

نمود وحدت وجود و وحدت شهود در لمعات فخرالدین عراقی

ناصر محسنی نیا^۱
حسین علینقی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۹/۰۷

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

وحدت وجود و وحدت شهود، از مفاهیم معروف در عرفان‌اند که بحث‌های گوناگونی درباره آن‌ها صورت گرفته و دانشمندان و عارفان مختلف، دیدگاه‌ها و تعاریف متعددی از آن‌ها ارائه کرده‌اند. برخی وحدت وجود را مقامی عرفانی می‌دانند که بر مقام وحدت شهود برتری دارد. گروهی دیگر به اصالت وحدت شهود رأی می‌دهند و عارفانی نیز در آثارشان این دو را یک مفهوم با تعاریفی متفاوت دانسته‌اند. به دلیل این تفاوت در دیدگاه‌ها، بررسی و تحلیل تعاریف عارفان در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. لمعات فخرالدین عراقی را -که به نوعی آینه

^۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی. n_mohseninia@ikiu.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول).

تمام‌نمای عرفان وحدت وجودی ابن عربی است و از میانی عرفان عملی عارفان پیشین بهره گرفته است - می‌توان به‌عنوان یکی از کتاب‌های مهم در تعریف این دو مفهوم در نظر گرفت. در این پژوهش، پس از پرداختن به تعاریف مربوط به این دو مفهوم، نوع بیان فخرالدین عراقی درباره آن‌ها در لمعات، بررسی و مطالعه می‌شود. مطابق سخنان عراقی در این کتاب می‌توان ادعا کرد که او این دو مفهوم را از یک جنس می‌داند و تفاوتی میان آن‌ها قائل نیست. در واقع، باید گفت او به گونه‌ای، وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود به‌شمار می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: وحدت وجود، وحدت شهود، لمعات، فخرالدین

عراقی، ادبیات عرفانی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و پیچیده جهان هستی، شناخت خدا و هستی‌شناسی (وجودشناسی) است که مسئله «وحدت وجود» نیز در زیرشاخه آن قرار می‌گیرد. این بحث در فلسفه، کلام و عرفان مطرح است و اشخاصی مانند ابن سینا، ملاصدرا، غزالی، ابن عربی، سیدحیدر آملی، علاءالدوله سمنانی و دیگران درباره آن سخن گفته‌اند. این موضوع حتی در فرهنگ غرب نیز ریشه دارد. از فلاسفه یونان باستان تا فیلسوفان جدید چون اکهارت و اسپینوزا از آن سخن گفته و به بررسی آن پرداخته‌اند و آن را «پانته‌ایسم» نامیده‌اند.

هریک از فلاسفه و عرفا با توجه به مکتب فکری‌شان، برای وحدت وجود، تعریف خاصی ارائه داده‌اند. در تعریف وحدت وجود، عده‌ای معتقدند که وجود دارای افراد و مصادیق مختلف و متعدد است و اینها دو فرقه‌اند: یکی فیلسوفان مشائی و دیگری فیلسوفان متأله یا صدرایی. دسته اول می‌گویند: «این افراد متعدد متکثر، بسیط و به تمام ذات و به نفس ذات - نه با فصول و مصنفات و مشخصات - با یکدیگر متباین‌اند... و جز در مفهوم وجود با هم اشتراک ندارند» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۴۷). دسته دیگر که صدر آن‌ها ملاصدرای شیرازی است، معتقدند «افراد متعدد و متکثر وجود در سنخ و در حقیقت طارد

عدم با هم مشارک اند و در شدت و ضعف و تقدم و تأخر و غیر آن از وجوه تشکیک از یکدیگر متمایزند، یعنی که وجود، حقیقت واحد مقول به تشکیک است و دارای مراتب و درجات مختلف است، در مرتبه‌ای واجب است و در مرتبه‌ای ممکن» (همان: ۲۴۷)؛ در نتیجه صدرا و پیروان او به «وحدت تشکیکی وجود» قائل اند.

در تعریف ابن عربی از وحدت وجود که به «وحدت شخصی وجود» معروف است، اعتقاد بر این است که «فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و وجود حقیقی و به تعبیر دیگر صرف هستی و نفس طبیعت وجود است و ماسوای او، یعنی جمیع ممکنات، اظلال او هستند و وجودشان وجود ظلی و تبعی است» (همان: ۲۴۹). فرق وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود در آن است که در وحدت تشکیکی «وجود، مشکک بود ولو تشکیکش، تشکیک خاصی بود؛ ولی بنابر این وجه، وجود را در واقع تعددی نیست، تا چه رسد به این که متواطی باشد یا مشکک» (همان: ۲۴۹). در نتیجه، ابن عربی وجود را تنها از آن خدا می‌داند و موجودات را سایه‌های این وجود و حتی به مراتب وجود و تشکیک اعتقادی ندارد. به این ترتیب، درباره وحدت وجود تعاریفی وجود دارد؛ در حالی که فیلسوفان و عارفان، تعریف دقیقی از وحدت شهود ارائه نکرده‌اند. شاید بهترین تعریف را شمس‌الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز از وحدت شهود می‌کند: «شهود، رؤیت حق است به حق. یعنی در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده، دید که هر چه هست، اوست» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۰۲). در حقیقت وحدت شهود، مقامی از مقامات عرفانی است که در آن عارف جز حق و خدا نمی‌بیند و هر چه می‌بیند اوست.

مسئله چپستی و چگونگی وحدت وجود و وحدت شهود، همواره مورد بحث فلاسفه و عارفان بوده است و فیلسوفان، اغلب به وحدت وجود بها داده‌اند و وحدت شهود را مقامی پایین‌تر از آن دانسته‌اند؛ در حالی که عرفا غالباً وحدت شهود را مرحله پس از وحدت وجود دانسته یا آن دو را یک مفهوم خوانده‌اند. در نتیجه، مسئله وحدت وجود در عرفان گاهی با وحدت شهود هم‌نشین می‌شود، در صورتی که برخی معتقدند که این دو اصطلاح عرفانی، هریک مقام و جایگاه خود را دارند و متفاوت از یکدیگر یا در ادامه یکدیگرند. برخی

دیگر آن‌ها را یکسان می‌دانند و وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود می‌گیرند. برخی دیگر نیز وحدت وجود را نمی‌پذیرند و فقط به وحدت شهود قائل‌اند. بدین ترتیب، لازم است که این دو اصطلاح مهم عرفانی یا فلسفی دقیق‌تر بررسی شوند. از نظر نگارندگان، برای رسیدن به یک تعریف درست از این دو مفهوم، باید به کتاب‌های عرفانی و عقاید و آرای عرفای بزرگ مراجعه کرد. یکی از این عرفای بزرگ، فخرالدین عراقی است که در کتاب ارزشمند لمعات خود، این دو مفهوم را به شکلی خاص و زیبا مطرح کرده است.

