

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند

دکتر قدمعلی سرامی *

چکیده

در هر چیز، همه چیز باشد، چنانچه در خردلی تمامت موجودات به حقیقت هست فاما تعیین او مانع ظهور است. این را سر تجلیات می گویند که عارف، مشاهده همه اشیاء در هر شیء نماید (۲۳/ ص ۱۰۰). دانشهای مادی فیزیک و شیمی، نشان داده اند که عناصر، محصول دگرذیسی هم اند و در روندی تکاملی همه مواد یکصد و چندگانه مندرج در جدول مندلیف، از یک سامانه اتمی اولیه به وجود آمده اند و با کشف قوانین تحول ماده به انرژی و بالعکس انرژی به ماده، از سوی آلبرت اینشتین در سالهای آغازین سده بیستم میلادی و سپس کشف مارپیچهای مضاعف اسید ریبونوکلئیک: (DNA)، به عنوان حلقه اتصال جهان ماده به عالم حیات جانوری اعم از گیاه، حیوان و انسان و در پی آن کشف شیوه کلونینگ در تولید مثل جانداران و با عنایت به قوانین تکامل در سده نوزدهم، دانشمندان علوم مادی نیز حقیقت یگانگی همه موجودات کیهان را پذیرفتند و این دریافت پارادوکسال عرفانی که «هر چیزی بالقوه همه چیز است»، بیش از پیش حقانیت خود را به اثبات رساند. در این مقاله کوشیده ام ضمن نمایش این حقیقت تابناک نشان دهم که ماده و تن، سخت افزار و روان و ذهن، نرم افزار و انرژی و حرکت، عامل اتصال و ارتباط آن دو با یکدیگر است. همچنین نشان داده ام هر جزئی از اجزای کیهان در موقعیت بالفعل خود، آفریده و در وضعیت بالقوه خویش آفریننده است. تمام این مقاله بازنمایی حقیقت بزرگ یگانگی در دوگانگی است: رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت

واژه های کلیدی

سر تجلیات، وحدت، کثرت، وحدت در کثرت.

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند

جز خدای و اسماء و صفات و کمالات و
 خصوصیات وی، چیزی در وجود نیست و مظاهر و
 خلق و عالم، فقط امری اعتباری و وجودی مجازی
 است.

(۳/ ص ۴۶)

دکتر حسابی یک بار، تابستان برای مدت کوتاهی به ایران بازگشت و در خانه ای متعلق به آقای جمارانی تابستان را سپری کرد و در همین ایام در حین مطالعات به این فکر افتاد که علت وجود خاصیت‌های ذرات اصلی باید در این باشد که این ذرات بی نهایت گسترده‌اند و هر ذره‌ای در تمام فضا پخش است و بر ذرات دیگر تأثیر می‌گذارد. به این ترتیب به فکر آزمایشی افتاد که این نظریه را اثبات یا نفی کند. او با خود فکر کرد اگر این تئوری صحیح باشد، باید چگالی یک ذره مادی بتدریج با فاصله گرفتن از آن کم شود، نه اینکه یکمرتبه به صفر برسد و نباید ذره مادی شعاع معینی داشته باشد. در این صورت نور اگر از نزدیکی جسمی عبور کند، باید منحرف شود. وی پس از اینکه محاسبات مربوط به قسمت تئوری این نظریه را به پایان رسانید، پس از بازگشت به آمریکا به راهنمایی پرفسور انیشتین در دانشگاه پرینستون به تحقیقات در این زمینه پرداخت. پرفسور انیشتین قسمت نظری تئوری را مطالعه و دکتر حسابی را به ادامه کار تشویق کرد. دکتر حسابی به راهنمایی پرفسور انیشتین به تکمیل نظریه پرداخت، سپس یک سال دیگر در دانشگاه شیکاگو کار کرد و آزمایشهایی در این زمینه انجام داد. وی با داشتن یک انترفرومتر دقیق توانست فاصله نوری را در عبور از مجاورت یک میله اندازه بگیرد و چون نتیجه مثبت بود، آکادمی علوم آمریکا نظریه دکتر حسابی را به چاپ رسانید. برخی همکاران از نامأنوس بودن و جدید بودن این فکر متعجب شدند و برخی از این نظریه استقبال کردند...

در اثبات این نظریه اگر در آزمایش، نور باریک لیزر از مجاورت یک میله وزین چگال عبور داده شود، سرعت نور کم می‌شود و در نتیجه پرتو لیزر منحرف می‌گردد. هر گاه پرتو لیزر به طور مناسبی از میان دو جسم سنگین که در فاصله‌ای از هم قرار دارند، عبور داده شود، انحراف آن هنگام عبور از مجاورت جسم اول و سپس از مجاورت جسم دوم بخوبی معلوم می‌شود و این انحراف قابل عکسبرداری است. این آزمایش گسترده بودن ذره را نشان می‌دهد. بر اساس این آزمایش، انحراف زیاد پرتو لیزر فقط در اثر پراش نبوده، بلکه مربوط به جسم است. بر حسب این نظریه هر ذره مثلاً الکترون، کوارک یا گلوبون نقطه شکل نیست، بلکه

بی نهایت گسترده است و در مرکز آن چگالی بسیار زیاد است و هر چه از مرکز فاصله بیشتر شود، آن چگالی بتدریج کم می شود. بنابراین، یک پرتو نور از یک فضای چگالی عبور کرده و شکست پیدا می کند و انحراف می یابد....

در تئوریهای قبلی هر ذره قسمت کوچکی از فضا را در بر دارد؛ یعنی دارای شعاع معینی است و خارج از آن این ذره وجود ندارد، ولی در این تئوری ذره تا بی نهایت گسترده است و قسمتی از آن همه جا وجود دارد. در تئوریهای جاری نیروی بین دو ذره از تبادل ذرات دیگر نشأت می گیرد و این نیرو مانند تویی در ورزش بین دو بازیکن رد و بدل می شود و این همان ارتباطی است که بین آنها حاکم است.... مثلا تئوری انیشتین می گوید: خواص فضا در حضور ماده با خواص آن در نبود ماده فرق دارد و به عبارت ریاضی، در نبود ماده فضا تخت است، ولی در مجاورت ماده فضا انحنای دارد. اگر بگوییم یک ذره در تمام فضا گسترده است، در هر نقطه از فضا چگالی ماده وجود دارد و سرعت نور به آن چگالی بستگی دارد. به زبان ریاضی، به این چگالی می توان انحنای فضا گفت....

در این نگرش همه ذرات جهان به هم مرتبط هستند، زیرا فرض بر این است که هر ذره تا بی نهایت گسترده است و همه ذرات جهان در نقاط مختلف جهان با هم وجود دارند؛ یعنی در واقع صورت کوچکی از تمام جهان در هر نقطه ای وجود دارد.

بنابراین، می توان انگاشت که واحد ساختمانی عالم، بالقوه در بردارنده همه اجزای عالم است و به میانجی آن می توان، همه جهان و تمام تنوعات آن را ایجاد کرد. محمد لاهیجی، در شرح گلشن راز، پس از نقل بیت

جهان را سر به سر آینه ای دان / به هر یک ذره در، صد مهر تابان

(۱۵ / ص ۷۳)

می نویسد: «بدان که عالم من حیث المجموع، مثال آینه ای است که حق به تمامت وجوه اسمائی به تفصیل در او نموده و هر ذره از این عالم، باز آینه ای است که حق به یک وجهی از آن وجوه اسمائی در آن منعکس شده، چه هر ذره صورت اسمی است از اسماء الهیه که وجه آن در آن صورت ظاهر شده و مقرر است که هر اسمی از اسماء جزویه یا کلیه، متصف است به جمیع اسماء، زیرا که تمامت اسماء به ذات احدیت متحد و از یکدیگر ممتاز به خصوصیات صفات و نسب اند و مطلقا صفات و نسبتا بالقوه، لازم ذات اند و از ذات منفک نمی شوند. پس در هر چیز، چنانچه در خردلی تمامت موجودات به حقیقت هست. فاما تعیین او مانع ظهور است و این را سر تجلیات می گویند که عارف مشاهده همه اشیا در هر شیء نماید» (۱۵ / ص ۱۰۰).

