

مقدمه

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

تا زمان کشف و ترجمه تفاسیر کتاب‌های «ودا» یعنی «برهمانها» و «وپانیشادها» و آشنایی ایرانیان با مبانی این آثار، به طور جدی، کمتر کسی متوجه تشابهات میان اندیشه‌های آیین هندوییزم و عرفان اسلامی به خصوص در زمینه نظریه وحدت وجود بود. اما از هنگامی که این رسایل 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 رسایل به زبان فارسی ترجمه شد، وجوه 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 اندیشه مهم را در میان آراء جلال‌الدین 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 بحث مهم، مورد داوری و مذاقه 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 می باشد.

وحدت وجود چیست؟

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

خداوند 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 سایه ای بیش نیست و به تعبیر دیگر از منظر عارفان، هرچه هست اوست (خدا) و جز اوئی 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 و اثبات داشته باشد. به عبارت دیگر ذات خالق که وجود صرف است با تعیین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت مخلوقات درآمده است. در نتیجه، 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 مجردات و روحانیات و مادیات، و اعم از ذهنیات و عینیات، اصل واحد دارند، و آن وجود یا هستی است». (مصاحب، 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، تعینات اکوانی نمودی دارند». (سجادی، 1379: 782).

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

به مبدأ اول که طرف اقوی ست، متفاوتند». (فرهنگ معین، ذیل وحدت وجود) در فرهنگ سخن نیز وحدت وجود این گونه گزارش شده است: «عقیده ای 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 ساده تر می‌توان گفت که وحدت وجود یعنی این که در نظام هستی واقعی وجود دارد و جهان هیچ در هیچ نیست و دیگر این که ذهن ما به تکثیر این اصل می‌پردازد و مظاهر 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، نشانه‌ها یی 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 آبخور نظریه وحدت وجود را باید از منابعی غیر از قرآن کریم جستجو کرد. یکی از این منابع مهم، اوپانیشاده‌ها 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 قایل 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 عبث نیست، بل واقعیّتی 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 پرورده 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 ضرورت منطقی 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 تصوّر 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 نزدیک تر می‌شود و با برخی از افعال وی این همانی پیدا می‌کند، آن گاه (بی آن که جهت داشته باشد، چون همه 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 همه 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 تشبیه نایستد و با صدق و وفاداری از سایقه درونی خود پیروی نماید، به مفهوم الوهیتی همه گیر و شامل می‌رسد که «ما در آن زندگی می‌کنیم، حرکت می‌کنیم و هستی داریم». (عبد الحکیم، 1356: 162-163).

اوپانیشادها و چکیده تعالیم آن ها

اوپانیشادها، عبارت‌اند از مجموعه ای از رسایل 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 متمادی (تقریباً از سده ششم پیش از میلاد) در نتیجه تأملات عقلانی و تفکرات فلسفی فرزندگان آیین هندوییزم، درباره هستی غایی و رهایی و رستگاری جاوید، پدید آمده‌اند. 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 آن ها را «سر اکبر» نامید. (رک: شریفی، 1387: 222).

همان طور که پیشتر نیز اشاره کردیم، اوپانیشادها در حقیقت تفاسیری بود که برهمنان طی صدها سال پیش از میلاد مسیح، بر کتاب های مقدس خود یعنی «ویدها» نوشتند. «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

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 «وداها» است؛ به گفتهٔ «رادا کریشنان» بیش از دویست و به قول «نیخیلانا» 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 اندازه می‌دانیم که این کار تقریباً بعد از قرن دهم میلادی صورت پذیرفته است.

«در این آیین، «برهما» یا «برهمن» اصل عالم است. او «نیرگونا» است. یعنی بدون گونگی، بی‌چون؛ جهان ظاهری که همان برهمای مقید است، «ساگونا» است یعنی دارای گونگی و محدود است که اعتباری هم نامندش. این برهماها 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 همه جا، در جلو و عقب، بالا، پایین، راست و چپ، موجود است. سازنده 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، درحقیقت برهمن همه 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 کرومر»، «ماکس هرتن» و «گلدزیهر» بر این باورند که تصوف واقعی پایه و اساسش از سرزمین هند بوده است. (رک: همان: 22)

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

نزولی، این کل، در صورت «آگنی» ageni (آتش)، پرتیوی pertivi (زمین)، نارونا narona (احاطه کننده)، اندرا andra (آسمان)، سوریا soria (آفتاب)، «سوما soma» (ماه) جلوه گر شده است. البته از جنبه تاریخی شاید قدیمترین کتاب فلسفی و عرفانی، همین اوپانیشادها باشد که در شرق و غرب دیده می شود که با اختلاف در اسالیب فلسفی، جملگی در ضرورت گوشه گیری و برانداختن ریشه اجتماع و یکی دانستن مبدأ و موجودات شرکت داشته اند. (جعفری، 1337: 76)

پیشتر از این نیز ابوریحان بیرونی در کتاب "تحقیق ماللهند"، به اصل اعتقاد دین باوران هندی به نظریه وحدت وجود اشاره کرده است: «هندیان می گویند موجود، حقیقت واحد است و آن علت نخستین باشد که به صورت های گوناگون در صحنه وجود پدیدار گشته، قوه اوست که به حالت متباینی که ظاهراً موجب تغایر [است]، در اجزاء و افراد وجود و صور آن حلول کرده. یکی از آنان (هندیان) به من گفت: هرکسی به تمامی هستی خود، به علت اول تشابه یابد، سرانجام با او متحد خواهد شد، این وقتی است که وسایط علایق خود را ترک کند». (بیرونی، 1363: 123). از این رو می توان گفت که مسئله وحدت وجود در تمام مکاتب و ادیان هندی ریشه ای دیرین و عمیق دارد. نگرش های 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» (خداوند) است چون رشته 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 برمی خیزد و دوباره آن موج به دریا فرو می ریزد یا چون قطره آبی است که موقتاً از دریا جدا مانده ولی در هر حال به دریا درون می رود و به خودی خود، وجود حقیقی ندارد، بلکه همان دریاست که بدان صورت در هوا نمایان شده و هویت و شخصیت آن ظاهری است. بنا بر این همه مخلوقات عالم امکان، مظاهر و نمایش هایی هستند که گرچه به ظاهر حقیقتی دارند، اما در باطن همان نفس کلی مطلق (برهمن - آتمن) می باشند که بدان صورت جلوه گر شده اند». (همان: 216). نخستین عارف بزرگ اسلامی که وحدت وجودی شمرده شده است، ابن العربی است. زیرا در عرفان اسلامی، اولین بار در آثار و سخنان او، به ویژه در دو اثر بزرگ او یعنی "فصوص" و "فتوحات مکیه"،

شاهد موضوع وحدت وجود هستیم: «در بین عرفا و صوفیة مسلمین، اولین کسی که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریة خویش قرار داد، ابن عربی است... به عبارت دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت وجود مبتنی است». (زرین 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 «عالم 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 بدو 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 ظاهرکثیر عالم بردارد و وحدت باطنی آن را آشکار کند و این حقیقت را با داستان های مختلف و با تمثیل های گوناگون نشان می‌دهد:

ده چراغ ار حاضر آری در مکان	هریکی باشد به صورت غیر آن
فرق بتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی
اطلب المعنی من الفرقان و قل	لا نَفرق بین آحاد الرُّسل
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماند یک شود گر بفشری

(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 تعیین 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 «مَنِ اُعلی» 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:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان که پذیرد حرف و صوتِ قصّه خوان

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

در اوپانیشادها، حقیقت عالم «برهمن» است و این نمودهای گوناگون و مظاهر رنگارنگ جلوه ذات اوست. و اصل همه آنها به خداوند بر می گردد، هرچند در شکل ظاهری با هم متفاوت باشند: «چنان که ازدانستن یک گل همه چیزهای گلین (چون کوزه) و جز آن دانسته می شود 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 تعین را به دل خود راه دهی که هرچه موجود شده و به نظر می آید، در حقیقت جلوه جمال «برهمن» و ظهور هستی مطلق است. اوست که ذات خود را که یگانه و بی مانند است به چندین شکلهای صورتهای نموده است و می نماید 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 تعینات اعتباری را به آب جوی و نقوش و صور مختلف ناپایدار که در آن منعکس می شود مانند کرده است:

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

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

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

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش: کیستی ای معتمد؟
گفت من گفتش: برو، هنگام نیست	بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق	کی پزد؟ کی وارهند از نفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شر
پخته شد آن سوخته، پس بازگشت	باز گرد خانه انباز گشت
حلقه بر در زد به صد ترس و ادب	تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟	گفت: بر در هم تویی ای دلستان!
گفت: اکنون چون منی، ای من درآ!	نیست گنجایی دو من در یک سرا
نیست سوزن را سر رشته دوتا	چون که یکتایی، در این سوزن درآ!
رشته را باشد به سوزن ارتباط	نیست در خور با جمل سم الخیاط

(همان، 3056/1-3066)

در اوپانیشادها نیز نظیر این طرز تلقی را می توان یافت، آنجا که آمده است: «خداوند، بزرگ و بی نهایت است و در هر صورت و شکلی، شکل و صورت آن چیز را می گیرد و در آن پنهان است و بر کل عالم محیط است همان طور که آتش هر چیزی را احاطه می کند» (داراشکوه، 1381: 20). در مثنوی نیز «وجود»، یک حقیقت بیش نیست و همان حقیقت واحد، فرد 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 تشبیه می کند و می گوید وجود در عین اختلاف مراتب و درجات وجود، سبب شدت و ضعف همان نور است نه مداخله امر دیگری:

همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان

(همان: 416 /4-417)

این سفال و این فتیله دیگر است	لیک نورش نیست دیگر، زان سراسر است
گر نظر در شیشه داری گم شوی	زان که از شیشه است اعداد و دوئی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دوئی و اعداد جسم، ای منتهی!

(همان، 1255 /3-1257)

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 ایجادِ 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 جیواثما (روح فردی) همان برهمن (خداوند) است نه غیر و عالم آئینه تجلیات حق است و اصنام، مظاهر صفات لایتناهی حق‌اند». (داراشکوه، 1381: 132).

انسان در اوپانیشادها به «عالم صغیر» تعبیر می‌شود و برهمن «عالم کبیر». انسان چیزی نیست جز آتمن و جهان «هیچ 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 «وحدت وجود» می‌دانست، چنان که در بستر مرگ سروده بود:

گاهی خورشید را مانم، گاهی دریای گوهر را	درون، عزّ فلک دارم، برون دُل زمین دارم
چرا پژمرده باشم من؟ که بشکفته‌ست هر جزوم	چرا خربنده باشم من؟، براقی زیر زین دارم
شعاع آفتابم 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).

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

خواجه بیا، خواجه بیا، خواجه دگر بار بیا عاشق مهجور نگر، عالم پرشور نگر پای تویی، دست تویی، هستی هر هست تویی گوش تویی، دیده تویی، وز همه بگزیده تویی ای ز نظر گشته نهان ای همه راجان و جهان روشنی روز تویی، شادی غم سوز تویی ای علم عالم نو پیش تو هر عقل گرو «ای نفس نوح بیا، وی هوس روح بیا ای مه افروخته رو، آب روان دل جو	دفع مده ، دفع مده، ای مه عیار بیا! تشنهٔ مخمور نگر، ای شه خمار بیا بلبل سرمست تویی جانب گلزا بیا! یوسف دزدیده تویی، بر سر بازار بیا! بار دگر رقص کنان بی دل و دستار بیا! ماه شب افروز تویی ، ابرشکربار بیا! گاه میا گاه مرو خیز و به یک بار بیا! مرهم مجروح بیا، صحت بیمار بیا! شادی عشاق بجو، کوری اغیار بیا!...
--	---

(غزلیات شمس، 36).

نتیجه گیری

وحدت وجود را می توان 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، اغلب با هم اختلاف بنیادی ندارند. اساساً توجیه منطقی و عقلانی این امر با مشکلات بزرگی رو به روست و کمتر مکتب فکری ای توانسته 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 وحدت 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 احد و هر چیزی غیر از او سایه‌ای از وجود اوست و وجود خارجی ندارد.

کتاب نامه

- 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 علامه ی طباطبائی.
- بیرونی، ابوریحان. 1363. *تحقیق ماللهند*. به کوشش اکبر دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
- جعفری، محمد تقی. 1337. *مبدأ اعلی*. تهران: حیدری.
- داراشکوه، محمد، 1381، *سر اکبر*، ترجمه اوپانیشاده‌ها، به سعی و اهتمام تاراچند و سید محمدرضا 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.
- عبد الحکیم، خلیفه. 1356. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی. چاپ سوم. تهران: کتاب های جیبی.
- علوی، عبدالرضا. 1389. *فرهنگ مثنوی* (توضیح و معنی لغات به کار رفته در مثنوی معنوی). تهران: علم.
- مصاحب، غلامحسین. 1383. *دایره المعارف فارسی*. جلد 2. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- معین، محمد . 1377. *فرهنگ معین*. ج 4. چاپ دوازدهم. تهران: امیر کبیر.
- 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 می گوید؟). ج 2 . چاپ نهم. تهران: هما.

بحثی درباره پیوند عمودی خیال در غزلیات حافظ

دکتر سید جاسم پژوهنده¹

دکتر سید علی جعفری صادقی²

چکیده:

یکی از مسائلی که در شیوه‌شناسی شعر حافظ مورد بررسی است، گسستگی 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 آشفتگی و گسستگی ظاهری در پیوند بیت‌ها می‌شود، کانونی شدن و پیوند دوباره ابیات و توالی آن‌ها را روشن نماییم. که بر این پایه افزون بر آشکار شدن پیوند نهادینه و نهانی بیت‌ها، نکات و معانی ظریف 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