



ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود

نویسندگان: ویلیام چیتیک (fa/article/author/177/) | ابوالفضل محمودی (fa/article/author/89639/)
 منبع: پژوهش‌های فلسفی-کلامی 1380 شماره 7 و 8 (fa/article/journal-/number/15048/%D9%BE%DA%98%D9%88%D9%87%D8%B4-%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%DB%8C-%DA%A9%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C-1380-%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%87-7%D9%888)

حوزه‌های تخصصی:

حوزه‌های تخصصی (fa/article/field/3363/%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-/) 1. (fa/article/field/3363/%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-/%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%AE%D8%B5%D8%B5%DB%8C)

< علوم اسلامی (fa/article/field/71/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-/) (fa/article/field/71/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-/%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C)

< منطق، فلسفه و کلام اسلامی (fa/article/field/2084/%D9%85%D9%86%D8%B7%D9%82-/) (fa/article/field/2084/%D9%85%D9%86%D8%B7%D9%82-/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-%D9%88-%DA%A9%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C)

< فلسفه اسلامی (fa/article/field/2098/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-/) (fa/article/field/2098/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-/%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C)

(fa/article/field/2099/%DA%A9%D9%84%DB%8C%D8%A7%D8%AA/) کلیات <

فلاسفه اسلامی <

(/fa/article/field/2106/%D9%81%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%81%D9%87-
(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

fa/article/field/3363/%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-/) حوزه‌های تخصصی

(%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%AE%D8%B5%D8%B5%DB%8C .۲

fa/article/field/71/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-/) علوم اسلامی <

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

fa/article/field/2084/%D9%85%D9%86%D8%B7%D9%82-/) منطق، فلسفه و کلام اسلامی <

%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-%D9%88-

%DA%A9%D9%84%D8%A7%D9%85-

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

fa/article/field/2098/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D9%87-/) فلسفه اسلامی <

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

fa/article/field/2110/%D9%87%D8%B3%D8%AA%DB%8C-/) هستی شناسی <

(%D8%B4%D9%86%D8%A7%D8%B3%DB%8C

< مباحث وجود (/fa/article/field/2113/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-

(%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF

fa/article/field/3363/%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-/) حوزه‌های تخصصی

(%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%AE%D8%B5%D8%B5%DB%8C .۳

fa/article/field/71/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-/) علوم اسلامی <

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

fa/article/field/2237/%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-/) تصوف و عرفان اسلامی <

%D9%88-%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86-

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

(fa/article/field/2366/%DA%A9%D9%84%DB%8C%D8%A7%D8%AA/) کلیات <

شخصیت‌ها [زندگی‌نامه‌ها؛ اندیشه‌ها و..] <

(/fa/article/field/2371/%D8%B4%D8%AE%D8%B5%DB%8C%D8%AA-%D9%87%D8%A7-

%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-

%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C%D8%B4%D9%87-

(-..%D9%87%D8%A7-%D9%88

fa/article/field/3363/%D8%AD%D9%88%D8%B2%D9%87-/) حوزه‌های تخصصی

(%D9%87%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%AE%D8%B5%D8%B5%DB%8C .۴

fa/article/field/71/%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-/) علوم اسلامی <

(%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C

تصوف و عرفان اسلامی (/fa/article/field/2237/%D8%AA%D8%B5%D9%88%D9%81-
 %D9%88-%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86-
 (%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C
 عرفان نظری (/fa/article/field/2374/%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%A7%D9%86-
 (%D9%86%D8%B8%D8%B1%DB%8C

دریافت مقاله

دریافت فایل ارجاع: RIS (پژوهیار، EndNote ، ProCite ، Reference Manager) | BibTex (/fa/article/export-bibtex/89905) | (/fa/article/export-ris/89905)

چکیده

چکیده در این بخش، چیتیک به اصطلاح وحدت وجود از دیدگاه موافقان و مخالفان توجه کرده، در ضمن اشارهای نیز به وحدت شهود و نظریه احمد سرهندی کرده است. موضوع اصلی این بخش که هدف اصلی این مقاله را نیز تشکیل میدهد، بحث در مسئله مشهور تاثیر یا عدم تاثیر ابنعربی بر مولاناست.

متن

معانی اصطلاح وحدت وجود

مرور مختصر بر تاریخ [کاربرد] اصطلاح وحدت وجود این امکان را به من میدهد که هفتشیوه مختلف را که از این اصطلاح فهیده شده است، بدون درنظر گرفتن جامعیت و تمامیت آن، مطرح سازم. اول این که وحدت وجود نشانه مکتبی فکری است که به ابنعربی باز میگردد و مطالبی درباره ماهیت رابطه خدا و جهان مطرح کرده است. این معنای وحدت وجود مورد قبول حامیان و مخالفان ابنعربی است و در حدود زمان جامی مطرح شد.

شش معنای باقیمانده وحدت وجود بستگی به این دارد که شخصی که این تعبیر را به کار مبرد، آیا این مکتب فکری را به طور مثبت ارزیابی میکند و یا منفی.

