

## اثبات اندیشه وحدت وجود ابن عربی در غزلیات عراقی

دکتر پروین گلی زاده، عبدالله طاهری<sup>۲</sup>  
 (تاریخ دریافت: ۹۵/۰۶/۲۳، تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۸/۱۶)

### چکیده

فخرالدین ابراهیم عراقی همدانی یکی از کسانی است که با آثار و اندیشه‌های ابن عربی آشنایی داشته و از آنها تأثیر پذیرفته است. غزلیات عراقی بر پایه‌ی تفکرات ابن عربی خصوصاً وحدت وجود او شکل گرفت است. یکی از این تأثیرات جمع نقیضین است، یعنی وحدت و کثرت، در باب وحدت وجود است که عراقی در این زمینه از ابن عربی بهره گرفته است. عراقی در این غزلیات به ذکر مسائلی چون وحدت وجود می‌پردازد.

هرچند که عراقی در باب این مسائل متضاد می‌اندیشد، اما در پی نتیجه‌گیری واحد و رسیدن به نقطه‌ی واحد در ذهنش است، یعنی وحدت وجود، عالم تنها خداست و دیگر هیچ. پس او برای رسیدن به این نتیجه صریحاً به نقض عالم و اسبابش نمی‌پردازد، بلکه برای عالم هستی قائل است؛ اما تا زمانی این هستی معتبر است که به اثبات هستی خداوند نپردازد. در این جستار سعی شده است تا با نظری بر غزلیات فخرالدین ابراهیم عراقی همدانی این مسئله بررسی شود.

### واژگان کلیدی

غزلیات، عراقی، ابن عربی، وحدت وجود،

۱- دانشیار گروه ادبیات فارسی دانشگاه چمران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهیدچمران اهواز ۲

## مقدمه

غزلیات خود به بیان تفکرات ابن عربی در باب وحدت وجود پرداخته است. عراقی در تفکرات عرفانی اش چه وحدت وجود و چه تشبیه و تنزیه و خلق و حق مانند ابن عربی پارادوکسی یعنی به صورت جمع نقیضین عمل می کند. و راهی را برمی گزیند که شیخ برگزیده است. ابتدا به معرفی ابن عربی و تعاریفی از وحدت و تشبیه و تنزیه و . . . در گفتار دو شاعر می پردازیم تا در ادامه تناقض ها بررسی گردند.

## پیشینه پژوهش

درباره وحدت وجود و تعاریف آن در دیدگاه فلاسفه و عرفا پژوهش هایی صورت گرفته است که شاید مهم ترین آن ها کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت از قاسم کاکایی باشد. او در این کتاب به شباهت ها و تفاوت های دیدگاه این دو شخصیت بزرگ در مورد وحدت وجود پرداخته است. همچنین در مورد وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و مقایسه آن با افراد دیگر، چندین مقاله چاپ شده است که می توان آن ها را به عنوان پیشینه پژوهشی این موضوع به شمار آورد. در این پژوهش از بیشتر این مقالات در مواقع لزوم استفاده شده و گاه نظرات و دیدگاه های آنان به نقد کشیده شده است. البته در مورد وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه فخرالدین عراقی، تاکنون پژوهش مشخصی صورت نپذیرفته است که این امر ضرورت پژوهش در این زمینه را مهم

زبان عرفان در بیان تجارب عرفانی بیان ناپذیر، متناقض و پارادوکسیکال جلوه می کند؛ برخی علت پارادوکس<sup>۱</sup> بودن زبان عرفان را بیان ناپذیری آگاهی های عرفانی و عمیق بودن عواطف می دانند. عده ای نظریه ی نابینایی معنوی را مطرح می کنند که به علت خاص بودن تجربه عرفانی و ممکن نبودن انتقال آن به کسی که آن را نیاموخته است، یا آن را به علت مجازی بودن زبان عرفان و عجز فکر و فهم در شناخت آن احوال مستقیم است که نمی تواند به تجربه درآید یا منطوق شود، یا رمزی بودن آن می دانند. همه علل موجب می شود تا یک تجربه عرفانی به ظاهر غریب در چشم شنونده پارادوکس گونه یا غیر واقعی جلوه کند. این قاعده از زبان و بیان ابن عربی مؤسس عرفان نظری نیز مستثنی نمی باشد. اساس تفکر ابن عربی بر وحدت وجود و مصداق جمله «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. در این راستا تمام کوشش ابن عربی تبیین و توضیح پارادوکس حق و خلق است، اگر با عقل و استدلال نتواند آن را تبیین کند به کمک خیال و تمثیل به بیان آن می پردازد. وجود پارادوکس هایی چون حق و خلق، وحدت و کثرت، تشبیه و تنزیه، ظهور و بطون و . . . در تفکرات او به چشم می خورد. اما هدف ما بررسی این پارادوکس ها در اندیشه و عرفان عراقی در غزلیات اوست، زیرا عراقی در

1- paradox

جلوه می‌دهد؛ زیرا فخرالدین عراقی از کسانی به شمار می‌رود که از ابن عربی پیروی می‌کرده و به گونه‌ای دیدگاه‌های او را شرح و تفسیر کرده و آن‌ها را بسط داده است. در واقع، این پژوهش فتح بابی درباره دیدگاه فخرالدین عراقی درباره «وحدت» در کتاب لمعات است.

## تعاریف وحدت وجود

حکیم سبزواری وحدت وجود را به چهار دسته تقسیم می‌کند که از آن‌ها دو نوع زیر مورد بحث ماست (سبزواری، ۱۳۶۸: ج ۱: ۷۱):

۱- وحدت وجود و کثرت موجود: براساس این نظر، وجود واحد است و دیگر موجودات، نسبتی با این وجود مطلق دارند؛ چنان که ملاصدرا می‌گوید: «إن الوجود شخص واحد هو ذات الباری التعالی و الماهیات امور حقیقه موجودیتها عباره عن انتسابها إلى الوجود الواجبی و ارتباطها به تعالی» (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱: ۷۱). با توجه به این تعریف «وجود در واجب الوجود اصیل بوده و اطلاق موجود بر واجب از قبیل اطلاق مشتق بر مبدأ اشتقاق است؛ اما در ممکنات، ماهیت اصیل است و اطلاق موجود بر ممکنات، از قبیل اطلاق مشتق بر منسوب به مبدأ اشتقاق است» (وکیلی و تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۴۱). می‌توان این سخنان عین‌القضات همدانی را مطابق این تعریف از وحدت وجود دانست: «هرچه هست بدو هست، یا نه همه بخود نیست است؛ و نیستی غیر او ضروری است، چنان که هستی او ضروری

است» (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۱).