در این بررسی، با مبنای قرارداد کتاب لمعات فخرالدین عراقی که از شاعران و عارفان معروف سده هفتم هجری و دنباله‌رو مکتب وحدت وجودی ابن عربی است و نیز مقایسه بین این دو اصطلاح عرفانی در این کتاب، برآنیم تا به تعریفی درست از آن‌ها - حداقل از دیدگاه یکی از شاعران و عارفان بزرگ - دست یابیم. به نظر می‌رسد فخرالدین عراقی در کتاب لمعات خود، این دو اصطلاح را یکی یا در راستای یکدیگر می‌داند؛ آن‌چنانکه از وحدت شهود به وحدت وجود می‌رسد و در اثبات وحدت وجود، از وحدت شهود بهره می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

درباره وحدت وجود و تعاریف آن در دیدگاه فلاسفه و عرفا پژوهش‌هایی صورت گرفته است که شاید مهم‌ترین آن‌ها کتاب وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت از قاسم کاکایی باشد. او در این کتاب به شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه این دو شخصیت بزرگ در مورد وحدت وجود پرداخته است. همچنین در مورد وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و مقایسه آن با افراد دیگر، چندین مقاله چاپ شده است که می‌توان آن‌ها را به عنوان پیشینه پژوهشی این موضوع به شمار آورد. در این پژوهش از بیشتر این مقالات در مواقع لزوم استفاده شده و گاه نظرات و دیدگاه‌های آنان به نقد کشیده شده است. البته در مورد وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه فخرالدین عراقی، تاکنون پژوهش مشخصی صورت نپذیرفته است که این امر ضرورت پژوهش در این زمینه را مهم جلوه می‌دهد؛ زیرا

فخرالدین عراقی از کسانی به‌شمار می‌رود که از ابن عربی پیروی می‌کرده و به‌گونه‌ای دیدگاه‌های او را شرح و تفسیر کرده و آن‌ها را بسط داده است. درواقع، این پژوهش فتح بابی درباره دیدگاه فخرالدین عراقی درباره «وحدت» در کتاب *لمعات* است.

تعاریف وحدت وجود

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

۱. وحدت وجود و کثرت موجود: براساس این نظر، وجود واحد است و دیگر موجودات، نسبتی با این وجود مطلق دارند؛ چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «إن الوجود شخص واحد هو ذات البارئ التعالی و الماهیات امورٌ حقیقیة موجودیتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبی و إرتباطها به تعالی» (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۱: ۷۱). با توجه به این تعریف «وجود در واجب الوجود اصیل بوده و اطلاق موجود بر واجب از قبیل اطلاق مشتق بر مبدأ اشتقاق است؛ اما در ممکنات، ماهیت اصیل است و اطلاق موجود بر ممکنات، از قبیل اطلاق مشتق بر منسوب به مبدأ اشتقاق است» (وکیلی و تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۴۱). می‌توان این سخنان عین - القضاة همدانی را مطابق این تعریف از وحدت وجود دانست: «هرچه هست بدو هست، یا نه همه بخود نیست است؛ و نیستی غیر او ضروری است، چنانکه هستی او ضروری است» (عین القضاة، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۱).

۲. وحدت وجود و موجود در عین کثرت: اغلب پژوهشگران، بنیانگذار این نظریه را که اساس وحدت وجود عرفا محسوب می‌شود، ابن عربی می‌دانند؛ برای روشن شدن این معنا، عرفا مثال انسانی را می‌زنند که در اتاقی پر از آئینه ایستاده است و از یک وجود که همان انسان حاضر در اتاق است، وجودهای متعدد پدید می‌شود و این وجودهای متعدد به‌معنای تعدد در اصل ذات نیستند؛ بلکه او یک حقیقت است با جلوه‌های متعدد. اساس عرفان ابن عربی بر این «وحدت وجود» استوار است که در جای‌جای آثارش نمود دارد: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹). یا آنجا که می‌گوید: «هنگامی که

خدا خواست به ممکنات وجود بخشد- درحالی که غیر خدا وجودی نیست و خود تنها موجود است- به قدر استعداد هر یک از آنها بر ایشان ظاهر شد و آنها خود را در وجود خدا دیدند؛ حال آنکه در واقع عدم اند» (همان، ج ۳: ۲۵۵). «فما فی الوجود الا الله تعالی» (همان: ۶۸). «او اول است، آخر است، ظاهر است و باطن است؛ او عین چیزی است که آشکار شده و عین چیزی است که در آشکاری نهان گشته... اوست که نام ابوسعید و نام های دیگر حادثات و مخلوقات را به خود گرفته است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۷). مطلب دیگری که برای این نظریه بیان می کند، مثال اعداد است که از ترکیب عدد یک (واحد) اعداد دیگر و مراتب مختلف اعداد ایجاد می شود. در شعری می گوید:

«یا خالقَ الاشیاء فی نفسه انت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ینتهی کونه فیک فانت الضیق الواسع»
(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۸۸)

ای آفریننده همه چیز در نفس خود/ تو جامع هر آنچه آفریده ای هستی/ می آفرینی آنچه را که حقیقت وجودی اش در تو پایانی ندارد/ چرا که تو تنگ گشاینده ای. منظور از تنگی آن است که خداوند وجود مطلق است و منظور از گشاینده گی، گشایش این وجود مطلق در نهاد موجودات دیگر است. موحد در این کلام، تنگی را احدیت می داند که هیچ کثرتی در او راه ندارد و فراخی را الوهیت و فراگیرنده همه موجودات. (۱۳۸۵: ۳۸۲). با توجه به سخنان ابن عربی می توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: «وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری یگانه می داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آنها سریان و ظهور دارد؛ به گونه ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه، ظهور و ظل حقیقت وجود است» (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این تعریف را به شکلی ساده تر می توان به این شکل بیان کرد که وجود یگانه است و در موجودات تجلی دارد و هر موجودی به واسطه این تجلی ظهور می یابد.

عرفا برای توجیه وحدت وجود در عین کثرت، از مبحث تجلی بهره برده اند و برای آن مراتبی در نظر گرفته اند: «اولین تجلی، تجلی ذات به ذات در مقام ذات است. با این تجلی، تعین اول که همانا مرتبه احدیت باشد، محقق می شود. تجلی دوم، تجلی ذات به ذات در

مقام اسما و صفات است. با این تجلی، مرتبه واحدیت تحقق می‌یابد. سومین تجلی، تجلی ذات به اسما و صفات در مقام فعل و خارج است. با این تجلی است که عالم خارج به ظهور می‌رسد» (آملی، ۱۳۷۷: ۱۲۳)؛ بنابراین، با این تجلیات، وجود از ذات باری تعالی به مقام اسما و صفات می‌رسد و سپس این اسما و صفات در مقام فعل در موجودات به ظهور می‌پیوندند. «نظریه اسما و صفات، راهی است که ابن عربی به وسیله آن وحدت شخصی وجود را با کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ربط می‌دهد. به اعتقاد او هر گونه کثرت و تضادی که در عالم می‌بینیم، از وجود کثرت و تضاد در بین اسماء حق ناشی می‌شود. ما فقط با یک وجود سروکار داریم و آن حق تعالی است و اسماء کثیر وی وجوه مختلف این وجودند» (دشتی، ۱۳: ۱۵۹).

وحدت وجود و وحدت شهود

۱. تقدم وحدت وجود یا وحدت شهود

برخی از محققان حوزه عرفان معتقدند عرفایی که پیش از ابن عربی می‌زیسته‌اند، وحدت وجود نداشته‌اند؛ بلکه به وحدت شهود رسیده‌اند. از جمله این محققان می‌توان به ابوالعلا عقیفی، نیکلسون و عبدالحسین زرین کوب اشاره کرد. نیکلسون نظریه وحدت وجود را متعلق به ابن عربی می‌داند و معتقد است اقوال صوفیان از جمله «سبحانی» بایزید بسطامی و «انالحق» حلاج، دلیلی بر اعتقاد به وحدت وجود نیست و آن‌ها را وحدت شهود می‌خواند: «این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم؛ چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است، نمی‌تواند قائل به وحدت وجود باشد؛ بلکه معتقد به وحدت شهود است» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۱)؛ البته آربری این گفته نیکلسون را رد می‌کند (۱۳۵۸: ۱۱۴). زرین کوب نیز در مقایسه اندیشه بایزید و ابن عربی می‌گوید: «گفته کسانی مانند بایزید و حلاج، درحقیقت وحدت وجود نیست، بلکه قول است به حلول و اتحاد. به عبارت دیگر، مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی است؛ یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوا خوانده می‌شود، دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

برخی نیز معتقدند که بایزید و حلاج و دیگران زمینه‌ساز نظریه وحدت وجود برای ابن عربی بوده‌اند. «خود ابن عربی در کتاب‌هایش از عرفای پیشین یاد می‌کند و نقل قول‌هایی از زبان آنان به میان می‌آورد که کاملاً دلالت بر وحدت وجود می‌کنند؛ برای مثال، وی از معروف کرخی نام می‌برد و می‌گوید: جمله «لیس فی الوجود الا الله» اول بار به وی منتسب شده است» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۴۸). آرزو ابراهیمی دینانی در مقاله‌ای با نام «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی» سعی در اثبات این موضوع دارد که حلاج پیش از ابن عربی بنیان‌های نظریه وحدت وجود را پایه‌گذاری کرده است؛ (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹). والتر استیس (۱۳۷۵: ۴۸ و ۱۰۵) ضمن انتقاد از مکتب وحدت وجود، سخنان بایزید را از این دست می‌داند و معتقد است که اصل و اساس تجربه‌ای که غزالی، محمود شبستری و دیگران از آن یاد می‌کنند، از این سخنان است. قاسم غنی نیز بایزید و ذوالنون و حلاج و دیگران را متمایل به عقیده وحدت وجود می‌شمرد (غنی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۸).

در سخنان عرفایی مانند عین‌القضات همدانی و عطار نیشابوری که پیش از ابن عربی یا هم‌زمان با او می‌زیسته‌اند، می‌توان اعتقاد به این نظریه را مشاهده کرد. عین‌القضات می‌گوید: «او و این و آن همه او. و جلال او نه این و نه آن و نه او» (۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲۳). البته برخی این گفته‌ها را نیز از نوع وحدت شهود خوانده‌اند نه وحدت وجود.

منزل تفرید و تجرید آیدت	«بعد از این وادی توحید آیدت
جمله سر از یک گریبان برکنند	روی‌ها چون زین بیابان در کنند
آن یکی باشد در این ره در یکی	گر بسی بینی عدد گر اندکی
آن یک اندر یک، یکی باشد تمام»	چون بسی باشد یک اندر یک مدام
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۲۰۶)	

همچنین عطار در بحث بقا گوید:

تا تو هستی، هست در تو کی رسد	«نیست شو تا هستت از پی رسد
کی رسد اثبات از عز بقا»	تا نگریدی محو خواری فنا
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۲۳۸)	

در نتیجه، به نظر می‌رسد آنچه زرین کوب، نیکلسون و دیگران درباره عارفان گذشته گفته‌اند و اینکه آن‌ها هیچ مناسبتی با وحدت وجود نداشته‌اند، قابل قبول نیست؛ زیرا این شناخت و آگاهی و مناسبت وحدت شهود و وجود با هم، از گفته‌ها و سخنان و آثار آنان مشخص است.

موضوع دیگری که باید به آن توجه داشت، آن است که معمولاً وحدت وجود را امری بالاتر از وحدت شهود می‌دانند: «وحدت شهود، مرتبط با فنا و وحدت وجود مربوط به بقای پس از فنا است» (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری، ۱۳۸۹: ۳۰). پرسشی که در اینجا می‌توان طرح کرد، آن است که از مقامات عرفانی، وحدت وجود بالاتر است یا وحدت شهود. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از عرفایی که درباره این دو مقوله سخن گفته‌اند، به‌طور مستقیم به این مطلب اشاره نکرده‌اند که وحدت وجود بالاتر از وحدت شهود است یا برعکس. سؤال دیگری که پاسخ آن در مسیر دادن به این بحث حائز اهمیت است، آن است که آیا وحدت وجود، جزء مقامات عرفانی محسوب می‌شود یا آنکه تنها نوعی نظریه است؟

جوادی آملی در تفاوت «وحدت وجود» و «وحدت شهود» می‌گوید:

«از این مرحله (وحدت شهود) بالاتر مقامی است که در آن مقام، عارف واصل بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هرچه جز اوست، نمود اوست، بدون آنکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آئینه همان وجود واحد بیابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴۰).

همچنان که مشخص است، جوادی آملی قائل به آن است که وحدت وجود جزء مقامات عرفانی است.

قاسم کاکایی (۱۳۸۳: ۱۱۷) در تفاوت این دو مقوله می‌گوید: «برخلاف وحدت وجود که سری از اسرار عالم هستی است و جزء علم اسرار شمرده می‌شود، وحدت شهود مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان او پیدا شده و جزء علم

احوال به حساب می آید.» برخلاف جوادی آملی، او وحدت وجود را نظری و وحدت شهود را امری عملی دانسته است.

لاهیجی (۱۳۸۸: ۲۰۲) در شرح گلشن راز، وحدت شهود را این چنین تبیین می کند: «شهود، رؤیت حق است به حق؛ یعنی در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده، دید که هر چه هست، اوست و غیر آن حقیقت موجودی نیست و کثرات و تعینات، اعتبارات هستی مطلقند که به حسب اختلاف نسب عارض آن حقیقت شده اند.» در این تعریف، لاهیجی از وحدت شهود طوری سخن گفته است که گویی وحدت وجود را تعریف می کند و اگر درست بنگریم، می بینیم که این تعریف با تعریف اول وحدت وجود که پیش از این گذشت، مطابقت دارد یا تلفیقی از تعریف اول و دوم است.

بازید بسطامی در مقام وحدت وجود و وحدت شهود می گوید: «چهل سال است که من با خلق سخن نگفته ام، هر چه گفته ام با حق گفته ام» (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۵۲۰)؛ یعنی همه را خدا دیده است و جز حق ندیده است. قیصری همین سخن را در کتابش می آورد و آن را مقام مشاهده می خواند (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۱).

مرضیه اخلاقی در مقاله ای با نام «وحدت وجود و وحدت شهود» که به تبیین این دو مسئله و وجوه اشتراک و افتراق این دو می پردازد، با آوردن مثال های متعدد در انتها به این نتیجه می رسد که وحدت وجود، مقامی بالاتر از وحدت شهود است:

«قائلان به وحدت شهود در همین مقام می مانند و از این مقام نیز غفلت می نمایند و این مقام را اعلی المقامات می دانند، چون در این مقام محو مطلق و فنای تام رخ می دهد و غبار عبودیت از میان می رود؛ ولی قائلان به وحدت وجود مقام بالاتری را بیان می دارند که پس از مقام فنای فی الحق، بقای بالحق است که در این مقام، حق را به جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می کنند. پس عارف واصل در عین فنای در وحدت، از تجلی به کثرت غافل نمی شود و در عین ملاحظه کثرات، کثرات میان او و حضرت احدیت فاصله نمی اندازد؛ نه خلق حجاب حق است و نه حق حجاب خلق» (اخلاقی، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

در این بیان، وحدت شهود برابر با فنا معرفی شده است و وحدت وجود، برابر با بقا و همچنین وحدت شهود مقدمه‌ای برای درک وحدت وجود شمرده شده است؛ درحالی که بیشتر عارفان گذشته مقام وحدت شهود را مقام بقا دانسته‌اند؛ همچنان که در تعریف لاهیجی و سخن بایزید آشکار است.

با توجه به این دیدگاه‌ها، به نظر نگارندگان، وحدت وجود جزء مقامات عرفان عملی محسوب نمی‌شود و تنها نظریه‌ای است که وجود عالم هستی و تمام ممکنات را از یک وجود می‌داند که همه موجودات تعینی از آن یک وجودند. درحالی که وحدت شهود مرحله به‌عینیت رسیدن این نظریه است که سالک جز حق چیز دیگری نمی‌بیند، یعنی هر آنچه می‌بیند حق است.

۲. مخالفت علاءالدوله با ابن عربی در مفهوم وحدت وجود

علاءالدوله سمنانی که یکی از مخالفان نامدار اندیشه‌های ابن عربی است و در آثارش به انتقاد از او می‌پردازد، خود اعتقاد راسخی به وحدت شهود دارد که در آثار او به وضوح مشخص است و حتی می‌توان اعتقاد به وحدت وجود را در آثار او استنباط کرد. بررسی دیدگاه او، ما را در شناخت بهتر وحدت وجود و وحدت شهود یاری می‌کند. در شعر زیر به وضوح می‌توان اندیشه وحدت شهودی او را مشاهده کرد:

«او نه انس است و نه جن و نه ملک نه حور است بلکه او دیده جان و دل ما را نور است
غیر حق هر چه کسی بیند مشرک باشد آنکه او حق نتواند که ببیند کور است»
(سمنانی، ۱۳۶۴: ۶۵)

در غزلی دیگر با اشاره به اینکه همه چیز در جهان من هستم و «من» خود «او» یم، کاملاً

اندیشه وحدت وجودی را بیان می‌کند:

«هم یک منم هم ده منم صد یک منم ده صد منم بشنو حقیقت این سخن، اهل قبول و رد منم
بشنو علاءدوله یقین بی حد منم بی حد منم پس در وجود و در نسب بی شبهه حد و عد منم
من طرفه مولودم که هم ام وجود خود منم هم قابلم هم فاعلم هم آب منم هم جد منم
میم معارف با الف اندر بدل نه بعد از این بی خود شو و او را ببین، او را بگو این خود منم»

(سمنانی، ۱۳۶۴: ۱۸۴)

«بنابراین، علاءالدوله که وحدت وجود را بر نمی‌تابد، در اشعارش وحدت شهود را به انحای مختلف بیان می‌دارد» (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). سمنانی خدا را آن چنان که ابن عربی «وجود مطلق» می‌داند، نمی‌داند و معتقد است: «وجود حق همان خالق تعالی است نه وجود مطلق و نه وجود مقید، آن چنان که ابن عربی گفت است» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۳۶).

قاسم کاکایی، تفاوت را در تجربه و تعبیر این دو عارف نامدار می‌داند که سبب چنین اختلافی شده است. او معتقد است که تجربه این دو عارف با هم دیگرگون است؛ سمنانی تجربه‌ای عاشقانه دارد و از عشق سخن می‌گوید و شعر می‌گوید و به وحدت شهود می‌رسد؛ در حالی که ابن عربی تجربه‌ای معرفتی دارد و مانند فلاسفه سخن می‌راند. در جایگاه دیگر، تعبیر این دو عارف نیز متفاوت است و از آنجا که تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است، نه منطقی می‌تواند وحدت وجود را بیان کند و نه لفظ یارای آن را دارد. در نتیجه، انتقاد او از ابن عربی این است که در مسئله وحدت وجود باید سکوت می‌کرده است (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۱۷). با توجه به این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که وحدت وجود و وحدت شهود در نظر عرفای بزرگ تفاوت چندانی با هم ندارند و گویا این بزرگان هر دو را یکی دانسته‌اند یا تعابیر گوناگون از این دو مفهوم یا این دو مقام کرده‌اند که گاه سبب شده است که برخی گمان کنند که این دو با هم متفاوت‌اند. در کتاب لمعات نیز ما با همگامی این دو مفهوم با هم مواجهیم که در ادامه نمونه‌های آن خواهد آمد.

فخرالدین عراقی و کتاب لمعات

فخرالدین عراقی، عارف، شاعر و نویسنده مشهور قرن هفتم هجری است. حمدالله مستوفی وفات او را در ۶۸۶ هـ ق دانسته و دیگران آن را در ۶۸۸ گفته‌اند که سعید نفیسی در مقدمه کلیات عراقی، تاریخ اخیر را صحیح‌تر می‌داند (عراقی، ۱۳۶۳: ۵). از آنجا که فخرالدین عراقی محضر صدرالدین قونوی را درک کرده بود و صدرالدین قونوی نیز از خویشان و مریدان ابن عربی به‌شمار می‌آمد، او نیز به‌واسطه، تحت تأثیر تعلیمات ابن عربی قرار گرفت و از اندیشه وحدت وجود او پیروی می‌کرد که این امر در تمامی آثارش، به‌ویژه کتاب لمعات به‌روشنی دیده می‌شود.

لمعات کتابی است در ۲۸ لمعه (پرتو) که می‌توان آن را چکیده‌ای از نظرات وحدت وجودی ابن عربی دانست که رنگ عشق به خود گرفته‌اند و به صورتی زیبا و شورانگیز به رشته تحریر درآمده‌اند. جامی دربارهٔ عراقی و کتاب *لمعاتش* می‌گوید: «فخرالدین ابراهیم الهمدانی المشتهر بالعراقی، به صحبت قدوة العلماء المحققین و أسوة العرفاء الموحدین، ابوالمعالی صدر الحق و الملة و الدین، محمد القونوی - قدس الله تعالی سرهما - رسیده است و از وی حقایق فصوص الحکم شنیده، مختصری فراهم آورده و آن را به سبب اشتغال بر لمعه‌ای چند از بوارق آن حقایق، لمعات نام کرده، به عباراتی خوش و اشاراتی دلکش، جواهر نظم و نثر بر هم ریخته و لطائف عربی و فارسی در هم آمیخته» (جامی، ۱۳۸۳: ۲۶). جامی در هنگام مقابله و تصحیح کتاب *لمعات* با چند نسخهٔ دیگر به این نتیجه می‌رسد که نسخه‌ها اختلافات زیادی دارند؛ بدین ترتیب مشغول به شرح این کتاب با توجه به آرای بزرگان عرفا، به‌ویژه محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین قونوی می‌شود (همان: ۲۶). ذبیح‌الله صفا کتاب *لمعات* را از جمله کتاب‌هایی می‌داند که پس از قرن هفتم جزء کتاب‌های درسی عرفانی قرار گرفته است (۱۳۴۱، ج ۳: ۱۷۰). علاوه بر این، او نگاهی نیز به *سوانح احمد غزالی* دارد؛ چنانکه در مقدمهٔ *لمعات* عنوان می‌کند: «کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق، بر سنن *سوانح* به زبان وقت املا کرده می‌شود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۶).

شرح زیادی دربارهٔ این کتاب نگاشته شده است که معروف‌ترین آن‌ها *اشعة اللمعات* از جامی، شرح *لمعات* از برزش‌آبادی و *اللمحات فی شرح اللمعات* از یارعلی شیرازی است که شرح اخیر تاکنون به چاپ حروفی نرسیده است. *لمعات*، چون تلخیص معتقدات و تعلیمات ابن عربی است که رنگ فلسفی دارد، فهم و ادراک آن برای عموم سالکان طریقت کار دشوار و سنگین بود؛ بنابراین برخی بزرگان عرفا و مشایخ صوفیه به شرح و تفسیر آن پرداختند» (اختر چیمه، ۱۳۷۵: ۴۹). وجود این شرح‌ها نشان‌دهندهٔ اهمیت فراوان این کتاب از نظر علمای صوفیه و همچنین پیچیدگی مطالب آن است.

مختصری در سبک لمعات

زرین کوب لمعات را از جمله نثرهای شاعرانه صوفیان می‌داند و آن را شعر مثنوی می‌خواند (۱۳۸۲: ۱۵۹). «لمعات از جهت زبان، آمیختگی نظم با نثر، بیشتر شبیه به سوانح احمد غزالی و از جهاتی نیز همسان با گلستان سعدی است؛ ولی از جهت فکری و تنظیم مطالب به پیروی از فصوص‌الحکم ابن عربی است» (براتی، ۱۳۸۷: ۳۴). ایجاز یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سبکی لمعات است که گاهی سبب شده است که دریافت برخی جملات و عبارات عراقی دشوار شود (براتی، ۱۳۸۷: ۳۶). عراقی برای بیان مطالب خود مانند بیشتر عرفای دیگر از زبان رمزآمیز بهره گرفته است؛ همچنان که خود می‌گوید: «بدان که در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات، ایمایی کرده می‌آید، به حقیقتی منزله از یقین... و اشارتی نموده می‌شود، به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۷). از دیگر ویژگی‌های سبکی نثر این کتاب آن است که گاهی زبان به شعر نزدیک و موزون می‌شود (براتی، ۱۳۸۷: ۴۱). همچنین از سجع و موازنه خالی نیست و تشبیه و استعاره در آن فراوان است.

از نکات قابل توجه کتاب آن است که فخرالدین عراقی یک موضوع یا مضمون را به صورت‌های گوناگون و با جملات متفاوت تکرار کرده است. گاهی در لمعه‌ها هیچ مطلب جدیدی نمی‌آید و مضامین پیشین با بافت‌ها و جملات گوناگون تکرار می‌شوند. این تکرار بیشتر معنایی است تا لفظی و تکرار لفظی به ندرت در آن یافت می‌شود؛ اما همین تکرار معنایی، ذهن خواننده را خسته می‌کند. یکی از این تکرارها این است: «محبوب آینه‌ی محب است» که به شکل‌های متفاوت در جای‌جای کتاب آمده است. البته خود او به این مکررات اشاره می‌کند و در توجیه آن می‌گوید: «اگرچه معانی این کلمات به نسبت با بعضی مفهوم مکرر نماید، معذورم که هر چند می‌خواهم که خود را به ساحل اندازم، ساحل یافت نمی‌شود و تا خیر است باز موجه دربروده است، به لجه‌ای افکنده» (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۰۹). لحن کتاب گاهی کاملاً عاشقانه و عارفانه و همراه با تمثیلات زیبا و گاهی کاملاً نظری و منطقی است؛ به‌ویژه در مواقعی که نویسنده قصد در اثبات وحدت وجود و مبانی آن دارد.

وحدت وجود در لمعات عراقی

فخرالدین عراقی از ابتدای کتابش از وحدت وجود سخن می‌گوید و به گونه‌ای سخن آغاز می‌کند که تکلیف خواننده با کتاب مشخص شود و بداند که این کتاب در مورد عرفان وحدت وجودی است. او در لمعه‌های آغازین فقط از وحدت وجود سخن می‌گوید و هیچ نشانه‌ای از وحدت شهود نیست. او وحدت وجود را مانند نظریه‌ای، با بیان‌های متفاوت تبیین می‌کند. در لمعه‌های میانی آرام آرام جای معرفت شهودی و وحدت شهود و فنا و بقا باز می‌شود و با استفاده از سخنان و مقامات مشایخ بزرگ صوفیه به بیان این مقامات می‌پردازد و با استفاده از آن‌ها به اثبات وحدت وجود می‌پردازد.

۱. بیان وحدت وجودی عشق

عراقی در ابتدای لمعات، آن‌گاه که از عشق سخن می‌گوید، به گونه‌ای آن را بیان می‌دارد که گویی وجودی خدایی است. او منبع و مبدأ همه چیز را عشق می‌داند و در واقع «عشق» در اندیشه او به منزله حقیقت مطلق یا وجود مطلق است: «هر زمان به هر زبان راز خود با سمع خود گوید، هر دم به هر گوش، سخن از زبان خود شنود، هر لحظه به هر دیده حسن خود را بر نظر خود جلوه دهد، هر لمحّه به هر روی، وجود خود را بر شهود عرضه دهد.» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۶). با این تعاریف ساحت عشق در نظر فخرالدین عراقی، ساحتی خدایی است که از سرچشمه وجود خداوند سیراب می‌شود؛ زیرا در این دیدگاه، خداوند هستی محض است و ذات حضرت حق عین عشق و محبت است:

«عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست	عنقای مغربم که نشانم پدید نیست
ز ابرو و غمزه هر دو جهان صید کرده‌ام	منگر بدان که تیر و کمانم پدید نیست
چون آفتاب در رخ هر ذره ظاهرم	از غایت ظهور عیانم پدید نیست
گویم به هر زبان و به هر گوش بشنوم	وین طرفه‌تر که گوش و زبانم پدید نیست
چون هر چه هست در همه عالم همه منم	ماننده در دو عالم از آنم پدید نیست»

(همان: ۳۷۶)

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

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

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

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

«مرد عشق تو هم تویی که تویی دائماً بر جمال خود نگران»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۵)

«شهود محب به بصر بود و بصر او به حکم کنت سمعه و بصره و یده و لسانه، عین محبوب است. پس هر چه عاشق بیند و داند و گوید و شنود، همه عین محبوب آمد»

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

۲. پدیداری ممکنات از عشق

در لمعه دوم از لمعات، عراقی عشق یا همان وجود مطلق را سرچشمه وجود ممکنات و موجودات معرفی می‌کند:

«پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد»

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۸)

جامی عشق را در این بیت وجود مفاض یا دارای فیض می‌خواند (۱۳۸۳: ۸۱). در ادامه نیز وجود عاشق را از می‌عشق می‌داند: «عاشق چون لذت شهود یافت، رقص کنان بر در میخانه عشق دوید و گفت:

ای ساقی از آن می که دل و دین من است پر کن قدحی که جان شیرین من است
گر هست شراب خوردن آیین کسی معشوقه به جام خوردن آیین من است

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۷)

«یعنی قدح استعداد مرا که وجود در علم نیمه کرده‌ای وجود در عین پر کن... زیرا که من از مردگی عدم عینی، به واسطه قدح استعداد خود با فیضان آن می، به زندگی وجود عینی می‌رسم» (جامی، ۱۳۸۳: ۸۳). یعنی تعینات تا وقتی که از می‌عشق پر نشوند، از عدم بیرون نیایند و به وجود نمی‌رسند و درحقیقت، عاشق نمی‌شوند. البته گاهی عبارات جامی غامض‌تر و پیچیده‌تر از عبارات خود لمعات می‌شود؛ زیرا در این نمونه که آورده شد، سخن فخرالدین عراقی روشن‌تر و شیواتر است.

در آخر لمعه دوم نیز در مصراع عاشق و معشوق را یک وجود می‌داند: «چون من همه معشوق شدم، عاشق کیست؟ اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود، بودی نبود تا عاشق تواند بود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۷۹). ابتدای این سخن بیشتر به مفهوم مقام فنا نزدیک می‌شود، آن‌گاه که رهرو راه عشق به فنای ذات می‌رسد و با معشوق یکی می‌شود؛ ولی در ادامه به بیان وحدت وجود معشوق می‌پردازد که عاشق مظهري از وجود اوست. معشوق و

عشق و عاشق هر سه یکی است اینجا/ چون وصل در ننگجد هجران چه کار دارد؟ (همان: ۳۷۹).

۳. دلیل وحدت وجود

فخرالدین عراقی در لمعه چهارم مطلب جالبی را بیان می‌کند که شاید برای اولین بار باشد. او در ابتدای این لمعه غیرت حق را دلیل وحدت وجود می‌داند و می‌گوید برای آنکه عاشق، تنها معشوق را دوست بدارد، کسی جز خود در جهان نیافرید: «غیرت معشوقی آن اقتضا کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود، او بود: غیرتش غیر در جهان نگذاشت/ لاجرم عین جمله اشیا شد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۰). این شعر که ترجمه سخن ابن عربی است «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹)، سرچشمه سخنان عراقی را همان‌طور که گفته شد، نشان می‌دهد؛ ولی در اینجا عراقی غیرت حق را دلیل بر این ظهور و تجلی بیان می‌کند.

۴. رابطه بین وحدت وجود و وحدت شهود

عراقی در بیان وحدت شهود، نقلی از شیخ جنید بغدادی می‌آورد که در منابع دیگر به بایزید نسبت داده شده است (مبیدی، ۱۳۶۱، ج ۸: ۵۲۰؛ قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۱۱): «سی سال است تا با حق سخن می‌گویم و خلق می‌پندارند که جنید با ایشان می‌گوید» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۱). نسبت دادن این سخن به بایزید با توجه به مقامات او صحیح‌تر به نظر می‌رسد تا جنید؛ چنانکه سخنان بایزید در مقام وحدت شهود و فنا بیشتر است. جامی این سخن را به زیبایی و با بیان وحدت وجودی شرح می‌دهد:

«یعنی جنید در مجالی خلق، حق را می‌دید و سخن با وی می‌گفت و شنونده، وی را می‌دانست و محجوبان پنداشتند که با خلق می‌گوید و شنونده ایشانند، بلکه جنید نیز در میان نبود؛ حق می‌گفت و محجوبان می‌پنداشتند که جنید می‌گوید» (جامی، ۱۳۸۳: ۹۵).

این حکایت کاملاً نمود وحدت وجود و وحدت شهود با هم است.

در لمعه ششم، نهایت کار عاشقی را آن می‌داند که محب وقتی که در آفاق و انفس می‌نگرد، تنها محبوب را ببیند؛ این نیز بیان دیگری است از وحدت شهود: «نهایت این کار آن است که محب، محبوب را آینه خود ببیند و خود را آینه او:

هر دم که در صفای رخ یار بنگرد گردد همه جهان به حقیقت مصور است
چون باز در فضای دل خود نظر کند بیند چو آفتاب رخ خوب دلبرش
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۳)

در ادامه شطح بایزید را نمونه‌ای از رسیدن سالک به مقامی می‌داند که خود را حق می‌بیند: «تا چو در خود نظر کند همه رنگ معشوقی ببیند؛ بلکه خود را همه او ببیند، گوید: سبحان ما أعظم شأنی من مثلی و هل فی الدارین غیری؟» (همان: ۳۸۳). جامی در تفسیر این قول آن را مقام جمع الجمع می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۶).

عراقی در لمعه دهم بدون اشاره به دو مفهوم فنا و بقاء، سعی در بیان وحدت وجود با این دو مقام دارد:

«مادام که محب را شهود جمال محبوب در آینه صورت روی نماید، لذت با الم صورت بندد و اندوه و شادی ظاهر شود، خوف و رجا گرد گردد، قبض و بسط دامن گیرد؛ اما چون لباس صورت برکشد و در محیط احدیت غوطه خورد، او را نه از عذاب خبر بود و نه از نعیم، نه از امید داند و نه از بیم، نه خوف شناسد و نه رجا، نه ماضی بود و نه مستقبل و او در بحری غرق است که آنجا نه ماضی بود و نه مستقبل، جمله حال است در حال... و اینجا جز یکی نتواند بود» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۸).

تا آن‌گاه که محب، لباس صورت را برنداشته است، یعنی نفس خود را نکشته است و به مقام فنا نرسیده است، اگر به محبوب نظر کند، لذتش با درد همراه است و در اینجا است که دوگانگی ایجاد می‌شود؛ ولی آن‌گاه که محب لباس صورت را برکشد و به مقام فنا برسد و پس از آن باقی در ذات حق شود و در دریای یگانگی شناور شود، این دوگانگی برمی‌خیزد و به یگانگی مبدل می‌شود. جامی نیز «صورت برکشیدن» را مقام فنا می‌خواند، ولی از مقام بقا سخنی به میان نیاورده است (جامی، ۱۳۸۳: ۱۳۲). عراقی در ادامه از سخن

معروف بایزید استفاده می کند تا مفهوم فنا و بقا را بهتر تبیین کند: «ابویزید را گفتند: کیف أصبحت؟ گفت: لا صباح عندی و لا مساء.

اینجا که منم نه بامداد است و نه شام نه بیم نه امید، نه حال و نه مقام
إِنَّمَا الصَّبَاحُ وَ الْمَسَاءُ لِمَنْ يَتَّقِدُ بِالصَّفَةِ وَ أَنَا لَا صَفَةَ لِي. مصراع: چون نیست مرا ذات،
صفت چون باشد؟» (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۸۹). یگانگی ذات محب و محبوب در این سخن
بایزید مشخص است.

عراقی در لمعه سیزدهم به سیر و سلوک عاشق در راه رسیدن به خدا و برداشتن
حجاب‌های گوناگون که در این راه است، اشاره می کند تا آنجا که عاشق به مقام فنا و بقا
برسد و جمله یگانگی شود:

«محبوب هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت بر وی فرو گذاشت، تا محب خو
فراکند و او را پس پرده اشیا می بیند، تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق
بجانباند، به مدد عشق و قوت شوق، پرده‌ها یکان یکان فروگشاید، آن گاه پرتو
سبحات غیریت موهوم را بسوزد و او به جای او بنشیند و همگی عاشق شود»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۰).

اگر مقام فنا و بقا را لازمه مقام وحدت شهود بگیریم، می توان گفت که این سخنان نظر
به وحدت شهود دارند.

با توجه به سخنان مختلف او در لمعات می توان به این نتیجه رسید که او بین مرتبه
وحدت شهود و وحدت وجود تفاوتی قائل نیست؛ زیرا همان طور که ملاحظه می شود، از
وحدت شهود استفاده می کند تا وحدت وجود را اثبات کند. از این مطلب می توان نتیجه
گرفت که عرفان عراقی یا حتی ابن عربی که خود عراقی مبانی عرفانش را از او گرفته
است، بر پایه آن است که تفاوتی بین این دو مقام وجود ندارد. در نتیجه، او در ادامه همین
لمعه از وحدت وجود سخن می گوید: «نشاید که غیری او را حجاب آید، چه حجاب
محدود را باشد و او را حد نیست، هرچه بینی در عالم صورت و معنی اوست و او به هیچ

صورت مقید نه؛ در هر چه او نباشد، آن چیز نباشد و در هر چیز که او باشد، آن چیز هم نباشد، قطعه:

تو جهانی لیک چون آیی پدید جمله جانی لیک چون گردی نهران
چون که پیدایی چو پنهانی مدام چون نهران گردی چو پیدایی عیان
هم عیانی هم نهران هم هر دویی هم نه اینی، هم نه آن، هم این و آن»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۱)

او در لمعه هفدهم با بیان شهود مرتبه به مرتبه معشوق به اثبات مسئله وحدت وجود می‌پردازد و رابطه بین عاشق و معشوق را این گونه تبیین می‌کند:

«معشوق هر لحظه از دریچه هر صفتی با عاشق روی دیگر نماید، عین عاشق از پرتو روی او هر لحظه روشنایی دیگر یابد و نفس بینایی دیگر کسب کند؛ زیرا هر چند جمال بیش عرضه کند، عشق غالب‌تر آید و عشق هر چند مستولی‌تر گردد، جمال خوب‌تر نماید و بیگانگی معشوق از عاشق بیشتر شود، تا عاشق از جفای معشوق در پناه عشق می‌گریزد و از دوگانگی در یگانگی می‌آویزد»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۵).

این بیان که باز نوعی سیر و سلوک عاشقانه است، به مرحله مشاهده کامل می‌رسد و در این مرحله اتحاد شکل می‌گیرد که بیان عراقی وحدت وجودی است. در ادامه نیز حکایت معروف نامه یحیی بن معاذ رازی به بایزید را برای روشن شدن این موضوع می‌آورد: «معاذ رازی به ابویزید نوشت که:

مست از می عشق، آن چنانم که اگر یک جرعه از این بیش خورم نیست شوم
بایزید در جواب نوشت که:

شربت الحب کاساً بعد کاس فما انفد الشراب و ما رویت
گر در روزی هزار بارت بینم در آرزوی بار دگر خواهم بود»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۶)

در ادامه نیز چند شطح از بزرگان عرفا چون ابوبکر وراق و ابوالحسن خرقانی در این مقام بیان می‌دارد تا نشان دهد که این مقام همان وحدت شهود است؛ بنابراین، اگر مفهوم این دو نزدیک به هم نبود، چه دلیلی داشت که پس از بیان نظری وحدت وجود به بیان عملی آن پردازد. پس در حقیقت می‌توان وحدت شهود را سلوک عملی وحدت وجود دانست.

آن هنگام که دل عارف از غیر خدا خالی شود و کاملاً از حق پر شود، عارف به مرتبه وحدت شهود می‌رسد؛ این مقام را عراقی با دو سخن از عرفای بزرگ این چنین بیان می‌کند:

«ابویزید، قدس سره، از سعت دایره دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و آنچه در اوست، در گوشه دل عارف گذر کند، عارف از آن خبر نیابد. جنید گفت: چگونه خبر یابد؟ که: المحدث إذا اقترن بالقديم لم يبق له أثر. ابویزید چون نظر در چنین دل کند که محدث را در او اثر نبود، همه قدیم بیند، لاجرم «سبحانی» گوید» (همان: ۳۹۹).

جامی مقام بایزید را مقام بقای به حق تعبیر می‌کند: «بایزید... به بصر حق همه قدیم بیند، لاجرم به لسان حق سبحانی گوید» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۵). چنانکه می‌بینیم، گویا فخرالدین عراقی به تفاوت این دو مقوله اعتقادی نداشته است و اگر نیز بگوییم داشته، این چنین بوده که یکی را مقدمه دیگری می‌دانسته است. او در ادامه از همین بحث استفاده می‌کند و به بیان وحدت وجود می‌پردازد: «یگانگی جز در یگانگی قرار نگیرد، فردانیت جز در وحدانیت آرام نیابد، از این حرف حقیقت دل معلوم شود و کم کسی داند، صاحب دلی باید، مناجات دل چنین خبر داد که:

گفتم که: که رای تو بدین زیبایی گفتا خود را که خود منم یکتایی
هم عشقم و هم عاشق و هم معشوقم هم آینه هم جمال و هم بینایی

(عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۹)

در لمعه بیست و پنجم تفاوتی بین وحدت شهود و وحدت وجود در بیان عراقی نمی‌توان یافت. او در این لمعه از عین‌الیقین و حق‌الیقین سخن می‌گوید و عین‌الیقین را مشاهده حق به عین نمی‌داند؛ بلکه می‌گوید همه حق را به عین می‌بینند؛ ولی کسی که به مرتبه حق‌الیقین نرسیده است، نمی‌داند که چه می‌بیند؛ زیرا به حقیقت آنچه می‌بیند آگاه نیست؛ اگر نیک‌بنگرد داند که همه یکی است و مقام وحدت وجود همان وحدت شهود است که تنها حق را بتوان دید: «همه به عین‌الیقین، جمال او بینند، چه در حقیقت جز احدیت مجرد نیست؛ اما نمی‌دانند که چه می‌بینند؟ لاجرم لذت نمی‌یابند. لذت آن یابد که به حق‌الیقین بداند که چه می‌بیند؟ و به چه می‌بیند؟ و از بهر چه می‌بیند...؟»

در این ره گر به ترک خود بگویی یقین گردد تو را کو تو، تو اوایی

(همان: ۴۰۵)

در لمعه بیست و هفتم نیز فنا مقدمه بقای بالله و شهود حق معرفی می‌شود و از آن به وحدت عاشق و معشوق می‌رسد: «عاشق را طلب شهود بهر فنا است از وجود؛ دائم قدم در عدم از بهر آن زند که در حال عدم آسوده بود، هم شاهد بود و هم مشهود... اگر این غطا که «تویی» تست، از پیش بصر کشف شود، محبوب، محبوب را بیند و محب در میان:

بدا لک سر طال عنک اکتنامه و لاح صباح کنت انت ظلامه
فانت حجاب القلب عن سر غیبه و لولاک لم یطبع علیه ختامه

(همان: ۴۰۵)

(سری که از تو پنهان بودنش طولانی شد، آشکار شد و روشنایی که تو تاریکی‌اش بودی آمد؛ پس تو حجاب دل از رسیدن به سر غیث بودی و اگر «تو» بودی مهرش بر او قرار نمی‌گرفت و پنهان نمی‌ماند)

آنکه گویی که:

روزت بستودم و نمی‌دانستم شب با تو غنودم و نمی‌دانستم
ظن برده بدم به من که من بودم من من جمله تو بودم و نمی‌دانستم

(همان: ۴۰۷)

در لمعه بیست و هشتم در بیان مقام بقای به حق، به انواع سیر سالک اشاره می‌کند و سیر الی الحق و سیر فی الحق و سیر من الحق الی الخلق را این گونه بیان می‌کند:

«محبوب چون خواهد که محب را برکشد، نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد، از وی برکشد و بدان خلعت صفات خویش در پوشاند. پس به همه نام‌های خودش بخواند و به جای خودش بنشاند؛ آنجا در موقف المواقفش موقوف گرداند تا به عالمش، بهر تکمیل ناقصان، باز گرداند و چون به عالمش باز گرداند، لباس آن عالم که از وی برکشیده، اکنون به رنگ خود در او پوشاند» (همان: ۴۰۸).

انتهای سیر الی الحق مقام فنا است و سیر فی الحق مقام جمع الجمع و سیر من الحق الی الخلق که با صفات خداوندی همراه است، مقام بقا است. جامی موقف المواقف را مقام استهلاک در شهود عین جمع می‌داند (جامی، ۱۳۸۳: ۲۱۷). عراقی پس از این گفتار به اثبات وحدت وجود می‌پردازد: «اینجا معلوم کند که «کل شیء هالک الا وجهه» چه وجه دارد. چرا شاید که های «وجهه» عاید با «شیء» باشد؛ بهر چه شیء هالک است از روی صورت؛ و از روی معنی باقی و به چه وجه معنی آن وجه ظهور حق است که «ببقی وجه ربك ذو الجلال والاکرام» (همان: ۴۰۸)؛ بنابراین، با این توصیف‌ها از مقام سلوک و فنا و جمع الجمع و بقا به اثبات وحدت وجود می‌رسد و به تبیین و اثبات آن می‌پردازد.

نتیجه

به‌طور کلی، می‌توان نتایج این جستار را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. در اندیشه فخرالدین عراقی عشق، حقیقت مطلق یا وجود مطلق است و عاشق و معشوق نیز چون از این حقیقت مطلق سرچشمه می‌گیرند، عاشق و معشوق نیز یک نفرند.
۲. عارفانی چون بایزید بسطامی، حلاج، جنید و دیگران مقام وحدت شهود را به نوعی درک کرده‌اند و فخرالدین عراقی به این معنی اذعان دارد. وی از

سخنان و مقامات این بزرگان بهره می‌گیرد تا از وحدت شهود به وحدت وجود برسد و به اثبات این نظریه پردازد.

۳. می‌توان گفت در نظر فخرالدین عراقی وحدت وجود یک مقام عارفانه نیست که از وحدت شهود ناشی شود؛ بلکه او بیشتر به‌عنوان یک نظریه‌پرداز با سخنانی زیبا و رمزگونه مانند ابن عربی از مقامات فنا، بقا و وحدت شهود بهره می‌گیرد تا به اثبات نظری وحدت وجود پردازد.

۴. عراقی در لمعات به گونه‌ای از وحدت شهود و وحدت وجود سخن می‌گوید که گویی این دو مفهوم را یکی می‌داند و همواره از وحدت شهود استفاده می‌کند تا به وحدت وجود برسد و آن را اثبات کند. همچنین از سیاق سخنان او این چنین برمی‌آید که او وحدت شهود را مقدمه وحدت وجود بداند. در واقع، بهتر آن است که بگوییم او به گونه‌ای وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود به‌شمار می‌آورد.

منابع

- آربری، آرتور. (۱۳۵۸). *عقل و وحی در اسلام*، ترجمه حسن جواد. چ اول. امیرکبیر. تهران.
- آملی، محمدتقی. (۱۳۷۷ق). *درر الفوائد (تعلیق بر شرح منظومه)*. با مقدمه حسن مصطفوی. مؤسسه اسماعیلیان. قم.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ چهارم. سروش. تهران.
- ابراهیمی دینانی، آرزو و جلالی پندری، یدالله. (۱۳۸۹). *بنیانگذار وحدت وجود حلاج یا ابن عربی*. مجله مطالعات عرفانی. ش ۱۱. صص ۵-۴۴.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. دارالصادر. بیروت.
- _____ . (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. المکتبه الزهرا. تهران.

- _____ . (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد. چ اول. کارنامه. تهران.
- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۵۱). *چهارده رساله فارسی (رساله ضوء اللمعات)*. تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی و سیدابراهیم دیباجی. چ اول. نشر تقی شریف رضایی. تهران.
- اخلاقی، مرضیه. (۱۳۸۳). *وحدت وجود و وحدت شهود*. مجله حکمت سینوی (مشکوه النور). ش ۲۶ و ۲۷. صص ۸۶-۱۱۱.
- اختر چیمه پاکستانی، محمد. (۱۳۷۵). *بررسی شروح لمعات عراقی*. مجله معارف. ش ۳۸. صص ۴۸-۷۹.
- براتی، محمود. (۱۳۸۷). *سبک سخن فخرالدین عراقی در لمعات*. مجله گوهر گویا. سال ۲. ش ۶. صص ۲۹-۵۲.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *أشعة اللمعات*. چ اول. بوستان کتاب. قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). *مقدمه بر سر الصلوة روح الله موسوی خمینی*. چ اول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. تهران.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ چهارم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۳۸۳). *بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا*. مجله الهیات و حقوق. ش ۲۹. صص ۱۲۹-۱۶۰.
- دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۲). *مقایسه وحدت وجود در «فصوص» ابن عربی و «مثنوی» مولوی*. مجله معارف. دوره بیستم. ش ۱. صص ۱۵۸-۱۷۱.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۲). *ارزش میراث صوفیه*. امیرکبیر. تهران.
- سبزواری، هادی. (۱۳۶۸). *تعلیق بر اسفار اربعه*. چ دوم. چاپخانه مصطفوی. قم.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۴). *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی*. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. شرکت مؤلفان و مترجمان. تهران.

- _____ (۱۳۶۹). *مصنفات فارسی*. به اهتمام نجیب مایل هروی. علمی و فرهنگی. تهران.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۴۱). *تاریخ ادبیات در ایران*. دانشگاه تهران. تهران.
- عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳). *کلیات عراقی*. به کوشش سعید نفیسی. چ چهارم. انتشارات سنائی. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۰). *منطق الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین. چ هفتم. علمی و فرهنگی. تهران.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۷). *نامه‌های عین القضاة همدانی*. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. اساطیر. تهران.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف در اسلام*. چ یازدهم. زوار. تهران.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. چ اول. مولی. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). *شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود*. فصلنامه اندیشه دینی. دوره اول جدید. ش ۱ (پیاپی ۱۰). صص ۹۷-۱۲۲.
- (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*. هرمس. تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ هشتم. زوار. تهران.
- ملاصدرا. (بی‌تا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه*. منشورات مصطفوی. قم.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به کوشش علی اصغر حکمت. ۱۰ جلدی. امیرکبیر. تهران.
- نیکلسون، رینولد زن. (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ دوم. سخن. تهران.
- وکیلی، هادی و تاجیک، ابوالفضل. (۱۳۸۹). *بررسی برخی از مبانی وحدت وجود*. دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان. سال ۲. ش ۳. صص ۱۳۳-۱۴۷.