الف) مدافعان

وحدت وجود در نزد قونوی و فرغانی

1. هنگامی که قونوی و فرغانی وحدت وجود را به کار مبرند، این تعبیر نشاندهنده سخنی درباره خود وجود و یا واقعیت است، بدون هیچ دلالتی بر این که یک نظام فکری در ورای آن قرار دارد. در آثار آنها این تعبیر همواره به همراه اذعان به تعدد و تكثر مظاهر حق در جهان، مورد تکریم است.

2. از نظر ابنسبعین، نسفی و در کل عرف متاخر پیروان ابنعربی، تعبیر وحدت وجود فی نفسه گویای سخنی کافی درباره حقیقت اشیاست. کسانی که این اصطلاح را به این معنا بهکار مبرند، نیازی به یادآوری این نکته نمینند - دستکم به طور صریح - که کثرت نیز حظی از حقیقت دارد، گو این که بیشتر آنها این واقعیت را انکار نمکنند، مگر احتمالاً هنگامی که دچار زیادهروی بیانی و بلاغی میشوند.

3. در عرف متاخر تصوف و فلسفه اسلامی، وحدت وجود به صورت مترادفی واقعی برای توحید به کار مرود، با این توجه که این تعبیر در درجه اول به رویکرد صوفیانه بیان توحید نظر دارد. این تعبیر را میتوان در عامترین معنای خود، برای اشاره به اندیشههای صوفیانی به کار برد که مدتها پیش از ابنعربی در اوج شکوفایی و رونق بودهاند.

ب) مخالفان

از نظر ابنتیمیه وحدت وجود عملاً مترادف با حلولگری و اعتقاد به اتحاد است؛ یعنی این اعتقاد که خدا و جهان یا خدا و انسان، یکی هستند. با اندکی توسعه در این معنا، وحدت وجود با مقولات منفی صریحتری از قبیل الحاد، زندقه، تعطیل، شرک و کفر همسان میشود. من آن دسته از تفاسیر غربی وحدت وجود را که بر آن برجسبهایی از قبیل هممخدایی (پانتئیست) مزند و معمولاً مقصود از آن بدنام کردن هواداران آن و متقاعدساختن ما به عدم لزوم جدگرفتن آن است، در این زمره قرار مدهم.

برخی صوفیان متاخر هند، بهویژه احمد سرهندی (م 1626) اصطلاح وحدت وجود را در معنای مثبتتری به کار برد. آنها نوعاً وحدت وجود را تا حدودی معتبر میدانند، اما بر این باورند که وحدت شهود مبین درجه بالاتری از کمال معنوی است. (2) تحقیقات زیادی باید انجام گیرد تا منشاها و اهداف این مباحثه کاملاً روشن شود، اما به نظر میرسد که وحدت شهود به این دلیل به صورت نظریهای راجح و برتر نسبتبه وحدت وجود مطرح شد تا بتواند دستکم تا حدودی نقادهای ابنتیمیه و پیروان او را خنثی سازد. همانطور که موله خاطر نشان ساخته، شیوه بیان خود سرهندی در باب وحدت شهود، «تعالی و تنزه مطلق خداوند را حفظ کرده است». (3) اگر دیده میشود که صوفیان زیادی در تقابل با وحدت شهود به حمایت از وحدت وجود ادامه دادند، بدون شک، به این دلیل بود که در دیدگاه آنها وحدت وجود اولاً و بالذات هیچگونه تهدیدی برای تعالی و تنزه مطلق خداوند نیست.

و گاردت (6) مطرح کردند، سپس آن را مربوط به گذشته تاریخ اسلام و زمینهای کاملاً مبهم و نامشخص دانستند. ماسینون تمایل شخصی مشهوری به عرفان عاشقانه حلاج داشت و از شیوه ابنعربی عمیقاً متنفر بود. از نظر او و پیروانش، وحدت وجود یک «وحدتگرایی ایستای وجودی» بود، در حالی که وحدت شهود یک «وحدتگرایی پویای افاضی (7)» است. بعید است دومی بر اولی رجحان داشته باشد، بهویژه این دلیل که مطابق با سنت و درستکیشی است. نسبت عرفان «ایستا» که ماسینیون به پیروان وحدت وجود مدهد، نمونههای است از نوع معمول و رایجسادهانگارهای برویهای که کسانی که به ابنعربی برجسب مزند، روا داشته و بدین ترتیب، تالیف و ترکیب نظری بسیار پیچیدههای را ضایع و مثله میکنند. (8) قصد من این نیست که به طرح تمامی سوءفهمهایی پردازم که در نتیجه مطالعه چنین تفسیرهایی حاصل میشود، که سادهانگاران این تقابلها و دوگانگها را به تاریخ اسلام برمگردانند. من تنها اضافه میکنم که صوفیان متاخر به علل داخلی، که قبلاً به برخی آنها اشاره کردیم، بین وحدت وجود و وحدت شهود تمایز قائل شدند. اما تبدیل آن به تمایزی تجویزی و قالبی برای همه تاریخ تصوف به اندازه اطلاق مقولاتی از قبیل هممخدایی گمراهکننده است. با توجه به این که صوفیان از دیدگاههای عمیقاً متفاوتی برخوردار بودهاند، میتوان

مطمئن بود محققانی که تلاش میکنند تعبیری از قبیل وحدت وجود و وحدت شهود را برحسب مقولات فلسفی و روانشناختی غربی تعریف مجدد کنند، تنها بر آشفتگی موجود در استنباط ما از تاریخ تصوف، دامن مزینند .

مطالب مختصری که در اینجا درباره مسئله فهم مقصود از تعبیر وحدت وجود مطرح شد، دستکم باید این هشدار را به ما داده باشد که لازم استبه دقتبنگریم که کسانی که این تعبیر را به کار میبرند، چگونه تعالیم ابنعربی را ارزیابی میکنند . به طور کلی، پیروان وحدت وجود آن را تعبیر دیگری از توحید به زبان عقلانیت پیشرفته و فرهیخته تاریخ متاخر اسلامی میدانند، در حالی که مخالفان، آن را انحراف [و غفلت] مکاتب کلامی اولیه و نسبتاً بدقت از تمایزها و تفاوت‌های ظاهراً آشکاری میدانند که بین خدا و جهان ترسیم شده است . با وجود این، اصطلاح وحدت وجود به دلیل مباحثات طولانی درباره کاربرد آن، لوازم و متعلقات فراوانی دارد . از این رو، هر نوع اشکال و تعقیدی ممکن است پیش آید که موضوع مورد بحث را گنگ و نامفهوم سازد .

یک نمونه جالب از این اشکالات در مراسمی که به مناسبتبزرگداشت هشتصدمین سال تولد ابنعربی تدارک دیده شده بود، مطرح شد . در آنجا یک محقق مصری که مدافع پرشور ابنعربی است منویسد: کسانی که وحدت وجود را به ابنعربی نسبت داده‌اند، مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌اند . اگرچه محقق مذکور هیچگاه برداشتخود را از وحدت وجود، تعریف نکرده، روشن است که ارزیابی منفی‌ای را که مخالفان ابنعربی از این اصطلاح ارائه کرده‌اند، پذیرفته است . در پاسخ به این مقاله، یک محقق ایرانی ردیه محکمی نوشت و در آن در پرتو سنت عقلی ایرانی، روشن ساخت که وحدت وجود ستون فقرات تفکر اسلامی است . (9) حتی به فکر این منتقد نرسید که جویا شود آیا محقق مصری این تعبیر را به همان نحو که او فهمیده، فهمیده استیا خیر . مطالعه دقیق آثار این دو نویسنده نشان میدهد که آنها با آنچه ابنعربی معتقد است و یا درباره آن نوشته است، مخالفتی ندارند و هر دوی آنها او را یکی از بزرگترین نویسندگان فکری و معنوی اسلام میدانند . آنها صرفاً به واسطه اختلاف فهمشان از اصطلاح وحدت وجود، لغزیدند .

مولوی

در پایان به مولوی بازمگردیم . تعبیر وحدت وجود را از چه جنبه میتوان بر تعالیم مولوی اطلاق کرد؟ به عبارت دیگر، آیا هیچکدام از هفت معنایی که پیشتر درباره وحدت وجود برشمردیم، بر شیوه نگرش مولوی به اشیا انطباق مییابد؟

پرو واضح است که مولانا هیچگاه تعبیر وحدت وجود را به کار نبرده است، از این رو، باید دو معنای خاصی را که به خود این اصطلاح ارزشی فنی میدهند، کنار گذارد (مورد 1 و 2 از قسمت الف .) سه تعریف منفی را نیز میتوانیم کنار بگذاریم، زیرا شخصیت مولوی برجستهتر از آن بود که نیازی به دفاع در برابر اتهام همه خدایی و یا بدینی داشته باشد و بالندگی و شکوفایی وی مدتها قبل از آن بود که کسی تلاش کند بین وحدت وجود و وحدت شهود تفاوت بگذارد .

دو تعریف باقی مماند . اگر کسی بگوید وحدت وجود چیزی جز توحید نیست که به زبان صوفیه بیان شده است و بپذیرد که این کلمات معروف کرخی در قرن دوم، یعنی «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد» ، تعبیری از وحدت وجود است، در این صورت، به طور قطع مولوی یکی از سخنگویان وحدت وجود است و فرازهای بشمارای از آثار او میتواند شاهد اثبات این مدعا باشد .

تنها تعریف وحدت وجود در معنای اول باقی مماند، که نشاندهنده دیدگاه مکتب خاص فکری است که به

ابن عربی باز مگردد. بسیاری گفته‌اند که مولوی معتقد به وحدت وجود بود، زیرا پیرو و یا مرید ابن عربی بود. رینولد نیکلسون، بزرگترین شارح غربی مثنوی این رویکرد را با حمایت از ایده تاثیر پذیرفتن مولوی از ابن عربی، تقویت کرده است. در همین اواخر، دائرةالمعارف دین (10)، مولوی را از پیروان مکتب ابن عربی شمرده است، هرچند این مطلب در مقاله مربوط به خود مولوی، که آنهماری شیمل آن را نوشته، یافت نمیشود.

نظر خود من این است که ابن عربی هیچ تاثیر محسوسی بر مولوی نداشته است. دلایل متعددی بر این اعتقاد وجود دارد. اما ابتدا، صرفنظر از این دو شیخ بزرگ، مایلم اندکی خویشتننگری کنم و بپرسم چرا ما در وهله اول دلبسته چنین مسائلی هستیم.

