

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۳

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۵

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود

عباس گوهری^۱امین رضا نوشین^۲

چکیده:

عرفان عاشقانه، رابطه بین خدا و انسان را از رابطه بین حاکم و محکوم، خواجه و رعیت و حتی عابد و معبود، به عاشق و معشوق و معشوق و عاشق فراتر برده و از این رو نمایشگاه عالی‌ترین روابط انسان با خدای خویش است. بر بنیاد این نگرش عرفانی، انسان معشوق و محبوب خداوند است که در لحظه‌ای خاص و طی تجربه‌ای شگرف با وام‌گیری از عشق الهی، به ناگاه در عین معشوقی، عاشق و در عین محبوبی، محب می‌گردد. عرفان وحدت شهودی نیز، عرفانی است مبتنی بر تجربه وحدت و مدعی اینکه طی این تجربه، عارف از ماسوی الله غافل و تنها متوجه حق می‌گردد. در این عرفان ثنویت بین حق و خلق تصریح و بر این اساس، امکان جمع با عرفان عاشقانه ممکن می‌شود. عرفان وحدت وجودی نیز عرفانی است مبتنی بر این مدعا که عارف طی تجربه عرفانی خویش به معرفتی مشعر بر وحدت و یگانگی خلق و حق دست یازیده و در می‌یابد که ثنویت بین خدا و ماسوی الله در عین وقوع، اصیل و بنیادی نیست.

بنابر آنچه رفت، این مقاله می‌کوشد تا در عین صحه گذاشتن بر این مدعا که عرفان مبتنی بر وحدت شهود، مستعد عرفان عاشقانه است، علیه مدعای «عدم امکان جمع میان عرفان مبتنی بر وحدت وجود و عرفان عاشقانه»، دو دلیل، یکی مبتنی بر واقع و دیگری، مبتنی بر عقل، اقامه کند.

کلید واژه‌ها:

عشق، عرفان عاشقانه، وحدت وجود، وحدت شهود.

^۱ - استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

gohari_a@yahoo.com

^۲ - دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

پیشگفتار

به قول ویلیام چیتیک، عرفان پژوه شهر معاصر، از قرن هفتم به این سو کمتر موضوعی است که به اندازه «عشق» اهتمام صوفیان را برانگیخته باشد. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۰۹)؛ و به قول مرحوم استاد عبدالحسین زرین کوب، ادب صوفیه نیز که مهمترین محصول و فرآورده صوفیان است، سراسر عبارت از اسرار عشق و عاشقی است. (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۷۸)؛ و باز به قول یوهانس دوبرین، عشق عام‌ترین نماد انتقال رابطه میان عارف و هدف وی از طلب حق است. (دوبرین، ۱۳۷۸: ۷۳) اما تعبیر عشق که در لسان صوفیه مصطلح شده و در بدایت آشنا می‌نماید، محتاج توضیح و تعریف است. مؤلف رشف اللاحاظ و کشف الالفاظ در تعریف آن آورده است: «عشق دوستی حق را گویند با وجود طلب و جد تمام» (الفتی تبریزی، ۱۳۷۷: ۴۱)؛ و ابن سینا در اشارات و تنبیهات می‌گوید: «والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضره ذات ما»؛ یعنی، عشق حقیقی شادمانی به واسطه تصور حضرت ذات چیزی است. وی بلافاصله پس از این تعریف به تمایز عشق از شوق توجه می‌دهد و مدعی می‌شود: «والشوق هو الحركه الی تتمیم هذا الابتهاج، اذا كانت الصوره، متمثله من وجهه، كما تتمثل فی الخیال» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۴۳۴)؛ یعنی شوق حرکت است به سوی تمام ساختن این ابتهاج، هنگامی که صورت از جهتی متمثل باشد، آنگونه که در قوه خیال تمثیل یافته است. ابونصر سراج طوسی و امام ابوالقاسم قشیری نیز هر کدام یک باب از اللمع و رساله را به محبت یا عشق اختصاص داده و در تعریف آن اقوال شیوخ متصوفه را آورده‌اند، فی المثل سراج ذیل حال سوم محبت که مخصوص صدیقان و عارفان است از قول جنید می‌نویسد: «دخول صفات محبوب در صفات دوستدار» (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۱۱۱)؛ و قشیری، در باب مستوفایی که حول محبت پرداخته و اقوال بسیاری از بزرگان را نقل کرده است، تعریفی نظیر قول جنید ارائه می‌دهد: «و گفته‌اند محو گشتن محب بود از صفات خویش و اثبات کردن محبوب را به ذات او» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۵۹). هجویری نیز در کشف المحجوب به نحو مفصل به مسأله محبت پرداخته و در یافتن ریشه آن جهد بلیغ نموده است و این کاری است که قشیری نیز در رساله و با اختصار بیشتر بدان اهتمام جسته است. هجویری احتمال داده است که محبت ماخوذ از «حبه»، یعنی تخم‌هایی که در صحرا بر زمین افتند باشد؛ یا ماخوذ از «حب»ی که در آن آب بسیار باشد؛ یا «حب»ی که نام چهارچوبی است که کوزه آب را بر آن می‌نهادند؛ یا از «حب» که جمع حبه دل است؛ یا از «حباب الماء» که غلیان آب در هنگام باران شدید است و مناسبت آن با عشق و محبت از آن روست که قلب نیز به وقت عشق

