

هستی‌شناسی عرفانی در غزلیات فیض کاشانی

لیلا نوروزپور*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان

(از ص ۱۴۱ تا ۱۵۹)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۵/۳۰، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

چکیده

فیض کاشانی، فیلسوف شاعری است که غزلیات او هرچند از نظر ادبی چندان پرمایه نیست، اما از منظر جریان‌شناسی غزل عرفانی فارسی حائز اهمیت است. بررسی این غزلیات نشان می‌دهد که فیض از قالب غزل برای بیان مناجات و دعا، تمهیدیه و توصیه‌های شرعی و گاه انتقاد اجتماعی سود برده است. صبغه عرفانی که به‌ویژه متأثر از عرفان ابن‌عربی است، در غزلیات او فراوان دیده می‌شود. در این نوشتار اجمالاً در بحث از معرفت‌شناسی، به راه‌های کسب علم و لزوم جلای باطن برای کسب معرفت از دیدگاه فیض اشاره شده است. سپس در بخش هستی‌شناسی، ابیاتی با موضوعاتی چون نسبت خداوند با هستی؛ یعنی تجلی واحد در کثیر، گذر از کثرت به وحدت، تجلی غیب در شهادت، فیض اقدس و مقدس، رحمت و فقر ذاتی موجودات، ارتباط جزء و کل، انسان مظهر اسم جامع، تجدد امثال و معدوم‌بودن غیرحق بررسی شده است. دیدگاه فیض متأثر از حکمت متعالیه است؛ چراکه معرفت عرفانی و شهودی از منابع معرفتی آن است. در این مقاله ابیاتی برگزیده و تحلیل شده‌اند که نشان می‌دهد چگونه این اندیشه‌های عرفانی در سبک ادبی بیان تصویری می‌یابد. تحلیل‌ها نشان می‌دهد اندیشه‌های مطرح در این اشعار از طریق شیوه چینش واژگان، دلالت‌های ثانوی، تداعی‌ها و تصویرسازی، جنبه شاعرانه یافته است.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی عرفانی، غزل دوره صفوی، شعر عرفانی-فلسفی، عرفان، فیض کاشانی.

۱. مقدمه

ملاحسن فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق)، فیلسوف مشهور عهد صفویّه و صاحب آثار مهمی چون *وافی* است که مشتمل بر احادیث کتب اربعه شیعه است و از کتب متأخر شیعه محسوب می‌شود. او متأثر از استادش ملاصدرا، به اشراق و عرفان تمایل داشت و در عرفان و فلسفه به اندیشه‌ها و آثار ابن عربی، به‌ویژه وحدت وجود معتقد بود. این موضوع سبب می‌شد به‌رغم مقام دینی‌اش، بدگویانی او را نکوهش کنند (صفا، ۱۳۷۲: ۵/۳۲۸-۳۳۶). منتقدان فیض او را از زمره صوفیان برشمرده و برخی عقاید او را الحادی می‌دانستند. در میان آثار فیض می‌توان به رساله‌هایی برخورد که به‌گونه‌ای زندگی‌نامه اوست: شرح صدر، سیری از آموزش‌های فیض و *اعتذار*، گوشه‌هایی از حوادث زندگی او و *یا الانصاف* دگرگونی‌های فکری فیض را نشان می‌دهد.

او فهرست تألیفات خود را چندین بار گردآوری و ۱۱۶ اثر خود را در سال ۱۰۹۰ق معرفی کرده است. فیض در سال‌های آغازین بیشتر دنبال آثار فقهی بوده و پس از آن به سمت عرفان کشیده شده است؛ چنان‌که آثارش این سیر فکری را نشان می‌دهد. او هرچه جلوتر آمده گرایش بیشتری به حدیث پیدا کرده و تألیف *وافی* در امتداد این گرایش حدیثی بوده است. وی بر اثر همین گرایش هم تا حدودی از تصوّف دور شده است (ر.ک: فیض، ۱۳۷۱: ۱۴). نگرش فیض به عرفان و تصوّف در آثار منثور او آشکار است: دو اثر *کلمات المکنونة* و *کلمات المحزونة* مجموعه‌ایست از اندیشه‌ها و اقوال عرفانی. رساله *زاد السالک* در کیفیت سلوک نوشته شده و در ۲۵ مورد، طریق رسیدن به کمال را نشان داده است. رساله *محاکمه*، مناظره گونه‌ای است میان فرقه منسوب به علم و معرفت و فرقه موسوم به زهد و عبادت. «چنان‌که تحصیل علم و معرفت راهی است به خدا، همچنین زهد و عبادت نیز راهی است به جناب کبریا». اگرچه هر یک به دیگری محتاج است، اما چون همه کس را جمع بین‌الکمالین به کمال میسر نیست، طالب حق و سالک راه حق، اکتفا به هر کدام از این دو طریق که مناسب حال او باشد، با مقدار ضروری از دیگری می‌نماید و به یکی از این دو فرقه ملحق می‌گردد؛ چراکه همه کس به یک راه نمی‌تواند رفت» (فیض، ۱۳۷۱: ۹۸):

صفای صوفی و قدر حکیم می‌داند

ره سلامت قلب سلیم می‌داند

(فیض، ۱۳۸۱: ۷۲۹)

چو من کسی که ره مستقیم می‌داند

طریق اهل جدل جمله آفت است و علل

در رساله مشواقی فیض درصدد تبیین شیوه سخن‌گفتن عارفان برآمده تا همانند کتاب گلشن راز، توضیح دهد که اصطلاح‌سازی عارفان برای بیان چه مفاهیمی بوده است. علاقه فیض به تصوّف مانع از نگاه انتقادی به جنبه‌های منفی آن نبود. «چنان‌که در کتاب حقایق با لحنی که یادآور کلام مؤلف تلبیس ابلیس است و گاه بعضی سخنان غزالی را به‌خاطرمی‌آورد، در حقّ این خرّقه‌پوشان که از علم و عمل بی‌بهره‌اند و در فتنه و بدعت مستغرق گشته‌اند، طعن می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۵۵). این مقدمه نشان از گرایش فیض به عرفان دارد و همین گرایش، در اشعار بازمانده از او دیده می‌شود. مجموعه اشعار فیض بنا بر گزارشی که در فهرست‌های خودنوشت او آمده، بسیار متنوع است. گلزار قدس؛ مجموعه منتخبی از غزل، قصیده و رباعی‌های اوست، شوق المهدی، شوق الجمال که اقتباسی از اشعار حافظ است، دهر آشوب مجموعه قصاید، مثنوی شامل شراب طهور، آب زلال، تنفیس الهموم و ... (فیض، ۱۳۷۷: ۱۶۲ و ۲۲۲). کلیات فیض که در سال ۱۳۸۱ چاپ شده، تقریباً شامل بیشتر اشعار اوست و از چاپ‌های قبلی چهارهزار بیت بیشتر دارد و بالغ بر سیزده‌هزار بیت می‌شود. بخشی از جلد اول و تمام جلد دوم این طبع، غزلیات اوست که پژوهش حاضر براساس آن تدوین شده است. غزلیات او هرچند از نظر ادبی پرمایه نیستند، از منظر جریان‌شناسی غزل فارسی دارای اهمیت‌اند. در این غزلیات نوعی عرفان مبتنی بر آموزه‌های فلسفی دیده می‌شود، گاه زبان نمادین عرفانی به خود می‌گیرد، گاه از پیرایه ادبی خالی است و زبان و لحن خطاب می‌یابد:

وقت آن است که جوینده اسرار شویم	بگذاریم تن کار و دل کار شویم
روح را پاک برآریم ز آرایش تن	پیش‌تر ز آنکه اجل آید و مردار شویم
چند ما را طلبد یار و تغافل ورزیم	بعد ازین از دل و جان ماش طلبکار شویم
	(فیض، ۱۳۸۱: ۹۷۱)

فیض گاه در غزل، زبان به مناجات می‌گشاید:

الهی ز عصیان مرا پاک کن	در اعمال شایسته چالاک کن
چو آبی به سر ریزم از بهر غسل	دل‌م را چو اعضای تن پاک کن
	(همان: ۱۰۹۶)

گاه سراسر غزل تحمیدیه است:

ای برون از سرای کون و مکان	برتر از هرچه می‌دهند نشان
هم زبان از ثنای تو قاصر	هم خرد در سپاس تو حیران

ای منزله ز شبه و مثل و نظیر وی مقدّس ز نعت و وصف و بیان
(همان: ۱۱۰۸)

و در مواردی به عالمان روزگار انتقاد می‌کند:

ای آنکه تویی عامه را قدوه و سرور گه جلوه به محراب کنی گاه به منبر
(همان: ۸۶۰)

این پژوهش بررسی می‌کند که در اشعار فیض کاشانی چه مفاهیمی متأثر از بعد فکری و فلسفی او مجال بروز یافته‌اند. این اندیشه‌ها چیست‌اند و چگونه در این شعرها بازتاب یافته‌اند؟ دیگر اینکه آیا این اندیشه‌ها جوهر شعری دارند یا تنها در قالب نظم بیان شده‌اند. در پاسخ به این پرسش‌ها، نمونه شعرهایی گردآوری و تحلیل می‌شود و سپس با تقسیم مبانی فکری به دو بخش معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، این اشعار از لحاظ ادبی و عرفانی تحلیل می‌شوند. در ذیل هر عنوان به شواهد شعری دیگری نیز استناد شده است. در شعرهای مورد بحث، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در همه موارد به‌دقت از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند. فیض کاشانی آنگاه که درباره جایگاه معرفت و شیوه کسب معرفت عرفانی می‌گوید، به هستی و ساختار الهی آن نیز نظر دارد. عنوان اسناد شده به شعرها نیز نشان‌دهنده وجه غالب هر شعر است و ممکن است هر شعر به چند وجه اشاره داشته باشد.

بیشتر مقالات علمی-پژوهشی که درباره فیض کاشانی نوشته شده است، به موضوعات فکری-فلسفی در آثار منشور او می‌پردازد. طاهره کمالی‌زاده، در مقاله «هستی‌شناسی در آرای حکمی فیض کاشانی» (۱۳۸۸) با بررسی مفهوم وجود و بیان تأثیرپذیری فیض از حکمت متعالیه صدرایی نشان داده است که فیض مباحث هستی‌شناسی را با عنایت به مبانی عرفانی برهانی بیان کرده است. «تأملی در نگرش فیض به عرفان و تصوف» (۱۳۹۱) از علی‌اشرف امامی و علی‌اکبری چناری به دیدگاه فیض در کتب منشور او پرداخته و او را متأثر از کسانی چون ملاصدرا، غزالی، ابن‌عربی و جامی دانسته است. از معدود مقالات درباره اشعار فیض، نخست، مقاله «مبانی عرفانی در دیوان اشعار فیض کاشانی» (۱۳۸۷) از محمدرضا براتی است که پس از بیان مقدماتی درباره سرچشمه‌های عرفان فیض، به مفهوم عشق، معشوق و توصیف او پرداخته است و با اذعان به تأثیرپذیری فیض از حافظ، به نکوهش عقل و سرزنش زهد در اشعار او اشاراتی دارد. دوم، «تصویرآفرینی عارفانه در غزلیات فیض کاشانی» (۱۳۸۹) نوشته سیدهاشم خاتمی

است. این مقاله صورخیال را در شعر فیض کاشانی بررسی کرده و نتیجه گرفته است که تشبیهات دیوان فیض کاشانی از استعارات آن بیشتر و از نوع عقلی به حسی است.

۲. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی نظریه شناخت است و به امکان و چیستی شناخت می‌پردازد و پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌کند: راه رسیدن به معرفت کدام است؟ چگونه می‌توان به چیزی باور داشت؟ صدق باورها را چگونه می‌توان آزمود و چگونه می‌توان به معرفت یقینی دست یافت؟ بدیهی است معرفت‌شناسی رشته علمی مستقل در گذشته نبود، اما در آرای فیلسوفان یونان ارزش شناخت مورد توجه بوده است. مخالفت فیلسوفانی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو با آراء سوفسطائیان و بیان اصولی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلال و روشن کردن روش مغالطه، کوشش‌هایی در حوزه معرفت‌شناسی محسوب می‌شود. فیلسوفان همواره دغدغه رسیدن به معرفت داشته‌اند و به راه کسب آن و موانع موجود در رسیدن به آن می‌اندیشیده‌اند.

در حوزه اسلامی ملاصدرا به‌طور جدی به این مباحث توجه داشت، اما در عرفان از آنجا که موضوع شناخت خدا، همچون الهیات قرون وسطا، مرکز توجه است، مباحثی از معرفت‌شناسی در متون عرفانی دیده می‌شود. در پژوهش حاضر با توجه به موضوع بحث که بررسی چگونگی ارتباط وجه فلسفی فیض کاشانی و اشعار اوست، به فراخور، دیدگاه فیض درباره علم و شیوه دستیابی به آن مطرح می‌شود.

۲-۱. علم و راه دستیابی به آن

در فهرست خودنوشت فیض، به پنج اثر در بیان اقسام علم و تشخیص علم نافع از غیرنافع اشاره شده است. فهرست *العلوم* در انواع علم دنیوی و دینی، اصلی و فرعی؛ رفع *الفتنه* در ذکر شمه‌ای از حقیقت علم و علما و شمه‌ای از معنی زهد و عبادت؛ *اعتنا* در پاسخ به نامه برخی؛ شرح صدر مشتمل بر آنچه در فراگیری علم بر نویسنده گذشته و رساله *انصاف* در بیان راه کسب علم (فیض، ۱۳۷۷: ۱۱۸). در کلمات مکنونه، در بخش «فی تقسیم العلم و العلماء و آنه بأی عالم یقتدی»، نیز مطالبی در این خصوص آمده است. علم دو گونه است: علمی که به شناخت حق رهنمون می‌شود؛ نوری است که در قلب می‌تابد تا غیب را مشاهده کند. نشان کسب آن دوری از دنیا و بازگشت به سرای جاوید است که مقصد نهایی است؛ و علمی که عمل ظاهری و باطنی بر آن مترتب است و

مقدم بر علم نخست است. با آن می‌توان به حق نزدیک شد. نشان آن، حلم و صمت است، این علم، علم به احکام شرعی است. از نظر فیض، علم کلام و تعمق در فتاوی علم نیست و کلام تنها برای رفع شبهه معاندان ضرورت می‌یابد. پس علم دوگونه است: علم شریعت و علم حقیقت و مجموع آنها حکمت است. «ربما یسمی العلم المقصود به العمل بعلم الظاهر و علم الشریعة و العلم المقصود لذاته بعلم الباطن و علم الحقیقة و المجموع بالحکمة و من یوت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً» (فیض، ۱۳۸۷: ۲۷۸). در ادامه بحث باتوجه به این طبقه‌بندی، اقسام عالمان را سه گروه می‌داند: عالمان ظاهر، عالمان باطن و کسانی که علم ظاهر و باطن دانند که باطنشان مانند آفتاب است که عالمی را روشن توانند کرد و سزاوار راهنمایی و رهبری خلایق‌اند (همان: ۲۷۹). علمی که از نظر فیض، چون نور دانسته شده با علم احوال ابن‌عربی که جز با ذوق به دست نمی‌آید و هیچ عاقلی را قدرت تحدید و اقامه دلیل بر معرفت آن نیست، تناسب دارد. علم اسرار، فوق عقل و القای روح القدس است در قلب و مختص نبی و ولی است. ابن عربی معتقد است که انسان قوه‌ای دارد ورای عقل و با آن اموری را درک می‌کند که عقل قادر به دریافت آن نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲). همین مفهوم در غزلیات فیض صورت شعری به خود گرفته است:

سلسله فکر را در ره دانش بکش	تا بررسی منزلی کان نبود محرمش
چون که بدانجا رسی باده عرفان بنوش	پس ز می معرفت ذوق محبت بجوش
نور محبت چو تافت بر دل و بر جان تو	باده ناب ازل از خم وحدت بکش

(فیض، ۱۳۸۱: ۸۹۶)

فیض در گفتار «فیها اشارة الى کیفیة تحصیل الحکمة» با ذکر احادیثی مانند «لیس العلم بکثرة التعلیم و التعلیم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» یا «من أخلص لله أربعین صباحاً ظهرت له ینابیع الحکمة من قلبه إلى لسانه»، چنین استدلال می‌کند که تحصیل حکمت با الهام الهی و ذکر و فکر به قدر استعداد فرد ممکن می‌شود: «انما یحصل هذا العلم من الله سبحانه بالالهام لمن تبتل الیه تبتیلاً و اتخذ الذکر و الفکر الیه سبباً علی قدر صفائه و قبوله و قوته و استعداده فلا یحصل الا بعد الفراغ القلب و تخلیته عن الرذائل» (فیض، ۱۳۸۷: ۲۸۶). ابن‌عربی نیز برای رسیدن به علم احوال و اسرار، سلوک مردان پیشه‌کردن و ملازم‌شدن خلوت و عزلت و ذکرگفتن را توصیه می‌کند و گام‌نهادن در این راه را حاصل «توفیق» می‌داند. پالاسیوس در رساله خود درباره ابن‌عربی به مسئله زهد و ارتباط تنگاتنگ آن با تصوف پرداخته است (پالاسیوس، ۱۳۸۶: ۱۵۳-۱۵۹).

ابن عربی توفیق را به خاصّ و عام تقسیم می‌کند و توفیق خاص را تنها از آن عارفان، زاهدان، صاحبان مقامات و ارباب سلوک می‌داند (۱۴۲۱، ۲۶۲/۳).

از آنچه گذشت، برمی‌آید که مبنای معرفت‌شناسی فیض بر این است که عقل و حواس ظاهر برای شناخت عالم بیرون به‌کارمی‌رود و برای ادراک حقایق الهی و جهان غیب باید قوای باطن را فعال کرد. این قوا اموری را ادراک می‌کنند که از نظر عقل غریب می‌نماید.

با پای برفتند گروهی ره جنت ما با پر عرفان به ره قدس پریدیم
(فیض، ۱۳۸۱: ۱۰۰۳)

با استناد به این سخن حضرت علی^(ع) که «لیس العلم فی السماء فینزل إلیکم، ولا فی تخوم الأرض فیخرج إلیکم، إنما العلم مجبولٌ فی قلوبکم، تخلقوا بأخلاق الرّوحانیین»، توجه به آه نیمه‌شب و تضرّع را کلید متجلی‌شدن انوار الهی به قلب انسان می‌داند (فیض، ۱۳۸۷: ۲۸۷):

عارف خدای دید در اصنام و حال کرد	زاهد زحق بیست دو چشم و جدال کرد
با زاهدان خام نجوشند عارفان	آنکه این خیال پخت خیال محال کرد
زاهد برو که نیست مرا با کسی نزاع	دانا به اهل عربده کی قیل و قال کرد
گفتی که باطل است کدامین و حق کدام	حق روشن است و باطل آن کاین سوال کرد

(فیض، ۱۳۸۱: ۶۹۴)

۲-۲. لزوم جلای باطن برای کسب معرفت

ای که نظاره به گل‌های گلستان می‌کنی دیده‌ی جان را جلا ده در دلت گلزار هست
(همان: ۵۷۷)

در این بیت سخن شاعر بر این مبنا استوار است که جهان و نمودهای آن که در بیت با نماد گل (مظهر کمال زیبایی) آمده است، در قیاس با گلزار درون، ارزش نگریستن ندارد. جان دیده‌ای دارد که با جلای آن، دیدن گلزار درون میسر می‌شود. باتوجه به ایهام لفظ «گل»، در معنای قاموسی و سمبل زیبایی، فیض در مصرع نخست با منادایی با دلالت ثانوی هشدار، توجه به درون را راه حصول حکمت می‌داند. «گل‌ها» امر جزئی است و در برابر امر کلی «گلزار» قرار دارد. گل‌های گلستان محسوس‌اند و همگان بی‌کوشش با حواس ظاهر آن را می‌بینند، اما گلزار معقول و معنوی است. برای دیدن آن باید چشم باطن را جلا داد، آن گلزار غیرمحسوس در درون آدمی نیز دیدنی است؛ به عبارت دیگر، «گل‌های گلستان» صورت‌های نازله گلزار حقیقی در علم الهی است و آدمی می‌تواند از راه شهود آن را دریابد. کاشانی از تفسیرگران *فصوص‌الحکم* در تأویل جنت آن را چیزی

در درون آدمی می‌داند: «خداوند را به حقیقت نمی‌توان شناخت و کسی جز خودِ خدا او را نمی‌شناسد، بنده کامل که مظهر حقّ اعظم است نیز او را نمی‌شناسد، چه رسد به دیگران. هنگامی که به جنت وارد شوی، به نفست وارد می‌شوی و نفست را به معرفتی دیگرگونه می‌شناسی، جز معرفتی که با آن خداوندت را شناختی با معرفتی از آن خودت» (القاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۷). در آموزه‌های عرفانی شرط ضروری کسب معرفت، تزکیه نفس است. با تزکیه درون چشم باطن یا چشم سوم بینا می‌شود و آنگاه چیزهایی دیده می‌شود که با حواس ظاهر دیدنی نیستند؛ نمونه‌های دیگر:

گر تو می‌خواهی که واقف گردی از اسرار غیب لوح دل را صیقلی کن پس عجایب‌ها بین
(فیض، ۱۳۸۱: ۱۰۸۵)

در دل و دیده ما نور تجلی افروخت تا به نیروی یقین مظهر انوار شدیم
(همان: ۹۹۲)

۳. نگاه هستی‌شناسانه

پس از تبیین مسائل معرفت‌شناختی اشعار فیض کاشانی، پرسش این است که بر مبنای نگاه معرفت‌شناختی او، هستی چگونه تبیین می‌شود؛ به عبارت دیگر، خدا، جهان و موجودات چگونه در اشعار فیض نمودار شده‌اند و چه نسبتی با یکدیگر دارند؟

۳-۱. گذر از کثرت به وحدت

در نقش هر نگار نگر نقش آن نگار گرچه نگار و نقش ندارد نگار ما
(همان: ۴۸۱)

شگردهای زبانی در این بیت با موضوع شعر هماهنگ است. واژه «نگار» در معانی متفاوت تکرار می‌شود. نگاریدن به معنای نوشتن، آراستن، صورت‌بخشیدن، آفریدن و نقاشی کردن است. «هر نگار»، در مقابل «آن نگار» است. «هر» بر کثرت و «آن» بر وحدت دلالت می‌کند، لازمه معنای کثرت در اینجا کم‌ارزشی و لازمه معنای وحدت کمیابی و پرارزشی است. تفاوت معنای ضمنی «آن نگار» در اشاره دوردستی و «نگار ما» در قیاس با حال گوینده که خود را به معشوق نزدیک می‌بیند، مضمون بیت را که لزوم نگرستن در باطن «نگاران» است، تصویری و شنیداری می‌کند و موجب برجستگی کلام می‌شود. دیدن واحد در کثیر از مفاهیم نظریه وحدت وجود است. وحدت وجود از مفاهیم کلیدی عرفان ابن عربی است که در شعر عرفانی فارسی مکرراً انعکاس داشته است. نقطه ظهور افکار ابن عربی در شعر فارسی او حدالدین کرمانی است و از نگاه او هر چیز که موجودیت و هستی

دارد؛ یا مستقیماً وجود حق در مرتبه احدیت است و یا پرتوی از وجود او در مرتبه واحدیت به شمار می‌رود (مؤذنی و حیدری، ۱۳۹۴: ۱۳). فیض کاشانی در کتاب کلمات مکتونه برای تبیین حضور ظهور و وجود در صور موجودات با حفظ وحدت و حقیقت وجودی آنها در مثالی می‌گوید: آنچه به لوح نگاشته شده است، چیزی جز مداد نیست و وجود حروف امر اعتباری است؛ همان‌گونه که موجودات در لوح عالم چیزی نیستند جز وجود حق و همه موجودات با تعیین‌ها و کثرت‌هاشان امور اعتباری هستند. آن‌گونه که کلمات با مداد موجود و بدون آن معدوم‌اند و حروف چیزی جز مداد نیستند و مداد به صورت حروف درآمده است و این‌گونه، عارف در اعیان عالم چیزی جز حقیقت وجود را نمی‌بیند و اعیان موجودات را کلاً وابسته به حق و بی آن معدوم می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۷۱).

از نگاهی دیگر بر مبنای نظریه وحدت وجود، خداوند، هستی مطلق و این عالم شکل نازل و مقید آن وجود است. «ظهور و وجود ممکنات در عالم خارج، تعیین وجود حقیقی در مرتبه‌ای از مراتب تنزیل و ظهور و تلبس او به احکام و آثار و صفات اعیان ثابت است؛ پس حق هم منشاء ظهور اعیان در حضرت علم و هم مبداء ظهور آثار آنها در عالم خارج است... . آنچه محسوس و ظاهر است، حق است؛ منتها از فرط شدت نور، وجودش از نظر ما باطن و پنهان است، والا حق از جهت ذات ظاهر است» (دهباشی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵).

شاعر از مخاطب می‌خواهد در پس ظاهر به باطن بنگرد. بدیهی است که این امر به‌خودی‌خود امکان‌پذیر نیست و بیننده باید توان مکاشفه را در خود پدید آورده باشد. ویلیام چیتیک در تبیین مسئله مکاشفه در آثار ابن عربی از سه نوع فتح سخن می‌گوید: فتح عبارت در قلمرو بیرونی، فتح حلاوت در قلمرو درونی و فتح مکاشفه؛ فتح مکاشفه از جانب پروردگار است، «اشیاء به‌منزله پرده‌ای در برابر حق‌اند؛ وقتی از بین بروند، مکاشفه صورت می‌گیرد» (ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۴۱۶-۴۱۷). در صورت ظاهر این شعر پارادوکسی به چشم می‌خورد: شاعر از مخاطب می‌خواهد نقش نگار را بنگرد و می‌افزاید نگار نقش ندارد. مبنای این امر به‌ظاهر متناقض، ظاهر و باطن بودن خداوند است که خداوند در سطحی باطن است و آنگاه که براساس وسع موجودات متجلی می‌شود، ظاهر است. مصراع دوم، به فیض اقدس یا مقام احدیت اشاره می‌کند. فیض کاشانی در غزلی از مشاهده واحد حقیقی در کثرت مجازی می‌گوید:

در چهره مهرویان انوار تو می‌بینم	در لعل گهرباران گفتار تو می‌بینم
هر جا که روم نالم چون بلبل شوریده	سرتاسر عالم را گلزار تو می‌بینم
	(فیض، ۱۳۸۱: ۱۰۴۰)

و در غزلی دیگر:

هر جا که بود نوری از پرتو روی توست هر جا که بود آبی از جوی تو می‌بینم
 اندر دل هر ذره خورشید جهان‌تابی است من تابش آن خورشید از روی تو می‌بینم
 (همان: ۱۰۴۱)

فیض در ابیات بسیاری گذر از ظاهر عالم به معنا را طرح کرده است:

با دل من جلوه گلزار می‌گوید سخن صد زبان بگشوده از یک یار می‌گوید سخن
 (همان: ۱۱۰۰)

با دلم گلزار می‌گوید سخن از زبان یار می‌گوید سخن
 (همان: ۱۱۰۱)

۲-۳. تجلی غیب در شهادت

چشم از رخ خوبان نکنم جانب محراب بر ابروشان عشوه نما بلکه تو باشی
 در زلف بتان کیست نهان رهزن دل‌ها زیر شکن زلف دوتا بلکه تو باشی
 (همان: ۱۲۵۰)

این دو بیت بر این پیش‌فرض استوارند که در پس ظاهر این عالم، وجود مطلق خداوند قرار دارد. «رخ خوبان» در تقابل با محراب است و تقدّم آن در بیت، حاکی از بزرگداشت است. تقابل اصلی میان «ابرو» و «محراب» است؛ از این رو، مقصود از «رخ» به مجاز «ابرو» است؛ به عبارت دیگر، بنا به سنت‌های ادبی، زلف معشوق رهزن دل است. شاعر این رهزنی را نه از زلف که از اوایی نهان در زلف می‌داند.

نه تنها انسان که تمامی هستی مجلای حضور و وجود خداوند است، اما انسان در قیاس با دیگر عناصر و موجودات عالم، خداوند را بیشتر باز می‌تاباند. خوارزمی می‌گوید که خداوند می‌خواست عین خود را و کمالات ذاتیّه خود را که غیب مطلق بود، در شهادت مطلقه انسانی مشاهده کند. خداوند عالم را ایجاد کرد تا مقصود او که ظهور اسرار الهی بود و در اسما و صفات او به ودیعه نهاده شده بود، آشکار شود و انسان مظهر تمامی این اسرار است (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۶-۶۱).

هانری کربن درباره نسبت موجودات با حق و حضور اسماء الهی در موجودات می‌گوید: «هر موجود مظهر یا مجلای حق است که حق به نحوی که به یک یا چند اسم از اسماء حضرتش آراسته است، در آن موجود عیان گشته است. عالم هستی عبارت از مجموع اسمائی است که حق وقتی او را به اسمائش می‌خوانیم، به آنها موسوم است» (۱۳۸۴: ۱۹۹). حال با توجه به درون‌مایه‌های تکرارشونده متون عرفانی، انسان مظهر

خداست و با نگاهی هنری و مخیّلی، از آنجاکه خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، دلربایی دلبران از آنی آن سری است. این رهنمی همواره یادآور تجلی دائم خداوند است. قید «بلکه» نشان تردید است و نشان می‌دهد آدمی به قطع نمی‌تواند حکمی درباره غیب بدهد؛ پس این‌گونه گمان می‌رود که آن دلبر شاید تو باشی.

آفاق پرتوی است ز اشراق کبریا غیب و شهادت آیت نور و ظلال تو
(فیض، ۱۳۸۱: ۱۱۵۲)

نسبت میان آفاق و عظمت الهی نسبت خورشید است با پرتوهایش، پرتوها چیزی جز خورشید نیستند و اصولاً خود خورشیدند. همچنان که خورشید در معنای قاموسی خود طلوعی و غروبی دارد، غیب و شهادت نیز به‌مثابه طلوع و غروب کبریای الهی است. پرتو آفاق با اشراق کبریا از این حیث قیاس‌پذیرند که ممکن است کسی نور را به جای خورشید در نظر بگیرد و از خورشید غافل بماند، ممکن است دیگری پرتو آفاق را به جای اشراق کبریا در نظر بگیرد و از نور حقیقی بازماند.

مصراع اول، نسبت میان جزء و کل و نیست‌بودن جزء را در برابر کل نشان می‌دهد. در مصراع دوم، غروب و غیب با تجلی اول با فیض اقدس و طلوع و شهادت با فیض مقدّس انطباق دارد. جامی می‌گوید: «فسبحان من احتجب بمظاهر نوره و ظهر باسبال ستوره، خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار مظاهر و تعینات» (جامی، ۱۳۷۳: ۷۰).

جامی درباره ارتباط میان خدا و جهان یا پرتو و خورشید می‌گوید: «حقیقت الحقایق که ذات الهی است، حقیقت همه اشیا است و او فی حدّ ذاته واحدی است که عدد را به او راه نیست، اما به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده در مراتب، تارة حقایق جوهریه متبوعه است و تارة حقایق عرضیه تابعه» (همان: ۸۷). از این بیت نسبت هستی با خداوند به‌خوبی نموده می‌شود؛ اگر هستی تجلی خداوند است، پس باید در سطح نازل از خداوند نشان داشته باشد، خداوند ظاهر است و باطن؛ پس عالم نیز باید این‌گونه باشد و نور و تیرگی عالم، نمایانگر ظاهر و باطن بودن خداوند است.

خورشید فلک روشنی از روی تو دارد هرجاست گلی چاشنی از بوی تو دارد
(فیض، ۱۳۸۱: ۷۵۶)

در ابیات غزل زیر، همین مفهوم مکرر آمده است و می‌توان گفت از مهم‌ترین مضامین مکرر در دیوان فیض است:

دیدۀ حق‌بین نبیند غیرحق در هرچه هست
می‌نماید جلوه او هرچه دارد هستی‌ای
لاجرم او را به هرجا سجده‌گاهی دیگر است
لیک او را پیش خوبان جلوه‌گاهی دیگر است
(همان: ۵۵۴)

فیض کاشانی قائل به وحدت وجود و کثرت مظاهر است. از نظر او وجود چیزی جز تجلی خداوند در آینه هستی نیست. در حکمت متعالیه صدرایی ماهیات غیر از تعین واحد و یا ظل و سایه وجود چیزی نیستند که عقل از حقایق وجودیه انتزاع می‌کند. در نگاه فیض این وجودشناسی به خداشناسی منطبق می‌شود (کمالی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۷). وحدت، حقیقی و کثرت، اعتباری است. آنچه به ادراک ما درمی‌آید، وجود حق است و به دلیل اختلاف صور، «اعیان ممکنات» نامیده می‌شود.

حقیقت را بین اندر مظاهر
ورای جسم و جان الله اکبر
(فیض، ۱۳۸۱: ۸۵۸)

اعیان ثابته ممکناتی موجود در علم خداوند و معدوم در جهان ظاهرند. آنچه در عالم وجود دارد نه خود آنها که احکام و آثار آنهاست. اعیان ثابته با دو تجلی حق در ارتباطند؛ نخست، در تعین اول که خداوند بر خود تجلی و صور را در علم خود مشاهده می‌کند که به آن «فیض اقدس» می‌گویند و دوم، «فیض مقدس» که خداوند آثار آن علم را در جهان ظاهر می‌کند.

به غیر هستی او هستی‌ای نمی‌دانم
جهان همه به حقیقت مجاز می‌بینم
(فیض، ۹۷۷)

۳-۳. فیض اقدس و مقدس

کردی تجلی بی‌نقاب تابان‌تر از هر آفتاب
آثار خود کردی عیان در گلشن حسن بتان
ما را فکندی در حجاب از ابر استدلال‌ها
تا سوی حسن بی‌نشان جان‌ها گشاید بال‌ها
(همان: ۴۷۳)

تجلی، از ویژگی‌های آفتاب است، اگر برای آفتاب بتوان نقابی تصور کرد، ابر خواهد بود، اما درحقیقت ابر و استدلال‌های چون ابر، حجابی بر آفتاب نیست که حجابی است بر دیدگان ما و آفتاب بر فراز ابر، بی‌نقاب می‌تابد. این مفهوم در بیت دوم با تصویرسازی‌هایی دیگر بسط می‌یابد و علت در حجاب استدلال‌ماندن روشن می‌شود؛ اگر معشوق خود را در زیبایی‌ها پنهان کرده باشد، آدمیان برای ایجاد ارتباط میان زیبایی و منشاء اصلی آن، با استدلال‌ها کار خواهند داشت و این استدلال‌های چون ابر، آنها را از آفتاب فراز ابرها محجوب می‌دارد.

جان چون پرنده‌ای بال می‌گشاید تا از ورای ابر استدلال که بر زمین‌ماندگان را محبوب کرده است، به آن سوی ابر پرواز و خورشید را مشاهده کند؛ همان‌طور که خداوند آفتاب هستی است و حضور و وجودش بایسته‌تر و روشن‌تر از آفتاب برای هستی است. خورشیدپنداری خداوند مبتنی بر آیه نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). بیت دوم نیز بر مبانی معرفت‌شناختی که پیش‌تر گفته شد، استوار است؛ باید دیده را جلا داد تا به باطن «حسن بتان» بنگرد. اگر این شناخت حاصل شود، بیننده خواهد دید که حسن بتان نوری از خورشید الهی است.

تجلی بی‌نقاب خداوند یادآور درخواست حضرت موسی و تجلی الهی بر کوه طور، ویرانی کوه و مدهوشی موسی است؛ «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳). ابن عربی تجلی خداوند را دوگونه می‌داند: فیض اقدس و فیض مقدّس. در فیض اقدس ذات الهی در مرتبه وجود «لابشرط شیء» و به دور از هر تقییدی است که در آن هیچ کثرتی نیست. در این مرتبه خداوند بر خود تجلی می‌کند و باعث ظهور اعیان ثابت می‌شود. فیض مقدّس؛ تجلی اسماء است برای پدیدآمدن عالم، در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابت ظاهر می‌شود و در نتیجه عالم خارج به وجود می‌آید. «تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعدادات و اعیان مندرج شده است» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۴).^۲

بیت مورد بحث نیز به فیض مقدّس حضرت حق اشاره می‌کند که در پی آن اعیان که وجود ذهنی داشته‌اند، وجود محسوس و عینی می‌یابند. «حسن بی‌نشان»، نشان فیض اقدس و تجلی حضرت حق است در اعیان ثابت که خداوند بر خود تجلی می‌کند و حسن بتان با فیض مقدّس مطابقت دارد. «همان‌طور که ظهور ذات الهی به اسمائش فیض اقدس است، تجلی اسما برای پدید آمدن عالم فیض مقدّس است.» (ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۲۷)

هرگلی را که بود رنگ در این گلشن و بوی	شّمه‌ای از گل خودرسته زیبایی توست
از ازل تا به ابد بینش هر بینایی	همه یک بینش در پرده بینایی توست
هرچه را در دو جهان نور هویدایی هست	همه یک ذره خورشید هویدایی توست
	(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۵۳۸)

«گل» و «گلشن» به قرینه ابیات دیگر که از ازل و ابد سخن می‌گویند، نمادند و معنای فراقاموسی دارند؛ یعنی گل و گلشن علاوه بر معنای اصلی خود، بر جهان و زیبایی‌های آن اطلاق می‌شود. «هر گل» بر عمومیت و شمول دلالت می‌کند؛ یعنی گلی

نیست که شمه‌ای از آن «گل خودرسته» نیافته باشد. در این شعر، زیبایی گل جلوه‌ای از زیبایی خداوند تصویر شده است. جامی می‌گوید: «هر کجا بینایی بینی، ثمره بینایی او و بالجمله همه صفات اوست. از اوج کلیت و اطلاق تنزل فرموده و در حسیض جزویت و تقید تجلی نموده تا تو از جزء به کل راه بری از تقید به اطلاق روی آوری، نه آنکه جزو را از کل ممتاز دانی و به مقید از مطلق بازمانی» (۱۳۷۳: ۵۷).

صفت «خودرسته»، منسوب به گل معادل صفت مطلق یا بی‌قید خداوند است که با فیض اقدس، نخست بر خود تجلی کرده و پس از آن از طریق فیض مقدس گل‌ها (زیبایی‌های این عالم) پدیدار شده‌اند. صفت «هویدا» نشان تجلی ذاتی خداوند است که بی‌نقاب ظاهر می‌شود. در این بیت همه هستی که به دید ظاهر حقیقی تصور می‌شوند، اعتباری دانسته شده است؛ نمونه‌های دیگر:

بوی رحمان که در آفاق جهان مستترست	عطر آن روح فزای دل مسکین آمد (فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۶۹۳)
بر جمال از پرتو رویت نقاب انداختی	در هویدائیت ما را در حجاب انداختی
پرتوی از نور خود بر عرش و کرسی تافتی	ذره‌ای بر انجم و بر آفتاب انداختی (همان: ۱۲۳۹)

۳-۴. انسان مظهر اسم جامع

دارد شرف بر انجم و افلاک خاک ما	آینه خدای‌نما جان پاک ما (همان: ۴۸۱)
---------------------------------	---

ظاهر و باطن در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. با نگاه به ظاهر، انجم و افلاک در مرتبه‌ای فراتر از خاک قرار دارند. افلاک از کون و فساد برکنارند و از عنصر پنجم یا اثیر که ماورای عناصر اربعه طبیعی است، ساخته شده‌اند. «افلاک نه‌گانه سماوی به فلک قمر ختم می‌شود. منطقه زیر فلک قمر را عالم تحت‌القمر یا عالم کون و فساد می‌خوانند که در آن، صورت و ماده به‌نحو انفکاک‌ناپذیری با یکدیگر ترکیب یافته است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۳۳۸-۳۳۹). با نظر به باطن، خاک که نه‌تنها از افلاک در مرتبه‌ای فروتر جای دارد که در قیاس با عناصر چهارگانه تحت‌القمر نیز در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد، بر همه آن مراتب فراتر در ظاهر، برتری دارد.

«جان» که مقید به «پاک ما» است، به آینه با قید «خدای‌نما» تشبیه شده است. وجه شباهت خاصیت نمودارکنندگی است. لازمه معنای انجم و افلاک، روشنی و خاک، تیرگی است، اما «خاک ما» به سبب جان، بر آنها شرف دارد. «آینه وقتی دیگرنما باشد،

خودش فانی است. از خصوصیات آینه این است که به شرطی می‌تواند نمایش‌دهنده چیز دیگری باشد که خودش دیده نشود و در نتیجه نیست باشد. آینه آن است که منظوره باشد نه منظوریه» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۴۷۳). انسان کامل کسی است که جمیع کمالات انسانی در او تحقق یافته است و به این سبب است که مظهر جمیع کمالات الهی است و از تمامی صفات جمالی و جلالی خداوند برخوردار است، جز وجوب ذاتی که تحقق آن در غیر خدا ممکن نیست (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۱۳۰).

وجه دیگر شرف آدمی بر انجم و افلاک، صفات دوگانه ظاهر و باطن خداوند است. موحد در شرح فصّ اول می‌گوید: «خداوند خود را به اسمائی چون ظاهر و باطن، جمال و جلال خوانده است. این دودستگی اسما و صفات خداوندی است که در وجود انسان‌ها انعکاس یافته، ظاهر و باطن حق در آدمی به صورت جسم و جان جلوه‌گر شده است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۰)؛ پس از این‌رو، آنکه هم از جسم و هم از جان بهره دارد، بر آنکه انجم و افلاک تنها جسم است، برتری دارد.

در قرآن کریم نیز تنها انسان سزاوار حفظ امانت الهی شمرده شده است؛ با استناد به آیه ۷۲ سوره احزاب (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...) می‌توان گفت که «آینه خدانمای» همان امانت است که به جان انسان سپرده شده است؛ چراکه این آینه در هستی تنها در اختیار آدمی است. استعاره «آینه» برای بیان مفهوم وحدت وجود و مضمون‌پردازی مرتبط با آن، مکرر در متون عرفانی به‌کاررفته است. ابن عربی برای بیان دیدگاه وحدت وجودی خویش در آثار مختلف خود، از استعاره‌هایی بهره گرفته که دست‌مایه عرفای دیگر، از جمله فخرالدین عراقی بوده است (ر.ک: حیدری، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۳۴ و ۱۸۷-۲۰۴).

نمونه‌هایی دیگر:

جهان را بهر انسان آفریدند	در انسان سرّ پنهان آفریدند
هرچند بر زمینیم با خاک ره نشینیم	برتر ز آسمانیم ما را که می‌شناسد
	(همان: ۷۶۶)

۳-۵. تجدد امثال

این عالم فانی را هر دم ز تو نو از نو	من کهنه نمی‌بینم من نوی تو می‌بینم
	(همان: ۱۰۴۲)

صفت ذکرشده برای عالم، «فانی» است، صفت اشاره «این» که به نزدیکی دلالت می‌کند، به لحاظ علم معانی، مفید تحقیر است. صفت فانی باتوجه‌به وجه صرفی، به این

معناست که عالم اکنون و هر لحظه در حال فناست، نه اینکه در آینده فانی شود. «نو از نو» مترادف «هردم» است و بر آن تأکید می‌کند. این ویژگی منفی عالم آنگاه که با تو نسبت یابد، به امر مثبت بدل می‌شود. اگر این عالم هر دم نو می‌شود، پس هر دم می‌میرد و با زندگی دوباره، نو می‌شود. علت تفاوت شاعر با دیگران که عالم را کهنه می‌بینند، این است که شاعر به باطن آن می‌نگرد و در پس کهنگی و مرگ، زندگی می‌بیند. جمله اول در جمله دوم مصراع دوم، تفسیر می‌شود؛ اگر شاعر جهان فانی را نو می‌بیند، این نوبودن و نوشدن منسوب یا به سبب وجود «تو» است.

مفهوم این بیت برگرفته از دیدگاه «تجدد امثال» است؛ به این معنا که فیض هستی از جانب خداوند لحظه‌لحظه بر موجودات افزایده می‌شود. «چون این تجدد و سیلان و تجدید و نو شدن فیض وجود بر سبیل استمرار و اتصال بدون فترت و انقطاع است، خود ممکن است از آن تجدد غافل باشند و آن را در ظاهر احساس نکنند» (همایی، ۱۳۷۴: ۱۶۴/۱).

بیت به این آیه نیز می‌تواند اشاره داشته باشد: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). ابن عربی در تفسیر خود می‌نویسد: همه موجودات به زبان استعداد و افتقار خود به‌طور دائم از خداوند سؤال می‌کنند و خداوند همواره به تناسب استعداد و استحقاق آنان آنچه مناسب آنهاست، افزایده می‌کند. (ابن عربی، ۲۰۰۱: ۲۸۶/۲-۲۸۷)؛ بنابراین، اگر این عالم هست و نو می‌شود، هر دم هستی از سوی خداوند بر او افزایده می‌شود و اگر در تجلی خداوند تکرار نیست (لاتکرار فی التجلی)، پس این عالم هرگز کهنه نیست و تنها آنان که از سر عادت به آن می‌نگرند، آن را نو نمی‌بینند. «سر عدم تکرار در تجلی این است که صفات و اسمای متقابل حق، یعنی صفات قهری و لطفی در کار است و چون یکی از اشیای ممکن مستعد وجود گردد، رحمت رحمانی به آن اعطای وجود می‌نماید، سپس صفات جلال و قهر که مقتضی اضمحلال تعینات است، آن را مضمحل می‌گرداند، اما آن شی در همان لحظه به مقتضای رحمت رحمانی تعینی دیگر می‌یابد» (حیدری، ۱۳۹۴: ۷۲).

دم‌به‌دم نفخه‌ای از غیب به جان می‌آید
تا ز گلبانگ بشارت تو در کار شدیم
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۹۱)

۳-۶. معدوم‌بودن غیر حق

یارب چمن حسن تو خرم ز چه آب است
بر بحر و بر و خشک و تر دهر گذشتیم
کاندر نظرم هر چه به جز توست سراب است
جز آب رخ دوست جهان جمله سراب است
(همان: ۵۵۵)

شاعر زیبایی حسن الهی را می‌بیند و در پس آن زیبایی ممثّل، آبی را استنباط می‌کند که چنان شکوفایی را پدید آورده است، اما خود محسوس نیست. «آب» را می‌توان استعاره از فیض اقدس دانست. بیت‌های ذکرشده از کسانی سخن می‌گوید که جز حق را می‌بینند، اما آن را غیرواقعی می‌دانند. بنا به نظر ابن‌عربی جز خداوند که وجود حقیقی است، دیگر وجودها اعتباری‌اند. جامی در این باره می‌نویسد: «ماسوای حق در معرض زوال است و فنا، حقیقتش معلومی است معدوم و صورتش موجودی است موهوم، دیروز نه بود داشت و نه نمود و امروز نمودی است بی‌بود» (۱۳۷۳: ۵۵). این مقام حیرت است، سالک در این هنگام بر هر چیز وقوف دارد، اما با نظر بر باطن، همه را چون از خود اصالت ندارند، معدوم می‌انگارد، حیرت او به سبب شگفتی و توصیف‌ناپذیری این امر است.

به غیر هستی او هستی‌ای نمی‌دانم
جهان همه به حقیقت مجاز می‌بینم
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۷۷)

۴. نتیجه

در مجموعه اشعار فیض کاشانی، غزلیات عرفانی بسیاری با مایه‌های فلسفی دیده می‌شود که در سیر غزل‌سرایی در شعر فارسی چندان موردتوجه قرارنگرفته است، درحالی‌که حاوی اندیشه‌های فلسفی-عرفانی ارزشمندی است. در اشعار او نه‌تنها بن‌مایه‌های اصلی تفکر عرفانی، یعنی اذعان به وجود حقیقت برتر یا بُعد روحانی و معنوی حیات این عالم و اهمیت سلوک معنوی برای درک حقایق عالم و نیز مواردی چون تقابل عقل و عشق و یا تقابل زهد و عرفان دیده می‌شود، بلکه چنان‌که در متن مقاله آمد، مفاهیمی شاخص‌تر در اشعار او به‌چشم‌می‌خورد:

از نظر فیض، علمی که چون نور دانسته شده است، با علم احوال ابن‌عربی که جز با ذوق به‌دست‌نمی‌آید و هیچ عاقلی را قدرت تحدید و اقامه دلیل بر معرفت آن نیست، تناسب دارد و برای عرفا، شهود منبع صدق است. این دیدگاه فیض را می‌توان به تأثر او از حکمت متعالیه مربوط دانست؛ چراکه معرفت عرفانی و شهودی از منابع معرفتی آن است. از دیگر مسائلی که در غزلیات عرفانی-فلسفی فیض کاشانی، وجه شاعرانه گرفته است، نسبت خداوند با هستی، یعنی تجلی واحد در کثیر است. نظریه وحدت وجود، گذر از ظاهر عالم به معنا و تجلی غیب در شهادت و وجود مطلق خداوند در پس ظاهر این عالم، از مفاهیم برجسته فیض در قالب غزل هستند. قول به وحدت وجود و کثرت

مظاهر، تجلی خداوند در آینه هستی، حقیقی بودن وحدت و اعتباری بودن کثرت در مضامین شاعرانه بسیاری بیان شده‌اند. در اشعاری که مبنای هستی‌شناختی آنها برجسته‌تر است، تأثیر اندیشه‌های ابن‌عربی نمایان‌تر است؛ به‌ویژه آنجا که از وحدت وجود و نسبت جزء و کل و تجلی الهی و خلق مدام سخن می‌گوید. فیض کاشانی اصول و مبانی نظری اندیشه‌های ابن‌عربی را در مضامین شعری خود انعکاس داده است. در این مقاله ابیاتی انتخاب و بررسی شد که جوهر شعری دارند و چینش واژگان، دلالت‌های ثانوی، تداعی‌ها و تصویرسازی‌ها سبب شده‌اند که اندیشه‌های فیض در این اشعار، سبک ادبی بیابند، درحالی‌که در مواردی نیز این اندیشه‌ها در قالب نظم، بدون جوهر شاعرانه آمده است و تنها سبک گفتاری دارند.

پی‌نوشت

۱. تمامی ابیات برگرفته از کلیات علامه ملامحمد فیض کاشانی چاپ ۱۳۸۱ است. مطابق این اثر اشعار فیض در مجلد اول و دوم شماره‌گذاری صفحات پیوسته است؛ جلد اول تا صفحه ۶۲۷ و جلد دوم از صفحه ۶۲۸ تا ۱۳۰۳ اشعار فیض را دربرمی‌گیرد؛ ازین‌رو، از ذکر شماره جلد خودداری شده و تنها به ذکر شماره صفحه اکتفا شده است.
۲. درباره این تجلی ن.ک: (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۶۹۱-۶۹۹، ۲۶۱-۳۶۳، ۳۲۶-۳۲۸، ۳۳۵-۳۳۷؛ ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۷؛ ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۷ و جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۲-۳۷۶).

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۱)، ترجمه و توضیح سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۶)، *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی و صمد موحد، چاپ سوم، تهران، کارنامه.
- _____ (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه فی اربع مجلدات*، بیروت، دار صادر.
- _____ (۲۰۰۱)، *تفسیر ابن‌عربی*، به تصحیح الشیخ عبدالوارث محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۲۱)، *مجموعه رسائل ابن‌عربی*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۵)، *چنین گفت ابن‌عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، مروارید.
- امامی، علی‌اشرف و علی اکبری چناری (۱۳۹۱)، «تأملی در نگرش فیض به عرفان و تصوف»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۶، ۱-۲۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۷)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.
- براتی، محمدرضا (۱۳۸۷)، «مبانی عرفانی در اشعار فیض کاشانی»، *پژوهشنامه کاشان*، ش ۵، ۴-۵.
- پالاسیوس، میگوئیل آسین (۱۳۸۵)، *زندگی و مکتب ابن‌عربی*، تهران، اساطیر.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، *رمز و داستان‌های رمزی*، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳)، *لوايح*، تصحيح يان ريشار، تهران، اساطير.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، *محيی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ دوم، تهران، جامی.
- خاتمی، سیدهاشم (۱۳۸۹)، «تصویر آفرینی عارفانه در غزلیات فیض کاشانی»، *شعرپژوهی*، ش ۳، ۳۷-۷۴.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۴)، *جریان‌شناسی عرفان ابن عربی در ادبیات فارسی تا جامی*، رساله دکتری، استاد راهنما علی محمد مؤذنی، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- دهباشی، مهدی (۱۳۸۷)، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی علامه دوانی*، تهران، هرمس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *دنباله جستجو در تصوف*، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۲)، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد ۵، چاپ هشتم، تهران، فردوس.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۷)، *الکلمات مکنونه*، تحقیق علیرضا اصغری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
- _____ (۱۳۷۱)، *ده رساله*، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علی.
- _____ (۱۳۷۷)، *فهرست‌های خودنوشت فیض به انضمام نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی*، به کوشش محسن تاجی نصرآبادی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۳۸۱)، *کلیات*، تصحیح مصطفی فیضی، قم، اسوه.
- القاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح علی فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم، بیدار قم.
- قیصری رومی، محمدداود (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۸)، «هستی‌شناسی در آرای حکمی فیض کاشانی»، *کاشان‌شناخت*، سال ششم، ش ۶، ۲۰-۵۰.
- مؤذنی، علی‌محمد و مهدی حیدری (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «اوحدالدین نقطه ظهور افکار ابن عربی در ادبیات فارسی»، *ادب فارسی*، سال ۵، ش ۱، پیاپی ۱۵، ۱-۲۰.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۴)، *مولوی‌نامه*، جلد ۱، چاپ هشتم، تهران، هما.