



A study of the allegories of "unity of existence" in the quatrains of Najafi Esterabadi

Reza zakizadeh¹  Reza borzoiy²  Sharare Elhame³ Jamal Ahmadi⁴

1. Department of Persian language and literature, of Sanandaj Branch, Islamic Azad University, Sanandaj, Iran... E-mail: reat220@Gmail.com

2. Corresponding Author, Department of Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad University of Sanandaj, Iran. E-mail: reza.borzoiy@iau.ac.ir

3. Department of Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad University of Sanandaj, Iran. E-mail: sharare.elhame@iau.ac.ir

4. Department of Persian Language and Literature, Sanandaj Branch, Islamic Azad University of Sanandaj, Iran. E-mail: Jahmady@iau.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
11, April, 2024

In Revised form:
9, August, 2024

Accepted:
16, August, 2024

Published Online:
18, September, 2024

Keywords:
Sahabi Ester Abadi,
Allegory, Quarter,
Mystery, Unity of
Existence

ABSTRACT

The meaning and concept of unity of existence has been of interest to mystical poetry since ancient times and before Ibn Arabi, although they did not use the specific term of unity of existence. Abu Sa'id Kamal al-Din Najafi Esterabadi, known as Sahabi, is a poet and mystic of the tenth century AH and one of the philosophical quatrain poets who has expressed the mystical-philosophical thought of Ibn Arabi's unity of existence with the language of metaphor. The present study is the result of examining 480 quatrains out of 4000 quatrains of Sahabi Esterabadi, which reflected the issue of unity of existence in some way, and among them, the quatrains that expressed the mystical metaphors of the unity of existence more clearly were separated and analyzed. It was determined that Sahabi used the metaphors of "particle (light) and sun", "shadow", "sea", "image and mirror", "illusion", "squint", "dream", "number", "alif and letters" and "color and colorlessness" to make the idea of unity of existence tangible and portrayed his mystical and intellectual themes in the best possible way for the audience. Esterabadi also used other metaphors to express the unity of existence, but he refrained from mentioning them because there were only one or two quatrains of his poetry as examples. The research method is library-based and analysis of Esterabadi's quatrains, and the aim is to introduce Najafi Esterabadi as one of the greatest quatrain poets of Persian literature to the society, and to access his philosophical thoughts by examining the quatrains that have reached us from him.

Cite this The Author(s): Zakizadeh, R, Borzoiy, R, Elhame, Sh, ahmadi, J: 2024. A study of the allegories of "unity of existence" in the quatrains of Najafi Esterabadi, Persian Literature. Vol. 14, No. 1, Serial No. 33- Spring-Summer, (179-206). DOI: [10.22059/jpl.2024.371850.2232](https://doi.org/10.22059/jpl.2024.371850.2232)





بررسی تمثیلات «وحدت وجود» در رباعیات نجفی استرآبادی

رضا زکی زاده^۱ رضا برزویی^۲ ✉ شراره الهامی^۳ جمال احمدی^۴

reat220@Gmail.com

reza.borzoiy@iau.ac.ir

sharare.elhame@iau.ac.ir

Jahmady@iau.ac.ir

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

۲. نویسنده مسئول، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

۴. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان، سمنان، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی	معنا و مفهوم وحدت وجود از دیرباز و قبل از ابن عربی مورد توجه شعر عرفانی بوده است هر چند که از اصطلاح خاص وحدت وجود استفاده نکردند. ابوسعید کمال الدین نجفی استرآبادی متخلص به سحابی شاعر و عارف قرن دهم هجری و یکی از رباعی سرایان فلسفی است که با زبان تمثیل به بیان اندیشه‌ی عرفانی - فلسفی وحدت وجود ابن عربی پرداخته است. تحقیق حاضر نتیجه بررسی ۴۸۰ رباعی از بین ۴۰۰۰ رباعی سحابی استرآبادی است که مساله وحدت وجود در آنها به نوعی انعکاس یافته، که از این بین رباعی‌هایی که تمثیل‌های عرفانی مسئله وحدت وجود را با وضوح بیشتری بیان می‌کردند جدا و مورد تحلیل قرار گرفت و مشخص شد که سحابی برای ملموس نمودن اندیشه وحدت وجود از تمثیل‌های «ذره (نور) و خورشید»، «سایه»، «دریا»، «تصویر و آینه»، «خیال»، «احول»، «خواب»، «عدد»، «الف و حروف» و «رنگ و بی رنگی» بهره تمام برده است و مضامین عرفانی و اندیشه‌ای خود را به بهترین شکل ممکن برای مخاطب به تصویر کشیده است. استرآبادی تمثیل‌های دیگری را نیز برای بیان وحدت وجود به کار گرفته که به خاطر اینکه نمونه‌های شعری آنها در حد یکی دو رباعی بیشتر نبود از ذکر آنها خودداری شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۳	روش تحقیق به شکل کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل مجموعه رباعیات استرآبادی است و هدف از این پژوهش علاوه بر معرفی نجفی استرآبادی به عنوان یکی از بزرگترین رباعی سرایان ادب فارسی به جامعه، دسترسی به اندیشه‌های فلسفی وی با بررسی رباعیاتی است که از او به دست ما رسیده.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸	
واژه‌های کلیدی: سحابی استرآبادی، تمثیل، عرفان، رباعی، وحدت وجود	

استناد: زکی زاده، رضا؛ برزویی، رضا؛ الهامی، شراره؛ احمدی، جمال. (۱۴۰۳)، بررسی تمثیلات «وحدت وجود» در رباعیات نجفی استرآبادی، ادب فارسی، سال ۱۴، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳، پیاپی ۳۳. (۱۷۹-۲۰۶).
DOI: 10.22059/jpl.2024.371850.2232



۱. مقدمه:

۱-۱. بیان مسأله:

یکی از گفتمان‌های رایج در سیر تاریخ فکری و اندیشه عرفان اسلامی در طی ادوار مختلف، حرکت به سمت وحدت و وحدت یابی در تجلیات مختلف هستی بوده است که به صورت پراکنده در قالب شعر و یا سخنانی با مفاهیمی در زمینه اعتقاد به وحدت در خالق و مخلوق بیان شده که بعدها با عنوان «وحدت وجود» شهرت پیدا نمود. در عرفان نظری با وجود اینکه ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را در آثار خود به کار نبرده است اما او را واضع این اندیشه می دانند. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم معتقد است که در نزد اهل کشف و تحقیق، وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است. (پارسا، ۱۳۶۶: ۶).

اولین کسی که عبارت «وحدت وجود» را به عنوان یک اصطلاح فنی به کار برد، سعدالدین فرغانی، نسل سوم از مکتب ابن عربی بود. (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵) برخی نیز بر این باورند که احتمالاً نخستین بار ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ق) اصطلاح وحدت وجود را به کار برده و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «اهل الوحده» نامید. (خراسانی، ۲۸۴/۲۲۶)

البته نظریه وحدت وجود مختص به عرفان اسلامی نیست و سابقه ی آن به هند و یونان بر می گردد، «هراکلیتوس»^۱ (هراکلیت) فیلسوف یونانی که در اواخر قرن ششم پیش از میلاد می زیسته می گوید: «در ورای این تخالف و تضادی که در اشیاء است، نوعی توافق و همسازی وجود دارد و قانون واحدی که عبارت از عدل عالم است، بر آن‌ها حکومت می کند (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۲۷ و ۲۸). اندیشمندان اسلامی اعم از شعرا، فلاسفه و عرفای اسلامی بحث «وحدت وجود» را به عنوان یک گفتمان غالب در مسیر حرکت به سمت وحدت که «از واحد جز واحد صادر نمی شود» (طاهرزاده، ج ۱: ۵۱) به تبیین اندیشه‌های خود پرداختند.

ابوسعید کمال الدین نجفی استرآبادی متخلص به سحابی آخرین رباعی سرای فلسفی قرن دهم هجری است که خوش‌ترین و دلنشین‌ترین قالب شعر فارسی یعنی «رباعی» را برای بیان وسیع اندیشه‌های فلسفی که حاصل تجربه در اتصال به عالمی غیر از عالم حس و شهادت است برگزید و برای این امر از زبان «تمثیل» که ویژگی اصلی آن ملموس کردن امر نامحسوس در شکل محسوس می باشد به کار گرفت تا بیان نماید آنچه هست یک ذات است و مابقی چیزها قابل آن نیستند که با هستیش نام هستی یابند و این نردبان ابتدایی تئوری «وحدت وجود» است که در اندیشه ابن عربی ترسیم و در آراء عرفا ترقی کرده تا به این جا می‌رسد که در حقیقت غیر از او وجودی نیست.

نگارنده بر آن است که با استفاده از تحلیل رباعیات نجفی سحابی به بررسی تمثیلات «وحدت وجود» بپردازد و برخی از تمثیلات پر کاربرد به ترتیب از تمثیلات پر بسامد که در تصویر سازی و ملموس کردن مفاهیم انتزاعی فلسفی و عرفانی تئوری «وحدت وجود» و به قول شیخ محمود شبستری صاحب گلشن راز «ظهور حق در مظاهر ممکنات» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۸) بیان نماید.

۲-۱. پیشینه پژوهش:

در خصوص اندیشه‌های عرفانی نجفی استرآبادی به ویژه در زمینه رباعیات وی تا کنون تحقیق و پژوهشی علمی صورت نگرفته است. تنها کاری که در خصوص رباعیات استرآبادی انجام گرفته دو مقاله است یکی در خصوص تجلی آیات و احادیث و دیگری در خصوص سبک شناسی رباعیات استرآبادی هر دو از هیوا حسن پور که هیچکدام ارتباطی با بحث اندیشه عرفانی وحدت وجود ندارد.

۱- مقاله با عنوان سبک شناسی رباعیات سحابی استرآبادی، از هیوا حسن پور (۱۳۹۰) که در آن به بیان برخی از ویژگی‌های سبکی شعر وی پرداخته است.

۲- مقاله دیگری با عنوان تجلی آیات و احادیث در رباعیات سحابی استرآبادی از هیوا حسن پور (۱۳۹۰) که در آن به انعکاس آیات و احادیث به کار رفته در اشعار استرآبادی پرداخته است. اما در زمینه اندیشه‌های ابن عربی و به خصوص نظریه «وحدت وجود» کتاب‌ها و مقالات بسیار زیادی نگاشته شده است که ذکر همه‌ی آن‌ها در این پژوهش ضروری و مقدور نمی‌باشد برخی از آنها عبارتند از:

- جریان شناسی عرفان ابن عربی در ادبیات فارسی تا جامی، حیدری، مهدی، استاد راهنما علی محمد مؤدنی، شهریور ۱۳۹۴، نویسنده در این رساله که در سال ۱۳۹۸ به صورت کتاب نیز چاپ شد به دنبال ترسیم اصول و فراز و نشیب‌های مکتب ابن عربی در حوزه زبان و ادبیات فارسی است تا پیوستگی اعضای مکتب ابن عربی را به عنوان یک جریان بررسی و عناصر مشترک و متفاوت آثار آن را تحلیل و سهم افکار ایرانی را در ابتکارات ادبی وی مشخص کند.

- التقای دو دریا، صدوقی (سها)، منوچهر، کیهان اندیشه، شماره ۶۱، سال ۱۳۷۴. که در آن علاوه بر شمردن برخی از اندیشه‌های مشترک فکری مولانا و ابن عربی به زمینه‌های آشنایی مولوی با شیخ اکبر نیز می‌پردازد.

- بحثی نوین نظریه‌ی وحوت وجود. سحابی، شهربانو، فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات فارسی، سال سیزدهم، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۹۵، ص ۴۵ - ۶۰.

- وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، کاکائی، قاسم، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۱.

-تحقیق در اندیشه‌های مولوی و ابن عربی و تحلیل دیدگاه آنها در باب مراتب موسی (با تکیه بر فصوص الحکم و آثای منظوم مولوی)، نشریه عرفان پژوهی در ادبیات، پیاپی ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱.

-بررسی و تحلیل اندیشه‌ها و نظریات مولوی و ابن عربی در باب مراتب انبیاء، حسینی، سید محمدرضا، رساله دکترا، سال ۱۴۰۰، دانشگاه تهران.

-سرشت الوهی عیسی در نگاه ابن عربی (بررسی تطبیقی آرای ابن عربی در باره ماهیت الهی، ولایت و نبوت حضرت عیسی و مقایسه آن با آیات قرآن و آرای مسیحیان)، حیدری، حسین، مجله مطالعات عرفانی، ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱.

-وحدت وجود یا وحدت موجود. کاشف الغطاء، محمد حسین. مترجم: سعید رحیمیان، نشریه‌ی کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۳۷۳، شماره ۵۵، صص ۱۹-۳.

-وحدت وجود و وحدت شهود. اخلاقی، مرضیه. نشریه فلسفه و کلام، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، شماره ۲۶ و ۲۷ صص ۸۶-۱۱۱.

-وحدت وجود در حکمت متعالیه صدرالمطالین شیرازی (ره). مرتضایی، بهزاد. نشریه مصباح، پاییز و زمستان ۱۳۷۱، شماره ۴۳ و ۴۴ صص ۳۱-۴۴.

-و....

۲. بحث و بررسی

۱-۲. نگاهی به زندگی استرآبادی

ابوسعید کمال الدین نجفی استرآبادی متخلص به سحابی از شاعران، فقیهان و عارفان مشهور سده دهم هجری قمری، اصل وی از استرآباد (گرگان) است. درباره‌ی تاریخ تولد و سرگذشتش آگاهی چندانی در دست نیست، ولی در تذکره‌های مختلف از شرح حال او نوشته اند که بعد از تحصیل به سیر و سیاحت پرداخت، کربلا را زیارت کرد، و به نجف آمد. شیرعلی خان لودی در تذکره مرآت الخیال درباره وی می‌نویسد: «مظهر اسرار جلی و خفی مولانا سحابی نجفی محقق و صاحب حال بود. در مطاوی چهار مصراع رباعی هزاران معانی بلند و مطلب ارجمند و دیعت نهاده و از نعمت خانه‌ی معنی بهره‌ی تمام به گرسنه چشمان روشن پیرای بینش رسانیده به وقت موعود سر در پرده‌ی اختفا کشید و رباعی عناصر اربعه‌اش از صدمه‌ی پنجه‌ی اجل مصرع مصرع بل حرف حرف از هم ریخت، اصلش از خاک نجف است و تا آخر عمر از آن خطه‌ی متبرکه عزم خروج نکرد». (لودی، بی تا، قرن ۱۳) لودی بیان می‌کند که دوازده هزار رباعی در یک مجلد از سحابی دیده و مدعی است که: «اصلاً غزل از وی مسموع نشده». (همان) گوپا موی درباره‌ی سحابی می‌نویسد که: «مولانا سحابی استرآبادی، که سحاب دریابار طریقت است و گوهر خوش آب بحر حقیقت، طبع شریفش در اقسام سخن به فکر رباعی خوش افتاده و مضامین رنگین را به احسن اسالیب جلوه داده. سال‌های دراز به جاروب کشی عتبه‌ی علیه‌ی نجف اشرف، شرف اندوز

سعادت بوده و از روضه‌ی مطهره به طرفی عزیمت نموده. گویند هفتاد هزار رباعی گفته بود، من جمله قریب بیست هزار رباعی باقی مانده و صاحب مرآت نوشته که محرر این سطور دوازده هزار رباعی از مولانا در یک جلد دیده. آخر کار در سنه‌ی عشر و الف (۱۰۱۰) در همان بقعه‌ی مبارک به خُلد برین شتافت». (گوپا موی، ۱۳۸۷: ۳۸۵) امین احمد رازی در سال تالیف هفت اقلیم درباره‌ی او می‌نویسد: «سی سال است در مسجدی که در مجاور ضریح امیرالمومنین علی(ع) است، معتکف می‌باشد و به جارو کشی آن آستان اشتغال دارد». (رازی، ۱۳۸۹: ۱۱۱-۱۱۳). صفا در تاریخ ادبیات خود سال وفات سحابی را ۱۰۱۰ می‌داند. (صفا، ۱۳۶۹: ۸۶۰). براساس آنچه در تذکره‌ها بیان شد اصل وی از استرآباد گرگان بوده و در شوشتر متولد شد؛ به نجف اشرف عزیمت کرد و در همان جا ساکن شد. دارای طبع روان بود و قالب رباعی را برای بیان «اسرار جلی و خفی» انتخاب نمود و «نعمت خانه‌ی معنی» را برای بهره‌ی «گرسنه چشمان روشن پیرای بینش» رسانید. تمام آنچه در تذکره‌ها در مورد سحابی بیان شده کم و بیش همین مقدار است با برخی از داستان‌ها که در خصوص عارفان ذکر می‌شود.

از سحابی علاوه بر مجموعه رباعیات که در برخی از منابع و تذکره‌ها تعداد ابیات آن از دوازده هزار، بیست هزار و تا هفتاد هزار ذکر شده است و گویا این افزایش روزافزون نتیجه تصرفات ناسخان باشد، رساله‌ای به نام عروه الوثقی در چهار بخش: ۱- در بی بصریست ۲- در الهامست و آن هم در بصارت تاماست ۳- در شراب و کیفیت ظهور اوست ۴- در رجعت به الله تبارک و تعالی و همچنین دیوان غزل‌ها شامل ۲۸۰۰ بیت به جا مانده است. (همان) و شهرتش به خاطر سرایش رباعی است، اقبال لاهوری رباعیات سحابی را بر خیام ترجیح می‌نهد و تاسف می‌خورد که خاورشناسان او را نشناخته‌اند و گرنه رباعیات او شاید بیش از رباعیات خیام مورد تمجید و توجه قرار می‌گرفت. (رادمنش، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

۲-۲. نظریه «وحدت وجود»:

یکی از مفاهیم مهم فلسفی - عرفانی، تئوری وحدت وجود است، «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (پاکا کسی که همه چیز را پدید آورد و خود عین آنها بود) (موحد، ۱۳۸۵: ۶۹)؛ به این معنا که همه‌ی عالم از ابتدا تا آنجا که برای آن نهایی نیست، همه تجلی یک حقیقت واحدند. عارف اسلامی به این سطح از معرفت رسیده است که عالم و همه‌ی کائنات تجلی خداست، و از خود هستی ندارند.

از فرع به اصل خویشتن بینا کرد	وانگاه ز خلق دو جهان یکتا کرد
ای شخص تو تمثیل وجودی نه وجود	یعنی ز خود از خلق خود در وا کرد

(استرآبادی، رباعی ۱۰۳)

ابن عربی در فصل بیست و چهارم از باب هفتاد و سه فتوحات می‌نویسد: «در مقابل وجود حق تعالی، اعیان ثابتی است که برای آنها وجودی نیست، مگر به طریق استفاده از وجود حق. پس مظاهرش در اتصاف به وجود است و این اتصاف برای ذاتش اعیان است نه برای علت.» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۰۴) عبدالغنی نابلسی متوفای ۱۱۴۳ هـ معتقد است «وجودی که موجود به آن است در هر لمحہ‌یی همان وجود خداوند است نه وجودی دیگر غیر از خداوند. (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۷۵) بنابراین وجود حقیقی از آن خداوند است بسان «آفتاب» و ماسوای آن «سایه‌ی» این آفتاب. در عقاید نسفیه روایتی روشن‌تر و ساده‌تر بیان کرده است با این مضمون که: «اهل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای تعالی و تقدس است و به غیر وجود خدای، وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد.» (موحد، ۱۳۸۵: ۷۱) بر این اساس تمام مخلوقات سایه‌ی وجود خداوند هستند و وجود آنها موهوم و خیالی بیش نیست، آنچه هست فقط خداوند متعال است و بس. عقیده وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محی‌الدین ابن عربی و دیگر متصوفه بیان شده، نه عقیده همه خدایی است و نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز ثمره یک تصوف طبیعی نیست که از تعالی بر سلسله‌ی مراتب عالم مخلوقات عاجز است و از هدایت سالم حکمت وابسته‌ی به وحی و برکت و فیض الهی تهی است، بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان، تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که جهان به صورتی اسرار آمیز غوطه ور در خداوند است. معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرک است و انکار لا اله الا الله و این عبارت یعنی هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. (نصر، ۱۳۷۱: ۲۷۹)

۳-۲. وحدت شهود:

