

نقد و بررسی نظریه وجود خیالی ابن عربی در غزلیات

و رباعیات بیدل دهلوی

مسعود روحانی^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

علی اکبر شوپکلابی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل

(از ص ۲۳ تا ۴۲)

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۶/۱۸، تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۲۱

چکیده

عرفان اسلامی در سیر تطوّر و تحوّل خود به مکتب وحدت وجود رسید که به دست محیی‌الدین ابن عربی ایجاد شده است. هرچند اندیشه‌های وحدت‌انگاران در میان عارفان پیشین سابقه داشته است، تدوینگر و انسجام‌دهنده آن ابن عربی است. به موازات گسترش اسلام و زبان و ادبیات فارسی در هندوستان، عرفان اسلامی و در پی آن عرفان وحدت وجودی در آن سرزمین گسترش یافت و بر فضای شعر فارسی هند سایه افکند. یکی از شاعران فارسی زبان هند که به این تفکر توجه عمیق و فراوان داشته، عبدالقادر بیدل دهلوی است. بیدل در غزلیات و رباعیات، به نحو بارز و گسترده‌ای از موضوعات و مؤلفه‌های عرفان وحدت وجودی سخن گفته و موضوعاتی چون خدا، انسان، جهان و رابطه آن‌ها را بر اساس مبانی این مکتب تحلیل و تفسیر کرده است. یکی از موضوعاتی که بیدل در شعر خود بدان پرداخته است، وجود خیالی است. این مقاله چگونگی تجلی این موضوع را در شعر بیدل تحلیل و بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه بیدل با زبان شاعرانه و تمثیلات گوناگون، این موضوع را تبیین کرده است.

واژگان کلیدی: وجود خیالی، بیدل، ابن عربی، وحدت وجود، عرفان.

۱- مقدمه

مهم‌ترین و گسترده‌ترین موضوع شعر و ادبیات فارسی، عرفان و مؤلفه‌های آن است؛ به گونه‌ای که اگر این موضوع از نظم و نثر فارسی جدا شود، مطلب چندان قابل توجهی باقی نمی‌ماند. در شاهکارهای شعر گذشته محتوای عرفانی در رتبه نخست قرار دارد. یکی از مکتب‌های عرفانی، وحدت وجود است که ابن‌عربی آن را مدون کرد. اگرچه ابن‌عربی هرگز به ایران نیامد و زبان فارسی هم نمی‌دانست، اندیشه وحدت وجودی او بیش از هر مکان دیگر، در ایران و در متون ادبی فارسی گسترش یافت. این تفکر از ایران و با زبان شعر و ادب فارسی به دیگر مناطق، از جمله هندوستان رسید و در میان شاعران آن خطه، بیدل دهلوی تحت تأثیر این اندیشه بوده است. از موضوعات مهم این مکتب مسئله «وجود خیالی» است. از نظر ابن‌عربی جهان مادی، مجازی و خیالی است و حقیقت وجود، پنهان است. آن چه به چشم می‌آید، سایه‌ای از حقیقت است. مسئله وجود خیالی از جمله موضوعات مطرح در شعر بیدل دهلوی است.

از آن جایی که شعر بیدل به عنوان مبهم‌ترین شعر سبک هندی معرفی شده است، تحلیل محتوا و کشف و توضیح موضوعات و مبانی اندیشه عرفانی او، به روشن شدن و ابهام‌زدایی شعر وی یاری می‌رساند.

۲- پیشینه پژوهش

اثری که به طور مستقل به بحث درباره آرای ابن‌عربی در غزلیات و رباعیات بیدل پرداخته باشد، یافت نشد. البته غزلیات و رباعیات بیدل از نظر ساختاری مورد توجه قرار گرفته و در قالب مقالات و کتاب‌هایی به آن پرداخته شده است که کتاب *شاعر آینه‌ها* نوشته شفیع کدکنی از برجسته‌ترین آن‌هاست. شفیع کدکنی در این کتاب می‌نویسد: حجم اشعار بیدل حیرت‌آور است، اما بخش زیادی از شعر بیدل دارای ابهام است (شفعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۳۱). او بیت

حیرت دمیده ام گل داغم بهانه‌ای است طاووس جلوه‌زار من آینه خانه‌ای است

را به عنوان نمونه ابهام و بی‌معنایی ذکر می‌کند (همان: ۳۲). حسن حسینی کتاب *بیدل*، سپهری، سبک هندی در سال ۱۳۶۷ نوشت و تقریباً در پانزده صفحه از این کتاب، این بیت بیدل را که مورد نظر استاد شفیع بود، شرح کرد.

علی معلم دامغانی در کتاب *حیرت دمیده/م* ۵۵ صفحه را به تفسیر این بیت براساس نظریه وحدت وجود اختصاص داد. عبدالغفور آرزو نیز در کتاب *مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ* که در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است، به این موضوع می‌پردازد.

۳- نقد محتوایی

منتقدان شعر را به دو بخش تقسیم کرده‌اند: محتوا و فرم. منظور از محتوا، عقاید و عواطفی است که در اثر هنری بیان می‌شود و منظور از فرم و صورت نیز تمام عوامل زبانی است که محتوا را بیان می‌کند. گروهی اصالت را از آن فرم دانسته‌اند و گروهی اصالت را به محتوا داده‌اند. معتقدان به اصالت فرم می‌گویند: «در هنر طرز بیان مهم است و هنر چیزی جز ارائه شکل و قالب نیست. از دیدگاه اینان محتوا مهم نیست و درگیری با مسائل حاد اجتماعی نیز ضرورتی ندارد» (دستغیب، ۱۳۴۹: ۱۵۱). در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گرایش محتوایی را در نظریه‌های اجتماعی، اخلاقی و مارکسیستی و گرایش صوری را در نظریه‌های صورت‌گرایان، هنر برای هنر و سردمداران رمان نو یافت (امین پور، ۱۳۸۳: ۱۷۱). به هر صورت، شاعر با هماهنگ ساختن شکل و محتوا، به قوام بنای رفیع شعر مدد می‌رساند. به نظر منتقدان جدید «همواره فقط یک شکل است که مناسب هر فکر واحدی است. شکل را بکشید تقریباً بلا استثنا فکر را کشته‌اید. شکل و محتوا به همان اندازه تفکیک‌ناپذیرند که گوشت و خون» (ولک، ۱۳۷۴: ۲۹۹).

با وجود این نظریه‌ها، آنچه در مرحله نخست در اثر هنری به چشم می‌خورد، محتوا و مضمون آن است. اشتباه بزرگ شاعران ما در این است که تصور می‌کنند با جور کردن مقداری ایماژ و تعبیر تازه و گنجاندن آن‌ها در قالبی غیر معمولی می‌توانند شعری ناب بسرایند؛ البته اصرار در اهمیت محتوا، نباید به کم بها دادن به شکل، به‌ویژه به ناهماهنگی میان شکل و محتوا منجر شود؛ زیرا چنان‌که می‌دانیم این هماهنگی تا آنجا مهم است که تشکیل شعر، چیزی جز حاصل هماهنگی بین شکل و محتوا شمرده نمی‌شود. یکی از موضوعات مهم مطرح در شعر فارسی عرفان است که به دلیل گستردگی آن در پهنه شعر فارسی، بدون آگاهی دقیق از آن، شناخت شعر ممکن نخواهد بود.

بیدل یکی از بزرگ‌ترین شاعران سبک هندی است. «دانشمندترین شاعر پس از جامی در هند است.» (کاظمی، ۱۳۸۸: ۱۰) که اگرچه در هند به دو دلیل پیشروی در

طریقت و شعر، مشهور است (صفا، ۱۳۶۷: ۱۳۷۸)، در نزد فارسی‌زبانان ایران چندان شهرت و نام ندارد (لکهنوی، ۱۳۹۶: ۱۲۳). بیدل در قالب‌های گوناگون شعر دارد، اما شهرت او به غزلیات اوست. او در غزل هم زبان ویژه و هم اندیشه‌ای نو و ناشناخته دارد. به گفته زرین کوب «هم بینشی کاملاً تازه و هم گویشی بی‌همانند دارد» (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۳۰۳). شاعران سبک هندی به دنبال نوجویی و نوآوری بوده‌اند و بیدل در این موضوع یکی از پیشتازان است. «با نگاهی به آثار بیدل به راحتی می‌توان دریافت که وی شاعری معنی پرداز است. او ضمن توجه به لفظ، کمال شعر را در هماهنگی معنی و لفظ می‌یابد و ترجیح می‌دهد معنی، ساده و روان نباشد. بیدل هم چون خاقانی، ابهام در سخن را به روانی آن برتری می‌دهد» (اکرمی، ۱۳۸۶: ۵۵).

نوآوری در زبان و اندیشه، به ابهام شعر بیدل انجامید. رازگشایی از شعر بیدل نیازمند آگاهی از زبان و اندیشه اوست. شعر او، شعر رمز و ابهام است. «تخیل‌های رمزآمیز و استعارات رنگین، موجی از ابهام را بر شعر او می‌پوشاند که شعر امثال عرفی و کلیم و طالب و نظیری و صائب در مقابل آن ساده است» (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱۲۵). تراکم معنی و موضوع در الفاظی محدود، ساخت ترکیبات تازه و ارائه مفاهیم و مؤلفه‌های عرفان پر ابهام وحدت وجود، سبب باریکی مفهوم و پیچیدگی کلام بیدل شده است. شعر بیدل گزارشی از سیر روحی و جریان اندیشه وی است. ارائه تجربیات روحی و عرفانی در قالب غزل سبب دیربایی پیام او شده است. تحلیل محتوای عرفانی شعر بیدل به رفع این ابهام عمیق کمک می‌کند.

۴- عرفان

عرفان تجلی بی‌تابی روح کنجکاو و غیب‌جوی انسان است. شاید نخستین مشکل در شناخت عرفان و تصوف، تعریف آن است. دشواری تعریف سبب شده است تا «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 جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین است، هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۵).

تصوّف اسلامی در مدت 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) و یا به عبارت دیگر، «کهن‌ترین نوع تصوّف، زهد و ورع بود و نه تصوّف فلسفه و نظر» (نیکلسن، ۱۳۵۸: ۱۷). شاید بتوان گفت تصوّف در آغاز، زبان خاصّ خود را نداشته است؛ یعنی زبان تصوّف با فقه و کلام تفاوتی نداشته است، بلکه آرام آرام در طی چندین سال به زبان خود رسید و از همان زمان که زبان ویژه خود را یافت، چهره ویژه و مختصّ خود را نیز در فرهنگ اسلامی به دست آورد. هرچند از نظر شفیعی کدکنی تعیین «نقطه آغاز تصوّف»، یکی از دشوارترین مسائل نزد پژوهشگران است و چنین نقطه‌ای وجود علمی و تحقیقی ندارد (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۳۰). شاید بتوان گفت که از زمان بایزید تفاوتی روشن و دقیق میان سخنان صوفیه با متشرّعان و فقهاء و متکلمان پیدا شده باشد؛ 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 به گونه مستقیم یا غیرمستقیم سرمشق شاعران صوفی پس از خود شد.

تصوّف اسلامی «در قرن سوم هجری با ظهور بزرگانی همچون ذوالنون، محاسبی، بایزید و جنید بغدادی چهره‌ای روشن پیدا کرد و با ظهور حلّاج و به وجود آمدن آثاری چون تعریف، کشف‌المحجوب، قوت‌القلوب، رساله‌القشیریه، رباعیات ابوسعید و آثار خواجه عبدالله پایه‌های عرفان و تصوّف استوار گردید» (نصر، ۱۳۸۲: ۹۱). ابوحامد غزالی با آثار عظیمش، به تصوّف رنگ شرعی بخشید و کسانی چون عین‌القضات و احمد غزالی و دیگران از لحاظ نظری به استحکام تصوّف اسلامی مدد رساندند. «در مغرب جهان اسلامی، بزرگانی چون ابن عربی و ابومدین، استاد ابن عربی جلوه‌گر می‌شوند و همچنین در شرق، علاوه بر شیخ اشراق، احمد رفاعی و عبدالقادر گیلانی و نجم‌الدین کبری ظهور کردند و تصوّف استقرار کامل یافت» (همان: ۹۳). در چنین شرایطی ابن عربی با در اختیار داشتن چنین میراث گران‌بهایی پا به عرصه وجود نهاد.

۵- وحدت وجود

محور تمام گفته‌های ابن عربی وحدت وجود است، هرچند ابن عربی خود این اصطلاح را به کار نبرده است و «این اصطلاح ساخته شاگردان ابن عربی است.» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۱۳۸۵)

(۱۴۴)؛ اندیشه‌ای پیچیده و دیرباب (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۰۷) «که در کنار زبان خاص ابن عربی، نمایشگر نوعی جهان‌بینی معین و بی‌سابقه است، ...» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۵۸: ۱۶۶) و همه نزاع‌ها بر سر آن بوده است (غنی، ۱۳۷۵: ۱۷۲). وحدت وجود اساساً اندیشه‌ای عرفانی است، اگرچه به فلسفه هم راه پیدا کرده باشد. ابن عربی معتقد است که 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 عدم است. در فتوحات می‌گوید: «ما فی الوجودِ اِلَّا اللهُ وَ نَحْنُ وَ اِنْ کُنَّا موجودین، فَاتِّمَّا کَانَ وجودنا به وَ مَنْ کَانَ وجودُهُ بغيره فَهُوَ فی حکم العدم» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۰۸).

(در وجود، جز خدا نیست و ما باین که موجودیم، وجودمان به اوست و کسی که وجودش به دیگری باشد، در حکم عدم است.)

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 خداست و جز او کسی و چیزی در جهان نیست یا بر طبق نظر ابوالعباس قصاب: «لَیْسَ فی الدَّارِینِ اِلَّا رَبِّی وَ اِنَّ الْمَوْجُودَاتِ کُلَّهَا مَعْدُومَةٌ اِلَّا وَجُودُهُ» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۵۶) (در دو جهان جز پروردگار من نیست و جز او همه موجودات معدوم‌اند). و همین مفهوم را در عبارتی دیگر معروف کرخی می‌گوید: «لَیْسَ فی الْوُجُودِ اِلَّا اللهُ» (همان: ۲۵۰). کلماتی این گونه در طی تاریخ عرفان اسلامی مطرح بوده و از سوی کسانی چون بایزید بسطامی و حلاج گسترش یافته است، اما آن که این بحث را مدون و منسجم ساخت، محیی‌الدین ابن عربی بود که با تدوین و تحکیم نظری 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 یافته است؛ به گونه‌ای که دامنه تأثیر این اندیشه به تمام جغرافیای اسلام رسیده است.

از نظر ابن عربی توحید با دویی سازگار نیست و نمی‌توان در وجود به بیش از یک حقیقت قائل شد. ابن عربی وحدت وجود را در رساله‌الاحدیه 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 تقسیم، نه چونی و نه کجایی و نه کیی، نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی و اکنون همان است که بوده، واحدی است بی‌وحدت و فردی است بی‌فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده، چه نام او «او» است و مسمای او «او» (ابن عربی،

۱۳۶۷ق: ۵-۶). خلاصه نظریه وحدت وجود را در این عبارت فشرده ابن عربی می‌توان ملاحظه کرد: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، ۱۳۸۱ج ۲: ۴۵۹). در نظریه وحدت وجود، هیچ موجودی دارای هستی نیست، بلکه هستی مختص خدا و نام‌های اوست. هستی‌های دیگر در حقیقت هستی اوست و در همه هستی جز او، کسی صاحب «وجود» نیست؛ به عبارت دیگر، در همه اجزای جهان، آنچه در حقیقت وجود دارد، خداست و این نکته را عارف ادراک می‌کند یا بر اساس سخن حضرت علی(ع) او را می‌بیند و آن‌گاه او را بندگی می‌کند؛ «لَا أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (کلینی رازی، ۱۳۷۷: ۲۴۵) و اینکه قرآن می‌فرماید: خدا نور آسمان و زمین است؛ یعنی اصل «السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، اصل وجود آسمان و زمین، وجود ذات خداست که جوهر عزّت باشد (عین القضاة، ۱۳۷۷: 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 خداست و موجودی غیر از خدا نیست» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۴۲۹). او معنای توحید و عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» 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 خداست (و جز او موجودی نیست)» (همان: ۲۱۶). «معنی این سخنان ابن عربی نه عقیده همه خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، بلکه معنی آن این است که در عین آن که 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 اسماء اوست. ظهور اسماء در این اعیان و ممکنات نتیجه نفس رحمانی است. نفس رحمانی در کلمه مقدّس «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.

اسماء الهی در باطن، وحدت محض دارند و چون ظاهر می‌شوند متکثر جلوه می‌کنند و این جلوه متکثر، صفت اعیان و مخلوقات است. با این حال، وجود چه در باطن و چه در ظاهر از آن خداست. «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.» (عفی، ۱۳۸۶: ۱۶۵) و 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 که به طور فشرده چند موضوع که به این مقاله مرتبط است، طرح می‌شود.

۶- وجود خیالی

در اندیشه ابن عربی وجود به خدا و جهان و یا خدا و موجودات مستقل تقسیم نمی‌شود. در این مکتب تقسیمی در کار نیست، بلکه وجود یکی است و آن خداست و تقسیم به خدا و جهان، ظاهر و باطن، مجمل و مفصل و ... تقسیمی اعتباری است. در این نگرش غیر از خدا، کسی دیگر وجود مستقل ندارد؛ به عبارت دیگر، اصلاً وجود برای او قابل تصور نیست. یک وجود است که در مراتب گوناگون تجلی و ظهور یافته است. به هر حال، اگر جهان وجودی داشته باشد، وجودی خیالی است. «عالم را وجودی که مغایر با حقیقت وجود حق باشد، نیست. پس آن امری است که وجودش متوهم باشد» (قیصری، ۱۳۸۷: ۵۵۰). این مرتبه وجود کیفیتی خیالی دارد و از حق جدا نیست؛ هم هست و هم نیست. عالم هو لا هوست. این مرتبه خیال است؛ حالتی میانه، میانه وجود و عدم و مقام ثبوت است. «عالم در نیمه راه بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار گرفته است. از یک منظر عین وجود است و از منظری دیگر، عین عدم» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۴۲). «دنیا همانند پلی است چوبی بر رودخانه‌ای بزرگ که از آن عبور می‌کنند» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۴۶). «عبور» همان تعبیر است. جهان وهم و خیالی باید تعبیر شود تا حقیقتش آشکار گردد.

دریای خیالیم و نمی‌نیست در این جا	جز وهم وجود و عدمی نیست در اینجا
رمز دو جهان از ورق آینه خواندیم	جز گرد تحیر رقمی نیست در اینجا

(بیدل، ۱۳۸۵: ۶۱۵)

از ازل تا به ابد آنچه تماشا کردیم خود نمایان خیال آینه پرداخته‌اند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۱۳)

عالم همه نقش پر طاووس خیال است اینجا دگر از رنگ بهارت چه نماید
(همان: ۱۲۳۳)

«خیال نه موجود است و نه معدوم و نه معلوم و نه مجهول؛ چنان‌که انسان صورت خویش را در آینه مشاهده می‌کند، نه صورتش را دیده و نه صورتش را ندیده. این دیدن و ندیدن، نه سخنی راست است و نه سخنی دروغ؛ چون این صورت نه عدم محض است و نه وجود محض» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۶۱).

فسون ظاهر و مظهر مخوانید خیال است این، چه تمثال و چه مرآت
جهان گل کرده یکتایی اوست ندارد شخص تنها جز خیالات
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۴۸)

«چون تمام عالم از تجلی دائم‌الوجود الهی پدید آمده است، پس در وجود جز خدای متعال و اسماء او نیست.» (ابن عربی، ج ۱۰، ۱۳۸۱: ۶۷۷)؛ پس آنچه در عالم تجربه می‌شود، در حقیقت ظهورات حق تعالی است و نه خود حق تعالی. ظهورات به طور مستقل و متکی به خود وجود ندارند. از این نظر آن‌ها وهم و خیال تلقی می‌شوند. این هستی موهوم اگر ادعای وجود داشته باشد، باید شرمسار این تصور و احساس خود باشد.

هرجا عدم به تهمت هستی رسیده است باید حیا به لوح جبینم رقم کند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۱۵۵)

پس وجود برای صور امکانی، احساس وجود برای خود نیست، بلکه «وجود در حقیقت یافت حق است» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۹: ۵۶۵)؛ یعنی در نگاه به همه اجزای اشیا باید به کشف و شهود حق رسید. اینکه علی (ع) می‌فرماید: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَفِيهِ» مقصود این است که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، حق تعالی موجود است و در همان مرتبه، طرد عدم از ماهیات ثابت می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰)؛ پس طرد عدم از ماهیات ثابت، یعنی بذل وجود به شیئی که به ذات خود وجود ندارد. عزیزالدین نسفی وجود را دو قسم می‌داند: «وجود حقیقی و وجود خیالی. خدا وجود حقیقی دارد و عالم، وجود خیالی دارد؛ خدا هستی است نیست نمای و عالم، نیستی است هست نمای» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). ابن عربی در فصوص الحکم این معنی را این گونه بیان می‌کند: «فَهُوَ حَقٌّ مَشْهُودٌ فِي خَلْقِ مَتَوَهَّمٍ. فَالْخَلْقُ مَعْقُولٌ وَ الْحَقُّ

مَحْسُوسٌ مَشْهُودٌ عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَهْلِ الْكَشْفِ وَ الْوَجُودِ» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۶۰۲)؛ پس بنده حقی است مشهود در مخلوقی موهوم؛ زیرا نزد اهل ایمان و کشف و شهود، مخلوق معقول است و حق است که محسوس و مشهود است.

وحدت نماست شور خرابات ما و من وهم است که نشئه دو بالا رسانده‌ایم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۸۱۸)

به آزادی پری می‌زد نفس در باغ ما بیدل تخیل گشت زندانش توهم کرد محبوسش

(همان: ۱۵۵۴)

عالم همه موهومی است بگذار که بیدل هم چون تهمت موهومی خود را همه جا بندد

(همان: ۱۱۴۷)

آفاق که جز خیال سودایی نیست از بی خبری محرم یکتایی نیست

آن جمعیت که وضع گوهر دارد در عالم طمطراق دریایی نیست

(بیدل، ۱۳۸۵: ۸۳)

ابن عربی می‌گوید: «عالم تمام در صور، منصوب است؛ لذا مرتبه وجودی، همان مرتبه خیال است. سپس آنچه از صور که مشاهده می‌کنی، تقسیم به محسوس و متخیل می‌گردد و تمامی متخیل‌اند» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۱۰)؛ یعنی چه صورت‌های ذهنی و چه واقعیات عینی همه خیال‌اند؛ پس وجود حقیقی نیستند، چون در حال تغییر و تبدیل‌اند و هر چه در حال تبدل باشد، وهمی و خیالی خواهد بود؛ چون حقیقت وجود از این تغییر و تبدل مبراست. «حقایق وجودی تبدیل‌بردار نیستند و حقیقت خیال، در هر حالی تبدل است و در هر صورتی ظهوریافتن؛ پس وجود حقیقی خداست که تبدیل‌بردار نیست؛ بنابراین در وجود، محقق جز الله نیست و ماسوای او در وجود خیالی‌اند و حق تعالی در این وجود خیالی، به حسب حقیقتش ظاهر گشت نه به ذاتش» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۱۹۲). ابن عربی درباره پیش از آغاز ظهور با نقل حدیثی از پیامبر(ص) می‌گوید که خدا در عماء بود، وی در این باره توضیح می‌دهد که «عماء ابری نازک است و این تشبیه است و تشبیه، تخیل است و عماء جوهر تمام عالم است؛ بنابراین، عالم جز در خیال، ظاهر نگردد و عماء همان نَفَس (رحمانی) است. دمیدنی است در وجود از حق و از آن خلقی شکل می‌گیرد و آن «حق مخلوق به» است که صور عالم و آنچه از اختلاف تجلی الهی است، در آن ظاهر می‌گردد و این خیال است» (همان، ۱۹۳). بیدل

برای تبیین این معنی، از تمثیلات فراوانی استفاده می‌کند که مهم‌ترین این تمثیلات با نمونه ابیاتی نقل می‌شود.

۶-۱- تمثیل دریا و لازمه‌های آن

دریا و لوازم و اجزای آن که بیان کل و اجزای متکی و وابسته را در مرتبه وجود بیان می‌کند، در تمام متون تصوف استفاده شده است. میرسید شریف می‌گوید: «حقیقت وجود چون دریاست که در شکل امواج کثیره ظهور می‌یابد و حال آنکه غیر از دریا و آب در میانه نیست و این معنی را با قوای عقلانی نمی‌توان ادراک نمود، بلکه باید با مشاهدات کشفیه آن را دریافت نمود» (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲: ۳۸۰). بیدل هستی را مانند حبابی می‌بیند که بر دریا تکیه دارد و از این جهت آن را فریب و غیرواقعی می‌داند:

چون حبابم پرده هستی فریبی بیش نیست بحر عریانست اگر بیرون کنی پیراهنم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۷۵۲)

هستی موهوم ما یک لب‌گشودن بیش نیست چون حباب از خجلت اظهار خاموشیم ما

(همان: ۶۰۰)

بحر از ایجاد حباب آینه‌دار وهم کیست بیدل ما مشکلی در پیش دارد حل کنی

(همان: ۱۲۹۹)

«حقیقت وجودی، بحری است پر آب که آن را ساحلی نیست و وجود مُدرک محسوس جز امواج این بحر که بر سطح آن ظاهر است، نیست؛ پس چون از حیث ذات نظر کنی، گویی او حق است و چون از حیث صفات و اسما نظر کنی؛ یعنی از حیث ظهور وی در اعیان ممکنات، گویی او خلق است یا عالم است» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۹۳).

در قلزمی که اوج و حسیض تحیر است موج خیالیم و به خیالی روانه‌ایم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۸۲۹)

ما و من نعمة قانون خیال است اینجا اثر هستی ما قطره به دریا دارد

(همان: ۱۱۹۳)

۶-۲- تمثیل خواب

یکی از تمثیلات که می‌تواند مرتبه وجود عالم را در مقایسه با وجود حق تبیین کند، تمثیل خواب و بیداری است. در آغاز فصّ یوسفی، ابن عربی حدیثی از پیامبر(ص) نقل می‌کند و به استناد این حدیث می‌گوید دنیا در حقیقت خواب است؛ یعنی خیال است: «الْأَنسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۸۹). از نظر او و با استناد به این سخن

پیامبر(ص) که فرمود: «بیداری زمان مرگ است و انسان تا نمرده است، پیوسته خفته است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱ ج ۲: ۴۲۵) و هم با نقل مضمون یک سخن دیگر پیامبر(ص) می نویسد: «پیامبر(ص) دنیا را پلی می داند که از آن عبور و گذر می شود، یعنی تعبیر می شود؛ چنان که انسان خوابی می بیند و تعبیر می شود» (همان: ۴۲۷). بیدل برای این تمثیل به گونه های رنگارنگی مضمون سازی کرده است که چند نمونه نقل می شود:

پیگر خاکی جهانی را غریق وهم کرد از سر آبی که بگذشتیم ما جز پل نبود

(بیدل، ۱۳۸۷: ۳۸۹)

به مستی صد خمار هشیاری ماست آشوب هزار فتنه همواری ماست
از آفت آگهی امان باید جست خوابی که ندیدنی است بیداری ماست

(بیدل، ۱۳۸۵: ۱۱۴)

هستی موهوم نیرنگ خیالی بیش نیست در نظر خوابم ولی در گوش ها افسانه ام

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۷۰۱)

اگر بیدل ما دهد عرض هستی به خواب عدم حیرتی دیده باشد

(همان: ۱۱۵۵)

«حیات و زندگی دنیا منام و خواب است. وقتی کسی می میرد، چیزی از مال و فرزندان که در دنیا دارد، با او به آخرت منتقل نمی شود؛ همان گونه که چیزهایی که در خواب دارد، در هنگام بیداری با او همراه نیست، مگر انسان آگاهی، داشته های او را در خواب برایش تعبیر کند» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۲۷).

در پرده خواب این همه توفان خیالست نقشی نتوان یافت اگر چشم بمالم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۸۲۹)

خواب و خیال بودن هستی در یک نگاه عمیق تر، فقط عالم شهادت را شامل نمی شود، بلکه عالم غیب و پس از مرگ را نیز در برمی گیرد. وقتی روح از دنیا می رود و انتقال می یابد، از خواب دنیا برمی خیزد و همین طور از هر مرحله ای که گذر و عبور می کند درمی یابد که مرحله پیش خواب و خیالی بود که سپری شده است. «در آخرت انسان معتقد می شود که دنیا و برزخ، خواب در خواب است. در برزخ بیدار می شود و می بیند که در خواب بود، سپس در آخرت بیدار می شود و می بیند که در خواب بود» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۹۴). بیدل با تکیه بر این معانی وحدت وجودی، دنیا و عقبی را

خیال می‌داند و درمی‌یابد که جهان مادی و ماوراء ماده، همه در تصرف خیال‌اند و عالم مُلک و مُلک در این مورد با هم تفاوتی ندارند.

چه دام است دنیا، چه نام است عقبی تو معماری این خانه‌های گمان را

(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۵۲)

رنگ دویی در این باغ رعنائی خیالست سیر جهان تحقیق مُلک و مُلک ندارد

(همان: ۱۳۶۱)

هم در اول باید از وهم دو عالم بگذری ورنه امروز تو خواهد دی شد و فردا گذشت

(همان: ۱۰۲۲)

۶-۳- تمثیل سراب

سراب هم هست و هم نیست. به چشم می‌آید و دیده می‌شود، اما وقتی به سوی آن می‌روی و قصد تجربه آن را داشته باشی، هرگز به دست نمی‌آید. این تمثیل برای تفهیم موقعیت عالم گویاست.

آیینۀ سراب خیالیم چاره نیست چیزی نموده‌اند به چشم قیاس ما

(همان: ۶۵۲)

بجر امکان شوخی موج سراپی بیش نیست دست از آبش تا نمی‌شویی تیمم کرده‌ای

(همان: ۲۱۲۴)

۶-۴- تمثیل اسم و مسمی

بسیاری از چیزها در این عالم وجود خارجی ندارد، ولی نامشان هست یا چیزی ظاهراً هست و نام دارد، اما در حقیقت، او خود دیگری است. بیدل برای معنی خیالی و غیر واقعی بودن وجود عالم در موضوع اسم و مسمی، مضمون‌های فراوانی دارد که نمونه‌هایی ذکر می‌شود:

اسمیم بی‌مسمی دیگر چه وانماییم در چشمه‌سار تحقیق آبی که نیست ماییم

بر موج و قطره جز نام فرقی نمی‌توان بست ای غافلان دوی چیست ما هم همین شمایم

(همان: ۱۶۴۳)

از نشان و نام ما بگذر خیالی پخته‌ایم خاتم‌گرداب نقشی نیست غیر از پیچ و تاب

(همان: ۷۲۶)

یکی از تمثیل‌های مشهور در این موضوع، تمثیل عنقا و نام اوست؛ عنقا پرنده‌ای است که وجود خارجی و واقعی ندارد، اما شهرت و آوازه‌اش همه جهان را پرکرده است.

این موضوع دست‌مایه بیدل برای بیان بسیاری از مباحث وحدت وجود، از جمله خیالی و وهمی بودن وجود عالم شده است.

تمثال من چو صورت عنقا همین صداست چیزی نی‌ام که آینه‌ام امتحان کند
(همان: ۱۴۱۲)

هر دو عالم خانه نقاش شد تا در خیال صورتی چون نام عنقا بی‌اثر پیدا شدم
(همان: ۱۶۳۱)

نشان‌ها نیست غیر از نام آن هم تاتویی بیدل جهانی دیده‌ای بشمار نقش بال عنقا را
(همان: ۵۵۰)

اینکه می‌گویند عنقا نقش وهمی بیش نیست ما همان کیفیتیم اما که باور می‌کند
(همان: ۱۲۹۸)

۶-۵- تمثیل حقیقت و مجاز

یکی از ساده‌ترین مثال‌ها برای بیان مفهوم مرتبه ذات و صورت، تمثیل حقیقت و مجاز است. از آنجایی که «حقیقت وجود، حق تعالی است و اشیا صور وجودند» (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۴: ۹۶) و این صورت‌ها و اشیا «مقام تفصیل و ظهور و جلای حقیقت‌اند، بدون آنکه آن حقیقت، تنزل از مقام خود نموده باشد» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۲۳)، می‌توان به سادگی از دو واژه «حقیقت» و «مجاز» استفاده کرد. این دو واژه در فلسفه و ادبیات دارای معنی اصطلاحی شده‌اند که یکی اصل و دیگر جانشین دیگری است، به نحوی که از دومی می‌توان به اصل رسید؛ یعنی در واقع دومی (مجاز) سایه و تصویری از اولی (حقیقت) است؛ به همان شکلی که «اسما و اعیان ثابته و صور، ظلال وجود حق که ثابت و متحقق در ذات است، می‌باشند.» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۹۳)؛ بنابراین، وجود حقیقی از آن خداست که در مرتبه ذات و صرف وجود است و «مراتب غیر صرفه، نسب و اضافه و ظهور اصل حقیقت می‌باشند و اهل عرفان برای مابقی وجود غیر از حق که نسب و اعتبارات و تجلیات می‌باشند، تحقق مجازی قائلند» (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۶).

حقیقت تو مجازست دل به وهم مفرسا که غیر شیشه‌پری هیچ دستگاه ندارد
(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۲۱۷)

مه و سال و شب و روزت مجازست حقیقت نه زمان دارد نه ساعات
(همان: ۸۴۸)

اشارات حقیقت به مجاز افکند آگاهی خرد هر جا پری در جلوه آمد شیشه فهمیدش

(همان: ۱۵۳۳)

نه ظهوریست نی خفا نه بقایبست نی فنا به تخیل حقیقتی که نداری مجاز کن

(همان: ۱۹۲۳)

انسان به دلیل دلبستگی به همین مجاز، در دام آن می‌افتد و از حقیقت غافل می‌شود.

مجاز پوچ ما را از حقیقت باز می‌دارد به مسیر نرگستان غافلیم از چشم بیمارش

(همان: ۱۵۱۵)

۶-۶- تمثیل سایه

ابن عربی در فتوحات می‌نویسد: «حق تعالی نور است و تو از حیث عینت، عین سایه‌ای.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۷: ۷۱) و تأکید می‌کند: «هر چه جز ذات حق، خیال حائل و سایه زائل شوند است. دنیا و آخرت از صورتی به صورتی پیوسته و دائم تبدیل می‌یابد و خیال جز این گونه نیست و این عین معقولیت خیال است» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۱۹۳). سایه به شخص وابسته است و وجود و فعل او متکی به اوست. «عالم را وجود نیست، جز به حق؛ همچنان که سایه را وجود نیست، جز به شخص. همچنان که سایه تابع شخص است، مسمای عالم نیز تابع حق است و مقصود از این مثال‌ها این است که عالم، خیال است» (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۸۰).

در فصّ یوسفی از کتاب فصوص، ابن عربی وجود عالم را سایه و ظلّ حق تعالی می‌نامد و می‌گوید آنچه از عالم فهمیده می‌شود، همان مقداری است که از سایه دریافت می‌شود و حق همان مقدار ناشناخته و مجهول است که شخص صاحب سایه مجهول است. «فَمَا يَعْلَمُ مِنَ الْعَالَمِ إِلَّا قَدْرٌ مَّا يَعْلَمُ مِنَ الظَّلَالِ وَ يُجْهَلُ مِنَ الْحَقِّ عَلَى قَدْرِ مَا يُجْهَلُ مِنَ الشَّخْصِ عَنْهُ كَانَ ذَلِكَ الظَّلُّ الشَّخْصِ» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۹۲).

خلق چون سایه نهفت آینه درزنگ خیال ورنه این نامه‌سیاهان به حقیقت نوزند

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۶۹)

هستی موهوم ما در حسرت ایجاد سوخت سایه‌واری هم نگر دیدیم ز آب و گل بلند

(همان: ۱۳۱۴)

حجاب پرتو خورشید سایه می‌باشد چه جلوه‌ها که نه در غفلت تو ناپیداست

(همان: ۹۹۶)

۶-۷- تمثیل آینه و تمثال

به هر جای شعر بیدل بنگری، نخستین چیزی که به چشم می‌آید، «آینه» است. آینه ظرفیت سرشاری برای بیان مفهوم وهمی و عکسی بودن وجود عالم و دیگر مسائل مکتب وحدت وجود دارد؛ به همین دلیل آینه در متون عرفانی و به‌ویژه متون عرفانی وحدت وجودی، کاربرد فراوان و مؤثری دارد. آینه ویژگی‌هایی دارد که این ویژگی‌ها آن را برای کاربرد در این مباحث کارآمد کرده است؛ ویژگی‌هایی چون قائم به ذات نبودن تصویر و تمثال آینه به خود، فانی و بی‌تصویر بودن آینه در غیبت شخص، محدود بودن آینه در ارائه تصویر از صاحب تصویر و اینکه آینه یک چشم باز حیران برای تماشاست و منفعل است و ابن عربی هم با در نظر گرفتن ویژگی‌های آینه جهان وجود را آینه می‌خواند: «وجود برای این عین، مانند صورت در آینه است که نه عین بیننده است و نه چیزی غیر آن. مانند آینه اگر طولی گرفته شود، صورت را به طولش می‌بینی. وقتی ناظر از آینه دور می‌شود، می‌بیند که آن صورت در باطن آینه دور می‌شود و چون نزدیک می‌شود، آن صورت نیز نزدیک می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۰: ۷۲۱)

جهان آینه وهمست وین طوطی سرشتانش نفس پرداز تقلیدند و می‌گویند اللّٰهی

(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۸۹)

هرجات بیرسند ز تمثال حقیقت باید نسب حرف به آینه رسانی

(همان: ۲۰۸۲)

«اگر در صورت آینه تعقل نمایی، خواهی دانست که بنده چگونه به وجود متّصف می‌شود و موجود چه کسی است. در بهشت جز خدا نیست و در وجود جز خدا نیست؛ چنان که اگر گویی در آینه جز آن کس که در آن متجلی و ظاهر است نمی‌باشد، راست گفته‌ای، با آنکه می‌دانی در آینه اصلاً چیزی نیست؛ پس در وجود جز الله نیست و هر چه در وجود است، از او مستفاد است و عین هیچ موجودی جز به تجلی او ظاهر نمی‌گردد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۰: ۷۲۳)

ذات هر چند مصدر افعال است هشدار که هیچ نیست قیل و قالست
در آینه رمز نیست اگر دریایی یعنی ز خود آنچه دیده‌ای تمثالست

(بیدل، ۱۳۸۵: ۱۶۳)

بیدل به ما و تو چه رسد ناز آگهی در عالمی که حسن هم آینه‌دار بود

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۲۷۷)

ابن عربی آینه را تمثیلی برای مرتبه امکان می‌داند که صورت‌های ظاهر در آن، از اثر تجلی الهی است: «پس آینه مرتبه امکان است و حق تعالی ناظر در آن و تو به سبب امکانیتت، صورت هستی. همه ممکنات مانند شکل‌اند و از تجلی الهی کسب وجود می‌کنند.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۰: ۷۲۳)

تمثال نیست غیر غبار خیال شخص خلقی است خودفروش متاع دکان او

(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۴۱)

هرکجا او جلوه دارد عرض هستی مفت ماست عکس را آینه می‌باید نفس در کار نیست

(همان: ۸۹۵)

نکته دیگر در این موضوع آن است که ضمن اینکه وجود در قائم به ذات نبودن، آینه و تصویر اسماء حق تعالی است و حق تعالی در آن می‌نگرد، حق آینه هستی نیز هست؛ یعنی رابطه آینگی بین حق و خلق، رابطه آینه در آینه است. حق ضمن دیدن، دیده می‌شود. «وقتی به اعیان و ممکنات نگاه می‌کنیم حق را می‌بینیم؛ چرا که اعیان آینه‌های حق و اسماء او می‌باشند؛ همان طور که وجود حق آینه اعیان می‌باشد» (قیصری، ۱۳۸۷: ۵۴۹). ابن عربی می‌گوید: «حق آینه عالم است؛ پس در آن غیر آنچه که صورشان بر آن است نمی‌بینند و آن‌ها بر صورشان بر درجاتی‌اند.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۳۱۸)

جناب کبریا آینه است و خلق تمثالش من بیدل چه دارم تا از آن حضرت نهان دارم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۷۵۲)

نقش هستی جز غبار دقت نظاره نیست ذره را آینه‌ای گر هست چشم‌روزن است

(همان: ۹۰۸)

قاعده «آینه در آینه بودن وجود»، مقام انسان‌های تماشاگر را هم تعیین می‌کند. انسانی که فقط صورت‌ها را می‌بیند، باید به این نظام خلقت عمیق‌تر بنگرد تا بتواند در پس این صورت‌ها حقیقت اشیا را تماشا کند و ببیند چه کسی را آینگی می‌کند. «أنت مرآته و هو مرآت أحوالک؛ به یک نظر حق تعالی، مرآت اشیاست و به یک نظر اشیا خارجیه مرآت حقند و گفته‌اند: عارف واصل کامل، ذوالعینین است؛ هم حق را به حسب فعل، ظاهر در اشیا می‌بیند و هم خلق را در حق ملاحظه می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۲۰). نکته جالب توجه در کلام بیدل این است که می‌گوید این خاصیت آینگی در هستی سلسله‌وار است؛ یعنی وجود جسمانی و هیولا، براساس مراتب تجلی و ظهور آینه سوم

است؛ به این صورت که از نخستین مرتبه ظهور تا هیولا باید صفاهایی به کدورت و تیرگی مبدل می‌شد تا این صور خارجی به ظهور برسند.

صفا داغ کدورت گشت سامان من و ما شد به سرخاکی فشانند آینه کاین تمثال پیدا شد

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۰۵)

نکته دیگر این که مراتب وجود از دانی‌ترین آن به سوی بالا آینه یک دگرند؛ یعنی عالم جسم، آینه اعیان ثابته و اعیان ثابته، آینه اسما و اسما، آینه ذات است.

عنقای وجود باید در پی هم و در مراتب تنزلی چند بار جلوه کند تا در این عالم جسم ظهور یابد و این قوس نزولی تجلی و ظهور است.

زشور بی‌نشانی، بی‌نشانی شد نشان بیدل که گم‌گشتن زگم‌گشتن برون آورد عنقا را

(بیدل، ۱۳۸۷: ۷۰۰)

سخن آخر بیدل این است که داستان ظهور وجود خیالی پایانی ندارد. او یک حرف را بر زبان راند و این همه نقش در آینه اوهام افتاد و خیال و دام خیال برای روح انسانی دردی است که غیر مردن آن را دوا نباشد.

افسانه خیال به پایان نمی‌رسد عالم تمام یک سخن ناتمام اوست

(همان: ۹۶۶)

خیال زندگی دردی ست بیدل که غیر از مرگ درمانی ندارد

(همان: ۱۳۱۴)

۷- نتیجه

غزلیات و رباعیات بیدل گزارشی از تجربیات عرفانی او در زبانی خاص و دارای ابهام است. بینش تازه و گویش نو به همراه ابتکارات زبانی و بیانی سبب ابهام و پیچیدگی بیش از حد این اشعار شده است. این اشعار عرصه موضوعات گوناگون نظریه وحدت وجود این عربی است. یکی از موضوعات مهم، بحث وجود خیالی است که بیدل مفهوم ذهنی آن را با تمثیلات گوناگون عینی کرده است. او شاعری است که غزل و رباعی را میدان عرضه اندیشه‌های عرفانی خود قرار داده است. اندیشه وحدت وجودی که بیدل به آن اعتقاد راسخ دارد، در رباعیات و غزلیات او به شکلی روشن تجلی دارد و این مطلب نشانه گسترش آرای وحدت وجودی ابن‌عربی در همه اقطار و گوشه‌های سرزمین اسلامی، از جمله در هندوستان است. حضور مؤلفه‌های وحدت وجود، از جمله موضوع

وجود خیالی، سبب زیبایی، عمق و ابهام در شعر بیدل شده و صورتی منحصر به فرد به آن داده است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۰)، مقدمه کتاب تمهیدالقواعد صائن‌الدین اصفهانی، چاپ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۹)، فصوص‌الحکم، ترجمه و شرح محمدعلی و ضیاء موحد، چاپ پنجم، تهران، کارنامه.
- _____ (۱۳۸۱)، فتوحات مکیه (دوره ۱۷ جلدی)، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- _____ (۱۳۶۷)، مجموعه رسائل، مجلد دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اکرمی، محمدرضا (۱۳۸۶)، «ابهام، تنوع و پرورش استعاره در غزل بیدل»، مجله ادبیات عرفانی واسطوره شناختی، شماره ۸، صص ۵۱-۷۲.
- امین‌پور، قیصر (۱۳۸۳)، سنت و نوآوری در شعر معاصر فارسی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بدوی، عبدالرحمان (۱۳۸۹)، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه محمود افتخارزاده، چاپ اول، تهران، افروز.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۷)، غزلیات، به کوشش اکبر بهداروند، شیراز، نوید.
- _____ (۱۳۸۵)، رباعیات، به کوشش اکبر بهداروند، تهران، نگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸)، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، چاپ سوم، تهران، هرمس.
- _____ (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی فرا، تهران، جامی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۳۲ق)، روح مجرد، چاپ سیزدهم، مشهد، علامه طباطبایی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۴۹)، هنر و واقعیت، تهران، مرکز نشر سپهر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷)، سیری در شعر فارسی، چاپ دوم، تهران، نوین.
- _____ (۱۳۷۰)، با کاروان حله، چاپ ششم، تهران، علمی.
- _____ (۱۳۸۳)، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن.
- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران، زوار.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۸)، مقدمه و توضیحات کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، تهران، توس.

_____ (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، چاپ اول، تهران، سخن.

_____ (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، چاپ اول، تهران، سخن.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵ بخش ۲، چاپ دوم، تهران، فردوس.

عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۶)، شرحی به فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.

عین‌القضات همدانی (۱۳۷۷)، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، منوچهری.

غنی، قاسم (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ هفتم، تهران، زوار.

فولادی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، چاپ سوم، تهران، سخن.

قیصری، داوود (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

کاظمی، محمدکاظم (۱۳۸۸)، گزیده غزلیات بیدل، چاپ دوم، تهران، عرفان.

کاکایی، قاسم (۱۳۸۵)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، هرمس.

کلینی رازی، ابی‌جعفر محمدابن یعقوب ابن اسحاق (۱۳۷۷)، اصول کافی (دوره ۴ جلدی)، ترجمه جواد مصطفوی، تهران، ولی عصر.

محمدی، کاظم (۱۳۸۶)، ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری، تهران، نجم کبری.

لکهنوی، آفتاب‌رای (۱۳۹۶)، ریاض العارفین، تصحیح سید حسام‌الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

نصر، حسین (۱۳۸۲)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.

نیکلسن، ر. ا. (۱۳۵۸)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه و حاشیه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس.

ولک، رنه (۱۳۷۴)، تاریخ نقد جدید، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران، نیلوفر.