

اصول مکتب عرفانی ابن عربی در مثنوی محیط اعظم

(تأثیر ساختار صوری و محتوایی فصوص الحکم بر محیط اعظم)

محبوبه مباشری^۱، لیلا آقابانی چاوشی^{۲*}

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۵

پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۴

چکیده

ابن عربی از شخصیت‌های مهم عرفان اسلامی است که نظریاتش مکتب و رویکرد خاصی را در بینش عرفانی پدید آورد. آرای وی در میان اشعار عرفانی ظهور بسیار داشته است. در این مقاله، خاستگاه آموزه‌های عرفانی مثنوی محیط اعظم از بیدل دهلوی بررسی شده است. با توجه به مباحثی که شیخ اکبر مطرح کرده، به نظر می‌رسد در تصنیف این مثنوی توجه خاصی به این اثر شده است. در این پژوهش، تناظر مورد نظر میان فصوص الحکم و مثنوی محیط اعظم با ذکر قراینی که در صورت ظاهری این مثنوی و مضامین عرفانی آن آمده، بررسی شده است. در این میان علاوه بر صورت‌بندی، تعبیرات و اصطلاحات، آموزه‌های عرفانی مثنوی محیط اعظم نظر مذکور را تأیید می‌کند؛ بحث سریان وجود حق در همه هستی - که در مکتب ابن عربی وحدت وجود خوانده شده - و مراتب این ظهور و ویژگی‌های آن از جمله مضامین عرفانی طرح‌شده در مثنوی یادشده است که برخاسته از بنیان‌های مکتب فکری ابن عربی است. این مقاله با ارائه شواهد مربوط، اثرپذیری بیدل دهلوی از فصوص الحکم را در ساختار صوری و محتوایی مثنوی محیط اعظم تأیید می‌کند.

واژه‌های کلیدی: فصوص الحکم، محیط اعظم، ابن عربی، بیدل دهلوی، وحدت وجود.

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دوره ۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، صص ۹۹-۱۲۲



۱. مقدمه

یکی از حوزه‌های تجلی اندیشه‌های عرفانی، ساحت شعر و ادب است. نه تنها شمار بسیاری از عارفان اندیشه‌های خود را در قالب اشعار و کلام موزون بیان کرده‌اند، شعر شاعران عارف نیز همواره آینه ظهور لطایف و نکات عرفانی بوده است. در این میان، نظریات و اندیشه‌های عرفانی برخی اندیشمندان این حوزه به دلایل گوناگون، نفوذ و ظهور بیشتری در اشعار شاعران یافته است. برخی شاعران نیز با توجه به بینش، علایق و خصلت‌های فردی و عوامل دیگر، بیشتر به آموزه‌های عرفانی توجه کرده‌اند و اشعارشان عرصه غنی ردیابی دقایق و آموزه‌های عرفانی بوده است. یکی از این شاعران بیدل دهلوی است. گذر و نظری بر آثار و سروده‌های وی مؤید توجه خاص شاعر به این قلمرو معرفتی است.

در این مقاله، از میان آثار گوناگون بیدل، مثنوی محیط اعظم موضوع پژوهش است. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این مثنوی عرصه تجلی اندیشه‌ها و آموزه‌های عرفانی ارزشمندی است که در لایه‌های گوناگون آن، چه در صورت و چه در معنا، نمایان شده است. بررسی مثنوی محیط اعظم به روشنی از توجه بیدل به آرای مکتب ابن عربی به‌ویژه آنچه در فصوص‌الحکم عرضه کرده است، پرده برمی‌دارد؛ این اثرپذیری هم در مضمون است و هم در نوع به‌کارگیری مفاهیم و اصطلاحات عرفانی. نخست، آرا و اندیشه‌های ابن عربی را از نظر خواهیم گذراند.

۲. مکتب عرفانی ابن عربی و آموزه‌های آن

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) معروف به شیخ اکبر، در شمار بزرگ‌ترین عارفان و اندیشمندان اسلامی است که دیدگاه‌ها و نظریات و به‌طور کلی مکتب عرفانی‌اش در تاروپود مبانی گوناگون فکری، معرفتی، اخلاقی و ادبی عارفان و اندیشمندان مسلمان تنیده شده است.

۲-۱. وحدت وجود

وحدت وجود از مهم‌ترین بنیان‌های دیدگاه عرفانی ابن‌عربی است. این تعبیر را اگرچه ابن‌عربی به‌کار نبرده، نظر و دیدگاهش درباب وجود ناظر بر این مفهوم است (چیتیک، ۱۳۷۹: ۱۸۲). در مکتب ابن‌عربی، وجود یکی بیش نیست و آن ذات حق است و هرچه هست، تجلی‌ای از ذات اوست و جز حق هیچ نیست. ابن‌عربی تمثیل آینه را در این زمینه به‌کار برده است؛ همه هستی آینه‌ای است که تاباننده جلوه حق است؛ البته، هر هستی‌ای به اقتضای ظرفیت خویش برخوردار از وجود حق و فیض اقدس اوست (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۶). قیصری ضمن برشمردن ویژگی‌های وجود مطلق، در شرح یگانگی وجود و ظهور کثرات به‌واسطه آن آورده است: «وجود همان واجب‌الوجود حق پاکیزه و برتر است که به ذات خویش وجود دارد و موجودات دیگر را وجود می‌دهد [...] او عین همه اشیاست "هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم"»^۱ (۱۳۸۷: ۱۶). به این ترتیب، در هستی هرچه هست، وجود حق است و جز او پدیدار نگشته است. این تلقی اگرچه با مخالفت‌ها و انتقادهایی روبه‌رو شد، شوری در حلقه عارفان و عارف‌پیشگان برانگیخت و از آن پس به‌صورت‌های گوناگون در آثار عرفانی جلوه کرد.

۲-۲. مقام احدیت و واحدیت

از دیگر تعبیرات مهمی که در مکتب ابن‌عربی و نیز در *فصوص‌الحکم* از آن بحث شده، مسئله انواع تجلی‌های ذات پروردگار و مراتب گوناگون است؛ اینجاست که بحث احدیت و واحدیت نیز مطرح می‌شود. وجود مطلق حضرت حق در مرتبه‌ای که هیچ شناخت و معرفتی بر آن ممکن نیست و درک آن، جز ذات حق، بر همه پوشیده است، مقام احدیت خوانده شده: «حق همیشه از این حیث غیرمعلوم و از دسترس ذوق و شهود بیرون می‌ماند» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). خواجه محمد پارسا در تبیین مقام احدیت نوشته است:



حضرت اول هویت غیب مطلق است که آن را حقیقة الحقایق خوانند و آن حضرت اشارت‌پذیر نیست [...] در این عالم حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و آن تجلی از حضرت احدیت بود نه از امری خارج یا فیضی زائد بر ذات خود (۱۳۶۶: ۶).

به این ترتیب، راهی به شناخت ذات خداوند، بی‌حجاب صفات وجود ندارد؛ چنان‌که قیصری در تعریف این مرتبه گفته است: «تمامی اسما و صفات حق در این مرتبه مستهلک (مندرج و مندمج) است» (۱۳۸۷: ۲۶). این مرتبه را هویت غیبیه، حقیقت مطلقه، جمع جمع و عماء نیز خوانده‌اند.

در رویکرد ابن عربی، دومین مرتبه تجلی حق که پس از مرتبه احدیت قرار دارد، واحدیت خوانده شده است. واحدیت مرتبه تعین ذات، و ظهور اسما و صفات است. این مقام، مقام ظهور اسما و صفات و مظاهر آنها «یعنی اعیان ثابته و ذوات و ماهیات اشیاست و آن را با عبارت "ظهور المجمل مفصلاً" تعبیر می‌کنند» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۳۱). در واقع، این تجلی نتیجه تجلی ذاتی حق است. این مرتبه را «به‌اعتبار رساندن مظاهر اشیا که عبارت‌اند از اعیان و حقایق، به کمالات مناسب استعدادات خویش در خارج» مرتبه ربوبیت خوانده‌اند (قیصری، ۱۳۸۷: ۲۶).

انسان نیز مظهري از مظاهر پروردگار است که از نظر مقام، بالاتر از هر موجود دیگری است. در این تجلی از وجود نیز، آن انسانی که به‌راستی شایستگی مقام جانشینی پروردگار را داشته و جامع همه اسما و صفات الهی باشد، در دیدگاه ابن عربی، «انسان کامل» خوانده شده است.

۲-۳. انسان (کامل)

چنان‌که گفته شد، هر موجودی در عالم هستی با توجه به استعداد خویش از وجود بهره‌مند است؛ اما انسان در این میان، جانشین خداوند و برترین موجودات است: «این نشئه انسانی

اهلیت هر منصب عالی و منزلت رفیع را نزد خدا برای خود مسلم می‌داند؛ زیرا که جمعیت الهی در اوست [...] و اوست کلمه فاصله جامعه که عالم به وجود او برپاست» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۶-۱۵۷). در بینش ابن عربی، هر وجودی مظهر اسمی از اسمای پروردگار است و انسان مظهر اسم الله است که جامع همه اسمای الهی شمرده می‌شود و از این رو بر همه اسما تقدم دارد؛ پس انسان نیز که مظهر این اسم است، بر همه مظاهر مقدم است (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۰۶). در دیدگاه ابن عربی، انسان کامل انسانی است که ضمن برخورداری از ظرفیت وجودی مرتبه انسانی، با پرورش استعدادهای فطری، مظهریت راستین وجود را برآورده کند. از دیگر سو، انسان کامل را عالم صغیر خوانده‌اند؛ زیرا خداوند «جمع اسمای الهیه را که نسب ذاتیه است و حقایق همه آنچه را در عالم کبیر است» در او گرد آورده (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۰۲).

۲-۴. ولایت و نبوت

موضوع دیگر در این زمینه که در مراتب کمال انسان مطرح می‌شود، مسئله ولایت، نبوت و رسالت است که هر یک در نگاه ابن عربی، تعریف و جایگاه خاص دارد. در این میان، بیدل نیز به نبوت و ولایت توجه کرده است. در فصوص مختلف فصوص الحکم از این مسئله که از مباحث نظری پیچیده ابن عربی است، سخن گفته شده است. در رویکرد ابن عربی، رسالت با جهد حاصل نمی‌شود و نوعی موهبت است از سوی پیام‌دهنده به رسول (موحد، ۱۳۸۶: ۷۷). قیصری (۱۳۸۷: ۱۳۳) پیامبر را فردی خوانده که برای هدایت انسان‌ها در راه تحقق کمالاتشان، به اقتضای استعداد وجودی آن‌ها مبعوث شده است. در نگاه ابن عربی، نبوت میان ولایت و رسالت قرار گرفته و در واقع، تفاوت آن‌ها در این است که اگر نبی مأمور به تبلیغ شریعت و احکام شود، رسول است. ابن عربی در «فص شیشی» نکات مهمی را در این باره مطرح کرده است. ولایت حیطه‌ای وسیع‌تر از دو مورد دیگر را شامل می‌شود و باطن نبوت است و مقامی بالاتر از نبوت و رسالت دارد. ابن عربی (۱۳۸۶: ۲۰۷) رشته رسالت و نبوت را خاتمه‌یافته



خواننده است؛ اما رشته ولایت هرگز قطع نخواهد شد. وی بالاترین مقام و مرتبه را از آن خاتم اولیا می‌داند و همه انبیا و اولیا را از نور وجود خاتم اولیا بهره‌مند:

خاتم اولیا ولی بود و آدم در میان آب و گل بود و ولایت اولیای دیگر موقوف بود به تحصیل شرایط ولایت [...] نسبت خاتم انبیا با خاتم اولیا از حیث ولایت همان است که نسبت سایر پیغمبران و رسولان با او؛ زیرا او هم ولی است و هم رسول و هم نبی (همان، ۲۰۹).

خواجه محمد پارسا به جایگاه اعلای پیامبر در این میان اشاره کرده است: «انبیا مظاهر اسمای حق‌اند و خاتم رسل علیه افضل الصلوة مظهر اسم جامع حق است ظاهر او رسالت و باطن او ولایت است و همه اسما در تحت اسم جامع داخل‌اند» (۱۳۶۶: ۷۶).

تأثیر اندیشه ابن عربی و به‌ویژه موضوع وحدت وجود او اندیشه بسیاری از عارفان و به تبع آثار عرفانی منظوم و مثنوی را تحت‌الشعاع قرار داد و از اصول محوری تفکر آنان قرار گرفت.^۲ بیدل دهلوی از شاعرانی بود که به مضامین عرفانی توجه می‌کرد و از میراث فکری ابن عربی در این زمینه بهره برد.

۳. اندیشه عرفانی بیدل

میرزا عبدالقادر عظیم‌آبادی (م. ۱۱۳۳ق) از شاعران پارسی‌گویی بود که به‌واسطه ظرایف و زیبایی‌های بدیع و پیچیده در صورت و محتوای شعرش، راه ورود به دنیای اشعارش را دشوار کرد؛ از این رو او را «دیرآشناترین چهره شعر فارسی» خوانده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۰). عوامل مختلفی در پیچیدگی شعر بیدل مؤثر بوده است؛ از جمله زبان خاص، تصویرآفرینی‌های بدیع و پیچیده و گاه مبهم، و باریک‌بینی‌هایی که از لوازم سبک هندی است. اما عامل مهم دیگر در این زمینه تفکرات عرفانی وی بوده است. عرفان سهم عمده‌ای در بینش و حیات او داشته است. بیدل در جوانی به مقامات عرفانی بلندی رسید (جوادی، ۱۳۸۳: ۵۶۶) و سخن او از آغاز با مفاهیم عرفانی آمیخته بود. بنابراین ظهور اندیشه‌های عرفانی در شعر بیدل که شاعری عارف خوانده شده (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۹؛ خلیلی، ۱۳۷۶: ۳۸)، از عوامل مهم

پیچیدگی شعر اوست. علاوه بر اشعار، در مثنوی‌های او نیز اندیشه‌های عرفانی به‌طور اختصاصی مطرح شده است.

عقاید ابن‌عربی در روزگار حیات بیدل در هندوستان رواج داشت و وی ابتدا از طریق مشایخ خود با آرای این عارف نامدار آشنا شد (جلالی بندری، ۱۳۸۳: ۳۶۵). بیدل بسیار تحت تأثیر آرای ابن‌عربی و مکتب او قرار گرفت.

یکی از ستون‌های اندیشه عرفانی بیدل، اعتقاد به وحدت وجود است. بیدل همه عالم را تجلی وجود حق می‌دانست و در پس کثرت و گوناگونی موجودات، وحدتی را می‌جست که برآمده از ذات حق و سریان آن در همه تجلیات آن ذات است:

امطار محیط لایزال اند اشیا وامانده به وهم خویش از بحر جدا
هرگاه سری به جیب تحقیق کشند یا گوهر فطرت اند یا خود دریا

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۵: ۴۵)

یکی از نتایج این نگاه وحدت وجودی، تلاش سالک برای دور کردن تیرگی‌های وجود مادی خود در راه نزدیک شدن به اصل نورانی و وجود الهی خود است. از این نظر در تعبیر بسیاری، شاعر با چنین رویکردی سیر کمال انسان را نشان داده و امکان دستیابی به مراتب بلند کمال وجودی را مطرح کرده است. البته، غفلت انسان و انانیتی که همواره با اوست، مانع درک این حقایق و در گام دیگر، تلاش برای رسیدن به آن است:

ما را که ز خود برآمدن نیست مشکل به حقیقت رسیدن

(همان، ۴۹۹)

از دیگر سوی، همین باور وحدت وجودی و جلوه حق در مظاهر گونه‌گون هستی سبب می‌شود عارف در سلوک حق و یافتن درکی از وجود او، به نوعی پریشانی و از خودبی‌خودی برسد که در مقامات عرفانی، از آن به «حیرت» تعبیر شده است. این مضمون نیز در آموزه‌های عرفانی بیدل ظهور و بروز بسیار داشته است:

ما سبک‌روحان ز قید ششدر تن فارغیم مهره آزاد دل دارد بساط نرد ما...



در سواد حیرت از یاد جمالت بسی خودم روز و شب خواب سحر دارد دل شبگرد ما
(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ۳۴۹)

یکی از نتایج حیرت، خاموشی است. خاموشی که از تعالیم کهن عرفانی است، در رویکرد عرفانی بیدل، در پی حیرت از درک نظام پیچیده هستی رخ می‌دهد و سالک با ورود به این مرحله است که راهی به سوی درک حقایق متعالی درپیش خواهد گرفت. چنان‌که در مثنوی محیط اعظم نیز این نکته مورد توجه بوده است:

تسلی در آینه خاموشی است شعوری اگر هست در بیهوشی است
بود گفتگو نقش بسی حاصلی در لب اگر بسته‌ای واصلی

(همان، ۷۵۰)

از همین رهگذر است که در رویکرد بیدل، خاموشی از نشانه‌های انسان به حقیقت دست‌یافته است:

حرفی که جام معانی گرفت به تعلیم دل ترک دعوی گرفت
خوش آن کس که در پرده گفتگو خموشی مقام است آهنگ او
ز سر دل آن‌ها که دم می‌زنند نجیبیده از جا قدم می‌زنند

(همان، ۷۵۸)

آنچه به اختصار مطرح شد، از مهم‌ترین آموزه‌های مشرب عرفانی بیدل بود. در ادامه، بحث را به‌طور خاص با تمرکز بر مثنوی محیط اعظم و تعالیم مکتب فکری ابن عربی پی خواهیم گرفت.

بررسی شعر بیدل از توجه خاص او به مکتب ابن عربی و اثرپذیری بسیارش از اندیشه‌های عرفانی این عارف نامدار حکایت دارد؛ چنان‌که به سخن پژوهشگران این حوزه، از «تمامی عناوین فلسفی عرفان ابن عربی» برای مثال مفهوم وجود، تشبیه، تنزیه، صفات و اسمای حق، اعیان ثابت، جبر و اختیار، موهوم و خیالی بودن عالم و... در آثار بیدل می‌توان سراغ گرفت و شاهد یافت (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

۴. اصول مکتب عرفانی ابن عربی در مثنوی محیط اعظم

مثنوی محیط اعظم ۲ هزار بیت است و در دوران جوانی شاعر سروده شده است (رضوی، ۱۳۴۷: ۳۰).^۳ این مثنوی مشتمل بر یک مقدمه و هفت دور، و حاوی آموزه‌های عرفانی است. بررسی صوری و محتوایی مثنوی محیط اعظم روشنگر آن است که شاعر در تدوین اثر خود به یکی از آثار مهم ابن عربی یعنی *فصوص‌الحکم* ابن عربی توجهی ویژه داشته است. از شباهت‌های ظاهری این دو اثر، اسامی دورها و اصطلاحات آن‌هاست. در محتوا و مضامین نیز همانندی‌هایی بین مثنوی بیدل و *فصوص‌الحکم* مشاهده می‌شود. بیدل (۱۳۷۶: ۵۷۸) مثنوی محیط اعظم خود را «میخانه ظهور حقایق» خوانده است و نه «ساقی‌نامه اشعار ظهوری». از این رو لازم است در بررسی این مثنوی از صورت فراتر رفت و به معنا و به تعبیر خود او، حقایق مطرح‌شده در اثر توجه کرد.

با توجه به اینکه در این بررسی، *فصوص‌الحکم* مورد نظر است، این بحث رویکردی بینامتنی خواهد داشت. در این رویکرد، مسئله گفت‌وگوی متون با یکدیگر و استقلال نداشتن آن‌ها مطرح است. به دیگر سخن، «بینامتنیت^۴ مبتنی بر این اندیشه است که متن نظامی بسته، خودبسته و مستقل نیست؛ بلکه پیوندی دوسویه و تنگاتنگ با سایر متون دارد» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۷۲).

۴-۱. وحدت وجود در محیط اعظم

وحدت وجود یکی از اصول عرفانی در کلام بیدل است. در سروده‌های وی، این نگاه عرفانی به هستی به چشم می‌خورد و از مضامین کلیدی و تکرارشونده اشعار اوست. زرین‌کوب (۱۳۶۶: ۱۷) با استناد به یکی از ابیات ابن شاعر^۵، او را اهل وحدت شهود خوانده است. به نظر می‌رسد با توجه به انبوه اشعاری که بیدل در باب وحدت وجود سروده است، نمی‌توان رویکرد وی را با وحدت وجود ناسازگار دانست. چنان‌که در مثنوی محیط اعظم نیز بارها این مسئله مطرح شده است:



عموم و خصوصی پدیدار نیست	دویی را در این بزمگه بار نیست
همان شور جوش ست گفت و شنود	به جوش ست پیوسته خمّ وجود
که از وی تراویم و در وی گمیم	نـواهای بی پرده این خمیم
فراموش شد درس یکتایی اش	به شغل عبارات اسمایی اش

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ۶۱۷)

در مثنوی های دیگر این شاعر نیز، اعتقاد به وحدت وجودی دیده می شود:

ساز او را سراغ زیر و بمیم	هستی مطلق اوست ما عدمیم
همچو ما صدهزار زیر و بمش	می تراود ز پرده قدمش
ز که سـاز قدم نمایانست...	نغمه ما خروش اعیانست
جلوه داریم و جز خیالی نیست	می فشـانیم بال و بالی نیست

(همان، ۲۶-۲۷)

در مثنوی محیط اعظم نیز وحدت وجود از اصلی ترین درون مایه های است که به صورت آشکار و تلویحی و در مواضع گوناگون، از آن سخن رفته است. شاعر به یکپارچگی ای در هستی اعتقاد دارد که برآمده از وجود حق است و براساس این رویکرد، هر هستی ای را ظلّ هستی وجود مطلق خداوند خوانده است:

یکی گفت عالم یکی گفت اوست	یکی دید مغز و یکی خواند پوست
شرابی ز مینای آغوش اوست...	جهان جمله کیفیت جوش اوست
برون نیست رنگی ز آب و گلش	تو خواهی قدح گوی خواهی دلش

(همان، ۶۱۱)

در مثنوی محیط اعظم، نمونه های بسیاری از این قبیل مضامین وحدت وجودی مشاهده می شود که حاکی از جایگاه مهم اندیشه وحدت وجود در نگاه عرفانی بیدل است.^۶

۴-۲. مقام احدیت و واحدیت در محیط اعظم

از دیگر مفاهیم مهم در عرفان ابن عربی که در فصوص مطرح شده، مقام احدیت و واحدیت است که به مراتب تجلی ذات پروردگار و ظهور اسما و صفات مربوط است. بیدل دهلوی در مثنوی محیط اعظم این مفهوم را با همان ویژگی‌هایی که در آموزه‌های ابن عربی - در جایگاه بالاترین مراتب از مراتب تجلی حق - وجود دارد، سروده است. گاهی نیز بدون ذکر مستقیم نام آن، ویژگی این نوع جلوه حق را در مرتبه ذات وصف کرده است:

خوش آن دم که در بزمگاه قدم	می‌ای بود بی نشئه کیف و کم
منزه ز اندیشه حادثات	میرا ز دود غبار صفات
نه صهباش نام و نه رنگش نشان	لطیف و لطیف و نهران و نهران...
نه مرهون طبع و نه محتاج کام	مقدس ز تسخیر مینا و جام

(همان، ۵۸۱)

و از ناتوانی عقول در شناخت آن سخن گفته است:

وگر معنی ذات سازی رقم	بشو نقش پرواز اندیشه هم...
در این نشئه از عرض وحدت	نگه محور رنگ‌ست کثرت فروش

(همان، ۶۲۲)

و گاه آشکارا تعبیر عرفانی ابن عربی را در این باره یاد کرده است:

در آن بزم محویت لامکان	نه از واجب و نی ز ممکن نشان...
ز خم هویت همه جرعه‌نوش	ولی جمله چون نشئه در می خموش
به معنی همه بود و چیزی نبود	به هر رنگ رنگ تمیزی نبود

(همان، ۵۸۲)

وی در دیباجة محیط اعظم این معنا را در نظر داشته است و آنجا که قصد دارد از «جوش اظهار خمستان وجود» سخن گوید، ابتدا با ذکر این مرتبه از وجود حق که فارغ از دسترس اغیار و عاری از هرگونه اسما و صفات است، سخن را آغاز کرده است:



خوش آن دم که در بزمگاه
منزه ز اندیشه حادثات
می‌ای بود بی نشئه کیف و کم
میرا ز دود غبار صفات
(همان، ۵۸۱)

بیدل دهلوی نیز همچون ترتیبی که ابن عربی در فصوص لحاظ کرده، پس از مقام احدیت به واحدیت پرداخته است؛ یعنی پس از آنکه از مرتبه‌ای از وجود سخن گفته که پنهان و ناشناخته از غیر حق است، به شأن دیگری از وجود یعنی مرتبه واحدیت اشاره کرده:

نی و نغمه و مطرب دلستان
که آمد نحم واحدیت به جوش
پس پرده ساز وحدت نهمان
به مستان صلا زد به گلبانگ
جهانی به افسون آهنگ گن
بجوشید از شوق جام لمان
(همان، ۵۸۳)

شاعر از اینجا به مسئله تجلی پروردگار و ظهور او برای شناخته شدن تعریضی زده است. در حدیث قدسی کنز آمده است: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۴۴)؛ گنجی بودم پنهان، دوست داشتم شناخته شوم، آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم. این مسئله در مکتب ابن عربی بسیار مورد توجه است و همین حب ظهور و اظهار سبب ظهور اسما و صفات در تجلی دوم پروردگار یعنی در مقام واحدیت شد. ابن عربی ضمن آنکه در فص نخست از علت آفرینش هستی از این منظر بحث کرده، در دیگر بخش‌ها نیز بارها به این موضوع پرداخته که خداوند مخلوقات را به تبع علاقه‌مندی به شناخته شدن خویش آفرید و حب، نیروی برانگیزاننده آفرینش بوده است. شیخ حیدر آملی (۱۳۶۷: ۴۵۱) در نص‌النصوص و در تفسیر این حدیث با توجه به دیدگاه ابن عربی آورده است که خداوند به حسب ذات از مظاهر اسمائیه مخفی بوده است؛ پس این مظاهر را به وجود آورد تا او را بشناسند و بدانند که مظاهر خداوندند و خداوند در آنها ظاهر است و در واقع نیستند جز خداوند.

بیدل دهلوی با همین تلقی از تجلی پروردگار و ظهور او در کسوت موجودات گوناگون سروده است:

به گلبانگ یعنی همین من منم کز آواز بر خود نقاب افکنم
 به ذوق تماشا جهان گشته‌ام نهان کیست اکنون عیان گشته‌ام
 (۱۳۷۶: ۵۸۳)

براساس این باور، همه هستی تجلی پروردگار است؛ البته هریک به اقتضای استعداد خویش از نور وجود حق بهره‌مند شده‌اند:

به هر ظرف جوشنی‌ست در خورد
 نزیبید کسی را ز مقدار بیش
 (همان، ۶۱۵)

انسان نیز مظهري از مظاهر پروردگار است که به مقام، بالاتر از هر موجود دیگری است. در این تجلی از وجود نیز، آن انسانی که به‌راستی شایستگی مقام جانشینی پروردگار را داشته و جامع همه اسما و صفات الهی باشد، در دیدگاه ابن‌عربی، انسان کامل خوانده شده است.

۴-۳. انسان کامل در محیط اعظم

در رویکرد ابن‌عربی، انسان مظهر اسم الله، و جامع همه اسمای الهی است. در این میان، انسان کامل کسی است که به کامل‌ترین شکل، این مظهریت را به ظهور رسانده است. بیدل در «جام آدمی» ضمن توجه به مقام انسان در میان دیگر موجودات، در تکریم این تجلی حق آورده است:

در این نشئه دریا به طوفان رسید که دور تجلی به انسان رسید
 کنون کار آینه بالا گرفت که آن نازنین صورت ما گرفت
 خروش خلافت دمید از تراب گلی آمد از پرده بر روی آب
 (همان، ۵۸۶)

در نگاه ابن‌عربی، هریک از انبیا مظهري از مظاهر انسان کامل‌اند و وجود پیامبر مظهر جامع انسان کامل است و دیگر انبیا «از زمان آدم تا آخرین آنها از مشکات خاتم‌النبین اخذ کرده‌اند» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۲۰۸)؛ هرچند وجود ظاهری ایشان در مقایسه با دیگر انبیا مؤخر است. آنچه در مکتب ابن‌عربی حقیقت محمدیه خوانده شده، «نخستین مظهر الهی در دار



هستی» است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۰۸). حقیقت محمدیه تعین اول از ذات الهی است و در انسان کامل به ظهور می‌رسد و البته، مظهر اعلای آن حقیقت و باطن وجود پیامبر است که مقدم بر دیگر انبیاست: «اگرچه وجود خاکی خاتم‌النبین متأخر افتاد، لیکن حقیقت او موجود بود و همان است که فرمود: "كنت نبياً و آدم بین الماء والطين..."»^۷ (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۰۹). در «جام محمدی» از مثنوی محیط اعظم به جایگاه بلند پیامبر در مراتب هستی و بیشترین بهره‌مندی وجود ایشان از ذات حق اشاره شده است:

محمد شه محفل قدس ذات	محیط خُم هستی کاینات...
ز صهبای مازاغ شد مستی‌اش	عیان شد حق از نشئه هستی‌اش...
کمالش برافکنند بر روی ذات	ز اسم محمد نقاب صفات

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ۵۵۹-۶۰۰)

بیدل دهلوی ضمن برشمردن مقام پیامبر، دیگران را از آن مقام محروم خوانده و همه هستی را وام‌دار وجود او دانسته است:

ز آیینۀ ذره تا آفتاب	ز نور تماشای او کامیاب
ازل تا ابد عرض اظهار او	جهان باده و نشئه دیدار او
در این بسزم غیری ندارد مقام	بود موج می برزخ خط جام

(همان، ۶۰۲)

(همان، ۶۰۱)

۴-۴. ولایت و نبوت در محیط اعظم

ولایت و نبوت از مباحث نظری پیچیده ابن عربی است. با توجه تمایزی که ابن عربی میان آن دو قائل شده، بالاترین مقام و مرتبه از آن خاتم اولیاست و همه انبیا و اولیا از نور وجود خاتم اولیا بهره‌مندند:

خاتم اولیا ولی بود و آدم در میان آب و گل بود و ولایت اولیای دیگر موقوف بود به تحصیل شرایط ولایت [...] نسبت خاتم انبیا با خاتم اولیا از حیث ولایت همان

است که نسبت سایر پیغمبران و رسولان با او؛ زیرا او هم ولی است و هم رسول و هم نبی (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

خواجه محمد پارسا جایگاه اعلای پیامبر را چنین توصیف کرده است: «انبیا مظاهر اسمای حق‌اند و خاتم رسل - علیه افضل الصلوة - مظهر اسم جامع حق است ظاهر او رسالت و باطن او ولایت است و همه اسمها در تحت اسم جامع داخل‌اند» (۱۳۶۶: ۷۶).
بیدل دهلوی در مثنوی محیط اعظم به مفاهیم نبوت و ولایت و امور مربوط به آنها توجه کرده است. دیدگاه وی درباره ولایت و نبوت با توجه به نکات نظری خاص، با ابن عربی منطبق نیست؛ اما طرح این مسئله و اختصاص جایگاه برتر به وجود پیامبر در این زمینه تأمل‌برانگیز است. وی در خلال سروده‌هایش بارها از جایگاه برتر ایشان در این زمینه سخن گفته است:

یکی کرد اسم نبوت بلند	دگر طرح نام ولایت فکند...
نبوت خرام احد تا صفات	ولایت رجوع صفت سوی ذات...
که میخانه معرفت مصطفاست	در رحمتش جبهه مرتضاست

(۱۳۷۶: ۶۰۶)

۴-۵. حب الهی در محیط اعظم

علاوه بر تعالیمی که در فصوص‌الحکم ابن عربی آمده و قرآینی از آن در مثنوی محیط اعظم بیدل دهلوی ذکر شد، در این مثنوی مضامینی به صورت پراکنده بیان شده که با آرای ابن عربی متناسب نیست. از جمله مسئله حب جایگاه خاصی در نگاه عارفانه ابن عربی دارد. وی در فتوحات مکیه بابی را با عنوان «محبت» به این موضوع اختصاص داده و ضمن بیان حدیث کنز، محبت الهی و جایگاه آن در آفرینش هستی سرچشمه گرفتن هر عشقی را از محبت پروردگار بررسیده است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آنچه طبق حدیث قدسی کنز پیدایش هستی را رقم زده است، حب پروردگار به شناخته شدن بود که «حب ذاتی» خوانده شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱). از آنجا که جز ذات خداوند و تجلی آن وجود در کسوت هستی‌های گوناگون



وجودی نیست، قاعدتاً عشق پروردگار به خویش به کثرات نیز تسری یافته و عشق و محبت موجودات آینهٔ عشق به حق است. ویلیام چیتیک در مقاله‌ای با عنوان «سرچشمه‌های آسمانی عشق انسانی» به تحلیل این نکته در دیدگاه ابن عربی پرداخته است.^۱ ابن عربی در فص محمدیه از *فصوص الحکم* نیز به ظرایفی از تجلی عشق پروردگار در میان موجودات اشاره کرده است. در مثنوی *محیط اعظم* نیز از عشق و لطایف آن سخن به میان آمده است. شاعر در «جام ابراهیمی» لزوم رهایی از ممکنات فناپذیر و توجه به حقیقت باقی را مطرح کرده است:

ز ممکن نجوشد به غیر از زوال / کشد آشنای زوال، انفعال...
محیط قدم بی حسیض است و اوج / تلاطم نباشد مگر خاص موج

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ۵۹۰)

و سپس در «جام یعقوبی» عشق را مجرای برای اتصال به حقیقت معرفی کرده است:

چو عشق آورد سیل توفان نژاد / بشوید ز اقلیم بینش سواد
شود آرزو محو ذوق وصال / نم‌اند نگه جز غبار خیال
سرشکی که از چشم عاشق چکید / گدازد دو عالم در آینه دید

(همان، ۵۹۲)

بیدل در دیگر ابیات مثنوی نیز از جایگاه عشق در هستی و نقش کمال‌آفرین آن سخن گفته و اساساً عشق را رهایی‌بخش و رساننده به مقصود خوانده است:

چه می جلوهٔ رنگ اسرار عشق / چه مستی همه جوش بازار عشق
از آن می نمی گر به کامم رسد / چو ساحل محیطی به جامم رسد
به طوفان دهم کسوت ما و من / چو مستان برون آیم از پیرهن

(همان، ۶۲۱)

در تفسیری از علت نام‌گذاری مثنوی *محیط اعظم* نیز مسئلهٔ عشق و اهمیت آن در این مثنوی مطرح شده است: «عشق است که به اصطلاح صوفی "محیط اعظم" دنیای وجود و امکان است. عشق است که حسن را از پرده بیرون می‌کند و معشوق برین را از وحدت به بازار کثرت می‌رساند» (سلجوقی، ۱۳۸۰: ۲۵۷).

۵. شباهت ساختار ظاهری محیط اعظم و فصوص‌الحکم

با توجه به آنچه تاکنون مطرح شد، میان مثنوی محیط اعظم و فصوص‌الحکم از نظر مضمون و محتوا، ارتباطی معنادار وجود دارد. شواهدی پذیرفتنی حاکی از توجه خاص بیدل به فصوص‌الحکم در نظم مثنوی محیط اعظم به‌دست آمد. هرچند محتوای اثر مؤلفه‌ای مهم در بررسی موضوع مورد نظر در این مقاله است، قرینه‌هایی که در ساختار ظاهری مثنوی محیط اعظم نیز وجود دارد، در راه رسیدن به نتیجه‌ای مقبول یاریگر است؛ چنان‌که می‌توان گفت اثرپذیری بیدل از فصوص‌الحکم ابن عربی در تصنیف این مثنوی علاوه بر محتوا در شکل نیز بوده است؛ به‌گونه‌ای که عناوین دورها، واژگان و اصطلاحات و نظام ظاهری این مثنوی شباهت معناداری با فصوص‌الحکم دارد.

در سراسر مثنوی محیط اعظم، با اصطلاحات و واژگانی روبه‌رویم که اساساً از تعبیرات خاص ابن عربی بوده است؛ مثلاً در دیباچه و پیش از آغاز ابیات آورده است:

نه لفظ ماسوا را بی عبارت اسمایش اعتبار وجود صفاتی، نه معنی عین را بی اشارت اضافتش دستگاه ثبوت ذاتی. جست‌وجوی نظرها موج پیمانه وحدتش، های و هوی نفس‌ها قلقل مینای کثرتش [...] نبوت سر جوشی از خمخانه عالم اظهارش و ولایت نشئه‌ای از صهبای ساغر اسرارش (بیدل، ۱۳۷۶: ۵۷۷).

در این مثنوی واژگان و تعبیرات بسیاری از این‌دست وجود دارد. این تعابیر و مفاهیم مشابه که در ترکیبات بسیار متنوع در مثنوی محیط اعظم جای گرفته، با همان دلالت‌های مورد نظر ابن عربی از آن‌ها به‌کار رفته است. در سراسر فصوص‌الحکم که آن را زبده تفکرات و دیدگاه‌های ابن عربی خوانده‌اند (کربن، ۱۳۶۷: ۱)، با این تعابیر و اصطلاحات، و شرح و بسط آن‌ها روبه‌رویم. مثلاً در فص نخست، از وحدت وجود، اعیان ثابته، عالم شهود، ذات حق و اسماء، امور جزئی و کلی، حادث، اسماء، عدم و... سخن به‌میان آمده است. در ابتدای فص «حکمت الهی در کلمه آدمی» نوشته است:



چون حق سبحانه از حیث اسمای حسنای خود که از حد شمار بیرون است، چنان خواست که اعیان آن‌ها- و یا می‌توانی بگویی عین خود- را در کون جامعی که با اتصاف به وجود، فراگیرنده امر همه‌ اسما باشد ببیند و بدان سر خویش بر خود پدیدار گرداند [آدم را به وجود آورد] (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

اما بیدل در محیط اعظم سخن خود را با ستایش آفریدگار انسان که تجلی‌ای از اسمای الهی است، آغاز کرده: «حمد بی حد نشئه‌آفرینی که میخانه حقیقت انسانی را از نشئه (ولقد کرمننا بنی آدم) علو مفاخرت بخشید [...] نه لفظ ما سوا را بی عبارت اسمایش اعتبار وجود صفاتی، نه معنای عین را بی اشارت اضافت دستگاه ثبوت ذاتی» (۱۳۷۶: ۵۷۷). در زمینه تشابه در ظاهر اصطلاحات و تعبیر این دو اثر علاوه بر آنچه ذکر شد، نکات دیگری درخور توجه‌اند. مثنوی محیط اعظم در بردارنده هشت پاره جداگانه است که شاعر آن‌ها را «دور» خوانده است. اسامی این دورها به زبان خود شاعر عبارت‌اند از:

دور اول، جوش اظهار خمستان وجود	دور ثانی، جام تقسیم حریفان شهود
دور ثالث، موج انوار گهرهای ظهور	دور رابع، شور سرجوش می فیض حضور
دور خامس، رنگ اسرار گلستان کمال	دور سادس، بزم نیزنگ اثرهای خیال
دور سابع، حل اشکال خم و پیچ بیان	دور ثامن، ختم طومار تک و پوی زبان

(همان، ۵۸۰)

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، در ابیات مربوط به شش دور نخست اصطلاحاتی از ابن عربی وجود دارد. در دور هفتم و هشتم نیز اگرچه این مفاهیم در عنوان آن جای نگرفته، در محتوای اشعار پدیدار است. علاوه بر آنکه تعبیرات و اصطلاحات ابن عربی در سراسر مثنوی محیط اعظم به چشم می‌خورد، با گزینش‌هایی از سوی شاعر مواجهیم که توجه ویژه او را به صورت ظاهری فصوص آشکار می‌کند. فصوص/الحکم مشتمل بر ۲۷ بخش (فص) جداگانه است. شیخ اکبر آموزه‌های خود را در هر فص به نام یکی از انبیا مطرح کرده و در هر یک به شرح و تفسیر حکمتی الهی که آن نبی را به آن منتسب کرده، پرداخته است. عناوین برخی از فص‌ها

عبارت‌اند از: «حکمة الالهية في كلمة آدمية»، «فص حکمة سبوحية في كلمة نوحية»، «حکمة قدوسیة في كلمة ادريسیة»، «حکمة مهمیة في كلمة ابراهیمیة»، «حکمة روحیة في كلمة یعقوبیة»، «حکمة نوریة في كلمة یوسفیة». تاج‌الدین حسین خوارزمی در توضیح ارتباط میان هر فص و اختصاص نام نبی‌ای به آن آورده است: «فص هر حکمت عبارت باشد از خلاصه علومی که حاصل بود روح نبی را از انبیای مذکورون علیهم‌السلام به‌حسب اقتضای اسمی که غالب بود بر آن روح» (۱۳۷۹: ۸۹). ابن‌عربی در هر فص ضمن طرح نکات و دقایق عرفانی مورد نظر خویش، راهی به ارتباط حکمت آن فص و عنوانی که برای آن فص برگزیده، بسته است؛ مثلاً در فص «حکمت الهی در کلمه آدمی» پس از طرح مسئله آفرینش و اراده پروردگار بر شناخته شدن خویش و درپی آن تجلی حق و آفرینش هستی از مصدر وجود خویش، به جایگاه بلند «آدم» در این میان پرداخته است: «او اوست انسان حادث ازلی و [هم اوست] موجود بالنده دائم ابدی. و اوست کلمه فاصله جامعه که عالم به وجود او بریاست» (ابن‌عربی، ۱۳۸۶: ۱۵۷). درواقع، ابن‌عربی در هر فص نظریات عرفانی خویش را شرح داده است.

بیدل در مثنوی محیط اعظم نه‌فقط در چینش و طرح مطالب در «هفت دور»، بلکه در سبک و سیاق و محتوا نیز متأثر از فصوص‌الحکم است. ابن‌عربی در فصوص‌الحکم پس از ذکر پروردگار و ثنای محمد مصطفی در مقدمه سخن خود، از وجود و به‌دنبال آن آفرینش آدم سخن گفته است. بیدل نیز پس از ستایش پروردگار و مدح پیامبر در دور اول، از «وجود» بحث کرده و منشأ آفرینش را وجود پروردگار دانسته و در توصیف آن آورده است:

منزه ز اندیشه حادثات مبرا ز دود غبار صفات
نه صهباش نام و نه رنگش نشان لطیف و لطیف و نهان نهان

(۱۳۷۶: ۵۸۱)

در دور دوم، «جام تقسیم حریفان شهود»، پاره‌های جداگانه‌ای آمده که هریک را جام نام نهاده و هر جام را به پیامبری اختصاص داده است. در هر جام، لطایف عرفانی را همسو با مکتب عرفانی ابن‌عربی تبیین کرده است. بیدل در هریک از این جام‌ها به‌منظور طرح مباحث



عرفانی، ارتباطی میان سرگذشت یکی از انبیا و آموزه‌های عرفانی مورد نظر خویش برقرار کرده است. اسامی این جام‌ها عبارت‌اند از: «جام آدمی»، «جام ادیسی»، «جام نوحی»، «جام یونسی»، «جام ابراهیمی»، «جام یوسفی»، «جام داودی»، «جام سلیمانی»، «جام ایوبی»، «جام موسوی»، «جام عیسوی»، «جام محمدی» و... در «جام آدمی»، ضمن اشاره به آفرینش انسان و تجلی حق در صورت او، به کمال صورت آدمی از میان انواع تجلی‌های حق و مرتبه او در میان سایر موجودات پرداخته است:

در این نشئه دریا به طوفان رسید	که دور تجلی به انسان رسید
کنون کار آئینه بالا گرفت	که آن نازنین، صورت ما گرفت
خروش خلافت دمید از تراب	گلی آمد از پرده بر روی آب
به معنی محیط و به صورت نمی	ز موج نفس، در قفس، عالمی

(همان، ۵۸۶)

صورت ظاهری مثنوی محیط اعظم بیدل نمایانگر توجه او در سبک و سیاق به فصوص‌الحکم ابن عربی است.^۹ این یافته به اعتبار شباهت‌های موجود در محتوا، راه را برای رسیدن به پاسخی مستدل‌تر هموار می‌کند.

۶. نتیجه

مثنوی محیط اعظم بیدل دهلوی حاوی معارف عرفانی برجسته‌ای است. وی در تنظیم این مثنوی توجهی ویژه به تعالیم فکری ابن عربی، به‌ویژه آنچه در فصوص‌الحکم آمده، داشته است. علاوه بر صورت ظاهری این مثنوی که همچون فصوص‌الحکم پاره‌های آن به نام انبیا نام‌گذاری شده است، در معماری واژگانی این قصیده با انبوهی از مفاهیم مواجهیم که برگرفته از تعبیر مکتب عرفانی ابن عربی است. مباحث نظری محیط اعظم نیز در این زمینه نتایج تأییدکننده‌ای به‌همراه داشت. برای مثال رویکرد هستی‌شناختی بیدل با نظریه وحدت وجود ابن عربی تطابق داشت. علاوه بر این، دقایقی که ابن عربی در تبیین دیدگاه خویش در فصوص

مطرح کرده است، همچون مراتب تجلی حق (احدیت و واحدیت)، جایگاه انسان در مراتب هستی، تعبیر نبوت، ولایت و...، در مثنوی محیط/عظم بسیار پررنگ جلوه‌گر شده است که از توجه خاص بیدل به این معارف و مفاهیم و کاربست آگاهانه آن‌ها حکایت دارد.

نتایج این تحقیق منافی توجه و اثرپذیری بیدل از دیگر آثار ابن‌عربی همچون فتوحات مکیه نیست؛ بدیهی است که نظریات مهم ابن‌عربی در فتوحات مکیه نیز در این میان مطرح شده است. اما قاعدتاً چنین مطالب، عنوان هر دور، توجه به اسامی انبیا، شروع مثنوی با طرح مسئله وجود و سپس بحث آفرینش و مراتب هستی همگی قرآینی استوار از تشابه مثنوی محیط/عظم و فصوص‌الحکم در صورت و محتوا، و نشان‌دهنده توجه خاص بیدل دهلوی به این اثر است.

۷. پی‌نوشت‌ها

۱. اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.
۲. از این میان می‌توان به آثار فیضری، جندی، صدرالدین قونوی، شیخ محمود شبستری، عزیزالدین نسفی، عبدالرحمان جامی، عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی اشاره کرد.
۳. با توجه به تاریخی که بیدل در آغاز این مثنوی آورده، تاریخ تصنیف آن ۱۰۹۲ق بوده است که حدود ۳۷سالگی شاعر و دورانی است که وی زندگانی صوفیانه آرامی داشته است (عینی، ۱۳۸۴: ۱۴۹).
4. *intertextualité*
۵. چه ممکن است رود داغ بندگی ز جبین/زمین فلک شود و آدمی خدا نشود (ص ۱۴۸).
۶. وحدتی که در کلام شیخ حیدر آملی چنین تعریف شده است: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی و اسمائه و صفاته و افعاله و عرف بالتحقیق ان الكل هو وبه ومنه والیه» (شیخ حیدر آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۵)؛ در وجود، جز خداوند تعالی و اسما و صفات و افعال او نیست و به تحقیق همه چیز اوست و به اوست و از اوست و به سوی او باز می‌گردد.
۷. من نبی بودم، درحالی که آدم میان آب و گل بود (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۰۲).
۸. رک: ویلیام چیتیک (۱۳۸۸). «سرچشمه‌های الهی عشق انسانی». ترجمه لیلی آقایانی چاوشی. فروغ وحدت. ش ۱۷.



۹. اساساً این تشابه در صورت ظاهری به گونه‌ای است که به چشم می‌زند؛ چنان‌که برخی ادب‌پژوهان نیز این نکته را طرح کرده‌اند (هادی، ۱۳۷۶: ۷۵).

۸. منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۱). ترجمه محمد مهدی فولادوند. قم: دارالقرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آملی، شیخ حیدر (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص*. تهران: توس.
- _____ (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. با تصحیحات و دو مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. ج ۳. تهران: علمی فرهنگی.
- ابن عربی (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*. درآمد، برگردان، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد. تهران: نشر کارنامه.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۷۶). *کلیات بیدل*. به تصحیح اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی. ج ۳. تهران: الهام.
- _____ (۱۳۸۵). *رباعیات*. به تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند. تهران: نگاه.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جلالی بندری (۱۳۸۳). «بیدل» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۳. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جوادی، احمد (۱۳۸۳). *دایرة المعارف تشیع*. زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی و کامران فانی. ج ۳. تهران: نشر شهید سعید محبی.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *محبی‌الدین ابن عربی*. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۷۹). «ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود». *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. پاییز و زمستان. ش ۵ و ۶. صص ۱۷۸-۲۰۷.
- _____ (۱۳۸۴). *عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: [بی‌نا].

- حسینی، حسن (۱۳۸۷). *بیبال*، سپهری و سبک هنای. تهران: سروش.
- خراسانی، شرف‌الدین (بی‌تا). «ابوعبدالله ابن عربی» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۴. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- خلیلی، خلیل‌اله (۱۳۸۶). *فیض قدس*. به‌اهتمام عفت مستشارنیا. تهران: محمدابراهیم شریعتی افغانستانی (عرفان).
- خوارزمی، تاج‌الدن حسین (۱۳۷۹). *شرح فصوص‌الحکم*. تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- رضوی، یاسین (۱۳۴۷). «عبدالقادر بیدل». *هلال*. ش ۸۳. صص ۲۷-۳۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). «شعر بیدل». *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*. ش ۹. صص ۱۳-۱۷.
- سرور، غلام (۱۳۳۵). «بیدل». *هلال*. ش ۱۸. صص ۴۷-۵۴.
- سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۸۰). *تقد ببال*. تهران: محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۶). *شاعر آینه‌ها*. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- عثمان یحیی (۱۳۶۷). «مقدمه علی المقدمات من کتاب نص‌النصوص» در *المقدمات من کتاب نص‌النصوص* شیخ حیدر آملی. ترجمه جواد طباطبایی نجاد. تهران: توس.
- عینی، صدرالدین (۱۳۸۴). *میرزا عبدالقادر بیدل*. برگردان و پژوهش شهباز ایرج. تهران: سوره مهر.
- قیصری، محمداوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*. با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، محمداوود (۱۳۸۷). *مقدمه شرح قیصری بر فصوص‌الحکم*. ترجمه حسین سید موسوی. تهران: حکمت.
- کرین، هنری (۱۳۶۷). «دیباجه نص‌النصوص» در *المقدمات من کتاب نص‌النصوص*. شیخ حیدر آملی. ترجمه جواد طباطبایی نجاد. تهران: توس.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۸). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴.ق). *بحار‌الأنوار*. ج ۱۶ و ۸۴ بیروت: مؤسسه الوفاء.



- موحد، محمدعلی (۱۳۸۶). «ابن عربی و ترازنامه میراث فکری او» در دیباچه فصوص الحکم. تألیف ابن عربی. برگردان محمدعلی موحد. تهران: کارنامه.
- هادی، نبی (۱۳۷۶). عبدالقادر بیدل دهلوی. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: نشر قطره.