نکته دیگری که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت و ارتباط تنگاتنگی با نظریه وحدت وجود دارد، بحث «وحدت شهود» است. به عقیده برخی مبدع نظریه‌ی وحدت شهود، احمد بن محمد بن احمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی (۷۳۶ - ۶۸۳ هـ.ق) است. برخی دیگر معتقدند وحدت شهود در مقابل وحدت وجود و برای رهایی از انتقادات امثال ابن تیمیه توسط شیخ احمد سرهندی وضع شده است. (کاکایی: ۱۳۷۹: ۱۵۹) برخی وحدت وجود را بالاتر از وحدت شهود می‌دانند «وحدت شهود، مرتبط با فنا و وحدت وجود مربوط به بقای پس از فناست. (ابراهیمی دینانی و جلالی پندری: ۱۳۸۹: ۳۰) هر چند در کنکاش آرا و اندیشه‌های فیلسوفان و عارفان نمی‌توان تعریف دقیقی از وحدت شهود ارائه نمود با این حال شمس الدین محمد لاهیجی در شرح گلشن راز وحدت شهود را به این شکل بیان می‌کند: «شهود، رویت حق است به حق. یعنی در این مشهد که سالک واصل، بساط هستی مجازی که وجود کثرات و تعینات است، طی کرده، دید که هر چه هست اوست» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۰۲) بر اساس این تعریف که تعریف جامع‌تری

نسبت به سایر تعاریف می‌باشد، عارف با عبور از تعینات مختلف غیر حق چیز دیگری را نمی‌بیند هر چه هست فقط اوست، یکی می‌بیند «رویت حق به حق» و جز یکی چیز دیگری را نمی‌بیند «دید که هر چه هست اوست». یعنی عارف آن قدر اوصاف بشری را از خود دور داشته است که در عالم هستی جز خدا چیزی را نمی‌بیند، نه اینکه حقیقتاً چیزی وجود نداشته باشد. به تعبیر دیگر، عارف آن قدر خدا را عظیم می‌یابد و به قدری خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که در مقام مقایسه خلق و خالق، اذعان می‌کند که خلق هیچ است و آن ذره‌ای است که در حساب نمی‌آید و شایستگی توجه ندارد. (قنبری، ۱۳۸۶: ۴۵)

۴-۲. وحدت وجود در اندیشه استرآبادی

وحدت وجود با پارادوکسهای منطقی که ایجاد می‌کند، عرفا را دچار مشکل تعبیر می‌سازد و عقل را به حیرت می‌افکند؛ لذا به عقیده برخی از علم احوال نبوده بلکه به علم اسرار تعلق دارد. (کاکایی، ۱۳۸۰: ۸۵) از نظر ابن عربی وجود حق و حقیقی، خاص الله است، اسم الله دلالت دارد بر آن وجود حقیقی که حق مطلقش می‌دانیم و چون «الله» می‌گوییم ذات و عین آن وجود حقیقی را قصد می‌کنیم. (موحد، ۱۳۸۵: ۴۶۶) استرآبادی همین تعبیر ابن عربی را در رباعیات خود بارها تکرار کرده است. او نیز همانند شیخ اکبر معتقد است که وجود حقیقی از آن «الله» است که ربّ هر چیزی است، و هر چه غیر اوست، آیت و نشانه‌ای است برای آن وجود حقیقی. و هیچ چیز قبل و بعد از او وجود ندارد، هر چه هست در واقع دلیل و نشانه وجود آن «رب» جلیل است. اگر چه «هست»های ظاهری زیادی می‌بینیم، اما همه‌ی اینها دلیل و نشانه و راهنمای ماست به یکتایی او.

موجود یکی است رب هر چیزی و بس جز آیت چند ازو نه هر پیشی و پس
بی هستی نیست شخص او چون دیدی ور باشد هم دلیل شخص تو و بس
(همان، رباعی ۱۴۰۱)

تمام هستی برقی از وجود حقیقی است. در واقع کثرتی در این عالم هستی وجود ندارد و هرچه که «هست» یافته «وحدت» است. تمام این «هست»ها در واقع شعاع نور آن منبع اصلی هستند و چون نیک بنگریم، کثرتی وجود ندارد، هر چه هست عین وحدت است.

جز نکته چند من ز خویشش سامع برقی کم شد ز ابر عالم لامع
در وحدت نیست حاجتم با کثرت همراز خطیب فارغست از جامع
(همان، رباعی ۱۶۴۵)

موجود حقیقی یکی بیش نیست که اصل و اساس همه چیز است. سر رشته تمام امور به دست اوست و اوست که آغاز و انجام هر کار و هر چیزی است.

موجود یکیست اصل هر کارم ازو هر دار و ندار یار و اغیارم ازو

گر او اینست کانچه گویم نکند عمریست که بی نیاز و بیزارم ازو
(همان، رباعی ۲۴۷۷)

انسان وقتی که «من» و «او» به کار می‌برد در واقع دو وجود مستقل را در خلقت قائل شده است. با این مفهوم که «من» یک موجودم و «او» موجود دیگر. یعنی برای خودش در مقابل حق تعالی قائل به وجود و هستی شده است. در صورتی که اصل موجود یکی بیش نیست؛ اندیشه وحدت و حق بینی در خالق و خلقت زمانی شکل می‌گیرد که ما از وجود «من» و «او» خلاص شده و به همه «او»یی یا همان اندیشه‌ی همه‌خدایی برسیم. و اصل هم همین است، همان طور که در کاسه‌ی چشم گنجایش یک تار مو نیست در وجود نیز بجز یکی، ظرفیت وجود دیگری نیست.

موجود یکی‌ست گر تو صد سو گردی جهدی که خلاص ازین من و او گردی
در خلوت وصل همچو کاشانه‌ی چشم گنجایش نیست اگر مو گردی
(همان، رباعی ۲۷۸۹)

در نزد عرفا اختلاف مذاهب چیزی نیست، تمام مذاهب را بر حق و مقصود را یکی می‌دانند. می‌گویند در تعبیر یا فهم اگر خطا شده باشد، این خطا تأثیری در نتیجه نمی‌بخشد. وقتی که همه یکی را جستجو می‌کنند و یکی را جویان و طالبند از اختلاف عبارت و نام در مسمی هیچ فرقی پیدا نمی‌شود. هندو بت را می‌پرستد لیکن او را معبود اصلی نمی‌داند بلکه می‌گوید که مطلوب حقیقی وی در او پرتو انداخته است و بالاخره او را بعنوان مظهریت ستایش می‌کند (نعمانی، ۱۳۱۷: ۱۶۷) سحابی همین دیدگاه عرفا را پی می‌گیرد و معتقد است که همه‌ی فرقه‌ها و مذاهب مانند سیل به دریای بیکران حق می‌پیوندند.

جز جانب عشق نیست هر میل که هست هر نیک و بد و ترنم و ویل که هست
هفتاد و دو فرقه را طلبکار یکی است سوی بحر است سیر هر سیل که هست
(همان، رباعی ۱۰۰۹)

۳. تمثیلات وحدت وجود در رباعیات استرآبادی:

گفتمان وحدت وجود بحثی کاملاً پیچیده و متفاوت از تعبیرهای منطقی و فلسفی است که تنها به وسیله‌ی قوه‌ی خیال می‌توان آن را درک کرد. زیرا بال پرواز خیال چنان باز است که می‌تواند پیوند دهنده‌ی دنیای ظاهر و دنیای باطن باشد. با کمک قوه‌ی خیال است که می‌توان همزمان با موجودات مادی و روحانی ارتباط برقرار کرد و اجتماع ضدین و نقیضین را به وجود آورد و دو دنیای کاملاً متفاوت و جدا از هم را یعنی دنیای مادی را به دنیای روحانی دوخت، با این توصیف تجربه وحدت وجود متعلق به قوه‌ی خیال عارف است که با زبان استعاره و تمثیل در صدد بیان مکنونات ذهنی و واردات قلبی خویش است.

انسان عمری جز اسب تخیل نراند
یعنی غیر از کتاب تمثیل نخواند
در آخر کار چون به معنی ره برد
سودای بیان و شرط دلیل بماند
(همان، رباعی ۳۰۱)

استرآبادی بر این عقیده است که عالم وجود حقیقی ندارد بلکه وهم و خیال و در نهایت تمثیلی از وجود حق است و فقط یک وجود قابل تاویل است و آن وجود عالم تاب خالق یکتاست بنابراین تاویل و تفسیر این دنیا در واقع تفسیر و تعبیر وجود حقیقی خداوند متعال است.

عالم که به غیر وهم و تمثیل تو نیست
بر دفتر شرح غیر تفصیل تو نیست
این پادشه و امیر و هرکس که در اوست
غیر از رخ تو بساط تاویل تو نیست
(همان، رباعی ۱۴۵۴)

۱-۳. ذره (نور) و خورشید

استرآبادی برای اثبات وحدت وجود از تمثیلات متعددی بهره می‌جوید که البته کم و بیش برخی از آنها در آثار گذشتگان نیز دیده می‌شود. یکی از برجسته‌ترین تمثیلات در خصوص وحدت وجود «نور» است، چرا که نور در منبع خود واحد و بی‌رنگ است ولی تجلیات آن در اشیا و به خصوص شیشه‌های رنگی در هنگام تابش و انعکاس، رنگارنگ و متکثر می‌شود. هنگامی که آبگینه‌ها، بارنگ‌ها و اندازه‌ها و اکوان و اوضاع مختلف، در برابر آفتاب واقع می‌شود، نور آفتاب بر آن آبگینه‌ها می‌تابد و به رنگ‌های گوناگون در می‌آید و [انعکاس آن] به دیواری که پشت آن آبگینه‌هاست می‌افتد و با همه‌ی آن خصوصیات مختلف، در آن دیوار نمایان می‌گردد. (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۹) دو نکته‌ی مهم از این تمثیل به ذهن متبادر می‌شود، نخست آن که نور خورشید در ذات خود واحد است، ولی مظاهر و تجلیات آن متکثر است و خوب بنگریم می‌بینیم که این تجلیات مختلف در واقع همان نور واحد است. دیگر آن که این نور بی‌رنگ است، اما تابش آن بر شیشه‌های رنگی، آن را به رنگ‌های مختلف در آورده است در حالی که هیچ کدام از رنگ‌ها متعلق به نور نیست و هرگاه شیشه‌ها را برداریم رنگ‌ها از بین می‌رود. از نظر استرآبادی وجود مخلوقات شبیه ذره نور خورشید است، همانطور که ذره (نور) از خود وجود مستقلی ندارد و دارای نمودی عاریتی از منبع واحد است، مخلوقات نیز از خود وجود مستقلی ندارند و وجودشان عاریتی است از وجود واحد و مطلق.

این خلق که در نمود بود آمده‌اند
چون ذره ز مهر در نمود آمده‌اند
معراج این است در حقیقت کایشان
از کوی عدم سوی وجود آمده‌اند^۱
(همان، رباعی ۱۹۹۱)

۱. در تمام نسخه‌های موجود مصراع سوم به همین شکل ضبط شده است.

