

استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء ولد

مژگان زرین فکر^۱

مریم صالحی نیا^۲

محمد جواد مهدوی^۳

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۲

تاریخ تصویب: ۹۳/۶/۲۴

چکیده

در مقاله حاضر استعاره‌های رویشی در معارف بهاء ولد براساس الگوی استعاره مفهومی توصیف و تحلیل شده‌اند. استعاره‌های رویشی شامل مواردی است که در آنها از اصطلاحات حوزه گیاهان و رویدنی‌ها برای مفهوم سازی مفاهیم انتزاعی استفاده می‌شود. نگاشت مرکزی این استعاره‌ها به صورت «هستی و وجود، گیاه است» معرفی شده است؛ زیرا در جهان بینی بهاء،

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. mzarrinfekr@yahoo.com

^۲ استاد یار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. maryamsalehinia@gmail.com

^۳ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. mahdaviavad@yahoo.com

مهم‌ترین مفاهیم شناختی؛ یعنی خدا، جهان و انسان در قالب قلمروهای رویشی تصویر شده است. از آنجا که در نظریه معاصر، استعاره در خدمت فهم و شناخت انسان قرار می‌گیرد، در این مقاله با تحلیل و توصیف این استعاره‌ها در معارف بخشی از دیدگاه‌های مهم بهاء ولد در مسائل عرفانی و کلامی از قبیل وحدت وجود، جبر و اختیار، تجلی و رؤیت مورد بررسی قرار گرفته است که گستره این استعاره، بازتابی از باورهای شخصی و محیط زیستی بهاء ولد است.

واژه‌های کلیدی: بهاء ولد، معارف، استعاره‌های رویشی،

استعاره‌های مفهومی.

۱. مقدمه

معارف بهاء ولد در زمره متون عرفانی استعاره محور قرار می‌گیرد که در آنها شخص عارف طی تجارب عرفانی با دسته‌ای از مفاهیم انتزاعی در عالم ماورای حس رو به رو می‌شود. هنگامی که وی قصد تبیین این مفاهیم را برای مخاطبان خود دارد، زبان عادی را قاصر می‌بیند. همین امر موجب می‌شود در کلام او استعاره‌ها و تمثیل‌هایی بروز کند که آن مفاهیم ذهنی را ملموس می‌کنند. «این استعاره‌ها عملاً معرفت بخش و تحویل‌ناپذیرند؛ زیرا به جای چیزهایی می‌نشینند که نمی‌توانند بیان‌شوند و باید آنها را با این جانیشینی اضطراری بیان کرد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۶۸). به این ترتیب استعاره‌های به کار رفته توسط عارف گویای واقعیاتی تازه از دنیای درون وی هستند که پیش از برقراری استعاره وجود نداشت؛ زیرا «آنچه ما آن را مجاز می‌دانیم و از

آن در طبقه بندی‌های مختلف زبان مجازی (مثل استعاره و سمبل و تمثیل) سخن می‌گوییم از نظر عارف زبان حقیقت است» (مشرف، ۱۳۸۲: ۷۷).

نظریه معاصر استعاره در سال ۱۹۸۰ میلادی با نوشته شدن کتابی توسط جورج لیکاف (George Lakoff) و مارک جانسون (Mark Johnson) به نام *استعاره‌هایی که بر اساس آن‌ها زندگی می‌کنیم* (Metaphors we live by) مجال طرح یافت. این نظریه، دیدگاه‌های کلاسیک استعاره را به چالش کشید و مدعی شد که جایگاه استعاره تنها در کلام ادبی و برای زیبایی سخن نیست؛ بلکه در زبان روزمره و نظام مفهومی انسان‌ها جای دارد و در خدمت شناخت قرار می‌گیرد. استعاره در این نظریه این‌گونه تعریف می‌شود «جوهر و ذات استعاره، فهمیدن و تجربه کردن یک دسته از چیزها در چارچوب اصطلاحات چیز دیگر است» (Lakoff and Johnson, 1980:5). به عبارت دیگر دستگاه فکری انسان ساختاری استعاری می‌یابد که بدون استفاده از استعاره قادر به شناساندن منظور خود به دیگران و حتی زندگی کردن نیست. پس از طرح این دیدگاه، استعاره فضایی باز می‌یابد و حالتی رایج و همگانی در زندگی انسان‌ها پیدا می‌کند و از محدوده متون ادبی و بلاغی خارج می‌شود. از آنجا که در دیدگاه جدید، استعاره با شناخت و فهم پیوند دارد، به آن، عنوان «استعاره مفهومی» (Conceptual metaphor) می‌دهند.

در تعریف جدید استعاره، به دو حوزه یا قلمرو در فهم اشاره شده است. یکی از این حوزه‌ها وظیفه ملموس کردن حوزه دیگر را بر عهده دارد که در واقع باید عینیت بیشتری نسبت به دیگری داشته باشد. آنها حوزه عینی را «حوزه مبدأ» (source domain) و حوزه ذهنی را، «حوزه مقصد» (Target domain) نامیده‌اند. ارتباطی را که میان این دو حوزه به صورت یک گزاره، برقرار می‌شود «نگاشت» (Mapping) و شباهت‌ها و مطابقت‌هایی را که میان دو حوزه وجود دارد، «تناظر» (Correspondence) نامیده‌اند. یکی از این شواهد، استعاره «زمان، پول است»

می باشد که در زبان روزمره کاربرد فراوانی دارد. چند تناظر از این استعاره را می آوریم.

- شما وقت مرا تلف می کنید.
 - این وسیله، وقت شما را پس انداز خواهد کرد. (در وقت شما صرفه جویی خواهد کرد).
 - من وقتی برای دادن به شما ندارم.
 - شما این روزها، وقتتان را چگونه صرف می کنید.
 - این لاستیک صاف یک ساعت وقت مرا هزینه کرد. (گرفت).
- (Lakoff and Johnson, 1980 :7-8).

عرفان نیز یک فعالیت شناختی است؛ چرا که شخص عارف با کاربرد استعاره ها و تمثیل هایی قصد شناساندن مفاهیم انتزاعی را دارد. مفاهیمی که بر اساس «فرضیه ضرورت»^۱ (necessity hypothesis) در نظریه معاصر، بدون کاربرد استعاره برای دیگران قابل فهم نیست. این جاست که گفته می شود کارکرد استعاره در عرفان یک کارکرد مفهومی است.

هدف ما در این مقاله تحلیل و بررسی استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء ولد است. تاکنون چند پژوهش در بررسی و تحلیل متون عرفانی بر اساس نظریه استعاره مفهومی صورت گرفته است که از آن جمله می توان به مقاله «بررسی شخصیت و اندیشه های عرفانی بایزید بر اساس روش استعاره شناختی» (هاشمی و قوام، ۱۳۹۲) اشاره کرد. در این مقاله با استفاده از رویکرد استعاره مفهومی شخصیت و اندیشه های عرفانی بایزید به دقت مورد بازخوانی قرار گرفته است. اما اگر بخواهیم به طور مشخص درباره پیشینه این پژوهش در معارف سخن بگوییم لازم است به مقاله تأثیرگذار «از کلام متمکن تا کلام مغلوب» (فتوحی، ۱۳۸۹) اشاره کنیم. نویسنده آنجا که از نسبت ایدئولوژی و متن سخن می گوید، به سیطره نظام استعاره گیاه

انگاری و نوعی ادراک استعاری عقاید به مدد قوه چشایی بر این متن تأکید کرده است (همان، ۴۷). همچنین در کتاب ارزشمند *سبک شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها* (فتوحی، ۱۳۹۱، ۳۲۹) به این نکته مهم اشاره شده است که در معارف بهاء ولد تجلی در فعل رویدن و با نداشت مرکزی «هستی، مزرعه است» نمود یافته است اما تاکنون پژوهش توصیفی-تحلیلی مستقلی برای تعیین و تبیین جایگاه واقعی استعاره مفهومی رویش در این متن صورت نگرفته است.

۲. بهاء ولد و استعاره رویش

گیاهان و رویدنی‌ها از حوزه‌های مفهومی عمده در معارف بهاء ولد است. اگرچه حوزه مذکور در متون عرفانی برجسته دیگر نیز به چشم می‌خورد اما کمیت و کیفیت به کارگیری این حوزه مفهومی در معارف بسیار قابل توجه است. تعداد این استعاره در قسمت‌های چهارگانه معارف، دوپست و پانزده استعاره است. این تعداد پس از خوانش‌های مکرر از کل متن استقرا شده است. بسامد این استعاره نسبت به حجم کل متن به ۱/۵ درصد و نسبت به استعاره‌های غیر رویشی آن به ۱۵ درصد می‌رسد که قابل توجه است. ممکن است کمیت این استعاره در نگاه اول اندک به نظر برسد اما گفتنی است که گستردگی بالای این استعاره در متن قابل توجه بوده است؛ به این صورت که گاهی یک استعاره تا حد یک صفحه گسترش می‌یابد که این امر نشان از خلاقیت بهاء در به کارگیری این نظام تصویری دارد. «صوفیانی که تجربه‌های ناب شخصی داشته‌اند، تصاویر و تعابیر شخصی مختص به خود دارند و فردیت و خلاقیت آن‌ها را از خلال تصویرهای ابتکاری می‌توان کشف کرد» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۱۷). بهاء نیز اندیشه‌های شخصی خود را طی جریان تجارب عرفانی در این استعاره به نمایش می‌گذارد. از آنجا که استعاره‌های مفهومی از نظر درجه خلاقیت و پویایی به دودسته استعاره‌های مرده (Dead Metaphors) و زنده

(Live Metaphors) تقسیم می‌شوند^۲، استعاره رویش در معارف در زمرة استعاره‌های خلاق و زنده قرار می‌گیرد.

نگاشت مرکزی این استعاره‌ها را به صورت «هستی و وجود، گیاه است» مطرح می‌کنیم؛ زیرا این نگاشت تا حد زیادی تمام استعاره‌های رویشی متن را تحت پوشش قرار می‌دهد. مراد ما از «هستی و وجود» تمام آن چیزی است که وجود دارد و ما به عنوان انسان با آن در ارتباط هستیم. بهاء ولد سه عنصر انتزاعی عمده؛ یعنی خدا، جهان و انسان را که پایه جهان بینی هر انسانی را شکل می‌دهد به طرزی سامان یافته در این استعاره‌ها به تصویر می‌کشد.

۳. شاکله‌های مفهومی

استعاره‌های مفهومی، برخلاف استعاره‌های کلاسیک از خاصیتی شناختی برخوردار هستند؛ به عبارت دیگر در زبان اشخاص به تناسب ویژگی‌های فردی، اجتماعی و فرهنگی به نحوی بروز می‌کنند که با استعاره‌های فردی دیگر در فرهنگ دیگر متفاوت می‌شوند. این استعاره‌ها دارای پایه‌های استوار فرهنگی و اجتماعی هستند (Lakoff and Johnson:14-17). به همین دلیل پیش از وارد شدن به تحلیل این استعاره‌ها به چند عامل اساسی که تصور می‌شود تا حدودی در شکل دهی به ذهنیت ناخودآگاه بهاء ولد در بروز این استعاره‌ها تأثیر گذاشته است، اشاره می‌کنیم.

۳-۱. عامل تجربی

از متن معارف چنین برمی‌آید که بهاء، ساعت‌ها در طبیعت سپری می‌کرده، اطلاعات دقیق کشاورزی داشته و به این کار اشتغال داشته است. بهاء اشاره کوتاهی می‌کند که مزرعه‌ای داشته است: «معین هرآ را خواستم؛ تا بگویم تو و اعونه تو در

حق من باید که نظری نکنند؛ یعنی مزرعه مرا فراموش کنند اما جواب وی آنست که تو نیز نظر مکن در زمین ولایت ما» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۵۸/۲-۱۵۹)۲.

ظاهراً این عبارات گویای خصومت و نزاع شخصی بهاء با فردی خاص است؛ ولی در عین حال نشان می‌دهد که او صاحب مزرعه‌ای بوده است.

از طرفی اطلاعات او درباره کشاورزی بسیار جالب توجه است. او مدت زمان لازم برای رشد بعضی گیاهان را به طور دقیق گزارش می‌کند و درباره ظریف‌ترین مسائل کشاورزی سخن می‌گوید. مثلاً در جایی می‌گوید:

«گل سوری را با سپیدار وصل کنند. شاخ سپیدار را ببرند و مقداری انگشتی یا زیاده پوست از وی باز کنند و بدان مقدار چوب از پوست شاخ گل بیرون کشند آن پوست شاخ گل را در آن چوب سپیدار فرو کشند باندازه بریدگی پوست و با آن پوست پیشین هموار کنند و کلک بر آنجای مالند، آنگاه لیفی بر آنجا پیچانند آنگاه گل بر آنجا زنند. چون آن سپیدار آب به پوست خود کشد آن پوست گل بدان پیوندد و یکی شود...» (همان: ۳۸/۲-۳۹).

نظیر این موارد را ما در قسمت‌های مختلف معارف مشاهده می‌کنیم (۳۱/۲-۳۲؛ ۳۵/۲؛ ۱۹۵/۱؛ ۲۵۷/۱) که حکایت از اطلاعات دقیق بهاء در این زمینه دارد. اشتغال به کشاورزی، مسلماً تأثیر زیادی در زبان و اصطلاحات به کار گرفته شده او دارد. از طرفی کشت و کار، در نگاه انسان گذشته از قداست زیادی برخوردار بوده است.

۲-۳. عامل جغرافیایی

به گفته بهاء در معارف، محل اقامت او در منطقه وخش بوده است. «... و بر آنک زن مطرب باید که چنگ نزنند چه کار و بر آنک سرای من به وخش باشد چه کار، بنده را با دل نهادن چه کار» (همان: ۱۴۳/۲).

«نام «وخش» در اصل از رودخانه «وخشاب» گرفته شده است. وخشاب از سرچشمه‌ها و شعبه‌های اصلی رودخانه جیحون محسوب می‌شود. رودخانه وخشاب «از جانب شمال می‌آید و از سمت راست جیحون به آن می‌ریزد. ناحیه کوهستانی بزرگی که در زاویه بین وخشاب و جیحون واقع است معروف بود به ختل و این اسم به طور کلی بر همه بلاد کفر که در سمت خاور و شمال خراسان واقع بودند اطلاق می‌شد. بنابراین ختل شامل قسمت شمالی بلاد وخش که سرچشمه رود وخشاب بود می‌گردید. این بلاد به قول اصطخری بسیار خرم و حاصلخیز بود ... و در کناره رودخانه‌های متعدد آن، شهرها و روستاهای بزرگ و سرزمین‌های غله خیز جای داشت و میوه بسیار از آن جا حاصل می‌شد.» (لسترنج، ۱۳۶۷: ۴۶۶).

به این ترتیب اقلیم زندگی بهاء از نظر کشاورزی در موقعیت ممتازی قرار داشته است و با توجه به آن چیزی که درباره علاقه بهاء به کشاورزی گفته شد، منطقه زندگی او تأثیر زیادی بر زبان او گذاشته است.

۳-۳. عامل عقیدتی

ذهن تمامی عرفای مسلمان با متن قرآن عجین شده است. اغلب آنها به آیات قرآن در خلال کلام خود استناد می‌کنند. کلام بهاء نیز سرشار از آیات و اصطلاحات قرآنی است و عمده مباحث او بر سر تأویل آیات قرآن است. قرآن نیز سرشار از استعاره‌ها و تمثیل‌هایی است که توسط خداوند، برای تقریب به ذهن مخاطبان به کار گرفته شده است.

یکی از حوزه‌های مفهومی عمده که به وفور در قرآن به چشم می‌خورد، حوزه گیاهان است. به گونه‌ای که بسیاری از مفاهیم انتزاعی، توسط گیاهان محسوس می‌شود. عناصر رویشی در قرآن به مناسبت‌های مختلف از جمله توصیف بهشت، امر

آفرینش و موارد متعدد دیگری نمود پیدا کرده است. حتی آفرینش انسان به رویش گیاه از زمین تعبیر می‌شود «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً» و خداوند شما را مانند گیاه از زمین رویانید (نوح: ۱۷).

پیدااست که چنین تصویری تا چه اندازه به تقدس و معنویت گیاهان در فرهنگ عرفانی می‌افزاید. شخص عارفی که در پی تبیین تجارب خود است، یکی از تمثیل‌هایی که به صورت ناخودآگاه در کلامش بروز می‌کند، تمثیل‌های رویشی است. چنانکه در معارف به وفور وجود دارد و بخش عمده‌ای از جهان بینی بهاء ولد بر پایه این استعاره قرار گرفته است. اگرچه او این استعاره را آنگونه که در قرآن به کار گرفته شده است، مورد استفاده قرار نمی‌دهد بلکه این استعاره از تجربه عرفانی او متأثر می‌شود و معنا و صورتی نو می‌یابد.

در معارف، عیناً با اصطلاحاتی که در قرآن در حوزه عناصر رویشی آمده رو به رو می‌شویم اما بهاء به مفهومی متفاوت با آنچه در قرآن آمده اشاره کرده است. یکی از حوزه‌های مفهومی مرتبط با گیاهان در قرآن و در متن معارف «باد» است؛ در قرآن آمده است: «وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (الحاقه: ۶). در این آیه «صرصر» بادی ویرانگر است که به عنوان عذاب الهی بر قوم عاد فرود آمد؛ اما در معارف از این باد با عنوان «باد صرصر و زمهریر ناامیدی» یاد می‌شود که بر وجود گیاه گونه انسان می‌وزد و «اجزای خاکِ تن را از نزل مراد خشک» می‌گرداند (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۲۵۷/۱).

همچنین توصیفات بهشت نیز در قرآن به عنوان جایگاه ابدی پرهیزکاران به صورت عناصر زیبای رویشی (جَنَّة = باغ) است. شاید یکی از دلایل استفاده از این عناصر این باشد که باغ‌ها و گلستان‌های باطراوت، همیشه انسان را به آرامش می‌رساند. در قرآن چنین می‌آید: «فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ» (الواقعه: ۸۹).

خداوند باغ و بهشت پر نعمت را باعث آرامش و راحتی اصحاب یمین می‌داند. بهاء به صورت های مختلف به این آیه اشاره می‌کند:

«دو شاخ پیش دل وی نهاده‌اند یکی شاخ ریحان راحت و یکی شاخ رنج؛ تا اگر تعریف کنند عالم سعادت و عالم شقاوت را بدین دو نشان بشناسی» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۲۷/۲). هم چنین: «باید که چون باغ آراسته باشی بذکر الله؛ تا هر غم زده‌ای که در تو می‌نگردد گویی در باغ و سبزه و آب روان می‌نگردد رنجهاء وی برود» (همان: ۶۷/۲).

واژه بهشت از واژه‌های مکرر در معارف است که این امر نشان از علاقه بهاء به بوستان‌های عالم بالا دارد و در ظهور عناصر رویشی در کلام او بی تأثیر نبوده است.

۴. مفاهیم و مسائل عرفانی و کلامی بازنموده شده در قالب استعاره‌های

رویشی

۴-۱. وحدت وجود

بهاء به صورتی منسجم، تصویری از هستی اعم از جهان عین و عالم غیب به صورت یک عنصر رویشی ارائه می‌دهد.

حوزه مقصد: هستی حوزه مبدأ: حوزه رویش

گوهر ذات حق تخم و بذر

علم زمین

آفرینش و هستی درخت

شاهد متنی:

«جهان چون درختیست دانه گوهر را چون بیضه در خید عدم بکاشتند،

درخت عالم برست بیخش آب و باد و تنش خاک و شاخس سما و اوراق

ستاره، اینها هیچ بدان دانه نماند، همچنان که اجزای درخت بدان نماند. هر

درختی را بیخ دو است: یکی در عالم عین است و یکی در عالم غیب است.
آن بیخ عینی را خلقان مشاهده کنند و بیخ غیبی را مشاهده نمی کنند از
آنک شیره و مزه میوه و غلظت نه از بیخ و در آب و گل نیست اینها از بیخ
غیبی بیرون می آید اکنون چون درختی است که بیخ در عالم غیب دارد و
شاخ سوی تست درختیست دیگر بیخ وی در عالم عین و شاخ و میوه وی
در عالم غیب و آن ایمان و طاعتست» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۳/۲-۱۴).

بهاء ولد دو عالم عین و غیب را یک «درخت» می داند که از «دانه گهر» خداوند ریشه گرفته اند. با اینکه درخت، محتویات دانه است اما هیچ شباهتی به دانه ای که حاصل آن است، ندارد. این تصویر به خوبی گویای وحدت وجود است. خلاصه بحث وحدت وجود در عرفان اسلامی علی رغم پیچیدگی ها و تناقض هایی که دارد این است که عالم همه خداست و بیشتر از یک وجود واقعی و محض در جهان وجود ندارد. جهان هستی و مخلوقات در حکم مظاهر و تجلیات همان وجود واقعی محسوب می شوند. نسفی که به مباحث جالب توجهی درباره وحدت وجود در قالب استعاره های رویشی می پردازد، می گوید: «و این درخت (موجودات) همه است و همه این درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان» (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۸۱).^۴

مشابه این تصویر را در کلام ابن عربی نیز که به عنوان «پدر وحدت وجود اسلامی» شناخته شده است، مشاهده می کنیم. او در یکی از آثار خود به نام *شجره الگون* که به صورتی مفصل به این بحث در چارچوب استعاره رویشی می پردازد، چنین می گوید: «هنگامی که به شاخه های مختلف درخت هستی و میوه های

گونگون آن بنگری، می دانی که اساس و پایه آن از دانه «کن» فراهم آمده است که ذاتاً با آن مباین است» (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۹۶). در ادامه می گوید:

«او در نهان کلمه «کن» پنهان است و بر نقطه دایره آن می چرخد و بر پایه دانه اش استوار است. چون این دانه تخم، هسته و میوه و صورتش ظاهر گشت، بر آن شدم برای آفریننده تصویری قرار دهم. از آن جا که هنوز برای افعال و اقوال و اعمال و رویدادهای خلقت نموداری پدید نیامده است، درختی را مثال آوردم که از ریشه دانه «کن» رویده...» (همان: ۱۰۵).

مراد از دانه، وجود محض و مطلق باری تعالی است که در لباس اعیان و کثرات تجلی کرده است. اگرچه شاخه های درخت به دانه نمی ماند اما اصل و منشأ شاخه ها از دانه و قایم به دانه هستند. در عباراتی که از متن معارف نقل کردیم او تمام هستی را یک درخت می داند که از «دانه گوهر» خداوند ریشه گرفته است. این دانه در «خیدِ عدم» کاشته شده است. «عدم» در نگاه بهاء جایی است که وجود تمام چیزها از آن جا می روید (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۳۸۹/۱) و در نهایت او خدا را مساوی با عدم می داند:

«باز وقتی که عاجز شدمی از ادراک الله همین عدم و سادگی و محو می دیدم. گفتم پس الله همین عدم و محو و سادگی است از آن که این همه از وی موجود می شود از قدرت و جمال و عشق. پس این عدم ساده حاوی و محیط است مر محدثات را و قدیم است...» (همان: ۲۳/۱).

بهاء به عنوان یک عارف با دیده وحدت بین خود فاصله و تفاوتی میان مخلوقات و الله نمی بیند؛ بلکه وجود آن ها را وابسته به یکدیگر می داند. او معتقد است درخت جهان تعینات در نظارت مستقیم خدا در عالم غیب است:

« هوایی که مدد از شفقت یافته باشد و آبی که مدد از رحمت یافته باشد چه عجب هوایی باشد یا رب تا چه هوا دارد آن عالمی که وجود همه چیزها از آنجا می‌روید و الله اعلم» (همان: ۱۱۳/۱).

در جهت معکوس، درخت هستی و آفرینش که ریشه در عالمی دیگر دارد و از آنجا نشأت گرفته‌است در نهایت به همان عالم منتقل می‌شود. این مسأله در مورد انسان به عنوان یکی از مخلوقات، تحت عنوان «بازگشت به اصلی واحد» قابل طرح است.

گیاهان پدیده‌هایی همتای آدمی محسوب می‌شوند؛ هر درخت به عنوان یک عنصر رویشی «به حسب تقدیر خاصی که در دانه‌اش مستتر است، فردیت ویژه خود را داراست. رشدش در طول و گسترشش در عمق و انشعابش به صورت شاخه‌هایی که از تنه درخت جدا می‌شود و شکفتگی‌اش همه به مثابه الگوی نمونه‌کردار و رفتار آدمی جلوه‌گر می‌گردد» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۷) که با تجدید حیات ادواری خود، آدمی را به یاد اسطوره بازگشت به اصلی واحد می‌اندازد. «گیاهان و عناصر نباتی در شکل رمزی خود نمایانگر ارتباط عالم ناسوت با عوالم برتر بوده‌اند (زمردی، ۱۳۸۷: ۱۵). اصل یک گیاه از یک دانه است که در بهار شکوفا می‌شود و در زمستان دوباره به حالت اولیه خود باز می‌گردد تا در بهار سال آینده سر از خاک برآورد.

پاره ای از تناظرها که در معارف مفهوم انسان را به گیاه پیوند می‌زند:

حوزه مقصد: انسان **حوزه مبدأ: حوزه رویش**

روح قبل از تعلق به کالبد در عالم غیب	تخم
کالبد	زمین
وجود انسان	گیاه شکوفا شده
مرگ	زمستان

رستاخیز (بازگشت به مبدأ وجود) بهار
 عالم غیب (بوستان بهشت) زمین زار دیگر
 وصال با حق پیوند با یک درخت بهتر

شواهد متنی:

« چنانک تخم روح هر کسی را از عالم غیب آوردند و در زمین کالبد نشانند؛ چون بلند گشتند و شکوفهای خود و هواهای خود ظاهر کردند باز از زمین قالب نقلشان کردند و بیستان جنان در جو بیار جنس خود نشانند و الله اعلم». (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۳۴/۱).

