

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۶

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۵

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی

اکبر صیادکوه^۱

محمد انور بجاززی^۲

چکیده:

نورالدین عبدالرحمان جامی بزرگ‌ترین شخصیت فرهنگی و ادبی قرن نهم است که در عمر پر برکتش بر سراسر جریان‌های ادبی و اجتماعی قرن نهم سایه افکنده است. وی شارح بزرگ نظریه وحدت وجود ابن عربی و جزو بزرگ‌ترین تأثیرپذیران از وی است و در شمار کسانی از جمله شیخ‌فخرالدین عراقی و شیخ محمود شبستری قرار می‌گیرد. جامی با دریافت دقیق و شرح درست وحدت وجود ابن عربی، اتهام حلولیت را از افکار مولانا جلال‌الدین بلخی زدود و درهای ابتدال و سوء استفاده از نظریه عرفانی وحدت وجود را بست. او از شاعران و عارفان کثیر التالیف زبان پارسی است و از وی آثار متعددی به یادگار مانده که هفت اورنگ از برجسته‌ترین آنها، با بن‌مایه‌های عرفانی است. جامی هفت اورنگ را با تفسیر ضمنی از «وحدت وجود» آغاز می‌کند و پس از آن به طور صریح، دو جهان را مظهري از حق می‌داند که درک آن کار منتهیان است نه مبتدیان. از نظر او محمد عربی (ص) به عنوان رسول و پیر کامل و راهنمای کاملان است. ابزار مهم جامی در هفت اورنگ برای رسیدن به وحدت، مراتب ولایت از جمله قرب فرایض و قرب نوافل می‌باشد. در این مقاله موضوع وحدت وجود و چند و چون آن از دیدگاه جامی، بر اساس هفت اورنگ بررسی و تحلیل شده است.

کلید واژه‌ها:

جامی، عرفان، نظریه وحدت وجود، هفت اورنگ.

۱- دانشیار دانشگاه شیراز. نویسنده مسئول: asayad443@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی نیکشهر

پیشگفتار

در میان موضوع‌های عرفانی، «نظریه وحدت وجود» از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مقوله‌های عرفانی است. رد پای چنین اندیشه‌هایی را در آثار و گفته‌های عارفان بزرگی چون حلاج بیضاوی، جنید بغدادی، شیخ روزبهان بقلی شیرازی و بسیاری دیگر از عارفان می‌توان دید. اما نظریه پرداز و مدون بزرگ آن و به گفته امروزی‌ها، تئوریسین این نظریه، شیخ محی‌الدین ابن عربی اندلسی است. سخن در چند و چون این نظریه از توان این جستار و نگارندگان آن بسی فراتر است؛ بنابراین آن چه برای تمهید مقدمات این گفتار ضرورت دارد، به کوتاهی بیان خواهد.

وحدت وجود

وحدت، یعنی یکتایی، یکی بودن و مراد از وجود، حقیقت وجود حق است (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۶۳). استیس، محقق انگلیسی می‌نویسد: «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمام عرفان‌های گوناگون است». (یثربی، ۱۳۹۲: ۳۹). جامی در نقدالنقوص می‌گوید: وقتی جنید (م ۲۹۸ ه.ق) این حدیث را که «کان الله ولم یکن شیء» شنید، گفت: «الان کماکان». خدا بود و چیزی با او نبود و اکنون نیز چنان است که بود. (همان). از دیدگاه عارفان، انسان محبوب‌ترین مخلوق است. امام احمد غزالی می‌گوید: خاصیت آدم آن است که محبوبی‌اش پیش از محبی بود. (غزالی، ۱۳۸۸: ۱۲۹) به همین دلیل است که او را آینه‌ای برای شناخت، بزرگی و زیبایی خود قرار داد. انسان، آینه ظهور و تجلی خداوند است (همان، ۱۳۲). به قول مولانا:

آدم اصطراب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه دوری می‌نماید عکس اوست هم‌چو عکس ماه اندر آب جوست
(مولانا، ۱۳۹۲، دفتر ششم: ۸۱۶)

خداوند همه حقیقت‌های عالم و همه اسماء و صفات را در وجود انسان قرار داد تا

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۱۵

شاهی و بزرگی خود را در آینه‌ای مشاهده نماید. جامی در نقد الفصوص فی شرح الفصوص می‌گوید: «باطن انسان صورت حق و ظاهرش صورت عالم است». (جامی، ۱۳۶۱: ۱۰۷). از دیدگاه عرفا، وجود، حقیقتی است عینی و شخصی و این اصل، اصل اساسی عرفان و مدار همه مسائل جهان بینی عرفانی است که عرفا برای اثبات و توضیح آن همت گماشته‌اند. به طور خلاصه، وجود، همان هستی است و هستی شامل دو قسمت است، اول: واجب الوجود یعنی خداوند و دوم: ممکن الوجود یعنی عالم هستی. و به طور کلی، وحدت وجود یعنی توحید، یعنی خداوند حضور مطلق است نه ظهور مطلق. (بهشتی، ۱۳۷۶: ۳). جامی شارح بزرگ وحدت وجود ابن عربی و وحدت وجود مولاناست و شاید بشود گفت که ناجی وحدت وجود و عرفان از قرن نهم تا به کنون، جامی است. بدین منظور ضمن بررسی «وحدت» در هفت اورنگ، به طور خلاصه به وحدت وجود مولانا و ابن عربی نیز خواهیم پرداخت. بسامد «وحدت» به صورت مجزا در تمامی بخش‌های هفت اورنگ در جدول زیر آورده شده است که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

بسامد «وحدت» در تمامی بخش‌های هفت اورنگ

جمع کل	خردنامه اسکندری	لیلی و مجنون	یوسف و زلیخا	سبحة الأبرار	تخفه الأحرار	سلامان و ابسال	سلسله الذهب - دفتر سوم	سلسله الذهب - دفتر دوم	جمع دفتر اول و اعتقاد نامه	سلسله الذهب - دفتر اول - اعتقاد نامه	سلسله الذهب - دفتر اول
۵۸	۱	-	۲	۱۶	۳	-	-	۶	۳۰	۳	۲۷

توصیف جامی از وحدت در آغاز هفت اورنگ

جامی هفت اورنگ را با حمد «الله» آغاز می‌کند. از نظر او کلمه «الله» ذکر دل و حرز جان است که دو الف آن دو گواه وحدت حق‌اند.

