

فصل نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره پیاپی: بیست و نهم - پاییز ۱۳۹۵

از صفحه ۱۱ تا ۳۴

دگرگونی و نوگرایی تمثیل در نظریه وحدت وجود و وحدت شهود

(با تکیه بر از آثار سنایی و فخرالدین ابراهیم عراقی)*

علی اخلاقی^۱

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران

مریم محمودی^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران

چکیده

دیدگاه و اندیشه عرفای بزرگ در هر طبقه یا مسلک عرفانی در مواجهه با مسائل معرفتی و ارتباط انسان با پروردگار و جهان هستی، در اعصار و ازمنه، با هم متفاوت بوده است. هر یک از نگرش‌های فکری - عرفانی تحلیل خاصی از معرفت داشته، برای بیان مواجید عرفانی خود، به طور خاص، از روش نوشتاری منحصر به فرد و یا با یک اندیشه ویژه که حاصل تلاش گروهی از عرفای بزرگ بوده بهره برده است؛ اگرچه بررسی آثار، اقوال و ساختار نوشتاری عرفا مشترکات بسیاری را در دل خود تنیده‌اند؛ اما مذاقه وافر و سنجش این آثار با معیارهای خاص عرفانی و زبان ادبی، تفاوت‌های ظریفی را از نظر واژگانی، تصویری و محتوای اندیشه به خواننده دقیق النظر نشان می‌دهد. تمثیل بهترین روش محاکاتی عرفا برای بیان بیشتر مسائل مربوط به تجربه‌های عرفانی و در سطوح بالاتر، اندیشه‌های عرفانی - تعلیمی بوده که در دو مشرب بزرگ فکری وحدت شهود و وحدت وجود با هم تفاوت‌های ساختاری و تصویری دارند. نگارندگان با مقایسه آثار دو شاعر عارف به عنوان نمونه‌ای از این دو تفکر عرفانی؛ یعنی حکیم سنایی غزنوی و فخرالدین عراقی این موضوع را به محک نقد گذاشته تا با ذکر شواهد آن را توضیح و تبیین کند.

کلید واژه: وحدت شهود، وحدت وجود، تمثیل، سنایی، فخرالدین ابراهیم عراقی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۵

۱- پست الکترونیکی نویسنده مسؤول: Ravabet6755@gmail.com

۲- پست الکترونیکی: m.mahmoodi@dehaghan.ac.ir

مقدمه

موضوع عرفان در طول تاریخ پرنوسان آن همواره از جهات گوناگون مورد بحث و تحقیق اندیشمندان تمام اعصار بوده و هست. آنچه در حوزه ادبیات قابل تعمق و تدبر است چگونگی بهره‌گیری عرفا از زبان ادب و به تعبیر بهتر به‌کارگیری هنر فصاحت و بلاغت کلام و چگونگی بیان محتواست؛ چرا که عرفا و به خصوص عرفای شاعر، غالباً برای تأثیر کلام و تعلیم و بیان افکار از زبان ادب و بعضی اوقات از همه عناصر شعری استفاده کرده و با غرض و یا بی‌غرض مجبور به کاربرد صور خیال شده‌اند.

«اندیشه و نگرش عرفا و متصوفه نسبت به موضوع خلقت، خدا، انسان و هستی سیر و سلوک و ... در طول مسیر تکامل عرفان و تصوف یکسان نبوده است؛ گرچه محور و غایت همه‌آنان معرفت است؛ اما وقتی ابزار شناخت مشترک باشد دریافت‌ها و نتایج نیز می‌تواند مشترک باشد. البته بعضی از مفاهیم و اصطلاحات در هر دوره از عرفان معنای متفاوتی دارند».

(رک، میرباقری فرد، ۸۱: ۱۳۹۱) میرباقری فرد به جای عرفان عملی و عرفان نظری، موضوع سنت اول و دوم عرفانی را در باب معرفت خدا به عنوان یک موضوع جدید مطرح کرده و معتقد است: «آنچه در باب معرفت در غایت و هدف سالک در دو سنت عرفانی تمایز دارد برداشت و تفاسیر متفاوتی است که از معرفت به دست می‌دهد. در سنت اول عرفانی مبانی معرفت دو رکن است، یکی خداوند و دیگری انسان. کمال حقیقی انسان با رسیدن به مقصد حاصل می‌شود. حرکت از مبدأ به سوی مقصد و پیمودن این راه که مراحل سلوک می‌گویند ... اما در سنت دوم تفسیر متفاوتی از کمال و معرفت به دست داده می‌شود؛ در این سنت معرفت بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی. معرفت با شناخت جایگاه این سه رکن و رابطه سه‌گانه آن‌ها حاصل می‌شود» (رک، همان: صص ۷۴ - ۷۵).

به نظر نگارندگان در موضوعات عرفانی وحدت شهود و وحدت وجود، این وجوه تمایز در ساخت تمثیل‌های محاکاتی، اسلوب معادله، استعاره و تشابه تمثیل هم تأثیر درونی و بیرونی خود را گذاشته و ماهیت این‌گونه تمثیل‌ها را بسته به نوع موضوع با مفاهیم سنت اول و دوم تغییر داده است. در این مقال و مجال کوتاه برآنیم تا با استفاده از شعر سنایی (نماینده وحدت

شهود) به عنوان نمونه شاعر عارفی که از تمثیل و حکایت به خوبی برای بیان مضامین و مفاهیم خود بهره برده است و به بیانی دیگر، پیشگام عرفای بزرگی همانند عطار و مولوی است تمثیل در سنت اول را بررسی کرده و در قسمت دیگر از فخرالدین ابراهیم عراقی به عنوان یک نمونه از سنت دوم در عرفان وحدت وجود شاهد مثال‌هایی از تمثیل و تغییر این نگرش سخن به میان آوریم تا موضوع دگرگونی مفهوم تمثیل به محک و معیار صور خیال گذاشته شود.

موضوع مورد تحقیق به طور خاص در مقاله یا کتابی یکسان که مبتنی بر مقایسه تمثیل‌های دو سنت عرفانی بر مبنای نگرش و اندیشه خاص وحدت شهود و وحدت وجود عارفان باشد مشاهده نشد و به نظر نگارندگان آنچه آشکار و مبرهن است پژوهشگران آثار عرفانی به تمایز تمثیل عرفانی در دو سنت و نبود تمایز معنایی بین این تمثیل‌ها توجه خاصی نکرده‌اند.

تمثیل

در باب تمثیل یا Allegory تعاریف زیادی نوشته شده است و غالب این تعارف برآنند که وجه شبه در تمثیل امری آشکارا و ظاهری نیست و بر روی هم نیاز به تأویل دارد و باید از ظاهر امر برگردانده شود؛ زیرا مشبه با مشبه‌به در صفت حقیقی مشترک نیستند و این هنگامی است که وجه شبه امری حسی، اخلاقی و حقیقی نباشد، بلکه امری عقلی غیر حقیقی باشد؛ بدین گونه که در ذات موصوف موجود نباشد؛ پس تمثیل بیان حکایت در روایتی است که هر چند معنای ظاهری دارد اما مراد گوینده، معنای کلی‌تر دیگری است. در توضیح این مساله شفیع‌کدکنی کامل‌ترین تعریف در باب تمثیل را از سکاکی می‌داند و می‌نویسد: «اگر در تشبیه وجه شبه صفتی غیرحقیقی باشد و از امور مختلف انتزاع شده باشد تمثیل خوانده می‌شود» (شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۸۱).

اما تمثیل در ادبیات معانی و مفاهیم متعددی دارد و نمی‌توان گفت که تمثیل ادبیات حماسی و یا تعلیمی با تمثیل‌های ادبیات غنایی و یا عرفانی به یک مفهوم، یا به تعبیر بهتر، به یک غرض گفته شده باشد. تمثیل در عرفان نیز با اغراض خاص خود آورده می‌شود. در تمثیل

عرفانی آنچه مهم و قابل طرح است، عقلی بودن وجه شبه‌های منتزع از چند امر است و نکته مهم‌تر این‌که وجه شبه‌ها در تمثیل‌های عرفانی به طور خاص آشکار و ظاهر نیست و برای فهم آن نیاز به تأویل و به قول خواجه نصیرالدین طوسی نیاز به استدلال دارد تا از حال یک شبیه بر حال دیگر شبیه دلیل بسازند. مشبه در تمثیل‌های عرفانی نیز امور معقول و مرکب هستند و مشبه به نیز امری مرکب و محسوس است به طور خاص‌تر در جایی که تمثیل جنبه محاکاتی پیدا می‌کند این محسوس نیاز به دقت و تأویل بسیار دارد تا معقول آن که مشبه است بهتر فهمیده شود. در مقوله خیال آثار عرفانی به زعم پورنامداریان در آثار نظم و نثر صوفیانه که مملو از تصویرهای شاعرانه است نباید از نظر صور خیال با همان دید نگریسته شود که مثلاً قصاید عنصری و فرخی و منوچهری با نثرهای فنی و متکلفانه مرزبان‌نامه و مقامات حمیدی و منشآت خاقانی نگریسته می‌شود. (رک، فولادی: ۱۳۸۹: ۳۰۳).

البته چون منظور این تحقیق بیان تمثیل‌های عرفانی است ذکر این نکته مهم است که، تمثیل در آثار عرفانی به منظوره‌های مختلفی به‌کار رفته است که مهم‌ترین آن بیان مواجید و تجربه‌های عرفانی به زبان عموم است. کتمان اسرار برای اغیار نیز باعث بوجود آمدن تمثیل‌های رمزی است که در مفهوم رمز و ادبیات رمزی به آن پرداخته می‌شود. اما داستان‌ها و حکایات بلند و کوتاه، که حاوی پیام‌های اخلاقی، تعلیمی، عرفانی، دینی و اجتماعی و حتی سیاسی است. در زبان عرفای بزرگ به‌وفور دیده می‌شود. عرفا برای ملموس و محسوس ساختن تجربیات خاص خود که غالباً از امور انتزاعی و نامحسوس و بعضاً نامربوط به عقل و منطق خاص بشری است از رمز و تمثیل و حکایت بهره گرفته است.

وحدت شهود

موضوع وحدت شهود براین قاعده مهم بنا شده که، عارف در مواجهه با حقیقت و وجود ذات حق تعالی به مرحله‌ای می‌رسد که تنها خود را با آن ذات مواجه می‌یابد به عبارت بهتر عارف با درک عظمت وجود لایتناهی خداوند که تجلی کرده، شهود می‌کند و احساس می‌کند که موجودات محدود متناهی اصلاً قابل قیاس با آن ذات نیستند و با مشاهده آن ذات نمی‌تواند

و نباید این موجودات محدود را به حساب آورد و از وجود خود دم زد. «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 هیچ‌گونه 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 در این مرتبه و مقام است که لسان حقیقت «یا هو یا من لیس الا هو» گوید» (اخلاقی: ۱۳۸۲: ۸۶).

«برای بیان موضوع وحدت شهود و درک تفاوت آن با وحدت وجود باید گفت که عرفا معمولاً شهود را معادل اصطلاح در رویت قرار داده‌اند» (فولادی: ۱۳۸۹: ۲۱۸). می‌دانیم رویت در بیداری است و به حس بینایی محدود نمی‌شود و کاربرد حواس دیگر را دربر دارد که عموماً با یک تصویرسازی و خیال شخصی همراه است. شهود نیز نوعی رویت و حالت سکر و وجد عرفانی بوجود می‌آورد که عارف را از بیان آن به همان‌گونه که کشف و شهود کرده عاجز می‌کند و باعث بیان آن تجربه به زبان خاص به خصوص زبان تمثیل و تشبیه می‌کند. معنی دومی که از معرفت شهودی بیان می‌دارند، از غیر، غافل شدن و غیر را ندیدن است؛ یعنی با طلوع نور مشهود عارف آن چنان جذب می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند بلکه وجود خودش نیز از یاد می‌برد. در کتب و مقالاتی که نگارندگان در آن تفحص نمودند یک موضوع را همگی یا با دسته‌بندی خاص بیان کرده و یا با اشاراتی گذرا و بدون دسته‌بندی عنوان کرده‌اند؛ از قرن دوم تا قرن ششم عرفای بزرگ عمدتاً تعابیری از وحدت شهود به کار برده یا محتوای اندیشه، داستان‌ها و تمثیل‌ها بر محور وحدت شهود است. همان‌طور که در مقدمه بیان شد مقصد عارف دست یافتن به معرفت الهی است آنچه تمایز نوشته‌ها و تجربه‌های عرفانی عرفا را مشخص و متمایز می‌کند، برداشت‌ها و تفاسیر متفاوتی است که از معرفت به دست می‌دهند. عرفا تا قرن ۶ غالباً مبانی معرفت را دو رکن عنوان می‌کنند. یکی خداوند و دیگر انسان، بر این اساس معرفت زمانی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خدا را بشناسد و ارتباط این دو را دریابد. هر اندازه درجه و مرتبه کمال هر عارف به جایگاه انسان و خدا و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر عمیق‌تر باشد مراتب کمال را بیشتر طی می‌کند. آنچه

موجب گردید گروهی در سده دوم صوفی خوانده شوند نه آن بوده که آنها بیش از اهل زهد، زهد می‌ورزیدند و عبادت می‌کردند بلکه عاملی که موجب تمایز اهل تصوف و عرفان از اهل زهد و عبادت شد تفکر و بینش آنها بود.

نکته مهم دیگری که قاسم کاکایی بررسی کرده وحدت آفاقی و انفسی است. وی می‌نویسد: «اگر به تعابیر عرفانی به صورت یک جریان نگاه کنیم باید گفت جنبه محبت عرفان نخست هم در اسلام و هم در مسیحیت از تأکید بیشتری برخوردار بوده است. اما به امثال ابن عربی که نزدیک‌تر می‌شویم بحث پررنگ‌تر می‌شود. در راه محبت، بیشتر از عرفان وحدت انفسی سخن به میان می‌آید ولی در راه معرفت عرفان وحدت شهود، معرفت آفاقی نیز جایگاه مهمی پیدا می‌کند. پیروان راه محبت در تعابیر خود ابتدا از زبان تعبیرات ساده و در قالب مناجات گونه استفاده کرده‌اند و در مراحل بالاتر زبان شعر و غزل را برای تعبیر تجارب عرفانی خود مناسب‌تر دیده‌اند. اما عارف طریقت معرفت (وجود) از بیانی پیچیده‌تر برخوردارند و از کاربرد اصطلاحات عقلی و به کارگیری زبان پیچیده کلام و فلسفه نیز ابایی ندارند. (رک، کاکایی: ۱۳۸۱، ۱۱۱ - ۱۱۰) پیروان این نوع زبان عرفانی که ممزوج با روش عقلی، استدلالی و روش نقلی است اعتقاد داشتند آن معرفتی که با روش کشفی و شهودی به دست می‌آید می‌تواند با دیگر روش‌ها هم تأیید و تبیین شود.

وحدت وجود

بیان شد تا ابتدای قرن ۶ با ظهور ابن عربی نوع بینش و تفکر عرفا نسبت به معرفت خداوند تغییراتی بنیادین نمود و دو سنت عرفانی با دو بینش متفاوت به وجود آمد؛ سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف و میزان و نوع مواجهه عرفانی اوست؛ اما در سنت دوم معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد که همان‌طور که گفته شد معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود.

در این نوع بینش عرفانی، عرفا معتقدند که عارف واصل و سالک عاشق چون به این مقام می‌رسد در می‌یابد آنچه در هستی وجود دارد وجود حق تعالی است که در آینه‌های مظاهر

وجودی هستی تجلی کرده است و موجد حقیقی کسی است که جامع بین کثرت و وحدت و
واصل به مقام فرق بعدالجمع باشد.

«عارف وحدت وجود به درک مقام صحو بعد از محو بدون اینکه بیمی از ناپایداری حالات
تثبیت نگشته خویش داشته باشد حق را آن‌چنان که هست واحد متجلی در کثرت می‌بیند. همه
چیز و همه کس نزد او جز حق نیست نه به دلیل آن‌که از غیر غافل شده است (وحدت شهود)
بلکه به این دلیل که همه در نظرگاه او عکسی از رخ بیگانه معشوق حقیقی او هستند»
(ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱۴).

موضوع مهمی که در وحدت وجود به آن اشاره می‌کنند تجلی است؛ اگر چه در وحدت
شهود نیز از تجلی سخن به میان می‌آید ولی در عرفان وحدت وجود، تجلی مفهوم عام‌تری
دارد. تجلی وحدت وجود بر این موضوع توافق دارد که عالم، همه تجلی خداست و خدا در
همه عالم ظهور دارد. عارف به این حقیقت پی برده و در کوه و دشت و دریا و صحرا و همه
جا از او نشان می‌بیند. در این نگرش عرفانی، عارف حق را واحدی کثیر می‌بیند که در عین
وحدت در جمیع ذات کائنات ظهور و بروز کرده است. عارف وحدت وجود فراتر از مقام
فناء فی الله به بقاء بالله نائل گشته است و حق را از جهات مختلف ظاهر و باطن مشاهده می‌کند.
در عرفان وحدت وجود کوچکترین غفلتی در مشاهده غیر برای عارف واصل وجود ندارد؛
زیرا وی مقامی برتر از محو مطلق و فنای تام را درک کرده و آن بقاء بالله یا به عبارت دیگر
صحو بعد از محو است؛ هشیاری بعد از فنای وجودی خویش. در اینجا نزد عارف نه خلق
حجاب حق است و نه حق حجاب خلق، پس یگانگی وحدت حقیقی بی کوچک‌ترین غفلت
از تجلی حضرت احدیت در مظاهر کثیر عالم ممکنات با نام وحدت وجود شکل می‌گیرد.

هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خداوند بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود و بدین ترتیب
مراتب و درجات هستی با هم پیوند می‌خورند. این مراتب از مرتبه احدیت به طریق فیض
اقدس تعین پیدا می‌کند این سیر تا عالم تجربی به عالم شهود که پایین‌ترین مرتبه هستی است
ادامه می‌یابد. این عالم مظهر همه صفات و اسمای الهی است در این سنت جایگاه انسان
پیچیده‌تر با عظمت‌تر از جایگاه وی در سنت اول عرفانی است. از نظر عرفانی این سنت،

انسان نیز مانند عالم شهود به تنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است؛ بدین جهت او را عالم صغیر می‌خوانند. از این دیدگاه مقام انسان بالاتر از جایگاه هستی است؛ زیرا مراتب و درجات هستی از طریق انسان کامل تعین پیدا می‌کند. بدین سبب از جمله القاب انسان در این سنت عرفانی، کلمه **فاضله جامعه** است. ابن عربی در این باره؛ یعنی این موضوع که انسان واسطه فیض حق تعالی به عالم هستی است چنین می‌گوید: «انسان واسطه فیض الهی و مراتب هستی است و خداوند از طریق او به عالم هستی فیض می‌رساند بر این اساس وجود عالم متکی و مبتنی بر وجود انسان است» (میرباقری فرد: ۱۳۹، ۷۶ - ۷۷). در نظر ابن عربی عالم خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته بلکه خیال صرف است و چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقی واحد که همان وجود الهی است چیزی که در اعیان ثابت و وجود یافته و در جهان هستی تعین یافته است. از این جاست که ابن عربی با مطالعه آثار و احوال حلاج، بایزید بسطامی، غزالی و عرفای بزرگ، سنگ مباحث جدیدی را در عرفان بنا نهاد که حتی به واسطه صدرالدین قونوی در افکار و نوشته مولانا تأثیر شگرفی گذاشت و بعدها سعد حمویه، عزیزالدین نسفی، فخرالدین عراقی، جامی و حتی عرفای بزرگی چون ملاصدرای شیرازی و... آن را بسط داده و وحدت وجود را در مباحث عرفانی به عنوان بابی جدید از عرفان عقلی، نقلی و استدلالی باز کردند.

دگرگونی تمثیل‌های عرفانی

دانستیم که عرفان وحدت شهود با وحدت وجود چه مشترکات و تفاوت‌هایی دارند و بیان شد که دیدگاه و نگرش عرفا در دو دوره عرفانی نسبت به مقوله معرفت خداوند چگونه است. کندوکاو دقیق و منصفانه آثار عرفانی و مقایسه این دو دوره در باب صور خیال و به خصوص مقوله پر کاربرد تمثیل، نکاتی را پیش رو قرار می‌دهد که باعث تفرق و تفوق هر یک از نحله‌های فکری و و تأثیر آن در کاربرد صورخیال آثار عرفانی می‌شود؛ چراکه در بیان بنیادین زبان عرفان صورخیال، کاربرد لاینفک و لایتجزی داشته و برای فهم آثار عرفانی ناگزیر بایستی بدان واقف گشت. عرفای شاعر برای تفهیم و بیان تجربه‌های عرفانی نمی‌توانستند از

بیان استدلالی صرف و قواعد عرفان خانقاهی و یا فلسفی خشک بهره ببرند، ناگزیر تمثیل‌های اجتماعی و عوام پسندی را که تأثیر مستقیم در ذهن و عواطف مخاطب دارد انتخاب و بیان کرده‌اند: تمثیل‌هایی که به گفته پورنامداریان «مناسب و ملموس مخاطب می‌باشد و مخاطب را اقناع می‌کند و امکان آن را به‌خوبی پذیرفته و به دنبال برهان و استدلال عقلی نمی‌رود» (پورنامداریان، ۲۹۶: ۱۳۸۸). به هر روی جداسازی تمثیل‌های عرفانی در دو سنت عرفانی یک اصل ثابت و لایتغیر نیست. در آثار سنایی غزنوی، عطار و عین القضاة همدانی، خواجه عبدالله انصاری و ... شواهد و نشانه‌هایی از ملیح‌ترین تعبیرات و اندیشه‌های وحدت وجود، هر چند اندک، دیده می‌شود:

ای روی درکشیده به بازار آمده	خلقی بدین طلسم گرفتار آمده ...
غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است	کائن جامه اندک است و نه بسیار آمده
بحری ست غیر ساخته از موج خویش	ابری ست عین قطره عدد بار آمده
یک عین متفق که او ذره‌ای نبود	چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
عکسی ز زیر پرده وحدت علم زده	درصد هزار پرده پدیدار آمده»
	(رک، کاکایی: ۱۷۱، ۱۳۸۱-۱۷۲)

موضوعی که شفیعی کدکنی نیز در توضیح انسان کامل آن را متذکر شده و معتقد است که «سنایی در باب مقام انسان کامل در کائنات گاه برداشتی ابن عربی وار دارد و باید ناگزیر بپذیریم که اندیشه انسان کامل را سنایی وارد شعر فارسی کرده است؛ چیزی که به ظن غالب باید گفت از ابداعات ابن عربی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۴۴). خلاصه اینکه، تمثیل در اندیشه، شعر و نوشته‌های عرفای وحدت وجود با عالم خیال یا هستی رابطه و پیوند اساسی دارد و ارتباط تعبیر و صورخیال با تجلی خداوند در کثیر موجودات پیوندی مستقیم ایجاد کرده است؛ در حالی که تمثیل در آثار عرفای وحدت شهود غالباً با پنهان شدن و توارى موجود از شهود مشهود نشأت گرفته و کمتر با هستی قابل رویت پیوند دارد. این تفاوت ظریف با مثال‌های زیر از آثار سنایی و عراقی تبیین و توضیح داده خواهد شد.

سنایی (۴۶۷ - ۵۲۹)

ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی شاعر و حکیم عارف بزرگ قرن ۵ و اوایل قرن ۶ در سال ۴۶۷ در غزنه متولد شد و سال ۵۲۹ درگذشت. او توانسته تجارب روحانی عرفانی و زاهدانه قرن‌های دوم، سوم و چهارم و پنجم را که به صورت منشور در کتاب‌هایی از نوع اللمع سراج و قوت القلوب ابوطالب مکی و رساله قشیریه و حتی احیاء علوم الدین غزالی عرضه شده است را وارد مجموعه‌ای از ساختار سنتی و تجربه شده شعر فارسی کند و چامه "زهد و مثل" را بوجود آورد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۴ - ۱۴). سنایی غزنوی تحولی عظیم را در ساختار شعر و ادبیات عرفانی در قالب‌ها و مفاهیم عرفانی در شعر فارسی به صورت یک ابداع وارد کرد و این شکل ادبی خاص بعدها مورد اقبال عطار، مولوی، عراقی و شمس مغربی ... قرار گرفت. او با بکار بردن تمثیل‌های تعلیمی و به قول شفیعی کدکنی «زهدهی مثبت و ستیهنده» شعر را برای بیان معضلات و مشکلات اجتماعی و بیان مسائل تعلیمی، اخلاقی و حتی حکمی و استدلالی قرار داد. پس به لحاظ دوره زمانی، سنایی عارفی است شاعر که قبل از ابن عربی مفاهیم عرفانی را بیان داشته و نگارندگان درباره مقاصد تمثیلی و نوع تمثیلات وحدت وجود و یا شهود در شعر این شاعر تأثیر گذار و مقایسه با فخرالدین عراقی خواهد پرداخت.

فخرالدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸)

فخرالدین ابراهیم عراقی از عارفان و شاعران معروف قرن هفتم است آنچه تذکره نویسان نوشته‌اند نشان دهنده آن است که او در قونیه به مجلس شیخ صدرالدین قونیوی از پیروان محی‌الدین ابن‌العربی، صوفی بزرگ راه یافته و کتاب لمعات را در آن شهر تحت تأثیر فصول الحکم ابن‌العربی تألیف نموده است. فخرالدین عراقی در دمشق در جوار قبر ابن عربی مدفون گشت. نوع تفکر و مسلک عرفانی او متباین و در راستای اندیشه ابن عربی است.

تمثیل‌های مهم سنایی غزنوی عراقی در وحدت شهود و وحدت وجود

در مجموع ۲۰۰ غزل از دیوان سنایی و فصول اول، ششم و هفتم حدیقه الحقیقه و تازیانه‌های سلوک و دیوان فخرالدین عراقی و لمعات وی به عنوان منبع این پژوهش بوده که پایه دیدگاه نگارندگان بر تغییر مفهوم و معانی تمثیلات عرفان وحدت وجود و ارتباط این تمثیلات با مفاهیم و اصطلاحات دو نگرش عرفانی است. غالب تمثیل‌ها و تعبیرات فخرالدین عراقی برای اثبات مفاهیم وحدت وجود است. سنایی نیز تمثیل‌هایی در باب فنا و وحدت شهود دارد که در شعر او کاملاً نمایان است؛ البته موضوع مذکور، همان‌طور که ذکر شد، دال بر نبود مسائل شهودی و یا وجودی در آثار دو عارف شاعر نیست، بلکه غلبه بر همان نگرشی و اندیشه دو سنتی است که ذکر گردید:

در باب کثرت در عین وحدت عراقی می‌گوید:

عارفان چون که ز انوار یقین سرمه کشند دوست را هر نفس اندر همه اشیا بینید
در حقیقت دو جهان آینه ایشانست که بدو در، رخ زیباش هویدا بینند
(عراقی، ۱۳۸۸: ۵۱)

پنهان چه شوی که عکس رویت در جام جهان نمای پیداست
گل گر ز رخ تو رنگ ناورد رنگ رخس از چه روی زیباست؟
(همان: ۷۶)

تمثیل آینه، جام جهان نما، رنگ گل همه مبین وحدت وجود است.

چه شیء در گلستانی که دارد حد و پایانی چه خوش باشد به بستانی چوطا و وس گلستانی
تجلی صفات آنجا دمی صد رنگ بنماید ترا هم‌رنگ گرداند، ببینی روی یکسانی
(همان: ۳۴)

ترا چون از تو بستاند، نمایی، جمله او ماند تو آنکه خواه، انا الحق گوی و خواهی گوی سبحانی
عجب نبود در این دریا گر آویزی به زلف یار غریق بحر در هر چیز آویزد ز حیرانی
(همان: ۳۸)

در بیت اول این شعر، عراقی موضوع وحدت شهود را بیان کرده است، اما ماهیت کلی ابیات مبین کثرت و وحدت است.

در این بیت سنایی موضوع وحدت کثیر را در تمثیل نور و آفتاب بیان می‌کند:
جنبش نور سوی نور بود نور کی ز آفتاب دور بود
(سنایی: ۱۳۸۷: ۲۸)

تمثیلات این بیت عراقی نیز به کثرت و وحدت اشاره دارد:
دیدم گل و بستان‌ها، صحرا و بیابان‌ها او بود گلستان‌ها، صحرا همه او دیدم
(عراقی، ۱۳۸۸: ۸۵)

سنایی در باب فنا و وحدت شهود تعبیری درست بر خلاف تعبیر عراقی دارد:
شهادت گوی آن باشد که هم زاوَل در آشامد همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
(سنایی: ۱۳۸۶: ۷۳)

نیایی خارو خاشاکی در این ره، چون به فراشی کمر بست و بفرق استاد در حرف شهادت لا
(همان: ۷۳)

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی که از خورشید جز گرمی نیاید چشم نابینا
(همان)

ویا در این سه بیت که مضمون آن ترک ماسوی الله و رسیدن به مقام فناست:
ز آن که هر سر که دیدنی باشد در طریقت بریدنی باشد
بی‌سری پیش گردنان او بست ز آن که پیوسته سر کله طلبست
بی‌سری مر ترا سر آرد بار درجُ پر درُ ز بی سریست انار
(سنایی، ۱۳۸۷: ۷۵)

خویشتن را چون نمک بگداخت باید تا توان آنگهی بر خوان ربانی نمکدان داشتن
(سنایی، ۱۳۸۶: ۱۷۱)

«تمثیل آتش از جنبه‌های عاطفی وحدت شهود، فنا، نیستی و وحدت انفسی است تا جنبه‌های معرفتی و وحدت آفاقی، تمثیل آهنی که در کنار آتش به آتش مبدل می‌شود. و از آهن خویش خارج می‌گردد یکی از قدیمی‌ترین تمثیل‌های عشق و فناست» (کاکائی، ۱۳۸۱: ۵۰۳).

در تمثیل زیر سنایی وحدت و کثرت را نفی می‌کند:

نبینی غیب آن عالم درین پُر عیب عالم، زان که کس نقش نبوت را ندید از چشم جسمانی
(سنایی، ۱۳۸۶: ۲۲۱)

کسی نقش نبوت را با چشم جسم نمی‌تواند ببیند، این تمثیلی بر این موضوع است که عالم غیب در هستی که در وحدت وجود، نمونه از کثرت وجودی خداوند است؛ جایگاهی ندارد.

نسب نفس سوی عالم جهان همچو کورست و گوهر عمان
(سنایی، ۱۳۸۷: ۹۸)

ابر چون ز آفتاب دور شود عالم عشق پر ز نور شود
(همان: ۶۲)

چرخ و آنکس که چرخ گردانست آسیایبست و آسیابانست
(همان: ۴۸)

که این بیت در مساله طولی کثرت خداوند در موجودات و اثبات فنای وجود موجودات در وجود و تجلی قدرت خداوندی است.

تمثیل آینه:

شاید مهمترین و پربسامدترین تمثیلی که عرفای وحدت وجود با همه پارادوکس‌هایش به

کار برده‌اند، تمثیل آئینه باشد. «بعضی از عرفا چون عین القضاة همدانی مدعی شده‌اند که اگر خدا آئینه را خلق نمی‌کرد معنای وحدت وجود قابل تبیین نبود. این تمثیل در بین ادیان ابراهیمی اعم از یهود و مسیحی و مسلمان فراوان به کار رفته است ... این ویژگی می‌تواند تمثیلی از این امر باشد که خداوند در عالم تجلی نموده هیچ تغییری در ذاتش صورت نگرفته است ... اگر عالم را آئینه بدانیم که خدا در آن ظهور کرده است این ظهور مستلزم هیچ تغییری در ذات خدا نیست همچنان که کسی مقابل آئینه می‌ایستد بدون این که کوچکترین تغییری کند در آئینه ظاهر می‌شود» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۷۱-۴۷۲). آئینه پارادوکسی از «هولاهو» است؛ یعنی هم اوست و هم او نیست. آئینه حیرت اندر حیرت است. (همان: ۴۸۲)

فخرالدین ابراهیم عراقی این تمثیل را این‌گونه به‌کار برده است:

در هر آئینه حسن دیگرگون می‌نماید جمال او هر دم
 گه برآید به کسوت حوا گه برآید به صورت آدم
 (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۶۷)

چیستی اعیان ثابته و تبیین آن در تمثیل آینه‌گون اعیان ثابته قابل فهم می‌شود موضوعی که، شیخ محمد لاهیجی در کتاب شرح گلشن راز، به آن اشاره کرده است و اعیان ثابته را به آینه‌هایی مانند کرده که حق تعالی در آنها ظهور کرده است با این قید که خود این آینه‌ها وجود نیافته‌اند بلکه فقط در علم حق ثابتند. تمثیلات عراقی به طور دقیق این مساله را تأیید می‌کند:

هر لحظه دیده‌اند عیان عکس روی یار آئینه دل از قبل آن زدوده‌اند
 (همان: ۲۰)

کرد عکس روی تو آئینه دل گلشنی بلبل جان غلغلی در گلستان انداخته
 یک نظر کرده خروش از عالمی برخاسته یک سخن گفته غریبوی در جهان انداخته
 (همان: ۶)

گرچه ما از عشق او اندر جهان افسانه‌ایم روی او را آینه یا زلف او را شانه‌ایم
 (همان: ۵۲۶)

این تمثیل‌ها عیناً کپی شده آرا و افکار ابن عربی است. آینه پارادوکس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نشان می‌دهد. اگر صورت‌های متعددی در آینه واحدی ظاهر شوند کثرت صور به وحدت آینه آسیب نمی‌رساند این آینه یک واحد کثیر است. به همین سان اگر اعیان موجودات که همان ثابت‌اند همه در آینه خدا متجلی نمایند و به وجود خدا موجود باشند خدا را می‌توانیم واحد کثیر بدانیم. «ابن عربی می‌گوید: حق مجلای صور ممکنات است پس عالم عالم را جز در حق نمی‌بیند. عارف حداکثر می‌تواند به جایی برسد که خدا را در آینه حق ببیند و اعیان ثابت خود بنگرد اما هیچ‌گاه حق را نخواهد دید. وجه دوم این پارادوکس، وحدت کثرت است؛ تمثیل آن شخص واحدی است که در میان آینه‌های گوناگون ظهور یافته باشد که از حیث کوچکی و بزرگی، شکل و رنگ متفاوت باشند. لیکن هر کدام به مقتضای حال و استعداد خود تصویر متفاوت با سایر تصاویر ارائه می‌دهند» (کاکائی، ۱۳۸۱: ۴۷۵-۴۷۳).

عراقی تعبیر تمثیل آینه را این‌گونه بیان می‌کند: «عشق هر چند دائم، خود را به خود می‌دید خواست تا در آینه جمال کمال معشوق خود مطالعه کند، نظر در آینه عاشق کرد، صورت خودش در نظر آمد و گفت:

انتَ ام، انا هذا العین فی العین حاشای، حاشای من اثبات اثنین

آیا این تو هستی یا منم، این وجود در وجود آمیخته» (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۶۲).

«هر چه هست آینه جمال اوست، پس همه جمیل باشند، لاجرم همه را دوست دارد تو دیده به دست آر که هر ذره خاک جامی است جهان‌نمای چون درنگری» (همان: ۴۷۶)

این تمثیل‌ها در شعر عراقی بارها و بارها به زبان‌های متفاوت بیان شده که از حوصله این نوشته کوتاه خارج است. در آثار سنایی چنین تعبیری یافت نشد. بسامد کاربرد آینه در شعر عراقی آنقدر زیاد است که می‌توان قریب به یقین چنین اظهار کرد که در مقابل آن تمثیلی برای تجلی خداوند در شعر سنایی به کار نرفته است. جالب اینکه او در تعبیری مخالف نظر

عراقی را بیان کرده است:

خلق را ذات چون نماید او در کدام آینه در آید او..
 چون برون آمدی ز جای و زجای پس بینی خدای را به خدای
 (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۰)

سنایی در یکجا مفهوم تجلی را با بیانی آینه شکل گفته است ولی باز هم این تمثیل، بیان کننده آینه اعیان ثابت و یا مفهوم وحدت وجودی ندارد:

گرت باید که بر دهد دیوار آینه کژ مدار و روشن دار
 صورت خود در آینه دل خویش به توان دید از آن که در گل خویش
 بگسل آن سلسله که پیوستی که ز گل دور چون شدی رستی
 هر چه روی دلت مصفاتر زو تجلی ترا مهیاتر
 (همان: ۳۲)

تمثیل نور و ستارگان و خورشید

تمثیل نور خورشید به شکل های گوناگون در بیان مسائل عرفانی هر دو وحدت به کار رفته است ولی در عرفان وحدت شهود به معنای فنا و در عرفان وحدت وجود به معنای بقا؛ در افکار فخرالدین عراقی تمثیل نور و به خصوص نور خورشید، نشانه وحدت است و تابش و نمود آن به معنای کثرت و بالعکس عنوان شده است. رنگین کمان تمثیلی از خداوند است که در آن جا گوناگونی رنگ ها نافی وحدت نور نیست. رنگ آبی و قرمز و ... هیچ وجودی بالذاته از خود ندارد؛ زیرا تنها نور، روشن و آشکار است. وجود رنگ های دیگر وابسته به نور است و الا به خودی خود اعتبار ندارند:

این همه رنگ های پر نیرنگ خم وحدت کند همه یک رنگ
 (عراقی، ۱۳۸۸: ۵۲۰)

تابش نور به شیشه های رنگی نیز مبین وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. نور را رنگی نیست ولی چون شعاعش در شیشه بیفتد رنگ به رنگ به نظر می آید.

لا لونَ للَنورِ لکن ذالزجاجِ بدا
شعاعُهُ فتوای فیهِ الوان ...
آفتابی در هزاران آبگینه تافته
پس به رنگ هر یکی تا بی اعیان انداخته
جمله یک نور است لکن رنگ‌های مختلف
اختلافی در میان این و آن انداخته
(همان: ۴۸۶)

نور یکی است ولی چون به شیشه‌های رنگین بتابد بر استعداد و رنگ و شکل هر شیشه، نور سفید به شکل و رنگی در می‌آید. «این در تمثیل شیشه‌ها در حکم اعیان ثابته و رنگ، شکل و اندازه آن‌ها به منزله آثار و احکام آن اعیان ثابته و نور مانند حقیقت وجود یا تجلی وجود حق و بالاخره نورهای رنگین که به اشکار و اندازه‌های مختلف بر روی دیوار مقابل تابیده می‌شود همچون موجودات خارجی است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۸۲ - ۳۸۵).

تشبیه و تمثیل نور و محو شدن ستارگان هنگام طلوع آفتاب و تعبیری که از نور خورشید در افکار و اندیشه‌های امثال سنایی غزنوی است درست مقابل تعبیر فخرالدین عراقی است:

نور خورشید در جهان فاش است
افت از ضعف چشم خفاش است
از پی پایتابه ای بشکوه
پشم رنگین شود به پیش کوه
دیده او چو نور ره بیند
شمس درجنب او سیه بیند
(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۰۰)

با ظهور و تجلی حق، موجودات دیگر فروغی ندارند. وجود حضرت حق باعث غیبت موجودات دیگر می‌شود و به تعبیری بهتر، موجود توان و استعداد دیدن وجود واحد و یگانه را ندارند و هنگام تجلی حق، خلق دیده نمی‌شود. در این جا شهودی برای عارف دست می‌دهد، البته این گونه تعبیرات در شعر عراقی دیده می‌شود و به مفهوم بقای بعد از فنا؛ یعنی وجود عارف با نور حق تعالی مستهلک می‌شود ولی باز هم با وجود حق به بقا می‌رسد:

از رخس، کآفتاب ذره اوست
بر فروزیم ذره وار عذار
تا همه نور آفتاب بود
نبود بی‌ش ذره را آثار

در چنین حال شاهد توحید
 به حقیقت یقین کند که نیست
 نور وحدت چو آشکار شود
 تا در آینه معاینه‌ام
 چشم خفاش را چه از خورشید
 گر زخورشید بوم بی‌نیروست
 هر چه روی دلت مصفاتر
 از پی ضعف خود نی از پی اوست
 زو تجلی ترا مهیاتر
 (عراقی، ۱۳۸۸: ۲۵)

(عراقی، ۱۳۸۸: ۴۹۸)

معشوق هر لحظه از دریچه صفتی با عاشق، رویی دیگر می‌نماید و چشم عاشق از پرتو
 روی او هر لحظه روشنایی دیگر می‌یابد. تجلی نور الهی بر غیر نمی‌تابد و اغیار از درک آن
 عاجزند.

با تجلی جلالش محو گردد کائنات
 با نهیب باد صرصر تاب کی دارد نفیر
 تاب نور او ندارد چشم عقل تیزبین
 طاقت خورشید نارد چشم خفاش ضریر
 (همان: ۱۲)

این دو بیت عراقی همانند ابیات سنایی در حدیقه است که ذکر شد. تمثیل‌های مصرع‌های
 دوم این ابیات به وحدت شهود دلالت دارد و ابیات زیر از سنایی نیز همان مفهوم را می‌رساند:

آینه صورت از صفت دور است
 نور خود ز آفتاب نبریده است
 نور خورشید در جهان فاش است
 نور خورشید در جهان فاش است
 کان پذیرای صورت از نور است
 عیب درآینه است و در دیده است ...
 آفت از ضعف چشم خفاش است
 (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱)

تمثیل اعداد:

در باب موضوعات تمثیلی در عرفان وحدت وجود گفته شده که «یک»، منشأ اعداد است ولی خود، عدد نیست. بنا به گفته ریاضیدانان و به خصوص ریاضیدانان جهان اسلام یک، عدد نیست اعداد از ۲ شروع می‌شوند، از این اصل برای نشان دادن تنزیه حق از صفات خلق استفاده کرده‌اند؛ خدا که منشأ همه خلقت است از صفات آنها منزّه است. در واقع با بیان این تمثیل عدد ۱ را حاصل باقی اعداد می‌دانند. به همین روی می‌توان گفت همه اعداد برای ظهور و تحقق خود نیازمند ظهور واحد و عدد یک هستند در صورتی که وجود واحد در مقام ذات احدیت خود از وجود اعداد و ظهور آنها بی‌نیاز است.

احدیت از روی اسمای احدیت، کثرت تواند بود و از روی ذات احدیت عین. احد در اشیاء چنان ساریست که واحد در اعداد، اگر واحد نبود اعیان اعداد ظاهر نشود. (عراقی، ۱۳۸۸: ۴۹۲).

تمثیل سنایی از حروف الفبا با مفهوم تعبیر عراقی فرقی بنیادین دارد:

با الف هست با و تا همراه	باو تا بت شمر، الف اله
دست و پایی همی زن اندر جوی	چون به دربارسی ز چونی مگو
	(سنایی، ۱۳۸۷: ۶۳)

عراقی قائل به وجود واحد و ساری و جاری بودن در اعداد است و سنایی حضور «الف» را نفی «با و تا» بیان می‌کند. تفاوت این دو تمثیل به خوبی آشکار است که هر یک برای اثبات چگونه استدلال کرده‌اند.

تمثیل دریا و قطره و موج:

تمثیل دریا و موج که نشانه‌ای از وحدت وجود است در دیوان عراقی به کرات به کار رفته است ولی نگارندگان، این تمثیل و یا مخالف آن را در ابیاتی که در ابتدای بحث از سنایی آمد، نیافتند:

هر نقش که بر تخته هستی پیداست آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست
کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند، اسما مسمی را متعدد نکند» (لمعات،
۱۳۸۸: ۴۶۲).

چندین هزار قطره ز دریای بی‌کران افشانند ابر فیض بر اطراف کن فکان
در ساحت قدم نبود کون را اثر در بحر، قطره را نتوان یافتن نشان
(عراقی، ۱۳۸۸: ۲۱)

این ابیات به خوبی و وضوح خیال بودن جهان حس را تأیید می‌کند. اندیشه‌ای که ابن عربی به عنوان یک اصل در آثار خود به آن اشاره کرده است و عراقی نیز به عنوان پیرو مکتب او این تمثیل را اینگونه بیان کرده است:

خود که باشد ذره تا دعوی خورشیدی کند هیچ دیدی قطره دریا در دهان انداخته
در حقیقت هستی عالم خیالی بیش نیست وین خیالش چند ما را در گمان انداخته
(همان: ۸)

تمثیل می و جام و آب و شیر:

اگر شراب صاف و لطیف و جام که شراب در آن قرار دارد کاملاً شفاف باشد به نظر می‌رسد که شراب و جام از نظر شکل و رنگ، همانند هستند در صورتی که به حکم عقل و علم می‌دانیم که شراب و جام دو چیزند در این تمثیل مراد از جام، اعیان ثابت و آثار آنهاست و منظور از شراب نیز مبدأ وجود و ذات حق تعالی است و اجتماع آن‌ها هم به منزله وجود هستی است.

کز صفای می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام
(همان: ۴۶۰)

با همه با هم، ولکن ز آشکارایی‌نهادن با همه آمیخته از لطف چون با آب شیر
(همان: ۱۳)

البته تمثیلی بدین گونه و با این مفاهیم در ابیات مورد بررسی در آثار سنایی یافته نشد. همچنین موضوعاتی از قبیل: تمثیل سایه محب و محبوب، تکلم با خود و تمثیل چوب و شکل‌های مختلف آن در ابیات سنایی مشاهده نشد:

سایه از نورکی جدا باشد
و چون در پی رود کژ نرود
(لمعات: ۱۳۸۸، ۴۹۳)

آخر نظری به سایه من نکنی
الم تر الی ربکَ کیف مدَّ الظَّلَّ
(همان، ۴۹۵)

بیان سایه در متون عرفانی وحدت وجود همان تمثیل عالم است که در عین اینکه نیست، موجود است، سایه چون حفاصل و بیان کننده نور و ظلمت است می‌تواند مثال مناسبی برای خیال بودن و حقیقی نبودن عالم باشد. این موضوع را کاکایی این‌گونه بیان می‌کند: «رابطه عالم با خدا را مانند رابطه سایه یا شخص صاحب سایه می‌داند نه سایه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است و هم معدوم. می‌تواند نمایش‌دهنده پارادوکس هستی و نیستی باشد» (رک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۸۳).

تقریباً اکثر تمثیل‌های معروف وحدت وجودی که در کتب موضوعی و شروح وحدت وجود آمده است در این مقاله کوتاه بررسی شد و به نظر می‌رسد برای یافتن ارتباطات و تمایزهای تمثیل‌های دو دوره و با استفاده از متون مختلف نیاز است تا بررسی و تدقیق بیشتری صورت پذیرد.

نتیجه

در تشبیه تمثیل مشبه امری معقول و مرکب است که برای تقدیر و اثبات آن مشبه‌بھی مرکب و محسوس ذکر می‌کنند. در آثار عرفای وحدت وجود برای بیان این تمثیل‌ها از محسوسات خاصی بهره گرفته شده است که جنبه استدلالی تمثیل‌ها را دو چندان می‌کند. معرفت، همان‌طور که گفته شد در دو سنت عرفانی وجهی متمایز دارند: در سنت اول

عرفانی مبانی معرفت دو رکن است، یکی خداوند و دیگری انسان؛ اما در سنت دوم معرفت بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی. معرفت با شناخت جایگاه این سه رکن و رابطه سه‌گانه آن‌ها حاصل می‌شود. به نظر نگارندگان در موضوعات عرفانی وحدت شهود و وحدت وجود، این وجوه تمایز در ساخت تمثیل‌های محاکاتی، اسلوب معادله، استعاره و تشابه تمثیل هم تأثیر درونی و بیرونی خود را گذاشته و ماهیت این‌گونه تمثیل‌ها را بسته به نوع موضوع با مفاهیم سنت اول و دوم تغییر داده است. در تمثیل‌های وحدت شهود چون طالب حق به مقام شهود رسید همه اسماء و صفات خود را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و جز مشاهده ذات احدیت هیچ‌گونه تعینی در روح او باقی نخواهد نماند. تمثیل‌های این تفکر و نگرش عرفانی حول همین موضوع است. در تمثیل‌های وحدت وجود عارف واصل و سالک عاشق چون به این مقام رسید می‌یابد که آنچه هست وجود واجد حق تعالی است که در آینه‌های مظاهر وجودی تجلی کرده و موجد حقیقی کسی است که جامع بین کثرت و وحدت و واصل به مقام فرق بعدالجمع باشد. تمثیل‌های استفاده شده در این نوع از وحدت نیز مبین همین موضوع هستند. با توجه به مثال‌های پیش گفته درمی‌یابیم که در آثار سنایی تمثیل آئینه به شکل تمثیل آئینه در آثار وحدت وجود استفاده نشده است و بسامد کاربرد موضوع آئینه در شعر سنایی بسیار پایین‌تر از شعر عراقی است و چنین تمثیلی برای تجلی خداوند در شعر سنایی به کار نرفته است.

جالب‌تر اینکه نظرات او خلاف نظر عراقی است. سنایی در باب فنا و وحدت شهود تعبیری درست مقابل تعابیر عراقی دارد در تمثیلی سنایی وحدت و کثرت را نفی می‌کند. تمثیل نور خورشید به شکل‌های گوناگون در بیان مسائل عرفانی هر دو وحدت به کار رفته است ولی یکی به معنای فنا (شهود) و یکی به معنای بقا. تمثیل نور و محو شدن ستارگان هنگام طلوع آفتاب و تعابیری که از نور خورشید در افکار و اندیشه‌های امثال سنایی غزنوی است درست مقابل تعابیر فخرالدین عراقی است. همین‌طور تمثیل سنایی از حروف الفبا با مفهوم تعبیر عراقی فرقی بنیادین دارد و حتی مقابل اوست. عراقی وجود واحد را ساری در اعداد می‌داند و سنایی حضور الف را نفی «با و تا» بیان کرده است. تفاوت این دو تمثیل به

خوبی آشکار است که هر یک برای اثبات وجود چگونه تمثیل را استدلال کرده‌اند. تمثیل شراب صاف و لطیف و جامی که شراب در آن قرار دارد و کاملاً شفاف است. در این تمثیل مراد از جام، اعیان ثابت و آثار و احکام آنهاست اما تمثیلی این‌گونه و با این نگرش در ابیات مورد بررسی در آثار سنایی یافت نشد. این موضوع در باب تمثیل سایه محب و محبوب، تکلم با خود، ظهور آب دریا به صورت پدیده‌ای آبی، جوی و آب و تمثیل چوب و شکل‌های مختلف آن نیز در اشعار مورد بررسی شعر سنایی مشاهده نشد.

منابع و مأخذ

۱. آقا حسینی، حسین: ۱۳۸۷، تشبیه مرکب در غزل فارسی، پژوهشنامه ادب غنایی، سال ششم، شماره یازدهم، صص ۳۶ - ۵، سیستان و بلوچستان.
۲. _____ و سید علی اصغر میر باقری فرد و مریم محمودی: ۱۳۸۴، بررسی و تحلیل ویژگی‌های زبان عرفانی، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، دوره دوم و چهل و سوم، پاییز صص ۶۵-۸۶.
۳. ابراهیمی دینانی، آرزو: ۱۳۸۹، بنیانگذار وحدت وجود، ابن عربی یا حلاج، مجلات مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، (شماره یازدهم، صص. ۵-۴۵)، بهار و تابستان.
۴. اخلاقی، مرضیه: ۱۳۸۲، وحدت وجود و وحدت شهود، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال هشتم، (شماره ۲۶-۲۷).
۵. جهانگیری، محسن: ۱۳۷۵، محی الدین ابن عربی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. پورنامداریان، تقی: ۱۳۷۵، رمز و داستان‌های رمزی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر، چ چهارم.
۷. سنایی غزنوی: ۱۳۸۷، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا: ۱۳۸۳، صور خیال در شعر فارسی، تهران: گزیده، چ پانزدهم.
۹. _____: ۱۳۸۶، تازیانه‌های سلوک، (نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی)، تهران: آگاه، چ هفتم.
۱۰. عراقی، فخرالدین: ۱۳۸۸، دیوان عراقی، تصحیح دلارام پور نعمتی، تهران: گلزار.
۱۱. فولادی، علیرضا: ۱۳۸۹، زبان عرفان، تهران: سخن.
۱۲. کاکایی، قاسم: ۱۳۸۱، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.

۱۳. سنایی غزنوی: ۱۳۸۸، دیوان، تصحیح تقی مدرس رضوی، تهران: سنایی، چ هشتم
۱۴. میر باقری، سید علی اصغر: ۱۳۸۹، عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی، نشریه ادب عرفانی (گوهر گویا) سال ششم، دوره پیاپی، صص ۸۸-۶۵، تابستان.