

بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری

دکتر بتول مهدوی* - دکتر شهلا خلیل‌اللهی** - منیره عیدی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شاهد -
کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

چکیده

نوشتار حاضر به تطبیق وحدت وجود در اندیشه ابن عربی با آرای جامی و شبستری در این باره پرداخته است. ابن عربی، در نضح و کمال نظریه وحدت وجود بسیار تأثیرگذار بوده است. شبستری و جامی، در میان نویسندگان و شاعران ایرانی پس از سده هفتم و هشتم هجری، از جمله کسانی هستند که در انتقال اندیشه‌های او نقش مهمی ایفا کرده‌اند. هم‌صدا با ابن عربی، بیانگر این اندیشه شدند که در هستی، جز حق چیز دیگری وجود ندارد و هر آنچه به عنوان مظاهر کثرت مشاهده می‌شود، در واقع چیزی جز تجلی‌های گوناگون حضرت وجود، نیست. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که شبستری و جامی چون ابن عربی، حق را متجلی در جمیع اشیاء به تجلیات اسمایی می‌دانند و برای تبیین نظریه وحدت وجود، همچون ابن عربی، از ابزارهای بلاغی نظیر تمثیل «دریا و مظاهر آن»، «عدد»، «آینه و نور» و «تابش نور از پس آینه‌های رنگارنگ» بهره برده‌اند.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، تعین، شبستری، جامی، ابن عربی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵ / ۰۶ / ۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵ / ۰۹ / ۲۲

*Email: mahdavi_b2009@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: khalilollahi@yahoo.com

مقدمه

اندیشه‌های ابن عربی در زمینه وحدت وجود، در سراسر دنیای اسلام به‌ویژه در ایران طرفدارانی داشته است؛ با وجود آنکه «به ظن غالب، محیی‌الدین در مسافرت‌هایش به کشور ایران نرسیده و به دیدار عالمان و عارفان این سرزمین توفیق نیافته، اما فکر و اندیشه و تصوف عرفانی او، بیش از هر کشور مسلمان در این کشور پراکنده و حامی و هوادار داشته است.» (لاهیجی ۱۳۷۱: شصت و شش) از نخستین شارحان و تابعان عرفان ابن عربی، می‌توان به فخرالدین عراقی، عبدالرزاق کاشانی، سید حیدر آملی، شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، صابین‌الدین علی ترکه شیرازی، شیرین مغربی و شبستری و جامی اشاره کرد. در این میان شیخ محمود شبستری، عارف و شاعر قرن هشتم هجری از سخن‌گویان مکتب ابن عربی به شمار می‌آید. بنابر اعتراف خود شیخ در منظومه سعادت‌نامه وی مدتی دراز را صرف حل اندیشه‌های دشوار ابن عربی و تأمل در فصوص و فتوحات شیخ اکبر کرده است. گلشن راز نیز چکیده‌وار و موجز در بر گیرنده تمام فصول عرفان محیی‌الدین است، چنانکه خود نیز می‌گوید:

از فتوحات و از فصوص حکم هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم
(شبستری ۱۳۷۱: ۱۶۸)

یکی دیگر از عارف‌مسلکان پیرو عرفان ابن عربی، مولانا نورالدین جامی از علمای بزرگ اسلام در قرن نهم هجری است که «در علوم متداول عصر خود متبحر و در علم سلوک و تصوف از اساتید بزرگ بی‌چون و چرا و مسلم زمان و از مؤلفان نامی دوران اسلامی است.» (جامی ۱۳۷۰: ۲۵) جامی در تصوف نظری یکی از شارحان و مروّجان اندیشه‌های ابن عربی است و آنچه در عرفان نظری نوشته تقریر و تحریر مبانی عرفانی شیخ اکبر است. (همان) وی «در عرفان و در شرح معارف صوفیه شهرت و آوازه‌ای بسیار داشت. بعضی او را از این لحاظ با ابن عربی برابر

می‌شمردند.» (زرین‌کوب ۱۳۸۴: ۲۹۱) جامی از طریق مطالعه در آثار استاد خویش، شیخ محمد پارسا و مجالس و عظم و تذکیر خواجه محمد کوسویی با آرای ابن عربی آشنا شده است. (مایل هروی ۱۳۷۷: ۲۶۴-۲۶۳) تألیف آثاری چون «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص» شاهد عینی بر نفوذ اندیشه‌ها و آرای شیخ اکبر بر افکار و اندیشه‌های او است.

یکی از اندیشه‌هایی که شبستری و جامی در تبیین آن، متأثر از آرای ابن عربی بوده‌اند، نظریه وحدت وجود است. به موجب این اندیشه، یک وجود واحد حقیقی بیش نیست که آن هم ذات مقدس خداوند است و سایر موجودات نتیجه تجلی آن ذات واحد به صورت ایشان است. به تعبیری دیگر ذات حق در حقیقت، واحد و در مرتبه ذات و حضرت الهیت از هر کثرت منزّه و در مرتبه کثرت که مرتبه ظهور حق به حسب مظاهر و اسماء و صفات است، خلق است. عین ذات حق، واحد است اما تعینات کثیرند، ولی بدون آن حقیقت واحد، ظهور نمی‌یابند. پس در واقع در دار هستی جز آن وجود یگانه، غیری متحقق نیست و هم اوست که در عین وحدت در مظاهر تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد. در نتیجه هر چیزی که در عالم ظاهر است، مجلایی برای واحد حق است؛ یعنی صورتی جزئی برای کل مطلق. بدین دلیل در مورد موجودات باید گفت: «حق با یکی از صورت‌های بی‌شمار خود در او تجلی کرده است. در نتیجه هر چیزی که در عالم ظاهر است، مجلایی برای واحد حق است؛ یعنی صورتی جزئی برای کل مطلق. بدین دلیل در مورد موجودات باید گفت: «حق با یکی از صورت‌های بی‌شمار خود در او تجلی کرده است. اما احدیت ذاتی هرگز تجلی ندارد؛ یعنی حق با احدیت خود در هیچ چیز تجلی نمی‌کند.» (عفیفی ۱۳۸۶: ۱۴۱) در این نظریه عمل خلقت به معنای پیدایش موجوداتی مستقل در کنار خداوند نیست، بلکه سخن از تجلی حق در صور اشیا است. (مظاهری ۱۳۸۷: ۱۲۸)

شایان ذکر است که هدف از این پژوهش بررسی و تبیین دیدگاه شبستری و جامی درباره اندیشه وحدت وجود و انطباق سخن آنان با کلام ابن عربی است و در این جست‌وجو تمامی آثار شبستری ناظر به سخن شارحان گلشن راز و رباعیات و لوائح جامی اساس کار بوده است که با فیش‌برداری از این آثار به روش توصیفی و اسنادی تحلیل شده است.

پیشینه تحقیق

تحقیق مستقل و جامعی که دربردارنده تحلیل دقیق این اندیشه از حیث محتوایی ناظر به شگردها و ابزارهای بیانی وحدت وجود در آثار شبستری و جامی باشد، انجام نپذیرفته است. بجز مقاله‌ای از پاک سرشت (۱۳۷۹) با عنوان: «تأثیرپذیری عراقی و جامی شبستری از ابن عربی»، اشاره نمود که نویسنده ضمن آن به پیگیری اصول اندیشگی ابن عربی نظیر وحدت وجود، تشبیه و تنزیه، انسان کامل، جبر ذاتی و تجدد اکوان در آثار سه شاعر پیرو شیخ اکبر پرداخته است و به طور ویژه بر این اندیشه اساسی و شیوه‌های تبیین و ابزار و شگردهای بلاغی آن اشاره نکرده است. از آنجا که نظریه وحدت وجود در آثار این دو شاعر جزو مبانی و پایه‌های دیگر آرای به شمار می‌آید، برای درک و دریافت هر چه بهتر آثار آنان ضرورت چنین پژوهشی غیر قابل انکار است. برای درک درست نظریه وحدت وجود، ذکر تعاریفی از اصطلاحات وحدت، وجود و مباحث مرتبط با وجود ضروری به نظر می‌رسد؛ لذا در ابتدا به بررسی این مباحث و در ادامه به تحلیل نظریه وحدت وجود و موضوعات مرتبط با آن در آثار شبستری، جامی و تطبیق آن با آرای ابن عربی خواهیم پرداخت.

