

---

## **Ibn Arabi's Key Terms and Symbols in the Prose Works of Azizeddin Nasafi**

Mahdi Heidari; Assistant Professor, Yazd University\*

---

### **1. Introduction**

Azizeddin ibn Mohammad Nasafi (700 AH), a student of Saadeddin Hamuyeh, was a famous and great mystic of the seventh century, who has written many prose works in the field of Persian mystical literature. Nasafi was born in Nasaf and stayed in Bukhara for some time and traveled to various parts of Iran. He spent some time in Fars, where he also met followers of Ibn Arabi's school. The presence of Ibn Arabi's followers in Mavaraonnahr, less than a century after the death of Sheikh Akbar, has prompted the rapid promotion of Ibn Arabi's school in Khorasan and its environs. Nasafi's works on Persian prose include *Maghsadol Aghsa*, *Zobdaatol Haghayegh*, *Bayano Tanzil* and *Alensan Alkamel*. Due to the writing of numerous Persian books, the role of Nasafi is more significant than his master Hamuyeh in the promotion of Ibn Arabi's thoughts in Persian literature.

After Ibn Arabi, more mystical material was expressed on the basis of attention to inner meaning and interpretation with the philosophical order. Mystical works emerged out of the range of biography and eloquence. It is natural that many factors contributed to the development of Persian mystic literature. Among the mystics who were exposed to this development and who influenced this transformation itself, is Aziz Ibn Mohammad Nasafi. Therefore, he can be considered as a proponent of Ibn Arabi's thinking in the form of literature in the field of Persian prose.

### **2. Methodology**

This research is fundamentally based on library research and content analysis. After extracting the idioms and symbols of Ibn Arabi's mysticism from his own works and contemporary scholars' research, these elements were studied comparatively in the works of Nasafi in

---

\* Corresponding author. E-mail: m.heidari@yazd.ac.ir.  
DOI: 10.22103/jll.2019.12312.2515

order to show the quality of their reflection in the writings of Nasafi and his utilization in the use of these elements. The discussion of the central terms and symbols of Ibn Arabi's mysticism, based on his works, is presented in another article by the author, and here the direct replication of the contents related to the works of Ibn Arabi are disregarded and only these elements as in the works of Nasafi are presented here.

### **3. Discussion**

Prior to the presence of Ibn Arabi, several other movements appeared within the Iranian literature, which could be categorized into the two conceptualist and formalist schools of thought. Among the various groups that fall under these two school of thoughts are those groups that pay close attention to mysticism.

It was during the sixth and seventh century which a great Islamic and mystical character emerged among the Islamic and the Arab community that changed and influenced Islamic mysticism. Sheikh Muhyadin-Ibn Arabi, with a spiritual and intuitive approach and with the use of tools such as argumentation, reflection, interpretation, terminology processing and metaphor-oriented reform, classified the many different mystical concepts in a theoretical system, according to the concept of pantheism. Ibn Arabi, through inspiration by the principles of common philosophical and mystical atmosphere of his time, and with proper reference to mystical approach, explained his concepts and ideologies in his numerous books, particularly in his books known as the Fous-ol Hekam and Alfotuh-ol Makkiah.

Nasafi familiarized himself with the teachings of the mystical school of Ibn Arabi through Saadeddin Hamuyeh and his Works. Azizeddin is one of the writers who has focused on theoretical mysticism and has also maintained his literary ability. He has maintained his metaphorical and even poetic language and has made logical arguments too. Nasafi identified all the key concepts of Ibn Arabi's theoretical mysticism, such as Vahdate Vojud, Ayane Sabeteh, Haghigate Mohammadieh, Feyze Aghdas, Feyze Moghaddas and Hazarate Khams, with the use of metaphors and literal language.

Pantheism is one of the central concepts of Ibn Arabi's mysticism, and he has repeatedly explained this issue in Fous-ol Hekm and Fotuh-ol

Makkiah. Nasafi focused on the principles of Ibn Arabi's school such as pantheism. In his works, he explicitly suggested this concept; as referring to the accompaniment of the essence of God to all particles of the universe and the emergence of world from various traits, he wrote: "There are no particles of the creatures that God does not inherit it and surround it. Individuals are such a manifestation of the character, and his traits appear to be the same. So whoever has come to believe in everything he has brought" (Nasafi, 1341: 286).

Nasafi has used many terms related to pantheism in his writings and, in addition, he has considered new terms, all of which point to his knowing of Arabi's mysticism and the power of his imagination. Each expression that he came up with would then have a smaller circle of other terms which would introduce further terminologies related to the topic. Ibn Arabi introduced his most important and significant mystical concept, *Vahdat-e Vojoud*, by relying on the two different meanings that each word consisted of, i.e. one term carried the idea of oneness of the Creator, while the other conveyed the multiplicity of the creation. The terms that Nasafi most often used for this purpose, are Ahadiat and Vahediat, Esm and Mosama, Kasrat and Vahdat, Moghayad and Motlagh, Zaher and Baten.

Nasafi often used compound words to present his expressions and ideologies, one segment presenting the oneness of the creator, and the other one carrying the idea of the creation's multiplicity, which in reality were the two sides of the same coin. The metaphors that are used frequently in Nasafi's book include mirror and picture, light and shadow, water and its shapes, wine and cup, seed and tree, point and sphere, desert and mirage, clothing and covert.

Nasafi emphasized the concept of perfect man in the key word of Ibn Arabi. He used metaphors such as the Majune Akbar, Eksire Azam, Jame Jahannama, mirror of two worlds, Grate Opium, Mesre Jame and Balade Azam for the perfect man. In this article, we are going to examine and analyze the fundamental terms and symbols of Ibn Arabi's school in the works of Nasafi. In this research the key elements of Ibn Arabi's mysticism are adapted to the works of Nasafi.

#### **4. Conclusion**

Azizeddin Nasafi promoted Ibn Arabi's thoughts in the form of Persian literary prose. He, with a greater focus on the concept of

perfect man, also used other terms and symbols of the *Vahdat-e Vojoud* in Ibn Arabi's school. He did not take some elements of Ibn Arabi's school, and in most cases, he followed the steps of Ibn Arabi and his predecessors. He created only new metaphors like "letters and pencils". He also introduced many concepts in the form of symbol for the perfect man. Nasafi used compounds such as the *Majune Akbar*, the *Great Exir*, the *Jame Jam*, the *mirror of two worlds*, and the great Opium for the perfect man. Referring also to the comprehensiveness of man and the greatness of his position, he has also used the symbol of a comprehensive city and called man as the Great Country.

Sheikh Azizeddin meditated on Ibn Arabi's school, and focused on the element of Perfect man. Nasafi, like narrators, did not repeatedly explain Fousol Hekam, but tried to abstract the concepts of Ibn Arabi's school in the form of Persian literature, not the poetry, but the literary prose; Something no mystic did not notice it after him independently.

**Keywords:** Nasafi, Ibn Arabi's mystical school, Pantheism, Perfect Man, Symbol.

**References [In Persian]:**

- Aria, Gh. (2008). Azizeddin Nasafi and mystical province. *Nameyeh Elahiat Journal*. 2, 99-115.
- Asadi Garmarudi, M. Azizi, B. (2011). Explaining the Perfect Man in Mystic Thought of Azizeddin Nasafi. *Pajhooheshnamrh Erfan Journal*. 4, 1-14.
- Burckhardt, T. (2014). *Ancient Astronomy in the teachings of Ibn Arabi*. Trnaslated by L. Kebritchi, M. Habiabzadeh. Tehran: Mola Press.
- Chittick, W (2006), *Imagination Worlds, Ibn Arabi and Religious Difference*. Translated by Gh. Kakaei. Tehran: Hermas Press.
- Corbin, H. (2005), *Creative Imagination in Ibn Arabi Mysticism*. Translated by E. Rahmati. Tehran: Jami Press.
- Fooladi, A. (1387). *Language of Mysticism*. Qom: Faragoft Press.
- Hamuyeh, Saadeddin. (1983). *Almesbah Fi Tasavvof*. Edited By N.M. Heravi. Tehran: Mola Press.
- Ibn Arabi, M. (1996). *Rasael of Ibn Arabi*. Edited by N.M Heravi.

Tehran: Mola.

Ibn Arabi. M (2007). *Ensan Kamel*. Edited by M.M Alghorab. Translated by G. Saeedi. Tehran: Jami Press.

Keyvani, M (1999). Aziz Nasafi and his Books. *Ketabe Mahe Adabiat Journal*. 28, 34-37.

Landaulet, H. (1998). Aziz Nasafi and Discuss of nature and existence. Translated by Hasan Lahooti. *Motaleate eslami Journal*. 41-42, 407-418.

Mirbagherifard, S.A.A. (2000). Nasafi and pantheism. *Persian Langauge and Literature of Isfahan University Journal*. 30-31, 125-144.

Nasafi, A. (1962). *Alensan Alkamel*, Edited by M. Mule, Z. Dehshiri. Tehran: Tahoori Press.

Nasafi, A. (1973). *Maghsad Aghsa*. Edited by Hamed Rabbani, Tehran: Ganjineh Press.

Nasafi, A. (2000). *Bayano Tanzil*. Edited by S.A.A Mirbagherifard. Tehran: Anjomane Asar va Mafhakhare Farhangi Press.

Nasafi, A. (2002). *Zobdatol Haghayegh*. Edited by Haghverdi Naseri. Tehran: Tahoori Press.

Nasafi, A. (2007). *Alensan Alkamel*. Edited by M. Mule. Tehran: Tahoori Press.

Nikbakht, Abbas. (2011). *A comparative study of perfect man from Ibn Arabi's and Azizeddin Nesafi's views in Fosusolhekam and Alensan Alkamel*. M.A Thesis. Supervisor: M. Absalan. Advisor: D. Khodayar. Sistan and Baluchestan University.

Osteen, R. (2005). *Summary of Fosusol Hekam*. Translated by H. Moridi. Qom: Taha Book.

Palacios, M. (2006). *Life and School of Ibn Arabi*. Translated by H. Sheikhi, Tehran: Asatir Press.

Poornamdarian, T (1985), *Encryption and encrypted stories*. Tehran: Elmi o Farhangi Press.

Shafee Kadkani, M. (2013). *Poetry language in the prose of Sufis*. Tehran: Sokhan Press.

#### References [In Arabic]:

Ibn Arabi, M (1991). *Fosusol Hekam*. Edited by A. Afifi. Tehran: Azzahra Press.

Ibn Arabi, M. (2002). *Divan*. Edited by A.H. Basej. Beirut: Darol Kotobel Elmiah.

Ibn Arabi, M. (?). *Alfotohatol Makkiah*. 4 V. Beirut: Darsader.

**References [In English]:**

Landau, Rom (1959), *the Philosophy of Ibn Arabi*, First edition, London: Ruskin House.

نشریه نثر پژوهی ادب فارسی  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی  
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۲۲، دوره جدید، شماره ۴۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸

## اصطلاحات و نمادهای کلیدی مکتب ابن عربی در آثار منشور عزیزالدین نسفی ( علمی - پژوهشی ) \*

دکتر مهدی حیدری<sup>۱</sup>

### چکیده

عزیزالدین بن محمد نسفی (ف حدود ۷۰۰ق)، از شاگردان سعدالدین حمویه، عارفی بنام در قرن هفتم هجری است که آثار متعددی در حوزه نثر عرفانی فارسی بر جای گذاشته است. وی از طریق سعدالدین حمویه با تعالیم مکتب عرفانی ابن عربی و سبک استدلالی-رمزی او آشنا شده و در آثارش اغلب مفاهیم کلیدی عرفان نظری ابن عربی از قبیل وحدت وجود، اعیان ثابته، حقیقت محمدیه، فیض اقدس و مقدس و حضرات خمس را با زبان ادبی و با کاربرد نمادها تبیین کرده است. وی هم چنین با تأکید بر مفهوم انسان کامل ترکیباتی نظیر معجون اکبر، اکسیر اعظم، جام جهان نما، آیینۀ دو گیتی و تریاق بزرگ، مصر جامع و بلد اعظم را درباره انسان کامل به کار برده است. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای و بر اساس تحلیل محتوا و استخراج اصطلاحات و نمادهای مرکزی در عرفان ابن عربی و سپس بررسی تطبیقی آنها در آثار عزیزالدین نسفی صورت گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** نسفی، مکتب عرفانی ابن عربی، وحدت وجود، انسان کامل، نماد.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله : ۱۳۹۷/۱۲/۱۰

تاریخ ارسال مقاله : ۱۳۹۷/۰۳/۲۳

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد.

Email: m.heidari@yazd.ac.ir.

DOI: 10.22103/jll.2019.12312.2515

## ۱- مقدمه

## ۱-۱- بیان مسئله

عزیزالدین بن محمد نسفی (ف حدود ۷۰۰ق)، از شاگردان سعدالدین حمویه، در نسف زاده شده و مدتی در بخارا اقامت داشته و به نقاط مختلفی در ایران نیز سفر کرده است. حضور عارفان وحدت وجودی در ماوراءالنهر، کمتر از یک قرن پس از وفات شیخ اکبر، باعث ترویج سریع مبانی مکتب ابن عربی در خراسان و محیط اطراف آن گشته است (ر.ک مقدمه لندلت بر نسفی، ۱۳۷۹: ۷-۸؛ کیوانی، ۱۳۷۸: ۳۴-۳۷).

آثار نسفی به نثر فارسی شامل رساله‌های مقصد الاقصی، زبده الحقائق، کشف الحقایق، بیان التنزیل و مجموعه رسائل مشهور به انسان کامل و نیز رسائلی چاپ نشده است (ر.ک نسفی، ۱۳۷۹ش: ۲۱). به سبب نگارش رسائل فارسی متعدد، نقش نسفی از استادش حمویه در ترویج اندیشه‌های محیی‌الدینی در ادب فارسی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد.

پس از ابن عربی، مطالب عرفانی بیشتر بر محور توجه به باطن و تأویل و با نظم فلسفی بیان شد و آثار عرفانی از محدوده بیان مراحل سیر و سلوک و اقوال مشایخ بیرون آمد. طبیعی است که در ایجاد این تحول در ادب عرفانی فارسی، عوامل زیادی سهیم بودند. از جمله عارفانی که در معرض این تحول پرورش یافت و خود بر این دگرگونی تأثیر گذاشت، عزیز بن محمد نسفی است، از این رو می‌توان نسفی را در زمره مروجان اندیشه محیی‌الدین در قالب ادبی در حوزه نثر فارسی دانست (ر.ک مقدمه لندلت بر نسفی، ۱۳۷۹: ۲۰).

## ۱-۲- پیشینه تحقیق

موضوع مورد نظر بدین شکل هیچ پیشینه مستقلی ندارد، هرچند کتب و مقالاتی درباره تبیین اصطلاحاتی نظیر انسان کامل، وحدت وجود و ... در عرفان نظری نگاشته شده و درباره زندگی و افکار نسفی نیز آثاری جداگانه منتشر شده است.<sup>۱</sup> برخی عناصر مکتب ابن عربی نظیر وحدت وجود، انسان کامل و ولایت نیز به صورت منفرد و مختصر در پایان‌نامه و مقالاتی مورد بررسی قرار گرفته است (ر.ک نیکبخت، ۱۳۹۰ش؛ میرباقری‌فرد، ۱۳۷۹ش: ۱۲۵-۱۴۴؛ لندولت، ۱۳۷۷ش: ۴۰۷-۴۱۸؛ اسدی گرماردوی، عزیزی، ۱۳۹۰ش: ۱-۱۴؛



آریا، ۱۳۸۷ش: ۹۹-۱۱۵). در میان آثاری که به طور کلی به عناصری نظیر وحدت وجود پرداخته‌اند، اشارات به آثار نسفی چندان جلوه‌گر نیست و در آن دسته از مقالات نیز که آرای نسفی به صورت ویژه واکاوی شده، به طور زنجیره‌وار تأثر او از اصطلاحات و نمادهای مکتب ابن عربی قابل ملاحظه نیست.

### ۱-۳ ضرورت و اهمیت تحقیق

عدم جستجوی کلیدواژه‌های خاص مکتب ابن عربی به جز انسان کامل در این پژوهش‌ها و فقدان بررسی همه‌جانبه مفاهیم عرفانی در پوشش‌های بلاغی در آثار مذکور، نگارنده را به نگارش این مقاله ترغیب کرد. این پژوهش از نوع بنیادی بوده و با روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا صورت گرفته است. پس از استخراج اصطلاحات و نمادهای مرکزی عرفان ابن عربی از آثار خود وی و نیز تحقیقات پژوهشگران معاصر، این عناصر در آثار نسفی به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار گرفت تا کیفیت بازتاب آن‌ها در رسائل نسفی و تصرفات وی در کاربرد این عناصر بررسی شود. بحث از اصطلاحات و نمادهای مرکزی عرفان ابن عربی مبتنی بر آثار وی در مقاله دیگری از نگارنده تشریح شده است<sup>۲</sup> و در این جا از تکرار مستقیم مطالب مرتبط با آثار محیی‌الدین صرف نظر می‌کنیم و این عناصر را در آثار نسفی بازمی‌نماییم.

