ISSN:2148-2292

Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2019, 6 (4), ss. 2093-2111

Academic Journal of History and Idea, 2019, 6 (4), pp. 2093-2111

Araştırma Makalesi
Original Article

دراسة نظرية وحدة الوجود في التصوف الإسلامي إلى إبن عربي

Siamak Saadati*

ORCID: 0000-0002-1016-1209

الملخص

يكون وحدة الوجود اكثر شهرة في المصطلحات الفنية الصوفية. هذا الإصطلاح يُتكون من كلمتين: الوحدة و الوجود. كلتاهما كانتا مهماً في التفكر الإسلامي من بدايته. دُخل البحث من الوجود متاخراً عن البحث من الوحدة في التفكر الإسلامى. ولقد لعب دورًا مهمًا، خاصةً في تطور الفلسفة، والتي يُعرف غالبًا باسم الأنطولوجيا. في نظرية وحدة الوجود، إن وجود الحقيقي في العالم هو الله، و الآخرون كلهم مظاهر و ظلال منه. لذا، يكون الكثرة في العالم لكن هولاء الكثرات في المظاهر فقط. لا تكون لهذه النظرية ارتباط مع الشرك. أى وفقاً لهذه النظرية، لايُسمى الإنسان الله. لأنه لا يكون الإنسان اصلاً و الوجود الحقيقي الله فقط. هذا الإنسان مظهر من مظاهر الحق فقط. يُسمى محى الدين ابن عربي مؤسس نظرية وحدة الوجود في اكثر كتب التحليلي و العرفاني. بينما تكون أمثلة عديدة تُطرح هذه النظرية قبل إبن عربي في أقوال العرفا. يتداول هذا الإصطلاح في اقوال العرفا في قرن الرابع و و إبن عربي في القرن السابع الهجري جعله نظرية منهجية. في هذا البحث، فُتشت وحدة الوجود و جذورها و رموزها و مظاهرها في التصوف الإسلامي. ثم سيحلل الأمثلة و الإصطلاحات لوحدة الوجود حتى يُحصل جذوراتها و أيضاً تعين نظر كل العارف و الصوفي بهذا الإصطلاح.

الكلمات الدليلية: التصوف الإسلامي، وحدة الوجود، إبن عربي، جذورات وحدة الوجود

الـ شحن تـ اريـ خ: 20 /10/2019 **الـ قـ بول تـ اريـ خ: 25 /12/2019**

* *Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, University of Tehran، E-posta: s_saadatie@ut.ac.ir*

© ATDD Tüm Hakları Saklıdır

Analyzing the theory of unity of being in Islamic mysticism until the time of Muḥammad ibn `Arabī

Abstract

The most popular term in the Sufi technical terms is unity of being. The term is composed of two words, unity and being, both of which have been important in Islamic thought since the beginning. The discussion of being, almost later than that of unity, entered Islamic thought and played an important role, especially in the evolution of philosophy, which is often defined as ontology. In the theory of unity of existence, God is the only true being in the universe, and others are all manifestations and shades of the Truth. As a result, there is a plurality in the universe, but this is a plurality of effects. This theory has no communication to do with polytheism or dualism, which means that the theory is never called a human being, God. That is, according to the theory, a human being is never called God. Because this man does not exist at all and is only the true existence of God. This man is the only manifestation of God. In most analytic and mystical books, Ibn Arabi has been called the founder of the school of unity of being. However, there are numerous examples that have been put forward by Ibn Arabi in the midst of mysticism. This term was used before Ibn Arabi in the mystics of the fourth century AH, and Ibn Arabi in the seventh century AH has made it a systematic theory. In this study, the unity of being, its roots, allegories and its manifestations in Islamic mysticism is examined. Then the examples and terms of existential unity will be analyzed until the roots of unity of being to be found and each mystic's view of it must be specified.

Keywords: Islamic mysticism, the unity of being, Ibn Arabi, the roots of unity of being

Received Date: 20/10/2019 **Accepted Date: 25/12/2019**

Academic Journal of History and Idea **Vol.6 /Num.4**
Saadati / pp 2093-2111 **Dec. 2019**

Анализ теории единства бытия в исламском мистицизме до эры Мухаммеда Ибн Араби

Резюме

Самым популярным термином в суфизме является термин «единство бытия». Этот термин составлен из двух важных для исламской философии понятий «единство» и «бытие». Спор о бытие вошел в исламскую мысль сразу после понятия «единства» и сыграл важную роль в развитии такого направления философии, как онтология. Согласно теории единства бытия, единственным реальным существом во вселенной является Всевышний, а все остальное это его проявления или тень. В результате, любое кажущееся множество является всего лишь множеством единого. Данная теория ни коем образом не связана с дуализмом или многобожием, в ней человек также никогда не назывался богом. То есть, согласно теории, человек никак не может являться богом, так как человек не является бытием, а является всего лишь проявлением Всевышнего. В аналитической и мистической литературе Ибн Араби нередко упоминается как основатель школы единства бытия. Хотя этот термин уже использовался жившими до Ибн Араби в IV в. н.э. мистиками, в VII в.н.э именно Ибн Араби разработал систематическую теорию. Данная статья исследует понятие единства бытия, его корни, аллегории и проявления в исламском тасаввуфе. А также, дается анализ терминов и примеров экзистенциального единства до их корней и с призмы каждого мистического направления.

Ключевые слова: исламский тасаввуф, единство бытия, Ибн Араби, происхождение единства бытия

Получено: 20/10/2019 **Принято: 25/12/2019**

المقدمة

رغم وجود آثار و جذور «وحدة الوجود» في التيارات الفكرية قبل القرن السابع، الإسلامي و غير الإسلامي، لكن مذهب وحدة الوجود لم يكن مفصلاً بالكامل في فترة ما قبل محيى الدين بن عربي و هو أول صوفي و عارف يصفه و يطوره و قد سعى لتقرير فروعه و استنتاج نتائجه، و نتيجة لذلك فلقد خلق نظامًا صوفيًا جديداً.

هذه وجهة نظر ليس غير مسبوق قبل ابن عربي ببساطة و الشعريّ بين الصوفية و ايضاً في الادب الفارسي بيّن على وجه التقريب نهايةُ «منطق الطير» العطار النيشابوريّ في اشارة الوحدة بين «ثلاثون دجاجة» و «عنقاء»، لكن تقرير «وحدة الوجود» قد يكون في آثار ابن عربي و اتباعه بطريقٍ هذه وجهة نظر فى الأغلب مقرون بإسمه و منسوب بطريقته.[1]

يعتقد أكثر الصوفيين أنه لا وجودَ إلا وجود واحد في الكون، و هو يبدو متكثراً بحيث تقيّد و تعيّن بالقيود الاعتبارية؛ فما يكون فى الكون، فهو. الذي يسمى اللّه و ما يبدو من الكثرة و الغيرة، هي الاعتباريّ و الموهوم؛ و مثل هذه التعددية لا تتعارض مع الوحدة.[2]

وفقًا لصوفيي وحدة الوجوديّ، إنّ الحق هو حقيقة الوجود و الوجود المطلق و المحض النقي، و هو مستبعد من أي تعددية أو مزيج و هو يخلو من أي نوع من الصفة و النعة و الإسم و الرسم و القيادة و النسبة؛ لا الكليّ و لا الجزئيّ؛ لا الخاص و لا العامّ بل هو مطلق من جميع القيود حتى قيد الاطلاق، كما قد قال المثقفون فى «الكليّ الطبيعي» و هو يسري فى جميع الاشياء التي يتصف بالوجود. يظهر أحيانًا في موطن العلم في لباس الأسماء و الأعيان الثابتة، و في بعض الأحيان يظهر في ملابس الأشياء العقلية ومظاهر الأشياء الخارجية و باختصار: لا يوجد مخلوق خالٍ تمامًا من فيضه و ظهوره.[3]

[1] Abd -ul- hossein Zarrinkoob, *Serr-e Ney*, Tehran: Elmi, 1387, 2/737.
[2] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *Tarjoman –ul- ashvagh*, Tehran: Rozaneh, 1378, 14.
[3] Mohsen Jahangiri, *Ibn-e arabi chehre-ye barjasteh-e erfan-e eslami*, Tehran: University of Tehran, 1375, 253.

يقول العلماء الصوفية: لو أن في دار التحقق لا يوجد أكثر من وجود و موجود، لكن نفسه الوجود و الموجود الواحد، يتعدد في ذاته و حقيقته للمراتب و الدرجات المتفاوتة بالشدة و الضعف و الكمال و النقص. ومثل هذه التعددية لا تتعارض مع الوحدة الحقيقية.

تتحقق وحدة الوجود بهذه المعنا «إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد» في شكل مجموع الأضداد. و من كلام الصوفيين و شيوخ الحقيقة: إن الكمال النهائي لأي نعة أن لا تزول بعروض مخالف و لا تفشل بالفتور، بل تنتظم مع مخالفه فى سلك الإلتيام و تقوى بهذه الجمعية. لذلك قد وقع المعاني المتقابلة في آيات القرآن و الروايات السلف، كما «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ و َهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» و أسماء الحسنى كاللطيف و القهار، النافع و الضارّ، القابض و الباسط، الهادي و المضلّ.[4]

يقول أصحاب النور أن الوجود، وجود واحد من الحيث الوجود، و ذلك وجود هو الله. و هو الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ. و هذا معنى الآية «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ و َهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» الأزل و الأبد أوله و آخره، و الأمر و الخلق ظاهره و باطنه. ظاهره لديه مراتب في الظهور و باطنه لديه مراتب في البطون. مراتب عالم الخلق و مراتب عالم الأمر هي مراتب ظهوره و بطونه. قد ذكروا عالم الخلق و عالم الأمر مع الإضافاة و الإعتبارات بالأسماء المختلفة و سمّاهما: الخلق و الأمر و الغيب و الشهادة و المُلك و الملكوت و الدنيا و الآخرة و البسيط و المركّب و المحسوس و المعقول.[5]

إن اكثر الذين تميلون إلى مشرب وحدة الوجود، تعلمون الوجودَ حقيقةً واحدة و يعتقدون أن ظهور الكثرة والتعددية في هذه الحقيقة الواحدة أمر موهوم و إنها مثل الصور والظلال؛ و ما يُتصور غير الحقيقة الواحدة التي تخلو من الكثرة و التعددية، فهو العدم. و هذه المعاني و المباني ممدّ فرضية فناء الصوفية التي حصولها غاية كلّ المجاهدات الصوفيّ و تلك آخر منزل من المنازل الطريقة و السلوك.[6]

يقول الموحدون أن لا يوجد أكثر من وجود واحد و هذا الوجود هو الله تعالى و تقدس و لا وجودَ غير الله فى الوجود و لا يمكن أن يكون. و ايضاً يقولون: مع ذلك، لا يوجد أكثر من واحد، لكن لهذا الوجود الواحد، ظاهرٌ و باطن. يقول الموحدون: باطن هذا الوجود، نور و هذا النور هو الروح و الحقيقة الكون؛ و الكون مليء بهذا النور.

[4] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *Tarjoman –ul- ashvagh*, Tehran: Rozaneh, 1387, 18.
[5] Aziz-ul-din Nasafi, *al- ensan-ul-kamel*, Tehran: Tahoori, 1386, 53.
[6] Abd -ul- hossein Zarrinkoon, *Arzesh-e miras-e soofie*, Tehran: Amir Kabir, 1387, 106.

هذا النور لا غير محدود و لا متناه؛ و ذلك بحر لجيّ و بلا نهاية؛ إن الحياة و العلم و الإرادة و قدرة الأشياء من هذا النور؛ تكون الطبيعة و الخاصية و فعل الأشياء من هذا النور. الرؤية و السمع و الناطقة و الجاذبية و جواز الأشياء من هذا النور، لكن هذا النور واحد و غير متعدد؛ بل هذا النور هو كلّ شيء؛ و رغم ذلك أن الصفاة و الأفعال و أسماء الأشياء من هذا النور، لكن هذا النور واحد غير متكثر؛ و المكونات مظاهر هذا النور، كلهم صمام من هذا النور؛ و صفاة هذا النور قد اضاء من كل هذا الصمام.[7]

في هذا المشرب، ذات اللّه هو كون المطلق؛ أي إنه وجود لا يمكن وصفه بأي نعة و لا يمكن التسمية بإسم و وصف؛ لا يمكن الجدال في ذاته؛ حتى اطلاق نعة «المطلق» به تقييد ذاته بقيد «تكوّن المطلق». لأنّ إن تلقى مفهوم المطلق مفهوم المثبت، ما زال ضرباً من التقييد. ايضاً اطلاق «الوجود» بذاته لالتسمية و هو بريء و مجرد من هذه المفاهيم. لكن لا يوجد خيار من تقييده بالمطلق مِن استعمال لفظ «وجود» لتقريب مفهوم هذا «الوجود» و بيانه بأكثر صراحة.[8]

أفضل مثال علمي لتشريح و توضيح «وحدة الوجود»، قاعدة «النفس في وحدته كل القوى» و مسألة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و لا شيء منها» و امثال هذا الاصول و القواعد العرفان و الفلسفي. أفضل مثاله «النور و مراتبه»؛ لكن العرفا في خلال كتبهم يشبهونها احياناً بِ «القطر و البحر» أو «البحر و الموج و الفقاعة» و احياناً بِ «الماء و السراب»، «الذرة و الشمس»، «الظلّ و الشمس» و امثالها.[9]

1 دراسة جذور وحدة الوجود قبل إبن عربي

1-1 تمثيلات وحدة الوجود

1-1-1 كلّ الكون هو الله

بابا طاهر الهمداني (متوفى 411ه.ق) في اشعاره[10] **قد أشار إلى مسألة وحدة الوجود؛ هو يقول: أينما أنظر (إلى البحر، إلى البرية، إلى الجبل، إلى السهل و إلى كل مكان) أراك فقط.**[11]

يقول احمد الغزالي (متوفى 520ه.ق) في العبارات التالية أن كل شيء هو الله (أي وجود المطلق). هذه العبارات يشير إلى وحدة الوجود بصراحة: «هو الطير و هو الكنام؛ هو الذات و هو الصفات، هو الصدر و

[7] Aziz -ul- din Nasafi, *zobdat –ul- hagayeg*, Tehran: Tahoori, 1381, 73.
[8] Abd –ul- bagi Gulpinarli, *Molana Jalal –ul- din*, Tehran: moassase-ye motaleat va tahgigat-e farhangi, 1363, 252.
[9] Jalal-ul-din Homayi, *molavinameh*, Tehran: Homa, 1385, 1/207.
[10] His poetry is quatrain.
[11] Baba Taher, *divan*, Tehran: sazman –e chap va entesharat-e egbal, 1361, 16.

هو الجناح، هو الفضاء و هو الطيران، هو الصياد و هو الصيد، هو الأول و هو آلآخر، هو السلطان و هو الرعية، هو السيف و هو الغمد، هو الروضة و هو الشجرة، هو الغصن و هو الثمر...[12]»

يعتقد عين القضاة الهمداني (مقتول:525ه.ق): مهما كان فهو الله فقط و لا شيء و لا احد إلا هو: «ما يكون في الوجود إلا وجود واحد فقط و ما غيره إلا غير موجود؛ فإن كان، كونه من الوجود المطلق (من اللّه) لكن لا يكون في نفسه إلا العدم. «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». و عندما شيء لا يوجد وجود له، كيف يمكن أنه يوجِد شيء أخرى؟ فما يكون في الوجود و يُخلق، منسوب إلى قدرة الوجود الأزلي المطلق: جَلَّ الوَاحِدُ الأَحَدُ.[13]»

هو يؤكد مرة أخرى أن وجود الحقيقى، لله و ما يكون غيره معدوم. في رأيه، لا وجود و لا شيء في الوجود إلا الله؛ و ليس في الدارين غير الله. «إعلم أن لا وجودَ إلا وجود الأزلي القديم، و ما يكون غيره، لا بدّ هو معدوم؛ و إن تفرض القديمَ غيره من الأزل إلى الأبد، ما يكون إلا العدم البتة. و إن فكرت بدون القديم، لا يشتمل إلا العدم. الآن في هذا الحال، لا يستحق العدم إلا وجود القديم. فمن يقول: لا وجود إلا القديم، فهو يصدق. «مَا فِي الوُجودِ الّا الله» و «لَيسَ فِي الدّارَينِ غَيرُ الله»؛ هذا الكلام عجيب جداً و لزم الفكر الصافي و إمعان نظر لمعرفته.[14]»

هو في البيانِ التأويلي، يرتبط الآيةَ «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» بمبحث الجوهر و العرض؛ و هكذا يستنتج أن كل الكون و الخلائق غير الله فهو العرض و يتكي وجوده بوجود الجوهر (الله). لكن مراده من الجوهر و العرض يتفاوت من الإصطلاحات الفلسفي؛ الجوهر في بيانه يشير إلى اصل الوجود و العرض يشير إلى كل شيء يقام بالجوهر. «الله وجود ذاته التي جوهر العزة، و النور نعة ذاته التي العرض؛ ألا تسمع أن الجوهر ما يقوم به العرض؟ الجوهر هو اصل الوجود و العرض هو قائم بالجوهر. لا أقول هذا جوهر و عرض العالم المحسوس؛ أقول الجوهر و العرض الحقيقي. إن فهمت! يا حسرتاه! الله هو الموجود فهو الجوهر. كل الجوهر معه العرض، وجود الله هو الجوهر و نوره عرض ذلك الجوهر.[15]»

[12] Ahmad Ghazzali, *Savaaneh*, Tehran: University of Tehran, 1376, 166.
[13] Ein -ul- gozat, *Nameha*, Tehran: Zovvar, 1362, 1/18-19
[14] Ein -ul- gozat, *Nameha*, Tehran: Zovvar, 1362, 1/133.
[15] Ein -ul- gozat, *Tamhidaat*, Tehran: University of Tehran, 1341, 257.

قد أشار السنائي الغزنوي (متوفى 545ه.ق) ايضاً بوحدة الوجود. هو يعلم عالمَ الوحدة عالمَ الصدق و الصفا؛ و يعلم الثنويةَ سبب المشّقة و المحنة. يعتقد السنائي: كل مكروه وقع فى الكثرة و التعددية فقط؛ و الوحدة عالم مليء بالصدق و العدل.[16]

يعلم روزبهان البقلي (متوفى 606ه.ق) وحدةَ الوجود كعروس تجلى مع لباس العشق؛ و ما ينظر لشيء إلا يراه الحق و جلوة من جلوات الحق: «تتجلى عروس الوحدة مع سلب العشق بلباس الكمال و الجلال بعينه بدون العين؛ حتى ينظر إلى كل شيء و لا يراه بل يرى الله و هو كل شيء.[17]»

هو يستفيد من العبارة «كل الكون هو الله» التي يصرح بوحدة الوجود، و يعلم كل الكون اللهَ: «عندما لا معيَ النفس و اللسان و الأذن و العلم. و الله يعطيني علماً من علمه، و لساناً من لطفه و عيناً من نوره، رأيته بنوره و علمت أن كل الكون هو.[18]»

إن عطار النيشابوري (متوفى618ه.ق) في قصيدة التي تنبغي أن سُميت قصيدة وحدة الوجوديّ، بيّن وحدة الوجود مع التمثيلات المتعدد؛ هو إستفاد من عبارة «كل الكون هو الله» و يقول: ما دون الله، فهو سراب و خيال؛ لا معنى للزياده و النقصان في عالم الوحدة.[19]

هو أيضاً في نهاية منظومة «منطق الطير» و في وصف الطيور و «العنقاء» بيّن وحدة الوجود: «ثلاثون دجاجة» التي عبروا بسلامة من عقبات السلوك، في نهاية رأينَ أنفسهن العنقاءَ.[20]

هو أيضا في «أسرار نامه»، يعلم الطالبَ و المطلوب اللهَ و مع هذا الإصلاح يشير إلى مسألة وحدة الوجود.[21]

هو مرة أخرى مع تأكيد وجهة نظر وحدة الوجود، يعلم عالم الوحدةَ بحراً الذي كل مخلوقاته في الظاهر كثيرٌ بل في الأصل و الحقيقة واحد؛ هو يعلم الشراب و الساقى و الكوب و القدح واحد و مع هولاء الإصطلاحات يشير إلى وحدة الوجود و يفسرهم على وجهة نظره.[22]

[16] Sanāʾī, *Hadiqat al Haqiqa Wa Šariʿat Al-Ṭariqa*, Tehran: University of Tehran, 1383, 126.
[17] Ruzbihan Baqli, *resalat –ul- ghods*, Tehran: yalda ghalam, 1381, 49.
[18] Ruzbihan Baqli, *sharh-e shathiyat*, Tehran: tahoori, 1374, 116.
[19] Attar، *Divan*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1384, 818.
[20] Attar, *Manteg-ul-teir*, Tehran: Sokhan, 1384, 424.
[21] Attar, *Asrarnameh*, Tehran: Sokhan, 1392, 56.
[22] Attar, *Divan*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1384, 214& 407.

أوحد الدين الكرماني (متوفى635ه.ق) في الأبيات المتعدد من الرباعياته، بيّن وحدة الوجود. هو يعتقد: ما في الكون هو الله؛ و كل الكون هو الله. هو يقول: إن الطريق إلى الوحدة و إلى الله، إغماضك عن نفسك؛ أى يجب أن لا ترى نفسك. هذا مقام الفناء و التبتل. عندما وصل الطالب السالك بهذا المقام، هو صاحب عينٍ (عين الظاهري و عين الباطني) لا يرى إلا الله. في هذا المقام هو صاحب مرتبة «أهل النظر»؛ أهل النظر هو الذي ما ينظر لشيء يرى الله.[23]

إبن الفارض (ابوحفص شرف‌الدين عمر بن علي بن مرشد بن علي؛ متوفى623ه.ق) في الأبيات المتعدد من التائية الكبرى بيّن وحدة الوجود. هو يعتقد: عندما تتجلي المعشوقة الحقيقية (الله) على العاشق الحقيقي، إن العاشق ما ينظر لشيء إلا يرى الله. بالإضافة إلى ذلك، هو يرى نفسه عينَ المعشوقة و المعشوقَة.

و هـا أنـا أبـدي فـي اتّحـاديَ مَبـدَئي و أنْهـي انتِهـائي فـي تواضُـعِ رِفعتـي
جَلَـتْ فـي تَجَليّهـا الوجـودَ لِنـاظري ففـي كُـلّ مَرْئـيٍ أراهـا برؤيَـةِ
و أشـهِدْت غَيبـي إذ بـدتْ فوجـدتُني هُنَالِـكَ إيّاهـا بجَلـوَةِ خَلْـوتي[24]

أي: (نبه السالك مبدأ اتحاده و أعلمه نهاية رفعته في مراتب التوحيد ليكون على بصيرة في طلبه و سيره و سلوكه)، أي: ها أنا أظهر مبدأ درجات الاتحاد و أخبر عن نهاية مقام الارتفاع. و قوله: «في تواضع رفعتي»، إشارة إلى السفر الثالث من الأسفار الأربعة التي للكاملين، و هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق مقابل السفر الأول فإنه من الخلق إلى الحق، و السفر الثاني في الحق بالحق، و الثالث من الحق إلى الخلق بالحق، و الرابع في الخلق بالحق و هو نهاية مقامات الأقطاب. (و لكون السفر الثالث تنزلا من مقام الجمع إلى مقام التفصيل عبر عنه بالتواضع و أضافه إلى الرفعة لكونه أعلى مقامات السالكين و أرفع درجات الكاملين). أظهرت حضرة المحبوبة الوجود بأسره عليّ عند تجليها لناظري فوجدتها ظاهرة في جميع المظاهر الموجودة في الخارج فرأيتها في كل مرئي بعين البصر و البصيرة (اللام في: «لناظري» متعلق بالتجلي). أشهدتني المحبوبة حقيقة ذاتي التي هي غيبتني إذ تجلت لي فوجدت ذاتي عين ذاتها عند ذلك الإشهاد «بجلوة خلوة»، أي: في خلوة خالية عن تزاحم الأغيار.[25]

[23] Awḥad-al-dīn Kermani, *divan-e robaeyat*, Tehran: soroosh, 1366, 72- 100-136.
[24] Umar ibn al-Fāriḍ, *divan*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1410, 42.
[25] Davood gheysari, *sharh -ul- gheysari ala taeyat –il- kobra*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1425, 55.

نبّه المخاطب قبل بيان مبدأ اتّحاده و منتهاه بكلمة التنبيه ليتهيّأ لفهم مقاله، و قوله: (في تواضع رفعتي) إشارة إلى أن انتهاء التوحيد أن يتواضع الموحد بالنزول من مقام الجمع إلى التفرقة، و من الذات إلى الصفات لتعمير عالم الأسباب و تربية الطلّاب بحيث لا يفقد حقيقة الجمع، و صحبة الذات بل يجمع بين الجمع و التفرقة و الذات و الصفات. أظهرت ذات المحبوبة في حال ظهورها في الوجود المطلق لناظري، فكنت أراها برؤية العيان في كل مرئيّ إذا رأيت مظهر وجودها و مرآة شهوده. هذا المعنى مبنيّ على أن المحبّ محبوب باطنا، محبّ ظاهرا، كما أن المحبوب محبّ باطنا محبوب ظاهرا، فإذا انكشف باطن المحبّ وجب أن يرى عنه عين المحبوب؛ لاختفاء وصف المحبّة في المحبوبية.[26]

يقول إبن الفارض في بيان وحدة الوجود: عندما يوصل العاشق السالك من السكر إلى الصحو، يرى نفسه المعشوقةَ الحقيقية؛ و يرى كلَ اوصافها متجلي فى نفسه. حتى يكون وصفهما و شكلهما و هيئتهما واحداً؛ حينئذ يزهق الكثرة و التفرقة و الثنوية؛ و يحصل مقام الوحدة.

ففي الصّحوِ بعد المَحْوِ لم أكُ غيرَها و ذاتي بذاتي إذ تحَلّتْ تجَلّتِ
فوَصْفيَ إذ لم تُدْعَ باثنَين وصفُها و هيئتُها إذ واحدٌ نحنُ هيئَتي
فإن دُعيَتْ كنتُ المُجيبَ و إن أكُن منادىً أجابَتْ مَن دعاني و لَبّت
و إنْ نَطقَتْكنْتُ المُناجي كذاك إن قَصَصْتُ حديثا إنَّما هي قَصَتّ
و ما زِلْتُ إيَّاها و إياىَ لَم تَزَلْ و لا فَرْقَ بل ذاتِي لذاتي أحَبَّتِ[27]

بسبب هذا الوجد و رفع الغيرية و الإثنينية من بيننا كل وصف كان من خصائص ذاتي المتعيّن المتشخّص نحو الضحك و التردّد و التعجّب و الغضب و الجوع و العطش و المرض و نحو ذلك، صار وصف تلك الحضرة حيث ارتفعت الإثنينية بيننا نحو قولها: «مرضت فلم تعدني، و جعت فلم تطعمني»، و أمثال ذلك مما ورد في الأخبار الصحاح صريحا بيان ذلك، و كذلك كل هيئة أضيفت إلى ذاتها المطلق مما ورد في الكتاب و السنّة.[28]

[26] Abd –ul- razzag alkashani, *kashf –ul- voojooh –il- ghor limaani nazm -il- dorr*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1426, 107.
[27] ‘Umar ibn al-Fāriḍ, *divan*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1410, 42.
[28] Saeid –ul- din farghani, *montahal madarek fi sharh-e taeyat ibn al-Fāriḍ*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1428, 1/360.

بسبب أني فنيت في الحضرة و بقيت بها و اتصفت بالصحو بعد المحو، وجدت ذاتي غير ذات المحبوبة و ارتفعت الغيرية بيننا فقداني عند تجليها لذاتها متزينة بذاتها لا بغيرها. إذا كانت ذاتي عين ذات المحبوبة و لم ندع باثنين فكل وصف أكون موصوفا به هو وصف المحبوبة و كل نعت تنعت به المحبوبة فهو نعتي. فإن دعاها داع في دعائه و أجابه الحق سبحانه أنا كنت المجيب له، و إن ناداني مناد فأجبت نداءه، كانت هي مجيبة لمن دعاني قائلة له لبيك، و إن نطقت المحبوبة كنت ذاك الناطق و المناجي، و كذلك إن قصصت حديثا كانت هي قاصة له لاتحادنا و ارتفاع المغايرة من بيننا، و لذلك رفعت من بيننا تاء المخاطب لاستعمالها بين المتغايرين و في رفع هذه التاء كانت رفعتي عن فرقة الفرق، أي: عن طائفة المحجوبين عن الحق القائلين بالفرق بين العبد و ربه.[29]

في نهاية، إبن الفارض مع بيان: قولي في وادي الوحدة و لا في وادي الإتحاد و الحلول، يؤكد على وجهة النظر وحدة الوجود:

متى حِلّتُ عن قولي أنا هيَ أو أقَلْ و حاشا لمثلي آنها فيَّ حَلّتِ[30]

التزمت جميع هذه النقائص المننية على رجوعي من أعلى مراتب النهايات إلى أنزل منازل البدايات متى تغيّرت و انفصلت عن اعتقاد التوحيد و الاتّحاد، و عن قولي: أنا حضرة ذات المحبوب الحقيقي، أو عين الوجود، أو متى أقل، أي اعتقد أنها حلت فيّ و نزلت في باطن شخصي، و حاشا لمثلي ممن تحقق بحقيقة العلم و الشهود المحقّق أن يعتقد هذا الاعتقاد الباطل.[31]

2-1-1 القطر و الموج مع البحر

عطار النيشابوري قد إستفاد من هذا التمثيل في قصيدته. و يقول: تمثيل وحدة الوجود و رابطه مع الله و الإنسان كرابطة البحر و الموج. إن البحر لم يصنع بالموج؛ لكن الموج يصنع من البحر. كذلك الله و الإنسان. (البحر تمثيل الله و الموج تمثيل الإنسان).[32]

3-1-1 بذرة و المحصول

[29] Davood gheysari, *sharh -ul- gheysari ala taeyat –il- kobra*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1425, 57.
[30] ‘Umar ibn al-Fāriḍ, *divan*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1410, 47.
[31] Saeid –ul- din farghani, *montahal madarek fi sharh-e taeyat ibn al-Fāriḍ*, Beyroot: daar –ul- kotob –il- elmiat, 1428, 1/395.
[32] Attar، *Divan*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1384, 818.

قد أشار نجم الدين كبرى (ابو عبدالله احمد بن عمر بن محمد خيوَقي خوارزمي، مقتول:618ه.ق) مع تمثيل «بذرة و المحصول» إلى مسئلة وحدة الوجود و إتحاد النائب و المنوب. هو يعتقد: الشجر لقد حان إلى حيز الوجود من البذرة و يتفاوت الصورة الظاهريهما فقط؛ كذلك الله و الرسول الأكرم (ص)؛ نفس الرسول أيضاً من الله و يتفاوت الصورة الظاهريهما فقط.[33]

عطار النيشابوري أيضاً في قصيدة وحدة الوجوديّه قد إستفاد من هذا التمثيل. هو يقول: إن الله قد تجلى مرة و كل العالم بسببه منور؛ قد زرع بذرة و نرى كل هذه المحصولات و الثمرات. صار تجلى واحد في روضة العشق من الله، بذرةً التي اصل كل الثمرات.[34]

4-1-1 نور و شعاعه

عطار النيشابوري في قصيدة وحدة الوجوديّه قد إستفاد من هذا التمثيل. هو يقول: مثال وحدة الوجود كالشمس؛ هي تتنور الكونين بتجلى واحد.[35]

***

إبن عربي (متوفى638ه.ق) قد عُرف بصفة مؤسس مذهب وحدة الوجود بصورة كاملها. لأن كل الذين كانوا من قبله، قد أراءوا التوجيهات و الآراء المختلفة حول وحدة الوجود؛ و الذين من بعده، قد تأثروا منه أو نقلوا منه. مذهبه حول وحدة الوجود: كل الكون واحد و هو الله.

هذه الأخبار التي قد إنتخب من «فصوص الحكم» و « الفتوحات المكية»، يصرح عقيدة وحدة الجود لإبن عربي:

*** ليس في الوجود إلا الحق، و أعياننا العدمية على الصراط المستقيم بتبعيته.[36]**

*** فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء و عين نفسه: و الشيء لا يقال فيه يسع نفسه و لا لا يسعها فافهم و اللَّه يقول الحق و هو يهدي السبيل.[37]**

*** أن الوجود كله حقيقة واحدة.[38]**

---

[33] Najm –ul- din kobra, *sharh-e resale-ye marefat*, Tehran, 25.
[34] Attar، *Divan*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1384, 818.
[35] Attar، *Divan*, Tehran: Elmi va Farhangi, 1384, 818.
[36] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1946, 2/218.
[37] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1946, 1/226.

*** إن كان الكل للَّه و باللَّه بل هو اللَّه.[39]**

*** و لو لا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكمُ في الموجودات العينيَّة.[40]**

*** و هو هو ليس غيره.[41]**

*** و ما ثَمَ إلا هو؟[42]**

*** فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جل و علا تسلك و تسافر إذ لا معلوم إلا هو، و هو عين الوجود و السالك و المسافر.[43]**

*** و هو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هي العليَّة لذاتها و ليست إلا هو.[44]**

*** بالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، و الأشياء محدودة و إن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود. فما يُحَدُّ شيء إلا و هو الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات و المبدَعات.[45]**

*** فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها.[46]**

*** و في كل شيء له آية تدل على أنه عينه[47]**

*** سمينا هذه الذات الغنية على الإطلاق بالواحد الأحد لأنه لا موجود إلا هي فهي عين الوجود في نفسها و في مظاهرها و هذه نسبة لا عن أثر إذ لا أثر لها في كون الأعيان الممكنات أعيانا و لا في إمكانها.[48]**

*** ما في الوجود غير اللَّه.[49]**

---

[38] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1946, 2/50.
[39] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1946, 1/73.
[40] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1946, 1/55.
[41] Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat,1/153.
[42] ibn Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat,1/53.
[43] Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1/109.
[44] Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat,1/76.
[45] Muḥammad ibn `Arabī, *fosoos –ul- hikam*, gaherat: daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, 1/111.
[46] Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn `Arabī, *Futuhat al-Makkiyya*, beyroot: dar –lu- saader, 2/459.
[47] Muḥammad ibn `Arabī, *Futuhat al-Makkiyya*, beyroot: dar –lu- saader, 1/272.
[48] Muḥammad ibn `Arabī, *Futuhat al-Makkiyya*, beyroot: dar –lu- saader, 2/57.

دراسة عقايد وحدة الوجودي لإبن عربي

طريقة وحدة الوجود كذلك بُينّ في أقوال ابن عربي و شارحين فصوص الحكم، تعلم الوجودَ حقيقةً واحدة تكون واجباً بذاته؛ كما كل شيء غيره يحتاج إليه و هو قائم في وجوده و لا يحتاج بشيء. لا يلحق كمالٍ بالأشياء إلا بسببه، و كل كمال يكو في نفسه، من نفسه. لا الجوهر و لا العرض، لكن عين ماهية أفراده؛ إن إختلاف في أفراده لا يكون في نفس الوجود بل في ظهور خواصه. هذا الوجود الواحد الذي ظهر في صور الممكنات، لايغاير في الحقيقة مع وجود الحق- هو باطن و مجرد من الأعيان و المظاهر إلا في نسبهم و إعتبارهم كالظهور و التعين و التعدد-. و هذه الأمور اوصاف تُلحق بحقيقة الوجود بسبب تعلقه بالمظاهر و الأعيان. فالموجود هو فقط، و لا وجود و حقيقة إلا و. من هنا يخلق الأشياء و خلقه هذا إنه ليس خارجاً من حقيقته، لأنه ليس شيء خارجاً منه، و هو هو، و كل شيء هو. و من هنا يقول المحققون: الوجود عينُ حقيقة الواجب و غيرُ حقيقة كل ممكن.

إن الوجود من حيث الوجود تتضمن ذات الحق، إن يُعتبر بهذا اللحاظ، فهو وجود المطلق الذي تتضمن حقيقة التي هي مع كل شيء لكن لا يقارنه شيء. لأن ما يكون غير الوجود، فهو العدم، و ما يكون به موجوداً و بدونه عدماً، كيف يكون مقارنه؟ لكن الحق الذي وجود المطلق، من حيث الإطلاق الذاتي، لا حكم له مطلقاً. و لا يُنسب به وصف أو نسبة – مِن وحدة أو اقتضاء الايجاد أو صدور الأثر أو تعلق علمه على نفسه أو غيره- لأن كل هذا يقتضي التعين و التقيد، و الوجود المطلق ينزه من كل هذا الإعتبارات و الإضافات. و لأن الحق هو الوجود المحض و الواحد، الذي وحدته حقيقي و عار من كل نسبة.[50]

حسب رأي إبن العربى، حقيقة الوجود أصل و منشأ جميع الآثار و طارد العدم بالذات و خير المحض و واحد بالوحدة الشخصي و لا السنخي؛ وحدتها ذاتي و لا العددي، بدون شرط من جميع الشروط حتى شرط الإطلاق. مطلق من جميع القيود حتى قيد الإطلاق. كما يكون الوجود واحداً، ايضاً الموجود واحد. (الموجود: أى موجود قائم بالذات الذي واجد حقيقة الوجود من باب «وجدان الشيء نفسه.») حقيقة الوجود و الموجود في معنى المذكور يتضمن الله؛ الذي وجود الصرف و الخالص و الواجب و خير المحض و بدون الشرط و مطلق من كل الشروط و القيود، مبدأ و منشأ كل الآثار. فيكون في دار الكون حقيقة واحدة فقط و وجود واحد و موجود الحقيقي فقط و هو الله تعالى.

[49] Muḥammad ibn `Arabī, *Futuhat al-Makkiyya*, beyroot: dar –lu- saader, 1/57.
[50] Abd -ul- hossein Zarrinkoob, *Serr-e Ney*, Tehran: Elmi, 1387, 2/740.

لذلك هذا صحيح «لا وجود و لا موجود الّا اللّه»، أى لا يكون وجود الصرف و الموجود الحقيقي إلا الحق. في النهاية لهذه حقيقة البحث و لهذا الحق واحد شئونٌ و اطوار و تعينات و ظهورات التي تظهرون في موطن العلم و في ملابس الأشياء و الأعيان الثابتة في مرحلة الذهن في مجال الأذهان في مرتبة الخارج في مظاهر الأعيان و الموجودات الخارجي. نتيجة لذلك، يكثر هذا الظهور و التجلي و التعين و التطور، و يُخلق العالم. فهو الحق و ايضاً الخلق، الظاهر المتحقق و ايضاً المظاهر، الوحدة و ايضاً الكثرة. هو منتهى وجود الحق و ذات الوجود و الوجود الحقيقي. هو ظاهر الواحد و المظاهر الكثيرة؛ وحدته في الذات و الحقيقة الوجود و كثرته في مظاهره. لا تكون هذه الكثرة على رغم فكر بعض الأفراد، محضاً و موهوماً حتى يزيل تمايز بين الحق و الخلق، و بين الظاهر و المظاهر، و بين الله و الكون. و يحدث الحلول و الإتحاد و الكفر و ينتهي إلى تعطيل الشرايع و الأحكام، بل تتحقق هذه الكثرة في وجود العالم و في مرتبته و لم تتدنى ذات الحق بمرتبة الخلق و لا يكون الخلق، عين الحق. كما كان يعترف عدوه لدود إبن تيمية، تمايز بينهم في تصوف إبن لعربي.[51]

قد صرّح إبن عربي في فصوص الحكم مرارا و تكرارا بنظرية وحدة الوجود، و عموما يعلم معنى توحيد الوجودي نفىَ وجود الحقيقي من ماسوى الله و حصرَ حقيقة الوجود بذات الحق. إن الوجود عند إبن عربي حقيقة واحدة أحد وجهه الحق و وجهه الأخرى الخلق. في المثل يقول في الإدريسي: «علي» مِن أسماء الله الحسنى. يسأل: بمن هذا العلو الذي يتضمنه هذا الإسم؟ ي الواقع، لايكون غيره شيء حتى يعلو منه. و ما لأعيان العالم إلا الوجود النسبي و الإعتباري، لذا لا تكون في مرتبة حتى تقاس به. فلايكون علوّه من حيث نسبة و الإضافة، بل هي نفسي و الذاتي، لكن لأنه عين الموجودات من حيث الوجود، و ما يكون من موجود إلا وجوده منه، ما يُسمى الأعيان و المحدثات في ذاتهن موصوفات بعلوه. لأن «كل الكون هو» و «ما يكون غيره». فلا يكون علو الحق نسبياً و إعتبارياً، بل من نفسه و ذاته. لكن لايكون أعيان العالم في ذاتهم إلا عدما، وجودهم حق و على رغم تعددهم الصوري، ما يتعلق بذاتهم عدم. فالوجود الحقيقي واحد، و ما يكون من كثرة ففي الأسماء، و ما تلك إلا النسبة و الإعتبارات العدمية.[52]

بهذه الطريقة، ظاهر قول وحدة الوجود يؤدي إلى رفع بُعد الكثرة و الوحدة و رفع إختلاف المعلول و العلة. كما تتجلى الحقيقة المطلقة في صور الأشياء في مرتبة التفصيل بدون تنزل من مقام وحدته. و في الواقع يعتبر كثرة الأشياء من أطوار و شئون الوحدة. يتضمن ظهور المعلول من العلة، مِن تنزل العلة في مرتبة

[51] Mohsen Jahangiri, *Ibn-e arabi chehre-ye barjasteh-e erfan-e eslami*, Tehran: University of Tehran, 1375, 265.
[52] Abd -ul- hossein Zarrinkoob, *Serr-e Ney*, Tehran: Elmi, 1387, 2/741.

المعلول. و ما يترتب بتقدم و تأخر العلة و المعلول يزول بنفى الإثنيتهم. ظاهر قول وحدة الوجود التي يندرج كل شيء في الوجود، يفضي عالم الصغير و الكبير إلى مرتبة الألوهيت؛ أيضاً يُخرج الروح و الملائكة من غيرية مع العالم الكبير و العالم الصغير.[53]

[53] Zarrinkoob, *Serr-e Ney*, 2/743.

النتيجة

على رغم وجهات النظر الموجودة حول وحدة الوجود، المصادر و قيادة إبن عربي في هذا الأمر، إن لها سابقة طويلة في التصوف الايراني و الإسلامى. منذ قرون قبل إبن عربي، تكلموا بابا طاهر الهمداني و بعده أحمد غزالي من وحدة الوجود. لكن عين القضاة الهمداني يطرح هذه النظرية في البداية مبسوطاً و منظماً. ثم بعده روزبهان بقلي، أوحد الدين الكرماني و في النهاية عطار النيشابوري، قد أشاروا بوحدة الوجود. النقطة العمدة حول هذا الموضوع، إتكاء صوفيين المتقدم على وجهة النظر «كل الكون و الله». هم يعلمون كل الكون جلوة من جلوات الحق و مظهر من مظاهره. لكن إبن عربي أصبحت نظرية وحدة الوجود فكرًا باطنيًا منهجيًا و شكلاً استدلالياً. مع هذا أيضاً وجهة نظره يتفاوت من كل عرفاء المتقدم. يعلم إبن عربي اللهَ «عينَ» الأشياء و لا جلوة من جلواته و بهذا السبب، أهل شريعت و العلوم الظهري قد كفّره مرارا و قد نسبّه إلى الإلحاد.

References

ABD –UL- RAZZAGH ALKASHANI, *kashf –ul- voojooh –il- ghor limaani nazm -il- dorr*, daar –ul- kotob –il- elmiat, Beyroot, 1426.

ATTAR, *Mantegh-ul-Teyr*, Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Sokhan, Tehran, 1384.

_____, *Asrarnameh*. MohammadReza Shafiei Kadkani. Sokhan. Tehran, 1392.

_____, *Divan*. Tagi Tafazzoli. Elmi va Farhangi. Tehran, 1384.

AWHAD-ALDIN KERMANI, *divan*-e robaeyat, soroosh, Tehran, 1366.

BABA TAHER, *divan*, sazman –e chap va entesharat-e egbal, Tehran, 1361.

BAGLI, ROOZBEHAN, *Sharh-e shathiat*, Henry Korbin, tahoori, Tehran, 1374.

_____, *resalat –ul- ghods*, yalda ghalam, Tehran, 1381.

EIN –UL- GOZAT, *Tamhidaat*, Afif Asiraan, University of Tehran, Tehran, 1341.

_____, *Nameha*, Afif Asiraan & Ali –ul- naghi Monzavi, Zovvar, Tehran, 1362.

GHAZZALI, AHMAD, *Savaaneh*, Ahmad Mojaahed, University of Tehran, Tehran, 1376.

GHEYSARI, DAVOOD, *sharh -ul- gheysari ala taeyat –il- kobra*, daar –ul- kotob –il- elmiat, Beyroot, 1425.

GULPINAARLI, ABD –UL- BAAGI, *Molana Jalal –ul- di*n, translator: Tofigh Sobhani, moassase-ye motaleat va tahgigat-e farhangi, Tehran, 1363.

HOMAYI, JALAL –UI- DIN, *Molavinameh*, Homa, Tehran, 1385.

IBN ʿArabī, *Tarjoman –ul- ashvagh*, rozaneh, Tehran, 1378.

_____, *Futuhat al-Makkiyya*, dar –lu- saader, beyroot

_____, *fosoos –ul- hikam*, daar-o ehya -il- kotob -il- arabeyat, gaherat, 1946.

JAHANGIRI, MOHSEN, *Ibn-e arabi chehre-ye barjasteh-e erfan-e eslami*, University of Tehran, Tehran, 1375.

NAJM –UL- DIN KOBRA, *sharh-e resale-ye marefat*, Tehran

NASAFI, AZIZ –UL- DIN, *Al- ensan-ul-kamel*, Tahoori, Tehran, 1350.

_____, *zobdat –ul- hagayeg*, Tahoori, Tehran, 1381.

FARGHANI, SAEID –UL- DIN, *montahal madarek fi sharh-e taeyat ibn al-Fāriḍ*, daar –ul-kotob –il- elmiat, Beyroot, 1428.

SANAEI, *Hadiqat al Haqiqa Wa Šariʿat Al-Ṭariqa*, Mohammad Tagi Modarres Razavi, University of Tehran, Tehran 1383.

'UMAR IBN AL-FARRID, *divan*, daar –ul- kotob –il- elmiat, Beyroot, 1410.

ZARRINKOOB, ABD –UL- HOSSEIN, *Serr-e ney*, Elmi, Tehran, 1390.

Arzesh-e miras-e soofieh, amir kabir, Tehran, 1387.