

The Function of Simile and Allegory in Elucidating the Concept of the Unity of Being in Attar's Mantiq al-Tayr

Ali Karimi¹  Alimohammad Moazzeni²  Alireza Hajiannezhad³  Rohollah Hadi⁴ 

1. Department of Persian language and literature, Faculty of Literature & Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: Ali_karimi1985@yahoo.com

2. Corresponding Author, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature & Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: moazzeni@ut.ac.ir

3. Department of Persian language and literature, Faculty of Literature & Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: hajiannjd@ut.ac.ir

4. Department of Persian language and literature, Faculty of Literature & Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: rhadi@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article Type: Research Article	This study explores the crucial role of simile and allegory in explaining the complex concept of wahdat al-wujud (the Unity of Being) in Attar's mystical masterpiece The Conference of the Birds. Given the profoundly abstract nature of mystical concepts in Islamic philosophy, Attar skillfully and systematically employs these rhetorical devices—particularly simile and allegory—to present these transcendental ideas in a more tangible, relatable, and impactful manner for his readers. The primary aim of this research is to carefully analyze how these sophisticated literary strategies function in effectively conveying the subtle notion of wahdat al-wujud, while also critically examining their unique strengths and inherent limitations as tools of mystical expression. The methodology adopted is fundamentally descriptive-analytical, deeply grounded in both classical Islamic mysticism and traditional rhetorical theory. Findings clearly indicate that Attar creatively utilizes various profound allegories such as "the Simurgh and its shadow," "wax and its multiple forms," and "the astrologer's divination board" to vividly illustrate different philosophical aspects of wahdat al-wujud. These carefully constructed figures serve the dual purpose of both clarifying the mystical concepts (through approximation) while simultaneously, due to the inevitable limitations of all figurative language, potentially leading to certain misinterpretations (through distancing). The research ultimately concludes that Attar, through his remarkable artistic synthesis of poetic simile and solid mystical foundations, has successfully created an exceptionally effective mechanism for conveying abstract spiritual ideas. Nonetheless, for a more comprehensive understanding of wahdat al-wujud, further comparative analysis of these allegories with other important mystical texts and deeper exploration of their philosophical implications are strongly recommended.
Article History:	
Received: 27, October, 2024	
In Revised form: 29, January, 2025	
Accepted: 2, March, 2025	
Published Online: 10, March, 2025	
Keywords:	Attar, The Conference of the Birds, simile, allegory, Unity of Being, Islamic mysticism

Cite this The Author(s): Karimi, A.; Moazzeni, A.M.; Hajiannezhad, A.; Hadi, R.: (2025), "The Function of Simile and Allegory in Elucidating the Concept of the Unity of Being in Attar's Mantiq al-Tayr", Persian Literature, Vol. 14, No. 2, Serial No. 34, Autumn-Winter, (113-136). DOI:10.22059/jpl.2025.396103.2312





نقش تشبیه و تمثیل در تبیین مفهوم وحدت وجود در منطق الطیر عطار

علی کریمی^۱ | علی محمد موذنی^۲ | علیرضا حاجیان نژاد^۳ | روح الله هادی^۴

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ali_karimi1985@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

moazzeni@ut.ac.ir

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: hajiannjd@ut.ac.ir

۴. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rhadi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی- پژوهشی	این پژوهش به بررسی نقش تشبیه و تمثیل در تبیین مفهوم پیچیده وحدت وجود در منظومه عرفانی منطق الطیر عطار می‌پردازد. با توجه به انتزاعی بودن مفاهیم عرفانی، عطار با بهره‌گیری هوشمندانه از ابزارهای بلاغی، به ویژه تشبیه و تمثیل، توانسته این مفاهیم را به شیوه‌ای ملموس و تأثیرگذار ارائه دهد. هدف اصلی این تحقیق، تحلیل کارکرد این شگردهای ادبی در انتقال مفهوم وحدت وجود و بررسی نقاط قوت و محدودیت‌های آن‌هاست. روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر مبانی عرفان اسلامی و نظریات بلاغی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد عطار با تمثیل‌های متنوعی مانند «سیمرغ و سایه»، «موم و اشکال آن»، و «تخته منجم»، ابعاد مختلف وحدت وجود را تبیین کرده است. این تمثیل‌ها و تشبیه‌ها از سویی به درک بهتر مفاهیم کمک می‌کنند (وجه مقرب) و از سوی دیگر به دلیل محدودیت‌های ذاتی، که هیچ تشبیه و تمثیلی از آن خالی نیست، ممکن است به برداشت‌های نادرست بینجامد (وجه مبعّد). این پژوهش نشان می‌دهد که عطار با ترکیب هنرمندانه تشبیه‌ها و مبانی عرفانی، سازوکاری مؤثر برای انتقال مفاهیم انتزاعی ایجاد کرده است. با این حال، برای درک عمیق‌تر وحدت وجود، بررسی تطبیقی این تمثیل‌ها با آثار دیگر عرفا و تحلیل تأثیر آن‌ها بر مفاهیم فلسفی پیشنهاد می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰	

کلیدواژه‌ها: عطار، منطق الطیر، تشبیه، تمثیل، وحدت وجود، عرفان اسلامی

استناد: کریمی، علی؛ موذنی، علی محمد؛ حاجیان نژاد، علیرضا؛ هادی، روح‌الله. (۱۴۰۳). «نقش تشبیه و تمثیل در تبیین مفهوم وحدت وجود در منطق الطیر عطار». ادب فارسی، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، پیاپی ۳۴. (۱۱۳-۱۳۶).
DOI:10.22059/jpl.2025.396103.2312



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

زبان در ابتدای تکامل خود، ابزاری برای بیان امور ملموس، جزئی و مشاهدات روزمره بود تا نیازهای عینی انسان را برطرف کند؛ اما به تدریج، کارکردهای انتزاعی تر و کلی‌نگرانه‌تری در آن پدید آمد که بیان مفاهیم پیچیده را ممکن ساخت. با ظهور هر علم جدید، اصطلاحات تخصصی‌تری شکل می‌گیرد که نیازمند تعریف، شرح و تفسیر است. هرچه این مفاهیم از حوزه‌ی محسوسات فاصله بگیرد، زبان نیز برای تبیین آن‌ها با چالش‌های بیشتری روبه‌رو می‌شود.

در دانشی مانند عرفان که با مفاهیم متعالی و پیچیده سروکار دارد، نمی‌توان صرفاً با تکیه بر سادگی، دقت و روشنی این مضامین را انتقال داد. بنابراین، باید از شیوه‌هایی بهره گرفت که گاه در تقابل با این ویژگی‌ها قرار می‌گیرند؛ شیوه‌هایی مانند تشبیه و به ویژه تشبیه تمثیلی (یا به اختصار تمثیل) که با پیوند زدن عالم محسوسات به عالم معنا، درک مفاهیم انتزاعی را ممکن می‌سازد.

تشبیه در قرآن و روایات و هم در متون عرفانی کاربرد گسترده‌ای دارد. این آرایه ادبی علاوه بر ایجاد زیبایی‌شناسی، به درک بهتر مخاطب یاری می‌رساند. برای مثال، قرآن کریم در سوره جمعه (آیه ۵)، عالمان یهودی را به «حمارانی که کتاب‌ها را حمل می‌کنند اما از محتوای آن بی‌بهره‌اند» تشبیه می‌کند تا ناهمخوانی علم ظاهری و عمل را تصویر کند. تمثیل نیز - که گونه‌ای پیشرفته از تشبیه است - با ترکیب دو عنصر «معقول» (مدعای انتزاعی) و «محسوس» (نمونه‌ی عینی)، مفاهیم را ملموس می‌سازد. بسیاری از داستان‌های مثنوی مولوی - مانند «طلوطی و بازرگان» یا «کنیزک و پادشاه» - در واقع تمثیل‌هایی برای انتقال مفاهیم بلند عرفانی هستند.

پیش از مولوی، شاعرانی مانند سنایی و عطار از تمثیل به عنوان ابزاری کارآمد در شعر عرفانی بهره بردند. سنایی در حقیقه الحقیقه - نخستین مثنوی برجسته‌ی عرفانی - با به کارگیری تمثیل، به تبیین مضامین پیچیده پرداخت. عطار نیز این روش را در مثنوی‌های خود ادامه داد. البته عطار همانند اکثر صوفیان به ظاهر قصه و زمان و مکان وقوع آن التفات چندانی نداشته است و تمثیل برای او تنها وسیله‌ای بوده است برای بیان معانی و مفاهیم (صنعتی‌نیا، ۱۳۶۹: ۱). جالب آنکه در فاصله‌ی حدوداً صدساله بین این دو شاعر، شعر عرفانی فارسی چندان درخشان نبود (عطار، ۱۳۸۸: ۴۰). اما اوج هنرنمایی در این زمینه را می‌توان در مثنوی معنوی مولوی دید؛ جایی که تمثیل‌های چندلایه و تودرتو، گاه تا صدها بیت گسترده می‌شوند و خواننده را به ژرفای معنا می‌برند.

