

بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی

دکتر مسعود روحانی - دکتر سیاوش حق جو - علی اکبر شوبکلائی*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

چکیده

اندیشه وحدت وجود ابن عربی آرام آرام در سراسر سرزمین‌های اسلامی به‌ویژه در ایران و پس از آن در هندوستان، گسترش یافت. یکی از مهم‌ترین راه‌های گسترش این اندیشه متون ادبی عرفانی مخصوصاً شعر شاعران عارف بوده است. اندیشه وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی نیز به نحو بارزی تجلیافته است. موضوعاتی چون وحدت وجود، تشبیه و تنزیه، ظاهر و باطن، وحدت و کثرت و دیگر موضوعات در رباعیات بیدل مطرح شده است و می‌توان گفت رباعیات بیدل عرصه بیان اندیشه‌های عرفانی او است. بیدل به وحدت وجود اعتقادی راسخ دارد و در کلامی محکم و استوار مباحث این اندیشه را تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، تصوف، وحدت وجود، ابن عربی، بیدل دهلوی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۵/۲۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۲۳

Email: Ruhani46@yahoo.com

Email: s.haghjou@umz.ac.ir

*Email: aa.shoobkolaee@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

عرفان تجلی بی‌تابی روح کنجکاو و غیب‌جوی انسان است. شاید اولین شکل‌درشناخت عرفانو تصوف تعریفاً نباشد؛ دشواریت تعریف سببشده است «هفتاد و هشت تعریف فقط از سده سوم و چهارم برای آن گردآوری شود.» (بدوی ۱۳۸۹: ۴۳) نگرش عرفانی در همه مذاهب‌ها وجود دارد. کوشش برای درک حقیقت محض و رابطه شخصی و مستقیم با مرکز هستی (خدا) به فطرت آدمی وابسته است و «به هیچ قوم و مذهبی محدود نمی‌شود.» (زرین کوب ۱۳۸۳: ۲۰) اگر بپذیریم که عرفان «نگاه هنری و

جمال‌شناسان نسبت به الاهیات و دین است، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۱۵)

اثری که به‌طور مستقل به بحث درباره آرای ابن‌عربی در غزلیات و رباعیات بیدل اختصاص داشته باشد، یافته نشد. غزلیات و رباعیات بیدل از نظر ساختاری مورد توجه قرار گرفته و در قالب مقالات و کتاب‌هایی به آنها پرداخته شده است و کتاب شاعر آینه‌ها اثر محمدرضا شفیع کدکنی از جمله برجسته‌ترین آنها است. به عقیده شفیع کدکنی، حجم زیاد اشعار بیدل بخش زیادی از شعر بیدل مبهم است. (۱۳۶۶: ۳۱) عبدالغفور آرزو در کتاب مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ (۱۳۸۸) به‌طور اختصاصی به یکی از مباحث مهم اندیشه ابن‌عربی، یعنی انسان کامل در اشعار بیدل پرداخته، اما تقریباً تمام جست‌وجوها در مثنوی‌های بیدل صورت گرفته است. صلاح‌الدین سلجوقی در کتاب نقد بیدل (۱۳۸۰) به تحلیل اندیشه بیدل از نگاه عرفان اسلامی پرداخته و اشاراتی بسیار مختصر به ابن‌عربی داشته است، اما نقص کار سلجوقی این است که در توضیح و گزارش شعر بیدل به آثار ابن‌عربی و شاگردان او مراجعه نکرده و حتی اصطلاحات وحدت وجودی را براساس عرفان پیش از ابن‌عربی تحلیل نموده است. طلحه رضوی در مقاله «وحدت وجود و شهود در کلام بیدل» به تحلیل نمونه‌هایی محدود از مثنوی‌های بیدل در موضوع فوق پرداخته است. معصومه غیوری نیز در محیط وحدت (بررسی وحدت وجود ابن‌عربی در محیط اعظم بیدل) سه موضوع وحدت وجود، انسان کامل و وحدت و کثرت را در اشعار بیدل تحلیل کرده است.

آغاز تصوّف و عرفان

تصوّف اسلامی در طول حیات خود، تحولات زیادی یافته است. یقیناً تصوّف مولوی به همان رنگ نبوده است که در آغاز ایجاد آن جلوه داشته است. «تصوّف در آغاز و صدر اسلام، به صورت عملی وجود داشت نه به صورت نظری»؛ (غنی ۱۳۷۵: ۱۹) به عبارت دیگر، «کهن‌ترین و عتصوّف‌زهد و ورع بود نه تصوّف فلسفه و نظر». (نیکلسن ۱۳۵۸: ۱۷) شاید بتوان گفت که تصوّف در آغاز، زبان خاص خود را نداشته است؛ یعنی زبان تصوّف با فقه و کلام تفاوتی نداشته است. تصوّف آرام‌آرام در طی چندین سال، به زبان خود رسید و از همان زمانی که زبان ویژه خود را یافت، چهره ویژه و مختص خود را در فرهنگ اسلامی به دست آورد. هرچند به قول شفیع کدکنی، تعیین «نقطه آغاز تصوّف» یکی از دشوارترین مسائل نزد محققان است و چنین نقطه‌ای وجود علم و تحقیق ندارد، (ر.ک. شفیع کدکنی ۱۳۸۶: ۳۰) شاید بتوان گفت از زمان بایزید تفاوتی روشن و دقیق میان کلمات صوفیه با متشرعین و فقها و متکلمین پیدا شد؛ بنابراین، نقطه آغاز تصوّف به تولّد زبان تصوّف، یعنی زمان بایزید برمی‌گردد. آغاز منسجم و دقیق شعر عرفانی فارسی هم با آثار سنایی غزنوی است. او کلمات پراکنده عرفا را نظم و انسجام بخشید و در قالب‌های بزرگ و مطرح شعر فارسی آثاری ایجاد کرد که به‌گونه مستقیم یا غیرمستقیم، سرمشق شاعران صوفی پس از خود گردید.

تصوّف اسلامی در قرن سوم هجری، با ظهور بزرگانی همچون ذوالنون، محاسبی، بایزید و جنید بغدادی چهره‌ای روشن پیدا کرد و با ظهور حلاج و بهو وجود آمدن آثاری تعریف، کشف‌المحجوب، رساله‌التفسیریه، رباعیات ابوسعید و آثار خواجeh عبداللّٰه پایه‌های عرفان و تصوّف استوار گردید. (نصر ۱۳۸۲: ۹۱) ابو حامد غزالی با آثار عظیمش به تصوّف رنگ شرعی بخشید و کسانی چون عین‌القضات و احمد غزالی و دیگران به لحاظ نظری، به استحکام تصوّف اسلامی مدد رساندند. «در مغرب جهان اسلامی، بزرگانی چون ابن عریف و ابومدین، استاد ابن عربی، جلوه‌گر می‌شوند و همچنین در شرق، علا و هبر شیخ اشراق، احمد رفاعیو عبدالقادر گیلانیونجم‌الدین کبیر یظه‌ور کردند و تصوّف استقامت را کامل یافت.» (همان: ۹۳) ابن عربی در چنین شرایطی با در اختیار داشتن چنین میراث‌گران بهایی با بهره‌ر صه وجود نهاد.

ابن عربی

«ابو عبداللّٰه محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی طائی در ۲۷ یا ۱۷ رمضان ۵۶۰ هـ ق در شهر مرسیه اسپانیا (اندلس) متولد شد.» (ابوزید ۱۳۸۵: ۴۳) این شاعر، نویسنده، فیلسوف، عارف، محدث و مفسّر اسلامی «قصداً و رسماً در ۵۸۰ در ۲۱ سالگی، به طریق تصوّف وارد شد.» (جهانگیری ۱۳۶۷: ۱۶) و از محضر استادان زیادی چون ابومدین که او را «شیخ مغرب می‌گفتند، همان‌گونه که عبدالقادر گیلانی را شیخ مشرق می‌خواندند» (غنی ۱۳۷۵: ۴۹۵) بهره‌مند شد. یکدیگر از استادان او ابوالعبّاس عرینی «شخصی زاهد و امّی بود که نه حساب می‌دانست و نه نوشتن.» (عدّاس ۱۳۸۸: ۷۰) در این راه، ابن عربی به وسیله استادان زیادی راهنمایی و ارشاد شده است؛ جهانگیری استادان تصوّف او را سی و یک تن «(۱۳۶۷: ۱۶-۶۶) و استادان دیگری را که در علوم دیگر از آنها کسب فیض کرده است، بیست و پنج تن (همان: ۸۵-۹۱) برمی‌شمارد. ابن عربی «ظاهر آخر قهاز علی بن عبداللّٰه جامع گرفتاهست» (همان: ۶۶) و یا «در واقعه‌ای که خضر را ملاقات کرده‌است»، (زرین کوب ۱۳۶۲: ۱۱۰) «به قول جامی و اسطه‌خر قهاز دست‌مبارک خضر دریافت کرده است.» (جهانگیری ۱۳۶۷: ۶۷) «در سفر به مکه در ۶۰۰ هـ ق با پدر صدرالدین قونوی آشنا شد که بعدها صدرالدین بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های او شد.» (محمود الغراب ۱۳۸۹: ۱۷)

ابن عربی بسیار پرکار بود و آثار فراوانی از خود به جا گذاشته‌است. جهانگیر یاز پانصد و یازده کتاب و رساله او نام می‌برد. (۱۳۶۷: ۹۳-۱۱۹) در میان این آثار بعضی از آنها شهرت زیادی یافته‌اند. مشهورترین این آثار فصوص‌الحکم، فتوحات مکیه و ترجمان‌الاشواق است.

اندیشه ابن عربی

ابن عربی در طول عمر خود، از مطالعه فارغ نبود و از کسب فیض از حضور دانشمندان غافل نمی‌گشت؛ به همین دلیل، علوم زمان خود «اعمّ از فقه، حدیث، علم حروف، علم الفلک، علم الموسیقی، علم الطب... رافر اگر فته بود و در کنار علوم مظاهر، از دانشویژه اهل عرفان که مرحمت خدا است، بهره‌مند بود هاست.» (محمدی ۱۳۸۶: ۲۴) قرآن عمده‌ترین منبع در نظم دادنبه نوشته‌های ابن عربی به حساب می‌آید (همان:

۵۹) و «روایات، منبع بعدی اندیشه و نظریات او است.» (همان: ۶۰)

کتاب فتوحات و آثار دیگرش حکایت از این دارد که از فرهنگ اسلامی و عرفان پیش از خود، به طور دقیق آگاهی دارد و در عین حال، «بنیان‌گذار اسلوبیت از هوسبکیبیدر عرفان اسلامی به شمار می‌آید.» (ابراهیم‌دینانی ۱۳۸۴: ۷۵) «اینسبکیبیدر نقطه اوج تفکر صوفیانه در عرفان گسترده اسلامی است.» (اولوداغ ۱۳۸۷: ۱۵۴) «اندیشه ابن عربی البتّه نشانه بلوغ و رشد اندیشه اسلامی است و از این نظر اهمیت دارد.» (ابوزید ۱۳۸۵: ۳۸) این اندیشه چنان بزرگ است که «هر پژوهش‌گر شناختی را که از ابن عربی به دست می‌دهد، به اندازه خود پژوهشگر است.» (همان: ۱۴۰) «کسی که ابتدائاً تلاش می‌کند ابن عربی را بشناسد، خود را در آزمونی می‌یابد که در پیادامه یار دپایاومی گردد؛ پس خضر راهمی جوید.» (چیتیک و سولیوان ۱۳۸۹: ۱۳۰)

کلمات ابن عربی بسیار سخت و دشوار است؛ به این دلیل که پشتوانه عظیمی از آیات و روایات و تاریخ عرفان اسلامی را به همراه اصطلاحاتی که ساخته خود وی است، با خود دارد؛ زبانی که ویژه اندیشه او است. «بی‌شک منشأ دشواری او باهام آثار ابن عربی را باید در ساختار تجربه عرفانی او جست.» (ابوزید ۱۳۸۵: ۱۰۲) این تجربه عرفانی با زبان ویژه‌اش، به سادگی به دست نیامده است، بلکه به گفته آسین پلاسیون، «ابن عربی ریاضت‌های بسیار دشواری می‌کشید و مسیرهای سختی را طی می‌کرده است.» (اولوداغ ۱۳۸۷: ۴۵) این اندیشه که به سختی ساخته و پرداخته شده است، «به صورتی عام و گسترده بر ادبیات صوفیانه در تمام مناطق جهان اسلام، از اندلس تا اندونزی، تأثیر گذاشته است.» (همان: ۱۵۱)

ابن عربی چنان‌سایه عظیمی بر عرفان اسلامی نهاده است که بدون شناخت او در حقیقت، شناختن تصوّف اسلامی امکان‌پذیر نیست. «تأثیر افکار و اندیشه‌های ابن عربی در جهان اسلام و طریقه‌های صوفیه و عرفا، از گذشته تا کنون، مسأله‌ای قابل توجه و تأمل بوده است.» (جلالی شیجانی ۱۳۹۰: ۳۹) بنابراین، باید تکلیف یک متصوّف یا محقق تصوّف درباره او روشن باشد. «نسبت به او نمی‌توانی طرف بود؛ یا العنون فرینیا تعزیز و تکریم.» (عدّاس ۱۳۸۸: ۳۲)

تصوّف از آغاز تا کنون همواره با مخالفت‌هایی مواجه بوده است، اما مخالفت‌ها به‌تدریج بسیار شدیدتر بوده است. «ابن تیمیه به شدت به ابن عربی و کتاب فصوص الحکم او حمله می‌کند (بدوی ۱۳۸۹: ۱۱۶) و مقدسار دبیلدر کتاب حدیقه‌الشیعه، و حدت وجودیان را به کفر و زندقهمتّصمفی کند.» (همان:

۱۰۳) این سلسله مخالفت‌ها به‌علاء الدوله سمنانی، برهان‌الدین بقاعی، مجلسی، و شیخ احمد احسائی هم کشیده می‌شود. (محمدی ۱۳۸۶: ۱۳۴) در عین حال، کسانی هم او را تا حدّ قطب و ولی محترم داشته‌اند. (زرین‌کوب ۱۳۶۲: ۱۱۲) این نوسان مرتب در نظر موافقان و مخالفان این اندیشه او، یعنی وحدت وجود برمی‌گردد.

وحدت وجود

محور تمام گفته‌های ابن عربی وحدت وجود است؛ هر چند ابن عربی خود این اصطلاح را به کار نبرده است و «این اصطلاح ساخته شاگردان ابن عربی است»؛ (کاکایی ۱۳۸۵: ۱۴۴) اندیشه‌ای پیچیده هود پیر یاب (محمدی ۱۳۸۶: ۱۰۷) «کهدر کنار زبان خاصان عربی، نمایش گرنوعی جهان بینیمعیّن و بی سابقه است» (شفیعی کدکنی ۱۳۵۸: ۱۶۶) و همه نزاع‌ها بر سر آن بوده است. (غنی ۱۳۷۵: ۱۷۲) وحدت وجود اساساً اندیشه‌ای عرفانی است؛ اگر چه به فلسفه همراه پیدا کرده باشد.

ابن عربی معتقد است که در وجود، جز خدا نیست و ما با این که موجودیم، وجودمان متکی به خداست و هر کس که وجودش به دیگری تکیه داشته باشد، در حکم معدماست. در فتوحات می‌گوید: «ما فی الوجودِ إلی الله وَ نَحْنُ و ان کُنّا موجودین، فَأَما کان وجودنا به و من کان وجودهً بغيره فَهُوَ فی حکم العدم.» (فولادی ۱۳۸۹: ۳۰۸) با توجه به اینکه اساس دین اسلام بر توحید و کلمه «لا اله الا الله» نهاده شده است، این اندیشه به گونه‌ای ریشه‌ای در میان عرفای مسلمان مطرح بوده است. وحدت وجود، یعنی اینکه هستی فقط خدا است و جز او کسی و چیزی در جهان نیست، یا به قول ابوالعباس قصاب: «لیس فی الدارینِ الا ربّی و انّ الموجودات کُلّها معدومهٌ إلیا و جوده» (همدانی ۱۳۷۷: ۲۵۶) و همین مفهوم را در عبارتی دیگر، معروف کرخی می‌گوید: «لیس فی الوجودِ إلی الله» (همان: ۲۵۰) کلماتی این گونه در طول تاریخ عرفان اسلامی، مطرح بود و از سوی کسانی چون بایزید بسطامی و حلاج گسترش یافت، اما آن که این بحث را مدوّن و منسجم ساخت، محیی‌الدین ابن عربی بود که با تدوین و تحکیم تئوریک این اندیشه، بر عارفان پس از خود تأثیر گذاشت. از آنجایی که ادبیات فارسی با عرفان، آمیزشی عمیق دارد، از اندیشه وحدت وجود ابن عربی تأثیراتی گسترده پذیرفته است؛ به گونه‌ای که، دامنه تأثیر این اندیشه به تمام جغرافیای اسلام رسیده است.

از نظر ابن عربی، توحید با دو بیسازگار نیست و نمی‌تواند وجود بهیشتی از یک حقیقت قائل شد. از نظر او، «در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود را ستی تا استوار و حق است.» (سعیدی ۱۳۸۷: ۱۰۹۹) ابن عربی وحدت وجود را در رساله‌الاحدیّه چنین بیان می‌کند: «او هست و با او نه پسی است و نه پیشی، نه زیری و نه زبری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجایی و نه کبی، نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی و اکنون همان است که بوده است. واحدی است بی وحدت و فردی است بی فردیت. از اسمو مسمی ترکیب نشده است؛ چه نام او «او» است و مسمای او «او.»» (نصر ۱۳۸۲: ۱۱۲) خلاصه نظریه وحدت وجود را در این عبارت فشرده ابن عربی می‌توان ملاحظه کرد: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا.» (شفیعی کدکنی ۱۳۵۸: ۱۶۶)

در نظریه وحدت وجود، هیچ موجودی دارای هستی نیست، بلکه هستی مختص خدا و نام‌های او است. هستی‌های دیگر در حقیقت، هستی او است و در همه هستی جز او، کسی صاحب «وجود» نیست؛ به عبارت

دیگر، در همه اجزای جهان، آنچه که در حقیقت وجود دارد، خدا است و این نکته را عارف ادراک می‌کند و یا به قول حضرت علی (ع) او را می‌بیند و آنگاه او را بندگی می‌کند: «لا أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (همدانی ۱۳۷۷: ۲۵۷) اینکه قرآن می‌فرماید: خدا نور آسمان و زمین است، یعنی اصل «السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»؛ اصل وجود آسمان و زمین. وجود ذات خدا است که جوهر عزت باشد. (همان: ۲۵۷) ابن عربی در فتوحات تأکید می‌کند که «خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست، بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود: کان الله و لم یکن معه شیء» (خدا هست و چیزی جز او نیست)؛ یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست. وجود فقط خدا است و موجودی غیر از خدا نیست.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۲۱۶) او معنای توحید و کلمه «لا اله الا الله» را همین می‌داند: «بزرگان (اهل عرفان) اعتقادشان به لا اله الا الله غیر از آن طوری است که دیدگاه عقلی می‌گوید. به اعتقاد آنها وجود خدا است و جز او موجودی نیست.» (همان: ۲۱۶)

معنی این سخنان ابن عربی نه عقیده همه‌خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است.»؛ معنی آن این است که اعتقاد به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام، یعنی شرک است و انکار لا اله الا الله.» (نصر ۱۳۸۲: ۱۱۱-۱۱۲)

این وجود واحد در تجلی و ظهور، دارای کثرت است. این متکثرات ظهور اسماء الهی در اعیان، بر حسب استعداد است. این اعیان ظهور اسمای او است. ظهور اسما در این اعیان و ممکنات نتیجه نفس رحمانی است. نفس رحمانی در کلمه مقدس «کن» تجلی دارد. «اشیاء و کلمات موجود با تنفس به عنوان نتیجه قول خداوند تحقق می‌یابند.» (چیتیک ۱۳۹۰: ۲۶۲) ابن عربی می‌گوید: «خدا به هر چیزی بگوید باش، تجلی و ظهور می‌یابد. اعیان به این ترتیب از نفس رحمانی متجلی می‌شوند» (همان: ۲۶۲) و این یعنی اسم الهی از باطن به ظاهر می‌آید.

اسمای الهی در باطن، وحدت محض دارد و چون ظاهر می‌شود، متکثر جلوه می‌کند. این جلوه متکثر صفت اعیان و مخلوقات است. با این حال، وجود، چه در باطن و چه در ظاهر، از آن خدا است. «صفت اساسی وجود حق وحدت است و صفت اساسی وجود ظاهر کثرت است؛ پس هر که قایل به کثرت باشد، نظر به حقیقت وجودی کرده است از حیث ظهور آن حقیقت در عالم و این، کثرت اعیان است.» (عفیفی ۱۳۸۶: ۱۶۵) عارف کامل در این کثرت اعیان، وحدت را مشاهده می‌کند و به معدوم بودن همه مظاهر در برابر باطن و ذات واحد خدا پی می‌برد و آنگاه می‌گوید: أنا الحق و این سخن حلاج است که پیش از ابن عربی، بر زبان آورد. در این مکتب، موضوعات زیادی مطرح است که در یک نظام دایره‌ای باهم پیوسته‌اند. در اینجا به‌طور فشرده، چند موضوع که به این مقاله مرتبط است، طرح می‌گردد.

۱. ظاهر و باطن: هستی در تمام مراتب تجلی خارج از نام او نیست و در حقیقت، وجود متعلق به ذات باری است که در مراتب متفاوت جلوه کرده است. ابن عربی در فص سوم، به این موضوع اشاره می‌کند و می‌گوید که هستی اسم ظاهر حق است و روح عالم اسم باطن حق است. (۱۳۸۹: ۵۴۵) در فتوحات هم تأکید

می‌کند که عالم را اسم ظاهر حق آشکار کرده است. (ابن عربی ۱۳۸۱، ج ۹: ۳۱۷) در عین حال، این عالم ظاهر که در مظاهر اعیان آشکار شده است، همان وجود حق است (همان، ج ۸: ۴۳۳) و این پارادوکس ظاهر و باطن، یا پیدایی و پنهانی، یکی از پارادوکس‌هایی است که در اندیشه وحدت وجود خود را نشان می‌دهد.

۲. تشبیه و تنزیه: یکی دیگر از پارادوکس‌های اندیشه وحدت وجود، پارادوکس تشبیه و تنزیه است. این پارادوکس یکی از مهم‌ترین پارادوکس‌های این اندیشه است. خداوند هم خارج از عالم و متعالی از آن است و هم در درون آن است. پارادوکس تنزیه و تشبیه از اینجا متولد می‌شود. این مطلب یادآور سخن مشهور حضرت امیرالمؤمنین (ع) است که خداوند داخل اشیا است نه به یگانگی و بیرون اشیا است نه به بیگانگی؛ پس نه می‌توان تشبیه کرد و نه تنزیه، بلکه باید با تکیه بر هر دوی این دو طریق، به معرفت الله نایل شد.

فَإِنْ قُلْتَ بِالْتَّنْزِيهِ كُنْتَ مَقِيدًا وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُخَدِّدًا
وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا
(ابن عربی ۱۳۸۹: ۵۴۷)

۳. وحدت و کثرت: ابن عربی معتقد است که عین وجود واحد است و کثرت در ظهور اسما است. «وَ الْعَيْنُ وَاحِدَةٌ مِنَ الْمَجْمُوعِ فِي الْمَجْمُوعِ. فَوَجُودُ الْكَثْرَةِ فِي الْأَسْمَاءِ وَ هِيَ النَّسَبُ.» (همان: ۵۵۷) این وحدت عین و کثرت اسما مثل نسبت عدد یک به اعداد است که به همان نسبت که عدد یک اصل همه اعداد است و اعداد صورت‌ها و مراتب عدد یک هستند، کثرت نیز ظهور و تجلی مراتب وحدت است. «فَأَخْتَلَطَتِ الْأُمُورُ وَ ظَهَرَتِ الْأَعْدَادُ بِالْوَاحِدِ فِي الْمَرَاتِبِ الْمَعْلُومَةِ» (همان: ۵۵۸) یک همان جوهر و اصل هستی و اعداد صورت آن است. «از نظر جوهر، عالم واحد است و از جهت صورت، متکثر.» (ابن عربی ۱۳۸۱، ج ۹: ۲۴۷)

۴. پارادوکس اطلاق و تقیید: بالاترین مرتبه وجود مرتبه ذات است که هیچ شرط و قیدی ندارد و هر اسم و رسم و حکمی از آن ساحت دور است. این حقیقت ذاتی که از هر نسبت و اضافه و اسم و رسمی دور است، حتی از قید اطلاق، «به واسطه فیض اقدس مرتبه عمانیه و نفَس رحمانی به ظهور می‌آید. این مقام به جهت ارتباط با فیض اقدس و رو به ذات داشتن عماء و از جهت تجلی و ظهور در کثرات اسمای ذاتیه نفس رحمانی نامیده می‌شود. به مقام عماء، مرتبه جمع‌الجمع و به نفس رحمانی، «حق مخلوق به» هم می‌گویند. در مرتبه و تنزل بعدی به واسطه فیض مقدس اسما به نحو متمایز، به ظهور می‌رسند و پس از آن اعیان ثابته و در مرتبه بعدی صور خارجی.» (آشتیانی ۱۳۷۵: ۲۱۰) همه مراتب وجود بعد از مرتبه ذات نسبت به مقام پایین‌تر دارای وصف اطلاق و نسبت به مقام فراتر دارای اعتبار و قید است؛ حتی اگر این قید، اطلاق باشد؛ از آنجایی که وجود یکی است و آن هم حضرت حق است، لیکن با ظهور در مراتب متفاوت یک تقسیم‌بندی اعتباری قائل شده‌اند و آن تقسیم وجود به مطلق و مقید. مقید ظاهر وجود است و مطلق باطن آن.

وحدت وجود پیش از ابن عربی

همان‌گونه که گفته شد، ابن عربی به صوفیانی پیش از خود توجه داشت و بسیار یاز نظریات آنها را مدوّن کرده و انتظام داده است.

اندیشه وحدت وجود به شکل های گوناگون، پیش از ابن عربی مطرح بوده است و در سخنان کسانی چون خواجه یزید آمد هبود؛ اگر چه بایزید در لحظات «سکر این کلمات را گفته باشد نه صحو» (زرین کوب ۱۳۶۲: ۱۰۹) سخنان خواجه بعد از او سیله ابن عربی جنبه فلسفی گرفت. (غنی ۱۳۷۵: ۵۵) «اینکه انا الحق خالصاً جبهی که قضیه وحدت وجود برگردد، از طرف بیشتر صوفیان که معرّف مکتب او هستند، پذیرفته شده است.» (نیکلسن ۱۳۶۶: ۱۸۴) به هر حال، وحدت وجود «در احوال و کلمات بایزید ظهور کامل دارد» (کاکایی ۱۳۸۵: ۱۵۱) و در کلمات احمد غزالی و عین القضاة هم دانه مبره و روشنی تر حشده است. احمد غزالی در *سوانح العشاق* می گوید:

او مرغ خود است و آشیان خود است. ذات خود است و صفات خود است. صیاد خود است و شکار خود است. اول خود است و آخر خود است. سلطان خود است و رعیت خود است. صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت. هم شاخ است و هم ثمره. هم آشیان است و هم مرغ. (غزالی ۱۳۷۶: ۱۲۰)

عین القضاة همدانی همین معنا را به گونه های متفاوت بیان کرده است. «ای دوست، او مؤمن است به عبودیت ما و ما مؤمنیم به ربوبیت او؛ پس ما هر دو مؤمن باشیم.» (۱۳۷۷: ۲۷۴) «مصطفی فرمود: مَنْ رَانِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ؛ پس مگر انا الحق حسین و سبحانی بایزید همین معنی بود.» (همان: ۲۷۴) همچنین برای آنکه بگوید وحدت وجود چیزی است که گستره همه هستی را در تمام مراتب و کیفیات آن فرا گرفته است، این سخن را از شبلی نقل می کند: «ما فی الجنّةِ أَحَدٌ سِوَى اللَّهِ.» (همان: ۲۵۶) این چند عبارت از او که از کتاب اخبار حلاج نقل می شود، گویا وحدت وجود خالص و ناب است: «چیزی ندیدم، مگر آنکه خدا را در آن چیز دیدم.» (ماسینیون ۱۳۶۸: ۱۷) «موجودات حقیقی است که حق همه آنها را آفریده است؛ اگر چه فهم بزرگان از درک آنها ناتوان است.» (همان: ۳۴) «من حقم و حق برای حق است، و حق جامه ذات خود را بر تن پوشیده است و در آنجا هیچ فرقی میان حق و ذات وی نیست.» (همان: ۶۲) این جملات بایزید هم گویای مفهوم وحدت وجود است: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست؛ پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم؛ که در عالم توحید همه یکی توان بود.» (عطار نیشابوری ۱۳۳۶: ۱۵۱) «از خدای به خدای رفتم. تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام الفنا فی الله رسیدم.» (همان)

شایان ذکر است که اندیشه وحدت وجود نه فقط در کلام عرفای بزرگ مسلمان، که پیش از آنها در ادیان دیگر و در زبان بزرگان آیین های دیگر پیش از اسلام و پیش از ابن عربی هم مطرح بوده است.

سابقه نظریه وحدت وجود را می توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد. البته احتمالاً آنها ماتریالیست بوده اند و ارسطو نوعی ماتریالیسم را به ایشان نسبت می دهد. آنها معتقد بودند که حاصل و اساس همه اشیا چیزی است که همه اشیا صور آنها هستند و از آن نشأت گرفته اند و سرانجام در هنگام نابودی و اضمحلال بدان باز می گردند. ماده آنها باقی می ماند، ولی خواص آنها تغییر می کند. (کاکایی ۱۳۸۵: ۱۱۷-۱۱۸)

در هند و متون کهن هندوها، نوعی وحدت وجود مطرح است. داراشکوه در کتاب *مجمع البحرین* «در جست‌وجوی همسانی‌های میان اصطلاحات هندوئیسم و اصطلاحات اسلامی بوده است.» (شایگان ۱۳۸۲: ۲۳) هرچند محققان برآنند که «آنچه را متفکران هندی بنا کرده‌اند، فلسفی‌ترین شکل پانته‌ایسم است»، (کاکایی ۱۳۸۵: ۱۲۲) مکتب ابن عربی پانته‌ایسم نیست. (نصر ۱۳۸۲: ۱۰۹) در مکتب فلوطین و نوافلاطونیان هم سخن از «وحدت محض میان انسان و متعال و پیوستن به او و یگانه شدن و نفی دویی مطرح است. البته برخی محققان بر این باورند که فلوطین در این تعابیر، ملهم از عرفان هند باشد.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۱۲۸) شباهت‌هایی که میان اندیشه ابن عربی و بعضی مکتب‌های عرفانی و فلسفی دیگر وجود دارد، می‌تواند نتیجه تبادلات فرهنگی میان تمدن‌ها باشد؛ البته این موضوع، استقلال اندیشه‌های متنوع بشری را نفی نمی‌کند.

گسترش و نفوذ اسلام و عرفان اسلامی در هند

پس از ظهور اسلام، این دین مبین گام به گام سرزمین‌ها را فتح کرد و مسلمانان تازه‌نفس مناطق مختلف را مورد توجه قرار می‌دادند و در پیفتح آن‌ها و گسترش اسلام در آن سرزمین‌ها بودند.

«بنابر گزارش بلاذری در *فتوح البلدان*، اولین گروه مسلمانان در سال پانزدهم هجری به طبرستان رسیدند.» (ریاضی ۱۳۹۰: ۲۷) اسلام در هند در سال‌های ۳۹۱ هـ. تا ۴۱۷ هـ. به وسیله غزنویان بسیار گسترش یافت و «در حکومت بایریان به منتهای رشد خود رسید.» (جشنی‌آرانی ۱۳۸۳: ۱۴) به همراه گسترش اسلام، بعد معنوی آن، یعنی عرفان هم پیشرفت کرد.

«تصوف در شاخه‌های گوناگون و مکاتب رنگارنگ، راه خود را ادامه داد و تقریباً سراسر عالم اسلام را زیر سلطه خود درآورد و می‌توان گفت که هیچ حرکت‌های روح‌حیدر اسلام، میدان‌یبهوسعت‌میدان‌تصوف نداشت‌هاست.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۶: ۲۹) «اولین عالمان و عرفان مبلغ دین و عرفان در هند سید اسماعیل بخاری و سید علی هجویری بوده‌اند.» (صافی ۱۳۸۲: ۳۴) «سلسله چشتیه با تبلیغات خواجه معین‌الدین چشتی از قرن ششم در شبه‌قاره‌ها شاعیه یافت» (کهدویی ۱۳۸۵: ۴۶۱) و بهاء‌الدین زکریا مولتانی به ترویج فرقه سهروردیه پرداخت و از همین زمان و پیش از آن «فرقه‌های مختلف صوفیه در هند حضور داشته‌اند از جولقیان و قلندران.» (زرین‌کوب ۱۳۶۷: ۳۷۱)

نفوذ و گسترش اندیشه ابن عربی در هند

اولین شارح اندیشه‌ها ابن عربی، صدرالدین قونوی و اولین کسی که اندیشه وحدت وجودی را در متون فارسی وارد نمود، فخرالدین عراقی بود با کتاب *لمعات*. «یکی از کتاب‌هایی که در مدارس هند تدریس می‌شد، *لمعات* فخرالدین عراقی بود.» (صافی ۱۳۸۲: ۶۱) یکی از راه‌های ورود اندیشه ابن عربی به هند از طریق پیروان نعمت‌الله بود. ویبا اندیشه وحدت وجودی آشنا بود و آرای ابن عربی در آثار او به گسترده‌گی، تجلی دارد. «وی

فصوص الحکم را از حفظ داشته» (نایب‌الصدر، بی تا: ۳) «و به دیده توقیر و تکریم، بدان می‌نگریسته و ابیات عربی اشرا بیهفارسیت ترجمه و تفسیر می‌کرد.» (زرین کوب ۱۳۶۶: ۱۹۶) هنگامیکه از ۷۷۴ هـ در کرمان ساکن شد، در تدریس خود، مخصوصاً کتب ابن عربی را تقریر و تعلیم می‌نمود.

(همان: ۱۹۳) در پاسخ به درخواست سلطان احمد شاه، میرزا نورالله نوه خود را به دکن روانه کرد و سلطان هم او را به دامادی خود برگزید. (نایب‌الصدر، بی تا: ۱۳) میان دکن و کرمان همواره نمایندگانی در رفت و آمد بودند (همان: ۱۲) و هنگامیکه شاه نعمت‌اللهوفات یافت، عمارت مرقد او را سلطان احمد بهمنی، پادشاه دکن، بنا کرد. (همان: ۱۵) پس از مرگ شاه نعمت‌الله، پسرش شاه خلیل‌الله بهدکن رفت و در آنجا خانقاها بنا کرد و دکنکانونفرقه نعمت‌الله شد. (زرین کوب ۱۳۶۶: ۱۹۹) و پس از مدتی زیاد، در دوره زندیه و قاجاریه به ایران بازگشت. (همان: ۱۸۹) با این مقدمه، این نکته مهم است که تفکر نعمت‌اللهی که در حقیقت، وحدت وجود ابن عربی است، به وسیله مریدان شاه نعمت‌الله در سرزمین هند رواج یافته است.

فرقه‌های مختلفه صوفیه تحت تأثیر ابن عربی قرار گرفته بودند. «در فرقه چشتیه بعد از نظام اولیا، شیخ نصیرالدین معروف به چراغ دهلوی (وفات ۷۵۷ هـ) به خلافت رسید و با وجود مخالفت‌ها و مناقشات، قولیه تو حید و وجودیمکتب ابن عربی را اساس تعلیمت صوفیه می‌شمرد.» (زرین کوب ۱۳۶۶: ۲۲۷) سیدعلی همدانی (وفات ۷۸۶) و شرف‌الدین دهلوی (وفات ۷۹۵) نیز بر فصوص الحکم شرح نوشته بودند. (همان: ۳۷۰)

اندیشه ابن عربیه گونه‌ای گسترده و فراگیر، همه هندوستان را فرا گرفته بود و این امر داراشکوه را بر آن داشت تا کتاب مجمع‌البحرین را برای ایجاد وحدت میان هندوان و مسلمانان بنویسد. «او اختلاف میان آیین هندو و اسلام را در سطح عرفانی فقط در لفظ می‌دانست.» (شایگان ۱۳۸۲: ۹۰) «داراشکوه در کتاب حق‌نما مدعی است که فتوحات مکیه و فصوص الحکم ابن عربی، سوانح غزالی، لویح و لوامع جامی و لمعات عراقی را خلاصه کرده است.» (همان: ۱۵) شایگان هم برای تبیین نظریات عرفانی اسلامی داراشکوه در کتاب مجمع‌البحرین به نظریات ابن عربی و پیروان مکتب او استناد می‌نماید. (ر.ک. شایگان ۱۳۸۲) گستردگی رواج اندیشه ابن عربی در هندوستان از نگاه دیگر هم‌قابل بر سیاست؛ کتاب‌ها و آثار یکهدر رد نظریه وحدت وجود نوشته شده است. «امام ربّانی شیخ احمد سرهندی (وفات ۱۰۳۴ هـ) در کتاب هایش، وحدت شهود سمنان را تأیید و وحدت وجود ابن عربی را مردومی‌داند.» (نصر ۱۳۸۸: ۲۲۷)

تأیید و ردّ اندیشه ابن عربی در هند تا او مدتهاست. «در قرن دوازدهم، فصوص الحکم توسط عبدالعلیل که کنونی حنفی‌شرح شد.» (ثبوت ۱۳۸۰: ۱۱۷) در اواخر همین قرن، مفتی محمد عباس لکهنوی (م ۱۳۰۶ هـ) شرک را افضل از عرفان وحدت وجودی شمرد. (همان: ۲۶۳) سید دلدار علی نقوی نصیرآبادی که اولین امام جمعه شیعه در هند است، کتاب شهاب ثاقب را در ردّ صوفیان بزرگ، از جمله ابن عربی نوشت. (همان: ۲۰۸) اکنون با توجه به این همه گستردگی توجه به اندیشه ابن عربی در

هند، یقین داریم که انسان درس خوانده ای همانند عبدالقادر بیدل دهلوی با اندیشه وحدت وجودی مانوس بوده است؛ بنابراین، جست و جوی آرای ابن عربی در آثار بیدل براهن خواهد بود.

بیدل دهلوی

«میرزا عبدالقادر پسر میرزا عبدالخالق عظیم آبادی در ۱۰۵۴ هـ ق در پتنه عظیم آباد متولد شد.» (صفا ۱۳۶۷: ۱۳۷۶) نام عبدالقادر هم به خاطر تعلق خاطر پدرش به فرقه قادریه است. (خلیلی ۱۳۸۶: ۲) «از آغاز زندگی، گرایش به تصوف داشته و مجذوب این طایفه بوده است.» (همان: ۱۱) «در آغاز شباب، در زاویه خمبول خزید، به ترک و تجرید کوشید و باده توحید و معرفت نوشید.» (هدایت، بی تا: ۴۵) «اینسرو بوستان نظریقتو تدر و بیابان حقیقت» (گوپاموی ۱۳۳۶: ۱۱۲)

«در مدت العمر به جز تعلق جمال معنی، به هیچ تعلق سیر هم متفرود نیامورد و معانی چون قطرات باران بر زمین اشعارش ریزش بی شمار داشته است.» (لودی ۱۳۷۷: ۲۴۹)

بیدل یکی از بزرگترین شاعران سبک کهن دیا است؛ «دانشمندترین شاعر پس از جامی در هند.» (کاظمی ۱۳۸۸: ۱۰) «او شاعری اندیشه مند و از دیگر شاعران سبک هندی متمایز است.» (اکرمی ۱۳۹۰: ۵۴) «اگرچه در هند به دو دلیل پیشروی در طریقت و شعر مشهور است.» (صفا ۱۳۶۷: ۱۳۷۸) «در نزد فارسی زبانان ایران، چندان شهرت و نامندارد.» (لکهنوی ۱۳۹۶: ۱۲۳)

بیدل شاعری اهل کتاب بود و آثار شاعران پیش از خود و شاعران هم زمان خود را مطالعه می کرد. غزلیات او بیش از سی هزار بیت است. او چهار هزار رباعی دارد که موضوع این مقاله است. علاوه بر غزلیات و رباعیات، مثنوی های بی هفتاد و سه طلسم حیرت، عرفان، محیط اعظم و طور معرفت دارد که موضوع آنها معارف الهی، اخلاق، حکمت، عرفان و حد تو جود دیو موضوعات دیگر است. آثار بی هشتاد و یک که به نام های چهار عنصر، رقعات، نکات و اشارات شناخته می شوند.

با نگاهی به آثار بیدل، به راحتی می توان دریافت که وی شاعری معنی پرداز است. او ضمن توجه به لفظ، کمال شعر را در هماهنگی معنی و لفظ می یابد و ترجیح می دهد معنی ساده و روان نباشد. بیدل همچون خاقانی، ابهام در سخن را به روانی آن برتری می دهد. (اکرمی ۱۳۸۶: ۵۵)

بیدل پس از ۷۹ سال زندگی پربار، در ۱۰۳۳ هـ ق بدرود حیات گفت.

اندیشه های بیدل

بیدل شاعری فیلسوف و متفکری بزرگ است؛ چنان که «اقبال لاهوری و اربابان ربیر گسون، فیلسوف معاصر فرانسوی، مقایسه می کند و او را بعد از شنکر هچاریا، شارح شهید راوپانی شادها، دومین متفکر بزرگ شبه قاره هند می داند.» (عباسی داکانی ۱۳۷۹: ۱۳۳) شاعری - ظاهرآ

گرایش‌های شیعی - که مطالعات او منحصر به فرهنگ اسلام نبود، «بلکه تمام قصه مه‌بهارات را به یادداشت» (خلیلی ۱۳۸۶: ۱۷۷) و از عقاید و آرای هندوان باخبر بود. (کاظمی ۱۳۸۸: ۱۰) او «علاوه بر زبان بنگالی که زبان مادری او بود، بر زبان اردو، سنسکریت و فارسی تسلط داشت.» (جلالی پندری ۱۳۸۶: ۳۶۵)

مهم‌ترین بخش اندیشه بیدل عرفان است. «هر چند دیوانش یکسره در تسلط عرفان نباشد و جای مفاهیم دیگر باز باشد»، (کاظمی ۱۳۸۷: ۳۰) «مضامین معمول شعرش نمکی از عرفان دارد. آن هم با گرایش وحدت وجودی ابن عربی و پیروان او.» (همان: ۷۰) به قول خان‌آرزو، از شاگردان بیدل در مجمع‌النفایس، «از صحبت بزرگان و سیر در کتب صوفیه آن قدر مایه ور بود که هدر سرزمین شعر تخم تصوف می‌کاشت و به مرتبه‌ای آشنای توحید بود که هجو و هزلش هم ذوق درویشانه داشت.» (خلیلی ۱۳۸۶: ۱۴۴) «این پشتوانه فکری شاخصه مهم بیدل و اشعار او است.» (کاظمی ۱۳۸۸: ۱۴) «اگر بخواهیم چند عارف را در گستره ادبیات فارسی نام ببریم، بی‌گمان بیدلیکی از آنها است. او در شیوه انعکاس نگرش‌های آفاقی و عرفانی در زبان شعر، در میان شاعران فارسی‌زبان، همتایی ندارد؛ از این رو، شعر او را باید با زبان او شرح و درک کرد.» (حکیم آذر ۱۳۸۶: ۳۰)

بیدل در عرفان عملی، به درجات کمال رسید و به قول خوشگو در *سفینه الشعراء*، «بهم مواظبتاسم» (فتاح) «بهکراما ترسید.» (خلیلی ۱۳۸۶: ۱۶۸) «همین مواظبت عملی و شوق هم صحبتیام جذوبانوا هلفنا»، (عینی ۱۳۸۴: ۲۰) «که دلپذیرترین سرگرمی او بود که برای آن رنج مسافرت به شهرهای مختلف را هم تحمل می‌کرد»، (هادی ۱۳۷۶: ۱۲) «سبب شد تا در تذکره‌ها او را «آرمیده در فقر و توکل و پادشاه وقت (کلمات الشعراء) و «عارف محقق و کامل مدقق (ریاض الشعراء) بخوانند.» (خلیلی ۱۳۸۶: ۱۴۷) وی در این مسیر، استادانی داشته است که در شکل‌گیری اندیشه او مؤثر بوده‌اند.

اولین کسی که در تغییر مسیر تربیت بیدل اثر داشت، میرزا قلندر، عموی او، بود. «وقتی اختلاف میانهم کلاسی‌های بیدل را مشاهده می‌کرد و از آن‌همه قیلو قال بهستوها مده بود، بهیدلتو صیه کرد که بهشعرو تصوف گراید و از قال به حال متوجه گردد.» (بیدل دهلوی ۱۳۸۶: ۴۰۱)

او مرشدان روحانی زیادی داشته است که از مؤثرترین آنها می‌توان شیخ کمال، شاه قاسم هواللهی، شاه کابلی، شاه ملوک، شاه یکه آزاد، شاه فاضل، شاه ابوالفیض معانی و میرزا ابوالقاسم ترمذی را نام برد. (رک. همان: ۳۵۸ به بعد) بیدل در چهار عنصر به معرفی این پیران شوریده و مجذوب پرداخته است:

مرشدان بیدل دستهبودند: گروهی که عرفان وحدت وجودیابنعبیرارواج می‌دادند، مثل:

شیخ کمالقادری، شاه قاسم هواللهی شاه فاضلو گروهی که بیشتر از عرفان هندیمتأثر بودند، مثل:

شاه کابلی، شاه ملوک و شاه یکه آزاد. (جلالی پندری ۱۳۸۳: ۳۶۵)

وحدت وجود در رباعیات بیدل

بیدل به عرفان وحدت وجودی ابن عربی تمایل داشت. وی این تمایلات صوفیانه را با علم و فضل درآمیخت و به آن تفکراتی فلسفی بخشید. «(حجتی ۱۳۸۰: ۵۵۱) «در شکل‌گیری ذهنی بیدل، تأثیرات ابن عربی

واضح است. (هادی ۱۳۷۶: ۱۱۷) «مثنوی طلسم حیرت و محیط اعظم دو گواه برجسته توجّه و گرایش او به وحدت الوجود است.» (عینی ۱۳۸۴: ۳۴) «ترجیع بند عراقی را جواب گفته است. به گفته خوشگو، او جنید و بایزید وقت خود بود. چه بسا مقدماتی را که ابن عربی در فصوص الحکم بیان کرده، با شرحی بسط‌تمام موباً آورنگتازه، به گونه‌ای شورانگیز، بیان کرده‌است.» (خلیلی ۱۳۸۶: ۱۷۵) «همین آب و رنگ و زبان خاص، مضامین شعرهای او را مه‌آلود و رازگونه کرده.» (کازمی ۱۳۸۷: ۷۰) و «آن را از سوررئالیستی پیشرفته برخوردار کرده است.» (حسینی ۱۳۶۷: ۷۴) این رازآمیزی و ابهام در اشعار بیدل کاملاً طبیعی است؛ چون زبان ویژه یکی از مشخصه‌های اندیشه ابن عربی است؛ همان‌گونه که افکار ابن عربی آن‌گاه که به مرحله بیان می‌رسند، رازآلود و استعاری می‌شوند.» (جلالپندی ۱۳۸۳: ۳۶۵) علاوه بر این، شاعران سبک هندی در جست‌وجوی معنی مبهم، استعاری، بیگانه و رازآلودند که در صدر همه آنها، شعرهای استعاری و پرابهام بیدل قرار دارد که همراه با ویژگی سبکی و زبانی، اندیشه‌های وحدت وجودی نیز به این امر مدد رسانده است. «وی شاعری معنی‌پرداز است و شعر بدون معنی را مایه تشویش وقت و غفلت ایام می‌داند.» (اکرمی ۱۳۹۰: ۵۰) با این وجود، «آنچه شعرا را پیچیده ساخته است، زبان و تصویر است نه اندیشه»؛ (همان: ۵۳) به همین دلیل، می‌گوید:

معنی‌بند من فهم تند می‌خواهد سیر فکرم آسان نیست، کوهم و کتل دارم
(بیدل دهلوی ۱۳۸۷: ۱۸۶۲)

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از موضوعات مهم در اندیشه وحدت وجودی این است که هستی حقیقی از آن حق است و موجودیت مابقی موهوم است. بیدل در این باره می‌گوید:

بیدل نخوری عشوه اوهام ملا آفاق پر است لیک از جنس خدا
جز وحدت صرف نیست در غیب و شهود آلا الفی دارد و باقی همه لا
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۴۹)

«وحدت وجود، یعنی آنکه وجود واحد حقیقی است و وجود اشیا عبارت از تجلّی حق به صورت اشیا است.» (سعیدی ۱۳۸۷: ۱۰۹۷) «مقصود این است که وجود، حقیقت واحد است و برخلاف آنچه حواس به ما عرض می‌دارد، از کثرتم وجودات خارج‌جیونیز برخلاف آنچه عقول به آن می‌رسند، در حقیقت وجود، تکثر و تعدّد و دوگانگی نیست.» (همان: ۱۱۰۰) بیدل می‌گوید:

ای سرخوش دهر، یأس و آمال یکی است اینجا روز و شب و مه و سال یکی است
بیدل شو و کیفیت وحدت دریاب چون آینه رفت، شخص و تمثال یکی است
(همان: ۹۹)

بیدل وجود غیر حقیقی اشیا را عکسی و سایه‌ای از وجود حقیقی می‌بیند و معتقد است که وجود حقیقی از وجود خلق بی‌نیاز است؛ همان‌گونه که خورشید به شعاع وابستگی وجودی ندارد:

گر سایه به شخص بازگردید، چه شد ور عکس ز جلوه دور تابید، چه شد
حق از عدم و وجود ما مستغنی است خورشید اگر شعاع فهمید، چه شد
(همان: ۳۴۳)

از ذره ذره هستی جمال او پیدا است و صدای او است که به گوش می‌رسد:
 از هرچه به عرصه نمو می‌آید یا آنچه به ساز گفت‌وگومی‌آید
 گر چشم کنی باز جمالش پیدا است و گوش نهی صدای او می‌آید
 (همان: ۲۳۹)

حضرت حق در تمام مراتب وجود متناسب مرتبه‌ای از مراتب نامی از نام‌هایش، در هر شیء تجلی دارد. جلوه‌گونگون هستی نشانه جلوه رنگارنگ او است که برابر ظرف و ظرفیت هر شیء آشکار شده است:

ای قدر تو را حصول ظرفت معراج خواهی پی خرقه کوش خواهی پی تاج
 حق را در هر مکان ظهوری خاص است در دریا، دریا امواج امواج
 (همان: ۲۱۷)

این جلوه‌های رنگارنگ وهم‌آمیز در یک چیز با هم مشترک‌اند و آن وجه مشترک عدمیت آنها است:
 هر موجودی که از سما تا سمک است هستیش به صورت عدم مشترک است
 (همان: ۲۰۷)

بیدل برای توصیف و توضیح موضوع وحدت وجود و اینکه اصل وجود و حقیقت وجود در هستی‌کی است و دویی فقط یک تصور وهم‌آمیز است، تمثیلات فراوانی ذکر می‌کند که ذیلاً به چند نمونه اشاره می‌شود. او حقیقت وجود را یک ریشه‌ی یک تخم می‌داند که صد شکوفه یا هزار خرمن از آن به ظهور رسیده است:

یک ریشه به صد گل، علم افزاشته است یک تخم هزار خرمن انباشته است
 تنهایی موجد خیال است اینجا وحدت سامان عالمی داشته است
 (همان: ۲۱۶)

همچنین هستی وابسته اشیا را همانند وابستگی نیم‌مصراع‌های مستزاد به بیت اصلی شعر می‌داند:
 در دهر که نیستی سواد است اینجا فرصت رقم خامه باد است اینجا
 حیرت دارد تصرف مشق امل یک بیت و هزار مستزاد است اینجا
 (همان: ۵۶)

از تمثیل مشهور وحدت وجود، یعنی تمثیل قطره و دریا نیز برای بیان این مفهوم بهره می‌گیرد:
 امطار محیط لایزالند اشیا وامانده به وهم خویش از آن بحر جدا
 هرگاه سری به جیب تحقیق کشند یا گوهر فطرتند یا خود دریا
 (همان: ۴۵)

الف. ظاهر و باطن

همان‌گونه‌که پیش‌تر ذکر شد، همه وجود تجلی اسمای خداوند است. خداوند هم ظاهر است و هم باطن؛ تجلی ذات او از باطن است و تجلی اعیان از نام ظاهر او است. «ظاهر و باطن به دو تجلی حق اشاره دارد: تجلی غیب و تجلی شهادت که تجلی غیب را فیض اقدس و تجلی شهادت را فیض مقدس هم

می‌گویند. «عفی فی ۱۳۸۶: ۱۹۹) با این توصیف، هستی در تمام مراتب تجلی، خارج از نام او نیست و در حقیقت، وجود متعلق به ذات باری است که در مراتب متفاوت جلوه کرده است.

از خلوت ذات هیچ شیء بیرون نیست زین پرده خروش چنگ و نی بیرون نیست
اشیا همه اسم ظاهر و باطن او است از شیشه و جام موج می بیرون نیست
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۹۴)

این پارادوکس ظاهر و باطن، یا پیدایی و پنهانیکتی از پارادوکس‌هایی است که در اندیشه وحدت وجود خود را نشان می‌دهد. به قول فروغی بسطامی:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را
(فروغی ۱۳۷۶: ۶۵)

در این پارادوکس، «خدا از جهان متعالی است؛ به نحوی که کاملاً پنهان است و بلکه غیب‌الغیوب است و در عین حال، در همه موجودات حلول و ظهور دارد؛ به نحوی که غیر او چیز دیگری ظاهر نیست.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۴۰۲) این معنی در قرآن کریم چنین آمده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) در بخشی از دعای شب قدر، موضوع پارادوکس ظاهر و باطن این‌گونه بیان شده است: «یا بَاطِنًا فِی ظُهُورِهِ وَ ظَاهِرًا فِی بُطُونِهِ وَ یا بَاطِنًا لَیْسَ لَایخْفِی وَ یا ظَاهِرًا لَیْسَ رِیْبًا مَوْصُوفًا لَایلُغُ بَکِیْنُونَتِهِ مَوْصُوفًا وَلَا حَدًّا مَحْدُودًا وَ یا غَائِبًا غَیْرَ مَفْقُودٍ وَ یا شَاهِدًا غَیْرَ مَشْهُودٍ.» (قمی ۱۳۸۲: ۴۷۸) بیدل در این معنی سروده است:

ای غیب و شهادت تو یکسر پیدا پوشیدگیت عیان‌تر از هر پیدا
حیرت‌زده‌ایم این چه پیدایی‌ها است پنهان در پیدا و نمان در پیدا
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۴۶)

آنچه که می‌تواند وجود را به طور دقیق روشن کند، درک اضداد آن و جمع میان آنها است؛ به قول ابوسعید خراز (م ۲۸۶ه)، «خدا را جز با اضداد نمی‌توان شناخت.» (عفی فی ۱۳۸۶: ۱۰۱) از جمله این پارادوکس‌ها همین پارادوکس ظاهر و باطن یا پیدایی و پنهانی است. خداوند هم پیدا است و هم پنهان؛ به قول بیدل:

آن جلوه بی‌نشان که نه رنگ و نه بو است پیدایی و پنهانی او حرف مگو است
پنهان ز آن‌سان که آنچه اندیشی، نیست پیدا چندان که هر چه می‌بینی، او است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۷۶)

و این دورنگی هیچ تعارضی با وحدت وجود ندارد؛ چون هر یک از این مراتب، جلوه صورتی از یک حقیقت‌اند.

معنی هرگاه سعی پیدایی کرد در پردهخیال لفظ‌پیرایی کرد
پس ظاهر غیر باطن باطن نیست داند آن کس که فهم یکتایی کرد
(همان: ۳۴۶)

از نظر ابن عربی، هر یک از کائنات و از جمله انسان دارای دو جهت هستند: لاهوتی و ناسوتی. از جهت اول، هر موجودی خدا است؛ یعنی چیزی جز جلوه خداوند نیست و از جهت دوم، مخلوق خداوند است و به تعبیری، هر

موجودی از جهت دوم حادث و از جهت اول، ازلی است. بنا بر آیه قرآن، خداوند هم ظاهر است و هم باطن. (شجاری ۱۳۸۷: ۱۵۳)

ظاهر و باطن دو نام از یک ذات واحدند و این ذات در کلام بیدل این گونه خود را معرفی می کند:

باطن شمع ظهور فانوس من است ظاهر همه رنگ پر طاووس من است این
غیم چمن آرای ظهور است امروز جلوه خیال نیست محسوس من است
(همان: ۱۱۱)

«خدا باطن است از حیث ذات و ظاهر است از حیث اسما و صفات.» (عفی فی ۱۳۸۶: ۱۰۱) در انسان که وجودی پارادوکسیکال دارد، بیدل ظاهر و باطن را در دل و بدن او می یابد:

باطن دل و ظاهرش بدن می گوید می شیشه و خلوت انجمن می گوید
هشدار که آن جام جهان تنزیه اویی است که هر کسبش می گوید
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۲۵۷)

حق تعالی به این انسان، به شدت نزدیک و یکی است، اگر به دل خود بنگرد و بسیار دور می شود، اگر به بدن توجه نماید. در دعای مشهور به جوشن کبیر آمده است: «یا مَنْ ذَنی فی غُلُوِّهِ، یا مَنْ عَلَا فی ذُنُوِّهِ» (قمی ۱۳۸۲: ۲۰۲)

حق با ما بی چون و چرا نزدیک است کو هم صحبت چه آشنا نزدیک است
چون پرتو خورشید که بینی بر خاک دوریم ازو بس که به ما نزدیک است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۴۳)

ب. تشبیه و تنزیه

یکی دیگر از پارادوکس های اندیشه وحدت وجود، پارادوکس تشبیه و تنزیه است. این پارادوکس یکی از مهم ترین پارادوکس های این اندیشه است. «وحدت وجود با این بحث مواجه است که هم حق دارای واقعیت است و هم خلق و در عین حال، بیش از یک وجود را در عالم متحقق نمی داند. این وجود را هم به حق می توان نسبت داد و هم به خلق.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۳۷۹) اگر به وجود خلق اقرار کنیم، درست است و اگر به عدم آن حکم کنیم، باز هم درست است. با این وصف، خداوند هم خارج از عالم و متعالی از آن است و هم در درون آن است. پارادوکس تنزیه و تشبیه از اینجا متولد می شود. این مطلب یادآور سخن مشهور حضرت امیرالمؤمنین (ع) است که خداوند داخل اشیا است نه به یگانگی بیرون اشیا است نه به بیگانگی.

هستی در مرتبه ذات و حقیقت، واحد است و این مقام تنزیه است و در مرتبه خلق، کثرت است و این مقام تشبیه است و این تشبیه و تنزیه «از نظر ابن عربی، باهم آمیخته است.» (همان: ۶۲۶) خداوند اگرچه به هیچ چیز شباهت ندارد و متعالی تر از همه موجودات است، «در عین حال، هیچ ابایی ندارد که در همه مراتب وجود حضور داشته باشد؛» (همان: ۶۲۹) یعنی مقام تشبیه با مقام تنزیه باهم هستند. «آنکس که مطلقاً اوراتشبهه

می‌کند و آن کس که مطلقاً او را تنزیه می‌کند، خدا را نشناخته است. آنکس که در معرفت‌تشریح تشبیه و تنزیه جمع کند، در آن صورت پروردگارش را به اجمال، شناخته است.» (قیصری ۱۳۸۷: ۳۱۴) بیدل می‌گوید:

تشبیه به هر کجا سیاهی دارد تنزیه تجلی کماهی دارد
از گوش سمیع خواه و از چشم بصیر هر چیز که کونی است الهی دارد
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۲۷۶)

«خدای ابن عربی تعالی وجودی و تعالی معرفتی دارد.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۶۲۹) «آنجا که پای تعالی وجودی در میان است، ابن عربی «نفس الرحمن» را می‌بیند که در عین اینکه مربوط به حق است و از تمامی خلق متعالی است: [تنزیه]، با تجلی عینی در همه مخلوقات حضور دارد.» (همان: ۶۳۰) بیدل این گونه می‌سراید:

تنزیه سراسر نفس رحمانی است تشبیه همه تعلق امکانی است
مجموع این است اگر شعوری داری کاین تفصیل مراتب انسانی است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۲۹)

این نکته قابل ذکر است که اگرچه حق تعالی در مرتبه ذات و تنزیه تعالی وجودی دارد، همین وجود متعالی بدون تشبیه و ظهور در مرتبه اسما و صفات گمنام می‌ماند؛ به همین دلیل، تجلی در مرتبه ملک و جسم برای شناخت ضرورت دارد. به گفته بیدل:

بی‌اسم و صفت دلت به خود محرم نیست بی‌رنگ و بو بهار جز مبهم نیست گر
عالم به وجود تو و من موجود است موج و حباب نیست، دریا هم نیست
(همان: ۱۱۱)

ابن عربی حق را در خلق چون رایحه ریحان می‌خواند که مانند غذایی در جسم، سریان دارد. افزون بر آن، تغذیه تنها از ناحیه حق نسبت به خلق نیست، بل خلق نیز حق را تغذیه می‌کنند؛ یعنی تغذیه حق از سوی خلق بدین گونه است که خلق کمالات اسما و صفات حق را آشکار می‌کنند و اگر نمی‌بود خلق، آن کمالات را نمودی نبود. (عفیفی ۱۳۸۶: ۲۴۶)

این موضوع را بیدل این گونه بیان می‌کند:

گر عین و گر اقتباس دریافته‌ای در انجمن حواس دریافته‌ای
بر دامن جسم، چاک تحقیر مدوز حق را به همین لباس دریافته‌ای
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۵۸۵)

و در جای دیگر می‌سراید:

بی‌عرض شمردن عدد بی‌معنی است آحاد و الوف و ده و صد بی‌معنی است
آنجا که نقاب نیست، ما نیز نه‌ایم معنی بی‌لفظ چون شود بی‌معنی است
(همان: ۱۲۰)

ج. وحدت و کثرت

اصطلاح وحدت و کثرت نیز جزء پارادوکس‌های مکتب وحدت وجود است. این پارادوکس هم نزدیک و هم مرتبط با پارادوکس ظاهر و باطن است؛ یعنی خدا در مرتبه باطن و پنهانی وحدت محض دارد و در مرتبه ظهور و تجلی در اعیان، متکثر نمایان می‌شود. چون از نظر ابن عربی و اندیشه وحدت وجودی، در هستی فقط یک وجود متحقق است، پارادوکس وحدت و کثرت را تجربه می‌کنیم. «وحدت و کثرتی که در این عالم می‌بینیم، تجلی وحدت و کثرتی است که در ساحت ربوبی وجود دارد: وحدت ذات و کثرت اسما و صفات. به قول ابن عربی، در وجود غیر از واحد کثیر چیز نیست.» (کاکایی ۱۳۸۵: ۴۰۵) وجود حقیقی از نظر باطن و ذات، وحدت دارد و از نظر اسما ظاهر، کثرت. «در عین حال، در وجود یک حقیقت است که در آن تکثری نیست و کثرت ظهور است و صور آن اشکالی در وحدت ذاتش وارد نمی‌آورد.» (قیصری ۱۳۸۷: ۱۴) به قول بیدل، تصور تکثر در ذات فکر خامی است:

شخص واحد کشیده جام کثرت
یعنی شده مشهور به نام کثرت
دریا، موج و کف و حباب و آبی است
زین بیش مرو به فکر خام کثرت
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۷۲)

«تکثر لازمه ظهور اسما و صفات است؛ یعنی خصوصیت اسما موجب تعدد آنها می‌شود.» (قیصری ۱۳۸۷: ۱۰۸) اما اگر دقیق به اصل آن بنگریم و دوبینی را رها کنیم، وحدت هستی را خواهیم دید:

این وحدت و کثرت از غبار نظر است
معنی گردی ز عبرت شور و شر است
تحقیق شکوک از اثر احوالی است
مرکز خط پرگار ز دوران سر است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۰۰)

«فقط ذوق صوفیانه است که سریان خدای واحد حق را در کثرت وجودی و قوام بخشی واحد به کثرات را درمی‌یابد؛ همان‌گونه که کمال آن واحد را در مظاهر اسما و صفاتش ادراک می‌کند.» (عفیفی ۱۳۸۶: ۱۰۹)

از نظر ابن عربی، سالک الی‌الله در ابتدای سلوک با اینکه خود چیزی جز خدا نیست، چون معرفت به خود ندارد، وحدت وجود را درک نمی‌کند و در انتهای سلوک، وقتی خود را شناخت، به درک وحدت وجود نائل می‌شود و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست. (شجاری ۱۳۸۷: ۱۶۵)

کثرت جوش است وحدت از بالیدن
پرگار ناست نقطه از گردیدن
بر هر خطی کزین دبستان برسی
یکسر تقسیم نقطه خواهی دیدن
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۵۳۰)

و این کثرت چون جلوه اسم ظاهر است، در مرحله و مقام اسم باطن نیست می‌شود؛ به گفته قیصری: «کثرت به هر حال، در انکشاف حقیقت کلی و ظهور وحدت تام به انقهار می‌رسد؛» (۱۳۸۷: ۱۶) همان‌گونه

که خدای تعالی فرموده است: «لمن الملک لله الواحد القهار» (غافر: ۱۶) بیدل گوید:
عالم همه یک جلوه ذات احد است
این جا نه هیولا نه صور نی جسد است
کثرت آثار چشم واکردن ماست
این صفر چو محو شد همان یک عدد است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۷۸)

و در جای دیگری گوید:

هرچند هزار یا صد و بیست شود
غیر از احد از پرده عیان کیست شود
کثرت همه وحدت است یعنی به حساب
از هرچه یکی محو کنی نیست شود
(همان: ۳۵۴)

د. اطلاق و تقیید

در ساختار متحدالشکل نظریه وحدت وجودی ابن عربی، همه اجزا به صورتی منطقی و هندسی به هم پیوسته است. اطلاق و تقیید موضوعاتی جداگانه و در عین حال متقابل اند که با اجزای دوگانه متقابل دیگری هستند. «ابن عربی کلمات تنزیه و تشبیه را به معنای اطلاق و تقیید به کار می‌برد. اگر به لحاظ ذات به خدا نظر شود، منزّه است و از هر وصف و حدّ و تقییدی متعالی است و تنزیه او در همین اطلاق است» (عفی‌فی ۱۳۸۶: ۸۲) و این حقیقت همان باطن است و اول است. «از سوی دیگر، اگر از حیث تعینات ذاتش در صورت‌های وجود به او نظر شود، خدا مشبه است. وجود در این مرتبه مشبه مقید است به حدود و اوصافی» (همان) و اینجا مرتبه ظهور اسم ظاهر است و آخر. تقیید عرصه کثرت است و اطلاق صحرای وحدت.

در قلم تقیید که جوش صور است هر موج به صد رنگ تپش جلوه‌گراست
اما در عالم شهود اطلاق صد بحر و هزار موج و کف، یک گهر است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۵۷)

عالم محفل تقیید است و این صورت کثیر وجود است. صورت واحد عالم مطلق است. بین این دو صورت دوگانگی نیست.

مراد این است که ذات مطلق الهی، درون عالم است؛ همان‌گونه که عدد یک در عدد دو. عالم همان واحد مطلق است؛ واحدی که در صورت ممکنات متعین تجلی کرده است؛ یعنی عالم همان مطلق است که عقل وقتی آن را در

صورت مقیدش تصور می‌کند، جامه اطلاق از قامت او برمی‌کند. (عفی‌فی ۱۳۸۶: ۲۱۶)
خلق آنچه به جز تقییدش باشد نیست یا بهره‌ای از تجرّدش باشد نیست
آئینه هزار رنگ دارد به خیال زان جمله یکی که از خودش باشد نیست
(بیدل دهلوی ۱۳۸۵: ۱۴۵)

نتیجه

رباعیات بیدل عرصه موضوعات گوناگون نظریه وحدت وجود است؛ موضوعاتی چون تجدید خلق، استعداد و ظرفیت، تجلی، انسان کامل، وحدت ادیان و دیگر مباحث مطرح در این نظریه در رباعیات بیدل طرح شده است. بیدلشاعری است که رباعی را میدان عرضه اندیشه‌های عرفانی خود قرار داده است. اندیشه وحدت وجودی که بیدل اعتقاد راسخ به آن دارد، در رباعیاتش به شکلی روشن تجلی دارد و این امر نشانه گسترش آرای وحدت وجودی ابن عربی در همه اقطار و گوشه‌های سرزمین‌های اسلامی، از جمله در هندوستان است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال الدین. ۱۳۷۵. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چ ۴. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محمد بن علی. ۱۳۸۱. فتوحات مکیه. ج ۸ و ۹. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- _____ ۱۳۸۹. فصوص الحکم. ترجمه و شرح محمد علی موحد و صمد موحد. چ ۵. تهران: کارنامه.
- ابراهیمیدینانی، غلامحسین. ۱۳۸۴. «مروری بر سرچشمه‌های اندیشه ابن عربی». مجموعه مقالات شهود عاشقانه. به اهتمام محمود اسعدی. تهران: جهان فرهنگ.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۳۸۵. چنین گفت ابن عربی. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- اکرمی، محمدرضا. ۱۳۸۶. «ابهام، تنوع و پرورش استعاره در غزل بیدل». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۳. ش ۸.
- _____ ۱۳۹۰. استعاره در غزل بیدل. تهران: مرکز.
- اولوداغ، سلیمان. ۱۳۸۷. ابن عربی. ترجمه داوود و فایبی. چ ۲. تهران: مرکز.
- بدوی، عبدالرحمان. ۱۳۸۹. تاریخ تصوف اسلامی. ترجمه محمود افتخارزاده. تهران: افروز.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر. ۱۳۸۶. آوازه‌های بیدل. به کوشش اکبر بهداروند. تهران: نگاه.
- _____ ۱۳۸۵. رباعیات بیدل. به کوشش اکبر بهداروند. تهران: نگاه.
- _____ ۱۳۸۷. غزلیات بیدل دهلوی. به کوشش اکبر بهداروند. شیراز: نوید.
- ثبوت، اکبر. ۱۳۸۰. فیلسوف شیرازی در هند. تهران: هرمس.
- جشنی آرانی، ماشاء الله. ۱۳۸۳. تجلیقرآنومعارفاسلامیدراشعاربیدل. تهران: هستی‌نما.
- جلالی پندری، یدالله. ۱۳۸۳. «بیدل». دائرةالمعارف بزرگاسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف.
- جلالی شیجانی، جمشید. ۱۳۹۰. «تأثیر آرای ابن عربی بر سید محمد نوربخش». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۳.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۶۷. محیی‌الدین بن عربی؛ چهره‌برجسته عرفان اسلامی. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام و جان جی. سولیوان. ۱۳۸۹. سلوک معنوی ابن عربی. ترجمه حسین مریدی. تهران: جامی.
- _____ ۱۳۹۰. طریق عرفانی معرفت. ترجمه مهدی نجفی قرا. چ ۲. تهران: جامی.
- حجتی، حمیده. ۱۳۸۰. «بیدل». دانش‌نامه ادب فارسی. تهران: وزارت ارشاد.
- حسینی، حسن. ۱۳۶۷. بیدل سپهری، سبک هنای. تهران: سروش.
- حکیم آذر، محمد. ۱۳۸۶. «بیدل و اسطوره‌های ایرانی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۳. ش ۷.
- خلیلی، خلیل الله. ۱۳۸۶. فیض قدس. تصحیح و حقیقت‌مستشارنیا. تهران: عرفان.
- ریاضی، حشمت الله. ۱۳۹۰. شکوفه‌های عرفان در بوستان‌های هندوستان. تهران: قلم.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۲. ارزشمیراث تصوفیه. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۶. دنباله جست‌وجو در تصوف ایران. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۷. جست‌وجو در تصوف ایران. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۸۳. تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجالدین کیوانی. تهران: سخن.

- سعیدی، گل‌بابا. ۱۳۸۷. فرهنگ‌جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی. تهران: زوآر.
- شایگان، داریوش. ۱۳۸۲. آیین هندو و عرفان اسلامی. ترجمه جمشید ارجمند. تهران: فرزانه روز.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۷. «فنا از دیدگاه ابن عربی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۴. ش ۱۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴. دفتر روشنائی. تهران: سخن.
- _____ ۱۳۸۶. قلندریه در تاریخ. تهران: سخن.
- _____ ۱۳۵۸. مقدمه و توضیحات کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. تهران: توس.
- شیرازی، محمد معصوم (نایب‌الصدر). بی تا. طرائق الحقایق. تصحیح محمد جعفر محبوب. تهران: کتابخانه سنایی.
- صافی، قاسم. ۱۳۸۲. بهار ادب. تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۶۷. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۵. چ ۲. تهران: فردوس.
- عباسی داکانی، پرویز. ۱۳۷۹. «بیدل». دانش‌نامه جهان اسلام. ج ۵. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- عدّاس، کلود. ۱۳۸۸. سفر بی بازگشت. ترجمه فریدالدین رادمهر. چ ۲. تهران: نیلوفر.
- عطارنیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۳۶. تذکره‌الاولیا. تصحیح محمد قزوینی. چ ۵. تهران: مرکز.
- عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۸۶. شرحی به فصوص‌الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. چ ۲. تهران: الهام.
- عینی، صدرالدین. ۱۳۸۴. میرزا عبدالقادر بیدل. ترجمه و مقدمه شهباز ایرج. تهران: سوره مهر.
- غزالی، احمد. ۱۳۷۶. مجموعه آثار فارسی. به کوشش احمد مجاهد. چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
- غنی، قاسم. ۱۳۷۵. تاریخ تصوف در اسلام. چ ۷. تهران: زوآر.
- فروغی، عباس. ۱۳۷۶. دیوان. پژوهش حمیدرضا قلیچ‌خانی. تهران: روزنه.
- فولادی، علی‌رضا. ۱۳۸۹. زبان‌عرفان. چ ۳. تهران: سخن.
- قمی، عباس. ۱۳۸۲. کلیات مفاتیح‌الجنان. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. چ ۱۱. قم: مشرقین.
- قیصری، داوود. ۱۳۸۷. شرح فصوص‌الحکم. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- کاظمی، محمد کاظم. ۱۳۸۸. گزیده غزلیات بیدل. چ ۲. تهران: عرفان.
- کاکایی، قاسم. ۱۳۸۵. وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت. چ ۳. تهران: هرمس.
- کهدویی، محمد کاظم. ۱۳۸۵. «سلسله‌های تصوف در بنگال». عرفان‌پلیمیا فرهنگ‌ها (مجموعه مقالات). به‌کوشش شهرام یوسفی فر. چ ۲. تهران: مؤسسه تحقیقات توسعه علوم انسانی.
- گویاموی، محمد قدرت‌الله. ۱۳۳۶. نتایج افکار بمبئی: اردشیر بنشاهی.
- لکهنوی، آفتاب‌رای. ۱۳۹۶. تذکره ریاض‌العارفین. تصحیح حسام‌الدین راشدی. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- لودی، علی‌خان. ۱۳۷۷. مرآت‌الخیال. به‌اهتمام حمید حسینی و بهروز صفرزاده. تهران: روزنه.
- محمدی، کاظم. ۱۳۸۶. ابن عربی بزرگ‌معرفان نظری. چ ۳. تهران: نجم‌کبری.
- محمود الغراب، محمود. ۱۳۸۹. عشق و عرفان. ترجمه سید محمد رادمش. چ ۳. تهران: جامی.
- نایب‌الصدر شیرازی، محمد معصوم. بی تا. طرائق الحقایق. تصحیح محمد جعفر محبوب. تهران: کتابخانه سنایی.
- نصر، حسین. ۱۳۸۲. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام، چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ ۱۳۸۸. «ابن عربی در جهان فارسی زبان»، نمادگرایی در اندیشه ابن عربی (مجموعه مقالات). ترجمه داوود و فایبی. تهران: مرکز.
- نیکلسن، ر. ا. ۱۳۵۸. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه و حاشیه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.

- _____ ۱۳۶۶. عرفای اسلام. ترجمه ماهدخت بانو همایی. تهران: هما.
- هادی، نبی. ۱۳۷۶. عبدالقادر بیدل دهلوی. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: قطره.
- هجوری، ابوالحسن علی. ۱۳۷۱. کشف المحجوب. تصحیحو. ژوکوفسکی. ج ۲. تهران: طهوری.
- هدایت، رضاقلی خان. بی تا. ریاض العارفین. بهکوشش شملا عبدالله حسینو محمود خوانساری. تهران: وصال.
- همدانی، عین القضاة. ۱۳۷۷. تمهیدات. به کوشش عقیف عسیران. ج ۵. تهران: منوچهری

References

- 'Abbāsi Dākāni, Parviz. (2000/1379SH). *Dāneshnāmeḥ Jahān-e Eslām. (maqāleh Bidel)*. Vol. 5. Tehran: Bonyād-e dā'erat-ol-ma'āref-e Eslami.
- Addas, Claude. (2009/1388SH). *Safar-e bi-bāzgasht (Ibn 'Arabi: The Voyage of No Return)*. Tr. by Farid-oddin Rādmehr. 2nd ed. Tehran: Niloufar.
- Afifi, Abol-'Ala'. (2007/ 386SH). *Sharḥi bar Fosos-ol-Hekam*. Tr. by Nasr-ollāh Hekmat. 2nd ed. Tehran: Elhām.
- Akrami, Mohammad Reza. (2007/1386SH). "Ebhām, tanavvou' va parvaresh-e Este'āreh dar ghazal-e Bidel". *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. Year 8. No. 8.
- Badavi, Abdol-rahmān. (2010/1389SH). *Tārikh-e Tasavvof-e Eslami*. Tr. by Mahmoud Eftekhārzādeh. 1st ed. Tehran: Afrouz.
- Bidel Dehlavi, Abd-ol-Ghāder. (2007/1386SH). *Āvāz-hā-ye Bidel*. With the effort of Akbar Behdārvand. 1st ed. Tehrān: Negāh.
- _____ (n.d.). *Divan-e Ash'ār*. Ed. by Khalilollāh. Khalili. Tehran: Bein-ol-melal.
- _____ (2006/1385SH). *Rubā'iyāt-e Bidel*. With the effort of Ed. Akbar Behdārvand. 1st ed. Tehrān: Negāh.
- Chittick, Wiliām C. & Sullivan John G. (2010/1389SH). *Solouk-e ma'navi-ye Ebn-e 'Arabi*. Tr. by Hossein Moridi. 1st ed. Tehran: Jāmi.
- _____ (2011/1390SH). *Tariq-e 'erfani-ye ma'refat (The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination)*. Tr. by Mehdi Najafi Qarā. 2nd ed. Tehrān: Jāmi.
- 'Eini, Sadr-oddin. (2005/1384SH). *Mirzā Abd-ol-Qāder Bidel*. Tr. by Shahbāz Iraj. 1st ed. Tehrān: Soureh Mehr.
- Foroughi, 'Abbās. (1997/1376SH). *Divān*. Research by Hamid Rezā Qelich-khāni. 1st ed. Tehrān: Rouzaneh.
- Foulādi, Ali Rezā. (2010/1389SH). *Zabān-e 'Erfan*. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- Ghani, Ghasem. (1996/1375SH). *Tārikh-e tasavvof dar Eslām*. 7th ed. Tehrān: Zavvār.
- Ghazzālī, Ahmad. (1997/1376SH). *Majmou'e Āsār-e Fārsi*. With the effort of Ahmad Mojāhed. 3rd ed. Tehran: Tehran University.
- Goupāmoy, Mohammad Ghodrat-ollāh. (1966/1336SH). *Natāyej-ol-Afkār*. Chap-e Bombay: Ardeshir Bonshahi.
- Hādi, Nabi. (1997/SH). *'Abd-ol-Qāder Bidel Dehlavi*. Tr. by Towfiq Sobhāni. 1st ed. Tehran: Qatreh.
- Hakim Āzar, Mohammad. (2007/1386SH). "Bidel va ostoureh-hā-ye Irāni". *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. Year 7. No. 7.
- Hamadāni, 'Ein-ol-Qozāt. (1998/1377SH). *Tamhidāt*. With the effort of 'Afif 'Oseirān. 5th ed. Tehran: Manouchehri.
- Hedāyat, Rezā Gholikhān. (n.d.). *Riāz-ol-'Ārefīn*. With the effort of Mollā 'Abdollāh Hosseini & Mahmoud Khānsāri. Tehran: Vesal.
- Hojjati, Hamideh. (2001/ 1380SH). *Dāneshnāmeḥ-ye Adab-e Fārsi. (maqāleh Bidel)*. 1st ed. Tehrān: Vezarat-e Ershād.

- Hojviri, Abolhasan Ali. (1992/1371SH). *Kashf-ol-Mahjoub*. Ed. by V. Zhukovski. 2nd ed. Tehran: Tahouri.
- Hoseini, Hasan. (1988/1367SH). *Bidel Sepehri, Sabk-e Hendi*. 1st ed. Tehrān: Soroush.
- Jahāngiri, Mohsen. (1988/1367SH). *Mohi-oddin Ebn-e 'Arabi chehre-ye barjasteh-ye 'erfān-e Eslāmi*. 3rd ed. Tehrān: Tehrān University.
- Jalāli Bandari, Yadollāh. (2004/1383SH). *Dā'erat-ol- Maāref-e Bozorg-e Eslāmi. (maqāleh Bidel)*. 1st ed. Tehrān: Markaz-e dā'erat-ol-ma'āref.
- Jalāli Sheijāni, Jamshid. (2011/1390SH). "Ta'sir-e Ārā'-e Ebn-e 'Arabi bar Seyyed Mmohammad Nour-bakhsh". *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. Year 7. No. 23.
- Jashni Ārāni, Māshā- Allāh. (2004/ 1383sh). *Tajalli-ye Qorān & ma'āref-e Eslāmi dar Ash'ār-e Bidel*. 1st ed. Tehrān: Hasti-namā.
- Kahdouei, Mohammad Kāzem. (2006/1385SH). *Selseleh-hā-ye tasavvof dar Bangāl. (majmou'eh maqālāt) 'Erfan poli miān-e farhang-hā*. With the effort of Shahrām Yousefifar. 2nd ed. Tehran: Mo'asseseh Tahghighāt o Tose'eh 'Oloum-e Ensāni.
- Kākāei, Ghāsem. (2006/1385SH). *Vahdat-e Vojoud be revāyat-e Ebn-e 'Arabi & Ekhārt*. 3rd ed. Tehran: Hermes.
- Kāzemi, Mohammad Kāzem. (2008/1387SH). *Kelid-e dar-e bāz*. 1st ed. Tehrān: soureh Mehr.
- _____. (2009/1388SH). *Gozideh Ghazaliyāt-e Bidel*. 2nd ed. Tehran: 'Erfān.
- Khalili, Khalil-ollāh. (2007/1386SH). *Feiz-e qods*. Ed. by 'Effāt Mostashāriyā. 1st ed. Tehrān: 'Erfān.
- Lakhanavi, Aftāb Ray. (1982/1361SH). *Riāz-ol-'Ārefin*. Ed. by Seyyed Hessām-oddin Rāshedi. Markaz-e Tahghighāt-e Farsi-e Iran o Pakestan.
- Loudi, Alikhān. (1998/1377SH). *Mer'āt-ol-khiyāl*. With the effort of Hamideh Hasani & Behrouz Safarzādeh. 1st ed. Tehran: Rowzaneh.
- Mamoud-ol-Ghorāb, Mahmoud. (2010/1389SH). *'Eshq o 'Erfān*. Tr. by Seyyed Mohammad Rādmanesh. 3rd ed. Tehran: Jāmi.
- Meskoub, Shāhrokh. (1994/1373SH). *Hoviyyat-e Irani & Zaban-e Fārsi*. 1st ed. Tehran: Bāgh-e Āyeneh .
- Mohammadi, Khāzem. (2007/1386SH). *Ebn-e 'Arabi bozorg-e 'ālam-e 'erfan-e nazari*. 3rd ed. Tehran: Najm-e Kobrā.
- Nasr, Hossein. (2004/1383SH). *Seh Hakim-e Mosalmān*. Tr. by Ahmad Ārām. 5th ed. Tehran: 'Elmi & Farhangi.
- _____. (2009/1388SH). "Ebn-e 'Arabi dar jahān-e Farsi zabān". *(majmou'eh maqālāt) Namādgerāei dar andisheh-ye Ebn-e 'Arabi*. Tr. by Dāvoud Vafāei. 1st ed. Tehran: Markaz .
- Nicholson, Reynold Alleyne. (1979/1358SH). *Tasavof-e eslāmi va rābeteh-ye ensān o khodā (The idea of Personality in sufism: three lectures delivered in the University of London)*. Tr. by Mohammad Rezā Shafī'ei Kadkani. Tehran: Tous.
- _____. (1987/1366SH). *'Orafā-ye Eslām (The Mystics of Islam)*. Tr. by Māhdokht Banou Homāei. Tehran: Homā.
- Qeisari, Dāvoud. (2008/1387SH). *Sharh-e Fosous-ol-Hekam*. Tr. by Mohammad khājavi. Tehrān: Mowlā.
- Qomi, 'Abbās. (2003/1382SH). *Kolliyāt-e Mafātih-ol-Janān*. Tr. by Mehdi Elāhi Qomshehei. 11th ed. Qom: Mashreghin.
- Riazi, Heshmat-ollāh. (2011/1390SH). *Shekofeh-hā-ye 'erfan dar boustān-e Hendoustān*. 1st ed. Tehrān: Qalam.
- Sa'eidi, Golbābā. (2008/1387SH). *Farhang-e jāme' estelāhāt-e erfāni-ye Ebne 'Arabi*. 1st ed. Tehran: Zavvār.

- Safā, Zabih-ollāh. (1988/1367SH). *Tārikh-e adabiyāt dar Iran*. Vol. 5. Part 2. 2nd ed. Tehran: Ferdows.
- Sāfi, Ghāsem. (2003/1382SH). *Bahār-e adab*. 1st ed. Tehran: Tehran University .
- Saljoui, Salāh-oddin. (2001/1380SH). *Naqd-e Bidel*. 2nd ed. Tehran: 'Erfān.
- Shafi'ei kadhani, Mohammad Rezā. (1987/1366SH). *Shā'er-e Āeineh-hā*. 1st ed. Tehran: Āgāh.
- _____ . (2005/1384SH). *Daftar-e rowshanāei*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- _____ . (2007/1386SH). *Qalandariyeh dar tarikh*. 1st ed. Tehran: Sokhan.
- Shāyegān, Dāryoush. (2003/1382SH). *Āein-e hendou va 'erfān-e Eslāmi*. Tr. by Jamshid Arjmand. 1st ed. Tehran: Farzān-rouz.
- Shejāri, Mortazā. (2008/1387SH). “Fanā az didgāh-e Ebn-e 'Arabi”. *Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal of Islamic Azad University*. Year 4. No. 13.
- Shirāzi, Mohammad Ma'soum. (Nayeb-ossadr) (n.d.). *Tarā'eq-ol-Haqā'eq*. Ed. by Mohammad Ja'far Mahjoub. Tehran: Sanāei Library.
- Sobout, Akbar. (2001/1380SH). *Filsouf-e Shirāzi dar Hend*. 1st ed. Tehrān: Hermes.
- Yousef pour, Mohammad Kāzem. (2002/1381SH). *Naqd-e Soufi*. 1st ed. Tehran: Rouzaneh.
- Zarrinkoub, 'Abd-ol-Hosseini. (1983/1362SH). *Arzesh-e mirās-e soufiyeh*. 5th ed. Tehran: Amirkabir.
- _____ . (1987/1366SH). *Donbāleh-ye jostojou dar tasavvof-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Amirkabir.
- _____ . (1988/1367SH). *Jostojo dar tasavvof-e Iran*. 3rd ed. Tehrān: Amirkabir .
- _____ . (2004/1383SH). *Tasavvof-e Irani dar manzar-e tārikhi-ye ān*. Tr. by Majd-oddin. Keivāni. 1st ed. Tehran: Sokhan.