

بررسی تطبیقی وحدت شهود و وحدت وجود در جام جم اوحدی، گلشن راز شبستری و اسرارالشهود اسیری لاهیجی

ماندانا دهقان^۱، سمیرا رستمی^۲، سید محسن ساجدی راد^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران (نویسنده مسئول).

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

* ایمیل نویسنده مسئول: Sa.rostami152@iau.ac.ir

چکیده

از مباحث اصلی در سیر تحول زبان و اندیشه عرفان اسلامی، دیدگاه شهودی و وجودی عارفان اسلامی است که به‌طور گسترده در آثار عارفان و صوفیان مورد توجه قرار گرفته‌اند. از نظر متصوفه، وحدت شهود، ادراک توحید الهی و اثبات آن است. در این دیدگاه، توحید الهی تنها از طریق کشف و شهود سالک اثبات می‌شود. پیروان وحدت شهود، ذات حق تعالی را مبرا از هر مثل و مانند می‌دانند، در نگاهی دیگر متابعان وحدت وجود، جز وجود که عینیت با ذات الهی دارد، چیزی را واقعی و حقیقی نمی‌دانند. اوحالدین مراغه‌ای عارف اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم است. وی در منظومه جام جم به ویژگی‌های انسان پرداخته است. هدف از پژوهش حاضر بررسی منظر شهودی اوحدی مراغه‌ای در مطابقت با دیدگاه وجودی شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز و اسیری لاهیجی در منظومه اسرارالشهود است که به شیوه تو صیفی - تحلیلی صورت می‌پذیرد. اوحدی مراغه‌ای بر "وحدت شهود" تأکید دارد که در آن سالک از طریق کشف و شهود، به فناء در حقیقت واحد می‌رسد. در مقابل، شبستری و اسیری لاهیجی در آثار خود به "وحدت وجود" پرداخته‌اند و معتقدند که تمام موجودات تجلیات یک حقیقت واحد، یعنی خداوند، هستند. این تحقیق بیانگر آن است که در آثار این عارفان، تأکید بر یگانگی حقیقت و تجلیات الهی و نفی دوگانگی‌های موجود در عالم هستی وجود دارد.

کلیدواژگان: وحدت وجود، وحدت شهود، انسان کامل، اوحدی مراغه‌ای، شبستری، اسیری لاهیجی.



شیوه استناددهی: دهقان، ماندانا، رستمی، سمیرا، ساجدی راد، سید محسن. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی وحدت شهود و وحدت وجود در جام جم اوحدی، گلشن راز شبستری و اسرارالشهود اسیری لاهیجی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۲(۴)، ۲۱۱-۱۹۳.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

The Treasury of Persian Language and Literature

A Comparative Study of the Unity of Perception (Wahdat al-Shuhud) and the Unity of Being (Wahdat al-Wujud) in *Jām-e Jam* by Awhadi, *Gulshan-e Rāz* by Shabestari, and *Asrār al-Shuhud* by Asiri Lahiji

Mandana Dehghan ¹, Samira Rostami ^{2*}, Seyed Mohsen Sajedi ³

1. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran (Corresponding Author).

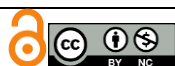
3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Fasa Branch, Islamic Azad University, Fasa, Iran.

*Corresponding Author's Email: Sa.rostami152@iau.ac.ir

Abstract

Among the central discussions in the evolution of language and thought within Islamic mysticism is the perceptual and ontological perspective of Islamic mystics, which has received extensive attention in the works of mystics and Sufis. From the perspective of the Sufis, *wahdat al-shuhud* (the unity of perception) signifies the perception and affirmation of divine unity. According to this viewpoint, divine unity is proven solely through the mystical unveiling (*kashf*) and perception (*shuhud*) of the spiritual wayfarer (*sālik*). Adherents of *wahdat al-shuhud* believe that the essence of the Divine is beyond all similitude and likeness. In contrast, followers of *wahdat al-wujud* (the unity of being) consider nothing to be real or true except being, which is identical to the Divine Essence. Awhad al-Din Maraghe'i was a mystic of the late 13th and early 14th centuries CE. In his poetic work *Jām-e Jam*, he addresses the characteristics of the human being. The aim of the present study is to examine Awhadi Maraghe'i's perceptual perspective in comparison with the ontological views of Sheikh Mahmoud Shabestari in *Gulshan-e Rāz* and Asiri Lahiji in *Asrār al-Shuhud*, conducted through a descriptive-analytical approach. Awhadi Maraghe'i emphasizes *wahdat al-shuhud*, whereby the *sālik*, through unveiling and perception, reaches annihilation (*fanā*) in the One Reality. In contrast, Shabestari and Asiri Lahiji focus on *wahdat al-wujud* in their works and believe that all beings are manifestations of a single Reality, namely God. This research demonstrates that in the works of these mystics, there is a consistent emphasis on the unity of reality, divine manifestations, and the negation of dualities in the cosmos.

Keywords: *Wahdat al-Wujud, Wahdat al-Shuhud, Perfect Human, Awhadi Maraghe'i, Shabestari, Asiri Lahiji.*



How to cite: Dehghan, M., Rostam, S., Sajedi, S.M. (2024). A Comparative Study of the Unity of Perception (Wahdat al-Shuhud) and the Unity of Being (Wahdat al-Wujud) in *Jām-e Jam* by Awhadi, *Gulshan-e Rāz* by Shabestari, and *Asrār al-Shuhud* by Asiri Lahiji. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 2(4), 193-211.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-10-26

Revise Date: 2024-12-10

Accept Date: 2025-01-04

Publish Date: 2025-03-15

مقدمه

اوحدالدین یا (رکن الدین) بن حسین اوحدی مراغی اصفهانی، در حدود سال ۶۷۳ هـ. ق. در مراغه به دنیا آمد. تخلص خود را از اوحدالدین کرمانی گرفته، اما اینکه که گفته اند به کرمان رفته و از مریدان آن عارف شده است، به هیچ وجه درست نیست؛ زیرا اوحدالدین کرمانی در ۶۳۵ هـ. ق وفات یافته و اوحدی مراغه‌ای در ۶۷۳ هـ. ق متولد شده است (۱). مایه شهرت اوحدی مراغه‌ای جام جم اوست که در حدود پنج هزار بیت بر وزن حدیقه سنایی و تتبع او، از سال ۷۳۲ هـ. ق آغاز و در سال ۷۳۳ - ق به انجام رسیده است. کتاب جام جم به قدری مورد توجه و علاقه مردم زمان اوحدی قرار گرفت که طبق نوشته دولت شاه و امین احمد رازی، یک ماه بعد از تصنیف آن، کاتبان، چهارصد نسخه برداشتند و به بهای گزاف فروختند (۱).

شیخ محمود شبستری، عارف شهر قرن هشتم هجری، شاگرد و مرید شیخ بهاءالدین یعقوب تبریزی بود و از او تعلیم می‌گرفت، وی در مسافرت‌های خود بسیاری از مشایخ و علماء و عرفا را دیده و از آنان کسب فیض کرده است. بعضی امین الدین تبریزی را هم مرشد و پیر او ذکر کرده‌اند (۱). امین الدین بر دقایق عرفان اسلامی خاصه آراء ابن عربی احاطه داشته و پرسش‌های عرفانی شبستری به ویژه درباره فصوص الحکم و الفتوحات المکیه را پاسخ گفته است (۲).

شمس الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی، صاحب کتاب اسرارالشهد، متخلص به اسیری از عارفان ایرانی مشهور در قرن نهم هجری است. مثنوی اسرارالشهد همانند مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، در بحر رمل سروده شده است. در این مثنوی، مطالب اخلاقی و عرفانی در ضمن حکایات و داستان‌های شیرین و تمثیلات دل‌پذیر آمده است. اسیری لاهیجی با استفاده از قرآن و احادیث نبوی و کلمات مشایخ صوفیه از قبیل معروف کرخی و سری و جنید بغدادی، دقایق و ظرایف عرفانی را به بیان

نموده است. تعداد ابیات این مثنوی، بیش از سه هزار بیت بوده و نسخه تصحیح شده توسط سیدعلی آل داوود با توجه به مقایسه جمیع نسخ خطی موجود، حاوی ۳۱۶۰ بیت می‌باشد. از آثار لاهیجی مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری است (۳). صاحب گلشن راز، شیخ محمود شبستری، از عارفانی است که متأثر از استاد خود امین‌الدین و آشنایی با آرا محیی‌الدین ابن عربی و سنت دوم عرفانی، اندیشه‌های عرفانی خود را بیان می‌کند.

مفاهیم "وحدت شهود" و "وحدت وجود" در عرفان اسلامی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی هستند که به‌طور گسترده در آثار عارفان و صوفیان مورد توجه قرار گرفته‌اند. به هریک از این مفاهیم در آثار سه عارف بزرگ، اوحدی مراغه‌ای، شیخ محمود شبستری و اسیری لاهیجی، هر یک به طور خاص و با تأکید بر تجربیات شخصی و شهودی، اشاره شده است. "وحدت شهود" به معنای تجربه مستقیم و شهودی از حقیقت الهی است که در آن سالک از کثرت‌ها عبور کرده و به وحدت وجود دست می‌یابد. در مقابل، "وحدت وجود" بر این باور استوار است که همه موجودات تنها تجلیات و مظاهر خداوند هستند و هیچ‌چیز جز خداوند وجود ندارد. در این مقاله، قصد داریم تا دیدگاه‌های این سه عارف را در مورد این دو مفهوم مورد بررسی قرار داده و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها را تحلیل کنیم.

مبانی نظری تحقیق

سنت‌های اول و دوم عرفانی

از آغاز عرفان و تصوف اسلامی تا کنون دو سنت شکل گرفته است. سنت اول عرفانی یا عرفان عملی تا پیش از قرن هفتم رواج داشت. سنت دوم عرفانی یا عرفان نظری از قرن هفتم هـ. ق با پیدایش مکتب ابن عربی و همچنین گسترش تشیع و گرایش عرفا به تاویل و باطن رواج یافت.

هدف و غایت

در هر دو سنت، هدف و غایت، رسیدن به کمال نفس در شناخت خداوند است و استکمال نفس به طریق معرفت حاصل می‌شود. در سنت اول، معرفت به موجب حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (4). در خود شناسی و خدا شناسی به دست می‌آید. اما در سنت دوم علاوه بر دو رکن پیشین در سنت اول، هستی شناسی نیز بر آن‌ها افزوده شده است. «در سنت دوم، معرفت بر سه رکن خداوند، انسان و هستی استوار است و با شناخت جایگاه هر یک از این ارکان و تبیین رابطه میان آن‌ها حاصل می‌شود» (5).

۱-۲-۳-روش رسیدن به معرفت

عارفان قائل به سنت اول، تنها روش دستیابی به معارف انسانی و الهی را سیر کشفی سالک در شیوه کشف و شهود دانسته و باقی روش‌ها را بی اعتبار تلقی کرده‌اند. اما از قرن هفتم به بعد، روش‌های عقلی و استدلالی و همچنین طریق نقلی نیز به تنها روش سنت اول یعنی روش کشف و شهود افزوده شدند. «آن‌ها با حفظ اصالت و اعتبار شیوه کشف و شهود، روش‌های عقلی، استدلالی و نقلی را که اهل حکمت و کلام از آن سود می‌جستند نیز بر آن افزودند» (6).

وحدت شهود

وحدت شهود ادراک توحید الهی و اثبات آن است. عارفان قائل به وحدت شهود، متابعان علاءالدوله سمنانی هستند و اثبات توحید الهی را تنها از طریق کشف و شهود سالک ممکن می‌دانند. «وحدت آن است که مبتنی بر توحید وجودی و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و غایت آن فنای در حق و بقای به اوست. در تصدیق این معنای عرشی، قائلان به «وحدت شهود» بر این عقیده‌اند که چون طالب حق به این مقام رسد، همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی نماند و اغیار از هر جهت محو و نابود گشته و توحیدی صاف و خالص ظهور و تحقق یافته‌است» (6).

وحدت وجود

در لغت‌نامه دهخدا در توضیح «وحدت وجود» آمده است: «موجودات را همه یک وجود حق سبحانه و تعالی دانستن و وجود ماسوی را محض اعتبارات شمردن چنانچه موج و حباب و گرداب و قطره و ژاله همه را یک آب پنداشتن. مسأله وحدت وجود، یکی از مسائل مهم فلسفی است. این اصل اساس فلسفی و هم عرفانی دارد.» (دهخدا، ذیل واژه) از منظر سجادی «در نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است. وحدت وجود یعنی آن که وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء تجلی حق به صورت اشیاء است» (4، 6). این که اصطلاح تجلی در عرفان عملی از جنبه شناخت شناسی بیانگر نحوه ارتباط ادراکی مستقیم و بلاواسطه عارف به حق و جلوه نمایی نور حقیقت بر وی است. عرفان نظری، از جنبه وجود شناختی، بیانگر نحوه فاعلیت حق و بیانگر کیفیت ربط وحدت به کثرت و چگونگی انتشار و برآمدن کثرات از واحد است، انسان کامل نیز به توسط دیده حقیقت‌بین خویش به هر سوی که می‌نگرد مظاهر و اوصاف حق را می‌بیند و می‌شنود (7). محیی‌الدین ابن عربی و تابعان او جز وجود که این همانی یا عینیت با ذات الهی دارد، چیزی را واقعی و حقیقی نمی‌دانند، بنابراین هر امری که خاستگاه کثرت باشد (مانند ماهیت) و بتوان آن را اسیر ذهن کرد و در قالب مفهوم در آورد با آن حقیقت یگانه، بیگانه است... وجود نزد عارفان به دو معنی اطلاق می‌شود که یکی حقیقی است و دیگری مجازی. یکی به تمامی واحد و دیگری مشکک و مقول به تشکیک. یکی نفسی است و دیگری اضافی و نسبی و بلکه صرف نسبت، یکی نه جوهر است نه عرض، بلکه فوق آن دو است و دیگری امری عرضی و عارضی... وجود حقیقی همان حقیقت وجود است که مقوم بلکه قوام همه مراتب تحقق است، نه جوهر است و نه عرض بلکه مایه قوام آن دو است و این وجود، وجود حق است که ذات و اصل همه چیز است (8).

روش پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و جمع آوری داده‌ها با استفاده از اطلاعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود. بدین ترتیب که ابتدا با بررسی سه منظومه جام جم، گلشن راز و اسرارالشهد، نمونه‌های مرتبط با موضوع پژوهش، استخراج شده و پس از دسته بندی و تعیین مراتب، هر یک در مبحث تحقیق، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

پیشینه پژوهش

اخلاقی، (۱۳۸۳) در مقاله «وحدت وجود و وحدت شهود» به مسأله وحدت از دو دیدگاه عرفانی پرداخته است. از نظر نگارنده مقاله مذکور، اساس علم توحید و عرفان حقیقی مسأله حقیقت وجود و وحدت آن است که مبتنی بر توحید وجودی و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و غایت آن فنای در حق و بقای به اوست (۶).

محمودیان، (۱۳۸۸) در مقاله «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم شناسی و پیشینه آن» به مباحث کلیدی وحدت وجود و شهود در عرفان اسلامی پرداخته است. وی معتقد است نظریه وحدت وجود محیی‌الدین ابن عربی در میان آراء عارفان بلامنازع بود، تا آن که علاءالدوله سمنانی با وضع بینش وحدت شهود، سیر کشفی را در برابر سیر نظری ابن عربی قرارداده است. وی معتقد است سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هشیاری دست می‌ابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند (۴).

خانی حبیب آبادی، نوریان، آقاحسینی، (۱۳۹۲) در مقاله «مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای» به نگرش‌های این عارف قرن هفتم پرداخته‌اند. نویسندگان این مقاله بر این باورند که اوحدی مراغه‌ای تنها به خودشناسی و خداشناختی پرداخته و طریق وی برخلاف سنت دوم که به عقل و نقل نیز پرداخته اند، اوحدی تنها معطوف بر کشف و شهود است و زبان و مفاهیم آثار وی به سنت اول

عرفانی نزدیک است، لذا مشرب عرفانی اوحدی مراغه‌ای در حوزه مفاهیم سنت اول عرفانی است (۹).

