

الهیات تنزیهی در عاشقانه‌های عطار

حسین حیدری^۱

بتول فلاح برزکی*^۲

◀ چکیده:

ماجرای کشمکش بین تشبیه و تنزیه ذات، صفات و افعال خداوند را می‌توان دیرپای‌ترین و گسترده‌ترین مناقشه کلامی پیروان ادیان ابراهیمی دانست. در عالم اسلام امثال کرامیه، خشویه و اشاعره به تشبیه ذات حق و در مقابل معتزله، شیعه، و عارفان مسلمان، به همانند دانستن اوصاف و افعال حق با آدمیان قایل بوده‌اند.

این مقاله رویکرد عارف شوریده نیشابور، فریدالدین محمد عطار (۶۱۸-۵۴۰ ق. / ۱۲۲۱-۱۱۴۵ م.) را در موضوع مذکور در سه اثر او (الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر) بررسی می‌کند. این جستار نشان می‌دهد که فریدالدین حتی در حال و هوای سرایش اشعارش نیز رویکرد تنزیهی دارد و بارها بدان تصریح می‌کند. عطار برخلاف اشاعره، صفات و ذات حق را از هم جدا نمی‌داند. وی پای خرد را در شناخت کنه ذات، صفات و افعال خداوند شکسته دانسته، و او را حتی از به نام خواندن هم منزّه می‌داند و معتقد است آنچه بندگان در می‌یابند، در واقع بازتاب خیال خود آنان است: «قسم خلق از وی خیالی بیش نیست».

در منطق‌الطیر نیز پرندگان در پایان توانشان، سیمرغ را سی مرغ دیدند: «حضرتی دیدند بی وصف و صفت». این رویکرد تنزیهی فریدالدین که حتی به مرز الهیات سلبی نیز نزدیک می‌شود، یادآور خطبه نخست امام علی (ع) در نهج‌البلاغه است. از سوی دیگر خرده‌گیری‌های عطار بر رحمت‌الاهی نیز که بر زبان دیوانگان جاری شده است، نشان می‌دهد که وی به حسن و قبح عقلی افعال باور دارد و خداوند را فوق چون و چرا نمی‌داند.

◀ کلیدواژه‌ها: فریدالدین عطار نیشابوری، تشبیه خداوند، تنزیه خداوند، عاشقانه‌های عطار، کلام اسلامی.

۱. دانشیار دانشگاه کاشان، گروه ادیان و فلسفه/heydari@kashanu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی دانشگاه کاشان/b_fallah_2008@yahoo.com

مقدمه: پیشینه ماجرای تشبیه و تنزیه در عالم اسلام

تشبیه در لغت دلالت بر مشارکت امری با دیگری، در معنی است (تعریفات، ص ۵۲) و در اصطلاح اهل کلام، این است که برای خداوند صفات بشری قائل شویم. غالباً مُشَبَّه را به دو گروه تقسیم کرده‌اند: عده‌ای ذات خداوند را به ذاتی غیر از او و عده‌ای صفات او را به صفاتی جز او مانند می‌کنند. (ر.ک: تعریفات، ص ۱۶۵) مُشَبَّه «اصل خدای را ذاتی و صورتی گفتند، خلق آدم علی صوره الرحمن، حجت ایشان» است. (الملل و النحل، ص ۱۴۴) البته معتزله نیز با باور به اصل حسن و قبح عقلی و تعمیم حسن و قبح افعال انسان به خداوند، نیز متهم به تشبیه افعال خداوند با انسان بوده‌اند.

در بعضی از آیات قرآن، صراحتاً خداوند از هرگونه تشابهی با مخلوقات منزّه است، مانند آیه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری/۱۱)، ولی در مقابل آن، آیاتی در قرآن وجود دارد که از آنها، همانندی خداوند را با آدمیان، می‌توان استنباط کرد، چنان که برخی از اوصاف، موهِم همانند دانستن او با آدمیان است، اوصافی از قبیل: آمدن (فجر/۲۲)، تکلم و کلام (فتح/۱۵)، داشتن کرسی (بقره/۵۵)، کتابت^۱، شرح صدر^۲، سَخَط (خشم)^۳، سکینه^۴، ندا^۵، قرب او به انسان^۶، بصیر^۷.

بر حسب رویکردهای عقل‌گرایانه و نقل‌گرایانه، مکاتب کلامی مشهور در تفسیر آیات مذکور اختلافات بنیادین داشته‌اند:

فرقه‌هایی از جمله کرامیه و حشویه قائل به تشبیه بوده‌اند. مُشَبَّه حشویه معتقدند که بر خداوند ملامسه و مصافحه جایز است و انسان‌های مخلص می‌توانند در دنیا و آخرت با خداوند معانقه داشته باشند. برخی از این گروه، اعتقاد به رؤیت خداوند در دنیا دارند و این که خداوند به زیارت آنها می‌آید و آنها به زیارت او می‌روند. (ر.ک: الملل و النحل، ص ۷۶)

مُشَبَّه آیاتی را که موهِم تشبیه است به معنی ظاهری آن می‌گرفتند و برای خداوند ید و وجه و... تصور می‌کردند، چنان‌که «از داوود جواربی منقول است که از بالا تا سینه میان بسته نیست و مجوف است و او را موی آویخته سیاه هست و موی ققط دارد.» (الملل و النحل، ص ۷۶)

ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ ق) پیشوای اشاعره، رهیافتی ظاهرگرایانه و غیر تأویلی داشته است. وی در *الابانه* (ص ۱۶-۱۵) می‌گوید: «اگر از ما پرسیده شود آیا خدا دو دست دارد؟ پاسخ دهیم: چنین است، زیرا آیات «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (فتح/ ۱۰) و «لَمَّا خَلَقَتْ بَيْدَيَّ...» (ص / ۷۵) و روایت پیامبر: «إِنَّ اللَّهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَأَسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ»^۸ و... دلالت بر این معنی دارد. جایز نیست در زبان عرب و در عرف اهل خطاب که ید را در «عَمِلْتُ كَذَا بِيَدِي» به نعمت معنی کنند، زیرا خداوند با قوم عرب به زبان آنان سخن گفته است و به استناد آیات: «وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهیم / ۴) و «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل / ۱۰۳) و «أَنَا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا...» (زخرف / ۳) در زبان عرب، ید، بنا بر ادعای (جهمیه) به کار نرفته است. اشعری همچنین در مورد آیه: «وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ»، (ذاریات / ۴۷) معنای ید را به قدرت، تأویلی فاسد از جهات متعدد می‌داند. (الابانه، ص ۵۱-۵۳) اشعری همچنین می‌گوید: ید در «بَيْدِي»، نه به معنی عضو بدن است؛ و نه قدرت و نه نعمت، بلکه باید گفت به معنای دو دست است، ولی دستی نه چون دستان (ما) و غیر از آنچه که گفته‌اند. (همان، ص ۵۴) او همچنین در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) قول معتزله، جهمیه و حروریه را که استوا را به معنی استیلا، مالکیت و قهر و سیطره بر همه مکان‌ها گرفته‌اند، مردود دانسته می‌گوید: اگر استوا را در آیه مذکور به معنی قدرت بگیریم، در آن صورت اختصاص استوای او بر عرش معنا ندارد، زیرا قدرت خداوند بر همه جا و همه پدیده‌ها یکسان است و دلیلی ندارد که گفته شود خداوند بر عرش قدرت دارد.^۹

پیشوای اشاعره در اثبات مدعای خود مبنی بر آن که باید آیه فوق را به معنای ظاهری آن‌ها حمل کرد، آیات دیگری را نیز مورد استناد قرار می‌دهد. از آن جمله آیات: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (نحل/۵۰)، «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (معرّج/۴۰)، «جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/ ۲۲) و...

تنزیه (تعطیل) در مقابل تشبیه، دور داشتن خداوند از ذات یا صفات انسانی است. اهل تنزیه آیاتی را که به جسمانی بودن خداوند اشاره دارد، تأویل می‌کنند. نویسندگان ملل و نحل پیشگامی در نفی تشبیه و اعتقاد به توحید صفاتی را به جهنم بن صفوان نسبت داده‌اند. (آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۴۵) که فرقه جهمیه به او منسوب است. این افراد احتمالاً تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی برتنزیه مطلق تأکید کرده و مُعْطَلَه خوانده شده‌اند» (دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۳۳۲). معتزله، فلاسفه، برخی از عارفان و متکلمان شیعه، امامان شیعه - بویژه امام علی و... رویکرد تنزیهی داشته‌اند، و به تأویل خردگرایانه روی آورده‌اند.

از سده دوم هجری به بعد، تنزیه‌گرایی دستمایه تکفیر نیز شده است، چنان که به گفته ابوسعید دارمی (ف ۲۸۲) و ابوبکر خلیل (ف ۳۱۱)، خالد قصری والی عراق، جعدبن درهم را در روز عید قربان در ملا عام به قتل رساند به اتهام این که به باور وی، خداوند ابراهیم (ع) را خلیل الله [به معنی دوست خدا] نخوانده و با موسی (ع) سخن نگفته است. همچنین در باب رویکرد تنزیهی جهمیه که اشعری نیز تعریض دارد، به گزارش ابن قتیبیه، جهمیه مدعی بودند خداوند بزرگ‌تر از آن است که با یکی از مخلوقات خود دوستی بورزد و از این رو واژه خلیل را از ریشه خَلَّه (نیاز داشتن) و نه از ریشه خُلَّ (دوستی) می‌دانستند. (مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی، ص ۹۹-۱۰۰ و نیز ر.ک: تشبیه و تنزیه در عاشقانه‌های مولوی ص ۱۱۱-۱۱۲)

البته معتزله بیش از دیگر تنزیه‌گرایان، مبانی نقلی و عقلی خود را عرضه کرده‌اند، چنان که ابوالحسن اشعری، دو قول رابه معتزله در مورد دست و چشم خدا نسبت داده و گفته است:

۱. گروهی از معتزله دست‌ها و چشم‌ها را برای خدا انکار کرده‌اند.
۲. گروهی از آنان گویند: خدا دستی یا دستهایی دارد، ولی مراد از دست خدا، نعمت است و مراد از چشم خدا، دانایی اوست (مقالات الاسلامیین، ص ۱۹۵). بنا برگفته اشعری، در تفسیر «وجه الله»، معتزله سه نظر دارند:
 ۱. عده‌ای از آنان معتقدند خدا را صورتی است که عین ذات اوست.
 ۲. از نظر عده‌ای از آنان، «وجه خدا» تعبیری مجازی است و دلالت بر کل ذات او می‌کند.

۳. گروهی دیگر قائل به وجود وجه برای خدا نیستند. (همان، ص ۱۸۹)

معتزله چون غالب مسلمانان، در اثبات معارف و احکام دینی و تفسیر قرآن به چهار دلیل: قرآن، سنت، اجماع و عقل استناد می‌کردند، با این اختلاف با سایر فرق که دلیل عقل را از حیث رتبه، نخستین دلیل می‌دانسته و در مواردی که مابین عقل و هر یک از سه دلیل دیگر، تعارض به وجود می‌آمد، حکم عقل را ترجیح می‌دادند. از نظر معتزله هم تفسیر آیات متشابه و هم تفسیر آیات محکم، هر دو گروه آیات، نیازمند تفسیر و حکم عقل است... و نباید با عقل ناسازگار باشد. (المغنی فی ابواب التوحید، ج ۱۶، ص ۳۹۵ و متشابه القرآن، ج ۱، ص ۷ و ۴۱).

در قرن ۵-۶ بازار بحث‌های کلامی گرم بود و شاعران و نویسندگان کمابیش در آثار خود به طرح این مسائل و بیان دیدگاه‌های خویش در این زمینه پرداخته‌اند. به عنوان مثال سنایی در آثار خود بسیاری از این مسائل را طرح و پاسخی برای آن ارائه کرده است. در آثار عطار گویا این آتش فرو نشسته است و عطار به صراحت و به

طور خاص به این مسائل به قصد جدال با فرقه‌های کلامی پرداخته است، اما از بررسی اشعار او چنین استنباط می‌شود که دیدگاه تنزیهی دارد.

پیشینه تحقیق و معرفی بحث حاضر

به رغم اهمیت بحث تشبیه و تنزیه در دیدگاه عطار، تا کنون مقاله مستقلی چاپ نشده است، هر چند در برخی از آثاری که درباره اندیشه‌های عطار نوشته شده، به طور مختصر اشاره‌هایی به این مطلب شده است مانند کتاب *دیدار با سیمرغ* از پورنامداریان که به مسئله رؤیت در داستان سیمرغ پرداخته است، و *دریای جان* از هلموت ریتز و نیز شرح *احوال و نقد آثار شیخ فریدالدین عطار* از زرین کوب و... در این جستار، دیدگاه عطار درباره تشبیه و تنزیه عمدتاً در سه اثر *مصیبت نامه*، *الهی نامه* و *منطق الطیر* بررسی شده است.

الهی نامه عطار بسیاری از مطالب عرفانی، فلسفی و اخلاقی را بیان می‌کند و از تمام حالات راه حق سخن می‌گوید. *مصیبت نامه* و *منطق الطیر* هر دو سیر سالک راه حقیقت را به مقصد تصویر می‌کنند. در *مصیبت نامه* غایت سیر سالک این است که همه چیز را در خود می‌بیند و به گفته استاد فروزانفر، اشارتی به بقاست و نهایت سیر مرغان در *منطق الطیر* اشاره‌ای به فنای در سیمرغ دارد.

درباره عطار

درباره زندگی عطار اطلاعات چندانی در دست نیست و کاملاً قطعی نیست که اهل چه فرقه‌ای بوده است، ظاهراً پیرو شریعت اهل سنت و جماعت بوده اما در این باره هیچ تعصبی ندارد و پیوسته از تعصب بر حذر می‌دارد:

ای گرفتار تعصب مانده دایما در بغض و در حب مانده
گر تو لاف از عقل و از لب می زنی پس چرا دم در تعصب می زنی

(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۵۳)

«عطار را به هر مذهب و کیش که پندارند، مردی مخلص و مؤمن راستین بوده، خدا را می‌شناخت و می‌پرستید، اما نه پرستش زاهدانه که از طمع به حور و قصور خیزد بلکه پرستشی عاشقانه که از کمال معرفت مایه گیرد و حق مطلوب باشد و بس.» (شرح احوال... عطار، ص ۴۸).

دیدگاه عطار درباره تشبیه و تنزیه

۱- فریدالدین در مصیبت نامه همچون منطق الطیر، ابتدا خداوند را به صفت قدرت می‌ستاید و سپس به ذکر اوصاف حق می‌پردازد. اما بعد از آن از این که حق را به اوصاف ستوده، اظهار پشیمانی می‌کند و به عجز از شناخت او اقرار می‌کند. به نظر عطار، «تمام مظاهر عالم غیب و شهادت به منزله اوصاف آن ذات واحد و در حقیقت شبیه به معنی واحد و عبارت مختلف است و در این جاست که راه معرفت را بی‌پایان و طالب را حیران می‌بیند و به نظر او همه آفرینش در این راه سرگرداند و طریق صحیح و راه بی‌خطر، مردن و از خود فانی شدن است.» (شرح احوال...، ص ۳۰۸).

عطار برای تأکید بر این که معرفت حق با اوصاف و اسماء امکان پذیر نیست، لفظ هو را مثال می‌آورد؛ و حتی خداوند را از به نام خواندن هم منزّه می‌داند و بیان می‌کند هو نیز لفظ است و حضرت حق در ظرف لفظ نمی‌گنجد و هرگز نمی‌توان او را چنان که هست درک کرد، زیرا معرفت حقیقی آن است که هر چیز را آن‌چنان که هست درک کنیم، اما خداوند از هر آنچه هست، برتر است و لذا درک او از روی حقیقت امکان‌پذیر نیست؛ و هر که از او نشانی دهد، آن نشان در حد وهم و خیال خود اوست نه در حد پروردگار؛ وی در مصیبت‌نامه تصریح می‌کند:

چند گویم کانچه جویم آن نه‌ای	چند جویم کانچه جویم آن نه‌ای
چون نمی‌دانم چه گویم من ز تو	چون نمی‌یابم چه جویم من ز تو
جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک حرف و عبارت مختلف
جمله یک ذات است من دانا نیم	گر چه یک راه است من بینا نیم

هرزمان این راه بی‌پایان‌تر است خلق‌هر ساعت در او حیران‌تر است

(مصیبت نامه، ۱۳۹۲ص ۱۲۵)

نیز در الهی نامه:

چو ذاتش برتر است از هر چه دانیم چگونه شرح آن کردن توانیم...
چو عقل هیچ کس بالای او نیست کسی داننده آلائی او نیست

(الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲)

عطار برای این که خداوند را تنزیه کند، او را از دریافت‌های وهم و عقل انسان
مبرا می‌داند:

جان پاک آن جایگه کو هست نیست عقل را بر گنج وصلش دست نیست
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۸)

در این راه، قسم انبیا و اولیا نیز «ماعر فناک...» است. همو می‌گوید اگر جهان پر
ارزن شود و مرغی تمام آن دانه‌ها را برچیند، هنوز جان قادر به شناخت نخواهد
بود(منطق الطیر، ۱۳۸۰، ص ۴۱) و نیز گوید:

عقل و جان و دین و دل درباختیم تا کمال ذره‌ای بشناختیم
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۹)

او در ابتدای این سه اثر خویش، خداوند را با صفات جلال که صفات تنزیهی
اوست، می‌خواند و ستایش می‌کند؛ خداوندی که ذاتی ازلی و ابدی دارد، جان‌ها از
درک کنه ذات او ناتوانند و خرد در این راه پای شکسته است و... البته او برخلاف
اشاعره، صفات و ذات حق را از هم جدا نمی‌داند،^{۱۰} و به عینیت صفات و ذات قائل
است. در نظر وی، آنچه ما را به شناخت حق نزدیک می‌کند، همین صفات است و
گر نه راه یافتن به ذات امکانپذیر نیست. در الهی نامه نیز می‌گوید:

صفاتش ذات و ذاتش چون صفات است چو نیکو بنگری خود جمله ذاتست

(الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱)

توضیح این که دلیل اشاعره در اثبات صفات برای خداوند و زیادت آن‌ها بر ذات حق این است که بنابر قول آنان، نفی صفت، الزاماً به نفی موصوف می انجامد. چنان‌که از نفی فعل، نفی فاعل لازم می آید و از نفی کلام، نفی متکلم نتیجه می‌شود. (ترجمه الفرق بین الفرق، ص ۲۴۱) در برابر اعتقاد اشاعره، معتزله می‌گویند خداوند عالم است به ذات خود یعنی: علم، عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که آن نیز عین ذات اوست و زنده است به حیاتی که آن عین ذات اوست، نه به علم قدرت و حیاتی که به ذات خدا قائم و قدیم باشد. (الملل و النحل، ص ۶۷) شیعه امامیه هم به عینیت صفات با ذات خدا قائل است تا حدی که به نفی صفات منتهی نشود. (آشنایی با علوم اسلامی، ص ۶۶)

از اسماعیلیه نیز ناصر خسرو موضع مشابه عطار دارد: «این صفت‌ها مر اورا ذاتی است او قادر به قدرت و عالم به علم نیست و زنده به زندگی نیست بل این صفات مر او را به ذات است از بهر آن‌که اگر این صفت‌ها مر اورا ذاتی نبود، هریک از این صفت‌ها یا محدث بودی یا قدیم. اگر هر صفتی محدث بودی، واجب آمدی که پیش از حدوث این صفت‌ها، قادر و عالم وحی نبودی، این صفت‌ها از که یافتی چو مر او را خود بی این صفت‌ها فاعل نبودی؟ و نیز روا نیست گفتی کاین صفت‌ها مر او را قدیم بودی، چه واجب آمدی که قدیم یکی نبودی بل او قدیم بودی و قدرت او و علم او ذات او و سمع و بصر او و قدم او صفت قدیم بودی پس گفتند: درست کردیم که قدیم یکی است که صفات او نه محدث است نه قدیم، بل ذاتی است» (جامع الحکمتین، ص ۵۷).

۲- در دیدگاه تنزیهی عطار، خداوند نه در شرح می‌آید نه در صفت؛ پس اگر قرار باشد حق را از طریق عقل بشناسیم او را تنزیه خواهیم کرد، اما تنزیه مطلق راه

به جایی نمی‌برد و آدمیان برای نزدیک شدن به حق ناچار از خیال کمک می‌گیرند و

در قلمرو خیال، تشبیه حاکم است. چنان که در *منطق الطیر* می‌گوید:

عجز از آن هم‌ریشه شد با معرفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست
کو به غایت نیک و گر بد گفته‌اند
هیچ کس را در خودی و بی خودی
ذره ذره در دو گیتی وهم توست
صد هزاران طور از جان برتر است
کو نه در شرح آید و نه در صفت
زو خبر دادن محالی بیش نیست
هرچ ازو گفتند از خود گفته‌اند...
زو نصیبی نیست الا الذی
هرچه دانی نه خداست آن فهم توست...
هرچ خواهم گفت، آن زو برتر است
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۷)

هر چه آن موصوف شد آن کی بود
آن مگو چون در اشارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان
با منت این گفتن آسان کی بود
دم مزن چون در عبارت نایدت
نه کسی زو علم دارد نه نشان
(همان، ص ۲۳۸)

عطار در مصیبت نامه (۱/۱۳۸۵) بیان می‌کند که مردی در نزد شیخی نام خدا را بسیار می‌برد، شیخ به او گفت خدا را در حقیقت نام نیست، و هر چه خداوند را به آن بخوانی، تو هستی نه خدا و نیز می‌گوید:

آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی
تو بدو بشناس او را نه به خود
قسم خلق از وی محالی بیش نیست
خویش را بشناس صد چندان تویی
راه ازو خیزد بدو نه از خرد
زو خبر دادن محالی بیش نیست
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۷)

او به صراحت عقیده آن دسته از مُشَبَّه را که ذات خداوند را به ذاتی غیر از او مانند می‌کنند، رد می‌کند و بیان می‌کند که شناخت ذات خداوند امکان‌پذیر نیست:

عقل و جان را گرد ذات راه نیست وز صفات هیچ کس آگاه نیست...
عقل اگر از تو وجودی پی برد لیک هرگز ره به کنهت کی برد
(همان، ص ۲۳۶)

در منطق الطیر جمع مرغان به رهبری سیمرغ پای به راهی می‌گذارند که خود به سختی و بی‌پایانی آن اقرار می‌کنند. مرغان بعد از گذراندن وادی‌های سخت و مشکل، در نهایت به درگاه سیمرغ می‌رسند. در این داستان برای سیمرغ بارگاه و حضرت فرض شده است، اما عطار از افتادن در وادی تشبیه خود را برحذر می‌دارد و در توصیف بارگاه سیمرغ می‌گوید:

حضرتی دیدند بی‌وصف و صفت برتر از ادراک عقل و معرفت
برق استغنا همی‌افروختی صد جهان در یک زمان می‌سوختی
(همان، ص ۲۴۳)

با نگاهی به ابیات مذکور و دیگر سروده‌های وی که ذکر خواهد شد، می‌توان گفت، توحید فریدالدین یادآور سخن نغز و ژرف امام علی در خطبه نخست نهج البلاغه است:

«سپاس خدای را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران شمردن نعمت‌های او ندانند، و کوشندگان حقّ او را گزاردن نتوانند. خدایی که پای اندیشه تیزگام، در راه شناسایی او لنگ است، و سرّ فکر ژرف رو به دریای معرفتش، بر سنگ. صفت‌های او تعریف ناشدنی است و به وصف در نیامدنی، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی.... سر لوحه دین، شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او؛ و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن او؛ و یگانه انگاشتن او، او را به سزا اطاعت نمودن؛ و به سزا اطاعت نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دو تاست و هر موصوف، نشان دهد که از صفت جداست، پس هر که پاک خدای را با صفتی همراه داند، او را با

قرینی پیوسته، و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته؛ و آن که دوتایش خواند، جزء جزاءش داند؛ و آن که او را جزء جزء داند، او را نداند؛ و آن که او را نداند، در جهتش نشاند؛ و آن که در جهتش نشاند، محدودش انگارد؛ و آن که محدودش انگارد، معدودش شمارد. و آن که گوید در کجاست؟ در چیزش در آرد؛ و آن که گوید فراز چه چیزی؟ دیگر جایها را از او خالی دارد. بوده و هست. از نیست پدید نیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست و چیزی که از اول تهی است. هر چه خواهد پدید آرد، و نیازی به جنبش و وسیلت ندارد. از ازل بیناست و تا به ابد یکتاست، دمسازی نداشته است تا از آن جدا افتد و بترسد که تنها است. یگانه‌اش ندانسته، آن که برای او کیفیت انگاشته، و به حقیقت او نرسیده، آن که برایش همانندی پنداشته و نه بدو پرداخته، آن کس که او را به چیزی همانند ساخته؛ و نه قصد او کرده، آن که بدو اشارت نموده و یا به و همش در آورده. هر چه به ذات شناخته باشد، ساخته است و هر چه به خود بر پا نباشد دیگری‌اش پرداخته...»^{۱۱}

در این خطبه پنج مرحله برای معرفت خدا به ترتیب بیان شده است:

۱- شناخت (مقدماتی) خدا ۲- تصدیق وجود حق ۳- باور به توحید صفاتی خداوند ۴- اخلاص نسبت به حق ۵- نفی صفات. از دلایلی که علی (ع) در نفی انتساب صفات به خدا می‌آورد، این است که توصیف کردن خداوند به قرین دانستن چیزی با ذات او می‌انجامد و آن نیز موجب دوگانه دانستن، و دارای اجزاء دانستن او می‌شود. زیرا هر وصفی دلالت دارد بر این که با موصوف آن یکی نیست و یا موصوفش غیریت دارد...

این عجز و ناتوانی عقل از احاطه معرفتی به خداوند که در آرای عطار و برخی دیگر از صوفیان ژرف‌اندیش چون مولانا و ابن عربی بازتاب دارد، لزوماً برآمده از رویکرد جمودگرایانه و تحقیر عقل و وجدان در نظر اشاعره نیست، چنان‌که برخی پژوهندگان بزرگوار گفته‌اند،^{۱۲} بلکه برعکس ناشی از خردگرایی و تفلسف

معرفت‌شناسانه است آن گونه که در سخنان امام علی و رویکردهای الاهیات سلبی فیلسوفان قدیم و جدید حتی رویکرد کانت و امثال او آشکار است. مولانا در داستان موسی و شبان از سوی خداوند موسی(ع) را عتاب می‌کند و می‌گوید توصیفات تو نیز اندکی تزیهیی‌تر است، ولی درشان حق ابتر است و تفاوت بنیادین با تصور چوپان ندارد^{۱۳}.

۳- همسوی با خطبه مذکور، فریدالدین خداوند را از جای گرفتن در زمان و مکان مبراً می‌داند، زیرا او حادث نیست^{۱۴}. عطار با ذکر ازلی و ابدی بودن حق و قدیم بودن او، حق را از نیاز به زمان و مکان مبراً می‌سازد:

ای ز جمله پیش و هم پیش از همه جمله از خود دیده و خویش از همه
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶)

و:

چون جهان را اول و آخر تویی جزو و کل را باطن و ظاهر تویی
(مصیبت نامه، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳)

حتی درباره آیه «نحن اقرب الیه من حبل الورد» نیز اشاره می‌کند که این نزدیکی از نوع فیزیکی نیست تا موهم تشبیه شود، او این نزدیکی را به ارتباط سایه و خورشید تشبیه می‌کند:

گفته‌ای من با شمام روز و شب یک نفس فارغ مباشید از طلب
چون چنین با یکدگر همسایه‌ایم تو چو خورشیدی و ما هم سایه‌ایم
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲)

او همچنین در وصف جلوه‌گری سیمرغ نیز باز خود را از تفصیل، به همان دلیلی که قبلاً بیان شد، باز می‌دارد:

چون نه سر پیداست وصفش را نه بن نیست لایق بیش از این گفتن سخُن
(همان، ص ۲۶۵)

در پایان حکایت سیمرخ، سخن از محو و فنا و استغراق است و قبل از آن در جای دیگر عطار اشاره کرده است؛ کسی که از استغراق سخن می‌گوید، دیگر به حلول اعتقادی ندارد و بار دیگر خود را از عقاید مُشَبَّه دور می‌سازد:^{۱۵}

گر تو گشتی آنچه گفتم نه حقی لیک در حق دایما مستغرقی
مرد مستغرق حلولی کی بود این سخن کار فضولی کی بود
چون بدانستی که ظلّ کیستی فارغی گر مردی و گر زیستی
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱)

زمانی سخن از تشبیه و تنزیه است که هنوز به مرحله احدیت ذات نزدیک نشده باشیم، اما در این مقام دیگر جایی برای تشبیه و تنزیه نمی‌ماند.

۴- در اندیشه عرفانی، جهان و انسان آئینه حق هستند. نجم رازی در مرصاد(مرصاد العباد، ص ۳) چنین می‌گوید: خلاصه نفس انسان دل است و دل آئینه است و هر دو جهان غلاف آن آئینه و ظهور جملگی صفات جمال و جلال حضرت الوهیت به واسطه این آئینه... :

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آئینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(همان)

عطار در قسمت‌های آغازین *منطق الطیر* در حکایت پادشاه صاحب جمال که رمزی است از جمال احدیت، این مطلب را به زیبایی بیان می‌کند. در این حکایت به علت جمال بی وصف پادشاه هیچ کس تاب دیدار او را ندارد، بنابراین:

چون نیامد هیچ خلقی مرد او جمله می‌مردند و دل پر درد او
آینه فرمود حالی، پادشاه کاندرا آئینه توان کردن نگاه
روی او از آینه می‌تافتی هر کس از رویش نشانی یافتی
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۸۲)

و در پایان نتیجه می‌گیرد که:

گر تو می‌داری جمال یار دوست دل بدان کاینه دیدار اوست
دل به دست آر و جمال او ببین آینه کن جان جلال او ببین

(همان، ص ۲۸۲)

در حقیقت تمام سیر مرغان از آغاز تا به انجام برای رسیدن به مرحله آیینگی است، اما آنچه در پایان حکایت سیمرغ با آن روبه رو می‌شویم، نکته ظریفی است؛ مرغان پس از طی مراحل سخت و تحمل مشقت‌های فراوان، به درگاه سیمرغ می‌رسند؛ عکس سیمرغ را می‌بینند، زیرا تاب دیدار سیمرغ را ندارند، علاوه بر آن چون در آینه سیمرغ را می‌نگرند با کمال تعجب خویش را می‌بینند:

چون سوی سیمرغ کردندی نگاه بود این سیمرغ، این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردندی نظر بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردندی به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم
بود این یک آن و آن یک بود این در همه عالم کسی نشنود این

(همان، ص ۲۸۲)

اگر چه لفظ آینه تداعی کننده تشبیه است، اما عطار این جا نیز خود را از تشبیهی بودن صرف مبرا می‌کند. در حقیقت مرغان در آن آینه، خویش را می‌بینند نه چیزی بیش، نه کم؛ چنان که به گفته حضرت سیمرغ «آینه است این حضرت چون آفتاب» و هر کس خویش را در آن می‌بیند و اگر به جای سی، چهل یا پنجاه مرغ نیز می‌بودند، پرده از روی خویش می‌گشودند. در حقیقت عطار شناخت ذات سیمرغ را محال می‌داند و از قول سیمرغ که نمادی از حضرت احدیت است می‌گوید:

گر چه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را ببینید و خود را دیده‌اید
هیچ کس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟

(همان، ص ۴۲۷)

در پایان عطار همان سخن آغازین خویش را که عجز از شناخت بود، تکرار می‌کند و این که شناخت ذات امکان‌پذیر نیست و هر کس به قدر ادراک و درخور فهم و عقل خویش به شناختی ناقص می‌رسد؛ و این که تنها راه محو و فناست. او حتی زمانی که از پرسش و پاسخ مرغان و سیمرغ سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که این گفت‌وگو بی‌زبان و به صورت مجرد بوده است:

آن همه غرق تحیر ماندند بی تفکر در تفکر ماندند
چون ندانستند هیچ از هیچ حال بی زفان کردند از آن حضرت سؤال
کشف این سر قوی درخواستند حل مایی و توی درخواستند
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب کاینه است این حضرت چون آفتاب
(همان، ۱۳۸۳، ص ۴۲۷)

در این خصوص نیز پیشگامی سخن از آن علی (ع) است. بنابر سخن مشهور علی (ع)، شناخت ذات، صفات و افعال پروردگار، مستلزم شناخت ذات، صفات و افعال نفس خود، است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^{۱۶}. این حدیث به صورت «إِذَا عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» از پیامبر خاتم (ص) نیز نقل گردیده است.^{۱۷}

۵- در حکایت حسن و حبیب در الهی نامه عطار زمانی که حسن به حیب می‌گوید که تو راه سلوک را از من آموختی، پس چگونه به این کرامت دست یافته‌ای که از رود بدون کمک عبور می‌کنی، حیب می‌گوید کار من سفید کردن دل بود و کار تو سیاه کردن کاغذ و در نهایت می‌گوید:

اگر دل را بگردانی چو مردان شود ماهت زمهر آینه گردان
دلی فارغ ز تشبیه و ز تعطیل مبرا از تماثیل و اباطیل
زمانی کل شده در قدس پاکی زمانی آمده در قید خاکی
گاهی بی‌خود گهی با خود دو حالش که تا هم زین بود هم زان کمالش
(الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸)

حبیب بیان می‌کند که به جای پرداختن به بحث‌های درسی و عقلی، باید به دل پرداخت آنچه عرفا و معمولاً مردم عامه از طریق آن حق را درک می‌کنند. در دو حکایت دیگر، وی استدلالی از زبان افراد عامی برای رد تشبیه می‌آورد. در یک حکایت، فرزند ترسای تاجر و در حکایت دیگر فرزند پیری در می‌گذرند؛ ترسا بعد از مرگ فرزند مسلمان می‌شود، با این استدلال که اگر خداوند فرزند داشت، هرگز به داغ فرزند دیدن من راضی نمی‌شد و پیر از مرگ فرزند به خداوند شکوه نمی‌کند به این دلیل که خداوند معذور است زیرا پیوندی ندارد و منزّه است. (الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶-۱۵۷)

عطار در میان تشبیه و تنزیه سیر می‌کند، چنان که عرفا و عامه مردم. جایی خداوند را دور از دسترس و وصف ناشدنی می‌پندارد و جایی دیگر، کاملاً نزدیک و دست یافتنی. شیوه‌ای که انسان به طور فطری و به اجبار، با آن زندگی می‌کند، گاه به خداوند احساس نزدیکی می‌کند و حتی از محبت و عشق به او سخن می‌گوید و نیز زمانی به او خرده می‌گیرد و از او به او شکایت می‌برد. زمانی دیگر خداوند را تقدیس می‌کند و او را از حدّ فهم و عقل خود دور می‌پندارد. در حکایاتی چون حکایت موسی و مرد عابد، خداوند نام فرد عابد را با وجود طاعات بسیار در لوح اشقیاء می‌نویسد و سپس زمانی که عابد می‌گوید هر چه از حق آید برای من نیکوست، نامش را از آن لوح می‌سترد و او را در شمار صاحب دولتان می‌آورد (الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱)؛ جایی دیگر دیوانه‌ای به خداوند می‌گوید اگر تو مرا دوست نداری، اما من برخلاف تو تو را دوست دارم (همان، ص ۲۴۴) و نیز در حکایتی دیگر دیوانه‌ای به افرادی که در پی دعای بزرگان آمین می‌گویند خرده می‌گیرد که حق هر چه خواهد می‌کند و شما باید به آن رضایت دهید. (همان، ص ۲۴۳-۲۴۴)

۶- اگر چه عطار در بیشتر موارد دیدگاهی تنزیهی دارد، اما در لابه‌لای حکایات به مواردی بر می‌خوریم که خداوند مورد خرده‌گیری و بازخواست قرار می‌گیرد؛

فاصله است میان خدایی که دور از دسترس است و خدایی که می‌توان بر او خرده گرفت. البته در بیشتر این موارد اعتراض از زبان دیوانگان است که به قولی تکلیف از آن‌ها برداشته شده است.

به گفته ریتز: «قدیم‌ترین فرد مسلمانی که از او خرده‌گیری به رحمت الهی روایت شده، جهم بن صفوان رئیس فرقه جهمیه است.» (دریای جان، ج ۱، ص ۲۴۰)

در حکایاتی چون حکایت لقمان سرخسی (مصیبت نامه، ۱۳۹۲، ص ۳۸۹) که ادعا می‌کند به جنگ خدا می‌رود؛ در حکایتی که دیوانه‌ای به خدا نسبت ظلم می‌دهد. (همان، ۴/۳۸) حکایت دیگری که دیوانه‌ای به خدا خرده می‌گیرد که چرا این همه نانخور آفریده (همان، ۶/۳۸) و نیز در حکایت قحطی مصر که دیوانه‌ای خطاب به خداوند می‌گوید تو که روزی نداری، کمتر آفرین (همان، ۴/۳۲). نیز دیوانه‌ای که خداوند را در تقسیم ثروت به بی‌عدالتی متهم می‌کند (همان، ۱۳/۲۷) و یا این که دیگری خداوند را جاهل و ناتوان می‌شمارد. (همان، ۱۵/۲۷) در حکایتی دیوانه‌ای به خداوند نسبت بی‌مروتی (همان، ۸/۲۷) یا بی‌تدبیری و ناتوانی می‌دهد. (همان، ۶/۲۷) همچنین دیوانه‌ای که خطاب به خداوند می‌گوید دلت از بردن و آفریدن نگرفته است؟ (الهی نامه، ۱۳۶۴، ص ۱۴۵) در این موارد دیگر خبری از اندیشه‌ی تنزیهی نیست.

البته «این آزادی دیوانگی و نیز رابطه‌ی عاشقانه دیوانگان با خدا به ایشان اجازه می‌دهد که اظهاراتی درباره خدا بکنند که دیگران هرگز لب به آن گونه سخنان نمی‌گشایند. آنان می‌توانند با خدا به گستاخی سخن بگویند و با او درباره‌ی اموری عتاب کنند که تکلم به آن بر هیچ کس جایز نیست چنان که خود عطار در حکایتی بیان می‌کند که مجنونی با خداوند گستاخانه سخن می‌گوید، زاهدی بر او خرده می‌گیرد و دیوانه جواب می‌دهد که ایزد مرا دیوانه خواسته، آنچه دیوانه گوید

رواست و این که برای عاقلان شرع تکلیف مشخص می‌کند و برای بیدلان عشق» (ر.ک: مصیبت نامه، ۱۳۹۲، ۲/۲۷)

در همین خصوص، یکی از مرغان از هدهد پرسید که آیا در حضرت سیمرغ گستاخی روا باشد؟ هدد گفت اگر کسی اهلیت داشته باشد و محرم راز باشد گستاخی از او روا باشد و نیز اگر خدمت‌کاری که آداب درباری نداند و خداوند خود را بسیار دوست می‌دارد گستاخی کند، این گستاخی از خرمی است. (دریای جان، ج ۱، ص ۲۵۱-۲۵۱)

مبنای اعتراضات عطار به خداوند که از زبان عقلای مجانین بیان شده، این است که در باور عطار خداوند هم باید تابع ضوابط اخلاقی باشد که در میان آدمیان مقبول است. بر این اساس، چنان که شیعه و معتزله گفته‌اند، برای مثال، جایز نیست خداوند تکلیف مالایطاق (فرا تر از توان) به آدمیان کند. چنان که شیخ طوسی گوید: هر کاری که به هر رویی از ما سرزند، بد باشد، چنانچه از خداوند برتر از همه چیز بر همان رو سرزند باید از او هم بد باشد. (تمهید الاصول، ص ۳۲۴)

«اگر بگویند "فرمان دادن به کار تاب‌نیاوردنی از ما بد است و از خداوند برتر از همه چیز، بد نیست"، پاسخ سخنشان را در باب عدل داده‌ایم و روشن کرده‌ایم که هر کاری، بر هر رویی، از ما سرزند، بد باشد، چنانچه از خداوند برتر از همه چیز بر همان رو سرزند، باید از او هم بد باشد....» (همان، ص ۳۲۴).

در برابر این نظرگاه، اشاعره خداوند را لایسأل و فراتر از چون و چرا می‌دانند. پیشوای اشاعره بر همین مبنا، عذاب بعضی از کودکان را در جهنم باور داشته و در تأیید، حدیثی از پیامبر آورده که آن حضرت فرمودند اگر خواهی، ضجّه‌ها و فریادهای کودکان را در آتش جهنم به استماع تو می‌رسانم.^{۱۸}

۷- اندیشه وحدت وجودی عرفا جمع میان تشبیه و تنزیه را می‌رساند، یگانگی بود و نمود؛ «در نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی وجود حق است و وحدت وجود

یعنی آنکه وجود واحد حقیقی است و وجود اشیاء تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب، امور اعتباری‌اند و از غایت تجدد فیض رحمانی تعینات اکوانی نمودی دارند. «فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۷۸۲) چنان که در جلوه‌گری سیمرغ دیده می‌شود، هنگامی که هنوز جلوه نکرده است غیر قابل دسترس و در عین تنزیه است، اما آنگاه که به جلوه‌گری می‌پردازد هر کس نقشی از پر او بر می‌گیرد و هر چه در این جهان نمایان می‌شود همه نموداری از نقش پر اوست. (ر.ک: منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۵) نیز اعتقاد به تجلی حق که عطار به این مسئله نیز در جای جای آثار خویش اشاره می‌کند، او جهان را جمال حق می‌داند و معرفی می‌کند و می‌گوید اگر کسی بگوید حق را نمی‌بینم محال گفته است:

همه عالم جمال‌اندر جمال است ولیکن کور می‌گوید محال است

(الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰)

«سیمرغ سایه خود را بر جهان گسترده است و از این سایه است که همه مرغان در وجود آمده‌اند و این است نسبت مرغان با سیمرغ، این عقیده وحدت وجود است در برابر اعتقاد انحرافی حلول که می‌گوید خداوند در انسان می‌تواند حلول کند. عقیده وحدت وجود می‌گوید: تو سایه سیمرغ هستی نه خود سیمرغ.» (دریای جان، ص ۱۷)

عطار بیان می‌کند که در اخبار است که روز قیامت جوانی را می‌آورند، از حق ندا می‌آید که او را به فلان قصر آورید، جوان در قصر از هزاران دریچه جهانی را نظاره می‌کند و در هر جهان از مرد و زن جز خدای خود را نمی‌بیند و سپس می‌گوید:

همه عالم تمنای وصال است ولیک آن جمله سودای محال است
نه هر کس را رسد بویی از آن جا نه هر چوگان برد بویی از آن جا
دلی باید ز حق گریان و بریان زبانی از رهش پرسان و ترسان...
تو را عمر حقیقی آن زمان است که جانت در حضور دلستان است

(الهی نامه، ۱۳۸۷، ص ۱۶۳)

۸- عطار ضمن بیان امر تجلی به مسئله رؤیت نیز توجه دارد. مسئله رؤیت از جمله مسائلی است که همواره مورد اختلاف گروه‌های مختلف کلامی به ویژه اشعریان و معتزله بوده است. مشبهه با استناد به آیات قرآن و احادیث رؤیت حق را با چشم سر امکان‌پذیر می‌دانند. اشاعره بنابر روایتی معتقدند که در روز قیامت همگان خداوند را مانند شب چهاردهم خواهند دید. معتزله و شیعه منکر رؤیت خدا در دنیا و آخرتند ولی بنابر سخن امام علی چشم دل او را می‌نگرد. (آشنایی با علوم اسلامی، صص ۵۳، ۷۰، ۷۱) عطار در برخی ابیات (منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۴) نیز رؤیت حق با چشم سر را به صراحت انکار می‌کند:

هیچ دانایی کمال او ندید هیچ بینایی جمال او ندید

در وصف سیمرغ که آن را می‌توان نماد حق گرفت در جواب مرغان که خواستار دیدار اویند می‌گوید:

گر چه بسیاری به سر گردیده‌اید خویش را بینید و خود را دیده‌اید
هیچکس را دیده بر ما کی رسد؟ چشم موری بر ثریا کی رسد؟
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۴۲۷)

و:

چون کسی را نیست چشم آن جمال از جمالش هست صبر لامحال
(همان، ص ۲۸۱)

در مصیبت نامه (۱۳۸۵، ص ۷) می‌گوید:

ای ز جسم و جان نهان دیدار تو گم شده عقل و خرد در کار تو

اما هم او در مناجات‌های عارفانه خود خواستار دیدار حق می‌شود:

ای خدای بی نهایت جز تو کیست چون تویی بی حدودغایت جز تو چیست...
ای جهانی خلق حیران مانده توبه زیر پرده پنهان مانده
پرده برگیر آخر و جانم مسوز بیش از این در پرده پنهانم مسوز
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲)

بنابراین درست است که حق را نمی‌توان با چشم سر دید، اما او را می‌توان از طریق آئینه دل نگریست:

چون کسی را نیست چشم آن جمال وز جمالش هست صبر لامحال
با جمالش عشق نتوانست باخت از کمال لطف خود آئینه ساخت
هست آن آئینه دل در دل نگر تا بینی روی او در دل مگر
(همان، ص ۲۸۱)

از نظر متصوفه گرچه حق مطلق در هیچ دیده‌ای در نمی‌آید، اما خدای شخصی را می‌توان در رؤیا و واقعه‌های عارفانه و روحانی ببینیم (دیدار با سیمرغ، ص ۱۱۲)، از این رو در باز نمود تجربه‌های عرفانی محبوب با چشم و خال و خط و ابرو وصف می‌شود، عطار در دیوان یکی از تجربه‌های خود را چنین بیان می‌کند:

سرزلف پر بند تو تا بدیدم به یک دم شدم عاشق بند بندت...
چنان ماه‌رویی که آئینه تو به رخ با قمر در غلط اوفکندت
(منطق الطیر، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶)

یا:

چو من فانی شدم از جان کهنه مرا افتاد با جانان ملاقات
(همان، ص ۱۴۵)

در همین تجربه‌های عارفانه و عاشقانه نیز، فریدالدین استدراک تنزیهی خود را فراموش نمی‌کند:

جانا، شعاع رویت در جسم و جان ننگجد
وصلت چگونه جویم؟ کاندر طلب نیاید
هرگز نشان ندادند از کوی تو کسی را
آن جا که عاشقانت یک دم حضور یابند
آهی که عاشقانت از حلق جان برآرند
اندر ضمیر دل‌ها گنجی نهان نهادی
عطار وصف عشقت چون در عبارت آرد؟

(همان، ص ۲۳۴)

پورنامداریان عقیده دارد که این دیدگاه متصوفه نسبت به رؤیت توانسته پاسخی
برای تشبیه و تعطیل بیابد (دیدار با سیمرغ، صص ۱۱۲-۱۱۵) و نیز می‌گوید: «عطار...
هم در تمثیل‌ها و هم در داستان اصلی منطق الطیر از دیدار خدا در چهره‌ای که در
رؤیا و واقعه‌های صوفیانه تجلی می‌کند، سخن می‌گوید که همان التباس است که
ایستادن در مرز تشبیه و تنزیه را توضیح می‌دهد.» (همان، ص ۱۱۳)

عطار در وصف سیمرغ نیز با دید تنزیهی می‌نگرد:

هست ما را پادشاهی بی خلاف
نام او سیمرغ سلطان طیور
در حریم عزت است آرام او
وصف او چون کار جان پاک نیست
در پس کوهی که هست آن کوه قاف
او به ما نزدیک و ما زو دور دور
نیست حد هر زفانی نام او...
عقل را سرمایه ادراک نیست...
(منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳-۲۶۴)

در پایان که سی مرغ به درگاه سیمرغ می‌رسند، چون نقشی که در آینه پیداست،
در حقیقت سیمرغ را سی مرغ می‌بینند؛ عطار بیان می‌دارد که اگر این سی مرغ چهل
مرغ هم بودند، خود را می‌دیدند. بنابراین حق متناسب با جویندگان پدیدار می‌شود.

