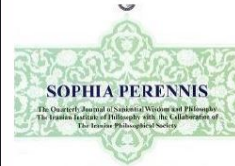




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



E-ISSN: 6140-2676

Analysis of the Influence of Shiite Sufism and Wisdom of Ibn Arabi in the Mathnavi "Bahr al-Asrar"

Research Article



Khademolfoghara, Mina

Ph.D. Candidate, Department of Persian literature, Faculty of Persian Language and Foreign Languages, University of Najaf Abad, Iran. (mina.khadem53@gmail.com)

ABSTRACT

The subject of the Shiite mysticism and wisdom is the spiritual growth and connecting to the desired perfection within human capacity. In this regard, Muhyiddin Ibn Arabi's decisive and interpretive thoughts about Khatam Wilayat, who is the Imam from the perspective of Shiite mysticism, regardless of views of many thinkers about his being a sunni, are very effective. In this way, after Ibn Arabi, many mystics and scholars appeared and produced works notable, whose works are related to the thoughts of sheikh Akbar.

One of these works is the interpretation of the poem Bahr al-Asrar by Mohammad Taqi Muzaffar Kirmani (Muzaffar Alishah), who organized Surah Hamd based on the idea of the unity of existence and explains the dimension of the perfect human being.

During this research, it will be clarified that from his point of view, Shiite mysticism and wisdom is in what position according to Ibn Arabi's theories.

Keywords: Ibn Arabi, Shiite mysticism and wisdom, Mathnavi, Bahr al-Asrar.

Received: 2025/11/29 - Received in revised form: 2025/12/22 - Accepted: 2026/02/03 - Published online: 2026/05/15

□ Khademolfoghara, Mina. (2026). Analysis of the Influence of Shiite Sufism and Wisdom of ibn Arabi in the Mathnavi "Bahr al-Asrar", *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 253-284.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556251.1855>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The subject of the Shiite mysticism and wisdom is the spiritual growth and connecting to the desired perfection within human capacity. In this regard, Muhyiddin Ibn Arabi's decisive and interpretive thoughts about Khatam Wilayat, who is the Imam from the perspective of Shiite mysticism, regardless of views of many thinkers about his being a sunni, are very effective. In this way, after Ibn Arabi, many mystics and scholars appeared and produced works notable, whose works are related to the thoughts of sheikh Akbar.

One of these works is the interpretation of the poem Bahr al-Asrar by Mohammad Taqi Muzaffar Kirmani (Muzaffar Alishah), who organized Surah Hamd based on the idea of the unity of existence and explains the dimension of the perfect human being.

During this research, it will be clarified that from his point of view, Shiite mysticism and wisdom is in what position according to Ibn Arabi's theories .

Conclusion

After examining the Shiite thoughts of Muzaffar Ali Shah in the Mathnavi of Bahr al-Asrar, we come to the conclusion that Shiite thinkers have different views on Shiite mysticism and wisdom with regard to Ibn Arabi's thought; but the common feature of most of them is the identification of the face of the Imam and the concept of wilayah in the inner face of Ali (AS) as the highest symbol of wilayah. This prominent approach is evident among Shiite orientalist and Shiite scholars and mystics. Although most thinkers consider Ibn Arabi to be a Sunni mystic, and of course, from a historical perspective, he cannot be considered a Shiite scholar; however, the number of thinkers who have examined his Shiite views is also significant. Muzaffar Ali Shah Kermani is one of the scholars and mystics who, based on his idea of unity of existence, has interpreted and interpreted the blessed Surah Al-Hamd in the form of a Mathnavi. In this single-surah Shiite interpretation, attention to the principle of wilayah in the divine aspect of Ali (AS) and his successors is very evident. It seems that the interpretation of Surah Hamad from the perspective of the idea of unity of existence and the levels of existence in a systematic way, using Sheikh Akbar's terms, verses and hadiths, is one of the rare mystical interpretations of a single Surah. This interpretation, which is indebted to the school of Ibn Arabi, expresses a special vision of Shiism that explains the inner nature of the Imam as the most important figure of Shiism. Regardless of the belief of most thinkers about Ibn Arabi being a Sunni, it expresses the spirit of his guardianship thought, which makes great Shiite thinkers pay tribute to the greatness of his thought and his followers.

References

A) Books:

The Holy Quran

Ibn Abi al-Jumhar al-Ahsa'i, Muhammad ibn Zayn al-Din (1329), "Majli Mirat al-Munji fi al-Kalam wa al-Hikmatin wa al-Tasuf", lithographed by Ahmad Shirazi, Research Institute for Iranian Philosophy and the Institute for Islamic Studies, University of Berlin, Germany, Tehran

Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (Muhi al-Din) (b.e.), "Al-Futuh al-Mukiya", 4 volumes, Dar Sader, Beirut



- Ibn Arabi, Muhi al-Din (1385), "Fusus al-Hikmat", Explanation and Analysis of Muhammad Ali Movahid and Samad Movahid", Karnameh, Tehran, first volume
- Ibn Arabi, Muhi al-Din (1389), "Fusus al-Hikmat", Corrected and Translated by Muhammad Khajovi, Molly, Tehran
- Izutsu, Toshihiko (1383), "Creation, Existence and Time", Translated by Mahdi Sarrashteh Dari, Mehrandish, Tehran, first volume
- Izutsu, Toshihiko (1401), "Sufism and Taoism", Rozaneh Publications, Tehran, Vol. 8
- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (1986), "Qaysari's Introduction to the Elements of Wisdom", Publication Center of the Islamic Propaganda Office of the Qom Seminary.
- Amoli, Seyyed Heydar (1982), "Jami' al-Asrar and the Source of Lights", edited by Henry Corbin, translated by Seyyed Yusuf Ebrahimiyan Amoli, Rasansh, Tehran
- Ibn Babawiyyah Qomi, Ahmad bin Ali bin Hussein (Sheikh Saduq) (1998 AH), "Al-Tawhid", Qom Seminary Teachers' Association
- Pazuki, Shahram (1980), "Sufism in Iran after the Sixth Century", Encyclopedia of the Islamic World, Vol. 7, Islamic Encyclopedia Foundation, Tehran
- Jahangiri, Mohsen (1996), "Muhyiddin bin Arabi, a Prominent Figure of Islamic Mysticism", Tehran University Publishing and Printing Institute
- Hassan Zadeh Amoli, Hassan (1999), "Mamdal-e-Hammam in the Explanation of Fusūs al-Hikam", Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran, first edition
- Khwarizmi, Taj al-Din Hussein ibn Hassan (1994), "Sharh al-Fusūs al-Hikam", Mawli, Tehran, 5th edition
- Shaygan, Dariush (2010), "Binesh as-Satiri", Asatir, Tehran, 2nd edition
- Tabatabai, Seyyed Mohammad-Hossein (1969), "Shia in Islam", with an introduction by Dr. Seyyed Hussein Nasr, Ziba Printing House
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (2004), "Tarīq ir-Gurān, traduz-i-sharī'ah va-sharī'ah Risalah al-Wilāyah", translated by Sādiq Hossein-Zadeh, Religious Press, Qom
- Tabatabai, Mohammad-Hossein (2004), "Usul philosophia wa rasul al-Rahūs al-Realism", introduction and footnote by Morteza Motahari, vol. 5, Sadra, Qom
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad (2014), "Ihya' Ulum al-Din", Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut
- Carbon, Henry (1992), "History of Islamic Philosophy", translated by Asadollah Mobasshari, Amir Kabir, Tehran, vol. 4
- Carbon, Henry (1995), "Collection of Articles", compiled and edited by Mohammad Amin Shahjoui, under the supervision of Shahram Pazuki, Haghghat, Tehran, vol. 1
- Kulaini, Mohammad ibn Yaqoob ibn Ishaq (1407), "Al-Kafi", researcher Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Daral Kitab al-Islamiyya, Tehran, 4th edition
- Modras Tabrizi, Mohammad Ali (1995), "Rayhanat al-Adab", vols. 5 and 6, Khayyam, Tehran, vol. 4
- Muzaffar Kermani, Mohammad Taqi (1401), "Bahar al-Asrar", corrected and compared by Mina Khadem al-Faqra, Raman Sokhan, Tehran, vol. 1
- B) Articles
- Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim (1999), "The Wind of Sorrows Who Fallen, Fallen", Erfan Iran, Bahar, Issue 3, 15-32
- Pazuki, Shahram (2008), "Theoretical Life and Practical Life in the Middle Ages, Interpretation of the Story of Mary and Marta in Two Narrations", Quarterly Journal of Philosophical-Theological Studies, No. 37
- Khadem alfoghara, Mina and Others (2018), "Analysis of the History of Safavid Sufism and Shiism in the Mathnavi of Bahr al-Asrar", Historical Studies, Spring, No. 37



- Razavi, Seyyed Mohammad (2006), "A Study on the Phenomenon of Exaggeration and the Trend of Exaggeration in Shiism", *Quran and Hadith Studies*, Safineh, Winter, No. 13
- Nasr, Seyyed Hossein (2006), "Shiism and Sufism, Wisdom and Spiritual Art" (Collection of Articles) Written and Translated by Gholamreza Awani, Gros, Tehran
- Nasr, Seyyed Hossein (2014), "The Heart of a Believer is the Throne of God the Most Gracious" Translated by Seyyed Nader Mohammadzadeh, Collection of Articles on Iranian Mysticism, Haghghat Publications, Tehran, First Chapter
- Vakili, Hadi and Shokrabi, Hossein (2015), "The Thought of Shiite Scholars and Ibn Arabi", *Contemporary Wisdom Magazine*, Summer, Year 6, No. 2
- Homaiei, Jalal al-Din (1966), "The Exquisite Gem Gone", Lecture by Mr. Homaiei, *Journal of the Faculty of*



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴-۲۶۷۶

تحلیل تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی در مثنوی "بحرالاسرار"

مینا خادم الفقرا

دکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگر عرفان، فلسفه و اسطوره، تهران، ایران. (mina.khadem53@gmail.com)

علمی - پژوهشی



چکیده

موضوع عرفان و حکمت شیعی، نفس ناطقه و وصال به کمال مطلوب در حد توان بشر است. در این باره اندیشه های قاطع و تأویل گرایانه محی الدین ابن عربی درباره خاتم ولایت که از منظر تفکر عرفانی شیعی همان امام است، صرف نظر از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان درباره سنی بودن او، بسیار مؤثر است. در این راه، پس از ابن عربی، عارفان و عالمان زیادی ظهور کردند و آثار معتنا بهی پدید آوردند که بررسی آثار آنها به گونه ای با اندیشه های شیخ اکبر و مکتب وحدت وجود، مرتبط است.

یکی از این آثار، تفسیر منظوم بحرالاسرار از محمد تقی مظفر کرمانی، (مظفر علیشاه)، است که سوره حمد را بر اساس اندیشه وحدت وجود به نظم کشیده است و بُعد ولایی انسان کامل را تبیین می کند. در طی این پژوهش، روشن خواهد شد که از دیدگاه او، عرفان و حکمت شیعی با توجه به نظرات ابن عربی در چه جایگاهی قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، عرفان و حکمت شیعی، مثنوی، بحرالاسرار.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

□ خادم الفقرا، مینا (۱۴۰۴) تحلیل تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی در مثنوی "بحرالاسرار"، جاویدان خرد، ۴۸ (۲)، ۲۸۵ - ۳۱۰.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.556251.1855>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

چهره ابن عربی به عنوان یک متفکر مؤثر در حکمت شیعی قابل توجه و تأمل است و یکی از شواهد آن، اظهار علاقه او به اولیاء شیعه است. از منظر پدیدار شناسی^۱، تشیع، تأویل و تفسیری از حکمت نبوی است که به وسیله آن جریان وحی مستمر می شود و این استمرار به واسطه ائمه اهل بیت علیهم السلام و پس از آن ها اولیاء شیعه صورت می گیرد. در این تأویل از حکمت، علم و عمل توأمان به کار گرفته می شوند و البته علم از این منظر، در معنای قدیم آن یعنی معرفت به کار می رود. معرفتی که در نهایت منجر به شناخت امام و ولی در قلب فرد جوایای این شناخت می شود. این علم از دیدگاه علم فقه یا کلام متداول قابل درک نیست و از دیدگاه معتقدان به این نظریه ارمغان عمل به این علم باعث رهایش و وارستگی انسان است^۲. غزالی در احیاء علوم الدین به این نکته که حقیقت علم فراموش شده است، اشاره می کند.^۳ ابن عربی که از دیدگاه بسیاری از متفکران، سنی مذهب است در تعالی حکمت معنوی شیعی تأثیر بسزایی داشته است تا جایی که پاره ای از مستشرقین عقیده دارند که: «لازم است روزی در ایران درباره آن چه می توان از آن به تشیع پنهانی ابن عربی نام برد، تحقیقی به عمل آید.» (کرین، ۱۳۸۴، ص. ۶۴)

طرح مسأله

مفاهیم عرفانی و حکمی شیعی ابن عربی، تا چه میزان در مضامین مثنوی بحرالاسرار، تأثیرگذار بوده است؟ آموزه های ابن عربی درباره حقیقت و رابطه انسان با خدا از منظر تشیع معنوی، چگونه در لایه های معنایی این مثنوی بازتاب یافته است؟ رد پای حکمت شیعی ابن عربی تا چه اندازه در عناصر این اثر قابل مشاهده است؟ با توجه به اینکه تا کنون این مثنوی از منظر تشیع معنوی مورد بررسی قرار نگرفته است، سعی این پژوهش بر آن است که با تحلیل تطبیقی و بررسی محتوایی، میزان تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی را در این مثنوی شناسایی کرده و جایگاه فلسفی، حکمی و عرفانی آن را در ارتباط با تشیع معنوی، روشن سازد.

۱. دیدگاه عالمان و عارفان شیعه درباره آراء شیعی ابن عربی

علاوه بر مستشرقانی نظیر هانری کرین، بعضی از علما و عرفای اسلامی، قائل به تشیع ابن عربی بوده اند؛ از جمله ابن ابی جمهور احساسی که در بحث «ختم الولایه المهدی علیه السلام من کلام محی الدین

1. Phenomenology.

۲. رک: مقاله «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی...» شهرام پازوکی، ۵- ۲۰.

۳. رک: «احیاء علوم الدین»، ابو حامد محمد غزالی، ص ۲.



الاعرابی» مطالبی را از فتوحات نقل می‌کند.^۱ متفکر بزرگ مکتب اصفهان، یعنی ملاصدرای شیرازی نیز با تلفیق آرای حکمی ابن سینا، فلسفه اشراقی سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و احادیث ائمه اطهار، تأثیر شایان توجهی در گسترش اندیشه های شیعی ابن عربی داشته است و حتی می‌توان ادعا کرد که یکی از مهمترین شارحان فلسفه ابن عربی بوده است.

از دیگر علمای بزرگ که اعتقاد به تشیع ابن عربی دارد، شیخ بهاء الدین عاملی (۱۰۳۰ ق) است. عباراتی از «صنعانی» بیانگر این است که شیخ بهایی قایل به تشیع ابن عربی بوده است. از علمای بزرگ دیگری که به تشیع ابن عربی توجه نشان داده اند، «قاضی سعید قمی» و «آیت الله شاه آبادی» هستند.^۲ یکی از علمایی که در دو اثر خود «بحرالاسرار» و «مجمع البحار»، تحت تأثیر اندیشه های شیعی ابن عربی بوده است، عالم، طبیب و عارف اوایل عصر قاجار، محمد تقی مظفر کرمانی، ملقب به مظفر علیشاه است که مقاله حاضر به بحث درباره تأثیر اندیشه های شیعی ابن عربی در تفسیر منظوم او موسوم به «بحرالاسرار» می‌پردازد.

میرزا محمد تقی مظفر کرمانی (۱۸۰۰ م / ۱۲۱۵ هـ.ق)، جد چهارم سعید نفیسی از عالمان و عارفان قرن دوازدهم هجری است.^۳ که در زمان خود به طبابت شهره بود و این شهرت پس از او به بازماندگان ایشان از جمله ناظم الاطباء رسیده است. او علاوه بر طب، در علوم فقهی، کلامی و فلسفی نیز استاد بود؛ اما پس از آشنایی با درویش امی، مشتاق علیشاه، وارد سلک عرفانی شد.^۴ و در اثر مجالست و مصاحبت با او، لقب «مظفر علیشاه» گرفت و شیفته مراد خود، مشتاق، شد و مولاناوار پیرامون وجود مشتاق که او را شمس خود می‌دانست، می‌چرخید تا جایی که محققین کرمانی او را «مولوی ثانی» و «مولوی کرمانی» نامیدند.^۵ مظفر علیشاه پس از آشنایی با مشتاق، آثاری به نظم و نثر پدید آورد که مهم ترین آنها «بحرالاسرار» و «مجمع البحار» است که در تأویل سوره مبارکه حمد، تحریر شده اند.

۱-۱. بحرالاسرار

انسان برای شناخت راه هایی که او را در راه باطن (آخرت) – همان راهی که پس از زندگی ظاهری برای

۱. رک: «مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین»، ابن ابی جمهور احسائی، صص: ۳۰۹-۳۱۰.

۲. رک: مقاله «اندیشه ورزان شیعی و ابن عربی»، هادی وکیلی و حسین شکرایی، ص ۱۰۶.

۳. رک: مقاله «گوهر نفیسی رفت» جلال الدین همایی، صص ۲۷۳-۲۷۴.

۴. رک: مقاله «با دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد»، محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ص: ۱۵-۳۲.

۵. رک: «ریحانة الادب»، محمدعلی مدرس تهریزی، ص ۳۲۶.

او پیش می‌آید - رهنمون شود، چاره‌ای جز توسل به علوم مختلف ندارد و از آن جایی که علوم ظاهری بنا به گفته غزالی، در مسیر خود دچار تحریف شده‌اند،^۱ بسیاری از اندیشمندان به واقعیت‌های متافیزیکی و فراتاریخی و تأویلی در مواجهه با احادیث حکمی و عرفانی و نیز شناخت باطن روی آورده‌اند. این علوم متافیزیکی و تأویلی نیز به گونه‌ای عقلی هستند؛ اما عقلی که تعریف آن با عقل عادی متفاوت است و به گفته علامه طباطبایی، انسان را به دیدار «حدود الامکان» می‌برد.^۲ یکی از آثاری که در این زمینه و به منظور درک معرفتی سوره مبارکه حمد، به وجود آمده است، تفسیر «بحرالاسرار» است. «بحرالاسرار»، تفسیری عرفانی در قالب مثنوی است و در بحر رمل مسدس محذوف در حدود ۵۰۰۰ بیت برای تأویل سوره حمد به نظم کشیده شده است. ناظم این تفسیر، مظفر علیشاه، در این اثر، سوره حمد را به بیست بحر تقسیم کرده و هر کدام از این بحرها را با آیات شریفه سوره حمد پیوند داده است. در این تفسیر عرفانی، مراتب وجود بر مبنای اندیشه‌های شیخ اکبر، محی الدین ابن اعرابی، بیان شده است.

۲-۱- بحور بیست گانه سوره حمد در بحرالاسرار

مظفر علیشاه برای تأویل سوره حمد، قائل به بیست بحر شده است. نام گذاری هر کدام از این بحرها با استفاده از اندیشه‌های وحدت وجودی شیخ اکبر به صورت زیر است:

از «بسم الله الرحمن الرحيم» تا پایان آیه ۴، «مالک يوم الدين» به ۱۴ بحر تقسیم می‌شود که هر کدام از این بحور، خود زیر مجموعه‌هایی دارند. نام این بحور: ۱- بحر ذات و بحر العلی ۲- بحر الله و بحر النبوة ۳- بحر الاحدیه و بحر الولاية ۴- بحر الواحدیه که شامل: ۵- بحر اسما و ۶- بحر اکوان است و بحر اسماء شامل ۷- الوهیت و ۸- ربوبیت است و بحر ربوبیت، بحرهای ۹- فضل و ۱۰- عدل را دارد که بحر فضل دو بحر ۱۱- رحمان و ۱۲- رحیم را داراست و بحر اکوان شامل ۱۳- مبدأ و ۱۴- معاد است. و پس از آن از آیه ۵، ایاک نعبد و ایاک نستعین، تا پایان سوره به ۶ بحر تقسیم می‌شود که شامل: ۱- بحر العبادة ۲- بحر الدعاء ۳- بحر الرغبه ۴- بحر الرهبه ۵- بحر الاستعانه و ۶- بحر الاسترشاد است.

مجموع این بحور بیست گانه، سوره حمد را تشکیل می‌دهد که مظفر علیشاه در بیش از نیمی از مثنوی بحرالاسرار، آنها را به نظم می‌کشد و در نهایت، اسم اعظم را برابر با سوره حمد می‌داند. و محمد و علی و اولیاء پس از آنها را «انسان کامل» معرفی می‌کند که با شناخت رمز اسم اعظم در اطوار

۱. رک: «احیاء علوم الدین»، ابو حامد محمد غزالی، ص ۵۵-۵۸.

۲. رک: «طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله الولاية»، علامه محمد حسین طباطبایی، ص: ۱۶۵-۱۶۷.



عالم گردش می‌کنند که همان صراط مستقیم و عقل کل است که در صورت پیامبر و علی و ائمه و اولیاء جمع شده است.

۲. نظر مظفرعلیشاه نسبت به تشیع

با توجه به اینکه شاعر از مریدان و اکابر طریقت نعمت‌اللهمی بوده است، باورهای این گروه در اتصال به تصوف و تشیع در این مثنوی به وضوح دیده می‌شود. صرف نظر از بیان مسائل کلامی و فلسفی در نگاه اول، یکی از مسائلی که بیش از هر چیز در این اثر به چشم می‌خورد، باور عمیق سراینده به تشیع امامیه است و برای اثبات این اعتقاد، بدون اینکه اشاره‌ای به شیعه بودن ابن عربی داشته باشد، از دیدگاه‌های وحدت وجودی او بهره می‌گیرد.

در بیش از نیمی از منظومه، طی ابیات بسیاری، مسئله ولایت را مطرح می‌کند و به دنبال طرح این مسئله در قسمت‌های پایانی، پس از ذکر ادوار سبعة که در ادامه معرفی خواهد شد، مدعی می‌شود که ریشه تصوف در تشیع عرفانی است و همه بزرگان و اکابر تصوف و عرفان را شیعه می‌داند و عقیده دارد که اگر در طول تاریخ خلاف این دیده شده است، حتماً از روی اضطرار و تقیه بوده است.

۱-۲. سیمای حضرت علی (ع) در مثنوی بحرالاسرار

در ابیات آغازین این مثنوی که تفسیر اولین آیه سوره حمد، بسم الله الرحمن الرحیم، آغاز می‌شود، مظفرعلیشاه، این آیه را رمز «علی بابها» معرفی می‌کند. «بسمله رمز علی بابها» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ص. ۷۱) و حرف «با» در «بسم الله» را نبوت و ظاهر نقطه «با» را «ولایت» و باطن آن را «وحدت» می‌داند.

«چون نبی اعظم آمد حرف با سر آن چپود؟ ولایت تحتها
صورت نقطه ولایت آمده معنی آن عین وحدت آمده»

(همان: ۷۳)

در «جامع الاسرار و منبع الانوار» آمده: «من نقطه «با» بسم الله الرحمن الرحیم هستم.» (آملی، ۱۳۸۱، ص. ۵۴۵) ابن عربی در فتوحات با عبارات «هذا القطب علی قدم نوح... والقطب الاخير هو نائب الحق كما كان علی بن ابیطالب» نایب محمد ﷺ ... (فتوحات، بی تا، ج ۴: ۷۸)، منزلت امیرالمؤمنین ﷺ را که او به «قطب اول» تعبیر کرده است، ذکر می‌کند.

مظفرعلیشاه، پس از آن، ظاهر حرف «با» و نقطه و باطن آن را یکی می‌داند و احمد و علی را جدایی ناپذیر معرفی می‌کند و با استفاده از اصطلاحات «جمال و جلال» ادعای خود را بیان می‌کند:

«در جمال او جلالی مستقر
در جمال او جلالی مستقر
نیست در احمد یقین الا علی
کل هم منه غم پنجلی»

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۷۴)

از دیدگاه عرفان محی الدین، جلال الهی عین جمال او و جمال او عین جلالش است و هر دو عین ذات هستند. «از صفات الهیه و اسماء ربانیه، آنچه اختصاص به قهر و نعمت دارد، مسمی است به جلال و آنچه اختصاص به لطف و رحمت دارد، مسمی است به جمال» (خوارزمی، ۱۳۹۳، ص. ۶۳۶) و نیز «در هر بلایی، ولایی و در هر جفایی، وفایی و در هر جمالی، جلالی است.» (همان، ص. ۱۴۱) با توجه به این دیدگاه، جمال، وجه تشبیهی و جلال، وجه تنزیهی حضرت حق است که از هم جدایی ناپذیر هستند. مظفرعلیشاه با تأسی به این دیدگاه، پس از ذکر ابیاتی، نبوت و ولایت را در چهره احمد و علی معرفی می‌کند و سیر این هر دو را، وحدت می‌داند و پس از آن وارد تأویل کلمه «الله» می‌شود.

۲-۲. تفسیر «الله» در مثنوی بحرالاسرار

مظفرعلیشاه، اسم «الله» را عین ذات حق می‌داند:

اسم الله چیست؟ وجه عین ذات
مجمع مجموع اسماء و صفات

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۷۵)

و در ادامه مانند سایر پیروان اندیشه محی الدین، آن را جامع اسماء معرفی می‌کند:

«اسم الله جامع اسماء بود
لطف و قهر حق در او پیدا بود
کل اسماء جمال لایزال
جمع اسماء جلال ذوالجلال
هست در این اسم جامع مندرج
اوست بر کل مراتب مندمج»

(همان: ۷۷)

ابن عربی در فص شیتی، جمع اسماء جمال و جلال را، راستی و درستی می‌داند:

«فان قلت بالتنزیه كنت مقیدا
وان قلت بالتشبیه كنت محدا
وان قلت بالامرین كنت مسددا
و كنت اماماً فی المعارف سیدا»

(ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۴)

شیخ اکبر در این ابیات، قایل شدن به تنزیه و تشبیه صرف را مقید و محدود کردن حضرت حق می‌داند و راستی و درستی را در جمع این دو می‌داند و در مصراع آخر قائل شدن به جمع تنزیه و تشبیه را رسیدن به



مقام «امام» می‌داند. او در این ابیات رسیدن به مقام «امام» را وحدت وجه تشبیهی و تنزیهی می‌داند.^۱ شناخت امام که از جمله مشترکات لفظی است، در مکتب محی الدین در معنای مصطلح و متداول تشیع که راه شناخت امام را راه ظاهر معرفی می‌کند، نیست و به گونه ای دیگر بیان می‌شود. امام مکتب ابن عربی، امام عرفانی است و با امام کلامی متفاوت است، چنانکه تشبیه و تنزیه عرفانی در مکتب او با تشبیه و تنزیه کلامی متفاوت است.^۲ در تشیع نیز، غایت معرفت، شناخت امام است و این معرفت فقط در قلب مؤمن ایجاد می‌شود. «و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفطن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی منه یعرف ما اصل صور العالم القابله لارواح» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۸).

«آن گاه که قلب تطهیر شود، صحنه ای برای تجلیات صور مقدس مختلفی می‌شود و انسان با این معرفت باطنی و از طریق معرفت قلبی، وحدت باطنی ادیان را تشخیص می‌دهد در حالی که در همان زمان از تفاوت های ظاهری آن ها و تخطی ناپذیری و تقدس صور مقدسشان آگاه است... ابن عربی این حقایق را در ابیات زیر و به صورت به یادماندنی خلاصه می‌کند: قلب من پذیرای هر صورتی است. پس (دل من) چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طائفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین «عشق» می‌گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم. هر جا که بروند. پس «عشق» دین من و ایمان من است.» (نصر، ۱۳۹۳، ص. ۱۷۲-۱۷۳)

در سوره مبارکه بقره، آیه ۲۸۵ آمده است: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ». ترجمه: این رسول به آنچه خدا بر او نازل کرده ایمان آورده و مؤمنان نیز همه به خدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند (و گفتند) ما میان هیچ یک از پیغمبران خدا فرق نگذاریم، و (همه یک زبان و یک دل) اظهار کردند که ما (فرمان خدا را) شنیده و اطاعت کردیم، پروردگارا، ما آمرزش تو را خواهیم و می‌دانیم بازگشت همه به سوی توست. و این همان پیام ارزشمندی است که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند که: «پیام معنوی شیعه به جهانیان یک جمله بیش نیست و آن این است که خدا را بشناسید هنگامی که انسان به چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیاناً مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یکی هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده اند...» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص. ۱۵۳-۱۵۴).

۱. رک: «ممدالهم»، ج ۱، علامه حسن حسن زاده آملی، ص: ۱۰۸-۱۲۳.

۲. رک: «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، علامه محمدحسین طباطبایی، مقدمه مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۱۲۶-۱۴۱.

این عربی برای رسیدن به چنین شهودی جامعیت قلب روحانی را مطرح می‌کند.
از دیدگاه سراینده بحرالاسرار، عزرائیل، میکائیل، جبرائیل و اسرافیل و سایر ملائک، تحت اسم جامع
«الله» که او را «قطب وقت» معرفی می‌کند، جمع می‌شوند:

مردم سزاد زنده سازد در زمان	قطب وقت است او و اسرافیل جان
جبرئیلش گر بگویی هم رواست	گر سرافیلش بخوانی تو، بجاست
اوست عزرائیل نفس پرشور	اوست میکائیل ارزاق حضور
جمله افلاک، اعضای وی اند	جمله املاک اجزای وی اند
غایت ایجاد و مقصود ملک	آدم کل است و مسجود ملک

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ۸۱)

ابن عربی در «فص آدمی» به جای ترکیب «آدم کل» از اصطلاح «انسان کبیر» یاد می‌کند. «آدم عین
جلای آن آینه و روح آن صورت بود و فرشتگان از جمله قوای آن صورتی بودند که عبارت از آن صورت
عالم است که از آن در اصطلاح قوم به «انسان کبیر» تعبیر می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۹) و برای تأیید
سخن خود، اقوال بایزید و جنید را می‌آورد.^۱ از دیدگاه او، فقط قلب عارف که به تعبیر او قلب انسان
کامل یا انسان کبیر است، شناسای حق می‌شود. منظور از قلب در این جا اندام جسمی نیست. این
قلب، قلب کیهانی انسان کامل است که از ریشه (ق.ل.ب) به معنای تغییر و دگرگونی اخذ شده است.
قلب عارف با تجلی لحظه به لحظه حق، پیوستگی دارد. محی الدین این مبحث را از راه بصیرت
عارفانه ای که نسبت به جهان دریافته است، مطرح می‌کند و این، محصول یک تفکر عقلانی نیست و
می‌توان گفت یک نگرش الهی است. اصطلاح قلب عارف در اندیشه او به این معناست که در اثر این
قلب، حق با گرایش های وجودی بی نهایت به تصور درمی آید و هیچگاه نابود نمی‌شود و همواره در
تجلیات گوناگون ظهور می‌کند که این ظهور بی شمار تجلیات در تشیع عرفانی، همان تعبیر امام
شناسی کیهانی است. «امامت به مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به
شریعت جان می‌بخشد» (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۳۰۱)

مظفرعلیشاه صاحب آن قلب را، صورت معنوی علی علیه السلام می‌داند.

از حدیث اهل بیت طاهربین	گشت بر چشم دل این معنی مبین
که بود مشکات صدر مصطفی	وان زجابه نام قلب مرتضی

۱. رک: «شرح فصوص الحکم»، خوارزمی، فص حکمه قلبیه، ص ۴۲۵.



مستقر الادل پاک علی

نیست در صدر نبی مقبلی

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ۲۲۵)

و پس از آن که در ابیات بعدی، استعاذه به انسان کامل را، استعاذه به حق می‌داند، قول محی الدین ابن عربی را درباره مسمی کردن قطب اعظم به عبدالله، ذکر می‌کند و آن را مقام خلت می‌داند که ویژه ابراهیم بود و در طی ابیاتی، همان قلب کیهانی عبدالله را در ائمه معصومین مذکور می‌شود:

حیدر از ذریت بر کل خلق	بعد وی گردد امام ای پاک خلق
یازده فرزند وی جمله امام	گشته بر خلقان الی یوم القیام
این امامت رتبه ای بس عالی است	رتبه معصوم از خود خالی است
آن که در وی غیر حق را راه نیست	باطن او غیر ذات الله نیست
اوست عین الله هم قلب الله است	اوست سرالله و هم جنب الله است

(همان، ۳۵۸-۳۵۹)

و پس از آن در تفسیر «صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و الضالین» انعمت علیهم را همان صاحبان قلب الله می‌داند و «مغضوب علیهم» و «الضالین» را منافقان اسلامی و عرفانی نام می‌نهد که همواره اطراف آن ولی که صاحب قلب العارف است، حضور دارند و در زمان ظهور باطنی او از میان می‌روند:

لیک بسیاری منافق در جنان	هست اندر دور آن صاحبقران
مهدی غایب چو می‌آرد ظهور	چون به باطن می‌کند جاری امور
لاجرم نه کفر ماند نه نفاق	خلق جمله عین ایمان و وفاق

(همان، ۳۶۷)

تأثیر عرفان و حکمت شیعی ابن عربی بر این مثنوی، در این ابیات و سایر ابیات بحرالاسرار به وضوح دیده می‌شود. به طور قطع در این تحلیل منظور از تشیع، تشیع تاریخی نیست؛ چه، این که ارتباط عرفان با تشیع از لحاظ تاریخی به چه دوره ای باز می‌گردد، شایان تأمل بسیار است. «گفته می‌شود که یکی از شواهد تاریخی ارتباط عرفان و تشیع، این است که چون صفویه به قدرت رسیدند، تشیع را که عمدتاً تصوف زمینه رشد آن را در ایران، به خصوص از اوایل قرن هفتم، فراهم آورده بود، مذهب رسمی اعلام کردند.» (بازویکی، ۱۳۶۹؛ ج ۷، ص. ۳۹۴) منظور از تشیع در این نوشتار، تعالیم باطنی اسلام است که البته از عرفان و تصوف تفکیک ناپذیر است زیرا مهم ترین موضوع تشیع عرفانی، مسئله

انسان کامل است که در آیات مذکور از آن به «آدم کل» تعبیر شده و شیخ اکبر برای این مفهوم اصطلاح «انسان کبیر» را آورده است.

۳-۲. چهره و علم امام و ولی در مثنوی بحرالاسرار

آنچه در تشیع بیش از هر چیز، جلب نظر می‌نماید، زنده بودن همیشگی امام است که علی‌الدوام وجود دارد و یک عنصر زنده و پایدار است. قدرتی معنوی دارد که همان مرتبه ولایت است که در تصوف از آن با عنوان «قطب» یاد می‌شود و این مهم‌ترین وجه اشتراک تشیع با عرفان و تصوف است. «وجود ولایت برای تشیع و تصوف، یک ویژگی خاص عرفانی و باطنی را تضمین می‌کند که عقاید و شیوه‌های خاص تعلیم در هر دو از مظاهر آن است.» (نصر، ۱۳۷۵، ص. ۳۰) در جریان فکری و نظام عرفانی ابن عربی و دیدگاه او نسبت به انسان کامل، آن چه او درباره این مفهوم بیان می‌کند، ویژگی‌هایی است که در احادیث مختلف درباره امام به آن اشاره می‌شود. چنان که بعضی از مستشرقین نیز به این نتیجه رسیده‌اند: «عرفان ابن عربی با الاهیات تصوف و تعلیمات امامان شیعه که از راه روایات رسیده بود، به وسیله سید حیدر آملی و ابن ابی‌جمهور، در قرن هشتم و نهم درآمیخت.» (کرین، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۹) تشیع عرفانی، علم را در معنی قدیم آن، یعنی معرفت، در نظر می‌گیرد و در آن صورت علم امام را همان علم نبی می‌داند و بین این دو جدایی قایل نمی‌شود و علم علی علیه السلام را همان علم رسول و در حقیقت آن را از ظهور آدم تا خاتم می‌داند.^۱

ابن عربی در فص‌شینی، علم لدنی را از مشکات خاتم‌الرسال و خاتم‌الانبیاء و پس از آن از مشکات ولی خاتم می‌داند تا جایی که می‌گوید ولایت انقطاع پذیر نیست «ولیس هذا العلم الا للخاتم‌الرسال و خاتم‌الاولیا... فان الرساله و النبوه اعنی نبوه التشريع و رسالته - تنقطعان - والولایه لاتقطع ابداً» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۳۶) و ابن ابی‌جمهور با استفاده از عبارات او، خاتم‌الاولیا را علی بن ابیطالب معرفی می‌کند. (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹، ج. ۴، ص. ۱۲۳۲-۱۲۳۳).

مظفرعلیشاه نیز در بحرالاسرار به همین نکته اشاره دارد: «در بیان محاکمه حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله که برزخ جامع است بین بحری الجمع الفرق در مابین عقل فرقی فرقانی که موجی است از امواج بحر واحدیت و عشق جمعی قرآنی که درّی است از اصداق بحر احدیت و انجذاب سلسله کلام به بیان مبدأ ظهور ارشاد و اجازت و تلقین ذکر و انتشار سلاسل اصحاب انفاس کثرهم الله بین الناس من حین ظهور آدم الی ظهور الخاتم.» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۵-۱۸۶) و پس از آن یکی از تعابیر امام را، عشق

۱. ر.ک: «مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف»، ابن ابی‌جمهور، ۱۲۲۸/۴-۱۲۳۰.



می‌نامد:

«عشق آن مستغرق دریای جمع آن امام مسجداً اقصای جمع
دم برآورد از دل بحر احد بحر جمع مطلق آن بحر الصمد»

(همان، ۱۸۶)

و پس از آن مبدأ مشتق را، احمد مرسل، معرفی می‌کند و پس از ابیاتی چند، با عناوین عقل کل و عقل کلی، این صفات را به علی نیز نسبت می‌دهد.

«آدمی بر صورت رحمان بود یا که حق بر صورت انسان بود
عقل کل صادر ز خلاق الانام آن چنان کز آدمی نطق و کلام
عقل کلی همچو حرف است و نفس نفس کلی همچو نای است و جرس
آن شنیدستی که شاه اولیا آن علی مرتضای مصطفی
نغمه ناقوس را تقریر کرد شرح حد آن بم و آن زیر کرد
او شناسد حرف مأنوس ازل او شناسد صوت ناقوس ازل»

(همان، ۱۹۵)

برای درک این لطیفه، پیش از هرچیز باید علی را شخصیتی و رای شخصیت تاریخی او دانست. این شخصیت درونی و عرفانی علی است که مظفر علیشاه با بهره‌گیری از اندیشه‌های ولایی شیخ اکبر، او را امام عشق، انسان کل و عقل کل معرفی می‌کند. در این اندیشه، واقعیت متافیزیکی و فراتاریخی علی نهفته است که موضوع اصلی تشیع عرفانی است. چنانکه این واقعیت متافیزیکی در حقیقت فاطمه و فرزندان محقق می‌شود و مظفر علیشاه از آن به «دل جهان» نیز تعبیر می‌کند:

«لاجرم از نسل زهرا هر امام چون دل آمد شخص عالم را تمام
چون امام اندر جهان چون دل بود کلمه ای هم صادق و عادل بود
زان نویسد حق به بازوی امام آیت صدقاً و عدلاً را تمام»

(همان، ۲۱۴)

این مقام را ابن عربی، در «فص حکمت الهیه فی کلمه آدمیه» در نشئه روح آدم آورده است: «فآدم هو النفس الواحده التي خلق منها هذا النوع الانساني» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۲۲) که آدم را نمود حکمت الهی و روح کل و منشأ نوع انسانی می‌داند. چهره «امام» و «ولی» که فقط در قلب انسان کامل ظهور می‌کند و با تفسیر الله همراه می‌شود، همان غنای درونی وجود است که در مکتب شیخ اکبر، فیض خواننده

می‌شود و تقسیمات بی‌نهایتی دارد؛ چنانکه هر لحظه تجلی‌های آن فیض را منعکس می‌کند و مرتب در تقلب و دگرگونی است و به آن «قلب کیهانی» گفته می‌شود. دارنده قلب کیهانی صاحب «علم لدنی» است. در قرآن کریم است: «و علمناه من لدنا علماً» (کهف: ۶۵) و «علّمکها لم تکن تعلم (نساء: ۱۱۳)». این علم مانند نور بر قلب کیهانی آدم کل فرود می‌آید. در تشیع عرفانی، امام علی علیه السلام و ائمه و اولیاء پس از او صاحب علم لدنی هستند.

مظفرعلیشاه در ابیات ۵۰۰ به بعد منظومه بحرالاسرار، چهار بحر اولی را در اسم «الله» مندرج می‌داند و اذعان می‌دارد که: «اسم الله به منزله انسانی است که احدیت، روح او است و واحدیت، جسم او و احمدیت، قلب او و هویت، سر او» (مظفرعلیشاه، ۱۳۴۰۱: ۱۲۳) و پس از آن با اشاره به خطبه البیان، علی را جامع اسمای حسنی معرفی می‌کند.

گاه احمد گاه واحد گاه احد	گاه سرمد گاه ازل گاه ابد
اول و آخر علی آمد علی	باطن و ظاهر علی آمد علی

(همان: ۱۲۵)

چهره علی در مثنوی بحرالاسرار با توجه به ابیاتی که ذکر شد و بسیاری از ابیات دیگر، چهره‌ای مافوق چهره تاریخی اوست. در این سیما، افتخارات علی به عنوان یک شخصیت تاریخی در جنگ‌ها و یا سبک زندگی او مطرح نمی‌شود. این شخصیت درونی و عرفانی اوست که در خطبه البیان و خطبه الافتخار دیده می‌شود. این چهره، چهره مسیحایی علی است. در این چهره همه واقعیات تاریخی و همه مناسک ظاهری، ذیل جنبه‌های معنوی قرار می‌گیرد در چهره مسیحایی علی، خدایی که پرستیده می‌شود، دیده می‌شود. (شهود). از او سؤال شد آیا خدایت را هنگام عبادت می‌بینی؟ پاسخ داد: «وای بر تو، من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم.» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۹) "در تشیع عرفانی، امام به عنوان مظهر یعنی همین چهره مسیحایی یا همان «کلمه الله» است." (کرین، ۱۳۸۴، ص. ۲۹۸).

امام در تشیع همواره یک نمونه زنده است. این نمونه‌های زنده، یا آرکی تایپ‌ها در عرفان ابن عربی حقایقی هستند که مسمی به «اعیان ثابته» هستند و در درون آنها واقعیات متافیزیکی و فراتاریخی هستند که مبحث اصلی امامت و ولایت در تشیع عرفانی هستند. «اعیان ثابته فرایند آن تجلی الهی است که در قید تعین نیامده است؛ نقش بی‌نقشی است. این تجلی را ابن عربی فیض اقدس نام می‌نهد و تجلی دیگر را که موجب پیداشدن تعدد و تکثر در اعیان است، فیض مقدس می‌خواند.» (موحد، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۷)

مظفرعلیشاه که پس از روآوردن به عرفان، با رویکرد تأویلی اقدام به سرودن این منظومه کرده است، پس از بیان ابیات و عباراتی که در آن‌ها، اسم الله را انسان کل معرفی می‌کند و برای این اسم، عنوان



های احمد اعظم، علی اکبر و آدم اقدم را برمی‌گزیند، شرط کامل شدن تشیع را باور به نورانیت علی می‌داند و این نورانیت را با عنوان های سر قلب و روح و جسم حق و ذات وصف و نعت و اسم حق ذکر می‌کند و چون احتمال تهمت غالی‌گری را به خود نزدیک می‌دانسته، پس از آن با توجه به اینکه در آن زمان، درباره‌ی علی علیه السلام افکار غلو آمیز مطرح بوده است، با ذکر آیات و عباراتی این تهمت را از خود دور و نظر خود را در این باره بیان می‌کند.

۳. دیدگاه مظفرعلیشاه درباره‌ی غلو و غالی‌گری

غلو در یهودیت و مسیحیت و نیز در اسلام توسط گروهی که به غلات معروف هستند، و به طور خاص در مورد شیعیانی که به الوهیت علی علیه السلام قائل بوده‌اند، مطرح شده است.^۱ کانون تشیع عرفانی، شناخت امام است. امام به منزله‌ی نورانیت اصیلی که انسان مؤمن آن را در وجود و قلب خود می‌یابد و با آن زندگی می‌کند. ابن عربی در «فص حکمه قلبیه فی کلمه شعبیه» از قول بایزید بسطامی در این باره می‌گوید: «لو ان العرش و ما حواه مائه ألف ألف مره فی زاویه من زوايا قلب العارف ما احس به» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۶). «اگر عرش و آنچه را عرش فراگرفته، صدهزاران هزار بار در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرد، آن را احساس نمی‌کند.» (همان، ص. ۱۷۷). بسیاری از افراد، نام این بینش را «غلو» می‌گذارند. مظفرعلیشاه در بحرالاسرار ضمن بیانات و آیاتی، تهمت را از خود دور می‌کند و این دیدگاه را «غلو» نام می‌گذارد:

این غلو نبود بود سر علو	این علو حق بود اندر دنو
این علو حضرت اعلی بود	شرح نورانیت مولی بود
هرکه نورانیت مولی شناخت	معنی نور علی چون ما

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۲۶)

و در ادامه متذکر می‌شود که برای کسی که در مرحله‌ی شناخت نورانیت در قلب و مرتبه‌ی وصل می‌رسد، غلو و تقصیر متصور نیست و همان طور که پیش از این، مرتبه‌ی امامت و ولایت را نقطه‌ی تحت «با» معرفی کرد و آن را نقطه‌ی وحدت نامید، درباره‌ی غلو نیز به همین مثال باز می‌گردد و راهی را که به حقیقت ختم می‌شود، صراط مستقیم نام می‌نهد و تأویل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» را ختم به نقطه می‌داند. نقطه‌ی ای که بعد و استقامت و انحنا در آن راه ندارد.

۱. ر.ک: مقاله «پژوهشی پیرامون پدیده‌ی غلو و جریان غالی‌گری در شیعه» سید محمد رضوی، ص ۴۱-۶۶.

موضوع اصلی حکمت در شیعه، نفس ناطقه و وصال به کمال مطلوب در حد توان بشر است. ابن عربی در این باره معتقد است که «بنده به اندازه صورتی که حق تعالی در آن برایش تجلی می‌کند، به حق ظاهر می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۷) حق زمانی تجلی می‌کند که این استعداد برای قلب حاصل شده باشد و این تجلی از نظرگاه ابن عربی بی نهایت است. «کذلک العلم بالله ماله غایه فی العارف یقف عندها...» (همان، ص. ۱۷۸) قلبی که ابن عربی از آن یاد می‌کند، قلب العارف است و «عبارت قلب العارف که یک اصطلاح کاملاً عادی به نظر می‌رسد، در واقع واژه ای خاص ابن عربی است؛ زیرا منظور او از عارف، ولی در بالاترین مرحله یعنی همان انسان کامل است.» (ایزوتسو، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۱) همان که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند که «خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی‌شوند زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص. ۱۵۴) و این لطیفه، «همان آرکی تایپ بهشت است که به فارسی اوستایی بدان "پائیری دازا" (pairi daeza) می‌گفتند» (شایگان، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۵) و این نکته را بعضی از ظاهر بینان، غلو می‌دانند.

مظفرعلیشاه پس از ذکر ابیاتی، قایل شدن به این مرحله را توحید خاص و علو می‌داند:

این غلو نبود بود توحید خاص این بود تسبیح یا تحمید خاص

نیست این معنی بلاشبیه غلو این بود معنی عال فی الدنو،

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۲۷)

و پس از آن با یاد بیاناتی از حضرت علی علیه السلام که انا الصراط المستقیم، انسان کامل را، راه، راهنما و مقصد می‌نامد و غالی را کسی می‌داند که بصیرت ندارد و این لطیفه را درک نمی‌کند:

کیست غالی آن که غیر فاطن است آن که ظاهر را بگوید باطن است

غالی آن باشد که تن را گفت دل یا که گل را گفت جان معتدل

(همان: ۱۳۶)

۴. خاتم الولاية از نظر ابن عربی و مظفرعلیشاه

خاتم ولایت مقامی است که نهایت کمال دنیا (ظاهر) و آخرت (باطن) را داراست. ابن عربی به عنوان یک فیلسوف عارف، در نظریه خود، از خاتم ولایت با عناوین عیسی، علی علیه السلام، مهدی - که گاهی رد می‌کند - و گاهی خودش نام می‌برد. او در باب خاتم الولاية در مقام عیسی آورده است: «چاره ای نیست از نزول عیسی علیه السلام و حکم او در میان ما به شریعت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پس، او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده، حکم نمی‌کند.» (ابن عربی، بی تا، ج. ۱، باب ۲۴، ص. ۱۸۴) و پس از بیان عباراتی نقل می‌کند که «پس، عیسی علیه السلام از این وجه صاحب و تابع محمد صلی الله علیه و آله و سلم و خاتم اولیاست.» (همان، ص. ۱۸۴) از



دیدگاه ابن عربی مظاهر امهات اسمای حق، انبیاء هستند که همه آنها در اسم اعظم جمع شده اند و مظهر یگانه آن، حقیقت محمدی است که مرکز دایره وجود است که در یونان باستان از آن به «لوگوس» تعبیر می‌شود. هم چنین او در بحثی که از خلق نخستین در باب ششم فتوحات می‌آورد و آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامد، نزدیک ترین فرد به این خصلت را علی علیه السلام معرفی می‌کند و از اقطاب بعد از بعثت، از ۱۲ قطب نام می‌برد که ظاهر و باطن در وجود آن‌ها جمع شده است و از بردن نام خاتم الاولیای خاص خودداری می‌کند. و می‌گوید: «نامش را نمی‌برم، چون از این کار منع شده ام» (همان، ج. ۷، ص. ۱۱۵) و در باب سوم در باب خاتم ولایت مهدی می‌گوید: «خداوند را خلیفه ای است موجود که ظهور می‌کند و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می‌نماید و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز، خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند تا آن خلیفه ولایت کند او از عترت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و جدش حسین بن علی بن ابیطالب است.» و در این باره ضمن اشعاری او را مهدی از آل احمد می‌داند: «هو السید المهدی من آل احمد» (همان، ج. ۳، ص. ۳۶۶، ۳۲۷، ۳۲۸)

درباره رد و تأیید این نظرات آراء مختلفی وجود دارد که در این باره مقالات و آثار گوناگونی نوشته شده است. یکی از معاصرین که درباره نظریه خاتم ولایت از دیدگاه ابن عربی مطالب قابل توجهی مطرح کرده است، آقا محمدرضا قمشه ای است که به نقل از آشتیانی و جهانگیری خاتم ولایت مطلقه را علی بن ابیطالب علیه السلام و مهدی موعود می‌داند و آنها را از خاتم ولایت مطلقه عامه، یعنی عیسی علیه السلام برتر می‌شمارد و خاتم ولایت مقیده محمدی را شخص ابن عربی یا مردی از عرب که ابن عربی به آن اشاره کرده است، معرفی می‌کند و در ضمن به این نکته که ولایت درجاتی دارد که ممکن است در هر درجه و مرتبه ای، خاتمی موجود باشد، تصریح می‌کند.^۱

ابن عربی همان طور که عیسی را خاتم ولایت عامه و ختم ولایت محمدیه می‌داند، اذعان می‌دارد که «خاتم ولایت محمدی، ختم مخصوص برای امت محمد است که همه پیامبران از جمله عیسی و غیر او مانند الیاس و خضر و هر ولی الله دیگر از امت محمد در حکم آن داخل اند.» (ابن عربی، بی تا، ج. ۴، ص. ۵۱۴)

مظفرعلیشاه در مثنوی بحرالاسرار، فقط در سه مورد به طور مستقیم از ابن عربی نام می‌برد: «شیخ عارف موحد شیخ محی الدین اعرابی، قطب اعظم را در هر زمان مسمی به عبدالله نموده» (مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۳۵۵)

۱. رک: «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم» سید جلال الدین آشتیانی، ص ۸۸۹ و «محی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی»، محسن جهانگیری، ص

شیخ محی الدین اعرابی لقب

این چنین کرد اصطلاح ای بی ادب

(همان: ۳۵۶)

از قطب روزگار به حجت الله نام می برد و ادامه می دهد:

این امامی که بگفتم ای همام	هست حاکم بر وجود آن امام
مصطلح شد آن ز عارف محی الدین	مصطلح این ز اهل بیت طاهرین

(همان: ۳۵۷)

در سایر قسمت های بحرالاسرار، بدون ذکر نام از شیخ اکبر، تأثیر پذیری او به وضوح دیده می شود. درباره اشاره به عقیده ابن عربی در باب خاتم ولایت که ذکر آن رفت، مظفرعلیشاه در تفسیر آیه «الحمد لله رب العالمین» بحر ربوبیت را به دو قسمت فضل و عدل تقسیم می کند و در شرح بحرالفضل، که آن را بحری عریض و مفیض بر همه ذرات اکوانی می داند، ساحلی بی کران را متصور می شود و به تأسی از اندیشه های ابن عربی که همه پیامبران، از جمله عیسی و غیر او را داخل «ولایت محمدی» معرفی می کند، در طی ابیاتی که ذکر خواهد شد، مریم، عیسی و یوسف را مستغرق این بحر فضل دانسته که به گونه ای اشاره به مقام ولایت است:

«باغ جنت از یم او چون نمی	نسخ عیسی از دم او چون دمی
مریم از انفاس او آسستی	یوسف از اندام او پیراهنی
من و سلوی خوانی از احسان او	عیسی اندر مائده مهمان او»

(همان: ۱۴۸-۱۴۹)

و پس از آن باز هم با تأسی به اندیشه های محی الدین و سلوک شیعی خود، به طور خاص، از پیامبر ﷺ و علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و امامان شیعه در این بحر نام می برد.

«از دل او کرد در جان رسول	آن همه انوار ربانی نزول
موجی از امواج آن بحر شفیق	دری از اصداق این یم عمیق
از بطونش ریخت در قلب علی	آن همه سرّ خفی نور جلی
از دل این بحر جود حیدر است	جود این دریا سجود حیدر است
قطره های اشک چشم فاطمه	که کند ساکن جحیم حاطمه
رشح فیض فضل این دریا بود	در این دریای بی پنهان بود
آن دو سبطین شفیعین نبی	آن دو شبلین جمیلین وصی
برزده ذیل شفاعت بر کمر	فضل و رحمت ریخته بر خشک و تر



نه امام پاک از نسل حسین
شرح صدر و ضوء قلب و نور عین
یک به یک از بحر فضل درفشان
بر دو عالم دامن رحمت کشان»

(همان: ۱۴۹-۱۵۰)

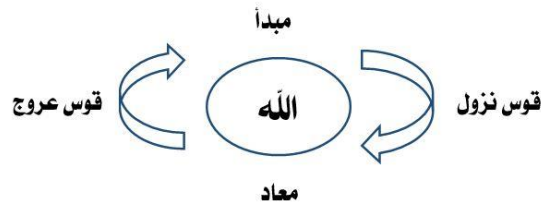
در مصراع دوم بیت آخر «بر دو عالم دامن رحمت کشان» توجه به مقام «خاتم ولایت» که نهایت کمال دو عالم دنیا و آخرت «ظاهر و باطن» را داراست، دیده می‌شود. پس از آن، مظفرعلیشاه، در تفسیر آیه «مالک یوم الدین» تقسیم بحر اکوان به محور مبدأ و معاد را ذکر می‌کند که دو اصل اساسی ادیان توحیدی هستند.

با توجه به اینکه عمل تفسیر همواره با هدایت دیدگاه خاص مفسر انجام می‌شود، مظفرعلیشاه با توجه به پیش فرض‌هایی که در اثر آشنایی با اندیشه‌های محی الدین داشته است، این دو اصل اساسی، یعنی مبدأ و معاد را در تفسیر آیه «مالک یوم الدین» ذکر می‌کند و اصل سوم را که نبوت یا همان واسطه است، به عنوان آدم نام می‌برد. با توجه به اینکه در این اندیشه توحیدی همه عالم آفرینش یک انسان بیش نیست که عقل او، عقل کل و قلب او نفس کل است، مظفرعلیشاه در تأویل این آیه این طور سروده است:

بحر اکوان چیست بحرالعالم است	عالمش موجی و موجی آدم است
دایره وش آمد این بحر بسیط	آدمش چون مرکز و عالم محیط
آن که او را خوانده اند آدمی	در وجود خویش باشد عالمی
عالم اجمال این آدم بود	آدم تفضیل این عالم بود
موجی از وی عقل کل یعنی قلم	موج دیگر نفس کل لوح قدم
موج جامع حضرت انسان بود	که گلش قطره دلش عمان بود
بحرالاکوان را دو بحر است ای جواد	نام بحرالمبدأ و بحرالمعاد
دایره وش بحرالاکوان بالتمام	این دو بحر از دایره دو قوس تام
بحر مبدأ آمده قوس النزول	پایه پایه نور را در وی افول
قوس عارج بحر عود است و رجوع	پایه پایه نور را در وی طلوع

(همان: ۱۵۷-۱۵۹)

دایره وجود در اندیشه محی الدین که مظفرعلیشاه متأثر از آن است، به صورت زیر است:



مظفر علیشاه در این ابیات، مرکز این دایره را «آدم» معرفی می‌کند و این نظر با توجه به نظر ابن عربی در آثار مختلف بویژه در فصوص الحکم قابل تأمل است. در «فص موسویه» اشاره به حدیث «کنز مخفی» می‌کند و حرکت وجودی عالم را حرکت حبی می‌داند: «فکانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. و قد نبّه رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك بقوله «كنت كنزاً لم اعر فاحببت ان اعرف» فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸۲)؛ اما بیش از همه فص ها، ابن عربی در «فص آدمی» این لطیفه را بیان می‌کند که همه موجودات عالم بر اساس اهلیت خود، استحقاقی دارد اما آدم یعنی انسان کامل، بالاترین شایستگی را دارد که فقط از طریق کشف و شهود می‌تواند به آن دست پیدا کند و رسیدن به این مقام، فقط شناخت حق از راه صفات اوست که آنها را با نام اسماء یاد می‌کند. از نظر ابن عربی، مقام و منزلت آدم نوعی، نه آدم به معنای بشر، والاترین مقام هستی است که کامل ترین و جامع ترین مرتبه هستی است. باطن همه موجودات هستی که انسان است، نیز باطنی دارد که آدم مورد نظر ابن عربی است که جامع ترین مرتبه هستی را در بر دارد و جان عالم است. این آدم، ازلی و ابدی است و در تشیع عرفانی این همان لطیفه زنده بودن همیشگی امام است و منظور او بودش انسان در علم ازلی الهی است. آدمی که در زندگی آن جهانی، یعنی در باطن، همواره جاودان است و تفاوتی بین او و حق نیست و اوست که مرکز دایره وجود است «هیچ گونه فاصله ذاتی بین قلب عارف و او بودگی حق وجود ندارد... به نظر ابن عربی معنای واقعی حدیث معروف من عرف نفسه، فقد عرف ربه همین است.» (ابزوتسو، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۴)

مظفر علیشاه همین آدم را مرکز و عالم را محیط نامیده است. آدمی که تفصیل عالم است. و «اوست انسان حادث ازلی و هم اوست موجود بالنده دائم ابدی، و اوست کلمه فاصله جامعه که عالم به وجود او برپاست.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۷) این انسان ازلی و ابدی را مظفر علیشاه موج جامع می‌نامد. «مالک یوم الدین» را همین موج جامع می‌داند که در بحرهای مبدأ و معاد او را می‌شناساند و پس از آن در تفسیر آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» با تکیه بر اندیشه های محی الدین، در «بحر استعانه»، عون حق را محمد و علی مرتضی و اولیاء پس از او می‌داند. مظفر علیشاه مانند ابن عربی که حقیقت محمد را نور او می‌داند که به صورت متوالی در پیامبران قبل از او بوده است، این نور را در اولیاء بعد از او جلوه

گر دانسته و از نور وجودی آنها استعانت می جوید:

«راند چون ایاک نعبد بر زبان	دید در اظهار هستی صد زبان
لاجرم ایاک نعبد نستعین	خواند اندر حضرت حق مبین
عون حق چپود؟ علی مرتضی	استعانت زو بجوی ای بوالوفا
استعانت از علی می خواه زود	عقده هایت را علی خواهد گشود»

(مظفرعلیشاه، ۱۴۰۱: ۱۷۰-۱۷۳)

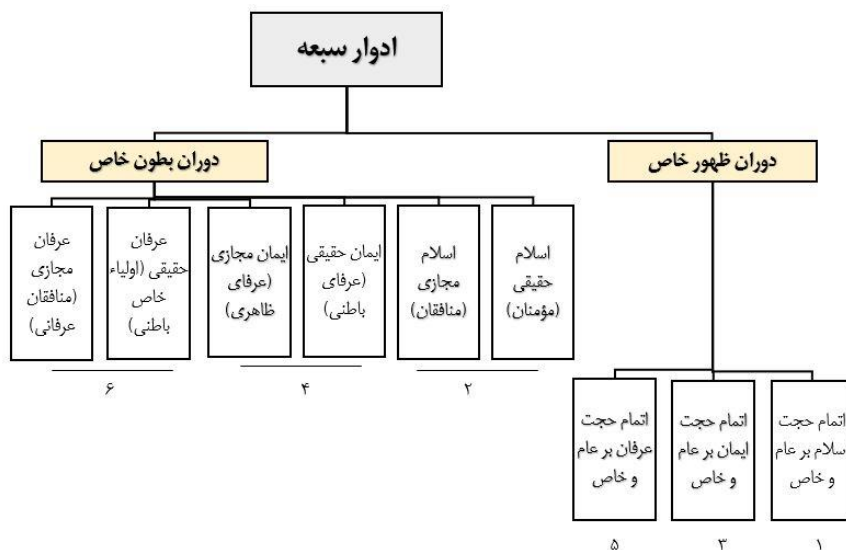
و سپس با ذکر ابیاتی در ذکر همان حقیقت، از حضرت زهرا (س) و ائمه پس از او به عنوان نمایندگان مراتب اعیان ثابت که استعانت از آنها رواست، نام می برد.

لاجرم از نسل زهرا هر امام	چون دل آمد شخص عالم را تمام
چون امام اندر جهان چون دل بود	کلمه ای هم صادق و عادل بود»

(همان: ۲۱۴)

۵. ادوار سبعه در بحرالاسرار

مظفرعلیشاه در یک سوم پایانی منظومه بحرالاسرار، تعبیر دیگری از سوره حمد را مطرح می کند و آن را «ادوار سبعه» نام می نهد. او در این قسمت ظهور اسلام و ایمان و عرفان را مطرح می کند که در نمودار زیر نشان داده می شود:



۶. ظهور موعود

او برای حضرت محمد ﷺ مناصب نبوت، امامت و ولایت را برمی شمارد که با تأسی به اندیشه شارحان مکتب ابن عربی از جمله سید حیدر آملی، ولایت پیامبر را از نبوت او بالاتر می‌شمارد.^۱ و به تبع این تقسیم بندی صالحان امت او را نیز به مسلم، مومن و عارف تقسیم می‌کند و به دنبال آن گمراهان این امت را، کافر اسلامی، کافر ایمانی و کافر عرفانی می‌نامد. دیدگاه مظفرعلیشاه درباره شیعیان این امت، از جنبه تاریخی و فراتاریخی نیاز به تحلیل و بررسی دارد. مقاله ای از نگارنده در این باره به چاپ رسیده است^۲ که نیازمند بازنگری و تحلیل بیشتر است و بحث پیرامون آن مربوط به موضوع مقاله حاضر نیست.

نتیجه گیری

پس از بررسی اندیشه های شیعی مظفرعلیشاه در مثنوی بحرالاسرار به این نتیجه می‌رسیم که اندیشمندان شیعی، درباره عرفان و حکمت شیعه با توجه به اندیشه ابن عربی، نظرات گوناگونی دارند؛ اما وجه مشترک بیشتر آن ها شناساندن چهره امام و مضمون ولایت در چهره باطنی علی علیه السلام به عنوان بالاترین سمبل ولایت است. این رویکرد برجسته بین مستشرقان شیعه پژوه و علماء و عرفای شیعه مشهود است. با اینکه بیشتر اندیشمندان، ابن عربی را از گروه عرفای سنی می‌شمارند و البته از منظر تاریخی نمی‌توان او را در زمره علمای شیعه دانست؛ اما تعداد اندیشمندانی که آرای شیعی او را مورد بررسی قرار داده اند نیز قابل توجه است. مظفرعلیشاه کرمانی از زمره علما و عرفایی است که بر اساس اندیشه وحدت وجودی او، سوره مبارکه حمد را در قالب مثنوی تفسیر و تأویل کرده است، در این تفسیر تک سوره ای شیعی، توجه به اصل ولایت در سیمای ملکوتی علی علیه السلام و جانشینانش بسیار مشهود است. به نظر می‌رسد تأویل سوره حمد از دیدگاه اندیشه وحدت وجود و مراتب وجود به صورت منظوم و با استفاده از اصطلاحات شیخ اکبر و آیات و احادیث، از تفسیرهای نادر تک سوره ای عرفانی باشد. این تأویل که وامدار مکتب ابن عربی است، بیانگر بینش خاصی از تشیع است که باطن امام را به عنوان مهم ترین چهره تشیع تبیین می‌کند و صرف نظر از اعتقاد بیشتر متفکرین درباره سنی بودن ابن عربی، مبین روح تفکر ولایی او است و همین باعث می‌شود که اندیشمندان بزرگ شیعه، به تکریم عظمت تفکر او و تالیانش پردازند.

۱. رک: مقاله «احوال، شخصیت و آثار سید حیدر آملی» هانزی کرین، مجموعه مقالات صص: ۱۴۵-۱۸۲.

۲. رک: مقاله «تحلیل تاریخ تصوف و تشیع در مثنوی بحرالاسرار»، مینا خادم الفقرا و دیگران» صص: ۶۱-۷۷.



منابع

قرآن مجید.

ابن ابی الجمهور الاحسائی، محمدبن زین الدین (۱۳۲۹)، «مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف»، چاپ سنگی احمد شیرازی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه برلین، آلمان، تهران.

ابن بابویه قمی، احمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق) (۱۳۹۸ ق)، «التوحید»، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ابن عربی، محمدبن علی (محمی الدین) (بی تا)، «الفتوحات المکیه»، ۴ جلدی، دار صادر، بیروت. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۵)، «فصوص الحکم»، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد»، کارنامه، تهران، چ اول.

ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۹)، «فصوص الحکم»، تصحیح و ترجمه محمد خواجهی، مولی، تهران. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳)، «آفرینش، وجود و زمان»، ترجمه مهدی سررشته داری، مهراندیش، تهران، چ اول. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۴۰۱)، «صوفیسم و تائوئیسم»، انتشارات روزنه، تهران، چ هشتم. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۵)، «شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم»، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۱)، «جامع الاسرار و منبع الانوار»، تصحیح هانری کربن، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، رسانش، تهران.

باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۷۹)، «باد دردکشان هرکه درافتاد، ورافتاد»، عرفان ایران، بهار، شماره ۳، ۱۵-۳۲. پازوکی، شهرام (۱۳۶۹)، «تصوف در ایران بعد از قرن ششم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۷)، «حیات نظری و حیات عملی در قرون وسطی، تفسیر داستان مریم و مرتابه به دو روایت»، فصلنامه پژوهش های فلسفی- کلامی، ش ۳۷.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵)، «محمی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی»، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، «ممدالهمم در شرح فصوص الحکم»، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.

خادم الفقرا، مینا و دیگران (۱۳۹۷)، «تحلیل تاریخ تصوف و تشیع صفوی در مثنوی بحرالاسرار»، پژوهش های تاریخی، بهار، شماره ۳۷.

خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۹۳)، «شرح فصوص الحکم»، مولی، تهران، چ پنجم. رضوی، سید محمد (۱۳۸۵)، «پژوهشی پیرامون پدیده غلو و جریان غالی گری در شیعه»، مطالعات قرآن و حدیث، سفینه، زمستان، ش ۱۳.

شایگان، داریوش (۱۳۹۹)، «بینش اساطیری»، اساطیر، تهران، چ دوم.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۴۸)، «شیعه در اسلام»، با مقدمه دکتر سید حسین نصر، چاپخانه زیبا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، «طریق عرفان، ترجمه و شرح رساله الولایه»، ترجمه صادق حسین زاده، مطبوعات دینی، قم.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، صدرا، قم
- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا)، «احیاء علوم الدین»، دار الکتب العربی، بیروت.
- کربن، هانری (۱۳۷۱)، «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران، چ چهارم.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، «مجموعه مقالات»، جمع آوری و تدوین محمد امین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، حقیقت، تهران، چ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، «الکافی»، محقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، الطبعة الرابعة.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴)، «ریحانة الادب» جلد های ۵ و ۶، خیام، تهران، چ چهارم.
- مظفر کرمانی، محمدتقی (۱۴۰۱)، «بحرالاسرار»، تصحیح و مقابله مینا خادم الفقرا، رامان سخن، تهران، چ اول.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۵)، «تشیع و تصوف حکمت و هنر معنوی» (مجموعه مقالات) تألیف و ترجمه غلامرضا اعوانی، گروس، تهران.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳)، «قلب مؤمن عرش خداوند رحمان است» ترجمه سید نادر محمدزاده، مجموعه مقالات عرفان ایران، انتشارات حقیقت، تهران، چ اول.
- وکیلی، هادی و شکرابی، حسین (۱۳۹۴)، «اندیشه ورزان شیعی و ابن عربی»، نشریه حکمت معاصر، تابستان، سال ششم، ش ۲.
- همایی، جلال الدین (۱۳۴۵)، «گوهر نفیسی رفت»، سخنرانی آقای همایی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره سوم.