۲- وحدت وجود و موجود در عین کثرت: اغلب پژوهشگران، بنیانگذار این نظریه را که اساس وحدت وجود عرفا محسوب می‌شود، ابن عربی می‌دانند؛ برای روشن شدن این معنا، عرفا مثال انسانی را می‌زنند که در اتاقی پر از آئینه ایستاده است و از یک وجود که همان انسان حاضر در اتاق است، وجودهای متعدد پدید می‌شود و این وجودهای متعدد به معنای تعدد در اصل ذات نیستند؛ بلکه او یک حقیقت است با جلوه‌های متعدد. اساس عرفان ابن عربی بر این «وحدت وجود» استوار است که در جای جای آثارش نمود دارد: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). یا آن‌جا که می‌گوید: «هنگامی که خدا خواست به ممکنات وجود بخشد - در حالی که غیر خدا وجودی نیست و خود تنها موجود است - به قدر استعداد هر یک از آن‌ها بر ایشان ظاهر شد و آن‌ها خود را در وجود خدا دیدند؛ حال آن‌که در واقع عدم‌اند» (همان، ج ۳: ۲۵۵). «فما فی الوجود الا الله تعالی» (همان: ۶۸). «او اول است، آخر است، ظاهر است و باطن است؛ او عین چیزی است که آشکار شده و عین چیزی است که در آشکاری نهان گشته. . اوست که نام ابوسعید و نام‌های دیگر حادثات و مخلوقات را به خود گرفته است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۷). مطلب دیگری که برای این نظریه بیان می‌کند، مثال اعداد است که از ترکیب عدد

یک (واحد) اعداد دیگر و مراتب مختلف اعداد ایجاد می‌شود. در شعری می‌گوید:

«یا خالقَ الاشیاء فی نفسه

انت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ینتهی کونه

فیک فانت الضیق الواسع»

(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۸)

ای آفریننده همه چیز در نفس خود / تو جامع هر آن چه آفریده‌ای هستی / می‌آفرینی آن چه را که حقیقت وجودی‌اش در تو پایانی ندارد / چرا که تو تنگ گشاینده‌ای. منظور از تنگی آن است که خداوند وجود مطلق است و منظور از گشاینده‌گی، گشایش این وجود مطلق در نهاد موجودات دیگر است. موحد در این کلام، تنگی را احدیت می‌داند که هیچ کثرتی در او راه ندارد و فراخی را الوهیت و فراگیرنده همه موجودات. (۱۳۸۵: ۳۸۲). با توجه به سخنان ابن عربی می‌توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: «وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری یگانه می‌داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آن‌ها سریان و ظهور دارد؛ به گونه‌ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه ظهور و ظل حقیقت وجود است» (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این تعریف را به شکلی ساده‌تر می‌توان به این شکل بیان کرد که وجود یگانه است و در موجودات تجلی دارد و هر موجودی به واسطه این تجلی ظهور می‌یابد.

عرفا برای توجیه وحدت وجود در عین کثرت، از مبحث تجلی بهره برده‌اند و برای آن مراتبی در نظر گرفته‌اند: «اولین تجلی، تجلی ذات به ذات در مقام ذات است. با این تجلی، تعیین اول که همانا مرتبه احدیت باشد، محقق می‌شود. تجلی دوم، تجلی ذات به ذات در مقام اسما و صفات است. با این تجلی، مرتبه واحدیت تحقق می‌یابد. سومین تجلی، تجلی ذات به اسما و صفات در مقام فعل و خارج است. با این تجلی است که عالم خارج به ظهور می‌رسد» (آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۳)؛ بنابراین، با این تجلیات، وجود از ذات باری تعالی به مقام اسما و صفات می‌رسد و سپس این اسما و صفات در مقام فعل در موجودات به ظهور می‌پیوندند. «نظریه اسما و صفات، راهی است که ابن عربی به وسیله آن وحدت شخصی وجود را با کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ربط می‌دهد. به اعتقاد او هرگونه کثرت و تضادی که در عالم می‌بینیم، از وجود کثرت و تضاد در بین اسماء حق ناشی می‌شود. ما فقط با یک وجود سروکار داریم و آن حق تعالی است و اسماء کثیر وی وجوه مختلف این وجودند» (دشتی، ۱۳: ۱۵۹).

### محمی‌الدین ابن عربی

شیخ اکبر محمی‌الدین ابی عبدالله حاتمی طایی اندلسی معروف به ابن عربی متوفی ۶۳۸ از بزرگترین مشایخ اندیشه‌ور و متفکری است که در دامن فرهنگ اسلامی پرورش یافته و

با پیدایش وی تصوف اسلامی صبغه علمی گرفت و زبان عرفان رمزناک‌تر و دقیق‌تر شد (مایلهروی، ۱۳۶۴: ۹).

ابن عربی در عبادات ظاهری، و در اعتقادات باطنی بود، از سویی پیرو مذهب ظاهریه بود و از سویی پیرو صوفیانی چون بایزید و حلاج، قبول ظاهرگری تا سرحد ممکن و باطن‌گرایی در حداکثر آن یعنی پیوند عجیب افراط و تفریط که اساس فکر ابن عربی بود و همین است که می‌گوید خداوند معلوم‌ترین و در عین حال مجهول‌ترین است (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۸۵).

در قرن ششم و هفتم یک قسم از تصوف نظری و عرفان مدرسی به‌وجود آمد که قهرمانش محی‌الدین ابن عربی بود. در این دوره اختلاف اهل توحید (میان‌ه‌رو) و وحدت وجودی (افراط‌گرا) زیاد شد یعنی غزالی و ابن عربی. ابن عربی واضع نظریه وحدت وجود در قالب زبان فلسفی است. او سخنانی نظیر انال‌الحق و سبحانی را از نوعی وحدت شهود می‌داند نه وحدت وجود (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۴۶ و ۴۵).

ابن عربی در تصوف معتقد است که محبت اساس عبادت معبود، یعنی خداوند سبحان است و هر معبود دیگر صورتی از صورت‌های اوست، هر چند که این صورت‌ها از حیث اسم و صفت با یکدیگر اختلاف داشته باشند، اما خداوند یگانه است و در تمام صور و اشکال موجود است و اختلاف مردم در پرستش معبود تنها

در شکل و صورت است نه در جوهر و حقیقت (معروف‌الحسنی، ۱۳۶۹: ۳۳۴).

اما نص تفکر ابن عربی در عرفان مبحث «وحدت وجود» است (البته با قبول کثرت) که در قالب آفرینش عالم و آدم به صورت تجلی سه‌گانه بروز می‌کند. ابن عربی در افکارش بیشتر به تبیین مرتبه واحدیت (تعین ثانی) که شناخت خداوند در این مرتبه از سوی انسان امکان‌پذیر است تکیه می‌ورزد، زیرا به عقیده او مرغ فکرت و اندیشه ماسوی یارای پرواز در مقام احدیت را ندارد چنانکه در یکی از رسالات خود بیان نموده است:

«احدیت جایگاه احد است، پرده عزتی است که بالا نمی‌رود، پس در احدیتش کسی جز او را نمی‌بیند، چه پذیرای آن حقایق نیست. انسان خود آفریده واحدیت است نه احدیت، چه احدیت مطلقاً بی‌نیاز است و برای انسان که خود واحد است این معنا راست نمی‌آید، پس واحدیت به‌جای احدیت نمی‌رسد و واحد در برابر احد برنمی‌خیزد، چه احدیت در هویت ذاتی، ذاتی است و وحدانیت نامی است که جفت بودن و دوئیت آن را بدان نام گذارده است از این‌رو در نسبت پروردگار احد آمد نه واحد، و با او انواع تنزیه آمد» (سعیدی، ۱۳۷۹: ۱۸).

### فخرالدین عراقی

فخرالدین عراقی، عارف، شاعر و نویسنده مشهور قرن هفتم هجری است. حمدالله

مستوفی وفات او را در ۶۸۶ هجری دانسته و دیگران آن را در ۶۸۸ گفته‌اند که سعید نفیسی در مقدمه کلیات عراقی، تاریخ اخیر را صحیح‌تر می‌داند (عراقی، ۱۳۶۳: ۵). از آن‌جا که فخرالدین عراقی محضر صدرالدین قونوی را درک کرده بود و صدرالدین قونوی نیز از خویشان مریدان ابن عربی به شمار می‌آمد، او نیز به واسطه، تحت تأثیر تعلیمات ابن عربی قرار گرفت و از اندیشه وحدت وجود او پیروی می‌کرد که این امر در تمامی آثارش، به ویژه غزلیاتش به روشنی دیده می‌شود.

