسول خدا به آن اشاره کرده است^(۷)، آدمی می‌تواند مانند او علیم و قادر باشد. با این تفاوت که اولاً وحدت او با حق در مقام اسماء و صفات است نه ذات، ثانیاً این وحدت نسبی است نه مطلق. ولی به هر صورت به عنوان یک فردی که در رأس قلّه‌ی کمال و فضیلت قرار گرفته است، وجودی سرشار از سکونت خاطر، نشاط، بهجت و تعادل روحی و روانی می‌باشد. (انزایی نژاد و حجازی، ۱۳۸۴: ۴۲)

از نظر عرفا انسان کامل کسی است که به عالی‌ترین مقامات معنوی رسیده، جامع جمیع عوالم الهیّه و کونیّه گردیده است، مجلای تمام‌نمای همه‌ی صفات و کمالات الهیّه و بالاخره خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین و حجت اوست. انسان کامل از دیدگاه عزالدین نسفی، زبده و خلاصه‌ی موجودات است و جامع علوم و مجمع انوار است. (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۹۱) وی در مورد انسان کامل می‌گوید: «بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد. بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف. هر که این چهار چیز را به کمال رسانید، به کمال خود رسید». (همان: ۴)

اهمیت شناخت انسان کامل

انسان کامل هم عینِ نفسِ هر انسان است و هم نماینده، خلیفه و صورتِ نامه‌ی الهی است. بر این اساس هر فرد که نفس خود را بشناسد، تعینی از تعینات انسان کامل را شناخته و اگر موفق به شناخت انسان کامل در حدّ اعلی شود، او به منتهی درجه‌ای که یک ممکن می‌توان از خداوند داشته باشد، رسیده است. این تقدیر را به دو وجه می‌توان بیان نمود:

- ۱- هر گاه انسان کامل خود را بشناسد، به معرفه الله در بالاترین حدّ ممکن دست پیدا کرده است.
- ۲- هر کس که انسان کامل را در هر رتبه‌ای از مراتب وجودی‌اش بشناسد، خداوند را به همان وجه شناخته و این معرفت، کامل تر از زمانی است که او حتی نفس خویش را شناخته باشد. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۳۶)

می‌توان گفت که معرفت و شناخت انسان به خود، شناخت و معرفت به انسان کامل است و معرفت به انسان کامل یعنی معرفت به خداوند. این بدان خاطر است که انسان کامل بر صورت حق است. از این رو، برای فهم بهترین راه به سوی خداوند باید توجه داشت که خداوند برترین ثنا را - به هنگام خلق آدم بر صورت خویش - نثار خویشتن کرد.^(۸) بر این اساس می‌توان گفت مصداق کامل «نفسه» در حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» همان «النَّفْسُ الْكَامِلَةُ» یعنی انسان کامل است که بر صورت رحمان خلق شده، و معنای حدیث آن می‌شود که انسان کامل، دلیل بر خداست و نمونه‌ای کامل از کمالات او را به نمایش می‌گذارد و صفات و افعالش، آینه و دقیقه‌ای از صفات و افعال حق است. پس همانندی حق با انسان کامل، یعنی ساختی از عالم است که مجمع حقانیت و کمالات ظهور یافته‌ی الهی و کامل‌ترین ظهور حق و واسطه‌ی بین حق و ممکنات می‌باشد. عارفان اسلام این ساحت را «حقیقت محمّدی» نام نهاده‌اند. بر این اساس، حق جز در آینه‌ی برترین مظهر خویش شناخته نمی‌شود. این شناخت به برترین شناخت ممکن از حق باز می‌گردد؛ یعنی حق با همه‌ی اسما و صفاتش. (همان: ۳۴)

انسان کامل از دیدگاه عطار

توجه عطار به انسان و سعادت او موجب شده است که وی محور بیش‌تر آثار خویش را بر این مبنا قرار دهد. از این رو عطار در سراسر آثار خویش به ویژه در مثنوی‌های خویش، از جمله مثنوی منطق الطیر، سیر ترقی آدمی را تا مرتبه‌ی کمال و رسیدن به مرحله‌ی انسان کامل، به تصویر می‌کشد. عطار نه تنها به عنوان عارفی روشن ضمیر بلکه هم چون طیب و روان شناسی حاذق که بر کُنه وجود انسان آگاه است و آمال و آرزوها و نقاط ضعف و قوت او را می‌شناسد، عطر استعدادهای نهفته در وجود

انسان را در فضایی که قابلیت بالفعل شدن دارد، می‌پراکند و مشام او را با رایحه‌ی کمال در جامعه‌ای آرمانی و مدینه‌ی فاضله‌ی انسانی خویش آشنا می‌کند. (عاطفه پور، ۱۳۸۲: ۴) با توجه به جهان بینی و معتقدات عطار می‌توان گفت که انسان کامل از دید او کسی است که سه مرحله‌ی شریعت، طریقت و حقیقت را پشت سر گذاشته باشد و به اعتقاد او رسیدن به حقیقت جز از جاده‌ی شریعت و طریقت امکان پذیر نیست. عطار انسان کامل را آینه‌ی حق می‌داند که هر زیبایی در وجود او، عکس آن جمال مطلق است؛ دل او جام جهان نما و تجلی گاه اسرار الهی است. او قطب عالم است که همه چیز بر مدار او می‌گردد و حتی گردش افلاک نیز به حرمت اوست. (حجازی، ۱۳۷۸: ۳۶)

تصویری که عطار در آثار خود از انسان کامل نشان می‌دهد دال بر این مطلب است که انسان جوینده‌ی حقیقت، تمام مراحل هولناک سلوک را با وجود مشکلات و دشواری‌های فراوان پشت سر می‌گذارد تا به شهد ناب حقیقت برسد. مثنوی زیبای منطق الطیر این راه مشقت‌بار سلوک و کامل شدن را به شیوه‌ای بسیار هنرمندانه و بی‌بدیل نشان می‌دهد. عطار شریعت را مرحله‌ی شناخت و خودآگاهی طبیعی و فنای اخلاقی می‌داند و طریقت را مرحله‌ی خودشناسی متعالی و عرفانی می‌داند. انسان در پرتو این خودآگاهی فراطبیعی است که پس از سلوک روحانی به شکوفایی استعدادهای نهفته در وجود خویش می‌رسد و سرانجام در مرحله‌ی حقیقت که مرحله‌ی ناخودآگاهی متعالی است، انسان در اثر معرفتی که در طی سلوک عرفانی در مراتب آفاق و انفس (سیر آفاقی و انفسی) حاصل می‌کند، به مرحله‌ی حق‌الیقین دست می‌یابد و حقیقت جان و در نهایت جهان بر او آشکار می‌شود و در نتیجه با حقیقت خویش که حقیقتی یگانه با حق است، دیدار می‌کند. (عاطفه پور، ۱۳۸۲: ۵)

عطار در منطق الطیر هفت وادی پرمخاطره‌ی سلوک را که عبارتند از طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت و فقر و فنا، به تصویر می‌کشد. در واقع عطار در آثار خود به ویژه منطق الطیر به بیان مراحل تعالی و صعود انسان به شکلی عرفانی می‌پردازد؛ بنابراین با توجه به اندیشه‌ی عطار بر مبنای هفت وادی عشق، می‌توان گفت که انسان کامل عطار کسی است که با صبر و مردانگی هفت وادی عرفان را پشت سر گذاشته و در نهایت به خود شناسی نایل گشته و به رمز وحدت طالب و مطلوب می‌رسد. (حجازی، ۱۳۷۸: ۳۶) در واقع می‌توان گفت که انسان کامل عطار کسی است که جمیع حالات سکر و صحو، فنا و بقاء، کفر و ایمان را در خود دارد. عطار، گاه با زبان رمز، ضرورت وجود انسان کامل را بیان می‌دارد، و گاه بدون لُفاهه و آشکارا، او را معرفی می‌نماید.

انسان - خدا (God - Man)

تاریخچه‌ی اعتقاد به انسان - خدایی، به دیرینگی اعتقاد به خدایان باز می‌گردد؛ آدم ابتدایی نمی‌تواند محدودیت‌هایی را که برای ما بدیهی است، در مورد قدرت و سلطه‌اش بر طبیعت بپذیرد. در جامعه‌ای که هر کس کمابیش از قدرت‌هایی فرضی برخوردار است - که ما آن را نیروهای فوق طبیعی می‌نامیم - بدیهی است که تمایز بین خدایان و انسان‌ها تا حدودی مخدوش یا به ندرت مشخص است. مفهوم خدایان به مثابه‌ی موجوداتی فوق بشری و برخوردار از نیروهایی که از نظر کمی و حتی کیفی دور از دسترس اند، در طول تاریخ به تدریج قوام یافته است. (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

تصور انسان - خدا یا انسانی برخوردار از نیروی خدایی یا فوق طبیعی، اساساً به دوره‌ی اولیه‌ی تاریخ دین تعلق دارد که خدا و انسان هنوز موجوداتی از یک سنخ پنداشته می‌شوند و ورطه‌ای گذرناپذیر که در تفکرات بین آن‌ها گشوده می‌شود، آن‌ها را از هم جدا نکرده است. از این رو هر چند ممکن است تصور خدایی مجسم در وجود انسان برای ما شگفت‌انگیز به نظر آید، برای انسان اولیه که انسان خداگونه یا خدای انسان گونه را فقط مرتبه‌ای عالی‌تر از همان نیروهای فوق طبیعی می‌داند که با اعتقاد کامل برای خودش قابل است چندان عجیب نبود. او تمایزی بسیار مشخص نیز بین خدا و جادوگر نیرومند قابل نبود. خدایان او اغلب فقط جادوگرهایی نامرئی اند که پشت پرده‌های طبیعت همان سحر و افسون‌هایی را در کار می‌کنند که انسان جادوگر در قالبی مرئی و مجسم در میان هم نوعانش انجام می‌دهد. (همان: ۱۳۲) به اعتقاد فریزر، خدایان هم شکل و شبیه انسان (انسان - خدایان) در نزد اقوام ابتدایی تجسم و تمثّل نیروهای ماورائی و غیبی در قالب انسان هستند. به گفته‌ی فون دانیکن: «تیاکان نخستین، خدایانشان را از پدیده‌های طبیعی مانند ابر، نور، تندر، زمین لرزه، آتشفشان و ماه و ستارگان به وجود آورده‌اند. اگر ما به سنگ کشیده‌های پدرانمان به دقت نگاه کنیم به خوبی متوجه‌ی بی اساس بودن این ادعاهای پوچ می‌گردیم. این تندیس‌ها از روی پدیده‌های طبیعی انتخاب و ساخته شدند تا به شکل خدایان در آیند. این‌ها تصاویری از خدایان شبیه به انسان هستند. (فون دانیکن، ۱۳۸۶: ۴۸ - ۴۶)

در کلیه‌ی ادیان بزرگ و مکتب‌های معتبر فلسفی و فکری جهان، در شرق و غرب، به الگوهایی از انسان آرمانی برمی‌خوریم که تا کنون مورد ستایش و قبله‌ی امید ملل و نحل واقع شده‌اند. خدایان اسطوره‌ای یا انسان واره‌های مقدّس، قهرمانان روئین تن و جهان پهلوانان داستان‌های اساطیری و حماسه‌های ملی کشورهای باستانی چون یونان و ایران و هند، آدم کدمون (قدمون) در دین یهود و انسان قدیم در آیین مانی و انسان اوّل در کیش مزدک، مسیح در عیسویت و انسان کامل، پیامبر اکرم (ص)، در اسلام و شخصیت‌هایی با عناوین قطب، ولی و امثال آن در تصوّف اسلامی و مرد برتر در

