

زبان علم

(تأملی در رویکرد نویسنده «زبان شعر در نثر صوفیه» نسبت به مکتب ابن عربی)

دکتر مهدی حیدری

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

تقدیم به بزرگی که به ما آموخت آثار بزرگان هم قابل نقد است.

چکیده

استفاده از قدرت شاعری برای اقناع مخاطب در متون تحلیلی و کنار گذاشتن روش استدلالی و پژوهشی، از عیوب مهم تحقیقات ادیبان فاضل شاعر است. در قسمت‌هایی از کتاب *زبان شعر در نثر صوفیه*، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی با کاربست این اسلوب به جنگ با مکتب ابن عربی و تأثیرات آن در فرهنگ و ادبیات فارسی رفته و در حوزه زبان و فکر آن را محکوم کرده است. در این مقاله برآنیم تا نگرش مؤلف به مکتب ابن عربی را در حوزه مسائل زبانی، استعاره‌پردازی، اصطلاح‌پردازی، استفاده از آیات قرآن و تأویل آن مورد نقد و بررسی قرار دهیم. **واژگان کلیدی:** نقد، عرفان، شفیعی کدکنی، ابن عربی.

مقدمه

شاعرانگی و تحلیل، دو قوه ناهمگون و جمع‌ناپذیر در وجود آدمی به نظر می‌رسد اما گاه اجتماع آن‌ها در آثار ادیبان دانشگاهی به خلق شاهکارهایی علمی- ادبی انجامیده است. حق این است که این دو نیرو در برخی از آثار دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به توازن رسیده، اما در بعضی دیگر، جمع آن‌ها موفقیت‌آمیز نبوده و انتظارات مخاطب را برآورده نکرده است.

عنوان فرعی این کتاب؛ یعنی «درآمدی بر سبک‌شناسی نگاه عرفانی» به خواننده نوید می‌دهد که با اثری سرشار از استدلال‌های ناب و نتایج منطقی و سبک‌شناسانه (زبان علم) مواجه

خواهد بود، اما غلبه لحن افناعی در «زبان شعر در نثر صوفیه»، بخش‌هایی از این اثر را به نوعی «شعر منثور» (زبان معرفت) تبدیل کرده‌است. مؤلف در ابتدا خود تفاوت میان زبان علم و زبان معرفت را توضیح می‌دهد و اذعان می‌کند که «گزاره‌های عاطفی چیزی را اثبات نمی‌کنند، بلکه ما را اقناع می‌کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۹)، اما در همین مقدمه و حتی پیش از پرداختن به مسئله، با نقض این سخن مواجه هستیم. نویسنده در هنگام نزدیک شدن به موضوع مورد بحث، به شدت تحت تأثیر قوای شاعرانگی است و اصولاً از چینش مقدمات برای اخذ نتیجه منطقی بهره نمی‌گیرد، بلکه با کاربرد لحن افناعی و جملاتی نظیر «گمان نمی‌کنم در میان خوانندگان این کتاب کسانی باشند که این مقدمه بدیهی را نفهمیده باشند» (همان: ۲۶)، «کسانی که این کتاب ما را به دقت بخوانند» (همان: ۱۹) و «هرکس با تاریخ تصوف اندکی آشنایی داشته باشد» (همان: ۱۷)، به دنبال تثبیت و تلقین ذهنیات خود در ضمیر مخاطب است. این نکته شاید ناشی از آن باشد که بخش‌های مختلف کتاب، محصول زمان‌های گوناگون از عمر پژوهشگر فاضلی است که قصد داشته همه آن تراوش‌های فکری و قلمی را در نظریه واحدی سامان دهد.

در مواردی نیز مؤلف برای اثبات مدعای خود درخصوص نویسنده یا کتابی، شواهدی می‌آورد که نمونه‌های گزینش‌شده و هدفمندی به نظر می‌رسد. این مثال‌ها ناگهان به کل آثار و افکار آن نویسنده و حتی نویسندگان هم‌مکتب با او تعمیم داده می‌شود (برای نمونه ر.ک همان: ۱۶۰-۱۶۲، ۲۰۲-۲۴۱، ۵۳۲-۵۴۱). این اسلوب نه تنها در نظر خوانندگان نوآموز این کتاب، روش آموزشی غیرعلمی را توجیه می‌کند که به دلیل شهرت نویسنده‌اش نتایج حاصل از آن، سال‌ها به‌عنوان قوانین حتمی در رشته زبان و ادبیات فارسی پذیرفته می‌شود.

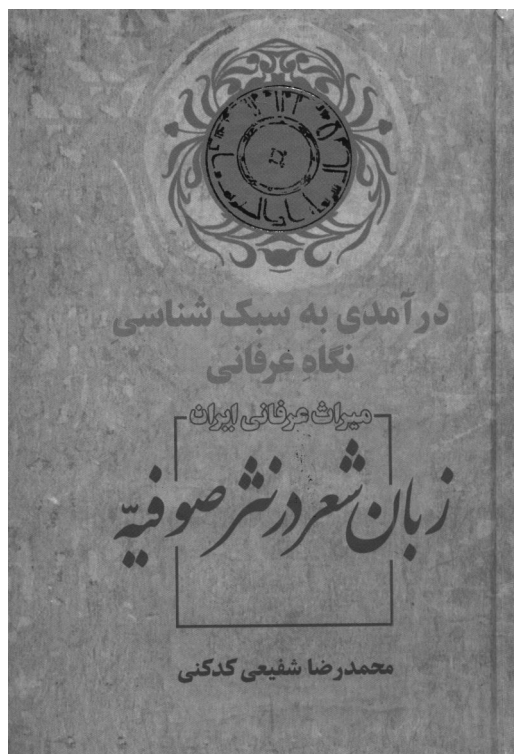
البته بی‌شک نکات درخشانی نیز در مطاوی کتاب به چشم می‌آید که ناشی از رویکرد تلفیقی این مؤلف دانشمند به تصوف خراسان و فرمالیسم است. این نکات به همراه نقدی بر فضای تصوف‌ستیز روشنفرانه و ادبیات‌محور کتاب مذکور، در مقاله سودمندی از فرزاد مروّجی مورد توجه قرار گرفته‌است که از تکرار آن‌ها می‌پرهیزیم و خوانندگان محترم مقاله را بدان ارجاع می‌دهیم (ر.ک مروّجی، ۱۳۹۴: ۱۴۷-۱۵۴).

در این مقاله برآنیم تا گفته‌های مؤلف را درباره مکتب ابن‌عربی و تأثیر آن در فرهنگ ایرانی با استناد به آثار ابن‌عربی و گفته‌های روش‌شناسانه دیگر عرفان‌پژوهان نقد و بررسی کنیم.

نقد نگرش مؤلف نسبت به مکتب ابن‌عربی

اگر تمثیل که تناظر یک‌به‌یک میان اجزای آن برقرار است و موجب تسهیل در فهم مخاطبان عام می‌گردد از ویژگی‌های جریان عرفان خراسان باشد، استعاره‌اندیشی که مبنای آن تخیل در مطالب، جهت نمودن جنبه‌های غامض است، ویژگی اصلی مکتب ابن‌عربی و پیروانش محسوب می‌شود.

زبان عرفان محیی‌الدینی استعاره‌محور است و اگر از تمثیل نیز بهره می‌جوید، در جهت بازگشایی مطالب استعاری است و حتی تمثیل‌های این جریان نیز بیشتر رنگ و بوی استعاره دارد و این نکته‌ای است که نویسنده زبان شعر در نثر صوفیه به‌درستی بدان اشاره کرده اما در تحلیل اجتماعی موضوع، به پیش‌فرض‌هایی معین گرویده و نوشته‌است: «فرهنگ ایرانی، روزبه‌روز از آلیگوری دور می‌شود و در استعاره غرق می‌گردد. آلیگوری ستون فقرات خردگرایی فرهنگی است و استعاره ابزار شیذوفرنی تاریخی ملل» (همان: ۲۳۶).



حق این است که ابن‌عربی از استعاره در مفهوم عام آن بهره می‌گیرد؛ البته همان‌گونه که بسیاری از عارفان پیشین او در غزلیات عاشقانه از استعارات تخیلی بهره می‌بردند و اینکه استعاره‌پردازی ابن‌عربی موجب عقب‌ماندگی فرهنگی جامعه اسلامی بوده، مدّعی اثبات‌نشده است. به قول چیتیک «ابن‌عربی به‌عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مسلمان در باب خیال این قدرت را داشته‌است که با آگاهی کامل، تعبیر شعری حاصل از ادراک خیالی را در زبان خود (اعم از شعر و نثر) به کار گیرد» (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

استعارات بلاغی مکتب ابن‌عربی بر دیوار اصلی‌ترین و مرکزی‌ترین مفهوم و کلیدواژه مکتب شیخ، یعنی «وحدت وجود» بنا می‌شود و شاید این اندیشه است که از سوی برخی محققان از جمله استاد شفیعی کدکنی مورد نقد است و الا استعاره، خاص ابن‌عربی نیست؛ هرچند در آثار او بسیار پررنگ است و این گزاره نیز که هرگونه استعاره‌پردازی مساوی شیذوفرنی است، ادّعایی عجیب به نظر می‌رسد. اگر استعاره در آثار شیخ اکبر که مبنایی شهودی دارد، نوعی شیذوفرنی تلقی شود، بسیاری از تجربیات تخیلی عارفان خراسان مثل ابوسعید و بایزید و اقوال و افعال صوفیان نخستین که در تذکرة‌الاولیای عطار روایت شده نیز برای انسان امروزی، شیذوفرنی به نظر می‌آید و نمی‌توان حساب آن‌ها را از ابن‌عربی جدا کرد.

محیی‌الدین در آثار خویش، اصطلاحاتی را وضع می‌کند که قاعده‌مند است و می‌توان بسیاری

از اصطلاحات جدید را برمبنای واژه‌سازی او ابداع کرد. این قاعده اگر به شکل افراطی و بدون توجه به مبانی شهودی شیخ به کار بسته شود - چنان‌که در آثار برخی شارحان مکتب ابن عربی دیده می‌شود - مثل بسیاری از قواعد دیگر به انحطاط کشیده می‌شود و نمی‌توان گناه آن را به پای مبتکر و مُبدع این قاعده و زبان نهاد. نزد ابن عربی، بینش و فهم عارف، مرتبط با مشاهده اوست. خود شیخ، صاحب بینشی عینی است که محصول مکاشفه مستقیم وی است و از عقل و نظر صرف مُنبعث نشده‌است، اما پس از ابن عربی برخی از شارحان آثار او، افکار وی را مبدأ حرکت خود قرار داده و در نتیجه با تجربه‌ای ذهنی و عقلی مواجه شده‌اند که در بینش شهودی محیی‌الدین ریشه داشته‌است.

به گفته سعاد الحکیم پس از ابن عربی توجه بیش از حد به مباحث نظری بدون تجربه، موجب انحرافات در مکتب ابن عربی شد. وی در این باره نوشته‌است: «پرداختن به تجارب ذهنی و مستغرق شدن در آن، عملاً دو انحراف را در پی داشت: نخست اینکه ابن عربی که دراصل عارفی دارای بینشی مبتنی بر تجربه عملی بود، به دست اصحاب تجارب عقلی و عرفان نظری به فیلسوفی دارای بینش عقلی تبدیل شد. دوم اینکه به تدریج اندیشه عرفانی در پشت میله‌های سخنان و اصطلاحات و استعارات ابن عربی زندانی شد. عارفان شیفته طنین حروف و کلمات او شدند و اندک‌اندک به خوابی عمیق فرورفتند که محصول نهایی آن پرورش چندین نسل از مقلدان یا فلسفه‌باغان و شاعران بود» (سعاد الحکیم، ۱۳۹۱: ۹۲). لذا کاربرد استعاره در آثار ابن عربی به معنای پرهیز از هرگونه خردورزی نیست و حتی می‌توان گفت در قرون متأخر، استدلال‌گرایی غیرشهودی به فلسفه‌بافی انجامیده‌است. درواقع حرف بر سر بهره‌مندی از تجربه ذوقی است، نه کاربرد زبان استعاری و اگر نثر زو‌ب‌ب‌هان بقلی با همه استعاره‌گرایی‌اش در نظر نگارنده منحن تلقی نمی‌شود، به دلیل دور نشدن از سرچشمه‌های شهود است.

مکتب ابن عربی همان‌گونه که جهان‌بینی و ویژگی‌های فکری منظم و خاص خود را داراست، از لحاظ زبانی و ادبی نیز مشخصاتی ویژه دارد. دکتر شفیع کدکنی خود با اذعان به قرار گرفتن ابن عربی در آخرین قله‌های زبان عرفانی در ایران گفته‌است: «مهم‌ترین و آخرین مرحله زبان تصوف، زبان محیی‌الدین و اَقمار اوست. آخرین مرحله در تجربه‌های تصوف نیز مرحله‌ای است که او بدان دست یافته‌است. دیگران جز تنظیم و پایین‌وبالاکردن اصطلاحات و کوشش برای تقریر بیشتر نظریه او، کار چندانی نکرده‌اند» (شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۹).

زبان خلاق ابن عربی و سیر پویای ادبی او در آثارش، سبب ایجاد تجارب جدید نیز گردیده‌است، اما زبان بسیاری از شارحان و شاعران وابسته به مکتب او، آنجا که از دایره استعارات و اصطلاحات محیی‌الدینی خارج نمی‌شود، چیزی جز تکرار مکررات نیست و مضامین و تجارب تازه‌ای را در عرفان اسلامی بنیان نمی‌نهد. از همین روی می‌باید میان زبان ابن عربی و برخی

شارحان درجه‌چندم آثار وی تمایز قائل بود. استدلالی، رمزی و استعاری بودن، از ویژگی‌های زبان محیی‌الدین است که به‌دست برخی پیروان او به ورطه افراط کشیده می‌شود. البته شخص محیی‌الدین نیز گاه تفاسیر زبانی و فقه‌اللغه پیچیده‌ای عرضه می‌کند که کاملاً رمزاندیشانه است و از دایره فهم عمومی و منطقی فراتر است؛ لذا مخاطبانی که به دشواری‌های متن تن در نمی‌دهند آن را خسته‌کننده می‌یابند. نویسنده کتاب در حوزه نقد مکتب ابن عربی این خصایص را گاه به شکل اغراق آمیز به شخص محیی‌الدین نسبت می‌دهد؛ چنانکه نوشته‌است: «معانی آفریده‌شده در حوزه عرفان ابن عربی و پیروان و شارحان او جز از رهگذر زبان استعاره و برخورد تصادفی کلمات بر محور موسیقی زبان و نوعی فقه‌اللغه تخیلی امکان طرح شدن ندارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۴۳). درست است که شیخ اکبر به زبان توجه ویژه دارد و از امکانات آن در جهت آفرینش معانی تازه بهره می‌برد، اما اصطلاح‌پردازی و استعاره‌پردازی او را نمی‌توان در بسیاری از موارد بر محور تصادف موسیقایی و تأویل‌های صرفاً تخیلی دانست. نویسنده کتاب با نگاهی فرمالیستی و بدون پرداختن به ریشه‌های رمزپردازی عرفانی ابن عربی، ضمن ارائه شواهدی معدود سعی دارد به مخاطب القا کند که رمزهای عرفانی ابن عربی، اغلب حاصل تداعی لفظی و جادوی مجاورت است؛ چنانکه نوشته: «تداعی صوتی کلمه سبب می‌شود که او به صرف در نظر گرفتن هم‌خوانی صوتی دو واژه، آن‌ها را مرتبط به یکدیگر و رمز یکدیگر بداند» (همان: ۱۶۲). این نکته آن‌گاه که به اغلب ابداعات زبانی *فصوص‌الحکم* نسبت داده شود، به معنای نادیده گرفتن اصالت شهود در عرفان ابن عربی است که خود در مقدمه *فصوص‌الحکم* بدان اذعان داشته‌است.

همه نویسندگان و اندیشمندان، اعم از اینکه دانش خود را از کشف و شهود گرفته باشند یا از عقل و تفکر، با زبان و اصطلاحات مخصوص خودشان در تاریخ فرهنگ زنده و پایدار می‌مانند. صوفیه هرکدام به نوعی در به تصویر کشیدن درون‌معنا و مضامین مضمّر در عالم صغیر (وجود انسان) گام برداشته‌اند.

گروهی مثل شاعران عرفان خراسان، از زبان عالم کبیر و واژگان و تمثیلات محیط بیرون سود جسته‌اند و این کلمات برون‌معنایی را تبدیل به واژگانی دوساحتی کرده‌اند که در عالم درون نیز معانی عرفانی را منتقل می‌سازد و گروهی نیز اصطلاحاتی انتزاعی و درونی برای تبیین این معانی به کار برده‌اند و رنگ و بوی استدلال و آفرینش‌های درون‌معنایی را به کلام خویش بخشیده‌اند. لزوماً نمی‌توان شکل دوم را انحطاط فکری نامید، زیرا فلسفه و علوم عقلی نیز در بسیاری مواضع همین راه را می‌پیمایند و با وضع اصطلاحات انتزاعی به معانی درونی توجه می‌کنند.

افراط در این موضوع است که عرفان را تخیلی و مفهومی و خارج از دسترس عمل و کاربرد قرار می‌دهد و آن را درگیر اصطلاحات خودباخته می‌گرداند و آلا شناخت عالم درون نیاز به بهره‌گیری از زبان خاص خود نیز دارد و نباید هرگونه وضع اصطلاح را در این حوزه، تأویلی تخیلی

تلقی کرد. سعاد الحکیم دربارهٔ رمزی و تخیلی نبودن بسیاری از آفرینش‌های زبانی ابن عربی و مدلول همگانی فهم آن‌ها نوشته‌است: «بر خلاف تصوّر اغلب پژوهشگران، دلالت اسم بر صفت به جای دلالت اسم بر ذات در مکتب ابن عربی از مقولهٔ رمز یا اشارت نیست، زیرا ابن عربی بر خلاف تصور آنان، جهان را با نگاهی رمزی نمی‌نگرد یا به عبارت دیگر، شهود او شهودی رمزی نیست، بلکه جهان را از دریچهٔ صفاتش می‌بیند» (سعاد الحکیم، ۱۳۹۱: ۷۵).

البته تأویل‌های رمزی در آثار ابن عربی لزوماً بر واژگانی از پیش‌اندیشیده حمل نمی‌شود. به طور کلی محیی‌الدین بن عربی علاقهٔ زیادی به ایضاح و نام‌گذاری مکاشفات خود دارد و بخشی از این مفاهیم را با اصطلاحاتی کاملاً جدید و گاه تغییرمعنایافته عرضه می‌کند که از ضمیر خودآگاه به سطح اندیشهٔ او وارد می‌شود، اما به طور حتم برخی دیگر از این برداشت‌ها تأویلی و رمزی است و از ضمیر ناخودآگاه او جوشیده و نشأت گرفته‌است و انتخاب معادل‌های واژگانی آن نیز کلام محیی‌الدین را به عرصهٔ رمز و تأویل وارد می‌کند (ویژگی رمزاندیشی) و زمانی که شیخ اکبر به تبیین این اصطلاحات اندیشگانی و رمزهای تأویلی در ساحت استعاره‌های بلاغی روی می‌آورد و برای این معانی، مثال‌هایی خیالی از عالم بلاغت برمی‌گزیند، ویژگی دیگر آثار او به‌عنوان استعاره‌پردازی شکل می‌گیرد. نگاه رمزی ابن عربی به اصطلاحات خلق‌شده در آثار خودش محدود نمی‌گردد، بلکه نگاه وی به همهٔ هستی به طور کلی رمزاندیشانه است؛ چنانکه سیدحسین نصر، انسان‌شناسی شیخ را برمبنای تطابق میان عالم صغیر و عالم کبیر، شامل نوعی جهان‌شناسی رمزی دانسته‌است (نصر، ۱۳۸۴: ۱۷).

یکی از نکات دیگری که نویسنده در نقد مکتب ابن عربی مطرح کرده، آمیختگی صوری آثار ابن عربی با آیات قرآن است و با مقایسهٔ آن با *مثنوی مولوی*، نوشته: «منظور از این آمیختگی در مورد *فصوص*، آمیختگی صوری بیان مؤلف با عبارات و آیات قرآنی است که اگر به لحاظ ساخت و صورت از فصوص حذف شود، بخش اعظم فعالیت ذهنی شیخ مختل می‌گردد. حال آنکه در آثار عرفانی تصوّف خراسان، به‌ویژه *مثنوی*، این آمیختگی صوری بسیار کم‌رنگ و غالباً نامرئی است، مگر در جایی که مولوی تعهدی دارد که پاره‌ای از آیه را وارد متن گفتار خویش کند و این یک صدم *مثنوی* هم نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۴۵).

می‌توان گفت این ویژگی نیز نه لزوماً امتیازی برای مولانا و نه عیبی بر محیی‌الدین است. کاربرد صوری کم یا زیاد آیات قرآن در صورتی که با غرض معین و در دستگاهی منظم و ساختاری منسجم پیاده شود، سودمند است و به خودی خود نقشی تعیین‌کننده ندارد. به علاوه، محیی‌الدین غالباً تفسیر بدیع و مبتکرانه‌ای از الفاظ و آیات قرآن در چهارچوب نظام عرفانی خود ارائه می‌کند و محور عرفان او نیز برپایهٔ تأویل قرآنی جهان بنا شده‌است و مسلماً حذف آیات قرآن از کتاب وی فعالیت ذهنی او را مختل می‌کند و این مسئله عیبی بر وی نیست.

شیخ اکبر حالات و تجارب عرفانی خود را جز با زبانی رمزی و جز با تأویل تجارب وحیانی پیامبر و انطباق آن‌ها با برخی تجارب خویش نمی‌تواند پی‌ریزی کند. تشابه و توازی میان دو تجربه وحی نبوی و الهام عرفانی، تشابه زبانی را نیز در پی دارد. چه، کلام‌الله وحی شده به انبیا از یک لحاظ مکشوف است و از لحاظ کنایی و اشاری. از آنجاکه مخاطب آن همه مردم‌اند، صریح است تا با همه سطوح فکری هماهنگ باشد اما چون سخنی است که زمان و مکان در معنایش لحاظ شده، کنایی و اشاره‌ای است. این تشابه میان تجربه‌های عرفانی و نبوی، باعث تشابه ساختار گفتمان عرفان ابن‌عربی با گفتمان قرآنی شده است و در این زبان است که حد نامحدود الهی به حد انسانی نزول کرده و برای همین وحی، تنزیل است و زبان انسانی باید این ساختار دوگانه را تحمّل کند؛ بورکهارت نیز به قرآنی بودن کامل ساختار آثار محیی‌الدین اشاره کرده و آن را اسلوبی ممتاز، زنجیره‌ای و تأویلی در مکتب ابن‌عربی دانسته است (Burckhardt, 1968: 4).

اصطلاح‌پردازی از مشخصات دیگر آثار ابن‌عربی است که در مطاوی این کتاب نقد شده است. در بسیاری از کاربردهای محیی‌الدینی، این اصطلاحات گوناگون به یک حقیقت اطلاق می‌شود که اعتبارات گوناگونی دارد. در حقیقت محیی‌الدین عطشی سیری ناپذیر برای بیان مکرر یک دریافت شهودی با الفاظ گوناگون دارد و از آن‌جا که سعی دارد آن را با تبیینی فلسفی عرضه کند، زبانش از اصطلاحاتی موضوع و علمی آکنده می‌گردد. دکتر شفیع‌ی کدکنی درباره این ویژگی عرفان محیی‌الدینی نوشته است: «کار، چرخش قلم است و پویایی تخیل عارف و این میدانی است که آن را نه‌ایتی نیست. تجلی وجودی، شهودی، اقدس، مقدس، خاص الخاص، الواحد للواحد، دائم، ذاتی و ...» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۰۹؛ نیز رک. همان: ۵۵۶).

نباید تصور کرد که این اصطلاحات از هیچ مصداق حقیقی‌ای برخوردار نیستند و صرفاً نوعی بافته‌های ذهنی و تخیلی‌اند. برخی از مستشرقان نیز به نظام فکری ابن‌عربی و حتی عرفان اسلامی از این منظر نگریسته‌اند، لیکن اگر می‌خواهیم حقیقت تفکر شیخ اکبر را بشناسیم باید به اصطلاح پدیدارشناسان، تأثیرات خارجی آن را در پیرانتز بگذاریم و ذات مکتب وی را در افق فکری خودش بشناسیم و شهود کنیم و برای لحظاتی خودمان را در مغناطیس نظام فکری او قرار دهیم.

به گفته هانری گربن که از مستشرقان ذوب‌شده در تفکر عرفانی ابن‌عربی است، «اگر می‌خواهیم نظریه عین ثابت الهی ابن‌عربی - که در ایران باستان از آن به فرهوشی تعبیر شده است - را دریابیم، هیچ راهی برای تجربه حضور آن در اختیار نداریم مگر اینکه در قالب نوعی هم‌دمی که نیایش گل آفتابگردان تجلی کامل آن است، در معرض جذب و انجذاب آن قرار بگیریم. نباید منتظر ماند تا این حضور نامرئی پیش از ورود به گفتمان با آن، به نحو عینی برایمان ثابت شود. زیرا این گفتمان همان ساحت پیشاتجربی وجود ماست» (گربن، ۱۳۸۴: ۲۷۰).



لذا اگر از این منظر بنگریم وضع اصطلاحات متعدّد از سوی شیخ اکبر تلاشی سودمند جهت عرضه در یافتی عمیق و عرفانی در نظامی مستدل است و این اصطلاحات در زبان او از تجربه‌ای عمیق حکایت می‌کند که تازگی دارد و اگر در زبان جوششی شعر قالب‌ریزی شود، برای آنان که از خارج دایره به این مفاهیم می‌نگرند، چندان قابل درک نیست. سعاد الحکیم در این باره نوشته‌است: «در حقیقت نام‌گذاری و اصطلاح‌پردازی مهم‌ترین نقش را در گزارش مکاشفه ایفا می‌کند. نام‌ها پدیده‌هایی ماندگارترند. در فرآیند نام‌گذاری چیزی خلق می‌شود که در حافظه باقی می‌ماند؛

نشانه‌ای که پس از سپری شدن مکاشفه و شهود نیز هم‌چنان بر مسمّایی معین دلالت می‌کند. روایتی که از یک مکاشفه یا شهود عرضه می‌شود، به تدریج رنگ می‌بازد و تصویر مبهمی از آن در حافظه می‌ماند، اما اسم یا اصطلاح دوام و بقایی زنده و روشن دارد» (سعاد الحکیم، ۱۳۹۱: ۷۱). این نویسنده در کتاب ارزنده خود به نام «ابن عربی؛ مولد لغة جدیده»، کیفیت اصطلاح‌پردازی ابن عربی را تا حدودی آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که این نام‌گذاری‌ها همگی چرخش قلم عارف و پویایی تخیل او نیست، بلکه از مبنا و اساسی شهودی، فکری و بلاغی برخوردار است؛ چنانکه نوشته‌است:

«شهود ابن عربی این حقیقت را به او نمایانده‌است که هیچ ذاتی نیست و هیچ ذاتی وجود مستقل ندارد. نتیجه‌ای که از این اصل اساسی می‌گیرد، این است که هر واژه‌ای که بر ذات دلالت دارد، در نظر او به اسمی برای دلالت بر صفت یا حالت یا مرتبه یا ... تبدیل می‌شود؛ مثلاً شب که در اصل برهه‌ای از زمان است، به گونه‌ای به کار می‌رود که بر صفتی از صفت‌های شب دلالت کند که عبارت است از پوشیدگی، نهفتگی، غیب و ابهام... در اغلب موارد واژه‌ای که ابن عربی آن را دست‌مایه اصطلاح‌سازی خود قرار می‌دهد، در آثار عارفان پیشین هم آمده‌است و محصول شهود ابن عربی نیست، اما شهود ابن عربی آن را از اسمی برای دلالت بر ذات به اسمی برای دلالت بر صفت یا مرتبه یا کارکرد یا نقش یا پیوند و نسبت تبدیل کرده‌است» (همان: ۷۵-۷۷).

برای مثال ابن عربی با توجه به ویژگی شکل‌پذیری و سیالیت و با نگاهی قرآنی به خاصیت حیات‌بخشی، عنصر آب را استعاره قرار داده‌است. اصلی‌ترین ویژگی که سبب می‌گردد محیی الدّین «آب» را استعاره از وجود بدانند، همان صفت حیات آن است. وی در فصّ آیوبی با استدلالی منطقی

نوشته است: «اعلم ان سرّ الحیاة سری فی الماء فهو اصل العناصر و الارکان و لذلك جعل الله من الماء کل شیء حی و ما تمّ شیء الا و هو حی ... فکلّ شیء الماء اصله» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۰). ویژگی پوشاندگی دریا نیز باعث می شود ابن عربی آن را غالباً استعاره از مقام باطن (ذات) بداند که این نکته نیز گواه بر همان مبنای تأویل مسما به برجسته ترین صفت اسم در نزد شیخ است. محیی الدین در فتوحات، «بَرّ» (خشکی) را استعاره از سلوک ظاهری و «بحر» را استعاره از سلوک باطنی دانسته و نوشته است: «كما قال تعالی جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فی ظلمات البرّ و هو السلوک الظاهر بالاعمال البدنیة و البحر و هو السلوک الباطن المعنوی بالاعمال النفسیة» (همو، بی تا: ۱۹۲).

چنان که می بینیم شیخ از آیات قرآن شروع کرده و با تأمل در ویژگی صفات مسماهای قرآنی از آن ها استعاره ساخته است. استعارات دیگری نظیر «بحر لدّتی» و «بحر حقیقت» نیز در کلام شیخ از همین منشأ برخاسته است (ر.ک. همان: ۳۳۰). همچنین ویژگی عظمت و وسعت بحر در این استعاره پردازی ها مورد توجه است؛ چنانکه در استعاره «بحر قلوب قوی» و «بحر علم» نیز دیده می شود (ر.ک. همان: ۳۳۳، ۳۷۹ و ۶۸۷).

محیی الدین در ترجمان الاشواق نیز استعاره شراب را به کار برده و خود در شرح آن با بینشی باطنی نوشته است: «شراب هر دانشی است که شادی به بار می آورد و نفس انسانی را به وجد و شور می اندازد چون دانش کامل حق» (همو، ۱۳۷۸: ۲۰۶؛ نیز ر.ک. همان: ۷۰، ۱۶، ۱۸۱). لذا از این نگاه نیز صفت شورانگیزی شراب، مدّ نظر ابن عربی است و آن را دانشی از حق می داند و در واقع مطابق اسلوب استعاره سازی خود، از ذاتی به صفتی تعبیر می کند که حاکی از بینش وحدت وجودی اوست. شیخ باده را در چند موضع از ترجمان الاشواق مستعار از شادی الهی به کار برده و اینگونه استعاره پردازی نه چرخش قلم و تخیل محض، بلکه همان است که سعاد الحکیم بدان اشاره کرده است: «از نظر ابن عربی، مسما، اسم خاص خود را صرفاً برای خودش حفظ نمی کند و آن را منحصرأً به خود اختصاص نمی دهد، بلکه هر کس که واجد این صفت باشد در این اسم سهیم است و هر کس که از این حقیقت بهره مند باشد در آن مشارکت دارد. مثلاً هر چیز که برای چیز دیگر سکونت و اقامتی فراهم آورد، «خانه» آن است و هر چه غیب و نهفتگی چیز دیگر باشد، «شب» آن محسوب می شود» (سعاد الحکیم، ۱۳۹۱: ۷۶).

لذا تلاش محیی الدین برای بازتاباندن بطن قرآن در زبانی جدید و انطباق آن با مشاهدات خود، مبنا و اصل دارد و کوششی ارزنده برای تبیین زبانی مسائل عالم شهود است، اما زمانی که کار به دست مقلدان کم مایه می افتد، معانی شهودی و تجارب تازه عرفانی جای خود را به بازی با اصطلاحات و بافندگی های لفظی و تخیلی می دهد و این مسئله موجب رکود نه تنها در عرصه عرفان، که در تمام زمینه های فکری و فرهنگی جامعه می گردد.

نویسنده همچنین در قسمتی از کتاب خود با نقد روش تفسیرنویسی عبدالرزاق کاشانی که از اتباع مشهور ابن عربی است، اسلوب کاشانی در تأویل را اسلوب اهل اسلام ندانسته و معتقد است وی با دقت در ساحات کلمه از تجارب صوفیانه شخصی بهره برده و از شریعت‌مداری دور شده است: «تفسیر تأویلات کاشانی، یکی از نمونه‌های زبان رمز یا روش تأویلی در تفسیر قرآن است و تقریباً هیچ نشانی از تفسیر به شیوه اهل شریعت و سنت تفسیری اهل اسلام ندارد و جای عقاید ابن عربی در سطر سطر آن و تأثیر دقت در ساحات کلمه را در نوع تأملات و تجارب صوفیانه مؤلف همه‌جا می‌توان دید» (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

چنانکه پیشتر اشاره کردیم، این‌گونه تأویلات از ویژگی‌های مکتب ابن عربی است و مراد از آن، نه تفسیر ظاهری، که ارائه برداشتی ذوقی از باطن آیات است و این موضوع، تفسیر مذکور را خارج از سنت تفسیری اهل اسلام قرار نمی‌دهد؛ بلکه این اثر دقیقاً زیرمجموعه عرفان اسلامی یا همان نگاه هنری به دین (به تعبیر دکتر شفیع کدکنی) است. نمونه‌های این‌گونه نگاه تأویلی، هنری و ذوقی به الهیات اسلامی را نه در تفسیر عبدالرزاق و پیروان مکتب ابن عربی، که در تفسیر عارفان خراسان و حتی اشعار عطار و مولانا به طور واضح می‌بینیم و هیچ کدام از این آثار را خارج از سنت تفاسیر عرفانی اهل اسلام حساب نمی‌کنیم. در واقع تفسیر کاشانی به همان میزان از شریعت فاصله دارد که تفاسیر مولانا از آیات قرآن در مثنوی.

به طور کلی اسلوب شیخ اکبر و به تبع او شارحان آثارش، بر تأویل‌گرایی وحدت وجودی آثار پیشینیان بنا نهاده شده است؛ زیرا محیی‌الدین اعتقاد دارد عارفان متقدم نیز همان سخنان او را در لایه‌ای سطحی تر بیان می‌کردند و گاه نامنظم از آن حقیقت، سخن می‌گفتند و لذا گرفتار شطح می‌شدند. از آن‌جا که محیی‌الدین همه اقوال و افعال عالم را منتهی و منتسب به وجود حق دانسته، به خود اجازه تأویل باطنی آن‌ها را داده است. شیخ عبدالرزاق در شرح *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری نیز همین طریق را پیموده است. این اثر شیخ عبدالرزاق، مبنی بر مشرب وحدت وجود است و به همین سبب، بعضی شارحان دیگر که بعد از او این کتاب را شرح کرده‌اند، بر کار وی خرده گرفته‌اند.

کاشانی در این اثر، *منازل* خواجه عبدالله را بر مبنای وجود واحد تشریح کرده؛ چنان‌که در معنای درجه سوم «ثقه» نوشته است: «آن است که سالک اولیت و ازلیت حق تعالی را شهود کند؛ یعنی تجلی حق در ازل به صور اعیان و احوال اعیان را شهود کند تا دریابد که همه آن‌چه بر خلاق جاری می‌شود، صور معلومات حق است که حق تعالی بدان در ازل تجلی کرده است» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

این‌گونه تأویل وحدت وجودی از آثار پیشینیان، هرچند مبنای شهودی دارد، اگر به سمت

و سوی بی‌ضابطگی حرکت کند که در ادوار متأخر تاریخی میل کرده‌است، بنیان‌ها را به هم می‌آمیزد. در خصوص مکتب ابن‌عربی و به طور کلی عرفان اسلامی پس از ابن‌عربی باید گفت که در عصر جامی به دست وی و تنی چند از ادیبان این دوره نوعی جمع‌گرایی و متحدسازی شکل گرفت؛ به گونه‌ای که مکتب ابن‌عربی و عرفان خراسان با روشی التقاطی تلفیق شد. معانی عرفان ابن‌عربی در عصر صفوی و قاجار با لایه‌های عمیق فرهنگ مردم ایران پیوند چشمگیری یافت و حتی در توجیه قوانین سیاسی و اجتماعی بدان استناد شد (ر.ک. مقدمه مایل‌هروی بر ابن‌عربی، ۱۳۸۹: ۲۴).

این فرهنگ تلفیقی عرفانی در دوره مشروطه مورد حمله قرار گرفت و البته در بطن ذهن و اندیشه ایرانی باقی ماند؛ تا بدان‌جا که عناصر فرهنگ معاصر ما را نیز بنا نهاد. عناصر تفکرات ابن‌عربی را آمیخته با شاخصه‌های جریان‌های عرفانی دیگر می‌توانیم در گوشه و کنار فرهنگ امروز خودمان ببینیم که با گونه‌ای التقاطی و تلفیقی به هم آمیخته‌است.

در انتها برآنیم تا مطالب دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی را با مباحثی از دکتر سیدحسین نصر در خصوص مکتب ابن‌عربی مقایسه کنیم تا به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مقاله نزدیک شویم. شاید این قیاس، تطبیق نگرش دو تن از برجسته‌ترین محققان عرفان اسلامی است که با رویکردی متفاوت نسبت به مکتب ابن‌عربی و تأثیر آن در فرهنگ ایرانی و اسلامی و حتی جهانی اظهار نظر کرده‌اند. لذا ابتدا به تأیید و تحسین مکتب ابن‌عربی از سوی دکتر سیدحسین نصر و سپس به انتقادات دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی از تأثیرات این مکتب بر فرهنگ ایرانی توجه می‌کنیم و در نهایت به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

دکتر سیدحسین نصر

«امروزه جهان اسلام تا حدّ زیادی نسبت به سنت فکری خویش بی‌توجه است و در عین حال برخی فیلسوفان مسلمان تجدّدطلب در دوران معاصر، فلسفه دوره اخیر را به دلیل ارتباط آن با عرفان مردود می‌دانند ... عرفان نظری تنها علمی است که پاسخ به بسیاری از سؤالات معضل فلسفی را در بر دارد. بدون آن، فلسفه استدلالی از دین جدایی می‌یابد و بالأخره منجر به کفر و الحاد می‌شود. با تضعیف عرفان در غرب به تدریج فلسفه بیشتر جنبه استدلالی به خود گرفت و از دین دور شد تا بالأخره استقلال خود را از وحی و حقایق دینی اعلام کرد و پس از مدتی کوتاه خود را تسلیم علوم تجربی ساخت و در نتیجه یک نوع جدایی بین فکر و معنویت و استدلال و ایمان در غرب به وجود آمد.

آنان که تولّد دکارت را در فرانسه و نه در خراسان یک فاجعه تاریخی می‌دانند و عرفان را در این امر مقصّر می‌خوانند، یقیناً جدایی فلسفه از دین را یک امر مثبت در پیشرفت تاریخ بشر تلقی می‌کنند. لکن وضع فعلی تمدّن جدید که در عین قدرت ظاهری در حال افول و از هم پاشیدن و نیز از بین بردن تمام طبیعت و نظام آن است، شاید باعث شود تا این افراد تا حدی تأمل کنند و به نتایج وخیم این جدایی بنگرند. ریشه عقل استدلالی، عقل کلی است و علمی که از طریق آن عقل به دست می‌آید، ریشه و اصل تمام دانش‌هایی است که از طریق نیروی استدلالی حاصل می‌شود. حکمت عالی و متافیزیک در واقع جز تفسیری فلسفی از حقائق عرفان چیز دیگری نیست.

برعکس در فلسفه اسلامی و مخصوصاً در ایران و از دوران سهروردی و ابن عربی به بعد، فلسفه هر چه بیش‌تر با عرفان امتزاج یافت؛ تا اینکه در عصر جامی و دوران صفویه به بعد به وسیله ملاصدرا نظامی فکری به وجود آمد که در آن عرفان سهمی اساسی داشت. اگر عرفان نظری در تمدّن اسلامی ظهور نمی‌کرد، فلسفه اسلامی که در قرون اولیه بیشتر فلسفه بحثی بود، یقیناً راه اصالت خرد یا ناسیونالیزم را دنبال می‌کرد ...

در حقیقت عرفان محلّ تقاطع نیروی عقلانی و عشق و در عالم صوری، ریاضیات و منطق و شعر است. اینکه بسیاری از بزرگان قرون گذشته در ایران هم در منطق و ریاضیات رساله می‌نگاشتند و هم شعر می‌گفتند، هم از مقولات منطقی سخن به میان می‌آوردند و هم از وجد و سرور، به علت حضور دائمی عرفان در دامن تمدّن اسلامی بوده‌است. بدون این علم اعلی و بیان نظری آن، نه ملاصدرا وجود می‌داشت نه گلشن راز و نه دیوان شاه نعمت‌الله ولی» (نصر، ۱۳۷۱: ۱۲۶-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۸).

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

«فرهنگ ایرانی و عملاً اسلامی به‌ویژه بعد از مغول با تصاعدی هندسی به سوی بیماری مفهوم‌سازی حرکت کرده و با کشف جدول این استعاره‌های تصادفی، همگان سعی در گسترش این کارخانه مفهوم‌سازی داشته‌اند. در ادواری که مغرب‌زمین در کار تأسیس کارخانه‌های عظیم صنایع مادری خود بوده، این مشایخ ما تمام همّت خویش را مصروف گسترش این استعاره‌ها و توسعه کارخانه مفهوم‌سازی کرده‌اند و هنوز متن فرهنگ ما همان است ...

بیماری مفهوم‌سازی جدولی در فرهنگ ما به حدّی است که فلان حاشیه‌نویس گمنام درجه صدم فلان رساله فلان شارح بی‌اعتبار ابن عربی، آن قدر جدول ضرب این مفاهیم را گسترش می‌دهد که اگر مجموعه محصولات ذهن حشیش‌کشیده او را استخراج کنیم، حجم آن چندین برابر حجم

مفاهیم خردورزانه‌ای است که دکارت و هگل و کانت بر روی هم وارد فرهنگ مغرب زمین کرده‌اند. اینان پارادایم‌های تصوّف ابن عربی و شارحان او را مانند موم در دست خود دارند و به هر شکلی که بخواهند می‌گردانند. امتناع در این وادی فراخ که عرصه غیاب منطق است، مفهومی ندارد... .

در آن سوی همه این حرف‌ها به راستی چگونه می‌توان این حقیقت دردناک را به بسیاری از فضایی این مملکت فهماند که بخش عظیمی از فرهنگ گذشته ما و مفاهیم و معقولات مورد بحث عرفا و حتی فلاسفه و متکلمان ما از مقوله همین حرف‌هاست... فرهنگ ما از بستر چنین ذهنیتی برخاسته، اما فرهنگ غرب از منطق ارسطو و ویتگنشتاین مایه گرفته و پایه‌های حسی جهان‌بینی خود را بر استوارترین صخره‌های تجربه بنا نهاده و از سر تفتن و به‌عنوان فعالیت شاعرانه و هنری، مدتی کوتاه در بعضی محافل خود از سرگرمی ساخت‌گرایی هم بهره‌ای برده و اینک نشانه‌های بدرد با آن جهان‌بینی را در تمام نوشته‌های پایان قرن بیستم می‌بینیم، اما فرهنگ ما می‌خواهد خود را تازه به چنان تفتنی سرگرم کند و آن را به‌عنوان حقیقتی لایتغیر و به‌عنوان آخرین کلام در قلمرو معرفت بپذیرد

عرفانی که در مکاتب و محافل ماست، تبار ایرانی را تباه خواهد کرد و کوچک‌ترین جایی برای خرد و اراده و جنبش باقی نخواهد گذاشت. مجموعه بی‌نهایتی است از بازی با الفاظ که عارفانش می‌توانند ناظر قتل عام هزاران جوان و پیر باشند و بعد هم بگویند تجلی ذات احدیت بود در مقام اسم قهار. عرفان شیخ محیی‌الدین بن عربی و اتباع او به روایت شارحان معاصر ما که می‌پندارند هرچه این زبان پیچیده‌تر شود، عرفان عمیق‌تر می‌شود، نمونه‌ای آشکار است که در آن هیچ جایی برای حضور انسان جز در آینه حضرات خمس دیده نمی‌شود، در صورتی که تصوّف خراسان سرشار است از اندیشیدن به انسان» (ر.ک. شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۳۹-۲۴۱ و ۱۰۰).

این اظهار نظرهای متناقض هرچند اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد اما هر دو از حقیقتی حکایت می‌کند. برای فهم بهتر این سخنان و حلّ اندکی از تناقض‌های ایجادشده، نظری به مخاطبان نوشتار این دو محقق کمک‌کننده است. سیدحسین نصر، فیلسوف و عرفان‌پژوه سنت‌گرای ایرانی است که سال‌هاست در آمریکا زندگی می‌کند و برای مخاطب جهانی و محصور در چنگال تکنولوژی پیشرفته غربی می‌نویسد و دکتر شفیع‌ی کدکنی محقق و ادیب صورت‌گرای دنیادیده ایرانی است که در ایران زندگی می‌کند و برای جامعه‌ای محصور در چنگال خیالات و بی‌ضابطگی قلم می‌زند. هر دوی این نویسندگان براساس نیازهای جامعه مورد نظر خویش می‌نویسند و سخن هر کدام از ایشان البته در رنگی ملایم‌تر راهی به دهی دارد، اما برای نتیجه‌گیری بحث چه باید کرد؟

سخن پایانی

از آغاز تاریخ، بشر در جستجوی راه حلی برای رفع شکاف ظاهر و باطن یا صورت و معنا بوده‌است. در تاریخ جامعه ما نیز گرایش مقطعی به یکی از دو طیف صورت و معنا یا جمع میان آن‌ها در شیوه‌های مختلف دیده می‌شود. دربارهٔ جامعهٔ خودمان می‌توان اظهار داشت که اگرچه تلاش جامی و همراهان او در جهت از بین بردن اختلاف مکاتب گذشته و جمع‌سازی تفکرات آنان کار شایسته‌ای بوده و از سرِ ضرورتی صورت پذیرفته‌است، اما این تلفیق‌گرایی با ایجاد انجمادی در دوره‌های بعد، شکاف میان صورت و معنا را در قوم ایرانی به اعتدال نرسانده و بیشتر نوعی کلیت شبیه به قرون وسطی ایجاد کرده‌است. تلفیق میان عقل و شهود نیز در این دوره به علل ضعف‌های اقتصادی و عقب‌ماندگی علمی، موجب نوعی گسیختگی نظام فکری و به هم‌آمیختگی التقاطی شده که نوعی خرافه‌گرایی و حتی جبراندیشی از دل آن تراوش کرده‌است.

تلاش برای رفع تمایز میان وحدت و کثرت و صورت و معنا تبدیل به نوعی آمیختگی قواعد صوری و معنوی شد؛ بدین معنا که نگاه شاعران و عارفان ایرانی از این دوره به بعد، اغلب، نگاهی وحدت‌گرایانه به عالم کثرت بود؛ نگاهی که همهٔ اختلافات قابل توجه در تکثرات را نادیده می‌گرفت و با قواعد عالم وحدت در عالم کثرت پیش می‌رفت. البته در این زمینه نمی‌توان تفکیکی میان عرفان خراسان و عرفان نظری ابن‌عربی و اتباع او قائل شد و یکی را به انسان‌مداری و دیگری را به انسان‌کشی منسوب کرد، زیرا در هر دو سوی این اندیشه‌ها با ملاحظهٔ تفاوت‌هایشان، تشابهات زیادی در نگاه به انسان و جهان وجود دارد. اگر ابن‌عربی از وحدت کفر و ایمان در مقام احدی سخن گفته، مولوی هم به آشتی موسی و فرعون در عالم بی‌رنگی اشاره کرده و این‌گونه سخنان را نمی‌توان بر توصیه به سکون در عالم ظاهر حمل کرد.

از سوی دیگر اگر به جامعهٔ تهی از معنویت امروز در جهان معاصر بنگریم، ضرورت این جمع‌گرایی بجا، میان صورت و معنا و کثرت و وحدت را احساس می‌کنیم. امروز بشریت مدرن از غور کردن افراطی در عالم صورت و یا انزوای معنایوبانه در عالم وحدت رنج می‌برد و ضرورت تلفیق عقل و شهود را به‌شدت احساس می‌کند. تلفیقی بجا که قواعد عالم معنا را در جای خود و قواعد عالم صورت را در موضع خود بنشانند و هیچ کدام را فدای دیگری نسازد. بشر امروز از تکنولوژی صورت‌گرایانهٔ محض یا خردگرایی بی‌شهود صرف، ملول به نظر می‌رسد؛ همانگونه که زمانی از وحدت‌گرایی صرف و انزواجویی راهبانه درمانده شده بود.

نیاز به جمع صورت و معنا و تلفیق وحدت و کثرت، اساسی‌ترین نیاز جهان امروز است، اما نه تلفیقی که به عالم معنا با قواعد عالم صورت بنگرد و بخواهد با فرضیات تجربی و فیزیکیالیستی، ماوراءالطبیعه را اثبات کند و نه تلفیقی که به عالم صورت با قواعد عالم معنا نگاه کند و در پی آن برآید تا همهٔ کثرات عالم را جمع سازد و نسبت به جزئیات دنیایی بی‌تفاوت باشد. بشر امروز به دنبال پیوندی میان صورت و معناست که به اعتدال بینجامد.

منابع و مأخذ

- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزّهرّا.
- (۱۳۷۸)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه و شرح از: رینولد نیکلسون، ترجمه و مقدمه به فارسی از گل‌بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- (۱۳۸۹)، *نقش‌الفصوص*، ترجمه نعمت‌الله ولی، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ سوم، تهران: مولی.
- (بی‌تا)، *الفتوحات‌المکّیّه*، ۴ ج، بیروت: دارصادر.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵ ش)، *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- سعاد الحکیم. (۱۳۹۱ ش)، *ابن عربی و زبان تازه عرفان*، ترجمه مسعود جعفری جزی، تهران: جامی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی)*، چاپ دوم، تهران: سخن.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۹)، *شرح منازل السائرین*، تصحیح علی شیروانی، تهران: الزّهرّا.
- کرین، هانری. (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- مروجی، فرزاد. (۱۳۹۴)، «کیمیای تأسیس؛ گزارشی از زبان شعر در نثر صوفیه»، *فصلنامه نقد کتاب ادبیات*، ش ۲، صص ۱۵۴-۱۴۷.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۱)، «عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف»، *ایران‌نامه*، ش ۴۱، صص ۱۲۸-۱۲۱.
- (۱۳۸۴)، «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آن‌ها در دوران کنونی»، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، س ۱، ش ۱، اسفند، صص ۲۰-۱۱.
- Burckhardt, Titus. (1968) *Islamic Surveys: Four Works by Seyyed Hossein Nasr, Studies in Comparative Religion, Vol. 2, No. 3, summer.*