### ۲- بحث

#### ۱-۲ عناصر و اصطلاحات عرفان ابن عربی در آثار نسفی

##### ۲-۱-۱ وحدت وجود

وحدت وجود از مفاهیم مرکزی عرفان ابن عربی است و وی در فصوص الحکم و فتوحات مکیه مکرراً این موضوع را تبیین کرده است (رک ابن عربی، بی‌تا: ۴۵، ۱۵۳، ۲۱۹، ۲۵۵؛ همو، ۱۳۷۰ش: ۸۳، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱). نسفی به اصول مکتب ابن عربی نظیر وحدت وجود اهتمام داشته و در این زمینه میراث‌دار استادش، حمویه است (رک حمویه، ۱۳۶۲ش: ۳۹-۶۵). وی در آثارش گاه به صورت واضح این مفهوم را مطرح کرده؛ چنانکه با اشاره به همراهی ذات خداوند با همه ذرات عالم و ظهور موجودات از صفات متعدّد حق

نوشته است: «هیچ ذره از موجودات نیست که خدای به ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست. افراد موجودات جمله مظاهر صفت وی‌اند و صفات وی از این جمله ظاهر شده‌اند. پس هر کس روی به هر چیز که آورده، روی به وی آورده است» (نسفی، ۱۳۴۱ش: ۲۸۶). عزیزالدین ضمن ابراز اعتقاد صریح به وجود یگانه در کل عالم، آن را صاحب مراتب دیده و با تأکید بر ظهور و بطون حق، نوشته است: «وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد» (همان: ۴۶).

نسفی هم‌چنین نظر طایفه‌ای از عرفا مبنی بر تقسیم وجود به حقیقی و خیالی را مطرح کرده و عالم را تنها نمایشی اعتباری پنداشته و نوشته است: «آن طایفه دیگر، می‌گویند که وجود بر دو قسم است، وجود حقیقی و وجود خیالی. خدای وجود حقیقی دارد و عالم وجود خیالی دارد. خدای هستی است نیست‌نمای و عالم نیستی است هست‌نمای. عالم به یکبار خیالی و نمایشی است و به خاصیت وجود حقیقی که وجود خدای است، این چنین موجود می‌نماید و به حقیقت وجود ندارد الا وجود خیالی و عکسی و ظلّی» (همان: ۴۹).

نسفی وجود حق را در کل عالم جاری دیده و با نفی غیر، ادعای اتحاد اعراض و حلول ماهیات را رد کرده و نوشته است: «اهل وحدت گویند که از تو تا به خدای راه نیست، نه به طریق حلول و نه به طریق عرض و گفته‌اند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس» (همان: ۱۳). وی علاوه بر تبیین مفهوم وحدت وجود از اصطلاحات محیی‌الدینی نیز بهره برده است که در این جا بدان‌ها می‌پردازیم.

## ۲-۱-۱-۱ اصطلاحات وحدت وجودی

نسفی بسیاری از اصطلاحات مربوط به وحدت وجود را در رسائل خویش استعمال کرده و علاوه بر آن‌ها اصطلاحات جدیدی را نیز مورد توجه قرار داده که همه حاکی از غور او در عرفان ابن عربی و قدرت ابتکار وی است.

وی در بیان التنزیل با اشاره به اصطلاح **احدیّت و واحدیّت**، ذات و صفات حق را مطابق مشرب محیی‌الدینی نام‌گذاری کرده و نوشته است: «خدای را یکی دانند از جهت آن که او «احد» است به ذات خود و «واحد» است به صفات خود؛ یعنی یکی است به ذات خود و یگانه است به صفات خود» (همان، ۱۳۷۹ش: ۱۴۵).

شیخ عزیزالدین همه کائنات را اسم و حق را مسما نامیده، اما تطابق **اسم و مسما** را از دو منظر بررسی کرده؛ از منظر نخست، عینیت اسم و مسما را تأیید کرده و از منظر دوم اسم را غیر مسما دانسته و نوشته است: «اسامی دو قسم اند؛ یکی اسم حقیقی و یکی اسم مجازی. آن کس که می گوید که اسم عین مسماست، اسم حقیقی می خواند و شک نیست که اسم حقیقی عین مسماست و آن کس که می گوید که اسم غیر مسماست، اسم مجازی می خواند و شک نیست که اسم مجازی، غیر مسماست» (همان، ۱۳۴۱ش: ۲۸۰-۲۸۱).

بنابراین در نظر نسفی، همه پدیده های عالم از وجه حقیقی با ذات خداوند یگانه هستند و از وجه مجازی با ذات حق مغایرند؛ لذا اسم هم عین مسما و هم غیر مسماست. اما به طور کلی در نگاه وی که به معجاز در برابر حقیقت واقعی نمی نهد، اسم نمایانگر همان مسمای عظیمش است: «اگر به حقیقت نگاه کنی، یک وجود است و یک مسما است:

مشو احوال مسما جز یکی نیست      اگرچه این همه اسماء نهادیم

(همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۱-۲۸۲).

شیخ عزیزالدین به اصطلاح **وحدت و کثرت** هم پرداخته و با اشاره به درجات گوناگون مقام وحدت، به افضلیت وحدت بعد از کثرت قائل شده و نگاشته است: «وحدتی است پیش از کثرت و وحدتی است بعد از کثرت و این وحدت آخرین کار دارد» (همان، ۱۳۴۱ش: ۱۷۹). وی از عارفان خواسته که از مقام وحدت پیش از کثرت به کثرت و از کثرت به وحدت بعد از آن روی آورند: «اگر از عالم کثرت درگذری، به دریای وحدت رسی و در دریای وحدت غوص کنی، عاشق و معشوق و عشق را یکی بینی» (همان: ۲۵۳). بدین گونه نسفی اسفار ثلاثه ای را بنا نهاد که منتهای آن، سیر در وحدت بعد از متکثر دیدن اجزای وجود است.

نسفی به اصطلاح **ظاهر و باطن** هم توجه کرده و وجود را یگانه، اما صاحب لایه های ظاهری و باطنی دانسته است (رک همان: ۲۴۹). او با اشاره به تجلی حق از مقام بطون به مقام ظهور نوشته است: «تجلی کرد و به صفت فعل ملتبس شد و از باطن به ظاهر و از غیب به شهادت و از وحدت به کثرت آمد» (همان: ۲۴۹). در نگاه نسفی مانند همه شاعران و

نویسندگان وحدت وجودی، اصطلاحات صفت و فعل؛ غیب و شهادت؛ وحدت و کثرت و ظاهر و باطن هم‌ردیف قرار گرفته و از معانی وحدت شهودی پیش از آن خارج شده‌اند. عزیزالدین با تأکید بر اصطلاح **مقید و مطلق**، مقام اطلاق را غیر قابل توصیف دانسته و نوشته است: «از هست مطلق کس چون خبر دهد که بی‌نقش باشد، از هست مقید خبر توان دادن و هست مطلق نوری است که اول و آخر ندارد» (همان: ۲۸۹). لذا او هستی مطلق را به سبب بساطت، غیر قابل تعریف پنداشته، لیکن مقیدات را قابل تشریح انگاشته است. علاوه بر این، شیخ عزیزالدین به برخی اصطلاحات وحدت وجودی کم‌کاربردتر توجه کرده؛ مثلاً با تعریف اصطلاح **ذات و وجه** نوشته است: «صورت جامعه هر چیز مخصوص است به ذات آن چیز و صورت متفرقه، مخصوص است به وجه آن چیز» (همان: ۲۷۷). او ذات را مترادف با وحدت محض و وجه را منطبق بر کثرت محض به کار برده و برای توصیف ارتباط میان آن دو به اصطلاح نفس متوسل شده و جایگاه آن را همانند عالم مثال توصیف کرده است. در نگاه وی هر فردی از موجودات سه مرتبه و دو صورت دارد: مرتبه ذات، وجه، نفس و صورت جامعه و متفرقه (رک همان: ۲۵۳).

لذا صفات به ذات، اسماء به وجه و افعال به نفس تعلق دارند. شیخ با ذکر مثالی به خوبی این موضوع را تبیین کرده و نوشته است: «صفات هر چیز مخصوص‌اند به ذات آن چیز و اسامی به وجه و افعال به نفس. درخت گندم ذات و وجه و نفس دارد و صفات و اسامی و افعال دارد و صورت جامعه و متفرقه دارد؛ ذات از عالم اجمال است و وجه از عالم تفصیل» (همان: ۲۷۷). بنابراین وجود همه مظاهر در مرتبه اجمالی (ذات)، مقدم است بر وجود آن‌ها در مرتبه تفصیلی (وجه) و هیچ موجودی یافت نمی‌شود مگر این که وجهی باطنی دارد. اگر از ظاهر موجودات درگذریم، عالم اسماء به پایان می‌رسد و با حقایقی روبه‌رو می‌گردیم که وحدت دارند و تمایزی میان آن‌ها نیست: «این اسامی جمله در مرتبه وجه‌اند، چون به ذات رسی، هیچ از این اسامی نباشد، ذات مجرد باشد» (همان: ۲۵۲).

نسفی مفهوم **تجدد امثال** را هم به خوبی تشریح کرده است. وی کاروان مظاهر را میان عوالم وجود و عدم در رفت آمد دیده و نوشته است: «هر روز چندین کاروان از عدم به وجود آیند و مدتی در این عالم بباشند و چندین کاروان از وجود به عدم روند و مدتی در آن عالم بباشند» (همان: ۱۷۱). لذا از نظر شیخ هیچ امر ثابتی در جهان تعینات وجود

ندارد و صور دائماً در حال گردش‌اند: «احوال عالم به یک حال نمی‌ماند، صورت اوّل هنوز استقامت نیافته که صورت دیگر آید و آن صورت اوّل را محو گرداند» (همان: ۱۷۵). بنابراین اوّلیت و آخریت درباره وجود و عدم، معنی ندارد و چرخشی دائمی میان آن‌ها در جریان است؛ چنانکه شیخ نوشته: «هیچ چیز را از روی هستی، اوّل نیست و از روی نیستی، آخر نیست؛ یعنی چیزها می‌آیند و می‌روند و صورتی که دارند رها کنند و صورت دیگر می‌گیرند» (همان: ۲۶۳). پس عمل خلقت و اعدام، مدام برقرار است و امثال، لحظه به لحظه تجدّد می‌یابند.

## ۲-۱-۲ حضرات خمس

در میان مؤلفه‌های‌های ویژه ابن عربی و اتباع او مفهوم حضرات خمس با زبان‌های مختلف توصیف شده است؛ حضرت ملک یا حس، حضرت خیال یا مثال، حضرت الاهیة یا عقول یا ارواح، حضرت غیب مطلق یا ذات و حضرت جامع یا انسان کامل (برای آگاهی از این مفهوم در آثار ابن عربی ر.ک ابن عربی، ۱۳۷۵ش: ۵۱؛ همو، ۱۴۲۳ق: ۲۲۴). عزیزالدین با اشاره به اسامی حضرت‌ها و قائل شدن به سه حضرت کلی نوشته است: «ملک عبارت از عالم اجسام و ملکوت عبارت از عالم ارواح و جبروت عبارت از ذات و صفات خداست؛ ملک، عالم محسوسات و ملکوت، عالم معقولات و جبروت، آفریدگار ملک و ملکوت است» (نسفی، ۱۳۴۱ش: ۶۲).

بنابراین، شیخ، عالم را به محسوسات و معقولات تقسیم کرده و جبروت را عالم اجمال و جمع عوالم مادون در حضرت ذات خداوندی دانسته و نوشته است: «هر چیز که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بودند، جمله در عالم ملک و ملکوت ظاهر شدند و مفصل گشتند و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمدند و از مرتبه ذات به مرتبه صفات رسیدند» (همان: ۱۵۷). از نگاه نسفی پس از جبروت اجمالی، دو عالم کلی، ملک و ملکوت یا همان خلق و امر است که در عالم امر، ارواح (از روح خاتم انبیا گرفته تا طبع عناصر) پدید آمده و در عالم خلق، عرش و کرسی، آسمان‌های نه گانه و عناصر ایجاد گشته است (رک همان: ۵۷). وی عالم جبروت را عالم بی‌نقشی و بی‌نامی، عالم ملکوت را عالم نام و نشان و ایجاد ترتّب (ایجاد اسامی عقول، نفوس و طبایع و کربوبیان و روحانیان) و عالم ملک را جهان اضداد (پدیدآمدن عناصر اربعه و زمان و تقویم) تلقی کرده است (رک همان: ۱۷۸). نسفی

با استفاده از اصطلاحاتی نظیر قلم، لوح و دوات نوشته است: «اگر جبروت را دوات گویند و ملکوت را قلم و ملک را لوح، راست بود و اگر جبروت را دوات و ملکوت را قلم و ملک را صورت قلم و آلت و دست‌افزار قلم گویند هم راست باشد» (همان: ۲۲۴).

نسفی با تأکید بر ویژگی اجمال، جبروت را به دوات مانند کرده که اصل همه حروف و جوهرها از اوست و با اشاره به تأثیر معقولات بر محسوسات، عالم معقولات را به قلم تشبیه کرده و عالم محسوسات را هم به جهت تأثیرپذیری به لوح یا نقش لوح یا اثر قلم تعبیر نموده است. از نگاه وی، نخستین چیزی که خداوند در عالم ملکوت آفریده، عقل اول یا همان قلم و نخستین چیزی که حق در عالم ملک خلق کرده، فلک اول یا همان عرش است (رک همان: ۲۲۰). در حقیقت، نسفی همانند ابن عربی با تأکید بر ویژگی‌های عناصر، عقل کلی یا همان قطب آگاهی را فعال و غالب و طبیعت کلی یا همان قطب تکوین را منفعل و وابسته تلقی کرده است (رک اوستین، ۱۳۸۴: ۷۷).

عزیزالدین هم‌چنین اظهار داشته که عوالم بالاتر بر عوالم پایین‌تر عاشق هستند، زیرا در آن، جمال خود را می‌بینند و صفات خویش را مشاهده می‌کنند (رک نسفی، ۱۳۴۱: ۲۲۲). نسفی همانند ابن عربی، حضرات عالم کبیر را با حضرات عالم صغیر منطبق کرده و نوشته است: «باطن سالک یک نور است و آن یک نور به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، به اعتباری، نفس و به اعتباری روح و به اعتباری قلب و به اعتباری عقل یا نورالله گفته‌اند و مراد از این جمله، یک جوهر است و آن، حقیقت آدمی است» (همان، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

البته نظیر این تقسیم‌بندی با رمزهایی نوری در آثار غزالی نیز دیده می‌شود، اما تفاوت این دو نظر مبنایی است؛ آثار غزالی متکی به اندیشه وحدت شهودی و آگاهی دانستن نور است، در حالی که در تفکرات پیروان مکتب ابن عربی، نور همان وجود است. (رک غزالی، محمد، ۱۴۱۶ق: ۷۷-۷۸ و مقایسه شود با نسفی، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۶؛ ۲۵۳-۲۵۴). در مکتب ابن عربی، عالم غیب ارواح (عالم ملانکه) و عالم شهادت اجساد (عالم موالید سه-گانه) به ترتیب منطبق‌اند بر روح و بدن و بین این دو عالم، عوالم دیگری قرار دارند که صفات روح و بدن را با هم جمع کرده‌اند و در مجموع به عنوان عالم خیال شناخته می‌شوند (رک چیتیک، ۱۳۸۵: ۴۱). در حقیقت، نفس، میان بدن و روح، نقش همان خیال،

میان ملک و ملکوت را دارد و خودِ نفس مراتب گوناگونی را نظیر نفس نباتی، حیوانی و عقلانی، در بر گرفته است (Landau, 1959: 34).

علاوه بر تشریح حضرات، شیخ از **قوس نزول و صعود** نیز سخن گفته است. از دیدگاه نسفی هر چیز که در عالم جسم پدیدار گشته، ابتدا و پیش از آن در عالم عقل ایجاد شده است و دوباره همه مظاهر عالم شهادت به عقل اول و از آنجا به ذات حق بازخواهد گشت. پس در این سیر نزولی و صعودی، عقل، آغاز و انجام دایره است. شیخ در این باره نوشته: «بدان که اول خدای است، باز عقل، باز نفس، باز طبیعت، نزول تمام شد. چون نزول بر این وجه آمد، عروج در مقابله نزول باشد» (همان: ۷۳). هم‌چنین نسفی با اشاره به تقابل عالم صغیر و کبیر در قوس نزول و عروج نوشته است: «دوات عالم کبیر، مبدأ نزول است و دوات عالم صغیر مبدأ عروج است و از این جهت است که در عالم کبیر، اول، عقل است و آخر، طبیعت و در عالم صغیر، اول، طبیعت است و آخر، عقل» (همان: ۱۹۲-۱۹۳).

لذا نسفی ویژگی‌های ملک و ملکوت و جبروت را به شکل واضح تبیین کرده و هرچند از حضرات پنج‌گانه مستقیماً یاد نکرده، اما این سه عالم را قابل گسترش دانسته و آن را بر عالم صغیر یا همان وجود انسانی منطبق کرده است.

### ۲-۱-۳ فیض اقدس و مقدس

ابن عربی معتقد است که ذات جهت تماشای زیبایی خویش از کنج تنهایی با نفس رحمانی بیرون آمده و از طریق اسماء و صفات، موجودات عینی مشتاق به این اسماء را آفریده و این اسماء برای مظاهر به نوعی ارباب‌الانواع تبدیل شده است (رک کرین، ۱۳۸۴ش: ۲۸۷-۲۹۱). نسفی نیز اعتقاد دارد که نور حق برای مشاهده جمال خود آشکار شده و این مراحل تجلی را طی کرده؛ چنانکه نوشته است: «نور می‌خواست که جمال خود را ببیند و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند. تجلی کرد و به صفت فعل ملتبس شد» (نسفی، ۱۳۴۱ش: ۲۴۹).

بنابراین، در مرحله نخست، حق از کمون ذاتی با تجلی اول یا همان فیض اقدس خارج شده یا به قول نسفی «جمال خود را دیده و صفت و اسامی خود را مشاهده کرده است» (همان: ۱۶۵) و در مرحله دوم با تجلی ثانی یا فیض مقدس، اسماء و عالم جبروت پا به

عرصه تفصیل نهاده است. نسفی در این باره نوشته: «بدان که عالم جبروت، مرآت می-خواست تا در آن مرآت، جمال خود را ببیند و صفات خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد و از آن تجلی، مظاهر موجود گشتند» (همان: ۱۶۲). بدین ترتیب از تجلی ثانی، صور، اشکال و تعینات زیادی پدید آمدند تا جمال الهی را به مرحله ظهور برسانند (رک نسفی، ۱۳۴۱ش: ۱۷). بنابراین مفاهیم تجلیات و فیوضات حق در آثار نسفی عمیقاً تبیین شده، هر چند اصطلاحات آن به کار نرفته است.

## ۲-۱-۴ اعیان ثابت

نسفی در بحث از اعیان ثابت گاه لفظ «حقایق» و بیشتر واژه «اشیا» را ترجیح داده است. وی در این باره ضمن تعریف اصطلاح اعیان ثابت و معرفی مترادفات آن نوشته است: «جبروت نام عالم ماهیات است و ماهیات را بعضی اعیان ثابت و بعضی حقایق ثابت گفته اند و این بیچاره اشیا ثابت می گوید و این اشیا ثابت هر یک آن چنان که هستند، هستند. هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت» (همان، ۱۳۸۶ش: ۱۹۸). عزیزالدین با تشریح وجه تسمیه اعیان، آن‌ها را حقایقی دانسته است که طرح کلی خلقت‌اند و ثابت و ازلی بر جای خواهند ماند. وی در تبیین این موضوع، قائل به اصالت وجود گشته و اعیان را عدم فرض کرده؛ چنانکه نوشته است: «از عالم وجود تا عالم عدم چندین راه نیست. هر دو در هم بافته اند؛ عدم لوح ساده اجمال است و وجود، لوح منقش تفصیل» (همان، ۱۳۴۱ش: ۱۷۱).

وجود دائماً در حال پدیدار ساختن و اظهار خود است؛ البته مظاهر صفات نور وجود همگی یکسان نیستند و بر حسب استعدادهای خود تفاوت دارند. عزیزالدین در این باره نوشته است: «هر چیزی استعداد ظهور چیزی دارد. اگر جمله چیزها یک استعداد داشتند، صفات این نور، تمام ظاهر نشدی» (همان: ۲۵۴). نسفی به تفاوت‌های اعیان ثابت از لحاظ ظرفیت وجودی، توجه کرده و با تأکید بر آن نوشته است: «بدان که استعداد هر چیزی مناسب حال آن چیز باشد. باز این استعداد در حق هر کسی بر تفاوت باشد و ماهیت آدمی، قابلیت دارد و آن عام است» (همان: ۲۱۵). از نگاه نسفی اگرچه استعداد عین ثابت انسانی، عام است، اما در میان کلمات گوناگون بنا بر ظرفیت‌هایشان، تفاوت دارد؛ چنانکه عیسی و آدم به عنوان دو نمونه کلمه کامله، وجوه گوناگونی به خود گرفته اند (همان: ۱۴۶).



### ۲-۱-۵ جبر و اختیار

شیخ عزیزالدین اذعان کرده که عین ثابتۀ هر انسان، نصیب و استعداد خود را از وی می‌طلبد و آدمی در حدود عین ثابتۀ خویش محکوم به جبر می‌گردد: «عین هر انسان، چیزی می‌طلبد که وی را از برای آن چیز آفریده‌اند: کلُّ مُسَرٍّ لِمَا خُلِقَ لَهُ<sup>۳</sup>. به خلاف انسان‌های دیگر که در نطفۀ ایشان، این استعداد ننوشته است» (همان: ۲۱۴).

نسفی از جبر مطلق فاصله گرفته و حدود اختیار آدمی را نیز مشخص کرده و جهت عدم ابطال دعوت انبیا به اختیار آدمی در حوزه افعال قائل شده است. او با رویکردی عمل-گرایانه، اختیار انسان را به سبب سعی و پرهیز پذیرفته و به طریقه‌ای میان جبر و قدر قائل شده و نوشته است: «طریق مستقیم در میان جبر و قدر است. جبر و قدر، دو بال آدمی‌اند و اگر این دو بال نباشند یا یکی از این دو، هرگز به مراد نرسد. آدمی دو چیز دارد: اوّل عقل، دوم عمل. آدمی در بودن عقل مجبور است و در کردن عمل مختار است» (همان: ۲۱۴).

لذا اعتقاد به اعیان ثابتۀ، نسفی را در معرض تفکر جبری قرار داده، اما او با توجه به بدیهیت اختیار در عمل انسانی، حوزه قدر را هم پذیرفته و آن را به افعال محدود کرده است. ابن عربی درباره حقیقت **سرّ القدر** می‌نویسد: «فَحَقِيقَتُهُ (حَقِيقَةُ سَرِّ الْقَدَرِ) تَحَكُّمٌ فِي الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ وَالْوُجُودِ الْمُقَيَّدِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ آتَمُّ مِنْهَا لِغُمُومِ حُكْمِهَا الْمُتَعَدَّى وَغَيْرِ الْمُتَعَدَّى»<sup>۴</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰ش: ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین حقیقت سرّ القدر حکم می‌کند که هر عین ثابتۀ‌ای همان گونه که استعدادش مقتضی و ذاتش پذیراست، ایجاد گردد. پس از نظر نسفی و دیگر پیروان مکتب ابن عربی، سرّ القدر حکمی جاری دارد اما مبتنی بر استعدادهای اعیان است و این نکته نیز چیزی جز تبعیت علم حق از معلوماتش نیست. لذا انسان میان جبر و اختیار در تردّد است.

### ۲-۱-۶ حقیقت محمدیه

نسفی اصطلاح «ابوالارواح» را درباره پیامبر اسلام به کار برده است. وی با نگاهی ادیبانه، روح محمدی را حاصل گداختگی زبده نورانیت حق فرض کرده و همه مظاهر دیگر را از حقیقت محمدی منتج دانسته؛ چنانکه نوشته است: «چون خداوند تعالی خواست که مراتب ارواح را بیافریند، به آن زبده نورانی نظر کرد. آن زبده نورانی بگداخت و از خلاصۀ آن، زبده روح خاتم انبیا بیافرید و از آن، باقی ارواح رسل ...» (همان: ۵۶).

نسفی هم‌چنین با اشاره به تطابق عقل اوّل، قلم و نور محمدی در اوّلیت نوشته است: «عقل اوّل، قلم خدای و رسول الله است و علّت مخلوقات و آدم موجودات است. عقل اوّل از باری تعالی فیض قبول می‌کند و به فرود خود می‌دهد. هر یک از عقول نیز از عقل بالاتر از خود نور می‌گیرند و به فرود خود می‌دهند» (همان: ۷۲). شیخ عزیزالدین، حقیقت محمدی را رساننده فیض وجود به مراتب پایین‌تر پنداشته و افکار وی در این راستا منطبق بر مفهوم حقیقت محمدیه در میان آثار عرفان محیی‌الدینی است.

### ۲-۱-۷ انسان کامل

این تعابیر در قالب واژه‌های دیگری قبل از ابن عربی به کار رفته است، اما به نظر می‌رسد که واضع این اصطلاح شخص ابن عربی است و او در کتب خود از جمله فصوص آن را به کار گرفته است (رک ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ب: ۵۱، ۵۵، ۷۵، ۱۲۱، ۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۶ش: ۱۵۶). در مکتب ابن عربی اسمای الهی، احکام خویش را یا منفرداً در عالم ظاهر می‌سازند و یا در ضمن ترکیبات مختلفی با اسمایی دیگر. انسان، احکام همه اسماء را تقریباً به نحو اجمال نشان می‌دهد. حقیقت انسان کامل، صورت باطن خداست؛ یعنی وجه الهی که متوجه خلقت هر دو عالم کبیر و صغیر است (برای توضیح بیشتر درباره تطابق انسان و عالم در مکتب ابن عربی رک چیتیک، ۱۳۸۵ش: ۵۴-۵۸).

نسفی نیز در آثارش هماهنگ با عرفان ابن عربی به تطابق میان انسان و عالم اشاره کرده و با انتساب ویژگی قدرت به طبیعت و ویژگی علم به انسان نوشته است: «هر فردی از افراد موجودات، مظهر صفت این نور است، اما دو مظهر به غایت قوی افتاده‌اند، یکی انسان کبیر و یکی انسان صغیر. انسان کبیر مظهر قدرت است و انسان صغیر مظهر علم؛ یعنی افلاک و عناصر مظهر قدرت‌اند و انسان کامل، مظهر علم» (نسفی، ۱۳۴۱ش: ۲۵۶). شیخ هم‌چنین با تأکید بر علم نامحدود انسان کامل، اظهار داشته که در عالم، نور و ظلمت به یکدیگر آمیخته است و انسان کامل جداکننده آنهاست: «انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید، از جهت آن که نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید» (همان، ۱۳۸۶ش: ۹۱).

بنابراین، مراد غایی از خلقت، انسان کامل است و چون نقطه شروع انسان از عقل اوّل بوده، دایره وجود با اتصال وی به منبع نور یا همان عقل اوّل پایان می‌یابد: «مراد از این،

انسان کامل است که در نزول از سه سماوات و سه ارض بگذشت، آن گاه بر عرش مستولی شد؛ یعنی از عقل اوّل بیامد و باز به عقل اوّل رسید و دایره تمام کرد» (همان، ۱۳۴۱ش: ۱۹۰). پس نقطه شروع و اتمام وجود، نور انسان کامل است؛ با سیر نزولی آن، جهان پدید آمد و با سیر صعودی‌اش، دایره هستی به کمال خواهد رسید.

## ۲-۲ نمادها و رمزهای عرفان ابن عربی در آثار عزیزالدین نسفی

نماد، یک شیء است که از راه تداعی و تشابه، تجسمی برای غرض‌نهایی گفتار باشد. یک نماد هرگز به صورت یک بار برای همیشه تبیین نمی‌شود، بلکه باید مکرر در مکرر رمزگشایی شود (رک فولادی، ۱۳۸۷ش: ۱۱۷). رمز و نماد تا آنجا که بر معنایی غیر از معنی ظاهری دلالت می‌کند، در ردیف استعاره قرار می‌گیرد و چون علاوه بر معنی مجازی، اراده معنی حقیقی و وضعی آن هم امکان‌پذیر است، یک کنایه است، اما از آنجا که معنی مجازی آن در یک بعد از تجربه‌های ذهنی و عینی انسان محدود نمی‌ماند، از صور خیال جدا می‌شود و از نظر ابهام از استعاره و کنایه درمی‌گذرد (رک پورنامداریان، ۱۳۶۴ش: ۲۵). هم‌چنین نماد بر خلاف تمثیل با احوال نفسانی و لایه‌های عمیق ذهن یعنی ضمیر ناخودآگاه فردی و جمعی ارتباط دارد (رک همان: ۱۸۹-۱۹۱).

نمادپردازی از خصوصیات عمومی زبان عرفان است اما در آثار ابن عربی به نحوه چشم‌گیرتری جلوه‌گر شده است. ابوالعلا عقیفی در این باره می‌گوید: «اگر کاربرد زبان اشارت عموماً از دلایل پیچیدگی زبان صوفیه است، در مورد زبان ابن عربی به طور ویژه چنین است» (مقدمه عقیفی بر ابن عربی، ۱۳۷۰ش: ۱۶). به گفته محمدرضا شفیعی کدکنی نیز «محبی‌الدین نیروی شگفت‌آوری از ابداع در رموز دارد و این نیرو ارتباط کاملی با قدرت وی در کاربرد زبان دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲ش: ۱۵۷؛ برای نمونه‌هایی از این دست نمادپردازی‌ها در مکتب ابن عربی رک پالاسیوس، ۱۳۸۵ش: ۳۳۲؛ بورکهارت، ۱۳۹۳ش: ۳-۶۴؛ کربن، ۱۳۸۴ش: ۱۰۳؛ پورنامداریان، ۱۳۶۴ش: ۱۷۸-۱۸۸). در ادامه به بررسی انواع نمادهای کلیدی مکتب ابن عربی در آثار منشور نسفی می‌پردازیم.

## ۱-۲-۲ نمادهای وحدت وجودی

نسفی در رساله بیان التنزیل به تشریح نماد **آینه و عکس** پرداخته است. وی با اشاره به خاصیت بازتاب‌دهندگی آینه، نوشته: «بدان که آب و آینه خاصیتی دارند که هر جسم که

در مقابل ایشان افتد، صورت آن جسم، در آب و آینه پیدا آید و آن صورت را عکس گویند و آن عکس، عرض آب و آینه است نه عرض جسم مقابل» (نسفی، ۱۳۷۹ش: ۱۷۷-۱۷۸). نسفی، عکس حاصل از بازتاب شیء را عارض بر آینه تلقی کرده، نه عارض بر شیء؛ بدین معنا که موجود حقیقی (شیء)، خداوند است که عرضی بدو منسوب نمی‌شود و عالم (آینه)، بازتاب دهنده وجود حق است و اعراض کثیری بر آن عارض می‌گردند.

وی در رساله مقصد اقصی نیز به تبیین چگونگی ظهور حق در مرآت مظاهر پرداخته و با اذعان به این که انسان، مرآتی عینی برای حق است، نوشته: «خواست تا جمال خود را بیند و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند و جمال در مرآت توان دیدن، مرآتی از خود ساز داد و مرآت دو نوع باشد: یکی آن که عکس جمال خود را در آن بیند و یکی آن که عین خود را در آن بیند: المؤمنُ مرآةُ المؤمنِ؛<sup>۵</sup> ای درویش، چنین مرآتی که عین خود را در آن بیند، ساز داد و آن مرآت، آدم است» (همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۱).

نسفی در این عبارت اعتقاد خود را مبنی بر وحدت وجود عکسی اظهار داشته است؛ بدین معنا که عالم عکس وجود حق است که در مرآت انسان کامل به واضح‌ترین شکل به تصویر کشیده شده است. شیخ هم‌چنین با اشاره دیگری به این نماد، همه موجودات را مرآت نامیده و نوشته است: «بدان که هر فردی از افراد عالم، مرآت خدای‌اند، اما مرآت کامل، انسان کامل است و مرآت کامل آن باشد که جمال صاحب‌جمال، تمام در وی ظاهر شود» (همان، ۱۳۷۹ش: ۱۶۰). عزیزالدین علاوه بر کتاب انسان کامل و بیان التنزیل، در مواضعی از کتاب زبده الحقائق نیز از انسان کامل با نماد آئینه کامل یا گیتی‌نما یا جهان‌نما یاد کرده است (همان، ۱۳۸۱ش: ۷۱، ۹۵).

از مهم‌ترین نمادهای دیگری که نسفی بدان توجه کرده، **نور و سایه** است. شیخ وجود را چون نوری دانسته که همه عالم را پر کرده و با تبیین مفهوم وحدت وجود و اطلاق نور به آن گفته است: «باطن این وجود نور است و نور، جان عالم، نامحدود و نامتناهی است و خود همه این نور است» (همان، ۱۳۴۱ش: ۲۴۹). عزیزالدین هم‌چنین با اشاره به تجلی این نور در آینه‌های اعیان و پدید آمدن عالم ظاهر نوشته است: «و ظاهر این وجود نور است و آئینه نور است و مظهر صفات این نور است» (همان). بنابراین از نظر شیخ اگرچه نور واحد

است اما مظاهر تشکیکی آن فراوان گشته است: «این یک نور صفات بسیار داشت؛ مظاهر هم بسیار می‌بایست. این نور تجلی کرد و به چندین هزار صورت، ظاهر شد» (همان: ۲۵۷). نسفی به رمز قرآنی «مشکات» نیز متوسل شده و با اشاره به تعیینی بودن و در عین حال ضروری بودن مشکاتِ مظاهر نوشته است: «بدان که اسامی و افعال این نور، بی مشکات ظاهر نمی‌شوند و اسامی و افعال مشکات هم بی نور ظاهر نمی‌شوند، هر دو با هم ظاهر می‌شوند و چنین می‌باید که باشد از جهت آن که نور از جهت وقایه مشکات است و مشکات از جهت وقایه نور است» (همان، ۱۳۴۱ش: ۲۸۵). لذا مشکات با این که پیوسته به نور است و موجب ظهور آن گشته، حجابی در مقابل نور نیز به حساب می‌آید، اما وجودش لازم است. مشکاتِ خلق، وجودی اعتباری دارد و نور، قوام عالم است و در کنار هم موجب ایجاد گشته‌اند.

شیخ عزیزالدین هم چنین با تمسک به نماد آب، مفهوم تجدد امثال را تشریح کرده است. نسفی از مخاطبان خویش خواسته تا بر کثرات تکیه نکنند و بر حضرت وحدت لاتعیر عاشق شوند، زیرا امواج نمایشی بیش نیستند و دریای حقیقت هر لحظه بسی از این امواج صادر می‌کند:

«دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست»

(همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۲).

پس امواج چیزی جز دریا نیست و تنها نامی اعتباری بدان اطلاق شده است؛ ذات حق تجلیات گوناگونی دارد و از اعماق این بحر، امواج صور متنوع سر برمی‌آورند: «این ذات دایم در تجلی است. تجلی صفات می‌کند و تجلی صور؛ چنانکه دریا دایم در تموج است» (همان، ۱۳۸۱ش: ۷۷). لذا شیخ با بهره‌گیری از عناصر موج و دریا، خلع و لبس دائمی امثال را به خوبی تشریح کرده است.

از آنجا که شیخ عزیزالدین یک نثرنویس است، به نمادهای بزمی هم چون **ساغر و می** کمتر پرداخته و بیشتر بر عناصر طبیعی در میان رمزهای وحدت وجودی تأکید کرده است، با این همه او از نماد ساغر و می نیز به طور کلی غافل نمانده و در رساله بیان التنزیل به آمیختگی شرابِ صافی وجود با قدح تعیینات اشاره کرده و نوشته است: «سالک به

مجاهدات در صفا به جایی رسد که به غایت، عکس‌پذیر و نورانی گردد و نور و مظهر به مثبت یک چیز گردد؛ هم‌چون قدحی باشد از آبگینه و شفاف بود و در آن قدح، شرابی هست که به غایت، لطیف بود. قدح را از شراب و شراب را از قدح باز نتوان شناخت، از جهت آن که هر دو به مثبت یک چیز باشند و انبیا از سر همین نظر فرموده‌اند: ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا» (همان، ۱۳۷۹ش: ۱۶۰).

نسفی هم‌چنین با اشاره به نماد **دانه و درخت**، هستی را به شجره‌ای پر شاخ و برگ تشبیه کرده و نوشته است: «این درخت را بیخ از خود است و ساق از خود است و شاخ از خود است و میوه از خود است و خورنده از خود است و باغبان از خود است و ملک و ملکوت و جبروت از خود است و همه با خود دارد و این درخت همه است و همه این درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان» (همان، ۱۳۴۱ش: ۲۶۸). عزیزالدین در رساله مقصد اقصی، انسان کامل را میوه درخت وجود پنداشته و اذعان کرده که دانه ذات از برای آن بالید تا میوه‌ای حاصل کند. وی اجزای درخت از جمله میوه را مراتب گوناگون آن دانه تلقی کرده و نوشته است: «بدان که آدمی، میوه درخت موجودات است و زبده و خلاصه درخت، میوه باشد و عاقل داند که در تخم درخت، این جمله مراتب درخت، بالقوه موجود بودند و از قوت به فعل آمدند» (همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۳).

لذا دانه ذات، بالقوه تمامی صور عالم را در خود دارد و ظهور عالم از ذات، تنها به فعلیت رسیدن این قوه است. شیخ جزئیات این نماد را هم واکاوی کرده و با تطبیق ذات و وجه و نفس با اجزای درخت نوشته است: «درخت، سه مرتبه دارد: مرتبه ذات، مرتبه وجه و مرتبه نفس. تخم درخت، ذات درخت است و کمال درخت، وجه درخت است و کمال آن باشد که هر چیز که در تخم درخت بالقوه موجود بودند، آن جمله بالفعل بر درخت موجود شوند و مجموع هر دو مرتبه، نفس درخت است و صفات درخت در مرتبه ذات‌اند و اسامی درخت در مرتبه وجه‌اند و افعال درخت در مرتبه نفس‌اند؛ از جهت آن که صفت، صلاحیت است و اسم، علامت است و فعل، خاصیت است» (همان). نسفی دانه درخت را ذات دانسته که کمالش در ظهور جمیع قوای آن است و می‌دانیم که مطابق فهم پیروان مکتب ابن عربی، کمال وجود در مرتبه نزول به کثرت و ظهور شخص انسانی، صورت

بسته است. بنابراین، وجودِ عامِ مظاهر، موجب کمالِ درختِ هستی گشته و رابط دانه و درخت، همان نفس مثالی است.

عزیزالدین از نماد **نقطه و دایره** نیز بهره برده و با اشاره به قوس نزول و صعود، خلقت را دایره‌ای دانسته که از نقطه ذات آغاز شده و بدان بازخواهد گشت؛ شیخ در رساله زبده الحقایق در این باره نوشته است: «و خودشناس و خدانشناس می‌باید شد و باز از این جا عروج می‌باید کرد و به مقام اول خود می‌باید رسید و چون دایره تمام شد، ترقی ممکن نبود» (همان، ۱۳۸۱ش: ۵۴؛ نیز رک همان: ۷۰). شیخ در همین رساله عقل را نقطه شروع و پایان تجلی دانسته و نوشته است: «چون انسان پیدا آمد و به کمال رسید، به عقل رسید، معلوم شد که اول، عقل بوده است که چون دایره تمام شود، به اول خود رسیده باشد. پس عقل هم مبدأ است و هم معاد» (همان: ۶۲).

نسفی در رساله بیان التنزیل نیز این نماد را به کرات مطرح کرده و با تأکید بر یکسان بودن نقطه آغاز و پایان، مبدأ دایره را به خاص و عام تقسیم کرده و اظهار داشته است: «و هر چیز که به مبدأ خود رسید، اگرچه او را مدتی بقا باشد، اما عاقبت بازگشت به مبدأ عام خواهد بود؛ یعنی کل، دایره است و هر جزوی از اجزای دایره، هم دایره است. پس هر جزوی را مبدأ و معاد خاص باشد و مبدأ و معاد عام بود و مبدأ خاص به مدد مبدأ عام، روی در معاد خود دارد» (همان، ۱۳۷۹ش: ۲۵۰). بنابراین هر جزوی از اجزای دایره وجود به سوی مبدأ عام؛ یعنی همان عقل اول یا ذات حق روی خواهد آورد.

نسفی به نماد **بیابان و سراب** هم اشاره کرده و همه عالم را خیال نامیده و نوشته است: «هیچ ذره از ذرات عالم نیست که خدای با آن نیست از جهت آن که خیال، بی حقیقت نتواند بود؛ بدان که نزدیک حکما هوا هستی است نیست‌نمای و سراب نیستی است هست-نمای. وجود سراب به هواست و ظهور هوا به سراب است. پس معیت خدای را با عالم هم-چنین می‌دان که معیت هوا با سراب است و از این جا گفته‌اند که العالم کُلّه خیال فی خیال»<sup>۶</sup> (همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۱، ۱۴۱).

شیخ در این عبارت، به عناصر هوا و سراب توجه کرده و وجود حق را چون هوا دانسته که از شدت ظهور مختلفی است. او از سوی دیگر، تعینات را هم چون سراب پنداشته که اگرچه وجودی خیالی دارد، موجود فرض می‌گردد. نسفی هم چنین عالم را سراب و

نمایش خواننده و نوشته است: «عالم و عالمیان، جمله سراب است و نمایش است و موجودات به حقیقت، وجود ندارند، اما به خاصیت وجود حقیقی که وجود خدای است تعالی و تقدس؛ این چنین موجود می‌نمایند؛ هم چون موجوداتی که در خواب و آب می‌نمایند:

غیر تو هر چه هست، سراب و نمایش است با آن که هیچ نیست پدیدار آمده»  
(همان: ۲۵۲).

علاوه بر این‌ها، عزیزالدین از نمادهای جدیدی نظیر **حروف کتاب و مداد**، برای تبیین مفهوم وحدت وجود بهره برده است؛ او همه موجودات را مانند حروف کتاب دانسته و حق را چون مدادی که حروف را نقش کرده است: «نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای هم‌چنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با مداد» (همان، ۱۳۴۱ش: ۱۳). بنابراین همان‌گونه که حروف کتاب چیزی جز جوهره مداد نیست، عالم نیز جز تجلی صفات حق چیزی در بر ندارد.

نسفی به وفور از نمادهای وحدت وجودی برای تبیین مفاهیم مورد نظر خویش بهره برده؛ او وجهه همّت خود را غالباً به عناصر طبیعی و ادبی، نظیر آینه، دریا، نور، سراب، شراب و ... معطوف کرده و به رمزهای هندسی و حروفی کمتر پرداخته؛ هرچند در مواردی تحت تأثیر سعدالدین حمویه، به این عناصر نیز توجه کرده است (رک همان، ۱۳۴۱ش: ۵۷).

### ۲-۲-۲ نمادهای مرتبط با انسان کامل

نسفی با بهره‌گیری از نماد **جام جم** درباره انسان کامل، روح انسانی را جامع تمامی کمالات و شرور عالم و آینه حق دانسته و نوشته است: «اگر ذات و صفات خدای را می‌طلبی در خود طلب کن و اگر عقل اول و روح اول می‌طلبی در خود طلب کن و اگر ابلیس و شیطان می‌طلبی در خود طلب کن...»

در جستن جام جم جهان پیمودم      روزی ننشستم و شبی نغنودم

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم      خود جام جهان‌نمای جم من بودم

(همان، ۱۳۵۲ش: ۲۸۲-۲۸۳).



لذا نسفی طهارت نفس انسانی را موجب اتصال عالم صغیر به عالم کبیر تلقی کرده و با استفاده از نمادهایی نظیر **معجون اکبر**، **اکسیر اعظم**، **جام جهان‌نما** و **آئینه دو گیتی** دربارهٔ انسان کامل نوشته است: «هر که نفس خود را به جایی رسانید که مناسبت با نفس فلک الافلاک دارد، آدمی تمام شد و عالم صغیر تمام گشت و معجون اکبر و تریاک بزرگ و اکسیر اعظم و جام جهان‌نمای و آئینه دو گیتی» (همان، ۱۳۵۲ش: ۲۱۷؛ نیز رک همان، ۱۳۴۱ش: ۲۵۰).

نسفی در موضعی دیگر نیز نماد آئینه گیتی‌نما را دربارهٔ دل انسان کامل به کار برده و ویژگی‌هایش را تشریح کرده است؛ چنانکه نوشته: «می‌شنوی که در دریای محیط، آئینه گیتی‌نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود، پیش از آن که به ایشان رسد، عکس آن چیز در آئینه گیتی‌نمای پیدا آید. آن دریا، عالم غیب است و آن آئینه، دل انسان کامل است» (همان، ۱۳۴۱ش: ۳۷-۲۳۸). لذا عزیزالدین دل انسان کامل را به سبب جهان‌نمایی با آئینه اسکندر مقایسه کرده است. او هم‌چنین با اشاره به جامعیت انسان و عظمت مقام او، ترکیب **مصر جامع** را پدید آورده و انسان را **بلد اعظم** نامیده است؛ چنانکه نوشته: «بلد از آن جهت می‌گویند که انسان کامل، مصر جامع است و به تمامی اوصاف حمیده، آراسته است» (همان: ۱۹۰).

نسفی در زمینه اشاره به عظمت انسان، تمام خلاقیت خویش را به کار گرفته و از رمزهای مختلف جهت تبیین جامعیت انسان کامل بهره برده است؛ وی راجع به این یگانه عالم نوشته است: «انسان کامل را اسامی بسیار است به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند. انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آئینه گیتی‌نما و **تریاق بزرگ** و **اکسیر اعظم** گویند و **عیسی** گویند که مرده زنده کند و **خضر** گویند که آب حیات خورده است و **سلیمان** گویند که زبان مرغان می‌داند» (همان: ۴-۵).

بنابراین شیخ همهٔ این اصطلاحات را به انسان کامل نسبت داده؛ انسانی که ویژگی‌های مجموع پیامبران را در خود دارد و در هر زمان هست، اما بیش از یک شخص نیست: «انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد. از جهت آن که تمامت موجودات هم-

چون یک شخص است و انسان کامل **دل** آن شخص است و موجودات بی دل نتوانند بود» (همان: ۵). نسفی به شناساندن مقام شامخ انسان اهتمام زیادی داشته و سعی کرده است با اصطلاحات و نمادهای گوناگون، درجات اولیا را مشخص کند. وی در نهایت از انسان کاملی به نام قطب یا دل عالم یاد کرده که اکمل موجودات است.

### ۳- نتیجه گیری

عزیزالدین نسفی به ترویج افکار ابن عربی در قالب نثر ادبی فارسی روی آورد. نسفی با تمرکز بیشتر بر مفهوم انسان کامل، از دیگر اصطلاحات و نمادهای وحدت وجودی رایج در مکتب ابن عربی نیز بهره برد اما در حیطه شکلی و محتوایی تصرف چندانی در مکتب ابن عربی نکرد و در اغلب موارد منطبق بر گامهای محیی‌الدین و اتباع پیشینش قدم برداشت و تنها رمزهای جدیدی مثل «حروف کتاب و مداد» خلق کرد. وی درباره انسان کامل نیز مفاهیم فراوانی را در قالب استدلال و نماد عرضه کرد. نسفی ترکیباتی نظیر معجون اکبر، اکسیر اعظم، جام جهان‌نما، آیینۀ دو گیتی و تریاق بزرگ را درباره انسان کامل به کار برد. وی هم‌چنین با اشاره به جامعیت انسان و عظمت مقام او، رمز مصر جامع را پدید آورد و انسان را بلد اعظم نامید.

شیخ عزیزالدین با تعمق در مکتب ابن عربی، مقلد صرف باقی نماند و با تمرکز وجهه همت خود بر موضوع انسان کامل، این عنصر را از عناصر دیگر مکتب شیخ اکبر پروارتر کرد. نسفی هم‌چون شرح نویسان به توضیح مکرر فصوص الحکم روی نیاورد، بلکه سعی کرد تا مفاهیم مکتب ابن عربی را در قالب ادبیات فارسی، آن هم نه شعر بلکه نثر ادبی فرو ریزد؛ کاری که هیچ عارفی پس از او مستقلاً بدان توجه نکرد.

### یادداشت‌ها

۱. برای مثال ر. کاکایی، قاسم (۱۳۹۱ش)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس؛ خدادادی، محمد (۱۳۹۷)، انسان کامل در عرفان نظری، تهران: اطلاعات، فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۹)، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران از عزیزالدین نسفی تا صدرالدین شیرازی، تهران: نی؛ کیوانی، مجدالدین (۱۳۷۸ش)، عزیز نسفی و آثار او، کتاب ماه

- ادبیات، ش ۲۸: ۳۴-۳۷؛ افشار کرمانی، عزیزالله (۱۳۸۹)، فهم فلسفی بهشت و دوزخ از نگاه عزیز نسفی، مجله پژوهش دینی، ش ۲۱: ۱۲۷-۱۴۶.
۲. پذیرفته شده و آماده انتشار در مجله پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)، دانشگاه اصفهان.
۳. هرکس برای آنچه که بر او آسان گشته، آفریده شده است.
۴. پس حقیقت آن (حقیقت سز قدر) بر وجود مطلق و مقید حکم کند و به سبب گستردگی حکم با واسطه و بی واسطه آن، امکان ندارد که چیزی کامل تر، قوی تر و بزرگ تر از آن وجود داشته باشد.
۵. مؤمن آئینه مؤمن است
۶. عالم، همگی خیال در خیال است.

### فهرست منابع

#### الف) کتابها

۱. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰ش). **فصوص الحکم**. با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهرا.
۲. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۵ش). **رسائل ابن عربی (ده رساله فارسی شده)**. به کوشش نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۳. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶ش). **انسان کامل**. به گردآوری محمود محمودالغراب. ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی.
۴. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م). **دیوان ابن عربی**. شرحه احمد حسن بسج. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). **الفتوحات المکیه**، ج ۴. بیروت: دارصادر.
۶. اوستین، رالف. (۱۳۸۴ش). **چکیده فصوص الحکم**. ترجمه حسین مریدی. چاپ اول. قم: کتاب طه.
۷. بورکهارت، تیتوس. (۱۳۹۳ش). **نجوم کهن در آموزه‌های ابن عربی**. ترجمه لیلا کبریتچی، مهدی حبیبزاده. چاپ اول. تهران: مولی.
۸. پالاسیوس، میگوئل آسین. (۱۳۸۵ش). **زندگی و مکتب ابن عربی**. ترجمه حمیدرضا شیخی. چاپ اول. تهران: اساطیر.

۹. پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴ش). **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۰. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۵ش). **عواالم خیال؛ ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان**. ترجمه قاسم کاکایی. تهران: هرمس.
۱۱. حمویه، سعدالدین. (۱۳۶۲ش). **المصباح فی التصوف**. تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ دوم. تهران: مولی.
۱۲. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲ش). **زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک-شناسی نگاه عرفانی)**. چاپ دوم. تهران: سخن.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م)، **مجموعه رسائل الامام الغزالی**، بیروت: دارالفکر.
۱۴. فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷ش). **زبان عرفان**. چاپ اول. قم: فراگفت.
۱۵. کربن، هانری. (۱۳۸۴ش). **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**. ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
۱۶. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۴۱ش). **مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل**. به کوشش ماریژان موله و ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.
۱۷. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۵۲ش). **مقصد اقصی**. به کوشش حامد ربّانی. تهران: گنجینه.
۱۸. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۷۹). **بیان التنزیل**. به کوشش سیدعلی اصغر میرباقری فرد و با مقدمه هرمان لندلت و ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱ش). **زبدۀ الحقایق**. به تصحیح حق‌وردی ناصری. چاپ دوم. تهران: طهوری.
۲۰. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۶ش). **مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل**. به کوشش ماریژان موله. تهران: طهوری.

### ب) مقاله‌ها

۱. آریا، غلامعلی. (۱۳۸۷ش). «عزیزالدین نسفی و ولایت عرفانی»، *مجله نامه الهیات*، ش ۲، صص ۹۹-۱۱۵.

۲. اسدی گرمارودی، محمد؛ عزیزی، بابک. (۱۳۹۰ش). «تیین مراتب انسان کامل در اندیشه عرفانی عزیزالدین نسفی»، مجله پژوهشنامه عرفان، ش ۴، بهار و تابستان، صص ۱-۱۴.
۳. کیوانی، مجدالدین. (۱۳۷۸). «عزیز نسفی و آثار او»، کتاب ماه ادبیات، ش ۲۸: ۳۴-۳۷.
۴. لندولت، هرمان. (۱۳۷۷ش). «عزیز نسفی و بحث ماهیت و وجود»، ترجمه حسن لاهوتی، مجله مطالعات اسلامی، ش ۴۱ و ۴۲، صص ۴۰۷-۴۱۸.
۵. میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۷۹ش). «نسفی و وحدت وجود»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، ش ۳۰ و ۳۱، پاییز و زمستان، صص ۱۲۵-۱۴۴.

### ج) پایان نامه

۱. نیکبخت، عباس. (۱۳۹۰ش). «بررسی تطبیقی انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و عزیزالدین نسفی در دو کتاب فصوص الحکم و الانسان الکامل». پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی مجبعلی آبسالان و مشاوره دادخدا خدایار. دانشگاه سیستان و بلوچستان.

### د) منابع انگلیسی

1. Landau, Rom (1959), the Philosophy of Ibn Arabi, First edition, London: Ruskin House.