



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۵، تابستان ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۴۸-۱۱۷

مفهوم وحدت وجود در مشرب فکری مولانا و لف تالستوی^۱

سیده مهنا سیدآقایی رضایی^۲

فرزاد بالو^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱

چکیده

وحدت وجود یکی از مفاهیم بنیادین در عرفان نظری و عملی است و در سنت ما نمایندگان بزرگی چون ابن عربی و مولانا دارد. مولانا، عارف بزرگ قرن هفتم، در آثارش به گونه‌های مختلف و اغلب به صورت تمثیلی به طرح و تبیین این مفهوم می‌پردازد. چنین تفکری محدود به سنت اسلامی و ایرانی نمی‌شود و در میان اقوال و آثار اندیشمندان و حکیمان و نویسندگان دیگر ملل هم می‌توان رد پای این مفهوم را یافت که با توجه به سنت فکری - فرهنگی حاکم بر آنان از جلوه‌های متفاوتی برخوردار است. نویسنده و اندیشمند مشهور روسی، لف تالستوی، در جستجوهای معنوی خود برای یافتن معنای زندگی، از حکمت‌ها، آیین‌ها و ادیان مشرق‌زمین بهره‌ها گرفت. در این میان، یکی از موضوعاتی که همچون رشته نخ‌ نامرئی در تمام آثار تالستوی امتداد پیدا می‌کند، مفهوم وحدت است. او در داستان «فراق‌ها»، در رمان حماسی «جنگ و صلح»، در «مرگ ایوان ایلیچ»، در حکایت‌های تعلیمی، در مجموعه «راه زندگی» و ... به طرح ایده

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2021.35708.2190

۲. استادیار گروه آموزشی زبان روسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول). m.rezaie@umz.ac.ir

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. f.baloo@umz.ac.ir

وحدت وجود می‌پردازد. در این پژوهش بر آنیم به این پرسش به‌طور عام پاسخ دهیم که دیدگاه وحدت وجود گرایانه مولانا و تالستوی چگونه در آثارشان بازتاب یافته است؟ با بررسی‌هایی که داشته‌ایم، اشارت‌های تالستوی درباره مفهوم وحدت وجود این قابلیت و ظرفیت را دارند که در پرتو تلقی مولویانه از وحدت وجود با روشی توصیفی-تطبیقی مورد بازخوانی و بررسی قرار گیرند. از این رو، ما در این نوشتار با رویکرد ادبیات تطبیقی آمریکایی به طرح و شرح شباهت‌های موجود میان اندیشه مولانا و تالستوی درباره مفهوم وحدت وجود می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: مولوی، تالستوی، عرفان، مثنوی، وحدت وجود.

۱- مقدمه

لف نیکالایویچ تالستوی^۱ (۱۸۲۸-۱۹۱۰) نویسنده و متفکر شهیر روسی در میان شرقیان از محبوبیت چشمگیری برخوردار است و با مطالعه آثار و اندیشه‌های این نویسنده بزرگ عصر طلایی روسیه می‌توان اذعان داشت که او نیز به شرق، این سرزمین پر رمز و راز و شگفتی، علاقه و توجه بسیار داشت. شرق و مردمانش مایه الهام بسیاری از بزرگان فرهنگ و هنر روسیه در خلق آثارشان بود: از الکساندر پوشکین^۲، شاعر پر آوازه و پدر زبان معاصر روسی گرفته تا نیکالای رریخ^۳، نقاش بزرگ قرن بیستم. فرهنگ روسی به واسطه موقعیت جغرافیایی این سرزمین گسترده، همان قدر که متأثر از مؤلفه‌های فرهنگی اروپای غربی و در تلاش برای نزدیک شدن به آن بود، به همان میزان نیز تحت تأثیر شرق و سنت‌های غنی و پر جلوه‌اش بود (Rustamzoda, 2013: 176-178).

میراث فلسفی تالستوی همانند آثار ادبی‌اش به قدری عظیم است که بسیاری از تالستوی‌پژوهان ترجیح می‌دهند او را در وهله نخست به‌عنوان یک فیلسوف معرفی کنند. او در تمام طول عمر در پی یافتن پاسخی برای مفهوم زندگی و راه رسیدن به کمال معنوی بود و هرگز دست از تأملات فلسفی خویش نکشید. غور و تأمل در اندیشه‌ها و آثار فیلسوفان چین، هند، ایران و یونان باستان؛ آشنایی با آرا و اندیشه‌های فیلسوفان قرون وسطا و عصر رنسانس؛ گفتگو و مباحثه با اندیشمندان و متفکرین دینی معاصر در شکل‌گیری فلسفه تالستوی نقش بسزایی داشت. او می‌خواست چراغی بی‌فروزد برای هدایت نوع بشر و

پاسخی بیابد برای مسائل و دغدغه‌های روزگارش، و چه چیز راه‌گشا تر از آن که انسان‌ها از اندیشه‌های بزرگان تاریخ بهره گیرند؛ اندیشه‌هایی که بازتاب آرزوها و کوشش‌های نسل‌های بسیاری برای رسیدن به نیکی و عدالت بود. بنابراین تالستوی کلمات قصار و سخنان حکیمانه بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ را گلچین و اندیشه‌ها و باورهای خود را چاشنی‌شان کرد و آن‌ها را با روح زمانه‌اش سازگار ساخت و آثاری به یادگار گذاشت مانند: «هر روز با اندیشه‌های حکیمان»^۴، «محفلی برای خواندن»^۵، و «راه زندگی»^۶. این آثار تالستوی به مثابه وصیت‌نامه‌اش برای نسل‌های آینده بود.

آشنایی تالستوی با فرهنگ و فلسفه شرقی و به‌خصوص میراث گرانقدر ادب پارسی به دوران جوانی‌اش برمی‌گردد، زمانی که او در دانشگاه قازان (شهر مسلمان‌نشین باستانی در حاشیه رود ولگا) زیر نظر شرق‌شناس برجسته میرزا کاظم‌بیک (۱۸۷۰ - ۱۸۰۲) زبان‌های ترکی و عربی را آموخت و با مطالعه آثاری مانند «ادبیات فارسی»، «حماسه ایرانی»، «اسطوره‌شناسی ایرانی از نظر گاه فردوسی» به قلم استادش، با شاعران ایرانی مانند فردوسی، مولوی، سعدی، حافظ، جامی و ... آشنا شد. مطالعه آثاری چون «بوتة گل سرخ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، معروف به گلستان»^۷ (۱۸۵۷) و «ابوالقاسم فردوسی توسی، خالق کتاب شاهان، معروف به شاهنامه» (۱۸۵۱) به قلم شرق‌شناس روسی ارمنی‌تبار، استپان نازاریان^۸ (۱۸۷۹-۱۸۱۲) نیز به شناخت بیشتر او از سعدی و فردوسی کمک کرد (9: 1999, Самадова). تالستوی هم‌زمان با جنبش بایان در سال‌های ۱۲۶۸-۱۲۶۴ قمری در ایران به اسلام و فرهنگ ایرانی گرایش بیشتری پیدا کرد. او در مجله تعلیم و تربیتی خود به نام «الهباء» که در زادگاهش «یاسنایا پالیانا»^{۱۰} (= دشت روشن) منتشر می‌شد، از یادگارهای ادب پارسی نیز نقل‌قول‌های بسیاری آورده است. در «محفلی برای خواندن» و «کتاب‌های روسی برای خواندن»^{۱۱} نیز اقتباس‌هایی از بزرگان ادب پارسی به چشم می‌خورد.

یکی از نمونه‌های درخشان تأثیرپذیری تالستوی از حکمت و ادب پارسی، استنادی است که او در پاسخ به نامه کشیش ایوان سالوویف^{۱۲} به ابیات مثنوی مولوی می‌کند. سالوویف در نامه‌اش از تالستوی می‌خواهد تا توبه کند و به آغوش مسیحیت و کلیسا بازگردد و تالستوی در پاسخ حکایت «موسی و شبان» را برای کشیش تعریف و اضافه

می‌کند: «این افسانه را بسیار می‌پسندم و از شما تمنا دارم که مرا همان چوپان حکایت بدانید. نگاه من به خود این چنین است. درک بشری از پروردگار هرگز کامل نخواهد بود، اما خود را با این امید دل‌خوش می‌سازم که قلبم مانند قلب آن چوپان است. از این رو بیم آن دارم که مبادا دارایی و مایه‌ی قرار و سعادت‌م را از کف بدهم...» تالستوی در ادامه‌ی نامه‌اش اذعان می‌دارد که هرگز از کلیسا جدا نشده، البته نه از آن کلیسایی که «برای فصل کردن» آمده، بلکه از آن کلیسایی که کارش «وصل کردن» است: وصل کردن تمام انسان‌هایی که در جستجوی پروردگارند، از چوپان حکایت مولانا گرفته تا بودا، لائوتسه، کنفیوس، برهمن، مسیح و بسیاری دیگر. تالستوی اعتراف می‌کند که از چنین کلیسای جهان‌شمولی هرگز جدا نشده و نخواهد شد و بیشترین چیزی که در این دنیا از آن در هراس است، جدایی از چنین کلیسایی است (Толстой, 1956: 178).

جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولانا، از مشهورترین شاعران و عارفان ایرانی است که از خردسالی در کار تحصیل علوم متداوله‌ی فقه، حدیث، تفسیر، فلسفه و کلام بود و به روش علما و فقهای آن زمان پیش می‌رفت (مولوی، ۱۳۶۷: ۵۱). مولانا در بیست و پنج سالگی پدرش را از دست می‌دهد و یک سال پس از آن، یکی از دوستان پدرش به نام برهان‌الدین محقق ترمذی از شرق ایران به نزد او رفته و تعلیم و تربیتش را بر عهده می‌گیرد (برهانی، ۱۳۸۶: ۳۴). ترمذی علم باطن را به او می‌آموزد و به مدت نه سال سلوک در طریقت را به وی تعلیم می‌دهد. با این همه بقایای علوم ظاهر همچنان در وجود مولانا غلبه داشت (شبلی نعمانی، ۱۳۸۲: ۱۸) تا این که مواجهه با شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ هجری به این احوال پایان می‌دهد. حضور شمس برای مولانا چو آب حیات بود؛ آبی که دفتر احوال سابق را بشست و دفتری تازه ساخت که سطور و صفحاتش همه شعر و سرود و رقص و سماع و وجد و حال بود (همایی، ۱۳۸۵: ۵۷).

«ادبیات تطبیقی» حوزه‌ی مهمی از ادبیات است که به بررسی و تجزیه و تحلیل ارتباطات و شباهت‌های بین ادبیات، زبان‌ها و ملیت‌های مختلف می‌پردازد. این شباهت‌ها و پیوندها گاه در حوزه‌ی واژه‌ها و موضوعات و گاه در حوزه‌ی تصاویر و قالب‌های مختلف و یا در دایره‌ی احساسات و عواطف مشترک انسانی است. دو مکتب فرانسوی و آمریکایی، از مکتب‌های مهم در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی‌اند که هر کدام نمایانگر دیدگاهی متفاوت در این بابند: از

منظر مکتب فرانسوی شرط اصلی، تأثیر و تأثر ادبیاتی بر ادبیات دیگر، یا شاعری بر شاعر دیگر، به شرط اختلاف زبان و روابط تاریخی است. مفهوم تأثیر و تأثر را می‌توان به بهترین نحو در تعریف گویارد یافت: «ادبیات تطبیقی، تاریخ روابط ادبی بین‌المللی است. پژوهشگر ادبیات تطبیقی مانند کسی است که در سر حد قلمرو زبان ملی به کمین می‌نشیند تا تمام داد و ستدهای فکری و فرهنگی میان دو یا چند ملت را ثبت و بررسی نماید» (گویارد، ۱۹۵۶: ۵).

ادبیات تطبیقی آمریکایی با توجه به اختلاف زبان، به اصل همانندی و تشابه نظر دارد و به مقایسه آثار دو شاعر و دو ادبیات مختلف می‌پردازد و نقاط اشتراک آثار را برجسته می‌کند. چنان‌که «دربرگیرنده تمام پژوهش‌های تطبیقی بین ادبیات مختلف یا بین ادبیات و سایر هنرها به طور خاص بوده و بین آنها و دیگر معارف بشری، به‌طور عام انجام می‌پذیرد» (کفانی، ۱۳۸۹: ۱۴). در این مکتب هدف نشان دادن شباهت‌های فرهنگی دو ملتی است که اثر ادبی در آن خلق شده است. بنابراین می‌توان تنها متونی را مورد بررسی تطبیقی قرار داد که برآمده از دل دو فرهنگ با رابطه تاریخی باشند.

با توجه به آشنایی تالستوی با مکاتب مختلف چینی، هندی، اسلامی و عرفانی و طرح و تبیین مفهوم وحدت وجود در خلال آثار داستانی‌اش، و عمق و ریشه‌ای که اصل وحدت وجود در اندیشه و آثار مولانا دارد، در این پژوهش بر آنیم تا با رویکرد ادبیات تطبیقی آمریکایی، به تحلیل و تطبیق شباهت‌های موجود میان اشعار و آثار مولانا و تالستوی در طرح مفهوم وحدت وجود بپردازیم.

۲- پیشینه پژوهش

در خصوص انطباق فکری مولوی و تالستوی و همچنین بررسی مفهوم وحدت وجود در آثار مولوی پژوهش‌های مختلفی انجام شده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: اسلامی ندوشن (۱۳۵۲) در مقاله «تولستوی^{۱۳}، مولوی دوران جدید» معتقد است با وجود شش قرن فاصله زمانی میان این دو شخصیت بزرگ و تعلق هر یک به فرهنگ‌های متفاوت، مشترکات عمده‌ای میان آنها وجود دارد. از منظر اندیشه هر دو طالب «حقیقت‌جهانگیری» هستند که خیر و کمال بشر را موجب می‌گردد و از لحاظ شخصیتی هر دو

طبعی خروشان و ناآرام دارند؛ خصیصه‌ای که در آثار و نحوه زندگی‌شان نمودار می‌شود. نویسنده بحران مذهبی و وجدانی تالستوی را شبیه بحران عاشقانه و عرفانی مولانا می‌داند و اذعان می‌دارد که مذهب برای تالستوی و عرفان برای مولانا وسیله‌ای بود برای رسیدن آن دو به مقصد و آن دریافت حقیقت و یافتن راه‌حلی برای مسئله بشریت بود.

یحیی پور (۱۳۷۸) در مقاله «گوشه‌هایی از دیدگاه‌های لف نیکالایویچ تالستوی درباره اسلام» به بررسی تأثیرگذاری قرآن، اسلام و فرهنگ ایرانی بر روی نویسندگان روسی و به خصوص لف تالستوی پرداخته است.

خدادادی مهاباد (۱۳۸۷) در مقاله «خویشاوندی فکری در برخی حکایات مثنوی و قصه‌های کودکان تولستوی» برخی از حکایات مثنوی را با تعدادی از داستان‌های کودکان تالستوی مقایسه و خویشاوندی فکری آن‌ها را مشخص کرده است. البته نویسنده مقاله تأکید کرده که در این پژوهش به دنبال اثبات تأثیرپذیری تالستوی از مولانا نیست. از نظر نویسنده، اندیشه‌ها و حقایق مهم بشری موضوع و دغدغه مشترک بسیاری از بزرگان علم و ادب و هنر بوده و وجود خویشاوندی فکری در آثارشان از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرد و آن چیزی جز انگیزه آرمان‌گرایی، اصلاح و ارشاد نیست.

ابراهیم تبار و رمضان‌ی (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی تطبیقی وحدت وجود در اوپانیشاد و مثنوی» مفهوم عرفانی وحدت وجود در اوپانیشاد و مثنوی را بررسی تطبیقی کرده‌اند و در صدد نمایاندن تأثیر انکارناشدنی آیین هندی بر تصوف اسلامی برآمده‌اند؛ بدین ترتیب که در اوپانیشاد از ظهور خدا (برهمن) در اشکال مختلف یاد شده و قابل تطبیق است با مقام واحدیت در عرفان اسلامی (و مثنوی) که مقام ظهور اسمای تکثر صفات است.

محمودیان (۱۳۸۸) در مقاله «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن» نخست به مفهوم‌شناسی اصطلاحاتی چون «وحدت وجود» و «وحدت شهود» پرداخته و پس از روشن کردن مفاهیم نزاع پژوهشگران در باب این مقولات، پیشینه نزاع‌شان را ارائه کرده‌اند.

ویسلف^{۱۵} (۲۰۱۰) در مقاله‌ای با عنوان «Л.Н. Толстой о религии и нравственности, смерти и бессмертии человека» به بررسی شکل‌گیری و گسترش دیدگاه‌های تالستوی در خصوص مذهب، اخلاقیات، مرگ و بی‌مرگی پرداخته

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۵، تابستان ۱۴۰۰ / ۱۲۳

است و در بخشی از کار خود به این اشاره داشته که رگه‌هایی از عناصر پانتیسم و راسیونالیسم در تعالیم تالستوی به چشم می‌خورد.

صفایی و حلبی (۱۳۹۱) در مقاله «پژوهشی تطبیقی درباره وحدت وجود از دیدگاه مولوی و اسپینوزا» در راستای تبیین مفهوم وحدت وجود، به بررسی راه‌های شناخت و معرفت در اندیشه مولوی و اسپینوزا پرداخته و برخی از وجوه تشابه وحدت وجود و وحدت تک‌جوهری اسپینوزا را تحلیل و بررسی کرده‌اند.

محمدی بدر و دیگران (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی کارکرد مفاهیم مشترک در آثار مولانا و تولستوی» به بررسی تطبیقی بین حکایت «منازعت آن چهار کس درباره انگور» مثنوی معنوی و داستان «یک خدا برای همه»^{۱۴} تالستوی پرداخته‌اند. نتیجه این مقاله نشان می‌دهد که هم مولوی و هم تالستوی علی‌رغم تفاوت زمانی ششصد ساله معتقدند که انسان‌ها فریب‌خورده جلوه‌های ظاهری دنیا هستند و در این میان، فقط افرادی به صلح و آرامش راستین دست می‌یابند که دست از اختلاف‌های صوری بکشند و به خدای واحد ایمان بیاورند.

محسنی (۱۳۹۳) در مقاله «وحدت وجود، بعضی چالش‌ها و نسبت مولوی با آن» نگاهی سلبی به این مقوله دارد و معتقد است از آنجا که شمس تبریزی از منتقدان جدی محی‌الدین عربی بوده است، سلطه معنوی و ذهنی وی بر ذهن و زبان مولوی سبب شده تا او از وحدت وجود فاصله بگیرد و اگر حضور شمس در زندگی مولوی نمی‌بود چه بسا مولانا یکی از طرفداران و مروّجان وحدت وجود باقی می‌ماند.

شعبانی و کریمی مطهر (۲۰۱۵) در مقاله «К вопросу о сопоставительном изучении темы жизни и смерти в «Маснави» Мевланы и «Смерти Ивана Ильича» Л.Н. Толстого» موضوع زندگی و مرگ را در مثنوی معنوی مولانا و مرگ ایوان ایلیچ تالستوی بررسی کرده‌اند. نویسندگان در این پژوهش به اشتراکات موجود در جهان‌بینی مولانا و تالستوی اشاره و در انتها خاطر نشان کرده‌اند که در تعالیم هر دو اندیشمند مرگ نه پایان که سرآغاز زندگی است و خدادوستی و ایمان صادقانه، مرگ را دلپذیر می‌سازد و از هراس آن می‌کاهد.

ایبانه و ترکمانی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی نظریه وحدت وجود و مبانی آن از نظر

جلال‌الدین رومی (مولوی) «ضمن تشریح معانی «وحدت وجود» و تبیین مقولاتی چون «تنزیه در عین تشبیه» و «توحید افعالی و رابطه آن با جبر و اختیار»، ابیاتی را ذکر و تحلیل کرده‌اند که بیانگر وحدت وجودند.

نصیری (۲۰۱۶) در مقاله «Мотивы «Маснави манави» Мовлана» به «Джалаледдина Руми в русских книгах для чтения Л.Н. Толстого» تأثیرپذیری تالستوی از حکایت‌های «مثنوی معنوی مولانا» در تألیف کتاب تعلیمی‌اش با عنوان «الفبا» پرداخته است.

بگمتوف (۲۰۱۶) در پژوهشی با عنوان «Суфизм в дузовной биографии Л.Н. Толстого: татарский контекст» مسائل مربوط به میراث معنوی تالستوی را بررسی کرده و به علاقه تالستوی به صوفی‌گری، عرفان اسلامی و جنبش ویسی پرداخته است.

کریمی، یحیی‌پور و غلامعلی شاهی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی داستان پسر تعمیدی اثر لف تالستوی از منظر آموزه‌های عرفانی-اسلامی» کوشیدند تا با مقایسه داستان «پسر تعمیدی» با ادبیات و عرفان ایرانی-اسلامی وجوه مشترکی بیابند و تأثیرپذیری تالستوی از داستان‌های قرآنی و آموزه‌های عرفانی را آشکار نمایند. پژوهشگران با بررسی این اثر به این نتیجه رسیدند که آنچه دغدغه نویسنده بزرگ روسی بوده، قرن‌ها پیش در آثار ادبی ایران جایگاه والایی داشته و پند بسیاری از شاعران بزرگ فارسی‌زبان بوده است.

فریدی (۱۳۹۷) در مقاله «وحدت وجود در مثنوی مولانا و تائیه ابن فارض» به بررسی شباهت‌های فکری مولانا و ابن فارض در بحث مسئله وحدت وجود پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده است که جهان‌بینی و نگرش این دو عارف بزرگ با یکدیگر شباهت‌های قابل توجهی دارد. از نظر نویسنده، شالوده و زیربنای اعتقادی هر دو شاعر «وحدت وجود» و ادراک آن است.

صادقی و مباحثی (۲۰۲۰) در مقاله «Руми И Толстой: Специфика Преимствственных Связей» به بررسی دو حکایت «منازعت چهار کس جهت انگور...» و «فیل در تاریکی» از مولانا و «قهوه‌خانه سورات» از تالستوی پرداخته و حکایت تالستوی را متأثر از اندیشه‌های مولانا دانسته‌اند.

در این بخش به برخی از آثار مرتبط با موضوع مقاله پیش‌رو اشاره کردیم. اما در این

پژوهش، از دیدگاهی متفاوت به تأثیرپذیری تالستوی از عرفان اسلامی و به طور خاص، مفهوم وحدت وجود می‌پردازیم و نوآوری پژوهش حاضر در همین است.

۳- مبانی نظری

۳-۱ مفهوم وحدت وجود

«وحدت وجود» از بنیادی‌ترین مفاهیم بحث‌شده در نزد صوفیان و فلاسفه است. نکته‌ای که ذکر آن پیش از ورود به مبادی و مقومات این بحث ضروری به نظر می‌رسد، این است که نمایندگان مکاتب مختلف فکری و فلسفی می‌توانند درک و تعریف متفاوتی از مفهوم «وحدت وجود» داشته باشند و این تفاوت ریشه در زیست‌جهان و سنت فکری و فلسفی و عرفانی حاکم بر آن مکاتب دارد. پیشینه این بحث به روزگار دیرین می‌رسد. طبق آثار و مسطورات، اندیشه وحدت وجود در میان ملل باستان و به خصوص در آرای دقیق هندیان وجود داشته و فکر هندی عالی‌ترین فلسفه وحدت وجود را تشریح کرده است (نور، ۱۳۷۹: ۲۲) و فلسفه هند نیز به نوبه خود درباره واحد و کثیر بودن «وجود» و همچنین حقیقت وجود نظریه‌پردازی کرده است. این مهم را در کتاب *اوپانیشاد* می‌توان ملاحظه کرد که بنیان هستی را بر وحدت می‌دانستند (رضازاده شفق، ۱۳۶۷: ۶۰). به زعم برخی پژوهشگران پارمیندس نخستین فرد در بین فلاسفه بود که با ذکر جمله «وجود فقط هست و واحد است» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۶۱) به طور صریح به دیدگاه «وحدت وجود» اشاره کرده است.

«وحدت وجود» از زمان شکل‌گیری عرفان و تصوف اسلامی به عنوان یکی از اصلی‌ترین آموزه‌های تأثیرگذار در بین عرفا بوده و به اذعان بعضی از محققان، نخستین شخصی که به این مقوله اشاره کرد، معروف کرخی بود (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۵۱). برخی نیز حلاج را نخستین فرد در این زمینه می‌دانند (ابراهیمی دینانی و جلالی پنداری، ۱۳۸۹: ۴۰). با این همه، به لحاظ پرداخت، استدلال و تدوین مطلب و نیز برخوردارگی از پشتوانه نظری، ابن عربی را در تاریخ تفکر عرفان اسلامی واضح نظریه «وحدت وجود» می‌دانند. ابن عربی اندلسی، مسئله «وحدت وجود» را در جمله مختصر «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا» (منزه است آن که اشیا را آشکار کرد و او خود عین اشیا بود) (ابن عربی، بی تا، ج ۲:

(۴۵۹) بیان می‌کند. در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است، و چیزی است قدیمی و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۰ و ۱۴۱). در این نگره، خدا کل، و کل خداست؛ جهان در این دیدگاه آفریده‌ای متمایز از خدا نیست، بلکه خدا جهان است و جهان خداست. و از همین روست که غزالی در کتاب *مشکات الانوار* اذعان می‌دارد که عارفان «به شهود مستقیم می‌بینند که وجودی جز خدا نیست» (چیتیک، ۱۳۸۹: ۱۵۷). با این توضیحات، «استقلال و جدایی چیزها از هم نمود و توهمی بیش نیست و موجودات این جهان جلوه یک چیز و مظاهر یک حقیقت‌اند» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۲۷).

به موازات «وحدت وجود» مفاهیم دیگری چون «وحدت شهود» و «همه‌خدایی» نیز مطرح شده‌اند که ما به منظور وضوح بیشتر چارچوب نظری این نوشتار به طور گذرا به بررسی این مفاهیم هم می‌پردازیم. لازم به ذکر است از آنجا که از جهت نظری، تحلیل عینی و مصداقی در بیشتر موارد نمی‌توانیم مرز دقیقی بین این مفاهیم بکشیم، در این پژوهش با تسامح، شواهد مصداقی و مثالی از مولانا و تالستوی را زیر مفهوم وحدت وجود قرار می‌دهیم.

۲-۳ وحدت وجود و وحدت شهود

از آنجا که حقیقت «وحدت وجود» جدای از مفهوم ذهنی و همه‌فهم آن، تنها با شهود عارف دریافت می‌شود، از جهت معرفتی به آن «وحدت شهود» نیز می‌گویند. یعنی عارف در هر چیزی که ببیند یا بشنود خدا را می‌بیند و هر چیز برای او رنگ و بوی خدا را دارد؛ زیرا خدا در چشم دل او جای گرفته است. مثلاً هرگاه به خورشید مدتی طولانی خیره شویم و پس از آن به چیزی بنگریم، تصویر خورشید را در آن می‌بینیم (Otto, 1976: 58).

براساس «وحدت شهود» سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و جمیع خواهش‌های نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی هشجاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود

یکی می‌شوند. در این مقام - که از آن به جمع الجمع یا محو ثانی یا صحو بعد المحو تعبیر می‌شود - هستی شاهد در وجود مشهود فانی می‌شود و از او اثری بر جای نمی‌ماند، چنانکه با حضور خورشید از ستارگان اثری نمی‌ماند. در این حالت، سالک واصل مجرای اراده حق می‌گردد و هرچه او می‌کند در حقیقت، کرده حق است. در چنین حالتی سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد، خود قبله و کعبه خود است و برای خود نماز می‌گزارد. به همین دلیل است که می‌گوید: «رأیت ربی بعین قلبی، فقلت من انت؟ فقال: انت» و از آنجا که تنها چشم حق است که به مشاهده حق می‌پردازد، کسانی که به این مقام معرفت نائل می‌شوند، از ظهور ذاتی حق سخن می‌گویند (محمودیان، ۱۳۸۸: ۴۶).

۳-۳ وحدت وجود و همه‌خدایی (پانتئیسم / Pantheism)

همه‌خداگرایان عالم و خدا را دو حقیقت اتحاد یافته در یک حقیقت می‌دانند؛ یا خدا را حاضر جمع موجودات عالم و یا خداوند را منتشر و حلول یافته در ارکان و اجزای جهان می‌دانند (مدرّس مطلق، ۱۳۷۹: ۵۶). «وحدت وجود» نظریه‌ای است که رابطه بین خدا و جهان را یکسانی و این‌همانی می‌داند؛ بنابراین، «وحدت وجود» در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست، خدا جهان است و جهان خداست (استیس، ۱۳۷۹: ۲۱۴).

۴- بررسی و بحث

۴-۱ مفهوم وحدت وجود در اشعار مولانا

جهانبینی مولانا نیز مبتنی بر «وحدت وجود» است، با این تفاوت که نگرش ابن عربی نگرشی فلسفی و مستدل است، درحالی که «وحدت وجود» مولانا حاصل تجربه عرفانی اوست و آن دستیابی به کنه حقیقت و فنا شدن در ذات حضرت حق است (فریدی، ۱۳۹۷: ۱۸۶). او در یک سوی وجود، جان جهان را می‌بیند و در سوی دیگر، جهان را، و در فاصله میان جهان و جان جهان است که انسان حضور خود را در کائنات تجربه می‌کند. جهان و جان جهان از یکدیگر جدا نیستند، بلکه جان جهان در جهان سریان دارد؛ این معنا که به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود، محور آثار صوفیان قرن هفتم به بعد بوده و عناصر این نوع

جهان‌بینی در سروده‌های مولانا به وفور یافت می‌شود. خاصه در مثنوی که کثرت و تنوع ظاهری جهان در قالب «مثال»‌های گوناگون به تصویر درمی‌آید، و مولانا تبیین اساسی از جهان‌بینی خویش را در این مثال‌ها و تصویرها ارائه می‌کند. برطبق این مثال‌ها حقیقت و خدا در هستی به مثابه «آب» در میوه یا «نور» در چراغ‌های مختلف و یا در دو چشم است که تنها به دلیل تفاوت ظاهری، متفاوت جلوه می‌کند (در گاهی، ۱۳۷۹: ۵۸ - ۵۷).

مولانا در مثنوی و در قالب حکایات و ابیات فراوان در مقام تبیین اصل «وحدت وجود» برآمده است؛ یکی از مصادیق بارز این خصیصه در مثنوی، در هیئت واژه «آفتاب» شکل می‌گیرد:

یک گوهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
(مولوی، ۱۳۸۳، ۱/۶۸۸ - ۶۸۷)

آفتاب یعنی وجود یک حقیقت واحد: یعنی خدا.

در بیت زیر شاعر معتقد است بر روی خداوند (آفتاب) هیچ روی‌پوشی وجود ندارد، چهره او هویدا است، اما فزونی بیش از اندازه نور او همانند نقاب عمل می‌کند:

می‌رود بی‌روی‌پوش این آفتاب فرط روی اوست نورش را نقاب (۹۸۷/۶)

نیز چنان که در بیت‌های زیر مشاهده می‌شود، مولانا دلیل آفتاب (یگانه وجود حقیقی) را نور او می‌داند و نه سایه که ذلیل و مسخر آفتاب است؛ همه‌چیز در وجود آفتاب خلاصه می‌شود:

خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود تا دلیل او بود؟ این بسستش که ذلیل او بود

(۳۷۱۸/۳ و ۳۷۱۹)

خداوند در آیه «الْم تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا» (آیا ندیدی که خدای تو چگونه سایه را با آن که اگر خواستی ساکن کردی (بر سر عالمیان) بگسترانیدی؟ آن‌گاه آفتاب را بر آن دلیل قرار دادیم. سپس ظل آن آفتاب (منبسط) را به سوی خود تدریجاً قبض می‌کنیم) (فرقان: ۴۵)، وجود امکانی را ظل نامیده و ذات اقدس را خورشید که مبدأ بروز انوار و ضلال وجودات امکانی

است، تا توهم وجود اشتراک در وجود بین واجب و ممکن نشود و بلکه مشخص شود که حقیقت وجود بالذات منحصر به ذات اقدس است و موجودات به منزله سایه‌اند. پس صرف رؤیت روی خورشید، خود گواهی است بر وجود ذات اقدس و نیاز به هیچ برهان و دلیل دیگری نیست:

بس بود خورشید را رویش گواه ای شئی اعظم الشاهد إله (۱/۱۶۸)

گاه مولانا در کنار واژه «آفتاب»، از واژه‌های «خورشید» و «نور» با همان کارکرد (اثبات وحدت وجود) بهره می‌گیرد. خورشید همان آفتاب است و نور هم در مثنوی عبارت است از هستی مطلق. وجود جز نور حق نمی‌باشد و نور است که حقیقت هستی است و از این جهت است که همه چیز در عالم به وسیله نور دیده می‌شود. این نور حق در جمیع ذرات عالم جلوه‌گر است (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۱۰۱). در اینجا، در مصراع‌های نخست بیت اول و دوم، دو بار واژه «یک» برای بیان نور تکرار می‌شود:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
(۴/۴۱۶ و ۴۱۷)

و وجودات امکانی را (با عدد صد و با جمع انوار) پاره‌ای از آن نور بیان می‌دارد. در همین راستاست که مولانا در مثنوی از اتحاد آدمی با خداوند از حیث «اتحاد نوری» و نه از راه حلول سخن گفته است: از جمله در دفتر پنجم و در شرح و بسط بیشتر وحدت نوری حق با خلق:

این انا هو بود در سر ای فضول ز اتحاد نور، نر راه حلول (۵/۲۰۳۸)

یکی دیگر از مصادیق مسئله وحدت وجود در مثنوی در قلمرو واژه «دریا» (و خوشه‌های تصویری مربوط به آن: آب، قطره، موج و ...) بروز و ظهور می‌یابد:

صورت ما اندرین بحر عذاب می‌رود چون کاسه‌ها بر روی آب
تا نشد پر بر سر دریا چو طشت چون که پر شد طشت در وی غرق گشت
عقل پنهان است و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی (۱/۱۱۱۰)

درواقع مولانا دریا را تصویر و تمثیلی برای امر کل و عالم وحدت مطلق قرار داده و سیل، قطره، نم، جوی، آبگیر و... همگی از تصورات عالم جزئی‌اند که در آن دریای کلی

محو می‌شوند. در بیت زیر، عالم وحدت در هیئت «آب جو» و عالم کثرت در تصویرهای ناپایدار ظاهر می‌شود:

جمله تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
آب مبدل شد در این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار (۳۱۸۳/۶)
نیز در بیت بعدی، مولوی می‌گوید که حیات و زندگی ماهی به «آب» بستگی دارد:
هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی‌روزی است، روزش دیر شد (۱۷/۱)
آب در اینجا نماد خداوند و ماهی نماد آدمی است. کسانی که به این آگاهی نرسیده‌اند که زندگی‌شان در گرو توجه و عنایت خداوندی است، گویی از زندگی بهره‌ای ندارند، چنان که تصور زندگی بدون آب غیرممکن است.

از نظر مولانا، موسی و فرعون هر دو در مسیر توحیدند، اما یکی ایمان خود را ظاهر کرده و در مسیر درست حرکت می‌کند و امتی را نجات می‌دهد و دیگری بر فطرت خداجوی خود پرده افکنده، موجبات هلاکت خود و قومش را فراهم می‌آورد. مولانا پاسخ موسی به ادعای ربوبیت فرعون را چنین بیان می‌کند:

گفت حاشا کی بود با آن ملیک در خداوندی کس دیگر شریک
نیست خلقش را دگر کس مالکی شرکتش دعوی کند هر هالکی
نقش او کرده است و نقاش من اوست غیر او دعوی کند او ظلم جوست
(۲۳۲۵-۲۳۲۳ / ۴)

این پاسخ کلامی موسی به فرعون است که مولانا پس از طرح آن با تعجب می‌گوید:
ای عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
«توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و گفتیم که وحدت بین دو طرف میسر نمی‌شود مگر آنکه یک طرف نیست باشد. از همین روست که مولانا دعوت به «نیستی» و فنا می‌کند تا با «هست» که خداست، بقا داشته باشیم:

من نیم جنس شهنشه دور ازو لیک دارم در تجلی نور ازو
جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد پیش پای اسب او گردم چو گرد
(۱۱۷۲-۱۱۷۰ / ۲)

مشابه این مفهوم در دفتر اول مثنوی تحت عنوان «حکایت آن که در یاری بکوفت»

مشهود است:

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت: «من» گفتش: برو هنگام نیست
رفت آن مسکین و سالی در سفر
پخته گشت آن سوخته پس باز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟
گفت یارش کاندرا آ ای جمله من
(۳۰۶۴/۱-۳۰۵۶)

گفت یارش: کیستی ای معتمد؟
بر چنین خانی مقام خام نیست ...
در فراق یار سوزید از شرر
باز گرد خانه همباز گشت
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
گفت: بر در هم تویی ای دلستان ...
نی مخالف چون گل و خار چمن

عالم الوهیت که وصول بدان غایت مسیر طالبان حق است، عالم وحدت و اتحاد است. تنازع و تناهی آنجا راه ندارد. از این روست که انبیا با وجود تمایز و تفاوت ظاهری با همدیگر تنازع ندارند و نور آنها واحد است. وحدت جوهری ادیان الهی و وحدت ارواح انبیا هم با آن ذات نامتناهی که اینها نایب آن محسوب می‌شوند، از همین جاست (زرین کوب، ۱۳۴۶: ۲۳):

همچو آن یک نور خورشید سما
لیک یک باشد همه انوارشان
چون نماند خانه‌ها را قاعده
فرق و اشکالات آید زین مقال
(۴۱۸-۴۱۵/۴)

صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
چونکه برگیری تو دیدار از میان
مؤمنان مانند نفس واحده
زانکه نبود مثل، این باشد مثال

مؤمنان معدود لیکن ایمان یکی
تفرقه در روح حیوانی بود
چونکه حق رش علیهم نوره
(۴۰۸-۴۱۰/۴)

جسمشان معدود لیکن جان یکی
نفس واحد روح انسانی بود
مفترق هرگز نگردد نور هو

۲-۴ مفهوم وحدت وجود در آثار تالستوی

تالستوی در جستجوهای معنوی خویش همواره به شرق و آیین‌های عرفان شرقی رجوع

می کرد و راه نجات انسان معاصر را در بازگشت به میراث غنی فرهنگ شرقی، صلح جویی و سخت کوشی می دانست. فیلسوفانی چون لائوتسه و بودا که در تعالیم خود بر اصل وحدت وجود تأکید داشتند، در تکوین ایده های تالستوی بسیار تأثیرگذار بودند. در ۱۵ مارس سال ۱۸۸۴ تالستوی در دفتر یادداشت خود می نویسد: «حال خوش معنوی ام را نتیجه مطالعه کنفسیوس و بیشتر، لائوتسه می دانم. باید از اپیکتت، مارک اورلیوس، لائوتسه، بودا، پاسکال و انجیل بخوانم. خواندن این ها برای همه مفید است» (Толстой, 1956: 319).

«اصل وحدت» در اندیشه ها و آثار تالستوی نیز قابل مشاهده است؛ حقیقتی که به اشکال مختلف از زبان قهرمانان آثارش بیان می شود. شاید نخستین رد پای این مفهوم را در داستان «قزاق ها»^{۱۶} (۱۸۶۳) بتوان یافت. تالستوی جستجوهای معنوی، رنج ها و سرکشی های روح بی تابش را در آینه قهرمان داستان، آلنن^{۱۷} به تصویر می کشد. آلنن صاحب منصب جوانی است که از جامعه متمدن شهری به یکی از دهکده های قزاقستان می آید و خود را در میان مردمانی عامی می یابد که زندگی شان به طبیعت گره خورده و در سازگاری کامل با خود و محیط پیرامونشان زندگی می کنند. او سعادت را در پیوستن و یکی شدن با طبیعت می بیند و مرشد او برای رسیدن به این درک، از مردمان عادی و به طور مشخص کهنه قزاقی به نام یروشکا^{۱۸} است. مؤلف کتاب *تاریخ ادبیات روس* او را قصه گو و فیلسوف، ندانم کیش کلبی مسلک و مؤمن به وحدت وجود توصیف می کند. او به آلنن می آموزد که زندگی با طبیعت چه معنایی دارد و اینکه چنین زیستی سعادت است. آلنن تجلی عارفانه را تجربه می کند: به هنگام شکار در جنگل مه آلود پشه ها به او هجوم می آورند و قهرمان داستان حس می کند که شعور او و غریزه پشه ای که خون او را می مکد، به هم در آمیخته است (تراس، ۱۳۸۴: ۷۳۳).

مفهوم «وحدت وجود» در آثار بعدی تالستوی بسط می یابد و از زبان شخصیت های دیگرش نیز این ایده را می شنویم. در رمان حماسی «جنگ و صلح»^{۱۹} پی یروخوف^{۲۰} که بازتاب دهنده شخصیت خود تالستوی است، جای آلنن در داستان «قزاق ها» را می گیرد، و پلاتون کاراتایف^{۲۱}، سرباز ساده دل پنجاه ساله ای که با پی یر در اسارت فرانسوی ها بود، یادآور یروشکا است. پلاتون کاراتایف نیز مانند یروشکا صاحب حکمتی است که ماحصل سادگی و طبیعی بودن اوست؛ ویژگی ای که موجب می شود با جهان اطرافش در هماهنگی

کامل باشد، خود را پیوسته جزئی از کل حس کند و از مرگ نهراسد. او با منش و رفتارش بیش از هر آموزگار دیگری به کنت بیزو و خف می آموزد که چگونه به آرامش و هماهنگی درونی برسد، چیزی که این اشراف زاده تمام عمر به دنبالش بود و می کوشید از راه اندیشه به آن دست یابد (تالستوی، ۱۳۷۰: ۱۱۱۱)، حس و حالی که یادآور این بیت مولاناست:

چون که صلحم دائماً با این پدر این جهان چون جنت استم در نظر
هر زمان، نو صورتی و نو جمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
(۳۲۶۳-۳۲۶۴/۴)

به نظر می رسد تالستوی نام قهرمانش را تصادفی پلاتون (افلاطون) نگذاشت، او با سادگی و حقیقت وجودی خود همانند فیلسوفی مفهوم زندگی را به پی‌یر بیزو و خف می نمایاند. طبیعت و به طور مشخص آسمان مربی دیگری برای قهرمانان مثبت تالستوی است تا با پیوستن و یکی شدن با آن به ابدیت و جاودانگی برسند. خواه آندری بالکونسکی، خواه پی‌یر بیزو و خف با نظر به آسمان به چنان شهودی دست می یابند که زندگی شان را دگرگون می سازد. پی‌یر در یکی از شب‌های اسارتش، در خلوت و سکوت، به آسمان و به اعماق ستارگان دور و سوسوزن می نگرَد و با خود می اندیشد: «و تمام این‌ها از آن من است، تمام این‌ها در وجود من است، و تمام این‌ها من هستم و ایشان تمام این‌ها را گرفتند و در کلبه چوبی که در آن تخته کوبی شده بود، محبوس ساختند» (تالستوی، ۱۳۷۰: ۱۱۱۹). جمله «و تمام این‌ها من هستم» بیانگر وحدت و یگانگی اجزای جهان و تجلی شهود الهی در آن است و پی‌یر با نظر به آسمان، همانند آلتین به درک و دریافتی عارفانه می رسد. تجربه سازگاری و وحدت با خود و جهان پیرامون، پی‌یر را به اوج سعادت می رساند و وجودش را از شوق زندگی و نیروی حیات لبریز می کند. او می فهمد که هیچ چیز هراس آوری در این دنیا وجود ندارد.

این جملات تالستوی یادآور وحدت شهود در سنت عرفانی است که «همه آثار فائضه از فاعل حقیقی که مقتضای ذات اوست و او غیر این وجودات خاصه است به جمیع وجوه؛ اما آن که اکابر اولیا را مرتبه توحید حالی حاصل می شود و درین آثار فاعل این آثار را مشاهده می کنند پس به سبب غلو محبت و استیلائی عشق است. مثلاً کسی تحدیق نظر در قرص شمس کند تا آنکه در حس مشترک وی صورت قرص شمس منطبق و

راسخ شود پس هر چیزی را که بیند اول مشهود وی قرص شمس شود پس گوید ما رأیت شیئاً الا و رأیت الشمس قبله؛ و باز بعضی را چون نظر در خود افتد گوید سبحانی ما اعظم شأنی و لیس فی جبتی سوی الشمس و بعضی انا الشمس گویند و به ضرورت و بدیهه عقل معلوم است که شمس هرگز عین اشیاء نشده است» (فخری میلاپوری، ۱۹۵۹: ۴۰۶)

مولانا برای استیلای عشق مثال زلیخا را می آورد که در هجران یوسف همه چیز را یوسف نامیده بود:

آن زلیخا از سپندان تا به عود	نام جمله چیز یوسف کرده بود
نام او در نام‌ها مکتوم کرد	محرمان را سر آن معلوم کرد
چون بگفتی موم ز آتش نرم شد	این بدی کان یار با ما گرم شد
ور بگفتی مه بر آمد بنگرید	ور بگفتی سبز شد آن شاخ بید
ور بگفتی برگ‌ها خوش می‌طپند	ور بگفتی خوش همی سوزد سپند
ور بگفتی گل به بلبل راز گفت	ور بگفتی شه سر شهناز گفت
ور بگفتی چه همایون است بخت	ور بگفتی که بر افشاید رخت
ور بگفتی که سقا آورد آب	ور بگفتی که بر آمد آفتاب
ور بگفتی دوش دیگی پخته‌اند	یا حوائج از پزش یک لخته‌اند
ور بگفتی هست نان‌ها بی نمک	ور بگفتی عکس می گردد فلک
ور بگفتی که به درد آمد سرم	ور بگفتی درد سر شد خوشترم
گر ستودی اعتناق او بدی	ور نکوهیدی فراق او بدی
صد هزاران نام گر بر هم زدی	قصد او و خواه او یوسف بدی
گر سینه بودی چو بگفتی نام او	می شدی او سیر و مست جام او
تشنگیش از نام او ساکن شدی	نام یوسف شربت باطن شدی
ور بدی دردیش ز آن نام بلند	درد او در حال گشتی سودمند
وقت سرما بودی او را پوستین	این کند در عشق نام دوست، این
خالی از خود بود و پراز عشق دوست	پس ز کوزه آن تلابد که در اوست

(۴۰۲۱/۶-۴۰۴۱)

در آثار تالستوی رؤیا و الهام نقش ویژه‌ای در گسترش موضوع دارند. در یکی از شب‌های اسارت و پس از مرگ آرام و خالی از هیاهوی پلاتون کاراتایف، پی‌ریز و خُف رؤیایی الهام گونه می‌بیند، صدایی که ذات الهی و مفهوم زندگی را توصیف می‌کند و به

خداشناسی و درک و دریافت‌های عارفانه قهرمان در خصوص اصل وحدت صحنه می‌گذارد: «زندگی همه چیز است، زندگی خداست. همه چیز تغییر می‌کند و در حرکت است و این حرکت خداست و تا وقتی زندگی وجود دارد، لذت خداشناسی نیز وجود خواهد داشت. دوست داشتن زندگی یعنی دوست داشتن خدا. از همه دشوارتر و مسعودتر این است که انسان این زندگی را در رنج‌های خود و زمانی که بی‌گناه رنج می‌کشد، دوست داشته باشد» (تالستوی، ۱۳۷۰: ۱۱۶۹). جمله آخر یادآور همان حکایت محبوب پلاتون کاراتایف است که پی‌یر بارها و بارها از زبان او شنیده بود. حکایت بازرگانی که به گناه دیگری سال‌های جوانی عمرش را در تبعید سپری می‌کند، اما سرنوشتش را تقدیر الهی می‌داند و لب از شکایت فرو می‌بندد. او حتی در حق دشمن خود ایتار می‌کند و با عشقی مسیح‌وار او را می‌بخشد و سرانجام با مرگ خود به رستگاری می‌رسد. رؤیای پی‌یر ادامه پیدا می‌کند و این بار معلم جغرافی پیر مهربانش را می‌بیند که با زبان استعاره و با کمک گویی پوشیده از قطرات آب مفهوم زندگی را برایش تشریح می‌کند که بر اصل وحدت استوار است: «خدا در میان است و هر قطره برای اینکه او را به حد امکان به میزان بزرگ‌تری در خود منعکس سازد، می‌کوشد تا بیشتر منبسط گردد. هر قطره رشد و نمو می‌کند، با قطرات دیگر در هم می‌آمیزد و منقبض می‌شود و به سطح می‌آید و در سطح منهدم می‌گردد و باز به عمق فرو می‌رود و دوباره در سطح ظاهر می‌شود» (همان: ۱۱۷۰).

مولانا جهان را با همه پدیده‌های پیدا و نهان آن بیانگر و نمودی از اسماء و صفات حق می‌داند که وجود حقیقی، تنها وجود حق تعالی است و بقیه موجودات و پدیده‌ها تجلی آن یک اصل‌اند. ما همه یک جوهر و یک گوهر گسترده در سراسر هستی بودیم. در آن عالم غیب، هیچ‌گونه مرز و جدایی و دوگانگی مطرح نبود. این گوهر منبسط، مانند آفتاب همه جا را گرفته بود، گره و ناصافی و ناخالصی در آن نبود؛ مثل آب صاف و زلال و روشن، اما این نور سره (خالص) وقتی به عالم صورت آمد و در موجودات خاکی جلوه کرد، چندگانگی و تعدد و یا همان کثرت به وجود آمد. مثل اینکه آفتاب عالم تاب به دیوار کنگره‌دار بتابد و سایه‌اش بر زمین بیفتد و یا مانند پنجره مشبک، وقتی نور آفتاب بر آن می‌تابد، شبکه‌های مختلف آشکار می‌گردد. اگر کنگره‌های سر دیوار و یا آن شبکه‌های پنجره را خراب و ویران کنیم، تابش خورشید را صاف و یک‌دست می‌بینیم.

انسان هم اگر علائق این جهانی و مظاهر زندگی مادی را از دید خود بزداید، نور وحدت الهی را مشاهده می کند. آن گاه دیگر فرق و جدایی و گوناگونی و برتری و فروتری در هستی نخواهیم دید.

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سرو بی پا بدیم آن سر همه
متحد بودیم و صافی همچو آب یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره (۶۸۸-۶۸۶)

تالستوی در «مرگ ایوان ایلیچ»^{۲۲} نیز سعادت و رستگاری انسان را در پیوند و وحدت او با جهان پیرامونش می داند. در این اثر نیز آنچه که به خودشناسی قهرمان داستان کمک می کند سادگی و بی ریایی پیشخدمتش گراسیم^{۲۳} است، روستازاده ای که به سبب نزدیکی با طبیعت به خدا نزدیک تر است، و مرگ و فناپذیری انسان را امری ساده و طبیعی می داند، و جایی که طیبیان و نزدیکان ایوان ایلیچ می کوشند تا حقیقت مرگ را از او پنهان کنند، او به سادگی از مرگ حرف می زند و آن را خواست خدا می داند و می گوید همه رفتنی هستیم (تالستوی، ۱۳۸۵: ۹۷). بیماری و سایه مرگ موجب می شود که قهرمان داستان زندگی اش را مرور کند و دریابد که زندگی اش آن طور که باید، نبود. اما حقیقت مرگ و البته زندگی درست ساعتی پیش از مرگش بر او آشکار می شود، زمانی که می پذیرد زندگی اش همه بر خطا بود و می خواهد کار درست را انجام دهد. درست در همین زمان است که پسرکش دست مرد رو به احتضار را می بوسد و به گریه می افتد. مرد چشمش به او می افتد و دلش به حال او می سوزد. و این احساس ترحم و همدلی با پسرش مایه نجاتش می شود، چرا که نمی خواهد نزدیکانش از مرگ او در عذاب باشند. دیگر «من» شخصی وجود نداشت، او جزئی از کل شده بود. دیگر ترسی نبود، چون مرگی در کار نبود. و این چنین بود که قهرمان داستان پس از تحمل رنج و عذابی جانکاه، مرگ آرام و شکوهمندی را تجربه می کند، تجربه ای که پلاتون کاراتایف و آندری بالکونسکی^{۲۴} در جنگ و صلح از سر می گذرانند.

این تعبیر تالستوی در «مرگ ایوان ایلیچ» یادآور فنا در تلقی مولویانه است که فرجام وحدت و یگانگی با حقیقت هستی در این عالم است. مولانا شیر علم و باد را تمثیلی برای بیان ظهور کثرت و خفاء وحدت آورده است:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی زاری از مانه تو زاری می کنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و باخت برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما عدم هاییم و هستی های ما تو، وجود مطلق فی فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله شان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آن که ناپیداست باد

(۱ / ۶۰۴ - ۵۹۸)

تالستوی در حکایت های تعلیمی خود نیز به اصل وحدت وجود می پردازد. او داستان «آدمی زنده به چیست؟»^{۲۵} را با این جملات به پایان می رساند: «خدا نمی خواهد آدمیان جدا از یکدیگر زندگی کنند. پس بر آن ها آشکار نمی نماید هر کدام چه نیازهایی دارند. می خواهد با هم و دسته جمعی، چون یک جان در انبوه بی شمار بدن ها زندگی کنند... آنچه انسان را زنده می دارد محبت و عشق است. هر کس مهربان و بامحبت است، در خداست و خدا در اوست» (تالستوی، ۱۳۸۶: ۹۳).

از دید مولانا هم عامل اتحاد ذرات هستی از سریان عشق است و عشق الهی می تواند میان همه انسان ها وحدت برقرار کند. چنان که دست هنرمند کوزه گر، خاک های پراکنده راه ها را به صورت کوزه ای واحد درمی آورد.

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در ره گذر یک سبوشان کرد دست کوزه گر

(۲ / ۳۷۲۷ - ۳۷۲۸)

مفهوم «وحدت وجود» را در بطن حکایت «آسارهادون شاه آشور»^{۲۶} نیز می بینیم؛ پیرمردی که به هنگام خواب در اتاق آسارهادون ظالم ظاهر می شود و مانند افسونگرها پرده خیال و توهم را از مقابل چشمانش کنار می زند و معنای زندگی و راه رستگاری را بر او آشکار می کند: «حالا درک می کنی که لیلیه تو هستی و سربازانی را که کشتی، خودت بودند؟ تنها سربازان نه، بلکه حیواناتی را هم که هنگام شکار می کشتی و در ضیافت می خوردی، نیز خود تو بودند. تصور می کردی حیات تنها در وجود تو قرار دارد... حیات

موجود در همه موجودات، یک حیات است. زندگی تو فقط بخشی از حیات مشترک همگانی است... باید دیگران را خودت بدانی و آنان را نیز دوست داشته باشی. اگر چنین کنی سهم و حصه تو از زندگی زیادتر و بزرگتر خواهد شد. اگر زندگی را تنها زندگی خود بدانی و برای رفاه آن به هزینه دیگران بیفزایی، به زندگی خودت آسیب می‌رسانی. با این کارت از زندگی خودت می‌کاهی... حیات نه زمان می‌شناسد و نه مکان. لحظه‌ای حیات با هزار سال حیات یکی است...» (تالستوی، ۱۳۸۳: ۳۱۵)

انسان متعالی و برین در نگاه مولانا، خود را در پیوند با کل هستی و پدیدارها می‌بیند و به هستی و زندگی بخشی به همه مظاهر هستی همت می‌گمارد:

یا بریزد بر گیاه رسته‌ای	یا بشوید روی روناخته‌ای
یا بگیرد بر سر او حمال‌وار	کشتی بی‌دست و پا را در بحار
صد هزاران دارو اندر وی نهان	زانکه هر دارو بروید زو چنان
جان هر دُرّی، دل هر دانه‌ای	می‌رود در جُو چو داروخانه‌ای
زو تیمان زمین را پرورش	بستگان خشک را از وی روش
چون نماند مایه‌اش، تیره شود	همچو ما اندر زمین خیره شود

(۲۱۶-۲۱۱ / ۵)

نیکی به خلق در نهایت خوشحالی و خوشدلی آدمی را به همراه دارد و نیکی فوائد بی‌شمار دیگری نظیر قلع و قمع کینه‌ها و دشمنی‌ها و حسادت‌ها و بخل‌ها و تنگ‌نظری‌ها را برای ما به ارمغان می‌آورد:

خیر کن با خلق، بهر ایزد	یا برای راحت جان خودت
تا همواره دوست بینی در نظر	در دلت نایب ز کین ناخوش صور

(۱۹۸۱-۱۹۸۰ / ۴)

تالستوی در مجموعه «راه زندگی» کلمات قصار و حکیمانۀ بزرگان جهان را گردآوری و طبقه‌بندی موضوعی کرده است. در فصل دوم که مربوط به مفهوم «روح» است و در بخش «الوهیت روح» حکایت تمثیلی کوتاهی آمده که ناظر بر آموزه «اصل وحدت» یا «اتحاد وجود» صوفیه است. تالستوی در انتهای داستان ذکر می‌کند که این حکایت برگرفته از حکمت صوفیانه است، اما اطلاعات دقیق‌تری از چند و چون وامگیری آن در اختیارمان قرار نمی‌دهد. حکایت بدین قرار است: «روزی ماهیان دریا از مردم شنیدند که می‌گفتند

ماهیان تنها در آب می‌توانند زندگی کنند. ماهیان از این گفته تعجب کردند و بر آن شدند تا بدانند که آب به چه معناست. وقتی هیچ کدام از ماهی‌ها معنای آب را ندانستند، ماهی باهوشی گفت: می‌گویند که ماهی پیر و دانایی در دریا زندگی می‌کند که همه چیز را می‌داند؛ بگذارید به نزد او برویم و معنای آب را از او پرسیم. ماهیان راه سفر در پیش گرفتند و به نزد آن ماهی رسیدند و از او پرسیدند که آب چیست؟ ماهی پیر و دانا گفت: آب همان است که ما در آن و با آن زنده‌ایم. شما از آنجا که در درون آب زندگی می‌کنید، معنای آن را نمی‌دانید. مردم نیز همین گونه‌اند. گاهی فکر می‌کنند که خدا را نمی‌شناسند، در حالی که آنان خود در درون خدا زندگی می‌کنند» (Толстой, 1956: 42).

چنان‌که در ابیات مولانا بررسی و مشاهده شد، بنابر تعالیم صوفیه، بنیاد وحدت وجود بر این اصل استوارست که ذات حق به گونه‌های مختلف در کثرات و تعینات جلوه می‌کند و حضور دارد. در این داستان نیز به مثابه گفتار مولانا، آب نماد خداوند و ماهی نماد انسان است؛ به دیگر بیان، ماهیان در این داستان سمبل نوع انسانی‌اند و آب سمبل وجود خداوندی. آدمیان در پهنه و گستره‌ای به نام زمین زندگی می‌کنند و به دنبال نشان خداوندی می‌گردند؛ حال آن‌که خداوند در تمام ذرات این عالم حضور دارد. به هر ترتیب، تالستوی در آثارش به صراحت نشان می‌دهد که حقیقت واحد در یکی شدن و امتزاج سرشت انسانی (ماهی) با طبیعت الهی (آب) است. بررسی آثار و اندیشه‌های تالستوی و مولوی نشان از قرابت فکری و عقیدتی این دو بزرگ‌مرد تاریخ دارد و بیهوده نیست که برخی پژوهشگران، تالستوی را مولوی دوران جدید خواندند (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۳: ۹).

۵- نتیجه گیری

با آنکه مولانا و تالستوی به دو سنت فکری متفاوت تعلق دارند و با فاصله زمانی ششصد سال و در دوران و سرزمین‌های متفاوتی می‌زیستند، اما در اندیشه و سلوک مشابتهای قابل ملاحظه‌ای دارند. با تأمل و تعمق در آثار این دو اندیشمند بزرگ جهان دغدغه‌های مشترکی می‌یابیم و آن درک معنای زندگی و انتقال دریافت‌ها و تجاربشان به مردم جهان

است. «وحدت وجود» یکی از مفاهیمی است که هر دو اندیشمند به آن باور داشتند و با کمک هنر در پی توصیف و بسط این اندیشه بودند. در این میان تردیدی نیست که عمق و گستره این اندیشه در آثار مولانا چشمگیرتر است، گو اینکه او معلم بزرگ عشق و عرفان بوده و از قامت فرد به در آمده و در هیئت یک مکتب در طول قرن‌ها جلوه‌نمایی می‌کند. با بررسی آثار لف تالستوی که در دوران گذار و مرگ بسیاری از باورها معنوی می‌زیست، درمی‌یابیم که باورهای اخلاقی و نگاه نویسنده به زندگی، قهرمانان تمام آثارش را به یکدیگر پیوند می‌دهد و خواننده از طریق رشد و تحولات درونی قهرمانان اصلی با اندیشه‌ها، باورها و اوج و فرودهای روحی خود نویسنده آشنا می‌شود. تالستوی در جستجوهای معنوی خویش به مشرق‌زمین، باورها و حکمت و ادیان مردمان این سرزمین توسل جسته و عطش روح بی‌تاب و پرسشگر خود را با حکمت بزرگان آن سیراب می‌کرد. شناخت و معرفتی که سرانجام او را به نگره وحدت وجودی سوق می‌دهد و ما شاهد بازتاب و بسط و گسترش آن در آثارش هستیم. فرضیه‌ای که با این پژوهش قوت می‌گیرد این است که در کنار حکمت‌های چینی و هندی، عرفان اسلامی و مولانا نیز می‌توانند یکی از آبشخورهای تالستوی در تکوین ایده «وحدت وجود» باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Лев Николаевич Толстой (Lev Nikolayevich Tolstoy)
 2. Александр Пушкин (Alexander Pushkin)
 3. Николай Рерих (Nicholas Roerich)
 4. Мысли мудрых людей на каждый день
 5. Круг чтения
 6. Путь жизни
 7. Розовый кустарник шейха Муслехеддин Саади Ширазского, известный под названием Гулистан
 8. Степан Исаевич Назарян (Stepan Isaevich Nazaryan)
 9. Азбука
 10. Ясная поляна (Yasnaya Polyana)
 11. Русские книги для чтения
 12. Иван Соловьёв [Ivan Salaviof]
۱۳. ما در این مقاله نام خانوادگی نویسنده را به شکل «تالستوی» ثبت کردیم که نزدیک به تلفظ روسی آن است. اما خواننده در این مقاله با نگارش «تولستوی» هم روبه‌رو می‌شود: هر جا که

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۵، تابستان ۱۴۰۰ / ۱۴۱

لازم بود نام مقاله‌ای ذکر شود، ما عیناً از همان فرم نوشتاری مؤلف استفاده کردیم و تغییری در آن ایجاد نکردیم. به احتمال زیاد تحت تأثیر ترجمه از زبان‌های واسطه این شیوه تلفظ در میان فارسی‌زبانان جا افتاده است. بنابراین این دوگانگی در نام نویسنده مورد بحث ناشی از بی‌دقتی مؤلفان پژوهش نیست.

۱۴. نام این اثر به روسی «суратская кофейная» (=قهوه‌خانه سورات) است.

15. И. В. Вишев (I. V. Višev)
16. Казаки (The Cossacks)
17. Оленин (Olenin)
18. Ерошка (Eroshka)
19. Война и мир (War and Peace)
20. Пьер Безухов (Pierre Bezukhov)
21. Платон Каратаев (Platon Karatayev)
22. Смерть Ивана Ильича (The Death of Ivan Ilyich)
23. Герасим (Gerasim)
24. Андрей Болконский (Andrei Bolkonsky)
25. Чем люди живы? (What Men Live By?)
26. Ассирийский царь Асархадон (Esarhaddon, King of Assyria)

منابع

- ابراهیم تبار، ابراهیم و ولی رضانی (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی وحدت وجود در اوپانیشاد و مثنوی». فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد. شماره ۲۱. صص ۱۹-۳۳
- ابراهیمی دینانی، آرزو جلالی و یدالله پنداری (۱۳۸۹). «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی». مطالعات عرفانی. شماره ۱۱. صص ۵-۴۴.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- استیس، والتر ترانس (۱۳۷۹). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۳). «تولستوی، مولوی دوران جدید». یغما. شماره ۳۰۷. صص ۹-۱۶.
- برهانی، سید محمد (۱۳۸۶). گنجینه اسرار: گزیده مثنوی معنوی. چاپ اول. تهران: نسل نواندیش.
- تالستوی، ل. ن. (۱۳۷۰). جنگ و صلح. کاظم انصاری. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۳). بیست و سه قصه. همایون صنعتی‌زاده. تهران: نشر قطره.
- _____ (۱۳۸۵). مرگ ایوان ایلیچ. صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- تراس، ویکتور (۱۳۸۴). تاریخ ادبیات روس. ترجمه علی بهبهانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹). *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولانا*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چاپ پنجم. تهران: پیکان.

حدادادی مه‌آباد، معصومه (۱۳۸۷). «خویشاوندی فکری در برخی حکایات مثنوی و قصه‌های کودکان تولستوی». همایش ملی پژوهش‌های نوین در زبان و ادبیات فارسی. ورامین. دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورامین - پیشوا.

درگاهی، محمود (۱۳۷۹). *رسول آفتاب (مولوی از شریعت تا شوریدگی)*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

رضازاده شفق، صادق (۱۳۶۷). *گزیده اوپه‌نیشدها: با مقدمه و حواشی و فهرست لغات*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۶). *سرنی*. تهران: زوار.

شبللی نعمانی، محمد (۱۳۸۲). *زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین*. ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی. چاپ اول. تهران: علم.

صفایی هوادروق، مه‌ناز و علی‌اصغر حلبی (۱۳۹۱). «پژوهشی تطبیقی درباره وحدت وجود از دیدگاه مولوی و اسپینوزا». *پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)*. دوره ۱. شماره ۳. صص ۱۹-۱۳۹.

ضیاءنور، فضل‌الله (۱۳۶۹). *وحدت وجود*. با مقدمه محمدباقر کتابی. تهران: زوار.
فخری میل‌پوری، عبدالقاهر مهربان (۱۹۵۹). *اصل الاصول فی بیان مطابقه الکشف بالمعقول و المنقول*. به تصحیح یوسف کوکن عمری، بی‌جا، مدارس یونیورسیتی.

فریدی، مریم (۱۳۹۷). «وحدت وجود در مثنوی مولانا و تالیه ابن فارض». *ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. سال ۱۰. شماره ۱۸. صص ۱۸۳-۲۰۳.

کفانی، محمد عبد السلام (۱۳۸۹). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه سید حسین سیدی. چاپ دوم. مشهد: به‌نشر.

کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *یونان و روم*. ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: سروش.

کریمی مطهر، جان‌اله، مرضیه یحیی‌پور و رویا غلامعلی شاهی (۱۳۹۶). «بررسی داستان پسر تعمیدی اثر لف تالستوی از منظر آموزه‌های عرفانی اسلامی». *فصلنامه عرفان اسلامی*. دوره ۱۳. شماره ۵۲. صص ۱۳-۳۱.

گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: انتشارات زوار.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۵، تابستان ۱۴۰۰ / ۱۴۳

- گویارد، فرانسوا (۱۹۵۶). *الادب المقارن*. ترجمه محمد غلاب. لجنة البیان العربی: قاهره.
- محسنی، شهباز (۱۳۹۳). «وحدت وجود، بعضی چالش‌ها و نسبت مولوی با آن». *فصلنامه علمی - پژوهشی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد سنندج*. سال ۶. شماره ۱۹. صص ۸۵-۹۶.
- محمدی بدر، نرگس، بهناز پیامنی و فرخ حاجی‌علی (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی کارکرد مفاهیم مشترک در آثار مولانا و تولستوی». *مطالعات داستانی*. سال ۲. شماره ۴. صص ۸۱-۹۴.
- محمودیان، حمید (۱۳۸۸). «وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی؛ مفهوم‌شناسی و پیشینه آن». *فصلنامه تخصصی عرفان*. سال ۵. شماره ۲۰. صص ۳۷-۶۷.
- مدرس مطلق، سیدمحمد علی (۱۳۷۹). *وحدت وجود*. آبادان: نشر پرستش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۶۷). *غزلیات شمس تبریزی*. با مقدمه استاد جلال‌الدین همایی. به اهتمام منصور مشفق. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. به کوشش مهدی آذرزیدی. چاپ هفتم. تهران: پژوهش.
- ندری ایبانه، فرشته و محمد ابراهیم ترکمانی (۱۳۹۵). «بررسی نظریه وحدت وجود و مبانی آن از نظر جلال‌الدین رومی (مولوی)»، *همایش بین‌المللی شرق‌شناسی، فردوسی و فرهنگ و ادب پارسی*. دانشگاه دولتی ایروان ارمنستان با همکاری مؤسسه سفیران فرهنگی مبین.
- نور، ضیا (۱۳۷۹). «وحدت وجود در عرفان اسلامی». *مجله بنیاد*. شماره ۳. صص ۱۵-۳۲.
- نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. محمدرضا شفیع کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *تفسیر مثنوی مولوی*. چاپ ششم. تهران: نشر هما.
- یحیی‌پور، مرضیه (۱۳۷۸). «گوشه‌هایی از دیدگاه‌های لف نیکالایویچ تالستوی درباره اسلام». *پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۷. صص ۸۳-۸۸.

Otto, Rudolf. (1976). *Mysticism*. New York: East and West

Бекметов Ринат (2016). “Суфизм в духовной биографии Л.Н. Толстого: татарский контекст”. *Филология и Культура*. 4 (46). 110 - 115.

Вишев И.В. (2010). “Л.Н. Толстой о религии и нравственности, смерти и бессмертии человека”. *Философия, Социология и Культурология*. 3 (12). 103 – 110.

Насири Нафисе. (2016). “Мотивы «Маснави манави» Мовлана Джалаледдина Руми в русских книгах для чтения Л.Н. Толстого”. *Вестник РУДН, серия Литературоведение. Журналистика*. 1. 79 - 83.

- Рустамзода Гуландом. (2013). “К вопросу изучения проблемы связи Толстого с востоком”. *Филологические Науки. Вопросы Теории и Практики*. Тамбов: Грамота. 6 (24): в 2-х ч. Ч. I.
- Садеги, Сахлабад Зейнаб, Мобашери, Махбубе. (2020). “Руми и Толстой: специфика преемственных связей”. *Филологические Науки. Научные доклады Высшей Школы*. 1. 106 - 112.
- Самадова, З. (1999). *Назидания Саади в «Русских Книгах Для Чтения» Льва Толстого*. Душанбе. 123 с.
- Толстой Л. Н. (1956). *Полное Собрание Сочинений. Путь жизни 1910 г.* М.: Художественная литература. Т. 78.
- Толстой Л. Н. (1956). *Полное Собрание Сочинений, Дневники 1847-1884 г.*, М.: Художественная литература. Т. 21.
- Толстой Л. Н. (1956). *Полное Собрание Сочинений. Письма 1908 г.* М.: Художественная литература. Т. 45.
- Шаабани, М. Карими-Мотаххар, Дж. (2015). “К вопросу о сопоставительном изучении темы жизни и смерти в «Маснави» Мевланы и «Смерти Ивана Ильича» Л.Н. Толстого”. *Исследовательский Журнал Русского Языка и Литературы*. 6 (2). 25 – 39.

References

- Bekmetov, R. (2016). "Sufism in the spiritual biography of Leo Tolstoy". *Philology and Culture*. 4 (46). 110-115.
- Borhani, S. M.. (2007). *Gangineye Asrar: Selection of the Masnavi*. 1th ed. Tehran: Nasle no andish.
- Chittik, W. (2010). *The Sufi Doctrine of Rumi: An Introduction*. Translated by Sh. Abbasi. 5th ed. Tehran: Peykan.
- Copleston, F. (1989) *Greece and Rome*. Translated by J. Muftaba. Tehran: Soroush.
- Dargahi, M. (2000). *Rasoole Aftab (Rumi from Shariat to Rebellion)*. 1th ed. Tehran: Amirkabir.
- Ebrahim Tabar, E., Ramazani, V. (2009). "A comparative study of the pantheism in Upanishad and Mathnavi". *Persian Literature Quarterly*. 5 (21). 19-33.
- Ebrahimi Dinani, A., Jalali Pandari, Y. (2010). "The first theoretician of existence (wahdat wujud)? Hallaj or Ibn 'Arabi". *Mysticism Studies*. 11. 5-44.
- Eslami Nodooshan, M. (1974). "Tolstoy, Rumi of the new age". *Yaghma*. 307. 16-9.
- Fakhri Milapoor, A. (1959) *Aslal Usool fi Bayane Mutabaqat Alkashf Belmaghul va Almaghul*. Edited by M. Y. Kokan Omari. Bija: Madares University.
- Faridi, M. (2018). "Unity of being in Maulana' s Masnavi and Ibn Fariz' s Taeiyeh". *Journal of Comparative Literature*. Shahid Bahonar University of Kerman. 10 (18). 183-203.
- Goharin, S. (2001). *Description of Sufi Terms*. Tehran: Zovar.
- Guyard F. (1956). *Comparative Literature*. Translated by M. Ghallab. Lagne Albayan Alarabi: Cairo.
- Homaei, Jalaluddin. (2006). *Interpretation of Rumi's Masnavi*. 6th ed. Tehran: Homa.
- Ibn Arabi, M. *Al-Futuhāt Al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sader.
- Karimi Motahhar, J., Yahyapour, M., Gholamalishahi, R. (2017). "A study of "The Baptized son" by Leo Tolstoy with regard to teachings of islam and mysticism". *Religion & Mysticism*. 13 (52). 13-31.
- Kfany, M. (2010). *Comparative Literature*. Translated by S. H. Seyedi. 2th ed. Mashhad: Behnashr.
- Khodadadi Mahabad, M. (2008). "Intellectual kinship in some anecdotes of Masnavi and Tolstoy's children's stories". *National Conference on Modern Research in Persian Language and Literature*. Varamin. Islamic Azad University. Varamin Branch - Pishva.

- Mahmoodian, H. (2009). "Monism and intuition in Gnosticism: conceptualism and background". *Religion & Mysticism*. 5 (20). 37-67.
- Modares Motlagh, S. M. (2000). *Vahdate Vojud*. Abadan: Parastesh.
- Mohammadi Badr, N., Payamani, B., Haji Ali, F. (2014). "A comparative study of the functioning of the common concepts of works of Rumi and Tolstoy". *Fiction Studies*. 2. (4). 81-94.
- Mohseni, Sh. (2014). "Pantheism, some challenges and Rumi's relationship with it". *Persian Language and Literature*. Journal of Islamic Azad University – Sanandaj. 6 (19). 85-96.
- Nadri Abianeh, F., Turkmani, M. E. (2016). "Examining the theories and principles of "Unity of Being" The Jalal-Aldyn Rumi (Rumi)", *International Conference on Oriental Studies, Persian Literature and History*. Yerevan State University of Armenia with Mobin Cultural Ambassadors Institute.
- Nasiri, N. (2016). "Motives of The *Manavi Masnavi* of movlana Jalal ad din Rumi in the Russian books for reading of L.N. Nolstoy". *RUDN Bulletin, Literary Criticism Series. Journalism*. 1. 79-83.
- Nicholson, R. A. (2003). *The Idea of Personality in Sufism: Three Lectures Delivered in the University of London*. Translated by M. R. Shafiei Kadkani. 3th ed. Tehran: Sokhan.
- Noor, Z. (2000). "The pantheism in Islamic mysticism". *Bonyad*. 3. 15-32.
- Otto, R. (1976). *Mysticism*. New York: East and West.
- Rezazadeh Shafaq, S. (1988). *A Selection of Thirteen Upanishads with Annotations*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Rumi, J. M. (1988) *Ghazals of Shams Tabrizi*. Edited by Jalaluddin Homayi, Mansour Mushfeq. Tehran: Safia Ali Shah.
- Rumi, J. M. (2004). *Masnavi Manavi*. Edited by R. A. Nicholson, M. Azarizadi. 7th ed. Tehran: Pagoohesh.
- Rustamzoda G. (2013). "To the question of studying the problem of Tolstoy's connection with the east. Philological sciences". *Questions of Theory and Practice*. Tambov: Diploma. 6 (24).
- Sadeghi Sahlabad Z., Mobasheri, M. (2020). "Rumi and Tolstoy: specificity of continuous relations". *Journal of Scientific Essays of Higher Education*. (1), 106-112.
- Safaei, M., Halabi, A. (2012). "A comparative search on pantheism from the view points of Malawi and Spinoza". *Epistemological Research (Afaq Hekmat)*. 1 (3). 139-119.
- Samadova, Z. (1999). *Edification of Saadi in "Russian Books for Reading" by Leo Tolstoy*. Dushanbe.

- Shaabani, M. Karimi-Motahhar, J. (2015). "On the question of the comparative study of the theme of life and death in Mevlana's *Masnavi* and *The Death of Ivan Ilyich* by L.N. Tolstoy". *Research Journal of The Russian Language and Literature*. 6 (2). 25-39.
- Shibli Nomani, M. (2003). *Biography of Mowlānā Jalāl ad-Dīn*. Translated by T. Hashempour Sobhani. 1th ed. Tehran.: Elm.
- Stace, T. W. (2000). *Mysticism and Philosophy*. Translated by B. Khoramshahi. Tehran: Soroush.
- Terras, V. (2005). *History of Russian Literature*. Translated by A. Behbahani. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Tolstoy L. N. (1956) *Complete works. Letters 1908*. M: Khudozhestvennaya Literatura. v. 45.
- _____ (1956) *Complete works. The way of life 1910*. M: Khudozhestvennaya Literatura.v. 78.
- _____ (1956). *Complete works, diaries 1847-1884*. M: Khudozhestvennaya Literatura. v. 21.
- _____ (1991). *War and Peace*. Translated by K. Ansari. Tehran: Amirkabir.
- _____ (2004). *Twenty Three Stories*. H. Sanaatizadeh. Teheran: Qatre.
- _____ (2006). *Death of Ivan Ilyich*. Translated by S. Hosseini. Tehran: Niloufar.
- Vishev, I.V. (2010). "L.N. Tolstoy about religion and morality, death and immortality of man". *Philosophy, Sociology and Cultural Studies*. 3 (12). 103-110.
- Yahyapour, M. (1999). "Some perspectives from Lef Nikolayevich Tolstoy's Views on Islam". *Research in Contemporary World Literature*. 7. 83-88.
- Zarrinkoob, A. (1967). *Sere Ney*. Tehran: Zovar.
- Zia Noor, F. (1990). *Pantheism*. Edited by M. Baqir. Tehran: Zovar.

The Concept of the Unity of Existence in the Intellectual Disposition of Rumi and Leo Tolstoy¹

Seyede Mohana Seyedaghaie Rezaie²

Farzad Baloo³

Received: 2021/03/15

Accepted: 2021/06/21

Abstract

The Unity of Existence is one of the fundamental concepts in theoretical and practical mysticism and in our Islamic-Iranian tradition prominent figures like Ibn Arabi and Rumi have worked on this concept. In his works, Rumi, the great mystic of the seventh century, presents and explicates this concept in different ways, often allegorically. Obviously, this idea is not limited to Islamic-Iranian tradition and traces of these insights could be found in the works of thinkers and writers of other nations. The famous Russian writer and thinker, Leo Tolstoy, has used Oriental wisdoms, rituals, and religions in his spiritual quests for meaning of life. In the meantime, one of the themes permeating all Tolstoy's works, like an invisible thread, is the concept of unity. He discusses unity in a good number of his works including the story of "The Cossacks", the epic novel "War and Peace", "The Death of Ivan Ilyich", his didactic anecdotes, and in the collection "The Way of Life", among others. In this study, we sought to explore the representation of the Unity of Existence in the works of Rumi and Tolstoy. The findings suggest that Tolstoy's allusions to the Unity of Existence could be re-read and examined in light of Rumi's view of the Unity of Existence through a descriptive-comparative approach. In this study, adopting American school in comparative literature approach, we aim to explicate the similarities of views held by Rumi and Tolstoy concerning the Unity of Existence.

Keywords: Rumi, Tolstoy, Mysticism, Mathnawi, The Unity of Existence.

1. DOI: 10.22051/JML.2021.35708.2190

2. Assistant Professor of Department of Russian Language, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding author).
m.rezaie@umz.ac.ir

3. Associate Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
f.baloo@umz.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997