
پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی

محمد کاظم یوسف پور*

علیرضا محمدی کله‌سر**

◀ چکیده:

بیان و تعبیر تجارب عرفانی، همواره یکی از مسائل چالش‌برانگیز در حوزه زبان عرفانی بوده است. این مشکل که ریشه در ناکارآمدی زبان در برخورد با اینگونه تجارب دارد، به استفاده عارفان از ظرفیت‌های هنری زبان انجامیده است. از جمله این ظرفیت‌ها می‌توان به تمثیل اشاره کرد. در این مقاله، به بررسی تمثیل‌های نور و آب به عنوان دو تمثیل از مهم‌ترین تمثیل‌های تبیین وحدت وجود در مثنوی پرداخته شده است. این دو تمثیل افزون بر انتقال مفهوم وجودشناختی وحدت وجود (رابطه حق و خلق)، بسیاری از ویژگی‌های دیگر این نظریه را نیز انتقال می‌دهند. این نوشتار با تکیه بر مفهوم ناشمارایی نور و آب به کاوش در توانایی‌های این تمثیل‌ها در بازنمایی خوشه‌های معنایی تجربه وحدت می‌پردازد. روابط متناقض‌نمای میان وحدت و کثرت، تنزیه و تشبیه، ظاهر و باطن و... مفهوم انسان کامل و فنا و همچنین نظریه خلق مدام از جمله ویژگی‌های قابل بیان از طریق این دو تمثیل محسوب می‌شوند.

◀ کلیدواژه‌ها:

وحدت وجود، تمثیل نور و آب، عرفان، مثنوی.

* استادیار دانشگاه گیلان / yusofpur@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی / ilia_101@yahoo.com

مقدمه

زبان افزون بر رشد اندیشه، این امکان را نیز برای بشر فراهم کرده است تا در راستای گسترش ارتباطات خود، به بازنمایی وقایع بیرونی و تجارب درونی نیز پردازد. با وجود این، محدودیت‌های زبان گاه دشواری‌هایی را نیز در این فرایند موجب می‌شوند. سوییۀ استعاره‌ی زبان از ابتدا یکی از مهم‌ترین راهکارها برای گسترش کارکرد زبان بوده است. این سوییۀ که امروزه به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل گسترش زبان شناخته می‌شود، موجب انتقال معانی گوناگون در لفظی اندک شده است. در همین راستا، تمثیل نیز همواره به عنوان راهکاری برای غلبه بر محدودیت‌های زبان به کار می‌رفته است. در این مقاله، دو نمونه از پربسامدترین تمثیل‌های هستی‌شناختی مولوی را مورد توجه قرار خواهیم داد. از این رو، پس از نگاهی اجمالی به مهم‌ترین تمثیل‌هایی که در متون عرفانی برای تبیین رابطهٔ خلق و حق به کار رفته‌اند، به طبقه‌بندی آن‌ها از نظر میزان کارایی در انتقال ویژگی‌های وحدت وجود- به عنوان مهم‌ترین هدف بیان این‌گونه تمثیل‌ها- پرداخته‌ایم. سپس با تحلیل تمثیل‌های نور و آب، دلالت‌های ضمنی و پیوندهای معنایی آن‌ها را تبیین نموده‌ایم.

پیش از این، در برخی پژوهش‌ها به بررسی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی پرداخته شده است که اولاً در آن‌ها به بررسی توصیفی این تمثیل‌ها بسنده شده است، و ثانیاً در هیچ یک از این پژوهش‌ها بر نشان دادن این پیوندهای معنایی آن‌ها با توجه به رابطهٔ مشبّه (پدیده‌های فیزیکی نور و آب) و مشبّه‌به (رابطهٔ حق و خلق) تأکید نشده است. در میان پژوهش‌های انجام شده بر روی دیگر آثار ادبیات عرفانی نیز قاسم کاکایی به‌ویژه در مقالهٔ «وحدت وجود، تجربه، تعبیر، تمثیل» و امیر شیرزاد در دو مقالهٔ «حکمت متعالیه و تصویرسازی هستی‌شناسانه از نسبت حق تعالی با خلق» و «تمثیلات هستی‌شناسی عرفانی در گلشن راز و مفاتیح الاعجاز» به بررسی نوع و کارکرد تمثیل‌های وحدت وجودی ابن عربی، ملاصدرا و شیخ محمود شبستری پرداخته‌اند.

مقالهٔ حاضر بر آن است تا با تأکید بر ویژگی‌های دو پدیدهٔ آب و نور، دلالت‌های ضمنی حاصل از به کارگیری این دو پدیده در تمثیل‌های هستی‌شناختی مولوی را

آشکار کند. این نوشتار از پرداختن به اعتقاد یا عدم اعتقاد مولوی به وحدت وجود پرهیز کرده و تنها با مبنا قرار دادن متن مثنوی به تبیین میزان کارایی تمثیل‌های آن پرداخته است.

۱. زبان، تمثیل، معنا

با نگاهی به سابقه تمثیل می‌توان دریافت که تعلیم وسیع‌ترین حوزه کاربرد تمثیل بوده است. از دیرباز در متون دینی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی در کنار افسانه‌ها و اساطیر، از تمثیل برای انتقال مفاهیم به مخاطبان بهره برده‌اند. (ر.ک: تمثیل، ماهیت، اقسام کارکرد، ص ۱۴۲-۱۴۸)

اگرچه رسیدن به اجماعی در تعریف تمثیل و تعیین وجوه افتراق آن با دیگر اصطلاحات این حوزه (رمز، مثل، الیگوری و ...) دشوار می‌نماید، با این حال می‌توان به ویژگی‌های مشترک کاربرد تمثیل در حوزه تعلیم و داستان راه یافت. در کتب بلاغی، معمولاً، تمثیل نوعی تشبیه دانسته شده است. (اسرار البلاغه، ص ۵۳) از این رو، شکل‌گیری تمثیل را می‌توان بر پایه تشابه میان دو چیز دانست تا بتوان برای بیان یک ایده، از تصویری در دسترس‌تر و در عین حال مشابه با آن سود برد. گفتنی است که شباهت میان دو طرف تمثیل، شباهتی یک‌وجهی نیست، بلکه در تمثیل، بر خلاف تشبیه، وجوه و لایه‌های متعددی از شباهت در کار است. به بیان دیگر در تمثیل با حرکت موازی طرفین تمثیل و وجوه متعدد و گاه متداخل آن‌ها روبه‌رویم. این ویژگی سبب شده تا گاه تمثیل را صورتی روایی بخوانند. (صور خیال در شعر فارسی، ص ۸۵)

یکی دیگر از ویژگی‌های کاربردی تمثیل، بیان امری نامحسوس در صورتی محسوس است. این ویژگی، افزون بر تمثیل‌هایی با مضامین دینی و عرفانی، در فلسفه نیز، آنگاه که متعلق آن امری نامحسوس باشد، برای تفهیم مخاطب به کار می‌رود. (ر.ک: رساله نفس، ص ۱۲-۱۴) این ویژگی را می‌توان مبتنی بر باور پیشینیان به چندلایه‌ای بودن جهان دانست. بر اساس این اعتقاد، هر چیز در جهان اشیاء (عالم شهادت) صورت‌هایی در عوالم دیگر نیز دارد. این اعتقاد در مهم‌ترین الگوی فلسفه اسلامی به

شکل صدور مرتبه‌ای عالم از ذات بی‌تعیّن حق تا اسماءِ وی، اعیان ثابت، صور مادی و اجسام ظاهر شده است. در این الگو، عالم از جهان‌های موازی منطبق بر مراتب فوق، به علاوه عوالم میانی آن‌ها تشکیل شده است. در سلسله این مراتب، هر عالم نمودار عوالم فوق خود است با این تفاوت که هرچه به سمت عوالم پایین‌تر می‌رویم، شمول معنایی کمتر می‌شود. به عبارت دیگر، در حرکت از عوالم بالا به سمت پایین از بساطت معنا کاسته و به کثرت صور افزوده می‌شود. این حرکت از اجمال معانی به سوی تفصیل صور و مظاهر به گونه‌ای است که گاه امری واحد در عالم بالاتر، به شکل امور متعدد در عالم پایین‌تر ظاهر می‌شود. (ر.ک: نه‌ایة الحکمة، ص ۱۳-۱۴)^۱

با این توضیحات می‌توان گفت یکی از مشکلات متون دینی و عرفانی، بیان معانی‌ای از عوالم بالاتر در قالب زبانی است که بر مبنای ویژگی‌های عالم حس و صور شکل گرفته است. (ر.ک: وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۷۹-۸۵) امور در مراتب بالاتر جهان، با توجه به شمول معنایی بیشتر، معانی متعدد و گاه متضاد را هم‌زمان در بر دارند، در صورتی که زبان برای تعبیر و بیان آن‌ها ناگزیر باید از گزاره‌های متعدد و غیر هم‌زمان سود ببرد.^۲ به عبارت دیگر، زبان در بیان اموری که با طبیعت گزاره‌های زبانی ناسازگار است، به توصیف روی می‌آورد؛ برای مثال در تجربه رؤیا، اگرچه ما اغلب با تجربه‌ای بسیط روبه‌رویم، در بیان آن به گزاره‌های متعدد روی می‌آوریم. «فورمن» نمونه‌ای را یادآور می‌شود که در آن از دیدن رؤیای سینه‌سرخ زردرنگ سخن می‌رود. بدیهی است جمله «پرنده‌ای دیدم مثل سینه‌سرخ ولی با سینه زرد رنگ» تنها آن را توصیف می‌کند و از بیان روابط و مفاهیم جانبی میان اجزای آن ناتوان است. این ناتوانی در مواردی که محتوای رؤیا ترکیبی پیچیده‌تر (همچون موجودی با سر سگ، دم خروس، پای فیل و ...) باشد، شدیدتر است. (ر.ک: عرفان، ذهن، آگاهی، ص ۱۶۶-۱۶۷) در بیان تجاربی همچون تجارب زیباشناختی یا عرفانی که با منطق عادی زبان ناسازگار باشند، نیز می‌توان شاهد چنین حالتی بود. در متون عرفانی، آنجا که عارف به

بیان تجربه‌ای ماوراءالطبیعی روی می‌آورد، چنین رویدادی مشاهده می‌شود. مثلاً مولوی بیان زیر را در تعبیر تجربه‌ای آورده که به درک هم‌زمان دو مفهوم متضاد انجامیده است:

قطره تویی بحر تویی، لطف تویی قهر تویی

قند تویی زهر تویی، بیش میازار مرا

(گزیده غزلیات شمس، ص ۲۳)

اگرچه تجربه لطف و قهر، یا قند و زهر بودن، هم‌زمان و به همراه تمامی شبکه‌های ارتباطی حاصل از این هم‌زمانی ادراک می‌شود، در تعبیر باید آن دو را از یکدیگر جدا کرد. چه بسیار مفاهیم و تجاربی که در توأمانی این دو، برای صاحب تجربه، درک‌پذیرند ولی در تعبیر زبانی از دست می‌روند، و قابل انتقال به مخاطب نیستند. شاید از همین روست که صاحبان برخی تجارب عرفانی، برای بیان تجربه خویش روش‌هایی غیر معمول همچون تمثیل را برمی‌گزینند. در تمثیل، زبان به تصویری روی می‌آورد که به شکل توأمان معانی متعدد و گاه متضادی را در خود دارد. به عبارت دیگر، زبان از بیان اجزای تجربه طفره می‌رود، و انتقال این اجزا و روابط میان آن‌ها را به تمثیل وا می‌گذارد.^۳

بنابراین، می‌توان تمثیل را همچون تصویری دانست که تعبیر گوناگونی را همچون خوشه‌های معنایی با خود به همراه دارد. این تعبیر با وجود اینکه گاه سازنده ترکیبی «متناقض‌نما» هستند، از این راه می‌توانند به صورت توأمان به مخاطب انتقال یابند. بدیهی است این شیوه انتقال، بیش از توصیف می‌تواند مخاطب را به درک معنای تجربه رهنمون شود.

۲. وحدت وجود و تمثیل

وحدت وجود از مفاهیمی است که در تعبیر زبانی با دشواری‌هایی روبه‌روست. این دشواری‌ها را می‌توان زاییده دو عامل مهم دانست: شمول معنایی این تجربه که خود نتیجه تعلق آن به عوالمی ورای عالم حس و شهادت است؛ تداخل و تراحم این معنایی گاه به هم‌زمانی معانی متضاد نیز می‌انجامد. این ویژگی‌ها، در ناتوانی زبان در بیان و

تعبیر تجربه نمود می‌یابند. تنوع تمثیل‌های وحدت وجود در متون عرفانی، دلیلی بر این امر است که امکانات گزاره‌های زبانی ظرفیت انتقال این تجربه عرفانی را ندارند، و صاحب تجربه برای بیان آن به ابزار تمثیل توسل می‌جوید. برخی از مهم‌ترین این تمثیل‌ها عبارت‌اند از: بحر و موج (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۰۶؛ گلشن راز، ص ۵۳)، عکس و عاکس (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۱-۶۲)، سایه و صاحب سایه (شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۹)، سلسله اعداد و نسبت آن‌ها با «یک» (الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۱۰؛ شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۷-۱۳۹)، حروف و مرکب (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۱۲) و ...

با نگاهی به این تمثیل‌ها و شیوه به کارگیری آن‌ها، نوع ارتباط میان تصاویر ارائه شده به صورت تمثیل و مفهوم مورد نظر نویسنده را در سه سطح می‌توان بررسی کرد. در این سه سطح، به ترتیب کارایی تمثیل‌ها در بازنمایی ویژگی‌های تجربه وحدت بیشتر می‌شود. این کارایی به دو عامل نیت مؤلف و ماهیت خود تمثیل بستگی دارد:

الف. تصویری جزئی^۴ که به بخشی از مفهوم مورد نظر اشاره دارد، و برای انتقال مفهوم همان بخش بیان می‌شود؛ برای نمونه، سید حیدر آملی در تفسیر جمله «مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ» و برای تبیین مفهوم نوع مقارنت حق با موجودات، از تمثیل «حروف و مداد» کمک می‌گیرد، و می‌گوید که در کتابت حروف هرچه هست مداد (جوهر) است، و حروف چیزی جز شکل ظهور جوهر نیستند. (همان‌جا) این تمثیل، اگرچه به خوبی این وجه از مفهوم وحدت را بیان می‌کند، از تبیین بسیاری از مفاهیم ضمنی آن همچون تنزیه و تشبیه، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، تداوم خلق و ... عاجز است. پر واضح است که سید حیدر آملی این تمثیل را به منظور تبیین جنبه‌ای خاص از تجربه وحدت به کار گرفته است. همچنین، ملاصدرا در جلد نخست اسفار در موضوع فعل حق به این نکته اشاره می‌کند که فعل حق نه از نوع ترکیب و تألیف بلکه از نوع ابداع است. وی در ادامه، تمثیل کلام و متکلم را برای تبیین این موضوع مناسب دانسته، به رد تمثیل کاتب و مکتوب می‌پردازد. (الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۲۱) صدر المتألهین در اینجا به گزینش تمثیلی جزئی برای تبیین مفهوم ابداع پرداخته است.

از این رو، وی تمثیل کاتب و مکتوب را، با همه توانایی‌های احتمالی در بازنمایی دیگر جنبه‌های رابطه حق و خلق، کنار می‌نهد و تمثیل کلام و متکلم را برمی‌گزیند. این در حالی است که تمثیل مذکور به وضوح توانایی انعکاس تمامی جنبه‌های رابطه حق و خلق را ندارد.

ب. تصویری کلی همچون «آینه»، «نور» یا «بحر و موج» که تنها به منظور بازنمایاندن بخشی از تجربه وحدت وجود به کار می‌رود. مثلاً در نمونه پیشین، سید حیدر آملی برای تفهیم جمله «مع کل شیء لا بمقارنۃ»، افزون بر تمثیل «مداد و حروف»، از تمثیل‌های دیگری چون «بحر و موج» نیز سود می‌جوید. مقایسه این دو تمثیل با یکدیگر ما را به درک تفاوت‌هایی از آن‌ها راهبر می‌شود که از نظر نوع دلالت فلسفی به برداشت‌های متفاوتی از وحدت وجود می‌انجامد. مثلاً در تمثیل نخست، جوهر به غیر از حروف ظهور دیگری ندارد، همچنین توقف عمل کاتب، اثری بر وجود حروف ندارد، در حالی که بحر افزون بر اینکه در ورای امواج وجودی حقیقی دارد، وجودش به ابقای وجود موج نیز می‌انجامد. این مقایسه چنین نتیجه می‌دهد که «بحر و موج» در این بخش، فقط برای نمایاندن وجهی خاص از وحدت وجود (مع کل شیء لا بمقارنۃ) استفاده شده است. یا در جای دیگر، برای تبیین رابطه حق و خلق، از تمثیل‌های «سلسله اعداد»، «اعراض و جوهر»، «صور و هیولی» و «امواج و بحر» بهره برده است. با توجه به تفاوت‌ها و پیامدهای فلسفی هر یک از این تمثیل‌ها، لاجرم باید گفت ذکر آن‌ها تنها به منظور تبیین جنبه‌ای خاص از وحدت وجود بوده است.^۵

افزون بر استفاده از تمثیل‌های مختلف با زیرساخت‌های فکری متفاوت برای تبیین جنبه‌ای خاص از تجربه وحدت، گاه نیز می‌توان به کارگیری تصویری کلی به شیوه‌های گوناگون برای بیان جنبه‌های مختلف این تجربه را دید. از همین رو، ابن عربی به تمثیل معروف آینه از نظرگاه‌های مختلف می‌نگرد. وی گاه به صورت‌های گوناگون در برابر آینه‌ای واحد نظر دارد (شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۵)، چنان‌که کثرت موجودات در برابر ذات حق به وحدت می‌رسند؛ گاه به صورتی واحد در برابر آینه‌های گوناگون اشاره کرده (همان‌جا)، چنان‌که ذات حق در آینه‌های موجودات تجلی کرده، و از

وحدت به کثرت رسیده است؛ و سرانجام، گاه به آینه‌هایی در برابر یکدیگر توجه دارد (الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۴۳۰) که تمثیلی برای حیرت ناشی از تجربه وحدت است. نمونه این شیوه به کارگیری تمثیل، در شرح رباعیات جامی نیز دیده می‌شود. وی در تبیین این نکته که حقیقت وجود از شدت ظهور قابل ادراک نیست، نور را برابر کل وجود و موجودات را پرتوی از آن گرفته (سه رساله در تصوف، ص ۵۱) و در جایی دیگر، برای شرح ادراک بسیط، نور را عاملی برای رؤیت عالم دانسته است.

ج. تصویری کلی که برخلاف بخش پیشین به کل تجربه وحدت وجود اشاره دارد. این تمثیل و تصویر ارائه شده، تمام اجزای قابل درک «ایده» و رابطه‌های معنایی آن‌ها را در حرکتی موازی میان دو وجه تمثیل باز می‌نمایاند.

در بخش بعد، با نگاهی به پربسامدترین تمثیل‌های مثنوی در باب وحدت وجود، به این موضوع می‌پردازیم که تصاویر مربوط به «نور» و «آب»، به دلیل بهره‌مندی از یک ویژگی مشترک و اساسی، به عنوان تصویری کلی، از سویی برای نمایاندن جنبه‌ای خاص از وحدت وجود و از دیگر سو برای تبیین کل تجربه به همراه درهم تنیدگی و پارادوکس‌های مربوط به جنبه‌های مختلف آن به کار رفته است.

۴. شمارایی و ناشمارایی

با بررسی تصاویر و تمثیل‌های مربوط به تجربه وحدت وجود در مثنوی می‌توان گفت پرکاربردترین آن‌ها خوشه‌های تصویری نور و آب است. پیش از پرداختن به جنبه‌های مختلف این مجموعه تصاویر، به شرح یک ویژگی مشترک میان این دو تصویر می‌پردازیم که به نظر می‌رسد، ناخودآگاه، ذهن شاعر را به این تصاویر معطوف کرده است. این ویژگی مشترک را به پیروی از مفهومی مشابه آن در ریاضیات «ناشمارایی» می‌نامیم.^۶

در مباحث مربوط به نظریه مجموعه‌ها، مجموعه ناشمارا مجموعه‌ای است که نتوان تناظری یک به یک میان اعضای آن و اعضای مجموعه اعداد طبیعی (... و ۳ و ۲ و ۱) برقرار نمود. به زبان ریاضی، اگر به ازای هر دو عضو از یک مجموعه، عضوی دیگر

بتوان یافت که میان آن دو قرار داشته باشد، آن مجموعه را ناشمارا گویند. ناشمارایی یک مجموعه ریاضی نتایجی در بر دارد که گاه به استنباط مفاهیمی متناقض نما می‌انجامد. مثلاً در مجموعه اعداد حقیقی (R) یک متغیر (همچون x) را می‌توان طوری به سمت عددی همچون a میل داد که هیچ‌گاه رابطه $x=a$ برقرار نگردد. این نکته که در مفهوم حد (limitation) از آن استفاده می‌شود، دست‌مایه‌ای برای چند پارادوکس معروف منطقی نیز بوده است.^۷

با این توضیحات، اگر بر آن باشیم تا در عالم واقع نمونه‌هایی متناظر با مجموعه‌های مجرد- در عالم ریاضیات- به دست دهیم، می‌توان مجموعه سنگریزه‌های بیابان را مجموعه‌ای شمارا و نور و آب را ناشمارا محسوب کرد. به عبارت دیگر، سنگریزه‌ها با وجود تعداد بسیار زیاد، قابل شمارش، و آب و نور غیر قابل شمارش‌اند. از این رو، همچنان‌که در ریاضیات، قوانین حاکم بر این نمونه‌ها متفاوت از گونه‌های شماراست.

با نگاهی به تمثیل‌های مثنوی شاید بتوان یکی از معیارهای کاربرد آن‌ها را توجه ناخودآگاه مولوی به ویژگی شمارایی و ناشمارایی این تصاویر دانست. افزون بر خوشه‌های تصویری نور و آب، گزینش تصاویری که شامل مجموعه‌های شمارا می‌شوند نیز اهمیتی ویژه دارد. یکی از این موارد خواطر و خیالات ذهنی است. از آنجا که ذهنیات یکی پس از دیگری و با فاصله‌ای هرچند نامحسوس به ذهن وارد می‌شوند، تمامی تمثیل‌های مثنوی در این باره مربوط به مجموعه‌هایی با ویژگی شمارایی است. تصویر حمله گروهی زنبورها:

فکر زنبور است و آن خوابِ تو آب چون شوی بیدار، باز آید دُباب

(مثنوی، ۵ / ۷۳۱)^۸

تصویر مربوط به خاشاک روی آب:

گر نبینی سیرِ آب از خاک‌ها چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها؟

هست خاشاکِ تو صورت‌های فکر نو به نو درمی‌رسد اشکالِ بکر

(همان، ۲ / ۳۲۹۴-۳۲۹۵)

تصویر تاری مو در شیرِ خالص (همان، ۱ / ۳۱۴۴ - ۳۱۴۵): تصویر جمع آمدن مگس بر زخم (همان، ۱ / ۳۲۲۳ - ۳۲۲۴) و... نمونه‌هایی از این تصاویرند.

۵. تمثیل نور

تبیین هم‌زمان ویژگی‌هایی چون کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، یگانگی حق و خلق در عین تنزیه حق، تبدیل بساطت ذات حق به کثرت موجودات در عین تجربه‌ناپذیری آن و... در تجربه وحدت وجود، نیاز به تمثیل‌هایی با ویژگی‌های خاص دارد. در این بخش به معرفی تمثیل نور و ظرفیت‌های آن در انعکاس هم‌زمان این ویژگی‌های متناقض‌نما و خارج از زبان منطق می‌پردازیم، و نمونه‌هایی از تصاویر مربوط به آب را نیز در تبیین اجزای تجربه وحدت ارائه می‌دهیم. به نظر می‌رسد که توجه به این تصاویر از منظر ویژگی‌ناشمارایی می‌تواند ابعاد بیشتری در توانایی‌های آن‌ها را در بازنمایی تجربه وحدت آشکار کند.

مولوی در دفتر اول با به کارگیری یک تمثیل، به تبیین سیر ظهور عالم از بساطت ذات حق تا کثرت و تعدد موجودات می‌پردازد. در این تمثیل، نور در پی برخورد با شبکه‌های کنگره، به شکل لکه‌های متعدد نور ظاهر می‌شود:

منبسط بودیم و یک‌جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بُدیم، آن سر همه
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجینق تا رَوَد فرق از میان آن فریق

(همان، ۱ / ۶۸۷ - ۶۸۹)

این تمثیل به دلیل شباهت‌ها و پیوندهای چندوجهی با نظریه وحدت وجود می‌تواند به عنوان نمونه‌ای صریح و کامل در زمینه نحوه صدور عالم و همچنین ارتباط آن با خداوند مورد بررسی قرار گیرد. انتخاب نور، به دلیل شباهت آن با ویژگی ریاضی‌ناشمارایی، می‌تواند حامل پیوندهای مختلف با نظریه وحدت وجود باشد؛ پیوندهایی که هرچند در این تمثیل به‌صراحت از آن‌ها یاد نشده، با غور در آن و همچنین بررسی ویژگی‌های نور و آب در مثنوی قابل دریافت است.

برای بررسی ظرفیت‌های تمثیل نور و خوشه‌ی تصویری آب در انعکاس جنبه‌های مختلف نظریه‌ی وحدت وجود ابتدا پارادوکس‌های مربوط به این نظریه، سپس مفهوم انسان کامل و نسبت آن با حق^۹ و نظریه‌ی خلق مدام را تبیین خواهیم کرد.

۱-۵. پارادوکس‌های نظریه‌ی وحدت

یکی از مهم‌ترین مسائلی که نظریه‌ی عرفانی وحدت وجود سعی در پاسخ‌گویی به آن داشته است، مسئله‌ی کثرت موجودات است: اگر عالم معطوف به وحدتی است که عرفان می‌بگوید آن است، تکلیف کثرت عینی موجودات چیست، و این کثرت چگونه با وحدت عالم قابل جمع است؟

نظریه‌پردازان عرفان از دیرباز سعی در پاسخ به این پرسش داشته‌اند. یکی از نامدارترین پاسخ‌ها که شاید بتوان آن را برگرفته از تمثیل معروف افلاطون دانست، موهوم بودن مظاهر عالم است. ابن عربی با ذکر تمثیلی عالم را سایه‌ی وجود حقیقی (حق) می‌داند (شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۹) که هرچند به قصد بیان خیالین بودن عالم آورده شده، موهوم و عدمی بودن آن را نیز بیان می‌کند. افلاطون نیز در تمثیل معروف خود نسبت موجودات عالم شهادت با نمونه‌های مثالی آن‌ها را به همین صورت ترسیم کرده است.

تکمیل این سخن را می‌توان در نظریه‌ای یافت که معتقد به وحدت وجود و کثرت مظاهر آن است. این نظریه در تفکر ابن عربی نیز جایگاهی ویژه دارد. وی وجود را دارای حقیقتی واحد می‌داند، حقیقتی که آن را «شئون و اطوار و تجلیات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملابس اسماء و اعیان ثابته، در مرحله‌ی ذهن در مجالی اذهان و در مرتبه‌ی خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد، و در نتیجه‌ی این ظهور و تعیین و تطوّر، عالم پدیدار می‌گردد.» (محبی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، ص ۱۹۹) بر طبق این نظریه، تفاوت میان مظاهر وجود، مبتنی است بر اولاً اختلاف استعدادها و ظرفیت آن‌ها و ثانیاً تفاوت درجات وجود. به عبارت دیگر، کثرت از جهتی به ماهیت موجودات و از جهتی دیگر به ذات وجود مربوط است. (نهایة الحکمة، ص ۲۳)

به نظر می‌رسد شیوه به کارگیری تمثیل نور در مثنوی، بیانگر باور مولانا به نظریهٔ اخیر در تبیین پارادوکس وحدت و کثرت باشد. وی هرچند به وحدت حقیقی عالم باور دارد، کثرت موجودات را نیز امری موهوم و عدمی نمی‌داند. تقابل موجودات عالم با اصل وجود، که شکلی دیگر از تقابل صورت و معنی در مثنوی است، همواره به اتخاذ چنین موضعی از سوی وی انجامیده است. به عبارت دیگر، اصالت معنی دلیلی بر بطلان صورت نیست: «نیز صورت اعتباری عظیم دارد. چه جای اعتبار، خود مشارک است با مغز. همچنان‌که کار بی مغز بر نمی‌آید بی پوست نیز بر نمی‌آید. چنان‌که دانه را اگر بی پوست در زمین کاری بر نیاید چون با پوست در زمین دفن کنی برآید و درختی شود عظیم.» (فیه ما فیه، ص ۱۹)

بازتاب این دیدگاه در نظریهٔ وحدت وجود را می‌توان در تمثیل نور مشاهده کرد. در این تمثیل هرچند نور به وحدتی اصیل اشاره دارد که به اصل وجود مربوط است، در تعینات و ظهورات خود به کثرت می‌انجامد. این کثرت با وجود اصیل نبودن، عدمی و موهوم نیز نیست. در این تمثیل شبکه‌های کنگره مجاری‌ای برای گذر نور به قدر ظرفیت آن‌ها هستند. جایگزین شدن شیشه‌های رنگی به جای کنگره در تمثیلی دیگر همین مفهوم را می‌رساند:

شیشه‌های رنگ‌رنگ آن نور را می‌نماید این‌چنین رنگین به ما
چون نماند شیشه‌های رنگ‌رنگ نور بی‌رنگت کند آنگاه دنگ

(مثنوی، ۵ / ۹۸۹ - ۹۹۰)

این تمثیل افزون بر انتقال مفاهیمی چون وحدت وجود و کثرت موجودات و تفاوت آن‌ها بر حسب استعداد و ظرفیت آن‌ها و اصالت حقیقت وجود و ساری بودن آن در تعینات، به انتقال مفهوم تشکیک وجود نیز کمک می‌کند. این نظریه که قدمت آن به فهلویون می‌رسد (نهایة الحکمة، ص ۴۰) و در حکمت متعالیه نیز به آن توجه شده است، تفاوت مراتب موجودات را متناسب با مقدار و نحوه بهره‌مندی آنان از وجود می‌داند. در تمثیل نور نیز هرچه از منبع نور دورتر شویم، میزان بهره‌مندی از نور کمتر و آمیختگی با تاریکی بیشتر می‌شود.

از میان تصاویر مربوط به آب، تصویری که می‌تواند این رابطه میان حقیقت وجود و موجودات را بنماید، تصویر موج و دریاست. گفتنی است تمثیل‌های مربوط به موج و دریا تنها قادر به نمایاندن کثرت ماهوی موجودات اند نه کثرت ذاتی وجود (تشکیک وجود):

بحر وحدان است جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست
(مثنوی، ۲۰۳۰/۶)

بر مثال موج‌ها اعدادشان در عدد آورده باشد بادشان
(همان، ۱۸۵/۲)

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج، یا از وی نمی
(همان، ۱۱۲/۱)

در این تمثیل نیز دریا همچون حقیقت وجود و وحدت محض در نظر گرفته شده که امواج، حاصل کثرت شئون و تعینات آن هستند.

مبحث وحدت و کثرت به گونه‌ای که از آن یاد شد، پای مسئله متناقض‌نمای دیگری را به میان می‌کشد، و آن بحث در نوع وحدت و یگانگی وجود است. وحدتی که حکما و نظریه‌پردازان عرفان از آن سخن می‌گویند، اشاره‌ای به مفهومی متفاوت از مفهوم یک در اعداد است. یگانگی مورد بحث در وحدت وجود، به اصطلاح یگانگی سنخی (در سنخ وجود) است. به عبارت دیگر، «یک» در مبحث وحدت وجود، نسبتی با اعداد دیگر چون دو، سه و... ندارد، در حالی که واحد عددی در برابر دو و سه و... قرار می‌گیرد. از همین رو، در اعداد هنگامی که از یک سخن می‌گوییم، ناخواسته آن را در عرض دو، سه و... قرار داده‌ایم تا ما را به کثرت متوجه کند؛ کثرتی که یگانگی به هیچ نوع در آن راه ندارد. این در حالی است که در بحث وحدت وجود ما با وحدت حقیقی (سوی وحدت عددی) سروکار داریم. این وحدت به نوعی است که قابل تجزیه به اعداد نیست، و هرچند ظهور و تعین آن را به صورت محدود می‌توان در نظر گرفت، این تعدد ناقض وحدت حقیقی آن نیست. راهی که برای حل و درک این تناقض در کتب عرفانی یافته‌اند، توجه به این امر از نظرگاه‌های مختلف است. به عبارت دیگر، اگر

از منظر کثرت و تعدد موجودات به عالم بنگریم، کثرت عالم را درمی‌یابیم و چنانچه از منظر حقیقت بسیط که عبارت از حقیقت وجود است به عالم بنگریم، وحدت آن را در خواهیم یافت. اصطلاح «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» نیز ناظر به همین نگاه است (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۲۰)؛ نگاهی که در ورای کثرت ظاهری دریابنده وحدت و در ورای وحدت دریابنده کثرت باشد. توجه سالک همواره میان وحدت و کثرت در تردد است به گونه‌ای که توقف در یکی موجب نفی دیگری نخواهد شد. اشاره ابن عربی به عبارت «کن تارة و تارة» در فتوحات، پرهیز از توقف بر منظری خاص را توصیه می‌کند. (وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، ص ۳۸۹) اشکال وارد بر تمثیل شاخص و سایه نیز از همین منظر قابل بررسی است. این تمثیل حاصل توقف بر منظر وحدت و درنیافتن کثرت ورای این وحدت است.

به نظر می‌رسد تمثیل نور توانایی انعکاس همزمان این ویژگی‌های متناقض‌نما را نیز دارد: تقابل بساطت نور در عین گستردگی آن و تعدد نقاط نورانی حاصل از برخورد با کنگره، تمثیلی برای وحدت وجود و کثرت مظاهر آن است. کثرت نور در عین وحدت آن از دو جنبه می‌تواند بررسی شود: نخست اینکه نور در عین بساطت کثیر است به اعتبار اینکه قدرت پراکندگی در فضا را دارد، دوم اینکه در تمثیل مذکور، تعدد نقاط نورانی نتیجه تجزیه نور بسیط نیست، بلکه همان نور در عین بساطت و وحدت به شکل تعدادی نقاط نورانی نیز ظاهر شده است.^۱ در اینجا نیز اگر از منظر نقاط نورانی بنگریم، به تعدد آن پی می‌بریم و اگر از منظر اصل نور بنگریم، به وحدت ورای این کثرت رهنمون می‌شویم.

این ویژگی نور به نوعی در تمثیل دریا و موج نیز نمودار می‌شود. در این تصویر، همچون تصویر مربوط به نور، کثرت موج زائیده تجزیه دریا نیست بلکه دریا در عین وحدت خود به شکل امواج متعدد ظاهر می‌شود. در اینجا نیز با توقف بر کثرت امواج، از درک وحدت دریا درمی‌مانیم و با توقف بر وحدت دریا، کثرت امواج از نظر دور می‌ماند.

ساختار دوگانه مسئله وحدت و کثرت، از سوی دیگر پرسش ارتباط میان ذات حق و مظاهر تجلی آن را نیز به میان می‌آورد. اگر موجودات عالم را موهوم و عدمی ندانیم، پاسخ‌هایی در قالب دو پیش‌فرض کلی درباره رابطه میان حق و خلق می‌توان یافت. نخستین پاسخ که تباین کامل حق و خلق است، جهان را چون تصویری آفریده یک هنرمند می‌پندارد. این پاسخ به دلیل رابطه‌ای صرفاً علی میان خدا و جهان راهی به نظریه وحدت وجود نمی‌برد. دومین پاسخ تشابه کامل حق و خلق را در پی دارد. این دیدگاه که همه چیز را خدا و خدا را همه چیز می‌پندارد، معمولاً با نام پانته‌ایسم (Pantheism) خوانده می‌شود، و گاه نام وحدت وجود نیز به آن اطلاق شده است. (ر.ک: همان، ۶۶۶) به نظر می‌رسد وحدت وجود، آن‌گونه که عرفای مسلمان به تبیین آن پرداخته‌اند، تفاوت‌هایی با تلقی اخیر از رابطه حق و خلق دارد. نظریه متناقض‌نمایی که در سطور پیشین به شیوه‌های مختلف بیان شد، می‌تواند پاسخ سومی برای این مبحث نیز فراهم آورد.

متناظر با نظریه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، در باب رابطه حق و کثرت صور، می‌توان از «تباین در عین تشابه و تشابه در عین تباین» یا «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» در مورد رابطه عالم با مظاهر آن سخن گفت. به عبارت دیگر، اگر نخستین پاسخ از منظر تشابه حق و خلق و پاسخ دوم از منظر تباین آن دو طرح شده باشد، سومین پاسخ جمع میان دو پاسخ نخست است. ابن عربی این منظر را کامل‌ترین منظر برای روایت وحدت وجود می‌داند. (صوفیسم و تائویسم، ص ۷۳) وی در تمثیلی، رابطه فرد مقابل آیینه و تصویر وی را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: «مانند انسانی که تصویرش را در آیینه می‌نگرد، او می‌داند که صورت خود را می‌بیند و همچنین می‌داند که صورت خود را نمی‌بیند... پس در این سخن که چهره خود را دیده‌ام و چهره خود را ندیده‌ام نه صادق است نه کاذب.» (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۴)

در مثنوی نیز تمثیل نور می‌تواند گویای این ویژگی متناقض‌نما باشد. گفتنی است یکی از اشکالات وارد بر این تمثیل و تمثیل بحر و موج، این است که هم‌جنس بودن نور و نقاط نورانی و همچنین بحر و امواج آن شائبه همه‌خدایی (پانته‌ایسم) و تشابه ذاتی

حق و خلق را در پی دارد. به نظر می‌رسد با توجه به مطالب پیشین بتوان گامی در جهت رفع این اشکال برداشت. چنان‌که گفته شد، صور و مظاهر عالم از سوی، زائیده تشکیک وجود و از سوی، زائیده به کثرت درآمدن بساطت و وحدت حقیقت وجود است. هرچند این وجود بسیط است که به کثرت آمده، تفاوت در برخورداری از نور وجود، هم در جنبه تشکیک و هم در جنبه استعدادها و ظرفیت‌های موجودات، می‌تواند به تباین حق و خلق بینجامد. به این ترتیب، هرگونه شائبه همه‌خدایی می‌تواند حاصل توقف بر موقف وحدت و حقیقت وجود باشد، در حالی که موضع صحیح، حرکت مداوم از تباین به تشابه و از تشابه به تباین است.

با این توضیحات، شایسته است شکل‌گیری نقاط نورانی در اثر گذر از شبکه‌های کنگره و همچنین تشکیک مراتب نور را جنبه تباین این نقاط متعدد با بساطت نور بدانیم؛ نکته‌ای که در مورد بحر و موج نیز (صرف نظر از جنبه تشکیک) قابل ذکر است. به عبارت دیگر، نقاط نورانی و امواج ما را به کثرت و تباین، و دریا و نور به وحدت و تشابه رهنمون می‌شوند. پر واضح است که موضع صحیح حرکت مداوم از نظرگاهی به نظرگاهی دیگر است:^{۱۱}

گر نظر در شیشه داری گم شوی زانکه از شیشه است اعداد دوی
ور نظر بر نور داری واره‌ی از دوی و اعداد جسم منتهی
(مثنوی، ۳ / ۱۲۵۵-۱۲۵۶)

لاجرم در ظرف باشد اعتداد در لهب‌ها نبود الا اتحاد
نور شش قنديل چون آمیختند نیست اندر نورشان اعداد و چند
آن جهود از ظرف‌ها مشرک شده‌ست نور دید آن مؤمن و مُدرک شده‌ست
چون نظر بر ظرف افتد روح را پس دو بیسند شیث را و نوح را
(همان، ۵ / ۲۸۸۱-۲۸۸۴)

مفترق شد آفتاب جان‌ها در درون روزن ابدان ما
چون نظر در قرص داری خود یکی است وانکه شد محجوب ابدان در شکی است
(همان، ۲ / ۱۸۶-۱۸۷)

۵-۲. جزء و کل

به تعبیر ایزوتسو، ابن عربی جایگاه انسان را در هستی از دو منظر تکوینی و شخصی مورد توجه قرار داده است. در سطح نخست به انسان در دایره خلقت نگریسته می‌شود؛ انسان در این سطح، نوعاً دربردارنده همه اسماء الهی است، ولی سطح دوم، سطحی است که به قابلیت‌ها و توانایی‌های شخص انسان تکیه دارد. در این سطح، انسان در صورت رسیدن به مقام تکامل می‌تواند مظهر اسماء الهی باشد. (صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۵۳-۲۵۵) این تفکر را در بیان دیگر عرفا نیز می‌توان دید. مولوی، در نگاهی تکوینی به انسان، او را دریایی ناشناخته می‌شمارد:

تو یکی تو نیستی ای خوش‌رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق

(مثنوی، ۱ / ۱۳۰۰۱)

در صورتی که در نگاه شخصی می‌تواند درجات مختلفی از خاک تا افلاک را دارا باشد: «خلق سه صنف‌اند: ملایکه‌اند که ایشان همه عقل محض‌اند... یک صنف دیگر بهایم‌اند که ایشان شهوت محض‌اند... ماند آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت. نیمش فرشته است و نیمش حیوان، نیمش مار و نیمش ماهی، ماهی‌اش سوی آب می‌کشانند و مارش سوی خاک.» (فیه ما فیه، ص ۷۷-۷۸)

اگر نظر خود را به انسان در سطح کونی معطوف داریم، در ذات خود کامل و بازتاب تمام اسماء الهی است. از دیگر سو، انسان در سطح شخصی نیز با رسیدن به شرایطی ویژه، توانایی ظهور اسماء الهی را دارد. با در نظر گرفتن تقابل وحدت حقیقی وجود با وحدت عددی، که وحدتی است تجزیه‌پذیر، می‌توان دریافت که بساطت وجود هنگام ظهور کثرات به اجزا تجزیه نمی‌شود. این سخن بدین معناست که صور ظاهر شده اجزای حقیقت وجود نیستند، پس به نوعی می‌توان کل وجود را در مظاهر آن یافت. از همین روست که عرفا انسان را (به عنوان کامل‌ترین مظهر وجود) در بردارنده جمیع اسماء الهی می‌دانند. این رابطه می‌تواند تداعی‌گر مطالب پیشین نیز باشد؛ اگر از منظر وحدت به سلسله وجود و موجودات بنگریم، کثرات به اعتباری همان بساطت وجودند (تشبیه)، همچنین عالم در عین کثیر بودن واحد است (وحدت در

کثرت). از این منظر می‌توان به انسان نیز در سطح کونی نگریست که مظهر و جامع اسماء الهی است. به دیگر سخن، انسان به عنوان جزوی از وجود (منظر کثرت) با کل خود، یعنی حقیقت وجود، برابری می‌کند (منظر وحدت).

با مقایسه تمثیل‌های مربوط به تجربه وحدت، به نظر می‌رسد تمثیل نور به کامل‌ترین وجه توانایی بازنمایی این وجه از وحدت وجود را نیز دارد. از آنجا که نور در ظاهر تجزیه‌پذیر نیست، و لکه‌های نور اجزایی برای کلیت نور محسوب نمی‌شوند، از منظر وحدت (بساطت نور)، می‌توان آن‌ها را با کل خود یکسان انگاشت.

از میان تصاویر مربوط به آب در مثنوی اگرچه تصویر موج و بحر، به دلیل اتصال دائمی آن دو و ناشمارایی آب، می‌تواند تا حدودی بیانگر این وجه از وحدت وجود باشد، ولی دیگر تصاویر مربوط به آب، بیشتر دلالت‌گر رابطه حق و انسان در وجه شخصی (در برابر تکوینی) است.

ویژگی همسانی جزء و کل، که زائیده ویژگی ناشمارایی پدیده‌های نور و آب است، در مجموعه‌های ریاضی نیز نمونه‌هایی دارد. در مجموعه‌های ناشمارا (همچون مجموعه اعداد حقیقی R)، بین اعضای R و هر زیرمجموعه از آن، می‌توان تناظری یک به یک برقرار کرد. مثلاً زیرمجموعه‌ای همچون مجموعه اعداد حقیقی کوچک‌تر از یک و بزرگ‌تر از صفر، از سویی یکی از اجزای کوچک R است و از سویی (به دلیل ناشمارایی R) تعداد اعضایی (cardinal) برابر تعداد اعضای R دارد.

ریشه این اعتقاد را در باورهای پیشینیان نیز می‌توان پی گرفت. باورهای جادویی و اساطیری، مشحون از قواعدی است که منشأ آن را باید در باور به برابری جزء و کل یافت. ارنست کاسیرر در نگاهی ساختارگرا اندیشه برابری کل و جزء را یکی از مبانی اندیشه اسطوره‌ای و جادو می‌پندارد: «در اندیشه اسطوره‌ای [کل جزء است، به این معنی که کل با تمامی ذات اسطوره‌ای- جوهری خود به جزء وارد می‌شود و به گونه‌ای حسی و مادی «در» جزء قرار دارد. کل شخص انسان در مویش،

ناخن‌های چیده شده‌اش، لباسش و اثر پایش نیز هست. هرگونه نشانه یا چیزی که از انسان در جایی باقی بماند جزء واقعی وجود اوست [و چنانچه به این جزء آسیبی برسد] می‌تواند بر کل وجود شخص نیز اثر گذارد.» (فلسفه صورت‌های سمبولیک، ص ۱۲۷)^{۱۲}

در پایان این بخش، به معرفی تصاویری از مثنوی می‌پردازیم که نگاه به انسان به عنوان بازتاب هستی (عالم صغیر) و جامع اسماء الهی (خلیفة الله) شالوده آن‌ها را تشکیل می‌دهد. این تصاویر که عمدتاً مربوط به خوشه تصویری نور و آب هستند، به شکستن مقایسه‌های منطقی میان جزء و کل اشاره دارند:

قطره گرچه خرد و کوتاه‌پا بُود لطف آب بحر ازو پیدا بود
جزوها بر حال کل‌ها شاهد است تا شفق غمّاز خورشید آمده است
(مثنوی، ۶/ ۴۹۶-۴۹۸)

بیند اندر ذره خورشید بقا بیند اندر قطره کل بحر را
(همان، ۶/ ۱۴۸۲)

اینست خورشیدی نهان در ذره‌ای شیر نر در پوستین بره‌ای
(همان، ۱/ ۲۵۰۲)

برخی از تصاویر مربوط به آب نیز، چنان‌که ذکر شد، به انسان در سطح شخصی می‌نگرند. کثرت در این تصاویر در مقوله‌هایی چون قطره، سیل، کوزه، خُم و... نمود می‌یابد. همچنان‌که انسان در سطح شخصی در صورت رسیدن به کمال به مظهر اسماء الهی تبدیل می‌شود، این مظاهر کثرت نیز در صورت اتصال به دریا (به عنوان کل) می‌توانند همچون دریا «کل‌نما» باشند:^{۱۳}

خُم که از دریا درو راهی شود پیش او جیحون‌ها زانو زند
(همان، ۶/ ۲۳)

کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس پاک دار این آب را از هر نجس
تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا بگیرد کوزه من خوی بحر
(همان، ۱/ ۲۷۱۰-۲۷۱۱)

۵-۳. خلق مدام

الگوی آفرینش در اندیشه وحدت وجود، بر اساس آفرینش مدام بنا شده است، که خود نتیجه باور به تجلی ذات حق به صورت مظاهر عالم است. «اینکه همه چیز در حال از نو آفریده شدن است، در اصل به معنی تجلی مستمر حق است در مقدار لایتناهی از اشیاء ممکن. این امر با نزول وجودی حق به مراتب پایین تر هستی صورت می گیرد.» (صوفیسم و تائویسم، ص ۲۲۰) اندیشه خلق مدام، ارتباطی فشرده با موضوعاتی چون وحدت و کثرت، ظهور و خفا، تنزیه و تشبیه و... در نظریه وحدت وجود دارد. پیوستگی مداوم جنبه وحدت و کثرت موجب شده تا به شکلی پیاپی از سویی بساطت وجود به کثرت صور تبدیل شود، و از دیگر سو این کثرت در روندی صعودی به بساطت و وحدت برسد. از این رو، تغییر هر پدیده در دو لحظه وجودی را می توان نتیجه دو آفرینش متفاوت و ثبات آن در دو لحظه را نتیجه دو آفرینش همسان دانست.

این الگو نیز با نگاه دقیق به تمثیل های نور و بحر و موج دریافتنی است. وجود لکه های نورانی، وجودی ثابت همچون لکه ایجاد شده از جوهر بر کاغذ نیست، بلکه زائیده آفرینش پی در پی نور از مبدأ و تبدیل آن به لکه های نورانی است. در تمثیل بحر و موج نیز امواج، از لحظه تولید تا رسیدن به ساحل هر لحظه نو می شوند و به دریا باز می گردند. الگوی خلق مدام، افزون بر ترسیم الگویی در آفرینش مظاهر وجود، مداومت در بازگشت کثرت مظاهر به وحدت و رای آنها را نیز در روی دیگر خود دارد. مولوی در روایتی دیگر از تمثیل نور به این ویژگی در مورد نور اشاره کرده است:

آن جمال و قدرت و فضل و هنر سو سفر ز آفتاب حسن کرد این
بازمی گردند چون استارها نور آن خورشید زین دیوارها
پرتو خورشید شد وا جایگاه ماند هر دیوار تاریک و سیاه

(مثنوی، ۵ / ۹۸۵ - ۹۸۷)

با این حال، این نکته در تمثیل بحر و موج آشکارتر از تمثیل نور است. در تمثیل بحر و موج، با انتخاب منظری مناسب، می توان به درک ایجاد و نابودی پی در پی امواج نایل شد. این روند با چنان سرعتی انجام می گیرد که امواج ثابت به نظر

می‌رسند. مولوی، این رویداد را نیز با تمثیل‌هایی جزئی مربوط به نور و آب بیان می‌کند:

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمرشکل آمده است چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی به ساز در نظر آتش نماید بس دراز

(همان، ۱ / ۱۱۴۵-۱۱۴۷)

در این مورد نیز، همچون جنبه‌های پیشین، توقف بر هر یک از مواضع وحدت یا کثرت، درک حقیقت نظریه خلق مدام را غیرممکن می‌سازد. بدین ترتیب، دریافت خلق و رجعت پی در پی مظاهر، در گرو تغییر مداوم موضع از کثرت (که به درک آفرینش می‌انجامد) به وحدت (که به درک بازگشت می‌انجامد) و از وحدت به کثرت است. نکته مهمی که عرفا در نظریه خلق مدام بر آن پافشاری می‌کنند، عدم تکرار در تجلی‌های حق است. ابن عربی وقوف بر این مطلب را ویژگی اهل کشف می‌داند: «اما اهل کشف می‌بینند که حق در هر نفس تجلی می‌کند و تجلی او تکرار نمی‌شود.» (شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۹) این ویژگی را افزون بر ابیات پیشین در تمثیل‌های مورد نظر این نوشتار نیز می‌توان دید. هرچند موج خود را به صورت شکلی ثابت و بی‌تغییر می‌نمایاند، هر آن در حال تغییر در شکل و ترکیب است. این پیوند معنایی را در مورد لکه‌های نور نیز می‌توان دید به طوری که سریان دائم نور از منبع خود هر لحظه به لکه‌های نورانی وجودی نو و متفاوت می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

تجربه شهود و ادراک وحدت وجود، از جمله تجاربی است که همواره در بیان با مشکلاتی مواجه بوده است. مهم‌ترین دلیل بروز این مشکلات نیز ناهمخوانی جهان تجربه شده و جهانی است که زبان بر اساس آن شکل گرفته است. دست یازیدن به راهکارهایی غیر معمول چون رمز و تمثیل همواره راهی برای انتقال بخشی از این تجربه بوده است. از میان انبوه تمثیل‌های مربوط به وحدت وجود، دو نمونه نور و آب

بیش از همه در مثنوی مولوی به کار گرفته شده‌اند. این دو تمثیل به عنوان تمثیل‌هایی کلی و به دلیل ویژگی ناشمارایی (پیوستگی) موجود در نور و آب، افزون بر اصل نظریه وحدت وجود، توانایی انتقال بسیاری از ویژگی‌های جانبی این نظریه را نیز دارند. ویژگی‌های متناقض‌نمایی چون وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه، رابطه وجودی حق و خلق، معنای انسان کامل و رابطه آن با خدا در اندیشه عرفانی و خلق مدام از جمله ویژگی‌های منتقل شده از سوی این تمثیل‌ها محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که هر یک از این تمثیل‌ها اگرچه برای بیان یکی از این پیوندها به کار می‌روند، دیگر ویژگی‌های مرتبط با تجربه وحدت را نیز انتقال می‌دهند.



پی‌نوشت‌ها:

۱. مولوی نیز این روند را از حالت عدم تا جهان هستی باز نموده است:

تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زان سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود در وی قمر همچون هلال
باز هستی جهان حس و رنگ تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

(۱/ ۳۰۹۵-۳۰۹۷)

۲. «اکنون آدمیان در اندرون دل از روی باطن محب حق‌اند و طالب اویند... این چنین معنی نه کفر است و نه ایمان و آن را در باطن نامی نیست، اما چون از باطن سوی ناودان زبان آمد، آب معنی روان شود و افسرده گردد، نقش و عبارت شود اینجا نامش کفر و ایمان و نیک و بد شود.» (فیه ما فیه، ص ۹۸)

۳. در این نوشتار از ورود به مبحث ریشه این تمثیل‌ها خودداری و این موضوع به پژوهش‌های مفصل‌تر وانهاد شده است. گفتنی است برخی تمثیل را زاده مکاشفه عارف (عوالم خیال، فصل ۵) و برخی آن را زاده تعقل و طرح و برنامه پیشین وی می‌دانند. (رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۲۲۸)

۴. منظور از تصویر یا تمثیل جزئی در این نوشتار، تصویری است که به تبیین و انعکاس جنبه‌ای خاص از تجربه وحدت پرداخته و از بازنمایی دیگر جنبه‌ها ناتوان است. تمثیل یا

- تصویر کلی نیز آن است که توانایی بازنمایی تمامی جنبه‌های قابل بیان وحدت وجود و روابط میان این اجزا را دارد.
۵. برای آشنایی بیشتر با این تفاوت‌ها و پیامدها ر.ک: «حکمت متعالیه و تصویرسازی هستی‌شناسانه از نسبت حق تعالی با خلق»، ص ۷۷-۷۹.
۶. این نامگذاری دلیلی بر این‌همانی مفهوم ناشمارایی در ریاضیات و نوشتار حاضر نیست.
۷. زنون (Zeno) با استفاده از این ویژگی اعداد حقیقی به بیان چند پارادوکس منطقی پرداخت. بر اساس یکی از این پارادوکس‌ها، اگر پاره خطی چون $A \text{ --- } B$ بی‌نهایت بار تقسیم‌پذیر باشد، حرکت بر روی این پاره خط غیر ممکن است. زیرا برای پیمودن پاره خط $A \text{ --- } B$ ابتدا باید به نقطه وسط آن (یعنی C) برسیم، ولی برای پیمودن $A \text{ --- } C$ نیز ابتدا باید به نقطه وسط آن (یعنی C) رسید. با ادامه این روند می‌توان دید که حرکت از نقطه A غیر ممکن است. (Routledge Encyclopedia of philosophy).
۸. در این مقاله، ابیات مثنوی از نسخه تصحیح نیکلسون (با مشخصات مندرج در فهرست منابع) برگزیده شده است. عدد سمت چپ نمایانگر شماره دفتر و عدد سمت راست نمایانگر شماره بیت است.
۹. هرچند مفهوم انسان کامل نیز در مبحث پارادوکس قابل طرح است، به دلیل تأکید این بخش بر تعریف انسان کامل بر پایه رابطه جزء و کل، این مفهوم در پاره‌ای جدا از پارادوکس‌ها بررسی شده است.
۱۰. پر واضح است که نگاه مولوی و به تبع آن این نوشتار به نور، معطوف به نگاهی ذوقی و ادبی است نه نگاهی علمی مبتنی بر نظریه‌های فیزیکی نور.
۱۱. به نظر می‌رسد راه حلی که برای چند جنبه از پارادوکس رابطه حق و خلق در این بخش بیان شد، می‌تواند به وجوه و جنبه‌های دیگر این نظریه پارادوکسیکال نیز تعمیم یابد. از این رو، برای پرهیز از تکرار مطالب، از طرح پارادوکس‌هایی چون ظهور و خفا، ظاهر و باطن، اول و آخر و ... خودداری شد.
۱۲. برای آگاهی از نمونه‌هایی از آیین‌های جادویی ر.ک: شاخه زرین: پژوهشی در دین و جادو، ص ۸۹-۱۱۲.
۱۳. این موضوع در مثنوی افزون بر خوشه تصویری آب، با تمثیل‌هایی جزئی نیز بازنمایی شده است:

سیل چون آمد به دریا بحر گشت
چون تعلق یافت نان با بوالبشر
موم و هیزم چون فدای نار شد
سنگِ سرمه چون که شد در دیدگان
ای خنک آن مرد کز خود رسته شد
دانه چون آمد به مزرع گشت کشت
نانِ مرده زنده گشت و باخبر
ذاتِ ظلمانی او انوار شد
گشت بینایی، شد آنجا دیدبان
در وجود زنده‌ای پیوسته شد
(مثنوی، ۱ / ۱۵۳۱-۱۵۳۵)

منابع

- اسرار البلاغه؛ عبدالقاهر جرجانی، ترجمه جلیل تجلیل، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- «تمثیل، ماهیت، اقسام کارکرد»؛ محمود فتوحی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۲ و ۱۳، شماره ۴۹-۴۷، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴.
- «تمثیلات هستی‌شناسی عرفانی در گلشن راز و مفاتیح الاعجاز»؛ امیر شیرزاد، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شماره ۳۸، زمستان ۱۳۸۴.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، تصحیح هانری کربن، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۷.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة؛ صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، دارالمعارف الاسلامیة مکتبة المصطفوی، قم ۱۳۷۸ق.
- «حکمت متعالیه و تصویرسازی هستی‌شناسانه از نسبت حق تعالی با خلق»، امیر شیرزاد، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۵، ۱۳۸۳.
- رساله نفس؛ ابن‌سینا، مقدمه و تصحیح موسی عمید، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۱.
- رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تقی پورنامداریان، چ ۵، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۳.
- سه رساله در تصوف، لوامع و لوائح؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، مقدمه ایرج افشار، منوچهری، تهران ۱۳۶۶.
- شاخه زرین: پژوهشی در دین و جادو؛ جیمز جرج فرایزر، ترجمه کاظم فیروزمند، آگاه، تهران ۱۳۸۳.

- شرح فصوص الحکم؛ خواجه محمد پارسا، به کوشش جلیل مسگرنژاد، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰.
- صور خیال در شعر فارسی؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۵، آگاه، تهران ۱۳۷۲.
- صوفیسم و تائوئیسم؛ توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمدصادق گوهری، روزنه، تهران ۱۳۷۹.
- عرفان، ذهن، آگاهی؛ رابرت فورمن، ترجمه عطاءالله انزلی، دانشگاه مفید، قم ۱۳۸۴.
- عوالم خیال: ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان؛ ویلیام چیتیک، ترجمه قاسم کاکایی، هرمس، تهران ۱۳۸۴.
- الفتوحات المکیه؛ محیی‌الدین ابن‌عربی، بیروت، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- فلسفه صورت‌های سمبلیک؛ ارنست کاسیرر، ترجمه یدالله موقن، هرمس، تهران ۱۳۷۸.
- فیه ما فیه؛ جلال‌الدین مولوی بلخی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۵.
- گزیده غزلیات شمس؛ جلال‌الدین مولوی بلخی، به انتخاب محمدرضا شفیعی کدکنی، علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۱.
- گلشن راز؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۶۱.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین مولوی بلخی، از روی نسخه تصحیح رینولد نیکلسن، صفی‌علیشاه، تهران ۱۳۷۵.
- محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ محسن جهانگیری، چ ۴، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- نه‌ایه الحکمه؛ علامه محمدحسین طباطبایی، ترجمه مهدی تدین، نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۰.
- وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و اکهارت؛ قاسم کاکایی، چ ۳، هرمس، تهران ۱۳۸۵.
- «وحدت وجود، تجربه، تعبیر، تمثیل»، قاسم کاکایی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره دوم، شماره ۴.
- *Routledge Encyclopedia of Philosophy*; Edwar Craig, vol. 8, London 1998.