

Analysis of the Reflection of "Unity of Being" and "Unity of Witnessing" in the Poems of MahmaGhaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Haydari Wujoodi

Tajuddin Arwinpoor 

Assistant Professor, Department of Persian
Language & Literature, Kunduz University,
Kunduz, Afghanistan.

Mahsa Rone* 

Assistant Professor, Department of Persian
Language & Literature, Imam Khomeini
International University, Qazvin, Iran.

Extended Abstract

1. Introduction

The roots of mysticism and Sufism can be traced back to Greater Khorasan, where they have garnered legions of adherents throughout history. The centuries-old tradition of mystical and Sufi literature has remained unbroken in Afghanistan, while numerous Sufi orders and sects continue to flourish in the region. Despite the trials the nation

* Corresponding Author: rone@hum.ikiu.ac.ir

How to Cite: Arwinpoor, T., Rone, M. (2024). Analysis of the Reflection of "Unity of Being" and "Unity of Witnessing" in the Poems of MahmaGhaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Haydari Wujoodi". *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 6, 173 - 214. doi: 10.22054/MSIL.2025.82547.1150

has faced in recent times, the practice of Sufism and the lodge-based culture (Khanqah) persist within Afghanistan's borders.

In Afghanistan, despite the range of mystic inclinations, two influential trends emerge, namely traditionalist Sufism and Maraboutism. The former is predominantly followed by the adherents of the Naqshbandi order, while the latter is more pervasive amongst the proponents of the Qadiri order (Rawa, 1989; Esmatollahi et al., 1999). The most commonly observed Sufi orders in Afghanistan are the Naqshbandi, Qadiri, Chishti, and Suhrawardi. While these have a larger following in the nation, some other less prominent orders such as the Khalwatiya, Shaziliya, and Nurbakhshiya retain a small number of followers in certain regions of the country (Mohammadi, 2015).

Alongside their political, social, and Khanqah-related activities, contemporary Afghan Sufis have also played a significant role in the cultural and literary realm. They have endeavored to articulate the experience of closeness and love for God in a refined and eloquent poetic language, seeking to connect with the wider population. Perhaps this is why people often recite their poetry in the form of songs and music, thereby popularizing it even among the illiterate masses (Farmigan, 2005). The mystical traditions of Sufi literature have left an indelible mark on contemporary Persian poetry in Afghanistan. Poets such as Khalifa Mohammad Mahma Ghaznavi, Majnoon Shah Kabuli, Mastan Shah Kabuli, Mohammad Anwar Bismil, Qari Abdullah, Abdulhaq Bitab, Mir Gholam Hazrat Shaeq Jamal, Gholam Nabi Ashqari, and Gholam Haydar Haydari Wujudî have all infused their works with these mystically-inspired themes.

Khalifa Mohammad, who used the pen name "Mohma Ghaznavi", was a contemporary mystic poet who was born in the fortress of Eshrat, a village located south of Old Ghazni City, in 1302 AH. After completing elementary and religious studies in his hometown, he

devoted his life to mysticism and Sufism, eventually becoming a follower of the Naqshbandi Sufi order and a devoted disciple of Khwaja Mohammad Ghaznavi (Mousavi, 2020).

Mohma Ghaznavi's works encompass Ghazals with themes of mysticism and Sufism, which he often based on the style of Hafez Shirazi. His repertoire also includes eulogies for the kings and rulers of his era, along with a few Rubaiyat and Mukhammas in his divan. Despite some of his works showing weaknesses in prosody and containing errors, such weaknesses are typical of poetry in general. His Divan, titled *Golzar-e-Wahdat*, was published due to the efforts of Din Mohammad Omryar. Mohma passed away in 1342 AH, being laid to rest near his spiritual mentor, Khalifa Khwaja Mohammad Ghaznavi, at Ghazni.

Khwaja Mastan Ali Shah Kabuli Chishti, commonly known as "Pir Dastgir", was a mystic and poet born in Kabul, though the specific date of his birth remains unclear. His lineage can be traced back to the renowned 14th-century mystic, Mir Sayyed Ali Hamadani (Authors' Group, 2007). Mastan Shah began his religious education in Kabul, joining the Chishti order due to his family's prominent position within it. Under the tutelage of masters such as Mowlana Mohammad Osman Padkhwabi, Shah Niaz Ahmad Barelvi, and other Khurasani sheikhs, he gradually ascended to a position of leadership within the order (Mousavi, 2020; Kabuli, 2008).

Mastan Shah's writings, generally in the style of the Iraqi school and consisting mainly of Ghazals, center on mystical and Sufi themes. His works encompass the following titles: *Atashkada-e Wahdat*, *Divan-e Sani*, *Masnavi Yusef-o-Zuleikha*, *Masnavi Bahr-al-Asrar*, *Siraj-al-Salehin*, *Atashkada-e Asrar* (a series of forty secrets), and some treatises on Sufism (Hisarian, 2021). During the reign of Amir Habibullah Khan, the growing influence of Mastan Shah may have

inspired the ruler to exile him, possibly out of fear. Mastan Shah spent time in various cities in Pakistan, the Kashmir region, and finally, Delhi, where he passed away in 1293 AH (Mousavi, 2020).

Gholam Haydar, known by his pen-name "Haydari Wujoodi," was born in 1939 in the village of Kut Bazaarak, Panjshir, to father Molla Shafiullah Panjshiri. Haydar developed an appreciation for the works of significant Persian poets through his education at school, which included studying the Quran and fiqh (Monis, 2011b, p. 282). He was motivated to begin writing poetry after having a dream in the fifth grade in which he read a verse (Mawlaie, 2021).

Haydar's career took a positive turn during his time at the poetry society founded in the Ministry of Education. There, he received invaluable guidance from influential poets such as Sufi Gholam Nabi Ashqari, Shaeq Jamal, Abdul Hamid Asir, Khal Mohammad Khasta, and others. Despite the society's eventual dissolution, Haydar continued to excel in his career, becoming the head of the press and journals division at Kabul's public library, a position he held until 1996 when he left Afghanistan due to unfavorable circumstances. Following his brief period in Peshawar, Haydar established a gathering to teach Masnavi (a long epic poem). In 2002, he returned to Kabul and resumed his work at the public library, where he analyzed and explained the Masnavi-e Ma'navi, Bedil's Ghazals, and other significant mystical and Sufi works. In 2004, Haydar's cultural achievements earned him the title "Najm-al-Orfa" bestowed upon him by Afghan cultural exiles.

As a Naqshbandi Sufi, Haydari Wujoodi admired and respected all Sufi schools and their leaders. In his poetry, he drew inspiration from Rumi and Bedil, employing a straightforward and uncomplicated style that avoided convoluted linguistic and conceptual intricacies.

Before being compiled into a divan in 2015, Haydari Wujoodi's poetry was initially featured in various journals. Haydari Wujoodi's other works include poetic adaptations of poetry by Nizami Ganjavi, select Ghazals by Shaeq Jamal, Del-e Nalan, and chosen pieces from Sufi Eagqari, along with the "Az Khak ta Aflaq-e Eshq," the "Divan of Sufi Eshqari," a collection of selected Ghazals from Vasil Kabuli to Wasif Bakhteri, and commentaries on "Asrar-e Khodi" and "Ramuz-e Bekhodi." (Arianfar, 2013: 149-150). Haydari Wujoodi, the celebrated Afghan mystic and poet, passed away on June 10, 2020, at the age of 81, in Kabul, due to complications from COVID-19.

This article provides an analysis of how the dual central themes of Islamic mysticism—Unity of Being and Unity of Witnessing—are mirrored in the poetic compositions of Khalifa Mohammad Mohma Ghaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Gholam Haydar Haydari Wujoodi. Additionally, this study delves into the unique perspectives of these poets concerning these pivotal concepts.

2. Literature Review

While some researchers have investigated mystical and Sufi principles in modern Afghan poetry, studies on the works of the mentioned poets have been scarce. Most existing research either provides fleeting references to this topic or focuses on biographical information about the poets, rather than deeply exploring the mystical and Sufi themes present in their poetry. The published works such as "The Golden Rays: A Biography of Ghazni Mystics" by Mohammad Akbar Sana Ghaznavi (2001) and "Sufism in Contemporary Afganistan" by Seyyed Jamaluddin Mousavi (2020) primarily concentrate on the biographies and artistic works of Khalifa Mohammad Mahma Ghaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Haydari Wujoodi.

In "The Second Set of Twenty Articles" (2009) by Mohammad Hossein Yamin, there is an introduction to some contemporary mystical poets, prominently including Mir Gholam Hazrat Shayiq Jamal and Gholam Haydar Haydari Wujoodi. Yamin examines their writing techniques, which encompass linguistic and conceptual aspects. In a similar vein, Mohammad Matin Monis, in "Mysticism and Sufism in the Poetry of Contemporary Mystics" (2011), underlines the qualities of Sufi poetry and investigates Haydari Wujoodi's specific poetic attributes.

In her book titled "The Perception of Mysticism in Contemporary Poetry of Afghanistan" (2015) by Gulnesa Mohammadi, the author explores the role of mysticism in Afghan poetry over the last century. The book highlights the incorporation of mystical concepts in the works of Mohammad Anwar Basmil, Qari Abdullah, Sufi Abdulhaq Bitab, and Sufi Ashqari. Despite admitting the challenges in accessing sufficient resources, the author strives for a comprehensive analysis. The book "A Sun amidst Shadows" (2021), written by Mohammad Sarwar Mawlaie, includes a brief introduction to the thoughts and poetic features of Haydari Wujoodi. Additionally, several articles, such as "A Look at Certain Features of Haidari Wujoodi's Poetry" (2004) by Abdul Qayoum Qoyum, examine various rhetorical and linguistic aspects of Haydari Wujoodi's poetry.

The literature review reveals that past research has primarily focused on providing biographical sketches or descriptive features of the works of Afghan mystical poets. However, there has not been a comprehensive study that has analyzed the pivotal mystical themes of Unity of Being and Unity of Witnessing in the poetry of Khalifa Mohammad Mahma Ghaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Gholam Haidar Haidari Wujoodi.

3. Conclusion

While addressing political, social, ethical, and national themes, Afghan poets have also given considerable attention to mysticism and Sufism. Notable mystical themes such as the Unity of Being and the Unity of Witnessing are prevalent in the poetry of modern Sufi poets like Khalifa Mohammad Mahma Ghaznavi, Mastan Shah Kabuli, and Gholam Haydar Wujoodi. Nevertheless, variations and similarities can be noted in the manner in which these themes are expressed in their poetry. For instance:

Khalifa Mohammad Mahma Ghaznavi adopts diverse metaphors and similes to depict the Unity of Being and Unity of Witnessing as having the same essence, viewing the latter as the tangible embodiment of the former. According to his perspective, existence is a monistic entity that reveals itself in manifold forms within the realm of plurality. Ghaznavi firmly believes in the omnipresence of the Divine throughout the universe and utilizes similes such as "body and soul" and "ocean and wave" to elucidate his thoughts. Furthermore, he supports the unity of the mystic and the known, as well as the lover and the beloved, stressing that while they may seem separate externally, they are unified internally. Ghaznavi posits that through the lens of love and enlightened perception, one can fathom the Divine manifestations and discern the essence of existence. He regards the accomplishment of Unity of Witnessing as a spiritual phase that follows annihilation (fana).

Mastan Shah Kabuli considers the Unity of Being as the foundational element and the Unity of Witnessing as its offshoot, positing that realizing and perceiving the Divine is achievable through both paths. He shares a similar viewpoint with Mahma, recognizing the omnipresence of the Divine and describing God as the First and the

Last, the Manifest, and the Concealed. Mastan Shah regards duality as a manifestation of polytheism, rooted in self-centeredness and individuality. According to him, achieving a comprehension of the Unity of Being necessitates relinquishing these qualities. For Mastan Shah, the human soul is a fragment severed from its essence and destined to return to its source. He utilizes Quranic verses and allegories such as "sea and water," "drop and ocean," and "particle and sun" to articulate this truth. He asserts that the Divine is the pinnacle agent behind human actions and that humans serve as a mirror reflecting the Divine essence. Mastan Shah further asserts that only a flawless mystic can perceive the existential and perceptual manifestations of the Divine with the "eye of eternity."

Haydari Wujoodi, in a similar manner, delves into the themes of Unity of Being and Unity of Witnessing through the use of analogies, employing particularly similes, stressing that gaining and apprehending the Divine is achievable only through existential knowledge and perceptual enlightenment, which facilitate a profound connection between the seeker and the core essence of truth beyond merely intellectual contemplation. In Haydari Wujoodi's perspective, existence is a monistic entity, and multiplicity and dualism are illusions stemming from human misperception and the tangible realm. He regards all beings and objects as interconnected, separated only within the domain of plurality, and destined to return to their source eventually. Haydari Wujoodi employs metaphors such as "drop and ocean," "particle and sun," "alive and dead," "light and fire," "bright and dark," "shadow and sunlight," "color and fragrance," and "body and soul" to shed light on the Unity of Existence and Multiplicity. He contends that the attributes of Divine beauty are manifested throughout the universe, but solely through the "inner eye" or perceptual realization can one grasp this truth. According to Haydari,

only those who annihilate their own attributes and embody the traits of the Divine, while simultaneously purifying the mirror of their hearts, are deemed worthy to witness this elusive mystical reality.

Keywords: Mystical Poetry, Unity of Existence, Unity of intuition, Heydari Vogjoudi, Mahma Ghaznavi, Mastanshah Kabuli





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



— دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات —

دوره ۳، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ۱۷۳-۲۱۴

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2025.82547.11507

تحلیل بازتاب «وحدت وجود» و «وحدت شهود» در اشعار محمای غزنوی، مستان شاه کابلی و حیدری وجودی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دری دانشگاه کندز، افغانستان

تاج‌الدین آروین پور

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)،
قزوین، ایران

مهسا رون*

چکیده

شاعران معاصر افغانستان، افزون بر مضامین سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و میهنی در اشعار خود به عرفان و تصوف نیز توجه نشان داده‌اند. مسئله «وحدت وجود» و «وحدت شهود» به سبب جایگاه ویژه‌ای که در عرفان نظری و عملی دارد - به‌خصوص پس از ظهور ابن عربی - از مضامین برجسته و مورد توجه شاعران عرفان‌سرای افغانستان بوده‌است. درونمایه اصلی اشعار خلیفه محمد محمای غزنوی، مستان شاه کابلی و غلام حیدر حیدری وجودی، سه تن از شاعران عارف و صوفی مشرب معروف معاصر افغانستان نیز مفاهیم عارفانه و عاشقانه -از جمله دو مضمون فوق- است. این پژوهش، به روش توصیفی- تحلیلی با بررسی و تحلیل شواهد شعری، مشتمل بر دو مضمون وحدت وجود و وحدت شهود در دیوان سه شاعر مورد اشاره، نشان می‌دهد محمای غزنوی موضوع وحدت وجود و وحدت شهود را با تعبیرها و تمثیل‌های مختلف به یک معنی و مفهوم به کار برده و در واقع وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود دانسته است. مستان شاه کابلی میان وحدت وجود و وحدت شهود تفاوت قائل است، چنانکه وحدت وجود را اصل و وحدت شهود را فرع آن معرفی کرده است؛ این در حالی است که شناخت و مشاهده حضرت حق را تنها از این دو طریق ممکن می‌داند. حیدری وجودی نیز موضوع وحدت وجود و وحدت شهود را با استفاده از زبان تمثیل به‌ویژه تمثیل تشبیه مطرح کرده و همچون مستان شاه، شناخت و مشاهده حضرت حق را صرفاً با معرفت وجودی و ادراک شهودی میسر دانسته است.

واژگان کلیدی: شعر عرفانی، وحدت وجود، وحدت شهود، حیدری وجودی، محمای غزنوی، مستان شاه کابلی.

مقدمه

عرفان و تصوف از آغاز پیدایش خود در خراسان بزرگ تاکنون، گروندگان و پیروان بسیاری داشته است و سلسله شعر و ادب عرفانی و صوفیانه هیچ‌گاه در افغانستان منقطع نبوده است. بسیاری از طریقه‌ها و فرقه‌های صوفیه همچنان در افغانستان به حیات خود ادامه می‌دهند و سنت صوفی‌گری و خانقاه‌نشینی هم‌اکنون نیز -با وجود فراز و فرودهای سال‌های اخیر- در افغانستان رواج دارد.

با وجود گرایش‌ها و تمایلات متنوع عرفانی در افغانستان، دو نوع رویکرد تصوف سنت‌گرا و مارابوتیسم^۱ نزد صوفیان و مردم افغانستان برجسته و مشخص است که رویکرد نخست بیشتر در میان پیروان فرقه نقشبندیه و مارابوتیسم بیشتر در میان پیروان فرقه قادریه رواج دارد (ن. ک: روا، ۱۳۶۹: ۶۸ و عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸: ۴۷). با وجود رونق بیشتر طریقت‌های نقشبندیه، قادریه، چشتیه و سهروردیه در افغانستان، اما طریقت‌های دیگر همچون خلوتیه، شاذلیه و نوربخشیه نیز در بعضی مناطق کشور پیروان اندکی دارند (محمدی، ۱۳۹۴: ۴۲).

صوفیان معاصر افغانستان، افزون بر توجه به امور سیاسی، اجتماعی و خانقاهی به کارهای فرهنگی و ادبی نیز پرداخته و کوشیده‌اند تجربه نزدیکی و عشق به خدا را با زبان روان شاعرانه بیان کنند تا عموم مردم با آن ارتباط بگیرند؛ شاید به همین سبب مردم اشعار آنان را در قالب آواز و موسیقی می‌خوانند و بدین‌سان بین عوام و بی‌سوادان نیز رواج یافته است (فرمیگن، ۱۳۸۴: ۱۷). در شعر معاصر فارسی افغانستان و در اشعار شاعرانی همچون خلیفه محمد محمای غزنوی، مجنون‌شاه کابلی، مستان‌شاه کابلی، محمدانور بسمل، قاری عبدالله، عبدالحق بیتاب، میرغلام حضرت شایق جمال، غلام‌نبی عشق‌ری، غلام‌حیدر حیدری وجودی و... نیز مضامین عرفانی، پیرو ادبیات صوفیانه پیشین، بازتاب یافته است. خلیفه محمد متخلص به «محمای غزنوی» از شاعران عرفان‌سرای معاصر به سال ۱۳۰۲ قمری در قلعه عشرت، روستایی در جنوب شهر قدیم غزنی متولد شد (سناغزنوی، ۱۳۸۰:

۱. مقصود از مارابوتیسم متابعت جمعی یک طایفه یا قبیله از یک «خانواده مقدس» است که «برکت» در میان آن‌ها موروثی و وجود آن‌ها موجب تقدس جامعه است (روا، ۱۳۶۹: ۶۸).

(۲۵۵) و پس از فراگیری علوم مقدماتی و برخی علوم دینی در زادگاهش به عرفان و تصوف روی آورد و از پیروان طریقه نقشبندیه و ارادتمندان خواجه محمد غزنوی شد (موسوی، ۱۳۹۹: ۱۳۷). او که بیشتر به تقلید از حافظ شیرازی غزلیاتی با مضامین عرفانی و صوفیانه می‌سرود، گاه اشعاری در مدح بعضی شاهان و سلاطین عصر سروده و چند رباعی و مخمس نیز در دیوانش موجود است. برخی غزل‌های او سست و کم‌مایه و دارای سکتۀ وزنی و عیوب قافیه است؛ البته در شعر شاعران معروف دیگر نیز چنین کاستی‌هایی دیده می‌شود. دیوان اشعار محمای غزنوی با عنوان *گلزار وحدت* به سعی و اهتمام دین محمد عمریار، منتشر شده است. محما در ۱۳۴۲ قمری در غزنی درگذشت و در پایین مزار مرشدش، خلیفه خواجه محمد غزنوی به خاک سپرده شد.

خواجه مستان علی‌شاه کابلی چشتی، معروف به «پیر دستگیر»، فرزند عبدالغفور کابلی، عارف و شاعر معاصر افغانستان در کابل به دنیا آمد. تاریخ دقیق تولد وی که نسبش به میرسیدعلی همدانی، عارف معروف قرن هشتم می‌رسد، دقیق مشخص نیست (گروه نویسندگان، ۱۳۸۶: ۵۷۰). وی مقدمات علوم دینی در کابل فراگرفت و چون پدر و خاندانش از مشایخ چشتیه بودند به همان طریقت گروید و اندک اندک در زمرۀ بزرگان طریقت چشتیه قرار گرفت (موسوی، ۱۳۹۹: ۱۶۸). مستان‌شاه، فیض دیدار مولانا محمدعثمان پادخواهی، شاه‌نیزاحمد بریلوی و سایر مشایخ خراسان را دریافت و از آنها بهره گرفت (کابلی، ۱۳۸۷: ۳۵). او به سبک عراقی شعر می‌سرود و از شاعران با نام سده‌های ششم تا هشتم هجری قمری پیروی می‌کرد. اشعارش بیشتر در قالب غزل سروده شده و موضوع عمدۀ اشعار وی را مباحث عرفانی و صوفیانه تشکیل می‌دهد. از مستان‌شاه آثاری همچون *آتشکده وحدت*، *دیوان ثانی*، *مثنوی یوسف و زلیخا*، *مثنوی بحرالاسرار*، *سراج الصالحین*، *آتشکده اسرار* (مخمس چهل اسرار) و چند رسالۀ دیگر در باب تصوف به‌جا مانده است (حصاریان، ۱۴۰۰: ۱۷۲). مستان‌شاه کابلی به سبب نفوذ و شهرتی که در عصر امیر حبیب‌الله‌خان به دست آورده بود و احتمالاً به دلیل ترس حبیب‌الله‌خان از این نفوذ از افغانستان تبعید شد و مدتی را با مریدان و دوستدارانش در پیشاور و برخی شهرهای دیگر پاکستان به‌سر برد تا آنکه در ۱۲۸۴ قمری به کشمیر و سپس به دهلی رفت و تا پایان عمر در آنجا به سر برد و در ۱۲۹۳ قمری در همانجا نیز درگذشت (موسوی، ۱۳۹۹: ۱۶۹).

غلام حیدر، متخلص به «حیدری و جودی»، فرزند ملاشفیع‌الله پنجشیری در ۱۳۱۸ شمسی در دهکده کوت بازارک پنجشیر به دنیا آمد (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۵۰) و پس از گذراندن مکتب و فراگیری قرآن و کتب فقهی با اشعار شاعران بزرگ زبان فارسی مأنوس شد (مونس، ۱۳۹۰: باب ۲۸۲). وی در کلاس پنجم مکتب با الهام گرفتن مصرعی در عالم رؤیا، سرایش شعر را آغاز کرد (مولایی، ۱۴۰۰: ۱۴) و در ۱۳۴۳ شمسی با عزیمت به کابل در انجمن شعرایی که در وزارت معارف تأسیس شده بود به عنوان محرر مشغول به کار شد و از محضر سخنورانی مانند صوفی غلام‌نبی عشق‌ری، غلام حضرت شایق جمال، عبدالحمید اسیر، خال محمد خسته، ملک‌الشعراء عبدالحق بیتاب، غلام محمد نوید، فکری سلجوقی، صلاح‌الدین سلجوقی و گل پاچا الفت بهره‌ها برد (انوشه، ۱۳۸۱: ۳۵۴). با تعطیلی انجمن، وی به عنوان مسئول بخش جراید و مجلات کتابخانه عمومی کابل مشغول به کار شد و تا سال ۱۳۷۵ شمسی به فعالیت خود ادامه داد تا آنکه به سبب اوضاع نامناسب حاکم بر کشور به پیشاور پاکستان مهاجرت کرد و در غربت، حلقه درس مثنوی تشکیل داد. وی در سال ۱۳۸۱ شمسی به کابل بازگشت و بار دیگر در کتابخانه عمومی مشغول شد و به تحلیل و شرح مثنوی معنوی مولانا و غزلیات بیدل و دیگر بزرگان عرفان و تصوف همت گماشت (قویم، ۱۳۸۷: ۱۰۶). حیدری و جودی به سبب خدمات فرهنگی و ادبی‌اش در سال ۱۳۸۳ شمسی از سوی فرهنگیان مهاجر در کشورهای غربی به لقب «نجم‌العرفا» مفتخر شد (مونس، ۱۳۹۰: باب ۲۸۶).

حیدری در سیر و سلوک صوفیانه، پیرو طریقت نقشبندیه بود، اما به گفته خود به همه مکاتب طریقت و پیشوایان آنها ارادت داشت. او در شاعری از مولوی و بیدل پیروی می‌کرد و در اشعارش زبانی ساده و بی‌پیرایه و به دور از تعقیدات لفظی و معنوی داشت. سروده‌هایش ابتدا در نشریات و سپس در ۱۳۹۴ شمسی به صورت دیوان کامل در کابل به چاپ رسید. از دیگر آثار او می‌توان به ترکیب‌های شعری در اشعار نظامی گنجه‌ای، گزیده غزل‌های شایق جمال، دل نالان، گزیده اشعار صوفی عشق‌ری، از خاک تا افلاک عشق، دیوان صوفی عشق‌ری، گزیده غزل‌ها از واصل کابلی تا واصف باختری، شرح اسرار خودی و رموز بی‌خودی و تصحیح و مقدمه آثار صادقی اشاره کرد (آریانفر، ۱۳۹۱: ۱۴۹-۱۵۰).

حیدری وجودی سرانجام در ۲۱ خرداد سال ۱۳۹۹ شمسی در سن ۸۱ سالگی در اثر بیماری کرونا در کابل درگذشت.

در این مقاله سعی می‌شود بازتاب دو مضامین مهم در عرفان اسلامی - «وحدت وجود» و «وحدت شهود» - در اشعار خلیفه محمد محمای غزنوی، مستان‌شاه کابلی و غلام‌حیدر حیدری وجودی بررسی و تحلیل و دیدگاه سه شاعر نامبرده در خصوص این دو مضمون مهم با یکدیگر مقایسه شود.

۲. پیشینه پژوهش

با وجود تلاش برخی از محققان هنوز کیفیت بازتاب مفاهیم عرفانی و صوفیانه در شعر معاصر افغانستان - به‌ویژه در شعر شاعران مورد اشاره - به‌درستی واکاوی نشده و غالباً در کتب پژوهشگران صرفاً به اشاراتی به این موضوع و معرفی آثار و زندگی‌نامه شعرا بسنده شده‌است.

در کتبی همچون اشعه زرین - تذکره عرفان غزنوی (۱۳۸۰) نوشته محمد اکبر سنا غزنوی و تصوف در افغانستان معاصر (۱۳۹۹) نوشته سید جمال‌الدین موسوی صرفاً به شرح زندگی و آثار خلیفه محمد محمای غزنوی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی آمده‌است. در دومین بیست مقاله یمین (۱۳۸۸) محمد حسین یمین نیز برخی شاعران عرفان‌گرای معاصر به‌ویژه میر غلام حضرت شایق جمال و غلام‌حیدر حیدری وجودی را معرفی کرده و شگردهای هنری و زبانی و معنایی شعر آنان را تحلیل کرده‌است.

محمد متین مونس در تصوف و عرفان در سروده‌های عرفای معاصر (۱۳۹۰)، ضمن معرفی طریقت‌های تصوف به بعضی ویژگی‌های محتوایی و شکلی شعر برخی شاعران عرفان‌گرای معاصر - به‌ویژه حیدری وجودی - اشاره کرده‌است.

در کتاب تلقی از عرفان در شعر معاصر افغانستان به قلم گلنسا محمدی (۱۳۹۴)، ضمن بحث درباره جایگاه عرفان در یکصد سال اخیر در افغانستان به بازتاب مفاهیم عرفانی در شعر محمدانور بسمل، قاری عبدالله، صوفی عبدالحق بیتاب، و صوفی عشق‌ری پرداخته شده که به گفته خود نویسنده مبنی بر دسترسی نداشتن به منابع کافی، این اثر به‌طور جامع این مفاهیم را واکاوی نکرده‌است.

در کتاب *آفتابی در میان سایه‌ای* به قلم محمدرور مولایی (۱۴۰۰) ضمن معرفی حیدری به برخی ویژگی‌های شعری و اندیشه او اشاره شده است. افزون بر این کتب، اندک مقاله‌هایی همچون «نگاهی به بعضی ویژگی‌های اشعار حیدری وجودی» (۱۳۸۳) به قلم عبدالقیوم قویم، نوشته شده که در آن به معرفی آثار و زندگی‌نامه حیدری وجودی و تحلیل و بررسی برخی ویژگی‌های بلاغی و زبانی شعر وی بسنده شده است.

همان‌گونه که مطالعه پیشینه نشان می‌دهد، پژوهش‌های قبلی بیشتر بر شرح زندگینامه یا توصیف ویژگی‌های اشعار برخی شاعران عرفان‌سرای افغانستان متمرکز بوده و تاکنون پژوهشی مستقل در بررسی و تحلیل دو مضمون مهم عرفانی وحدت وجود و وحدت شهود در اشعار خلیفه محمد محمادی غزنوی، مستان‌شاه کابلی و غلام‌حیدر حیدری وجودی انجام نگرفته است؛ بنابراین، انجام پژوهشی در تحلیل و مقایسه بازتاب دو اصطلاح مهم عرفانی در اشعار این سه شاعر صوفی مشرب نامدار افغانستان، ضروری می‌نماید.

۳. مبانی نظری

۳-۱. عرفان و تصوف در افغانستان معاصر

تصوف در افغانستان سنتی فراگیر است و طریقت‌های صوفیه در جای‌جای این کشور حضور دارند؛ البته در مناطق پشتون‌نشین، عمدتاً جنوب و شرق کشور، حلقه‌های کوچک و بزرگ مراد و مریدی فراوانی دارد. در فراز و فرودهای تاریخ کشور افغانستان، فرق مختلف صوفیه با بینش و منش خاص خود، شکل گرفته‌اند (شفایی، ۱۳۹۳: ۳۰۶).

در میان گرایش‌های متنوع صوفیه در افغانستان، سه فرقه نقشبندیه، قادریه و چشتیه برجسته‌تر و در بین طبقات متوسط جامعه پرنفوذتر هستند. طریقت‌های دیگری همچون سهروردیه، خلوتیه، شاذلیه و نوربخشیه نیز در بعضی مناطق پیروانی اندک دارند؛ البته کابل و هرات دو مرکز بزرگ تصوف‌اند. نقشبندیه، بزرگ‌ترین طریقت صوفیه و با پیروان بسیار در افغانستان، توسط خواجه بهاءالدین محمد فرزند محمد بن جلال‌الدین بن برهان‌الدین بخاری (۷۱۸-۷۹۱ ق.)، ملقب به «خواجه نقشبند» در بخارا بنیان نهاده شد (پاکتچی، ۱۳۵۴: ۵۰۰). خواجه عبیدالله احرار (۸۰۶-۸۹۵ ق.)، سعدالدین کاشغری (متوفی به سال ۸۶۰ ق.)

و عبدالرحمن جامی (۸۱۸-۸۹۱ ق.) نیز با ترویج و گسترش نقشبندیه در شهر هرات، این شهر را به یکی از مراکز تجمع نقشبندیان بدل ساختند (مسرور، ۱۳۷۰: ۷۳).

طریقت قادریه، دومین طریقت پرطرفدار افغانستان معاصر از سوی شیخ محی‌الدین عبدالقادر بن ابی صالح جنگی دوست (۴۷۱-۵۶۱ ق.)، ملقب به «گیلانی» در بغداد تأسیس شد (مدرسی چهاردهی، ۱۳۹۳: ۱۲۲) و با وفات گیلانی، به همت خلفا و فرزندان وی ادامه و شعب فراوانی در جهان اسلام پیدا کرد؛ البته حضور نوادگان شیخ عبدالقادر در قرن شانزدهم میلادی در هند زمینه ترویج طریقت قادریه را در افغانستان فراهم کرد و برخی از قبایل پشتون مانند غلزایی‌ها را به سوی خود کشاند (روا، ۱۳۶۹: ۷۱). سید محمد حسن گیلانی، معروف به «حضرت نقیب صاحب» در عهد امیر حبیب‌الله خان (مقتول در ۱۲۹۷ ش.) از هندوستان به افغانستان کوچید و در چهارباغ جلال آباد مستقر شد تا طریقت قادریه را رهبری کند (مجددی، ۱۳۹۶: ۲۳). پس از او پیر سید احمد گیلانی، معروف به «افندی»، رهبر طریقت قادریه شد (روا، ۱۳۶۹: ۷۱).

طریقه چشتیه نیز به همت خواجه ابواسحاق شامی (متوفی به سال ۳۲۹ ق.)، ملقب به «شرف‌الدین»، مرید خواجه علو دینوری در چشت ولایت هرات افغانستان بنیان گذاشته شد (لعلی بدخشی، ۱۳۷۶: ۶) و پس از مرگ وی، خواجه ابواحمد ابدال چشتی جانشین او شد (جامی، ۱۳۹۰: ۴۲۸)؛ این سلسله که در چشت در قرن چهارم شکل گرفت تا قرن هفتم ادامه یافت؛ البته از قرن ششم به تدریج از ناحیه هرات و خراسان بزرگ به شبه‌قاره گسترش یافت و خواجه معین‌الدین چشتی این طریقت را در هند بنیان نهاد (Subhan, 1938: 207-200). چشتیه، متأثر از موسیقی عرفانی هند در آنجا استقرار بیشتری یافت. این طریقه، پس از دوره‌ای رکود در عهد امیر شیرعلی خان (۱۲۴۰-۱۲۹۸ ق.)، توسط مولوی یار محمد چشتی کابلی (۱۲۴۰ ق.) با سماع و موسیقی دوباره از هندوستان به کابل آورده شد و رواج یافت (مونس، ۱۳۹۰ الف: ۱۳۸-۱۴۵). در کابل مشایخی همچون حاجی هاشم کابلی، مجنون‌شاه و سیدمستان‌شاه کابلی رهبر این طریقت بوده‌اند. چشتیه در هرات و کابل، پیروان بیشتری داشت و از میان شاخه‌های انشعابی آن دو شاخه صابریه و مسکینه رواج بیشتری در افغانستان دارند (مونس، ۱۳۹۶: ۳۹).

۳-۲. وحدت وجود

وحدت وجود از مفاهیم مهم در فلسفه و عرفان اسلامی است که به باور صوفیه، همچون اصل تصوف، مبنایی قرآنی دارد و عارفان آیاتی نظیر ﴿فَإَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^۱، ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^۲، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۳، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۴، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۵، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۶ را بنابر نظریه وحدت وجود تفسیر کرده‌اند (غنی، ۱۳۸۹، جلد ۲: ۱۳).

محمی‌الدین ابن‌عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق.) که گروهی از پیروانش او را «سلطان‌العارفین»، «مربی‌العارفین» و «قطب‌الوجود» لقب داده‌اند و جمعی از دشمنانش وی را «مُتِمِّت‌الدین» یا «ماحی‌الدین» خوانده‌اند، صوفی مشهوری است که با تألیف آثار فراوان و سرودن اشعار عارفانه و اظهارنظرهای جدید و وضع اصطلاحات عرفانی، تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرد و آن را تشبیه به خالق و تخلّق به اخلاق الهی خواند. عقاید اشاعره را با حکمت اسکندریه و افلاطونیان جدید و با رنگی از مسیحیت درهم آمیخت و هر چه صورت غیریت و ثنویت داشت، رد کرد (انصاری، ۱۳۸۸: ۷۳).

هر چند پیش از ابن‌عربی از دیگر عارفان نیز کلماتی مُشعر بر وحدت حقیقت وجود و اعتباری بودن کثرات نقل شده، تدوین نظریه وحدت شخصی وجود و تتمیم آن به نظریه تجلی و بیان ارکان و لوازم و احکام آن و درنهایت استدلال عقلی بر آن امری بود که در مکتب ابن‌عربی و شارحان این مکتب؛ یعنی قونوی و تابعان او صورت پذیرفت. اصطلاح «وحدت وجود» را ابن‌عربی جز در یکی از آثارش به کار نبرده، اما عبارات و اشارات فراوان به این مفهوم در کتب و رسایلش موجود است (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

۱. سورة بقره، آیه ۱۱۵

۲. سورة ق، آیه ۱۱۶

۳. سورة انفال، آیه ۱۷

۴. سورة بقره، آیه ۱۶۵

۵. سورة قصص، آیه ۸۸

۶. سورة رحمان، آیه ۲۷

ابن عربی با دو روش تمثیلی و فلسفی، وحدت وجود را تبیین کرد. بعدها برهان نیز بر وحدت وجود اقامه شد؛ بنابراین، عرفا برای فهماندن مسئله وحدت شخصی وجود، سه کار عمده انجام داده‌اند: تبیین آن با مثال‌های متنوع و بهره‌گیری از منابع فلسفی و اثبات عقلی آن (خسروپناه دزفولی، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

در واقع با ظهور ابن عربی در نگرش عرفا نسبت به معرفت خداوند، دو سنت عرفانی متفاوت به وجود آمد؛ سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف و میزان و نوع مواجهه عرفانی اوست و در سنت دوم، معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند دارد و معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود.

عرفا معتقدند حقیقت وجود در هستی وجود حق تعالی و سپس در آیینه‌های مظاهر تجلی کرده است و بنا بر قاعده «المَوْجُودُ هُوَ اللَّهِ وَ لا مَوْجُودٌ سِوَى اللَّهِ»، قائلان به وحدت وجود معتقدند که موجودات وجود واقعی ندارند و وجودشان در گرو وجود مدرکات است و هر جا ادراک نباشد، چیزی موجود نیست (محمودی، ۱۳۹۲: ۷۱)؛ پس وجود، حقیقتی واحد یگانه و همچون نوری است که با اختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال و فقر و غنی و قلت و کثرت در سراسر موجودات از واجب و ممکن سریان یافته است (همایی، ۱۳۷۶، جلد ۱: ۲۰۲)؛ البته این سریان همچون سریان آب در گیاه یا خون در بدن و مانند آن نیست تا حلول لازم آید و عالم نیز ظرف حق یا متحد با ذات یا عین ذات او نیست تا اتحاد لازم آید، بلکه عالم صورت بازتاب یافته در آیینه است که حق را نشان می‌دهد، اما خود حق نیست؛ بنابراین، اساساً وحدت و وجود دایره مدار یکدیگرند. کثرات که در ذات خود فقط نمایش و ظهورند همه امری واحد را نشان می‌دهند (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۲۰).

نیکلسون^۱ خلاصه نظریه وحدت وجود ابن عربی را در عبارت فشرده «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» دانسته است. در واقع، در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدلند

1. Nicholson, R.

وقتی به این حقیقت گسترده‌ی ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری «حق» است (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۰).

۳-۳. وحدت شهود

عرفان‌پژوهان نامداری همچون ابوالعلا عفیفی، نیکلسون و زرین کوب بر این باورند که عرفای پیش از ابن عربی نه به وحدت وجود که به «وحدت شهود» باور داشته‌اند. نیکلسون که نظریه وحدت وجود را متعلق به ابن عربی می‌داند، شطحیاتی همچون «سبحانی ما أعظم شأنی» از بایزید بسطامی و «أنا الحق» حلاج را نه اعتقاد به وحدت وجود که حاکی از باور به وحدت شهود فرض می‌کند و می‌گوید: «این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم، چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است، نمی‌تواند قائل به وحدت وجود باشد، بلکه معتقد به وحدت شهود است» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۶۱)؛ زرین کوب نیز معتقد است «گفته‌ی کسانی مانند بایزید و حلاج در حقیقت وحدت وجود نیست، بلکه قول است به حلول و اتحاد. به عبارت دیگر، مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی است؛ یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوا خوانده می‌شود، دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

در وحدت شهود، عارف در مواجهه با حقیقت و شهود وجود ذات حق تعالی و درک عظمت وجود لایتناهی او احساس می‌کند که موجودات محدود متناهی اصلاً قابل قیاس با آن ذات نیستند و با مشاهده آن ذات نمی‌توان و نباید این موجودات محدود را به حساب آورد یا از وجود خود دم زد (اخلاقی و محمودی، ۱۳۹۵: ۱۴). درواقع سالک در مقام وحدت شهود همه اسماء و صفات را مستهلک در غیب ذات احدیت می‌داند و با مشاهده ذات احدیت هیچ تعینی در روحش باقی نمی‌ماند (اخلاقی، ۱۳۸۲: ۸۶) و شاید در همین مقام وحدت شهود است که بایزید بسطامی می‌گوید: «چهل سال است که من با خلق سخن نگفتم، هرچه گفته‌ام با حق گفته‌ام» (مبیدی، ۱۳۶۱: ۵۲۰)؛ یعنی همه را خدا دیده و جز حق ندیده است.

عرفا معمولاً شهود را معادل رؤیت دانسته‌اند (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۱۸) که روایت آن دشوار و با تصویرسازی و خیال شخصی همراه است؛ زیرا سکر و وجد عرفانی عارف را از بیان دقیق آنچه شهود کرده، عاجز می‌کند و به همین سبب به تمثیل و تشبیه متمایل می‌شود.

معرفت شهودی «از غیر غافل شدن» و «غیر را ندیدن» نیز معنا شده است؛ یعنی با طلوع نور مشهود عارف آنچنان جذب می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند، بلکه وجود خودش را نیز از یاد می‌برد (اخلاقی و محمودی، ۱۳۹۵: ۱۵). برخی نیز با برتر دانستن وحدت وجود نسبت به وحدت شهود معتقدند.

جواد آملی نیز معتقد است در وحدت شهود «عارف واصل بدون وحشت و دهشت وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هرچه جز اوست، نمود اوست، بدون آنکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آینه همان وجود واحد بیابد» (جواد آملی، ۱۳۶۹: ۴۰).

امام ربانی در تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود نوشته است: «توحیدی که در اثنای راه این طایفه علیه را دست می‌دهد، دو قسم است: توحید شهودی و توحیدی وجودی. توحیدی شهودی یکی دیدن است؛ یعنی مشهود سالک جز یکی نباشد و توحید وجودی یک موجود دانستن است و غیر او را معدوم انگاشتن و با وجود عدمیت مجالی و مظاهر آن یکی پنداشتن» (سرهندی، بی تا، جلد ۲: ۶).

درواقع «برخلاف وحدت وجود که سرّی از اسرار عالم هستی است و جزو علم اسرار شمرده می‌شود، وحدت شهود مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان او پیدا شده و جزو علم احوال به حساب می‌آید» (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱۷)؛ بنابراین، کاکایی وحدت وجود را مبحثی در عرفان نظری و وحدت شهود را امری در عرفان عملی دانسته است.

۴. بازتاب و مقایسه مضمون «وحدت وجود» و «وحدت وجود» در اشعار شاعران عرفان‌سرای افغانستان

مطالعه دیوان اشعار محمای غزنوی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی نشان می‌دهد هرچند دو مضمون عرفانی فوق در اشعار این شاعران نمود دارد، اما هر یک تعبیر و تفاسیر مختلفی از وحدت وجود و وحدت شهود بیان داشته‌اند و بازتاب مفهوم وحدت وجود در شعر مستان‌شاه کابلی نیز نسبت به اشعار حیدری وجودی برجستگی بیشتری دارد؛ حال آنکه بازتاب این مفهوم در شعر محمای غزنوی متفاوت است و جلوه‌ها و نمودهای مفهوم وحدت شهود در دیوان او برجسته‌تر است که تحلیل و مقایسه آن در این بخش با آوردن شواهد شعری، ذکر می‌شود.

۴-۱. بازتاب و مقایسه مضمون «وحدت وجود» در اشعار مستان‌شاه کابلی، حیدری وجودی و محمای غزنوی

در نظر مستان‌شاه حضرت حق از دو طریق وحدت وجود و وحدت شهود بر عارفان واصل و سالکان عاشق، تجلی می‌کند و معرفت و مشاهده حضرت حق نیز از این دو طریق برای آن‌ها حاصل می‌شود:

عیان به‌دیده عارف بود به‌هرجایی گهی به‌حسن و شهود و گهی به‌عین وجود
ز بهر عاشقی و عشق آن شه کونین به‌حسن عارض خویان شد از عدم به وجود
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۹۹)

هر زمان دیدار خود بر عاشقان بنموده‌ای که ز مرأت وجود و که ز تصویر شهود
(همان: ۲۶۲)

مستان‌شاه کابلی مانند برخی دیگر از عرفا میان وحدت وجود و وحدت شهود تفاوت قائل است. به اعتقاد او، وحدت وجود اصل است و وحدت شهود فرع آن:

نزد مستانه شه وجود و شهود آن یکی اصل، فرع او دگر است
(همان: ۲۲۸)

مستان شاه وجود را حقیقتی واحد و یگانه می‌داند؛ یعنی وجودی غیر از وجود حق نیست و موجودات دیگر وجود حقیقی ندارند و وجودشان بسته به وجود حق است. به اعتقاد او، تمامی نمودها و مظاهر عالم کثرت نمودهای حقیقت واحد هستند و در واقع حجابی بیش نیستند که در مقابل حسن و جمال حضرت حق قرار گرفته‌اند:

در همه مینای عالم آفتابی بیش نیست بحر وحدت‌اند لیکن حجابی بیش نیست
از همه ذرات، حسن جان‌فزایش مظهر است این مظاهر بر جمال او حجابی بیش نیست
(همان: ۲۳۴)

منم در ظاهر و باطن هویدا بجز من نیست کس در جمله اشیا
تجلی می‌کنم هر دم دگرگون ببین در «هُوَ فِی شَأْن» ذات ما را
نمودم خود خطاب «لَنْ تَرَانِی» بگفتم «رَبِّ اَرْنِی» همچو موسی
(همان: ۱۳۹)

حیدری وجودی نیز وجود را حقیقتی واحد و یگانه می‌داند و از نظر او خداوند، هستی مطلق و حقیقی واحد و بی‌نیاز از وجود خلق است، اما وجود خلق متکی به اوست. حیدری وجودی کثرت را حاصل توهم ذهنی ما و محصول عالم صورت می‌داند، ورنه در عالم معنی، وجود یکی بیش نیست:

در این عالم به غیر از تو کسی نیست دریغا دیده معنی‌رسی نیست
تو از خود می‌تراشی ته و بالا به معنا گر رسی، پیش و پس نیست
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۴۸۹)

در آیینۀ وجود بی من معنی وجود تو عیان است
بی جان تو جان من چو جسم است با جان تو جسم من چو جان است
(همان: ۹۶)

محمای غزنوی نیز معتقد است که در عالم غیب و شهادت جز حضرت حق موجودی نیست و اگر حجاب انانیت که از نمودهای عالم کثرت و مانع رسیدن به عالم وحدت است، برطرف شود، حضور واحد حضرت حق درک می‌شود:

اگر به غیب شهادت شش جهت نگری به تحت و فوق، یمین و یسار من همه اوست
لباس ما و منی را اگر تو پاره کنی یقین بدانی که در زیر پیرهن همه اوست
(محمای غزنوی، بی تا: ۶۴)

مستان شاه کابلی دویی و دوگانگی میان عاشق و معشوق را شرک می‌داند و آن را حاصل تعینات «ما و من» می‌خواند. او دوری از شرک و رسیدن به مقام وحدت و مشاهده حضرت حق را وابسته به ترک خویش بینی می‌داند:

فتاده ایم ز ما و منی به شرک دویی بیا و تو همه شو، کن رها من و ما را
تو خود عیانی و با ما نهان همی گویی ز خود برآ که بینی جمال مولا را
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

حیدری وجودی که دویی و دوگانگی را حاصل نفس متوهم انسان می‌داند صلح کل را مطلوب و مقصود وحدت معرفی کرده است:

نفس واحد را دو دیدن، نفس اوهام است و بس صلح کل مطلوب و مقصود و مرام وحدت است
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۸۲)

هنگامی که وحدت در کسوت کثرت متجلی می‌شود، ظاهراً متکثر می‌نماید؛ حال آنکه در عالم وحدت تمامی موجودات دارای اصل و منشأ واحدند. انسان با پی بردن به اسرار و حقیقت وجود و کنار رفتن حجاب کثرت حقیقت وحدت وجود را درمی‌یابد:

به وحدت در، نه نفی است و نه اثبات چو در کثرت بیامد ما و من شد
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۶۰)

پرده از ما و منی چون افتاد کس به جز یار پس پرده نبود
می‌کنم سجده به خود هر ساعت تا شدم واقف اسرار وجود
(همان: ۲۷۶)

حیدری وجودی نیز دویی و دوگانگی را ناشی از دویینی و احولی می‌داند و معتقد است در عالم وحدت همه موجودات اصلی واحد دارند. او برای بیان این موضوع از تمثیل «لفظ و معنی»، «دل و ایمان»، «جان و تن» و «خوشه‌های گندم و خرمن» استفاده کرده است. او به کسانی که به ظاهر و صورت موجودات متوجه و از باطن و معنای آن‌ها غافل‌اند، می‌گوید که به لحاظ صورت میان یزید و بایزید شباهت بسیار و به لحاظ امور باطنی و معنوی تفاوت فراوان است:

امتیاز رنگ و بو از احولی است این سخن در عین وحدت منجلی است
عینک کثرت ز چشمت دور کن چشم وحدت آشنا پرنور کن
تا ببینی زشت و زیبا را یکی لفظ‌ها بسیار، معنا را یکی
یک دل و ایمان و یک جان و تنیم خوشه‌های گندم یک خرمنیم...
ای به صورت مانده از معنی بعید فرق‌ها دارد یزید و بایزید
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۵۸۷)

مستان‌شاه نیز تفاوت در صور و اسامی اشیا را محصول عالم کثرت دانسته و به تعبیر او موضوع تمیز «کفر و ایمان» و «گبر و ترسا» حاصل تجلی صفات جمالی و جلالی حضرت حق است. در حالی که در عالم وحدت هیچ‌گونه مغایرت و مبادیته میان «مؤمن و کافر»،

«ترسا و گبر»، «بت پرست»، «موسی و فرعون» و «تسبیح و زَنار» نیست؛ زیرا حقیقت تمامی اشیا واحد است:

گردید ز لطف و قهر ظاهر این کفر و یقین و گبر و ترسا
فی‌الجملة هموست فاعل از خویش در کسوت نقش جمله اشیا
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۶۵)

مؤمن و ترسا و گبر و بت پرست و می فروش جمله عالم از خوداست اینجا کسی بیگانه نیست
(همان: ۲۱۴)

حیدری وجودی نیز اختلاف و تفاوت در صورت اشیا را محصول عالم کثرت دانسته است؛ ورنه در عالم وحدت، تمایز «خوب و بد» و «نور و نار» وجود ندارد:

اظهار کم و بیش ز پیدایی رنگ است در عالم بی رنگ بد و خوب نباشد
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۱۶۹)

می خورد خار و گل این باغ از یک ریشه آب در گلستان معانی فرق نور و نار نیست
(همان: ۱۳۰)

محمای غزنوی نیز که تمامی هستی را تجلیات حضرت حق می داند و به وحدت و اتحاد عارف و معروف و عاشق و معشوق باور دارد؛ زیرا هم عارف و معروف و هم عاشق و معشوق مظهر حب ازلی اند و این وحدت و اتحاد حقیقی است، نه صوری:

کسی که عارف و معروف خویشان همه اوست حریف مطرب و ساقی به انجمن همه اوست
اگر به دیده حق بین نظر کنی تحقیق بین که عاشق و معشوق جان و تن همه اوست
(محمای غزنوی، بی تا: ۶۴)

مستان شاه نیز که قائل به اتحاد «شاهد و مشهود» و «عاشق و معشوق» و «بلبل و گل» و «گلشن و گلزار» و «ذاکر و مذکور» است، منکران این وحدت و اتحاد را احول و دوبین خطاب کرده است و در عالم جزء وجود حضرت حق به وجود دیگری معتقد نیست:

احولان برکشند به دار مرا	راز مخفی اگر کنم اظهـار
خود به خود شاهد اوست خود مشهود	خود به خود عاشق است و خود دلدار
بلبل خود خود است و خود گل خود	گلشن خود خود است و خود گلزار

(کابلی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

حیدری وجودی وجود کثرت را در عالم خلق می‌پذیرد و عالم را آئینه و نمودار وحدت می‌داند:

گرچه کثرت، رنگ‌هایی بیش و کم دارد، ولی
روی عالم، روشن از ماه تمام وحدت است
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۸۲)

مستان شاه نیز تمامی جهان هستی را مظهر وجود واحد حق می‌داند که «اول و آخر»، «ظاهر و باطن» است و در «مشرق و مغرب» و «شمال و جنوب» و خلاصه در «جان و جهان» هستی حضوری پیوسته دارد:

بی‌نشانم، نشان من همه اوست	لابیانم، بیان من همه اوست
ظاهر و باطن، اول و آخر	حسن جان و جهان من همه اوست...
مشرق و مغرب و جنوب و شمال	شش جهت دیده‌بان من همه اوست

(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

از نظر محمای غزنوی کثرت عین وحدت است و حق در تمامی مظاهر و مصادیق عالم کثرت ساری و جاری. او با تشبیه کثرت به تن و وحدت به جان، معتقد است اگر از کثرت تن به وحدت جان بررسی درخواهی یافت که در مغز جان و تن جز او نیست:

مرا به آینه جان و دل به پنهانی
کسی که جلوه گراست هر زمان به من همه اوست
اگر ز کثرت و وحدت ترا اشاره کنم
به زلف و خال و چلیپا نظر فکن همه اوست
اگر ز کثرت تن بگذری به وحدت جان
یقین بدانی که در مغز جان و تن همه اوست
(محمای غزنوی، بی تا: ۶۴)

محمای غزنوی در بیتی دیگر، تصویر بحر را برای عالم کثرت آورده که خود در موج
طوفان آن غرق شده است:

به گرداب فنا در بحر کثرت
غریق موج طوفانم خدایا
(همان: ۱۴)

مستان شاه نیز با تشبیه عالم وحدت به «تخم» و عالم کثرت به «خوشه و برگ و ثمر»
مفهوم عرفانی وحدت وجود را برای مخاطب تفهیم ساخته است:

وحدتش تخم است و کثرت خوشه و برگ و ثمر
کز وجود و تا عدم جوش بهار رحمت است
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۱۱)

حیدری وجودی، با تعبیر پارادوکسیکال در اشاره به یگانگی وجود، تمامی اشیا را
خویشاوندان هم دانسته که در عالم کثرت از یکدیگر جدا افتاده اند:

نسبت بی‌نسبتی داریم ما
الفـت بی‌الفـتی داریم ما
با همه خویشیم اما بی‌همه
عزـلت بی‌عـزـلتی داریم ما
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۵۹)

او انسان را جدا افتاده‌ای از مبدأ و اصل خویش و آواره و سرگشته در این جهان می‌داند
که به حکم الهی از شهر جان به دهکده تن سفر کرده و در جهان خلق عابری بیش نیست:

من کیستم به حکم الهی مهاجری از شهر جان به دهکده تن مسافری
من کیستم چو اشتر پیری به زیر بار از این رباط کهنه دوران معابری
(همان: ۴۱۱)

تواز وطن آواره‌ای، سرگشته و بیچاره‌ای ای لامکان در مکان، الله بگو، الله بگو
شور دگر آغاز کن، بی‌بال و پرواز کن ای رهنمای نوریان، الله بگو، الله بگو
(همان: ۳۷۷)

مستان شاه نیز روح انسانی را موجودی جدا افتاده از حقیقت خود و در پی بازگشت به
اصل خویش دانسته و برای تبیین این موضوع از آیات قرآن و تمثیل «بحر و آب» بهره
جسته است:

از امر «نَفَخْتُ» آمد این روح در این جسم اکنون به خدا رفت، خدا شد چه به جا شد
در گردش چشمان تو مستان شه بیدل از ملک فنا رفت فنا شد چه به جا شد
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

چند دور از اصل خویش ای احولان؟ آخر از بحر محیط، این آب جوست
گر شوی یک‌سوز خود مستان شاه جلوه جانان تو را از چارسوست
(همان: ۲۲۱)

او معتقد است با توسل به ذره‌ای که در معرض تابش نور خورشید قرار داشته و همچنین
قطره‌ای که راه فنا را در پیش گرفته، می‌توان به آن خورشید و دریای ذات حق رسید:

ذره در تابش خورشید چو شد، خورشید است قطره چون راه عدم گیرد، دریا گردد
(همان: ۲۴۹)

حیدری وجودی نیز خود را قطره‌ای دانسته که از تعریف دریا عاجز و ناتوان است تا زمانی که قطره در دریای عشق فانی و محو نشود نیز سیر بی‌پهنای عشق را نمی‌داند و ذره تا از هویت و هستی خود عاری و فانی نشود روشنائی آفتاب را در نمی‌یابد:

قطره از دریا چه گوید؟ ای پدر! ذره از خورشید دارد پا و پر
بی‌فنای قطره در دریای عشق او چه داند سیر بی‌پهنای عشق
ذره تا از خود نمی‌گردد فنا ز آفتاب عشق کی دارد ضیا
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۴۰۲)

حیدری وجودی برای تبیین وحدت وجود و نسبت آن با نمودهای متکثر از تمثیل‌های معمول ادبیات عرفانی همچون «بحر و قطره» یا «نی و نایی و نیستان» بهره گرفته که نشانه تأثیرپذیری او از مولانا است:

تو بحر و من قطره، تو زنده و من مرده جان تو بُود جاری در جوی روان من
(همان: ۳۵۳)

یک نیستان ناله شد در بندبند من گره همچو نی تا از لب نایی جدا افتاده‌ام
گر به چشم مردم بیگانه خوارم، باک نیست همچو اشکی از نگاه آشنا افتاده‌ام
(همان: ۲۵۵)

او از تعبیر متنوع دیگری همچون «نور و نار»، «معنی و حرف»، «مهر و ذره»، «سایه و آفتاب»، «نشئه و شراب»، «آتش و آب»، و «رنگ و بو» نیز برای این مضمون، استفاده کرده است:

در من نگر درخود گذر در خود نگر در من گذر تو توی بی‌من می‌شوی، من توی بی‌تو می‌شوم
من سایه‌ام تو آفتاب، تو نشئه‌ای من چون شراب که آتش و گاهی چو آب که رنگ و گه بو می‌شوم
(همان: ۳۲۱-۳۲۲)

به نظر مستان شاه، انسان وقایه و سپر حضرت حق است و شناخت مقام اهل وحدت در فهم مقلدان نمی گنجد. او مقوله فاعلیت حضرت حق و میزان قابلیت اعیان موجودات را نیز مطرح و حق را فاعل اعیان و پنهان تمامی افعال موجودات معرفی می کند و گویی انسان در حضرت حق فانی می شود و حضرت حق فاعل افعال او قرار می گیرد و در این مقام با حضرت حق می بیند، می شنود و سخن می گوید:

وقایه ذات مطلق را به جز انسان نمی باشد مقام اهل وحدت فهم تقلیدان نمی باشد
(کابلی، ۱۳۸۷: ۴۳۶)

یک سر مو بی خیالش نیستم پر شده از وی همه اجزا و پوست
گوش و چشم و نطق و عقل و جان و دل فاعل پنهان و اعیان، جمله اوست
(همان: ۲۲۱)

مستان شاه معتقد است که حضرت حق به صورت انسان متجلی می شود؛ در واقع چون چشم آدمی توان رؤیت حضرت حق را نداشت، حق انسان را به مثابه آینه ای برای ظهور و تجلی وجود خود آفرید تا خود را بشناساند:

ای ذات حق به صورت انسان خوش آمدی در آب و خاک، حضرت سبحان خوش آمدی
چون تاب آن نداشت که بیند رخ تو چشم آینه کرده از بشرای جان خوش آمدی
(همان: ۴۰۲)

هست به ذات خویشتن، راکعه و سجود ما ز آن که وجود حق نمود ز آینه وجود ما
(همان: ۱۴۵)

مستان شاه با اقتباس از شطح معروف بایزید بسطامی - «لیس فی جُبَّتِ سَوَى اللَّهِ» -
قدسیان را مخاطب قرار داده و گفته است که در من جزء حضرت حق وجود ندارد:

فتاده‌ایم ز ما و منی به‌شرک دویی بیا و تو همه شو، کن رها من و ما را
تو خود عیانی و با ما نهان همی‌گویی ز خود برآ که بینی جمال مولا را
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

وقت شد تا برفشانم اوج این نه بام را حاملان وحی را خوانانم این الهام را
نیست اندر جبه‌ام ای قدسیان الا خدا چند گردی همچو پرگار عالم اقسام را
(همان: ۱۶۲)

۲-۴. بازتاب و مقایسه مفهوم «وحدت شهود» در اشعار محمای غزنوی، مستان‌شاه کابلی و حیدری وجودی

محمای غزنوی تمامی هستی را مظهر تجلی اسمای حق دانسته و معتقد است باید با چشم
سر به صورت و ظاهر و با چشم سرّ به معنی و باطن نگریست تا این حقیقت را دریافت؛
به تعبیر او، با چشمانی مجنون‌گونه می‌توان در تمامی صورت‌ها لیلی را دید:

ز رای صورت و معنی بین در ظاهر و باطن به چشم سرّ به صورت بین به چشم سرّ اسما را
بین مرآت عالم را تو اندر دیده مجنون به هر صورت تماشا کن بین در پرده لیلا را
(محمای غزنوی، بی‌تا: ۱۱)

به باور او، کسی که چشم دلش با ذکر حضرت حق، گشوده شود به هرطرف بنگرد
نور حق بیند؛ البته دیده خفاش توان مشاهده شعاع آفتاب حق را ندارد:

در رخ زیبای تو دیدم که نور کبریاست دیده ظاهر نبیند دیده باطن که راست
هر که را بگشاده شد چشم دلش از ذکر حق هر طرف بیند به‌جز در دیده‌اش نور خداست
دیده خفاش کی بیند شعاع آفتاب در شب تاریک نور شمع در چشمش ضیاست
(همان: ۸۰)

مستان شاه جهان هستی را مجلای حق و عارف را حتی در «چین زلف»، «خال و خط» و «عارض بتان» شاهد وجود و حضور حضرت حق می‌داند که با رسیدن به حق‌الیقین به این شهود نائل شده‌است:

سر زد ز ذره ذره من شعله «أنا» بسرشته بُد به مهر رخت ماء و طین ما
در چین زلف و خال و خط و عارض بتان جز حق ندیده دیده حق‌الیقین ما
(کابلی، ۱۳۸۷: ۱۷۴)

آن عارف عشقم که ز اسرار هویت در ظاهر و باطن به جز از یار ندیدم
حق دانم و حق بینم و حسان شده‌ام من جز حق به خدا نیست دگر گفت و شنیدم
(همان: ۳۴۶)

حیدری وجودی نیز می‌گوید صفات جمالی حضرت حق را در صورت گل و بلبل با چشم دل می‌توان دید که منظور از آن ادراک شهودی حقایق با قلب است؛ البته هر چشمی تاب دیدن پرتو حق را ندارد مگر به شرط رسیدن به مقام بقای بالله و راهیابی به عالم وحدت:

هان جمال توست هر جا جلوه‌گر هر زمان با رنگ و با بوی دگر
گه به رنگ گل نمایی جلوه‌ها گه به صورت بلبل رنگین نوا...
چشم دل باید که بیند روی تو روی تو، آیینۀ شش سوی تو...
لیک هر چشمی ندارد تاب او تا بیند آتشی در آب او
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۵۹۸)

البته مستان شاه شروطی برای سالک قائل است تا به شهود حضرت حق برسد و کسی که به چنین مقامی نرسیده باشد از مشاهده حضرت حق عاجز است:

به هوش باشد، چه می‌گوید این چغانه و عود که نیست در دو جهان جز جمال حق موجود
هم اوست اول و آخر، هم او نهان و عیان هم اوست راکع و ساجد، هم او قیام و قعود

عیان به‌دیده عارف بود به هر جایی گهی به حسن و شهود و گهی به عین وجود
(کابلی، ۱۳۸۷: ۲۹۹)

حیدری وجودی نیز شروطی برای وصول سالک به شهود حق برمی‌شمارد؛ او صرفاً
بنده عاشق فانی شده از صفات خود و باقی به صفات خداوند که آیین دل را صفا داده
است، لایق این شهود می‌داند:

بر دوش خود کشد علم کبریای عشق گز بنده متصف به صفات خدا شود
در خود به چشم خویش تماشا کنی جهان آیین دل تو اگر باصفا شود
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۲۱۲)

محمای غزنوی نیز ضمن بهره‌گیری از تمثیل‌های متنوع برای تبیین وحدت شهود،
معتقد است هر کسی نمی‌تواند تجلیات حضرت حق را ببیند:

گفتم که چون سمندر در بحر وحدت عشق عاشق که تا نسوزد او را شرر نباشد
گفتا به روی خوبان هر کس نظاره دارد انوار حق نبیند چشمش که تر نباشد...
شبنم که در گلاب است انوار آفتاب است با چشم کور خفاش او جلوه گر نباشد
(محمای غزنوی، بی‌تا: ۱۰۵)

حیدری وجودی نیز معتقد است که وجود و حضور حضرت حق را گاهی می‌توان به
صورت نهان با چشم سر در «بوی گل» دید و گاه آشکارا با چشم سر در «رنگ گل»:

که به بوی گل نهانی، که به رنگ گل عیانی در دل و در دیده من با نقاب و بی نقابی
چشم اگر باشد، دلیل دیگری در کار نبود در جهان عشق و عرفان هر سؤالی را جوابی
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۳۹۷)

که به رنگ گل نمایی جلوه، که در بوی گل در دل و در دیده‌ام پیدا و پنهانی هنوز
(همان: ۲۳۷)

مستان شاه کابلی شهود حُسن و جمال حضرت حق را با چشم سر در صورت بشر متجلی می‌بیند و انسان را آئینه ذات حق می‌داند. به تعبیر مستان شاه، انسان از نفسانیات خالی شده و فانی در حق به جایگاهی می‌رسد که حضرت حق فاعل افعال او می‌شود و او «کعبه و دیر» و «کفر و اسلام» را امر واحد و یگانه می‌بیند:

هست انسان چو آینه بر ذات	ذات بر حسن خویش کرده نظر...
گشت مستانه شه به حق فانی	حق شده فاعلش ز سمع و بصر
تا ز چشم نمود جانان سیر	گشته یکسان به دیده کعبه و دیر
کفر و اسلام از میان برخاست	هیچ در دل نمانده شبهه غیر

(کابلی، ۱۳۸۷: ۳۱۰)

محمای غزنوی معتقد است کسی که غرقه نور ذات الهی نشده باشد از بحر صفات او گوهری یکدانه به دست نتواند آورد؛ یعنی تا دل و جان آدمی با نور حق درنیامیزد جلوه حسن حق در جهان هستی را نمی‌تواند دید:

ای دلا هر کس که مستغرق نشد در نور ذات	کی بر آرد گوهر یک دانه از بحر صفات
آن که در چشم دل و جانش نباشد نور حق	کی ببیند جلوه حسن ترا در شش جهات

(محمای غزنوی، بی تا: ۴۹)

او در جای دیگر عشق را شرط مشاهده تجلی جمال حضرت حق و رسیدن به وحدت شهود را مرتبه‌ای بعد از فنا دانسته است:

ای دلا هر کس که عاشق بارخ جانانه نیست	از تجلای جمالش بی سروسامانه نیست
کی ببیند جلوه شمع شهودش را عیان	آنکه در خلوت سرای جان و دل پروانه نیست

(همان: ۴۹)

حیدری وجودی نیز با مطلق دانستن جمال حق، همه زیبایی‌های دیدنی، شیرینی، بوییدنی و... را منحصر در حضرت حق دانسته است:

زیبایی هر چیز که دیدیم تویی شیرینی هر گپ که شنیدیم تویی
جمعیت هر غنچه‌اشکفته به باغ بویایی هر گل که شمیدیم تویی
(حیدری وجودی، ۱۳۹۴: ۴۶۳)

مستان‌شاه کابلی معتقد است که عارفان نه تنها در سیر انفسی که در سیر آفاقی نیز به شهود حق می‌رسند. عارف با رسیدن به عین‌الیقین به کشف و شهود می‌رسد و حق را با چشم سر یا چشم سرّ مشاهده می‌کند، بانگ «الحق» از تمامی جوارح و اجزای بدن او بلند می‌شود و با شعار «لا» و «الا» ماسوی‌الله را نفی می‌کند:

حقّانیان چو سر به گریبان فروکنند اندر وجود خویش تماشای او کنند
از قاف تا به قاف نماید جمال یار در هر جهت چو مرأت دل روبه‌رو کنند
تیغی ز «لا» کشند به اثبات ذات حق ببریده سر ز ملت هفتاد و دو کنند
(کابلی، ۱۳۸۷، ۲۵۴)

محمای غزنوی حضرت حق را بر تمامی هستی محیط می‌داند و آنگاه که با حیرت به خلوتخانه وحدت می‌رسد، نور حضرت حق را محیط بر تمامی هستی می‌بیند:

به خلوتخانه وحدت به حیرت رفتم و دیدم محیط است نور جانانم تمام جمله اشیا را
(محمای غزنوی، بی‌تا: ۱۱)

به باور او، طالب و مطلوب و شهود و شاهد و مشهود تنها حضرت حق است؛ زیرا شاعر او را در همه جا اعم از خلوت و تنهایی خود یا بزم مطرب و ساقی مشاهده می‌کند:

کسی که طالب مطلوب خویشان همه اوست شهود و شاهد و مشهود جان و تن همه اوست...
به بزم مطرب و ساقی به چنگ و بریط و نی نهاده بر لب نای نهان دهن همه اوست
(همان: ۶۴ - ۶۵)

مستان شاه کابلی نیز با اعتقاد به اتحاد شاهد و مشهود و عاشق و معشوق، می گوید هرگاه حق به انسان نگاه کند خود را در او می بیند و چون انسان به خود بنگرد، حق را در خویش مشاهده می کند:

احولان برکشند دار مرا راز مخفی اگر کنم اظهــــــــار
خود به خود شاهد اوست خود مشهود خود به خود عاشق است و خود دلدار
(کابلی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

۵. جمع بندی و نتیجه گیری

شاعران افغانستان، ضمن توجه به مضامین سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و میهنی به عرفان و تصوف نیز توجه ویژه ای داشته اند. درونمایه های عارفانه ای همچون وحدت وجود و وحدت شهود در اشعار شاعران صوفی مشرب مطرح معاصر همچون محماید غزنوی، مستان شاه کابلی و حیدری وجودی، برجسته است که البته در پرداختن به این دو مضمون تشابهات و تفاوت هایی در اشعار آنها دیده می شود؛ چنانکه محماید غزنوی وحدت وجود و وحدت شهود را با تعبیرها و تمثیل های مختلف به یک معنی و مفهوم به کار برده و در واقع، وحدت شهود را نمود عینی وحدت وجود دانسته است. به باور او، وجود امری واحد و یگانه در مظاهر و جلوه های متعدد در عالم کثرت است. او که وجود و حضور حضرت حق را در تمامی عالم جاری و ساری می داند برای بیان این مضمون از تمثیل «تن و جان» و «بحر و موج» استفاده کرده است. او به اتحاد عارف و معروف و عاشق و معشوق نیز باور دارد، هرچند برحسب ظاهر میان این دو تفارقی وجود دارد، اما برحسب باطن میانشان وحدت و اتحاد برقرار است و به مدد عشق و دیده حق بین می توان به مشاهده تجلی جمال حضرت حق و شهود اعیان او نائل آمد. محماید غزنوی وصول به وحدت شهود را مرتبه بعد از فنا دانسته است.

مستان شاه وحدت وجود را اصل و وحدت شهود را فرع آن معرفی کرده و البته شناخت و مشاهده حضرت حق را از این دو طریق ممکن دانسته است. او نیز همچون محماید وجود حق را در تمامی جهان ساری و جاری و او را اول و آخر و ظاهر و باطن خوانده است. او دویی و دوگانگی را شرک و ناشی از تعینات ما و منی و درک وحدت شهود را منوط به

ترک تعینات و انانیت دانسته است. مستان‌شاه روح انسانی را موجودی جدا افتاده از حقیقت خود می‌داند که سرانجام به اصل خود بازخواهد گشت و در بیان این حقیقت از آیه‌های قرآن و تمثیل «بحر و آب»، «قطره و دریا» و «ذره و خورشید» بهره گرفته است. به باور او، حق فاعل افعال انسان و آدمی آیینۀ وجود حق است و تنها عارف کامل می‌تواند تجلی وجودی و شهودی حضرت حق را با چشم بقا مشاهده کند.

حیدری وجودی نیز موضوع وحدت وجود و وحدت شهود را با بهره‌گیری از زبان تمثیل -به‌ویژه تمثیل تشبیه- مطرح کرده و شناخت و مشاهده حضرت حق را تنها با معرفت وجودی و ادراک شهودی ممکن دانسته است. وجود به تعبیر او، امری واحد و کثرت و دویینی و باور به دوگانگی از احوالی و حاصل نفس متوهم آدمی و محصول عالم صورت است. او تمامی افراد و اشیا را خویشاوندان هم دانسته که در عالم کثرت از یکدیگر جدا افتاده‌اند و سرانجام به اصل خود بازخواهند گشت. حیدری وجودی نیز برای بیان عالم وحدت و عالم کثرت از تمثیل «قطره و دریا»، «ذره و خورشید»، «زنده و مرده»، «نور و نار»، «روشن و تاریک»، «سایه و آفتاب»، «رنگ و بو» و «جان و تن» استفاده کرده و معتقد است صفات جمالی حضرت حق را به گونه‌های مختلف در تمامی جهان هستی تجلی کرده، اما فقط با چشم سر یا چشم؛ یعنی ادراک شهودی می‌توان این حقیقت را دریافت و صرفاً بنده‌ای که از صفات خود فانی و به صفات حق باقی و متصف و حامل علم کبرایی عشق است به شرط صفا دادن آیینۀ دل، لایق این شهود می‌شود.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Tajuddin Arwinpoor



<https://orcid.org/0000-0002-8136-9445>

Mahsa Rone



<https://orcid.org/0000-0001-7775-8934>

منابع

اخلاقی، مرضیه. (۱۳۸۲). وحدت وجود و وحدت شهود فلسفه و کلام اسلامی، ۸ (۲۶ و ۲۷)، ۸۶-.

تحلیل بازتاب «وحدت وجود» و «وحدت شهود» ... | آروین پور و رون | ۲۰۹

اخلاقی، علی، محمودی، مریم. (۱۳۹۵). دگرگونی و نوگرایی تمثیل در نظریه وحدت وجود و وحدت شهود (با تکیه بر آثار سنایی و فخرالدین ابراهیم عراقی). *تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*، (۲۹)، ۱۱-۳۴.

انصاری، قاسم. (۱۳۸۸). *مبانی عرفان و تصوف*. چاپ ۷. تهران: انتشارات طهوری. آریانفر، شمس‌الحقمری (۱۳۹۱). *شخصیت‌های کلان افغانستان*. چاپ ۲. کابل: بنگاه انتشارات میوند.

انوشه، حسن. (۱۳۸۱). *دانشنامه ادب فارسی*. جلد ۳. چاپ ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

پاکتچی، احمد. (۱۳۵۴). *جریان‌های تصوف در آسیای میانه*. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی. جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۹۰). *نفعات الانس من حضرات القدس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ ۲. تهران: انتشارات سخن.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). *مقدمه بر سرالصلوة روح‌الله موسوی خمینی*. چاپ ۱. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

حصاریان، سیداکرام‌الدین. (۱۴۰۰). *دیباچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف اسلامی*. به کوشش عطاءالحق رستم‌زاده. کابل: انتشارات امیری.

حیدری وجودی، غلام حیدر. (۱۳۹۴). *دیوان*. کابل: انجمن دوستداران بیدل. خسروپناه دزفولی، عبدالحسین. (۱۳۹۶). *جستاری در عرفان نظری و عملی*. قم: بوستان کتاب. مدرسی چهاردهی، نورالدین. (۱۳۹۳). *سلسله‌های صوفیه ایران*. چاپ ۳. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

رحیمیان، سعید. (۱۳۹۳). *مبانی عرفان نظری*. چاپ ۶. تهران: انتشارات سمت. رواء، الیور. (۱۳۶۹). *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*. ترجمه ابوالحسن سرومقدم. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ ۱۲، تهران: انتشارات امیرکبیر. سرهندی، احمد. (بی‌تا). *مکتوبات*. جلد ۲. امرتسر: طبع مجددی.

سناغز نوی، محمد اکبر. (۱۳۸۰). *اشعه رین (تذکره عرفان غزنی)*. کابل: بی‌نا. شفایی، امان‌الله. (۱۳۹۳). *جریان‌شناسی تاریخ افغانستان معاصر*. کابل: انتشارات امیری.

عصمت‌اللهی، محمد هاشم و همکاران. (۱۳۷۸). *جریان پرشتاب طالبان*. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

- غنی، قاسم. (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف اسلام و تطورات و تحولات مختله آن از صدر اسلام تا عصر حافظ*. جلد ۲. چاپ ۱۱. تهران: انتشارات زوار.
- فرمیگن، یورگین‌وازم. (۱۳۸۴). *سنت صوفی‌گری در افغانستان*. خط سوم، (۷)، ۱۶-۱۹.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. تهران: انتشارات سخن.
- کابلی، مستان‌شاه. (۱۳۸۷). *آتشکده وحدت: دیوان خواجه مستان‌شاه کابلی*. تصحیح و مقدمه محمدسرور مولایی، تهران: انتشارات عرفان.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۳). *شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود*. اندیشه دینی (دوره جدید)، ۱(۱۰)، ۹۷-۱۲۲.
- گروه نویسندگان. (۱۳۸۶). *دایرةالمعارف آریانا*. جلد ۱. کابل: انتشارات آکادمی علوم افغانستان.
- قویم، عبدالقیوم. (۱۳۸۷). *مروری بر ادبیات معاصر دری از ۱۲۵۹ تا ۱۳۸۰ ه.ش*. چاپ ۲. کابل: انتشارات سعید.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۸). *مفتاح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگرخالقی و عفت کرباسی. چاپ ۸. تهران: انتشارات زوار.
- لعلی بدخشی، میرزا لعل‌بیگ. (۱۳۷۶). *ثمرات‌القدس من شجرات‌الانس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدکمال حاج سیدجواد. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجددی، محمدصادق‌مری (۱۳۹۶). *از قاهره به کابل*. به کوشش فضل‌الرحمن فاضل. قاهره: بخش فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی افغانستان.
- محمودی، خیرالله. (۱۳۹۲). *آشنایی با مبانی عرفان و تصوف (مکتب‌ها، سلسله‌ها و بزرگان عرفان اسلامی)*. تهران: انتشارات آییژ.
- مسرور، محمدحسن. (۱۳۷۰). *دین مقدس اسلام و نقش آن در افغانستان*. کابل: مرکز تحقیقات علوم اسلامی.
- موسوی، سیدجمال‌الدین. (۱۳۹۹). *تصوف در افغانستان معاصر*. تهران: انتشارات طه.
- مولایی، محمدسرور. (۱۴۰۰). *آفتابی در میان سایه‌ای (جستارهایی در شعر و اندیشه نجم‌العرفا حیدری وجودی)*. تهران: بی‌نا.
- مونس، محمدمتین. (۱۳۹۰ الف). *خانقاه‌های امروز شهر کابل*. کابل: آکادمی علوم افغانستان.
- _____. (۱۳۹۰ ب). *تصوف و عرفان در سروده‌های عرفای معاصر*. کابل: آکادمی علوم افغانستان.
- _____. (۱۳۹۶). *جریان‌های مشهور تصوف معاصر*. خراسان، (۱۳۲)، ۳۶-۵۴.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱). کشف الاسرار و عقده‌الابرار. جلد ۸. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۸۲). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.

همایی، جلال الدین. (۱۳۷۶). مولوی‌نامه. جلد ۱. چاپ ۹. تهران: انتشارات هما.

References

- Akhlaqi, A. & Mahmoodi, M. (2016). Transformation and modernization of symbolism in the theory of unity of being and unity of witnessing (Focusing on the works of 2. Sana'i and Fakhr al-Din Ibrahim Iraqi). Research on Didactic and Lyrical Persian Language and Literature, (29), 11–34. [In Persian].
- Akhlaqi, M. (2003). Unity of being and unity of witnessing. Islamic Philosophy and Theology, 8 (26–27), 86–111. [In Persian].
- Anousheh, H. (2002). Encyclopedia of Persian Literature (Vol. 3, 3rd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Organization. [In Persian].
- Ansari, Q. (2009). Foundations of Mysticism and Sufism (7th ed.). Tehran: Tahoori Publishing House. [In Persian].
- Aryanfar, Sh. (2012). Prominent Figures of Afghanistan (2nd ed.). Kabul: Maiwand Publishing Agency. [In Persian].
- Esmatollahi, M.H. & Colleagues. (1999). The Rapid Growth of the Taliban. Tehran: Al-Hoda International Publishing House. [In Persian].
- Fermingen, JW. (2005). The tradition of Sufism in Afghanistan. The Third Line, (7), 16–19. [In Persian].
- Fouladi, A. (2010). The Language of Mysticism. Tehran: Sokhan Publishing House. [In Persian].
- Ghani, Q. (2010). The History of Islamic Mysticism and Its Developments from the Early Days to the Era of Hafez (Vol. 2, 11th ed.). Tehran: Zavar Publishing House. [In Persian].
- Group of Authors. (2007). Ariana Encyclopedia (Vol. 1). Kabul: Academy of Sciences of Afghanistan Publishing House. [In Persian].
- Haydari Wujoodi, G.H. (2015). Divan. Kabul: Bedil Lovers Association Publishing House. [In Persian].

- Hisarian, E. (2021). An Introduction to the Foundations of Islamic Mysticism and Sufism, edited and compiled by Ata al-Haq Rustamzadeh. Kabul: Amiri Publishing House. [In Persian].
- Homayi, J. (1997). Mowlavi-Nama (Vol. 1, 9th ed.). Tehran: Homa Publishing House. [In Persian].
- Jami, N. (2011). Nafahat al-Uns min Hadarat al-Quds, introduced, corrected, and commented by Mahmoud Abedi (2nd ed.). Tehran: Sokhan Publishing House. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (1990). Introduction to Sir al-Salat by Ruhollah Mousavi Khomeini (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam's Works Publishing House. [In Persian].
- Kabuli, M. (2008). Atashkade Wahdat: Divan of Khaja Mastan Shah Kabuli, corrected and introduced by Mohammad Sarwar Molayi. Tehran: Erfan Publishing House. [In Persian].
- Kakaei, Q. (2004). Sheikh Ala al-Dawla Semnani and the theory of unity of being. Religious Thought, New Era, (1), 97–122. [In Persian].
- Khosropanah Dezfuli, A. (2017). A Study on Theoretical and Practical Mysticism. Qom: Bustan-e Ketab Publishing House. [In Persian].
- Lahiji, Sh. (2009). Miftah al-Ijaz fi Sharh Golshan-e Raz, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleqi and Efat Karbasi (8th ed.). Tehran: Zovar Publishing House. [In Persian].
- Lali Badakhshi, M.L. (1997). Thamarat al-Quds min Shajarat al-Uns, introduced, corrected, and commented by Seyed Kamal Haji Seyed Javadi. Tehran: Humanities Research Institute Publishing House. [In Persian].
- Mahmoodi, Kh. (2013). Introduction to the Foundations of Mysticism and Sufism (Schools, Orders, and Great Figures of Islamic Mysticism). Tehran: Aeezh Publishing House. [In Persian].
- Masroor, M. (1991). The Sacred Religion of Islam and Its Role in Afghanistan. Kabul: Islamic Sciences Research Center Publishing House. [In Persian].
- Mawlaie, M.S. (2021). A Sun amidst Shadows (Essays on the Poetry and Thought of Najm al-Urafa Haydari Wujoodi). Tehran: s.n. [In Persian].