بر عالم تافت آفتاب توحید ذرات جهان آینه هم گشتند^۱
 حق تعالی، وجود صرف و نور صرف است و واسطه‌ی طلوع نور او، اشیا که ماهیات سماوات ارواح
 «عقول مجردة و عوالم مثالیه» و اراضی اشباح «موجودات مادیه» باشند، ادراک می‌شوند. حق
 تعالی بنفس ذات و حقیقت، منبع جمیع ارواح روحانی و جسمانی است. (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۴۹)
 استرآبادی این همه تکرار در عین وحدت را به مثابه اشیا می‌داند که در مقابل آینه قرار گرفته و
 تکثیر شده است در صورتی که همه‌ی اینها یکی بیش نیستند و فقط وجود یکی از آنها اصلی و
 حقیقی است، و آن هم وجود خدای واحد است که مانند آفتاب تابیدن گرفته و اشیا را نمایان می
 کند. به نوعی می‌خواهد بیان کند که این عالم وجود حقیقی ندارد و متکثر هم نیست، بلکه
 جلوه‌ای از جلوات خورشید یگانه هستی بخش است و این تکرار ظاهری در واقع انعکاس در آینه-
 ی حق است

(همان، رباعی ۱۹۹۶)

استواری و پایداری نور به منبع اصلی و واحد آن یعنی آفتاب است و نور چیزی جدا از آفتاب
 نیست از یک جنس‌اند و لازمه‌ی آفتاب تشعشع نور است. در واقع نور همان آفتاب است با تجلی
 خاص خود. رابطه‌ی عالم و خدا نیز به همین شکل است، عالم چیزی جدا از حق نیست، البته
 همان هم نیست، همانطور که نور چیزی جدا از خورشید نیست و همان هم نیست، جدا از آن هم
 نیست. حقیقت وجود و موجود، حق تعالی است. که وجود صرف و خالص و واجب، خیر محض و
 مطلق از همه‌ی شروط و قیود است، مبدء و منشاء جمیع آثار است، پس در دار هستی تنها یک
 حقیقت و یک موجود راستین است و او حق است، بنابراین درست است که «لا وجود و لا موجود
 الا الله». (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۹۹) «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» پاكا كسى كه همه
 چیز را پدید آورد و خود عین آنها بود. (موحد، ۱۳۸۵: ۶۹)

آنانکه به راه عشق صادق باشند چون نور بآفتاب واثق باشند
 هر دم ز جهان لم یلد لم یولد هم خلق شوند و هم به خالق باشند

(همان، رباعی ۲۰۰۹)

از نظر استرآبادی اگر چه موجودات مختلف مانند ذرات نور از لحاظ شکل و صورت تفاوت
 دارند اما در اصل همه‌ی آنها از یک ذات و منبع هستند، درست مانند ذرات نور که از خورشید
 نشأت می‌گیرند، موجودات نیز از وجود حق نشأت گرفته‌اند. شاه نعمت الله تعبیر ذره و خورشید را
 بدین شکل بیان می‌کند:

هر ذره که بینی به تو خورشید نماید مهر است، به چشم من و تو ماه نقاب است
 (نعمت الله ولی، ۱۳۹۱: ۱۲۵)

۱. مصراع سوم به این شکل خوانده و تقطیع می‌شود: بر/ع/ل/م/تا/ف/تا/ب/تو/جید

استرآبادی در رباعیات دیگری این تمثیل را به کار برده است از جمله:

رباعی‌های ۳۹۵ / ۱۸۰۸ / ۲۴۷۹ / ۲۶۴۲

۲-۳. سایه

از تمثیلات دیگری که استرآبادی در اثبات وحدت وجود به کار می‌گیرد سایه است، اگر نور نباشد وجود سایه قابل درک نیست. در پرتو نور است که ادراک سایه ممکن می‌گردد. جاهل سایه را هم در کنار شخص یک موجود حقیقی می‌پندارد، ولی عارف می‌داند که سایه وجودش موهوم است و هیچ جز شخص صاحب سایه نیست. سایه وجودی زاید بر وجود صاحب خود ندارد. عالم نیز چنین است، عالم چیزی زاید بر وجود حق نیست، همان خود اوست که به این اشکال مختلف جلوه گر شده است. (موحد، ۱۳۸۵: ۴۴۸) شاه نعمت الله ولی ذات حضرت حق را خورشید می‌داند و موجودات را سایه‌ی آن «تو خورشیدی و ما سایه منور گشته از نورت». (نعمت الله ولی، ۱۶۴۰: ۷۳۱) شیخ محمود شبستری نیز در گلشن راز خود، عالم را مانند سایه‌ای می‌داند:

که محسوسان از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
(شبستری، بخش ۵۰، بیت ۹)

استرآبادی دل‌خوشی به دوستی و حذر از دشمنی انسان‌ها را بی معنی می‌داند چرا که این افراد وجود واقعی ندارند بلکه مانند سایه‌ای هستند که وجود آنها وابسته به صاحب سایه است و هر انسان آگاهی واقف است که از دست سایه کاری بر نمی‌آید.

ذاتیست جهان هر دم ازو زیر و زبر بشناس ورا از این و آن نام مبر
شخصی که چو سایه نیست موجود به خویش از دوستی و دشمنی او را چه خبر
(استرآبادی، رباعی ۷۴۸)

عالم سایه‌ی حق است و ما از وجود حق فقط آن مقدار که سایه‌اش را می‌بینیم درک می‌کنیم. ادراک مستقیم و بلاواسطه از حق نداریم. سایه‌ای می‌بینیم و می‌دانیم که کسی هست که این سایه از اوست. (موحد، ۱۳۸۵: ۴۶۴) این دنیا و دنیای دیگر هر دو در واقع مانند سایه‌ای هستند که از انعکاس نور خداوند متعال خلق شده‌اند، همانطور که سایه وجودی زائد بر صاحب سایه ندارند، دو کون نیز به خودی خود وجودی زائد بر حق نیستند.

از نور خدا گرت خبر می‌آید چون سایه دو عالمت اثر می‌آید
جز موجب انعکاس آن نور مدان هر نیک و بدی که در نظر می‌آید
(همان، رباعی ۲۰۲۰)

و یا این رباعی

هر سو که شدیم اضطرابی دیدیم در بی سویی رفح حجابی دیدیم

عمری ز پی سایه دویدیم بتافت چون وا گشتیم آفتابی دیدیم
همان رباعی ۳۹۹

سایه واقعیت وجود تو را نشان می‌دهد، و هم نسبت وجود تو را به وجود حق مشخص می‌سازد. سایه بر زمین می‌افتد که نشان افتقار است، و کم و زیاد می‌شود و جا و جهت عوض می‌کند و این همه نشان تغییر و زوال است. صاحب سایه عوض نمی‌شود. صاحب سایه در وجود خود نیازمند سایه نیست ولی سایه وجود از خود ندارد و هستی او به غیر است. (موحد، ۱۳۸۵: ۴۷۰)

همچنین در رباعیات دیگری تمثیل سایه را برای اثبات وحدت وجود به کار برده است:

دیربست که محویم دران روی نکو چون عکس در آینه و چون آب بجو
بس کز تف خورشید رخس سوخته‌ایم چون سایه گل نه رنگ داریم و نه بو
(همان، رباعی ۷۰۶)

این مضمون همچنین در رباعی‌های ۲۴۲۷ / ۲۴۴۸ / ۲۸۳۰ نیز به چشم می‌خورد.

۳-۳. دریا

تمثیل دریا از پرکاربردترین تمثیل‌های عرفانی در خصوص بحث وحدت وجود است که به صورت‌های گوناگون بیان شده، هرگاه دریا نفس بکشد، توده‌های بخار شکل می‌گیرد و چون این توده‌ها متراکم شوند تشکیل ابر می‌دهند، زمانی که این ابر در اختلاف دما قرار گیرد، باران می‌شود، سرد باشد برف و یخ پدید می‌آورد اگر خشم گیرد موج تشکیل می‌شود و چون با سنگ و شن و ماسه برخورد نمایند حباب به وجود می‌آید.

موج است و حباب هر دو آبست آبست که صورتاً حبابست
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۹۱: ۱۴۵)

از جمع شدن قطرات باران و جاری شدن آنها جوی‌ها شکل می‌گیرد و از به هم پیوستن جوی‌ها سیل راه می‌افتد، و این باران و سیل و جوی‌ها و رودها به دریا می‌پیوندند. در واقع تمام اشکال آب از قطره و بخار و یخ گرفته تا سیل و رود، همان آب دریا هستند. شیخ محمود شبستری تمثیل دریا را به زیبایی بیان نموده است:

بخاری مرتفع گردد ز دریا به امر حق فرو بارد به صحرا
شعاع آفتاب از چرخ چارم بر او افتد شود ترکیب با هم
کند گرمی دگر ره عزم بالا در آویزد بدو آن آب دریا ...
نگر تا قطره‌ی باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم گل نبات و جانور انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول کز او شد این همه اشیا مثل ...

(فاضلی، ۱۳۷۷: ۱۳۳)

استرآبادی نیز از تمثیل قطره و دریا برای بیان وحدت وجود بهره گرفته، او معتقد است که بیش و کم در عالم وحدت معنا ندارد اگر چه مخلوقات مختلف و متفاوت خلق شده‌اند، اما زمانی که مانند قطره باران و رودخانه‌ها به دریای حق تعالی ملحق شوند همه‌ی اختلاف‌ها و تفاوت‌ها از بین می‌رود و همه یکی می‌شوند.

خلق ارچه بره مختلف آسا رفتند برخاست تفاوت چو بحق وا رفتند
بیشی و کمی به عالم وحدت نیست چه رود و چه قطره چون بدریا رفتند
(استرآبادی، رباعی ۲۲۲۴)

و یا این تمثیل سیل و دریا، همانطور که سیل از دریاست و به دریا می‌پیوندد، جان هم از خالق است و به او می‌پیوندد. در واقع با اینکه سیل در مسیر حرکت، آلوده به گل و لای و خس و خاشاک شده، اما باز وجود او آب است که با دریا یکی است و عاقبت به دریا می‌پیوندد. جان ما هم با اینکه در این دنیا به گناهان و آلوده شده و جسم ما مانند خس و خاشاک زلالی روح را گرفته، اما لاجرم به دریای یگانگی باز می‌گردد، خس و خاشاک و ناپاکی‌ها از آن جدا شده و در دریای یگانگی حق آرام می‌گیرد.

در عشق مگو مرا وجودی مانده کز من به جهان همین نمودی مانده
جان چون سیلی به بحر خود رفته فرو تن مشت خسی به خشک رودی مانده
(همان، رباعی ۲۵۱۰)

مولانا جلال الدین موجود را سیل و جویباری می‌داند که مسیر رسیدن به دریا را می‌پوید
چو سلیم و چو جوییم همه سوی تو پوییم که منزلگه هر سیل به دریاست خدایا
(مولانا، غزل ۹۴ بیت ۱۲)

همچنین این رباعی:

موجود یکی است گر چه یابند بسی خلقی عدم و وجود از هر نفسی
سبحان الله که بحری از موج نداشت جز بردن و آوردن خاشاک و خسی
(استرآبادی، رباعی ۲۸۷۲)

ماهیت آب، همان آب است، هر شکل و صورتی بگیرد، موج باشد یا قطره، برف باشد یا یخ و مانند اینها، باز آب همان آب است که در دریای وحدت گم می‌شود.

ظلم و جهلست اینکه خود را یابند موجود رخ از وجود اصلی تابند
انجام ظلومی و جهولی عدم است گرچه یخ و برف غیر آبند آبند
(همان، رباعی ۵۰۱)

موج تنها فرصتی است برای اوج گرفتن و این دنیا در حقیقت فرصتی است که انسان مانند موج به کمال برسد و در دریای وحدت فانی شود.

دریای یگانگی است در موج کمال آن موج فراقی است و وصال و احوال
 ظن هستی و اختیار است فراق بی‌خویشی و مجبوری و تفویض وصال
 (همان، رباعی ۱۷۳۵)

در اندیشه‌ی استرآبادی دریا مظهر یکتایی و وحدت است و انسان نمود هستی دو کون، لذا باید از یکتایی موج و دریا الگو گرفته و در یکتایی خدا محو شد، همانطور که موج در یکتایی دریا محو می‌شود.

در هر دم خویش هر دی و فردا شو یعنی دو جهان توئی و بس یکتا شو
 موج دریا شنیدن اندیشه کیست یکتایی دریا نگر و دریا شو
 (همان، رباعی ۲۴۱۸)

موج نماد بی‌قراری و نا آرامی است، انسان در این دنیا مانند موج مضطر و بی‌قرار است و به آرامش نمی‌رسد، آرامش انسان در فنا فی الله است، همانطور که موج تا با دریا یکی نشود به آرامش نمی‌سد، انسان نیز تا در دریایی وحدت الهی قرار نگیرد به آرامش نمی‌رسد.

ماییم مقیم حضرت و مضطر او احوال بسیست گرچه در محضر او
 این هم ثابت تمام دیگر عارض همچون دریا و موجها بر سر او
 (همان، رباعی ۲۴۷۶)

۴-۳. تصویر و آینه

شاید مهمترین تمثیلی که عرفا برای نشان دادن وحدت وجود، با همه‌ی پارادوکس‌هایش به کار برده‌اند، تمثیل آینه باشد. به نحوی که بعضی از آنان چون عین القضات همدانی مدعی شده‌اند که اگر خدا آینه را خلق نمی‌کرد معنای وحدت وجود قابل تبیین و تمثیل نبود. (کاکایی، ۱۳۸۰: ۸۹) ابن عربی در تمثیلی رابطه فرد مقابل آینه و تصویر وی را مورد توجه قرار می‌دهد و بیان می‌دارد که: «مانند انسانی که تصویرش را در آینه می‌نگرد، او می‌داند که صورت خود را می‌بیند و همچنین می‌داند که صورت خود را نمی‌بیند ... پس در این سخن که چهره خود را دیده‌ام و چهره خود را ندیده‌ام نه صادق است و نه کاذب. (فتوحات مکیه ج ۱ ص ۳۰۴). شیخ محمود شبستری در گلشن راز هر چیزی را که در عالم هست عکسی از آفتاب وحدت بخش حضرت حق می‌داند:

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
 (شبستری، ۱۳۷۷: ۹۷)

استرآبادی همین مضمون ابن عربی را که دیدن تصویر شخص در آینه نه صادق است و نه کاذب، ارائه داده است، که عکس در آینه نه موجود است و نه معدوم. با الهام از این تمثیل ابن عربی، استرآبادی وجود در این دنیا را به تصویری در آینه مانند کرده است که نه می‌توان ادعا

کرد هست و نه می‌توان آن را انکار کرد. هم نیست و هم هست، تمثیل تصویر و آینه به زیبایی یک مفهوم انتزاعی و نقیض را قابل درک و ملموس می‌کند.

بر آینه هر کسی شروعی دارد هر لحظه در آن بخود رجوعی دارد
نه موجود است عکس او نه معدوم این است اگر غیر وقوعی دارد
(استرآبادی، رباعی ۲۰۳)

در واقع هستی ما مانند تصویر در آینه و یا موج دریاست که نه می‌توانیم بگوییم هستیم و نه می‌توانیم بگوییم نیستیم، هست نیست مانند و نیست هست مانند.

آن خالق کل شی چون روی نمود از باطن و ظاهر ترا از تو ربود
چون عکس در آینه و چون موج بر آب هر چند تو باشی آن تو نتوانی بود
(همان، رباعی ۸۸)

چهره‌ای در آینه‌های متعدد که در کوچکی و بزرگی و پهنا و درازا، کجی و راستی مختلف است، روی می‌نماید، آن آینه‌ها هر یک به اندازه استعداد و متناسب با کمیت و کیفیت و خصوصیت خود، آن چهره را می‌نمایاند. پس آن چهره، به حسب تعدد و اختلاف آینه‌ها به گونه‌های متعدد مختلف نمودار می‌گردد، که اگر آینه مستدیر باشد، آن مستدیر، مستطیل باشد، مستطیل، بزرگ نما باشد، بزرگ، کوچک باشد، کوچک و ... که گفته‌اند:

معشوقه یکی است، لیک بنهاد به پیش از بهر نظاره، صد هزار آینه پیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا، صورت خویش
اما با وجود این، روشن است که در حد ذات خود یکی بیش نیست و به گونه‌ای واحد است. (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۸۲) پس عالم وجود به سان آینه‌ای است که چهره حق را می‌نماید و خداوند در آن آینه خود را تماشا می‌کند، ما برای دیدن حق باید در خود بنگریم و حق نیز برای دیدن خود باید در ما بنگرد. (موحد، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

موجود یکسست عالمش آئینه هر لحظه بخویش جز تماشائی نه
هر چیز که غیر اوست مانند عدم اسمی دارد ولی مسمائی نه
(استرآبادی، رباعی ۲۶۷۵)

در مورد چگونگی ظهور عینی موجودات، آنچه از نظریات ابن عربی و پیروانش به دست می‌آید این است که «ظهور احکام و آثار اعیان دو اعتبار است: یا وجود حق آئینه است، که احکام و آثار اعیان، نه خود آنها، و نه وجود حقیقی «من حیث هو»، در آن ظاهر شده است. و یا اعیان آئینه است، که اسماء و صفات و شئون و تجلیات حق، با وجودی که به اقتضای آنها تعین یافته است، نه «وجود من حیث هو» در آن ظاهر گشته است. (یشربی، ۱۳۷۰: ۴۷۱)

بی حق نبود عالم و آدم را نام لیک او زهمه برون چو سیمرغ ز دام

چون نور بصر که شخص و آینه‌ی عکس
بنمود و بدید و خود نه او هیچکدام
(همان، رباعی ۱۸۳۰)

همچنین در رباعیات ۱۶۰۵ / ۱۲۰ / ۸۱ به تمثیل آینه تمسک جسته است.

۵-۳. ظن، گمان، وهم و خیال

اصطلاح خیال اشاره به بزرگترین مصداق حقایق میانین دارد که عالم کیهانی یا نفس الرحمن است. عالم در بین وجود مطلق و عدم مطلق واقع است. از یک نظر عالم با وجود یکی است و از نظر دیگر عالم با عدم یکی است. اگر نظر به عین ثابت عالم باشد عالم وجود ندارد. ولی چون عالم وجود دارد، مظهر ظهور وجود است. عالم و هر چیز دیگر در آن او / نه او، خود / نه خود، وجود / نه وجود هستند. ابن عربی کاربرد خیال به این معنا را مسبوق به شیوهای قرآنی در سوره‌ای که مربوط به موسی و ساحران است می‌داند. وقتی که ساحران ریسمانهای خود را انداختند موسی خیال کرد که ریسمانها و چوبدستیهای آنها در حال حرکت و جنبش سریعند (۲۰:۶۶) مردم نیز همین طورند و گویا که مسحورند، زیرا گمان می‌کنند که عالم مستقل از خداست.

عالم بین طبیعت و حق و بین وجود و عدم واقع است. نه وجود محض است نه عدم محض. از این رو عالم همه سحر است و تو خیال می‌کنی که حق است ولی حق نیست. چنان که خیال می‌کنی عالم مخلوق است ولی نیست. زیرا عالم از همه جهات مخلوق نیست چنان که از همه جهت هم حق نیست ... پس این نکته به طور قطع دانسته می‌شود که اگر خلق از حق جدا شود، نیست و نابود است و اگر عین حق باشد، مخلوق نیست. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۱)

در هر صور که مرد بودی دارد حق در صفتی درو نمودی دارد
قرب او را کسی ندانست از آنک میبرد گمان که خود وجودی دارد
(همان، رباعی ۳۸۷)

از این رو هر چه که ما ادراک می‌کنیم وجود حق در اعیان ممکنات است. نسبت به هویت حق، وجود اوست و از جهت اختلاف صور در آن، اعیان ممکنات است ... به این ترتیب که گفتم عالم امور متوهم است و وجود حقیقی ندارد و این معنای «خیال» است. یعنی به خیال تو رسیده که عالم امری است که فی نفسه و خارج از وجود حق دارای وجود خارجی است، حال آنکه چنین نیست ... چون چنین است پس بدان که تو خیالی و هر چه را هم که ادراک می‌کنی و در مورد آن می‌گویی «آن من نیست» هم خیال است. پس وجود تماماً خیال در خیال است: (همان: ۴۱ و ۴۲)

یکسو قدم و قدیم میباید و بس یکسو عدم و عذیم میباید و بس
این هستی آدمی چو ظنست که او مابین امید و بیم میباید و بس
(همان، رباعی ۱۴۲۰)

استرآبادی در رباعیات مختلفی از تمثیل وهم و خیال استفاده کرده است از جمله: ۱۷۵۴ / ۱۷۵۵ / ۲۶۸۱ /

۶-۳. استفاده از تمثیل احوال

احوال یا دوبین کسی است که همه چیز را به خاطر نقص در بینایی دو تا می‌بینند. استرآبادی افرادی را که برای غیر خدا، وجود را متصور هستند یعنی «ما سوی الله» را هم موجود می‌پندارند، به افراد احوال تشبیه می‌کند که دارای نقص در بینش هستند و خلق و حق را جدا از هم و دو وجود تصور می‌کنند، حال آنکه خالق و خلق یکی بیش نیست و این دو بینی خالق و خلق جدا از هم به خاطر نقص بینش است، اگر نقص بینش مرتفع گردد، هستی و خالق را یکی بیشتر نمی‌بیند. شاه نعمت الله ولی معتقد است که معشوق و عشق و عاشق و آشنا همه یکی بیش نیستند، این افتراق و جدایی که ما می‌بینیم ناشی از عقل دو بین ماست.

