

ایده جهان هولوگرافیکی در مثنوی و کلیات شمس

دکتر مسعود روحانی**

لیلا غلامپور آهنگرکلایی***

چکیده

جهان هولوگرافیکی، ایده‌ای است که در قرن بیستم، توسط بوهم (۱۹۳۰) فیزیکدان دانشگاه لندن و کارل پریبرام (در دهه ۱۹۶۰) مطرح گردید. این مقاله، به بررسی و مقایسه جهان هولوگرافیکی و ویژگی‌های آن در آثار مولوی (مثنوی و کلیات شمس) و ارتباط آن با فرضیه‌ی مُثل افلاطونی و بیان شباهت‌ها و اختلاف‌های میان آنها، می‌پردازد. در پایان، به نتیجه‌ای مبنی بر تأیید وجود ایده‌ی جهان هولوگرافیکی در آثار مولوی - که تحت تأثیر اندیشه‌ی شهودی، این جنبه از واقعیت را دریافته - رسیده است و این که فرضیه‌ی مُثل افلاطون، تنها به بخشی از این ایده شباهت دارد. بنابراین ایده‌ی مولوی به نظریه‌ی جهان هولوگرافیکی، بیشتر شباهت دارد تا فرضیه‌ی افلاطون. بنیانگذاران و پردازندگان این ایده، هم به این نکته اشاره کرده‌اند که قرن‌ها پیش عارفان ایرانی تحت تأثیر اندیشه‌ی شهودی، این جنبه از واقعیت را دریافته‌اند.

کلمات کلیدی: جهان هولوگرافیکی، مولوی، مُثل افلاطونی، سایه.

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

*** لیلا غلامپور، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن

مقدمه

ادبیات فارسی، که بازتاب آرمان‌ها، باورها و اندیشه‌های شاعران و نویسندگان ایرانی است از قرن‌ها، پیش بار علوم مختلف را به دوش می‌کشد؛ زیرا اصطلاحات و مضامین علمی، قسمتی از درون‌مایه‌های آن را تشکیل می‌دهند. این امر، هم عامل زیبایی (شکل ذهنی) و مضمون‌آفرینی (درون‌مایه و محتوی) و هم سبب دشواری معنایی، گردیده است. بیشترین تأثیرپذیری آثار ادبی را از علوم، در قرن پنجم و ششم می‌بینیم که محققان اوج کاربرد آن را در آثار نظامی، انوری و خاقانی یاد آوری کرده‌اند. باید این نکته را یادآور شد که مولوی را هم می‌توان در ردیف این گروه قرار داد.

اگر چه هدف شاعر از ذکر مضامین علمی و قواعد موجود در طبیعت، بیشتر تکیه بر مضمون‌آفرینی و تصویرگری است اما درک معنا و مفهوم شعر، از طریق تلفیق دانش، تسلط مخاطب را نسبت به محتوی بیشتر می‌کند و یادگیری را افزایش می‌دهد و تأثیر علوم را بر آثار ادبی ملموس‌تر می‌نماید.

دکتر صفا، در مقدمه‌ی تاریخ ادبیات ایران، در باره‌ی موضوع و محدوده‌ی ادبیات می‌نویسد: "ادبیات را، اگر به معنی اعم آن مورد مطالعه قرار دهیم، طبعاً باید همه‌ی آثار فکری یک ملت را در هر موضوع و مطلبی باشد، در نظر بگیریم. همه‌ی انواع آثار فنی و علمی و عرفانی و فلسفی و دینی را نیز شامل می‌گردد." (مقدمه، ج ۳، بخش ۱) از نظر علمی، هم "قرن هفتم و هشتم به برکت وجود خواجه نصیرالدین طوسی و صفی‌الدین ارموی و قطب‌الدین شیرازی (صاحب کتاب نه‌ایه الادراک) و ... از مهم‌ترین ادوار ترقی ریاضیات، موسیقی و نجوم است." (صفا، ج ۳، بخش اول: ۲۵۷)

از طرف دیگر، "محاکات در کاربرد هنری همه هنرها، به ویژه شعر را تقلیدی از طبیعت می‌داند." (میرصادقی و میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۳۷) "نخستین بار،





افلاطون واژه محاکات را در کتاب جمهور خود به کار برد. بنابر نظریه‌ی افلاطون حقیقت اشیاء در جهان دیگری به نام عالم مُثُل وجود دارد و محسوسات این دنیا تنها تصویر و سایه‌ای از آن حقیقت هستند. از سوی دیگر، افلاطون معتقد بود که آن چه هنرمند می‌آفریند، تقلیدی از طبیعت است و از آن جا که طبیعت، خود انعکاس و تقلیدهایی از حقیقت مُثلی است، بنابراین کار هنرمند و به ویژه شاعر، تقلیدی از تقلید است." (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۲۲۹ و ۱۲۳۰) هم حقیقت مُثلی و هم قوانین موجود در طبیعت، هر دو با موضوع پژوهش ما ارتباط دارد.

علاوه بر موارد فوق، عرفایی چون مولوی، در بیان ایده‌های خود می‌کوشند تا استدلال‌ات فیلسوفان را با علوم قدسی دینی و مکاشفات عرفانی و اندیشه‌های اشراقی درهم آمیزند تا از ترکیب آن‌ها به معرفتی حقیقی که به «علم و معرفت شهودی، معروف است، برسند که شیخ محمود شبستری در گلشن راز به آن اشاره می‌کند.

ببین معقول و منقول و حقایق مصفا کرده در علم دقایق

(گلشن راز، ۱۳۸۶، ب ۱۰۰۰)

پیشینه تحقیق

بنیانگذاران ایده‌ی جهان هولوگرافیکی، دیوید بوهم (۱۹۳۰) فیزیکدان دانشگاه لندن و هوادار اینشتین و مهمترین فیزیکدان کوانتوم و دیگری کارل پریبرام (۱۹۶۰)، متخصص فیزیولوژی اعصاب از دانشگاه استنفورد، می‌باشند. این ایده، که محسوسات این عالم و هر آن چه در آن است، سایه‌ها و تصاویر شبح‌گونه‌ای از واقعیتی دور از دسترس هستند، قرن‌ها پیش، در آثار عرفا مخصوصاً در آثار مولوی ذکر شده است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. ظاهراً مقاله‌ای تا کنون در این زمینه نوشته نشده است؛ فقط پریبرام (یکی از دو بنیان‌گذار این ایده) به

این نکته اشاره کرده که آیا واقعاً ممکن است آن چه عارفان بزرگ در طول قرون گفته‌اند، حقیقت داشته باشد که واقعیت همان مایا (توهم) است و آن چه در عالم خارج است، به واقع سمفونی بر طنین اشکال، موج‌گونه است. لازم به ذکر است که افلاطون، در قرن چهارم قبل از میلاد، فرضیه مُثل را طرح کرده بود که تنها به بخشی از این ایده شباهت دارد.

سوالات پژوهش

- در این پژوهش سه سوال زیر طرح و بر آنها پاسخ داده شده است:
- آیا میان جهان هولوگرافیکی بوهم و پریبرام، با ابیاتی بدین مضمون که در آثار عرفانی مولوی وجود دارد، رابطه‌ای یافت می‌شود؟
 - آیا میان جهان هولوگرافیکی دانشمندان و مثل افلاطونی، ارتباطی وجود دارد؟
 - آیا آثار عرفانی مولوی تحت تأثیر مثل افلاطونی بوده است؟



روش پژوهش

در این پژوهش، برای رسیدن به سوالات پژوهش منظومه‌ی تعلیمی مثنوی و غزلیات شمس مولوی را مورد مطالعه قرار داده و ابیاتی را که در این زمینه سروده شده، با ایده‌ی جهان هولوگرافیکی و ویژگی‌های آن مقایسه کردیم. روش پژوهش، کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی است. جهان هولوگرافیکی در مثنوی و غزلیات شمس و مقایسه‌ی آن با نظریه مثل جهان هولوگرافیکی، ایده‌ای است که در قرن بیستم، توسط دو تن از متفکران برجسته‌ی جهان به نام‌های دیوید بوهم و پریبرام مطرح گردید اما از مطالعه، در مثنوی معنوی و غزلیات شمس مولوی با ابیاتی روبرو می‌شویم که قابل مقایسه با ویژگی‌های این ایده‌ی علمی است. ایده جهان هولوگرافیکی، دارای دو ویژگی مهم است:

۱- محسوسات عالم، سایه‌ی واقعیت دور از دسترس هستند.
۲- هر ذره، حاوی اطلاعات کل است. بخشی از این ایده، با فرضیه‌ی مُثل شباهت دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

محسوسات سایه‌ای

بیرون ز جهان و جان یکی دایه‌ی ماست در دانستن او نه درخور پایه‌ی ماست
معرفتش همین قدر دانم ما سایه‌ی اوئیم و جهان سایه‌ی ماست

(مولوی، ۱۳۸۶، ۲۵۷)

محققان، در تعریف نظریه جهان هولوگرافیکی می‌گویند. "جهان هولوگرافیکی؛ یعنی جهان ما و هر چه در آن است از قطره‌های باران و دانه‌های برف و درختان کاج تا شهاب‌ها و ذرات الکترون‌ها و کوانتوم‌ها، همه تنها تصاویر شیخ‌گونه‌ای هستند از واقعیتی دور از دسترس، که خارج از زمان و مکان بر ما فرا تاییده می‌شود." (تالبوت، ۱۳۸۹: ۱) مطابق اندیشه‌ی هولوگرافیکی، "اطلاعات مربوط به رویدادهای یک ناحیه فضا-زمان می‌تواند روی کرانه و مرزش، رمزگذاری شود. پس شاید به خاطر آن که سایه‌های رخدادهای درون حباب هستیم و سایه‌هایمان روی پوسته می‌افتد، می‌پنداریم که در جهانی چهار بعدی، زندگی می‌کنیم، اما از دیدگاه اثبات‌گرایانه نمی‌توان پرسید کدام واقعیت است، پوسته یا حباب؟" (هاوکینگ، ۱۳۸۶: ۲۸۸) همان طور که در تمثیل غار افلاطون، ساکنین غار، نمی‌توانند جز سایه‌هایی را از اشیای جهان واقعی بیرون که در پرتو نور آتشی به روی دیوار مقابلشان انعکاس می‌یابد، چیز دیگری را ببینند.

محسوسات سایه‌ای، مهم‌ترین ویژگی این ایده‌ی علمی را تشکیل می‌دهد و نشانه‌های این ایده در آثار شاعران و مثنوی پردازان بزرگ تمثیلی عرفانی مخصوصاً مولوی کاملاً مشهود است. نظریه جهان هولوگرافیکی ظاهراً با فرضیه



مُثل افلاطون، از جهاتی شباهت دارد که شعرای اشراقی از جمله مولوی تحت تأثیر آن بودند اما در آثار مولوی، ویژگی‌های دیگر این نظریه علمی هم وجود دارد که به آن می‌پردازیم.

این چرخ غلام‌طبع خود رایه‌ی ماست هستی ز برای نیستی مایه‌ی ماست
اندر پس پرده‌ها یکی دایه‌ی ماست ما آمده نیستیم این سایه‌ی ماست
....
(مولوی، ۱۳۸۶، ر ۴۲۹)

ما سایه‌ی آن بتیم گویی سایه کز اصل وجود بت پرستیم ما نیز
بنماید و نباشد ... چو سایه نیست هستیم
(همان، غ ۱۵۶۹)

از مقایسه‌ی تصویری که مولوی در مثنوی معنوی و غزلیات شمس از جهان و موجودات آن ارائه می‌دهد، با تعریف و تصویری که دانشمندان بر اساس ایده‌ی هولوگرافیکی می‌دهند، شباهت‌های زیادی دریافت می‌شود. مولوی هم همه‌ی جهان و محسوسات عالم را سایه‌ایاز آن عالم، می‌داند. بیشترین صور خیال به کار رفته در ابیات حاوی چنین ایده، تشبیه است؛ زیرا تشبیه برای اثبات معنی یا حکمی است. صاحب‌نظران می‌گویند: "تشبیه این است که معنی یا حکمی از معانی و احکام چیزی را برای چیز دیگر ثابت کنیم." (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۳) به کمک تشبیه می‌توانیم به تناسب هدف مورد نظر جنبه‌های مختلف از یک پدیده‌ی کاملاً ذهنی را به طور عینی تصویر آفرینی نماییم.

سایه نوری تو و ما جمله جهان سایه‌یتو نور کی دیدست که او باشد از سایه جدا؟
(مولوی، ۱۳۸۶، غ ۴۱)

نیست ز نفس مامگر نقش و نشان سایه‌ای چون به خم دو زلف تست مسکن و جای نفس ما
(همان، غ ۵۲)

عرش است نشیمن تو شرمتم ناید چون سایه مقیم خطه‌ی خاک شوی
(همان، ر ۱۶۸۹)





گر سایه‌ی من در این جهان ست غم نیست که من در آن جهانم
(همان، غ ۱۵۶۶)

چشم ظاهر سایه‌ی آن چشم دان هر چه آن بیند بگردد این بدان
(مولوی، ۱۳۶۸، ۲۵ ب ۶۱۱)

عین آتش در اثیر آمد یقین پرتو و سایه‌ی اوست اندر زمین
(همان، ۳۵ ب ۴۲۲۲)

دست و پای ما می‌آن واحدیست دست ظاهر سایه‌ایست و کاسدیست
(همان، ۵ د ۳۱۱۰)

از آن جا که این ویژگی نظریه جهان هولوگرافیکی با فرضیه مثل افلاطون شباهت دارد، لذا نگاهی اجمالی و گذرا به این فرضیه می‌اندازیم تا تفاوت‌ها و شباهت‌های آن با نظریه جهان هولوگرافیکی مشخص گردد.

۱-۱-۵- فرضیه مثل افلاطون و نظریه جهان هولوگرافیکی

فرضیه مثل، به بخشی از ایده‌ی جهان هولوگرافیکی شباهت دارد. در جمهوریت افلاطون آمده است: "غار زیرزمینی را در نظر بیاور که در آن مردمانی را به بند کشیده، روی به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده‌اند. در بیرون به فاصله‌ای دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار می‌تابد و در آن سوی دیوار، کسانی بسیار و اشیا گوناگون از جمله انسان و حیوان را به این سو و آن سو می‌برند. آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آنان جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نخواهند یافت. اگر مجبورش کنند به خود روشنایی بنگرند، چون شدت روشنایی چشم‌هایش را خیره خواهد ساخت، نخواهند توانست عین اشیایی را که تا آن هنگام تنها سایه‌ای از آنها دیده بود، درست ببینند." (افلاطون، ۱۳۵۳: ۷ و ۶ و ۳۴۵)

در واقع، نظریه جهان هولوگرافیکی، می‌تواند بیانگر بخشی از فرضیه‌ی مثل افلاطون باشد که در قرن چهارم قبل از میلاد ارائه گردید. "طبق نظریه‌ی مثل



افلاطون، آن چه در این جهان مشاهده می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقیقتشان در جهان دیگر، وجود دارد و افراد این جهان، به منزله سایه‌ها و عکس‌های حقایق آن جهانی می‌باشند؛ مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می‌کنند، همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی، انسان آن جهانی است و هم چنین سایر اشیا. افلاطون، آن حقایق را ایده می‌نامد. شیخ اشراق سخت طرفدار آن است. (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۷۱) البته لازم به ذکر است که این ایده در آثار شاعران اشراقی و مثنوی پردازان تمثیلی عرفانی، چون سنایی، عطار و شیخ محمود شبستری نیز دیده می‌شود.

"یکی از ویژگی‌های تصوف، در این دوره (قرن هفتم)، تأثیر عظیم ابن عربی بر تصوف ایرانی از قرن هفتم به بعد است. تصوف با ابن عربی صورت حکمی یافت و مطالبی که در تصوف، عمدتاً بی نام ولی با مسما بود، در حوزه تصوف ابن عربی، نام خاص یافت و اصطلاحاتی از قبیل وحدت وجود و اعیان ثابت در آثار صوفیه رایج شد و تصوف موضوع و مبادی و مسائل خود را پیدا کرد." (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۲۴ و ۱۴۸)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های، ماتو وجود مطلق، فانی نما (مولوی، ۱۳۶۸، ۱۵، ب ۶۰۲)

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است

(گلشن راز، ۱۳۸۶، ب ۴۶۸)

دو عالم چیست از یک ذره سایه است که آنجا ذره‌ای را خط روان دید

(عطار، ۱۳۸۸، غ ۳۷۰)

آرای افلاطون، از طریق فلوطین و در قالب فلسفه‌ی نوافلاطونی به وسیله حکمای اشراقی اسکندریه، به حکمای شرقی و صوفیه‌ی ایرانی عرضه شد. حکمت اشراق، برجسته‌ترین حکمت ایرانی، متأثر از فلسفه‌ی نوافلاطونی است. "نشانه‌های فلسفه نوافلاطونی در آثار شاعران زبان فارسی کاملاً مشهود است.



این نشانه به خصوص در سه مثنوی سرای تعلیمی عرفانی؛ یعنی سنایی، عطار و مولوی بیش از دیگران است. " (باقری خلیلی، ۱۳۸۶: ۵۵) فلوطین، نیز تحت تأثیر افلاطون، برای هستی دو مرتبه قائل است: یکی "هستی معقول، هستی راستین است و صورت اصلی هستی است. در حالی که هستی محسوس، هستی درجه دوم است و هستی تصویر است. " (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۵۸) یعنی "هستی این جهان را سایه‌ی آن جهان، می‌داند و فلوطین انسان مادی و این جهانی را صنم؛ یعنی نشانه و نمود انسان بر کنار از ماده و آن جهانی می‌شناسد. این اصل، بازتاب همان اندیشه‌ی مُثُل افلاطونی است. " (خرمشاهی، ۱۳۸۳: ۱۳۳)؛ یعنی همان تصاویر شبح گونه‌ای که پردازندگان ایده‌ی جهان هولوگرافیکی به آن، معتقدند.

در حقیقت، ابن عربی با اندیشه‌ی نوافلاطونیان، کاملاً آشنا بوده است و اعیان ثابتة ابن عربی تا حدودی با مُثُل افلاطون و نوافلاطونیان، شباهت دارد. در فلسفه افلاطون، نظریه مُثُل، اهمیتی ویژه دارد و در متفکران بعد از او نیز، کم و بیش تأثیر داشته است. می‌توان گفت که ابن عربی، در مسأله اعیان ثابتة متأثر از نظریه مُثُل است. (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۹) به تعبیر ابن عربی "اعیان معدومند، وجود نیستند؛ ما شمت رایحه الوجود: بوی هستی را حسن کرده اند. " (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۸۶)

"به قول ابن عربی، در کتاب انشاءالدوائر، اعیان ثابتة حقیقتی کلی و معقول است که با ازلی (حق) ازلی و با موقت (دنیا) موقت باشد. آن نه موجود است و نه معدوم. دنیا نیست و در عین حال، دنیاست؛ غیر نیست و در عین حال غیر است. " (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۷۸)

مولوی، همین مضمون را در قالب رباعی چنین سروده است:

در معنی هست و در عیان نیست که دید در دل پیدا و در زبان نیست که دید
هستی جهان و در جهان نیست که دید در هستی و نیستی چنان نیست که دید

(مولوی، ۱۳۸۶، ر ۶۸۲)

همان طور که بیان شد، شعرای اشراقی مسلک، در بیان نظریه‌های خود استدلال‌ات فیلسوفان، منقولات اصحاب دین و ذوقیات و مکاشفات عارفان، درهم می‌آمیزند تا علم دقیق را ارائه دهند. در این میان، عارفان و اندیشمندان اشراقی بیشترین بهره را از نظریات فلسفی افلاطون برده‌اند. به احتمال قوی، شاعران و عارفان اشراقی در بیان این ایده، تحت تأثیر مُثُل افلاطونی قرار داشته‌اند، البتّه این تأثیر، فقط در بخشی از ویژگی‌های آن بوده که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم نه همه‌ی آن. -گر چه افلاطون به اثبات نظریه‌ی مُثُل خود نپرداخت و آن را در حدّ فرضیه باقی گزارد- بنیانگذاران این ایده، هم به تجارب عرفا در این زمینه اشاره کرده‌اند:



فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

۱۰

ایده جهان هولوغرافیکی
در مثنوی و کلیات شمس

"بوهم - فیزیکدان دانشگاه لندن و یکی از مهم‌ترین فیزیکدان‌های کوانتوم- و پریبرام - متخصص فیزیولوژی اعصاب از دانشگاه استنفورد- هر دو، خاطر نشان ساخته‌اند که تجاربی که عرفا در طول تاریخ برشمرده‌اند، نظیر احساس وحدت کیهانی با عالم، احساس یگانگی با تمامی حیات و غیره بسیار زیاد شبیه همان توصیفاتی است که از نظم مستترت سرو و چراغ‌های روی میز- ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد یا دست کم، آن گونه که ما معتقدیم وجود نداشته باشد. با این فکر، پریبرام در بحر حیرت فرو می‌رود و چنین می‌اندیشد که آیا واقعاً ممکن است آن چه عارفان بزرگ، در طول قرون گفته‌اند، حقیقت داشته باشد که واقعیت، همان مایا (توهم) است و آن چه در عالم خارج است، به واقع سمفونی پر طنین اشکال موج گونه است." (همان: ۴۱)

نیست‌وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

(مولوی، ۱۳۶۸، ۱۵، ب ۷۰)

خاصه باغی کین فلک یک برگ اوست بلکه آن مغزست و این عالم چو پوست

(همان، ۲۵ ب ۳۲۳۱)

جهانی هیچ و ما هیچان خیال و خواب ما پیچان و گر خفته بدانستی که در خوابم چه غم بودی

(مولوی، ۱۳۸۶، غ ۲۵۰۱)

اندر پس پرده‌ها یکی دایه‌ی ماست ما آمده نیستیم این سایه‌ی ماست

(همان، ر ۴۲۹)

"ما هرگز نمی‌توانیم که واقعیت غایی، چه ارتباطی با دنیای کثرت دارد؛ زیرا این دو ناهمگن هستند و هر گونه کوششی برای توضیح این مسأله، محکوم به شکست است. این قابل درک نبودن به وسیله کلمه‌ی مایا، نشان داده می‌شود." (رحیمیان، ۱۳۸۲: ۳۹) ابن عربی خود، به صراحت در بیتی این مضمون را بیان می‌کند: انما الکون خیال وهو حق فی الحقیقه کل من یعرف هذا حاز اسرار الطریقه (فصوص‌الحکم، ۱۳۷۰: ۱۱۰)

یعنی "کسی که دریابد که جهان هم خیال است هم حق، به اسرار طریقت و علم الهی، واقف شده است. همان طور که مفهوم مایا (maya) یا توهم جهانی در عرفان هندی، نقشی دو گانه دارد؛ یعنی از یک سو نیروی خلاقه و کاشفه است و از سوی دیگر، نیروی تاریکی و استتار و در این حالت، به صورت نادانی (avidya) جلوه‌گر می‌شود. می‌توان گفت که دو جنبه‌ی مایا در قبال مطلق و مجازی و عالم کبیر و صغیر، همان نسبت متشابهی را دارد که دو بعد مفهوم خیال در عرفان اسلامی و ابن عربی. (رحیمیان، ۱۳۸۲: ۴۵) به اعتقاد وی، جهان موجود نیست؛ امری توهم شده است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۰) و تنها ذات مطلق حق، حقیقت است و کون (عالم ماسوی) صورتی از تجلی او یا یک تخیل متحقق است. به دیگر سخن عالم، توهمی خارجی است نه توهمی ذهنی و این حق نما بودن جهان خیالی، از عمیق‌ترین اسرار عالم است. (همان: ۴۰) ابن عربی، بر مبنای اصل اساسی عرفان خویش، یعنی وحدت وجود، گاه جهان را خیال و وهم، و گاه هم چون صورتی در آینه و گاه چونان ظل و سایه دانسته است. (رحیمیان،



۱۳۸۲: ۳۹) ابن عربی می‌گوید: "عالم صورتی از اسماء الهی است و لذا سایه‌ی حق است." (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۰۲)

"تمثیل آینه، نیز در نزد ابن عربی، همان ساختار دوگانه را دارد؛ چرا که صورت در آینه ظهور دارد اما وجود واقعی ندارد؛ زیرا در آینه چیزی نیست. وانگهی آینه در صورت آینه، خود موضوعیتی ندارد و از آن حیث که آینه است، قابل دیده شدن نیست." (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۲۱ و ۴۲۳) مولوی نیز تحت تأثیر این اندیشه می‌گوید.

چون آینه‌ست عالم؛ نقش کمال عشق است ای مردمان که دیده‌ست جزوی ز کل زیاده؟
(مولوی، ۱۳۸۶، ر ۲۳۸۸)

شیخ محمود شبستری هم در این باره گفته است:

بنه آئینه‌ای اندر برابر در او بنگر بین آن شخص دیگر
(گلشن راز، ۱۳۸۶، ب ۴۵۳)

یکی ره باز بین تا کیست آن عکس نه این ست و نه آن پس چیست آن عکس
(همان، ب ۴۵۴)

چو من هستم به ذات خود معین نمی‌دانم چه باشد سایه‌ی من
(همان، ب ۴۵۵)

نمود و همی از هستی جدا کن نه ای بیگانه خود را آشنا کن
(همان، ب ۴۶۴)

جهان رانیست هستی جز مجازی سراسر کار او لَهو است و بازی
(همان، ب ۴۸۳)

هم چنین ابن عربی به استناد حدیث نبوی مشهور: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا، مردمان خوابند و چون بمیرند بیدار شوند. عالم را هم چون رویا می‌داند اما این رویا امری پوچ و بیهوده نیست بلکه منعکس کننده‌ی درجه‌ای از حقیقت است. (رحیمیان، ۱۳۸۲: ۳۹) مولوی، هم در مثنوی به همین امر پرداخته است:



هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر در گوا

(مولوی، ۱۳۶۸، د ۵، ب ۱۷۸۷)

حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر، مرگ اکبر را زدود

(همان، ب ۱۷۸۸)

لیک این نامه خیالست و نهان و آن شود در حشر اکبر بس عیان

(همان، ب ۱۷۸۹)

این خیال این جا نهان پیدا اثر زین خیال آن جا برویاند صور

(همان، ب ۱۷۹۰)

۲-۱-۵- تفاوت فرضیهی مُثُل افلاطون و نظریه‌ی جهان هولوگرافیکی

مقایسه‌ی این پژوهش، نشان می‌دهد که نظریه‌ی جهان هولوگرافیکی فراتر و وسیع‌تر از نظریه‌ی مُثُل افلاطون است؛ زیرا وجود ویژگی ساختار کل در هر ذره، که از مهم‌ترین ویژگی‌های این ایده‌ی علمی است، در این نظریه به چشم می‌خورد و در فرضیه‌ی مُثُل افلاطون وجود ندارد؛ اما این ویژگی، همان طور که در ابیات زیادی ذکر شد، به وفور در اشعار مولوی دیده می‌شود. با توجه به این که نظریه‌ی جهان هولوگرافیکی در قرن بیستم، مطرح گردید و ویژگی‌های فرضیه‌ی مُثُل افلاطونی هم کاملاً با این ایده‌ی علمی منطبق نیست، حال برای هر خواننده‌ای این سوال مطرح می‌شود که چگونه مولوی به بیان ویژگی‌های این ایده‌ی علمی و جهان هولوگرافیکی در آثار خود پرداخته است؟

همان طور که بیان شد، شعرای اشراقی از ترکیب استدلالات فیلسوفان با علوم قدسی دینی و مکاشفات عارفان و اندیشه‌های اشراقی، در جستجوی معرفت حقیقی هستند. به نظر می‌رسد این معرفت حقیقی همان چیزی باشد که در میان اندیشمندان غربی، کیهان‌شناسی سنتی خوانده می‌شود و آن را حاصل معرفت شهودی می‌دانند؛ با علم قدسی محقق می‌شود و ریشه در وحی الهی و روح





آدمی دارد. افلاطون، هم معتقد است که هیچ ابتکار و اختراعی در شاعر نیست، مگر به حکم الهام. "افلاطون شعر را مولود شوق و الهام می‌دانستند." (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۵۲) "الهام را می‌توان معرفتی دانست که بر مقدمات علمی مبتنی نباشد و یا حالتی نفسانی است که طی آن ذهن هنرمند، مقاصد و وسایل را با هم و در یک نظر اجمالی ادراک می‌کند و کل را قبل از وقوف بر اجزا به وجود می‌آورد. شاید طبق تعریف علمی بعضی روانشناسان، الهام را بتوان ظهور دفعی و ناگهانی قسمتی از لاشعور در سطح شعور دانست." (همان: ۵۵)

"گیهان‌شناسی سنتی، هیچ نسبتی با وام‌گیری‌های تاریخی ندارند که در مرحله-ی اول، طبیعت اشیاء است و سپس معرفت شهودی. این معرفت با علمی قدسی محقق می‌شود که مخزن کتبی و شفاهی وحی الهی است و روح آدمی در بر گیرنده تمام آن است؛ ولی ریشه اصلی آن می‌رسد به وجود پاک و جوهر اعلی و بدین طریق، آدم در خود، محور گیهان را به چنگ می‌آورد. گیهان‌شناسی سنتی، توانسته معرفتی را انتقال دهد که حقیقتی است بس وسیع‌تر و عمیق‌تر از آن چه که از جانب علوم تجربی متجدد پیش کش می‌شود." (بورکهارت، ۱۳۸۷: ۱۶۱)

۲-۵-ذره‌ی جهان‌نما

اگر چه ذره‌نمایم ولیک خورشیدم اگر چه جزء نمایم مراست کل وجود
(مولوی، ۱۳۸۶، غ ۹۱۴)

دومین ویژگی ایده‌ی هولوگرافیکی این است که هر ذره و جزء مجموعه، حاوی اطلاعات کل آن مجموعه می‌باشد. مولوی در ابیات متعدد به این ویژگی ذره اشاره نموده است.

زانک تو جزء جهانی مثل کل باشی چونک نو شد صفت آن صفت از ارکان بین
(مولوی، ۱۳۸۶، غ ۲۰۰۲)

نه آن جزوم که غیر کل بود آن نخواهم غیر را آری نخواهم

(همان، غ ۱۵۲۲)

تو دریایی و من یک قطره‌ای جان ولیکن جزء را کل می‌توان کرد

(همان، غ ۶۸۴)

به همین دلیل است که عارف، در یک ذره عظمت خورشید و در یک قطره،

کل بحر را می‌بیند.

بیند اندر ذره، خورشید بقا بیند اندر قطره، کل بحر را

(مولوی، ۱۳۶۸، د ۶ ب ۱۴۸۲)

آفتابی در یکی ذره نهان ناگهان آن ذره بگشاید دهان

(همان، د ۶ ب ۴۵۸۰)

در چون دریا نهان در قطره‌ای تا آفتابی مخفی اندر ذره‌ای

ببینم قلزمی در قطره‌ای اینت آفتابی درج اندر ذره‌ای شیر نر

خورشیدپنهان در ذره‌ای ... در پوستین بره‌ای

(همان، د ۱ ب ۲۵۰۲)



فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

جهان هولوگرافیک، آن جهانی است که هر قطعه کوچک و هر ذره‌ی آن قطعه، تمام ویژگی‌ها و اطلاعات کل را در بردارد؛ یعنی تمامی محتوای کل در هر جزء نیز مستقر است و این به واقع خصلت مغز ماست که ساختاری هولوگرافیک دارد و این خصلت این جهان نیز هست که جهانی هولوگرافیک است. (تالبوت، ۱۳۸۹: مقدمه) در علم پزشکی، نیز کلّ ویژگی‌های انسان در انگشت و کف دست خلاصه می‌شود. "پروفسور پارک (نابغه قرن بیست و یک، دکترای فلسفه و واضع طب سوزنی سوچوک) معتقد است که بیشترین قسمت بدن، که شبیه کلّ بدن است، کف دست است. از آن جا که تمام قسمت‌های بدن را می‌توان در کف دست جدا کرد، نه تنها انعکاس کلیه‌ی قسمت‌های بدن در کف دست وجود دارد بلکه انعکاس ساختارهای متافیزیکی نیز در آن دیده می‌شود. بنابراین می‌توانیم

مسیر این مریدین‌ها و چاکراها را در کف دست پیدا کنیم و از طریق آن‌ها می‌توانیم ساختار انرژی قسمت‌های مختلف بدن را از فاصله‌ی زیاد کنترل کنیم." (اخوین، ۱۳۸۵: ۳۱) این ویژگی در بیت زیر بسیار زیبا و رسا آمده است.

هر آن چه در جهان از زیر و بالاست. مثالش در تن و جان تو پیداست

(گلشن راز، ۱۳۸۶، ب ۶۴۹)

این ویژگی در مورد انسان، هم صدق می‌کند؛ زیرا یک انسان از یک نقطه‌ی بسیار ریز میکروسکوپی تشکیل می‌شود که تمام اطلاعات ژنتیکی و حیات انسانی در همان نقطه‌ی ریز نهفته است. هم چنین به نظر می‌رسد دانشمندان به واسطه‌ی همین ویژگی، به تکثیر سلول‌های بنیادی برای درمان بیماری‌های سخت می‌پردازند؛ مثلاً سلول‌های بنیادی جنینی، از توده سلولی داخلی جنین ۱۶-۱۴ روزه گرفته می‌شود و قادر است تمام سلول‌ها و بافت‌های یک فرد کامل را بسازد.

بیند اندر ذره خورشید بقا بیند اندر قطره کل بحر را

(مولوی، ۱۳۶۸، د ۶، ب ۱۴۸۲)

عطار هم در رساله سی فصل در این زمینه سروده است:

هر آن چه هست از او پیدا و پنهان همه موجود شد در ذات انسان

صور خیالی که در این ابیات - حاوی ویژگی ذره‌ی کل ساختار - وجود دارد، تناسب و تضاد است که هماهنگی کامل، با محتوای آن دارد. این تضادها سبب روشنگری، زیبایی و لطافت می‌شوند و به جهت بالا بردن قدرت تداعی، سبب تلاش ذهنی می‌شوند و از طریق تناسب میان واژگان، تداعی معانی را سبب گردیده است. البته لازم به یادآوری است که وجود این ویژگی در ذات انسان یا وجود عالم کبیر در عالم صغیر - که محققان غربی بیان کردند- از ویژگی‌های عرفان ایرانی قرن دوازده میلادی است.



عطار هم چنین در دیوان اشعار، در غزلی بیان نموده که یک ذره پذیرنده‌ی رنگ کل است:

یقین می‌دان که چشم جان چنان است	که در هر ذره‌ای هفت آسمان دید بعینه
ولپهر ذره‌ای از آسمان نیز چه جای	هم زمین و هم زمان دید که در هر
آسمان است و زمین است چه می‌گوییم	ذره‌ای هر دو جهان دید و رای هر دو
که عالم صد هزاران اگر یک ذره رنگ	عالم می‌توان دید عجب نبود چنین باید
کل پذیرد	چنان دید (عطار، ۱۳۸۸، غ ۳۷۰)

شاعر، به یقین می‌داند که با چشم حقیقت بین عارفانه (چشم جان) می‌تواند در هر ذره‌ای، عظمتی به اندازه‌ی هفت آسمان را ببیند و این رابطه را دو طرفه می‌داند؛ یعنی در هر ذره‌ی آسمان نیز عظمتی عین زمین می‌تواند ببیند و حتی حوزه‌ی ظرفیت ذره را فراتر از این هم گسترش می‌دهد؛ یعنی در آن، می‌تواند هر دو جهان را ببیند و به همین ترتیب، معتقد است که صد هزاران عالم را در رای هر دو جهان می‌توان دید و در بیت آخر نتیجه‌ای می‌گیرد که از ویژگی‌های جهان هولوگرافیکی است؛ یعنی اگر یک ذره رنگ کل پذیرد، از وجود چنین نظمی در هستی نباید تعجب کرد.

"این ایده که زندگی و همه چیزها، مجموعه‌های در خود پوشیده‌ی سرتاسر عالم‌اند، یک سویه‌ی شگفت‌انگیز دیگر نیز دارند؛ همان طور که هر بخش از یک هولوگرام، مشتمل بر تصویر کل آن است، هر بخش از عالم نیز کل آن را در خود پوشانده است؛ هر سلول بدن ما در واقع تمام عالم کیهانی را در خود پوشانده است و همین در مورد هر برگ گیاه، هر قطره‌ی باران و هر ذره‌ی غبار، نیز صادق است." (تالبوت، ۱۳۸۹: ۶۷) مولوی نیز قرن‌ها پیش در دریای کشف و شهود الهی، در هر ذره و قطره تصویر کل عالم را با چشم جان می‌دیده است.

نهان کند دو جهان را درون یک ذره که از تصرف او عقل گول و نابیناست

(مولوی، ۱۳۸۶، غ ۴۸۳)



ای آفتاب آن جهان در ذره‌ای چونی نهان وی پادشاه شه‌نشان در پاسبانی می‌روی
 (مولوی، ۱۳۸۶، غ ۱۴۳۰)

توهر گوهر که می‌بینی بچو دربی دگردروی که هر ذره همی‌گوید که در باطن دفین دارم
 (همان، غ ۱۴۲۶)

خامش کن و منمای به هر کس سردل زانک در دیده‌ی هر ذره چو خورشید پدیدمی
 (همان، غ ۲۶۳۱)

سبب غیرت توست آنک نهانی و اگر نی همه خورشید عیانی که ز هر ذره پدیدمی
 (همان، غ ۲۸۲۰)

این نظریه، معنای جدیدی به این ابیات مولوی می‌بخشد؛ در هر ذره می‌توان
 خورشید را یافت، در هر قطره، دریا را و در قطره‌ای قلزمی قابل رویت است و
 دو جهان در درون یک ذره نهان.
 هر آن چه در جهان از زیر و بالا است مثالش در تن و جان تو پیداست

(گلشن راز، ۱۳۸۶، ب ۶۴۹)

پردازندگان ایده‌ی جهان هولوگرافیکی، معتقدند که همین برداشت در شعر
 ویلیام بلیک، عارف و نقاش بزرگ انگلستان در قرن هجدهم - او را از بزرگ‌ترین
 شاعران در انگلستان و هم ردیف با شکسپیر می‌دانند - نیز آمده است. با این
 تفاوت که به جای رویت خورشید در دلیک ذره که یک تمثیل زیبا و ریشه‌دار
 عرفان ایرانی است - عظمت جهانیرا در یک ذره‌ی شن می‌بیند. بسیاری از متفکران
 کهن نیز هستند که همین جنبه‌ی واقعیت را شناخته و تشخیص داده‌اند یا لاقلاً به
 نحوی شهودی، آن را دریافته‌اند؛ به طور مثال عرفانی ایرانی قرن دوازده میلادی،
 همین مطلب را در این گفته خلاصه کرده‌اند که عالم کبیر همان عالم صغیر است؛
 برداشتی قدیمی‌تر از آنچه بلیک بعدها به عنوان رویت جهان در یک ذره‌ی شن
 مطرح کرد. در شعر معروف ویلیام بلیک می‌خوانیم.



جهان را در ذره‌ی شن دیدن/و بهشت را در یک گل خودرو بی نهایت را در کف دست خود نگهداشتن/و ابدیت را در یک ساعت ... (تالوت، ۱۳۸۹: ۴۰۶)

مولوی، قرن‌ها پیش، عظمتی به وسعت خورشید را در درون ذره، کل بحر را در یک قطره (۶/ ۱۴۸۲ و ۱۹۸۳/۳) و عالم اکبر را در عالم اصغر، مشاهده نموده است. اگر چه سنایی، قبل از مولوی به این نکته اشاره کرده است.

پس به صورت، عالم اصغر تویی پس به معنی، عالم اکبر تویی
(مولوی، ۱۳۶۸، د ۴ ب ۵۲۱)

ای به تو روشن، دو موضع هم، سرای و هم سریر
وی به تو جامع، دو جامع، هم صغیر و هم کبیر
(عطار، ۱۳۸۸، غ ۳۷۰)

نتیجه

از مقایسه جهان هولوگرافیکی مطرح شده توسط بوهم و پریبرام با ابیاتی از آثار عرفانی در این زمینه، چنین به نظر می‌رسد جهانی که شعرای عارف با تکیه بر تجارب و درک شهودی، به توصیف آن پرداختند، به جهان هولوگرافیکی شبیه است و قابل مقایسه با آن مولوی، نیز در آثارش مانند پردازندگان ایده‌ی جهان هولوگرافیکی، هم به این عالم و هر آن چه در آن است، تنها به عنوان سایه‌ها و تصاویر شبح‌گونه‌ای از واقعیتی دور از دسترس می‌نگرد و هم هر ذره را حاوی اطلاعات کل آن مجموعه می‌داند و به همین دلیل، اندیشه‌ها و تصویرگری‌های وی به ایده‌ی هولوگرافیک‌ها نزدیکتر است تا فرضیه‌ی مُثُل افلاطون. اگر چه تأثیرپذیری عرفای اشراقی، از جمله مولوی از فلسفه‌ی نوافلاطونی قابل انکار نیست؛ اما معرفت شهودی شاعران اشراقی سبب گردید که آنها فراتر از افلاطون، از حقایقی در اشعارشان پرده بردارند که قرن‌ها بعد (قرن بیستم)، توجه دانشمندان را به خود جلب نموده است.



از نظر زیبایی شناسی، بیشترین صورخیالی که در این ابیات به کار رفته، تشبیه و تمثیل است؛ زیرا تشبیه - و تمثیل که گونه‌ای از تشبیه است - برای اثبات معنی یا حکمی به کار می‌رود. این مقاله می‌تواند درک تأثیر علوم بر زبان و آثار ادبی و یا بالعکس را بیشتر، آشکار نماید.

فهرست منابع

- ❖ اخوین، حمید (آبان ۱۳۸۵) طب سوجوک، ماهنامه پزشکان گیل، شماره ۳۷
- ❖ ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۵)، فصوص‌الحکم، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ اول، تهران: کارنامه
- ❖ ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶) فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهرا
- ❖ انوشه، حسن (به سرپرستی) (۱۳۷۶) فرهنگامه ادب فارسی، ج دوم، تهران، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات
- ❖ ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ اول، تهران: روزنه.
- ❖ باقری خلیلی، علی‌اکبر (۱۳۸۶) همانندی‌های فلسفه نو افلاطونی و عرفان مولوی، دانشگاه مازندران، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۵۴، تابستان ۱۳۸۶
- ❖ بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۷) گیهان‌شناسی و علم نوین، از کتاب مجموعه مقالات هرمس و زبان مرغان، ترجمه امین اصلانی، انتشارات جیحون، چاپ اول، تهران
- ❖ تالبوت، مایکل (۱۳۸۹) جهان هولوگرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، انتشارات هرمس، چاپ شانزدهم
- ❖ خرماهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳) حافظ حافظه ماست، چاپ دوم، تهران، انتشارات قطره





- ❖ سنایی (۱۳۸۸) دیوان سنایی، با مقدمه استاد فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران
- ❖ شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۱)، گلشن راز، صابر کرمانی، انتشارات طهوری، تهران
- ❖ شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶) صور خیال در شعر فارسی، انتشارات آگاه، تهران
- ❖ شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۹)، منطق الطیر عطار، انتشارات سخن، تهران
- ❖ رحیمیان، سعید (۱۳۸۲) ارتباط جهان با مبدا در مکتب ودانتا و مکتب عرفانی ابن عربی، نشریه علوم انسانی نامه مفید، شماره ۳۶
- ❖ زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶) نقد ادبی، انتشارات امیر کبیر، چاپ هشتم، تهران
- ❖ زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷) جست و جو در تصوف ایران، انتشارات امیر کبیر، تهران
- ❖ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، انتشارات فردوسی، ۱۳۶۶
- ❖ عطار، فریدالدین (۱۳۸۸) دیوان عطار، به کوشش اکبریان راد، تهران، الهام
- ❖ قیصری، محمود (۱۳۶۳) شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار
- ❖ کاشانی، محمود (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار
- ❖ گوهرین، سید صادق (۱۳۳۸) تصحیح اسرارنامه عطار، تهران صفی علیشاه
- ❖ لاهیجی، محمد (۱۳۳۷) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سیعی، انتشارات سعدی، تهران
- ❖ لطفی، محمدحسن (۱۳۵۳) جمهوریت افلاطون، چاپخانه خوشه، تهران
- ❖ مولوی، جلال الدین (۱۳۸۶) کلیات شمس تبریزی، تصحیح فروزانفر، چاپ چهارم، نشر بهزاد، تهران
- ❖ مولوی، جلال الدین (۱۳۶۸) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، انتشارات مولی، تهران، چاپ ششم، تهران
- ❖ موحد، صمد (۱۳۸۶) گلشن راز شیخ محمود شبستری، انتشارات طهوری، چاپ دوم، تهران

- ❖ موحد، صمد (۱۳۷۱) مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، انتشارات طهوری، چاپ دوم، تهران
- ❖ مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هشتم
- ❖ میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت (۱۳۷۷) هنر داستان نویسی، تهران، چ اول، مهناز
- ❖ هاوکینگ، استیون (۱۳۸۶) جهان در پوست گردو، ترجمه محمد رضا محجوب، تهران، انتشارات حریر
- ❖ یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی



فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی



فصلنامه تخصصی مولوی

۲۳

ایده جهان هولوگراف
در مثنوی و کلیات ش