

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۷

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هفدهم، شماره ۶۶، زمستان ۹۹

DOR: [۲۰.۱۰۱۱.۲۰۰۸.۰۵۱۴.۱۳۹۹.۱۷.۶۶.۳۵](https://doi.org/10.1011.2008.0514.1399.17.66.35)

جلوه‌های عاشقانه نظام وحدت وجود ابن عربی در رباعیات و غزلیات بیدل دهلوی

عباس بخشنده بالی^۱

علی اکبر شوبکلابی^۲

چکیده

یکی از موضوعاتی که به واسطه محیی الدین ابن عربی به طور منسجم مطرح گردید، اندیشه وحدت وجود است. این اندیشه تأثیرات چشم گیری بر برخی اندیشمندان همچون بیدل دهلوی گذاشت. یکی از مسائل وحدت وجود، عشق در هستی است که ابن عربی و به تبع، بیدل در آثارشان به زوایای آن پرداختند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای در پی واکاوی تأثیر ابن عربی بر بیدل در مسأله عشق در هستی می‌باشد. یافته‌های پژوهش عبارت‌اند از اینکه بیدل در رباعیات و غزلیات خود با طرح بحث‌هایی مانند سریان عشق در نظام وحدت وجود، اندوه و عشق، عشق مجازی و شهید عشق در راستای مکتب وحدت وجود پرداخته که با نظام عرفان اسلامی ابن عربی هماهنگ است. حضور عشق در عرفان حضوری نشاط آفرین و هیجان‌انگیز است. از نگاه ابن عربی و بیدل عشق در همه هستی مبتنی بر تفسیر عرفانی از وجود سریان دارد. در این تفسیر عشق همان نفس رحمانی است که حرکت و جنبش دایره وجود در قوس نزولی و صعودی بر آن تکیه دارد.

کلید واژه‌ها:

ابن عربی، بیدل دهلوی، عرفان اسلامی، وحدت وجود، عشق.

^۱ - استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. نویسنده مسئول:

a.bakshandehbali@umz.ac.ir

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، مازندران، ایران.

پیشگفتار

وقتی هندوستان در زمان غزنویان فتح شد اسلام و زبان فارسی در آنجا ریشه گرفت و رو به گسترش نهاد. به همراه گسترش اسلام، بعد معنوی آن؛ یعنی عرفان هم پیشرفت می کرد. «تصوف در شاخه‌های گوناگون و مکاتب رنگارنگ راه خود را ادامه داد و تقریباً سراسر عالم اسلامی را زیر سلطه خود در آورد و می توان گفت که هیچ حرکتی از حرکت های روحی در اسلام، میدانی به وسعت میدان تصوف نداشته است.» (همو، ۱۳۸۶: ۲۹) «اولین عالمان و عارفان مبلغ دین و عرفان در هند سید اسماعیل بخاری و سیدعلی هجویری بوده‌اند.» (صافی، ۱۳۸۲: ۳۴) «تصوف سیمای جذاب تر اسلام را بر انظار مردم هند عرضه کرد و اصول تساوی عام و برادری و ارزش های متعالی دین را معرفی کرد» (مجتبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۵) و این پیام‌ها با استقبال هندیان مواجه شد. (همان، ۱۵۱) اندیشه ابن عربی به گونه ای گسترده و فراگیر همه هندوستان را فرا گرفته بود این امر داراشکوه، شاهزاده مقتول را بر آن داشت تا کتاب مجمع البحرین را برای ایجاد وحدت میان هندوان و مسلمانان بنویسد. «او اختلاف میان آیین هندو و اسلام را در سطح عرفانی فقط در لفظ می دانست.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۹۰) این همه تواتر و تکرار در حضور اندیشه ابن عربی در هندوستان ما را متقاعد می سازد که جست و جوی آرای ابن عربی در آثار بیدل بیراه نخواهد بود. اثری که به طور مستقل به بحث آرای ابن عربی در غزلیات و رباعیات بیدل پرداخته باشد یافته 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 برجسته ترین آنهاست.

درباره موضوع مورد بحث یک سوال کلی طرح می‌گردد که بیدل در مساله عشق در نظام وحدت وجود چه تاثیراتی از ابن عربی پذیرفت؟ به نظر می‌رسد در غزلیات و رباعیات بیدل عشق طبق نظام وحدت وجود و تحت تاثیر ابن عربی مطرح شده باشد.

هدف از انجام این پژوهش، بررسی سیر اندیشه وحدت وجودی ابن عربی به عنوان یکی از متعالی ترین اندیشه‌های عرفان اسلامی، در شعر یکی از بزرگ ترین شاعران فارسی سرای شبه قاره هند است. مطالعه در باب تصوف و کشف زوایای پنهان آن در این روزگار آهن و فولاد و کشف و تسخیر ماه و مریخ و انرژی‌های هسته ای هم البته سودمند است. در روزگاری که سخت گیری‌ها و تعصبات قومی و فرقه‌ای در همه جهان و به ویژه در منطقه‌ای که ما به سر می‌بریم، سبب آزارها و خون ریزی‌ها شده و می‌شود. در این حال و روز « عرفان بهترین پاسخ قانع کننده به وضعیت انسان در جوامع ناامن بشری است» (آراسته، ۱۳۷۲: ۲۶) علاوه بر همه اینها عرفان بخشی

از فرهنگ گذشته و حال ماست. حالا این پدیده فرهنگی مهمترین جلوه گاهش عرصه پهناور شعر و ادب فارسی است. «به غیر از چند مورد استثنا، بهترین جلوه گاه تجربه‌های عرفانی اسلامی در شعر فارسی بوده است.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۵۷) ادبیات عرفانی که از زمان سنایی انسجام گرفت تا امروز ادامه دارد. در هر سبکی شاعرانی عارف حضور دارند که در عرصه شعر و ادب، جریان آفرین و سبک ساز بوده‌اند. شعر بیدل، شعری عالی در سبک هندی است و جریان شعری خاصی را ایجاد کرده است که هنوز تداوم دارد، و بیدل گرایان جدیدی هم در عرصه شعر فارسی حضور دارند، و در زمینه شعر سبک هندی به طور اعم و غزلیات بیدل به گونه‌ای خاص نقد و تحلیل محتوایی کافی و وافی انجام نشده است، از این جهت توجه به بیدل و پژوهش آثار او ضروری به نظر می‌رسد. هر چند در مورد تاثیر ابن عربی بر بیدل نوشته‌هایی مانند شاعر آینه‌ها نوشته شفیع کدکنی ساختار غزلیات و رباعیات بیدل مورد واکاوی پژوهشگران قرار گرفته، ولی درباره تاثیر ابن عربی بر بیدل در عشق نوشته‌ای مشاهده نشده است.

۱- وحدت وجود

«وحدت وجود» اندیشه‌ای است که در طول تاریخ تفکر انسان وجود داشته است. این اندیشه متعلق به قوم و آیین خاصی نیست و در میان همه اقوام و ادیان بزرگ مطرح است. مفهوم توحید و هم چنین وحدت وجود با عباراتی متفاوت در همه دوره‌ها و اندیشه‌ها قابل نشانه‌گیری است. «فلاسفه قبل از سقراط معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی را بیابند.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۱۷) فارابی می‌گوید: «در میان یونانیان کسانی هستند که وجود حقیقی را تنها از آن علت اولی می‌دانند، زیرا او ذاتاً مستغنی از غیر است و غیر او به او محتاج» (همان، ۱۲۰) «وحدت وجود در هند دارای سابقه‌ای طولانی و ریشه دار است. متول مذهبی هندویی بر نوعی پانته ایسم تأکید دارد. اوپانیشادها این موضوع را اعلام می‌کند: تنها یک وجود متعالی وجود دارد که کاملاً و رای فهم انسانی است و (مانند احد نو افلاطونی) تنها به طریق سلب می‌توان از آن سخن گفت.» (همان، ۱۲۲) «وحدت وجود حتی در غالب فرهنگ عامیانه هند اعم از افسانه و هنر ریشه دارد.» (استیس، ۱۳۸۸: ۲۱۶) همانگونه که پیشتر اشاره شد قرآن و سنت پیامبر (ص) اولین منبع الهام بخش نظریات و اندیشه‌های عرفان اسلامی است و بسیاری از تعبیرها و اصطلاحات از این دو منبع استخراج شده‌اند.

اسلام و به تبع آن عرفان اسلامی بر اساس توحید بنا گردید و یافت حقیقت توحید هدف اسلام و عرفان است. اسلام و عرفان راه نجات را بر کلمه طیبه «لا اله الا الله» نهاده‌اند. در کتاب‌های تعلیمی تصوف بر اساس روایتی از پیامبر (ص): «این کلمه توحید را افضل الذکر نامیده‌اند.» (أفْضَلُ

الذِّكْرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ) (رازی، ۱۳۸۷: ۲۶۷) و در جای دیگر نیز فلاح و رستگاری را بر گفتن این کلمه منوط شده است. «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تُفْلِحُوا» (همان، ۲۷۴) کلمه توحید در قرآن نیز از جایگاه بالایی برخوردار است. به همین دلیل این موضوع (توحید) اصل و اساس عرفان نیز قرار گرفته است. «جوهر تاریخ طولانی تصوف بیان جدید و مکرر در فرمول‌های گوناگون این حقیقت جامع و فراگیر است، که لا اله الا الله.» (شیمل، ۱۳۸۴: ۶۹) وحدت وجود یعنی اینکه هستی فقط خداست و جز او کسی و چیزی در جهان نیست. یا به قول ابوالعباس قصاب: «لَيْسَ فِي الدَّارِينَ إِلَّا رَبِّي وَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا مَعْدُومَةٌ إِلَّا وُجُودُهُ» (عين القضاء، ۱۳۷۷: ۲۵۶) و همین مفهوم را در عبارتی دیگر معروف کرخی (وفات ۲۰۰) می گوید: «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» (همان: ۲۵۰) کلماتی این گونه در طول تاریخ عرفان اسلامی مطرح بوده است و از سوی کسانی چون بایزید بسطامی (۱۶۱-۲۳۴ ق) و حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) گسترش یافت. اما آن کسی که این بحث را مدون و منسجم ساخت، محیی الدین ابن عربی بود که با تدوین و تحکیم تئوریک این اندیشه بر عرفان پس از خود تأثیر گذاشت.

از اینجاست که ابن عربی می گوید وقتی به خلق نگاه می کنی خدا را از آن جدا مدان و هنگامی که به حق می نگری او را از خلق متمایز مبین.

فَلَا تَنْظُرْ إِلَّا إِلَى الْحَقِّ وَ تَعْرِضْ لَهُ عَنِ الْخَلْقِ
و لَا تَنْظُرْ إِلَّا إِلَى الْخَلْقِ وَ تَكْسُوهُ سِرَّوَى الْحَقِّ

(ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۸۰)

«پس به حق در خلق نگر، تا وحدت ذاتی را در کثرت خلقی مشاهده کنی و کثرت خلقی را در وحدت ذاتی ببینی.» (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۹۴) بیدل که پرورده‌ی مکتب ابن عربی است این معنی را با همان اصطلاحات مکتب وحدت وجود بیان می کند:

از خلق تا قیامت جز حق نمی تراود با ما نفس مسوزید یک حرف بی جوابیم

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۸۲۸)

خلاصه نظریه وحدت وجود را در این عبارت فشرده ابن عربی می توان ملاحظه کرد: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۱۶۶) یعنی این خدای منزّه است که در چهره صورت‌های خارجی ظهور کرده است. اصل و حقیقت این صور اوست. «حقیقت وجود، واجب بالذات و ثابت به نفس خود است و ماهیات و اعیان مظاهر کمال اویند. این صور و مظاهر تجلی

اسماء و صورت‌های کمالات نامتناهی حقند.» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۵۵)

۲- عشق در نظام احسن وجود

در مکتب وحدت وجود عالم، علامت است، نشانه است، استعاره‌ای است از یک حقیقت پنهان، و چیزی است که به واسطه آن، چیز دیگر و یا امر دیگری شناسایی و یافت می‌شود. «و اصطلاحاً عبارت است از کل ما سوی الله از آن روی که ایزد از حیث اسما و صفات بدان دانسته می‌شود. زیرا که به هر فردی از افراد عالم اسمی از اسماء الهیه آشکار می‌گردد، که مظهر اسم خاصی است از آن.» (قیصری، ۱۳۶۳: ۴۷) پس عالم وجود چهره خدا و نام‌های اوست و در تمام احکام وجودی مطابق صورت او ظهور یافته است. از این جاست که جنید می‌گوید: «رنگ آب رنگ ظرف خودش است.» (لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنَائِهِ). (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۷۸۳) وقتی که وجود در تمام مراتب جز خدا نباشد و خدا که واجب‌الوجود بالذات است، از آن نظر که وجود محض است، خیر محض نیز هست و شری در او نیست و عدم مطلق شر است و خیری در او نیست. خیر فعل است و شر به سبب عدمیت فعل نیست. و چون خداوند کمال مطلق است، جلوه او نیز ظهور همان کمال است در صورت مقید. جامی می‌گوید: «وجود من حیث هو وجود، خیر محض است و از هر امری وجودی که شری متوهم می‌شود به واسطه عدمیت امر وجودی دیگر است، نه به واسطه آن امر وجودی من حیث هو وجود.» (جامی، ۱۳۴۲: ۶۶) «بازگشت هر چه خیر و شرف و حقیقت و نور است به وجود است و هر چه شر و پستی و بطلان و ظلمت است، بازگشتش به عدم است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۷)

هیچ زشتی در مقام خویش نامرغوب نیست خار را دارد همان چون گل سر دیوار

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۹)

در هستی آنچه هست در مقام خود است و چیزی کم ندارد. درخواست اضافه بر آنچه هست به ساختار متعادل وجود آسیب می‌رساند.

علاوه بر آن چه درباره نظام احسن بیان گردید، باید به این نکته نیز توجه نمود که اساس عرفان بر عشق نهاده شده است، با این حال تعریفی دقیق از آن ارائه نمی‌شود. «مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي وَمَنْ وَجَدَنِي أَحَبَّنِي وَمَنْ أَحَبَّنِي عَشَقَنِي وَمَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ وَمَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَأَنَا دَيْتُهُ.» (فروهر، ۱۳۸۷: ۵۸) شاید بتوان گفت که تمام آنچه با عنوان عشق و رابطه حبی میان انسان و خدا در عرفان مطرح است در عبارات فوق که حدیث قدسی تلقی شده، آمده است. می‌گویند هر کس که خود عاشق نشود و نچشد نمی‌داند که عشق چیست و هنگامی که چشید دیگر چیزی

نمی‌گوید.

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد، خبری باز نیامد
(سعدی، ۱۳۶۷:۳)

که معنی حدیثی از پیامبر(ص) است. «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانِهِ» (فروزانفر، ۱۳۶۱:۱۷۴) و اگر
خواستند تعریفی از عشق ارائه کنند، شاعرانه و سوررئالیستی آن را تعریف کرده‌اند؛ چنانکه سنایی
گفته است:

عشق با سر بریده گوید راز زانکه داند که سر بود غم‌آز
آب آتش فروز عشق آمد آتش آب سوز عشق آمد
(بیدل، ۱۳۸۷:۳۲۶)

با این وجود گسترده‌ترین موضوع مطرح در متون عرفانی، عشق است. حضور عشق در عرفان
حضوری نشاط آفرین و هیجان‌انگیز است. در نظر عارف مبنا و آغاز هستی با استناد به حدیث
قدسی «کنز مخفی» حب الهی است، و جلوه حبیبی حق موجد وجود در تمامی مراتب و ظهورات
آنهاست. ابن عربی «عشق را دین و ایمان خود معرفی می‌کند» (فروهر، ۱۳۷۸:۵۷) و آن را «افراط در
محبت یا محبت مفرط می‌داند که در قرآن به آن اشاره شده است، آنجا که می‌فرماید: مومنان خدا را
بیشتر دارند» (۱۶۵/۲). (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۲۷۸) معروف کرخی (وفات ۲۰۰) «محبت را از تعلیم
و موهبت حق و از فضل او به بندگان می‌شمارد.» (عطار، ۱۳۳۶: ۲۴۴) بکار بردن کلمه عشق به‌جای
حب و محبت - که ریشه قرآنی دارد - و اظهار عشق و محبت به خداوند - با موانع و مخالفت‌هایی
روبرو بود، هر چند صوفیان کم و بیش از این واژه استفاده می‌کردند، لیکن معذوریت‌ها و
محظوریت‌هایی وجود داشت. در قرن پنجم ابوحامد غزالی «در کیمیای سعادت و احیاء علوم‌الدین
فصل مشبعی را به محبت اختصاص داد» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۸)

۲-۱- سریان عشق

عشق در بندبند هستی مبتنی بر تفسیر عرفانی از وجود سریان دارد. در این تفسیر عشق همان
نَفَسِ رحمانی است که حرکت و جنبش دایره وجود در قوس نزولی و صعودی بر آن تکیه دارد، پس
عشق در ذات و سرشت وجود نهاده شده است. «حب و عشق و سیر به طرف کمال و شهود حق
فطری و جبلی همه موجودات است.» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۷۶)

جلوه‌های عاشقانه نظام وحدت وجود ابن عربی در رباعیات و غزلیات بیدل دهلوی / ۵۷

یک دل اینجا غافل از شوق تو نتوان یافتن سنگ هم دارد همان خمخانه جوش شرار

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۵۷)

پرفشانی عشق است رنگ و بوی این گلشن هر گلی که می‌بینی بال بلبلی دارد

(همان: ۱۳۱۳)

«هر کس که در وجود است محبّ است، هر چند محبوبش را نشناسد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸:

۲۶۶) هر حرکت مرهون و مدیون عشق است و هستی در هست بودن از عشق تغذیه می‌کند:

توفیق رسا عشق است، ما را چه توانایی است یازیدن هر دستی از قوت بازویی هست

(همان: ۱۰۰۶)

پس عشق همان جان و روح هستی است، باطن وجود است. وجود جلوه متکثر وحدت عشق

است که اگر حقیقت خود را بنماید ذره ذره وجود، لیلی و معشوق می‌شود.

عشق اگر عام کند رسم خودآرایی را محملی نیست درین دشت که لیلی نشود

(همان: ۱۳۰۱)

«عشق روی در خود دارد، پس هم او شاهد است و هم او مشهود، هم او عارف است و هم او

معروف، هم او طالب است و هم او مطلوب، هم او قاصد است و هم او مقصود.» (عین القضاة، بی تا:

۳۵) جامی در شرح لمعات گفته است:

در چشم عیان شاهد و مشهود تویی در قبله جان ساجد و مسجود تویی

بی نام نشان قاصد و مقصود تویی بی گوش و زبان حامد و محمود تویی

(جامی، ۱۳۸۳: ۵۲)

پس عشق الله است که دل در تسلط اوست و انقلاب دل از اوست که در بین دو انگشت او قرار

دارد. «قُلُوبُ الْعِبَادِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۱۴۵) و همین دل را عرش خویش

ساخته، «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (همان، ۱۴۴) و عرش خود را بر آب قرار داده «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى

الْمَاءِ» (قرآن، ۷/۱۱) و بر آن محیط است «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.» (۵/۲۰)

صنعت عشق است کز آیینہ سازی‌های شوق کرده دل را آب و تشویشی در آن انداخته

(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۴۵)

بیدل هم چنین می‌گوید که نه فقط هستی بلکه عدم نیز در فراگیری عشق خلاصه می‌شود و هیچ

مفهومی نمی‌تواند طرح گردد مگر آنکه عشق آن را شامل است. و این حرکت و جنبش و غوغا عاقبت در جلال عشق به آرامش و تسلیم می‌رسد و خاموش می‌گردد که «وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (قرآن، ۴۱/۲۲)

جلال عشق آخر سرمه سازد شور امکان را ز برق غیرت آتش نیستان ناله نگذارد
(همان: ۱۴۳۵)

۲-۲- عقل و عشق

با توصیفات فوق نه ابن عربی و نه بیدل به عقل برای تفسیر و تأویل وجود اعتقادی ندارند. اگرچه زبان آنها نمایشی فلسفی دارد، نه در آثار ابن عربی و نه در اشعار بیدل ما با فلسفه سروکار نداریم. ابن عربی به تمام معنا یک عارف است و درباره او باید دانست که «ما با فیلسوفی خواه به معنی جدید این کلمه و خواه به معنی ارسطویی آن سروکار نداریم و هرگز نباید به اصول و نظریات وی همچون مسائل فلسفی نظر شود.» (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱) «او در الهیات، درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل‌اند به رسمیت نمی‌شناسد و پس از شرع، تنها علم صحیح را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد.» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۱۸۹) از نظر ابن عربی «حَبِی که با عقل و خرد تدبیر شود خیری در آن نیست، از آن جهت که عقل صاحبش را مقید می‌سازد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۲۸۱) کشیدن بار عشق و محبت جنون می‌خواهد نه عقل که عقال است. به گفته عین‌القضات: «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد و دیوانگی عشق بر همه عقل‌ها افزون آید.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۹۸) پس بار امانت عشق را باید با جنون کشید.

خرد ودیعت اوهام بر نمی‌دارد به رنج بار امانت مگر جهول افتد
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۰۵۶)

خدا را با عقل و استدلال نمی‌توان دریافت بلکه با دل و عشق باید چشید و لمس کرد و چنان آشکار است که هیچ دلیلی نمی‌خواهد و خود دلیل خود است.

پیدایی حق ننگ دلایل نپسندند خورشید نه جنسی است که جویی به چراغش
(همان: ۱۵۰۴)

عقل و خرد از درک و دریافت حقیقت و عشق که باطن وجود است عاجز و ناتوان است. فهم این امور بر عهده دل عاشق است «که جام عشق است، نه عقل و حس.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۶۶۲) دشواری راه عشق هم با عقل تعارض دارد. «حب، سرگشتگی و گمراهی و حیرت می‌آورد و

این منافی عقل است.» (همان، ج ۸: ۲۸۱)

طریق عشق دشوار است، از آیین خرد بگذر حریف کفر اگر نتوان شدن، باری مسلمان شو
(بیدل، ۱۳۸۷: ۲۰۴۳)

و همان‌طور که ابن عربی دین و ایمان خود را عشق می‌خواند: «فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷) بیدل هم مذهب خود را عشق می‌نامد:

به غیر عشق نداریم هیچ آیینی گزیده‌ایم چو پروانه سوختن مذهب
(همان: ۷۵۱)

۲-۳- عشق در مذهب عرفان

مذهب عشق همان مذهب و طریق عرفان است که در جای‌جای کلام بیدل این مطلب به وضوح و روشنی تمام نمایان است. از نظر او بدون عرفان نمی‌توان حتی درک و دریافت صحیحی از موضوعات عادی داشت.

پیش چشمی که نور عرفان نیست گر بود آسمان نمایان نیست
(همان، ۸۱۷)

جامی از خمخانه عرفان به دست آورده‌ام صاف گردیده ز هستی باده ناب من است
(همان، ۷۸۴)

عرفان با علم و آموزش به دست نمی‌آید، بلکه امری ذوقی و تجربی است که باید عملاً وارد آن شد و راه را پیمود و به نور آن دست یافت. یعنی امری تئوری نیست، عملی است؛ هر چند نظریه و تئوری هم دارد.

عرفان به کسب علم میسر نمی‌شود از سرمه روشنی نبرد چشم سرمه‌دان
(همان، ۱۹۳۶)

و بدون عشق و شور و هیجان آن، عرفان بدست نمی‌آید، اگر چه اهل عبادت باشی. عرفان ایثار و رها کردن دنیا، آخرت، ترس، طمع، حرص و هراس است. انسان عارف از تعینات جهان اعتباری آزاد است و در همین جهان بهشت را تجربه می‌کند و از فردوس اعلی عبور می‌نماید.

هر چه تنزه و دوری از هستی اعتباری بیشتر باشد، عشق بیشتر می‌شود و بهره‌مندی از جهان معنا بیشتر؛ و گرنه «شغل‌های دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم‌یزلی رخت بر صحرای صورت

آرد.» (عین‌القضات، ۱۳۷۷:۱۰۶)

از گداز وهم هستی عشق ساغر می‌زند آتش از خاشاک خوردن می‌کند رخسار سرخ

(بیدل، ۱۳۸۷:۱۰۳۸)

در محیط عشق کافسون شهادت موج اوست چون حباب از الفت تن بایدت بیزار سر

(همان، ۱۴۵۵)

۲-۴- عشق و یکتایی

عشق و عرفان هیچ‌گونه دویی را بر نمی‌تابد. در وحدت وجود دوگانگی نیست. نگرش وحدت وجودی تکیه بر عشق دارد و در هیچ یک از اجزاء وجود دویی را نمی‌پذیرد؛ در مفهوم عشق هم این دوگانگی نیست. همان‌گونه که همه هستی خداست، عشق و عاشق و معشوق هم خدا می‌شود. ابن‌عربی می‌گوید: «حب و عشق صفت موجود است و در عالم جز خدا نیست، و چون در وجود جز حضرت الهیت نمی‌باشد، محب و محبوبی جز خدا نیست.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۶۶۶) از نظر او اینکه هم محب خدا باشد و هم محبوب، متکی بر آیه‌ای از قرآن است: «به اعتبار کلام حق که فرمود: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (۵۴/۵) حق تعالی هم محب است و هم محبوب.» (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۲۹۸) عبدالرحمان جامی که یکی از بزرگترین مفسرین اندیشه وحدت وجودی است این‌گونه می‌نویسد: «هم محب حق است و هم محبوب او، هم طالب حق است و هم مطلوب او. مطلوب و محبوب است در مقام جمع احدیت، و طالب و محب است در مرتبه تفصیل و کثرت.» (جامی، ۱۳۴۲: ۴۱) جامی در شرح لمعات همین مطلب را باز گو می‌کند: «تو مظهر اویی از روی محبّی و محبمیی، پس لامحّب و لا محبوب الا الله؛ بلکه لا رائی ولا مرئی الا الله.» (جامی، ۱۳۸۳: ۹۴)

وی گفت که‌ای عاشق شیدا تو یکتا شدی از دویی یکی ام با تو

دیدم او را به چشم او پس گفتم ای جان جهان تو کیستی؟ گفتا تو

(بیدل ۱۳۸۷: ۱۰۷)

بیدل مفهوم یکتایی و وحدت را در عشق و عرفان به تفصیل گفته است که ابیاتی ذیلاً نقل

می‌شود:

غیر وحدت بر نتابد همت عرفان ما دامن خویش است چون صحرا گل دامان ما

(همان: ۶۵۸)

جلوه‌های عاشقانه نظام وحدت وجود ابن عربی در رباعیات و غزلیات بیدل دهلوی / ۶۱

یکتایی آفرید لب خود ستای عشق در نقطه دهن الفی داشت میم ما

(همان: ۵۱۲)

عشق بیتاب عرض یکتایی ست دل ما جز به دست ما مبرید

(همان: ۱۲۴۳)

آیین محبت نیست سودای دویی پختن من بیدل خود را هم جز دوست نمی‌گویم

(همان: ۱۷۴۰)

تهمت آلود هوس‌های دویی نیست محبت عکس او گشتم از آینه زدودند چو زنگم

(همان، ۱۶۳۹)

عاشق و معشوق یکی‌اند و لیلی و مجنون در حقیقت جلوه دو مرتبه از یک حقیقت وجودی‌اند و «خدا را جز خدا نمی‌بیند و چون خود را دید عاشق خود شد. پس خدا را جز خدا دوست نمی‌دارد و بنده متّصف به عشق الهی نمی‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۸-۴۵۷)

غیر نیرنگ تحیر در مقابل هیچ نیست بی‌نقابی‌های ما معشوق و عاشق می‌شود

(بیدل: ۱۳۸۷: ۱۰۶۲)

از عشق چه می‌گویی، از حسن چه می‌جویی مجنون همه لیلی‌گیر، لیلی همه مجنون‌ها

(همان، ۶۱۴)

این دوگانگی اعتباری و خیالی نتیجه تمایزی است که در سیر نزولی وجود ایجاد شده است. در این یکتایی و یکتانگری دشمن، دوست می‌شود و هر اعتقادی بر اساس وحدت وجود در جای خود است چون «هر محبّ عاشقی، جز نفس خویش را عاشق نیست.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۴۵۹)

دلی دارم ادب پرورده ناموس یکتایی که از شرم محبت خرده بر دشمن نمی‌گیرد

(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۳۲۶)

عاشق وحدت وجودی بر تمام هستی عاشق است، پس عیب و نقصی در آن نمی‌بیند. «نشانه عشق الهی، حب تمام کائنات و موجودات- در هر مرتبه معنوی و یا حسی و یا خیالی و یا متخیلی- می‌باشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۴۵۹) و به گفته عین‌القضات: عشق ما حی قبله‌هاست؛

چون قبله به جز جمال محبوب نبود عشق آمد و محو کرد هر قبله که بود

(عین‌القضات، بی‌تا: ۲)

همان گونه که در مبحث وحدت ادیان گفته شد بیدل بر اساس نگرش وحدت وجودی به وحدت ادیان هم اعتقاد دارد؛ این اعتقاد تکیه بر عشق و تفسیر و تأویل عاشقانه وجود دارد.

محو عشق از کفر و ایمان فارغ است خانه حیرت تماشا می‌کند
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۲۵)

یقین خالص نتیجه نگاه عاشقانه به وجود است؛ که زاینده و آشکارکننده وحدت و یکتایی است. باید تسلیم عشق بود و بس.

این درد و صاف کفر و دین، محو است در دیر یقین بی‌رنگ صها شیشه‌ای دارند مستان در بغل
(همان، ۱۶۲۷)

در معادله و معامله عشق موضوعات دیگری مطرح می‌شود که با رابطه عشق و عاشق و معشوق مناسبت دارد که به گونه‌ای مختصر به مواردی اشاره می‌شود:

۲-۵- حسن و عشق

خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. «انَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۳۰۸) و حب الهی با اسم «الجمیل» بر هستی و بندگان تجلی کرده است. (همان، ج ۶: ۴۵۷) و با این تجلی جهانی را عاشق کرد. آن "کنز مخفی" جمال خود را آشکار ساخت تا عاشق را به عشق برانگیزد، چرا که «معشوق را عاشق بباید تا هدف تیر بلای او شود و جانش فدای ولای او- شود.» (عین‌القضات، بی تا: ۱۱۸) «وگر نه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در خلوت‌خانه شهود آسوده، آنجا که «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»، این سلطان عشق بود که خیمه به صحرا زد و در خزائن بگشود و گنج بر عالم پاشید:

چتر برداشت، برکشید علم تا به هم برزند وجود و عدم
(عراقی، بی تا: ۳۷۸)

پس هستی جلوه یار است و عشق بنده به او. هستی دو چهره دارد یکی که متعلق به اوست و همه حسن و زیبایی است و سوی دیگر مربوط به بنده است که عشق است و افتقار.

زیب هستی چیست غیر از شور عشق و ساز حسن نکهت گل گرنه‌ای دود دماغ عود باش
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۵۶)

صفت معشوق استغنا و صفت عاشق افتقار است، لیکن استغنا بی مفهوم افتقار، شناخته نیست.

بیدل یادآور می‌شود که حسن مستغنی است:

حسن مستغنی است از شهرت نوای‌های عشق هیچ کس، گل را نمی‌خواهد برای عندلیت
(همان، ۷۳۸)

با همه این تقابلات، در نظریه وحدت وجود، حسن و عشق از یک وجود بر می‌خیزد. آنکه جلوه می‌کند و آنکه می‌نگرد یکی است. «عشق هر چند خود را داریم به خود می‌دید، خواست که در آینه جمال معشوقی خود مطالعه کند، نظر در آینه عین عاشق کرد.» (عراقی، بی تا: ۳۷۹)

مستی حسن و جنون عشق از جام من است در گلستان رنگم و در عندلیبان ناله‌ام
(همان: ۱۷۵۳)

۲-۶- ناز و نیاز

ناز و نیاز ملازم حسن و عشق است. همان‌گونه که حسن مربوط به معشوق است ناز هم متعلق به اوست و بالعکس عشق و نیاز متعلق به عاشق است. ناز و استغنا ذاتی معشوق و نیاز و فقر ذاتی عاشق است؛ با این همه بدون فقر و نیاز عاشق، ناز معشوق متجلی نمی‌گردد. «اگر عاشق نباشد او کرشمه و ناز با که کند و داد جمال یا کمال خود از که ستاند:

بی‌عاشق و عشق حسن معشوق هباست تا عاشق نیست ناز معشوق کجاست
در فتوی شرع اگر چه این قول خطاست مشاطه حسن یار بی‌صبری ماست.
(عین‌القضات، بی تا: ۱۱۸)

بیدل می‌سراید:

نیست ممکن گل کندزین پرده عجز و غرور عشق بی‌عرض نیاز و حسن بی‌ایم‌ای ناز
(بیدل، ۱۳۸۷: ۱۴۸۹)

در مکتب وحدت وجود بین نیاز و ناز هم وحدت و یکرنگی برقرار است. بیدل یادآور می‌شود که این تقابلات ظاهری و اعتباری است، وگرنه در وجود جز معشوق نیست.

نیاز و ناز با هم بس که یکرنگند در گلشن ز بوی غنچه نتوان فرق کرد آواز بلبل را
(همان، ۵۴۳)

۲-۷- اندوه و عشق

عاشق باید در عشق اندوهگین باشد. دل غمگین و چشمی اشکبار نشانه عشق است. «از صفات محبان دلتنگی و دل شکستگی است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۲۸۷) چرا که معشوق ازلی فرمود: «أَنَا عِنْدَ الْمُتَكَبِّرَةِ قُلُوبِهِمْ.» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۴) حزن و اندوه خاصیت عشق است و دلیلی جز خود عشق ندارد. «از صفات محبان کمد است و آن شدیدترین حزن و دلتنگی قلب است که صاحبش آه‌های بلند می‌کشد. این حزن مجهولی است، نه برای از دست دادن چیزی یا تقصیری، بلکه آن را سببی جز حبّ نیست.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۲۹۲)

چو چشمه زندگی ما به اشک موقوف است دگر ز گریه ما بیخودان مپرس سبب
(بیدل، ۱۳۸۷: ۷۵۱)

حیات جاودان خواهی گداز عشق حاصل کن که دل در خون شدن خاصیت آب بقا دارد
(همان، ۱۲۵۳)

سر تا قدم نیست به جز قطره اشکی عالم همه یار است به پای چه کس افتم
(همان، ۱۸۴۷)

۲-۸- عشق مجازی

یکی از موضوعات مطرح در فرهنگ عرفانی، جایگاه عشق مجازی است. در متون عرفانی حدیثی را از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که عشق مجازی را مُجاز می‌شمارد و می‌ستاید: «مَنْ عَشَّقَ وَ عَفَّ ثُمَّ كَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيداً.» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۹۶) و از آنجا که «عاشق در حکم عشق می‌باشد نه در حکم محبوب،» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۴۶۰) «اگر در عالم بعضی، بعضی را دوست دارند این امر جز ظهور حق متعال در عینی از اعیان نمی‌باشد و سپس حق تعالی را در عین دیگری دوست می‌دارد. محب خدا هیچ عاشقی را انکار نمی‌کند.» (همان، ۴۶۱) مولوی معتقد است که «عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها؛

غاز به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد تا او در آن استا شود شمشیر گیرد در غزا
عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۲)

بیدل عشق مجازی را به شرط عدم آلودگی آن با هوس محترم و نوعی ایمان می‌شمارد و آن را نوعی تجربه یکتایی می‌داند که از مجاز به مرحله تحقیق (حقیقت) می‌پیوندد.

هوس در عالم ناموس یکتایی نمی‌گنجد سراغش کن ز من هر جا تهی یابی کنارم را
(بیدل، ۱۳۸۷: ۵۷۳)

در بزمگاه عشق هوس را مجال نیست تا شعله گرم جلوه شود دود جسته است
(همان، ۷۸۵)

اگر عشق بتان کفر است بیدل کسی جز کافر ایمانی ندارد
(همان، ۱۲۲۲)

ساغر عشق مجازم نشئه تحقیق داد مشت خونم جوش مجنون می‌زد و منصور شد
(همان، ۱۲۸۸)

با این توصیفات به گفته ابن عربی «محب را زیانی نیست که حق را در خلق دوست داشته باشد تا بین آن دو امر جمع کرده باشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۸: ۳۲۴)

۹-۲- شهید عشق

در حدیث ذکر شده در صدر مبحث فوق آن کسی که در عشق مجازی بمیرد شهید است، پس به طریق اولی آنکه در عشق الهی بمیرد به شهادت مرده است. به گفته ابن عربی «هر محبی در عالم، شهید و مقتول است اگر چه آگاهی نداشته باشد.» (همان، ج ۸: ۳۲۴) چون پیش از مرگش نفس خود را در راه عشق کشته است و قاعده ی «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۵۷۸) را به اجرا گذاشته است، شهید است. شهید عشق رزق و روزی خود را از پروردگارش می‌گیرد و مرتبه او والا و توأم با ناز و افتخار است.

توان ز بیخودی‌ام کرد سیر عالم حسن شهید عشقم و خونم قلمرو ناز است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۸۷۷)

هزار مرتبه دارد شهید تیغ وفا قلم به خون زن و بی‌تی به یادگار نویس
(همان، ۱۵۰۲)

غافل ز اعتبار شهید وفا مباش خون مرا به آن رخ ناز می‌دهند
(همان، ۱۰۸۳)

شهید عشق خون‌بهایش همان شهادت است. بر اساس حدیث قدسی که خدا خود را دیه شهید عشق خوانده است، او دیه‌ای ندارد مگر شهادت؛ «فَأَنَا دِيَّةٌ.» (فروهر، ۱۳۸۷: ۵۸)

غیرنومیدی سر و برگ شهید عشق چیست از سر افتاده اینجا خون‌بها افتاده است
(بیدل، ۱۳۸۷: ۹۰۶)

۳- نتیجه‌گیری:

با توجه به آن چه بیان گردید، ابن عربی در رشد عرفان اسلامی نقش مهمی ایفا نمود وی توانست مباحثی همچون وحدت وجود را به طور شایسته‌ای تبیین نماید. آرای عرفای اسلامی به ویژه ابن عربی مورد توجه اندیشمندان مسلمان و حتی غیر مسلمان در کشورهای مختلف قرار گرفت. یکی از شخصیت‌های متأثر از محیی الدین در موضوع وحدت وجود، بیدل دهلوی است که تاثیرپذیری وی را می‌توان در غزلیات و رباعیاتش به وضوح مشاهده نمود. بیدل در آثار گوناگونش بر اساس نظام وحدت وجود، سریان عشق در جهان را معتقد است. با توجه به زیبایی خدای تعالی، همه مخلوقاتش در پی زیبایی او و عشق او هستند که البته برخی مخلوقات عشق مجازی را جایگزین می‌کنند. آن چه از تطبیق عبارات ابن عربی و بیدل دهلوی مشهود است تاثیرپذیری بیدل از ابن عربی بر اساس نظام وحدت وجود در مساله عشق در جهان می‌باشد.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آسین پالاسیوس، میگوئل، (۱۳۸۵)، زندگی و مکتب ابن عربی، ترجمه: حمیدرضا شیخی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- ۳- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۶۰)، مقدمه کتاب تمهیدالقواعد صائن الدین ترکه اصفهانی، چاپ دوم، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- -----، (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۱)، فتوحات مکبیه (دوره ۱۷جلدی)، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۶- -----، (۱۳۸۷)، ترجمان الاشواق، ترجمه: گل بابا سعیدی، چاپ دوم، تهران روزنه.
- ۷- -----، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، ترجمه و شرح: محمدعلی و ضیاء موحد، چاپ پنجم، تهران: کارنامه.
- ۸- -----، (۱۳۹۱)، دفتر دانایی، ترجمه سعید رحیمیان، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
- ۹- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۵)، چنین گفت ابن عربی، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، چاپ اول، تهران: نیلوفر.
- ۱۰- استیس، والتر. ت، (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
- ۱۱- الهامی، شراره، (۱۳۸۷)، «بررسی حسامیزی در غزلیات بیدل دهلوی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، سال ۱۲، شماره ۴.
- ۱۲- امینی نژاد، علی، (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی، چاپ اول، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۳- بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۸۵)، رباعیات بیدل، به کوشش: اکبر بهداروند، چاپ اول، تهران: نگاه
- ۱۴- -----، (۱۳۸۷)، غزلیات بیدل دهلوی، به کوشش: اکبر بهداروند، چاپ اول، شیراز: نوید.
- ۱۵- جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۴۲)، لوائح، به کوشش: محمدحسین تسبیحی، تهران: فروغی.
- ۱۶- -----، (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، تحقیق هادی رستگارمقدم گوهری، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- ۱۷- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷)، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۸- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه: مهدی نجفی قرا، چاپ دوم، تهران: جامی.
- ۱۹- خلیلی، خلیل الله، (بی تا)، مقدمه کلیات میرزا عبدالقادر بیدل، تهران: نشر بین الملل.
- ۲۰- رازی، نجم الدین، (۱۳۸۷)، مرصاد العباد، تصحیح: محمدمامین ریاحی، چاپ سیزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۲۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۲۲- ----، ----، (۱۳۸۳)، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
- ۲۳- سعدی، مصلح الدین، (۱۳۶۷) کلیات، تصحیح: محمد علی فروغی، با مقدمه عباس اقبال، چاپ چهارم، تهران: محمد.
- ۲۴- شایگان، داریوش، (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه: جمشید ارجمند، چاپ اول، تهران: فرزانه روز.
- ۲۵- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۵۸)، مقدمه و توضیحات کتاب تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، تهران: توس.
- ۲۶- ----، ----، (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، چاپ اول، تهران: سخن.
- ۲۷- شیمیل، آنه ماری، (۱۳۸۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۸- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵ بخش ۲، چاپ دوم، تهران: فردوس.
- ۲۹- طباطبایی، فاطمه، (۱۳۸۰)، سخن عشق، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه امام خمینی.
- ۳۰- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۳۶)، تذکره الاولیا، تصحیح: محمد قزوینی، چاپ پنجم، تهران: مرکزی.
- ۳۱- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ۳۲- فروهر، نصرت‌الله، (۱۳۸۷)، کارنامه تصوف، چاپ اول، تهران: افکار.
- ۳۳- قیصری، داوود، (۱۳۶۳)، مقدمه شرح فصوص الحکم، ترجمه: منوچهر صدوقی سها، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳۴- ----، ----، (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۳۵- عداس، کلود، (۱۳۸۸)، سفر بی بازگشت، ترجمه: فریدالدین رادمهر، چاپ دوم، تهران: نیلوفر.
- ۳۶- عراقی، فخرالدین ابراهیم، (بی‌تا)، کلیات، به کوشش: سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: سنایی.
- ۳۷- عین‌القضات همدانی، (۱۳۷۷)، تمهیدات، به کوشش: عقیف عسیران، چاپ پنجم، تهران: منوچهری.
- ۳۸- ----، ----، (بی‌تا)، لویح، تصحیح: رحیم فرمنش، چاپ اول، تهران: منوچهری.
- ۳۹- کاظمی، محمدکاظم، (۱۳۸۷)، کلید در باز، چاپ اول، تهران: سوره مهر.
- ۴۰- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۵)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چاپ سوم، تهران: هرمس.
- ۴۱- کربن، هانری، (۱۳۸۴)، تخیل خلاق، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چاپ اول، تهران: جامی.
- ۴۲- گوپاموی، محمد قدرت‌الله، (۱۳۳۶)، نتایج الافکار، چاپ بمبئی: اردشیر بنشاهی.
- ۴۳- لکهنوی، آفتاب‌رای، (۱۳۶۱)، ریاض العارفین، تصحیح: سید حسام‌الدین راشدی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

- ۴۴- لودی، علی خان، (۱۳۷۷)، مرآت الخیال، به اهتمام حمیده حسنی و بهروز صفرزاده، چاپ اول، تهران: روزنه.
- ۴۵- مجتبابی، فتح الله، (۱۳۸۹)، پیوندهای فرهنگی ایران و هند در دوره اسلامی، ترجمه: ابوالفضل محمودی، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴۶- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۳)، هویت ایرانی و زبان فارسی، چاپ اول، تهران: باغ آینه.
- ۴۷- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۱)، شرح دعای سحر، ترجمه: سیداحمد فهری، تهران: اطلاعات.
- ۴۸- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۸۴)، کلیات شمس تبریزی، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: ثالث.
- ۴۹- هادی، نبی، (۱۳۷۶)، عبدالقادر بیدل دهلوی، ترجمه: توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران: قطره.
- ۵۰- هدایت، رضا قلی خان، (بی تا)، ریاض العارفین، به کوشش ملا عبدالله حسینی و محمود خوانساری، تهران: وصال.

Received: 2018/8/29

Accepted: 2019/2/1

Ibn Arabi's Unity Regime Effects on the Bubbling and Sonnets by Bidel Dehlavi with an Emphasis on Love

Abbas Bakhshandeh Bali¹, Aliakbar Shoubkalaei²

Abstract

One of the issues raised up constantly through Mohiyeddin Ibn Arabi is the idea of unity of existence. Like other ideas, this thought has had a dramatic effect on some Indian thinkers, such as Bidel Dehlavi. One of the issues of the unity of existence is love in the Being that Ibn Arabi and, consequently, Bidl had in their works at its angles. This article is based on a descriptive-analytical method and citing library resources to explore the impact of Ibn Arabi on Biddle on the issue of love in the universe. The findings of the research are that Biddle has been dealing with the Islamic mystic system of Ibn Arabi by introducing discussions such as the series of love in the system of unity of existence, grief and love, virtual love, and martyr Love in the course of the Unity School of Being. The presence of love in the mysticism is exhilarating and exhilarating. From the perspective of Ibn Arabi and Bidel, love exists in all the mystical interpretation of existence based on mystery.

Keywords: *Ibn Arabi, Bidel Dehlavi, Islamic Sufism, Unity of Being, Love*

¹. Assistant Professor, Islamic Knowledge Department, University of Mazandaran, Iran, Corresponding Author. a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

². Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Islamic Azad University, Babol Branch, Mazandaran, Iran.