پژوهشگران یک نسل جلوتر، گویا احساس میکردند که اگر بگویند «الف متأثر از ب است»، مفهوم عمیقی را بیان داشته‌اند. امروزه بسیاری از مردم فهمیده‌اند که این نوع رهیافت، زیرکانه طرح شده است تا از همه آنچه در موقعیت فرهنگی و تاریخی مورد بحثا ارزش تلقی میشود، صرفنظر شود. برای ابن عربی و مولوی، تاثیر تاریخی به آنچه میگفتند حقیقتا ربطی نداشت. آنها همانند سایدانایان مسلمان، خدا را اصل و انسان و تاریخ را فرع میدانستند. روح و یا معنا، ریشه و منبع است، در حالی که قالب و یا صورت، شاخه و یا سایه است. معنای یک آموزه، چه به لحاظ فیزیکی و چه از جهت جهانشناختی و یا عقلی تقدم دارد و حال آن که صورت و قالبی که به خود مگیرد، از اهمیت ثانوی برخوردار است. رومی و ابن عربی هر دو به دفعات تصدیق کرده‌اند که محتوای تعلیماتشان را از هیچ فردی اخذ نکرده‌اند. «بینش» آنها، و نه ماخذ عناصر صوری مختلفی که برای بیان این بینش به کار می‌آید، از ارزشی اولی و اصلی برخوردار بود. از نظر آنها این بینش همه چیز بود. تجلی الهی، امری اصلی و محوری است نه فرعی و حاشیهای. قدرت متحولکننده ابن عربی و مولوی از تجربهای ژرف از خدا ناشی شده است. این قدرت را نباید دستکم گرفت، زیرا از قرن سیزدهم تا دوران اخیر حیات و عشقی پرطراوت و شورآفرین را به بیشتر فرهنگ اسلامی تزریق کرده است و هنوز نیز آنقدر قدرت دارد که بتواند زنان و مردان «امروزی» را به جلسات محرمانه و رازورزانه بکشانند.

انسان نمیتواند آثار این مؤلفان را بخواند، مگر آن که به مهارت و تسلط بسیار عمیق و ژرف آنها - آنطور که مولوی بیان مدارد در ریشههای دین و ریشههای هرآنچه شکوفایی کامل اوضاع و احوال آدمی را منظور مدارد، حرمت نهد.

مولوی وقتی که خوانندگان را با این کلمات مخاطب قرار میدهد که:

صورتش دیدی ز معنا غافل از صدف دری گزین گر عاقلی (11)

اندیشه ابن عربی را نیز بیان مدارد. اما حرفه ما به عنوان یک پژوهشگر این است که صدفها را داد و ستد کنیم نه درها را. ما با توصیف به اصل مطلب نمرسیم. هنگامی که متوجه مشویم پژوهش ما از منظر تعالیم کسانی که آنها را مطالعه میکنیم با هدف فاصله دارد میتوانیم احتمالا با اندکی تواضع به سراغ صدفها برویم و بدانیم که درها از طریق حرفه ما هیچگاه دستیافتنی نیستند.

مقصود ما بارزشکردن صدفها نیست. بینش معنوی ابن عربی و مولوی، هرقدر هم عظیم باشد، در قالب همین صدفها بیان شده‌اند و در این سطح، این امکان وجود دارد که درباره عناصری مقتبس از منابع پیشین سخن بگوییم و به نتایجی درباره اسلاف مولوی دست یابیم. کسانی که مدعانند مولانا از وحدت وجود در همان معنای خاصی سخن گفته که در آموزه ابن عربی و یا پیروان باواسطه او مطرح شده است، باید نظر خود را از طریق همین عناصر صوری اثبات کنند.

هانری کربن یادآور میشود که «بحث از تفاوت فاحش بین دو نوع معنویتی که پرورده ابن عربی و مولانا است،

سطحی و ظاهری است» . (12) ما با کربن در این امر موافق هستیم که در سطح معنا، مولوی و ابنعربی عمیقا به هم نزدیک میشوند، زیرا هر دو از سوی «معنای متعالی» سخن مگویند، اما این را نیز معتقدیم که ابنعربی و مولانا عرضه کننده «دو نوع معنویت» هستند که به لحاظ شکل و صورت مختلفند . تنها در مرتبه ظاهر است که میتوان از تأثیری سخن گفت که در آنجا اشکال و صور درهم تاثیر مگذارند و در همین سطح است که همانندبها و ناهمانندبها مشاهده میشوند . هیچکس نمیتواند به آن سوی دل و ضمیر مولانا و ابنعربی راه پیدا کند، مگر از طریق صور و صنایع ادبای که برای بیان حالات باطنی خود به کار بردهاند . در رتبه باطن، ممکن استحقیقتا بین ابنعربی و مولانا پیوندهای عمیق و ژرفی وجود داشته باشد، زیرا هر دو وحدت وجود را در همان معنای عمومی توحید زمزمه و القا کردند . سخن گفتن از تاثیر در سطح «معنا» یا «روح» ، تنها افراط در گمانهزنی است، زیرا شناخت تاثیر تنها با استفاده از معیارهای ظاهری بهدست میآید . راه بردن به تاثیر صوری، ممکن است مجوزی باشد بر استنتاج تاثیر معنوی عمیقتر . از این رو، باید در اولین گام به دنبال اقتباس اصطلاحات فنی و تخیلات شاعرانه بگردیم .

در واقع، در سطح قالبهای زبانی، هیچ گواه مسلمی وجود ندارد که آموزه‌های ابن عربی، اعم از وحدت وجود و دیگر تعالیم او، در شیوه بیان مولانا تاثیر گذارده باشد . مولانا به ندرت - و شاید هیچگاه - اصطلاحات فنی، خیالپردازهای شاعرانه و مفاهیم مورد استفاده ابنعربی را که در آثار نویسندگان قبلی دیده نشده، به کار برده است . مولانا و ابنعربی هر دو با همه شاخه‌های معارف دینی و از آن جمله، آثار برجسته صوفیان از قبیل رساله قشیریه و احیاء علوم الدین غزالی کاملا آشنا بودند، بنابراین، طبیعی است که در برخی اصطلاحات و موضوعات مشترک، مشارکت داشته باشند . اما ابنعربی نیز اصطلاحات زیادی را به شیوه‌های خاص به کار برده است که در آثار نویسندگان قبلی دیده نمیشود . این اصطلاحات و اندیشه‌های خاص را نمیتوان در آثار مولانا پیدا کرد، اما در آثار شاعر معاصر او فخرالدین عراقی (م 688) از مریدان قونوی، (13) و اشعار بسیاری از شعرای قرن بعد همچون شبستری (م 720) و مغربی (م 809) متوان یافت .

ممکن است اعتراض شود که مولانا شاعری برجسته‌تر از عراقی بود، بنابراین، با آن که از ابنعربی متأثر شده بود، نیازی نداشت تا از اصطلاحات ابنعربی استفاده کند . این سخن حدس و گمانی بیش نیست، زیرا این امر تنها هنگامی معنا دارد که بخواهیم از تاثیرگذاری در سطح عناصر صوری لازم، سخن بگوییم . افزون بر آن، شخصیت‌های برجسته‌های از قبیل شاعر صوفی سنایی (م 525) و عطار (م 620) و یا بهاء ولد پدر مولانا و نیز شمس تبریزی تاثیرهای آشکار فراوانی بر شعر مولانا برجای نهادهاند . (14) نمیتوان مدعی شد که مولانا بزرگتر از آن بود که تاثیر ابنعربی را بر خودش آشکار سازد، اما نه آنقدر بزرگ که خود را از تاثیر سنایی و عطار رها سازد . جای این اعتراض هم نیست که بگوییم این موضوع به تفاوت بین عربی و فارسی برمگشت، زیرا بسیاری از اصطلاحات فنی مولانا از عربی گرفته شده و خودش چند صد بیتشعر به عربی سروده است . در اشعار عربی او نیز به جای آن که شاهد تاثیر ابنعربی باشیم، خیالپردازهای عطار یا سنایی را مشاهده میکنیم که از فارسی منتقل شده است .

در یک زمینه تاریخی گسترده، به راحتی میتوان دو جریان نسبتا مستقل را در درون تصوف تشخیص داد، بدون آن که منکر وجود جریانهای ترکیبی باشیم . ابنعربی، چندین قرن جنب و جوش و شور و نشاط معنوی را در اندلس، شمال آفریقا و مصر به ارمغان آورد . مولانا سنت تصوف پارسی را که به شخصیت‌هایی همچون انصاری، سنایی و احمد غزالی (م 502) نویسنده سوانح (و به طور قطع، مؤثرترین اثر در موضوع عشق به زبان پارسی) بازگردد، به اوج مرساند . بهویژه [خواجه عبدالله انصاری]، به دلیل کتاب کشفالاسرار (نوشته در

(520) که یک تفسیر قرآن مفصل به زبان فارسی و اثر شاگرد او رشیدالدین میبیدی و از منابع غنی تعالیم صوفیه بود، از تاثیر گستردهتری برخوردار بود. مولانا احتمالا با کتاب روح الارواح که شرح فارسی مفصلی از اسمای الهی، اثر احمد سمعانی (م 534) از اهالی مرو بود، آشنایی داشته است. این کتاب که تنها در این اواخر مورد توجه محققان واقع شده است، مدام یادآور یکی از شیوهها و موضوعات مورد علاقه مولانا است. این اثر را به دلیل رویکرد جسورانه‌اش به تعالیم اسلامی، تاکید مدام بر اهمیت عشق و استفاده بسیار شاعرانه از زبان، به حق میتوان یکی از منابع الهام ظاهری مولانا دانست. (15) افزون بر این، هیچکس به اندازه بهاء‌ولد، پدر مولانا و شمس تبریزی به مولانا نزدیک نبودند و آثار هر دوی اینها عمیقا بر شعر مولانا تاثیر گذارده است. (16) پدر مولانا که او را با تصوف آشنا کرد، متعلق به یکی از سلسلههای صوفیه بود که از طریق عینالفضات همدانی (م 525) به احمد غزالی میرسید، کسی که نویسنده آثار مهمی در عشق و از پیشروان اصلی نوعی تصوف متالمانه است، که این نوع تصوف شاخصه مکتب ابنعربی است. آثار این نویسندگان برای توجیه شباهت ظاهری که ممکن است بین مولانا و تصوف پیش از او وجود داشته باشد، اطلاعاتی بیش از حد کفایت در اختیار ما منهد.

هیچکس انکار نمکند که شخصیت‌های پیشین با در اختیار قراردادن تخیل، نماد، اصطلاحات فنی و نظریات، در مولانا تاثیر گذارده‌اند. مولانا از این مواد خام، کالبد کاملی را به وجود آورد و روح بینش توحیدی خود را در آن دمید. اما اگر این سخن به معنای تاثیر شخص معینی باشد، در این صورت، باید دلایل مشخصی برای طرح این ادعا وجود داشته باشد. نظر به این که این تاثیر از برخی جهات واقعا روشن و آشکار است، نیازی به فرض منابع دیگر بدون یک گواه محکم نیست. اگر برخی صور خیال و یا اصطلاحات فنی در نوشتههای پدر مولانا و یا عطار، یافت شود، دیگر نباید در جست و جوی جایی دیگر بود، ولو این که از این صورت خیال و یا اصطلاح مورد بحث، ابنعربی نیز استفاده کرده باشد. ضمیمه اول (17) [این مقاله] روشن مسازد که در موارد خاصی که نیکلسون مدعی است مولانا از ابنعربی الهام گرفته، منابع مناسبتری در محیط نزدیک مولانا وجود داشته است.

تنها فقدان یک دلیل مشخص نیست که انسان را از استقلال مولانا از تاثیر ابنعربی مطمئن مسازد، بلکه بین دیدگاههای آنها نیز تفاوت عمیقی وجود دارد ولو این که این تفاوت به تعبیر هانریکربن تنها در سطح «ظاهری» صورت، وجود داشته باشد؛ مثلا مولانا تا حد زیادی مطابق سنت احمد غزالی و سمعانی، عشق را در کانون همه اشیا قرار میدهد. او ارزش نهایی عشق را در ابیاتی که حالت معنوی سکر را دمامد جلوهرگر مسازد، بیان میکند، گو این که بسیاری از ابیات مثنوی علناخصوص نشاندهنده حالت صحو است. ابنعربی و پیروانش نیز عشق را در جایگاه فوقالعاده رفیعی نشانند. بحثهای آنها درباره ماهیت، درک معنوی برتری که عارف به خدا بدان نایل میشود، بدون تفاسیر آنها از حدیث قدسی مشهور، تقریبا غیر قابل تصور است: بنده من مدام به وسیله نوافل به من نزدیک میشود تا او را دوستدارم. پس هرگاه او را دوستدارم، گوش او مشوم که با آن مشنود و چشم او مشوم که با آن مبیند و دست او مشوم که با آن [بر اشیا] چنگ مزند و پای او مشوم که با آن راه مرود. (18)

با وجود این، برخلاف نوشتههای مولانا، عشق در همه ابیات و خطوط ابنعربی، نفوذ و انتشار نیافته است. انسان میتواند ابنعربی را بدون عشق تصور کند - به رغم کربن - اما تصور مولانا بدون عشق ممکن نیست. نکته دیگر اینکه ابنعربی و مولانا آثار خود را برای دوگونه مخاطب کاملا متفاوت نوشته‌اند. ابنعربی و پیروان او، آثار خود را برای علما نوشته‌اند، کسانی که نه تنها قرآن، حدیث و فقه، بلکه کلام و فلسفه را نیز کاملا

فراگرفته‌اند. برای مطالعه آثار او چیزی جز همین نیازهای بسیار عالمانه به کار نمآید. برخلاف ابنعربی، مولانا اشعار خود را برای آن سرود تا آتش عشق را در جان خوانندگانش از هر گروه که باشند، شعله‌ور سازد، چه علمای فرهیخته و چه سالکان طریق تصوف و یا تنها مردم کوچه و بازار. مخاطبان اشعار او همه کسانی هستند که زبان فارسی را بفهمند و از اندکی ذوق و یا درک عشق و جمال برخوردار باشند. هیچکس نیست که این شرایط اندک را داشته باشد، مگر آن که نیروی سکرآور غزلیات او، او را مجذوب سازد. مولوی با زبان توده‌ها سخن مگوید و بیشتر اصطلاحات فنی او برگرفته از محاورات روزمره است. برای درک و فهم پیام او به هیچ شرط فرهنگی و یا عقلانی خاص نیاز نیست. (19) در نتیجه، زبان و تعالیم مولوی از زبان و تعالیم ابنعربی بسیار عموماًست؛ یعنی این که تنها اندکی از عالمان آشنا با تعالیم صوفیه بتوانند امیدوار به فهم [اندیشه‌ها و آثار] ابنعربی باشند.

برای تلخیص تفاوت بین رویکرد مولانا و ابنعربی نمیتوانم بهتر از نقل حکایتی که سید جلال‌الدین آشتیانی، برای من نقل کرده است، کاری انجام دهم. او یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان سنتی ایران است که هم دوستدار ابنعربی است و هم مولانا. روزی صدرالدین قونوی به دیدار مولانا رفت و در صدر مجلس حضار در کنار او نشست. یکی از مریدان مولانا پیش آمد و سؤالی پرسید که به نظر شیخ صدرالدین بسیار مشکل آمد، اما مولانا توانست آن را با استفاده از همان شیوه گفتار معمولی بلافاصله پاسخ دهد. قونوی به مولانا رو کرد و پرسید: «چگونه متوانی معارف الهی چنین دشوار و پیچیده‌های را به چنین زبان ساده‌ای بیان کنی؟» مولانا پاسخ داد: «شما چگونه متوانید چنین مفاهیم ساده‌ای را چنان غامض و دشوار به نظر آورید؟»

ابنعربی همچون مولانا بیشتر وقت خود را در حضور الهی به سر برد، اما روش تجربه الهی، شکلی معقول و عقلانی به خود گرفت، در صورتی که مولانا ارتباط خود را با محبوبش در قالب خیالپردازیهای سکرآورش از عشق و شور بیان میکرد. (20) خلاصه سخن آن که، این دو شیخ روحانی برجسته مظهر گونه‌های کاملاً متفاوتی از معنویت هستند که خوشبختانه مورد توجه انواع مختلف مردم بوده است، زیرا همانطور که صوفیان معتقدند: «الطرق الی الله بعدد نفس الخلاق». اگر کسی اصرار دارد تا بینشی را که بر آنها الهام شده است، وحدت وجود بنامد، من نمیتوانم مخالفت کنم، مشروط بر آن که به خاطر داشته باشد که مولانا مستقیماً و بدون واسطه‌های تاریخی به این بینش رسیده است.

نتیجه

هفت تقریر مختلف را میتوان درباره وحدت وجود در میان موافقان و مخالفان آن یافت که یکی از آنها همسانگرفتن آن با «وحدت شهود» است که احمد سرهندی بدان پرداخته و تمایز آن را با وحدت شهود توضیح داده است. اما 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 اینکه «هیچ چیز جز خدا وجود ندارد»، وحدت وجود تلقی کنیم.

بر تاثیر احتمالی ابنعربی بر مولانا نیز دلیلی وجود ندارد، افزون بر اینکه بین دیدگاههای آن دو تفاوت عمیقی وجود دارد که از آن جمله میتوان به شان برتر «عشق» در ادبیات مولانا اشاره کرد.

پنوشته‌ها:

1. این نوشته ترجمه بخش دوم مقاله Rumi and Wahdat al-wujud از ویلیام چیتیک است که در کتابی با ویژگیهای کتابشناختی زیر چاپ شده است:

Poetry and Mysticism in Islam, Edited by: Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges

.Sabagh, Cambridge University, 1994

(2) در مورد سرهندی و وحدت شهود نک:

Y. Friedmann, Shaykh Ahmad sirhindi: An outline of His Thought and a study of His Image in (the Eyes of Posterity) (Montrea, 1971

مقایسه‌های که این نویسنده از وحدت وجود با وحدت شهود انجام داده، مطابق تفسیر و برداشت خود سرهندی است، بنابراین، درباره نظریات واقعی ابنعربی و پیروان او هیچ اعتباری ندارد. گفته میشود که مباحثه بین مدافعان وحدت شهود و وحدت وجود به دوره علاءالدوله سمنانی (م 736) باز میگردد که مکاتبات مشهوری بین او و عبدالرزاق کاشانی شارح فصوص انجام گرفت، اما علاءالدوله شخصا این تعبیر را به کار نبرده و معلوم نیست که چه کسی اولین بار این دو تعبیر را در برابر هم نهاد. ر. ک:

H. Landolt, "Der Briefwechsel zwischen kasaniu and simnani uber Wahdat al-wujud", Der Islam, 50 (1973), 29-81

.3 Mole, Les Mystiques musulmans, p. 109

.4 Anawati

.5 Massignon

.6 Gardet

.7 Testimonial

(8) اکنون جای آن نیست که بکوشم تا عیوب این نسبت را نشان دهم، زیرا انجام چنین کاری در فرصت محدود حاضر مرا مجبور میکند تا همان نوع ساده‌انگاری برویهای را که بر آن انتقاد میکنم، بر خود روا دارم. اجازه دهید تنها یادآور شوم که هیچکس از خلقت و از رابطه انسان با خدا تصویری پویاتر از ابنعربی ترسیم نکرده است؛ مثلا هنگامی که او به توضیح تشبیه که مقتضای تجلی خداوند است میپردازد، مدام این قاعده کلی را نقل میکند که: لاتکرار فی التجلی که اصلی است در پس آموزه مشهور او، یعنی تجدید الخلق مع الآتات. یکی از عناوینی که ابنعربی به بالاترین مراحل ادراک معنوی اطلاق میکند، که در آن ظرفیت انسانی مظهر کامل اسم جامع الهی، یعنی الله میشود، حیرت است، زیرا در چنین مقامی انسان کامل از طریق تجلیات تکرارنشده و دائما متغیر نور و آگاهی، گستره نامحدود وجود الهی را مدام شهود میکند. از این رو، ابنعربی در فصوص منویسد: «فالهدی هو انیهدی الانسان الی الحیره، فیعلم ان الامر حیره و الحیره قلق و حرة، و الحركة حیاة. فلاسکون، فلاموت؛ و وجود، فلا عدم.» (ص 199-200) و نیز ر. ک:

.Austin, Ibn Al-Arabi, The Bezels of wisdom, p. 254

(9) م. خلاب، «المعرفه عند محالدين ابن عربی»، در: مذكور، الكتاب التذکاری، ص 202-206؛ جهانگیری، محالدين ابنعربی، ص 198.

.10 Encyclopedia of Religion, New York, 1987, VII, P.315

(11) مثنوی، دفتر دوم، بیت 1022. ر. ک:

.Chittick, the sufipath of Love

.12 Corbin, Creative Imagination, p.70

(13) ر. ک:

.Chittick and Wilson, Fakhruddin Iraqi

(14) ر . ک:

W.C. Chittick "Rumi and the Mawlawiyyah", in S.H. Nasr, ed., Islamic spirituality: Manifestations, New York, 1991, PP. 105-126

(15) احمد سمعانی، روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح، ویراسته نجیب مایل هروی، تهران، 1368 . من در مروری گذرا بر این اثر، موارد زیر را که متواند الهامبخش برخی ابیات مولوی بوده باشد یادداشت کردم، بدون آن که سعی در جامعیت آن داشته کیمیاگری (روح، ص 162; (Chittick, index); موسی در کوه سینا (روح، ص 201; (Chittick, pp. 296-297) تفاخر ستارگان و برآمدن خورشید (روح، ص 253; (Chittick, p.); عیسی و خرش (روح، ص 33; (Chittick, index)

(16) نک: مقدمه آثار آنها: بهاءولد، معارف، ویراسته بدیعالزمان فروزانفر، تهران، 1333; مقالات شمس تبریزی، ویراسته م . الف . موحدی، تهران، 1356 .

(17) ضمیمه مذکور، خود مقاله مستقل و کوتاهی است تحت عنوان «تاثیر ابنعربی بر مثنوی»، که در صورت لطف و مدد الهی ترجمه آن به همراه مقاله ضمیمه دوم که آن نیز مقالهای مستقل و کوتاه در مورد همانندبهای ابنعربی و عطار است، در آینده تقدیم خوانندگان خواهد شد . مترجم .

(18) لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنتسمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده الی بیطش بها و رجله الی یمش بها . مترجم

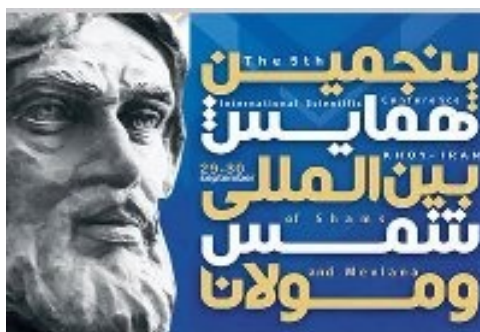
(19) برای توضیح بیشتر این نکات نک:

"Chittick "Rumi and the Mawlawiyyah

(20) مجددا، همانگونه که هانرکرن مدام به ما یادآور میشود، نباید فراموش کنیم که ابنعربی خودش کاملا به اسرار عشق آگاه بود . ر . ک:

.Chittick, "Ibn al-Arabi as Lover" Sufi, 7, 1991, 6-9

تبلیغات



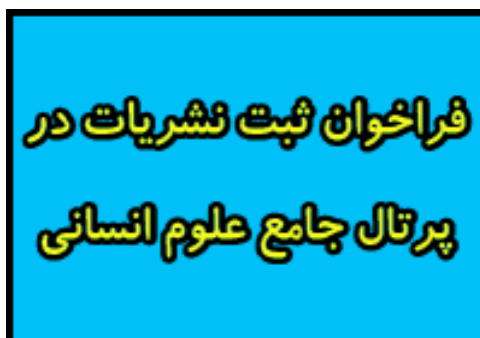
(/http://conf-shams.ir)



(/http://www.ihcs.ac.ir/fa/news/18005)



(/http://www.ihcs.ac.ir/fa/news/17498)



(/http://ensani.ir/fa/page/3)

آرشیو

۶۱

آرشیو شماره ها:

✓

سال ۱۳۹۷ (۳)

✓

سال ۱۳۹۶ (۱)

✓

سال ۱۳۹۵ (۴)

✓

سال ۱۳۹۴ (۴)

✓

سال ۱۳۹۳ (۴)

✓	سال ۱۳۹۲ (۳)
✓	سال ۱۳۹۱ (۴)
✓	سال ۱۳۹۰ (۴)
✓	سال ۱۳۸۹ (۲)
✓	سال ۱۳۸۸ (۴)
✓	سال ۱۳۸۷ (۴)
✓	سال ۱۳۸۶ (۳)
✓	سال ۱۳۸۵ (۴)
✓	سال ۱۳۸۴ (۳)
✓	سال ۱۳۸۳ (۳)
✓	سال ۱۳۸۲ (۲)
✓	سال ۱۳۸۱ (۲)
✓	سال ۱۳۸۰ (۲)
✓	سال ۱۳۷۹ (۳)
✓	سال ۱۳۷۸ (۲)

© کلیه حقوق متعلق به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی می باشد.

توسعه و طراحی: <http://aca.ir> (A.C.A CO)