

بررسی و تحلیل نماد «دریا» در آثار عطار

دکتر مریم محمودی *

چکیده:

بررسی و تحقیق در شعر عطار نشان می‌دهد که رمز و نماد در بیان مفاهیم، آموزه‌ها و افکار عرفانی بسیار مورد توجه او بوده است. ساختار برخی از آثار عطار از جمله الهی‌نامه و منطق‌الطیر نمادین است، اما گاهی نیز رمز و نماد در قالب الفاظ و کلمات پدیدار می‌شود که در این مورد تنها واژگان در معنای فرا واقعی خود به کار می‌روند. یکی از این واژگان، دریاست که در تقابل با واژگانی چون قطره، شب‌نم، موج، ماهی، گوهر و... مفهوم و معنای متفاوت می‌یابد. عطار از این نماد برای تبیین مفاهیم متعدد و متنوعی استفاده کرده است. بیشترین نمود این واژه‌ها در آثار عطار در بیان اندیشه‌های از خود یا فنا و وصول به حقیقت برتر و دستیابی به توحید دیده می‌شود.

واژه‌های کلیدی:

عطار، دریا، قطره، خدا، انسان، فنا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان m.mahmoodi75@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۸۹/۹/۲۷

تاریخ وصول ۸۹/۷/۲۶

مقدمه:

شعر عطار پس از سنایی در اوج قله عرفان قرار دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۴۴). او در جهت تبیین اندیشه‌های سنایی بسیار تلاش کرد و در این راه روشی را که سنایی در طرح افکار خود به کار گرفته بود وسعت بخشید. یکی از تاثیرپذیری‌های مستقیم عطار از روش سنایی استفاده از تمثیل و رمز و نماد برای بیان مفاهیم، آموزه‌ها و افکار عرفانی است.

او علاوه بر آن که در مثنوی‌های خود از جمله منطق‌الطیر از این روش استفاده می‌کند، به طور گسترده در غزل خود نیز از آن بهره می‌گیرد. شعر عطار انعکاس عواطف ناخودآگاه و اندیشه‌های الهی و عرفانی است و رمز بکار رفته در شعر او نیز در خدمت بیان این عواطف و افکار است. اندیشه‌رهایی از خود یا فنا و وصول به حقیقت برتر و یکی شدن با او و همراه شدن با عشقی که این راه را هموار می‌سازد، بن مایه آثار اوست. در نظر او انسان‌ها قطره‌هایی جدا مانده از دریای حقیقتند که به سوی او بازمی‌گردند. ذره‌هایی که به سوی خورشید می‌شتابند و سرانجام در او محو می‌شوند.

در دیدگاه توحیدی او کثرت موجود در جهان وحدت حاکم بر آن را از یاد نمی‌برد. «همه عالم لباس پادشاه است» که هر لحظه به گونه‌ای دیگر متجلی می‌شود. این عالم آینه‌ای است که در آن انعکاس حقیقت را می‌توان دید و به تماشا نشست. با این دیدگاه هر چیزی در هستی می‌تواند نماد چیزی فراتر از خود باشد. عطار در شعر خود چون دیگر عرفای شاعر از مسجد به میخانه می‌رود و کسی بر او خرده نمی‌گیرد. بارها و بارها زلف و خط و خال معشوق را می‌ستاید و توصیف می‌کند اما متهم نمی‌شود.

به طور کلی در آثار عطار رمز و نماد به دو شکل دیده می‌شود:

الف) در قالب الفاظ و کلمات

ب) در ساختار کلی شعر

به عبارت دیگر گاه تنها واژگان در معنای فرا واقعی خود بکار رفته؛ مثلاً زلف، خط،

خال، خورشید، ذره و گاه یک غزل یا مثنوی به شکل نمادین به بیان حقایق و آموزه‌ها می‌پردازد. در مثنوی الهی‌نامه، داستان بر اساس گفت و شنودی بین خلیفه و شش پسر او شکل گرفته است و خلیفه و هر یک از پسرانش به معنای رمزی تاویل شده‌اند. (عطار، ۱۳۸۱ ب: ۲۴). منطق‌الطیر نیز منظومه‌ای نمادین است که در آن نفوس مستعد به صورت پندگانی ظاهر می‌شوند که با پرواز خود موانع سفر را یکی پس از دیگری طی می‌کنند تا به اصل و پادشاه خویش پیوندند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴۰۹). علاوه بر این گاهی شاعر در بخشی از کلام خود حقایقی را به شکل نمادین بیان می‌کند. در منطق‌الطیر، گذشتن سیمرغ هنگام نیم‌شب بر چین و افتادن پری از او در آن سرزمین رمزی از چگونگی ظهور عالم خلق است (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۳۵۴). هرچند عطار در غزل خود نیز از این رمز استفاده می‌کند، اما بیشترین نمود آن در مثنوی‌هاست. در غزل او رمز در قالب الفاظ و کلمات، بسامد بالاتری دارد.

بار معنایی واژگان به طور معمول در فرهنگ لغات ثبت و ضبط می‌شود و در گفتگوها و محاورات و ارتباطات از این واژگان با بار معنایی متداول استفاده می‌شود که در این حالت هر کلمه‌ای می‌تواند با معنای خاص خود بیانگر حالتی از موقعیت شیء طبیعت و یا زندگی باشد. اما گاهی عواملی موجب می‌شود که واژه مفهومی نمادین به خود بگیرد. این عوامل عبارتند از فحوای کلام، تأکید بیش از حد بر روی واژه یا عبارت، تکرار و... در این حالت مخاطب باید با تأمل و دقت بیشتر بر روی آن واژه یا عبارت از عمق و ژرفای آن مطلع شود و معنا یا معناهای آن را دریابد.

واژه دریا و متعلقات آن همچون قطره، شب‌نم، موج، ماهی، گوهر، در و... در آثار عطار بسیار خودنمایی می‌کند. دریا در تقابل با هر یک از موارد مذکور مفهوم و معنایی متفاوت می‌یابد. گاه عطار خود پرده از روی مقصود خود برمی‌دارد و راز نماد خود را برملا می‌سازد. «عطار اهل اصطلاح و رسم است و به توضیح و شرح مصطلحات عارفان و رمزهای خود تعلق خاطر نشان می‌دهد و رمزهای خود را با تعبیرهای تشبیهی مانند: آفتاب روح، دریای کلی، مرغ عقل، سیمرغ عشق و... شرح می‌کند (فتوحی،

۱۳۸۵: ۲۳۳). اما در مواردی نیز فحوای کلام و سابقه ذهنی مخاطب به او در کشف مقصود عطار کمک می‌کند. به عبارتی دریا از جمله «کهن الگوها و نمادهای عرفانی است که به سختی می‌توان معنایی واحد برای آنها در نظر گرفت و غالباً با استناد به ترکیبات فرعی‌شان می‌توان معنای احتمالی آنها را قوت بخشید» (صارمی، ۱۳۸۶: ۱۵). عطار از نماد دریا برای بیان مفاهیمی چون رابطه خالق و موجودات، فنا، توحید، تجلی عشق و آفرینش استفاده می‌کند.

رابطه خالق و موجودات

بن مایه اصلی اندیشه عطار در تمامی آثارش تبیین رابطه خدا و جهان و به ویژه خدا و انسان است که نمونه کامل خلقت اوست و این ارتباط منجر به شکل‌گیری اعتقاد و وحدت شهود می‌شود. دریا در بیشتر موارد در کلام عطار رمز حق تعالی است که قطرات وجود آدمیان و موجودات از او نشأت گرفته است. این مفهوم در تقابل دریا با شبنم و نم و موج و قطره بیشتر به چشم می‌آید. در زبان عرفانی عطار استیلائی حق و عالم غیب بر عالم حس و عالم شهادت با این تقابل‌ها نشان داده می‌شود:

ای عجب بحری است پنهان لیک چندان آشکار
کز نم او ذره ذره تا ابد موج آور است
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۱۷۳)

من کیم یک شبنم از دریای بی‌پایان تو
گر رسد بویی از آن دریا به یک شبنم رواست
(همان: ۱۵۵)

شبی موجی از این دریا برآمد
چو کرسی عرش حیران ماند بر جای
چه دریایی است این کز هیبت آن
از این دریا چو عکسی سایه انداخت
از این دریا دو عالم شور بگرفت
از آن وقتی فلک زیر و زبر شد
چو دنیا آخرت یک ره گذر شد
جهان هر ساعتی رنگ دگر شد
چون هر ذره ای بهر گهر شد
که تا ترتیب عالم معتبر شد
(همان: ۲۸۴)

ارتباط خدا، که جان جهان است و خالق آن نیز هم، با جهان ارتباطی ناگسستنی است و همین نوع رابطه جهان کثیر را به سوی واحد یگانه می‌کشاند. پس بازگشت همه موجودات در نهایت سفر طولانی خود به سوی دریاست:

قطره‌ای بودم ز دریا آمده
این زمان با قعر دریا آمدم
(همان: ۱۵۵)

ماهی نیز هرچند مدتی از دریا دور مانده باشد تاب دوری آن را ندارد.

ای دل از دریا چرا تنها شدی
از چنین دریا کسی تنها شود
هر که دور افتد ز جای خویشتن
می‌رود تا زودتر آنجا شود
ماهی از دریا چو بر خاک افتد
می‌طپد تا چون سوی دریا شود
(همان: ۳۳۷)

به استناد حدیث معروف «كُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيِّ أُعْرَفُ»، غرض خداوند از آفرینش اظهار گنج مخفی است که همان حسن و جمال اوست. «معشوق، خزانه عشق است و جمال او ذخیره است» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۸۷). به قول جامی «اگر عشق نبودی ظاهر شدی آنچه ظاهر شده است؛ زیرا که حقایق اشیا صور تجلیات اوست و ظهور ایشان به تجلی وجودی او بعد از حصول شرایط که آنها نیز از صور تجلیات اوست و آنچه ظاهر نشده است از عشق ظاهر شده است» (جامی، ۱۳۵۲: ۱۲۲). به عبارتی «حق در ذات و نهاد خویش چونان زیبایی پوشش‌گریز و خواستار پیدایی و آشکارگی است و چونان عشق دوستدار دادودهدش و بخشندگی، و تجلی‌های او چیزی نیستند جز نمود و نمونه‌های کمال و جمال او در گستره نمایشگاه هستی» (راستگو، ۱۳۸۲: ۱۱۶). این رابطه عاشقانه بین خدا و انسان در نماد قطره و دریا به خوبی تبیین شده است:

عجب آنست کاین دریا اگرچه جمله آب آمد
ولی از شوق یک قطره زمین لب خشک تر دارد
چو شوقش بود بسیاری به آبی نیز غیرخود
ز تو بر ساخت غیر خود تویی غیری اگر دارد
سلامت از چه می‌جویی ملامت به در این دریا
که آن وقت است مرد ایمن که راهی پرخطر دارد
(عطار، ۱۳۸۱: ۲۴۲)

بنابراین انسان از محبت زاییده شد تا از دریای عشق الهی به ساحل دریای فانی راه یابد:

دری نهفته‌ای تو به دریای عشق در ما از نهیب موج به ساحل فتاده‌ایم
(همان: ۵۵۹)

بدین ترتیب تمام هستی و موجودات در حکم امواج دریای بی‌نهایت وجود حق تعالی هستند که البته دریا نیستند و دریا نیز با این موجودات تفاوت دارد. برای نمایاندن وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیری بهتر از این نمی‌توان داشت. به عبارت دیگر تنوع و کثرت در عالم ناشی از یک اصل و اساس است.

قابل ذکر است که عطار در بیان فنای جزء در کل از اتحاد و حلول تبری می‌جوید و معتقد به استغراق جزء در کل است. از نظر او وقتی دو چیز، عین یکدیگرند، دیگر نسبت پیوند آن دو مفهومی نخواهد داشت؛ زیرا هر یک از آن دو دیگری است و تنها فنا و استغراق، درمان درد جدایی است. «در تصاویر دیگر، فنا نه به شکل نابودی بلکه به صورت مستحیل شدن وجود جزئی در جوهر کل کائنات ترسیم می‌شود. این گم شدن وجود عاشق را در وجود معشوق، گاه موی شدن در زلف معشوق نیز می‌خوانند؛ ولی در نزد عطار بیشتر تصویر ناپدید شدن قطره در دریا مطرح می‌شود. این تصویر به بهترین وجه با «مفهوم فرو رفتن و غرق شدن» (استغراق) مطابقت می‌کند که عطار آن را در مقابل مفاهیم بدعت‌آمیز حلول و اتحاد قرار داده است» (ریتر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۹).

هر که یکدم اوفتاد این جایگاه	تا ابد جاوید برخیزد ز راه
نام او از هر دو عالم گم شود	همچو یک شبنم که در قلزم شود
هر که قرب حق به دست آرد دمی	همچو در دریا نماید شبنمی
قطره‌ای که غرقه در دریا بود	هر دو کونش جز خدا سودا بود
آب دریا باشد از شش سوی او	و او بمیرد تشنه دل در کوی او

(عطار، ۱۳۸۰: ۱۳۱۶)

آکهارت نیز در تبیین مسأله فنا، تمثیل قطره و دریا را بسیار به کار می‌برد و چون ممکن است از این تمثیل توهم حلول و یا اتحاد پیش آید تذکر می‌دهد که «در فنا خدا نزول نمی‌کند و به فرد فانی تبدیل نمی‌شود بلکه بالعکس شخص فانی در برابر هویت حق هویت و تعین خود را از دست می‌دهد؛ چنانکه دریا قطره نمی‌شود بلکه قطره دریا می‌گردد» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۳۱۹). پس هرچند قطره از دریاست ولی دریا نیست.

اندیشه کن تو با خود تا در دو کون هرگز
یک قطره آب تیره دریا کجا بدان است
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۱۸۵)

با وجود این تفاوت می‌توان از طریق فنا در دریا غرق شد و با آن یکی گشت. عطار «غرق شدن» و «گم شدن» را در ابیات زیر در مفهوم فنا به کار می‌برد:

اگر یک قطره شد در بحر کل غرق
چرا ریزی تو از غم خاک بر فرق
مشو چون قطره زین غم بی سر و پای
که اولی‌تر بود قطره به دریای

(عطار، ۱۳۸۱ ب: ۱۴۴)

کسی کاندر نمکسار اوفتد گم گردد اندر وی
من این دریای پر شور از نمک کمتر نمی‌دانم
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۴۶۵)

به خود زنده مباش ای بنده آخر
چرا شب‌بم به دریا زنده نبود
تو هستی شب‌بمی دریاب دریا
که جز دریا تو را دارنده نبود
در این دریا چو شب‌بم پاک گم شو
که هر کو گم نشد داننده نبود
(همان: ۳۳۴)

در نظر عطار غوص یا فرورفتن در دریا همان فنا و غواص، فانی فی الله است:

چو در دریای مغرق غوطه باید
چو خس بر روی دریا در طوافی
نه دام و زرق و دلق و فوطه باید
چو غواصی ندانی چند لافی
(عطار، ۱۳۸۱ الف، ۷۶)

جمله غواصند در دریای وحدت لاجرم
گر چه بسیارند لیکن در صفت یک گوهرند
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۳۱۵)

برای غوص و فرو رفتن در این دریا باید دم نگاه داشت و دم نزد:

بسی افسون کند غواص دریا که در دم داشتن مردانه گردد
اگر در قعر دریا دم برآرد همه افسون او افسانه گردد
در این دریا دل پردرد عطار ندانم مرد گردد یا نگردد
(همان: ۲۳۷)

همچو غواصان دم اندر سینه کش گر چو دریا همدمی می‌بایدت
(همان: ۱۴۷)

شرط فنا، رها شدن از جسم است. در تقابل دریا و کشتی، کشتی در معنای جسمانیت به کار رفته است:

چو بی کشتی تو در دریا نشستی بگوید با تو دریا آنچه هستی
(عطار، ۱۳۸۱ ب: ۱۵۰)

چون موجی از دریای وحدت الهی برآید، هرچه در این دنیای جسمانی وجود دارد ناچیز می‌شود. پس فنا یعنی هم‌رنگ شدن با دریا:

اگر موجی از آن دریا برآید شود ناچیز هرچ اینجا نهادیم
اگر اینجا ز دریا برکناری جهانی پر غمت آنجا نهادیم
وگر هم‌رنگ دریا گردی امروز تو را سلطانی فردا نهادیم
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۴۹۲)

در تمثیلی عطار فنا شدن در دریای ذات الهی را این گونه نشان می‌دهد:

مگر سنگ و کلوخی بود در راه به دریایی درافتادند ناگاه
به زاری سنگ گفتا غرقه گشتم کنون با تو بگویم سرنوشتم
ولیکن آن کلوخ از خود فنا شد ندانم تا کجا رفت و کجا شد
کلوخ بی‌زبان آواز برداشت شنود آواز او هرکو خبر داشت
که از من در دو عالم من نماندست وجودم یک سر سوزن نماندست
ز من نه جان و نه تن می‌توان دید همه دریاست روشن می‌توان دید
(عطار، ۱۳۸۱ ب: ۱۵۱)

عطار در ابیات زیر به خوبی مراحل فنا یعنی فنای صفاتی - افعالی و ذاتی را نشان می‌دهد:

جان خود را چو از صفات گذشت	غرق دریای آتشین دیدم
خرمن من چو سوخت زان دریا	ماه و خورشید خوشه‌چین دیدم
گفتی آن بحر بی‌نهایت را	جنت عدن و حور عین دیدم
چون گذر کردم از چنان بحری	رخش خورشید زیر زین دیدم

(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۴۴۱)

تصویر فنای قطره وجود آدمی در دریای ذات الهی فرصتی را فراهم می‌کند تا عطار به استغناى خداوند نیز پردازد:

قطره‌ای بیش نه‌ای چند ز خویش اندیشی	قطره‌ای چو اگر گم شد و گر پیدا شد
بود و نابود تو یک قطره آبست همی	که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد

(همان، ۲۸۰)

در برابر استغناى حق کسی و چیزی قدر و مرتبتی ندارد، همه عین نیاز و خدا در عین بی‌نیازی است:

گر در این دریا هزاران جان فتاد	شب‌بمی در بحر بی‌پایان فتاد
--------------------------------	-----------------------------

(عطار، ۱۳۷۲: ۲۰۰)

هرچند فنا آخرین مرحله سلوک نیست ولی راهی بس دشوار و پرخطر است و در مراحل سلوک اهمیت بسیار دارد و برای دستیابی به گوهر بقا و توحید باید از این مرحله گذشت. «وحدت شهود که می‌توان آن را یگانه‌بینی و تک‌نگری نامید رسیدن رهرو سالک است به جایی که بجز خدا نبیند، به جایی که بر هرچه بنگرد جلوه جمال او بیند و به هر سو رو کند با او رویارو شود... پیداست که وحدت شهود به این معنی پیامد فناست» (راستگو، ۱۳۸۲: ۱۱۲). نتایج و تبعات فنا در ابیات زیر توجیه شده است:

چون فرو رفتم به دریای فنا	در فنا در فراروان یافتم
تا نپنداری که این دریای ژرف	نیست دشوار و من آسان یافتم

صد هزاران قطره خون از دل چکید تا نشان قطره‌ای زان یافتم
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۴۲۷)

بهترین نتیجه و دستاورد فنا از خود رستن و دستیابی به وارستگی یا همان تزکیه نفس است که در سایه آن روح پس از رها شدن از جسم به خدا نزدیک می‌شود؛ سپس در خدا بقا می‌یابد.

هر که فانی شد در این دریا برست وای بر من گر به پا خواهم رسید
بی‌خودی است اینجا صواب هر دو کون گر رسم با خود خطا خواهم رسید
شبنمی‌ام ذره‌ای دارم فنا کی به دریای بقا خواهم رسید
(همان: ۳۶۲)

با جان مادرزاد نمی‌توان در این دریا وارد شد. خواهش‌ها و تمنیات نفسانی و تعینات شخصی را باید در کنار دریا رها کرد و وارد دریا شد و این همان جانی دیگر یا تولدی ثانوی است که سالک را برای غرق شدن در دریای بی‌نهایت الهی آماده می‌کند.

تو را با جان مادر زاد ره نبود در این دریا کسی این بحر را شاید که او جانی دگر دارد
تو هستی مرد صحرایی نه دریایی نه بشناسی که با هر یک از این دریا دل مردان چه سر دارد
بین تا مرد صاحب دل در این دریا چسان جنبد که بر راه همه عمری به یک ساعت گذر دارد
(همان: ۲۵۰)

بنابراین از دید عطار جان دارای مراتبی است: «یکی جان مادرزاد؛ یعنی جانی که اعراض بر آن وارد شده‌اند و در حقیقت ناخالص است و دیگر جوهر جان که پاک و منزّه از اعراض است... اما جان هنگامی قادر است که به اصل خوش بیوندد و باقی به الله شود که از اعراض عاری گردد؛ یعنی از زندگانی ظاهر بمیرد» (محمدی، ۱۳۶۸: ۶۱).

پیداست که وارسته شدن از دنیا و نفس هدف غایی نیست. اوج هدف و مقصود سالک آنست که با خدا یکی شود. «والاثرین هدف هر نوع عرفان اتحاد با خداوند یعنی اصل جهان است. در عرفان اسلامی این وحدت عارفانه طی یک سلسله صور گوناگون عرضه می‌شود و البته در نزد همه عارفان هیأت و سیمای یکسانی ندارد. در سخنان

عرفا گاه این و گاه آن جنبه تجربه عرفانی برجسته می‌شود و هر بار در رنگ تازه‌ای به نمایش درمی‌آید» (ریتر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۲۷).

به هر روی سالک هرچند همواره با روح و قلب متوجه خداست ولی باید با او یگانه شود تا به آرامش کامل دست یابد و ایمانش کامل شود:

گرچه هم دریای عمان قطره‌ای است قطره‌ای دریای عمان کی شود
گر کسی را دیده دریابین نشد قطره‌بین باشد مسلمان کی شود
تا نگردد قطره و دریا یکی سنگ کفرت لعل ایمان کی شود

(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۳۳۸)

امام محمد غزالی نیز توحید را بحر بی‌کرانه‌ای می‌پندارد و موحدان را در چهار مرتبه قرار می‌دهد: یکی آنان که از ترس عذاب، کلمه توحید را بر زبان می‌آورند و بدان معتقد نیستند. دیگر کسانی که توحید را به جهت اعتقاد به انبیا می‌پذیرند و این اعتقاد عوام است. سوم اعتقاد یقینی که به طریق کشف حاصل شده و این مقام مقربان و اهل الله است و چهارم مقامی است که در آن وجود را جز واحد نمی‌بینند و این مقام مشاهده صدیقان است که در اصطلاح توحید «فنا التوحید» نام دارد؛ زیرا که در آن حال که وجود را جز یکی نمی‌بینند، نفس خویش را هم فراموش کرده‌اند و در شهود نور واحد حقه حقیقه مستغرق و فانی‌اند. این گروه چنان مستغرق توحیدند که از مشاهده هر موجود به مقام رؤیت و ظهور می‌رسند و در نتیجه از رؤیت خود و خلق فانی‌اند (غزالی، ۱۹۶۷، جزء رابع: ۳۰۵).

چشمه و کاریز و جوی و بحر یک آب است عاشق و معشوق و عشق هر سه بهانه است

(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۱۹۲)

رسیدن به توحید و یکی شدن با ذات الهی را عطار «همرنگ شدن با دریا» می‌نامد:

اگر هم‌رنگ دریا گردی امروز شوی در وی تو هم در شب‌افروز

(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۱۵۱)

«عطار بر این وحدت؛ یعنی وحدت جوهر و اصل روح تکیه می‌کند بی‌آنکه بر نتیجه منطقی و الزامی آن؛ یعنی وحدت‌گرایی محض توجه کند. عقیده ابدی بودن روح به تصور وحدت حق و حقیقت نزدیک می‌شود. به نظر عرفای اسلامی آنچه حقیقت است حق است و واحد و آنچه حق است و واحد لاجرم ابدی است. وجود مطلق محال است و مطلق مخلوق نیست؛ بنابراین جوهر حقیقی روح ابدی و جاویدان است» (نیکلسون، ۱۳۸۲، ۱۰۰).

پس «آن چنان که قطره‌ای به دریا رسد و در آن دریا فانی گردد بلکه بقا و دوام جاوید یابد عاشق حق که به حق رسید خود را در آن بحر بی‌منتها مستغرق و فنا کند و به بقای او همیشه باقی و جاوید بماند» (دانش پژوه، ۱۳۸۸: ۹۳).

بحر کلی چون به جنبش رای کرد	نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای
هر دو عالم نقش آن دریاست بس	هر که گوید نیست این سوداست بس
هر که در دریای کل گم بوده شد	دائما گم بوده‌ای آسوده شد
در بن دریای پر آسودگی	می‌نیابد هیچ جز گم بودگی
گر از این گم بودگی بازش دهند	صنع‌بین گردد بسی رازش دهند

(عطار، ۱۳۷۲: ۲۱۹)

اسما و صفات خداوند

عطار نیز چون دیگر عرفا معتقد است شناخت خداوند به طور کامل امکان‌پذیر نیست و آنان که به وصال حق نائل شده‌اند از انتقال دریافت‌های خود ناتوانند. «این مرتبه عارف، مرتبه حیرت و خموشی است. اشارت من عرف الله کل لسانه متضمن همین معنی است و عطار در تذکره الاولیا از قول جنید نقل می‌کند که گفت: عارف آنست که حق تعالی او را منزلت آن می‌دهد تا از سر او سخن گوید و او خاموش باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۰).

از این دریا که غرق اوست جانم	برون جستم ولیکن در میانم
بسی رفتم در این دریا و گفتم	گشاده شد به دریا دیدگانم

چو نیکو باز جستم سرّ دریا سر مویی ز دریا می ندانم
 کسی کو روی این دریا بدیدست دهد خوش خوش نشانی هر زمانم
 ولیکن آنکه در دریاست غرقه ندانم تا دهد هرگز نشانم
 چو چشمم نیست دریا بین چه مقصود اگر من غرق این دریا بمانم
 (عطار، ۱۳۸۱ج: ۴۷۰)

به عبارت دیگر «عمل معرفت با محو شدن در موضوع معرفت هم زمان صورت می‌گیرد؛ یعنی در حقیقت با آن یکی است؛ بدینسان یک نتیجه تناقض‌آمیز (پارادوکس) حاصل می‌شود؛ یعنی عامل معرفت در عین حال به عنوان معرفت از میان می‌رود. از آن که خبری به دست می‌آورد خبری بازنمی‌ماند» (ریتر، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۴۸). اما اسما و صفات الهی واسطه‌هایی هستند که ما را به وجود حق تعالی مرتبط می‌کنند؛ بنابراین برای شناخت خداوندی که راهی به شناخت او نیست باید به اسما و صفات او معرفت پیدا کرد.

عطار از بین صفات الهی بارها بر بی‌پایانی و نامحدودی و وجود حق تأکید کرده که خود بر عدم شناخت و معرفت دقیق نسبت به او حکایت می‌کند.

در این دریای بی‌پایان کسی را سر مویی امید آشنا نیست
 تو از دریا جدایی و عجب این که این دریا ز تو یک دم جدا نیست
 (عطار، ۱۳۸۱ج: ۱۹۸)

گاهی نیز صفت بی‌انتهایی خداوند با ژرفای دریا نشان داده شده است:

علم در علم است این دریای ژرف من چنین جاهل کجا خواهم رسید
 (همان: ۳۶۳)

بی‌انتهایی خداوند، بی‌شک عظمت و جلال او را تداعی می‌کند و عطار گاهی از دریا با این صفت الهی یاد می‌کند:

حضرت حق است دریای عظیم قطره خرد است جنات‌النعمیم
 (عطار، ۱۳۸۰: ۴۷)

چه گردی گرد این دریای اعظم که جایی غرقه گردی زار زاری

اگر موجی از این دریا برآید نماند صورت و صورت نگاری
(عطار، ۱۳۸۱ج: ۵۸۳)

همچنین بر رحمت الهی، تأکید می‌ورزد و از دریای رحمت او سخن می‌گوید که همگان را در بر می‌گیرد و گناه و خطای بندگان در آن شسته می‌شود:

خدایا رحمت دریای عامست و از آنجا قطره‌ای ما را تمامست
اگر آرایش خلق گنهگار بدان دریا فروشویی به یکبار
نگردد تیره آن دریا زمانی ولی روشن شود کار جهانی
چه کم گردد از آن دریای رحمت که یک قطره کنی بر خلق قسمت
(عطار، ۱۳۸۱ب، ۲)

«هرچند خوف از مکافات ابدی و نفرین ازلی هیچگاه از میان برداشته نمی‌شود، رجا به رحمت خداوند با آن همبستگی می‌کند. در جنب قهر و جلال پروردگار لطف و جمال و عنایت و رحمت او قرار دارد و در کنار تهدید او به مکافات (وعید) نوید او به پاداش (وعد) جای گرفته است و بر اساس یکی از احادیث قدسی رحمت الهی بر خشم او پیشی می‌گیرد» (ریتز، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۸۳).

نگردد ملکت دریا مشوش که ریگی اندرون دریا بود خوش
چه کم گردد ز بحری بی‌کناره که گاهی می‌کند در وی نظاره
اگر رحمت کنی بر خلق محشر از این دریا سر مویی شود تر
(عطار، ۱۳۸۱الف: ۲۲)

فضل و کرم بی‌علت خداوند نیز دریایی است که عطار بدان دل بسته است:

گشتم از دریای فضلت باخبر آمدم دستی تهی تشنه جگر
(عطار، ۱۳۸۰: ۱۸)

دنیا در مقابل وجود خداوند چون دریای مجازی در برابر دریای حقیقت است:

قطره‌ای بود او در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز
(عطار، ۱۳۷۲: ۸۸)

در این ابیات نیز عطار به علم، وحدانیت و قدیم بودن خداوند اشاره کرده است:
 علم در علم است این دریای ژرف من چنین جاهل کجا خواهم رسید
 (عطار، ۱۳۸۱ج: ۳۶۲)
 جمله غواصند در دریای وحدت لاجرم گرچه بسیارند لیکن در صفت یک گوهرند
 (همان: ۳۱۵)
 الا ای قطره بالالا گزیده ز دریای قدم بسویی شنیده
 (عطار، ۱۳۸۱الف: ۲۸)

عشق

از دیدگاه عطار، عشق یعنی از خود رستن و در دریای پر خون وارد شدن؛ به عبارت دیگر عشق، عاشق را از طریق نیستی به معشوق می‌رساند:

عشق چیست از خویش بیرون آمدن غرقه دریای پر خون آمدن
 گر بدین دریا فروخواهی شدن نیست هرگز روی بیرون آمدن
 (عطار، ۱۳۸۱ج: ۵۱۷)

«از دیدگاه کسانی که صوفیانه و همانند عطار و عین‌القضات به امور عالم می‌نگرند آنچه به عوامل ماورای حس ارتباط دارد جز به مقوله ماورا و عقل مربوط نیست؛ با این طرز دید است که تمام یا اکثر امور عالم را از غیر مجرد و مجرد با شناخت صوفیانه یا طریقه اهل عرفان می‌شناسد و در باب ماهیت و حقیقت آنها با بیانی که با طرز بیان حکما تفاوت دارد بی‌درنگ و بی‌کاربرد منطق و برهان جواب می‌دهد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۴۲). بدین ترتیب عشق یعنی فنای وجود عاشق در دریای وجود حق تعالی.

عشق چیست از قطره دریا ساختن عقل نعل کفش سودا ساختن
 (عطار، ۱۳۸۰: ۴۱)

انسان از وصل بازمانده هر لحظه در شوق وصال می‌سوزد و در راه رسیدن به معشوق ترک جان می‌گوید و مصائب و دشواری‌های این راه را با جان و دل می‌پذیرد.

در دریای عشق آن کس یافت که به خون گشت سال‌های دراز
 (عطار، ۱۳۸۱ج: ۱۳۸۳)

ز بحر عشق تو موجی نخیزد که در هر قطره صد طوفان ندارد
(همان: ۲۴۵)

سیلی جفا می‌خور گر طالب این راهی از نوح بلا مگریز گر عاشق دریایی
(همان: ۶۲۴)

همچنان که گفته شد اساس عشق «فنا و نیستی» است که عطار از آن تحت عنوان غرق شدن در دریای عشق یاد می‌کند:

در بحر بی‌نهایت عشقت چو قطره‌ای گم شد نشان مه به نشان از که جویمت
(همان: ۲۱۹)

عشق دریایی است من در قعر او غرق‌هام تا آشنایی پی برم
چون کسی بر آب دریا پی نبرد من چه سان نه سر نه پای پی برم
(همان: ۴۵۲)

برخورد عقل و عشق نیز که از موضوعات عمده در آثار عطار است در تقابل قطره و دریا نمود می‌یابد:

عقل تو چون قطره‌ای مانده ز دریا جدا چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق
(همان: ۴۰۵)

«[عطار] در مقابل فکرت عقلی که متصل به معرفت سطحی است فکرت قلبی را توجیه می‌کند که مرد کار را به راه می‌آورد و این راه که او برای وصول به حقیقت نشان می‌دهد از درد و بیم و خطرات و عقبات بسیار مشحون است اما او با شوق و امید تمام این راه را طی می‌کند» (زرین کوب، ۲۵۳۶، ۱۰۶).

عالم و دنیا

عطار در تمثیلی هر دو جهان را با همه پستی و بلندی چون قطره‌ای آب با چندین نقش و نگار می‌داند که به هر حال این نقش و نگار نابودشدنی است.

کرد از دیوانه‌ای مردی سوال کین دو عالم چیست با چندین خیال

گفت کین هر دو جهان بالا و پست
گشت از اول قطره آب آشکار
هر نگاری کان بود بر روی آب
قطره آبست نه نیست و نه هست
قطره آبست با چندین نگار
گر همه آهن بود گردد خراب
(عطار، ۱۳۷۲: ۴۹)

در تصویری دیگر عالم را به کف دریا تشبیه می‌کند:

تو دریا بین اگر چشم تو بیناست
که عالم نیست عالم کفک دریاست
(عطار، ۱۳۸۱ الف: ۴۱)

عالم محسوسات کوپله و حبابی است بر روی دریای غیب و شهادت:

در بن این بحر بی‌پایان بسی
غرقه گشتند و خیر نیست از کسی
در چنین بحری که بحر اعظم است
عالمی ذره است و ذره عالم است
کوپله است این بحر را عالم بدان
ذره‌ای هم کوپله است این هم بدان
(عطار، ۱۳۷۲: ۱۲)

بی‌تردید سرچشمه این تصویر آیه ۱۷ سوره رعد است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر رودی به قدر وسعت و ظرفیتش سیل آب جاری شد و بر روی سیل کفی برآمد. چنانچه فلزاتی را نیز که برای تجمل و زینت یا برای اثاث و ظروف در آتش ذوب کند مثل آب کفی برآورد و خدا به مثل این برای حق و باطل مثل می‌زند که باطل آن چون کف به زودی نابود می‌شود اما آن آب و فلز که به خیر و سود مردم است در زمین باقی می‌ماند. خدا مثل آنها را برای فهم بدین روشنی بیان می‌کند.

شوق و دریا

در اندیشه عرفانی عطار عالم سراسر در شوق وصال حق به سر می‌برد. در ذره ذره

کائنات اشتیاق به خداوند موج می‌زند. دریا نیز از این اشتیاق بی‌بهره نیست؛ این مضمون در تمثیل زیر آمده است:

دیدهور مردی به دریا شد فرود	گفت ای دریا چرا داری کبود
جامه ماتم چرا پوشیده‌ای	نیست هیچ آتش چرا جوشیده‌ای
داد دریا آن نکودل را جواب	کز فراق دوست دارم اضطراب
چون ز نامردی نیم من مرد او	جامه نیلی کرده‌ام از درد او
خشک لب بنشسته‌ام مدهوش من	ز آتش عشق آب من شد جوش‌زن
گر بیابم قطره‌ای از کوثرش	زنده جاویدم گردم بر درش
ورنه چون من صدهزاران خشک لب	می بمیرد در ره او روز و شب

(عطار، ۱۳۷۲: ۵۶)

در مقاله بیستم از مصیبت‌نامه سالک نزد دریای پر آب می‌رود و از او می‌پرسد: چرا تو همواره تشنه سیرابی؟! این همه خورده‌ای و باز هم افزون می‌طلبی؟ همچون صوفیان کبود پوشیده‌ای. هرچه را می‌جویی به دست آورده‌ای، هم گوهر داری هم آب اما چرا از تشنگان آب را دریغ می‌کنی؟! دریا از این سخنان در خروش می‌آید و پاسخ می‌دهد:

ای عجب در تشنگی آغشته‌ام	وز خجالت در عرق گم گشته‌ام
بر جگر آبم نماند از دلنواز	همچو ماهی مانده‌ام در خشک باز
تو نمی‌دانی که با این کار و بار	ماهیان بر من همی‌گریند زار
هر زمانی جوش دیگر می‌زنم	کف در این اندوه بر سر می‌زنم
مانده‌ام شوریده در سودای او	قطره‌ای می‌جویم از دریای او
جان به لب می‌آید از قالب مرا	تا که او آبی زند بر لب مرا
چون ندارد تشنگی من سری	چون نشانم تشنگی دیگری

(عطار، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

پس جوش و خروش دریا از شوق و اشتیاق به دوست است:

می‌زند او خود ز شوق دوست جوش	گاه در موج است و گاهی در خروش
------------------------------	-------------------------------