۱. وحدت

وحدت به معنی یگانگی، صفت واحد است. نزد عارفان وحدت حقیقی، وجود حق است. (سجادی ۱۳۷۹: ذیل وحدت) وحدت از نظر معنا و مفهوم یا ذاتی است و یا عرضی، «وحدت ذاتی یا وحدت حقیقی، وحدتی است که مفهوم آن از هیچ امری که موهوم کثرت باشد، اخذ نشده است؛ از ویژگی‌های این نوع وحدت بساطت و بدهات است.» (فضیلت ۱۳۸۷: ۷۴) نوع دیگر آن، وحدت عرضی است که عبارت از وحدتی است که عارض شیء شده است، به گونه‌ای که به واسطه آن قسمت‌پذیر نیست. وحدت مساوی و هم‌تراز با وجود است و صادق و ساری بر جمیع اشیاء، بلکه درحقیقت می‌توان گفت: وحدت عین وجود است و لذا در قوت و ضعف همانند او است. (همانجا) لاهیجی، یکی از شارحان گلشن راز، در تعریف وحدت، ذیل بیت:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
(شبستری ۱۳۷۱: ۵۲)

می‌نویسد: «وحدت یگانگی حق مراد است که در مجالی کثرات جلوه‌گری نموده و اشیاء را به نور هستی منور گردانیده است.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۵۲) شبستری در *مرآت‌المحققین* معنای وحدت را با بیانی ساده چنین بازگو کرده است: «چون در عالم بزرگ نظر کنیم، کثرت بسیار باشد، اما چون نظر به ذات حق کنیم، همه را در تصرف امر و قدرت یک ذات ببینیم، اینجا معنی وحدت رو نماید.» (شبستری ۱۳۷۱: ۳۷۷) شیخ اکبر نیز در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نمی‌بیند، بلکه حق و خلق را دو وجه حقیقت فرد و واحد می‌داند، که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی، آن راحق نامی و حق گویی و اگر از جهت کثرت بدان بنگری آن را خلق گویی. (جهانگیری ۱۳۸۳: ۲۶۶)

فَالْحَقُّ خَلَقٌ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا وَ لَيْسَ خَلْقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَادْكُرُوا
(موحد ۱۳۸۶: ۵۶۰)

۲. وجود

وجود به عنوان ذات حق «آن بنیاد غیر قابل تعریف و شناخت هر شیئی است که در همه اطوار یا مراتبی که آن شیئی امکان یافت شدن دارد، حاضر است.» (چیتیک ۱۳۸۵: ۲۶) عرفا از تمثیل باز نمودن ماهیت وجود بهره برده‌اند که در این معنا واژه وجود غالباً مترادف با نور به کار می‌رود که یک اسم قرآنی است. نور مادی هم مانند وجود، واقعیتی است واحد و غیر قابل رؤیت، که همه رنگ‌ها، شکل‌ها و اشیاء به وسیله آن ادراک می‌شود. وجود به عنوان نور الهی با نور مادی از برخی جهات اشتراک دارد: «نور نامرئی است و تنها وقتی با ظلمت آمیخته شود، قابل رؤیت می‌گردد، ... وجود فی نفسه نامرئی است، ولی هیچ چیز را بدون وساطت وجود نمی‌توان دید، بلکه ما فقط وجود را می‌بینیم که با حجاب‌هایی که همان مخلوقاتند، پراکنده و مرئی شده است و غیر وجود را نمی‌بینیم.» (همانجا) جامی نیز در *لوايح* تصریح می‌کند که لفظ وجود تنها به حقیقتی اختصاص دارد که هستی وی قائم به ذات خودش است و «در حقیقت غیر از وی موجودی نیست در خارج و باقی موجودات عارض و ویند و قایم به وی.» (جامی ۱۳۷۳: ۶۸)

هستی به قیاس عقل اصحاب قیود جز عارض اعیان حقایق نمود
لکن به مکاشفات ارباب شهود اعیان همه عارضند و معروض وجود
(همانجا)

به عقیده شیخ اکبر تنها یک وجود و یک موجود راستین وجود دارد که آن حق است: «إِنَّ الْحَقَّ عَيْنُ الْوُجُودِ.» (ابن عربی ۱۹۹۸، ج ۴: ۴۳) و یا «فَالْوُجُودُ الْمُحَضُّ هُوَ... لَيْسَ غَيْرَهُ.» (همان، ج ۲: ۴۰۹)

۲-۱. انواع وجود

چنانچه از آثار شبستری برمی‌آید، شیخ به دو نوع وجود حقیقی و مجازی نظر داشته است: نخست هست حقیقی و یا وجود مطلق است که حقیقت وجود و

عین واجب‌الوجود باشد؛ این وجود مقید به هیچ قیدی نیست و با غیر پیوندی ندارد، «نه کلی است و نه جزئی، نه عام و نه خاص، بلکه مطلق است از همه قیود؛ تا حدی که از قید اطلاق نیز معرأ است.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۸۹) شیخ در سعادت نامه نیز خداوند را واجب‌الوجود می‌داند که قائم به خود است و قیوم همه موجودات: به خود آمد خدای خوانندش نبود هیچ مثل و مانندش او خود آمد به خود خدا باشد از همه علتی جدا باشد ما بدو آمدیم و مائی ما زو پدید است و اوست ناپیدا (شبستری ۱۳۷۱: ۲۱۸)

دیگر هستی مجازی و اعتباری است که وجود اشیاء یا عالم را شامل می‌شود، این وجود عاریتی به واسطه تجلی وجود واجب، صورت هستی اضافی یافته است، چنانچه تصور وجودی برای آن می‌شود، وجودی است اعتباری که به آن اضافه گردیده است. ابیات ذیل به این نوع از وجود اشاره دارد:

نظر کن در حقیقت سوی امکان که او بس هستی آمد عین نقصان (لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۳۴)

جامی نیز معتقد است که همه موجودات را به همه صفات حق می‌توان توصیف کرد، مگر به صفت وجوب ذاتی که آن جز درباره حق تعالی راست در نمی‌آید و تنها ذات واجب از آن حق تعالی است:

هستی که مبراً ز حدوث است و قدم زیرا که تعین چه اخص و چه اعم نه کل و نه جزو است نه بسیار و نه کم مسبوق بود بلا تعین فافهم (جامی ۱۳۶۹: ۱۰۶)

هر چیز که جز وجود در چشم شهود محتاج چو واجب نبود وصف وجوب در هستی خویش هست محتاج وجود باشد به وجود خاص و هو المقصود (همان: ۶۱)

۲-۲. خیریت وجود

خیریت وجود و عدمیت شرور نیز در آثار ابن عربی و تابعان او مجال بحث یافته است. از آنجا که وجود به حق تعریف شده است، ابن عربی و پیروان او وجود حق را خیر محض دانسته‌اند: «لأن الخیرَ المحضَ الَّذی لا شرَّ فیهِ هُوَ وجود الحق» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۷۷) شبستری نیز مانند دیگر متفکران اسلامی، چه در رسایل و چه در گلشن راز وجود را خیر محض و عدم را عین شر دانسته است: «وجود عین خیر است و عدم عین شر و شر از اعتبارات و نسب خیزد.» (شبستری ۱۳۷۱: ۲۹۹) در گلشن راز هم چنین بیان کرده است:

وجود آنجا که باشد محض خیر است اگر شری است در وی آن ز غیر است
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۵۳۸)

لاهیجی در شرح بیت مذکور می‌نویسد: «وجود و هستی هر جا که باشد و در هر صورتی که یافت شود محض و عین خیر است و اگر در وجود، بدی و شری می‌نماید، آن شر از غیر است که عدم است.» (همانجا) به عبارتی دیگر: «هر جا پرتو هستی تابیده باشد، آنجا خیر و نیکی است و آنگاه که این جلوه در کار نباشد، شر نمایان می‌شود.» (موحد ۱۳۷۱: ۵۰) در واقع می‌توان عدمیت شر را پذیرفت به این شرط که برای خیر نیز مراتبی در نظر گرفته شود، با این توضیح که هر جا تجلی حق شدت دارد، آنجا خیر بیشتر و هر جا شدت آن کمتر باشد، نه این است که شر هستی یافته باشد؛ بلکه خیر به تبع کاستی گرفتن تجلی حق کمتر شده است. الهی اردبیلی نیز شرح بیت مذکور را چنین به نظم کشیده است:

وجود آنجا که او را میل سیر است کمال مطلق است و محض خیر است
بود شر از عدم و آن غیر هستی پس آمد مقتضای غیر، پستی
(الهی اردبیلی ۱۳۷۶: ۳۳۲)

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵ — بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۲۹۱

سبزواری، یکی دیگر از شارحان گلشن راز، نیز همین معنا را به نظم کشیده و بیان کرده است که خیر از بخش وجودی ممکن، صادر می‌شود و شر از بخش تعیینی آن:

هر چه نیک، از خصایص قدم است آنچه شر، از خصایص عدم است
(سبزواری ۱۳۸۶: ۱۴۸)

جامی نیز وجود را خیر محض می‌داند و آن را از ضروریات می‌خواند و برای تفهیم مطلب از تمثیل سرما و میوه بهره می‌برد: «برد که مثلاً مفسد ثمار است و شر است نسبت به اثمار، شریّت او از آن جهت است که سبب شده است، مر عدم وصول ثمار را به کمالات لایقه خود و آن امری است عدمی.» (جامی ۱۳۷۳: ۱۰۲) وی در ابیات زیر نیز برای شرور منشأ عدمی قائل شده است:

هر جا که وجود کرده سیر است ای دل می‌دان به یقین که محض خیر است ای دل
هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود پس شر همه مقتضای غیر است ای دل
(جامی ۱۳۶۹: ۹۳)

باز در موضعی دیگر نیز تصریح می‌کند که هر جا وجود خداوند متعال جلوه کرده است، محض خیر و کمال است و اگر شری مشاهده می‌شود، از جانب ممکنات است:

فعلی که ز تست موجب شکر و ثناست کاری که ز ماست مایه جرم و خطاست
جز خیر و کمال نیست آنجا که تویی فی‌الجمله شری که هست از جانب ماست
(همان: ۲۸)

با مقایسه شواهد مذکور از آثار جامی و شبستری یک نکته نظر خواننده را به خود جلب می‌کند: هر دو شاعر با بیانی آموزشی و تعلیمی به شرح مباحث وحدت، وجود و انواع وجود پرداخته‌اند، اما در بحث خیریت وجود بیان شبستری همچنان علمی است، اما لحن صمیمانه و بیان عاطفی در سخن جامی، رنگ شاعرانه‌ای به رباعیات او بخشیده است: در رباعی نخست از عبارت ای دل و در رباعی اخیر با

تقابل تو و ما و رعایت تضاد و طباق مبحث عرفانی را با شعر و عاطفه همراه کرده است.

۳. موجود

موجود عبارت است از وجود مطلق به انضمام تعین و تشخصی که عارض آن شده است. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۴۱۳) شبستری در مراتب المحققین به دو نوع موجود، یعنی واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود چنین اشاره کرده است: «بدان که هر چه وجود او ضروری بود او را واجب‌الوجود گویند و هر چه وجود و عدم او هیچ کدام ضروری نبود، او را ممکن‌الوجود خوانند. اکنون بدان که هر چه موجود است؛ یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، به جهت آنکه موجود در وجود خود به غیری محتاج هست یا نیست. اگر در وجود خود به غیری محتاج نیست، آن را واجب‌الوجود خوانند، چنانکه حق سبحانه و تعالی؛ اگر در وجود خود محتاج است به غیری، او را ممکن‌الوجود خوانند. اینجا اثبات واجب‌الوجود ظاهر شد؛ چراکه ممکنات موجودند و وجود ممکنات البته از غیری باشد و آن هر آینه منتهی شود به واجب‌الوجود.» (شبستری ۱۳۷۱: ۳۶۱)

پس هر موجود ممکنی از دو جزو تشکیل شده است: یک جزو آن وجود است که تغییر و تبدیل در آن راه ندارد، اما جزو دیگر آن تعین است که امری عرضی و ناپایدار است و به مقتضای ذاتی خود هر لحظه نیست می‌گردد؛ به تعبیری دیگر عالم و جمیع موجودات ممکن به واسطه تعین که جزو عدمی آنان است، در هر آنی از روی امکانیت نه از روی وجود فانی می‌شوند. شیخ شبستری در گلشن راز به سیر تعین از روی اقتضای ذاتی به سوی مرکز خودش که عدم است، اشاره می‌کند:

س ۱۲-ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری/ ۲۹۳

تو گویی دائماً در سیر و حبسند که پیوسته میان خلع و لبسند
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۱۰۹)

عرض شد هستی کان اجتماعی است عرض سوی عدم بالذات ساعی است
به هر جزوی زکل کان نیست گردد کل اندر دم ز امکان نیست گردد
(همان: ۴۱۶-۴۱۷)

پس جمیع موجودات بر حسب جزء علمی خود در هر لحظه فانی می‌شوند.
شیخ در رساله حق‌الیقین نیز این‌گونه به موضوع حاضر اشاره می‌کند: «تعیّن در هر
طرفه‌العین منتفی و متجدّد می‌گردد و انتفای جزو مستلزم انتفای کل است و وجود
حق تعالی فیاض مطلق است و واهب‌الصور بی علت و آلت ماده و مدّت. پس
عالم در هر طرفه‌العین معدوم می‌گردد و عالم دیگر موجود می‌شود.» (شبستری ۱۳۷۱:
۳۱۳) جامی نیز در آثارش به تبیین نکته مذکور می‌پردازد:

سبحان الله زهی خداوند ودود مستجمع عقل و کرم و رحمت و جود
در هر نفسی برد جهان را به عدم وارد دگری چو آن همان‌دم به وجود
(جامی ۱۳۶۹: ۶۱)

جامی در *لوايح* نیز تصریح می‌کند: «در هر آنی عالمی به عدم می‌رود و مثل آن
به وجود می‌آید و اکثر اهل عالم از این معنی غافلند کما قال- سبحانه- «بَلْ هُمْ فِي
لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.» (جامی ۱۳۷۳: ۳۱۳)

از آن جا که تعین و یا جزو امکانی موجودات به مقتضای ذاتی خود دائماً به
سمت عدم مایل، است آنچه سبب دوام هستی آن موجود می‌شود، دوام تجلی و یا
افاضه مستمر وجود به ممکنات است که در جریان خلع و لبس از موجود ممکن
«موجودیتی خلع می‌شود تا موجودیت دیگری پدید آید گویی لباسی از تن موجود
امکانی بیرون آورده می‌شود، تا لباس دیگری تن او را بپوشاند.» (سالاری ۱۳۸۴: ۱۲۳)
در همین راستا مبحثی که پیش می‌آید عدم تکرار تجلی حق و یا «لا تکرار
فی التجلی» است که از اعتقادات مسلم عارفان است. شارح گلشن راز نیز در بطلان

باور تناسخ به این اندیشه اشاره نموده است. (لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۶۹-۲۶۳) او اذعان می‌کند، حق تعالی در هر آنی به صور متعدد متجلی می‌شود، اما این تجلیات با وجود دوام و تکرش تکرار نمی‌شوند. «سرّ عدم تکرار تجلی این است که صفات و اسماء متقابل حق یعنی صفات قهری و لطفی دائماً در کار است و چون شیئی از اشیاء ممکن با حصول شرایط، مستعدّ وجود گردد، رحمت رحمانی به آن اعطای وجود نموده، سپس صفات جلال و قهر که مقتضی اضمحلال تعینات است آن را مضمحل می‌گرداند اما آن شیء در همان لحظه بار دیگر به مقتضای رحمت رحمانی تعیینی دیگر می‌یابد و تا خدا بخواهد به همین صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه می‌یابد.» (پاک سرشت ۱۳۷۹: ۳۹۱)

جامی با استشهاد به آیه «کل یومٍ هو فی شأن» به بیان اندیشه مذکور می‌پردازد:
هستی که عیان نیست دو آن در شأنی در شأن دگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجو ز «کل یوم فی شأن» گر بایدت از کلام حق برهانی
(جامی ۱۳۶۹: ۱۶۰)

وی در *لویح* نیز به این مضمون اشاره دارد: «حضرت حق - سبحانه و تعالی - در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر و در تجلی او اصلاً تکرار نیست؛ یعنی در دو آن به یک تعین و یک شأن متجلی نمی‌گردد، بلکه در هر نفسی به تعیینی دیگر ظاهر می‌شود و در هر آنی به شأنی دیگر تجلی می‌کند» (جامی ۱۳۷۳: ۹۱)

۴. مراتب تجلی منشأ تفاوت تعینات

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر خداوند متعال در همه ممکنات تجلی کرده، پس منشأ اختلاف آنها چیست؟ در پاسخ باید گفت هر چند شیخ کثرت را اعتباری و از اعتبارات وحدت می‌داند که آن هم امری عدمی به شمار می‌آید، (شبستری ۱۳۷۱: ۳۰۳) تفاوت تعینات را نیز به حسب شدت و ضعف تجلی نور الهی

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۲۹۵

می‌بیند. وی در موضعی دیگر از رساله حق‌الیقین نیز این گونه به مطالب مزبور اشاره می‌کند: «به حسب اختلاف در صورت آینه و کمیّت و کیفیت او، صورت مختلف نماید و باز هر یکی به خاصیتی و هیأتی ممتاز گردد.» (شبستری ۱۳۷۱: ۳۰۲) وی در گلشن راز نیز به این موضوع اشاره دارد:

چو هستی را ظهوری در عدم شد از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۴۹)

همین باور در کلام جامی نیز مجال ظهور یافته است:

در عالم معنی که نباشد اشیاء از ذات خود و غیر خود آگه اصلا
هستند همه ز روی هستی یکتا نوریت علمشان ز هم کرده جدا
(جامی ۱۳۶۹: ۲۲)

در واقع علت امتیاز تعینات، تفاوت در مراتب تجلی و علت تفاوت مراتب تجلی نیز در اختلاف استعدادهای اعیان ممکنه است، چراکه: «صفای فطری هر کدام [از اعیان ممکن] که بیشتر بوده باشد، ظهور حق در صورت ایشان اتم و اکمل است، ... و هر کدام که قابلیت و صفای فطری کمتر داشته‌اند، ظهور کمال الهی در ایشان کمتر می‌نماید.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۴۹) بدین جهت است که یک تجلی به حسب اختلاف استعداد دریافت کننده، مختلف به نظر می‌رسد.

جامی نیز به تجلیات خداوند به قدر استعدادات ممکنات این گونه اشاره کرده است:

هستی به صفاتی که در او بود نهان دارد سریان در همه اعیان جهان
هر وصف به عینی که بود قابل آن بر قدر قبول عین گشتست عیان
ویا: (جامی ۱۳۶۹: ۱۱۸)

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوایل امکانی
هر گونه تفاوت که مشاهد بینی باید که ز اختلاف قابل دانی
(همان: ۱۵۰)

ابن عربی نیز در این باره می‌گوید که چون عالم وجود چیزی جز تجلی حق نیست، پس حق تعالی بر هر کسی به حسب استعدادات و مراتب وجودی وی تجلی می‌کند. وی در فص یونسی در این خصوص می‌گوید: «فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی». (ابن عربی ۱۳۶۹: ۱۷۰) خوارزمی، یکی از شارحان فصوص، در شرح سخن مزبور تصریح می‌کند: «متنوع می‌شود تجلی در عیون ناظرین به حسب امزجه روحانیه و استعدادات ایشان، پس ظاهر می‌شود به صور ایشان، لیکن متنوع می‌شود استعدادات و امزجه نیز بر حسب تجلی». (خوارزمی ۱۳۸۵: ۶۱۳)

۵. وحدت وجود

شبستری چون مقتدای خویش، ابن عربی، تمام موجودات عالم را نور وجود واحد مطلق می‌داند که به صور گوناگون جلوه‌گر شده است. همان‌طور که یک چیز در آینه‌های بسیار، کثیر به نظر می‌آید، اگر کثرات را بدون توجه به بنیاد یگانه آنها، یعنی به عنوان واقعیت مطلق و قائم به ذات در نظر آوریم، سخت در اشتباهیم، به عبارتی دیگر «کثرت چیزی جز نمود و فریب نیست. حقیقت چیزهایی که کثیر می‌نماید در وحدت ذاتی آنهاست. ماهیات، صور تعیین یافته وجود و متنوع از حد وجودند». (موحد ۱۳۷۱: ۴۹)

شبستری سراسر جهان را آینه وجود حق می‌داند که در این آینه، شئون ذاتی به تفصیل ظاهر گشته است و در درون هر ذره کثرات بی‌شماری وجود دارد: جهان را سر به سر آینه‌ای دان به هر یک ذره در صد مهر تابان (لاهیجی ۱۳۷۱: ۱۰۰)

س ۱۲-ش ۴۵- زمستان ۹۵ — بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۲۹۷

جامی نیز همین معنا را با لحنی عاطفی و توصیف خداوند به وصف عزیز چنین

باز نموده است:

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیاء همه در ویند و وی در همه نیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز
(جامی ۱۳۶۹: ۸۰)

شیخ شبستر در مواضع مختلف آثار خود بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که زیر پرده هر ذره از کثرات دو عالم، جمال جان‌فزای آن محبوب حقیقی پنهان شده است.

به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جان‌فزای روی جانان
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۱۱۱)

و اما جامی این محتوا را با مضمون «ذره» و «نور» با بیانی شاعرانه چنین بیان

می‌کند:

یک ذره ز ذرات جهان پیدا نیست کز نور تو لمعه‌ای در آن پیدا نیست
(جامی ۱۳۶۹: ۳۹)

شبستری در سعادت‌نامه همین اندیشه را نه با تعبیر هنری، بلکه با زبانی عرفانی

ذکر کرده است:

اعتبارات وحدت است جهان نقش کثرت از آن یکی می‌دان
(شبستری ۱۳۷۱: ۱۶۴)

در واقع از منظر شیخ، خداوند به واسطه تجلی در مظاهر و کثرتها از پرده

وحدت بیرون آمده است:

جل قدره ظهور وحدت خویش کرده اندر مظاهر کم و بیش
(همان: ۱۶۵)

شبستری در شواهد یاد شده از حق تعالی با استفاده از شگردهای عرفانی و

فلسفی مانند: «یکی» و «جل قدره: یاد کرده است، حال آن که جامی با خطاب

صمیمانه «تو» بر وحدت وجود تأکید کرده است.

شبستری برای غیر وجود حق، هستی مستقل دیگری نمی‌بیند، وی وجود مطلق را تنها از آن حق تعالی می‌داند و هستی همه موجودات را شئون و اعتبارات وجود اقدس او؛ به عبارتی دیگر از نگاه وحدت‌اندیش شبستری کاینات از خود، وجود مجزا و حقیقی ندارند، بلکه مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد الهی به شمار می‌آیند، هر چند در نمونه ذیل از حق تعالی با عبارت صورت دوست یاد شده است؛ باز از ضمیر او استفاده شده است:

جان مغز حقیقت است و تن پوست ببین در کسوت روح، صورت دوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد یا پرتو نور اوست یا اوست ببین
(شبستری ۱۳۷۱: ۳۷۵)

خلاصه نظریه وحدت وجود ابن عربی را «می‌توان در این عبارت فشرده او مشاهده کرد: فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا.» (نیکلسون ۱۳۸۲: ۱۴۰) که ضمن آن وجود تمامی ممکنات را عین وجود خداوند می‌داند. جامی در مواضع مختلفی به تبع ابن عربی، به تبیین نکته مذکور می‌پردازد. شایان ذکر است که وی در بیان این نظریه به وحدت موجودی که از اتهامات ابن عربی است، اقرار می‌کند و از این حیث نسبت به شبستری صراحت بیشتری دارد. همچنین جامی در رباعی دوم، ضمن رعایت تناسب با ایجاد فضایی شاعرانه و بهره‌گیری از نام انواع گل و موج و دریا همچنین به کارگیری صنعت عکس و تکرار و دیگر امکانات بلاغی به شرح همان معانی پرداخته است که در کلام ابن عربی و شبستری با تعبیری جدی و زبانی عرفانی بیان شده بود:

ما از حق و حق نیز ز ما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق لا بل همه حق نه خلق ببند ببینا
و یا: (جامی ۱۳۶۹: ۱۸)

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۲۹۹

در باغ اگر چه لاله خودرو بود سرو و سمن و نسترن خوشبو بود
در بحر اگرچه موج تو در تو بود چون نیک بدیدم آن همه خود او بود
(جامی ۱۳۶۹: ۶۰)

۵-۱. جواز آوای انا الحق در مقام وحدت

در ادامه این بحث، پرسشی به ذهن متبادر می‌شود که افرادی مانند حلاج که از «انا الحق» و یا بایزید که از «لیس فی جبتی سوی الله» دم زده‌اند، منظورشان چیست؟ آیا خداوند در آنان حلول کرده و یا آن که آنها با خداوند یکی شده‌اند؟ از دید شبستری و جامی، آنکه شوری در سر دارد، در مقام استغراق و بیخودی است و قلندرانه از انا الحق دم می‌زند و صلاهی سبحانی در می‌دهد؛ او دیگر پای بند اصطلاحات قراردادی نیست؛ چرا که در آن حال، در مقام فنا و به عبارتی، مغلوب تجلیات الهی است و بیخودانه هر چه در دل دارد بر زبان می‌آورد. در واقع سالک در چنین احوالی است که مجاز است تا دم از انا الحق زند؛ شیخ در گلشن راز از شطح انا الحق حلاج این‌گونه دفاع می‌کند:

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی؟
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۱۶)

شاعر انا الحق را صوت حق می‌داند که به طریق انعکاس به صورت صدایی از منصور شنیده می‌شد. این صدا تنها به حلاج اختصاص ندارد و هر که چون منصور به کمال ریاضت، حلاج معانی شود و به تیر مجاهده، وجود کافر درونی خود را چون پنبه نرم سازد و از حجاب خودی و تعین و انانیت رها شود، مالک این حال است و زبان غیب از عالم معنا به سبب تجرد معنوی، در وجود فانی او کلمه‌ای القا می‌کند که از او نیست بلکه از متکلم غیبی است. (داعی شیرازی ۱۳۷۷: ۲۳۰)

۳۰۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — بتول مهدوی - شهلا خلیل‌اللهی - منیره عیدی

چو کردی خویشتن را پنبه‌کاری تو هم حلاج وار این دم برآری
هر آن کو خالی از خود چون خلا شد انا الحق اندر او صوت و صدا شد
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۱۸)

چرا که عارف با طلوع نور شهود آن چنان جذب حق می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند، بلکه وجود خودش را نیز از یاد می‌برد، و این حال در حقیقت غلبه نور شهود بر شاهد و پنهان شدن شاهد به نور شهود است. (حکمت ۱۳۸۵: ۱۰۴)

جامی نه تنها این ادعا را جایز می‌داند، بلکه خود آوای انا الحق سر می‌دهد، چنانکه در رباعی زیر دلیل «من» گفتن خود را این‌گونه بیان می‌کند:

در دایره دور زمان جز من کیست؟ در سلسله کون و مکان جز من کیست؟
من محو در او و او در اعیان ساری ز آن می‌گویم که در جهان جز من کیست؟
(جامی ۱۳۶۹: ۳۹)

آنچه کلام جامی را بر بیان شبستری ممتاز می‌کند، شیوه باز نمود این حقیقت است؛ چرا که شبستری تنها به ذکر سرّ انا الحق و جواز و تطهیر قائل این دعوی می‌پردازد، اما جامی خود ناطق به نطق انا الحق می‌شود و من خود را در حق تعالی محو می‌بیند.

۲-۵. راه دستیابی به مقام وحدت

از آنجا که ذات احدیت در مراتب و منازل ظهور و اظهار متلبس به لباس اسماء و صفات و مظاهر جسمانی و روحانی گشته و در پرده هر تعینی محجوب شده است، شبستری تعینات را پوشاننده سرّ وحدت وجود و پرده‌هایی پیش روی جمال حضرت حق می‌داند و وحدت حق را در حجاب کثرت پنهان می‌بیند و یگانه راه دریافت وحدانیت حق را کنار زدن این حجاب‌ها بیان می‌کند:

هیچ کثرت بدو نیابد راه گشت یک چشم‌های هو زالله
(شبستری ۱۳۷۱: ۱۷۸)

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۳۰۱

شبستری ناظر به دو سخن مشهور صوفیه که «دَع نَفْسک و تَعَال» یا «خطوتان فَعَد وَصَلت» برای رسیدن به وحدت به دو گام اشاره کرده است: گام اول فانی شدن از هستی مجازی و انانیت خود و رفع کثرات به واسطه تجلی ذاتی خداوند و گام دیگر تحقق به بقای حق پس از فنا یا حق‌الیقین است که مرتبه آخر نهایت کمال کاملان و غایت سیر سالکان و عارفان است:

دو خطوه بیش نبود راه سالک و گرچه دارد آن چندین مهالک
یک از های هویت در گذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۰۰-۲۰۱)

جامی نیز تنها حجاب رؤیت وحدت حق را انانیت و هستی مجازی می‌داند، اما برخلاف شبستری که هدفش فقط ذکر این اندیشه است وی با استفاده از مضامین تغزلی و ایجاد فضایی عاطفی و عاشقانه که ضمن آن خداوند در جایگاه محبوب و معشوق قرار می‌گیرد، به همین اندیشه دلپذیرتر و شاعرانه‌تر پرداخته است:

دل تا در دلبر به تظلم شده باد تن بر درش از در ترحم شده باد
چون نیست حجاب او بجز هستی ما در هستی او هستی ما گم شده باد
(جامی ۱۳۶۹: ۴۸)

جامی هم‌چنین از خداوند می‌خواهد که وی را از هستی خود برهاند، تا بتواند بدون مزاحمت وجود مجازی به بارگاه او راه یابد. در ابیات ذیل شاعر ضمن خطاب به ساحت الهی و تقاضای جانی سوخته و آه و گریه سحرگاهی از وی به بیان خود عاطفه بخشیده است:

یارب دل پاک و جان آگاهم ده آه شب و گریه سحرگاهم ده
در راه خود اول ز خودم بیخود کن آنگه بیخود ز خود به خود راهم ده
(همان: ۱۳۶)

به عقیده جامی اگر سالک بتواند از پندار خودی و غیریت رها شود، به مقام فنا می‌رسد و دویی میان سالک و خداوند از میان می‌رود و به وحدت حقیقی حق نائل می‌گردد؛ در شاهد ذیل نیز جامی با بهره برداری از مضامین تغزلی و شاعرانه لطف مضاعفی به این اندیشه بخشیده است:

جانانه که آمد گل و گلشن همه او در گلشن جان سنبل و سوسن همه او
برداشته از میانه پندار دویی هم او من گشته و هم من همه او
(جامی ۱۳۶۹: ۱۲۸)

۳-۵. تمثیل‌های وحدت وجود

ادراک وحدت وجود و رای طور عقل است و در مقام تجربه تنها با قوه خیال می‌توان آن را شهود کرد و دریافت. در مقام تعبیر نیز جز با تشبیه و تمثیل نمی‌توان آن را بیان کرد. شبستری و جامی در آثار خود با تکیه بر پیوند دیرینه عرفان و زیبایی، برای بیان و تجسم بخشیدن به دریافته‌های مجردشان، از ابزارهای زیبایی‌آفرینی و بلاغی استفاده می‌کنند تا انتقال پیامشان را آسان گردانند و هم‌چنین بر تأثیر کلامشان بیفزایند. شایان ذکر است که این دو شاعر در به‌کارگیری تمثیلات تا حدود زیادی ناظر به آثار ابن عربی بوده‌اند.

۳-۵-۱. عدد

از جمله تمثیلات به‌کاررفته برای تبیین وحدت و کثرت نسبت عدد یک با دیگر اعداد است. خداوند واحد همانند عدد یک و کثرات نیز مانند اعدادی هستند که از تکرار یک حاصل می‌شوند؛ (مدکور ۱۳۸۷: ۲۰۶) چنان‌که صاحب گلشن راز نیز ناظر به این تمثیل شیخ اکبر بوده است:

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری/ ۳۰۳

امور اعتباری نیست موجود عدد یک چیز و بسیار است معدود
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۳۴)

از منظر شیخ شبستری «سریان وجود واحد مطلق در کثرات کونیّه، همچو سریان واحد است در اعداد؛ چه کثرت مراتب اعداد، به حقیقت غیر از تکرار واحد نیست.»
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۱۳)

جهان را دید امر اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
(همان: ۱۲)

جهان امر و خلق اینجا یکی شد یکی بسیار و بسیار اندکی شد
(همان: ۱۶)

شبستری در سعادت نامه نیز ضمن به کارگیری تمثیل یاد شده می‌کوشد تا به تبیین نکته ذیل پردازد: اگرچه اعداد و مظاهر وجود حق به جهت تجلی و نمود حق تعالی در مرایای کثیر یا اعیان ثابته متعدّدند، اما در حقیقت اصل همه اعداد و مظاهر، همان عددیک و به عبارتی همان ذات مقدس باری تعالی است:

عدد آخر همه دلیل یکی است	کافر است آنکه اندرینش شکی است
باز هر کثرتی به وحدت خاص	خواه انواع گیر و خواه اشخاص
عدد بی‌نهایت و بی حد	از یکی و یکی برون ز عدد
به فصول و خواص نامحدود	گشته از جنس خویشتن معدود
مبدأ و منتهای جمله شمار	وحدت آمد ز اندک و بسیار
جل قدره ظهور وحدت خویش	کرده اندر مظاهر کم و بیش
وحدتش گشته ظاهر از اعداد	نفی امثال کرده و اضداد

(شبستری ۱۳۷۱: ۱۶۵)

جامی نیز در مواضع مختلفی از رباعیات خویش با به کارگیری تمثیل عدد به تبیین اندیشه وحدت و کثرت می‌پردازد؛ برای نمونه به ابیات ذیل اشاره می‌شود:

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد	ساری است احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برون است ز حد	هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

(جامی ۱۳۶۹: ۵۰)

وی معتقد است که خلق، عین حق است و خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. عالم وجود پرتو تجلی حق است و گوینده و شنونده که یکی شد و ظاهر و باطن که در هم آمیخت، حقیقت واحد در حجاب کثرت قرار گرفت، چنان‌که عدد یک در عالم اعداد با تغییر مراتب از دهگان و صدگان و هزارگان عددهای بی‌نهایت پدید آورده است و حال آن‌که اصل همه آنها همان عدد یک است و عالم اعداد چیزی جز تفسیر عدد یک یعنی بسط و تکرار آن نیست:

تحصیل وجود هر عدد از احد است تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است ربط حق و خلقتش این چنین معتقدست
(جامی ۱۳۶۹: ۳۱)

وی در *تقدالانصوص* نیز با استفاده از این تمثیل تصریح می‌کند که یک وجود واحد حقیقی بیش نیست که به واسطه تجلی بر کثرات کثیر به نظر می‌رسد. «واحد در مراتب اعداد ظهوری دارد... و همه تفصیل مرتبه واحد می‌کنند...؛ زیرا که اثنین دو واحد است و ثلاثه سه واحد و هم‌چنین جمیع اعداد... پس ماده اعداد واحد متکرر است و صورت اعداد هم واحد. پس همه اعداد به واحد موجودند و واحد بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقیست.» (جامی ۱۳۷۰: ۱۴۶)

شایان ذکر است که جامی و شبستری در به کارگیری تمثیل یاد شده ناظر به آثار شیخ اکبر بوده‌اند؛ چراکه ابن عربی هم در «فص ادریسی» برای تبیین نمود وهمی کثرات، از تمثیل اعداد بهره برده است و سریان وجود مطلق را در کثرات چون سریان عدد یک در سایر اعداد ذکر کرده است: «ظَهَرَتِ الْأَعْدَادُ بِالْوَاحِدِ فِي الْمَرَاتِبِ الْمَعْلُومَةِ فَوَجَدَ وَاحِدَ الْعَدَدِ، وَ فَصَّلَ الْعَدَدَ الْوَاحِدَ وَ مَا ظَهَرَ حَكْمَ الْعَدَدِ إِلَّا مَعْدُودٌ.» (ابن عربی ۱۳۶۹: ۷۷) چراکه کثرات مراتب اعداد در حقیقت غیر از تکرار عدد یک نیست و نسبت وجود واحد مطلق با مراتب کثرات در تنوعات ظهور، نسبت عدد یک است با مراتب عددی. ابن عربی میان تعدد یک و اعدادی که از یک پدید می‌آیند و معدودات از یک سو و ذات الهی و اسما یا اعیان اسما که

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۳۰۵

همان اعیان ثابت باشد و موجودات خارجی در عالم از سوی دیگر، موازات کامل می‌بیند؛ همان‌گونه که عدد یک، اصل همه اعداد است و اعداد چیزی جز مظاهر یا صورت‌ها یا درجاتی از عدد یک نیستند، به همان‌سان کثرت وجودی، چیزی جز مظاهر یا صورت‌های ذات واحد نیست. (عفی‌فی ۱۳۸۶: ۱۰۲)

۵-۳-۲. نور

هنگامی که آینه‌ها مختلف با رنگ‌ها و اندازه‌های متفاوت در برابر نور آفتاب قرار می‌گیرند، در حالی که نوری واحد بر همه آنها می‌تابد به گونه‌ای جلوه می‌کند که گویی نورهای متفاوتی از آینه‌ها ساطع می‌گردد. «با این که نور آفتاب در حد ذات خود از جمیع آن خصوصیات (رنگ، شکل، اندازه و ...) عاری و خالی می‌باشد با وجود این تمام آن الوان، مقادیر و اوضاع به سبب آن نور ظهور می‌یابد نه غیر آن.» (جهانگیری ۱۳۸۳: ۳۸۱) شبستری بر این باور است که هر چه در جهان هست و ادراک می‌شود، نور وجود واحد مطلق است که به صور گوناگون جلوه‌گر شده است. ماهیات نیز صور تعین یافته وجود و منتزع از حد وجودند که به واسطه تجلی نور حق پیدا شده‌اند. وی اذعان می‌دارد که انواری که از شبکه‌های مشکات تعینات اشباح و ارواح تابان است، یک نور واحد است که گاه از آینه اجساد نمایان می‌شود و گاه از مصباح ارواح و به حسب اختلاف استعدادهای مجالی، آن نور واحد متعین و مختلف به نظر می‌آید:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیدا گه ز مصباح
(لاهیجی ۱۳۷۱: ۲۹۲-۲۹۳)

پی‌گیری این اندیشه در کلام جامی اثرپذیری آن دو را از کلام شیخ اکبر بهتر نمایان می‌سازد:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود، سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود
(جامی ۱۳۶۹: ۶۱)

وی نیز نسبت خداوند با ممکنات را مانند نسبت نور می‌داند به شیشه‌ای که میان نور و بیننده حجاب می‌شود. نور به رنگ شیشه در می‌آید، حال آن که نور در واقع رنگ ندارد، ولی این طور می‌نماید و به نظر می‌رسد:

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم توحید همین است و دگر وهم و غرور
(همان: ۷۶)

ابن عربی در خصوص تمثیل مذکور اشاره می‌کند که نور، حق یا ذات الهی است و شیشه، عالم و رنگ‌ها، صور موجودات مختلف است. «فالنور هو الحق أو الذات الإلهية و الزجاج هو العالم و الألوان هي صور الوجود مختلفة». وی همچنین تصریح می‌کند که همچنان‌که رنگ مانع ظهور نور حقیقت می‌شود صور ممکنات مانع ظهور ذات حق در صورت غیر متعین می‌گردد، به بیانی دیگر رنگارنگی تعینات و صور ممکنات مانع دیدن نور حقیقی می‌گردد: «فاللون هو الذی حجب النور عن یظهر علی حقیقته، كما أن صور الممكنات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذاته فی صورة غیر متعینة.» (ابن عربی ۱۳۶۹: ۱۱۱)

ابن عربی هم‌چنین در چندین فقره از فقرات بی‌شماری که در آنها رابطه میان وجود و اعیان یا همان کثرات را توضیح می‌دهد، تمثیل نور رنگی را به کار می‌برد. مثلاً در توصیف نحوه ظاهر شدن وجود در مظاهر بدون آن‌که گرد محدودیت‌های ممکنات بر دامنش بنشیند، می‌گوید: حق تعالی عین مظهر است، آن چه ظاهر است احکام اعیان ممکنه‌ای است که ازلاً ثابتند و وجود نمی‌تواند بر آنها تعلق بگیرد؛ لذا حق تعالی منزّه است، از این‌که از احکام ممکنات رنگ پذیرد، شیهه این مورد را برای شیشه می‌گوییم که هنگام تابش آن، الوان مختلفی متلون می‌شود.

آن نور فی نفسه منزهرتر از آن است که در ذات خویش تلون را بپذیرد. (چیتیک ۱۳۸۴: ۳۰) در حقیقت تلون و رنگارنگی آینه‌ها در مقابل مشاهده نور واقعی، مانند حجابی در پیش چشم بیننده عمل می‌کند و مانع دیدن نور حقیقی ذات الهی می‌گردد. در واقع بن مایه این تمثیل تنها بیان یک نکته است: «اگر در مقابل حقیقتی واحد آینه‌های مختلفی قرار دهیم، همان یک حقیقت جلوات گوناگونی خواهد یافت و هر آینه‌ای در حد توان وجود خود از آن حقیقت جلوه‌گری خواهد کرد.» (فاضلی ۱۳۸۵: ۱۷۸)

۵-۳-۳. آب دریا و نمودهای آن

از جمله تمثیل‌هایی که شبستری و جامی به پیروی از ابن عربی برای تبیین نظریه وحدت وجود و به عبارتی نمایش نمودهای مختلف یک بود حقیقی و وهمی و عرضی بودن وجود ماسوی‌الله به کار گرفته‌اند، مراحلی است که آب دریا از مرحله تبخیر تا تبدیل به برف یا باران طی می‌کند و پس از امتزاج با خاک و هوا، گیاهان سبز و خرم به وجود می‌آید و نبات غذای جانور می‌گردد و باز حیوان به مصرف انسان می‌رسد و در وی تحلیل می‌یابد. صاحب گلشن راز نتیجه می‌گیرد که هم‌چنانکه نبات از قطرات باران شکل می‌گیرد و در واقع همان قطرات باران است که طی مراحل این همه اشکال به خود می‌گیرد، همه اجزای دو جهان نیز یک قطره از دریای وحدت حقیقی پروردگار است؛ زیرا همه کثرات به یک تجلی شهودی به صحرای وجود آمده‌اند:

کزو خیزد هزاران موج مجنون	چو دریای است وحدت لیک پرخون
چگونه یافت چندین شکل و اسماء؟	نگر تا قطره باران ز دریا
نبات و جانور، انسان کامل	بخار و ابر و باران و نم و گل
کزو شد این همه اشیاء، ممثّل	همه یک قطره بود آخر در اول

(لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۴۰-۳۴۱)

همه اجزای عالم چون نباتند که یک قطره ز دریای حیاتند (لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۳۹)

از تمثیل آب دریا نیز گاه به شکل دیگری برای بیان همین معنا بهره گرفته شده است؛ با این توضیح که آب دریا در حقیقت واحد است، اما به اشکال مختلف در می‌آید؛ گاهی به شکل بخار، زمانی به شکل ابر، گاهی به شکل حباب و بالاخره زمانی به شکل امواج و انهار؛ به تعبیری «همان آب دریاست که خود را به این صور و اشکال آراست که گفته‌اند.» (جهانگیری ۱۳۸۳: ۳۸۷)

هر نقش که بر تخته هستی پیداست آن صورت آن کسی است کان نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست
(همانجا)

حق تعالی نیز در عین یگانگی و وحدت خویش در مظاهر کثرات به اشکال گوناگون تجلی کرده:

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بُود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بُود
پیش از این روی هستی اشیاء راست چون هستی سراب بُود
و یا:

ز دریا موج گوناگون برآمد ز بی‌چونی به رنگ چون درآمد
گهی در کسوت لیلی فرو شد گهی بر صورت مجنون بر آمد
(همان)

هر چند شبستری از تحول دریا به قطره باران و نبات و حیوان و... سخن گفته، اما لاهیجی ضمن تفسیر خود از تمثیل موج، حباب و دریا نیز کمک گرفته تا نشان دهد گاهی ظهور کثرات، باعث می‌شود که از آن وحدت حقیقی غافل شویم، و ندانسته آن نمودهای وهمی را حقیقی بدانیم: «ظهور حق در صورت کثرات و تعینات، مانند حباب و امواج است که بر روی دریا پیدا می‌شود و بحر به نقش آن حباب و امواج مخفی می‌نماید و امواج و حبابات غیر بحر می‌نماید و فی الحقیقه، غیر دریا هیچ نیست، فاما وهم می‌نماید که هست و تا زمانی که امواج و حباب از

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری / ۳۰۹

روی بحر مرتفع نمی‌شوند، بحر بر صرافت وحدت ظهور نمی‌یابد و معلوم نمی‌گردد که این همه نقوش امواج همه امور اعتباری بوده‌اند و حقیقتی نداشته‌اند.» (لاهیجی ۱۳۷۱: ۳۲۰)

جمله عالم نقش این دریاست و بس هر چه گویم غیر از این سوداست و بس
بحر کلی چون به جنبش کرد رای نقش‌ها بر بحر کی ماند به جای؟
(همانجا)

جامی نیز دریا را خاستگاه موج و بخار و ابر و باران و رود می‌داند و تصریح می‌کند هر یک از آنها به ظاهر وجود مستقل خود و حکم خاص خود را دارد و از دیگری جداست، اما دیده حقیقت بین در همه آنها چیزی جز دریا نمی‌بیند. در ابیات متعددی از رباعیات این تمثیل مشاهده می‌شود:

چون بحر نفس زند چه خوانند؟ بخار چون شد متراکم آن نفس ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار و آن باران سیل و سیل بحر آخر کار
(جامی ۱۳۶۹: ۷۱)

وی نیز دریا را مظهر وحدت حق و مظاهر و اشکال آن را چون تجلی آثار اعیان ثابته به اشکال گوناگون دانسته که به ظهور رسیده است:

بحری است وجود جاودان موج زنان زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان
(همان: ۱۱۸)

جامی در موضعی دیگر این نکته را هشدار می‌دهد که مبدا کثرت و یا حباب ممکنات مانع و حاجب ادراک وجود دریا مثال خداوند گردند:

بحری است کهن وجود بس بی پایاب ظاهر گشته به صورت موج و حباب
هان تا نشود حباب یا موج حجاب بر بحر که آن جمله سراب است، سراب
(همان: ۲۳)

۵-۳-۴. آینه

تصویر واحد در آینه‌های بی‌شمار از جمله تمثیلاتی است که ابن عربی و تالیان او با هدف تقریب ذهن خواننده به اندیشه وحدت وجود از آن استفاده کرده‌اند، شبستری نیز تجلی خداوند واحد را در آینه آفرینش و کثرات به انعکاس تصویر واحد در آینه‌های بسیار تشبیه می‌کند و کثرت مظاهر را ناشی از کثرت ذات نمی‌داند:

عکس آینه گر چه هست هزار صورت از وی کجا شود بسیار؟
(شبستری ۱۳۷۱: ۱۶۷)

صورت عکس تو در آینه نه تویی و نه او هر آینه
(همان)

سبزواری نیز سرّ وحدت اعیان را به تصویری در آینه‌های بسیار و سریان نفس در قوای انسان مانند نموده است:

پیداست سرّ وحدت اعیان متری کالعکس فی المرایا والنفس فی القوا
(سبزواری ۱۳۸۶: ۱۴۲)

وی هم‌چنین با استشهاد به سخن شیخ اکبر بیان می‌کند که یک صورت و یا حقیقت بیشتر نیست، جز این‌که در آینه‌های کثیر و متعدد توهم کثرت شده است: و مالوجه الا واحد غیر أنّه إذا انت أعددت المرایا تعدّدا
(همان: ۱۴۰)

با دقت در بیت ذیل از جامی هر چه بیشتر به تأثیرپذیری وی و شیخ شبستر حتی از حیث به‌کارگیری امکانات و ابزارهای بلاغی ابن‌عربی پی می‌بریم، با این تفاوت که برخلاف شبستری که فقط با بیان عرفانی این اندیشه را مطرح کرده است، جامی در شاهد نخست به جای صورت از واژه شاعرانه رخ بهره برده و در مصداق دیگر خداوند را معشوقه خوانده و به نوعی بار عاطفی و عاشقانه به مضمون بخشیده است:

نبود رخ او بجز یکی لیک شود بسیار چه تو آینه بسیار کنی
و یا: (جامی ۱۳۶۹: ۱۵۱)

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش از بهر نظاره صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده برقدر صقالت و صفا صورت خویش
(همان: ۸۴)

حال اگر تعبیرات و مضمون‌پردازی‌هایی را که ابن عربی برای تبیین ظهور کثرات از وجود واحد حق ابداع نموده مرور کنیم بیشتر به میزان اثرپذیری پیروان شیخ اکبر از او پی خواهیم برد. صاحب فصوص در «فصّ آدمی» برای بیان اندیشه مزبور از مثال آینه بهره برده است «وی عالم آفرینش را به مثابه آینه‌ای می‌داند که حق در برابر آن به تماشای خود نشسته است.» (موحد ۱۳۸۶: ۱۴۳) قیصری در شرح این جمله از فصّ یوسفی که هر چیزی که ما درک می‌کنیم، وجود حق در اعیان ممکنات است، «فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات»، تصریح می‌کند که آنچه ما با قوای عقلی و حسی درک می‌کنیم، همانا وجود حق است که در آینه‌های اعیان ممکنات نمایان شده است؛ «کلّ ما ندرکه بالمدرکات العقلیه والقوی الحسیه فهو عین الوجود الحق الظاهر فی مرآیا اعیان الممكنات.» (قیصری ۱۳۸۶: ۶۹۷)

نتیجه

شبستری و جامی همانند استاد خود، ابن عربی عالم را مظاهر گوناگون حقیقت واحد می‌شمارند و قائل به وجود واحدی هستند که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجهی دیگر حق. این دو شاعر عارف هم‌چنین عالم را مظهر و تجلی أسما و صفات الهی می‌دانند که از خود وجودی مستقل ندارد؛ به عبارتی دیگر از منظر این دو شاعر عارف، چون با چشم حقیقت‌بین درعالم نظر کنیم، هر

ذره از ذرات موجودات را آیتی از آیات خداوند می‌بینیم که به نور تجلی او منور گشته‌اند و در حقیقت اگر خداوند نور وجود خود را از آنها بگیرد، فانی و نیست می‌گردند. شایان ذکر است که طرز بیان جامی، نسبت به شبستری در تبیین این نظریه، قابلیت انطباق بیشتری با وحدت وجود ابن عربی دارد.

چنان‌که از آثار شیخ محمود و جامی بر می‌آید آنها به دو نوع وجود حقیقی و مجازی نظر داشته‌اند: وجود حقیقی را همان وجود اصیل خداوند می‌دانند که مقید به هیچ قیدی و منضم به هیچ غیری نیست و مطلق از همه قیدها است و وجود مجازی، وجود تمام اشیاء و موجودات جهان را شامل می‌شود که وجودشان وابسته به وجود حقّ متعال است؛ هم‌چنین این دو شاعر عارف به تبع ابن عربی وجود را خیر محض و شرور را از جانب ممکن و امری عدمی می‌دانند.

از جمله مباحث مشترکی که در آثار این دو شاعر مجال حضور یافته است، دو شق وجودی و امکانی موجودات و کثرات است که بخش امکانی در هر آنی فانی می‌شود و دوباره با افاضه وجود فیاض مطلق لباس هستی بر تن می‌کند.

شبستری و جامی انا الحق گفتن سالکان را در مواقع بیخودی ربوبی جایز می‌شمارند و اذعان می‌کنند که با تزکیه و تصفیه باطن می‌توان به این مقام نائل شد؛ با این تفاوت که جامی این اندیشه را در قالب تجربه‌ای شخصی بازنموده است و به عبارتی خود ندای انا الحق سر داده است.

این دو عارف وحدت وجودی برای نیل به مقام وحدت، رفع و دفع خودی و انانیت و وصول به مقام فنا را توصیه می‌کنند.

شبستری و جامی ناظر به شگردها و ابزارهای بلاغی ابن عربی برای تبیین و تفهیم نظریه وحدت وجود از تمثیلاتی چون عدد یک، نور، آینه و آب دریا و نمودهای آن بهره‌برده‌اند.

س ۱۲- ش ۴۵- زمستان ۹۵- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه جامی و شبستری/ ۳۱۳

شایان ذکر است که شبستری در بیشتر مصداق‌ها اندیشه وحدت وجود را در قالبی خشک و تعلیمی بیان کرده است و از ما و او که افاده بُعد می‌کند سخن گفته، اما جامی آن را به صورت دریافت و تجربه شخصی ضمن به کارگیری مضامینی عاشقانه و تغزلی و خطاب «تو» و به کارگیری وصف «عزیز» و «ودود» برای حضرت حق به آموزه‌های عرفانی خود فضایی شاعرانه بخشیده است.

کتابنامه

ابن عربی، محمدبن علی. ۱۳۶۹. *فصوص الحکم*. تصحیح ابولعلاء عفیفی. بیروت: بی‌نا. _____
۱۴۱۸هـ-۱۹۹۸م. *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه والملکیه*. بیروت. لبنان: دارالاحیاء التراث العربی.

_____ . بی‌تا. *فتوحات مکیه*. ۴ج. بیروت.
الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق. ۱۳۷۶. شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پاک‌سرشت، خدیجه. ۱۳۷۹. «تأثیرپذیری عراقی، جامی و شبستری از ابن عربی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. زمستان. صص ۳۸۱-۳۹۵.

جامی، عبد الرحمن. ۱۳۶۹. *رباعیات جامی*. به کوشش محمود مدبری. بی‌جا: پازنگ. _____
۱۳۷۰. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. چاپ دوم. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ . ۱۳۷۳. *لوايح*. تصحیح و مقدمه یان ریشار. تهران: اساطیر.
جهانگیری، محسن. ۱۳۸۳. *محي الدین ابن عربی*. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.

چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۴. *عوامل خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمه قاسم کاکایی، چاپ دوم. تهران: هرمس.

حکمت، نصرالله. ۱۳۸۵. *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. چاپ اول. تهران: فرهنگستان هنر.

۳۱۴ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — بتول مهدوی - شهلا خلیل‌اللهی - منیره عیدی

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. ۱۳۸۵. شرح فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی. چاپ چهارم. تصحیح نجیب‌مایل هروی. تهران: مولی.

داعی شیرازی، شاه محمود. ۱۳۷۷. نسایم گلشن. به کوشش پرویز عباسی داکانی. تهران: الهام.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۴. با کاروان حله. چاپ چهاردهم. تهران: علمی.

سالاری، عزیزالله. ۱۳۸۴. «خلق مدام در نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. پیاپی ۱۶. صص ۱۳۲-۱۱۳.

سبزواری. محمدابراهیم. ۱۳۸۶. شرح گلشن راز. چاپ اول. مقدمه و تصحیح پرویز عباسی داکانی. تهران: علم.

سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۹. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ پنجم. تهران: طهوری.

شبستری، شیخ محمود. ۱۳۷۱. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. چاپ دوم. تهران: طهوری.

فاضلی، احمد. ۱۳۸۵. «نظام‌واره تجلی در مکتب عرفانی ابن عربی»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم. سال هشتم. ش اول. صص ۱۸۳-۱۶۷.

فضیلت، محمود. ۱۳۸۷. «مراتب هستی در گلشن راز شبستری»، فصلنامه بهار ادب. سال اول. ش دوم. صص ۷۳-۹۰.

قیصری، داودبن محمود. ۱۳۸۶. شرح فصوص الحکم. چاپ سوم. به کوشش جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

عقیقی، ابوالعلاء. ۱۳۸۶. شرحی بر فصوص الحکم. ترجمه نصرالله حکمت. چاپ دوم. تهران: الهام.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.

مایل هروی، نجیب. ۱۳۷۷. شیخ عبدالرحمن جامی. تهران: طرح نو.

مدکور، ابراهیم. ۱۳۸۷. نمادگرایی در اندیشه ابن عربی. ترجمه داوود وفاپی. تهران: نشر مرکز.

مظاهری، عبدالرضا. ۱۳۸۷. اندیشه ابن عربی، چاپ اول، تهران: علم.

موحد. صمد. (۱۳۷). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. چاپ دوم. تهران: طهوری.

موحد، محمد علی و صمد موحد. ۱۳۸۶. فصوص الحکم. چاپ اول. تهران: کارنامه.

نیکلسون، رینولد الین. ۱۳۸۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. چاپ سوم. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

References

- 'Afifi, Abol-'Alā'. (2007/1386SH). *Sharh-i bar Fosous-ol-hekam*. Tr. by Nasr-ollāh Hekmat. 2nd ed. Tehrān: Elhām.
- Dā'ei Shirāzi, Shāh Mahmoud. (1998/1377SH). *Nasāyem-e Golshan*. Ed. by Parviz 'Abbāsi Dākāni. Tehrān: Elhām.
- Elāhi-ye Ardabili, Hossein Ibn-e Abd-ol-Hagh. (1997/1376SH). *Sharh-e Golshan-e rāz*. Ed. by Mohammad Rezā Barzegar Khāleghi and 'Effat Karbāsi. Tehrān: Markaz-e nashr-e dāneshgāhi.
- Fāzeli, Ahmad. (2006/1385SH). "Nezām-vāreh-ye tajalli dar maktab-e 'erfāni-e Ibn-e 'Arabi". *Journal of Qom University*. 8th Year. No. 1. Pp. 167-183.
- Fazilat, Mahmoud. (2008/1387SH). "Marāteb-e hasti dar Golshan-e rāz-e Shabestari". *Bahār-e Adab*. Year 1. No.2. Pp. 73-90.
- Gheisari, Dāvoud-ibn-e Mahmoud. (2007/1386). *Sharh-e Fosous-ol-hekam*. 3rd ed. With the effort of Jalāl-eddin Āshtiyāni. Tehrān: 'Elmi va farhangi.
- Hekmat, Nasr-ollāh. (2006/1385SH). *Metaphisic-e khiyāl dar Golshan-e rāz-e Shabestari*. 1st ed. Tehrān: Farhangestān-e Honar.
- Ibn-e 'Arabi, Mohammad Ibn Ali. (1990/1369SH). *Fosous-ol-hekam*. Tr. by Abol-'al ā'-e 'Afifi. Beirut: n.n.
- Ibn-e 'Arabi, Mohammad Ibn 'Ali. (1998/1418H). *Al-fotouhāt-e Makkiyyeh fi ma'refat-ol asrār-el mālekiyyeh va al-malekiyyeh*. Beirut. Libanon: Dār-ol ehyā'-ol-sarāt-el-'Arabi.
- Ibn-e 'Arabi, Mohammad Ibn 'Ali. (n.d.). *Fotouhāt-e Makkiyyeh*. 4Vol. Beirut.
- Jahāngiri, Mohsen. (2004/1383SH). *Mohy-eddin Ibn-e 'Arabi*. 5th ed. Tehrān: Tehrān University.
- Jāmi, 'Abd-ol-Rahmān. (1990/1369SH). *Robā'iyāt-e Jāmi*. With the effort of Mahmoud Modabberi. n.p : Pāzhang.
- Jāmi, Abd-ol-Rahmān. (1991/1370SH). *Naghd-ol-nosous fi sharh-e naghsh-el-fosous*. 2nd ed. Ed. by William Chittick. Tehrān. Mo'asseseh-ye motāle'āt va tahghighāt-e farhangi.
- Jāmi, 'Abd-ol-Rahmān. (1994/1373SH). *Lavāyeh*. Ed. by Yann Richard. Tehrān: Asātir.
- Khārazmi, Tāj-eddin Hossein ben Hasan. (2006/1385SH). *Sharh-e Fosous-ol-hekam-e Mohy-eddin ben 'Arabi*. 4th ed. Ed. by Najib Māyel Heravi. Tehrān: Mowlā.

- Lāhiji, Shams-eddin Mohammad. (1692/1371SH). *Maḡātih-ol- e'jāz fi sharh-e Golshan-e rāz*. Tr. by Mohammad Rezā Barzegar-e Khāleghi va 'Effat Karbāsi. Tehrān: Zavvār.
- Madkour, Ebrāhim. (2008/1387SH). *Namād-garāyi dar andishe-ye Ibn-e 'Arabi*. Tr. by Dāvood Vafāyi. Tehrān: Nashr-e Markaz.
- Māyel-e Heravi, Najib. (1998/1377SH). *Sheikh 'Abd-ol-Rahmān Jāmi*. Tehrān: Tarh-e Now.
- Mazāheri, 'Abd-ol-Rezā. (2008/1387SH). *Andisheh-ye Ibn-e 'Arabi*. 1st ed. Tehrān: 'Elm.
- Movahhed, Mohammad 'Ali and Samad Movahhed. (2006/1386SH). *Fosous-ol-hekam*. 1st ed. Tehrān: Kārnāmeḡ.
- Movahhed, Samad. (1997/1376SH). *Majmou'eh Āsār-e Sheikh Mahmoud Shabestari*. 2nd ed. Tehrān: Tahouri.
- Nicholson, Reynold A. (2003/1382SH). *Tasavvof-e eslāmi va rābeteh-ye ensān va khodā (The Mystics of Islam)*. 3rd ed. Tr. by Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. Tehrān: Sokhan.
- Pāk-Seresht, Khadijeh. (2000/1379SH). "Ta'sir-paziri-ye 'Erāghi, Jāmi va Shabestari az Ibn-e 'Arabi". *Journal of literature faculty of Tehrān University*. Winter.Pp.381-395.
- Sabzevāri, Mohammad Ebrāhim. (2007/1386SH). *Sharh-e Golshan-e rāz*. 1th ed. Ed. by Parviz 'Abbāsi-ye Dākāni. Tehrān: 'Elm.
- Sajjādi, Seyyed Ja'far. (2000/1379SH). *Farhang-e estelāhāt va ta'birāt-e 'erfāni*. 5th ed. Tehrān: Tahouri.
- Sālāri, 'Aziz-ollāh. (2005/1384SH). " Khalgh-e modam dar negāh-e Ibn-e 'Arabi va moghāyeseh-e ān bā harekat-e jowhari-ye Mollā Sadrā". *Andisheh-ye dini Shirāz University*. Cosecutive.16. Pp. 113-132.
- Shabestari, Sheikh Mahmoud. (1992/1371SH). *Majmou'eh-ye Asār-e Sheikh Mahmoud-e Shabestari*. 2nd ed. Tehrān: Tahouri.
- William, Chittick. (1384/2005SH). *Avālem-e khiyāl-e Ibn-e 'Arabi va masaleh-ye ekhtelāf-e adyān (Imaginal Worlds: Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious)*. Tr. by Ghāsem Kākāyi. 2nd ed. Tehrān: Hermes.
- Zarrinkoub, 'Abd-ol-Hosseini. (2005/1384SH). *Bā kārvān-e holleh*. 14th ed. Tehrān: 'Elmi.