



اندیشه وحدت وجود در اشعار احمد عزیزی

محمد رضا سنگری (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضا جلیلی* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ نویسنده مسئول)

چکیده

احمد عزیزی، در میان شاعران انقلاب اسلامی، شاعری است که کوشیده است سنت عرفانی را احیا کند. او اصرار دارد موضوعات عرفانی را با زبانی امروزی تر منظوم کند. از جمله موضوعات عرفانی، که ذهن احمد عزیزی را به خود مشغول داشته، وحدت وجود و متعلقات آن است. در این مقاله، نشان داده می‌شود که احمد عزیزی، علاوه بر توجه جدی به موضوع وحدت وجود با همان مفهوم مصطلح در سنت عرفانی، متعلقات آن (عینیت خالق و مخلوق و مظهریت هستی ماسوی الله و...) را نیز از نظر دور نداشته و منظومه فکری تقریباً منسجمی در این باره به دست داده است. کلیدواژگان: احمد عزیزی، وحدت وجود، عرفان، شعر انقلاب اسلامی.

مقدمه

مبنای ترین مسئله در عرفان اسلامی نگاه ویژه عرفا به وحدت وجود است. از سویی، دشوارترین و پیچیدهترین مسئله عرفان اسلامی بلکه کل علوم الهی نیز همین مسئله است. ابن تَرکَةُ اصفهانی در تمهید/التواعد می گوید:

همانا تقریر و توضیح مسئله توحید، آنچنانکه عارفان بدان گراییدند و محققان بدان اشاره کردند، از مسائل دشواری است که افکار عالمان اهل کلام و جدل بدان نرسیده و اذهان مشائیان اهل فضل و بحث آن را درنیافته است. (ص ۴۸)

دشواری فهم مسئله توحید موجب شده بسیاری از بزرگان اهل معرفت از شرح و توضیح آن روی بگردانند. شاید همین دشواری و دیربایی مفاهیم عرفانی به ویژه مفهوم وحدت وجود است که مانع از توجه جدی و متخصصانه شاعران معاصر و شاعران انقلاب اسلامی به این عرصه شده و شعر امروز را از این حیث با فقر محتوایی مواجه کرده است. احمد عزیزی، در میان شاعران انقلاب اسلامی، از کسانی است که به موضوعات عرفانی توجه کرد و در حدّ وسع و بضاعت علمی خود به آن پرداخت. از جمله موضوعات عرفانی، که در اشعار احمد عزیزی بسیار جلوه گری دارد، وحدت وجود و ملحقات آن است. در واقع، احمد عزیزی، یا به تقلید یا به تحقیق، دریافته بود با قبول وحدت وجود چاره‌ای از پذیرش متعلقات آن نیست. از این رو، او آنگاه که تسلیم اندیشه وحدت وجود می‌شود، در تبیین رابطه خالق و مخلوق، به مانند اندیشه مطرح در سنت عرفانی، سر از پذیرش عینیت خالق و مخلوق درمی‌آورد و اشیا را نه معالیل بلکه مظاهر حق تعالی می‌خواند که خداوند در آنها تجلی یافته است. او حتی، در این مسیر، به غامض‌ترین متعلقات وحدت وجود یعنی ظلّیت و متوهم بودن و عدمیت ماسوی الله نیز معترف می‌شود.

وحدت وجود

وجه مشترک تعاریف متعدّد وحدت وجود، از نگاه عرفا، عبارت است از آنکه یک وجود شخصی لایتناهی بی‌کران تمام هستی و همه واقع و خارج را پُر کرده؛ چنان‌که دیگر جایی برای وجود غیر و وجود دوم نیست. به بیان دیگر، یک وجود بسیط و نامتناهی همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب فراگرفته و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود همان خداوند است و ماسوای او، هرچه هست، همه جلوه‌ها و تجلیات و شئون و مظاهر اوست. (← امینی‌نژاد، ص ۲۱۵)

برخلاف حکمای مشائی، عرفا وحدت را ذاتی و کثرت را عارضی می‌شمرند. از دید ایشان، یک وجود بسیط و یکپارچه کران تا کران هستی را به صورت یکنواخت پُر کرده است. این وجود، که جایی برای وجود حقیقی دیگری نگذاشته است، همان خدای تعالی است و هرچه غیر اوست هیچ بهره حقیقی‌ای از وجود ندارد و از لواحق و عوارض یا، به بیان دیگر، از شئون و تجلیات آن وجود واحد بوده و به‌نحو اعتباری و مجازی موجود است.

قیصری، در مقدمه شرح خود بر فصوص‌الحکم، به تفصیل درباره وجود از نگاه عرفا سخن گفته است. از نظر او، وجود حقیقت یکپارچه‌ای است که هیچ تکثری در آن راه ندارد و کثرت ظهورات و صور تجلیات آن به وحدت ذاتی‌اش آسیبی نمی‌رساند. (ص ۱۶)

ابن تَرکَةُ اصفهانی در همین باره می‌گوید:

همانا وحدت ذاتی وجود است و کثرات ملحقاتی هستند که، برحسب صفاتی که به‌خودی‌خود معدوم و بالعرض موجودند، عارض بر وجود می‌شوند. (ص ۱۰۸)

با توجه به این مقدمه، می‌توان گفت در آثار احمد عزیزی اشعاری هست که در آن‌ها تصریحاً و تلویحاً به وحدت وجود، در همان معنای مورد نظر عرفا، اشاره شده است. عزیزی در جایی می‌گوید:

آینه مکلر نفس نیست
یک چیز نمود دارد و بس

جز شخص وجود هیچ کس نیست
الله وجود دارد و بس

(عزیزی ۱، ص ۵۵۸)

ابیات مزبور در پی ادای همان مفاهیمی است که شیخ محمود شبستری در این بیت
قصد تفهیم آن را دارد:

من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز

(شبستری، ص ۵۱)

در نفی ماهیت و حدّ عدمی از خداوند و اینکه او صرف وجود و همه وجود است
این بیت از احمد عزیزی شاهد خوبی است:

سرایای تماشایش وجود است فدای قامتی کو را عدم نیست

(عزیزی ۲، ص ۴۷)

این ابیات از احمد عزیزی نیز، در توضیح انحصار وجود برای خداوند و نفی وجود
از مخلوقات، بسیار شبیه به تعریف اهل معرفت از وحدت وجود است:

دهریان گویند دنیا این من است عارفان گویند عالم یک تن است
نزد دهری مهر غیر از ماه نیست نزد عارف دهر جز الله نیست
چیست عالم صورت و معنی خدا ماده را اثبات کن یعنی خدا

(همو ۱، ص ۶۳۲)

طبیعی است احمد عزیزی نیز، با پذیرش تعریف عارفان از وحدت وجود، همچون
آن‌ها، هر جا نظر اندازد، همه چیز را او ببیند؛ حتی گویش و رویش گل را:

الهی هر چه گل گوید تو هستی الهی هر چه می‌روید تو هستی

(همان، ص ۳۲۴)

عزیزی، گاهی، با نفی امکان و اثبات واجب، به بیان مفهوم وحدت وجود می‌پردازد
و آشکارا وجود ممکنات را رد می‌کند و همه را از واجب پُر می‌بیند و حتی سخن از
مؤثر و اثر را نیز وهم می‌پندارد:

