

The Influence of Nematullahiyeh Method on the Mystical Thoughts of Nosrat Ardabili

Mahin Daeichin * 

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanzan Branch, Islamic Azad University, Zanzan, Iran

Vahid Alibaygi 

Associate Professor of Shahid Rajaee University. Tehran, Iran

Abstract

Nematullahiyyah is one of the mystical tariqats that was formed with Shah Nematullah Vali and attracted many poets and writers; So that its effects are evident in their thoughts and writings. One of the poets who was attracted to this way is Nosrat Ardabili. Taking advantage of the above-mentioned tariqat, he shows all kinds of manifestations in his poems, in this direction, he searches for the glorious and beautiful manifestation of God in the works of earthly beauties, which is also evident in the Nematullahiyyah tariqat. Referring to the above-mentioned method, he examines the types of closeness in his poems. Nusrat Ardabili also places a special value on saints, because he has well understood their importance and position in the discussed tariqa, and he often mentions them as people of remembrance and praised their characteristics well. . In another topic, he extracted monotheism, unity and objectivity from the grace of Allah and used it in his poems, which in this regard, the unity of the remembered and the mentioned and love and the beloved is much more obvious. This research was done with the descriptive-analytical method and the analysis of Nosrat Ardabili's poems to prove the effectiveness of his attitude in Nematullahiyya Tariqat for the audience.

Keyword: Nusrat Ardabili, Nematullahiyya Tariqat, mysticism, Nazm texts.

*Corresponding Author: mahin.daeichin1401@gmail.com

How to Cite: Daeichin, M., Alibaygi, V. (2024). The Influence of Nematullahiyeh Method on the Mystical Thoughts of Nosrat Ardabili. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 133-164. doi: 0.22054/MSIL.2024.74462.1094.



تأثیر طریقت نعمت‌اللهیه بر تفکرات عرفانی نصرت اردبیلی

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران

مهین دایی‌چین * 

دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، کرمانشاه، ایران

وحید علی‌بیگی 

چکیده

نعمت‌اللهیه یکی از طریقت‌های عرفانی است که با شاه نعمت‌الله ولی شکل گرفت و شاعران و نویسندگان زیادی را به سوی خود جذب کرد؛ به طوری که آثار آن در تفکرات و نوشته‌های آنان مشهود است. یکی از شاعرانی که به این طریقت گرایش پیدا کرد، نصرت اردبیلی است. وی با بهره‌گیری از طریقت نعمت‌اللهیه، انواع تجلی را در اشعارش نمایان می‌سازد که در این راستا، تجلی جلالی و جمالی خداوند را در آثار زیبارویان زمینی جست‌وجو می‌کند که این امر در طریقت نعمت‌اللهیه نیز مشهود است. وی با استناد به طریقت بیان شده به بررسی انواع قُرب در اشعارش می‌پردازد که در این مسیر، شناخت قرب نوافل و فرائض از نمود بارزتری برخوردار است. نصرت اردبیلی برای اولیاء نیز ارزش خاصی قائل است؛ زیرا اهمیت و جایگاه آنان را در طریقت مورد بحث به خوبی درک کرده است و بارها از آنان با عنوان اهل ذکر یاد می‌کند و ویژگی‌های آنان را به خوبی مورد تمجید قرار داده است. وی در مبحثی دیگر، توحید، اتحاد و عنیت را از طریقت نعمت‌اللهیه استخراج کرده و آن را در اشعارش به کار می‌برد که در این راستا، اتحاد ذاکر و مذکور و حبّ و محبّوب بسیار بارزتر است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و بررسی اشعار نصرت اردبیلی به انجام رسیده تا اثرپذیری نگرش او را در طریقت نعمت‌اللهیه برای مخاطبان به اثبات برسانیم.

واژه‌های کلیدی: نصرت اردبیلی، طریقت نعمت‌اللهیه، عرفان، متون نظم.

مقدمه

میرزا نصرالله اردبیلی، یکی «از شاعران و شیوخ طریقت نعمت‌اللہیہ در قرن سیزدهم و متولد اردبیل است. اجداد وی از طالقان به قریه کله‌خوران و از آنجا هم به شهر اردبیل کوچ کرده‌اند» (مجتبی‌زاد، ۱۳۹۰: ۶۰۹). میرزا نصرالله در شاعری، «متخلص به نصرت و در عرفان، معروف به لقب طریقتی «نصرت علی‌شاه» و عنوان حکومتی «صدرالممالک» است و از همان آغاز جوانی در طلب علوم نقلی و عقلی و فقاہت و علوم سنتی از اردبیل به اصفهان و تبریز رفته و در ادامه آن به تحصیل علوم یقینی و عرفانی نیز پرداخته است. وی مدت‌ها به خدمت مشایخ و عرفای قرن سیزدهم درآمده و مراحل عرفانی را طی کرده است و سالیان طولانی خلوت را بر انجمن و عزلت را بر معاشرت، ترجیح داده و به تصفیہ نفس پرداخته است تا اینکه چشمه‌های حکمت از دلش جوشیده و صاحب نفس مطمئنہ شده است» (ہدایت، ۱۳۸۲، جلد ۲: ۱۵۲۶).

نصرت اردبیلی دارای دیوان شعری است که شامل چہل و ہفت غزل، بیست و شش رباعی، یک ترکیب‌بند شانزہ‌بندی (در سیصد و سی و یک بیت) و مهم‌تر از آن‌ها، چندین مثنوی بلند است؛ آنچنان کہ حجم اصلی و سہ چہارم دیوان وی را مثنوی‌هایش تشکیل داده است. شکل ظاہری و زبان شعر وی، بہ دور از زشتی و سرشار از عفت و اخلاق و سادگی و روانی کلام است. در برخی جاها نیز مانند بسیاری از اشعار دورہ بازگشت، برخی از ویژگی‌های احیا شدہ سبک خراسانی را بہ کار بردہ است. در شکل باطنی و خصوصیات فکری نیز بہ خصوص در مثنوی‌هایش، اندیشہ‌هایی عرفانی، ولایی و شیعی را بہ ہمراہ دارد. از نظر خصوصیات ادبی نیز بسیار متعادل بودہ و از ترفندہا و آرایہ‌های پیچیدہ معانی و بیان و بدیع پرهیز کردہ است؛ البتہ این خصیصہ از ویژگی‌های شاعران عارف مسلک است کہ شعر را وسیلہ‌ای برای بیان اندیشہ می‌دانند؛ نہ میدان ہرنامایی‌های شاعرانہ.

با مطالعہ دیوان نصرت اردبیلی، افکار و عقاید طریقت نعمت‌اللہیہ در اشعارش مشہود است و این امر بہ این خاطر است کہ وی مستقیماً با مشایخ و شخصیت‌های طریقت مذکور در تعامل بودہ و یا غیرمستقیم از اندیشہ آن‌ها متأثر شدہ است و در نتیجہ، مبانی فکریش بر اساس اندیشہ آن‌ها شکل گرفتہ شد کہ در این پژوهش بہ آن‌ها خواهیم پرداخت. برای پیشبرد چنین امری ابتدا بہ طور خلاصہ بہ معرفی طریقت مذکور اشاراتی خواهیم کرد.

۱. طریقت نعمت‌اللهیه

«طریقت نعمت‌اللهیه، با ظهور نورالدین، نعمت‌الله بن عبداللّه بن محمد و ملقب به «ولی» و «شاه» و «امیر» و معروف به شاه نعمت‌الله ولی در سده هشتم به وجود آمده است» (مستوفی بافقی، ۱۳۶۱، جلد ۳: ۱). باید گفت «قدمت و ریشه تاریخی این طریقت، به طریقت معروفیه می‌رسد» (پازوکی، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۶) و علت آن را شاگردی هفت ساله شاه نعمت‌الله ولی در نزد شیخ یافعی معروفی دانسته‌اند که از وی نیز خلافت و جانشینی به شاه نعمت‌الله رسیده است» (فرزام، ۱۳۷۴: ۱۷)، اما به دلیل مقام شامخی که خود شاه نعمت‌الله در احیاء و شکوفایی حقایق فقر و عرفان داشته است این طریقت را به طور مستقل به جای معروفیه، به نعمت‌اللهیه خوانده‌اند» (شیرازی، ۱۳۴۵، جلد ۲: ۳۰۶). البته در این خصوص، «برخی به ادعاهایی کاذب نیز رسیده و خرقة نعمت‌اللهی‌ها را از طریق شیخ یافعی به ابو الحسن بصری و سپس امام رضا و سپس امیر مؤمنان علی رسانده‌اند» (نوربخش کرمانی، ۱۳۳۷: ۱۴۱). باید یادآور شد که «مهم‌ترین اندیشه‌های طریقتی نعمت‌اللهی‌ها، که مخصوص مشایخ رشد یافته و در سطح عالی است، نامگذاری‌های طریقتی است و آن ملقب شدن مشایخ بلندپایه به عنوانی با پسوند «شاه» است که به خود نعمت‌الله ولی عطا شده است» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۳۲۴).

این طریقت عرفانی (نعمت‌اللهیه) در قرون اخیر شکل و نمودی متفاوت و گاه متضاد با عرفان‌های قرون گذشته پیدا کرده است و با توجه به نوع زندگی و فعالیت‌های مریدان و مشایخ آن باید اذعان کرد که گاه ابعاد سیاسی و اجتماعی آن، برجسته‌تر و نمایان‌تر است تا ابعاد عرفانی و طریقتی آن. به نظر می‌رسد که علت این نوع از برجستگی‌های سیاسی و اجتماعی نعمت‌اللهیه را باید در تحولات جامعه قرن سیزدهمی جست؛ تحولاتی که ریشه در گرایش‌ها و بحران‌های متعدد فکری جامعه آن روز ایرانی دارد و در نتیجه، باعث بروز انواع فرقه‌ها و گروه‌های متعدد فکری در عرفان و فقه و سیاست و جامعه‌شناسی شده است. گاه این جریان‌های فکری به شکل‌هایی از تکامل و پیراستگی معنوی و نیز تکامل اجتماعی و سیاسی به مانند مشروطیت و آزادی‌خواهی رسیده و گاه به شکل‌هایی از تناقض و تفرقه و اخلاق‌ستیزی در حوزه تعاملات دینی و فردی و نیز در ابعاد وسیع‌تر آن به تناقضات و تفرقه‌های اجتماعی و تجربه‌هایی از استثمار و استعمار روی نموده است. در جریان این

رویدادهای متعدد فکری، عرفان و طریقت‌های صوفیه نیز مستثنی نیست؛ تا آنجا که شکل عرفان و نوع رفتارها و کنش‌های صوفیه و مشایخ را نیز تحت تأثیر و تحول قرار داده است و باعث به وجود آمدن انواع و انشعابات مختلف از عرفان و تصوّف، خاصه در طریقت نعمت‌اللهیه شده است و می‌توان این تحولات اندیشه‌ای را در انواع انشعابات آن ردیابی کرد؛ آنچنان که برخی از انشعابات عرفانی و طریقتی این قرن، خاصه در فرقه نعمت‌اللهیه، در وجهی از این تفکرات غالب می‌شوند؛ مثلاً برخی از این انشعاب‌ها، گاه بر مبنای غالبی از تطبیق با شریعت و گاه بر مبنای غالبی از ستیز با شریعت نمایان می‌شوند؛ و یا گاه ممکن است در مبانی فقهی نیز با یکدیگر متفاوت بوده و در نتیجه در هر یک از آن‌ها بتوان مبانی غالبی از فقه اخباری‌گری و یا گاه مبانی غالبی از فقه اجتهادی را برجسته‌تر و نمایان‌تر شناسایی کرد؛ و یا گاه ممکن است، شکلی کاملاً سیاسی و منطبق بر قانون‌گرایی و مشروطه‌گری و یا حتی فراتر از آن به شکلی از نفوذی و استعمارگری متجلی شوند؛ آنچنان که در بیشتر فرقه‌ها و انشعاب‌های طریقت نعمت‌اللهیه می‌توان این وجوه را شناسایی کرد. البته، گاه نیز ممکن است، شکلی غیرسیاسی و صوفیانه‌ای، مثل بقیه عرفان‌های گذشته داشته باشد که فرقه‌های بی‌سر و صدا و غرق در سلوک و آداب و رسومند.

با مطالعه دیوان نصرت اردبیلی مشخص شد که نگرش‌های طریقت نعمت‌اللهیه در اشعارش به چشم می‌خورد که این امر ما را بر آن داشت تا به صورت موردی، پیوندهای فکری او را با طریقت مذکور مورد پژوهش قرار دهیم و در پایان به ارتباط فکری نصرت اردبیلی و طریقت مورد بحث پرداخته شد و نتایجی هم به دست آمد که به بررسی آن‌ها پرداخته‌ایم.

از آنجا که نصرت اردبیلی از عارفان گمنام ادب فارسی است؛ از این رو، بر خود لازم دانستیم تا ضمن معرفی او به عنوان عارف، تفکرات و نگرش‌های عرفانی او را برای مخاطبان مورد واکاوی قرار دهیم و مخاطبان را با افکار عرفانی او آشنا سازیم.

همچنین باید گفت با توجه به اینکه دیوان نصرت اردبیلی هنوز به صورت کتاب چاپی در بازار موجود نیست؛ از این رو، برای پژوهش حاضر از نسخه خطی این کتاب استفاده شده است. نسخه خطی کتاب مورد استفاده شده با عنوان «دیوان نصرت اردبیلی» به شماره ۹۰/۱ فرخ در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد نگهداری

می‌شود. این نسخه به خط نستعلیق و کاتب آن شیخ علی اصغر و تاریخ کتابت آن ۱۳۱۲ هـ. ق. است. تعداد ۱۶۵ برگ و ۳۳۰ صفحه ۱۲ تا ۱۵ سطری دارد؛ کاغذ آن، فرنگی و جلد آن، تیماج خرمایی و عطف آن، تیماج قهوه‌ای است.

۲- پیشینه پژوهش

درباره نصرت اردبیلی تاکنون پژوهش‌هایی متمرکز و مفصلی صورت نگرفته و تنها دایی‌چین و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «زیباشناسی محتوایی مرثیه‌های عاشورایی شریف رضی و نصرت اردبیلی» به صورت تطبیقی به بررسی اشعار او پرداخته‌اند؛ بنابراین، تحقیق حاضر دارای نوآوری است.

۳. تجلی و انواع آن

تجلی و انواع آن از مفاهیم اصلی در عرفان است. تجلی در اصطلاح عرفا «آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات (ذاتی، اسمایی یا افعالی) برای خود او یا برای غیر اوست، به نحوی که تباین، تجافی، حلول یا اتحاد لازم نیاید. «تجلی روندی است که طی آن ذات حق، خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ، نظریه تجلی، مکمل نظریه وحدت وجود و عهده‌دار توجیه کثرت مشهود، پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۲۹). نصرت اردبیلی نیز به تجلی و مفهوم آن با عناوین مختلف بسیار اشاره کرده است که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت:

وادی ایمن در آب دیده حق‌بین
جمله جهان روشن از تجلی نور است
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۲۳)

۳-۱. تجلی جلالی و جلوه‌گاه آن

در توضیح تجلی جلالی از نگاه عرفا باید گفت «تجلی جلالی احتجاب و پوشیدگی خداوند از بنده است، پوشیدگی و احتجابی که پیامد شکوه و شوکت بی‌کرانه خداوند است و همین شکوه بی‌کرانه است که نمی‌گذارد کسی حقیقت و هویت او را چنان که

هست، بشناسد» (نوربخش کرمانی، ۱۳۵۷، جلد ۴: ۴۰). تجلی جلالی در نگرش نصرت اردبیلی با شیوه‌های مختلفی جلوه می‌یابد که ذیل این مبحث به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳-۱-۱. چشم

در نگاه عرفا، «چشم» یکی از اعضا و جوارح پر بسامد معشوق برای بیان تجلی جلالی است و شعرا و عرفا از دلبری‌های چشم و ابروی معشوق و همانندی‌هایش با تیر و کمان و خنجر و...، تصاویر زیبایی خلق کرده‌اند که به مانند جنگجویی بی‌باک و سنگدل و با صفات خون‌ریز و کافرکشی و قتالی، دل عشاق را به نشانه می‌گیرد. صفات واقعی به مانند خشم و قهر و غضب که در بازخوردهای طبیعی چشم نیز دیده می‌شود، سبب شده است تا چشم را نماد جلال به حساب آورند. برای اثبات چنین امری می‌توان به گفته‌ی شیخ محمود شبستری اشاره کرد؛ وی درباره‌ی تجلی جلالی با عضو چشم می‌گوید: «از آثار چشم شوخ آن معشوق پری پیکر است که دل‌های خلاق مست و مخمور و خرابند و اسیر پندار و خمار غم بُعد و حرمانند ... از لوازم چشم عیار اوست که تمامت دل‌ها جگرخوار؛ یعنی گرفتار غم فراق و اندوه و اشتیاقند» (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۸۰). نصرت نیز این مورد از تجلی جلالی خداوندی را با استفاده از ابزار «چشم» که باعث از هم گسیختگی جان و دل او می‌شود، چنین بیان می‌کند:

آن سکینه قلب و آن آرام دل	چشمکی زد دلربا و جان‌گسل
روضه دل پر شد از چشمک‌زدن	صد هزاران چشم و چشمک‌زن به من

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۹۹)

در ابیات فوق به خوبی مشهود است شاعر از واژه «چشم» به عنوان یک عضو جسمانی در شناخت و بیان تجلی جلالی بهره برده است که این امر در بیت زیر نیز بارز است:

مستانه شو، مستانه شو، چشم خمار یار بین	چشم خمار یار بین، مستانه شو، مستانه شو
--	--

(همان: ۵۴)

وی در بیت فوق، چشمان خمار یار را تجلی ذات جلالی می‌داند که با دیدن آن‌ها، مستانه شدن را به ارمغان آورده است. نصرت اردبیلی در جایی دیگر نیز می‌گوید:

مستی صبحی زده از گردش جام است از چشم خمار تو مرا سُکر مدام است
این سُکر مدام من از آن نرگس مست است میخانه کجا، باده چه و جام کدام است؟!
(همان: ۲۱)

در ابیات فوق، سُکر مدام خویش را از چشمان محبوب می‌داند و مستی صبحی را ناشی از آن‌ها می‌شمارد که این امر میت تجلی جلالی خداوند است.

۳-۱-۲. زلف

یکی دیگر از اعضا و ابزاری که عرفا از آن برای بیان تجلی جلالی استفاده می‌کنند، زلف معشوق است. «مراد از «زلف» در اصطلاح عرفا، به اعتباری کثرات و تفرقه و پریشانی عالم شهادت است» (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۹۶). همچنین باید گفت «زلف در عرفان کنایت است از کفر و حجاب و اشکال و شبهت و هر چیزی که مرد را محجوب کند به نسبت حال او» (باخرزی، ۱۳۵۸: ۲۴۶). کی‌منش درباره تأثیر زلف بر عارف چنین می‌گوید: «او را از حق باز دارد و ظلمت تیرگی بر جان زور آورد و یا مایه حجاب گردد» (کی‌منش، ۱۳۶۶، جلد ۲: ۵۹۰). لاهیجی نیز در شرح گلشن راز، زلف را تجلی جلالی می‌داند و می‌گوید: «زلف اشارت به تجلی جلالی در صور مجالی جسمانی است و زلف بتان شوخ دل‌ریا را، به مشابَهت ظلمت و پریشانی و حجاب، با تجلی جلالی نسبت تام بوده باشد» (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۷-۴۶۶). نصرت اردبیلی نیز با استفاده از ابزار «زلف» معشوق به این تجلی جلالی خداوند و نمایان شدن گاه به گاه آن اشاره می‌کند:

جان «نصرت» حلقه زلف ترا حلقه در گوش و غلام است، الصّلا
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۱)

وی در بیت فوق، جان خویش را بسته به زلف محبوب می‌داند و آن را سبب فرمانپذیری از خداوند برمی‌شمارد. وی در بیت زیر نیز حالت‌های عرفانی قبض و بسطی

که بر دل عارف به صورت شبانه‌روز وارد می‌شود را ناشی از زلف یاری می‌داند که بر جلوگاهش تجلی یافته است.

قبض دل و بسط دل، صورت لیل و نهار پرده‌کش و پرده‌کش، عکس رخ و زلف یار
(همان: ۳۸)

وی در بیت زیر نیز تجلی جلالی خداوند را از زلفی نگران و چهره‌ای حیران می‌بیند که بسان نور و تاریکی در کشمکش هستند و این امر نشان می‌دهد شاعر برای زلف ارزشی عرفانی قائل شده و آن را در تضاد با روشنایی‌های ظاهری قرار داده است.

گه به زلفت نگران، گاه به رویت حیران دل که در کشمکش نور و ظلام افتاده
(همان: ۵۶)

۲-۳. تجلی جمالی و جلوه‌گاه آن

درباره تجلی جمالی باید گفت که تجلی «جمال آن دسته از ویژگی‌های خداوند است که بنده را شیفته خود می‌سازد و او را وادار می‌دارد تا به خداوند رو کند و به او عشق ببازد؛ به عبارتی، هرآنچه با لطف در پیوند است، تجلی جمالی است و آنچه با قهر در پیوند است، تجلی جلالی است» (القیصری، ۱۳۷۵: ۴۳).

تجلی جمالی در تفکر عرفا به شیوه‌های گوناگونی به عرضه ظهور می‌نشیند. از اعضاء و ابزاری که عرفا از آن برای بیان تجلی جمالی استفاده می‌کنند، توصیف چهره سرخ و زیبا و قد و قامت و پوشش اندام معشوق است. نصرت در ابیاتی متعدد به وصف دل و تجلیات جمالی برآمده از آن می‌پردازد.

عهد ازل نگشته فراموش از دلم دل عاشق جلال و جمال است، یا جمیل
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۲۳۸)

در بیت فوق، شاعر به خوبی تجلی جمال الهی را در دل عاشق می‌بیند و عهد ازلی که خداوند با انسان بسته است را ناشی از دل عاشقان کوی او می‌داند.

وی در جایی دیگر، تجلی جمال الهی را در چهره‌ای زیبا می‌بیند و از محبوب می‌خواهد تا نقاب رویش را بردارد و جمال الهی را به عاشق نشان دهد.

بردار نقاب از رخ، در ده قدحی دیگر
یکباره خلاصم کن، از جنت و از کوثر
(همان: ۳۰)

نصرت اردبیلی در بیت زیر نیز به طور واضح، چهره محبوب و روی یار را سبب ذکر گویی خود می‌داند که این امر تجلی جمال الهی در روی زیبای یار را نشان می‌دهد.

در گلشن و در باغ ندیدیم دوامی
فکر گل روی تو مرا ذکر مدام است
(همان: ۲۰)

۳. قُرب و انواع آن

یکی دیگر از مباحث عرفانی که در دیوان نصرت اردبیلی نمود بارزی یافته، قُرب و انواع آن است. وی در ابیاتی به قُرب شهودی که شهود قُرب وجودی است و به مراتب آن؛ یعنی به قُرب نوافل و قُرب فرائض که دو درجه و دو اصطلاح مهم در عرفان و مبحث قُرب هستند، اشاره می‌کند. درباره قُرب فرائض و نوافل باید گفت «بنده در این مرحله از قرب فرائض، آئینه حق - تعالی - شده و حق - تعالی - خود را در آئینه بنده می‌بیند و با گوش بنده می‌شنود و با زبان بنده سخن می‌گوید. همچنین قرب فرائض، فنای ذاتی و در نتیجه، محو مطلق است و قرب نوافل فنای اسمائی است» (خمینی، ۱۳۸۸: ۵۹۰).

نصرت اردبیلی در بیت زیر قُرب شهودی و بالاترین مقام قُرب و حدیث قدسی آن را بیان می‌کند که آن «قُرب فرائض» و مرحله «محق» و نیستی و فنای ذات سالک و اهل ذکر در پرتو تجلیات ذاتی «ذات لا بشرط»، «ذات بشرط لا»، «ذات لا بشرط لا» است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، جلد ۲: ۳۱۱):

او صدف بوده، سراپا دُر شده	جمله بی یَسْمَع و بی یُبْصِر شده
... زین قَبْل معشوق حق است آن فرید	هم مرادست و بود حَقش مرید
هم محبِّ حق و هم محبوب حق	جاذب حق است و هم مجذوب حق

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۴)

برای شرح بیشتر ابیات فوق و اشارات او به انواع قُرب باید گفت که شاعر با استفاده از حدیث زیر و به کار بردن واژگان «یسمع» و «یبصر» از قُرب نوافل که به صورت‌های مختلف روایت شده استناد می‌کند: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَلِسَانَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ، فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَمْشِي» (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۲۴). با توجه به حدیث بیان شده باید گفت، حق - تعالی - در این قرب، آئینهٔ عبد شده و عبد، خود را در آئینهٔ خداوند می‌بیند و با گوش حق - تعالی - می‌شنود و با زبان او سخن می‌گوید و ...؛ البته در این مرحله، عبد هنوز به فنای تام نرسیده است و نصرت با پیشوند «بی» بر سر «یسمع» و «یبصر» به مرحلهٔ قُرب فرائض که بالاتر از قُرب نوافل است و مرحله‌ای است که بنده به فنای تام رسیده است، اشاره می‌کند؛ چنانکه امام صادق در این مورد می‌فرماید: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: «أَنَا عِلْمُ اللَّهِ وَأَنَا قَلْبُ اللَّهِ الْوَاعِيُ وَلِسَانُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَ عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرُ وَأَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَأَنَا يَدُ اللَّهِ»» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴: ۱۹۸).

نصرت در بیتی دیگر، اهل ذکر و اولیا را مظهر صفات و خُلق حق معرفی می‌کند که این مرتبه نیز مقام «قُرب نوافل» و مرحلهٔ «طمس» و نیستی و فنای صفات سالک و صفات اهل ذکر در پرتو تجلیات صفاتی حضرت (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)^۱ و (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)^۲ است:

جمله اخلاق حق و اوصاف حق	گشته حاصل مر ورا اندر سبق
در تجاذب رفته بیرون از صفات	مست و ممسوس آمد از ادراک ذات
رفته بیرون از چه؟ از کون و مکان	مثل حق در حکم و حکمش: کن فکان
گر بگویند ماه را: منشق باش	آفتابا در فلک برگرد فاش
گر بگویند: ای فلک ساکن بمان	تا نگویم هین بران، هرگز مران

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۴)

۱. سورة شوری، آیه ۱۱

۲. سورة توحید، آیه ۴

نصرت اردبیلی در بیت زیر نیز انسان کامل و اهل ذکر و اولیا را، مظهر فعل حق و آینه تجلی افعال حق معرفی می‌کند و این مرتبه نیز ادامه مقام «قرب نوافل» و مرحله «محو» و فنای افعال سالک و افعال «اهل ذکر» در پرتو تجلیات افعالی حضرت (فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ)^۱ و (يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)^۲ است که فعل بنده نیست و نابود می‌شود و بنده اهل ذکر، حقیقت «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ لَا يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ غَيْرُهُ» (حر العاملی، ۱۳۸۶، جلد ۶: ۴۸۳) را شهود می‌کند:

قد رآی بِالْحَقِّ وَ بِالْحَقِّ مَشَاءَ تاجدارِ يَفْعَلُ لِلَّهِ مَا يَشَاءَ
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۴)

۴. اولیاء و ویژگی‌های آنان

در متون عرفانی از اولیاء و انسان‌های کامل با نام‌ها و تعبیر گوناگون و نیز با تعداد و نفرات گوناگون یاد شده است؛ به عنوان مثال، «هجویری از اولیاء با نام‌های «أخيار»، «ابدال»، «أبرار»، «أوتاد»، «نقبا» و «قطب» یا «غوث» یاد می‌کند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۲۱). نصرت اردبیلی نیز همچون دیگر عرفا به اولیاء خداوند در دیوان شعرش اشارات فراوانی دارد و از واژه «ذکر» برای اشاره به آن‌ها استفاده می‌کند. وی در ابیات زیر، اولیاء خداوند را افرادی می‌داند که یاد آن‌ها سبب رویش گل‌ها و سرسبزی جهان می‌شود. از نظر نصرت اردبیلی، همین اولیای خداوند سبب شده تا نور و روشنایی آسمان از ستارگان مشحون شود:

ذکر اهل ذکر کن، تا انجمن گل بروید، لاله روید چون چمن
ذکر اهل ذکر کن، تا آسمان اختران آرد نثارت اختران
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۸۵)

۱. سورة بروج، آیه ۱۶

۲. سورة آل عمران، آیه ۴۰

نصرت اردبیلی، اولیای خداوند را افرادی می‌داند که پرده‌های حجاب نیلی نادانی و گمراهی را از پیش روی انسان‌ها برمی‌دارند و آن‌ها را با آفتاب حقیقت آشنا می‌گردانند.

ذکر اهل ذکر کن، تا آفتاب بردرد دامن این نیلی حجاب

(همان: ۱۸۵)

وی در ابیات زیر نیز به طور اولیاء خداوند را مایه خیر محض می‌داند و به صورت پیوسته خصوصیات آن‌ها را به طور مفصل شرح می‌دهد:

ذکر اهل ذکر کن، تا از فلک	چرخ گیرد، تا زمین آید ملک
ذکر اهل ذکر کن، تا از زمین	جان بروید جای سرو و یاسمین
ذکر اهل ذکر کن، تا ذکرها	نور گیرند از طلوع فکرها
ذکر اهل ذکر کن، تا فکرها	پرده بردارد، بسوزد ذکرها
ذکر اهل ذکر کن، تا فکر و ذکر	متحد گردد، زهی فرخنده فکر
ذکر اهل ذکر کن، تا در میان	غیر مذکوری نماند بی‌گمان

(همان: ۱۸۵)

نصرت اردبیلی با بیان این نکته که بهترین قصه و داستان‌های افراد، ذکر و یاد اولیاء خداوند است، آن‌ها را انسان‌هایی اهل راز و کشف و شهود حقیقی معرفی می‌کند که به اسرار نهایی دست یافته‌اند:

بهترین قصه‌ها ای سرفراز	داستان اهل ذکر و اهل راز
اهل رازند، اهل ذکر ای دوستان	ذکر ایشان هم ستیر است و نهان

(همان: ۱۰۰)

وی در جاهایی دیگر از اهل ذکر که در دریای ذکر الهی مستغرق شده‌اند با تعبیر «اوتاد» و «ابدال» نیز یاد می‌کند و آنان، همان راهنمایان و رهبرانی هستند که باعث سکون و برقراری زمین و زمان هستند و بدون آن‌ها عمود آسمان‌ها و میخ زمین گسسته می‌شود:

ای تو اوتاد و تو لنگر خاک را آنچنان کاوتاد حق لنگر ترا
ای دلت دایم به ذکر و یاد حق چون دل ابدال حق، اوتاد حق
(همان: ۱۰۸)

۵. مراتب و بطون ارواح اولیاء

مبحث «روح» و امور مربوط به آن نیز، یکی دیگر از موضوع‌ها و مباحث مهم و اساسی در قرآن و عرفان است و در احادیث و آیات قرآنی و کتب عرفانی، وجوه معنایی و مراتب متعددی برای آن ذکر کرده‌اند. در کتاب «النهاية فی غریب الحديث و الأثر»، مراتب و وجوهی آمده است: «روح انسانی، وحی، قرآن و جبرئیل، و نیز بیان کرده است که وجه معنایی غالب، برای روح در احادیث، همان روح مقوم جسد انسانی است که مسبب حیات آن است» (ابن الاثیر، ۱۳۶۴، جلد ۲: ۲۷۲-۲۷۱). قیصری نیز در فصل دهم از مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم ابن عربی می‌گوید: «همان گونه که روح اعظم (نفس رحمانی) در عالم کبیر دارای مظاهری است از قبیل: عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلی و لوح محفوظ و... همچنین آن حقیقت، در عالم صغیر انسانی نیز دارای مظاهری است، که در اصطلاح اهل الله به حسب ظهورات و مراتب آن‌ها به اسامی مخصوص نامیده می‌شوند، از قبیل: سر، خفی، روح، قلب، کلمه، روع، فؤاد، صدر، عقل و نفس» (القیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۷). لاهیجی نیز در شرح گلشن راز می‌گوید: «عقل، روح، جان، سر، خفی، نفس ناطقه و قلب یک حقیقت‌اند که به حسب ظهور در مراتب، به واسطه اختلاف صفات، این اسامی مختلف را پیدا کرده‌اند و هر اسمی به اعتبار صفتی خاص است» (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴). ملاصدرا نیز، هفت آسمان را هفت درجه باطنی انسان می‌داند و آن‌ها را این گونه برمی‌شمارد: «نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی». (ملاصدرا، ۱۳۶۱، جلد ۲: ۲۸۸). نصرت اردبیلی نیز این مراتب و نامگذاری‌ها را، با عنوان‌های «عقل کل»، «عرش»، «کرسی»، «قلم»، «لوح»، «نفس کل»، «جسم کل»، «جوهر» و «عنصر» در اشعارش بیان می‌کند:

عقل کل و عرش و کرسی و قلم	لوح و نفس کل و جسم کل، هم
جوهریات و عناصر سر به سر	جمله افلاک و املاک، ای پسر
روح و جان جملگی از من بود	من چو جان و جملگی چون تن بود

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۱۶)

وی برای ارواح اولیاء، بطون و مراتب و لایه‌های متعددی قائل است. بطونی که هرکسی توانایی درک آن‌ها را ندارد و انسان‌های رشد نیافته و کسانی که فقط با معیار ظاهری و عقلی صرف به امور می‌نگرند از درک مقام باطنی و بطون مختلف ارواح عاجز هستند و عقل و خرد آن‌ها از درک و اندیشیدن امور باطنی متحیر و سرگردان و بلکه گم می‌شود:

باطنم را ای ولد، هم باطنی است	باطن زخار قهار و قوی است
که در آنجا گم شود عقل و خرد	عشق می‌خواهد بر آن سو بگذرد
بگذرد اما شود ممسوس و مست	می‌رود بالا شود ناچیز و پست

(همان: ۱۱۷)

نصرت در ابیاتی طولانی و در جاهایی متعدد، نفس و تأثیرات منفی و مخفی آن را - که آن نیز از ابعاد و نام‌ها و جلوه‌ها و مراتب روح است - به تصویر می‌کشد:

نفس، کان ابلیس چشم و بی‌حیاست
گوید: اندر آینه، صورت کجاست؟

(همان: ۱۳۸)

وی در تمثیل‌هایی، نفس را که سبب عدم رسیدن اولیاء به مراتب عالی می‌شود را به مانند فرعون و گاه به مانند شقی‌ترین انسان‌ها (فرعون، شمر و ابن ملجم لعین) می‌داند که می‌تواند سرنوشت و عاقبت اولیاء را نابود و تباه سازد. در جایی درباره این کشاکش درونی نفس و انسان و همزادی و همراهی آن با همه آدمیان می‌گوید:

پیش او موسی است، فرعون برون این رگ جهلی که در جان من است زان همی فرعون روید از گلم تازه‌تر می‌گردد آن ریشه کهن مر مرا آن قوت و آن زور نیست تیشه‌ای خواهد ز دست رستمی مرد نادانی و گیج و گمراهی است از یکی سنگی دهانش بشکنم سنگ زور و پهلوان پر فنی است نشکند فولاد و سنگ خارهاش	من یکی فرعون دارم در درون بوالعجب! فرعون زشت ریمن است تخم فرعون است این رگ در دلم سر ببرم باز می‌روید ز بن کندن آن ریشه‌ام مقدور نیست ریشه سختی! سترگی! محکمی! آن یکی فرعون بیرون، ابلهی است یا رهش آرم و یا غرقش کنم آن یکی فرعون من اهریمنی است هیچ تدبیری نسازد چاره‌اش
--	---

(همان: ۱۴۷-۱۴۸)

با توجه به تمثیل‌هایی که نصرت از نفس و مانع آن برای رسیدن اولیاء به مراتب عالی معرفی کرده است، می‌توان دریافت که منظور از این نوع نفس، همان نفس اماره است که در تعریف آن می‌توان گفت: «روح انسانی را به اعتبار غلبه حیوانیت نفس اماره گویند، از جهت آنکه صاحب آن را، همواره امر به کارهای بد می‌کند» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۷۰-۴۶۹) که در بیت زیر نیز به آن اشاره کرده است:

اماره مجذوبان، صد بیم و خطر دارد / مردانه قدم در نه، اطراف و جوانب بین
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۵۰)

۶. مقام «کن فیکون» اولیاء و اهل ذکر

مقام «کن فیکون» اولیاء و اهل ذکر، یکی دیگر از مباحث عرفانی است که در دیوان نصرت اردبیلی به چشم می‌خورد، نصرت در ابیاتی متعدد، از مرتبه‌ای تحت عنوان (کُنْ فَيَكُونُ)^۱

۱. سورة بقره، آیه ۱۱۷؛ سورة آل عمران، آیه ۴۷ و ...

سخن گفته و در بیتی خطاب به معاندینی که به معجزات پی در پی از اولیاء اصرار دارند، می‌گوید:

می‌توانم من یکی از کاف و نون صد هزاران مثل این، ای سرنگون
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۱۰)

باید یادآور شد که مقام «کن فکان» در عرفان، همان مرتبه‌ای است که نجم‌الدین کبری در مورد آن می‌گوید: «مرتبه‌ای تحت عنوان «عین‌الیقین» برای عارف مطرح می‌شود که همان فنای عارف در معروف است» (کبری، ۱۴۲۶: ۲۴۹) و از آن به تکوین هم تعبیر شده است. در این مرحله است که اگر، عارف کلمه‌ای را به زبان بیاورد، بی‌درنگ امر الهی «کن» محقق خواهد شد. این مرتبه، همان است که قبل از وی، حلاج از آن سخن گفته بود که «مؤمن صادق به مرتبه‌ای خواهد رسید که «بسم‌الله» او به منزله «کن» از خدای -سبحان- خواهد بود» (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، جلد ۳: ۶۶) و این امر یعنی «بسم‌الله» عارف، قدرت و اثری به مثابه «کن» الهی دارد.

در نگرش نصرت اردبیلی، این مقام نیز فقط از آن اولیاء و اهل ذکر است که صاحب فوائج‌الجمال در این زمینه می‌گوید: «کسی به مقام ولایت نخواهد رسید، مگر اینکه «کن» الهی در حق او تحقق یابد، بر اساس آنچه که خدای فرموده: (مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ...) {و تا خدا نخواهد، [شما] نخواهید خواست}» (کبری، ۱۴۲۶ ه ق: ۲۵۱).
نصرت اردبیلی به شیوه داستان در داستان، مقام (کُنْ) و (فَکَانَ) را شرح می‌دهد و می‌گوید این مقامی است که حکم رسیدگان به آن، عین حکم حق می‌شود و با مقام (کُنْ) و (فَکَانَ) می‌توانند در یک آن در کل هستی دخل و تصرف کنند.

در تجاذب رفته بیرون از صفات مست و ممسوس آمد از ادراک ذات
رفته بیرون از چه؟ از کون و مکان مثل حق در حکم و حکمش: کن فکان
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۴)

وی در اشعارش بیان می‌کند که این همان مقامی است که پیامبر اکرم با آن در یک «آن»، «شق القمر» ایجاد می‌کند:

گر بگوید ماه را: منشق باش آفتابا در فلک برگرد فاش
(همان: ۱۰۴)

و یا به آسمان امر می‌کند که ساکن بماند همان شود:

گر بگوید: ای فلک ساکن بمان تا نگویم هین بران، هرگز مران
(همان: ۱۰۵)

و همان مقامی است که حضرت سلیمان بر دیو و دد و باد و هوا سیطره می‌راند:

گر بگوید: دیو و دد، فرمان ببر تا سلیمانی کنم با کر و فر
گر بگوید باد را: حمال شو تخت من بردار بر دوش و برو
هر کجا خواهم، مرا آنجا ببر تا سیاحت‌ها کنم در بحر و بر
(همان: ۱۰۵)

و جایگاهی است که حضرت موسی به عصا امر می‌کند که ازدهایی شود و یا به زمین امر می‌کند که قارون را همراه با گنجش به قعر خود فرو برد:

گر بگوید: ازدها شو ای عصا گر بگوید: سبجه برگو ای حصی
خسف کن او را نفس و ارون بکش گر بگوید: ای زمین قارون بکش
(همان: ۱۰۶)

و مقامی است که حضرت عیسی به مرده‌ای امر می‌کند که زنده شود:

گر بگوید مرده‌ای را: زنده شو شمه‌ای از حال خود گوینده شو
(همان: ۱۰۶)

بنابراین با توجه به ابیات فوق بارز است که نصرت اردبیلی از داستان‌ها و معجزات پیامبران به عنوان سندی بر مقام فوق یاد می‌کند و تمامی افعال حاصل از پیامبران را همان «کن فیکون» است.

۷. توحید، اتحاد و عینیت

۷-۱. توحید

یکی دیگر از مسائلی که در نگرش عرفانی نصرت اردبیلی جایگاه والایی دارد، توحید، اتحاد و عینیت است. برای روشن شدن مطلب فوق باید گفت، بسیاری از شبه عارفان دروغین و مردم فریب در بیان حقیقت توحید، راه را به اشتباه رفته و آن را با «تشبیه» و «تعطیل» و «حلول» و «تناسخ» خلط کرده‌اند، اما عرفای راستین و واقعی، حقیقت توحید را از این مباحث جدا کرده و کسانی چون شاه نعمت‌الله ولی، وصال انسان به ذات حق را نه حلول می‌داند و نه اتحاد؛ زیرا «به اعتقاد او جز یک واجب الوجود در دیده شهود نیست. معدوم با موجود متحد نمی‌گردد، و موجود در معدوم حال نمی‌شود. پس حلول و اتحاد خداوند امکان پذیر نیست؛ زیرا حلول و اتحاد در دو ذات صورت می‌گیرد، اما در همه وجود، به حقیقت جز یک ذات مشهود نمی‌تواند باشد. بنابراین به نظر او، حلول و اتحاد محال است» (صابری، ۱۳۹۲، جلد ۱: ۶۷۳).

همچنین می‌توان بیان داشت که «بن‌مایه سلوک و طریقت نعمت‌اللهیه از همان ابتدا برگرفته از پایه تفکر وحدت وجودی عرفان ابن عربی بوده است» (نفیسی، ۱۳۴۶: ۲۱۱). نصرت اردبیلی هم که از شاعران عارف مسلک است و از آنجا که از عجایب وجودی ولی مطلق و تجلی ذاتی و صورت ذات علی المطلق او سخن به میان می‌آورد، بیمناک است که مبدا درک ناقص برخی انسان‌ها مانع از دریافت حقیقت توحید شود و در فهم بعضی از حقایق الهی و توحیدی، گرفتار تشبیه و تعطیل و اتحاد و حلول و تناسخ شوند. نصرت برای دریافت حقیقت توحید و پاک کردن ساحت مقدس ذات احدیت و در دام نیفتادن در ورطه تشبیه و تعطیل و اتحاد و حلول و تناسخ از تمثیل موج و دریا استفاده می‌کند و دریا را تمثیل «ذات خداوند» و موج را تمثیل «ولی و حضرت علی» بیان می‌کند و خیال‌های خام را از افتادن در دام ادراک‌های ناقص بر حذر می‌دارد:

صورت دریا چه باشد؟ موج او گر تو خواهی موج را دریا بگو
لیک دریا را مگو موج، ای ولد موج از دریا همی گیرد مدد
موج از دریا مدد گیرد، ولی آن مدد را کس نداند، جز علی
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۱۸)

وی ذرات موجود در جهان هستی را به جاندارانی توصیف کرده که با آوازی واضح و روشن، حضرت علی(ع) را به کمک خود فرامی‌خوانند تا به درماندگان در شناخت ذات حق یاری رسانند:

ذره‌ها گوید به آواز جلی بی‌مدها را مدد کن یا علی!
(همان: ۱۱۹)

او سپس در ادامه به وضوح تمثیل دریا و موج را به خاطر وارستگان تفکر تعطیل معرفی می‌کند تا آن‌ها را از تعطیل باز دارند:

موج و دریا از پی تمثیل بود از پی وارستن از تعطیل بود
تا که وارستی ز تعطیل ای پسر اوفتادی ورطه تشبیه در
(همان: ۱۱۸)

وی در ادامه به انواع تمثیل‌ها اشاره می‌کند و حقیقت ذات خداوند را با بهره‌گیری از این تمثیل‌ها به وضوح بیان می‌دارد و آن‌ها را تأویلی بر تمثیل‌ها می‌داند تا مخاطبان به شناخت حقیقت ذات خداوند دست یابند:

گاه گویی: موج دریای کبیر گاه گویی: ضوء شمس مستنیر
گاه گویی: نور ماه و نور دل گاه گویی: شعله‌ای در طور دل
گاه گویی: عکس ماه و آب جو گاه گویی: آب دریا و سبو
گاه گویی: قطره دریا همی گاه می‌گویی: نمی، گاهی نمی

گاه گویی: گرد تاریک و غبار	اندر آن پنهان، یکی زیبا سوار
گاه گویی: نقش و نقّاش و قلم	گاه گویی: صورت شیر عَلم
صد هزاران این چنین تمثیل‌ها	می‌زنی و می‌کنی تأویل‌ها

(همان: ۱۱۹)

از نظر نصرت اردبیلی، کامل‌ترین مرتبه توحید، توحید ذاتی است که خاص اولیا و اهل ذکر است. شاه نعمت‌الله ولی در این باره معتقد است «هرگاه که حقیقت وجود به وحدت ذاتی تجلی فرماید، از غیر اثری نمی‌ماند (نوربخش کرمانی، ۱۳۵۶، جلد ۲: ۳۳۱). نصرت اردبیلی نیز با چنین دیدگاهی و ضمن بهره‌گیری از با مثال‌هایی متعدد به مقام توحید ذاتی اشاره می‌کند و معتقد است، همان مقامی که انسان کامل، در مقام توحید، شاهد وحدانیت و وحدت ذات می‌شود در واقع یک وجود بیشتر نیست؛ یعنی وجود، حقیقت واحد است. «در توحید ذاتی یکی بودن موحّد، موحّد و توحید آشکار می‌شود» (صابری، ۱۳۹۲: جلد ۱، ۶۸۳)؛ یعنی در توحید ذاتی هیچ‌گونه دوگانگی میان انسان و خداوند باقی نمی‌ماند.

نصرت اردبیلی معتقد است که این تجلی توحید ذاتی بیشتر بر اولیاء جلوه می‌کند و آن را با مثال‌های مختلفی و تعبیر متعددی بیان می‌کند. در جایی «انا الله» گفتن کسی مثل حلاج را تعبیری و جلوه‌ای از تجلی ذات خداوندی می‌داند، که شریعتمداران ظاهری از درک آن عاجز هستند:

از میان او رفته، اما تا ابد	نعره اِنِّی اَنَا الله می‌زند
صعب و مستصعب احادیث عجیب	من چه گویم این، حکایات غریب

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۱۷)

و یا شئوناتی از وجود حضرت علی را - که مظهر عجایب و احادیثی شگرف از این نوع تجلی است - بیان می‌کند و ابعادی از شگفتی‌های جهان وجود آن حضرت را که در عین اینکه عبدی از بندگان محمد است:

هم یکی عبد از عبید احمدم	هم یکی مولای فرد سرمدم
از دگر سو، مالک هر بنده‌ام	از یکی سو، بنده‌ای افکنده‌ام
مالک هر بنده و مولای او	رب او از خود به خود اولای او

(همان، ۱۲۰)

در عین حال آیینۀ ذات حق و ولی مطلق و صاحب امر مطلق است نیز بیان می‌دارد و تأکید می‌کند این درجه از تجلی ذاتی برای قلب‌های افسرده و سرد و آن‌هایی که از نور اشراق تجلی ذاتی بی‌بهره‌اند، قابل درک نیست. نصرت در ادامه ایباتی که در مورد ثنونات وجود حضرت علی و تکامل مقامات عرفانی وی است، چنین سروده است:

من همان آینه ذات حقم	صورت ذات علی مطلقم
صورت دریا چه باشد؟ موج او	گر تو خواهی موج را دریا بگو
لیک دریا را مگو موج، ای ولد	موج از دریا همی گیرد مدد
موج از دریا مدد گیرد، ولی	آن مدد را کس نداند، جز علی
کوچه سان گیرد مدد از بحر جود	هم مدد بخشد به ذرات وجود
ذره‌ها گوید به آواز جلی:	بی‌مدها را مدد کن یا علی!

(همان: ۱۱۸)

۲-۷. اتحاد و عینیت
یکی دیگر از مباحث عرفانی موجود در نگرش نصرت اردبیلی، اتحاد و عینیت است که خود به چند دسته تقسیم می‌شود.

۱-۲-۷. اتحاد و عینیت ذاکر و مذکور

یکی از اصطلاحات عرفانی بسیار پر کاربرد در دیوان نصرت ذکر و اهل ذکر است که در مباحث پیشین به آن‌ها اشاره شد و در این بخش به اتحاد آن‌ها اشاراتی خواهیم کرد. باید گفت به نظر می‌آید از دلایل پرداختن زیاد نصرت به اهل ذاکر، رفتار سلوکی طریقت نعمت‌اللّٰهیه و توجه زیاد آن‌ها به ذکر باشد.

با توجه به توصیف‌هایی که نصرت اردبیلی در اشعارش از «اهل ذکر» ارائه می‌دهد که در بخش‌های پیشین به آن‌ها اشاره شد باید گفت «اهل ذکر» کسانی هستند که اعمالشان عین ذکر الله است و نه تنها در زبان و ظاهر، بلکه در عمل و باطن، تمام توجه آن‌ها به سوی خداوند است که این انسان عین ذکر الله می‌شود و مرتبه کامل آن در ائمه اطهار متحقق است. نصرت، داستان اهل ذکر را بهترین داستان‌ها معرفی می‌کند. اهل ذکر که به تعبیر او اهل راز و در پرده بودن و اهل باطن هستند و عبادات و اذکار آن‌ها درونی و باطنی است، نه ظاهری و نه فقط لقلقه زبان بودن:

داستان اهل ذکر و اهل راز	بهترین قصه‌ها ای سرفراز
ذکر ایشان هم ستیر است و نهان	اهل رازند، اهل ذکر ای دوستان
نی به جَهْرُ الْقَوْلِ و تحریک اللِّسَان	ذکر ایشان در درون جانیشان

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۰)

نصرت در توصیف اهل ذکر، عینیت ذاکر و مذکور و ذکر را بیان می‌کند. آنجا که در عرفان گفته می‌شود، ذاکر کسی است که خداوند با صفت ذاکری، در ذاکری ظلّی عرضی مجازی او تجلّی کرده باشد و ذاکری ظلّی عرضی مجازی او را فانی کرده باشد و بنده متصف به صفت ذاکری باقی خداوند شده باشد. وی در بیتی زیبا می‌گوید، اهل ذکر از شدت محبت و رزیدن به حضرت محبوب و مداومت بر ذکر مذکور، ذاکری خود را فراموش کرده و سرپایشان مذکور محض و (اَذْکُرْکُمْ)^۱ شده است و به این ترتیب اتحاد و یگانگی ذاکر و مذکور و بلکه عینیت ذاکر و مذکور را بیان می‌کند:

ذکر کرده در خوشی و ناخوشی	ذکر کرده در غدات و در عشی
اَذْکُرُونِی بوده، اَذْکُرْکُمْ شده	از دوام ذکر، ذاکر گم شده

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۱)

این بحث، همان بحث معروف اتحاد عالم و معلوم و مشابه‌های آن (اتحاد ذاکر و مذکور، محبّ و محبّوب و ..) است که کسانی مانند نسفی و شاه نعمت‌الله ولی و پیروانش به مانند نصرت اردبیلی از بحث اتحاد فراتر رفته و به «عینیت» قائل شده‌اند. به اعتقاد اینان، یک ذات بیشتر وجود ندارد و میان ذاکر و مذکور و بحث‌های مشابه آن (عالم و معلوم، محبّ و محبّوب، جاذب و مجذوب) نه اتحاد، بلکه یگانگی و عینیت برقرار است. نسفی گوید: «چون دانستی که وجود یکی بیش نیست، اکنون بدان که این وجود هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن، هم خالق است و هم مخلوق، هم رازق است و هم مرزوق، هم ساجد است و هم مسجود، هم عابد است و هم معبود، هم شاهد است و هم مشهود، هم حامد است و هم محمود، هم عالم است و هم معلوم، هم مرید است و هم مراد، هم قادر است و هم مقدور، هم محبّ است و هم محبّوب، هم عاشق است و هم معشوق، هم مرسل است و هم مرسل، هم خیال است و هم حقیقت؛ و در جمله صفات همچنین می‌دان» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۷۰).

شاه نعمت‌الله ولی نیز معتقد است که «منظور، عین ناظر است و ناظر عین منظور» (صابری، ۱۳۹۲، جلد ۱: ۷۲۱)؛ زیرا غیر حق اصلاً موجود نیست و در جایی دیگر می‌گوید:

در نظر نیست غیر او موجود بلکه او شاهد است و هم مشهود
هرچه کردیم حکم هستی آن چون بدیدیم غیر آن او بود
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۲)

۷-۲-۲. اتحاد و عینیت محبّ و محبّوب

در نگاه نصرت، یکی از خصوصیات بارز اهل ذکر، داشتن حبّ است؛ حبّ همان موضوع پریسامد دیوان اشعار شاعران ایرانی و شاعران عارف مسلک است و از مبانی اصلی اندیشه آن‌ها محسوب می‌شود که بدون آن نمی‌توان از عرفان، تصویری داشت.

یکی از کسانی که مباحث حبّ و عشق را در اقوال عرفا رواج داده است، ابو سعید ابوالخیر است که بعدها در آثار شیخ احمد غزالی و پیروان وی، شکل جدی‌تری گرفته است. احمد غزالی نیز بر دو واژه «يُحِبُّونَهُ» و «مُحِبُّونَهُ» تأکید زیادی می‌کند و در رساله سوانح العشاق «ارتباط دو طرفه محبّ و محبّوب را مطرح می‌کند و دلیل خلقت

انسان را محبت خداوند معرفی می‌نماید» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴). غزالی در جایی دیگر می‌گوید: «هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است» (همان: ۱۸). از نکات قابل توجه در این موضوع این است که حبّ با تجلّی پیوندی اساسی دارد؛ زیرا به سبب تجلّی الهی است که حبّ خداوندی به جهان سرایت پیدا می‌کند و در نتیجه باعث حبّ دو طرفه خدا و بنده و به تعبیر قرآن و مخصوصاً «يُحِبُّهُمْ» و «يُحِبُّونَهُ» می‌شود. نصرت، اعتقاد دارد که اهل ذکر کسانی هستند که وجود آن‌ها محتاج و فقیر حبّ الهی است و از تمام دلبستگی‌های دیگر غریبه‌اند و تنها کار و راز و وابستگی آن‌ها، محبت ورزیدن به حضرت حبیب است.

رازشان چه؟ آن محبت در ضمیر
یک محبت دارد و ذکر حبیب
جز محبت کی بود راز فقیر
در دو عالم او غریب است و غریب
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۰)

از نظر نصرت اردبیلی، کسانی که اتحادی میان حبّ و محبوب را تجربه می‌کنند به تعلقات مادی و جسمانی گرایش نخواهند داشت و از آن‌ها دوری می‌گزینند:

نه وطن خواهد، نه مال و نه ولد
نی بهشت جاودان، مُلک ابد
(همان: ۱۰۱)

همین اتحاد و عینیت میان محبّ و محبوب است که سبب می‌شود تا سالک از دشمنان ترسی به دل راه ندهد و عذاب جهنم را به هیچ انگارد:

نی ورا حزن و نه خوف از دشمنان
نی جهنم، نی عذاب آن جهان
(همان: ۱۰۲)

پس ذکر و یاد محبوب است که محبّ را از هر تعلق خاطر بر حذر داشته است و ذکر محبوب است که در خوشی و ناخوشی، به کمک محبّ می‌آید تا دوام حبّ را در عینیت معین سازد:

جمله را داده، گرفته ذکر دوست غافل است از جمله و در ذکر اوست
ذکر کرده در غدات و در عشی ذکر کرده در خوشی و ناخوشی
از دوام ذکر، ذاکر گم شده اذْکُرُونِی بوده، اذْکُرْکُمْ شده
(همان: ۱۰۱)

باید یادآور شد که در این باره، شاه نعمت‌الله ولی، کمال رابطه انسان و خدا را در محبت می‌داند. «محبت هر نوع دوئیت و دوگانگی انسان و خداوند را از میان بر می‌دارد، در آن صورت، سید، بنده و بنده، سید است» (نوربخش کرمانی، ۱۳۵۶، جلد ۲: ۳۴۶) و نصرت، گاهی که اهل ذکر را توصیف می‌کند، متحیر می‌شود که آیا محبت خداوندی سبب ذکر اهل ذکر می‌شود و یا ذکر است که باعث جذب محبت خداوندی شده است:

آن محبت ذکر آرد یا که ذکر خود محبت آورد، یا فکر بکر
(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۱)

۷-۲-۳. اتحاد جاذب و مجذوب

عرفا معتقدند «در سیر و سلوک، علاوه بر جهد سالک باید جاذبه حق نیز باشد تا وصال میسر شود و همراه با عبادت بنده، فضل و جاذبه و عنایت حق نیز باید همراه باشد. در بینش عرفانی، کشش و جاذبه حق بسی کارسازتر از کوشش بنده است و در حقیقت کوشش عبد با جاذبه و کشش الهی حاصل می‌شود، عرفا برای پیشبرد چنین امری از پیامبر اکرم در این زمینه بهره می‌برند و اعتقاد دارند که روایت شده است: «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ (الرَّحْمَنِ) تُوَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ». یک جاذبه از جاذبه‌های حضرت حق برابر با عمل جن و انس است» (سهروردی، ج ۱، ۱۴۲۷ ه ق: ۱۳۹)

مبیدی نیز برای توضیح و بین مطلب فوق از داستان حضرت موسی الهام می‌گیرد و گوید: «حضرت موسی را هم روش بود و هم کشش» (مبیدی، ۱۳۷۱، جلد ۶: ۶۳). اشارت به روش او (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى) عبارت از کشش او (وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا) سالک تا در روش

است، خطر دارد و «چون کشش در رسید، خطر را به او کار نیست! یعنی در سلوک، شوب تفرقه هست و جذبه، محض جمعیت است.

با خود روی بی حاصلی، چون او کشیدت واصلی

رفتن کجا؟ بردن کجا؟ این سرّ ربّانیت این»

(حقی بروسوی، ۱۴۲۱، جلد ۵: ۳۳۹)

نصرت اردبیلی نیز دربارهٔ جذبه و کشش حق با استفاده از تمثیل، شخص تشنه و آب در اشعارش چنین می‌گوید:

خوگر است این پادشه با جذب حق	خورده دایم آب صاف عذب حق
... تشنه را گر آب سوی خود کشد	تشنه هم جذّاب آبست ای ولد
جذبه او باز آرد آب او	مرحبّا این جذبه جذّاب او
جذبه اندر جذبه دارد تا ابد	رَبِّ زِدْنِی، رَبِّ زِدْنِی می‌زند

(اردبیلی، ۱۳۱۲: ۱۰۳)

وی در بیتی دیگر به عینیت «جاذب» و «مجنّوب» اشاره می‌کند که این امر همان بحثی است که مساوی بودن و عینیت «محبّ» و «مجنّوب» را به خوبی تبیین ساخته است:

زین قبل معشوق حق است آن فرید	هم مرادست و بود حقش مرید
هم محبّ حق و هم مجنّوب حق	جاذب حق است و هم مجنّوب حق
جمله اخلاق حق و اوصاف حق	گشته حاصل مر و را اندر سبق

(همان: ۱۰۴)

نتیجه‌گیری

طریقت نعمت‌اللهیه یکی از مبانی فکری عرفانی است که توسط شاه نعمت‌الله ولی بنا نهاده شده است. این طریقت با تفکرات خاص خود سبب شد که شاعران و نویسندگان فراوانی تحت تأثیر آن قرار بگیرند که یکی از آنها، نصرت اردبیلی است. از آنجا که وی با

صوفیان طریقت مذکور به مباحثه نشسته بود و همزمان با آن‌ها زندگی می‌کرد؛ از این رو، نگرش و تفکرات خویش را بر پایه طریقت مورد بحث قرار داد. اولین موردی که در دیوان نصرت اردبیلی مورد بررسی قرار گرفت، تجلی و انواع است. در دیوان نصرت اردبیلی، تجلی جمالی و جلالی خداوند به صورت‌های گوناگون نمود بارزی یافته است و شاعر با کمک اعضای جسمانی محبوب، سعی در معرفی تجلی خداوند دارد. وی با کمک شواهد و بهره‌گیری از تفکرات طریقت نعمت‌اللهیه، انواع قرب را در اشعارش به کار می‌برد که قرب نوافل و فرائض بسیار چشمگیرتر است.

نصرت اردبیلی با احترام و ارزشی که برای اولیاء قائل است به بررسی آن‌ها با ویژگی خاص می‌پردازد و مراتب آن‌ها را به خوبی بیان می‌کند و حتی مقام کن فیکون آن‌ها را به دقت مورد ارزیابی قرار داده است.

نصرت اردبیلی در دیوان اشعارش به بررسی اتحاد و عینیت می‌پردازد و اتحاد میان ذاکر و مذکور و حبّ و محبوب را بیان می‌دارد که این امر نشان‌دهنده تبهر و مهارت شاعر در اشراف کامل بر طریقت نعمت‌اللهیه است که نگرش او را به خوبی تحت تأثیر قرار داده است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mahin Daeichin



<https://orcid.org/0000-0002-8345-8687>

Vahid Alibaygi



<https://orcid.org/0000-0003-1144-2253>

منابع

- ابن اثیر، مجد الدین. (۱۳۶۴). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. قم: موسسه اسماعیلیان.
- اردبیلی، نصرت. (۱۳۱۲). *دیوان نصرت اردبیلی*. بیجا
- اسیری لاهیجی، محمد. (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: انتشارات زوار.

تأثیر طریقت نعمت‌اللهیه بر تفکرات عرفانی نصرت اردبیلی | دای‌جین و علی‌یگی | ۱۶۱

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۵۸). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. تصحیح ایرج افشار. تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.

بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

پازوکی، شهرام. (۱۳۸۳). *یادی دیگر از شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: انتشارات حقیقت.
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۶). *وسائل الشیعه*. با ترجمه و ویراستاری عبدالرحیم ربانی شیرازی. تهران: انتشارات کتابچی.

الحقی البروسوی، اسماعیل. (۱۴۲۱). *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸). *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
فرزام، حمید. (۱۳۷۴). *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: انتشارات سروش.

القیصری، محمد بن داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کبری، نجم‌الدین (۱۴۲۶ ه. ق). *فوائج الجمال و فواتح الجلال*. تحقیق و تصحیح یوسف زیدان، قاهره: السَّعاد الصَّبَّاح.

کی‌منش، عباس، (۱۳۶۶). *پرتو عرفان*. تهران: انتشارات سعدی.
سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: کتابخانه طهوری.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۴۲۷). *عوارف المعارف*. تحقیق احمد عبد‌الرحیم السَّایح. قاهره: المكتبة الثقافة الدینیة.

شیرازی، محمد معصوم. (۱۳۴۵). *طرائق الحقائق*. با تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

صابری، علی محمد. (۱۳۹۲). *رساله شرح لمعات، مجمع الرسائل، نور الدین شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: نشر علم.

غزالی، احمد. (۱۳۶۸). *سوانح العشاق*. تصحیح هلموت ریتز. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مجتبی‌زاده، صادق. (۱۳۹۰). *مشاهیر سخن*. تبریز: انتشارات فن افزار.

المجلسی، علامه محمد تقی. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مستوفی باققی، محمد مفید. (۱۳۶۱). *فصلی از جامع مفیدی در احوال شاه نعمت‌الله ولی و اولاد او*. تهران: کتابخانه طهوری.

ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۴۱۰ ه. ق.). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، الطبعة الثالثة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

_____ (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*. به کوشش محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.

میبدی، رشید الدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
نسفی، عزیز الدین. (۱۳۴۱). *الانسان الکامل*. تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله. ترجمع ضیاء الدین دهشیری. تهران: انتشارات ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه.

نوربخش کرمانی، جواد. (۱۳۵۷). *رسائل شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
_____ (۱۳۵۶). *رساله مکاشفات، شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

_____ (۱۳۳۷). *زندگی و آثار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی*. به اهتمام حسین کباری، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

هجویری، ابو الحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: انتشارات سروش.

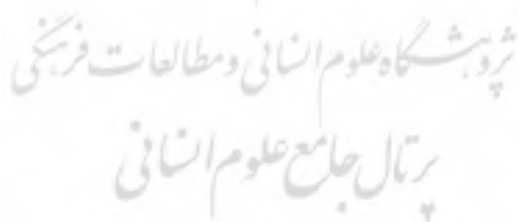
هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۲). *مجمع النصحاء*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
یزدان‌پناه، ید الله. (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

- Alhaqi al-Brosavi, I. (2000). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fakr.
- Al-Qaysari, M. (1996). *Commentary on Fusos al-Hakm*. Research and correction by Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Elmi & Farhangi Publications. [In Persian]
- Al-Majlisi, A. M. T. (1982). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic]
- Ardabil, N. (1894). *Diwan Nusrat Ardabil*. out of place. [In Persian]
- Asiri Lahiji, M, (1992). *Mufatih al-Ijaz fi Golshan Raz*. with introduction, corrections and notes by Mohammadreza Barzegar Khaleghi and Efat Karbasi. Tehran: Zovar Publications. [In Persian]
- Bakhrezi, A. (1979). *Urad al-Ahbab and Fuss al-Adab*. Edited by Iraj Afshar. Tehran: Farhang Iran Zameen Publications. [In Arabic]

- Baghli Shirazi, R. (2008). *Tafsir Aares al-Bayan in the facts of the Qur'an*. Researched and edited by Ahmad Farid al-Muzidi. Beirut: Dar al-Katb al-Elamiya. [In Persian]
- Farzam, H. (1995). *Research on the status and criticism of the works and thoughts of Shah Nematullah Wali*. Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Ghazali, Ahmed. (1948). *The Lovers' Tales*. Edited by Helmut Ritter. Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
- Hedayat, R. K. (2012). *Assembly of Passover*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Hojawiri, A. (1964). *Kashf al-Mahjub*. With introduction, correction and notes: Dr. Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Hor Amoli, M. (2007). *Vasal al-Shiaa*. Translated and edited by Abdol Rahim Rabbani Shirazi. Tehran: Kitabchi Publications. [In Persian]
- Ibn Athir, M. (1985). *Al-Nahiya fi Gharib hadith val asar*. Qom: Ismailian Institute Publications. [In Arabic]
- Kobri, N. (2005). *Fawaeh al-Jamal and Fawaeth al-Jalal*. Research and correction by Yusuf Zeidan, Cairo: Al-Saad al-Sabah. [In Arabic]
- Kaymanesh, A. (1946). *Parto erfān*. Tehran: Saadi Publications. [In Persian]
- Khomeini, R. (2009). *Description of forty hadiths*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- maybodi, R. (1952). *Kashf al-Asrar and Kit al-Abrar*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Mojtbeizadeh, S. (1970). *Mashaheer Sokhon*. Tabriz: Fan afarz Publications. [In Persian]
- Mostofi Bafghi, M. (1942). *A chapter from Jame Mofidi about the condition of Shah Nematullah Wali and his children*. Mohammad Tehran: Tahori Library. [In Persian]
- Mulla Sadra, S. (1989). *Al-Hikmah al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Fourth*. 3rd. Edition. Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
- _____. (1942). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. by Mohammad Khajawi. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Nasfi, A. (1922). *Al-Insan al-Kamal*. French proofreading and introduction by Marijan Moule, compiled by Ziaeddin Deshiri. Tehran: Iranology Publications of the Iran and France Institute. [In Arabic]
- Nurbakhsh Kermani, J. (1938). *The messages of Shah Nematullah Wali*. Tehran: Khanqah Nematullahi Publications. [In Persian]
- _____. (1937). *Treatise on Revelations, Shah Nematullah Wali*. Tehran: Khanqah Nematullahi Publications. [In Persian]

- _____. (1918). *The life and works of Shah Nematullah Wali Kermani*. Edited by Hossein Kabari. Tehran: Khanaqah Nematullahi Publications. [In Persian]
- Pazuki, Sh. (2004). *Another memory of Shah Nematullah Wali*. Tehran: Haghighat Publications. [In Persian]
- Sabri, A. M. (2012). *The Treatise on the Explanation of Lamaat, Majmael al-Rasal, Noor al-Din Shah Nematullah Wali*. Tehran: Alam Publishing. [In Persian]
- Shirazi, Mo. M. (1926). *Taraeq al-Haqayeq*. Edited by Mohammad Jafar Mahjoub. Tehran: Sana'i Library Publications. [In Persian]
- Sajjadi, J. (1943). *A dictionary of mystical terms and expressions*. Tehran: Tahori Library. [In Persian]
- Suhravardi, Sh. (2006). *Awarif Al-Maarif*. Research by Ahmed Abdul Rahim Al-Sayeh. Cairo: Al-Muktaba al-Thaqafa Al-Diniya. [In Arabic]
- Yazdan Panah, Y. (1968). *Basics of theoretical mysticism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Zarin Koob, A. (1984). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]



استناد به این مقاله: دایی چین، مهین، علی بیگی، وحید. (۱۴۰۲). تأثیر طریقت نعمت‌اللهیه بر تفکرات عرفانی نصرت اردبیلی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۴)، ۲، ۱۳۳-۱۶۴.

Doi: 0.22054/MSIL.2024.74462.1094



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.