

«از نمادپردازی تا متافیزیک:

پرندهگان در اندیشه ابن عربی»

۱- الهام رضوانی مقدم، پژوهشگر پسا دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان، مدرس دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان. rezvani@semnan.ac.ir

<http://www.orcid.org/0000000206272133>

۲- دکتر قدرت ا... خیاطیان، استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، (نویسنده مسئول) khayatian@semnan.ac.ir
<http://www.orcid.org/0000000180549375>

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

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 پرندهگان در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با متافیزیک عرفانی وی می‌پردازد. تصویر پرندهگان 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 پرندهگانی 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 می‌یابد 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 نمادهای پرندهگان در آثار ابن عربی، نه تنها نمایانگر مفاهیم والای عرفانی‌اند؛ 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.

کلیدواژگان:

ابن عربی، پرندهگان، نمادپردازی، متافیزیک، حقیقت مطلق.

«From Symbolism to Metaphysics Birds in the Thought of Ibn Arabi»

Abstract

The symbols that Ibn Arabi employs serve as valuable treasures 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 historically symbolized the ascent of the human spirit to a transcendent reality. Ibn Arabi considers the tree as a symbol of the "insan kamel" with its branches and leaves representing birds such as the Waraqa, the Eagle, the Anqa, and the Raven. The Waraqa symbolizes the "Preserved Tablet" and the "Mobin Book"; the Eagle represents the "First Pen" and the "Supreme Pen"; the Anqa is recognized as a symbol of "Dust" and "Hyle"; and the Raven is identified as a symbol of the "Universal Body." These symbols reflect the manifestations of the 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.

مقدمه

در جهان‌بینی عرفانی، هستی و جهان به عنوان 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 نیابد» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴). رمز یا نماد، عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی و رای آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد (همان). نماد، یکی از نشانه‌ها و صورت‌های بیان است که انسان به کمک آن، درونمایه ناشناخته، مبهم یا غیرقابل بیان ذهن و روان خود را بیان می‌کند و زیباترین صورت بیانی است که 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 و 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 قابل حس 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 مبانی باطنی‌ای که موجب خلق نمادهای مذکور شده است، 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 به عنوان نماد به کار برده، متوجه حالتی باطنی می‌کند که منبع این نماد بوده است؛ یعنی همان واردات روحی. وی برای تطبیق نمادهایی که ساخته، با تفاسیر صوفیانه، به توضیح و تأویل می‌پردازد (ذکی، ۱۳۸۷: ۱۰۰ و ۱۰۱).

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 و یا در پی رابطه‌ای میان حقایق پنهان الفاظ باشد، به استفاده از رمز اکتفا نمی‌کند و گاهی فراتر می‌گذارد (حلمی، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۵). 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، به‌عنوان نمادی جهانی از روح انسانی که به سوی واقعیتی والاتر 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 و این تشبیه در ادیان ابتدایی نیز دیده می‌شود و هنوز هم ادامه دارد (Schimmel, 1986: 317). در دنیای اسلامی، تصویر پرند به‌ویژه در ایران و کشورهای دیگر تحت تأثیر فرهنگ آن-مانند امپراتوری عثمانی و هند-بسیار رایج و مطلوب است (Schimmel, 1993: 7).

استفاده از پرندگان به‌عنوان 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 به‌عنوان نماد استفاده می‌شوند، تنها یک معنا ندارند. یکی از راه‌های درک معانی این نمادها، مطالعه آثار محققان است. «رسالة الطیر»ها و «منطق الطیر»ها، به‌عنوان آثار فلسفی و عرفانی به بررسی نمادپردازی پرندگان و سیر سلوک روحانی می‌پردازند. در این متون، هر پرند نمایانگر یک مرحله یا ویژگی خاص در مسیر رشد معنوی و نزدیکی به حقیقت است.^۳ رسالة الطیرها، در واقع، 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

^۱ -the angels of Bible.

^۲ -phaedrus.

^۳ -جهت آگاهی بیشتر رجوع شود به «سیری در رسالة الطیرها و منطق الطیرهای فیلسوفان و عارفان» (خیاطیان، ۱۳۷۹).

است. در این سفر، نفوسی که به این سفر دست زده‌اند، در رمز پرنده ممتل 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.^۱ ابن سینا، معراج روح را از عالم خاک به افلاک با رمز پرواز مرغ بیان کرده است.^۲ داستان مرغان (سیمرغ) در منطق الطیر عطار نیز نمادپردازی عرفانی مشابهی را ارائه می‌دهد (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۳-۲۵).

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، پرندگانی همچون مطوقه الورقاء، غراب، عنقاء و عقاب است که ارتباط عمیق انسان با حقیقت مطلق را نشان می‌دهد: «ثم كشف لي عن شجرة البستان الكلية الموصوفة بالمثلية فنظرت الي 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 المطوقه الورقاء، 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، به عنوان 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 پرندگانی در نظر گرفته است که هر کدام نماد عرفانی خاصی را دارا می‌باشند. 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؟

۱ - قُلْ لِأَصْحَابِ رَأُونِي مَيِّتًا فَبَكُونِي إِذْ رَأُونِي حَزَنًا
لَا تَتَّخُونِي بَأْتِي مَيِّتٍ كَيْسَ ذَا الْمَيِّتِ وَاللَّهِ وَاللَّهُ أَنَا
أَنَا عَصْفُورٌ وَ هَذَا قَفْصِي طَرْتُ مِنْهُ فَتَخَلَّى رَهْنًا
۲ - «هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ / وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ».

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 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 انجام شده، تا کنون در زبان فارسی، پژوهش مستقلی که به طور خاص به نمادپردازی پرندگان در اندیشه ابن عربی پرداخته باشد، ملاحظه نشده است. در این راستا، پرندگان به عنوان 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.

طرح بحث

درخت کیهانی

ابن عربی، به عنوان بنیان‌گذار مفهوم وحدت وجود، در کتاب «شجرة الکون»، جهان را به عنوان یک کل واحد 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، به عنوان یک کل واحد شناخته می‌شود و نور نیز به همین صورت یک کل است. حضرت محمد (ص)، به عنوان نور، هم به ریشه تعلق 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 تكوينة، و إلى الممكنون و تدوينة، فرأيت الكون كله شجرة، و أصل نورها من حبة «كن» قد لقحت كاف الكونية، بلقاح حبة: - نحن خلقناكم - فانهقد من ذلك البزر ثمرة...» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۱۱).

ابن عربی در فتوحات آورده است: «اگر پیرسید این درخت چیست، می‌گوییم انسان کامل است که بر هیكل غراب حکمرانی می‌کند (همان، بی تا، ج ۲: ۱۳۰). این امر، به اهمیت انسان کامل اشاره دارد، که او به عنوان 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 به طور مفصل بسط و شرح داده شده است: من به جهان و ترکیب آن و به مکنون و تدوین آن نگریم؛ 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، ج ۱: ۳۱۱).

شاخه‌های درخت وجود، نمایانگر اسماء الهی هستند و میوه‌های آن، نمایانگر انسان‌ها می‌باشند. «الکل حق له فهو الأصل الذی نحن فرعه و الأسماء أعصان هذه الشجرة أعنی شجرة الوجود و نحن عین الثمر بل هو عین الثمر فما لنا مثل سوی وجود هذا الشجر و من تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به علی لسان» (همان، بی تا، ج ۳: ۳۱۵). ابن عربی در فتوحات آورده است: «(خدا) انسان را درختی قرار داد که در آن جدال (تَشَاوُر) 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 می‌باشد (همان، ج 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، بی تا، ج ۳: ۱۳۷؛ همان، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۱۲).

بررسی پرندگان از جهت نمادین و متافیزیک

ورقاء (المَطْوَقَةُ الْوَرَقَاء)^۱

ورقاء، ماده کبوتر خاکسترگون، فاخته، نفس کلیه؛ در اصطلاح، عبارت است از نفس کلی که آن را قلب عالم نامند که همان لوح محفوظ و کتاب مبین است (تهانوی، ۱۸۶۲: ۱۵۰۱). سابقه این واژه به کلیله و دمنه نیز می‌رسد. در این کتاب نویسنده بابی را به «الحمامة المطوقة» اختصاص داده که در آن قصه‌ای آموزنده درباره ارتباطات انسانی بیان می‌شود (منشی، ۱۳۶۸: ۱۳۵). المَطْوَقَةُ الْوَرَقَاء (کبوتر طوقدار)، در ادبیات عرب بیشتر با نام «حمامة» شناخته می‌شود؛ اما در اینجا، ابن عربی نام «المَطْوَقَةُ الْوَرَقَاء»، 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: ریشه‌ی آن (ط-و-ق)^۲ با حلقه‌ها ارتباط دارد. المَطْوَقَةُ الْوَرَقَاء به وفاداری اش 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 بوجود 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

^۱ - وادی‌های علوم الهی به جریان افتادند و عالم انفس عطرهای خوشبو رل بر علوم الهی پاشیدند (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۱۱).

^۲ - tawq

اولی (همان: ۱۱۱۵ و ۱۱۱۶). ابن عربی در شجره‌الکون 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 «مطوّقه‌الورقاء» 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 درآمد و شاخه‌ای برگ‌دار شد:

فجرت مذانبها فاح نسیمها و هفت مطوّقه و أورق عود (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷).

شعر سیزدهم «ترجمان الاشوق» به مطوّقه‌الورقاء 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 عدم آگاهی، 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).

به نظر می‌رسد بتوانیم مطوّقه‌الورقاء 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،

^۱ - ناحت مطوّقه فحنّ حزین و شجاه ترجیع لها و حنین

جرت الدّموع من العیون تفجّعا لحنینها فکأنهنّ عیون

^۲ - لهف نفسی لهف نفسی لفتی کلما غتی حمام غیبا

که خود به وسیله فرمان الهی به وجود آمده است (همان، بی تا، ج ۱: ۱۳۹)؛ بنابراین روح کیهانی، در این صورت نسبت به عقل منفعل است؛ همان طور 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، در حالی که مقام بالایی دارد، به دلیل دوسویه بودنش در سطحی فرودست تر از عقل قرار دارد؛ واقعیتی که در طول سخن و شعر «مطوّقه‌الورقاء» تکرار می‌شود. به عنوان مثال، روح به خاطر دو وجهی بودنش یا به عبارتی در «اتحاد»، رقائق^۱ دارد (همان، بی تا، ج ۳: ۲۶۰). این جنبه دو گانه، 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 یک موجود مستقل وجود دارد؛ بلکه در عین حال با حقیقت الهی و کائنات ارتباط نزدیک دارد. المطوّقه‌الورقاء، 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.

ورقاء و لوح محفوظ

در اصطلاح عرفانی، کبوتر طوقدار، معادل لوح محفوظ یا لوح مکتوب است؛ از این رو مفهوم مادیت توسعه می‌یابد. این لوح، شامل همه چیزهایی است که قلم به صورت دقیق بر روی آن می‌نویسد؛ هر آنچه را که خداوند در مورد آفرینش تا روز قیامت اراده کرده است (همان، بی تا، ج ۱: ۱۲۱)، در بر می‌گیرد. کبوتر طوقدار، به عنوان نمادی از لوح محفوظ، نشان‌دهنده روح و حقیقتی است که در عالم غیب وجود دارد. این کبوتر، با ویژگی‌های خاص خود، به تجلیات الهی و آفرینش اشاره می‌کند

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 شده و همسر او گردید و دوئیّت 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 می‌دهد که این نفس کلیه به عنوان تجلی الهی، نخستین موجود برانگیختنی است که از عقل به وجود آمده است. این ارتباط، به این معنا که همه چیز در نهایت به یک حقیقت واحد برمی‌گردد. دوئیّتی که ابن عربی به آن اشاره نموده، به رابطه بین عقل و نفس کلیه اشاره دارد. این دوئیّت در واقع نمایانگر تنوع موجودات در عالم هستی است که همه در نهایت به یک حقیقت

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

واحد 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 و رقاء، 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 در نهایت به یک حقیقت واحد و الهی متصل است. این ارتباط بین و رقاء و لوح محفوظ، بیانگر تلاش انسان برای وصول به کمال و درک عمیق تر حقیقت مطلق است.

عقاب

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 برسید: عقاب چیست؟ پاسخ می دهیم: همان روح الهی است که حق آن را در هیكل های جسمانی دمید؛ گویی که آن ها روح های متحرک و ساکن آن ها هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۰). عقاب، نمایانگر روح بلند پرواز 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 بیش 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 یک 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 بزرگ تر از عالم طبیعت است: میان سالک و حق مطلوب، عقبه ای دشوار وجود دارد که سالک باید آن را طی کند. هنگامی که به بالای این عقبه برسند، دیگر بر نمی گردند، زیرا در آن سوی آن، واقعیاتی است که نمی توان به آن ها بازگشت (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۵۱).