ای کف، تو برو؛ رسوب اینجاست
ایمان رد پای مؤمنی نیست
این وهم مؤثر و اثر چیست؟
امکان چه کند، وجوب اینجاست
واجب همه جاست ممکنی نیست
جز وجه خدا بگو دگر چیست؟

(همان، ص ۵۸۹)

نفی ممکنات و انحصار وجود در وجوب مطلبی است که ابن عربی نیز بدان تصریح کرده است:

در دار وجود اصلاً ممکنی نیست و همانا وجود منحصر در وجوب است. (ابن عربی ۲، ص ۱۰)

ممکن و امکان، در زبان عزیزی، گاه عنوان «خس» به خود می‌گیرد و این‌گونه نفی می‌شود:

الهی بی‌تو در هستی خسی نیست
الهی از تو دریا تر کسی نیست

(عزیزی ۱، ص ۳۲۴)

البته، در جایی، عزیزی از «شهر امکان» سخن می‌گوید، ولی با تأمل در کلمات پیشین شعر او معلوم می‌شود که شهر امکان را «عدم» می‌داند و اختیار این عدم را نیز در دست «مالک ملک وجود»:

مالک ملک وجود است و عدم در دست اوست

پادشاه شهر امکان وه چه عالی منصب است!

(همان، ص ۹۷)

عینیّت خالق و مخلوق

چنان‌که در تعریف وحدت وجود ذکر شد، ذات مستقل در وجود خداوند است و، با وجود این استقلال، هیچ موجود دیگری توان ادعای استقلال ندارد و وجودش ظلی و تبعی است؛ مانند سایه شخص که به دنبال آن می‌گردد. بنابراین، همه موجودات تجلیات و ظهورات خداوند است. این امر لازمه‌ای دارد؛ یعنی همچنان‌که ظاهر از مظهر جدا و منفک نیست — که اگر باشد، دیگر ظهور و تجلی نخواهد بود — ماسوی‌الله نیز از

خداوند جدا نیست و هیچ انفکاک‌کی بین آنها تصورپذیر نیست. این انفکاک‌ناپذیری در زبان اهل معرفت گاهی با تعبیر «عینیت» یا تعبیر مشابه یاد می‌شود. البته اهل معنی و معرفت تأکید بسیار دارند که عینیت حق با اشیا عینیت ذات بسیط و بی‌اسم و رسم خداوند با اشیا نیست، زیرا آن ذات وصف‌ناپذیر است و این اشیا به وصف درمی‌آیند و خداوند تعیین و حد ندارد و اشیا همگی محدود و متعین‌اند.

عینیت خالق و مخلوق به معنی عینیت علت با معلول و خالق با فعل و ظاهر با ظهور است؛ بدین معنی که اگر فرض رفع حدود و تعیینات شود، دیگر غیر از وجود بسیط و مجرد چیزی در میان نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند. پس، از لوازم وحدت وجود تعلق و ربط حقیقی و نه اعتباری و توهمی و خیالی همه موجودات با خداوند است و، در این صورت، دیگر فرض زنگار استقلال در موجودات بی معنی می‌شود؛ همه با خدا مربوط‌اند بلکه ربط صرف‌اند و خالق متعال، که حقیقت وجود و اصل وجود است، با تمام اشیا معیت دارد؛ مانند معیت نفس ناطقه با بدن و معیت عقل و اراده با افعال صادر از انسان که تحقیقاً در مفهوم و مفاد و معنی یکی نیستند، ولی از هم منفک و متمایز هم نیستند. (← حسینی تهرانی ۱، ص ۳۷۳)

عینیت خالق و مخلوق، به معنایی که گفته شد و به‌مثابه یکی از نتایج بحث وحدت وجود، در شعر انقلاب و به‌ویژه در اشعار احمد عزیزی ظهوری درخور توجه دارد. عزیزی در فرقداشتن خلق و حق می‌گوید:

درین مجلس چه امکان است فرق خلق و حق از هم

که می‌نوشد می وحدت گدا از جام شاه اینجا

(عزیزی ۲، ص ۲۶)

شاید بتوان گفت دلیل توجه عارفان به مضمون فرقداشتن حق و خلق برخی

روایات است که در آنها آشکارا به این ویژگی اشاره شده است (← طوسی، ج ۲،

ص ۸۰۳). این روایات می‌تواند دلیلی برای توجیه فراوانی مضمون یادشده در کلمات اهل معرفت باشد؛ چنان‌که امام خمینی^{ره} در *مصباح‌الهدایه* به این فراوانی اشاره کرده: کلمات اهل معرفت خصوصاً شیخ کبیر محیی‌الدین مشحون از امثال این معنی است؛ مانند این گفته ابن عربی: «حق خلق است و خلق حق است؛ و حق حق است و خلق خلق». (امام خمینی، ص ۶۷)

احمد عزیزی، بر مبنای آنچه گفته شد، همه‌چیز و همه لحظات و آنات و حرکات و افعال خود را او می‌بیند و او می‌داند:

من توأم تا استخوانی از من است توست تا هرجا نشانی از من است

(عزیزی ۱، ص ۲۰۵)

عزیزی، حیرت‌زده و سرگشته از این مضمون دیریاب و ژرف، حق تعالی را ما و ما را او می‌نامد:

حیرت‌پرست است آیینۀ دوست او نیست ماییم؛ ما نیستیم اوست

(همان، ص ۲۸۸)

گویا عزیزی، در ابیات مزبور، به این کلام مشهور و جنجال‌برانگیز ابن عربی در *الفتوحات‌المکبیه* نظر داشته است: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی ۱، ج ۲، ص ۴۵۹). و البته باید تأکید کرد که این عینیت در ظهور است نه در ذات. ابن عربی، خود، این‌گونه به آن تصریح می‌کند:

او عین همه‌چیز در ظهور است و نه عین همه‌چیز در ذات آن. او منزّه و برتر است از عینیت در ذات، بلکه او اوست و اشیا اشیا. (همان، ص ۴۸۴)

احمد عزیزی نیز متوجه بوده است که ادب توحید را نگاه دارد و ادعای عینیت را در ساحت ظاهر و مظهر یا همان ساحت «نمود» مطرح کند و نه در ساحت «ذات» و «بود»:

نقش تو رخی به ما نموده‌ست کس نیست، تویی که ما نموده‌ست

(عزیزی ۱، ص ۵۹۴)

عزیزی، همچون ابن عربی، صدا به تنزیه بلند می‌کند و می‌گوید:
ألوهیم ماها و اللّٰه تویی ز ما مظهرانت منزّه تویی

(همان، ص ۳۸۴)

عزیزی بارها این نوع از عینیت را ادعا کرده است. پیش‌تر نمونه‌هایی آمد؛ این‌هم نمونه‌ای دیگر:

کشی از دست او جام مشیت تو او، او توست در بزم معیت
دوئی در حضرتش وهم است اینجا که لالی هم زبان‌فهم است اینجا

(همان، ص ۲۹۴)

در بیت دوم شعر مزبور، عزیزی به وهم‌بودن «دوئی» در نگاه هستی‌شناسانه خود اشاره کرده و، با نگاه وحدت‌بین خود، دوئیت را «وهم» و خیال نامیده است؛ همان وهمی که شاه‌نعمت‌الله از آن چنین یاد کرده است:

نیست مرا در نظر در دو جهان جز یکی هست یقینم یکی؛ نیست در آن یک شکی
وهم و خیال دوئی نقش کند بر ضمیر ظن غلط می‌بری نیست شکی در یکی

(شاه‌نعمت‌الله ولی، ص ۷۸۶)

این حد از توحید عزیزی را مجاز می‌سازد دایره شرک را از آنچه در محدوده علم کلام مطرح می‌شود وسیع‌تر بداند و اساساً، همچون اهل معرفت، «خودبینی» و «غیر او شنیدن» را نیز در محدوده شرک بیاورد و دوباره از «همه او بودن» و «نفی دوئی» سخن براند:

شرک است وجود خویش دیدن کفر است به‌غیر او شنیدن
اینجا اثر از من و تویی نیست اویم همه؛ در این دوئی نیست

(عزیزی ۱، ص ۵۸۹)

ادعای عینیت حق با خلق، گذشته از مقام تکوین، در مقام تشریح نیز در کلمات اهل معرفت وارد شده است یعنی عبد، با التزام به شریعت و پس از رسیدن به مقام فنا، عینیت با خالق می‌یابد و در این مقام نیز ادعای عینیت و نفی دوئیت بین خالق و خلق مطرح می‌شود. عطار محو شدن در او را علت «عدم دوئی» می‌داند:

من توأم تو خود منی چند از دوئی هم منی برخیزد اینجا هم تویی
چون یکی یکی بُود، نُبودِ دوئی محو گشتم در تو و گم شد دوئی

(عطار، ص ۵۱۸)

از جمله برهان‌های عینیت خالق و مخلوق، در نزد اهل معنی، آیه «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴) است. در این آیه، خداوند به صراحت می‌فرماید که بر هر چیزی احاطه دارد. او به همه چیز نه تنها احاطه علمی حضوری یا حصولی بلکه احاطه وجودی و احاطه معیت دارد، زیرا در آیه مزبور ضمیر «ه» در «إِنَّهُ» به خداوند بازمی‌گردد و نه به علم او. و اگر او بر هر چیز محیط باشد، به یقین، با دیدن هر آیه و نشانه در آفاق و انفس، اول، وجود خود خدا مشهود است و بعد وجود اشیای محاط (← حسینی تهرانی ۲، ج ۲، ص ۸۴). از دیگر سو، در روایات، غیر از اثبات محیط بودن خداوند بر همه چیز، آیاتی وجود دارد که در آنها از حائل شدن خداوند بین انسان و حقیقت انسان و پُر بودن متن وجود همه اشیای از خداوند سخن رفته (← مسعودی، ص ۲۸؛ کلینی، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابن شعبه حرّانی، ص ۲۴۴) و این توجیهی است تا احمد عزیزی در خود جز خدا هیچ‌کس را نبیند و بگوید:

الهی در هوای من هوس نیست الهی جز تو در من هیچ‌کس نیست

(عزیزی ۱، ص ۳۲۴)

مضمون بیت مزبور همان کلام جنید است که گفت: «لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ».

(← جیلانی، ص ۵۵)

عزیزی، جز تکرار مضمون «لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ»، نوای «أَنَا الْحَقُّ» نیز سر می‌دهد و در جهان کسی را نمی‌شناسد که تابِ «أَنَا الْحَقُّ» او بیاورد و حتّی حلاج را نیز لایق فاش کردن اسرار خود نمی‌بیند:

نیست در دار جهان تابِ «أَنَا الْحَقُّ» با کس کیست حلاج که خود فاش کند اسرارم

(عزیزی ۲، ص ۱۹۹)

عزیزی در بیتی نیز بین عینیت تکوینی خالق و مخلوق و دعوت به عینیت در مقام تشریح جمع می‌کند:

هجر وصال است که می‌خوانی‌اش تو همه اوئی و نمی‌دانی‌اش

(همو ۱، ص ۴۴۲)

در بیت مزبور، شاعر معتقد است که، در مقام تکوین، عالم همه اوست و خطاب به مخاطب هم می‌گوید: تو همه اوئی، ولی از این غافل و او را دور می‌پنداری و خود را در هجر می‌بینی و طالب وصال؛ این بدان معنی است که هجرانی که تو از آن شکوه داری عین وصال است؛ وصالی که مدام آن را می‌خوانی و طلب می‌داری. آنگاه عزیزی با توجه دادن مخاطب به عینیت تکوینی خالق و مخلوق از او می‌خواهد، با اراده و همت خود و التزام به شریعت و روی آوردن به معرفت قلبی و به فعلیت رساندن صفت آینگی، این عینیت را در آینه حقیقت خود به مشاهده بنشیند و خود ببیند که وصل همین است که «ما در وی‌ایم»:

جزوی ما از صفت کل پُر است آینه از مکث تأمل پُر است
ما همه بشنوزدگان نی‌ایم وصل همین است که ما در وی‌ایم

(همان، ص ۴۴۲)

عارفان بر این متفق‌اند که هویت مطلق وجود و وجود مطلق، به اطلاق، سعه کلی است. از این رو، آن‌ها هویت مطلق وجود را وجود صمدی نیز می‌نامند؛ وجود صمدی یعنی وجودی که جوف و خلأ ندارد و جوف و خلأ نداشتن وجود مطلق مستند به بیان معصوم است (← ابن بابویه، ص ۹۰). نظر به این اطلاق سعه و کلی وجود مطلق و صمدیت اوست که احمد عزیزی «صنم» را «صمد» می‌بیند و مقام وحدت و کثرت را کمتر از آن می‌بیند که، در جنب صمد، عرض اندام کند:

عشق از بساط وحدت و کثرت فراتر است شخص صمد چه وصف کنم جز صنم نبود

(عزیزی ۲، ص ۶۱)

و نیز می‌گوید:

اگر عالم پرستشگاهِ عشق است صمد را جلوه‌ای غیر از صنم نیست

(همان، ص ۴۷)

ادعای این‌همانی بین خالق و مخلوق، از سوی اهل معنی، در تمثیل «قطره و دریا» نیز به فراوانی نمود یافته است. عطار می‌گوید:

قطره چون دریاست؛ دریا قطره هم پس چرا این کامل آن ابرتر رسید؟

(عطار، ص ۳۰۸)

نسفی نیز در *کشف‌الحقائق* متذکر این تمثیل شده است: «وجود قطره با دریا پیوست؛ در دریا امتیاز نباشد» (ص ۱۰۹). اگر همه مطالب مزبور را در بیان عینیت خالق و مخلوق مقدمه فرض کنیم، شاید این بیت از عزیزی را بتوان نتیجه قلمداد کرد:

در مشرب وجودی بحث عدم ندارم هر نیستی که بینی اینجا چو هست باشد

(عزیزی ۲، ص ۳۲۶)

