

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره بیست و پنجم، تابستان ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶

جایگاه لوح و قلم در جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی و عطار نیشابوری^۱

مهدی زمانی*

چکیده

در جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی «قلم اعلی» همان «عقل اول»، «روح کلی» و «حقیقت محمدیه» است که در تدوین و نگارش سطور کتاب آفرینش نقشی اصلی دارد، اما ایجاد قلم مستلزم وجود قابلیت است که به صورت «لوح محفوظ» یا «نفس کلی» آشکار می‌گردد. ابن عربی کوشیده تا از طریق تمثیل، نقش لوح و قلم را در تجلی صفات علم و اراده الهی روشن سازد. او در این راه، آیات قرآن را بر اساس شهود و مبانی عرفانی تفسیر می‌کند، اما افزون بر این، آنها را با اصول و قواعد حکمی و نیز طبیعیات قدیم تطبیق می‌نماید؛ کوششی که برخی از حکیمان مسلمان در تبیین نظریه فیض انجام داده‌اند. عطار نیشابوری در نقطه اوج تبیین جهان‌شناسی خود در «مصیبت‌نامه» لوح و قلم را به ترتیب مظهر صفات علم و قدرت «جان» معرفی می‌کند و اصل «جان» را نور مصطفی یا حقیقت انسان کامل می‌بیند. او نیز در توصیف‌ها و تمثیل‌های خود درباره لوح و قلم هم به اصول عقلی حکمت و هم به مبانی هیئت قدیم یا نظریه افلاک نه‌گانه نظر دارد. توضیح مبانی و بیان نقاط اشتراک و تفاوت این دو عارف برجسته مسلمان از جمله نتایج این مقاله است.

واژه‌های کلیدی: جهان‌شناسی عرفانی، لوح، قلم، محیی‌الدین ابن عربی، عطار نیشابوری.

۱. این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی نویسنده در دانشگاه پیام نور است و بدین وسیله مراتب تشکر از معاونت پژوهشی

ابراز می‌شود.

* دانشیار دانشگاه پیام‌نور

مباحث جهان‌شناسی^۱ به نحوه پیدایش و تکوین موجودات عالم اختصاص دارد و هر مکتب فکری آن را به گونه‌ای تبیین می‌نماید. جمهور متکلمان آفرینش جهان را نوعی «خلقت از عدم» می‌بینند و عموم فیلسوفان و حکیمان آن را بر اساس صدور معلول از علت توضیح می‌دهند و در مقابل، عارفان این پیدایش را بر اساس مفهوم «تجلی» و «ظهور» تبیین می‌نمایند (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۳۳۶). بر اساس این مفهوم، خداوند هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، خود را از طریق ظاهر ساختن اسماء و صفات نمایان می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۶). نظریه تجلی با نظریات «آفرینش از هیچ متکلمان» و «فیض یا صدور» نوافلاطونیان متفاوت است، زیرا بر اساس آن، مراتب ظاهرشده موجودات، سراب و خیالی بیش نیستند (کربن، ۱۳۸۳: ۲۱) و آدمی تنها از طریق مرگ حقیقی یا تجربه فنا می‌تواند این سراب را در نور دیده و از سطح اعراض فراتر رود و گوهر یگانه حقیقت را مشاهده نماید (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۸).

عارفان به پیروی از متون دینی دیدگاه خویش را در مورد تجلی از طریق تمثیل بیان می‌کنند. یکی از معروف‌ترین تمثیل‌ها در این زمینه، ملاحظه جهان به منزله کتابی تشکیل شده از حروف و کلمات است. عارفان بر این باورند که کتاب جهان از کلمات و آیات وجودی خداوند نگارش یافته و بدین سان، جهان‌شناسی عرفانی بر اساس تبیین نحوه نگارش این کتاب توسط خداوند شکل می‌گیرد. عارفان مسلمان برخی از کاربردهای واژه «کتاب» در قرآن را بر همین معنا حمل می‌نمایند و برای تعبیرات لوح و قلم، مرتبه و نقشی وجودی همچون وسیله و واسطه در آفرینش جهان معرفی می‌کنند.

محبی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) و عطار نیشابوری (۵۳۰-۶۲۷) که تقریباً هم‌زمان، اما در دو نقطه باختری (اندلس) و خاوری (خراسان) جهان اسلام می‌زیستند، از برجسته‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی به شمار می‌آیند. هرچند، زبان، مکان و شرایط علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی این دو عارف بزرگ متفاوت بوده اما تأثیر وجود بسیاری از علایق، زمینه‌ها و دیدگاه‌های مشترک در تبیین جهان‌بینی عرفانی آنان کاملاً روشن و هویداست.

در این پژوهش تلاش می‌شود تا با روش توصیفی-تحلیلی جایگاه واژه‌های قرآنی لوح و قلم در جهان‌شناسی عرفانی این دو شخصیت بررسی گردد و نقاط همگون و ناهمگون آن روشن شود. در پی این هدف، در آغاز به نحوه کاربرد واژه‌های لوح و قلم در قرآن کریم می‌پردازیم.

لوح و قلم در قرآن کریم

در شش آیه از قرآن کریم مجموعاً شش بار به سه واژه «لوح»، «ألواح» و «لواحه» از ریشه لوح اشاره شده است. در سه آیه «وَكْتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۴۵)، «... أَلْقَى الْأَلْوَابِ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ...» (اعراف: ۱۵۰) و «وَلَمَّا سَكَتَ مُوسَى الْغَضَبَ أَخَذَ الْأَلْوَابِ...» (اعراف: ۱۵۴) به الواح تورات اشاره شده است اما در آیه «حَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَلْوَابِ وَ دَسْر» (قمر: ۵۴) به سوار کردن نوح (ع) در کشتی دارای تخته‌ها و میخ‌ها اشاره می‌شود. واژه «لواحه» در آیه «لُواحِهِ لِلْبَشَرِ» (مدثر: ۲۹) نیز به معنای سیاه‌کننده و در توصیف «سقر» (دوزخ) آمده است. اما واژه لوح تنها در آیه «فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲) و در توصیف قرآن مجید به کار رفته است.

در چهار آیه از قرآن، در دو موضع تعبیر «اقلام» و دو مرتبه واژه «قلم» به کار رفته است. در آیه «... وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَاحَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ...» (آل عمران: ۳) به نوعی قرعه‌کشی به وسیله انداختن چوبه‌ها برای کفالت مریم اشاره می‌شود. در آیه «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِ سَبْعَةِ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷) بیان می‌شود که اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مرکب گردند، کلمات خدا پایان نمی‌پذیرد. کاربرد تمثیلی قلم در این آیه و نیز «مداد» (مرکب) در آیه «لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَادًا» (کهف: ۱۰۹) تأثیر به‌سزایی در جهان‌بینی و ادبیات عرفانی داشته است. در آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱) پس از حرف مقطعه «ن» به قلم سوگند یاد می‌شود و به همین دلیل، این سوره «قلم» نام می‌گیرد. این آیه را نیز می‌توان الهام‌بخش بیشتر تأویل‌های جهان‌شناسانه عرفانی دانست. در آیه «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴) قلم وسیله تعلیم انسان توسط پروردگار دانسته می‌شود.

تمثیل نگارش کلمات پروردگار به وسیله قلم و مداد که در آیات سوره لقمان و کهف به آن اشاره شد به سادگی ذهن را بر آن می‌دارد که آیات سوره قلم و علق را نیز بر همین معنا تأویل نماید و نیز همین تمثیل باعث می‌شود که عالم را به عنوان لوح و صحیفه‌ای برای نگارش کلمات پروردگار در نظر بگیریم.

کلمات وجودی خداوند و جهان‌شناسی عرفانی

اما مقصود از کلمات خداوند چیست؟ در چند آیه از قرآن کریم تعبیری به این مضمون آمده است که هنگامی که خدا ایجاد چیزی را اراده می‌کند به او می‌گوید باش و بی‌درنگ آن چیز موجود می‌شود. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» که در هفت آیه دیگر (بقره: ۱۱۷، آل عمران: ۴۷ و ۵۹، انعام: ۷۳، نحل: ۴۰، مریم: ۳۵، غافر: ۶۸) نیز به آن اشاره شده، بر این دلالت دارد که نوعی از کلمات خداوند کلمات وجودی و تکوینی است و گفتار یا کلمات خداوند به معنای ایجاد اشیاء است. در همین راستا، در قرآن کریم همه موجودات عالم، آیات خداوند شمرده می‌شوند. بنابراین در کنار آیات قرآن و کلمات تشریحی، همه موجودات عالم آیات تکوینی خداوند به شمار می‌آیند و چون آفرینش خداوند پایان نمی‌پذیرد، کلمات خداوند نیز بی‌پایان شمرده می‌شود. بدین‌سان آفرینش موجودات به مثابه نگارش کتابی است که از کلمات وجودی تشکیل شده و پایان نمی‌یابد.

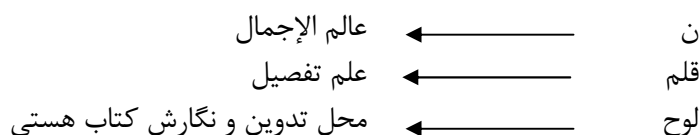
به نزد آن که جاننش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
 عرض اعراب و جوهر چون حروف است مراتب همچو آیات وقوف است
 (شبستری، ۱۳۶۱: ۲۷)

لوح و قلم از دیدگاه ابن عربی

خطبه کتاب بزرگ *الفتوحات المکیه* با ستایش خدا (تأملاتی پیرامون حقیقت وجود) و درود بر پیامبر خاتم (تأملاتی درباره حقیقت محمدیه) آغاز می‌شود. پس از آن، ابن عربی بدون درنگ زیر عنوان «نشأة الكون و ظهور الكائنات» به گوهر جهان‌شناسی عرفانی خود اشاره می‌نماید. زیرا ظهور حقیقت الهی در آئینه هستی با واسطه حقیقت محمدیه صورت می‌پذیرد و نور محمدی واسطه رسیدن فیض الهی به کائنات است. به دیگر سخن، پس از ظهور حقیقت محمدیه است که اراده و قدرت الهی به نگارش کلمات وجودی او در کتاب عالم می‌پردازند. ابن عربی با اشاره به آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» چنین می‌نویسد: «ثُمَّ غَمَسَ قَلَمَ الْإِرَادَةِ فِي مَدَادِ الْعِلْمِ وَ خَطَّ بِيَمِينِ الْقُدْرَةِ فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳). بر این اساس، عناصر و لوازم نگارش کتاب هستی به صورت زیر تعیین می‌گردد:

قدرت	←	ید (یمین)
اراده	←	قلم
علم	←	مداد (مرکب)
ظهور و تفصیل حقایق	←	لوح محفوظ

قدرت الهی (یمین) با اراده (قلم) خود، حقایق موجودات در علم اجمالی (مداد) را به تفصیل (لوح محفوظ) ظاهر می‌سازد: «اما اللوح فمحل التدوین و التسطیر المؤجل الی حد معلوم و اما الهویه فالحقیقه الغیبیه و اما النون فعالم الإجمال و اما الإنابه فقولک به و اما القلم فعلم التفصیل» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۰):



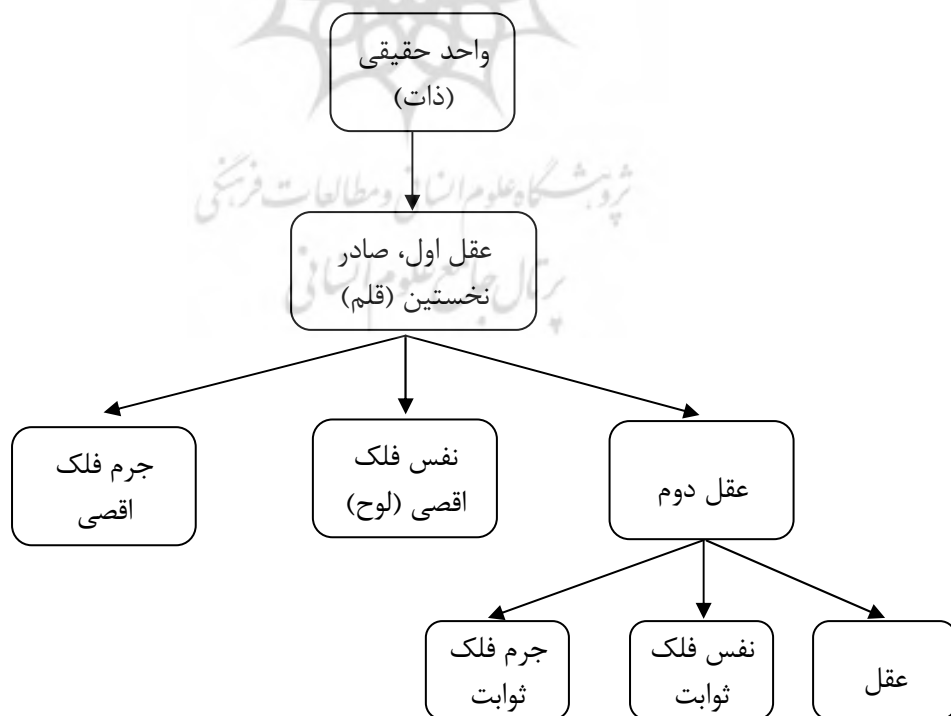
ابن عربی در *التدبیرات الإلهیه* نگارش کتاب آفرینش را به دست قدرت الهی با زبانی اسطوره‌ای بیان می‌کند. همان‌گونه که دست نویسنده به وسیله قلم، دوات را بر لوح می‌نگارد، حق تعالی نیز با یمین قدرت و قلم اراده خویش، دوات علم را بر لوح عالم تفصیل می‌دهد. او نقش حق، یمین، نون، قلم اعلی و لوح محفوظ را چنین تبیین می‌کند: «فصل فی الکتاب. و لما کانت الیمین الکاتبه افتقرنا الی قلم و دواة و استمداد و لوح یقع فیه الخط کالحق و الیمین و النون و القلم الاعلی و اللوح المحفوظ ...» (ابن‌عربی، ۱۳۳۱ الف: ۱۸۰)

چون لوح محل نگارش است، باید آن را «کتاب» نامید. بنابراین آیاتی مثل «کتاب مسطور» (طور: ۲) و «کتاب مرقوم» (مطففین: ۹؛ ۲۰) که از کتاب سخن می‌گویند به همان لوحی اشاره دارند که قلم اعلی موجودات را بر آن ایجاد می‌کند. چون در قرآن دو محل «علیین» و «سجین» برای کتاب مرقوم ذکر گردیده، بنابراین «کتاب مرقوم» در عالم غیب و شهادت است اما «کتاب مسطور» که به آن سوگند یاد می‌شود مربوط به عالم ارواح می‌شود: «فَاللُّوحُ هُوَ مَحَلُّ الْكِتَابَةِ فَلَنْسَمَهُ الْكِتَابَ وَ نَقُولُ إِنَّهُ یَنْقَسِمُ قِسْمَیْنِ کِتَابَ مَرْقُومٍ وَ کِتَابَ مَسْطُورٍ قَالَ اللَّهُ: «وَ الطُّورُ وَ کِتَابَ مَسْطُورٍ» وَ قَالَ: «کِتَابَ مَرْقُومٍ» فَاقْسَمُ بِالْمَسْطُورِ وَ أَخْبَرَ عَنِ الْمَرْقُومِ أَنَّهُ فِی مَحَلِّیْنِ، فِی سَجِیْنِ وَ فِی عَلِیِّیْنِ، فَالْمَسْطُورُ فِی عَالَمِ الْارْوَاحِ وَ الْمَرْقُومُ فِی عَالَمِ الْغِیْبِ وَ الشَّهَادَةِ ...» (همان‌جا).

عقل، نفس، قلم و لوح

بر اساس نظریه فیض که مورد پذیرش حکما و عرفای الهی است، موجودات عالم تنها با واسطه و در سلسله مراتبی از وحدت در کثرت از خداوند صادر می‌گردند. ذات بی‌مانند خداوند یگانه حقیقی است و بنابراین شریکی ندارد (وحدت بیرونی) و بسیط محض است (وحدت

درونی). مطابق با قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» از یگانۀ حقیقی تنها یک معلول صادر می‌شود زیرا او بسیط است و جهات متعدد ندارد. از سوی دیگر، بر پایه قاعده سنخیت میان علت و معلول، صادر نخستین باید مجرد از ماده (عقل) باشد. از این جهت اولین معلول، یا صادر نخستین «عقل اول» نامیده می‌شود. عقل اول بر خلاف خداوند، دارای دو جهت یا دو حیثیت است و بسیط محض نیست. پس از آن جهت که ذات حق را تعقل می‌کند عقل دیگری پدید می‌آورد و از آن جهت که به خود می‌اندیشد و خود را واجب بالغیر می‌بیند، منشأ پدیدار شدن نفس فلکی می‌شود (ابن سینا، بی تا: ۲۲). هم‌چنین، عقل اول از آن جهت که خود را ممکن بالذات و فقیر می‌یابد باعث پیدایش جسمی می‌شود که همان جرم فلک نهم (فلک اطلس یا فلک اقصی) است. عقل دوم نیز به نوبه خود منشأ پیدایش عقل سوم، نفس فلک دوم و جرم آن می‌شود. این مسیر تا پیدایش ده عقل و نه فلک و زمین ادامه می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۶۵۶). اندیشمندان مسلمان، اعم از فلاسفه و عرفا، تلاش کردند تا نظریۀ فیض را که از فلاسفه بزرگ یونان و به ویژه مکتب نوافلاطونی اخذ نموده بودند، با عقاید دینی و واژه‌های قرآنی تطبیق دهند. در این راستا، آنان عقل را با قلم، نفس را با لوح، فلک اقصی را با عرش، فلک کواکب ثابته (فلک هشتم) را با کرسی و هفت فلک دیگر (زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر) را با «سبع سماوات» و زمین را با «أرض» تطبیق نمودند (جندی، ۱۳۶۱: ۱۱۰).



ابن‌عربی نیز به پیروی از طرفداران نظریه فیض، عقل اول را «قلم‌اعلی» و نفس را «لوح محفوظ» می‌داند: «... و هو اللوح المحفوظ و هو النفس الناطقه کلیه الثابته و لمّا أوجد الله سُبْحَانَهُ القلم الأعلى أوجد له فی هذه المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ و هي من الملائكة الكرام و هو المشار اليه بكل شيء فی قوله تعالى «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» و هو اللوح المحفوظ...» (ابن‌عربی، ۱۳۳۱: ۵۴). او در تفسیر سوره قلم، «ن» را نفس کلیه می‌داند که با حرف اول کلمه نفس به آن اشاره شده و قلم را با عقل کلی تطبیق می‌نماید که از باب تشبیه بدین نام خوانده شده است: «ن هو النفس کلیه و القلم هو العقل الكلی و الأول من الكفایه بالإكتفاء من الكلمه بأول حروفها و الثانی من باب التشبیه إذ تنتقش فی النفس صور الموجودات بتأثیر العقل كما تنتقش الصور فی اللوح بالقلم...» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۶۱).

آمیزش معنوی لوح و قلم

همان‌گونه که بر پایه نظریه فیض، نفس به وسیله عقل نخستین ایجاد می‌شود، در جهان‌شناسی عرفانی نیز لوح محفوظ از قلم‌اعلی سرچشمه می‌گیرد. قلم‌اعلی یا عقل اول جنبه فعال و اثرگذار دارد و نفس کلی یا لوح محفوظ جنبه منفعل و اثرپذیر. ابن‌عربی این موضوع را همانند خلقت حوا از آدم در عالم اجرام می‌داند: «إِنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ مَبْدَعِ خَلْقٍ وَ هُوَ الْقَلَمُ الْأَعْلَى وَ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ مَحْدَثٌ سِوَاهُ وَ كَانَ مُؤَثَّرًا فِيهِ بِمَا أَحْدَثَ اللَّهُ فِيهِ مِنْ أَنْبِعَاتِ اللُّوحِ الْمُحْفُوظِ عَنْهُ كَأَنْبِعَاتِ حَوَا مِنْ أَدَمَ فِي عَالَمِ الْأَجْرَامِ لِيَكُونَ ذَلِكَ اللُّوحُ مَوْضِعًا وَ مَحَلًّا لِمَا يَكْتُبُ فِيهِ هَذَا الْقَلَمُ الْأَعْلَى الْإِلَهِيُّ» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۹). بدین‌سان، همانند آمیزش میان آدم و حوا، می‌توان میان دو جنبه فعال (قلم‌اعلی) و منفعل (لوح محفوظ) گونه‌ای آمیزش معنوی در نظر گرفت. در این صورت، موجودات عالم به مثابه فرزندان این آمیزش و پیوند پا به عرصه هستی می‌گذارند: «فَكَانَ بَيْنَ الْقَلَمِ وَ اللُّوحِ نِكَاحٌ مَعْنَوِيٌّ مَعْقُولٌ وَ اِثْرٌ حَسِيٌّ مَشْهُودٌ وَ مِنْ هُنَا كَانَ الْعَمَلُ بِالْحُرُوفِ الْمَرْقُومَةِ عِنْدَنَا وَ كَانَ مَا أَوْدَعَ فِي اللُّوحِ مِنَ الْأَثْرِ مِثْلَ الْمَاءِ الدَّافِقِ الْحَاصِلِ فِي رَحِمِ الْأُنْثَى...» (همان‌جا).

همان‌گونه که کلمات معمولی به منزله اجسام و پیکره‌هایی هستند و معانی را به منزله ارواح و نفوس خود در بر دارند، ارواح و نفوس موجودات نیز به منزله معانی کلماتی هستند که خداوند در آدمیان به ودیعه نهاده است (آملی، بی‌تا الف، جامع: ۵۲۵؛ ۵۴۹).

کلمات	←	جسم
معانی کلمات	←	روح
آمیزش لوح و قلم	←	ترکیب جنبه فعال و منفعل

دیوان وجودی الهی

ابن عربی در تمثیلی دیگر برای خداوند دیوانی وجودی تصویر می‌کند که صاحب آن کاتبی دارد. کاتب حضرت الهی، که بر اساس قرآن از شمارش هیچ امری، چه ریز و چه درشت، باز نمی‌ماند «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً» (کهف: ۴۹) همان امام مبین است. «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲). پس سردفتر دیوان وجودی الهی عقل اول، یعنی قلم اعلی و کاتب مبین همان لوح محفوظ است. البته در این دیوان پس از قلم اعلی کاتبان دیگری نیز با قلم‌های خود در مراتب گوناگون قرار دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۸۷).

ابن عربی به سخن پیامبر در حدیث اِسْرَاء اشاره می‌کند که «حتی ظهرت لمستوی اسْمَع فیه صریف الأقلام»، او کاتب اصلی (قلم اعلی) را نویسنده لوح محفوظ معرفی می‌کند، زیرا آن چه می‌نویسد ثابت است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود، اما کاتبان بعدی نویسندگان «لوح محو و اثبات» هستند: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹). «فالقلم الأعلى الذی بید رأس الدیوان لا محو فیه کل امر فیه ثابت و هو الذی یرفع الی الحق و الذی بأیدی الکتبه فیه ما یمحو الله و فیه ما یثبت...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۸۷).

ترتیب مملکت الهی

ابن عربی در تصویری دیگر از نحوه پیدایش و ظهور موجودات عالم و سرچشمه گرفتن آنها از صفات الهی، عالم را به سان مملکتی تصویر می‌کند که خداوند بر حسب اسم «الملک» (پادشاه) آن را نظام می‌بخشد. خداوند از میان بندگان خاص خویش ملائکه مهمین را برگزیده و به کار ذکر دائم خویش می‌گمارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۴). ملائکه مهمیه چنان در عبادت خدا و ذکر او غرق هستند که از آفرینش عالم و آدم خبر ندارند و لذا مأمور به سجده در برابر آدم نیز نبوده‌اند. «لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ» (انبیاء: ۱۹).

خداوند پس از ملائکه مهمین، از میان کروبیان حاجبی برگزید و به او علمی نسبت به خلق خویش آموخت و البته این علمی مفصل در عین اجمال بود. این ملک «ن» (نون) نامیده می‌شود.

نون از چنان آگاهی و دانشی برخوردار است که هیچ امری از وی پوشیده نیست و بنابراین سردفتر دیوان الهی است (آملی، بی‌تا ب: ۲۸۹-۲۹۰). پس از «نون» ملکی دیگر که مرتبه‌اش پایین‌تر از نون است به عنوان کاتب دیوان الهی مقرر گردید و «قلم» نامیده شد. خداوند برای قلم لوحی آفرید و به او فرمان داد تا هر آن‌چه تا روز رستاخیز روی می‌دهد، در آن بنگارد. بنابراین، قلم در برابر خداوند جایگاه دانش‌آموز نسبت به استاد را دارد و تنها علوم تفصیلی را که اراده الهی به آن تعلق می‌گیرد بر لوح می‌نگارد و جامه وجود می‌پوشاند. بنابراین، قلم تجلی علم و اراده الهی است در حالی که «نون» تنها تجلی علم الهی بود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۵):

الملك



ملائکه مهمیمة



نون (از میان کروبیان) حاجب و رأس دیوان الهی



قلم اعلیٰ (کاتب دیوان)



لوح محفوظ (کتاب)



کاتبان دیگر



لوح محو و اثبات



حقیقت محمدیّه و قلم الهی

ابن‌عربی معتقد است که آن‌چه در پیام انبیاء «قلم الهی» نامیده شده از دیدگاه‌های مختلف با نام‌های گوناگون توصیف می‌شود. بدین‌سان، اهل حکمت آن را «عقل اول فیاض» می‌نامند، و اهل لطایف و اشارات از آن به «حقیقت محمدیّه»، «حق مخلوق به» و «عدل» تعبیر می‌کنند و اهل کشف و اشاره آن را «روح قدسی» می‌خوانند. تعبیر قرآنی لوح محفوظ نیز از دیدگاه اهل ادراک و اشاره و مکاشفه همان نفس منفعله است که فیض عقل را می‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۴).

۱۲۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره بیست و پنجم، تابستان ۱۳۹۱

ابن ترکه، از شارحان مکتب ابن عربی، می‌گوید: «نخستین موجودی که از خداوند صادر می‌شود از آن جهت که خازن حفیظ است، عقل اول و از آن جهت که تدوین و نگارش کتاب هستی بر عهده اوست، «قلم اعلی» و از آن جهت که در اشیاء تصرف می‌کند «روح» نامیده می‌شود» (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۱۵). صدرالدین قونوی نیز قلم اعلی را روح عرش و سرّ روح آن را اسم «الرحمن» می‌داند و روح کرسی را نفس کلیه یا لوح محفوظ و سرّ روح آن را اسم «الرحیم» معرفی می‌کند (قونوی، ۱۳۷۱: ۵۷). دلیل ارتباط قلم اعلی با اسم «الرحمن» تأثیر عام و فراگیر آن از طریق عرش الهی است که همه کائنات را در بر می‌گیرد (فناری، ۱۳۷۴: ۵۱۰).

لوح و قلم از دیدگاه سنایی غزنوی

نظر به تقدم سنایی در ادبیات عرفانی و تأثیر فراوان وی در سامان یافتن دیدگاه عرفانی عطار، شاید اشاره‌ای کوتاه به کاربرد واژگان قرآنی لوح و قلم در آثار وی درامدی درخور برای بررسی دیدگاه عطار باشد. موارد کاربرد این واژگان در آثار سنایی بسیار است. برای نمونه او پیدایش آدم را به نگارش نقش او به دست صنع و قدرت تشبیه می‌نماید:

کـه تـوانـد نـگـاشـت در آدـم نـقـش قـلـم بـنـد نـگـار قـدم
(سنایی غزنوی، ۱۳۶۸: ۸۷)

افزون بر آدم، همه عالم نیز لوح تقدیر لطف و عنایت خداوند است:

از پی لطف و غایت کرمش کرده بر لوح قسمت قدمش
(همان: ۱۰۲)

سنایی کتاب تدوین (قرآن) را نیز مانند کتاب تکوین (عالم)، نمونه‌ای از تجلی لوح و قلم الهی می‌داند. او قرآن کریم را چنین توصیف می‌کند:

جـرّ و جـزـم وی از طـریـق قـدم لـوح مـحـفـوظ و سـرّ سـیر قـلم
(همان: ۱۸۲)

اما اوج کاربرد ویژه واژگان لوح و قلم در حدیقه سنایی را در توصیف مقام انسان کامل یا حقیقت محمدیه می‌بینیم. او پیامبر را چنین می‌ستاید:

شرف اهل حشر فتراکش بوده در مکتب حکیم و علیم
لوح محفوظ ملک ادراکش لوح محفوظ بر کنار مقیم
(همان: ۱۹۶)

بدین سان مقام انسان کامل از لوح محفوظ که نماد علم و حکمت پروردگار به شمار می‌آید، برتر است؛ زیرا او همه صفات حق تعالی را متجلی نموده و بر همه عالم اشراف دارد:
داده اشراف بر همه عالم مـر ورا کردگار لوح و قلم
(همان: ۱۹۶)

بررسی موارد کاربرد لوح و قلم در آثار سنایی روشن می‌سازد که هر چند او در بیان تمثیلی نحوه پیدایش موجودات عالم از این واژگان قرآنی بهره برده، اما برای آنها جایگاه جهان‌شناسانه ویژه‌ای تعیین نکرده و آنها را با عقل کل و نفس کل تطبیق ننموده است.

لوح و قلم از دیدگاه عطار نیشابوری

اساس جهان‌شناسی و سیر تکوین و ظهور موجودات در اندیشه عطار مبتنی بر جایگاه «نور محمدی» است. آفرینش عالم چیزی جز ظهور و تجلی صفات حق تعالی نیست و ظهور تام تنها در انسان کامل ممکن است. بنابراین، مقصود اصلی آفرینش نمایاندن اوست و پیدایش مراتب موجودات اعم از لوح و قلم و عرش و کرسی پس از او خواهد بود:

خواجۀ دنیا و دین گنج وفا صدر و بدر هر دو عالم مصطفی...
آفرینش را جز او مقصود نیست پاک‌دامن تر از او موجود نیست
آنچه اول شد پدید از غیب غیب بود نور پاک او بی‌هیچ ریب
بعد از آن، آن نور عالی زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم...
عرش و کرسی عکس ذاتش خاستند بس ملائک از صفاتش خاستند
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۱۵-۱۶)

بدین سان، جایگاه نور محمدی بر همه اشیاء تقدم دارد و به خاطر وی افلاک در وجود آمده‌اند: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ». تقدم نور محمدی بر آدم ابوالبشر نیز به همین معناست. «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ». این نور خلاق که همه اشیاء دیگر پرتوهای ذات و صفات او هستند، حقیقت انسان کامل یا نور محمدی است (ریتز، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۹۶).

در اندیشه عطار، قلم به واسطه اراده و حکم پروردگار به کار نگارش حقایق موجودات مشغول می‌شود و از آمیزش قلم با لوح است که امور عالم، چه نیک و چه بد، پدیدار می‌گردند:

گفت عیسی این همه از اصل کار در قلم آمد ز حکم کردگار
چون قلم با لوح شد آنجا پدید هرچه او می‌خواست شد زانجا پدید

نیک و بد برخاست یکسر از قلم تا بود اسرار از سرّ عدم
(همان: ۹۲)

انسان کامل تجلی‌گاه همه صفات الهی یا «کون جامع» است و گاه در ادبیات عرفانی با واژه‌های «آینه جهان‌نما»، «جام گیتی‌نما» و «جام جم» به آن اشاره می‌شود. تعبیر «جام جم» در آثار عطار کاربردهای گوناگونی دارد و به معنای عشق، عقل، حقیقت مطلق و دستاویز عاشق برای رسیدن به معشوق به کار رفته است و برخی از محققان معنای ویژه آن را «دل صاف و بی‌آلایش» دانسته‌اند (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ۱۳۵). عطار به صراحت جام جم را برتر از لوح محفوظ می‌داند و بدین سان، مرتبه وجودی آن را می‌توان با حقیقت انسان کامل یا «حقیقت محمدیه» مقایسه نمود، زیرا انسان کامل تجلی تام و کامل همه صفات الهی است و همه حقایق عالم را در بر دارد. بنابراین، نباید «جام جم» را با «لوح محفوظ» یکی پنداشت زیرا لوح محفوظ با مرتبه نفس کلی انطباق دارد که از تجلیات انسان کامل به شمار می‌آید. عطار در این باره چنین می‌سراید:

سخن می‌رفت دوش از لوح محفوظ نگره کردم چو جام جم نباشد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۲۹۴)

لوح و قلم در مصیبت‌نامه

به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران مصیبت‌نامه، پس از منطق‌الطیر، برجسته‌ترین اثر عطار است. اگر استحکام داستان سفر مرغان در منطق‌الطیر نبود به آسانی می‌توانستیم بگوییم که شاهکار فکری و ژرف‌ترین اثر عطار همین مصیبت‌نامه است. در این منظومه عطار به جهان‌هایی از تجربه عرفانی دست یافته است که در دیگر آثار او نیست، یا اگر باشد به این گسترش و ژرفا خود را نشان نمی‌دهد.

برخی از پژوهشگران مصیبت‌نامه را نقطه عطفی در توالی مثنویات عطار می‌بینند و آن را شرح مصیبت و اندوه سالکِ فکرت در جست‌وجوی حقیقت معرفی می‌کنند. البته مراد از سالکِ فکرت مانند «حی بن یقظان» ابن سینا، عقل استدلالی و بحثی نیست، بلکه روح است که عشق و ایمان را بیشتر از عقل و برهان مایه نیل به یقین می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۸۷-۸۸). علت رنج و اندوه سالک، افق محدود معرفت و شهود اوست. او در حالت دور افتاده از وجود مطلق، حیران است و تنها پس از فنا در اصل هستی (دریای جان) از این سرگشتگی رهایی می‌یابد (ریتر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۹۵).

قطره گر مؤمن بود گر می پرست
دایماً دریا چنان باشد که هست
نیک و بد در تو پدید آید همه
هم ز تو پاک و پلید آید همه
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

هر چند برخی از محققان گفته‌اند که عطار در بعضی از منظومه‌ها و به ویژه مصیبت‌نامه چنان در بیان معنا غرق بوده که به ساختار و منطق حکایات توجه چندانی ندارد (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۳۱) اما دیگران همه آثار (محبتی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۲۶) یا دست‌کم منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۴۰۳) را دارای ساختار کاملاً یکپارچه می‌بیند.

برخی از محققان با توجه به اهمیت کتاب مصیبت‌نامه، به مقایسه میان آن و کتاب فصوص‌الحکم ابن‌عربی پرداخته‌اند. برای نمونه، بدیع‌الزمان فروزانفر ضمن اشاره به تنظیم کتاب فصوص‌الحکم بر اساس اوصاف وجودی انبیا که با تعبیر «کلمه» مورد اشاره قرار گرفته است، فضل‌تقدم در این روش را از آن عطار در مصیبت‌نامه می‌داند. افزون بر این که در کتاب اخیر علاوه بر مراتب پیامبران، حقایق دیگر عالم غیب و شهادت نیز تبیین شده است (فروزانفر، ۱۳۷۴: ۴۰۲-۴۰۳). ساختار کیهان‌شناسی عطار در مصیبت‌نامه کمابیش یادآور آراء نوافلاطونی است و بر مبانی حکمت طبیعی زمان وی که عمدتاً برگرفته از آثار دانشمندان یونانی بود، استوار است، اما محتوای آن بر پایه حکمت توحیدی دین اسلام قرار دارد که بر مبنای آن عالم چیزی جز ظهور صفات و اسماء الهی نیست (ریتر، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۹۷).

عطار جایگاه جهان‌شناسانه لوح و قلم را در مصیبت‌نامه بیش از دیگر آثار خود تبیین کرده است. مصیبت‌نامه سلوک سالک فکرت در چهل مقام را نشان می‌دهد. سالک فکرت در مقام هشتم و نهم به پیشگاه لوح و قلم می‌رود. عطار لوح را با تعبیرهای «قابل آیات»، «حامل الفاظ معنی‌دار» و «نقش‌بند حکم دیوان ازل» توصیف می‌کند:

...لوح را گفت ای همه ریحان و روح
نیست هم تلویح تو در هیچ لوح
قابلی آیات پر اسرار را
حاملی الفاظ معنی‌دار را
نقش‌بند حکم دیوان ازل
جمله نقاشی علم و عمل
تا ابد پیرایه ذات تو ساخت
جمله اسرار آیات تو ساخت
هرچه رفت و می‌رود در هر دو کون
یک به یک پیداست بر تو لون لون
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۱۴)

هم‌چنین، پیر لوح محفوظ را برای سالک فکرت «تجلی علم حق تعالی» معرفی می‌کند که همه نیکی‌ها و بدی‌ها در آن نقش بسته است:

پیر گفتش «لوح محفوظ اله»
هرکجا در علم اسراری نهانست
نقش محنت هست و نقش دولت است
کار بی‌علت از آنجا می‌رود
عالم علم است و نقش پیشگاه
لوح را در عکس او نقشی چنانست
هرچه هست آن جایگه بی‌علت است
محنت و دولت از آنجا می‌رود
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

سالک فکرت در مقام نهم به پیش قلم می‌رود. او قلم را با تعبیرهایی نظیر «منشی اسرار»، «ناقد گفتار و کردار»، «نخستین استاد اسرار قدم»، «ملهّم لوح دل» و «نقاش غیب» توصیف می‌نماید:

گفت ای منشی اسرار آمده
ای به وقت کودکی همچون مسیح
قوس قدرت را تویی زه لاجرم
حق تعالی هم به تو تعلیم داد
اولین استاد اسرار قدم
در حقیقت بی‌مجاز و عیب و ریب
ناقد گفتار و کردار آمده
هم معزّ و هم متین و هم فصیح
گشت نازل زین سبب نون و القلم
هم ز قدرت «احسن التقویم» داد
تو شدی موجود از کتم عدم ...
ملهّم لوح دلی نقاش غیب
(همان: ۲۲۰)

پیر نیز به سالک فکرت می‌گوید که قلم مظهر قدرت حق تعالی است:

پیر گفتش هست در حضرت قلم
ذره‌ای با ذره‌ای گر کار داشت
رای قدرت کاربخش بیش و کم
نقش آن نوک قلم داند نگاشت
(همان: ۲۲۱)

اصل ظهور صفات و اسماء الهی در عالم را می‌توان تجلی کلمه «کن» دانست. کلمه «کن» واسطه فیض الهی است و می‌توان حق را باطن و خلق را ظاهر آن دانست. حال اگر ساختار عالم را همچون کتابی شامل حروف و کلمات وجودی تصور کنیم این نقش وجودی از آن لوح و قلم خواهد بود. بدین سان در تکمیل طرح برخی از محققان (محبّتی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۷۲۹)، می‌توان رابطه‌ی ظاهر و باطن را علاوه بر وجود لفظی در وجود کتبی نیز تصویر نمود.

ظاهر: خلق / پیکر / کلمه (کن) / کتاب (متن)
باطن: حق / جان / معنا (مدلول) / محتوای متن

انعکاس ذات و صفات جان

سالک فکرت در مقام چهلم به پیش «جان» می‌رود و در این مقام می‌بیند که اصل همه مراتب وجودی در عالم هستی «جان» است. در اینجاست که شاهد نقطهٔ اوج جهان‌شناسی عطار هستیم:

گفت هر چیزی که پیدا و نهانست
جمله آثار جان افروز جانست
در جهان آثار جان بینم همه
پرتو جان و جهان بینم همه
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۴۴۱)

اصل جان، نور مجرد، انسان کامل یا نور محمدی است:

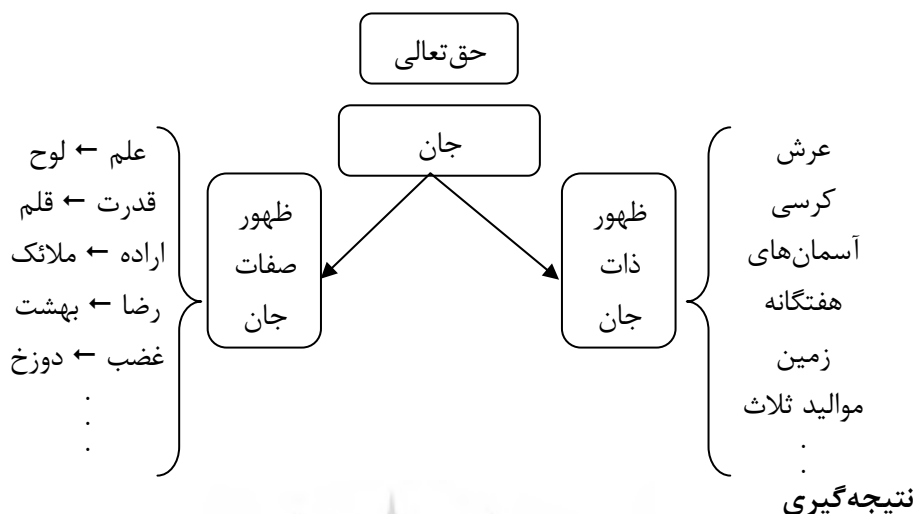
اصل جان نور مجرد بود و بس
یعنی آن نور محمد بود و بس
(همان جا)

اما جان، ذاتی دارد و صفاتی؛ ذات جان در عرش (فلک اقصی)، کرسی (فلک ثوابت)، آسمان‌های هفتگانه، عناصر عالم ارضی و موالید ثلاث (جماد، نبات و حیوان) متجلی می‌شود:
بود جان را هم صفت ذات نیز
هر دو چون جان هم گرامی هم عزیز
ذات چون در تافت شد عرش مجید
عرش چون در تافت شد کرسی پدید
(همان: ۴۴۲)

صفات جان نیز گوناگون است و هر یک به صورتی تجلی می‌یابد. علم به صورت لوح محفوظ، قدرت به صورت قلم و اراده به شکل ملائکه ظاهر می‌شوند:

ذات جان را هم صفاتی بود نیز
لاجرم از علم و قدرت شد عزیز
شد ز علمش لوح محفوظ آشکار
شد قلم از قدرتش مشغول کار
چون ارادت را بسی سیر جمله بود
هم ملائک بی‌عدد هم جمله بود
(همان جا)

به این ترتیب، می‌توان طرح جهان‌شناسی عرفانی عطار را به شکل زیر ترسیم نمود:



۱. تبیین جهان‌شناختی ابن عربی و عطار نیشابوری به عنوان دو نماینده برجسته عرفان در باختر و خاور عالم اسلامی از چند سرچشمه اصلی سیراب شده است که عمده آنها عبارت‌اند از: ۱- متون دینی و به ویژه آیات قرآن، ۲- قواعد عقلی و اصول حکمی، ۳- شهود مستقیم حقایق و دریافت باطنی آنها و ۴- مبانی علمی و علوم طبیعی رایج زمان.

۲. قرآن ایجاد موجودات را به امر و اراده الهی منوط می‌سازد که از طریق کلمه «کن» حقایق وجودی را محقق می‌سازد. هم‌چنین، در بیان تمثیلی دیگر، قرآن عالم را کتاب تکوینی خداوند و موجودات آن را کلمات و آیات آن کتاب معرفی می‌کند، به گونه‌ای که اگر تمام دریاها مرکب و همه درختان قلم شوند آن کلمات پایان نمی‌پذیرند. همین تمثیل قرآنی انگیزه تأکید عارفان بر نقش قلم و لوح الهی به عنوان لوازم نگارش سطور و کلمات کتاب تکوین گشته است.

۳. عقل و اصول عقلانی از سرچشمه‌های مهم تبیین جهان‌شناختی عرفانی است. هرچند همیشه نگرش عرفانی، هم‌چون رقیبی برای دیدگاه فلسفی، بر محدودیت عقل و استدلال در شناخت حقیقت اصرار می‌ورزد و بر کشف و شهود تأکید دارد، اما نمی‌تواند خلاف عقل و اصول عقلانی باشد. یکی از این قواعد و اصول عقلانی قاعده الواحد است: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که بر مبنای آن پیدایش معلول‌های بی‌شمار به طور بی‌واسطه از علت واحد بسیط ممکن نیست و موجودات در سلسله مراتبی از واحد به کثیر گسترش می‌یابند. در جهان‌شناسی عطار و

ابن‌عربی حقیقت محمدیه به عنوان تجلی‌گاه همه صفات خداوند، واسطه ظهور و پیدایش موجودات است. جایگاه مهم لوح و قلم در جهان‌شناسی عرفانی نیز به خاطر ایفای همین نقش واسطه فیض بودن است.

هم‌چنین، پذیرش این حکم عقلی که در هر فعلی دو جنبه فعال و منفعل وجود دارد، باعث شده که در فعل آفرینش و تدوین کتاب هستی دو جنبه فعال و منفعل منظور گردد و جنبه نخست با قلم و جنبه دوم با لوح تطبیق گردد و ترکیب آنها به صورت ازدواجی معنوی نمادین شود.

۴. درست است که ابن‌عربی و عطار به عنوان دو عارف، تنها ملاک اعتبار مدعیات خویش را شهود درونی و شناخت قلبی می‌دانند، اما در مقام تبیین مسائل جهان‌شناختی به مقبولات طبیعی و علمی زمان خویش نیز توجه داشته‌اند. بدین سان، آنان تلاش نموده‌اند تا دیدگاه‌های خویش را با هیئت بطلمیوسی و نظریه افلاک سازگار نمایند. به همین دلیل، آنان به موازات تبیین نقش لوح و قلم به تعیین نسبت جایگاه آنها با عرش (فلک نهم)، کرسی (فلک هشتم)، و دیگر اجزای جهان‌شناسی قدیم پرداخته‌اند، هر چند دیدگاه آنان در این موارد کاملاً یکسان نیست.

در پایان بر پاره‌ای از نقاط اشتراک و تفاوت میان تبیین جهان‌شناختی عطار و ابن‌عربی انگشت تأکید می‌نهمیم:

همانندی‌ها

۱. بهره‌گیری از مفاهیم و اصول قرآنی در ارائه الگوی جهان‌شناسی.
۲. استفاده از زبان تمثیلی به عنوان یگانه راه تبیین امور ماوراء طبیعی.
۳. به‌کارگیری روش تفسیر تمثیلی در مورد آیات قرآن. این روش در مورد واژه‌های لوح و قلم، به تعبیر آنها در معنای وجودشناختی و مابعدطبیعی می‌انجامد.
۴. تأکید بر اشارات قرآن در خصوص همانندی عالم هستی با کتاب و تشبیه موجودات آن به حروف، کلمات و آیات آن کتاب.
۵. توجه به اصول عقلی و مبانی حکمی مانند قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».
۶. تطبیق الگوی جهان‌شناختی و ترتیب آفرینش موجودات عالم با دیدگاه علمی زمان (طبیعیات قدیم و نظریه افلاک).

۷. توجه به جایگاه انسان کامل یا حقیقت محمدیه به عنوان تجلی‌گاه همه صفات و اسماء الهی در تبیین علت ظهور موجودات عالم.
۸. بهره‌گیری از برخی تمثیل‌های مشترک مانند تمثیل دیوان الهی برای نمادین ساختن نحوه نگارش سطور کتاب عالم و نیز آمیزش معنوی لوح و قلم برای اشاره به لزوم ترکیب جنبه فعال و منفعل در ظهور امور عالم.

تفاوت‌ها

۱. عطار به نحوی دقیق‌تر به تفکیک میان ذات و صفات جان و نقش هر یک در پیدایش امور عالم پرداخته است، در حالی که ابن عربی در ارائه الگوی جهان‌شناختی خویش ذات و صفات را از یکدیگر تفکیک نمی‌کند.
۲. عطار با تفکیک میان ذات و صفات جان، عناصر مربوط به طبیعیات زمان خود (عرش، کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه) را از مفاهیم قرآنی مانند لوح و قلم و ... جدا نموده است. به این ترتیب، درامیختگی جهان‌شناسی او با هیئت قدیم کمتر است. هم‌چنین، دیدگاه او با الگوی عقول ده‌گانه و افلاک نه‌گانه قدری تفاوت دارد. در مقابل، دیدگاه ابن عربی در این مورد، هم با دیدگاه رایج نوافلاطونی درباره عقول و نفوس تشابه بیشتری دارد و هم با نظریه رایج آن زمان درباره افلاک پیوند محکم‌تری دارد.
۳. در دیدگاه ابن عربی بیشتر بر نقش انفعالی لوح و همانندی آن با نفس کلی تأکید شده و صفت علم در «نون» و «قلم» ظاهر می‌شوند. اما در اندیشه عطار، لوح تجلی صفت علم است و شاید از این جهت نقش برتری دارد.
۴. در عرفان ابن عربی و شارحان وی، قلم مظهر صفت اراده الهی است اما عطار آن را مظهر صفت قدرت معرفی می‌کند. ابن عربی دست (یمین) را نشان قدرت خدا می‌داند و به تعبیر او این قلم (دست) است که حقایق موجودات در علم اجمالی (نون) را در صحیفه عالم (لوح) به تفصیل می‌کشد.
۵. در عرفان ابن عربی و به ویژه شارحان او گاه مرتبه قلم با حقیقت محمدیه و عقل اول یکی دانسته شده اما در آثار عطار قلم تجلی صفت قدرت «جان» یا «نور محمدی» است. عطار افزون بر نقش کتابت بر جایگاه تعلیمی قلم (استاد اسرار قدم) و تصویرگری (نقاش غیب) او نیز تأکید می‌کند.

منابع

- آملی، سیدحیدر (بی تا الف) جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی فرهنگی.
- (بی تا ب) المقدمات من نص النصوص، تهران، توس.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۷۸) شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (بی تا) الشفاء، الإلهیات، قم، مکتبه آیة الله المرعشی.
- (۱۳۶۷) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- (۱۳۳۱ هـ. ق الف) التدریبات الالهیه، هلند، لیدن.
- (۱۳۳۱ هـ. ق ب) عقله المستوفر، هلند، لیدن.
- (۱۴۲۲ق) تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشرف‌زاده، رضا (۱۳۷۳) تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، تهران، اساطیر.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸) صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲) دیدار با سیمرغ، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱) شرح نصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۱) محیی‌الدین ابن‌عربی، تهران، دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴) عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکائی، تهران، هرمس.
- ریتز، هلموت (۱۳۷۹) دریای جان، ۲ جلد، ترجمه خوبی و بایبوردی، تهران، الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) صدای بال سیمرغ، چاپ دوم، تهران، سخن.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد ابن آدم (۱۳۶۸) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- شبه‌ستری، شیخ محمد (۱۳۶۱) گلشن راز، تصحیح صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۴) منطق‌الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، تهران، علمی فرهنگی.
- (۱۳۸۰) اشترنامه، به کوشش مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۳۸۴) دیوان عطار، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.
- (۱۳۸۶) مصیبت‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۴) شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فتاری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴) مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱) مفتاح الغیب، تهران، مولی.
- کربن، هانری (۱۳۸۳) تخلیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
- محبتی، مهدی (۱۳۸۸) از معنا تا صورت، تهران، سخن.