



تطبیق وحدت وجود در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی معنوی و انعکاس آن در نقوش تزئینی معماری صفویه

معصومه علیکاهی^۱، رضا فهیمی^۲، منیژه فلاحی^۳

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران، masoumehalikahi@iau-saveh.ac.ir

^۲ (نویسنده مسئول) استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران، fahimi@iau-saveh.ac.ir

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران، fallahi@iau-saveh.ac.ir

چکیده

وحدت متعالی ادیان بر آن است که ادیان دارای دو بُعد ظاهری و باطنی‌اند و هرچند در ظاهر متعدّدند، در باطن واحدند. ابن عربی از برجسته‌ترین عرفای عالم اسلام و بنیان‌گذار عرفان نظری است که اصطلاحات گوناگون و پراکنده عرفان را گرد آورده و با نبوع سرشار خود و براساس تجارب و مشاهدات عرفانی خویش، مباحثی متعدد بر آن افزوده است. بسیاری از عارفان پس از وی و معاصر وی تحت تأثیر عرفان او بوده‌اند؛ حتی این تأثیر و نفوذ در آراء و اندیشه‌های مولانای بزرگ نیز تجلی یافته است؛ به طوری که مفسران، مثنوی را تفسیر کامل مکتب ابن عربی می‌دانند. این وحدت عرفانی در هنر اسلامی به ویژه معماری در بخش تزئینات مشهود است. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی وحدت ادیان در دو اثر و تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی پرداخته است و وحدت در تزئینات معماری صفویه را بررسی کرده است. در نظر ابن عربی، وجود، واحد و از آن خداست و هر آنچه هست، تجلیات و ظهورات حق است. مولانا، نیز مثنوی را وحدت می‌داند که هرچه غیر آن وجود دارد بتی بیش نیست. در مورد دین، نیز هر دو اندیشمند به وحدت ادیان معتقدند. ابن عربی می‌گوید: الحب دینی، مولانا نیز مذهب عشق را از همه دین‌ها جدا و مخصوص عارفان و عاشقان می‌داند. در تزئینات معماری صفویه در نقوش گیاهی، هندسی و مقرنس کاری می‌تواند نمودهای وحدت را مشاهده کرد.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی تطبیق وحدت وجود در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی معنوی مولانا.
۲. بررسی وحدت وجود در تزئینات معماری دوره صفویه.

سؤالات پژوهش:

۱. مقوله وحدت وجود در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی معنوی مولانا چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟
۲. وحدت وجود در تزئینات معماری دوره صفویه چگونه بازتاب یافته است؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۵۰

دوره ۲۰

صفحه ۵۳۷ الی ۵۵۷

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۹/۰۴

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

کلمات کلیدی

مولانا،

ابن عربی،

فصوص الحکم،

وحدت وجود،

مثنوی معنوی.

ارجاع به این مقاله

علیکاهی، معصومه، فهیمی، رضا، فلاحی، منیژه. (۱۴۰۲). تطبیق وحدت وجود در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی معنوی و انعکاس آن در نقوش تزئینی معماری صفویه. مطالعات هنر اسلامی، ۲۰(۵۰)، ۵۳۷-۵۵۷.



dor.net/dor/20.1001.1.1735708.1402.20.50.1.2



dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.25105.1488

مقدمه

یکی از مباحث عمده محوری در عرفان اسلامی بحث «وحدت ادیان و ریشه‌های آن در تصوف است» که در باب آن محققان ایرانی و غربی نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند. بحث وحدت شهود هم از مباحث بسیار نزدیک به وحدت ادیان است که گاه با وحدت ادیان یکی شمرده می‌شود. همچنین بحث حلول و اتحاد که جنبه تفریطی وحدت ادیان است، در آثار و تعالیم بعضی از صوفیه انعکاس یافته است. ابن عربی از نخستین فلاسفه است که به بحث وحدت وجود پرداخته است. مولوی نیز در تمثیل‌های گوناگون خویش در مثنوی معنوی به تبیین و تشریح وحدت ادیان می‌پردازد. مهم‌ترین بحث در وحدت ادیان که تکیه‌گاه بسیاری از عرفا است و در ادبیات عرفانی به نحو زیبایی بازتاب یافته، این است که جهان هستی از ملکوت لاهوت و جبروت و ناسوت همه یک جهان است، بعضی سایه و ظل بعضی دگر و یا همه مانند یک دریای نور است.

مختلف جانند از یا تا الف

گرچه از یک روز سرتا پا یکی است

از یکی رو هزل و از یک روی جد

اولاً بشنو که خلق مختلف

در حروف مختلف شور و شکی است

از یکی رو ضد و یک رو متحد

(م/د/۱/ب: ۱۶-۲۹۱۵)

«این آمد و شدها و جوش و خروش‌ها همه امواج یک بحر بی‌کرانند که او را نه آغاز پیدا و نی پایان نمودار، و این است یعنی وحدت وجود و کثرت موجود و اصالت وجود و اعتباری بدون موجود و گرنه حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است. هر سالکی که بدین دریای نور رسید و در این دریای نور غرق نشد بویی از مقام وحدت نیافت و هر که به مقام وحدت نرسید به لقای خدا مشرف نشد و هر که به این دریای نور رسیده باشد و در این دریا غرق گشته همه چیز یافته باشد» (صورتگر، ۱۳۴۸: ۴۸-۴۶).

متفق باشند در واحد یقین

دو سه گویان هم یکی گویان شوند

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این

احولی چون دفع شد یکسان شوند

(م/د/۲/ب: ۲۱-۳۱۱)

اندیشه وحدت وجود، از اندیشه‌های اساسی عرفان نظری اسلامی بوده و ابن عربی و مولانا از قلیل رفیع آن هستند. (هوشیار، ۱۳۹۵: ۱۱). در این مقاله به آموزه‌های مشترک مولانا در مثنوی معنوی و ابن عربی در فصوص الحکم می‌پردازیم. در روند پژوهش این نتیجه به دست آمده که وحدت ادیان مولوی نه وحدت شهود است و نه حلول و نه اتحاد، بلکه وحدت ادیان است که صوفیان پیش از او یاد کرده‌اند. به عقیده او توحید به وحدت ادیان می‌انجامد.

بررسی پیشینه پژوهش حاکی از این است که تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر در نیامده است اما آثار متعددی به بررسی عرفان ابن عربی و مولانا پرداخته‌اند. امینی‌نژاد (۱۳۸۷) در کتاب آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، کلیات: تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، به عرفان ابن عربی و مولانا نیز پرداخته است. جهانگیری (۱۳۶۷) در چهره برجسته عرفان اسلامی به عرفان مولوی و ابن عربی اشاره کرده است. در این مقاله سعی شده از دو روش اثبات شود که ابن عربی معتقد به وحدت وجود است. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای در صدد بررسی وحدت وجود در آراء ابن عربی و مولانا و در تزئینات معماری دوره صفویه است.

۱. تاریخچه و اهمیت موضوع وحدت وجود

سخن گفتن درباره تاریخ پیدایش وحدت وجود آسان نیست. این مسئله که روح عرفان و جوهر تصوف به‌شمار می‌آید به زمان خاص و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروهی خاص را نیز نمی‌توان بنیانگذاران به‌شمار آورد (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۲). اما در یونان و روم قدیم، سابقه نظریه وحدت وجود را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد همه فلاسفه قبل از سقراط ظاهراً متعقد بودند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی بیابند. رواقیان متعقد 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 وحدت‌انگاری 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: ۱- تجربه؛ ۲- تعبیر شهود و تجربه هر عارفی امری کاملاً شخصی است که تن به بررسی‌ها و کاوش‌های تاریخی نمی‌دهد؛ هرچند ممکن است متعلق بحثهای پدیدارشناختی و روان‌شناختی قرارگیرد. 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 معنی‌دار می‌شود؛ چراکه زبان و بیان و فرهنگ تاریخچه خاص خود را دارند و در مورد آن‌ها می‌توان از تأثیر و تأثر سخن گفت (همان: ۱۱۲).

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 را آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی و زروانی و هرمسی 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 جست‌وجو کرد.

نخستین کتابی که در اروپا درباره تصوف منتشر شد «تصوف یا وحدت وجود ایرانی» نوشته ثولاک بود. او در آغاز امر متعقد بود که تصوف اسلامی را مجوسی می‌داند زیرا عده زیادی از مجوسیان پس از فتح اسلامی در شمال و ایران بر دین خود باقی ماندند و بیشتر مشایخ تصوف از خراسان برخاسته‌اند و به دلیل اینکه 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 مجوسی یا دست کم از آیین مجوسی آگاه بوده‌اند تأیید کرده است. اما پژوهش‌های بعدی بر این پندار خط بطلان کشیده، و یا فی‌الجمله برخی از آن‌ها را باطل کرد. حتی خود ثولاک هم بعدها در آرای خود تجدیدنظر 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 جست‌وجو کرد» (همتی، ۱۳۷۵: ۶۵-۶۴).

پر واضح است که محی‌الدین عربی قهرمان نظریه وحدت وجود در عرفان اسلامی است. در اینکه آیا او اول‌بار نظریه وحدت وجود را بدان گونه که ما می‌شناسیم مطرح کرده یا نه؟ اختلاف است؛ به‌طور کلی درخصوص پیدایش نظریه وحدت وجود می‌توان به دو دیدگاه در این باره اشاره کرد. نظریه اول قائل است که ابن‌عربی پایه‌گذار وحدت وجود نیست و حتی وحدت وجود به زمان خاص و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروهی خاصی را نیز نمی‌توان بنیانگذار آن به‌شمار آورد (دینانی، ۱۳۹۰: ۳۲). به‌طور کلی درخصوص پیدایش نظریه وحدت وجود می‌توان به دو دیدگاه در این باره اشاره کرد. نظریه اول قائل است که ابن‌عربی پایه‌گذار وحدت وجود نیست و حتی وحدت وجود به زمان خاص و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروهی خاصی را نیز نمی‌توان بنیانگذار آن به‌شمار آورد (دینانی، ۱۳۹۶: ۳۲). اما گروه دیگر بر این عقیده‌اند که نظریه وحدت وجود به شکل کنونی‌اش اول بار توسط ابن‌عربی مطرح شد و قبل از او سابق ندارد آقای مطهری می‌گوید: آنچه مسلم است این است که نظریه وحدت وجود بدان گونه که ابن‌عربی مطرح کرد، در بین صوفیان و عارفان قبل از او نبوده و در عرفان کسی که این مسئله را تحت عنوان «وحدت وجود» مطرح نموده محیی‌الدین عربی است (مطهری، ۱۳۹۷: ۲۱۱-۲۰۹).

آقای محمد خواجهوی نیز 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 کریمر نقل می‌کند که می‌گوید: تصوف اسلامی تا نهایت قرن سوم هجری (مرداش 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 محبوبش از خویش فانیش ساخته و آگاهی، جز با اتحاد تام با او ندارد گفته کجا از این ادعایم که من محبوبم هستم برگشتم تا بگویم در من حلول کرده است؟ هرگز چو منی بگوید؛ در من حلول نموده است، فرق است؛ درحالی که بین ابن عربی و ابن فارص فرق است، او با صراحت نه از وحدتش تعبیر به ذات الهی می‌کند و نه از فنا 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 خازجی 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 وجود نسبی می‌باشد.

البته آقای خواجهوی 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 شهودی نامیده می‌شود و فن کریمر این دو تجلی را با وحدت وجود و وحدت شهود درآمیخته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۶-۲۳).

بعد از ابن عربی افکار و اندیشه‌هایش توسط شاگردان و پیروانش بسط و گسترش یافت. صدرالدین قونوی (م ۶۷۳) عمدتاً افکار و عقاید عرفانی خود را از ابن عربی گرفته است. وی از نخستین عارفانی است که عرفان ابن عربی را شرح کرده و ترویج نمود و احياناً عرفان ابن عربی از طریق وی به فرهنگ و ادب ایران زمین راه یافت. از جمله آثار او است: تأویل سورة الفاتحه، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک و غیره. فخرالدین عراقی یکی از شاگردان صدرالدین قونوی است (م ۶۸۸) کتاب لمعات عراقی خلاصه‌ای از فصوص الحکم ابن عربی است. دیگر از پیروان ابن عربی سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰) است (کاشانی، ۱۳۹۶: ۱۰۵). عقیف‌الدین تلمسانی (۶۱۰ - ۶۹۰ ه. ق) بی‌گمان از بزرگ‌ترین شارحان مکتب ابن عربی است و هم در

شمار برترین شاگردان قونوی قرار داد. عنایت استاد به او که در قالب وصیت‌نامه معروفش بروز کرد، نشان‌دهنده مرتبت عفیفاالدین نزد قونوی است. از او شش اثر گزارش شده است.

مؤیدالدین جندی بدون شک از بزرگ‌ترین شاگردان قونوی بوده است، و دیگر عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۵) است و این سؤال درباره او مطرح می‌باشد که آیا کاشانی به واسطه جندی با ظرائف مکتب ابن عربی آشنا شده است؟ به احتمال بسیار قوی پاسخ این پرسش منفی است؛ چراکه جندی پس از درگذشت قونوی سال‌ها در بغداد و سینوپ به سر برده است و سرانجام در سال ۶۹۱ ه. ق و یا در فاصله میان همین سال تا پایان قرن هفتم هجری راهی جهان باقی شده است، حال آنکه کاشانی تا سال ۶۹۹ ه. ق (مقارن درگذشت نورالدین عبدالصمد) و هفت ماه پس از آن هنوز از نواحی شیراز خارج نشده بود و قاعده نمی‌توانسته است جندی را در بغداد یا قونیه دریافته باشد. مهم‌تر از وی داوود قیصری است (م ۷۵۱) و دیگر از مروجان افکار ابن عربی سید حیدر آملی است (م ۷۸۷) صاحب کتاب‌های نقد النقود فی معرفه الوجود و شرح بر فصوص به نام نص النصوص. دیگر عزیزالدین نسفی عارف وحدت وجودی و عبدالکریم جیلی (م ۸۱۱) و شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۸۳۴) برای مزید اطلاع از نظام اندیشه این عارفان که همه آن‌ها پیرو اصالت و وحدت وجود بوده‌اند به آثار آن‌ها مراجعه شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۳).

به‌طور قطع یکی از مآخذ کار و الهام‌بخش ملاصدرا در باب اصالت و وحدت وجود آثار سید حیدر آملی است؛ از جمله کتب مورد استفاده ملاصدرا، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار سید حیدر آملی بوده است. علاوه بر این که پایه اصالت وجود و وحدت وجود بعد از ابن عربی در آثار سید حیدر به وضوح دیده می‌شود ملاصدرا در سبک تأویل آیات و احادیث از وی پیروی کرده است (آملی، ۱۳۶۸: ۱۶۰). می‌توان گفت ملاصدرا از افکار و اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی اثر پذیرفته و نظریه وحدت وجود ابن عربی را به صورت مبادی فلسفی درآورد و نخستین بار به فلسفه افزود این مسئله قبل از آخوند هرگز به صورت مبادی فلسفی در مکتب‌های فلسفی قبل به کار نرفته بودند.

عده‌ای حتی بر این عقیده‌اند که نظریه وحدت و تشکیک وجود در آراء ملاصدرا چیز تازه‌ای نیست؛ پنج قرن قبل از او ابن عربی به وضوح این نظریه را بیان کرد. ولی ملاصدرا به این نظریه صبغه منطقی داد و آن را به‌عنوان یک اصل فلسفی در حکمت به کار برد که با کاربرد آن در عرفان وجه منطقی ندارد، تفاوت دارد (مطهری، ۱۳۹۷: ۲۰۹-۲۱۱). ولی چه نظر فوق درست باشد یا نه، باید پذیرفت که وحدت وجود از عرفان به فلسفه آمده اما ملاصدرا این مسئله را به‌طوری دیگر بیان می‌کند که قبلاً سابقه نداشت. هنر ملاصدرا در مواجهه با این قضیه مبرهن نمودن آنست و او توانسته است برای این مسئله پایه‌های فلسفی

محکم بریزد تا از نظر یک فیلسوف هم کاملاً قابل قبول باشد و نظریه وحدت وجود از لحاظ تاریخ فلسفه اولین بار توسط ملاصدرا به شکل فلسفی اش مطرح شد.

۲. وحدت وجود در تصوف و عرفان اسلامی

ملاصدرا ابتدا نظریه وحدت تشکیکی وجود را پذیرفت و سپس آنچنان که خود می گوید خداوند درهای رحمت را بر روی او گشود و او با نظریه وحدت شخصی وجود عرفا آشنا گردید. اما نظریه او یک اختلاف با نظریه وحدت شخصی وجود عرفا دارد، زیرا او قائل به تجلی حق در مراتب وجود است و عرفا قائل به تجلی حق در مظاهر. یک بررسی تاریخی نشان می دهد که از قرن دهم به بعد عرفان و وحدت وجود شکل و وضع دیگری، پیدا می کند؛ اولاً متصوفه همه یا غالباً آن برجستگی علمی و فرهنگی را که، پیشینیان داشته اند، ندارند؛ ثانیاً در عرفان نظری محی الدین کسانى متخصص می شوند که در میان متصوفه نظیر آنها پیدا نمی شود، مانند ملاصدرا متوفی ۱۰۵۰ فیض کاشانی متوفی ۱۰۹۱، قاضی سعید قمی متوفی ۱۱۰۳، محمدرضا قمشه ای و آقا میرزاهاشم رشتی. نکته قابل توجه این است که این گروه در مسئله وحدت وجود که مسئله اساسی عرفاست نکته ای را ابراز داشته اند که بعدها محققان عرفان و فلسفه اسلامی دیدگاه اینان را بر دیدگاه عرفا از نظر صحت و متانت، ترجیح داده اند ملاصدرا وجود را حقیقت واحد، و در عین حال آن را یک حقیقت مشکک می داند یعنی حقیقتی که دارای مراتب متفاوت است از لحاظ شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تاخر، ملاصدرا، وجود را حقیقتی می دانند که در عین وحدت، دارای کثرت بوده و در عین حال کثرت آن منافاتی با وحدتش ندارد زیرا کثرت بر خود وجود برمی گردد نه بر امری خارج از وجود، یعنی همان تشکیک، در ذات و طبیعت وجود است؛ در حالی که عرفا وجود را یک حقیقت واحد شخصی می دانند و تشکیک را تنها در مظاهر این حقیقت می پذیرند و در خود وجود هیچ گونه کثرتی را نمی پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۱).

ملاصدرا حقیقت تشکیکی وجود را به عنوان دیدگاه نهایی خود مطرح نکرد بلکه از آن صرفاً به عنوان یک پل و قنطره برای رسیدن به دیدگاه نهایی خود که همان وحدت وجود شخصی است بهره برد. او از همان ابتدای اسفار، مقصد غایی خود را وحدت شخصیه وجود اعلام می کند و بحث نهایی آن را به اواخر بحث علت و معلول احاله می دهد (یثربی، ۱۳۹۴: ۱۵). ثالثاً از قرن دهم به بعد در جهان شیعه به افراد و گروه های برمی خوریم که اهل سیر و سلوک و عرفان عملی بوده اند بدون آنکه در یکی از سلاسل عرفان و تصوف رسمی وارد شوند و از خصوصیات این گروه اینکه آنها اهل فقاقت هم بودند (همان: ۱۵).

حکمت متعالیه در ایران بعد از ملاصدرا متوقف نشد و در دوره ها و اعصار بعد کسانى پیدا شدند که در نشات و اشاعه افکار ملاصدرا به ویژه نظریه وحدت وجود مؤثر بودند؛ مانند مدرس تبریزی، آقا علی زنوزی، و حکیم سبزواری که از معروف ترین پیروان حکمت متعالیه است. او با نوشتن کتاب منظومه به نظم و شرح منظومه تأثیر فروان در گسترش حکمت متعالیه در ایران دارد و دیگر عارف ربانی و فیلسوف الهی آقا محمدرضا قمشه ای متوفای سنه ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود می باشد و در علم عرفان

شاید در متأخرین نظیر نداشته است، مردی با صفا و روشن ضمیر و اهل تقوا و ورع بود؛ علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فراگرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقا میرزا سیدرضی مازندرانی است از اصفهان به تهران مسافرت کرد و در آنجا توقف کرد و در مدرسه صدر، واقع در جلوخان مسجد شاه تهران به تدریس اسفار و مصباح‌الأنس و تمهیدالقواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزه درسش مجمع اهل تحقیق و تدقیق بوده است؛ جمعی از فضلا در اثر تربیت او به مقامات عالیه از علم رسیده‌اند؛ معروفین شاگردان او عبارت‌اند از: آقا میرزا هاشم رشتی، آقا میر شهاب‌الدین نیریزی شیرازی، آقا میرزا علی محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر معروف (حکیم صفا)، آقا میرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی و یکی دیگر از اهل دانش و معرفت. آقا میرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری، از تلامیذ آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقا علی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح‌الانس و فصوص‌الحکم و سایر کتب عرفانی، تخصص تام داشته است، در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح‌الأنس حاکی از تسلط و احاطه کامل او به کلمات اهل عرفان است، خوش ذوق و با قریحه و محقق بوده و حوزه درسش مورد استفاده اعظام بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است. نظیر او در بین قدما و هنگام رواج عرفان نیز کم است (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۶۲-۵۳).

از دیگر پیروان متاخر ملاصدرا که در حکمت متعالیه و نظریه وحدت وجود به او اقتدا کردند و در بسط و گسترش افکار و اندیشه وحدت وجودی ملاصدرا کوشیدند می‌توان از علامه طباطبایی، امام خمینی (ره)، حسن‌زاده آملی، جوادی آملی و مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی نام برد. مسائل عرفانی به‌ویژه وحدت وجود کم‌کم به شعر فارسی راه می‌یابد و عارفان شاعر به زبان شعر نکات و اصطلاحات تصوف و عرفان را بیان می‌کنند.

ورود اصطلاحات تصوف و عرفان در شعر فارسی از حکیم سنایی غزنوی متوفی ۵۳۵ 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 دنباله‌رو سنایی است در تمام آثارش به‌ویژه منطق‌الطیر دم از وحدت وجود می‌زند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی صاحب مثنوی معنوی در نشان دادن وحدت وجود ده‌ها قصه در مثنوی آورده که یکی از نغزترین آن‌ها قصه آن یاری-ست که در یاری بزد یارش گفت تو کیستی؟ گفت من. در به رویش نگشود و بدو گفت تو خامی باید پخته گردی و جز واحد نبینی.

شیخ محمود شبستری متوفی ۷۲۰ در کتاب گلشن راز که یکی از منابع مهم عرفانی است و بیشتر به عقاید ابن‌عربی توجه داشته و مطالب عمیق عرفان نظری و همچنین اصطلاحات عرفانی را به نظم در آورده است:

بجز حق کیست تا گوید اناالحق

اناالحق کشف اسرار است مطلق

روا باشد انالحق از درختی

چرا نبود روا از نیکبختی

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست

یقین داند که هستی جز یکی نیست

(شبستری، ۱۳۸۹: ۳۶)

۳. وحدت وجود اندیشه ابن عربی

از کل نظام عقیدتی و فلسفی ابن عربی، معمولاً با عنوان وحدت وجود یاد کرده‌اند. درک صحیح و کامل این تعبیر، کلید حل اکثر تئوری‌های دیگر وی است. در اولین پایه این نظریه، بحث وحدت شخصی وجود مطرح است. ابن عربی و پیروانش حقیقت وجود را از آن خداوند می‌دانند. در این وصف، واحد که دارای وحدت شخصی، «در مرتبه‌ی ذاتش، نه تعدد می‌پذیرد و نه تکثر و از نسخ خویش دومی ندارد. نه در نزول و نه در صعود، دارای مراتب است و نه اختلاف می‌پذیرد، بلکه تشکیک، در تجلیات و مظاهر اوست نه در مراتب آن» (فناری، ۱۳۸۶: ۱۹-۱۸). بنابراین نظریه، در حقیقت چیزی غیر از حق و اسماء و صفات و افعالش، وجود واقعی ندارد. تمام مظاهر وجودی، تنها نمایش و سایه‌ای از وجود واقعی هستند. به قول شاه نعمت‌الله ولی:

اگر جامی به بزم آری ز خم جامی بری پر می

و گر پیمان‌ه ای آری، به تو پیمان‌ه پیماید

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۳۲۳)

بدین‌گونه حقیقت الهی از مظاهرش، متمایز است؛ یعنی گرچه عین وجود یکی است اما احکامش متفاوت است. تعنیات زیادند ولی آن‌ها نسبت‌هایی هستند که به‌تنهایی و بدون تکیه به آن عین واحد تحقق نمی‌یابند. ابن عربی بیان کرده است خدا عین وجود است نه داخل در وجود. در این عبارت از مقابله با حق متعال از تمام نسبت‌ها- با کثرت و فزونی شان- است. زیرا آن‌ها اگرچه بسیارند، ولی بازگشت به این دو نسبت دارند و چیز زایدی بر عین، موصوف بدان‌ها نمی‌باشند. بنابراین همگی (کل) یک عین‌اند و آنجا «کل وجودی» نیست. و ما آن‌ها را از حیث نسبت می‌یابیم و ادراک می‌کنیم، در حالی که آن‌ها را اعیانی نیست. در این صورت، عین از جانب تعالی، واحد است، و عین از جانب بنده هم واحد است، ولی عین بنده ثبوتی است و پیوسته بر اصل خودش می‌باشد و از معدن خویش بیرون نمی‌آید، ولی خداوند، وی را لباس وجود خود پوشانده است. پس عین او باطن اوست و وجودش عین موجودش می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۱۱).

منظور ابن عربی از وهم و خیالی بودن غیر خدا، نفی مطلق وجود آن‌ها نیست، بلکه مرادش نفی وجود استقلالی آن‌ها و تأکید بر وجود مستقل حق است. وی با صراحت بیشتری در عبارات زیر این قضیه را

مطرح کرده است: «فَسُبْحَانَ مَنْ أظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا- منزّه و پاک است آن چیزها را آفرید؛ درحالیکه خود عین اشیاء است» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۰).
ابن عربی در فص شعیبیه گفته است:

فَمَنْ تَمَّ وَ مَا تُمَّهُ وَ عَيْنٌ تَمَّ هُوَ تَمَّ

چون عین واحد است که در عین ابای متعدده رو نموده و در هر اینه ظهوری فرموده، پس کیست که آنجا است و یا چیست که آنجا است؟ و عین آنجا او است، خواه اینجا و خواه آنجا.

یک عین نموده روی در دیده ی هر کامل چون نور عیان گشته در عاقل و لایعقل
تمثال اگر بینی در آینه بسیارند اما که نماینده عینی بود ای عاقل

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۷: ۴۹۱)

ابن عربی در جای دیگر گوید:

فَكَانَ عَيْنٌ وَجُودِي عَيْنَ صُورَتِهِ وَ حَىٰ صَحِيحٌ وَ لَا يَدْرِيهِ آلَا هُوَ

وجودم، عین صورت اوست. این مطلب، برگرفته از وحی درستی است که جز او، کسی از آن باخبر نیست. (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۳۱۶). ابن عربی با کاربرد این گونه عبارات، بر این امر اصرار دارد که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و هستی، وجود همان ظهور حق است. عین اشیاء است ولی در مرتبه بطون و خفا، منزّه از اشیاء است و بارها اعلام کرده حضرت حق، از معیت با موجودات منزّه است. از جمله: «...اما معیت ذات حق، قابل انتقال نیست، زیرا ذات مجهول است؛ بنابراین نسبت معیت بدان دانسته نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۴۸۶).

ابن عربی در فص یوسفی، عالم را سایه اسماء الهی به‌شمار آورده است تا اعلان کند به‌طور مسلم بین خدا و مخلوقات تفاوت است (جنیدی، ۱۳۸۱: ۴۳۰). عبدالرزاق کاشانی، از رابطه بین سایه و شخص، به این نتیجه رسیده است: همان‌طور که در عالم حس، تا زمانی که شخص موجود باشد، سایه‌اش نیز هست، همین‌طور نور وجود و ظهور حق که بر عالم گسترده است، متصل به حق است و جدایی از او محال است. با این تفاوت که تقابل میان حق و خلق اعتباری است اما تقابل میان شخص و سایه در عالم حس، حقیقی است. زیرا اتصال بین نور وجودی و عالم، از نوع اتصال مقید به مطلق است؛ به‌عبارت دیگر، مقید همان مطلق است؛ درحالی که خصوصیتی بدان اضافه شده است و آن خصوصیت آن را مقید خوانند: «الا تری الظلّ فی الحسن متصلًا بذات ذی الظلّ؟ فکذالک النور الوجودی الممتد علی العالم بتسحیل علی الظلّ الانفکاک عن ذالک الاتصال فی الحسن الا ان بین الاتصالین فرقاً، فان اتصال بالذات فی الحس یحکم بالاثنیّه، و اتصال النور الوجودی الذی هو وجود العالم بالحق یحکم بالاحدیّه، فان اتصال المقید بالمطلق،

والمقید عین المطلق مضافاً الی خصوصیه ما یقید به، فلذلک قال الشیخ: «لأنه يستحيل علی الشیء الانفکاک عن ذاته» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

برای کاربرد استعاره سایه، چنین فلسفه‌ای ذکر شده است، ادراک ما از حق به اندازه ادراک ما از اشیائی است که سایه هستی نور حق بر آن‌ها افتاده است؛ یعنی در هستی چیزی غیر از حق نیست. چیزی هم مانند حق نیست؛ زیرا همه سایه‌ها قابل درک و فهم نیستند (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۵۸-۵۹). مثال دیگری که ابن عربی، برای بیان تجربه وحدت وجود از آن استفاده می‌کند، تشبیه تمثیلی اعداد است. به عقیده وی، واحد عدد نیست، بلکه منشأ اعداد است. مطابق این نظریه، اولین عدد فرد، عدد سه است. عدد فرد، غیرقابل تقسیم به دو قسمت مساوی است ولی به لحاظ شأنش به دو قسمت مساوی تقسیم می‌شود تا بقیه اعداد از آن جدا شوند. شیخ، احدیت را به منزله عدد دو (زوج) فرض کرده است و حقیقت محمدی را به منزله عدد سه در نظر گرفته است که مخلوقات از آن صادر شده‌اند (پارسا، ۱۳۶۶: ۵۰۵).

ابوالعلاء عقیفی، یادآوری کرده، باید توجه داشت که کاربرد تشبیه تمثیلی اعداد، یک تمثیل حرف و «مع الفارق» است، زیرا نفی و اثبات در این تشبیه، با در نظر گرفتن دو جنبه از عین، ممکن می‌شود، «بدین بیان که واحد عددی معنایی مجرد است که تماماً در هر عددی یافت می‌شود اما حق با تعینی که در صور اعیان ثابت‌ه دارد، خیال نیست؛ مگر اینکه حق در اطلاق خود، صرف یک معنا اعتبار شود و این نکته‌ای است که صریحاً گفته نشده است. هر مرتبه‌ای از مراتب عدد، حقیقتی واحد و متمیز از خود است و چنین نیست که صرفاً مجموعه‌ای از آحاد باشد» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۳).

۴. وحدت وجود در اندیشه مولانا

مولوی در تمثیل‌های گوناگون خویش در مثنوی معنوی به تبیین و تشریح وحدت وجود می‌پردازد. 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 کرده‌اند. به عقیده او «توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و وحدت میسر نیست مگر اینکه یک طرف نیست باشد و این نیستی همان «فنا» است (هوشیار، ۱۳۹۵: ۱۱).

مولانا در مثنوی به وحدت کل هستی، به عنوان یک وجود واحد که در کثرات تجلی نموده، اشاره کرده و از تمثیل‌هایی مانند: «موج و دریا» «حروف و کلمات»، «واحد و اعداد» بهره گرفته است (هوشیار، ۱۳۹۵: ۲۲).

بحر وحدان است، جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیتش جز موج نیست

(م/د/۶/ب: ۲۰۳۰)

رشته یکتا شد غلط کم شو کنون
گر دوتا بینی حروف کاف و نون

کاف و نون همچون کمند آمد جذوب
تا کشاند مر عدم را در خطوب

پس دو تا باید کمند اندر صور	گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دو پا گر چاره پاره را بُرد	همچو مقراض دو تا یکتا بُرد
آن دو همبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان وز این
آن یکی کرباس را در آب زد	وان دگر همباز خشکش می کند
باز او آن خشک را تر می کند	گو بیا ز استیزه ضد بر می تند
لیک این دو ضد استیزه نما	یک دل و یک کار باشد در رضا
هر نبی و هر ولی را مسلکی است	لیک تا حق می برد جمله یکی است

(م/د/ب: ۳۰۸۶-۳۰۷۸)

موج و دریا دو چیز نیست در عالم معنی نیز دویی وجود ندارد؛ اگر جسم‌ها را نادیده بگیریم، آفریده‌ها جلوه‌هایی از آن ذات بسیط‌اند مغایر آن هستند (شهیدی، ۱۳۸۰: ۳۰۶).

علت تنگی است ترکیب و عدد	جانب ترکیب حس‌ها می کشد
زان سوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران
امر کن یک فعل بود و نون و کاف	در سخن افتاد و معنی بود صاف

(م/د/ب: ۳۱۰۰-۳۰۹۸)

ترکیب و عدد از ملازمات این عالم تنگ و محدود است و علت تنگی این عالم برای روح انسانی، ارتباطی با کثرات و صورت‌هاست. هرچه 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 مثال زیبا از «فعل کن» می‌آورد که هرچند از ترکیب دو حرف ساخته شده، اما در جایگاه امر الهی یک عمل واحد که همان آفرینش است انجام می‌دهد (هوشیار، ۱۳۹۵: ۲۲).

اولاً بشنو که خلق مختلف	مختلف جانند از یا تا الف
درحروف مختلف شور و شکی است	گرچه از یک روز سرتا پا یکی است
از یکی رو ضد و یک رو متحد	از یکی رو هزل و از یک روی جد

(م/د/ب: ۲۹۱۷-۲۹۱۵)

«ابیات فوق نیز اشاره دارند به گوناگونی اجزای خلقت و یگانگی آنها در کل هستی حروف الفبا در ظاهر هریک شکلی دارند؛ اما در بیان و نگارش همراه با یکدیگر وظیفه‌ای انجام می‌دهند و یک کل هستند اگر هریک از حروف را جداگانه بنگریم، متغایر و خلاف یکدیگرند و اگر ترکیب کلمه را در نظر بگیریم متحد و هم‌داستان‌اند. هم بر این قیاس، اجزای جهان آفرینش هریک 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 هریک 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. کاندیرین ملک چو طاووس به کار است مگس و هرگاه جهان و اجزای آن را بدین نظر نگه کنیم میان آنها مغایرتی نخواهیم دید و همه را یگانه و دمساز خواهیم یافت» (فروزانفر، ۱۳۷۵: ۱۲۰۴).

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. به‌علاوه این اختلاف ظاهری در جهان مادی است و اتحاد و وحدت که حقیقت حال آنهاست در جهان غیرمادی پیدا می‌شود. مولانا حتی دوگانه‌پرستان و بت‌پرستان را نیز عاری از وحدت نمی‌بیند؛ ولی شرط وصول به این وحدت را ترک احولی و بت پرستی می‌داند (هوشیار، ۱۳۹۵: ۲۳).

متفق باشند در واحد یقین

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این

دو سه گویند هم یکی گویند شوند

احولی چون دفع شد یکسان شوند

(م/د/ب: ۳۱۲-۳۱۱)

ما و من کو آن طرف کان یار ماست

آستان و صدر در معنی کجاست؟

(همان، ۱: ۱۷۸۴)

آنجا که حق تجلی دارد و سخن از اوست بالا و پایین وجود ندارد؛ زیرا هرچه هست، یکی است. او در این ابیات به انسانی خطاب می‌کند که از واصلان به حق است برای او (ما و من) وجود ندارد. آن‌گاه به روح خطاب می‌کند که لطیفه‌ای است نادیدنی (هوشیار، ۱۳۹۵: ۲۴).

ای لطیفه روح اندر مرد و زن

ای رهیده جان تو از ما و من

(م/د/ب: ۱۷۸۵)

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 (هوشیار، ۱۳۹۵: ۲۴).

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

(م/د/۱/ب: ۱۷۸۶)

مولوی مسئله وحدت وجود را تا آنجا که پسند عقل و موافق شرع است پذیرفته و وجوهی را که منتهی به وحدت موجود می‌شود، رد کرده است:

جان حیوانی ندارد اتحاد تو مجو این اتحاد از روح باد
گر خورد این نان نگرده سیر آن ور کشد بار این نگرده او گران
بلکه این شادی کند از مرگ او از حسد میرد چو بیند برگ او

(م/د/۴/ب: ۴۱۳-۴۱۱)

و در وحدت نورانی وجود به طوری که موحدان متشرع نیز معتقد باشند می‌گوید:

جان گرگان و سگان هر یک جداست متحد جانهای شیرین خداست
جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چونکه برگیری تو دیدار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده

(همان: ۱۸-۴۱۴)

در ابیات بالا مولانا معتقد است همان‌طور که گرگ‌ها و سگ‌ها از یکدیگر جدا هستند ولی در خوی و نوع رفتار یکسان هستند. همان‌گونه که نور خورشید به همه خانه‌ها یکسان می‌تابد. زیرا نور خود را از یکجا گرفته‌اند. پس به همین صورت مولانا معتقد است که مؤمنان هم همه در نفس واحدند و وحدانیت خود را از خداوند متعال می‌گیرند.

منبسط بودیم و یک جوهر همه

یکی گهر بودیم همچون آفتاب

چون به صورت آمد آن نور سره

کنگره ویران کنید از منجنیق

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه

بی گره بودیم و صافی همچو آب

شد عدد چون سایه‌های کنگره

تا رود فرق از میان این فریق

(م/د/ب: ۶۸۹-۶۸۶)

مثنوی ما دکان وحدت است

هر چه جز واحد ببینی آن بت است

(همان، ۶: ۱۵۲۸)

مولوی وحدت وجود را در عالم تکوین و ایجاد از نظر مشابَهت به نور می‌پذیرد اما اینکه عالم حق است و سالک به جایی می‌رسد که هم عالم را حق می‌بیند و ما بین انبیا و سایر افراد بشر تمایز و تفاوتی نباشد، این سخن در طریقه مولوی درست نیست (همایی، ۱۳۸۸: ۳۰۹).

بحث از وحدت وجود در قالب تمثیل قطره و دریا، نور، دریا و موج و حباب، آب و سراب، ذره و خورشید، سایه و خورشید و ... به بیان درمی‌آید و آنجا که شکل جنسیت پیش می‌آید این مهم را این‌گونه توجیه و تفسیر می‌کند.

نیست جنسیت زروی شکل وذات

باد جنس آتش آمد در قوام

جنس ما چون نیست جنس شاه ما

چون فنا شد مای ما او ماند فرد

خاک شد جان و نشانیهای او

خاک پایش شو برای این نشان

تا که نفریبد شما را شکل من

ای بسا کس را که صورت راه زد

آب جنس خاک آمد در نبات

طبع را جنس آمده‌ست آخر مدام

مای ما شد بهر مای او فنا

پیش پای اسب او گردم چو گرد

هست برخاکش نشان پای او

تا شوی تاج سر گردن کشان

نقل من نوشید پیش از نقل من

قصد صورت کرد و بر الله زد

(م/د/ب: ۱۱۷۸-۱۱۷۱)

مولوی عالم ماده را عالم کثرت می‌داند. نور وقتی در شیشه‌های رنگارنگ بتابد، متفاوت می‌نماید، اما حقیقت نور یکی بیش نیست.

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کو قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهمها وز بیش بیش
روح با علم است و با عقل است یار	روح را با تازی و ترکی چه کار
از تو ای بی نقش با چندین صور	هم مشبه هم موحد خیره سر
گه مشبه را موحد می‌کند	که موحد را صور ره می‌زند

(همان: ۵۸-۵۴)

۵. وحدت وجود در تزئینات معماری دوره صفویه

اسلام دین آسمانی و الهی است که از طرف خداوند یکتا برای هدایت انسان‌ها در نظر گرفته شده است. معماری اسلامی به‌مثابه یکی از بزرگ‌ترین شاخه‌های هنر اسلامی، توانسته است بخش عظیمی از خصوصیات هنر اسلامی را در بستر زمان و طول دوره‌های گوناگون نهادینه سازد. معمار مسلمان معتقد است که سرچشمه معماری اسلامی نیز توحید است. پس می‌توان گفت، توحید نخستین اصل معماری اسلامی به‌شمار آمده و از جمله ویژگی‌های آن وحدت است. معماران به اندازه سیر و سلوک عارفانه با خداوند می‌توانستند به درجات مختلف هنر دست یابند، به همین دلیل کثرت هنر در معماری به‌وجود آمد و هرکس به آن نگاه می‌کرد نیز به اندازه پاکی و ارتباط با مخلوق به درک اثر هنری می‌پرداخت (دواتگر زیبا، ۱۳۹۸: ۱).

هنرمند مسلمان به دلیل نتایج مادی کار با ارضای حس زیباشناسی اثر هنری را خلق نمی‌کند، بلکه همواره می‌کوشد تا با رازمرز و کنایه متعالی‌ترین حقایق خلقت را در قالب‌های مادی به نمایش بگذارد. گرچه وحدت حقیقی کاملاً عینی است، به نظر انسان مفهومی ذهنی و انتزاعی جلوه می‌کند. از سویی، دین اسلام بر پایه توحید است و وحدت را نمی‌توان با هیچ، تصویری نمودار و بیان کرد و از سوی دیگر، هنر اسلامی در همه جنبه‌های خود بر پایه حکمت اسلامی است و این یعنی درک این حقیقت که هر اثری هنری باید طبق قوانینی آشکار ساخته و پرداخته شود و اینکه این حقایق کتمان نشود و در حجاب مستور نماند. بنابراین، اصل توحید که پایه نظرگاه اسلامی است در همه وجوه هنری و از جمله معماری مساجد مشهود است و هنر معنوی اسلامی که با تکیه بر اصل توحید در پی وحدت‌بخشیدن بر پیکر عناصر گوناگون هنری است در معماری نیز در نظم و هندسه تزئینات و نقوش تجلی پیدا کرده است (امینی بدر، زوار، ۱۳۹۵: ۲). در تصویر شماره ۲ از که مربوط درون گنبد مسجد امام اصفهان و فضای داخلی آن است به‌صورت ملموس می‌توان وحدت وجود را در نقوش گیاهی و هندسی به‌کار رفته در تزئینات معماری مشاهده کرد.



تصویر ۱. فضای داخلی گنبد سجد امام اصفهان. مربوط به دوره صفویه.

معماری یکی از هنرهای بسیار مهم بشری است که تأثیری شگفتی همواره بر انسان‌ها داشته است و همانند هر هنری چه‌بسا بتوان گفت، مهم‌ترین و محوری‌ترین موضوع آن هارمونی است. گرچه هارمونی در موارد بسیار گوناگونی تعریف می‌شود، اما جوهره هارمونی در واقع همان وحدت است؛ یعنی اجزای متکثر در کلیتی وحدت و تمامیت می‌یابند که لازمه ادراک فضای معماری است. همچنین در فلسفه اسلامی ادراک این جهان استهلاک کثرت در وحدت است. در تصویر شماره ۲ که مربوط به کاربرد تقوش اسلیمی در کاشیکاری مسجد شیخ لطف‌الله است نیز می‌توان این وحدت و هارمونی را مشاهده کرد.



تصویر ۲. نقوش اسلیمی و وحدت آفرینی در تزئینات معماری مسجد شیخ لطف‌الله. اصفهان. دوره صفویه

طبق وحدت وجودی ابن عربی، وجودی واحد در پس تکثر این جهان مستتر است، در واقع، تکثر و تعددی که در عالم نمایان است، ناشی از ظهور وجود حقیقی واحد است که نمایانگر وحدت کلی می‌باشد. نقش خیال در معرفت وحدت بر مبنای وحدت وجودی ابن عربی و سیر از کثرت به وحدت در فضای معماری اسلامی می‌باشد. همچنین همان‌طور که در وحدت وجود، یافتن وجود و وجود یافتن یکی است و این یافتن، از طریق کشف و شهود است. در معماری مسجد امام اصفهان، با ایجاد فضای معنوی با استفاده از عناصر زوجین (زوجیت خیال)، بستری برای کشف و شهود وحدت توسط ناظر فراهم شده است (بلالی اسکویی، ۱۴۰۱: ۲۹). در تصویر شماره ۳، مقوله وحدت را استفاده از مقرنس کاری در مسجد امام اصفهان نشان می‌دهد.



تصویر ۳. مقرنس کاری مربوط به تزئینات مسجد امام اصفهان، دوره صفوی

نتیجه‌گیری

سخن مولانا واجد شواهدی است که تأیید می‌کند مقصود او عبادت وجودی است و نه سلوکی؛ مولانا در آن گفته‌ی خویش، کافران را از جمله کسانی می‌داند که مقصدشان خداوند است: کفر را به معنای سلوکی آن تأیید نخواهد کرد. آیا می‌شود پذیرفت که با وجود آیات و روایات فراوان در مقابله با کفر، مسلمانی آن را در مقابل سلام راهی به سوی خدا بداند؟ مگر نه این است که اصلی‌ترین هدف انبیا (علیهم السلام) دعوت به توحید و مبارزه با کفر و شرک بوده است؟ اگر غیر از این است دعوت انبیا به یکتاپرستی چه معنایی دارد؟ ابن عربی همچون مولانا بیشتر وقت خود را در حضور الهی به سر می‌برد، اما روش تجربه الهی‌اش، شکلی معقول و عقلانی به خود گرفت؛ در صورتی که مولانا ارتباط خود را با محبوبش در قالب عرفان و شور و عشق بیان می‌کرد.

درباره مولانا به شرطی می‌توان او را مدافع وحدت وجود دانست که اولاً وحدت وجود را تعبیری صوفیانه از توحید بدانیم، ثانیاً بسیاری از تعبیر صوفیان را مبنی بر این که «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد وحدت وجود تلقی کنیم». خداوند متعال پیامبران را همراه ادیان آسمانی فرستاده است تا با تزکیه نفس و تعلیم کتاب و حکمت بندگان خدا را از تاریکی و جهل و غفلت برهاند و به سوی نور و حقیقت و روشنایی ایمان و عمل صالح هدایت کنند، قرآن کریم گوهر تمام ادیان آسمانی و رسالت همه پیامبران الهی را یک دانسته و اعتقاد بدون تبعیض به همه پیامبران را شرط تحقق ایمان واقعی قلمداد کرده است و این مهم در بیان ابن عربی و مولانا نیز مشهود است.

در تزئینات معماری دوره صفویه نیز به‌عنوان یکی از ادوار درخشان رونق عرفان و انگاره‌های اسلامی وحدت وجود در قالب نقوش اسلیمی، نقوش هندسی، تزئینات مقرنس‌ها و گچ‌بری‌ها نمود بسیار زیبایی یافته است.

منابع و مأخذ:

- آملی، شیخ حیدر. (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: نشر هرمس.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۸). ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجهوی، باب اول، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۳). جهان در پناه یازده اسم اعظم، شرح و توضیح علی باقری، تهران: پازینه.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۳۶). افشاء الدوائر للشیخ الاکبر محیی الدین ابن عربی و بلیه کتاب عقله المستوفز و بلیه کتاب التدبیرات الالهیه فی اصلاح المکه الانسانیه، لیدن: مطبعه بریل.
- امینی نژاد، علی. (۱۳۸۷). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، کلیات: تاریخ عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، و ...، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پارسا، خواجه محمدبن محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جنیدی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم، صححه و علق علیه الاستاد السید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۴). گلشن راز، تهران: انتشارات سخن.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۰). شرح مثنوی شریف، تهران: علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آن ماری. (۱۳۷۷). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: علمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). شرح حکمت متعالیه، قم: اسرار.
- دینانی، ابراهیم. (۱۳۹۶). نیایش فیلسوف، تهران: انتشارات سخن.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۵). رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تهران: مولی.
- فناری، شمس الدین محمدبن حمزه. (۱۳۸۶). ترجمه مصباح الانس حمزه فناری یا پیوند استدلال و شهود در کشف الاسرار وجود صدرالدین قونوی، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۸). مصباح الهدایه، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: انتشارات هما.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۹۶). مجموعه مقالات. تهران: علمی.
- موحد، محمد؛ علی، موحد. (۱۳۸۵). فصوص الحکم ابن عربی، تهران: نشر کارنامه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات صدرا.

- ملاصدرا، صدرالمতألهین. (۱۳۶۶). رسائل فلسفی، تهران: نشر حکمت.
- همتی، همایون. (۱۳۷۵). کلیات عرفان اسلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هوشیار، هما. (۱۳۹۵). وحدت وجود در مثنوی معنوی (دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی) فصلنامه علمی و پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد همدان.
- یثربی، یحیی. (۱۳۹۴). عرفان و تصوف. تهران: انتشارات بوستان کتاب.
- امینی بدر، فدرا؛ زوار، جلال. (۱۳۹۵). «بررسی نقش وحدت‌گرایی در تزئینات معماری دوران اسلامی». سومین کنفرانس علمی پژوهش افق‌های نوین در علوم جغرافیا و برنامه‌ریزی معماری و شهرسازی ایران
- بلالی اسکوی، آزیتا. همکاران. (۱۴۰۱). «بررسی تجلی وحدت در مسجد امام اصفهان براساس آراء ابن عربی». حکمت معاصر، دوره ۱۳، شماره ۱، ۵۹-۲۹.
- دواتگر زیبا، اسحق. (۱۳۹۸). وجود اصل وحدت و کثرت در معماری اسلامی (نمونه موردی مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان). همایش کنفرانس بین‌المللی توسعه پایدار و عمران شهری، دوره نهم.