

مقایسه وحدت وجود در «فصوص» ابن عربی و «مثنوی» مولوی

نوشته سید محمد دشتی

اعتقاد به وحدت وجود زیربنای مکتب عرفانی ابن عربی است و او تمام امور را در پرتو وحدت وجود تبیین و تفسیر می‌کند. از طرف دیگر، مسئله وحدت وجود در مثنوی نیز آشکارا مطرح شده است و پژوهنده کنجکاو را به صرافت می‌اندازد که چند و چون آن را نزد این دو عارف طراز اول دنیای اسلام مقایسه کند. مقایسه بین افکار این دو اندیشمند ممکن است با هدفهای مختلفی صورت بگیرد. هدفی که در اینجا بیشتر جلب توجه می‌کند بررسی امکان تأثیر مولوی از ابن عربی است. واضح است که احتمال خلاف این امر، یعنی تأثیر ابن عربی از مولوی، بسیار کم و غیر قابل اعتناست، زیرا مولوی (متولد ۶۰۴ ق) در هنگام وفات ابن عربی (۶۳۸ ق) جوانی ۳۴ ساله بود و اندیشه‌های او سالها بعد از وفات شیخ اکبر به بار نشست. به علاوه، مولوی، گذشته از ملاقاتی که می‌گویند در دمشق با ابن عربی داشته است،^۱ از راه خواندن آثار شیخ و نیز صحبت با شاگردش، صدرالدین قونوی، با تعالیم او آشنایی داشته است.

۱. بدیع الزمان فروزانفر، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به مولوی، ج ۵، زوآر، تهران ۱۳۷۶، ص ۴۳.

در این مقاله می‌کوشیم تا، بدون توجه به مناسبات تاریخی این دو شخصیت، پاسخ مناسبی برای این پرسش بیابیم که: آیا مولوی، در مسئله وحدت وجود از ابن عربی متأثر بوده است؟ دلیل ما برای کنار گذاشتن بحث تاریخی عدم توفیق کسانی است که سعی کرده‌اند براساس وقایع زندگی این دو دلایلی برای تأثر یا عدم تأثر مولوی از ابن عربی اقامه کنند. حاصل تلاش آنان فقط نشان داده است که می‌توان دلایلی به یک اندازه متقن برای پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال پیدا کرد. مثلاً رفاقت صمیمانه مولوی با صدرالدین قونوی^۲ ممکن است به نفع پاسخ مثبت تلقی شود یا طعن مولوی بر فتوحات مکیه^۳ جانب پاسخ منفی را تقویت کند.

۱. وحدت وجود در «فصوص»

نکته‌ای که در بحث ما حائز کمال اهمیت است ارتباط وحدت وجود (آن‌گونه که نزد ابن عربی مطرح است) با نظریه اسماء و صفات و اعیان ثابت است. حقیقت آن است که بدون آشنایی با این اصطلاحات، تشریح نظریه وحدت وجود براساس دیدگاه ابن عربی بسیار دشوار بلکه ناممکن است، زیرا ابن عربی نظام کاملی پدید آورده که اجزای آن به هم پیوسته است. وحدت وجود، بالاخص، با نظریه اسماء و صفات پیوند تنگاتنگ دارد. از این روی، شایسته است که توضیح مختصری در مورد اسماء و صفات و اعیان ثابت ارائه شود. بعداً خواهیم دید که خالی بودن جای بحث اسماء و صفات در مثوی یکی از دلایلی است که می‌توان بر عدم تأثر مولوی از ابن عربی اقامه کرد. نظریه اسماء و صفات راهی است که ابن عربی به وسیله آن وحدت شخصی وجود را با کثرتی که در عالم مشاهده می‌کنیم ربط می‌دهد. به اعتقاد او، هرگونه کثرت و تضادی که در عالم می‌بینیم، از وجود کثرت و تضاد در بین اسماء حق ناشی می‌شود. اسماء، در واقع، برزخ بین وحدت و کثرت‌اند. ما فقط با یک وجود سروکار داریم و آن حق تعالی است و اسماء کثیر وی وجوه مختلف این وجودند.

اما اسماء خدا چگونه در آفرینش ایفای نقش می‌کنند؟ از دیدگاه عرفای مکتب محیی‌الدین، حق تعالی در مرتبه ذات از هرگونه تعین و کثرت رهاست. در این مرتبه، ذات الهی (= حقیقت

۲. همان.

۳. شمس‌الدین احمد افلاکی، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازجی، ج ۲، ج ۱، ج ۲، دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۲، ص ۴۷۰.

وجود) هیچ اسم و صفتی ندارد و قابل شناخت نیست. نخستین مرحله تجلی تجلی ذات الهی بر خویشتن است. در این مرتبه، اسماء و صفات مندرج‌اند، اما هنوز متعین و متمایز نشده‌اند. این مرحله را مقام احدیت گفته‌اند.^۴ مرحله بعد تعین و تمایز اسماء و صفات است. تفاوت این مرحله با مرحله قبل، فقط در اجمال و تفصیل است. این مرحله را مقام واحدیت نامیده‌اند.^۵

به این ترتیب، نظریه اسماء و صفات ما را از وحدت صرف، به نوعی کثرت رساند که باید آن را «کثرت اسمایی» خواند. ولی برای رسیدن به عالم امکان، هنوز توجه به یک اصطلاح بسیار مهم ضروری است و آن «اعیان ثابت» است. اعیان ثابت نامی است که این عربی بر ماهیتهای ممکنات، آن گونه که در علم خدا مقرر و ثابت است، اطلاق کرده است. اعیان ثابت که، به نوبه خود، برزخ بین اسماء و عالم به‌شمار می‌روند تعینات و سایه‌های اسماء الهی‌اند.^۶ این عربی برای توضیح این که چگونه چنین تعینات و صورت‌هایی برای اسماء الهی حاصل شده است، از اصطلاح «فیض اقدس» استفاده می‌کند که از ذات حق بر خود ذات فایض می‌گردد و اعیان ثابت و استعداد‌هایشان در علم خدا حاصل می‌شود.^۷ سرانجام برای آنکه اعیان خلعت وجود بیوشند «فیض مقدس» به میان می‌آید و با دستیاری او، عالم امکان پیدا می‌شود.^۸

۱.۱ تصویر کلی وحدت وجود در «فصوص»

اکنون به نقل چند عبارت از فصوص می‌پردازیم که در مجموع تصویری از وحدت وجود، آن گونه که نزد ابن عربی مطرح است، عرضه می‌دارد. برای آسان شدن فهم این متون آنها را شماره گذاری کرده‌ایم و در ابتدای هر بند، مفاد متن را به اختصار بیان داشته‌ایم.

۱. وجود حقیقی واحد است و ضدّ و مثل در آن راه ندارد. فصّ اسماعیلی: «فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد؛ فإنّ الوجود حقیقه واحده والنئیء لا یضادّ نفسه»^۹ قیصری در شرح این عبارت می‌گوید: «چون ابن عربی نخست وجود امثال و اضداد را به اعتبار کثرت ثابت نمود، در

۴. نورالدین عبدالرحمان جامی، نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک،

ج ۲، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۵.

۵. همان، ص ۴۲.

۶. همان، ص ۳۸.

۷. همان، ص ۱۱۸.

۸. همان، ص ۱۱۴.

۹. محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیقی، ج ۲، الزهراء، تهران، ۱۳۷۰،

ص ۹۲.

اینجا خواسته است که امثال و اضداد را به اعتبار وحدت ذاتی و وحدت عَرَضی نفی کند. بنابراین می‌گوید: در واقع، در وجود ضدّ و مثل در کار نیست، زیرا وجود حقیقتی واحد است و یک شیء هیچگاه با خودش تضاد پیدا نمی‌کند.^{۱۰}

۲. وجود کَوْنی عین هویت حقّ است. فصّ یوسفی: «فَنَّهُ ظَهَرَ وَ اَلِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ. فَهُوَ هُوَ لَا غَيْرَهُ. فَكُلُّ مَا نَدْرِكُهُ فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمَمَكَنَاتِ.»^{۱۱} و شرح آن، از زبان قیصری، چنین است: «منظور آن است که هر آنچه با مدرکات عقلی و قوای حسی ادراک می‌کنیم عین وجود حق است که در آئینهٔ اعیان ممکنات ظاهر گشته است. پیش از این، دانستی که اعیان ثابتۀ آینه‌های حق و اسماء اویند.»^{۱۲}

۳. عالم طبیعت، صورتهایی است حاصل شده در آئینهٔ ذات الهی، بلکه عین ذات الهی است که در آینه‌های اعیان ثابتۀ، منعکس شده است. فصّ ادریسی: «فَعَالَمُ الطَّبِيعَةِ، صَوْرٌ فِي مِرَاةٍ وَاحِدَةٍ، لِأَبْلِ صُورَةٍ وَاحِدَةٍ فِي مَرَايَا مُخْتَلِفَةٍ.»^{۱۳}

هیچ وجودی، جز وجود حق نمی‌توان یافت. فصّ یعقوبی: «وَلَيْسَ وَجُودٌ إِلَّا وَجُودُ الْحَقِّ بِصُورِ أَحْوَالِ مَا هِيَ عَلَيْهِ الْمَمَكَنَاتِ فِي أَنْفُسِهَا وَ أَعْيَانِهَا.»^{۱۴} کاشانی، شارح بزرگ فصوص، می‌گوید: «ممکنات هنوز در حال عدم اصلی خویش، باقی‌اند، چرا که وجود فقط از آن حق است و وجود عبد در واقع همان وجود حق است که در صورت عین ثابتۀ عبد (که به نوبۀ خود صورتی از صور معلومات حق تعالی است) متعین گشته و در صورتهای مختلف احوال ممکنات منقلب شده است. منظور از احوال ممکنات احوال اعیان ثابتۀ آنهاست.»^{۱۵}

۲.۱ اثبات وحدت در کثرت

ابن عربی، همچون سایر عرفا، معارفی را که در فصوص و سایر آثار خود عرضه داشته حاصل

۱۰. محمد داود، قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص ۶۵۲.
۱۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۳.
۱۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۹۷.
۱۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۸. همچنین نگاه کنید به: قیصری، شرح فصوص، ص ۵۶۲.
۱۴. همان، ص ۹۶.
۱۵. عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، ج ۴، بیدار، قم ۱۳۷۰، ص ۱۲۹.

کشف و شهود می‌داند. طبیعی است که، در نظر ابن عربی، مسئله وحدت وجود نیز از شمار این معارف کشفی خارج نیست. مشکل ابن عربی آن است که وحدتی را که در حال کشف عیناً مشاهده کرده برای ما ناعارفان (یا به تعبیر او: محجوبان) که فقط کثرت موجود در عالم را می‌بینیم توجیه کند. مهم‌ترین دستاویز او برای توجیه وحدت در کثرت استناد به نظریه اسماء و صفات است. در اینجا با نقل دو عبارت فصوص تلاشهای فکری او را در این زمینه باز خواهیم نمود.

۱. کثرت اسمایی مستند کثرت موجود در عالم است و چیزی جز عین ذات الهی نیست. قیصری در توضیح این عبارت از فصّ ادریسی: «لَیْسَ إِلَّا الْعَیْنُ الَّتِی هُوَ الذَّاتُ»^{۱۶} می‌گوید: «منظور آن است که وجود کثرت اسمایی جز عین ذات الهی نیست که برحسب شئون مختلف خویش در صور اعیان ثابت‌ه ظاهر گشته است و اعیان ثابت‌ه همچنان در عدم به سر می‌برند»^{۱۷}

۲. وحدت در کثرت؛ معنای «احدیة الکثرة». در فصّ موسوی می‌خوانیم: «وَجُودُ الْحَقِّ كَانَتْ الْكَثْرَةُ لَهُ، وَ تَعَادُدُ الْأَسْمَاءِ أَنَّهُ كَذَا وَ كَذَا بِمَا ظَهَرَ عَنْهُ مِنَ الْعَالَمِ الَّذِي يَطْلُبُ بِنَشَاتِهِ حَقَائِقَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَجَبَّتْ بِهِ وَ بِخَالِقِهِ أَحَدِيَّةُ الْكَثْرَةِ»^{۱۸} «یعنی: کثرتی که برای وجود حق حاصل گشته به واسطه چیزی است که از حق ظاهر شده، و منظور وجود عالم است؛ زیرا عالم با نشأت خویش حقایق اسماء الهی را طلب می‌کند. این اسماء در واقع ارباب کثرتند (= کثرت به آنها برمی‌گردد) پس به واسطه عالم و خالق آن، یعنی حق تعالی، احدیة الکثرة (= وحدت در کثرت) تحقق یافت»^{۱۹}

سخنان ابن عربی در این زمینه بسی بیش از اینهاست، اما به نظر می‌رسد که نقل همین مقدار برای اثبات ادعای ما که گفتیم مسئله وحدت وجود، نزد ابن عربی، بدون توجه به اسماء و صفات قابل طرح نیست کافی باشد. آمیختگی وحدت وجود با نظریه اسماء و صفات چنان است که امکان ندارد کسی عقیده به وحدت وجود را از ابن عربی اخذ کند و نظریه اسماء و صفات را نپذیرد.

۲. مولوی و وحدت وجود

در مثنوی، وحدت وجود به روشنی طرح شده است. البته باید این حقیقت را بدین شکل توضیح داد که وحدت وجود، به صورت عام آن و در دو طیف وحدت شهود و وحدت شخصی، مطرح شده است. در اینجا به مواضع طرح وحدت شهود و دواعی مولوی در مطرح کردن این مسئله، در

۱۷. قیصری، شرح فصوص، ص ۵۵۱.

۱۹. قیصری، شرح فصوص، ص ۱۱۱۹.

۱۶. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۶.

۱۸. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۰.

کنار وحدت شخصی - که خود می تواند موضوع مقاله‌ای جداگانه باشد - نمی پردازیم و مستقیماً به سراغ وحدت شخصی وجود می رویم.

بنابر مشهور، وحدت شخصی وجود نظریه خاصّ این عربی و اتباع اوست. بنابراین، اذعان به طرح این مسئله در مثنوی ممکن است این توهم را به دنبال داشته باشد که مولوی نیز شارح نظریات ابن عربی در باب وحدت وجود است. برای ردّ این نظر، می توان سه دلیل عمده ذکر کرد: الف) دیدیم که مسئله وحدت وجود در نظام فکری منسجم ابن عربی چنان با بحث اسماء و صفات و اعیان ثابته در آمیخته است که به هیچ روی نمی توان این دو را از هم تفکیک کرد. به عبارت دیگر، ابن عربی وحدت وجود را به وسیله اسماء و صفات توجیه می کند و کثرت محسوس در عالم را به کثرت اسمایی تحویل می نماید. اگر مولوی وحدت وجود را از دریچه ذهن ابن عربی می نگریست ناچار بود که لازمه قول به وحدت وجود را نیز که عبارت از نظریه اسماء و صفات باشد بپذیرد. حال آنکه این نظریه در مثنوی مطرح نیست و حتی مولوی در بسیاری موارد چنان سخن گفته که گویی قصدش ردّ نظریه استعدادات اعیان بوده است.^{۲۰} این نکته را می توان همچون قرینه مهمی تلقی کرد مؤید این معنی که مولوی، آنجا که از وحدت شخصی وجود سخن می گوید، راوی تجربه های خویش است و تابع ابن عربی نیست.

ب) وحدت وجود در عرفان ایران (= عرفان شرق عالم اسلام) که مولوی وارث آن بوده است سابقه دارد. لذا طبیعی تر آن است که بپذیریم مولوی از وجود همین سابقه در سنت عرفانی متبوع خویش سود جسته است، نه از ابن عربی که متعلق به حوزه عرفانی دیگری در غرب عالم اسلام است. در بخش ۱.۲ این دلیل را به تفصیل شرح خواهیم داد.

ج) نحوه طرح مسئله در مثنوی که همه جا با پرهیز از تشریح و بسط آن و اکتفا به جنبه شهودی وحدت وجود و هشدار به آفات قول به وحدت وجود برای اذهان عادی همراه است، به همان اندازه که با طریقه ابن عربی ناسازگار است با شیوه عارفانی همچون سنایی و عطار سازگاری دارد. در بخش ۲.۲ نمونه هایی از راه و رسم مولانا را در طرح این مسئله خواهیم دید.

۱.۲ سابقه وحدت وجود در عرفان ایران

در این بخش، بی آنکه قصد استقصا داشته باشیم، فقط به اقوالی از امام محمد غزالی، سنایی و عطار

۲۰. به یاری خدا، در مقاله مستقّلی، نظر مولوی را در باب اسماء و صفات و اعیان ثابته باز خواهیم نمود.

که مولوی بی شک به آنان توجه داشته و آثارشان را مدام مطالعه می کرده است، اشاره می کنیم.

الف) امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) از شخصیت‌های مورد علاقه مولوی بوده است و هر چند نام او و آثارش در مثنوی مذکور نیست، مثنوی در موارد گوناگون از کتابهای او مخصوصاً احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت، المنقذ من الضلال و مشکاة الانوار متأثر بوده است.^{۲۱} حجة الاسلام طوس، در کتاب مشکوة الانوار، عبارت مشهوری دارد که آشکارا مذهب وحدت وجودی او را نشان می دهد:

«عارفان ارتقا می یابند و از حضيض مجاز به دوره حقیقت می رسند، پس به مشاهده عیان می بینند که، در وجود، جز خدا نیست و هر چیزی، جز ذات خدا، هانک است. منظور ما آن نیست که غیر حق فقط در بعضی اوقات هالک است، بلکه از ازل تا به ابد هانک و فانی است.»^{۲۲}

ب) سنایی (متوفی ۵۲۵ ق)، به همراه عطار، دو شاعر و عارف بزرگ اند که سخت مورد توجه مولانا و اصحاب حوزه او بوده اند. اصحاب مولوی حدیقه الحقیقه را - که مولوی فقط آن را با نام الهی نامه یاد می کند - با تکریم فوق العاده تلقی می کرده اند.^{۲۳} تأثیر حدیقه در مولوی به وضوح پیداست. مولانا نه فقط در عنوانهای حکایت مکرراً به ابیات حدیقه استشهاد می کند، بلکه مضامین بسیاری از آن اخذ و نقل می کند.^{۲۴}

با توجه به این واقعیت، وقتی بینیم که مسئله وحدت وجود در همین الهی نامه سنایی مطرح است، بسیار به جا خواهد بود که مولوی را که این همه با سنایی مانوس است متأثر از او بدانیم و خود را برای یافتن منبعی ناشناخته به در دسر نیندازیم. این حقیقت را هم در نظریات ماوریم که مولوی به همان میزان که به آثار سنایی و عطار معتقد بوده است، طبق گفته افلاکی، به ابن عربی و آثارش بی التفات بوده، چنانکه طعن او در حق فتوحات مکیه مشهور است.^{۲۵}

در اینجا سه بیت حدیقه را که به نحو خدشه ناپذیری بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد نقل می کنیم. در بیت اول، سنایی به خواننده می گوید: اگر برای کسی جز خدا هستی قایل شوی، او را

۲۱. نگاه کنید به: عبدالحسین زرین کوب، سرنی، ج ۲، ج ۳، انتشارات علمی، تهران ۱۳۶۸، ص ۴۳۷.

۲۲. ابو حامد محمد غزالی، مشکاة الانوار، حقیقها و قدم علیها ابو العلاء العفیفی، ط ۱، دارالقومیة للطباعة و النشر، قاهره ۱۳۸۳ ق، ص ۵۵.

۲۳. شمس الدین احمد افلاکی، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲۴. نگاه کنید به: عبدالحسین زرین کوب، سرنی، ج ۱، ص ۲۵۴ به بعد.

۲۵. افلاکی، مناقب العارفين، ج ۱، ص ۴۷.

شریک خدا قرار داده‌ای:

هرچه را هست گفتی از بن و بار گفتی او را شریک، هس می‌دار^{۲۶}

در بیت دوم می‌گویند موجودی جز حق تعالی وجود ندارد:

مادت او زکهنه و نو نیست اوست کز هستها بجز او نیست^{۲۷}

مضمون آخرین بیت نیز چنین است: زشت و نیک جهان از خدا و به خداست؛ بلکه عالم در واقع ظهور خداست:

نیست گویی جهان ز زشت و نکو جز از او و بدو و بلکه خود او^{۲۸}

ج) عطار (متوفی اوایل قرن هفتم ق.) تأثیرپذیری مولوی از عطار حیطه وسیعی را از نقل قصه‌هایی از مثنویهای عطار، تا تفسیر بعضی ابیات و اخذ مضامین در بر می‌گیرد.^{۲۹} پس اگر ثابت شود که در آثار عطار بحث وحدت وجود مطرح بوده است، به دلیلی مشابه با آنچه در مورد سنایی گفتیم، می‌توان به این نتیجه رسید که مولوی این فکر را از او اخذ کرده است، نه از منبعی همچون ابن عربی که، در قیاس با عطار، روابط بسیار کمرنگ‌تری با او داشته است. در اینجا ابیاتی را از آثار مختلف عطار نقل می‌کنیم که وحدت شخصی وجود را با شفافیت بسیار در بر دارد.

۱. منطق الطیر:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ چون تویی بی‌حد و غایت، جز تو چیست؟^{۳۰}

۲. مصیبت‌نامه:

از دل و گل در جهان من بر چه‌ام؟ اوست جمله، در میان من بر چه‌ام^{۳۱}

هیچ هستم می‌ندانم یا نیم چون همه اوست، آخر اینجا من کیم؟

۲۶. ابوالجد مجدود بن آدم سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تصحیح و تحشیة مدرّس رضوی، ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۴، ص ۶۲.

۲۷. همان، ص ۶۶.

۲۸. همان، ص ۶۸.

۲۹. عبدالحسین زرّین‌کوب، سزّنی، ج ۱، ص ۲۵۱.

۳۰. فریدالدّین محمد عطار، منطق الطیر، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، ج ۷، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰، ص ۳.

۳۱. فریدالدّین محمد عطار، مصیبت‌نامه، به اهتمام عبدالوّهّاب نورانی وصال، ج ۴، زوّار، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۲۳.

۳. الهی نامه:

همه جانان تویی چه نیست چه هست
تو خورشیدی و من چون سایه باشم
نه آخر سایه خود محو آری
ندیدم جز تو در کونین پیوست
در اینجا با تو من همسایه باشم
چو نور جاودانی را تو داری^{۳۲}

۴. اسرارنامه:

یکی خوان و یکی خواه و یکی جوی
یکیست این جمله، چه آخر چه اول
دوی را نیست ره در عالم تو
یکی بین و یکی دان و یکی گوی
ولی بیننده را چشم است احول^{۳۳}
همه عالم توی و حضرت تو^{۳۴}

۵. دیوان غزلیات و قصائد:

این روی در کشیده به بازار آمده
غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است
اینجا حلول کفر بود اتحاد هم
یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود
خلق بدین طلسم گرفتار آمده
کانجا نه اندک است نه بسیار آمده
کین وحدتی است لیک به تکرار آمده [...]
چون گشت ظاهر، این همه آثار آمده^{۳۵}

۲.۲ شیوه طرح وحدت وجود در «مثنوی»

در این بخش، با نقل نمونه‌هایی از موارد فراوان طرح وحدت وجود در مثنوی، به اثبات این مهم می‌پردازیم که مولوی وحدت وجود را به عنوان یک واقعیت شهودی و فارغ از طول و تفصیلهای آن نزد ابن عربی و یارانش مطرح می‌کند. به بیان دیگر، او پروای آن ندارد که مسئله را از لحاظ نظری برای مخاطبان توجیه کند و رابطه وحدت و کثرت را - که دل‌مشغولی اصلی ابن عربی است - تبیین کند. مولوی در این شیوه با اسلاف خویش، همچون سنایی و عطار، مشابهت دارد و آنان نیز از این که به وحدت وجود جنبه نظری و فنی بدهند پرهیز داشته‌اند. بنابراین، می‌توان تفاوت اساسی فضای بحث در مثنوی را دلیل مهم دیگری دانست که ما را به عدم تأثر مولوی از ابن عربی متقاعد می‌سازد.

۳۲. همو، الهی نامه، تصحیح هلموت ریتر، ج ۲، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۸، ص ۷ و ۹.

۳۳. همو، اسرارنامه، با تصحیح و تعلیقات سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات صفی علی شاه، تهران، بی تا، ص ۲.

۳۴. همان، ص ۳.

۳۵. همو، دیوان، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، ج ۶، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۰-۸۱۷.

۱. ابیات زیر، نمونه خوبی از چگونگی طرح وحدت وجود در مثنوی به شمار می‌روند؛ امعان نظر در اقوال شارحان اغلب دل‌باخته ابن عربی در مورد آنها نشان می‌دهد که بی‌توجهی به سرچشمه‌های اصلی اندیشه مولوی چه نتایج ناگواری خواهد داشت:

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا در آن یک سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق ^{۳۶}

شارحان مثنوی در اینجا، فرصت را غنیمت شمرده، به هنرنمایی پرداخته‌اند. خوارزمی، صاحب جواهرالاسرار، مضمون ابیات را مطابق با این دو بیت فتوحات مکیه می‌داند:

كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَّمْ تَقْلُ متعلقاتٍ في ذُرَى اعلى القُلُلِ
أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَ أَنْتَ هُوَ وَ الْكُلُّ فِي هُوَ هُوَ قَسْلٌ عَمَّنْ وَصَلُ^{۳۷}

در سطور بعد خواهیم دید که مشابهت مضمون این دو بیت با ابیات مثنوی چندان زیاد نیست که در برابر شواهدی که از منبعی دیگر نقل می‌کنیم مقاومت کند.

انقروی، شارح بزرگ مثنوی، مطابق شیوه معهود خویش، فضای فکری ابن عربی را بر گفته‌های مولوی تحمیل می‌کند و در تفسیر بیت اول می‌گوید: «مشایخ صوفیه فیضی را که از ذات بیچون حضرت حق تعالی به اعیان ثابت‌ه می‌رسد فیض اقدس می‌گویند که یک نور واحد منبسط است. مثلاً چون نور بسیطی است که از قرص خورشید به زجاجات مختلف می‌تابد. آن زجاجات مانند اعیان ثابت‌ه است و اشعه متبوع شمس که از زجاجات مختلف ظهور می‌کند مشابه فیض مقدس است که از اعیان ثابت‌ه به سایر ارواح می‌رسد.»^{۳۸}

فروزانفر نیز که در این موارد مردد است و گاهی برحسب مصلحت تأثر و پیروی مولوی از

۳۶. مولوی، مثنوی، از روی نسخه قویته، به کوشش توفیق ه. سبحانی، ج ۲، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴، ص ۶۲.

۳۷. کمال‌الدین حسین خوارزمی، جواهرالاسرار و زواهر الانوار، به تصحیح محمدجواد شریعت، ج ۲، ج ۲، ج ۱، انتشارات مشعل، اصفهان ۱۳۶۶، ص ۱۲۰.

۳۸. رسوخ‌الدین اسماعیل انقروی، شرح کبیر بر مثنوی، ترجمه عصمت ستارزاده، ج ۱۵، ج ۱، ج ۲، انتشارات زرین، تهران ۱۳۸۰، ص ۳۰۷-۸.

ابن عربی را رد می‌کند^{۳۹}، در اینجا ابیات را طبق دیدگاه ابن عربی تفسیر می‌کند. فرقی که بین تفسیر او و انقروی مشاهده می‌شود آن است که او مفاد بیتها را مربوط به مرتبه اطلاق وجود می‌داند که بالاتر از مرتبه صور علمیه و اعیان ثابت است^{۴۰}. خواجه ایوب نیز معتقد است که این ابیات اشارت است به مرتبه اتحاد حقایق موجودات در غریب هویت ذات^{۴۱}

اکنون باید شواهدی را که از منبعی بسیار نزدیک به مولوی در دست داریم باز نماییم تا مشخص شود که تمام این تفاسیر - که براساس عرفان نظری محیی‌الدینی صورت گرفته است - ادعاهای بدون دلیلی بیش نیست. آن منبع معارف اثر نامدار بهاء‌ولد، پدر مولوی، است. در آنجا تمثیل آفتاب را که در این ابیات مطرح شده است مشاهده می‌کنیم: «پس هرگاه که روحها به الله پیوندند، چنانکه میان ایشان هیچ حجاب و خلاف نماند، هیچ دوزخ و رنج نماند. نظیر پیوستن چنان باشد که روشنایی آفتاب در خانه افتاده باشد، دیوار از میانه برگیری تا آن نور آفتاب به آفتاب یکی شود.»^{۴۲}

می‌بینیم که عبارات معارف به یگانگی روح آدمی با حق تعالی، که پس از برداشتن دیوار اجسام تحقق می‌پذیرد، دلالت دارد و نیازی به توضیح نیست که فحوای ابیات مثنوی نیز چنین است. تنها تفاوت جزئی و قابل اغماض آن است که در معارف، به جای «کنگره» از «دیوار» استفاده شده است. به علاوه، طرز استعمال این تمثیل در مثنوی استادانه‌تر است و بیشتر بر تعینات و تکثرات دلالت می‌کند، زیرا دیوار سایه‌ای یکنواخت دارد، اما دندانهای کنگره هر یک سایه‌ای متفاوت دارد و این نکته حاکی از دقت نظر مولوی است.

مضمونی که در ابیات مثنوی دیدیم وصف حال عالم غیب و شهادت بود. مولوی از عالم شهادت به «صورت» تعبیر کرده است و در این مورد نیز وامدار پدرش بهاء‌ولد است: «باز دیدم که هر صورت از الله هست می‌شود و هم به الله باز می‌گردد و نیست می‌شود، و الیه المصیر.»^{۴۳} «باز نظر کردم و دیدم که همه صورت و همه خیال، از بی صورت و از بی خیال می‌خیزد؛ و همه صورت چاکری صورت است.»^{۴۴}

۳۹. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ج ۳، ج ۱، ص ۵، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۷، ص ۶۹.

۴۰. همان، ص ۴-۲۸۲.

۴۱. خواجه ایوب، اسرارالغیوب، به تصحیح محمد جواد شریعت، ج ۲، ج ۱، ص ۱، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۷۷، ص ۷۸.

۴۲. بهاء‌الدین محمد بهاء‌ولد، معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، ج ۱، ص ۲، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۵۲، ص ۳۲۱.

۴۳. همان، ص ۱۹.

۴۴. همان، ص ۱۱.

به حکم این مقدمات می توان گفت که مولوی در این ابیات مستقیماً به معارف بهاء وند نظر داشته است و هیچ احتیاجی نیست که برای تفسیر آنها دست به دامان اصطلاحات پیچیده عرفان نظری شویم. آنچه مولوی به سادگی می خواهد بگوید آن است که، وقتی که روح ما از عالم غیب به جهان شهادت آمد، تزامنها و تکثرات حاکم بر این جهان آن را از حالت بی تعلقی و صفا و انبساطی که داشت خارج کرد. اکنون باید با منجیق مجاهده و سلوک این تعلقات رازدود تا بار دیگر روح با عالمی که از آنجا آمده است یگانه گردد. چنانکه ملاحظه می شود، این مضمون یک مضمون عام عرفانی است و اگر به ابن عربی شیفتگی مفرط نداشته باشیم لزومی ندارد بگوییم که ابن عربی در تمام آراء خویش مبتکر بوده و هر که پس از او به خطه عرفان گام نهاده است لزوماً باید مقلد وی باشد. اما سه بیت دیگر این قسمت ترسیم کننده خطوط اصلی موضع مولوی در برخورد با وحدت شخصی وجود است که تا پایان مثنوی رعایت می شود. شیوه مولوی در بیان وحدت وجود برای مخاطبان اکتفا به اشارات گذرا، شرح و بسط ندادن به مطلب و تصریح به مشکل بودن، شهودی بودن و پر خطر بودن بحث در این زمینه است:

شرح این را گفتمی من از مری لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته ها چون تیغ پولادست تیز گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا^{۴۵}

کسانی که حتی آشنایی اندکی با آثار ابن عربی دارند به خوبی واقفند که شیوه مولوی در برخورد با مسئله وحدت وجود، که می توان آن را «استراتژی سکوت» نامید، درست برخلاف طریقه ابن عربی و شارحان اوست که وحدت وجود را مبنای تمام مباحث قرار می دهند و پیوسته در تبیین وحدت وجود براساس براهین عقلی می کوشند.

۲. بیتهای زیر نیز بر وحدت شخصی وجود دلالت دارند، اما مضمون آنها طوری نبوده است که به شارحان امکان دهد که در شرح آن از اقوال ابن عربی استمداد کنند. لذا نیازی نیست که از شروح مطلبی نقل کنیم. تمثیلی که برای تقریر وحدت وجود در این ابیات انعکاس یافته است، «وحدت حقیقت نوع انسانی، با وجود اختلاف در جنسیت مرد و زن» است:

مرد و زن چون یک شود آن یک توی چونکه یکها محو شد، آنک توی

این من و ما بهر آن بر ساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا من و توها همد یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند^{۴۶}

۳. در این ابیات اندیشه وحدت وجود و شهود عینی آن در مرتبه فنا قابل ملاحظه است. مولوی، طبق شیوه معهود خود، مطلب را در همین چهار بیت برگزار می‌کند و از تشریح و بسط آن پرهیز می‌کند:

عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتلِ غیرِ حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه ماند؟
ماند الاً الله، باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز رفت
خود همو بود اولین و آخرین شرک جز از دیدهٔ احوال مبین^{۴۷}

می‌بینیم که مولوی، فقط بر جنبهٔ شهودی قضیه تأکید می‌کند و وحدت وجود را دستمایهٔ بحثهای درازدامن نمی‌کند.

۴. سرانجام در این ابیات مولوی، پس از اشاره به این که هر آن کس که ادعای وجود مستقل از حق و تکبر و رفعت جویی داشته باشد، منسک به شمار می‌رود، می‌گوید: پس از فَنای فی الله و بقای بالله، انسان وحدت را شهود می‌کند:

این فروعست و اصولش آن بود که ترفع شرکت یزدان بود
چون نرددی و نگشتی زنده زو یاغیبی باشی به شرکت ملک جو
چون بدو زنده شدی آن خود و بست وحدت محض است، آن شرکت کیست^{۴۸}؟

در بیت بعد، برای پایان دادن به سخن و پرهیز از بحثهای نظری، می‌گوید که فهم وحدت وجود با بحث و گفتگو ممکن نیست و فقط با سلوک عملی میسر می‌شود:

شرح این در آینهٔ اعمال جو که نیابی فهم آن از گفت و گو^{۴۹}

۳.۲ نتیجه‌گیری

۱. مسئلهٔ وحدت وجود، بی‌هیچ تردیدی، در مثنوی مطرح شده است و انکار آن در حکم مکابره باعیان است و وجهی ندارد.

۴۷. همان، ۶۹۶.

۴۹. همان، ص ۲۷۶۸.

۴۶. همان، ص ۱۰۷.

۴۸. همان، ص ۶۲۹.

۲. مولوی اعتقاد به وحدت وجود را در درجه اول مدیون تجربه‌های عرفانی خویش است و اگر هم بخواهیم در میان اسلاف و معاصرانش به دنبال منبعی برای اخذ این اندیشه باشیم، آن منبع آثار ابن عربی نخواهد بود.

۳. سه دلیل مهم ما را در صدور این حکم یاری می‌دهد: اولاً: سایر لوازم قول به وحدت وجود نزد ابن عربی، بالأخص نظریه اسماء و صفات و اعیان ثابت‌ه در مشنوی دیده نمی‌شود.

ثانیاً: اعتقاد به وحدت وجود، در عرفان ایران سابقه داشته و مخصوصاً در آثار سه شخصیت مورد علاقه مولوی (غزالی، سنایی، عطار) قابل مشاهده است.

ثالثاً: مولوی، وحدت وجود را بدون شرح و بسط و تبیین نظری (که شیوه معمول ابن عربی و اتباع اوست) و همانند یک واقعیت شهودی مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که اصولاً با مبنای کار ابن عربی، در نظری کردن این مباحث، موافق نیست.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی