

دوفصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال دهم، شماره ۳۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ (صص ۳۲۴-۲۲۹)

اعیان، نعماتِ محفلِ بی‌رنگند

(بررسی تطبیقی تمثیل‌های وحدت وجود در آثار بیدل و اوپانشادها)

۲- عبدالله ولی پور

۱- رقیه همتی

چکیده

عرفان اسلامی با عرفان هندی شباهت‌های زیادی دارد، در این میان اندیشه «وحدت وجود» یکی از شایان توجه‌ترین مباحث است. اوپانشادها یکی از مهم‌ترین کتاب‌های مقدس هندوان است، که درون‌مایه عرفانی دارد و با زبان رمز و تمثیل بیان شده است. اولین اصل و مبحثی که اساس و بنیان تعلیمات اوپانشادهاست، مبحث وحدت وجود است، بیدل دهلوی نیز که یکی از شیفتگان اندیشه وحدت وجود است، هرچند تأثیرپذیری وی از اندیشه «وحدت وجودی» ابن عربی غیرقابل انکار است، ولی نظر به این که بیدل تمام عمر خود را در میان هندوان سپری کرده است، قطعاً در تعالیم عرفانی خود از اندیشه‌های هندی نیز تأثیر پذیرفته و تمثیل‌هایی را که اوپانشادها برای تبیین و تشریح اندیشه وحدت وجود بیان کرده، در آثار خود منعکس کرده است. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی تطبیقی تمثیل‌های مشترک وحدت وجود در اوپانشادها و آثار بیدل پرداخته است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که هرچند تمثیل‌های وحدت وجود در آثار بیدل دهلوی، بسیار زیاد است، ولی در این میان، تمثیل‌های آب و مظاهر آن، آینه و تصویر، سایه و آفتاب، هسته و درخت، خواب و بیداری، رنگ و بی‌رنگی، نفس و صوت و نطق، از جمله تمثیل‌های مشترک وحدت وجود در اوپانشادها و آثار بیدل است.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، عرفان اسلامی، عرفان هندی، بیدل دهلوی و اوپانشاد

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) Email:hemmati98@pnu.ac.ir

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور Email:a.valipour@pnu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۰

۱- مقدمه

بررسی سیر تاریخی تعبیر عرفانی «وحدت وجود»، نشان می‌دهد که اولاً «در عرفان همواره با وحدت‌انگاری مواجهیم» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). ثانیاً هرچند «وحدت وجود در اسلام به وسیله ابن عربی به صورت کامل نظام گرفت» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۹۱) ولی این اندیشه، سابقه طولانی دارد، و در بین اقوام و مذاهب مختلف به شکل‌های تقریباً شبیه به هم رایج بوده است، در اسلام، قبل از ابن عربی، هم در سخنان عرفایی از قبیل حلاج، ابوالعباس قصاب، بایزید بسطامی، جنید و...، به نوعی به موضوع وحدت وجود اشاره شده، و هم در مصحف مجید، آیات زیادی وجود دارد که یکتایی خداوند (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) (طه/۱۴)، شریک نداشتن خدا در هستی (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) (الاخلاص/۱)، حضور مطلق خدا در همه جا (فَأَيَّمَا تُؤَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (البقره/۱۱۶)، یا ظاهر و باطن بودن خدا (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (الحديد/۳) را بیان می‌کند؛ همچنین در نهج البلاغه می‌خوانیم: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است) (امام علی، ۱۳۷۵: ۲-۳) یا «لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالَ هُوَ كَأَنَّ وَ لَمْ يَأْ عَنَهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا بَأَنَّ» (در آفریدگان حلول نکرده بدانسان که گویند در آنهاست و چنان از آنها دور نیست که گویند از آنها جداست) (همان: ۵۱ - ۵۰). در ایران باستان و در آیین مزدیسنا نیز، در کتاب «شکندگمانیک و چار» (=گزارش گمان‌شکن) می‌خوانیم: «هرچه در عالم محسوس هست، تخمه و نطفه آن در دنیای نامحسوس هم هست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۲۶) یا در یونان و روم باستان، «سابقه اندیشه وحدت وجود را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد، همه فلاسفه قبل از سقراط ظاهراً معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرت جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی بیابند» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۱۷).

اما قدمت وحدت وجود در هند باستان را شاید یکی از پرسابقه‌ترین خاستگاه‌های وحدت وجود و یا حتی به تعبیر بعضی، آن را خاستگاه و موطن اصلی پانته‌ایسم خواند. (ر.ک. همان: ۱۲۱) که در کتاب‌های مقدس هندوان از جمله در اوپانشاد و ودا انعکاس یافته است؛ مثلاً نوای اصلی اوپانشاد این است که «تنها یک وجود متعالی (برهمن) وجود دارد که کاملاً ورای فهم انسانی است...» (همان: ۱۲۲) یا در اندیشه ودایی می‌خوانیم که «او خود عین جهان است. او هر آن چیزی است که هست، بوده و خواهد بود» (همان‌جا).

اوپانیشادها دارای محتوا و مضمون عرفانی است و اغلب مباحث آن با زبان رمز و تمثیل بیان شده است. اولین اصل و مبحثی که اساس و بنیان تعلیمات اوپانیشادهاست، مبحث وجود است که به موجب آن وحدت در کثرت، منتشر؛ و کثرت در وحدت، مستغرق است. «در واقع اولین خردمندان هندی بودند که در نتیجهٔ بینش خاصی، یک دستگاه وحدت عارفانه اندیشیدند و آن فکر از طرف اخلاف آنان در طول اعصار در آن دیار پذیرفته شد و در حقیقت اگر در هند یک اصل فلسفی است که زمینهٔ تمام تفکرات فلسفی را تشکیل می‌دهد همانا مظهریت و وحدت عقلانی عالم است» (گزیدهٔ اوپه‌نیشدها، ۱۳۴۵: ۲). البته با استناد به اوپانیشادها، «نسبت برهما به عالم نه حلول است، نه تقارن و نه انضمام، بلکه اتحاد صرف است و با این طریق، اولین اشاره به وحدت وجود به عمل می‌آید و همهٔ موجودات عین برهما محسوب می‌گردد و او اول و آخر و ذات و حقیقت اشیا شناخته می‌شود» (همان: ۲۰).

با توجه به این که وحدت وجود از یک طرف به عوالمی و رای عالم حس و شهادت تعلق دارد و از سوی دیگر گاهی تداخل و تراحم این معانی، به هم‌زمانی معانی متضاد می‌انجامد، از این روی گزاره‌های زبانی ظرفیت انتقال این تجربهٔ عرفانی را ندارند، بنابراین عرفا در تعلیمات خود از تمثیل - که دارای دو لایهٔ معنایی ظاهری و باطنی و بهترین شیوه برای مصور کردن عوالم انتزاعی و غیر حسی است - استفاده می‌کنند (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۷۴). در بین تمثیل‌هایی که در اوپانیشادها برای تبیین مسألهٔ «وحدت وجود» به کار رفته و تمثیل‌های بیدل دهلوی در این خصوص، شباهت‌های زیادی دیده می‌شود. عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۱۱۳۳) از شاعران عارف مسلک نیمهٔ دوم قرن یازدهم و نیمهٔ نخست قرن دوازدهم است. مکتب بیدل، «مکتبی اشراقی و مبتنی بر کشف و شهود است» (آرزو، ۱۳۸۱: ۶). وی از شیفتگان اندیشهٔ وحدت وجود بود و این اندیشه را در جای‌جای آثار منظوم و مثنوی خود آیینگی و تبیین کرده است و بن‌مایهٔ وحدت و کثرت، یکی از محوری‌ترین و پربسامدترین موضوعات آثار بیدل است.

وحدت و کثرت، چو جسم و جان در آغوش هم‌اند
کاروان روز و شب را در دل هم منزل است
(بیدل، ۱۳۹۳: ۶۵۸)

از این روی کثرت ظاهری موجودات را ناشی از تجلی دوست می‌داند و بر این باور است که شخص وحدت در هر جا به جلوه‌ای دیگر متجلی می‌شود:

مجرم نیرنگ شوخی‌های کثرت نیست - تم
این قدر دائم که هر جا شخص وحدت دیگر است
(همان، ۱۳۸۶: ۵۱۶)

که جهان نیست جز تجلی دوست این من و ما همان اضافت اوست
(همان، ۱۳۴۱، ج ۲: ۲۳)

بیدل دهلوی را در عرفان از پیروان و شیفتگان محیی الدین ابن عربی می‌دانند، و بررسی تطبیقی اندیشه‌های عرفانی این دو عارف بزرگ نیز این امر را تصدیق می‌کند، با این وجود با توجه به این که بیدل از یک سوی در آثار خود خصوصاً در چهارعنصر به عرفان و اعتقادات هندیان از جمله به جک، برهما، (ر.ک. همان، ۱۳۹۲: ۷۹) گشَن، گوپیان، جمنه، براهمه، بانسری، سناسیان، جاتریان، پراگیان، جوکیان و... اشاره کرده است (ر.ک. همان: ۲۱۵-۲۱۴) و از سوی دیگر با توجه به این که بررسی تطبیقی آثار ملل مختلف، سبب مشخص شدن اشتراکات اندیشگانی و کشف زمینه‌های هم‌دلی و تفاهم هرچه بیشتر بین ملل مختلف می‌شود، نگارندگان در این جستار، تمثیل‌های مشترک وحدت وجود را در اوپانیشادها و آثار بیدل دهلوی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌هند.

۱-۱- بیان مساله و سوالات تحقیق

پژوهش حاضر تمثیل‌های وحدت وجود را در آثار بیدل دهلوی و اوپانیشادها، به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار می‌دهد تا با بررسی دقیق آنها، نخست کارآمدی تمثیل‌های به کار رفته در این آثار را برای اثبات نظریه وحدت وجود نشان دهد و سپس همسانی‌ها و برخی ناهمسانی‌های جزئی آنها را با توجه به تجزیه و تحلیل‌های انجام یافته، استنتاج کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که یک عمر زندگی بیدل دهلوی در میان هندوان، و تأثیرپذیری‌های غیر قابل انکار وی از مکاتب فلسفی و عرفانی هندو، مشابهت‌های محسوسی را در آثار بیدل دهلوی با متون عرفانی - فلسفی هندوان به وجود آورده است. با توجه به چنین اموری، پرسش‌های اساسی زیر مطرح می‌شود که:

۱- بیدل برای اثبات نظریه وحدت وجود از چه تمثیل‌هایی استفاده کرده است؟

۲- چه شباهت‌هایی بین تمثیل‌های وحدت وجود بیدل دهلوی با تمثیل‌های وحدت وجود در متون عرفانی هند وجود دارد؟

۳- بیدل در کار بست این تمثیل‌ها تا چه میزان تحت تأثیر مکاتب عرفانی - فلسفی هند بوده است؟

۲-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

این پژوهش جهت شناخت میزان کارآرایی تمثیل‌های وحدت وجود در راستای اثبات این نظریه در آثار بیدل دهلوی، به عنوان بخشی مهم از میراث غنی عرفان اسلامی، و سنجش میزان تأثیرپذیری بیدل دهلوی از آثار عرفانی - فلسفی هندوان و توضیح همسانی‌ها و احیاناً ناهمسانی‌های این

تمثیل‌ها را به شیوه مطالعه تطبیقی است. با توجه به این که تاکنون آثار بیدل دهلوی از این منظر مورد مطالعه تطبیقی قرار نگرفته است، لذا نویسندگان این مقاله، جهت مشخص شدن اشتراکات اندیشگانی، و کشف زمینه‌های هم‌دلی و تفاهم هرچه بیشتر بین ملل مختلف، و مشخص شدن تأثیر و تأثرها، انجام چنین پژوهشی را ضروری تشخیص داده و به آن اقدام کرده‌اند.

۳-۱- روش تفصیلی تحقیق

در این تحقیق که مبتنی بر شیوه توصیفی - تحلیلی است، سعی شده تا تمثیل‌هایی که برای فهم بهتر «وحدت وجود» در آثار بیدل دهلوی و کتاب‌های مقدس هندوان آمده است، مورد بررسی و تحلیل قرار بگیرند و برای این کار ابتدا مصداق‌ها را از آثار بیدل و اوپانیشادها استخراج کرده و آنها را در هفت گروه متفاوت طبقه‌بندی کرده و سپس به تحلیل یافته‌های خود پرداخته‌ایم.

۴-۱- پیشینه تحقیق

در مورد نظریه وحدت وجود، کارهای ارزشمندی انجام یافته است که از آن جمله می‌توان به کتاب *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت (۱۳۱۹)* از قاسم کاکایی اشاره کرد که ایشان در این اثر به تحلیل وحدت وجود و تبیین تفاوت‌های آن با وحدت شهود، سیر تاریخ تعبیر عرفانی وحدت وجود و سابقه آن در بین عرفای مسلمان و متون مقدس اسلام و مسیحیت، و تطبیق معنای آن در دیدگاه ابن عربی و اکهارت و... می‌پردازد. به دنبال این پژوهش جامع، مقاله‌های ارزشمند نیز در این زمینه نوشته شده است که از جمله آنها عبارتند از: «وحدت وجود از نگاه کلام وحی» (۱۳۸۹: ۱۳۲ - ۱۱۱) از محمدجواد رودگر که ضمن تشریح نظریه وحدت وجود، به تقریر و اثبات وحدت وجود به خصوص نظریه و قرائت علامه رفیعی قزوینی پرداخته است. مقاله «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی» (۱۳۹۰: ۲۳۵ - ۲۱۱) از محمدکاظم یوسف‌پور و علیرضا محمدی کله‌سر که برای تبیین نظریه وحدت وجود، دو تمثیل نور و آب را در مثنوی مولوی مورد مطالعه قرار می‌دهد. مسعود روحانی و علی‌اکبر شوبکلایی در مقاله «نقد و بررسی نظریه وجود خیالی ابن عربی در غزلیات و رباعیات بیدل دهلوی» (۱۳۹۴: ۴۲ - ۲۳) موضوعاتی چون خدا، انسان، جهان و رابطه آنها را در رباعیات و غزلیات بیدل بررسی کرده‌اند. ابراهیم ابراهیم‌تبار و ولی رضوانی در مقاله «بررسی تطبیقی وحدت وجود در اوپانیشاد و مثنوی معنوی» (۱۳۸۸: ۳۳ - ۱۹) بینش‌ها و مضامین مشترک و مشابه عرفانی در اوپانیشاد و مثنوی معنوی را مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌دهد. مقاله دیگر «بررسی تطبیقی وحدت وجود از نظر ابن عربی و اوپانیشادها» (۱۳۹۵: ۱۴۸ - ۱۲۷) از علی‌اکبر نصیری و مریم محمدرضا خانی است که

ضمن بیان معانی وجود و وحدت، به تشریح و تحلیل اقسام آنها می‌پردازد. اصغر دادبه و غلامرضا داوودی‌پور در مقاله «از دریا تا خورشید» (۱۳۹۱: ۱۴۵ - ۱۲۹) تمثیل‌های وحدت وجود و تجلی را در شرح رباعیات جامی مورد بررسی قرار می‌دهند. و بالاخره آرزو ابراهیمی دینانی و یداله جلالی پندری طی مقاله «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج، یا ابن عربی؟» (۱۳۸۹: ۴۴ - ۵) ضمن تشریح نظریه وحدت وجود و تقریر تفاوت‌های آن با وحدت شهود و حلول و اتحاد، به بررسی و تحلیل پیشینه نظریه وحدت وجود در بین عرفای مسلمان می‌پردازد و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «ابن عربی با دقیق‌ترین و جامع‌ترین مباحث، وحدت وجود را بن‌مایه مکتب عرفانی خویش ساخت، در حالی که قرن‌ها پیش از او، حلاج با زبانی دیگر همان را تجربه کرده و با ندای "انا الحق" تجلی این تجربه پایدار را در خویش نمودار ساخته بود» (همان: ۴۱). با وجود همه موارد مذکور، در جستجوی پیشینه موضوع این جستار و با قید احتیاط، پژوهشی که به صورت مستقل به بررسی تطبیقی تمثیل‌های وحدت وجود در اوپانیاشادا و آثار بیدل دهلوی پرداخته باشد، یافت نشد.

۲ - بحث و بررسی

۱ - ۲ - تمثیل دانه و هسته

اولوداغ در تشریح این تمثیل می‌نویسد: وقتی که «یک گردو، تبدیل به یک درخت بزرگ می‌شود، از نام‌های متعددی مانند ریشه، تنه، شاخه، برگ، میوه و... برخوردار می‌شود، اما اصل، واحد است» (اولوداغ، ۱۳۸۷: ۹۶). در اوپانیاشاد، عالم غیب و شهادت را با درختی مقایسه می‌کنند و می‌گویند: «این درخت "آشواتا" ابدی است و ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌های آن در پایین است و آن پاک است و آن برهنه است و آن را اصل جاوید گویند» (شایگان: ۱۳۶۲: ۳۲۷). ابن عربی نیز در رساله "شجره الکون" جهان را مانند درختی تصور می‌کند که از تخم کلمه مقدس "کون" به وجود آمده است» (همان: ۳۲۸). در بند نوزدهم پاندوگیه (chandogya) آمده است: «این جهان در آغاز فقط لاوجود بود، پس وجود شد. رشد کرد، به یک تخم مبدل شد، مدت یکسال بماند، پس شکافته شد، یکی از پوستهای آن سیم شد، یکی زر... آنچه سیم بود این زمین، آنچه زر بود آن آسمان شد. پرده خارجی کوه‌ها شد، پرده درونی ابر و مه شد، رگها رودها شدند، آنچه مایع بود اقیانوس شد...» (گزیده اوپه‌نیشدها، ۱۳۴۵: ۲۲۶ - ۲۲۵). باز در اوپانیاشاد می‌خوانیم: «درخت جهانی که ریشه‌اش از بره‌ماست... این درخت جاودان انجیر، ریشه‌اش بالا و شاخه‌هایش پایین است، آن ریشه به حقیقت پاک است و بره‌ماست و به راستی

آن را غیرفانی می‌نامند. کلیهٔ عوالم بر آن استوار است و کسی را یارائی نیست و رای آن راه یابد. این به راستی هموست» (همان: ۳۸۴).

یا در جای دیگر از اوپانیشادها می‌خوانیم که روزی «شوتاکتو» از پدرش «اودالکه آرونی» در مورد روان یگانهٔ جهان و واقعیت ذاتی اشیا و انسان سوال کرد، پدر به او گفت: از آنجا انجیری بیاور. پسر آورد، پدر گفت آن را بشکاف، در داخل آن چه می‌بینی؟ پسر شکافت گفت این تخم‌های ریز را می‌بینم. پدر دوباره گفت یکی از آن تخم‌های ریز را دوباره بشکاف، چه می‌بینی؟ پسر شکافت و گفت سرورم چیزی نمی‌بینم. پس پدر رو به پسر کرد و گفت عزیزم آن عنصر لطیف را تو درک نمی‌کنی، این درخت مقدس انجیر از آن عنصر لطیف به وجود آمده است و ادامه داد و گفت عزیزم آنچه لطیف‌ترین عصاره است، روح همهٔ این جهان است، آن حقیقت است (همان: ۲۶۷-۲۶۶).

بیدل نیز از این تمثیل در چند جا از کتاب چهارعنصر بهره جسته است. مثال: «نامیه را از تخم، ریشه پرداختن، خط از نقطه دمانیدن است؛ و نهال را از شاخ و برگ طرح ثمر انداختن، نقطه از خط بیرون چکانیدن» (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۲). یعنی وقتی که دانهٔ مخفی در باطن زمین، می‌خواهد جلوه کند، از مخفی‌گاه خود بیرون می‌زند و تبدیل به جوانه، ریشه، درخت، شاخ، برگ، میوه و... می‌شود، که هرچند تمام اینها صور و اشکال مختلف دارند، ولی در حقیقت چیزی جز جلوهٔ آن دانهٔ مکتوم در غیب نیستند. همو در جای‌های دیگر گوید:

عالم کثرت، طلسم اعتبار وحدت است خوشه‌ها آینه‌دار شوخی یک دانه‌اند

(همان، ۱۳۹۳: ۱۳۴۸)

گر ریشه‌ای ز تخم تو آید به روی کار بند نقاب خرمن امکان گشوده‌ای

(همان، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

آگهی گر ریشه پرداز جهانی می‌شود سیر این مزرع، یکی صد می‌نماید دانه را

(همان، ۱۳۹۳: ۳۱۲)

۲-۲ - تمثیل آب

«آب به خاطر بی‌رنگی، بی‌شکلی، لطافت، قابلیتِ سریان و نفوذ و شکل‌پذیری، برای تمثیل‌های وحدت وجود همواره مورد توجه عرفا بوده است» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۰۱).

در کتاب گته (katha) یا کتهوپانیشاد (kathopanisad) از اوپانیشادها آمده است «آتمن» از آب به وجود آمده است. و در کتاب آیتریه (aitareya) گفته است: آتمن بعد از آفرینش آبها، شخصی را از آب

ساخت که از اعضای وی اقسام دیگر عالم و آدم به وجود آمدند و در کتاب کاوشیتاکی (kaushitaki) از زبان برهما نقل شده است که آبها در حقیقت عالم من هستند (همان: ۹).

در کتاب چاندوگیه (chandogya) نیز آمده است: «بحر گایتیری رمز تمام هستی است... به راستی گایتیری همه آن است که بوده و هست... به راستی این گایتیری هست، همان است که این زمین هست، زیرا آنچه تاکنون وجود پیدا کرده، بر آن استوار شده و به ورای آن نمی‌رسد» (همان: ۲۱۷).

و یا در جای دیگر گوید: «عزیزم این رودها جاری هستند، شرقی به شرق و غربی به سوی غرب. آنها در واقع از اقیانوس به اقیانوس می‌روند. آنها خود اقیانوس می‌گردند. چون آنها در آنجا نمی‌دانند که "من اینم"، "من آنم". عزیزم همان طور هم همه آفریدگان اینجا، با آنکه از هستی آمده‌اند، نمی‌دانند که ما از هستی به اینجا آمده‌ایم. هرچه آنها در این جهان باشند... همان خواهند بود. آن چه لطیف‌ترین عصاره است، روح کلیه این جهان آن است، آن حقیقت است» (همان: ۲۶۵).

بیدل نیز از تمثیل آب، برای تبیین وحدت وجود، به شکل‌های مختلف استفاده کرده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۲- دریا، موج، گرداب، حباب و کف

طرفداران وحدت وجود بر این اعتقادند که گرداب، امواج، حباب و کف دریا با همه گوناگونی خود، چیزی جز ظهورات دریا نیستند، بلکه عین دریا هستند؛ عالم خلق نیز با همه تنوعش غیر از ظهورات حق چیزی نیست. بیدل در چهارعنصر می‌گوید:

«دریا از گرداب چه صفرها به رقم بی‌طاقتی نیاورد تا اعداد موج و کفی کمر فزونی ببرند... شرح رساله آب به تأمل تألیف امواج، موضوع دقت گوهرافشانی» (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۲). البته این تمثیل از منظر «تمثیل اعداد» نیز قابل بررسی است که در اوپانیشادها نیامده است.

بیدل در جاهای دیگر در خصوص این تمثیل گوید:

موج و کف را عین دریا گفتنت انصاف نیست	زان که گوهر را از این عالم جدا فهمیده‌ای
قعر این دریا عمیق است و تو موج هرزه تاز	فهم این معنی دقیق است و تو نافهمیده‌ای
	(همان: ۳۶۳)
گفتگوی موج، غیر از شور دریا باطل است	حرفی از خود گر شنیدی ای زبانت لا کو؟
	(همان: ۳۸۱)

۲-۲-۲- دریا، انهار، چشمه و قطره

همان گونه‌ای که رودها و چشمه‌سارها و قطرات آب، چیزی جز وجود متکثر دریا نیستند، عالم مخلوقات نیز چیزی جز جلوه‌های متکثر وجود حقیقی نمی‌باشند.

چشمه و انهار هم مواج اسرارند، لیک بحرِ طوفان‌جوشِ قدرت را تلاطمِ دیگر است (همان: ۳۹۵)

۳-۲-۲- آب و سراب

تمثیل آب و سراب در نزد طرفداران وحدت وجود بیانگر این حقیقت است که همان طوری که در عالم تنها آب است که وجود و حقیقت دارد و سراب چیزی جز خیال و توهم نیست، در مورد حق و خلق نیز این چنین است و آن که حقیقت دارد، ذات حق تعالی است؛ و دنیا و مافیها، همه خیال و توهم و به سخنی دیگر عکس ذات حق تعالی است. بیدل نیز در خصوص گوید:

آنچه از ساز دیده‌ای معدوم وز نوا هر قدر شنیدی نیست
می‌نماید سراب‌ها از دور چون سر چشمه وارسیدی نیست
(همان: ۳۷۵)

۴-۲-۲- آب و رنگ‌ها

آب در موقعیت‌های مختلف رنگ‌های مختلفی می‌پذیرد. به عنوان مثال وقتی در یک گل سرخ ساری می‌شود، به رنگ قرمز؛ و وقتی که در یک برگ سبز نفوذ می‌کند، به رنگ سبز درمی‌آید؛ و همین آب لطیف وقتی که بر روی آینه می‌نشیند، کلفت زنگار می‌شود:

اصل هر سوسن و گل بی‌رنگی است جز همین سرخ و کبود اینجا نیست
(همان: ۴۶۸)

همان آبی که می‌بینی طراوت‌مایه گله‌ها چو بر آینه پاشی، کلفت زنگار می‌بیند
(همان: ۴۳۹)

۳-۲- تمثیل آینه و تصویر

آینه به خاطر داشتن ویژگی‌هایی چون قایم به ذات نبودن تصویر آن، بی‌تصویر بودن آینه در غیاب شخص، محدود بودن آینه در ارائه تصویر صاحب تصویر، متفاوت بودن تصویر شیء واحد در آینه‌های متعدد و... یکی از زیباترین و دقیق‌ترین تمثیل‌های وحدت وجود است. و طرفداران وحدت وجود به انحاء مختلف از آن بهره جسته‌اند.

در اوپانیشاد آمده است: «کسی که در اینجا در آینه است، او را به عنوان برهما عبادت می‌کنم» (گزیده اوپنیشدها، ۱۳۴۵: ۸۷).

یا در جای دیگر آمده است: پرجاپتی به آندو گفت: در یک طاس آب به خودت بنگر، هر چه که از نفس نفهمی به من بگو. آنگاه هر دو به طاس آب نگاه کردند. آنگاه پرجاپتی به آندو گفت: چه می بینید؟ آندو گفتند: آقا ما همه چیز را اینجا می بینیم... پرجاپتی گفت: خود را خوب زینت دهید، لباس خوب بپوشید، آرایش کنید، آنگاه به طاس آب بنگرید. آندو چنان کردند. پرجاپتی مجدداً از آندو پرسید: چه می بینید؟ آندو گفتند: بزرگوارا همان طور که ما زینت شده و نیکو پوش و آراسته هستیم، همانطور هم در آنجا زینت شده و نیکو پوشاک و آراسته است. گفت: آن همان خود نفس است. آن جاودان و بی ترس و برهماست (همان: ۲۹۳-۲۹۲). بن مایه «آینه» در آثار بیدل بالاترین بسامد را دارد و به همین خاطر شفیع کدکنی او را «شاعر آینه‌ها» خوانده است (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۷۱: ۳۲۳). آینه در شبکه تصویرهای بیدل کارکردها و پیام‌های عرفانی و فلسفی زیادی دارد. بیدل گاهی نیز از آینه به عنوان تمثیلی برای بیان وحدت وجود استفاده می‌کند. از این منظر، خداوند در عالم احدیت، فارغ از هر نوع اضافتی بود و در مراتب دیگر با پذیرفتن اسما و صفات، گویی آینه‌ای در مقابل مرتبه احدیت قرار داد و عالم کثرت را متجلی ساخت و «خداوند به این شیوه هر چند در عالم تجلی کرد، هیچ تغییر در ذاتش صورت نگرفت؛ یعنی نه چیزی از او کم شد و نه چیزی بر او افزوده شد» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۷۱). ابن عربی گوید: «مثالی از این [آینه] نزدیکتر و شبیه‌تر برای تمثیل رویت و تجلی وجود ندارد» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۱). یا در جای دیگر گوید: «اگر در صورت آینه تعقل نمایی، خواهی دانست که بنده چگونه به وجود متصف می‌شود و موجود چه کسی است... در وجود، جز خدا نیست. چنان که اگر در آینه جز آن کسی که در آن متجلی و ظاهر است، نمی‌باشد. راست گفته‌ای، با آن که می‌دانی در آینه اصلاً چیزی نیست، پس در وجود جز الله نیست و هر چه در وجود است از او مستفاد است و عین هیچ موجودی جز به تجلی او ظاهر نمی‌گردد» (همان، ۱۳۸۱، ج ۱۰: ۷۲۳).

بیدل نیز در این خصوص گوید:

کثرت، پیش از تمییز ما وحدت بود	آینه شلیم و عکس پیدا کردیم
برگ گلت هزار چمن عرض رنگ و بوست	آینه خودی و جهانی نموده‌ای
	(همان، ۱۳۹۲: ۳۳)

بیدل در ابیاتی دیگر گوید:

اعیان نغمات محفل بی‌رنگند	بی‌پردگی آینه وهم اشیاست
	(همان: ۵۲۹)

در آینهٔ اصل، غباری نتوان یافت گو فرع، رخ خویش به صد رنگ خراشد
(همان: ۳۶۲)

آنکه امکان تا وجوب و واحدیت تا احد صورت تمثالی از آئینهٔ زانوی اوست
(همان: ۶۶۷)

ذات هرچند مصدر افعال است هشدار که هیچ نیست، قیل و قال است
در آینه رمزی است اگر دریابی یعنی ز خود آنچه دیده‌ای، تمثال است
(همان: ۱۳۸۵: ۱۶۳)

یا در جای‌های دیگر گوید: «مرآت ذات انسان، تجلی‌گاه نشأهٔ اسم جامع است» (همان: ۱۳۹۲: ۲۷۹)؛ یعنی در این دنیا هر موجودی مظهری از صفات حق است، ولی انسان که در مقطع سیر نزولی کاروان تجلی به ظهور آمده است، همهٔ صفاتی را که در اجزای عالم به گونه‌ای پراکنده موجود است، به تنهایی داراست و از آنجایی که «اسم اعظم» جامع اسما و حقیقت انسان مظهر چنین اسمی است، پس انسان آینهٔ تمام‌نمای ذات خداوندی است. و در عبارتی دیگر گوید:

«از این دفتر، هر فردی که چهره‌گشای آینهٔ نمود است، قدر جوهر استعداد، صورت‌نمای قدرت وجود است» (همان: ۲۷۲).

۴ - ۲ - آفتاب و سایه

سایه یکی دیگر از تمثیل‌ها برای بیان تجربهٔ وحدت وجود در نزد طرفداران اندیشهٔ وحدت وجود است. از دیدگاه وحدت‌وجودی‌ها، رابطهٔ عالم با خدا، مانند رابطهٔ سایه با صاحب سایه است. سایه چون نه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است و هم معدوم، می‌تواند نمایش‌دهندهٔ پارادوکس هستی و نیستی باشد. یعنی سایه به عالم می‌ماند که در عین این که هیچ نیست موجود است. سایه مانند برزخ بین نور و ظلمت است، می‌تواند مثال مناسبی برای خیال بودن و متوهم بودن عالم باشد. (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۰۳ - ۱۰۱)

در اوپانیشاد آمده است: «در عالم، برهما مانند ظهور در روشن و سایه جلوه می‌کند» (گزیدهٔ اوپه-نیشدها، ۱۳۴۵: ۳۸۵).

«ماهیتِ باشکوه برهما با تشبیهات نور نمایانده شده» (همان: ۳۱).

«دو صورت برهما موجود است، یکی زمان است و یکی بی‌زمان؛ آن که مقدم به آفتاب است، بی‌زمان است و اجزا ندارد؛ و آن که با آفتاب شروع می‌کند، زمان است و اجزا دارد... با این مقدمات کم کم این نظر پیدا می‌شود که اگر همه یکی است در این صورت اختلافات و کثراتی که در عالم

تجربه نمودار است، نیستند، مگر جز آن موجود یکتا، یعنی در حقیقت کثرت و تعدد امر اعتباری است» (همان: ۳۲).

«باید آن را که در آن دورها می‌درخشد (یعنی آفتاب را) به عنوان اودگینه ستود. به راستی وقتی آن طلوع می‌کند... تاریکی و ترس را برطرف می‌سازد» (همان: ۱۸۰).

«گوشتیکی به پسرش گفت: من فقط سرود ستایش به آن را خواندم، بنابراین تو تنها (پسر من) هستی. در باب اشعه گوناگون آن بیندیش، به راستی تو چندین پسر خواهی داشت. این نسبت به خدایان است» (همان: ۱۸۳).

«اشعه‌های آفتاب از آفتاب ماوراء امتداد می‌یابند و به این مجاری نفوذ می‌کنند و از این مجاری امتداد می‌یابند و به آن آفتاب ماورا می‌رسند» (همان: ۲۹۰).

بیدل نیز از این تمثیل به انحای مختلف در تبیین و تشریح نظریه وحدت وجود استفاده کرده است، به عنوان مثال در یک رباعی از سه تمثیل «سایه و صاحب سایه»، «عکس و صاحب جلوه» و «خورشید و شعاع» برای تبیین اندیشه وحدت وجود استفاده می‌کند:

گر سایه به شخص باز گردید، چه شد و عکس ز جلوه دور بالید چه شد
حق از عدم و وجود ما مستغنی است خورشید اگر شعاع فهمید چه شد
(بیدل، ۱۳۹۲: ۵۳۱)

مغلوب آفتاب چو شد سایه، سایه نیست اندیشه‌ای که در چه حساب است هستیم
(همان: ۴۶۷)

در مورد تمثیل‌های سایه و صاحب سایه و عکس (آینه) بحث کردیم، و اما منظور از خورشید و شعاع خورشید، آن است که فقط یک نور نامحدود و نامتناهی وجود دارد و آن «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور/۳۵) است که موقع تجلی به صورت شعاع‌های متکثر، منبسط می‌شود و به تعبیر مولوی:

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
(مولوی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۳)

بیدل در عبارات دیگر نیز به تمثیل سایه و خورشید اشاره می‌کند و می‌گوید: «خورشید حقیقتش با وجود جهان تابی، از دیده بی‌نور سایه فطرتان، مستور...، برق عریان تنی‌اش لمعه تیغ تجرید، و حسن برهنه سری‌اش آفتاب عالم تفرید» (بیدل، ۱۳۹۲: ۸۶).

یا در جاهای دیگر گوید: «تا سایه، زنگ هستی نزداید، از آینه‌داری خورشید چه نماید» (همان: ۲۷).
«سایه را بی‌حضور محویت انوار، چهره‌گشایی آفتاب، وهم و خیال» (همان: ۱۲۸) و یا در ابیاتی
می‌گوید:

سایه را جبهه بشویند به سرچشمه نور تا همان پرتو خورشید جهانتاب شود
(همان، ۱۳۸۶: ۳۹۸)
پرتو خورشید جز بر خاک نتوان یافتن یک زمین و آسمان از اصل خود دوریم ما
(همان: ۴۴۳)

۵ - ۲ - نَفَس، صوت و نطق

تکلم، حروف و کلماتی که انسان به کار می‌برد از چند حیث می‌تواند تمثیلی از ابعاد مختلف وحدت وجود باشد. اصل کلمه و کلام همان معنی است که در بطن گوینده است و این حروف و کلماتی که می‌شنویم، ظهور آن هستند. پس می‌توانیم مدعی شویم که کلام در عین این که ظاهر شده، در بطن گوینده، باقی مانده است و این تمثیلی است از ظهور حق در خلق و در عین بطون او، از حیث ذات (ر.ک. کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۷). یا یک نَفَسِ واحد که از سینه گوینده خارج می‌شود، در برخورد با مخارج و مقاطع حروف که متکثرند، حروف مختلف را ایجاد می‌کند... و این تشبیهی است از تجلی «نفس رحمانی» در اعیان ثابت و پیدایش مختلف که کلمات خداوند می‌باشند. این تمثیل اولاً پارادوکس وحدت و کثرت را نشان می‌دهد که نفس واحد ظهورات کثیر دارد؛ ثانیاً پارادوکس ظهور و بطون را تبیین می‌کند؛ زیرا آن نفس در همه حروف ظاهر شده، ولی خود مخفی است (ر.ک. همان‌جا). در اوپانی‌شادها آمده است:

«به راستی همه موجودات اینجا با نفس می‌آیند و با نفس می‌روند» (گزیده اوپه‌نیشدها، ۱۳۴۵: ۱۹۱).
«این جهان در آغاز نبود، تنها نفس بود به صورت شخص، چون او به پیرامون خود نگریست، کسی را غیر خود ندید و آنگاه گفت "منم" و ضمیر "من" اولین بار به وجود آمد. امروز هم اگر کسی را صدا کنید، اول گوید "منم"، بعد هر نامی که دارد می‌گوید» (همان: ۷۲).

«عالم واقعی که عالم برهماست، فوق تعینات است، نیک و بد در عالم تجربه یا عالم محسوس وقوع دارد، ولی در عالم علوی وجود ندارد، زیرا آن عالم از تعینات آزاد است، به موجب عباراتی از «چاندوگیه»، اگر نطق نبود، فرق بین صحیح و غلط، نیک و بد و مطبوع و نامطبوع منتفی می‌شد. نطق است که این تفکیک را می‌کند» (همان: ۵۳). یا: «برهما به حقیقت همان نطق است» (همان: ۱۲۷).

«... برهما نطق است... یجین ولکیه می گوید، صحیح است و موضوع بدیهی است، صحبت سر این است که بگویی مرکز و محل نطق کجاست. پس خودش قول حریف را این نوع تکمیل می کند که محل آن نطق و تکیه گاه آن فضا است و باید آن را به عنوان عقل ستایش کرد، زیرا کلیه اشیا بواسطه آن شناخته می شوند، همچنین عقیده نفس بودن برهما مورد تصدیق واقع می شود» (همان: ۱۷).

در کتاب میتری می خوانیم که «دو برهما موجود است، صوت و لاصوت. ولی لاصوت در صوت ظاهر می شود... چون به ماورای این تعینات بگذریم، تمام افراد در وجود متعال و لاصوت و غیر ظاهر یعنی برهما ناپدید می شوند» (همان: ۳۲).

بیدل نیز علاوه بر این که از ترکیب «نفس رحمانی» چندین بار استفاده کرده، در مواردی نیز به تشریح این مساله پرداخته است. در یک جا که بوی قرنفل (= میخک) که یکی از هم مکتب هایش زیر زبانش گذاشته بود، بهانه ای می شود تا بیدل اولین شعر خود را بسراید، می نویسد: «فی الحقیقت، آن شمامه شوق انگیز در ایجاد روایح منظوم بیدل، نفس رحمانی بود...» (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۵۲)؛ یعنی همان طوری که نفس رحمانی سبب پیدایش عالم شد، بوی آن قرنفل نیز سبب سرایش اولین شعر بیدل شد. و یا در جاهای دیگر گوید:

دسته گاه رنگ و بوی عالم غیب و شهود نیست غیر از صورت پنهان و پیدای سخن
(همان: ۴۸۴)

همو در این خصوص گوید:

غیر، موهوم است، از رمز نفس غافل مباش این قدرها جان شیرین می کند فرهاد من
(همان: ۳۴۶)

عالمی شوخی نفس دارد هر سخن، باد در قفس دارد...
تا نفسها نسوخت سعی کمال نگرفت آینه به چنگ خیال
(همان: ۳۶۹)

با توجه به این مباحث، می توان گفت که بیدل نیز همانند دیگر طرفداران اندیشه وحدت وجود بر این باور است که آفرینش و مخلوقات، کلمات خداوند هستند که از بالاترین مرتبه تا پایین ترین آن از نفس رحمانی متجلی شده اند. در میان اندیشمندان معاصر غرب نیز، هیدگر عقیده دارد که انسان با نامیدن یک موجود، آن را ظاهر می سازد که اگر نامیدن نبود، فتوحی نیز نبود. در اندیشه هیدگر، زبان حادثه ای است که برای اولین بار موجودات به عنوان موجود برای ایشان مکشوف می شوند. زبان حقیقی که هیدگر آن را «سخن» یا «گفت» می نامد، هر ظهوری را ممکن می گرداند. در نظر

وی، انسان به خدمت گرفته می‌شود تا سخن بی‌صدا را به صدا درآورد (ر.ک. صافیان، ۱۳۷۸: ۴۳). در آغاز انجیل یوحنا نیز «کلمه» وسیلهٔ خلقت معرفی شده است: «در ازل کلمه بود و کلمه خود خدا بود، از ازل کلمه با خدا بود، همه چیز به وسیلهٔ او هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد» (کتاب مقدس، ۲۰۰۷: ۱۲۰۶). بیدل در محیط اعظم نیز می‌گوید:

به نور سخن، ذات حق شد پدید صفت هم ز جیب سخن سر کشید
(بیدل، ۱۳۸۸: ۹۱۷)

یا در چهارعنصر گوید:

نیست حرفی کزو سخن گو نیست نیست لفظی که معنیش او نیست
(همان، ۱۳۸۶: ۵۲۶)

همو گوید: «...از اینجا متحقق گردید که سخن روح کاینات است و اصل حقیقت موجودات. هرگاه به اخفای معنی کوشد، جهانی را نفس دزدیدن است و چون به افشای عبارت جوشد، عالمی را بر خود بالیدن؛ غیب او اشارت است به وجوب و احدیت؛ و شهود او عبارت از امکان و احدیت» (همان، ۱۳۹۲: ۲۸۲). و یا در جای دیگر گوید:

این جوش و خروشی که به عالم پیدا است از خمکدهٔ نشئهٔ بی‌چون و چراسست
اعیان، نغماتِ محفل بی‌رنگند بی‌پردگی، آیینۀ وهم اشیاست
(همان، ۲۷۹)

یا وقتی که می‌گوید: «هر نقشی که می‌بینی، حرفی است که می‌شنوی» (همان، ۱۳۸۶: ۵۳۲) منظور این است که عالم اعتبار، کلمات خداوند است. و باز در مثنوی زیبایی که هم در محیط اعظم آمده و هم در چهارعنصر، این تمثیل را به شکلی هنری بیان می‌کند:

صدایی است پیچیده در کاینات که پر کرده از شوق، ظرفِ جهات
کدامین صدا؟ نغمهٔ سازِ «کن» همان دستگاہِ ظهورِ سخن...
چه دنیا؟ ره لفظ سر کردنش چه عقبی؟ به معنی نظر کردنش
ز اسما اگر جمله اسرار هوست چو در جلوه آید، سخن نام اوست
ز اعجازِ این عیسی‌افسون مپرس جهان زندهٔ اوست، افزون مپرس
نه هستی ظهورانتظام است از او عدم نیز ممتاز نام است از او
کدام است جان؟ آشنای سخن چه مردن؟ تهی گشته جای سخن
به سررشتهٔ وهم، دیگر مپیچ که غیر از سخن، در جهان نیست هیچ
(همان‌جا)

۶-۲- خواب و بیداری

ابن عربی با استناد به حدیثی از پیامبر که می‌فرمایند: «الْأَنْسُ نِيَامٌ فَأَذًا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۸۹) (مردم خوابیده‌اند، پس موقعی که می‌میرند، بیدار می‌شوند) دنیا را خواب و خیال می‌داند، یعنی همان طوری که وقتی کسی خواب می‌بیند، آن خواب او حقیقتی ندارد، این دنیا نیز خیال است و حقیقتی ندارد. و به این شیوه پیروان وحدت وجود، با استفاده از تمثیل خواب و بیداری، پارادوکس وحدت وجود را با زیبایی خاص تشریح می‌کنند. در اوپانیسادهای می‌خوانیم:

«عالم خواب است که در رویای آن انسان حرکاتی و اعمالی را می‌بیند که حقیقت ندارد...» (گزیده اوپانیسدها، ۱۳۴۵: ۵۵ - ۵۴) یا در جای دیگر آمده است:

«از این حیث است که گاهی گویند او در خواب است، یعنی در حقیقت در خود فرورفته، از این تمثیل چه در عقیده راجع به برهما چه راجع به اتمن درست است. برهما آن حقیقت مستغرق در خواب عمیق است که از عالم جسمانی صعود می‌کند، وی نفس کل است، حقیقت است» (همان: ۴۳).
یا در جای دیگر می‌خوانیم: «نه تنها شخص در عالم خواب، فوق وجدان به وحدت نفس می‌رسد، بلکه به واسطه مرگ عالم کثرت را غلبه می‌جوید و به وحدت نایل می‌شود و کلیه صفات متفرقه، جمله در عالم نفس واحد مستهلک و منحل می‌گردد» (همان: ۴۴).

بیدل نیز به عنوان یکی از شیفتگان نظریه وحدت وجود، از این تمثیل به شکل‌های زیبا و هنری بهره برده و مسأله کثرت، و خیال بودن دنیا را تشریح کرده است:

پیش چشم تو، عالم اجسام	به غنودن مثال می‌گردد
مژه تا سایه می‌کند انشا	مهر، داغ زوال می‌گردد
فرصت، افسون گردش چشم است	نه مه اینجا نه سال می‌گردد
به نگاهی در این تماشاگاه	رنگ چندین جمال می‌گردد
بی‌تکلف، به لغزش مژه‌ای	دو جهان پایمال می‌گردد

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۴)

یا در جای دیگر در این معنی گوید:

کبر و ناز، آیینة نقشی که نتوان بست هیچ	ما و من، تعبیر خواب دیدنی، نادیدنی
گاه گل، گه غنچه، گاهی برگ و گاهی ریشه‌ام	رنگ ما دارد به گردن، خدمت گردیدنی
صد ره از کم‌وسعتی‌های ظهور، افکنده‌ایم	بر رخ عالم نقاب از یک مژه پوشیدنی

ساز هستی و عدم، بست و گشاد چشم ماست خواب و بیداری ندارد بیش ازین فهمیدنی
(همان‌جا)

۷-۲- رنگ و بیرنگی

تمثیل رنگ آب و شیشه و آفتاب، یکی دیگر از تمثیل‌های تبیین وحدت در عین کثرت در نزد طرفداران این نظریه است. با این توضیح که اگر نور واحد بی‌رنگ، به شیشه‌های رنگی بتابد، از پشت آن شیشه‌ها به صورت کثیر و دارای رنگهای متعدد ظاهر می‌شود. از نظر طرفداران نظریه وحدت وجود این تمثیل هم پارادوکس وحدت و کثرت را به خوبی نشان می‌دهد و هم پارادوکس ظاهر و باطن را، و هر دو می‌تواند شاهدهی بر خیال باشد. زیرا در اینجا به شهادت حس، آن نوری که از شیشه‌ها خارج می‌شود، طیف‌های رنگی است و به گواهی عقل، این نور همان نور بی‌رنگ است، پس در حقیقت رنگی در کار نیست.

در اوپانیشاد می‌خوانیم: «آن که خود بی‌رنگ است و در عمل نیروی گوناگون خود با اراده نهنان خود رنگهای گوناگون توزیع می‌کند و اول و آخر عالم در وجود او منفعل می‌شود او خداست» (گزیده اوپنیشدها، ۱۳۴۵: ۴۲۷) یا در جای دیگر گوید:

«در ورای این برهما، صدا که به صفات گوناگون نسبت داده شده، انسان‌ها در عالم برهمای متعالی و لاصوت و غیر متجلی مستحیل می‌گردند، در آنجا آنان عاری از صفات و تعین هستند، مانند شهد که به مرحله عسل رسیده باشد» (همان: ۴۶۲).

بیدل نیز در این باره گوید:

که می‌گوید لطافت، رنگ صورت بر نمی‌دارد؟ بیا کاینجا عیان بینی پری‌زادان مینا را
(بیدل، ۱۳۸۶: ۷۶۰)

در مبحث آب و رنگ (۴ - ۲ - ۲) نیز اشاره کردیم که آب در موقعیت‌های مختلف رنگ‌های مختلفی می‌پذیرد؛ به عنوان مثال وقتی در یک گل سرخ ساری می‌شود به رنگ قرمز و وقتی که در یک برگ سبز نفوذ می‌کند به رنگ سبز در می‌آید و همین آب لطیف وقتی که بر روی آینه می‌نشیند، کلفت زنگار می‌شود:

اصل هر سوسن و گل بی‌رنگی است جز همین سرخ و کبود اینجا نیست
(همان: ۴۶۸)

همان آبی که می‌بینی طراوت‌مایه گلها چو بر آینه پاشی، کلفت زنگار می‌بیند
(همان: ۴۳۹)

۳- نتیجه

با توجه به بررسی‌هایی که انجام شد به این نتیجه رسیدیم که:

۱- اندیشه وحدت وجود یکی از مباحث مشترک در اوپانیساده‌ها و آثار بیدل دهلوی است، از این روی، اندیشه بنیادین در این آثار، این است که وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق، واحد؛ و از نظر اسما و صفات، متکثر است و عالم آفرینش و مخلوقات جز خیال و تجلی ذات یکتایی نیست.

۲- هرچند تأثیرپذیری بیدل از اندیشه وحدت وجودی ابن عربی انکارناپذیر است، ولی با توجه به این که هند محل نشو و نمای بیدل بوده، و وی با اقوام هندو مدام حشر و نشر داشته، از این روی، چنین به نظر می‌رسد که تأثیراتی از انگاره‌های هستی‌شناسانه هندوان در ذهن خود داشته و ضمن بیان تعالیم عرفان اسلامی، برخی از این اندیشه‌های هندی و برهمنی را نیز در آثار خود منعکس کرده است.

۳- هرچند تمثیل‌های وحدت وجود در آثار بیدل دهلوی بسیار زیاد است، ولی در این میان، تمثیل‌هایی وجود دارند که با تمثیل‌های موجود در اوپانیساده‌ها شباهت کامل دارند و از آن میان می‌توان به تمثیل آب و مظاهر مختلف آن، تمثیل سایه و آفتاب، تمثیل هسته و درخت، تمثیل خواب و بیداری، تمثیل رنگ و بی‌رنگی و تمثیل نفس و صوت و نطق اشاره کرد.

* این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی تمثیل‌های وحدت وجود در آثار بیدل و اوپانیساده‌ها» است که در دانشگاه پیام نور استان آذربایجان شرقی انجام یافته است.

۴ - منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابراهیم‌تبار، ابراهیم و رمضانی، ولی. «بررسی تطبیقی وحدت وجود در اوپانیساده‌ها و مثنوی». فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. سال پنجم، شماره ۲۱، بهار. صص ۳۳ - ۱۹. ۱۳۸۸.

۳. ابراهیمی دینانی، مریم و جلالی پندری، یدالله. «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی». مطالعات عرفانی. شماره یازدهم. بهار و تابستان. صص ۴۴ - ۵. ۱۳۸۹.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی. چ ۱. تهران: مولی. ۱۳۸۱.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین. فصوص الحکم. ترجمه و شرح محمدعلی موحد و ضیاء موحد. چ ۵. تهران: کارنامه. ۱۳۸۹.
۶. امام علی(ع). نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۷۵.
۷. اولوداغ، سلیمان. ابن عربی. ترجمه داوود وفایی. چ ۱. تهران: مرکز. ۱۳۸۴.
۸. آرزو، عبدالغفور. خوشه‌هایی از جهان‌بینی بیدل. چ ۱. مشهد: ترانه. ۱۳۸۱.
۹. بیدل، عبدالقادر. کلیات بیدل(ج ۴). به اهتمام خال محمد خسته، مقدمه خلیل‌الله خلیلی. چ ۱. کابل: دیوهنی مطبعه. ۱۳۴۲.
۱۰. بیدل، عبدالقادر. رباعیات بیدل. به کوشش اکبر بهداروند. تهران: نگاه. ۱۳۸۵.
۱۱. بیدل، عبدالقادر. آوازه‌های بیدل. تصحیح اکبر بهداروند. چ ۱. تهران: نگاه. ۱۳۸۶.
۱۲. بیدل، عبدالقادر. شعله آواز. مقدمه و تصحیح اکبر بهداروند. چ ۱. تهران: نگاه. ۱۳۸۸.
۱۳. بیدل، عبدالقادر. چهارعنصر بیدل. بازنوشته سید ضیاء‌الدین شفیعی. چ ۱. تهران: الهدی. ۱۳۹۲.
۱۴. بیدل، عبدالقادر. غزلیات بیدل(ج ۱). تصحیح سید مهدی طباطبایی و علیرضا قزوه. چ ۱. تهران: شهر کتاب. ۱۳۹۳.
۱۵. پورنامداریان، تقی. رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی. ۱۳۷۵.
۱۶. دادبه، اصغر و داوودی‌پور، غلام‌رضا. «از دریا تا خورشید» فصلنامه ادب و عرفان. دوره ۴، شماره ۱۴. صص ۱۴۵ - ۱۲۹. ۱۳۹۲.

۱۷. روحانی، مسعود و شوپکلائی، علی اکبر. «نقد و بررسی نظریهٔ وجو خیالی ابن عربی در غزلیات و رباعیات بیدل دهلوی». پژوهشنامهٔ نقد ادبی و بلاغت، سال ۴، شماره ۱. بهار و تابستان. صص ۴۲ - ۲۳. ۱۳۹۴.
۱۸. رودگر، محمدجواد. «وحدت وجود از نگاه کلام وحی» فصلنامهٔ علوم اسلامی. سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان. صص ۱۳۲ - ۱۱۱. ۱۳۸۹.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوف ایران. چ ۶. تهران: امیر کبیر. ۱۳۷۹.
۲۰. شایگان، داریوش. ادیان و مکتبهای فلسفی هند (ج ۱). چ ۳. تهران: امیر کبیر. ۱۳۶۲.
۲۱. شفیع کدکنی، محمدرضا. شاعر آینه‌ها. چ ۴. تهران: آگه. ۱۳۷۶.
۲۲. صافیان، محمدجواد. «تفکر و شعر و زبان در نظر هیدگر». نامه فرهنگ. شماره ۳۴. بهار. صص ۵۵ - ۴۰. ۱۳۷۸.
۲۳. کاکایی، قاسم. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چ ۴. تهران: هرمس. ۱۳۸۹.
۲۴. کتاب مقدس. چاپ استانبول. ۲۰۰۷.
۲۵. گزیدهٔ اوپه‌نیشدها. ترجمهٔ رضازادهٔ شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۴۵.
۲۶. مقدادی، بهرام. فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر. تهران: فکر روز. ۱۳۷۸.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد. انیکلسون. به اهتمام نصراله پورجوادی. چ ۲. تهران: امیرکبیر. ۱۳۷۳.
۲۸. نصیری، علی اکبر و محمدرضاخانی، مریم. «بررسی تطبیقی وحدت وجود و موجود از نظر ابن عربی و اوپانیشادها». فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره. سال هشتم، شماره بیست و ششم. بهار. صص ۱۴۸ - ۱۲۷. ۱۳۹۵.
۲۹. یوسف‌پور، محمدکاظم و محمدی کله‌سر، علیرضا. «پیوندهای معنایی تمثیل‌های وحدت وجود در مثنوی». مطالعات عرفانی. شمارهٔ سیزدهم. بهار و تابستان. صص ۲۳۵ - ۲۱۱. ۱۳۹۰.