(عطار، ۱۳۷۲: ۵۶)

گوهر و مروارید و دریا

حاصل فنا در دریای وجود الهی برخوردار از گوهر این دریاست. در اصل اشتیاق به این گوهر، سالک را به سوی دریا می کشاند:

به دریایی در افتادم که پایش نمی بینم به دردی مبتلا گشتم که درمانش نمی بینم
در این دریا یکی در است و ما مشتاق در او ولی کس کو که در جوید که جویانش نمی بینم
(همان: ۴۸۱)

پس شوق دستیابی به گوهر، عامل فنا و گم شدن سالک در دریای وجود حق است:
چو از شوق گهر رفته بدین دریا و گم گشتم هم از خشکی هم از دریا هم از گوهر فروماندم
(همان: ۴۳۸)

گر گهر خواهی به دریا شو فرو بر سر دریا چه گردی همچو خس
(همان: ۳۸۷)

در این دریا هزاران قطره پنهانست ولی گوهر درون قعر دریاست
(عطار: ۱۳۸۱ الف: ۵۸)

گوهر و مروارید این دریا همان حقایق و معانی غیبی است که اسرار آن بر همگان پوشیده و نهان است و کسانی هم که به آن دست می یابند در دریا غرقه می مانند و گوهر معنا را درین دریا رها می کنند:

نیابی در دریای معانی و گریابی همانجا غرقه مانی
کسی که در آن اسرار بشناخت همان در را بدین دریا در انداخت
در این دریا گهرهای معانی کسی داند بگو تا تو بدانی
به پنجه سال چون شد سوزنی راست کنون آن سوزن اندر قعر دریاست
(همان: ۱۱۴)

گاهی نیز خداوند گوهرهایی از اسرار و معانی غیبی خود را بر سالک ارزانی می دارد ولی او در نگاهداشتش بی مبالاتی می کند:

بسی گوهر دهد دریام هر دم ولی چون ناقصم محکم ندارم
(عطار، ۱۳۸۱ ج: ۴۴۸)

نتیجه گیری:

دریا و متعلقات آن از جمله قطره، موج، مروارید، کشتی و... از واژگان پربسامد در آثار عطار است. عطار این واژه‌های نمادین را در خدمت بیان عواطف ناخودآگاه و اندیشه‌های الهی و عرفانی خود قرار داده و مفاهیم متعدد و فراوانی را از این طریق بیان کرده است. رابطه خالق و موجودات، فنا، توحید، عشق، تجلی، آفرینش و... از جمله مفاهیمی است که در تقابل دریا و متعلقات آن تبیین شده است.

از آنجا که اندیشه‌رهایی از خود یا فنا و وصول به حقیقت برتر و یکی شدن با او اندیشه غالب در آثار عطار است، نماد دریا در این زمینه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مفهوم، دریا رمز حق تعالی است و همه موجودات قطراتی از این دریا هستند. تنها راه بازگشت قطره به دریا فنا شدن و گم گشتن در دریاست که نتیجه آن هم‌رنگی با دریا و رسیدن به مقام توحید و یکی شدن با خداست. عطار خداوند را دریای رحمت، دریای کلی، دریای معانی، دریای حقیقت، دریای اعظم، دریای عظیم، دریای ژرف و دریای بیکران می‌نامد.

به هر حال هرچند دریا از جمله نمادهای عرفانی است که به سختی می‌توان معنا یا معنایی برای آن در نظر گرفت اما دقت و تأمل در آثار عطار و آشنایی با اندیشه، همچنین فحوای کلام و سابقه ذهنی مخاطب تا حدی به کشف معنای نمادین این واژه کمک می‌کند.

منابع:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
- ۲- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). رمز و داستان های رمزی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- تاجدینی، علی. (۱۳۸۲). فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران: سروش.
- ۴- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۵۲). اشعه اللمعات، تصحیح حامد ربانی، تهران: حامدی.
- ۵- دانش پژوه، منوچهر. (۱۳۸۸). آفتابی در میان سایه‌ای، تهران: همشهری.

- ۶- راستگو، محمد. (۱۳۸۳). عرفان در غزل فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- ریتز، هلموت. (۱۳۷۹). دریای جان، ترجمه مهر آفاق بایبوردی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ۸- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۲۵۳۶). از چیزهای دیگر، تهران: علمی.
- ۹- ----- (۱۳۷۸). صدای بال سیمرغ، تهران: سخن.
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). زبور پارسی، تهران: آگاه.
- ۱۱- صارمی، سهیلا. (۱۳۸۶). مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۲- عطار، فریدالدین. (الف ۱۳۸۱). اسرارنامه، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: زوار.
- ۱۳- ----- (ب ۱۳۸۱). الهی‌نامه، تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار.
- ۱۴- ----- (ج ۱۳۸۱). دیوان، تصحیح جهانگیر ثروت، تهران: نگاه.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۰). مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار.
- ۱۶- ----- (۱۳۷۲). منطق‌الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۷- غزالی، احمد. (۱۳۷۰). مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۸- غزالی، محمد. (۱۹۶۷). احیاء علوم‌الدین، چاپ موسسه حلبی و شرکاء.
- ۱۹- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). بلاغت تصویر، تهران: سخن.
- ۲۰- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۴). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۱- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود، تهران: هرمس.
- ۲۲- محمدی، احمد. (۱۳۶۸). اندیشه‌های عرفانی عطار، تهران: ادیب.
- ۲۳- نیکلسون، رینولدر. (۱۳۸۲). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.