

A Survey of Hazarāt-i Vujūd (the Excellencies of Existence) from the View of Dihlavī and Shankara

Zeinab panah^۱

Abstract

Hazarāt-i Vujūd (the excellencies of existence) in the Islamic mysticism of Bīdil Dihlavī- a mystic, poet, and representative of the Indian style- is in a linear and descending system based on the theory of unity of being explained within the framework of the status of essence, oneness, and uniqueness. Although Bīdil is brought up in India, he is one of the intellectual followers of Muhy id-Dīn ibn Arabī. Shankara is also one of the most notable interpreters of Vedanta's school or India's divine philosophy. According to Indian thinking, the four states of Ātman include Jagrat (waking), Swapna (dreaming), Sushupti (deep sleep), and Turiya (unconditional Ātman). These four stages of existence are comparable to Hazarāt-i Vujūd in Islamic mysticism. Using a descriptive-analytic method and library means, the present article makes a comparison between the perspectives of Bīdil and Shankara about the quadruplet worlds of existence. According to the results, the realm of mysticism dealing with the most inner aspects of a human paves the way for a common perception between religious and instinctive instructions of different ethnic groups; and in addition to the similarities between the theories, we can also discern their differences. The most distinction between Hazarāt-i Vujūd in Bīdil's Islamic mysticism and Shankara's Indian style is that although both have a linear and descending course, the foundation of Bīdil's mysticism is based on divinity and genuine oneness of God whereas in Shanka's Indian mysticism, the emphasis is on Ātman or the real self.

Keywords: Hazarāt-i Vujūd (the Excellencies of Existence), Bīdil Dihlavī, Shankara, Ātman

^۱- Phd of Persian Language and Literature, University of Qom, Iran. Email: z_panah@yahoo.com

References

- Abdolghafour, Arezoo (۱۳۸۷). The Comparison of the Perfect Man from the Perspective of Bidel and Hafez. Tehran: Suresh Mehr.
- Amini negad, Ali (۱۳۷۶), Acquaintance With Mysticism Muslim. Qom: In Stitutien Academic And Studios Emam Khomeini.
- Ashtiani, Jalaaladdin (۱۳۷۵), Mysticism .(Ed), Qom: Company Joint- Stock Enteshar.
- Bidel Dehlavi, Mowlana Abolma'ali Abdolqader (۱۳۷۶). Bidel Collection (Kolliyat Bidel). Akbar Behdarvand & Parviz Dakani (Ed.), Tehran: Negah.
- Bidel Dehlavi, Mowlana Abolma'ali Abdolqader (۱۳۸۶). Ruba'iyat of Bidel Dehlavi. Parviz Abbas Dakani (Ed.), Tehran: Elham.
- Bidel Dehlavi, Mowlana Abolma'ali Abdolqader (۱۳۸۶). The Four Elements of Bidel. Ziya' al-Din Shafi'i (Ed.), Tehran: al-Hoda.
- Bidel Dehlavi, Mowlana Abolma'ali Abdolqader (۱۳۸۸). The Flame of Song: The Poetry of Bidel Dehlavi: Mysticism, The Spell of Astonishment, Gnosis, and Great Space. (Sho'leh Avaz: Mathnavi-haye Bidel Dehlavi). Akbar Behdarvand (Ed.), Tehran: Negah.
- Chatergy, Satish Chandra & Data, Darbandaramohan (۱۳۹۳). An Introduction of Indian Philosophical Schools. Farnaz Nazar Zadeh Kermani (Trans.), Qom: University of Religions & Denominations.
- Deussen, p.(۱۹۹۰), The system of Vednta translated by Charles Janston, low price publications dehli
- Ehsaei, Mohammad Ibn Ali Ebn Ebrahim (۱۴۰۳). Pearls Dear Staile traditions religious .Vol. ۱. Qom: Seied-Shohada.
- Habib, Asadolla (۱۳۸۷). Observationul Bidel Regarding Religions Premiss Odes Bidel Dehlavi. (Ed). Shiraz: Navid.
- Ghasani, Abd-Razagh (۱۴۲۶) . Twrminology Sofia. Asem Ebrahim Al-Kyali Al-Hoseini Al-Shazli Al-Dorghavy. Beirout: Dar Al-Ketab Al-Elmeh.
- Ghasemi Porshokoo, Saeid (۱۳۹۳). Studing Comparative. Excellencies Existence And Human Perfect Stile Effects Bidel Dehlavi And Ibn AL-Arabi. Tehran: Arayan.

- Gheisari Roomi, Mohammad David (۱۳۷۵). Description Fosos- Al -Hekam With Effort, Jalaeddin Ashtiyani, Tehran: Publications Scientific And Cultural.
- Ghonavi, Sadr Al-Din (۱۳۸۱). Miracle Statement Comment Mather Qur'an. Seyed Jalaeddin Ashtiani. Qom: Workroom Advretising Muslim.
- Krishnan, Radha (۱۳۸۷) History Philosophy East And West. Tehran: Publications Scientific And Cultural.
- Jahangiri, Mohsen (۱۳۸۳). Mohy al-Din ibn Arabi an Eminent Figure in Islamic Mysticism. ۵th ed. Tehran: Tehran University Press.
- Jami, Abdor-Rahman (۱۳۶۰). Three Thesis Stile Sufism. Iraj. Afshar. Tehran: Manochehry.
- Shaygan, Daryush (۱۳۷۵). The Asia versus the West. ۳rd ed., Tehran: Amir Kabir.
- Shaygan, Daryush (۱۳۸۲). Custom India And Mysticism Islamic (Based Of Majmaol-Bahrein Dara Shokoo). Jamshid Arjmand (Trans). Tehran: Publication And Search Froozan Rooz.
- Shams, Mohammad (۱۳۸۹) Purifying And Imag Staile School Vedanta And Ibn-Arabi. Tehran: Adiban.
- Sadri Nia, Bagher (۱۳۸۸). Culture Traces Texts Mysticism Containing Traditions, Promises, Examples, Texts, Misticism Persian. Tehran: Speech.
- Virsing, Daran (۱۳۸۱). Acquaintance With Indianism. Seiyed Musa Malayeri (Trans). Qom: Workroom Publication Cultural Islamic.
- Rahimian, Saeid (۱۳۸۳). Nitty-Gritty Mysticism Speculative. Tehran: Samt

B) Articles

- Anooshirvani, Ali Reza (۱۳۸۹). Necessity Literature Comparative Staile Iran. Label Literature Compartive Farhangestan Age First. Number. ۱. P ۳۶-۳۸.

بررسی حضرات وجود از دیدگاه بیدل دهلوی و شانکارا

زینب پناه^۱

صص (۷۸-۴۸)

چکیده

حضرات وجود در عرفان اسلامی بیدل دهلوی، عارف، شاعر و نماینده سبک هندی به صورت نظام طولی و نزولی و بر اساس نظریه وحدت وجود و کثرت نمود و در قالب مقام ذات، احدیت و واحدیت تبیین می‌شود. بیدل اگر چه پرورش یافته سرزمین هند است ولی از پیروان فکری محیی‌الدین ابن عربی است. شانکارا نیز از برجسته‌ترین مفسرین مکتب ودانتا یا حکمت الهی هنداست. جهان‌بینی وحدت وجودی بیدل، معرفتی است که عالم آفرینش را در یک تجلی وحدت‌گرایانه تبیین می‌کند و از این جهت، به اندیشه‌های وحدت‌نگرانه شان‌کارا، نماینده وحدت وجودی نامکیف مکتب ودانتا شباهت دارد. بنابر تفکر هندی، چهار حالت آتمان شامل: جاگرات (حالت بیداری)، اسوآپتا (حالت رویا)، سوشوآپتا (حالت خواب عمیق) و توریآ (حالت آتمان نامشروط) است. این مراتب چهارگانه وجود با حضرات وجود در عرفان اسلامی قابل تطبیق است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و ابزار کتاب‌خانه‌ای به تطبیق دیدگاه‌های بیدل و شانکارا در مورد عوالم اربعه وجود پرداخته می‌شود و می‌توان به این نتیجه رسید که قلمرو عرفان که با درونی‌ترین جنبه‌های وجود آدمی سروکار دارد زمینه فهم هم‌دلانه آموزه‌های دینی و فطری را در اقوام مختلف فراهم می‌آورد و می‌توان علاوه بر شباهت‌هایی در این نظریه‌ها، به تفاوت‌های آن‌ها نیز پی برد. مهم‌ترین تفاوت حضرات وجود در عرفان وحدت‌وجودی و اسلامی بیدل و عرفان هندی وحدت‌نگرانه شانکارا این است که اگر چه هر دو سیر طولی و نزولی دارند ولی اساس عرفان بیدل بر الوهیت و توحید ناب بنیان گذاشته شده است، در حالی که در عرفان هندی شانکارا تأکید بر محوریت آتمان یا خود حقیقی فرداست.

واژگان کلیدی: حضرات وجود، بیدل دهلوی، شانکارا، آتمان.

۱- دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات عرفانی)، دانشگاه قم، قم، تهران.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله و اهمیت آن

از دیدگاه حکیمان و عارفان مسلمان، هستی منحصر به این عالم محسوس و مشهود نیست بلکه عوالم دیگری هم هستند که مافوق این عالم طبیعی محسوس قرار گرفته‌اند. قیصری در تعریف عالم می‌گوید: «عالم از آن روی که لغتاً مأخوذ از علامت است، عبارت از آن چه که شیء بدان دانسته می‌شود، اصطلاحاً عبارت است از کل ما سوی الله از آن روی که ایزد از حیث اسماء و صفات بدان دانسته می‌شود.» (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۷).

عارفان وحدت وجودی مسلمان، در مورد عوالم و مراتب وجود عقاید و آرای متفاوت را مطرح کرده‌اند، حضرات وجود یعنی محلی که ظهور حق و جمال و کمال حق در آن انجام شده است از دیدگاه عرفا، مخلوقات، تجلی‌گاه حضرت حق‌اند. از این رو همهٔ اشیاء حضرتند که محل حضور شئونات و تجلیات حق هستند. «در سطح الهی اصل آغازی را داریم که متصوفه آن را به نام مبدأ می‌خوانند، سرچشمهٔ نخستینی که در سطح ذات است و تنزلات وجودی از آن مرحله عملی می‌شوند و سرانجام به عالم پدیده‌های محسوس (ناسوت) می‌رسند که انسان در آن به صورت خداوند خلق شده است. انسان مشابه زمینی اسم الله است، یعنی تجلی کلی و عامل همه‌ی اسماء و صفات الهی است و همهٔ تنزلات وجودی را در هم ادغام می‌کند، به این سبب او را هستی مشتمل بر همهٔ مراتب یا کون جامع است.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

بیدل دهلوی شاعری فارسی‌زبان، که زیستگاه او هندوستان است، «در عصری که مفاهیم فلسفی- عرفانی اوپانیشاد در همه جا گسترش یافته بود به سرودن روی آورد و به آمیزه‌ای از عرفان و فلسفه اسلامی با ادیان و مکاتب فلسفی- عرفانی هند دست یافت که از منابع اصلی شکل‌گیری مفاهیم فلسفی و عرفانی بیدل محسوب می‌شود.» (بیدل، ۱۳۷۶: ۳۸) آن گونه که از آثار بیدل بر می‌آید، وی متأثر از اساطیر، داستان‌ها و فلسفه ودانتا (اوپانیشاد) است، اوپانیشادها یکی از منابع دینی و فلسفی مهم در عرفان هند است که همه شعبه‌های دینی و فلسفی هند در مورد اصالت و اعتبار آن اجماع نظر دارند و به آن استناد می‌کنند. «والا ترین مضامین خداپرستانه و وحدت‌گرایانه را در برخی مکتب‌های هندی می‌توان مشاهده کرد که نماینده شاخص آنها مکتب ودانتاست که برشالوده وحدت وجود تا بدان جا پیش می‌رود که به غیراز خدا هیچ نمی‌بیند و رستگاری را درفنائی مطلق دربرابر بقای او جستجو می‌کند.» (چاترجی، ۱۳۹۳: ۷۰)

سال‌هاست خاورشناسان این نظریه را مطرح کرده‌اند که آنچه به عنوان تصوف یا عرفان اسلامی شهرت دارد، از ادیان و مذاهب شرقی و آیین‌های هندی یا برهمنی متأثر است و بر این ادعا دلایل و شواهد تاریخی مستدل آورده‌اند که عرفان اسلامی و اندیشه‌های هندوی شباهت‌هایی دارند. اما حقیقت این است که با صرف وجود شباهت در بین عرفان‌های بزرگ نمی‌توان اثبات کرد که منشأ و خاستگاه این عرفان در عرفان دیگر است و یا کدام یک از این عرفان‌ها متأثر از دیگری بوده است.

منشأ و خاستگاه عرفان از فطرت آدمی است و محیی‌الدین ابن عربی نیز در فصوص‌الحکم شناخت و معرفت همه مخلوقات را به خداوند مطابق فطرت اولیه آن‌ها می‌داند: «ابن عربی با اشاره به مخلوقات می‌گوید: «فالکل عارف بخلاقه، تمام آن‌ها به خالق خود شناخت دارند» قیصری در شرح آن می‌گوید: «الکل يعرفون ربهم بالكشف الصحيح الحاصل لروحانیتهم عند الفطره الولی؛ همه مخلوقات با کشف صحیح که از روحانیت آنها فطرت اولی و عریکه ازلی آن‌ها حامل شده، عارف به خداوند متعال هستند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۴/۱)

بنابراین بروز اندیشه‌های مشترک که از سرشت واحد سرچشمه می‌گیرد، امری طبیعی است، عرفان که خود تجلی دین است مانند دین فطری است، «ارتباط بین تعالیم دینی و تعالیم عرفانی را می‌توان عموم و خصوص مطلق دانست، چرا که دین غیر از معارف باطنی و حقایق عرفانی، ابعاد دیگری از جمله فقه و احکام ظاهری، اخلاقیات و اصول اعتقادی کلان را نیز شامل می‌شود.» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۸)

پس اگر چند نفر از نقاط مختلف جهان دیدگاه‌های مشابه در مورد یک اندیشه درونی را ارائه دهند، بدون این‌که با یکدیگر ارتباطی داشته باشند بیانگر این است که مباحث مشترک دینی و فطری را می‌توان از افراد متفاوت مشاهده کرد. شانکارا آچاریا یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مکتب فلسفی-عرفانی ادوایتا ودانتای هندی به شمار می‌رود که هر گونه کثرتی را در هستی نفی می‌کند. مشرب فکری شانکارا، مظهر تمام عیار وحدت وجودگرایی نامکیف است، اصول عقاید شانکارا بر مبنای این محور است: فقط برهمن یا روح و نفس کلی و متعال، حقیقی و واقعی است. جهان و هستی غیر واقعی است. نظر به شباهت درحضرات وجود در دو سنت عرفان اسلامی بیدل و عرفان هندی شانکارا، در این مقاله به بررسی تطبیقی آموزه تجلیات حضرات وجود در این دو سنت عرفانی می‌پردازیم. پرسش اساسی این است که حضرات وجود در عرفان اسلامی بیدل چه شباهتی یا مراتب وجود در عرفان هندی

شانکارا دارد؟ آیا مراتب وجود در عرفان هندی شانکارا به صورت طولی و نزولی تبیین می‌شود؟ پاسخ به این پرسش‌ها با روی‌کرد تطبیقی، زمینه فهم بهتر آموزه‌های عرفان اسلامی و عرفان هندی ودانتا را فراهم می‌آورد و وجوه شباهت و تفاوت آن‌ها را عینی‌تر نمایان می‌کند.

۱-۲. پیشینه تحقیق

در مورد بررسی تطبیقی عقاید بیدل دهلوی، شاعر و عارف فارسی زبان از دیار اسلام با شانکارا آچاریا مؤسس مذهب وحدت وجودی در هند که هر دو از نوادر و شخصیت‌های مشهور ادب و عرفان هستند، تاکنون تحقیق تطبیقی به صورت مجزا، منفک و مستقل انجام نگرفته است اما در آثار مختلف، بیدل دهلوی و مکتب ادوایتا ودانتا به طور جداگانه بررسی شده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ساتیش چاندر اچاترجی (۱۳۹۴) در کتاب «معرفی مکتب‌های فلسفی هند» به بررسی مکتب‌های فلسفی هند از جمله دیدگاه وحدت وجودی شانکارا می‌پردازد؛ داریوش شایگان در کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» به معرفی مکتب‌های مکتب‌های فلسفی هند از جمله مکتب عرفانی- فلسفی ادوایتاوداتا پرداخته است و نیز در کتاب «آیین هندو و عرفان اسلامی» عرفان هندو و عرفان اسلامی را براساس نظریات داراشکوه در مجمع البحرین بررسی و تطبیق نموده است؛ سعید قاسمی پرشکوه (۱۳۹۳) در کتاب بررسی تطبیقی حضرات وجود و انسان کامل در آثار بیدل دهلوی و ابن‌عربی به نظریه حضرات وجود و انسان کامل در اندیشه بیدل و ابن‌عربی پرداخته است؛ عبدالغفور آرزو (۱۳۸۸). در کتاب «مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ» بخشی از اندیشه‌های بیدل را در مورد انسان کامل بررسی کرده است؛ یحیی کاردگر (۱۳۹۶) در کتاب «مکتوب انتظار (پژوهش در احوال، آثار و شیوه شاعری و نویسندگی ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی)». در بخش اول در مقدمه‌ای تحت چهار عنوان در مورد زندگی بیدل آثار بیدل، سبک بیدل و یک سبک و دو اوج مطالبی را به نگارش در می‌آورد، در بخش دوم برگزیده‌ای از غزلیات و در بخش سوم به شرح و تحلیل غزلیات برگزیده می‌پردازد.

۱-۳. روش کار

یکی از حوزه‌های ادبیات تطبیقی، شناسایی مضامین مشترک بین ادبیات، دین و عرفان است. روش کار در پژوهش حاضر به صورت کتاب‌خانه‌ای از نوع توصیفی و تحلیل

محتوایی با رویکرد تطبیقی است، بدین گونه که ابتدا مطالعه دقیق در مورد حضرات وجود در عرفان اسلامی بیدل و مراتب هستی از منظر شانکارا انجام و سپس به تحلیل، مقایسه و بررسی مطالب پرداخته شد.

۱-۴. اهمیت و ضرورت پژوهش

نگاه به دین، از دریچهٔ عرفان، افق‌های تازه‌ای را پیش چشم انسان حقیقت بین نمایان می‌کند. امروزه، روش‌های نوین پژوهش در حوزهٔ دین، عرفان و ادبیات راه‌هایی را به لایه‌های درونی‌تر دین می‌گشاید و دستاوردهای به‌دست آمده نشان می‌دهد، علی‌رغم زندگی انسان‌ها در جوامع فرهنگی و سنت‌های دینی مختلف و نیز دارا بودن دو پیشینهٔ تاریخی متفاوت در اندیشه‌های زبربنایی عرفانی، باهم پیوستگی‌ها و اشتراکاتی دارند. حضرات وجود نیز یکی از عمیق‌ترین مباحث عرفانی است که عرفا تعبیر مختلف و مشابه در مورد آن مطرح می‌کنند. اهمیت پژوهش‌های تطبیقی در حوزه‌های ادبیات و عرفان به گونه‌ای است که «از مرزهای زبانی، سیاسی و جغرافیایی می‌گذرد و بر اشتراکات فرهنگی و انسانی بین ملل مختلف تأکید می‌ورزد.» (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۱۵)

۲. بحث

۲-۱. حضرات وجود در اندیشه بیدل

آثار ارزشمند و پر حجم بیدل، تجلیگاه مباحث عرفانی و فلسفی اوست. عرفان بیدل چکیده‌ای از اندیشه‌های مولانا و تفکرات ابن‌عربی است که حافظوار بر چکاد سبک هندی پرتو افشانی می‌کند. بیدل که پرورش یافته خانواده‌ای دیندار و عارف مسلک بود، در ضمن مسافرت‌هایش در هند شمالی و گنگ در شرق هند با بسیاری از اقوام؛ دانشمندان و مرتاضان هندو و نیز دین و فلسفه هندویی آشنا شد، این موارد بر نگرش عرفانی بیدل تأثیر گذاشت. «او همچنین سراسر داستان مهابارات را حفظ داشت و زبان هندی را به خوبی فرا گرفته بود. بیدل در مثنوی‌های خود مانند عرفان و محیط اعظم، داستان‌های مشهور هندی را از جمله «کامدی و مدن» را به نظم آورده است، در مثنوی عرفان، باورمندی بیدل را به تناسخ ارواح و رسم ستی هندوان می‌بینیم.» (حبیب، ۱۳۸۶: ۱۲۵). اندیشه و بینش وحدت وجودی بیدل نیز از یک سو بر گرفته از مکتب ابن‌عربی است و از سوی دیگر با آموزه‌های وحدت وجودی نامکیف شانکارا مبلغ و مفسر مکتب ودانتا و نیز آداب و رسوم برهمنان و فلسفه‌ی هندوان

امتزاج پیدا کرده است و در قالب مضامینی مانند وجود، خدا، جهان، انسان کامل، قرب، خوف و رجا، شهود و غیب، یقین، جبر و اختیار و بسیاری از مفاهیم عرفانی دیگر در آثار گران سنگش متبلور شده است. بیدل دهلوی اندیشه‌های خود را در باب حضرات وجود، در مواضع مختلف به ویژه در مثنوی‌هایش و نکات به شیوه‌های گوناگون بیان کرده است. از نظر بیدل مراتب وجود دارای چهار حضرت است، مرتبه نخستین غیب مطلق و مرتبه ذات بی‌تعیین احدیت است که به آن لاهوت یا عماء گفته می‌شود. از حضرت رسول (ص) پرسیده شد، پروردگار ما پیش از آفرینش آسمان‌ها و زمین در کجا بود؟ حضرت فرمود: در عماء (احسائی، ۱۴۰۳ق: ۵۴/۱)، مرتبه دوم، مرتبه تجلی ذات است که آن را تعیین اول و صادر نخستین گویند و به علت این که نخستین آفریده نور محمدی است، آن را حقیقت محمدیه می‌نامند. مرتبه سوم مرتبه تجلی اسماء و صفات است که اسماء ظهور یافته در «مثال» اشیاء یا عالم ملکوت پدید می‌آید، اشیاء پیش از این در علم الهی یا به تعبیر عرفا در حضرت علمی به گونه‌ای حضور داشته‌اند، مرتبه وجود اشیاء را در حضرت علمی اعیان ثابته می‌نامند، اعیان ثابته در مرتبه واحدیت به وسیله تجلی اسمایی و صفاتی حق، عینی شده‌اند و مثال آن‌ها در عالم ملکوت است، پس عالم ملکوت تنزل پیدا می‌کند و عالم ناسوت یا عالم حس و مادی بروز می‌یابد:

گشت مواج بیکرانی نور	در مقامی که این محیط ظهور
بی‌جهت صورت جهات نگاشت	لامکان رایت مکان افراشت
دستگاه بلندی و پستی	شد معین به عرصه‌ی هستی
چشمکی زد معانی جبروت	غرفه واکرد منظر لاهوت
راه ناسوت جستجو وا کرد	ملکوت آشیان تمنا کرد
جبروت اعتبار اسم و صفات	چیست لاهوت بی‌نشانی ذات
لفظ ناسوت صورت اجسام	ملکوت اصل نسخه‌ی اجرام
بی‌نشان شد این زمان محدود	آمد آن غایب از نظر به نمود

(بیدل، ۱۳۸۸: ۷۷).

بیدل در کتاب نکات در نکته ۶۱، که چکیده آراء و عقاید عرفانی اوست و مربوط به دوران کمال و پختگی شاعر است، همین مفهوم را در قالب الفاظی دیگر تبیین می‌کند، در نکات مرتبه‌ی لاهوت را «غیب مطلق»، مرتبه جبروت را «غیب اضافی»، مرتبه ملکوت را «غیب تمثل» و مرتبه‌ی ناسوت را «غیب مصور» می‌گوید: «غیب مطلق مرتبه‌ای است

که به اعتبار مفهوم مجاز، حقیقه الحقایقش نامیده‌اند و غیب اضافی نشئه‌ای که به حسب لطافت تمام، عالم ارواحش معین گردانیده‌اند و غیب متمثل، لطافتی موسوم مثال به حکم میلان کثافت آرای، و غیب مصور کیفیتی منقوش اجسام به مقتضای کمال کثافت، یعنی ختم مرتبه پیدایی، پس غیب مطلق یعنی حقیقه الحقایق، خفای محض است و مقطع الاشارات است، مشعر حقیقت ذات و غیب اضافی، معین نفی اشارت، مطلق اسماء و صفات و غیب متمثل، اشتباه ثبوت ظهور و غیب مصور، شهود یقینی حس و شعور.» (بیدل، ۱۳۸۶: ۲۹۷).

۲-۱-۱. حضرت ذات

«این عالم، عالم ذات محض، هویت الهی و نفی نفی است، برخی مانند لاهیجی آن را در همان سطح احدیت قرار می‌دهند. برخی دیگر همچون قیصری به احدیت ذات محض قائلند، در این مورد احدیت به لطیف‌ترین تعینات مرتبط می‌شود و نفی همه اسماء و صفات خواهد بود، حال آن که هویت الهی نفی این نفی خواهد بود. (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۹۵). از نظر بیدل، حضرت ذات نه به عبارت در می‌آید و نه قابل اشارت کردن است، به همین علت قابل نفی و اثبات نیز نمی‌باشد:

ذات هم قابل اشارت نیست	گرچه آنجا ره عبارت نیست
به اشارت رسیدنش ذات است	بسکه بیرون و نفی و اثبات است
جز به علم ضرورت افهام	ورنه اصلاً عدم ندارد نام
مرز بی حرف هیچ کس نشکافت	هر چه موسوم شد تعین یافت

(بیدل، ۱۳۸۸: ۶۷).

در این حضرت، غیب مطلق است و هیچ‌گونه شهودی راه ندارد:

همه غیب است، شهود این جا نیست	جمله اخفاست نمود این جا نیست
اصل هر سوسن و گل بی‌رنگیست	جز همین سرخ و کبود این جا نیست

(بیدل، ۱۳۸۶: ۳۹۷).

اگر بخواهیم نمادی برای مرتبه ذات در نظر بگیریم، مرتبه «کنزاً مخفیاً» یا همان گنج پنهان است.

۲-۱-۲. حرکت حبی

بیدل دهلوی با استناد به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاجبت أن اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (صدری‌نیا، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۶) اولین بارقه‌های علت آفرینش را حرکت «حبی» در مرتبه ذات می‌داند:

محبت کاین قیامت دید در پیش سراپا شد نگاه و رفت از خویش
سروکارش به حسن سرکش افتاد نیستانی به دست آتش افتاد
(بیدل، ۱۳۸۸: ۵۶۶).

در این بیت «محبت» همچون شخصی فرض شده که با نگاه جستجو می‌کند و دنبال کسی یا چیزی می‌گردد تا بر او تعلق گیرد، بنابراین حضرت حق با دیده محبت «مسأله آفرینش نظر دارد، این نگاه مشتاق، در جستجوی خود سروکارش به «حسن» می‌رسد. بدین ترتیب، در این مرحله از آفرینش ذات حق تعالی با خود جاودانه عشق می‌ورزد و هنوز این حب به ذات غیرتسری نیافته بود لیکن محبت ذات الهی پس از توفانی شدن و تاب نداشتن و این که متعلق به خود را نمی‌یابد، دوباره به ذات الهی باز می‌گردد، همچون موجی که از دریا برخیزد و در دریا فرود آید:

نبودش تاب توفان تماشا به ساحل می‌خزید از بی‌خودی‌ها
(همان: ۵۶۶).

این محبت بی‌قرار در ذات الهی با بیهوشی و بی‌خودی، در نهایت به عشق کشیده شد: گرفت آخر زخود رفتن عنانش به عشق آورد بی‌هوشی کشانش
عشق که تشنه دیدار بود و پیک محبت، برای او از «شاه بحر حسنی» خبر آورده بود، از جای برجست:

در آن حالت که عشق تشنه دیدار ز شاه بحر حسنی شد خبردار
به شور مژده‌ی آن برق ادراک ز جا برجست چون آه از دل چاک
چو اشک از دیده شوق آلود برخاست شود تا شعله روشن دود برخاست
(همان: ۵۶۷).

«حسنی» (به مد آخر) می‌تواند به «اسماء الحسنی» در قرآن کریم اشاره داشته باشد، بنابراین محبت از مرتبه ذات لابشرط و فارغ از هر اسم و صفت به مرتبه اسماء می‌رسد و نام «حُسن» می‌گیرد در واقع «حُسن» همان «محبت» ذاتی حق تعالی است که به مرتبه دیگر امتداد یافته است و همچون کمندی است که حلقه وار «محبت» و «حُسن» را به

شکل دایره‌ای نسبت به هم، قرار داده است که می‌تواند به قوس نزولی و صعودی وجود نیز اشاره کند. (رک قاسمی پرشکوه، ۱۳۹۳: ۷۸-۸۷)

کمند شوق حُسن از خویش بردش زمستی یک دو ساغر پیش بردش
(همان: ۵۶۷).

یعنی از بس به خود نظرها کرد شوق بالید و حسن پیدا کرد
بی‌نقابی عنان ناز گسیخت آنقدرها که رنگ بیرون ریخت
(همان: ۸۸).

۲-۲. مرتبهٔ احدیت

اگر ذات حق را مجرد از صفات زاید بر آن اعتبار کنیم، این مرتبه به عنوان احدیت تعبیر می‌شود. بیدل در منظومهٔ طلسم حیرت، این مرتبه را این‌گونه تفسیر می‌کند:

در آن ساعت که هستی‌ها عدم بود حوادث محو آغوش قدم بود
نه واجب از غنا نقش‌نگین داشت نه ممکن گرد حاجت بر جبین داشت
حسیض خاک در گرد فنا گم خروج چرخ چون نقش هوا گم
جهت‌های تعین بی‌اشارت مضامین تنزه بی‌عبارت
احد بی‌خامه‌ی وحدت نگاری عدد نامحرم کثرت شماری
محیطی بود بی‌موج تعین بهاری فارغ از ساز تلون
جمال مطلق تمکین نشان بود در آن خلوت که خلوت هم نهان بود
(همان: ۴۷۹).

در مرتبهٔ غیب‌الغیوب، اگر خلوتی هست، حتی خلوت هم در آن نهان است، چون این مرتبه قبل از خلقت و آفرینش علمی و عینی، غیر از ذات و حضرت غیبی چیزی نبود و سراسر او بود پس حتی قید خلوت هم بر آن صادق نیست و وجود حق در مرتبهٔ غیب مطلق و غیب‌الغیوب لابشرط قید و حتی قید اطلاق است، بیدل در مثنوی محیط اعظم به روشنی و شیوایی به تبیین و تفکیک حضرات پرداخته و برای توصیف حضرات واژه‌گزینی‌های بسیار کرده است که در این‌جا به اختصار به بخشی از آن اشاره می‌شود:

خوش آن دم که در بزمگاه قدم میی بود بی‌نشئهٔ کیف و کم
(همان: ۶۸۴).

در این بیت واژه «دم» به لحظه و زمان اشاره دارد ولی «قدم»، لازمان است و مکان بر آن صدق نمی‌کند. بنابراین واژه «دم» از باب اطلاق زمان نیست و برای قابل شناخت کردن مضمون به کار رفته است و کاربرد آن جنبه معرفت‌شناسی دارد. «قدم» نیز قدیم ذاتی است و «قدم» زمانی فلسفی نیست چون در بیت بعد، «حادثات» را آورده است. به عبارتی دیگر، حق تعالی از آن روی قدیم است که او بود و کسی نبود (کان الله و لم یکن معه شیئی) و نسبت به همه موجودات، از نظر ذات اقدم است، زیرا تنها یک قدیم است و اوست و بقیه از مقوله حادثات است:

منزه زاندیشه حادثات میرا زدود و غبار صفات
(همان: ۶۸۴).

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت حق تعالی در مرتبه ذات، قدیم است و در این مرتبه هیچ حادثی نبوده است، در مصراع دوم، شاعر وجود قدیم را همچون «می» و باده‌ای می‌داند که کم و کیف آن مجهول است، به عبارتی دیگر وجود در مرتبه‌ی احدیت بی‌چون و چراست.

در مصراع دوم شاعر به بسیط بودن مرتبه ذات و احدیت اشاره می‌کند که این مرتبه میرا از هر گونه دود و غبار و صفات است:

نفس‌های اسماء بی‌صوت و حرف به اعضای آینه‌ی ذات صرف
پریزاد اسمای قدسی مثال صفا پرور شیشه‌های خیال
(همان: ۶۸۵).

اسماء در این حضرت در نهایت بحت و بسیط مخفی هستند و بیت دوم توضیح و تبیین پاره‌ی نخست است، بدین معنی که اسماء در این حضرت، همچون پریزادگانی هستند که در مرتبه قدسی حضور داشتند و این نامرئی بودن آن‌ها به گونه‌ای است که حتی از چشم حضرت حق نیز ناپیدا هستند، چون حق تعالی هنوز در مرتبه احدیت است و عدم تمیز اسماء از ویژگی‌های این حضرت است.

نه خم خلوت آرای اسرار او نه صدر قدح بزم اظهار او
(همان: ۶۸۴).

منظور از «خم»، حضرت و مرتبه است، خلوت حضرت حق به خاطر بساطت و پنهان بودن، هنوز به حضرت و مرتبه آراسته نشده بود. می‌توان به یکتایی حق اشاره داشته باشد

که در این مرتبه اسرار الهی که همان اعیان علمی هستند از هم متمایز نشده و هیچ یک، نامی ندارند و هنوز «قدح» حقایق ذات تشکیل نشده بود که «می» و «باده» بی‌نشئه کیف و کم» در سینه و دل آن‌ها ریخته شود. (رک قاسمی پرشکوه، ۱۳۹۳: ۷۸-۸۷)

۲-۱. تعیین اول

نخستین مرتبه از ظهور و تجلی ذات غیرمتناهی خداوند، ظهور علمی او در حیظه علم الهی با نام «تعیین اول» است. اولین تعیین پس از مرتبه ذات است که به اعتبارات مختلف، نام‌های دیگری مثل؛ تجلی اول، احدیت، احدیت جمع، مقام، جمع‌الجمع و حقیقه الحقایق را نیز دارد.

بیدل در تبیین مراتب وجود، تعیین اول را این گونه تفسیر می‌کند:

علم اجمال فهم اسم و صفات	نور برق ظهور لمعه‌ی ذات
زین صفاتی که علم صورت بست	اینقدر شد عیان که ذاتی هست
نظری محض این اثر بخشید	که به خویش از خویش خبر بخشید
حضرات صفات و اسمایی	کرد ازین پرده میل پیدایی
زین تجلی به اسم گشت مثل	وحدتی و تعیین اول

(بیدل، ۱۳۸۸: ۶۵).

گاهی مرتبه تعیین اول را مقام جمع‌الجمع می‌گویند، زیرا هر انسانی نسخه‌ی جامع اسماء الهی است که این را از فیض حقیقت محمدیه دریافت داشته است و در مسیر سیروسلوک می‌تواند تا این مقام صعود کند:

ای هر دو جهان دمیده‌ی آب و گلت	پیدا و نهان، متصل و منفصلت
جمع‌الجمعی شنیده‌ای، غوری کن	آن نیست مگر نسخه‌ی اسرار دلت

(بیدل، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

این مقام، مقام احدیت است که در آن، نه صفت است و نه رسم، زیرا ذات که همان وجود ناب حق است، وحدتش عین خودش است، (قاسانی، ۱۴۲۶: ۱۷) در این مرتبه همه استعداد‌های هستی برای ظهور و عمل انشاء می‌شود:

در کارگاه تعیین امر قضا موضوع حقیقت است وضع من و ما

حق خلقت کرد از برای اعمال خلق عمل تو هم چنان بهر جزا

(همان: ۵۶).

به تعبیری دیگر «در این مرتبه ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت، جبروت از لاهوت که همان مرتبه احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی است صرف و قابلیت است محض، بدون اعتبار و ظهور کثرت اعم از علمی و عینی خارجی که مقام انقطاع کثرت نسبی و نیز وجودی و استهلاک آن در احدیت ذات است.» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

۲-۲-۲. تعیین ثانی

تعیین ثانی یا تجلی ثانی همچون تعیین اول، تجلی و تعیین علمی خداوند است با این تفاوت که در تعیین نخست، خدای سبحان به ذات خود به صورت اطلاق و یکپارچه علم دارد و با این که همه حقایق و کمالات را در خود دارد، اما هیچ یک متعلق اختصاصی علم خداوند نبوده و از سایر اشیاء هیچ گونه امتیازی ندارد. از این رو علم حضرت حق به ذات خود به صورتی که به همه حقایق مندمج در خود به طور مفصل آگاهی یابد، دومین مرتبه از جلوه خداوندی و تعیین ثانی است. «حق تعالی در نگاه دوم به ذات بی نهایت خود، همه تفاسیل و کمالات موجود در خود را به تماشا می نشیند.» (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۴۰۵).

بنابراین درحالی که در تعیین اول اندماجی و اجمالی است، در تعیین ثانی هنوز کثرات از نسبت علمی به نسبت وجودی و تعینات خلقی تبدیل نشده اند (جامی، ۱۳۶۰: ۶۰) و تفاسیل و کثرات، تنها برای حق معلوم اند و هنوز برای خودشان و دیگران نامعلومند. (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶)

از نظر بیدل دهلوی در تعیین ثانی علم حق به ذات خویش به صورت تفصیلی است، پس حقایق علمی به عالم مفهوم نزدیک می شود و رموز پنهانی آرام آرام به مرحله کثرت می رسند:

پس حقایق به عالم مفهوم	به شئون ذات شد موسوم
عرض این جلوه سخت ناپیداست	رنگ گل این زمان به طبع هواست
شهره گشت آن رموز پنهانی	به وجوب و تعیین ثانی
احدیت به نیم جلوه خرام	نقش پایی نمود ازین دو مقام
اولین علم مطلق اخفا	آخرین فهم معنی اسما
غیب ازین دو نشئه‌ی معقول	گشت مشهود اعتبار نزول

از تنزل خرام پیدا شد یعنی از ذات نام پیدا شد
(بیدل، ۱۳۸۸: ۶۶).

بیدل تعین ثانی را به بهاری تشبیه می‌کند که صفات حضرت حق در آن به ظهور می‌رسند و نمایان می‌شوند:

بود شهرت نوای رحمانی	در بهار تعین ثانی
علم حق روح اعظمش نامید	چون ز جیب ظهور عقل دمید
به مراتب ز عرش کرد ظهور	تا دهد عرض جوهر مستور
نامدار مقام رحمان شد	جسم اعظم کنون نمایان شد
رأفت است این کمند لم یزلی	رحمت است این احاطه‌ی ازلی

(همان: ۷۶).

۲-۳. مرتبه واحدیت

آن‌گاه که ذات متصف به جمیع صفات کمالی شود این مرتبه به عنوان واحدیت تعبیر می‌شود. بیدل تجلی و تنزل از مرتبه‌ی احدیت به واحدیت را این‌گونه تبیین می‌کند:

تنزه چراغ شبستان او	تقدس بهار گلستان او
خموشی ترنم بیان مقال	تحیر گل افشان باغ خیال
صفا در هجوم صفا مختفی	خفا هم به طبع خفا مختفی
نه بر دست ساقی قدح را نظر	نه از حرف مطرب صدا را خبر
نه غم نه طرب نه خزان نه بهار	نه کیفیت می نه رنج خمار
به میخانه‌ی غیب لاهوت مست	بهم ساقی و باده و می‌پرست
نی و نغمه و مطرب دلستان	پس پرده‌ی ساز وحدت نهران
که آمد خم واحدیت به جوش	به مستان صلاح‌زد به گلبانگ نوش

(همان: ۶۸۶).

شاعر حضرت واحدیت را به خم تشبیه کرده است، چنان‌که پیشتر در باب حضرت احدیت، این مرتبه را نیز به خم تشبیه کرده بود: «خم از جوش مستی نفس نازده»، بنابراین از تشبیه یکسان دو حضرت به خم می‌توان نتیجه گرفت، ماهیت دو حضرت یکسان است و

هر دو مربوط به حضرت ذات است. بیدل قبل از اشاره به حضرت واحدیت، حضرت احدیت را توصیف می‌کند. تفاوت این دو حضرت در «سکون» و «فعالیت» است، مرتبه احدیت؛ غیب الغیوب یا غیب لاهوت، مرتبه ذات مطلق، مرتبه عدم جوش و خروش ذات است ولی در مرتبه واحدیت، مرتبه فعالیت و جوشش ذات است، که ناشی از حُب ذاتی و تأثیر گرمای محبت ذات در «می نشئه‌ی کیف و کم» است، آن‌گاه که «می بی‌نشئه» را به جوش آورند، حباب اعیان نیز پدید آمد. بیدل در بیت آخر می‌گوید، وقتی خم واحدیت به جوش آمد، مستان را برای نوشیدن دعوت کن، «صلا دادن» در فرهنگ‌ها «طعام دادن» و «دعوت کردن» تعبیر شده است و خاص گرسنگان و تشنگان است، یعنی اعیان در مرتبه علمی سرمست از «می» وجود بودند، اما وجود عینی نداشتند و به علت عدم تمییز عین علمی، بانگ و صلا زدن به ایشان تعلق نمی‌گرفت، لیکن در حضرت واحدیت به علت تمایز عینی، مشمول گلبانگ نوش می‌وجودی می‌شوند، «گلبانگ نوش» به هوشیاری مستان اشاره دارد، یعنی در مرتبه احدیت سرمست از «می» وجود محض‌اند و هیچ مخموری ندارند. بنابراین از تعبیر «گلبانگ» می‌توان نتیجه گرفت، بانگ خلقت در حضرت واحدیت است که معنا و مفهوم می‌یابد.

با همین «گلبانگ» اسرار علمی که در پرده راز احدیت و در کمین و کمون احدیت ذات بودند از بی‌زبانی حضرت احدیت به خروش تقاضای حضرت «واحدیت» در آمدند و وجود عینی طلب کردند، بدین‌سان با این تقاضای اسرار در پرده ذات بود که جهانی به گلبانگ و آهنگ «کن» و با شوقی که «جام لدن» داشت، بیرون جوشید:

تقاضای اسرار شوخی کمین	شد از بی‌زبانی خروش آفرین
جهانی به افسون آهنگ کن	بجوشید از شوق جام لدن

(همان: ۶۸۶).

بیدل در مرتبه واحدیت، مستان را، «موج صهبای عشق» و «هجوم غزالان صحرای عشق» تفسیر کرده است:

چه مستان؟ همان موج صهبای عشق هجوم غزالان صحرای عشق

(همان: ۶۸۶).

در این سخن شاعر اولاً به تمثیل «موج و دریا» و ثانیاً بر اصالت «موج بودن» کائنات و ثالثاً به اتحاد «دریا و موج» و یا به عبارت دیگر وحدت وجود دریا و موج اشاره کرده است. در بیت بعدی، شاعر «گلبانگ» را تبیین می‌کند:

چه گلبانگ؟ یعنی همین من منم کز آواز بر خود نقاب افکنم
(همان: ۶۸۷).

مقصود از «گلبانگ» اظهار وجود است که شاعر را آوردن «همین من منم» بر مفهوم آن تأکید می‌کند. در واقع «بانگ» و «آواز» نقابی بر وجه حق تعالی است و هر یک از اعیان کائنات به اندازه استعداد ذاتی خود از آن وجود استفاده کرده‌اند و به عبارتی دیگر هر یک از ساز آن ذات متعالی نغمه و بانگی شنیده‌اند. تجلی از مرتبه احدیت به و احدیت را در این بیت، شاعر با نفس رحمانی پیوند داده است:

نفس زد خم بی‌نشان طراز برون ریخت بویی ز صهبای راز
(همان: ۶۸۷).

در مصراع دوم، حق تعالی با در آمدن از حضرت نهان و کمون احدیت ذات و تنزل وجودی به حضرت واحدیت، در واقع برای اعیان، عیان گردید و از آن خُم احدیت نفسی زد و بوی صهبای راز از آن مرتبه برخاست. واژه «نفس» نیز می‌تواند با «نفس رحمانی» پیوند داشته باشد و واسطه‌ای برای دو حضرت احدیت و واحدیت ذات باشد، به عبارتی دیگر اگر «نفس رحمانی» را با حقیقت محمدیه و انسان کامل حقیقی پیوند دهیم آن انسان کامل می‌تواند همچون «دل» مایه فیض باشد:

زیس فیض سحر می‌جوشد از گردسواد دل همه گرشب شوی‌روزت نمی‌گردد سیاه آنجا
(بیدل، ۱۳۷۶: ۳۱۹/۱).

۲-۴. چهار حالت آتمان و مؤلفه‌های آن در اندیشه شانکارا

شانکارا آچار یا یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مکتب فلسفی-عرفانی ادوایتا ودانتای هندی به شمار می‌رود که هرگونه کثرتی را در هستی نفی می‌کند. مشرب فکری شانکارا، مظهر تمام عیار وحدت وجودگرایی نامکیف است، اصول عقاید شانکارا بر مبنای این محور است: فقط برهمن یا روح و نفس کلی و متعال، حقیقی و واقعی است. جهان و هستی غیر واقعی است و خود فردی یا نفس جزئی در حقیقت همان خود متعال یا نفس کلی است. لذا باید به این مطلب اشاره کرد که آموزه‌ی محوری مکتب ادوایتا ودانتا موافق و مطابق با موضوع اصلی اوپانیشادهای قدیمی است که عبارت است از وحدت آتمن و برهمن و وحدت وجود. لذا به همین خاطر است که مکتب شانکارا را آیین غیرثنوی نامیده‌اند. زیرا معتقد است که برهمن بی‌همتا، بدون روحی غیرثانی است. (شمس، ۱۳۸۹: ۲۶۴).

۲-۴-۱. برهمن، حقیقت غایی

در اوپانیشادها محوری‌ترین بحث در مورد برهمن و همانی آتمن، برهمن است به طوری که در این آموزه‌ها برهمن به عنوان اصل و بنیان هستی یک حقیقت است که هم از نظر وجودشناسی و هم از نظر معرفت‌شناسی اهمیت دارد. در اوپانیشادها برای اشاره به حقیقت غایی واژه برهمن را به کار می‌برند. در تعالیم اوپانیشادها هرگاه برهمن را عاری از هرگونه صفت و تعینی می‌دانند، یعنی برهمن قابل توصیف و اشاره نیست. «این ذات متعالی و مطلق نه زاده می‌شود و نه می‌میرد، نه زوال می‌پذیرد و نه رشد و نمو می‌یابد و نه دچار نقصان می‌شود. او لطیف‌تر از لطیف و حقیقی و فناپذیر و بی‌رنگ و بدون اجزا و نورالانوار است، او دانای مطلق، ناظر باطنی، اول و آخر و نه معرفت درونی و علم باطنی و نه معرفت بیرونی و علم خارجی و نه هر دو.» (همان: ۱۶۳).

۲-۴-۲. برهمن نیرگونا

از نظر شانکارا برهمن دارای دو جنبه است، یک جنبه آن همان برهمنی است که مقولات فکری بر آن قابل انطباق نیست، او حقیقتی یگانه است که عاری از هرگونه صفت و ویژگی و سلب تمام صفات ثبوتیه و حتی سلبیه و تنزیهیه است، این جنبه از برهمن که در همه ظهورها و تجلیات هویت خود را حفظ می‌کند، تنها اوست که وجود دارد و سایر امور نمودی بیش نیستند و نمی‌توان با کیفیتی او را به جهان یا نفس نسبت داد و یا وصف نمود، برهمن در این وجه از هرگونه تمایز، میرا و منزه است، بنابراین او را نامتعیین (Inde terminate) و یا نیرگونا (Nirguna) می‌نامند. «طبق نظر شانکارا خدا در رابطه با ذات خود که از هر بسط و نسبتی منزّه و متعالی باشد، شعور مطلق واقعیت محض متناهی است و توصیف خدا به عنوان خالق، برپا دارنده و نابودکننده جهان یا هر صفت دیگری که به خدا نسبت دهیم صرفاً یک توصیف عرضی است، ولی اگر خود واقعیت و ذات آن را بخواهیم بیان کنیم آن وقت باید آن ذات را از تمام صفات که به او نسبت داده شده است منفک کنیم. خدا در این وجه همان واقعیت اوست، بدون هیچ‌گونه وابستگی یا رجوعی به جهان، شانکارا چنین خدایی را "پارام برهما" یا خدای متعال می‌خواند.» (چاترجی، ۱۳۹۴: ۷۰۵-۷۰۴).

برهمن در حالت نیرگونا حقیقت مطلق است و عبارت اوپانیشادی معروف نئی - نئی (این نه، این نه) گویای این است که «برهمن از همه‌ی قیود و محدودیت‌ها عاری است.

نه در مکان و فضاست و نه در زمان، بی‌مکان و بی‌زمان است. در مبحث تنزیه همه صفات حسی و جسمانی از برهمن سلب می‌شود.» (شمس، ۱۳۸۹: ۳۲۲).

شانکارا در تعالیم ودانتا وقتی به ماهیت برهمن اشاره می‌کند، در پاره‌ای از عبارات برهمن لاجرم خوانده می‌شود، «واژه وجود در میان جهان مبسوط و برهمن مشترک است و چون جهان کثرات پیش از آفرینش وجود ندارد و فقط برهمن ازلی وجود دارد لذا لاجرم به عنوان مجاز به کار گرفته می‌شود، این بی‌نام و نشانی و عدم تناهی و نامتعیین و غیرقابل ادراک بودن ذات مطلق سبب شده است که گاهی از آن حقیقت به نیستی و به بی‌رنگی و آن که هیچ ویژگی ندارد، تعبیر نماید. (Deussen, ۱۹۹۰: ۱۲۹).

۲-۴-۳. برهمن ساگونا یا آیش وارا

برهمن در مرتبه ذات وجود مطلق بی‌تعیین است، لیکن این برهمن هنگامی که از مرتبه ذات تنزل کند و دارای اسماء و صفات می‌شود، در اوپانیشادها سه صفت اصلی را به او نسبت می‌دهند: «ست»، «چت» و «آند» که هستی و شعور و سرور است.

«در نظر مکتب ودانتا ذات نامتناهی برهمن به هیچ صفتی موصوف نمی‌شود و کمیت و کیفیت به خود نمی‌گیرد، برهمن در مقام ذات که عاری از هر کم و کیفی است، برهمن نیرگونا نام دارد و زمانی که هستی به وجود می‌آید و ذات نامتناهی برهمن به نخستین صفت خود که هستی است موصوف می‌گردد، آن‌گاه تمام صفات و کیفیات جهان که اساس پدیده‌های عالم است از این مبدأ اولیه که به بطن صور آفرینش است به وجود می‌آیند و این مقام تعیین اول یا صفت نخستین در هند برهمن ساگونا نام دارد.» (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۱۶/۲).

بنابراین اگر برهمن را از منظر متعارف و معمول بنگریم این جهان واقعیت دارد، خدا آفرینش‌گر، بر پای دارنده، حاکم مطلق جهان است و بر همه چیز تسلط دارد، از این رو توانستیم با مقولات فکری و منطقی مرسوم برای او تشخیص و تعیین قائل شویم، برهمن در نظام فلسفی شانکارا ساگونا برهمن (Saguna Brahman) یا «آیش وارا» (Isvara) نامیده می‌شود.

برهمن نیرگونا با پذیرفتن اسماء و صفات از مقام اطلاق خود تنزل می‌کند و وارد قلمرو امکان می‌شود شانکارا می‌گوید: «شعور، وجود و سعادت صفات ذاتی آیش وارا

هستند، حال آن که، خالق، حافظ و نابودکننده جهان تنها صفاتی عرضی هستند، آیش وارا به عنوان نیروی کنترل‌کننده جهان هستی و مایا عالم کل و قادر مطلق است. آیش وارا و موجودات عالم دارای خصایص مشترک وجود یا هستی می‌باشند.» (کریشان، ۱۳۸۷: ۵۳۹). بنابراین برهمان نیرگونا همان مقام احدیت است که عاری از هرگونه وصفی است و برهمان ساگونا همان مقام واحدیت است که همه کثرات و مخلوقات ریشه در آن حقیقت دارند. «در اوپانیشادها نیرگونا برهمان با ضمیر خنثی ضمیر It و ساگونا برهمان با ضمیر فاعلی He مشخص می‌شود.» (شمس، ۱۳۸۹: ۱۶۷). از این رو شانکارا، ساگونا برهمان را ذات درونی همه پدیده‌های عالم عینی و خالق و حفظ‌کننده و نابودکننده همه پدیده‌های هستی می‌داند.

۲-۴-۴. آتمان و مراتب اربعه

آتمان از نظر مفهوم به معنای گوهر و ذات، روح و جان، نفس (دم حیات) خود یا خویشتن، خویش (Self) یا شخصیت و هویت انسان است، این واژه را مشتق از من (Man) سانسکریت به معنی اندیشیدن و at به مفهوم حرکت کردن می‌دانند. برخی آن را از an و به معنای نفس کشیدن و حرکت (at) کردن، توجیه می‌کنند. بعضی هم این واژه را با (Atham) ایندو-ژرمن به معنی دم‌زدن (در زبان آلمانی) (Atmen) مفهوم نفس کشیدن هم ریشه دانسته‌اند. (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۴۳). شانکارا بیان می‌دارد میان خود با روح اعظم و خودهای متکثر فردی جیوه‌ها تمایز آشکاری وجود دارد. او معتقد است که «آتمان حقیقی، متعالی، وجودی صرف و لایتناهی و نامحدود است ولی جیوه یا خود یا روح فردی که در حقیقت همان آتمان یا جان جهان است به واسطه شرایط محدودکننده مقید می‌شود، در حقیقت جیوه همان بازتاب آتمان است، همچون صورت انسانی که در آینه متجلی می‌شود لیکن به واسطه انعکاس کاستی نمی‌پذیرد» (Deussen, ۱۹۹۰: ۱۲۰).

آتمان حقیقت ازلی، خود نفس و من اعلی است، بر مبنای آموزه‌های اوپانیشادها، اصل انسان، جوهری ثابت ولم یزلی است که همان آتمان وجود آدمی است، واژه آتمان در دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای خود باطنی شخص که حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد. و دیگری به معنای برهمان یا حقیقت غائی، لیکن اساس تعالیم اوپانیشادها بر این اصل استوار است که برهمان و آتمان یکی هستند، جیوه یا روح فردی ترکیبی از نفس و غیر نفس است. «شانکارا بیان می‌دارد که (رابطه نفس (آتمان) با فرد (جیوه) این است که نفس یا عنصر من، چنان با غیر نفس یا عنصر تو مخالف است که آنها نمی‌توانند

از یکدیگر خبر دهند، رابطه بین من و غیر من از نظر منطقی غیر قابل توضیح است، درست همانند ارتباط کار برهمن با دنیا که بیان‌ناپذیر است.» (کریشنن، ۱۳۸۷: ۲۸۶/۱). بنابراین هویت آتمان که روح کلی و ماورای شرح و تفسیر مادی است، حقیقتی ازلی و ابدی است. «آتمان به طور کلی آن چیزی است که در همه نفوذ می‌کند، مبنای عمل و آگاهی است، همیشه ثابت می‌ماند، مطابق با فلسفه ودانتا ماهیت آتمان مانند روح مطلق (برهمن) است که در پی دستیابی به موکشا (آزادی روح از چرخه‌ی تولد مجدد) است.» (ویرسینگ، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

شانکارا بر این باور است، نفس (آتمان) در هر کسی به قدری خود آشکار است که وجود آن به هیچ برهان و اثباتی نیاز ندارد، وی در مورد ارتباط برهمن و آتمان معتقد است: برهمن و آتمان هر دو بسط‌اند و هیچ نوع تمایز و تفاوتی در آن‌ها راه ندارد و درک همانی برهمن، آتمان، با عمل به فضایل، اخلاص و نیل به معرفت اعلی و آزادی حاصل می‌شود، در واقع آتمان که حقیقت وجود ماست با برهمن که اصل و مبدأ جهان است یکی است، بنابراین اگر روح یا نفس را محدود و متناهی می‌بینیم، به علت همنشینی او با بدن است که این خود نتیجه جهل و نادانی است.

«مکتب ادویتا ودانتا بر اتحاد و یگانگی آتمان و برهمن تأکید می‌کند. شانکارا مهم‌ترین و رساترین تعبیر را در این مورد عبارت «تت توأم اسی» یا «تو اویی» و نیز عباراتی چون «آتمان همه هستی است». «هستی برهمن و آتمان در درون‌هاست»، می‌داند.» (شمس، ۱۳۸۹: ۳۹۰). از این‌رو آتمان که همان برهمن است، تمام مراتب وجود را از طریق رشته‌ای نامرئی به هم پیوند می‌زند و در باطن و کنه همه موجودات، از بالاترین تا پست‌ترین دریچه هستی مستتر است. او موجودات را بر وجه ترتیب تنزل از عقل بزرگ تا عالم جسمانی و عنصری ختم می‌کند.

درماندوکیا اوپانی‌شاد در مورد آتمان و عوالم اربعه بحث شده است. مانداوپا نظریه ادوایتا ودانتا را که بر این معتقد است که برهمن مساوی آتمان است. بیان می‌کند. شانکارا در این مورد با اعتقاد بر این که برهمن به وسیله نیروی توهم، مایا در چهار مرتبه هستی نزول می‌کند، این مراتب چهارگانه را این گونه بیان می‌کند:

۱. حالت بیداری (جاگاریتا - استهانا)؛

۲. حالت رؤیا (اسواینا - استهانا)؛

۳. حالت خواب عمیق (سوشویتا - استهانا)

۴- حالت نامشروط برهمان (توریا) که عبارت است از نیرگونا برهمان یا برهمان عاری از کیفیات. اتحاد آتمان با این حالت‌ها و نیز با پنج قشر (کوشای) فردیت انسانی راه، شانکارا همچون برتهشی از «ناخود» بر «خود» که به وسیله قدرت توهم کیهانی (مایا) تحقق یافته تشریح می‌کند. (رک شایگان، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

۲-۴-۱. مرتبه بیداری

در مرتبه بیداری، حواس ظاهری ما را نسبت به عالم ناسوت یا موجودات جسمانی آگاه می‌کند از این‌رو می‌توان این عالم را به دو صورت و بر حسب این‌که بر مبنای عالم صغیر یا عالم کبیر بنیان شده باشد، تعبیر کرد. «جنبه کلی آتمن را در مرتبه ناسوتی و بیداری ویرات Virat می‌خوانند و مشتمل بر عالم ماده و عالم طبیعی می‌دانند و جنبه جزئی آن ویشوانارا می‌خوانند. لذا انسان عالم صغیر و عالم، انسان کبیر است و این دو آیینه یکدیگرند، بنابراین ویرات و ویشوانارا دو جنبه کلی و جزئی عالم ناسوتی محسوب می‌شوند.» (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۲۱/۲).

شانکارا معتقد است، «قلمرو فعالیت این حالت، وضعیت بیداری است، پس حالت شناخت خارجی است، منظور از شناخت خارجی هر آن چیزی که شناسایی آن از ناآگاهی (اوپیدیاکریتا) و وابسته به ابژه‌های خارجی باشد. در نتیجه قلمرو شناخت‌های حسی است.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۰۴).

شانکارا بین عالم صغیر و عالم کبیر ارتباط برقرار می‌کند، به‌گونه‌ای که هفت عضو «خود» کیهانی و کثیف و اعضای مختلف غول کیهانی را با قسمت‌های مختلف جهان تطبیق می‌دهد، «سر آن غول کیهانی آسمان است، چشم او خورشید، نفس او باد است، تن او فضاست، آب مثانه اوست، خاک دو پای اوست، پس شانکارا می‌افزاید: برای تکمیل تصویر آگنی هوتر، آتش اهوینیا نیز دهان اوست، پس از این‌رو وی را «آن که دارای هفت عضو است.» (سپتانکا) می‌خوانند.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۰۴).

حالت بیداری دارای اولویت و تقدم شناخت بر دیگران است. زیرا شناخت دیگران براساس شناخت تجربی از حالت بیداری است که ایجاد می‌شود و بر حسب این‌که در عالم بیداری، هوشیاری متوجه اشیای غیر از خود است، این حالت را آگاه به اشیای خارجی می‌گویند و آن آگاهی که متوجه اشیای خارجی بوده است و به خود آگاهی ندارد،

به صورت جهل و نادانی ظهور می‌کند از این‌رو مرتبه بیداری مرتبه کثرت‌ها و محدودیت‌ها، شناخت‌های حسی و عینی و غفلت از علت ماورائی و غایبی این تعینات است.

۲-۴-۴-۲. رؤیا

این مرتبه دوم نورانی است و محدوده‌ی آن عالم رؤیاست، در این مرتبه انسان به واقعیت‌های درونی آگاهی دارد لیکن هنوز ارتباط او با عالم بیرون قطع نشده است. در این مرتبه، شخص هم از واقعیت‌های لطیف تمتع می‌گیرد، هم به واقعیت‌های درونی آگاه است و دارای هفت عضو و نوزده دهان است، شانکارا در باره این مرتبه می‌گوید: «این مرتبه که به «تیاچاسا» (Tajasa) مسمی گشته و قلمرو آن عالم رؤیاست، همان مرتبه خواب است، آگاهی مرتبه بیداری به وسایل گوناگون با اشیای خارجی مرتبط است، ولی چون این مرتبه صرفاً یکی از مراتب ذهنی است، تأثری مطابق با ادراکات حاصله در ذهن باقی می‌گذارد، ذهن مزین به نقوش گوناگون است، ذهن در قبال حواس یک ادراک باطنی است. پس در مرتبه رؤیا آگاهی که به صورت تأثرات ذهنی متجلی است، شاعر به واقعیت‌های درون است. بنابراین هنگامی که در مرتبه رویا، آگاهی از محتوای ادراکات خارجی خالی شد فقط به روشنایی جوهر خود می‌درخشد» (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۲۲/۲).

از این رو عالم رؤیا برزخی بین عالم بیداری و عالم رؤیای عمیق است. از یک سو تأثرات ناشی از حواس در حافظه مضبوط می‌گردند و از سوی دیگر پله وصول به مرتبه توحید است که در آن تموجات ذهنی و صور اشیاء محو می‌شوند و شناخت‌های گوناگون باطل می‌شود. در چاندوکیه اوپانیشاد گفته شده است: «آن که در خواب و رؤیا ظاهر می‌شود و با اراده و میل خود به سیر و سیاحت می‌پردازد. آن آتمان است.» (شمس، ۱۳۸۹: ۴۱۶).

۲-۴-۴-۳. مرتبه هستی (حالت خواب عمیق)

در این مرتبه انسان به خواب عمیق بدون رؤیا می‌رود. اوپانیشادها مرتبه سوم هستی را این گونه توصیف می‌کنند: «آن‌گاه که خفته هیچ میلی حس نکند و هیچ خوابی نبیند، این خواب عمیق است آنچه در حالت خواب عمیق به معرفت و آگاهی جامع یک پارچه، ممتنع از سعادت و دارای اندیشه تبدیل می‌شود آن مرتبه سوم و موسوم به پراجنیاست.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۰۸).

در حالت بیداری به عنوان جایگاه شناخت و معرفت اعضای حسی را دارد، حالت رؤیا معرفت مربوط به باطن روح است لیکن در این مرتبه برخلاف حالات پیشین صورت‌های رؤیایی میل و آرزوی وجود ندارد. «در حالت خواب عمیق یا سوشویته شخص با پرانه یکی می‌شود، سخن با همه نام‌ها، چشم با همه‌ی صورت‌ها، گوش با همه‌ی صداها، فکر با همه‌ی افکار و اندیشه‌ها در خواب عمیق فرو می‌رود، روح با آگاهی که همان برهمن است یکی می‌شود، هیچ آگاهی تجربی وجود ندارد و یک نوعی وحدت و یگانگی با برهمن وجود دارد که وحدت ظاهری است، چرا که خواب بیننده دوباره به جهان ظاهری بر می‌گردد و خود قبلی می‌شود.» (شمس، ۱۳۸۹: ۴۱۸-۴۱۷).

مرتبه خواب عمیق به گونه‌ای مرحله وحدت مراتب دیگر را می‌گویند، زیرا در این مقام دوگانگی و اضداد ناشی از تجربه‌های عالم بیداری مشاهده نمی‌شود و ذهن در خواب و تحت سلطه محسوسات هست و از آن هستی می‌گیرد ولی مراتب پیشین بیداری و رؤیا در آن محو و خاموش است.

۲-۴-۴. مرتبه توری

مرتبه توری مرتبه ظلمت محض است. ظلمتی که ورای نور و ظلمت محسوس قرار گرفته است، در اوپانیشادها راجع به این حالت آمده است: «چهارمین حالت آن است که نه معرفت درونی دارد نه معرفت و آگاهی خارجی، نه شناخت از این و نه از آن دیگری، نه علم و معرفت جامع، نه عدم و معرفت، نه علم همزمان که نادیدنی است، تقرب‌ناپذیر است، دریافت‌ناپذیر و تعرف‌ناپذیر، نام‌ناپذیر است که ذات آن فقط تجربه (خود) خاص آن است که تنوع و گونه‌گونی را از بین می‌برد که آرامش یافته است، این خود است اوست که موضوع شناخت است.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۱۰-۲۰۹).

مرتبه چهارم، هیچ اشتراکی با حالات قبلی ندارد، اوپانیشاد نیز این حالت را از حالات قبلی متمایز می‌کند و با روش سلیبی به توصیف آن می‌پردازد، زیرا کلمات نمی‌توانند توری را توصیف کنند. «این حالت بر حالات پیشین خود برتری دارد و دارای بی‌کرانگی و مطلقیتی نامحدود است. آتمان در این مرتبه از همه عوالم خواب و بیداری گذشته و جامع همه عوالم بیداری و خواب است. درماندوکیه آمده است که این مقام فاقد حرف است و با سکوت قبل از a و بعد از m که در بردارنده همه عوالم هستی است، برابر است و چهار چهارم آتمان را تشکیل می‌دهد و به عبارتی تمام آتمان یا برهمن است.» (شمس، ۱۳۸۹: ۴۱۹).

(شمس، ۱۳۸۹: ۴۱۹). بنابراین مرحله توری برترین مراتب است و مقام اطلاق آتمان و

خود آتمان است، از این مرتبه با صفات و ویژگی‌های تنزیه‌ی می‌توان یاد کرد. به تعبیری دیگر مرتبه‌ای توصیف ناپذیر، غیرقابل ادراک، دست نیافتنی، بیان ناپذیر و غیرقابل رؤیت است، این مرتبه نه به واقعیت‌های درونی و نه به اشیاء خارجی و محسوس آگاه است و نه به مرتبهٔ تجانس و یکپارچگی. از این رو قابل ادراک، وصف و بیان نیست و فقط با معرفت می‌توان آن را شناخت. «شانکارا این مرتبه را تنزیه مطلق می‌داند و بر این باور است که کلمات و حروف به دلیل خاصیت بیان‌کنندگی نمی‌توانند آن را توصیف کنند و در تفسیر خود دربارهٔ عجز انسان جهت تعریف این مقام می‌گوید: به علت عدم وجود کلیهٔ خصایصی که سازندهٔ کلمات هستند، این مرتبه را نمی‌توان توسط کلمات بیان کرد فقط با نفی کیفیات است که اوپانیشاد تورا را تعریف می‌کند.» (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۲۸/۲).

توریا اساس و بنیان مراتب قبلی است، که سه حالت پیشین در آن جای دارند، منشأ و مقصد همه مخلوقات اوست و برای رسیدن به آن مرتبه باید از همه‌ی مراتب و تعلقات سیر کرد تا با معرفت حقیقی به آن نائل گردید.

در اوپانیشادهای متأخر مانند اوپانیشادهای یوگایی و وایشناووپانیشادها تلاشی ترکیبی مشاهده می‌شود تا مراتب وجود را با اسم مقدس اوم (Aum). تطبیق دهند؛ سه حرف (ماترا) اومکارا یعنی آکارا (A) اوکارا (بی) و ماکارا (M) مرتبط با این مرتبه است که نتیجه این است که حرف (A) با حالت بیداری، با راجاس، براهما (آفرینش)، ویراج (نظم کثیف عالم کبیر)، ویشوا (نظم کثیف عالم صغیر) مشابه است همانند حرف دوم (U) با حالت رؤیا (ساتوا)، ویشنو، سواتوا (نظم عالم کبیر) و تایجاس (نظم لطیف عالم صغیر) مشابه است و حرف سوم (M) خواب عمیق، تاماس، شیوا بیجا (نظم علی عالم کبیر) و حالت نطفه‌ای است و خود واژهٔ (Aum). اوم هم با مرتبهٔ وجود که ذات نامتناهی «آتمان» است، انطباق دارد. (رک شایگان، ۱۳۸۲: ۲۱۴-۲۱۳).

۲-۵. کلمه مقدس «اوم»

اوم (Om) کلمه مقدس و اسم اعظم در اوپانیشادهاست، این هجای مقدس به طور نمادین همه مراتب جهان را خلاصه می‌کند: «ام که از سه حرف آ (ā) و او (u) و م (m) مرکب است. حرف (A) که در حرف اول اسم اعظم است با عالم بیداری تطبیق یافته است و (U) که حرف دوم اسم اعظم است با عالم رؤیا که حدفاصل بین مرتبهٔ اولی و

سومی است تطبیق یافته است. (M) با مرتبه سوم که عالم خواب عمیق است منطبق است و مراتب خواب و بیداری در مرتبه سوم که خواب عمیق است، فانی می‌شود.» (شایگان، ۱۳۷۵: ۲ / ۸۳۰).

مرتبه چهارم یا توریبا که ذات نامتناهی حق و منطبق با آتمان است، همان برهمان و مقام سلب سلب است، کلمه مقدس اوم^۱ یک واحد منسجم است که در مرتبه‌ای منزله از اجزای تشکیل‌دهنده خود قرار دارد.

«سه حرف تشکیل‌دهنده هجای اوم، طی رابطه‌های زیادی با تثلیث‌های مربوط به آفرینش وداها، تقسیم سه‌گانه جهان، و هم‌چنین با گونه‌های وجدان، سه جسم کثیف، لطیف و علی مشابهند. چه در سطح فردی و چه کلی و جهانی.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۳۶). بنابراین رسیدن به مقام اوم Om که مظهر ذات وجود مطلق برهمان است، تنها با عبور از مراتب قبلی حاصل می‌شود که سالک با سیر صعودی از مراتب بیداری، رؤیا، خواب عمیق به توریبا می‌رسد و در بحرلایتناهی برهمان فانی و مستغرق می‌گردد.

۲-۶. حضرات وجود در اندیشه بیدل و چهار حالت آتمان از نظر شانکارا

عوالم اربعه اسلامی و چهار حالت آتمان در مکتب ودانتا قابل تطبیق و مقارنه با هم هستند. از منظر بیدل حضرات وجود دارای چهار مرتبه است، مرتبه نخستین غیب مطلق که همان ذات بی‌تعیین احدیت است، مرتبه دوم، مرتبه تجلی ذات است که آن را تعین اول و صادر نخستین گویند که به علت این که نخستین آفریده، نور محمدی است، آن را حقیقت محمدیه نامند.

مرتبه سوم را مرتبه‌ی تجلی اسماء و صفات یا عالم ملکوت گویند، و سرانجام مرتبه چهارم که عالم ناسوت یا عالم حس و مادی نامیده می‌شود. شانکارا نیز که دارای اندیشه-ای وحدت‌وجودی همانند بیدل دهلوی است، در چهار حالت آتمان در مکتب ودانتا، این عوالم را در چهار مرتبه: ۱. بیداری. ۲. رؤیا. ۳. خواب عمیق، ۴. توریبا تبیین می‌کند. از این‌رو می‌توان گفت عوالم اربعه در نگرش بیدل با چهار حالت آتمان در مکتب شانکارا قابل تطبیق و مقایسه است. این مفاهیم کیفیت تنزل مداوم و تدریجی یک حقیقت واحد را از لطیف‌ترین مرحله تا کثیف‌ترین و مادی‌ترین مرحله بیان می‌کند از دیدگاه بیدل و شانکارا، حقیقت مطلقه که هستی مطلق است با تنزل از مرتبه ذات که مقام غیب مطلق است، تعین پیدا می‌کند و متجلی می‌گردد و در این سیر نزولی است که وحدت به کثرت

می‌گراید و تشخیص و تعیین می‌پذیرد، تا این‌که در آخرین سیرش یعنی عالم ناسوت و مادی جلوه‌گر می‌شود. بیدل در اشاره به این تنزل می‌گوید:

لامکان رایت مکان افراشت	بی‌جهت صورت جهات نگاشت
شد معین به عرصه هستی	دستگاه بلندی و پستی
غرفه واکرد منظر لاهوت	چشمکی زد معانی جبروت
ملکوت آشیان تمنا کرد	راه ناسوت جستجو واکرد

(بیدل، ۱۳۸۸: ۷۷).

۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به این نتیجه می‌توان رسید هر چند بیدل دهلوی و شانکارا آچاریا که متعلق به دو سنت دینی و دو پیشینه تاریخی متفاوت هستند اما در اندیشه‌های زیر بنایی با هم مشابهتی نزدیک دارند. از منظر هر دو اندیشمند عالم هستی دارای مراتب طولی و نزولی است. در این راستا می‌توان عالم ناسوت و شهادت مطلقه را در عرفان اسلامی بیدل با حالت بیداری از حالت‌های چهارگانه آتمان در مکتب شانکارا، عالم مثال یا ملکوت را با مرتبه رؤیا، عالم جبروت را با عالم خواب عمیق و مرتبه لاهوت را در برخی اوصاف همانند ناشناختی، نادیدنی، درک ناشدنی بودن با مرتبه توریبا تطبیق کرد لیکن عرفان اسلامی بیدل بر پایه توحید ناب، وحدت شخصی وجود و کثرت تجلیات بنیان شده است و رابطه انسان با خدا نسبت ربوبیت و عبودیت است ولی در عرفان ودانتایی شانکارا، انسان محور بودن مراتب هستی مطرح است. در عرفان اسلامی بیدل دایره وجود دارای دو قوس نزولی و صعودی است. به تعبیر دیگر همان‌طور که در سیر نزولی وحدت به کثرت می‌گراید در مقابل این سیر نزولی، سیر صعودی و حرکت رجعی از عالم ماده به سوی مبدأ هستی، یعنی گذر از عالم ناسوت به مراتب برتر یعنی ملکوت و از ملکوت به جبروت و لاهوت را می‌طلبد. در مکتب شانکارا نیز در سیر صعودی حالت بیداری در عالم رؤیا و رؤیا در عالم خواب عمیق و در توریبا مستحیل می‌گردد، بنابراین از دیدگاه هر دو عارف وحدت وجودی، در سیر صعودی با گذر از جهان پدیده‌های مادی متکثر به سوی عالم برتر روحانی کثرت به وحدت تقلیل می‌یابد، در عرفان اسلامی بیدل نهایت سیر صعودی، تجربه فناست، عارف هر چه صفت، فعل، تعلق و مانند آن را از خود بزاید، می‌تواند با بندگی در پیشگاه حضرتش از حجاب‌های مراتب هستی صعود کند به بقاء بالله بعد از فناء

فی‌الله نائل گردد. از منظر شانکارا در این سیر صعودی، کثرات کنار گذاشته می‌شوند تا در نهایت در حالت تعین ناپذیر و بی‌ثنویت برهمان که از آن به ذات الهی یا توریاً تعبیر می‌شود، مستحیل شوند.

۴. منابع

- ۱) آرزو، عبدالغفور، (۱۳۸۷)، مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ، تهران: سوره مهر.
- ۲) آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، عرفان، چاپ اول، قم: شرکت سهامی انتشار.
- ۳) احسائی، محمدبن‌علی بن‌ابراهیم، (۱۴۰۳ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینییه، ج ۱، قم: نشر سیدالشهداء.
- ۴) امینی‌نژاد، علی، (۱۳۹۰)، آشنایی با عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۵) انوشیروانی، علیرضا، (۱۳۸۹)، «ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران»، ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی فرهنگستان، سال اول، شماره ۱، صص ۶-۳۸.
- ۶) بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، (۱۳۷۶)، کلیات بیدل، تصحیح: اکبر بهداروند و پرویز عباسی‌داکانی، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: انتشارات الهام.
- ۷) بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، (۱۳۸۶)، آوازه‌های بیدل، نثر ادبی (رقعات، نکات اشارات، چهار عنصر، تصحیح: اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۸) بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، (۱۳۸۶)، رباعیات بیدل دهلوی، مقدمه و تصحیح: پرویز عباسی‌داکانی، تهران: انتشارات الهام.
- ۹) بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، (۱۳۸۸)، شعله آواز (مثنوی‌های بیدل دهلوی) {عرفان، طور معرفت، طلسم حیرت، محیط اعظم}، تصحیح: اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۱۰) جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۰)، سه رساله در تصوف، ایرج افشار، تهران: منوچهری.
- ۱۱) جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

- ۱۲) چاترجی، ساتیش‌چاندرا، دریندراموهان داتا، (۱۳۹۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرناز ناظرزاده‌کرمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۳) حبیب، اسدالله، (۱۳۸۶)، نگرشی بیدل در باره ادیان، مقدمه غزلیات بیدل دهلوی، چاپ اول، شیراز: نشر نوید.
- ۱۴) رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- ۱۵) شایگان، داریوش، (۱۳۷۵)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۱۶) _____، (۱۳۸۲)، آیین هند و عرفان اسلامی (براساس مجمع البحرین دارالشکوه)، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز.
- ۱۷) شمس، محمدجواد، (۱۳۸۹)، تنزیه و تشبیه در مکتب ودائته و ابن عربی، چاپ اول، تهران: انتشارات ادیبان.
- ۱۸) صدیقی‌نیا، باقر، (۱۳۸۸)، فرهنگ مآثورات متون عرفان مشتمل بر احادیث، اقوال و امثال متون عرفانی فارسی، تهران: نشر سخن.
- ۱۹) قاسانی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات صوفیه، عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۰) قاسمی‌پرشکوه، سعید، (۱۳۹۳)، بررسی تطبیقی حضرات وجود و انسان کامل در آثار بیدل دهلوی و ابن عربی، تهران: انتشارات آریان.
- ۲۱) قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، اعجازالبیان فی تفسیر ام القران، سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۲) قیصری‌رومی، محمدداود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش: جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳) کریشنان، رادها، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ۲جلد، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴) ویرسینک، دارام، (۱۳۸۱)، آشنایی با هندوئیسم، ترجمه: سیدمرتضی موسی ملایری، چاپ اول، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۵) Deussen,p.(۱۹۹۰), The system of Vednta translated by Charles Janston,
lowprice publications dehli.