

وحدت وجود در مثنوی معنوی

هما هوشیار¹

چکیده

یکی از مباحث عمده و محوری در عرفان اسلامی بحث «وحدت وجود و ریشه های آن در تصوّف» است که در باب آن محققان ایرانی و غربی نظرات متفاوتی ارائه داده اند. بحث وحدت شهود هم از مباحث بسیار نزدیک به وحدت وجود است که گاه با وحدت وجود یکی شمرده شده است. همچنین بحث حلول و اتحاد که جنبه تفریطی وحدت وجود است در آثار و تعالیم بعضی از صوفیه انعکاس یافته است. مولوی در تمثیل های گوناگون خویش در مثنوی معنوی به تبیین و تشریح وحدت وجود می پردازد. در روند پژوهش این نتیجه به دست آمد که وحدت وجود مولوی، نه وحدت شهود است و نه حلول و اتحاد؛ بلکه وحدت وجودی است که صوفیان پیش از او تحت عنوان «لیس فی الدار غیره دیار» یاد کرده اند. به عقیده او «توحید» به «وحدت وجود» می انجامد و وحدت میسر نیست مگر اینکه یک طرف نیست باشد و این نیستی همان «فنا» است. در این پژوهش سعی شده است به نگرش های وحدت وجودی مولوی در مثنوی نگاهی جامع افکنده شود و رؤس اندیشه عرفانی او در باب این موضوع خاص مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: مولوی، مثنوی معنوی، وحدت وجود.

1. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

H.hoshyar853@yahoo.com

تاریخ پذیرش

95/2/7

تاریخ دریافت

93/9/14

مقدمه

نظریه وحدت وجود می‌گوید: وجود، عین وحدت است. یعنی وجود، یک حقیقت بیش نیست، اما دارای دو وجه اطلاق و تقيید است. وجود در وجه اطلاق، ناظر به حق است و در وجه تقيید، ناظر به خلق. وجود در اصل، هیچ تعینی ندارد، ولی چون در جامه اسماء و صفات تجلی می‌کند، صورت‌های عالم کثرت پدیدار می‌گردد. مانند آفتاب که برکنگره‌ها می‌تابد و سایه‌های متعدد پدیدمی‌آورد. به سخن دیگر مفهوم هستی، یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد و چون این حقیقت در آبگینه‌های رنگین ماهیات، جلوه‌گر می‌شود، متعدد می‌نماید. پس وجود، عین وحدت است، اما این وحدت از نوع وحدت عددی و نوعی و جنسی نیست، بل وحدت حقیقی است.

مولوی از حیث مشرب، وحدت وجودی است و تمثیلات لطیفی که برای تبیین وحدت وجود آورده بر همگان رجحان دارد و کسی در این باره به‌گرد او هم نرسیده است. اما در این عقیده، راه اعتدال را پیموده است، نه همچون کسانی که در عقیده به وحدت وجود چنان راه افراط رفته‌اند که سر از وادی مذهب حلولیه و وحدت موجود درآورده‌اند. در این پژوهش به نگرش‌های وحدت وجودی مولوی در مثنوی معنوی پرداخته شده و تا حد ممکن سعی شده است که رؤس اندیشه عرفانی مولوی در این باب مورد بررسی و تبیین و تحلیل قرار گیرد.

سؤال‌های تحقیق

- 1- مؤلفه‌ها و مشخصه‌های وحدت وجود در مثنوی معنوی کدام‌اند؟
- 2- آیا تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی معنوی متأثر از اندیشه‌های صوفیان پیش از مولوی است؟
- 3- آیا وحدت وجود و وحدت شهود در مثنوی معنوی با هم مرتبط‌اند و یا از هم منفک و مجزا هستند؟

پیشینه پژوهش

صفایی هوادرق، مهناز- حلبی، علی اصغر، پژوهشی تطبیقی درباره وحدت وجود از دیدگاه مولوی و اسپینوزا، آفاق حکمت، پاییز 1391، دوره 1، شماره 3، ص 109-139.
در چکیده مقاله آمده است:

وحدت وجود یکی از گسترده ترین مفاهیمی است که ریشه در مکاتب بسیار کهن بشری دارد. گستردگی این مفهوم مانع از یافتن معنایی واحد در میان مشرب‌های فکری است و دست یابی به نظریه‌ای مبتنی بر حقیقتی که تفاوت‌های لفظی و ظاهری این مفهوم را خاتمه بخشد بس دشوار است. با وجود این، پرداختن به این مساله برای تقریب دیدگاه اندیشمندانی که در این باره تفکر نموده اند لازم و ضروریه نظر می‌آید. در این مقاله پژوهشگر بر آن است که وجوه تشابه و تفاوت آن حوزه را آشکار سازد. لذا در راستای تبیین مفهوم وحدت وجود، به بررسی راه‌های شناخت و معرفت در اندیشه مولوی و اسپینوزا که از برجسته ترین پژوهندگان حقیقت و از بزرگترین چهره های اندیشه بشری‌اند پرداخته و سعی کرده است که برخی از وجوه تشابه وحدت وجود متعالی مولوی و وحدت تک جوهری اسپینوزا که به ظاهر بس متفاوت از یکدیگر می‌نماید مورد بررسی و تحلیل قراردهد.

ویلیام جیتیک، ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود، مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره های 5 و 6 اردیبهشت ماه 1389 ترجمه ابوالفضل محمودی.

در چکیده مقاله آمده است :

اندیشه وحدت وجود، از اندیشه های اساسی عرفان نظری اسلامی بوده و ابن عربی و مولانا از قله رفیع آن هستند. موضوع این مقاله ربط و نسبت میان این سه است. این نوشتار از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول که قسمت اعظم مقاله را تشکیل می‌دهد، جیتیک (نویسنده مقاله) پس از اشاره به معنا و ساختار لغوی وحدت وجود، اجمالی از تاریخچه آن را در میان صوفیه از قرن دوم تا زمان ابن عربی ذکر می‌کند. سپس با تفصیل بیش تری به توضیح روش ابن عربی، دیدگاه او در مورد وحدت وجود، تنوع نظریات او در این مورد و ساده انگاری ها و کژفهمی هایی که به ویژه خاورشناسان در فهم تعالیم ابن عربی رواداشته اند، یادآور می‌شود. وی در ادامه این بخش به بررسی اندیشه وحدت وجود در میان شاگردان باواسطه یا بی واسطه ابن عربی از قونوی گرفته تا عبدالرحمان جامی، می‌پردازد.

ادبیات پژوهش

تاریخچه و اهمیت بحث وحدت وجود

سخن گفتن درباره تاریخ پیدایش وحدت وجود آسان نیست. این مسأله که روح عرفان و جوهر تصوف به شمار می‌آید به زمان خاص و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروهی خاص را نیز نمی‌توان بنیانگذار آن به شمار آورد. (ابراهیمی دینانی، 1377: 32)

اما در یونان و روم قدیم، سابقه نظریه وحدت وجود را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد همه فلاسفه قبل از سقراط (کاکایی، 1386: 112) ظاهراً معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیر بنایی بیابند. رواقیان معتقد بودند که تنها یک وجود موجود است و آن لوگوس (عقل) کیهانی یا روح جهانی است.

در عالم اسلام وحدت وجود دیدگاهی است که بدو از عرفان سرچشمه گرفته است. در عرفان همواره با نوعی وحدت انگاری مواجهیم. عارف کسی است که درجه‌ای از شهود وحدت را دارا باشد. به همین خاطر، تاریخچه وحدت وجود با تاریخچه عرفان گره خورده است.

از سوی دیگر، توجه به این نکته لازم است که عارف صرفاً از طریق تعبیرات زبانی قادر است مکاشفات و تجارب عرفانی خود را به غیر عارفان منتقل کند. لذا در مورد وحدت وجود با دو مسئله مواجهیم: 1- تجربه 2- تعبیر شهود. تجربه هر عارفی امری کاملاً شخصی است که تن به بررسی‌ها و کاوش‌های تاریخی نمی‌دهد، هر چند ممکن است متعلق بحث‌های پدیدارشناختی و روانشناختی قرار گیرد. لذا در مورد تجربه عرفانی وحدت وجود نمی‌توان از تاریخچه سخن گفت. اما هنگامی که همین تجربه شخصی وارد عرصه تعبیر می‌شود، به تاریخ می‌پیوندد و از فرهنگ و محیط عارف تأثیر می‌پذیرد و به نوبه خود، بر فرهنگ و محیط او اثر می‌گذارد. اینجاست که بحث از تاریخچه معنی دار می‌شود. چرا که زبان و بیان و فرهنگ تاریخچه خاص خود را دارند و در مورد آن‌ها می‌توان از تأثیر و تأثر سخن گفت. (همان: 120)

در باب خاستگاه وحدت وجود سخن فراوان رفته است. گروهی عقیده دارند که تصوف در نهاد خود جنبشی است دور از روح اسلام که از ایرانیان یا هندیان به مسلمانان رسیده است و به مثابه واکنشی است که طرز فکر آریایی در برابر دین اسلام از خود نشان داده است.

گروهی دیگر رهبانیت مسیحی آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی، گنوسی، زروانی و هرمتی را سرچشمه تصوف می‌دانند و می‌گویند: این افکار پیش از فتح مصر و شام در آن سامان منتشر بوده و به مسلمانان رسیده است و برخی تصوف را در دوره‌های نخستین آن، اندیشه اسلامی محض دانسته و می‌گویند: باید ریشه‌های آن را در تعالیم اسلام و در سیرت شخص پیامبر جستجو کرد.

نخستین کتابی که در اروپا درباره تصوف منتشر شد «تصوف یا وحدت وجود ایرانی» نوشته ثولاک بود او در آغاز امر معتقد بود که تصوف اسلامی به دلیل این که عدّه زیادی از مجوسیان پس از فتح اسلامی در شمال و ایران بر دین خود باقی ماندند و با توجه به این که بیشتر مشایخ تصوف از خراسان برخاسته‌اند و به دلیل این که از راه این بخش ایران افکار هندی به صوفیان رسیده و در گفتار برخی از صوفیان انعکاس آن را می‌توان دید، تصوف اسلامی را از اصل، مجوسی می‌دانند. وی این عقیده را با بیان این نکته که مؤسسان فرقه‌های نخست تصوف اصلاً مجوسی یا دست کم از آیین مجوسی آگاه بوده اند تأیید کرده است. اما پژوهش‌های بعدی بر این پندار خط بطلان کشیده، و یا فی الجمله برخی از آن‌ها را باطل کرد، حتی خود ثولاک هم بعدها در آرای خود تجدید نظر کرد و رأی دیگری را برگزید. وی بر آن شده که زهد مسلمانان نتیجه طبیعی میل اعراب به عزلت بوده و اصل تصوف و اقوال افراطی را که در آن است می‌توان در تعالیم و سیرت پیامبر جستجو کرد. (همتی، 1362: 65-64)

فن کرمر پیدایش فکر وحدت وجود را در تصوف اسلامی به ریشه‌های هندی آن منسوب داشته و معتقد است که این فکر در اواخر قرن سوم تحت تأثیر افکار و رفتار حسین منصور حلاج بروز کرده و نیز محاسبیت و مراقبت را که معتقد است جایگزین زهد عصر قدیم در تصوف شده به بودایی گری منسوب می‌دارد. خاور شناس معروف هلندی دزی در کتاب خود به نام «مقالاتی در تاریخ اسلام» می‌گوید: صوفیان خود می‌کوشند که مذهب خویش را نه تنها به علی و محمد بلکه به پیامبران پیشین مانند ابراهیم برسانند. این سؤال در اینجا پیش می‌آید که آیا می‌توان وحدت وجود را در قرآن و احادیث معصومین نشان داد در پاسخ باید گفت اگر منظور از وحدت وجود خود این کلمه باشد که قطعاً ما نمی‌توانیم در قرآن و روایات این کلمه را پیدا کنیم.

در قرون اولیه اسلام ما به کسانی برمی خوریم که گرچه کلمه وحدت وجود را به کار نمی بردند، اما از سخنان آنان می توان دقیقاً فهمید که اینان قائل به وحدت وجود بوده اند مانند سخن لیس فی جبتی سوی الله بایزید بسطامی و انا الحق گفتن حسین منصور حلاج، حتی متکلم معروفی همچون محمد غزالی نیز که در آخر به تصوف گرایش پیدا می کند قائل به وحدت وجود است. وی معتقد است که نفس از حیث ذات و هم از حیث صفات بسیار شبیه به پروردگار است، به طوری که فرقی میان آنها نیست و چون خود از خطر این نتیجه گیری آگاه است؛ لذا موکداً تصدیق می کند که صفت خاصی هست که مختص خداوند است و هیچ کس دیگر آن صفت را ندارد این صفت همان قیومیت خداوند است. (م،م،شریف، 1362: 405) گرچه بعضی معتقدند که بیان این گونه مسائل را نمی توان وحدت وجود نامید.

وحدت وجود در تصوف و عرفان اسلامی

ورود اصطلاحات تصوف و عرفان در شعر فارسی از حکیم سنایی غزنوی متوفی 535 آغاز شد. وی نخستین کسی است که در باب وحدت وجود به زبان شعر سخن گفته است تمثیل کوران و دیدن پیل که مولوی در مثنوی از او پیروی کرده از آن جمله است. عطار نیشابوری نیز که دنباله رو سنایی است، در تمام آثارش به ویژه منطق الطیر دم از وحدت وجود می زند. نمونه شعر او که حکایت گر این ماجرا است و علامه طباطبایی در رساله محاکمات شرحی بر آن نگاشته چنین است :

دائماً او پادشاه مطلق است	در کمال عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست	کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

شیخ محمود شبستری متوفی 720 صاحب گلشن راز ، که یکی از منابع مهم عرفانی است و بیشتر به آراء ابن عربی توجه داشته و مطالب عمیق عرفان نظری و همچنین اصطلاحات عرفانی را به نظم در آورده است :

انالالحق کشف اسرار است مطلق	بجز حق کیست تا گوید انالالحق؟
روا باشد انالالحق از درختی	چرا نبود روا از نیکبختی؟

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست
(شبستری، 1389: 35)

عقائد در باب بنیان گذار وحدت وجود

به طور کلی در خصوص پیدایش نظریه وحدت وجود می‌توان به دودیدگاه در این باره اشاره نمود نظریه اول قائل است که ابن عربی پایه گذار وحدت وجود نیست و حتی وحدت وجود به زمان خاص و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروه خاصی را نیز نمی‌توان بنیانگذار آن به شمار آورد. (ابراهیمی دینانی، 1377: 32) و جهت تایید آن به عبدالرحمان جامی که یکی از پیروان مکتب محی‌الدین می‌باشد اشاره می‌شود که وی محی‌الدین را بنیانگذار وحدت وجود نمی‌داند. عین عبارت او بدین شرح می‌باشد: محی‌الدین عربی اگر چه بنیانگذار مکتب وحدت وجود نیست، ولی بدون هیچ گونه تردیدی یکی از پیشگامان پر جنب و جوش این مکتب به شمار می‌آید عارف نامدار، عبدالرحمان جامی، که خود یکی از پیروان مکتب محی‌الدین و شارح برخی از آثار اوست، این عارف بلند پایه را پیشوای پیروان راه شهود و رهبر سالکان طریقه وحدت وجود به شمار آورده است. جامی در مقدمه کتاب نقد النصوص که در شرح کتاب نقش النصوص محی‌الدین به رشته تحریر درآورده است، پس از حمد و ثنای الهی و درود بر حضرت ختمی مرتبت سخن خود را درباره محی‌الدین با این عبارت آغاز می‌کند: شیخ کامل مکمل، قدوه القائلین بوحدت الوجود و اسوه الفائزین بشهود الحق فی کل موجود، همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود جامی با همه اخلاص و ارادتی که نسبت به محی‌الدین ابراز می‌دارد به هیچ وجه او را بنیانگذار مکتب وحدت وجود نمی‌شناسد. (همان: 34) اما گروه دیگر بر این عقیده‌اند که نظریه وحدت وجود به شکل کنونی‌اش اول بار توسط ابن عربی مطرح شد و قبل از او سابقه ندارد. علامه مطهری می‌گوید: آن چه مسلم است این است که نظریه وحدت وجود بدان گونه که ابن عربی مطرح نمود در بین صوفیان و عارفان قبل از او نبوده و در عرفان کسی که این مسأله را تحت عنوان «وحدت وجود» مطرح نموده محی‌الدین عربی است (مطهری 1359، ج1، 209-211)

محمد خواجوی نیز بر همین عقیده است که مذهب وحدت وجود در اسلام پیش از ابن عربی صورت کاملی نداشت. اوست که پایه‌هایش را بنیان گذارد و معانی و مرامش را تفصیل

بخشید و به این صورت نهایی درآورد که هر کس پس از او بخواهد در این باره سخن بگوید جیره خوار اوست. در اینجا ابوالعلاء از فن کریم نقل می‌کند که می‌گوید: تصوف اسلامی تا نهایت قرن سوم هجری (مرادش عصر بایزید بسطامی و جنید و حلاج است) تحول یافت و رنگ مکتب وحدت وجود را پذیرفت و پایه‌ای برای قرون بعدی گشت زیرا اقوالی که بایزید بسطامی و حلاج بلکه از ابن فارص معاصر ابن عربی نقل شده به نظر دلیل بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نیست، بلکه آنان مردانی بودند که در عشق به خدا از هر چیزی فانی گشته و در وجود غیر او را ندیدند و این وحدت شهود است نه وحدت وجود، بین فیض عاطفه و شطحات جذب و بین نظریه فلسفی در الهیات فرق است، یعنی بین حلاجی که در حالتی از احوال جذبش نعره انا الحق می‌زند و یا ابن فارصی که عشق به محبوب او را از خویش فانی ساخته و آگاهی او عبارت از اتحاد تام با حق تعالی است گفته: هیچ وقت از این ادعا که من محبوبم هستم برنگشتم، چه رسد به این که بگویم او در من حلول کرده است؟ هرگز چو منی بگوید در من حلول نموده است، فرقی دیده نمی‌شود. در حالی که بین ابن عربی و ابن فارص فرق است، او با صراحت نه از وحدتش تعبیر به ذات الهی می‌کند و نه از فنای در محبوبش حکایت می‌نماید، بلکه از وحدت حق و خلق سخن می‌گوید: به ذات الهی از دو جهت نظر می‌شود نخست که ذات الهی بسیط مجرد از نسب و اضافات به موجودات خارجی است، و دوم از آن جهت که ذات متصف به صفات است بنابراین وجود ذات به گونه اول وجود مطلق است و بر گونه دوم وجود مقید و یا وود نسبی می‌باشد.

البته خواجوی می‌گوید که وحدت شهود ساخته و پرداخته مستشرقان غربی است زیرا ابن عربی درباره وحدت شهود می‌گوید: لاموجود الا الله، که این همان وحدت وجود است، یعنی تجلی وجودی، حق را تجلی دیگری است که تجلی شهود نامیده می‌شود و فن کریم این دو تجلی را با وحدت وجود و وحدت شهود در آمیخته. (سجادی، 1386: 23-26)

وحدت وجود در مثنوی معنوی

مولانا و پانته ایسم (همه خدایی)

واژه «پانته ایسم» مبهم است. بعضی آن را این گونه معنی می‌کنند که: «خدا یکی و کل است.» کلی فراگیر که در بساطت خود یکی است. از واژه «Pan» به معنی «همه چیز» می‌توان پانته ایسم را به «همه چیز خداست» تعبیر کرد. بعضی پانته ایسم را به این معنا

دانسته‌اند که چیزی که در تحلیل نهایی از خدا متمایز باشد وجود ندارد؛ بلکه ذات الهی همه چیز را در برداشته و جایی برای چیز دیگر باقی نمی‌ماند. پانته ایسم ها عالم و خدا را دو حقیقت اتحاد یافته در یک حقیقت می‌دانند یا خدا را حاضر در جمیع موجودات عالم و یا منتشر و حلول یافته در ارکان و اجزا جهان. به گفته «پروفیسور ولف»، وحدت وجود نظریه‌ای است که رابطه بین خدا و جهان را یکسانی و این همانی می‌داند؛ بنابراین وحدت وجود در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست. «اسپینوزا» از مدافعان مشهور این نظریه است (محمودیان، 1386: 4)

در مجموع پانته ایسم معتقد است که خدا کاملاً در جهان حل شده و در تمامی اجزای جهان موجود است. به نظر می‌رسد که این دیدگاه خدای ورای جهان را نفی می‌کند؛ اما این که چنین خدایی در باور مولانا چه جایگاهی دارد؟ نیکلسون در یک نگاه کلی به مسئله، معتقد است که: «در نظر آن‌ها که قسمت‌های خاصی از دیوان شمس و مثنوی مولوی را قرائت کرده‌اند، آنجا که وحدت خود را با خدا توصیف می‌کند با زبانی که در نگاه نخست، وحدت وجودی (پانته ایسم) می‌نماید، احساس می‌کند که هویت او با هویت وجود شامل و گسترده‌ای است که خداست یکی شده است. جلال الدین رومی در یکی از غزل‌های خویش می‌گوید:

هم دزد عیاران منم، هم رنج بیماران منم هم ابر و هم باران منم در باغ‌ها
باریده‌ام

حال، اعتقاد به چنان وجود شامل، ملازم اعتقاد به وحدت وجود- که بر اساس آن همه چیز خداست و خدا همه چیز نظریه پانته ایسم نیست. تصوف «حلاج» و «غزالی» و «ابن فارض» و «جلال الدین رومی» به مانند تمام صوفیه دوره نخستین، به طور برجسته‌ای صبغه دینی دارد. تعریف‌هایی مانند: «محبت حق و نفرت از جهان»، «فناي از خویش و بقای پروردگار»، «تخلق به صفات ربوبی»، موضوعشان وجودی بدون صفات شخصی نیست؛ بلکه شخصیتی است گسترده که در نفس خود شامل هر وجودی و هر فعلی است و شامل هر ماده و هر قوه‌ای. وجودی است اصیل و مطلقاً منزه که کامل‌ترین تجلی آن در انسان است. انسانی که به ذات عدم محض است و اگر بهره‌ای از وجود دارد در آن است که بر صورت خداوند است، وجود ابدی خداست که در وجود ما ریشه دارد و چون او پیش از ما

بوده و پس از ما هست؛ پس می‌تواند مورد پرستش و عشق ورزیدن ما واقع شود".
(نیکلسون، 1358: 109)

آنچه از بیان نیکلسون برداشت می‌شود این است که به عقیده او نظریه پانته ایسم به هیچ روی با دین و اعتقاد به خدا همخوانی ندارد؛ بنابراین شبهه پانته ایسم را از عارفان چون حلاج، غزالی، ابن فارض و مولوی تنها به دلیل صبغه دینی عرفان آن‌ها رفع می‌کند. علامه «محمدتقی جعفری» نظریه دیگری در این مورد دارد به نظر وی: «بعضی از ابیات مثنوی نظریه پانته ایسم را مطرح می‌کند. در مقدمه اوپانیشاد درباره کائنات و ارتباط آن‌ها با خدا می‌گوید: «مسئله نسبت بین وجود مطلق و جهان (کائنات) غیرقابل حل است. وجود بالاتر از فهم و ادراک ناپذیر را با جهان مخصوص و قابل ادراک، ربط دادن بدون آن که به مقام سبحانیت و غیرقابل ادراک بودن آن خدشه وارد آید، محال به نظر می‌رسد. فکر بشری در همه ادوار تحت تأثیرات سحرآمیز این مسئله بوده و در کشف اسرار آن مجاهده نموده است. متفکران اوپانیشاد توجه فراوانی وقف بر حل این مشکل نموده‌اند. جهان خلقت را دو جنبه است: یکی عالم خارج از بشر و دیگر «عالم درون بشر» تعیین روابط این عالم دوم با وجود مطلق کار حکمت و فلسفه است. این رابطه از سه صورت خارج نیست: یا کائنات و وجود مطلق شیء واحد اند، یا کائنات نتیجه و حاصل وجود مطلق است و یا کائنات مستقل از اوست. اوپانیشاد به طور کلی طرفدار دو نظریه اول است. هر دو نظریه اول و دوم در مثنوی در موارد متعدد دیده می‌شود. از آن جمله:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ماعدم‌هاییم وهستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را

(جعفری، 1367: 62-63)

با دقت در مطالب فوق می‌توانیم مشخصاتی را برای نظریه پانته ایسم برشماریم:

1- پانته ایسم، عالم و خدا را دو حقیقت اتحاد یافته می‌داند.

2- خداوند را حلول یافته در اجزای جهان می‌داند.

3- اعتقاد به حلول و اتحاد خداوند با اشیا، تنزیه و سبحانیت خداوند را خدشه دار می‌کند؛ چون رابطه خالق و مخلوق یکسان می‌شود و خدای مافوق جهان نفی می‌گردد.

4- در بسیاری موارد تشخیص را به وجود مطلق می‌دهد نه خدا. و اما در مقام مقایسه و انطباق آرای مولانا در مثنوی با اصول پانته ایسم باید گفت اتحاد و حلول در مثنوی جایگاهی ندارد و همان گونه که در مبحث قبل اشاره شد مولانا همواره در مثنوی با دلایل و براهین مخصوص به خود، مرز وحدت وجود را با اتحاد و حلول مشخص نموده و هر کجا احتمال خلط معنا و بروز کج فهمی عوام نموده است، بلافاصله شبهه را از میان برداشته است. پس اصل اول و دوم و به طبع آن اصل سوم منتفی می‌گردد. گذشته از این که در باب تسبیح و تنزیه خداوند در مثنوی فراوان سخن رفته است و لزوم بعثت پیامبران و ایمان به روز رستاخیز (که در نظریه اتحاد و حلول جایگاهی ندارد) در مثنوی با شدت مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است:

چون خدا اندر نیاید در عیان

نایب حق اند این پیغمبران

(مولوی، 1375 : 1 / 673)

و اما در مورد اصل چهارم مولانا در مثنوی به تکرار، خداوند را وجود مطلق می‌خواند؛ البته این بدان معنا نیست که تشخیص از آن خدا نباشد. در باور مولانا وجود مطلق همان خداست و این از بدیهیاتی است که در جای جای مثنوی مشهود است و به قول نیکلسون، عرفان مولانا با صبغه دینی برجسته ای که دارد نمی‌تواند چنین باوری را در برداشته باشد. اما این که چرا بزرگانی همچون مولانا و ابن عربی در مواردی متعدد از سوی برخی منتقدان به مکتب پانته ایسم منسوب شده‌اند، دو دلیل عمده دارد:

1- همان گونه که ذکر شد ابهام در مفهوم پانته ایسم و شمول آن بر معانی متعدد می‌باشد که گاه پانته ایسم توحیدی نیز جزو آن است و به طور قطع منظور علامه جعفری از پانته ایسم مولانا همین مورد اخیر است.

2- تنوع آرا و بیانات مولانا در ایراد مسئله وحدت و استفاده از تمثیل‌های گوناگون است که تعبیر متفاوت و گاهی گمراه کننده در بردارد. وحدت، فرجام اضداد است

مولانا در مثنوی به وحدت کل هستی، به عنوان یک وجود واحد که در کثرات تجلی نموده اشاره نموده و از تمثیل‌هایی مانند: «موج و دریا»، «حروف و کلمات»، «واحد و اعداد» بهره گرفته است:

بحر وحدان است، جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیش جز موج نیست
(همان: 6 / 2030)

<p>رشته یکتا شد غلط کم شد کنون کاف و نون همچون کمند آمد جذوب پس دو تا باید کمند اندر صور گر دو یا گر چارپاره را بُرد آن دو همبازان گازر را ببین آن یکی کرباس را در آب زد باز او آن خشک را تر می کند لیک این دو ضد استییزه‌نما هر نبی و هر ولی را ملکتیست</p>	<p>گر دو تا بینی حروف کاف و نون تا کشاند مر عدم را در خطوب گرچه یکتا باشد آن دو در اثر همچو مقراض دو تا یکتا بُرد هست در ظاهر خلافی زان وزاین وان دگر همباز خشکش می کند گوییا زاستییزه ضد بر می تند یکدل و یک‌کار باشد در رضا لیک تا حق می برد جمله یکیست</p>
--	---

(همان: 1 / 3072-3064)

موج و دریا دو چیز نیست. در عالم معنی نیز دویی وجود ندارد. اگر جسم‌ها را نادیده بگیریم، آفریده‌ها جلوه‌هایی از آن ذات بسیط‌اند نه آن که مغایر هستند (شهیدی، 1380: 306)

<p>علت تنگی است ترکیب و عدد زان سوی حس عالم توحید دان امر کن یک فعل بود و نون و کاف</p>	<p>جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد گر یکی خواهی بدان جانب بران در سخن افتاد و معنی بود صاف</p>
---	--

(مولوی، 1375: 1 / 313-311)

ترکیب و عدد از ملازمات این عالم تنگ و محدود است و علت تنگی این عالم برای روح انسانی، ارتباط با کثرات و صورت‌هاست. هر چه وابستگی روح را با این کثرات و تعینات قطع کنیم و خود را از بند ترکیب و عدد برهانیم، یگانگی را در هستی بیش‌تر شهود می‌کنیم. مولوی مثالی زیبا از «فعل کن» می‌آورد که هر چند از ترکیب دو حرف ساخته شده؛ اما در جایگاه امر الهی یک عمل واحد که همان آفرینش است انجام می‌دهد.

اولاً بشنو که خلق مختلف
در حروف مختلف شور و شکی است
مختلف جانند از یا تا الف
گر چه از یک روز سر تا پا یکی است
از یکی رو ضد و یک رو متحد
از یکی رو هزل و از یک روی جد

(همان : 2916-2917)

ابیات فوق نیز اشاره دارند به گوناگونی اجزای خلقت و یگانگی آنها در کل هستی. حروف الفبا در ظاهر هر یک شکلی دارند؛ اما در بیان و نگارش همراه با یکدیگر وظیفه‌ای انجام می‌دهند و یک کل هستند. اگر هر یک از حروف را جداگانه بنگریم، متغایر و خلاف یکدیگرند و اگر ترکیب کلمه را در نظر بگیریم متحد و همداستان اند. هم بر این قیاس، اجزای جهان آفرینش هر یک مغایر آن دیگر است. از آن جهت که صورت و طبیعت و شکل و خواص جداگانه دارند و اگر چنین نبود، وجودی متمایز و مشخص شناخته نمی‌شد؛ ولی همه آنها اجزای جهان خلقت هستند که با یکدیگر پیوسته و پیکر عالم کبیر و جهان مهین را تشکیل داده‌اند و هر یک به جای خود وظیفه‌ای دارند که نظام آفرینش بر آن نهاده شده است و حکمت خلقت بر آن متکی است و بدان تمام و کمال می‌یابد. کاندترین ملک چو طاووسی به کار است مگس و هر گاه جهان و اجزای آن را بدین نظر نگه کنیم میان آنها مغایرتی نخواهیم دید و همه را یگانه و دمساز خواهیم یافت (فرزانفر، 1375: 1204)

مولانا در عین حال که اتحاد خلق را با هم و با اصل خود تبیین می‌کند به این نکته می‌رسد که اختلاف خلق ظاهری است و حقیقت ندارد. به علاوه این اختلاف ظاهری در جهان مادی است و اتحاد و وحدت که حقیقت حال آنهاست در جهان غیرمادی پیدا می‌شود. مولانا حتی دوگانه پرستان و بت پرستان را نیز عاری از وحدت نمی‌بیند؛ ولی شرط وصول به این وحدت راترک احولی و بت پرستی می‌داند:

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این
احولی چون دفع شد یکسان شوند
متفق باشند در واحد یقین
دو سه گویان هم یکی گویان شوند

(مولوی، 1375 : 311-312/ 2)

آستان و صدر در معنی کجاست؟
ما و من کو آن طرف کان یار ماست
(همان ، 1 : 1794)

آنجا که حق تجلی دارد و سخن از اوست بالا و پایین وجود ندارد؛ زیرا هر چه هست یکی است. او در این ابیات به انسانی خطاب می‌کند که از واصلان به حق است برای او (ما و من) وجود ندارد. آن گاه به روح خطاب می‌کند که لطیفه‌ای است نادیدنی در هم آفریدگان:

ای رهیده جان تو از ما و من
ای لطیفه روح اندر مرد و زن

(همان: 1785)

این روح تا هنگامی که در مرتبه تعیین است تجلی آن را در مرد و زن و موجودات دیگر می‌بینیم؛ اما اگر از عالم کثرت و مرتبه تعیین آزاد شود یک حقیقت بیش نیست. در واقع وقتی تعیینات برخیزد وحدت آشکار می‌شود:

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

(همان: 1/ 1786)

وحدت در اعیان ثابت

جهان هستی و ما فیه قبل از ظهور و بروز در این جهان، در عالم حق وجود داشته‌اند. وجود آنان در عالم حق، وجودی علمی و معقول بوده و به محض ورود به این جهان صورت عینی و خارجی پیدا می‌کنند و قابل حس و شهود می‌شوند. ابن عربی موجودات جهان علم و عقل را «اعیان ثابت» و «امور کلیه» نام می‌نهد.

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سر و بی پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب

(همان: 686 – 687)

از نظر مولوی وحدت، ابتدا در میان انسان‌ها مطرح شده است؛ یعنی اولین نکته این است که آدمیان یگانه بوده‌اند و پس از نزول به طبیعت متکثر شدند و پیش از تکوین نیز با خدا یکی بودند. به نظر مولوی انسان باید یک سیر نزولی و سپس صعودی را طی کند تا به آن وحدتی که در آن قرار داشته مجدد دست یابد. این نکته متضمن دیدگاه عرفانی اسلامی درباره قوس نزول و صعود و طی حضرات خمس می‌باشد. در بسیاری از مواضع مثنوی، مولانا «عدم» را مترادف با معنی اعیان ثابت آورده. خلق از عدم به معنای خلق از اعیان ثابت است که به واسطه «فیض» مقدس و خطاب الهی به امر «کن» انجام گرفته است. «عهد الست» تعبیر دیگری است که برخی آن را، همان اعیان ثابت با اشارت به آیه کریمه

«الست بر بکم؟ قالوا بلی» دانسته‌اند. از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: «اول ما خلق الله الذره البيضاء»، «نخستین چیزی که خلق شد آن ذره بیضا (گوهر درخشان) بوده» و در اصطلاحات «محمی الدین» آمده که: «ذره بیضا، عقل اول است» و مفاد بیت آن که ما موجودات قبلاً گوهری یکتا بودیم چون آفتاب، و بی‌کدورت و صافی مانند آب، دورانی را دور از غوغای کثرت گذرانیدیم و مراتبی را پیمودیم و همه جا نور وجود راهنمای ما بود تا سرانجام به عالم صورت رسیدیم (ضیاء نور، 1369: 219). سرانجام هستی پای به عالم صورت و جهان ممکنات گذاشت و کثرات پدید آمدند:

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره

(مولوی، 1375: 1 / 688)

یعنی چون آن نور بسیط به تنزلات معهود تعیین و تشخیص یافت، کثرت و تعدد حاصل شد. بحر العلوم در جواب این سؤال که آیا ظهور در تعیین اول بر حسب امتیاز است جواب می‌گوید: «همه موجودات ارواح و امثال بلکه اسما و صفات در مرتبه تعیین اول متحدند، اصل امتیاز نیست؛ بلکه در آن مرتبه قابلیت ظهور است.» (بحر العلوم، 1384: 376) در آن هنگام که سر وجود به اینجا رسید تفرق و جدایی شروع شد و ما و تویی پیدا گشت و نور هستی چون سایه‌های کنگره، کثرت یافت و در حدّ و شمار درآمد. بعضی از شارحان مثنوی سایه‌های کنگره را مثل برای روح‌های جزئی می‌دانند که قبل از این جهان، متحد بودند و به وسیله بدن، تعدد یافتند؛ پس، هستی از عالم اعیان پای به عالم علم الهی گذاشت و کثرات نمودار شدند. انسان از عالم بی‌رنگی دچار رنگ شد:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با عیسی در جنگ شد

(مولوی، 1375: 1 / 2467)

مولوی با این سخنان اسف انگیز، قوس نزول خود و یاران را از عالم وحدت به خاطر می‌آورد که از شئون ذاتیه و غیب هویت به عالم اسما و صفات (لاهورت) و اعیان ثابته انتقال یافته و از آنجا به جهان مجردات و عقول (جبروت) و سپس به عالم نفوس سفر کرده تا آنجا در این جهان خاکی اقامت افکنده است (ضیاء نور، 1369: 219) مولوی راه بازگشت به قوس صعود را این گونه بیان می‌کند:

کنگره ویران کنیید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، 1375: 1 / 689)

یعنی باید کنگره تن را با منجنيق رياضت و عشق ويران کرد و تعین را در هم کوبید تا اتحاد را یافت. شرح دقیق و موشکافانه «بحرالعلوم» بر این ابیات، توضیح را تکمیل می‌نماید: «چندان رياضات به عمل آورید که این بدن از میان برخیزد. آن زمان اتحاد ارواح مشهود شود به ابقای تعین روح، در واقع نه این که همه ارواح بعد از مفارقت بدن یک گردند و فرق بین صالح و ظالم از نفس الامر باطل گردند که این کفر و زندقه است؛ بلکه مراد آن باشد که ما همه به نظر حقیقت متحد بودیم که حقیقت ممکنات، ذات حق واحده است چون به صورت آمدیم و صورت عبارت از تعین باشد. عام از آن که از عالم اعیان باشد و یا از عالم ارواح و یا مثال و یا شهادت، تعین پیدا کردیم؛ مثل تعدد در سایه کنگره و بت، و این کنگره را با رياضات از شهود، باطل باید کرد تا وحدت ذات که حقیقت الحقایق است، مشهود گردد و شیخ اکبر تصریح فرمودند که تعین مرتفع نمی‌گردد ابداً و شیخ عبدالرحمان جامی در شرح این کلام فرمودند که از واقع مرتفع نمی‌گردد. اگر چه در مشهود مرتفع می‌شود.» (بحرالعلوم، 1384: 106)

برخی از شارحان مثنوی، ابیات آغازین دفتر اول مثنوی یعنی نی نامه را نیز تفسیر به سیر نزول و صعود و رجعت به وحدت آغازین نموده‌اند، مولوی در بیتهای مذکور می‌فرماید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(مولوی، 1375: 4 / 1)

فنا، فرجام وحدت

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از ما نه تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست	ما چو کوهییم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و باخت	برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو، وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آن که ناپیداست باد

(همان: 598 / 1)

«فنا» مبحثی است که مولانا در مثنوی به عنوان فرجام تجربه وحدت، بدان پرداخته است. ابیات فوق می‌تواند مثال اعلاای این واقعیت باشد. شاعر در هنگام سرودن این ابیات به مرتبه‌ای از شهود رسیده که هیچ فعلی و عملی را به خود نسبت نداده؛ بلکه همه را از آن خدا می‌داند و این همان چیزی است که در عرفان اسلامی به «فنا فی افعالی» تعبیر شده است. مولانا در این ابیات هر حول و قوه‌ای را از انسان نفی و به خدا نسبت می‌دهد و اعتراف می‌کند که نه تنها هر حرکت و تکاپوی ما از اوست؛ بلکه بود ما هم از اوست.

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست

ممکن است به نظر آید که بیت فوق از «عدم ادعایی» و یا «عدم اقتباس» سخن می‌گوید؛ یعنی ما از شدت بی اثری و ناچیزی قابل قیاس با تو نیستیم و به نحوی وجود ما پیش وجود تو ظهور و بروز ندارد نه این‌که به واقع هیچ باشد که این همان حکایت کرم شبتاب در بوستان سعدی است، اما دیدگاه مولانا در بیت مورد نظر ما که بیت بعدی است مطلب را کاملاً واضح می‌کند. وی دیدگاه ابن عربی را منعکس می‌کند و به صراحت می‌گوید که: «این عدم و نیستی، عدم ادعایی نیست، بلکه عدم حقیقی است»:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما

(کاکایی، 1386: 53)

وجود مطلق یعنی وجود به نحو شمول و احاطه و بدون اعتبار هر گونه قید و شرطی از ایجاب و سلب و بی ملاحظه تعینات و عدم آن‌ها، سالک وقتی که از خود و صفات خود فانی گردد، بدان معنی که مؤثری جز خدا نبیند، آنگاه ممکن است شهود وی بیش‌تر قوت گیرد و حجاب تعین و کثرت از پیش چشمش برداشته شود و در آن حال خلق را به نظر فنا نگرد و بدان حقیقت رسد که وجه خلقی را اعتباری و فانی در وجه حق مشاهده کند. این حالت را صوفیه فنا فی ذاتی گویند (فروزانفر، 1375: 255)

توحید از نظر مولانا نه تنها یکی دانستن بلکه «یکی بودن» و «یکی شدن» است؛ یعنی غایت توحید آن است که عبد همچنان که از ازل نیست بوده الان نیز نباشد و رب همچنان که از ازل بوده است الان نیز باشد؛ یعنی «توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و گفتیم که وحدت بین دو طرف میسر نمی‌شود مگر آن‌که یک طرف نیست باشد. از همین روست که مولانا دعوت به «نیستی» و فنا می‌کند تا با «هست» که خداست بقا داشته باشیم:

من نیم جنس شهنشسه دور ازو لیک دارم در تجلی نور از او

جنس ما چون نیست جنس شاه ما
چون فنا شد مای ما او مانند فرد
مای ما شد بهر مای او فنا
پیش پای اسب او گردم چو گرد
(مولوی، 1375: 2 / 1170-1172)

مشابه این مفهوم در دفتر اول مثنوی تحت عنوان «حکایت آن که در یاری بکوفت» مشهود است:

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت: «من» گفتش: برو هنگام نیست
رفت آن مسکین و سالی در سفر
پخته گشت آن سوخته پس بازگشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟
گفت یارش کاندرا ای جمله من
گفت یارش: کیستی ای معتمد؟
بر چنین خانی مقام خام نیست...
در فراق یار سوزید از شرر
باز گرد خانه همباز گشت
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
گفت: بر در هم تویی ای دلستان...
نی مخالف چون گل و خار چمن
(همان: 1 / 3056-3064)

«ژوزف ادوارد»، مثنوی پژوه غربی در توضیح این حکایت می‌گوید:
«در ابتدا باید فرض این بوده باشد که از رعایت این آداب شخص متوجه گردد که در برابر خالق خود خداوند باری تعالی - چنان فروتن باشد که وجود و شخصیت خود را محو محض پندارد و هیچ گاه از منی و منیت دم نزند و در مقابل آفریدگار جهان از خود بیخود شود. در مثنوی مکرراً به این بحث اشاره شده است، چنانکه در دفتر اول می‌خوانیم:»

مرده باید بود پیش حکم حق
عرفا و سالکان طریقت، در این باره به تفضیل سخن گفته و آن را یکی از پایه های اصلی و مقام آخرین سیر و سلوک شمرده‌اند که «فنا» نام دارد. اعتقاد مولانا به وحدت این است و نظر او در این رباعی آشکار است:

تا بنده ز خود فانی مطلق نشود
توحید حلول نیست، نابودی توسست
توحید به نزد او محقق نشود
ورنی به گزاف باطلی حق نشود
(ژوزف ادوارد، 1371: 56)

وحدت ارواح نورانی اولیا و انبیا

وحدت جان‌های پاک اولیا و انبیا که به وحدت نورانی تعبیر شده است، موضوع برخی از ابیات مثنوی مولانا را تشکیل می‌دهد. در وحدت وجود عرفانی، وحدت نگری نه تنها در کل وجود آدمی؛ بلکه در افق وسیع‌تری و در کل آفرینش مشاهده می‌شود (وحدت آفاقی و انفسی) که تمام هستی برای نیل به تعادل و وحدت حرکت می‌کند؛ ولی این موضوع درباره انسان کامل از یک سو به ولایت تکوینی او و وحدت فعل او با فعل خدا و از سوی دیگر با جامعیت اضداد در او مربوط می‌شود. مولانا بر این باور است که ارواح اولیا و پاکان واحد است و تعدد در آن راه ندارد؛ چرا که آن لمعه‌ای از نور حق است که با حق جدایی و افتراق ندارد. البته دنیای ماورای حس که روح پاکان بدانجا آهنگ دارد دنیای وحدت و یکرنگی است و تنازع و تراحم که از لوازم جهان حس و ماده است در آنجا راه ندارد و از این روست که عبور از دنیای حس و ورود به عالم ماورای آن در عین حال موجب نیل به عالم صلح و صفا هم هست. وحدت و اتحاد جان‌های اولیا و انبیا نیز از همین جاست. عالم الوهیت که وصول بدان غایت مسیر طالبان حق است، عالم وحدت و اتحاد است. تنازع و تناهی آنجا راه ندارد؛ از این روست که انبیا با وجود تمایز و تفاوت ظاهری با همدیگر تنازع ندارند و نور آن‌ها واحد است. وحدت جوهری ادیان الهی و وحدت ارواح انبیا هم با آن ذات نامتناهی که این‌ها نایب آن محسوب می‌شوند از همین جاست. (زرین کوب، 1367: 23)

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیدار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده	مؤمنان مانند نفس واحده
فرق و اشکالات آید زین مقال	زانکه نبود مثل، این باشد مثال

(مولوی، 1375: 4 / 415-418)

مولانا برخلاف ادعان به وحدت ارواح نورانی انبیا و اولیا، طبق نهج قرآن و الهام از آیه شریفه: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض...» (بقره 353) و با اجتناب از بینش افراطی وحدت وجودی، وحدت انبیا و اولیا را از نوع تشکیکی می‌داند؛ مانند نور که در قوت و ضعف درجاتی دارد. این که قرآن می‌گوید: «لا نفرق بین احد من رسله» (بقره 385) مفهوم عدم فرق در اصل رسالت است؛ یعنی انبیا در اصل رسالت وحدت دارند اما دارای مراتب مختلف

هستند. چون نور رسالت در جبهه هر یک از انبیا علیهم السلام تابان و درخشان است و هر یک از آفتاب هدایت خود عالم را درخشان و منور گردانیده و هر واحد مظهر رحمت سرمدی گردیده و هر فرد ایشان به فحوای «و لو لا فضل الله علیکم و رحمته لکنتم من الخاسرین». واسطه نزول رحمت بر صفحه عالم گردیده؛ پس ایمان بعضی بر بعضی در حقیقت تفریق و تخصیص در میان بعضی صفات خداوندی است. (بحرالعلوم، 1384: 104)

به عبارت ساده‌تر، از آنجا که انبیا و اولیا مظهر صفات خداوندی هستند، فرقی بین آنها وجود ندارد. تنها تفاوت این است که هر یک مظهر صفتی از صفات خدایند، «لا نفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون».

در طی مراحل کمال، وقتی انسان به دنبال رهایی از خود، عالم صغیر و کبیر را در محدوده وجود خویش که در حقیقت عالم اکبر همان است، به هم پیوند می‌دهد، در واقع خلیفه حق در عالم و غایت خلقت عالم می‌شود. بدین گونه دیگر فرع عالم نیست و اصل آن است. نیل به این مرتبه، انسان را به مرتبه ای می‌رساند که بین او و آن که معبود اوست، رابطه محبت پدید می‌آید و چون وی به کلی در صفات حق فانی می‌شود، جز صفات حق در وی باقی نمی‌ماند؛ پس خداوند در دل وی که از خودی خالی است در می‌گنجد، از درون وی سخن می‌گوید، چشم و گوش وی می‌شود و هر چه وی می‌کند کار حق می‌گردد. کسانی که به ذروه کمال دسترسی دارند، با وجود تفاوت در اشخاص و اختلاف احوال، در عالم واقع جانشان متحد است و نفس واحده محسوبند و تفرقه در بین آنها راه ندارد و مراتب آنها که شامل ابدال، اوتاد، اخیار و ابرار می‌شوند هر چند در ظاهر تعدد دارد، در واقع دارای وحدت روحانی است.

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	جسمشان معدود لیکن جان یکی
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود
چونکه حق رش علیهم نوره	مفترق هرگز نگردد نور هو

(410 – 408/ 4)

خواجه ایوب در تفسیر این بیت گوید: «مراد از نفس واحد و روح انسانی جان انسان کامل مانند انبیا و اولیاست که مظهر انوار کبریاست؛ اما روح انسانی که جوهریست مجرد از ماده، بی فیضان نور ربانی، و عدم اتحاد مثل روح حیوانی است. کثرت در روح حیوانی است و روح انسانی واحد است» (خواجه ایوب، 1377: 319). و به عقیده بحرالعلوم «روح حیوانی مختلف

است به تعین در هر فرد و روح انسانی که آن لطیفه الهیه است تعین ندارد، پس بر وحدت خود است. پس روح انسانی حقیقت کلیه است و مطلق است و روح حیوانی حقایق جزئیه‌اند و اشخاص‌اند» (بحرالعلوم، 1384: 31) در بیت:

چونکه حق رشّ علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور هو

(مولوی، 1375: 2 / 189)

مولانا اشارت به حدیثی دارد: «ان الله خلق الخلق فی الظلمه ثم رشّ علیهم من نوره» و منظور نظر او این است که روح انسانی لمعه‌ای از نور حق است که از همین «رشّ نور» ناشی شده است و هر چند آفتاب جان‌ها در روزن بدن‌ها مفترق می‌نماید در حقیقت طبق تعبیر مولوی هرگز نور او مفترق نگردد و این افتراق که در ظاهر به چشم می‌آید از نور نیست از روزن‌هاست که نور بر آن‌ها می‌تابد. مولانا از این بیان نتیجه می‌گیرد که روح انسانی بر خلاف روح حیوانی تفرقه ندارد و وحدت نور اولیا هم از همین معنی است که آفتاب جان‌ها واحد است، تفرقه ای که در آن به نظر می‌رسد ناشی از تعددی است که در روزن ابدان است و این آفتاب جان‌ها که روح کلی است، انسان را که حق، مظهر کمال اوست، با روح انسانی که به وی می‌بخشد از آن چه روح حیوانی در نفوس عامه موجب افتراق می‌شود، می‌رهاند و به عالم حدوث می‌کشاند و پیداست که روح انسانی، کمال وحدت و نورش را در وجود اولیا تجلی می‌کند. (زرین کوب، 1346: 406 - 407)

مولانا روح انسانی را امر رب می‌داند «قل الروح من امر ربی»؛ بنابراین آن را منزّه و متصل به نورالانوار و وجود حق می‌داند و این همان مفهومی است که در قرآن کریم به نفس واحد تعبیر شده است. مولانا تفرقه و اختلافی که بین افراد وجود دارد را زاده‌ی روح حیوانی می‌داند. او انبیا و اولیا را گلچین و انتخاب شده از سوی خداوند می‌داند و بر این باور است که اینان مظهر تمام و کمال خداوند هستند و برای سایر بشر در حکم رهبر و راهنمایند و این همان اصلی است که روح انسانی را از روح حیوانی جدا می‌سازد:

آنکه کف را دید، سرگویان بود وانکه دریا دید او حیران بود
آنکه کف را دید نیت‌ها کند وانکه دریا دید دل دریا کند
آنکه کف‌ها دید باشد در شمار وانکه دریا دید شد بی اختیار

(مولوی، 1375: 5 / 2910-2908)

نتیجه گیری

از آنجا که مولانا در آثار خود به خصوص مثنوی، نگاه ویژه ای به مسئله وحدت وجود دارد و این مبحث از موضوعات اصلی و زیربنای مثنوی محسوب می‌شود، از زوایا و جوانب متفاوتی به این مسئله نگریسته شده است. از جمله این که مسئله وحدت وجود به عنوان یک تجربه شهودی، قابل بیان نیست. گفتن و شنیدن درباره آن کار هر کس نیست و در صورت التزام بایستی با زبانی خاص بیان و با درکی مخصوص به خود، دریافت گردد. آنجا که بیم کج فهمی عوام هست باید دم از سخن فرو بست. از جمله این لغزش‌ها و برداشت‌های ناصواب از مفهوم وحدت، تعبیر این امر به «اتحاد و حلول» یا «همه خدایی» است که با دیدگاه توحیدی مولانا، منافات دارد و همو در شعر خود به صراحت یا به اشاره به رد این گونه بینش‌ها پرداخته است.

مولانا در مثنوی بر این باور است که موجودات جهان خلقت، قبل از این که به جهان هستی و عالم حس وعین، پا نهند در مقامی که ابن عربی از آن به «اعیان ثابته» یاد می‌کند در وحدت مطلق به سر می‌برده اند. ابیات آغازین دفتر اول مثنوی (نی نامه) نیز به گونه ای اشاره به همین اعتقاد دارد. مولانا از این جدایی و گسستن از وحدت، با اندوه و حسرت یاد می‌کند و خواهان بازگشت و درآویختن در آن اتحاد نخستین است. او برای رسیدن به این اهداف؛ یعنی وصول به وحدت با حق، ترک تعلقات مادی و ریاضت را پیشنهاد و آن را تنها راه صعود از قوس نزول می‌داند. در باور مولانا از آنجا که انبیا و اولیا، برگزیدگان خداوند و کسانی هستند که هرگز به تعلقات جهان ماده نیالوده اند و به واسطه این که آینه تمام نمای حق و لمعه ای از نور خداوند می‌باشند، دارای روح واحدی هستند. (کلکم نور واحد) بین آنان افتراق و جدایی نیست و تنها تفاوت آن‌ها در این است که هر یک مظهر صفتی از صفات خداوند هستند.

مولانا تفرقه را مختص روح حیوانی؛ یعنی آن جنبه از وجود انسان که مطلقاً در حصار ماده است می‌داند و انسان‌های کامل را «نفس واحده» معرفی می‌کند؛ اما در برخی از ابیات مثنوی شاهدیم که نگاه ژرف شاعر وحدت را در وراى اَضداد می‌جوید. مولانا می‌گوید: «اختلاف خلق ظاهری و غیر حقیقی است و باید نگاه احول و دو بین را، رفع کنیم تا به شهود وحدت نایل شویم.» او در مبحث فوق برای بیان مقصود از تمثیل و تشبیه فراوان

وحدت وجود در مثنوی معنوی (35-11) 33

بهره برده است. در مواضعی از مثنوی به موضوع «فنا» اشاره شده است. عرفان اسلامی، فنا را سرانجام وحدت می‌داند. مولانا نیز با این دیدگاه مبحث وحدت وجود را تکمیل می‌نماید، به عقیده او «توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و وحدت میسر نیست مگر این که یک طرف نیست باشد و این نیستی همان «فنا» است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابراهیمی دینانی. 1377. نیایش فیلسوف. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- بحر العلوم، محمد بن محمد. 1384. تفسیر عرفانی مثنوی. تهران: یار ایرانیان.
- جعفری، محمد تقی. 1367. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: نشر اسلامی.
- خواجه ایوب. 1377. اسرار الغیوب. تصحیح محمد جواد شریعت. تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1346. سرّ نی. تهران: زوار.
- ژوزف ادوارد. 1371. هفت بند نای. تهران: اساتید.
- سجادی، جعفر. 1386. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
- شبستری، محمود. 1389. گلشن راز. ناظر علمی: مرتضی امیری اسفندقه. تهران: انتشارات پیام عدالت.
- شهیدی، سید جعفر. 1380. شرح مثنوی شریف. تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیاء نور، فضل الله. 1369. وحدت وجود. تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1375. شرح مثنوی شریف. تهران: زوار.
- کاکایی، قاسم. 1386. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: انتشارات هرمس.
- مولوی، جلال الدین. 1375. مثنوی معنوی. تصحیح قوام الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
- محمودیان، حمید. 1388. "وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی". فصلنامه عرفان. شماره بیستم.
- مطهری، مرتضی. 1359. شرح مبسوط منظومه. ج 1. تهران: انتشارات حکمت.
- م، م، شریف. 1362. تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون رینولد. 1358. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.

وحدت وجود در مثنوی معنوی (11-35) 35 _____

----- ، ----- .1387. شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه حسن لاهوتی. تهران:
علمی فرهنگی.

همتی، همایون .1362. کلیات عرفان اسلامی. تهران: امیر کبیر.