

مقایسه تطبیقی اعیان ثابت و وحدت وجود در اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن عربی

لیلا غلامپور آهنگرکلایی^۱ محمود طاووسی^{۲*} شهین اوجاق علیزاده^۳

۱. دانش آموخته دکتری، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن

۲. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰

پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۹

چکیده

موضوع و مفهوم اعیان ثابت و وحدت وجود اندیشه‌های محوری عرفان عطار و ابن عربی را تشکیل می‌دهد. این نوشتار بر آن است تا براساس مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی، وجوه تشابه اندیشه‌های مذکور را از منظر کهن-الگوها بررسی کند.

مطابق نتایج پژوهش، عطار و ابن عربی در مقوله‌های اعیان ثابت و وحدت وجود اشتراک دارند. لایه‌های زیرین این تشابه را می‌توان در ضمیر ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوی خویش‌دانش. سیمرغ یا اعیان ثابت همان نمونه خداگونه و آغازین در آفرینش موجودات هستند که بیانگر نخستین تجلی و مظهر اسمای الهی‌اند و به همین جهت ارزشمندند و یگانگی با آن بیانگر غایت رشد انسان است. اما به تناسب تفاوت در محیط فرهنگی، هریک از شخصیت‌های مذکور ابتکاراتی داشته‌اند: ابتکار ابن عربی را می‌توان در وضع اصطلاح اعیان ثابت با دو تجلی فیض اقدس و فیض مقدس دانست و ابتکار عطار آن است که در تناظر انسان و جهان از جنبه جزئی، تمثیل ابتکاری «ذره و خورشید» و «ذره و عالم» را در مقابل تمثیل تکراری فلسفی اندام‌وارگی جهان ابن عربی ابداع کرده و از جنبه کلی هم، تمثیل جامع تناظر سی‌مرغ با سیمرغ را آفریده است که حاوی اندیشه عرفانی وحدت وجود با زیرمجموعه‌هایی همچون وحدت در کثرت، تفاوت جزئی جهان سایه‌ای و مثالی، تناظر جهان سایه‌ای و مثالی، کمال گروهی سالکان و شعور کیهانی است و همه زیرمجموعه‌های مذکور در عرفان ابن عربی نیز وجود دارند که بیانگر یگانگی اندیشه‌های بشری است.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، ادبیات تطبیقی، اعیان ثابت، خویش‌دانش، عطار.



۱. مقدمه

پژوهشگران ادبیات تطبیقی از این شاخه نقد ادبی که به روابط ادبی ملل و زبان‌های مختلف می‌پردازد، تعاریف گوناگونی بیان کرده‌اند؛ از جمله: «ادب تطبیقی عبارت است از تحقیق درباره روابط و مناسبات بین ادبیات ملل و اقوام مختلف جهان» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۲۵). هنری مارک،^۱ یکی از پژوهشگران برجسته ادبیات تطبیقی امریکایی، در تعریف آن می‌گوید: ادبیات تطبیقی، یعنی مطالعه ادبیات در فراسوی مرزهای یک کشور و بررسی رابطه ادبیات با دیگر حوزه‌های معرفت بشری مثل هنر، فلسفه، تاریخ، علوم اجتماعی، سیاست، جامعه‌شناسی، علوم و ادیان. خلاصه اینکه ادبیات تطبیقی یعنی مقایسه ادبیات یک کشور با ادبیات یک یا چند کشور دیگر و همچنین مقایسه ادبیات با دیگر حوزه‌های معرفت بشری (الخطیب، ۱۹۹۹: ۵۰).

ادبیات تطبیقی نخستین بار در اروپا به وسیله ویلمن^۲ فرانسوی (۱۸۲۷م) مورد استفاده قرار گرفت. ادب تطبیقی دو مکتب بنیادین دارد: یکی مکتب فرانسوی که بر ارائه مستندات و مدارک تاریخی اصرار می‌ورزد و دیگری مکتب امریکایی که ادبیات را پدیده‌ای جهانی می‌داند. «درحالی که مکتب فرانسوی بر عوامل بیرونی متن ادبی تأکید می‌ورزید، تأکید مکتب امریکایی بر شباهت‌های بی‌ارتباط ریشه در جهانی بودن پدیده ادبیات داشت» (انوشیروانی، ۱۳۸۹ الف: ۴۱).

«چارلز میلزگیلی از بنیان‌گذاران ادبیات تطبیقی امریکا، اساس کار پژوهشگر ادبیات تطبیقی را بیان نیازهای مشترک و آرمان‌های انسانی و استعدادهای مشترک روانی می‌داند» (عباس زیدی، ۱۳۸۸: ۱۲۰)؛ زیرا «ادبیات تطبیقی می‌نمایاند که اندیشه‌های آدمیان در بنیاد به یک سرچشمه می‌رسند و به‌رغم اختلاف‌های فرعی و طرز بیان، خویشاوندی در میان آن‌هاست» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۶: ۸). به همین دلیل:

گاه در شباهت‌های بین دو یا چند اثر هیچ ارتباط زمانی و مکانی بین نویسندگان آن‌ها وجود ندارد. این شباهت‌ها ممکن است ناشی از ماهیت یکسان موضوع نزد ملل متفاوت باشد؛ مضمون‌هایی چون مرگ و زندگی، خیر و شر یا مضامین عرفانی چون از ماهیتی جهان‌شمول برخوردارند (انوشیروانی، ۱۳۸۹ ب: ۲۲).

در مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی، برخلاف مکتب فرانسه، به روابط میان ادبیات مختلف بر مبنای اصل تأثیر و تأثر توجهی نمی‌شود. آنچه در این مکتب اصالت دارد، اصل تشابه و

همانندی است. از این رو بیشتر عوامل بستر ساز تأثیر یا تشابه در مرکز توجه است؛ زیرا نظریه پردازان این مکتب اعتقاد دارند: «تأثیر کردن و تأثیر پذیرفتن یا تشابهات ادبی اتفاقی نیستند؛ عوامل فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی بستر ساز تأثرات و تشابهات ادبی هستند. بر این اساس، برای پژوهش روشمند باید به لایه‌های زیرین تأثر و تشابه توجه کرد» (انوشیروانی، ۱۳۸۹ الف: ۳۷). در نتیجه:

پژوهشگران این مکتب به سراغ علت شباهت بین موضوعات مختلف رفته‌اند. به عنوان مثال پژوهشگرانی چون یونگ که در زمینه نقد اساطیری فعالیت نمودند، از کهن‌الگوها و اسطوره‌ها و ضمیر ناخودآگاه جمعی به مثابه میراث مشترک بشری یاد می‌کنند که می‌تواند این تشابهات را تاحدودی توجیه کند (انوشیروانی، ۱۳۸۹ ب: ۴۵ - ۴۶).

در این پژوهش، هدف نگارندگان آن است تا ضمن مقایسه اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن‌عربی و بیان شباهت میان آن‌ها، علل همانندی‌های مذکور را با استفاده از روش مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی از منظر «کهن‌الگوی خویشتن» بررسی و تحلیل کنند. بنابراین پرسش اصلی تحقیق این است: در اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن‌عربی چه شباهت‌هایی وجود دارد و علل این همسانی‌ها چیست؟

۱-۱. فرضیه و پیشینه تحقیق

در این پژوهش، با استفاده از روش مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی، وجوه تشابه اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن‌عربی از منظر کهن‌الگوها بررسی شده است. مقاله حاضر براساس این فرضیه بنا نهاده شده که به سبب وجود کهن‌الگوی مشترک «خویشتن» براساس ضمیر ناخودآگاه جمعی، در هر دو شخصیت مذکور، با توجه به اصول مکتب امریکایی شباهت‌های بنیادی میان اندیشه‌های آن‌ها وجود دارد.

