



تفسیر اشعار عطار بر اساس ایده‌ی تناظر

لیلا غلامپور آهنگر کلایی^۱، دکتر محمود طاووسی^۲

دکتر شهین اوجاق علیزاده^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۲۹

چکیده

اگرچه ایده‌ی تناظر حاصل یافته‌های فیلسوفان باستان است، اما در دنیای علم برای نخستین بار، مالداسنای فیزیکدان در سال ۱۹۹۷ این ایده را مطرح کرده است. مطابق ایده‌ی مذکور، اگر فیزیک عالم ما هولوگرام (جهان سایه‌ای) باشد، مجموعه‌ای دیگر از قوانین فیزیکی روی مرز جهان ما وجود خواهند داشت که با فیزیک توصیف کننده‌ی جهان ما، متناظر است.

این نوشتار به تحلیل تناظر در اشعار عطار و مقایسه‌ی آن با نظریات فیلسوفان، عارفان و دانشمندان پرداخته و سپس نوآوری عطار را در این زمینه مورد تحلیل قرار داده است. این مقاله در نظر دارد تا ضمن تحلیل ایده‌ی تناظر در اشعار عطار، از منظر ارتباط آن با آموزه‌های عرفانی شاعر، به بررسی سیر تکاملی آن تا دنیای علم بپردازد. مطابق نتایج، تناظر در اشعار عطار (دیوان و منطق الطیر) بعنوان یکی از اندیشه‌های محوری مطرح شده است. تا قبل از عطار، تناظر تنها در قالب تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است، اما وی برای نخستین بار در دنیای شعر عرفانی از تناظر "ذره و خورشید" و "ذره و عالم" تمثیلی علمی ادبی خلق کرده تا زمینه را برای تناظر جهان صغیر با جهان کبیر در قالب تناظر سی مرغ با سیمرغ تسهیل نماید. تمثیلی که بعدها مورد استفاده‌ی فیزیکدانان در تناظر جهان میکروسکوپی با جهان ماکروسکوپی قرار گرفت. چون وجود مثالی عیناً در جهان سایه‌ای تحقق نمی‌یابد، عطار برای تبیین این امر از واژگان سی مرغ و سیمرغ استفاده نموده تا بیان نماید که دو امر متناظر لزوماً عین همدیگر نیستند؛ زیرا مطابق اندیشه‌ی فیزیکدانان در ابعاد و مطابق اندیشه‌ی عطار در جوهر متفاوتند.

واژگان کلیدی: اندام‌وارگی، تناظر، جهان کبیر، جهان صغیر، ذره، عالم.

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران

lailagholamlour@gmail.com

^۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران (نویسنده مسئول) tavoosi@riau.ac.ir

^۳. عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران alizade@riau.ac.ir

مقدمه

نگرش به جهان هستی به عنوان سایه‌ای از جهان واقعی و وجود عناصر و ویژگی‌های جهان کبیر در جهان صغیر از ویژگی‌های مهم شعر عرفانی و تمثیلی فارسی است. اگرچه این ایده، قبل از عطار وجود داشته است و در نثر فارسی در آثار نویسندگانی چون امام محمد غزالی و رسائل اخوان الصفا و ... دیده می‌شود، اما در شعر فارسی، تناظر "ذره و خورشید" و "ذره و عالم" به عنوان یک ایده‌ی فلسفی عرفانی به وضوح و فراوانی از آثار عطار آغاز می‌شود. اندیشه‌ای که در علم فیزیک به ایده‌ی تناظر تعبیر می‌شود.

عطار عارف و شاعر ایرانی قرن ششم و اوایل قرن هفتم از عارفان و مثنوی‌پردازانی است که آثارش را با زبان ساده در خدمت ارشاد، بیان معارف و اندیشه قرار داده است. به همین دلیل در تخیلات خود زیاد به جنبه‌های زیباشناسانه پرداخته است و این سادگی نثرگونه‌ی اشعارش در تمام آثارش به وضوح دیده می‌شود. "درک مبانی جمال‌شناسی شعر عطار، برای کسی که بیرون این منظومه قرار گرفته است، بسیار دشوار و تقریباً محال است." (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۱۸) و "کسی که با مبانی جمال‌شناسی شعر خاقانی و انوری و ... الفت گرفته باشد و از درون آن منظومه‌ی فرهنگی بخواهد درباره‌ی مجموعه‌ی فرهنگی عطار داوری کند، حق دارد که او را شاعری یاهه‌گوی بیابد. اما اگر چنین شخصی به درون منظومه‌ی ذهنی عطار بار یابد، در آن صورت از لونی دیگر داوری خواهد کرد." (همان: ۱۹) زیرا عطار در پی القای یک فکر و اندیشه به مریدان و مخاطبان است تا مبانی زیبایی‌شناسیک، غلامحسین یوسفی معتقد است: "قدر عطار در مقام شاعری عارف و معنی آفرین هنوز چندان که باید شناخته نشده است. شاید بتوان گفت نام و آوازه‌ی عطار در بیرون از مرزهای زبان فارسی بیشتر است، همان‌طور که امرسن، شاعر آمریکایی، پیش‌بینی کرد که عطار و

فلسفی و صوفیانه در اندیشه‌ی اسلامی معرفی کرده و ابن عربی را متأثر از افکار او دانسته است. (عقیفی، ۱۳۷۰: ۳۶)

زهر، پژوهشگر ادیان شرقی بریتانیایی می‌کوشد تا ثابت کند که "در آئین زروانی، زروان به عنوان خدایی که بدنش فلک یا جهان اکبراست با انسان به عنوان جهان اصغر تطبیق می‌کند." (زهر، ۱۳۷۴: ۱۸۸) لذا "در آئین زروانی، کیهان مادی شبیه انسان بوده و دارای درجات و مراتبی مانند انسان است." (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۴۳) "در متون پهلوی به ویژه "زاداسپرم" (۱/۳۰) از مقایسه‌ی عالم صغیر و کبیر سخن به میان آمده و نظم آسمان‌ها به پیکر آدمی تشبیه شده است." (راشد محصل، ۱۳۶۶: ۴۴) مجتبائی هم معتقد است که تطابق عالم صغیر با عالم کبیر در اندیشه‌ی ایرانیان با کیهان‌شناسی زروانی ارتباط دارد و "لفظ کیهان از ریشه‌ی گایا (زیست) مشتق شده است و نشان می‌دهد که ایرانیان، عالم هستی را نیز چون انسان اول یا کیومرث زنده می‌دیدند و یک نظام را در هر دو حاکم می‌دانستند. لازمه‌ی چنین تصویری آن است که میان این دو همانندی‌های بسیاری وجود دارد." (مجتبائی، بی‌تا: ۴۶)

استفاده از تمثیل بدن - شهر جهت نشان دادن موازنه‌ی بین انسان و عالم، از جنبه‌های مختلف در رسائل اخوان الصفا دنبال شده است. "بدان که حکمای اولین چون به عالم جسمانی نظر انداختند، هیچ جزئی از جمیع اجزاء آن را نیافتند مگر آن که صورت کامل و مشابه آن در انسان (عالم صغیر) وجود داشت." (اخوان الصفاء، ۱۹۵۷، ج ۲: ۴۵۷ و ۴۵۶)

از دیگر دانشمندان اسلامی که در آثار متعدد خود نظریه‌ی تناظر عالم صغیر و کبیر را مطرح نموده، امام محمد غزالی است. از نظر غزالی "تن آدمی مثالی است از همه‌ی عالم که از هر چه در عالم آفریده‌اند، اندر وی نمودگاری است؛ استخوان چون کوه است و عرق چون آب است و موی چون درختان است و دماغ چون آسمان است و حواس چون ستارگان است." (غزالی، ج ۱، ۱۳۸۶: ۴۲) شیخ اشراق هم در الواح

هرچیزی در جهان مینوی استعداد آن را دارد که صورتی مادی داشته باشد و معتقدند که به همین ترتیب جهان روحانی صورت مادی به خود گرفت. (هینلز، ۱۳۸۶: ۴۱)

ادبیات پژوهش:

اگر چه ایده‌ی تناظر در تاریخ فکر و فرهنگ بشری، به دوره‌ی باستان باز می‌گردد، اما در این زمینه در ادبیات فارسی مقاله‌ی مستقلی مشاهده نمی‌شود. اما مهدی فرحناکی مقدم کارشناس ارشد ادیان و عرفان مقاله‌ایی با عنوان "تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل الدین کاشانی" در نشریه‌ی دینی دانشگاه شیراز به چاپ رسانده است. در این مقاله آمده است: "تضاهی عالم صغیر و عالم کبیر در اندیشه‌ی افضل الدین، در دو ساحت مطرح است: در ساحت نخست، انسان و جهان متناظر دارای کلیه مراتب هستی قلمداد شده‌اند. در ساحت دوم، سخن از اندام‌وارگی جهان است که انسان و جهان جزء به جزء با یکدیگر متناظر فرض شده‌اند. (فرحناکی مقدم و قدرت‌اللهی، ۱۳۹۰: ۴۵) که هر دو مورد مذکور قبل از حکیم افضل الدین در آثار عطار به تفضیل بیان شده است.

تئوری تحقیق:

در دنیای علم، در سال ۱۹۹۷، فیزیک‌دانی به نام جوآن مالداسنا^۱ از دانشگاه هاروارد ایده‌ی تناظر^۲ را پیشنهاد کرد که با در نظر گرفتن اصل هولوگرافی بوجود آمده است. ایده‌ی مذکور یکی از مهم‌ترین مثال‌هایی است که فهم ما را از اصل هولوگرافی (جهان سایه‌ای) بیشتر کرده و تاکنون بیش از ده هزار مقاله‌ی علمی در این مورد منتشر شده است.

در این نظریه "دانشمندان با استفاده از اصل هولوگرافی نشان داده‌اند که اگر فیزیک عالم ما هولوگرام (تصویر مجازی) باشد، در آن صورت مجموعه‌ای دیگر

1 - Juan Maldacena

2 - ADS/CFT

عوامل بسیار بزرگ و جهان‌بینی بر اساس خواص مادون میکروسکوپی که خود به مسئله‌ی عارفانه‌ی وحدت وجودی‌ها شباهت تام دارد، به مسئله‌ی جهان‌شناختی کامل کمک موثر و ارزنده‌ای می‌نماید." (واعظ، ۱۳۸۹: ۴ و ۵)

یافته‌های تحقیق:

پیشینه‌ی تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه‌ی تناظر عالم کبیر و عالم صغیر یا تناظر انسان و عالم در تاریخ فکر و فرهنگ بشری سابقه‌ای بس طولانی دارد و اندیشه‌ی مذکور در میان فلاسفه و اندیشمندان پیشین تنها در سطح تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است که چندان علمی به نظر نمی‌رسد اما این ایده در آثار عطار در قالب تناظر قطره و دریا، ذره و جهان و ذره و خورشید مطرح شده است که تمثیلی ابتکاری و اندیشمندانه که دارای بنیاد علمی - فلسفی است. عطار تمثیل ایده‌ی مذکور را از سطح یک تمثیل تکراری فلسفی به یک تمثیل ابتکاری علمی ارتقا داده است؛ زیرا هم اکنون بشر بر اساس ذرات بنیادی تشکیل دهنده‌ی جهان، برای نخستین بار موفق به ارائه‌ی مدلی گویا از جهان ماکروسکوپی، با استفاده از جهان میکروسکوپی (ذرات بنیادی) گردیده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تناظر عالم صغیر و عالم کبیر

تناظر عالم کبیر و عالم صغیر در آثار عطار به شکل‌های گوناگون تصویر شده است؛ از قبیل مقایسه و تمثیل ذره و خورشید، قطره و دریا و در قالب تصاویر تناظری چون ایده‌ی ذره‌ای - عالمی، ایده‌ی ذره‌ای - خورشیدی و تناظر جزء و کل. اما بهترین و جامع‌ترین تمثیل وی را تمثیل مشهور و ابتکاری - علمی "ذره و عالم" و "ذره و خورشید" تشکیل می‌دهد که بر اساس قراین موجود، عطار آن را برای نخستین بار وارد شعر عرفانی نموده است.

ز هر یک ذره خورشیدی مهیاست ز هر یک قطره‌ای بحری روان است

(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۶۶)

قطره چون دریاست دریا قطره هم پس چرا این کامل آن ابتر رسید

(همان: ۳۵۸)

هر چه هست و بود و خواهد بود هر سه ذره است ذره را منگر چو خورشید است کو پیشان توست

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۹)

بر اساس مدارک موجود، فیلسوفان باستان، نخستین بار بحث ذره و ایده‌ی ذره‌ای - کیهانی را مطرح نموده‌اند: "فیلسوفان یونانی انکسیمانوس^۱، فیثاغورث^۲، هراکلیتوس^۳، افلاطون، باطن‌گرایان کهن و فیلسوف یهودی قبل مسیحیت، فیلوپودیوس و فیلسوف یهودی قرون وسطی، ابن میمون، ایده‌ی ذره‌ای - کیهانی را کاملاً پذیرفته‌اند." (تالبوت، ۱۳۸۶: ۴۰۷) ظاهراً ایده‌ی مذکور در شعر فارسی نخستین بار در شعر عطار بعنوان یک اندیشه‌ی محوری در قالب ذره‌ای - عالمی بیان شده است.

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است و ذره عالم است

(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۹)

قرن‌ها بعد از عطار، ریچارد فاینمن^۴ همین ایده را در قالب شعر بیان می‌کند. وی که "از تاثیرگذارترین فیزیکدانان قرن بیستم و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل است، اشاره کرده است که شعرا چیزی درباره‌ی ارزش راز و شکوه ماده نمی‌نویسند. بنابراین او خود شعری نوشت که با این عبارات پایان می‌یابد:

ایستاده بر کناره‌ی دریا / به شگفت آمده از شگفتی‌ها: من

جهانی از اتم، اتمی در جهان (کراپر، ۱۳۸۷: ۴۴۸)

1 - Anaximenes
2 - Pythagoras
3 - Heraclitus
4 - FeynmanRichard

ایده‌ی ذره‌ای_ کیهانی در شعر عرفانی عطار در قالب تصویرهایی چون ذره‌ای-عالمی (منطق الطیر ۲۳۹)، ذره‌ای-خورشیدی (دیوان: ۶۶)، ذره‌ی کل نما (دیوان: ۲۹۹)، ذره‌ای-جهانی (دیوان: ۲۹۹) مشاهده می‌شود که تمثیلی رمزی در تبیین و آموزش یکی از مهم‌ترین آموزه‌های عرفانی، یعنی وجود عالم کبیر در عالم صغیر (دیوان: ۲۴۱ و ۸۳۰) است. بطوری که تمثیلات مذکور را می‌توان رساترین تمثیل در جهت بیان ایده‌ی مذکور دانست. ساخت‌های بلاغی موجود در ترکیبات فوق (تناسب و تضاد) به روشنگری امر کمک شایانی می‌نماید.

شاعر با کمک تمثیلات مذکور در عین حال که به وجود خواص کل هستی در دل ذره می‌پردازد، به آفرینش جهان و انسان - که هر دو از ذره بوجود آمده‌اند - نیز اشاره می‌کند و همچنین به حرکت از جزء به کل که یک امر فلسفی عرفانی و لازمه‌ی حیات و تکامل است، نیز توجه دارد.

در هر دل ذره‌ای مـحقر گویی تو که صد هزار جان
هر ذره اگر چه صد نشان داشت بود چون در نگریست بی‌نشان بود
چون پرتو ذره‌ای چنین است چه جای زمین و آسمان بود
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۶۳)

اگر یک ذره را دل بر شکافی ببینی تا که اندر وی چه جان است
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۶۶)

چه جای آسمان است و زمین است که در هر ذره‌ای هر دو جهان دید
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۹۹)

حرکت ذرات و به تبع آن حرکت کل هستی که از ذرات بوجود آمده است، حرکت از جزء به سوی کل، یعنی حرکتی کمالی است که هدف آفرینش است.

جزء کل شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلسم
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

از جزو به سوی کل نظر باید کرد وز کل به کل نیز گذر باید کرد
(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۶۱)

حرکت ذرات با ضرورت حرکت مرغان (جزء) به سوی سیمرغ (کل) یا سیر صوفیانه متناسب است؛ زیرا زمینه را برای ورود به مرحله‌ای آماده می‌کند که از ابعاد بیشتری نسبت به جهان مادی برخوردار است.

ذره در خورشید والا اوفتد سایه‌ی سیمرغ بر ما اوفتد
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۳۰۲)

حرکت، مادر تمام تحولات و منشا تکامل است و چون استحاله و دگرگونی را به دنبال دارد، شاعر از این امر طبیعی برای تحول و تکامل در حرکت صعودی به سوی کمال استفاده می‌کند.

همه ذرات عالم را درین کوی نیند یک نفس جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست تویی چشمی و در تو این روش هست
(اسرارنامه، ۱۳۸۶: ۱۰۷)

تو خفته و عاشقان او بیدارند تو غافل و ایشان همه در اسرارند
بیکاری تو همچین خواهد بود اما همه ذرات جهان در کارند
(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۶۹)

به همین دلیل عطار در ابیات فراوانی به این موضوع اشاره می‌کند که یک ذره همرنگ و متناظر کل است و از آن نه تنها هفت آسمان بلکه هر دو جهان و کل هستی (مطابق نظر فیزیکدانان) بوجود می‌آید.

یقین می‌دان که چشم جان چنان است که در هر ذره‌ای هفت آسمان دید

ولسی هر ذره‌ای از آسمان نیز به عینه هم زمین و هم زمان دید
اگر یک ذره رنگ کل پذیرد عجب نبود چنین باید چنان دید
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۲۹۹)

شاعر هر جزوی را متناظر دو کون می‌بیند و بارها به این امر اشاره کرده است؛ زیرا
که خواص دنیای بسیار بزرگ و ماکروسکوپی در جهان بسیار کوچک و میکروسکوپی
وجود دارد و سبب درک و شناخت آن نیز می‌گردد.

آن کل که بدو جنبش اجزا دیدم در هر جزوش دو کون پیدا دیدم
(مختارنامه، ۱۳۸۹: ۹۳)

در تئوری بوهم، از بنیانگذاران جهان هولوگرافیکی آمده است: "همه‌ی چیزها و
ذره‌ها همبستگی ماهوی دارند." (بوهم، ۱۹۸۷: ۳۸/ به نقل از تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۸)
"مسئله‌ی همبستگی ماهوی همه‌ی چیزها و ذرات در جهانی که همه چیز از درون
بی‌نهایت به هم پیوسته‌اند، همه‌ی آگاهی‌ها نیز ماهیتاً به هم پیوسته و در نهایت عمیقاً
یکی هستند." (وبر، ۱۹۸۲: ۲۷، به نقل از تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۴)

چون همه چیز نیست جز یک چیز پس بسی سال و ماه یک روز است
(دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۵۸)

بوهم می‌گوید: "هر چه در جهان وجود دارد، جزئی از یک پیوستار است. خلاف
جدایی ظاهری اشیا، هر چیز، گسترده‌ی یکپارچه‌ی هر چیز دیگر است." (همان: ۶۵)
این جهان و آن جهان و هر چه هست شبمی لب تشنه از دریای توست
(همان: ۳۵)

در هر یک جزو فرض کن بسیاری تا در دل خود عالم کل یابی باز
(مختار نامه، ۱۳۸۹: ۹۴)

عطار در یک تعبیر زیبای شاعرانه پیوستگی اجسام را مهربانی ذرات نسبت به

بعنوان یک اندیشه‌ی محوری، در قالب گسترده‌تر و با تمثیل‌های نو و علمی‌تری بکار گرفته شده است. همین برداشت در شعر ویلیام بلیک، عارف و شاعر بزرگ انگلستان (قرن ۱۸) قرن‌ها بعد از عطار نیز آمده است. با این تفاوت که او عظمت جهانی را در یک ذره‌ی شن می‌بیند: "این ایده که زندگی و همه‌ی چیزها مجموعه‌های در خود پوشیده‌ی سرتاسر عالم‌اند، یک سویه‌ی شگفت‌انگیز دیگر نیز دارند؛ همان طور که هر بخش از یک هولوگرام مشتمل بر تصویر کل آن است، هر بخش از عالم نیز کل آن را در خود پوشانده است و بدین سان معنای جدیدی به شعر معروف بلیک می‌بخشد:

جهان را در ذره‌ی شن دیدن / و بهشت را در یک گل خودرو" (تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۷)

"هر سلول بدن ما در واقع تمام عالم کیهانی را در خود پوشانده است و همین در مورد هر برگ گیاه، هر قطره‌ی باران و هر ذره‌ی غبار نیز صادق است." (همان: ۶۷)

عطار نیز وجود کوچک انسان را نمودار تمام خواص دو عالم و متناظر با آن می‌داند. هرچند که کارهای تو بسیاری است از جزو به سوی کل شوی آن کاری است هر خاصیت که در دو عالم نقد است در جوهر تو زان همه انموداری است (مختارنامه، ۱۳۸۹: ۱۳۷)

در جنب تو هر دو کون کی سنجد هیچ
 کانجا که تویی دو کون و یک ذره یکی است
 (همان: ۷۶)

دانشمندان هم در تبیین این ایده به اندیشه‌های عارفان ایرانی استناد می‌جویند که قبل از بلیک به این امر دست یافته‌اند. "بسیاری از متفکران کهن نیز همین جنبه‌ی واقعیت را شناخته و یا لاقلاً به نحوی شهودی آن را دریافته‌اند. به طور مثال، عارفان ایرانی قرن دوازده میلادی همین مطلب را در این گفته خلاصه کرده‌اند که عالم کبیر همان عالم صغیر است، برداشتی قدیمی‌تر از آنچه بلیک بعدها به عنوان رویت جهان در یک ذره‌ی شن مطرح کرد." (تالبوت، ۱۳۸۹: ۴۰۶)

نتیجه‌ی ابتکاری عطار در آن نهفته است، هم از لحاظ صور بلاغی (آرایه‌ی مذکور) و هم از لحاظ محتوی و اندیشه بسیار قابل تامل است.

چون نگه کردند آن سیمرغ زود
بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند
می‌ندانستند این، تا آن شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام
بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه
بود آن سیمرغ، این کاین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر
بود این سی مرغ ایشان، آن دگر
بود این یک آن و آن یک بود این
در همه عالم کسی نشنود این
(همان: ۴۲۶)

شاعر در بیت پایانی به این امر اشاره می‌کند که چنین تناظری را (بود این یک آن و آن یک بود این) "در همه عالم کسی نشنود" و بدین وسیله به نو بودن ایده‌ی مذکور تا روزگار خود تاکید دارد.

"سیمرغ در منطق الطیر عطار یکی از نمادهای برجسته‌ی ادبیات عرفانی و نمونه‌ی اعلا‌ی اتحاد صورت و محتوا است. محتوای اتحاد جزء با کل در این سیمرغ متبلور شده است. این مفهوم تنها زمانی قابل تجسم است که در این تصویر قرار بگیرد." (فتوحی، ۱۳۹۳: ۱۶۶)

این تمثیل بیانگر اوج تجلی جهان در ذره، دریا در قطره، عالم کبیر در عالم صغیر است که عطار با نماد سیمرغ خلاقانه و به زیباترین شکل برای ادراک مریدان تصویر نموده است. عطار در مختارنامه نیز به به تناظر انسان و جهان و مضمون مذکور با کمک آرایه‌ی طرد و عکس اشاره می‌نماید:

آن روز که دل نه شادی و نه غم دید
اقبال هزار ساله در یک دم دید
هر چند که خویش را به هستی کم دید
عالم در خویش و خویش در عالم دید
(مختارنامه، ۱۳۸۹، ۱۱۰)

بکار رفته در ترکیبات مذکور "مسئله‌ی همبستگی ماهوی همه‌ی چیزها و ذرات بوهم را در جهانی که همه چیز از درون بی نهایت به هم پیوسته‌اند"، نیز تایید می‌کند. ابیات ۴۲۷۴ و ۴۲۷۵ موید این اندیشه‌اند و بیت ۴۲۷۵ با کمک آرایه‌ی طرد و عکس تاکید می‌کند که هر کدام از آن‌ها قرینه و متناظر یکدیگرند.

ور نظر در هر دو کردند به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
 بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این
 آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر در تفکر ماندند
 (منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۴۲۶)

تفاوت جزئی ظاهری بکار رفته در ترکیب سیمرغ و سی مرغ بیانگر این اندیشه‌ی بوهم است که "خلاف جدایی ظاهری اشیا، هر چیز، گسترده‌ی یکپارچه‌ی هر چیز دیگر است."

یکی از زیبایی‌های موجود در ترکیبات مذکور آن است که در تلفظ کاملاً یکسان اما در نوشتار اندکی اختلاف دارند که عطار خود در ابیات پایانی به این امر اشاره دارد که سی مرغ و سیمرغ "بیش و کم" یکی بودند.

این تفاوت در وحدت وجود ابن عربی نیز وجود دارد: "ما از یک لحاظ و به یک اعتبار، اویم چون سایه‌ی اویم و از لحاظ دیگر ما او نیستیم، چون شان سایه، سایه بودن است، هر چند سایه‌ی اوست." (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۵۰) زیرا در عرفان ابن عربی اعیان ثابت‌ه هیچ گاه عینا وجود خارجی نمی‌یابند، بلکه تنها حکم و مظاهر ایشان در جهان مادی جاری و ساری است. "اعیان ثابت‌ه هیچ گاه موطن خود را در تعیین ثانی رها نکرده و در خارج از صقع ربوبی موجود نمی‌شوند. بلکه تنها آثار و مظاهرشان در قالب اعیان خارجه در عالم خارج از صقع تحقق می‌یابد." (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۰۴) اما عطار این تفاوت‌ها را فقط در قالب دو لفظ سی مرغ و سیمرغ و با کمک عدد نشان داده است.

صورت مثالی در قالب پرده‌ای دیگر تجلی می‌نمود.

گر چل و پنجه مرغ آید باز پرده‌ای از خویش بگشاید باز
(همان: ۴۲۷)

از آنجا که جناس آگاهانه‌ی موجود در دو واژه‌ی سی مرغ و سیمرغ، مقوله‌ی تناظر را به کمک ساخت‌های بلاغی بهتر از هر واژه‌ی دیگر (چهل‌مرغ و ...) به مخاطب می‌رساند، شاعر در گزینشی آگاهانه تعداد مرغان را سی عدد در نظر گرفته تا نظری به سیمرغ اساطیر و آرکی‌تایپ‌ها (نماد ناخودآگاه) هم داشته باشد که در ادبیات فارسی قاف را نشیمنگاه آن ذکر کرده‌اند و این امر بیانگر آن است که تلاقی جهان‌های متناظر در مکانی خاص اتفاق می‌افتد.

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف
(همان: ۲۶۳)

"قاف، کوهی افسانه‌ای که گویند محیط بر عالم است. بعضی‌ها گفته‌اند آن سوی قاف عالم هاست که جز خدای هیچ کس نداند. برخی عقیده داشتند در آن سوی قاف مرزهای آخرت است." (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲۹۸ و ۲۸۰) زیرا سی مرغ‌ها در جهان دیگر و کامل‌تری (جهان بی‌حجابی) با سیمرغ متناظر خود دیدار کرده‌اند.

حاجب لطف آمد و در برگ‌شاد هر نفس صد پرده‌ی دیگر گشاد
شد جهان بی‌حجابی آشکار پس ز نور النور در پیوست کار
(همان: ۴۲۵)

عطار همین سبک را به صورت کلی‌تر در مختارنامه در قالب یک رباعی بیان نموده است:

مرغ دل من ز بس که پرواز آورد عالم عالم، جهان جهان، راز آورد
چندان به همه سوی جهان بیرون شد کاین هر دو جهان به نقطه‌ای باز آورد
(مختارنامه، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

هر که آید خویشتن بیند درو جان و تن هم جان و تن بیند درو
 چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آئینه پیدا آمدید
 (همان: ۴۲۷)

عطار در پایان منطق الطیر نتیجه می‌گیرد که این وحدت و یگانگی با وجود مثالی
 است نه با ذات الهی؛ زیرا خداوند اصلا قابل رویت نیست و آن چه دیده‌اید در واقع
 خویشتن (وجود مثالی خود) را دیده‌اید.

گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را بینید و خود را دیده‌اید
 هیچ‌کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟
 دیده‌ای موری که سندان برگرفت؟ پشه‌ای پیلی به دندان برگرفت؟
 (همان: ۴۲۷)

و بدین ترتیب، عطار در اشعار خود مخصوصا دیوان اشعار، منطق الطیر و مختارنامه
 نشان می‌دهد که انسان ذره‌ای است خورشید خاصیت، قطره‌ای است بحر صفت و جزیی
 است کل نما و سی مرغی است سیمرغ‌گون؛ زیرا "اگر چه افراد بشر جدا به نظر می‌آییم،
 اما همه در یک وحدت کیهانی به هم متصل هستیم. برآستی که تمام جهان جسمانی
 هر شخص در حکم کیهان کوچکی است که در زیر واقعیتی آشکار به نام ذرات وجود
 دارد." (تالبوت، ۱۳۸۶: ۳۶۱) نقل از دانشمند و عارف سوئدی، سوئدنبِrg^۱.

آن ذره ذریت شده خورشید خاصیت شده سر تا قدم نیت شده، بر جان آدم تافته
 (دیوان اشعار، ۱۳۶۶: ۵۷۸)

و اصل همان خورشید (سیمرغ و وجود حقیقی) است نه ذره و نه سایه.

هست خورشید حقیقی بر دوام گو نه ذره‌مان، نه سایه والسلام
 (همان: ۴۲۸)

عطار با استفاده از اصولی که امروزه به عنوان ایده‌ی تناظر و تناظر یک به یک در علم ریاضی و فیزیک تعبیر می‌شود و با کمک اعداد، به بیان تناظر جهان صغیر و جهان کبیر و وحدت با وجود مثالی در آموزه‌های عرفانی پرداخته است تا آموزش مفاهیم بلند عرفانی را برای مریدان ملموس‌تر نماید.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بنیانگذاران ایده‌ی جهان هولوگرافیکی، دیوید بوهم (۱۹۳۰) فیزیکدان دانشگاه لندن و مهم‌ترین فیزیکدان کوانتوم و دیگری کارل پریبرام (۱۹۶۰) متخصص فیزیولوژی اعصاب از دانشگاه استنفورد می‌باشند. این ایده معتقد است که محسوسات این عالم و هر آن چه در آن است، سایه‌ها و تصاویر شیخ گونه‌ای از واقعیتی دور از دسترس هستند و هر ذره، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را در بردارد. (تالبوت، ۱۳۸۶: مقدمه و هاوکینگ، ۱۳۸۶: ۹۸)

۲. فیزیکدانان معتقدند که "آغاز کائنات به شکل یک اتم آغازین بود و کائنات از آن تاریخ به بعد همواره در حال گسترش است." (برایسن، ۱۳۸۸: ۱۷۰) و "کوانتا، یعنی ذرات موج‌گونه (مانند الکترون) در حکم ماده‌ی اولیه‌ای است که کل جهان از آن بوجود آمده است." (تالبوت، ۱۳۸۶: ۴۵)

۳. ای به تو روشن دو موضع هم سرای و هم سریر وی به تو جامع دو جامع هم صغیر و هم کبیر (سنایی، ۱۳۸۸: ۵۹۷)

۴- اصل دوسویگی یا تناظر یک به یک، یک اصل بسیار مهم در ترکیبیات شمارشی است که با استفاده از آن، برابر بودن تعداد اعضای دو مجموعه ثابت می‌شود. چنانچه یک تناظر یک به یک بین دو مجموعه‌ی متناهی برقرار باشد، تعداد اعضای آن دو مجموعه با هم برابرند. (ویکی پدیا)

۱۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) سرّنی، ج: ۲، تهران، انتشارات علمی.
۱۵. زهر، آرسی (۱۳۷۴) زروان یا معماری زرتشتی گری، ترجمه تیموری قادری، تهران، انتشارات فکر .
۱۶. سنایی (۱۳۸۸) دیوان سنایی، با مقدمه استاد فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران.
۱۷. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲) گلشن راز، احمد محمدی ملایری، انتشارات زرین .
۱۸. شریف، میان محمد (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه‌ی نصرالله پور جوادی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران، انتشارات فردوسی.
۲۰. عطار، فریدالدین (۱۳۴۵) دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. _____ (۱۳۸۹). مختارنامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۲. _____ (۱۳۸۷). الهی‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۳. _____ (۱۳۸۶). اسرارنامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۴. _____ (۱۳۸۹). منطق الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
۲۵. _____ (۱۳۸۵). مصیبت‌نامه. تصحیح نورانی وصال. چ ۵. زوار. تهران.
۲۶. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶) کیمیای سعادت، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. فتوحی، محمود (۱۳۹۳) بلاغت تصویر، تهران، چاپ سوم، انتشارات سخن.
۲۸. فرنبرگ دادگی (۱۳۹۰) بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
۲۹. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
۳۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) ترجمه‌ی جلال مجتبوی، ج ۱، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۱. کراپر، ویلیام اچ (۱۳۸۷) فیزیکدانان بزرگ، ترجمه محمد علی جعفری، تهران، نشر اختران.

۳۲. مجتبائی، فتح الله (بی تا) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: نشر انجمن فرهنگ ایران باستان.

۳۳. هالینگ دیل، جینالد (۱۳۸۷) در تاریخ فلسفه غرب. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.

۳۴. هاو کینگ، استیون (۱۳۸۶) جهان در پوست گردو، ترجمه محمد رضا محجوب، تهران، انتشارات حریر.

۳۵. هینلز، جان (۱۳۸۶) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه.

۳۶. یوسفی، غلامحسین (۱۳۹۲) چشمه‌ی روشن، تهران، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.

۳۷. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی.

۳۸. راشد محصل، محمد رضا و بهنام فر، محمد و زمانی‌پور، مریم (۱۳۹۱) تجلی کوه در ایران باستان و جلوه‌های آن در ادب فارسی، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال یازدهم، شماره ۲۱، از ص ۱۱۹ تا ۱۴۶.

۳۹. قدرت الهی احسان و فرحناکی مهدی (۱۳۹۰) تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل الدین کاشانی، نشریه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پاییز، ۱۳۹۰، شماره ۴۰، ص ۲۹ تا ص ۵۰.

۴۰. واعظ، حسن (۱۳۸۹) پایان‌نامه‌ی مدهای شبه - نرمال در گرانش انیشتین - گاس - بانه، رساله‌ی کارشناسی ارشد، رشته‌ی فیزیک ذرات بنیادی، دانشگاه مازندران.

۴۱. بکنشتاین، ژاکوب "اطلاعات در مورد جهان هولوگرافیک (۳) مرکز علوم و ستاره‌شناسی، ۱۳۸۴.

www.sactehran.ir/Default.aspx?tabid=108&articleType=ArticleView&articleId=1384

۴۲. گرومیلر، دانیل، ۲۰۱۵ "آیا جهان مایک هولوگرام است؟" (آخرین بازنگری: ۱۳۹۴/۴/۱۸)

www.psi.ir/farsi.asp?url=http://www.psi.ir/html/news/news/news2_f.asp?id=1755

منابع خارجی

43. Daivid Bohm, "Hidden Variables and the Implicate Order," in Quantum Implications, ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), p. 38.
44. Rrnee Weber, the Enfolding - Unfolding Univeres: Aconversation with Daivid Bohm, "in the Holographic paradigm, ed. Ken wilber (Boulder, Colo: Newscience Library, 1982), p. 27.