



From Symbolism to Metaphysics: Birds in Ibn Arabi's Thought

Rezvani Moghaddam. Elham¹ -Khayyatian. Ghodratollah²

1: Postdoctoral Researcher in Islamic Mysticism and Sufism, Semnan University; Lecturer, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran.

2: Professor of Islamic Mysticism and Sufism, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author): khayyatian@semnan.ac.ir

Abstract: The symbols employed by Ibn Arabi serve as valuable repositories of truths and knowledge, which he utilizes in both complex and hidden forms, as well as in clear and comprehensible ways. This study explores the symbolism of birds in Ibn Arabi's thought and its connection to his mystical metaphysics. The imagery of birds and flight has long symbolized the ascent of the human spirit to a transcendent reality. Ibn Arabi considers the tree as a symbol of perfect human (*insan-e-kamel*) with its branches and leaves representing birds such as dove, eagle, anqa (mythical bird in arabic mythology), and raven. Accordingly, dove symbolizes the Sacred Book, Quran (*loh-e-mahfūz/kitab-e-mobin*); eagle represents the original and supreme pen (*ghalame-aval/ghalam-e-owlā*); anqa is recognized as a symbol of dust (*habā*) and hyle; and raven is identified as a symbol of the Universal Body. These symbols reflect the manifestations of human spirit and the quest for absolute truth. In Ibn Arabi's metaphysics, they acquire a deeper meaning as various manifestations of existence. Ultimately, this symbolism points to a cosmic union that signifies the interconnectedness of different elements of the universe and the profound bond among beings. This research, conducted through a descriptive-analytical method, reveals that the symbols of birds in Ibn Arabi's works not only express profound mystical concepts but also assist us in achieving a better understanding of the truth of existence and the spiritual relationships within the cosmos, leading to a deeper comprehension of Ibn Arabi's metaphysics.

Keywords: Ibn Arabi, birds, symbolism, metaphysics, absolute truth.

- E. Rezvani Moghaddam; Gh. Khayyatian (2025). "From Symbolism to Metaphysics: Birds in Ibn Arabi's Thought". Semnan University: *Journal of Linguistic and Rhetorical Studies*. 16(41), 29-60.

Doi: [10.22075/jlrs.2025.36322.2575](https://doi.org/10.22075/jlrs.2025.36322.2575)

سال شانزدهم - شماره ۴۱ - پاییز ۱۴۰۴

صفحات ۶۰-۲۹ (مقاله پژوهشی)

تاریخ: وصول ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ بازنگری ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ پذیرش ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

از نمادپردازی تا متافیزیک پرندگان در اندیشه ابن عربی^۱

الهام رضوانی مقدم^۱ / قدرت الله خیاطیان^۲

۱: پژوهشگر پسا دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان، مدرس دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان، سمنان، ایران.

khayatian@semnan.ac.ir

۲: استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول)

چکیده: نمادهایی که ابن عربی از آنان بهره می‌برد، به مثابه گنجینه‌های باارزشی از حقایق و معارف اند که وی، آن‌ها را به شکل پیچیده و پنهان یا آشکار و قابل فهم به کار برده است. پژوهش حاضر، به نمادپردازی پرندگان در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با متافیزیک عرفانی وی می‌پردازد. تصویر پرندگان و پرواز از دیرباز، نماد عروج روح انسان به امری متعالی بوده است. ابن عربی، درخت را نماد «انسان کامل» دانسته و شاخ و برگ‌های آن را پرندگانی چون ورقاء، عقاب، عنقا و غراب معرفی کرده است. ورقاء، «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» است؛ عقاب، نمایانگر «قلم اول» و «قلم اعلی»؛ عنقا، به عنوان نماد «هباء» و «هیولی» و غراب، نمادی از «جسم کلی» شناخته می‌شود. این نمادها، به تجلیات روح انسانی و جستجوی حقیقت مطلق می‌پردازند و در متافیزیک ابن عربی، به عنوان تجلیات مختلف وجود، معنای عمیق تری می‌یابند و در نهایت در این نمادپردازی، نکاح کیهانی به اتحاد عناصر مختلف جهان و پیوند عمیق میان موجودات اشاره دارد. این پژوهش، که به روش توصیفی - تحلیلی، انجام گرفته است، بیان می‌کند که نمادهای پرندگان در آثار ابن عربی، نه تنها نمایانگر مفاهیم والای عرفانی اند، بلکه به ما کمک می‌کنند تا به درک بهتری از حقیقت وجود و روابط معنوی در عالم هستی دست یابیم و به شناختی عمیق از متافیزیک ابن عربی نائل شویم.

کلیدواژه: ابن عربی، پرندگان، نمادپردازی، متافیزیک، حقیقت مطلق.

- رضوانی مقدم، الهام؛ خیاطیان، قدرت الله (۱۴۰۴). «از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی». دانشگاه سمنان: مطالعات زبانی و بلاغی. ۱۶ (۴۱). ۶۰-۲۹.

Doi: [10.22075/jlrs.2025.36322.2575](https://doi.org/10.22075/jlrs.2025.36322.2575)

۱. مقدمه

در جهان‌بینی عرفانی، هستی و جهان به‌عنوان سامانه‌ای نمادین از ادراک‌هایی مطرح شده است که کارکرد نشانه‌شناسانه دارد؛ زیرا کلمات جهان، نمادهایی است برای بسط زیبایی و جمال الهی. آموزه‌های عرفانی، ما را متوجه نشانه‌ها و مصداق متافیزیکی آن‌ها می‌کند (حجتی‌زاده، ۱۴۰۲: ۳۴۴). «رمز، عبارت از معنی باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهری که غیر از اهل آن بدان دست نیابند» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴). رمز یا نماد، عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی ورای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد (همان). نماد، یکی از نشانه‌ها و صورت‌های بیان است که انسان به کمک آن، درونمایه ناشناخته، مبهم یا غیرقابل‌بیان ذهن و روان خود را بیان می‌کند و زیباترین صورت بیانی است که گذشت زمان نه تنها نتوانسته، آن را کهنه و مرده کند، بلکه زیبایی‌های آن را نیز آشکارتر و پویایی آن را نیز بیشتر کرده است (علیزاده؛ رمضان، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

اصل در نماد، در کنار هم قراردادن نماد با شیء نمادین است. نمادین ساختن موضوع، به نسبت توازی موجود بین وضع درونی مورد نظر و چیز خاصی که برای نمادینه کردن آن وضع گرفته می‌شود، محقق می‌گردد. امتزاج وضعیت مورد نظر با ذات، نقطه طبیعی در آغاز نمادینه کردن است. در مرحله بعد، حرکت از درون رو به بیرون دارد؛ یعنی وجدان باطنی به سوی چیزی که در عالم خارج قابل‌حس است، حرکت می‌کند. ابن عربی (م: ۶۳۸ ه.ق.) در آثارش، در برابر انبوهی از نمادها قرار دارد و برای آن‌ها در عالم باطن، در پی یافتن چیزهایی مناسب نمادینه کردن است. وی، نمادهای خود را به انواع مبانی باطنی که موجب خلق نمادهای مذکور شده‌اند، برمی‌گرداند. او، واردات روحانی خود را به ابر باران‌زا تشبیه می‌کند و در تبیین موضوع، تنها کاری که می‌کند، این است که مخاطب را از ابر باران‌زا که آن را به‌عنوان نماد به کار برده، متوجه حالتی باطنی می‌کند که منبع این نماد بوده است؛ یعنی

همان واردات روحی. وی برای تطبیق نمادهایی که ساخته، باتفاسیر صوفیانه، به توضیح و تأویل می‌پردازد (ذکی، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۰).

نمادهای مورد استفاده ابن عربی، گنجینه‌های باارزشی از حقایق و معارف‌اند که او به صورت شخصی آن‌ها را تجربه کرده است. این نمادها، گاهی به صورت پنهان و پیچیده و گاهی به شکل آشکار و قابل درک به کار می‌روند. وی با بهره بردن از رمزها و نمادها، بی‌آنکه در ظاهر بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار کند یا در پی رابطه‌ای میان حقایق پنهان الفاظ باشد، به استفاده از رمز اکتفا نمی‌کند و گاهی فراتر می‌گذارد (حلمی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۳). نمادپردازی در آثار ابن عربی، ابزاری است برای بیان مفاهیم پیچیده و انتقال پیام‌های عمیق روحانی. یکی از موضوعات پرمحتوا و دارای مضمون در منظومه فکری ابن عربی، نمادپردازی پرندگان است.

تصویر پرندگان، به عنوان نمادی جهانی از روح انسانی که به سوی واقعیتهای بالاتر پرواز می‌کند، از زمان‌های دور مطرح بوده است. این نماد از خدایان بالدار در خاورمیانه باستان آغاز می‌شود و به فرشتگان بالدار^۱ در کتاب مقدس و روح‌های بالدار در «فدروس»^۲ افلاطون می‌رسد. شاعران به قدرت بال‌ها در بلند کردن روح انسان به آسمان اشاره کرده‌اند (Ernst, 2003: 35). مقایسه روح‌های انسانی با پرندگان در فرهنگ‌های مختلف در سراسر جهان رایج است. این تشبیه در ادیان ابتدایی نیز دیده می‌شود و هنوز هم ادامه دارد (Schimmel, 1986: 317). در دنیای اسلامی، تصویر پرنده تحت تأثیر فرهنگ آنان، مانند امپراتوری عثمانی و هند، بسیار رایج و مطلوب است (Ibid, 1993: 7).

استفاده از پرندگان به عنوان نمادها در آثار عرفانی، زندگی‌نامه‌های مقدس و غیره، بیشتر رایج است (Braginsky 1993; Irmawati, 2019: 696)؛ اما در مطالعات مختلف، مشخص شده است پرندگانی که به عنوان نماد استفاده می‌شوند، تنها یک معنا

1. the angels of Bible.
2. phaedrus.