در زمینه اشتراک میان اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی و شاعران فارسی مخصوصاً مولوی مقالات زیادی نوشته شده است؛ از قبیل «مقایسه وحدت وجود در فصوص ابن‌عربی و مثنوی مولوی» از سید محمد دشتی (۱۳۸۲) در نشریه معارف؛ «ابن‌عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود» از ابوالفضل محمودی (۱۳۷۹) در مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی؛ «انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی و مولانا» اثر خلیل بهرامی قصرچی (۱۳۹۶) در پژوهشنامه عرفان.

با اینکه میان اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن عربی که معاصر هم بوده‌اند، اشتراکات زیادی وجود دارد، در این زمینه مقاله مستقلی نوشته نشده است.

۲-۱. تئوری تحقیق

کهن‌الگوی خویشتن

از نظر یونگ:

ناخودآگاه جمعی چونان دریایی بی‌کران است که کهن‌ترین ریشه‌های ذهنی فکر و فرهنگ بشری را در خود جای داده است و روان آدمی در هنگام تولد گنجینه‌ای است از نمادها و تصاویر شگفت‌انگیز که رد پای همه آدمی‌زادگان در طی روزگاران در آن دیده می‌شود (یونگ، ۱۳۸۹: ۹۲).

یونگ در یکی از سخن‌رانی‌های خود می‌گوید که اصطلاح ناخودآگاه را به‌منظور پژوهش مطرح کرده است و به‌جای آن می‌توانسته از واژه «خدا» استفاده کند. وی برجسته‌ترین ویژگی مربوط به ناخودآگاه جمعی را نمادهای کهن و شگفت‌انگیزی می‌داند که آن‌ها را آرکی‌تایپ^۳ نامیده است (ویکی پدیا). یونگ چندین سرنمون اصلی را مطرح کرده که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «خویشتن یا خود» است. خویشتن بیانگر نمونه خداگونه و آغازین در آفرینش انسان است و رسیدن به این نمونه خداگونه، غایت رشد او را نشان می‌دهد. «هر آیینی دارای یک نمونه بغانه (خداگونه) و یک نمودگار آغازین است» (الیاده، ۱۳۹۰: ۳۵).

یونگ می‌گوید که واژه کهن‌الگو به «تصویر خدا» در انسان اشاره می‌کند. درواقع وی ایده کهن‌الگو را از قدیس اگوستین وام گرفته، آنجا که از «اندیشه‌های اصلی» سخن می‌گوید؛ اندیشه‌هایی که به‌خودی‌خود پدید نیامده؛ بلکه در فهم الهی مستترند. این اندیشه‌های اصلی را می‌توان به زبان ساده آرکی‌تایپ نامید (مورنو، ۱۳۹۲: ۶).

کهن‌الگوی خویشتن^۴ «نمایانگر درونی‌ترین هسته روان (خودآگاه و ناخودآگاه) است» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۹۵)؛ و «فرانمود کلیت و تمامیت انسان، یعنی تمامی محتویات هشیار و ناهشیار اوست. جهت دستیابی به این کلیت در انسان به‌طرزی نمادین توسط مفهوم وحدت اضداد تبیین شده است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۳). یونگ می‌گوید:

خویشتن نمونه‌ای از توانایی‌های پارادوکسی است؛ زیرا خواهان پیوند تقابل‌هاست؛ از یک سو چنان مشخص است که می‌تواند خلاصه کلیت بشری باشد و از سوی دیگر چنان

نامعین که ماهیت توصیف‌ناپذیر این کلیت را فرابنماید. خویشتن یگانگی و جاودانی، فردی و کلی را درهم می‌آمیزد (همان، ۶۵).
 زیرا منشأ آن، یعنی «خداوند، عین اضداد است و اوست اول و آخر و ظاهر و باطن و او عین ضدین است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۹۱). به همین جهت «بدون خدا تمامیتی در کار نخواهد بود» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۷).

از طرف دیگر هدف عرفان معرفی نمونه خداگونه و آغازین (خویشتن)، یعنی ارائه انسان کامل است. نمونه انسان کامل در منطق الطیر سیمرغ است. «سیمرغ از مظاهر کاملاً شناخته‌شده در کیمیاگری است که ما آن را 'خویشتن' می‌نامیم» (همان، ۲۶۰). کهن‌الگوی خویشتن به این دلیل «نمودگار کلیت انسان و غایت رشد اوست» (همان، ۶۶) که از دیدگاه اسطوره‌شناسان «فقط نخستین ظهور هرچیز، معنادار و معتبر است، نه تجلیات پیاپی آن» (الیاده، ۱۳۹۰: ۴۳). در اسطوره آفرینش در اساطیر ایران، سیمرغ نماد نخستین تجلی و فعل الهی در میان مرغان است و به همین جهت مانند نخستین انسان، کیومرث، ارزشمند تلقی می‌شود. «شکل انسانی، تنها یکی از بی‌شمار نمودهای خویشتن است. حضرت آدم، کیومرث پارسی نمونه‌هایی از آن هستند» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۰۱). در بندهش نیز «سیمرغ پیشوا و سرور همه مرغان و اولین مرغ آفریده‌شده است» (دادگی، ۱۳۹۰: ۷۹). به همین دلیل عطار کهن‌الگوی سیمرغ را متناسب با ویژگی‌های فرهنگی و اساطیر ایران نماد انسان کامل برگزیده است.

۳-۱. روش تحقیق

روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و روش پژوهش هم توصیفی - تحلیلی است. به‌منظور پاسخ‌گویی به سؤالات پژوهش، آثار عطار و ابن عربی (فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه) مرتبط با موضوع بحث، مورد مطالعه قرار گرفت و سپس ویژگی‌ها و شباهت‌های آن‌ها براساس مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی از منظر روان‌شناسی یونگ درباب کهن‌الگوها مقایسه شد.

۲. معرفی دو شخصیت

۲-۱. عطار

عطار عارف و شاعر ایرانی قرن ششم و اوایل قرن هفتم (۵۴۰ - ۶۱۸ق) از عارفان و مثنوی-پردازانی است که آثارش را با زبان ساده در خدمت ارشاد، بیان معارف و اندیشه قرار داده



است. مهم‌ترین منظومه او منطق‌الطیر نام دارد که یک مثنوی تمثیلی عرفانی در شرح سفر مرغان به سوی سیمرغ است و به زیباترین شکل مباحث مهم عرفانی همچون وحدت خلق و حق، رسیدن جزء به کل، تناظر عالم صغیر و عالم کبیر، وحدت با وجود مثالی و فناء فی الله را در آن بیان کرده است. البته موارد مذکور در آثار دیگر عطار مانند دیوان/شعار و مختارنامه نیز آمده است.

۲-۲. ابن عربی

محمد بن علی اندلسی مشهور به محی‌الدین، شیخ اکبر و ابن عربی، شخصیت برجسته و صاحب‌نام عرفان اسلامی در قرن هفتم (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) در مرسیه اندلس متولد شد. او اصطلاح «اعیان ثابت» را نخستین بار وضع کرد که از ارکان عرفانش محسوب می‌شود. وی در دو اثر ارزشمندش الفتوحات المکیه و فصوص الحکم مباحث مهم عرفانی همچون انسان کامل، وحدت وجودی، اعیان ثابت و جهان صغیر و جهان کبیر و... را تبیین کرده که می‌توان همه آن‌ها را در زیرمجموعه اعیان ثابت و وحدت وجود قرار داد و به تفسیر آن پرداخت. همان‌طور که تمام اندیشه‌های عرفانی عطار را می‌توان در تمثیل تناظر سی‌مرغ با سیمرغ تفسیر کرد.

از آنجا که ابن عربی و عطار در یک عصر می‌زیستند - البته اگرچه عطار بر ابن عربی بیست سال تقدم زمانی دارد - در اندیشه‌های عرفانی آن‌ها اشتراکاتی وجود دارد که بعید می‌نماید با این تقدم زمانی و ارتباطات دنیای قرن هفتم، از یکدیگر متأثر شده باشند. «از آنجا که شیوع عرفان ابن عربی در زبان فارسی از اواخر قرن هفتم است، پس نمی‌تواند این‌گونه افکار در عصر عطار در زبان فارسی وجود داشته باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۶). لذا با فرض عدم تأثیرپذیری و براساس مکتب امریکایی به بررسی این اشتراکات در آثار آن‌ها پرداخته می‌شود. این امر بیانگر آن است که اندیشه‌های مذکور به لحاظ محتوایی (مانند ثابت ازلی و معدوم ازلی در اندیشه معتزله) ریشه در تفکرات عارفان و فیلسوفان پیشین دارد و مخصوص دوره‌ای خاص یا عارفی خاص نیست؛ بلکه در گذر زمان تحول و تکامل یافته‌اند یا عارفی خاص به آن‌ها نظم بخشیده یا ابتکاراتی نشان داده است تا امر آموزش مریدان را تسهیل کند و بدین وسیله توجه مخاطبان را جلب نماید.

۳. یافته‌های تحقیق

از آنجا که در ادبیات تطبیقی مکتب امریکایی آنچه اصالت دارد، اصل تشابه و همانندی است، در یافته‌های تحقیق به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۳-۱. اعیان ثابت

نخستین بار ابن عربی براساس اندیشه‌های فلسفی خود اصطلاح «اعیان ثابت» را وضع کرد؛ اما به لحاظ محتوایی مباحثی نظیر مُثُل افلاطونی و معدوم ثابت معتزله به عنوان پیشینه مبحث اعیان ثابت قابل بررسی است. اعیان ثابت حقایق اشیا در علم حق است؛ درحالی که مُثُل در عالم مثال و حداکثر در عالم ارواح و عقول مطرح می‌شود که عالم خلق است و دیگر اینکه مُثُل حاکی از حقایقی است که منشأ امور متعددی در جهان محسوس است؛ درحالی که عین ثابت هر موجود حقیقت آن شیء و تنها همان شیء در علم حق است.

از (اهل حضور) کسی نیز هست که می‌داند که علم خداوند به وی در تمام احوالش همان‌طور است که در حال ثبوت عین او (عین ثابت) پیش از وجود عینش (وجود خارجی) و نیز می‌داند که حضرت حق عطا نمی‌کند به او مگر همان چیزی را که عین او (عین ثابت) هر فرد) علم به آن را عطا کرده است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۵۴).

عطار هم به این تناظر یک‌به‌یک معتقد است:

چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آئینه پیدا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آیید باز پرده‌ای از خویش بگشایید باز
(۱۳۸۹: ۴۲۷)

از نظر وی، همه چیزهایی که در عالم مُلک پدیدار می‌شود، پیش از این پدیداری، صورت آن‌ها در خیال هستی (ملکوت) هست که به آن‌ها اعیان ثابت گفته می‌شود. بر این اساس، در اندیشه عرفانی او، وجود واحد الهی دارای دو تجلی و فیض است:

۱. فیض اقدس: نخستین تجلی و مظاهر اسمای الهی در ساحت ثبوتی که مظهر کمال و تمامیت است. این صور معقول و بدون هستی است که ابن عربی آن‌ها را اعیان ثابت در نیستی می‌شمارد.



اعیان جمع عین به معنای هرچیز معین و ذات هرچیز، در عبارت‌های ابن عربی در دو معنا فراوان به کار رفته است: ۱. به معنای صورت و مظهر حق که آن هم مراتب مختلف دارد؛ ۲. صورت و مظهر در بالاترین مرتبه، عین واحدی است که درواقع تعین و مظهر اول ذات حضرت حق است که همه اسماء و صفات الهی درواقع از این عین واحد هستند (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴).

نیز می‌تواند معادل «اندیشه‌های اصلی» (کهن‌الگو) یونگ باشد که در فهم الهی مستترند. عطار هم در غزل زیر از زمانی سخن می‌گوید که آنچه اکنون خلق شده، در آن زمان بوده، ولی آشکار نبوده است:

پود تو ز ما جدا نبوده است	زان پیش که بوده‌ها نبوده است
کی بود که بود ما نبوده است	چون بود تو بود بود ما بود
نه آب و نه گل هوا نبوده است	ما بر در تو چو خاک بودیم

(عطار، ۱۳۴۵: ۵۰)

شاعر به صورت گذرا در چندین مورد به چنین محتوایی اشاره کرده است؛ اما نه در قالب اصطلاحی خاص. به نظر می‌رسد تمام تمرکز شاعر به نتیجه پایانی منطق/الطیر و تمثیل سیمرغ معطوف بوده است تا آفرینش اصطلاحات خاص فلسفی - عرفانی.

۲. فیض مقدس: ظهور فیض اقدس یعنی ظهور صور اعیان ثابت در عالم محسوسات. عطار نیز مظاهر و فرامودهای گوناگون (سی مرغ) عالم را تنها سایه سیمرغ (تجلی اسمای الهی) می‌داند: صورت مرغان عالم سربه‌سر سایه اوست این بدان ای بی‌خبر

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۱۰۸۶)

یونگ در توصیف کهن‌الگوها می‌گوید: «هرچند این فرامودها گوناگون‌اند، اندیشه مستتر در پس آن‌ها همیشه یکسان است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶). علت گوناگونی فرامودها و مظاهر از نظر ابن عربی آن است که: «اسماء الله بی‌شمار و نامتناهی است؛ هرچند منشأ و اندیشه اصلی آن‌ها اسمای اصلی یا حضرات اسماء است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۶۱) که همان عین واحد یا تعین اول حضرت حق است؛ زیرا:

این عین واحد یا تعین اول حضرت حق نیز صورت‌ها و مظاهری دارد که از آن‌ها به اسمای الهی تعبیر می‌شود. اسماء نیز صورت‌ها و مظاهری در ساحت ثبوتی دارند که به

آن‌ها اعیان ثابت‌ه گفته می‌شود. مخلوقات درواقع مظاهر اسمای الهی در عالم ملک محسوب می‌شوند. انسان نیز یکی از اعیان و مظاهر اسما است (همان، ۵). ابن عربی، خود در موارد فراوانی تصریح می‌کند که سخن معتزله همان اعیان ثابت‌ه است. در فتوحات مکیه ذیل حدیث «كنت كنزاً مخفياً» می‌گوید: «در روایت نبوی گنجی بودم ناشناخته، عبارت گنجی بودم» اثباتی است بر اعیان ثابت‌ه که معتزله قائل به آن هستند» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۰۹). اعتراف مذکور از خود ابن عربی بیانگر آن است که موضوع اعیان ثابت‌ه نه در قالب اصطلاح مذکور، بلکه از لحاظ معنایی ریشه در گذشته دارد؛ از همین رو عطار علاوه بر محتوای غزل پنجاه، در موارد دیگری، از جمله در منطق‌الطیر برای ایجاد رغبت سفر به سوی سیمرغ از زبان مرغان این‌گونه به این امر اشاره می‌کند:

جمله مرغان چو بشنیدند حال سربه‌سر کردند از هدهد سؤال
نسبت ما چیست با او راز گوی زان که نتوان شد به عمیا رازجوی
گر میان ما و او نسبت بُدی هر یکی را سوی او رغبت بُدی

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۱۰۷۱ - ۱۰۷۶)

