

## بررسی و تحلیل تطبیقی تمثیل‌های «وحدت وجود»

### در اندیشه ابن عربی و بیدل دهلوی

«سمع و نطق خود تماشای دویی است»

\* رقیه همتی

\*\* عبدالله ولی‌پور

**چکیده:** تبیین چگونگی وحدت وجود، همواره یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث حوزه عرفان بوده است. از آنجایی که پیچیدگی این موضوع ریشه در ناکارآمدی گزاره‌های زبانی در تشریح عوالم و رای عالم شهادت دارد، ابن عربی به‌عنوان بنیان‌گذار نظریه وحدت وجود و به تبع آن بیدل دهلوی، برای تشریح این گونه تجارب عرفانی، از تمثیل‌های مختلفی بهره‌جسته‌اند. در این مقاله ابتدا درباره وحدت وجود، تجلی و پیشینه این نظریه در میان اقوام و مذاهب مختلف و نیز عرفای اسلامی پیش از ابن عربی توضیحاتی بیان شده است و در مرحله بعد، درباره کمیت و کیفیت بهره‌گیری بیدل از تمثیل‌های وحدت وجودی ابن عربی، در کتاب چهار عنصر بحث کرده‌ایم. و در نهایت به این نتیجه رسیده‌ایم که بیدل نیز همانند ابن عربی بر این عقیده است که وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق واحد، و از نظر اسما و صفات و اطوار تجلی، متکثر است و بر این مبنا از اکثر تمثیل‌هایی که ابن عربی برای تبیین این نظریه بهره‌جسته، او نیز استفاده کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، تمثیل، ابن عربی، چهار عنصر، بیدل

e-mail: hemmatiro@gmail.com

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

e-mail: abdollahvalipour@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۲؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۲/۱۸

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۲۸۰ - ۲۵۷

## مقدمه:

مسئله «وحدت وجود» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و مباحث حوزه عرفان به‌شمار می‌آید و از جهات مختلف، همواره محل بحث و بررسی صاحب‌نظران و ارباب طریقت بوده است. این اصطلاح که از دو واژه «وحدت» و «وجود» ترکیب یافته، در نزد عرفا به این معنی است که خداوند در عین آنکه نسبت به جهان، تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. به بیان دیگر، معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام، یعنی شرک، و انکار «لا اله الا الله» است، و گفتن «لا اله الا الله» در واقع شهادت دادن به این است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد (رک: نصر، ۱۳۵۲، ۱۲۷). از این روی «در جهان‌بینی عارف وحدت وجودی، هستی در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجود آن در تغییر و تبدیل‌اند» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰).

براساس نظریه وحدت وجود، شالوده و بنیان جهان‌بینی عرفانی ابن عربی و پیروان او مبتنی بر جهان‌بینی تجلی الهی است و از این منظر همه عالم آفرینش، حاصل یک تجلی است و «وجود مطلق به حسب تعینات خود، در مراتب مختلف موجودات متنزل می‌شود. تنزلات وجود از صادر اول آغاز می‌گردد و تا آخرین مرتبه موجودات ادامه می‌یابد. کثراتی که در عالم مشاهده می‌شود، همه ظهورات و تجلیات همان وجود واحدند» (حکمت، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

در متون عرفانی و اسلامی، اغلب ابن عربی را واضع نظریه وحدت وجود توصیف می‌کنند (رک: چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۵)؛ هرچند این تعبیر در آثار او یافت نمی‌شود، ولی عبارت: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۵۹) در آثار او به کار رفته است، که می‌توان آن را شالوده نظریه وحدت وجود ابن عربی دانست و از این روی شاگردان ابن عربی، هم به خاطر علاقه خود به استادشان و هم به سبب جهت‌گیری رشد افکار اسلامی پس از ابن عربی، این اصطلاح را به‌عنوان معرف دیدگاه وی مطرح کردند و گسترش دادند.

## پیشینه اندیشه وحدت وجود:

نظریه وحدت وجودی ابن عربی ریشه در اندیشه‌های اسلامی و ایدولوژیکی او دارد. در مصحف مجید، آیات زیادی وجود دارد که یکتایی خداوند: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (طه: ۱۴)، شریک نداشتن خدا در هستی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱)، حضور مطلق خدا در همه جا: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۶)، یا ظاهر و باطن بودن خدا: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) را بیان می‌کند؛ همچنین در نهج البلاغه می‌خوانیم: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (با هر چیز هست، و هم‌نشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است) (نهج البلاغه، خطبه ۱) یا: «لَمْ يَحْلُلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيُقَالْ هُوَ كَأَنَّهَا وَلَمْ يَأْنَسْ عَنْهَا فَيُقَالْ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» در آفریدگان حلول نکرده بدانسان که گویند در آنهاست و چنان از آنها دور نیست که گویند از آنها جداست» (نهج البلاغه، خطبه ۶۵).

البته، اندیشه وحدت وجودی، علاوه بر منابع اسلامی، در بین اقوام دیگر نیز رایج بوده و آنها در سیر فکری خود در ادوار مختلف، گرایش‌هایی به این اندیشه نشان داده‌اند. مثلاً در یونان و روم باستان، «سابقه نظریه وحدت وجود را می‌توان تا فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد، همه فلاسفه قبل از سقراط ظاهراً معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرت جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی بیابند» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۱۷)، آنها معتقد بودند که اصل و اساس همه اشیا چیزی است که همه اشیا صور آن هستند و از آن نشئت گرفته‌اند و سرانجام در هنگام نابودی و اضمحلال بدان بازمی‌گردند (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). و در مورد اندیشه وحدت وجود در هند باستان نیز، بعضی حتی بر این باورند که شاید دوهزار سال پیش از میلاد مسیح، این اندیشه در میان هندوان وجود داشته (ابراهیم‌تبار و رضانی، ۱۳۸۸: ۲۱) و در کتاب‌های مقدس هندوان از جمله در *اوپانیشاد* و *ودا* انعکاس یافته است؛ مثلاً نوای اصلی *اوپانیشاد* این است که «تنها یک وجود متعالی (برهمن) وجود دارد که کاملاً ورای فهم انسانی است» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۲۲) یا در اندیشه ودایی می‌خوانیم که «او خود عین جهان است. او هر آن چیزی است که هست، بوده و خواهد بود» (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

با توجه به اینکه اساس دین اسلام بر توحید و کلمه «لا اله الا الله» نهاده شده است، اندیشه وحدت وجود به گونه‌ای ریشه‌ای در میان عرفای مسلمان نیز مطرح بوده است. وحدت وجود، یعنی

اینکه هستی فقط خداست و جز او کسی و چیزی در جهان نیست، به صورت‌های مختلف در سخنان عرفا از جمله ابوالعباس قصاب: «لَيْسَ فِي الدَّارَيْنِ إِلَّا رَبِّي وَإِنَّ الْمَوْجُودَاتِ كُلَّهَا مَعْدُومَةٌ إِلَّا وَجُودَهُ» یا در عبارت معروف کرخی: «لَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» یا بایزید بسطامی: «لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَا اللَّهِ» یا حلاج: «أَنَا الْحَقُّ» گسترش یافته است، اما با توجه به اینکه ابن عربی این اندیشه را تدوین و تحکیم کرد و به صورت نظریه مطرح ساخت و بر عارفان پس از خود تأثیر گذاشت، اندیشه وحدت وجود با اسم ابن عربی شناخته می‌شود (رک: روحانی و شوبکلایی، ۱۳۹۴: ۲۸).

درباره پیشینه این تحقیق اثری که به صورت مستقل به بررسی تطبیقی تمثیل‌های وحدت وجود ابن عربی در کتاب چهار عنصر بیدل دهلوی پرداخته باشد، یافت نشد. البته در مورد نظریه وحدت وجود و تمثیل‌های مربوط به آن، کارهای ارزشمندی انجام یافته است که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت از قاسم کاکایی، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان از ویلیام چیتیک و مقاله‌هایی نظیر «بنیان‌گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی» از آرزو ابراهیمی دینانی و یداله جلالی پندری، «نقد و بررسی نظریه وجود خیالی در غزلیات و رباعیات بیدل دهلوی» از مسعود روحانی و علی اکبر شوبکلایی، «پیوندهای معنایی تمثیل وحدت وجود در مثنوی» از محمد کاظم یوسف پور و علیرضا محمدی کله‌سر، «وحدت وجود از نگاه کلام وحی» از محمدجواد رودگر اشاره کرد.

### بحث و بررسی:

با توجه به اینکه «وحدت وجود از یک طرف به عوالمی و رای عالم حس و شهادت تعلق دارد و از سوی دیگر گاهی تداخل و تراحم این معانی، به هم‌زمانی معانی متضاد می‌انجامد»، از این روی گزاره‌های زبانی ظرفیت انتقال این تجربه عرفانی را ندارند، بنابراین عرفا در تعلیمات خود از تمثیل - که دارای دو لایه معنایی ظاهری و باطنی و بهترین شیوه برای مصور کردن عوالم انتزاعی و غیرحسی است - استفاده می‌کنند (رک: مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۷۴).

ابن عربی هرگز به ایران نیامده بود و زبان فارسی را نمی‌دانست، ولی اندیشه وحدت وجودی او بیش از هر مکانی 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 (رک: روحانی و شوبکلایی، ۱۳۹۴: ۲۴).

عبدالقادر بیدل دهلوی از شاعران عارف مسلک نیمه دوم قرن یازدهم و نیمه نخست قرن دوازدهم است. مکتب بیدل، «مکتبی اشراقی و مبتنی بر کشف و شهود است» (آرزو، ۱۳۸۱: ۶). وی از شیفتگان اندیشه وحدت وجود ابن عربی بود و این اندیشه را در آثار منظوم و منثور خود تبیین کرده است و موتیف وحدت و کثرت، یکی از محوری‌ترین و پربسامدترین موضوعات آثار بیدل است. وحدت و کثرت، چو جسم و جان در آغوش هم‌اند

کاروان روز و شب را در دل هم منزل است

(بیدل، ۱۳۹۳: ۶۵۸)

و کثرت ظاهری موجودات را ناشی از تجلی دوست می‌داند و بر این باور است که وحدت در هر جا به جلوه‌ای دیگر متجلی می‌شود:

که جهان نیست جز تجلی دوست این من و ما همان اضافت اوست

(بیدل، ۱۳۴۲، ج ۲: ۵۱۶)

با توجه به اینکه بررسی «وحدت وجود» و تمثیل‌های مربوط به آن، در همه آثار بیدل، از یک طرف در یک مقاله نمی‌گنجد، و از سوی دیگر اینکه کتاب چهار عنصر به‌عنوان مهم‌ترین منبع بیدل‌شناسی، با همه اهمیتی که دارد، تاکنون چندان مورد توجه بیدل‌پژوهان و بیدل‌دوستان قرار نگرفته است، نگارندگان این مقاله قصد دارند که این موضوع را با تکیه بر کتاب چهار عنصر مورد بررسی قرار دهند.

پیش از ورود به موضوع اصلی شایان ذکر است که کتاب چهار عنصر بیدل دهلوی، مفصل‌ترین اثر منثور - آمیخته به نظم - بیدل محسوب می‌شود که با نثری پیچیده و دشوار نگارش یافته است؛ این اثر به‌همراه مثنوی «عرفان» به‌عنوان دایره‌المعارف افکار و اندیشه‌های ادبی، فلسفی، عرفانی بیدل محسوب می‌شود (رک: آرزو، ۱۳۸۸: ۱۰۳).

#### ۱. تمثیل آیینه:

موتیف «آیینه» در آثار بیدل بالاترین بسامد را دارد و به همین خاطر شفیع کدکنی او را «شاعر آیینه‌ها» خوانده است (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۲۳). آیینه به‌خاطر داشتن ویژگی‌هایی چون قائم به

ذات نبودن تصویر آن، بی تصویر بودن آئینه در غیاب شخص، محدود بودن آئینه در ارائه تصویر صاحب تصویر، حیرانی و ... در شبکه تصویرهای بیدل کارکردها و پیام‌های عرفانی و فلسفی زیادی دارد. بیدل گاهی نیز از آئینه به عنوان تمثیلی برای بیان وحدت وجود استفاده می‌کند. از این منظر، خداوند در عالم احدیت، فارغ از هر نوع اضافتی بود و در مراتب دیگر با پذیرفتن اسما و صفات، گویی آئینه‌ای در برابر مرتبه احدیت قرار داد و عالم کثرت را متجلی ساخت و خداوند به این شیوه هر چند در عالم تجلی کرد، هیچ تغییری در ذاتش صورت نگرفت. یعنی نه چیزی از او کم شد و نه چیزی بر او افزوده شد (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۷۱). ابن عربی گوید:

خدا آئینه را در عالم دنیا برای تو مثال قرار داده است (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۳۱۶).

و در جای دیگر گوید:

مثالی از این [آئینه] نزدیک‌تر و شبیه‌تر برای تمثیل رویت و تجلی وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۱).

یا در جای دیگر گوید:

اگر در صورت آئینه تعقل نمایی، خواهی دانست که بنده چگونه به وجود متصف می‌شود و موجود چه کسی است... در وجود، جز خدا نیست. چنان که اگر در آینه جز آن کسی که در آن متجلی و ظاهر است، نمی‌باشد. راست گفته‌ای، با آنکه می‌دانی در آئینه 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).

بیدل نیز در این خصوص گوید:

کثرت پیش از تمیز ما وحدت بود آئینه شدیم و عکس پیدا کردیم (بیدل، ۱۳۸۶: ۵۱۶)

برگ گلت هزار چمن عرض رنگ و بوست آئینه خودی و جهانی نموده‌ای (بیدل، ۱۳۹۲: ۳۳)

خداوند در عالم غیب و اطلاق، واحد، و همانند گنجی مخفی بود، و دوست داشت که شناخته شود، به همین خاطر با اسما و صفات خود در این دنیا که همانند آئینه‌ای است، متجلی شد و هر

آینه‌ای برحسب استعداد خود اسما و صفات لم‌یزلی را منعکس کرد و تا زمانی که خداوند اراده نکرده بود که تجلی کند، آینه جهان خالی از هر نوع صور و تمثال بود.

بیدل در ایاتی دیگر گوید:

اعیان نغمات محفل بی‌رنگند بی‌پردگی آینه وهم اشیاست  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۵۲۹)

هم به‌قدر صافی است، آینه تمثال آشنا فهم ذاتی گر نباشد، هیچ‌کس استاد نیست  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۴۰۲)

هر نفس رنگی دگر سر می‌کشید از جیب راز شوقی تمثال خویش، آینه‌اش را تنگ داشت  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۳۵۷)

در آینه اصل، غباری نتوان یافت گو فرع، رخ خویش به صد رنگ خراشد  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۳۶۲)

آنکه امکان تا وجوب و واحدیت تا احد صورت تمثالی از آینه زانوی اوست  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۶۶۷)

ذات هرچند مصدر افعال است هشدار که هیچ نیست، قیل و قال است  
در آینه رمزی است اگر دریابی یعنی ز خود آنچه دیده‌ای، تمثال است  
(بیدل: ۱۳۸۵: ۱۶۳)

یا در جای دیگر گوید:

«مرآت ذات انسان، تجلی‌گاه نشئه اسم جامع است» (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۹). یعنی در این دنیا هر موجودی مظهري از صفات حق است، ولی انسان که در مقطع سیر نزولی کاروان تجلی به ظهور آمده است، همه صفاتی را که در اجزای عالم به‌گونه‌ای پراکنده موجود است، به‌تنهایی داراست و از آنجایی که «اسم اعظم» جامع اسما و حقیقت انسان مظهر چنین اسمی است، پس انسان آینه تمام‌نمای ذات خداوندی است. و در عبارتی دیگر گوید:

از این دفتر، هر فردی که چهره‌گشای آینه نمود است، قدر جوهر استعداد، صورت‌نمای قدرت وجود است (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

## ۲. تمثیل نَفَس، کلمه، تکلم و سخن گفتن:

تکلم، حروف و کلماتی که انسان به کار می‌برد از چند حیث می‌تواند تمثیلی از ابعاد مختلف وحدت وجود باشد. اصل کلمه و کلام همان معنی است که در بطن گوینده است و این حروف و کلماتی که می‌شنویم، ظهور آن هستند. پس می‌توانیم مدعی شویم که کلام در عین اینکه ظاهر شده، در بطن گوینده، باقی مانده است و این تمثیلی است از ظهور حق در خلق و در عین بطون او، از حیث ذات (کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۷). یا یک نَفَسِ واحد که از سینه گوینده خارج می‌شود، در برخورد با مخارج و مقاطع حروف که متکثرند، حروف مختلف را ایجاد می‌کند و این تشبیهی است از تجلی «نفس رحمانی» در اعیان ثابته و پیدایش مختلف که کلمات خداوند می‌باشند. این تمثیل اولاً پارادوکس وحدت و کثرت را نشان می‌دهد که نفس واحد ظهورات کثیر دارد؛ ثانیاً پارادوکس ظهور و بطون را تبیین می‌کند؛ زیرا آن نفس در همه حروف ظاهر شده، ولی خود مخفی است (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۷).

بیدل علاوه بر اینکه از ترکیب «نفس رحمانی» چندین بار استفاده کرده، در مواردی نیز به تشریح این مسئله پرداخته است. در یکجا که بوی قرنفل که یکی از هم‌مکتب‌هایش زیر زبانش گذاشته بود، بهانه‌ای می‌شود تا بیدل اولین شعر خود را بسراید، می‌نویسد:

فی‌الحقیقت، آن شمامه شوق‌انگیز در ایجاد روایح منظوم بیدل، نفس رحمانی بود.  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۵۲).

و یا گوید:

دستگاه رنگ و بوی عالم غیب و شهود نیست غیر از صورت پنهان و پیدای سخن  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۸۴)

زین صدا، تمثال بال‌افشان دو عالم زیر و بم زین نفس طینت عیان، صد رنگ پیدا و نهان  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۲۱۸)

و در ادامه همین مباحث می‌گوید:

نفس رحمانی که اصطلاح تحقیق، منشأ اسمای الهی کلیش نامیده است و مصدر حقایق موجودات کلی و جزئی متعین گردانیده، فی‌الحقیقت، حقیقت سخن است  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

همو در این خصوص گوید:

غیر، موهوم است، از رمز نفس غافل مباش این قدرها جان شیرین می‌کند فرهاد من  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۳۴۶)

عالمی شوخی نفس دارد هر سخن، باد در قفس دارد...  
تا نفس‌ها نسوخت سعی کمال نگرفت آینه به چنگ خیال  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۳۶۹)

با توجه به این مباحث، می‌توان گفت که بیدل نیز همانند ابن عربی بر این باور است که آفرینش و مخلوقات، کلمات خداوند هستند که از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین آن از نفس رحمانی متجلی شده‌اند. از میان اندیشمندان معاصر غرب نیز، هیدگر عقیده دارد که انسان با نامیدن یک موجود، آن را ظاهر می‌سازد که اگر نامیدن نبود، فتوحی نیز نبود. در اندیشه هیدگر، زبان حادثه‌ای است که برای اولین بار موجودات به‌عنوان موجود برای ایشان مکشوف می‌شوند. زبان حقیقی که هیدگر آن را «سخن» یا «گفت» می‌نامد، هر ظهوری را ممکن می‌گرداند. در نظر وی، انسان به خدمت گرفته می‌شود تا سخن بی‌صدا را به صدا درآورد (رک: صافیان، ۱۳۷۸: ۴۳). در آغاز انجیل یوحنا نیز «کلمه» وسیله خلقت معرفی شده است:

در ازل کلمه بود و کلمه خود خدا بود، از ازل کلمه با خدا بود، همه چیز به وسیله او  
هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد (کتاب مقدس، انجیل یوحنا: ۱).

بیدل در محیط اعظم نیز می‌گوید:

به نور سخن، ذات حق شد پدید صفت هم ز جیب سخن سر کشید  
(بیدل، ۱۳۸۸: ۹۱۷)

یا در چهار عنصر گوید:

عالم همه یک برق تجلی دیدم محمل گردی نداشت لیلی دیدم  
زین سرمه که حق کشید در دیده من هرجا لفظی دمید، معنی دیدم  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۵)

معنی هرگاه میل پیدایی کرد در پرده، خیال لفظ‌پیرایی کرد  
پس ظاهر، غیر باطنِ باطن نیست داند آن کس که فهم یکتایی کرد  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۹۵)

همو گوید:

... از اینجا متحقق گردید که سخن روح کائنات است و اصل حقیقت موجودات. هرگاه به اخفای معنی کوشد، جهانی را نفس دزدیدن است و چون به افشای عبارت جوشد، عالمی را بر خود بالیدن؛ غیب او اشارت است به وجوب و احدیت؛ و شهود او عبارت از امکان و واحدیت (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۸۲).

و یا در جای دیگر گوید:

این جوش و خروشی که به عالم پیدا است از خمکده نشئه بی چون و چراست  
ایمان، نغماتِ محفل بی رنگند بی پردگی، آئینه وهم اشیاست  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۹)

یا وقتی که می گوید: «هر نقشی که می بینی، حرفی است که می شنوی» (بیدل، ۱۳۸۶: ۵۳۲). منظور این است که عالم اعتبار، کلمات خداوند است. و باز در مثنوی زیبایی که هم در محیط اعظم آمده و هم در چهار عنصر، این تمثیل را به شکلی هنری بیان می کند:

صدایی است پیچیده در کاینات که پر کرده از شوق، ظرفِ جهات  
کدامین صدا؟ نغمه ساز «کن» همان دستگاه ظهور سخن...  
چه دنیا؟ ره لفظ سر کردنش چه عقبی؟ به معنی نظر کردنش  
ز اسما اگر جمله اسرار هوست چو در جلوه آید، سخن نام اوست  
ز اعجاز این عیسی افسون مپرس جهان زنده اوست، افزون مپرس  
نه هستی ظهورانتظام است از او عدم نیز ممتاز نام است از او  
کدام است جان؟ آشنای سخن چه مردن؟ تهی گشته جای سخن  
به سررشته وهم، دیگر مپیچ که غیر از سخن، در جهان نیست هیچ  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۳۲)

و در جای دیگر گوید:

نفس انسانی در جهان بی رنگی دل، ماده ظهور اسماست و در فضای اراده تکلم به  
بساطت نشئه ارواح، بال گشا. تا از کام و زبان، میل تراوش می نماید، کیفیت مثالش  
حاصل است؛ و چون در صورت خطوط و سطور مرئی می گردد، عالم اجسامش منزل  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۲۲۰-۲۱۹).

۳. تمثیل سخن گفتن با خود (حدیث نفس):

با توجه به اینکه موقع حدیث نفس، گوینده (فاعل) و شنونده (قابل) یکی است و عمل سخن گفتن، یک عمل بیشتر نیست، ولی همین یک عمل، دارای کثرت است. سخنان شنیده شده از باطن گوینده ظهور کرده و بر خودش آشکار می‌شود. همین فعل نسبت به گوینده، تکلم، و نسبت به شنونده، استماع است؛ درحالی که گوینده و شنونده یکی بیشتر نیست. این امر می‌تواند تمثیلی برای پارادوکس حق و خلق و نیز وحدت و کثرت باشد (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۰). در *فصوص الحکم* می‌خوانیم که:

عین واحدی در کار است که هم با خود سخن می‌گوید و هم آن را می‌شنود، علم به چیزی دارد که به خود گفته است. عین، واحد است و احکام مختلف (ابن عربی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۷۷).

بیدل گوید:

شخص واحد چون زبان آرد به گفت	هم به گوش خود سخن خواهد شفت
چون زبان و گوش، اسمای دویی است	سمع و نطق خود، تماشای دویی است
وانمودن، غیر، انشا می‌کند	گفت و گویت این تقاضا می‌کند
پس در اینجا، ماسوا حرف است و بس	قرب و بُعدت هم به خود صرف است و بس

(بیدل، ۱۳۹۲: ۱۵۲-۱۵۱)

همو گوید:

وجود حقیقی، ماده سمع و نطقی است که پیوسته مترنم زمزمه تنهایی خود باید بود و همواره نغمات کبرایی خویشش باید شنود. تحقیق جوهر نطق، بی آینه سمع، صورت وقوع نبندد؛ و یقین کیفیت سمع، بی ظهور نطق به تحقق نپیوندد. اشعار این معنی، اشاره‌ای است از اسرار نفس رحمانی که عالم ایجاد روحانی است... و از پرده هر شی به رنگی متعلی (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۹).

بیدل در ابیات دیگری نیز به این تمثیل اشاره می‌کند:

گر حرف یقین و گر گمان می‌شنوی از عالم بی‌نطق و بیان می‌شنوی  
 خاموش شو و بین که بی‌گفت و شنود چیزی می‌گویی و همان می‌شنوی  
 (بیدل، ۱۳۸۶: ۵۳۰)

عالم تمام، عرض پیام خود است و بس ای شوق، ناله‌ای که چه از خود شنیده‌ای  
 (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

#### ۴. تمثیل حقیقت و مجاز:

حقیقت و مجاز، یکی از ساده‌ترین تمثیل‌ها برای بیان مرتبه ذات و صورت است. حقیقت و مجاز دو اصطلاح در حوزه فلسفه و ادبیات هستند که یکی اصل (حقیقت) و دیگری (مجاز) جانشین آن است، به نحوی که از دومی می‌توان به اصل رسید؛ یعنی در واقع «مجاز» سایه و تصویری است از «حقیقت». از این روی است که ابن عربی گوید: حقیقت، وجود حق تعالی است و اشیا صور وجودند و این صورت‌ها و اشیا، مقام تفصیل و ظهور و جلای حقیقت‌اند، بدون آنکه آن حقیقت، تنزل از مقام خود نموده باشد (رک: روحانی و شوبکلایی، ۱۳۹۴: ۳۶). بیدل به این تمثیل نیز به‌انحای مختلف اشاره کرده است، در یکی از غزلیات خود گوید:

مه و سال و شب و روزت مجازی است حقیقت نی زمان دارد نه ساعات  
 (بیدل، ج ۱، ۱۳۹۳: ۵۲۷)

همو در چهار عنصر نیز گوید:

به اخفا حقیقت، به افشا مجاز به تشبیه، عالم؛ به تنزیه، راز  
 (بیدل، ۱۳۸۶: ۵۳۲)

پیکر بی‌نشان قادریت، کسوت آب و رنگ عبدیت پوشید و صفای آئینه حقیقت با  
 زنگ کدورت مجاز جوشید (بیدل، ۱۳۹۲: ۳۴).

یا در عباراتی دیگر می‌گوید:

چندان که حقیقت، بساط تصنع چید، آثار کیفیات مجاز بالید (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶۵).

یا:

والد مجازی به سیر گلشن حقیقت شتافت و از شکست خمار کثرت، حضور نشئه  
 وحدت دریافت (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶).

در جای دیگر گوید:

پوشیده مباد که به حکم اختلاف استعداد، بعضی عالم کثرت را اعتبار محض شمرده‌اند، همشان جز به هوای بی‌رنگی مایل نگردید و برخی جلوه معجاز را آینه‌دار حقیقت دیده‌اند، توجهشان همان بر اسباب تقید پیچید (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶۶).

کمال الهی که جامع حقیقت جلال و جمال است، در مجازستان عالم کون هر جا به نشئه ظهور رسیده، به مقتضای غلبه یکی از این دو صفت که ظاهر و باطن یکدیگرند، به اسمی خاص ممتاز گردیده (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۱۶).

##### ۵. تمثیل‌های مربوط به آب:

«آب به خاطر بی‌رنگی، بی‌شکلی، لطافت، قابلیت، سریان و نفوذ و شکل‌پذیری، برای تمثیل‌های وحدت وجود همواره مورد توجه عرفا بوده است» (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۰۱). بیدل نیز از تمثیل آب، برای تبیین وحدت وجود، به شکل‌های مختلف استفاده کرده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

##### ۱. ۵. دریا، موج، گرداب، حباب و کف:

ابن عربی بر این اعتقاد است که گرداب، امواج، حباب و کف دریا با همه گوناگونی خود، چیزی جز ظهورات دریا نیستند، بلکه عین دریا هستند؛ عالم خلق نیز با همه تنوعش غیر از ظهورات حق چیزی نیست (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۰۲) بیدل نیز در چهارعنصر می‌گوید:

دریا از گرداب چه صفرها به رقم بی‌طاقتی نیاورد تا اعداد موج و کفی کمر فزونی  
برنندد... شرح رساله آب به تأمل تألیف امواج، موضح دقت گوهرفاشانی (بیدل،  
۱۳۹۲: ۲۷۲).

البته این تمثیل از منظر «تمثیل اعداد» نیز قابل بررسی است. و یا در جای دیگر گوید:

به جای خود، همه آئینه حقیقت خویش‌اند به موج غیر، کسی نسبت حباب ندارد  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۵۸۳)

و این بیت و ابیات مشابه نشان می‌دهد که بیدل نیز همانند ابن عربی اعتقاد دارد که آب اشکال مختلفی چون دریا، آب، موج، کف، بخار، رود و ... دارد که ظاهرشان مختلف، اما اصل همه یکی است (رک: اولوداغ، ۱۳۸۷: ۹۶). بیدل در ابیات دیگر در خصوص این تمثیل گوید:

بحر، صد رنگ موج و قطره شکست	آنچه موزون فتاد گوهر بست (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶۹)
حباب از بحر گوهرخیز نتواند نشان دادن	سراغ عالم دل از من بیدل چه می‌پرسی (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۱۷)
موج و کف را عین دریا گفتنت انصاف نیست	زانکه گوهر را از این عالم جدا فهمیده‌ای فهم این معنی دقیق است و تو نافهمیده‌ای (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶۳)
گفت‌وگویی موج، غیر از شور دریا باطل است	حرفی از خود گر شنیدی ای زبانت لا کو؟ (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۸۱)
از حباب من سراغ گوهر نایاب گیر	یک نفس چیده‌است بحر اینجا دکان بیدلی (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۵۴)

#### ۵.۲. دریا، انهار، چشمه و قطره:

همان‌گونه‌ای که رودها و چشمه‌سارها و قطرات آب چیزی جز وجود متکثر دریا نیستند، عالم مخلوقات نیز چیزی جز جلوه‌های متکثر وجود حقیقی نمی‌باشند.

چشمه و انهار هم مواج اسرارند، لیک	بحرِ طوفان‌جوشِ قدرت را تلاطم دیگر است (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۹۵)
باعث کم‌ظرفی ما، عرض استعداد ماست	قطره دریایی است گر شوقی بگیرد دامنش (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۴۰)

همو گوید: «تا قطره دست از خود نشوید، از امواج محیط چه گوید» (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

#### ۵.۳. آب و سراب:

تمثیل آب و سراب در نزد ابن‌عربی بیانگر این حقیقت است که همان‌طوری که در عالم تنها آب است که وجود و حقیقت دارد و سراب چیزی جز خیال و توهم نیست، درباره حق و خلق نیز اینچنین است و آنکه حقیقت دارد، ذات حق تعالی است و دنیا همه خیال و توهم و به سخنی دیگر عکس ذات حق تعالی است. بیدل نیز در این خصوص گوید:

آنچه از ساز دیده‌ای معدوم وز نوا هرقدر شنیدی نیست

می‌نماید سراب‌ها از دور چون سر چشمه وارسیدی نیست  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۳۷۵)

چه ممکن است نگوید سراب، با همه خشکی که پیش شوخیِ موجم، محیط آب ندارد  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۸۳)

#### ۵.۴. آب و رنگ‌ها:

آب در موقعیت‌های مختلف رنگ‌های مختلفی می‌پذیرد. به عنوان مثال وقتی در یک گل سرخ ساری می‌شود به رنگ قرمز و وقتی که در یک برگ سبز نفوذ می‌کند به رنگ سبز درمی‌آید و همین آب لطیف وقتی که روی آینه می‌نشیند، کلفت زنگار می‌شود:

همان آبی که می‌بینی طراوت‌مایه گل‌ها چو بر آینه پاشی، کلفت زنگار می‌بیند  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۳۹)

اصل هر سوسن و گل بی‌رنگی است جز همین سرخ و کبود اینجا نیست  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۸)

#### ۶. تمثیل نقطه و کثرت‌های هندسی:

ابن عربی نقطه را مبدأ پیدایش خط، سطح و حجم می‌داند که کثیر و دارای ابعادند، اما خود نقطه واحد است و هیچ جزء و بُعدی ندارد. نقطه در عین اینکه خود مخفی و باطن است، با همه خطوط و سطوح و احجام همراه است و این تمثیل حضور حق در خلق یا وحدت در کثرت است (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۶). بیدل نیز از این تمثیل در چهار عنصر به نحو احسن استفاده کرده است:

در دبستان کنه، نقطه ذات خط به خود می‌کشد نقوش صفات...  
نقطه ذره تا خطوط شعاع معنی اختیار جمله وداع...  
سطر یکسر غبار نادانی است دل هر نقطه داغ حیرانی است...  
کس نفهمید از این رقوم، خطی نشد اندیشه محرم نقطی...  
نقطه خاک تا خط افلاک نیست غیر از توهم ادراک...  
با چنین نقطه و خط محسوس عالمی راست مدعا معکوس  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۲۸-۵۲۷)

همو گوید:

آسودگی نقطه‌ای، از وداع اندیشه تمکین، خط برآید، نسخه حقایق اوهام به مطالعه  
آوردنی است / بیدل، ۱۳۸۶: ۳۴۵.

بیدل در این ابیات و عبارات، همانند دیگر پیروان اندیشه وحدت وجودی، بر این اشاره می‌کند که وجود مطلق، منشا پیدایش تمام اشکال و صور مختلف عالم آفرینش است و این نقطه، خود هیچ جزء و کثرتی ندارد، اما به واسطه نسبت و اضافه‌ای که به هر جانبی پیدا می‌کند، اشکال مختلف هندسی را به وجود می‌آورد. و به تعبیر دیگر:

عالم، متوهم است و وجود خارجی ندارد، معنای خیال همین است، یعنی به خیال تو  
می‌آید که عالم امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است و حال آنکه نیست...  
پس تو خیالی و جمیع آنچه را درک می‌کنی و غیر از خود می‌دانی نیز خیال است.  
پس همه هستی، خیال اندر خیال است (کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۵۹).

بیدل در جای دیگر گوید:

کرویت ساز افلاک، پستی و بلندی از زیر و بم اشیا برداشته و تعدیل طبیعت عناصر،  
فرق و امتیاز در خمار و مستی نگذاشته. در خط پرگار، هر جا نهایت گمان برسد،  
بدایت می‌جوشد و هر کجا آغاز تصور نمایند، انجام می‌خروشد (بیدل، ۱۳۹۲: ۳۳۰).

#### ۷. تمثیل اعداد:

در نظر ابن عربی، واحد عرفانی که مجرد و بسیط است و هیچ کثرتی در ساحت آن راه ندارد، به عدد «یک» تشبیه شده است. یک، پدیدآورنده سلسله اعداد است، هر کدام از اعداد، خود، نوعی منحصر به فرد است و با سایر اعداد تفاوت نوعی دارد. ولی در حقیقت هر کدام جلوه‌ای از عدد یک هستند (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۹۱). بیدل نیز از این تمثیل برای تبیین مسئله وحدت و کثرت استفاده کرده و همان‌طور که پیشتر آمد می‌گوید:

دریا از گرداب چه صفرها به رقم بی‌طاقتی نیاورد، تا اعداد موج و کفی کمر فزونی  
برنهد (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

شایان ذکر است که در این نوع تمثیل، بیدل وجود مطلق و حضرت احدیت را به عدد یک تشبیه می‌کند که قائم به ذات است و تجلیات آن و مخلوقات جهان اعتباری را که خیالی بیش نیستند به صفر مانند می‌کند و به این شکل به تحلیل موضوع می‌پردازد که صفر هر چند

به‌خودی‌خود تهی است و هیچ، ولی وقتی که در برابر عدد یک قرار می‌گیرد، موجب کثرت و فزونی آن می‌شود. بیدل در ابیات دیگر نیز گوید:

کیسه خالی است اینجا مایه گنج‌آوری      دارد اعداد اقل از صفر حکم اکثری  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۱۰۰)

اعداد ما تهی کرد چندان که صفر گشتیم      از خویش کاست اما بر ما فرود ما را  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

حق گوید نه من ازل نی ابدم      آن سوی شمار لاتعین احدم  
یکتایی من کرد خیال دو عدم      جوشید «مع» از میان به عرض عدم  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۳۶۵)

اعتبارات جهان از کاهشم افزوده است      صفر اعداد ظهورم از نشان بیدلی  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۵۴)

نقطه‌ای از خود تهی شد، صورت آفاق ریخت      یعنی از صفر، اینقدر اعداد بی‌اتمام ریخت  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۲۴)

#### ۸. تمثیل سایه و صاحب سایه:

سایه یکی دیگر از تمثیل‌ها برای بیان تجربه وحدت وجود در نزد ابن عربی و پیروان وی است. از دیدگاه ابن عربی، رابطه عالم با خدا، مانند رابطه سایه با صاحب سایه است. سایه چون نه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، هم موجود است و هم معدوم، می‌تواند نمایش‌دهنده پارادوکس هستی و نیستی باشد. یعنی سایه به عالم می‌ماند که در عین اینکه هیچ نیست موجود است. سایه مانند برزخ بین نور و ظلمت است، می‌تواند مثال مناسبی برای خیال بودن و متوهم بودن عالم باشد (رک: ابن عربی، ۱۳۸۹، ج: ۱، ۱۰۳ - ۱۰۱). بیدل نیز که یکی از شیفتگان عرفان ابن عربی است از این تمثیل به‌خوبی استفاده کرده، می‌گوید:

عناقای اوج تقدس در کسوت رنگ، آشیان طاووس می‌طرازد و همای عالم تنزه، در  
نقاب ابر، آیینه سایه می‌پردازد. تنزل شاهد بی‌رنگی را به قدر گریبان چاکی تبسم سحر،  
پایه عروج رنگینی است و تعین حسن بی‌نشان را به انداز شوخی‌های موج گل، خرام  
قدرت آیینی (بیدل، ۱۳۹۲: ۳۰۶).

و در جای دیگر در یک رباعی از سه تمثیل «سایه و صاحب سایه»، «عکس و صاحب جلوه» و «خورشید و شعاع» برای تبیین اندیشه وحدت وجود استفاده می‌کند:

گر سایه به شخص بازگردید چه شد      ور عکس ز جلوه دور بالید چه شد  
حق از عدم و وجود ما مستغنی است      خورشید اگر شعاع فهمید چه شد  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۵۳۱)

مغلوب آفتاب چو شد سایه، سایه نیست      اندیشه‌ای که در چه حساب است هستیم  
(بیدل، ۱۳۹۲: ۴۶۷)

درباره تمثیل‌های سایه و صاحب سایه و عکس (آینه) بحث کردیم، و اما منظور از خورشید و شعاع خورشید، آن است که فقط یک نور نامحدود و نامتناهی وجود دارد و آن: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) است که موقع تجلی به صورت شعاع‌های متکثر، منبسط می‌شود و به تعبیر مولوی: یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره (مثنوی، ۱، آیات ۶۷۸-۶۷۷)

بیدل در عبارات دیگر نیز به تمثیل سایه و خورشید اشاره می‌کند و می‌گوید:

خورشیدِ حقیقتش با وجود جهان‌تابی، از دیده‌ی نورِ سایه‌فطرتان، مستور... برق  
عریان‌تنی‌اش لمعه تیغ تجرید، و حسن برهنه‌سری‌اش آفتاب عالم تفرید (بیدل، ۱۳۹۲: ۸۶).

تا سایه زنگ هستی نزداید، از آینه‌داری خورشید چه نماید (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷).

دریا را به رشحه‌ای وانمودن، انحراف قطره‌همتای [است]، و آفتاب را به پرتویی  
واستودن، عجزِ سایه‌فطرتی (بیدل، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

پرتوی آفتاب تا جبهه بر خاک نمالد، زنگ از طینت سایه مرتفع نگردد (بیدل، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

سایه را بی‌حضور محویت انوار، چهره‌گشایی آفتاب، وهم و خیال (بیدل، ۱۳۹۲: ۱۲۸).

و یا در ابیاتی می‌گوید:

سایه را جبهه بشویند به سرچشمه نور      تا همان پرتوی خورشید جهان‌تاب شود  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

پرتوی خورشید جز بر خاک نتوان یافتن یک زمین و آسمان از اصل خود دوریم ما

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۴۳)

مرآت معنی ما چون سایه داشت زنگی خورشید التفاتش از ما زدود ما را

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

### ۹. تمثیل اسم و مسمی:

تمثیل اسم و مسمی یکی دیگر از تمثیل‌های تشریح مسئله وحدت در عین کثرت است. در میان اقوام و زبان‌های مختلف، واژه خدا، معادل‌های گوناگونی دارد که همه آن‌ها مبین نوعی اضافه‌اند بین موجودی متعالی از یک سو و عالم هستی و یا انسان از سوی دیگر. ابن عربی اولی را مربوط به مقام تجلی به اسما و صفات می‌داند که کثیر است و دومی را مربوط به مقام احدیت و ذات می‌داند که واحد است (رک: کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۷۱). بیدل نیز همانند ابن عربی اسم را جلوه‌های متکثر ذات و مسمای واحد می‌داند و می‌گوید:

اعجاز خط این است که باید به تأمل از جلوه هر اسم، مسمی طلبیدن

(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۱۸)

چون ذات به جلوه آمد، اسما بشمار از باده مگو، ساغر و مینا بشمار

اظهار جوارح و قوا، نیرنگی است فهمی کن و نقش پر عنقا بشمار

(بیدل، ۱۳۸۶: ۵۳۹)

ذات یکتایی، مثال جسم، نامی بیش نیست جلوه اینجا شوخی و وهم خرامی بیش نیست

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۵)

و نیز گوید:

منبع بروز علم و عیان، یعنی تعین اسما و صفات، نور مطلق است، مسمی به سواد

اعظم که مشعر اطلاق جهان هویت است، و منشای شعور احدیت و واحدیت (بیدل،

۱۳۸۶: ۶۰۵).

غیر و سوا، امتیازات تعینات، یعنی توجه اسما و صفات؛ [است] و عین، نفی این

تخیلات در شهود بی‌تعینی ذات (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۸۹).

این عالم، اسم مرتبه‌ای است که در آن مرتبه، انقطاع کلیش از شهود کیفیات صور،

صورت نبسته است؛ و به انفصال مطلق از تعلقات، توجه خیر و شر نپیوسته. هرگاه

بساط این پایه توهم درنوردید، به خوابگاه پرده جلال که جهان بی تمیزی مطلق است، موصول گردید (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۴).

هرچند تماشای گلشن اسما و صفاتش به چندین رنگِ وهم و ظن مشغول می‌دارد، ممکن نیست که حضور الفتِ آبادِ بی‌رنگی به کلی از دست بگذارد (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۳).

کیفیتِ اسما بی واسطه تحقیقش نامفهوم (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۵۵).

هرکجا معنی از خواص اسما به سمع رسد، پرده‌های گوش صفحه تصویرش باید شناخت (بیدل، ۱۳۸۶: ۳۵۳).

### ۱۰. تمثیل شیشه و رنگ:

تمثیل رنگ و شیشه از دیگر تمثیل‌های تبیین وحدت در عین کثرت در مکتب ابن عربی است. اگر نور واحد بی‌رنگ به شیشه‌های رنگی بتابد، از پشت آن شیشه‌ها به صورت کثیر و دارای رنگ‌های متعدد ظاهر می‌شود. از نظر ابن عربی این تمثیل هم پارادوکس وحدت و کثرت را به خوبی نشان می‌دهد و هم پارادوکس ظاهر و باطن را، و هر دو می‌تواند شاهدی بر خیال باشد. زیرا در اینجا به شهادت حس، آن نوری که از شیشه‌ها خارج می‌شود، طیف‌های رنگی است و به گواهی عقل، این نور همان نور بی‌رنگ است، پس درحقیقت رنگی در کار نیست. بیدل نیز در این باره گوید:

که می‌گوید لطافت رنگ صورت بر نمی‌دارد؟ بیا کاینجا عیان بینی پری‌زادان مینا را (بیدل، ۱۳۸۶: ۷۶۰)

### ۱۱. تمثیل خواب و بیداری:

ابن عربی با استناد به حدیثی از پیامبر<sup>(ص)</sup> که می‌فرمایند: «الْأَنَسُ نِيَامٌ فَأَذَا مَا تُؤَا أَنْتَبِهُوا» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۸۹) (مردم خوابیده‌اند، پس موقعی که می‌میرند، بیدار می‌شوند) دنیا را خواب و خیال می‌داند، یعنی همان‌طوری که وقتی کسی خواب می‌بیند، آن خواب او حقیقتی ندارد، این دنیا نیز خیال است و حقیقتی ندارد. بیدل نیز از این تمثیل به شکل‌های زیبا و هنری بهره برده و مسئله کثرت و خیال بودن دنیا را تشریح کرده است:

پیش	چشم	تو،	عالم	اجسام	به	غنودن	مثال	می‌گردد
مژه	تا	سایه	می‌کند	انشا	مهر،	داغ	زوال	می‌گردد
فرصت،	افسونِ	گردش	چشم	است	نه	مه	اینجا	نه سال می‌گردد

به نگاهی در این تماشاگاه رنگ چندین جمال می‌گردد  
بی‌تکلف، به لغزش مژه‌ای دو جهان پایمال می‌گردد  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۴)

یا در جای دیگر در این معنی گوید:

کبر و ناز، آئینه نقشی که نتوان بست هیچ  
گاه گل‌گه غنچه‌گاهی برگ و گاهی ریشه‌ام  
صد ره از کم‌وسعتی‌های ظهور، افکنده‌ایم  
ساز هستی و عدم، بست و گشاد چشم ماست  
ما و من، تعبیر خواب دیدنی، نادیدنی  
رنگ ما دارد به گردن، خدمت گردیدنی  
بر رخ عالم نقاب از یک مژه پوشیدنی  
خواب و بیداری ندارد بیش ازین فهمیدنی  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۶۴)

و بالاخره در عبارتی گوید:

سیرِ صورِ مثالی، جز در پرده غنودن، میسر نمی‌شود و آن حالت وداع هوشیاری است،  
یا حصول این تماشا هنگام چشم از خواب گشودن، یعنی قرب نشئه بیداری (بیدل،  
۱۳۸۶: ۴۶۴).

## ۱۲. تمثیل دانه و درخت:

یکی دیگر از تمثیل‌های زیبای وحدت وجود، تمثیل هسته و درخت است. براساس این تمثیل،  
ابن عربی بر این باور است که یک هسته و دانه تبدیل به یک درخت بزرگ می‌شود و نام‌های  
متعددی مانند ریشه، تنه، شاخه برگ، میوه و ... را قبول می‌کند، حال آنکه اصل، واحد است (رک:  
اولوداغ، ۱۳۸۷: ۹۶).

بیدل نیز از این تمثیل در چند جا از کتاب چهار عنصر بهره جسته است. مثال:

نامیه را از تخم، ریشه پرداختن، خط از نقطه دمانیدن است؛ و نهال را از شاخ و برگ  
طرح ثمر انداختن، نقطه از خط بیرون چکانیدن (بیدل، ۱۳۹۲: ۲۷۲).

یعنی وقتی که دانه مخفی در باطن زمین، می‌خواهد جلوه کند از زیر مخفی‌گاه خود بیرون  
می‌زند و تبدیل به جوانه، ریشه، درخت، شاخ، برگ، میوه و ... می‌شود که تمام این‌ها صور و  
اشکال مختلف دارند، ولی درحقیقت چیزی جز جلوه آن دانه مکتوم در غیب نیستند. همو گوید:  
گر ریشه‌ای ز تخم تو آید به روی کار  
بند نقاب خرمین امکان گشوده‌ای  
(بیدل، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

## نتیجه:

با توجه به بررسی‌های به‌عمل آمده به این نتیجه رسیدیم که بنیان جهان‌بینی بیدل دهلوی بر پایه نظریه «وحدت وجود» است. از این روی وی بر این عقیده است که وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق، واحد؛ و از نظر اسما و صفات متکثر است و عالم آفرینش و مخلوقات، جز خیال و تجلی ذات یکتایی نیست.

بیدل در عرفان از پیروان و شیفتگان محیی‌الدین ابن عربی است و همانند او در گزارش تجربیات عرفانی خود عموماً و در تشریح مسئله وحدت وجود و تجلی خصوصاً - که چنان دو روی یک سکه‌اند - از تمثیل‌های گوناگونی استفاده می‌کند.

بیدل در کتاب چهار عنصر از اکثر تمثیل‌هایی که به وسیله ابن عربی مطرح شده، استفاده کرده است. در این میان، تمثیل‌های «خورشید/آفتاب، نور/شعاع و سایه»، «دریا/آب، انهار، چشمه، قطره، گرداب، حباب، موج و کف»، «اعداد/ یک و دیگر اعداد»، «نقطه و شکل‌های هندسی»، «نفس، حروف و سخن گفتن»، «سخن گفتن با خود/حدیث نفس»، «آینه و تصویر»، «حقیقت و مجاز» بیشترین کاربردها را دارند، و در کنار آن از تمثیل‌های خواب، رنگ‌های گوناگون نور و آب، اسم و مسمی و هسته و درخت نیز کاربردهای هنری دارند و همه این تمثیل‌ها این امر را تبیین و تشریح می‌کنند که وجود حقیقی، واحد است که در مراتب گوناگون، به شکل‌های مختلف و متکثره ظهور می‌یابد.

## کتاب‌نامه:

- ابراهیم تبار، ابراهیم و ولی رضائی. (بهار ۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی وحدت وجود در اوپانیاشاد و مثنوی»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، سال ۵، ش ۲۱، ۳۳ - ۱۹.
- ابراهیمی دینانی، آرزو و یدالله جلالی‌پندری. (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «بنیان‌گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی»، مجله مطالعات عرفانی کاشان، ش یازدهم، ۴۴ - ۵.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۱)، فتوحات مکیه، دوره ۱۷ جلدی، ترجمه خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، ترجمه و شرح محمدعلی موحد و ضیاء موحد، چ ۵، تهران: کارنامه.
- نهج البلاغه.

- اولوداغ، سلیمان. (۱۳۸۷)، *ابن عربی*، ترجمه داوود وفایی، تهران: مرکز.
- آرزو، عبدالغفور. (۱۳۸۱)، *خوشه‌هایی از جهان‌بینی بیدل*، مشهد: ترانه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸)، *مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ*، تهران: سوره مهر.
- بیدل، عبدالغفور. (۱۳۸۵)، *رباعیات بیدل*، به کوشش اکبر بهداروند، تهران: نگاه.
- بیدل، عبدالقادر. (۱۳۸۶)، *آوازه‌های بیدل*، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: نگاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸)، *شعله آواز*، مقدمه و تصحیح اکبر بهداروند، تهران: نگاه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۲)، *چهار عنصر بیدل*، بازنوشته سید ضیال‌الدین شفیعی، تهران: الهدی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۳)، *غزلیات بیدل (ج ۱)*، تصحیح و تحقیق سید مهدی طباطبایی و علیرضا قزوه، تهران: شهر کتاب.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۴۲)، *کلیات بیدل*، دوره چهار جلدی، به اهتمام خال محمد خسته، مقدمه خلیل‌الله خلیلی، کابل: دپوهنی مطبعه.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵)، *عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- حکمت، نصراله. (۱۳۸۴)، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*، تهران: فرهنگستان هنر.
- روحانی، مسعود و علی اکبر شوبکلائی. (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «نقد و بررسی نظریه وجود خیالی ابن عربی در غزلیات و رباعیات بیدل دهلوی»، *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*، ش ۱، ۴۲-۲۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶)، *شاعر آینه‌ها*، چاپ چهارم، تهران: آگه.
- صافیان، محمدجواد. (بهار ۱۳۷۸)، «تفکر و شعر و زبان در نظر هیدگر»، *نامه فرهنگ*، ش ۳۴، ۵۵-۴۰.
- قرآن مجید.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کتاب مقدس، انجیل یوحنا.
- مقفادی، بهرام. (۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*، تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد.ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

- 
- نصر، سید حسین. (۱۳۵۲)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نیکلسون، رینولد آلن. (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن