



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 1, No.52, Spring & Summer 2024, pp. 161-177

Received: 31/12/2023 Accepted: 18/11/2024

A Comparative Analysis of the Components of the Nature of Love in Ibn Arabi's Treatise 'La Yu'awwal Alayhi' and Khwāja Nasir al-Din Tusi's 'Awsāf al-Ashrāf

Mohammad Shirvani *

Ph.D. in Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran
mohammad18860@yahoo.com

Rouhollah Souri

Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran
souri@khu.ac.ir

Abstract

Love and longing are among the most profound and universal human experiences, intricately linked to our understanding of knowledge. The emergence, persistence, intensity, and fragility of love are all influenced by this knowledge. However, when viewed through the lens of ontological phenomenalism—the foundational principle of theoretical mysticism—love takes on a different significance.

Ibn Arabi, a prominent Muslim mystic, articulates a unique conception of love as it relates to expansive existence and personal unity. He posits that love signifies a connection to absolute existence within the framework of conditional existence. In this perspective, the lover perceives their beloved as a conditional being; yet, in every act of love and pursuit, it is the true and essential beloved that is fundamentally desired.

In his treatise "La Yu'awwal Alayhi", Ibn Arabi explored themes that warrant deep consideration, often from a mystical and meaning-oriented viewpoint. In contrast, Khwāja Nasir al-Din Tusi, in the opening chapters of "Awsāf al-Ashrāf", offered insights on the nature of love that both diverge from and resonate with Ibn Arabi's views. Tusi employed a quasi-dialectical framework to interpret the reality of love, emphasizing its indefinability due to its elusive nature.

Keywords: Love and Affection, God and Human, Ibn Arabi, Khwāja Nasir, Unity of Existence.

* Corresponding author

Shyrwany, M., & Souri, R. (2024). A comparative analysis of the components of true love in the treatise of Mikhavol against Ibn Arabi and the description of Khawaja Nasirtousi. *Research on Mystical Literature*, 18(1), 161-177.
2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2024.140283.1813

Introduction

The nature of humanity's relationship with the Almighty can be understood in various ways. Some approach God with a mercantile mindset, others with fear, and still others with love. The latter signifies a desire for God purely for His own sake, rather than for any material or coercive reason. This perspective can extend beyond the divine to encompass anything that brings human tranquility—seeking all things for their intrinsic value rather than their extrinsic benefits. Everything possesses an inherent quality that warrants appreciation; nothing should be desired merely as a means to an end though all things can have their effects. In contemporary theological discourse, this notion can be interpreted as presence and sincerity.

In this context, purity involves engaging with each entity in its entirety. One should not fixate on the effects that arise from encountering a phenomenon; this understanding captures the essence of love, presence, and sincerity. Thus, not only acts of worship and prayer, but all experiences require genuine presence to yield true benefit. When an individual can focus on the encounter itself and derive joy and value from the relationship rather than its peripheral gains, this is the essence of love and affection.

The love that Ibn Arabi described aligned closely with this understanding. One should neither pursue the beloved nor the benefits associated with that love; instead, one should immerse themselves in the experience of love itself. Consequently, love can also be superficial or misguided; love rooted in expectations, demands, or benefits fails to nurture true contentment, satisfaction, and joy.

Materials & Methods

From a methodological standpoint, this study drew on the theories of Ibn Arabi and Khwāja Nasir to explore the nature of love, encompassing its ideological, personal, and textual dimensions.

Research Findings

While Ibn Arabi's perspectives on love were undoubtedly appealing, Khwāja Nasir's views tended to be more practical and realistic, aligning with the principles of pragmatism, which regard statements as components of truth. Notably, there was considerable agreement between Ibn Arabi and Khwāja Nasir, particularly in their belief that true connection and love involve the lover transcending their own self to embrace the essence of the beloved. It is important to note that, for the true lover, the expression of love should focus solely on the beloved. To truly understand love, the lover must be willing to sacrifice superficial desires in favor of deeper, more profound yearnings.

Discussion of Results & Conclusion

Ibn Arabi's views on love were distinctly humanistic, monotheistic, and focused on interpersonal relationships, whereas Khwāja Nasir presented a perspective that was extra-human, God-centered, and also monotheistic. From Ibn Arabi's standpoint, humanity was seen as an objective entity, while Khwāja Nasir viewed humanity as a pathway to the divine. This distinction appeared to stem from Ibn Arabi's mystical paradigm and Khwāja Nasir's theological framework although some scholars had attempted to categorize Khwāja as a mystic, particularly in this work. In the mystical tradition, individuals are often regarded as so close to God that they can be seen as equivalent to Him, reflecting His omnipresence and permanence. While theoretical mysticism seeks to address the duality between the essence and manifestation of existence, the emphasis on humanity is articulated in such a compelling and repetitive manner that it leaves little room for other considerations. In contrast, the theological perspective maintains a significant distinction between the Creator and the created. Here, the devotee aims to forge a connection with the divine, navigating a duality between the lover and the beloved, which the lover strives to transcend. Ultimately, the Self seeks to draw closer to the Beloved.


نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۵۲، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص. ۱۶۱-۱۷۷

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۸

مقاله پژوهشی

واکاوی تطبیقی مؤلفه‌های ماهیت حب در رساله لایعول علیه ابن عربی و اوصاف الاشراف خواجه نصیر طوسی

محمد شیروانی* ، دکتری رشته فلسفه و کلام دانشکده الاهیات دانشگاه قم و سطح ۴ حوزه علمیه قم، ایران

mohammad18860@yahoo.com

روح‌الله سوری، استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

souri@khu.ac.ir

چکیده

یکی از احوالات بنیادین و فراگیر انسان، حب و شوق است که وابستگی شدیدی با معرفت دارد. به عبارت دیگر، حدوث، ابقاء و شدت یا ضعف محبت به میزان معرفت فرد بستگی دارد؛ اما محبت با توجه به ادله نمودانگاری هستی که خاستگاه اصلی مبانی عرفان نظری است، معنایی عمیق‌تر می‌یابد. ابن عربی، یکی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان، با توجه به وجود منبسط و وحدت شخصی، برای عشق تعریفی ارائه می‌دهد که در آن، عشق به معنای تعلق به وجود مطلق در متن وجود مقید است. به عبارت دیگر، عاشق می‌پندارد که محبوب او وجود مقید است؛ اما در حقیقت، در هر طلب و حبی، مطلوب و محبوب حقیقی و بالذات است که مورد خواست واقع شده است. وی در رساله لایعول علیه به مؤلفه‌هایی می‌پردازد که در آن اعتبار و اعتنا به برخی امور، به نوعی نگاهی عرفانی و معناگرایانه دارند. خواجه نصیر طوسی در اوصاف الاشراف با نگاهی دیگر به فصول ابتدایی به موضوع عشق می‌پردازد که با دیدگاه ابن عربی، همسانی‌ها و تفاوت‌هایی دارد. خواجه نصیر با تأکید بر تعریف ناپذیری عشق به سبب معدومیت آن در یک بستر دیالکتیک گونه، به تفسیر حقیقت عشق روی آورده است. نگارندگان در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای سعی در تحلیل و بسط دیدگاه‌های خواجه نصیر و ابن عربی درباره عشق دارند.

واژه‌های کلیدی:

عشق و حب، خداوند و انسان، ابن عربی، خواجه نصیر، وحدت وجود.

* مسؤل مکاتبات

شیروانی، محمد، سوری، روح‌الله. (۱۴۰۳). واکاوی تطبیقی مؤلفه‌های حب حقیقی در رساله لایعول علیه ابن عربی و اوصاف الاشراف خواجه نصیر طوسی. پژوهش‌های ادب عرفانی. ۱۸ (۱): ۱۶۱-۱۷۷.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpl.2024.140283.1813

۱- مقدمه

کیفیت ارتباط انسان با خداوند متعال به گونه‌های متنوعی تصویرپذیر است؛ برخی تاجرانه، برخی خایفانه و برخی عاشقانه خدای خویش را می‌جویند، درحالی که عده‌ای دیگر از سر تطمیع و تهدید خداوند را نمی‌خواهند؛ بلکه از او تنها خود او را خواهند و این نوع از تعامل با هر چیزی است که می‌تواند آرامش انسان را تأمین کند. به این معنا که باید هر چیزی را برای ذات آن طلب کرد و نه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به طلب دیگری، یعنی هر چیزی جنبه‌ی فی‌نفسه دارد؛ نه جنبه‌ی فی‌غیره. هیچ امری نباید برای دستیابی به طلبی دیگر، مورد خواست واقع شود، اگرچه قطعاً دارای آثاری است. این بیان در گفتمان الاهیاتی نوین می‌تواند تفسیری از حضور و اخلاص باشد. خلوص به این معنا است که در مواجهه با هر امری با تمامیت حاضر همان امر باید همراه شد، یعنی نباید به آثار برآمده از مواجهه یا پدیده توجه کرد و این همان عشق و حضور و اخلاص است. از این رو، هم عبادات و نماز و هم هر طلب دیگری برای بهره‌وری حقیقی، نیازمند حضور است. انسان اگر بتواند به خود توجه کند و لذت و منفعت را در ارتباط با خود بیابد و نه حواشی و حوالی آن، به حقیقت عشق و محبت دست یافته است.

این ادعا همخوانی بسیاری با ذهن آگاهی^۱ دارد. ذهن آگاهی فرآیندی روان‌شناختی است که فرد را قادر می‌سازد به‌طور خودخواسته و به دور از قضاوت، بر تجربیات زمان حال تمرکز کند. در تعریفی ساده‌تر، ذهن آگاهی، آگاهی از اینجا و اکنون است. ذهن آگاهی به معنای بودن در لحظه، با هر آنچه اکنون هست؛ بدون قضاوت و بدون تعبیر و تفسیر است. این یعنی، تجربه‌ی واقعیت محض، بدون توضیح و هشجاری لحظه‌به‌لحظه (Moment-by-moment awareness) همان چیزی که در اشعار مولوی به زیبایی بیان شده است:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

(مولوی، ۱۳۹۹، دفتر سوم، ص. ۶۷)

عشقی که ابن‌عربی توصیف می‌کند، تطابق چشمگیری با توضیح ارائه‌شده دارد. به عبارت دیگر، در این نوع عشق، هدف نه معشوق و نه منافع برآمده از اوست؛ بلکه غرق شدن در خود عشق است. از این رو، عشق می‌تواند هم باطل و هم حرام باشد. عشقی که بر پایه منافع، انتظار و توقع بنا شده است، از ایجاد خرسندی، رضایت‌مندی و خوش‌آیندی عاجز است. خواجه‌نصیر، پیوستگی میان عشق و تسلیم را ضرورت زیست عاشقانه معرفی می‌کند. در این نگاه، تسلیم را می‌توان معادل نفی منفعت‌گرایی در عشق دانست.

تعریف عشق واجد حدود ذاتی نیست؛ زیرا عشق نیز همچون وجود، مفهومش در غایت ظهور و در غایت خفاست. ابن‌عربی عارف مسلمان، درباره عشق این چنین نظر داشت که اگر بخواهیم عشق را تعریف کنیم، در همان حد و حدود رسمی و لفظی باقی خواهیم ماند. در واقع، آن کس که مدعی تعریف عشق است، پیداست که آن را نشناخته است. در حقیقت، عشق همواره در پس پرده نهان است و هر کس به تصور خود یا به تجربه محدود بشری خود از آن سخن می‌گوید. هر چند از هر زبانی که بشنویم نام‌مکرر به نظر خواهد آمد (ابن‌عربی، ۱۳۶۷، ص. ۶۴).

شیخ اشراق در تبیین ریشه لغوی کلمه عشق می‌گوید: «عشق را از عشقه گرفته‌اند». تشبیه عشق به گیاهی پیچنده که

^۱ . Mindfulness

شیره درخت را می‌مکد، طرز تلقی او را از ماهیت عشق روشن می‌سازد. عشقه، گیاهی است که در باغ پدید آید و در بن درخت، اول بیخ در زمین سفت کند، پس سر بر آورد و خود را در درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فرا گیرد، و چنان کشد که نم در میان درخت نماند و هر غذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد به تاراج می‌برد تا آن‌گاه که درخت خشک شود.

جامی عشق را حقیقتی می‌داند که کل عالم و موجوداتش را به سوی خدا می‌کشاند و انسان را به سمت خدا می‌برد. به این حقیقت، حب، ودّ و یا مهر می‌گویند. از دیدگاه جامی، حقیقت عشق جنبه فوق طبیعی و روحانی دارد و حقیقتی ازلی و الهی است (جامی، ۱۳۹۲، ص. ۹۵۴).

در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش مقایسه تطبیقی، به بررسی و تحلیل مفهوم عشق در نظام فکری ابن عربی که رویکردی عرفانی دارد و خواجه نصیر که بیش از دیگر پارادایم‌ها، نگاهی فلسفی و کلامی دارد، پرداخته شده است. هدف از این پژوهش، شناسایی نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های این دو اندیشمند بزرگ درباره مفهوم عشق و تبیین جایگاه این مفهوم در نظام فکری هر یک از آنها است.

۱-۱ پیشینه تحقیق

باتوجه به فقدان پژوهشی تحلیلی - توصیفی که به مقایسه تطبیقی مفهوم عشق در رساله لایعول علیه ابن عربی و اوصاف الاشراف خواجه نصیرالدین طوسی بپردازد، ضرورت انجام چنین پژوهشی بیش از پیش احساس می‌شود. رحیمیان (۱۳۸۹) در کتاب دامگه سلوک، ترجمه و شرح توصیفی فرازهایی از رساله مالایعول علیه را آورده است؛ اما به بسط تفصیلی مسئله حب پرداخته است. رضانی (۱۳۹۱) نیز در کتاب نهاییه الاشراف فی اوصاف الاشراف به شرح تمامی فرازهای اوصاف الاشراف می‌پردازد؛ اما سخنی از تطبیق با مبانی ابن عربی یا برجسته‌سازی ماهیت عشق نشده است.

۱-۲ واژه‌شناسی: عشق

درباره معنای لغوی عشق، نکات متعددی بیان شده است. یکی از این نکات، «اشتقاق عشق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درخت پیچد و درخت را بی‌بر و خشک و زرد گرداند؛ همچنین عشق، درخت وجود عاشق را در تجلی جمال معشوق محو گرداند تا چون ذلت عاشقی برخیزد، همه معشوق ماند و عاشق مسکین را از آستانه نیاز، درمسند ناز نشانند و این نهایت مراتب محبت است». واژه «عشق» واژه‌ای غیردینی است که استعمال آن را نخستین بار به عبدالواحد بن زید و بایزید بسطامی نسبت می‌دهند.

تعریف دقیق حب و عشق، از دیرباز یکی از چالش‌های مهم در ادبیات و فلسفه بوده است. اموری که جنبه وجودی آنها قوی‌تر از جنبه ماهوی‌شان است و به سبب تضعیف حدود و رسوم، تعریف جنس و طبقه‌بندی آنها دشوار است. عشق هم مانند علم، از سنخ وجود است؛ از این رو برای تعریف آن باید به سراغ تعاریف شرح‌الاسمی رفت. ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه، عشق را اصل هستی می‌داند و به همین دلیل، ناتعریف‌پذیری آن برای وی بدیهی است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۳۲۳).

شاید به همین دلیل است که عارفانی همچون غزالی، به جای تعریف عشق، نتایج و آثار آن را توصیف کرده‌اند. عشق

در عرفان اسلامی به عنوان یکی از مفاهیم مهم و کلیدی به شمار می‌آید و «برترین مقصد مقامات و قله عالی مراحل» شناخته می‌شود. ابن عربی معتقد است که تعریف عشق، نشانه‌ای از عدم شناخت واقعی آن است و عشق را همچون نوشیدن بی سیراب شدن توصیف می‌کند.

این تشبیه به جمله معروف بایزید بسطامی شباهت دارد که می‌گوید: «مرد آن کسی است که دریاها را جرعه جرعه بنوشد، درحالی که زبانش هنوز از تشنگی از دهان بیرون و بر سینه‌اش افتاده باشد» (عطارد نیشابوری، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۹). معشوق حقیقی واجد اوصافی است که در دیگر محبوب‌ها یافت نمی‌شود. این اوصاف مانند فراگیری، ماندگاری، اصالت و کمال بالذات است. به این معنا که تنها جناب وجود محض است که همه جا و همه وقت هست و دارایی‌هایش اصیل و بالذات است، یعنی بالغیر نیست و همه کمالات را هم دارد. از این رو، عاشق عاقل وقتی بتواند با چنین معشوقی مصاحبت داشته باشد به سراغ محبوب‌هایی که ماندگاری و اصالت ندارند نمی‌رود؛ چراکه وابستگی به موجودات ناپایدار، نشانه نابخردی است.

شاید به همین دلیل است که شمس مغربی با شنیدن بی‌بی با این مضمون جهانش دگرگون شد. وی در کتاب دیوانش می‌نویسد، روزی در شهر می‌گذشت که دید و شنید که دیوانه‌ای این چنین زمزمه می‌کند:

چنین معشوقه‌ای در شهر وانگه دیدنش ممکن هر آنک از پای بنشیند به غایت بی‌هنر باشد

می‌توان ادعا کرد که عرفان، نسبت به سایر نهادهای انسان‌شناختی، بیش از همه به تعریف و تبیین عشق پرداخته است؛ چراکه ظاهراً بین عشق و معنا تلازم برقرار کرده و معنا و عرفان را هم کنار هم نهاده است. از این رو، بیش از دیگر نحله‌های فکری، ترجمان عشق را به عارفان واگذارده است؛ چراکه آنها در علم النفس انسانی بیش و پیش از روان‌شناسان پیشتاز و پیشگام بوده‌اند.

از جمله نخستین اندیشمندانی که به‌طور جدی به بررسی ماهیت عشق عرفانی پرداخته‌اند، می‌توان به شقیق بلخی، سمون محب و منصور حلاج اشاره کرد. برخی از پژوهشگران نیز با انتساب نظریه دیالکتیک عشق به ابن عربی درباره‌ی وی چنین گفته‌اند: «ابن عربی یکی از کسانی است که تحلیل پدیده‌های عشق را به حد نهایی رسانده است» (کرین، ۱۳۹۱، ص. ۸۱). ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه به تفصیل درباره‌ی حب سخن گفته است. او انسان را موجودی توصیف می‌کند که اغلب دارای «معشوق نامعین» است؛ حالتی مجهول که انسان نمی‌داند به چه کسی، در چه کسی و به چه انگیزه‌ای شیفته و شیدا شده است (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۳۱۸). وی همچنین، به مفهومی به نام «عشق العشق» اشاره می‌کند. در این نوع عشق، خود عشق به عنوان هدف اصلی مطرح می‌شود و هر متعلقی در آن باید محو و حذف شود.

با تأمل در اندیشه‌های ابن عربی می‌توان دریافت که وی عشق را یک فرایند تدریجی نمی‌داند؛ بلکه یک جهش ناگهانی ندانسته و ناخواسته درونی معنا می‌کند که برای انسان‌های راستین روی می‌دهد. از آنجا که انسان در مسیر صلاح، مهر و خرسندی گام برمی‌دارد، این تجربه همچون نوری مجهول و جذاب، ناگهان در دل انسان روشن می‌شود و او را شیفته و والۀ خود می‌سازد. این نور که حالت فزاینده‌ی دارد، هم فرحناک است و هم دردناک، هم بوی فراق می‌دهد و هم بوی وصال، هم انسان را می‌راند و هم به سوی خود می‌کشد و در عین حال که نفرینش می‌کند، او را می‌نوازد؛ چنان که این نور، یک حالت پارادوکسیکال جذاب و تعریف‌ناشدنی دارد.

شاید به همین سبب است که ابن عربی، عقل و عشق را در عرض یکدیگر قرار می‌دهد و می‌گوید: «خیری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۲۳۴). یا آنجا که عقل را حیرت سوز و عشق را حیرت ساز معنا می‌کند و می‌گوید: «عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد، درحالی‌که از اوصاف عشق، گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت هم با عقل ناسازگار است؛ زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۱۷۶).

همچنین، او معتقد است: «عقل سخن می‌گوید؛ اما جنون عشق، لال است» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۲۳۰). براساس این دیدگاه، می‌توان عقل را نماینده تقاضا و عشق را نماینده تماشا دانست.

وی باتوجه به مبانی وحدت شخصی وجود که حکایت از یگانه‌انگاری عالم دارد، دوئیتی میان محب و محبوب قائل نیست. او معتقد است که هر محبی از جنبه‌ای محبوب و از جنبه دیگر محب است. در موجودات، جز خودش را دوست نمی‌دارد. او در هر معشوقی بر چشم هر عاشقی، ظاهر است (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۷۶).

می‌توان ادعا کرد که یکی از مهم‌ترین محررات عشق در نگاه ابن عربی، منفعت‌گرایی عاشق از عشق یا معشوق است. این دیدگاه با داستان‌هایی مانند همراهی ایاز با سلطان محمود، ریخته‌شدن جواهرات و همراهی مستمر ایاز به دنبال سلطان در اشعار سعدی و مولوی هم‌سو است. آنجا که ایاز در پاسخ به سلطان درباره غنیمت جنگ می‌گوید: «من به خدمت ز نعمت نپرداختم که اندر وفای تو می‌تاختم»، یعنی او تنها به خود سلطان علاقه داشت و نه به منافعی که از وصل او عایدش می‌شد. نظامی هم در داستان قصر زرد هفت‌پیکر به همین نکته اشاره کرده است.

۲- ابن عربی / عشق / «رساله لایعول علیه»

عشق از دیدگاه ابن عربی، عارف بزرگ اسلامی، رازی الهی است که قلم تاب نوشتن آن را ندارد و تعاریف و کلمات هم‌قادر به تحلیل چستی آن نیستند. هر کس عشق را تعریف کند، در واقع آن را نشناخته است. تنها کسی می‌تواند عشق را بیابد که جرعه‌ای از این جام نوشیده باشد. از نگاه ابن عربی، مقام عشق پس شریف است؛ چرا که اصل و اساس هستی و انگیزه تجلیات جمال مطلق و گوهر هستی انسان، کامل‌ترین آینه‌دار جمال ربوبی، جز عشق نیست. عشق پرده مستوری از چهره عالم را کنار زد و خود را در قالب تجلیات به نمایش گذاشت. از آنجا که از جمیل جز جمال نخیزد، کل هستی معشوق ذات حق است. اول عاشق خود اوست و از سویی معشوق حقیقی نیز جز او نیست و همگان به جذبۀ عشق به‌سوی او روان‌اند.

یکی از آثار ابن عربی که نه صرفاً به عرفان نظری می‌پردازد و نه عرفان عملی، رساله لایعول علیه است. از آنجا که زبان این رساله، بیشتر توصیف‌بایدها و نیایدهاست؛ باین‌حال، بخشی زیادی از رساله به هست‌ها و نیست‌ها اشاره دارد.

به‌دلیل تنوع دیدگاه‌ها درباره انسان و جهان، می‌توان رساله‌های متعددی با عنوان لایعول علیه نگاشت. ابن عربی با نگاهی قدسی به انسان، این رساله را نوشته است. به‌عبارت‌دیگر «لایعول علیه» به معنای «آنچه اعتبار و ارزش پرداختن دارد» است. از نظر ابن عربی، اگر انسان موجودی فراگیر و پایدار تلقی شود، هر آن چیزی که باوجود بسیط و نوری او همراه باشد، ارزشمند و واجد اعتبار است و اگر همه عالم را هم تحت اختیار انسان قرار دهد، بی‌اعتبار خواهد بود. در مقابل، «لایعول علیه» به معنای «آنچه که نمی‌توان به آن اعتماد و تکیه کرد» می‌شود.

ابن عربی در این رساله به ابعاد مختلفی از بایدها و نبایدهای هم‌راستا با شأن انسان، اشاره کرده است که هریک به تنهایی می‌تواند شرحی مبسوط را به خود اختصاص دهد؛ اما در این مقاله، نگارندگان به تحلیل فرازهایی از رساله پرداخته‌اند که به موضوع عشق اختصاص یافته است.

از جمله قوانینی که ابن عربی دربارهٔ عشق بیان می‌دارد، ماندگاری عشق است:

«کل شوق یسکن باللقاء لا یعول علیه» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۵۶)، یعنی هر شوقی که به سبب لقا و دیدار تبدیل به سکون شود و از بین رود به آن اعتماد نمی‌شود و ارزش زیادی ندارد.

وی برای تفکیک عشق صادق از کاذب به ماندگاری آن حتی پس از وصل اشاره می‌کند. عشقی که پس از وصال فرونشیند، قابل اعتماد نیست؛ زیرا عاشق حقیقی، عشق را عاشق نبوده است؛ بلکه معشوق را عاشق است. در فرهنگ‌نامهٔ عشق ابن عربی، عشق باید هدف اصلی باشد و نه معشوق یا منافع برآمده از معشوق. او در جایی دیگر، ماندگاری طبیعی، این جهانی و غیر معناگرایانهٔ عشق را دلیلی بر ناموزنی عشق و بی‌اعتباری آن معرفی می‌کند:

«کل حب تبقی فی صاحبه فصلة طبیعیة لا یعول علیه» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۹۱)، هر جبری که در صاحب حب (محب) باقی مانده طبیعی به جا بگذارد، نمی‌توان بر آن تکیه کرد.

شاید مراد وی این است که خاصیت عشق، کاهش و ریزش امور برون‌گرایانه و درعین حال افزایش و رویش امور معناگرایانه است. عشق حقیقی، عاشق را از زواید و پندارهای باطل پاک می‌کند (۱).

ابن عربی در امتداد همین نگاه، توجه عاشق را به جنبه‌های وجودشناختی معشوق معطوف می‌کند، مانند اینکه به جای تمرکز بر مجسم به جسم، یا در موج به دریا، در نم به یم و در سایه به صاحب سایه، توجه کند.

«شغل النفس بالجمال المقید مع الدعوی برؤیة جمال الحق لا یعول علیه» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۱۳۱)، مشغولیت نفس به جمال مقید با دعوی رؤیت جمال مطلق، بر آن تکیه نشاید نمود.

به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند در مواجهه با مقید، ادعای مطلق‌خواهی کند و درعین حال، آثار مقیدخواهی را در خواستش متجلی کند. از این رو، مشغولیت و تشویش خاطر نسبت به مسائل مقید، دلیل بر مقیدخواهی است.

سعدی در این باره داستان تأمل‌انگیزی از زبان بقراط دارد که بسیار با بیان ابن عربی هم‌راستا است. آنجایی که به ادعای برخی اهل دلی بر جوانی دل‌بسته می‌شود و از فراقش گلگون می‌شود. وقتی از او پرسیدند که چرا چنین گشته‌ای، پاسخ می‌دهد که فراق زیبا صورت و سیرتی مرا به این روز انداخته است. از این رو، سعدی می‌فرماید: «اگر تو حقا اهل دل و معنا هستی چرا از همه هستی چنین نیستی؛ چرا که لیس فی الدار غیره دیار» (۲).

نزد عاشق حقیقی برخی از حصص وجودی معشوق بر برخی دیگر ارجحیت ندارد؛ از این رو، حاضر نیست هیچ‌یک از زوایای وجودی معشوق مصدوم شود. ابن عربی نیز با این دیدگاه هم‌عقیده است و معتقد است که سراسر هستی، همانند معشوق، واحد و یکپارچه است. بنابراین، هرگونه تمایل به جزءخواهی، نشان‌دهندهٔ یک نگرش وارونه است.

وی در فراز دیگری، سبب‌دانی در خصوص عشق را از مؤلفه‌های عشق ناموزون معرفی می‌کند و معتقد است که فرایند تولد عشق، نباید مشخص باشد:

«کل حب یعرف سببه فیکون من الأسباب التي تنقطع لا یعول علیه»، هر جبری که سبب شناخته شود و آن سبب از

اسباب منقطع باشد، نمی‌توان بر آن تکیه کرد.

به نظر او، عشقی که دلیل مشخصی دارد، قطعاً واجد منفعت‌گرایی است. عشق باید ناگهانی و دفعی فوران کند تا با خرد و دخالت منافع و لذایذ محوری آن، آلوده نشود.

ابن عربی در این بخش، میان اسباب متصل و وجودی و اسباب منفصل و ماهوی تمایز قائل می‌شود. او معتقد است که بیشتر محبوبه‌های این جهانی اگر با جنبه وجودی‌شان مدنظر قرار نگیرند، سبب آشفته‌گی عاشق می‌شوند. بنابراین، او حب را بی سبب می‌داند، یعنی بدون سبب شناخته می‌شود. چنان‌که شیخ بارها نیز اشاره می‌کند که عشق از عدم برمی‌خیزد، یعنی از جایی برخاسته که موطنش عدمی است و عدم را شناسایی نیست، پس سبب شناسا ندارد، همان‌طور که می‌گوید:

«الحب الذی يعطيك التعلق بوجود المحبوب وهو غير موجود فهو صحيح وإن لم فلا يعول عليه» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق، ص.

۱۹۱)، حبی که تعلق به محبوب غیر موجود داشته باشد صحیح است و اگر به هر نحوی بهره‌ای از وجود گونی برده باشد، نمی‌توان بر آن تکیه کرد.

صورت منظوم این ابیات را مولوی به‌درستی این چنین بیان کرده است:

عشق‌هایی که از پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

زانک عشق مردگان پاینده نیست زانک مرده سوی ما آینده نیست

(مولوی، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۳)

نه تنها مولوی که بسیاری از شاعران دیگر نیز به این موضوع اشاره کرده‌اند. برای مثال، جامی چون می‌خواهد از زبان مادر لیلی در هنگامه مرگ مجنون لیلی را تسکین دهد، می‌گوید که لیلی باید معشوقی می‌یافت که فساد و مرگ نمی‌داشت و آن کسی جز خود انسان نیست:

خوش آنکه شوی ز پای تا فرق چون ذره در آفتاب خود غرق

جامی به کسی نگیر پیوند کاخر دل از آن بیایدت کند

(جامی، ۱۳۹۲، ص. ۹۸)

عطار هم در داستانی که شرح احوالات شبلی است این چنین بیان می‌کند که عاشقی از مرگ معشوق خود می‌نالید و چون شبلی وی را دید، بدو چنین گفت:

هر که شد در عشق صورت مبتلا هم از آن صورت فتد در صد بلا

(عطار، ۱۳۹۸، ص. ۴۵۶)

ابن عربی معشوق معلوم را معشوق حقیقی نمی‌داند. در واقع، معشوق هر چه پنهان‌تر باشد، اصیل‌تر است و هر چه مجهول‌تر باشد، مطلوب‌تر است. به نظر می‌رسد که انسان ظاهراً نباید منکر (ناشناخته) محبوب باشد؛ اما ابن عربی دقیقاً برخلاف ظاهر و عرف بر این باور است که عشق حقیقی در سیاهی و تاریکی یافت می‌شود.

ابن عربی با بیان دیگری متعلق حب را جز حب روا نمی‌داند: «کل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق، ص. ۱۷۲)، هر حبی که متعلقش، خودش نباشد که آن حب، حب است و بر آن تکیه نتوان کرد.

به بیان تفصیلی در فرایند حب، سه گانه وجود ندارد؛ بلکه تنها دو گانه حب و محب وجود دارد و محبوب خود حب

است. مانند آن چیزی که در حوزه فقر و جودی معالیل بیان شده و افاضه را عین فیض و اضافه را عین مضاف می‌دانند که به آن اضافه اشراقیه می‌گویند (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق.، ص. ۳۴۱). شهید مطهری نیز مثال روشنی برای این موضوع ارائه می‌دهد: «معلول عین ربط، خود رابطه و موجود رابط است. می‌دانیم هر رابطه‌ای میان چیزهایی برقرار است که به آنها طرف ربط می‌گویند. در مثال «پول دادن حسن به رضا»، رابطه میان چند موجود مستقل برقرار بود: حسن، رضا و پول. این سه، برای رابطه پول دادن، طرف‌های ربط‌اند؛ اما در «وجودبخشی»، جز معلول که همان فعل «دادن وجود» یا «ایجاد» است، تنها یک شیء دیگر داریم و آن هم خود علت و وجودبخش است. پس معلول که عین ربط است، صرفاً یک طرف ربط دارد. به این ربط، ربط یک‌طرفه می‌گویند. در ربطی که چند طرف دارد، هر یک از اطراف را می‌توان با دیگری مرتبط دانست. حسن، رضا و پول با یکدیگر مرتبط‌اند؛ اما در ربط یک‌طرفه، چیزی با چیزی دیگر مرتبط نیست، بلکه یکی خود ربط و دیگری طرف ربط است. پس به جای آنکه بگوییم معلول با علت و وجودبخش مرتبط است، باید بگوییم معلول خود ربط به علت و وجودبخش است، نه شیء مرتبط با آن» (مطهری، ۱۳۹۷، ص. ۸۶).

ابن عربی در جمله دیگری، باز هم به این مهم پرداخته است:

«کل شهوة غیر شهوة الحب لا یعول علیها» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۴۳)، بر هر شهوتی غیر شهوت حب، نمی‌توان تکیه کرد.

وی شهوت را در اینجا به معنای شهوت جسمی تلقی نمی‌کند. از این رو به تمامه انکارش نمی‌کند؛ بلکه شهوت متعلق به محبوب را حرام می‌داند. او معتقد است که شهوت نسبت به معشوق و براساس نوع عشق، حلال یا حرام می‌شود؛ اگر عشق به معشوق تعلق گرفت؛ حرام است، چه بخواهد جسمی باشد و چه غیر آن، چه ضروری باشد، چه غیر ضروری. آنچه حلال است شهوت به عشق است.

شیخ اکبر در خصوص خودبینی عاشق، بقاء عاشق را دلیل بر بطلان عشق می‌داند:

«کل حب لا ینفیک عنک ولا یتغیر بتغیر التجلی لا یعول علیها» (ابن عربی، ۱۲۹۳ق.، ص. ۶۵)، هر جبی که تو را از خود فانی نکند و آن حب به تغیر تجلی (سلطنت حب)، متغیر نگردد، نمی‌توان بر آن تکیه کرد. جبی که سوزندگی خودخواهی‌های محب را با خود همراه نداشته باشد، حب نیست؛ بلکه تجارت است. عاشق حقیقی، بی تفاوت نسبت به خواسته‌های معشوق نیست. عشق باید عاشق را بشوید و معشوق را پدیدار کند؛ به گونه‌ای که پس از عشق، چون عاشق خود را نگریست، خود را معشوق خطاب کند.

در قسمت دوم این فراز، با استفاده از مفاهیم عرفانی، سخن از تجلی به میان می‌آورد و محبت شناور را با توجه به شناورگونی و فراگیری تجلی تبیین می‌کند. به این معنا که اگر عاشق، اهل بینش درست انسانی باشد در هر تجلی، جبی پویا را تجربه می‌کند. ابن عربی، حب ساکن و نقطه‌ای را نمی‌پذیرد؛ بلکه آن را روان، فراگیر و گسترده می‌پندارد. این دیدگاه کاملاً با اندیشه‌های وحدت وجودی و تشکیک ظهوری او همسو است.

این بیان ابن عربی، بازتابی از جمله معروف عرفا مبنی بر «لا تکرار فی التجلی» است (آملی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۷) (در تجلی هیچ تکراری نیست). به این معنا که هر «تجلی»، شأن خود را دارد و هماهنگی با شأن خود را پذیرا می‌شود. سالک حقیقی، خود را به‌طور مستمر در معرض آگاه‌زنده قرار می‌دهد تا با جریان هستی هماهنگ شود؛ زیرا نیک می‌داند که او هر روز در شأنی و

کاری و مقامی است. آن که با خداست، تمامی تجلیات نیکش را پذیرفته و با آن هماهنگ می‌شود؛ زیرا چنین کسی همواره با «حال» سیر می‌کند. آن کسان که خود را فقط به یک تجلی خاص نزدیک کرده‌اند، از «کل کامل» غافل مانده‌اند. وضع آنان چونان کسی است که فقط به یک توصیف از جهان بسنده کرده‌اند، درحالی که جهان را توصیفات بی‌شماری است.

محبت باید محبوبات محب را به محبوبات محبوب تبدیل کند. در واقع، حب تبدیل در حوزه خواست‌ها نیست؛ بلکه تبدیل محب است از شؤونات خود به شؤونات محبوب. در بستر این حب، هر محبی که محبوب فراگیرتر، ماندگارتر و اصیل‌تری را تجربه کند، انتخاب شایسته‌تری کرده است:

«کل محبة لا یؤثر صاحبها إرادة محبوبة علی إرادته فلا یعول علیها»، هر محبتی که صاحب محبت، اراده محبوب را بر اراده خود مقدم نداند، نمی‌توان بر آن تکیه کرد.

وی در ادامه این فراز به حوزه احساسات محب وارد و مدعی می‌شود که اگر بین مبعوض و مکروه محب با مطلوب محبوب تعارض برقرار شد، محب باید احساسات خود را مبدل به احساسات محبوب کند که بسیار ممتنع می‌نماید:

«کل محبة لا یلتذ صاحبها بموافقة محبوبة فیما یکرهه نفسه طبعاً لا یعول علیها»، هر محبتی که صاحب محبت، به موافقت محبوب در آنچه نفسش کراهت دارد، متلذذ نگردد، نمی‌توان بر آن تکیه کرد (ابن عربی، ۱۲۹۳ق، ص. ۶۱).

شاید یکی از مهم‌ترین معضلات حوزه عشق، جابه‌جایی در حب و بغض‌هاست و تنها اگر چیزی بتواند چنین قدرتی را عملی کند عشق است و بس.

سه حوزه افکار، احساس و رفتار انسان، واجد پیوستگی طولی هستند. به این معنا که افکار انسان، احساسات وی را و احساسات او رفتار وی را تأمین می‌کند. از این رو تا افکار، موجه و مبدل نشود، احساس نیز تغییر نخواهد کرد و بالتبع افعال هم مبدل نمی‌شود. بنابراین، تا معماری ذهن عاشق تغییر نکند، احساسات او نیز تغییر نخواهد کرد.

۱-۲ تحلیل دیدگاه ابن عربی

الف) تعریف ناپذیری عشق

یکی از مدعیات محوری ابن عربی در باب تعریف عشق، بیان ناپذیری آن است. در واقع، ابن عربی عشق را همچون وجود تعریف ناپذیر می‌داند؛ چراکه عشق را از جمله حالات متعالی انسان می‌داند که فراتر از توصیف است. آیا بیان ناپذیری عشق متوقف بر این مهم است که عشق صفت است یا موصوف؟ و همچنین آیا مانند انسان و حیوان، جزء کلیات است یا جزئی و مشخص است؟

روشن است که اوصاف، جملگی کلی‌اند. در واقع، هیچ وصفی، جزئی نیست. اوصاف بسائلی هستند که فرد ندارند؛ بلکه محل و موصوف دارند. به عبارت دیگر، وجود اوصاف به وجود موصوف وابسته است و اگر موصوف و معروضی نباشد، عارض و صفتی هم نخواهد بود.

اوصاف و همچنین عشق، جزء معقولات ثانی فلسفی قلمداد می‌شوند که مابه‌ازاء ندارند؛ اما منشاء انتزاع دارند. نمی‌شود به دلیل شدت جذابیت عشق، انقلاب ماهیت را در آن اعمال کنیم.

ابن عربی معتقد است که نظریات درباره تعریف عشق، گوناگون است. از عشق هیچ تعریف ذاتی که بدان شناخته شود، ممکن نیست و تصورناپذیر است؛ اما با حدود رسمی و لفظی می‌توان آن را تعریف کرد، همین و بس. هر کس که

عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است و هر کس که آن را ننوشیده و نچشیده باشد، عشق را نشناخته است. آن کس که بگوید من از عشق سیراب شدم، آن را نشناخته است. عشق، نوشیدن بی سیراب شدن است. در هر صورت، تعریف ناپذیری عشق به سبب وصف بودن آن است و اوصاف چون فردانیت و جنس و فصل ندارند، بسیار سخت تبیین می‌شوند و این سخن دربارهٔ دیگر اوصاف همچون صدق، مهر و داد و ... هم برقرار است.

ب) دیالکتیک عشق

ابن عربی نظریهٔ بسیار توجه‌انگیزی را مطرح می‌کند که در آن خصلت دیالکتیکی عشق را نشان می‌دهد. براساس این نظریه، عشق تعلق ویژه از تعلقات اراده است و نیز عشق، جز به «معدوم غیر موجود» تعلق نمی‌گیرد. هنگامی که می‌گوییم عاشق «وجود محبوب را می‌خواهد و محبوب در حقیقت معدوم است»، مقصود این است که محبوب برای عاشق، همانا اراده‌ای است که اتصال به این شخص معین را موجب می‌شود. پس عشق، در آن لحظه، جز به «معدومی» از این شخص، تعلق نمی‌گیرد و عاشق چنین می‌پندارد که عشق او متعلق به شخص است؛ در حالی که چنین نیست و این است آنچه وی را برای دیدار و روبه‌رو شدن با محبوب بر می‌انگیزد.

اما اگر کسی بگوید که من هم نشینی یا هم‌دمی یا سخن گفتن با شخصی را دوست می‌داشتم و همهٔ اینها روی داد و با وجود این، عشق با وصال از میان نرفت و بنابراین نمی‌توان گفت که متعلق عشق «معدوم» است. در پاسخ به او می‌گوییم که تو خطا می‌کنی؛ زیرا هنگام وصال متعلق عشق تو، نه به حال حاصل است، بلکه به «دوام» حاصل و استمرار آن است. دوام و استمرار، در آن هنگام «معدوم» است و هنوز به هستی درنیامده است و مدت آن نیز پایان ندارد. پس عشق، در هنگام وصال، تنها به «معدومی» تعلق می‌گیرد که همانا «دوام» آن است. در قرآن آمده است که «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ: (خدا) ایشان را دوست می‌دارد و ایشان دوستش می‌دارند». در این آیه، ضمیر غایب و فعل مستقبل آمده و متعلق دوست داشتن به غایب و معدوم افزوده شده است؛ زیرا هر غایبی، معدوم اضافی است.

هانری کربن، نظریه عشق ابن عربی را به درستی «دیالکتیک عشق» می‌نامد و در این باره می‌گوید: «از میان استادان تصوف، ابن عربی یکی از کسانی است که تحلیل پدیده‌های عشق را به حد نهایی رسانده است. وی در این زمینه، از یک دیالکتیک بسیار شخصی بهره می‌برد» (کربن، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۱).

ابن عربی سپس به یکی از اوصاف ویژهٔ عشق اشاره می‌کند که بار دیگر خصلت دیالکتیکی آن را نشان می‌دهد. این ویژگی آن است که عاشق در عشق خود، به سبب اختیار، دو ضد را جمع می‌کند تا درست آید که او به صورت خدا آفریده شده است و این فرق میان «عشق طبیعی» و «عشق روحانی» است و تنها انسان است که این دو را جمع می‌کند (کربن، ۱۳۹۱، ص. ۴۳۵).

جانوران نیز عشق می‌ورزند، اما قادر به جمع دو ضد در عشق خود نیستند. برخلاف انسان که در عشق خود دو ضد را جمع می‌کند؛ زیرا به صورت خداست و خدا خود را به دو ضد وصف کرده است و می‌گوید که «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». چگونگی جمع عشق میان دو ضد این است که از صفات لازمهٔ عشق، دوست داشتن وصال و اتصال به محبوب است و نیز دوست داشتن آنچه محبوب دوست می‌دارد؛ اما محبوب هجران را دوست می‌دارد.

اگر عاشق هجران را دوست بدارد، کاری می‌کند برخلاف اقتضای عشق؛ زیرا عاشق خواهان وصال است. از سوی

دیگر، اگر وصال را دوست بدارد، باز هم کاری برخلاف اقتضای عشق کرده است؛ زیرا معشوق وصال را نمی‌خواهد. از سوی دیگر، عاشق آن را دوست می‌دارد که معشوق دوست می‌دارد؛ اما در اینجا این کار را نکرده است و عاشق در هر دو حال مغلوب است. پس غایت جمع میان آن دو این است که عاشق هم هجرانی را که محبوب دوست می‌دارد، دوست بدارد و هم به وصال مشتاق باشد.

ابن عربی به نکته بسیار جالبی در دیالکتیک عشق اشاره می‌کند و آن اینکه نفوس انسان‌ها، در سرشت خود، دوست‌دار سروری و ریاستند و عاشق، با عشق خود، برده و مملوک معشوق است و معشوق را سروری نیست، جز به وجود این عاشق (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص. ۳۲۱).

معشوق به عاشقش به آن اندازه عشق می‌ورزد که به سروری خود عشق می‌ورزد و از ناشکیبایی عاشقی که در جست‌وجوی اوست، آرامش خاطر می‌یابد و در ظاهر به عاشق تکبر می‌فروشد، درحالی که در باطن، طالب اوست و در هستی کسی را مانند او نمی‌بیند؛ زیرا عاشق، ملک اوست.

ابن عربی نقل می‌کند که یکی از عارفان دربارهٔ معجون گفته است: «معجون از عاشقان خدا بوده و لیلی را حجاب خویش نهاده بوده است... کار عاشق این است که چون معشوق ناگهان درآید، بیهوش و سراسیمه و پریشان شود، درحالی که معجون نه پریشان می‌شود و نه خود را می‌بازد، بلکه به لیلی می‌گوید: «از من دور شو». پس بعید نیست که معجون عاشق خدا بوده است، زیرا خدا را بندگان و دوستان ویژه‌ای است.»

ج) عشق به عشق

ابن عربی مرحلهٔ دیگر را «عشق به عشق» (حبّ الحبّ) نام می‌نهد که آن پرداختن به خود عشق و منصرف شدن از متعلق عشق، یعنی معشوق است. عاشق در این حالت، چنان سرگرم به خود عشق است که خود را از معشوق بی‌نیاز و روی گردان می‌یابد. در این دیدگاه، جنبهٔ مدرکی و مدرکی از بین می‌رود و تنها جنبهٔ درک به میان باقی می‌ماند؛ چراکه هیچ معشوق مقیدی، امن نیست و تنها بین تعین و ناپایداری تلازم برقرار است و تا زمانی که سخن از موصوف در میان است و نه وصف، هر آن امکان فروپاشی عاشق نزدیک است. از این رو، ابن عربی عشق راستین را عشق به خود عشق می‌داند.

۳- مقولهٔ عشق در نگاه خواجه‌نصیر از کتاب «اوصاف الاشراف»

خواجه نصیرالدین طوسی، کتاب *اوصاف الاشراف* را به خواست شمس‌الدین محمد جوینی، وزیر نامی ایرانی و برادر عظاملک جوینی، نگاشت. این کتاب در شش باب تألیف شده که موضوعات عرفانی و اخلاقی مختلفی را شامل می‌شود. می‌توان کتاب *اوصاف الاشراف* را به عنوان والاترین اثر عرفانی خواجه نصیرالدین طوسی برگزید که در آن، شرح مقامات اهل سلوک به بهترین نحو نگاشته شده است.

خواجه‌نصیر چه در این رساله و چه در مراسلاتش با صدرالدین قونوی، لحنی متفاوت دارد و گاه برخی از اقوال صوفیه را نمی‌پذیرد. این امر نه به معنای ناآشنایی وی با تصوف و نه نشانهٔ عارف نبودن اوست؛ بلکه نشانگر آن است که مشی خاصی را در عرفان پیشه دارد که در قبال تصوف مشهور موضع انتقادی می‌گیرد.

خواجه نصیرالدین طوسی از جمله کسانی است که بیشتر در علم هیئت، فیلسوف و عالم شناخته‌شده‌ای است؛ اما واجد

عرفانی خاص در بعد نظری و عملی نیز بوده است.

سید حیدر آملی وی را به گواهی برخی آثارش از جمله *الفصول فی الاصول* که معروف به *فصول نصیری* است و نیز *اوصاف الاشراف* و آغاز و انجام، اهل سلوک می‌داند. خوانساری در *روضات الجنات* چنین می‌نویسد: «او جامع مسلک استدلال و مشرب عرفانی است» (آملی، ۱۳۸۱، ص. ۷۸). مرحوم نائب‌الصدر شیرازی به نقل از تعلیقات علامه بهبهانی بر رجال المیرزا، خواجه‌نصیر را از اجله اهل تصوف دانسته است. وی خواجه را از محققین صوفیه می‌داند (قنبری، ۱۳۸۳، ص. ۵۹۲). همچنین، قاضی نورالله شوشتری وی را از ارباب تصوف و اشراق دانسته است.

خواجه به ابعاد مختلفی از مبحث حب اشاره می‌کند که بیشتر رنگ و لعاب الهیات و کلام دارد؛ اگرچه سعی بر آن داشته است که اصل سخن را به سوی مبانی عرفانی سوق دهد.

خواجه در تبیین حقیقت حب و باتوجه به آیه ۱۱ سوره نساء، محبت را براساس لذت، برآمده از کمال معنا می‌کند که دارای ابتهاج و بسط خاطر می‌شود، حال چه محب توهم کمال کند و چه به تحقیق با کمال مواجه شود:

«محبّت میل نفس باشد بدانچه در شعور بدان لذتی یا کمال مقارن شعور باشد، و چون لذت ادراک ملایم است یعنی نیل کمال، پس محبت از لذت یا تخیل لذت خالی نباشد» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۸۷).

خواجه محبت را واجد شدت و ضعف می‌داند. از این رو، باید محبت را وجودی بدانند؛ چراکه هرآنچه که واجد شدت و ضعف باشد تشکیکی است و تشکیک از اوصاف وجود است و نه ماهیت:

«و محبت قابل شدت و ضعف است، اول مراتب او ارادت است چه ارادت بی محبت نباشد، و بعد از آن آنچه مقارن شوق باشد و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود محبت غالب‌تر شود» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۹۸).

خواجه باتوجه به دوگانگی میان طالب و مطلوب، محبت را محل اتحاد می‌داند و به تعبیری اذعان دارد که محبت در بستر یگانگی معنا می‌شود. هرچه دوگانگی بین محب و محبوب کمتر شود، محبت نیز عمیق‌تر و حقیقی‌تر خواهد شد:

«باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و به اعتبار متغایر، و چون این اعتبار زائل شود، محبت منتفی گردد. پس آخر و نهایت محبت و عشق، اتحاد باشد» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۰۲).

خواجه محبت را با دو هویت معرفی می‌کند؛ محبتی فطری که فراگیر است و محبتی کسبی که مختص انسان است: «حکما گفته‌اند که محبت یا فطری بود یا کسبی، و محبت فطری در همه کائنات موجود باشد، چه در فلک محبتی است که مقتضی حرکت اوست، و در هر عنصر که طلب مکان طبیعی می‌کند در آن محبت مکان مرکوز است و اما محبت کسبی اغلب در نوع انسان بود، و سبب آن از سه چیز بود، لذت / منفعت / مشاکله جوهر» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۲).

در فرایند حرکت برای هر حرکتی، حداقل چهار مرحله ضروری است: تصور / شوق / اراده / فعل. از این رو، شوق از اجزای بنیادین حرکت محسوب می‌شود و می‌توان آن را با حب برابر دانست. از آنجا که حکما قائل به حرکت فراگیر یا حتی حرکت جوهری هستند، می‌توان چنین مدعی شد که همه موجودات نوعی حب ذاتی دارند. انسان نیز به سبب داشتن شعور، واجد دو حب است؛ حب فطری و حب کسبی. البته اگر هستی یک وجود یکپارچه قلمداد شود، دیگر لحاظ دو گونه حب مطابق با واقع نیست؛ چراکه حب در تمام هستی جریان دارد و به اندازه هر تعین و جلوه‌ای، نمود خاص خود را متجلی می‌کند.

خواجه قسم سوم از محبت کسبی را چنین بیان می‌دارد:

«مشاکله جوهر، و آن یا عام باشد چنان که میان دو کس که هم خلق و هم طبع باشند و به اخلاق و شمایل و افعال یکدیگر مبتهج شوند، و یا خاص بود میان اهل حق مانند محبت طالب کمال کامل مطلق را و باشد که سبب محبت مرکب باشد از این اسباب ترکیب مذکور ثنائی یا ثلاثی» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۳).

جناب خواجه محبت را برآمده از معرفت می‌داند. به این معنا که افزایش آگاهی سبب افزایش شیدایی می‌شود: «و محبت مبنی بر معرفت نیز باشد، چنان که عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر همه از کامل مطلق به او می‌رسد، پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید به مبالغت تر از دیگر محبت‌ها، و معنی «الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» اینجا روشن گردد» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۴۳).

خواجه با استناد به آیه قرآن، شدت محبت معرفت فزاینده را علت محبت فزاینده معرفی می‌کند. همان‌طور که در زیارت جامعه کبیره هم آمده است که انسان‌های کامل مکمل، التَّامِينَ فِي حُبِّ اللَّهِ هستند؛ چرا که تمام در معرفت هستند و هرچه معرفت افزوده شود، محبت هم افزوده می‌شود. در حالی که ظاهراً برای افزایش محبت معرفت لازم است؛ اما کافی نیست. از آنجا که بسیاری هستند که با وجود معرفت‌های حداقلی واجد حب حداکثری هستند و در مقابل برخی با وجود معرفت حداکثری واجد محبت حداقلی هستند.

خواجه با استناد به کلام برخی از اهل ذوق، محبت را مقسم برخی از اعمال جوانحی می‌داند. به این صورت که هرچه در سازه درون انسان رخ می‌دهد در بستر محبت متحقق می‌شود:

«اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم جمله از لوازم محبت باشد، چه محبت با تصور رحمت محبوب اقتضای رجا کند، و با تصور هیبت اقتضای خشیت، و با عدم وصول اقتضای شوق، و به استقرار وصول اقتضای انس، و به افراط انس اقتضای انبساط، و با ثقت به عنایت اقتضای توکل، و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا، و با تصور قصور و عجز خود و کمال او و احاطت قدرت او اقتضای تسلیم» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۶۵).

خواجه رابطه محبت با سایر گرایش‌های درونی را تشن گونه معنا می‌کند. به این معنا که هر کششی در بسته محبت ارائه می‌شود و این امور قوای محبت نیستند؛ بلکه شئون محبت هستند. وی محبت را با فنا ملازم می‌داند و معتقد است که محب پس از حب باید باقی به محبوب شود، یعنی محب باید بین بقای محبوب و فنای خود جمع کند:

«عشق حقیقی حدی با فنا دارد که همه معشوق را بیند و هیچ خود را نبیند، و کلّ ما سوی الله به نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد، پس غایت سیر به آن برسد که از همه اعراض نمایند» (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۸۸).

محبتی که محب را از شؤناتش تطهیر ندهد، محبت نیست؛ بلکه توهم محبت است. از این رو، چون محب به سبب محبت از خود گریخت، محجوب بودن معالیل را ادراک می‌کند و بین نمود و بود تمایز برقرار می‌کند.

البته حجایی در هستی نیست؛ بلکه وهم است که حجب‌سازی می‌کند. هستی عین حقیقت و قیامت است، همان‌طور که مولوی هم در توصیف وجود ختمی مرتبت، حضرت را خود قیامت معرفی می‌کند:

ز قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند

(مولوی، ۱۳۹۹، ج. ۳۱۲/۶)

۳-۱ تحلیل دیدگاه خواجه‌نصیر

پیش از تحلیل دیدگاه خواجه در این باب، لازم است نگاهی گذرا به فصول این کتاب داشته باشیم. خواجه در ذیل شش باب، مراحل سلوک عرفانی را مطرح می‌کند که هر دسته از این مراحل، متناسب با آن باب آمده است. بنابراین، در باب اول سخن از ملازمات شروع یک حرکت معنوی است و آنچه سالک به آن نیاز دارد تا در مسیر عرفانی قدم بردارد شامل ایمان، ثبات، نیت، صدق، انابه و اخلاص است که شش فصل از این باب را شامل می‌شوند.

در باب دوم به شش عنصر مهم دیگر اشاره می‌کند که سالک برای طی طریق عرفان به آنها نیاز دارد. توبه، زهد، فقر، ریاضت، محاسبه، مراقبت و درنهایت تقوی، موضوعات اصلی این شش فصل را تشکیل می‌دهند. با مقایسه این دو باب و فصول مربوط به آنها می‌توان دریافت که اوصاف موجود در باب اول جنبه تحلیلی دارند و اوصاف باب دوم، جنبه تخلیه، یعنی در باب دوم سالک باید در پی تنزیه باطن خود از ردایل باشد. باب سوم، احوال سالک را در این مسیر بیان می‌کند. خلوت، تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر، شش فصل این باب هستند.

در باب چهارم، احوالی را می‌شمارد که باید برای سالک ایجاد شود تا به مقصد برسد. ارادت، شوق، محبت، معرفت، یقین و سکون، شش فصل این باب را شامل می‌شوند که در ادامه به تفصیل درباره آنها بحث خواهد شد. در باب پنجم نیز به عالی‌ترین احوالی که پیش از فنا برای سالک اتفاق می‌افتند، اشاره می‌کند. تفکر، رضا، تسلیم، توحید، اتحاد و وحدت، از جمله این احوالات هستند. تفاوت نهادن میان توحید، اتحاد و وحدت نشان از دقت نظر خواجه در طرح مباحث عرفانی دارد؛ چنان که وی در ابتدای باب ششم که مربوط به فناست، می‌گوید:

در وحدت، سالک و سلوک، و سیر و مقصد، و طلب و طالب و مطلوب نباشد (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۱۰۱).

با یک بررسی اجمالی می‌توان دریافت که اوصاف مطرح شده در این کتاب، از درجات پایین به سمت درجات بالاتر سیر می‌کنند، یعنی همان‌طور که در بسیاری از کتاب‌های عرفانی آمده، بالاترین مقام برای سالک، رسیدن به مرحله فناست که مشروط به گذراندن مراحل پیشین است. خواجه عبدالله انصاری نیز در کتاب *منازل السائرين*، این مراحل را به‌طور مفصل‌تر بیان کرده است.

حال به بررسی باب چهارم و تحلیل آن پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد که ترتیب فصول این باب، ترتیب واقعی باشد، یعنی گونه‌ای ارتباط و سببیت میان ارادت و شوق، آن‌گاه میان محبت و معرفت و درنهایت میان یقین و سکون برقرار است. به بیان دیگر، ارادت و خواستن، مقدمه شوق؛ شوق نیز مقدمه محبت و معرفت نتیجه برخاسته از محبت است، آن‌گاه محبت به معرفت می‌انجامد و معرفت در سیر درجات یقین، از علم‌الیقین و عین‌الیقین به حق‌الیقین نائل می‌شود. درنهایت، سکون و اطمینان قلبی برای سالک حاصل می‌شود:

سکون از لوازم معرفت است که مقارن وصول باشد (طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۷۹).

سالک، زمانی که ارادت و خواستن در وجود او اشتداد می‌یابد، به شوق نائل می‌شود، شوقی که از اوصاف هجران است و زمانی که سالک به مقصد می‌رسد، آن شوق منتفی می‌شود. لذت نیل کمال یا همان محبت، پایان شوقی است که همراه درد برای سالک بود. بنابراین، خواجه میان شوق و محبت تفاوت قائل می‌شود. در نگاه خواجه، محبت یا عشق،

زمینه‌ساز شکل‌گرفتن معرفت است و رسیدن به درجات عالی معرفت و یقین، منوط به این وصف قلبی است.

۴- مقایسه و استنتاج

نظرات ابن عربی در حوزه عشق بسیار انسان‌مدارانه، موحدمحور و درون‌انسانی تبیین شده؛ درحالی که دیدگاه خواجه‌نصیر برون‌انسانی، خدامدارانه و توحیدمحور ارائه شده است. به این معنا که از نگاه ابن عربی، انسان موضوعیت دارد و در نگاه خواجه‌نصیر، انسان طریقت دارد. به نظر می‌رسد این تفکیک، محصول پارادایم ذهنی عرفانی ابن عربی و کلامی خواجه‌نصیر است؛ با اینکه برخی سعی داشته‌اند خواجه را به‌ویژه در این اثر، عارف مسلک معرفی کنند. در منظومه فکری عرفا، انسان به قدری به خداوند نزدیک می‌شود که گاه با او یکی انگاشته می‌شود و به فراگیری و ماندگاری خداوند تشبیه پیدا می‌کند. اگرچه که در مبانی عرفان نظری سعی بر آن داشته‌اند تا با دوییت بین ظاهر و مظهر اتم معضل را حل کنند؛ در هر صورت، برجستگی انسان چنان غلیظ، مکرر و دلنشین بیان می‌شود که سخن دیگری باقی نمی‌ماند. با این حال، در نظام اندیشه متکلمین همیشه بین مخلوق و خالق فرقی سترگ است و عابد برای وصل به معبود در تلاش است. بین عاشق و معشوق دوگانگی تقابلی وجود دارد که عاشق با جهد خویش خود را به معشوق نزدیک می‌کند.

ابن عربی به صراحت در چندین مورد، خود عشق را هدف غایی و نهایی عشق معرفی می‌کند و تقریباً جایگاهی برای معشوق لحاظ نمی‌کند. اگر این مدل گفتمان در حوزه عبادت متصور شود، باید گفت که عابد نیز عبادت را برای خود عبادت انجام می‌دهد، نه معبود. اگرچه این دیدگاه با مفهوم اخلاص همخوانی دارد؛ در مواجهه با عموم خداجویان که نیازمند تصور مشخصی از معبود هستند، ایجاد مشکل می‌کند. عابد عامی همیشه نیازمند معبود مشخص است و هرچه تشخیص معبود تقلیل پیدا می‌کند، ارتباط عابد با معبود هم کمتر می‌شود.

انسان در پرستش، اغلب به دنبال الگویی می‌گردد که شباهت‌هایی به خود داشته باشد؛ اما در عین حال از او متعالی‌تر باشد. اگر این فاصله بسیار کم یا زیاد شود، پرستنده دچار تشویش و تردید می‌شود. بنابراین، اندیشمندان هر حوزه باید تلاش کنند تا ایده‌های خود را به گونه‌ای مطرح کنند که بیشترین مخاطب را جذب کند. حال اگر بیشتر مخاطبین در حوزه الهیات دارای سطح اطلاعات متوسط باشند، بهتر است از زبانی ساده و قابل فهم استفاده شود. این توصیه صرفاً یک پیشنهاد نیست؛ بلکه براساس نظرات زبانی ویتگنشتاین^۲، یک ضرورت است. او معتقد بود که انسان در انتقال موفق مفاهیم ناچار است تا ملزومات فهم طرفین را مراعات کند تا هر دو بتوانند پیام خود را به درستی انتقال دهند.

ابن عربی درباره عشق، ادعای دیگری مبتنی بر وجود «معشوق معدوم» مطرح کرده است که در آثار خواجه‌نصیر چنین ادعایی دیده نمی‌شود. ابن عربی مدعی است که محبوب حقیقی، نیستی است که برخی آن را «دیالکتیک حب» نامیده‌اند که به نظر می‌رسد باید از جمله محبوب فزاینده یا محبوبی که معدوم اضافی است برای آن استفاده کرد. واضح است که معدوم، مطلوب و محبوب نمی‌شود، شاید به سبب وسعت، عمق و بلندایش پندارپذیر شود؛ اما معدوم مطلق نمی‌شود. حکما نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که «المعدوم المطلق لایخبر عنه»^(۳)؛ از این رو، دفاع خردمندانه از این ادعای ابن عربی به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ با این حال می‌توان این ادعا را در حوزه هنر و زیبایی‌شناسی بررسی کرد.

² Wittgenstein, 1889

ابن عربی در دیگر آثار خود، سبب‌دانی در حوزه عشق را ناهمخوان با عشق حقیقی معرفی می‌کند که ظاهراً ادعایی تفصیل‌بردار و نسبی است؛ چرا که ضرورتاً مشخص است که بی‌سببی خود سبب است. در مجموع، استفاده گسترده و بی‌باکانه ابن عربی از کلیات و سلیبات در آثارش، امکان نقد و بررسی آنها را فراهم می‌کند؛ چنان که به راحتی می‌توان با ارائه موارد نقض، بسیاری از این کلیات را به موارد جزئی و محدود تقلیل داد.

در نهایت، به نظر می‌رسد که اگرچه نظرات ابن عربی در رساله *لا یعول علیه* درباره عشق، دلنشین و جذاب است؛ با این حال، نظرات خواجه نصیر کاربردی‌تر و واقع‌گرایانه‌تر است. همان‌طور که پراگماتیسم (۴) افاده را جزء مؤلفه‌های صدق می‌داند. در موارد متعددی بین نظرات ابن عربی و خواجه نصیر وفاق برقرار است، به ویژه آنجا که هر دو اندیشمند وصل و عشق حقیقی را در تجرید عاشق از شئون خود و تلبس به شئون معشوق می‌دانند. با این حال، با توجه به اینکه معشوق حقیقی باید و نبایدی جز برای عاشق بیان نداشته است، باید این گونه بیان می‌داشتند که عاشق برای درک عشق حقیقی باید خواسته‌های بیرونی و سطحی خود را فدای خواسته‌های درونی و عمیق‌ترش کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- همان‌طور که سعدی گفته است:

پیوندد نابریده میسر نمی‌شود موقوف انقطاع بود اتصال دوست

(سعدی، ۱۳۷۷، ص. ۵۴)

۲- گروهی نشینند باخوش پسر که با پاکبازیم و صاحب‌نظر

(سعدی، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۹)

۳- معدوم مطلق (قید مطلق برای بیان چیزی است که به هیچ وجه هستی ندارد، یعنی هم در ذهن معدوم است و هم در خارج). چیزی است که نمی‌توان از آن خبر داد. برای مثال درباره چیزی که معدوم است نمی‌توان گفت ضاحک است یا کاتب. علت آن این است که خبر دادن به این معنا است که چیزی را بر چیزی حمل کنیم، یعنی یک مخبر عنه باید در ابتدا وجود داشته باشد تا بتوان مخبر به را بر آن حمل کنیم تا عمل اخبار و گزارش انجام شود. بنابراین در زید قائم هم زید باید باشد و هم قیام. هر کدام از موضوع و محمول اگر نباشند گزارش فوق صحیح نخواهد بود. از این رو، وقتی عدم بطلان محض است و کامل نیست و پوچ است واضح است که از آن هم نمی‌توان خبر داد (طباطبایی، ۱۳۹۵، ص. ۷۸).

۴- واژه Pragmatism به معنای عمل‌گرایی و برگرفته از Pragma به معنای کنش یا عمل است. پراگماتیسم یا مکتب اصالت عمل که مقابل Intellectualism یا مکتب اندیشه و نظر جای دارد، نگرشی فلسفی است که همواره بر کنش، عمل و آنچه کارایی دارد، تأکید می‌ورزد (قنبری، ۱۳۸۳، ص. ۴۳).

منابع

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی. نشر دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۲۹۳ق.). فصوص الحکم. نشر بیروت.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۱). تفسیر بحر المحيط. نشر دارالکتب الاسلامیه.

جامی، نورالدین (۱۳۹۲). دیوان اشعار. نشر نی.

- رحیمیان، سعید (۱۳۸۹). *رهزن سلوک*. نشر دانشگاه شیراز.
- رمضانی، حسن (۱۳۹۱). *نهایة الاشراف*. نشر آوای توحید.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۷۷). *کلیات اشعار*. نشر نی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۵). *نهایة الحکمه*. نشر جامعه مدرسین قم.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۰). *اوصاف الاشراف*. نشر آیت اشراق.
- عطار، فریدالدین محمد (۱۳۹۸). *دیوان اشعار*. نشر نی.
- قنبری، آیت (۱۳۸۳). *نقدی بر اومانیسیم و لیبرالیسم*. فراز اندیشه.
- کربن، هانری (۱۳۹۱). *شرح مثنوی*. نشر افق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). *مجموعه آثار (ج. ۶)*. نشر اسوه.
- ملاصدرا، محمد ابراهیم (۱۴۰۹). *اسفار اربعه (ج. ۴)*. نشر بیروت.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۹). *مثنوی معنوی*. نشر نی.

References

- Amoli, S. H. (2011). *Tafsir Bahr al-Muhait*. Darul Kitab al-Islamiya Publishing House. [In Persian].
- Attar, F. (2018). *Poetry Divan*. Ney Publishing House. [In Persian].
- Ghanbari, A. (2004). *Criticism of Humanism and Liberalism*. Farazandiseh. [In Persian].
- Ibn Arabi, M. (1876). *Fuss al-Hakm*. Beirut publishing house. [In Persian].
- Ibn Arabi, M. (1988). *Collection of Ibn Arabi's letters*. Ahya Al-Tarath Al-Arabi Publishing House. [In Persian].
- Jami, N. (2012). *Divan of Poems*. Ney Publishing House. [In Persian].
- Karbon, H. (2019). *Sharh al-Masnavi*. Ofoq Publishing House. [In Persian].
- Molvi, M. (2019). *Manavi Manavi*. Nei Publishing House. [In Persian].
- Motahari, M. (2017). *Collection of works (Vol. 6)*. Osweh Publishing House. [In Persian].
- Mulla Sadra, M. (1988). *Asfar arba'a (Vol. 4)*. Beirut publishing house. [In Persian].
- Rahimian, S. (2008). *Rahezan Seluk*. Shiraz University Press. [In Persian].
- Ramezani, H. (2012). *Nahayeh al-Ashraf*. Avai Tawheed Publishing House. [In Persian].
- Saadi, A. (1998). *Kliat al-Asheer*. Nei Publishing House. [In Persian].
- Tabatabaei, M. H. (2015). *Nahayeh al-Hikmah*. Jamia Modaresin Publishing House. [In Persian].
- Tusi, N. (2021). *Usaf al-Ashraq*. Ayat Ashraq Publishing House. [In Persian].