این نتیجه‌گیری عطار سازگار است با آنچه که در حدیث امام باقر(ع) آمده است: «هر آنچه که در اوهام خودتان در دقیق‌ترین [و لطیف‌ترین] معانی آن درباره اوصاف خاص خداوند در ذهن تصور کنید، آن خدا نیست بلکه، آفریده و مصنوعی، همانند شماس است و آن تصور به شما باز می‌گردد. و خداوند تعالی، بخشنده حیات و تعیین کننده مرگ است و شاید مورچه‌های کوچک بپندارند که خداوند دو شاخک دارد، همان‌گونه که آنان دارند و تصور می‌کنند که فقدان آن دو، برای آن کس که فاقد آن‌هاست، کاستی است.^{۱۹}

این غزل دلنشین عطار(غزل ش ۳۹۴)، با تأکید بر پری جهان، از خداوند(صمدانیت)، از جمله تنزیهی‌ترین سخنان عاشقانه-عارفانه ادب فارسی است که در ختام مقاله می‌آید:

ای در درون جانم و جان از تو بی‌خبر	وز تو جهان پرست و جهان از تو بی‌خبر
چون پی برد به تو دل و جانم که جاودان	در جان و در دلی، دل و جان از تو بی‌خبر
ای عقل پیر و بخت جوان گرد راه تو	پیر از تو بی‌نشان و جوان از تو بی‌خبر
نقش تو در خیال و خیال از تو بی‌نصیب	نام تو بر زبان و زبان از تو بی‌خبر
از تو خبر به نام و نشان است خلق را	و آنکه همه به نام و نشان از تو بی‌خبر
جویندگان گوهر دریای کنه تو	در وادی یقین و گمان از تو بی‌خبر
...شرح و بیان تو چه کنم؟ ز آن‌که تا ابد	شرح از تو عاجزست و بیان از تو بی‌خبر
عطار اگرچه نعره عشق تو می‌زند	هستند جمله نعره‌زنان از تو بی‌خبر

نتیجه‌گیری

چنان‌که پیداست، عطار قصد طرح مسائل کلامی به شیوه متکلمان را ندارد و حتی مانند سنایی که مسائل کلامی مورد نزاع را طرح می‌کند و پاسخ می‌دهد به آن نمی‌پردازد، اما در ضمن آثار او می‌توان دیدگاهش نسبت به مسئله تشبیه و تنزیه را

دریافت. از دیدگاه او عقل و وهم که ابزار شناخت در علوم کسبی و نقلی هستند و حتی جان قادر به شناخت حق نیستند و حق را تنها می‌توان با چشم دل مشاهده کرد. گاه خود عطار پاسخ مسائل تشبیهی را از زبان افراد عامه بیان می‌کند. عطار آنجا که به وصف حق می‌پردازد و او را ستایش می‌کند، او را از درک اوهام و عقول مبرا، مزه و انسان را از شناخت ناتوان می‌داند، با وجود این که بدون تشبیه انسان نمی‌تواند از خداوند سخن بگوید زیرا پرستیدن و متوسل شدن به معبودی که هیچ شناختی از او نداریم قابل تصور نیست و این امر در آثار او نیز بازتاب دارد.

عطار در مسئله رؤیت فقط به دیده دل باور دارد و در این عالم و عالم پسین با چشم سر خدا را نادیدنی می‌شمارد، ولی شناخت تجلیات او را میسر می‌داند و معتقد است که حق هر لحظه به شکلی نو ظهور می‌کند چنان که در جلوه‌گری سیمرخ بیان می‌کند.

این عجز و ناتوانی عقل از احاطه معرفتی به خداوند که در آرای عطار بازتاب دارد، لزوماً برآمده از رویکرد جمودگرایانه و تحقیر عقل و وجدان در نظر اشاعره نیست، بلکه برعکس ناشی از تفلسف معرفت‌شناسانه است آن‌گونه که در سخنان امام علی و رویکردهای الاهیات سلبی فیلسوفان قدیم و جدید آشکار است. البته در میان صوفیان نیز بسیاری در حد مُشَبَّه و اشاعره مانده‌اند، ولی جفاست اگر شاهکارهای عقلانی - عرفانی امثال مولوی را مقتبس از آثار اشاعره، به‌ویژه کتاب‌های خود اشعری مانند *الابانه* و *اللمع* بدانیم.

از این نظر می‌توان گفت نظر او درباره تشبیه و تنزیه بیشتر به معتزله و شیعه و فیلسوفان مسلمان نزدیک است، زیرا دیدگاه اشعری در این زمینه ظاهرگرایانه و غیر تأویلی است.



پی‌نوشت‌ها:

- ۱- آل عمران/۱۸۱ و توبه/۵۱ و مریم/۷۹ و انبیاء/۹۴ و یس/۱۲ و جن/۲۹ و مجادله/۲۲ و زمر/۶۷.
- ۲- زمر/۲۲ و انشراح/۱.
- ۳- آل عمران/۶۲ و مائده/۸۰ و محمد/۲۸.
- ۴- توبه/۲۶، ۴۰ و فتح/۴، ۱۸، ۲۶.
- ۵- مریم/۵۲ و شعراء/۱۰ و قصص/۴۶ و صافات/۷۵.
- ۶- ق/۱۷ و واقعه/۸۵ و حدید/۴.
- ۷- طه/۴۶ و شعراء/۲۱۸.
- ۸- ابو داود، کتاب السنه باب ۱۶، الترمذی تفسیر ۷، ۲ و مالک در موطأ، کتاب القدر، حدیث ۲، (به نقل از حاشیه‌الابانه، ص ۵۲)
- ۹- اشعری همان‌جا در تأیید درستی تفسیر ظاهری آیه به روایاتی از این قبیل از پیامبر(ص) استناد می‌کند و معتقد است خداوند هرشب تا سپیده به آسمان نزدیک فرو می‌آید: «يُنزِلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ: هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُعْطِيَهُ، هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ؟ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ». اشعری در بیان اینکه خداوند بر عرش در مافوق آسمان قرار دارد، حدیث دیگری را نیز ذکر کرده است. بنابر آن حدیث، مردی کنیز سیاه‌پوستی را خدمت پیامبر آورد و گفت می‌خواهم او را به عنوان کفاره گناه آزاد کنم، آیا جایز است یا خیر؟ پیامبر(ص) خطاب به کنیز فرمودند: خداوند در کجاست؟ پاسخ داد در آسمان، پس فرمودند من چه کسی هستم؟ گفت: تو رسول خدایی. پس پیامبر فرمودند او را آزاد کن زیرا او مؤمن است.
- ۱۰- ابوالحسن اشعری صفات ذات خداوند را هفت وصف دانسته است: او معتقد است که خداوند، عالم است به علم، قادر است به قدرت، حی است به حیات و مرید است به ارادت، متکلم است به کلام، و شنواست به سمع، و به بصر بیناست. (الملل و النحل، ص ۱۲۳، همچنین دیدگاه مشابه ابوحامد غزالی در: احیاء علوم الدین، ترجمه خوارزمی، ص ۲۴۶ - ۲۴۸)
- ۱۱- امیر المؤمنین مضمون فوق را در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه، ص ۲۰۰، نیز به روشنی بیان کرده‌اند: مَا وَحَدَّثَهُ مِنْ كَيْفِهِ وَلَا حَقِيقَتَهُ أَصَابَ مَنْ مَثَّلَهُ. وَلَا آيَاءَ عَنِّي مَنْ شَبَّهَهُ. وَلَا صَمَدَةٌ مِنْ أَشْرَائِلِهِ وَ تَوْهَمَةٌ. كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ. وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ. فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَابِ آلِهِ. مُقَدَّرٌ لَا بِجَوْلِ فِكْرِهِ. عَنِّي لَا بِاسْتِفَادَةٍ...

۱۲- «مذهب اشعری که نوعی گرایش به سنت و ستیزه‌جویی با خردگرایی معتزله را به همراه دارد، با تصوف بسیار هماهنگی دارد، زیرا اصل اولیه تعالیم صوفیه نقد عقل است و نشان دادن عجز او از ادراک ذات باری تعالی.» (اسرارالتوحید، مقدمه، ص هشتاد و پنج) بر این اساس ایشان سنایی را نیز، اشعری خالص می‌داند. (تازیانه‌های سلوک، ۳۹ و مشابه این نظر در ۳۴۶ و ۲۴۸)

۱۳-

حمد تو نسبت بدان، گر بهتر است لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
چند گویی چون غطا برداشتند کین نبوده است آن‌که می‌پنداشتند...

(نگ: مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۱۰ تا ۱۷۹۲)

۱۴- غزالی می‌گوید: «حق تعالی عرضی قایم به جسم یا حال در محل نیست چه عرض آن است که در جسم حال باشد و هر جسم که هست حادث است.» (احیاء علوم دین، ص ۲۴۰)

۱۵- استغراق: این اصطلاح عرفانی است و به معنی توجه مفرط و غرق در بحر توحید است که دل عارف ذاکر در حال ذکر متوجه به خود نشود که این حالت را فنا گویند. (فرهنگ علوم عقلی، ذیل استغراق) و مستغرق به کسی که در ذات حق غرق و فنا شده گفته می‌شود. (رک: منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۵۵۷)

حلول: حلول چیزی در چیزی عبارت از نفوذ و دخول چیزی است در چیز دیگر و فرود آمدن و نزول در مکان (فرهنگ علوم عقلی، ذیل حلول) و حلولی به کسی گفته می‌شود که «قائل به حلول حق در اشیاء است که عقیده غلات صوفیه نیز بوده است.» (منطق الطیر، ۱۳۸۳، ص ۴۶۸) چنان که پیداست عقیده به حلول موهم تشبیه است، چرا که لازمه حلول سنخیت میان دو چیز است؛ اما در استغراق سنخنی از یکی شدن با چیزی یا فرود آمدن و نزول در شیء نیست بلکه چنان که در تعریف نیز آمده حالت فنای از خودی و غرق شدن در ذکر دیگری استغراق است و لازمه این امر یکی شدن فیزیکی و جسمی و نیز سنخیت دو چیز نیست.

۱۶- شرح نهج البلاغه، ۴/ ۵۴۵ و کتاب غررالحکم و دررالکلم آمدی، ۵/ ۱۹۵ و مجمع البحرین طریحی، ۴/ ۱۱۵ و سفینه البحار شیخ عباس قمی، ۲/ ۶۰۲ (به نقل از زمانی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۷۸)

۱۷- کنوز الحقایق، ص ۹، واللؤلؤ المرصوع، ص ۸۶. این تیمیه این حدیث را از موضوعات می‌شمارد. (فروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷) در برخی از منابع شیعی از قبیل بحارالانوار، ۳۲/۲، مضمون این حدیث به پیامبر نیز نسبت داده شده است.

۱۸- و قد قيل في الاطفال: و روى عن النبي(ص): «إن شئت اسمعتك ضغائنهم في النار.»(الابانه، ص ۷۱)

۱۹- «كل ما ميزتموه بأوهامكم، و أدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم... (جامع الاسرار، ص ۴۲) مور ضعیف و ناتوان گر شکل یزدانی کشد/ بی شک به شکل مورچه با شاخ حیوانی کشد. مغز شبان هم نقشه موسی بن عمرانی کشد/ در فکر مانی گرفتند، او صورت مانی کشد.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ویراسته مسعود انصاری و مرتضی کریمی‌نیا، نیلوفر و جامی چاپ سوم، تهران ۱۳۷۵.
- نهج البلاغه؛ ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۵.
- آشنایی با علوم اسلامی؛ مرتضی مطهری، جلد دوم (کلام - عرفان - حکمت - عملی)، چاپ ۲۷، صدا، ۱۳۸۱.
- احادیث مثنوی؛ بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، امیر کبیر، تهران ۱۳۷۰.
- احیاء علوم الدین؛ ابوحامد محمد بن محمد غزالی، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی (۴ جلد)، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۶۸.
- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، آگاه، تهران ۱۳۷۶
- الابانه؛ ابوالحسن علی بن اسماعیل الأشعری، مع تعلیقات عبدالله محمود محمد عمر، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه لاولی، ۱۴۱۸ هـ. ق/ ۱۹۹۸ م.
- المغنی فی ابواب التوحید و العدل؛ عبد الجبار(قاضی) بن احمد اسد آبادی، چ اول، وزاره الثقافه و الارشاد القومی لمؤسسه المصریه العالمه، قاهره ۱۳۸۲ق./ ۱۹۶۲م.
- الملل و النحل؛ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمه افضل الدین صدرترکه اصفهانی، تصحیح و ترجمه و تحشیه سید محمد رضا جلالی نائینی، اقبال، تهران ۱۳۵۰.
- الهی نامه؛ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح فواد روحانی، چ چهارم، زوار، تهران ۱۳۶۴.
- الهی نامه؛ عطار، فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ اول، سخن، تهران ۱۳۸۷.

- تازیانه‌های سلوک؛ محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، آگاه، تهران ۱۳۷۲.
- ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام؛ ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، به اهتمام محمد جواد مشکور، چ ۳، اشراقی، تهران ۱۳۵۸.
- «تشبیه و تنزیه در عاشقانه‌های مولوی»، حسین حیدری، مجله علمی و پژوهشی دانشکده الاهیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره‌های ۴۷ و ۴۸، بهار و تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۱۱-۱۱۲.
- تعریفات: فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی؛ علی‌بن محمد جرجانی، ترجمه حسن سیدعرب، سیما نوربخش نشر و پژوهش فرزانه‌روز، تهران ۱۳۷۷.
- تمهید الاصول؛ محمد بن الحسن (شیخ الطائفه) طوسی، ترجمه عبدالمحسن مشکوه الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸.
- جامع الاسرار؛ سید حیدر آملی، به تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- جامع الحکمتین؛ ابومعین ناصر خسرو قبادیانی، به تصحیح و مقدمه هنری کرین و دکتر محمد معین، چاپ دوم، طهوری ۱۳۶۳.
- دانشنامه جهان اسلام؛ تشبیه و تنزیه، محمد منصور هاشمی، ج ۷، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران ۱۳۷۵.
- دریای جان؛ هلموت ریتر، ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبردی، ج ۱، چ اول، هدی، تهران ۱۳۷۴.
- دیدار با سیمرغ؛ شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار، تقی پورنامداریان، چ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- دیوان، فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، چ اول، نگاه، تهران ۱۳۷۳.
- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، چ ۲، آسیم، تهران ۱۳۸۹.
- شرح جامع مثنوی معنوی؛ کریم زمانی، جلد ۶، اطلاعات، ۱۳۷۸.
- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ سید جعفر سجادی، چ ۲، طهوری، تهران ۱۳۷۳.
- فرهنگ علوم عقلی؛ سید جعفر سجادی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۱.
- متشابه القرآن؛ عبد الجبار (قاضی) بن احمد اسد آبادی، ج ۱، تصحیح عدنان محمد زرزور، مکتبه دار التراث، قاهره ۱۳۸۷.

- مثنوی معنوی (۳ جلد)؛ جلال الدین محمد بن محمد مولوی، به تصحیح رینولد الف. نیکلسون، مولی، تهران ۱۳۶۰.
- مرصاد العباد؛ نجم الدین ابوبکر رازی، به اهتمام محمد امین ریاحی، چ ۱۴، قلم، تهران ۱۳۸۹.
- مصیبت نامه؛ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح نورانی وصال، چ ۷، زوار، تهران ۱۳۸۵.
- مصیبت نامه؛ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۶، سخن، تهران ۱۳۹۲.
- مقالات الاسلامیین؛ ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری، تصحیح هلموت ریتز، الطبعة الثالثة، التراث الاسلامیه لجمیعه المستشرقیه الالمانیه، اسطفان فیلد و اولریش هرمان، ۱۹۸۰ م. دار الکتب العامیه، الطبعة لاولی، ۱۹۹۸ م/۱۴۱۹ ق.
- مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه؛ ویلفرد مادلونگ، ترجمه جواد قاسمی، ویراسته حسن لاهوتی، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۵.
- منطق الطیر؛ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، چ ۱۷، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
- منطق الطیر؛ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ اول، سخن، تهران ۱۳۸۳.