



سال هشتم، شماره ۳، پیاپی ۲۸ پاییز ۱۴۰۴

www.qparsir.ir

ISSN : 2783-4166

تحلیل زیبایی‌شناسی وحدت شهود در مثنوی با تأکید بر اتحاد عارفانه (تجربه وحدت)

دکتر محمدرضا موحدی^۱، علی علی زاده آملی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

نوع مقاله: پژوهشی

(از ص ۴ تا ص ۲۷)

 [10.22034/caat.2025.552099.1158](https://doi.org/10.22034/caat.2025.552099.1158)

چکیده

مثنوی معنوی مولانا از والاترین نمونه‌های شعر عرفانی در ادب فارسی است که ساختار هنری و پیام‌های معرفتی آن هم‌زمان در خدمت تبیین «وحدت شهود» قرار می‌گیرد. در این مقاله، با رویکردی تحلیلی زیبایی‌شناختی و تکیه بر مفاهیم عرفانی به‌خصوص عناصر اتحاد عارفانه، کوشیده‌ایم تا جلوه‌های وحدت شهود را از خلال تصاویر نمادین، بن‌مایه‌های اسطوره‌ای، و روایت‌های تمثیلی مثنوی بررسی کنیم. «وحدت شهود» به‌منزله یکی از مؤلفه‌های بنیادین تجربه عرفانی، در ساختار درونی و بیرونی مثنوی حضوری فراگیر دارد؛ چنان‌که حتی عناصر متضاد (نور و ظلمت، عقل و عشق، زمین و آسمان) نیز در افق وحدت‌بخش حقیقت، معنا می‌یابند. نمادهایی چون نور، موسیقی، آب، گلزار، آتش، رنگ، شیرینی، همگی در راستای تبیین این وحدت در ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و زبان عرفانی به‌کار رفته‌اند. از رهگذر تحلیل این تصاویر و مفاهیم، می‌توان دریافت که مولانا نه‌تنها تجربه وحدت و به بیانی دیگر، اتحاد را بیان می‌کند، بلکه آن را با بهره‌گیری از شگردهای بیانی و زیبایی‌شناختی به مخاطب القا می‌نماید. همچنین روشن می‌شود که زیبایی‌شناسی وحدت در مثنوی، از سطح مضمون فراتر رفته و در سطح ساختار و زبان نیز تجلی یافته است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی معنوی، وحدت شهود، اتحاد عارفانه، زیبایی‌شناسی، تصویر نمادین، تمثیل.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) // Movahedi1345@gmail.com

۲. علی علی زاده آملی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران // gmail.com@alizadehamoli



مقدمه

تاکنون تفاسیر و تقریرهای مختلفی از مفهوم «وحدت شهود» بیان شده و برای تجسم در ذهن و بازسازی در تخیل و پندار، تصاویر متعددی درباره آن ارائه شده است. مولانا از جمله کسانی است که با استمداد از زبان تمثیل، تشبیه و استعاره این اندیشه ژرف را در جای جای اشعارش به تصویر می‌کشد. او از داستان‌های تمثیلی گوناگونی بهره می‌گیرد؛ همچون «خم یک‌رنگ عیسی»، «آن که در یاری را کوبید» و همچنین تشبیهات و استعاره‌های گسترده با واژگان کلیدی «آب»، «نور»، «رنگ» و

اگر برای توضیح تصاویر مربوط به وحدت شهود، از یکسو اتحاد عارفانه را تبیین کنیم و از سوی دیگر «تمثیل» را محور توضیحات قرار دهیم، تصاویر مرتبط را می‌توانیم با یک نظام خاصی بررسی کنیم. تمثیل بر پایه شباهت دو امر شکل می‌گیرد و می‌توان آن را مثال دانست؛ مثالی به منظور تداعی کردن و محسوس کردن یک مفهوم که اغلب انتزاعی است؛ پس تمثیل‌ها تصویری ملموس‌تر را در اختیار مخاطب قرار می‌دهند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۸۶؛ یوسف‌پور و محمدی کله‌سر، ۱۳۹۰: ۲۱۳)

مثال‌ها می‌توانند در قالب تشبیه و استعاره گسترده یا داستان بیان شوند. با این تفاسیر باید بگوییم که تمثیل ماهیتی دویبعدی و دوجهبی دارد؛ یکی روساخت و بافت عینی و ملموس و دیگری ژرفساخت و بافت انتزاعی و مجرد. اولی را معنای لفظی می‌گوییم و دومی را تمثیلی، و در آثار عرفانی، معنای عرفانی می‌نامیم. (نظری، ۱۳۹۵: ۱۵۴، ۱۵۵) در تمثیل‌هایی که بررسی خواهیم کرد، این معنای مجازی و باطنی نهفته است که جوهره اصلی و لایه زیرین همه موجودات متکثر، وجودی واحد است و برای رسیدن به این بینش و گنج وحدت باید به ریاضت تن داد.

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

(مولانا، ۱۳۹۳: ۶۸۴/۱)



هنگامی که می‌خواهیم تصاویر مربوط به یک موضوع را بررسی کنیم، باید مفاهیم و عناصری که به نحوی مربوط به آن می‌شوند را مشخص نماییم؛ در رابطه با وحدت شهود چه باید کرد؟ آیا وحدت شهود در سایه وحدت وجود و اصطلاحات رایج آن تفسیر شود؟ در ذیل مقام جمع‌الجمع و یا فنا و بقا تبیین گردد؟ و یا اتحاد عارفانه را محور قرار دهیم. به نظر می‌رسد برای «اشاره به ماهیت سالکانه وحدت شهود و تمایزش با وحدت وجود» و همچنین با توجه به «نظام سه‌بعدی اتحاد عارفانه و قابلیت این نظام برای تبیین تمثیل‌های مربوط به وحدت شهود» باید اتحاد عارفانه را اصل قرار داد. به‌راستی چه کسانی به شهود وحدت می‌رسند؟ کسانی که اتحاد خاص با حضرت حق تعالی را تجربه کنند و خود را در وحدت با حق و مخلوقات او یابند و وحدت و اتحاد را به شهود نشینند و در گفتار، شطحیات، اشعار و آثارشان از وحدت دم زنند. آن‌ها که به سرچشمه فیض وصل شده‌اند و به تعبیر ما با آن نوعی اتحاد یافته‌اند، در سلسله فیض‌رسانی نقش می‌آفرینند و فیض را از حق می‌ستانند و به خلق می‌رسانند و به‌نوعی اتحاد خود با فیض وحدت فیض را نه تنها شهود، بلکه تجربه می‌کنند. فرق است بین فلسفه و دلیل و استدلال با شهود و تجربه و اتحاد و استهلاک. با این اوصاف در ادامه بحث ابتدا مسئله اتحاد توضیح داده می‌شود و سپس از رهگذر آن و با توجه به الگوی شناختی آن، وحدت شهود تبیین می‌گردد.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف از پژوهش حاضر تحلیل تصاویر مربوط به وحدت شهود در مثنوی مولانا با تکیه بر اتحاد عارفانه است. با نظر به پژوهش‌های گذشته، درمی‌یابیم که غالباً تمرکز بر شگردهای تمثیلی یا چندتصویر خاص بوده‌است، نه ارائه عناصر اصلی خوشه‌های تصویری وحدت شهود در چهارچوبی مشخص. توجه‌نکردن به نقش مفهوم «اتحاد عارفانه» در تبیین وحدت شهود و تمثیل‌های مربوط به آن مطلب دیگری است که در پژوهش‌های پیشین به چشم می‌آید. بیان جسته‌و‌گریخته تصاویر مربوط به عناصر وحدت شهود و توجه‌نکردن به اتحاد عارفانه در تبیین وحدت شهود، ما را بر آن می‌دارد تا سعی کنیم



پژوهش کامل‌تری ارائه دهیم و منظرهای جدیدی را از تصاویر مرتبط با وحدت شهود در مثنوی آشکار سازیم.

پیشینه پژوهش

ردپای اندیشه‌هایی مشابه با وحدت شهود عرفانی را می‌توان در عقاید فیلسوفان یونان و روم باستان و بیش از آن در عرفان شرق دور، جست‌وجو کرد. خوشبختانه در چند دهه اخیر تحقیقات گسترده‌ای در شرق و غرب پیرامون اندیشه وحدت (شهودی یا وجودی) صورت گرفته و میان این اندیشه و آرای حکمای قدیم همچون: لائوتسه، هرمس، پارمنیدس، فیثاغورس، افلاطون، ارسطو و فلوطین و همچنین: شنکره چاریه، اکهارت، کوزا، بوهمه، آلبرت کبیردر قرون وسطی و بعضی آرای مکتب‌های عرفانی مانند قبالا، هرمسیه، نوافلاطونیان و اخوان‌الصفا و حکمای مسلمان مانند فارابی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی و ابن مسرّه، مقایسه‌هایی به دست داده‌اند. (ارول قلیچ، ۱۳۹۹: ۸۰؛ بورکهارت، ۱۳۷۴: ۲۷).

مفاهیم مربوط به وحدت شهود در دوره‌های آغازین عرفان اسلامی جست‌وجو و گریخته در برخی عبارات و شطحیات صوفیه وجود داشت؛ برای نمونه «سبحانی ما اعظم شأنی» و «لیس فی جُبتی سوی‌الله» بایزید بسطامی و «أنا الحق» منصور حلاج، گویای این اندیشه و حتی آیات متعددی به این مفهوم اشاره داشته است؛ از جمله: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...» (بقره: آیه ۱۱۵). عطار از اولین شاعرانی بود که وحدت شهود را در قالب شعر فارسی ارائه داد و با وحدت بین سی مرغ و سیمرغ توحیدی شهودی را نمایاند. اصطلاح «وحدت شهود» ظاهراً در متون عرفانی قبل از قرن هشتم به کار نرفته است و گویا این اصطلاح را علاءالدوله سمنانی در برابر وحدت وجود درست کرده است؛ ازین رو مولانا که در سده هفتم زندگی می‌کرد، از اصطلاح وحدت شهود استفاده نکرده است، اما با بررسی اشعار او می‌توان دریافت که او به وحدت شهود اعتقاد دارد و بر این باور است که نه از راه برهان‌های منطقی و عقلی، بلکه از راه شهود عاشقانه عرفانی می‌شود خدا را در همه جا و همه چیز دید. این ماجرا بیشتر از آن که نشان‌دهنده واقعیتی در عالم بیرون باشد، نشان‌دهنده تغییری در نگاه عارف است. (شهبازی، ۱۴۰۰).

در دوره معاصر پژوهش‌های مختلفی به توضیح زوایای این مفهوم غامض عرفانی اختصاص یافته است؛ در این میان تنها دو پژوهش را با کلیدواژه‌های «تمثیل» و «وحدت» و «مثنوی مولانا» می‌توان یافت: «بیان



وحدت با شگردهای تمثیلی در مثنوی معنوی»، «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی».

مقاله «بیان وحدت با شگردهای تمثیلی در مثنوی معنوی» بیشتر نظر به شگردهای تمثیلی مانند تلمیح تمثیلی، استعاره تمثیلی یا استعاره مرکب، تمثیل تشبیهی، تمثیل رمزی، داستان‌ها و حکایت‌های تمثیلی دارد (ر.ک: نظری، ۱۳۹۵: ۱۶۶-۱۵۷)؛ ازین‌رو همه تصاویری را که به‌نحوی بیانگر وحدت شهودند، بررسی نمی‌کند؛ حتی چندتصویری که بیان می‌شوند، مختصرند؛ برای مثال به عنصر نور در تمثیل‌ها اشاره می‌کند؛ اما مجموعه تصاویر مربوط به نور و تمامی ابعاد آن و رابطه‌اش با وحدت وجود بررسی نمی‌گردد (ر.ک: نظری، ۱۳۹۵: ۱۵۶، ۱۵۷ و ۱۶۳ و ۱۶۷). مقاله «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی» نیز فقط برخی مباحث مربوط به تمثیل‌های دوخوشه تصویری، یعنی نور و آب را بررسی می‌کند.

از مواردی که در برخی پژوهش‌های عرفانی به چشم می‌آید، توجه نکردن به وحدت شهود و به‌نوعی می‌توان گفت خلط میان مبحث وحدت وجود با وحدت شهود است. تنها پژوهشی که بر آرای مختلف در باب وحدت شهود و تفاوتش با وحدت وجود متمرکز شده، مقاله «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن» است (ر.ک: محمودیان، ۱۳۸۶: ۴۴-۵۴) برخی پژوهش‌های دیگر، از جمله مقاله‌های زیر نیز به‌نوعی با مقاله حاضر مرتبطند:

مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در اندیشه وحدت‌گرای مولانا و شبستری با استناد به مثنوی و گلشن راز» به وحدت وجود ابن‌عربی و مباحث آن، نظیر «وجود»، «عدم»، «فیض اقدس» و «فیض مقدس»، «انواع تجلی و ویژگی‌های آن» می‌پردازد و اساساً بحثی در خصوص تصاویر و تمثیل‌های مربوط به وحدت وجود و یا مفهوم تجلی ندارد.

در مقاله «تجلی وحدت در مثنوی و تائیه ابن‌فارض» اشاره می‌شود که مولانا در مثنوی از تمثیلات مختلف برای بیان وحدت سود می‌برد: «او از تمثیلات فراوانی همانند نور و آفتاب، جام و شراب، تابش نور به آبنگینه‌ها و بیشتر از همه از موج و دریا برای بیان وحدت مدد می‌جوید». (فریدی و تدین، ۱۳۹۳: ۶۱) اشارات مقاله مذکور از ذکر چند تمثیل جزئی مرتبط با وحدت، فراتر نمی‌رود؛ یعنی تمثیل آفتاب و سایه‌هایی که روی کنگره نقش می‌بندد (مولانا، ۱۳۹۳: ۶۸۶/۱-۶۸۹)، یکی دانستن بحر تلخ و شیرین (همان/۲۹۷، ۲۹۸)، نور خورشید و صحن خانه‌ها (همان: ۴۱۶/۴، ۴۱۷)، «همانندی عشق با شعله در



کثرت‌سوزی» (همان: ۵۸۸/۵-۵۹۰). در این تحقیق همچنین به صورت گذرا اشاره‌ای به مفهوم وحدت شهود می‌شود: «مولانا و ابن‌فارض هر دو قایل به وحدت شهود، یعنی شهود حق تعالی در همه موجودات هستند» (فریدی و تدین، ۱۳۹۳: ۶۹) و بخشی از داستانی از مثنوی به عنوان شاهد مثال آن ذکر می‌گردد؛ آنجایی که عاشق به جز معشوق چیز دیگری نمی‌بیند. (مولانا، ۱۳۹۳: ۳۰۵۶/۱-۳۰۶۳)

در مقاله «مطالعه تطبیقی فنا و وحدت وجود در تعالیم حکمی مولانا و سلطان ولد با تکیه بر مثنوی معنوی و مثنوی‌های سلطان ولد» جست‌وگریخته و در ضمن مباحث چندتمثیل بیان می‌شود: تمثیلی که در آن خلق به آب بدون تعین و آفتاب واحدی مانند می‌شود که بر گنجره‌ها می‌تابد و سایه‌های متعدد ایجاد می‌کند. (همان: ۶۸۶/۱-۶۸۹)، تمثیل نور ممزوج و ظرف و قندیل‌های متعدد (همان: ۲۸۸۱/۳، ۲۸۸۲) و در نهایت تمثیل محوشدن سیل در دریا که اشاره به اتحاد جان مرید با جان شیخ است (همان: ۱۵۳۱/۱)

۱. مدخل بحث

وقتی صحبت از اتحاد می‌شود، حداقل باید دو امر را در نظر بگیریم - چه متصل و چه غیرمتصل - که به واسطه امری مشترک به نهایت تقرّب می‌رسند و یکی یا هر دو، صفاتی را از دیگری می‌پذیرد و شباهتشان به بیشترین حد ممکن می‌رسد؛ در اتحاد عرفانی، حقیقت انسانی - که به حق متصل و مرتبط است - به سوی کل/منشأ خود/حق، همان‌گونه که روزی نزول کرده، صعود می‌کند و صفات او را می‌پذیرد و هرچه پیشتر می‌رود، به او شبیه‌تر می‌گردد.

این نوع ارتباط و اتحاد، حاصل کششی است دوسویه که از آن به «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده: آیه ۵۴) تعبیر کرده‌اند و مولانا با کلیدواژه عشق از آن یاد می‌کند:

من عاشق عشق، و عشق هم عاشق من (رباعی ۱۴۸۵)

عشق مُستَسقی است، مستسقی طلب در پی هم این و آن چون روز و شب

روز، بر شب عاشقست و مُضطرّ است چون ببینی، شب برو عاشق تر است

...این گرفته پای آن، آن گوش این این بر آن مدهوش و آن بی‌هوش این

در دل معشوق، جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است

در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست (مولانا، ۱۳۹۳: ۲۶۸۰/۶-۲۶۷۵)

آن کس که به روی خوب، او رشک پریست آمد سحری و بر دل من بگریست

او گریه و من گریه، که تا آمد صبح پرسید کزین هردو عجب، عاشق کیست؟ (رباعی ۳۵۲)



پس عاشق و معشوق هر دو به واسطهٔ عشق ساری در عالم، به یکدیگر وابستگی دارند.

هیچ‌عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او (مولانا، ۴۳۹۳/۳/۱۳۹۳)

عشق، نردبانی است افراشته به سوی بام معشوق و براقی است عروج‌دهنده که عاشق را به معراج معشوق می‌رساند؛ به همانجای که ما اتحاد می‌نامیم.

از چنین نَجّار یعنی عشق او نردبان آسمان آید همی (غزل ۲۸۹۷)

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصهٔ معراج را (غزل ۱۳۳)

تا زمانی که هستی عاشق با اوست، درب معراج و اتحاد بر او بسته است.

رفتم بر یار از سر سردستی گفتا: «ز درم برو، که این دم مستی»

گفتم: بگشای در، که من مست نیم گفتا که «برو، چنان که هستی هستی» (رباعی ۱۶۷)

مگر آن که نردبان عشق و کشش و جاذبهٔ دوسویه، ترک انانیت و هست شدن در معشوق و اتحاد را به ارمغان بیاورد.

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش: کیستی ای مُتَمَدِّ؟
گفت: «من». گفتش: برو! هنگام نیست	بر چنین خوانی مقامِ خام نیست
...رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراقِ دوست سوزید از شرر
پخته گشت آن سوخته، پس بازگشت	باز گردِ خانهٔ انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا پنجهٔ بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟	گفت: بر در هم توی ای دلستان
گفت: اکنون چون منی، ای من درآ	نیست گنجایی دو من را در سرا (مولانا، ۳۰۵۶-۳۰۶۳/۱/۱۳۹۳)

مولانا برای بیان ملموس‌تر این تجربهٔ والای سالکانه و کشف و شهود عارفانه (وحدت شهود)، دست به اشاره و نشانه و تلمیح و محاکات می‌شود و مجاز را قنطرهٔ حقیقت می‌کند؛ چراکه در اتحاد عارفانه، زمان و مکان و رنگ‌ها در هم می‌آمیزند و لحظاتی سوررئال تجربه می‌شود که بیان‌شان مجازهایی زمینی را می‌طلبد که قنطرهٔ حقیقتی فرازمینی شوند و تصاویری سوررئال خلق کنند؛ تصاویر متعددی که قنطره، ملات و مادهٔ آن‌ها از عناصر طبیعت و اموری محسوس و قابل درک است و مضمونی واحد (اتحاد عارفانه و وحدت شهود) را ترسیم می‌کنند.

۲. تبیین تجربهٔ وحدت

باید دقت نمود که در اینجا قصد ما برای روشن‌تر شدن مفهوم اتحاد عارفانه، صرفاً ارائهٔ اصطلاحاتی است که بدون ترسیم تصویر، بیانگر چنین اتحادی هستند و لزومی ندارد که فقط از آثار عاری از تصویر



شاهد مثال بیاوریم؛ ازین‌رو ممکن است در چند مورد از مثال‌ها تصویرهایی مشاهده شود که امری طبیعی است.

با بررسی آثار عرفانی، مجموعه اصطلاحاتی را می‌توانیم به دست دهیم که ترسیم‌گر تصویر خاصی نیستند، اما در صدد تبیین تجربه وحدت و «اتحاد عارفانه» و مفاهیم نزدیک به آن هستند؛ این اصطلاحات ازین‌قرارند:

- رابطه محبّ و محبّت و محبوب (استهلاک محبّ در محبوب):

«حقیقت صمدیت مقدّس است از دریافت و رسیدن بدو، و محبّ را وصف کردن به استهلاک در محبوباً اولی‌تر بود از آن که او را وصف کنند به بهره‌یافتن از محبوب» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۷۹)؛ «بویعقوب سوسی گوید محبت درست نیاید آلا به بیرون آمدن از دیدن محبت، به دیدن محبوب، نیستی علم محبت را» (همان: ۵۸۵)؛ «محبت آن است که از دوی بیزاری ستانی، زیرا که محبّ دایم با محبوب بود» (همان: ۵۹۱)

«...بعد از آن، حوصله محبتاً بیگانگی محبّ را نیز بخورد و در خودش محو گرداند تا معنی که لفظ اتحاد عبارت از آنست، محقق گردد؛ چه ذات محبت و محبّ و محبوب در این مقام هر سه یک چیز بود؛ پس نه وصل مانند نه فراق، نه قرب نه بُعد، نه ردّ و نه قبول... در این مقام است آنچه گفته‌اند شعر:

معشوق و عشق و عاشق، هر سه یکی است آنجا/ چون وصل درنگنجد، هجران چه کار دارد» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۴۱۷)

- رابطه مشتاق/شایق و شوق و مشوق (فنای شایق در مشوق):

«نصرآبادی گوید همه خلقان را مقام شوق است و هیچ‌کس را [مقام اشتیاق نیست و هر که اندر حال [اشتیاق] شد، جایی رسد که او را نه اثر ماند و نه فرار.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۹۴)

«شوق مرکب عشق دان؛ راکب عشق بر مرکوب شوق تا دریای توحید بیش نرود؛ اگر رود، نه شوق ماند و نه عشق... جان مشتاق اگر با حق انس گیرد، منزل انسلاً جان را از گلاب انبساط غرقه‌ای بر روی افشاند تا آتش عشق در وی بنشاند.» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۳۷)

- رابطه عاشق و عشق و معشوق (یکرنگی عاشق با معشوق):

«خداوند -سبحانه و تعالی- ازلاً و ابداً ذات قدیمش موصوف است به صفات قدیمش؛ از جمله صفات حقّ یکی عشق است؛ نفس خود را به نفس خود عاشق بُود؛ پس عشق و عاشق و معشوقاً خود بُود؛ از آن عشق یکرنگ آمد که صفت اوست... چون خواست که کنز ذات به مفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را، به جمال عشق بر ایشان تجلی کرد...» (همان: ۱۳۸، ۱۳۹)



ز اول که حدیث عاشقی بشنودم جان و دل و دیده در رهش فرسودم
گفتم که «مگر عاشق و معشوق دواند» خود هر دو یکی بود، من احوال بودم (رباعی ۱۱۶۸)

گر عاشق عشق ما شدی ای مهرو بیرون شو ازین شش جهت تو بر تو
در رو تو درین عشق، اگر جو یابی در بحر دل آ، چه باشی اندر لب جو؟ (رباعی ۱۵۷۰)

هر که عاشق دیدیش، معشوق دان کو به نسبت هست هم این و هم آن (مولانا، ۱۳۹۳: ۱۷۴۰/۱)

در مثنوی و داستان تمثیلی «آن که در یاری را کوبید»، فردی در خانه معشوقش را می‌کوبد و معشوق می‌پرسد که کیست؟ در جواب می‌شنود که «من»؛ ازین رو در را باز نمی‌کند. یار فقط زمانی در را می‌گشاید که عاشق، خود را فراموش می‌کند و در پاسخ به سؤال «کیستی؟»، به معشوق می‌گوید: «تویی». در این کشف حجاب و رخ‌نمایی معشوق، مولانا از فرصت استفاده می‌کند و از زبان معشوق تمثیل «رشته و سوزن» را به عاشق گوشزد می‌کند. تمثیل آوردن در دل داستان تمثیلی از شگردهای مولانا برای روشن‌تر ساختن مفهومی انتزاعی است؛ همچون حکایت: آن یکی آمد در یاری بزد.

- رابطه عالم و علم و معلوم (یکی شدن عالم با معلوم):

«ای درویش! اگر از عالم کثرت درگذری و به دریای وحدت رسی، و در دریای وحدت غوص کنی، عاشق و معشوق و عشق را یکی بینی، و عالم و معلوم و علم را یکی یابی.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۷۰)

- رابطه عاقل و عقل و معقول/عقل فعال (یکی شدن عاقل با معقول):

هر چه جهات تمایز و مابینت و کثرت بین عالم و معلوم کم باشد، علم تام‌تر و معرفت صریح‌تر است و ادراک صمیم ذات شیء با اتحاد با آن شیء امری واحد است و اثبات اتحاد مدرک با مدرک، به‌عینه اثبات اتحاد نفس مدرک با عقل فعال است. (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶)
شده بی‌هیچ عیب و ریب و شکی عقل و معقول و عاقل این سه یکی (سنایی، ۱۳۸۳: ۲۹۶)

- رابطه مظهر و ظهور و ظاهر یا تجلی و جلوه و متجلی (یکی شدن مظهر با ظاهر یا تجلی با متجلی):

تجلی به اعتباری منقسم می‌شود به تجلی تام و تمام و تجلی غیر تام؛ در قسم اول متجلی و ظاهر به تمام هویت ظاهر می‌شود و بین ظاهر و مظهر حجاب و واسطه تحقق ندارد، بلکه ظاهر و مظهر و ظهور امری واحد است که تغایر بین آن‌ها بوجه من الوجوه دیده نمی‌شود؛ مثل این که محققان از متأخران گویند: «العقل و المعقول و العاقل امر واحد بلا تغایر فی الذات و الاعتبار»... در مقام تعیین اول، تجلی عین متجلی و عین جلوه و ظهور است. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۵، ۴۶)



- رابطه مدرک و ادراک و مدرک (اتحاد مدرک با مدرک):

علم و عالم و معلوم را اتحاد است که اتحاد ادراک و مدرک و مدرک‌اند و به لحاظ شرافت انسان بر سایر موجودات خاصه نبات و حیوان، که به قوه عاقله است، اتحاد ادراک و مدرک و مدرک را تشریحاً به اتحاد عقل و عاقل و معقول تعبیر فرموده‌اند. (دهدار شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۶)

باید بر مطالب فوق بیفزاییم که عارف (محب/شایق/عاشق/عالم/عاقل/مظهر/تجلی/مدرک) به میزان بهره‌اش از عرفان (محبت/شوق/عشق/علم/عقل/مظهر/ادراک) به عالم اله (محبوب/مشوق/معشوق/معلوم/معقول/عقل فعال)/ظاهر/متجلی/مدرک) تقرّب دارد و آن‌گاه که این قرب به نهایت برسد و تجربه وحدت و شهود آن رخ دهد، الفاظی مانند اتحاد/استهلاک/فنا/یکرنگی/یکی‌شدن را مناسب چنین رابطه‌ای دانستند و مفاهیم و اصطلاحات فوق را به کار بردند که همگی به نهایت سلوک انسانی یا همان اتحاد عارفانه اشاره دارند. در این مرحله است که عارف به وحدت شهود می‌رسد و می‌بیند که وحدت در عالم هستی حکم فرماست.

۳. وحدت شهود

حال آن‌که مقدماتی بیان شد و اتحاد عارفانه و تجربه وحدت تفسیر گردید، می‌توان با دید بهتری وحدت شهود را واکاوید. مقصود از «وحدت شهود» دستیابی به توحید الهی و اثبات آن، از راه کشف و شهود عرفانی است، نه با دلیل عقلی و قیاس برهانی. در وحدت شهود، عارف بر اثر شهود عاشقانه همه هستی را در برابر عظمت و ابهت حق، بی‌فروغ می‌یابد و به هر جا که نگاه می‌کند، فقط خدا را می‌بیند. در اینجا موضوع این نیست که همه موجودات، خدا هستند؛ نکته در اینجا است که در نظر او معشوق چنان بزرگ و فراگیر است که جایی برای دیدن کسی و چیزی باقی نمی‌ماند؛ برای مثال در شب ستاره و ماه را می‌بینیم، اما در روز بر اثر درخشش بسیار پرتوهای خورشید، دیگر ماه و ستاره را نمی‌بینیم؛ معنایش این نیست که ماه و ستاره وجود ندارد، بلکه ماه و ستاره دیده نمی‌شوند. (شهبازی، ۱۴۰۰)

لیک مانند ستاره و ماهتاب جمله محوند از شعاع آفتاب

(مولانا، ۱۳۹۳: ۴/۴۳۳)

برای درکی عمیق‌تر از وحدت شهود، لازم است تا آن را با وحدت وجود مقایسه کنیم. وحدت شهود با وحدت وجود تنافی ندارد؛ یعنی وحدت شهود یا توحید شهودی لازم‌هاش این نیست که وحدت وجود باطل باشد. حتی در اصل فرقی با هم ندارند، جز آن‌که در وحدت وجود با استدلال سروکار داریم و در وحدت شهود از طریق سیروس‌سلوک و اتحاد عارفانه به شهود باطنی و درون‌بینی می‌رسیم بدانجا که یک



هستی بیشتر در جهان نیست و مابقی سایه‌های آن ذات یگانه‌اند. وحدت وجود فلسفی کار اصحاب استدلال است و وحدت شهود، خاص صاحب‌دلانی که با بال عشق و شهود پرواز می‌کنند. (زمانی، ۱۳۸۸: ۹۴) وحدت وجود بحثی علمی است، ولی وحدت شهود سیروسلوک روحانی؛ وحدت وجود آموختنی و دانستنی است، اما وحدت شهود رفتنی و دیدنی؛ اولی گفت‌وشنود است و دومی کشف‌وشهود. وحدت وجود به دانش نظری می‌افزاید، اما وحدت شهود آدمی را از خویش بیگانه و در خداوند جاودانه می‌سازد. در هر دو فاصله میان حق و خلق برداشته می‌شود، با این تفاوت که وحدت وجود در مقام شرح یک‌نظام مفهومی عرفانی است که ابن‌عربی اولین کسی بود که تقریری روشن و مشروح از آن ارائه داد، اما وحدت شهود در بیان اجمالی اتصال شهودی عرفانی است. (محمودیان، ۱۳۸۸: ۴۷، ۴۸)

از آنجایی که در این مقاله بیشتر درصدد یافتن تصاویری بیانگر این مطلب هستیم که «عارف می‌رسد به مقامی (اتحاد عارفانه) که غیر خدا چیزی نمی‌بیند»، از عنوان وحدت شهود استفاده کردیم، نه وحدت وجود؛ زیرا فرق است بین این که «عارف می‌رسد به مقامی که جز خدا نبیند» با «جز خدا چیزی وجود ندارد». بیت زیر می‌تواند در تفهیم این موضوع یاری برساند:

ز عکس رخ آن یار در این گلشن و گلزار
به هر سو مه و خورشید و ثریاست خدایا! (غزل ۹۴: بیت ۱۱)

مولانا در این بیت همه زیبایی‌های جهان را پرتوی از جمال حق می‌بیند. اشعار مولانا را بیشتر وحدت شهود تشکیل می‌دهد؛ زیرا او مانند ابن‌عربی نیست که در جستجوی نظام خاصی از تفکر عرفانی باشد، بلکه مانند جنید و بایزید معتقد است که عارف به فنای از نفس خود و به بقای با خداوند ره می‌یابد؛ مولانا بیشتر از حال خودش حکایت می‌کند و معمولاً نمی‌گوید: «یکی است»، بلکه می‌گوید: «یکی می‌بینم». او مانند بایزید و حلاج و ابن‌فارض در عشق به خدا از خویش و از همه ماسوی‌الله فانی شده و جز او در هستی نمی‌بیند و این وحدت شهود است، نه وحدت وجود. فرق است میان شور احساس و شطحیات جذبه با نظریات فلسفی. (محمودیان، ۱۳۸۸: ۴۷ و ۵۲ و ۵۴ و ۶۱)

وحدت شهود یعنی عارف به مقامی می‌رسد که هستی را در ذات خدا منحصر می‌بیند و هرچه غیر از خدا را تنها نمود، ظهور، تجلی و شئون او می‌یابد و همه را «به وجود حق» می‌داند. به بیان تصویر، همه را قطره‌ای از دجله او می‌بیند.



قطره‌های از دجله خوبی اوست کآن نمی‌گنجد ز پُری زیر پوست
مولانا، ۱۳۹۳: ۲۸۶۱/۱

رابطه و نسبت حق و خلق مبتنی بر تجلی است؛ ازین‌رو جهان‌بینی عرفانی براساس نظام تجلی و ظهور است. خلاصه آن که یک‌وجود و هستی داریم و غیرآن همه نمود و هستی‌نماست.

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما
ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم‌به‌دم
باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست
مولانا، ۱۳۹۳: ۶۰۱/۱-۶۰۵

در اشعار مولانا تصاویر متعددی درباره وحدت شهود به چشم می‌آید. در واقع مولانا می‌کوشد تا این مفاهیم نزدیک به هم را با تصاویر مختلفی در ذهن تداعی کند. با دقت در آن‌ها درمی‌یابیم که مانند مفاهیم اتحاد عارفانه سه ضلع اصلی دارند؛ یعنی «تجلی، جلوه و متجلی»؛ ازین‌رو معمولاً خوشه‌های تصویری مربوط به وحدت شهود مثالی برای این سه ضلعند و به اتحاد عارفانه اشاره دارند.

۴. تبیین تصاویر مربوط به وحدت شهود با نظر به سه ضلع اتحاد عارفانه (تجلی، جلوه و متجلی)

هر چیزی به اصل و مبدأ خود بازمی‌گردد. بازگشت آدمی نیز به سوی خداست (إِنِّ إِلَی رَبِّكَ الرَّجْعَی) و در نهایت همه چیز منتهی به اوست (إِلَی رَبِّكَ الْمُنْتَهَی). همه به همانجایی که از آن آمده‌اند، بازمی‌گردند. تصاویر «ذره/نور جزئی و خورشید» و «قطره/آب جزئی و آب» گویای این مفهومند.

ذره‌ای کآن محو شد در آفتاب جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفَس جنگش اکنون جنگ خورشید است بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون از چه؟ از آنآ اَلیه راجِعُون
ما به بحر تو ز خود راجع شدیم وز رَضاع اصل، مُسْتَرَضِع شدیم
مولانا، ۱۳۹۳: ۴۰۶/۱-۴۳

همان‌طور که از سر کوه سیل‌های خروشان سرازیر و تمامی آب‌ها جاری می‌شوند تا به اصل و دریای مادی بپیوندند، جان‌های آکنده از عشق نیز به سوی دریای وحدت الهی روانند.

آنچه از دریا به دریا می‌رود از همانجا کآمد آنجا می‌رود
از سر که سیل‌های تیزرو وز تن ما جان عشق آمیزرو
همان: ۷۶۷/۱، ۷۶۸



براساس وحدت شهود، سالک به مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود تهی می‌شود و خود را با حق یگانه می‌بیند و هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود. (محمودیان، ۱۳۸۸: ۴۶) نهایت راه عرفان و غایت عرصه وحدت شهود، قرب به حق تعالی و ارتباطی بی‌تکیف و بی‌قیاس با او و به تعبیری اتحاد به اوست.

پیش من آوازت آواز خداست عاشق از معشوق حاشا کی جداست
اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب‌الناس را با جان ناس
مولانا، ۱۳۹۳: ۷۵۹/۴، ۷۶۰

وحدت شهود را می‌توانیم از یک‌منظر «وحدت جان» بنامیم و به وحدت جان‌های انسانی اشاره کنیم. مولانا این مفهوم را در قالب تمثیل در ذهن مخاطب مجسم می‌کند.

شب به هرخانه چراغی می‌نهند تا به نور آن ز ظلمت می‌رهند
آن چراغ این‌تن بود نورش چو جان هست محتاج فتیل و این و آن
همان: ۴۲۵، ۴۲۶

چراغ‌ها متعدّدند، اما نورشان ممزوج و یکی است؛ انسان‌ها هم کثیرند، اما جانشان واحد است. مولانا معتقد است که تفرقه در ظرف‌هاست؛ وگرنه مظهر و یکی است؛ مانند شعله‌ها و نورهای ظرف‌های متعدّد نزدیک به هم که چنان ممزوجند که آن‌ها را نمی‌توان از یکدیگر متمایز نمود:

لاجرم در ظرف باشد اعتداد در لهب‌ها نبود الا اتحاد
نور شش‌قندیل چون آمیختند نیست در انوارشان اعداد و چند
همان: ۲۸۸۱/۳، ۲۸۸۲

ججایی بین خدا(کل) و انسان(جزو) نیست، مگر آن‌که انسان خود حجاب خویش گردد(تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز).

چون غبار تن بشد، ماهم بتافت ماه جان من هوای صاف یافت
همان: ۴۰۶۱/۶

این نفسانیات و تعلقات آدمی است که وجودی تاریک و بی‌ارزش همچون شب و مس را رقم زده‌است؛ باید آن را در کیمیای الهی گداخت تا همچون رولاً فروزان و زرّ ناب گردد. با گداختن نفس می‌توانیم به وحدت و اتحاد برسیم و شاهد درخشش پرتو حق در همه هستی باشیم و به توحید شهودی دست یابیم. پس همان‌طور که پیشتر تبیین شد، توحید واقعی یا وحدت شهود از مقوله عقیده و نظر و برهان و لفظ نیست.



چیسست توحید خدا؟ آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن
 گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
 هستیات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز همان:
 ۳۰۰۹-۳۰۱۱/۱

در میان مخلوقات، انسان این قابلیت را دارد که خداجو و خداگونه شود و با نظر به خویش، خدا را ببیند؛ چراکه او نسخه کامل الهی است و تجلی اعظم حق و مظهر اتم اوست. در واقع او جزوی از وجود است که با کل خود، یعنی حقیقت وجود برابری می‌کند. خوشه‌های تصویری «نور» و «آب» مثل «قطره و آب» و «ذره و خورشید» بازنمای خوبی برای مقایسه میان جزء و کل هستند.

قطره گرچه خرد و کوتاه‌پا بود لطف آب بحر ازو پیدا بود
 جزوها بر حال کل‌ها شاهد است تا شفق غماز خورشید آمده است
 همان: ۴۹۸-۴۹۶/۶

بیند اندر ذره خورشید بقا بیند اندر قطره کل بحر را
 همان: ۱۴۸۲

اینست خورشیدی نهان در ذره‌ای شیر نر در پوستین برّهای
 همان: ۲۵۰۲/۱

با دقت در تصاویری که بر اتحاد عارفانه تأکید دارند، در می‌یابیم که بر دوضلع تصاویر وحدت شهود تأکید بیشتری است؛ یعنی بر «خلق» و «حق» که پیشتر «جزء» و «کل» نامیدیم و می‌توانیم آن‌ها را «دانی» و «عالی» نیز بنامیم؛ با این توضیح که دانی/جزء به سوی عالی/کل در حرکت است و در نهایت به او می‌پیوندد و چون او می‌شود. دانی برای این که به فنای عارفانه نائل گردد، باید خود و انانیت را یکسو نهد و از خویش فانی شود و در او باقی بماند؛ تصویر «شمع و آتش» به‌خوبی این مفهوم را به نمایش می‌گذارد؛ در این تصویر عارف همچون شمعی فرض می‌شود که باید موم تعلقاتش را در شعله شمع حقیقت بسوزاند و فانی گرداند تا شعله جانش به زبانه‌های ربانی متصل و در آن باقی بماند.

چون فنایش از فقر پیرایه شود او محم‌دوار بی‌سایه شود
 فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی‌سایه شد
 شمع جمله شد زبانه پا و سر سایه را نبود به گرد او گذر...
 شمع چون در نار شد کلی فنا نه اثر بینی ز شمع و نه ضیا...
 برخلاف موم شمع جسم کان تا شود کم گردد افرون نور جان
 این شمع باقی و آن فانی است شمع جان را شعله ربانیست



این‌زبانۀ آتشی چون نور بود / سایه فانی‌ش شدن زو دور بود
همان: ۶۸۲-۶۷۲/۵

پس هرچند که دانی در ابتدا فانی می‌شود، اما این‌فناي او به اتحاد و بقایش در عالی می‌انجامد.

همچنین جویای درگاه خدا / چون خدا آمد، شود جوینده، لا
گرچه آن‌وصلت بقا اندر بقاست / لیک ز اول، آن‌بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بود جویای نور / نیست گردد چون کند نورش ظهور
همان: ۴۶۵۸/۳-۴۶۶۰

مرده است از خود، شده زنده به رب / زان بود اسرار حقش در دولب
مردن تن در ریاضت زندگی است / رنج این‌تن روح را پایندگی است
همان: ۳۳۶۴، ۳۳۶۵

تصویر زیر بر بقای دانی/جزء در عالی/اکل تأکید دارد؛ تصویری که در آن، قطره وجود آدمی به دریای حقیقت می‌پیوندد و از نابودی توسط حرارت و خشکی هواهای نفسانی می‌رهد.

هوی فانی چون که خود فا او سپرد / گشت باقی دایم و هرگز نمرد
همچو قطره خایف از باد و ز خاک / که فنا گردد بدین‌هر دو هلاک
چون به اصل خود که دریا بود، جست / از تف خورشید و باد و خاک رست
ظاهرش گم گشت در دریا و لیک / ذات او معصوم و پا برجا و نیک
هین بده ای قطره خود را بی‌ندم / تا بیایی در بهای قطره، یم
هین بده ای قطره خود را این شرف / در کف دریا شو ایمن از تلف
خود که را آید چنین دولت به دست؟ / قطره را بحری تقاضاگر شده است
الله زود بفرش و بخش / قطره‌ای ده، بحر پرگهر بپر
همان: ۲۶۱۵/۴-۲۶۲۲

در ادامه تصاویری را برمی‌شماریم که در خدمت تبیین مفاهیم نزدیک به وحدت شهوندند.

۴-۱. مبدأ نور، نور و نورگیرنده

«نور» از تصاویری است که مولانا برای بیان رابطه «تجلی، جلوه و متجلی» بهره می‌برد.

راسخان در تاب انوار خدا / نه به هم پیوسته نه از هم جدا
...نور غالب ایمن از نقص و غسق / در میان اصبعین نور حق
حق فشانند آن‌نور را بر جان‌ها / مقبلان برداشته دامان‌ها
و آن‌نثار نور را وا یافته / روی از غیر خدا بر تافته
هر که را دامان عشقی نابده / زان نثار نور بی‌بهره شده
همان: ۷۶۲۱-۷۶۸



در تمثیل «شیشه و نور»، نوری واحد بر شیشه‌های متعدد می‌تابد و متکثر می‌شود. عارفی که به شهود وحدت رسیده است، نظر بر نور واحد دارد، اما دیگران نظر بر شیشه و تکثیر نور می‌اندازند و کثرت‌بین هستند.

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
همان: ۱۲۵۵/۳-۱۲۵۶

همین‌طور در تمثیل «قندیل و نور» نور قندیل‌های متعدداً وحدت دارد و آن‌که به وحدت شهود رسیده، توجه به نور دارد و وحدت می‌بیند و دیگران توجه به قندیل‌ها دارند و کثرت را می‌بینند.

لاجرم در ظرف باشد اعتداد در لهب‌ها نبود الا اتحاد
نور شش قندیل چون آمیختند نیست اندر نورشان اعداد و چند
آن جهود از ظرف‌ها مشرک شده است نور دید آن مؤمن و مُدرک شده است
چون نظر بر ظرف افتد روح را پس دو بیند شیث را و نوح را
همان: ۱۲۸۱/۵-۱۲۸۴

در تمثیل «بدان و نور» خورشید وجود بر روزن بدن‌ها می‌تابد و کثرت می‌یابد؛ نظر و شهود عارف متحد با نور که متوجه قرص خورشید جان است، او را به وحدت می‌کشاند و نظر دیگران که به روزن ابدان است، آن‌ها را در حجاب کثرت‌ها فرو می‌برد.

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

هرچند که خورشید وجود در روزن بدن‌ها مفترق می‌نماید، اما در حقیقت نور او مفترق نمی‌شود و افتراقی که در ظاهر به چشم می‌آید، از نور نیست، از روزن‌هایی است که نور بر آن‌ها می‌تابد. مولانا در بیتی دیگر با اشاره به حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» این مفهوم را بیان می‌دارد.

چون که حق رشَّ علیهم نوره مفترق هرگز نگردد نور هو
همان: ۱۸۹

اگر ماسوای حق و موجود حقیقی، موجود به نظر می‌آیند، به این دلیل است که خداوند به آن‌ها وجود بخشیده است؛ پس موجودات تجلی و بسط و ظهور موجود، اصل و باطنی واحدند. در تمثیل «نور و کنگره» نوری واحد به کنگره‌های متعدد می‌تابد و متکثر می‌شود. در این تصویر، نور واحد وجود در اثر برخورد با تعینات کنگره کثرت می‌یابد و این‌گونه سیر ظهور عالم از بساطت ذات حق تا کثرت و تعدد



موجودات ترسیم می‌شود؛ سیری که در عرفان از آن به قوس نزول تعبیر شده است. (زمانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۴۶-۲۴۸)

منبسط بودیم و یک‌جوهر همه بی‌سرو بی‌پا بدیم آن سر همه
یک‌گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
مولانا، ۱۳۹۳: ۶۸۶/۱-۶۸۸

مولانا برای تبیین این مفهوم، از تمثیل نور خورشید و صحن خانه‌ها نیز مدد می‌جوید. نور وقتی که به حیاط خانه‌ها می‌تابد، صدها نور به نظر می‌آید؛ ولی اگر دیوارها برداشته شود، همه نورها یکی می‌شود:

همچو آن یک‌نور خورشید سما لیک صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
همان: ۴۱۶/۴، ۴۱۷

انسان باید با منجیق ریاضت کنگره و دیوار تعینات را در هم بکوبد تا دوباره به عالم وحدت ره یابد و قوس صعود را بپیماید و درنهایت به اتحاد با مبدأ خویش برسد. همان‌جایی که وحدت شهود معنا می‌یابد.

کنگره ویران کنید از منجیق تا رود فرق از میان این فریق
همان: ۶۸۶/۱-۶۹۰

۲-۴. نوازنده، موسیقی و ابزار موسیقی

تمثیل «نوازنده، موسیقی و ابزار موسیقی» توضیحی برای فنای افعالی است که می‌توان از آن افاضه وجود از واحد را و «تجلی، جلوه و متجلی» را تفسیر کرد؛ با این شرح که «ما» چون نای و چنگیم و «خداوند» مانند نایی و زخمه‌زن است و «موسیقی» رابط ما و حق است؛ پس سه‌ضلع مفهوم اتحاد، یعنی «حق، فیض و خلق»، در این تمثیل با سه‌ضلع خوشه تصویری «موسیقی»، یعنی «نوازنده، موسیقی و ابزار/مبدأ موسیقی» تصویر می‌شود.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانه تو زاری می‌کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
...ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما
همان: ۵۹۸-۶۰۱

تصویر دیگری که با کلیدواژه موسیقی و در رابطه با وحدت شهود مطرح می‌شود، تصویری با سه‌ضلع «شنونده موسیقی، موسیقی و مبدأ موسیقی» است؛ برای مثال «باز»، «صدای طبل» و «شاه» که در



آن بازها/ پرندگان سالک به واسطه موسیقی حاصل از تجلی طبل شاه به سوی شاه حقیقت فراخوانده می‌شوند. این تمثیل تصویری است از «رابطه سالک، تجلی و حق» و «سلوک سالک به سوی حق به واسطه تجلی و موهبت حق».

جمله مرغان منازع بازوار بشنوید این طبل باز شهریار
 ز اختلاف خویش سوی اتحاد هین ز هرجانب روان گردید شاد
 حیث ما کنتم فولوا وجهکم نحوه هذا الذی لم ینهکم
 همان: ۳۷۴۳/۲-۳۷۴۵

۳-۴. سرچشمه آب، آب و قطره

عارفی که اتحاد عارفانه نائل می‌شود، از منظر حقیقت بسیط به عالم می‌نگرد و وحدت را درمی‌یابد و شهود می‌کند. عالم حقیقت همانند دریا ظاهراً در صور موج و نم تعینات پنهان است.

عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج و یا از وی نمی
 همان: ۱۱۱۲/۱

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
 بحر را پوشید و کف کرد آشکار کف باد را پوشید و بنمودت غبار...
 همی‌بینی روانه هرطرف کف بی‌دریا ندارد منصرف مولانا
 همان: ۱۰۲۶/۵-۱۰۳۰

عارفی که به عالم وحدت اتصال یابد و با مبدأ آفرینش اتحاد یابد، چشمی دریابین و هست‌نگر می‌یابد و با آن می‌نگرد و چشم کف‌بین و نیست‌نگر را کنار می‌نهد.

کف به حس بینی و دریا از دلیل فکر، پنهان آشکارا قال و قیل
 نفی را اثبات می‌پنداشتیم دیده معدوم‌بینی داشتیم
 همان: ۱۰۳۱-۱۰۳۲

چشم دریا دیگرست و کف دگر کف بهل، وز دیده دریا نگر
 جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی‌بینی و دریا نی، عجب
 همان: ۱۲۷۰/۳-۱۲۷۱

۴-۴. گلزار، رایحه گلزار و گل



«گلزار» در اشعار مولانا می‌تواند تمثیل عالم غیب باشد و عارفی مانند گلی است که با بهره‌کنندی از رایحه گلزار حقایق به‌سوی آن می‌شتابد و درنهایت با آن متحد می‌شود. معنای عرفانی گلزار را می‌توان وحدت در ورای کثرت و تعیین دانست.

خاصه باغی کاین فلک یک برگ اوست بلکه آن مغزست و این دیگر چو پوست!

همان: ۳۲۳۱/۲

هریکی قولیست ضد هم‌دگر چون یکی باشد یکی زهر و شکر
تا ز زهر و از شکر درنگ‌ذری کی تو از گلزار وحدت بو بری
همان: ۴۹۷/۱، ۴۹۸

۴-۵. منشأ آتش، آتش، آتشگیر

مولانا عشق الهی را دلیل شکل‌گیری چنین ارتباطی می‌داند؛ عشقی که همانند شعله‌ای دویی و کثرت را می‌سوزاند و وحدت را نمایان می‌سازد و جز معشوق هیچ‌چیز باقی نمی‌ماند:

عشق آن شعله است کاو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند درنگر زان پس که بعد لا چه ماند؟ شاد
ماند الا الله باقی جمله رفت باش ای عشق شرکت‌سوز زفت همان: ۵/۵
۵۸۸-۵۹۰

۴-۶. بی‌رنگی، رنگ، رنگ‌شده

مولانا از تصاویر مربوط به خوشه تصویر «رنگ» نیز برای بیان و تفسیر حال‌وهوای شطاحان بهره می‌برد. در این تصویر سالک هنگامی که در خم رنگ‌رزی وحدت می‌افتد، راه فنا در پیش می‌گیرد و رنگ‌های کثرتش از بین می‌رود و بی‌رنگ و یک‌رنگ می‌شود. در این هنگام که نوعی اتحاد را تجربه می‌کند، از سر شور می‌گوید: «من عین خم وحدتم».

صبغ‌الله هست خم رنگ هو بیسه‌ها یک‌رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گویش: «قم» از طرب گوید: منم خم، لا تلم
همان: ۱۳۴۵/۲، ۱۳۴۶

مولانا برای این که شبهه حلول پیش نیابد، تصویر «آهن و آتش» را با تصویر «رنگ» می‌آمیزد و می‌افزاید که هرچند سالک همچون آهنی است که در هنگام فنا رنگ آتش می‌گیرد، اما باز هم ماهیتش آهن است و میان او و آتش حق تفاوت وجود دارد و فاقد آتش ذاتی است.



آن «منم خم» خود انال‌حق گفتن است رنگ آهن، محو رنگ آتش است
 رنگ آتش دارد، الا آهن است ز آتشی می‌لافتد و خامش‌وش است
 چون به سرخی گشت، همچون زرّ کان پس انال‌تارست لافش بی‌زبان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او: من آتشم، من آتشم
 همان: ۱۳۴۷-۱۳۵۰

چنین تصاویری ترسیمگر این مفهومند که در فنا و اتحاد عرفانی شخص معدوم نمی‌شود و خدا نمی‌گردد، بلکه بقای شخصیت و در عین حال پرورش متعالی او رخ می‌دهد و «انال‌حق» یعنی «هوال‌حق»؛ یعنی من نیستم، همه اوست. علاوه‌بر تصویر «آهن و آتش»، تصاویر زیر را نیز می‌توان ناظر بر چنین مفهومی دانست.

تصویر «هیزم و آتش»:

هیزم تیره حریف نار شد تیرگی رفت و همه انوار شد
 همان: ۱۳۴۳

۴-۷. منشأ شیرینی، شیرینی و شیرینی خوار

عارف کامل، تلخی‌های وجودش را به واسطه دریافت تجلیات شیرین حقانی به شیرینی مبدل می‌سازد و با کان شکر الهی اتحاد می‌یابد.

چون او پس از خویش فانی گشته بود آن زمینی آسمانی گشته بود
 آن هلیله پروریده در شکر چاشنی تلخی‌اش نبود دگر
 آن هلیله رسیده از ما و منی نقش دارد از هلیله، طعم نی
 همان: ۱۸۳۰/۴-۱۸۳۳

تو لقمه شیرین شو در خدمت قند او لقمه نتوان کردن کان شکر او را
 مولانا، ۱۳۸۷: غزل ۷۶: ۴

نتیجه

زیربنای اشعار مولانا رسیدن به مقام اتحاد و وحدت شهود است. او به یک حقیقت واحد معتقد است که سایر موجودات تجلی آنند. در نظر او سرانجام سلوک و ترک تعلقات، به فنا و اتحاد عارفانه با حقیقت وجود، یعنی خدا می‌انجامد. به عبارتی دیگر فرجام تجربه سالکانه، اتحاد است که شهود وحدت را به همراه دارد. مولانا وحدت شهود مبتنی بر اتحاد را در قالب تمثیل‌های مختلفی ترسیم کرده‌است. پس مفهوم کلیدی مرتبط با وحدت شهود، اتحاد عارفانه است. از آنجایی که اتحاد عارفانه سه ضلع دارد،



برای بازنمایی بهتر تصاویر مربوط به وحدت شهود، سه‌ضلع مفهوم اتحاد، یعنی «تجلی، جلوه و متجلی» نقشی اساسی دارند. با چنین پیش‌فرضی تمثیل‌های خوشه‌های تصویری مرتبط با تصاویر «نور»، «آب»، «موسیقی»، «رنگ»، «شعله» بررسی شد که همگی مبتنی بر سه‌ضلع یادشده هستند: «مبدأ نور، نور و نورگیرنده»، «نوازنده، موسیقی و ابزار موسیقی»، «سرچمه آب، آب و قطره»، «گلزار، رایحه گلزار و گل»، «منشأ آتش، آتش و آتشگیر»، «بی‌رنگی، رنگ و رنگ‌شده» و «منشأ شیرینی، شیرینی و شیرینی‌خوار».





منابع

- ارول قلیچ، محمود (۱۳۹۹)، آفاق عرفان ابن عربی، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، هرمس.
- آریان، حسین و لیلی عباسی منتظری (۱۳۹۳)، «بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در اندیشه وحدت‌گرای مولانا و شبستری با استناد به مثنوی و گلشن راز»، فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی، سال دهم، شماره ۴۰، ۱۸۹-۱۶۹.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، عبهرالعاشقین، به تصحیح هانری کربن و محمد معین، چ ۳، تهران: منوچهری.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۴)، درآمدی بر آیین تصوف، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک و پیشگفتار سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷)، دروس شرح فصوص‌الحکم قیصری، قم: بوستان کتاب.
- دهدار شیرازی، محمدبن محمود (۱۳۷۵)، رسائل دهدار، به کوشش محمدحسین اکبری ساوی، تهران: میراث مکتوب.
- زمانی، کریم (۱۳۹۴)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱-۶، تهران: اطلاعات.
- سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۳)، حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، صور خیال در شعر فارسی، چ ۱۲، تهران: آگاه.
- عزال‌الدین کاشانی، محمودبن علی (۱۳۸۹)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، به تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا بزرگر خالقی، تهران: زوآر.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، مشارق‌الدراری شرح تائیه ابن‌فارض، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فریدی، مریم و مهدی تدین (۱۳۹۳)، «تجلی وحدت در مثنوی و تائیه ابن‌فارض»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هشتم، شماره ۱، ۷۸-۵۹.
- قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چ ۲، تهران: زوآر.



محسنی‌نیا، ناصر و حسین علینقی (۱۳۹۴)، «نمود وحدت وجود و وحدت شهود در لمعات فخرالدین عراقی»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)، سال هفتم، شماره ۱۲، ۱۹۵-۲۲۱.

محمودیان، حمید (۱۳۸۸)، «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن»، فصلنامه تخصصی عرفان، سال پنجم، شماره ۲۰، ۳۷-۶۷.

مولانا، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، ج ۱-۶، تهران، اطلاعات.

مولانا، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۸)، کلیات شمس (دیوان کبیر). تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱، ج ۳، ۷ و ۸، تهران: امیرکبیر.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶)، انسان‌الکامل، به تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.

نظری، ماه (۱۳۹۵)، «بیان وحدت با شگردهای تمثیلی در مثنوی معنوی»، فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد اسلامی-واحد بوشهر، شماره ۳۰، زمستان، ۱۵۱-۱۶۸.

واثق خوندابی، داود و مهدی ملک‌ثابت (۱۳۹۸)، «مطالعه تطبیقی فنا و وحدت وجود در تعالیم حکمی مولانا و سلطان ولد با تکیه بر مثنوی معنوی و مثنوی‌های سلطان ولد»، فصلنامه علمی عرفانیات در ادب فارسی، سال دهم، شماره ۴۱، ۷۸-۱۰۶.

یوسف‌پور، محمدکاظم و علیرضا محمدی کله‌سر (۱۳۹۰)، «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی»، مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۳، ص ۲۳۵-۲۱۱.





سایت

شهبازی، ایرج (۱۴۰۰)، مولانا و وحدت شهود، تبدیل سخنرانی به متن توسط گروه شمس و مولانا، برگرفته از:

<http://shamsrumi.com/article/scientific-article/%d9%85%d9%88%d9%84/d8%a7/d9%86/d8%a7-%d9%88-%d9%88/d8%ad%d8%af%d8%aa-%d8%b4/d9%87/d9%88/d8%af-%d8%a7/db%8c/d8%b1/d8%ac-%d8%b4/d9%87/d8%a8/d8%a7/d8%b2/db%8c>



Aesthetic Analysis of the Unity of Vision in the Masnavi, with Emphasis on Mystical Union (the Experience of Oneness)


 Mohammad reza Movahedi¹,
 
 Ali Alizadehamoli²

Abstract

Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi* stands as one of the supreme manifestations of mystical poetry in Persian literature, where artistic structure and metaphysical insight converge to elucidate the notion of *wahdat al-shuhūd* (unity of vision). This study adopts an analytical–aesthetic approach to explore the manifestations of this unity through the poem's symbolic imagery, mythic motifs, and allegorical narratives, with particular emphasis on the elements of mystical union. As one of the essential components of Sufi experience, the unity of vision permeates both the inner and outer structures of the *Masnavi*; even opposites—light and darkness, reason and love, earth and heaven—find meaning within the unifying horizon of Truth. Symbols such as light, music, water, garden, fire, color, and sweetness serve as aesthetic vehicles to express this unity across ontological, epistemological, and linguistic dimensions. Through examining these images and concepts, the study demonstrates that Rumi not only articulates the mystical experience of unity but also evokes it through refined expressive and aesthetic techniques. Ultimately, the aesthetics of unity in the *Masnavi* extends beyond thematic content, revealing itself in the very fabric of its structure and language.

Keywords: *Masnavi-ye Ma'navi*, unity of vision, mystical union, aesthetics, symbolic imagery, allegory.

¹. Faculty member of qom University.Qom, Iran(**Corresponding author**)// Movahedi1345@gmail.com

². PhD student in Persian language and literature, University of Qom. Qom, Iran// alizadehamoli@gmail.com