تلاش عطار در منطق‌الطیر برای اثبات این «نسبت» که همان لایه‌های زیرین این تشابه با اعیان ثابت‌ه را شکل می‌دهد، یعنی آنچه «پیش از اینکه در عالم خارج موجود شود، عیش ثبوت دارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۵۴)، از زبان هدهد، نماد پیر خردمند، این‌گونه بیان می‌شود:

سایه خود کرد بر عالم نثار گشت چندین مرغ هر دم آشکار
هرچه اینجا سایه‌ای پیدا شود اول آن چیز آشکار آنجا شود

(همان، ۱۰۸۵ و ۱۰۹۵)

در راستای جهان‌شمول بودن اندیشه مذکور است که در بندهش و «ویسپرد» درمورد پیدایش جهان آفرینش آمده است: «هر تصویری در جهان دارای دو جنبه است: جنبه مینوی و جنبه دنیوی» (دادگی، ۱۳۹۰: ۳۷؛ وستا، «ویسپرد»، بند یکم، کرده یکم). همین نکته از نخستین اصول کلی فلسفه پارس و حکمت‌الاشراق سهروردی است که عیناً در فلسفه افلاطون آمده است و در فلسفه آن را مُثُل افلاطونی می‌نامند که بنابر تصریح شیخ اشراق، «افلاطون آن را از حکمت و فلسفه پارسیان گرفته است» (سجادی، ۱۳۵۵: ۸).



بعد از آنکه مرغان از نسبت دیرینه خود با سیمرغ به عنوان یک راز ازلی آگاه شدند، برای سفر به سوی سیمرغ رغبت یافتند:

همه مرغان شنودند این سخن چون نیک پی بردند اسرار کهن
جمله با سیمرغ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۸۴)

یونگ در این باره می‌گوید: «خویشتن در مقام 'پدیده‌ای پیشین و ماقبل تجربی' در همه کس حضور دارد؛ جاودانه و ورای تولد و مرگ فردی؛ ولی به حکم قانون در حالتی ناآگاهانه» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۷). در این سفر، مرغان با راهنمایی هدهد در جست‌وجوی حقیقت وجودی خویشتن به عنوان یک «پدیده پیشین» که عطار در قالب «اسرار کهن» از آن یاد می‌کند، با «ناخودآگاه جمعی» و «کهن‌الگوی خویشتن» نسبت یافتند و همین امر سبب ترغیب زمینه سفر مرغان می‌شود؛ زیرا هم اوست که

صد هزاران سایه بر خاک او فکند پس نظر بر سایه پاک او فکند

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۸۱)

بدین وسیله عطار بعد از سنایی، اما به فراوانی، تفکر سایه‌ای و وهمی بودن عالم محسوسات را در شعر عرفانی فارسی رواج داده است.

۳-۱-۱. جهان سایه‌ای و وهمی

جهان سایه‌ای و وهمی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آثار این دو عارف بزرگ را تشکیل می‌دهد. جهان مُلک و محسوسات از نظر عرفا و فلاسفه سایه و خیالی از عالم مثالی و حقیقی است که براساس فیض اقدس و فیض مقدس ابن عربی قابل تفسیر است. ایده‌ای که اگرچه در آثار سنایی به عنوان آغازگر شعر عرفانی فارسی کاملاً مشهود است، در شعر فارسی در آثار عطار باید شیوع تفکر سایه، خیالی و توهمی بودن جهان را به منزله یکی از موتیف‌های برجسته جست‌وجو کرد.

خیال است آنچه دانستی و دیدی صدای است آنچه در عالم شنیدی
جهان و هرچه در هر دو جهان است چو عکسی است و ترا بر عکس آن
است

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

نیان
گذار
ان

تو اندر پرده غیبی و آن چیز
مثال تو درین کنج خرابات
مثال سایه‌ای در آفتاب است

که می‌بینی تو آن خود سایه‌ی توست
(عطار، ۱۳۴۵: ۲۳ - ۲۴)

ایده جهان هولوگرافیکی^۵ (اصیل‌نما) هم به دریافت عرفا در این زمینه اشاره کرده‌اند: «پریبرام چنین می‌اندیشد که آیا واقعاً ممکن است آنچه عارفان بزرگ در طول قرون گفته‌اند، حقیقت داشته باشد که واقعیت همان مایا (توهم) است و آنچه در عالم خارج است، به‌واقع سمفونی پرطنین اشکال موج‌گونه است» (تالپوت، ۱۳۸۹: ۴۱).

به‌اعتقاد ابن‌عربی هم «عالم توهم‌شده‌ای است که واقعیت ندارد» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۲۶۲). وجود عباراتی همچون «پس بدان که تو خیالی و هرچه آن را درک می‌کنی که درباره‌اش می‌گویی، آن من نیست، خیال است. پس وجود سراسر خیال در خیال است» (همان، ۱۴۷)؛ «هستی فقط خیال است» (همان، ۲۶۲)؛ و «تنها ذات مطلق حق، حقیقت است و عالم، توهمی خارجی است نه توهمی ذهنی و این حق‌نما بودن جهان خیالی از عمیق‌ترین اسرار عالم است» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۰) بیانگر اندیشه ابن‌عربی درباره جهانانی است که در آن زندگی می‌کنیم. همان‌طور که اشعار عطار هم سرشار از ابیاتی است که بر توهمی و خیالی بودن جهان ما تأکید می‌کند؛ توهمی که با وجود مثالی تناظر دارد:

ذره‌ذره در دو گیتی وهم
هرچه دانی، نه خداست آن فهم توست

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۳۷)

۳-۲. تناظر وجود سایه‌ای و مثالی

وجود سایه‌ای نظیر وجود مثالی است؛ زیرا «به‌صورت ظاهر خلق و به‌لحاظ باطن حق است» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۴)؛ یعنی «هر صورتی که در جهان است، حضرت حق در آن حضور و ظهور دارد» (همان، ۶۹) که معادل اسمای الهی یا خویشتن در روان‌شناسی یونگ است.

هرچه هست اوست و هرچه اوست تویی
او تویی و تو اوست نیست دویی

(عطار، ۱۳۴۵: ۸۳۲)



تمثیل تناظر سی مرغ با سیمرغ بیانگر اوج تجلی ذره در جهان و عالم صغیر در عالم کبیر است؛ آن‌ها وقتی به همدیگر نگاه می‌کنند، هر کدام ویژگی‌های خود را در شخصیت مقابل می‌بینند؛ زیرا جهان سایه‌ای (سی مرغ) متناظر با جهان مثالی (سیمرغ) است که ناظر به دوگانگی انسان است؛ انسانی که جامع دو عالم صغیر و کبیر است؛ زیرا «اوست همان عین واحد، در همان حال که خودش عین‌های (مظاهر) بسیاری دارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۹۵).

چون نگه کردند آن سیمرغ زود	بی شک 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

(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۶)

ابن عربی هم به این رابطه متناظرانه اشاره می‌کند: «خداوند آینه‌ی توست در دیدن خودت و تو آینه‌ی اوئی در این که اسمای خود و ظهور احکام آن اسماء را ببینی» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۵۶). اما در عین حال، میان آن‌ها تفاوت جزئی هم وجود دارد.