ندارند. یکی از راه‌های درک معانی این نمادها، مطالعه آثار محققان است. «رساله الطیر»ها و «منطق الطیر»ها، به عنوان آثار فلسفی و عرفانی، به بررسی نمادپردازی پرندگان و سیر سلوک روحانی می‌پردازند. در این متون، هر پرنده، نمایانگر مرحله یا ویژگی خاصی در مسیر رشد معنوی و نزدیکی به حقیقت است.^۱ رساله الطیرها، درواقع، از نظر موضوع، مرحله بعد از آگاهی روح را نشان می‌دهند؛ مرحله‌ای که روح، شرایط و وضع خویش را در اسارت و غربت دریافته و به موانع بازگشت از وطن خویش، واقف گشته است. مسیر این سفر، از خاک به سوی افلاک است. در این سفر، نفوسی که به این سفر دست زده‌اند، در رمز پرنده ممثل شده‌اند که از دام تعلقات مادی رسته، به سوی مقصد در پروازند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴۰۸).

در کلیله و دمنه (باب الحمامة المطوقة)، تلاش جمعی کبوتران برای نجات از دام، به عنوان نمادی از گرفتاری جان انسانی در دام تن تعبیر شده است. امام محمد غزالی (م: ۵۰۵ ه.ق) سفر روحانی عارف را به صورت داستان مرغی جستجوگر در جستجوی عنقا روایت کرده است. تشبیه روح به مرغ در قرن پنجم و ششم - که رساله الطیرها نیز متعلق به همین دو قرن‌اند - به ویژه در آثار احمد غزالی (م: ۵۲۰ ه.ق.) و روزبهان بقلی (م: ۶۰۶ ه.ق.)، مشاهده می‌شود. ابن سینا (م: ۴۲۸ ه.ق.) در قصیده عینیه، روح انسانی را به شکل «کبوتر» نمایش داده و سهروردی (م: ۵۸۷ ه.ق.)، نیز در شعری، نفس ناطقه را به استعاره «عصفور» و تن را «قفس» معرفی کرده است.^۲ ابن سینا، معراج روح را از عالم خاک به افلاک با رمز پرواز مرغ بیان کرده است.^۳ داستان مرغان (سیمرغ) در

۱. جهت آگاهی بیشتر رجوع شود به «سیری در رساله الطیرها و منطق الطیرهای فیلسوفان و عارفان» (خیاطیان، ۱۳۷۹).

۲. قُلْ لِلصَّاحِبِ رَأُونِي مَيِّتًا فَبَكُونِي إِذْ رَأُونِي حَزَنًا
لَا تَنْظُنُونِي بِأَنِّي مَيِّتٌ كَيْسَ ذَا الْمَيِّتِ وَاللَّهُ وَاللَّهُ أَنَا
أَنَا عَصْفُورٌ وَهَذَا قَفْصِي طَرْتُ مِنْهُ فَتَخَلَّى رَهْنًا
۳ - «هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ / وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمْنَعٍ».

منطق الطیر عطار نیز نمادپردازی عرفانی مشابهی را ارائه می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۵-۱۳).

آثار ابن عربی نیز، مملو از نمادپردازی و به‌ویژه نماد پرندگان و درختان است. ابن عربی، در برخی از آثار خود، انسان را به‌عنوان درخت روحانی تلقی می‌کند که نشان‌دهنده پیوند عمیق بین وجود انسانی و جهان طبیعت است. وی معتقد است انسان درختی از درختان است که خداوند آن را آفریده است. ریشه این درخت، ثابت و فروعش در آسمان و نماد حقیقت مطلق است. شاخه‌های آن، پرندگان همچون مطوّقة الوراق، غراب، عنقاء و عقاب است که ارتباط عمیق انسان با حقیقت مطلق را نشان می‌دهد: «ثم كشف لي عن شجرة البستان الكلية الموصوفة بالمثلثة فنظرت الى شجرة اصلها، ثابت و فرعها في - السماء و ثمرها بيد آلات الاستواء، و بين اغصانها الغراب و الغريبة العنقاء، و في ذرى افنائها العقاب و المطوقة الوراق، فسلمت على الشجرة فحييت احسن مني و قالت: اسمع ايها السالك المالك، انا الشجرة الكلية» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). درخت کیهانی به «درخت انسانی» نیز شناخته می‌شود؛ زیرا نماد انسان است که به‌طور گسترده تجلی یافته است. انسان کامل، به‌عنوان الگویی است که در افرادی چون حضرت محمد (ص) تجسم می‌یابد و تمام نام‌ها و صفات الهی را به‌صورت ترکیبی در خویش انعکاس می‌دهد و شاخه‌های آن را به مثابه پرندگان در نظر گرفته است که هر کدام نماد عرفانی خاصی دارند. این پژوهش، در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه ابن عربی با بهره‌گیری از نمادپردازی پرندگان، واقعیت‌های ملموس را به عرصه‌های متافیزیکی منتقل می‌سازد و این نمادها چه نقشی در تبیین مفاهیم روحانی و کشف حقیقت مطلق ایفا می‌کنند؟

۲. پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های مربوط به حوزه ادبیات عرفانی و عرفان اسلامی، همواره توجه به نمادها و معانی باطنی آن‌ها، در آثار عارفان، اهمیت ویژه‌ای دارد. با این حال، برخی از محققان، به بررسی نمادهای پرندگان در ادبیات عرفانی و آثار برخی عارفان، همچون

از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی ————— ۳۵

ابن سینا (م: ۴۲۸ ه.ق.)، سنایی (م: ۵۴۵ ه.ق.)، سهروردی (م: ۵۸۷ ه.ق.)، روزبهان بقلی (م: ۶۰۶ ه.ق.)، عطار (م: ۶۱۸ ه.ق.)، نجم‌الدین رازی (م: ۶۵۴ ه.ق.)، مولانا (م: ۶۷۲ ه.ق.) و... پرداخته‌اند؛ اما با بررسی‌های انجام‌شده، تا کنون در زبان فارسی، پژوهش مستقلی که به‌طور خاص به نمادپردازی پرندگان در اندیشه ابن عربی پرداخته باشد، ملاحظه نشده است. در این راستا، پرندگان به‌عنوان نمادهایی از روح انسانی و پرواز به سوی حقیقت مطلق، نقش بسزایی در تفکر او ایفا می‌کنند؛ بنابراین ضرورت دارد به این پژوهش پرداخته شود تا به درک بهتری از مفاهیم نمادین و متافیزیکی پرندگان در اندیشه ابن عربی دست یافت و ابعاد جدیدی از تفکر وی را روشن ساخت.

۳. طرح بحث

۳-۱. درخت کیهانی

ابن عربی، به‌عنوان بنیان‌گذار مفهوم وحدت وجود، در کتاب «شجرة الکون»، جهان را به‌عنوان کل واحدی در نظر می‌گیرد. این وحدت به شکل دایره‌ای از «کن» تجلی می‌یابد که همه موجودات از آن نشأت می‌گیرند و به آن بازمی‌گردند. درخت، با ریشه‌ها، جوانه‌ها، شاخه‌ها و میوه‌هایش، به‌عنوان کل واحد شناخته می‌شود و نور نیز به همین صورت یک کل است. حضرت محمد (ص)، به‌عنوان نور، هم به ریشه تعلّق دارد و هم به میوه. او هم نخستین است و هم آخرین و در پایان، آنچه را که در ابتدا آغاز کرده، به کمال می‌رساند: «فإني نظرت إلى الكون و تكوينه، و إلى المكنون و تدوينه، فرأيت الكون كله شجرة، و أصل نورها من حبة «كن» قد لقحت كاف الكونية، بلقاح حبة: - نحن خلقناكم - فانعقد من ذلك البذر ثمرة...» (ابن عربی، ۱/۱۴۲۱: ۳۱۱).

ابن عربی در فتوحات آورده است: «اگر پیرسید این درخت چیست، می‌گویم انسان کامل است که بر هیکل غراب حکمرانی می‌کند (همان، بی تا/۲: ۱۳۰). این امر، به اهمیت انسان کامل اشاره دارد که او به‌عنوان تجلی الهی در جهان شناخته می‌شود. استعدادها، ویژگی‌ها و حکمت‌های درخت کیهانی، نمایانگر جنبه‌ای از حقیقت وجود انسان است. در کتاب «شجرة الکون»، این نماد به‌طور مفصل بسط و شرح داده شده

است: من به جهان و ترکیب آن و به مکنون و تدوین آن نگریستم؛ پس دیدم که کل جهان، درختی است و ریشه نور آن از دانه «کن» است که با کاف کونی لقاح یافته است؛ به لقاح دانه‌ای که می‌گوید: «ما شما را خلق کردیم»؛ پس از آن، آن بذر به ثمره‌ای تبدیل شد که می‌گوید: «ما هر چیزی را به اندازه‌ای خلق کرده‌ایم» (همان، ۱۴۲۱/۱: ۳۱۱).

شاخه‌های درخت وجود، نمایانگر اسماء الهی هستند و میوه‌های آن، نمایانگر انسان‌ها هستند. «الکل حق له فهو الأصل الذی نحن فرعه و الأسماء أغصان هذه الشجرة أعنى شجرة الوجود و نحن عين الثمر بل هو عين الثمر فما لنا مثل سوى وجود هذا الشجر و من تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به على لسان» (همان، بی‌تا/۳: ۳۱۵). ابن عربی در فتوحات آورده است: «(خدا) انسان را درختی قرار داد که در آن جدال (تَشَاَجُر) وجود دارد؛ زیرا او از متضادها خلق شده است» (همان: ۱۳۷). انسان کامل، نسخه‌ای از وجود الهی است، ترکیبی از تمام اسماء و صفات الهی و قلبی است که قادر به پذیرش هر شکلی است (همان: ۲/۳۸۳) و مانند درخت طوبی، درخت جهانی توسط خدا در مکان «بی‌مکان» در مرکز کائنات کاشته شده است. وی در برخی آثارش از این درخت یاد می‌کند: «بدان که انسان درختی از درختان است که خداوند آن را آفریده است» (همان، بی‌تا/۳: ۱۳۷؛ همان، ۱۴۲۱/۱: ۳۱۲).