مکتب فلسفی نیچه از آن جمله‌اند. در جوامع اولیه و ملت‌های باستانی که چشم انداز تاریخ اجتماعی و فرهنگی گذشته آنان با اساطیر آغاز می‌شود، انسان آرمانی یا خداگونه، مظهری از قدرت‌های فوق طبیعی است که با گذشت زمان در سیمای قهرمانان حماسه‌های ملی، نظیر پهلوانان موجود در آثاری چون: ایلیاد و اودیسه‌ی هومر، شاهنامه‌ی فردوسی و مه‌ابه‌اراتا تألیف ویاسا، فرزانه‌ی هندی، متجلی می‌شود. و عملیات خارق‌العاده و فوق‌انسانی، آرزوی عملی نشده‌ی قبیله، قوم و یا ملت خویش را در فضای داستان‌های حماسی تحقق می‌بخشد. این انسان به تدریج در مسیر تاریخ تحولات فکری و عقیدتی جوامع با تصاویری متفاوت جلوه‌گری می‌کند. (رزمجو، ۱۳۷۵: ۲۴ - ۲۳)

ویژگی‌های انسان - خدایان در اساطیر

در روزگاران قدیم بشر اسطوره‌پسند، همه‌ی حوادث و پدیده‌های گیتی را در اختیار خدایان و قدرت‌های مافوق بشری انسان گونه و نیروهای اسرار آمیز خارق‌العاده می‌دانست و درمان دردهای خویش را در معجزات و کرامات و اعمال رازگونه می‌جست. در جوامع قدیم اصولاً خدایان را انسان معجزه‌گر می‌دانستند و به قول بسیاری از محققان آن‌ها «قهرمان - خدا» یا «انسان - خدا» بودند.^(۹) پیامبران و ساحران بزرگ را نیز چنین می‌نامیدند که شبه انسان‌هایی بودند با قدرت و قوت مافوق الطبیعه. به همین دلیل در مصر و هم‌چنین در تمدن‌های یونان و روم، به انسان‌های فراوانی برخورد می‌کنیم که حتی در زمان حیات به مقام خدایی رسیده‌اند.

در مصر نه تنها هرمس^(۱۰) حکیم به مقام خدایی می‌رسد که فرعون خود، پسر خدا و خدا محسوب می‌شد و مردم هم به سادگی این نظر را می‌پذیرفتند زیرا خدا از دیدگاه آنان با انسان تفاوت ذاتی نداشت. در کتب مقدس بسیاری از ادیان، خدایان چون انسان‌ها عمل می‌کنند و تظاهر می‌نمایند. در تورات این تظاهر انسان گونه‌ی یهوه کاملاً مشخص است. اگر یهوه انسان را به صورت خود می‌سازد، به مفهوم آن است که انسان یهوه را به شکل خود مجسم می‌نموده است. در یونان و روم نیز به این قهرمان - خدا فراوان برخورد می‌کنیم. نمونه‌ی جالب آن اهل آپولونیس^(۱۱) است. که به او هم، چون عیسی مسیح (ع) معجزاتی نسبت داده‌اند و او نیز به آسمان صعود می‌کند. عیسی مسیح (ع) هم خدا گونه‌ی دیگری است که هنوز هم در نظر عده‌ای از مسیحیان، الوهیت او دارای اعتبار است. امپراتوران روم را نیز اغلب به شکل خدایان ستایش می‌کردند. «علاوه بر این‌ها میتولوژی یونان بر پایه‌ی انسان - خدایی بوده‌است. پانتون، خدایان روم و یونان و دیگر مردم قدیم به صورت مجمعی از انسان‌های خارق‌العاده اعمال قدرت می‌کردند. در ودهای هند و حتی در آیین بودا، خدایان به شکل انسانند خدایان

میترا نیز انسان‌های قهرمان گونه‌ای بودند که پیروانشان می‌کوشیدند با آنان هم سرنوشت شوند. به طوری که مذهب و شعائرشان را مستقیماً خدای آنان پایه‌گذاری کرده و اصول و آداب مربوط را به آنان آموخته است. جالب این بود که می‌توانستند باور کنند خدایان متعدّد با هم وجود دارند. انسان - خدایان با قدرت‌های الهی و مافوق‌الطبیعه و معجزات و معرفت عمیق در فرهنگ‌های قدیم فراوان هستند. (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۱۳ - ۱۲)

همشکل بودن انسان با خدا یا انسان - خدایی^(۱۲) تورات با فصل خلقت آغاز می‌شود که در بخش نخست آن خدا کاملاً چون انسان‌ها عمل می‌کند. کلماتی در تورات وجود دارد با این مضمون که خدا انسان را شبیه خود خلق کرده است و نتیجه‌ی این مطلب آن است که خدا شبیه انسان‌هاست. (کاشفی، بی تا: ۱۸۸) اعمال انسانی یهوه بازتاب اندیشه‌ی انسان - خدایی در تخیل مردم بدوی است و خدایی است که شبیه انسان‌ها عمل می‌کند و انسان را شبیه خود می‌سازد. انسان‌وارگی یهوه و خداگونه‌پنداری انسان حکایتی و یادآوری‌ای از همانندی انسان با خدا تلقی می‌شود. و به عبارت دیگر تقلیدی بودن وجود انسان از خدا مطرح است. این گونه نسبت دادن افعال انسانی به خداوند حاکی از اندیشه‌ی انسان‌خدایی است چرا که این گزارش‌ها در باره‌ی خداوند متکّی بر یک تجسّم کاملاً مادی و انسانی از خداست. به قول ژان بوترو می‌توان گفت که در تورات خدا شخصاً چون انسانی دست اندر کار است. (همان: ۱۸۹)

انسان از آغاز می‌پنداشته است که نیرویی بر کردار و رفتار او فرمان رواست و همین نیرو است که او را به جنبش، اندیشه و تصمیم به زندگی وامی‌دارد. و همین نیرو است که چون تن را ترک می‌کند تن از جنبش و از زندگی باز می‌ماند. این نیرو را انسان ابتدایی روان می‌نامد. (بهار، ۱۳۸۶: ۲۹ - ۲۸) انسان بدوی با اعتقاد به روان و همسانی آن با عالم طبیعت و ماوراء طبیعت، خود را از مقام انسانی فراتر برده و به مقام انسان - خدایی رسانده و حتی تصوّر جاودانگی روح خود را متصوّر شده است. «انسان بدوی اغلب روان خود را پدیده‌ای جاودانه می‌شمارد این جاودانگی روان را به همه‌ی پدیده‌های طبیعت نیز تعمیم می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که جان دیگر پدیده‌های طبیعت نیز زنده و جاوید می‌ماند. (همان: ۳۵) به دلیل سیر طبیعی تفکر خام اسطوره‌ای است که اندک اندک پدیده‌های طبیعت تبدیل به خدایان می‌شوند و ستایش خدایان به ستایش خدای یگانه تبدیل می‌گردد.

تفکر ابتدایی و خام حلول و تجسّم خدایان یا خدای خاصی و اتحاد آن در قالب انسان عقیده‌ی رایج در میان بدویان بوده؛ چنان‌که عموماً اعتقاد بر این بود که خدایان، خود را به شکل انسان به بندگانشان ظاهر می‌کنند. برای جادوگر، با آن قدرت معجزه‌آسایی که برای خود قایل است، آسان است که چون

خدایی مجسم شهرت یابد؛ «بدین سان پزشک قبیله یا جادوگر که در آغاز کمی بیش از یک تردست ساده بود به صورت خدا و فرمان‌روایی تمام عیار در تن واحد درآمد». (فریزر، ۱۳۸۷: ۱۳۳)

ویژگی‌های انسان - خدایان در عرفان

سیر اندیشه‌ی انسان - خدایی در عرفان به نظریه‌ی انسان کامل و خداگونه می‌رسد که همان انسان آرمانی باستانی است و او همانند خداست و چنان که همانند خدا بودن به معنی سودمندی و نجات بخشی (تحقق بقا و آرامش کامل) و منجی شدن است اگر این چنین نباشد به انسان کامل (یعنی ناقص) نباید اعتماد کرد چون کارکردی متضاد با تعالی و کمال خود دارد و انسان کامل نمی‌تواند باشد بلکه دجال زمانه‌ی خود است. ریشه و کارکرد و پیشینه‌ی موتیف (motif) انسان کامل و آرمانی را می‌توان در هر مکتب فکری رازآلود جست.

انسان آرمانی و خداگونه در اسطوره به صورت و شکل پهلوان در قلمرو حماسه وارد می‌شود و در عرفان به انسان کامل و کامل‌ترین انسان می‌رسد. انسان آرمانی که نمونه و مظه‌ری از این عظمت‌ها و نیکویی‌هاست در وجود پهلوانانی که رسالتشان تحقق آرمان‌های والای ملت ایران و نبرد با نامرادی‌ها و ناکامی‌هاست متجلی می‌شود. دلیل نمادگرایی انسان کامل در عرفان را می‌توان بر اساس اصل سودمندی و نجات بخشی و رهایی در ذهنیت اسطوره‌ای و کهن الگوها جست؛ چرا که اسطوره و بن مایه‌های فکری آن در الگوهای ادبی عرفانی (خصوصاً آثار عطار) فراموش نشده است. بن مایه‌ی فکری اصل بقا و سودمندی و نجات بخشی می‌تواند ژرف ساخت اغلب انگیزه‌های انسان باشد و در اساطیر ایران نیز چنین است. اغلب همه‌ی ایزدان بلند آوازه‌ی اسطوره‌های کهن ایرانی به گونه‌ی پهنه‌ی شاهنامه پدیدار می‌شوند و نقش می‌ورزند. (کویاجی، ۱۳۸۳: ۳۳۵)

انسان - خدایان در عرفان از تقدس دینی برخوردار هستند و بر خلاف انسان - خدایان اساطیری که در بین طبقات مسلط و مرفه اجتماع ظهور می‌کنند و در واقع از پشتیبانی قدرت سیاسی برخوردار هستند، در بین طبقات ضعیف و مستمند جامعه ظهور می‌کنند و با طرف داری از اقشار مستضعف جامعه و مرتبط دانستن خود با خدای نهان، از مقبولیت عمومی برخوردار می‌شوند.

عرفان که ریشه در دین دارد شخصیت‌های برجسته‌اش و در واقع انسان - خدایانش بیش‌تر مرتکب رفتار و اعمالی می‌شوند که پیامبران الهی انجام می‌دادند و به آن‌ها معجزه می‌گفتند. در عرفان این گونه اعمال خارق العاده را کرامات می‌گویند که مشایخ و متصوفه انجام می‌دهند. رفتار بزرگان دین اعم از پیامبران و پیشوایان که به خاطر تقدس دینی به صورت مبرهن و به دور از هر شبهه و تردیدی قابل

قبول همه‌ی افراد جامعه هستند و کمترین تردیدی در سدانّت کردار و صداقت گفتارشان به مثابه گناهی بزرگ است، از نظر برخی با اساطیر و اعمال خارق العاده‌ی شخصیت‌های اساطیری یکی پنداشته می‌شود.