در این میان، منطق الطیر عطار نمونه برجسته‌ای از کاربرد هنرمندانه تمثیل است. عطار در این اثر با خلق تصاویری نمادین مانند «سیمرغ» و «خورشید»، فضایی استعاری می‌آفریند که درک پیچیدگی‌های مفهوم وحدت وجود را برای مخاطب ممکن می‌سازد. «سیمرغ» به عنوان برجسته‌ترین تمثیل این اثر از نظر بلاغی نیز سرشار از ظرافت‌های نمادین است. انتخاب این پرنده اسطوره‌ای - با ویژگی‌هایی مانند شکوه و رازآلودگی - هم به زیبایی‌شناسی کلام عطار عمق بخشیده و هم مخاطب را در فضایی از حیرت، کشف و تأمل قرار می‌دهد.

این پژوهش به بررسی منطق الطیر عطار - یکی از شاهکارهای ادبیات عرفانی - می‌پردازد که بر پایه داستانی تمثیلی استوار است. به گفته شفیع کدکنی، این اثر پس از مثنوی معنوی، بزرگترین شاهکار ادبیات عرفانی منظوم در جهان اسلام محسوب می‌شود (عطار، ۱۳۸۸: ۳۴). با توجه به جایگاه محوری وحدت وجود در نظام هستی‌شناسی عرفانی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۳)، پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از:

(۱) آیا عطار در منطق الطیر از تشبیه و تمثیل برای انتقال مفهوم وحدت وجود به خوبی بهره برده است؟

(۲) وجوه تقریب‌دهنده و دورکننده این تمثیل‌ها و تشبیه‌ها کدامند؟

(۳) ترکیب این تشبیه‌ها و تمثیل‌ها چه تصویر جامع‌تری از وحدت وجود ارائه می‌دهد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، با روش تحلیلی-توصیفی ابتدا به تبیین مفاهیم تمثیل و وحدت وجود خواهیم پرداخت. سپس با استخراج نظام‌مند تمثیلات، کلیه تشبیه‌ها و تمثیل‌های مرتبط با وحدت وجود را در منطق الطیر تحلیل و ارزیابی می‌کنیم.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین درباره آثار عطار نیشابوری عمدتاً در دو حوزه مجزاً صورت گرفته‌اند: برخی پژوهش‌ها صرفاً به جنبه‌های عرفانی آثار او پرداخته‌اند و برخی دیگر تنها زیبایی‌شناسی ادبی و بلاغی اشعارش را بررسی کرده‌اند. اما پژوهشی که به تعامل این دو جنبه و تأثیر متقابل صنایع ادبی در انتقال مفاهیم عرفانی بپردازد، کمتر انجام شده است. یکی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در زمینه عرفان عطار، کتاب «دیدار با سیمرغ» (۱۳۸۲) نوشته تقی پورنامداریان است. این اثر به تحلیل عمیق و نظام‌مند مفاهیم عرفانی در منطق الطیر می‌پردازد، اما بیشتر بر ساختار کلی داستان سیمرغ متمرکز است و به داستان‌های فرعی و حکایت‌های پراکنده در این اثر توجهی

نکرده است. همچنین، نقش ابزارهای بلاغی مانند تشبیه و تمثیل را در تقریب مفاهیم پیچیده‌ای مانند وحدت وجود نادیده گرفته است.

در مقاله «وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطّیر» (۱۳۹۲)، مسعود پاکدل به بررسی تاریخی و تطبیقی مفهوم وحدت وجود در اندیشه عطار پرداخته است. این مقاله اگرچه به بیان کلی این مفهوم و مقایسه آن با دیدگاه‌های دیگر عارفان می‌پردازد، اما تحلیل دقیقی از چگونگی انتقال این مفهوم از طریق شگردهای ادبی ارائه نمی‌دهد. همچنین مقاله «خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار عطار» (۱۳۹۸) نوشته ایمان زرگران، رویکردی نمادشناختی به موضوع دارد و تصاویری مانند «دریا»، «خورشید» و «سیمرغ» را در چارچوب وحدت وجود تحلیل می‌کند. با این حال، این پژوهش نیز محدود به بررسی چند نماد خاص است و به تحلیل جامع‌تر شیوه‌های بیانی عطار در انتقال مفاهیم عرفانی نپرداخته است.

پایان‌نامه «نمادپردازی در مثنوی‌های عطار» (۱۳۹۱) اثر صغری رحمتی‌نژاد، اگرچه به بررسی نمادها در آثار عطار پرداخته، اما بیشتر بر جنبه‌های ظاهری نمادها تمرکز دارد و ارتباط آن‌ها را با عمق مفاهیم عرفانی به‌طور نظام‌مند بررسی نکرده است. اما مقاله «بلاغت در خدمت انتقال مفاهیم عرفانی» (۱۴۰۰) نوشته پروین رضائی، یکی از معدود پژوهش‌هایی است که به رابطه بین صنایع ادبی و مفاهیم عرفانی در غزلیات عطار پرداخته است. این مقاله نشان می‌دهد که عطار چگونه از ابزارهایی مانند جناس، تضاد و پارادوکس برای بیان مضامین عرفانی استفاده می‌کند. اما محدودیت این پژوهش در آن است که تنها به بخشی از غزلیات عطار پرداخته و تحلیل عمیقی از نقش تمثیل و تشبیه در انتقال مفاهیم پیچیده‌ای مانند وحدت وجود ارائه نکرده است.

پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر منطق الطّیر، در پی پر کردن خلأ موجود در مطالعات پیشین است. هدف اصلی این است که نشان داده شود عطار چگونه از تشبیه و تمثیل برای تقریب ذهنی مفهوم انتزاعی وحدت وجود به مخاطب استفاده می‌کند. همچنین، این پژوهش به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا این ابزارهای بلاغی همواره در انتقال این مفهوم موفق عمل کرده‌اند یا گاهی خود به مانعی برای فهم دقیق آن تبدیل شده‌اند. در نهایت، این تحلیل می‌تواند نشان دهد که چرا برخی از تمثیل‌های عطار در بیان وحدت وجود تأثیرگذارتر بوده‌اند و برخی دیگر کمتر موفق عمل کرده‌اند.

۲. مبانی نظری

۲-۱. تشبیه و تمثیل

طبق تعریف علامه همایی، تشبیه آن است که چیزی را به چیزی در صفت مانند کند (همایی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). اما شمیسا تعریف دیگری از تشبیه ارائه می‌دهد:

اصطلاح تشبیه در علم بیان به معنی مانده کردن چیزی است به چیزی، مشروط بر این که آن ماندگی مبتنی بر کذب یا حداقل دروغ‌نما باشد، یعنی با اغراق همراه باشد. (شمیسا، ۱۳۷۴: ۳۳)

سپس در این باره توضیح می‌دهد که «مانده کردن» که در تعریف آمده است به این معنی است که در واقع شباهت آشکاری بین آن دو وجود ندارد، و این ماییم که شباهت را برقرار می‌کنیم. مثلاً اگر بگوییم «حسن مثل پدرش است» تشبیهی صورت نگرفته است، چون واقعاً حسن از منظر صورت یا خلق یا ... شبیه پدرش است، ولی اگر بگوییم «حسن مانند سرو است»، تشبیه به کار برده‌ایم، چون حسن بلندقامت است و سرو نیز از آن جهت که بسیار بلند است، نوعی همانندی بین آن‌ها ایجاد کرده‌ایم که با کذب و اغراق همراه است و همین است که کلام را خیال انگیز می‌کند.

تمثیل نیز یکی از ابزارهای بلاغی و ادبی است که در ادبیات فارسی به ویژه در شعر و نثر عرفانی، فلسفی و داستانی به کار می‌رود. به گفته فتوحی، تمثیل حوزه معنایی گسترده‌ای دارد که از تشبیه مرکب، استعاره مرکب، استدلال، ضرب المثل، اسلوب معادله گرفته تا حکایت اخلاقی و قصه حیوانات و قصه های رمزی را شامل می‌شود (فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۴۸) بنا بر نظر شفیعی کدکنی، تمثیل شاخه‌ای از تشبیه است و از همین رهگذر است که عنوان تشبیه تمثیلی در کتب بلاغت فراوان یافت می‌شود (شفیعی، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۸) از دیدگاه وی، کاملترین تعریفی که درباره تمثیل آمده است تعریف سکاکی است: اگر در تشبیه، وجه شبه صفتی غیر حقیقی باشد و از امور مختلف انتزاع شده باشد تمثیل خوانده می‌شود (شفیعی، ۱۳۷۲: ۸۱). شمیسا نیز در تعریف تمثیل چنین می‌گوید:

راست است که تشبیه تمثیل هم به لحاظ مرکب بودن وجه شبه دارای مشبه به مرکب است اما به هر تشبیه مرکبی تشبیه تمثیل نمی‌توان گفت... تشبیه تمثیل تشبیهی است که مشبه به آن جنبه مثل یا حکایت داشته باشد. در تشبیه تمثیل مشبه امری معقول و مرکب است که برای تقریر و اثبات آن مشبه بهی مرکب و محسوس ذکر می‌شود. (شمیسا، ۱۳۴۷: ۴۴)

شاعران بزرگ فارسی‌زبان مانند سنایی، عطار، مولانا و سعدی از تمثیل به‌طور گسترده‌ای استفاده کرده‌اند. به‌عنوان مثال، مولانا در مثنوی معنوی از تمثیل‌های مختلف برای بیان مفاهیم عرفانی و فلسفی استفاده می‌کند. داستان‌های او به‌عنوان تمثیل‌هایی از سلوک عرفانی و جستجوی حقیقت عمل می‌کنند. در این آثار شخصیت‌ها و وقایع به‌عنوان نمادهایی از مفاهیم عمیق‌تر به کار می‌روند که در مقدمه به برخی از آن‌ها اشاره شد.

تمثیل به معنای اسلوب معادله (مدعاًمثل) در سبک هندی نیز یکی از ویژگی‌های بارز و جذاب این سبک است که در قرن‌های ۱۰ تا ۱۲ هجری به اوج خود رسید. در این سبک، شاعران و نویسندگان با استفاده از تمثیل‌های غنی و متنوع، مفاهیم عمیق انسانی، عرفانی و اجتماعی را به تصویر می‌کشند. البته تفاوت چشمگیری بین تمثیل مثنوی معنوی و تمثیل سبک هندی وجود دارد. در مثنوی حکایتی بیان می‌شود که جنبه محسوس دارد و سپس از آن نتیجه‌گیری می‌شود. ممکن است بخش محسوس در ۵۰ بیت و بخش معقول در ۱۰ بیت عنوان شود. ولی در سبک هندی با یک مدعاًمثل در هر بیت مواجهیم که یک مصراع کفه محسوس تمثیل را شامل می‌شود و یک مصراع کفه معقول آن را. چنین که در بیت صائب آمده است:

بار غم از دلم می‌گلرنگ برنداشت این سیل هرگز از ره من سنگ برنداشت
(صائب، ۱۳۸۰: ۱۰۶)

البته تقسیم‌بندی تمثیل در بالا تنها بر اساس ساختار ظاهری صورت گرفته است. فتوحی تمثیلات را از منظر محتوایی نیز تقسیم‌بندی کرده است: نخست «تمثیل اخلاقی» که در آن داستان‌هایی با پیام اخلاقی روشن و ساده ارائه می‌شود، مانند حکایت‌های بوستان و گلستان سعدی یا کلیله و دمنه. سپس «تمثیل سیاسی-تاریخی» مطرح می‌شود که رویدادها و شخصیت‌های تاریخی را به شکل نمادین بازتاب می‌دهد، نمونه‌هایی مانند داستان‌های انتقادی عطار، «موش و گربه» عبید زاکانی و «کتاب قلعه حیوانات» جورج اورول از این دست هستند. در ادامه، «تمثیل اندیشه» معرفی می‌شود که در آن روایت نماینده‌ای از یک آگاهی ذهنی است و به انتقال مفاهیم فلسفی یا مذهبی کمک می‌کند. بسیاری از تمثیل‌های مثنوی مولوی در این دسته جای می‌گیرند.

پس از آن «تمثیل رمزی» مطرح می‌شود که در آن غرض اصلی به صورت واضح بیان نمی‌شود و ابهام در آن نقش کلیدی دارد. این نوع تمثیل بیشتر در ادبیات صوفیانه دیده می‌شود، مانند داستان‌های «حی بن یقظان». در نهایت، «تمثیل رؤیا» بررسی می‌شود که در آن راوی با ورود به عالم خواب، سفری روحانی را تجربه می‌کند و پس از بیداری آن را روایت می‌نماید.

آثاری مانند «سیرالعباد الی المعاد» سنایی یا «ارداویراف نامه» از نمونه‌های این نوع تمثیلند. فتوحی با تحلیل این انواع، نشان می‌دهد که تمثیل چگونه می‌تواند به عنوان ابزاری قدرتمند در انتقال مفاهیم پیچیده عمل کند و در عین حال زیبایی‌شناسی متن را نیز تقویت نماید. (ر.ک: فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۶۲ - ۲۶۶)

تشبیه و به ویژه تمثیل، به عنوان دو آرایه بلاغی بنیادین در ادبیات فارسی، کارکردی چندبعدی در انتقال مفاهیم انتزاعی دارند. این ابزارهای ادبی با تبدیل مفاهیم مجرد به تصاویر ملموس، امکان درک عمیق‌تر معانی را برای مخاطب فراهم می‌سازند. همانطور که در بررسی «تمثیل اندیشه» مشاهده شد، این شیوه بیانی قادر است پیچیده‌ترین مفاهیم فلسفی و عرفانی را به صورتی روشن و قابل هضم ارائه دهد. مثلاً افلاطون برای بیان عالم مُثُل، از تمثیل غار و سایه‌ها استفاده می‌کند تا مطلب برای مخاطب ساده‌فهم شود. این ویژگی بیانی منحصر به فلسفه یونان نبوده و در متون دینی و عرفانی شرق نیز به وفور یافت می‌شود. قرآن کریم نیز برای تبیین حقایق متعالی، بارها از همین شیوه تمثیلی بهره جسته است.

نکته‌ای که در ادامه بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد، بحث وجوه مُقَرَّب و مُبَعَّد یک تشبیه (اعم از تمثیل یا غیر آن) است. وجه مُقَرَّب به نوعی همان وجه شبه است، یعنی مشخص می‌کند که مشبّه و مشبّه به از چه منظری با یکدیگر مشابهت دارند، و در واقع چه وجهی است که این دو را به یکدیگر پیوند می‌زند. وجه مُبَعَّد نیز آن منظری است که در آن مشبّه و مشبّه به اختلاف دارند. مثلاً وقتی گفته شود «رستم مانند شیر است»، وجه مُقَرَّب نیرومند و شجاع بودن رستم و شیر است که هر دو در آن اشتراک دارند. اما مواردی مثل چهار دست و پا راه رفتن، دم و یال داشتن، زرد بودن و ... همه وجوه مُبَعَّد است. ممکن است شخص دیگری نیز به شیر تشبیه شود، ولی از این جهت که سالهاست آرایشگاه نرفته و مو و ریش او مانند یال شیر شده است. پس برای شناسایی وجوه مُقَرَّب و مُبَعَّد نیازمند قرینه‌هایی هستیم که بر اساس آن‌ها بتوانیم قضاوت کنیم. بعضاً این تصمیم‌گیری درباره وجه مُقَرَّب چندان ساده نیست و نیازمند آگاهی کافی به مشبّه و مشبّه به است، که در بررسی تطبیقی تشبیهات و تمثیلات منطق الطّیر نمونه‌های آن مشاهده خواهد شد. در پایان لازم به ذکر بدیهی است هیچ تشبیه‌ای از وجوه مُبَعَّد بسیار خالی نیست، که اگر خالی باشد عملاً تشبیه نیست، عینیت است.

۲-۲. وحدت وجود

وحدت وجود یکی از مفاهیم کلیدی و بحث‌برانگیز در فلسفه و عرفان اسلامی است که به بررسی رابطه میان خداوند و جهان هستی می‌پردازد. می‌توان چنین گفت که وحدت وجود زیربنای

عرفان اسلامی است و سایر دیدگاه‌های عرفان بر اساس این نظریه شکل می‌گیرد. گویا وحدت وجود در عرفان مانند اصالت وجود در دستگاه فلسفه صدرایی است که بر کلیه مباحث وجودشناختی این دستگاه تأثیر گذاشته است. این نظریه به معنای یگانه بودن وجود در خارج و اعتقاد به نیستی حقیقی غیر خداوند است و بیان می‌کند که هیچ موجودی به جز خداوند حقیقتاً وجود ندارد و تمام مخلوقات تنها تجلیات و ظهورات او هستند. به عبارت دیگر، وجود خداوند وجودی واحد و بی‌نهایت است و هر چه در عالم یافت می‌شود، شأن و ظهوری از وجود اوست. برای بهتر مشخص شدن این مفهوم لازم است دیدگاه‌های مختلفی که به ارتباط خالق و مخلوق می‌پردازد بررسی گردد.

متکلمان شیعه با تأکید بر بینونت عزلی میان خالق و مخلوق معتقدند خداوند (واجب‌الوجود) و مخلوقات (ممکن‌الوجود) از نظر وجودی کاملاً متمایزند. در این دیدگاه، بعضاً حتی واژه‌هایی مانند «عالم» برای خدا و مخلوقات به صورت اشتراک لفظی به کار می‌رود. فلاسفه مشاء مانند ابن‌سینا، با پذیرش اصالت وجود، خدا را علت نخستین و مخلوقات را معلول‌های وابسته به او می‌دانند. آن‌ها اشتراک موجودات را تنها در مفهوم وجود می‌پذیرند، اما در عین حال بر تباین ذاتی همه موجودات تأکید دارند. در حکمت متعالیه، ملاصدرا با نظریه تشکیک وجود (وحدت وجود در عین کثرت) پیشرفتی اساسی ایجاد کرد. بر این اساس، وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب شدت و ضعف است (مانند نور و شعاع‌های آن). این دیدگاه هم وحدت (در وجود) و هم کثرت (در ماهیات) را واقعی می‌داند.

عرفا با تکیه بر شهود عرفانی، نظریه وحدت وجود را به سطحی فراتر از تشکیک صدرایی ارتقا داده‌اند. ایشان معتقدند حقیقت وجود منحصر در ذات اقدس الهی است و آنچه به عنوان کثرات مشاهده می‌شود، چیزی جز تجلیات و مظاهر آن وجود واحد نیست. این دیدگاه با سه اصل کلیدی قابل تبیین است:

۱. انحصار وجود: تنها خداوند است که وجود حقیقی و مستقل دارد. مخلوقات نه وجود مستقل دارند (چنانکه متکلمان می‌گویند) و نه حتی وجود ربطی به معنای فلسفی آن (آنچنان که فلاسفه صدرایی معتقدند)، بلکه صرفاً سایه‌هایی از آن حقیقت مطلق‌اند.

۲. تجلی به جای تجافی: عرفا به جای رابطه خالق-مخلوق، از ظهور و تجلی سخن می‌گویند. همانطور که نور خورشید در هزاران قطره باران منعکس می‌شود بی آنکه از خورشید جدا شود، عالم نیز آینه‌ای است برای تجلی اسماء و صفات الهی.

۳. وحدت در کثرت: این نظریه به هیچ وجه به معنای انکار کثرات نیست، بلکه تأکید دارد که کثرات هویتی مستقل از حق تعالی ندارند.

۲-۲-۱. تمثیل‌های شاخص وحدت وجود

اگرچه نمی‌توان از تمثیل یا همان قیاس جز به جز برای تصدیق یک گزاره استفاده کرد، می‌توان برای فهم بهتر آن گزاره یا به تعبیری تصوّر صحیح آن مدد جست. از آنجا که بحث وحدت وجود پیچیدگی‌های زیادی دارد و بعضاً در طول تاریخ موجب انحرافات فکری شده است، عرفا برای درک بهتر آن از تشبیهات و تمثیل‌های متعدّد یاری جسته‌اند. البته چنانچه پیش‌تر بیان شد، از آنجا که «الْمِثَالُ مَقْرَبٌ مِنْ وَجْهِ وَ مَبْعَدٌ مِنْ وَجْهِ»، هر تمثیلی که بیان می‌شود ممکن است از جهات متعدّد اندیشه را به بیراهه ببرد. لذا لازم است تمرکز بر وجه مقرب باشد و از انطباق کامل تمثیل با مسئله وحدت وجود پرهیز کرد.

عرفا بعضاً برای تبیین نسبت خالق و مخلوق، به دریا و امواج آن مثال می‌زنند تا نشان دهند که مخلوقات مستقل از خداوند نیستند، بینونتی بین آن‌ها و خالقشان وجود ندارد و در واقع شانی از شئون اویند. همچنین اینگونه نیست که از جمع همه امواج به دریا برسیم و خالق چیزی جز مجموعه مخلوقات نباشد. به تعبیر دیگر موج غیر از دریا چیزی نیست، اما اینگونه نیست که دریا و موج عین هم باشند. اگر هم تعبیری مانند «غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین جمله اشیا شد» (عراقی، ۱۳۶۲: ۳۸۷) یا «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۴۵۹) در کلام بزرگان عرفان نظری دیده می‌شود، عینیت در اینجا به همان معنای عامیانه به کار نرفته است. بلکه این عینیت اصطلاحی عرفانی است مطابق با برداشتی که از وحدت وجود گفتیم، یعنی اشیا چیزی غیر از خدای متعال نیستند. و نقش کلمه سبحان نیز برای تنزیه حق تعالی است از این که در رتبه اشیا قرار داده شود. یعنی ذات خدا منزّه است از آن که در سطح اشیا تنزل داده شود، بلکه فعل خداست که با اشیا عینیت دارد. پس به نوعی باید تشبیه و تنزیه را با یکدیگر جمع کرد. چنان که ابن عربی می‌گوید:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقِيداً	وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّداً
وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّداً	وَ كُنْتَ إِمَاماً فِي الْمَعَارِفِ سَيِّداً
فَمَا أَنْتَ هُوَ بَلْ أَنْتَ هُوَ	وَ تَرَاهُ فِي عَيْنِ الْأُمُورِ مُسَرَّحاً وَ مُقِيداً

(ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۴)

(ترجمه: اگر بگوییم تنزیه، خدا را قید زده‌ای. و اگر بگوییم تشبیه خدا را محدود ساخته‌ای. و اگر جمع بین آن‌ها را بپذیری، کلامت محکم است و پیشوا در معارف الهی هستی... پس تو او نیستی (تنزیه)، بلکه او هستی (تشبیه). و او را در متن امور آزاد و مقید می‌بینی.)

البته تمثیل دریا و موج بعضاً برای عده‌ای که آشنا با مفاهیم عرفانی نیستند سبب کژتابی‌هایی شده است. برخی ممکن است خدا را دارای اجزا و ابعاد بپندارند، همانگونه که دریا دارای اجزا و ابعاد است و بخش‌های مختلف آن در مخلوقات نمود پیدا می‌کند. یا این که لازم است در خداوند حرکت یا تغییری ایجاد شود تا مخلوقات به وجود بیایند. همچنین برداشت‌هایی از این دست که خداوند متعال از آن‌ها منزّه است.

تمثیل دیگر رابطه شخص و تصویر او در آینه‌های متعدد است. هر آینه بسته به رنگ آن، تحدّب و تقعرّ آن و سایر ویژگی‌هایش تصویری منحصر به فرد از همان فرد را به نمایش می‌گذارد. این تصویر جدای از شخص نیست و به نوعی نمود اوست. عرفا بر این باورند که رابطه حق تعالی با موجودات عالم نیز مشابه این است؛ به طوری که تمامی موجودات به نوعی آینه‌هایی از چهره حق تعالی محسوب می‌شوند. هر موجود به اندازه استعداد و ویژگی‌های خاص خود، نمایانگر وجود و حقیقت الهی است. همچنین رابطه خالق و مخلوق مانند رابطه فرد با عکس چاپ شده او نیست که اگر شخص از بین برود یا دچار تغییری شود آن عکس ثابت باشد. بلکه به محض این که شخص از جلوی آینه به کناری رود، تصویر در آینه ناپدید می‌شود. به بیان دیگر خلقت به صورت آن به آن اتفاق می‌افتد، نه این که خلقتی برای یک بار صورت گرفته باشد و از آن پس مخلوق راه خود را ادامه دهد (مانند تصوّر متکلمین از خلقت). به تعبیر دیگر مخلوقات تنها برای حدوث خود به نیاز علّت ندارند، بلکه برای بقای خود نیز نیازمند علتند.

وَ مَا الْوَجْهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ أَعَدَدْتَ الْمَرَايَا تَعَدَّدَ

(عراقی، ۱۳۶۲: ۳۸۵)

(ترجمه: و صورت تنها یک صورت است، جز اینکه وقتی چند آینه فراهم کردی تعدّد می‌یابند.)

درست است که این تمثیل تا حدی می‌تواند مفهوم توحید قرآنی را بیان کند، اما همچنان در برخی جهات تفاوت‌هایی وجود دارد. چرا که آینه‌ها خود دارای وجودی مستقل از صاحب تصویرند و این تصاویر، که در اصطلاح عرفانی به آن «صُور مرآتیه» می‌گویند، از جهتی به آینه‌ها

وابسته‌اند و تمام وجودشان به صاحب تصویر مربوط نمی‌شود. اما در عالم خلقت، مخلوقات از همه جهات به خالق وابسته‌اند و هیچ‌گونه استقلالی از او ندارند. لذا این مثال فقط در برخی جنبه‌ها می‌تواند وحدت در کثرت را توضیح دهد.

اما بهترین تمثیل‌هایی که در این باب عنوان شده مربوط به نفس است. وقتی چیزهایی را در ذهن خود تصور می‌کنیم، وحدت نفس ما به هم نمی‌خورد، به نفس ما چیزی افزوده نمی‌شود، نفس ما دارای جز یا اجزای دیگری نمی‌شود. در عین حال کثرت هم قابل انکار نیست، چون تصاویر متعددی در آینه نفس ما پدیدار شده است. این رابطه نشان‌دهنده وحدتی است که در عین کثرت وجود دارد. نفس، محیط بر تمام ادراکات است، اما خود محدود به آن‌ها نیست. یعنی نمی‌توان گفت مجموع ادراکات ما مساوی است با نفس ما، بلکه نفس فراتر از ادراکات ماست. به عنوان مثالی مشابه می‌توان از قوای نفسانی یاد کرد که به خوبی وحدت در عین کثرت را نشان می‌دهد. علامه طهرانی در این باره می‌گوید:

مثال روشن آن انسان است با قوای باطنیه و قوای ظاهریه آن. نفس ناطقه هر فرد از افراد بشر دارای حس مشترک و قوای مفکره و واهمه و حافظه، و دارای حس بصره و سامعه و شامه می‌باشد. این قوا همگی از جهت وحدت، عین نفس ناطقه بوده و واحد هستند؛ ولیکن به اعتبار تعینات و ظهورات بدینگونه متعین و ظاهر شده‌اند. حقاً و تحقیقاً ما نمی‌توانیم وحدت و وحدانیت خودمان را انکار کنیم؛ و ایضاً در عین حال، این تعدد و تعین و تكثر قوا امری است غیر قابل تردید... همچنین است این امر راجع به حضرت سبحان: خود اوست نه غیر او که در این آیه‌ها و آیینه‌ها و مظاهر و مجالی ظهور نموده است. تعددی که مستلزم عزلت شود غلط است؛ وحدت است در کثرت، وحدت حقیقی در کثرت اعتباری. (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶ ه.ق: ۲۲۱ و ۲۲۲)

به عنوان تمثیلی دیگر می‌توان به عملکرد قوه حافظه در انسان اشاره کرد. وقتی چیزی را به یاد می‌آوریم، در واقع اطلاعاتی را که از قبل در نفس ما وجود داشته، از لایه‌های عمیق‌تر به سطح آگاهی می‌آوریم. این تمثیل حاوی این نکته نیز هست که هنگام خلقت اشیا به حقیقت متن خارج چیزی اضافه و کم نمی‌شود، آنگونه که اول یک چیز باشد، سپس دو چیز شود. بلکه وحدت همچنان برقرار است، تنها مخلوقات از کمون به ظهور حرکت می‌کنند. این دیدگاه می‌تواند به فهم عمیق‌تری از ماهیت نفس و ارتباط آن با ادراکات منجر شود. البته باز هم این تمثیل مشابهت صددرصدی با رابطه خالق و مخلوق ندارد. چون انسان خالق حقیقی تصاویر

ذهنی خود نیست، بلکه علّت مُعَدّه آن‌هاست، برخلاف خدای متعال که علّت حقیقی مخلوقات است.^۱

این گونه تمثیل‌ها و تشبیهات به همین جا ختم نمی‌شود. با جستجو در متون عرفانی می‌توان با تمثیل‌های دیگری مانند حقیقت شخص و سایه او، یک و سایر اعداد، الف و سایر حروف، نور سفید و نورهای رنگارنگی که در اثر شکست نور به وجود می‌آیند مواجه شد. بعضاً از این تمثیل‌ها اصطلاحاتی نیز زاده شده که در متون عرفانی پس از خود به کار گرفته شده است. به عنوان نمونه از تمثیل شخص و سایه استفاده می‌شود و وجود مخلوقات را «وجود ظلّی» می‌نامند.

۳. منطق الطّیر و جایگاه ویژه‌اش در ادبیات عرفانی

فریدالدین محمد عطار نیشابوری شاعر قرن ۶ و ۷ را می‌توان در کنار مولوی و سنایی از قله‌های ادبیات عرفانی دانست. در زمینه نثر، وی صاحب تذکره الأولیاء و در عرصه نظم، صاحب آثاری چون مصیبت‌نامه، الهی‌نامه و اسرارنامه است. یکی از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین آثار او، «منطق الطّیر» است که به عنوان یک اثر کلاسیک در ادبیات عرفانی به شمار می‌رود. این اثر نه تنها از نظر ادبی، بلکه از نظر عرفانی نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است. در این اثر با داستان سفر گروهی از پرندگان مواجهیم که به رهبری هدهد به جستجوی سیمرغ که نمادی از خداوند می‌پردازند. این سفر نمادین، به بررسی مراحل مختلف سلوک عرفانی و چالش‌های آن می‌پردازد. پرندگان هر یک نماینده ویژگی‌های انسانی و روحی خاصی‌اند و در این سفر، با موانع و آزمون‌های مختلفی روبرو می‌شوند. این داستان به صورت نمادین (allegoric) طراحی شده است و هر مرحله از سفر، به یکی از مراحل سلوک عرفانی اشاره دارد.

از دیرباز تا به امروز عطار و منطق الطّیر او در ادبیات عرفانی مورد توجه بوده است. برای نمونه می‌توان به مناظرات آیت الله سید احمد کربلایی و آیت الله محمدحسین اصفهانی اشاره کرد که سرآغاز آن از شرح دو بیت منطق الطّیر بوده است: شخصی به منظور استفتا دو بیت از

^۱ علّت در اینجا به معنای فلسفی آن نیست. در حکمت متعالیه علّت یک چیز آن است که به او وجود می‌بخشد، امّا با توجه به این که در عرفان وجودی غیر از وجود حق نداریم، نمی‌توان رابطه علّی-معلولی را بین خدا و ماسوای او برقرار دانست، بلکه رابطه آن‌ها رابطه شأن و ذی شأن است. پس در اینجا منظور از علّیت معنای عام آن است، یعنی امری متوقف بر امر دیگری باشد، نه این که لزوماً وجود خود را از علّت دریافت کند.

ابیات منطق الطیر را به نزد آخوند خراسانی می‌برد و از ایشان درباره معنای این ابیات سؤال می‌پرسد:

دائماً او پادشاه مطلق است در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست؟
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۴)

مرحوم آخوند در سه سطر پاسخ می‌دهد. شخص همین سؤال را از آیت الله اصفهانی و آیت الله کربلایی می‌پرسد. جواب این دو با یکدیگر مخالف بوده است، شخص استفتاکننده پاسخ شخص آیت الله کربلایی را به نزد آیت الله اصفهانی می‌آورد، و ایشان ردّیه‌ای بر پاسخ آیت الله کربلایی می‌نویسد. شخص پرسشگر ردّیه را به نزد آیت الله کربلایی برده و ایشان ردّیه‌ای بر پاسخ آیت الله اصفهانی می‌نویسد و این چرخه تا چند مرتبه تکرار می‌شود. در نهایت مناظرات این دو مکتوب می‌شود و علامه طباطبایی و علامه طهرانی تعلیقاتی بر این مناظرات می‌افزایند که کتاب «توحید علمی و عینی» شکل می‌گیرد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۹). در اینجا مشاهده می‌شود دو بیت از منطق الطیر به چه صورت سبب پدید آمدن یک اثر عرفانی - فلسفی شاخص شده است. به همین دلیل نگارنده برای بررسی نقش تمثیل در انتقال مفاهیم عرفانی، منطق الطیر را برگزیده است.

۴. تمثیلات وحدت وجود در منطق الطیر

در ادامه به بررسی تمثیل‌های مربوط به وحدت وجود در منطق الطیر می‌پردازیم و جنبه‌های مختلف هر یک را بررسی می‌کنیم:

(۱)

چون همه بر هیچ باشد از یکی	این همه پس هیچ باشد بی‌شکی
جزو و کل برهان ذات پاک اوست	عرش و فرش اقطاع مشتی خاک اوست
عرش بر آب است و عالم بر هواست	بگذر از آب و هوا، جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس، این جمله اسمی بیش نیست
درنگر کین عالم و آن عالم اوست	نیست غیر او، وگر هست آن هم اوست
جمله یک ذات است اما متّصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف

مرد می‌باید که باشد شه‌شناس کو ببیند شاه را در صد لباس
در غلط نبود که می‌داند که کیست چون همه اوست این غلط کردن ز چیست
در غلط افتادن احوال را بود این نظر مردی معطل را بود

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۵-۲۳۶)

در ابیات فوق سه تشبیه مشاهده می‌شود که مربوط به وحدت وجود است. در تشبیه اول عالم به طلسمی تشبیه شده است که هیچ چیزی به جز اسم نیست. بنا بر نظر بسیاری از علما سحر حقیقت خارجی ندارد، بلکه تصرفی است در قوای خیال انسان. کما این که در داستان نبرد حضرت موسی (علیه السلام) با ساحران در قرآن چنین آمده است:

قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنْهَا تَسْعَى (طه - ۶۶)

(گفت: بلکه شما بیفکنید. پس [چون افکندند] ناگهان ریسمان‌ها و چوب دستی‌هایشان بر اثر جادویشان در خیال، چنان وانمود شد که با سرعت به راه افتادند.)

عالم نیز همانند سحر حقیقتی ندارد و باطل می‌شود، بلکه هم اکنون نیز باطل است. چنان که در حدیثی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است:

أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ كَلِمَةً لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۴۲۰)

(درست‌ترین جمله‌ای که یک شاعر گفته، این سخن لبید است: هلا! هر چه غیر از خدا باطل است.)

در تشبیه بعدی خدای سبحان را یک حرف می‌داند که تمام عبارات از او منشعب شده است و پس از آن هم خدا به پادشاهی تشبیه شده است که در لباس‌های مختلف ظاهر می‌شود.^۲ در

^۲ البته دو تشبیه پایانی این بند می‌توان به رابطه ذات و صفات حق تعالی نیز اشاره داشته باشد، ولی با توجه به سیاق ابیات، آن‌ها را زیرمجموعه بحث وحدت وجود و رابطه خالق و مخلوق فرض کرده‌ایم.

^۳ البته یک حرف به تنهایی (مثل «الف») برای ساخت عبارات کافی نیست، مگر با تغییر شکل و تبدیل آن به سایر حروف. تنوع حروف، شرط اصلی ایجاد عبارات متنوع است، مگر اینکه مقصود، بیان یک مفهوم با الفاظ مختلف باشد.

تشبیه حرف و عبارت می‌خواهد بگوید چنان که از یک حرف عبارات مختلف پدید می‌آید، از یک وجود واحد نیز کثرات ظاهر می‌شوند.^۳ تشبیه پایانی هم به نوعی به این جنبه اشاره دارد که یک وجود بیشتر در خارج نداریم و ظهورات آن‌ها متفاوت است و کسی که این وجود واحد را بیش از یکی ببیند احوال است.

اما ممکن است این تشبیهات راهزنی‌هایی را نیز به همراه داشته باشد. تشبیه اول ممکن است این نکته را به ذهن متبادر کند که عالم هیچ و پوچ و توهم محض است. با این که همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، مخلوقات موجود دیگری در عرض وجود واجب تعالی نیستند، اما صرف هیچ و پوچ هم نیستند، بلکه شأن و ظهوری از خدای سبحانند. در تشبیه حرف و عبارت، عبارات دارای اجزایی‌اند متشکل از حرف. طبعاً اگر بخواهیم این تشبیه را با مسئله وجود واجب و ممکن طابق النعل بالنعل بدانیم، دچار خطاهای فراوانی خواهیم شد. از جمله این که مخلوقات دارای اجزایند و این اجزا از کنار هم قرار گرفتن خدای سبحان پدید می‌آید! در تشبیه دوم نیز لغزشگاه‌هایی مشاهده می‌شود، مانند این که چیزی غیر از پادشاه وجود دارد (لباس‌ها) که او را به صورت‌های مختلف جلوه می‌دهد.

(۲)

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت بر چین نیمشب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هر که دید آن نقش کاری درگرفت
آن پر اکنون در نگارستان چینست	«أَطْلَبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ» ازینست
گر نگشتی نقش پرّ او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
این همه آثارِ صنع از فرّ اوست	جمله نمودار نقش پرّ اوست

(عطّار، ۱۳۸۸: ۲۶۵)

تشبیهی که اینجا مشاهده می‌شود مربوط به شروع خلقت است. سیمرغ نماد حضرت حق است که پری از او در سرزمین چین می‌افتد و صنع او چیزی جز نقش پر او نیست. این تشبیه می‌خواهد ظهور کثرات از وحدت را نشان دهد. همچنین عنوان می‌کند که خدای سبحان فرای

عالم خلقت است و اینگونه نیست که خدا امری منتزع از مخلوقات باشد. لازم به ذکر است که در کل مجموعه منطق الطّیر هم سیمرغ نماد خدای سبحان است، چرا که سفر مرغان به سوی اوست.

با این حال تشبیهی که در اینجا صورت گرفته است ممکن است برداشت‌های ناصوابی را به همراه داشته است. حرف عرفا این است که خلقت به صورت تجلّی است نه به صورت تجافی. به این معنا که خلقت مانند قطره باران نیست که از ابری جدا شود و به پایین فروآید. بلکه همانند نوری است که از خورشید بر ما می‌تابد که عین ربط به منبع نور است و آن به آن در حال تجلّی است. اما فروافتادن پر سیمرغ و جدا شدن آن از سیمرغ نوعی تجافی (جدا شدن از مصدر) را به همراه دارد. اگرچه در ادامه گفته است خلقت «نقش» پر اوست، نه خود پرش، با این حال این تشبیه ممکن است با برداشت‌های ناصحیح همراه باشد.

(۳)

تو بدان کنگه که سیمرغ از نقاب	آشکارا کرد رخ چون آفتاب
صد هزاران سایه بر خاک اوفکند	پس نظر بر سایه پاک اوفکند
سایه خود کرد بر عالم نثار	گشت چندین مرغ هر دم آشکار
صورت مرغان عالم سر به سر	سایه اوست، این بدان ای بی‌خبر!
این بدان، چون این بدانستی نخست	سوی آن حضرت نسب کردی درست

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۸۱)

تمثیلی که در اینجا آمده است اشاره است به وجود ظلّی مخلوقات که پیش‌تر به آن اشاره شد. این تمثیل نسبت به تمثیل قبلی این امتیاز را دارد که در اینجا خلقت را به چشم تجلّی نگاه کرده است، نه تجافی. چون هنگامی که صاحب سایه نباشد یا به کناری رود، سایه بلافاصله از بین می‌رود. همچنین سایه چیزی غیر از صاحب سایه نیست و وجود حقیقی از آن سیمرغ است که صاحب سایه است، ضمن این که سایه توهم محض نیست. کثرات نیز تحقق دارند و توهم محض نیستند، اما یک وجود ظلّی دارند که از وجود حضرت حق برگرفته شده است. البته باز هم وجوه مبعّدی وجود دارد، مانند این که باید پای شی‌سومی (منبع نور) در میان باشد تا به مدد آن سایه تشکیل شود. عطار در چند بیت پس از این مثال سیمرغ و سایه را بهتر می‌شکافد:

گر تو را سیمرغ بنماید جمال سایه را سیمرغ بینی بی‌خیال

هرچه دیدی سایه سیمرغ بود	گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود
گر جدایی گویی از آن نبود روا	سایه از سیمرغ چون نبود جدا
در گذر از سایه، وانگه رازجوی	هر دو چون هستند با هم بازجوی
کی ز سیمرغ رسد سرمایه‌ای؟	چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای
تو درون سایه بینی آفتاب	گر تو را پیدا شود یک فتح باب

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۸۲ و ۲۸۳)

(۴)

تخته خاک آورد در پیش خود	دیده باشی کان حکیم بی‌خرد
ثابت وسیاره آرد آشکار	پس کند آن تخته پر نقش و نگار
که بر آن حکمی کند گاهی برین	هم فلک آرد پدید و هم زمین
هم افول و هم عروج آرد پدید	هم نجوم و هم بروج آرد پدید
خانه موت و ولادت برکشد	هم نحوست هم سعادت برکشد
گوشه آن تخته گیرد بعد از آن،	چون حساب نحس کرد و سعد از آن
آن همه نقش و نشان هرگز نبود	برفشاند، گویی آن هرگز نبود
هست همچون صورت آن تخته هیچ	صورت این علام پر پیچ پیچ

(همان: ۳۹۹ و ۴۰۰)

در این تمثیل تمرکز بر روی هیچ بودن جهان است. منجم‌هایی که اهل پیشگویی‌اند (که عطار آن‌ها را به طنز حکیمان بی‌خرد می‌خواند) و از طریق حرکت کواکب آینده را حدس می‌زنند تخته‌هایی دارند که بر روی آن تخته آسمان وسیارات و سایر موارد مربوط به آن‌ها را با خاک رسم می‌کنند. پس از این که کارشان تمام شد، نقش‌های روی تخته را به هم می‌زنند گویی هرگز چیزی نبوده است. عطار بیان می‌کند که تمام آنچه در این هستی می‌بینم، حقیقتاً ظهوری بیش نیست و همه آن‌ها در چشم به هم زدنی نابود خواهد شد. شاید این تمثیل را بتوان یادآور این آیه از قرآن مجید دانست:

وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا (نبا - ۲۰)

(و کوهها را [از جای خود] روان کنند و سرابی شوند).

در آیاتی داریم که کوهها از شدت حادثه قیامت تبدیل به پنبه‌های زده‌شده می‌گردند، ولی در اینجا بیان می‌کند کوهها سراب می‌شوند. همان‌گونه که بدیهی است، سراب وجودی حقیقی ندارد بلکه تنها نمود است. علامه طباطبایی در المیزان می‌فرماید:

پس به راه انداختن کوهها و خرد کردن آنها بالاخره منتهی می‌شود به پراکنده شدن و پاره پاره شدن آنها و به صورت تپه‌های پراکنده در آمدنشان و در نتیجه چون پشم حلّاجی شده ساختنشان. و اما سراب شدنشان به چه معنا است؟ و چه نسبتی با به راه انداختن آنها دارد، به طور مسلم سراب به آن معنا که به نظر آبی درخشانده برسد نسبتی با به راه انداختن کوهها ندارد. بلکه این را می‌توان گفت که وقتی کوهها به راه افتادند، و در آخر حقیقتشان باطل شد و دیگر چیزی به صورت جبال باقی نماند، در حقیقت آن جبال راسیات که حقایق دارای جرمی بس بزرگ و نیرومند بود، و هیچ چیز آن را تکان نمی‌داد با به حرکت در آمدن و باطل شدن، سرابی می‌شود خالی از حقیقت. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۲۰)

این تمثیل علاوه بر انتقال یک مفهوم عرفانی، از جنبه عاطفی نیز بر مخاطب تأثیر می‌گذارد. گو این که مخاطب می‌بیند جهانی که بر روی یک تخته ساخته شد و انواع بروج و افلاک بر آن نقش بسته شد، چگونه به یک باره از میان می‌رود و جای خود را به هیچ می‌دهد، آنچنان که هرگز نبوده است. این تأثیر عاطفی از کارکردهای مهم آرایه‌های ادبی است که عطار به خوبی از آن بهره جسته است.

(۵)

گفت آن دیوانه را مردی عزیز	چیست عالم، شرح ده این مایه چیز
گفت هست این عالم پرنام و ننگ	همچو نخلی بسته از صد گونه رنگ
گر به دست این نخل می‌مالد یکی	آن همه یک موم گردد بی‌شکی
چون همه مومست و چیزی نیز نیست	رو که چندان رنگ جز یک چیز نیست
چون یکی باشد همه، نبود دوی	نه منی برخیزد اینجا نه توی

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۳)

طبق نظر دکتر شفیع کدکنی، نخل بسته به معنای چیزی ساخته شده از موم است (عطار، ۱۳۸۸: ۷۳۶) در این تمثیل جهان به مومی تشبیه شده است که دارای اشکال مختلفی است و اگر

کسی آن موم‌ها را در دستش بمالد می‌تواند همه آن را به صورت به یک موم واحد درآورد. مانند خمیرهای بازی که کودکان با آن سرگرم می‌شوند که می‌توان از طریق آن اشکال مختلفی را ساخت سپس آن‌ها را یکپارچه کرد. پس در واقع جهان مومی واحد است که در جاهای مختلف اشکال مختلف به خود می‌گیرد و اشیا مختلف را پدید می‌آورد. چنانچه نسفی در کشف الحقائق نیز به این تمثیل اشاره کرده است:

بدان اگر که از موم صد چیز بسازند به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسمی دیگر باشد اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگری موجود نیست و این جمله اسمی که پیدا آمده اسمی موم است که موم را به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات، اسمی بسیار پیدا آمده است. (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۳۱-۲۳۲)

این تمثیل یادآور نظریه تشکیک وجود ملاًصدرا است. فلاسفه صدرایی جهان را دارای وحدت حقیقی و کثرت اعتباری می‌دانند. این وحدت حقیقی برخاسته از وجود است و کثرت اعتباری برگرفته از ماهیت (که همان حد وجود است). مانند اشکال هندسی‌ای که با قیچی از مقواً جدا کرده‌ایم. همه آن‌ها یک وجه اشتراک دارند که همان مقواً بودن آن‌هاست. ولی از سوی دیگر وجه افتراق هم دارند، از آن جهت که یکی مثلث است، یکی مربع و ... طبق نظر فلاسفه صدرایی آنچه متن خارج را تشکیل می‌دهد وجود است که بین همه موجودات مشترک است، و ماهیت‌های مختلف مانند چوب و سنگ به حیثیت تقيیدیه وجود موجودند و همین ماهیت‌هاست که کثرت را پدید می‌آورد. تمثیل عطّار در اینجا از جهاتی می‌تواند به درک بهتر وحدت وجود به ما یاری رساند. تمام خلقت از یک موم تشکیل شده است و این موم اشکال مختلفی به خود می‌گیرد. این اشکال مختلف صرفاً زاییده ذهن نیست بلکه مثلاً اگر مومی در جایی به شکل کروی داریم، حقیقتاً شکل کروی در خارج تحقق دارد، اما متن خارج را چیزی جز همان موم تشکیل نداده است و شکل کروی در اثر حد خوردن موم پدیدار شده است. این همان مطلبی است که فلاسفه از آن به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌کنند.

البته مواردی نیز در این تشبیه وجود دارد که ممکن است افراد ناآشنا با این مفاهیم را گمراه کند. مثلاً ممکن است تصور شود خدای متعال مانند یک موم است که به جزهای مختلف تقسیم می‌شود و مخلوقات به این شیوه پدید می‌آیند. یا این که اگر مخلوقات را جمع بنزیم و همه را یکی کنیم خدا پدید می‌آید، که خدای متعال از این تعبیر منزّه است. البته این نکته نیز درخور تأمل است که نظر عطّار در اینجا به تشکیک وجود نزدیک‌تر است تا وحدت وجود. چون مخلوقات را از موم وجود بهره‌مند می‌داند. در ادامه نیز برای تثبیت این تمثیل که «دویی» در

میان نیست و همه چیز در واقع یک چیز است، به حکایتی دیگر تمسک می‌جوید، که این حکایت باز هم نوعی اقناع عاطفی را برای مخاطب به همراه دارد:

رفت پیش بوعلی آن پیرزن	کاغذی زر برد ک «این پستان ز من»
شیخ گفتش «عهد دارم من که نیز	جز ز حق نستادم از کس هیچ چیز»
پیرزن در حال گفت «ای بوعلی	از کجا آوردی آخر احولی؟
تو درین ره، مرد عقد و حل نه‌ای	چند بینی غیر اگر احوال نه‌ای؟»
چون یکی باشد همه، نبود دوی	نه منی برخیزد اینجا نه توی

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۳)

۵. نتیجه‌گیری

انتقال مفهوم پیچیده‌ی وحدت وجود در متون عرفانی همواره با چالش‌های زبانی و معرفتی همراه بوده است، اما عطار در منطق الطّیر با بهره‌گیری هوشمندانه از تشبیه‌ها و تمثیل‌های چندلایه توانسته این مفهوم انتزاعی را به شیوه‌ای ملموس و هنرمندانه به مخاطب عرضه کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد تمثیل‌های عطار - از سیمرغ و سایه تا موم و اشکال آن - با وجود تنوع ظاهری، همگی در خدمت تبیین ابعاد مختلف وحدت وجود عمل می‌کنند. عطار با ارائه‌ی تمثیل‌های متنوع از محدودیت‌های ذاتی هر تشبیه فراتر رفته است؛ برای مثال تمثیل سایه بر رابطه‌ی ظلی مخلوقات با حق تأکید می‌کند، در حالی که تمثیل موم به وحدت حقیقی وجود در عین کثرت اشکال اشاره دارد. این رویکرد چندبعدی تصویر جامع‌تری از وحدت وجود ارائه می‌دهد که از سویی با هوشمندی وجوه مبعّد مانند استقلال سایه از صاحب آن را متعادل می‌سازد و از سوی دیگر بر وجوه مقربّ مانند عینیت ربطی مخلوقات به خدا تأکید می‌ورزد.