جام جم اوحدی مراغه‌ای

هرکس با تاریخ عرفان و تصوف آشنایی داشته باشد می‌داند که همه آن‌ها به گونه‌ای نوعی وحدت را بر جهان حاکم می‌دانند. و شاعرانی چون اوحدی و شبستری و لاهیجی نیز برغم اختلافات جزئی که در دیدگاهشان بچشم می‌خورد از این قاعده مستثنی نیستند. اما قبل از پرداختن به نظریات آن‌ها می‌باید تعریفی از وحدت ارائه دهیم. (در عرفان اسلامی عده‌ای از عارفان وحدت شهودی و گروهی دیگر وحدت وجودی هستند.) وحدت شهود ادراک توحید الهی و اثبات آن است. عارفان قایل به وحدت شهود، اثبات توحید الهی را تنها از طریق کشف و شهود سالک ممکن می‌دانند. وحدت آن است که مبتنی بر توحید وجودی و توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و غایت آن فنای در حق و بقای به اوست. در تصدیق این معنای عرشی، قایلان به «وحدت شهود» بر این عقیده‌اند که چون طالب حق به این مقام رسد، همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی نماند و اغیار از هر جهت محو و نابود گشته و توحیدی صاف و خالص ظهور و تحقق یافته است (۶). در جام جم اوحدی در باره وحدت چنین آمده است:

شفه‌های غطا بر اندازد تحفه‌های عطا در اندازد

بلکه خود هر دو سر شوند یکی بنماند دگر غبار شکی

چون دویی دور شد ز دیده و گوش نیست بیننده بهتر از خاموش

مرد را جمله دل چو دیده شود قیل و قال از کجا شنیده شود؟

در ابیات فوق، اوحدی مراغه‌ای اشاره دارد که آن هنگام که پرده حایل و پوشش کثرت را بردارند، کامل از دویی دور می‌گردد و خاموشی را بر می‌گزیند. اوحدی در بیان ویژگی‌های وحدت شهودی می‌گوید: انسان کامل در بند دنیا و ظواهر دنیوی نمانده و سیر کمال در وی او را به سوی حق می‌خواند، لذا او در قیل و قال دنیا خاموش است. در شرح التعرف لمذهب التصوف آمده است که «ما خدای را عزوجل ببینم اندر دنیا و کسی و را ندید اندر دنیا» (11). «معاذ بن جبل گوید: با مردمان اندک گویند، با خدا سخن بسیار گویند، مگر دل شما خدا را بیند» (12).

اوحدالدین مراغه‌ای واژه وحدت را غالباً در معنی «وحدت شهود» به کار می‌برد و آن را نتیجه ریاضت و تجرید سالک می‌پندارد. در ابیات بالا، پس از برافتادن شقه‌های غطا، دور گشتن دویی از دیده و گوش سالک، معنای تجرید و وحدت شهود را به ذهن متبادر می‌کند. اوحدی می‌گوید:

بی‌درم باش، ارت سر دینست کاوین گام عاشقان اینست

این ده و باغ و بچه و زن تو غول راهند و غل گردن تو

غل و غولی چنین گذاشته به داشت چون بد بود، نداشته به

دل که وحدت سرای این راهست پاک دارش که خلوت شاهست

روی دل جز در آن یگانه مکن مرغ دینی، هوای دانه مکن

(10)

اوحدی دور گشتن عارف از درم و ده و باغ و زن و فرزند را برای نایل گشتن به مقام وحدت می‌داند. این وحدت به درستی در معنای اندیشه تجرید و خانه دل از اغیار پرداختن است و دوری از دویی و هر آنچه غیر از حق را می‌رساند. تجرید سالک و پاک داشتن دل که محل تجلی ذات حق تعالی است، طریق مشاهده وحدت است. «برای عارفان نزد خودشان امور خفیه است، و آن

مشاهدات و کشفیاتی است که عارفان دارند؛ به گونه‌ای که اوهم و عقول افراد عادی از درک این مشاهدات و زبان از بیان آن‌ها ناتوان است» (13). عقلی را که حکما و متکلمان به عنوان ابزار شناخت به کار می‌بردند، در برابر عشقی قرار دادند که نماینده روش کشف و شهود بود و به باور ایشان بسی بر عقل برتری داشت (9). اوحدی نسبت انسان کامل به عالم هستی را نایل آمدن به مقام وحدت شهود و تجرید و جدایی از خلق می‌پندارد. اوحدی می‌گوید: عالم وحدت، عالم نور است و در آن، کثرت و بد و نیک و کم و بیش وجود ندارد.

اندر آن عالم این ستم‌ها نیست وین بد و نیک و بیش و کم‌ها نیست

فارغست از تراحم و تنگی نیست رنگی بغیر یکرنگی

عالم وحدتست عالم نور عالم کثرت این سرای غرور

جای شخص مجرد روحی نبود جز بهشت سبوحی

(10)

در واقع اوحدی، انسان کامل را در پناه وحدت حق می‌پندارد، که از کثرت‌های عالم هستی گریخته و خود را از نیک و بد حیات دنیوی برحذر می‌دارد. اوحدی کثرت را به عالم ماده اطلاق می‌کند و عالمی را که سالک طریق حق، به واسطه تجرید، تجربه می‌کند، عالم وحدت می‌داند. وحدت شهود در دیدگاه اوحدی مراغه‌ای بیشتر بر تجربه فردی و شهودی سالک تأکید دارد که از طریق کشف و تجرید از کثرت‌ها به حقیقت واحد دست می‌یابد.

در و دیوار در شمار تواند انجم و آسمان بکار تواند

با تو گویا زبان هر ذره که: به دنیا چنین مشو غره

(10)

اوحدی بیان می‌کند که تمامی موجودات عالم، حتی در و دیوار و آسمان و ستارگان، در حقیقت از یک وجود واحد و یگانه ناشی می‌شوند. در نگاه وحدت شهودی، هر چیز از تجلی حق است و این موجودات در ظاهر مختلف، تنها جلوه‌هایی از حقیقت واحد هستند. سالک به کمک شهود، این کثرات را در تجلیات الهی می‌بیند و به یگانگی همه موجودات پی می‌برد. اوحدی می‌گوید که هر ذره از موجودات، در حقیقت، زبان‌گویایی از خداوند است که انسان را به حقیقت واحد راهنمایی می‌کند. در نگاه وحدت شهودی، تمامی موجودات زبان‌دار و آگاه از حقیقت واحد هستند و هیچ‌چیز از تجلی خداوند جدا نیست.

چند ازین نیستی و این هستی؟ ازل اندر ابد زن و رستی

عاشقی، هم به تاب تیشه خود آتشی در فگن به بیشه خود

(10)

در اینجا، اوحدی به سالک هشدار می‌دهد که به پندارهای مادی و دنیوی دل نبندد. در دیدگاه وحدت شهودی، انسان کامل به شهود حقیقت می‌رسد و در بینش الهی خویش، همگان را از ازل تا ابد در حقیقت واحد خداوند ساری و جاری در می‌یابد و هیچ‌چیز را مستقل و قائم به خود نمی‌داند. این آگاهی از وحدت حقیقت، سالک را از فریب دنیوی رهایی می‌بخشد. "تاب تیشه خود" اشاره به ابزار و شجاعتی دارد که سالک برای پاک‌سازی و رهایی از تعلقات دنیا استفاده می‌کند. "آتش در فگن به بیشه خود" نمادی است از آن که عاشق به نور الهی در دل خود می‌سوزد و می‌سازد تا تمام حجاب‌ها و تعلقات دنیوی را از خود دور کند. این اشتیاق در مسیر وحدت شهودی، انسان را به تجربه‌های معنوی می‌رساند که در آن هیچ‌چیز جز خدا وجود ندارد و انسان به خداوند متحد می‌شود.

حیوان بر زمین و آب و هوا شد به جنبش روان و حکم‌روا

این سه موقوف بر چهار ارکان و آن برین هفت گنبد گردان

چرخ محتاج نفس و نفس به تا به وحدت رسید نقل به نقل عقل

گر چه هر یک چنین مدار کند چون به وحدت رسد، فرار کند

(10)

اوحدی در مثنوی جام جم با بهره‌گیری از تمثیل‌ها و حکایات، نشان می‌دهد که سالک پس از طی مقامات عرفانی، دیگر دوگانگی نمی‌بیند؛ بلکه همه کثرات را تجلی واحدی از حقیقت می‌یابد. او از تمثیل‌هایی مثل آینه، جام و نور استفاده می‌کند تا بگوید که اگر حجاب‌های نفسانی کنار روند، عارف همه‌چیز را نوری از حق می‌بیند.

هر چه بینی، ز خود ببینی تو چون در آبی ز خود، نبینی تو

(10)

اوحدی اشاره دارد که تا وقتی انسان در قید خودبینی است، دوگانگی را می‌بیند؛ اما وقتی از خود عبور کند، حقیقت یگانه را شهود خواهد کرد.

۲-۲- گلشن راز شیخ شبستری

شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز به تفصیل درباره ویژگی‌های سنت دوم عرفان اسلامی (عرفان نظری)، سلوک معنوی و وحدت وجود سخن گفته است. این مفاهیم در مکتب محیی الدین ابن عربی به اوج خود رسید و شبستری، که تحت تأثیر او بود، آن را با بیانی شاعرانه و فلسفی توضیح می‌دهد.

حقیقت کز تعین شد معین تو او را در عبارت گفته‌ای من

(14)

در بیت فوق از نظر شبستری، حقیقت عینیت نداشته است و عینیت حقیقت، در تعین انسانی دیده شده است و «تو او را گفته‌ای من» اشاره به این دارد که تکثر تعین، در واقع ظهور واحد در کثیر عالم نمودی است. لاهیجی تشریح می‌کند که: «حقیقت مطلقه که هستی مطلق است؛ وقتی که از تعین یعنی به سبب عروض تعین، معین شد و از اطلاق به تقیید و از خفاء به ظهور آمد؛ تو او را یعنی آن حقیقت مقید به تعین را در عبارت گفته‌ای من. یعنی تعبیر از آن به لفظ من کرده‌ای و من آن حقیقت مطلقه است که مقید به تعین گشته است» (3). شبستری می‌گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح که از آینه پیدا که ز مصباح

(14)

ای سالک طریق، همه ارواح و اشباح را از مشعل واحد حقیقت وجود بدان. نوری که از روزنه‌های مشکات وجود می‌تابد، آن نورها که از اشباح و ارواح می‌تابند همه از یک منشاء و منبع هستند و آن نور خداوند است. ناظر بر آیه مبارکه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵). خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. در ابیات فوق شبستری تعین‌های من و تو را همچون نوری می‌داند که از مشکات وجود ساطع می‌گردد. «من و تو که عبارت از تعین خاص است، عارض ذات وجود مطلق شده‌ایم و هر یکی از من و تو که تعین خاصیم، به مثابه ثقبه‌ها و روزنه‌های مشکات وجودیم که نور مصباح وجود از هر روزنه‌ای از این روزان تعینات خاص تابان و پیدا است» (3).

تو گویی لفظ من در هر عبارت به سوی روح می‌باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را نمی‌دانی ز جزو خویش خود را

(14)

تو می‌گویی که لفظ «من» در هر عبارتی که واقع شود اشاره به روح دارد و روح نیز نفس ناطقه است و بدن آدمی اسباب و آلت روح است و نفس ناطقه حاکم بر همه می‌باشد. ای انسان «کور» که عقل را راهنما و پیشوای خود قرار داده‌ای، تو از جزو خود که روح تو می‌باشد خبر نداری و آن را نمی‌شناسی و می‌پنداری که «من» روح تو می‌باشد (2).

من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد

(14)

«من» که تو آن را می‌گویی، برتر از جان و تن است و معنی آن «من» ذات واحد است که در تعینات عالم ظهور کرده است و آن اعم از جسم و جان است. و این جسم و جان از اجزای «من» می‌باشند. شیخ مویلدالدین جندی، از شارحان دیگر فصوص الحکم، در شرح کلام شیخ اکبر می‌گوید: «بنابر آن چه که به زعم و پندارت شناخته‌ای و بدان پی برده‌ای، بدان که هر موجودی به غیر از حق، خیال اندرخیال است. تو پنداشته‌ای که وجودت حقیقی است و مستقل از حق و این خیالی بیش نیست» (15).

به لفظ من نه انسان است که تا گویی بدان جان است
مخصوص مخصوص

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو

(14)

لفظ "من" نه از برای روح انسان موضوع است، آن است که لفظ من به هر لغت که هست تخصیص به انسان ندارد، چه هر چیز از هستی خود تعبیر به لفظ من می‌کند، چنانچه از السنه موجودات این معنی در الفاظ و افواه هست و نه دعوی است بی‌گواه (16). در این مشهد یکی شد جمع و افراد چو واحد ساری اندر عین اعداد

تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد

کسی این راه داند کو گذر کرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

(14)

جمع و افراد همچون عدد یک که ساری در اعداد است، یکی است. انسان نیز جمع و وحدت اسماء وصفات حق تعالی است؛ این معنی را آن کسی می‌داند که گذر کرد و از جزوی به سوی کل سفر کرد. گذار انسان از جزءها به سوی کل، در واقع مسیر الی الله و اولیاء الله است. پژوهیدن، سیر معرفت است و اهل الله بر این گذار اشراف دارند. مشاهدۀ انسان کامل در مشهیدیست که افراد تعینات عین جمع وجودست اگر اعتبار اثباتشان به مجاز رود و اگر نفی وجودشان به حقیقت کنند خود هیچ نیستند، چنان چه واحد نسبت با مراتب عددی، که اگر بر سبیل مجاز نظر افتد، مراتب عددی موجودست و واحد در همه ساری و اگر بر سبیل حقیقت نگاه کنند جز واحد موجود نیست (16).

به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل

(14)

سیر اول، سیر از واجب به ممکن است. سیر نزولی که انسان از مبداء اول به عالم کثرت آمده است. مسافر آن کسی است که از کثرت به وحدت برسد تا انسان کامل گردد (1). سالک راه حق بر خلاف سیر اوّل که سیر از عالم اطلاق به مراتب انسانی و تقید است، از مراتب انسانی و تقیدات به سوی حق می‌رود به تعبیری سیر الی الله می‌کند یعنی از کثرت به وحدت می‌رسد و این مرحله مقام فناء فی الله است. «یعنی از کثرت به وحدت می‌رود تا به مرحله فنا، چنانچه از مرحله اطلاق تا مرتبۀ انسانی رسیده بود» (5).

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

هر آن کو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندر او صوت و صدا شد

(14)

من و ما و تو و او، بی مایی و تویی و اویی، یک چیز و یک ذات و یک حقیقت است، زیرا که در مرتبه وحدت، این اعتبارات که نسبت با ماست، همه برخاسته و تمیز از مابین مرتفع گشته است و غیریت را اصلاً در او گنجایی نیست. هر کس کز خودی و تعین خود، مانند خلا که لاشیء محض یا مقداری مجرد از ماده است، خالی شود و خود را از هستی و خودی وا پردازد و محو گرداند، بی او در او صوت و صدای اناالحق پیدا می‌شود (7). از نظر عرفان اسلامی، هستی حقیقی و اصل خداوند است و عالم، تجلی اسماء است. خداوند کمال بی‌نهایت است. ذات واحد و بسیط او کمالات را به نحو بی‌نهایت دارد (17).

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس نه این است و نه آن، پس کیست آن عکس

(14)

در وحدت وجود، هیچ چیز جدا از خدا وجود ندارد. « بار دیگر بیاندیش که آن عکس درون آینه چیست؟ نه این هست که تو هستی و نه آن است که از آنجا دیده می‌شود. پس بگو آن عکس کیست؟» (1). انسان نه می‌تواند خدا شود و نه بنده در معنای مستقل. تمام موجودات تنها تجلیات و مظاهر خداوندند و هیچ چیز از او جدا نیست.

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(14)

جهان من حیث ذات، ظلمت و عدم است و هستی که در عالم می‌نماید، فروغ روشنی نور و وجود حق است و در هر دو عالم، غیر از یک حقیقت، موجودی نیست (7).

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

در این تسبیح و تهلیل اند دائم بدین معنی همه باشند قائم

(14)

محقق را که وحدت در شهود نخستین نظره بر نور وجود است
است

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(14)

دلی که عارف باشد به هر چیز بنگرد اول خدا را می بیند. معرفت
حال آن عارف است که هرچه بیند اول خدا را بیند و او را اهل
بینایی (ذوالعین) می نامند. کاملی که به مقام توحید عیانی رسیده
باشد و حقیقت اشیاء را چنان که هست به نظر تحقیق دیده است.
چون به دیده حق بین در صور همه موجودات مشاهده حق واحد
نماید، در ملاحظه اشیاء نظره اولش بر نور وجود مطلق آید. چنان
که هر بینایی اول چیزی را که می بیند، نوری است چون شعاع که
واقع است (5). از منظر شبستری، محقق آن مرد کاملی است که
حقیقت چیزها را آن چنان که هست مشاهده می کند. او به مرتبه
کشف الهی رسیده و می بیند که غیر از وجود واحد مطلق، هستی
دیگری نیست (7). انسان کامل کسی است که خارج از حکم زمان
و متصرفات گذشته و آینده، بر حقایق چیزها آگاه باشد (18, 19).
وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است

(14)

تعین ها که در مراتب ظهور به سبب تقید اعتباریه عارض حقیقت
می گردند همه امور اعتباری و نمود وهمی هستند و صورت خیالی
بیش نیستند و حقیقتی ندارند و موجود حقیقی حق است و بس
(3).

نظر کن در حقیقت سوی امکان که او بی هستی آمد عین نقصان

(14)

اگر به دقت و با نگاهی عمیق به ممکنات عالم توجه کنی، درمی-
یابی که ممکنات، بدون وجود و هستی، در عین نقصان هستند...
وجود مطلق که دارای کمال اسماء و صفات است در وجود همه

ایات فوق بیانگر آن هستند که اجزای عالم هستی چون مظاهر
حق تعالی هستند؛ همگی ندای انا الحق سر داده اند بدین معنی که
حضرت حق، قیوم همه آنهاست.

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

هر آن کس را که اندر دلشکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست

(14)

اشاره به بردار کردن منصور حلاج است به خاطر افشای اسرار
حقیقت و گفتن عبارت «انا الحق». می پرسد چرا انا الحق گفتن از
درختی رواست اما گفتن این عبارت از سوی عارفی که جامع
صفات است، شایسته نباشد؟ عارفانی که طریق سلوک را طی کرده
و از مرحله تردید گذشته باشند و به واسطه قرب به مرتبه یقین
رسیده اند، آگاهند که غیر از حق وجودی نیست و خلاق عالم،
تجلی وجود واجب الوجودند که به صورت های گوناگون دیده می-
شوند. عارفان واصل حق تعالی، به وحدت وجود یقین دارند و در
بینش و منظر عرفانی خویش به جهان هستی، احول نیستند.

انانیت بود حق را سزاوار که هو غیب است و غایب وهم و پندار

جناب حضرت حق را دویی در آن حضرت من و ما و تویی نیست
نیست

(14)

انانیت شایسته خداوند عالم است زیرا تنها او ناطق به «انا الحق» و
«انا الله» است و لفظ «هو» برای کسی که غایب است به کار می رود.
در حالی که خداوند در همه جا حاضر است و در همه وجود دارد.
پس غایب، خیال و پنداری بیش نمی باشد و غیبت دور از شأن و
مقام واجب الوجود می باشد. خداوند به حکم «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»
(اخلاص آیه اول) واحد است و وجود حقیقی نیز، او می باشد و
«دویی» در وجود او راه ندارد. همچنین وجود خداوند از هر «من»
و «ما» و «تویی» که مظهر کثرت هستند، پاک و منزّه است (2).

موجودات و ممکنات عالم متجلی است. و تعین‌ها که عارض وجود حقیقی گشته‌اند، اموری اعتباری هستند و در واقع «نمود» بی «بود» هستند و حقیقت ندارند و موجود حقیقی، حق است (2). امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است

معدود

(14)

امور اعتباری فی نفس الامر موجود نیستند و موجودیت ایشان همین اعتبار معتبر است مانند تعداد واحد که چون دو بار بشماري، دو شود و سه بار بشماري، سه شود... اعداد بسیار و بی‌شمار پیدا شود و معدود، همان یک چیز است که واحد است (7).

جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری

(14)

شبستری در بیت فوق از یقین عارف کامل سخن می‌گوید. «عارف، در سیر بالله جمیع کثرات را قائم به وجود واحد دید... نمود کثرات بی‌غایت و کلیت و جزویت و اطلاق و قید، همه اعتبارات آن حقیقتند» (7). آن حقیقت «در وجود خود منفرد است و او را ثانی نیست» (19).

به اصل خویش راجع گشت
اشیا همه یک چیز شد پنهان و پیدا

(14)

اساس و حقیقت هر شیء (کثرات عالم) در واقع هستی خداوند است و عالم عدمی، به واسطه حق که هستی است، هست گشته و رجوع همه بدوست. «این هر دو عالم که نمود دوئی داشتند یک چیز شدند» (3).

تعالی الله قدیمی کو به یک دم
کند آغاز و انجام دو عالم

(14)

یعنی رفیع و عظیم است خداوند قدیم، منزّه از تغیر و کثرت و حدوث که به یک‌دم که عبارت از نفس رحمانی است کند آغاز؛

یعنی به تجلی رحمانی، ممکنات عالم را از کتم عدم به صحرای وجود می‌آورد و به همان دم که به حکم اولیت ایجاد جهان فرمود به مقتضای آخریت، انجام که تلاشی کثرت به نور وحدت است (3).

جهان خلق و امر اینجا یکی شد
یکی بسیار و بسیار اندکی شد

(14)

از منظر شیخ شبستری، جهان غیب و شهادت، خلق و امر یکی هستند. سایه‌ای از هستی وجود است. پس شبستری در بیان وحدت دو جهان را واحد می‌داند واحدی که بسیار است و آن بسیار که تنها یک است. وجود، حقیقت یک پارچه‌ای است؛ یعنی هیچ تکثری در آن راه ندارد و کثرت ظهورات و صور تجلیات آن، به وحدت ذاتی‌اش آسیبی نمی‌رساند (20).

شود با وجه باقی غیر هالک
یکی گردد سلوک و سیر و سالک

حلول و اتحاد از غیر خیزد
ولی وحدت همه از سیر خیزد

(14)

گاه تعینات مادی و معنوی از وجود سالک و عارف جدا شود سالک با خداوند یکی می‌شود و چون وجه خداوند به حکم «أَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، آیه: ۸۸) باقی می‌ماند، وجود او نیز باقی خواهد ماند و آن حالتی است که سالک به مقام «بقا بالله» رسیده است. بنابراین «سالک» و «سیر و سلوک» در حقیقت معنی یکی می‌شوند. حلول و اتحاد آن‌گاه حاصل می‌شود که دو چیز وجود داشته باشد (2).

حلول و اتحاد اینجا محال
است که در وحدت دویی عین ضلال
است

تعین بود کز هستی جدا شد
نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

(14)

در اینجا، حلول (نفوذ خدا در مخلوق) و اتحاد (یک شدن خدا و مخلوق) رد می‌شود. در نگاه وحدت وجودی، حق تعالی هیچ‌گاه با مخلوق یکی نمی‌شود، بلکه همه موجودات مظاهر حق هستند. بنابراین "دویی" در این نگاه، ضلال و گمراهی است، چون در وحدت وجود تنها حق است که وجود دارد. در مجموع، این ابیات نشان‌دهنده رد حلولیسم و اتحاد، و تأکید بر وحدت وجود است که در آن، تعین‌های عالم هستی تنها جلوه‌های مختلف خداوند هستند

وجود خلق و کثرت در نمود
نه هرچ آن می‌نماید عین بود
است
است

(14)

وجود مخلوقات درحقیقت نمودی بی‌بود هستند که به واسطه تجلیات انوار الهی به صورت‌های گوناگون ظاهر شده‌اند و هرگاه تعینات از وجود آن‌ها محو شود یک حقیقت پیدا می‌شود و آن حقیقت حق است، و هرآینه نمود ظاهری دارند اما ذاتاً موجود نیستند. صائن‌الدین ترکه در کتاب تمهید القواعد می‌گوید: «وحدت، ذاتی وجود است و کثرات ملحقاتی هستند که بر حسب صفاتی که به خودی خود معدوم و بالعرض موجودند، عارض بر وجود می‌شوند» (21).

به زیر پرده هر ذره پنهان
جمال جانفزای روح جانان

(14)

در سنت دوم عرفانی و نگاه وحدت وجودی عارفان، هر جزء از عالم، نشانی از حقیقت الهی دارد. این بیت می‌گوید که در هر ذره‌ای از جهان، حقیقتی نهفته است که در ظاهر دیده نمی‌شود، اما با چشم باطن می‌توان آن را شهود کرد. این بیت مبین اندیشه حق در مظاهر است. این بیت، وحدت در عین کثرت را بیان می‌کند. یعنی، هر جزء از هستی، آینه‌ای است که حقیقت یگانه الهی را منعکس می‌کند. تنها کسی که از حجاب‌های مادی عبور کند،

می‌تواند جمال حق را در تمام ذرات هستی شهود کند و به معرفت وحدت وجودی دست یابد

اسرارالشهود اسیری لاهیجی

اسیری لاهیجی در مثنوی اسرار الشهود، تحت تأثیر مکتب وحدت وجود ابن عربی به شرح سلوک عرفانی می‌پردازد. به نظر می‌رسد وحدت وجود در مثنوی اسرارالشهود به‌عنوان بنیادی‌ترین اصل عرفانی مطرح می‌شود، به این معنا که همه هستی، تجلی و ظهور حق است و چیزی جز او در عالم نیست.

از منظر عاشقان و عارفان حقیقی، مقام امن و سلامت در وحدت است. کثرت‌ها در معنای تفرقه و دوبینی است. وحدت آن است که آشکار و نهان را در وحدت وجود دریابی. صاحب کتاب اسرارالشهود، در باب سیر صعودی تکامل انسان در دنیا و اصطلاح وحدت می‌گوید:

هست در وحدت سلامت‌ای
کثرت آمد تفرقه جان پدر
پسر

چیست وحدت آنکه از غیر
فرد آیی در خلأ و در ملأ
خدا

(3)

اسیری در ابیات فوق، ارتباط تنگاتنگ فنا فی الله و نائل گردیدن انسان به بینش وحدت را بیان می‌کند. دو بیت مذکور از اسیری لاهیجی به تفاوت میان وحدت (یگانگی حقیقی) و کثرت (توهم جدایی و پراکندگی) اشاره می‌کند. او می‌گوید: تا زمانی که انسان کثرت و جدایی را واقعی بداند، دچار تفرقه و اضطراب است. اما وقتی به حقیقت وحدت برسد و جز حق را نبیند، به سلامت و آرامش حقیقی دست می‌یابد. عارف کسی است که این درک را نه فقط در خلوت، بلکه در همه‌ی شرایط زندگی حفظ کند.

عارفست آن کو ز ذرات جهان
نور حق ببند عیان اندر عیان

(3)

در بیت فوق ارتباط نسبت انسان کامل به خداوند و نسبت وی با عالم هستی مشخص می‌گردد، عارف کامل به بینش وحدت وجود دست یافته است و تنها دیده حق‌بین وی، حقه حقایق را درمی‌یابد. عارف کامل آن کسی است که تجلی ذات حق تعالی را در مرآت مشاهده کند. ابن عربی می‌گوید: «پیدایش جهان، از حق ذاتی است و خداوند آئینه جهان‌نما است که در آن صور عالم منعکس شده است. پس ممکنات خود را در آئینه وجود حق می‌بینند» (17).

مست گردان از می وحدت که نماند هیچم از کثرت نشان چنان

ساقیا مستم کن از جام شراب تا به کی باشم ز هشیاری خراب
باده‌ای ده تا رهم از نیک و بد مست گردان تا شوم فانی ز خود
محو گردان از نظر نقش دویی تا یکی گردد من و ما و تویی

(3)

اسیری لاهیجی در ابیات فوق مستی می‌وحدت را می‌طلبد، آن چنان که در او اثری از کثرت‌ها نباشد؛ تا چنان مست گردد که نظر وی از اندیشه‌های نیک و بد و آحوکی‌های عالم ماده برخیزد و از خود فانی گردد. او از شراب عشق الهی چنان مست شود، که در دیدار حضرت دوست یک دم فارغ نگردد و در وصال حق تعالی باشد. در این عشق، کثرت ضمیرهای من و ما و تویی محو می‌گردد و در وحدت، رنگ می‌بازد. نکنونام در سیر/اندیشه می‌نویسد: «عارف، اراده حق کند و جز حق هیچ پیش روی او نیست. عارف، تمام مطلوب خود را حق قرار می‌دهد و تنها حق را برای حق می‌خواهد، نه برای خود، که برای خود هیچ نمی‌خواهد» (13).

قوت و قوت یابد از دیدار فانی از خود گشته و باقی به دوست دوست

رفت از فکر و خیال و خواب و از غم دنیای دون شد بی‌خبر خور

پیش او یکسان نماید مدح و ذم گشت فارغ از وجود و از عدم

آن چنان محو است در نور بقا کو نمی‌داند بقا را از فنا

یار بیند پیش او اغیار نیست غیر جانان در جهان دیار نیست

جز نظر بر حسن جان افزای یار نیست او را در دو عالم هیچ کار

(3)

اسیری در بیان احوال کسانی که به بینش وحدت وجود دست یافته‌اند می‌گوید: آن کس که از افکار دنیوی فارغ گردید و غم دنیای دون را نخورد، کلیت دویی در نگاه او برخیزد، چه در مدح و ذم باشد، چه وجود و عدم. و در این مستی، حتی بقا و فنا را از هم تشخیص نمی‌دهد. او در دو عالم تنها بیننده یک منظر است حسن جان‌افزای یار (حق تعالی) و کاملی که به این مرتبه رسیده است در کونین چیز دیگری نمی‌بیند.

چون دویی برخاست جمله تا نپنداری مقام کثرتست وحدتست

هر که او را دیده بینا بود هر چه بیند حق در او پیدا بود

(3)

و آن هنگام که بینش دویی در عالم کثرت برخاست، در دید عاشق، جملگی تصویری از وحدت خواهد بود. کاملان که دیده بینایی بر این حقایق دارند، حقیقت وجود حق را در همه عوالم و هر آنچه که می‌بینند درک می‌کنند.

هر که دارد در جهان نقش وجود جمله مرآت جمال دوست بود

گر تو هستی در جهان صاحب‌نظر در جهان منگر به روی او نگر

(3)

هر آن کس که نقشی در وجود دارد، آیینه است، آیینه‌ای که جمال حق تعالی در او منعکس می‌شود. اسیری توصیه می‌کند اگر توای مدعی در جهان صاحب نظر هستی در عالم وجودی چیزی جز حق تعالی نمی‌بینی.

اوست معنی، جمله عالم او کتاب و هرچه بینی آیتست صورتست

او چو دریا و دو عالم موج دان او می و جمله جهان را جام خوان

حق چو جان و جمله عالم چون تن
همچو خور در کائنات این روشن است

صورت کثرت حجاب وحدتست گرچه وحدت را ظهور از کثرتست

نیست غیر از یار در عالم عیان در حقیقت اوست پیدا و نهان

(3)

اسیری لاهیجی به این باور دارد که کثرت موجودات، چیزی جز تجلیات گوناگون آن وجود واحد نیست. این اندیشه، پایه بسیاری از ابیات اسرار الشهود است و در آن، عدم استقلال موجودات در برابر حق بارها مورد تأکید قرار می‌گیرد.

تا تعین برنخیزد از میان حق نهانست و نخواهد شد عیان

چهره معنی نهان در صورتست صورت و معنی نقاب وحدتست

کیست اهل کشف و وجدان آنکه بیند روی جانان او عیان
در جهان

این تعین شد حجاب روی این تعین شد حجاب روی
چونکه برخیزد تعین جمله دوست اوست

(3)

از منظر عارف قرن نهم تا زمانی که تعین‌های شخصی، وجود مجازی و غیر مطلق ممکنات از پیش چشم سالک راه حق برنخیزد، وحدت عالم وجود عیان نخواهد شد، زیرا این معنی، نهان در ظواهر عالم ماده است و صورت این جهان حائل وحدت در نظر سالک است. اسیری می‌گوید کیست آنکه به تحقیق کشف و وجدان این حقیقت را عیان دریابد، آن زمان که نمودهای بی‌بود از نظر سالک برخیزد، در سیر الی الله بالله بر وحدت وجود واقف می‌گردد. به عبارت دیگر اسیری می‌گوید: ای سالک طریق، تا زمانی که تعین‌های نمودی خویش را محو نکرده باشی، به درک وحدت وجود نایل نخواهی شد و چشم حقیقت‌بین تو باز نخواهد شد و تجلی ذات حق تعالی را در نمی‌یابی. درک وحدت وجود در عرفان اسیری حائز اهمیت است، آن چنان که بی‌ادراک وحدت وجود، اعمال سالک طریق عبث خواهد بود، چون حق از دیده وی در نهان است و اگر معرفت حق تعالی و معرفت هستی کمال انسان باشد، پس بی‌درک وحدت وجود، سالک دور باطل می‌زند.

راه وحدت آن جماعت کز وجود خویش فانی می‌شوند می‌روند

(3)

اسیری می‌گوید: اهل الله که از خود فانی گشته و در سیر الی الله مقام بقا بالله را کشف کرده‌اند، بینش وحدت وجود را ادراک و در این سیر قدم گذارند. شئون عالم هستی، مظاهر و کثراتی از حق تعالی هستند. تجلی اسماء و صفات حق تعالی در کثیر هستی ظهور یافته است. اسیری در حکایت بایزید بسطامی می‌گوید:

که دویی را هست در وحدت اندرین منزل بود کثرت محال محال

(3)

اسیری می‌گوید: در وحدت وجود، هیچ چیز جز حق وجود ندارد، پس دویی (وجود دوگانگی میان خدا و مخلوق) محال است. حق تنها حقیقت است و هر چه غیر از او است، فقط تجلیات و مظاهر حق می‌باشد. از این رو، دویی در حقیقت یگانه وجود ندارد.

چون که گردد نور وحدت ظلمت کثرت نماند برقرار
آشکار

نور خورشید جهان چون شد در زمان گردد همه کوکب نهان
عیان

(3)

اسیری در مثالی آشکارتر بیان می‌دارد که با تابش نور وحدت، ظلمت کثرت از بین می‌رود، هم‌چنان که با تابش نور خورشید، ستارگان ناپیدا می‌گردند.

در دو عالم ذات حق بیند عیان کرده در هر مظهری وصفی بیان

(3)

از نظر اسیری اهل الله در دو عالم جز ذات حق تعالی، چیز دیگری نمی‌بینند، هر چه در عالم است مظهر صفات و اسماء الهی است. در فصوص‌الحکم ابن عربی نیز چنین آمده است که: «عارف اکمل از همه عوالم باشد بیند حق را به جمیع صفات و بشناسد او را به همه نعوت و کمالات» (17).

هر دو عالم را به نور دوست دید دوست را مغز و جهان را پوست
دید

(3)

جمله اشیا بیند او قایم به حق گشته نقش غیر عین متفق

نقطه‌ای در دور چون شد سایره می‌نماید پیش چشمش دایره

(3)

از منظر انسان کامل که موصوف به صفات خداوند است، تمامی موجودات جهان و ذرات به وجود آورنده آن‌ها آینه تجلی حق

تعالی (نگاه وحدت وجودی) و نشانه‌های او برای دیده‌های حقیقت بین هستند. ابن عربی در رسائل می‌گوید: «هر نفس کامل می‌بیند حق را، بر حسب اعتقاد خود و علم خود و معرفت خود» (17).

جمله ذرات جهان مرآت اوست هرچه بینی مصحف آیات اوست

جمله عالم عابد و معبود اوست هرچه بینی ساجد و مسجود اوست

جمله موجودات بی‌کام و زبان حمد او گویند پیدا و نهان

(3)

اسیری در ابیات فوق به آیات قرآن کریم اشاره کرده است. «يَسْبَحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الحديد/۱). آنچه در آسمان‌ها و زمین است خدا را به پاکی می‌ستایند و اوست ارجمند حکیم و همچنین در آیه یکم از سوره مبارکه تغابن: «يَسْبَحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». هر چه در آسمان‌ها و زمین است همه به تسبیح و ستایش خدا مشغولند که سلطنت ملک هستی و ستایش (اهل عالم) برای اوست و او بر هر چیز تواناست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از بررسی تطبیقی مفاهیم "وحدت شهود" و "وحدت وجود" در آثار سه عارف بزرگ اسلامی، اوحدی مراغه‌ای، شیخ محمود شبستری و اسیری لاهیجی، به تحلیل و تبیین تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو مفهوم پرداخته شد. از آنجا که هر یک از این عارفان به‌طور منحصر به‌فرد و با توجه به تجربیات شهودی و فلسفی خود، این مفاهیم را بیان کرده‌اند، در نهایت به نقاط مشترک و تمایزاتی در اندیشه‌های آن‌ها دست یافتیم که انعکاس‌دهنده نگرش‌های عرفانی در سنت اول و دوم عرفان اسلامی است. در خصوص "وحدت شهود" می‌توان گفت که اوحدی مراغه‌ای این مفهوم را به‌عنوان یک تجربه عمیق عرفانی و شهودی مطرح می‌کند که در آن، سالک با گذر از کثرت‌ها و

دوگانگی‌های دنیوی، به وحدت حقیقت و در نهایت به "فناء فی الله" می‌رسد. اوحدی بر این باور است که وحدت شهود، تنها از طریق تجرید و پاکسازی دل از اغیار حاصل می‌شود. برای او تنها از این طریق است که عارف می‌تواند به شهود خالص و بی‌واسطه از ذات الهی دست یابد. در این مسیر، کثرت‌ها به‌طور کامل از ذهن سالک محو می‌شوند و او تنها ذات واحد خداوند را مشاهده می‌کند. شیخ محمود شبستری، به‌عنوان یک پیرو مکتب عرفانی ابن عربی، مفهوم "وحدت وجود" را در "گلشن راز" با دقت و ظرافت خاصی تبیین می‌کند. او کثرت‌های ظاهری و متفاوت عالم هستی را به‌عنوان تجلیات و ظهورات حقیقت واحد می‌داند و بر این باور است که تمامی موجودات در نهایت تجلیاتی از ذات واحد خداوند هستند. شبستری معتقد است که در نگاه عارف، هیچ‌چیز جز حقیقت واحد وجود ندارد و کثرت‌ها تنها در سایه‌گاه حقیقت مطلق ظاهر می‌شوند. بنابراین، وحدت وجود در اندیشه شبستری، به معنای پذیرش یکپارچگی تمامی موجودات به‌عنوان مظاهر خداوند است که در آن هیچ‌گونه تمایز واقعی میان کثرت‌ها و وحدت وجودی وجود ندارد. اسیری لاهیجی نیز از همان نگرش "وحدت وجود" بهره می‌برد و در "اسرارالشهود" به‌طور مفصل به شرح این مفاهیم می‌پردازد. او در آثار خود تأکید می‌کند که انسان کامل در مقام کشف و شهود، همه‌چیز را به‌عنوان مظاهر حق مشاهده می‌کند و در این نگاه، کثرت‌های عالم هستی دیگر به‌عنوان from library resources to examine how these mystics articulate the interplay between unity and multiplicity in their spiritual frameworks. The study situates these concepts within the broader context of Islamic mysticism, distinguishing between the first tradition (practical mysticism) and the second tradition (theoretical mysticism), the latter heavily influenced by Ibn Arabi's school of thought. Awhadi Maraghe'i emphasizes *Wahdat al-*

وجودی مستقل شناخته نمی‌شوند. اسیری در تبیین این مفاهیم، بر فرآیند سیر صعودی انسان تأکید دارد که در آن انسان از خود و از تمام تعلقات دنیوی رها می‌شود و به مقام "فناء فی الله" دست می‌یابد. در نگاه او، انسان به‌واسطه این فرآیند می‌تواند به حقیقت وحدت برسد و به این آگاهی دست یابد که هیچ‌چیز در عالم جز حق وجود ندارد. وحدت شهود در دیدگاه اوحدی مراغه‌ای بیشتر بر تجربه فردی و شهودی سالک تأکید دارد که از طریق کشف و تجرید از کثرت‌ها به حقیقت واحد دست می‌یابد. در حالی که "وحدت وجود" در اندیشه شبستری و اسیری لاهیجی بیشتر به معنای یکی بودن همه موجودات در حقیقت واحد خداوند مطرح می‌شود، و به نوعی همه‌چیز تجلیات ذات الهی هستند. این مقاله نشان داد که هر سه عارف با استفاده از تجربیات شهودی و فلسفی خود، مفاهیم "وحدت" را از زوایای مختلف تبیین کرده‌اند. با این حال، آنچه که در تمامی این آثار مشترک است، تأکید بر یگانگی حقیقت و وحدت در برابر کثرت است که در آن خداوند به‌عنوان حقیقت واحد و بی‌همتا مطرح است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The study delves into the comparative analysis of two central concepts in Islamic mysticism, *Wahdat al-Shuhud* (Unity of Perception) and *Wahdat al-Wujud* (Unity of Being), as explored in the works of three prominent mystics: Awhadi Maraghe'i in *Jām-e Jam*, Mahmoud Shabestari in *Gulshan-e Rāz*, and Asiri Lahiji in *Asrār al-Shuhud*. The research employs a descriptive-analytical methodology, drawing

Shuhud, where the seeker (*sālik*) attains unity through direct experiential perception and annihilation (*fanā*) in the Divine, achieved by transcending worldly multiplicities. In contrast, Shabestari and Lahiji advocate for *Wahdat al-Wujud*, positing that all existence is a manifestation of a singular Divine Reality, with apparent multiplicities being mere reflections of this unity. The study highlights how these perspectives reflect the evolution of Sufi thought, from the early emphasis on personal asceticism and direct experience to the later philosophical systematization of existence as a unified whole.

Awhadi Maraghe'i's *Jām-e Jam* serves as a foundational text for understanding *Wahdat al-Shuhud*, where the seeker's journey involves stripping away illusions of duality to perceive the singular truth of Divine Unity. Awhadi's poetry illustrates this through metaphors of purification and detachment, such as the removal of veils (*shaqqehā-ye ghetā*) and the silence of the seeker who transcends worldly noise. His verses underscore the necessity of abandoning material attachments to achieve spiritual clarity, as seen in lines like "بی‌درم باش،" (Be penniless, for this is the path of faith) (10). The study notes that Awhadi's approach aligns with the first tradition of mysticism, focusing on individual spiritual discipline and the transformative power of direct perception. His portrayal of unity is deeply personal, rooted in the seeker's subjective experience of annihilation in the

Divine, a theme echoed in earlier Sufi works like *Sharh al-Ta'arruf* (11). This contrasts with the more abstract, cosmological framework of *Wahdat al-Wujud*, which dominates the later tradition.

Shabestari's *Gulshan-e Rāz* articulates *Wahdat al-Wujud* through a philosophical lens, influenced by Ibn Arabi's doctrine of the Oneness of Being. Shabestari's verses depict the universe as a mirror reflecting Divine Attributes, where all apparent multiplicities dissolve into a singular Reality. For instance, his famous line "من و تو عارض ذات وجودیم" (You and I are accidents of the Essence of Being) (14) encapsulates the idea that individual existences are transient manifestations of the Divine. The study highlights Shabestari's reliance on Ibn Arabi's metaphysics, particularly the concept of *tajalliyāt* (theophanies), to explain how the One manifests as the many. Shabestari's work also critiques dualistic thinking, as seen in his dismissal of *hulul* (incarnationism) and *ittihād* (unionism), which he views as misguided interpretations of unity (2). Instead, he advocates for a non-dualistic understanding where creation is intrinsically linked to the Creator, a perspective further elaborated by his commentator Lahiji.

Asiri Lahiji's *Asrār al-Shuhud* expands on Shabestari's ideas, weaving *Wahdat al-Wujud* into a narrative of spiritual ascent. Lahiji's poetry often employs the metaphor of intoxication (*masti*) to describe the seeker's

ecstatic realization of unity, as in "مست گردان از" (Make me drunk with the wine of unity) (3). His work emphasizes the illusory nature of multiplicity, arguing that true perception reveals only the Divine. The study notes Lahiji's alignment with Ibn Arabi's assertion that "the cosmos is a mirror in which God sees His Attributes" (17), a theme recurrent in *Asrār al-Shuhud*. Lahiji also integrates Quranic references, such as the universal praise of God by all creation (Quran 57:1), to underscore the omnipresence of Divine Unity. His portrayal of the perfected human (*insān kāmīl*) as one who perceives God in all things reflects the culmination of the Sufi path, where the seeker's vision transcends duality to behold the singular Reality underlying existence.

The comparative analysis reveals key distinctions between *Wahdat al-Shuhud* and *Wahdat al-Wujud*. While Awhadi's *Wahdat al-Shuhud* centers on the seeker's subjective experience of unity through ascetic practice, Shabestari and Lahiji's *Wahdat al-Wujud* presents a metaphysical framework where unity is an ontological truth. The study identifies these differences as reflective of broader shifts in Sufi thought, from early asceticism to later philosophical mysticism. For example, Awhadi's emphasis on *fanā* (annihilation) aligns with the practical mysticism of figures like Alaa al-Dawla Semnani, while Shabestari and Lahiji's works resonate with Ibn Arabi's theoretical

innovations (4). Despite these differences, all three mystics converge on the ultimate goal of transcending duality to realize Divine Unity, whether through personal transformation or intellectual realization.

In conclusion, the study underscores the richness of Islamic mystical thought in addressing the paradox of unity and multiplicity. Awhadi Maraghe'i, Shabestari, and Lahiji each offer unique pathways to understanding this paradox, reflecting the diversity of Sufi approaches. Their works collectively highlight the transformative power of mystical insight, whether framed as personal annihilation or cosmic unity. By situating these texts within their historical and philosophical contexts, the study illuminates the enduring relevance of these concepts in Islamic spirituality. The findings contribute to broader discussions on mysticism, offering insights into how different traditions navigate the interplay between experience and metaphysics in the quest for Divine Truth.

References

1. Servatiyan B. Simple Commentary on Golshan-e Raz: Tehran: International Publishing Company; 2017.
2. Mohammadi Bagmalaei MK. Hadith Bi-Kam wa Bish (Sharh Golshan-e Raz by Sheikh Mahmoud Shabestari): Qom: Parsian Publishing; 2000.
3. Asiri Lahiji SM. Asrar al-Shuhud: Tehran: Human Sciences and Cultural Studies Institute; 1989.
4. Mahmoudian H. Unity of existence and unity of witness in Islamic mysticism: Conceptualization and its background. *Islamic Mysticism Journal (Religions and Mysticism)*. 2009;5(20):37-67.

5. Elahi Ardabili HBA. Sharh Golshan-e Raz: Tehran: University Publishing Center; 1997.
6. Akhlaghi M. Unity of existence and unity of witness. Sina Wisdom Quarterly. 2004;26-27:86-111.
7. Lahiji SM. Mafatih al-I'jaz fi Sharh Golshan-e Raz: Tehran: Zavar Publishing; 2016.
8. Rahimian S. Foundations of Theoretical Mysticism: Tehran: Samt Publishing; 2009.
9. Khani Habib Abadi A, Nourian M, Agha Hosseini H. The mystical approach of Owdi Maraghei. Researches in Mystical Literature (Gohar-e Goya). 2019;13(Spring 1398):39-64.
10. Owahadi Maraghei Isfahani O. Jam-e Jam: Tehran: Ferdowsi Printing House; 1928.
11. Mostamli Bukhari IBM. Sharh al-Ta'aruf li Mazaheb al-Ta'aruf: Tehran: Asatir Publishing; 1987.
12. Qushayri ABH. Risalah Qushayriyyah: Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1995.
13. Nekunam MR. The Journey of Thought: Qom: Zohour Shafaq; 2007.
14. Shabestari SM. Golshan-e Raz: Tehran: Tahouri; 1989.
15. Jondi M. Sharh Fusus al-Hikam: Mashhad: University of Mashhad; 1982.
16. Da'i Shirazi SM. Nasayem Golshan: Tehran: Elham Publishing; 1998.
17. Kamal Khwarazmi HBH. Sharh Fusus al-Hikam by Muhyi al-Din Ibn Arabi: Tehran: Mowlavi Publishing; 1985.
18. Ibn Arabi MBA. The Perfect Human: Tehran: Jami; 2007.
19. Ibn Arabi MBA. The Letters of Ibn Arabi: Tehran: Mowlavi Publishing; 2014.
20. Qaysari DBM. Sharh Fusus al-Hikam: Tehran: Scientific and Cultural Publishing; 1996.
21. Torkeh Isfahani SAM. Al-Tamhid al-Qawa'id: Tehran: Bustan Ketab; 1981.