در بیت مزبور، به اعتقاد عزیزی، سیر بر مشرب اهل معرفت یعنی پذیرفتن اطلاق سعه وجود؛ و هرکس این مشرب را پذیرفت لاجرم باید بپذیرد که اطلاق وجود جایی برای عدم نگذاشته است و نمی‌توان از عدم بحث کرد. از این رو، هر چیزی که عینیت دارد، درست است که ظهور و نمود است، اما چون ظهور اوست، از حیث دیگر «نمود» نیست و «بود» است. این مضمون را، در جایی دیگر، عزیزی با کاربست همان تمثیل معروف موج و دریا این‌گونه تکرار می‌کند:

امکان ندارد اینجا موج عدم بگیرد بحر وجود هستیم، دریاست ساحل ما

(همان، ص ۸۳)

و باز، با استفاده از تمثیل مذکور، مضمون یادشده را این‌گونه مکرر می‌کند:

موج دریای وجود ارتفاعم حیرت است در دو عالم این قدر بالا و پستی با من است
(همان، ص ۳۳۶)

بیت «امکان ندارد اینجا موج عدم بگیرد/ بحر وجود هستیم، دریاست ساحل ما» حاکی از آن است که عزیزی در مباحث عرفان نظری متفطن بوده است که، نزد اهل معرفت، تقسیم وجود به ممکن و واجب از بیخ و بن منتفی است و آنچه در عرصه وجود است و جوب است و بحث از امکان مفهومی ندارد (← حسن‌زاده آملی، ص ۵۳). برای منبنا، نه تنها بحث از امکان بی معنی است و همه چیز هستی است بلکه بحث از علت و معلول و پافشاری بر اصل علیت هم بی معنی است، زیرا فقر وجودی اشیا و رابط بودن آنها بحث از علیت را هم بی معنی می‌کند و عزیزی، هوشمندانه، به منتفی بودن اصل علیت بر منبای اهل معرفت نیز پی برده و معتقد است که حوادث پیشین و پسین علت ایجاد حوادث دیگر نیست بلکه آنچه هست ظهور خداوند در کثرات است؛ آن‌چنان که ماه از پس پروین ظاهر می‌شود:

پیش و پسِ حادثاتِ علتِ ایجاد نیست ماه تو آید برون در پی پروین ما
(عزیزی ۲، ص ۸۸)

پس از نفی بحث امکان و اصل علیت و بیان این مدعا، که او ماست و ما اویم، و پس از لحاظ همه وجوهی که پیش‌تر مطرح شد، محذوری در کار نخواهد بود که عزیزی جمال ما را جمال او ببیند و ذرگی در برابر آفتاب حضرتش را نیز منتفی بداند:

جمال ما جمال اوست ای دوست مگو در آفتابش ذره وارم
(همان، ص ۲۰۱)

مرآتیت و مظهریت اشیا و تجلی حق در آنها

اعتقاد به وجود بی‌نهایت و هستی مطلق، که جا برای غیر خود نمی‌گذارد، ناگزیر این پرسش را در پی خواهد داشت که برخورداری ماسوی الله از هستی به چه نحو

خواهد بود؟ پاسخ اهل معرفت به پرسش مزبور این است که اشیا همه مظاهر حق‌اند و آینه خدانما؛ بهره آن‌ها از هستی همین است و بس. از این رو که خدانما هستند عین هستی‌اند؛ و از این رو که آینه و مظهر تجلی حق‌اند و هیچ وجود مستقلی ندارند بهره‌ای از هستی ندارند.

جواهر التصوف، اثر یحیی بن معاذ رازی، از متقدم‌ترین آثاری است که تمثیل آینه را برای تفهیم مظهریت اشیا و ایضاح مفهوم وحدت وجود به کار برده است. مؤلف، ضمن تبیین حقایق، در این باره، مطالبی آورده است که ترجمه آن چنین است:

حقیقت ایمان آن است که جز خدا را مشاهده نمایی؛ حتی نفس خود را نیز برکنار از عدم و وجود بینی، زیرا که نفس فانی در خداست یعنی برای نفس حتی صفت احساس بالذات و حظ و بهره نیز نباید تصور شود. افعال نفس همه برای خدا و از خداست. باید خدا را در هر چیز شهود کرد؛ بی آنکه به حلول و اتحاد و اتصال و انفصال گرفتار آمد. همان‌گونه صورت خود را در آینه می‌بینی، بی آنکه معتقد باشی صورت تو در آینه حلول کرده است و با آینه متحد شده و با آن در آمیخته است. (یحیی بن معاذ الرازی، ص ۸۳)

با توجه به آیه خوانده شدن همه اشیا در قرآن و اینکه هر موجودی آیه و نشانه‌ای از خداست، اعتقاد اهل معرفت به مظهریت اشیا و آینه بودن آن‌ها برای ظهور صفات خداوند قوت بیشتر می‌یابد، زیرا آیه به معنای علامت و نشان و نشان‌دهنده است (حسینی تهرانی، ۳، ص ۱۸۶). این مضمون نیز در شعر احمد عزیزی، به مثابه یکی از متعلقات وحدت وجود، بازتاب یافته است. عشق به محبوب ازلی، در اندیشه احمد عزیزی، علت آیینگی فلک برای ظهور جمال بی‌همتای محبوب است. در واقع، عزیزی معتقد است چون فلک یا کل هستی تکویناً بر حب و مهر خداوند سرشته شده، به سان آینه‌ای است که محبوب ازلی را نمایش می‌دهد:

بر مهر روی ماه او آینه‌گردان شد فلک بر تارک عالم بین محبوب بی‌همتای من

(عزیزی، ۲، ص ۲۴۴)

جهان، از دیدگاه احمد عزیزی، منظری است که دوست در آن خودنمایی دارد. جهان به سان نور و شعاع خورشید است که حجاب و مانعی برای رؤیت خورشید رخسار دوست شده است:

چيست جهان؟ منظرهٔ دیدِ دوست نور حجابی ست به خورشیدِ دوست
(همو ۱، ص ۵۱۰)

عزیزی، همچنین، در مظهریت همهٔ اشیا که آینه‌های خدانمای‌اند، چنین سروده:

هر حسن پیمبری ست اینجا هر آینه مظهری ست اینجا
(همان، ص ۵۸۸)

در ابیات مزبور، سخن از آینه‌بودن جهان به‌طور کلی رفته است. عزیزی، در مواضع مختلف، انسان‌ها را «آینهٔ بی‌کران‌نما» و «خدانما» می‌نامد:

ما پچ‌پچ سایهٔ خداییم آینهٔ بی‌کران‌نماییم
(همان، ص ۵۳۳)

ما پردهٔ غنچهٔ حیاییم خاکیم، ولی خدانماییم
(همان، ص ۵۳۹)

در ابیاتی دیگر، عزیزی، «چشمهٔ آب»، «موج»، «خیزاب»، «خواب سبز دشت» و «آبشاران» را همه او و «آینه‌دار» او می‌خواند:

الهی، از تو دور افتادهم دور تو نزدیک من و من از تو مهجور
تو می‌جوشی درون چشمهٔ آب تو می‌جُنبی درون موج و خیزاب
تو خوابِ سبزِ دشتی در بهاران تو را آینه‌دارند آبشاران
(همان، ص ۴۷۹)

عزیزی، در این بیت، «بت» را هم آیت و «نشانه‌ای» از «کعبهٔ جمال» حق خوانده است. او در اینجا نیز عَلت را «عشق» تکوینی سنگ و بت به حضرت حق برمی‌شمارد:

از کعبهٔ جمال تو بت هم نشانه‌ای ست هر جا که عشق خیمه زند آستانه‌ای ست
(همو ۲، ص ۴۳)

اما اهل معنی، در نگاهی دقیق‌تر به مقوله مظهریت و آیینگی اشیا، این نکته را نیز یادآور می‌شوند که جهان را آینه‌دانستن نه بدان معنی است که انسان در آینه اشیا خدا را می‌بیند بلکه این خود خداوند است که در آینه‌ای که از اشیا نهاده خود را مشاهده می‌کند. عین‌القضات می‌گوید:

ای دوست، «عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي» اینجا آن باشد که، چنان‌که خدا را به خدا توان شناختن، خدا را هم به خدا توان دیدن. «أَرْنِي» رنگ غیرت داشت، «لَنْ تَرَانِي» گفت. ای موسی، تو نبینی به جهد و کوشش مرا و مرا تو به خودی خود نتوانی دیدن؛ مرا به من توانی دیدن. ذوالنون مصری از این مقام چنین بیان می‌کند: «رَأَيْتُ رَبِّي بِرَبِّي وَ لَوْلَا رَبِّي لَمَّا قَدَرْتُ عَلَيَّ رُؤْيِيَةَ رَبِّي». سخن ابوالحسین نوری اینجا روی نماید که «ما رَأَى رَبِّي أَحَدًا سِوَى رَبِّي». گفت: «او را کس ندید؛ مگر که او خود خود را دید»؛ یعنی به جز او کسی دیگر او را ندید. (عین‌القضات همدانی، ص ۳۰۵)

احمد عزیزی نیز در این معنی می‌گوید:

کس نیست، درین بزم، تو را لایق دیدار آینه بنه در بر و با خویش صفا کن
(عزیزی ۲، ص ۲۳۹)

درواقع، عزیزی بر آن است که، با همسویی با دیدگاه اهل معرفت، این معنی را هشدار دهد که اگر ادعا می‌کنم که

ما آینه‌داران چمن‌های تجلی پیوسته نظر بر رخ زیبای تو داریم
(همان، ص ۲۹۶)

بر این نیز واقفم که او خود شاهد است و مشهود؛ و اوست که صورت حیرت‌افزای خود را در آینه اشیا شهود می‌کند:

بنازم صورت حیرت‌پرست که صد آینه در آینه داری
(همان، ص ۲۶۴)

شاید بتوان گفت عزیزی، در سیر تکامل اندیشه عرفانی خود، پیش از رسیدن به این مفاد عالی، دریافته بود که اکتفا به مظهریت اشیا و از دریچه اشیا به خدا نگرستن مقام و منزلتی والا نیست و باید درد حیرت را با طلب جمال بلاواسطه درمان کرد. برای این مدعا می‌توان این بیت را از او شاهد آورد:

خدا را، از جمال خود نصیب حیرت ما کن درین آیینه‌ها تا کی نظر بر مظهر اندازیم

(همان، ص ۲۲۰)

نکته دیگر درباره مظهریت اشیا، آن‌گونه که از کلام غزالی و فیض کاشانی برمی‌آید، این است که دلالت و مظهریت اشیا برای خداوند از حیث شدت و ضعف هیچ تفاوتی ندارد و در این معنا ذره و آفتاب در یک رتبه‌اند؛ یعنی آن‌گونه نیست که ذره (به‌عنوان آینه و مظهر خداوند) از آفتاب (به‌عنوان مظهری دیگر) دلالت و خدانمایی کمتری داشته باشد (← غزالی، ج ۱۴، ص ۸۵؛ فیض کاشانی، ص ۵۱). در این دیدگاه، به‌گفته احمد عزیزی، «سنگ» کدر نیز آن‌قدر آینه‌نماست که گویی به‌تنهایی «آینه‌خانه‌ای» است:

جایی که فرق ذره و خورشید باطل است گر سنگ را نظر کنی، آینه‌خانه‌ای‌ست

(همان، ص ۵۹)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تجلی حق تعالی در مظاهر هستی

اگر موجودات آیه و آینه حق محسوب می‌شوند، به دلالت التزام، باید پذیرفت که آنچه در این آیات و آینه‌ها رخ می‌نماید و به اصطلاح تجلی می‌کند خداوند است. آینگی اشیا، به دیگر معنی، همان تجلی و ظهور خداوند است که البته این ظهور در دیدگاه عرفا بر چند نوع است. در کتاب اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)، در شرح اصطلاح تجلی، چنین آمده است:

ظهور حق را گویند به هر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد؛ ... و این تجلی چهار نوع بود: اول تجلی «آثاری» که جمال الهی در اعیان مُلکی منکشف گردد؛ دوم تجلی «افعالی» و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هیئت افعال هویدا آید؛ سیوم تجلی «صفات» است و آن جلوه ذات است در مرآت صفات سبعه ذاتیه؛ چهارم تجلی «ذاتی» است و آن ظهور ذات بحت باشد یا تجلی ذات با جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف. (ص ۳۴۷)

چنان‌که از تعریف مزبور پیداست، لازمه تجلی مظهریت و آیینگی اعیان اعم از علوی و سفلی است و همین است که احمد عزیزی، اگر از مظهریت و آیینگی اشیا سخن به میان آورده، درباره تجلی و ظهور حق در این مرائی و مظاهر نیز اشعاری سروده است. با تأمل در چهار نوع تجلی یادشده، به نظر می‌رسد عزیزی بیشتر به تجلی نوع اول یا همان تجلی آثاری پرداخته است. او، در این بیت، «سنگ» و «خشت» را، به علاقه جزء و کل، مجاز از همه اعیان مُلکی آورده و تجلی جمال در این اعیان را دین خود برشمرده است:

دین ما یعنی خدا در سنگ و خشت دین ما یعنی بنایی بر بهشت

(عزیزی ۱، ص ۵۶)

عزیزی، در بیتی دیگر، نه به مجاز بلکه به حمل حقیقی، همه عالم «از قُربه تا یَمَن» را تجلی گاه خداوند دانسته است:

از قُربه تا یَمَن تجلی ست عالم همه یک چمن تجلی ست

(همان، ص ۵۳۳)

عزیزی، در بیتی، تجلی آثاری را این‌گونه بیان کرده است:

به وصف تو چه گویم من که در بزم تجلی‌ها اگر آیینه هم باشم، خجل می‌مانم از رویت

(همو ۲، ص ۱۱۶)

در بیت مزبور، عزیزی خود را در حدّ و رتبه تجلی آثاری نیز نمی‌داند و می‌گوید حتی اگر آینه هم باشد، از ادراک این تجلی شرمنده است. تشکیک در آینه‌بودن خود، به منزله نوعی ادب عارفانه، در این بیت نیز دیده می‌شود:

او، به سامان صور، کوس تجلی زده است من حیرت‌زده خود آینه می‌پندارم

(همان، ص ۱۹۹)

تجلی، حتی در نوع اول آن، از منظر عزیزی، وحشت‌آفرین است. البته اگر گاهی در ابیات او تجلی مفهومی هولناک می‌یابد، باید توجه داشت که این هولناکی نیز پسندیده و ممدوح است نه مذموم و ناپسند؛ و رویارویی با این امر دهشت‌زا هر آینه اهل معرفتی می‌طلبد که قدم در جاده سلوک نهاده باشد. در جایی، عزیزی، با کاربرد اضافه تشبیهی «ببر تجلی»، تجلی را ببری می‌داند که همه عالم به مثابه مظاهر و مرائی حق از آن در وحشت و اضطراب‌اند:

عالم همه وحشت‌کده ببر تجلی‌ست ترسم ز رُخت آینه سرسام بگیرد

(همان، ص ۲۸۹)

بنا بر آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (الأعراف: ۱۴۳)، توجیه تشبیه تجلی به «ببر» از نظر عزیزی دشوار نخواهد بود؛ به‌ویژه آنکه در آیه مزبور سخن از «صعق» و بی‌هوشی رفته است که بی‌ارتباط با سرسام (بیماری‌ای در قوه دماغ) نیست و ویژه‌تر آنکه در این آیه شاهد تجلی نه سالک مبتدی بلکه نبی‌ای از انبیای عظام الهی است که این‌گونه او را ببر تجلی دچار صعقه می‌کند. شاید به سبب همین عدم تحمل تجلی از سوی خلائق است که ادراک تجلی عمومی و فراگیر نیست و برای آحادی از عارفان رخ می‌دهد. عزیزی، در همین معنی، در این بیت، با کاربرد صنعت تضاد بین «ذره» و «خورشید» می‌گوید ذره‌ای از تجلی نیز خورشید را متحیر و وحشت‌زده خواهد کرد:

یک‌دَرّه تجلی تو برخاست خورشید دچار حیرت آمد

(عزیزی ۲، ص ۱۳۸)

با این حد از دهشتناکی تجلی، عزیزی، در ابیاتی که خود را مشتاق دیدار «طاووسِ معشوق» و «شاهدِ تجلی» معرفی می‌کند، گویا قصد اخبار از مقام و منزلتِ خود در مسیر سلوک دارد: به جز نور تجلایت نمی‌ریزد به جان من

به طاووسِ تو می‌گردم اگر ذوقِ چمن دارم

(همان، ص ۱۹۰)

عزیزی بسیار مشتاق است تجلی را در آینه گل و گلزار و بهار و ملحقات آن به تماشا بنشیند. از این رو، در ابیاتی، پس از تشبیه تجلی به «رواق» در اضافه تشبیهی «رواق تجلی»، آن را به «گل» مانده می‌کند و «رنگین‌کمان» را در «دامن بهار» اثر «تیر تجلی» می‌خواند و یا «ابر بهاری» را «سیل تجلی» می‌نامد:

رواق تجلی پرستیدنی ست به باغ نیایش گلی چیدنی ست

(همو ۱، ص ۳۴۸)

بنگر به دشت کز ردّ تیر تجلیات بر دامن بهار چه رنگین‌کمانه‌ای ست

(همو ۲، ص ۴۳)

سیل تجلی ست ابر بهاری رود مشیت در درّه جاری

(همو ۱، ص ۲۸۸)

عزیزی، در ابیاتی، خود را به سان وادی‌ای می‌بیند که رود تجلی در آن می‌ریزد و، در کنار جریان آن، او بسا که از سبزی چمن و رنگارنگی بهار سروده است:

صوفی از حیرانی گل هو کشید
یک ورق گل نظم صدها دفتر است
جلگه پیغمبران دامان گل
گل‌شناسی دانشی افلاکی است
رمز رنگ و سر صورت فاش نیست

عارف اول‌بار گل را بو کشید
دیده تحقیق از شب‌نم تر است
طور زیبای تجلی جان گل
گرچه زانوی طبیعت خاکی است
گل‌شناسی کار هر نقاش نیست

(همان، ص ۲۴۸)

در نگاهی کلی تر و بنیادی تر، عزیزی معتقد است تجلی سبب گل کردن باغ و غلغل چشمه است:

از تجلی باغ ما گل می کند وز تجلی چشمه غلغل می کند

(همان، ص ۴۶۰)

و تجلی عامل بر دادن شاخساران و می شدن انگور در شیشه است:

بی تجلی شاخه ها را نور نیست شیشه در اندیشه انگور نیست

(همان)

و اساساً تجلی در رأس سلسله علل آفرینش قرار دارد:

بی تجلی آسمان بی حاصل است بی تجلی آفرینش باطل است

(همان)

این فراگیری و شمولیت علیت تجلی برای حدوث و ظهور هر پدیده را در جایی عزیزی با مضمون غرق در تجلی بودن انسان و کاربرد اضافه تشبیهی «بحر تجلی» این گونه به تصویر می کشد:

گرچه در بحر تجلی همه غرقیم احمد! مرغ اویم اگر باز هوایی بکنیم

(همو ۲، ص ۲۲۸)

سیطره و هیمنه تجلی، با شرحی که از آن گذشت، بی اختیار، عزیزی را وامی دارد که منکران ظهور و کوران نور را این گونه عتاب کند:

که انکار دارد ظهور تو را؟ که غیبت شمارد حضور تو را؟

بمیرند کوران آثار تو بسوزند در قهر انکار تو

(همو ۱، ص ۳۶۸)

این عتاب، در لفظ و معنی، وامدار عتاب سیدالشهدا در دعای عرفه است:

آیا غیر از تو ظهوری دارد تا آن چیز نماینده تو باشد؟ کی پنهان بوده‌ای تا محتاج دلیلی باشی که هدایتگر به سوی تو باشد؟ کی دور بوده‌ای تا آثار تو آن چیزی باشد که وصل تو را دست دهد؟ کور باد دیده‌ای که تو را مراقب خود نمی‌بیند. (ابن طاووس، ج ۱، ص ۳۴۹)

سایه‌بودن و ظلیت هستی ماسوی الله

بعد از مبحث رازآلود وحدت وجود، اهل معنی در معارف هستی‌شناسانه خود به این می‌رسند که اشیا و مخلوقات را، از حیث عدم استقلالشان در وجود، از مقام و مرتبه آینگی نیز فروتر بنشانند و به آن‌ها عناوینی چون «سایه»، «اعتباری»، «متوهم» و «معدوم» بدهند. این نحو از عنوان‌گذاری در روایات نیز مسبوق به سابقه است. ابن بابویه، در التوحید، از حماد بن عمرو نصیبی روایت کرده که او گفت:

از امام صادق^ع سوره توحید پرسیدم، فرمود: «نسبت خداست به خلقش؛ یکتاست، بی‌نیاز است، همیشه است، قائم بر خویش است، دست‌آویزی نخواهد که نگاهش دارد، اوست که اشیا را با سایه‌هاشان نگه داشته است». (ص ۵۸)

منظور از اینکه خدا اظله و سایه‌ها را گرفته و نگه داشته است قیومیت او در برابر موجودات و ماهیات است و یا همان ظهور او در مظاهر با تعینات ماهوی آن‌هاست و اما حقیقت اصیل^۱ حق^۲ مطلق است که نور محض است و از شدت تابندگی هیچ سایه‌ای را توان وصول به مقام او نیست، بلکه نهایت مقدار سایه حفظ خود در حدود مقام و درجه سایه‌بودن است. شاهد بر این معنی روایتی است که از امام باقر^ع در اصول الکافی نقل شده و، در ضمن بیان طینت و کیفیت سرشت و خلقت اولیة انسان، خلق را مبعوث در ظلال دانسته و ظل و سایه را «لیس بشیء» (ناچیز) خوانده است:

آنگاه خلایق را به سایه‌ها فرستاد؛ گفتم: «سایه‌ها چیستند؟» فرمود: «آیا به سایه‌های خورشید نمی‌نگری؟ چیزاند و چیزی نیستند». (کلینی، ج ۱، ص ۴۳۶)

این ظل‌ها و سایه‌ها، که انسان در آن‌ها آفریده شده، همان ماهیات یا وجودهای عاریه‌ای است که وجود برای آن‌ها عَرَضی است و نه اصیل. احمد عزیزی، در بیتی،

به‌مانند تلقی اهل معرفت از مفهوم ظلّ و سایه، مخلوقات را برخوردار از حصّه‌ای از وجود ولی به‌نحو نمود دانسته که در سایه خداوند این نمود ظهور یافته است:

ما حصّه‌ای از وجود داریم در سایه او نمود داریم

(عزیزی ۱، ص ۵۸۹)

در جای دیگر گویا عزیزی، با الهام از عبارت «چیزاند و چیزی نیستند» در حدیث یادشده، انسان را «سایه بود و نبود» می‌نامد:

کوزه اعرابی‌ای هستیم مات شرم داریم از تماشای فرات
چیستی‌ای سایه بود و نبود کوزه‌ای کوچک ز دریای وجود

(همان، ص ۶۳۱)

در این دو بیت نیز همین تلقی را از عبارت «چیزاند و چیزی نیستند» می‌توان دید:

گویی سلوک سایه همین اوفتادن است از ردّ ما به ساحل هستی قدم نبود
وقتی شکفت باغ وجودش گل از قدم هم سایه‌ای ز شخص عدم بود و هم نبود

(همو ۲، ص ۶۱)

عزیزی، در بیتی، به زیبایی، با استفاده از صنعت تضاد، خورشید را نیز که در بین ممکنات منبع نور است سایه می‌خواند:

جایی که هست خورشید خود سایه‌ای درین ره یک‌ذره باورم نیست افسانه رسیدن

(همان، ص ۲۳۳)

خیالی و متوهم بودن هستی ماسوی الله

در *تحف العقول*، به نقل از امام رضا، روایتی آمده است که در بخشی از آن می‌فرماید:

بدان که توهم و پندار و خواست و اراده یک معنی دارد که به سه نام آمده است. نخستین پندار و توهم و خواست و اراده خداوند حروفی بودند که آن‌ها را بنیاد هر چیز و روشنگر هر مشکلی قرار داد و، در توهم خویش، معنایی جز همان [معانی] متناهی مقرر نداشت و آن‌ها را هستی و وجودی نبود، زیرا آن‌ها پنداشته به پندار بودند و خداوند بر توهم

پیشی داشت؛ از آن رو که پیش از او و با او چیزی نبود و توهم بر حروف پیشی داشت و حروف پدیدآمده به پندار و توهم بودند. (ابن شعبه حرّانی، ص ۴۲۴)

در روایت مزبور، امام رضاً حروف را اصل و اساس و بنیاد «کُلّ شیء» می‌داند و می‌فرماید این حروف، که اصل و بنیاد همه چیزاند، خود هیچ بهره‌ای از وجود ندارند تا چه رسد به فروعات آن‌ها؛ زیرا این حروف متوهم و پنداشته شده به توهم خدایند و چیز وهمی بهره‌ای از وجود ندارد.

احمد عزیزی در این بیت، با تفکیک بین وجود و ماهیت، ابتدا ماهیات یا همان اشیا را «فهم» خوانده و آنگاه، با توجه به وجود اضافی ماهیات، آن‌ها را بدون اضافه به وجود «وهم» نامیده است:

هر ماهیتی وجود فهم است ماهیت بی‌وجود وهم است

(عزیزی ۱، ص ۵۸۸)

عزیزی، با کاربرد تمثیل «قطره و بحر»، وجود خیالی ممکنات را این‌گونه توصیف می‌کند:

دریا شدیم و قطره ما نیز نم نبود وین هستی خیالی ما جز عدم نبود

(همو ۲، ص ۶۱)

عزیزی، در بیتی دیگر، با استفاده از همان تمثیل، گویا با نظر به روایت مذکور از امام رضاً که «کُلّ شیء» را متوهم از سوی خدا توصیف می‌کند می‌گوید عالم خیال اوست و ما، به‌عنوان جزئی از عالم، خیال و توهم اویم و اندیشه موجود وهمی و خیالی، به‌عنوان خیال اندر خیال، چه باشد که در مقام توصیف حضرت او برآید؟

ای قطره، وصف حضرت دریا چه می‌کنی عالم خیال اوست؛ که باشد مجال ما؟

(همان، ص ۸۹)

در بیتی دیگر، عزیزی نه تعبیر «خیال» که همان تعبیر «وهم» را به کار می‌برد تا هر شک و شبهه‌ای را از اندیشه وحدت‌گرایانه خود بزدايد:

زیستن جز سایه تشویش نیست این جهان آوای وهمی بیش نیست

(همو ۱، ص ۲۲۶)

اعتباری بودن هستی ماسوی الله

در کنار وهمی و خیالی و سایه خواندن ماسوی الله، در سنت عرفانی، اشیا و ممکنات امور اعتباری نیز خوانده شده‌اند که همان معنی ظلیت و وهمیت اشیا را افاده می‌کند. جرجانی، در تعریف امر اعتباری، ماهیت را مثال می‌زند و می‌گوید:

امر اعتباری آن است که وجودی جز در ساحت عقل معتبر، مادام که معتبر است، ندارد و آن همان ماهیت است؛ البته به شرط عاری بودن او از وجود. (ص ۱۶)

اعتبار محض و یا صرف اعتبار را احمد عزیزی این‌گونه بر انسان حمل می‌کند:

نه او هستی نه خود؛ آینه بشکن تو عکسی، عکس صرف اعتبار است

(عزیزی ۱، ص ۴۵)

در ابیاتی دیگر، عزیزی دایره صرف اعتبار بودن را از انسان فراتر می‌برد و مفاهیم قدیم و حادث را نیز داخل در دایره مفهومی اعتبار می‌کند و مخلوقات را موجود مجازی می‌نامد:

تو در بزمش غباری در حقیقت تو صرف اعتباری در حقیقت
چه جای نفی خورشید از غبار است قدیم و حادث اینجا اعتبار است
اگر ظل حقیقت اعتباری ست مجاز ما مجاز استعاری ست

(همان، ص ۲۹۶)

اینکه چرا عزیزی نوع مجازیت مخلوقات را استعاری می‌نامد از آن روست که عرفا معتقدند یک ذات اصیل قدیم بیشتر نیست و تمام صفات و اسمای حسناى این ذات اصیل و حقیقی در او مندک و فانی است. حتی تمام ارواح و عوالم مجرد، از روح القدس گرفته تا ملائکه مقرب و ارواح انبیا و امامان و اولیا تا یکایک ذرات عالم، که در جهان مُلک و عالم ملکوت مؤثرند، همه و همه، فانی در ذات واحد و احد اویند

و وجودشان همگی ظلی و به عاریت گرفته شده از آن وجود اصیل و حقیقی است. پس، اگر به ماسوی الله موجود اطلاق می شود، وجودشان نه اصیل بلکه عاریه‌ای و استعاری است (حسینی تهرانی ۲، ج ۲، ص ۲۷۱). عزیزی اعتباری بودن کائنات را در بیتی دیگر این گونه بیان می کند:

دریاب وجود ما غباری ست ویندم که تو دیدی اعتباری ست

(عزیزی ۱، ص ۵۷۷)

عدمیت و هیچ بودن هستی ماسوی الله

در بخشی از اشعار احمد عزیزی، مخلوقات «هیچ و پوچ» معرفی می شوند و گاه، در کنار هیچ و پوچ، اوصافی مانند «پنداری» و کلماتی چون «سایه» نیز خودنمایی دارد. عدمی بودن ماسوی الله را عزیزی در جایی به آمدن کاروان مخلوقات از عدم تعبیر می کند. در واقع، عزیزی بر آن است که کاروانی که از عدم آمده باشد همچنان معدوم است، زیرا عدم جایی نیست که کاروانی از آن بیاید:

ای ساکنان شهر وجود، این سرور چیست می آید از دیار عدم کاروان ما

(همو ۲، ص ۹۲)

در بیت مزبور، عزیزی بین «شهر وجود» و «ساکنان شهر وجود» نیز فرق می گذارد تا بگوید این اسکان موجب سرایت دادن حمل وجود بر ساکنان شهر وجود نمی شود و البته موجب سرور نیز نخواهد بود. شاید عزیزی با سرودن چنین ابیاتی قصد ابراز این عقیده را داشته است که اگر در جایی دم از هستی برای ممکنات می زند، قصدش عدم است و نه وجود:

گفتم به فدای مستی تو گفتم عدم است هستی تو

(همو ۱، ص ۵۴۰)

این ابیات از احمد عزیزی در بیان عدم بودن اشیا بی نیاز از توضیح است:

ما عدمانیم مجسم شده ظل وجود تو فراهم شده
رد وجود است عدم در عدم فانی و باقی ست جهان دم به دم

(همان، ص ۴۲۴)

در این ابیات از مولوی، تأثیر نگاه وحدت جوی او بر اندیشه احمد عزیزی انکارناپذیر است:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما
لدت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ص ۲۶)

نتیجه

احمد عزیزی از معدود شاعران انقلاب اسلامی است که اندیشه خود را مصروف احیای سنت عرفانی کرده است. فهم او از موضوعات عرفانی قرابتی بسیار با فهم عارفان متقدم و متأخر دارد و این قرابت مفهومی، در بسیاری از ابیات او، به قرابت لفظی نیز منجر می‌شود. سعی عزیزی در احصای مسائل عرفانی از جمله وحدت وجود و ملحقات آن، از یک سو، و بیان شاعرانه آن، از دیگر سو، حاکی از دغدغه‌مندی او به سنت عرفانی است. براساس این پژوهش می‌توان مدعی شد احمد عزیزی تقریباً هیچ‌یک از مبانی و ارکان تفکر وحدت وجود و لوازم آن را از نظر دور نداشته است. عزیزی، علاوه بر پذیرش اصل مدعای وحدت وجود با همان قرائت موجود در نزد عرفا، به لوازم آن مانند «تجلی خداوند در مظاهر هستی»، «ظلیت اشیا»، «اعتباری بودن اشیا» و «عدمی بودن اشیا» نیز پرداخته و حتی به گم‌گوشه‌های سنت عرفانی که کمتر در متون عرفانی بدان تصریح شده، مانند منتفی بودن اصل علیت با توجه به اصل وحدت وجود، نیز اشاره‌ای کرده است. اگرچه اشعار احمد عزیزی افزوده علمی برای میراث عرفانی ندارد، معاصر بودن و زبان امروزی او عاملی است تا خوانش موضوعات عرفانی در شعر او برای نسل امروز با انگیزه‌ای بیشتر پیگیری شود.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، جامعه مدرسین، قم ۱۳۹۸ ق.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی، *تمهید القواعد*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران ۱۳۶۰.
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم ۱۴۰۴ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *اقبال الأعمال*، ج ۱، دارالکتاب الاسلامیة، چاپ دوم، تهران ۱۴۰۹ ق.
- ابن عربی (۱)، محیی الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، دارصادر، بیروت بی تا.
- _____ (۲)، *انشاء اللواتر*، بریل، لیدن ۱۳۳۶ ق.
- اصطلاحات صوفیان* (متن کامل رساله مرآت عشاق)، مقدمه و تصحیح و تعلیقات مرضیه سلیمانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۸.
- امام خمینی، روح الله، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۶.
- امینی نژاد، علی، *حکمت عرفانی* (تحریری از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۹۰.
- جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، ناصر خسرو، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۰.
- جیلانی، عبدالقادر بن ابی صالح، *سرالأسرار و مظهر الأنوار*، دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، بیروت ۱۴۲۸ ق.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر قصوص الحکم*، رجاء، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.
- حسینی تهرانی (۱)، سید محمد حسین، *روح مجرد* (یادنامه مؤخد عظیم و عارف کبیر حاج سیدهاشم موسوی حداد)، علامه طباطبایی، چاپ هشتم، مشهد ۱۴۲۵ ق / ۱۳۸۴.
- _____ (۲)، *الله شناسی*، ج ۲، علامه طباطبایی، چاپ چهارم، مشهد ۱۴۲۶ ق.
- _____ (۳)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، علامه طباطبایی، چاپ دوم، مشهد ۱۴۱۷ ق.
- شاه نعمت الله ولی، *دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی*، خانقاه نعمت اللهی، کرمان ۱۳۸۰.
- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، تصحیح و مقابله محمد حماصیان، خدمات فرهنگی کرمان، کرمان ۱۳۸۲.
- طوسی، محمد بن الحسن، *مصباح المتعجد و سلاح المتعبد*، ج ۲، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت ۱۴۱۱ ق.
- عزیزی (۱)، احمد، *طغیان ترانه*، کتاب نیستان، تهران ۱۳۸۷.
- _____ (۲)، *قوس غزل*، کتاب نیستان، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۷.
- عطار، فریدالدین محمد، *دیوان*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم، تهران ۱۳۸۴.
- عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۱.
- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ج ۱۴، دارالکتاب العربی، بیروت بی تا.

- فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجّة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، مؤسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهاردهم، قم ۱۴۱۷ ق.
- قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، تهران ۱۴۰۷ ق.
- مسعودی، علی بن الحسین، *اثبات الوصیه*، چاپ سوم، قم ۱۴۲۶ ق / ۱۳۸۴ ش.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۳.
- نسفی، عزیزالدین، *کشف الحقائق*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۶.
- یحیی بن معاذ الرازی، ابوزکریا، *جواهر التصوف*، مکتبه الآداب، قاهره ۱۴۲۳ ق.