به صورت کلی می‌توان گفت که پیامبران، امامان معصوم، اولیاء و مشایخ متصوّفه، انسان - خدایان عرفانی محسوب می‌شوند که به دلیل انجام ریاضت‌های ویژه و سیر و سلوک جهت دار، صاحب تجربه‌های عرفانی و متفاوت با سایر مردم جامعه هستند و به این لحاظ می‌توانند اعمالی را - اغلب برای متنبّه گردانیدن مردم - انجام دهند که حاکی از قدرت فوق بشری آن‌هاست. نمونه‌ی این گونه اعمال خارق العاده را در آثار متصوّفه‌ی اسلامی به وفور می‌توان دید؛ در تذکرة الاولیاء عطار نمونه‌هایی نظیر بر روی آب راه رفتن شیخ، با شیر شخم زدن، غیب شدن و امثال آن را می‌توان دید. برخی از این انسان - خدایان عرفانی به حدّی در اندیشه‌های خود افراط کردند که مدّعی خدایی شدند و الفاظ غریب، مرموز و هنجارشکنانه‌ی موسوم به «شطحیات» از زبان خاصّان این طریقت (همانند حلّاج و بایزید) شنیده شد که بر ادّعای الوهیت آنان حمل گردید. این قبیل تابوشکنی‌ها در عرف اهل زمانه، ناپسند به شمار آمد و حتّی مقبول بسیاری از خود متصوّفه نیز نشد؛ بدین سبب، این جماعت در نظر بزرگان شریعت، خواصّ زمانه و عامّه‌ی مردم در مظانّ کفر و شرک قرار گرفتند و به سبب ادای جملاتی از قبیل: «أنا الحقُّ»، «من خدا هستم» و «لَیسَ فی جَنِّی سِوَى اللَّهِ»، (در ردای من جز الله نیست) حلولی و تناسخی و امثال آن نامیده شدند.

اندیشه‌ی خداگونه‌پنداری انسان

تفکر خداگونه پنداشتن انسان، چه در آیین‌های عرفانی و چه در اساطیر ملل، ریشه در نوع جهان بینی انسان دارد. تلقّی بشر در ادوار گذشته از طبیعت به گونه‌ای بود که می‌پنداشتند حوادث و رخدادهایی چون زلزله، رعد و برق، طوفان، قحطی، گرما، سرما و امثال آن، در حیطه‌ی قدرت خدایان آسمان قرار دارد؛ از این رو به هنگام بروز هر یک از این حوادث برای خدای مورد نظر قربانی می‌کردند یا به عبادت و انجام اعمال و مناسک مذهبی می‌پرداختند تا بدین وسیله خشم خدایان را فرو بشانند.

بارزترین نمونه‌ی این گونه جهان بینی‌های در حوزه‌ی اساطیر، تلقّی قوم مایا در امریکای جنوبی از خدای نعمت و برکت است؛ قبایل مایایی در گذشته خشکسالی را خشم خدایان می‌دانستند از این رو برای رضایت خدایان، انسان قربانی می‌کردند. در حوزه‌ی مذهب نیز بقایای این گونه تفکرات هنوز

پابرجاست؛ به هنگام ماه گرفتگی در روستاهای دورافتاده‌ی ایران طبل می‌کوبند زیرا می‌پندارند که شیاطین ماه را تسخیر کرده‌اند.

بنابراین در هر کدام از حوزه‌های اساطیر و مذهب، کم‌کم افرادی که بیش‌تر از اسرار این گونه حوادث طبیعی سردر می‌آوردند، در میان مردم برجسته‌تر شده و مردم به آن‌ها در معضلات امور رجوع می‌کردند. در حوزه‌ی اساطیر، شاهان از قدرت بالایی برخوردار شدند و به اعتقاد مردم، آن‌ها دارای فره‌ی ایزدی بودند و با خدایان آسمان ارتباط مستقیم داشتند. در حوزه‌ی مذهب نیز پیامبران و افراد روحانی به سبب معجزات و کارهای خارق‌العاده و کرامات بخصوص، از دیگر انسان‌ها متمایز شدند و سرنوشت بشر و هدایت قوم را برعهده گرفتند.

تفکر خداگونه‌پنداری، ذاتاً دارای ژرف ساخت ادبی است که مبتنی بر علاقه‌ی مشابهت در تشبیه و استعاره می‌باشد. خداگونه‌پنداری تقلید نمونه‌سازی و همانندی مبتنی بر شباهت انسان به خداست و تخیل که زیربنای اصلی آن را مشخص و روشن می‌کند، بازگوکننده‌ی ادبیت بنیادی آن است و به این دلیل است که خاصیتی رمزی و تأویلی به خود می‌گیرد. به عبارت روشن، وقتی که شباهت انسان با خدا در مرتبه‌ی صفات اسماء و افعال ذاتی مطرح است، در کمال پختگی خود در استعاره (این همانی) به وحدت وجود می‌رسد؛ به گونه‌ای که اگر در ابتدا انسان در تشبیه یادآور نمونه‌ای تقلیدی از خدا مطرح می‌شود، در استعاره به این همانی وحدت وجود می‌رسد.

بشر از آن زمان که به اندیشیدن پرداخت برای توجیه و تفسیر پدیده‌های گیتی، به اجبار وجود و قابلیت‌های خود را مبنا و مأخذ قضاوت‌های خویش قرار داد، و زمانی که به خلق و ابداع پرداخت، برای خلق این پدیده‌ها هم خدایان و آفریدگاران انسان‌گونه تصور نمود که چون انسان‌ها عمل می‌کردند. پروردگاران باستانی، شاهان و جباران عظیمی بودند که چون سلاطین غضب می‌کردند، می‌سوزاندند، کیفر می‌دادند، با هم به جنگ می‌پرداختند و ازدواج می‌کردند. آن‌ها اله و الهه بودند و ملک و ملکه، که بر همه پدیده‌های جهان و بر عالم زرین، سلطنت و فرمانروایی داشتند. حتی در یونان دانشمند و متفکر و فیلسوف پرور، خدایان به شکل انسان‌ها عمل می‌کردند و انسان - خدایی حتی بر فرهنگ علمی آنان نیز تسلط کامل داشت.

جلوه‌های اندیشه‌ی خداگونه‌پنداری انسان در آثار عطار

برای شناخت بهتر انسان خدایان یا انسان‌های خداگونه در آثار عطار، باید دید که در اندیشه و جهان بینی عطار خدا دارای چه ویژگی‌هایی است و در واقع تصویر خدا در اندیشه‌ی عطار چگونه است. زیرا تیپ شناسی حکایت‌های عطار بازتاب نوع تلقی عطار از خداوند و تعامل وی با خدا است. عطار که خود در ژرف ساخت هر یک از حکایت‌های خویش می‌تواند قهرمان اصلی باشد، مرتکب اعمال و رفتاری می‌شود که از آن‌ها می‌توان به عنوان بارزترین صفات و ویژگی‌های خدا یاد کرد. بنابراین می‌توان گفت که در آثار عطار، انسان‌های خداگونه نمایشگران اصلی ویژگی‌های خدا هستند: کسانی که متصف به صفات خدا هستند.

بنابراین، ما در این بخش برای شناخت انسان‌های خداگونه و درک نوع رابطه‌ی آن‌ها با خداوند، ابتدا به شناخت خداوند از زاویه دید عطار، که از خلال گفتگوهای وی با خدا و حکایت‌های او نمایان می‌شود، می‌پردازیم. پس از آن به تجزیه و تحلیل خصوصیات انسان‌های والا و خداگونه در اندیشه‌ی عطار، می‌پردازیم.

روش عطار در تدوین آثار خویش بدین گونه است که ابتدا در توحید خداوند و پس از آن در نعت پیامبر و خلفای راشدین سخن می‌گوید و در خلال داستان‌های خود نیز از مشایخ متصوفه و عرفای مشهور سخن می‌گوید که عطار در این گونه موارد برای جذابیت بیشتر موضوع و نیز انتقال بهتر تجربه‌های عرفانی و مفاهیم ذهنی خویش، به تمثیل متوسل می‌شود. بنابراین با ساختار شکنی این شخصیت‌های عرفانی، به راحتی می‌توان شخصیت‌های طراز اول و در واقع انسان‌های خداگونه را در آثار عطار نمایان ساخت و به تبع آن از ساختار و سازوکار رابطه‌ی بین انسان و خدا و دستور زبان تعالی و اوج انسان به سوی خداگونه شدن پرده برداشت.

خدا در اندیشه‌ی عطار و آثار او

تصویر حقیقی خداوند و در واقع نوع تلقی عطار از خداوند را می‌توان به بهترین صورت در مقدمه‌ی آثار وی که به توحید خداوند اختصاص دارند، کشف کرد. عطار در این مقدمه‌ها ابتدا خداوند را با آفرینش انسان و هستی می‌ستاید. وصف عطار در این گونه موارد، آمیخته است به ستایش خداوند به خاطر الطاف او به انسان؛ عطار انسان را با یادآوری خلقت او متوجه شکر نعمت خداوند و متعاقباً متوجه لطف خداوند، عشق و مهربانی خداوند نسبت به انسان می‌کند. خدا در این یادآوری‌های عطار، قادری متعال است که در مراحل مختلف تاریخ تکامل بشر، همواره به شیوه‌های گوناگون انسان را یاری رسانیده و حکمت خویش را به وی نشان داده است.

عطار تمام مظاهر خلقت را جلوه‌ی ذات و صفات خداوند می‌داند و تمام مظاهر آفرینش را مستغرق در توحید حق تعالی می‌داند. این تلقی از هستی و خداوند می‌تواند حاکی از تفکر وحدت وجودی عطار باشد. عطار خداوند را پیدای نهان و ذاتی می‌داند که متصف به صفات و جلوه‌های گوناگون است، و از این رو هستی را منهای او بی معنا و پوچ و عدم می‌پندارد.

جمله در توحید او مستغرق اند	چیست مستغرق که محو مطلق اند
گرچه هست از پشت ماهی تا به ماه	جمله‌ی ذرات بر ذاتش گواه
پستی خاک و بلندی فلک	دو گواهِش بس بود بر یک به یک
جزو و کل برهان ذات پاک اوست	عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست

(منطق الطیر: ۶۳/۲۳۵ - ۶۴ - ۴۴)

عطار در مبحث خداشناسی تأکید می‌کند که ذات خداوند قابل شناسایی نیست. و نیز این نکته را یادآور می‌شود که انسان به دلیل محدود بودنش قادر به درک خدای مطلق - که نامحدود است - نیست، و تجلی ذاتی خداوند در لباس اسماء و صفات از ذات اوست و عین ذاتش و همه، یک وجود بیش نیست. توحید یعنی نفی و برداشتن نسبت اضافی از ذات حق. به طور کلی توحید در آثار عطار به این مفهوم است که هر چه خارج و بیرون از خداوند است، بیرون از توحید است و آنچه در درون اوست عین توحید است. توحید یعنی خدا را به یکتایی شناختن. یکتایی یعنی نمونه و شبیه نداشتن و وحدانی و فردانی بودن آن حقیقت واحد. حقیقت توحید یعنی «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ»، توحید ساقط کردن نسبت اضافی از ذات است. (فاضلی، ۱۳۷۴: ۳۴)

چو عقل هیچ کس بالای او نیست	کسی داننده‌ی آلائی او نیست
همه نفی جهان اثباتش آمد	همه عالم دلیل ذاتش آمد
صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است	چو نیکو بنگری خود جمله ذات است
وجود جمله ظلّ حضرت اوست	همه آثار صنع و قدرت اوست
نکوگویی نکو گفته‌ست در ذات	که التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ

(الهی نامه، ۱۳۸۷: ۱۲/۱۱۱ - ۸)

اندیشه‌ی وحدت‌گرایی توحیدی عطار نکته‌ی محوری و بنیادی تمام آثار اوست. عطار، خدا محور است و همه چیز را با نگاه توحیدی می‌بیند و می‌سنجد. او در بنیان خدامحوری خود توجه زیادی به انسان دارد و در پی آن است که انسان را خداگونه کند.

انسان در آثار و اندیشه‌های عطار نیشابوری

معرفت شناسی عطار مبتنی بر فنا و بقا است؛ از این رو مرگ از صفات بشری و حیوانی و اّتصاف به صفات خدایی و در نهایت خداگونه شدن انسان، نهایت مسیر سیر و سلوک انسان در اندیشه‌ی عطار است. بنابراین عطار انسان را به مرگ اختیاری که همان کشتن صفات بشری و مہار نفس است، دعوت می‌کند. مرگ اختیاری از ضروریات عرفان است که نتیجه‌ی آن همان طور که گفته شد تبدیل صفات بشری به صفات خدایی است. عطار در اسرارنامه^(۱۳) در ضمن حکایت «حکیم هند در سرزمین چین و آن طوطی که خود را به مُردن زد و رهایی یافت». (اسرارنامه، ۱۵۰)، به این مطلب به خوبی اشاره می‌کند. عطار فرایند مرگ اختیاری و در نتیجه درک حقیقت انسان و معرفت خدا را در الهی نامه این گونه بیان می‌کند:

در آن یک دم همه عالم بگیری	اگر پیش از اجل یک دم بمیری
که از نزد که ماندی این چنین دور	اگر آگه شوی ای مرد مہجور
سر تشویر بر زانو نهی تو	ز حسرت داغ بر پهلوی نهی تو
به کلی میل کش چشم هوا را	اگر شایسته‌ای راه خدا را
به حق بینا شود چشم خدایت	چو نابینا شود چشم هوایت
که یابد باز یک سوزن ز دریا	تجیر را نهایت نیست پیدا

(الهی نامه، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۵۴ - ۴۹)

عطار انسان را متوجّه داشتن روح پاک خدایی می‌کند و به این لحاظ مدام در تمام آثار خویش وی را به زدودن غبار فراموشی و دنیاپرستی از این آینه‌ی پاک - که جلوگاه راستین خداوند است - دعوت می‌کند. عطار در الهی نامه در این باره می‌گوید:

ولیکن جان پاک از جای پاک است	اگرچه جای تو در زیر خاک است
نه تاجی از خلافت بر سر توست؟	نه مسجود ملایک گوهر توست؟
به گلشن شو گران طبعی رها کن	خلیفه‌زاده‌ای گلخن رها کن
تو چون یوسف چرا در قعر چاهی	به مصر اندر برای توست شاهی
که دیوت هست بر جای سلیمان	از آن بر ملک خویش نیست فرمان
ولی بیننده را چشم است احوال	تو شاهی هم در آخر هم در اول

دو می‌بینی یکی را و دو صد صد چه یک چه دو چه صد، جمله تویی خود
(همان: ۱۳۳/۱۱۶ - ۱۲۷)

از دقت در ساختار آثار عطار به ویژه سه مثنوی منطلق الطیر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه می‌توان دریافت که عطار به دنبال این اندیشه‌ی بنیادی است که انسان همه چیز است اما این انسانی که بالقوه خداگونه است و شایسته‌ی کمالات و صفات خداوندی، اسیر نفس است و در چاه پرظلمت دنیا دوستی زندانی است. بنابراین اگر با ریاضت و پشت پا زدن با دنیا و مظاهر آن و به طور کلی کشتن نفس به فنا برسد، می‌تواند برای همیشه به بقا و جاودانگی حقیقی دست پیدا کند. عطار در منظومه‌ی الهی‌نامه کوشیده است که «در آن سوی هر کدام از آرزوهای محال انسان، که حاصل تخیل قرن‌ها و قرن‌هاست، به انسان بیاموزد که اگر حقیقت هر کدام از این آرزوها را خواستاری، در درون خویش باید آن را بجویی».

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۹)

انسان را دعوت به خود شناسی می‌کند و او را متوجه گوهر گرانبه‌ای وجود خویش می‌گرداند. بنابراین برای رسیدن به این مقصود متذکر می‌شود که باید به مرگ اختیاری بمیرد و با مرگ نفس، متصف به صفات الهی شود. با توجه به این جهت گیری فکری عطار «هر کس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. و اینجاست که صوفی به حیات ابدی که حیات خداوند است، اتصال می‌یابد. هدف صوفی، حق تعالی است؛ او چون به خدا اتصال یابد در او محو می‌شود و منصوروار انا الحق می‌گوید. زیرا انسان ذاتاً الهی است. خدا او را مظهر صفات خود قرار داده و از عشق ابدی خود برخوردار کرده است و قلب وی را مظهر جمال خویش قرار داده است. بنابراین، هستی انسان مایه‌ی شرک، و فنا سرمایه‌ی توحید است. (شجیعی، ۱۳۷۳: ۲۵) فروزانفر در همین رابطه می‌گوید: «شیخ بر آن است که انسان می‌تواند جاویدان شود و صفات خود را تبدیل کند و چون صورت و صفت خوب دارد معرفت نیز حاصل کند و چنان می‌نماید که شیخ می‌خواهد بگوید که مرد تمام آن است که جامع مراتب گردد. (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۳۰۲)

عطار فردی موحد است و مضاف بر این، اعتقاد به وحدت وجود دارد و از پرتو همین جهان بینی، نگرش خاصی به انسان دارد؛ از دید او انسان دارای چنان قابلیت‌هایی است که می‌تواند با کشتن نفس و فناء به مرحله‌ی بقا و خداگونه‌گی برسد.

با خدا باشم چو بی خود بینی ام تا که با خود بینی ام، بد بینی ام
آن زمان کز خود رهایی باشم بیخودی عین خدایی باشم
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۶: ۳۹۸/۳۹۰-۳۹۰۷)

از نظر عطار، انسان برای رسیدن به حقیقت و سعادت واقعی، باید لگام نفس را به دست گیرد و دل از تعلقات دنیوی برگیرد؛ در غیر این صورت گوهر جان در نجاست دنیا تباه خواهد شد و جان به اعلی علیین نخواهد رسید، و انسان اسیر شهوات و مظاهر دنیوی خواهد گشت و روح الهی او هرگز تجلی گاه خداوند نخواهد شد.

آتش تو چیست؟ دنیا در گذر	همچو شیران کن ازین آتش حذر
گر بسی دیدی جهان جان برفشان	کز جهان نه نام داری نه نشان
تا که تو نظاره عالم کنی	عمر شد کی درد را مرهم کنی
تا بپردازی تو از نفس خسیس	در نجاست گم شد این جان نفیس

(همان: ۳۳۱/۲۲۳۰ - ۲۲۱۹)

به اعتقاد عطار، انسان باید در مسیر معرفت خدا و رسیدن به حق، هرگونه سختی و مشقتی را به جان بخرد تا پخته و لایق جانان گردد. این مطلب را از ساختار داستان مرغان به خوبی می‌توان دریافت. مرغان برای رسیدن به سیمرغ باید مصائب زیادی را تحمل کنند و خطرات زیادی را پشت سر بزنند تا به سیمرغ برسند. عطار در این باره در منطق الطیر می‌گوید:

کار آسان نیست با درگاه او	خاک می‌باید شدن در راه او
بس کسا کآمد بدین درگه ز دور	گه بسوخت و گه فروخت از نار و نور
چون پس از عمری به مقصودی رسید	عین حسرت گشت و مقصودی ندید

(همان: ۳۱۱/۱۸۱۱ - ۱۸۰۹)

همانطور که قبلاً نیز متذکر شدیم نفی و ترک خود گفتن و خودبینی، اساس معرفت‌شناسی عرفان عاشقانه‌ی عطار است و عرفان او مبتنی بر ترک خودبینی و رسیدن به فنا است. عشق نیز فناطلب و فناجو است و وجود معشوق را باقی می‌داند و کمال محصول عشق است. از دیدگاه عطار، مدار عالم همچون مدار هستی خود او بر عشق می‌گردد و به همین سبب بیش از تمام مصطلحات و مفاهیم با عشق ترکیبات گوناگون ساخته و بیش از هرچیز از عشق سخن رانده است. (صارمی، ۱۳۶۳: ۴۲۴)

عطار به صورت مکرر در آثارش یکه راه معرفت و شناخت خداوند را خوارداشتن نفس، احتراز از دنیا و متعاقباً مرگ اختیاری می‌داند. وی این اندیشه‌ی بنیادی را هر بار به صور گوناگون بیان می‌دارد. به هر صورت، ساختار این تفکر عطار بر بنیاد تفکرات فلسفی استوار است؛ تفکراتی نظیر این که نهایت زندگی دنیوی مرگ است، پی بردن به حقیقت مطلق خداوند و به تبع آن کشف عظمت مقام انسان و سیر صعودی به سوی کمال حقیقی، زندگی جاوید و حقیقی انسان بعد از مرگ و امثال آن. دعوت انسان به

سوی معرفت خدا، با گام برداشتن در مسیری که بافت آن را عملکردهای ذهنی زیر تشکیل می‌دهد، از شگردها و در واقع از موتیف‌ها (motif) و سبک‌شناسی ویژه‌ی عطار به شمار می‌رود.

ارتباط انسان با خدا و خدا با انسان در آثار و اندیشه‌های عطار نیشابوری

ارتباط انسان با خدا یا برعکس ارتباط خدا با انسان، در دو قالب مونولوگ (monolog) و دیالوگ (dialog) صورت می‌گیرد؛ در قالب مونولوگ (monolog) اگر ارتباط از سوی انسان به خدا باشد، می‌توان آن را مناجات یا درد دل نامید؛ اما اگر از سوی خدا به انسان باشد، می‌توان آن را وحی، الهام و یا سروش غیبی دانست. اما در قالب دیالوگ (dialog)، ارتباط بین انسان و خدا به شکل دو طرفه و دوسویه است. «گفتگوی انسان و خدا بنا به آیه‌ی شریفه‌ی «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»^(۱۴)، از رابطه‌ی عاشقانه‌ی خدا و انسان برمی‌خیزد و هرچه در وادی عشق راه دارد از غیرت و گذشت و رنج و فراق و صبر و اشتیاق تا پاکدامنی و پاکبازی و صداقت، موضوع این گفتگوهاست». (مصطفوی نیا، ۱۳۸۱: ۱۲)

برتری معنوی افراد در نوع ارتباط خداوند با انسان نقش مستقیم دارد به طوری که ارتباط مستقیم خداوند با انسان در قالب وحی فقط مخصوص پیامبران است و افراد دیگر از این مجرا مورد خطاب خداوند قرار نمی‌گیرند. نیز ارتباط از طریق الهام، اولیاء و مشایخ را نیز در بر می‌گیرد اما افراد با درجات معنوی پایین را در شامل نمی‌شود. گفتگو نیز که عالی‌ترین نوع ارتباط با خداوند است، فقط مخصوص پیامبران خدا است. گفتگوی موسی با خداوند در طور سینا مشهور است. ما در این بخش به صورت مجزا به بازکاوی و تجزیه و تحلیل هر یک از این اشکال ارتباط می‌پردازیم.

دیالوگ یا گفتگوی دو سویه (dialog)

می‌توان گفت که رابطه‌ی انسان با پروردگارش هرچه نزدیک‌تر، صمیمی‌تر است و هرچه این رابطه تنگ‌تر، سرگستگی سالک بیش‌تر و هر که به او نزدیک‌تر، ترسان‌تر، چرا که هیبت قرب ز بُعد افزون است. (سراجی، ۱۳۸۳: ۶۱) از نظر عطار رابطه‌ی میان خدا و انسان رابطه‌ی عاشقانه است؛ حق تعالی انسان را به صورت خویش آفرید و او را جلوگاه صفات خویش قرار داد و آن‌گاه بر او عشق ورزید. پس محبت خدا به انسان، محبت خدا به خدا است (خداوند بر خود عشق می‌ورزد). رابطه‌ی عاشقانه توقعاتی میان محب و محبوب به بار می‌آورد؛ حق تعالی (محب) بر دوستان خود غیرت می‌ورزد؛ از آن‌ها رضایت و تسلیم بودن مطلق می‌خواهد و محبوب (انسان) نیز از دوست خود انتظار رحمت و بخشایش و یاری دارد. از سویی عشق تبعاتی چون درد و رنج و بلا و دوری به همراه دارد که در برابر آن‌ها جز

صبر و تحمل چاره‌ای نیست. این موارد موضوع گفتگوی انسان و خدا در الهی نامه، مصیبت نامه و منطق الطیر است که به صورت‌های مختلفی بیان شده است. (مصطفوی نیا، ۱۳۸۱: ۱۵)

مونولوگ یا تک‌گویی (monolog)

خطاب حق تعالی به انسان

خطاب به صورت مستقیم و بی واسطه (وحی و الهام)

این نوع از ارتباط اگر به صورت وحی باشد فقط مخصوص پیامبران است و در صورتی که به صورت الهام باشد اولیاء و مشایخ را نیز در برمی‌گیرد.

خطاب به صورت غیرمستقیم و با واسطه

این نوع از ارتباط مخصوص اولیاء و مشایخ است و نیز افراد با درجات پایین تر معنوی. محتوای آن بیش‌تر انذار یا تبشیر مخاطب پیام است. در این نوع ارتباط خداوند از طریق پیامبران محتوا و مفهوم پیام خود را به مخاطب مورد نظر می‌رساند. این نوع ارتباط دارای بسامدی متوسط است و در اکثر آثار عطار با مقاصد مختلفی نمودار شده است.

خطاب انسان به حق تعالی (مناجات)

خطاب انسان به خدا معطوف به اظهار بیچارگی و عجز خویش در مقابل خداوند است و طلب یاری و لطف و رحمت از جانب خداوند برای رهایی از مخاطرات نفس که ممکن است جان آدمی را تیره و تار کنند و آینده‌ی وجود او را غبارآلود کنند و از صفا و خلوص او بکاهند. هم‌چنین هدایت و راهنمایی او برای شناخت هرچه بیش‌تر خداوند و متعاقباً زنده گردانیدن جان خویش به معرفت خداوند. این تک‌گویی‌ها که محور اصلی آن‌ها را اظهار بیچارگی در مقابل خالق قادر و توانا است و هم‌چنین طلب یاری و چشم داشت لطف و رحمت از وی است، زیباترین مناجات‌ها را در ادب فارسی به وجود آورده است که منتهای آرزوی انسان و غایت مقصود و طلب انسان را به صورتی بسیار نرم و ملایم منعکس می‌کند.

ساختار مناجات به گونه‌ای است که در آن انسان به وصف خداوند می‌پردازد و از قدرت و شوکت خداوند سخن به میان می‌آورد. ژرف ساخت مناجات‌ها را می‌توان عجز انسان در مقابل خداوند دانست. جهت مناجات در نهایت طلب یاری و بخشش از خداوند است اما بافت آن به گونه‌ای است که به صفای باطن و رقیق شدن آینده‌ی دل می‌انجامد و در این نوع ارتباط، انسان با خدا احساس نزدیکی

بیش‌تری می‌کند. در واقع می‌توان گفت که این نوع ارتباط با خدا، زمینه‌ساز ارتباط‌های بالاتر انسان با خدا است؛ زیرا از رهگذر این نوع ارتباط، انسان متعالی‌تر و روحانی‌تر می‌شود. عطار در بسیاری از مناجات‌ها از خداوند دلی پرورد می‌خواهد و در مقابل برای تحمل این درد نیز از خداوند یاری و مساعدت انتظار دارد.

ویژگی‌های انسان‌های خداگونه در آثار و اندیشه‌های عطار نیشابوری

از ویژگی‌های معمول و طبیعی مشایخ متصوفه، ریاضت فراوان است که در قالب خضوع و خشوع، نماز گزاردن بسیار و به صورت کلی ذکر و یاد خداوند در تمام اوقات شبانه روز است. هم‌چنین تجرد و پشت پا زدن به دنیا و مظاهر آن و کنج عزلت و خلوت اختیار کردن و مؤانست با یاد خدا، از دیگر ویژگی‌های معمول آن‌ها تلقی می‌شود. عطار به نقل از اویس قرنی می‌گوید که دوستی سه چیز انسان را دوزخی می‌گرداند: «یکی طعام خوش خوردن، دوم لباس خوش پوشیدن و سوم با توانگران نشستن». (تذکره الاولیاء، ۱۳۸۶: ۲۳)

برخورداری از برخی توانایی‌ها و آراستگی وجود انسان‌های نمونه به علوم و ویژگی‌های مافوق طبیعی مانند: علم لدنی، شکستن نفس، معرفت خدا، توکل، درویشی، احتراز از دنیا، اخلاص، صدق، شفاعت و منجی‌گری، کرامات و اعمال خارق‌العاده، مستجاب‌الدعوه بودن، دوستی با وحوش، دیدن ابلیس و دیوانگی و امثال آن، از خصوصیت‌های منحصر به فرد و بارز انسان‌های خداگونه در آثار عطار هستند. در زیر به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم.

ناشناسی و گمنامی

از ویژگی‌های بارز اولیاء خدا مشخصه‌ی گمنامی آن‌ها در میان مردم است به گونه‌ای که مردم هیچ‌گاه به رابطه‌ی متعالی آن‌ها با خدا پی نمی‌برند. بنابراین، با قضاوت بر اساس ظاهر ژولیده‌ی آن‌ها، آن‌ها را مردمانی حقیر و بی‌مقدار تصور می‌کنند از همین رو است که پیامبر(ص) می‌فرماید: «أولیائی تحت قیابی، لایعرفهم غیری». (همان: ۱۷) عطار به استناد حدیث پیامبر در باره‌ی اویس قرنی می‌گوید که: «در سرای دنیا، حق را در زیر قبه‌ی تواری عبادت می‌کرد و خود را از خلق دور می‌داشت تا در آخرت نیز از چشم اغیار محفوظ ماند». (همان: ۱۷)

دیوانگی

از دیگر ویژگی‌های بارز اولیاء خدا یا انسان‌های خداگونه‌ی عرفانی، خرق عادت، رفتار هنجارگریز، تابوشکنانه و دور از عرف اجتماع و نیز انحراف از قواعد و نُرم اخلاقی جامعه است. از همین روست که از نظر مردم جامعه، این افراد دیوانه و مجنون تلقی می‌شوند. از نمونه‌های بارز این گونه تلقی‌های مردم، نسبتِ دیوانگی دادن به اویس قرنی است. دیوانگی از شرایط سلوک و رسیدن به حقیقت است. در واقع جنون مرحله‌ی آمادگی سالک برای رسیدن به حقیقت است. «پیوند با حقیقت هستی خویش و گنج مقدّس پنهان در اعماق جان که همان حقیقت متعالی است، در حوصله‌ی عقل نمی‌گنجد و با گسستن از عقل دنیاگرایی وحدت ستیز تحقق می‌یابد. عقل رعایت ممنوعیت‌هایی است که عادت‌های ناشی از فرهنگ حاکم تجویز می‌کند و جنون، شکستن قید و بندهای این عادت‌ها و گذر از ممنوعیت‌ها است و آزادی خواست و اراده را تجربه کردن و از تلخ و شیرین حوادث و مقدّمات رستن است». (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۱)

مشخصه‌ی اصلی این دیوانگان ارتباط مستقیم آن‌ها با خداوند است و این موضوع به آن‌ها مقام عارف واقعی می‌بخشد. دیوانگان به راحتی از خداوند شکایت می‌کنند و در کار او دخالت می‌کنند و از او ایراد می‌گیرند. در واقع دیوانگان تابوهای مذهبی را می‌شکنند و از تقدّسات دینی پا فراتر می‌نهند.

خلوت، عزلت و گوشه گیری

تا درین زندان فانی زندگانی باشدت کنج عزلت گیر تا گنج معانی باشدت
(عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۱۲/۱۹)

مشایخ متصوّفه برای تزکیه و تربیت معنوی خویش، بیش تر اوقات خود را در زوایا و کنج خانقاها به سر می‌بردند زیرا به اعتقاد آن‌ها گوشه گرفتن از خلق و کنج عزلت اختیار کردن، در معرفت خدا و صاف شدن دل نقش بسزایی دارد. ابوعلی شقیق می‌گوید: عبادت ده جزو است: نه جزو گریختن است از خلق و یک جزو خاموشی. (تذکرة الاولیاء، ۱۳۸۶: ۲۰۶)

شکستن نفس

از دیگر ویژگی‌های انسان - خدایان عرفانی در آثار و اندیشه‌های عطار نیشابوری، خوارداشتن نفس است که از آن به نوعی تزکیه و تربیت نفس یاد می‌شود و سالک بدین وسیله هستی خود را در جهت شناخت و معرفت هرچه بیش تر خدا، نیست می‌انگارد. به اعتقاد ذوالنون مصری سخت ترین حجاب‌ها،

حجاب نفس است. (همان: ۱۲۷) ابراهیم ادهم سه بار از این که نفسش خوار و ذلیل گشته است اظهار شادمانی می‌کند. (همان: ۱۰۰)

ذکر حق، نماز و راز و نیاز بسیار

در تذکرة الاولیاء در ارتباط با راز و نیاز اولیاء حق که از متعالی ترین نوع ارتباط عرفانی با خدا تلقی می‌شود، سخن بسیار است. ارتباط عرفا و متصوفه با پروردگار همواره از خلال راز و نیاز، نماز فراوان، گریه و اشک ریختن بسیار و امثال آن انجام می‌پذیرفته است. عطار نقل می‌کند که «ابراهیم ادهم چهارده سال سلوک کرد تا به کعبه رسید و گفت: «دیگران این بادیه به قدم رفتند، من به دیده روم». دو رکعت نماز می‌کرد و قدمی می‌نهاد». (تذکرة الاولیاء، ۱۳۸۶: ۶۳)

خداگونه پنداری انسان در آثار و اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری

در اول چون بدادت صورت خویش	صفات خویش آرد آخرت پیش
گهی نام تو نام خویشتن کرد	گه اسم خویش اسم ما و من کرد
(الهی‌نامه، ۱۳۸۷: ۶۳۱۹/۳۹۶-۶۳۱۸)	

انسان در جهان بینی عطار که مبتنی بر وحدت وجود است، بالقوه دارای استعداد خداگونه‌گی است. از این رو با تزکیه‌ی نفس و انجام ریاضت‌های روشمند، سعی در به فعلیت رسانیدن این استعداد دارد. بندگی خالص خداوند، اخلاص در عمل، پشت پا زدن به دنیا و مافیها و بسیاری از خصایص دیگر که سالک در طول مدت ریاضت به منظور تبدیل شدن به انسان کامل، انجام می‌دهد، از جمله رفتارها و نگرش‌هایی قلمداد می‌شوند که روی هم رفته بافتی معنوی ایجاد می‌کنند تا سالک راه طریقت در درون این‌هاله‌ی معنوی و مقدس، خداگونه شود. انسان خداگونه در این نظام معنوی، متصف به صفات خداوند می‌شود. بایزید بسطامی می‌گوید: «کمترین درجه‌ی عارف آن است که صفات حق در وی بود». (تذکرة الاولیاء، ۱۳۸۶: ۱۶۴)

این انسان خداگونه به درجه‌ای می‌رسد که خداوند گوش او می‌شود تا با آن بشنود و چشم او می‌شود تا با آن ببیند و زبان او می‌شود تا با آن بگوید و دست او می‌شود تا با آن بگیرد. (همان: ۱۳۱) ابوسلیمان دارائی می‌گوید: «عارف را چون چشم دل گشاده شود، چشم سر بسته شود جز او کس نبیند.

(همان: ۲۴۳) بنابراین اراده‌ی اولیاء و انسان‌های خداگونه، با اراده‌ی خداوند یکی است. بر مبنای باور صوفیان، کنش مردمان سرچشمه‌ای جز اراده‌ی خداوند ندارد و هر آنچه ما بد و ناروا می‌پنداریم، منطقی در پشت دارد که بر ما مکشوف نیست. (احمدی، ۱۳۷۹: ۴)

انس با خدا و به تبع دوری از دنیا و مظاهر آن، عارف را دچار حالتی می‌کند که به جز خدا نمی‌بیند و از این حالت بسیار خرسند و شادمان است و هر آنچه وی را از این حالات خوش که در ادبیات عرفا به سکر و صحو و امثال آن یاد می‌شود، دور گرداند، در نظر عرفا نازیبا و ناخوشایند است. ذوالنون مصری می‌گوید: «انس آن است که صاحب آن را وحشت پدید آید از دنیا و از خلق، مگر از اولیاء حق» به جهت آن که انس گرفتن با اولیا انس گرفتن است با حق. (همان: ۱۳۲) معروف کرخی می‌گوید: «علامت اولیاء خدا آن است که فکرت ایشان اندیشه‌ی خدای بود و قرار ایشان را خدای بود و شغل ایشان در خدای بود. (تذکره‌ی الاولیاء، ۱۳۸۶: ۲۸۳)

سیر و سلوک و ریاضت سالک به درجه‌ای می‌رسد که همه او می‌شود. شطحیات بایزید (سبحانی ما اعظم شأنی) و منصور حلاج (أنالالحق)، گواه خوبی برای اثبات این مدعا محسوب می‌شوند. نقل است که بایزید گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید، همه یکی توان دید». و گفت: «ندا کردند از من در من که: ای تو، من»، یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم»، و گفت: «چند هزار مقامات از پس کردم؛ چون نگه کردم، خود را در مقام حرف الله دیدم»؛ و گفت: «حق تعالی سی سال آینه‌ی من بود، اکنون من آینه‌ی خودم؛ یعنی آنچه من بودم نماندم - که من و حق شرک بود - چون من نماندم حق تعالی آینه‌ی خویش است. این که می‌گویم که: اکنون آینه‌ی خویشم، حق است که به زبان من سخن می‌گوید و من در میانه ناپدیدم.» (همان: ۱۶۴) گویند روز دوم که جسد منصور حلاج را بسوختند، از خاکستر او آواز «أنالالحق» می‌آمد و در وقت قتل هر خون که از وی بر زمین می‌آمد، نقش «الله» ظاهر می‌گشت. روز سوم نیز که خاکستر وی را به آب دادند، هم چنان آواز «أنالالحق» می‌آمد. (همان: ۵۱۸)

سالک با مرگ خویش در خدا محو و فانی می‌شود و بدین صورت در نهایت متّصف شدن به صفات خدا، خداگونه می‌شود. عطار در ضمن حکایتی از ذوالنون مصری، این معنی را به خوبی بیان می‌دارد. یک بار ذوالنون در بیابان چهل مرقع پوش را می‌بیند که همه مرده بودند. ذوالنون از دیدن این واقعه بسیار دردناک و خشمگین می‌شود و از خدا شکایت می‌کند که آخر چرا سروران را این همه آزار می‌دهی؟ هانتی آواز می‌دهد که: تا دیه‌ی آن‌ها را دارم می‌کشمشان؛

بکشمش و آنگه به خونش درکشم گرد عالم سرنگونش درکشم

بعد از آن چون محو شد اجزای او
 عرضه دارم آفتاب طلعتش
 خون او گلگونه رویش کنم
 سایه ور گردانمش در کوی خویش
 چون برآمد آفتاب روی من
 سایه چون ناچیز شد در آفتاب
 هر که در وی محو شد از خود برست
 پای و سر گم شد ز سر تاپای او
 وز جمال خویش سازم خلعتش
 معتکف بر خاک این کویش کنم
 پس برآرم آفتاب روی خویش
 کی بماند سایه‌ای در کوی من؟
 نیز چه؟ والله اعلم بالصواب
 زان که نتوان بود جز با او به دست
 (همان: ۳۴۹/۲۶۰۵-۲۵۹۷)

عطار نهایت خداگونگی انسان و رسیدن به مرحله‌ی فنا فی الله را در داستان مرغان به زیباترین شیوه‌ی ممکن بیان می‌کند. وی با کمک تجانس «سی مرغ» و «سیمرغ»، این مفهوم متعالی عرفانی را در پایان داستان این گونه بیان می‌کند:

هم ز عکس روی سیمرغ جهان
 چون نگه کردند آن سی مرغ زود
 در تحیر جمله سرگردان شدند
 خویش را دیدند سیمرغ تمام
 چون سوی سیمرغ کردند نگاه
 و به سوی خویش کردند نظر
 و نظر در هر دو کردند به هم
 بود این یک آن و آن یک بود این
 آن همه غرق تحیر ماندند
 چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
 بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
 می‌ندانستند این، تا آن شدند
 بود خود سیمرغ، سی مرغ مدام
 بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
 بود این سی مرغ ایشان، آن دگر
 هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
 در همه عالم کسی نشنود این
 بی تفکر در تفکر ماندند
 (منطق الطیر، ۱۳۸۷: ۴۲۶/۴۲۷-۴۲۶۲)

صوفیان و از جمله عطار نیشابوری به گوهر جان بسیار اهمیت می‌دهند. به اعتقاد آن‌ها، جان آینه‌ای است که می‌تواند به طور کامل خداوند را در خود منعکس کند. از همین رو عطار مدام توجه خواننده را به دریافتن جان جلب می‌کند و در شناختن هر چه بیش تر آن توصیه می‌کند. در مصیبت نامه، سالک فکرت در مرحله‌ی چهلم به جان خود می‌رسد و از جان پی به جانان می‌برد. در واقع می‌توان گفت که مضمون مایه‌ی اصلی داستان‌های منطق الطیر و مصیبت‌نامه و نیز بسیاری از غزل‌های عطار و نیز تمثیل‌های متعددی از مثنوی‌های عطار در گونه‌های مختلف دیدار با خویشتن خویش است و این

نشان می‌دهد که این موضوع همان‌طور که مورد توجه دیگر عارفان قرن ششم بوده، از اشتغالات برجسته‌ی ذهن عطار نیز بوده است. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۸۸) شناخت گوهر جان یعنی رسیدن به حقیقت آن و به تبع به مرحله‌ی کمال رسیدن و خداگونه شدن است؛ زیرا به اعتقاد صوفیان، جان آینه‌ی خدا است؛ پس رسیدن به جان، همان رسیدن به خدا است که همه‌ی این فرایند در درون انسان اتفاق می‌افتد و در واقع این انسان است که دچار دگرگونی معنوی می‌شود و به نوعی خداگونه و متعالی می‌شود.

تا نهی خورشید را در زیر پای	ذره‌ای تو می‌شوی از جا به جای
تا کنی دریای اعظم جمله نوش	قطره‌ای تو می‌زنی چون چشمه جوش
غوطه خورد و گشت ناپروای جان	سالک القصه چو در دریای جان
هر دو عالم ظلّ ذات خویش دید	جانش چندان کز پس و از پیش دید
هر وفا هر شوق و هر عهدی که بود،	هر طلب هر جدّ و هر جهدی که بود
و آن همه فریاد و آه و ماتمش،	آن همه سرگشتگیّ هر دمش
نی ندید، از جان و جانان دید او	نه ز تن دید او که از جان دید او

(مصیبت نامه: ۶۹۴۵ - ۶۹۳۷)

تعالی معنوی انسان منوط به داشتن جان است و از قبیل داشتن جان است که می‌تواند متخلّق و متّصف به صفات خداوند گردد و شایسته‌ی سجود ملائکه گردد و تبدیل به انسان کامل شود. (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۱۰۹) می‌گوید: چون به جز خدا هیچ وجودی نیست پس انسان کامل تا آنجا که در وجود است به دشواری از خدا تمییز دانی است. در مصیبت‌نامه سالک فکرت به پیری دست پیدا می‌کند که متّصف به صفات خداوند است و مراد از او انسان کامل و قطب زمان است. حکیمی می‌نویسد «در عرفان مثبت و یا به عبارت دیگر عرفان راستین، انسان کامل مورد توجه است و رسیدن به آن درجه و مقام بارز انسانیّت، نیاز به تلاش بسیار دارد». (حکیمی، ۱۳۸۵: ۶۳) پس عرفان مثبت، سیر به سوی کامل شدن و خداگونه شدن است. معراج پیامبر(ص) را می‌توان نمادی‌ترین شکل خداگونگی انسان دانست؛ یعنی صعود معنوی به سمت حق. در شب معراج خطاب خداوند به پیامبر(ص) می‌تواند حاکی از تکامل معنوی وی باشد.

تو را بگزیدم و کردم تو را طاق	مرا با توست کار از کلّ آفاق
تویی مر جمله را چون چشم بینش	تویی یکتا میان آفرینش

(الهی نامه، ۱۳۸۷: ۱۲۲ / ۲۶۷ - ۲۶۶)

در الهی نامه، پدر در جواب شاهزاده‌ی اول، که خواستار دختر شاه پریان بود، می‌گوید: آنچه که تو به دنبال هستی در درون توست. تویی که معشوق خویشتی و تویی که درین راه جوینده‌ی خویشی. به صحراهای دور دست بیرون از وجود خود مرو، در وطن خویش بمان که آن چه می‌جویی درین وطن است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰) بنابراین می‌توان از گفتار فوق این مفهوم را استنباط کرد که انسان همه چیز است و به خودی خود خدا است. منتها باید خاصیت خداگونه‌ی خود را شکوفا کند که این امر با صیقل دادن روح و صعود معنوی - آن هم در چارچوب قواعد و اصول نهنان گرایان - میسر خواهد بود. در این ابیات به هم هویتی روح و حق اشاره شده است و این می‌تواند زمینه‌ی دیدار با خویشتن خویش را که دیدار با ربّ شخصی خویش است فراهم بیاورد. (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۹۳)

کنون تو ای پسر چیزی که جستی	همه در تست و تو در کار سستی
اگر در کار حق مردانه باشی	تو باشی جمله و هم خانه باشی
تویی بی خویشتن گم گشته ناگاه	که تو جوینده‌ی خویشی درین راه
تویی معشوق خود با خویشتن آی	مشو بیرون ز صحرا با وطن آی
ازان حُبّ الوطن ایمان پاک است	که معشوق درون جان پاک است

(الهی‌نامه، ۱۳۸۷: ۱۶۸ / ۱۳۴۱ - ۱۳۳۷)

عطّار در عین برجسته کردن خداوند و در واقع اندیشه‌ی خدامحوری، انسان را نیز برجسته می‌کند و در پی آن است که انسان را خداگونه گرداند و برای این مقصود دستور زبان این تفکر را پی ریزی می‌کند؛ او مدام تأکید می‌کند که در بیرون از خود نباید دنبال چیزی بود؛ هرچه هست در درون آدمی قرار دارد و بدین وسیله گوهر جان آدمی را برجسته می‌کند و در صدد صیقل دادن آن است تا به طور کامل، حقیقت خداوند و حقیقت هر چیز در آن به وضوح دیده شود. عطّار انسان را با داشتن این گوهر گرانبها شایسته‌ی خداگونه شدن می‌داند و به انسان مژده می‌دهد که خدا در درون توست، فقط باید در درون خود به دنبال آن گشت. بسیاری از مثنوی‌های عطّار به ویژه الهی‌نامه و منطق الطیر بیانگر این تفکر محوری هستند. در الهی‌نامه عطّار حکایت «سریاتک هندی» را در بیان این نکته می‌آورد که انسان آنچه را که در بیرون می‌جوید در درون خویش دارد و دلبر او در خانه‌ی وجود اوست.

معرفت شناسی عطّار همان‌طور که قبلاً نیز متذکر شدیم مبتنی بر فنا و بقا است. از این رو وی بر مرگ صفات بشری و انصاف به صفات خدایی بسیار تأکید می‌کند. داشتن مرگ اختیاری، از ضروریات راه عرفان است و نتیجه‌ی آن تبدیل صفات بشری به خدایی است و خداگونه شدن انسان. فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله، و بقا عبارت است از بدایت سیر الی الله. به عبارت دیگر، فنا زوال حظوظ

دنیوی و اخروی است - به طور مطلق - و بقا، رغبت به حق تعالی است. (شجعی، ۱۳۷۳: ۲۱۸) به مطلق رسیدن یعنی از جزئی محو شدن و به کلی پیوستن و در کل موجود شدن؛ پس وقتی «توی جزئی» فانی شود و در مطلق مستغرق گردد، «توی کلی» باقی می‌ماند، و چون این جزئی به وجود مطلق پیوست، از سویی هیچ می‌شود و از دیگر سوی همه، و هیچ و همه مثل همه‌ی معیارهای مفهوم خویش را از دست می‌دهد. بنابراین آنچه انسان می‌جوید همان خودِ درونی اوست. (محمدی، ۱۳۶۸: ۲۶۸)

فانی شو ازین هستی، ای دوست بقا این است
 دوری طلب از کثرت، بگریز ازین وحشت
 از غیر تبراً کن با دوست تولاً کن
 زان راه هوا تا کی؟ راحت به خدا این است
 یک رنگ شو از وحدت، ای دوست بقا این است
 سر در سر الا کن مقصود ز لا این است
 (عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۶۹/۹۵)

اگر هم‌رنگ دریا گوردی امروز
 ولیکن تا تو خواهی بود خود را
 شوی در قعر او در شب افروز
 نخواهی یافت جان را و خرد را
 (الهی‌نامه، ۱۳۸۷: ۲۵۹/۳۳۱۲ - ۳۳۱۱)

انسان برای خداگونه شدن و به مرتبه‌ی کمال حقیقی رسیدن، باید این استعداد بنیادی را در خود شکوفاگرداند. (فاضلی ۱۳۷۴: ۸۴) در مورد کمال می‌گوید که کمال عبارت است از به فعلیت رسیدن همه‌ی قوای موجود در یک شیء - که در مورد انسان عبارت است از به فعلیت رسیدن قوای انسانی انسان. خداوند در شب معراج، پیامبر (ص) را «انسان العین» می‌خواند. عرفا، انسان را «انسان العین عالم» می‌دانند. خداوند، همانگونه که ما از طریق «انسان العین» به جهان می‌نگریم، به واسطه‌ی انسان کامل که همان «انسان العین» است به جهان نظر می‌افکند.

توی یکتا میان آفرینش علوم انسانی توی مر جمله را چون چشم بینش
 (همان: ۱۲۲/۲۶۷)

یکی از ویژگی‌های انسان کامل در عرفان نظری، بی‌نام و نشانی است که از دو نظر معنا پیدا می‌کند: یکی از نظر بی‌نقشی که در نتیجه‌ی نفی صفات بشری برای او حاصل می‌شود و دیگر از نظر غربت و ناشناخته بودن. اصولاً بی‌نام و نشان یکی از صفات حق تعالی است. از آنجا که ذات الهی نامحدود و بی‌نشان است، هیچ کس به کُنه ذات او نمی‌تواند برسد. انسان کامل عطار فراتر از حدود و ثغور مادی است؛ او بر جسم و جهت می‌تازد و بانگ بر کون و مکان می‌زند تا هر حد و مرزی را محو کند و به وحدت محض با آن ذات بی‌نام و نشان دست یابد. مفهوم بی‌نام و نشانی انسان کامل، همان فانی شدن و محو شدن اوست. ولی مفهوم بی‌نام و نشانی حضرت حق، همان عظمت نامحدود اوست که

او را غیر قابل تعریف و توصیف می‌کند. (حجازی، ۱۳۸۳: ۱۰۸) اگر انسان مَّتَّصِف به صفات بی نهایت ذاتی خداوند گردد، مانند حق بی نشان خواهد گشت؛ به عبارت دیگر، انسان و جان آدمی زمانی می‌تواند به اصل بی نشانی و باقی خدایی برسد که از زندگانی و صفات بشری خود فانی گردد و بمیرد یا بی نشان و محو گردد.

در عشق چو یار بی نشان شو کان یار لطیف بی نشان است
تو آینه‌ی جمال اویی و آینه‌ی تو همه جهانست
(عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۶۲/۸۵)

اندیشه‌ی خداگونه پنداری انسان در غزلیات عطار بر مبنای نظریه‌های تجلی و ظهور حق، وحدت وجود، فنا و بقا، پانتئیسم^(۱۵) (همه در خدایی)، استغراق معنوی و محو شدن در حق و آشنایی و سنخیت ازلی تبیین می‌گردد. بدین صورت که اگر خداوند تجلی و ظهور کند در لباس اسما و صفات و افعال، پس متعاقباً لزوم داشتن تجسم و شخصیت وجودی وی معلوم می‌گردد و تشبیه و تجسم حکم رکن اساسی را پیدا می‌کند و وحدت وجود و هم هویتی و اُتصاف انسان به صفات خدا را تبیین می‌نماید. فنا و بقا نیز اخذ صفات الهی از سوی بشر را مطرح می‌نماید که تبیین کننده‌ی نکته‌ی اساسی خداگونه پنداری انسان است. پانتئیسم و استغراق معنوی و آشنایی و سنخیت ازلی، هم هویتی و تناسب و مشابهت انسان با خدا را بازگو می‌کنند.

ای دل شوریده عهدی کرده‌ای تازه گردان چند داری در تعب
برگشادی بر دلم اسرار عشق گر نبود در میان ترک ادب
پر سخن دارم دلی لیکن چه سود چون زبانم کارگر نی ای عجب
آشکارایی و پنهانی نگر دوست با ما، ما فتاده در طلب
زین عجب‌تر کار نبود در جهان بر لب دریا بمانده خشک لب
(عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۸/۱۲)

تا درین زندان فانی زندگانی باشدت کُنْجِ عُرْتِ گیر تا گنج معانی باشدت
این جهان را ترک کن تا چون گذشتی زین جهان این جهانت گر نباشد آن جهانی باشدت
گر به ترک عالم فانی بگویی مردوار عالم باقی و ذوق جاودانی باشدت
گر بمیری در میان زندگی عطاروار چون درآید مرگ، عین زندگانی باشدت
(همان: ۱۳-۱۲/۱۹)

اگر سالک فانی و محو گردد، به خدا باقی می‌شود و خداگونه و الهی می‌گردد. (محمّدی، ۱۳۶۸: ۱۲۸) می‌نویسد: «فنا یعنی محو صفات خویش و بقا یعنی اخذ صفات حق». اخذ صفات حق یعنی

متّصف شدن به صفات ذاتی خداوند و عین صفاتِ بی نهایت او گردیدن و این تبیین کننده‌ی خداگونه پنداری انسان است.

زان پیش که بودها نبودست	بود تو زما جنا نبودست
چون بود تو بود بود ما بود	کی بود که بود ما نبودست
گر بود تو بود بود ما نی	موقوف تو بُد چرا نبودست
ما بر در تو چو خاک بودیم	نه آب و نه گل هوا نبودست
در صدر محبّت نشاندیم	زان پیش که حرف لا نبودست
دریای تو جوش سر برآورد	پر شد همه جا و جا نبودست
عطار ضعیف را دل ریش	جز درد تو به دوا نبودست

(عطار، دیوان، ۱۳۸۶: ۴۳/۵۸)

نتیجه گیری :

رابطه‌ی انسان با خدا و خدا با انسان : نتایج تجزیه و تحلیل پژوهش حاضر با این جهت گیری، نشان می‌دهد که رابطه‌ی انسان با خدا در آثار عطار، رابطه‌ای آمیخته با عشق و محبت است. این رابطه، یا به صورت گفتگوی دو سویه و دیالوگ (dialog) و یا به صورت تک گویی و مونولوگ (monolog) است. ارتباط دوسویه نسبت به دیگر وجوه ارتباط از بسامد کم‌تری برخوردار است و در مقابل ارتباط مونولوگی که در آن خطاب انسان به سوی حق است و می‌توان از آن به مناجات تعبیر کرد، از بیش‌ترین بسامد برخوردار است. این نوع ارتباط هم‌چنین زیباترین، سوزناک‌ترین و صمیمانه‌ترین نوع ارتباط با خداوند تلقی می‌شود. خطاب حق به انسان در هر دو صورتش چه با واسطه و چه بی واسطه، در قیاس با ارتباط دوسویه، از بسامد بیش‌تری برخوردار است.

برتری معنوی افراد در نوع ارتباط خداوند با انسان نقش مستقیم دارد؛ به طوری که ارتباط مستقیم خداوند با انسان در قالب وحی فقط مخصوص پیامبران است و افراد دیگر از این مجرا مورد خطاب خداوند قرار نمی‌گیرند. نیز ارتباط از طریق الهام، اولیاء و مشایخ را نیز در بر می‌گیرد اما افراد با درجات معنوی پایین را شامل نمی‌شود. گفتگو نیز که عالی‌ترین نوع ارتباط با خداوند است، فقط مخصوص پیامبران خداست.

خداگونه پنداری انسان : از تحلیل آثار عطار بر مبنای تفکر خداگونه پنداری انسان، می‌توان نتیجه گرفت که عطار نوع انسان را به سوی شناخت خود که همان کشف «گوهر جان» است، سمت و سو

می‌دهد. عطار بیرون از خود دنبال حقیقت نمی‌گردد؛ بلکه به اعتقاد او حقیقت در درون انسان جای دارد. معرفت‌شناسی عطار مبتنی بر فنا و بقا است. این امر با مرگ اختیاری امکان‌پذیر است که این مهم نیز در سایه احتراز از دنیا و مظاهر آن و در نتیجه کشتن نفس، در باشگاه سلوک اتفاق می‌افتد. انسان در جهان بینی عطار که مبتنی بر وحدت وجود است، بالقوه دارای استعداد خداگونگی است. از این رو با تزکیه‌ی نفس و انجام ریاضت‌های روشمند، سعی در به فعلیت رسانیدن این استعداد دارد. انسان خداگونه در نظام معنوی و روشمند عطار، متصف به صفات خداوند می‌شود و با انجام ریاضات جهت دار، آینه‌ی دل را که همان «گوهر جان» است چنان صیقل می‌دهد که خداوند در آن انعکاس می‌یابد و بدین صورت به خداگونگی می‌رسد.

شناخت گوهر جان یعنی رسیدن به حقیقت آن و به تبع به مرحله‌ی کمال رسیدن و خداگونه شدن است. زیرا به اعتقاد صوفیان، جان آینه‌ی خداست؛ پس رسیدن به جان، همان رسیدن به خداست، و همه‌ی این فرایند در درون انسان اتفاق می‌افتد و در واقع این انسان است که دچار دگرگونی معنوی می‌گردد و به نوعی خداگونه و متعالی می‌شود.

در مرحله‌ی خداگونه شدن انسان، اراده‌ی اولیاء و انسان‌های خداگونه، با اراده‌ی خداوند یکی است. در این مرحله سالک به فنای حقیقی و بقا در حق می‌رسد و همه او می‌شود. عطار نهایت خداگونگی انسان و رسیدن به مرحله‌ی فنای فی‌الله را در داستان مرغان به زیباترین شیوه‌ی ممکن بیان می‌کند. وی با کمک تجانس «سی مرغ» و «سیمرغ»، این مفهوم متعالی و عرفانی را در پایان داستان به تصویر می‌کشد.

عطار در سه مثنوی منطق‌الطیبر، الهی‌نامه و مصیبت‌نامه با استفاده از سه داستان کلان^(۱۶) و پی‌رفت‌های کمکی^(۱۷)، موضوعی مشترک را که همان پی‌بردن به گوهر جان است، به نمایش می‌گذارد. سالکی که در نظام فکری و در ساختمان سلوک عطار به معرفت‌شناسی می‌پردازد، در نهایت با کشف گوهر جان خویش خداگونه می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- اشارت است به حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» که به صورت «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» نیز ضبط شده و بر زبان بسیاری از بزرگان صوفیه جاری است و از آن تعبیری خاص دارند که بیم تشبیه و تجسیم در آن می‌رود. (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۴۷: ۲۹؛ زمانی، ۱۳۷۵: ۳۵۹/۴؛ مولوی، ۱۳۴۸: ۲۱۰ و ۲۳۱) صورت دیگر این حدیث، چنین است: «مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْئاً أَشْبَهَ بِهِ مِنْهُ» (ر.ک. انزلی نژاد، ۱۳۸۳: ۹۲) و مولوی در دفتر چهارم مثنوی، این مضمون را در بیتی آورده است:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
 به نظر می‌رسد که این اندیشه‌ی متصوفه، برگرفته از عرفان یهود است و ریشه‌ی توراتی دارد. در کتاب مقدس چنین آمده است: «سرانجام خدا فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند پس خدا انسان را شبیه خود آفرید او انسان را زن و مرد خلق کرد». (عهد عتیق، کتاب اول (سفر پیدایش)، باب نخست، آیه‌ی ۲۶ و ۲۷) زمانی - با اشاره به اظهار نظر عباس قمی در مجلد دوم سفینه‌ی البحار (ص ۵۵)، معتقد است که مخالفان این برداشت عارفانه از بیم مسئله‌ی تجسیم حق، آن را به گونه‌ای دیگر نقل کرده و گفته‌اند که قسمت اول این حدیث حذف شده و اگر آن قسمت نقل شود ضمیر «ه» به انسان باز می‌گردد نه به «الله». (زمانی، ۱۳۷۵: ۳۶۱/۴-۳۵۹) برای ملاحظه‌ی اشکال و تأویل‌های دیگر این حدیث به این منابع رجوع کنید:
 مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه‌ی الوفاء، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۱۲۱/۱ و ج ۱۰۲/۵۴؛ نیز، المنذری، حافظ، مختصر صحیح مسلم، با تحقیق محمد ناصر الدین الالبانی، [بی‌جا]، الدار الکویتیه للطباعة و النشر، ۱۳۶۹هـ.ق، حدیث ۱۸۱۹؛ و، المعجم المفهرس (به اهتمام و تنظیم عده‌ای از خورشناسان)، لندن: کتابخانه بریل، ۱۹۳۶ م، ج ۷۱/۲؛ هم‌چنین، کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، [بی‌جا] انتشارات علمیة اسلامیة، کتاب توحید، ج ۱، باب ۲۱، حدیث ۴.

۲- «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶)

۳- «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۵)

۴- «دَعُونِي أُسْتَجِبْ لَكُمْ» (مؤمن/۶۰)

۵- «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰)

۶- «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴۰)

۷- اشاره است به حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلِي صُورَةَ الرَّحْمَنِ» که در بالا در باره‌ی آن بحث شد

۸- قَبَّارِكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون/۱۴)

۹- Theios _Anthropos

۱۰- Hermes

۱۱- Apollonios

۱۲- Antheropomorphism

۱۳- ظاهراً مولوی در دفتر نخست مثنوی (قصه‌ی بازگانی که طوطی او را پیغام داد به طوطیان هندوستان هنگام رفتن به تجارت) این

مضمون را از عطار برگرفته است. (زمانی، ۱۳۷۲: ۴۲۹-۵۱۰/ آیات ۱۹۱۲-۱۵۴۷)

۱۴- مانده (۵/۵۴).

۱۵- Pantheism

۱۶- macro fictions

۱۷- secondary sequences

منابع:

۱- قرآن کریم

۲- کتاب مقدس (عهد عتیق)

- ۳- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۸۶)، ایده آل بشر: تجزیه و تحلیل افکار (عرفان)، چاپ سوم، تهران: سهامی انتشار.
- ۴- احمدی، بابک، (۱۳۷۹)، چهار گزارش از تذکره الاولیاء عطار، چاپ دوم، تهران: مرکز.
- ۵- انزلی نژاد، رضا و بهجت السادات حجازی، (۱۳۸۴)، «اصل سنخیت در عرفان و همانند سازی در روانشناسی (با گذری در اندیشه‌های عطار و مولوی)»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، صص ۵۴ - ۳۵.
- ۶- انزلی نژاد، رضا، (۱۳۸۳)، برگزیده‌ی مرصاد العباد، چ ۳، تهران: سمت.
- ۷- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۱)، خدا و انسان در قرآن: معنی شناسی جهان بینی قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، تهران: سهامی انتشار.
- ۸- بهار، مهرداد، (۱۳۸۶)، جستاری در فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران: اسطوره.
- ۹- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۶)، دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- حجازی، بهجت السادات، (۱۳۸۳)، انسان کامل در نگاه عطار، چاپ اول، مشهد: دیوار.
- ۱۱- حکیمی، محمود، (۱۳۸۵)، در مدرسه‌ی پیر نیشابور: نگرشی بر زندگی، آثار و اندیشه‌های فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ سوم، تهران: قلم.
- ۱۲- رحیم پور، فروغ، (۱۳۸۴)، «رابطه خدا و انسان از دیدگاه حضرت امام خمینی(ره) و کی یر کگارد»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دانشگاه تهران، دوره ۷۷، صص ۱۶۸ - ۱۴۱.
- ۱۳- رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم.
- ۱۴- رزمجو، حسین، (۱۳۷۵)، انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۵- رضازاده (نوشین)، غلامحسین، (۱۳۸۱)، لطایف حکمت و عرفان در روابط خدا و انسان، چاپ اول، تهران: الزهرا (مؤسسه‌ی چاپ و نشر علامه طباطبایی)
- ۱۶- زمانی، کریم، (۱۳۷۲)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول، چ ۱، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۷- زمانی، کریم، (۱۳۷۵)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر چهارم، چ ۱، تهران: انتشارات اطلاعات.

- ۱۸- سراجی، علی رضا، (۱۳۸۰)، «رابطه‌ی خدا و انسان در آثار عطار نیشابوری»، نامه پارسی، شماره سه، صص ۷۰-۵۸.
- ۱۹- شجیعی، پوران، (۱۳۷۳)، جهان بینی عطار، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر و ویرایش.
- ۲۰- صارمی، سهیلا، (۱۳۷۳)، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۱- عاطفه پور، لیلا، (۱۳۸۲)، انسان کامل در مثنوی‌های عطار، پایان نامه کارشناسی ارشد ادبیات فارسی، به راهنمایی تقی پورنامداریان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۲- عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ پنجم، تهران: علمی فرهنگی.
- ۲۳- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، اسرارنامه، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ۲۴- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفدهم، تهران: زوآر.
- ۲۵- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
- ۲۷- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۸- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.
- ۲۹- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۷)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- ۳۰- فاضلی، مه‌بود، (۱۳۷۵)، سیمای پیر در آثار عطار نیشابوری، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمد خوانساری، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۳۱- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی دهخدا.

- ۳۲- فریزر، جرج جیمز، (۱۳۸۷)، شاخه‌ی زرین، ترجمه کاظم فیروزوند، چاپ پنجم، تهران: آگاه.
- ۳۳- فون داینکن، اریک، (۱۳۸۶)، در جستجوی خدایان باستان، ترجمه مهرداد شاهین، چاپ اول، تهران: نگارستان کتاب.
- ۳۴- کاشفی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، «تجسیم از دیدگاه ابن میمون و علامه طباطبایی»، هفت آسمان، شماره دو، صص ۲۰۹ - ۱۸۵.
- ۳۵- کویاجی، جهانگیر کورجی، (۱۳۸۳)، بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، ترجمه جلیل دوست خواه، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- ۳۶- لاندمن، (۱۳۵۰)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه رامپور صدر نبوی، مشهد: طوس.
- ۳۷- محمّدی، احمد، (۱۳۶۸)، بررسی اندیشه عرفانی عطار، چاپ اول، تهران: ادیب.
- ۳۸- مصطفوی نیا، مهدیه سادات، (۱۳۸۱)، گفتگوی انسان با خدا - خدا با انسان در الهی نامه، منطق الطیر و مصیبت نامه عطار نیشابوری، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر طبیبیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳۹- ملایری، احمد، (۱۳۷۴)، «اندیشه عرفانی عطار»، سایه در خورشید (مجموعه مقالات کنگره جهانی عطار نیشابوری)، ۲ جلد، چاپ اول، نیشابور: انتشارات آیات، صص ۴۷۸ - ۴۵۲.
- ۴۰- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۴۸)، فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
- ۴۱- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، چاپ اول، تهران: طهوری.