



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

"Everything is in Everything" In Ibn-Arabi's Mysticism, Dāqūghī's Story of Masnavi-ye-Ma'navi

Youssef Fazilat¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Ale Taha Institute of Higher Education.

E-mail: yousseffazilat@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 8 September
2024
Received in revised form
20 October 2024
Accepted 21 October 2024
Published online
21 December 2024

Keywords:
Everything in Everything,
Dāqūghī's Story,
Masnavi-ye-Ma'navi , Ibn-
Arabi, Rumi.

ABSTRACT

Dāqūghī's Story is an allegorical explanation of the "whole thing" rule, and rather a mention of the unity of existence in the specific tone and context of Rumi's mysticism; Without it being necessary to consider him as the existential unity of theoretical mysticism. The relation of Daqoqi's story to the Rumi is the relation of the rule of "the whole thing" to the mysticism of Ibn Arabi, that anyone who does not pay attention to their meaning and meanings has not been able to understand the essence of theoretical mysticism as well as the spiritual Masnavi. The present article believes that despite the many differences between Ibn Arabi's mysticism and Rumi's mysticism, monotheism of the Almighty is the most basic concept around which both schools have been formed.

The most important similes used in Dāqūghī's Story are candle = light, tree and human. The important thing in common with the mentioned parables is that: all three are upright and upright: and this is proportional to the length and depth of existence. All three are related to burning; And at the same time, all three are related to cultivation.

Existence is one with light, and light is one of the divine names. Light and existence are pure unity and all multitudes are the emergence of this unity; The truth of man is the truth of light.

Cite this article: Fazilat, Y (2025). "Everything is in Everything" In Ibn-Arabi's Mysticism, Dāqūghī's Story of Masnavi-ye-Ma'navi, *History of Islamic Philosophy*,3 (4), 129-156.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>

Extended Abstract

Introduction

In Ibn-Arabi's mysticism, there is a rule known as "the whole object for the whole object"; It means "everything exists in everything". The importance of this rule is to such an extent that according to Ibn Arabi, anyone who does not understand it, his monotheism is not complete: "All things are in everything, and the knowledge of this is fan al-Tawheed la tarifah" (Ibn Arabi , 1367, p. 33); We know that monotheism is the basic principle of Islam and the unity of existence is the most fundamental principle in Ibn Arabi's mysticism; The fact that the lack of recognition of the mentioned rule is equated with the lack of recognition of the most basic religious and mystical teachings and rulings is a deep and very meaningful statement and shows its great importance. Now, from a logical point of view, if the content of the rule is true that "everything exists in everything", this clause will also be true that "everything exists in one thing." Or in other words, "everything exists in one thing"; In the first encounter, this interpretation confronts the human mind with this basic challenge: How can everything exist in one thing?! But the mentioned rule is accepted in the main theoretical mysticism and it is considered to be the completion and completion of monotheism; To the extent that it has been emphasized by the supporters of theoretical mysticism and the students of the school of Ibn Arabi; For this reason, they have used subtleties and subtleties in explaining it; It is stated in the sources: He gave me the mirror, polished your face like a mirror, no one saw you without your face The reed that you have appeared in all your mirrors out of grace is the reed of your face (quoted by Adham Ozlati, 2011, p. 404). Jami says in a subtle interpretation:

“The existence, which was the essence of the dear God, all things are in Him and He is in everything.”

“This is the expression of what the sage says that everything is included in everything” (Jami, 1360 p. 33) What we are trying to deal with in examining the story of Daqoghi is the explanation of the presence of "all in one" and "one in all" and "all in all"; In such a way that it is compatible with the teachings of theoretical mysticism, Maulavi mysticism and also with many ruling principles. Therefore, in this article, we will explain the meaning of the rule "everything" and the summary of the story of Dāqūghī, and then we will mention, explain and explain

examples of the mystical points of this story, which are in the context of the rule has been From this review, we can conclude: Although Molvi's mysticism and Ibn Arabi's mysticism have important substantive differences, they also have many aspects in common. One of these common aspects is the ratio of Dāqūghī's Story with the rule of "everything"; In short, the story of Daqoghi is the basis of "everything" in the mysticism of Ibn Arabi. Background of the research: An article with detailed specifications has been published that examines the rule with three readings in the works of Imam Khomeini: Yathrabi, Seyed Mohammad Javad, Yusuf Thani, Seyed Mahmoud, Zare, Mohammad Amin. (2018). Explanation and analysis of the principle of "the whole object for the whole object" in three readings in the mystical works of Imam Khomeini. Published in Javidan Kherad magazine.

Conclusion

1. The most important similes used in , Dāqūghī's story are candle = light, tree and human. The important commonality of the above-mentioned parables is that: all three are upright and erect: and this is proportional to the path of length and depth of existence. All three are related to burning; And at the same time, all three are related to cultivation; Both the candle and the tree are potential burning material; As a result, they become light by burning; At the same time, this burning means cultivation of the low aspect of one's existence; Just as in the aforementioned parables, light was the common feature of a candle and a tree, in humans, according to Rumi's interpretation, it is necessary to reach from the stage of rawness to the maturity of burning; A very thoughtful and meaningful interpretation is attributed to Rumi, who considers the result of his life to be three words:

The result of my life is no more than three words: I was raw, I was cooked, I was burnt

It has also been said:

The result of my life is no more than three words. I burned and burned and burned

2. Existence is one with light. Light is one of the divine names. Light and existence are pure unity and all multitudes are the emergence of this unity; The truth of me is the truth of light. In his works, Ibn Arabi talks about Alkun tree, which is a tree of light. All three parables mentioned above are prominent parables of existential unity; And we mentioned that

the rule of "everything" itself is one of the branches of unity.

3. Dāqūghī's story emphasizes the rule of "the whole object" with the two approaches of thematic analysis and citing examples; Thematic analysis includes such things as the analysis of the relationship between parts and the whole, seeing a friend in a human being, the sea in a drop, the sun in a particle, hourly and hourless, kinship and non-kinity, kinship and kinshiplessness, greetings to the righteous, and seeing the beloved in is all; Mentioning an example is also a description of the transformation of candles, trees and humans into each other.

4. According to what was mentioned, despite the many differences that exist between Ibn Arabi's mysticism and Molvi's mysticism, there are many common principles and topics that can be found in each of these two schools, but with their own tone and language. It is stated; Monotheism of the Most High is the most basic concept around which both schools are formed; With regard to this approach and the discussed topics, the famous expression of Sheikh Baha'i shows itself again: whoever says your praise in a language, is like a nightingale to singing a ghazal and a nightingale to a song.



قاعده «کل شیء فی کل شیء» در عرفان ابن عربی و داستان دقوقی مثنوی

یوسف فضیلت ^۱ ID

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، موسسه آموزش عالی آل طه. youseffazilat@gmail.com

چکیده

داستان دقوقی تبیین تمثیلی قاعده «کل شیء» و بلکه ذکر وحدت وجود، به لحن و سیاق اختصاصی عرفان مولوی است؛ بی آنکه لازم باشد او را وحدت وجودی عرفان نظری بدانیم. نسبت داستان دقوقی به مثنوی، نسبت قاعده «کل شیء» به عرفان ابن عربی است که هر کس به مدلول و معنای آنها توجه نداشته باشد، نتوانسته است جان مایه عرفان نظری و نیز مثنوی معنوی را دریابد. مقاله حاضر معتقد است به رغم تفاوت‌های زیادی که میان عرفان ابن عربی و عرفان مولوی وجود دارد، اما توحید حق تعالی اساسی‌ترین مفهومی است که هر دو مکتب حول آن شکل گرفته‌اند. مهم‌ترین تمثیل‌هایی که در داستان دقوقی به کار رفته‌اند، شمع - نور، درخت و انسان هستند. وجه اشتراک مهم تمثیل‌های یاد شده این است که هر سه قائم و ایستاده و راست‌قامت‌اند و این با مسیر طول و عمق هستی، تناسب دارد. هر سه با سوختن نسبتی دارند و درعین حال هر سه با تزکیه مرتبط‌اند. هستی با نور یکی است و نور از اسمای الهی است. نور و وجود، وحدت محض‌اند و همه کثرات، ظهور همین وحدت‌اند؛ حقیقت انسان حقیقت نوری است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۱۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

کل شیء فی کل شیء،

داستان دقوقی، مثنوی

معنوی، ابن عربی، مولوی.