۳-۱-۳. وجود تفاوت جزئی میان وجود سایه‌ای و مثالی

شاعر مانند فیثاغوریان و افلاطون به کمک شگرد ویژه‌اش، یعنی ترکیب اعداد با واژگان، به بیان تفاوت جزئی میان سی مرغ سایه‌ای و سیمرغ مثالی (خویشتن) پرداخته و همین امر او را از هرگونه توضیح و استدلال فلسفی اضافی بی‌نیاز کرده است؛ زیرا اعداد مبین تفاوت، نظم، هماهنگی و رابط مضامین نمادین و حقیقت هستی‌اند. ضمناً جناس به کاررفته در ترکیبات مذکور «مسئله هم‌بستگی ماهوی همه چیزها و ذرات در فیزیک نوین را در جهانی که همه چیز از درون بی‌نهایت به هم پیوسته‌اند» (تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۴)، نیز تأیید می‌کند. در عین حال، یکی از زیبایی‌های موجود در جناس مذکور این است که مبین اختلاف جزئی میان آن دو است و عطار خود در ابیات پایانی به این امر اشاره می‌کند که سی مرغ و سیمرغ «بیش و کم» یکی بودند و نه کاملاً:

ور نظر در هر دو کردند به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۶)

ابن عربی هم معتقد است «هر عدد و مرتبه از آن‌رو که از واحد تشکیل شده است، به یک اعتبار عین دیگری است و به اعتبار دیگر، هیچ عدد و مرتبه‌ای عین عدد دیگر و عین مرتبه دیگر نیست» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۹۴)؛ یعنی مانند کهن‌الگوی خویشتن از پارادوکس برخوردار است.

این تفاوت در وحدت وجود ابن‌عربی نیز وجود دارد: «ما از یک لحاظ و به یک اعتبار، اویم؛ چون سایه اویم و از لحاظ دیگر، ما او نیستیم؛ چون شأن سایه، سایه بودن است، هرچند سایه اوست» (همان، ۱۵۰). عطار هم به این نکته واقف است که دو امر متناظر لزوماً عین هم نیستند؛ زیرا در جوهر متفاوت‌اند. شاعر این توضیح را به واسطه گویایی واژگان مذکور در منطق‌الطیر به صراحت بیان نکرده و تنها به ذکر لفظ «بیش‌وکم» اکتفا کرده است؛ اما در دیوان/شعار دلیل این تفاوت را - که در جوهره ازلی، یعنی فیض اقدس او در اعیان ثابت است - بیان کرده است:

گرچه بود آن صورت سیمرغ ولیکن چون جوهر سیمرغ به عینه نه همان است

(عطار، ۱۳۴۵: ۶۰)

مطابق عرفان ابن‌عربی، «اعیان ثابت‌ه هیچ‌گاه موطن خود را در تعین ثانی رها نکرده و موجود نمی‌شوند؛ بلکه تنها آثار و مظاهرشان در قالب اعیان خارجه در عالم خارج از صقع تحقق می‌یابد» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۵۰۴). ابن‌عربی در این باره می‌گوید: «اعیان ثابت‌ه هرگز بویی از وجود نمی‌برند» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۸۸)؛ یعنی «اعیان ثابت‌ه که صور علمیه‌اند به هیچ‌وجه ظاهر نخواهند شد. آنچه ظاهر می‌شود، احکام و آثار این اعیان است که در وجود حق ظاهر می‌شود نه ذات این اعیان» (جامی، بی‌تا: ۶۳). یونگ هم «بر آن است که از لحاظ علم روان‌شناسی نمی‌توان نماد خویشتن را از صورت الهی متمایز ساخت؛ زیرا هر دوی این مفاهیم از یک ماهیت و یک گوهرند. صورت الهی همان 'خویشتن' است» (مورنو، ۱۳۹۲: ۶۴)؛ زیرا صورت الهی معادل همان «اندیشه‌های اصلی» یونگ است؛ یعنی تعین اول حضرت حق (اسمای اصلی) و خویشتن از فرامودها و مظاهر آن (از گوهر واحد) به شمار می‌رود. اما در عین حال، معتقد است «خویشتن هیچ‌گاه و به هیچ‌روی جای خدا را نمی‌گیرد؛ گرچه ممکن است پیمانه فیض الهی باشد» (همان، ۱۳۹)؛ زیرا خویشتن به منزله مظاهر اسمای الهی است؛



یعنی صورت‌ها و مظاهر عین واحد و یا تعین اول حضرت حق. بنابراین در این جایگاه هرکس خود را (صورت و مظهر الهی) می‌بیند نه ذات الهی را.

هر که آید خویشتن ببند درو جان و تن هم جان و تن ببند درو
هیچ‌کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۷۴ و ۴۲۷۸)

به همین جهت «نمادهای خویشتن از یک سو دال بر تمامیت روانی‌اند. از سوی دیگر عقیده درباب خدا را فرامی‌نمایند» (مورنو، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

۳-۲. وحدت وجود

براساس نظریه وحدت وجود، برای عالم و مخلوقات گوناگون هستی نباید وجودی جدای از خالق و آفریننده جهان قائل شد؛ بلکه تمامی عالم چیزی نیست الا مظاهر وجود خدا. سراسر هستی فقط و فقط یک حقیقت یگانه است؛ آن را از یک وجه خاص که بنگریم، خلق (فیض مقدس) است و از وجهی دیگر حق (فیض اقدس) که در ارتباط با اعیان ثابت قابل تفسیر است.

ظاهراً اندیشه وحدت وجود هم به دوره‌ای معین اختصاص ندارد. سابقه این نظریه را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد. در قرون اولیه اسلامی، از سخنان بایزید بسطامی و منصور حلاج می‌توان فهمید که آن‌ها به وحدت وجود معتقد بودند؛ زیرا به‌لحاظ محتوایی در عرفان ایرانی از «اواخر قرن دوم در اندیشه‌های پاره‌ای از صوفیان بزرگ بوده، ولی نه در شکل یک اصل فلسفی» (دشتی، ۱۳۸۴: ۳۰).

غالب محققان معتقدند: «اهمیت ابن عربی در این نیست که او مؤسس نظریه وحدت وجود است؛ بلکه در این است که او بزرگ‌ترین شارح و مفسر این نظریه است» (بهارنژاد، ۱۳۸۶: ۴۵).

محققان معتقدند وحدت وجود در عرفان محی‌الدین به چند معنا ناظر است:

الف. «وجود فقط یک عین دارد. آنچه در هستی وجود دارد، از مصادیق وجود محسوب نمی‌شود؛ بلکه از مظاهر این وجودند» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۶). در فصل لقمانی آمده است: «او (حق) عینی واحد است که دارای نسبت‌ها و صفات گوناگون است» (همان، ۱۳۳۷).

ب. از نظر محی‌الدین، «هستی از اسمای گوناگون و مختلف پدیدار شده است؛ اما ساحت وجودی همه اجزای هستی از نفس رحمانی حق ظهور یافته است» (همان، ۷). در فصل عیسوی آمده است: «هرکس می‌خواهد به نفس الهی شناخت پیدا کند، باید عالم را بشناسد؛ زیرا هرکس خودش را بشناسد، پروردگارش را شناسد» (همان، ۲۲۸).

ج. «هستی اجزائی مرتبط و به‌هم‌پیوسته دارد. هستی از یک منظر همانند پیکر انسان است که اعضا و جوارح گوناگون است؛ اما مرتبط. اعضای انسان به یک اعتبار از هم منفک‌اند؛ اما در عین حال با یکدیگر متحدند و انسان عین واحدی دارد» (همان، ۸). در فصل الیاسی در این باره می‌نویسد: «صورت‌ها در جان همگی همانند اعضای زید هستند. به‌لحاظ صور، کثیر است؛ اما عینش واحد است» (همان، ۳۲۷). در منطق‌الطیر هم تعینات گوناگون (سی‌مرغ) کثیری هستند که عینش واحد (سیمرغ) است.

گر همه چهل مرغ و گر سی مرغ بود هرچه دیدی سایه سیمرغ بود
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۸۳)

۳-۲-۱. کثرت در واحد

شکی نیست که ما در شخص و نوع کثرت داریم و هرچند حقیقت واحدی هستیم که آن حقیقت ما را جمع کرده است. قطعاً جداکننده‌ای وجود دارد که به‌سبب آن، بعضی اشخاص از برخی دیگر ممتاز شده‌اند و اگر این جداکننده نبود، کثرت در واحد نبود (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۳۹).

یکی از اندیشه‌های محوری عطار در منطق‌الطیر، وحدت و یگانگی جهان کثرات (سی‌مرغ) با حقیقتی واحد (سیمرغ) است، بدون اینکه به این اصطلاح اشاره‌ای شده باشد:
بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۶۹)

ابن عربی معتقد است: «وجود و موجود از یک منظر واحد است؛ اما از یک منظر، کثرت‌ها در واحد است. درضمن، وجه اشتراک همه حقایق و پدیده‌ها این است که همگی مظهر حضرت حق‌اند» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۳۹). پس «آدم حق خلق است» (همان، ۴۴)؛ «یعنی حق است که در صورت آدم ظاهر شده است» (همان، ۴۴). از همین رو خویشتن در روان‌شناسی یونگ نمونه‌ای از توانایی‌های پارادوکسی است و به همین دلیل ابن عربی می‌گوید: «انسان حادث ازلی است که جهان به وجود او کامل شد» (همان، ۲۹)؛ زیرا «انسان با جسم از ابتدا نبوده است (حادث) و



همچنین انسان به اعتبار جوهره‌اش (تجلی ذاتی حضرت حق و فیض اقدس او در اعیان ثابت) ازلی و فرازمانی است. تعبیر متناقض‌نما همچون حادث ازلی براساس دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی توجیه‌پذیر است» (همان، ۲۹). به همین دلیل عطار می‌گوید:

ما به سیمرغی بسی اولی‌تریم زان‌که سیمرغ حقیقی گوهریم
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۷)

۲-۲-۳. تناظر انسان و جهان

تناظر انسان و جهان در عرفان ابن عربی دارای دو جنبه است: ۱. تناظر جزوی که اندام‌وارگی جهان را مطرح می‌کند و به طرح تناظر کلی یاری می‌رساند. ۲. تناظر کلی عالم کبیر و عالم صغیر که در آن انسان در عین حال که مختصری از کل عالم است، تمام حقایق عالم را در خود دارد.

تناظر انسان و جهان در عرفان عطار نیز دارای دو جنبه است: ۱. تناظر جزوی که به جای تمثیل تکراری فلسفی اندام‌وارگی جهان، از تمثیل ابتکاری تناظری «ذره و عالم» و «ذره و خورشید» استفاده کرده که تمثیل علمی - فلسفی است. ۲. در تناظر کلی به جای تمثیل تکراری عالم صغیر و عالم کبیر، از تمثیل ابتکاری سی‌مرغ متناظر سیمرغ استفاده کرده که ابن عربی در موارد مذکور همان تمثیل‌های تکراری فیلسوفان و حکمای پیشین را به کار برده است.

۳-۲-۳. اندام‌وارگی جهان

تمثیل اندام‌وارگی جهان برای تناظر جهان کبیر و جهان صغیر ریشه در باستان دارد. مثلاً در بندهش سخن از اندام‌وارگی جهان به میان آمده است: «تن مردمان به‌سان گیتی است [...] پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها، و خون چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است. دندان چون ستاره است» (دادگی، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

تمثیل اندام‌وارگی جهان که یک تمثیل تکراری فلسفی است، در عرفان ابن عربی نیز وجود دارد: «حضرت حق تمام عالم را همچون وجود پیکری درست کرده بود» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۷)؛ و «هستی از یک منظر همانند پیکر انسان است که اعضا و جوارح گوناگون اما مرتبط و به‌هم‌پیوسته دارد» (همان، ۸). تمثیل «زید» که پیش‌تر آمد، مؤید این مطلب است.

عطار هم مانند فلاسفه از «تمثیل بدن - شهر» برای بیان موازنه بین انسان و عالم بهره برده است:

شهری است وجود آدمی زاد بر باد نهاده شهر بنیاد
دل خسرو شهر و عقل دستور شهوت چو عوام و خشم
جلاد

(عطار، ۱۳۴۵: ۸۵۰)

اندیشه مذکور در نزد ابن عربی تنها در سطح تمثیل اندام‌وارگی جهان مطرح بوده است؛ اما این ایده در آثار عطار در قالب تناظر ذره و جهان و ذره و خورشید نمود یافته که دارای بنیاد علمی - فلسفی است. عطار ایده مذکور را از سطح یک تمثیل تکراری فلسفی به یک تمثیل ابتکاری علمی ارتقا داده است؛ زیرا:

هم اکنون بشر براساس ذرات بنیادی تشکیل‌دهنده جهان، برای نخستین بار موفق به ارائه مدلی گویا از جهان ماکروسکوپی، با استفاده از جهان میکروسکوپی گردیده است. وحدت جهان‌بینی بر مبنای عوامل بسیار بزرگ و جهان‌بینی براساس خواص مادون میکروسکوپی که خود به مسئله عارفانه وحدت وجودی‌ها شباهت تام دارد، به مسئله جهان‌شناختی کامل کمک مؤثر و ارزنده‌ای می‌نماید (واعظ، ۱۳۸۹: ۴ - ۵).

اگر یک ذره را دل بر شکافی ببینی تا که اندر وی چه جان است
ز هر یک ذره خورشیدی مهیاست ز هر یک قطره‌ای بحری روان است

(عطار، ۱۳۴۵: ۶۶)

در دنیای علم «هر سلول بدن ما درواقع تمام عالم کیهانی را در خود پوشانده است و همین درمورد هر برگ گیاه، هر قطره باران و هر ذره غبار نیز صادق است» (تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۷) و عطار نیز وجود انسان را نمودار تمام خواص دو عالم می‌داند:

هر خاصیت که در دو عالم نقد است در جوهر تو زان همه انموداری است

(عطار، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۷)

ابن عربی می‌گوید: «هر جزئی از عالم به منزله مجموع عالم است؛ یعنی هر جزئی از عالم قابلیت همه حقایق متفرق عالم را دارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۲۴۸).

بهترین و جامع‌ترین تمثیل عطار در باب تناظر جهان و انسان تمثیل مشهور و ابتکاری - علمی «ذره و عالم»^۴ است که براساس قراین موجود، عطار آن را برای نخستین بار وارد شعر عرفانی کرده است:

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است و ذره عالم است
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۳۹)

۳-۲-۴. تناظر عالم صغیر و عالم کبیر

از کاوش در اساطیر و آثار حکما چنین به نظر می‌رسد که این ایده، به عنوان یک نظریه فلسفی و صوفیانه، از قرن‌ها قبل وجود داشته است. ابوالعلاء عقیفی، حلاج را نخستین واضع این نظریه فلسفی و صوفیانه در اندیشه اسلامی معرفی کرده و ابن عربی و عبدالکریم جیلانی را متأثر از افکار او دانسته است (عقیفی، ۱۳۷۰: ۳۶).

ابن عربی در دو اثر ارزشمندش *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم*، تعبیر عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کبیر را بارها به کار برده است. وی کمال جهان هستی را به وجود انسان می‌داند؛ زیرا به نظرش، «انسان به منزله روح کالبد جهان است و مجموع این دو عالم، انسان کبیر خوانده می‌شود» (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۶۷/۲). وی در *فتوحات مکیه*، «انسان را روح عالم و علت و سبب ایجاد آن تلقی می‌کند» (همان، ۱۱۸).