۳-۲. بررسی پرندگان از جهت نمادین و متافیزیک

۳-۲-۱. ورقاء (المُطَوَّقَةُ الورَّاء)^۱

ورقاء، ماده کبوتر خاکسترگون، فاخته، نفس کلیه که در اصطلاح، عبارت است از نفس کلی و آن را قلب عالم نامند که همان لوح محفوظ و کتاب مبین است (تهانوی، ۱۵۰۱: ۱۸۶۲). سابقه این واژه به کلیل و دمنه نیز می‌رسد. در این کتاب نویسنده بابی را به «الحمامة المطوقة» اختصاص داده که در آن قصه‌ای آموزنده درباره ارتباطات انسانی

۱. وادی‌های علوم الهی به جریان افتادند و عالم انفس عطرها را بر علوم الهی پاشیدند (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی ————— ۳۷

بیان می‌شود (منشی، ۱۳۶۸: ۱۳۵). المَطْوَقَةُ الورقاء (کبوتر طوقدار)، در ادبیات عرب بیشتر با نام «حمامة» شناخته می‌شود؛ اما در اینجا، ابن عربی نام «المَطْوَقَةُ الورقاء»، را به او داده است. این نام، کمتر رایج است و معنای خاصی دارد. ریشه این واژه، «ط-و-ق» با طوق ارتباط دارد و نشان‌دهنده مفهوم «طوق» و «محاط شدن» است. ابن حزم در کتاب «طوق الحمامة» درباره این عبارت آورده است: ریشه آن (ط-و-ق) با حلقه‌ها ارتباط دارد. المَطْوَقَةُ الورقاء به وفاداری‌اش مشهور است و نماد ماندگاری و پایداری است. به دلیل گردن حلقه‌ای تیره‌اش، وفادار و برای همیشه به جفتش متصل است (ابن حزم، ۲۰۰۲: ۹۶). ورقاء، نفس کلیه است و آن لوح محفوظ و لوح قدر و روح ساخته شده در صور کامله پس از تکمیل ساختن و پرداختن آن است و آن موجودی است که از سبب به وجود آمده و آن سبب عقل اول است که سببی در وجود نداشت و از عنایت و امتنان الهی بود (سعیدی، ۱۳۷۸: ۱۱۱۵). از نظر ابن عربی، ورقاء، یکی از پرندگان و اشاره به مرتبه وجودی ثانیه است، در مقابل عقاب که اشاره به مرتبه وجودی اولی، نفس کلیه است در مقابل عقل اول و مرتبه وجودی اولی و لوح محفوظ است در مقابل آدم مرتبه وجودی اولی (همان: ۱۱۱۵ و ۱۱۱۶). ابن عربی در شجرة الکون برای ورقاء، چنین می‌نویسد: «اللفظ الکلیه، هو اللوح المحفوظ» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۵۶۴) کبوتری که بین طبیعت و عقل است، روح است.

از آنجا که «مَطْوَقَةُ الورقاء» در دیدگاه ابن عربی، نماد لوحی است که نوشتار قلم اعلی (عقاب) را دریافت می‌کند، این ارتباط کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. ابن عربی همچنین در شعر نهم کتاب «ترجمان الاشواق»، ارتباطی میان کبوتر طوقدار و برگ‌ها برقرار می‌کند و می‌گوید: کبوتر طوقداری به پرواز در آمد و شاخه‌ای برگ‌دار شد:

فجرت مذانبها فاح نسیمها و هفت مَطْوَقَة و أورك عود

(ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷)

شعر سیزدهم «ترجمان الاشوق» به مَطْوَقَةُ الورقاء اشاره دارد که فرزندش را گم کرده است^۱ (همان، ۱۳۷۸: ۵۸). این کبوتر، نماد یگانگی و وحدت است که شیخ اکبر آن را به عنوان ویژگی متمایزکننده‌ای تفسیر می‌کند. این وحدت، او را آگاه می‌سازد که وجودش به چه کسی وابسته است. این ناآگاهی، ناتوانی در درک خود و هویت واقعی‌اش را نشان می‌دهد. در شعر، احساس تنهایی و درد جدایی مشهود است؛ زیرا کبوتر نه تنها فرزندش را از دست داده، بلکه ارتباط عمیقش با او را نیز گم کرده است. «کبوتر، روح کلی است که از سوی خدا نشأت گرفته و به انسان دمیده شده است. معشوق کسی است که حلقه و طوقی دارد، که در ارتباط با عهد و پیمانی که میان آن دو بسته شده، از سوی عاشق به گردن وی آویخته شده است» (همان، ۱۳۷۸: ۱۲۲).

ابن عربی، در شعر سی‌ام «ترجمان الاشواق» اشاره می‌کند: کبوترها که در اینجا «حمام»^۲ نامیده می‌شوند، الهامی با خود به همراه دارند که آوازشان شاعر را به حالت بی‌هوشی می‌برد. ابن عربی، این کبوترها را «نفوس عالم برزخ» می‌داند (همان: ۶۹). در شرح و توضیح این مطلب، در ادامه متن آمده است که: «آورندگان وحی با صدای مهیبی پیام خود را به نفوس عالم برزخ ابلاغ می‌نمایند؛ چون صدای زنجیر در هنگامی که به یک صخره برخورد می‌کند و موجب می‌گردد که قلب نابود شود، حتی آنان خود با شنیدن آن صدا نابود می‌شوند؛ ازین رو پیامبر (ص) فرمود: حالت وحی، سخت‌ترین و غم‌انگیزترین حالت برایش بود؛ تا جایی که می‌خواست که حواس خود را از دست بدهد و خود را پنهان می‌سازد تا آن حالت به وی دست ندهد» (همان: ۱۷۹).

۱. ناحت مطوَّقة فحنّ حزین و شجاه ترجیع لها و حنین

جرت الدّموع من العیون تفجّعا لحنینها فکأنّهنّ عیون

۲. لهف نفسی لهف نفسی لفتی کَلَمّا غَنی حمام غیّا

به نظر می‌رسد بتوانیم مطوّقة الوراق را، به عنوان روح دمیده شده به اشیاء نیز بدانیم. اولین موجودی که از طریق انبعاث به وجود آمده و اولین موجودی که وجودش به عنوان اثر یک موجود خلق شده، علت است؛ یعنی همان عقل اول که خود به وسیله فرمان الهی به وجود آمده است (همان، بی تا/۱: ۱۳۹)؛ بنابراین روح کیهانی، در این صورت نسبت به عقل منفعل است؛ همان‌طور که عقل نسبت به حقیقت منفعل است و به این ترتیب به نوعی شبیه به دریافت صورت توسط ماده است. ابن عربی، با تأکید بر رابطه‌ی بین عقل و روح، به بررسی چگونگی وجود و آفرینش می‌پردازد و به نوعی، به تبیین نظام هستی و تأثیرات متقابل موجودات رومی آورد.

روح، درحالی که مقام بالایی دارد، به دلیل دوسویه بودنش در سطحی فرودست‌تر از عقل قرار دارد؛ واقعیتی که در طول سخن و شعر «مطوّقة الوراق» تکرار می‌شود. به عنوان مثال، روح به خاطر دوجهی بودنش یا به عبارتی در «اتحاد»، رقائق^۱ دارد (همان، بی تا/۳: ۲۶۰). این جنبه دوگانه، یکی وجه خاص است که به سوی خداوند متوجه است. وجه دیگر به سوی عقل اول است که سبب شکل وجودی‌اش است. ابن عربی، بر این باور است که روح نه تنها به عنوان موجودی مستقل وجود دارد، بلکه در عین حال با حقیقت الهی و کائنات ارتباط نزدیک دارد. المطوّقة الوراق، به طور مکرر به امور بالا و پایین، نزدیک و دور اشاره می‌کند. او به عقاب و به پروردگارش از طریق رقائق که سطح به سطح در سلسله مراتب، وجود را متصل می‌کند، مرتبط است.

۲-۳. ورقاء و لوح محفوظ

در اصطلاح عرفانی، کبوتر طوقدار، معادل لوح محفوظ یا لوح مکتوب است؛ از این رو، مفهوم مادّیت توسعه می‌یابد. این لوح، شامل همه چیزهایی است که قلم به صورت دقیق بر آن می‌نویسد؛ هر آنچه خداوند درباره آفرینش تا روز قیامت اراده

۱. منظور از رقائق که به آن اشاره شده است، لایه‌ها و ارتباطات بین دو جنبه است. این رقائق، به نوعی پل ارتباطی روح بین عالم علوی و عالم سفلی‌اند و به روح اجازه می‌دهند تا از عالم الهی به عالم مادی نزول کند و بالعکس.

کرده است (همان، بی تا/۱: ۱۲۱)، در برمی گیرد. کبوتر طوقدار، به عنوان نمادی از لوح محفوظ، نشان دهنده روح و حقیقتی است که در عالم غیب وجود دارد. این کبوتر، با ویژگی های خاص خود، به تجلیات الهی و آفرینش اشاره می کند.

به عقیده ابن عربی، لوح محفوظ در نزد عقلا، نفس کلیه است و آن نخستین موجود برانگیختنی منفعل از عقل است و آن در مقابل عقل، به مثابه حوا برای آدم است که به وسیله آدم آفریده شد و همسر او گردید و دوئیت حاصل گشت؛ بدانگونه که وجود با حادث و علم با قلم، دو چیز را به وجود آوردند. آنگاه خدا، خلق را با ایجاد و آفرینش خود، به ترتیب عقل الهی مرتب نمود تا به ظهور نشأت آدمی انجامید و سپس آن را در بهترین صورت، استوار و قائم بیافرید (همان، ۱۹۹۳: ۱۲۸). ابن عربی، با تأکید بر این که لوح محفوظ در نزد عقلا، نفس کلیه است، نشان می دهد که این نفس کلیه به عنوان تجلی الهی، نخستین موجود برانگیختنی است که از عقل به وجود آمده است. این ارتباط، به این معنا است که همه چیز در نهایت به حقیقتی واحد برمی گردد. دوئیتی که ابن عربی به آن اشاره نمود، به رابطه بین عقل و نفس کلیه اشاره دارد. این دوئیت در واقع، نمایانگر تنوع موجودات در عالم هستی است که همه در نهایت به حقیقت واحدی متصل می شوند. وجود با حادث و علم با قلم، نماد دو جنبه از حقیقت است که به وجود می آیند و به نوعی بیانگر تعامل بین عالم غیب و شهادت هستند.

بنابراین ورقاء، به عنوان نماد حقیقت و معرفت، به انسان یادآوری می کند که برای درک اراده الهی و حقیقت وجود، باید به جستجوی عمیق تری در عالم غیب پردازد. لوح محفوظ نیز، به عنوان ثبت کننده سرنوشت ها و آفرینش ها، به انسان کمک می کند تا درک کند که همه چیز به حقیقتی واحد و الهی متصل است. این ارتباط بین ورقاء و لوح محفوظ، بیانگر تلاش انسان برای وصول به کمال و درک عمیق تر حقیقت مطلق است.

به عقیده ابن عربی، عقاب، قلم اول و عقل اول است که نخستین بار بدون سبب به وجود آمد؛ زیرا جز عنایت حق، موجبی وجود نداشت؛ چون فیض ذاتی را در مقابل طلب، استعداد قابل نبود. نخستین مخلوق ابداعی، به نام عقل اول که او را عقاب نامند، به وجود آمد و چون عقل اول اعلی و ارفع است از آنچه در عالم قدس وجود دارد، عقاب نامیده می شود؛ زیرا عقاب در طیران و صعودش، از پرندگان دیگر بالاتر است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۵۶).

اگر پرسید: عقاب چیست؟ پاسخ می دهیم: همان روح الهی است که حق آن را در هیکل های جسمانی دمید؛ گویی که آن ها روح های متحرک و ساکن آن ها هستند (ابن عربی، بی تا/۲: ۱۳۰). عقاب، نمایانگر روح بلندپرواز و آزاد است که در جستجوی حقیقت و نور الهی به پرواز درمی آید. این پرنده، با پرواز در آسمان، به ما یادآوری می کند که برای دستیابی به قله های معنوی، باید از موانع دنیوی فراتر رویم و به بینش عمیق تری دست یابیم.

«عقاب»، به نوع خاصی از پرندگان با ویژگی های منحصر به فرد و بار معنایی خاص اشاره دارد. انتخاب واژه «عقاب» توسط ابن عربی، احتمالاً به ویژگی های ریشه شناسی واژه مربوط می شود. ریشه واژه عقاب، یعنی «ع-ق-ب»، دامنه معنایی وسیعی دارد. این انتخاب نشان دهنده دقت نظر ابن عربی در استفاده از واژه ها و تأکید بر ابعاد معنایی خاصی است که در واژه «عقاب» نهفته است. «این پرنده، می تواند مسافت طولانی را به سهولت طی کند و تا ارتفاع بسیار زیاد اوج بگیرد» (معین: ذیل عقاب)؛ بنابراین معنای «عقبه» نیز می تواند به این دلیل به این واژه داده شده باشد که به مکانی دشوار برای صعود اشاره دارد: «راه دشوار در کوه، گردنه، امری سخت و دشوار» (همان: ذیل عقبه). ابن عربی نیز از این واژه در آثارش بهره برده است؛ به عنوان مثال در فتوحات مکیه از این واژه (عقبه) معنای حایل یا تپه ای را افاده نموده است که به سیر روحانی اشاره دارد. این واژه، در منظومه فکری ابن عربی، نمادی از موانعی است که سالک در سیر سلوکی خویش تا رسیدن به حقیقت، با آن مواجه است. عبور از این عقبه ها،

نمایانگر صعود به مراتب بالاتر از آگاهی و بزرگ‌تر از عالم طبیعت است: میان سالک و حق مطلوب، عقبه‌ای دشوار وجود دارد که سالک باید آن را طی کند. هنگامی که به بالای این عقبه بر سند، دیگر بر نمی‌گردند؛ زیرا در آن سوی آن، واقعیاتی است که نمی‌توان به آن‌ها بازگشت (ابن عربی، بی تا/۱: ۲۵۱).

۴-۲-۳. عقاب و عقل اول

عقاب، به عنوان «عقل اول» شناخته می‌شود. همان‌گونه که پیامبر (ص) درباره عقل فرمود: «اولین چیزی که خدا خلق کرد، عقل بود». این عقل، از هیچ به وجود آمد؛ به این معنا که به‌طور مستقیم از خدا، بدون واسطه یا علت ثانویه ایجاد شد. به نظر ابن عربی: «فأوجد الله سبحانه العقل الأول من نسبة الحياة» (ابن عربی، بی تا/۱: ۲۹۳).

از دیدگاه ابن عربی، در فتوحات: «عقول از درک عقل اول ناتوان‌اند و این ناتوانی در درک خالق عقل اول، یعنی خداوند متعال، بیشتر است؛ زیرا اولین چیزی که خداوند خلق کرد، عقل بود و این عقل است که از طریق این نفوس طبیعی ظهور یافته است. او اولین پدر است و خداوند در کتاب خود، او را روح نامیده و به خود نسبت داده است. درباره نفوس طبیعی، این روح و این ارواح جزئی که هر نفس طبیعی دارد، خداوند می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» و این، همان عقل اول است؛ به همین دلیل به آن عقل غریزی گفته می‌شود؛ به معنای آنچه که این نشأت طبیعی بر اساس آمادگی خود اقتضا کرده است که عبارت است از تسویه و تعدیل برای پذیرش این امر» (همان، ج ۲: ۶۷).

در اصطلاحات عرفانی، «عقاب» به قلم اعلی اشاره دارد، که از نفس الهی خلق شده است: «فظهره في العقل الأول الذي هو القلم الأعلى» (همان/۲: ۹۵). شیخ اکبر، در برخی موارد این نفس را با ابر مقایسه می‌کند؛ به گونه‌ای که ابر به عنوان وسیله‌ای برای بارش رحمت الهی و تجلیات معنوی عمل می‌کند.

شیخ اکبر، عقل را به عنوان «حامل» تمام حقایق شناخته شده، اعم از عوالم علوی و سفلی، نیز توصیف می‌کند. این عقل که به‌طور مستقیم، از خداوند فیض می‌گیرد،

از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی _____ ۴۳

آنچه از حقیقت وجود را به صورت مختصر دریافت می کند، بر لوح محفوظ می نویسد: «أَن أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، ثُمَّ خَلَقَ اللَّوْحَ وَ قَالَ لِلْقَلَمِ: اكْتُبْ. قَالَ الْقَلَمُ: وَ مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ اللَّهُ لَهُ: اكْتُبْ وَ أَنَا أَمْلِي عَلَيْكَ فَخَطَّ الْقَلَمُ فِي اللَّوْحِ مَا يَمْلِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» (همان/۱: ۱۳۹). این لوح، به عنوان تجلّی گاه علم الهی، تمام اسرار و معانی را با دقت و امانت ثبت و ضبط می کند.

۵-۲-۳. عنقا

عنقا، نام پرنده ای است معروف الاسم و مجهول الجسم که آن را عنقاء مغرب و مغربه نیز خوانند. در اصطلاحات صوفیه، عبارت از هیولا است؛ زیرا هیولی دیده نمی شود؛ مانند سیمرغ. همچنین در اصطلاح عرفا، عقل اول است (دهخدا: ذیل عنقا). در زبان فارسی، آن را سیمرغ خوانند و در لغت، نام پرنده ای افسانه ای است که جایگاهش کوه قاف است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۷۶). صاحب گلشن راز، عنقا را عبارت از ذات واحد مطلق می داند و قاف که مقرر اوست، عبارت از حقیقت انسانی است که مظهر تام آن حقیقت است و حق به تمامت اسماء و صفات در او متجلّی و ظاهر است (شبستری، ۱۳۳۷: ۳۱۰). برخی می گویند که اعیان ثابته اوست، وجود خارجی ندارد و مجرد تصوّر است (سعیدی، ۱۳۷۸: ۶۷۶).

چون یکی از معانی «غرب» به عمق افق اشاره دارد، این واژه به غرب جغرافیایی، یعنی مغرب، نیز تعلق دارد؛ جایی که ابن عربی، بخشی از جوانی اش را در آن سپری کرده است. معنای روحانی «غرب» به علم باطنی و کشف رازهای نهفته مرتبط است. این مفهوم در تضاد با «مکتب اشراق» سهروردی است و غرب را به عنوان قلمرو تاریکی و جسم، و شرق را به عنوان سرچشمه نور و دانش روحانی می داند: «حکمت اشراقی سهروردی که بواسطه آن، غریب عالم غربت غریبه که همان جهان ماده و کون و فساد است، می تواند به مشرق عالم وجود که در عین حال جهان اشراق یا عالم ملکوت است، راه یابد و از تیرگی جسمانی و نفسانی رهایی یابد. این حکمت پیامی است از آن

عالم اشراق به این عالم ظلمت که هر کس را قدرت درک معانی باطنی آن نیست» (سهروردی، ۱۳۷۵: مقدمه ۳۴).

ابن عربی، در جایی از فتوحات، درباره رابطه بین شرق، غرب و معانی آن‌ها در زمینه‌های نمادین و متافیزیکی اشاره دارد: «شرق به منزله خروج به دنیا و غرب به منزله ورود به آخرت است. خداوند، غرب را قرار داد؛ زیرا محل اسرار و کتمان است و این یک رمز است که جز اهل الله کسی نمی‌داند... در مقام شرق، نکوهش‌هایی یافته‌ایم که به آن اشاره شده و شرق، به معنی ورود به دنیا و ابتلا است؛ درحالی که غرب نمایانگر خروج از دنیا و ورود به آخرت است. این انتقال به منزله تمیز و شناخت درجات و مراتب در پیشگاه خداوند است؛ جایی که سعادت و شقاوت افراد واقعی می‌شود» (ابن عربی، بی تا/۲: ۱۲۱)؛ بنابراین غرب، به عنوان نماد ورود به آخرت تلقی شده است. غرب، مکان اسرار و رموز معنوی است که تنها عارفان قادر به درک آن هستند. ارتباط عنقاء با غرب (مغرب)، می‌تواند به جستجوی حقیقت مرتبط باشد؛ جایی که انسان‌ها در جستجوی فهم عمیق‌تری از وجود و وابستگی‌های خود به دنیای دیگر هستند. پس، عنقا، به‌نوعی نمایانگر دستیابی به معرفت و معنای عمیق‌تر در سیر به سوی غروب زندگی دنیایی و ورود به حقیقت آخرت است.

با بررسی‌های انجام‌شده در نمادپردازی‌های واژه غرب (مغرب) در اندیشه ابن عربی، می‌توان به معانی: «دوری یا غفلت از حقیقت، فاصله، تبعید، عجیب بودن و غیر قابل درک بودن و ...» نیز راه یافت.

۶-۲-۳. عنقاء و هباء

در معنای اولیه، هباء به ذرات غباری اشاره دارد که در پرتوهای خورشید دیده می‌شوند. هیولا، اسم چیزی است که صورت در آن ظاهر می‌شود. پس از این جهت، در نزد عرفا، از هباء به هیولا تعبیر می‌شود. مراد از هیولا، ماده‌ای است که حق تعالی در آن، صورت اجسام عالم را گشوده و آن را عنقا گویند؛ زیرا عنقا، نمادی است از

هیولای مطلقه؛ زیرا چیزی که دیده نمی شود و هیولا بدون صورت یافت نمی شود؛ اما هیولا و صورت، هریک حقیقتی موجود هستند (کاشانی، ۱۳۷۶: ۹۸).

به عقیده ابن عربی، عنقا، هبائی است که خداوند اجساد عالم را در آن گشوده است. وی، در این باره در فتوحات آورده است: «اگر پیر سید: العنقاء چیست؟ پاسخ می دهیم: (آن) غبار (هَبَاء) است که نه وجود دارد و نه عدم، هرچند در واقعه دیداری شکل می گیرد»^۱ (ابن عربی، بی تا/۲: ۱۳۰). عنقاء، غباری است که خداوند در آن بدن های جهان را آشکار می کند. وی در جایی از فتوحات در این باره معتقد است: «اعلم أن هذا الجوهر مثل الطبيعة لا عين له في الوجود وإنما تظهره الصورة فهو معقول غير موجود الوجود العيني و هو في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود ... ليس لهذا الجوهر الهبائي مثل هذا الوجود... و أما نحن فنسميه العنقاء فإنه يسمع بذكره و يعقل و لا وجود له في العين و لا يعرف على الحقيقة» (ابن عربی، بی تا/۲: ۴۳۲).

بنابراین عنقاء، به عنوان هیولا یا ماده اولیه شناخته می شود که ابن عربی بیشتر آن را با نام «هَبَاء» (غبار) معرفی می کند که به این مفهوم، در قرآن و همچنین در آثار حضرت علی (ع) هم به کار رفته است: «و اما هَبَاء، در زبان عربی ذکر شده است که خداوند می فرماید: «فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا». علی بن ابی طالب وقتی این جوهر را در تمام اشکال طبیعی مشاهده کرد، فهمید که هیچ شکلی از آن خالی نیست و هیچ شکلی نمی تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه در این جوهر باشد. او، آن را هَبَاء نامید» (همان/۱: ۱۲۲).

«هَبَاء که در آن صور عالم خلق شده است، سپس نور از آن فرود آمده است؛ زیرا نور، صورتی در هَبَاء است؛ همان طور که هَبَاء نیز صورتی در آن است و شباهتی از نور در آن فرود آمده که با آن هوا فرود آمده و همچنین آب از آن نازل شده است» (همان/۱: ۷۸). همچنین در *تدبیرات الالهیه* نیز معتقد است: هَبَاء، جوهر تاریک کننده

۱. «فإن قلت و ما العنقاء قلنا الهباء لا موجود و لا معدوم على أنها تتمثل في الواقعة».

است که خلأ را پر کرد؛ آنگاه حق، به نام نورش بر آن متجلی گشت. این جوهر با آن نور رنگین گشت و حکم ظلمت که عدم است، از آن زایل شد و به صورت انسان ظاهر گردید (ابن عربی، ۱۹۹۳: ۱۶۸؛ العجم، ۱۹۹۹: ۱۰۶).

ابن عربی، در جای دیگری از فتوحات، به حضرت علی (ع) و سهل تستری (م: ۸۹۶ ه.ق.) اشاره می‌کند: «و علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) و سهل بن عبدالله (رحمه الله) و دیگران از اهل تحقیق و کشف و وجود به این موضوع اشاره کرده‌اند. سپس خداوند با نور خود به آن هباء تجلی کرد و کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند، آن را «افکار هیولی» می‌نامند. جهان به‌طور کامل در آن هباء به‌صورت بالقوه و صلاحیت وجود دارد. خداوند هر چیزی را در آن هباء بر اساس استعداد و آمادگی‌اش قبول می‌کند؛ همان‌طور که زوایای یک خانه نور چراغ را می‌پذیرند و به تناسب نزدیکی به آن نور، شدت نور و پذیرش آن افزایش می‌یابد. خداوند می‌فرماید: «مَثَلُ نُورٍ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ»، پس نور خود را به چراغ تشبیه کرده است. نزدیک‌ترین موجود به آن نور در آن هباء، حقیقت محمد (ص) است که به عقل معروف است. وجود او از آن نور الهی و از هباء و از حقیقت کلی نشأت گرفته است (همان/۱: ۱۱۹).

ابن عربی، منشأ این هباء را اراده خداوند می‌داند و آن را با تمثیل گچ می‌آورد که سازنده آن، هر شکلی را که بخواهد، درست می‌کند: «خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود. سپس او در آن ادغام شد و اکنون همان‌طور که هست، باقی است. هیچ صفتی به وجود عالم بازنگشته است که بر آن صفت نبوده باشد، بلکه او به خود توصیف شده و قبل از آفرینش، با نام‌هایی که مخلوقاتش او را به آن می‌خوانند، مشخص شده است. زمانی که اراده وجود عالم را کرد و آن را بر اساس آنچه که با علم خود می‌دانست، آغاز نمود، از آن اراده مقدس به‌وسیله نوعی تجلی از تجلیات تنزیه به حقیقت کلی تأثیر پذیرفت. این، تأثیر حقیقتی به نام هباء را به وجود آورد که مانند طرح‌ریزی گچ برای ایجاد اشکال و تصاویر مختلف است. این اولین موجود در جهان است» (همان).

هباء، به گفته ابن عربی، در همه اشکال طبیعی موجود است و نمی‌توان آن را تقسیم یا تجزئ نمود و هیچ نقصی ندارد: «او، آن را هباء نامید و گفت که این جوهر با هر صورتی وجود دارد و به حقیقت خود تقسیم‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر است و هیچ نقصی ندارد. این جوهر، مانند سفیدی است که در هر شیء سفیدی به‌طور ذاتی وجود دارد و نمی‌توان گفت که از سفیدی مقداری کم شده است؛ بدین جهت که در این شیء سفید وجود دارد. بنابراین، حال این جوهر نیز چنین است» (همان/۱: ۱۲۱). ابن عربی، هباء را به سفیدی که در هر چیز سفیدی درک می‌شود، تشبیه می‌کند. در اینجا وجود عینی هباء، تنها زمانی تحقق می‌یابد که در یک موضوع یا ماده بنیادی تجلی یابد؛ به عبارت دیگر، هباء به خودی خود هیچ واقعیتهایی ندارد و تنها در پرتو ظهور در موجودات خاص، معنا و ماهیت می‌یابد. این امر نشان‌دهنده رابطه بین حقیقت انتزاعی و وجود عینی است.

۸-۲-۳. الغراب

غراب (جمع آن، غرابان، غرابین) در اصطلاح، کنایه از جسم کلی است که در نهایت دوری و بعد از عالم قدس حضرت احدیت قرار گرفته است و به علت نداشتن ادراک نور، آن را غراب نامند (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۸۶)، اسم غراب در بعد و سواد، الگو و مثل است (کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۴۱).

اگر پرسید: غراب چیست؟ پاسخ می‌دهیم: جسم کلی است که اولین صورت قبل از هباء است و عقاب به‌وسیله کبوتر به آن نگاه می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۳۰) یا اولین صورتی است که پیش از آن جوهر هبائی بود و به آن جسم کلی خلأ پر شد و جوهر هبائی، گسترش وهمی و تصویری، بدون جسم است. چون جسم کلی از همه اشکال، دایره را پذیرفت، دانسته شد که خلأ مستدیر است و چون این جسم، اصل صورت‌های جسمیه‌ای است که بر آن تاریکی و سیاهی و امکان، غالب است و در غایت دوری از عالم قدس و حضرت احدیت است، او را غراب نامیده‌اند که در دوری و سیاهی است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۰۷).

بنابراین واقعیت متافیزیکی غراب، به عنوان جسم کلی، به گونه‌ای گرد خلق شده است؛ به طوری که ابن عربی می‌گوید: «أول شكل قبل هذا الجسم الشكل الكرى فکان الفلک» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۷)؛ بنابراین به نظر ابن عربی، اولین شکلی که این بدن دریافت کرد، شکل دایره‌ای بود. این دایره، نه تنها به عنوان نمادی از کمال و تمامیت، بلکه به عنوان تجسمی از وحدت وجود و حرکات چرخه‌ای در عالم، مفهوم عمیق‌تری را در اندیشه عرفانی ابن عربی به تصویر می‌کشد.

ابن عربی در *عقلاء المستوفز* چنین نوشته است: «خداوند سبحانه و تعالی، هباء را آفرید. نخستین صورت قبل از صورت جسم، طول و عرض و عمق است. در اینجا طبیعت^۱ ظهور کرد؛ به طوری که طول آن از عقل، عرض آن از نفس و عمق آن از خلاء تا مرکز است؛ به همین دلیل، این سه حقیقت در آن وجود داشت و آن مثلث بود که همان جسم کلی است. نخستین شکل قبل از این جسم، شکل کروی بود؛ بنابراین فلک نامیده شد و خداوند بر آن با نام الرحمن مستوی شد» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۷). جسم کلی شکل دایره‌ای، کامل‌ترین شکل، به خود می‌گیرد و دارای حرکتی است که نه از جایی به جای دیگر^۲، بلکه حول محور خود است؛ مانند آسیاب دستی: «سپس خداوند در این بدن، صورت‌های جهان را گشود و این بدن را به دلیل اینکه تمام خلأ را پر کرده، مستدیر قرار داد. حرکت آن در خلأ به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را حرکتی از یک مکان به مکان دیگر دانست؛ بلکه تمامیت حرکت، در آن است؛ مانند حرکت آسیاب که وقتی به حرکت آن نگاه می‌کنید، می‌بینید که از جای خود منتقل نمی‌شود؛ اما وقتی به حرکت هر جزء آن نگاه می‌کنید، می‌بینید که از مکان خود به مکان دیگری منتقل می‌شود، ولی حرکت کلی آن ثابت است» (همان، بی تا/۲: ۴۳۳).

۱. از نظر ابن عربی، طبیعت، مادر است که همه اشیاء از آن متولد می‌شوند، گرچه خود او هرگز دیده نمی‌شود. او قابلیت تجلی موجودات را در خود دارد (چیتیک، ۱۳۹۵: ۲۸۰).

۲. همان‌طور که کربن اشاره می‌کند: «وقتی گفته می‌شود موجودات روحانی، شکل کروی دارند، نباید دچار خطا شد؛ زیرا منظور این کلام، یک رابطه هندسی به معنای دقیق کلمه نیست؛ بلکه مفاد آن، یک رابطه کارکردی است» (کربن، ۱۳۹۰: ۲۲۳).

شیخ اکبر، گاهی در استفاده از واژه غراب، آن را به شکل ترکیبی «غراب‌البین» در ترجمان الاشواق به کار می‌برد:

ما غراب البین الّا جمل سار بالأحباب نصا عنقا

یعنی غراب‌های هجران، درواقع، همت‌های بلند انسانند و او را به هدفش که ارتباط با حق است، پیوند می‌دهند و نزدیک می‌کنند (همان، ۱۳۷۸: ۱۲۷). در این بیت، کلاغ، نماد جدایی و غم است: «تفکر درباره هستی نمودی و پدیداری است که او را از بر شدن به سوی حق باز می‌دارد» (همان).

۹-۲-۳. غراب و جسم کلی

در اصطلاح فلسفی، کلاغ سیاه، نمایانگر «جسم کلی» است. جسم کلی، گاهی به‌عنوان «ماده دوم» نامیده می‌شود^۱ که اولین گام متافیزیکی به سوی وجود عینی است (Hyman, 1965). ابن عربی، در کتاب حجاب هستی، ضمن اینکه غراب را جسم کلی معرفی می‌کند، آن را اصل صورت‌ها و پیکره نورها و واسطه نعمت هستی بر موجودات می‌داند و در این باره از قول کلاغ می‌گوید: «من پیکره نورهایم و جایگاه کم‌وکیفم و سبب گشایش و اندوهم. من رئیس و مرئوسم و حس و محسوس از آن من است. نشانه‌ها از من ظاهر شد و جهان مادی از من برخاست ...» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

جسم کلی، با ملأ مرتبط است که در تضاد با خلأ است؛ ابن عربی در جلد دوم «فتوحات مکیه» درباره خلوت صحبت کرد و در این بخش، درباره جسم کلی مطالب بسیار جالبی را بیان می‌کند. به عقیده وی، اولین چیزی که تجلی کرد و خلأ را پر نمود، غبار بود؛ یک «ماده تاریک»: «اصل خلوت در جهان، خلأ است که جهان آن را پر کرده است. نخستین چیزی که آن را پر کرد، هباء است که جوهر تاریکی است و

۱. تعیین «جسم کلی» به‌عنوان «ماده دوم»، در رسائل/آخوان‌الصفاء یافت می‌شود: «و أن الهیولی الأولى قَبِلَت المقدار الذی هو الطول والعرض والعمق، فصارت بذلك جسماً مطلقاً و هو الهیولی الثانية» (آخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵: ۳/ق: ۱۸۷).

به واسطه ذات خود، خلأ را پر کرده است. سپس حق با نام نور بر آن تجلی کرد و آن جوهر به نور متصف شد و حکم تاریکی و عدم از آن زایل گردید؛ بنابراین به وجود متصف شد و به واسطه نوری که بر آن تابید، برای خود ظاهر شد» (همان، بی تا: ۲/ ۱۵۰).

وی در ادامه می افزاید: بنابراین، انسان، عالم کوچکی است و جهان، انسان بزرگی است. سپس در جهان، اشکال و صورت ها از افلاک، عناصر و موجودات گشوده شد و انسان آخرین موجودی است که خداوند آن را آفرید و تمامی حقایق جهان را در خود جمع کرد و او را به عنوان جانشین خود در زمین قرار داد. خداوند به انسان قدرت هر صورت موجود در جهان را عطا کرد. آن جوهر هبایی که به نور متصف شده، عنصر ساده (بسیط) است و ظهور اشکال جهان در آن، واسطه (واسطه) است و انسان کامل، خلاصه (وجیز) است (همان: ۱۵۱).

همچنین ابن عربی در فصوص/الحکم نیز از خلأ سخن به میان آورده است؛ آنجا که در فص حکمت ابراهیمی، وی را با لقب «خلیل» خود معرفی می کند، ویژگی های خلأ از خود و ملأ با خدا را نشان می دهد. ابراهیم که با صفات الهی تخلّل یافته، یعنی صفات الهی در وی سریان یافته است؛ مانند نوری که در ماده اولیه نفوذ می کند، نقطه تجلی خداوند پنهان می شود: «و الخلیل إذا أخذت لا علی أنها من الخلّة أی الصداقة، بل علی أنها من التخلّل و هو السریان - و هذا بالضبط ما یفعله المؤلف - فهمنا لم اعتبر ابراهیم مثلاً أعلی من أمثلة الإنسان الكامل. و أی مجلی من مجالی الحق أحق بأن یوصف بالکمال من الإنسان الكامل الذی سرى فیہ الحق و تخلّل جمیع قواه و جوارحه فأظهر بذلك جمیع کمالات الصفات و الأسماء الإلهیة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۷).

همچنین درباره غراب و غربت، ارتباطی بین ابراهیم و غراب وجود دارد. کربن، در کتاب معبد و مکاشفه، بیان نموده که محل «مقام ابراهیم» در ناحیه غربی حرم کعبه واقع شده است (کربن، ۱۳۹۰: ۲۳۶)، به علاوه، در جانب غربی بیت، حجر اسماعیل واقع است. کربن، این را رمز معنایی می داند که مکرر در زبان عربی با تعبیر «الولد سرّ

از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی ————— ۵۱

أَبِيهِ»، پدر خویش می‌داند. این گونه باید به شخص ابراهیم (ع) نزدیک شد تا مقام و کارکرد او را در جانب غربی خانه کعبه درک کرد؛ بنابراین ابراهیم که به موجب درآمیختن عمق وجودش با محبت الهی، رمز آن است، همان انسان معنوی است که با مخفی کردن خویش از این عالم، همزمان مغرب نور الهی (مغرب نورالله) می‌شود؛ یعنی تبدیل می‌شود به مکانی که این نور در آن افول می‌کند، غربت می‌گزیند. او با مخفی کردن خود از این عالم، به غربت می‌گراید و درواقع، غربت آدم (ع) در این عالم را به پایان می‌برد. ابراهیم، غریبه‌ای است که نور الهی را در درون این عالم تجربه می‌کند. این نماد، نشان‌دهنده ارتباط عمیق انسان با ایمان و نور باطنی‌اش است و به زیبایی در «جانب مغربی» خانه تجسم می‌یابد (کربن، ۱۳۹۰: ۲۳۷-۲۴۰)؛ بنابراین ابراهیم رمز غریب معنوی است که جایگاهش در این عالم نیست و غریب معنوی، بیگانه با این عالم، تبدیل می‌شود به ابزاری که خداوند همچنان از طریق آن به این عالم می‌نگرد.

با توجه به مطالب مذکور، مقام ابراهیم در ناحیه غربی حرم کعبه واقع شده است که به نوعی به غربت و دوری او از این عالم اشاره دارد. غراب به عنوان موجودی که در داستان‌های مختلف به عنوان راهنمای انسان‌ها در جستجوی حقیقت و معنویت شناخته می‌شود، می‌تواند نمادی از ابراهیم برای حقیقت و نور الهی باشد. از جهت متافیزیکی نیز می‌توان ابراهیم را به عنوان انسانی که عمق وجودش با محبت الهی درآمیخته، درواقع نمادی از نور الهی دانست که در خلأ وجود دارد. غربت ابراهیم از این عالم و غربی او به معنای تجلی نور الهی در درون خلأ است. این نور، در ابراهیم پنهان شده و او را به عنوان انسانی کامل و جانشین خدا معرفی می‌کند که از جهت نسلی هم از طریق اسماعیل و اسحاق در حضرت پیامبر اسلام (ص) و انبیای بنی اسرائیل، حضور و تداوم می‌یابد.

۱۰-۲-۳. دیگر پرندگان در اندیشه ابن عربی

علاوه بر این چهار پرنده که ابن عربی از آنان یاد می‌کند، دو پرنده دیگر نیز در آثارش مشهودند، از جمله: قمری و کرکس؛ قمری نماد نفس انسانی است که ابن عربی در ترجمان‌الاشواق درباره این پرنده آورده است:

یفنی اذا ما صدحت قمریة بذکر من یهواه فیه طربا^۱

نفس عارف، چون خودش با سخنوری و بیان پر معنا، او را به سوی خود برمی‌انگیزد (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۶۰). ابن عربی در فصوص‌الحکم، در «فص حکمة علویة فی کلمة موسیة»، معتقد است جسم به‌عنوان وسیله‌ای برای نفس عمل می‌کند و به او امکان می‌دهد تا در عالم مادی تصرف کند و به تدبیر امور پردازد. خداوند به نفس انسانی قدرت‌ها و ابزارهایی عطا کرده است تا او بتواند به اهداف الهی خود در تدبیر و به فهم عالم نایل آید. ابن عربی درباره حکمت قرار دادن موسی در تابوت و انداختن وی در دریا آورده است: «زمانی که نفس در این جسم قرار گرفت و به او دستور داده شد که در آن تصرف کند و آن را تدبیر نماید، خداوند برای او این قدرت‌ها را به‌عنوان ابزارهایی قرار داد تا به‌وسیله آن‌ها، به آنچه خداوند از او در تدبیر این تابوت که در آن سکنه رب است، اراده کرده است، دست یابد» (همان، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۸).

ابن عربی، از کرکس نیز در آثارش بهره برده و آن را نماد روح برزخی می‌داند. وی، در قصیده بیست‌وسوم ترجمان‌الاشواق درباره این پرنده آورده است که کرکس، نماد «ملاً اعلی است که تخمهایش را در مرتفع‌ترین مکان می‌نهد»^۲ (همان، ۱۳۷۸: ۶۳)؛ یعنی: «روح برزخی که به ارواح مدبره نزدیکتر است». در ادامه این مطلب آمده است: «وی (ابن عربی) زایران راه حق را بدین گونه توصیف می‌کند که شبانه با وجود جسمانی‌شان در خود سفر می‌کنند و در طلوع فجر برای استراحت توقف می‌نمایند که

۱. هنگامی که قمری نوا سرمی‌دهد، دلش به یاد معشوق خود می‌تپد و جان می‌دهد.

۲. اذا رame النسر لم یستطع فمن دونه کان بیض الانوق

از نمادپردازی تا متافیزیک: پرندگان در اندیشه ابن عربی ————— ۵۳

حکمت را در ارتباط با حقایق الهی تقسیم می‌کند؛ یعنی ارواح روحانی در اختیار عالم پدیداری سپرده می‌شوند که به‌طور مجازی، آن را «ملاً اعلی» نامند. ساربانان بر آنند که در وادی عقیق فرود آیند؛ جایی که زایران لباس احرام می‌پوشند» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۵۱).

۱۱-۲-۳. نکاح کیهانی

در اندیشه عرفانی و متافیزیکی ابن عربی، مفهوم نکاح کیهانی، اصطلاحی است که به اتحاد و هماهنگی میان عناصر مختلف جهان اشاره دارد. این اتحاد، نه تنها در سطح مادی، بلکه در سطوح معنوی و الهی نیز نمود پیدا می‌کند؛ بنابراین، می‌توان پرندگان را به‌عنوان نمادهایی از روح و تجلیات الهی در نظر گرفت. در این راستا، خداوند، جهان را از عدم به وجود می‌آورد؛ زمانی که اعیان ثابت را به عرصه وجود می‌آورد. بنابراین، نکاح بین چهار پرنده (ورقاء، عقاب، عنقا و غراب) به معنای پیوند و تعامل بین جنبه‌های مختلف وجود و ابعاد روحانی است. ابن عربی در فتوحات، به ارتباط میان وجود، کلمات و نکاح آن‌ها اشاره می‌کند و معتقد است که موجودات مانند مادرانی هستند که کلمات از آن‌ها ظهور می‌یابند. وجود عین این موجودات، ناشی از نکاح غیبی است و فرزند، عین خود آن‌هاست. او، همچنین به دو نوع نکاح غیبی اشاره می‌کند: نکاح غیبی صرف و نکاح غیبی که در نکاح حسی (مانند بادها، آب‌ها و گیاهان) وجود دارد (همان، بی تا: ۵۶۵/۲).

در نکاح کیهانی پرندگان، ورقاء به‌عنوان نماد لوح محفوظ و نفس کلیه، اراده‌های الهی را تجلی می‌کند و در این دیدگاه، می‌تواند به‌عنوان نقطه آغازین نکاح با دیگر پرندگان در نظر گرفته شود. نکاح این پرنده با دیگران به معنای نیاز به پذیرش و عمل به اراده الهی است. ورقاء، نشان‌دهنده پیوند مستقیم روح انسان با علم و نور الهی است. عقاب به دلیل نماد جستجوی حقیقت و آزادگی، می‌تواند به‌عنوان روحی که به سمت حقیقت پرواز می‌کند، در این نکاح حضور یابد. نکاح عقاب با ورقاء می‌تواند نماد پیوند بین علم و عمل باشد؛ جایی که انسان با درک عمیق حقیقت (ورقاء) به جستجوی

روحانی خود (عقاب) می‌پردازد. عنقا، به‌عنوان ذات واحد مطلق، به تحقق وحدت وجود کمک می‌کند. نکاح بین عنقا و ورقاء نشان‌دهنده تجلی وحدت در کثرت است. از این رو، عنقا می‌تواند در این پیوند به‌عنوان نیرویی عمل کند که پیوندها را نگه می‌دارد و به ارتقاء حقیقت کمک می‌کند. غراب که نماد جسم کلی و پُرکننده خلأ است، در این سیر نشان‌دهنده مرزهای مادی و موانع موجود در فرایند سلوک است. نکاح این پرنده با دیگران می‌تواند به‌عنوان نماد تعامل بین دنیای مادی و ابعاد بالاتر معنوی تعبیر شود. در عرفان ابن عربی، این تعامل نه تنها پیوندی ساده نیست، بلکه مستلزم تلاشی دائمی برای شناخت، تحقق حقیقت و ایستادگی در برابر موانع است.

۴. ارزیابی

نظام نمادپردازی و متافیزیکی پرندگان در منظر ابن عربی، به ارتباط میان موجودات و مراحل مختلف آفرینش اشاره دارد؛ به طوری که هر پرنده نماینده بُعد خاصی از وجود است. آن‌ها، به‌عنوان واسطه‌هایی بین زمین و آسمان، در سفرهای معنوی خود، به جستجوی حقیقت و شناخت الهی می‌پردازند. درنهایت، این نکاح کیهانی، نمایانگر پیوند عمیق میان همه موجودات و نقش هریک در شکل‌گیری کل است.

ابن عربی، بین قلم و لوح به‌عنوان دو عنصر کیهانی، رابطه‌ای عمیق و روحانی برقرار می‌کند. بین این دو یک نکاح معنوی وجود دارد که آثار آن به‌وضوح مشهود است. آنچه در لوح ثبت می‌شود، همانند نکاح انسانی است و معانی که از حروف آسمانی نوشته‌شده به وجود می‌آیند، به روح‌هایی تشبیه می‌شوند که در اجسام اطفال نفوذ می‌کنند: «أن أول ما خلق الله القلم، ثم خلق اللوح و قال للقلم: اكتب. قال القلم: و ما أكتب؟ قال الله له: اكتب و أنا أملی عليك. فخط القلم فی اللوح ما یملی علیه الحق و هو علمه فی خلقه الذی یخلق إلى یوم القیامة. فكان بین القلم و اللوح نکاح معنوی معقول و أثر حسی مشهود و من هنا كان العمل بالحروف المرقومة عندنا» (همان، بی تا/۱: ۱۳۹).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که خداوند در حکم «پدر اول» است و «عدم وجود» به‌عنوان «مادر اول» ایفای نقش می‌کند. در این نظام هستی، ازدواج در سطح کیهانی از طریق فرمان وجودی «کن» انجام می‌پذیرد. فرزندی که از این پیوند زایش می‌یابد، «شیء ممکن» است که وجود برای او ساماندهی شده است (همان/۱: ۱۳۹). این الگوی کیهانی در تمامی سطوح آفرینش نمایان است؛ با این تفاوت که تنها خداوند به‌عنوان پدر اول، وظیفه آفرینش را بر عهده دارد. سایر موجودات، به تناوب، نقش پدر و مادر را ایفا می‌کنند و مفاهیمی چون عقاب، قلم، عقل و... می‌توانند همزمان به‌عنوان منبع دانش و حامل حقیقت عمل کنند؛ بنابراین، در هر رابطه‌ای که در عالم وجود شکل می‌گیرد، نشانه‌هایی از این نکاح الهی مشاهده می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر که بررسی نمادپردازی پرندگان در اندیشه ابن عربی است، مشخص شد که او چگونه با استفاده از نمادها، واقعیت‌های ملموس را به مفاهیم عمیق متافیزیکی و روحانی مرتبط می‌کند. نمادپردازی او دارای ویژگی‌های خاصی است که شامل چندلایه بودن، غنای معنایی و ارتباط عمیق با مبانی عرفانی است. ابن عربی، با بهره‌گیری از نماد درخت به‌عنوان انسان کامل، پیوند عمیق بین وجود انسانی و حقیقت مطلق را به تصویر می‌کشد. او درخت را نه تنها نماد زندگی و رشد، بلکه نمایانگر حقیقتی می‌داند که ریشه‌اش در عالم غیب و شاخه‌هایش در عالم شهادت است. این درخت، انسان کامل را که از نظر ابن عربی، حضرت محمد (ص) است، به‌عنوان تجلی الهی در جهان معرفی می‌کند و تمامی نام‌ها و صفات الهی را به‌صورت ترکیبی در خویش منعکس می‌سازد. از سوی دیگر، پرندگان در آثار ابن عربی نمادهایی با معانی عمیق و متنوع هستند. ورقاء (المطوقة الورقا) به‌عنوان نماد وفاداری و اتصال به حقیقت، نمایانگر نفس کلیه و لوح محفوظ است. این پرنده، روح را به پرواز درمی‌آورد و جستجوی حقیقت را تسهیل می‌نماید. عقاب، به‌عنوان نمادی از عقل اول و روح بلندپرواز، ما را به جستجوی نور الهی و فرارفتن از موانع دنیوی دعوت می‌کند. عنقا،

تجلی هیولا و هباء (غبار) است که به ما یادآوری می‌کند که حقیقت انسانی در عمق وجود نهفته است. غراب در اندیشه ابن عربی، نماد جسم کلی و تجلی حقیقت مطلق است که در دوری و سیاهی قرار دارد و به عنوان واسطه‌ای میان خلأ و نور الهی عمل می‌کند. همچنین، غراب، نمایانگر جستجوی انسان برای حقیقت و ارتباط با خداوند است؛ به‌ویژه درباره حضرت ابراهیم که به عنوان نماد غریبی معنوی و تجلی نور الهی در این عالم شناخته می‌شود. به‌طور کلی، هریک از این نمادها، ارتباطی عمیق و متافیزیکی با مفاهیم عرفانی دارند و به‌طور همزمان به ما یادآوری می‌کنند که در هر رابطه‌ای که در عالم وجود شکل می‌گیرد، نشانه‌هایی از نکاح الهی و اتحاد میان عناصر مختلف جهان مشاهده می‌شود. این پژوهش، ابعاد جدیدی از تفکر عرفانی ابن عربی را روشن کرده و نشان می‌دهد که چگونه نمادهایش، گنجینه‌ای از معارف باطنی و روحانی را در خود نهفته دارند.

- مشارکت‌های نویسنده:

این پژوهش با همکاری هر دو نویسنده آماده شده است.

- تضاد منافع:

نویسنده (نویسندگان) هیچ تضاد منافع احتمالی پیرامون تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله را اعلام نکردند.

- تقدیر و تشکر:

این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه سمنان با شماره قرارداد ۲۳۵۰۵ استخراج گردیده است.

-منابع مالی:

نویسنده (نویسندگان) هیچ گونه حمایت مالی برای تحقیق، تألیف و انتشار این مقاله دریافت نکردند.

منابع

- قرآن

- أخوان الصفا (۱۴۰۵ ق). رسائل اخوان الصفا و خُطان الوفا. ج ۳. قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن حزم، محمد علی بن احمد (۲۰۰۲). طوق الحما مة و ظلّ الغما مة فی الائمة و الألف. تحقیق عبدالله ترکمانی. بیروت: دار ابن حزم.
- ابن عربی (۱۳۳۶). عقلة المستوفز. بریل: مطبعة بریل.
- ابن عربی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهرا.
- ابن عربی (۱۹۹۳). تدبیرات الالهیه. حسن عاصی. بیروت.
- ابن عربی (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق. به تصحیح رینولد آلین نیکلسون. تهران: روزنه.
- ابن عربی (۱۳۸۱). چهار رساله الهی (حجاب هستی). ترجمه گل بابا سعیدی. ج ۲. تهران: شفیعی.
- ابن عربی (۱۴۲۱). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- ابن عربی (بی تا). فتوحات مکیه. چهار جلدی. بیروت: دارالصادر.
- العجم، رفیق (۱۹۹۹). موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامیه. مکتبه لبنان.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تهانوی، محمد بن علی (۱۸۶۲). کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. هند: چاپ کلکته.
- جرجانی (۱۳۷۷). تعریفات. ترجمه سید عرب و سیما نوربخش. تهران: فرزانه.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا. چ: دوم. تهران: جامی.
- حجتی زاده، راضیه (۱۴۰۲). «از استعاره پیرسی تا نماد عرفانی: الگویی متفاوت در تفسیر نشانه‌های زبان عرفان». مجله جستارهای زبانی. ۱۴ (۶). ۳۷۱-۳۴۴.
- حلمی، محمد مصطفی (۱۳۸۷). گنجینه نمادها، ابن عربی با نمادها در پی چه چیزی است؟ منبع نمادهای به کار رفته توسط او کدام است؟. ابراهیم مدکور و دیگران. تهران: مرکز.
- خیاطیان، قدرت ... (۱۳۷۹). سیری در رساله الطیرها و منطق الطیرهای فیلسوفان و عارفان. سمنان: دانشگاه سمنان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغتنامه. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- ذکی، نجیب محمود (۱۳۸۷). نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی. نگاهی به الگوی ترجمان الاشواق. ابراهیم مدکور و دیگران. تهران: مرکز.
- سعیدی، گل بابا (۱۳۷۸). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی. تهران: زوآر.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *رسائل شیخ اشراق*. مصحح هانری کربن. سیدحسین نصر. نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبستری، محمود (۱۳۳۷). *شرح گلشن راز*. تصحیح سمعی. تهران.
- علیزاده، ناصر؛ رمضان، مهدی (۱۳۹۵). «مضمون‌آفرینی و نمادپردازی از گوی و چوگان در متون منظوم عرفانی». *دانشگاه سمنان: مجله مطالعات زبانی و بلاغی*. ۷ (۱۳): ۱۵۷-۱۳۹.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۶). *اصطلاحات صوفیه*. ترجمه گل‌بابا سعیدی. تهران: تبلیغات اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۸۵). *فرهنگ فارسی محمد معین*. چ هشتم. تهران: سُرایش.
- منشی، نصرالله بن محمد بن عبدالحمید (۱۳۶۸). *کلیله و دمنه*. باهتمام و تصحیح و حواشی عبدالعظیم قریب. چ ۶. طهران: طهوری.

- Raginsky, V.I, (1993), *Tasawuf dan Sastra Melayu*, Kajian dan teks-teks.
- Ernst, Carl W.(2003), "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of R-zbihân Baql". In *The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, Vol. 2, edited by L. Lewisohn, pp. 353–66.
- Hyman, Arthur. (1965), "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'". In *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, Vol. 1, edited by A. Hyman and S. Lieberman, pp. 385–406. Jerusalem: American Academy for Jewish Research.
- Irmawati, Marwoto, (2019) "BIRD SYMBOLISM IN PERSIAN MYSTICISM POETRY," *International Review of Humanities Studies*: Vol. 4: No. 2, Article 13.
- Schimmel, Annemarie. (1980), *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press.
- Scimmel, Annemarie, (1986), *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta.
- Scimmel, Annemarie, (1993), *Akulah Angin Engkaulah Api, hidup dan Karya Jalaluddin Rumi*, Mizan, Bandung.

References

- *The Qur'an*
- Akhwan al-Safa. (1985). *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa*, Vol. 3. Qom: Markaz al-Nashr, Maktab al-I'lam al-Islami.
- Al-A'jam, Rafiq. (1999). *Encyclopedia of Islamic Sufi Terminology*. Beirut: Maktabat Lubnan.

- Alīzadeh, Nāser & Ramazani, Mahdi. (2016). "Creating Symbolism and Imagery of Polo Ball and Mallet in Mystical Poetry Texts." *Journal of Rhetorical and Linguistic Studies*, Vol. 7, No. 13, pp. 139–157.
- Al-Jurjani, 'Ali b. Muhammad. (1998). *Al-Ta'rifat* [Definitions], Trans. Sayyid 'Arab and Sima Nourbakhsh. Tehran: Farzan.
- Avicenna (Ibn Sina). (Referenced via: Hyman, Arthur. 1965).
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1994). *Loghatnameh (Dictionary)*, supervised by Mohammad Mo'in and Seyyed Ja'far Shahidi. Tehran: University of Tehran.
- Ernst, Carl W. (2003). "The Symbolism of Birds and Flight in the Writings of Ruzbihan Baqli." In *The Heritage of Sufism*, Vol. 2, ed. L. Lewisohn, pp. 353–66.
- Hajati-Zadeh, Razieh. (2024). "From Peirce's Metaphor to the Mystical Symbol: A New Model for Interpreting Signs in Mystical Language." *Journal of Linguistic Inquiries*, Vol. 14, No. 6, Feb–Mar, pp. 344–371.
- Helmi, Muhammad Mustafa. (2008). *The Treasury of Symbols: What Does Ibn 'Arabi Seek Through Symbols?* In: Ibrahim Madkour et al., Tehran: Markaz.
- Hyman, Arthur. (1965). "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'." In *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Vol. 1, ed. A. Hyman & S. Lieberman, pp. 385–406. Jerusalem: American Academy for Jewish Research.
- Ibn 'Arabi. (1917). *Uqlat al-Mustawfiz*. Leiden: Brill.
- Ibn 'Arabi. (1958). *Sharh Gulshan-e Raz* [Commentary on Gulshan-i Raz], ed. Samii. Tehran.
- Ibn 'Arabi. (1970). *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi. Tehran: Al-Zahra.
- Ibn 'Arabi. (1977). *Tarjuman al-Ashwaq*, ed. Reynold Alleyne Nicholson. Tehran: Rozaneh.
- Ibn 'Arabi. (1993). *Tadbirat al-Ilahiyyah*, Hasan 'Asi. Beirut.
- Ibn 'Arabi. (2002). *Al-Tawq al-Hamama wa Zill al-Ghamama fi al-Ulfa wa al-Ullaf*, ed. Abdullah Turkamani. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Ibn 'Arabi. (2002). *Majmu'at Rasa'il Ibn 'Arabi*. Beirut: Dar al-Mahajja al-Bayda'.
- Ibn 'Arabi. (No date). *Al-Futuhāt al-Makkiyya* (4 vols.). Beirut: Dar al-Sadir.
- Irmawati, Marwoto. (2019). "Bird Symbolism in Persian Mysticism Poetry." *International Review of Humanities Studies*, Vol. 4, No. 2, Article 13.
- Kayyali, 'Abd al-Razzaq al-Kashani. (1997). *Istilahat Sufiyya*, trans. Golbaba Sa'idi. Tehran: Islamic Propagation Organization.
- Khayyatian, Ghodrattollah. (2000). *A Study of the Treatises of the Birds by Philosophers and Mystics*. Semnan: Semnan University Press.

- Moin, Mohammad. (2006). *Mohammad Moin Persian Dictionary*, 8th ed. Tehran: Soroush.
- Munshi, Nasrullah ibn Muhammad ibn 'Abd al-Hamid. (1989). *Kalila wa Dimna*, ed. and annotated by 'Abd al-'Azim Quraib. 6th ed. Tehran: Tahuri.
- Purnamdarian, Taghi. (1996). *Symbolism and Allegorical Stories in Persian Literature*. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Raginsky, V.I. (1993). *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan teks-teks*.
- Sa'idi, Golbaba. (1999). *Comprehensive Dictionary of Ibn 'Arabi's Mystical Terms*. Tehran: Zowar.
- Schimmel, Annemarie. (1980). *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press.
- Schimmel, Annemarie. (1986). *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Schimmel, Annemarie. (1993). *Akulah Angin Engkaulah Api: Life and Works of Jalaluddin Rumi*. Bandung: Mizan.
- Sohravardi, Shihab al-Din. (1996). *Rasa'il Shaykh al-Ishraq*, ed. Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, Najafqoli Habibi. Tehran: Institute for Cultural Research and Studies.
- Tahanawi, Muhammad ibn 'Ali. (1862). *Kashshaf Istilahat al-Funun wa al-'Ulum*. Calcutta.