

A Comparative Study of the Theory of the Unity of Existence and Mysticism in the "Shahnameh" of Ferdowsi and the "Khamasa" of Nizami

Mohammad Shirvani *

Visiting Professor, Department of Theology,
University of Qom, Qom, Iran

Abstract

Hakim Abu al-Qasim Ferdowsi and Hakim Nizami Ganjavi are two of the most influential Persian poets who, with their deep understanding of Islamic religious and philosophical knowledge, have composed numerous high-quality poems in both the fields of thought and action, using a refined and well-crafted language through poetry. These poems contain extreme ambiguity and are often only understood by the most discerning of wisdom-seekers. Despite their complexity, they express a worldview of unity and oneness that is at the heart of religious and philosophical traditions such as Islam. Despite neither poet explicitly expressing monotheism or pantheism, their works bring a monist (unity-centric) reading of existence to the forefront by using both rational and intuitive comparisons to explore the nature of being. Since the precedence of Hakim Ferdowsi over Hakim Nizami and Nizami's acquaintance and influence with Ferdowsi is undeniable, it is appropriate to properly analyze and compare the superiority, equality, and concessions of Hakim Ferdowsi's philosophical theories in comparison to those of Hakim Nizami. The expression methods of both poets in the domain of the unity of existence, which has numerous identities, must be critiqued and evaluated in order to identify their strengths and weaknesses. This essay uses a descriptive-analytical comparative method with the assistance of the Tabaanor library and the concept of the unity of existence to conduct research.

Keywords: Unity of existence, Hakim Ferdowsi, Hakim Nizami, God, monotheism.

Corresponding Author: mohammad18860@yahoo.com

How to Cite: Shirvani, M. (2023). A Comparative Study of the Theory of the Unity of Existence and Mysticism in the "Shahnameh" of Ferdowsi and the "Khamasa" of Nizami. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 3, 151-175.



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ۱۵۱-۱۷۵

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.69803.1060

مطالعه تطبیقی نظریه وحدت وجود عرفانی در شاهنامه فردوسی و خمسة نظامی

محمد شیروانی* | استاد مدعو، گروه الاهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

حکیم ابوالقاسم فردوسی و حکیم نظامی گنجوی از مثنوی سرایانی هستند که با دانش درست به مبانی معرفت دینی و حکمی - چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل - با زبان منظوم به شیوایی و هنرمندی و تدقیق، اشعار بلندی را سروده‌اند؛ اشعاری که گاه در نهایت ابهام و ابهام تنها نصیب تیزبینان حکمت می‌شود و اشعاری که به صراحت و شفافیت از جهان‌بینی توحیدی حکایت دارد. هر دو حکیم در خصوص یگانه‌انگاری هستی ابیات بی‌شماری از خود بجای نگذاشتند، اما در عین اختصار به مذاقه عقلی و شهودی در خصوص حاق هستی، قرائتی مونیسمی (یگانه‌انگارانه) نه لزوماً پانته ایسمی (همه خداانگاری) از گیتی را به منصف ظهور رسانده‌اند. از آنجایی که تقدم زمانی حکیم فردوسی بر حکیم نظامی و آشنایی و تأثیرپذیری نظامی با حکیم فردوسی، انکارناپذیر است، سزاست که تعالی و تساوی و تنازل نظریات حکمی حکیم فردوسی در مقایسه با حکیم نظامی به درستی تحلیل شود. بایسته است نحوه بیان دو حکیم در حوزه وحدت وجود که هویتی گوناگون دارد، مورد جرح و تعدیل قرار گیرد تا نقاط قوت و ضعف هر یک آشکار شود. در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی و تطبیقی با ابزار کتابخانه‌ای تبلور و چیستی نظریه وحدت وجود به تحقیق می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، حکیم فردوسی، حکیم نظامی، خداوند متعال، یگانه‌انگاری.

مقدمه

زبان رمز و دوگانه‌انگاری متن از جمله روش‌های جذاب هنری است که در متن اثر، تنها به برداشت ظاهری و ابتدایی اکتفا نمی‌کند، بلکه مخاطب را به تأمل وامی‌دارد؛ روشی که با دو هویت انفسی و تأویل‌گرایی آمیخته است. بنابراین، دست مخاطب را می‌گیرد و به اندورنی متن می‌کشاند و در آن نهانخانه مرموز شراب معناگرایی را نصیبش می‌کند. شاعرانی چون فردوسی در حوزه ابعاد نفس‌شناسی رفتاری و نظامی در حوزه معرفت نفس و عشق از جمله شاعران حکیمی هستند که نظر بر قرائت‌های واحد متن ندارند، بلکه به دنبال تفسیرهای در طول و معنایی می‌گردند. از این رو، تفسیر ابیات شاهنامه و خمسه نظامی تماماً با نگاه مفردات و ظاهرگرایی در نهایت فصاحت و بلاغت و هنرورزی‌ها، رایحه خوش معنا و باطن را ساطع نمی‌کند. در این نوشتار با پارادایم معناگرایی درصدد برجسته‌سازی و تحلیل یکی از مبنای‌ترین اصول عرفان نظری «وحدت وجود» قلم رانده خواهد شد.

۱. پیشینه پژوهش

آنچه در خصوص نظریه وحدت وجود از منظر دو حکیم شاعر در این نوشتار آن هم به صورت تطبیقی بدان پرداخته شده در هیچ رساله، مقاله و کتابی مورد دقت و نگارش قرار نگرفته است؛ اگرچه برخی در خصوص کلیت نظرگاه‌های عرفانی این دو عارف شیرین سخن به صورت مجزا به رشته تحریر در آورده‌اند.

ملکی (۱۴۰۰) از پایان‌نامه خود با عنوان «آرای عرفانی حکیم نظامی» دفاع کرده که تنها بخشی از رساله به صورت کوتاه و توصیفی به مسئله وحدت وجود اختصاص یافته که قابل تحسین است، اما به صورت تطبیقی و تحلیلی به موضوع وحدت شخصی وجود و مقایسه آن با نظریات حکیم فردوسی فعالیت انجام نگرفته است.

شیروانی (۱۴۰۱) در کتابی با عنوان «عرفان حماسی در شاهنامه فردوسی» گریزی کوتاه به مسئله بازتاب نظریه وحدت وجود در شاهنامه فردوسی داشته‌اند که در آن سخنی از مطالعه تطبیقی با آرای نظامی دیده نمی‌شود.

در آثار شیخ شهاب‌الدین سهرودی سخنانی در خصوص آرای عرفانی فردوسی بیان شده است، اما به صورت ویژه، پرداختی به انگاره وحدت وجود حتی در آثار سهرودی دیده نمی‌شود.

۲. سؤال پژوهش

بازتاب نظریه وحدت وجود، تطبیق و مقایسه آن بین دو شاعر بزرگ پارسی‌زبان مسئله اصلی این نوشتار است؛ از این رو، سؤال اصلی در این است، وحدت وجود برآمده از اندیشه حکیم فردوسی با وحدت وجود برآمده از بینش حکیم نظامی چه نقاط افتراق و اشتراکی دارند و آنچه در این نوشتار به عنوان سؤال فرعی مطرح می‌شود، کیفیت و چگونگی پرداخت نظریه وحدت وجود از سوی دو حکیم است.

از دستاوردهای مهم این تحقیق اطلاع از عمق نظارت مفاخر پارسی‌زبان و هنرمند جهان ادبی ایران زمین است که می‌تواند در دسترس همه علاقه‌مندان به عرصه معناپژوهشی قرار گیرد. از نتایج مهم این نوشتار، باورمندی به جهان‌شناسی کهن و یک سویه عارفان است که خود می‌تواند مؤیدی بر تثبیت و تصدیق ادعاهای عارفان باشد که روشن است که اگر نگاه و پارادایم انفسی و عرفانی به گستردگی و فراگیری برسد، می‌توان انتظار مدینه فاضله انسانی را محقق ساخت.

۳. روش پژوهش

در این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی-تطبیقی به بسط و پردازش نظریه وحدت وجود عارفان از سوی دو شاعر پارسی‌گو، حکیم نظامی و فردوسی سخن به میان آمده است. همچنین نگارنده از ابزار کتابخانه و نرم‌افزاری بهره برده است. در این مقاله، نویسنده در مقدمه، ابتدا توضیحاتی اجمالی در خصوص مسئله وحدت وجود ارائه می‌کند، سپس به تحلیل نظریه وحدت در دیدگاه فردوسی و بعد از آن به منظر حکیم نظامی می‌پردازد و در انتها هم به مقایسه بین این دو حکیم روی می‌آورد.

۴. وحدت وجود

در جهان‌شناسی فلسفی / عرفانی مکتب‌های مونیسم^۱ و پانته ایسم^۲ و وحدت وجود به بیانی، یگانه‌انگارانه به جهان، نظر یکپارچه می‌اندازد و هستی را یک کل فراگیر و ماندگار تلقی می‌کند، نظریه که در اندیشه‌مندان یهودی چون اسپینوزا^۳ (۱۶۳۲-۱۶۷۷) و مسیحی چون برونو^۴ (۱۵۴۸-۱۶۰۰) و در هندو چون شانکارا^۵ (۷۸۸-۸۲۰) و در اسلام چون ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ قمری / ۱۱۶۵-۱۲۴۰ میلادی)ها تبلور پیدا کرد.

در یونان باستان هم بزرگانی چون فیثاغورس را می‌توان وحدت وجودی دانست؛ ارسطو می‌گوید فیثاغوریان معتقد بودند که عدد از یک حاصل می‌شود و افلاک سراسر عددند. شاید از این عبارات بشود استفاده کرد که ماده‌المواد را عدد دانسته‌اند. در عبارات دیگر تبیین‌هایی که نسبت به پدید آمدن خط از نقطه، سطح از خط و همه اشیاء از سطح و خط و نقطه آورده‌اند مشابهت بسیاری دارد با تمثیل‌هایی که ابن عربی در باب وحدت شخصیه به نقطه و خط و سطح زده است.

کاپلستون^۶ بیان می‌کند که در نظر هراکلیتوس (۵۴۰-۴۸۰ قبل از میلاد) واقعیت واحد است، اما در عین حال کثیر است نه صرفاً به طور عرضی، بلکه به طور ذاتی. هراکلیتوس وحدت را پذیرفته است از آن طرف کثرت را هم به نحو حقیقی پذیرفته است و می‌خواهد بین اینها جمع کند. (کاپلستون، ۱۹۴۶: ۱۲۸)

کاپلستون، گزنوفانس^۷، پارمنیدیس^۸ و زنون^۹ (۴۹۰-۴۳۰ پیش از میلاد) که از جمله فلاسفه‌یایی بودند را وحدت وجودی می‌داند اگرچه وحدت در نگاه هر کدام از فلاسفه

-
۱. Monism
 ۲. pantheist
 ۳. Spinoza, B.
 ۴. Bruno, G.
 ۵. Shankara
 ۶. F.Copleston
 ۷. Xenophanes
 ۸. Parmenides
 ۹. Zeno of Ele

یونان به یک معنا نیست و اختلاف زیادی هم با وحدت وجود شخصی عرفان اسلامی دارد. در کتاب «وحدت وجود در فلسفه غرب و شرق» اثر حسن بلخاری به تفصیل به مکاتبی که به وحدت وجود قائل هستند، پرداخته شده است.

وحدت وجود تعابیر مختلفی چون وحدت شخصی، سنخی، مفهومی، شهودی و عددی را به خود اختصاص می‌دهد که آنچه مطمح نظر این نوشتار است، وحدت شخصی وجود است، چراکه در ابیات حکیم فردوسی و نظامی به این نوع از وحدت اشاره شده که در اینجا در خصوص چیستی وحدت وجود شخصی بیانی اجمالی خواهیم داشت.

وحدت شخصیه وجود از نگاه عرفا عبارت است از اینکه یک وجود به هم پیوسته و یک پارچه و نامتناهی همه واقعت را فرا گرفته، و همان وجود خدای متعالی است و هر چه غیر اوست همه تجلیات و شئون اویند. البته روشن است که باید نهایت دقت را در تفسیر درست از وحدت شخصی وجود ارائه کرد همانطور که ابو حامد ابن ترکه اینچنین دارد: و بعدُ فانّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذى ذهب إليه العارفون وأشار إليه المحققون من المسائل الغامضة التى لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين المجادلين ولا تدرکها اذهان الفضلاء الباحثين من المناظرين (همانا تقرير و توضیح مسئله توحيد آن چنان که عارفان بدان گراییدند و محققان بدان اشاره کردند از مسائل دشواری است که افکار عالمان اهل کلام و جدل بدان نرسیده و اذهان مشائیان اهل فضل و بحث آن را دریافته است) (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۴۵).

در نگاه وحدت شخصی، حلول و اتحاد یا همه‌خدایی یا همه‌پوچی باطل است، چراکه حال به سبب محدودیت محل محدود می‌شود و محدودیت برای خداوند بطلان ذاتی دارد و همچنین همه‌خدایی هم باطل است، چراکه هر موجود به تنهایی تمام وجود را جلوه‌گر نخواهد کرد، بلکه وجود در هنگامه همه‌بینی واحد موجودات جلوه‌گر خواهد شد. همچنین قول به پوچی ماسوی الله هم باطل است، چراکه عینیت داشتن کثرات بدیهی است و نمی‌شود با پندار وحدت شخصی احکام بدیهی را نادیده گرفت.

وحدت و کثرتی که در نگاه برخی از مشائین مشاهده می‌شود با وحدت شخصی هیچ مناسبتی ندارد، چراکه آنان مفهوم وجود را برآیند مفهومی واحد از مصادیق متعدد می‌دانند که بطلانش واضح است (ابن سینا، ۱۳۹۱، جلد ۴: ۸۷).

در نگاه حکمت متعالیه پس از اذعان به مقدماتی چون بدهت و اشتراک و زیادت مفهوم وجود و همچنین بعد از اثبات تشکیک و اصالت مصداق وجود، زمینه برای وحدت وجود فراهم می‌شود؛ وحدتی که در عین کثرت تحقق پیدا می‌کند. ملاصدرا در شواهد الربوبیه سخن از انبساط به میان می‌آورد: ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط والسریان...؛ همانا شمول و فراگیری وجود نسبت به اشیا - چنان که پیش تر بدان اشاره کردیم - همانند فراگیری کلی مفهومی نسبت به جزئیات نیست، بلکه از باب انبساط و سریان است (ملاصدرا، ۱۴۰۹: ۱۲۴)

صدرا برای تبیین دیدگاه ویژه خود، نفس رحمانی عرفا و تشکیک در آن را یادآور می‌شود که تأمل در این معنا، همه آنچه را تاکنون از دیدگاه وی درباره وحدت و کثرت وجود گفته شد، مستند می‌سازد. او در مشاعر می‌گوید: شمول حقیقه الوجود للأشیاء الموجودة لیس کشمول معنی الکلی للجزئیات و صدقه علیها... بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون فی العلم و قد عبّروا عنه تارة بالنفس الرحمانی و...؛ شمول حقیقت وجود نسبت به موجودات همانند شمول معنای کلی نسبت به جزئیات و صدقش بر آنها نیست... بلکه این شمول از گونه‌ای دیگر است که جز عرفای راسخ در علم آن را در نمی‌یابند و هم ایشان از آن به نفس رحمانی تعبیر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۴۰۳: ۴۱).

صدرا پس از تقسیم حیثیات و رسیدن به حیثیت تقييدیه و سپس اشعار به حیثیت تقييدیه اندماجیه حقیقت وجود را ساری در تمامی کثرات معرفی می‌کند حقیقتی که عین کثرت دارای وحدت است و این همان وحدت شخصی وجود است همانی که عارفانی چون ابن عربی و قیصری و قونوی هم بدرستی آن را کشف و تبیین کرده اند: و هو - ای الوجود - حقیقة واحدة لا تكثر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لا تقدح فی وحدة ذاتها؛ وجود حقیقت یک پارچه‌ای است که هیچ تکثری در آن راه ندارد و کثرت ظهورات و صور تجلیات آن، به وحدت ذاتی اش آسیبی نمی‌رساند (قیصری، ۱۳۸۷: ۶۷).

تفاوت دیدگاه عرفانی با نگاه متوسط صدرایی آن است که صدرالمتألهین به وحدت شخصی سریانیه عقیده دارد، اما عرفا سریانیه و تشکیکی بودن اصل وجود را نمی‌پذیرند.

آنان هرگونه شدت و ضعف و تکثر و کثرتی را از وجود نفی می‌کنند و کثرت را امری خارج از وجود و عارض بر آن می‌شمارند. بنابراین، کاملاً برخلاف حکمای مشائی که کثرت را ذاتی و وحدت را عارضی می‌دانستند، عرفا وحدت را ذاتی و کثرت را عارضی می‌شمرند. از دید ایشان، یک وجود بسیط و یک پارچه، کران تا کران هستی را به صورت یک‌نواخت پر کرده است.

این وجود که جایی برای وجود حقیقی دیگری نگذاشته است، همان خدای متعالی است و هر چه غیر اوست هیچ بهره حقیقی‌ای از وجود ندارد و از لواحق و عوارض یا به بیان دیگر، از شئون و تجلیات آن وجود واحد بوده به نحو بالعرض و اعتباری و مجازی موجود است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

۵. حکیم ابوالقاسم فردوسی

ابوالقاسم فردوسی طوسی (۳۲۹ - ۴۱۶ هجری قمری) شاعر حماسه‌سرای ایرانی و سراینده شاهنامه، حماسه ملی ایران، است. شاهنامه حکیم فردوسی اثری بلند و فاخر در حوزه معرفت نفس عملی است. در واقع فردوسی با زبان ایهام، ابعاد و کشش‌های مختلف دستگاه تحریکی نفس را تبیین می‌کند از این رو است که دیوان او را با عرفان معرفی می‌کنند. برخی اشراق را صاحب فلسفه حماسی و فردوسی را صاحب حماسه فلسفی می‌دانند (دینانی، ۱۳۹۸: ۴۳۲)، حکیم فردوسی با فرمی حماسی، مبانی عرفانی، انفسی و معناگرایانه را با زبان نظم به رشته تحریر در آورد که طبیعتاً برای خوانش صحیح شاهنامه، نیاز به هضم گفتمان صحیح فردوسی که مملو از رمزگویی اوست، ضرورت دارد؛ از این رو، شاهنامه تنها با نگاه ظاهرگرایانه تفسیر نمی‌شود، بلکه باید با توجه به اندیشه معناگرا به سراغ تبیین شاهنامه گام برداشت. حکیم فردوسی پی در پی و به روش ایهامی، اصول و امهات نفس و جهان‌شناسی را تقریر می‌کند. کزازی، کربن^۱ و عرفایی چون شیخ اشراق، قائل به رمزی و ایهامی بودن کل شاهنامه هستند و فردوسی را یک حکیم زبردست می‌دانند که با داستان‌ها و بهانه‌های رنگارنگ، اصول کرداری و معرفتی و جهان‌کبیر و صغیر را به تصویر می‌کشد. فی‌المثل سهروردی، کیخسرو را نماد انسان کامل در شاهنامه می‌داند که

۱. Corbin, H.

صاحب جام جم شده بود. به عقیده سهروردی، کیخسرو از مصادیق بارز پادشاهانی است که صاحب فرّ کیانی هستند. او پرستنده‌ای صدیق، قدیس و مبارک است که جهان را پر از عدل و داد می‌کند. برداشت سهروردی از کیخسرو، برداشتی معنوی است. «در نوشته‌های عرفانی شیخ، کیخسرو کنایه از جان علوی است که طریق تجرید در پیش می‌گیرد و خود را از بند ظلمات می‌رهاند و یا سالکی که از مقامات تبّلت تا فنا را طی می‌کند، به عالم نور می‌پیوندد و از رجال الغیب می‌گردد» (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، جلد ۳: ۲۹۸).

نکته مهم و قابل توجه درباره کیخسرو، غیب شدن او و پناه بردنش به کوه است؛ به گونه‌ای که بی‌مرگ و جاودانه می‌شود. کیخسرو پس از گرفتن انتقام خون سیاوش از همه دنیا و مافیها چشم می‌پوشد، هرچه را دارد رها می‌کند و سر به کوه می‌گذارد و غیب می‌شود. گویی او به تمام آرزوهای دنیوی‌اش رسیده و ادامه دادن به زندگی در این دنیا برای او پوچ و بی‌معنی است. از زبان او در شاهنامه چنین آمده است:

بکوشیدم و رنج بردم بسی	ندیدم که ایدر بماند کسی
کنون جان و دل زین سرای سپنج	بکندم، سرآوردم این درد و رنج
کنون آنچه جستم، همه یافتم	ز تخت کیبی روی برتافتم

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۲)

به عقیده سهروردی، زال رمزی است از نفس هبوط کرده در این جهان. میهن حقیقی او در آن سوی قاف؛ یعنی همان ناکجاآباد است که جایگاه انسان قبل از خلقت وی بوده است و موی سپید او نیز بهترین نشانه و دلیل این ادعا است (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، جلد ۳: ۲۱۹).

در تفسیر روایت سهروردی از داستان رستم و اسفندیار، عده‌ای جانب رستم را دارند و عده‌ای جانب اسفندیار را. پورنامداریان معتقد است که مبارزه رستم و اسفندیار، جدال روح یا نفس ناطقه انسان با نفس یا جنبه حیوانی او است؛ چون اسفندیار رویین تن است، هیچ سلاحی در وی کارگر نمی‌افتد مگر اینکه تنها اندام آسیب‌پذیر وی؛ یعنی چشمش از کار بیفتد و بر تعلقات دنیوی بسته شود. روح با راهنمایی پیری واصل یا از طریق پیوستن

به عقل فعال است که بر این خصم پیروز می‌شود؛ همچنان که رستم به یاری زال که با سیمرغ در ارتباط است با تحقق جوهر الهی خویش و کسب قابلیت پذیرش نور سیمرغ بر اسفندیار غلبه می‌کند.

عقیده کزازی در شرح و گزارش خود از شاهنامه درباره سپیدی موی زال و برداشت شیخ اشراق از آن چنین است: فرزانه فروغ [شیخ اشراق] در داستان نمادین عقل سرخ، زال را نماد و نمودار رازوارانه رهروی خداجوی دانسته است که در پی خداجویی است و پیوند خود را با جهان نهان و مینوی برین نگسسته است و سپیدی موی وی نیز نشانه‌ای است نمادین از این پیوند؛ زیرا در نمادشناسی رنگ‌ها، سپید نشانه جهان فراسویی است؛ جهانی ساده و پیراسته از هر رنگ و آرایش (کزازی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

در جای جای شاهنامه سخن از نبرد بین حق و باطل است؛ نبردی بین عدالت و آرز، بین انانیت و عبودیت، فردوسی حکیم، جنگ بین وهم و عقل و قوا و شئون درون آدمی را مرتب در داستان‌های مختلف و با بیان‌های مختلف به تصویر می‌کشد، اما آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، خصوص مبحث مهم حوزه عرفان نظری، نظریه وحدت وجود است.

فردوسی قبل از اشارت مستقیم در خصوص وحدت وجود در ابیاتی به یکتایی نه لزوماً یگانگی خداوند اشاره می‌کند:

خردمند گوید که در یک سرای چو فرمان دو گردد نماند بجای
(فردوسی، ۱۳۹۰: ۳۲)

در این بیت وی با توجه به ﴿آیة لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ و اینکه دو فرمان دو فرمانده را می‌رساند و دو فرمانده مستقل، فساد می‌آورد، اثبات وحدانیت خداوند می‌کند، می‌فرماید تعدد واجب‌الوجود، عین از بین رفتن واجب‌الوجود می‌شود، همانطور که حکما در پاسخ به شبهاتی چون شبهه ابن کمونه دوئیت واجب را محال دانسته‌اند: لو كان هناك واجبان فصاعدا -امتا از أحدهما من الآخر- بعد اشتراكهما في وجوب الوجود -

۱. سورة انبياء، آية ۲۲

و ما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک بالضرورة- و لازمه ترکیب ذاتهما مما به الاشتراک و ما به الامتیاز- و لازم التركب الحاجة إلى الأجزاء- و هی تنافی الوجوب الذاتی -الذی هو مناط الغنی الصرف- (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۴).

در بیت دیگری به هویت یگانگی خداوند متعال با هویت زمانی می‌پردازد:

ز دانش نخستین به یزدان گرای که او هست و باشد همیشه بجای
(فردوسی، ۱۳۹۰: ۵۶)

انگاره وحدت وجود هم به مکان اشاره دارد و هم زمان، اما نوعاً برداشت مکانی از آن می‌شود. به تعبیری حکماء وجود را در تمامی متمکن‌ها متجلی دانسته‌اند، اما حکیم فردوسی در این بیت غیر از فراگیری وجود اشاره به ماندگاری وجود دارد؛ یعنی وجود وقتی نبود که نباشد و وقتی نمی‌آید که نباشد، اما برآیند محتوای وحدت وجود غالباً به جایی نبود و نیست که وجود نباشد، اشاره دارد.

در اولین بیتی که صراحتاً به مسئله وحدت وجود می‌پردازد، ریز و درشت هستی را مملو از وجود معرفی می‌کند؛ مانند آنچه فلاسفه درخصوص جزء می‌گویند که هر چه جزء بزرگ‌تر شود، بزرگی کل افزایش پیدا می‌کند:

ز خاشاک ناچیز تا عرش راست سراسر به هستی یزدان گواست
(همان: ۲۱۳)

فردوسی در این بیت ظاهراً مرادش از خاشاک، هیولای اولی است به تعبیری از ماده‌المواد که قوه محض است تا عرش که عالم اسما و صفات حقیقی و فعلیت محض است، همه و همه از او خبر می‌دهند. فردوسی در این بیت بین حاکی و حکایت فرق نگذاشته است، اما به مذاقه عقلی حاکی عین حکایت است؛ یعنی خاشاک و عرش اینگونه نیستند که وجودی مستقل از حکایت داشته باشند، بلکه خود عین حکایت هستند. همانطور که در اضافه اشراقی سخنی از مضاف‌الیه نیست، بلکه مضاف‌الیه عین اضافه است و به تعبیری موجودات همان افاضه و اضافه و ایجاد هستند و لاغیر و نه مضاف‌الیه که در اضافه‌های مقولی جایگاه دارند.

در مصرع دوم می‌فرماید همه هستی به هستی یزدان گواهی می‌دهند؛ یعنی از خود خبر نمی‌دهند، چرا که خود در اینجا همان ماهیت است و ماهیت اعتباری است و به برکت وجود پدیدار می‌شود پس هر ماهیتی به اندازه ماهیتش از وجود خبر می‌دهد. شاهد این سخن بیتی از خود فردوسی است که می‌فرماید هر حظی از وجود در هر حال قرائتی تشکیکی از وجود دارد:

دگر آنک این گرد گردان سپهر همی نو نمایند هر روز چهر
(همان)

در واقع می‌فرماید هر وجودی با توجه به سعه وجودی خود و رشد و حرکتی که دارد، مدام در حال جلوه‌گری‌های طولی است؛ مانند یک چوب که هر چه بلندتر می‌شود کمیت بیشتری را نمایان می‌سازد و دور از انتظار نیست که حکیم با توجه با آیه ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^۱ این بیت را سروده باشد.

در ابیات دیگر باز هم در متن وحدت وجود اشارات مستقیم و شفافی ارائه می‌کند:

ازو گشت پیدا مکان و زمان	پی مور بر هستیء او نشان
ز گردنده خورشید تا تیره خاک	دگر باد و آتش همان آب پاک
به هستی یزدان گواهی دهند	روان ترا آشنایی دهند
مر او را ستاینده کردار اوست	جهان سربسر زیر آثار اوست

(همان: ۱۶۸)

در بیت اول می‌فرماید در مور هم می‌شود خداوند را مشاهده کرد و برای مشاهده و زیارت خداوند لازم نیست به اعماق دریاها، نوک قله‌ها رفت، بلکه در جای جای هستی اوست که جلوه‌گر است؛ از یک مور غافل شدن از خداوند غافل شدن است. در بیت دوم و سوم می‌فرماید گواهی و شهادت کل هستی با روان انسان قریب و آشناست؛ یعنی در فطرت و وجدان و نفس انسان انگاره یگانه‌انگاری بدیهی و ثابت است به تعبیری وی

۱. سورة الرحمن، آیه ۱۵

وحدت وجود را جزء احکام بدیهی و ضروری می‌داند که طبیعتاً نیازمند تنبه و توجه است نه فراگیری و یادگیری. در بیت چهارم مجدداً جهان را تجلی تام و مجلی اعظم خداوند معرفی می‌کند که در متن آثار مؤثر هویدا است همانطور که سیدالشهدا ع در دعای عرفه فرمود: *إِلَهِي تَرَدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَزَارِ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تُوَصِّلُنِي إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَوْ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَى غَبَّتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ إِلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا، وَ خَسِرَتْ صَفْقَةٌ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيْبًا (قمی، ۱۳۸۹: ۲۱۳)؛* خدایا! توجه و تردد به آثار تو موجب دوری از دیدار تو است، پس مرا با خودت گرد آور از طریق عباداتی که به تو متصل شوم، چگونه به تو راه یابم و به رؤیت تو نایل شوم از طریق موجودی که در وجودش نیازمند به تو است؟ آیا مگر به غیر تو چیز دیگری را ظهوری هست - غیر از آنچه برای تو هست - تا آنکه وسیله ظهور تو باشد؟ چه موقع غایب بوده‌ای تا نیاز باشد که به کمک چیز دیگری به تو راه یابم؟ و در چه زمانی دور بوده‌ای تا آنکه آثارت عامل اتصال من به تو شوند؟ کور است آن چشمی که نظارت تو را بر خود درک نمی‌کند و زیان بار است معامله بنده‌ای که بهره‌ای از دوستی‌ات را برای او مقرر نداشتی.

فردوسی در یکی از واضح ترین ابیات وحدت شخصی وجود که مقداری هم رایحه الهیات سلبی از آن به مشام می‌رسد اینگونه سروده است:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه ای هر چه هستی تویی

(فردوسی، ۱۳۹۰: ۷۶)

می‌فرماید همه با اینکه هستند، اما فی الواقع نیستند و این بیت از آیاتی چون: *لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ / كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ / وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ وَ هَمَّجِنِينَ* از روایتی از امام صادق (ع) است که فرمود «کان الله و لم یکن معه شیئی و سپس پس از سکوتی فرمودند الان کما کان» (کلینی، ۱۲۵۴، جلد ۱: ۳۴) اخذ شده است و این همان واژه عدم مجامع است که حکما بیان فرمودند، مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود بعدم ذاتی است و به عبارت دیگر امکان ذاتی است که از جهت ذاتش

لیس محض است و از جهت علتش و به واسطه آن لیس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است و یا عدم مجامع آن است که مرتبت عدمش مجامع با وجودش باشد که عبارت دیگری از امکان استعدادی باشد که در عین آنکه بالقوه است مجامع با مرتبت خاصی از وجود است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۶۷).

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد درباره حکیم فردوسی و این بیت او چنین نقل می کند: و روی ایضاً أنه کان شیخ فقیه، کان إماماً فی الطوس، یسمی بأبی القاسم، ما صلی علی فردوسی عند وفاته، بل أنکر علیه معتزراً بأنه کان فی حیاة یمدح ملوک الفرس وهم کانوا من المجوس، حتی یری فی المنام أنه یمشی فی ریاض الجنان بصورة حسنة و وجه مضيء یتلألؤ علی رأسه و بدنه التاج والدیباچ، فلما سأل عن سبب حاله، قال: فقد رحم علیّ و غفر لی الرحمان وأسکننی فی غرف الجنان لأجل بیت واحدة من شاهنامج قلت فی توحیده وهو قوله: جهان را بلندی و پستی تویی / ندانم چه ای هر چه هستی تویی، یعنی آن کله الوجود و هو کل الوجود وهذه الحکایة مشهورة و قد نظمها العطار (ملاصدرا، ۱۴۲۱: ۴۵). روایت شده است که فقیهی بزرگ که در طوس امامت داشت و ابوالقاسم نامیده می شد بر فردوسی هنگام وفات نماز نگذارد و به انکار او پرداخت و عذر وی این بود که فردوسی در حیات خود پادشاهان ایران را که مجوس بوده اند، مدح کرده است. تا اینکه در خواب، فردوسی را دید که در باغ های بهشت با صورتی زیبا و چهره ای نورانی و درخشان بر سر، تاج و بر بدن، دیباچ دارد و چون از سبب این حال سؤال کرد، گفت: خداوند بر من رحم فرمود و رحمان، بر من بخشود و من را در غرفه های بهشت جای داد و سبب آن همان بیت واحدی است که در توحید خدای سبحان در شاهنامه سروده ام.

این داستان نه تنها در اندیشه و کلام صدرای شیرازی متبلور شده بلکه عطار نیشابوری هم با زبان نظم به این حکایت اشاراتی داشته:

چو فردوسی مسکین را ببرند	بزیر خاک تاریکش سپردند
در آن شب شیخ او را دید در خواب	که پیش شیخ آمد دیده پر آب
به پیش شیخ بنشست و چنین گفت	که ای جان تو با نور یقین جفت
خطم دادند بر فردوس اعلی	که فردوسی به فردوس است اولی

خطاب آمد که ای فردوسی پیر اگر راندت ز پیش آن طوسی پیر

پذیرفتم منت تا خوش بختی بدان یک بیت توحیدم که گفتی
(عطار، ۱۳۸۹، جلد ۲: ۷۵)

این بیت از جمله ابیات بی نظیر شاهنامه است، می فرماید من نمی توانم تو را وصف کنم، اما می دانم که همه موطن را پر کرده در عین حالی که می دانم همه هستی نمی دانم چه هستی این همان مرز بین دانایی و نادانی است که از آن به حیرت تعبیر می شود همان مقامی که پیامبر اکرم (ص) از خداوند از یادش را خواستار بود (رب زدنی تحیرا) از این رو، فردوسی هم با نهایت تواضع و تسلیم می فرماید:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه ای هر چه هستی تویی
(فردوسی، ۱۳۹۰: ۷۲)

در واقع حکیم فردوسی در صدد بیان علت خفاست، می فرماید خداوند، از شدت ظهور و حضور است که ناپیدایی، علت خفا بعد نیست، بلکه شدت قرب است، کما اینکه حاجی سبزواری هم بیان فرمود: یا من هو اختلفی لفرط نوره ای لا حجاب مسدول و لا غطاء مضروب بینه و بین خلقه إلا شدة ظهوره و قصور بصائرنا عن اکتناه نوره. إذ المحيط الحقیقی لا یصیر محدودا مستورا. فالحجاب مرجعه أمر عدمی هو قصور الإدراک (سبزواری، ۱۳۷۸، جلد ۲: ۱۹۰)؛ خداوند را حجابی نیست، علت حجاب تعیین نشینی ممکنات است، ماهیت محوری مخلوقات است، اگر با تأمل و ریاضت های مشروع و طهارت و بینش های مطابق با واقع، توانستیم از حدود خارج شویم تا حدودی می شود ذات اقدس الهی را ادراک کرد، در هر صورت حکیم فردوسی در چند بیت بسیار موجز و عمیق از بنیادی ترین مبانی عرفان نظری وحدت شخصی وجود نام می برد و در عین حال قرائت وحدت وجودی را قرائت تأمه نمی داند، چرا که بهترین شناخت در محضر ذات اقدس الهی اعتراف به عدم شناخت است؛ اگرچه وحدت وجود بین توصیفات که از خداوند شده، مدال مطمئن ترین تعریف را می تواند به خود اختصاص دهد.

۶. حکیم نظامی

جمال‌الدین ابومحمد الیاس بن یوسف بن زکی بن مؤید (زاده ۵۳۵ و در گذشته ۶۰۷-۶۱۲ ه. ق.) متخلص به نظامی و نامور حکیم نظامی، مثنوی‌سرای که به سبک غنایی، مبانی مهم نظری و عملی را به رشته تحریر درآورد. وی در گنج‌زیست داشته است و از کودکی یتیم شده بود. نظامی بیش از همه از فردوسی و اثر او تأثیر پذیرفته است. او گذشته از اینکه خمیره بخش تاریخی «خسرو و شیرین» و «هفت‌پیکر» را از شاهنامه گرفته و «شرفنامه» را به تقلید از شاهنامه سروده و در آن از زبان و سبک شاهنامه سخت متأثر شده است، هر یک از پنج منظومه‌اش پر است از اشاره به اساطیر و روایات و داستان‌ها و اخبار و نام شاهان و پهلوانان ایران کهن که کمابیش همه از شاهنامه برگرفته شده و حاکی از مطالعه عمیق شاعر در حماسه ملی است. البته می‌توان گفت که این مطالب در آثار پیش از شاهنامه، چه به فارسی و چه به عربی نیز بود که شاعر به یقین آن‌ها را خوانده بود و از این رو ممکن است او مطالب خود را از مآخذ نیز برگرفته باشد، اما باید توجه داشت که چندان محتمل نیست که شاعری مانند نظامی اثری چون شاهنامه را فرو گذاشته و مطالب خود را از آثار دیگر برگرفته باشد.

هنر او نه تنها در روانی کلام و به کارگیری کلمات در موقعیت‌های مناسب و سلاست و استحکام به جلوه درآمده که عالی‌ترین معانی و مفاهیم حکمی، عرفانی و اخلاقی را نیز به زیبایی به نظم کشیده است. از هنرنمایی‌های او همین بس که اشعاری بزمی ترتیب داده و مجالس بزم خود را زیرکانه به رعایت اصول اخلاقی، عفت، حیا و حتی بیان مفاهیم عرفانی آذین بسته است (فرهانی، ۱۳۸۹: ۴۱).

محمدتقی جعفری در خصوص نگاه عارفانه وی چنین گفته است: نظامی در مناجات‌ها و به طور کلی در آن ابیات که سخنی از الهیات به میان آورده است از تغزل و توصیف به وسیله مفاهیمی از قبیل می، دلبر، شاهد، خرابات و زیبایی‌های محسوس استفاده نکرده است. بنابر تحقیق، بعضی از صاحب‌نظران، تغزل در توصیف خداوندی و صفات و افعال آن مقام شامخ و همچنین مناجات‌ها و نیایش‌ها با آن مقام ربوبی از قرن هفتم به این طرف رایج شده است. البته رواج این روش در میان عرفا و حکمایی که از مفاهیم و احساسات

ادبی بیشتری برخوردار بوده‌اند؛ مشاهده شده است و می‌گویند پیش از این از این روش خبری نیست (جعفری، ۱۳۷۰: ۵۱).

نظامی بارها از فردوسی به نام و یا به کنایه یاد کرده است. در «خسرو و شیرین» از زبان ممدوح خطاب به خود از محرومیت فردوسی از محمود و روایت فقاع نوشیدن فردوسی با صله سلطان یاد می‌کند:

گرت خواهیم کردن حق شناسی	نخواهم کرد آخر ناسپاسی
وگر با تو دمی ناساز گیریم	چو فردوسی ز مزدت باز گیریم
توانی مهر یخ بر زر نهادن	فقاعی را توانی سرگشادن

(نظامی، ۱۳۶۷: ۴۳)

نظامی با یاد کردن از فردوسی با القاب و صفاتی همچون: «حکیم»، «فرزانه»، «پیر»، «دانا»، «سخنگوی کهن زاد»، «پیر پارسی دان»، «سخن سنج»، «گنجینه‌دار سخن»، «کیانی سرشت» و «نغز گوینده» سرسپردگی خود نسبت به فردوسی را اعلام می‌دارد.

۷. وحدت وجود در خمسه

نظامی توحید را بذر وجود خود می‌داند، در واقع توحید که همان وجود است در متن موجود نهادینه شده است؛ اگر حصه اطلاق ما خوب پروریده شود، نهال توحید ثمربخش خواهد بود:

خاک نظامی که بتایید اوست	مزرعه دانه توحید اوست
--------------------------	-----------------------

(نظامی، ۱۳۷۶: ۶۵)

در بنیه و صقع هر ممکن و معلولی، علت‌العلل و واجب‌الوجود است که آرمیده و این حقیقت به سبب اندیشه‌های وارونه و باورهای غلط و خواسته‌های نامعقول و احوالات دون شأن انسانی، مخفی تر و محجوب تر می‌شود و به عکس با روندی اعتدالی در جمیع شؤون انسانی است که لحظه به لحظه پدیدارتر می‌شود.

نظامی در بیتی کاملاً مشابه با بیت اصلی وحدت وجودی فردوسی، حقیقت هستی را یک وجود یکپارچه به وحدت شخصی وجود معرفی می‌دارد:

پناه بلندی و پستی توئی همه نیستند آنچه هستی توئی

(همان: ۸۳)

حقیقتاً تو هستی که هستی و هر چه غیر تو نیست، البته به نحو استقلالی نیست و نه به طور مطلق شاید بتوان از تمثیلی به نام سایه برای تبیین بهتر این بیت استفاده کرد؛ سایه در عین حالی که هست، نیست. هست به هستی صاحب سایه و نیست به خود، اگر آنی صاحب سایه عنایت خود را از صاحب سایه بردارد، سایه در کتم عدم فرو خواهد رفت و این حال احتیاج و فقر دائماً با سایه است.

نظامی در مصرع اول در نهایت شباهت با مصرع اول بیت معروف فردوسی (جهان را بلندی و پستی توئی) نکته بیان می‌دارد که چون مصرع اول فردوسی وحدت وجود را پدیدار نمی‌کند، چرا که فردوسی بلندی و پستی را به خود خداوند نسبت می‌دهد، اما نظامی به حمایت و قدرت خداوند نسبت می‌دهد. به بیان دیگر، پناه و تکیه‌گاه بلندی و پستی را خداوند معرفی می‌کند که در این نگاه یک نحوه دوئیتی لحاظ شده است، اما در مصرع فردوسی خبری از دوئیت نیست.

نظامی در مصرع دوم با بیانی اثباتی برخلاف فردوسی که بیانی سلبی داشت در بستر هست و نیست خداوند را حقیقت هستی می‌داند و می‌فرماید اگر چه همه هست می‌نمایند، اما چون به دید عقل و قلب در موجودات بنگری جز وجود چیزی نمی‌بینی، چرا که مؤلفه‌های ترتیبی چون بداهت و اشتراک و زیادت و اصالت و تشکیک وجود این مهم را عهده‌دار است؛ یعنی نمی‌شود اصل با وجود باشد و ماهیت اعتباری، اما در عین حال حقیقت از آن ماهیت باشد، ماهیت به برکت وجود موجود است به حیثیت تقییدیه و بالعرض موجود است پس آنچه در حال جلوه‌نمایی است، وجود است، اما انسان‌ها به خاطر مواجه اولیه حدود را محیط می‌پندارد که به فرموده علامه طباطبایی کار فلسفه این است که آنچه نیستی هست نما و هست نیست نما را روشن سازد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۶).

باز هم در ابیات دیگری بودن حقیقی او و بودن اعتباری اغیار را به تصویر می کشد:

تو آن هستی که با تو کیستی نیست توئی هست آن دگر جز نیستی نیست
(نظامی، ۱۳۷۶: ۲۱۳)

چیستی‌ها در واقع به نحو استقلالی نیستی‌ها هستند، خداوند متعال در قرآن کریم از طرفی می‌فرماید کل شی هالک الا وجهه و از طرفی هم می‌فرماید اینما تولوا فتم وجه الله و جمع این دو آیه بودن و نبودنی آمیخته را رقم می‌زند، همان حقیقتی که بعضی با هر الاله الا الله آن را مشاهده می‌کردند با لا اله جنبه نبود موجودات را و با الا الله جنبه بود موجودات را شاهد می‌شدند. البته مراد نظامی از کسیتی در اینجا کسی است، کیستی نیست. وی در جای دیگری می‌فرماید:

ای محرم عالم تحیر عالم ز تو هم تهی و هم پر
در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن
(همان: ۱۸۷)

وجود را نه می‌توان نشان داد و نه نمی‌توان نشان نداد، وجود از شدت بودن نبودنی می‌نماید، چراکه عرفا و حکما عدم ادراک وجود را قرب بی‌اندازه می‌دانند: یا من هو اختفی لفرط نوره / الظاهر الباطن فی ظهوره (سبزواری، ۱۴۳۲: ۹۰).
از همان جهت که ظاهر و آشکار است، باطن و پنهان است؛ جهت ظهور در او عین [جهت] بطون است.

چقدر خوب و عالی و لطیف بیان کرده علی (ع): «و کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کلّ باطن غیره غیر ظاهر؛ یعنی هر ظاهری غیر خدا دیگر باطن نیست، و هر باطنی غیر خدا دیگر ظاهر نیست؛ اما خدا در عین وحدت و بساطت، هم باطن است و هم ظاهر. نه اینکه قسمتی از او ظاهر است و قسمتی باطن، بلکه از همان حیثیت که ظاهر است عیناً باطن است و از همان حیثیت که باطن است، ظاهر است (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۷).

اندیشه حکیم گنجه، پیوند وثیقی با بساطت و تشکیک وحدت و اصالت هستی پیدا کرده است، چراکه این دریافت دائماً از میانه اشعارش خودنمایی می‌کند؛ در بیت دیگری می‌فرماید:

ورای همه بوده ای بود او همه رشته‌ای گوهر آمود او
یکی کز دوئی حضرتش هست پاک نه از آب و آتش نه از باد و خاک
(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۰۳)

هر چه در هستی قابل رؤیت است از او در حال حکایت‌گری است و این دقیقاً همان بیان مولی‌الموحدین (ع) است که فرمود: ما رایت شئیا الا و رایت الله قبله و بعده و فیه (مجلسی، ۱۴۰۹، جلد ۳۱: ۶۵). این فرمایش حضرت امیر دقیقاً حکایت از بقای وجود و فنای موجود می‌کند.

در بیت دیگری هم می‌فرماید موجودات در عین حالی که هستند، نیستند در حقیقت نیستی هیچ گاه از وجودشان رخت بر نمی‌بندد در تمامی اطوار وجودی معلول، علت است که نمایان است. در حقیقت معلول از خودش مرده و به علت زنده است:

نبود آفرینش تو بودی خدای نباشد همی هم تو باشی به جای
(همان: ۱۴۱)

این بیان حکیم نظامی همان قدیم بالغیر و یا حدوث ذاتی ست که حکما فرموده‌اند؛ یعنی ممکنات و معلول که بوده‌اند و هستند، اما در عین حال نیستند؛ حقیقت ماهوی ممکنات هیچ گاه از آنان دست برنمی‌دارد، چراکه انقلاب محال است، اگر ماهیت یک لحظه از حالت استوای خود به نحو حقیقی خارج شود، چون امکان لازمه آن است و چون مواد بیش از وجوب و امتناع و امکان نیست باید یا واجب شوند و یا ممتنع که هر دو استحاله‌اش برای ممکن واضح است.

آوردن کلمه «هم» اشاره به زمان حاضر دارد، نه اینکه بعداً زمانی بیاید که کسی نباشد و تو باشی، اصلاً نمی‌شود خورشید باشد و تابشش نباشد فی الواقع خورشید مجموعه‌ای از نور

و پرتو است، نظامی چنین نظر دارد که بودن و نبودن هستی در آمیختگی تامه و فراگیر و ماندگار است.

در مصرع اول می فرماید نبود آفرینش تو بودی خدای، با کلمه (همه) مصرع دوم معنا می شود؛ یعنی نبود و بود در مصرع اول زمانی نیست، رتبی و وجودی است، خداوند تو بودی و هستی و خواهی بود و ممکنات نبودند و نیستند و نخواهند بود.

این اندیشه، عین وحدت وجود است؛ یعنی بودن موجودات بودن استقلاللی و در عرض نیست، بودنشان غرق در بودن خداوند است و یک وجود است که موجود است که البته دارای مراتب تشکیکی است.

مجدداً در بیت دیگری باز هم به پدیداری واقعیت وجود در تمامی جلوه‌ها خبر می دهد:

هر آنچه آفریده است بیننده را نشان می دهند آفریننده را
(همان: ۴۲۱)

انسان تیز بین آن است که قبل از دیدن زید انسان را در او ببیند و قبل از دیدن انسان در زید، وجود را در او ببیند. حکیم می فرماید هر بیننده‌ای در هر دیدنی او را می بیند او حکایت شونده از کل هستی است؛ البته نه اینکه موجودات او را نشان می دهند، بلکه اوست که موجودات را نشان می دهد؛ یعنی او شخص است و موجودات صورت مرئی. مانند زمانی که جلوی آینه می ایستیم ما در آینه نمایان می شویم و نه صورت آینه در ما، ما نسبت به حضرت حق تعالی بسان آن صورت حاکی هستیم و او محکی است.
در ابیات دیگری می فرماید:

ای جهان دیده بود خویشت از تو هیچ بودی نبوده پیش از تو
در بدایت بدایت همه چیز در نهایت نهایت همه چیز
(همان: ۵۱۲)

می فرماید بود موجودات از توست و به تعبیری توست در مقابل بود، نمود است که نمایان گر بود است جنبه نمودی موجودات اختصاص به خود دارد چون خداوند بود محض است و نمود در او راه ندارد و این مدعا برآمده از نفی ماهیت از ذات ربوبی است آنجایی

که حکما می‌فرماید او دوگانه بود و نمود، هستی و چیستی ندارد تماماً هستی است: واجب‌الوجود بالذات ماهیته اینته بمعنی آن لا ماهیة له وراء وجوده الخاص به یعنی وراء وجودی که مخصوص اوست ماهیتی برای او نیست. (ملاصدرا، ۱۴۱۴: ۴۱۲).

نظامی و فردوسی از میوه تعالی تناول کردند، چراکه غزالی اینگونه نظر داشت: میوه معنوی صعود یک صوفی این است که «گواهی دهد که هیچ موجودیتی بجز خدا نیست و اینکه هر چیزی بجز چهره خدا نابود شونده است» (غزالی، ۱۴۱۵: ۵۶).

نتیجه‌گیری

انگاره وحدت وجود از یافته‌های قدیمی و شخصی عارفان و حکیمان است که از اشعار حکیم فردوسی و نظامی چنین برمی‌آید که از این مبنا سیراب شده‌اند؛ دیدگاهی که چون به جهان هنر و زبان شعر وارد می‌شود، تأثیر بیشتری را رقم می‌زند، مضافاً بر اینکه در ابیات وجه اختصار هم رعایت شده است؛ از این رو، در پرداخت شاعران به مبانی معقول و جهان‌شناسی استقبال بیشتری مشاهده می‌شود.

آنچه در نگاه فردوسی حکیم و نظامی سخن‌ور از انحاء وحدت وجود تبلور پیدا کرده، قرائت اطلاعاتی و شخصی آن است؛ وحدتی که در جای جای هستی در عینی و صدق دانستن کثرت توجیه پذیر شده است، اما حکایت وحدت وجود فردوسی چند مؤلفه اصلی دارد:

- اول آنکه ابیاتی که از حکیم فردوسی در خصوص وحدت وجود صادر شده از لحاظ کمی قابل توجه نیست و شاید تنها بشود مجموعاً سه بیت را به این مهم اختصاص داد. البته ابیات متعددی از حکیم فردوسی در خصوص توحید و اقسام آن چون افعالی و صفاتی سروده شده است، اما ابیات توحید ذاتی آن هم با قرائت وحدت شخصی در عین صراحت انباشته و متعدد نیست.

- دوم آنکه وحدت وجود فردوسی با مبانی الهیات سلبی هماهنگ است؛ به تعبیری فردوسی بینش وحدت وجود را هم آخرین و تمام‌ترین ادعا نمی‌داند، بلکه آن را بهترین قرائت بین قرائت می‌داند. به دیگر بیان، اگر بخواهیم بین تعاریف مختلف نسبت خداوند با هستی تعریفی را انتخاب کنیم، بهترین تعریف وحدت وجود است.

- سوم آنکه فردوسی در مبانی عرفان عملی به لفافه و رمز و ایهام سخن گفته، اما در مبانی عرفان نظری همچون وحدت وجود با صراحت و شفافیت به میدان سخن آمده است. در اندیشه نظامی برخلاف فردوسی ابیات متعددی با محوریت وحدت وجود بیان شده که مانند فردوسی شفاف و مستقیم و بدون تمثیل و قصه و ایهام مطرح شده است، اما چون فردوسی در فرم سلبی و نفی ارائه نشده؛ یعنی وحدت وجود به تعبیری قرائت تام و تمام هستی‌شناسی است، نظامی نمی‌تواند به غیر از وحدت وجود نظر کند چراکه در نگاه او یا کثرت است یا وحدت یا وحدت در کثرت و وجه دیگری نمی‌تواند مطرح نظر باشد. نقطه اشتراک هر دو حکیم به غیر از شباهت‌های لفظی انتخاب قرائت، وحدت شخصی بین دیگر اقسام وحدت چون مفهومی و سنخی و عددی است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

نظامی، جمال‌الدین. (۱۳۸۸). دیوان حکیم نظامی گنجوی. تهران: انتشارات نی.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۰۳). فصوص الحکم. بیروت: دارالتراث.

بهفر، مه‌ری. (۱۳۹۱). شرح شاهنامه. تهران: انتشارات نشر نو.

ثروتیان، بهروز. (۱۳۶۳). لیلی و مجنون نظامی گنجوی. تهران: انتشارات توس.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۰). حکمت عرفان و اخلاق در شعر نظامی گنجوی. تهران: انتشارات کیهان.

حسن‌زاده، حسن. (۱۳۹۱). هزار و یک کلمه. قم: نشر عروج.

دستگردی، وحید. (۱۳۷۶). تصحیح و حواشی مخزن‌الاسرار نظامی گنجوی. به کوشش سعید

حمیدیان. تهران: انتشارات نشر قطره.

سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۷). اسرارالحکم. تهران: انتشارات حکمت.

_____ . (۱۳۸۷). شرح منظومه. تهران: انتشارات حکمت.

شبستری، محمد. (۱۳۷۹). گلشن راز. تهران: انتشارات سایه.

- صدرالمتالهین، محمدابراهیم. (۱۴۰۹). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالتراث.
- _____ . (۱۴۰۹). *حکمة المتعالیه*. بیروت: دارالتراث.
- _____ . (۱۴۰۹). *شواهد الربوبیه*. بیروت: دارالتراث.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶). *بدایة الحکمه*. قم: موسسه امام صادق.
- _____ . (۱۳۸۶). *نهایة الحکمه*. قم: موسسه امام صادق.
- _____ . (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: موسسه امام صادق ع.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). *شاهنامه*. تهران: انتشارات نی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۸). *شاهنامه فردوسی*. تهران: انتشارات نشر پژوهش‌گده.
- مستوفی‌زاده، علی‌اکبر. (۱۳۵۴). *برگزیده اندرزها و اشعار حکیم نظامی*. تهران: انتشارات رستگار.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *شرح منظومه*. قم: انتشارات اسراء.
- مهرآبادی، میترا. (۱۳۸۹). *شاهنامه به نشر*. تهران: نشر دنیای کتاب.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). *مبانی عرفان نظری*، قم: نشر آینه.

References

- Holly Quran*. [In Persian]
- Nahj al_balaqeh*. [In Persian]
- Ebn Arabi, Mohyeddin, (1982), *Fosus al_hekam*, Beyrut, Dar al_torath. [In Persian]
- Behfar, Mehri, (2012), *Exposition of Shahnameh*, Tehran, Noo publication. [In Persian]
- Hasanzadeh, Hasan, (2012), *One hundred and one words*, Qom, Oruj publication. [In Persian]
- Sabzevari, Mola_hadi, (2009), *Asrar al_hekam*, Tehran, Hekmat. [In Persian]
- Sabzevari, Mola_hadi, (2008), *Manzume's exposition*, Tehran, Hekmat. [In Persian]
- Shabastari, Mohammad, (2000), *Golshan_e_raaz*, Tehran, Sayeh publication. [In Persian]
- Sadr al_motealehin, Mohammad ebrahim, (1988), *Mafatih al_qaib*, Beirut, Dar al_torath. [In Persian]
- Sadr al_motealehin, Mohammad ebrahim, (1988), *Hikmah al_motealieh*, Beirut, Dar al_torath. [In Persian]
- Sadr al_motealehin, Mohammad ebrahim, (1988), *Shavahed al_robubiah*, Beirut, Dar al_torath. [In Persian]

- Tabatabaie, Mohammad Hussein, (2007), *Bedayah al_hikmah*, Qom, Imam saadiq institution. [In Persian]
- Tabatabaie, Mohammad Hussein, (2007), *Nehayah al_hikmah*, Qom, Imam saadiq institution. [In Persian]
- Tabatabaie, Mohammad Hussein, (2007), *Tenet of philosophy and manner of realism*, Qom, Imam saadiq institution. [In Persian]
- Ferdowsi, Ab al_ghasem, (2003), *Shahnameh*, Tehran, Ney. {in Persian}
- Kazazi, Mir jalal al_din, (1999), *Shahnameh Ferdowsi*, Tehran, Pzhoouheshkadeh publication. [In Persian]
- Motahari, Morteza, (2004), *Manzoumeh's exposition*, Qom, Esraà. [In Persian]
- Mehr abadi, Mitra, (2010), *Shahnameh in prose*, Tehran, Donyaye ketaab publication. [In Persian]
- Yazdanpanah, Seyed yad_alaaah, Basics of theoretical mysticism, Qom, Aayeneh publication. [In Persian]
- Ferdowsi, Ab al_ghasem, (2003), *Shahnameh*, Tehran, Ney publication. [In Persian]
- Kazazi, Mir jalal al_din, (1999), *Shahnameh Ferdowsi*, Tehran, pzhoheshkadeh publication. [In Persian]
- Motahari, Morteza, (2004), *Manzoumeh exposition*, Qom, Esraà. [In Persian]
- Mehraabadi, Mitra, (2010), *Shahnameh in prose*, Tehran, Donyaye ketaab publication. [In Persian]
- Thervatian, Behrouz, (1984), *Leyli and Majnoun Nezami ganjavi*, Tehran, Tous. [In Persian]
- Jafari, Mohammad taghi, (1991), *The wisdom of mysticism and ethics in Nezami ganjavi's poems*, Tehran, Keyhan. [In Persian]
- Mostoufizadeh, Aliakbar, (1975), *A selection of instructions and poems of Hakim nezami*, Tehran, Rastegaar. [In Persian]
- Dastgerdi, Hasan, (1997), *Correction and margins of Makhzan al_asraar Nezami ganjavi*, Saeed Hamidian, Tehran, Ghatreh publication. [In Persian]

استناد به این مقاله: شیروانی، محمد. (۱۴۰۲). مطالعه تطبیقی نظریه وحدت وجود عرفانی در شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی، عرفان پژوهی در ادبیات، (۳)، ۲، ۱۵۱-۱۷۵.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.