

Reflection of Ibn Arabi thoughts on Shah Nematullah Vali Odes

Elaheh Karimi* 

PhD student of Persian language and literature,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

Ibn Arabi had extraordinary impact on Islamic Sufism. His efforts to formulate the foundations of theoretical mysticism had a lasting effect on Islamic and Iranian mysticism, with many Sufis followed him including Mulla Sadra, Fakhr al-Din Iraqi, Seyyed Haidar Amoli and others. So far, Ibn 'Arabi's thoughts impact on some of the Iranian Sufis have been studied, but no attention has been paid to his influence on the thoughts and works of Shah Nematullah Vali. The current paper is a fundamental study based on library sources aiming at explaining the reflection of his thoughts in Shah Nematullah Vali odes. Having studied all Shah Nematullah Vali odes and adapting their themes to Ibn Arabi's thoughts reflected in his works, his followers and contemporary scholars, the researchers concluded that Ibn 'Arabi thoughts have been reflected on Shah Nematullah Vali odes as the Shiite mysticism leader, which has been transmitted by followers of Shah Nematullah Vali to the India and Turkestan. In addition, the efforts of the likes of Shah Nematullah Vali have provided the basis for the ideas of Ibn Arabi in the world of Shiism and even Sunnis.

Keywords: Mohid al-Din Ibn Arabi, Shah Nematullah Vali, Islamic mysticism, mysticism, philosophical mysticism.

Accepted: 16/08/2023

Received: 09/02/2023

EISSN: 2821-0751 ISSN: 2821-0743

Corresponding Author: elaheh_karimi81@yahoo.com

How to Cite: Karimi, E.(2023). Reflection of Ibn Arabi thoughts on Shah Nematullah Vali Odes. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 263-296. doi: ---



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۲، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ۲۶۳-۲۹۶

msil. atu. ac. ir

DOI: ---

بازتاب اندیشه‌های ابن عربی بر قصاید شاه نعمت‌الله ولی

الهه کریمی*  دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

ابن عربی بر تصوف اسلامی تأثیری کم‌مانند داشت. تلاش‌های وی برای تدوین مبانی عرفان نظری، تأثیری ماندگار بر عرفان اسلامی و ایرانی نهاد و صوفیان متعددی مانند ملاصدرا، فخرالدین عراقی، سیدحیدر آملی و دیگران دنباله کار او را گرفتند. تاکنون درباره تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بر تعدادی از صوفیان ایرانی پژوهش‌هایی صورت گرفته، اما توجه لازم به تأثیر او بر افکار و آثار شاه نعمت‌الله ولی نشده است. در پژوهش حاضر که به شیوه مطالعه بنیادی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، تلاش می‌شود بازتاب اندیشه‌های وی در قصاید شاه نعمت‌الله تبیین شود. پس از مطالعه کلیه قصاید شاه نعمت‌الله و تطبیق مضامین آن‌ها با اندیشه‌ها و افکار ابن عربی که در خلال آثار خود، پیروانش و پژوهشگران معاصر بازتاب یافته است، محققین به این نتیجه رسیدند که ابن عربی بر افکار و اندیشه‌های شاه نعمت‌الله ولی به‌عنوان سرسلسله عرفان شیعی اثر گذارده است که انتقال افکار و اندیشه‌ها توسط پیروان شاه نعمت‌الله ولی به شبه‌قاره و ترکستان صورت گرفته است. افزون بر آن، تلاش امثال شاه نعمت‌الله ولی زمینه بالاش اندیشه‌های ابن عربی در جهان تشیع و حتی تسنن را مهیا ساخته است.

کلیدواژه‌ها: محی‌الدین ابن عربی، شاه نعمت‌الله ولی عرفان اسلامی، عرفان نظری، عرفان فلسفی.

مقدمه

محمی‌الدین ابن عربی یا مولانا محمی‌الدین ابوعبدالله محمد بن علی طائی حاتمی‌اندلسی، معروف به شیخ اکبر در سال ۵۶۰ قمری در مرسیه به دنیا آمد و در سال ۶۳۸ قمری در دمشق وفات یافت. در صالحیه آن شهر به خاک سپرده شد. وی در عمر ۷۸ ساله‌اش آثار عرفانی و فلسفی مهمی به نگارش درآورد که بر عرفان و فلسفه اسلامی پس از خود اثری عمیق نهاد.

از میان آثار وی، کتاب‌های «فصوص‌الحکم» و «فتوحات مکیه فی معرفة اسرار المالکیة و المملکیة» شهرت بسزایی دارند. موضوع اصلی این دو اثر عرفان و کلام اسلامی است، اما فلسفه در جای جای آثار وی نقش مهمی دارد. برای ابن عربی، فلسفه چیزی جز مفهوم قرآنی «حکمت» نبود؛ با تأسی از این آیه «به هر کس حکمت داده شود خیر کثیر داده شده است»^۱. روزنتال^۲ می‌گوید: «همه بخش‌های مقبول فلسفه در زمینه مطالعاتی او وجود داشته است و تقریباً ناگزیر بوده که اندکی درباره آن‌ها بحث کند» (Rosenthal, 1988: 21). در واقع روش وی در طرح مباحث فلسفی، پیوند و شباهت عمیقی به روش مورد کاربرد اخوان‌الصفا دارد. اگرچه گفته می‌شود تجربه تفلسف اخوان‌الصفا برای ابن عربی به عنوان یک منبع و روش مطرح بوده است (Nyberg, 1919: 145)، اما چنین امری دوراز ذهن می‌نماید.

روزنتال در سخن از علایق فلسفی وی همانند معرفت‌شناسی، منطق، اخلاق، سیاست، انسان به مثابه عالم صغیر^۳، جهان‌شناسی^۴ (به‌ویژه «زمان») و متافیزیک می‌گوید: «هرچه را ابن عربی بیان کرده است، می‌توان صفحه به صفحه و سطر به سطر پیگیری و پژوهش کرد و دریافت که همیشه ارتباط مبنایی نزدیک با تفکرات فلسفی دارد... فلسفه خواه آنچه بین مسلمین است و خواه به معنای کلاسیک آن، مبنای جهان‌شناسی ابن عربی را تشکیل می‌دهد» (Rosenthal, 1988: 33).

ابن عربی در غربی‌ترین قلمرو جهان اسلام به دنیا آمده و بالیده بود، اما کلام وی روح شرقی داشت و شاید از همین روست که عازم مشرق زمین شد و در همین منطقه نیز مشتاقان

۱. سورة بقره، آیه ۲۶۹

2. Rosenthal

3. Man as microcosm

4. Cosmology

و شاگردانی یافت. اندیشه‌های ابن عربی بیش از آنکه در غرب جهان اسلامی رشد کند، پیش‌تر و بیشتر در شرق جهان اسلامی به‌ویژه در ایران اسلامی رشد یافت و گسترش پیدا کرد. در ایران اندیشه‌های او نقد شد و موافقان و مخالفان درباره آن نظر داده‌اند. اندیشه‌های شیخ اکبر در گذر زمان و بر اثر برخورد خلاق دچار تحول عمیق شده و سرانجام «حرکت جوهری» از بطن «تلاقی» اندیشه‌های شیخ اشراق و شیخ اکبر متولد می‌شود. شیخ اشراق و شیخ اکبر به‌واقع از نوادر پیوند میان «دین و فلسفه و عرفان» بوده‌اند، مضاف بر اینکه شیخ اکبر نابغه‌ای در عرفان اسلامی به شمار می‌رود (صاحب‌اختیاری، ۱۳۶۸: ۴).

در مشرق زمین و به‌ویژه در ایران، جنبه‌های ذوقی و عرفانی تعالیم صوفیه و اقوال و کتب ابن عربی و شارحان وی درباره وحدت وجود، شهود، توحید، فنا، و نظایر آن‌ها، مورد توجه مدرسان فلسفه قرار گرفت و آنان از ترکیب حکمت مشائی و اشراقی و کلام و تصوف، مکتب جدیدی به نام «حکمت» ایجاد کردند که در ترادف با فلسفه بود. فلاسفه جدید با تدوین مکتب تأله که مورد نظر شیخ اشراق بود، اشتغال به ریاضت و تزکیه نفس را هم از لوازم و شرایط اشتغال به حکمت اظهار کردند (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۵) و به مرور زمان، برخی اندیشه‌های او در میان برخی از متصوفه که مخالف وی بودند، اثر گذاشت و واکنش‌های آنان را متعادل کرد.

ابن عربی با توجه به آشنایی گسترده با علوم زمانه خود به‌ویژه فرهنگ مغرب اسلامی و سپس حضور در مشرق اسلامی و آشنایی با آن، ضمن اخذ برخی آموزه‌های عرفانی مشرق اسلامی، برخی آموزه‌های غرب اسلامی را نیز که متأثر از عرفان مسیحی، یهودی و نوافلاطونیان بود، مطرح کرد که وارد تصوف مصر و سوریه و ایران شد (نفیسی، ۱۳۷۷: ۵۴). او در بسیاری از اندیشه‌های عرفانی مصدر امر است و مفاهیم عرفانی را اقتراح کرده است. ابن عربی نویسنده‌ای پرکار و عارفی خستگی‌ناپذیر بود و با تصوف علمی و عرفان نظری و نقل بسیاری از حقایق عرفانی که قبلاً بدان‌ها پرداخته نشده بود، تصوف اسلامی را در مسیری جدید قرارداد و آن را از بطون به ظهور آورد. پیش از وی، مفاهیم عرفانی در قالب سخنانی بیان می‌شد که برای دیگران عجیب، نامفهوم، رمزآلود، متناقض و کفرآمیز می‌نمود (مبلغ، زروانی، ۱۳۸۸: ۴۸).

تأثیری که ابن عربی بر تصوف اسلامی و ایرانی داشت، عمیق بود و با سرآمدن عارفانی که خود را پیرو و شاگرد او می‌دانستند، این تأثیر عمیق‌تر نیز شد. پس از سده هشتم هجری؛

یعنی پس از قطب‌الدین شیرازی، اغلب فلاسفه مسلمان، صوفیان عامل بودند یا اینکه به جهان‌بینی برآمده از تصوف گرایش داشتند. این جریان سرانجام به ترکیب تعالیم نظری تصوف یا عرفان و فلسفه در اندیشه‌های ملاصدرا منتهی شد (نصر، ۱۳۸۴: ۴۴).

به تدریج دنباله‌روان ابن عربی در ایران رو به فزونی گذاردند و امیر سیدعلی همدانی، شاه نعمت‌الله ولی و بهاء‌الدین محمد نقشبند، نقش بزرگی در گسترش عرفان و تصوف اسلامی در هند، کشمیر و ترکستان و بدخشان ایفا کردند (نفیسی، ۱۳۷۷: ۲۰۸ - ۱۰۸). فخرالدین عراقی، شیخ محمود شبستری، شاه نعمت‌الله ولی و مریدش شاه داعی شیرازی، سید محمد نوربخش، رکن‌الدین مسعود شیرازی (بابارکنا)، امیر سیدعلی همدانی، همگی ملهم از جاذبه کلام ابن عربی بودند (صاحب‌اختیاری، ۱۳۶۸: ۳).

در ایران و در جهان تشیع، پیدایش تصوف و عرفان شیعی تا حد زیادی مدیون سیدحیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری است. تا پیش از وی، بیشتر عرفا و صوفیان ایرانی سنی‌مذهب بودند. وی در برخی موارد از جمله موضوع خاتمیت اولیا با ابن عربی اختلاف زیاد داشت، اما با پالشی تازه از فصوص‌الحکم، مبانی عرفان شیعی را استوار کرد (مبلغ: زروانی، ۱۳۸۸: ۵۴).

تلاش‌های سیدحیدر آملی زمینه را برای ظهور یک سرسلسله تصوف شیعی مهیا کرد و او کسی جز شاه نعمت‌الله ولی نبود. سیدحیدر آملی و آثار وی نقطه تحول مکتب عرفانی ابن عربی به عرفان شیعی است و از این جهت می‌توان خط سیر آن را تا دوران صفوی و مکتب اصفهان که عرفان نقطه عطف جدیدی پیدا می‌کند، دنبال کرد (نفیسی، ۱۳۷۷: ۱۹۹).

شاه نعمت‌الله ولی در جایگاه ادیب، شاعر و صوفی، سهمی بزرگ در باروری اندیشه دینی و عرفانی ایران دارد. در خلال آثار وی می‌توان تأثیرپذیری از اندیشه‌های ابن عربی را به وضوح مشاهده کرد. برخلاف ابن عربی که عادت داشت مفاهیم فلسفی را با تفصیل و اطناب بیان کند، شاه نعمت‌الله سعی داشت اندیشه‌های خود را در قالب سخنانی موجز و کوتاه ارائه کند. گزیده‌گویی و تجمع مفاهیم عظیم در قالب سخنانی کوتاه در سنت شعری فارسی ریشه دارد، اما این تنها دلیل اختصارگرایی شاه نعمت‌الله نبود. ابن عربی تلاش داشت مطالبی بکر را با ذکر بینه و ادله‌ای مفصل به اثبات برساند و خواننده را قانع

کند، اما شاه نعمت‌الله آن مفاهیم را اموری مسلم و بدیهی می‌دانست و کار خود را فقط تذکار آن‌ها در قالبی زیبا و نوین و برای مخاطبانی متفاوت فرض می‌کرد.

۱. پیشینه پژوهش

علا و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت عنوان «تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم انوار» بیان کرده‌اند که تجلی، یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان ابن عربی است. اهمیت این مؤلفه عرفانی در این است که از پایه‌های اساسی اندیشه وحدت وجود محسوب می‌شود و پرداخت هنری این مفهوم در آثار عرفای ایرانی اسلامی متأثر از همین نگرش است. سپس ضمن تبیین نگرش ابن عربی نسبت به انواع تجلی و بازخوانی گستره نفوذ اندیشه نظری ابن عربی در عرفان و تصوف، تلاش شده است به منظور کشف سرچشمه فکری - نظری اشعار شاه قاسم انوار، چگونگی بازتاب و تأثیر الگو و مفهوم تجلی از منظر ابن عربی در اشعار شاه قاسم انوار واکاوی شود. ایشان به این نتیجه رسیده‌اند که یکی از کلیدواژه‌های فهم آرای عرفانی شاه قاسم انوار، توجه به معنا و مفهوم تجلی و کشف سرچشمه دیدگاه او در باب تجلی است. بسامد فراوان و گوناگونی انواع تجلی در اشعار عرفانی شاه قاسم انوار ضمن تأیید تأثیر او از ابن عربی گواه این نکته است که بن‌مایه معارف و تجارب عرفانی منعکس شده در اشعار شاه قاسم انوار، تلفیقی از آرای عرفای متقدم از جمله اندیشه ابن عربی است.

حیدری (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت عنوان «آب و اشکال گوناگون آن در ادبیات عرفانی فارسی (بر اساس مکتب ابن عربی از قرن هفتم تا نهم)» بیان کرده است در نگاه ابن عربی و پیروان او، آب رمزی از وجود است که در صورت‌های گوناگون مثل قطره، دریا، موج، رود، بخار، نم، ابر، برف و حتی گوهر، گلاب، جانداران و... متکثر می‌شود. شکل‌پذیری، پاک‌کنندگی، زلالی، حیات‌بخشی، سیالیت، حرکت‌پذیری، عظمت، پوشاندگی و حیرت‌آوری از جمله ویژگی‌های آب و اشکال آن است که در مکتب ابن عربی و شاعران و ادیبان متأثر از وی در ادب فارسی مورد تأکید قرار می‌گیرد. حیدری در این مقاله به بررسی استعاره کلیدی مکتب ابن عربی در حوزه شعر و نثر فارسی از قرن هفتم تا نهم با تأکید بر آثار سعدالدین حمویه، فخرالدین عراقی، عزیزالدین نسفی، شیخ محمود شبستری، شاه نعمت‌الله ولی، شاه قاسم انوار و عبدالرحمن جامی پرداخته است.

سوداگر (۱۳۹۹) در مقاله‌ای تحت عنوان «بازتاب مبانی عرفانی ابن علی در مکاتب عرفانی پس از او» به بررسی بازتاب عناصر عرفانی ابن عربی (احدیت و واحدیت، انسان کامل و کلمه، فیض اقدس و مقدس، تجلی، عقل اول و لوح محفوظ، اعیان ثابته و...) در آثار برخی از شارحان و تابعان طریقت او مانند «صدرالدین قونوی، فخرالدین عراقی، عبدالرحمن جامی، شیخ محمود شبستری، سیدمحمد نوربخش، شمس مغربی، ملاصدرای شیرازی و عده‌ای از اندیشه‌وران شیعی» پرداخته و به این نتیجه رسیده است که ابن عربی با رویکردی معناگرا و با بنیاد نهادن نوعی استدلال‌گرایی شهودی که با ابزارهایی نظیر رمزاندیشی، تأویل، اصطلاح‌پردازی و استعاره‌گرایی پشتیبانی می‌شد، بسیاری از مفاهیم عرفان پیشین را در نظامی نظری منطبق بر اندیشه «وحدت وجود» طبقه‌بندی کرده است.

حیدری (۱۳۹۸) در مقاله‌ای تحت عنوان «مضامین عرفانی، دینی و ادبی حروف الفبا در اشعار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی» ضمن بررسی جایگاه و ویژگی حروف الفبای پارسی از منظر شکل و هیات ظاهری و ادبی، به نقش آن‌ها در آفرینش ترکیبات، تعبیر و مضامین دینی، عرفانی و ادبی پرداخته است. با بررسی مجموعه کامل شواهد شعری به دست آمده از اشعار شاه نعمت‌الله ولی در زمینه مضامین دینی، عرفانی و ادبی بر ساخته از حروف الفبا، این نتیجه حاصل شد که شاه نعمت‌الله ولی تقریباً از همه حروف الفبا در آفرینش مضامین دینی، عرفانی و ادبی خود به خوبی استفاده کرده است، اما دامنه به کارگیری حرف الف در مقایسه با دیگر حروف الفبا به مراتب وسیع‌تر و بیشتر است. شاعر به حروفی چون ب، میم، عین و نون به واسطه ویژگی منحصر به فرد آن‌ها، بیشتر از دیگر حروف الفبا توجه داشته است. در ضمن دامنه مضامین دینی و عرفانی بر ساخته از این حروف در مقایسه با مضامین ادبی و شاعرانه، بسیار بیشتر است.

ثانی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی واژه عشق در دیوان شاه نعمت‌الله ولی» بیان کرده است که عشق نیرویی درونی که با فطرت انسان عجین است و نزد عرفا به ویژه شاه نعمت‌الله ولی با کشف و شهود راه کمال را پیموده است؛ عشقی که دریای جنون الهی و سرشار از معرفت است و عقل در آن راهی ندارد. حوزه تحقیق در مورد عشق در دیوان شاه نعمت‌الله ولی از یک سو فرهنگنامه‌ها و مآخذ عرفانی و سخنان صاحب نظران در زمینه واژه عشق در جایگاه عرفانی است و از طرف دیگر، تعاریف واژه عشق و جایگاه عرفان ابن عربی و مولاناو تاثیرات برگرفته شاه نعمت‌الله ولی از آراء این

بزرگان در زمینه وحدت وجود و مباحث عرفانی بوده است. در ادامه جهت واکاوی اندیشه شاه نعمت الله ولی با مراجعه به دیوان و طبقه‌بندی واژه عشق و تعبیر مختلف آن به جمع‌بندی پرداخته‌اند و نمونه‌هایی از اشعار شاعر را برای اثبات دیدگاه عشق و عرفان آورده‌اند (ثانی، واثق عباسی، ۱۳۹۶).

موضوعات برگزیده زیر نکات و نقاط اشتراک اندیشه‌های ابن عربی و شاه نعمت‌الله ولی را بیان می‌کنند و شواهدی برای تأثیرپذیری شاه نعمت‌الله از ابن عربی را ارائه می‌کنند.

۲. موضوعات برگزیده و نقاط اشتراک اندیشه‌های ابن عربی و شاه نعمت‌الله

ولی

۲-۱. احد و واحد

در مکتب ابن عربی واحد‌گرایی نقش مهمی دارد. مونوئیسم یا واحد‌گرایی و یگانه‌انگاری، اندیشه‌ای قدیمی است که پیش از وی نیز مطرح بوده است. از نظر او و شارحانش، همه اعداد، تکرار عدد یک یا واحد هستند. از نظر قیصری و خوارزمی، ظهور واحد در مراتب اعداد، مثالی کامل برای ظهور حق در مظاهر خویش است (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۶۰ و خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۲۱). شاه نعمت‌الله صریحاً همین نظر ابن عربی را بیان می‌کند:

در دو عالم به جز یکی نبود این عددها که می‌شماری هیچ
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۳۵)

۲-۲. جوهر

جوهر اصطلاحی آشنا میان عرفا و فلاسفه است و کاربرد آن منحصر به فلسفه ابن عربی یا دیگر فلاسفه آیین‌های فکری نیست. از نظر فلاسفه، جوهر عبارت از موجودی است که قائم به ذات و مستقل باشد؛ به کلامی دیگر، موجودی است که در موضوعی نباشد؛ یعنی هرگاه در خارج موجود شود در موضوعی نباشد و در محل خود بیان می‌شود که میان موضوع و محل فرق است و بنابراین جوهر می‌تواند در محل باشد، لکن در موضوع نمی‌تواند باشد. چنان که صورت جسمیه جوهر است و قائم به محل است و حال در هیولا است (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۰۷). این اصطلاح در آثار فلاسفه بر دو گونه عام و خاص ذکر شده است. ارسطو پیش از هر چیز، جوهر را عبارت از موجود در خارج می‌داند؛ یعنی

آنچه به عنوان شیء در خارج وجود دارد و از واقعیت برخوردار است و این همان تصور عام او از واژه جوهر است (طاهریان، ۱۳۸۹: ۶۹).

تصور ابن عربی از جوهر، موجود قائم به ذات است. از نظر وی، فقط یک جوهر در جهان می‌تواند وجود داشته باشد. این نظر با رأی او درباره وحدت شخصی موجود سازگار است (طاهریان، ۱۳۸۹: ۶۹). مفهوم جوهر مورد توجه و دقت شاه نعمت‌الله بوده است:

گر نه آب است اصل گوهر چیست جوهر گوهر منور چیست
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۳۲)

همه عالم چو جوهری دریاب با تو گفتم بدان که جوهر چیست
(همان: ۶۳۲)

نظر ابن عربی را درباره جوهر در سخن شاه نعمت‌الله نیز می‌توان دید. آنجا که می‌گوید همه جهان به مثابه یک جوهر است.

۲-۳. تجلی ذات در اسما

به باور ابن عربی، ذات احدیت در اسماء جاری و ساری است و آنچه انسان به رأی‌العین درمی‌یابد، چیزی جز نمودهای بی‌پایان ذات الهی نیست. سالک حق در مرتبه‌ای از تجربه عرفانی (مقام توحید) ذات الهی را آینه و عالم طبیعت را صورت‌های گوناگونی می‌بیند که در آن آینه تصویر شده‌اند، بی‌آنکه هیچ تعدد و تکثری در آن ذات پدید آورند که آینه واحد است و صورت‌ها گوناگون (شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۴۶). ابن عربی گوید که «عالم طبیعت صورت‌هایی در یک آینه است و بلکه صورت یگانه‌ای در آینه‌های گوناگون است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۸). اسم‌ها میان ذات خدا و جهان هستی جاری‌اند و از همین رو، حقایق آن‌ها به شمار سریان وجودی‌اش در هستی تعدد و کثرت پذیرفته‌اند. این اسم‌ها اصل هستی، اصل جوهر فرد، اصل فلک حیات، و اصل حق مخلوق‌اند آن‌گونه که حقایق الحقایق یا جنس الاجناس نیز هستند (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۶ - ۱۹).

آن اسم که عین او مسماست دانیم از آن به جان گزیدیم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۱)

اجزای ذرایر نبود ذره خاکی از پرتو آن نور
هر ذره کز آن پرتو انوار برآمد خورشید عیان شد
(همان: ۶۵۵)

۲-۴. اعیان ثابت

مفهوم اعیان ثابت که به علم الهی قبل از آفرینش اشاره دارد، در مکتب فکری ابن عربی پیوسته مورد اشاره قرار گرفته است. این مسئله با همان نام یا با عنوان «علم الهی» نیز مورد توجه دیگر فلاسفه و حکیمان بوده است. در فلسفه ابن عربی، مراد از اعیان ثابت، صور علمیه‌ای است که تجلی یافته اسماء الهی‌اند. به بیان دیگر، اعیان ثابت، صور ظاهری حقایق اسماء الهی هستند.

قیصری در «شرح فصوص الحکم» منظور ابن عربی از اعیان ثابت را چنین می‌داند: «از برای اسماء الهیه، صور و ظواهر و تعیناتی است که حق در باطن، ذات آن صور را تعقل می‌کند، اما به عین تعقل ذات و به عین تعقل باطن صور «اسماء حق». علت این تعقل، علم حق است به ذات خود و علم حق به اسماء و صفات خود و چون ملازمه است بین صورت «اعیان ثابت» و باطن صورت «اسماء الهیه»، علم حق به ذات خود، جدا از علم به اسماء الهیه که تعین حق است و علم به اعیان ثابت که تعین و صور اسماء الهیه است، نیست. این صور عقلیه که صورت اسماء الهیه‌اند با ذات از آن جهت که ذات در آن‌ها تجلی نموده متحدند؛ یعنی صورت همان ذات حق است به تعین خاص نسبت معین، چون تجلی ملازم یا مظهر است. مظهر که عین ثابت باشد، همان تجلی و ظهور اصل وجود است با تعین خاص. مثل تعین وجود به صورت عین ثابت انسان یا عقل یا ملک یا سایر ظواهر؛ بنابراین، اعیان ثابت به اعتبار آنکه عین ذاتی هستند که متجلی به تعین خاص و نسبت معینه است و بدون این تجلی، عین ذات حق و معقول در باطن وجودند، آن را اعیان ثابت می‌نامند. پس اعیان ثابت در موطن ذات حق به عین وجود حق موجود و معقولند و در مقام تجلی حق، همان ذات متجلی به صورت خاص است. فرقی بین صور کلیات و جزئیات در این تجلی و تسمیه نیست. حکما کلیات این صور را ماهیات و جزئیات را که مقید به وجودند، هویات نامیده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۵).

شاه نعمت‌الله ولی اعیان ثابته را محمل و محلی برای رؤیت نور الهی می‌داند. وی آینه وجود اعیان را جلوه‌گاه مطلق جمال خداوند می‌داند:

در آینه وجود اعیان جز نور جمال او ندیدم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۱)

۲-۵. تجلی مطلق در کثرت وجود

از نظر ابن عربی علاوه بر وحدت اسماء و صفات با ذات حق، وحدت دیگری نیز در بین اسماء برقرار است بدین صورت که همان‌گونه که ذات مسمی به جمیع اسماء است، هر اسمی هم به جمیع اسماء موسوم است؛ یعنی هر اسمی از جهتی عین اسماء دیگر است و از جهتی غیر آنهاست و از حیث دلالتش بر ذات، عین جمیع اسماء است و از جهت دیگر ذات نیز در جمیع اسماء مندرج است. پس هر یک از آنها مانند ذات، مجمع جمیع اسماء خواهد بود، اما از حیث دلالتش به معنای خاص خود غیر آنهاست. پس می‌توان گفت هر اسمی مصداقاً عین ذات و سایر اسماء ولی مفهوماً متمایز از سایر اسماء است (اسفندیار، ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۴۱)

کاشانی در «شرح فصوص الحکم» می‌گوید: «احدیت کثرت و احدیت جمع عبارت است از تعقل کثرت در ذات واحد به حسب نسبت که مسمای جمیع اسمای الهی ذات واحدی که به حسب نسب و تعینات اعتبارات، تکثر می‌یابد و ذات به اعتبار هر نسبتی و تعینی مقتضی افراد نوعی از موجودات است، اما احدیت عین، همان احدیت ذات است، بدون اعتبار کثرتی که مقتضی غنا از اسماء و مقتضیات آنها یعنی اکوان است» (کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۲۱).

بنا به نظر ابن عربی فلاسفه در فهمشان از این کوتاه‌سخن مشهور که «هیچ چیز از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد» (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۴۷) و در این اعتقادشان که خدا می‌تواند «علت» جهان باشد در اشتباهند. ابن عربی صاحب رأیی متفاوت است و موضع آنها درباره ترتیب به وجود آمدن عالم (ترتیب تکوین العالم) با موضع وی فرق دارد (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۵).

شاه نعمت‌الله اندیشه‌های ابن عربی را به زبان شور و شعر چنین می‌سراید:

اسم الباطن طبیعت را نگه دارد مدام لاجرم در جمله عالم یاد یاران یافتم
چرخ کیوان مسکن خاص خلیل‌الله بود رب تجلی کرده نور او به کیوان یافتم
نقد گنج کنت کنزا یافتم در کنج دل رنج اگر بردم بسی گنج فراوان یافتم
روشن است آینه گیتی‌نما در چشم من اسم جامع صورت او عین انسان یافتم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۱)

رو نموده ربوده دل از ما زلف بگشوده و قبا بسته
(همان: ۶۵۸)

در آینه بنمود جمال و چه جمالی دیدیم به دیده
از بتکده‌ای آن بت عیار برآمد جانم نگران است
(همان: ۶۶۴)

تجلی کی مکرر شد که تا صورت به هم ماند از آن شکل تو در صورت نه سیمای پدر دارد
(همان: ۶۴۶)

آفتاب وجود در دور است سایه‌اش گه چنین و گاه چنان
(همان: ۶۵۷)

تجلی مطلق در کثرت وجود یا بازتاب انوار ذات الهی در ذرات جهان، هم در عرفان ابن عربی سیدمحمد نوربخش دیده می‌شود و هم با عبارات و مصطلحاتی متفاوت در فلسفه به چشم می‌آید، اما ابن عربی متذکر می‌شود که تلقی فلسفیون از این امر درست نیست و برداشت آن‌ها «غیرالهی» است. او گاهی از فلاسفه به عنوان کسانی یاد می‌کند که تصدیق می‌کنند تصفیه روح، انسان را به جایی می‌رساند که می‌تواند معرفت و کمالات اخلاقی را از افلاک سماوی^۱ به دست آورد، اما آن‌ها این دستاوردها را به قوای روحی نسبت می‌دهند و از عنایت الهی بی‌بهره می‌پندارند و تا این اندازه به عنوان کفار یعنی «پوشانندگان

1. Celestial spheres

حقیقت^۱ (یا به معنای بی‌ایمان‌ها^۲، هر چند معنای نخست به فهم ابن عربی از کافر نزدیک‌تر است) شناخته می‌شوند (سعیدی، ۱۳۷۸: ۷۹۷). وقتی فلاسفه می‌گویند که هدف فلسفه شباهت پیدا کردن به خدا یا خداویش‌انگاری^۳ (التشبه بالله) است، مقصودشان همان معنایی است که صوفیان از تعبیر «خوی‌ورزی به اوصاف خُلُق‌ی پروردگار» (التخلُّق باخلاق الله) در نظر دارند. با این وجود تصور آن‌ها از تشبّه نامعقول است (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۱۹۰/۳).

۶-۲. اسما و صفات

ابن عربی درست در ابتدای دیباچه فصوص از انبیا به‌عنوان «کلمات حکمت الهی» یاد می‌کند و سپس ۲۷ فص را به‌صورت تجلیات گوناگون خدا در انبیای الهی مطرح می‌کند و از این تجلی به «کلمه» یاد می‌کند: کلمه آدمیه، کلمه شیشه، کلمه عیسویه، کلمه محمدیه و... که جمعاً ۲۷ کلمه را مطرح می‌سازد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۹۲). در اول فص آدمی می‌گوید: «هنگامی که خداوند سبحان خواست که اسمای حسناى خویش را در هستی جامعی که همه آن‌ها را در برداشته باشد ببیند و سرّ خود را در آن ظاهر سازد و آن را آینه خودش قرار دهد، آدم را آفرید؛ یعنی خدا خود و سرّ خود را بطور جامع در آینه آدم دید» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۸-۵۰).

شاه نعمت‌الله اسماء الهی را زمینه تربیت نوع انسان می‌داند که با ربوبیت الهی در ارتباط است:

از تربیت تمام اسما خود را به کمال پروریدیم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۱)

او آفرینش را با تجلی صفات الهی توصیف می‌کند و می‌گوید در این تجلی روز الست یا بامداد آفرینش، تمام هستی منقلب شده و کروییان از آفرینش انسان، حیرت‌زده شده‌اند:

چون بحر محیط بر کف ما کف زد از عین صفات
رضوان به تعجب کف خود بر کف زد زان آب حیات

1. Truth concealers
2. Unbelievers
3. Theomorphism

در حال شریف خیمه اشرف زد از بهر صفات
ابدال ز بیم جنگ بر مصحف زد یعنی به صفات
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۶۳)

۷-۲. تنزیه و تشبیه

تنزیه و تشبیه در نظر عرفا، اشاره به آراء و برهان‌هایی دارد که حکما در پیوند دادن شکلی انسان با حق ارائه می‌کنند. منظور آنان از تنزیه، منزّه دانستن خداوند از صفاتی است که ذات الهی از آن‌ها مبرا است و منظور از تشبیه، شباهت دادن انسان به ذات اقدس آفریدگار است. تنزیه و تشبیه دو مقوله‌ای است که غالباً مورد بحث اندیشمندان مسلمان بوده است آن دو، صفات «رحمت» و «غضب» یا «فضل» و «عدل» یا «جمال» و «جلال» یا «لطف» و «قهر» خوانده می‌شوند. قرآن و سنت، صفات لطیف و جمیل را با قرب خداوند به آفریده‌هایش پیوند می‌دهد و حال آنکه صفات قهری و جلالی را با دور بودن از مخلوق مرتبط می‌کند. ابن عربی بینش به‌دست آمده از کمال انسانی را به ترکیب اعتدال یافته اقرار به تنزیه خداوند و اقرار به تشبیه او توصیف می‌کند. متکلمین «تنزیه» را موضع صحیح پنداشته‌اند و «تشبیه» را مورد اعتراض قرار داده‌اند. ابن عربی «تشبیه» را اختیار می‌کند، اما مشروط به آنکه توازنش با «تنزیه» حفظ شود؛ بنابراین، هیچ کدام از دو واژه را نمی‌توان به معنای انحصاری‌اش درباره خداوند به کاربرد. وی می‌گوید: «مردم دعوت نوح را از آن رو نپذیرفتند که او به تنزیه صرف فرامی‌خواند و اگر تشبیه را با تنزیه درهم آمیخته بود، او را اجابت می‌کردند» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۰). «بدان -خداوند تو را به وسیله روحی از خود تأیید کند- که تنزیه نزد اهل حقایق در پیشگاه خداوند، عین تعیین حد و قید [برای حضرت حق] است؛ بنابراین تنزیه کننده یا نادان است یا جانب ادب را پاس نداشته است» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۸).

به طور کلی ابن عربی، معتقد است که خداوند چون غیرقابل دسترسی است، بر حسب «تنزیه» فهمیده می‌شود، اما از آنجا که «از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است»^۱ بر حسب «تشبیه» درک می‌شود. وقتی خدا در آیه ۷۵، سوره صاد می‌گوید که انسان را با دو دست خود خلق کرده‌ام، ابن عربی این معنا را می‌فهمد که خدا هر دو صفت «تشبیه» و «تنزیه»

۱. سوره ق، آیه ۱۶

را به خدمت گرفت تا صورت^۱ خویش را به وجود بیاورد؛ بنابراین، خداوند هم نزد آفریدگانش حاضر است و هم از آن‌ها غایب.

موضع ابن عربی مبنی بر ارتباط عمیق میان «تنزیه» و «تشبیه»، نسبتی مستقیم با معرفت‌شناسی دارد. به طور خلاصه، عقل طبیعتاً ساخته شده است تا به تمایزها و تشخیص‌ها پردازد و بدین ترتیب به صورت انتزاعی بیندیشد. به نظر ابن عربی، متفکران عقلی (چه متکلمین و چه فلاسفه) چنان واقعیت را شرحه شرحه می‌کنند که وحدت بنیادین همه اشیا از دیدشان پنهان می‌شود و آنها به دلیل طبیعت ذاتی روش عقلانی فهم چنین می‌کنند. به بیان دیگر، صراحت عقلی^۲ با اثبات «تنزیه» و انکار «تشبیه» خداوند را بسیار دور نگه می‌دارد. در نتیجه هم «فلسفه» و هم «کلام» بر «جلال» و «قهر» و «غضب» خداوند متمرکز می‌شوند و از این رو «جمال» و «لطف» و «رحمت» او از دیدشان پنهان می‌شود (چیتیک^۳، ۱۳۸۲: ۴).

شاه نعمت‌الله نیز همانند ابن عربی، آفرینش را تشکّل یک تشبیه می‌داند که طی آن، خدا به زبان آدمی سخن همی گوید و انسان به گوشِ هوشِ خدایی، آن را در می‌یابد:

چون او به لسان ما سخن گفت ما نیز به سمع او شنیدیم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۱)

در واقع این امر پیوندی تنگاتنگ با مفهوم تجلی اسماء در صفات دارد که مورد توجه ابن عربی و شاه نعمت‌الله است.

مسمّا را اگر خواهی در آ در ملک انسانی که مظهر اوست اسما را همه بر وی نظر دارد
(همان: ۶۴۷)

۲-۸. حقیقت محمدی

به باور ابن عربی هر علم و معرفتی که بشر بدان دست می‌یابد در هر زمانی میراث محمدی است. وی علوم را با اقسام کسبی و هبه‌ای می‌شناسد و فتوحات خود را از نوع دوم و برآمده از الهام الهی می‌داند. جامی قرآن را از این رو که جامع کلمات است و حقیقت

1. Image

2. Rational perspicuity

3. Chittick

محمدی را از آن رو که جامع همه مظاهر و تجلیات الهی است، قرآن می‌نامد (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۳: ۷۰).

مفهوم حقیقت محمدی در فلسفه اسلامی، قابل مقایسه با مفهوم لوگوس^۱ در نظر متکلمان مسیحی نظیر فیلون^۲ است. بر این مبنا، لوگوس ابن عربی واجد سه جنبه معرفی شده است:

۱- از جنبه مابعدالطبیعی به مثابه حقیقه الحقایق

۲- از بعد عرفانی به عنوان حقیقت محمدی

۳- از منظر انسانی به عنوان انسان کامل.

از جنبه عرفانی، لوگوس، یک انسان نظیر محمد (ص) یا یک واقعیت فیزیکی نیست، بلکه واقعیتهایی است که در پس محمد است؛ اصل فعالی که وحی درونی و تمام امور الهی را در بر دارد. حقیقت محمدی، مشخصه موجودی است که خدا را متجلی می‌سازد؛ منتقل‌کننده تمام شناخت الهی و علت کیهانی تمام مخلوقات است. ابن عربی عقیده دارد که هر مخلوقی از آن جهت که در عقل و حیات سهیم است، واجد لوگوس و کلمه خدا است و پیامبران و قدیسان از جایگاهی برتر بهره‌مندند؛ زیرا فعالیت‌ها و کمالات عقل کلی محمد را در کامل‌ترین درجه متجلی می‌سازند. حقیقت محمدی و حقیقت بقیه پیامبران و قدیسان، نظیر تفاوت میان کل و اجزای آن است. حقیقت محمدیه جامع تمام اوصافی است که دیگران دارند. به بیان دیگر، دارای جمیع اوصاف پیامبران است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۳: ۷۱).

شاه نعمت‌الله ولی صوفیان را آشنا به این حقیقت اولی می‌دانست و می‌گفت که آنان به واسطه آگاهی از اسرار و غیوب، نقش نگین خاتم رسالت هستند.

رندان باده‌نوش که با جام همدم‌اند	واقف ز سرّ عالم و از حال آدم‌اند
دانندگان حضرت ذات و به ذات او	آینه صفات خدا و اسم اعظم‌اند
در عاشقان به چشم حقارت نظر مکن	زیرا که نزد حضرت عزت مکرّم‌اند
نقش نگین خاتم ختم رسالتند	نقد خزانه ملک و عین خاتم‌اند

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۳۷)

1. Logos

2. Philo

۲-۱۰. سیرالله

سلوک در لغت به معنی راه رفتن است و در اصطلاح به تعبیر عزیز نسفی: رفتن از جهل به علم است و از اخلاق بد به اخلاق نیک، و از هستی خود به هستی خدا است، پس به نزدیک اهل شریعت، سالک، محصل و سلوک، تحصیل باشد و به نزدیک اهل طریقت، سالک، مجاهد و سلوک، مجاهده باشد و به نزدیک اهل حقیقت، سالک، نافی و مثبت و سلوک، نفی و اثبات باشد یعنی نفی وجود خود و اثبات حق تعالی (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۱۹).

ابن عربی سلوک را انتقال معنایی و صوری و علمی می‌داند. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن است؛ یعنی معنای عبادات را کامل‌تر از قبل درک کردن، در صورت برای نزدیکی به خدا، فعل یا ترک فعلی را عمل کردن و یا ترک کردن؛ و در علم، منتقل شدن از مقامی به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگری است (شجاری، ۱۳۸۹: ۱۱۹).

سفر عاشقانه شاه نعمت‌الله از پرده‌های باطن، همان سیر الی‌الله‌ای است که ابن عربی از آن سخن می‌گوید. وی علاوه بر کنکاش در مبادی عرفان نظری به ممارست در عرفان عملی نیز پرداخته بود و سال‌ها در این وادی به سلوک پرداخته بود:

سال‌ها در سفر به سر گشتیم عاشقانه به بحر و بر گشتیم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۲)

۲-۱۱. حیرت

حیرت به معنای عرفانی‌اش به سطحی از ادراک اطلاق می‌شود که سالک در آن به تناقض و تضاد ظاهری دو گزاره پی می‌برد. اگر مفهوم تجلی را در نوشته‌های ابن عربی جایگزین مفهوم خلق و آفرینش کنیم، می‌بینیم که همه هستی برخوردار از این وصف است که او هست و او نیست. این امر جمع میان تشبیه و تنزیه است که منجر به حیرت می‌شود (شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۴۲). ابن عربی در این باره می‌گوید: «موقف صحیح که تلفیق تنزیه و تشبیه را در بردارد، آن است که واحد را در کثیر و کثیر را در واحد دیده، یا واحد را کثیر و کثیر را واحد بینیم. این دریافت از این دو گونه تلفیق متغایر را ابن عربی «حیرت»

می‌نامد. بدین ترتیب، این حیرتی متافیزیکی است، زیرا انسان به وسیله طبیعت آنچه در جهان می‌بیند از این که هستی را واحد بداند یا کثیر وامانده است» (ایزوتسو^۱، ۱۳۷۸: ۸۹). ابن عربی معتقد است حقیقت در اطلاق خود نه تعقل می‌شود و نه توهم، ادراک آن همان حیرت در آن است، چنان که در حدیث آمده است: «العجز عن درک الإدراک»^۲. البته او از این حیرت در مراتب گوناگون سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۹۳: ۱۴۳). شاید در نگاه اول این مثل عربی به ذهن متبادر شود که «الیأس احدى الراحة»^۳، اما مقام حیرت عرفانی، لحظه و مرتبه‌ای از وقوف است که بشر به کالبد جسمانی و عقل زمینی‌اش توان گذار و گذر از آن را ندارد. در واقع چنین مقامی برای عرفا یک مرتبه والا بوده که پس از مکاشفات درونی بسیار حاصل می‌شده است. در ادبیات عرفانی اسلامی دعایی است که در آن گفته می‌شود «رب زدنی فیک تحیراً»^۴ بنا به آن چه شاه نعمت‌الله ولی می‌گوید، او یکی از راه یافتگان به این مرتبه بود.

عقل در کارخانه قدرت نیک حیران شده ست و سرگردان
حکمت این حکیم را بنگر که در آن عقل می شود حیران
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۷)

۲-۱۲. ذات و صفت

ابن عربی برخلاف فیلسوفان اشراقی نوافلاطونی، ساختار هستی را خطی نمی‌داند که از واحد یا اول رو به پایین آمده باشد، بلکه از نظر وی هستی همانند دایره‌ای است که دارای مرکز و محیط است و مرکز آن «الله» است. اسم جامعی که همه اسماء الهی را دربردارد و در عین حال نشانگر ذات نیز هست. نکاح اسماء و صفات در تمام این محیط برقرار است. هر خطی از نقطه مرکز به سوی محیط می‌رود. خطی که از مرکز به نقطه‌ای از محیط

1. Izutsu

۲. ناتوانی از درک ادراک، خود نوعی ادراک است.

۳. ناامیدی یکی از راه‌های آسودگی است.

۴. پروردگارا بر حیرت من در باب (قدرت) خودت بیفزای.

می‌پیوندد همان «وجه» است که هر آفریده از آفریدگار گرفته است. همان توجه و رویکرد آفریدگار به آفریده است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۱).

ابن عربی بین مقام ذات و مقام الوهیت فرق می‌گذارد. «هو» را مربوط به مقام ذات می‌داند و «تولد» را به معنای خلقت، علیت و نسبت پیدا کردن می‌گیرد و در تفسیر سوره اخلاص و قول «لم یلد و لم یولد» می‌گوید: «از حیث ذات نه او از چیزی است و نه چیزی از اوست. هر چه را شرع و عقل بر آن دلالت می‌کنند، الوهیت است، نه ذات. ممکنات از حیث اله بودن اله، بدو مستندند» (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۵۵۵/۴). شاه نعمت‌الله ولی در ابیات زیر به همین مضمون اشاره دارد:

بود آن بیضه ذات تو که رنگ اوست بی رنگی تنزل در صفت هر یک دگرسان بال و پر دارد
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۴۶)

نه اول بود و نه آخر نه ظاهر بود و نه باطن منزله ذات بی چونش که گویی او حشر دارد
(همان: ۶۴۷)

صفت او به ذات او پیدا ذات او از صفات او پنهان
(همان: ۶۵۸)

لطف و قهرش ز روی ذات یکی است آن یکی ذات و این صفت می‌دان
(همان: ۶۵۷)

دانندگان حضرت ذاتند به ذات او آینه صفات خدا و اسم اعظم‌اند
(همان: ۶۳۷)

در دو عالم چون یکی دارنده اشیا بود هر یکی در ذات خود یکتای بی‌همتا بود
(همان: ۶۳۳)

۲-۱۳. خیال

بنا به نظر برخی پژوهشگران، «خیال» یکی از منابع دریافت‌های ذهنی و رهیافت‌های قلبی بوده است و برعکس آنچه امروزه به تخطئه و ایجاد بدگمانی نسبت به آن می‌پردازند در گذشته راهی مطمئن برای وصول به حکمت و حقیقت بوده است. شناختی که از راه خیال حاصل می‌شود، شناختی است بین حس و عقل و به ظاهر پارادوکسیکال، چراکه نه یکسره حسی است و نه یکسره عقلی، با این حال، حاوی هر دو است و این امر سالک را دچار بحران در سیر معرفتی خود می‌کند (اسپرهم، ۱۳۹۶: ۱۹۷).

ابن عربی بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مسلمان در باب خیال شناخته شده است. وی «خیال» را پیوسته به همراه دو واژه عقل و کشف در اضلاع مثلث معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی خود نشانده است (اسپرهم، ۱۳۹۵: ۹۸).

از نظر ابن عربی، سلطه و قوت اسم الهی «القوی» در خلق قوه متخیله و خیال ظاهر می‌شود؛ زیرا هیچ امری برای قوه خیال محال نیست و این قوه هیچ‌گونه محدودیت و اطلاقی در تصرف ندارد و همه چیز نزد این قوه قابل بالذات و ممکن‌التصور است و اجتماع و ارتفاع نقیضین، تنها به وسیله این قوه ممکن است (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۴: ۳۲۲ به نقل از: صانع‌پور، ۱۳۸۶: ۱۰۵). به بیان دیگر، خیال ابن عربیایی نه موجود است، نه معدوم؛ نه معلوم است، نه مجهول؛ نه مثبت است، نه منفی و دستیابی به آن موقوف عنایت و جذبه و الهام است (اسپرهم، ۱۳۹۶: ۱۹۷).

رویا و خیال مفاهیمی مستقل از هم هستند، اما تداخل آن لافل در این است که یکی از منابع خیال، رویا است. در عرفان ابن عربی، مسئله رویا مستقیماً با درک از عالم خیال ارتباط دارد. خیال در عرفان او کارکردهای بسیاری دارد. او جهان‌اندیشه خود را با اتکاء بر عالم خیال بنا می‌کند. از نظر او، خیال، غیرواقعی و بیهوده نیست، بلکه دارای حقیقتی والاست. وی معتقد است خواب یکی از اموری است که از طریق عالم خیال راه می‌یابد. در خواب موجوداتی را می‌بینیم که هر چند دارای قالب محسوسات مادی‌اند، اما مادی نیستند. حکمت خواب از نظر وی در این است که تک‌تک انسان‌ها عالم خیال را تجربه کنند و از این طریق به وجود عالمی پی ببرند که هر چند مجرد است، اما قالب محسوس دارد. «خدا خواب را در عالم حیوانی تنها به این خاطر قرار داد که هر کس بتواند حضرت

خیال را مشاهده کند و بفهمد که عالم دیگری شبیه عالم حس وجود دارد» (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۳: ۱۹۸).

شاه نعمت‌الله ولی همانند ابن عربی رویا و خیال را راهی برای پی بردن به جمال معشوق می‌داند. از نظر وی، خیال و رویا دریچه‌ای است که به واسطه آن می‌توان از حجاب مادیت رست و جلوه جمال ایزدی را به تماشا نشست.

نقش رویش خیال تا بسته خوب‌تر زین خیال نابسته
جلوه داده در جمال معنی را صورتی در خیال تا بسته
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۸)

خیالی نقش بسته عالمش نام نموده در خیالی آن جمالی
(همان: ۶۶۰)

سوی الله چیست ای صوفی صافی خیال فی خیال فی خیالی
(همان: ۶۶۱)

برق منشور هیولی نقش بستم در خیال آن محل در صورت زیبای خوبان یافتم
(همان: ۶۵۰)

نقش‌بندی کند ولی به خیال عقل گوید سخن ولی به گمان
(همان: ۶۵۷)

نقش عالم خیال اوست ببین ورنه معنی این مصور چیست
خط فاصل میان ظلمت و نور جز وجود مضاف دیگر چیست
(همان: ۶۳۳)

۲-۱۴. لوح محفوظ

ابن عربی به مفهومی به نام «لوح محفوظ» قائل بودند که مقام اقدس الهی امورات جهان را از مکنون و غیرمکنون در آن نگاشته است. گاهی از لوح محفوظ به قلب انسانی منظور

می‌شده و گاهی نیز تعبیرات و تأویلاتی دیگرگون از آن مستفاد می‌کرده‌اند. از نگاه آنان، لوح دل در اصطلاح عرفانی صفحه‌ای را گویند که یافته بر آن نقش بندد. نسفی گوید که لوح بر دو گونه لوح محفوظ عام و لوح محفوظ خاص تقسیم می‌شود و لوح محفوظ عام آن است که هر چه در این جهان هست و خواهد بود، در آن مکتوب و مسطور است و لوح محفوظ خاص، آن است که بعضی [امورات] در وی مکتوب بود (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۸۹). به نظر عارفان، سعه وجودی انسان موجب شده است که طبع انسان کامل مطابق با کتاب مسطور و رق منشور، لطیفه نفس او مطابق با کتاب قدر و لوح محو و اثبات و لطیفه قلبش نظیر لوح محفوظ و لطیفه روح او نظیر کتاب جبروتی و قلم اعلیٰ بعضی عقل اول و لطیفه سر او نظیر کتاب لاهوتی و حضرت واحدیت و لطیفه خفی او محاذی با مقام احدیت و لطیفه اخفائیه او موازی با غیب الغیوب شود (عناقه، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

از نظر ابن عربی، منظور از لوح محفوظ، نور الهی است و مراد از لوح عدم، وحدت مطلقه است که با قلم قدرت تعینات در آن و از آن ظاهر می‌شوند و مرتبه کثرت موجودات است... قلم و لوح نخستین، عالم تدوین و تسطیر است و حقیقت آن دو در موجودات از علوی و سفلی، معنوی و حسی، ساری و جاری است و با آن دو خدا علم را برای عالم حفظ فرمود (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۲۱۷/۳).

شاه نعمت‌الله ولی لوح محفوظ را راز کده و سرگاه جهان دانسته است و می‌گوید:

لوح محفوظ را روان می‌خوان تا بدانی که اصل دفتر چیست
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۳۳)

۲-۱۵. معرفت

معرفت یا آگاهی به حکمت الهی و یا شناخت خدایی، امری جدای از دانش محسوب می‌شده است. دانش اگر امری تجربی است که با دقت و کنجکاوی و پرسش‌گری و ممارست حاصل می‌شود، اما معرفت نوعی از آگاهی است که با کشف و شهود میسر می‌شود و از لوازم و بایسته‌های آن، فیض الهی و لطف ایزدی بوده که از آن به فیض روح القدس نیز یاد کرده‌اند.^۱ سرچشمه این مفهوم، آیات قرآنی است که توفیق الهی را لازمه

قوة تشخیص نیک و بد می‌داند: «اگر تقوای الهی پیشه کنید خداوند به شما قدرت تمیز حق و باطل عطا خواهد کرد»^۱ و باز فرماید: «انسان را آفرید و بدو بینة آموخت»^۲.

ابن عربی به عنوان یک اندیشمند مسلمان هنگامی که از دانایی و مزایای دانش سخن می‌گوید، منظورش چیزی جز معرفت الهی نیست. وی معتقد است که غایتی و رای علم وجود ندارد: «هیچ مرتبتی شریف‌تر از مرتبت علم نیست» (ابن عربی، بی‌تا: جلد ۳: ۴۸۸)، «هیچ شرافتی بالاتر از شرافت علم نیست و مقامی برتر از مقام فهم الهی نیست» (همان، جلد ۴: ۱۲۷)، «اگرچه نعمت‌های خداوند از حد احصاء خارج است لکن هیچ نعمتی بزرگ‌تر از نعمت علم نیست» (همان، جلد ۲: ۶۲۰)، «بافضیلت‌ترین چیزی که خداوند به بندگانش بخشیده، علم است. هرگاه خداوند علم را به بنده‌ای عطا کند در واقع اشرف صفات و اعظم نعمات را بدو ارزانی داشته است» (همان، جلد ۳: ۳۶۱)، «خداوند پیامبرش را امر کرد و فرمود: بگو! پروردگارا علم مرا زیاد گردان»^۳؛ زیرا علم شریف‌ترین صفت و منزّه‌ترین خصلت است» (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۲: ۱۱۷)، «علم عامل رستگاری است... چقدر منزلت علم والا است! از این روست که خداوند پیامبرش را امر فرمود که زیادت را جز در علم طلب نکند» (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۲: ۶۱۲).

وی در نامه‌اش به فخرالدین رازی می‌نویسد: «شایسته است که انسان عاقل از میان علوم تنها علمی را طلب کند که بدان نفس خویش کامل گرداند و به سرآغاز خویشتن رساند و آن علم جز علم به خداوند متعال از حیث وهب و مشاهده نیست. همانا تو را احتیاجی به علم طب نیست مگر در عالم امراض؛ زیرا، آنگاه که به عالمی که در آن مرضی و نقصی نباشد منتقل شوی، دیگر تو را به علم طب نیازی نیست... همچنین است علم هندسه که تو را تنها در عالم مساحت به کار آید. به همین گونه است اشتغال به هر علمی که نفس هنگام انتقال به عالم دیگر از آن بی‌نیاز می‌شود. پس سزاوار است که انسان عاقل تنها به قدر ضرورت بدان علم پردازد و در فراهم کردن آنچه با او به عالم دیگر منتقل می‌شود بکوشد و آن جز دو علم نیست: علم به خداوند متعال، و علم به موطن آخرت و آنچه مقتضی

فیض روح‌القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

۱. سورة انفال، آیه ۲۹

۲. سورة الرحمن، آیات ۳ و ۴

۳. سورة طه، آیه ۱۱۴

مقامات آن است، [و این دو علم را کسب کنند] تا چنان در عالم دیگر قدم گذارد که در موطن دنیا و منکر چیزی نگردد» (ابن عربی، ۱۹۸۴: ۶-۷).

ابن عربی به حدیثی طولانی اشاره می‌کند که در «صحیح مسلم» آمده است و بیان می‌کند که مردم چگونه در روز رستاخیز زمانی که خداوند بر آن‌ها تجلی می‌کند، او را انکار خواهند کرد. آن‌ها به انکار ادامه می‌دهند تا زمانی که خداوند بر آن‌ها به شکلی تجلی کند که مطابق با عقایدشان باشد. ابن عربی در دنباله نامه‌اش به رازی فقراتی این حدیث را نقل می‌کند (رضایت و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

ابن عربی پیوسته متذکر این مهم می‌شود که انسان اشیا را فقط به قدر طاقتش می‌شناسد. این امر به‌خصوص در مورد علم انسان به خداوند صدق می‌کند؛ زیرا آن هستی لایتنه‌ای، ورای ساحت مخلوقات خویش است. در بهترین حالات ما فقط می‌توانیم خود را بشناسیم: «شیء جز خود و آنچه به او مربوط است را نمی‌شناسد» (ابن عربی، بی‌تا، جلد ۳: ۲۸۲). «خداوند عالم به مخلوقات و مرجع و مآب آن‌هاست و مخلوقات چیزی جز آنچه در حال حاضر دارند را نمی‌شناسند» (همان، جلد ۴: ۱۱۰).

شاه نعمت‌الله ولی معرفت را همان جاودانگی یا سرکشیدن آب حیات می‌داند که خضر و دنباله‌روانش بدان نصیب می‌یابند و اسکندرها از آن محروم می‌مانند.

بود خورشید نورانی چو علم و معرفت در تو که او در صورت و معنی به نفس و رب گذر دارد
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۴۵)

گر نه آب حیات معرفت است عین کوثر، بگو که کوثر چیست
(همان: ۶۳۳)

یار ما بود عین ما به یقین ما بدین معرفت سمر گشتیم
(همان: ۶۵۲)

برای دستیابی به این آب حیات یا چشمه خردمند، باید در خویش غور و بررسی کرد و سقراط‌وار می‌گوید که نخست خود را بشناس.

به‌یقین هر که خویش بشناسد عارف حضرت خدا گردد

(همان: ۶۳۸)

دل ز صورت چو رو به معنی کرد بی‌نشانش همه نشان گردد
(همان: ۶۴۰)

به نظر شاه نعمت‌الله با مکاشفه و سلوک، راه رسیدن به هرگونه مقام و رتبه معنوی به روی انسان باز است و وی می‌تواند به آن دست یابد. اگرچه این اعتقاد ممکن است به مذاق تندروان عرصه فقاہت خوشایند نباشد.

اول خویش را چو بشناسد مهدی آخرالزمان گردد
(همان: ۶۴۰)

برای سالک راه حق نه مانعی برای رسیدن به «مهدویت» هست و نه دیدار بئاتریسی خدا:

مرو به خود به خود آ تا خدای خودبینی بیا بگو که تو را از خود و خدا چه خبر
(همان: ۶۴۱)

۲-۱۶. وجود و موجود

وقتی واژه «وجود» درباره مخلوقات استعمال شود، این پرسش پیش می‌آید که «در چه معنایی مناسب است، این واژه استعمال شود؟» فلسفه پاسخ متعارف را بیان می‌کند: وجود خداوند واجب^۱ است در حالی که وجود مخلوق به امکان عام^۲ یا امکان خاص^۳ است. ابن عربی به طور مکرر این اصطلاحات را به خدمت می‌گیرد (اما او واژه‌ها و مجازهای فراوان دیگری را به کار می‌برد تا طبیعت مبهم ممکنات را نشان دهد) و به مانند فلاسفه آن‌ها را بین وجود مطلق خداوند و عدم مطلق قرار می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۲: ۶).

هانری کربن اظهار می‌دارد که ابن عربی موجود را به سه قسم می‌کند: ۱- موجود فی‌نفسه، ۲- موجود لغیره و ۳- نه موجود و نه معدوم یا برزخ اعلی که این نوع سوم قابلیت

1. Necessary
2. Possible
3. Contingent

پذیرش وجود و عدم را دارد. از نظر کربن، عالم مثال در تعریف ابن عربی نقطه اتصال دو عالم ماده و معنا، عین و ذهن و ذات و پدیدار است (صانع‌پور، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

بازشناسی مفاهیم وجود و موجود در اندیشه ابن عربی، درآمدي بر مفهوم وحدت وجود نیز به شمار می‌آید. وحدت وجود از کلیدی‌ترین مباحث مکتب ابن عربی است؛ اگرچه ابن عربی حتی یک‌بار نیز از این اصطلاح استفاده نکرده است، اما به‌جای این اصطلاح آشنا در فلسفه و عرفان اسلامی در خلال آثار وی و پیروانش دیده می‌شود، «الواحد الكثير» و «کثیر الواحد» است (اسپرهم، ۱۳۹۵: ۱۲۰). البته واژه «وحدة الوجود» در معنای لغوی‌اش، حق موضع ابن عربی را ادا نمی‌کند. درست است که او مکرر اثبات می‌کند که وجود، واقعیتی تنهاست^۱، اما این واقعیت تنها، خودآگاه^۲ است؛ یعنی «خودش را می‌یابد» و با یافتن خودش، به امکان‌های نامحدود کار خودش در هر شأن یافت شدن، علم پیدا می‌کند. مقولات کلی این شئون ممکن با «اسماء الهی» مشخص می‌شوند، اما جزئیات آنها به «اشیا» یا «اعیان» معروفند و این‌ها در معرفت خداوند ثابتند. خداوند با شناختن خود همه امکان‌های وجود؛ یعنی همه اشیا را می‌شناسد؛ بنابراین، خداوند «واحد کثیر» است (چیتیک، ۱۳۸۲: ۷).

ابن عربی در کاربرد واژه «وجود» معمولاً معنای زبان‌شناختی‌اش^۳ را در نظر دارد. «وجود» نزد وی نه تنها به معنای «بودن»^۴ و «وجودداشتن»^۵ است، بلکه به معنای «یافتن»^۶ و «یافت شدن»^۷ نیز هست. وقتی این واژه درباره خدا به کار برده شود، هم به این معناست که خدا هست و غیرممکن است نباشد و هم به این معناست که او خودش و همه اشیا را می‌یابد و امکان ندارد آن‌ها را نیابد. به بیان دیگر، «وجود» نه تنها بر هستی^۸ بلکه بر آگاهی^۹، شعور^{۱۰} و معرفت^{۱۱} نیز دلالت می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۲: ۶).

1. A single reality
2. Self – aware
3. Etymological sense
4. To be
5. To exist
6. To find
7. To be found
8. Existence
9. Awareness
10. Consciousness
11. Knowledge

همچنان که مبحث وجود، موجود و وحدت وجود جزء دل‌مشغولی‌های عمده ابن عربی بوده‌اند، شاه نعمت‌الله ولی نیز بارها به این موضوعات پرداخته و از اینکه موضوعی بدین مهمی برای دیگر عرفا و فلاسفه چندان مورد توجه نیست، شکوه داشته است:

القوی داده ملایک را وجود از جود خود از حضور این کریمان روح و ریحان یافتم
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۵۰)

عالمی از وجود موجودند کس نگوید وجود خود در چیست
(همان: ۶۳۳)

عقل کل

عقل کل در عرفان ابن عربی به صورت فرشته‌ای مجسم می‌شود که یادآور تجلی ذات الهی در اسماء است. از نگاه وی، در سیر وجودی، اسماء و صفات حق به مرتبه ارواح که آن را «عالم غیب»، «عالم امر»، «عالم علوی» و «عالم ملکوت» گویند نازل می‌شوند که موجودات این عالم دو قسم هستند: نخست، کروبیان هستند که به هیچ‌روی به عالم ماده تعلق ندارند. کروبیان بر دو قسم هستند: قسمی از آنان با اسم «مهمیه» هستند که حیران جمال الهی هستند و از عالم و عالمیان بی‌خبرند و قسمی دیگر هم هستند که هر چند به عالم اجسام تعلق ندارند و در شهود قیمومیت الهی شیفته و متحیرند، اما حجاب بارگاه الوهیت و وسایط فیض ربوبیت هستند و بر صدرشان فرشته‌ای هست با ناک «روح اعظم» یا «قلم اعلی»؛ به مصداق «اول خلق الله القلم» (جامی، ۱۳۵۶: ۴۸). این فرشته اعظم با نام «عقل اول» نیز شناخته می‌شود که «اول ما خلق الله العقل» و این روح اعظم در صف آخر ایشان است که ﴿و ما منّا الا له مقام معلوم﴾^۱ در میان این طبقات و مراحل، از قسمی دیگر یاد می‌شود که به جهان ماده تعلق دارند و در امور عالم مادی دخل و تصرف دارند. روحانیان نیز خود بر دو قسم هستند: یک قسم، ارواحی هستند که بر سماویات تصرف دارند و ایشان را اهل ملکوت اعلی خوانند و قسم دیگر که در ارضیات تصرف دارند و «اهل ملکوت اسفلند» (صانع‌پور، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

۱. سورة صافات، آیه ۱۶۴

ظاهراً مفهوم عقل کل پیوندهایی با مفهوم انسان کامل و لوگوس در فلسفه نوافلاطونی دارد که از موضوع بحث حاضر خارج است. شاه نعمت‌الله ولی این مفهوم را با مصدر نخست می‌داند و می‌گوید که پیش از پیدایش نفس کل، عقل کل آفریده شده و پس از آن‌ها، آدم و حوا خلق شده‌اند.

عقل کل موجود گشت اول به امر کردگار نفس کل زو گشت ظاهر این سخن پیدا بود
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۲: ۶۳۵)

عقل اول علت اولی بود خالق او حضرت آن بی‌علل
(همان: ۶۴۹)

عقل کل و نفس کلیه به هم آمیختند آدم و حوا و ذریات ایشان یافتم
(همان: ۶۵۲)

روح اعظم عقل او در دره بیضا بود آدم معنی و هم لوح قضا زان یافتم
(همان: ۶۴۹)

بند رو بند بسته و عشقش عقل را دست بر قفا بسته
(همان: ۶۵۸)

با جلالش عقل عاقل بی‌مجال با کمالش علم عالم در وحل
(همان: ۶۴۹)

عقل در کارخانه قدرت نیک حیران شده ست و سرگردان
نقش‌بندی کند ولی به خیال عقل گوید سخن ولی به گمان
(همان: ۶۵۷)

نتیجه‌گیری

کوشش خستگی‌ناپذیر ابن عربی برای تدوین اصول و مبانی عرفان اسلامی در شرق و به‌ویژه جهان اسلام به بار نشست و از آن استقبال شد. کتاب عظیم وی «فتوحات مکیه» و

دیگر کتاب مهمش «فصوص الحکم» از زمان نگارش تاکنون در ایران مورد توجه بوده است. بسیاری از صوفیان و حکمای ایرانی بر آثار ابن عربی شروحن نگاشتند و یا بر برخی بخش‌های آن‌ها خرده‌هایی گرفتند. ملاصدرا، عراقی، جامی، سیدعلی همدانی و بسیاری دیگر از عرفا، مستقیم یا غیرمستقیم، تحت‌تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بودند. قالب شعری ادبیات فارسی محملی مناسب بود که برخی صوفی-شاعرها، افکار خود را در آن به جلوه دهند و بیارایند. شاه نعمت‌الله ولی یکی از همین صوفی-شاعرها بود که افکار پیچیده ابن عربی را در شعر فارسی عرضه کرد و یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که نشانه‌های تأثیر اندیشه‌های ابن عربی در جای‌جای اشعار شاه نعمت‌الله وجود دارد و افکار او در آن‌ها بازتاب یافته است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Elahe Karimi



<https://orcid.org/0000-0002-0320-1911>

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۹۹). فتوحات‌المکیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی (۱۴۱۰). رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن. جمع‌آوری و تألیف محمود الغراب، مطبعة نصر. دمشق: مطبعة نصر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۶). فصوص الحکم. ترجمه ابوالعلاء عقیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تعلیقات از ابوالعلاء عقیفی. تهران: انتشارات الزهرا.
- _____. (۱۳۸۷). نقائس العرفان. مصر: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
- _____. (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار صادر.
- _____. (۱۹۸۴). رساله الشیخ الی الامام الرازی (در رسائل ابن عربی). حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه.
- _____. (بی‌تا). الفتوحات‌المکیه. بیروت: دار صادر.
- اسپرهم، داود. (۱۳۹۵). تمثیل، خیال تأویل. چاپ دوم. تهران: انتشارات آریان.

- _____، (۱۳۹۶). *هفت جستار عرفانی*. چاپ نخست. تهران: انتشارات آریان.
- اسفندیار، محمودرضا، ترکاشوند، علی اصغر. (۱۳۹۴). *وحدت و کثرت وجود در اندیشه‌های ابن عربی و امام خمینی*. پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۹)، ۳۹ - ۵۲.
- ایزوئسو، توشیهکو. (۱۳۷۸). *صوفیزم و تائوئیزم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه.
- جنید، علا، قاسم‌زاده، سیدعلی، سمیع‌زاده، رضا. (۱۳۹۹). *تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم‌انوار*. فصلنامه علمی عرفان اسلامی، ۲۹(۶۶)، ۵۰ - ۵۰.
- ثانی، یسنا و واثق عباسی، عبدالله. (۱۳۹۶). *بررسی واژه عشق در دیوان شاه نعمت‌الله ولی*. پنجمین کنفرانس بین‌المللی پژوهش‌های کاربردی در مطالعات زبان. تهران
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۶). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۲). *چهره فلسفی ابن عربی*. ترجمه مهدی مطهری. نامه مفید، ۳۹(۴)، ۷-۴.
- حیدری، محمدرضا، ۱۳۹۷، مبانی فلسفه اکزیستانسیالیسم در غزلیات شاه نعمت‌الله ولی
- حیدری، مهدی. (۱۳۹۹). *آب و اشکال گوناگون آن در ادبیات عرفانی فارسی (براساس مکتب ابن عربی از قرن هفتم تا نهم)*. متن‌پژوهی ادبی، ۸۴(۲۶۵)، ۳۰۰ - ۳۰۰.
- حیدری، غلامرضا. (۱۳۹۸). *مضامین عرفانی، دینی و ادبی حروف الفبا در اشعار شاه نعمت‌الله ولی کرمانی*. عرفان اسلامی، ۶۰(۳۱۸)، ۳۴۳ - ۳۱۸.
- حیدری، محمدرضا. (۱۳۹۷). *مبانی فلسفه اکزیستانسیالیسم در غزلیات شار نعمت‌الله ولی*. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی (۱)، ۴۳ - ۶۴.
- خوارزمی، کمال‌الدین (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران: مولی
- رضایت، علیرضا، دادخواه، غلامرضا، چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۸). *ابن عربی و منفعت علم*. ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، (۲-۳۸).
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۳۸). *فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی*. به اهتمام حسام‌الدین قهاری. تهران: چاپخانه سعدی.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم. تهران: انتشارات طهوری.
- سعیدی، گل بابا. (۱۳۸۷). *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی*. تهران: انتشارات زوار.
- سوداگر، بابک. (۱۳۹۹). *بازتاب مبانی عرفانی ابن علی در مکاتب عرفانی پس از او، سامانه مدیریت نشریات علمی*، ۸(۴ پ ۳۲)
- شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۸۲). *دیوان اشعار*. چاپ نخست. تهران: انتشارات علم.

- شجاری، مرتضی (۱۳۸۹). غایت سیروس‌لوک از دیدگاه ابن عربی. *مطالعات عرفانی (دانشکده علوم/انسانی دانشگاه کاشان)*. (۱۱)، ۱۱۵ - ۱۴۴.
- شیروانی، علی (۱۳۹۳). تشبیه و تنزیه نزد ابن عربی. *فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت*، ۵ (۱۸)، ۱۳۳ - ۱۴۷.
- صاحب‌اختیاری، بهروز (۱۳۶۸). *ابن عربی و عرفان نظری*. کیهان اندیشه، (۲۴).
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۶). *جریان‌شناسی خیال در منظومه عرفانی محی‌الدین ابن عربی*. خردنامه، (۴۹)، ۹۹ - ۱۱۱.
- طاهریان، مهدی (۱۳۸۹). *وحدت شخصی وجود ابن عربی و لوازم آن*. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، (۲۴)، ۵۳ - ۷۴.
- علا، جنید، قاسم‌زاده، سید علی، سمیع زاده، رضا. (۱۳۹۹). *تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم انوار*. عرفان اسلامی (۶۶)، ۲۹ - ۵۰.
- عناقه، عبدالرحیم (۱۳۸۹). *دایره واژگانی کلمه، کلام و کتاب در مکتب عرفانی ابن عربی*. *مطالعات عرفانی (دانشکده علوم/انسانی دانشگاه کاشان)*. (۱۲)، ۱۴۳ - ۱۶۲.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۲۹۹). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).
- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۸۴). *شرح فصوص الحکم*. با اشراف سید جلال‌الدین آشتیانی. به کوشش مجید هادی‌زاده. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). *گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت*. نامه مفید. (۳۴)، ۱۴۹ - ۱۷۸.
- گندمی نصرآبادی (۱۳۹۳). *مقایسه حقیقت محمدی در ابن عربی با لوگوس فیلون*. حکمت اسرار، ۶ (۲-پ ۲۰)، ۴۵ - ۵۷.
- مبلغ، مرتضی؛ زروانی، مجتبی (۱۳۸۸). *تأثیر ابن عربی بر تصوف اسلامی*. در: اسلام پژوهی، ۴، ۴۵ - ۶۰.
- نسفی، عزیز بن محمد (۱۳۴۴). *کشف الحقایق*. به کوشش احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). *شهور و تحول تصوف ایرانی، میراث تصوف*. ویراسته لئونارد لویزن. ترجمه مجدل‌الدین کیوانی. جلد ۱. تهران: انتشارات مرکز.
- نفیسی، سعید (۱۳۷۷). *سرچشمه‌های تصوف در ایران*. چاپ نهم. تهران: فروغی.

References

Holy Quran

- Ala, J., Ghasemzadeh, S. A. and Samizadeh, R. (2020). *Epiphany from the Perspective of Ibn Arabi and its Reflection in Shah Qasim Anwar's Poetry*. Scientific Quarterly of Islamic Mysticism (66), 29-50. [In Persian]
- Anagheh, A. R. (2010). The Vocabulary of Word and Book in the Mystical School of Ibn Arabi. *Mystical Studies (Faculty of Humanities, University of Kashan)*. (12), 143-162. [In Persian]
- Ashtiani, S. J. (1991). *Sharh Moghadame Gheysari bar Fusus al-Hikam*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Chittick, W. C. (2003). Inn 'Arbbi's iii lhhhhhll eeee ff hhiiii ... Translated by Mehdi Motahari. *Namaeye Mofid*. (39). 4-7. [In Persian]
- Esfandiari, M. and Torkashvand, A. A. (2015). The unity and plurality of existence in the thoughts of Ibn Arabi and Imam Khomeini. *Research Journal of Matin*, 17 (69). 39-52. [In Persian]
- Gandomi Nasrabadi, R. (2014). *Comparing the Muhammadi Truth in Ibn Arabi with Philo's Logos*. *Hikmat Asra*, 6 (2), 45-57. [In Persian]
- Heydari, Mahdi, (2020). *Water and Its Various Forms in Persian Mystical Literature (Based on Ibn Arabi's School from the 7th to 9th Centuries)* Literary research text (84), 265-300. [In Persian]
- Heydari, M. R. (2018). *Existentialism in the Sonnets of Shah Nematollah Vali*. Studies of religions and comparative mysticism (1), 43-64. [In Persian]
- Heydari, Gholamreza. (2018). *Mystical, religious and literary themes of the letters of the alphabet in the poems of Shah Nematullah Wali Kermani*. Islamic mysticism (60), 318-343.
- Ibn Arabi, M. (1991). *Fusus al-Hikam*. Annotations by Abul Alaa Afifi. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]
- _____. (1987). *Fusus al-Hikam*. Translated by Abul Alaa Afifi, Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian]
- _____. (1989). *Rahmat Min Al-Rahman fi Tafsir va Isharat al-Qur'an*, compiled and authored by Mahmoud Mahmoud Al-Gharab, Nazr Press. [In Persian]
- _____. (2001). *Ibn Arabi's Commentaries*. Beirut: Dar Sader. [In Persian]
- _____. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sader. [In Persian]
- _____. (1999). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. 9-volume series. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Persian]

- Izutsu, T. (1999). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Translated by Mohammad Javad Gohari. Tehran: Rozeneh Publications. [In Persian]
- āāmī, A. R. (1977). *Naqd Al-Nosus Fi Sarh Naqsh Al-Nusus*. With introduction, corrections and notes by William Chittick. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Kashani, A. R. J. (2005). *Commentary on Fuss al-Hakm*. Compiled by Majid Hadizadeh. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors. [In Persian]
- Kharazmi, K. (1989). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Molly [In Persian]
- Mobalegh, M., and Zarvani, M. (2009). *The Influence of Ibn Arabi on Islamic Sufism*. Islamic Studies, (4). 45-60. [In Persian]
- Nafisi, S. (1998). *The Origins of Sufism in Iran*. 9th edition. Tehran: Foroughi. [In Persian]
- Nssffī, A. M. (1965). *Kashf al-Haqā'iq*. Compiled by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Bongah Tarjome va Nashre Ketab. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2005). *Origin and Development of Iranian Sufism, the Heritage of Sufism*. Edited by Leonard Levisen. Translated by Majaduddin Keyvani. Vol. 1. Tehran: Nashre Markaz. [In Persian]
- Qaysari, D. M. (1920). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company (Education of the Islamic Revolution) [In Persian]
- Rezayat, A., Dadkhah, Gh. and Chittick, W. C. (2009). *Ibn Arabi and the Benefits of Knowledge*. The monthly information of wisdom and knowledge, (2-P 38). [In Persian]
- Saeedi, G. B. (2007). *A Comprehensive Dictionary of Mystical Terms of Ibn Arabi*. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Saheb Ekhtiari, B. (1989). *Ibn Arabi and Theoretical Mysticism*. Keyhan Andisheh, No. 24. [In Persian]
- Sajjadi, S. J. (2004). *Dictionary of Mystical Terms and Interpretations*. 7th edition. Tehran: Tahori. [In Persian]
- _____. (1959). *Philosophical Dictionary and Terms*. Compiled by Hessamuddin Ghahari. Tehran: Saadi Press. [In Persian]
- Sanepour, M. (2007). *The flow of imagination in the mystical poem of Muhyiddin Ibn Arabi*. Kheradnameh. (49). 99-111. [In Persian]
- Sani, Y. and Vasegh Abbasi, A. (2017), Examining the Word Love in Divan e Shah Naimatullah Wali. the Fifth International Conference on Applied Research in Language Studies. Tehran. [In Persian]
- Shah Naimatullah Wali (2003). *Divan of Shah Nimatullah Wali Persian Poet*. 1st edition Tehran: Elm Publications. [In Persian]

- Shajari, M. (2010). *The goal of conduct from Ibn Arabi's point of view*. Mystical Studies (Faculty of Humanities, University of Kashan). (11). 115-144. [In Persian]
- Shirvani, A. (2014). Comparability and Incomparability Declaration in Ibn Arabi. *Ain-e-Hikmat*. (5). 133-147. [In Persian]
- Sodagar, B. (2020). *The Reflection of Ibn Arabi's Mystical Foundations in the Mystical Schools after him*. Scientific Publications Database. 8 (4). [In Persian]
- Sparham, D. (2015). *Allegory, Fantasy Interpretation*. 2nd edition. Tehran: Arayan. [In Persian]
- _____. (2016). *Seven Mystical Quests*. 1st edition Tehran: Arayan. [In Persian]
- Taherian, M. (2010). *The Unity of Existence in Ibn Al-Arabi's Thoughts*. Ayeneh Marefat, (24), 53-74. [In Persian]



استناد به این مقاله: کریمی، الهه. (۱۴۰۲). بازتاب اندیشه‌های ابن عربی بر قصاید شاه نعمت‌الله ولی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، ۲ (۴)، ۲۶۳-۲۹۶.

Doi: ---



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