

مقدمه

عرفان هندی در مبانی، مباحث مشترکی با عرفان اسلامی دارد؛ از جمله این مبانی مشترک، موضوع «وحدة وجود» است که می‌توان آن را اساس عرفان دانست و بسیاری از عرا و صوفیه و فلاسفه الهی و اشرافی بدان معتقد بوده‌اند. بر اساس اعتقاد بسیاری از محققان و مستشرقان، نظریه وحدت وجود در عالم اسلام، ماخوذ و تاثیر پذیرفته از اندیشه‌های هندوویژم و بهویژه آن دسته از افکاری است که از طریق «ویدها» و سپس تفاسیر آن‌ها یعنی «اوپانیشادها» انتشار یافته‌اند. (رك: بیات، 1374: 22-23).

تا زمان کشف و ترجمه تفاسیر کتاب‌های «ودا» یعنی «برهمانها» و «اوپانیشادها» و آشنایی ایرانیان با مبانی این آثار، به طور جدی، کمتر کسی متوجه تشابهات میان اندیشه‌های آیین هندوویژم و عرفان اسلامی به خصوص در زمینه نظریه وحدت وجود بود. اما از هنگامی که این رسائل فلسفی، عرفانی و دینی از زبان سانسکریت به زبانهای زنده دنیا برگردانده شد و مخصوصاً از زمانی که به همت محمد دارا شکوه، اندیشمند مسلمان هندی، این رسائل به زبان فارسی ترجمه شد، وجود اشتراک بین نظریه وحدت وجود هندی و اسلامی به نحو بارزتری برای همگان آشکار شد. با این حال مسلم است که تا کنون کسی این اندیشه‌مهم را در میان آراء جلال الدین محمد بلخی و تعلیمات اوپانیشادها به تفسیر و داوری ننشسته است. لذا ضرورت دارد تا در این تحقیق با بررسی و مطالعه عمیق آثار مولانا از یک طرف و اوپانیشادها از سویی دیگر، مباحث مشترک و خطوط موازی این بحثِ مهم، مورد داوری و مدققه قرار گیرد.

روش تحقیق در این مقاله بر اساس تحلیل محتوای کیفی و بر مبنای تطبیق آراء مربوط به وحدت وجود در اوپانیشادها و مثنوی و غزلیات مولانا، صورت گرفته است. واحد محتوا، نوشته‌های اوپانیشادها و ابیاتی از مثنوی مولانا و غزلیات شمس می‌باشد.

وحدة وجود چیست؟

پیش از آن که در این فرست به مفهوم نظریه وحدت وجود از دیدگاه مولانا و اوپانیشادها - که عمدتاً دیدگاهی عارفانه است - پرداخته شود، باید اذعان کرد که «وحدة وجود» در اندیشه عارفان و فلاسفه، تفاوت‌هایی بنیادین دارد. در فلسفه، بحث از وجود

خداآند و خلق و رابطه علت و معلول است که در قالب تعبیرهایی چون خالق و مخلوق و واجب الوجود و ممکن الوجود مطرح می‌شود، اما در عرفان وجود حقیقی و اصیل خداوند است و غیر خدا سایه‌ای بیش نیست و به تعبیر دیگر از منظر عارفان، هرچه هست اوست (خدا) و جز اویی نیست. «وحدت وجود» که آن را به فارسی «هستی» می‌گویند یک حقیقت است. «این حقیقت در مرتبه‌ای به صورت خالق و در مرتبه‌ای به صورت مخلوق ظهور و بروز می‌یابد یعنی وجود، عین وحدت است، بدون این که احتیاج به واسطه‌ای در عروض یا واسطه‌ای در ثبوت واثبات داشته باشد. به عبارت دیگر ذات خالق که وجود صرف است با تعین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت مخلوقات موجودات درنتیجه، مخلوقات همان ذات باری هستند و اوست که به صورت مخلوقات و موجودات گوناگون ظاهر شده است». (همایی، 1376، ج 1: 200). پس هر صفتی که بر ذات خداوند، یعنی وجود مطلق استوار باشد؛ عیناً در مخلوق یافت می‌شود ولی به صورت ناقص، در نتیجه هیچ صفت و خصوصیتی نمی‌تواند در خالق وجود داشته باشد که مخلوق از آن بی‌بهره باشد. برای وحدت وجود تعاریف متعدد دیگری ذکر شده است، از جمله: «وحدت وجود، یعنی جهان وجود از جماد و نبات و حیوان همگی یکی‌اند و هر کدام بسته به قرب و بعد و قوی و شدید، نسبت به خدا قرار دارند». (علوی، 1389: 68). در دایره المعارف فارسی آمده است: «وحدت وجود عقیده فلسفی و عرفانی است مبنی بر این که همه موجودات عالم، اصل و منشأ واحدی دارند، و آن وجود است، و اختلاف در مراتب وجود است. بنابراین عقیده، همه موجودات اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود، و اعم از آفریدگار و آفریده، و اعم از مجرّدات و روحانیات و مادیات، و اعم از ذهنیات و عینیات، اصل واحد دارند، و آن وجود یا هستی است». (مصطفی‌الحسن، 1383، ج 2).

همچنین جعفر سجادی، در تعریف وحدت وجود گفته است: «وحدت وجود یعنی آن که «وجود» اشیاء تجلی حق به صورت اشیاء است، و کثرات مراتب، امور اعتباری‌اند و از غایت تجدد فیض رحمانی، تعیینات اکوانی نمودی دارند». (سجادی، 1379: 782)

در فرهنگ معین، ذیل ترکیب وحدت وجود آمده است: «عقیده‌ای است مبنی بر این که جهان وجود از جمادات و نباتات و معادن و مفارقات و فلکیات، همه یک وجودند که در مرتبت فوق و اقوى و اشد، وجود خدا قرار دارد و بقیه موجودات بر حسب مراتب قرب و بعد

به مبدأ اول که طرف اقوی سست، متفاوتند». (فرهنگ معین، ذیل وحدت وجود) در فرهنگ سخن نیز وحدت وجود این گونه گزارش شده است: «عقیده‌ای است مبتنی بر این که همه موجودات اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود، منشأ واحدی دارند و آن «وجود» است و اختلاف ظاهری در مراتب وجود است». (فرهنگ بزرگ سخن، ذیل وحدت وجود) با توجه به مستندات فوق الذکر، به زبانی ساده‌تر می‌توان گفت که وحدت وجود یعنی این که در نظام هستی واقعیتی وجود دارد و جهان هیچ در هیچ نیست و دیگر این که ذهن ما به تکثیر این اصل می‌پردازد و مظاہر گوناگونی برایش پیدا می‌کند مثل انسان، سنگ، گاو، خورشید، درخت و... یعنی اولاً ما موجودی داریم و ثانیاً، ذهن، این موجود را به شکل موجودات در خود پدیدار می‌کند.

قرآن و وحدت وجود

اگرچه برخی از اندیشمندان تلاش بر آن دارند که با استناد به برخی از آیات قرآن کریم، نشانه‌هایی از وحدت وجود یافته و مبنایی برای نوعی از وحدت وجود به دست بدهند، اما باید پذیرفت که وحدت وجود در قرآن، روی هم رفته، با آن تعریف و ماهیتی که بعدها در عرفان اسلامی از آن شد، فاصله زیادی دارد و این موضوع ثابت می‌کند که آشخور نظریه وحدت وجود را باید از منابعی غیر از قرآن کریم جستجو کرد. یکی از این منابع مهم، اوپانیشادها هستند که در آینده، پیرامون آن بیشتر بحث خواهیم کرد.

خلیفه عبد الحکیم، یکی از مولوی شناسان معروف، درباره این که آیا قرآن، مبنایی برای نوعی از وحدت وجود به دست می‌دهد یا نه؟ می‌گوید: «قرآن روی هم رفته، به سادگی قابل به وجود خداست. خدای خالق غیر از مخلوق خویش است. کاینات و دستگاه آفرینش، جدا از خدا دارای وجود واقعی‌اند. دستگاه آفرینش، وهم یا نمایشی عبیث نیست، بل واقعیتی جدی است. از هیچ یا نیستی، به هستی آمده، وجود ممکن او در ید قدرت خداست که می‌تواند آن را به همان دیار عدم بفرستد... یکتا پرستی چون پروردید شد و عمق بیشتری یافت به تدریج و با مداومت به این معنی رسید که چون هر آن چه موجود است به خدا موجود است، پس در خدا موجود است و وجود تا آن جا که واقعی است، چیزی جز خود خدا نیست. این معنی که یکتا پرستی قرآن به حکم ضرورتِ منطقیِ ذاتی خود به نوعی

وحدت وجود می‌انجامد، از برخی از آیات آن به خوبی بر می‌آید. ما این سیر تدریجی را می‌توانیم نشان دهیم. خدای متعال، که در آغاز چنین تصور می‌شد که بیرون از دستگاه آفرینش حامی و مدیر آن و عالم بر آن است، رفته رفته نزدیک تر و نزدیک تر می‌آید و به انسان از رگ گردنش نزدیکتر می‌شود و با برخی از افعال وی این همانی پیدا می‌کند، آن گاه (بی آن که جهت داشته باشد، چون همهٔ جهات را فرا می‌گیرد) نور السموات و الارض می‌شود و سر انجام حیّ و حاضر می‌گردد؛ که هم اول است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن، و همهٔ چیز فانی است و تنها وجود خدای ذوالجلال و الاکرام، باقی. اگر این عقیده را وحدت وجود بخوانیم، باید اذعان کنیم که هر دین یکتا پرستی، اگر در موضع تشبيه نایست و با صدق و وفاداری از سایقهٔ درونی خود پیروی نماید، به مفهوم الوهیتی همهٔ گیر و شامل می‌رسد که «ما در آن زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم و هستی داریم». (عبدالحکیم، 1356: 162-163).

اوپانیشادها و چکیدهٔ تعالیم آن‌ها

اوپانیشادها، عبارت‌اند از مجموعه‌ای از رسائل فلسفی، عرفانی و دینی که در اصل به زبان سانسکریت و در بیان موضوع وحدت وجود و شناخت حقیقت مطلق نوشته شده‌اند. اوپانیشادها آخرین بخش از ادبیات آیین ودایی است که طی قرون متمامی (تقریباً از سدهٔ ششم پیش از میلاد) در نتیجهٔ تأملات عقلانی و تفکرات فلسفی فرزانگان آیین هندوییزم، دربارهٔ هستی غایی و رهایی و رستگاری جاودی، پدید آمدند. نخستین کسی که از مسلمانان به اوپانیشادها ارج بسیاری نهاد، محمد داراشکوه فرزند شاه جهان، پادشاه هند بود. وی با مساعدت تعداد دیگری از دانشمندان، پنجاه اوپانیشاد را به زبان فارسی ترجمه کرد و نام آن‌ها را «سرّ اکبر» نامید. (رک: شریفی، 1387: 222).

همان طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، اوپانیشادها در حقیقت تفاسیری بود که بر همنان طی صدها سال پیش از میلاد مسیح، بر کتاب‌های مقدس خود یعنی «ویداها» نوشته‌ند. «اوپانیشاد: از سه جزء اوپه: یعنی نزدیک و نی: یعنی پایین و شد: یعنی نشستن، که روی هم به معنی نزدیک نشستن است (مقصود پای درس معلم نشستن است). لیکن در

بررسی تطبیقی وحدت وجود از نظر مولانا و اوپانیشادها (167-155)

اصطلاح اهل آیین، بیشتر در معنی تعلیم سرّی و عرفان یا دانشی که از بین برندهٔ جهل باشد، به کار می‌رود.

اوپانیشادها، که در حقیقت تفسیر «وداهای» است؛ به گفتهٔ «رادا کریشنان» بیش از دویست و به قول «نیخیلاندای»، صد و هشت عدد است.^(بیات: 1374: 23) در بارهٔ تاریخ دقیق گردآوری اوپانیشادها، و این که چه کسانی دست به این گردآوری زده‌اند، متأسفانه اطلاع دقیقی در دست نیست. اما همین اندازهٔ می‌دانیم که این کار تقریباً بعد از قرن دهم میلادی صورت پذیرفته است.

«در این آیین، «برهمای» یا «برهمن» اصل عالم است. او «نیرگونا» است. یعنی بدون گونگی، بی‌چون؛ جهان ظاهری که همان برهمای مقید است، «ساقونا» است یعنی دارای گونگی و محدود است که اعتباری هم نامندش. این برهمها در عین این که دوتا هستند، واحدند. این دو نسبت به هم باطن و ظاهرند(بود و نمود) چونان اقیانوس خروشان که در نهاد خود ثابت است لیکن ظاهر و سطح آن در تغییر است.

برهمن جاویدان در همهٔ جا، در جلو و عقب، بالا، پایین، راست و چپ، موجود است. سازندهٔ آسمان و زمین و هوا و روح و حواس ما است. بدان گونه که کفها و امواج و تمام صور و کلیهٔ ظواهر دریا با دریا تفاوت ندارد، بین جهان و برهمن هم هیچ تفاوتی نیست، در حقیقت برهمن همهٔ چیز است.^(همان: 24)

وحدت وجود در مثنوی مولانا و اوپانیشادها

وحدت وجود به عنوان یکی از مباحث اساسی عرفان، از هند، که به عقیده بسیاری از پژوهشگران زادگاه نخستین تصوف بوده به سایر مناطق نفوذ کرده است. تعدادی از محققان و مستشرقان مثل «فن کرومِر»، «ماکس هرتن» و «گلدنزیهر» بر این باورند که تصوف واقعی پایه و اساسش از سرزمین هند بوده است. (رك: همان: 22)

علامه محمد تقی جعفری، در این باره می‌گوید: «باید دانست که در موقع تحلیل تاریخی این مكتب (وحدة وجود) اوئین جایی که اولین ریشه های مكتب وحدت وجودی در آن تشخیص داده می‌شود، محیط هندوستان است. در کتاب «وداهای» که آن را sruit (شنیده شده از مبدأ) می‌دانند، انسان را جزئی از کل (کل عبارت از خدا) دانسته‌اند. پس در قوس

160 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

نزوی، این کل، در صورت «آگنی» ageni (آتش)، پرتیوی pertivi (زمین)، نارونا narona (حاطه کننده)، اندرال andral (آسمان)، سوریا soria (آفتاب)، «سوما soma (ماه) جلوه‌گر شده است. البته از جنبه تاریخی شاید قدیمترین کتاب فلسفی و عرفانی، همین اوپانیشادها باشد که در شرق و غرب دیده می‌شود که با اختلاف در اسالیب فلسفی، جملگی در ضرورت گوشه‌گیری و برانداختن ریشه اجتماع و یکی دانستن مبدأ و موجودات شرکت داشته‌اند». (عفری، 1337: 76).

پیشتر از این نیز ابویحان بیرونی در کتاب "تحقيق مالله‌ند"، به اصل اعتقاد دین باوران هندی به نظریه وحدت وجود اشاره کرده است: «هنديان می‌گويند موجود، حقيق واحده است و آن علت نخستین باشد که به صورت‌های گوناگون در صحنۀ وجود پدیدار گشته، قوۀ اوست که به حالت متبایني که ظاهراً موجب تغایر [است]، در اجزاء و افراد وجود و صور آن حلول کرده. یکی از آنان (هنديان) به من گفت: هرکسی به تمامی هستی خود، به علت اول تشابه يابد، سرانجام با او متّحد خواهد شد، اين وقتی است که وسایط علايق خود را ترك کند». (بیرونی، 1363: 123). از این رو می‌توان گفت که مسئله وحدت وجود در تمام مکاتب و اديان هندی ریشه‌ای دیرین و عمیق دارد. نگرش‌های اوپانیشادها به عالم وجود نیز نگرشی است مبتنی بر وحدت وجود: «آتمن (روح فردی) در همه حضور دارد و کل وجود در ژرفا وحدت دارند و آتمن که عین «برهمن» (خدواند) است چون رشتۀ نامرئی میان تسبیح، همه موجودات هستی را به یکدیگر مرتبط ساخته است». (داراشکوه، 1381، ج 1: 230). در جای دیگری از اوپانیشادها، وحدت وجود در قالب تمثیل بیان شده است: «...روح فرد شبیه به موجی است که از دریا برمی‌خیزد و دوباره آن موج به دریا فرو می‌ریزد یا چون قطره آبی است که موقتاً از دریا جدا مانده ولی در هر حال به دریا درون می‌رود و به خودی خود، وجود حقیقی ندارد، بلکه همان دریاست که بدان صورت در هوا نمایان شده و نمایش‌هایی شخصیت آن ظاهری است. بنا بر این همه مخلوقات عالم امکان، مظاهر و نمایش‌هایی هستند که گرچه به ظاهر حقیقتی دارند، اما در باطن همان نفس کلی مطلق (برهمن- آتمن) می‌باشند که بدان صورت جلوه‌گر شده‌اند». (همان: 216). نخستین عارف بزرگ اسلامی که وحدت وجودی شمرده شده است، ابن العربي است. زیرا در عرفان اسلامی، اولین بار در آثار و سخنان او، بهویژه در دو اثر بزرگ او یعنی "قصوص" و "فتحات مکیه"،

شاهد موضوع وحدت وجود هستیم: «در بین عرفا و صوفیه مسلمین، اوّلین کسی که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد، ابن عربی است... به عبارت دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت وجود مبتنی است». (لرین کوب، 1387: 109)

بعد از ابن عربی، بسیاری از عرفا و صوفیه به وحدت وجود گرایش پیدا کردند؛ از جمله مولانا جلال الدین محمد بلخی. وحدت وجود در اندیشه عرفانی مولانا نیز جایگاه بسیار مهمی دارد و به اعتقاد او «عالّم مجموعه واحد است که به وسیله رشته‌های مرئی و نامرئی به یکدیگر متصل شده و ذره‌ای از ذره‌ای دیگر جدا نیست. همه از یک جنس است، اجزایی است که کلی را ساخته و آن «کاینات» نامیده شده و سازنده و رهبر آن، آفریدگار است که همه چیز از او آغاز و همه چیز بدرو ختم می‌شود. همه چیز فانی است، آلا او که فنا نیز در او جایی ندارد». (بیانی 1387: 2)

مولانا در سراسر مثنوی می‌کوشد پرده از ظاهر کثیر عالم بردارد و وحدت باطنی آن را آشکار کند و این حقیقت را با داستان‌های مختلف و با تمثیل‌های گوناگون نشان می‌دهد:

هریکی باشد به صورت غیر آن
چون به نورش روی آری بی‌شکی
لَا نُفُرَقْ بَيْنَ أَحَادِ الرُّسُلِ
صد نماند یک شود گر بفسری

د چراغ ار حاضر آری در مکان
فرق بتوان کرد نور هر یکی
اطلب المعنی من الفرقان و قُلْ
گر توصد سیب و صد آبی بشمری

(مثنوی، مولوی، 1/678-681)

یکی از آموزه‌های وحدت وجود، در اوپانیشاد، برابری آتمن و برهمن است که در آن ایزدها و جلوه‌های گوناگون برهمن - حقیقت نهایی - می‌باشد و تعین برهمن در روح انسان، آتمن نامیده می‌شود. یکی بودن حقیقت نهایی و فرد - برهمن و آتمن - جوهر اصلی اوپانیشادهاست. پس می‌توان گفت شناسایی آتمن یا «من اعلیٰ» برابراست با شناسایی برهمن که در آن حالت شناسانده و شناخته شده هردو یکی هستند. البته این تساوی به نظر ساده می‌آید ولی فهم و اشراف به آن حساس و کلیدی است.

مولانا این مفهوم را این چنین بیان می‌کند:

که پذیرد حرف و صوت قصه خوان

این چه باد است اندر آن خرد استخوان

162 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

استخوان و باد روپوش است و بس
در دو عالم غیر بزدان نیست کس
مستمع او، قائل او، بی احتجاب!
زانکه الا ذنان من رأس ای مثاب!
(همان، 1022-1024/6)

در اوپانیشادها، حقیقت عالم «برهمن» است و این نمودهای گوناگون و مظاهر رنگارنگ جلوه ذات است. و اصل همه آنها به خداوند بر می‌گردد، هرچند در شکل ظاهری با هم متفاوت باشند: «چنان که از دانستن یک گل همه چیزهای گلین (چون کوزه) و جز آن دانسته می‌شود و نام و نقش ظروف گلین همین گفتن محض است و هیچ نیست، هر چه هست همان گل است». (داراشکوه، 1381: 133). همچنین در اوپانیشادها آمده است که: «...تو را باید که از شمار دوئی و از حساب منی و توئی برآئی و این تعیین را به دل خود راه دهی که هرچه موجود شده و به نظر می‌آید، در حقیقت جلوه جمال «برهمن» و ظهرور هستی مطلق است. اوست که ذات خود را که یگانه و بی‌مانند است به چندین شکلها و صورتها نموده است و می‌نماید و در همه جا و همه چیز و همه کس ظهور هستی مطلق و تصرف حق است، آن ذات حق است که بوده است و خواهد بود و در همه جا و در همه کسی و در همه چیز ظهور اوست و او سر به سر ذوق و شادی و راحت است و آن همه احوال نسبت به او چون نسبت موج و حباب و بخار است با ذات دریا». (همان: 232) مولانا نیز در بیان وحدت وجود، کثرت ماهیات و تعیینات اعتباری را به آب جوی و نقوش و صور مختلف ناپایدار که در آن منعکس می‌شود مانند کرده است:

چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
جمله تصویرات، عکس آب جوست
خل دوشابست و دوشابست خَل
باز عقلش گفت بگذر زین حُول
(مثنوی مولوی، 1062-1063/6)

عشق ایشان ، عکس مطلوبی او
خوب رویان آینه خوبی او
دایماً در آب ، کی ماند خیال
هم به اصل خود رود این خد و خال
(همان، 1054-1057/6)

از نظر مولانا، هر آن چه در آسمان ها و زمین است و موجودات عالم و تعیینات آن، از هر رنگ و هرگونه شکل، سراسر ظهور هستی مطلق است و وحدت و یگانگی اوست که به رنگ کثرت و دوئی ظاهر می‌شود:

بررسی تطبیقی وحدت وجود از نظر مولانا و اوپانیشادها (163) (155-167)

گفت یارش : کیستی ای معتمد؟
بر چنین خوانی مقامِ خام نیست
کی پزد؟ کی وارهاند از نِفاق
در فراق دوست سوزید از شرر
باز گردِ خانه انباز گشت
تا بِنَجَهَدْ بِيَادِ لِفْظِي زَلَبْ
گفت : بر در هم توپی ای دلستان!
نیست گنجایی دو من در یک سرا
چون که یکتایی، در این سوزن درآ!
نیست در خور با جَمَل سَمُّ الْخِيَاطْ
(همان، 3056/1-3066)

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت من گفتیش: برو، هنگام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق
رفت آن مسکین و سالی در سفر
پخته شد آن سوخته، پس بازگشت
حلقه بر در زد به صد ترس و ادب
بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟
گفت: اکنون چون منی، ای من درآ!
نیست سوزن را سر رشته دوتا
رشته را باشد به سوزن ارتباط

در اوپانیشادها نیز نظیر این طرز تلقی را می‌توان یافت، آنجا که آمده است: «خداؤند، بزرگ و بی‌نهایت است و در هر صورت و شکلی، شکل و صورت آن چیز را می‌گیرد و در آن پنهان است و بر کل عالم محیط است همان طور که آتش هرچیزی را احاطه می‌کند». (داراشکوه، 1381: 20) در مثنوی نیز «وجود»، یک حقیقت بیش نیست و همان حقیقت واحد، فردِ یگانه است که با اختلاف درجات و مراتب، شدت و ضعف، نقص و کمال، فقر و غنا، قلت و کثرت، در سراسر موجودات از واجب و ممکن جریان دارد. مولانا وجود را به نور تشبيه می‌کند و می‌گوید وجود در عین اختلاف مراتب و درجات وجود، سبب شدت و ضعف همان نور است نه مداخله امر دیگری:

صد بود نسبت به صحن خانه ها
چون که برگیری تو دیوار از میان
(همان: 416-417)

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان

لیک نورش نیست دیگر، زان سراست
زان که از شیشه است اعداد و دوئی
از دوئی و اعداد جسم ، ای منتهی!
(همان، 3/1255-1257)

این سفال و این فتیله دیگر است
گرنظر در شیشه داری گم شوی
ور نظر بر نور داری وارهی

164 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

از نظر مولانا، وحدت وجود یعنی این که عالم وجود، با تمام امکانات و لوازمش، هستی و موجودیت خود را از ذات حضرت حق گرفته است:

بادِ ما و بودِ ما از دادِ توست هستی ما جمله از ایجاد توست
(همان، 1/30)

در تعالیم اوپانیشادها، «برهمن» ذاتی مطلق و نامتناهی است که مافوق هستی است و محیط بر آن و عالم وجود به منزله یک نوع عدم نیستی، مبرا از هرگونه اسم و صفات کلی و کیفی و ظلمت محض است: «تمام این عالم برهمن است، جهان فانی است و جیوآتما (روح فردی) همان برهمن (خداآوند) است نه غیر و عالم آئینه تجلیات حق است و اصنام، مظاهر صفات لايتناهی حق‌اند». (داراشکوه، 1381: 132).

انسان در اوپانیشادها به «عالیم صغیر» تعبیر می‌شود و برهمن «عالیم کبیر». انسان چیزی نیست جز آتمن و جهان «عیج چیز» نیست جز برهمن و در این میان به لحاظ وحدت وجود (تساوی)، دوگانگی در بین نیست. اینجا اختلاف بین دو چیز متفاوت نیست، بلکه بین دو «وضعیت مرتبط» است.

حقیقت انسان در چیست؟ پاسخ اوپانیشاد، همان تساوی به آتمن حقیقت ازلی، و غایت متعال آدمی است، که از آن روح متعال است. مولانا خود را آمیزه‌ای از کل کاینات و در نتیجه جزئی از «وحدة وجود» می‌دانست، چنان که در بستر مرگ سروده بود:

گهی خورشید را مانم، گهی دریای گوهر را	درون، عزّلک دارم، برون ڏل زمین دارم
چرا پژمرده باشم من؟ که بشکفته‌ست هرجزوم	چرا خربنده باشم من؟ برآقی زیر زین دارم
شعاع آفتایم من، اگر درخانه‌ها گردم	عقیق و زرّ و یاقوتم، ولادت زآب و طین دارم

(غزلیات شمس، 1426)

بنا بر این از نظر مولانا، انسان، جزئی از کل است. در اوپانیشادها آمده است : «آن درخشندگی خورشید که جهان را روشن می‌دارد و آن نور ماه و روشنی آتش، همه از من است و منم که به زمین می‌آیم و به قدرت خود همه موجودات را نگه می‌دارم. من در دل همه خانه دارم، حافظه و دانش از من است و زوال آن نیز از من است». (داراشکوه، 1381: 211).

بررسی تطبیقی وحدت وجود از نظر مولانا و اوپانیشادها (165-167)

و دست آخر این که، در ابیات زیبای زیر از غزلیات شمس، دقیقاً همین طرز تلقی را که در اوپانیشادها آمده است به گونه‌ای آشکار و با بیانی خیال انگیز از زبان مولانا می‌خوانیم:

دفع مده ، دفع مده، ای مه عیار بیا!
تشنه مخم—ورنگر، ای شـه خمار بیا
بلبل سرمـست تویی جانب گلزا بیا!
یوسف دزدیده تویی، بر سـر بازار بیا!
بار دگـر رقص کنان بـی دل و دستار بـیا!
ماه شب افروز تویی، ابرشـکربـار بـیا!
گـاه مـیـا گـاه مـرو خـیـز و بـه یـک بـار بـیـا!
مرـهم مجرـوح بـیـا، صـحت بـیـمار بـیـا!
شـادـی عـشـاق بـجـو، کـورـی اـغـیـار بـیـا!...
(غزلیات شمس، 36).

خواجه بـیـا، خـواـجه بـیـا، خـواـجه دـگـربـار بـیـا
عاـشـق مـهـجـور نـگـر، عـالـم پـرـشـور نـگـر
پـای توـیـی، دـسـت توـیـی، هـسـتی هـرـهـست توـیـی
گـوش توـیـی، دـیدـه توـیـی، وزـهـمه بـگـزـیدـه توـیـی
ای زـنـظـر گـشـته نـهـان اـی هـمـه رـاجـان و جـهـان
روـشـنـی رـوز توـیـی، شـادـی غـم سـوـز توـیـی
ای عـلـم عـالـم نـوـپـیـش توـهـر عـقـل گـرـو
ای نـفـس نـوـح بـیـا، وـی هـوـس رـوـح بـیـا
ای مـه اـفـرـوـختـه روـ، آـب رـوـان دـل جـوـ

نتیجه گیری

وحدت وجود را می‌توان مهمترین رکن بنیادین اکثر مکاتب عرفانی دانست. البته مکاتب گوناگون عرفانی، در نوع جهان بینی و دستور العمل های مربوط به سیر و سلوک، تفاوت هایی با یکدیگر دارند؛ اما ظاهراً در این آموزه، غالب با هم اختلاف بنیادی ندارند. اساساً توجیه منطقی و عقلانی این امر با مشکلات بزرگی رو به روست و کمتر مکتب فکری ای توансنته است از عهده تبیین آن برآید. در این مقاله آراء وحدت وجودی مولانا جلال الدین محمد بلخی، به عنوان نماینده عرفان ایرانی - اسلامی با همین آراء، از اوپانیشادها به عنوان نماینده عرفان هندی مقایسه شده‌اند و در نهایت نتایج ذیل به دست آمده است:

بحث وحدت وجود در هر دو عرفان بحثی مشترک است که دارای تشابهات زیادی با یکدیگر می‌باشند. دیگر اینکه در مثنوی مولانا و همچنین اوپانیشادها وجود به عنوان یک اصل مهم و اساسی عرفانی مطرح شده است و بخش مهمی از مبانی فکری هر دو اثر را تشکیل می‌دهد. آنها به یگانگی خداوند اعتقاد راسخ دارند و این وحدت، در نظر آنها نه تنها به این معناست که چیزی غیر از او نیست و او همه چیز است، بلکه در ذات خداوند اصلاً کثرتی نیست. او هم واحد است و هم احمد و هر چیزی غیر از او سایه‌ای از وجود اوست و وجود خارجی ندارد.

کتاب‌نامه

- انوری، حسن. 1382. **فرهنگ بزرگ سخن**. 85. چاپ دوم. تهران. سخن. ج 8، چاپ دوم.
- بیات، محمد حسین. 1374. **مبانی عرفان و تصوف**. تهران: دانشگاه علامهٔ طباطبایی.
- بیرونی، ابوالحیان. 1363. **تحقيق مالهند**. به کوشش اکبر دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
- جعفری، محمد تقی. 1337. **مبدأ اعلیٰ**. تهران: حیدری.
- داراشکوه، محمد. 1381. **سرّ اکبر**. ترجمهٔ اوپانیشادها. به سعی و اهتمام تاراچند و سید محمد رضا جلالی نائینی. 2جلدی. چاپ چهارم. تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1387. **ارزش میراث صوفیه**. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سید جعفر. 1379. **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. چاپ پنجم. تهران: طهوری.
- شریفی، محمد. 1387. **فرهنگ ادبیات فارسی**. تهران: نشر نو و معین.
- عبدالحکیم، خلیفه. 1356. **عرفان مولوی**. ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میر علایی. چاپ سوم. تهران: کتاب‌های جیبی.
- علوی، عبدالرضا. 1389. **فرهنگ مثنوی (توضیح و معنی لغات به کار رفته در مثنوی معنوی)**. تهران: علم.
- صاحب، غلامحسین. 1383. **دایره المعارف فارسی**. جلد 2. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- معین، محمد. 1377. **فرهنگ معین**. ج 4. چاپ دوازدهم. تهران: امیرکبیر.
- مولانا، جلال الدین محمد. 1374. **مثنوی معنوی**. به کوشش رینولد نیکلسون. چاپ دوم. تهران، پژوهش.
- مولانا، جلال الدین محمد. 1381. **دیوان کلیات شمس**. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- همایی، جلال الدین. 1376. **مولوی نامه** (مولوی چه می‌گوید؟). ج 2. چاپ نهم. تهران: هما.

بحثی درباره پیوند عمودی خیال در غزلیات حافظ

¹ دکتر سید جاسم پژوهنده

² دکتر سید علی جعفری صادقی

چکیده:

یکی از مسائلی که در شیوه‌شناسی شعر حافظ مورد بررسی است، گستاخی محور عمودی خیال و به زعم برخی حافظپژوهان نبودن توالی مفهومی میان بیت‌های برخی از غزل‌ها است، که از این رو حافظ از زمینه‌سازان سبک هندی به شمار آمده است. در این جستار ما کوشیده‌ایم تا با عنایت به جانمایه شعر حافظ؛ یعنی عشق و بر پایه تداعی‌ها و گسترش معنایی برخاسته از آن، که باعث آشتفتگی و گستاخی ظاهری در پیوند بیتها می‌شود، کانونی شدن و پیوند دوباره ابیات و توالی آن‌ها را روشن نماییم. که بر این پایه افرون بر آشکار شدن پیوند نهادینه و نهانی بیتها، نکات و معانی طریف دیگری نیز به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: عشق، متناقض‌نمایی، ناسازی، پیوند.

1 - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

pazhuhandeh@yahoo.com

2 - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز

aljasa70@gmail.com

تاریخ پذیرش

92/8/1

تاریخ دریافت

92/5/2