گر آشنای خویش شوی نزد عاشقان معشوق و عشق و عاشق و آن آشنا یکیست
چون عقل احوال است دو بیند غریب نیست بنگریم به عین عشق که شاه و گدا یکیست
(دیوان شاه نعمت اله ولی ص ۱۶۶)

استرآبادی معتقد است که درک و بینش ما ناقص است و باید کامل شود، اگر بینش ما به کمال رسید آن زمان است که موجود را یکی بیشتر نمی‌بینیم. اینکه الان وجود را دو می‌بینیم ناشی از نقص ماست.

موجود یکی است لیکن احوال نشناخت تا بینش او نشد مکمل نشناخت
وصل ابد از پرتو نور ازل است آخر نشناخت آنکه اول نشناخت
(استرآبادی، رباعی ۱۶۸۱)

و یا:

در دیده احوالان جز این و آن نیست بینایی حد ساقی دوران نیست
هر چند دو مغز باشد اندر بادام دید بستان و صاحب بستان نیست^۱
(همان، رباعی ۱۱۸۸)

شیخ محمود شبستری دید فلاسفه را به دید احوال تشبیه می‌کند، که نمی‌تواند وحدت حق را ببیند.

دو چشم فلسفی چون بود احوال ز وحدت دیدن حق شد معطل
(شبستری، ۷۱۷: ۷۱)

سنایی غزنوی نیز کسانی که وحدت در مسیر حق و یکتایی را نمی‌بینند کژبین و احوال می‌داند
ترسم اندر طریق شارع دین همچنانی که احوال کژ بین

۱. در تمام نسخه‌های موجود مصراع سوم به همین شکل ضبط شده است.

(سنایی، ۱۳۸۳: ۸۴)

استرآبادی کج فهمی و دویینی را مخصوص کجروان و کسانی که نقص بینایی دارند می‌داند که به خاطر فهم غلط، هستی و ممکنات را جدای از خالق می‌دانند.

صاحب نظری که کجرو و احوال نیست جز او ره سیر مخرج و مدخل نیست
پیداست جهان به دیده صاحب دید بی دید خفی است هرچه باشد بل نیست
(استرآبادی، رباعی ۱۴۰۹)

و یا:

ای کرده به ظن هستی احوال خود را محو شو درو مکن معطل خود را
این خوف و رجای بود تا چند آخر نابود چنان بین که اول خود را
(همان، رباعی ۷۶)

در واقع استرآبادی از تمثیل دویین و لوچ که بهره می‌برد به این معنی است تا به مخاطب خود بفهماند که یکی هست و جز او نیست و دوگانه دیدن هستی ناشی از نقص دید و نگاه ماست.

هرکس که خلاص از بد و نیک خود است اندر همه حال محو شأن احد است
در چشم کسی که احوال است از هستی جز آنچه موافق مراد است بد است
(همان، رباعی ۱۸۵۷)

۷-۳. خواب

ابن عربی معتقد است که: «انسان در این دنیا در خواب است و به همین دلیل مأمور به عبرت گیری شده است. زیرا گاهی در خواب هم دست به تفسیر رؤیا می‌زنیم و «مردم خوابند و چون بمیرند بیدار شوند.» اگر وضع و حال بنا به گفته پیامبر چنین است که حس و محسوس هر دو خیالی‌اند پس تو چگونه یقین داری - تو که گوینده و قاطع و عاقل و عالمی - که در حال بیداری دارای حس و محسوسی و در حال خواب دارای خیال و تخیل. حال آنکه کسی که تو راه و روش سعادت خود را از او فرا گرفته‌ای همان حالی را که تو حال بیداری و هوشیاری خود می‌دانی، حال خواب تو دانسته است. پس اگر بیداری تو هم در دنیا خواب است، هر چه را که در آن هستی نیز امر متخیل است که مطلوب الغیره است و چنان که تو او را می‌پنداری، نیست. (ویلیام چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۲)

آنانکه باسرار ازل پیوستند در وحدت خود زهر دو عالم رستند
زانسانکه بخواب آیدت صد صورت بیدار شدی همه بمعنی جستند
(همان، رباعی ۱۰۹)

هستی و وجودی که انسان در ذهن و خیال خود می‌پروراند، خوابی بیشتر نیست. همانگونه که انسان در خواب چیزهای زیادی می‌بیند اما بعد از بیداری متوجه می‌شود که واقعیت ندارند و رویایی بیش نبوده، این تصویری که ما از وجود و هستی خودمان و دنیای اطرافمان داریم، خواب و رویایی بیش نیست. کی متوجه این موضوع می‌شویم، زمانی که افسانه‌ی وجود در هم پیچد و بیدار شویم.

یا رب که فسانه مختصر کن ما را خواب هستی ز سر به در کن ما را
ای پاکی مرد بی نگاه تو محال صد خرده نگیر و یک نظر کن ما را
(همان، رباعی ۵۰۵)

بر آب خیال جامه چند زدند در خواب دم از فسانه چند زدند
چه علم و چه معرفت چه دین و چه یقین مستان امل ترانه چند زدند
(همان، رباعی ۲۰۷)

این عالم خواب و خیال است و تو در خواب و خیال می‌بینی که با همدمی نشسته‌ای در صورتی که نه خودت وجود واقعی داری و نه همدم تو؛ وجود هر دوی شما خیال و خوابی بیش نیست. همان گونه که انسان در خواب می‌بیند که به جاهای مختلف و با افراد مختلف بوده است، اما وقتی که بیدار می‌شود می‌بیند که هیچ چیز از آن خواب‌ها و افراد وجود ندارد، این دنیا و هستی غیر واقعی و خوابی بیش نیست. البته انسانهای بیدار و اهل تحقیق این را می‌دانند و دل به این خواب و خیال‌ها نمی‌بندند.

خوابست و خیال عالم و نیست بسی هر چند تویی نشسته با هم نفسی
در خوابی و در خواب کسی می‌بینی وین طرفه که آنجا نه تویی و نه کسی
(همان، رباعی ۲۷۳۶)

«وجود، واحدی حقیقی است و در آن به وجهی از وجوه کثرت نیست، نه به حسب انواع، نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب، اما موجود که عبارت از ماهیت باشد متعدد است و موجودیتش به معنای انتساب آن است به وجود واحد محقق، نه به وجوّدات خاص امکانی، پس لب لباب این قول وحدت وجود و کثرت موجود به معنای منسوب به وجود است.» (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۱۸۴)

در کثرت خود خیال و خوابند همه در وحدت ما عین صوابند همه
ما می‌جستیم آفتاب از ذرات ذرات کنون در آفتابند همه
(همان، رباعی ۲۶۴۲)

خواب، عالمی غیر واقعی است و تنها می‌تواند تمثیلی از عالم حقیقی باشد. اینکه عارفان هستی مادی را خواب و خیالی می‌دانند ناظر به این مسأله است که وجود این دنیای مادی اعتباری است

و وجود حقیقی در جای دیگری است. همچنین توهمی دانستن عالم ماده به فهم و درک وحدت وجود و باور به آن کمک می‌کند که هستی مطلق یکی دانسته شود.

۸-۳. تمثیل عدد

واحد چون مکرر می‌گردد، در تکرار اول، اثنین پدیدار می‌شود و در تکرار دوم، ثلثه، و در تکرار سوم اربعه، در تکرار چهارم خمسه و همین طور الی غیرالنهاییه و اگر واحد مکرر نگردد، هیچ عددی متحقق نباشد، پس تمام اعداد، در اثر تکرار واحد تحقق می‌یابد و همه‌ی اعداد برای ظهور تحقّقشان نیازمند ظهور واحد است، در مراتب اعداد، در صورتی که واحد در مقام ذات، از وجود اعداد و از ظهور به صورت آنها غنی و بی‌نیاز است. (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۸۶) استرآبادی نیز همه-ی اعداد را برتافته از عدد یک می‌داند و مابقی از شمع عدد یک ظهور و بروز یافته‌اند:

شمع احد از مشبک دشمن و دوست
بر صحن عدد تافته یعنی همه اوست
گفتا که کجاست جنت و کو دوزخ
جنت بود آنسو که اوست دوزخ اینسوست
(همان، رباعی ۱۳۸۸)

این مضمون همچنین در رباعیات ۵۳۵ / ۱۲۵۲ و ۲۰۲۴ نیز آمده است. به نظر می‌رسد حکیم سنایی غزنوی نیز - گرچه قرن‌ها قبل از استرآبادی - به همین مسأله اشاره دارد:

احدست و شمار از او معزول	صمدست و نیاز از او مخذول
آن احدی که عقل داند و فهم	و آن صمدی که حس شناسد و وهم
نه فراوان نه اندکی باشد	یکی اندر یکی یکی باشد
در دویی جز بدو سقط نبود	هرگز اندر یکی غلط نبود
تا ترا در درون شمار و شکيست	چه یکی دان چه دو که هر دو یکیست

(حسینی، ۱۳۸۲: ۴)

۹-۳. الف و حروف

«الف ملفوظ صوتی است ممتد و مطلق، که نه به خروج از مخرج خاصی مقید است و نه به عدم خروج از آن، الف مکتوب هم امتدادی است خطی، که به شکل خاصی از حروف و به عدم آن مقید نیست، با وجود این، الف لفظی، حقیقت حروف ملفوظ است، که به واسطه‌ی مرور بر مخارج مخصوص به کیفیات مختلف متقید به اسامی متعدد مسمی می‌گردد، الف خطی هم حقیقت حروف مکتوب است، که به اشکال مختلف متشکل به نام‌های گوناگون نامیده می‌شود، بنابراین در واقع حروف مختلف همان الف است، که با این که خودش حرف نیست، به اشکال و ارقام متنوع حروف درآمده است که اگر الف، از مرتبه‌ی اطلاق و وحدت، به مرتبه‌ی تقید و کثرت

تنزل نمی‌یافت، اشکال و صورت حروف ظاهر نمی‌شود، پس حروف با همه‌ی اختلافشان در صور، حقیقتشان واحد است که گفته‌اند:

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف موتلفند
از روی تعین همه باسم غیرند وز روی حقیقت همه عین الفند^۱
(جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۸۴ و ۲۸۵)

استرابادی وجود حقیقی را مانند مولف فرض کرده که موجودات مختلف را به مثابه حروف به رشته تحریر در آورده است و هر کدام دارای شکلی متفاوت هستند. فرقی نمی‌کند این ظهور و بروز به شکل کدام حرف باشد، همه با هم یکی هستند و پیوستن به الف مفهوم خود را پیدا می‌کنند.

داریم مولفی همه موتلفش گر دال برین صفحه بود گر الفش
آن نور تمام حکمتست و صنعت اما باید مظاهر مختلفش
(استرابادی، رباعی ۱۵۲۵)

همچنین رباعیات ۱۵۴۶ / ۱۸۲۹ / ۱۱۲۰ / ۶۸۷ به همین مضمون اشاره دارند.

۱۰-۳. رنگ و بی‌رنگی

گرچه تمثیل رنگ و بی‌رنگی به اندازه‌ی موج و دریا و یا نور و آفتاب گویا نیست اما به نوبه‌ی خود در ملموس نمودن وحدت و وجود بی‌تأثیر نیست. سحابی تکرر در موجودات و مخلوقات مختلف را که در تمثیل‌های قبل به قطرات آب، موج، بخار و یا رابطه نور و ذرات با خورشید بیان می‌کرد، اینجا معتقد است که همه‌ی این رنگ‌ها زائد و فرضی هستند و اصل همه‌ی آنها در بی‌رنگی است هر چند که در کسوت‌ها و نمودهای مختلف آشکار نموده است.

در پرده‌ی سر غیر او هیچ نبود در چهار^۲ اگر چه رنگ‌ها چهره نمود
موجود یکی است لیک در کسوت‌ها بیگانه و آشنا نو و کهنه نمود
(همان، رباعی ۱۱۰۴)

جز هستی باطل تو نبود کافر حق آنچه نخواست از تو اول و آخر
جز رنگ و غبار نیست در آئینه هر چیز که هست غیر عکس ناظر
(همان، رباعی ۱۱۶۹)

در اینجا شاعر گام را فراتر نهاده و همه‌ی اصطلاحات و تقسیم‌بندی‌های انسانی از ایمان و کفر و فخر و ننگ و... را ظاهری و بی‌پایه و اساس می‌داند؛ نه تنها وحدت همه‌ی ادیان را قائل شده بلکه بالاتر از آن کفر و ایمان را هم ظاهری و ساختگی می‌داند و خدای تبارک و تعالی را پاک از

۱. از عبدالرحمن جامی، شرح رباعیات، ص ۲۶۱

۲. آشکار نمودن

همه‌ی این ظواهر می‌داند که خورشید عالم تاب‌ی است به همه می‌تابد از هر نژاد و رنگ و عقیده و مرامی.

موجود یگانه ایست پاک از همه رنگ
خورشید همان یکی و بی تغییر است
چه ایمان و چه کفر چه فخر و چه ننگ^۱
خواهی در روم بین و خواهی در زنگ
(همان، رباعی ۱۷۱۳)

افراد ظاهر بین، همان‌هایی که اندک اطلاعات ظاهری بنیش آنها را کور کور کرده است و گرفتار رنگ و لعاب‌اند، اینها به واسطه دید ظاهر بین نمی‌توانند از پوسته عبور کنند و باطن را ببینند. زمانی می‌توانند حقیقت واحد را ببینند که از خواب و خیال بیدار شده و حجاب‌ها را کنار بزنند آنگاه وجود حقیقی و یگانه را می‌بینند.

زاهد که همه خیال و خوابست او را
راهی نه برون ز خاک و آب است او را
او رنگ همی‌بیند و حق بی‌رنگ است
آن چشم نه چشم بل حجاب است او را
(همان، رباعی ۲۸۰)

ظهور و تجلیات حق هر لحظه به رنگی است همانند تابیدن نور خورشید به شیشه‌های رنگی که نورهای رنگارنگ منعکس می‌کند در حالیکه رنگ‌های مختلفی که می‌بینیم واقعی نیستند و وجودی از خود ندارند بلکه وجود آنها وابسته به رنگ شیشه‌هاست، آدم‌های ظاهر بین دنبال ظاهر و رنگ تجلیات حق در اشیا مختلف هستند اما آدم‌های واقع بین که دچار نقص در بینش نیستند به این تجلیات اکتفا نمی‌کنند و از ظواهر عبور کرده به حقیقت وجود می‌رسند.

هر لحظه برنگی‌ست ظهور بی‌چون
خلق‌ی پی رنگ‌ها پراکنده دون
آرام به هیچ رنگ نتوانی یافت
زانسوی ندیده هرچه آید بیرون
(همان، رباعی ۲۲۸۴)

همانطور که وجود تصویر در آینه واقعی نیست و واقعیت تصویر به صاحب تصویر بر می‌گردد و یا قطرات باران و جویبارها که به اصل خود یعنی دریا باز می‌گردند، وجود ما وجود نیز مانند سایه‌ی گل که هیچ رنگ و بویی ندارد صوری و توهمی است و در نهایت امر به وجود حقیقی خود بر می‌گردیم، و در دریای بی‌کران به وحدت می‌رسیم، بازگشتی مانند بازگشت تصویر به صاحب تصویر و آب و قطرات باران به دریا.

دیربست که محویم دران روی نکو
چون عکس در آینه و چون آب بجو
بس کز تف خورشید رخس سوخته‌ایم
چون سایه گل نه رنگ داریم و نه بو
(همان، رباعی ۲۴۲۷)

به نظر می‌رسد مولانا جلال الدین نیز در همین معنا سروده است که می‌وید:

۱. در تمامی نسخه‌ها به همین صورت نوشته شده.

چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسیقی و فرعون دارند آشتی
(مولوی، دفتر اول، ۲۵۲۵)

۴. نتیجه

استرآبادی آخرین رباعی سرای فلسفی قرن دهم ه‍.ق که تلاش می‌کند اندیشه‌های عرفانی و انتزاعی وحدت وجود منتسب به ابن عربی را در قالب تمثیل‌های ملموس و قابل درک بیان نماید، اگرچه این تمثیلها در شعر عرفانی فارسی پیش از ابن عربی وجود داشته‌اند ولی به نظر می‌رسد استرآبادی بیشتر از همه ذهنش متوجه آثار ابن عربی بوده و نگاه اصلی و آبشخور عمده‌ی او در این بیان، تقریرات ابن عربی است. او تمثیلات موجود در شعر فارسی را برای تبیین بهتر اندیشه‌ی ابن عربی به وام می‌گیرد.

استرآبادی در تمثیل‌های خود، از تصاویر طبیعی و ملموس استفاده می‌کند که نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی نزدیک و مستقیم بین خدا و موجودات هستند. او می‌گوید که همه موجودات از یک وجود حقیقی و اصلی نشأت گرفته‌اند و به آن باز می‌گردند. وی برای ملموس کردن تفکر باطنی از تمثیل‌هایی مانند «ذره و خورشید»، «سایه»، «دریا»، «تصویر و آینه»، «ظن، گمان، وهم و خیال»، «احول»، «خواب»، «عدد»، «الف و حروف» و «رنگ و بی‌رنگی» بیشترین استفاده می‌کند. هر چند نمونه‌های دیگری نیز در رباعیات وی دیده می‌شود.

استرآبادی همانند ابن عربی معتقد است که وجود حقیقی از آن «الله» است که ربّ هر چیزی است، و هر چه غیر اوست، آیت و نشانه‌ای است برای آن وجود حقیقی. از نظر او تمام مذاهب بر حق هستند و مقصود یکی بیش نیست. وی همچنین بیان می‌کند که انسان وقتی «من» و «او» به کار می‌برد در واقع دو وجود مستقل را در خلقت قائل شده است و این ناشی از کج فهمی و ادراک احول ماست نه واقعیت خلقت.

نکته حائز اهمیت این که تمثیل‌ها فقط به جنبه‌هایی از شباهت‌های صورت و صورتگر که شباهت دارند، اشاره می‌کنند و نمی‌توان همه جوانب صورت را بر مصور تعمیم داد.

منابع

- ابن عربی، *فصوص الحکم*، برگردان متن و توضیح و تحلیل موحد، محمدعلی و موحد، صمد (۱۳۸۵)، تهران، نشر کارنامه
- _____. *فصوص الحکم*، شرح خواجه محمد پارسا، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد (۱۳۶۶)، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
- براون، ادوارد (۱۹۰۲). *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه و تحشیه و تعلیق: علی پاشا صالح (۱۳۳۵). تهران (چاپ دوم): انتشارات ابن سینا.
- بهداروند، اکبر (۱۳۹۷). *دیوان غزلیات سحابی*، تهران: انتشارات زوار.

حسن پور، هیوا (۱۳۹۰). «سبک شناسی رباعیات سحابی استرآبادی»، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی، سال چهارم، شماره چهارم، ص ۴۳ - ۵۶.

حسینی، سید محمدرضا (۱۴۰۰)، بررسی و تحلیل اندیشه‌ها و نظریات مولوی و ابن عربی در باب مراتب انبیاء، رساله دکترا، دانشگاه تهران.

حیدری، حسین (۱۳۸۹)، سرشت الهی عیسی در نگاه ابن عربی (بررسی تطبیقی آرای ابن عربی در باره ماهیت الهی، ولایت و نبوت حضرت عیسی و مقایسه آن با آیات قرآن و آرای مسیحیان)، مجله مطالعات عرفانی، ش ۱۲، پاییز و زمستان.

حیدری، مهدی (۱۳۹۴)، جریان شناسی عرفان ابن عربی در ادبیات فارسی تا جامی، پایان نامه درجه دکترا، دانشگاه تهران، چاپ شده به صورت کتاب ۱۳۹۸.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۴)، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران چیتیک، ویلیام سی، ابن عربی وارث انبیاء، ترجمه هوشمند دهقان (۱۳۹۳)، تهران، انتشارات پیام امروز.

_____، عوالم خیال ابن عربی و مسأله کثرت دینی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی (۱۳۸۳)، تهران، انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره).

رادمنش، عطامحمد، رشیدی، مرتضی، دن، عبدالله، معرفی نسخه های خطی رباعیات بزرگترین رباعی سرای زبان فارسی ابوسعید کمال الدین نجفی استرآبادی متخلص به سحابی، نشریه: عرفانیات در ادب فارسی زمستان ۱۳۹۱، دوره ۴، شماره ۱۳، صفحه ۱۱۹ تا صفحه ۱۴۱.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، چ ۶، تهران: دانشگاه تهران. شاه نعمت اله ولی، دیوان اشعار (۷۳۱)، با مقدمه سعید نفیسی، حواشی از: م. درویش، تهران، نشر باران.

شبستری، محمد، گلشن راز، تدوین قادر فاضلی (۱۳۷۷)، تهران، انتشارات الهادی. شبستری، محمد، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد (۱۳۶۸)، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۴). سیر رباعی در شعر فارسی، تهران (چاپ دوم): انتشارات فردوس. طباطبایی، سید ناصر (۱۳۹۲) یازده رساله در وحدت وجود، تهران، انتشارات مولی.

صدوقی (سها) (۱۳۷۴)، منوچهر، التقای دو دریا، کیهان اندیشه، شماره ۶۱. صفا، ذبیح الله (۱۳۹۶). تاریخ ادبیات در ایران، تهران (چاپ دهم): انتشارات فردوس.

ضیاءنور، فضل الله (۱۳۶۹)، سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا، تهران، انتشارات زوار.

قنبری، بخشعلی (۱۳۸۶)، مولوی و نظریه های وحدت وجود، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۹. کاکایی، قاسم (۱۳۸۰)، وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل، فلصنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره دوم، شماره چهارم و دوره سوم، شماره اول (پیاپی ۹۰۸) تابستان و پاییز.

_____ (۱۳۷۹)، وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، دوره ۲ شماره: ۵.

گوپاموی، محمد قدرت الله (۱۲۸۱ق). تذکره نتایج الافکار، تصحیح و تعلیق یوسف بیگ باباپور (۱۳۸۷). قم: نشر مجمع ذخائر اسلامی.

لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی. _____، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر

خالقی و عفت کرباسی (۱۳۷۴)، انتشارات زوار. _____، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی (۱۳۸۸)،

چ هشتم، زوار.

- لودی، شیرعلی خان (۱۳۲۴ ق). تذکره مرآت الخیال، بی کا، نسخه خطی.
- مستعلی، پارسا؛ حسن پور، هیوا (۱۳۹۰). «تجلی آیات و احادیث در رباعیات سحابی استرآبادی»، فصلنامه پژوهش نامه معارف قرآنی، دوره ۲، شماره ۷.
- موتمن، زین العابدین (۱۳۳۹). تحول شعر فارسی، تهران: چاپ شرق.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به کوشش و اهتمام رینولد نیکلسون، تابستان ۱۳۷۵، تهران: نشر طلوع.
- نسفی سمرقندی، نجم‌الدین عمر بن محمد، عقاید نسفی و شرح آن، به خامه‌ی سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی، ترجمه و توضیح و تصحیح، علی اصغر حلبی (۱۳۹۳)، تهران، انتشارات زوار.
- نعمانی، شبلی، شعر العجم یا تاریخ ادبیات ایران، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی (۱۳۱۷)، جلد ۵، چاپ اول، تهران، چاپخانه‌ی شرکت مطبوعات.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۲۸۴). تذکره مجمع الفصحا (جلد دوم)، نسخه خطی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). فنون بلاغت و صناعت ادبی (چاپ سیزدهم). قم: موسسه نشر هما.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۷۰). فلسفه‌ی عرفان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam*. Translated and analyzed by Mohammad Ali Movahed & Samad Movahed. (2006). Tehran: Nashr-e Karnameh. [In Persian].
- Ibn Arabi. Fusus al-Hikam. Commentary by Khwaja Muhammad Parsa (1987. , edited by Dr. Jalil Masgarnajad. Mashhad: University of Mashhad Press. [In Persian].
- Browne, E. G. (1956). A Literary History of Persia. Translated, annotated, and commented by Ali Pasha Saleh. Tehran: Ibn Sina Publications. [In Persian].
- Behdarvand, A. (2018). Divan of Ghazals by Sahabi. Tehran: Zavvar Publications. [In Persian].
- Hassanpour, H. (2011). "Stylistics of the Rubaiyat of Sahabi of Astarabad." Quarterly Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics, 4(4), 43-56. [In Persian].
- Hosseini, S. M. (2021). An Analysis of the Thoughts and Theories of Rumi and Ibn Arabi on the Ranks of Prophets. Doctoral dissertation, University of Tehran. [In Persian].
- Heydari, H. (2010). The Divine Nature of Jesus in the View of Ibn Arabi (A Comparative Study of Ibn Arabi's Views on the Divine Nature, Wilayah, and Prophethood of Jesus and Their Comparison with the Quranic Verses and Christian Views). Journal of Mystical Studies, 12, Fall and Winter. [In Persian].
- Heidari, M. (2015). Jaryan-shenasi-e Erfan-e Ibn Arabi dar Adabiyat-e Farsi ta Jami [The Study of Ibn Arabi's Mysticism in Persian Literature up to Jami] (Doctoral dissertation). University of Tehran. (Published as a book in 2019). [In Persian].
- Jahangiri, M. (1985). Mohy-ud-Din Ibn Arabi: Chehre-ye Barjaste-ye Erfan-e Eslami [Mohy-ud-Din Ibn Arabi: A Prominent Figure in Islamic Mysticism]. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].

- Chittick, W. C. (2014). *Ibn Arabi: Vareth-e Anbiya* [Ibn Arabi: Heir to the Prophets] (H. Dehghan, Trans.). Tehran: Payam-e Emrooz. (Original work published 2013). [In Persian].
- Chittick, W. C. (2004). *Avālem-e Khīyāl-e Ibn Arabi va Mas'ale-ye Kasrat-e Dini* [Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity] (S. M. Y. Thani, Trans.). Tehran: Imam Khomeini Research Institute. (Original work published 1994). [In Persian].
- Radmanesh, A., Rashidi, M., & Dan, A. (2012). *Mo'arrefi-ye Noskkeh-haye Khatti-ye Roba'iyat-e Bozorgtarin Roba'i Saray-e Zaban-e Farsi Abu Sa'id Kamal-ud-Din Najafi Estarabadi Mokhallass be Sahabi* [Introduction of Manuscripts of Quatrains by the Greatest Persian Quatrain Poet Abu Sa'id Kamal-ud-Din Najafi Estarabadi Known as Sahabi]. *Erfaniyat dar Adab-e Farsi*, 4(13), 119-141. [In Persian].
- Sana'i, A. M. M. (۲۰۰۴). **Hadiqat al-Haqiqa wa Shari'at al-Tariqa** (6th ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
- Shah Nematollah Vali. (۱۳۳۰). **Divan-e Ash'ar** (S. Nafisi, Ed.). Tehran: Baran Publishing. [In Persian].
- Shabistari, M. **Golshan-e Raz**, edited by Qader Fazli (۱۹۹۸), Tehran: El-Hadi Publications. [In Persian].
- Shabestari, M. **Golshan-e Raz**, edited by Samad Mohammadi (۱۹۸۹), Tehran: Ketab-e-Tahuri Library. [In Persian].
- Shamisa, C. (1995). *The Evolution of Quatrains in Persian Poetry* (2nd ed.). Tehran: Ferdows Publications. [In Persian].
- Tabatabaei, S. N. (2013). *Eleven Treatises on the Unity of Being*. Tehran: Mowla Publications. [In Persian].
- Saduqi (Soha), M. (1995). *The Confluence of Two Seas*. Keyhan Andisheh, 61. [In Persian].
- Safa, Z. (2017). *The History of Literature in Iran* (10th ed.). Tehran: Ferdows Publications. [In Persian].
- Ziaenoor, F. (1990). *The Historical Evolution and Analysis of the Unity of Being in the Works of Ibn Arabi and Rumi*. Tehran: Zavar Publications. [In Persian].
- Ghanbari, B. (2007). *Rumi and Theories of the Unity of Being*. *Information Wisdom and Knowledge Research Monthly*, 9. [In Persian].
- Kakaei, Q. (2001). *The Unity of Being: Experience, Interpretation, and Metaphor*. *Religious Thought Quarterly*, 2(4) & 3(1), 8-9. [In Persian].
- Kakaei, Q. (2000). *The Unity of Being or the Unity of Witnessing from the Perspective of Ibn Arabi and Eckhart*. *Philosophical Theological Research Quarterly*, 2(5). [In Persian].
- Ghopamoy, M. Q. (1864). *Tazkirah Natayej al-Afkar*, edited and annotated by Y. B. Babapour (2008). Qom: Islamic Heritage Center Publications. [In Persian].
- Lahiji, S. M. (1958). *Commentary on Gulshan-e Raz by Sheikh Mahmoud Shabestari*. Tehran: Mahmoudi Bookstore. [In Persian].
- Lahiji, S. M. (1995). *Keys to Miracles in the Commentary on Gulshan-e Raz*, edited by M. R. Barzegar Khaleghi & A. Karbasi (1995). Tehran: Zavar Publications. [In Persian].

- Lahiji, S. M. (2009). Keys to Miracles in the Commentary on Gulshan-e Raz, edited by M. R. Barzegar Khaleghi & A. Karbasi (8th ed.). Tehran: Zavar Publications. [In Persian].
- Lodi, S. A. K. (1906). Tazkirah Mirat al-Khayal. Manuscript. [In Persian].
- Mostaali, P., & Hassanpour, H. (2011). The Manifestation of Quranic Verses and Hadiths in the Quatrains of Sahabi Estarabadi. Quranic Knowledge Research Quarterly, 2(7). [In Persian].
- Motamen, Z. (1960). The Evolution of Persian Poetry. Tehran: Sharq Publications. [In Persian].
- Rumi, J. M. (1996). Masnavi Ma'navi, edited by R. Nicholson. Tehran: Tolou Publications. [In Persian].
- Nasafi Samarkandi, N. O. (2014). The Beliefs of Nasafi and Its Commentary, written by S. M. T. T. Tafazzoli, translated and annotated by A. A. Halabi. Tehran: Zavar Publications. [In Persian].
- Naumani, S. (1938). The Poetry of Persia or The History of Persian Literature, translated by S. M. T. Fakhri Da'i Gilani (1st ed., Vol. 5). Tehran: Company of Publications Press. [In Persian].
- Hedayat, R. K. (1905). Tazkirah Majma' al-Fusaha (Vol. 2). [In Persian].
- Homaei, Jalal al-Din (۱۹۹۷). *Rhetorical Arts and Literary Crafts* (13th edition), Qom: Mosasse-e-Nasr. [In Persian].
- Yasrebi, S. Y. (1991). Philosophy of Mysticism. Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Persian].