به اعتقاد من دانشمندان جهان، اندک اندک، زمینه اثبات این حقیقت را به طور آزمایشگاهی فراهم خواهند آورد. چهل و چند سال پیش زیست شناسی، با کشف حلقه واسط میان ماده و حیات که همان ماریپیجهای مضاعف مولکول‌های اسید ریبونوکلیک (AND) است، نشان داد که تنوعات نامتناهی صفات و خصوصیات توارثی موجودات زنده، اعم از گیاه حیوان و انسان ریشه در وحدت این اسید دارند: «کشف این ساختار به توسط واتسن و کریک با همه مفاهیم ضمنی زیست شناسی آن، یکی از رویدادهای علمی عمده قرن حاضر بوده است. شمار محققانی که از این کشف الهام گرفتند، حیرت‌آور است. این کشف چنان انفجاری در زیست‌شناسی به بار آورد که این علم را دگرگون ساخت» (۲۸/ص ۱).

این که حیات از ماده، اشتقاق پذیرفته است، چندان مقبولیت علمی یافته است که دانشمندان زیست شناس، در متون خویش اصطلاح ماده زنده را بی‌پروا به کار می‌برند: «ماده شکلی از انرژی است. ماده زنده، انرژی سازمان یافته‌ای است که حالت ناپایدار خود را حفظ می‌کند. مغز، آن قسمت از ماده زنده است که به هماهنگ کردن چنین سازمانی، اختصاص یافته است» (۲۹/ص ۱۹۷).

مولانا جلال الدین که بارها بر باور خود به تکامل از جماد به نبات و حیوان و انسان تأکید ورزیده است، حتی از بیان اینکه تن خاکی وی به خدا استحاله پیدا کرده، ابا نورزیده است: «در پرتو همین پیچانی روحانی والهی است که حتی تن خود را در نمود آباد پروردگار، مستحیل می‌بیند و بی‌پرده، کالبد خاکی خویش را نیز، دگرگون به شمار می‌آورد و با کالبدهای خاکی دیگر فرق می‌گذارد:

آن دل که شود قابل اسرار خدا پسر باشد جان او ز انوار خدا
زنهار تن مرا چو تنها مشمر کاو جمله نمک شد به نمکرار خدا»

(۱۳/ص ۲۷)

ماده زنده با ماده بیجان، تفاوت‌های گوناگونی دارد که از جمله مهمترینشان، توانایی بازآفرینی ویژگیهای پیشین خویش در عین پذیرش ویژگیهای تازه است؛ یعنی در عین حفظ هویت خویش می‌تواند خود را نوسازی کند: سلولها به نحوی قادر به بازسازی طرحهای قبلی هستند. آنها دارای یک حافظه ملکولی هستند که از سلولی دیگر منتقل می‌شود؛ به طوری که یک سلول جدید می‌تواند رفتار پدر و مادر خود را تقلید کند. اگر تغییر یا جهشی پدید آید، باز این رفتار می‌تواند به وسیله نسلهای بعد بخوبی تکرار شود. علی‌رغم گذشت زمان، مرده، حیات دوباره می‌یابد (۲۹/ص ۳۱۴). به دلیل همین ویژگیهاست که عرفان ایرانی اسلامی، مرگی در کار نمی‌بیند و کسی چون مولانا از دانه انسان سخن به میان می‌آورد و اعلام می‌کند این دانه را همچون دانه‌های نباتات توان باز رستن است. این تفکر خاکی از آن است که این اندیشمند

تمام موجودات زنده را در ارتباط تنگاتنگ با هم می‌دیده و به وجود ارگانیسم عظیم زندگانی می‌اندیشیده است که زیست‌شناسی در زمانه ما، این حقیقت را بیچون و چرا پذیرفته است، البته، با پذیرش این حقیقت فراگیرتر که نظام حیات، خود پاره‌ای از نظام کلی تر کیهان است: «نیروهای کیهانی همواره در حال بمباران کردن زمین هستند، اما حرکات اجسام آسمانی و حرکت زمین، در رابطه با این اجسام، طرحی به وجود می‌آورد که اطلاعات سودمندی را فراهم می‌کند. موجودات زنده نسبت به این طرح حساس هستند، زیرا حاوی آب می‌باشند که ماده‌ای بی‌ثبات بوده و به راحتی تحت تأثیر قرار می‌گیرد... موجودات زنده درگیر گفت‌وگوی گشاده‌ای با کیهان هستند، تبدلی آزاد از اطلاعات و تأثیرات متقابل که کل حیات را درون ارگانیسم عظیمی متحد می‌کند که خود جزئی از ساخت پویای بسیار وسیع تری است. از این نتیجه‌گیری‌گریزی نیست که تشابهات اصلی در ساخت و کنش رشته‌هایی است که تمامی موجودات زنده را به صورت یک کل واحد به یکدیگر پیوند می‌دهد و اینکه انسان با همه خصوصیات ویژه‌اش، جزئی از این کل است» (۲۹/ص ۵۵). اندیشهٔ تکامل موجودات از بیجان به جاندار و از جاندار به روانمند از تفکرات کهن عرفانی است حتی کسانی چون عزیزالدین نسفی، حلقات اتصال مراتب موجودات را به نام مشخص کرده‌اند. اگر غرب در سدهٔ نوزدهم، وجود روند تکاملی را از طریق علم تحصلی نشان دادند، عارفان شرق از راه دل آگاهی و علم اشرافی، این حقیقت را از قرن‌ها قبل باز نموده بودند. اصل این حکم کلامی که «لا یصدر من الواحد الا الواحد» تنها با پذیرش روند تکاملی در پذیرفتنی تواند بود. از صدها بی‌تی که عارفان ایران در این باب سروده‌اند، نقل همین دو بیت مولانا را بسنده می‌بینیم:

همچنان اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یابد نیست هم از این عقلش تحول کردنی است

(۲۵/ص ۸۰۶)

چند سال پیش با کشف شیوه کلونینگ، زیست‌شناسان نشان دادند که در هر یک از یاخته‌های موجود زنده، همه امکانات برای تولید همه سلولهای آن موجود فراهم است و نه تنها به یاختهٔ جنسی مقابل، برای تولید مثل نیازی نیست، بلکه یاختهٔ جنسی همان جنس هم ضرورتی ندارد که با هر یک از یاخته‌های هر ارگانیسمی می‌توان عین آن ارگانیسم را تولید کرد. در حقیقت، تولید مثل به معنای دقیق کلمه، همین تولید به شیوهٔ کلونینگ است، زیرا در تولید مثل طبیعی، هر جنس به جنس مقابل خود محتاج است و حاصل با هر یک از والدین خود، تفاوت‌هایی نامتناهی خواهد داشت. وحدت جامدات، بیش از سده‌ای است که از طریق اثبات وحدت سامانه‌های اتمیک آنها و وحدت ذره‌های زیر اتمیک شان، به قطعیت رسیده است. وحدت همه هیأت‌های ماده و انرژی هم از یک‌صد سال پیش با کشف قانون $E=CM^2$ از سوی

انیشتین در عمل و نظر، به اثبات رسیده است. به عبارت مجموع، تاکنون یگانگی شهادت و غیب عالم عین به طور آزمایشگاهی از سوی دانشمندان علوم تحصیلی، قطعی شده است و تنها یک گام بزرگ برای اثبات وحدت وجود، برداشتنی می نماید و آن نشان دادن یگانگی عین و ذهن است. البته، دهه‌هاست که فیزیک کوانتوم با اثبات اتحاد ناظر و منظور، وجود مناسبات قطعی، میان ذهن دانشمندان و اعیان پژوهیدنی آنان را بصراحت باز نموده است.

در مکانیک جدید... دستیابی به قوانینی بسنده که در پی آن هستیم، محال است، مگر آنکه سیستم فیزیکی را به صورت یک کل نظاره کنیم. بنابر مکانیک جدید (نظریه میدان)، هر ذره خاص از سیستم، به معنایی در هر لحظه معین، همزمان در جزئی از فضای اشغال شده توسط سیستم، باشندگی دارد. این باشندگی همزمان نه فقط در مورد میدان نیرویی که ذره مزبور در آن احاطه شده، بلکه در مورد جرم و قوه نیز، مصداق می‌یابد (۲۱/ص ۹۹). برای دریافت درست هر جزء از اجزای سیستم فیزیکی، به کل آن باید نگریست. این قولی ثقه است، اما فراتر از این برای دریافت درست هر پاره از جهان ذهن و دنیای ما بعدالطبیعه نیز احاطه به کل آن ضروری است. چنین است که برای ما آدمیان امکان شناخت مطلق وجود ندارد زیرا امکان احاطه به کل عالم هستی برایمان فراهم نیست و شاید هرگز نیز فراهم نیاید. تا قبل از کشف فضا- زمان از سوی انیشتین، همه انسانها، میان مکان و ابعاد سه گانه آن: طول و عرض و ارتفاع، با زمان، برزخی لایبغیان، احساس می کردند، اما کشف دانشمند آلمانی نشان داد که زمان با سه بعد مکان غریبه نیست که هر چهار با هم، چرخهای خودرو عالم اند و با هم جهان هستی را می‌رانند. هیچ چیزی بدون تأثیر بر محیط روی نمی دهد. هرچه اتفاق می‌افتد، بر همه ما اثر می‌کند، چون ما در پیوستگی فضا- زمان، زندگی می‌کنیم. جان دان (John Donne) می‌گفت: «مرگ هر مرد از من می‌کاهد» و شاید حق با او بوده است، نه به این علت که آن مرد را می‌شناخته و نگران او بوده است، بلکه به این علت که آن مرد و او هر دو قسمتی از یک سیستم محیط زیست بوده اند (۲۹/ص ۳۰۶). شاید این نمایش آن حقیقت قرآنی باشد که به موجب آن، کشتن یک تن، کشتن همه مردمان است.

عارفان ایرانی، با آوردن تمثیل ذره و آفتاب و انطوای نیر اعظم در دل هر ذره، در حقیقت منظوری جز احتوای کل جهان در هر ذره را نداشته‌اند. اگر چه هاتف اصفهانی، در ترجیع بند خود، این حقیقت را در بهترین پوسته الفاظ نشانده و سروده است:

«دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی»

اما این اندیشه، بارها و بارها در آثار منظوم و مثنورشان به بیان آمده است. برای مثال عطار نیشابوری می‌گوید:

همه عالم خروش و جوش آن است که چیزی این چنین پیدا نماند!

ز هر یک ذره خورشیدی هویدا است
اگر یک ذره را دل بر شکافی
از آن اجسام پیوسته است در هم
نه توحید است آنجا و نه تشبیه
ز هر یک قطره، دریایی روان است
بینی تا که اندر وی چه جان است!
که این ذره بدان یک مهربان است
که این جمله، نشان از بی نشان است

(۱۸/ص ۱۸۷)

همین حقیقت را شیخ محمود شبستری در گلشن راز با ما در میان نهاده است، آنجا که می‌سراید:
اگر یک ذره را بر گیری از جای
خلل یابد همه عالم سراپای

(۱۵/ص ۷۳۱)

پیدا است که این عارف نیز، همه کیهان را منظوی در هر ذره ای می‌داند. محمد لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد: «حقیقت یک ذره و مجموع عالم، شیء واحد است. اگر بالفرض حقیقت ذره معدوم شود، همه عالم معدوم گردد. دیگر آنکه مجموع اجزای عالم را به ترتیبی که واقع است، وضعی خاص است و هر گاه که یک ذره را از جای خود برگیرند، آن وضع نماند و ترتیب عالم واقع، مختل گردد. پس همه عالم خلل یافته باشد» (۲۳/ص ۸).

فخرالدین عراقی تمثیل ذره و آفتاب را بارها در دیوان خود به کار برده است؛ از جمله می‌سراید:
ز روی روشن هر ذره، شد مرا روشن
که آفتاب رخت در همه جهان پیدا است

(۴/ص ۲۷)

عزیزالدین نسفی، دلیل ناتوانی آدمیان از دیدن همه عالم در هر یک از ذرات ماده را، نداشتن چشم حقیقت بین می‌داند و می‌آورد:

رو دیده به دست آر که هر ذره ز خاک
جامی است جهان نمای چون درنگری

(۲۷/ص ۲۴)

بیدل دهلوی، هر ذره را طلسمی به حساب می‌آورد که چمنها در او گم اند؛ همان گونه که در اندرون هر شبنمی طوفان دریاها را نگران است:

چمنها در طلسم ذره‌ای گم
به جیب شبنمی، طوفان قلزم

(۶/ص ۴۳۳)

حاج ملاهادی سبزواری، فراتر از همه اینان، هر یک از ذرات عالم را خدایی به شمار آورده است؛ به همین دلیل، علامه برقی، مؤلف حقیقه العرفان را که کتابی است در اثبات کافری اصحاب تصوف و عرفان، سخت به خشم آورده است:

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

(۵/ص ۳۲۳)

نکته بسیار در خور تأمل این است که عارفان، جهان نشسته در پس هر ذره را در عین حال، با دل انسان و خدای جهان یکی می‌دانند و همه صفات خدا را در آن باز می‌یابند. هر یک از ذرات را دارای علم، قدرت، اراده، ادراک، سمع، بصر، تکلم و صدق می‌دانند: این ابیات مولانا از فرط شهرت به زبانه خواص بدل گشته اند:

جمله ذرات جهان در هر زمان با تو می‌گویند، روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(۷/ص ۱۵۴)

چنان که دریافتید، در همین دوبیت، سمعی، بصیری، مدرکی و متکلمی حق را به ذره ذره عالم نسبت داده‌اند.

مولانا در دو بیت دیگر، از لایتناهی مندرج در ذره یاد می‌کند. این دو بیت یادآور داستان تجلی خدا بر کوه طور و تکه تکه شدن آن و مدهوش افتادن کلیم الله است:

آفتابی در یکی ذره نهران ناگهان آن ذره بگشاید دهسان
ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید، چون جست از کمین

(همان، ص ۱۹۵)

آری اندیشه عارفانه، همه ذرات عالم را، اعم از جاندار و بیجان، رواندار و بی‌روان، زنده و اندیشمند می‌بیند؛ یعنی هر ذره در این نگرش، همه عالم و تمامت وجود در کل مراتب آن به شمار می‌آید. هر ذره ای همان گنج مخفی حدیث قدسی است. در چنین جاهایی است که خواننده آثار مولانا جلال الدین می‌تواند حدس بزند که این ابر مرد چه ذهنیات عجیب و غریبی داشته است که با توجه به تعصبات قشریون خود را قادر به بیان نشان نمی‌دیده است و از کز فهمی عوام می‌هراسیده و برای مثال، ابیاتی از این دست می‌سروده است:

حلاج اشارت گو، از خلق به دار آمد از تنندی اسرارم، حلاج زند دارم

(۲۴/ص ۲۱۷)

عرفان ایرانی - اسلامی، برای هر یک از ذرات، نرم افزاری قابل است که امور مربوط به او را تدبیر می‌کند؛ همان‌گونه که قلب آدمی، قیوم اوست، عالم فرمانبردار قیوم خویش است و هر ذره از ذرات جهان دارای قیومی است که همواره با وی است. شیخ احمد غزالی، در مقاله روح می‌نویسد: «روح، هست و نیست نمای است. هر کسی بدو راه نبرد، و سلطان قاهر و متصرف، وی است و قالب بیچاره وی است، عالم را با قیوم همین مثل است و همین مقصود، که قیوم عالم، هست نیست نمای است، در حق اکثر خلق عالم که هیچ ذره را از ذرات عالم، قوام وجود نیست به خود، بل به قیوم وی است و قیوم هر چیزی به ضرورت با وی باشد (۱۹/ص ۲۸۷).

نکته شگفت انگیز این است که قیوم هر ذره ای که همان خدای پنهان شده در پس آن است، همه صفات خداوندی را دار است: «عالم و قادر و حی است و مرید و مدرک». لاهیجی، ذرات را در عین جزئیت با کل یگانه می داند، اما معتقد است که صورت تعیینی خاصشان آنها را در خود زندانی کرده و از درک کلیت خود بازشان داشته است: «این ذرات در اسارت تعیین صوری خویش اند با آنکه خود کل اند، از ادراک کلیت خود مأیوس اند» (۲۳/ص ۱۰۸). این ادعای وی همان سخن شیخ محمود است که می گوید:

تعیین هر یکی را کسره محبوس به جزویت ز کل خویش مأیوس
(۱۵/ص ۳۱)

شبستری و لاهیجی ازلی بودن ذرات را نیز اعلام می دارند. شیخ محمود می سراید:
همه در جنبش و دایم در آرام نه آغاز یکی پیدا نه انجام
(۱۵/ص ۷۳۱)

او به خود آگاهی هر ذره هم باور دارد:
همه از ذات خود پیوسته آگاه وز آنجا راه برده تا به درگاه
(۱۵/ص ۷۳۱)

و با پذیرش این صفات ثبوتیه برای هر ذره است که سرانجام آشکارا، خدایی هر ذره را اعلام می کند و اظهار می دارد که در پس پرده هر ذره ای، جانان جمال خویش را پنهان داشته است:
به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان
(۱۵/ص ۷۱۳)

عرفا همه این صفات و مختصاتی را که برای ذره، قایلند، برای دل نیز، پذیرفته اند تا آنجا که می توان گفت: هر ذره ای از عالم کبیر (کیهان) چونان عالم صغیر (انسان)، دلی در سینه دارد که حقیقت وجودی آن است. آنان برای دل هفت طور قایلند که هفتمین آنها مهجه القلب است که همه صفات حق را داراست: «هفتم مهجه القلب است که معدن ظهور تجلیات صفات الوهیت است و نشانه کرامت حق به آدمی» (۱۰/ص ۱۹۷).

این یگانگی دل و ذره، از آنجا مستفاد می شود که حقیقت دل را به نقطه و مرکز پرگار عالم وجود مانند می کنند. آنان دل را نقطه مرکز و عرش را محیط دایره امکان اعم از انفسیات و آفاتیات به شمار می آورند. لاهیجی در شرح بیت:

مگر دل مرکز عرش بسیط است که این چون نقطه وان دور محیط است
(۱۵/ص ۷۳۳)

می نویسد: «دل انسان مرکز عرش بسیط واقع شده که این چون نقطه و آن دور محیط است، زیرا که این دل، همچون نقطه است و آن عرش، دوری است محیط این نقطه» (۱۵/ص ۱۴۵).

وی با این تمثیل می‌خواهد نشان دهد که نقطه یعنی دل و ذره، بسی شریفتر و گرامی‌تر از عرش است و اصل اصیل هستی همین نقطه است که دوایر امکانیات همه تا دایره محیط، توابع و فرمانبرداران آنند: حرکت عرش که فلک اعظم است و مجموع حرکات بدو مفوض است و از دوایر افلاک، دایره آخرین است، دوری است و حرکت قلب انسانی در نفس مرکز است و آنجا «الرحمن علی العرش استوی» و اینجا «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن» که دو اصبع جلال و جمال است و به ضرورت حرکت دوری، تابع حرکت مرکز است. پس حرکت عرش تابع حرکت دل باشد:

فبی دارت الافلاک فاعجب بقطبها الـ	محیط بها و القطب مرکز نقطه
عرش است محیط و مرکزش دل	گسر دل نبود ز گل چه حاصل؟
عرش از پی دل به سردوان است	خاک است بهانه، اصل آن است

(۱۵/صص ۱۴۶ و ۱۴۵)

با درک اصالت ذره و دل است که در قیاس با کلیتهای عوالم صغیر و کبیر، شیخ احمد غزالی گفته است: «اگر به سر وقت بینا گردی، معلوم شود که "قاب قوسین" ازل و ابد دل تست و وقت تو» (۱۹/ص ۱۲۹) و عارف بیمانندی چون شمس می‌گوید: جان‌کندن همه پیامبران و اولیاء و اصفیاء، برای این بود. این می‌جستند (۱۶/ص ۲۰۳). با یزید، دل خود را چنان توصیف می‌کند که خدا و همه مخلوقات ازل و ابد، در آن منظوری است: «ابو یزید از سعت دایره دل خود، چنین خبرداد که اگر عرش و صد هزار چند عرش و آنچه در اوست، در گوشه دل عارف گذر یابد، عارف از آن خیر نیابد» (۱۷/ص ۱۰۸).

می‌خواهیم بگوییم، بنا به نگره عرفان وحدت وجودی، ذره، جوهر فرد، دل، جام جم، کیمیا و مماثلات اینها همه یکی‌اند و بر جهان کهن و مهین، قیومیت دارند. اینهمه نه تنها نمایشگر صفات ثبوتیه حقد که صفات سلبیه را هم باز می‌نمایند. نه مرکبند نه جسم، نه مرئی‌اند و نه جایگیر در مکان و بناچار زمان، نه انبازی برایشان پندار توان کرد و نه محتاج به غیر خویشند. در حقیقت غنی بالذات‌اند. همین‌هاست که صوفیان گاه گاه به لفظ عشق از آنها تعبیر می‌کنند. ذره به چشم سر، دیدنی نیست، اما به چشم ریاضیاتی که همان چشم سر است، رؤیت کردنی است. احمد غزالی در سوانح می‌نویسد:

عشق پوشیده است و هرگز کس ندیدستش عیان

لافهای بیهده تا کی زنده این عاشقان!

هر کس از پندار خود، در عشق، لافی می‌زند

عشق از پندار خالی وز چنین و از چنان

(۱۹/ص ۸۳)

آری صورت تفصیلی حق را که عالمهای صغیر و کبیرند، می توان دید، اما آنچه نادیدنی است صورت اجمالی حق، در درون ذرات و مهجۃ القلب است. چنان که می دانیم، در عالم ماده هیچ ذره تنهایی وجود ندارد و در اجسام عنصری غیر مرکب، ذره ها، جفت جفت با هم ملکولهای آنها را پدید می آورند. این می تواند نمایش تصور ابن عربی از تجلی اقدس خدا باشد، چرا که به موجب انگاشت وی، خدا نخست خود را در آیینۃ ذات خویش درنگریست. این می تواند حب ظهور را که عارفان دلیل آفرینشش می دانند، جلوه گر سازد. پدید آمدن اجسام از تکثیر و تکرار مولکولها هم می تواند موجه سر تجلی مقدس پروردگار باشد.

از ویژگیهای واحد ساختمانی عالم ماده، لایتجزی بودن آن است و عارفان، همین ویژگی را برای دل و روح یاد کرده اند: «بدان که روح انسانی، جوهری لطیف است و قابل تجزی و تقسیم نیست و از عالم امر است، بلکه خود عالم امر است» (۲۷/ص ۵۶). این ویژگی را امام محمد غزالی، عین القضاة و دهها عارف دیگر نیز خصوصیت دل دانسته اند. اصلا پاره ای از عارفان بی پرده دل و خدا را یکی شمرده اند و با لحاظ این که ذره و دل به اعتبار حقیقت خود یگانه اند، یگانگی خدا و ذره نیز قابل توجیه می نماید. فخر الدین عراقی از ابوبکر جریری نقل می کند که: «الفقیر عندی من لاقلب له ولارب» (۱۷/ص ۱۱۲): «فقیر در نزد من کسی است که نه او را دل و نه رب باشد» (۱۷/پاورقی/ص ۱۱۲). اینجاست که معنای حدیث قدسی «انا عند المنکسره قلوبهم» صراحت تام و تمام می یابد. اصلا عراقی، بصراحت، دل را خدا می داند و همه تقلبات آن را تابع اصل توحیدی «کل یوم هو فی شأن»: «نظاره شو تا عیان بینی که تنوع تو در احوال از تنوع اوست در شؤون و افعال، پس معلوم کنی که لون الماء لون انا، اینجا همان رنگ دارد که لون المحب لون محبوبه» (۱۷/صص ۶۴ و ۶۵). اصلا به بیانی کلی تر، عراقی، حق را در شهود، جهان و در غیبت و خفا، جان و دل و روح به حساب می آورد و بدین ترتیب احکامی متناقض در باب وی صادر می کند:

تو جهانی لیک چون آبی پدید	جمله جانی لیک چون گردی نهان
چون شوی پیدا که پنهانی مدام	چون نهان گردی که جاویدی عیان!
هم عیانی هم نهان هم هر دو سی	هم نه اینی هم نه آن، هم این هم آن!

(۱۷/صص ۸۸ و ۸۹)

همین یگانگی در دوگانگی را دانشمندان در جهان فیزیکی کشف کرده اند و حقیقت ذره را بناگزیر به میانجی احکام متناقض بیان می کنند. اف. کاپرا، نویسنده کتاب بلندآوازه «تائوی فیزیک» می گوید: «حالت ذره را نمی توان با توسل به یکی از دو مفهوم متضاد بودن و نبودن بیان داشت. ماده، در یک جای هست و در عین حال در آنجای نیست» (۲۱/ص ۱۰۵). و به تعبیری علمی تر می توان گفت: «در سطح اتمی، ماده دارای سیمای دوگانه است، هم به

صورت ذره و هم به گونه موج جلوه می نماید» (۲۱/ص ۱۰۴). وقتی این حقیقت علمی به زبان عرفانی بازگو شود، چنین تواند بود: «دل را دو وصف است یکی صفوت و دیگری قسوت» (۱۲/ص ۳۹۷). صفوت دل می‌تواند صورت موجی و میدانی دل صیقل پذیرفته عارف، و قسوت آن، صورت زنگار پذیرفته دل عامی باشد؛ نخستین حاصل پختگی و دومین محصول خامی تواند بود. می‌توان انگاشت که خدا در عین حال که قیوم پنهان شده در پس پرده ذره و بی زمان و بی مکان است، خود را به طور کمی و کیفی به صورت تمامت کیهان، در همه امکان و ازمنه، گسترده است. نطفه جهان صغیر و کبیر، همواره در تعالی و عدم تنهای است. این اندیشه همان است که با لسانی صوفیانه، محمد لاهیجی آن را به بیان آورده است. او در بیان اینکه چرا جهان عین و دل همواره در تطور و تلوین اند، می نویسد: «سبب آن است که شأن الهی تقاضای دوام ظهور می کند و واسطه ظهور "کل یوم هو فی شأن" در آفاق و انفس، این دو مظهرند و حرکت دائمی از مقتضای حب ظهور است به جهت اظهار حقایق و معانی مختلفه» (۲۳/ص ۱۴۱).

نرم افزاری که ذره و کیهان، دل و انسان، به یاری آن تطورات و تنوعات بیرونی و درونی شان را سامان می بخشند، هیچ جز حقیقت حق نیست. در حقیقت نرم افزار و لوح محفوظ هر دو جهان کبیر و مهین و قیوم آن دو، همان خداست: «مثل دل چون آینه است و مثل لوح محفوظ، چون آینه که صورت همه موجودات در وی است. همچنان که صورتها از یک آینه در دیگر افتند، چون در مقابله آن بداری، همچنین صورتها از لوح محفوظ دل پیدا آید» (۲۰/ص ۲۲). در حقیقت، ذره آینه ای است رویاروی دل آدمی که خود آینه ای دیگر است. خدا یگانه ای است، میان این دو که در آنها به دو لایتناهی بدل می شود: یکی لایتناهی احوال و تقلبات روح و جان انسان، دیگری لایتناهی تنوعات ذرات کیهان. در حقیقت، حق در میان دو آینه عین و ذهن به صورت دو بی نهایت آفاقی و انفسی جلوه گری می کند و بدینسان یگانگی وحدت ذات و کثرت تجلیات، در عین دوگانگی شان، آشکاری خواهد پذیرفت:

عشق،

شعله ای تنها است،

ایستاده در نظر گاه دو آینه

لیک از این تنها،

بی نهایت در دل آینه ها جاری است.

احمد غزالی در سوانح، به جای دل، عشق را آینه گون شناسایی کرده است و حقیقت آن است که دل و عشق الفاظی با یک مدلولند: «عشق، عجب آینه ای است! هم عاشق را، هم معشوق را، هم در خود دیدن و هم در معشوق دیدن و هم در اغیار دیدن» (۱۹/ص ۱۸۷).

بدین ترتیب، در عین حال که حق به عنوان مظروف و نرم افزار یا ذره و کیهان، دل و انسان که ظرفهای وی اند، دوگانه می نماید، با آن دو بودی یگانه دارد: «یکی از یخ، کوزه ای ساخت و پر آب کرد، چون آفتاب بتافت، کوزه را و آب را یک چیز یافت، گفت: لیس فی الدار غیرنادیار» (۱۷/ص ۱۰۸). و این قانون دوگانگی در یگانگی است که همه شطحیات عارفان جهان، از جمله عارفان ایرانی را بر زبان آنان جاری کرده است: «از آنجا که نه یگانه انگاری نه دوگانه انگاری را می توان پذیرفت، باید به جامع (= سنتز) آن دو یعنی شطحیه (= پارادوکس) وحدت وجود روی آورد» (۱/ص ۲۴۹). به همین دلیل است که عارفان همه هستی ها را نیست هست به حساب می آورند، زیرا از سویی قیوم و پشتوانه موجودیت هر موجودی خداست که عین وجود است و از سوی دیگر، نمود آن روپوشی است که جانان، جمال خود را در پس آن پنهان داشته است:

«عرفا از حسیض مجاز به اوج حقیقت، پرواز کرده و پس از استکمال خود در این معراج، بالعیان می بینند که در دار هستی، جز خدا دیاری نیست و همه چیز جز وجه او هالک است، نه تنها در یک زمان، بلکه ازلا و ابد... و هر چیز را دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا که به اعتبار و لحاظ وجه نخست، عدم است و به لحاظ وجه دوم، موجود است. در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست» (۱/ص ۱۲۰).

این اصل یگانگی در دو گانگی در علوم تحصلی نیز، حقانیت خود را باز نموده است و این دانشها نیز به وجود فاصله ای چند بی نهایت میان واقعیت نمودی پدیدارها و حقیقت بودی شان معترفند: «در بینش عارفانه این که بر پیدایی و نظام هستی، دو اصل متضاد و در عین حال وحدتمند حاکم است، یکی از اصولی است که علوم فیزیکی و شیمی و زیست شناسی نیز بدان رسیده اند» (۲۱/ص ۱۶۷).

کیمیا در نظرگاه عارفان، کسب توانایی دیدار با حقیقت یگانه از پس واقعیات متکثر است؛ یعنی دل آدمی، بصیرتی حاصل کند که از پس همه حجابهای نور و ظلمت معشوق یگانه را ببیند. تنها با داشتن چنین بصیرتی است که می توان در انبار گاه کائنات، آن دانه یگانه را شناسایی کرد:

در خرمن کائنات کردیم نگاه یک دانه حقیقت است و باقی همه گاه

(۹/ج ۲/ص ۷۸۲)

و تنها با داشتن کیمیای نظر می توان از هر ذره از خاک، کیمیایی به دست آورد و از تکثر نقصانها به وحدت کمال رسید: «مقصود از کیمیا آن است که از هر چه می نباید و آن صفات نقص است، پاک و برهنه شود و به هر چه می باید و آن صفات کمال است، آراسته شود. و سر جمله این کیمیا آن است که روی از دنیا بگرداند و به خدای تعالی آرد» (۲۰/ص ۳).

اگر عارفان آفتاب را در هر ذره ای می دیده اند، باید بپذیریم که منظورشان سخت افزار ذره نبوده که به نرم افزار پنهان در پس آن: قیوم و همه کاره آن، نظر داشته اند و اگر ما در این مقالت، ذره را در کیهان، با دل در انسان یکی می شماریم، نه وجود مادی ذره و نه موجودیت زنده سلولهای مغزی، هیچ کدام را منظور نظر نداریم و نگاهمان نه به واقعیات سخت افزاری این دو؛ که به حقیقت نرم افزاری کمین کرده در پس آنهاست. این را از آنجا باید سراغ کرد که عارفان نه برای خدا، تن قایلند و نه برای دل آدمیزاد؛ به همین روی آنان از دل به نقطه، تعبیر می کنند و هر کسی که سر سوزنی با ریاضیات آشنایی داشته باشد، حتما تعریف نقطه را می داند که بی همه چیز است و هیچ کدام از سه بعد طول و عرض و ارتفاع را ندارد و بیگمان از بعد چهارم که زمان باشد، نیز فارغ است: «مراد از دل به زبان اشارت، آن نقطه است که دایره وجود، از دور حرکت آن به وجود آمد و بدو کمال یافت و سر ازل و ابد به هم پیوست و مبدای نظر در وی به منتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی براو متجلی شد و عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور شد» (۱۲/ص ۳۹۶، به نقل از کشف، ج ۲، ص ۱۵۵۷).

دانستن این امر، حقیقت دیگری را هم روشن می کند و آن اینکه وقتی می گوئیم ذره و دل انسان یکی است یا عوالم صغیر و کبیر، هر دو آیینه‌هایی رویاروی هم اند که یگانگی حق در آنها به صورت دو لایتناهی عینی و ذهنی جلوه گری می کند، نباید کوچکی و بزرگی ظاهری آنها ما را از حجم ناپذیری و فقدان جرمی نرم افزاری شان غافل کند؛ حتی این که ذره و دل، علی الظاهر، خود اجزای کلهای متفاوتی هستند، نباید فریبمان دهد، چرا که در نگاه عارفان، این اجزا اگر افزون از کلهایشان نباشند، دست کم با آنها مساوی به شمار می آیند. در این ابیات از گلشن راز دقیق شوید. بی چون و چرا مدلولشان درعالم واقع، صادق نیست و عارف شبسترمی خواهد ما به امکان صدق بالقوه شان توجه کنیم:

اگر یک قطره را دل برشکافی	برون آید از او صد بحر صافی!
به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست!
به اعضا پشه ای همچند پیل است	در اسما قطره ای مانند نیل است!
درون حبه ای صد خرمن آمد	جهانی در دل یک ارزن آمد!
به پریشه ای در، جای جانی	درون نقطه چشم، آسمانی!
بدان خردی که آمد حبه دل	خداوند دو عالم راست منزل!
در او در، جمع گشته هر دو عالم	گاهی ابلیس گردد گاه آدم!
بین عالم، همه در هم سرشته	ملک در دیو و شیطان در فرشته!

همه با هم به هم چون دانه و بر زکافر مؤمن و مؤمن ز کافرا

(۱۵/صص ۷۳۱ و ۷۳۰)

شیخ محمود می خواهد به ما بفهماند که اگر هر چیزی در تعینی خاص به اسارت افتاده و فعلیت آن با فعلیت چیزهای دیگر متفاوت است، بالقوه همه هستیها از خدا تا همه آفریدگان در او منظوی است و می تواند خود را بگستراند و به صورت همه شان در آید؛ یعنی نرم افزار هوشیاری دارد که قادر است آن را به تمام صور ممکنات در آورد: «جزو و کل در حقیقت، متحد و مساوی اند، چه به حکم "ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت" ظهور ذات در همه اشیا، علی السواء است» (۱۵/ص ۱۰۰). حقیقت اعلی و اسفل، یک شیء است و ظهور امر در جزو و کل یکسان است و تجلیاتش غیر متناهی است. ... خردی و بزرگی را در اتحاد ذاتی مدخلی نیست. ... هر یکی از ذرات وجود اگر چه به قدر جزو لایتجزی بود، بالقوه مشتمل است بر جمله مراتب موجودات (۱۵/ص ۱۰۱). حقیقت همه اشیا یک چیز است و به حقیقت هر چه کل دارد، جزو هم دارد و هر چه بزرگ دارد، خرد هم دارد (۱۵/ص ۱۰۲).

اگر با لحاظ این مقدمات و توجیهات، خواندن فتوحات ابن عربی را آغاز کنیم و فی المثل در سرآغاز آن با این جمله مشهور وی «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (پاک و منزه است خدایی که ظاهر کرد همه چیزها را و او خود آن چیزهاست) برخورد کنیم، چونان مؤلف کتاب حقیقه العرفان خشمگین نمی شویم و با عبارت «این مرد کثیف رجس نجس» (۵/ص ۳۲۰) از عارف بی همتایی چون او یاد نمی کنیم، چرا که اگر پذیرفتیم که هر ذره ای بالقوه، همه چیز است، خود به خود، پذیرفته ایم که هر چیزی بالفعل مخلوق و بالقوه، خالق است و مدلول حقیقی قول سعدی که والاترین مقام آدمیزاد در خداشناسی، جز خدا ندیدن است، بر ما آشکار شده است:

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت

آن وقت مفهوم بیت هاتف را که سخن از دل ذره به میان می آورد، بهتر در می یابیم، چرا که در انگاشت عارفان هر ذره از ذرات کیهان را دلی و نرم افزاری است و همان گونه که ما دل داریم آنان نیز صاحب دل اند. آن وقت در خواهیم یافت که چگونه دل عارفان هر جایی و همه جایی است و از ماه تا به ماهی را در خود فرو گرفته است:

ای مخزن اسرار الهی دل ما سرمایه ملک و پادشاهی دل ما

قصه چه کنم با تو؟ چه گویم دل چیست؟ از ماه گرفته تا به ماهی دل ما!

(۱۱/ص ۳۸۷)

کارل گوستاو یونگ، در اثر آشنایی با نگره های عرفانی چینی به ارشاد ریچارد و یلهلم، کتاب شگفت انگیز راز گل زرین را می نویسد که در طی آن پرده از سر هماهنگی میان دل

انسان و جهان بر می دارد، ولی چون روانشناس است، نه عارف؛ به این حقیقت که هر ذره از کیهان نرم افزاری پنهان دارد که بمنزله دل اوست و آن توانایی و هوشمندی را دارد که آن را در مسیر تکامل به پیش راند، پی نمی برد، اما همین مقدار هم او را به وجود ناخودآگاه جمعی انسانها رهنمون می شود، هر چند که متوجه وجود ناخودآگاه سراسر کیهان نمی تواند شد: «جهان و انسان، در آخرین تحلیل، از قوانین عامی تبعیت می کنند و باز انسان جهانی است به شکل مینیاتور و با حدود ثابتی از عالم کبیر، جدا و مشخص نمی باشد. قوانین همانندی هم به آن دیگری، حکمروایی می کند و راهی از این به آن دیگری می رسد. روان و جهان به مثابه عوالم درونی و بیرونی، به یکدیگر وابسته اند» (ص ۲۲/ ۴۷).

عرفان ایرانی - اسلامی، از این فراتر رفته و نه تنها مناسبات موجود میان انسان و جهان را بازشناخته که برای هر ذره ای از ذرات جهان نیز دل و ذهنی که قابلیت گسترش تا دل و ذهن انسان را دارد، سراغ کرده است. بی معنا نیست که عارفان ذره ذره عالم هستی را هوشمند می یافته اند. مولانا حتی کرة زمین را صاحب دل و هوشمند می شناسد:

تا ظن نبری که این زمین، بیهوش است بیدار دو چشم بسته چون خرگوش است
چون دیگ هزار کف به سر بر آورد تا خلق ندانند که او در جوش است!

(ص ۲۴/ ۴۳)

یا اقبال لاهوری موج دریا را دارنده دلی گزینشگر می شمارد:

نمی دانم که داد این چشم بینا موج دریا را!

که در در سینه دریا، صدف بر ساحل افتاده است!

(ص ۷۴/ ۲)

بنابراین، اگر بپذیریم همه اجزای جهان اعم از مادی، جانور و روانمند همه صاحب دل اند، نمی توانیم، تنها خود را فاعل مختار آفرینش بشماریم و بناگزیر باید بپذیریم از سویی هر یک از اجزای کیهان، به حکم اختیار هوشمندانه ای که دارند، در تکامل بخشیدن به کل هستی، با یکدیگر انبازی می کنند و از سوی دیگر، به حکم همبستگی نامتناهی شان با یکدیگر، ناچار از پدید آوردن جبرهایی برای یکدیگرند. انواع تکاملهای پدید آمده در کل عالم، از قبیل: تکامل مادی، زیستی، روانی، اجتماعی، فرهنگی و... بالاترید در خدمت و جهت تکاملی کیهانی اند و از ریزترین ذرات بنیادی ماده تا مجموعیت نظام آفرینش، هر کدام در کار تکمیل هویت خویشان اند. این تنها آدمیزاد نیست که مجبور مختار است که همه آفریده های عالم امکان چنین اند و همه و همه فرمانده و فرمانپذیر یکدیگرند. در بیان شیخ شیراز:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند

تا تو، نانی به کف آری و به غفلت نخوری

همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار

شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

(۱۴/ص ۲)

اجزای کیهان، ریز و درشت، از همان صفاتی برخوردارند که کل کیهان از آنها برخوردار دارد. بنابراین، همیشه و همه جا، همه چیز و همه کس، با خدایی که در عین یگانگی، بی‌نهایت و هماهنگ با وحدانیت، متکثر نماست رویارویند: «در این موقعیت، دو چیز در رأس همه موضوعات مطرح است: یکی آن که بزرگترین نقطه قوت ما، در وحدت ما با تمامی فوق طبیعت، در اینجا بر روی خاک است و دیگر اینکه این وحدت می‌تواند نیرویی را که برای غلبه کردن و مسلط شدن، بر کل سیستم، نیاز داریم به ما بدهد» (۲۹/ص ۲۲۳).

می‌توان چنین انگار کرد که همه کائنات بالفعل مخلوق و بالقوه، خالقند. بدین ترتیب، همواره خالق مقدم بر مخلوق خواهد بود که همواره قوت است که فعلیت را رقم می‌زند و سرنوشت هر پدیدار در مقدمه ناپدیدار آن کمین کرده است. کیهان و یکایک اجزای آن همیشه در حال صیوررت از غیب به شهادتند و اگر به یاد بیاوریم که حقیقت حق و جهان آفرینش در عرفان ایرانی - اسلامی دوری و تدویری است و از خدا تا انسان نیم قوس نزولی و از انسان تا خدا نیم قوس صعودی دایره هستی به شمار می‌آید، در می‌یابیم که هر نقطه بر روی این منحنی بسته، در عین یگانگی، دو گانه خواهد بود. استیسی بعد از نقل و تفسیر قضایای مربوط به وحدت و جود، در اوپانیشادهای هندی و اندیشه اسپینوزا، نگاه کسانی را که قول معروف این فیلسوف را مبنی بر اینکه «خدا کل جهان و جهان کل خداست.» دال بر یگانگی محض آن دو به شمار می‌آورند، مردود اعلام می‌کند و اظهار می‌دارد که وحدت وجود، همانند دیگر قضایای عرفانی مفهومی پارادوکسال است؛ یعنی در عین حال که حاکی از یگانگی خدا و جهان است، معنای دوگانگی آن دو را نیز در بر دارد (۱/ص ۲۱۸). به همین دلیل باید گفت: صوفیه درست از تصویر و تصور دایره استفاده کرده اند؛ یعنی هم خدا را که همگی کیهان است، در وسط، به عنوان مرکز آن و مستقل از همه نقاط محیط، نشان داده اند و هم او را به گونه نقطه ای همسان دیگر نقاط محیط، اما در بالا ترین جای آن، چونان نگین حلقه آفرینش، نشانده اند. در تمثیل دایره خدا هم به عنوان واجب الوجود، در مرکز ساکن است و هم به مثابه نقطه ای است که با سپر مستمر خود، همه ممکنات را بر گرد خویش به طواف وا داشته است. این در حقیقت تجلی همان اصل پارادوکسال یگانگی در دوگانگی است.

در اینجا باید خاطر نشان کنیم که تنها قضایایی از دست هر یگانه‌ای دو گانه است یا هر مخلوقی خالق است، تناقضی نیستند؛ که در بخش عظیمی از تصدیقات ما انسانها از جمله در همه قضایایی که به موجب آنها، مصداقی از مصداق مفهومی را بر آن حمل می‌کنیم، ذهن

ناچار از تناقض گویی شده است. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «حسن انسان است»، در حقیقت یگانگی موجود جزئی را که حی و حاضر است و به عینیت تعلق دارد، با معدومی کلی که هیچ‌گونه حیات و حضوری بر آن مترتب نیست و به ذهنیت متعلق است، تصدیق کرده ایم. حتی از این فراتر نفس‌تصوراتمان در قیاس با ما بازاهای خارجی‌شان، از زمین تا آسمان با هم فرق دارند، اما به ظاهر ناگزیریم آنها را یگانه به شمار آوریم. خلاصه ما آدمیان عینیات بیرونی را با ما بازاهایشان در ذهنیت خویش یگانه می‌شماریم، حال آنکه در دو گانگی آنها هیچ تردیدی نمی‌توان روا داشت. پس ناچار باید یگانگی ذهن و عین را در پذیریم، زیرا وجود هیچ کدام بی‌دیگری تمام نیست: «ماده، ذهن و جادو، در کیهان همه یک چیزند» (۲۹/ص ۲۹۳). آری کیهان وانسان و یکایک اجزای این دو کلیت، دو کفه صدف مروارید عشقاند و حتی در درون واحد ساختمانی عالم امکان، میان هسته و ذرات بنیادی چرخنده برگرد آن، پیوند عاشقی و معشوقی را می‌توان با چشم سر به تماشا نیست؛ حتی می‌توان انفجار حاصل از شکستن اتم را به شکایت عاشق و معشوق از جدایشان از یکدیگر تعبیر کرد. تفاوت اساسی ایده آلیستها و ماتریالیستها در این است که آنان خدا و اینان ماده را ازلی و ابدی می‌انگارند، اما با نگاه علمی که انحنای آن را به عنوان حقیقت پیوند زنده همه هستی می‌بیند و با نگره عرفان که آن هم دوری است، به همان گونه که ماده و انرژی، دگرذیسی یکدیگرند، عین و ذهن نیز تجلی هم‌اند. می‌توان بر این بود که حقیقت اعظم، صفحه‌ای دو روی است که در عین یگانگی دو گانه می‌نماید، رویی در ربوبیت و رویی در عبودیت دارد: «انسان از دیرباز به فر و فرمان ناخودآگاه خویش، به یگانگی پنهانی اموری که آشکارا با یکدیگر در تناقض اند، پی برده و همواره در صدد نمایش این یگانگی بوده است... حقیقت برتر این عالم، در قلمروهای نهفته و پیدای آن، تناقض است و دو سوی هر یک از جلوه‌های آن، پیوندی قسطاسی با هم دارند. به این تعبیر، تناقض نه تنها امری محال نیست که وجود آن واجب و عدم آن ممتنع است. اصلاً جهان بر دو پای تناقض ایستاده است و به قول جلال‌الدین، تقابل نفی و اثبات، همان گونه که در دانش جبر می‌بینیم، در همه امور عالم، جاری است:

به جبر، جمله‌اضداد را مقابل کرد / خمش که فکر در اشک است زین عجایبها

(۲۴/ص ۱۳۵)

جهان عرصه شطرنجی است با دو دسته مهره‌های با هم ستیز که یک بازیگر به میانجی آنها، با خویشتن در کار بازی کردن است:

برد و ماندی هست آخر تا کی ماند کسی برد

ورنه این شطرنج عالم چیست با جنگ و جهاد؟

که ره شه را بگیرد بیدقی کز رو به ظلم چیست؟
فرزین گشته ام گر کز روم باشد سداد
من پیاده رفته ام در راستی تا منتها
تا شدم فرزین و فرزین بندهام دست داد
رخ بدو گوید که منزلها ما را منزلی ست
خطوتین ماست این جمله منازل تا معاد
تن به صد منزل رود، دل می رود یک تک به حج
رهروی باشد چو جسم و رهروی همچون فواد
شاه گوید: مر شما را از من است این باد و بود
گر نباشد سایه من، بود جمله گشت باد
اسب را قیمت نماند، پیل چون پشه شود
خانه ها ویرانه ها گردد چو شهر قوم عاد
اندر این شطرنج برد و ماند یکسان شد مرا
تا بدیدم کاین سراسر لعب یک کس می نهاد
در نجاتش مات هست و هست درماتش نجات
زان نظر ماتیم ای شه! آن نظر برمات باداً

(۲۶/ سال هفتم، شماره دوم، صص ۱۲۲ و ۱۲۱)

باری، دل عارف، دنیا و آخرت، جهانهای کهن و مهین، ظاهر و باطن، غیب و شهادت و همه تجلیات نامتناهی آن یگانه بی همتا را در خویش می بیند و به زبان خاقانی شروانی، سراسر عین و ذهن در اندرون اوست:

این عالم اگر چه منزل تست دهلیز سراجه دل تست

(۸/ ص ۲۰۰)

منابع

- ۱- استیس، و. ت: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۷.
- ۲- اقبال لاهوری، محمد: دیوان، چاپ اول، انتشارات پگاه، تهران ۱۳۶۱.
- ۳- آملی، سید حیدر: نقدالنقود فی معرفة الوجود، ترجمه سیدحمید طیبیان، چاپ اول، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۶۰.

- ۴- امین، سید حسن: وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، چاپ اول، انتشارات بعثت، تهران ۱۳۷۷.
- ۵- برقمی، ابوالفضل بن رضا: حقیقه العرفان، ناشر مؤلف، چاپ اول، تهران بی تا.
- ۶- بیدل دهلوی، مولانا عبدالقادر: کلیات بیدل، به کوشش اکبربهداروند و پرویزعباسی داکانی، چاپ اول، انتشارات الهام، تهران ۱۳۶۷.
- ۷- جعفری، محمد تقی: مولوی و جهان بینها، چاپ اول، انتشارات بعثت، تهران بی تا.
- ۸- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل: تحفه العراقین، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات مهدی قریب، چاپخانه سپهر، چاپ اول، تهران ۱۳۳۳.
- ۹- دهخدا، علی اکبر: امثال و حکم، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۷۰.
- ۱۰- رازی، نجم الدین: مرصادالعباد، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- ۱۱- سجادی، سید جعفر: فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۵.
- ۱۲- _____: فرهنگ معارف اسلامی، چاپ اول، انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۳- سرامی، قدمعلی: از خاک تا افلاک، ناشر مؤلف، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۴- سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین: گلستان، چاپ اول، انتشارات اقبال، تهران بی تا.
- ۱۵- شبستری، شیخ محمود: گلشن راز، چاپ شده در مفاتیح الاعجاز با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران بی تا.
- ۱۶- شمس تبریزی: مقالات، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- ۱۷- عراقی، فخرالدین: لمعات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوری، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران ۱۳۷۱.
- ۱۸- عطار نیشابوری، فریدالدین: دیوان انتشارات نگاه، چاپ اول، تهران ۱۳۷۳.
- ۱۹- غزالی، احمد: مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰.
- ۲۰- غزالی، امام محمد: کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام، چاپ چهارم، انتشارات گنجینه، تهران ۱۳۶۷.
- ۲۱- فرشاد، مهدی: عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی، نشر بلخ وابسته به بنیاد نیشابور، تهران ۱۳۸۰.

- ۲۲- فوردهام، فریدا: مقدمه ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه مسعود میربها، چاپ دوم، انتشارات اشرفی، تهران ۱۳۵۱.
- ۲۳- لاهیجی، شمس الدین محمد: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، چاپ اول، تهران ۱۳۷۱.
- ۲۴- مولوی، مولانا جلال الدین محمد: دیوان کبیر، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- ۲۵- _____: مثنوی معنوی، با مقدمه و تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ دهم، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۶.
- ۲۶- مجله تحقیقات اسلامی، انتشارات بنیاد دایره المعارف اسلامی، سال هفتم، شماره دوم، ۱۳۷۱.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین: الانسان الكامل، به تصحیح ماژیران موله، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۱.
- ۲۸- واتسن، جیمز، دی: ماریچ مضاغف، ترجمه مصطفی مفیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- ۲۹- واتسن، لیال: فوق طبیعت، ترجمه شهریار کرانی و احمد ارزمنند، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۹.



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی