

بررسی انتقال تصوف با تکیه بر سیر تاریخی نظریه وحدت وجود از ابن عربی تا

بیدل

مسعود صدقی^۱

دکتر ابوالفضل محمودی^۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۸/۲۵

چکیده

عرفان و تصوف اسلامی به زعم پاره‌یی از محققین خاستگاهی شرقی دارد و از ادیان هند و بودایی به انحای گوناگون به جهان اسلام راه یافته است. آموزه‌های وحدت‌وجودی هندی، ابتدا مکتب خراسان از تصوف را تحت تاثیر قرار داد و سپس از این طریق در مکتب عراق نیز تاثیر گذاشت.

محمی‌الدین ابن عربی اندلسی به عنوان موجد و یا حداقل مدون عرفان نظری یا حکمت فلسفی، در عرفان و تصوف تاثیر فراوان نهاده است. آثار ابن عربی همراه با شرح‌ها و تفسیرها و حتی انتقادات و تکفیرها، مرزهای ممالک اسلامی را درنوردید و از منتهی‌الیه غرب، به هندوستان در اقصی نقاط شرق که خارج از مرزهای جهان اسلام بود، رسید.

میرزا عبدالقادر بیدل عظیم‌آبادی که در ایران به دهلوی مشهور است از آرای عرفانی ابن عربی تاثیر فراوان پذیرفته است، به گونه‌یی که می‌توان او را بقیه‌السیف شارحین ابن عربی دانست. بیدل علی رغم شهرت و محبوبیت فراوانی که بین فارسی زبانان شبه قاره و آسیای میانه دارد، در ایران به خوبی شناخته نیست.

این مقاله با دیدگاهی تطبیقی به بررسی انتقال تصوف و همراه با آن، شعر پارسی به هندوستان می‌پردازد، سپس تاثیر آرای ابن عربی در مهم‌ترین مسأله تصوف و عرفان، یعنی وحدت وجود را در آثار بیدل با ذکر شواهد بررسی می‌نماید.

کلید واژه: ادبیات تطبیقی، انتقال، تصوف، شعر پارسی، ابن عربی، بیدل.

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران Sfarid615@yahoo.com

^۲ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، عرفان اسلامی، تهران، ایران

دیباچه

انتقال در کنار تبادل و تهاجم، یکی از مهم‌ترین اسباب و وسایل اشاعه و توسعه فرهنگ و ادب است. بدین معنا که گاهی بر اثر مسایل سیاسی و اجتماعی، تخته‌گاه یک مکتب علمی یا مرکزیت یک دین و مذهب، همراه با لوازم و لواحق آن، از نقطه‌یی در جهان به منطقه دیگری انتقال می‌یابد. بهترین مثال برای این مدعا، جابجایی مرکزیت عرفان و تصوف، از اندلس در منتهی‌الیه غرب جهان اسلام به سرزمینی خارج از مرزها و ثغور آن، یعنی هندوستان است. تصوف و عرفان که به تصریح محققین خاستگاهی شرقی، و به تعبیر دقیق کلمه، هندی داشته است، که ابتدا به دلیل مجاورت، مکتب خراسان در تصوف را تحت تاثیر قرار داد و سپس، اندک اندک در مکتب عراق نیز رخنه کرد و از سده دهم هجری که مصادف با دوره صفویه در ایران و بایریان در شبه قاره است، پس از گذشت سده‌های متوالی و همراه با زبان مخصوص آن، یعنی شعر و البته در قالب دیانت اسلام به هندوستان بازگشت.

هندوستان که هم از اول با رنگ و بوی عرفان و نه با حرابه شمشیر به اسلام مشرف گشته بود، مرکز تصوف اسلامی و تخته‌گاه شعر پارسی، که از لوازم تصوف و زبان مخصوص آموزه‌های عرفانی بوده است، گشت. این رفت و برگشت عرفانی که شعر عرفانی حامل آن بوده است، موضوعی جذاب را در مطالعات تطبیقی در رشته‌های گوناگون پدید می‌آورد که البته مطالعات تطبیقی تاریخی در آن جایگاهی ویژه دارد، چرا که تاریخی بمانند مفرشی است که همه وقایع و حوادث در بستر آن رخ داده است و از منظر آن می‌تواند همه حوادث را همراه با علل و نتایج‌شان یکجا ملاحظه کرد.

این مقاله بر آن است که با دیدگاهی تطبیقی و میان رشته‌یی، فرایند انتقال مکتب‌های عرفانی از جهان اسلام به هندوستان را در موضوع خاص وحدت وجود که ام‌المسایل عرفان را در تاثیراتی که در اشعار عبدالقادر بیدل عظیم‌آبادی از آرای عرفانی محی‌الدین ابن عربی که واضع فلسفه نظری عرفان را بررسی نماید. از این مقدمه معلوم است که موضوع این مقاله میان رشته‌یی است و بیشتر به سیر تاریخی عرفان خواهد پرداخت.

روش تطبیقی در تاریخ

اصطلاح ادبیات تطبیقی هر چند تازه می‌نماید و از طریق غرب به ما رسیده است، اما در فرهنگ اسلامی دارای سابقه‌یی بس طولانی است. قرآن مجید نخستین کتابی است که ما را به مطالعات تطبیقی تشویق می‌نماید: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ. بگو ای اهل کتاب

بیاید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است.^۱ و همچنین: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ. بگو آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟ تنها خردمندانند که بپذیرند.^۲ البته معانی این آیات، آدمی را به تطبیق و مقایسه در همه امور دعوت می‌نمایند.

بین حکمای مسلمان، ابونصر فارابی ۳۳۹-۲۶۰ هجری نخستین کسی بود در کتاب "آرای اهل مدینه الفاضله" با دیدگاهی تطبیقی سعی در آشتی دادن دو مکتب فلسفه، یعنی فلسفه مشایی و فلسفه اشراقی را داشت. سپس ابوریحان بیرونی ۴۴۲-۳۶۲ هجری دانشمند دیگری بود که به مطالعات تطبیقی روی آورد. بیرونی در کتاب "تحقیق مالهند" نه تنها به مقایسه شعر و آواز آن در سانسکریت و عربی پرداخته، بلکه تصوف و کلام و فلسفه هندی را با تصوف و کلام و فلسفه اسلامی مقایسه کرده است. ابوریحان برای تدوین این کتاب، سال‌ها در هند زیست و زبان ایشان را آموخت و با عقاید ایشان آشنا گشت. بیرونی در این رساله مانند ناظری بی‌طرف، تمدن هندوستان را معرفی نموده است. بیرونی اعتقاد دارد که: إِنَّمَا صَدَقَ قَوْلُ الْقَائِلِ: لَيْسَ الْخَبِرُ كَالْعَيَانِ.^۳ چه درست گفته است آن گوینده که: هیچ سندی برتر از مشاهده و دیدن نیست. از این طریق می‌توان بیرونی را مبتکر روش میدانی در پژوهش‌های تطبیقی یا مقایسه‌یی دانست.

اما ادبیات تطبیقی به معنای امروزی آن، نخست در فرانسه رایج گشته است. عبدالحسین زرین کوب ۱۳۷۸-۱۳۰۱ خورشیدی که از دانش‌آموختگان فرانسه بود، از نخستین کسانی بود که به ادبیات تطبیقی پرداخت. وی روش مقایسه‌یی در علوم انسانی را ادبیات تطبیقی (literature Comparative) نامیده است. زرین کوب این روش را از شاخه‌های نقد ادبی می‌داند که روابط ادبی ملت‌های مختلف را با یکدیگر مقایسه می‌کند و از انعکاس ادبیات ملتی در ادبیات ملتی دیگر سخن می‌گوید: در ادبیات تطبیقی، تصویر و ادبیات و فرهنگ ملتی در ملت یا ملت‌های دیگر انعکاس پیدا می‌کند.^۴ به نظر می‌رسد تعریف زرین کوب ناظر به معنای وسیع‌تری از اصطلاح ادبیات به معنی رایج است، چرا که محتوای متون ادبی خود می‌تواند حاوی دیگر شاخه‌های علوم انسانی باشد. زرین کوب در ادامه توضیحاتی ارائه می‌دهد که می‌توان آن را ناظر به دیگر شاخه‌های علوم انسانی دانست: در ادب تطبیقی آن‌چه مورد نظر محقق و نقاد است؛ نفس اثر ادبی نیست، بلکه تحقیق در کیفیت تجلی و انعکاسی است که اثر ادبی قومی در ادب قوم دیگر پیدا می‌کند.^۵ اگر این تعریف را بتوان به شاخه‌های دیگر علوم انسانی تعمیم داد، می‌توان پژوهش‌هایی با روش تطبیقی در تاریخ را

نیز در زمره ادبیات تطبیقی دانست. بنابراین تاریخ تطبیقی (comparative history) هم‌سنجی مطالعه سازمان یافته رویدادهای همانند در موقعیت‌های جغرافیایی یا زمانی متفاوت است و تاریخ‌دانان تطبیقی مواردی را برای مطالعه برمی‌گزینند و با مقایسه آن‌ها با یکدیگر، تشابهات و تفاوت‌های آنها را بررسی می‌کنند. ماری ابوت بر آن است که این روش در قرن بیستم میلادی اشاعه یافته است: تاریخ تطبیقی رویکردی خاص در مطالعات تاریخی به شمار می‌آید که اساس آن را مقایسه میان جوامع، مؤسسات تمدنی و ادوار مختلف تشکیل می‌دهد. در طول قرن بیستم تاریخ تطبیقی به عنوان شعبه‌یی از تاریخ‌نگاری رشد بسیاری یافته است.^۶ نینیان اسمارت ۲۰۰۱-۱۹۲۷ میلادی در تعریف روش تطبیقی در تاریخ، بر اهمیت اندیشه دینی تأکید دارد: از نظر روشی تاریخی - تطبیقی کشف و شناسایی الگوهای تکرار شونده اندیشه دینی، نمادهای دینی، مناسک و شعایر و تجربه‌های بین فرهنگی اهمیت بسیار دارد.^۷

عرفان تطبیقی

عرفان تطبیقی را می‌توان از مقوله پژوهش‌هایی با موضوع دین‌شناسی تطبیقی دانست، چرا که عرفان حداقل با تعریفی که مرسوم است، وجهه دینی دارد و زیرمجموعه پژوهش‌های دینی قرار می‌گیرد: موضوع مشخص این رشته از علم، شناخت توصیفی و استقرایی ادیان با توجه به سیر تاریخی و موقعیت اجتماعی و محتوای فلسفی و اندیشه‌یی آن‌ها است. یعنی نگرش تجربی و جامعه‌شناسانه به ادیان، و حاصل پس از تحقق آن‌ها و بررسی مقایسه‌یی آن‌ها در سطوح مختلف اعتقادی، اخلاقی و حقوقی، وظیفه این رشته است.^۸ دین‌شناسی تطبیقی، دانش نوینی با بیش از یک قرن حیات است. این رشته به عنوان مطالعه علمی ویژگی‌های متفاوت ادیان گوناگون جهان، در بعد تطبیقی، زمانی متولد شد که به تدریج شماری از متفکران غربی به ادیان شرقی به عنوان گونه‌هایی از میراث ارزشمند بشری نگریستند و از آن پس این دانشمندان به اهمیت بررسی تطبیقی ادیان پی بردند. هدف دین‌شناسی تطبیقی، بررسی و تطبیق غیرمغرضانه ادیان در کنار یکدیگر است تا هر چه بیشتر پیروان ادیان را به یکدیگر نزدیک نماید، نه آن‌که بر نقاط ضعف یا قوت هر دین تکیه کنند. م. شنکایی در تعریف دین‌شناسی تطبیقی می‌گوید: دانش ادیان یا مطالعه علمی دین که به آن دین‌شناسی تطبیقی نیز اطلاق می‌شود، یک علم تجربی و استقرایی با روشی توصیفی و تحلیلی و با تأکید بر سیر تاریخی و مقایسه سنت‌های دینی است. به بیان دیگر، دین‌شناسی تطبیقی را شاید بتوان مطالعه تطبیقی ادیان

و یا بررسی و مقایسه ادیان بزرگ دنیا و به معنی دقیق‌تر، مطالعه ویژگی‌های مهم ادیان گوناگون جهان به شیوه کاملاً علمی و عینی و بدون پیش‌داوری است.^۹

در عرفان نیز مطالعات تطبیقی رایج است. اگر بخواهیم عرفان را نه به معنای تفکرات ویژه یک قوم یا ملت، بلکه به صورت یک نحوه تفکر لحاظ کنیم، ناچار از تطبیق و مقایسه اندیشه‌های عرفانی اقوام و ملل گوناگون هستیم. علی صادقی شهیر تعریف روش‌شناسی عرفان تطبیقی را چنین آورده است: روش‌شناسی عرفان تطبیقی به مقایسه و تطبیق ساختارها و پدیده‌های عرفانی در فرهنگ‌های متفاوت و یا مشابه می‌پردازد تا امکان ارزیابی و فهم بهتر ساختارها و پدیدارهای عرفانی و در نتیجه تفاهم میان فرهنگی فراهم گردد.^{۱۰} در میان رویکردهای متفاوت روش مطالعات تطبیقی در عرفان مانند رویکرد جامعه‌شناسانه، قسم دیگری از مطالعات عرفان تطبیقی، تاریخی است.

درباره تاثیر آموزه‌های وحدت وجودی از هندوستان به جهان اسلام در سده‌های آغازین هجری، نخستین منبع ارزشمند، "تحقیق مالهند" ابوریحان بیرونی است. بیرونی درباره شباهت و یا عینیت گزاره‌های وحدت وجودی مکاتب تصوف هندی و عقاید عارفان مسلمان شواهد فراوانی آورده است: کذلک ذهبوا إلى أنّ الموجود شيء واحد و أنّ العلة الأولى تترايا فيه بصور مختلفه... و کان فیهم من یقول: إنّ المنصرف بکلیته إلى العلة الأولى متشبهها بها علی غایة إمكانية یتحدها عند ترک الوسائط و خلع العلائق و العوائق؛ و هذه آراء یذهب إليها الصوفیة لتشابه الموضوع.^{۱۱} هم‌چنین بر آن هستند که همه موجودات یکی هستند که علت اولی در همه موجودات به شکل‌های متفاوت ظهور می‌کند... و عده‌یی از ایشان بر آنند که کسی که از همه چیز قطع تعلق کند و تنها به علت‌اولی توجه نماید، در حد استطاعتش در ترک اسباب و علایق و موانع دنیوی، شبیه علت‌اولی می‌گردد. و این آموزه‌ها شبیه عقاید است که صوفیه اسلامی در این مسایل دارند.

اما منبع دوم با توجه به موضوع مقاله برای ما اهمیت بیشتری دارد، رساله "مجمع البحرین" اثر شاهزاده محمد داراشکوه ۱۰۶۹-۱۰۲۴ هجری ۱۶۵۸-۱۶۱۵ میلادی است داراشکوه شاهزاده صوفی مسلکی بود که فصولی از متون تصوف هندی، از جمله قطعاتی از "اوپنیشادها" را به فارسی ترجمه نمود. محمدرضا جلالی نایینی ۱۲۹۵-۱۳۸۹ خورشیدی از هندشناسان معاصر، در مقدمه رساله "منتخب آثار داراشکوه" می‌نویسد: داراشکوه شاهزاده هندی خود رسماً از صوفیان قادری بود و دست ارادت به شیخ این طایفه، ملاشاه داده بود و بدین جهت در شعر قادری تخلص داشت.^{۱۲} داراشکوه خود در دیباچه "مجمع البحرین" در این باره می‌فرماید: بعد چنین می‌گویند فقیر بی‌حزن و اندوه،

داراشکوه بن شاه جهان پادشاه... درصدد آن شد که درک کنه مشرب موحدان هند و محققان این قوم و کاملان ایشان که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایابی رسیده بودند... از این جهت، سخنان فریقین را تطبیق داده و بعضی از سخنان، که طالب حق را دانستن آن ناگزیر و سودمند است، فراهم آورده، رساله‌ی ترتیب داده و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق‌شناس بود، لهذا به مجمع/بحرین مرسوم گردانید...^{۱۳} داراشکوه درباره وحدت وجود از دیدگاه هندیان می‌نویسد: در اطلاق مطلق‌ترین مطلق‌هاست؛ در قید مقیدترین مقیده‌هاست... و آن بر هم بی‌زوال است. پیش، اوست؛ پس، اوست؛ چپ، اوست؛ راست، اوست؛ بالا اوست؛ پایین، اوست. همه جا پر است و هر چه دیده می‌شود همان بر هم بزرگ است.^{۱۴}

تاریخ تطبیقی انتقال نظریه وحدت وجود

وحدت وجود به مثابه روح تصوف در نحله‌ها و مکتب‌های تصوف و عرفان در جهان است. شاید بتوان گفت تصوف بدون تصور گونه‌ی از اندیشه وحدت با مبدا هستی محال است و وحدت وجود را می‌توان ام‌المسائل تصوف دانست. بیرونی ضمن نقل عبارتهایی از هندیان، شباهت وحدت وجود هندی با تصوف اسلامی را یادآور شده است: علی‌آنّه ذکر فی کتبهم... شیء لآئه الأوّل و الآخر الذی لا أوّل لأوّلته و لا آخر لأبدیته... و یذکرونه بشبه أقاویل... طبق آنچه که هندیان در کتاب‌های خویش ذکر کرده‌اند: آن چیزی است که اول و آخر است اما اولش اولیت ندارد و آخرش آخریت ندارد، چرا که ابدی است... و این شبیه گفته‌های صوفیه است... آقا محمدعلی کرمانشاهی ۱۲۱۶-۱۱۴۱ هجری که از مخالفین و به عبارتی از دشمنان صوفیه بوده‌است، برای اثبات کفر بودن مقالات صوفیه، عباراتی از رساله "جوک باسشت" از مهم‌ترین منابع عرفان هندی که ابوالقاسم میرفندرسکی ۱۰۵۰-۹۷۰ هجری ترجمه کرده بوده است را در کتاب "تنبیّه الغافلین و ایقاظ الراقدین" در رد صوفیه آورده است: همه چیز، اعم از آسمان‌ها و زمین و موجودات عالم و تعینات، همگی جلوه برهمن‌اند و اوست که در صورت‌های مختلف و اشکال گوناگون ظهور می‌کند و وحدت‌بخش کثرات است. این منی و تویی، و این از آن من و آن از آن او هم، از آن برهمن است، و گوینده این عبارت که این منم نیز ذات برهمن و نور غیب است.^{۱۵} داراشکوه این عبارات را از قول برهمن از خدایان اوپنیشادی، نقل می‌نماید: و همه عالم از من پیدا شده است و در من می‌باشد و در من محو خواهد شد، و آن برهمنی که دوم ندارد، او منم. از هر خردی خردتر، و از هر بزرگی بزرگ‌تر است، و همین طور از هر خردی خردتر و از هر بزرگی بزرگ‌تر منم، و اقسام عالم گوناگون منم، و من قدیمم، و در همه پر منم و پادشاه منم

و عین علم منم. مرا دست نیست و مرا پا نیست و من همچنین قدرت دارم که در فکر کسی در نیاید؛ چرا که بی چشم همه را می بینم و بی گوش همه را می شنوم و همچنین نورانی‌ام که مرا هیچ کس نمی بیند. من همه را می بینم...^{۱۶} داراشکوه در عبارتی دیگر، اقوالی را از تصوف هندی می آورد که نه تنها شبیه مدعیات صوفیه در وحدت وجود است، بلکه عین آن است: و عین نور منم. بی زوال منم. مقید منم. و هر چه شده است و می شود و خواهد شد منم. و من که منم و تو که تویی. من و تو و من و تو را بفهم. و همه منم. در این شک میار.^{۱۷}

محیط عرفانی هندوستان چنان تحت تاثیر جهان اسلام بوده است که حتی مخالفت با تصوف هم در هندوستان نمود مشابهی داشته است. در ایران صوفی بزرگ علاءالدوله سمنانی ۷۳۶-۶۵۹ هجری، ابن عربی را به دلیل ابراز عقیده وحدت وجود اطلاق، با عباراتی تند را مورد سرزنش قرار داد. و عقیده وحدت شهود را پیشنهاد داد. در محیط متساهل هندوستان نیز مساله وحدت وجود اطلاق مناقشه انگیز گشت. هم زمان با بیدل، شیخ احمد سرهندی وفات ۱۶۲۴ میلادی به تقلید از علاءالدوله به نظریه وحدت شهود روی آورد و با نظریه وحدت وجود با تقریر ابن عربی به مبارزه پرداخت و معتقدان این نظریه را تکفیر نمود،^{۱۸} که از نشانه های فوری و فوتی این تکفیر، به قتل رسیدن شاهزاده عارف مسلک و صوفی منش هندوستان، یعنی داراشکوه است. این داراشکوه ولیعهد شاه جهان بود که قبل از رسیدن به اریکه سلطنت، به سبب عقاید صوفیانه، توسط برادرش اورنگ زیب کشته شد. اورنگ زیب پدر را محبوس ساخت و به دلیل اندیشه های وحدت وجودی، فتوای قتل برادر را از مفتیان ستاند.^{۱۹} البته تردیدی نیست که قتل داراشکوه علل سیاسی داشته است، اما اندیشه وحدت وجودی داراشکوه می توانسته دلیل قتل او قلمداد شود. بیدل در رباعی زیر تصریح می نماید که فتوای مفتیان نه از سر درد دین، بلکه به سودای زر بوده است:

هر چند به عدل دین حق رهبر بود جهد علما پیرو حکم زر بود
سلطان هر گاه ریخت خون پدرش گفتند که: جهد کردی او کافر بود^{۲۰}

انتقال تصوف

عرفان و تصوف اسلامی از دیرباز مورد توجه محققین قرار داشته است و به ویژه عنایت خاورشناسان و مستشرقین در این باره قابل ذکر است، به گونه‌ای که پژوهش‌های فراوانی تحت‌عنوان تاریخ تصوف به رشته تحریر درآمده است. از مسایل مهم تاریخ تصوف، یافتن سرچشمه و یا سرچشمه‌هایی برای تصوف اسلامی است. در این میان، آن چه که به موضوع این پژوهش مربوط است، سراغ دادن مولفه‌های تطبیقی بین تصوف اسلامی و مکاتب عرفانی هند و بودایی است. البته این موضوع از دیرباز بین موافقین و مخالفین تصوف مطرح بوده است. البته خود صوفیه، منشایی سوای مفاد قرآن مجید و احادیث نبوی و سیره و سیرت اولیا و اکابر دین در این باب را نمی‌پذیرند، اما شباهت‌ها بین عقاید نظری و سنت‌های عملی چنان است که حتی اگر تأثیرپذیری را رد نماییم، به ناچار باید آن را به تعبیر علامه طباطبایی، آن را برگرفته از فطرت مشترک خداجوی انسانی بدانیم.^{۲۱}

آلفرد فن کرمر ۱۸۸۹-۱۸۲۸ میلادی از مستشرقین مشهور اتریشی، مبدا و مبنای تصوف اسلامی را ودانتا (Vdanta) که یکی از مذاهب فلسفی هندوستان بوده است، می‌داند.^{۲۲} ایگناتس گولدزیه‌ر ۱۸۵۰-۱۹۲۱ میلادی خاورشناس یهودی مذهب مجارستان، بر شباهت زندگی بودا با ابراهیم ادهم اشاره دارد.^{۲۳} میگوئل آسین پالاسیوس اسپانیولی ۱۸۷۱-۱۹۴۴ میلادی در کتاب "ابن عربی، حیات و مذهب" بر خاستگاه هندی مبانی تصوف اسلامی و خصوصاً نظریه وحدت وجود اصرار دارد.^{۲۴} عبدالرحمن عفیفی در مقدمه کتاب "التصوف الإسلامی و تاریخه" از قول ریچارد هارتمان ۱۸۷۸-۱۸۰۹ میلادی و رینولد آلن نیکلسون ۱۸۶۸-۱۹۴۵ میلادی ذکر می‌نماید که ایشان پیدایش فکر وحدت وجود در تصوف اسلامی را به ریشه‌های هندی و محاسبه و مراقبه را به بودایی‌گری نسبت داده‌اند.^{۲۵} عبدالرحمن بدوی ۲۰۰۲-۱۹۱۷ میلادی در کتاب "تاریخ التصوف الاسلامی" نقل می‌نماید که سیر ویلیام جونز انگلیسی ۱۷۹۴-۱۷۴۶ میلادی و ماکس هورتن ۱۹۴۵-۱۸۷۴ میلادی نیز از تأثیر آراء هندویی و بودایی بر عارفان مسلمان سخن به میان آورده‌اند.^{۲۶} رابرت چارلز زینهر ۱۹۷۴-۱۹۱۳ میلادی خاورشناس انگلیسی و استاد زبان فارسی دانشگاه آکسفورد در بخش ادیان شرقی، علاوه بر تبیین تأثیرات ادیان هندی بر عرفان اسلامی، مدعی است اسلام زمینه مناسبی جهت سنت‌های عرفانی نیست، بنابراین عرفان اسلامی از منابع دیگر و به‌ویژه منابع هندویی به مسلمانان رسیده است.^{۲۷} سعید نفیسی ۱۳۴۵-۱۳۷۴ خورشیدی که خود استاد دانشگاه علی‌گره در هند بوده است، در کتاب "سرچشمه تصوف در ایران" تأثیر فرهنگ بودایی در تصوف اسلامی را به خوبی کاویده است.

نفیسی معتقد است آنچه که به عنوان تصوف اسلامی مطرح می شود برگرفته از فرهنگ هندی و بودایی است.^{۲۸} شیخ احسان الہی ظہیر ۱۴۰۷-۱۳۶۰ هجری از علمای پاکستان در کتاب "التصوف، المنشأ و المصدر" ضمن فهرست مصادر تصوف، بر تاثیرپذیری از رهبانیت برہمائی هندی و زهد بودایی اشاره دارد. سلطان حسین تابنده ۱۲۹۳-۱۳۷۱ خورشیدی شباهت اصطلاح فنا در تصوف اسلامی با اصطلاح نیروانا در دیانت بودایی را گوشزد کرده است.^{۲۹} غلامرضا کیوان سمیعی ۱۳۲۹-۱۳۷۲ خورشیدی عقیده وحدت وجود تصوف اسلامی را بدون هیچ تردیدی برگرفته از هندویسم می داند.^{۳۰} عبدالحسین زرین کوب هم بر آن است که با ابراهیم ادہم تأثیر بودایی وارد تصوف شد.^{۳۱} اقبال لاهوری ۱۳۱۷-۱۲۵۶ خورشیدی اندیشمند و شاعر پاکستانی که خود را شاگرد معنوی بیدل دانسته است، جمله معروف انا الحق حلاج را، برگرفته از تعالیم آیین ودانته می داند و آن را با عبارت اہم برہماسمی (Aham Brahma asmi) در زبان ودانتایی معادل دانسته است.^{۳۲} علامہ محمدتقی جعفری نیز عقیده وحدت وجود در عرفان اسلامی را برگرفته از ودا می داند.^{۳۳} اما اگر درباب کمیت و یا کیفیت این انتقال و یا تاثیرپذیری از نحله های تصوف هندی به مکاتب عرفانی اسلامی تردیدهایی جدی در کار است، اما در باب مسیر معکوس این انتقال، جای هیچ شک و شبہہ یی نیست. انتقال تصوف و عرفان اسلامی از جهان اسلام به هندوستان مسالہ یی تاریخی است که از سده سوم هجری، مقارن با تاسیس نخستین مکاتب تصوف آغاز شده، و در ادامہ، با توجه به تحولات سیاسی و فرهنگی، سرعت و شیب آن کم و زیاد گشته است و در زمان بیدل در سده یازدهم هجری به ذرہ ترقی رسیده است. نمای تاریخی این رفت و برگشت فرهنگی چنین است:

مقارن سده های آغازین، اسلام بر اثر فعالیت های تبشیری بازرگانان و دریانوردان در هند انتشار یافت. سپس با توجه به همسایگی ممالک نومسلمان در سند و افغانستان و کشمیر، آموزہ های تصوف ہندی و بودایی در بین مسلمانان انتشار یافت و با درہم آمیختن با مولفہ های مشترکی از دیانت اسلام، مکتب خراسان در عرفان اسلامی را پدید آورد. سپس این جریان، در سده های بعد با مکتب عرفان عراق همسو گردید و بالاخرہ در سده ہفتم ہجری، امہات آن در آثار محی الدین ابن عربی اندلسی در حکمت نظری و حکمت ذوقی مولانا جلال الدین رومی در منتهی الیہ غرب جهان اسلام به ذرہ پختگی رسید. سپس آموزہ های این دو حکیم، بار دیگر راه شرق را پیش گرفت. در فلات ایران، شاگردان و پیروان این دو، با نگاشتن تراجم و تفاسیر و شروح متعدد، تعالیم ایشان را در سراسر جهان اسلام منتشر ساختند. بالاخرہ، پس از سده دہم ہجری، با توجه به سختگیری های صفویہ از میانہ

دولت‌خویش نسبت به صوفیه، عرفان اسلامی راه شرف را پیش گرفت و با توجه به حمایت ارباب قدرت و وجود زمینه مناسب بین توده مردم، مکاتب عرفانی در هند مستقر گشتند. در این بین، شعر پارسی نیز که از مهمترین ابزارهای تبیین آموزه‌های تصوف بود نیز به هندوستان منتقل گشت. نتیجه فوری و فوری این انتقال در ایران، سوای ضعف و انحطاط تصوف، روی آوردن صوفیه به نوعی نثر خشک فلسفی، همراه با رازوری و معلق‌گویی و پرهیز از صراحت بود. ادبیات صوفیه در ایران کم‌رونق گشت و در مقابل، شعرای صوفیه فراوانی در هند پدید آمدند، زبان رسمی دربار هند فارسی شد و شعر فارسی همراه با پیدایش سبک‌هندی، در هندوستان تولدی دیگر را آغاز نمود و در نتیجه، دربار دهلی در این زمان، تختگاه زبان فارسی محسوب می‌گشت. پس از عبدالرحمن جامی تقریباً شاعر سترگی درزمینه ادبیات تصوف در ایران پدید نیامد اما در شبه‌قاره شاعران بزرگی آثار بی‌نظیری در این زمینه پدید آوردند. از جمله ایشان، میرزا بیدل عظیم‌آبادی است که در ایران به دهلوی شهرت دارد.

بررسی فرایند انتقال جریان تصوف از غرب جهان اسلام جایگیری آن در منتهی‌الیه مرزهای جهان اسلام که به ثغر و ثغور مشهور بوده است، موضوع مطالعات تاریخی فراوانی است که می‌توان آن را از بهترین نمونه‌های پژوهش‌های تطبیقی یا مقارنه‌ی دانست، چرا که با دیدگاهی تاریخی-تحلیلی از یک‌سو جریان تصوف را در هر دو سوی شرق و غرب جهان اسلام بررسی می‌نماید و از سوی دیگر، تاثیر آموزه‌های عرفان و تصوف را در دو شخصیتی که در شرایط اقلیمی و فرهنگی جداگانه‌ی می‌زیسته‌اند را مقایسه می‌نماید.

تاریخ تصوف اسلامی در هند

ترویج دیانت اسلام در آسیای جنوب‌شرقی عموماً و به ویژه در شبه‌جزیره هندوستان، با شمشیر نبوده است. در این نواحی، اسلام توسط دریانوردان و تجاری که از روی شوق، دراویش و پیران صوفی را به همراه خود داشتند، اشاعه و گسترش یافته است. هنوز هم در نواحی مختلف هندوستان، مقبره این پیران زیارتگاه محتاجان حاجت و مشتاقان معنویت است. از جمله: خواجه قطب‌الدین ۶۳۴-۵۳۷ هجری، خواجه معین‌الدین چشتی اجمیری (۶۳۳-۵۳۹ هجری، شیخ نظام‌الدین اولیای دهلوی ۶۳۴-۶۳۴ هجری، نصیرالدین ابوالخیر وفات ۷۵۷، سلطان ناصرالدین محمود ۶۶۵-۶۴۳ هجری، بهاء‌الدین زکریا ملتانی ۶۵۸-۵۶۴ هجری، شاه رقع‌عالم یا رکن‌عالم حضرت لکهنوی، شاه شمس تبریز ملتانی وفات ۶۴۳ هجری، شیخ جلال مخدوم‌جهانیان جهانگشت ۷۸۶-۷۰۶ هجری و بابا شیخ‌فریدالدین شکرگنج پاک پتنی ۷۶۰-۵۷۲ هجری. مقبره این پیران پارسی‌گوی زیارتگاه عموم مردم هندوستان از هر دین و

ملتی است. سوای بر این، بسیاری از این مقابر، بی نام و نشان، تنها از روی نقل کراماتی که در افواه، سینه به سینه نقل شده است و یا با نام بزرگان مذاهب دیگر نامیده شده و یا با افسانه‌ها و حکایات محلی آمیخته شده است که شمار آن‌ها در هندوستان فراوان است. تحقیق در این زمینه، حاوی نکات تاریخی است که ناقض روایت مشهور غربیان از اشاعه دیانت اسلام است. بسیاری از تاریخ‌نویسان و یا جامعه‌شناسان دینی غربی بر آن هستند که اسلام آوردن غیر عرب و رشد و اشاعه این دیانت، تنها و تنها توسط شمشیر غازیان عرب بوده است. اسلامی که بدین طریق در هندوستان به مردم معرفی گشت، اسلامی با رنگ و بوی صوفیانه بود که اتفاقاً به مذاق هندیان نیز آشنا بود.

تنزل تاریخی صوفیه در دوره صفویه

علایم تنزل تصوف در این دوره را نخست خود صوفیه بروز دادند. اقدام صوفیه در قیام به سیف و نقش غیر قابل انکار ایشان در خونریزی‌های هولناک سال‌های نخستین پیدایش صوفیه، با توجه به آموزه‌ها و یا حداقل شعارهای بزرگان تصوف در زمینه تساهل و مدارا و مردم‌داری و ذم خونریزی و قساوت، باعث تنزل افکار ایشان و هم‌چنین ناباوری مردمان نسبت به مدعیات ایشان، با توجه به دنیا خواهی و توجه به حکومت‌مداری اخیر صوفیه گشت. عبدالحمید تقوی بهبهانی بر آن است که صوفیه با توجه به حرکت صوفیه حروفی در زمان تیموریان و هم‌چنین سریداران سبزواری، از حکومت‌خواهی ایشان بیمناک بودند، لذا پس از تحکیم قدرت، ابتدا دست متشرعان در مخالفت ایشان را باز گذاشتند و سپس با مخالفان همراه گشته، برای صوفیه تنگناهای فراوان ایجاد نمودند.^{۳۴} زرین کوب عامل دیگری را نیز اضافه می‌کند که عبارت است از فساد درونی فرق تصوف در این دوره، وی بی‌اعتنایی به آموزه های تصوف، نزاع‌های درونی بر سر قدرت و موروثی شدن قطبیت را از لوازم فساد مزبور می‌داند.^{۳۵} گرچه صوفیه خود موسسان واقعی صوفیه بودند، اما طبق تاریخ، بیشترین کتب و رسایل و حتی احادیث علیه تصوف و عرفان در عصر صفوی نگاشته شده است. نام صوفیه بدنام گشت و به جای تصوف، اصطلاح عرفان متداول گشت به گونه‌یی که کمتر کسی جرات استعمال این لفظ را نمود و امروزه نیز می‌نماید. نخستین تغییری که در حیات اجتماعی و فرهنگی این دوره به چشم می‌خورد، تغییر زبان تصوف از شعر به فلسفه است با همان عبارتهای خشک و نامانوسی که در کتاب فلسفی "صراط‌المستقیم" میرداماد موجود است، یا در "اسفار" ملاصدرا ارتسام دارد.

ادوارد بروان ۱۹۲۶-۱۸۶۲ میلادی ایران‌شناس فارسی‌دان که مدتی دراز از عمر خویش را در ایران سپری کرده بود، از فقدان شعرای بزرگ در دوره سیصد و بیست‌ساله صوفیه شگفت‌زده شده، می

نویسد: یکی از مسایل عجیب و در بادی نظر لاینحل زمان صفویه، قحط و فقدان شعرای مهم است... صوفیه را مخصوصا باقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مواخذة محکوم کردند، بعضی را هم علما شخصا یا برحسب فتاوی خود عرصه شمشیر یا طعمه آتش کردند... از این جهت در عهد صفویه فضل و ادب و شعر و عرفان ایران را وداع گفته، صوامع و تکایا و خلوت‌ها و خانقاه‌های درویشان چنان منهدم گشت که امروز در سرتاسر ایران نامی از این ابنیه خیریه مسموع نمی شود.^{۳۶}

نتایج تاریخی انتقال تصوف به هند

با اعمال تعصب و سخت‌گیری نسبت به صوفیه در دوره صفویه، متصوفه به عثمانی و بیشتر به هندوستان جلای وطن نمودند و به عبارت بهتر گریختند. این کوچ اجباری دو پدیده را در ایران و هندوستان باعث گشت، یکی تغییر زبان تصوف از شعر به فلسفه و دیگر پیدایش حکمت متعالیه که حاصل وحدت چهار مکتب اصلی وجودشناسی یعنی فلسفه مشایی و حکمت اشراقی و رموزات عرفانی با گزاره‌های کلامی است که تحت نبوغ ملاصدرا با عنوان حکمت متعالیه پدید آمد. واقعه دیگری که از قبل کوچ اجباری شعرای متصوفه به هندوستان حادث گردید، ظهور شعرای نامداری در هند است. که شعر پارسی در سبک جدیدی موسوم به هندی می‌سرودند. در حالی که در ایران زبان فلسفی متصوفه دیریاب‌تر و دشوارتر بود، برعکس، زبان شعرای سبک هندی، با زبان توده مردم بیشتر پیوند می‌خورد. نکته این است که با کم‌رونتقی، تعطیل گشتن و یا تخریب خانقاه‌ها در ایران، خانقاه‌ها در هندوستان به سرعت رونق یافتند و فرقه‌های تصوف که در ایران مجال فعالیت نداشتند، در هندوستان به سرعت پیروان صمیمی پیدا کردند. می‌توان گفت که تصوف راه خود را در هندوستان پیدا کرد. در ایران اما، حتی در دوره قاجاریه نیز تصوف مجال رشد پیدا نمود. در خاطرات شاهزاده قهرمان میرزا عین‌السلطنه قاجار ۱۳۲۴-۱۲۵۰ خورشیدی که از اواخر دوره ناصری آغاز می‌گردد و تا اوایل پهلوی دوم ادامه می‌یابد، متوجه می‌شویم که در این دوره اهل تصوف در اقلیت هستند و حتی مجالس علمایی که متهم به تصوفند، کم‌رونق است.^{۳۷} درست برعکس سده‌های پیش که اهل فلسفه مجبور به تقیه بودند و اگر از سخنان واعظی رایحه فلسفه استشمام می‌شد، از ترس غوغای عامه مردم و شماتت خواجه عبدالله انصاری، مجبور به پناه گرفتن در خانه وزیر می‌شد.^{۳۸}

از نتایج دیگر کوچ صوفیه به هندوستان، انتقال تبعی مرکز ادبیات فارسی به آن جاست. زبان فارسی دری که زمانی در زمره زبان‌های مطرح جهان بود، قلمرو گسترده‌یی از سرزمین‌ها از جمله

ایران، تاجیکستان، افغانستان و شبه‌قاره را دربرمی‌گرفت. در دوره صفویه، با وجودی که پس از صد سال تختگاه کشور از تبریز به اصفهان منتقل گشته بود، مهمترین زبان دربار تا حدود ترکی بود.^{۳۹} سوای تذکره‌ها و تاریخ‌ها، در هندوستان بیست و هفت فرهنگ لغت زبان فارسی تالیف گشته است که دوازده فرهنگ مربوط به زمان مورد نظر ما، یعنی از سده هشتم تا سیزدهم هجری است. مهمترین این فرهنگ‌ها عبارتند از: فرهنگ سروری تالیف قاسم سروری کاشانی در سال ۱۰۰۸ هجری، فرهنگ جهانگیری تالیف جمال‌الدین حسین انجوی شیرازی در سال ۱۰۱۷ هجری، برهان قاطع تالیف محمدحسین برهان در سال ۱۰۶۲ هجری، فرهنگ رشیدی تالیف عبدالرشید الحسینی در سال ۱۰۶۴ هجری، بهار عجم تالیف تیک‌چند بهار در سال ۱۱۵۲ هجری، فرهنگ غیاث اللغات تالیف محمد غیاث‌الدین رامپوری در سال ۱۲۴۲ هجری.

از نتایج دیگر کوچ تصوف ذوقی به هندوستان، ظهور شعرای نامداری است که در ابتدا ایرانی و در نسل بعد هندی بودند، آمار شگفتی که از کمیت شعر فارسی در این دوره در دست است، هر چند اغراق آمیز، اما مایه عبرت است. مثلاً میلی‌هروی متوفای سال ۹۸۰ هجری دو هزار و پانصد بیت، ابوطالب کلیم‌همدانی / کاشانی ۱۰۶۱-۹۹۰ حدود ده هزار بیت، صایب تبریزی تعداد ابیات نظیری نیشابوری متوفای ۱۰۲۱ هجری حدود ۱۰۰۰۰ بیت، شرف‌الدین شاپور تهرانی رازی متوفای ۱۰۴۸ هجری حدود پانزده هزار بیت، مولانا محمد صوفی مازندرانی متوفای سال ۱۰۳۵ هجری حدود پنج هزار بیت، حکیم شفایی متوفای سال ۱۰۳۷ هجری حدود پانزده هزار بیت، شیخ ابوالفیض بن مبارک فیضی دکنی متوفای سال ۱۰۴۰ هجری حدود پانزده هزار بیت میرعماد سیدای نسفی / سید متوفای ۱۰۱۱ هجری حدود هشت هزار و پانصد بیت، میرزا جلال‌الدین محمد بن مؤمن اسیر شهرستانی اصفهانی متوفای ۱۰۵۹ هجری حدود بیست هزار بیت، محمد صالح غنی کشمیری با حدود پنج هزار بیت.

اما بی‌گمان مهمترین شاهد در این بین میرزا عبدالقادر بیدل است. ابوالمعانی عبدالقادر بیدل عظیم‌آبادی ۱۱۳۳-۱۰۵۴ هجری شاعر معروف سبک هندی، شاعر پارسی‌گوی هندوستان است که بین متصوفه و پارسی‌گویان شبه‌قاره و آسیای میانه پیروان فراوان دارد. آثار پر شمار بیدل، سوای ارزش ادبی، اکنده از لطایف و دقایق عرفانی است. او از سویی بسان مولانا آموزه‌های تصوف را با زبانی ذوقی ارایه می‌دهد و از طرف دیگر، جزئیات جهانشناسی ابن عربی را با دقت فراوان بازگویی می‌نماید.

تجلی آموزه‌های وحدت‌وجود این عربی در آثار بیدل

تعابیر متفاوتی از اصل وحدت‌وجود از دیدگاه فلاسفه و عرفا آمده است که اصیل‌ترین آن تعبیر وحدت شخصی وجود یا وحدت صرف اطلاقی است. نماینده برجسته این دیدگاه، محی‌الدین ابن عربی ۶۳۸-۵۶۰ هجری است که قهرمان وحدت‌وجود نام دارد. شالوده وحدت‌وجود اطلاقی مکتب ابن عربی این است که وجود یکتا و یگانه است و مراتبی ندارد. موجودات جهان، از هر صنف ورده‌یی، مظاهر و مجالی آن حقیقت یگانه‌اند. ابن عربی برای ماسوی‌الله قایل به هستی نیست تا بهره‌یی از وجود برای ایشان لحاظ کند. ابن عربی وجودی سوای حق را منکر است: أقول ان الحق هو عين الوجود.^{۴۰} می‌گویم حضرت حق عین وجود است. بیدل با توجه به همین معنا می‌فرماید کثرت نقاشی، توهم کثرت نقاش را نمی‌رساند:

جوش اشیا اشتباه ذات بی‌همتاش نیست کثرت صورت غبار وحدت نقاش نیست^{۴۱}
ابن عربی بر آن است که درجهان یک وجود بیش نیست و آن وجود بالضروره الازلیه‌الابدیه است. هستی ازلی‌وابدی، علی‌الاطلاق و بدون هیچ قید و شرط از آن حق است: فالوجود المحض هو الله لیس غیره.^{۴۲}

بیدل نیز در عرصه هستی‌غیری نمی‌بیند:

فضای خلوت‌دل جلوه‌گاه غیری نیست شکافتیم به نام تو این معما را^{۴۳}
در شعر بیدل گویی سخن‌گفتن از ماسوی‌الله بهانه‌یی برای سخن‌گفتن از الله است. بیدل ماسوی‌الله را تنها نامی از الله می‌داند:

جهل هم نیرنگ آگاهی است اما فهم کو ماسوا گر واری اسمی است از الله ما^{۴۴}
مهمترین سخن ابن عربی در باب وحدت‌وجود این عبارت است: و هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الأفلاك و الأملاك، فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها.^{۴۵} و هم‌چنین حق را می‌توان در همه چا یافت. به شکل معدن، گیاه، حیوان، حقایق آسمانی و زمینی. پس منزّه است خدایی که موجودات را پدید آورد در حالی که خدا عین آن موجودات است. ابن عربی این معنا را در بیتی سروده است: و در هر چیز نشانه‌یی است که او خود آن چیز است.^{۴۶}

و فی کلّ شیء له آیهٌ تدلّ علی أنه عینه

مقصود ما در این مقاله، تبیین زوایای گوناگون وحدت‌وجود از دیدگاه ابن عربی نیست، بلکه معرفی نظریه‌یی است که بیدل خود را پیرو آن خوانده است:

تاب و تب موج و کف خارج دریا شمار قصه کثرت مخوان، بیدل ما وحدتیست^{۴۷}

شاید بتوان عقیده به وحدت صرف اطلاقی را مهمترین مشخصه اندیشه عرفانی بیدل دانست. بیدل می‌فرماید عالم گرچه ملاً است و به‌ظاهر پر از اشیایی از جنس وجود است، اما این نیرنگی بیش نیست. آن حقیقتی که بر عالم _ چه غیب و چه شهود - حاکم است، وحدت‌محض است، مانند کلمه *إلا* در ابتدای کلمه توحید که شامل الف، نشانه وحدت است و لا، که نافی همه سوای حق است.

بیدل نخوری عشوه اوهام ملا آفاق پر است لیک از جنس خدا

جز وحدت‌صرف نیست در غیب‌وشهود *إلا الفی* دارد و باقی همه لا^{۴۸}

بیدل باز کلمه توحید را شاهد مثال قرار داده، می‌فرماید درست است که در این عبارت که اصل توحید است، از دو چیز، یعنی الله واله یاد شده است، اما اگر نیک بنگریم، این دوگانگی مهمترین دلیل اثبات توحید است:

رمزیست به‌لفظ لا اله الاالله جز انسان کس نگشت از این رمز آگاه

یعنی که دویی صورت یکتایی اوست از شخص به‌یک عضو مدوزید نگاه^{۴۹}

می‌فرماید حق در درون ماست و برای سخن با او، حدیث‌نفس و یا نجوایی کافی است. او را آن‌قدر دور میندازید که محتاج فریاد زدن باشد.

یار را باید از آغوش نفس کردسراغ آن‌قدر دور متازید که فریادکنید^{۵۰}

بیدل اصولاً هرگونه تقسیم‌بندی از قبیل جمع و تفرقه را درمصادیق وجود منکراست. حق و باطل

و من و اویی درکار نیست. وجود تنها یک مصداق دارد که اوست.

تفریق حق و باطل مصنوع خیالات است گر خط نکند شوخی هر پشت ورق روییست

فرصت شناسانیم ما بیخردان ورنه هرمن که به‌پیش ماست، تا دم‌زده‌ایم اوییست^{۵۱}

سیدجلال‌الدین آشتیانی ۱۳۸۴-۱۳۰۴ خورشیدی درذیل توضیح اصطلاح‌وجود از دیدگاه ابن عربی می‌نویسد: *أن وحده‌الوجود، وحده شخصیة، لا وجود ولا موجود الا هو. و الموجودات‌الامکانیة، ظهوراتہ و شئوناتہ و نِسْبَةُ و اعتباراتہ.*^{۵۲} وحدت‌وجود حقیقی، وحدت‌شخصی‌وجود است. هیچ وجود و موجودی جز او نیست. و موجودات‌امکانی در حقیقت شئون، ظهور و نسب اویند و وجودشان اعتباری است. طبق این دیدگاه، همه چیز غرق در دریای وحدت است و دیگر سخن‌گفتن از وجود و موجود و وحدت در کثرت و مثل آن خطاست. بیدل این حقیقت را شاعرانه چنین می‌گوید:

به میخانه غیب لاهوت مست بهم ساقی و باده و می‌پرست^{۵۳}

نی و نغمه و مطرب دلستان پس پرده ساز وحدت نهان^{۵۴}

تعبیر متفاوت و تمثیل‌های گوناگونی در تبیین وحدت وجود از نظریه پردازان تصوف عرضه شده است. بیدل نیز در باب وحدت وجود تعبیری دارد که در نوع خود ابتکاری است. ما در این جا به پاره‌یی از این تماثل و تعبیر اشاره می‌نماییم:

تمثیل اعداد

ظاهراً نخستین کسی که از نظریه اعداد در اثبات نظریه فلسفی خویش استفاده نمود، فیثاغورث حکیم ۵۰۰-۵۶۹ پیش از میلاد است. فیثاغورث بر آن بوده است که اصل‌الانواع موجودات جهان، عدد یک بوده است و همه موجودات جهان، با توجه به سعه و ضیق وجودی خویش، ترکیب و تناسب از عدد یک هستند. این نظریه فیثاغورث در نظریات نوافلاطونی و به‌ویژه فلوطین ۲۷۰-۲۰۵ میلادی تأثیر گذاشته و از این طریق در تصوف اسلامی نیز ورود کرده است.^{۵۵} ابن عربی در تمثیل اعداد در "فتوحات مکیه" آورده است: *فإن كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً و العشرة إلى أدنى و إلى أكثر إلى غير نهاية.*^{۵۶} همه مراتب اعداد از یکان یا دهگان، پایین‌تر یا بالاتر تا بی‌نهایت، از حقیقت واحدی به نام واحد یا یک تشکیل شده‌اند. تمثیل اعداد برای اثبات وحدت در آثار بیدل نیز بسامد فراوان دارد. برای او یک علامت احدیت ذات و صفر به دلیل میان تهی بودن، دلیلی از خطای دیدگان است:

هر دو عالم حقیقت احدست چشم تمییز صفر این عددست^{۵۷}

صفر چبود فریب بینایی خلل دستگاه یکتایی^{۵۸}

بر الف تهمتی ز با بستی انتهای بر ابتدا بستی^{۵۹}

عددی را به وهم افزودن وحدتی را به کثرت اندودن^{۶۰}

همان طور که اصل همه شماره‌ها در عدد یک است، پس تمام کثرات در یک وحدت ریشه دارد. بنابراین تمام کثرات در اصل چیزی جز وحدت نیست و در غیر آن شمارش آن‌ها باطل است:

با همه کثرت شماری غیر وحدت باطلست یک یک آمد بر زبان از صد هزار اعداد ما^{۶۱}

گویی این بیت از غزلیات بیدل، ترجمانی از نظریه اعداد فیثاغورث است. بیدل می‌گوید وجود صرف، بمانند عدد یک است. اعداد هر چند بزرگ مثلاً صد هزار، باز هم ترکیبی از صد هزار عدد یک است.

اعداد یکی بود چه پنهان و چه پیدا ما چشم گشودیم کزین صفر فزودند^{۶۲}

بیدل در رباعی دیگری می‌گوید که اصل اعداد یک یا احد است که مانند ماده‌المواد یا جان جهان اعداد است. کثرت اعداد مانند هزار و یا صد نباید ما را فریب دهد، چرا که همه اعداد مضربی از عدد یک هستند و از آن تشکیل شده‌اند:

هر چند هزار یا صد و بیست شود غیر از احد از پرده عیان کیست شود
 کثرت همه وحدت است یعنی به حساب از هر چه یکی محو کنی نیست شود^{۶۳}

تمثیل آینه

تمثیل آینه در تبیین حقیقت وحدت وجود کاربرد فراوان داشته است. ابن عربی خود در فص شیئی از "فصوص الحکم"، از یک سو آدمی را آینه حق می‌داند، و از سوی دیگر، عالم را آینه تجلی اسما و ظهور احکام آن اسما دانسته است: فهو مرآتک فی رویتک نفسک، و أنت مرآته فی رؤیته اسمائه و ظهور احکامها و لیست سوی عینه.^{۶۴} بیدل نیز آدمی را آینه‌یی می‌داند که جمال محبوب‌ازلی در آن منعکس است.

بیدل آینه معشوق‌نما در بر تست این نیازی که تو داری نشود ناز چرا^{۶۵}

ابن عربی خاصیت مهم آینه را این می‌داند که دروغ‌زن نیست. هم خلق و هم حق صورت خود را در آینه مطابق واقع می‌بینند: فاذن المتجلی له ما رای سوی صورته فی مرآه الحق و ما رای الحق و لا یمكن ان یراه مع علمه.^{۶۶} به همین دلیل ابن عربی تمثیل آینه را بهترین نمونه برای مسایل وحدت وجود و تجلی می‌داند: و ما ثم اقرب و ما اشبه بالرویه و تجلی من هذا.^{۶۷} ابن عربی بر آن است که سوای ذات حق، وجودی نیست، و عالم بسان آینه‌یی محل تجلی اسما و کمالات حق است. بیدل نیز حق را آینه خلق می‌داند. می‌فرماید من و تویی در کار نیست. همه حق است و خلق، جلوه‌یی از آینه حق است. جلوه خلق در آینه حق، مانند آفتاب، و خلق بسان سایه است. آن گاهی که آفتاب حقیقت برمی‌تابد، اثری از سایه نمی‌ماند.

حق است آینه، این جا، خیال ما و تو چیست که دید سایه در آفتاب تاخته را^{۶۸}

بیدل در این رباعی می‌فرماید حق را تنها بایستی در آینه حق نگریست. ما بسان ذره‌یی که از شعاع آفتاب که از روزن تابیده است، هم غرق نور می‌گردد و هم فرصتی برای جلوه پیدا می‌کند، تنها با اتکا به نور آفتاب حقیقت می‌توانیم آفتاب را دریابیم:

یارب به چه تمثال نظر واکردیم کآینه فهم راز پیدا کردیم

تحقیق ذره، آفتابی می‌خواست خود را به جمال تو تماشا کردیم^{۶۹}

بیدل کثرات را آینه‌های متعددی می‌داند که تصویر همه، انعکاس صورت یک حقیقت است.

کثرت تصویر دلیل کثرت آینه‌هاست.

به این کثرت نمایی غافل از وحدت مشو بیدل خیال آینه‌ها در پیش دارد شخص تنها را^{۷۰}

تمثیل نور و آفتاب

آفتاب و نور و انعکاس اشعه در شیشه و مثل آن، از تمثیل‌های رایج بین اتباع متصوفه بوده‌است. عبدالرحمن جامی در نقدالنصوص در این‌باره گفته است: ... ان النور اخضر لخضرة الزجاج، صدقت، و شاهدک الحس. وان قلت: لیس باخضر ولا ذی لون، لما اعطاه لک الدلیل، صدقت، و شاهدک النظر العقلی الصحیح.^{۷۱} اگر نور سبز بر شیشه‌یی تابد و بگویی سبزی از شیشه است، صحیح است، و شاهد تو دیدن سبزی شیشه است. و اگر هم بگویی شیشه بی‌رنگ است و سبز نیست، باز هم به دلیل عقلی صحیح است. بیدل نیز حق را به خورشید مانده کرده‌است که بی‌دریغ و بی‌منت نور می‌افشاند:

تا از گلت جز ایثار رنگی دگر نخندد سر تا قدم چو خورشید دست‌کرم برون^{۷۲}

بیدل می‌فرماید حق پدیدارکننده نور و ظلمت و یا ماده و معناست. ذات او چون خورشید و ماه به اکوان نور مستمر وجود می‌بخشد.^{۷۳}

نور از او بی‌احتجاب و ظلمت از وی بی‌کلف ذات عالم‌تاب او خورشید روز و ماه شب

تمثیل دریا و موج

آب به دلیل شرایط خاصی اعم از روشنی، صافی، قابلیت انعکاس، شکل ظرف را به خود گرفتن و ... یکی از تمثیل‌های محبوب عارفان است. در این بین، تمثیل دریا، موج و حباب به دلیل شرایط فیزیکی که قابل مشاهده‌است، از پرکاربردترین مثال‌های عارفان وحدت‌وجودی است. بیدل هم بسیار از این تمثیل استفاده کرده است. می‌فرماید موج همان دریاست. اما دریا باطن و دیده نمی‌شود اما موج ظاهر است و دیده می‌شود. موج هم گرچه دریاست، اما اگر ارتباط او با دریا گسسته شود، دیگر دریا نیست. بیدل در مبحث وحدت‌وجود، اطلاق عنوان دریا را تنها برای حق در نظر می‌گیرد. می‌فرماید گرچه بر اثر انبوهی آب و موج و گرداب، این توهم حاصل می‌گردد که عالم دریاست و چون دریا فیاض و هستی‌بخش است، اما این‌گونه نیست. او دریاست:

اگر ز وهم برآیی چه موج و کو گرداب جهان به خویش فرورفته‌است، دریا نیست^{۷۴}

بیدل در این رباعی، در پی اثبات وحدت وجود شخصی، می‌فرماید گرچه اجزای دریا با نام‌های گوناگونی مانند موج و حباب از یکدیگر ممتازند، اما افکارخام این تعدد اسما را دلیل تعدد مسمی می‌دانند.

شخص واحد کشیده جام کثرت یعنی شده مشهور به نام کثرت

دریا، موج و کف و حباب آبی است زین بیش مرو به فکرخام کثرت^{۷۵}

بیدل در این رباعی قطره‌های باران را مَثَل وحدت وجود آورده‌است. می‌فرماید قطرات باران که در آسمان سرگردانند، به توهم می‌پندارند از دریا جداگشته‌اند. اما اگر درون خود را بنگرند و خود را بشناسند، می‌فهمند که اصل ایشان آب است و آب خود دریاست.

امطار محیط لایزالند اشیا و امانده به‌وهم خویش از بحر جدا
هرگاه سری به جیب تحقیق کشند یا گـوهر فطرتند یا خود دریا^{۷۶}

بیدل می‌فرماید آهنگ کثرت خود می‌تواند ما را به سرود وحدت برساند. مانند موج که گرچه نمودار کثرت است، اما از وحدت با دریا حکایت دارد:

برون از ساز وحدت نیست این کثرت‌نوایی‌ها زبان موج هم در کام دریا گفت‌وگو دارد^{۷۷}
بیدل قطره‌یی را مثال می‌زند که پس از قوس نزول و صعود به اصل خویش یعنی دریا باز می‌گردد. در این صورت، دیگر قطره، قطره نیست، بلکه دریاست:

دریاست قطره‌یی که به دریا رسیده‌است جز ما کسی دگر نتواند به ما رسید^{۷۸}

بیدل با صریح‌ترین عبارات وحدت‌وجودی می‌فرماید بین قطره و دریا، تفاوت تنها در نام است:

بر موج و قطره جز نام، فرقی نمی‌توان بست ای غافلان دویی چیست ما هم همین شماییم^{۷۹}

تمثیل سایه

سایه به دلیل وضعیت فیزیکی خاص از تمثیل‌های مورد علاقه صوفیه در تنبیین وحدت وجود است. سایه از خود هیچ ندارد، تنها بی‌هویتی را می‌رساند. سایه گرچه فاقد نور است، اما در حقیقت موجد آن نور است. ابن عربی در فص یوسفی از "فصوص‌الحکم" گفته‌است: *إِغْلَمَ انَّ الْمَقُولَ عَلَيْهِ سَوَى الْحَقِّ أَوْ مَسْمَى الْعَالَمِ هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ كَالظَّلِّ لِلشَّخْصِ. وَ هُوَ ظِلُّ اللَّهِ.*^{۸۰} بدان که نسبت حق با ماسواالله که عالم نامیده می‌شود، مانند سایه و شخص صاحب‌سایه است. درحقیقت عالم به‌منزله سایه خداست. بیدل نیز در نامیدن ماسوی‌الله، بین لفظ عالم و واژه خیال مردد است:

تو از این خلق نیستی تمثال خواه عالم شمار و خواه خیال^{۸۱}

زرین کوب مساله غیریت حق و خلق را در این تمثیل یادآور شده‌است: وجود سایه در صاحب سایه منطوقی است. از این روست که می‌گوید: اعیان ما فی نفس الأمر سایه اوست، غیر او نیست، و هویت او به‌اعتبار آن که سایه اوست، هویت ماست، و به این اعتبار که سایه از صاحب سایه جداست، هویت ما نیست. ^{۸۲} بیدل نیز می‌گوید همین ظلمت ما نور وحدت را به خود جلب می‌نماید. چرا که موجودیت سایه در فقدان آفتاب است. آفتاب که برآید، سایه نیز بی‌درنگ محو در او می‌گردد:

ظلمت ما را فروغ نور وحدت جاذبست سایه آخر می‌رود از خود بطرف آفتاب^{۸۳}

بیدل در این رباعی آرزو می‌کند مانند سایه که به‌شخص بازمی‌گردد یا جلوه که در نهایت به عکس می‌رسد، او نیز مانند اشعه خورشید در او محو گردد.

گر سایه به‌شخص بازگردید، چه شد ور عکس زجلوه دورتابید چه شد

حق از عدم و وجود ما مستغنی است خورشید اگر شعاع فهمید چه شد^{۸۴}

بیدل با نگاه وحدت‌وجودی، سایه را همان نور می‌داند، اما هنگامی که منیت او در هویت نور مندک گردد:

سایه نوراست چون شود مغلوب فضل سیلیست بر بنای غیوب

سایه مغلوب نور یعنی چه چشم واکن شعور یعنی چه^{۸۵}

اصطلاح مایا یا نیرنگ کیهانی

در تصوف هندی اصطلاح مایا (Maya) یا نیرنگ کیهانی است که باعث می‌شود آدمی خود و جهان را دارای وجود حقیقی بداند. شاهزاده داراشکوه سابق‌الذکر در رساله "مجمع‌البحرین" این مایا را با عشق و محبت عرفانی یکی دانسته‌است: آن چه بر همه محیط و در همه جا باشد چد آکاس خوانند و چد آکاس حادث نیست از چد آکاس اول چیزی که به هم رسید، عشق بود، آن را به زبان موحدان هند مایا گویند و اهل اسلام را گفت: کنتُ کنزاً مخفیاً فأحببت أن اعرف فخلقتُ الخلق.^{۸۶} سعید رحیمیان مایا را به معنی توهم، خیال و سراب از متون هندی استخراج کرده است،^{۸۷} اما مایا را معادل جادو و نیرنگ نیز معنا کرده‌اند: پروردگار متعال یک شعور لایتغیر ازلی مطلق است؛ اما هم‌چون یک جادوگر به واسطه مایا که از جهتی دیگر اویدیا دانسته می‌شود، به نظر متکثر و گوناگون می‌نماید.^{۸۸}

در آثار بیدل نیرنگ به همین معنی که در مایا ملحوظ است آمده و بسامد فراوان دارد:

در پرده نیرنگ خیال آینه دارد بیرنگی نقاش ز حیرانی صورت^{۸۹}

بیدل همه‌هستی را نیرنگ‌سازی می‌داند. هم آینه دنیا و هم عکسی که در آن افتاده است، وجود ندارد:

حیرت‌طرازی‌ست نیرنگ‌سازی است تمثال اوهام آینه دنیا^{۹۰}

بیدل در چهارعنصر در تمجید از استاد خود او را دانای رموز بی‌نیازی و هم‌چنین آگاه به نیرنگ

مجازی حق می‌داند:

عیان‌فهم رموز بی‌نیازی حقیقت‌بین نیرنگ مجازی^{۹۱}

بیدل آفرینش و تعین را افسون اوهام می‌داند که معادل جادو و نیرنگ است:

تعین جز افسون اوهام نیست نگین خنده‌یی می‌کند، نام نیست^{۹۲}

از نظر بیدل، هستی مانند پرده نقاشی است که از رنگ‌های عارضی تشکیل شده است و جاننداری آن

حاصل نیرنگ و تردستی نقاش است، مانند سحر که تغییر رنگ‌های آن واقعی نیست:

نقش هستی جز غبار وهم نیرنگی نبود چون سحر در کلک نقاش نفس رنگی نبود^{۹۳}

بیدل هستی ما را خیالی می‌داند. دریای هستی حبابی میان تهی و بی‌حقیقت را ایجاد نموده‌است.

بیدل بر اثر این وهم که وجود حباب‌وار او حقیقتی دارد، دچار توهم وجود شده‌است:

بحر از ایجاد حباب آینه‌دار وهم کیست بیدل ما مشکلی در پیش دارد حل کنید^{۹۴}

نتیجه‌گیری

میرزا بیدل عظیم‌آبادی شاعر پارسی‌گوی هندوستان در حقیقت مفسر آرای وحدت‌وجودی ابن عربی بوده است. هم‌زمان با اواسط دوره صفویه در ایران که عرفان و تصوف دچار انحطاط گشته بود و متصوفه به ناچار آموزه‌های خود را با نوعی نثر دشوار فلسفی، منطوی در پیچیدگی‌های لفظی و معنوی ارایه می‌دادند، در همین زمان، تصوف راه خود را در هندوستان یافت. و شعرای عارف‌مسلك در هندوستان، آثار خود را مفصل و بی‌پروا ارایه می‌دادند. از محتوای شعر بیدل بر می‌آید که مجالس مثنوی‌خوانی و فصوص‌خوانی و حتی فتوحات‌خوانی در اقصانقاط شبه‌قاره دایر بوده است. اصطلاحات ویژه ابن در شعر بیدل موج می‌زند و می‌توان او را مفسر آرای ابن عربی دانست.

این مقاله با نگاهی تاریخی - تطبیقی، به سیر اجمالی انتقال نظریه وحدت‌وجود از جهان اسلام به

هندوستان پرداخت و تبلور این اندیشه را در اشعار بیدل نشان داد.

مثنوی‌های بیدل مندرج در کتاب شعله‌آواز است که توسط نگارنده شماره‌گذاری شده است.

غزلیات بیدل برگرفته از کتاب کلیات بیدل است.

یادداشت‌ها:

- ۱- سوره آل عمران، آیه ۶۴
- ۲- سوره زمر، آیه ۹.
- ۳- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، تحقیق ماللهند، بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۱۲۵.
- ۵- همان، ص ۱۲۵.
- ۶- ابوت، ماری، «آشنایی با اصطلاحات تاریخ» برگردان سعادت رضوی، رشد آموزش تاریخ، شماره ۳، ۱۳۷۹، ص ۲۶.
- ۷- اسمارت، نینیان، «روش‌های شناخت روش تاریخی- تطبیقی در مطالعه ادیان»، برگردان همایون همتی، نامه فرهنگ، شماره ۲۲، ۱۳۷۵، ص ۸۳.
- ۸- شنکایی، م، کاوش‌های دینی در میانه مطالعات تاریخی و تطبیقی، تهران: انتخاب، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴.
- ۹- همان، ص ۱۵۲.
- ۱۰- صادقی شهیر، علی، «خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و راماجونه»، پژوهشنامه ادیان، سال اول، شماره یکم، ۱۳۸۶، ص ۲۸.
- ۱۱- بیرونی، تحقیق ماللهند، ص ۲۸.
- ۱۲- داراشکوه، محمد، منتخب آثار، رساله حق‌نما، مجمع‌البحرین، اپندهک مندک، به کوشش سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۳۵، ص ۱۰.
- ۱۳- همان، ص ۲.
- ۱۴- داراشکوه، محمد، سرآکبر/ اپنیشادها، تعلیق و مقدمه تاراچند و سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱.
- ۱۵- کرمانشاهی، آقا محمدعلی، تنبیه الغافلین و ایقاظ الراقدین در رد صوفیه، تصحیح علی دوانی، تهران: رهنمون، ۱۳۸۵، ص ۳۴.
- ۱۶- داراشکوه، سرآکبر/ اپنیشادها، ص ۳۴۵.
- ۱۷- همان، ص ۳۷۵.
- ۱۸- بلخاری قهی، حسن، «تأملی در اندیشه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۷، ۱۳۸۴، ص ۱۲۷.
- ۱۹- بختاوخان، محمد، مراه العالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س علوی، لاهور، ۱۹۷۹، ص ۸۰۱.
- ۲۰- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، رباعیات بیدل دهلوی، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۵، رباعی ۳۶۶.
- ۲۱- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، برگردان سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۱۹۳.

- ۲۲- عمید زنجانی، عباسعلی، تاریخ تصوف، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷، ص ۲۵.
- ۲۳- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: زوار، ۱۳۶۶، ص ۷۱۳.
- ۲۴- آسین بلائیوس، میگل، ابن عربی، حیات و مذهب، ترجمه عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۹م، ص ۲۴.
- ۲۵- عقیفی، ابوالعلاء، مقدمه فی التصوف الاسلامی و تاریخه نیکلسن، قاهره، ۱۹۵۶م، ص ۲۸.
- ۲۶- بدوی، عبدالرحمان، تاریخ التصوف الاسلامی، کویت، ۱۹۸۷م، ص ۳۲.
- ۲۷- زینر، رابرت چارلز، عرفان هندو و مسلمان، برگردان نوری سادات شاهنگیان، تهران: سمت، ۱۳۸۸، ص ۲۸.
- ۲۸- نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی، ۱۳۴۵، ص ۲۰.
- ۲۹- تابنده، سلطان حسین، نابغه علم و عرفان، تهران: چاپ تابان، ۱۳۳۳، ص ۴۶.
- ۳۰- لاهیجی، محمد بن یحیی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات محمودی، ۱۳۳۵، ص ۳۶.
- ۳۱- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جست‌وجو در تصوف، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳.
- ۳۲- یثربی، یحیی، سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۶۸، ص ۶۴.
- ۳۳- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷، ص ۶۲.
- ۳۴- تقوی بهبهانی، نعمت‌الله، «صعود و سقوط صوفیان در عصر صفویه»، ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۱۳، ۱۳۸۶، ص ۴۶.
- ۳۵- زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف، ص ۲۲۷.
- ۳۶- بروان، ادوارد گرانویل، تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، برگردان رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۱، ص ۳۵.
- ۳۷- عین السلطنه، قهرمان میرزا، روزنامه خاطرات عین السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷، ص ۳:۷۴۰.
- ۳۸- زرین کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف، ص ۲۲۷.
- ۳۹- بروان، تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، ص ۱۷.
- ۴۰- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصاد، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۲۹.
- ۴۱- بیدل دهلوی، عبدالقادر، دیوان بیدل دهلوی، تصحیح اکبربهداروند، تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۶، غزل شماره ۷۵۸.
- ۴۲- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۰۰.
- ۴۳- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۷۰.
- ۴۴- همان، غزل شماره ۲۴۴.

- ۴۵- ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۵۹.
- ۴۶- همان، ج ۱، ص ۶۱۴.
- ۴۷- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۷۱۰.
- ۴۸- بیدل دهلوی، رباعیات بیدل دهلوی، رباعی ۴۹.
- ۴۹- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۴۸۲.
- ۵۰- همان، غزل شماره ۱۶۳۱.
- ۵۱- همان، غزل شماره ۸۴۰.
- ۵۲- قیصری، داود، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸.
- ۵۳- بیدل دهلوی، عبدالقادر، شعله آواز/ مثنوی‌های بیدل، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۸، مثنوی محیط اعظم، بیت شماره ۱۱۸.
- ۵۴- همان، بیت شماره ۱۱۹.
- ۵۵- فاختوری، حنا و الجری، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، برگردان عبدالحمید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۹.
- ۵۶- ابن عربی، محی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیق ابوعلا عقیفی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۶۵ق، ص ۷۷.
- ۵۷- بیدل دهلوی، شعله آواز/ مثنوی‌های بیدل، مثنوی عرفان، بیت شماره ۳۱۰.
- ۵۸- همان، بیت شماره ۳۱۱.
- ۵۹- همان، بیت شماره ۳۱۲.
- ۶۰- همان، بیت شماره ۳۱۳.
- ۶۱- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۱۸۵.
- ۶۲- همان، غزل شماره ۱۳۸۱.
- ۶۳- بیدل دهلوی، رباعیات بیدل دهلوی، رباعی ۳۵۴.
- ۶۴- ابن عربی، فصوص‌الحکم، ص ۶۲.
- ۶۵- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۶۷.
- ۶۶- ابن عربی، فصوص‌الحکم، ص ۶۱.
- ۶۷- همان، ص ۶۲.
- ۶۸- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۱۵۱.
- ۶۹- بیدل دهلوی، رباعیات بیدل دهلوی، رباعی ۵۰۱.
- ۷۰- بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۳۱.
- ۷۱- جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، لوایح، به کوشش محمدحسین تسییحی، چاپ سوم، کتابفروشی فروغی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۲.

- ۷۲ - بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۲۶۶.
- ۷۳ - همان، غزل شماره ۳۳۳.
- ۷۴ - همان، غزل شماره ۳۷۸.
- ۷۵ - بیدل دهلوی، رباعیات بیدل دهلوی، رباعی ۱۷۲.
- ۷۶ - همان، رباعی شماره ۴۵.
- ۷۷ - بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۱۰۳۰.
- ۷۸ - همان، غزل شماره ۱۶۱۲.
- ۷۹ - همان، غزل شماره ۲۳۸۳.
- ۸۰ - ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۳۱.
- ۸۱ - بیدل دهلوی، شعله آواز/ مثنوی‌های بیدل، مثنوی عرفان، بیت شماره ۵۱۶.
- ۸۲ - زرین کوب، عبدالحسین، سر نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۲۵.
- ۸۳ - بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۱۰۱۷.
- ۸۴ - بیدل دهلوی، رباعیات بیدل دهلوی، رباعی ۳۴۳.
- ۸۵ - بیدل دهلوی، شعله آواز/ مثنوی‌های بیدل، مثنوی عرفان، بیت شماره ۱۴۷.
- ۸۶ - داراشکوه، منتخب آثار، ص ۲۵.
- ۸۷ - رحیمیان، سعید، «ارتباط جهان با مبدأ در مکتب ودانتا و مکتب عرفانی ابن عربی»، نامه مفید، شماره ۳۶، ۱۳۸۲، ص ۴۸.
- ۸۸ - محمودی، ابوالفضل، «گذاری بر فلسفه و دانته از آغاز تا رامانوجه»، فصلنامه مفید، شماره ۳۴، ۱۳۸۱، ص ۳۶.
- ۸۹ - بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۴۱۸.
- ۹۰ - همان، غزل شماره ۱.
- ۹۱ - بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، چهار عنصر، کابل، ۱۳۴۳، ص ۱۱۶.
- ۹۲ - بیدل دهلوی، دیوان بیدل دهلوی، غزل شماره ۷۷۰.
- ۹۳ - همان، غزل شماره ۱۵۰۴.
- ۹۴ - همان، غزل شماره ۱۶۳۳.