عطار در این زمینه می‌گوید:

چو باشد صد جهان در دل نهانت کجا در چشم آید صد جهانت
زمین و آسمان آنجا ببینی که تو هم زان جهانی و هم اینی
به چشم خُرد منگر خویشان را بدان هر دو جهان جز جان و تن را
(عطار، ۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۲۸)

«انسان اگرچه جرماً بسیار کوچک است، ولی شایستگی و لیاقت آن را دارد که مجمع جمیع حقایق عالیه عالم کبیر گردد» (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۱۲۴/۲). به همین دلیل عطار در دل هر ذره (سالک) صدهزار حقایق عالیه را مشاهده می‌کند. در بیت آخر بیان می‌کند وقتی پرتو ذره-ای (سالک و عالم صغیر) چنین است، در آن صورت پرتو زمین و آسمان (عالم کبیر) چگونه خواهد بود؟

در هر دل ذره‌ای محقر گویی تو که صدهزار جان بود
چون پرتو ذره‌ای چنین است چه جای زمین و آسمان بود
(عطار، ۱۳۴۵: ۲۹۹)

از نگاه فیزیک نوین نیز:

بسیاری از متفکران کهن نیز هستند که همین جنبه واقعیت را شناخته و یا لااقل به نحوی شهودی آن را دریافته‌اند. به‌طور 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 به‌عنوان **رؤیت جهان در یک ذره** شن مطرح کرد (تالбот، ۱۳۸۹: ۴۰۶).

عطار در اشعارش فقط در چند بیت به تناظر عالم صغیر و کبیر در قالب لفظ اشاره کرده است و بیشتر تمایل داشت که به همان قالب تناظر ابتکاری «سی مرغ و سیمرغ»، «ذره و عالم» و «ذره و خورشید» اکتفا کند. اما ابن عربی، برخلاف عطار، به‌وفور از این تناظر فلسفی تکراری به‌صورت لفظی استفاده کرده است.

عالم صغری به‌صورت **عالم کبری** به‌اصل اصغرند از صورت و از راه معنی اکبرند
عالم صغری به‌فرع **عالم کبری** به‌اصل چشم تو و جان تو کیست چو تو ارجمند
(عطار، ۱۳۴۵: ۳۷۰ - ۸۳۰)

در ابیات زیر، عطار در قالب تصاویری همچون دیداری دگر، رخساری دگر و بازاری در درون پرده برای هر ذره که رمز سالک است، چه‌بسا به «جمیع حقایق عالیه و جامع تمام چیزهای جهان یا تجلیات گوناگون الهی در وجود انسان کامل» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۱) نظر دارد:

چون جمالت صد هزاران روی داشت بود در هر ذره دیداری دگر
لاجرم هر ذره را بنموده‌ای از جمال خویش رخساری دگر
لاجرم دادی تو یک یک ذره را در درون پرده بازاری دگر
(عطار، ۱۳۴۵: ۳۲۴)

اندیشه مذکور در میان دانشمندان فیزیک کوانتوم نیز دیده می‌شود:

تجاریبی که عرفا در طول تاریخ برشمرده‌اند، نظیر احساس وحدت کیهانی با عالم و یگانگی با تمامی حیات بسیار شبیه همان توصیفاتی است که از نظم مستتر کرده‌اند و این



نشان می‌دهد که شاید عرفا قادرند از واقعیت نامستتر معمول فرابگذرند و به کیفیات هولوغرافیک‌تر آن برسند (تالبوت، ۱۳۸۹: ۸۳).

به همین دلیل «زندگی و هوش نه تنها در تمامی ماده حضور دارد، که در انرژی، فضا، زمان و بافت کل عالم حضور دارد» (همان، ۶۷). در نتیجه همین همانندی‌هاست که:

فلک اندر رکوع استاده اوست زمین اندر سجود افتاده اوست
کمال ذره ذره: ذکر و تسبیح که عارف بشنود یک‌یک به تصریح
(عطار، ۱۳۸۶: ۸۷ و ۱۱۲)

ابن عربی در باره شعور کیهانی این گونه می‌گوید:

همان‌طور که ظاهر صورت انسان با زبانش، روح و نفس و تدبیرکننده‌اش را ثنا می‌کند، خداوند نیز صورت جهان را طوری قرار داده است که به حمد او تسبیح می‌کنند، ولی ما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابیم؛ زیرا ما به صورت‌های جهان احاطه نداریم (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۵۶).

و در نتیجه این احساس یگانگی با تمامی حیات یا «صورت‌های جهان» است که مرغان منطق/الطیر نماد سالک راه می‌شوند و:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان ...
(عطار، ۱۳۸۹: ۶۸۲)

عطار و ابن عربی برای اینکه تناظر عالم صغیر و عالم کبیر را بهتر نشان دهند، از تمثیل آینه استفاده می‌کنند. عطار در پایان و نتیجه منطق/الطیر از جایگاهی سخن می‌گوید که دارای خاصیت آینه‌ای است و در این جایگاه هرکس فقط خودش را می‌بیند و چون سی‌مرغ بودند، در قالب سی‌مرغ در این آینه ظاهر شدند؛ زیرا «آینه نماد اندیشه واقعی درونی است» (یونگ، ۱۳۸۹: ۳۲۰).

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب کاینه‌ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو جان و تن هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آینه پیدا آمدید
(عطار، ۱۳۸۹: ۴۲۷)

«بنابراین آنچه برای او تجلی رخ داده است، جز تصویر خود را در آینه حق نبیند» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۵۶). چون «آینه مکاشفه‌ای است ناشی از ناخودآگاه» (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۵۶) و

یکی از راه‌های ارتباط با خویشتن شمرده می‌شود. به همین دلیل عطار در نتیجه منطق‌الطیر می‌گوید:

گرچه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را بیند و خود را دیده‌اید
هیچ‌کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۷)

ابن عربی می‌گوید: «چون خدا خواست 'اسمای' خود را در اعیان مشاهده کند، جهان هستی را بیافرید و خویشتن را در آن چون آینه دید» (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۷۰/۱).
عالم همه آینه‌ست و حق روی درو تو روی نگر، به آینه غره
مباش
یا هرچه که هست در جهان آینه است یا آینه جمله تویی پنداری
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۹۸)

۳-۲-۵. کمال گروهی عارفان و سالکان

از نظر ابن عربی، «انسان کامل در معنای دقیق عبارت است از مجموعه انسان‌های کمال‌یافته؛ زیرا در هستی همه‌چیز مجموعه است و کمال در مجموعه محقق می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۴). استنباط او از این اندیشه آن است که «در سرای وجود همه‌چیز مجموعه است» (ابن عربی، ۱۴۰۵: باب ۵۵۸). در منطق‌الطیر هم مرغان به‌صورت گروهی سفر کمالی خود را برای رسیدن به بارگاه سیمرغ شهریار آغاز می‌کنند و شهریار هم از نمادهای پیر خردمند و مظهر «خویشتن» است:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
(عطار، ۱۳۸۹ ب: ۲۶۲)

و در پایان هم گروهی (سی‌مرغ) به کمال می‌رسند:
مدتی شد تا درین ره آمدم از هزاران سی به درگاه آمدم
(همان، ۴۲۳)



از نظر ابن عربی، «در جهان همه چیز مجموعه است» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۱۳). «به طور کلی اجزائی که از یک مجموعه اند، به هم ملحق می شوند و درمورد انسان کامل نیز همین امر واقع می شود» (شالچیان ناظر، ۱۳۹۳: ۳۱). در منطق الطیر هم سالکان در سفر روحانی به سوی سیمرغ از یک مجموعه (پرندگان) انتخاب شده اند.

نهایت اینکه سی مرغ در پایان داستان منطق الطیر، «خویش را دیدند سیمرغ تمام» (عطار، ۱۳۸۹ ب: ۴۲۷)؛ زیرا:

این دوگانگی و تضاد شرط لازم برای هرگونه رشد و تحول شخصیت انسان است. در واپسین مرحله روند تکاملی، دوگانگی و تقابل هماهنگ شده و در ترکیب عالی تری ادغام می شوند. هدف انسان نیز همین وحدت و یکپارچگی است؛ هدفی که با محتوای دینی درهم آمیخته و به طور نمادین به یاری سرنمون خویشتن بیان شده است (مورنو، ۱۳۹۲: ۷۶).

در عرفان ابن عربی نیز، انسان کامل جامع ویژگی های پارادوکسی است: «انسان کامل جامع ظاهر و باطن است» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۹) و «مجمع جمیع حقایق عالیۀ عالم کبیر».

۴. نتیجه

نتیجه پژوهش نشان می دهد که میان اندیشه های عطار و ابن عربی شباهت های زیادی وجود دارد؛ زیرا اندیشه های بنیادی و مضامین عرفانی چون اعیان ثابت و وحدت وجود دارای ماهیتی جهان شمول اند و بیانگر آن اند که منشأ آفرینش از یک گوهر وجودی است. به همین جهت این اندیشه ها قبل از عطار و ابن عربی از لحاظ معنایی و از جنبه نظری وجود داشته؛ اما فاقد نظم و اصطلاح خاصی بوده است. اندیشه های مذکور از منظر ادبیات تطبیقی مکتب امریکایی با ضمیر ناخودآگاه جمعی و کهن الگوی «خویشتن» در روان شناسی یونگ قابل تفسیر و توجیه است که لایه های زیرین این تشابه را تشکیل می دهد. سیمرغ یا اعیان ثابت همان نمونه خداگونه و آغازین در آفرینش انسان هستند که بیانگر نخستین تجلی و مظهر اسمای الهی در ساحت ثبوتی اند و به همین جهت ارزشمندند و رسیدن و یگانگی به/ با آن بیانگر غایت رشد انسان است؛ همان چیزی که عرفان در پی آن است؛ یعنی ارائه انسان کامل.

اگرچه ابن عربی واضح اصطلاح اعیان ثابتۀ با تجلی دوگانه فیض اقدس و فیض مقدس، و پرورنده وحدت وجود است، عطار را در شعر عرفانی فارسی می‌توان یک مبتکر و صاحب سبک دانست؛ زیرا ۱. برای تناظر جهان و انسان در جنبه جزئی عطار، برخلاف ابن عربی، به جای تمثیل تکراری فلسفی اندام‌وارگی جهان برای نخستین بار از تناظر «ذره و خورشید» و «ذره و عالم» که یک تمثیل ابتکاری علمی است، استفاده کرده؛ ۲. از جنبه کلی، ابن عربی تناظر عالم صغیر و عالم کبیر را که آن‌هم یک تمثیل تکراری فلسفی قدیمی است، به کار گرفته است. اما عطار از تمثیل ابتکاری سی‌مرغ متناظر سیمرغ استفاده کرده که حاوی اندیشه عرفانی وحدت وجود با زیرمجموعه‌هایی همچون وحدت در کثرت، تفاوت جزئی جهان سایه‌ای و مثالی، تناظر جهان سایه‌ای و مثالی، کمال گروهی سالکان و شعور کیهانی است و همه موارد مذکور در عرفان ابن عربی نیز وجود دارد؛ زیرا براساس ادبیات تطبیقی در مکتب امریکایی، اندیشه‌های آدمیان در بنیاد به یک سرچشمه می‌رسند.

پی‌نوشت‌ها

1. HENRY Remak
2. FRANÇOIS Villemain
3. archetype

۴. ر.ک: مقاله «تحلیل کهن‌الگوی «خویشتن» در منطق‌الطیر عطار» از نگارنده، مجله جستارهای ادبی، دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۱۹۴، پاییز ۱۳۹۵.

۵. براساس این ایده، محسوسات این عالم و هر آنچه در آن است، سایه‌ها و تصاویر شبیح‌گونه‌ای از واقعیاتی دور از دسترس هستند و هر ذره تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را دربردارد (تالبوت، ۱۳۸۹: مقدمه).

۶. ر.ک: مقاله «عطار نخستین پردازنده ایده شکافت ذره در شعر عرفانی» در نخستین کنفرانس سراسری فیزیک و کاربردهای آن (دانشگاه مازندران، اسفند ۱۳۹۱) که در قالب سخن‌رانی ارائه شد و مقاله «بازخوانی اساطیری - علمی نظریه ذره در اشعار عرفانی عطار» در فصلنامه ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ق). *الفتوحات المکیه*. تحقیق عثمان یحیی. تصدیر ابراهیم مدکور. انتشارات الهیئة المصریة العامة للكتاب.



- _____ (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عفیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۹۳). *فصوص الحکم*. ترجمه علی شالچیان ناظر. تهران: نشر الهام.
- _____ (۱۴۱۸ق). *الفتوحات مکیه*. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶). «جایگاه زبان و ادبیات ایران در جهان معاصر». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۴. صص ۵ - ۸.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). *حکمت عرفانی*. نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- انوشیروانی، علی رضا (۱۳۸۹ الف). «آسیب شناسی ادبیات تطبیقی در ایران». *فصلنامه ادبیات تطبیقی فرهنگستان زبان فارسی*. ۱۵. ش ۲. صص ۳۲ - ۵۵.
- انوشیروانی، علی رضا (۱۳۸۹ ب). «ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران». *فصلنامه ادبیات تطبیقی فرهنگستان زبان فارسی*. ۱۵. ش ۱. صص ۶ - ۳۸.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۰). *چشم اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۶). «ابن عربی و نظریه وحدت وجود». *فصلنامه آینه معرفت*. ۵۵. ش ۱۰. دانشگاه شهید بهشتی. صص ۴۳ - ۶۵.
- بهرامی قصرچمی، خلیل (۱۳۹۶). «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و مولانا». *پژوهش نامه عرفان*. ش ۱۵. صص ۱۹ - ۵۰.
- تالبوت، مایکل (۱۳۸۹). *جهان هولوغرافیک*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ ۱۶. تهران: هرمس.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۹). *اوستا*. تهران: پارمیس.
- جامی، عبدالرحمن (بی تا). *سه رساله در تصوف لوامع و لوايح*. با مقدمه ایرج افشار. تهران: کتابخانه منوچهری.
- الخطیب، حسام (۱۹۹۹). *آفاق الادب المقارن عربیاً و عالمیاً*. دمشق: دارالفکر.
- دادگی، فرنیز (۱۳۹۰). *بندش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- دشتی، سیدمحمد (۱۳۸۲). «مقایسه وحدت وجود در فصوص ابن عربی و مثنوی مولوی». *نشریه معارف*. ش ۱. ۲۰۵. صص ۱۵۷ - ۱۷۱.
- دشتی، علی (۱۳۸۴). *در دیار صوفیان*. زیر نظر مهدی ماحوزی. تهران: زوار.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). *تقد ادبی*. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵). *حکمة الاشراق*. ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- سیدی، سیدحسن (۱۳۹۰). «چیستی ادبیات تطبیقی». *فصلنامه لسان‌المبین* دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین. ش ۹. صص ۱ - ۲۰.
- عباس زیدی، اسکندر (۱۳۸۸). «ادبیات تطبیقی و ویژگی‌های ادبیات معاصر». *نامه پارسی*. ش ۵۰ و ۵۱. صص ۱۱۴ - ۱۲۹.
- عطار، فریدالدین (۱۳۴۵). *دیوان عطار*. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۸۶). *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۷). *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۹ الف). *مختارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۹ ب). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه جلال مجتبوی. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- محمودی، ابوالفضل (۱۳۷۹). «ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود» *مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی*. ۲. ش ۵ و ۶. صص ۱۷۹ - ۲۰۷.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۹۲). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: نشر مرکز.
- واعظ، حسن (۱۳۸۹). *مدهای شبه‌نرمال در گرانث انیشتین - گاس - بانه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فیزیک ذرات بنیادی. دانشگاه مازندران.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۲). *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: جامی.