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود / ۱۸۵

دچار غلیان می‌شود. (هجوری، ۱۳۸۳: ۴۴۶-۴۴۸) ابن عربی هم در رساله غوثیه می‌نگارد: «یا رب معنی عشق چیست؟ گفت: ای غوث! [عشق] تو به من ذوق دل تست در حالتی که فارغ از میل به ماسوای من باشی». (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۳).

مولوی نیز ابیاتی در تعریف عشق دارد که طی آنها به مخاطب اینگونه القا می‌کند که معرفت به عشق امری ذوقی یا انفسی است و از این رو تعریف آن از توان هر حد و رسمی خارج است. او می‌گوید: «پرسید یکی که عاشقی چیست؟ گفتم که چو ما شوی بدانی». شیوه مولانا در اینجا نیز همان راه و رسم معهود وی است که به جای تعاریف خشک و بی‌مزه به تجربه دعوت می‌کند و قال را برای حال و احوال می‌گذارد.

پس از فراغت از تعریف عشق بر بنیاد قاموس عرفا و متصوفه، ناگزیر باید اشاره‌ای نیز به سیر تاریخی آن داشت، چراکه علم به تاریخ عرفانی عشق، همچو علم به معنای آن، مقدمه ضروری درک و فهم عرفان عاشقانه است. اینکه عشق از کجای تاریخ به عالم عرفان و تصوف بار یافت سؤالی است که پاسخگویی به آن آسان نیست. از این رو تنها به اشاره می‌توان گفت که از قرن دوم به این طرف اساس مذهب تصوف، محبت و بنای رابطه انسان و خدا بر بنیاد روابط عاشقانه نهاده می‌شود. (غنی، ۸۳: ۱۷۹) اما تاریخ دقیق ورود این لفظ به عرصه عرفان و تصوف معلوم نیست، هر چند که بالیدن آن در خاک خراسان است لکن از بدو رستن و رویدن آن اطلاع دقیقی حاصل نیامده است. (پورجوادی، ۸۷: ۴۹). نکته‌ای که تذکار آن واجب می‌نماید این که ورود این لفظ به عرصه تصوف، قصه بلند بالایی دارد که تفصیل آن از حوصله این نوشتار بیرون است. تنها به اشاره باید گفت که صوفیان متقدم از بکار بردن لفظ عشق اجتناب ورزیده و از لفظ قرآنی «محبت» که ماخوذ است از نص قرآنی «فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المومنین اعزه علی الکافرین» (قرآن، مائده)؛ بهره می‌جستند؛ تا آنکه رفته رفته لفظ عشق نیز در ادب و بخصوص شعر صوفیه رایج شد و از آنجا در افواه همگان افتاد.

عرفان عاشقانه

این نوع عرفان به لحاظ ماهوی مبتنی بر بن مایه‌های اساطیری است. اسطوره‌ای که طی آن ماسوی الله تماماً محصول و نتیجه عشقی ازلی است. فی المثل سهروردی در رساله فی حقیقه العشق آورده است: «عشق که برادر میانیست با حسن انسی داشت، نظر از وی بر نمی‌توانست گرفت ملازم خدمتش می‌بود، چون تبسم حسن بدید، شوری درو افتاد، مضطرب شد خواست که حرکتی کند، حزن که برادر کهن بود، درو آویخت، از آن آویزش آسمان و زمین پیدا شد» (سهروردی، ۸۱: ۸).

حافظ نیز گفته است:

«طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری»

و او در جایی دیگر به صراحت از اسطوره خلقت بر بنیاد عشق ازلی یاد می‌کند:

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد»

اسطوره خلقت بر اساس عشق ازلی، هم ریشه‌های افلاطونی و نو افلاطونی دارد و هم ریشه‌های دینی و قرآنی. سابقه دینی آن پیش از اسلام به کتاب مقدس می‌رسد (شری: ۱۹۳)؛ و سابقه قرآنی آن را پیشتر آوردیم. در باب ریشه‌های افلاطونی آن نیز باید گفت که «واحد» و «خیر» و جمال ذاتی برای افلاطون یکی است (کاپلستون، ۲۰۸:۸۸) و فلوطین نیز در انثاد نخست می‌نویسد: «خدا منشاء بخش بهتر و زیباتر هستی، و به عبارت بهتر، منشاء خود هستی یعنی زیبایی است». (فلوطین، ۱۱۸:۶۶) این عرفان عالم را مملو از عشق می‌بیند و آدمی را مکلف به عشق ورزی. البته این خداست که ابتدا سفره عشق را گشوده است و از این رو بر آدمی است که بر سر این سفره نشسته و لقمه‌ای از این مائده آسمانی را به دهان بگذارد و از معجزه همان لقمه است که او نیز به خداوند عشق خواهد ورزید، آدمی معشوقی است که البته عاشق می‌شود. آخرین نکته آنکه از منظر عرفا عشق و جذبات الوهیت، تنها در خور خواص است و هر که از چنین موهبتی نصیب برده باشد به مرتبه ولایت رسیده است. (نجم رازی، ۸۱:۸۱)

عرفان عاشقانه مملو از شادی و شور و دست افشانی است، عارف که خود را معشوقی عاشق می‌داند مدام در اندیشه قرب و وصال می‌سوزد، از تلخی‌های هجران می‌نالند و در جستجوی مقصود خویش سر از پا نمی‌شناسد. این عرفان که به حماسه می‌ماند با آفرینش وقایعی شگرف در تاریخ تصوف نظیر آنچه درباره رابعه می‌گویند تا مرگ حلاج بر سر دار، شگفتی‌ها پیدا آورده است و بازتاب آن در ادب صوفیانه، بخصوص شعر عاشقانه - عارفانه / عارفانه - عاشقانه، جلوه‌هایی بدیع و گونه‌گون آفریده است.

عرفان مبتنی بر وحدت وجود و وحدت شهود

درباره عرفان می‌توان از عرفان وحدت وجودی و در مقابل عرفان وحدت وجودی می‌توان از عرفان وحدت شهودی سخن گفت.

وحدت وجود آنگونه که تحت عنوان وحدت شخصی وجود درک می‌شود، اندیشه‌ای است که در اسلام به ابن عربی و اصحاب مکتب او مربوط است، هرچند که سابقه‌ای طولانی‌تر دارد

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود / ۱۸۷

(رحیمیان، ۱۱۵:۸۳) و (جهانگیری، ۲۶۱:۸۳).

بنابر جهان شناسی 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 به آن راه نداشته و غیب مطلق به حساب می‌آید (مظاهری، ۳۹:۸۵). 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 این رو عالم عبارتست از اسم ظاهر حق تعالی. عین عبارت وی در فصوص اینگونه است: «فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظهوراً؛ فهو الظاهر فی کلّ مفهوم، و هو الباطن عن کلّ فهم ألا عن فهم من قال انّ العالم صورته و هویته و هو الاسم الظاهر، كما أنّه بالمعنی روح ما ظهر، فهو الباطن» (ابن عربی، فصل ۳). بنا به قول ابوالعلاء عقیفی این عبارات مشعر بر تشبیه و تنزیه است که دو چهره از آن حقیقت کلی که تمام هستی را در بر گرفته است بتصویر می‌کشد. (عقیفی، ۸۶:۸۱) پس خداوند در مقام ذات منزّه و در مقام اسماء و صفات که مرتبه تجلی است مشبه است، از این رو باید گفت که حق دو وجه دارد، یکی ذات که غیب مطلق است و دیگری اسماء و صفات که ظاهر است و آشکار. خلق نیز در عرفان ابن عربی دو وجه دارد. یکی وجه عدمی و دیگر وجهی که به نحوی وجودی است، چراکه خلق، چیزی جز مجلای تجلیات الهی نبوده، ظهور و تجلی اسماء و صفات الهی به حساب می‌آید.

بر این اساس هر مخلوق تجلی یک یا چند اسم الهی بوده و انسان در مقام اشرف مخلوقات تجلی اسم اعظم «الله» و از اینرو تجلی تمامی اسماء و صفات الهی است.

پس انسان آئینه تمام نمای حق است؛ چنانکه ابن عربی در مطلع فص نخست از فصوص آورده است: «لما شاء الحقّ سبحانه من حیث اسمائه الحسنی الّتی لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانها، و ان شئت قلت ان یری عینه، فی کون جامع یحصر الامر کلّه، لکونه متصفاً بالوجود، و یظهر به سرّه الیه» (ابن عربی، فصل ۱).

اما انسان از هر جهت و صفتی مطابق رحمان نیست، چراکه حضرت حق به وجوب وجود و قیمومیت مخصوص است و این فرق فارق میان انسان است و رحمان (ابن عربی، ۵:۸۵). چراکه وجه حق همواره با خلق است و به قول عبدالرزاق کاشانی، هر کس که قیمومیت حق را با اشیاء ببیند و مشاهده کند که به حق تعالی قائم اند؛ او همان کسی است که وجه حق را در هر چیزی مشاهده می‌کند. (کاشانی، ۷۷: ۱۵۱ و ۱۵۲)

درباره وحدت شهود نیز، باید گفت مدعایی است مبتنی بر تجربه وحدت؛ با این تفاوت که عارف، پس از آن تجربه مدعی می‌شود که چندان محو تجربه حق گردیده است که خلق / ماسوی الله

از نظر وی به ورطه فراموشی افتاده است. به قول حافظ: «چنان پر شد فضای سینه از دوست/ که یاد خویشتن رفت از ضمیرم».

وحدت شهود حاکی از تجربه‌ای شگرف است که یاد ماسوی الله و حتی خود شخص را از ذهن عارف می‌زداید، آنگونه که گویی جز حق چیزی وجود ندارد. وحدت شهود بر خلاف وحدت وجود، وجود سایر موجودات را به رسمیت شناخته و از این اندیشه که آنها تجلی خداوندند، می‌پرهیزد؛ از اینرو به ثنویت میان خلق و حق معتقد و قایل است. در حالی که وحدت وجودی‌ها با اعتقاد به سیطره وحدت در کل هستی، بر هر گونه ثنویت خط بطلان کشیده و خلق را تجلی حق می‌دانند. اینکه منشاء این اختلاف از کجاست و حقیقت نزد کدام گروه است، بحثی است خارج از حوصله این نوشتار و تنها می‌توان گفت که در پی جدالهای فکری بسیار بین قایلین به وحدت وجود و وحدت شهود، صدر المتالهین فیلسوف شهیر اسلامی با وضع قاعده‌ای تحت عنوان «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها»، جانب وحدت وجودی‌ها را گرفته و مدعای ایشان را مبرهن ساخته است. وی در اسفار می‌نویسد: «اعلم انّ واجب الوجود بسیط الحقیقه غایه البساطه و کلّ بسیط الحقیقه کذلک فهو کلّ الاشیاء، فواجب الوجود کلّ الاشیاء لایخرج عنه شیء من الاشیاء».

(ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۳۶۸)

امکان یا عدم امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود و وحدت شهود

عرفان عاشقانه، عرفان مبتنی بر وحدت وجود و عرفان مبتنی بر وحدت شهود را در حد وسع و به اختصار تبیین نمودیم. حال باید نسبت عرفان عاشقانه را با عرفان مبتنی بر وحدت وجود و عرفان مبتنی بر وحدت شهود بررسی کرده و تبیین نماییم که بین هر یک از دو جهانبینی عرفانی فوق با عرفان عاشقانه کدام یک از نسب‌های اربعه برقرار است.

مسئلاً نسبت عرفان عاشقانه با عرفان مبتنی بر وحدت شهود، عموم و خصوص من وجه است، چراکه عارف وحدت شهودی با قول به نوعی ثنویت، خداوند را در غیریت با خویش؛ و به واسطه تاثیر حسن و جمال الهی، معشوق خود می‌یابد. اما داوری و بحث پیرامون نسبت عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی به این سادگی نیست، چراکه با توجه به لزوم ثنویت در عرفان عاشقانه و لزوم باور به وحدت بنیادین حق و خلق در عرفان وحدت وجودی، جمع میان این دو نگرش عرفانی غیر ممکن می‌نماید؛ تا آنجا که برخی، نسبت بین این دو طرز نگاه عرفانی را «تباین» دانسته‌اند.

از آنجا که غایت این نوشتار داوری در باب رای فوق و اتخاذ موضع صواب است، باید به دو

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود / ۱۸۹

نکته توجه داد. نخست آنکه وقایع عالم واقع نه تنها بر حکم تباین میان عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی صحه نمی‌گذارند بلکه می‌توانند گواهی، علیه حکم فوق به حساب آیند.

فی المثل ابن عربی بزرگترین چهره عرفان وحدت وجودی، به شهادت مدعیات و آثارش، در عرفان عاشقانه نیز گر مروری‌ها داشته است. کتاب ترجمان الاشواق وی، نیک‌ترین سند اثبات این مدعاست؛ و هر چند که این کتاب ابتدا در موضوع عشق مجازی فراهم آمده لکن، مولف، خود تاویل عرفانی آنرا نیز به دست داده است؛ در عین حال به این نکته نیز باید توجه داشت که زن در «اندیشه ابن عربی دستگذار و میانجی بوده و عشق مجازی قنطره حقیقت و نردبان عشق الهی است (ستاری، ۸۶: ۲۳۳ و ۲۳۴)

او در ترجمان الاشواق خود را اینطور وصف می‌کند:

«احاطت به الاشواق و ارصدت له راشقات النبیل ایان یمما»

(ابن عربی، ۷۸: ۵۵)

یعنی، کسی را که آرزوها مشتاقانه وی را احاطه کرده و تیرها و پیکانهای پیران به سوی او هدف گرفته می‌شود، به کجا رو آورد؟
او باز می‌گوید:

«و جاءت من الشوق المبرح و الجوی و من لی بذات الاثل من لی بنعمان»

(ابن عربی، ۷۸: ۵۷)

یعنی، از آرزوی سخت و سوز عشق و تازگیهایی از مصیبت با انواع آن برایم آورد.
جز ابن عربی از اتباع وی نیز می‌توان یاد کرد، فی المثل عراقی که هم به عرفان وحدت وجودی و هم عرفان عاشقانه مشهور است. او کتاب لمعات را با عشق می‌آغازد: «اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و عشق در مقر خود از تعیین منزله است و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدس...» و بلافاصله می‌نویسد: «... و لیکن بهر اظهار کمال، از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، 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... ظاهر را به باطن بنمود، آوازه عاشقی برآمد. باطن را به ظاهر بیاراست، نام معشوقی آشکار شد» (عراقی، ۸۴: ۴۵). با اندک تأمل، از این یک جمله، جمع بین عرفان عاشقانه و وحدت وجودی در ذهن و ضمیر فخرالدین عراقی پیداست.

از دیگر اتباع ابن عربی، جامی را می‌توان نام برد؛ او در اکثر آثار خویش، شخصیت جامع خود را که محیط بر عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی است، متبلور ساخته است؛ فی‌المثل در کتاب لویح می‌نویسد: «حضرت بیچون که تو را نعمت هستی داده است، در درون تو جز یک دل نهاده است، تا در محبت او یک روی باشی و یک دل... نه آنکه یک دل را به صد پاره کنی و هر پاره‌ای را در پی مقصدی آواره». (جامی، ۸۳: ۵۱)

نیاز به توضیح نیست که این جملات مشعر بر عرفان عاشقانه است. اما وی در جای دیگری از همین کتاب آورده است: «حقیقت حق - سبحانه - جز هستی نیست و هستی او را انحطاط و پستی نی. مقدس است از سمت تبدل و تغیر، و میراست از و صحت تعدد و تكثر. از همه نشانها بی نشان».

این جملات نیز به روشنی دلالت بر وحدت وجود می‌کنند؛ از این رو به راحتی می‌توان مدعی شد که جامی نیز از جمله عارفانی است که تبلور جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی‌اند.

البته این وصف، منحصر به ابن عربی و اتباع او نیست. عارفانی دیگر، نظیر عطار و مولوی و اوحدی و... نیز از همین دسته‌اند. عطار در منطق الطیر، رای وحدت وجودی خود را در مقاله‌ای ذیل عبارت «ابتدای کار سیمرخ» اینطور بیان می‌کند:

«ابتدای کار سیمرخ ای عجب	جلوه گر بگذشت در چین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر گرفت	هر که دید آن نقش کاری در گرفت
این همه آثار صنع از فر اوست	نقشها جمله ز نقش پر اوست»

(عطار، ۸۱: ۷۹)

و درباره عشق، در همان کتاب منطق الطیر، در داستان شیخ صنعان است، که به خوبی داد سخن می‌دهد.

داستان شیخ صنعان منشور عرفان عاشقانه عطار است. اما در این مقاله تنها به ابیاتی از مقاله «جواب دادن هدهد» استناد می‌جوئیم. عطار در این مقاله، به توصیف و تشویق سلوک عاشقانه پرداخته و با ابیاتی نغز، مغز عرفان عاشقانه را به دست می‌دهد:

«چون به ترک جان بگویی عاشقی خواه زاهد خواه باشی فاسقی...»

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود / ۱۹۱

سدره جان است جان ایثار کن	پس بر افکن دیده و دیدار کن
ور تو را گویند کز ایمان برآی	ور خطاب آید تو را کز جان برآی
تو هم این را و هم آن را برفشان	ترک ایمان گوی و جان را برفشان
منکری گر گوید این بس منکر است	عشق گو از کفر و ایمان برتر است...
ساقیا خون جگر در جام کن	گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید دیده دوز	گاه جان را پرده در گه پرده دوز
ذره عشق از همه آفاق به	ذره درد از همه عشاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام	لیک نبود عشق بی دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست	درد را جز آدمی در خورد نیست
هر که را در عشق شد محکم قدم	بر گذشت از کفر و از اسلام هم

مولوی نیز، در عین حال که خداوند عرفان عاشقانه است، با عرفان و عارفان وحدت وجودی هم اتفاق رأی دارد. او در مثنوی و در بسط تفکر وحدت وجودی گفته است:

«منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره...»

او باز می‌گوید:

«آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این	متفق باشند در واحد یقین
احولی چون دفع شد، یکسان شوند	دو سه گویان هم یکی گویان شوند»

و باز هم آشکارتر می‌گوید:

«تفرقه برخیزد و شرک و دوی	وحدت است اندر وجود معنوی»
---------------------------	---------------------------

(زمانی، ۶۲:۸۵)

البته تضمین ابیاتی به منظور نشان دادن عشق و عرفان عاشقانه مولوی در این نوشتار، بیشتر حشو می‌نماید، چراکه سراسر مثنوی و سراسر دیوان شمس شرح عرفان عاشقانه است، از این رو اشاره به نی نامه وی که مطلع کتاب مثنوی است کفایت می‌کند. او در نی نامه می‌گوید:

«سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق...
 آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد
 آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می افتاد»
 (مولوی، ۸۵:۵)

اما اوحدالوین کرمانی، که بهترین نمونه و حسن ختام این بحث است. آنها که با عرفان و تاریخ آن آشنايند می دانند که اوحدی، به زمان خویش، شهره به شاهد بازی بوده است تا آنجا که طعن و تعریض شمس تبریزی در حق وی را همه می دانند. اما به باور نگارنده، وی بهترین نمونه و نماد جمع عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی است. او در مخلوق به دنبال خالق می گشت و بر این باور بود که جمال خلق پرتوی ضعیف از جمال الهی است، از این رو عشق به زیبایی های انسانی را عشق به جمال الهی قلمداد کرده و با ترغیب به شاهدان و خوبرویان به خدای ایشان تقریب می جست.

او در یکی از رباعیاتش می گوید:

«زان می نگرم به چشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت»

در رباعی دیگری نیز همین معنی را تکرار می کند:

چشمم چو به چشم دل در آن معنی دید صورت دیدم و لیک جان معنی دید
 دانی که چرا می نگرم در صورت جز در صورت نمی توان معنی دید

همان طور که پیشتر رفت نظر کردن در خوبرویان از منظر اوحدی، نظر به دیده تعبیر است؛ یعنی عبور کردن از جمال مجازی به جمال حقیقی، چراکه مجاز قنطره حقیقت به حساب می آید. او در یکی از رباعیاتش می گوید:

«از شاهد دل چو ما نشانی بدهیم خود راز غم جهان امانی بدهیم
 تو از نظری به غسل محتاج شوی ما از نظری غسل جهانی بدهیم»

همچنان که گفتیم اوحدی نمادی است برای مدعای جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی. او رباعیاتی ساخته است کاملاً وحدت وجودی؛ و رباعیاتی که از زمره اشعار عرفان عاشقانه است و این دو گونه سرایش ها بهترین دلیل برای مدعای این نوشتار است. آیا رباعی ذیل

تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود / ۱۹۳

چیزی جز وحدت وجود را افاده می‌کند؟

«این هستی تو هستی هست دگر است
رو سر به گریبان تفکر برکش
وین مستی تو مستی مست دگر است
کاین دست تو آستین دست دگر است

درباره عشق نیز می‌گوید:

«اندر ره عشق هر که را اخلاص است
از مشرق عشق چون برآید خورشید
در حضرت معشوق ضرورت خاص است
هر ذره که در هوا بود رقص است

(اوحدالدین کرمانی، ۱۶۶:۸۲)

اما ممکن است منکران مدعی شوند که تباین میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود، ضرورت منطقی دارد و از این که برخی از عارفان، یا مدعی هر دو شده‌اند و یا کلامشان مشعر به این مدعاست راه خطا پیموده‌اند چراکه در عرفان عاشقانه ثنویت و به تبع آن وجود عاشق و معشوق و تمایز ایشان از یکدیگر ضروری است. در پاسخ باید گفت که هر چند مدعای ایشان صواب است و اصلاً ضرورت منطقی دارد اما منکران امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان وحدت وجودی، از نکته‌ای ظریف غفلت یا تغافل کرده‌اند چراکه در عرفان وحدت وجودی، آن طور که در آثار ابن عربی و اتباعش و نیز عطار و مولوی و... هم دیده می‌شود هرگز بساط ثنویت برچیده نمی‌گردد. در عرفان ابن عربی، خداوند/ حق در عین حال که مطلق است اما مقید به قید اطلاق نیست؛ یعنی هیچ قیدی برای خداوند متصور نیست، از این رو در مقام ذات منزّه و در مقام اسماء و صفات مشبه است.

در توضیح باید گفت که ذات خداوند بسیط بوده؛ و زین رو از دسترس هر سالکی پنهان است. در اینجاست که از ثنویت خبری نبوده و عشق میان خلق و حق منتفی است. اما از آنجا که خداوند مقید به قید اطلاق نیز نتواند بود از این مقام نزول کرده و با مقید ساختن خویش به وسیله برخی قیود، خود را تجلی می‌دهد؛ یعنی در عین حال که ذات خود را منزّه می‌دارد رو به تشبیه نیز آورده و آن قدر قید می‌پذیرد که حتی از انزل مخلوقات خویش نیز ظاهر و پدیدار می‌شود. از این رو آسمان و زمین و هر چه در آنهاست مجلای صفات الهی و اسمای خداوندی می‌شود؛ من جمله انسان و باز هم من جمله شاهدان و زیبارویان. از این روست که مدعای اوحدی را صواب دانسته و وی را نماد عارفانی می‌دانیم که هر دو اندیشه عرفانی را در خویش جمع کرده و به جهانیان نموده‌اند؛ و باز به قول اوحدی:

«در ذات تو صورت و هیولایی نیست گردی و درازی نه و پهنایی نیست
جستم پس و پیش و زیر و بالاچپ و راست جایی تو نه‌یی و بی تو هم جایی نیست»

نتیجه‌گیری:

بنابر آنچه گذشت، عرفان وحدت وجودی نه تنها قابلیت جمع با عرفان عاشقانه را داشته، بلکه حتی می‌توان مدعی شد که در برقراری این ارتباط، بر عرفان وحدت شهودی نیز پیشی می‌گیرد. دلیل این مدعا آنکه، اگر چه عرفان وحدت شهودی، عرفانی ثنوی است اما در عین ثنویت و غیریت معشوق از عاشق، ستر و پرده میان آن دو، راه بر نظر بازی می‌بندد. آشنایان با مباحث عرفانی، از مسأله رؤیت و مباحث پیرامونی آن باخبرند. اما در عرفان وحدت وجودی، خداوند خود را به چشم سر نیز می‌نماید و از این رو راه بر نظر بازی گشوده است؛ حال انصاف دهیم که کدام یک از این دو طرز نگاه عرفانی، بیشتر مستعد جمع شدن با عرفان عاشقانه‌اند؟!

منابع و ماخذ:

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۲)، اشارات و تنبیهات؛ ترجمه: حسن ملکشاهی؛ تهران؛ سروش.
- ۳- ابن عربی، محمدبن علی، (۱۳۸۵)، رساله غوثیه؛ تصحیح: نجیب مایل هروی؛ تهران؛ مولى.
- ۴- -----، -----، (۱۳۸۵)، ترجمه حقیقه الحقایق؛ ترجمه: شاه داعی شیرازی؛ تصحیح: نجیب مایل هروی؛ تهران؛ مولى.
- ۵- -----، -----، (۱۳۷۸)، ترجمان الاشواق؛ ترجمه: گل بابا سعیدی؛ تهران، روزنه.
- ۶- الفتی تبریزی، حسین بن احمد، (۱۳۷۷)، رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ؛ تصحیح: نجیب مایل هروی؛ تهران؛ مولى.
- ۷- اوحدالدین کرمانی، (۱۳۸۲)، حامدبن ابی الفخر؛ شاهد دل «رباعیات»، تصحیح: برند مائویل و شیر، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۸- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۸۷)، باده عشق، تهران، کارنامه.
- ۹- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، لویح، تصحیح: یان ریشار؛ تهران؛ اساطیر.
- ۱۰- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ تهران؛ دانشگاه تهران.
- ۱۱- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۲)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه: جلیل پروین، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۱۲- دوبرین، یوهانس، (۱۳۷۸)، شعر صوفیانه فارسی؛ ترجمه: مجدالدین کرمانی؛ تهران؛ مرکز.
- ۱۳- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری؛ تهران؛ سمت.
- ۱۴- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، از کوچه رندان؛ تهران؛ سخن.
- ۱۵- زمانی، کریم، (۱۳۸۵)، مینا گر عشق؛ تهران؛ نی.
- ۱۶- ستاری، جلال، (۱۳۸۶)، عشق صوفیانه؛ تهران؛ مرکز.
- ۱۷- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف؛ تصحیح رینولد آلن نیکلسون؛ ترجمه: مهدی مجتبی؛ تهران؛ اساطیر.
- ۱۸- سهروردی، یحیی بن حبشی، (۱۳۸۱)، مونس العشاق یا فی حقیقه العشق؛ تصحیح: حسین مفید؛ تهران؛ مولى.
- ۱۹- شری، پاتریک، زیبایی خدا؛ ترجمه: فروزان راسخی؛ ناقد؛ سال اول؛ شماره سوم.

- ۲۰- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر، (۱۳۸۴)، لمعات؛ تصحیح: محمد خواجوی؛ تهران؛ مولى.
- ۲۱- عطار، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، منطق الطیر؛ تصحیح: ذکاء الملک فروغی؛ تهران؛ سنایی.
- ۲۲- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم؛ ترجمه: نصرالله حکمت؛ تهران؛ الهام.
- ۲۳- غنی، قاسم، (۱۳۸۳)، تاریخ تصوف در اسلام؛ تهران؛ زوار.
- ۲۴- فلوطین، (۱۳۶۶)، دوره آثار «تاسوعات»؛ ترجمه: محمدحسن لطفی؛ تهران؛ خوارزمی.
- ۲۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۸۱)، رساله قشیریه؛ ترجمه: ابوعلی حسین بن احمد عثمانی؛ تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران؛ علمی و فرهنگی.
- ۲۶- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۷)، اصطلاحات الصوفیه؛ ترجمه: محمد خواجوی؛ تهران؛ مولى.
- ۲۷- کاپلسون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه یونان و روم؛ ترجمه: سید جلال الدین مجتوی؛ تهران؛ علمی و فرهنگی.
- ۲۸- مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۸۵)، شرح نقش الفصوص؛ تهران؛ خورشید باران.
- ۲۹- ملاصدرا؛ صدرالدین محمد شیرازی، (۱۴۱۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقیله؛ بیروت؛ دار احیاء التراث العربی.
- ۳۰- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۵)، مثنوی معنوی؛ تصحیح: توفیق سبحانی؛ تهران؛ روزنه.
- ۳۱- نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، رساله عشق و عقل؛ تهران؛ علمی و فرهنگی.
- ۳۲- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب؛ تصحیح: محمود عبادی؛ تهران؛ سروش.