

تحلیل تطبیقی دگردیسی عرفانی در داستان دقوقی و اندیشهٔ ابن عربی

شیرزاد طایفی*

سعید قاسمی پُرشکوه**

چکیده

«داستان دقوقی» در مثنوی معنوی مولوی مشتمل بر مباحث عرفانی و چندآوایی و مبهم است. از جمله موضوعات مبهم این داستان دگردیسی عرفانی است که از مباحث مطرح در عرفان و وجه مشترک فکری بسیاری از عارفان اسلامی است که به اشکال و شیوه‌های گوناگون در آثار آن‌ها نمود یافته است. در داستان دقوقی این دگردیسی از چند وجه درخور بررسی است. در پژوهش پیش رو، به روش استقرایی - تحلیلی و با بهره‌گیری از مطالعات اسنادی و کتاب‌خانه‌ای، در پی تشریح وجوه این تحول عرفانی برآمده‌ایم و، برای تبیین موضوع به صورت تطبیقی، دگردیسی‌های داستان مذکور را به صورت تطبیقی با اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او سنجیده‌ایم. دستاورد پژوهش بیان‌گر این است که دگردیسی عرفانی در داستان دقوقی با اندیشه‌های نظری عرفان ابن عربی تطبیق‌دانی است و نظر به داستان دقوقی از این دریچه می‌تواند در تبیین آن مفید باشد و بیان‌گر نزدیکی اندیشه‌های دو نام‌برده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، داستان دقوقی، دگردیسی عرفانی، عرفان، مولوی.

۱. مقدمه

مثنوی مولوی کتاب گران‌سنگی است که، از نظر شمول مباحث عرفانی، با بسیاری از آثار عرفانی ادب عربی پهلو می‌زند و از نظر داستانی نیز برتر از اغلب متون داستانی فارسی و

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسندهٔ مسئول)، sh-tayefi@yahoo.com

** دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی، Saeedghpo@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۸

عربی است. با این تفاوت که ذهن وقاد مولانا از داستان‌ها به‌منزله ابزاری برای استنباط نتایج عارفانه و انسانی استفاده می‌کند. از همین رو، بسیاری از داستان‌های مثنوی پیچیده و، برخلاف کتب داستانی، پُر از ابهام‌های لفظی، به‌ویژه معنوی، است. یکی از این داستان‌های پیچیده و شاید بتوان گفت پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین داستان مثنوی، که بلندترین داستان این منظومه شش‌جلدی به‌شمار می‌رود، داستان دقوقی از جلد سوم است که برخی آن را «داستان داستان‌های مولانا» نام داده‌اند (توکلی ۱۳۸۶: ۵). این داستان در ظاهر سرشار از رموز و نشانه‌های عرفانی و غیرعرفانی است که می‌توان همه این موارد را از نظرگاه‌های مختلف بررسی کرد، چنان‌که پژوهش‌های بسیاری نیز در این زمینه‌ها انجام شده است. یکی از این زمینه‌های پژوهشی که می‌توان از منظر آن به داستان دقوقی مثنوی نگریست موضوع «دگردیسی» است و مراد از آن دگردیسی در حوزه اندیشه و آفرینش عرفانی است و با دگردیسی‌های جسمانی مطرح در علوم طبیعی و تطور جسمانی انسان در حوزه علوم زیست‌شناسی نوین متفاوت است. دگردیسی یا فرگشت اخیر بیش‌تر در زمینه پیکره جسمانی انسانی است و، افزون‌بر علم زیست‌شناسی و آناتومی، در علوم نوین جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی بدین موضوع پرداخته می‌شود که در این علوم از کیفیت آغاز آفرینش انسان و نیز تحول و تطور جسمانی وی سخن به‌میان می‌آید. مثلاً، پرسش‌هایی از قبیل این‌که آیا انسان کنونی از ابتدای خلقت خود به همین شکل و شمایل بوده یا در طی اعصار گوناگون دچار تغییر و تحول شده است؟ این گونه اندیشه‌ها و پرسش‌ها همواره ذهن بشر را مشغول داشته است و در برخی مکاتب، هم‌چون داروینیسیم (darwinism) یا تغییر و تحول طبق قانون طبیعی ثابت، فیکسیسم (fixisme) یا استقلال اجزای خلقت از یک‌دیگر، ترانسفورمیسیم (transformisme) یا تغییر تدریجی صفات، اصل تطور انواع را مطرح کرده‌اند که شهرت بسیار این آرا نویسندگان را از ذکر مجدد آن بی‌نیاز می‌کند (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به نکونام ۱۳۸۶: ۲۳-۴۵). افزون‌براین، در مقاله حاضر، موضوع دگردیسی روحانی آفرینش انسان در داستان دقوقی مطرح است و پیوندی با داروینیسیم و اصل انواع او و جز آن ندارد و نویسندگان برآن‌اند تا انواع دگردیسی و تطور موجود در داستان دقوقی را از منظر عرفانی بررسی و تبیین کنند.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره داستان دقوقی پژوهش‌های گوناگونی انجام گرفته که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. فاطمه غفوری (۱۳۸۹) در «بررسی تطبیقی کانون روایت در شاهنامه

فردوسی و مثنوی مولانا؛ با تأکید بر داستان رستم و اسفندیار و داستان دقوقی» به داستان دقوقی از منظر داستان‌پردازی و روایت‌شناسی توجه کرده و، چنان‌که از نام مقاله پیداست، بیش‌تر بر موضوع کانون روایت تأکید شده است و بیش از همه بر داستان حماسی «رستم و اسفندیار» تکیه کرده است که با این مقاله در پردازش به مباحث خاص عرفانی تمایز دارد و نویسندگان مقاله حاضر به داستان دقوقی از منظر عرفان اسلامی پرداخته‌اند.

اسماعیلی و شعیری و کنعانی (۱۳۹۱) در مقاله «رویکرد نشانه معناشناختی فرایند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوقی مثنوی» از منظر مربع معناشناختی گرماس به داستان دقوقی نگاه کرده‌اند و بر این باورند که هدف دقوقی رسیدن دیدار ابدال و حق تعالی است و، برخلاف مقاله حاضر، این هدف را در نظریه‌ای بسته و منطقی توجیه کرده‌اند که به نفس تبدیل و دگردیسی عرفانی مطرح در عرفان نظری توجه ندارد.

ابوذر کریمی (۱۳۸۵) در مقاله «سرچشمه‌های فانتزی در ادبیات کهن فارسی (۱)؛ قصه دقوقی» به داستان دقوقی از منظر نمادپردازی کارل گوستاو یونگ پرداخته و فقط به مراحل هفت‌گانه این داستان اشاره کرده است.

حمیدرضا توکلی (۱۳۸۶)، در مقاله «نشانه‌شناسی داستان دقوقی»، به برخی از موارد هم‌چون عناصر زمانی و مکانی، نماز، موسی و خضر، و مشاهدات دقوقی اشاره کرده که با وجود مشابهت برخی از موارد با مقاله حاضر، مطلب در دو سوی مختلف پیش رفته است و نویسندگان این مقاله بر آن‌اند که تبدیل‌ها و دگرگونی‌های داستان دقوقی را از منظر عرفانی تحلیل کنند؛ در حالی که در مقاله توکلی به «واقعه دقوقی» به مثابه نوعی «مکاشفه و خواب» اشاره شده و به رمزگشایی و نمادپردازی از منظر داستان‌پردازی و نه تحلیل عرفانی داستان پرداخته شده است. حمیدرضا توکلی (۱۳۸۳) در مقاله دیگر، با عنوان «مثنوی، قصه دقوقی و روایت چندآوا»، به داستان دقوقی با رویکرد چندآوایی باختین نگریسته است و، در واقع، به نوعی تکرار موضوعات در مقاله پیشین وی به نظر می‌رسد.

محمد رضا راشد محصل (۱۳۹۰) مقاله «تأملی در داستان دقوقی» را نوشته که می‌توان گفت مرور توصیفی داستان دقوقی است که در آن به شخصیت‌ها و اهداف اصلی و فرعی داستان پرداخته است و به جنبه‌های عرفانی داستان توجهی ندارد.

نوروزپور و جمشیدیان (۱۳۸۷) در مقاله «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی» به چند عنوان شخصیت، مکان، حوادث، و تحلیل مقایسه داستان دقوقی با داستان حضرت موسی (ع) پرداخته‌اند و در بخش حوادث داستان به دگرگونی‌هایی که در داستان دقوقی آمده اشاره‌ای

دیگرگون و پراکنده از آرای دیگران کرده‌اند. افزون‌براین، مقاله آن‌ها به نوعی توصیف داستان است و از نظر نویسندگان مقاله حاضر، توصیف آنان بیش‌تر در حوزه داستان‌پژوهی است تا عرفان؛ درحالی‌که در مقاله پیش رو نویسندگان به مطالب عرفانی محض و به تطورات و دگردیسی‌های عرفانی از جنبه‌های گوناگون پرداخته‌اند که این دو مقوله‌ای مجزاست.

تقوی و بامشکی (۱۳۸۷) در مقاله «حقایق خیالی داستان دقوقی در مثنوی»، بر خیال عرفانی و عالم خیال و تبدیل‌هایی که در این عالم برای ابدال رخ می‌دهد و، به قول نویسندگان، بر «مفاهیم عرفانی از قبیل تروح اجساد، ابدان هورقلیایی، و اتحاد نوری اولیا» به صورت کلی و در بخش خاصی تکیه و تأکید دارند و به نفس دگردیسی‌ها و انواع آن در داستان دقوقی اشاره نکرده‌اند.

افزون‌بر این موارد، در همه شروح مثنوی نیز می‌توان توجه به داستان دقوقی را پُررنگ و لعاب‌تر از دیگر بخش‌های مثنوی مشاهده کرد. هم‌چنین، در بسیاری از کتاب‌هایی که به زبان‌های فارسی و غیرفارسی نوشته شده، جنبه روایی و داستانی این بخش (داستان دقوقی) از مثنوی چشم‌گیر است. ضمن این‌که هیچ‌یک از آن‌ها به موضوع مقاله حاضر کم‌ترین اشاره‌ای نکرده‌اند و وجه تمایز پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌های انجام‌شده در این است که در این مقاله به موضوع «دگردیسی و انواع آن» در داستان دقوقی پرداخته شده و نویسندگان همه ابعاد آن را، که با عرفان نظری مرتبط بوده، در نظر گرفته‌اند و بیش‌تر بر تبیین و توضیح نفس دگرگونی و توضیح عرفانی آن در داستان دقوقی پرداخته‌اند که نبود پیشینه‌ای در این حوزه ضرورت چنین پژوهشی را ایجاب می‌کرد.

۳. ضرورت پژوهش

تاکنون پژوهش‌های درخور توجهی در حوزه مطالعات تطبیقی درباره آثار مولوی و ابن‌عربی انجام گرفته و از آن جمله می‌توان به «چهره پیامبر اعظم (ص) در مثنوی و مقایسه آن با دیدگاه ابن‌عربی»، «مشترکات ابن‌عربی و مولوی در حوزه اندیشه عرفانی»، «نگاهی به انسان کامل (مقایسه بین مثنوی مولانا و فصوص‌الحکم ابن‌عربی)»، و «مقایسه اوصاف پیامبران اولوالعزم در مثنوی و فصوص‌الحکم ابن‌عربی» (ایران‌زاده و دیگران ۱۳۹۳: ۱۰۲، ۲۵۹، ۵۱۴، ۵۴۰) اشاره کرد. باوجوداین، در پژوهش پیش رو نویسندگان در پی اثبات و رد ارتباط تاریخی مولانا و ابن‌عربی یا تأثیر و تأثر مضمونی و مفهومی آن‌ها از یک‌دیگر نیستند و فقط در پی تبیین و تحلیل مشابهت‌های ساختاری در داستان دقوقی و عرفان نظری ابن‌عربی و پیروان برآمده‌اند.

با وجود پژوهش‌های یادشده، موضوع این مقاله نوآورانه است و در هیچ‌یک از آن‌ها به چنین زمینه مطالعاتی بر نمی‌خوریم. در یک نگاه، می‌توان همه پژوهش‌های مرتبط با داستان دقوقی را در دو حوزه «روایت‌شناسی» و «تحلیل و توصیف داستان» جمع کرد، اما هیچ پژوهشی در زمینه دگردیسی عرفانی و انواع آن به‌انجام نرسیده است که همین امر بر ضرورت پژوهش حاضر تأکید می‌ورزد.

۴. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. اندیشه‌های عرفانی مطرح در داستان دقوقی تا چه حد با اندیشه‌های عرفان اکبری تطبیق‌دانی است؟
۲. موضوع دگردیسی در داستان دقوقی چگونه و تا چه اندازه با دگردیسی عرفانی آفرینش در آثار ابن عربی و اتباع او هم‌خوانی دارد؟

۵. فرضیه‌های پژوهش

باتوجه به مطالب مطرح در پژوهش حاضر، می‌توان فرضیه‌های زیر را ارائه کرد:

۱. داستان دقوقی در مثنوی با اندیشه‌های عرفان اکبری قابل‌توجیه است.
۲. می‌توان در داستان دقوقی موضوع دگردیسی عرفانی خلقت انسان را مشاهده و پی‌گیری کرد؛ چنان‌که در این داستان چهار گونه دگردیسی مطرح است و این چهار گونه را می‌توان در آرا و اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او تا حد تطابق مشاهده کرد.

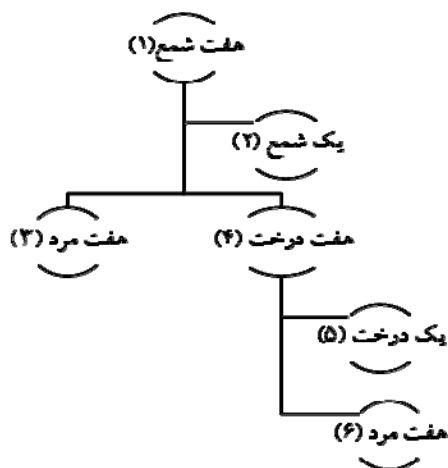
۶. خلاصه و طرح کلی دگردیسی در داستان دقوقی

از آغاز داستان دقوقی تا پایان آن، به ترتیب چند دگردیسی دیده می‌شود. بدین صورت که دقوقی عارفی جوینده و طالب خاصان حق است و برای دیدار آنان پیوسته در سفر است. روزی، در ساحل دریا، هفت شمع فروزان می‌بیند که شعله آن‌ها به آسمان‌ها می‌رود. اندکی نمی‌گذرد که این هفت شمع به هیئت یک شمع درمی‌آیند. آن‌گاه شمع‌ها به هفت مرد نورانی تبدیل می‌شوند. این هفت مرد نیز به صورت هفت درخت و پس از آن هفت درخت به صورت یک درخت نمایان می‌شوند و باز تک‌درخت به هفت درخت درمی‌آید. آن‌گاه

مشاهده می‌کند که این هفت درخت به هفت مرد نورانی دیگرگون می‌شوند. سخنان مولانا در زمینهٔ مطالب مذکور و ابیات موردنظر دربارهٔ دگردیسی‌های این داستان را از نظر می‌گذرانیم:

الف) هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندر آن ساحل شتاییدم بدان
ب) باز می‌دیدم که می‌شد هفت یک	می‌شکافت نور او جیب فلک
ج) هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد	نورشان می‌شد به سقف لاژورد
د) باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشم از سبزی ایشان نیک‌بخت
ه) گفت راندم پیش‌تر من نیک‌بخت	باز شد آن هفت جمله یک درخت
هفت می‌شد فرد می‌شد، هر دمی	من چه‌سان می‌گشتم از حیرت همی
و) بعد از آن دیدم درختان در نماز	صف کشیده چون جماعت کرده ساز
بعد دیری گشت آن‌ها هفت مرد	جمله در قعده پی یزدان فرد

باتوجه‌به این ابیات، طرح کلی دگردیسی در داستان دقوقی از مثنوی را می‌توان به‌صورت نمودار ارائه کرد (نمودار ۱).



نمودار ۱. شکل کلی دگردیسی در داستان دقوقی

چنان‌که در این نمودار مشاهده می‌شود، نخست، پایهٔ دگردیسی‌ها عدد «هفت» است و عدد «یک» جز در تبدیل «یک شمع» (مسیر ۲ نمودار ۱) و «یک درخت» (مسیر ۵ نمودار ۱) رخ نداده است و اصل دگردیسی در تبدیل «هفت شمع» به «هفت مرد» (مسیر ۱ و ۳

نمودار ۱) و «هفت شمع» به «هفت درخت» و آن گاه به «هفت مرد» (مسیر ۱، ۴، و ۶ نمودار ۱) است. البته، یادآوری می‌شود که مردان همواره هفت تن هستند و دگردیسی عددی «هفت به یک» درباره آن‌ها دیده نمی‌شود و این خود نکته‌ای در خورتأمل است که تفسیر آن مجال دیگری می‌طلبد.

۷. انواع دگردیسی عرفانی

از موتیف‌های مکرر در آثار عرفانی اسلامی، اعم از فارسی و عربی، بحث تطور آفرینش عرفانی است. به عبارت دیگر، تطور یا دگردیسی عرفانی در مسئله آفرینش موضوع مکرر و در خورپی‌گیری در آثار و متون عرفانی فارسی است، هم‌چنان‌که در آثار ابن عربی و پیروان او نیز مشاهده می‌شود. در برخی از آثار ابن عربی، هم‌چون *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه*، به‌وضوح به موضوع سیر خلقت موجودات تا انسان پرداخته شده و، افزون‌براین، تطور آفرینش انسانی و مقامات و احوال او از مرتبه علم و غیب تا مرتبه عین و شهادت به‌خوبی به‌نمایش درآمده است. چنان‌چه در داستان دقوقی دقیق شویم، این دگردیسی آفرینش انسان و تطور او در مراتب خلقت مشهود است. با دقت در این داستان، برخی از عناصر روایی داستان برجسته‌تر می‌نماید و نقش‌های پُررنگ‌تری دارند و شاید بتوان گفت که عناصر یا شخصیت‌های اصلی داستان دقوقی، جز خود دقوقی، شامل سه عنصر «شمع» و «درخت» و «مرد» است. این شخصیت‌های چهارگانه، از همان آغاز، با ویژگی‌های خاصی معرفی می‌شوند که باعث ابهام معنایی داستان شده است. از دلایل این ابهام، توجه‌نکردن به موضوع دگردیسی مطرح در میان شخصیت‌های این داستان است. این تطور بیش‌تر در زمینه آفرینش یا مراتب آن تجلی می‌کند. در این جستار، به چهار نوع دگردیسی مشهود در داستان دقوقی اشاره می‌شود که به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. دگردیسی در مراتب خلقت؛ ۲. دگردیسی در ترتیب خلقت موجودات؛ ۳. دگردیسی شخصیت‌های داستان (شمع، درخت، و انسان)؛ ۴. دگردیسی در اوتاد و ابدال. در ادامه، به هر یک از این چهار نوع دگردیسی پرداخته خواهد شد.

۱.۷ دگردیسی در مراتب خلقت

ابن عربی، فص نخست از کتاب *فصوص الحکم* موسوم به «فص» آدمی را به چگونگی آفرینش، به‌ویژه خلقت آدم (ع)، اختصاص داده است. خلاصه نظر او این است که چون

اراده حق تعالی بر معرفت حقیقی ذات خود بود و، درواقع، می‌خواست خود را به تمام و کمال در آینه‌ای مشاهده کند و از مرحله بطون ذات به مرتبه ظهور تجلی نماید، نخست جسمی بی‌روح و مسوی آفرید که هم‌چون آینه‌ای تار و صیقل‌ناخورده بود. این جسم بی‌روح «عالم» نام گرفت. سپس، آدم خلق و به‌مثابه روح کلی برای جسم عالم شد و بدین ترتیب آینه عالم نیز صیقل یافت و در جسم عالم روح آدم دمیده شد و عالم به وجود آدم کامل و تمام شد (ابن عربی ۱۳۶۶: ۲۱-۳۰). با توجه به این آموزه‌های *فصوص الحکم*، می‌توان سه عنصر اصلی خلقت، یعنی خدا، عالم، و انسان را تشخیص داد. اگر به داستان دقوقی با دقت توجه شود، همین سه عنصر را در روند کلی داستان می‌توان مشاهده کرد. بدین معنا که، جز دقوقی که شاهد ماجراست، سه عنصر یا سه شخصیت اصلی داستان، یعنی شمع و درخت و انسان، نیز همان معنا و مفهوم ترتیب خلقت را می‌توانند برتابند. به عبارت دیگر، جدا از دگردیسی‌های عددی موجود در این سه عنصر، که در داستان دقوقی دیده می‌شود و پی‌درپی این عناصر در میان دو عدد «هفت» و «یک» در حال دگرگونی و دگردیسی قرار دارند، «شمع» در عرفان اسلامی نماد یا خود «نور الهی» است: «الشَّمْعُ بِالْمِیمِ عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ هُوَ النُّورُ الْإِلَهِيُّ» (التَّهَانَوِيُّ ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۰۴۳). «شمع نزد صوفیان نور الهی را گویند» (سجادی ۱۳۷۳: ج ۲، ۱۰۷۳). مولانا نیز در مثنوی سراییده است:

بادِ قهر است و بلایِ شمع‌کش جز که شمع حق نمی‌پاید خَمَش

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۳۹۵)

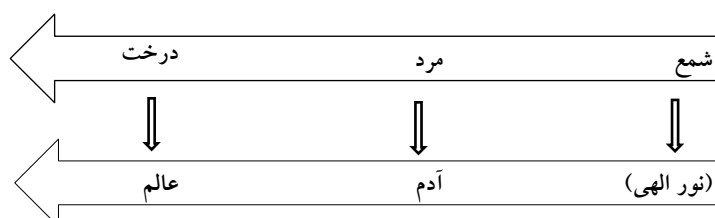
«درخت» نیز، در متون عرفانی عربی و فارسی، بارها در معنای عالم به‌کار رفته است؛ چنان‌که ابن عربی از «شَجَر» کون و عالم آفرینش را اراده می‌کند (الحکیم ۱۴۰۱ ق: ۶۴۴-۶۴۵). افزون‌براین، وی کتابی با عنوان *شجرة الكون* تألیف کرده‌است و در مقدمه آن، به دنبال کشف و شهود خویش، عالم یا کون را چون درختی مشاهده و معرفی می‌کند و هریک از حروف واژه کون را به‌شیوه عرفانی تفسیر می‌کند (ابن عربی ۱۳۸۸ ق: ۳). در آثار مولانا، این تعمیم تمثیل نمادین درخت به جهان و عالم را می‌توان مشاهده کرد:

آن درختِ هستی است امرودبُن تا بر آن‌جایی نماید نو گُهن

(مولوی ۱۳۹۰: ج ۳، ۴، ۷۰۳).

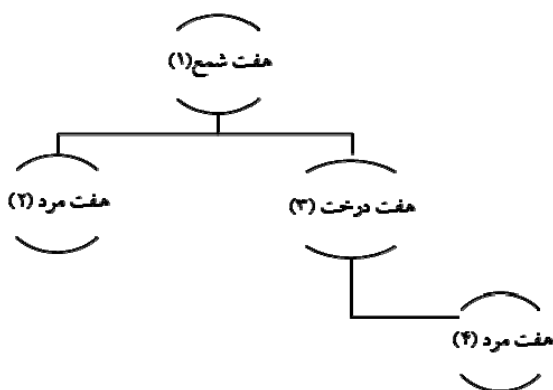
بنابراین، می‌توان گفت که، از منظر ترتیب خلقت، شخصیت‌های داستان دقوقی درخور توجه‌اند؛ یعنی شمع وجود الهی است که هدف او آفرینش آینه تمام‌نمای انسان

است، اما انسان روح کلی است و این روح نیاز به جسمی دارد و آن جسد جسم عالم است که انسان کلی هم چون روحی در این جسد کلی دمیده شد (شکل ۱).



شکل ۱. ترتیب خلقت شخصیت‌های داستان دقوقی

به این ترتیب، عالم هر چند نقش واسطه دارد، ضرورت وجود آن به علت جسم بودن برای روح کلی انسان واجب است. طرح انتزاعی زیر را، که از طرح کلی دگردیسی‌های داستان دقوقی استنباط شده، در زمینه این ضرورت می‌توان پیش‌نهاد داد (نمودار ۲).



نمودار ۲. دگردیسی در مراتب خلقت

باتوجه به نمودار ۲، «هفت شمع» نخست به «هفت مرد»، سپس همین «هفت شمع» به «هفت درخت» تبدیل می‌شود و آن‌گاه «هفت درخت» باز تبدیل به «هفت مرد» می‌شود. در توضیح این نمودار، باید گفت که هفت مرد به منزله هدف برای هفت شمع ایفای نقش می‌کند و هفت شمع، چه بی‌واسطه درخت (یک یا هفت درخت) چه باواسطه آن، در «هفت مرد» متجلی خواهد شد؛ یعنی چه شاخه ۱ و ۲ این نمودار را در نظر بگیریم چه شاخه ۱، ۳، و ۴ را، به هر روی، هدف آفرینش هفت مرد است و درخت در این دگردیسی‌ها نقش واسطه دارد. این سریان نور وجود یا هر تأویل دیگری از آن‌ها را در داستان موسی (ع)

نیز به‌نوعی در قرآن کریم می‌توان مشاهده کرد. چنان‌که در آیه زیر می‌فرماید که موسی پیش رفت و از درخت ندای نور الهی (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) شنید: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»: هنگامی که به‌سراغ آتش آمد، از کرانه راست دره، در آن سرزمین پُربرکت، از میان یک درخت ندا داده شد که، ای موسی، منم خداوند، پروردگار جهانیان» (قصص: ۳۰). در این باره، مولوی سراییده است:

هم‌چنانک موسی ازسوی درخت بانگ حق بشنید کای مسعودبخت!
از درختِ اِنْسِي أَنَا اللَّهُ می‌شنید با کلام انوار می‌آمد پدید

(مولوی ۱۳۹۰: د ۲، ۲۹۷)

یعنی موسی (ع) ناظر نور وجود از درخت بود و نبات (درخت) در این آیه واسطه میان رب‌العالمین، درمقام منبع وجود، و موسی (ع)، به‌منزله هدف آفرینش. در این میان، دقوقی کسی است که شاهد این ماجراست؛ یعنی او به مرتبه‌ای رسیده است که همه این جریان و سیر نزولی وجود را از منشأ تا مقصد و از الله تا کون جامع انسان مشاهده می‌کند. یادآوری این نکته ضروری است که، باتوجه‌به تأویل «شمع»، می‌توان تفسیرهای گوناگونی نیز از ماهیت شمع‌ها ارائه داد و مثلاً اگر هفت شمع را صفات الهی در نظر بگیریم (لاهوری ۱۳۷۷: ۵۱۶)، باز ظرف و مجلای این اسما و صفات «هفت مردان» یا به‌تأویل برخی، اولیای حق‌اند (شهیدی ۱۳۷۶: ج ۷، ۲۹۷، ۳۱۰). البته، این مقاله در پی تبیین این مطلب نیست و تنها به مسئله دگردیسی توجه دارد و نیز شهود این سیر نزولی وجود ازسوی دقوقی، بسته به مرتبه او، مختلف است و تعبیرها و تفسیرهای گوناگونی را به خود می‌پذیرد. چنان‌که تاکنون درباره دقوقی و مرتبه او در منابع گوناگون پرداخته‌اند و، باوجوداین، می‌توان تفسیر دیگری نیز ارائه کرد که مجال دیگری می‌طلبد.

۲.۷ دگردیسی در ترتیب خلقت موجودات

به عناصر و شخصیت‌های داستان دقوقی ازمنظر دیگری نیز می‌توان نگرست و آن ترتیب آفرینش موجودات و عناصر مطرح در داستان است. در شاخه دوم نمودار ۲، غیر از دقوقی، که ناظر و به‌نوعی راوی مشهودات و دگردیسی‌های مذکور است، نخستین دگردیسی مربوط به شمع است؛ یعنی اولین شهود دقوقی بدین‌صورت است که از دور، درکنار ساحل، «هفت شمع» را می‌بیند که نور آن‌ها به آسمان می‌تابد:

هفت شمع از دور دیدم ناگهان اندر آن ساحل شتابیدم بدان
نور شعله هریکی شمعی از آن برشده خوش تا عنان آسمان

(مولوی ۱۳۹۰: ۳، د ۴۲۲)

پس از مدتی، این شمع‌ها، بدون در نظر گرفتن شمار آن‌ها، به درختان تبدیل و سرانجام به «مردان» دگرسان می‌شود و اگر به درستی در این دگرگونی دقت شود، می‌توان اطواری را که وجود طی کرده تا به انسان رسیده است در این تبدیل‌ها و دگردیسی‌ها مشاهده کرد و، به عبارت روشن‌تر، اگر شمع را به منزله «معدن» و جزو جمادات در نظر بگیریم: «لِأَنَّ الْمَعْدَنَ جَامِدٌ عَلَى حَالٍ وَاحِدٍ ... لِأَنَّ الْمَعْدَنَ هُوَ الْجِسْمُ الْمُرَكَّبُ مِنَ الْجَوَاهِرِ الْبَسِيطَةِ: چون معدن جامدی است بر یک حال ...، هم‌چنین معدن جسم مرکبی از جواهر بسیط است» (الجبلی ۱۴۲۶ ق: ۵۹). در واقع، «صفات سبعة در نظر شیخ دقوقی در جلباب جمادی به صورت هفت شمع مرئی گشته است» (لاهوری ۱۳۷۷: ۵۱۶). جماد نقطه آغاز این حرکت وجود است. ابن عربی، در فتوحات مکیه، جمادات را تحت تأثیر اسم «العزیز» الهی می‌داند که اثر و سلطان همین اسم به صورت زیادت و نقص و نیز خلع صورت از جمادات ظاهر می‌شود: «يُظْهِرُ سُلْطَانَهَا فِيهِمْ بَزِيَادَةً وَ نَقْصًا وَ خَلْعَ صُورَةٍ مِنْهُمْ ...» (ابن عربی بی تا: ج ۲، ۴۶۰). باتوجه به این سخن، این شمع جماد است که تحت تأثیر اسم «العزیز» و با خلع صورت در دیگر اطوار وجود ظهور می‌یابد، اما پس از مرتبه جمادی، وجود در مرتبه نباتی تجلی می‌کند که عالم وسط بین معدن و حیوان است: «وَ اعْلَمُ أَنَّ النَّبَاتَ عَالَمٌ وَسَطٌ بَيْنَ الْمَعْدَنِ وَ الْحَيَوَانِ فَلَهُ حُكْمُ الْبَرَازِخِ: و آگاه باش که نبات عالم میان معدن و حیوان است و حکم برزخ (میان آن دو را) دارد» (همان: ج ۳، ۱۳۹). در واقع، عالم نباتی برزخ میان عالم معدن و عالم حیوانی است: «وَ اعْلَمُ أَنَّ النَّبَاتَاتِ بَرَزَخٌ بَيْنَ الْمَعْدِيَّةِ وَ الْحَيَوَانِيَّةِ: بدان که نباتات برزخ میان معدن و حیوان است» (الجبلی ۱۴۲۶ ق: ۶۰). به عبارت دیگر، این وجود «در کسوت نباتی به شکل هفت درخت» تجلی می‌کند (لاهوری ۱۳۷۷: ۵۱۶). و آن‌گاه این تجلی در حیوان ظهور می‌کند. انسان نیز به مثابه آخرین مرتبه وجود و مجلای حقیقی آن است: «وَ بِهِ تَمَّتِ الْمَرَاتِبُ وَ كُمِّلَ الْعَالَمُ وَ ظَهَرَ الْحَقُّ: و به انسان است که مراتب وجود تمام می‌شود، عالم کامل می‌گردد و حق ظهور می‌یابد» (الجبلی ۱۴۲۶ ق: ۶۱). می‌توان ادعا کرد که دقوقی به مثابه ناظر این حرکت وجود در اطوار موجودات و به تبع آن ناظر ترتیب خلقت موجودات است.

در بسیاری از متون عرفانی، اعم از نظم و نثر فارسی و عربی، این اندیشه و ترتیب و نظام آفرینش مخلوقات یعنی جماد، نبات، حیوان، و انسان ذکر شده است. برای نمونه، نجم رازی

در مرصاد العباد از کسانی است که در نثر خود بدان توجه نشان داده‌اند و ابن‌یمین در آثار منظوم خود در این زمینه سخن گفته است. مثلاً، شیخ محمود شبستری می‌سراید:

پس از عنصر بُود جرم سه مولود که نتوان کرد این آیات محدود
به آخر گشت نازل نفس انسان که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

(اسیری لاهیجی ۱۳۱۲: ۶۱)

ابن‌یمین فریومدی نیز می‌سراید:

زدم از کتم عدم خیمه به صحرای وجود
وز جمادی به نباتی سفری کردم و رفت
بعد از اینم کشش طبع به حیوانی بود
چون رسیدم به وی از وی گذری کردم و رفت
بعد از آن در صدف سینۀ انسان به صفا
قطره هستی خود را گهری کردم و رفت
با ملائک پس از آن صومعه قدسی را
گرد برگشتم و نیکو نظری کردم و رفت
بعد از آن ره سوی او بُردم و بی ابن‌یمین
همه او گشتم و ترک دگری کردم و رفت

(ابن‌یمین فریومدی ۱۳۴۴: ۱۲۵، ۳۴۲)

در آثار مولوی، به این دگردیسی در اطوار وجود توجه و تأکید شده است؛ چنان‌که ابیات زیر از مثنوی مشهور است:

از جمادی مُردم و نامی شدم و ز نما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک پر و سر
و ز ملک هم بایدم جستن ز جو کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قُربان شوم آن‌چه اندر و هم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون آرغنون گویدم که «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ»

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۵۰۸)

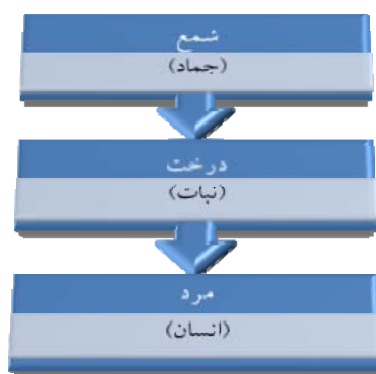
این مفهوم را در مواضع دیگر آثار مولوی، از جمله مثنوی معنوی، می توان مشاهده کرد (برای نمونه، بنگرید به همان: د ۵، ۷۰۷، ۷۵۶).

در آثار ابن عربی و پیروان او نیز این نوع دگردیسی دیده می شود؛ چنان که انواع اجسام را به چهار مورد مذکور تقسیم می کنند:

فَلَا خَلْقَ أَعْلَىٰ مِنْ جَمَادٍ وَبَعْدَهُ نَبَاتٌ عَلَىٰ قَدَرٍ يَكُونُ وَأَوْزَانُ
وَدُوُّ الْحِسِّ بَعْدَ النَّبْتِ وَالْكُلُّ عَارِفٌ بِخَلْقِهِ كَشْفًا وَإِضْحَاحٌ بَرَهَانَ
وَأَمَّا الْمُسَمَّىٰ آدَمًا فَمُقَيَّدٌ بِعَقْلِ وَفِكْرٍ أَوْ قِلَادَةٍ إِيْمَانَ

(ابن عربی ۱۳۷۰: ۸۵)

یعنی جماد در بالاترین مرتبه خلقت جای دارد و پس از آن نبات است به اندازه وجود و اوزان. پس از نبات، هر شیء صاحب حس است و همه به طریق کشف و برهان عارف به خلاق خودند. آدم نیز مقید به عقل و اندیشه یا قلاده ایمان است و به این دو طریق به معرفت پروردگار خود دست می یابد. بنابراین، باتوجه به دگردیسی وجود در اطوار خلقت و مخلوقات، می توان نمودار ۳ را ترسیم کرد.



نمودار ۳. دگردیسی در ترتیب خلقت

۳.۷ دگردیسی در شخصیت های داستان؛ شمع، درخت، و انسان

در ادب عرفانی، انسان، در مفهوم انسان کامل، در ذات خود سایر مراتب وجود را در خود دارد. بدین معنا که انسان در سیر قوس نزولی وجود از مراتب کائنات دیگر نیز

می‌گذرد که در طی این تطور و گذر از مراتب خصوصیات سایر کائنات را نیز در خود جمع می‌کند و، بدین‌گونه، جامع حقایق خلقیه می‌گردد و این افزون‌بر جامعیت حقایق حقیقهٔ اوست و، به‌بیان صدرالدین قونوی، هر آنچه در عالم خارج و کائنات دیده یا شنیده می‌شود عبارت از دقیقه‌ای از دقایق انسان و اسمی برای حقیقتی از حقایق انسان است (بدوی ۱۹۷۶: ۱۴۷).

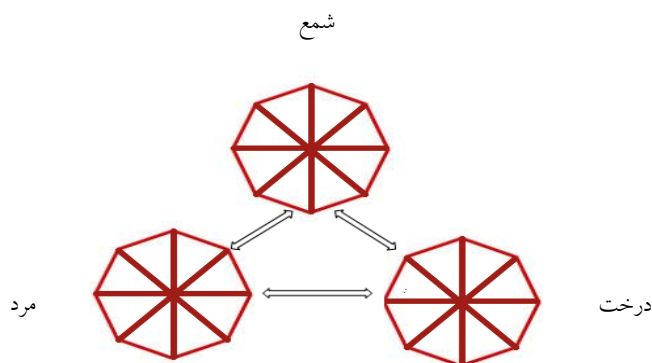
در ادب فارسی، در زمینهٔ این تطور آفرینش انسان و انطوا و شمول انسان بر سایر کائنات شواهد بسیاری در دست است و این اندیشه بسیار شایع است: «پس انسان دانا مجموع مراتب آمد و معجون اکبر و جام جهان‌نمای آمد» (نسفی بی‌تا: ۶۷). مولوی نیز نوع انسان را معجون عالم می‌داند:

همه اجزای ما را او کشانیدست از هرسو

تراشیدست عالم را و معجون کرده زان ما را

(مولوی ۱۳۷۶: ۷۷)

دربارهٔ دگردیسی شمع به درخت و انسان در آثار مولوی جز همین داستان دقوقی در جای دیگر سخنی به‌میان نیامده است، ولی در زمینهٔ تبدیل و تطور در آثار او با شواهد زیادی مواجهیم و این تبدیل از یک‌سو به خداوند نسبت داده می‌شود: «خمرش از تبدیل یزدان خل شود» (مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۵۱۲)؛ «چون خدا مر جسم را تبدیل کرد ...» (همان: ۵۷۵)؛ «کار تو تبدیل اعیان و عطا» (همان: د ۵، ۷۵۵)؛ «پیش تبدیل خدا جان‌باز باش» (همان: ۷۵۶)؛ «خداوندا، تو کن تبدیل که خود کار تو تبدیل است» (مولوی ۱۳۷۶: ۹۳۷). این نوع تبدیل‌ها و دگردیسی‌ها را می‌توان با بحثِ تجدد امثال در عرفان نظری در پیوند دانست که آن وجود حقیقی هر دم در شکلی ظهور و نمود می‌یابد. ازسوی دیگر، این تبدیل‌ها در دو نوع ظاهری و باطنی صورت می‌گیرد و افزون‌بر دو نوع تطور و دگردیسی در دو بخش پیشین، هریک از شخصیت‌ها و عناصر داستانی از نظر عدد و شمار نیز دگرگون می‌شوند و، چنان‌که ذکر کردیم، نخست هفت شمع به یک شمع تبدیل می‌شود و آن‌گاه به‌ترتیب این تبدیل‌های هفت به یک و برعکس در درختان و مردان نیز مشاهده می‌شود و هفت درخت به یک درخت و هفت مرد به یک مرد و برعکس دگرگون می‌شود که نمودار ۴ را می‌توان دربارهٔ هریک از این سه عنصر شمع، درخت، و مرد ارائه کرد.



نمودار ۴. دگردیسی درونی و دگردیسی بیرونی

هریک از این عناصر یک دگردیسی درونی (عددی) دارند و از هفت به یک و از یک به هفت دیگرگون می‌شوند و، افزون‌بر این دگردیسی درونی، نوعی دگردیسی بیرونی (وجودی یا مثالی) نیز در آن‌ها مشاهده می‌شود و پیوسته درخت به شمع، شمع به درخت، و درخت به مرد تبدیل می‌شود. با توجه به اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او، این گونه دگردیسی‌ها خاص عالم برزخ و خیال عرفانی است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به تقوی و بامشکی ۱۳۸۷: ۲۱۴-۲۳۱). عبدالکریم الجیلی در این باره می‌نویسد: «كُلُّ بَرزَخٍ سَرِيعُ الْإِسْتِحَالَةِ، لَكِنْ صُورُهُ قَلِيلَةُ الدَّوَامِ عِنْدَ الرَّأْيِيِّ، لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ؛ هَر بَرزَخِي سَرِيعُ اسْتِحَالِهِ مِي يَذِيرِد، چُون صُورَتِ هَايِ آن از دید بیننده کم دوام است، نه از جهت ماهیت خود و چنان‌که هست» (الجیلی ۲۰۰۴: ۱۲۹). هم‌چنین، آنچه استحاله می‌پذیرد این قابلیت را دارد که صور مختلف و متضاد را به خود بپذیرد: «وَكُلُّ مَا يُقْبَلُ الْإِسْتِحَالَةَ يُقْبَلُ الصُّورَ الْمُخْتَلِفَةَ وَ الْمُتَضَادَّةَ» (ابن عربی بی تا: ج ۲، ۴۷۲). چنان‌که در داستان دقوقی نیز مشاهده می‌شود، تبدیل‌ها و دگرسانی‌های شمع‌ها و درختان و مردان بسیار سریع است:

هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی من چه سان می‌گشتم از حیرت همی

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۴۲۸)

این سرعت استحاله هم در شمار و تعداد (هفت به یک و یک به هفت) است و هم در تبدیل هر یک از شخصیت‌ها به دیگری (سرعت تبدیل شمع به درخت و درخت به مرد). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که دقوقی، در نقش ناظر عالم برزخ، شاهد این گونه

دگردیسی‌ها و تبدیل‌هاست. از وجهی دیگر، می‌توان این نظارت بر برزخ و عالم خیال را برای دقوی اثبات کرد. چنان‌که در حدیث شریف نبوی (ص) آمده است: «الشَّيْخُ فِي قَوْمِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ: شَيْخٌ فِي قَوْمٍ خَوْفٌ مِثْلُ نَبِيِّ قَوْمِهِ» (فروزانفر ۱۳۸۱: ۲۸۴).

گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش، چون نبی باشد میان قوم خویش

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۴۱۶)

بدین مفهوم که مقام شیخ با مقام نبوت یکی و معادل است و شیخوخیت برابر با نبوت است. ابن عربی نیز در فتوحات مکیه، مقام نبوت را در عالم برزخ می‌داند که این مقام اندکی برتر از مقام رسالت و رسول و نیز پایین‌تر از مقام ولایت و ولی است: «پس مقام نبوت برزخ است میان مقام ولایت و رسالت که مقام ولایت فوق مقام نبوت و مقام رسالت دون آن است» (جهانگیری ۱۳۷۵: ۴۷۰). یا در فصوص الحکم آمده است: «الْوَلَايَةُ أَعْلَىٰ مِنَ النَّبُوَّةِ. إِنَّ الْوَلِيَّ فَوْقَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ: وَلَايَةٌ بَرْتَرُ مِنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ» (ابن عربی ۱۳۷۰: ۱۳۵).

بدین ترتیب، مقام شیخوخت و نبوت دقوی اثبات می‌شود. البته، مدعا این نیست که دقوی، هم‌چون انبیای عظام، برگزیده از سوی حق تعالی است، بلکه هدف داستان و مولوی آن است که وصول به مرتبه شیخوخت حقیقی و راستین منوط به تأیید این مقام از سوی مقام نبوت است. چنان‌که مطابق آموزه‌های ابن عربی نیز همه انبیا مقام نبوت خود را از مرتبه خاتم‌الانبیا کسب می‌کنند و از شمع او استفاضه نور می‌کنند. این مفهوم در مثنوی مولوی نیز بارها تکرار شده است که مقام شیخ باید به تأیید روحانی و معنوی برسد و هر شیخ شایسته این مقام نیست. در آغاز این داستان نیز، دقوی «امام خلق در فتوا» معرفی شده است و پس از ترک سیر جسمانی و آغاز به سیر روحانی، در پایان داستان، به مقام امامت در مرتبه برزخیت دست می‌یابد:

سیر جسمانه رها کرد او کنون می‌رود بی‌چون نهران در شکل چون

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۴۲۵)

درواقع، این سیر روحانی دقوی تلاش ذاتی و روحانی اوست برای دست‌یابی به مرتبه بالاتر یا ولایت. چنان‌که مولوی، در همین داستان، دو نکته را درباره او متذکر می‌شود: نخست این‌که موسی (ع) با همه عظمت خود در پی خضر (ع) است؛ یعنی مقام نبوت در

تلاش است تا مرتبه ولایت و عبودیت محض را دریابد. چنان‌که در قرآن از خضر (ع) با عنوان «عبد: بنده» یاد شده است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

آه سیری هست این‌جا بس نهان	که سوی خضری شود موسی روان
از کلیم حق بیاموز ای کریم	بین چه می‌گوید ز مستان کریم
با چنین جاه و چنین پیغمبری	طالب خضرم ز خودبینی بری

(مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۴۲۴)

مولوی آورده است که دقوقی همواره در طلب خاصان حق بود:

با چنین تقوا و او را و قیام	طالب خاصان حق بودی مدام
در سفر مُعْظَمِ مرادش آن بُدی	که دمی بر بنده خاصی زدی

(همان: ۴۲۳)

این تشابه داستان دقوقی و موسی (ع)، که هر دو در پی بندگان خاص حق تعالی و به تعبیری ابدال هستند و بسیاری بر این تشابه اشاره کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به توکلی ۱۳۹۱: ۱۳۵)، نشان می‌دهد که مرتبه دقوقی، یعنی امامت خلق در فتوا، هنوز کامل نیست و باید با خاصان الهی همراه و هم‌دم شود تا به مرتبه امامت و ولایت حقیقی، که فقط از سوی نبوت صادر می‌شود، دست یابد و هم‌چون ماه، نماد انسان کامل در عرفان ابن عربی، است: «بر زمین می‌شد چو مه بر آسمان» (مولوی ۱۳۹۰: د ۳، ۴۲۲)، اما هنوز به مرتبه کمال حقیقی دست نیافته است و پس از ناحیه انسان کامل حقیقی، در امامت بر خلاق، این کمال حقیقی ظهور می‌کند و در پایان داستان، «امام» همه خلائق معرفی می‌شود. اما شمع، در عرفان ابن عربی و پیروانش، نماد جمع و تفرقه است:

كَمْ صُورَةٌ فِي قِطْعَةِ الشَّمْعِ مُفِيدَةٌ لِلْفُرْقِ وَالْجَمْعِ

(النابلسی ۱۱۴۳ ق: ۳۳۳)

در داستان دقوقی، این جمع و تفرقه را در تبدیل و دگردیسی شمع به درخت و مرد (تفرقه) یا تبدیل هفت شمع به یک شمع (جمع) و برعکس می‌توان مشاهده کرد. یعنی در مرتبه «شمعی»^۱، که معادل مرتبه حقیقت محمدی و مقام جمع الجمع است، همه صور ثابتات قابلیت ظهور به اعیان مختلف را دارد. با این یادآوری، که طبق آموزه‌های ابن عربی

در مقام شمعیت یا مقام حقیقت محمدی که برابر با مرتبه اعیان ثابت است، تبدیل رخ نمی‌دهد، بلکه شمع وجود به حسب ماهیت خود مرتبه جمع است و پس از ظهور در این عالم تفرقه در صورت کائنات مختلف درآید: «فَأِنَّمَا يَفْعَ التَّبْدِيلُ فِي الصُّورِ لَأَفِي الْأَعْيَانِ وَ إِن كَانَتِ الْأَعْيَانُ صُورًا» (ابن عربی بی تا: ج ۳، ۴۲۱).

۴.۷ دگردیی در اوتاد و ابدال

در نظام اندیشگانی عارفان، «انسان» اکمل موجودات است و عالم بدو تمام و حق بدو ظاهر می‌شود: «مِن مَّرَاتِبِ الْوُجُودِ هِيَ الْإِنْسَانُ وَ بِهِ تَمَّتِ الْمَرَاتِبُ وَ كَمَّلَ الْعَالَمُ وَ ظَهَرَ الْحَقُّ» (الجبلی ۱۴۲۶ ق: ۶۰) و در مرتبه آخر از آفرینش وجود و تجلی قرار دارد که صدرالدین قونوی آن را مرتبه چهلم از مراتب وجود می‌داند (بدوی ۱۹۷۶: ۱۴۷). درحقیقت، کون و هستی انسان جامع تمام مراتب کائنات است. به عبارت ساده‌تر، هنگامی که وجود از حضرت اقدس آغاز به تجلی می‌کند، در کون جامع انسان به کمال می‌رسد و تجلی در انسان بیش‌تر از سایر موجودات عیان و آشکار است. در شروح مثنوی، اغلب دگرسی هفتان را دگردیی ابدال و اوتاد می‌دانند: «هفت شمع کنایت از ابدال است» (شهیدی ۱۳۷۳: ج ۴، ۳۰۸)؛ «درخت شدن کنایت از طوری دیگر از اطوار ابدال است» (همان: ۳۱۱). به این دلیل که به گفته همان شارحان و به تأیید بسیاری از متون عرفانی عربی و فارسی، شمار ابدال هفت است: «و مِنْهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْأَبْدَالُ وَ هُمْ سَبْعَةٌ» (ابن عربی بی تا: ج ۲، ۷). اما باید توجه کرد که بسیاری از عارفان شمار ابدال را چهل نیز نوشته‌اند: «وَ هُمْ أَرْبَعُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ» (همان: ج ۱، ۱۶۰) و «كَمِ الْأَبْدَالِ فَقَالَ أَرْبَعُونَ نَفْسًا فَقِيلَ لَهُ لِمَ لَا تَقُولُ أَرْبَعُونَ رَجُلًا» (همان: ج ۲، ۷). گاهی نیز از هفتان به اوتاد، که شمار آن‌ها چهار است، اطلاق می‌شود: «الْأُوتَادُ وَ هُمْ أَرْبَعَةٌ فِي كُلِّ زَمَانٍ» (همان). از این روی، گفته‌اند که «هفت شمع هفت مرد شدن بیانی است از دو نوع نگرستن به اوتاد» (شهیدی ۱۳۷۶: ج ۷، ۳۱۱).

این هفت مرد هرکه باشند، در شماره قابل تغییر به هم هستند و در داستان دقوقی از هفت مرد به یک مرد و برعکس تبدیل می‌شوند. این در حالی است که در آثار ابن عربی و پیروانش ابدال و اوتاد از نظر شمار تغییر نمی‌کنند و همواره تعداد آن‌ها در همه اعصار ثابت است و ابن عربی عبارت «لَا يَزِيدُونَ وَ لَا يَنْقُصُونَ» را درباره هر یک از ابدال، اوتاد، و نجبا به کار می‌برد (همان: ج ۲، ۷-۸) و فقط صفات آنان را قابل تبدیل می‌داند (همان: ج ۱، ۱۶۰). مولوی نیز در مثنوی به نوع دوم، یعنی تبدیل صفات، اشاره کرده است: «کیست ابدال آن‌که

او مبدل شود» (مولوی ۱۳۹۰: ۳، ۵۱۲). با این تعبیر، دگردیسی شمارشی که در ابدال رخ می‌دهد، نشان از «وحدت ارواح اولیا» دارد (زرین‌کوب ۱۳۷۳: ۱۴۹-۱۵۲) و اینان در اصل یکی و در فرع از هم متمایزند.

۸. نتیجه‌گیری

هدف این جستار تطبیق اندیشه‌های مولوی و ابن‌عربی بود. ارتباط تاریخی میان مولوی و ابن‌عربی یا کشف پیوند تاریخی در میان آثار آن‌ها به‌هیچ‌روی مدنظر نبود که در کتب و آثار مربوط به این موضوع درباره آن فراوان سخن گفته‌اند. موضوع پژوهش پیش رو تبیین مسئله «دگردیسی» در داستان دقوقی و عرفان اکبری است. با توجه به آنچه دریافتیم، دقوقی در مثنوی، که به‌نوعی عارفی وحدت‌وجودی است، وجود را در امتداد هم و به‌شکل قوس صعودی و نزولی می‌بیند و در واقع عارفی است که به مرتبه شهود معرفتی نیز دست یافته است و مشاهده او مشاهده‌ای توأمان آفاقی و انفسی است و وی شاهد مرتبه تجدد امثال و اعیان انواع موالید ثلاثه است. از این‌رو، دگردیسی انواع موجودات را در داستان دقوقی می‌توان از دریچه عرفان نظری مطالعه کرد. از این نظر، ردپای چهار نوع دگردیسی در این داستان مشخص شد که این چهار نوع دگردیسی را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد که دو نوع از آن‌ها ذیل «دگردیسی آفاقی/ وجودشناسی» و دو نوع دیگر در شمار «دگردیسی انفسی/ معرفت‌شناسی» تقسیم‌بندی می‌شود و از این میان «دگردیسی در مراتب خلقت» و «دگردیسی در ترتیب خلقت موجودات» را در دسته نخست و دگردیسی شخصیت‌های داستان، یعنی شمع و درخت و انسان، با دگردیسی در اوتاد و ابدال را در دسته دوم می‌توان جای داد.

پی‌نوشت

۱. شبستری درباره حقیقت محمدی می‌گوید:

مقام دل‌گشایش جمع جمع است جمال جان‌فزایش شمع جمع است

(اسیری لاهیجی ۱۳۱۲: ۱۷)

وی حقیقت محمدی را «شمع جمع» کائنات معرفی کرده است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم (۱۳۷۵)، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: نیلوفر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسکرنزاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: الزهراء.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۸ق)، شجرة الکون، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، فتوحات مکیه، ۴ ج، بیروت: دار صادر.
- ابن‌یمین فریومدی، محمود (۱۳۴۴)، دیوان اشعار ابن‌یمین فریومدی، به تصحیح و اهتمام حسین علی باستانی راد، تهران: کتاب‌خانه سنایی.
- اسماعیلی، عصمت، حمیدرضا شعیری، و ابراهیم کنعانی (۱۳۹۱)، «رویکرد نشانه معنانشناختی فرایند مربع معنایی به مربع تنشی در حکایت دقوقی مثنوی»، پژوهش‌های ادب عرفانی، س ۶، ش ۳.
- اسیری لاهیجی، محمد (۱۳۱۲)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تحقیق و تصحیح میرزا محمد ملک‌الکتاب، چاپ بمبئی.
- ایران‌زاده، نعمت‌الله، محمد امامی، و مجتبی عابدی (۱۳۹۳)، کتاب‌شناسی توصیفی ادبیات تطبیقی، تهران: علم و دانش.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۶)، الإنسان الكامل فی الإسلام، الكويت: وكالة المطبوعات.
- تقوی، محمد و سمیرا بامشکی (۱۳۸۷)، «حقایق خیالی داستان دقوقی در مثنوی»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، س ۴۱، ش ۳.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۳)، «مثنوی، قصه دقوقی و روایت چندآوا»، فصل‌نامه هنر، ش ۶۲.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۶)، «نشانه‌شناسی واقعه دقوقی»، مطالعات عرفانی، ش ۵.
- توکلی، حمیدرضا (۱۳۹۱)، از اشارت‌های دریا؛ بوطیقای روایت در مثنوی، تهران: مروارید.
- آل‌تھانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۲ ج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، محیی‌الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- الجیلی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق)، مراتب الوجود و حقیقه کل موجود (الکھف و الرقیم)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الجیلی، عبدالکریم (۲۰۰۴)، شرح مشکلات الفتوحات المکیة لابن عربی؛ المناظر الإلهیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الحکیم، سعاد (۱۴۰۱ق)، المعجم الصوفی؛ الحکمة فی حدود الکلمة، لبنان - بیروت: دندرة.
- راشد محصل، محمدرضا (۱۳۹۰)، «تأملی در داستان دقوقی»، مولوی‌پژوهی، س ۵، ش ۱۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، بحر در کوزه، تهران: علمی.

- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ۳ ج، تهران: کومش.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۶)، شرح مثنوی شریف، تهران: علمی و فرهنگی.
- غفوری، فاطمه (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی کانون روایت در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولانا؛ با تأکید بر داستان رستم و اسفندیار و داستان دقوقی»، زیبایی‌شناسی ادبی، س ۲، ش ۳.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم حسین داودی، تهران: امیرکبیر.
- کریمی، ابوزر (۱۳۸۵)، «سرچشمه‌های فانتزی در ادبیات کهن فارسی (۱)؛ قصه دقوقی»، کتاب ماه کودک و نوجوان، ش ۱۰۴-۱۰۶.
- لاهوری، محمدرضا (۱۳۷۷)، مکاشفات رضوی، تحقیق و تصحیح کوروش منصور، تهران: روزنه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، به‌انضمام شرح حال مولوی به‌قلم بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی؛ هم‌راه با کشف الایات، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
- النبلسی، عبدالغنی (۱۱۴۳ ق)، دیوان الحقائق و مجموع الرقائق، تحقیق و تصحیح محمد عبدالخالق الزناتی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نکونام، محمدرضا (۱۳۸۶)، آفرینش انسان و ماتریالیسم، قم: ظهور شفق.
- نوروزپور، لیلا و همایون جمشیدیان (۱۳۸۷)، «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی»، کاوش‌نامه زبان و ادب فارسی، س ۹، ش ۱۷.