### وحدت شهود

موضوع وحدت شهود بر این قاعده مهم بنا شده که، عارف در مواجهه با حقیقت و وجود ذات حق تعالی به مرحله‌ای می‌رسد که تنها خود را با آن ذات مواجه می‌یابد به عبارت بهتر عارف با درک عظمت وجود لایتنهای خداوند که تجلی کرده، شهود می‌کند و احساس می‌کند که موجودات محدود متناهی اصلاً قابل قیاس با آن ذات نیستند و با مشاهده آن ذات نمی‌تواند و نباید این موجودات محدود را به حساب آورد و از وجود خود دم زد.

«قائلان به وحدت شهود بر این عقیده‌اند که چون طالب حق به این مقام رسد همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ‌گونه تعینی در روح او باقی نماند و اغیار از هر جهت محو و

نابود گشته و توحیدی صاف و خالص ظهور و تحقق یافته است در این مرتبه و مقام است که لسان حقیقت «یا هو یا من لیس الا هو» گوید» (اخلاقی: ۱۳۸۲: ۸۶).

«برای بیان موضوع وحدت شهود و درک تفاوت آن با وحدت وجود باید گفت که عرفا معمولاً شهود را معادل اصطلاح در رؤیت قرار داده‌اند» (فولادی: ۱۳۸۹: ۲۱۸). می‌دانیم رویت در بیداری است و به حس بینایی محدود نمی‌شود و کاربرد حواس دیگر را در بر دارد که عموماً با یک تصویر سازی و خیال شخصی همراه است. شهود نیز نوعی رویت و حالت سکر و وجد عرفانی به وجود می‌آورد که عارف را از بیان آن به همان‌گونه که کشف و شهود کرده عاجز می‌کند و باعث بیان آن تجربه به زبان خاص به خصوص زبان تمثیل و تشبیه می‌کند. معنی دومی که از معرفت شهودی بیان می‌دارند، از غیر، غافل شدن و غیر را ندیدن است؛ یعنی با طلوع نور مشهود عارف آن‌چنان جذب می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند بلکه وجود خودش نیز از یاد می‌برد. در کتب و مقالاتی که نگارندگان در آن تفحص نمودند یک موضوع را همگی یا با دسته‌بندی خاص بیان کرده و یا با اشاراتی گذرا و بدون دسته‌بندی عنوان کرده‌اند؛ از قرن دوم تا قرن ششم عرفای بزرگ عمدتاً تعبیری از وحدت شهود به کار برده یا محتوای اندیشه، داستان‌ها و تمثیل‌ها بر محور وحدت شهود است. همان‌طور که در مقدمه بیان شد

مقصد عارف دست یافتن به معرفت الهی است آن‌چه تمایز نوشته‌ها و تجربه‌های عرفانی عرفا را مشخص و متمایز می‌کند، برداشت‌ها و تفاسیر متفاوتی است که از معرفت به دست می‌دهند. عرفا تا قرن ۶ غالباً مبانی معرفت را دو رکن عنوان می‌کنند. یکی خداوند و دیگر انسان، بر این اساس معرفت زمانی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خدا را بشناسد و ارتباط این دو را دریابد. هر اندازه درجه و مرتبه کمال هر عارف به جایگاه انسان و خدا و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر عمیق‌تر باشد مراتب کمال را بیشتر طی می‌کند. آن‌چه موجب گردید گروهی در سده دوم صوفی خوانده شوند نه آن بوده که آن‌ها بیش از اهل زهد، زهد می‌ورزیدند و عبادت می‌کردند بلکه عاملی که موجب تمایز اهل تصوف و عرفان از اهل زهد و عبادت شد تفکر و بینش آن‌ها بود.

نکته مهم دیگری که قاسم کاکایی بررسی کرده وحدت آفاقی و انفسی است. وی می‌نویسد: «اگر به تعابیر عرفانی به صورت یک جریان نگاه کنیم باید گفت جنبه محبت عرفان نخست هم در اسلام و هم در مسیحیت از تأکید بیشتری برخوردار بوده است. اما به امثال ابن عربی که نزدیک‌تر می‌شویم بحث پرنرنگ‌تر می‌شود. در راه محبت، بیشتر از عرفان وحدت انفسی سخن به میان می‌آید ولی در راه معرفت عرفان وحدت شهود، معرفت آفاقی نیز جایگاه مهمی پیدا می‌کند. پیروان راه محبت در تعابیر خود ابتدا

از زبان تعبیرات ساده و در قالب مناجات گونه استفاده کرده‌اند و در مراحل بالاتر زبان شعر و غزل را برای تعبیر تجارب عرفانی خود مناسب‌تر دیده‌اند. اما عارف طریقت معرفت (وجود) از بیانی پیچیده‌تر برخوردارند و از کاربرد اصطلاحات عقلی و به‌کارگیری زبان پیچیده کلام و فلسفه نیز ابایی ندارند. (رک، کاکایی: ۱۳۸۱، ۱۱۱ - ۱۱۰) پیروان این نوع زبان عرفانی که ممزوج با روش عقلی، استدلالی و روش نقلی است اعتقاد داشتند آن معرفتی که با روش کشفی و شهودی به دست می‌آید با دیگر روش‌ها هم تأیید و تبیین شود.

### وحدت وجود

بیان شد تا ابتدای قرن ۶ با ظهور ابن عربی نوع بینش و تفکر عرفا نسبت به معرفت خداوند تغییراتی بنیادین نمود و دو سنت عرفانی با دو بینش متفاوت به وجود آمد؛ سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف و میزان و نوع مواجید عرفانی اوست؛ اما در سنت دوم معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد که همان‌طور که گفته شد معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود.

در این نوع بینش عرفانی، عرفا معتقدند که عارف و اصل و سالک عاشق چون به این مقام می‌رسد در می‌یابد آن‌چه در هستی وجود دارد وجود حق تعالی است که در آینه‌های مظاهر وجودی هستی تجلی کرده است و موجد حقیقی کسی است که جامع بین کثرت و وحدت و اصل

به مقام فرق بعدالجمع باشد.

«عارف وحدت وجود به درک مقام صحو بعد از محود بدون این که بیمی از ناپایداری حالات تثبیت نگشته خویش داشته باشد حق را آن چنان که هست واحد متجلی در کثرت می بیند. همه چیز و همه کس نزد او جز حق نیست نه به دلیل آن که از غیر غافل شده است (وحدت شهود) بلکه به این دلیل که همه در نظرگاه او عکسی از رخ یگانه معشوق حقیقی او هستند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۴).

موضوع مهمی که در وحدت وجود به آن اشاره می کنند تجلی است؛ اگرچه در وحدت شهود نیز از تجلی سخن به میان می آید ولی در عرفان وحدت وجود، تجلی مفهوم عام تری دارد. تجلی وحدت وجود بر این موضوع توافق دارد که عالم، همه تجلی خداست و خدا در همه عالم ظهور دارد. عارف به این حقیقت پی برده و در کوه و دشت و دریا و صحرا و همه جا از او نشان می بیند. در این نگرش عرفانی، عارف حق را واحدی کثیر می بیند که در عین وحدت در جمیع ذات کائنات ظهور و بروز کرده است. عارف وحدت وجود فراتر از مقام فناء فی الله به بقاء بالله نائل گشته است و حق را از جهات مختلف ظاهر و باطن مشاهده می کند. در عرفان وحدت وجود کوچک ترین غفلتی در مشاهده غیر برای عارف واصل وجود ندارد؛ زیرا وی مقامی برتر از محو مطلق و فنای تام را درک کرده و

آن بقاء بالله یا به عبارت دیگر صحو بعد از محو است؛ هشیاری بعد از فنای وجودی خویش. در اینجا نزد عارف نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق، پس یگانگی وحدت حقیقی بی کوچک ترین غفلت از تجلی حضرت احدیت در مظاهر کثیر عالم ممکنات با نام وحدت وجود شکل می گیرد.

هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خداوند بر مرتبه فروتر متجلی می شود و بدین ترتیب مراتب و درجات هستی با هم پیوند می خورند. این مراتب از مرتبه احدیت به طریق فیض اقدس تعین پیدا می کند این سیر تا عالم تجربی به عالم شهود که پایین ترین مرتبه هستی است ادامه می یابد. این عالم مظهر همه صفات و اسمای الهی است در این سنت جایگاه انسان پیچیده تر با عظمت تر از جایگاه وی در سنت اول عرفانی است. از نظر عرفانی این سنت، انسان نیز مانند عالم شهود به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است؛ بدین جهت او را عالم صغیر می خوانند. از این دیدگاه مقام انسان بالاتر از جایگاه هستی است؛ زیرا مراتب و درجات هستی از طریق انسان کامل تعین پیدا می کند. بدین سبب از جمله القاب انسان در این سنت عرفانی، کلمه فاضله جامعه است. ابن عربی در این باره؛ یعنی این موضوع که انسان واسطه فیض حق تعالی به عالم مهستی است چنین می گوید: «انسان واسطه فیض الهی و مراتب



هستی است و خداوند از طریق او به عالم هستی فیض می‌رساند بر این اساس وجود عالم متکی و مبتنی بر وجود انسان است» (میرباقری فرد: ۱۳۹، ۷۶ - ۷۷). در نظر ابن عربی عالم خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته بلکه خیال صرف است و چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقی واحد که همان وجود الهی است چیزی که در اعیان ثابت و وجود یافته و در جهان هستی تعین یافته است. از این جاست که ابن عربی با مطالعه آثار و احوال حلاج، بایزید صدرالدین قونوی در افکار و نوشته مولانا تأثیر شگرفی گذاشت و بعدها سعد حمویه، عزیزالدین نسفی، فخرالدین عراقی، جامی و حتی عرفای بزرگی چون ملاصدرای شیرازی و... آن را بسط داده و وحدت وجود را در مباحث عرفانی به عنوان بابی از عرفان عقلی، نقلی و استدلالی باز کردند.

### وحدت وجود از دیدگاه عراقی

اندیشه وحدت وجود مایه اصلی اشعار عارفانه است. وحدت وجود گویای این حقیقت عرفانی است که پدیده‌های گوناگون جلوه‌هایی از وجود حق هستند و هستی حقیقی، یکی است. با توجه به این دیدگاه در سراسر هستی، غیر از خدا کسی و چیزی نیست و تمام عالم وجود از او حکایت دارد. گاهی از وحدت وجود به «همه اویی» نیز تعبیر می‌کند.

دیدم همه پیش و پس، جز دوست ندیدم کس  
او بود همه او، بس تنها همه او دیدم  
(۳۱۴۲: ۲۳۳)

عطار نیز با اعتقاد به وحدت وجود در منطق الطیر، در وادی پنجم که توحید است به این اندیشه اشاره می‌کند:

بعد از این وادی توحید آیدت  
منزل تفرید و تجرید آیدت  
گر بسی بینی عدد، گر اندکی

آن، یکی باشد درین ره در یکی  
(عطار، ۳۷۲۰، ۱۳۸۷، ۳۷۲۲)

کثرت با وحدت سازگاری ندارد. شاعر کثرت را باطلی می‌داند که در عالم حقیقی وحدت راهی ندارد و از استفهام انکاری برای تأثیر بیشتر سخن خود بهره می‌گیرد:

در تنگنای وحدت کثرت چگونه گنجد؟  
در عالم حقیقت بطلان چه کار دارد؟  
(۲۰۰۸: ۱۷۲)

جایی با بیان تمثیلی وحدت وجود را چنین بیان می‌کند که حق یکی است ولی تمام موجودات همچون آینه‌هایی هستند که از وجود حق انعکاس یافته‌اند:

یک مجمل و این همه مفصل  
(۲۹۲۸: ۲۲۲)

به عقیده عراقی ظهور حق در عبد به ظهور مرئی در مرآت مانده است و سیر سالکان حق به تمامی از سیر الی الله شروع و تا سیر فی الله می‌رسد که حجب نورانی و ظلمانی بسیاری در این سیر وجود دارد، سفر عبارت از رفع آن حجاب است. کثرات اشکال مختلف در وحدت حقیقی

اثر نکند و در عین کثرت واحد به همان وحدت حقیقی خود می‌باشد، لیس فی الدار غیره دیار: صیاد همو، دانه همو، صید همو

ساقی و می و حریف و پیمانۀ همو<sup>۱</sup> و صفات بر دو گونه است؛ صفات وجودی: آنچه وجودی اضافه به معشوق دارد و صفات عدمی: آنچه عدمی اضافه به عاشق دارد. پس غنا صفت معشوق است و فقر صفت عاشق (حکمت، ۱۳۵۱: ۱۴۴).

افکار عراقی در باب وحدت وجود یا در زمینه وحدت خدا و کائنات مانند شبلی، بایزید و حلاج است، او هستی آفریدگان را عین هستی پروردگار می‌داند چنانچه شیخ عطار می‌سراید (تدین، ۱۳۷۵: ۲۸۶):

تو در او گم گرد توحید این بود

گم شدن کم کن تو تفرید این بود<sup>۲</sup>  
اما توحید و وحدت یک مفهوم است در دو بیان. به عقیده جامی توحید یگانه گردانیدن دل است یعنی تلخیص و تجرید او از تعلق به ماسوی و سوی نمودن به حق از روی طلب و ارادت و هم از جهت معرفت و علم.

مولوی در باب وحدت وجود در دفتر اول و داستان اعتراض مریدان در خلوت وزیر می‌سراید: ما چو چنگیم و تو زخمه م‌زنی  
زاری از مانی تو زاری می‌کنی  
ما چو ناییم و نوا در ما زتوست  
ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست

ما عدم هاییم و هستی‌های ما  
تو وجود مطلق فانی نما  
عراقی در بیان مسئله وحدت وجود آن را بر پایه عشق و محبت و حسن، بیان می‌دارد و تلاش عارف و سالک را رسیدن به وحدت با معشوق مطلق می‌داند که جز معشوقیت معشوق چیزی در میان نباشد.

بین محب و محبوب علاقه احتیاج است و عاشق چون به کمال تفرید رسید از معشوق منقطع گردد و وحدت ذاتی عشق حاصل گردد و لباس کثرت و محبی و محبوبی از هر دو افتد و شاهد عین مشهود گردد و به مقام بقا بعد فنا و فرق بعد جمع واصل گردد:

جانا ز میان ما منی رفت و تویی

چون من تو شدم تو من، مکن ذکر دویی<sup>۳</sup>

(حکمت، ۱۳۵۱: ۱۶۴)

ساحت عشق در نظر فخرالدین عراقی، ساحتی خدایی است که از سرچشمه وجود خداوند سیراب می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه، خداوند هستی محض است و ذات حضرت حق عین عشق و محبت است: «عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست

عنقای مغربم که نشانم پدید نیست

ز ابرو و غمزه هر دو جهان صید کرده‌ام

منگر بدان که تیر و کمانم پدید نیست

چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهر م

از غایت ظهور عیانم پدید نیست

گویم به هر زبان و به هر گوش بشنوم

وین طرفه‌تر که گوش و زبانم پدید نیست

۱- عین القضاة همدانی

۲- منطق الطیر عطار

۳- ابوالسعید ابوالخیر

چون هر چه هست در همه عالم همه منم  
ماننده در دو عالم از آنم پدید نیست»  
(همان، ۳۷۶)

اشعاری را که او در تعریف عشق بیان می‌کند، می‌توان با تعاریف وحدت وجود مقایسه کرد؛ به ویژه از بیت سوم به بعد که عشق را مانند آفتابی می‌پندارد که در هر ذره‌ای در جریان است و نیز آن را همه گوش و زبان‌های این عالم و در بیت واپسین به صورت کامل وجود را تنها از آن عشق می‌داند. جامی در اشعه اللغات می‌گوید که عراقی، عشق را «حقیقت مطلقه» خوانده است و دو دلیل برای آن بیان می‌کند:

«اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه، از این قبیل است که مناسبت بین المعنیین، مرعی است از دو وجه: یکی مشابهت مطلقه مر معنی عشق و محبت را در عموم؛ سریان در همه موجودات، چه واجب و چه ممکنات . . . و دیگری لزوم معنی عشق است مر حقیقت مطلقه را در جمیع تنزلات و تجلیات» (جامی، ۱۳۸۳: ۶۹ - ۷۰).

صاین‌الدین ترکه اصفهانی نیز مشابه همین نظر را دارد: «حاصل سخن او در هر لمعه‌ای بیان آن حقیقت واحده است به وحدت حقیقی و کیفیت مبدئیت و معادیت او، چنانچه مقتضای بیان توحید است» (ابن ترکه، ۱۳۵۱: ۱۶).

عراقی در پدید آمدن عاشقی و معشوقی می‌گوید: «صفات خود را در آئینه عاشقی و معشوقی بر خود عرضه کرد و حسن خود را بر

نظر خود جلوه داد؛ از روی ناظری و منظوری نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۷). تفکر وحدت وجودی فخرالدین عراقی سبب می‌شود که بگوید عاشق و معشوق خدا هستند - همچنان که ناظر و منظور - و خدا زیبایی خود را بر خود جلوه داده است؛ یعنی موجودات را آفریده تا زیبایی خود را در آن‌ها به نظاره بنشینند. جامی این کلام را وحدت متجلی و متجلی له می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۷۴).

«مرد عشق تو هم تویی که تویی

دائماً بر جمال خود نگران»  
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۵)

«شهود محب به بصر بود و بصر او به حکم کنتُ سمعه و بصره و یده و لسانه، عین محبوب است. پس هرچه عاشق ببیند و داند و گوید و شنود، همه عین محبوب آمد».

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۵). این سخن را می‌توان در مقام بقا دانست؛ ولی عراقی از فنایی سخن نگفته است که به بقا رسد و چون سخن او کلی است، پس درباره وحدت وجود است.

### کثرت در عین وحدت

در باب کثرت در عین وحدت عراقی می‌گوید:  
عارفان چون که ز انوار یقین سرمه کشند  
دوست را هر نفس اندر همه اشیاء ببینند  
در حقیقت دو جهان آینه ایشانست

که بدو در، رخ زیباش هویدا ببیند  
(عراقی، ۱۳۸۸: ۵۱)

پنهان چه شوی که عکس رویت

در جام جهان نمای پیداست  
گل گر ز رخ تو رنگ ناورد  
رنگ رخس از چه روی زیباست؟  
(همان: ۷۶)

تمثیل آینه، جام جهان نما، رنگ گل همه  
مبین وحدت وجود است.  
چه شیء در گلستانی که دارد حد و پایانی  
چه خوش باشد به بستانی چو طاووس گلستانی  
تجلی صفات آنجا دمی صد رنگ بنماید  
تو را هم رنگ گرداند، بینی روی یکسانی  
(همان: ۳۴)

تو را چون از تو بستاند، نمائی، جمله او ماند  
تو آن گه خواه، انا الحق گوی و خواهی گوی سبحانی  
عجب نبود در این دریا گر آویزی به زلف یار  
غریق بحر در هر چیز آویزد ز حیرانی  
(همان: ۳۸)

در بیت اول این شعر، عراقی موضوعی وحدت  
شهود را بیان کرده است، اما ماهیت کلی ابیات  
مبین کثرت و وحدت است.  
تمثیلات این بیت عراقی نیز به کثرت و وحدت  
اشاره دارد:

دیدم گل و بستانها، صحرا و بیابانها  
او بود گلستانها، صحرا همه او دیدم  
(عراقی، ۱۳۸۸: ۸۵)

### تمثیل آینه

شاید مهم‌ترین و پربسامدترین تمثیلی که  
عرفای وحدت وجود با همه پارادوکس‌هایش

به کار برده‌اند، تمثیل آینه باشد. «بعضی از  
عرفا چون عین‌القضات همدانی مدعی شده‌اند  
که اگر خدا آینه را خلق نمی‌کرد معنای وحدت  
وجود قابل تبیین نبود. این تمثیل در بین ادیبان  
ابراهیمی اعم از یهود و مسیحی و مسلمان فراوان  
به کار رفته است... این ویژگی می‌تواند تمثیلی  
از این امر باشد که خداوند در عالم تجلی نموده  
هیچ تغییری در ذاتش صورت نگرفته است. اگر  
عالم را آینه بدانیم که خدا در آن ظهور کرده  
است این ظهور مستلزم هیچ تغییری در ذات خدا  
نیست همچنان که کسی مقابل آینه می‌ایستد و  
بدون این که کوچک‌ترین تغییری کند در آینه  
ظاهر می‌شود» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۷۱ - ۴۷۲).  
آینه پارادوکسی از «هولاهو» است/ یعنی هم  
اوست و هم او نیست. آینه حیرت اندر حیرت  
است. (همان: ۴۸۲).

فخرالدین ابراهیم عراقی این تمثیل را این‌گونه  
به کار برده است:  
در هر آینه حسن دیگرگون

می‌نماید جمال او هر دم  
گه بر آید به کسوت هوا  
گه بر آید به صورت آدم  
(عراقی، ۴۶۷: ۱۳۸۸)

چیستی اعیان ثابت و تبیین آن در تمثیل  
آینه‌گون اعیان ثابت قابل فهم می‌شود موضوعی  
که، شیخ محمد لاهیجی در کتاب شرح گلشن  
راز، به آن اشاره کرده است و اعیان ثابت را به  
آینه‌هایی مانند کرده که حق تعالی در آن‌ها ظهور

کرده است با این قید که خود این آینه‌ها وجود نیافته‌اند بلکه فقط در علم حق ثابتند. تمثیلات عراقی به طور دقیق این مسأله را تأیید می‌کند: هر لحظه دیده‌اند عیان عکس روی یار آینه دل از قبل آن زدوده‌اند (همان: ۲۰)

کرد عکس روی تو آینه دل گلشنی  
بلبل جان غلغلی در گلستان انداخته  
یک نظر کرده خروش از عالمی برخاسته  
یک سخن گفته غریوی در جهان انداخته  
(همان: ۶)

گرچه ما از عشق او اندر جهان افسانه‌ایم  
روی او را آینه یا زلف او را شانه‌ایم  
(همان: ۵۲۶)

این تمثیل‌ها عیناً کپی شده‌آرا و افکار این عربی است. آینه پارادوکس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نشان می‌دهد. اگر صورت‌های متعددی در آینه واحدی ظاهر شوند کثرت صور به وحدت آینه آسیب نمی‌رساند این آینه یک واحد کثیر است. به همین سان اگر اعیان موجودات که همان ثابت‌اند همه در آینه خدا متجلی نمایند به وجود خدا موجود باشند خدا را می‌توانیم واحد کثیر بدانیم. «ابن عربی می‌گوید: حق مجلای صور ممکنات است پس عالم را جز در حق نمی‌بیند. عارف حداکثر می‌تواند به جایی برسد که خدا را در آینه حق ببیند و اعیان ثابت خود بنگرد اما هیچ‌گاه حق را نخواهد دید. وجه دوم این پارادوکس، وحدت کثرت است؛ تمثیل

آن شخص واحدی است که در میان آینه‌های گوناگون ظهور یافته باشد که از حیث کوچکی و بزرگی، شکل و رنگ متفاوت باشند. لیکن هر کدام به مقتضای حال و استعداد خود تصویر متفاوت با سایر تصاویر ارایه می‌دهند» (کاکائی، ۱۳۸۱: ۴۷۵ - ۴۷۳).

عراقی تعبیر تمثیل آینه را این‌گونه بیان می‌کند: «عشق هر چند دائم، خود را به خود می‌دید خواست تا در آینه جمال کمال معشوق خود مطالعه کند، نظر در آینه عاشق کرد، صورت خودش در نظر آمد و گفت:

انْت ام، انا هذا العین فی العین  
حاشای، حاشای مِنْ اثبات اثتین  
آیا این تو هستی یا منم، این وجود در وجود آمیخته» (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۶۲).

«هرچه هست آینه جمال اوست، پس همه جمیل باشند، لاجرم همه را دوست دارد تو دیده به دست آر که هر ذره خاک جامی است جهان نمای چون در نگری» (همان: ۴۷۶)

این تمثیل‌ها در شعر عراقی بارها و بارها به زبان‌های متفاوت بیان شده که از حوصله این نوشته کوتاه خارج است. آینه در شعر عراقی آن‌قدر زیاد است که می‌توان قریب به یقین چنین اظهار کرد که در مقابل آن تمثیلی برای تجلی خداوند در شعر سنایی به کار نرفته است. جالب این‌که او در تعبیری مخالف نظر عراقی را بیان کرده است.

## تمثیل نور و ستارگان و خورشید

تمثیل نور خورشید به شکل‌های گوناگون در بیان مسایل عرفانی هر دو وحدت به کار رفته است ولی در عرفان وحدت شهود به معنای فنا و در عرفان وحدت وجود به معنای بقا؛ در افکار فخرالدین عراقی تمثیل نور و به خصوص نور خورشید، نشانه وحدت است و تابش و نمود آن به معنای کثرت و بالعکس عنوان شده است. رنگین کمان تمثیلی از خداوند است که در آن جا گوناگونی رنگ‌ها نافی وحدت نور نیست. رنگ آبی و قرمز و...، هیچ وجودی بالذاته از خود ندارد؛ زیرا تنها نور، روشن و آشکار است. وجود رنگ‌های دیگر وابسته به نور است و الا به خودی خود اعتبار ندارند:

این همه رنگ‌های پر نیرنگ

خم وحدت کند همه یک رنگ

(عراقی، ۱۳۸۸: ۵۲۰)

تابش نور به شیشه‌های رنگی نیز مبین وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. نور را رنگی نیست ولی چون شعاعش در شیشه بیفتد رنگ به رنگ به نظر می‌آید.

لا لونَ للَنورِ لکن ذالزجاجِ بدا

شعاعُهُ فتَوای فیهِ الوان...

آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس به رنگ هر یکی تا بی‌اعیان انداخته

جمله یک نور است لکن رنگ‌های مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته

(همان: ۴۸۶)

نور یکی است ولی چون به شیشه‌های رنگین بتابد بر استعداد و رنگ و شکل هر شیشه، نور سفید به شکل و رنگی در می‌آید. «این در تمثیل شیشه‌ها در حکم اعیان ثابت‌ه و رنگ، شکل و اندازه آن‌ها به منزله آثار و احکام آن اعیان ثابت‌ه و نور مانند حقیقت وجود یا تجلی وجود حق و بالاخره نورهای رنگین که به آشکار و اندازه‌های مختلف بر روی دیوار مقابل تابیده می‌شود همچون موجودات خارجی است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۸۲ - ۳۸۵).

با ظهور و تجلی حق، موجودات دیگر فروغی ندارند. وجود حضرت حق باعث غیبت موجودات دیگر می‌شود و به تعبیری بهتر، موجود توان و استعداد دیدن وجود واحد و یگانه را ندارند و هنگام تجلی حق، خلق دیده نمی‌شود. در این جا شهودی برای عارف دست می‌دهد، البته این گونه تعبیرات در شعر عراقی دیده می‌شود و به مفهوم بقای بعد از فنا؛ یعنی وجود عارف با نور حق تعالی مستهلک می‌شود ولی باز هم با وجود حق به بقا می‌رسد:

از رخس، کافتاب ذره اوست

بر فروزیم ذره وار عذار

تا همه نور آفتاب بود

نبود بیش ذره را آثار

در چنین حال شاهد توحید

بنماید به عاشقان رخسار

به حقیقت یقین کند که نیست

جز یکی در همه جهان دیدار

نور وحدت چو آشکار شود

از صفات آن‌ها منزّه است. در واقع با بیان این تمثیل عدد یک را حاصل باقی اعداد می‌دانند. به همین روی می‌توان گفت همه اعداد برای ظهور و تحقق خود نیازمند ظهور واحد و عدد یک هستند در صورتی که وجود واحد در مقام ذات احدیت خود از وجود اعداد و ظهور آن‌ها بی‌نیاز است.

احدیت از روی اسمای احدیت، کثرت تواند بود و از روی ذات احدیت عین، احد در اشیاء چنان ساریست که واحد در اعداد، اگر واحد نبود اعیان اعداد ظاهر نشود. (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۹۲)

عراقی قائل به وجود واحد و ساری و جاری بودن در اعداد است و سنایی حضور «الف» را نفی «با و تا» بیان می‌کند. تفاوت این دو تمثیل به خوبی آشکار است که هر یک برای اثبات چگونه استدلال کرده‌اند.

### تمثیل دریا و قطره و موج

تمثیل دریا و موج که نشانه‌ای از وحدت وجود است در دیوان عراقی به کرات به کار رفته است ولی نگارندگان این تمثیل و یا مخالف آن را در ابیاتی که در ابتدای بحث از سنایی آمد، نیافتند: هر نقشی که بر تخته هستی پیداست آن صورت آن کس است کان نقش آراست دریای کهن چون بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند، اسما مسمی را متعدد نکند» (لمعات، ۱۳۸۸: ۴۶۲).

متواری شود جهان ناچار  
تا در آینه معاینه‌ام  
تافتی عکس نور این اسرار  
چشم خفاش را چه از خورشید  
مرغ محبوس را چه از گلزار  
(عراقی، ۱۳۸۸: ۲۵)

گر ز خورشید بوم بی‌نیروست  
از پی ضعف خود نی از پی اوست  
هرچه روی دلت مصفاتر

زو تجلی تو را مهیاتر  
(عراقی، ۱۳۸۸: ۴۹۸)

معشوق هر لحظه از دریچه صفتی با عاشق، رویی دیگر می‌نمایاند و چشم عاشق از پرتو روی او هر لحظه روشنایی دیگر می‌یابد. تجلی نور الهی بر غیر نمی‌تابد و اغیار از درک آن عاجزند. با تجلی جلالش محو گردد کائنات

با نهیب باد صرصر تاب کی دارد نفیر  
تاب نور او ندارد چشم عقل تیزبین  
طاقت خورشید نارد چشم خفاش ضریر  
(همان: ۱۲)

### تمثیل اعداد

در باب موضوعات تمثیلی در عرفان وحدت وجود گفته شده که «یک» منشأ اعداد است ولی خود، عدد نیست. بنا به گفته ریاضیدانان و وبه‌خصوص ریاضیدانان جهان اسلام یک، عدد نیست اعداد از دو شروع می‌شوند، از این اصل برای نشان دادن تنزیه حق از صفات خلق استفاده کرده‌اند؛ خدا که منشأ همه خلقت است

چندین هزار قطره ز دریای بی کران

افساندن ابر فیض بر اطراف کن فکان  
در ساحت قدم نبود کون را اثر  
در بحر، قطره را نتوان یافتن نشان  
(عراقی، ۱۳۸۸: ۲۱)

این ابیات به خوبی و وضوح خیال بودن جهان  
حس را تأیید می‌کند. اندیشه‌ای که ابن عربی به  
عنوان یک اصل در آثار خود به آن اشاره کرده  
است و عراقی نیز به عنوان پیرو مکتب او این  
تمثیل را این‌گونه بیان کرده است:  
خود که باشد ذره تا دعوی خورشیدی کند  
هیچ دیدی قطره دریا در دهان انداخته  
در حقیقت هستی عالم خیالی بیش نیست  
وین خیالش چند ما را در گمان انداخته  
(همان: ۸)

### تمثیل می و جام و آب و شیر

اگر شراب صاف و لطیف و جام که شراب در  
آن قرار دارد کاملاً شفاف باشد به نظر می‌رسد که  
شراب جام از نظر شکل و رنگ، همانند هستند  
در صورتی که به حکم عقل و علم می‌دانیم  
که شراب و جام دو چیزند در این تمثیل مراد  
از جام، اعیان ثابت و آثار آن‌هاست و منظور از  
شراب نیز مبدأ وجود و ذات حق تعالی است و  
اجتماع آن‌ها هم به منزله وجود هستی است.  
کز صفای می و لطافت جام  
در هم آمیخت رنگ جام و مدام  
(همان: ۴۶۰)  
با همه با هم، ولکن ز اشک‌ارایی نهان  
با همه آمیخته از لطف چون با آب شیر  
(همان: ۱۳)

البته تمثیلی بدین گونه و وبا این مفاهیم در  
ابیات مورد بررسی در آثار سنایی یافته نشد.  
همچنین موضوعاتی از قبیل: تمثیل سایه محب  
و محبوب، تکلم با خود و تمثیل چوب و شکل‌های  
مختلف آن در ابیات سنایی مشاهده نشد:  
سایه از نور کی جدا باشد

و چون در پی رود کژ نرود  
(لمعات: ۱۳۸۸، ۴۹۳)

آخر نظری به سایه من نکتی

الم تر الی ربکَ کیف مدَّ الظَّلَّ  
(همان، ۴۹۵)

بیان سایه در متون عرفانی وحدت وجود همان  
تمثیل عالم است که در عین این که نیست، موجود  
است، سایه چون حد فاصل و بیان کننده نور و  
ظلمت است می‌توان مثال مناسبی برای خیال  
بودن و حقیقی نبودن عالم باشد. این موضوع  
را کاکایی این‌گونه بیان می‌کند: «رابطه عالم  
با خدا را مانند رابطه سایه یا شخص صاحب  
سایه می‌داند نه سایه نور است و نه ظلمت یا  
هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است  
و هم معدوم. می‌تواند نمایش دهنده پارادوکس  
هستی و نیستی باشد» (رک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۸۳)  
تقریباً اکثر تمثیل‌های معروف وحدت وجودی  
که در کتب موضوعی و شروح وحدت وجود  
آمده است در این مقاله کوتاه بررسی شد و به  
نظر می‌رسد برای یافتن ارتباطات و تمایزهای  
تمثیل‌های دو دوره و با استفاده از متون مختلف  
نیاز است تا بررسی و تدقیق بیشتری صورت پذیرد.



## نتیجه گیری

عقل در جمع بین کثرت و وحدت بر مبنای وحدت وجود با دو گزاره مواجه می‌شود که جمع بین آن‌ها جمع ضدین بلکه بین نقیضین است. ازین میان پارادوکس تشبیه و تنزیه مهمترین پارادوکس وحدت و کثرت است که هم حق را دارای واقعیت می‌داند وهم خلق را، وجود هم به حق نسبت دارد هم به خلق. اگر بگویی عالم است درست گفתי اگر بگویی حق است درست گفתי اگر بگویی حق نیست درست است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

اما انسان زمینی تلاش می‌کند تا با فکر تشبیهی خدایش را بشناسد و بعضاً دوگانه اندیشی کند تا به یگانگی ختم شود. دوآلیسم به معنای نهادن یا جفت و همزاد نشان دادن پدیده‌ای (نکته‌ای یا چیزی) است، به طوری که هر پدیده‌ای با ضد خود شایسته طرح باشد و وجود هر چیزی به خاطر وجود ضد خود لایق بررسی و تصوّر باشد یا به معنای شناخت ضدیت یک مسئله یا مطلب با وجود بودن ضد آن چیز است، چنانچه در مورد عالم خلق می‌توان گفت بدون عدم هستی‌اش معنادار نیست (مایل‌هروی، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

«دوآلیست یا ثنویت مسئله‌ایست در باب موجودی دوگانه و دوگانه اندیش» دوگانه اندیشی یا دوآلیسم، نمودار جدال مستمر میان

قوای دوگانه در طبیعت است که پیروزی نیکی و روشنی و زندگی و فرشته بر بدی و تاریکی و مرگ و دیو است. بینش دوگانه اندیشی کهن‌الگوی بارز اسطوره است (زمردی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

در هر ادبانی دوآلیست به یک صورت جلوه‌گر است، در بین مزدیستی‌ها این جدال انتزاعی و غیر مادی است، در بین مانویت این جدال جریان‌ی تحقّقی و مادی است، و در تفکر بودایی این نگرش نور و ظلمت با تجسم آفتاب و مظاهر نمایشی از نور ذاتی، آتش آسمانی برآمدن نیلوفر به سبب طلوع آفتاب و تقابل آن با تاریکی و سایه بیان می‌شود، مبنای تفکر مندرج در شعر ایرانی، ستایش نور و روشنی و قوای سودمند طبیعت در مقابل نفی و تقبیح قوای زیان‌بخشی چون شیاطین، دیوان بدی و... است (زمردی، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

عراقی چون ابن‌عربی در بیان مباحث عرفانی به جمع ضدین قائل است؛ از آنجایی که خدا جامع ضدین است (مضل، هادی) و عالم تجلی خداوند است، پس جمع ضدین و همه پارادوکس‌هایی که در مورد حق بیان شد در عالم نیز تجلی می‌یابد.

جهان مادی و متضاد با عناصر متضاد آمیخته است، اما در ظاهر عناصری دشمن‌گونه و در باطن مکملی برای اثبات معنای بودن این عالم؛ اضداد با هم جمعند اما بدون اینکه با آمیختگی

در هم یکی گردد، حسن با قبح معنا دارد و اختیار با جبر و تشبیه با تنزیه؛ عبارت «تعرف الاشیاء باضدادها» همین معنا را در درون خود نهفته دارد. اما باید به این نکته متذکر شد که تفکرات جامی چون تفکرات و تجربیات دیگر عارفان بر مبنای پارادوکس می‌چرخد (یا ثنویت و دوگانگی). اما این تشبیهات و دوگانه‌اندیشی در باب خدای واحد بدون هیچ آزار ذهنی، از سوی مخاطب پذیرفته می‌شود، زیرا صفات و تعبیرات از سوی انسان نسبی و تصویرگر بعید نمی‌نماید، انسانی که در عالم متباین می‌زیید برای اینکه به نهایت خلوص و مطلقیت پروردگارش پی ببرد باید دوگونه اندیشد (اما معتدل) تا از دل دوگانگی به طلوع خورشید وحدت شادمان گردد و وحدت در ذهنش جای گیرد.

از ویژگی مهم زبان پارادوکس این است که دو ضد را در کنار هم جمع می‌کند اما جمع دو ضد موجب نابودی ضد دیگر نیست، بلکه موجب تعریف و شناخت دیگری است و از ویژگی‌های دیگر اینکه زبان پارادوکس ظاهر سخن را تا سرحد غیرواقع و خیال پیش می‌برد اما در معنا و مفهوم آن خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند، تا حد بازی‌های زبانی است زیرا هدف عارف در بیان این مفاهیم عموماً پویا ساختن و تحلیلی ساختن ذهن مخاطب است تا از دل معماهای پارادوکس شکل به وحدت معنایی دست یابد.

عراقی در دوره‌ای زندگی می‌کرد که جامعه در

بحران هجوم مغول بوده و این فضا بر ذهن و اندیشه او نیز تأثیر گذاشته است. یکی از تأثیرات این دوره در شعر عراقی کم شدن مدح و قصیده و رواج غزل‌سرایی و گنجاندن مضامین عرفانی در کنار مضامین عاشقانه در آن است.

عراقی از شاعران متقدم در غزل، به خصوص غزل عرفانی است. شعر فخرالدین عراقی، در کنار شعر شاعران هم‌عصر او مثل عطار و مولوی، نماینده تام و تمام اندیشه اندیشمندان قرن هفتم (ه - ق) است و از این جهت بررسی محتوایی آثار این اندیشمندان اهمیت فراوانی دارد. گذشته از غزل، دیگر قالب‌های شعری همچون قصیده، رباعی، ترجیع‌بند، ترکیب‌بند و قطعه در دیوان او جای دارند.

خمیر مایه اصلی غزل عراقی را عرفان و ذیل آن عشق به خصوص عشق حقیقی یا عرفانی تشکیل می‌دهد. مضامین قلندری، خمربات، وحدت وجود، تجلی، بی‌ارزشی دنیا و امور مادی، فنا و بقاء، ذکر حق و رازپوشی عارفانه از دیگر مضامین عرفانی در غزل عراقی هستند. حدود ۵۲، ۵۵ درصد از غزلیات عراقی به بیان مضامین عرفانی اختصاص دارد.

بسیاری از واژه‌های متداول زبان فارسی از شمار پیمانه، ساغر، می، مستی و میکده که در اشعار غیرصوفیانه نیز دیده می‌شود، در اشعار عرفانی به گونه ویژه به کار گرفته شد و مفاهیم خاصی که مورد نظر عارفان بود از آن اراده

گردید. عراقی نیز در غزل‌هایش اغلب از تصاویر و نمادهای متداول در میان شاعران عارف قبل از خود بهره برده است. از این روی در شعرش، «می» «غلبات عشق»، «میخانه» باطن عارف کامل، «جام می» دل شیخ که پر از باده معرفت است و «میکده» محل مناجات بنده با حق است. می‌توان گفت که عراقی در باب خداوند و شناخت او و رسیدن به مقام وحدت وجود، از سوی انسان دوگانه‌اندیش، پارادوکس وار عمل می‌کند زیرا خاصیت ذهن و وجود انسان و زبان عارف در شناخت خدا به گونه‌ای است که تناقض را می‌طلبد، یعنی تا با دو مسئله مقابله نشود و به سبک و

سنگین کردن آن نپردازد، به پذیرش دیگری قانع نمی‌شود؛ اما این سخن بدین معنا نیست که به شرک بیانجامد، بلکه با سبک و سنگین کردن و برتری یکی بر دیگری به نتیجه‌ای واحد دست می‌یابد. پس از دوگانه‌اندیشی در باب شناخت خداوند خطری نیست. اما طبق اعتقادات جامی (بر مبنای نظریات ابن عربی در باب تشبیه و تنزیه خداوند)، اعتقادات انسان می‌تواند نسبی و بین تشبیه و تنزیه باشد؛ نمی‌تواند هر دو نباشد، یعنی نه تشبیه نه تنزیه (تعطیل)، اما می‌تواند هر دو باشد، یعنی همان منطق چند ارزشی و فازی.

## منابع

- اولوداغ، سلیمان، ۱۳۸۴؛ ابن عربی؛ ترجمه داوود وفايي. نشر مرکز. تهران ابن عربی. نقدالنصوص تصحيح و تعليق چيتيك، ويليام
- بهار نژاد، زکریا، ۱۳۸۵؛ وجودشناسی عرفانی. پژوهش‌های فلسفی. کلامی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره ۲
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵؛ محی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۴؛ عوالم خیال، ترجمه کاکایی، قاسم. نشر هرمس
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۶۳؛ شرح احوال جامی (جامی متضمن تحقیقات در ایران) انتشارات توس،
- زمردی، حمیرا. ۱۳۸۳؛ دوآلیسم جدید سپهری، برگرفته از طرح پژوهشی تأثیر بودائیسیم در آثار سپهری و هدایت. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ص ۱۲۱-۱۲۸
- سعیدی، گل بابا، ۱۳۷۹؛ حجاب هستی، چهار رساله محی الدین ابن عربی، انتشارات شفیعی، چاپ اول، تهران
- فاضلی، سیداحمد. ۱۳۸۵؛ نظام‌واره تجلی در مکتب عرفان ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی. کلامی دانشگاه قم، شماره هشتم
- فولادی، محمد. یوسفی، محمدرضا، ۱۳۸۵؛ «سبب و مسبب از دیدگاه مولوی»، فصلنامه علمی، پژوهشی دانشگاه قم، سال هشتم، شماره اول. ص ۱۱۱-۱۳۴
- کاکایی، قاسم. ۱۳۸۶؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت
- کریمی، امیربانو. غفار برج ساز، ۱۳۸۵؛ تجربه عرفانی و بیان ناپذیری آن. مجله دانشکده علوم انسانی تهران.
- معروف الحسینی، هاشم، ۱۳۶۹؛ تصوف و تشیع، عارف؛ ترجمه سید محمدصادق، انتشارات آستان قدس
- همدانی(عراقی)، فخرالدین ابراهیم، ۱۳۶۰، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی، چاپ چهارم، تهران
- یوسف پور، محمد کاظم، ۱۳۸۰ نقد صوفی؛ انتشارات روزنه، چاپ اول