

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۱، بهار ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.71.7.0](https://doi.org/10.20080514.1401.18.71.7.0)

بازکاوی وحدت وجود در اندیشه ابن عربی و عبدالرحمن جامی

ناصر قره‌خانی^۱

نجمه محیایی^۲

چکیده

عبدالرحمن جامی از جمله شاعرانی است که با آثار و اندیشه‌های ابن عربی آشنایی داشته و از آن تأثیر پذیرفته است. از میان مجموعه هفت‌اورنگ او، تحفه‌الاحرار است که برپایه تفکرات ابن عربی خصوصاً وحدت وجود شکل گرفته است. جامی یکی از نخستین شاعران شارح تفکرات ابن عربی در باب وحدت وجود است و از اندیشه‌های او بسیار تأثیر پذیرفته است. یکی از این تأثیرات، جمع‌نقیضین است؛ یعنی وحدت و کثرت، تشبیه و تنزیه، ظهور و بطون و ... پژوهش پیش‌رو کوشیده نگاه یگانه بین ابن عربی و جامی به مظاهر هستی و همگونی‌های اندیشه وحدت وجودی آن دو را با روش توصیفی تحلیلی و در چشم‌اندازی تطبیقی مورد کاوش قرار دهد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد هرچند جامی در این رویکرد به صورت پارادوکس و متناقض‌نما عمل می‌کند؛ اما در صدد یافتن نتیجه‌ای واحد و رسیدن به نقطه‌ای یگانه در ذهن خویش است. او برای رسیدن به این نتیجه تحت‌تأثیر اندیشه ابن عربی است و این دو عارف با رویکردی متناقض‌نما اندیشه‌های خود را بیان می‌کنند.

کلیدواژه‌ها:

وحدت وجود، ابن عربی، جامی، پارادوکس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. نویسنده مسئول:

naser123gh@gmail.com

^۲ - دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه لرستان، ایران.

پیشگفتار

زبان عرفان، زبانی رمزی و نمادین است که عارف با استفاده از آن در بیان تجارب عرفانی بیان‌ناپذیر، متناقض عمل می‌کند. زبان حال و مقال عارفان به گونه‌ای است که «زبان عرفی» گنجایش و ظرفیت تجارب عرفانی را ندارد. عارف مدعی است که از بیان تجارب عرفانی خود در تنگناست و قالب‌های لفظی ناتوان‌تر از آن‌اند که بتوانند حقایق عرفانی را در قالب تعبیر بیاورند. برخی علت پارادوکس بودن زبان عارفان را بیان‌ناپذیری آگاهی‌های عرفانی و عمیق بودن عواطف می‌دانند. عده‌ای نظریه نابینایی معنوی را مطرح می‌کنند که به علت خاص بودن تجربه عرفانی و ممکن نبودن انتقال آن به کسی که آن را نیاموخته‌است، یا آن را به علت مجازی بودن زبان عرفان و عجز فکر و فهم در شناخت آن احوال مستقیم است که نمی‌تواند به تجربه درآید یا منطوق شود، یا رمزی بودن آن می‌دانند. همه علل موجب می‌شود تا یک تجربه عرفانی به ظاهر غریب در چشم شنونده پارادوکس گونه یا غیرواقعی جلوه‌کند. این قاعده از زبان و بیان ابن عربی مؤسس عرفان نظری نیز مستثنی نمی‌باشد. 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 می‌پردازد. وجود پارادوکس‌هایی چون وحدت و کثرت، تشبیه و تنزیه، ظهور و بطون و... در تفکرات او به چشم می‌خورد؛ اما هدف ما بررسی وحدت وجود در اندیشه و عرفان عبدالرحمن جامی در مثنوی تحفه‌الاحرار است؛ چرا که جامی، یکی از شاعران شارح تفکرات ابن عربی در باب وحدت وجود است. این مقاله جستاری است در باب اندیشه وحدت وجود در اشعار جامی با روش توصیفی-تحلیلی که ضمن معرفی اجمالی ابن عربی و جامی، به بیان تعاریفی از وحدت، کثرت، تشبیه و تنزیه و... در گفتار دو شاعر می‌پردازد، لذا پژوهش پیش رو درصدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر سامان یافته‌است:

الف- جامی در وحدت یگانه اندیش خود به هستی به‌طور مشخص در چه مفاهیم و حوزه‌هایی از ابن عربی تأثیر پذیرفته‌است؟

ب- جامی از چه مؤلفه‌هایی برای بیان مفهوم وجود در اشعارش بهره‌برده‌است؟

ج- رویکرد مشترک و احیاناً متفاوت این دو شاعر عارف در تبیین وحدت وجود چگونه‌است؟

پیشینه پژوهش

درباره وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی مقالات و پایان نامه‌های بسیاری به زبان‌های مختلف نوشته شده؛ اما درخصوص وحدت وجود در شعر جامی و اثرپذیری او از اندیشه وجودی ابن عربی مقاله‌ای نگاشته نشده است. در زمینه تطبیق و مقایسه اندیشه و رویکرد عرفانی این دو شاعر عارف پژوهش‌هایی صورت گرفته که در ادامه برخی از آن‌ها معرفی و نقد می‌شود:

مقاله عباس محمدیان، سهراب فاضلی و فخری رسولی گروی (۱۳۹۱) با عنوان "انسان کامل از دیدگاه جامی و ابن عربی". این مقاله ضمن تعریف مکاتب در مورد انسان کامل، به دیدگاه جامی و ابن عربی و سپس نظر قرآن در این باره هرچند به صورت کلی پرداخته است. مقاله وداد الزیموسی (۱۳۸۳) تحت عنوان "آفرینش از دیدگاه ابن عربی و جامی". این مقاله به بررسی آفرینش هستی پرداخته است و درصدد تفسیر خلقت متناسب با یکتای هستی بوده است. مقاله سهیلا فرهنگی و مجید فرحانی زاده (۱۳۹۳) با عنوان "جنبه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن عربی". این مقاله ضمن نشان دادن رویکرد تلفیقی جامی که در بحث تشبیه و تنزیه به شدت وام‌دار ابن عربی و شارحان او بوده است درصدد مرتفع کردن پیچیدگی‌های مکتب عرفانی ابن ربی با زبان ادیبانه بوده است. مقاله خدیجه پاک‌سرشت (۱۳۷۹) با نام "تأثیرپذیری عراقی و جامی و شبستری از ابن عربی". این مقاله درصدد نشان دادن اشتراکات در اهم مباحث عرفانی میان شبستری و عراقی و جامی در تأثیرپذیری از ابن عربی بوده است. از این رو، در زمینه تأثیرپذیری جامی از اندیشه وحدت وجودی ابن عربی مقاله‌ای که به صورت جامع تمام ابعاد این اندیشه را بیان کند، به رشته تحریر درنیامده است.

مبانی نظری پژوهش

وجودشناسی

وجود در لغت به معنی «هستی» است. اساس همه مکاتب عرفانی بحث وجود است. وجودشناسی مهم‌ترین و عمده‌ترین بخش از فلسفه و عرفان است، به طوری که محور اساسی این دو دانش به-شمار می‌رود، زیرا وجود اولین و بدیهی‌ترین مقصود نزد ماست. دغدغه فلاسفه، وجود است و دغدغه اسلام وحدت، پس ما با ترکیبی از دو سنت دینی و فلسفی سروکار داریم که ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را برای اشاره به جهان‌بینی حکما و صوفیه به کار می‌برد.

عالم از آن حیث که عین وجود است وحدت ذات وجود را ظاهر می‌سازد و از آن حیث که غیر وجود است، کثرت احکام متعین شده توسط اسمای وجود را ظاهر می‌سازد، وجود در ذات خود واحد در تجلیاتش کثیر است، هم منزّه از اعیان هم شبیه مخلوقات، می‌توان گفت وجود در وحدت و

کثرت توأمش دارای دو کمال است: یکی با تنزیه خدا و دیگری با تشبیه اسمای خدا (چیتیک، ۱۳۸۴: ۳۰).

عقل بشر 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. از این میان، پارادوکس تشبیه و تنزیه، مهم‌ترین پارادوکس وحدت و کثرت است که هم حق را دارای واقعیت می‌داند و هم خلق را، وجود هم به حق نسبت دارد هم به خلق. اگر بگویی عالم است درست گفتی اگر بگویی عالم نیست باز هم درست گفتی، اگر بگویی حق است درست گفتی اگر بگویی حق نیست درست است (کاکایی، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

وحدت وجود در اندیشه محی‌الدین ابن عربی

شیخ اکبر محی‌الدین ابی‌عبدالله حاتمی طایی اندلسی معروف به ابن ربی متوفی ۶۳۸ از بزرگترین مشایخ اندیشه‌ور و متفکری است که در دامن فرهنگ اسلامی پرورش یافته و با پیدایش وی، تصوف اسلام صبغه علمی گرفت و زبان عرفان رمزناک‌تر و دقیق‌تر شد (مایل هروی، ۱۳۶۴: ۹).

در بینش عرفانی، عرفا معتقدند که عارف و سالک عاشق چون به این مقام می‌رسند، درمی‌یابند آنچه در هستی وجود دارد، وجود حق تعالی است، که مظاهر آن در هستی تجلی کرده است. وجود حقیقی جامع بین کثرت و وحدت است. تا ابتدای قرن ششم با ظهور ابن عربی نوع بینش عرفا نسبت به خداوند تغییرات بنیادین نمود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۴).

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. همین است که می‌گوید خداوند معلوم‌ترین و درعین حال مجهول‌ترین است (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۸۵). بنابر جهان‌شناسی ابن عربی حق تعالی در مرتبه ذات کاملاً در مقام تنزیه است، ذات الهی چندان منزّه است که هیچ نبی مرسل و هیچ قید و اطلاقی بدان راه نداشته و غیب مطلق به حساب می‌آید، اما خداوند مقید به قید اطلاق نبوده و همان‌طور که وی در فص سوم از فصوص آورده است، حق در همه خلق خویش ظاهر گردیده و از این‌رو عالم عبارت است از اسم ظاهر حق تعالی (گوهری و نوشین، ۱۳۹۳: ۱۸۷).

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 بروزمی‌کند. ابن عربی در افکارش بیشتر به تبیین مرتبه واحدیت (تعین ثانی) که شناخت خداوند در این مرتبه از سوی انسان امکان‌پذیر است تکیه می‌کند، زیرا به عقیده او مرغ فکرت و اندیشه ماسوی، یارای پرواز در مقام احدیت را ندارد (سعیدی، ۱۳۷۹: ۱۸). این نکته را نیز باید افزود که ابن عربی شناخت کامل خداوند را منوط به شناخت انسان کامل می‌داند و می‌گوید با وجود انسان کامل، اراده الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته

بشناسد و کمالات او را آشکار سازد تحقق یافته است و اگر این اراده تحقق نمی‌یافت حق تعالی ناشناخته می‌ماند (صلواتی و کوکرم، ۱۳۹۹: ۴۱).

وحدت در تفکر ابن عربی بدین معنی است که وجود یک حقیقت است و وحدت آن حقیقه حقیقه است. یعنی وجود عین وحدت است. این وحدت از نوع عددی یا جنسی نیست؛ بلکه مانند وحدت ذات یگانه واجب‌الوجود است، حقیقت وجود اصل است و منشاء جمیع آثار و خیر محض است، واحد است به وحدت شخصی نه سنخی، وحدت ذاتی نه عددی، لایشرط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

در دیدگاه ابن عربی وجود در معنای اصلی، واقعیت مطلق و نامحدود خدا- واجب‌الوجود- است که نمی‌تواند وجود نداشته باشد و در مراتب پایین‌تر وجود به ماسوی‌الله یعنی عالم تعبیر می‌شود، وجود خداوند نوری است که همه چیز را روشن می‌سازد، نور در صورتی نمایان می‌شود که با تاریکی عجین- شود، وجود فی‌نفسه نامرئی است؛ اما هیچ چیز بی‌وساطت نور دیده نمی‌شود. ما وجود را با حجاب‌ها و وسائط می‌بینیم. در دیدگاه ابن عربی کثرت به اندازه وحدت اهمیت دارد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۶).

جمیع کتب و آثار ابن عربی، به‌ویژه دو کتاب مهمش فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم، سند پایدار و دلیل استوار و برهان قاطع‌اند که او نه تنها قائل به وحدت وجود است؛ بلکه وحدت وجود دین، روح و فکر وی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم و متحکم در سیر اندیشه اوست و در عرفان و نظام فکری وی جمیع مسائل مهم فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و صفات او و انسان و معارف او و نیز حیات معنوی، محبت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل اصیل متفرع شده‌اند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۲ و ۲۶۳).

وحدت وجود در اندیشه عبدالرحمن جامی

جامی در سال ۸۱۷ ه.ق در خرگرد (خرجرد) جام (جامی: ۳۱) تولد یافت، در مقام صوفی نقشبندی به صحبت سعدالدین کاشغری شتافت (مقامات جامی: ۸۷) و با آنکه سال‌ها به قیل و قال اهل مدرسه پرداخته بود راه تصوف در پیش گرفت. نکته‌ی مهم آن که تصوف در عصر جامی پیوستگی بسیار با اخلاق مدرسی و تشریحی داشته و بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بوده است؛ تا آنجاکه در این دوره، خانقاهی که از تدریس فصوص و فتوحات غافل مانده باشد وجود نداشته است (مایل هروری، ۱۳۶۴: ۲۳ و ۲۸ و ۲۹).

جامی در نقد الفصوص حق را وجود محض می‌داند و این وجود مانند نور در ذات خود اقتضای ظهور می‌کند، ذات حق مجهول مطلق است و ادراک انسان به هیچ‌عنوان بر آن احاطه ندارد؛ اما شناخت حق از طریق شناخت ظهورات و صادرات حق ممکن است، این ظهورات را عوالم و حضرات و مراتب گویند (جامی، ۱۳۹۳: ۳۱).

به عقیده جامی 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 (حکمت، ۱۳۵۱: ۱۴۴).

بی‌شک مأخذ جامی در نظریه وحدت وجودی، ابن عربی است. هر چند که قبل از وی نیز، از دیگر عارفان کلماتی مُشعر بر وحدت حقیقت وجود و اعتباری بودن کثرات نقل شد. لیکن نظریه وحدت شخصی وجود همراه با نظریه تجلی به صورت مدون و مستدل، مربوط به مکتب ابن عربی و شارحان اوست (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۱۵).

پارادوکس

متناقض نما یا پارادوکس در لغت، مرکب از Para به معنی مقابل یا متناقض و doxe به معنی عقیده و نظر است. در اصطلاح ادبی یکی از انواع آشنایی‌زادایی و شگردهای برجسته و شگفت‌انگیز ادبی است و آن کلامی است که ظاهراً متناقض با خود یا مهمل یا بی‌معنا که دو امر متضاد را در هم جمع کرده باشد؛ این تناقض و ناسازگاری چندان شگفت‌انگیز است که ذهن را به کنجکاوی و تلاش برای دریافت حقیقتی که در ورای ظاهر متناقض است، وامی‌دارد و از راه تفسیر و تأویل می‌توان به آن حقیقت دست یافت (چناری، ۱۳۷۷: ۱۳).

متناقض نما اندیشه‌ای است آشنایی‌زادایی شده. متناقض نما با عرف، به طور عام سبب برجستگی لفظ و معنی و در نتیجه برانگیختن تأمل و تهییج مخاطب می‌شود و دارای ژرف‌ساختی حقیقی است که با تفسیر و تأویل به دست می‌آید (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۶: ۲۹۶). در ادبیات، پارادوکس را ناسازی هنری، معنی کرده‌اند (اشرفیان، ۱۳۸۸: ۳).

اندیشه آشنایی‌زادایی از اندیشه‌های بنیادین عرفانی است. قرن‌ها پیش از آن که ویکتور شکلوسفسکی این اندیشه را به منزله نظریه ادبی مطرح کند، عین القضاة همدانی تأکید می‌ورزد که شگفت‌زدگی انسان، نه از ندیدن پدیده‌ها، که از نداستن آن‌ها است؛ چون: «در جبلت آدمی مرکب است که هر کاری را که وجهش نداند، عجیبش آید» (همدانی، ۱۳۶۰: ۵).

در حقیقت آنچه سبب پیدایش بیان و تصاویر پارادوکسی در سروده‌های عارفان می‌شود، یا خیال پیچیده شاعر عارف است یا آتش سوزنده درونی او. به تعبیر دیگر، گسترش تصاویر و مضامین پارادوکسی، یا از رهگذر تحول تکاملی ادبیات از سادگی به ژرفایی و توجه به مضمون‌آفرینی شکل می‌گیرد یا از رهگذر آمیختگی عرفان با ادب عربی. شمار فراوانی از تصاویر پارادوکسی که در شعر و ادب مکرر به کار رفته‌اند، در برجسته و بیان کردن بینش‌های عرفانی نقش داشته‌اند، زیرا بینش‌های

عرفانی و باورهای صوفیانه، همه در فضایی فراتر از آنچه عرف و عقل می‌شناسد، قرار دارند (فولادی ۱۳۸۹: ۹۸).

پارادوکس و وحدت

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 پویاساختن و تحلیلی‌ساختن ذهن مخاطب است تا از دل معماهای پارادوکس شکل به وحدت معنایی دست یابد. در گرایش‌های عارفانه ابن عربی به آسانی می‌توان تحیر و جستجوی وی را در مسیر وحدت مشاهده کرد. بیت زیر نمایانگر این مطلب است:

ألا هل إلى الزهر الحسان سبيلَ وَهَل لى عَلَى اثارِهِن دَليلَ

(ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۹۱)

آیا راهی به سوی پری‌رویان ماه‌روی وجود دارد؟ و آیا راهنمایی هست که ما را به آثار برجای مانده از ایشان رهنمون باشد؟

جامی نیز چون ابن عربی در بیان مباحث عرفانی به جمع ضدین قائل است؛ از آنجاکه خدا جامع ضدین است (مُضَل، هادی) و عالم تجلی خداوند است، پس جمع ضدین و همه پارادوکس‌هایی که در مورد حق بیان شد در عالم نیز تجلی می‌یابد. نمونه بارز این سخن تکرار این مصرع است:

در خم این دایره هزل و جد ضد متبّین نشود جز به ضد

در خم این دایره هزل و جد چند شوی بند به هر نقش چند

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۶۴ و ۳۵۵)

چنانچه جامی همانند ابن عربی در انتهای هر سخن متناقض نتیجه سخنش را با وحدت و یگانه اندیشی در باب حق پی می‌گیرد، چون وحدتی که در ابیات مقاله هجدهم نمود دارد:

قبله مقصود یکی بیش نیست قاصد ان قبله دو اندیش نیست

شرط طلب ترکِ دویی کردن است رویِ ارادت به یک آوردن است

(همان، ۲۳۴)

درواقع مفهوم پارادوکس و ثنویت در مقابل اثبات وحدت خداوند به عنوان فرض محال ماست تا درباب حق به یک نتیجه واحد و در خور پروردگاری اش برسیم:

در توئی اند این دو صفت جز به هم چون ننمایند تجاوز به هم
هست ز تشبیه تو تنزیه تو نیست جز این غایت تنزیه تو
(همان، ۳۶۷)

وحدت وجود و توحید

توحید همواره از مسائل اساسی و بحث برانگیز در نزد عارفان مسلمان بوده است. با وجواینکه پیش از ابن عربی برخی از مسائل مهم عرفان و تصوف به وسیله بزرگانی چون بایزید بسطامی، حسین منصور و ... مطرح شده بود (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۳۶۴)؛ اما ابن عربی توانست ضمن تدوین اصول تعالیم عارفان پیشین، اصول و مسائل مهمی را همچون اعیان ثابت، اسماء و صفات حق تعالی و ... به افتخار خود بیفزاید (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۸۲).

لیکن 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. توحید و وحدت وجود از مباحث جدایی ناپذیری است که در تفکرات جامی تبلور یافته است و تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی را در فرقه‌های مختلف دربردارد:

توحید از باب تفعیل یگانه کردن است، لیس فی الدار غیره دیار... یک تقسیم بندی از توحید که با اندیشه‌های عرفانی هماهنگ تر است، تقسیم توحید به مراتب ایمانی، عملی، حالی و الهی است. توحید ایمانی (امتالی) توحید عامه است و آن اقرار به یگانگی معبود به مقتضای اشارات آیات و اخبار (توحید زبان) و بری شدن از شرک جلی. توحید عملی (استدلالی) منشأ توحید نور مراقبه است مستفاد از علم باطن (علم الیقین) با براهین و استدلال برای منتفی شدن از شرک خفی، تا بنده از سر یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق عالم، تنها خداست. توحید حالی مرحله کشف و شهود است و متلاشی - شدن سالک در غلبه اشراق نور توحید، غرق شدن در جمال وجود واحد که این توحید منشأ آن نور مشاهده است. توحید الهی (ذوالجلالی) خداوند در ازل به نفس خود و نه توحیدی دیگر، همیشه به وصف وحدانیت و نعت فردانیت منوع بوده است، کان الله و لم یکن معه شیء و اکنون نیز همچنان بر نعت ازلی، واحد و فرد است (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۱۳۴ و ۱۳۵).

مولوی درباب وحدت وجودی در دفتر اول و داستان اعتراض مریدان در خلوت وزیر می‌سراید:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نی 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

(مولوی، ۱۳۶۳، ۵۸۹/۱)

بیان حقیقت وجود نزد جامی در تحفه‌الاحرار به همین منوال است؛ او هر جا که وحدت وجود را بیان می‌دارد سخن را ابتدا با توحید و وحدت حق از تجلی اول می‌گشاید و توصیفات که ذکر می‌کند با ذات یگانه همسنخ است.

وحدت وجود و عشق

ابن عربی در بیان مسئله وحدت وجود آن را برپایه 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. ابن عربی درباره عشق می‌گوید:

وَدَادِي صَاحِبٌ فَيْكٍ يَا غَايَةَ الْمُنَى وَ قَلْبِي مِنْ ذَاكَ الْوَدَادِ غَلِيلٌ

(ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۹۱)

معنی: ای نهایت آرزو، دوست داشتنت از جانب من حقیقت است و صحیح، و قلبم نیز از فرط این محبت رنجور و بیمار است.

از نظر جامی چون بین محب و محبوب علاقه احتیاج است و عاشق چون به کمال تفرید رسید از معشوق منقطع می‌گردد و وحدت ذاتی عشق حاصل می‌گردد 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

(حکمت، ۱۳۵۱: ۱۶۴).

پارادوکس و کثرت

منظور از کثرتی که در تفکرات ابن عربی از آن سخن می‌رود، کثرت مظاهر حق است در لباس تجلیات، یعنی زمانی که خداوند در قالب ظهور از مقام ذاتی خود تنزل می‌کند، این تنزل به صورت «تجلی» است نه «تجافی» چون رابطه خورشید و پرتوافشانی آن، یعنی خداوند در مرتبه خود باقی است و تنها ذره‌ای از وجود خود را با توجه به استعداد موجودات در آن‌ها متجلی می‌سازد.

تجلیات الهی دو قسم اند: ۱. تجلی ذاتیه ۲. تجلی اسمائیه، تجلی به اسماء ذات تجلی ذاتیه و تجلی به اسماء صفات تجلی صفاتی نام دارد. به عبارتی تجلی ذاتی، تجلی حق در مقام احدیت و مرتبه و مشهد ظهور ذات الذات است و شهود خویش در عرصه ذات. در تجلی ذاتی متجلی و تجلی و متجلیه وجودی واحد دارند مثل شهود حق در احدیت، تجلی غیر ذاتی، تجلی در کسوت و عین ثابت و غیر خود و مظهر به اعتبار بودن حجاب است و به اعتبار ذات بودن ظهور و جلالت، مثل تجلی حق در انسان کامل (جامی، ۱۳۹۳: ۵۶).

جامی نیز در این میان، برای بیان کثرت در عالم تعینات با توصیفات کثرت گونه به بیان تفاوت وجود در بین کثرات و ماسوی با حق می پردازد تا ذهن مخاطب به تجافی و حلول حق در عالم ماسوی خطور نکند و به وضوح بفهمد که وجود حق در مرتبه ثانی و سوم (صور علمیه و کائنات) از نوع تجلی است نه تجافی، و کثرات بی وجود مظهر حق حقیقی واحد و مجزا ندارند و اینکه محبت و حسن خداوندی بود که موجب این هستی شد و رنه اصالت وجودی در عالم وجود ندارد.

«مراد از اندراج کثرت شئون در وحدت ذات نه اندراج جزء است در کل نه اندراج مظهر در ظرف، بلکه مراد اندراج اوصاف و لوازم است در موصوف و ملزوم، پس احاطه حق سبحانه به جمیع موجودات همچون احاطه ملزوم مست به لوازم، نه احاطه جز به کل» (لایحه هجدهم) (جامی، ۱۳۸۳: ۳۶).

پارادوکس تشبیه و تنزیه

جهان مادی و متضاد با عناصر متضاد آمیخته است، اما در ظاهر عناصری دشمن گونه 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 الاشياء باضدادها" همین معنا را در درون خود نهفته دارد.

معنای این دو واژه در نزد ابن عربی با معنای آن در نزد حکما و متکلمان متفاوت است. ابن عربی تنزیه و تشبیه را به معنی اطلاق و تقیید به کار برده است. در واقع با فهم دیدگاه او در مورد تنزیه و تشبیه است که عبارت به ظاهر متناقض او می توان به تبیین دقیق تری از وحدت و کثرت وجود دست یافت. لذا عبارت هایی مانند عبارت زیر که دلالت بر وحدت در عین کثرت دارد، فقط با جمع میان تشبیه و تنزیه قابل درک است:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقا بذك الوجه فادكروا

جمع و فرق فان العين واحده و هي الكثيره لاتبقى و لاتذر

(ابن عربی، ۱۳۹۳: ۷۹)

-پس خدا همان خلق است از این وجه و بفهمید و نیست او خلق از آن وجه پس بدانید.

-مقام جمع و تفرقه را بنگر و بدان که چشم یک موجود است و کثرتی در آن نیست؛ اما همین چشم اشیائی را که می بیند قابل شمارش نیست و از جهت رؤیت چیزی را فرو نمی گذارد. ابن عربی جمع میان تشبیه و تنزیه را، تنها راه پذیرش توأمان وحدت و کثرت وجود می-داند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۱۸).

جامی هوشیارانه در مناجات دوم متأثر از اندیشه ابن عربی با به میان کشیدن بحث تشبیه و تنزیه خدا و تعبیرات متضاد در باب انسان و عالم به بیان تعبیرات دوگانه و تقابلی در باب عالم و آدم که این تعبیرات مکمل همند می پردازد تا با آماده سازی ذهن مخاطب در مناجات بعدی بحث اصلی را بیان-دارد. مناجات دوم با تعبیرات تقابلی گونه (متناقض نما) آغاز می شود:

ذات تو هم هستی و هم هست کن هست کن عالم نوری و کهن
هرچه نه هستی به سرای مجاز باشدش البته به هستی نیاز
پست و بلند از کرم بهره مند با تو یکی نسبت پست و بلند
(جامی، ۱۳۷۸: ۲۸۲)

به عنوان مثال:

با تو یکی نسبت پست و بلند...

باتوجه به صفت تنزیه و تشبیه خداوند هر دو صفت معنادار است.

اما معنای ایبات این مناجات که پارادوکس را به ذهن متبادر می کند برگرفته از نتیجه گیری های خود شاعر و متأثر از اندیشه ابن عربی است، مانند ایبات زیر:

فَانتَ عَبْدٌ وَاَنْتَ رَبٌّ لِمَنْ لَهُ فِيهِ اَنْتَ عَبْدٌ
وَ اَنْتَ رَبٌّ وَاَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ

ابن عربی در وجود دوگانه عمل می کند و آن دوگانگی را یکی می داند، به این ترتیب که یک وجود حقیقی قائل می شود، و گاهی حق را به رتبه خلق تنزل می کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۹۱).

در ادامه جامی در آغاز مناجات سوم عالم را با هزل و جد معرفی می کند. عالم شوخی و ابهت، عالم تمسخر و عبوسی و... این تعریف از عالم، در خود تضاد و تباین را نهفته دارد، عالمی نسبی که با نیستی، هستی اش معنادار است و با فنا، بقایش مفهوم می یابد. و در دایره های بزرگ تر خداوندی مطلق و واحد بر این عالم دوگون و متضاد حکم می راند که ویژگی ها و صفات سلبی اش در تضاد با این عالم است: مطلق است (یعنی نسبی نیست) باقی (فانی نیست)، فیض رسان است و فیضش دائم. (بی فیض نیست).

اما این تشبیهات و دوگانه‌اندیشی دباب 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 می‌زید برای اینکه به نهایت خلوص و مطلقیت پروردگارش پی‌ببرد باید دوگونه اندیشد (اما معتدل) تا از دل دوگانگی به طلوع خورشید وحدت شادمان‌گردد و وحدت در ذهنش جاگیرد.

تقابل سلبی و ایجابی در توصیف خدا و انسان

ابن عربی در بیان خداوند به بیان تقریرات سلبی می‌پردازد یعنی بیان وحدت وجود در این عبارت که هر چیزی جز خدا معدوم است، جهان با همه تنوع و کثرتش توهم و خیالی بیش نیست. و در تقریر ایجابی و توصیف عالم می‌گوید: موجودات محدود این جهان غیر واقعی نیستند؛ اما در عین حال تجلیات آن مطلق‌اند (کاکایی، ۱۳۸۶: ۲۴۰).

همچنین در تفکرات جامی هم به این نکته رسیدیم که بدین شکل است:

با نگاهی اجمالی به مقالات اول تا سوم جامی می‌توان گفت در مقاله اول، جامی توصیفاتش در باب خداوند را به صورت «طباق سلبی» و در جهت نتیجه‌گیری قطعی در باب موجودی مطلق بیان می‌دارد (طباق سلبی در تعریف ما دو صفت متضاد در کنار هم است که پذیرش یکی موجب سلب دیگری است و خاصیت مطلقیت موصوف فقط به یکی از صفات وصف توانشد که در نتیجه معلوم می‌شود هدف صفت تام برای اوست. مثال:

ناظر و منظور همو بود و بس، غیر وی این عرصه نیمود کس

(جامی، ۱۳۷۸: ۳۴۲/۱)

مقدمه اول: ناظر و منظور او بود / مقدمه دوم: غیر او کس نبود ... نتیجه: اوست و بس / یا: جمله یکی بود و دویی هیچ نه.

اما در مقاله دوم توصیفات در باب انسان به صورت «طباق ایجابی» بیان می‌گردد (طباق ایجابی در نگاه ما آن است که دو صفت متضاد برای موصوف بیاورند که طبق خاصیت موصوف پذیرش هر دو صفت برای آن بدون ممانعت باشد که نشان از توصیف یک موجود نسبی دارد. مانند جسم و جان، روح و تن، که آمیخته با انسانند: (شد ز ره صورت و معنی به هم / مجمع بحرین حدوث و قدم...))

اما در مقاله سوم به رهایی از امور نسبی می‌پردازد که موجب طباق انسان با اصلش می‌شود. تا زمانی که انسان آمیخته با صفات نسبی و غرق در تضادهای ایجابی است و به پرورش توحید و یگانگی (توحید خاص) در وجودش پرداخته، نمی‌تواند به وحدانیت نائل شود. پس این مقاله نتیجه

مقاله پیشین است و آن رهایی از دوگانگی و رسیدن به وحدت است، و این گونه است که جامی در بیان مبحث وحدت وجود پارادوکس می‌اندیشد.

صانع بیچون که تو را آفرید با تو بگویم که چرا آفرید

(جامی، ۱۳۷۸: ۷۶۸)

تا بشناسیش به نعمت یکی نی یکی از کمی و اندکی

(جامی، ۱۳۷۸: ۷۶۹)

پارادوکس و ظهور و بطون

ابن عربی بر این عقیده است که خداوند رحمان را صور مختلفه است و آن صور را برحسب مراتب خفا و ظهور هم مراتب مختلفه است؛ که بعضی آن‌ها در حس به ظهور برسد و برخی به ظهور نرسد در عالمین. و چون صور رحمان مختلفه است، پس اگر تو به اعتبار وحدت ظاهر و مظهر بگویی که حق است، صادق باشی. و اگر به امتیاز قائل شوی که مرئی غیر حق است، هم صادق باشی. حکم هویت حق جاریست در جمیع مواطن و مقامات و مراتب خلقیه سربانی ذاتی:

فَلِلْوَاحِدِ الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ مِنَ الصُّوْرِ مَا يَخْفَىٰ وَمَا هُوَ ظَاهِرٌ

فَإِنْ قُلْتَ هَذَا الْحَقُّ قَدْ تَكَ صَادِقًا وَ أَنْ قُلْتَ أَمْرًا آخِرًا وَ أَنْتَ عَابِرٌ

وَ مَا حُكْمُهُ فِي مُوْطِنٍ دُونَ مُوْطِنٍ وَ لَكِنَّهُ بِالْحَقِّ لِلْخَلْقِ سَافِرٌ

(ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۷۷)

یکی دیگر از مفاهیم متناقض‌نما که جامی در مناجات سوم با نگاهداشت انسجام فکری و هوشیاری واقف، بعد از پارادوکس وحدت و کثرت و تشبیه و تنزیه، آن را مطرح می‌سازد مسئله غفلت انسان است که در قالب پارادوکس ظاهر و باطن (آشکار و نهان) جلوه می‌کند که موجب این غفلت کسی نیست جز خدای فیض مطلق رسان، شاعر می‌گوید در عالمی که نامش هزل و جد است و تو فیض رسانی را بی‌وقفه جاری می‌سازی، انسان در "غفلت خود خدائی" فرومی‌رود و فراموش می‌کند که جایگاهش چیست و بانی فیضش کیست؟ اما تو در واقع چنین غفلت را از انسان می‌پسندی و غفلتی که شاعر بیان می‌دارد برگرفته از غفلتی است که مولوی می‌سراید:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را افت است

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۷۸/۱)

اما آن خرابی و آگاهی و هوشیاری که جامی از خداوند می خواهد خود حکایت دیگر است، او از خداوند می خواهد که در دنیای متضاد کاری متضاد انجام دهد تا درخور این عالم متباین باشد، زیرا شاعر می داند که صفت فیض حق از صفات همیشگی اوست و دوام فیضش همیشگی است مگر زمان این عالم سرآید، پس طالب از مطلوب خواهان چیز دیگری است، شاعر به او می گوید عالم را به هم بریز، اما در واقع می گوید «معماری وجود آدم» را به هم بریز تا محو جمال و کمال تو شود.

ای ز تو معموره و صحرا همه بود تو هم بی همه هم با همه

نور بسیطی و غباریت نه بحر محیطی کناریت نه

کیست به پیدایی تو در جهان مانده ز پیدائی خویشی نهان

(جامی، ۱۳۷۸: ۳۲۵)

مانده ز پیدائی خویشی نهان...

انسان خداوند را به خاطر آشکاری نهان می داند، خدا همواره پنهان می باشد؛ اما درعین حال خود را ظاهر کرده است.

می توان گفت این سه مقاله در راستای هم تنظیم شده اند؛ شاعر در یک عالم ماورایی (ماده) با توصیفات واحد (مطلق) به بیان تنها موجود عالم عماء می پردازد. در مقاله سوم بیان می دارد که اصل این موجود یگانه است که به علت آمیختگی با جسم کمرنگ شد و باید آن را بیلاید تا از دوگانگی به یگانگی برسد و اینجاست که معنای انسانی که شاعر در مقالت سوم تعریف کرد، معین می شود که چه کسی به ظرفیت وجودی اش پی می برد و به انسان بودن دست می یابد و در دوگانگی ها نمی ماند؛ اما راه رسیدن به انسان واقعی و سرشته با روح خدایی پله پله اتفاق می افتد. از شرع آغاز و با گذر از وادی عرفان به معراج روح ختم می شود.

به عقیده اکهارت هیچ چیز به اندازه خلق و خدا این چنین همانند و ناهمانند نیست. و معنای «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» اصل تفکر ابن عربی در وحدت وجود را تشکیل می دهد. و به گفته او اشیاء هم با یکدیگر متمایز هم یکسانند (کاکایی، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

سبب و مسبب

بیان مسئله سبب و مسبب (علت و معلول) یکی از بحث های مورد اختلاف اشاعره و معتزله می باشد. معتزله معتقد به علت و وسائط در جهان است و هر ممکنی را معلول علت و ممکن دیگر می داند. اما اشاعره با رد سخن معتزله که در این صورت با تسلسل علل مواجه می شویم، علت غایی و اصلی را از آن خدا می داند و امور را دارای یک خالق و فاعل می داند که آن هم ذات واجب الوجود است. آن ها مسئله علیت معتزله را با بیان این جمله که ما یک اتفاق پس از اتفاق دیگر را طبق عادت،

علت و معلول به حساب می‌آوریم و با مثال خرق عادت و معجزه که امری خلاف علت است، به ردّ نظریه آن‌ها می‌پردازند.

ابن عربی و سایر عرفایی که قائل به وحدت وجود هستند، قادر به پذیرش علیت در میان پدیده‌های جهان نیستند؛ زیرا علیت فرع بر پذیرش کثرت است، به این معنا که رابطه علیت شکل نمی‌گیرد مگر با فرض یک علت و معلول که میان آن‌ها غیرت و دوئیت باشد. یکی هستی‌بخش و مؤثر است که علت نام دارد و دیگری هستی‌پذیر و متأثر که معلول نامیده می‌شود. از نظر آن‌ها وجود وسائط و علل و اسباب، قدرت خداوند را خدشه‌دار می‌کند. اگر برای خلق و ایجاد معلول‌ها و پدیده‌ها در جهان احتیاج به وسائط و علل باشد، به معنای آن است که خدا بدون آن اسباب و علل قادر به خلق معلول نیست و این به معنای ناتوانی خداست، درحالی‌که این امر از نظر دین پذیرفتنی نیست؛ بنابراین خداوند قادر است بدون اسباب فعلی را انجام دهد (فولادی، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

به‌هرحال اشاعره و عرفا پس از انکار علیت در میان مخلوقات، باید برای تبیین ارتباط پدیده‌ها و همچنین پیدایش آثار و افعال مخلوقات، جانشین‌هایی برای علیت قرار دهند. عرفا تجلی و ظهور را جایگزین علیت می‌کنند. در این باره شهید مطهری از اشعار حافظ مثال‌هایی می‌آورد:

حسن روی تو به یک جلوه که در اینه کرد این همه نقش در اینه اوهام افتاد

(مطهری، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

به عقیده جامی خداوند این هستی (کثرت‌ها) را در تجلی‌های سه‌گانه با نظم و دقت خاص و برنامه خلق کرد تا چون پل‌های سالک را با تفکر و معرفت به پایه اول (علت‌العلل) برساند. او می‌گوید آفرینش و جلوه حسن برای شناخت ذات یگانه است؛ اما هدف عبور از جلوه‌هاست نه ماندن در آن‌ها، اگر فیضی ساری و جاری است گمان‌نبرید همیشه است، بلکه امتحانی است برای دو گروه سبب-سوز و سبب‌آموز. انسان کوتاه نظر در فیض می‌ماند و انسان عارف ضمیر در فیض رساننده تفحص و تفکر می‌کند و تنها مسبب را در میان می‌بیند نه سبب را.

نقش نگر جانب نقاش رو حسن بنا بین و به بنا گرو

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۱۰۶)

او علم واقعی را علمی می‌داند که سبب‌سوز است نه سبب‌آموز (علم مکتبی) چنانچه می‌گوید: خاصیت علم سبب‌سوزی است شیوه جاهل سبب‌آموزی است

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۱۰۷)

او طبق عقیده اشاعره به رد سبب و بی‌توجه بودن به علوم ظاهری می‌پردازد، و سبب‌اندیشی را ظاهربینی می‌داند؛ اما سخن از سبب‌ها تنها در جهان کثرات و تجلی سوم معنا دارد، در غیر این صورت

در تجلی اول و عالم جمع خبر از سبب نیست، هرچه هست مسبب است و لاغیر، سبب را دیدن آفت معرفت شهودی است.

جامی در بیان مسائل عرفانی این‌گونه عمل می‌کند:

۱. نسبت خدا به انسان

۲. نسبت انسان به خدا

نتیجه آن

زمانی که نسبت انسان به خدا به‌میان می‌آید و عارف سعی در رسیدن به وحدت خدا دارد زبان متناقض به‌میان می‌آید، از آنجکه انسان موجودی با طبایع متضاد آفریده‌شد و در عالم ضدیت زندگی - می‌کند، همین که می‌خواهد به شناخت موجودی در عالم وحدت و ذات یگانه پردازد به‌خاطر خاصیت وجودی‌اش با دوگانگی روبروست. عالم و موجودات با نور و تاریکی آغشته‌اند، خداوند نور مطلق است و برای دیده‌شدن نور باید با تاریکی عجین شود (متناقض نما نور و ظلمت که لازمه هم‌اند نه کتمان‌کننده هم). پس عالمی که مرگ و زندگی، شب و روز، نور و ظلمت، زمستان و بهار و پاییز و... ستون‌های بقا و پویایی آن هستند ناگزیر از فکر متناقضی است. در عالم ماده ما به نابودی عناصر مرگ و شب و ظلمت نمی‌پردازیم زیرا عالم از چند بُعدی (حجم) که لازمه آن است تهی خواهد شد ما باید از دل این عناصر متضاد پی به وحدانیت ببریم. تنها قصد ما عبور از آن‌هاست نه محو آن‌ها:

هست درین دایره قال و قیل این‌همه بر هستی صانع دلیل

نقش نگر جانب نقاش رو حسن بنا بین و به بنا گرو

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۱۵۶)

پس زمانی که وحدت در بیان یک موجود متناقض به‌کار رود با مفهومی پارادوکس مواجه می‌شویم. خداوند واحد است و عالم کثیر (دوآلیست و پارادوکس) کنارزدن تضادها بی‌نتیجه است، بلکه باید آن‌ها را وسایلی در راه شناخت او قرارداد، کره زمین یک شیء به‌ظاهر واحد است. اما اگر اجزای آن؛ قاره‌ها، دریاها و... را از آن جداکنیم آن موجود واحد نخواهد ماند و با کثیری از قاره‌ها، دریاها و... مواجهیم که این کثرت هم کره زمین است و هم کره زمین نیست. درباب پارادوکس عالم، خدا، خلق و حق نیز همین‌گونه است عالم عین خداست و عین آن نیست.

لجه بحر احدیت دلش صورت کثرت صدف ساحلش

دید که عالم ز سمک تا سماء نیست به‌جزء واجب ممکن نما

هستی واجب یکی آمد به ذات هست تعدد ز شئون و صفات

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۱۰۶)

لازمه کار آدمی در شناخت خداوند این است که باید به وسائط تکیه کند ولی در آن نماند از آن راه آموزد، با آن هدایت شود و از آن‌ها بگذرد.

نتیجه‌گیری

می‌توان گفت هر دو عارف در تبیین وحدت وجود که در باب خداوند و شناخت او و رسیدن به مقام ازلیت است، از سوی انسان دوگانه‌اندیش برای بیان اندیشه‌های خود، پارادوکس‌وار و مشابه عمل-می‌کنند، 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 ب 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 چندارزشی و فازی. جامی از اندیشه وحدت وجودی ابن عربی اثرپذیری بسیاری یافته است و در تحفه الأحرار از مؤلفه‌هایی چون: عشق، توحید، ظهور و بطون، سبب و علت و... برای بیان وحدت وجودی بهره‌برده است. اگرچه مشرب هر دو مشترک است و جهان را پرتوی از انوار الهی می‌دانند، اما گرایش‌های ابن عربی به تحلیل نظری وحدت وجود بیشتر است و از طرفی دیگر، جامی مبدع و نوآور نیست و متأثر از ابن عربی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۶۶) ترجمان الأشواق، بیروت: دارصادر.
۲. ----- (۱۳۸۹) فصوص‌الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، ج ۴، تهران: کارنامه.
۳. ابراهیمی‌دینایی، غلامحسین (۱۳۸۹) شعاع اندیشه و شهود، قم: نشر حکمت.
۴. اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴) ابن عربی؛ ترجمه داوود وفایی، تهران: مرکز.
۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۳) نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، چیتیک، ویلیام، تصحیح و تعلیق پیشگفتار جلال‌الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. ----- (۱۳۷۸) هفت اورنگ، تصحیح: اعلاخان افصح‌زاده، جلد ۱، تهران: نشر میراث مکتوب.
۷. ----- (۱۳۸۳) لوائح، تصحیح: یان ریشار، تهران: اساطیر.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۸۳) محی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۹. حکمت، علی‌اصغر (۱۳۵۱) شرح احوال جامی (جامی متضمن تحقیقات در ایران)، تهران: نشر توس.
۱۰. چناری، امیر (۱۳۷۷) متناقض‌نمایی در شعر فارسی، چاپ اول، تهران: فروزان‌فر.
۱۱. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴) عوالم خیال، ترجمه کاکایی، قاسم، تهران: هرمس.
۱۲. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸) مبانی نظری عرفان، تهران: سمت.
۱۳. سعیدی، گل‌بابا (۱۳۷۹) حجاب هستی، چهار رساله محی‌الدین ابن عربی، چاپ اول، تهران: شفیعی.
۱۴. فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) زبان عرفان، تهران: سخن.
۱۵. فولادی، محمد. یوسفی، محمدرضا "سبب و مسبب از دیدگاه مولوی" فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم (۱۳۸۵)، س هشتم، ش اول.
۱۶. کاکایی، قاسم (۱۳۸۶) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
۱۷. مایل‌هروی، نجیب (۱۳۶۴) شرح فصوص‌الحکم، نگارش تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی تهران: مولی.

۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) عرفان حافظ، قم: صدرا.
۱۹. مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰) مکتب حافظ، ج ۴، تبریز: ستوده.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) مثنوی معنوی (چهارجلد)، تصحیح: نیکلسون، به-اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
۲۱. وحیدیان کامیار، تقی، متناقض‌نما (paradox) در ادبیات، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد (۱۳۷۶)، شماره ۳ و ۴، صص ۱۷۱-۲۹۴.
۲۲. همدانی، عین‌القضات (۱۳۶۰) نامه‌های عین‌القضات همدانی؛ رساله شکوی‌الغریب، ترجمه و حاشیه دکتر قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
۲۳. اشرفیان مهرآباد، هوشنگ، (۱۳۸۸) (زبان پارادوکس) مجله آموزش زبان و ادب فارسی زمستان، دوره ۲۳، شماره ۲، صص ۳۵-۳۸.
۲۴. یوسف‌پور، محمد کاظم (۱۳۸۰) نقد صوفی، چاپ اول، تهران: روزنه.
۲۵. صلواتی، عبدالله و فاطمه کوکرم (۱۳۹۹) تبیین ضرورت‌های سه‌گانه انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبایی، فصلنامه عرفان اسلامی، سال ۱۶، شماره ۶۴، تابستان، صص ۳۸-۵۵.
۲۶. گوهری، عباس و امین‌رضا نوشین (۱۳۹۶) تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود، فصلنامه عرفان اسلامی، دوره ۱۳، شماره ۵۲، صص ۱۸۲-۱۹۶.



Unity of Existence in Jaami's and Ibn Al- Arabi's Thoughts

Naser Ghrakhani*

Assistant professor, Arabic Language and Literature, BU-Ali Sina University, Hamedan,
Iran

Najmeh Mahyaei

Arabic Language and Literature, University of Lorestan, Iran.

Abstract

Abd-ul-Rahman Jaami is one of the poets who have been familiar with the works and thoughts of Ibn Arabi and has been influenced by him. One of the poems from Jaami's 'Haft Orang' is the Tuhfat al-Abrar, which is based on the thoughts of Ibn Al-Arabi particularly his 'Unity of Existence'. Jaami is one of the first poets to provide explanations on the thoughts of Ibn Al-Arabi regarding unity of Existence and has been highly influenced by his thoughts. One of these effects is the oxymoron, i.e., unity and multiplicity, assimilation and dissimilation, the outer and the inner, etc. related to unity of Existence. In the present study, an attempt has been made to show Jaami's perspective on unity of Existence and its exemplification (tashbih or attributing human characteristics to God) and tanzih (not assigning human features to God or differentiation between God and human), the world and human being, the inner and the outer (appearance, etc.) in the extended poem of Tuhfat al-Abrar. Although Jaami has acted paradoxically in this regard, he seeks to find a unified conclusion in his mind. The results of the present study showed that, he has been under the influence of Ibn Al- Arabi in reaching this conclusion and these two mystics (i.e., Ibn Al- Arabi and Jaami) express their thoughts and ideas paradoxically.

Keywords:

unity of Existence, Ibn Al- Arabi, Jammi, paradox.

* Corresponding Author: naser123gh@gmail.com