استناد: فضیلت، یوسف (۱۴۰۳). قاعده «کل شیء فی کل شیء» در عرفان ابن عربی و داستان دقوقی مثنوی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۳ (۴)،

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>

۱۲۹-۱۵۶.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.477419.1101>



مقدمه

در عرفان ابن عربی قاعده‌ای وجود دارد که به «کل شیء فیه کل شیء» معروف است؛ یعنی «همه چیز در همه چیز وجود دارد». اهمیت این قاعده تا به حدی است که از نظر ابن عربی هر کس آن را در نیابد توحیدش کامل نیست: «کل شیء فیه کل شیء و ان لم تعرف هذا فان التوحید لا تعرفه» (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۳۳). می‌دانیم که هم توحید اصل اساسی دین اسلام است و هم وحدت وجود بنیانی‌ترین اصل در عرفان ابن عربی است. این که عدم شناخت قاعده یاد شده با عدم شناخت مبنایی‌ترین آموزه‌های دینی و عرفانی و حکمی یکی دانسته شده است، سخنی عمیق و بسیار پرمفهوم است و اهمیت بسیار زیاد آن را نشان می‌دهد.

حال از لحاظ منطقی اگر مضمون قاعده صادق باشد که «در همه چیز، همه چیز وجود دارد»، این فرع نیز صادق خواهد بود که: «در یک چیز، همه چیز وجود دارد.» یا به تعبیری دیگر «همه چیز، در یک چیز وجود دارد». این تعبیر، در اولین مواجهه، فکر انسان را با این چالش اساسی روبه‌رو می‌سازد که چگونه ممکن است در یک چیز، همه چیز وجود داشته باشد؟! اما قاعده مذکور، در عرفان نظری اصلی پذیرفته شده و بلکه در حکم اتمام و اکمال توحید دانسته شده است؛ تا جایی که از سوی طرفداران عرفان نظری و شاگردان مکتب ابن عربی مورد تأکید قرار گرفته است؛

برای همین در تبیین آن ظرافت‌ها و لطافت‌ها به‌کار برده‌اند. در منابع آمده است:

ای آینه را داده جلا صورت تو یک آینه، کس ندید بی صورت تو
نی نی که ز لطف در همه آینه‌ها خود آمده‌ای پدید، نی صورت تو^۱
(ادهم عزلتی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴)

جامی در تعبیری لطیف گوید:

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی‌اند و وی در همه چیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز
(جامی، ۱۳۶۰، ص ۳۳)

۱. منسوب به ابوسعید ابوالخیر.

آنچه در بررسی داستان دقوقی در پی پرداختن به آن هستیم، تبیین نحوه حضور «همه در یک» و «یک در همه» و «همه در همه» است؛ به نحوی که هم با آموزه‌های عرفان نظری، عرفان مولوی و همچنین با بسیاری از اصول حکمی سازگار باشد؛ بنابراین ما در این مقاله معنی قاعده «همه چیز» و خلاصه داستان دقوقی را بیان می‌کنیم و آن‌گاه به ذکر، توضیح و تبیین مصادیقی از نکته‌های عرفانی این داستان می‌پردازیم که در مضمون قاعده یاد شده است؛ از این بررسی می‌توان نتیجه گرفت: با آنکه عرفان مولوی و ابن عربی از هم تفاوت‌های ماهوی مهمی دارند، اما وجوه اشتراک بسیاری هم دارند؛ یکی از این وجوه اشتراک نسبت داستان دقوقی با قاعده «همه چیز» است؛ خلاصه اینکه داستان دقوقی قاعده «همه چیز» عرفان ابن عربی است.

پیشینه تحقیق: مقاله‌ای با مشخصات مشروح چاپ شده است که به بررسی قاعده با سه قرائت در آثار امام خمینی پرداخته است: یثربی، سیدمحمدجواد؛ یوسف ثانی، سیدمحمود؛ زارع، محمدامین (۱۳۹۸). «تبیین و تحلیل اصل «کل شیء فی کل شیء» به سه قرائت در آثار عرفانی امام خمینی»، منتشر شده در مجله جاویدان خرد.

الف) خلاصه داستان دقوقی

به روایت مولوی، دقوقی عارف واصل خوش‌سیمای عاشق‌مسلکی است که کرامات بسیاری داشت؛ با آنکه عارف واصل کامل بود، اما باز در سیر و سفر و طلب، عمر به‌سر می‌برد. عارف واصل کسی است که به وصال حق رسیده است. وقتی حق تعالی خطابش کرد که: «چون خداوند با توست دیگر در جست‌وجوی چه هستی؟»^۱ پاسخ داد که: «هر چند در میان دریا نشسته‌ام، بر آب سبو هم طمع دارم». از نظر مولانا، عشق تمامیت‌خواه و عاشق سیری‌ناپذیر است؛ عارفان وسط دریا هم که باشند باز شوق و تشنگی آب کوزه را بر لب و جان دارند؛ گویی که این عطش و استسقاء بی‌نهایت و مدام است؛ این سخن با حفظ تفاوت‌ها، می‌تواند یادآور بیان فلسفه خلقت از نظر ابن عربی در *فصوص‌الحکم* نیز باشد که وقتی از ابن عربی می‌پرسند: خداوند برای چه مخلوقات را آفرید؛ جواب می‌دهد که: «دیدن

۱. «مهر من داری چه می‌جویی دگر / چون خدا با توست چون جویی بشر؟»

خودش در خودش یک بهجت داشت، و دیدن خودش در آینه خلایق بهجتی دیگر؛ خواست که خود را بیرون از خود، در آینه خلایق هم ببیند؛ انسان و عالم را آفرید». حال به همان سیاق، گویی که از زبان دقوقی می‌توان پاسخ داد: عارف واصل با آنکه به مقام وصال حق تعالی رسیده است، باز می‌خواهد که در خلایق نیز جلوه حق را ببیند.

دقوقی در میان سفر خود ناگاه از دور شمعی می‌بیند که به هفت شمع تبدیل می‌شود و هفت شمع به یک شمع و یک شمع به هفت شمع تبدیل می‌شود؛ باز ناگاه یک شمع به یک درخت و یک درخت به هفت درخت تبدیل می‌شود و هفت درخت به یک درخت؛ آن‌گاه یک درخت به هفت انسان و هفت انسان به یک انسان و به همین ترتیب. نکته مهم‌تر این‌که ما وقتی ماجرا را توضیح می‌دهیم به تفکیک و زمان نیاز است و گمان می‌شود که این حوادث از پی هم روی داده است؛ درحالی‌که این تبدل‌ها چون در عالم شهود اتفاق می‌افتد در یک دم روی می‌دهد. مولانا در خلال این تبدل‌ها از کیفیت تبدل‌ها گزارش‌های عرفانی عمیقی ارایه می‌دهد که نکته‌های عرفانی بسیاری دارد؛ به برخی از آنها در خلال مباحث اشاره خواهیم کرد، اما تنها در آن حدی که به موضوع ما، یعنی بررسی نسبت قاعده «همه چیز» با داستان دقوقی مرتبط باشد؛ وگرنه این داستان دارای نکته‌های عرفانی و حکمی بسیاری است. مطالعه مابقی نکات عرفانی این داستان را به منبع اصلی آن یعنی کتاب مثنوی معنوی و شارحان آن وامی‌گذاریم.

ب) مصادیق و نشانه‌های قاعده «همه چیز» در قصه دقوقی

مهم‌ترین مصادیقی که از داستان دقوقی برای قاعده «همه چیز» و فرع آن یعنی «یک چیز در همه چیز» می‌توان استخراج کرد بدین قرار است:

در واقع آن کلی‌ای که در هر جزء حضور دارد و جزءها عین حضور و ارتباط به اویند، همان چیزی است که در عرفان و حکمت اسلامی به «کلی سعی» معروف است؛ به تعبیر حکما عقل اول و به تعبیر عرفا فیض منبسط «کلی سعی» نسبت به همه حقایق مادون خود دارند؛

هر وجود کلی سعی مجرد از ماده، به وحدت اطلاقی موجود و نسبت به مادون خود بسیط است. این وجود جامع جمیع کمالات ممکنات می‌باشد و جمیع کمالات مفصل در

حقایق وجودی را داراست. کسانی چون ملاصدرا ضمن جمع میان دیدگاه عرفا و حکما گفته‌اند: «عقل مقام اجمال فیض واسعه حق و وجود منبسط، تفصیل آن می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۳۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۸۴). در رابطه کلی سعی با اجزای خود تجافی اتفاق نمی‌افتد؛ مثلاً اگر مطلبی از ذهن ما تنزل پیدا کند و بر روی این کاغذ نوشته شود، به معنای کنده شدن چیزی از درون ما و خالی شدن درون ما از آن مطلب نیست.

کل همیشه بر جزءها سعه وجودی دارد و آنچه از کل نازل شده و یا به اصطلاح جدا شده، تنزل شئون و رقایق آن کل واحد است؛ اما مناسبت حدیثی که مولوی از حضرت محمد (ص) نقل کرده است با مبحث حاضر و به‌ویژه تعبیر «کلی سعی» این است که نام دیگر مرتبه یاد شده، یعنی عقل اول و فیض منبسط که ویژگی شمول و کلیت سعی بر مادون را دارد، «حقیقت محمدیه» است که اسامی مختلفی دارد. به تعبیر ابن عربی

«حقیقت محمدیه یا نور محمدی اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین یا مبدأ ظهور عالم و سرانجام نخستین یقینی است که ذات حق قبل از هر یقینی با آن یقین یافته است. روشن است که منظور از این مرتبه، شخص محمد رسول الله نیست که بعد از همه انبیا ظاهر شده رسالتش را به مردم ابلاغ کرده و سپس به عالم دیگر انتقال یافته است، بلکه آن موجودی است ماوراءطبیعی که برابر است با عقل اول و حقیقتی است کلی، آن هم نه کلی منطقی که مفهومی بیش نباشد و امری ذهنی باشد، بلکه کلی سعی احاطی انبساطی، که حقیقتی است عینی، با داشتن مراتب مضاعف، یعنی هم مرتبه نبوت، هم مرتبه رسالت، هم مرتبه ولایت کلی که از حیث مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متممادی به‌صورت انبیا و رسل، از آدم گرفته تا خاتم، ظاهر شده، و با ظهور شخص محمد عربی که اکمل و افضل انبیاست و دین و شریعتش ناسخ جمیع ادیان و شرایع است، انقطاع پذیرفته و خاتمه یافته؛ بنابراین همه انبیا و پیامبران سلف از آدم تا عیسی مسیح، مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند»^۲ (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۳۳۰، مرکز نشر دانشگاهی، تهران - ایران.

۲. محیی‌الدین بن عربی، *ترجمان‌الاشواق*، ۱۳۷۸، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزنه.

به این اعتبار قاعده «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» به ذوق مقام احمدی و مشرب محمدی (ص) معروف است (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۶۷)، و یا در موضعی دیگر شهود «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» از خصایص مقام او ادنی (همان، ص ۳۰۲) و سرّ آن مقام به‌شمار آمده است (همان، ج ۱، ص ۱۴۰).

فراتر از آن مطابق با اصول حکمت اسلامی و براساس مضمون قاعده بسیط‌الحقیقه، واجب‌الوجود همه اشیاء مادون خود است و هیچ‌یک از آنها نیز نیست: «هر چیزی که بسیط‌الحقیقه باشد به وحدت خود همه اشیاست» (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۲۲). «واجب‌الوجود در نهایت بساطت، بسیط‌الحقیقه است و هر بسیط‌الحقیقه‌ای همین حکم را دارد؛ بنابراین حق تعالی همه اشیاست که چیزی از اشیاء از او خارج نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۶۸).

بنابراین مراد از حضور کل در جزء و جزء در کل، همین حضور کلی سعی در همه موجودات است که با تعبیر مختلفی همچون عقل اول، فیض منبسط، حقیقت محمدی و ده‌ها عنوان دیگر از آن یاد می‌شود. دوباره باز گردیم به اول این مبحث که جدایی جزء از کل را به جدایی شاخه از درخت تشبیه کرده‌ایم، که در این مثال شاخه به تدریج رو به نابودی می‌گذارد و خشک می‌شود؛ درحالی‌که در کلی سعی جدایی جزء از کل همان و محو و نابودی جزء همان است؛ اگر این نابودی را به امری محسوس تشبیه کنیم، شبیه به این است که صاحب تصویر از جلوی آینه کنار برود، در این حالت تصویر داخل آینه در همان لحظه محو خواهد شد. همچنین مطلب یاد شده شبیه به این است که ما در ذهن خود گلی را تصور کنیم، به محض این‌که ذهن خود را به چیزی دیگر متوجه سازیم تصویر گل در ذهن محو خواهد شد.

۱. دیدن یار در بشر، دریا در قطره، آفتاب در ذره

دومین مصداق قاعده «همه چیز» و تابع آن یعنی «یک چیز در همه چیز» در این داستان، هدفی است که برای سفر ذوقی ذکر شده است؛ سیمای ذوقی به‌عنوان مسافری ترسیم شده است که به دنبال دیدن نور یار در بشر، دیدن دریا در یک قطره و آفتاب در ذره است:

گفت روزی می‌شدم مشتاق وار تا بینم در بشر انوار یار
تا بینم قُلزَمی در قطره‌ای آفتابی درج اندر ذره‌ای
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)^۱

مراد از یار در اینجا خداوند متعال است؛ بنابراین این چند مصداق یعنی دیدن حق در سیمای خلق، دیدن دریا در قطره و دیدن آفتاب در ذره، هم مصداقی برای «جزء و کل» قبلی و هم خود نتیجه‌ای از تبیین قبلی است.

حق تعالی اگر چه مثل ندارد، اما مثل دارد؛ و هر یک از این سه مورد مذکور مثلی از مثل‌های رابطه حق تعالی با کائنات است.^۲

مراد از آفتاب در اینجا همان تابش نور خورشید است که از چندین جهت در تقابل با «ذره» قابل تفسیر است. یکی اینکه «به غایت عظمت» یعنی خورشید با «به غایت خرد و حقیر» یعنی ذره مقایسه شده است. در حالت معمولی ذره‌های معلق در هوا وقتی دیده می‌شوند که نور خورشید می‌تابد و بدون این تابش، انگار که وجودی ندارند؛ یا بهتر بگوییم ذره، غیبی است که با تابش نور خورشید ظاهر می‌شود. «ظهور و کشف ذرات به وجود طلوع آفتاب باشد. اگر طلوع آفتاب نباشد، وجود ذرات نتوان دید و معدوم نماید» (عین‌القصات، ۱۳۴۱، ص ۲۵۶).

در عین حال نور هم خود در تجلی بر این ذرات و بر این موجودات ظهور می‌یابد و ما همیشه «نور ظاهر در مظهري» را می‌بینیم و گرنه نور محض از شدت خلوص و محوشت دیده نمی‌شود؛ کما این که حق تعالی در ظهور خود در مخلوقات به آنها وجود می‌دهد و با این، وجود دادن خود در آنها، ظاهر می‌شود؛ بنابراین دیدن خورشید در ذره، خود مثل دیدن همه چیز در یک چیز است.

سخنی شبیه به این و حتی لطیف‌تر از آن در مورد رابطه قطره با دریاست. قطره خود مجملی از دریاست که به اجمال، مطلق دریا را در خود دارد. چه قطره را معلول دریا بدانیم

۱. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، ج ۱، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲. برای تبیین تفاوت میان مثل و مثل بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹ به بعد.

یا مرتبه دریا یا مظهر دریا یا فرع دریا، در هر صورت علت در مرتبه معلول، اصل در فرع و ظاهر در مظهر حضور دارد. همین نکته را تأیید می‌کند که: «هیچ ظهوری برای حق جز با خلق نیست و هیچ ظهوری برای خلق جز با حق نیست و هیچ وجودی جز به صورت جمعی میان این دو نیست؛ زیرا حق تعالی عین هر موجودی است... وقتی که در وجود خلقی خالی از وجود حق نباشد، حقی خالی از وجود خلق نیز نیست». ما ثم ظهور للحق إلا بالخلق، و لا ظهور للخلق إلا بالحق؛ فلا وجود إلا لصورة الجمعية بينهما، لأن الله عين كل موجود... و لما لم يوجد في الوجود خلق خال عن وجود الحق، و لا حق خال عن وجود الخلق» (جیلی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۴).

در مورد دیدن انوار یار در بشر نیز سخن به همین ترتیب و حتی لطیف‌تر از هر دو مورد قبلی است؛ چراکه انسان خلیفه حق تعالی است، و از این رو از بین همه مثل‌ها، اعلی‌ترین مثل حق تعالی است که از جوه بسیاری مظهر اوست؛ بنابراین ظهور حق در خلق، خود ذکر مصداقی از حضور «همه چیز در یک چیز» می‌باشد؛

«الانسان عالم صغیر، ارادوا به نوع البشر، و هو خليفة في الأرض؛ و الانسان الكبير خليفة الله في السماء و الأرض. و الانسان الصغير نسخة منتخبة و نخبة منتسخة من الانسان الكبير، بمثابة الولد من الوالد. فله ايضا حقيقة باطنة و صورة ظاهرة. اما حقيقته الباطنة فالروح الجزئی المنفوخ فيه من الروح الاعظم، و العقل الجزئی، و النفس و الطبيعة الجزئیتان. و اما صورته الظاهرة فنسخة منتخبة من صورة العالم؛ فيها من كل جزء من اجزاء العالم، لطيفها و كثيفها، قسط و نصيب.

فسبحان من صانع! جمع الكل في أحد اجزائه. و قول القائل:

و ليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد» (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۴۸۵).

به‌ویژه اینکه انسان خود عصاره عالم است و تنها جایی که حق تعالی در آن جای گیرد دل انسان است. دل در نهایت در حکم نقطه‌ای است که تاب تجلی‌های حق تعالی را دارد. قاعده همه چیز، علاوه بر جنبه وجودی، از جهت شهودی نیز، مورد نظر عارفان بوده است: «این قلب انسانی اگر با سعه وجودی‌اش که بی‌متهاست ظهور نماید، به تمام این حقایق احاطه استیعابی می‌یابد، تا بدانجا که هر چیزی را در هر چیزی شهود می‌کند»

(ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۴۶). در عرفان رؤیت مجمل در مفصل و مفصل در مجمل، همان رؤیت «کل شیء فی کل شیء» و از بالاترین مراتب شهود به شمار می آید (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۴۷۷).

ج) چندین مصداق از تبدیل کثرات به واحد و واحد به کثرات در داستان دوقی اوج داستان دوقی تبدیل‌های پی‌درپی «یکی» به «چند» و «چند» به «یکی» است که مولوی با تأکید بسیار و با توصیفی شورانگیز از آن گزارش می‌دهد: «تبدیل هفت شمع، مرد و درخت به یکی و بالعکس و تبدیل‌های هر یک به هم، در یک آن؛ ما به همه این موارد به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱. تبدیل هفت شمع به یک شمع و یک شمع به هفت شمع

عدد هفت «در بسیاری از اساطیر و روایات مذهبی مشرق‌زمین دارای یک ارزش معنوی و قدوسی است و در طبقه‌بندی اولیای حق نیز آنها را هفت تن نوشته‌اند و به تعبیر کشف‌المحجوب نام آنها را ابرار و به تعبیر ابن عربی آنها را ابدال گویند» (استعلامی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸).

دوقی از دور هفت شمعی را مشاهده می‌کند که نور بسیار حیرت‌انگیزی با خود دارد تا بدان حد حیرت‌افزا که با خیره شدن به آن، خیرگی را هم خیره می‌سازد:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندر آن ساحل شتاییدم بدان
نور شعله هر یکی شمعی از آن	بر شده خوش تا عنان آسمان
خیره گشتم خیرگی هم خیره گشت	موج حیرت عقل را از سر گذشت

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

وصف این انوار و ارتباط آنها با خلاق و عامه مردم که چگونه برخی آن انوار را در نمی‌یابند، با آنکه در ظلمت به دنبال نور چراغ دوان‌اند، در داستان آمده است و ما برای رعایت اختصار از تفصیل آن خودداری می‌کنیم. اما آنچه مهم است و با موضوع بحث ما ارتباط دارد تبدیل‌های پی‌درپی‌ای است که میان شمع‌ها روی می‌دهد. یک شمع به هفت شمع و هفت شمع به یک شمع تبدیل می‌شود؛ چنان اتصالاتی روی می‌دهد که قابل توضیح

و بیان نیست:

می شکافد نور او جیب فلک	باز می دیدم که می شد هفت یک
مستی و حیرانی من زفت شد	باز آن یکبار دیگر هفت شد
که نیاید بر زبان و گفت ما	اتصلاتی میان شمع‌ها

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۲. تبدیل شدن هفت شمع به هفت مرد

به ناگاه «هفت شمع به هفت مرد» و «هفت مرد به هفت شمع» تبدیل می‌شوند؛ شدت نورانیت و ظهور انوار به حدی است که در برابر آن انوار روز خورده دُردی بیش نیست:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد	نورشان می‌شد به سقف لاجورد
پیش آن انوار نور روز دُرد	از صلابت نورها را می‌سترد

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۳. تبدیل شدن یک مرد به یک درخت و بالعکس

باز هر یک از مردها به شکل درختی در می‌آیند؛ درختی که سبزی‌شان باعث روشنی چشم بیننده‌ای می‌شود که در این داستان همان عارف کامل است:

باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشمم از سبزی ایشان نیک‌بخت
---------------------------	----------------------------

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

سبزی و میوه و شاخ و برگ و ریشه درخت یاد شده، بیشتر وصف ظهورات شجره کون یا همان درخت هستی را دارد؛ و شجرة الكون عارفان را تداعی می‌کند؛ می‌دانیم نام یکی از آثار ابن عربی شجرة الكون است؛ ابن عربی در شروع این رساله گوید: «فإني نظرت إلى الكون و تكوينة، و إلى المكنون و تدوينة، فرأيت الكون كله شجرة» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ص ۳۱۳). ابن عربی به صراحت تأکید می‌کند کل هستی را به شکل درختی می‌بیند که شاخه‌ها و ریشه‌ها و ثمرات آن، چنان است و چنان است و چنان. به‌ویژه توصیفی که مولوی از درخت مورد مشاهده ارائه می‌دهد ارتباط این دو کلام را تحکیم بیشتری می‌بخشد:

هر درختی شاخ بر سدره زده سدره چه بود از خلا بیرون شده
 بیخ هر یک رفته در قعر زمین زیرتر از گاو و ماهی بد یقیسن
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

توصیفی پرمایه و دل‌انگیزتر اینکه، شاخه متعارف با آنکه از خاک و در خاک است و
 بالطبع تیرگی و کدری خاک را دارد اما ریشه‌ی این درخت از شاخه‌ها هم شاداب‌تر است؛
 هر میوه‌ای را که از آن می‌چینی برق نور همچون آب از میوه بیرون می‌جست:

بیخ‌شان از شاخ خندان‌روی‌تر عقل از آن اشکال‌شان زیر و زبر
 میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور همچو آب از میوه جستی برق نور
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

ریشه‌ها نورند. در دل همین توصیف‌ها در مضمون موضوع مورد بحث ما، اشاره لطیف
 دیگری وجود دارد که مربوط به انبوهی برگ و میوه و ارتباط آن با شاخه درخت است:

ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ برگ هم گم‌گشته از میوه فراخ
 مولوی گوید: از بس که برگ‌ها بسیارند شاخه‌ها پیدا نیست، و از بس که میوه‌هایش
 بسیار است، برگ‌ها پیدا نیست؛ خود همین نکته قاعده به ظهور در عین پنهانی و پنهانی در
 عین ظهور همه حقایق در هم اشاره لطیفی دارد؛ چراکه اگر شاخه‌ها از انبوهی برگ‌ها پیدا
 نیستند، پس چگونه آنها را می‌بیند و اگر برگ‌ها از بسیاری میوه‌ها پیدا نیستند، پس چگونه
 آنها را مشاهده کرده است؟!

شگفت‌تر اینکه باز آن درخت، نور، سایه‌ها و میوه‌ها پنهان بودند از دیده غفلت مردمانی
 که در طلب نور و سایه و غذا بودند و بر خس‌وخاشاک و میوه‌های پوسیده چنگ می‌زدند و
 با حرص و ولع از میوه‌های پوسیده می‌خوردند.

باز وقتی دقوقی گامی پیشتر می‌نهد و به اقتضای محتوای داستان باید بگوییم وقتی
 نظری عمیق می‌افکند، هفت درخت به یک درخت تبدیل می‌شود:

گفت راندم پیشتر من نیک‌بخت باز شد آن هفت جمله یک درخت
 (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۴. هفت شدن یک، یک شدن هفت در هر لحظه‌ای

حال «هر هفت و یکی از سه‌گانه» شمع و درخت و انسانی که گفتیم در «آن واحد» و «تنها در یک آن» به هم تبدیل می‌شدند؛ می‌دانیم که یکی از احکام عالم معنا، رهایی زمان از قید زمان، و مکان از قید مکان است که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد؛ زمان به لازمانی و مکان به لامکانی بدل می‌شود؛ بنابراین در این مرتبه به اقتضای قاعده‌های بسیار حکمی و به اقتضای قاعده «همه چیز»، همه هفت‌های یاد شده یکی هستند و یکی در آن واحد هفت‌تاست:

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی من چسان می‌گشتم از حیرت همی
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

می‌دانیم که مراد اول از «هفت» در اینجا کثرت و بسیاری است و نه لزوماً به معنای انحصار در عدد هفت.

شهود حیرت‌انگیز دیگری که مولوی از دوقوی بیان می‌کند این است: درختان که در هر آن به نور و انسان تبدیل می‌شدند به نماز می‌ایستند؛ یک درخت از جلو همانند پیش‌نماز و بقیه از پشت‌سر او به قیام ایستاده‌اند؛ قیام و سجود درختان ضمن اینکه تعبیر «النجم و الشجر یسجدان»^۱ را به خاطر عارف می‌آورد، بسی باعث حیرت و شگفتی است که چگونه به نماز و قیام و سجده می‌پردازند، درحالی‌که نه «زانویی دارند و نه میان و کمری»:

این درختان را نه زانو نه میان این چه ترتیب نماز است آن چنان
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۳)

سخن یاد شده تعبیر معروف دیگری از مولوی را به یاد می‌آورد که: «به باغ جمله شراب خدای می‌نوشند/ در این میانه کسی نیست کو گلو دارد» (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۶). این چه شرابی است که درختان باغ بی‌دهان و بی‌گلو می‌نوشند؟! بی‌گمان این همان اصل هستی و به تعبیر عرفان نظری ابن عربی و حکمت اسلامی همان تجلی «فیض» و سعه رحمت الهی است که هستی و وجود هر موجودی را در او ساری کرده است و به نور وجود خود حیات‌شان بخشیده است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ یعنی شرابی که درختان باغ بدون

۱. «و النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدَانِ» (الرحمن، ۶).

گلو می‌نوشند، همان شراب فیض وجود است. سیر حیات انسان نیز بی‌آنکه نیاز به گامی و مکانی باشد از نطفه تا عقل یک سیر و سفر است، بی‌آنکه گام و انتقال و منزلی در کار باشد:

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بود نی منزل نه نقل
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)

۵. هفت مرد شدن همه شمع‌ها و درخت‌ها

بعد از مدتی همه شمع‌ها و درخت‌ها باز هفت مرد شدند و در پی یزدان احد (= فرد) نشستند:

بعد دیری گشت آنها هفت مرد جمله در قعده پی یزدان فرد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰)

د) ساعتی و بی‌ساعتی: در یک لحظه همه زمان‌ها وجود دارد

یکی دیگر از مصادیق قاعده «همه چیز، در همه چیز» در داستان دقوقی تعبیر بسیار مهم «ساعتی و بی‌ساعتی» است. منظور از این ساعت هم می‌تواند یک لحظه باشد و هم به معنای مدتی که از تجمیع ظاهری چندین لحظه و دقیقه حاصل می‌شود. اما بیشتر معنای اول در اینجا دقیق‌تر است؛ به دلایل مختلفی^۱ از بین همه واحدهای زمانی یعنی حال و ثانیه و دقیقه و ساعت و شبانه‌روز و ماه و سال، آنچه که اصل و واقعی است «حال» است و بقیه واحدهای زمانی از حال ساخته می‌شوند. حال و لحظه‌ای که ما در عالم ماده تجربه می‌کنیم، کوچک‌ترین واحد زمانی است که خود در سرمد ریشه دارد؛ سرمدیت هم، حال بزرگی است که به اندازه کل زمان‌ها و کل لحظه‌هاست؛ چون «حال» هر لحظه ظهور سرمد است، پس در هر حالی سرمد حضور دارد؛ و هر حالی، خود سرمد را، به اجمال در خود دارد. چون از معلول به علت و از مظهر به ظاهر و از مجلی به تجلی راه هست؛ بنابراین کسی

۱. بحث زمان و حقیقت آن، یکی از مهم‌ترین مباحث عالم معرفت است که نمی‌توان در این فرصت به آن پرداخت؛ برای تبیین حقیقت زمان و ارتباط آن با دیگر مباحث معرفتی بنگرید: بابایی، حقیقت زمان بر مبنای سه سیر فلسفی.

که از قید زمان ظاهری می‌رهد و یا حداقل از محدوده زمان عرضی که تابع عالم ماده است در می‌گذرد، به لازمانی می‌رسد و جانش از احکام محدوده زمان رها می‌گردد. برای همین است که مولوی گوید:

ساعتی با آن گروه مجتبی
چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رست جان
زانکه ساعت پیسر گرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته‌ست
رست از تلوین که از ساعت برست
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در لازمانی وحدت حاصل است؛ همان‌طور که کل هستی برای حق تعالی یک حال است و همه حقایق و همه زمان‌ها در نسبت به او حالت یکسان دارند؛ و او بر همه احاطه دارد، همانند احاطه نقطه بر شعاع‌ها و محیط ظاهری دایره؛ بنابراین در هر آنی، سرمد و در سرمد، همه حال‌ها و آنها حضور دارند. عالم تکثر زمانمند ظاهری، عالم تلوین‌ها و رنگ‌رنگ بودن‌هاست؛ در بی‌رنگی همه رنگ‌ها حضور دارد، همان‌گونه که به عنوان تمثیل، در سفیدی و سیاهی که خودشان رنگ نیستند و دون و فوق رنگ هستند، همه رنگ‌ها حضور دارد؛ همان‌گونه که عارفان در آخرین مشاهدات خود از رنگ سیاه یا نور سیاه گزارش می‌دهند که رنگ بی‌رنگی ذات الهی است (بابایی، ۱۳۹۱). حتی خود عارف را که به رستن از تلوین رسیده باشد به متمکن در تلوین تعبیر می‌کنند: «العارف ینصبغ فی کل لون، لأنه المتمکن فی التلوین، و لكل مرأه وجه، و وجوه العارف غیر متناهیة» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۰۲).

ه) چونی و بی‌چونی

یکی دیگر از مصداق‌های قاعده مورد بحث ما حالت «چونی و بی‌چونی» در داستان دقوقی است؛ «چونی» در زبان فارسی یعنی یک حالتی داشتن؛ و بی‌چونی یعنی مقید و محدود به حالتی نبودن؛ مثل آینه که هیچ تصویری ندارد و به هیچ تصویری محدود نیست؛ برای همین می‌تواند همه تصویرها را داشته باشد. «چونی» با حد گرفتن و محدود بودن قرین و همراه است و «بی‌چونی» رو به اطلاق گذاشتن و مطلق بودن. میان مطلق و محدود نیز نسبت «یک چیزی در همه چیزی» و «همه چیزی در یک چیزی» وجود دارد؛ چراکه طبق اصول حکمت

اسلامی، همه محدودها، ظهورات مطلق‌اند؛ خداوند مطلق حق است و همه مخلوقات ظهور اویند. هر موجودی عین اتصال به حق تعالی است، که با خصوصیات مختص خود، محدود شده است؛ هر کس از این محدوده وجود خود، یعنی همان «چونی» رها شود، به حیطه مطلق یعنی «بی‌چونی» متصل خواهد شد.

در ادامه تعبیر قبلی، مولوی گوید: اگر کسی از محدودی زمان برای لحظه‌ای بیرون شود دیگر «چونی» و محدودیت باقی نمی‌ماند و با «بی‌چونی» و مطلق محرم می‌شود:

چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی چون نم‌اند محرم بی‌چون شوی
ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست ز آن کش آن‌سو جز تحیر راه نیست
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در عین حال از آنجا که وجود همه «چون‌ها و محدودها» از «بی‌چون و مطلق» است، پس در هر چونی بی‌چونی حضور دارد؛ چون که هر علتی در معلول خود حاضر است و در هر بی‌چونی که مطلق است، همه محدودها حضور دارند. در اول این داستان، مولوی در ذکر هدف دقوقی از سفر، از حالات وی این‌گونه گزارش کرده است که:

سیر جسمانه رها کرد او کنون می‌رود بی‌چون نهان در شکل چون
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

با حفظ نکته قبلی، بی‌چون شدن معنای «از خود بی‌خود شدن و شیدایی» را نیز در درون خود دارد؛ عارفی که از خود بی‌خود می‌شود، به اندازه وسع وجودش به حق تعالی می‌پیوندد؛ یعنی درست است که قالب صورت عارف در همین وجود متشخص خود محصور است، اما درون او در شیدایی خاصی به سر می‌برد که همان زیستن با حق تعالی است. از اولین شروط درک عارف از حقیقت، گذشتن از خویشتن است. شأن عارف، آینه‌ای است که برای دیده شدن تصویر در آن، نباید خود آینه دیده شود؛ یعنی آینه باید از هر تصویری عاری شود و این عاری شدن همان بی‌چونی است؛ چون هیچ چونی ندارد می‌تواند همه چون‌ها را بگیرد.

و) خویشی و بی‌خویشی

در تکمیل همین نکته قبلی نسبت «خویشی» و «بی‌خویشی» نیز نسبت «چونی» و «بی‌چونی» و به معنای حضور همه چیز، در همه چیز است. مولوی گوید: چون عارف ما در نزد اصل خودش، یعنی حق تعالی، از خویش بی‌خویش شد، صورت و ظاهرش از خود رفت و جلوه معنایش شد:

پیش اصل خویش چون بی‌خویش شد رفت صورت جلوه معنیش شد
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۴)

در عرفان مولوی تقابل «صورت» و «معنی» بسیار کلیدی است:^۱
رو به معنی کوش ای صورت پرست زآن که معنی بر تن صورت پر است
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۱)

در این بیت اگر «پر» را با ضمه بخوانیم، معنی احاطه معنی بر صورت خواهد داشت؛ یعنی در همه جای صورت، معنی حضور دارد و معنی بر همه جای آن احاطه دارد، که با بحث حاضر ما یعنی حضور همه چیز در یک چیز تناسب دارد.

صورت، ظهور معنی است و معنی، باطن صورت است؛ صورت رو به محدودیت است، اما معنی رو به مطلق بودن؛ بنابراین صورت خودش رقیقه معنا است؛ هر کس بتواند از صورت بگذرد به مطلق بودن معنی آگاه می‌شود و بلکه به آن می‌پیوندد. نسبت ظهوری و بطونی صورت و معنی در این تعابیر مولوی به زیبایی توصیف شده است؛ نسبت صورت به معنی، نسبت شیر به بیشه و نسبت آواز و سخن به اندیشه است؛ وقتی که از دریای دانش موج اندیشه برمی‌خیزد، از سخن و آواز ناشی از آن صورت می‌سازد؛ صورت از بی‌صورتی بیرون می‌آید و باز به بی‌صورتی بازمی‌گردد که «همه چیز به اصل خود باز می‌گردد» (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۸)؛ بنابراین، همان‌گونه که موقع سخن گفتن و سخن شنیدن، معنا به صورت می‌رسد و صورت به معنا، دوباره بازمی‌گردد؛ به همین نسبت انسان «با خویش» همان صورتی است که از معنا (یعنی حق تعالی) ظاهر شده است و وقتی «بی‌خویش» می‌شود، دوباره به معنا (یعنی حق تعالی) بازمی‌گردد؛ برای همین است که در قرآن فرموده

۱. کما اینکه نام معروف‌ترین اثر مولوی یعنی مثنوی معنوی به این «معنی» هم می‌تواند مدنظر باشد.

است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

از سخن صورت بزاد و باز مرد موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۴۸)

تعبیر صورت و بی صورتی در بیت پایانی بسیار جالب توجه است؛ همان گونه که با تعبیر دیگر این مبحث یعنی خویشی و بی خویشی و چونی و بی چونی هم خوانی دارد: جالب تر اینکه همه شگفتی های این چند حالت یک جا در تمثیل آینه وجود دارد؛ یعنی آینه رمز چونی و بی چونی و خویشی و بی خویشی و صورتی و بی صورتی است؛ علاوه بر آن آینه خود یکی از مصداق های یک چیز در همه چیز است؛ چراکه حتی از لحاظ افتادن تصویر فیزیکی در آینه، همه پرتوهایی که از سوی صاحب تصویر بر آینه وارد می شوند در یک نقطه کانونی جمع می شوند و آن گاه انعکاس پیدا می کنند؛ یعنی همه دشت به آن بزرگی که در آینه می افتد خود مصداق همه چیز، در یک چیز است.

ز) سلام بر نبی سلام بر همه انبیا

یکی دیگر از مصداق های «یک چیز در همه چیز» و «همه چیز در همه چیز» موضوع مدح و ستایشی است که در نماز، و در هر مدح و ستایشی وجود دارد. اینکه در نماز بر نبی و صالحان سلام می فرستیم، در مدح نبی، مدح همه صالحان و انبیا وجود دارد. مدح همه آنها نیز مدح یکی بیش نیست، که همان خداوند متعال است؛ چراکه حق تعالی یکی ست و اعتبار غیر همه به اوست. به حکم قاعده های مهمی چون بسیط الحقیقه و وحدت شخصی وجود و رابطه وجود مستقل و وجود رابط در حکمت اسلامی، مدح همه در واقع مدح خداوند است. «ممدوح همه مدح ها» یکی بیش نیست:

در تحیات و سلام الصالحین مدح جمله انبیا آمد عجین
مدح ها شد جملگی آمیخته کوزه ها در یک لگن در ریخته
زانکه خود ممدوح جز یک بیش نیست کیش ها زین روی جز یک کیش نیست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶)

اگر روشنی روی دیوار را به دلیل روشنی‌ای که در آن افتاده مدح کنیم، در واقع نور و خورشید را مدح کرده‌ایم نه دیوار را؛ چون نور بر روی دیوار عارضیتی است. به همین نحو وجود همه ممدوح‌ها عین ارتباط به ممدوح حقیقی است. مولوی به مناسبتی دیگر گوید:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کسرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوشست	پای معنی‌گیر صورت سرکشست
صورت سرکش گدازان کن برنج	تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۰)

به وضوح در این ابیات نیز همه مضامینی که اشاره کردیم وجود دارد.

ح) عاشق معشوق را در همه می‌بیند

در قوس نزول همه حقایق از جانب حق تعالی با تجلی و ظهور خلق شده‌اند (آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۶، کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳)،^۱ اما در قوس صعود عاشق در هر چه بنگرد ظهور معشوق است؛ به خاطر داریم که داستان مورد بحث ما با ذکر عاشق مسلکی دقوی شروع شد (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۸) و این ذکر از سوی مولوی، دلالتی ظریف و پنهانی دارد؛ چراکه عشق نیز قاعده «یک چیز در همه چیز» و «همه چیز در یک چیز» یعنی مضمون داستان دقوی را در درون خود دارد. خصلت عشق این است که عاشق همه را به چشم معشوق خود می‌بیند؛ و در معشوق خود همه زیبایی‌ها را می‌بیند و در همه زیبایی‌ها، زیبایی معشوق خود را می‌بیند؛ و از این رو به هر کس که بنگرد معشوق خود را در او می‌بیند؛ برای تبیین این نکته، دوبیتی معروف باباطاهر را یادآور می‌شویم:

به دریا بنگرم روی تو بینم به صحرا بنگرم روی تو بینم

۱. عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۵۸، شرح منازل السائرین (کاشانی)، ج ۱، چاپ سوم، قم.

۲. سیدحیدر آملی، انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، ج ۱، چاپ اول، قم، نور علی نور.

به دریا و به صحرا و در و دشت به هرجا بنگرم روی تو بینم
 گزاف نخواهد بود اگر بگوییم همه شهودات یاد شده از دقوقی در این داستان؛ یعنی
 اینکه شمع‌ها و مردها و درخت‌ها را یکی می‌بیند و یکی را همه، به‌همین صفت عاشقی
 دقوقی بازمی‌گردد؛ یعنی او چون به عشق الهی رسیده است، همه را از یار می‌بیند و در همه
 چیز یار را می‌بیند.

نتیجه

(۱) مهم‌ترین تمثیل‌هایی که در داستان دقوقی به‌کار رفته‌اند، شمع (= نور)، درخت و انسان
 هستند. وجه اشتراک مهم تمثیل‌های یاد شده این است که هر سه قائم و ایستاده و
 راست‌قامت‌اند و این با مسیر طول و عمق هستی تناسب دارد. هر سه با سوختن نسبتی
 دارند و درعین‌حال هر سه با تزکیه مرتبط‌اند. هم شمع و هم درخت ماده بالقوه
 سوختن‌اند؛ در نتیجه با سوختن به نور تبدیل می‌شوند. این سوختن در آن واحد
 به‌معنای تزکیه از جنبه پست وجود خویشتن نیز هست؛ همان‌گونه که در تمثیل‌های یاد
 شده نور، وجه اشتراک شمع و درخت بود، در انسان نیز به تعبیر مولانا رسیدن از دوره
 خامی تا به پختگی سوختن لازم دارد؛ تعبیری بسیار پرمغز و پرمحتوا به مولانا منسوب
 است که حاصل عمر خویشتن را سه سخن می‌داند:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم
 نیز گفته شده است:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست سوختم و سوختم و سوختم
 (۲) هستی با نور یکی است. نور از اسمای الهی است. نور و وجود، وحدت محض‌اند و
 همه کثرات، ظهور همین وحدت‌اند؛ حقیقت من انسان، حقیقت نوری است. ابن‌عربی
 در آثار خود از شجرة الکون صحبت می‌کند که درختی نوری است. هر سه تمثیل یاد
 شده از تمثیل‌های برجسته وحدت وجودی است و اشاره کردیم که قاعده «همه چیز»
 هم، خود از فروع وحدت وجود است.

(۳) داستان دقوقی با دو رویکرد تحلیل مضمونی و ذکر مصداقی بر قاعده «کل شیء» تأکید
 دارد؛ تحلیل مضمونی شامل مواردی چون تحلیل ارتباط جزء و کل، دیدن یار در بشر،

دریا در قطره، آفتاب در ذره، ساعتی و بی‌ساعتی، چونی و بی‌چونی، خویشی و بی‌خویشی، سلام بر صالحان، و دیدن معشوق در همه است؛ ذکر مصداقی نیز شرح تبدیل شدن هفت شمع و درخت و انسان به همدیگر است.

(۴) بنابر آنچه اشاره شد به‌رغم تفاوت‌های زیادی که میان عرفان ابن‌عربی و عرفان مولوی وجود دارد اصول و مباحث مشترک زیادی نیز می‌توان سراغ گرفت که در هر کدام از این دو مکتب، اما با لحن و زبان مختص به خود بیان شده است؛ توحید حق تعالی اساسی‌ترین مفهومی است که هر دو مکتب حول آن شکل گرفته‌اند؛ با نظر به این رویکرد و مباحث مطرح شده، دوباره آن تعبیر معروف شیخ بهایی خود را نشان می‌دهد که هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید، بلبل به غزل‌خوانی و قمری به ترانه.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی محیی‌الدین (۱۳۷۸). ترجمان‌الاشواق، تهران: انتشارات روزنه.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص‌الحکم، ج ۱، چاپ اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار المحججه البيضاء.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). التجلیات الالهیة، همراه با تعلیقات ابن سودکین، تهران: چاپ عثمان اسماعیل یحیی.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)، بیروت: دار احیاء التراث.
۶. عزلتی خلخالی، ادهم (۱۳۸۱). رسائل فارسی ادهم خلخالی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. استعلامی، محمد (۱۳۶۳). شرح مثنوی مولانا، ج ۳، تهران: انتشارات زوار.
۸. آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). اساس‌التوحید، تهران: امیرکبیر.
۹. بابایی، علی (۱۳۹۸). سه‌گانه‌های عالم معرفت، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.
۱۰. ترمذی، الحکیم (۱۴۲۲). ختم‌الاولیاء، بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
۱۱. جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱). شرح فصوص‌الحکم، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی و غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهیدالقواعد، قم: انتشارات الزهراء.
۱۳. جیلی، عبدالکریم (۲۰۰۴). المناظر الالهیة، جلد ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، تهران: زوار.
۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). سرنی، تهران: علمی.
۱۶. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۳، چاپ ۲۱، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱م). پاورقی اسفارالاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۱). فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: کومش.
۱۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۶). تمهیدالقواعد، قم: چاپ دفتر تبلیغات.
۲۰. عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۶). اصطلاحات‌الصوفیة، (با) ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری، تهران: چاپ گل‌بابا سعیدی.
۲۱. عین‌القضات همدانی (۱۳۴۱). تمهیدات، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. مدرس زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۶). بدایع‌الحکم، قم: نشر الزهراء.

۲۳. ملاصدرا، محمدابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*، ایران، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۵. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*، جلد ۱، چاپ اول، تهران: طلایه.
۲۶. نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱). *مقامات جامی*، تهران: نشر نی.
۲۷. یثربی، سیدمحمدجواد؛ یوسف ثانی، سید محمود و زارع، محمدمین (۱۳۹۸). «تیین و تحلیل اصل «کل شیء فیہ کل شیء» به سه قرائت در آثار عرفانی امام‌خمینی»، *جاویدان خرد*؛ اصل 16(35 69-86. doi: 10.22034/iw.2019.127244.1203

References

1. Ibn Arabi Mohi al-Din, (1378), Tarjaman al-Ashwaq, Tehran: Rozeneh Publications. (in Arabic)
2. Ibn Arabi, Muhyi al-Din Fuss al-Hakam, 1 volume, Dar Ihiya Al-Kutub al-Arabi - Cairo, first edition, 1946 AD. (in Arabic)
3. Ibn-Arabi, Mohi-al-Din, (1421), collection of Ibn-Arabi's epistles, Beirut: Dar Al-Muhaja Al-Bayda. (in Arabic)
4. Ibn Arabi, Mohi al-Din, (1367), al-Tajliyat al-Ilahiyyah, along with Ibn Sudkin's annotations, published by Osman Ismail Yahya, Tehran. (in Arabic)
5. Ibn-Arabi, Muhyi al-Din, (1367), Ibn Arabi's Collection of Letters (Volumes), Beirut: Dar Ahya Al-Tarath. (in Arabic)
6. Adham Ezlati Khalkhali, (1381), Adham Khalkhali's Persian Letters, Tehran: Association of Cultural Artifacts and Treasures. (in Persian)
7. Istilami Mohammad, (1363), Commentary on Maulana's Masnavi, Vol. 3, Tehran, Zovar Publications. (in Persian)
8. Ashtiani, Mahdi, Asas al-Tawheed, Amir Kabir, Tehran, 1377 (in Arabic)
9. Babaei, Ali, (2018), Trilogies of the world of knowledge, Ardabil: Mohaghegh Ardabili University. (in Persian)
10. Tirmidhi, Al-Hakim, (1422), Khatm al-Awliya, Beirut: Mahd al-Adab al-Sharqiyah. (in Arabic)
11. Jondi, Moayeddin, (1361), Commentary on Fuss al-Hakm, by Jalaluddin Ashtiani and Gholamhossein Ebrahimi Dinani, Mashhad. (in Persian)
12. Javadi Ameli, (1372), Abdullah, Tahrir Tahmid al-Qasas, Qom, Al-Zahra Publications. (in Arabic)
13. Jilli, Abdul Karim, (2004), Al-Muhammad Al-Ilahiya, 1 volume, Dar Al-Kutub Al-Elamiya - Beirut. (in Arabic)
14. Hafez Shirazi, Khajeh Shamsuddin Mohammad, (1385), Diwan Hafez, Tehran: Zovar. (in Persian)
15. Zareen Koob, Abdul Hossein, (1364), Sarni, Tehran: Scientific. (in Persian)
16. Zamani, Karim, Comprehensive Commentary on Masnavi Manavi, vol. 3, Tehran: Information Publications, 21st edition. (in Persian)
17. Sabzevari, (1981), Molahadi, Footnote of Asfar al-Arbach, Beirut, Daralahiya al-Trath al-Arabi, 1981. (in Arabic)
18. Sajjadi, Seyyed Jafar, Farhang Ma'arif al-Islami, vol.3. (in Persian)
19. Shahid Thani Zain al-Din bin Ali, (1416), Tahmid al-Qasas, Qom: Publishing House of Advertising. (in Arabic)
20. Abd al-Razzaq Kashi, (1376), Sufi terms, (with) translation and commentary by Mohammad Ali Modoud Lari, Tehran: Golbaba Saeedi Press. (in Arabic)
21. Ain al-Qadat Hamedani, (1341), Tahmidat, Tehran: University of Tehran. (in Arabic)
22. Modares Zenozi, Agha Ali, (1376), Bada'i al-Hakm, Qom, Al-Zahra Publishing. (in Arabic)
23. Mulla Sadra, Muhammad Ibrahim, (1981), Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Fourth, Beirut, Darahiya al-Trath al-Arabi.

24. Mulla Sadra, Mohammad bin Ibrahim, Iqaz al-Naymin, Islamic Society of Wisdom and Philosophy, Iran, Tehran. (in Arabic)
25. Molavi, Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi, Diwan Kabir Shams, 1 volume, Talaiyeh - Tehran, printed: 1st, 1384. (in Persian)
26. Nizami Bakherzi, Abdul Wase, (1371), Jami Officials, Tehran, Ney Publishing, 1371 (in Persian)
27. Yathrebi, Seyyed Mohammad Javad, Yousef Thani, Seyed Mahmoud, Zare, Mohammad Amin. (2018). Explanation and analysis of the principle of "the whole object for the whole object" in three readings in the mystical works of Imam Khomeini. *eternal wisdom*, 16(35 69-86. doi: 10.22034/iw.2019.127244.1203 (in Persian)