تمثیل‌های عطار نه تنها برای عصر خود که برای دوران پس از او نیز الهام‌بخش بوده است، چنانکه شباهت‌های میان تمثیل موم و نظریه‌ی تشکیک وجود ملاًصدرا نشان‌دهنده‌ی ظرفیت بالای این تمثیل‌ها در پیشبرد مباحث فلسفی - عرفانی است. با این حال برخی تمثیل‌ها مانند پر سیمرغ به دلیل ذات تجافی محورشان ممکن است به برداشت‌های نادرست از رابطه‌ی خالق و مخلوق بینجامد، امری که ضرورت تبیین مضامین عرفانی را با تکیه بر متون فلسفی پررنگ می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که عطار با ترکیب تمثیل‌های ادبی و مبانی عرفانی، سازوکاری منحصر به فرد برای انتقال مفاهیم انتزاعی ایجاد کرده است، هرچند برای درک عمیق‌تر

وحدت وجود، می‌توان به بررسی تطبیقی این تمثیل‌ها با آثار دیگر عرفا مانند مثنوی مولوی پرداخت یا تأثیر آنها بر شکل‌گیری مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه را تحلیل کرد.

همچنین تشبیه‌ها و تمثیلات مورد استفاده عطار نه تنها به درک ذهنی و فلسفی مخاطب کمک می‌کنند، بلکه تجربه‌ای عاطفی و معنوی نیز در وی ایجاد می‌کنند. این تجربه عاطفی موجب می‌شود که مخاطب مفاهیم عمیق عرفانی را علاوه بر این که بفهمد، عمیقاً حس کرده و درونی سازد. به عنوان نمونه تمثیل‌هایی مانند «تخته‌ی منجم» نه تنها مفاهیم فلسفی را منتقل می‌کند، بلکه زمینه‌ی درک شهودی از فنای تکوینی همه مخلوقات را فراهم می‌سازد. این تأثیرات عاطفی نیز در تحلیل تمثیلات عطار اهمیت بسیاری دارد. در نهایت باید اذعان کرد که عطار در چهارچوب ادبیات عرفانی و با توجه به محدودیت‌های زبانی عصر خود، گامی بلند در تقریب این مفهوم غامض به ذهن مخاطب برداشته است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی محی الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و الملکیه*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی محی الدین (۱۳۸۶)، *فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.

پاکدل مسعود (۱۳۹۲)، «وحدت وجود و بازتاب آن در منطق الطیر»، *عرفان اسلامی*، سال ۹، ش ۳۵، بهار، ۲۱۳ - ۲۳۵.

پورنامداریان تقی (۱۳۸۲)، *دیدار با سیمرغ*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

حسینی طهرانی سیدمحمدحسین (۱۴۲۶ ه.ق)، *الله‌شناسی*، مشهد، علامه طباطبایی.

حسینی طهرانی سیدمحمدحسین (۱۳۹۳)، *توحید علمی و عینی*، مشهد، علامه طباطبایی.

رحمتی‌نژاد صغری (۱۳۹۱)، «نمادپردازی در مثنوی‌های عطار»، به راهنمایی رحیم کوشش، کارشناسی ارشد، دانشگاه ارومیه.

رضائی پروین (۱۴۰۰)، «بلاغت در خدمت انتقال مفاهیم عرفانی»، *فنون ادبی*، سال ۱۳، ش ۳۴، بهار، ۴۳ - ۵۸.

زرگران ایمان و همکاران (۱۳۹۸)، «خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار عطار»، *شعرپژوهی*، سال ۱۱، ش ۴۱، پاییز، ۱۹ - ۴۲.

شفیعی کدکنی محمدرضا (۱۳۷۲)، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، آگاه.

شمیسا سیروس (۱۳۴۷)، *بیان و معانی*، تهران، فردوس.

شهید ثانی (۱۳۷۷)، *شرح مصباح الشریعه*، ترجمه عبدالرزاق بن محمد هاشم گیلانی، تهران، پیام حق.

صائب محمد علی (۱۳۸۰)، *غزلیات و ابیات برگزیده مولانا صائب تبریزی*، گردآورنده محمد قهرمان، اصفهان، شاهنامه پژوهی.

صنعتی نیا فاطمه (۱۳۶۹)، *مآخذ و قصص مثنوی‌های عطار نیشابوری*، تهران، زوآر.

طباطبایی سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عراقی فخرالدین ابراهیم (۱۳۶۲)، *دیوان فخرالدین عراقی*، تهران، جاویدان.

عطار فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری (۱۳۸۸)، *منطق الطّیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

فتوحی رودمعجنی محمود (۱۳۸۵)، *بلاغت تصویر*، تهران، سخن.

نسفی عزیز بن محمد (۱۳۹۱)، *کشف الحقائق*، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران، سخن.

یزدان پناه یدالله (۱۳۹۳)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

The Holy Qur'an. [In Arabic].

Attar, Farid al-Din Mohammad b. Ebrahim of Nishapur. (2009). *Mantiq al-Tayr*. Edited by Mohammad Reza Shafiei-Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian].

Fotouhi Rudmajani, Mahmoud. (2006). *Balaghat-e Tasvir*. Tehran: Sokhan. [In Persian].

Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (2005/1426 AH). *Allah-shenasi*. Mashhad: Allameh Tabatabaei. [In Persian].

Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (2014). *Towhid-e Elmi va 'Ayni*. Mashhad: Allameh Tabatabaei. [In Persian].

Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (n.d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyya fī Ma'rifat Asrar al-Malikiyya wa al-Malakiyya*, Vol. 2. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic].

Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (2007). *Fusus al-Hikam*. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian].

'Iraqi, Fakhr al-Din Ebrahim. (1983). *Divan*. Tehran: Javidan. [In Persian].

Nasafi, Aziz b. Mohammad. (2012). *Kashf al-Haqa'iq*. Edited by Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard. Tehran: Sokhan. [In Persian].

Pakdel, Masoud. (2013). "Wahdat al-Wujud and Its Reflection in Attar's *Mantiq al-Tayr*." *Irfan-e Eslami*, Vol. 9, No. 35, Spring, pp. 213–235. [In Persian].

Pournamdarian, Taghi. (2003). *Didar ba Simorgh*. Tehran: Institute for Humanities Research. [In Persian].

Rahmatinejad, Soghra. (2012). "Symbolism in Attar's Masnavis." M.A. Thesis, supervised by Rahim Kooshesh, Urmia University. [In Persian].

Rezaei, Parvin. (2021). "Rhetoric in Service of Conveying Mystical Concepts." *Fanun-e Adabi*, Vol. 13, No. 34, Spring, pp. 43–58. [In Persian].

Saeb, Mohammad 'Ali Tabrizi. (2001). *Selected Ghazals and Poems*. Collected by Mohammad Ghahreman. Isfahan: Shahnameh-Pazhuhi. [In Persian].

Sanatiniya, Fatemeh. (1990). *Ma'akhadh va Qesas-e Masnavis of Attar of Nishapur*. Tehran: Zavvar. [In Persian].

Shafiei-Kadkani, Mohammad Reza. (1993). *Sovar-e Khayal dar She'r-e Farsi*. Tehran: Agah. [In Persian].

Shahid Thani, Zayn al-Din. (1998). *Sharh-e Misbah al-Shari'a*. Translated by 'Abd al-Razzaq b. Mohammad Hashim Gilani. Tehran: Payam-e Haqq. [In Persian].

Shamisa, Cyrus. (1968). *Bayan va Ma'ani*. Tehran: Ferdows. [In Persian].

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1995). *Al-Mizan fî Tafṣir al-Qur'an*, Vol. 20. Translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. Qom: Daftar-e Nashr-e Eslami. [In Persian].

Yazdanpanah, Yadollah. (2014). *Mabani va Osul-e 'Erfan-e Nazari*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].

Zargaran, Iman, et al. (2019). "The God of Wahdat al-Wujud and Its Images in Attar's Works." *She'r-Pazhuhi*, Vol. 11, No. 41, Autumn, pp. 19–42. [In Persian].