«... در ایمان و اعتقاد باد خوش امیدست که زمین تن را نزل بهاری دهد و در بی ایمانی و بی اعتقادی باد صرصر و زمهریر ناامیدست، که اجزای خاک تن را از نزل مراد خشک گرداند. چون فصل زمستان ایمان دار و اعتقاد کن که چون خاک زمین تن تو بزمستان مرگ، خشک گردد و نهالهای حواس تو مرده شود باز دگر باره، بهار، وی را پدید تواند آوردن، بهار این خاک تن، لون دیگرست. شمال و صبا باد هوا و هوس و آرزوانهاست. نرگس و بنفشه زار وی نوع دیگرست. سوسن ده زبان وی نوع دیگرست. نهالهای حواس او گونه دیگرست. آب طراوت و راحتهای روح را شکل دیگرست کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ». (همان: ۲۵۶/۱-۲۵۷).

در اینجا لازم است به یک تناظر مهم در حوزه انسان و گیاه اشاره کنیم و آن مربوط به کیفیت بازگشت انسان به مقصد خویش است. هدف از کاشتن یک گیاه یا درخت رسیدن به ثمره و میوه است. روح انسان که در ابتدا به شکل یک بذر در زمین کالبد کاشته می شود، در بازگشت به اصل خود در نتیجه عملکرد در این عالم به ثمر نشسته و به شکل یک میوه بر سر درخت عالم قرار گرفته است. مرگ او را از این درخت جدا کرده و به میوه خانه عالم غیب منتقل می کند:

این آسمان و زمین که بر می‌گرددی همچون درختی است و آدمیان همچون میوه‌اند بر [شاخ] این درخت که فرو می‌افتندی و بحقیقت همچنین است ... (همان: ۲۱۵/۱).

اگر محبی چنین باش [...] بوی خوش نیک نامی ایشان در جهان فاش گردد همچون مشک که بر صلابه بسایند تا در میوه خانه عالم غیب، فواکه اعمال خیر ایشان مجموع نباشد در صحن سرای دنیا بوی خوش نام ایشان نیاید (همان: ۱۰۹/۱).

نکته دیگری که باید در اینجا به آن اشاره کنیم این است که در کلام بهاء مرزبندی خاصی بین «عالم غیب» و «بهشت» وجود ندارد. عالم غیب و بهشت در کلام او اشاره به حقیقت واحدی دارند. او در بعضی مواقع دانه وجود انسان و بذر روح را از عالم غیب و گاهی از بهشت می‌داند.

«چنانک دانه از بهشت منعقد کردند از هوا و طراوت و سبزه آنرا بجهان فرستادند که در رود، عمل بر شاکله خود کند سبز و شاخ شاخ شود» (همان: ۱۰۵/۱).

«چنانک تخم روح هر کسی را از عالم غیب آوردند و در زمین کالبد نشانند» (همان: ۳۴/۱).

به نظر می‌رسد، در نظر او بهشت یکی از بوستان‌های زیبای عالم غیب است که انسان درستکار پس از به ثمر نشستن به آنجا منتقل می‌شود. بهاء برای بهشت ارزش زیادی قائل است، دلیل این ادعا تکرار فراوان واژه بهشت در معارف است. او معتقد است که وجود رویشی انسان در نهایت در باغ‌های بهشت کاشته می‌شود:

«هرگاه بسوی دیگر میل کردن گرفتی از عالم خوشی و گلستان بهشت محروم شدی رو بالله آوردن و بندگی او کردن در بهشت و خوشی بودنت

و رو به چیز دیگر آوردن ... از بهشت و خوشی بیرون آمدنست و در آن جهان این صورت درخت طاعت و بندگی را بشکافند و از وی درختهای با نعمت بهشت بیرون آرند.» (همان: ۱۴۶/۱).

۴-۲. جبر و اختیار

در فرآیند رشد هر گیاهی که با هدف ثمردهی کاشته می‌شود به یک باغبان نیاز است تا با مراقبت‌های کافی شرایط مناسب را برای رشد مهیا کند. حال باید دید در ساختار گیاهی انسان به عنوان مهم‌ترین مظهر حق در عالم محسوس، وظیفه باغبانی بر عهده چه کسی است. در ساختار گیاهی انسان در معارف این وظیفه در دست دو باغبان قرار می‌گیرد.



در تناظرها شاهد عملکرد دو باغبان؛ یعنی خدا و انسان هستیم که هر دو در رشد ساختار گیاهی انسان سهیم هستند. حال باید دید سهم هر کدام از باغبان‌ها تا چه اندازه است. بررسی سهم این دو باغبان، دیدگاه بهاء را درباره یک بحث مهم

کلامی یعنی جبر و اختیار آشکار می‌کند. این موضوع از مباحث مهم کلامی محسوب می‌شود که همیشه محل نزاع گروه‌های کلامی بوده است. بهاء در معارف به سه گروه جبری مذهببان (۲۴/۱)، اشاعره [نظریه کسب] (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۷/۱) و معتزله (همان: ۱۳۷/۲-۱۳۸) اشاره می‌کند.

بررسی خود را با باغبانی خدا آغاز می‌کنیم. نقش خداوند به عنوان باغبان در دو قسمت مطرح می‌شود. قسمت اول مربوط به بحث آفرینش است که در آغاز، خدا به عنوان باغبان «بذر روح» را در «زمین کالبد» می‌پاشد و به عبارتی انسان را می‌کارد. «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» و خداوند شما را مانند گیاه از زمین رویانید (نوح: ۱۷).

شواهد متنی در این زمینه:

«چو نهال روح را در چهار دیوار تن ما نشانده‌ایم، که بر و میوه آن از دریاچه چشم و گوش و بوی خوش میوه‌های آن از اجزای دیوار کالبدت می‌وزد...» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۶۵/۱).

نقش باغبانی خدا با آفرینش به پایان نمی‌رسد؛ بلکه او در قسمت دوم در جریان رشد به وجود گیاهی انسان یاری می‌رساند. در تصویر رویشی که بهاء از انسان ارائه می‌دهد، حوزه‌های مرتبط با نظام رویشی؛ از جمله آب، آفتاب و باد نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند. این عوامل در فرآیند رشد گیاه مؤثر است. آبیاری مناسب و باد زندگی بخش باعث سرزنده شدن و در مقابل آب شوره و بادهای گرم و سوزان موجب خشک شدن گیاه می‌شود. بهاء از مهربانی حق و توفیقات حق در مورد انسان به عنوان بادهای زندگی بخش و آبیاری مناسب یاد می‌کند. در مقابل از خوف حق (جلوه قهر) و عدم توفیقات حق نسبت به خودبه عنوان باد خشک کننده و آب شوره یاد می‌کند:

«هر کجا باد شهوت الله وزان می شود بوی مهربانی الله به مشام می رساند و نهال تن بدان سبز و خرم می گرداند.» (همان: ۳۷/۲).

«و چشم را و حواس را ازین ظاهرها باندرونها بسراپه الله بری و نظر می کنی آب قدرت از الله در چمنهای استخوانها و گوشتها چگونه روانست و جوی مهربانی و دوستی و شهوت و عشق و تلخی و بی مرادی.» (همان: ۲۸/۲).

«تا چون بامداد این آیت بخوانند گفتم کسیست که باد خوف وزان شده است و درخت تنش را خشک می کند.» (همان: ۵۳/۲).

باغبان دیگر، خود انسان و نحوه عملکرد او در این عالم است. چنانکه در تناظرها مشاهده کردیم، اعمال انسان اعم از نیک یا بد در نحوه شکوفایی و به ثمر نشستن نهال وجودی او تأثیر گذار است:

«کسب چون بارست در زمین تن از بهر کدام نبات می اندازی و یا کسب حلال چون آبست کدام نهال را آب می دهی. تن همچون زمینست و اعمال در وی همچون شجر و نبات. خارستان و حنظل و طلح و اثل و شیء من سدر را مدد می کنی یا انار و سیب و آبی را مدد می کنی...» (همان: ۶۳/۲).

به این ترتیب بهاء هم به مسئولیت خود اشاره می کند و هم از تصرف حق در به ثمر رساندن نهال وجودی سخن می گوید. اما باید دید بهاء تا چه اندازه خود را مختار و تا چه حدی در دست خدا مجبور می بیند. با بررسی این مسئله دیدگاه او درباره جبر و اختیار روشن می شود. او در جایی چنین می گوید:

«اکنون جد و جهد باید کردن در هر کاری با یاد تقدیر الله، جد منتظم نمی شود... اکنون قدم در راه نه و حمله قوی بر... در وقت قدرت، قدری عاشق باش و در وقت مانع و عجز، جبری باش تا معشوقه تقدیر الله بر، سر تو آید... چون مقصدت حضرت الله باشد هم حالت جبری تو مرضی و هم

حالت قدری تو پسندیده باشد. طلب تو چون کلیدی است در هر کاری در غیب می گشاید.» (همان: ۲۶۸/۱).

در کشاورزی بخشی از جریان کاشت در اختیار باغبان قرار دارد اما بخشی دیگر از اختیار او خارج است؛ مثل اتفاقاتی مانند خشک سالی یا وزش بادهای گرم و ویرانگر. به عقیده بهاء ساختار رویشی انسان در جریان رشد تا مرحله ای مختار است؛ یعنی باید تلاش خود را بکند اما در هنگام عجز، ناتوانی و ناامیدی باید کارها را به خدا بسپارد و به او توکل کند:

«متوکل تخم کار در زمین انداخت تا چه بر دهد الله مر او را.» (همان: ۸۲/۲).

«آب موعظت مر چوب خشکرا را سود ندارد. پس ای مؤمن نومید مشو و بیخ اعتقاد را بجهد طاعت تازه کن که الله دانه خشک را بکسب تو تازه و زنده میگرداند در الوهیتش چه خلل دیدی.» (همان: ۴۲۰/۱).

علاوه بر آنچه ذکر شد، شاهد نمونه‌هایی در متن هستیم که در آنها بهاء تمام وجود رویشی خود را در دست تصرف حق قرار می‌دهد تا خدا بدون دخالت او همچون یک باغبان در زمین تن او به کشت و کار پردازد. در اینجا او هیچ اختیاری از خود ندارد. این نمونه‌ها یادآور یک اصل مهم توحیدی در عرفان؛ یعنی «توحید افعالی» است. عرفا، عالم را تجلی و ظهور حق می‌دانند و تنها وجود مؤثر و حقیقی در جهان را خدا می‌دانند. به عقیده آنها موجودات از خود وجودی ندارند تا اعمالشان متعلق به آنها باشد و همان‌گونه که وجود آنها وابسته به حق تعالی است و مظهر حق هستند، افعال آنها هم همین حکم را دارد.

نمونه‌هایی از متن که توحید افعالی از آنها برداشت می‌شود:

« کالبدها همچون بستانیست که الله آنرا آب و هوا و رنگ می دهد و کالبد چون گدایان چشم باز نهاده باشند که تا الله آثار راحتها از کجا بفرستد و الله اعلم. » (همان: ۴/۱).

« إِنَّ أَوْرَقْتَ شَجْرَةَ ذَاتِي وَ أَثْمَرْتَهُ أَقْوَمُ مُخَضَّرًا بَيْنَ يَدَيْكَ وَ إِن جَفَفْتَنِي أَقْوَمُ بِالْغَفْلَةِ جَافًا يَبْسَأُ عَنِ النُّورِ طَاعَتِكَ هَلْ لِلْعَبْدِ إِلَّا أَغْطَاهُ مَوْلَاهُ تَعَلَّقَ التَّنْسَلِيمِ بِالتَّنْسَلِيمِ فَاقْبَلْ هَذِهِ الْغَفْلَةَ وَ الْمَعْصِيَةَ مِنِّي كَمَا قَبِلْتَ الْخَلَاصَ وَ النُّورَ مِنْ غَيْرِي. » (همان: ۱۰/۲).

لازم است ذکر شود که بهاء میان اختیار خود و اختیار خدا تعارضی نمی بیند؛ بلکه او این دو را همسو می داند. به همین دلیل، او «فعل» خود را «باغبانِ الله» می داند، چرا که بین فعل خود و فعل خدا تضادی نمی بیند:

«عزم جد کرده بودم که کارها را بغایت و جد رسانم از آنک فعل من، باغبانِ الله است. نغزتر و رزم تا خداوند باغ از من راضی تر باشد و صنع وی در آنجا نیکوتر باشد و ترا خلعت سعادت بیش می دهد.» (همان: ۱۲۴/۲).

در واقع، بر اساس توحید افعالی، اختیار انسان، مظهري از اختیار حق است. توفیقات حق برای انسان، اسباب و واسطه هایی هستند که بهاء از آنها با نام «ساعده سیمین الله» یاد می کند. خدا با اسباب و واسطه های خود به وجود رویشی انسان یاری می رساند و انسان را در این رشد و تعالی کمک می کند.

«اگر در ذکر الله آیی بستان اجزای تو شکفته شود و باغ جان تو در خنده آید و صبای حالت تو وزان شود. نظر کن که الله، بنفس مبارک خود چگونه در می دمد که اجزای تو در خنده می آید. اگر بگویی دردمیدن، از لب و دندان باشد، پس بگویم که اسباب وزیدن صبا همچون لب و دندان

الله است؛ چنانکه روح بواسطه لب و وندان در دمد، الله بلب و دندان اسباب در می دمد. (همان: ۱/۱۳۰).

به این ترتیب ملاحظه کردیم که بهاء بر خلاف اشاعره (که از ظاهر معارف بر می آید بهاء در این گروه قرار گرفته است) و جبری مذهب، اختیار را برای انسان اثبات می کند و در این زمینه تا حدودی طرفدار معتزله می شود (همان: ۲/۱۳۷-۱۳۸). شاید این ابراز تمایل به معتزله با این موضوع بی ارتباط نباشد که در زمان بهاء، خوارزم یکی از پایگاه‌های امن برای معتزله محسوب می شده است و آنها مورد حمایت سلطان خوارزم بوده‌اند اما وی در نهایت در سایه تجریات عرفانی و براساس توحید افعالی خود را در دست تصرف حق می داند؛ زیرا او میان اختیار حق و اختیار خود تضادی نمی بیند و در دیده وحدت بین او فاصله‌ای میان او و خدا وجود ندارد و اختیار او جلوه و مظهري از اختیار حق است. او می گوید: «اختیار خود را معارض اختیار او ندانی، هرگز غم و اندوهت نباشد» (همان: ۱/۲۵۸-۲۵۹). او در قالب نظام روشی مسئله تناقض آمیز جبر و اختیار را به بهترین وجه حل می کند.

۳-۴. تجلی و رؤیت

یکی از مباحث مهم جهان بینی عرفانی، بحث تجلی و ظهور حق تعالی در جهان است. خلقت در نظر عرفا نه به معنای ایجاد؛ یعنی دیدگاه رایج در بین برخی فلاسفه، بلکه به معنی ظهور حق براساس ذات، اسما و صفاتش است. نجم‌الدین رازی (۵۷۰-۶۵۴ق) در این زمینه می گوید: «بدانکه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است جل و علاء» (رازی، ۱۳۸۶: ۳۱۶).

در دیدگاه عرفا جهان هستی جلوه ذات حق در آینه صفات و اسما است. همان-گونه که می دانیم خداوند در مرتبه احدیت از هرگونه کثرت و تعین میرا است؛ به

عبارتی صفات و اسمای حق در مرتبه احدیت جایی ندارند و ذات خدا برتر از آنهاست اما در مرتبه واحدیت (یکی بودن) صفات و اسما از آن جدا می‌شود. بنابراین در عین حال که ذات حق از صفات برتر است، از آنها تهی نیست. خداوند بر اساس حدیث قدسی مشهور به گنج مخفی «قال داودُ علیه السَّلامُ یا ربِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الخَلْقَ قال: كُنْتُ كَنزاً مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (فروزانفر، ۱۳۳۴: ۲۹) دوست داشت که شناخته شود، پس علت آفرینش نه سود بردن و نیاز خلق بلکه حب و عشق خود خالق به شناخته شدن است.

تجلی در عرفان اسلامی در دو قوس صعودی و نزولی مطرح می‌شود. منظور از تجلی در قوس نزولی «تجلیاتی است که موجب تحقق مظاهر با درجات و مراتبی که دارند و یا پیدایش احکام و آثار آنها می‌شود». این قسم در عرفان نظری مطرح می‌شود اما تجلی در قوس صعودی «عبارت است از تجلیات خاصه حق که موجب عروج و صعود بنده سالک گردیده و منشأ قرب او به حق تعالی می‌شود.» (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۲۵-۱۲۶). این قسم در عرفان عملی مطرح است.

قوس نزولی را در وحدت وجود مطرح کردیم که آفرینش و صنایع خدا به صورت یک درخت از دانه گوهر خداوند ریشه گرفته است و بهاء آفرینش و «صنایع» حق را در جهان به صورت عناصر رویشی می‌بیند.

«و یا گویی که همه عالم را از یک موضع میرویند یکی شاخه بدین طرف و یکی شاخه بدان طرف و گلهای رنگارنگ و سمن‌های زرد و سپید و یاسمن‌های گوناگون هر ساعتی میرویندی و هر برگی بهر سوی میرویندی و الله چنین صنعی بحقایق مینماید.» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱/۳۶۱).

«اکنون در صنایع الله نظر می‌کنم و عاشق و محب الله می‌باشم و در گلستان صنایع الله مشاهده می‌کنم و بهر سویی الله را می‌طلبم.» (همان: ۱/۱۴۷).

اما عمده بحث ما در اینجا مربوط به تجلی در قوس صعودی؛ یعنی تجلی خدا بر شخص عارف است. پدیده‌های جهان محسوس، مظاهر اسما و صفات حق به شمار می‌آیند و شخص عارفی که به ظهور و بازنمایی حق در جهان ایمان دارد با نگاه به پدیده‌های این عالم در واقع اسما و صفات حق و در نتیجه خدا را می‌بیند چون اسمای حق از جهتی خود حق هستند.

در معارف بهاء ولد اشاراتی وجود دارد مبنی بر اینکه بهاء هرگاه تجلی حق را در جهان و در قلب خود مشاهده می‌کند، این مشاهده برای او به این صورت است:

تجلی صفات و اسما ← صد هزار باغ / صد هزار ریاحین و گل و گلستان و سمن زرد سپید و...

شواهد متنی:

« ... الله مصور می شد مرا و در هر صفتی اش صد هزار باغ می‌دیدم. گفتم آخر الله است که بی‌چگونگی الله را در من نقش می‌کند آری تا جهان را بر من برنج چون شب تاریک نکند [...] اجزای من در وقت ذکر الله بناز می‌باشد و خبر ندارد، الله برحمت، خاک اجزای مرا گرد می‌دارد و او را بدولتها می‌رساند.» (همان: ۱ / ۱۳۲).

« پس از الله صفات او را می‌گشای، آثار گلستان را می‌بین و آثار را می‌گشای، الله را و صفات الله را می‌بین...» (همان: ۲ / ۱۱۵).

بهاء، خدا را در آینه صفاتش مشاهده می‌کند و این صفات برای او در قالب زیباترین عناصر رویشی خود را نشان می‌دهد. از آنجا که هریک از پدیده‌های جهان هستی مظهر اسمی از اسمای حق هستند، باید دید که بهاء در عناصر رویشی تجلی کدام یک از اسمای الهی را می‌بیند. او به تکرار، زمانی که از تجلی گیاه گونه حق در وجود خود سخن می‌گوید، در کنار آن به صفت «لطیف» اشاره می‌کند؛ گویی

این عناصر در کنار سایر صفات، بیشتر از همه برای او لطافت خالق را متجلی می‌کنند.

«... و من در آن عالم گلستان الله فرو می‌رفتم، لطف الله و فعل الله را میدیدم و از عجب بعجب می‌شدم.» (همان: ۱۹۶/۱).

«معنی الله گفتن را آنگاه می‌بینم و می‌دانم که الله به صورت نغزی بی نظیری مرا در کنار می‌گیرد... و در هر سوی من سبزه‌ها و بنفشه زارها و گلستانهای لطیف پدید می‌آرد.» (همان: ۱۶۸/۱).

نظایر این نمونه‌ها در متن فراوان است (۱۷۸/۱)؛ (۱۴۲/۱)؛ (۱۷۵/۱)؛ (۱۸۵/۱)؛ (۲۸۰/۱).

عرفا صفات خدا را به دو دسته «جمالی و جلالی» تقسیم می‌کنند؛ با دقتی که در استعاره‌های رویشی به عمل آمد، می‌توان گفت بهاء، بیشتر تحت تأثیر صفات جمالی حق از قبیل «رحمت، رحیم، کرم، محبت، حیات، علم، قیوم، رأفت، جمال (با بسامد بالای این واژه در متن)، لطف، سبحان» قرار گرفته است و این صفات را در قالب حوزه گیاهان عینی می‌کند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حوزه مقصد
تجلی صفات جمالی
حوزه مبدأ
عناصر رویشی زیبا

رحمان	باغ
رحیم	بوستان
سبحان	گل‌ها و سبزه‌ها
کریم	شکوفه و باغ و بوستان
جمیل	درختان سبز بارور
حیات	درختان سبز بارور
لطیف	سبزه‌ها

شواهد متنی:

«اکنون نشانی الله را که در باغ رحمانیش درین جهان می‌روی با خود دار تا
بسلامت بر گذری و بیستان رحیمی‌اش برسی و آن آخرت است که
دارالقرار و دارالسلام است.» (همان: ۱۸۸/۱).

«سبحانک می‌گفتم؛ یعنی که ای الله چه پاکی و چه پاکیزه‌ای [قداست] تو
که همه نقش حورا و عینا و جمال همه اصناف حیوانات و خرّمی همه گلها
و سبزا و آبهای خوش و بادهای وزان و خوشیها و همه آرزوها، کلفه روی
جمال حضرت خاص تو می‌شود.» (همان: ۱۱۱/۱-۱۱۲).

«چون دیدی که الله تو را می‌افشاردی از حلاوت کرم الله یاد کنی همه
جهان شکوفه و باغ و بوستان نعم او بینی.» (همان: ۱۷۵/۲).^۵

«باز نظر می‌کردم که با جمال‌های با شخص و با شهوتها و عیشها و درختان
سبز بارور که ایشان همه جمالها را و حیاتها را از مشاهده حیات الله حاصل
کرده‌اند، تا بدانی که همه نغزی و کمال را کسی به چشم نمی‌بیند؛ بلکه
بایر می‌بیند.» (همان: ۱۴۷/۱).

«همچنانک چون نظرم بر خاک می‌افتد آن معنیها که از خاک آمده است از
عشقها و سبزا و خوشیها چون بدان می‌پیوندم از من راحت پدید می‌آید
حاصل، تا الله مساس کدام معانی لطیف را روزی کرده بود.»
(همان: ۱۷۵/۱).

بهاء نه تنها تجلی حق را در قالب عناصر رویشی به تصویر می‌کشد بلکه او در
نهایت خود را نیز یک عنصر رویشی می‌بیند، به عبارتی او تجلی اسمای حق را بر
وجود خود فراقنی کرده و تبدیل به یک خدا می‌شود؛ چون او تجلی اسم حق شده
و اسمای حق از جهتی خود حق هستند. «نود و نه نام الله، عین الله است» (همان، ۱/

۲۷). این فرآیند در جریان «ذکر» اتفاق می افتد؛ زیرا «در حقیقت کارکرد اصلی ذکر، وحدت ابعاد وجودی انسان و در نهایت وحدت او با خداست» ذکر خدا پس از استیلا بر قلب «به همه اندام‌های دیگر جاری می شود. طوری که سالک، سراپا قلب می شود و هر عضوی از او از موها تا انگشتان در حالت وجد در ذکر خدا شرکت می جویند و ذکر الله سر می دهند؛ چرا که انگشتان و دیگر اندام‌ها، سایه‌ای از قلب هستند» (محمدزاده، ۱۳۸۹: ۹۲-۹۳).

«معنی الله گفتن را آنگاه می بینم و می دانم که الله بصورت نغزی و بی نظیری مرا در کنار می گیرد و می مالد و مرا نیز صورت نغز می گرداند و حورا و عیناء من می گرداند و در هر سوی من سبزه‌ها و بنفشه زارها و گلستانهای لطیف پدید می آرد تا شاخ و بلگ آن بر اندام من می زند...» و اگر در وقت الله گفتن مثل این عجایب‌ها نبینم این الله گفتن از من درست نیاید.» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱/۱۶۸).

«اگر در ذکر الله آبی بستان اجزای تو شکفته شود و باغ جان تو در خنده آید و صبای حالت تو وزان شود. نظر کن که الله بنفس مبارک خود چگونه در می دمد که اجزای تو در خنده (او، اشاره دارد که مراد از خندیدن، وصال بلطایف الله است) می آید.» (همان: ۱/۱۳۰).

بهاء درباره اهمیت ذکر چنین می گوید: «اکنون چون همه مزه‌ها از عین ذکر الله است و همه عشقها و ذوقها و جمالها از عین الله است و سرمایه سعادت خود در عین ذکر الله است؛ پس همواره در زبان ذکر الله دارم.» (همان: ۱/۲۱۰).

در طرف مقابل فراموش کردن خدا و غافل شدن از ذکر او موجب محروم شدن از گلستان تجلی می شود:

«چون عزم بدرگاه الله کردم، همه چیزها را چون سمن زار و گلستان خوشی و حور و قصور می دیدم و الله و صفات الله را می دیدم...» و هرگاه که الله

را فراموش می‌کنم، می‌بینم که از این باغ بیرون می‌آیم، اکنون خود را گفتم که خاص مر الله را می‌پرست و در وی نظر می‌کن.» (همان: ۱/۱۹۵-۱۹۶).

لازم است ذکر شود که خداوند در چگونگی این تجلی نقش مهمی دارد. «در عشق عرفانی، جان در می‌یابد که فی الحقیقه او خداوند را نه به نفس خود بلکه به وساطت و از طریق خداوند می‌بیند... او خداوند را نه با دیدگان خویش بلکه با نگاهی که خداوند به چشمان وی می‌نگرد، می‌بیند.» (ستاری، ۱۳۸۶: ۲۵۳). همان طور که بر حضرت موسی در یک بیابان سرد و تاریک به صورت آتشی در یک درخت متجلی شد.

به این ترتیب در تجلی، رابطه بنده با حق یک ارتباط دو طرفه است. این رابطه دو طرفه در عبادت و مخصوصاً در نماز به ظهور می‌رسد؛ زیرا:

«نماز تقاضا برای چیزی نیست؛ بلکه یک ابزار، یک نحوه وجود و وسیله‌ای برای خلق و ایجاد است؛ یعنی وسیله‌ای برای ظاهر ساختن خدایی است که خود را عیان ساخته است، وسیله‌ای است برای رؤیت حق؛ ولی یقیناً نه ذات حق فی ذاته؛ بلکه رؤیت حق در قالب آن صورت که حق خود را از طریق آن صورت و برای آن صورت عیان می‌سازد.» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۶۳).

بهاء پس از آنکه تجلی حق را در زیباترین عناصر رویشی مشاهده می‌کند، نماز خود را این گونه توصیف می‌کند:

«نماز چون درختی است. شاخ‌های او رکوع و سجود است.» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۲۸۲/۱)

«در رزان و باغ‌ها اعمال صالح که گرد سرای ایمانست از سرای ایمان بدین باغها درآی اول رزیست پر میوه و آن صلوه است در آن الله اکبر است و

حایطه‌ها آن ارکان قیام و رکوع و سجود و مفتاح آن در طهور و وضو [...] آبها بر می‌ریز و غسل می‌آر چو باران که بر سر درختان فرو آید به بهار،
ازین چوب خشک دست و پایتان برگ و میوه مزه برون آید...»
(همان: ۱۶/۲)

ابن عربی درباره این عبادت دو طرفه چنین می‌گوید: «و هی عبادۀ مقسومۀ بین الله و بین عبده تهتّب نصفین: فنصفها لله و نصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله - تعالی - أنه قال قسمت الصلاة بيني و بين عبدی نصفین. فنصفها لی و نصفها لعبدی ما سألت...» (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۲۸).

به این ترتیب خلاصه‌ای از تجلی حق را به این صورت می‌توان نشان داد:

تجلی صفاتی و اسمایی در جهان
← در قوس نزولی (آفرینش و صنایع) درخت و گلستان
← در قوس صعودی (تجلی صفات بر عارف) ... باغ و گلزار و...

تأثیر ذکر بر قلب عارف به عنوان وسیله تجلی صفات و اسما بنفشه‌زار و گلستان
تبدیل شدن عارف به اسم حق در اثر ذکر گلزار و ...
تصویر نماز به عنوان مهم‌ترین ذکر و عبادت رز پر میوه
فراموشی حق و باز ماندن از ذکر حق محروم شدن از گلستان تجلی

در ادامه بحث تجلی به رویت می‌رسیم. این مباحث ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. پس از اینکه تجلی حق برای بهاء در قالب عناصر رویشی رخ می‌دهد، در ادامه، او خدا را به همین صورت رویت می‌کند و می‌بیند.

دیدن، مشاهده کردن، نظر کردن و نظاره کردن خدا ← گلزار و

گلستان / سمن زار / سبزه‌ها و شکوفه‌ها

شواهد متنی:

«گویی همه چیز از شهوتها و عشقها و صورتهای خوبان و گلزارها و سبزهها و آبهای روان و از همه عجایبهای دیگر که مشاهده می‌کنم از این همه الله را می‌بینم و بالله مشاهده می‌کنم که از هر صورتی الله خود را به من می‌نماید و اجزای من در سمن زار و بنفشه زار الله می‌چرد...» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۶۴/۲).

«باز رنج می‌دیدم که روح من سفر می‌کرد بالله تا عجایب و صفات الله را مشاهده کند... چون الله را با صفاتش و انوارش مشاهده می‌کردم همه نورها و جمالها و سبزهها و شکوفهها را می‌دیدم.» (همان: ۲۳۴/۱).

«و چون نظاره می‌کنم بالله بمعنی خداوند، صد هزار عجایبها و عشقها و مصاحبتها و شهوتها و قبلها می‌بینم و هر لحظه چند هزار آبهای خوش و بادهای لطیف و و گلزارهای عجب.» (همان: ۱۵۹/۱).

«درین بودم که دلم به مشاهده الله رفت؛ یعنی دیدم که الله از سر تا پای من همه اجزای پُرس و سماع و بصر ایتلاف اجزای من و ادراک من [همه] شکوفه است که از الله می‌آید.» (همان: ۱۴۲/۱).

رؤیت حق از دیرباز در زمره مباحث مناقشه برانگیز در میان فرقه‌های کلامی بوده است. عمده بحث و جدال‌های کلامی بر سر این قضیه مربوط به «انزار دیدن حق» و «جایگاه دیدن حق» بوده است. بهاء از نظر کلامی، جزو عرفای اشعری است و عقاید اشاعره درباره رؤیت به این صورت است که رؤیت حق با چشم سر صورت می‌گیرد اما «دیدگاه اشاعره درباره اینکه رؤیت در دنیا امکان دارد یا در آخرت، چندان مرزبندی نشده است. هرچند بیشتر آنان به رؤیت در آخرت نظر دارند، برخی سخنانشان موهوم رؤیت در دنیا است» (جعفری، بی تا: ۹۰). بهاء خود با این مباحث

کلامی درگیر بوده است و این مطلب از اشاراتی که به معتزله دارد، آشکار است (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۲۳/۱).

به همین دلیل در وهله اول ممکن است تصور شود دیدگاه بهاء در این قضیه دیدگاه اشاعره باشد اما استعاره‌های رویشی نشان می‌دهد که او به نوع دیگری از رؤیت قائل است که از آن با «رؤیت قلبی» یاد می‌شود. او هرگاه از دیدن حق سخن می‌گوید در کنار آن از عناصر رویشی یاد می‌کند:

می‌گفتم که ای الله من عاشق توام و طالب توام. عجب تو را کجا بینم داخل جهان بینم و یا خارج جهان بینم. الله الهام داد مرا که همچنان که چهار دیوار کالبد تو و عالم قالب تو از تو خیر دارد و زنده است بتو و ترانمی‌بیند و هر چند که ترانمی‌بیند نه از اندرون خود و نه از بیرون خود اما آثار تو باجزای تو می‌رسد ... و اینها همه آثار الله است و نظر و بصر الله است، اما اگر هم از این جا نگری بالله کژمژ و ترشروی شوی؛ پس نظر بصورت‌های خوبان جهان و خوشیهای ایشان و ستارگان آسمان و گلها و سبزه‌ها و آبهای روان اینجهان و آنجهان می‌کن ... پس چو آنها را مشاهده می‌کنی الله را مشاهده کرده باشی ... (همان: ۲۱۲-۲۱۴).

بهاء معتقد است که حق را با «نظری» که خدا به او داده است می‌بیند؛ از طرفی در تجلی اشاره کردیم که این جهان مظهر اسما و صفات حق است و در واقع خود حق است و نگاه به این مظاهر در واقع نظر در خداست. او از بین این مظاهر، جهان رویدنی‌ها را بر می‌گزیند. به این ترتیب بهاء، خدا را نه با چشم سر مشاهده می‌کند و نه این مشاهده ذات حق را در بر می‌گیرد بلکه او خدا را در قلب خود در قالب مظاهر او مشاهده می‌کند؛ مظاهری که تجلی صفات حق هستند.

رؤیت حق در نگاه بهاء شبیه بحث‌های پیچیده کلامی نیست. او به مرحله‌ای رسیده است که خدا را در مظاهر جهان هستی مشاهده می‌کند. صوفیه با وجود اینکه

در مسائل اعتقادی، از جمله مسئلهٔ رؤیت تحت تأثیر آرای کلامی و البته آرای اهل حدیث و متکلمان سنت (اشاعره) واقع شده‌اند، از حیث بیان عقاید، همواره روش و شیوهٔ خاصی را در پیش گرفته‌اند. روشی که آنها در پیش گرفتند، علاوه بر اتکا بر احادیث و آیات قرآن از یک منبع دیگر نیز استفاده می‌کرد و آن یافته‌های قلبی خودشان بود. همین منبع الهامی، در بینش صوفیه از مقولهٔ رؤیت، تأثیر مهمی گذاشته است.

رؤیت در نگاه بهاء از منظری دیگر قابل بررسی است و آن مربوط به عاطفهٔ لذت، سرزندگی و شادی است که بر سراسر متن سایه افکنده است. کمیت بالای واژه‌هایی مثل «خوشی»، «سرور»، «مزه»، «راحت‌ها» و «جمال» و ... دلیلی بر این ادعا است. بهاء کمتر از قهر حق یا جبر او سخن می‌گوید. در مقابل بیشتر تحت تأثیر الطاف، زیبایی‌ها و «جمال» خدا در جهان قرار می‌گیرد. به همین دلیل او حق را در صُوری می‌بیند که این زیبایی را به بهترین نحو تحقق ببخشند. زیباترین جلوه‌های حق در جهان هستی، گل‌ها و گلستان‌های زیبا هستند. «گل سرخ، تجلی کامل جمال الهی در باغ است» (شیمل، ۱۳۶۷: ۱۳۲). بهاء، آن قدر محو جمال حق می‌شود که زمانی که گلستانی را می‌بیند، مثل این است که خدا را می‌بیند:

«اکنون عشقها بجمالها و سماعها و سبزه‌ها چون باد صبا خبرکننده از جمال

یوسفیست.» (بهاء ولد، ۱۳۳۸: ۱۳۷/۱).

«و هر جمالی را که مشاهده می‌کنی و هر صورت بستانی را که بینی این

همه آثار از الله است در تو وقتی کم می‌شود و وقتی بیش می‌شود و وقتی

شاخه‌های دیگرگون از تو بیرون می‌زند پس سهل چیزی است خوشی این

جهان.» (همان: ۱۵/۱).

بهاء در زیبایی عناصر رویشی، جلوهٔ جمال حق را می‌بیند. هریک از مشایخ صوفیه در راه رسیدن به حق و مراحل سیر و سلوک، روشی را برگزیده‌اند. برخی از

مشایخ صوفیه تحت تأثیر عشق و جمال و زیبایی‌های حق در جهان هستی واقع می‌شوند.

«بعضی صوفیان عقیده دارند که پرستش جمال و عشق صورت، آدمی را به کمال معنی می‌رساند که چون معنی، جز در صورت نتوان دید و جمال ظاهر آینه‌دار طلعت غیب است، پس ما که خود در قید صورت و گرفتار صوریم به معنی، مجرد عشق نتوانیم داشت و از این رو بنیاد طریقت خود را بر اساس جمال پرستی متکی ساخته، به زیبایی صورت، عشق می‌ورزیده‌اند. ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵) یکی از نخستین کسانی است که خدا را در صور زیبای طبیعت می‌دید. ابو حمزه و ابوالحسین احمد بن محمد نوری (متوفی ۲۹۵) نیز در همین طریق بوده‌اند» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: مقدمه ۵۶).

به این ترتیب می‌توان بهاء را در زمره عرفای جمال‌پرستی دانست که جمال عناصر زیبای رویشی برای او، شمه‌ای از زیبایی حق را به نمایش می‌گذارد.



نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که استعاره‌های رویشی در معارف بهاء ولد از کمیت و کیفیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار هستند و این استعاره بر سراسر متن سایه افکنده است. از سوی دیگر این استعاره‌ها را بهاء ولد به طرز بسیار خلاقانه به کار

گرفته است. حرفه بهاء و اشتغال به کشاورزی، اقلیم زندگی و عقاید مذهبی وی نقش زیادی در انعکاس گسترده قلمروهای رویشی در معارف دارند که ما از آنها با عنوان عوامل تجربی، جغرافیایی و عقیدتی نام برده‌ایم. دسته‌بندی استعاره‌های رویشی در قالب سه حوزه خدا، جهان و انسان نشان می‌دهد که قلمروهای رویشی در متن از نظم و انسجام ویژه‌ای برخوردارند. ارتباط میان این سه حوزه، حکایت از انسجام و هماهنگی ذهن بهاء در تبیین مهم‌ترین مفاهیم شناختی دارد؛ زیرا او توانسته در قالب اصطلاحات گیاهی پیوندی قابل توجه میان این سه حوزه برقرار کند و عقاید خود را درباره برخی مفاهیم عرفانی و کلامی همچون وحدت وجود، جبر و اختیار، تجلی و رؤیت به تصویر بکشد.

بررسی و تحلیل این مفاهیم در قالب قلمروهای گیاهی نشان می‌دهد که برخلاف آنچه از ظاهر معارف بر می‌آید، بهاء در برخی موارد از جمله مفاهیم مورد تحلیل ما، همچون اشاعره نمی‌اندیشد؛ بلکه عقاید او همسو با عرفا و صوفیه قرار می‌گیرد. او حتی در مواردی مانند موضوع «جبر و اختیار» گرایش به معتزله دارد که این امر به نوبه خود آزاد اندیشی بهاء و دور بودن از تعصبات فرقه‌ای را نشان می‌دهد. در پایان باید اشاره کنیم میدان تحلیل برای این استعاره‌ها همچنان باز است و تحلیل‌های صورت گرفته بخش کوچکی از آن چیزی است که این استعاره‌ها برای بازنمایی دارند.

پی‌نوشت‌ها

1. Olaf Jäkel. (2002). "Hypotheses Revisited: Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts". *metaphorik.de*.
2. Shokr Mohamed, Abdulmoneim, Banha. (2006). "The Metaphorical Concept "Life is a Journey" in the Qur'an: a Cognitive-semantic Analysis" *metaphorik.de* 10/2006: 96.
۳. عدد سمت راست به شماره جلد و عدد سمت چپ به شماره صفحه مورد نظر اشاره می‌کند.
۴. «ابوتراب نسفی می‌گوید: که تمام موجودات یک درخت است و فلک اول، که فلک الافلاک است محیط موجودات است، و ساده و بی‌نقش است، زمین این درخت است (شبهه به «خید عدم» در گفتار بهاء) و فلک دوم که فلک ثابتات است بیخ این درخت است و هفت آسمان، که هریک کوکبی سیاره دارند، ساق این درخت است. ... و

عناصر و طبایع چهارگانه شاخ‌های این درختند و معدن و نبات و حیوان، برگ و گل و میوه این درختند پس از آن‌جا که زمین این درخت است تا به این‌جا که میوه درخت است هرچند بالاتر می‌آید نازک‌تر می‌شود و شریف‌تر و لطیف‌تر می‌گردد. چون مراتب این درخت دانستی اکنون بدان که میوه بر سر درخت باشد و خلاصه درخت بود و شریف‌تر و لطیف‌تر از درخت باشد و از درخت هرچیز که به میوه نزدیک‌تر باشد بالاتر و شریف‌تر و لطیف‌تر بود» (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۸۰). هم‌چنین او این مطلب را به صورت مختصرتری نیز مطرح می‌کند: «عالم جبروت، تخم است و عالم ملک و ملکوت، درخت است و معدن و نبات و حیوان میوه این درخت اند» (همان: ۱۹۶).

۵. روزبهان بقلی نیز صفات حق را به صورت عناصر رویشی زیبا به تصویر می‌کشد: «درین جهان، عاشقان را ریاحینی است، از باغ جمال و جلال احد» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴).

منابع

- قرآن کریم.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۶). *شجره الکون* (درخت هستی). مقدمه، ترجمه و توضیح گل بابا سعیدی. تهران. انتشارات طریق الکمال.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). *عبهر العاشقین*. تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین. تهران. انتشارات منوچهری.
- بهاء ولد، بهاء الدین محمدبن حسین خطیبی. (۱۳۳۸). *معارف*. جلد ۱ و ۲. تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران. طهوری.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلیل مسگر نژاد. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری، محمد عیسی. (بی تا). «رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی».
- دوبو کور، مونیکن. (۱۹۸۹). *رمزهای زنده جان*. ترجمه جلال ستاری. تهران. نشر مرکز.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۸۶). *مرصاد العباد*. تصحیح محمد امین ریاحی. تهران. سروش.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). *تجلی و ظهور در عرفان نظری*. قم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- زمرّدی، حمیرا. (۱۳۸۷). *نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی*. تهران. زوآر.
- ستّاری، جلال. (۱۳۸۶). *عشق صوفیانه*. تهران. نشر مرکز.
- شیمیل، آن ماری. (۱۳۶۷). *شکوه شمس*. ترجمه حسن لاهوتی. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- فتوحی، محمود. (۱۳۸۹). «از کلام متمکن تا کلام مغلوب». *فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی*. سال ۳. شماره ۱۰. ص ۳۵-۶۲.
- _____ (۱۳۸۹). *بلاغت تصویر*. تهران. سخن.
- _____ (۱۳۹۰). *سبک شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران. سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۳۴). *احادیث مثنوی*. تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. تهران. سخن.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران. جامی.
- لسترینج (۱۳۶۷). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*. ترجمه محمود عرفان. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. (چاپ اول ۱۳۳۷).
- محمد زاده، سید نادر. (۱۳۸۹). «ذکر در طریقه کبرویه». *فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان*. سال ۷. شماره ۲۵.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۲). *نشانه شناسی تفسیر عرفانی*. تهران. نشر ثالث.
- نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۸). *الانسان الکامل*. پیش گفتار هانری کربن. تصحیح و مقدمه ماریژان موله. تهران. کتابخانه طهوری.
- هاشمی، زهره و ابوالقاسم قوام. (۱۳۹۲). «بررسی شخصیت و اندیشه عرفانی بایزید بر اساس روش استعاره شناختی». *جستارهای ادبی*. سال ۴۶. شماره ۳.

- Lakoff, G and Johnson, M, (1980), *Metaphors We Live By*. Chicago And London: University Chicago Press.
- Olaf Jäkel. (2002). "Hypotheses Revisited: Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts". *metaphorik.de*.
- Shokr Mohamed, Abdulmoneim, Banha. (2006). "The Metaphorical Concept "Life is a Journey" in the Qur'an: a Cognitive-semantic Analysis" *metaphorik.de* 10/2006.