الله الله چه طرفه نام است این ورد دل حرز جان تمامست این

دوالف زو به راستی دو گواه کرده روشن به سر وحدت راه
(جامی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۱)

جامی دو جهان را جلوه گاه وحدت حق می داند که هیچ ذاتی به ذات او نمی رسد و حتی عقل کل نیز به صفات او نخواهد رسید و این عین تنزیه و تقدیس حضرت حق است.
هیچ ذاتی به ذات او نرسد عقل کل در صفات او نرسد
این چه مجد و بهاست سبحانه وین چه عز ما اعز سلطانه
دو جهان جلوه گاه وحدت تو شهده الله گواه وحدت تو
(همان، ۶۳)

آغاز هفت اورنگ سرشار از ابیات وحدت وجودی جامی است. جامی در هفت اورنگ، ۵۸ بار به موضوع وحدت، به طور مستقیم پرداخته که بیشتر آن در دفتر اول سلسله الذهب و به میزان ۳۰ بار می باشد. پس از آن در سبحة الابرار ۱۴ بار، دفتر دوم سلسله الذهب، ۶ بار، تحفه الاحرار، ۵ بار، یوسف و زلیخا، ۲ بار و خردنامه اسکندری، ۱ بار، از «وحدت» سخن گفته است. این بسامد نشان از اهمیت موضوع وحدت داشته، به طوری که از نظر او در زمین و آسمان، مکان و مکین و بالا و پایین، وحدت حق جاری است.

در مکان و مکین چه فوق و چه تحت وحدتی ساذج است و هستی بحت
وحدتی گشته کثرتش طاری در همه ساری از همه عاری
(همان، ۶۴)

اگر چه حضرت حق همه جا جاری است اما از همه چیز عاری است و از تعلقات و تعینات بیرون و مصون است. جامی پس از هر بار گفتن «وحدت» به سرعت نسبت به در قید و بند بودن حق هشدار می دهد و عقل جزیی را در رسیدن به آن عاجز می داند. (همان) تلاش او این است که برداشت خوانندگان و آیندگان را از وحدت وجود، به درکی درست و شرعی هدایت کند. مسیر او را در هفت اورنگ دنبال می کنیم.

«لا»ی کثرت و «الا»ی وحدت. علامت نفی است و در آثار صوفیان گاهی به معنای فانی و عدم و معدوم آمده و گاهی به معنای نفی در مقابل اثبات و زمانی به معنای لا اله که اول کلمه شهادت (لا اله الا الله) است. (سعیدی، ۱۳۹۲: ۸۹۳). به احتمال، ناصر خسرو نخستین کسی است که در قرن

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۱۷

پنجم هجری قمری توجه مخاطب خود را به فهمی دیگر از کلمه شهادت و خاصیت «لا» بر
انگیخته است.

مادر فرقان چه دانی تو که هفت آیت چراست یا شهادت را چرا بنیاد کرده استند لا
(دیوان ناصر خسرو، ۱۳۵۳: ۴۹۶)

پس از ناصر خسرو، سنایی غزنوی به عنوان یکی از پیشگامان در کاربرد بن مایه های
عرفانی، بیش از دیگران از «لا» سخن می گوید. (عابدی، ۱۳۹۱: ۱۲۸).

نیایی خار و خاشاکی در این ره چون به فراشی کمر بست و به فرق استاد در حرف شهادت لا
(دیوان سنایی، ۱۳۸۸: ۵۲)

جامی به پیروی از بیتی از امیر خسرو دهلوی، می گوید:

لا نهنگی است کاینات آشام عرش تا فرش در کشیده به کام
هر کجا کرده آن نهنگ آهنگ از من و ما نه بوی مانده نه رنگ
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۷۸)

جامی بیرون آمدن از حجاب «تویی» را موجب رفع «دویی» می داند و این همان وحدت
ظاهر و مظهر و یا حق و بنده است:

دایم آن آفتاب تابان است از حجاب تو از تو پنهان است
گر برون آیی از حجاب تویی مرتفع گردد از میانه دویی
در زمین و زمان و کون و مکان همه او بینی آشکار و نهان
(همان)

اولوالالباب شایسته رسیدن به مقام وحدت اند چرا که حجاب هارا برداشته اند و مانند آن
دانش جوی کثرت گرا که صبح و شام در کتابخانه می نشیند و کتاب های بسیاری را جمع
کرده و می خواند و فقط به ظاهر کلمات و جملات توجه دارد، دارای حجاب نیستند:

گرد خانه کتاب های سره از خری همچو خشت کرده خره
ز آن به مجلس زبان چو بگشاید سخنش جمله قالبی آید
صد مجلد کتاب بنهاده در عذاب مخلص افتاده

از مجلد ندیده غیر از پوست پی نبرده به مغزها که در اوست
پوست آمد نصیب اهل حجاب مغزها بهر اولوالالباب
(همان، ۱۲۱)

ترتیب جالبی در جای گذاری کلمه «وحدت» در هفت اورنگ نهفته است. جامی در آخرین بیت از ابیات فوق، پس از آنکه «فرد» را مورد خطاب قرار می دهد و او را از کثرت به وحدت می خواند، به وادی «انسان کامل» که دریایی از معارف و اندیشه است وارد می شود.

وحدت در انسان کامل

خداوند انسان را کرامت داد و او را از بین همه موجودات خلیفه خود ساخت. در قرآن کریم (آیات ۳۱ تا ۳۳) سوره بقره آمده است: «خدا همه نامها را به آدم آموخت، سپس آنها را بر فرشتگان عرضه داشت و گفت: مرا از نامهای ایشان خبر دهید اگر (در ادعای سزاوار بودنشان به جانشینی) راستگویید». گفتند: «تو از هر عیب و نقصی منزهی، ما را دانشی جز آن چه خودت به ما آموخته ای نیست، یقیناً تویی که بسیار دانا و حکیمی». فرمود: «ای آدم! فرشتگان را از نامهای آنان خبر ده پس هنگامی که خبرشان داد، فرمود: آیا به شما نگفتم که من ناپیدای آسمانها و زمین را می دانم و آن چه را آشکار می کنید و آن چه را پنهان دارید، می دانم؟» جامی در شرح فصوص الحکم می گوید: «هر چه در عالم است در وجود انسان است و انسان دو چیز افزون دارد، یکی آن که صفات الهی دارد و دیگر آن که صفات و شئون الهی در مرتبه جمعیت مجمل است و بالقوه و در مظاهر هستی مفصل و بالفعل است، اما انسان، جامع این اجمال و تفصیل است» (جامی، ۱۳۶۱: ۹۳-۹۲). جامی، آدمی را، برزخی جامع می داند که نسخه ای مجمل از صفات عظیم الهی است:

آدمی چیست؟ برزخی جامع صورت خلق و حق در او واقع
نسخه مجمل است و مضمونش ذات حق و صفات بی چونش

مسأله مهمی که جامی در بیان آن دارد، تشریح درست وحدت وجود ابن عربی و وحدت وجود مولانا جلال الدین است. جامی، آدمی را برزخ می داند؛ یعنی حد فاصل بین دو چیز، حایل بین دو چیز. یعنی آدمی خود حق نیست بلکه آینه و مظهر و مجلای حق است. بحث اینجاست که ابن عربی به صراحت می گوید: «اینما تولوا فثم وجه الله». (به هر سوی روی بر گردانید، روی خدا همان جاست). منظور این است که رو به هر سو کنید با

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۱۹

حقیقت «الله» روبه‌رو می‌شوید (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۹). ما حصل کلام این که، کسانی که روی به قبله ما نمی‌آورند و در جهت دیگری می‌نگرند روی در خدا دارند و خدا را می‌بینند (همان، ۴۷۹). ابن عربی با قوت و تاکید تمام می‌گوید: «ایاک ان تتقید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه». (مبادا خود را به اعتقادی مخصوص مقید گردانی و هر اعتقادی جز اعتقاد خویش را مردود بدانی (همان، ۴۷۹). این نگاه مورد قبول متشرعان نیست و تأثیر منفی این نوع نگرش در لجام گسیختگی اصحاب خانقاه در همان دوران ابن عربی مشاهده می‌شود به طوری که تصوف را به ابتذال و پوچی می‌کشاند. جامی، اما کوشید تا نگرش ابن عربی را به نحوی که راه سوء استفاده را ببندد توجیه کند. (همان، ۴۸۰). محمود شبستری در قرن هشتم نیز هستی را حقیقت واحدی می‌داند که منشاء کثرت است و کثرت‌ها را ظاهری و خیالی می‌داند نه واقعی و حقیقی.

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
(یثربی، ۱۳۹۲: ۳۹)

عراقی در لمعات می‌گوید:

معشوق و عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا چون وصل در نگنجد هجران چه کار
دارد و این رمز کس فهم نکند چه کس ناکس است، در راز عشق ناکس است و به فهم عقل
این را در نیابد و چون کس نماند همه او ماند.
بنده به جایی رسد که محو شود بعد از آن کار جز خدایی نیست
(همدانی، ۱۳۸۷: ۱۵۵)

با این تفاسیر حرکت جامی برای دور نگه داشتن تصوف از ابتذال، جنگی است آرام و با اندیشه. جامی در تبیین انسان کامل می‌سراید:

یک صفت نیست از صفات خدا که نه در ذات او بود پیدا
باطنش در میحط وحدت غرق ظاهرش خشک لب به ساحل فرق
(جامی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۲۹)

جامی در بیان آن که آدمی کل است و سایر اشیا به مثابه اجزا، می‌گوید:

هر چه در گنج کنت کنز نهان بود در وی خدا نمود عیان
خلق را در ظهور پیدایی هستی اوست علت غایی
زان که عرفان بود سبب آن را و اوست مظهر کمال عرفان را

بیت اول که به حدیث «کنز» اشاره دارد، حرکت آرام جامی را برای تفسیر «وحدت» ادامه می‌دهد. جامی پس از ابیات فوق که در بیان انسان کامل است، گفتگوی حضرت داوود «ع» با حضرت حق را به نظم می‌آورد که تفسیر حدیث قدسی کنز است:

گفت داوود با خدای به راز که ای مبرا ز افتخار و نیاز
چيست حکمت در آفرینش خلق که از آن قاصرست بینش خلق
گفت بودم پر از گهر گنجی مخفی از چشم هر گهر سنجی
خود به خود در خود آن همه گوهر دیدمی بی توسط مظهر
خواستم کان جواهر مکنون بنمایم ز ذات خود بیرون
آفریدم گهر شناسی چند تا گشایند از آن گهرها بند
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۰)

ابیات بالا به طور ضمنی وحدت وجود را تایید می‌کند، زیرا این خداوند است که برای شناساندن آن همه گوهر، خالق مظهري می‌شود تا جواهر مکنون علوی و ذاتی را به جهانیان بنمایاند. به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۸۰)

الف، رمز وحدت

«الف» کنایه است از مجرد شدن و فقیر شدن و در اصطلاح صوفیان اشاره است به ذات احدیت (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۳۹).

جامی می‌گوید: حرف «الف» قبل از حرف «با» ظاهر و پیدا بود:

الف اسم پیشتر از با بود بسیار ظاهر و پیدا
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۳)

اما با آمدن حرف «با» حرف «الف» مانند جان در جسم پنهان شد.

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۲۱

بی چو آمد پدید الف در بسم مخفی گشت همچو جان در جسم
حکم کثرت چو یافت وصف ظهور سر وحدت شد اندر آن مستور
(همان، ۱۴۳)

با این وجود نور وحدت از میان کثرت ها قابل مشاهده است اما هر کس را توان دید آن نیست. به قول مولانا:

جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب او شناسد آب خوش از شوره آب
(مولانا، ۱۳۹۲، دفتر اول: ۱۲۹)

جامی، پوشیده بودن سر وحدت را کار شیطان می داند و در پایان این شعر به حدیثی از پیامبر(ع) اشاره می کند:

نور وحدت ز کثرت ظاهر گرچه بس ظاهر است و بس قاهر
لیک شیطان به مکر و زرق و حیل پوشد آن را ز دیده احوال
اینست آن سر که ساییلی آگه از نبی در حروف بسم الله
چون ز نا بودن الف پرسید گفت شیطانش از میان دزدید
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۳)

کاملان، مردان وحدت جوی

جامی می گوید: شیخ ابوسعید ابی الخیر (م ۴۴۰ ه.ق) به جای لفظ من و ما از لفظ «ایشان» استفاده می کرد:

شیخ مهنه که بود پیوسته از من و مای خویشان رسیده
صد حکایت ز خویش وا گفتمی لیک هرگز نه من نه ما گفتمی
رفتمی اندر صف صفا کیشان بر زبانش به جای من ایشان
(همان، ۲۲۰)

حضرت حق چون احد است یعنی در ذات خود یکتاست و هیچ چیز و هیچ کس مثل او نیست و به او راه ندارد و چون واحد است یعنی کثرت ها همه از اوست، آن کثرت ها در نظر شهودی کاملانی چون ابوسعید، هیچ هویتی از خود ندارند و بلکه همه آن ها در نقطه

وحدت حق جاری‌اند:

پیش چشم شهود دیده‌وران
وآن هویت که واحد است و احد
لیک چون در عدد شود ساری
محو باشد هویت دگران
برتر از وهم و کثرت است و عدد
رو نماید تعددی طاری
(همان)

جامی، شیخ بوسعید را مرد وحدت جوی می‌داند. در حقیقت، این خود اوست که شارح عارفان پیش از خود است و مرد وحدت جوی قرون است.

گر تو گویی که شیخ دین ز چه رو
گویمت ز آنکه لفظ او مطلق
پیش چشم شهود دیده‌وران
در عبارت چو او و هو رانند
به تک و پو چو مرد وحدت جوی
سر وحدت شود بر او غالب
چون شود دور کثرتش ز نظر
لفظ ایشان وظیفه ساخت نه او
هست اشارت سوی هویت حق
محو باشد هویت دگران
غرض از او و هو همو دانند
از تعدد نهد به وحدت روی
وصف کثرت شود از او غایب
لفظ ایشان به آن بود در خور
(همان، ۲۲۱-۲۲۰)

جامی از این که بسیاری از عارفان از خود به «من» و «ما» تعبیر می‌کنند نیز توضیح دارد:
ور تو گویی که کاملان بسیار
بی شک ایشان بسی شناخته‌اند
گویم آن کس که شد ز خویش خلاص
من چو گوید مرادش از من اوست
ما و من آورند در گفتار
و زمن و ما خلاص یافته‌اند
شد به سر شهود وحدت خاص
اوست چون مغز و لفظ‌ها همه پوست
(همان)

جامی، روش عارفان را بر عکس روش عاقلان در اثبات حق می‌داند:

روش عارف نکو رفتار
چون دل او ز زنگ کثرت رست
از موثر بود سوی آثار
داد او را شهود وحدت دست

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۲۳

هر چه در عرصه جهان بیند همه بعد از شهود آن بیند
متنزل ز وحدت اطلاق متکثر ز انفس و آفاق
یابد آن را ز اختلاف شئون جلوه گر بر وجوه گوناگون
(همان، ۲۷۴)

روش اثبات وحدت وجود جامی قابل تامل است؛ شاید از دلایل مهم شهرت جامی، تشریح یکی از مهم ترین موضوعات عرفان یعنی وحدت وجود باشد. او مانند ابیات بالا، مرد وحدت جوی است و وحدت جویی کار عارفان است نه عاقلان!

مراتب ولایت در رسیدن به وحدت

ولایت در لغت به معنای قرب، محبت، تملک و تدبیر است اما اصلی ترین معنای آن قرب است. یعنی تمام معانی ولایت، رابطه ای دو طرفه بین خدا به بنده و بنده به خدا را می رسانند (نیری، ۱۳۹۲: ۱۲۹). جامی در دفتر دوم سلسله الذهب چهار مرتبه ولایت را راه رسیدن به وحدت می داند: قرب نوافل، قرب فرایض، مقام جمع الجمع، و مقام جمع احدیت. حدیث قرب نوافل حدیثی قدسی است که در منابع کهن و معتبر شیعه و سنی با سند، روایت شده است؛ از جمله در اصول کافی، محاسن برقی و صحیح بخاری. ترجمه حدیث چنین است: «بنده من همواره با انجام نوافل به من تقرب کند تا وی را دوست گیرم؛ پس چون او را دوست گرفتم گوش او باشم که به من شنود و چشم او که به من بیند و زبان او که به من گوید.» (یثربی، ۱۳۹۲: ۵۲۰) از آن جا که در عبادات، فرایض، اصل و نوافل، فرع می باشند، قرب و محبتی را که منسوب به حضرت حق باشد، قرب فرایض و قرب منسوب به عبد را قرب نوافل گویند. فرید الدین عطار نیشابوری (م ۶۲۷ق)، حدیث را در شعر خویش مورد توجه قرار داده است:

گر بدانی کاین کدامین منبع است قصه بی بصر و بی یسمع است
چون تو باشی در تجلی گم شده تو نباشی مردم ای مردم شده
موسی آن ساعت که بیهوش افتاد در نبود و بود خاموش افتاد
در حلول اینجا مرو گره روی در تجلی رو تو تا آگه روی
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۳۱۱)

تجلی از مبانی مهم عرفان است که عطار حدیث قرب نوافل را بر مبنای آن توضیح

می‌دهد. مورد مهم ابیات فوق، محال دانستن اتحاد و حلول بنده با رب و امکان تجلی یعنی تابیدن نور حق بر دل عارف مقبول است. این همان چیزی است که جامی در قرن نهم بر شرح اندیشه‌های ابن عربی توجه دارد. جامی در منظومه هفت اورنگ، حدیث قرب نوافل را در قالب این ابیات و بر مبنای دستیابی به وحدت به اندازه ظرفیت، توضیح داده است.

چون تو سازی روان ز نافله‌ها	به دیار قبول قافله‌ها
بر قوای تو وحدت و اطلاق	غالب آید به قدر استحقاق
چشم و گوش و زبان تو هریک	عین هستی حق شود بی‌شک
وصف امکان شود در او مغلوب	منصیح یابی اش به حکم و جوب
فعل و ادراک در همه حالت	به تو باشد مضاف و حق آلت
گرددت پیش صوفیان کرام	متقرب به قرب نافله نام
و گر آن رتبه ات شود حاصل	که تو آلت شوی و حق فاعل
هر که عرف مقربان داند	اهل قرب فرایضت خواند
ور کنی این دو قرب را با هم	جمع باشی یگانه عالم

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۸)

به عقیده جامی، مقام قرب نوافل، موجب می‌شود که خداوند ابزاری برای افعال و اعمال بنده گردد؛ ولی در قرب فرائض، خداوند فاعل است و انسان آلت؛ زیرا در مقام قرب فرایض، عنایت و جذبۀ الهی عامل است و این قرب، قرب مقربان و محبوبان است و اما در مقام قرب نوافل، سلوک و نزدیکی بنده به حق، به اندازه لیاقت و استحقاق اوست. بنابراین جامی نیز مبتنی بر نظریه وحدت وجود، مراتب ولایت را راه اصلی وحدت وجود می‌داند.

رشته راست وحدت

در نگاه عارف و در چشم انداز او، همه، یک چیز است و هیچ تناقضی در آن وجود ندارد. همه چیز صراط مستقیم است که آرزو و دعای همگان است اما که در یابد و شهباز عنایت بر شأنه که بنشیند؟

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است آن به که کار خود به عنایت رها کنند

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۰۲)

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۲۵

جامی، وحدت را رشته‌ای می‌داند که در آن هیچ خم و پیچ نیست:

واحد است او و زماهی تا ماه همه بر وحدت اویند گواه
نیست در رشته وحدت خم و پیچ همه او آمد و باقی همه هیچ
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۵۸)

در رشته وحدت همه چیز یکی است و من و ما و هستی و نیستی در آن دیده نمی‌شود. این رشته، یکسان و مانند خطی راست از برابر دیده عارف می‌گذرد. به قول شبستری:

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
(فولادی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

تضرع جامی برای رسیدن به وحدت

جامی، دوست دارد که به وحدت برسد. او دست تضرع به سوی حضرت حق، استوار می‌دارد:

ای حیات دل هر زنده دلی سرخرویی ده هر جا خجلی
چاشنی بخش شکر گفتاران کار شیرین کن شیرین کاران
مونس خلوت تنها شدگان قبله وحدت یکتا شدگان
نور پاکی تو و عالم سایه سایه با نور بود همسایه
حق همسایگی ام دار نگاه سایه وارم مفکن خوار به راه
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۶۲-۵۶۰)

جامی، دست از طلب بر نمی‌دارد. و در مناجات با آفریدگار، دوباره درخواست می‌وحدت می‌کند.

ای جهان از صفت ذات تو پر عالم از حجت اثبات تو پر
هیچ جا نیست که غوغای تو نیست پرتو روی دلارای تو نیست
گر چه جامی بود از بی‌خبران چه شود گر به طفیل دگران
بخشی از هستی خویشش خبری بندی از طاعت خویشش کمری

پا به کاشانه قربت نهیش می ز میخانه وحدت دهیش

(همان، ۵۸۴-۵۸۳)

حرکت جامی و تضرع در مناجات برای رسیدن به وحدت، تنها ابزار سلوک او نیست بلکه اصولی را نیز برای آن تعریف می کند که آن را پی می گیریم.

اصول وحدت

برای رسیدن به هر هدف، اصولی مترتب است و وحدت که بن مایه آن عرفان عملی یا سیر و سلوک است از این قاعده مستثنی نیست. مولانا می گوید:

جان شرع و جان تقوا عارف است معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را روییدن است

(مولانا، ۱۳۹۲، دفتر ششم: ۵۶۶)

و اما رسیدن به معرفت همراه با زهد است و زهد، دور نگه داشتن سالک، خود را از دنیای مادی است که با سیر و سلوک به دست می آید. نجم الدین الدین رازی در آغاز مرصادالعباد، سیر و سلوک را طی کردن راهها و محل های هلاکت بیان می کند و هدف این رفتن را رسیدن به آینگی دل می داند. (رازی، ۱۳۸۹: ۳)

مقصود وجود انس و جان آینه است منظور نظر در دو جهان آینه است
دل آینه جمال شاهنشاهی است وین هر دو جهان غلاف آن آینه است

(همان)

جامی نیز صافی دل را اصل می داند و برای رسیدن به وحدت بر آینگی آن تاکید می کند و روندگان آن را بدون صافی دل، لاف زن می خواند.

دل نکرده ز دو رویی صافی چه زیکروی و وحدت لافی
دیده بر شاهد وحدت بگشای وز دو رویی و دو گویی باز آی

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۸۵)

وحدت ذات و صفات

ذات در لغت به معنای وجود، هستی و حقیقت است. در اصطلاح، سالکان، ذات را بدون صفات، احد و به اعتبار جمع صفات، واحد گویند. (سعیدی، ۱۳۹۲: ۳۸۵). پس احد، اسم

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۲۷

ذات است و در لغت یک، یگانه و یکتا معنا می دهد. واحد در لغت چند معنا دارد. اولین معنای آن عدد یک می باشد. شاه نعمت الله ولی می گوید:

احد در ذات خود باشد یگانه ولی واحد به کثرت گردد اظهار

(شاه نعمت الله، ج ۲: ۱۶)

جامی در قسمت انتهایی دفتر اول سلسله الذهب که آن را اعتقادنامه نام نهاده، بعد از حمد خدا و نعت رسول، بر یگانگی خدا و بعثت پیامبر تاکید می کند (جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۳۴) و پس از آن که به طور ضمنی همه را از انتساب تهمت شرک به گفته هایش بر حذر می دارد، می گوید:

واحد است او به ذات خویش و «احد» وحدتی برتر از شمار و عدد

هر که را وحدتش شود مشهود از عدد فارغ است و از معدود

(همان، ۲۳۵)

همان طور که گفته شد، واحد به معنی عدد یک است. اساسا در عرفان و فلسفه، عددیک، عدد به شمار نمی آید و عدد از دو به بعد آغاز می شود و بدان گونه است که واحد در تمام اعداد وجود دارد زیرا هر عددی از چند واحد به وجود می آید که با عدم واحد، عدد منظور از بین می رود اما واحد باقی می ماند. به طور مثال ما عدد پنج را در اختیار داریم. وقتی واحد از عدد پنج جدا شد، پنج از بین می رود اما واحد باقی می ماند. جامی می گوید:

واحد همه در عدد، عدد می بیند در ضمن احد نیز احد می بیند

یعنی به کمال ذاتی و اسمایی در خود همه و در همه خود می بیند

(سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۳۲-۱۱۳۱)

جامی، در عقد ششم از سلسله الذهب می گوید: «ذات حق سبحانه حقیقت وجود است و هر حقیقت که مشهور است به سریان ذاتی وی موجود است (جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۸۷). قسمت اول کلام جامی یعنی احدیت حق و بخش دوم آن یعنی واحدیت حق. جامی آثار موجود در عالم را لعبتانی می داند که همه آن ها جزئی از نمایش لعبت باز هستند. به عبارتی، حق، کارگردان است و موجودات بازیگران نمایش اویند. کارگردان و بازیگران اجزای واحد یک نماش اند. اجرای نمایش شامل به کارگیری مجموعه ای از عناصر

شنیداری شامل گفتار بازیگران، موسیقی و جلوه‌های صوتی و نیز مجموعه‌ای دیداری شامل حرکات بازیگران، دکور صحنه نمایش و نور صحنه است. متن نمایشنامه براساس برداشت کارگردان به روی صحنه می‌رود و برای تماشاچیان اجرا می‌شود. (خبری، ۱۳۸۶: ۱۰۹). هر نمایش ممکن است از چند پرده تشکیل شده باشد، به عنوان مثال: پرده اول، پرده دوم و الی آخر. جامی می‌گوید:

لعبتانی که بدین پرده درند که از این پرده چنین جلوه گرند
گرچه بس عشوه ده و طنازند پرده وحدت لعبت بازند
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۸۷)

حق، واحد است یعنی مجموعه‌ای از احد و عوالم هستی است و همان طور که گفته شد، جدا شدن واحد از عوالم هستی برابر است با نیستی آن‌ها؛ زیرا واحد، مظهر ذات احدیت است و همیشه ثابت است. جامی نیز آن را تایید می‌کند و می‌گوید:

آن چه بر وحدت ذات است مقیم از دو نامش نتوان ساخت دو نیم
یک شود دیده یک بین بگشای وز دو نامی به دو نیمی مگرای
گر به فرض از همه اعیان جهان ماند آن نور یکی لحظه نهان
همه اعیان به عدم باز روند وز عدم واقف این راز شوند
تیز بین گرددشان چشم شهود غرقه گردند به دریای وجود
(همان، ۵۸۹)

جامی اما این شناخت تیز بینانه را مخصوص صوفیانی می‌داند که گنج عرفان را کسب کرده‌اند:

صوفی آن است که از خود رسته‌ست ز نکو جسته و از بد رسته‌ست
در مکان نی و مکان از وی پر در زمان نی و زمان از وی پر
نه ز ادوار در او تأثیری نه در اطوار از او تغییری
دل او موج زنان دریایی است کش فزون از دو جهان پهنایست
گنج عرفان بودش حاصل کسب قبله اش نیست به جز ذات فحسب
جلوه گر گشته بر او وحدت ذات نکشد رنج تقابل ز صفات

چند و چون نظریه وحدت وجود در هفت اورنگ جامی / ۲۹

پیش او لطف همان قهر همان نوشداروش همان زهر همان
(همان، ۵۹۲)

جامی در تحفه الاحرار نیز اصل همه عوالم را از ذات احدی الهی می‌داند.

کثرت صورت ز صفات است و بس اصل همه وحدت ذات است و بس
بحر یکی موج هزاران هزار روی یکی آینه‌ها بی‌شمار
(همان، ۴۹۵)

همان طور که سابقا به میان آمد، جامی رسیدن و شناخت «احد» را از آن صوفیانی می‌داند که با راهنمایی پیر طریقت راه را می‌پیمایند. او، کشف پرده حقیقت را رسیدن مرید - به واسطه پیر- به علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین می‌داند. (همان، ۴۹۸-۴۹۲).

وحدت و پیر

کلمه پیر در ادبیات عرفانی زیاد به کار رفته و گاه به معنای مرشد و قطب و گاه عقل است. (سجادی، ۱۳۹۳: ۲۱۶). هیچ یک از بزرگان، متوسطان و حتی مبتدیان سیر و سلوک تردید ندارند که پیر گرانیگاه تربیت و تبدیلات وجودی سالک است. (نیری، ۱۳۹۲: ۲۵۸). ادبیات عرفانی پر از مدح و ثنای پیر است. مولانا غزلیات هنری و روح نواز خود را به نام پیرش، شمس الدین علی بن ملک داد تبریزی سروده است. مثنوی او نیز حضور پر شور پیر را دارد.

غیر پیر استاد سرلشکر مباد پیر گردون نی ولی پیر رشاد
در زمان چون پیر را شد زیر دست روشنایی دید آن ظلمت پرست
من نجویم زین سپس راه اثیر پیر جویم پیر جویم پیر پیر
پیر باشد نردبان آسمان تیر پران از که گردد؟ از کمان
(مولانا، ۱۳۹۲، دفتر ششم: ۱۰۶۴)

از نظر شاعر بزرگ قرن نهم، داشتن دلی که سالک را به وحدت می‌رساند تحت نظر پیر کامل میسر است:

به پهلوی خود این دل را نیابی چه باشد گر ز خود پهلوی بتابی
نهی پهلوی به مرد کاردانی میان کاردانان پهلوانی

چنان دل را که شرحش با تو گفتم به وصفش گوهر اسرار سفتم
بجوی از پهلوی پیر مکمل که این باشد به دست آوردن دل
(همان، ۲۰۷-۲۰۶)

شیخ جامی معتقد است که گفتن کلمه شهادت، راه خلاف آمد عادت است. خلاف آمد، رفتارهای کرامتی، ریاضتی و ملامتی عارفان مانند طی الارض، پریدن در هوا، رفتن بر آب، سالم بیرون آمدن از آتش و مانند این هاست. (فولادی ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۱). بدین ترتیب، سالک باید به سوی دین اسلام بیاید و راه وحدت را از اقرار کلمتین شهادت (لا اله الا الله محمد رسول الله) آغاز کند. به نظر می رسد که جامی مبارزه‌ای آرام، برای دور نگه داشتن ابتذال از تصوف دارد. تصوفی که سوء استفاده از آن در بعضی از اظهارات حلولی ابن عربی (همان طور که به میان آمد) آغاز شد.

رکن نخستین که شهادت بود راه خلاف آمد عادت بود
هست دو ره هر دو به هم متصل گام زنان زین دو ره ارباب دل
آن یکی اقلیم الهی گشای شد به خدایت ره وحدت نمای
و آن دگرت گنج فتوت نشان برده به دهلیز نبوت نشان
ور به نهایت نگری یک ره است عاقبت هر دو از آن الله است
(جامی، ۱۳۸۷: ۵۰۳)

جامی، در پایان داستان یوسف و زلیخا باز هم خود را به سوی وحدت می خواند و راه آن را روی آوردن به راه پختگان (کاملان الهی) و دوری از طمع و سران ملک (پادشاهان و اربابان دون) می داند.

به کار پختگان روی آر جامی مکن زین بیشتر در کار خامی
چه باشد پختگی آزاده بودن به خاک نیستی افتاده بودن
طمع را از قناعت بیخ بر کن طلب را از توکل شاخ بشکن
زبان مگشای در مدح زبونان مکش از بهر یک نان ننگ دونان
سران ملک را زن پشت پای قویدستان گیتی را قفایی
(جامی، ۱۳۷۸: ۲۰۵-۲۰۴)

نتیجه گیری:

بسامد بالای وحدت و توجه ضمنی شاعر به آن در منظومه هفت اورنگ، نشان از اهمیت مهم ترین مسأله عرفان نظری از منظر جامی دارد: نتایجی را که در این جستار به دست آورده‌ایم به صورت زیر بیان می‌کنیم:

- وحدت، حلول نیست؛ بلکه فنای در حضرت حق است.
- عارف با به تصرف درآوردن مقام‌های عرفانی صفات حق را در خود جای می‌دهد و پس از آن اثری از «من» او نمی‌ماند.
- اصول اولیه جامی برای رسیدن به وحدت عبارتند: از تضرع، مناجات با خدا، دوری از دو رویی، صیقل دل، درک وحدت ذاتی، انتخاب پیر، پیروی از انسان کامل و پیر پیران حضرت محمد (ص)، اقرار کلمتین شهادت و پیروی از دین اسلام.
- اصول ثانویه رسیدن به مقام وحدت، مراتب ولایت است و عبارتند از: مقام قرب نوافل و مقام قرب فرایض.
- در مقام قرب نوافل، خداوند ابزاری برای افعال و اعمال بنده می‌گردد و در مقام قرب فرایض عنایت و جذبه الهی شامل حال عارف می‌شود.
- انسان کامل برزخی است که ظاهرش به ساحل کثرت و باطنش در دریای وحدت غرق است.
- وحدت فقط از عهده اولو الالباب برمی‌آید؛ زیرا آن‌ها هستند که به کثرت‌ها، «لا» می‌گویند.
- جامی گفتن لفظ ایشان به جای «من» از ابوسعید ابی‌الخیر را نگاه شهودی و وحدتی او می‌داند و تلاش دارد تا عرفان اسلامی را از اتهام حلول و سوء استفاده دور نگاه دارد.
- جامی با تبیین وحدت وجود، عرفان اسلامی را از ابتدال و سوء استفاده به دور می‌دارد و آن را با تکیه بر اصول اسلامی به آیندگان تحویل می‌دهد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل: محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
- ۳- افصح زاد، اعلاخان، (۱۳۷۸)، نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی، تهران، نشر میراث مکتوب.
- ۴- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۴۴)، کشف الاسرار و عده الابرار (تحریر میبیدی)، تهران.
- ۵- بهشتی، محمود، (۱۳۷۶)، سیر و سلوک، تهران، انتشارات مهر آیین.
- ۶- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۸)، مثنوی هفت اورنگ، مقدمه: اعلاخان نصح زاد و تصحیح: جابلقا داد علیشاه و همکاران، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
- ۷- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۱)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، به اهتمام: ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه.
- ۸- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۲)، اشعه اللمعات. به کوشش: حامد ربانی، تهران، انتشارات گنجینه.
- ۹- -----، (۱۳۹۱)، بهارستان، به تصحیح: اسماعیل حاکمی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۰- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۰)، تحفه سخن حافظ، تهران، انتشارات کلهر.
- ۱۲- خبری، محمدعلی، (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات تئاتر و مخاطب، تهران، انتشارات نمایش (با همکاری پژوهشکده فرهنگ و هنر جهاد دانشگاهی).
- ۱۳- دیوان ناصر خسرو، به کوشش: مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ شمسی.
- ۱۴- رازی، نجم الدین، مرصادالعباد، (۱۳۸۹)، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- زمانی، کریم، (۱۳۸۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ سی و یکم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۶- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۹۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ دهم، تهران: طهوری.
- ۱۷- سعیدی، گل بابا، (۱۳۹۲)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی، تهران، انتشارات زوار.

۱۸- شاه نعمت‌الله، سید نورالدین، (۱۳۵۷)، رسایل، به تصحیح نوربخش، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

۱۹- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات ایران، جلد چهارم، تهران، انتشارات فردوسی.

۲۰- عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۸)، مصیبت‌نامه، تهران، انتشارات زوار.

۲۱- غزالی، احمد، (۱۳۷۰)، سوانح العشاق، تصحیح: احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.

۲۲- فولادی، علیرضا، (۱۳۸۷)، زبان عرفان، تهران، فرا گفت.

۲۳- مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۷)، جامی، تهران، انتشارات طرح نو.

۲۴- مجاهد، احمد، (۱۳۸۸)، شرح سوانح العشاق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۵- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر.

۲۶- (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر، مولانا، جلال‌الدین محمد.

۲۷- -----، (۱۳۸۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، کریم زمانی، تهران، انتشارات

اطلاعات.

۲۸- نیری، محمد یوسف، (۱۳۹۲)، نر گس عاشقان، شیراز، انتشارات دانشگاه شیراز.

۲۹- واعظ کاشفی، ملاحسین، (۱۳۶۲)، لب لباب مثنوی، تهران، مطبوعات اقشاری.

۳۰- همدانی، عین‌القصبات، (۱۳۸۷)، لوائیح، تهران، انتشارات منوچهری.

۳۱- یشربی، سیدیحیی، (۱۳۹۲)، عرفان نظری، قم، بوستان کتاب.

مقالات:

۳۲- اسکندری، بهالدین، (۱۳۹۰)، «جامی و مشکل عشق»، فصل‌نامه ادبیات عرفانی و

اسطوره‌شناختی، سال هفتم، شماره ۲۴.

۳۳- عابدی، محمود، شرح جامی بر بیتی عرفانی از امیر خسرو دهلوی، مجله علمی -

پژوهشی مطالعات عرفانی، کاشان، دانشکده علوم انسانی، بهار و تابستان ۹۱، صص ۱۳۸-

۱۲۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی