

قرائت وحدت وجودی از آینه در غزلیات بیدل

شهلا خلیل‌اللهی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شاهد، تهران

غفار برجساز**

استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شاهد، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۰)

چکیده

هدف مقاله حاضر تبیین یکی از مفاهیم تمثیل «آینه» در غزلیات بیدل و تحلیل پیوند آن با تمثیل‌های به کار رفته در افکار و آراء ابن عربی است. مسأله اصلی این مقاله بررسی جایگاه آینه در غزلیات بیدل به مثابه منعکس کننده بالاترین نقطه اندیشه عرفانی ابن عربی، یعنی وحدت وجود است. روشن نمودن این مسأله که بیدل در این چشم‌انداز تا چه حد، تحت تأثیر آراء و افکار ابن عربی بوده، ضرورت این بررسی را فراهم نموده است. این مقاله به روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا انجام گرفته است؛ ابن عربی نقش آدمی به عنوان مرتبه جامع را با یکی از تمثیل‌ها، یعنی آینه، تبیین می‌کند و با به کارگیری این تصویر در پی توضیح سَر «انعکاس حقیقت در آینه خیال» برمی‌آید. باید توجه داشت که در این تمثیل دو عامل حضور دارد، یکی آینه و دیگری ناظر یا شاهدهی که صورت خود را چون شیئی در آینه می‌بیند. در این فرایند انعکاسی، انسان هم حلقه اتصالی و هم عامل شناسایی است، پس هم نماینده آینه و هم عامل شیء مشهود است. آینه، نماد انعکاس‌پذیری ماهیت هستی و شیء مشهود است و شاهد هم خود الله است. از این رو، ابن عربی انسان را «عین اصل انعکاس» توصیف می‌کند. بیدل شاعر فارسی زبان و عارف دل‌باخته‌ی اندیشه عرفانی به خصوص عرفان وحدت وجودی مکتب ابن عربی است و از پیروان و سخنگویان برجسته اندیشه ابن عربی به شمار می‌رود و یکی از تمثیل‌های مورد علاقه او نیز

*. E-mail: khalilollahe@yahoo.com

** E-mail: aborjsaz@yahoo.com

آینه است. نتیجه‌ی بررسی موتیو آینه در غزلیات بیدل، افکار عرفانی او را در مورد خدا، انسان و جهان روشن می‌سازد، همچنین جایگاه والای او را در میان شاعران سبک هندی و چگونگی پیوند اندیشه‌هایش با امکانات زبان و تجربه شاعرانه را مشخص می‌کند.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، آینه، ابن عربی، غزلیات بیدل.



واژه‌ی "وجود" در انگلیسی نوعاً به «being» یا «existence» ترجمه شده است و این امر درباره کاربرد اصطلاحی آن، در فلسفه و کلام اسلامی، موجه است، اما معنای اولیه این واژه «یافتن» و «یافت شدن» است و ابن عربی هیچ‌گاه این معنی را نادیده نمی‌گیرد. اختلاف نحوه برداشت متفکران غربی از واژه‌های being و existence، مشکل به دست دادن ترجمه مناسبی از واژه وجود را دوجندان می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۵).

وجود، در بالاترین مرتبه عبارت است از واقعیت مطلق و نامحدود خدا، «واجب الوجود»ی که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. در این معنا، وجود ذات خداوند و یا ذات حق است. در مراتب پایین تر، وجود جوهر بنیادین «ماسوی الله»، یعنی عالم به تعبیر عده‌ای، از جمله ابن عربی است؛ لذا در معنای ثانوی، واژه وجود مانند علامتی اختصاری به کار می‌رود، برای اشاره به کل عالم، یعنی همه آن چیزی که هست؛ همچنین می‌تواند برای اشاره به هستی تک‌تک چیزهایی که در جهان یافت می‌شود، استعمال گردد؛ وجود در این معنا، کمابیش به طور متعارف «نور» به کار می‌رود که یک اسم قرآنی خداست. نور مادی واقعیتی است واحد و غیر قابل رؤیت، ولی همه رنگ‌ها، شکل‌ها و اشیاء به وسیله آن ادراک می‌شوند. وجود به عنوان نور الهی در ویژگی‌های خاصی، با نور مادی اشتراک دارد، نور، فی نفسه، نامریی است و تنها وقتی که با ظلمت آمیخته شود، قابل رؤیت می‌گردد. به همین سان، وجود، فی نفسه، نامریی است، ولی هیچ چیز را بدون وساطت وجود، نمی‌توان دید، بلکه ما فقط وجود را می‌بینیم که با حجابهایی که همان مخلوقات‌اند، پراکنده و مریی شده است و غیر وجود را نمی‌بینیم. اشیاء فی نفسه - بدون خدا - وجود ندارند و نمی‌توانند یافت شوند. شیخ معتقد است که هر آنچه در جهان درک می‌کنیم، فی نفسه، معدوم، ولی به یک معنی، به وجود حق، موجود است. به همین سان، هر رنگی که ادراک می‌کنیم، فی نفسه، معدوم، ولی به وجود نور، موجود است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۷).

بحث در وجود و مشخصات آن از ضرورت‌های پژوهش‌های مابعدالطبیعه به‌شمار می‌آید، بدین معنی که حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است. ابن سینا، سهروردی و ابن عربی نظر خاصی درباره وجود بیان کرده‌اند. برای روشن شدن بیشتر این موضوع، در این بخش اصول کلی عقاید ابن سینا، سهروردی و ابن عربی پیرامون مسأله وجود را نقل می‌کنیم:

وجود از نظر ابن سینا

از نظر ابن سینا "حقیقت هر شیء، وابسته به وجود آن است و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است که همین منزلت تعیین کننده صفات و کیفیات آن می‌باشد. هر چیز در عالم از آن جهت که هست و وجود دارد، غوطه ور در وجود است. ابن سینا وجود را بر سه قسم تقسیم کرده: ممتنع، ممکن و واجب که از میان این سه قسم، واجب الوجود یا خداست که امکان ندارد که نباشد از آن جهت که ماهیت و وجودش یکی است، وجود او عین ذات (ماهیت) اوست و ذات او عین وجود اوست. تنها اوست که وجودش در خودش است و به خود وجود دارد. در همه موجودات دیگر وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده شده، بنابراین همه از ممکناتند. وجود تمام جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارد و در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب الوجودی است که با افاضه دایمی نور خود بر آن به همه چیز، مقام هستی می‌بخشد. سپس وی این قاعده و اصل را به کار می‌برد که: «الواحد لایصدر منه الا الواحد» و نیز این که آفرینش از طریق تعقل صورت می‌گیرد. عمل آفرینش یا بخشیدن وجود و عمل تعقل، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تعقل در درجات بالای حقیقت است که درجات پایین تر به وجود می‌آید، همانند یکدیگرند. بنابر اصلی که ذکر شد از واحد بیش از یک وجود صادر نمی‌شود، همان وجودی که ابن سینا عقل اول می‌نامد و مطابق است با سر سلسله فرشتگان یا مقرب ترین ملائکه. این عقل آنگاه واجب الوجود را واجب و ماهیت خود را نیز از جهت وجوب یافتن توسط واجب الوجود واجب و نفس ماهیت خود را وجود ممکن تعقل می‌کند. به این تربیت عقل اول دارای سه بعد از معرفت می‌شود که از آن‌ها به تربیت، عقل دوم و نفس فلک اول و جسم فلک اول پیدا می‌شود؛ عمل به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم که فلک الافلاک است به وجود آید. عقل دهم چند وظیفه اساسی را به انجام می‌رساند، نه تنها به این عالم وجود می‌بخشد، بلکه همه صورت‌هایی را پدیدار می‌سازد که در ترکیب با ماده سبب پیدا شدن مخلوقات این ناحیه می‌شوند. هنگامی که مخلوقی بناست تکوین یابد، عقل دهم صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان - پذیر سازد و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود، عقل دهم آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد" (نصر، ۱۳۸۵: ۲۶-۳۱).

وجود از نظر سهروردی

از نظر سهروردی "واقعیت‌های مختلف، چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. حقیقت این است که همه‌ی چیزها به وسیله نور آشکار می‌شوند و بایستی به وسیله آن تعریف شوند. نور محض که سهروردی "نورالانوار" نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن به علت شدت نورانیت، کور کننده است. نور اعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقعیت خود، چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. از نظر وی ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آن‌ها حیات می‌بخشد. هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت اوست و همه چیز یا نور است یا ظلمت. اگر نور باشد و نورانیت آن از خودش باشد، در این صورت نور مجرد نام دارد و اگر از منبع دیگری نورانی شود، در این صورت نور عرضی نامیده می‌شود و ظلمت نیز اگر از خودش باشد در این صورت غسق نامیده می‌شود یا از چیزی دیگر است که هیئت نامیده می‌شود" (همان: ۷۳-۷۴).

وجود در نظر ابن عربی

ابن عربی در فتوحات، وجود را اصل اصل‌ها و همان الله می‌داند که به او همه‌ی مراتب، پیدا شده و حقایق، تعیین یافته‌اند (ابن عربی، ج ۹: ۳۰۲، به نقل از مریم صانع پور). قول به وحدت وجود که اساس تعلیم عرفان ابن عربی است، مبنی بر این اندیشه است که وجود، حقیقتی است واحد و ازلی که آن هم خداست و عالم خود، وجود مستقل حقیقی ندارد، وهم و خیال صرف است. عالم چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است؛ پس نمی‌توان به دو وجود جداگانه، یکی خالق و دیگری مخلوق قائل بود؛ بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجهی دیگر، حق است و بین آن دو وجه، تباین و تغایر ذاتی نیست. «به عقیده محیی الدین، این حقیقت واحد که وجود حق است، دارای یک تجلی ازلی است که ابن عربی آن را «فیض اقدس» می‌خواند و عبارت می‌داند از تجلی ذات الهی در صور جمیع ممکنات. این صورت ممکنات را محیی الدین امری معقول می‌داند که وجود عینی ندارد و همان است که آن را «الاعیان الثابتة فی العدم» می‌خواند و معتقد است که این صورت ممکنات در علم خدا ثابت است؛ همان‌طور که معانی نیز در عقول انسان، در عین حال هم موجود است،

یعنی به اقتضا ظاهر می‌شود و هم معدوم است، چون وجود خارجی ندارد ... خداوند از طریق همین اعیان ثابت‌ه است که بر احوال کائنات عالم علم دارد و البته موجودات را جز به همان طوری که به اعیان ثابت‌ه آن‌ها علم دارد، به ظهور نمی‌آورد ... این اعیان ثابت‌ه در عدم بر حسب اقتضا، از عالم معقول به عالم محسوس ظاهر می‌شود و این ظهور همان است که محیی‌الدین آن را «فیض مقدس» می‌خواند و معتقد است که در عالم وجود چیزی نیست که در مرحله ظهور بر خلاف حالی باشد که در مرحله ثبوت داشته است. بنابراین به عقیده ابن عربی، وجود، حقیقت واحدی است که در واقع چیزی جز ذات حق نیست، الا این که آن را چون از لحاظ مظاهر آن بنگرند، متعدد و متکثر بینند؛ اما وقتی آن وجود واحد را از لحاظ ذات و حقیقت بنگرند، آن همه کثرات را به وحدت راجع بینند و آن وحدت را عین حق دانند» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۱۱۹-۱۲۰).

خلاصه نظریه وحدت وجود ابن عربی را می‌توان در این عبارت فشرده‌ی او ملاحظه کرد: "فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها" 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 وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری "حق" است. پس هم اوست که هم "حق" است و هم "خلق"، هم "واحد" است و هم کثیر، هم "قدیم" است و هم "حادث"، هم اول است هم "آخر"، هم "ظاهر" است و هم "باطن" و همه این تناقض‌ها به اعتبارات است و به تفاوت چشم اندازها (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۰-۱۴۱).

از نظر ابن عربی اعیان ممکنات وجود اضافی مانند سایه‌ی وجود حقیقی هستند که یکی نشانگر منظره داخلی حق (باطن) و دیگری منظره بیرونی حق (ظاهر) است. حق ثابت است و تغییری ندارد، اما خلق و ظهور آن بی نهایت دارای تغییر و تنوع است و این تجلی مدام و همیشگی است، بنابراین هستی‌ها هر لحظه در آفرینشی جدید (خلق جدید) هستند و تکراری نیستند، یکی می‌رود و دیگری می‌آید.

ابن عربی برای این که نشان دهد واحد چگونه شکل کثیر می‌گیرد، مثال‌های متعددی زده است از جمله:

۱- آینه: تصویر شیء واحد در آینه‌های متعدد و متفاوت، مختلف خواهد بود و حال آن که اصل تصاویر متعدد واحد است.

۲- سایه: شیء واحد می‌تواند سایه‌های متعدد و مختلفی داشته باشد. متعدد بودن سایه‌ها مانع واحد بودن شیء نیست.

- ۳- آب: آب اشکال و اسامی مختلفی دارد: آب، یخ، بخار، برف، تگرگ، باران، چشمه، موج، رود و دریا در این جا ظواهر مختلف، اما اصل یک چیز است.
- ۴- هسته و درخت: یک گردو تبدیل به یک درخت بزرگ می‌شود، از نام‌های متعددی مانند ریشه، تنه، شاخه، برگ و میوه برخوردار می‌شود اما اصل واحد است.
- ۵- نَفَس (کلمه): از نفسی که می‌کشیم کلمات متعددی حاصل می‌شود، کلمه‌ها غیر قابل شمارش هستند، اما اصلشان که نَفَس است واحد است.
- ۶- نقطه: اصل همه خطوط و اشکال هندسی نقطه است، همه‌ی شکل‌ها، ظواهر متعدد نقطه هستند، اما نقطه واحد است (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۷).
- ابن عربی از دو منظر به آینه می‌نگرد، یکی خود آینه و دیگری نگرنده در آینه. آینه، همان انسان و یا مخلوقاتی است که جنبه انعکاس آفرینش را به عهده دارد و نگرنده در آینه خود حق تعالی است. بدین سبب آینه یا آدم، نقش تقابل بین عالم و حق تعالی را ایفا می‌کند و وسیله‌ای است که حق تعالی، تصویر هستی یا تصویر انعکاسی خود را در آن مشاهده می‌کند. ابن عربی نسبت انسان به حق را نسبت مردمک چشم به چشم می‌داند؛ همان‌گونه که نگاه کردن به وسیله مردمک حاصل می‌شود، خداوند نیز به وسیله انسان به خلقش نگاه می‌کند و انسان به منزله مردمکی برای نگریستن حق می‌شود. در نظر ابن عربی، انسان به عنوان نماینده حق، وسیله انعکاس او و در حقیقت علت خلق جهان است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸-۵۰).

در فصل دوم می‌گوید: «پس حق آینه توست که خود را در آن می‌بینی و تو آینه حقی، که اسماء خود و ظهور احکام آن را در تو می‌بیند و آینه عین حق است؛ پس امر درهم شد و به هم گشت. بعضی از ما در علم خود دست‌خوش حیرت گشت و گفت: "الْعَجْزُ عَنِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكِ» و بعضی دیگر علم پیدا کرد و چیزی نگفت (همان، ۲۰۵-۲۰۶).

وحدت وجود در "آینه" بیدل:

اندیشه و بینش عرفانی بیدل به خصوص عرفان وحدت وجودی او بر گرفته از مکتب ابن عربی است، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد بیدل یکی از برجسته‌ترین سخنگویان مکتب ابن عربی در میان شاعران فارسی زبان است؛ مکتبی که دارای یک نظام خاص و دستگاه منظم در جهان بینی عرفانی است و با زبانی خاص نمایانگر نوعی جهان بینی معین و بی‌سابقه می‌باشد.

"قلمرو شگفت بیدل، سرشار از جوانه‌های کلامی، جلوه‌های فلسفی و تجلی‌های عرفانی است، سه ضلعی که در پهنه دشت وسیع تخیل، تازه بنایی پر از ابهام را پی افکنده و با هندسه نو و نوآیین قد کشیده است. در این بنای ظریف هنری، آینه "فصوص" و "فتوحات" با آینه عرفان شبه قاره متناظر است. آثار بیدل منظره چنین تناظری است" (آرزو، ۱۳۸۱: ۱۷).

بیدل از عارفان منظومه وحدت وجود است و "همه اوست" در تمام آثارش موج می‌زند و ۳۲ بند ترجیعش، شرح عشق و مستی است. نشوه عشق مطلق است:
 که جهان نیست جز تجلی دوست این من و ما همان اضافت اوست
 (همان: ۲۲۷)

جهت روشن شدن کیفیت انعکاس نظریه وحدت وجود ابن عربی در غزلیات، نمونه‌هایی را ارائه می‌کنیم:

حق است آینه، اینجا، خیال ما و تو چیست که دید سایه‌ی در آفتاب تاخته را
 (بیدل/ج ۱/۱۱۲)

مهم ترین عناصر و واژه‌هایی که در این بیت به صورت درهم تنیده و گاه متقابل با یکدیگر، مبنای بیان اندیشه و تصویرسازی با آینه قرار گرفته‌اند و در مفهوم زبان ادبی یا خبری به توصیف و تصویر اندیشه‌های عرفانی پرداخته‌اند، از این قرارند:

(۱) آینه و حق (۲) آینه و خیال (۳) آفتاب و سایه (۴) آینه و آفتاب
 گزاره "حق است آینه" پیوند میان حق و آینه را بیان می‌کند و زمینه را برای حضور گزاره "خیال ما و تو چیست" فراهم می‌سازد و از کنار هم گذاشتن این دو گزاره، از جهات مختلف پیوندهای جدیدی میان "حق و خیال"، "خیال و آینه"، "خیال و ما و تو" شکل می‌گیرد. این موضوع با تمثیلی در مصراع مقابل مؤکد می‌شود، همان گونه که تاختن سایه بر آفتاب امری محال است، خیال ما و تو نیز از عهده درک آن عاجز خواهد بود. سایه و آفتاب جزو عناصری به شمار می‌روند که در این بیت حلقه مفاهیم و عناصر مربوط به اندیشه وحدت وجودی را گسترش می‌دهند و از این منظر شبکه ارتباطی این مفاهیم در این بیت را به گونه‌ای منجسم شکل می‌دهند.

ابیات زیر هم مؤیدی است بر این اندیشه بیدل:

خورشید ز ظلمتکده‌ی سایه برون است تاکی ز حدوث، آینه سازید قدم را
(بیدل/ج ۱/۹۷)

عمده ترین دایره واژگانی و عناصر محور هم نشینی این بیت به قرار زیر است:
(۱) از چیزی برای چیزی آینه ساختن، (۲) آینه و حدوث، (۳) آینه و قدم، (۴) سایه و حدوث،
(۵) خورشید و قدم
حضور عناصر وحدت وجودی مثل: خورشید و سایه، در این بیت زمینه را برای این نوع
قرائت، بسیار هموار ساخته است و آنچه پشتوانه این قرائت را محکم می‌سازد، مفهوم آینه
ساختن از حدوث برای قدم است.
بیدل دنیای مادی و حادث را ظلمتکده و سایه‌ای می‌داند که از ساحت خورشید بیرون
است و بر کسانی که آن را محملی برای رسیدن به قدم می‌سازند، خرده می‌گیرد و اعتراض
می‌کند.
حاصل نظرات ابن عربی درباره حادث و قدیم چنین است که: اگر سریان و ظهور حق تعالی
در موجودات از طریق صفات نبود، به طور کل هستی در عالم تحقق نمی‌یافت، همین امر است
که نیاز عالم به حضرت حق را محقق می‌سازد. او وجود ازلی را عین وجود و وجود غیر ازلی را
متعین به تعینات ظاهر بر اعیان ثابت می‌داند، از این رو وجود ازلی را قدیم و غیر ازلی را حادث
می‌نامد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۳، ۱۱۷، ۱۱۶، ۲۰۴).
یا:

جهان آینه دلدار و حیرانی حجاب من چمن صد جلوه و نظاره نایاب است شبم را
(بیدل/ج ۱/۲۱۵)

(۱) جهان و آینه (۲) آینه و حیرانی (۳) آینه و دلدار (۴) آینه و جلوه (۵) آینه و نظاره
گزاره "جهان و آینه بودنش برای دلدار" اولین پیوندی است که در بافت این بیت با الهام از
اندیشه‌های عرفانی ابن عربی شکل گرفته و زمینه دریافت وحدت وجودی را فراهم ساخته
است. در گزاره بعدی "حجاب بودن حیرانی" در پی تعیین جایگاه انسان در ارتباط با این آینه
است که عالی ترین صورت ارتباط را حیرت بیان می‌کند و برای این حیرت، تعبیر حجاب را به
کار می‌برد.

آن که در آینه خود را می‌بیند، آینه را نمی‌بیند. خداوند در آینه‌ی وجود انسان صورت
خویش را می‌بیند. انسان نیز در آینه‌ی وجود خود صورت خویش را می‌بیند که همان
صورت حق است. شیخ در فتوحات از عالم برزخ سخن می‌گوید و آن را به منزله‌ی خط

فاصل خیالی میان دنیا و آخرت می‌داند که می‌توان گفت نه از این دنیاست و نه از آخرت، و نیز می‌توان گفت که هم از این دنیاست و هم از آخرت و مثالی که می‌آورد خط فاصل میان سایه و آفتاب است که چنین خطی مفروض است ولی وجود خارجی ندارد. وجود آن خیالی است. خیال نیز چیزی است میان مثبت و منفی و موجود و معدوم. صورت در آینه نیز چنین است: می‌توان گفت نگرنده در آینه خود را دیده و آینه را ندیده، و نیز می‌توان گفت که آن جا جز آینه چیزی نبوده و کسی را ندیده است (موحد، ۱۳۸۵: ۲۲۰/ جهت اطلاع بیشتر ر.ک. اسپرهم: ص ۱۱).

یا:

به غیر عکس ندانم دگر چه خواهی دید اگر در آینه بینی جمال یکتا را
(بیدل/ج ۱/۱۱۳)

(۱) آینه و عکس (۲) آینه و جمال یکتا (۳) آینه و دیدن در صورت دیدن جمال یکتا از دریچه آینه، چیزی جز عکس این جمال قابل رویت نخواهد بود. در واقع عالم، "هستی" نیست، بلکه هستی ناماست، یا به عبارتی عکس روی اوست که در جهان نمودار شده است. ابیات دیگری که این نظر را صحنه می‌گذارند:

جلوه‌ی او داد فرمان نگاه، آینه را هاله کرد آخر به روی همچوماه، آینه را
(بیدل/ج ۱/۱۴۰)

(۱) آینه و جلوه (۲) آینه و نگاه (۳) آینه و روی (۴) آینه و ماه (۵) ماه و هاله. آینه به ذات خود چیزی ندارد و هرآن چه در آن دیده می‌شود، نتیجه فرمان جلوه جمال یکتای اوست و آینه نشان دهنده آثار گنج خدایی اوست که ما را بر ذات او رهنمون می‌سازد. آینه به تبع تمثال خود در هاله آن نور واقع شده و همان گونه که نور جمال الهی حیرت آفرین است، تماشای این آینه حیرت آفرین است.

تا آینه باقی است همان عکس جمال است ای یاس خروشی که نقاب است دل ما
(بیدل/ج ۱/۲۵۲)

(۱) آینه و عکس (۲) آینه و جمال (۳) آینه و دل (۴) آینه و نقاب کاینات، آینه‌های جمال یکتاست و هر آنچه در کون و مکان است، غیر از ذات بی همتای خدا معنا و مفهومی ندارد.

اوست که نامتناهی است و باقی موجودات همه متناهی‌اند. اگر کسی غیر از این تصور کند معلوم است که دل او در پرده جهل فرو رفته است. همین مضمون در بیت دیگری چنین آمده است:

جز معنی از آثار و عبارت نتوان خواند
گر غیر خدا فهم‌کنی غیر خدا نیست
(بیدل / ج ۱/ ۴۴۹)

یا:

چه ممکن است نگردد کباب حیرانی
نموده‌اند به آئینه جلوه‌ی او را
(بیدل / ج ۱/ ۱۲۳)

(۱) آینه و حیرانی، (۲) آینه و جلوه، (۳) آینه و نمودن

هرچند ویژگی مهم آینه "نمایاندن" است که این امر خود اسباب و علل حیرت را فراهم می‌کند، زیرا که جمال مطلق به هیچ چیزی دریافت نمی‌شود و عقل از درک کنه حقیقت وجود مطلق عاجز می‌ماند، اما از سویی جز حیرت راهی به سوی شناخت نیست، این شناخت نیز در جای خود بسیار ناچیز و اندک خواهد بود. زیرا ممکن‌الوجود از شدت ضعف تاب تجلیات محبوب را ندارد و نظاره در آن، بیننده را به تحیر می‌اندازد.

یا:

به چشم آینه تا جلوه گر شد چشم مخمورت

زمستی چون مژه بریکدگر افتاد جوهرها

(بیدل / ج ۱/ ۱۸۵)

(۱) آینه و چشم، (۲) آینه و جلوه، (۳) آینه و جوهر

اگر عمل خلقت را به تجلی برگردانیم و تجلی را به ظهور در آینه تشبیه کنیم، عالم قائم به خداست و با توجه و تجلی خدا باقی است، همان طور که تصویر آینه تا زمانی برقرار است که شخص ناظر در برابر آینه قرار داشته باشد و بدان بنگرد. چنانکه می‌گوید: «تصویر تا آنجا که تصویر است چیزی را از آینه دریافت نمی‌کند، بلکه کل وجودش را از صاحب تصویر به دست می‌آورد» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲). یعنی این که «تصویر از آینه نیست، خودش نیز مستقل نمی‌باشد، بلکه بیش از هر چیزی ناشی از صاحب تصویر است». همان طور که آینه غیر از آنچه

جانب صاحب تصویر دریافت می‌کند هیچ چیز از خود ندارد، جهان مخلوق نیز هیچ وجودی از خود ندارد (کاکایی، ۱۳۸۵: ۴۷۲).

جهان چیزی نیست جز تجلی خدا در صورت‌های اعیان ثابت که وجودشان بدون آن محال است و این تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آنها متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۸۱).

همچنین در ابیات زیر:

همه گر عکس آفاق است در آینه جا دارد بنام دستگاه عالم بی انفعالی را
(بیدل/ج ۱/۲۲۷)

(۱) آینه و عکس (۲) آینه و دستگاه (۳) آینه و انفعال

یا:

درون آینه بیرون نشسته است این جا به جلوه‌گر نرسیدی نقاب را دریاب
(بیدل/ج ۱/۲۵۹)

ادراک این معنی در صورت عکس که عالم است، از غیر انسان نمی‌آید، یعنی عدم که اعیان ثابت‌اند، آینه وجود حق است و عالم، عکس آن وجود است که به واسطه تقابل در آینه‌ی عدم ظاهر گشته و این عکس را ظلّ نیز می‌خوانند؛ زیرا که چنانچه ظلّ به نور ظاهر است و قطع نظر از نور کرده، عدم است، عالم نیز به نور وجود حقیقی پیدا و روشن است و نظر با ذات خود کرده، عدم و ظلمت است. «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» یعنی دیده اعتبار نمی‌گشایی و نمی‌بینی که حق چگونه وجود اضافی را که ظلّ و پرتو نور وجود حقیقی است، ممتد و منبسط بر اعیان ممکنات گردانید و انسان چون چشم این عکس است که عالم است؛ همچنان که چیزها به چشم دیده می‌شود و به واسطه چشم چیزها ظاهر می‌گردد، اسرار الهی و معارف حقیقی، به انسان ظهور می‌یابد و آنچه مقصود ایجاد عالم است، از انسان حاصل می‌شود و در انسان که چشم این عکس است، شخص پنهان است؛ یعنی آن شخصی که در مقابل آینه است که حق باشد؛ چه حق، انسان العین، یعنی مردمک این چشم عکس است که انسان مراد است و از کمال لطافت، آن شخص در این دیده که انسان است، مخفی است و مریی نمی‌گردد. چون به حقیقت در صورت انسانی که چشم عالم است، حق است که مشاهده جمال خود می‌نماید، یعنی انسان چشم عالم است که

عکس وجود حق است، و حق نور این دیده است؛ یعنی انسان العین این دیده است که انسان است (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۹۱-۹۷).

حیرتِ حسنی است در طبع نگه پروردم

شش جهت آینه‌بالد گر فشانی گرد ما

(بیدل / اج ۱/۱۵۷)

حلقه‌های موجود در این بیت که با آینه در ارتباطاند، عبارتند است از: (۱) حیرت و آینه (۲) شش جهت و آینه (۳) آینه و نگاه (۴) آینه و گرد شش جهت می‌تواند یادآور آیه زیر باشد: «**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُهُ**» (بقره / ۱۱۵)

یا:

شش جهت آینه دار شوخی اظهار اوست

نیست جز مژگانِ حجابی را که برداریم ما

(بیدل / اج ۱/۱۱۸)

(۱) آینه و شوخی (۲) آینه و اظهار (۳) آینه و آینه دار چنانکه می‌بینیم شاعر اندیشه‌ی پیوند شش جهت و او را با استفاده از امکانات فکری، زبانی و ادبی گوناگون به خوبی آشکار ساخته است. او در این بیت عناصر مربوط به نظریه وحدت وجود را، ابتدا رابطه "آینه و شش جهت"، سپس رابطه "شش جهت و شوخی"، "شش جهت و آینه‌داری" و در پایان "آینه و اظهار او را" بیان کرده است، هنر شاعر در آنجاست که برای نشان دادن بدیهی بودن این موضوع با توسل به گزاره دوم "نیست جز مژگان حجابی را که برداریم ما" اظهار می‌کند. اگر ما پیوند میان شش جهت و او را درک نمی‌کنیم، به این دلیل است که مژگان به صورت حجابی بر روی دیدگان ما افکنده شده است؛ در صورت برداشتن مژگان، دیدن حقیقت حاصل خواهد شد، یعنی همان نکته‌ای که سلجوقی در شرح این بیت از بیدل بیان کرده است:

آن که آن سوی جهانش خوانی

تا تو محو جهتی محدود است

وجود یکتا در عالم اطلاق، لایتناهی و غیر محدود و ماورای جهات است، اما وقتی که به عالم تعینات تجلی می‌کند، در من و تو تجلی می‌کند و من و تو با باقی مظاهر تجلی، همه مقید و متناهی و محدود و محو و در گرو جهات هستیم (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۱۴۸).

"شوخی" آنچه از سابقه‌ی کاربرد این تعبیر یا واحد زبانی در آثار بیدل برمی‌آید، این است که این واژه در ذهن و زبان بیدل بار عاطفی مثبت دارد و تعبیری است برای خطاب معشوق، و لحن حاکم بر کاربرد این واژه با توجه به بافت موقعیتی آن حاکی از القای حضور صمیمیت میان عاشق و معشوق است. مفهوم عمده‌ای که از این عنوان در ارتباط با معشوق در این بیت دریافت می‌شود این است که او معشوقی است که به هیچ روی محدود به حدود معرفتی و رفتاری شناخته شده‌ای نیست و هیچ‌گاه در دایره درک و فهم عاشقان یا انسان‌ها جای نمی‌گیرد.

هم او در بیت زیر "شوخی" را چنین تفسیر می‌کند:

شوخی که جهان گرد جنون نظر اوست

از آینه تا کنج تغافل سفر اوست

صوفی که ایمان او در روشنی عشق است، طبیعی است که به معبود خود، اوصافی را نسبت می‌دهد. شوخی یکی از این اوصاف است، یعنی این جهان پرشور و هیجان، گردی است که از جنون چشم شوخ محبوب برانگیخته شده و از جولانگاه آینه، یعنی از دنیای کثرت (تعینات) تا کنج تغافل، یعنی تا عالم وحدت (اطلاق) مجال سفر او گشته است. این مجال فاصله‌ای است بین طبیعت و ماورای طبیعت (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۱۵۸).

بیت زیر نیز بیانی دیگر از این موضوع است:

ز هر نقش قدم واکرده‌اند آینه‌ای دیگر

مژه خم کن، ز رمز خلوت تحقیق، در بگشا

(بیدل / ج ۱/ ۱۷۲)

(۱) آینه و نقش (۲) آینه و تحقیق (۳) آینه و رمز

یا:

هر نفس صد رنگ می‌گیرد عنان جلوه‌اش

تا کند شوخی عرق آینه می‌ریزد حیا

(بیدل / ج ۱/ ۱۶۷)

(۱) آینه و نفس (۲) آینه و رنگ (۳) آینه و جلوه (۴) آینه و شوخی (۵) آینه و عرق (۶) آینه و حیا

اول تجلی که بر سالک آید تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. شهود تجلی افعال را "محاضره" خوانند و شهود تجلی صفات را "مکاشفه"، و شهود تجلی ذات را "مشاهده" (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

رنگ‌ها دارد بهار عالم بیرنگ عشق

حسن اگر خواهد دویی آینه هم داریم ما

(بیدل / ج ۱/ ۲۰۰)

محور اصلی این بیت براساس: (۱) رنگ و بی‌رنگی (۲) آینه و حسن (۳) آینه و بی‌رنگی (۴) حسن و دویی

دو واژه "رنگ و بی‌رنگی" پارادوکس وحدت و کثرت را به تصویر می‌کشد، یعنی این که رنگ همان بی‌رنگ است و برعکس، در واقع رنگی وجود ندارد، هرچه هست همان عالم بی‌رنگ است که به شکل رنگ نمود می‌یابد.

بیت زیر نیز بیان گر این نظریه است:

جلوه، بی‌رنگی و نظاره، تماشایی رنگ

چمن آراست قدیمی که جدید است این جا

(بیدل / ج ۱/ ۱۹۹)

به عقیده بیدل، جلوه جمال مطلق که بی‌چون است، طبعاً باید بی‌رنگ باشد و نظاره و تماشای ما در گرو رنگ است، ولی ما کیستیم؟ ما هم مظهر اویم و از این جهت «او»یم. پس او به حیث این که مطلق و قدیم است، چمن آراست. و هم او به حیث این که در عالم تعینات و در عالم امکان است، جدید و نظاره‌چی است. پس در حقیقت چمن آرا عبارت است از آن ذات قدیمی که این‌جا در دنیای تعینات به حیث جدید و حادث و نظاره‌چی شناخته می‌شود. و این خود یک مسأله جدید و غریبی است (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۱۵۹).

یا:

نتوان یافت از آن جلوه بی‌رنگ سراغ

مگر آینه کنی دیده قربانی را

(بیدل /ج ۱/ ۲۰۵)

یا:

فشانند محمل نازت گل چه رنگ به صحرا
که گرد می‌کند آینه‌ی فرنگ به صحرا

(بیدل /ج ۱/ ۲۰۹)

یا:

چو آینه صد جمال پنهان ز دیده بی‌نگه مبرهن
چو صبح چاک هزار کسوت ز پیکر شخص عور پیدا

(بیدل /ج ۱/ ۱۵۲)

یا:

جهان توفانِ رنگ و دل همان مشتاق بی‌رنگی
چه سازد جلوه با آینه‌ی مشکل پسند ما

(بیدل /ج ۱/ ۱۸۳)

عالم کبیر مانند عالم صغیر صورت خداست. خدا خود را طبق اسم‌الظاهر متجلی می‌سازد و طبق اسم‌الباطن پنهان می‌کند. او چون بی‌نهایت است. هیچ‌گاه تجلیش تکرار نمی‌پذیرد؛ به عبارت دیگر وجود، صفات خویش را به انحاء و اطواری که دائماً متغیرند در دل عالم‌ظاهر می‌سازد؛ از این رو امور عالم دائماً در حال تحول است. عالم کبیر و عالم صغیر، هر دو به صورت خدا آفریده شده‌اند و هر دو احکام اسم‌ظاهر را نشان می‌دهند، در مورد عالم کبیر، اوصاف الهی در همه امور، در همه زمانها و در همه عوالم به نحو غیر متناهی تفصیل می‌یابند، این تفصیل به نحو بیرونی و عینی ظاهر می‌شود، صورت هر شیء متفردی در هر لحظه از میان همه اوصاف وجود، اوصاف خاصی ظاهر می‌سازد و این اوصاف خاص آن به آن تغییر می‌کنند (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

و ابیات زیر:

به این کثرت نمایی غافل از وحدت مشو بیدل

خیال، آینه‌ها در پیش دارد شخص تنها را

(بیدل /ج ۱/ ۱۱۸)

(۱ آینه و خیال ۲ آینه و پیش ۳ آینه و وحدت ۴ آینه و کثرت

یکی از پارادوکس‌های اصلی وحدت وجود، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است؛ یعنی خدا واحد کثیر و عالم، کثیر واحد است. تمثیل آینه می‌تواند هر دو وجه این پارادوکس را نشان دهد. اگر صورت‌های متعددی در آینه واحدی ظاهر شوند، کثرت صور به وحدت آینه آسیب نمی‌رساند. این آینه یک واحد کثیر است. به همین سان اگر اعیان موجودات که همان اعیان ثابت‌اند، همه در آینه خدا تجلی نمایند و به وجود خدا موجود باشند، خدا را می‌توانیم واحد کثیر بدانیم. ابن عربی در این مورد می‌گوید: «همه صور در حق ظاهر می‌شوند. پس مانند این است که عین واحدی به عنوان آینه باشد ... آینه در این جا عین واحدی است که صور ظاهر شده در آن کثیرند» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۱-۶۲). در این وجه از تمثیل، همان طور که آینه دیده نمی‌شود و فقط صور قابل رؤیت‌اند، ذات خدا که حکم آینه پیدا کرده نیز دیده نمی‌شود و آنچه را می‌بینیم عالم است. به قول ابن عربی، در این جا «حق مجلای صور ممکنات است. پس عالم را جز در حق نمی‌بیند». به قول او تجلی ذات حق جز به اندازه استعداد متجلی له نیست. متجلی له در آینه حق جز صورت خود را نمی‌بیند. یعنی حق را ندیده و ممکن نیست که ببیند؛ با آن که علم دارد که تنها در اوست که صورت خود را می‌بیند ...

وجه دوم این پارادوکس، وحدت در کثرت است. تمثیل آن، شخص واحدی است که در میان آینه‌های گوناگونی ظهور یافته باشد که از حیث تحذب و تقعر، کوچکی و بزرگی، شکل و رنگ متفاوت باشند. در این صورت، همه او را نشان می‌دهند، لیکن هر کدام به مقتضای حال و استعداد خود، تصویری متفاوت با سایر تصاویر ارائه می‌دهند. اگر بپذیریم که تصویر نه به آینه، بلکه به شخص ناظر قائم است و آینه به علت نیستی‌اش چیزی در آن ظاهر نشده، بلکه این تصویر غیر از خود شخص ناظر چیز دیگری نیست، در آن صورت در همه این صور گوناگون خود آن شخص است که ظاهر شده است.

به عنوان مثال تصاویری را در نظر بگیرید که از صورت شخصی واحد در آینه‌های متعدد به وجود می‌آیند. همه آن تصاویر از آن جهت که تصویرند، جز یک تصویر واحد نیستند که همان شخص ناظر است. هیچ یک از خود وجود یا بقایی ندارند، مگر از طریق همان یکی. در این جا «همه چیز برای تو عین خدا می‌شود، زیرا در همه چیز چشم تو تنها بر خداست» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۱). از نظر ابن عربی نیز، تمثیل آینه راهی است برای نشان دادن کیفیت پیدایی کثرت از وحدت بدون آن که به وحدت لطمه بخورد. چنان که می‌گوید: «در ممکنات وجودی غیر از وجود حق نیست، مانند صورت در آینه.» (همان: ۴۸). وی دو وجه یاد شده از تمثیل وحدت و کثرت را با ذکر دو نوع آینه در دو فص اول از فصوص، توضیح می‌دهد: در «فص آدمی» خلق آینه حق است، یعنی خدا خود را در آینه خلق و در بالاترین درجه آن، انسان

کامل، می‌بیند؛ و در «فص شیخی»، ابن عربی این امر را بیان می‌کند که حق آینه خلق است و انسان خود را در آینه خدا می‌بیند، یعنی جهان‌بینی وحدت در کثرت از آن خداست و جهان‌بینی کثرت در وحدت از آن عارف، هر کدام خود را در آینه دیگری می‌بیند. در قوس نزول، خدا آینه انسان را صیقل می‌دهد و در آن تجلی می‌کند. و در قوس صعود، عارف قلب خود را صیقل می‌دهد و با نیستی خود، خدا را نشان می‌دهد. حال هنگامی که عارف به وحدت می‌رسد قوس نزول و صعود یکی می‌شوند و تمثیل آینه هر دو وجه را با هم نشان می‌دهد (کاکایی، ۱۳۸۵: ۴۷۴-۴۷۶).

و این نکته ای عجب است که از وجهی حق، انسان العین است و از وجهی انسان، انسان العین است. چون عالم با انسان که به جای دیده اوست، مثل یک شخص است و مسما به «انسان کبیر» است و انسان از آن جهت که خلاصه و حقیقت و منتخب همه است، جهانی است علی‌حده و فی الواقع همان نسبت که حق را با انسان است، انسان را با جهان هست (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۹۱-۹۷).

نتیجه

وحدت وجود، یکی از آراء و عقایدی است که مورد توجه عارفان و شاعران زیادی قرار گرفته، به گونه‌ای که بخش عمده‌ای از آثار خود را به بحث پیرامون این نظریه اختصاص داده و از زبان استعاره، تمثیلی و تشبیهی برای بیان جنبه‌های اسرارآمیز آن استفاده کرده‌اند. از آنجا که "آینه" از تمثیل‌های رایج در نظریه وحدت وجود به شمار می‌آید و در آثار و غزل‌های بیدل هم حضور بسیار پررنگی با مفاهیم و کارکردهای زبانی، ادبی و فکری گوناگونی دارد، در نتیجه نمی‌توان آن را به مفهوم یا کارکردی خاص محدود ساخت. این بررسی اثبات کرد که یکی از کارکردها و مفاهیم عمده‌ی "آینه" در شعر بیدل ریشه در نظریه وحدت وجود دارد، هرچند که اشعار بیدل به گونه‌ای است که حتی در سطح یک تمثیل، یک بیت و مصرع، چندین مفهوم یا کارکرد سر بر دوش هم نهاده‌اند و تعیین مرز مشخص میان آن‌ها به سادگی امکان پذیر نیست. تنها تفاوتی که می‌توان در میان این شبکه منسجم مفهومی و کارکردی در شعر بیدل قائل شد، این است که در بعضی نمونه‌ها، برخی کارکردها و مفاهیم نسبت به کارکردها و مفاهیم دیگر حضور پررنگ‌تری دارند و ما نیز بر این اساس، در این بررسی نمونه‌هایی را که در آن‌ها "آینه" از منظر نظریه وحدت وجود پررنگ‌تر می‌نمود، ارائه دادیم.

منابع و مأخذ

- قرآن مجید. ترجمه فولاد وند
 آرزو، عبدالغفور. (۱۳۸۱). *خوش‌هایی از جهان بینی بیدل (ادبیات افغانستان)*. چاپ اول. مشهد: انتشارات ترانه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م). *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلائی عفیفی. قاهره: انتشارات الزهرا.
- _____ . (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد. چاپ اول. تهران: نشر کارنامه.
- _____ . (۱۲۹۳ق). *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی). بیروت: ناشر دار صادر.
- اسپرهم داود. (تابستان ۱۳۹۰). «نقش خیال در فرایند ادراک از نظر ابن عربی». *فصلنامه حکمت و فلسفه*. سال هفتم. شماره دوم. صص ۷-۳۶.
- اولوداغ سلیمان. (۱۳۸۴). *ابن عربی*. ترجمه داوود وفايي. چاپ اول. تهران: نشرمرکز.
- بیدل دهلوی مولانا عبدالقادر. (۱۳۸۶). *دیوان بیدل دهلوی*. تصحیح اکبر بهداروند. چاپ اول. تهران: انتشارات نگاه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چتیک و پیش‌گفتار سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: چاپخانه انتشارات علمی و فرهنگی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محمی‌الدین ابن عربی*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک ویلیام. (۱۳۸۸). *عوامل خیال*. قاسم کاکایی. چاپ سوم. تهران: انتشارات هرمس.
- زرین کوب عبدالحسین. (۱۳۸۲). *ارزش میراث صوفیه*. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سلجوقی، صلاح‌الدین. (۱۳۴۳). *نقد بیدل*. چاپ کابل.
- صانع پور، مریم. (۱۳۸۵). *محمی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*. چاپ اول. تهران: نشر علم.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.

لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۸). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چاپ سوم. تهران: انتشارات زوار.

نصر، سید حسین. (۱۳۸۵). *سه حکیم مسلمان*. مترجم احمد آرام. چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران.