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 به طور 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، ج 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. در مورد نفوس طبیعی و این روح و این ارواح جزئی که هر نفس طبیعی دارد، خداوند می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ 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، ج 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 به طور مستقیم از خداوند فیض می‌گیرد، آنچه از حقیقت وجود را به صورت مختصر دریافت می‌کند، آن را بر لوح محفوظ می‌نویسد: «أن أول ما خلق الله القلم، ثم خلق اللوح و قال للقلم: اكتب. قال القلم: و ما أكتب؟ قال الله له: اكتب و أنا أملي عليك فخط القلم في اللوح ما يملئ عليه الحق» (همان، ج ۱: ۱۳۹). این لوح، به عنوان تجلی‌گاه علم الهی، تمام اسرار و معانی را با دقت و امانت ثبت و ضبط می‌کند.

عنقا

عنقا، نام پرنده‌ای است معروف‌الاسم و مجهول‌الجسم که آن را عنقاء مغرب و مغربه نیز خوانند. در اصطلاحات صوفیه، عبارت از هیولا است؛ زیرا هیولی دیده نمی‌شود؛ مانند سیمرخ. همچنین در اصطلاح عرفا، عقل اول است (دهخدا: ذیل عنقا). در زبان فارسی، آن را سیمرخ خوانند و در لغت، نام پرنده‌ای افسانه‌ای است که جایگاهش کوه قاف است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۶۷۶). صاحب گلشن‌راز، عنقا را عبارت از ذات واحد مطلق می‌داند 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 متجلی و ظاهر است

(شبستری، ۱۳۳۷، ۳۱۰). برخی می‌گویند که اعیان‌ثابته او ست و وجود خارجی ندارد و مجرد تصویری 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 جوانی‌اش 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 می‌داند: « حکمت اشراقی سهروردی که بوا سطره آن، غریب عالم غربت غریبه، که همان جهان ماده و کون و فساد است می‌تواند به مشرق عالم وجود که در عین حال جهان اشراق یا عالم ملکوت است راه یابد و از تیره‌گی جسمانی و نفسانی رهائی 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 و 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؛ در حالی که غرب نمایانگر خروج از دنیا و ورود به آخرت است. این انتقال به منزله تمییز و شناخت درجات و مراتب در پیشگاه خداوند است، جایی که سعادت و شقاوت افراد واقعی می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج 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، به نوعی نمایانگر دستیابی به معرفت و معنای عمیق‌تر در سیر به سوی غروب زندگی دنیایی و ورود به حقیقت آخرت است.

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

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 نمی‌شود و هیولا بدون صورت یافت نمی‌شود؛ اما هیولا و صورت، هر یک 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 می‌دهیم: (آن) غبار (هباء) است که نه وجود دارد و نه عدم، هر چند در واقعه دیداری شکل می‌گیرد»^۱ (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۰). عنقاء، غباری است که خداوند در آن بدن‌های جهان را آشکار می‌کند. وی در جایی از فتوحات در این باره معتقد است: «اعلم أن هذا الجوهر مثل الطبيعة لا عين له في الوجود و إنما تظهره الصورة فهو معقول غير موجود الوجود العینی و هو في المرتبة الرابعة من مراتب الوجود ... ليس لهذا الجوهر الهبائی 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، ج ۲: ۴۳۲).

بنابراین عنقاء، به عنوان هیولا یا ماده اولیه شناخته می‌شود که ابن عربی بیشتر آن را با نام «هباء» (غبار) معرفی می‌کند. که به این مفهوم، در قرآن و همچنین در آثار حضرت علی (ع) هم به کار رفته است: «و اما هباء، در زبان عربی ذکر شده است که خداوند می‌فرماید: «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 نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ مگر اینکه در این جوهر باشد. او، آن را هباء نامید و این جوهر با هر شکل به حقیقت خود باقی است و نه تقسیم می‌شود و نه تجزیه و نه به نقص توصیف می‌شود؛ بلکه مانند سفیدی است که در هر سفیدی به‌طور ذاتی و واقعی وجود دارد و نمی‌توان گفت که از سفیدی به اندازه‌ای که در این شیء سفید وجود دارد، کاسته شده است. این مشابه حال این جوهر است» (همان، ج ۱: ۱۲۲).

«هباء که در آن صور عالم خلق شده است، سپس نور از آن فرود آمده است؛ زیرا نور، صورتی در هباء است؛ همان‌طور که هباء 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، ج ۱: ۷۸). همچنین در تدبیرات الالهیه نیز معتقد است: هبا، جوهر تاریک‌کننده 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: ۱۰۰۶).

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»

^۱ - «فإن قلت و ما العنقاء قلنا الهباء لا موجود و لا معدوم علی أنها تتمثل فی الواقعة».

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 نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ 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، ج 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 مخلوقات او 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).

عنقا به مثابه موجود کامل

هباء، به گفته ابن عربی، در همه اشکال طبیعی موجود است و نمی‌توان آن را تقسیم یا تجزیه 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، ج ۱: ۱۲۱). ابن عربی، هباء را به سفیدی که در هر چیز سفیدی قابل درک است، تشبیه می‌کند. در اینجا وجود عینی هباء، تنها زمانی تحقق می‌یابد که در یک موضوع یا ماده‌ی 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 نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی بین حقیقت انتزاعی و وجود عینی است.

الغراب

غراب (جمع غربان، 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 هبء است و عقاب به وسیله‌ی کبوتر به آن نگاه می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۰). یا اولین صورتی است که پیش از آن جوهر هبائی بود و به آن جسم کلی خلأ^۱ 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، ۲۰۷).

بنابراین واقعیت متافیزیکی غراب، به‌عنوان جسم کلی، به‌گونه‌ای گرد خلق شده است؛ به‌طوری که ابن عربی می‌گوید: «أول شكل قبل هذا الجسم الشكل الكروي 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 به‌عنوان نمادی از کمال و تمامیت، بلکه به‌عنوان تجسمی از وحدت وجود و حرکات چرخه‌ای در عالم، مفهوم عمیق‌تری را در اندیشه عرفانی ابن عربی به تصویر می‌کشد.

ابن عربی در *عقله المستوفز* چنین نوشته است: «خداوند سبحانه و تعالی، هبء را آفرید. نخستین صورت قبل از صورت جسم، طول و عرض و عمق است. در اینجا طبیعت^۱ ظهور کرد؛ به‌طوری که طول آن از عقل، عرض آن از نفس و عمق آن از خلأ 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 به‌گونه‌ای 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، بی‌تا، ج ۲: ۴۳۳).

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

سار بالأحباب نصابا عنقا

ما غراب البین ألاً جمل

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).

یعنی غراب‌های هجران، در واقع 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 بازمی‌دارد» (همان).

غراب و جسم کلی

در اصطلاح فلسفی، کلاغ سیاه، نمایانگر «جسم کلی» است. جسم کلی، گاهی به عنوان «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 کم و کیفم 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» درباره‌ی خلوت صحبت نموده و در این بخش درباره جسم کلی مطالب بسیار جالبی را بیان کرده است. 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 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، ج ۲: ۱۵۰).

وی در ادامه می‌افزاید: بنابراین، انسان، عالم کوچکی است و جهان، انسان بزرگی است. سپس در جهان، اشکال و صورت‌ها 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 می‌کند، ویژگی‌های خلأ از خود و ملأ با خدا را نشان می‌دهد. ابراهیم که با صفات الهی تخلل یافته؛ یعنی صفات الهی در وی سریان یافته است؛ مانند نوری که در ماده‌ی اولیه نفوذ می‌کند، نقطه تجلی خداوند پنهان می‌شود: «و الخلیل إذا أخذت لا علی أنها من الخلة أی الصدقة، بل علی أنها من التخلل و هو السریان - و هذا

^۱ - تعیین «جسم کلی» به عنوان «ماده دوم»، در رسائل *أخوان الصفاء* یافت می‌شود: «و أن الهیولی الأولى قَبِلت المقدار الذی هو الطول والعرض والعمق، فصارت بذلك جسماً مطلقاً و هو الهیولی الثانية» (أخوان الصفاء، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۸۷).

بالضبط ما يفعله المؤلف - فهمنا لم اعتبر إبراهيم مثلاً أعلى من أمثله الإنسان الكامل. و أي مجلی من مجالی الحق أحق بأن یوصف بالکمال من الإنسان الكامل الذی سرى فيه الحق و تخلل جميع قواه و جوارحه فأظهر بذلك جميع کمالات الصفات و الأسماء الإلهية» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۷).

همچنین در باره 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)، بعلاوه در جانب غربی بیت، حجر اسماعیل واقع است. کربن، این را رمز معنایی می داند که مکرر در زبان عربی با تعبیر «الولد سرّ آیه» پدر خویش می داند. اینگونه 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 در آمیختن 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) می شود؛ یعنی تبدیل می شود به مکانی که این نور در آن افول می کند، غربت می گزیند. او با مخفی کردن خود از این عالم، به غربت می گراید و در واقع، غربت آدم (ع) در این عالم را به پایان می برد. ابراهیم، غریبه‌ای است که نور الهی را در درون این عالم تجربه می کند. این نماد، نشان‌دهنده ارتباط عمیق انسان با ایمان و نور باطنی‌اش است و به زیبایی در «جانب مغربی» خانه تجسم می یابد (کربن، ۱۳۹۰: ۲۳۷-۲۴۰). بنابراین ابراهیم رمز غریب معنوی است که جایگاهش در این عالم نیست و غریب معنوی - بیگانه با این عالم - تبدیل می شود به ابزاری که خداوند همچنان از طریق آن به این عالم می نگرد.

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 می شود، می تواند نمادی از ابراهیم برای حقیقت و نور الهی باشد. از جهت متافیزیکی نیز می توان ابراهیم را به عنوان انسانی که عمق وجودش با محبت الهی در آمیخته، در واقع نمادی از نور الهی دانست که در خلأ وجود دارد. غربت ابراهیم از این عالم و غریبی او به معنای تجلی نور الهی در درون خلأ است. این نور به نوعی در ابراهیم پنهان شده و او را به عنوان انسانی کامل و جانشین خدا معرفی می کند که از جهت نسلی هم از طریق اسماعیل و اسحاق در حضرت پیامبر اسلام (ص) و انبیای بنی اسرائیل، حضور و تداوم می یابد.

دیگر پرندگان در اندیشه ابن عربی

علاوه بر این چهار پرنده، که ابن عربی از آنان یاد می کند، دو پرنده دیگر نیز در آثارش قابل مشاهده‌اند، از جمله: قمری و کرکس؛ قمری نماد نفس انسانی است که ابن عربی در ترجمان‌الاشواق در باره این پرنده آورده است:

نفس عارف، چون خودش با سخنوری و بیان پر معنا، او را به سوی خود برمی‌انگیزد (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۶۰). ابن عربی در *فصوص الحکم*، - در «فص حکمة علویة فی کلمة موسیة» - معتقد است جسم به عنوان وسیله‌ای برای نفس عمل می‌کند و به او امکان می‌دهد تا در عالم مادی تصرف کند و به تدبیر امور پردازد. خداوند به نفس ازسانی قدرت‌ها و ابزارهایی عطا کرده است تا او بتواند به اهداف الهی خود در تدبیر و به فهم عالم نایل آید. ابن عربی در باره 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 به عنوان ابزارهایی قرار داد تا به وسیله آن‌ها به آنچه خداوند از او در تدبیر این تابوت که در آن سکنه رب است، اراده کرده است، دست یابد» (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۹۸).

ابن عربی، از کرکس نیز در آثارش بهره برده و آن را نماد روح برزخی می‌داند. وی، در قصیده بیست و سوم *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 حکمت را در ارتباط با حقایق الهی تقسیم می‌کند؛ یعنی ارواح روحانی در اختیار عالم پدیداری سپرده می‌شوند که بطور مجازی آن را «ملاً اعلی» نامند ساربانان برآند که در وادی عقیق فرود آیند جایی که زایران لباس احرام می‌پوشند» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۵۱).

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 پرنده‌گان را به عنوان 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 و کلمات و نکاح آن‌ها اشاره می‌کند و معتقد است که موجودات مانند مادرانی هستند که کلمات از آن‌ها ظهور

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

۲- اذا رامة النسر لم یستطع

فمن دونه کان بیض الانوق

می‌یابند. وجود عین این موجودات، ناشی از نکاح غیبی است و فرزندی، 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، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۵).

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 پرندگان 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 پرندگان با دیگران می‌تواند به‌عنوان نماد تعامل بین دنیای مادی و ابعاد بالاتر معنوی تعبیر شود. در عرفان ابن عربی، این تعامل نه تنها یک پیوند ساده نیست؛ بلکه مستلزم یک تلاش دائمی برای شناخت و تحقق حقیقت و ایستادگی در برابر موانع است.

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. در نهایت، این نکاح کیهانی، نمایانگر پیوند عمیق میان همه موجودات و نقش هر یک 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 قابل مشاهده است. آنچه در لوح ثبت می‌شود، همانند نکاح انسانی است و معانی که از حروف آسمانی نوشته شده 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 المرقومه عندنا» (همان، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۹).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که خداوند در حکم «پدر اول» است و «عدم وجود» به عنوان «مادر اول» ایفای نقش می‌کند. در این نظام هستی، ازدواج در سطح کیهانی از طریق فرمان وجودی «کن» انجام می‌پذیرد. فرزنددی که از این پیوند زایش می‌یابد، «شیء ممکن» است که وجود برای او ساماندهی شده است (همان، ج 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 به عنوان منبع دانش و حامل حقیقت عمل کنند؛ بنابراین، در هر رابطه‌ای که در عالم وجود شکل می‌گیرد، نشانه‌هایی از این نکاح الهی قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، که بررسی نمادپردازی پرندگان در اندیشه ابن‌عربی 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. ابن‌عربی، 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 ابن‌عربی، حضرت محمد (ص) - به‌عنوان تجلی الهی در جهان معرفی می‌کند، تمامی نام‌ها و صفات الهی را به‌صورت ترکیبی در خویش منعکس می‌سازد. از سوی دیگر، پرندگان در آثار ابن‌عربی 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 در می‌آورد 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 هبء (غبار) است که به ما یادآوری می‌کند که حقیقت انسانی در عمق وجود نهفته است. غراب در اندیشه ابن‌عربی، نماد جسم کلی و تجلی حقیقت مطلق است که در دوری و سیاهی قرار دارد و به‌عنوان واسطه‌ای میان خلأ و نور الهی عمل می‌کند. همچنین، غراب، نمایانگر جستجوی انسان برای حقیقت و ارتباط با خداوند است؛ به‌ویژه در مورد حضرت ابراهیم که به‌عنوان نماد غربی معنوی و تجلی نور الهی در این عالم شناخته می‌شود. به‌طور کلی، هر یک 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 قابل مشاهده است. این پژوهش، ابعاد جدیدی از تفکر عرفانی ابن‌عربی را روشن کرده و نشان می‌دهد که چگونه نمادهایش، گنجینه‌ای از معارف باطنی و روحانی را در خود نهفته دارند.

منابع

- اخوان الصفا، (۱۴۰۵ ق)، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، ج ۳، قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن حزم، محمد علی بن احمد، (۲۰۰۲)، طوق الحمامة و ظل الغمامة فی الالفه 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، چ دوم، تهران: شفیعی.
- ابن عربی، (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجّة البيضاء.
- ابن عربی، (بی تا)، فتوحات مکیه، چهار جلدی، بیروت: دارالصادر.
- العجم، رفیق، (۱۹۹۹)، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی، مکتبه لبنان.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۷۵)، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تهانوی، محمد بن علی، (۱۸۶۲)، کشف 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 پیر سی تا نماد عرفانی: الگویی متفاوت در تفسیر نشانه‌های زبان عرفان، مجله جستارهای زبانی، دوماه نامه بین المللی، د ۱۴، ش ۶، بهمن و اسفند ۱۴۰۲، صص ۳۴۴-۳۷۱.
- 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 سید جعفر 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، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، رسائل شیخ اشراق، مصحح هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبهستری، محمود، (۱۳۳۷)، شرح گلشن راز، تصحیح سمعی، تهران.

علیزاده، ناصر؛ رمضانی، مهدی، (۱۳۹۵)، مضمون آفرینی و نمایردازی از گوی و چوگان در متون منظوم عرفانی، مجله مطالعات زبانی- بلاغی، سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان. صص ۱۳۹-۱۵۷.

کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۶)، اصطلاحات صوفیه، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: تبلیغات اسلامی.

معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی محمد معین، چ هشتم، تهران: سرایش.

منشی، نصرالله بن محمد بن عبدالحمید، (۱۳۶۸)، کلیله و دمنه، باهتمام و تصحیح و حواشی عبدالعظیم قریب، چ ششم، طهران: طهوری.

references

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-zbihān 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.