High Center for Islamic Revolution Studies

Journal of Islamic Revolution Discourse

Home Page : https://jird.ut.ac.ir

Online ISSN: 3060-6527

The Islamic Revolution and the Necessity of Paying Attention to Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī in the Construction of a New Civilization

Mohammad Nasiri*

Department of History, Culture, and Islamic Civilization, Faculty of Islamic Knowledge and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: nasiri.m@ut.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received:
2025/04/14
Revised:
2025/05/17
Accepted:
2025/05/22
Published online:
2025/07/09

Keywords:
Islamic Revolution,
New Islamic Civilization,
Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī,
Islamic Mysticism.

ABSTRACT

Objective
Among Muslim thinkers, few figures have been subjected to as much scholarly scrutiny as Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī (560–638 AH). Despite the passage of several centuries since his death, discussions concerning him remain far from exhausted. On the contrary, the influence of his ideas continues to grow more vibrant in response to the evolving needs of the contemporary world. This study seeks, albeit briefly, to address the question of why it is necessary to return to, or at least seriously engage with, Ibn ʿArabī within the Islamic world in order to strengthen the foundations of a contemporary religious civilization, a mission that lies at the heart of the Islamic Revolution of Iran and its ideal of a virtuous society.

Method: The study employs an analytical method.

Findings
The findings indicate that Ibn ʿArabī, on the one hand, is a mystic and philosopher who serves, from a cultural and civilizational perspective, as a bridge between thinkers and philosophers before and after him in both the Eastern and Western intellectual traditions. On the other hand, from an intra-religious and sectarian perspective, he represents a path upon which both Shiʿa and Sunni Muslims, as proponents of Islam and Islamic civilization, converge despite their limited differences. Furthermore, regarding the relationship between religion and the public sphere and its role in civilization-building, Ibn ʿArabī constitutes a reliable source for various social domains, particularly in articulating the connection between Sharīʿah (Islamic law), Ṭarīqah (the spiritual path), and Ḥaqīqah (ultimate truth). His thought also offers valuable insights into artistic and aesthetic experiences of existence, the relationship between creation and the Creator, and the implications of this relationship across diverse fields of human life.

Conclusion
These truths, properly understood, can both illuminate the peaceful nature of a modern religious-Islamic civilization and reveal a pathway toward realizing the comprehensive mission and ideal of the Islamic Revolution, namely, the establishment of a new Islamic civilization in the contemporary world through the harmonious integration of material development, spirituality, art, and transcendence.

Cite this article: Nasiri, M; (2025) The Islamic Revolution and the Necessity of Paying Attention to Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī in the Construction of a New Civilization, (1-18)
https://doi.org/10.22059/jird.2026.381609.1009
Publisher: University of Tehran

مركز الدراسات العليا للثورة الإسلامية
خطاب الثورة الإسلامية
مجلة فصلية علمية
موقع المجلة: https://jird.ut.ac.ir
الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٣٠٦٠-٦٥٢٧

الثورة الإسلامية وضرورة الاهتمام بمحيي الدين ابن عربي في البناء الحضاري الجديد

محمد نصيری
١. قسم التاريخ والثقافة والحضارة الإسلامية، كلية المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران، مدينة طهران، إيران. البريد الإلكتروني: nasiri.m@ut.ac.ir

معلومات المقالة

نوع المقالة:
علمية

تاريخ الاستلام:
٢٠٢٥/٠٤/١٤

تاريخ المراجعة:
٢٠٢٥/٠٥/١٧

تاريخ القبول:
٢٠٢٥/٠٥/٢٢

تاريخ النشر:
٢٠٢٥/٠٧/٠٩

الكلمات المفتاحية:
الثورة الإسلامية، الحضارة الإسلامية الجديدة، محيي الدين ابن عربي، العرفان الإسلامي.

الملخص

الهدف: قلّما حظيت شخصيةٌ بين المفكرين المسلمين بمثل هذا القدر من التمحيص والدراسة الذي حظي به محيي الدين ابن عربي (٥٦٠–٦٣٨هـ). وعلى الرغم من مرور قرون على وفاته، فإن شيئًا من قضاياه لم يُحسم نهائيًا، بل إن وهج أفكاره يزداد تألقًا يومًا بعد يوم في العالم المعاصر، وفي ظل حاجاته المتجددة. وتسعى هذه الدراسة، وإن بإيجاز، إلى بحث مسألة أسباب العودة إلى ابن عربي وضرورتها، أو على الأقل ضرورة استحضار آرائه في العالم الإسلامي؛ وذلك من أجل ترسيخ أسس حضارة دينية معاصرة ومتجددة، بوصف ذلك من رسالات الثورة الإسلامية في إيران ومن مقتضيات تطلعها إلى إقامة المدينة الفاضلة.

منهج البحث: اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي.

النتائج: تكشف نتائج هذه الدراسة أن ابن عربي، من جهة، عارفٌ وفيلسوفٌ يمثّل، على الصعيد الثقافي والحضاري، جسرًا يصل بين المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه والذين جاؤوا بعده في الشرق والغرب. ومن جهة أخرى، يمثّل، على الصعيد الديني والمذهبي الداخلي، سبيلًا تلتقي عنده، مع اختلاف يسير، المدرستان الشيعية والسنية بوصفهما من أبرز المدّعين لتمثيل الإسلام والحضارة الإسلامية. ومن منظور الصلة بين الدين والمجال العام للمجتمع وإسهامه في صناعة الحضارة، يمثّل ابن عربي كذلك مصدرًا موثوقًا يمكن الإفادة منه في مجالات اجتماعية متعددة، ولا سيما في بيان الصلة بين الشريعة والطريقة والحقيقة، وفي استجلاء التجارب الفنية والجمالية للوجود، والعلاقة بين الخلق والخالق، وما يترتب على ذلك من آثار في مختلف المجالات.

الاستنتاج: إن هذه الحقائق تكشف، من جهة، عن الطبيعة المسالمة للحضارة الدينية الإسلامية الجديدة، ومن جهة أخرى، تبيّن سبيل تحقيق رسالة الثورة الإسلامية وآرمانها الشامل، المتمثل في تأسيس حضارة إسلامية جديدة في العالم الآتي، من خلال الجمع بين المادة والمعنى والفن والروحانية.

الإستشهاد: نصيری، محمد؛ (٢٠٢٥) الثورة الإسلامية وضرورة الاهتمام بمحيي الدين ابن عربي في البناء الحضاري الجديد (١٨-١)
https://doi.org/10.22059/jird.2026.381609.1009
الناشر: جامعة طهران

المقدمة: ابن عربي شخصية استثنائية

قلَّ أن نجد، في أوساط المفكرين المسلمين، شخصيةً حظيت بهذا القدر من التدقيق والتمحيص وإبداء الرأي من جانب المؤيدين والمخالفين، كما حظي ابن عربي. فقد تناول المفكرون في شرق العالم وغربه شخصيته وفكره من منظورات متعددة، وبمناظير فكرية مختلفة، وعلى مستويات متباينة، ولأهداف متغايرة، وكانت النتائج، بطبيعة الحال، شديدة الغرابة والتناقض في كثير من الأحيان. حتى إن هذا المستوى من الاختلاف في الآراء قد دفع بعض الباحثين إلى وصف ابن عربي بأنه استثناء في مسار الفكر في العالم الإسلامي.

وعلى الرغم من مرور سنوات، بل قرون، على وفاته، إذ مضى على رحيله ٨١٧ عاماً، فإن شيئاً لم يُحسم بعد بشأنه، بل إن جذوة أفكاره تزداد يوماً بعد يوم توهجاً وإشراقاً. ويُؤمَل أن تكشف أكوام الرماد التي استقرت على عالم المعنوية، والسماء المعتمة من سماء المعرفة والحضور والمشاهدة، عن ملامحها في شعاع أفكاره، وعلى مائدة القرآن والسنة، وأن تبعث الأمل، وتفتح سبيلاً إلى الخلاص، وتضع أمام الإنسان ثقافةً وحضارةً جديرتين بالثقة، باعثتين على الراحة والطمأنينة. وانطلاقاً من هذا التصور، فإننا لا نكون مبالغين إذا وصفناه بأنه شخصية استثنائية ونادرة، وُلدت قبل عصرها.

ويبدو أنه طوال هذه المدة الزمنية الطويلة التي انقضت منذ عصر ابن عربي، لا يمكن الإشارة إلى عصر واحد لم يكن فيه ابن عربي في دائرة اهتمام المفكرين. ومن هنا تتمثل مسألة هذا البحث في الكشف عن الأسباب والمؤشرات التي تجعل الحاجة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى حضور ابن عربي وكثير من أفكاره في العالم المعاصر، ولا سيما في العالم الإسلامي، وفي المشروع الحضاري للثورة الإسلامية وقائدها العارف والفريد الإمام الخميني (ره)، حاجةً محسوسة.

ومن الواضح أنه يمكن تتبع جوانب عديدة بوصفها أسساً وبيئات حاضنة لتشييد حضارة قائمة على تعاليم الدين الإسلامي في أفكار ابن عربي، غير أن هذا البحث، نظراً إلى القيود المفروضة عليه، سيقتصر على الإشارة إلى عدد محدود منها.

ابن عربي وديناميكية الشريعة في العلاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة بوصفها أرضيةً للحضارة وغاياتٍ لها إذا أمكن اعتبار الغاية القصوى للحضارة الدينية الإسلامية إيصال الإنسان إلى مقام القرب الإلهي وبلوغه المراتب العليا من التوحيد وحقيقة الوجود، فإن الحديث عن العلاقة الثلاثية بين الشريعة، بوصفها الأساس والطريق والبرنامج، والطريقة، بوصفها العمل وكيفية سلوك الطريق، والحقيقة، بوصفها ثمرة هذين الأمرين ونتيجتهما، والنظر إليها من جهة على أنها متتابعة ومترابطة، ومن جهة أخرى على أنها مكملة بعضها لبعض، يكتسب أهمية بالغة في الحديث عن الثورة الإسلامية، ولا سيما عن رسالتها الحضارية.

ذلك أنه، كما أن الإمام الخميني أسقط بالثورة الإسلامية النظرية القائلة بانتهاء عصر الدين وصلاحية

الدين للحياة، فإن رؤية ابن عربي في ترابط الشريعة والطريقة والحقيقة تكشف، بدورها، عن حيوية الدين في عالم اليوم وقدرته على الاستجابة لحاجات الإنسان، ولا سيما في بُعده الثقافي والمعنوي المتصل ببناء الحضارة. ومن الواضح أن من المباحث المهمة في صلة العرفان الإسلامي بالفقه، بوصفه علماً يشتمل على برنامج لإعمار الدنيا والمجتمع والتشييد الحضاري، البحث في كيفية العلاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة، وموقف العارفين من الشريعة.

ولا يخفى على الباحثين أنه يمكن، في أحد تصنيفات المعارف الدينية، تناولها ضمن ثلاثة مستويات هي: الشريعة والطريقة والحقيقة. وبيان ذلك أن القرآن الكريم، وكذلك كثيراً من الأحاديث، يدل على أن للوجود كله، ومنه الشريعة والأحكام الإسلامية، ظاهراً وباطناً. فظاهر الشريعة هو الأعمال والأحكام الشرعية، من قبيل أداء كلمة الشهادة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وهي الأوامر التي وردت عن الله تعالى ورسوله (ص)؛ أما باطنها فهو الأعمال القلبية والسرية والروحية التي يُعبَّر عنها بالطريقة، في حين أن الحقيقة هي ثمرة العمل بالأوامر الظاهرة والباطنة، أي الشريعة والطريقة.

وفي الواقع، يمكن القول إن الطريقة، في نظر العارفين، هي باطن الشريعة، ومراحل السير والسلوك العرفاني، ومنازل السالك ومقاماته، في إطار حركة مستمرة، وتتجلى مصاديقها في دوام الذكر والتوجه إلى الله، والتضرع والصدق والطهارة الباطنية في الأمور الفردية، وفي الشفقة على الناس، وتفريج كرب الآخرين، ومساعدة أبناء النوع الإنساني، وكذلك في النظر إلى الوجود بوصفه مظهراً للحق تعالى. وكان النبي الخاتم (ص) المصداق الأتم والنموذج الكامل لذلك. (أنظر: غزالي، ١٣٦٠: ١/ ٣٠ –٤٤؛ مستملي بخاري، ١٣٦٣: ١/ ٧٠ الى ما بعده.)

وسيكون إدراك الحقيقة والارتقاء إلى أفقها الأعلى ثمرةً لمثل هذا السعي. وفي الواقع، كما أن الإنسان، مع امتلاكه البدن والعقل والنفس والروح، لا يُعد في حقيقة الأمر أربعة أجزاء منفصلة، بل هو وحدة واحدة، تقوم النسبة بين أبعادها على التداخل، وعلى صورة الظاهر والباطن؛ فكذلك هذه العناوين الثلاثة: أحدها ظاهر، والثاني باطن، والثالث باطن الباطن. (أنظر: مطهري، ١٣٦٢: ٩٦ و رازي، ١٣٩٩: ١٦٢.)

وانطلاقاً من هذا المنظور، فإن الطريقة ليست طريقاً متفرعاً فحسب، بل لا يمكنها أن توجد من دون الشريعة التي تمثل الطريق الرئيس، ومن ثم لا يمكن الوصول إلى أي تجربة عرفانية للحقيقة من دون العمل بأوامر الشرع ونواهيه. (أنظر: آملى،١٣٦٦: ٧– ٣٤ وآملى،١٣٦٨: ٤٥٦.) وهذه المستويات الثلاثة مجتمعةً يمكن أن تفضي، في مسار بناء الحضارة، إلى إنشاء حضارة معيارية وشاملة.

ويرى الإمام الخميني (ره)، بوصفه شارحاً معاصراً لابن عربي، أن الطريق الوحيد للوصول إلى باطن الأعمال الشرعية هو التأدب بآدابها الظاهرة. وقد أشار في كثير من آثاره إلى هذا الأمر؛ ومن ذلك ما ذكره في كتاب

شرح دعای سحر، حیث یقول: «کیف و علم ظواهر الکتاب والسنة من أجل العلوم قدراً و أرفعها منزلة و هو أساس الأعمال الظاهرية و التكاليف الالهية و النواميس الشرعية و الشرايع الالهية و الحكمة العلمية التى هى الطريق المستقيم الى أسرار الربوبية و الأنوار الغيبية و التجليات الالهية و لولا الظاهر، لما وصل سالک إلى كماله و لا مجاهد الى مآله».

وكما يكتب في تعليقاته على فصوص الحكم، في الفص الأيوبي، موضحاً ضرورة المحافظة على الشريعة في جميع الأديان: إن الطريقة والحقيقة لا تُنالان إلا عن طريق الشريعة؛ لأن الظاهر طريق الباطن. فإذا لم يحصل الباطن لأحدٍ مع أدائه التكاليف الإلهية، فعليه أن يعلم أنه لم يؤدِّ الظاهر على الوجه الصحيح. (الإمام الخميني ، ١٣٩٥: ٢٠١.)

شبَّه ابن عربي الشريعةَ بالجسد، والطريقةَ أي الأحكام الباطنية بالروح، وعدَّ الشريعةَ الصورةَ الظاهرةَ للحقيقة، ويرى أن سرَّ التمييز بين الشريعة والحقيقة لدى الصوفية يكمن في أنهم رأوا أن الشريعة والعلم الظاهر يفهمهما الجميع ويعملون بهما، في حين أن الحقيقة لا يفهمها إلا فئة خاصة. (أنظر: محمود الغراب، ١٩٩٤: ١٥). ومن ثمّ، فإن علم الباطن سرٌّ من أسرار الله، وهو ما يضفي على الشريعة حيويتها، ويمنحها المعنى، بل يضفي عليها عمقاً. وقد ذكر في كتبه ورسائله أهمية الشريعة، وحذَّر من أن الشريعة المحمدية لا ينبغي أن تُترك أو تُهمَل بحال. (أنظر: ابن عربي، ١٤٠٥: ٤/ ٩٤؛ نفسه: ٢/ ٣٢٠).

ومن النقاط المهمة الأخرى أن العرفاء والمتصوفة، ولا سيما ابن عربي، لا يرون أن أصل السير والسلوك ينبغي أن يقوم فقط على أوامر الكتاب والسنة وأن يكون موافقاً للشريعة، بل يرون كذلك أن الوجدانيات وما يترتب على هذا السلوك من مكاشفات ومكتسبات لا تكون مقبولة إلا بعد عرضها على ميزان الشريعة. ويعتقد ابن عربي أن صحة الكشف والشهود وبطلانهما وقيمتهما ينبغي، في المقام الأول، أن تُقاس بميزان تعاليم الكتاب والسنة والشريعة المحمدية. (أنظر: ابن عربي، ١٤٠٥: ٣، ٨ و٥٥؛ قيصري، ١٣٨٦: ١٠٠–١٠١؛ صدرالدين قونوي، ١٣٨١: ١٧–٢٧).

وحاصل ذلك، أولاً: أن الاستغناء عن الشريعة أو طلب الإعفاء من أحكامها ليس وارداً في أي مرحلة من مراحل الحياة الفردية والاجتماعية والحضارية للإنسان؛ وثانياً: أنه كما تقتضي الرؤية العرفانية الإسلامية، ورؤية ابن عربي على وجه الخصوص، ضرورةَ توافق أصول الطريقة ومنازل السير والسلوك مع التعاليم الدينية، وأن السالك يبلغ الفرقان في ظل العمل بالشريعة، فإنه ينبغي له كذلك أن يزن جميع حركاته الظاهرة، الفردية والجماعية، والسياسية والاجتماعية، وخطراته القلبية والمعنوية، أو بتعبير جامع، أفعاله الثقافية والحضارية، بميزان الشرع والحكمة، وأن يراعي هذا المبدأ كذلك في مجال بناء الحضارة. (أنظر: آقانوري، ١٣٨٧: ١٢٤ ١٤٢).

ومن ثم، لا ينبغي، في نظر ابن عربي، أن يُقتصر الحديث على العلاقة بين الشريعة والطريقة والحقيقة،

بل ينبغي الحديث عن حيوية الشريعة في ظل الطريقة والحقيقة من جهة، وعن وظيفتها الحضارية، ولا سيما بالنظر إلى غاية الحضارة الدينية، من جهة أخرى. (أنظر: نصيري،١٣٨٤: ٥٥-٧٤). ومن هنا، ومع انتصار الثورة الإسلامية وطرح مبادئها وأهدافها الحضارية التي تقوم جميعها على الشريعة الإسلامية، تبرز اليوم، أكثر من أي وقت مضى، ضرورةُ الرجوع إلى العرفان عموماً، وإلى أفكار ابن عربي خصوصاً، فيما يتصل بأهمية الشريعة ودورها في الطريقة والوصول إلى الحقيقة في مسار الحضارة الإسلامية؛ وذلك من أجل إضفاء الحيوية على الشريعة والفقه، وإظهار أبعاد الشريعة ومراتبها الباطنية، وتعزيز الدافع إلى بقائها في المجتمع، وإخراجها من قشرتها وتقريبها من جوهرها وحقيقتها، بوصف ذلك من سمات الحضارة الإسلامية.

ابن عربي والربط بين المذاهب والمدارس الإسلامية في الحضارة الإسلامية

ترجع تجربة تأسيس الحضارة في التاريخ الإسلامي من جانب المسلمين، بعد عهد رسول الله (ص)، إلى القرون الأولى لنشأة الإسلام وانتشاره، أي إلى القرن الرابع. (آدامتز، ١٣٦٤ ش). وقد أطلق عموم الباحثين المسلمين وغير المسلمين على عهد إمارة آل بويه في الخلافة العباسية اسم العصر الذهبي للحضارة الإسلامية. وكما هو واضح، فإن من أبرز سمات هذه المرحلة الوحدةَ والاتفاقَ والترابطَ والتماسكَ بين المسلمين، وقد عُدَّ هذا الاتحاد والتضامن من العوامل المهمة في نشأة الحضارة الإسلامية. (زارع خورميزي،١٣٩١ ش). ويبدو اليوم أيضاً أن السبيل إلى تنظيم أسس الحضارة الإسلامية الجديدة وإرسائها يتمثل في الاعتماد على طاقات جميع البلدان الإسلامية وقدرات عموم المسلمين.

ويُطلَق مصطلح المذهب والمذاهب الإسلامية تارةً على مجموعة من المعتقدات العقدية، وتارةً على مجموعة من المسائل الفقهية والأحكام الشرعية التكليفية. وعند الحديث عن المذاهب الإسلامية بالمعنى الثاني، ينبغي أن نذكر المذاهب الأربعة المشهورة لدى أهل السنة، وهي الشافعي والمالكي والحنبلي والحنفي، والمذهب الجعفري لدى الشيعة الإمامية. ومما لا يخفى أن عموم المسلمين، من السنة والشيعة، لا يختلفون اختلافاً جوهرياً في المسائل المذهبية بمعناها الفقهي والشرعي، أي تلك المتعلقة بالمسائل الفرعية التكليفية، بل حتى في المواضع التي يوجد فيها اختلاف بينهم، فإن أكثرهم يرى أن العمل وفق المذاهب الأخرى مجزئ.

أما عند الحديث عن المذهب بالمعنى الأول، أي من الناحية العقدية وما يتصل بالمعتقدات المتعلقة بالمبدأ والمعاد والنبوة والنبي وصفات النبي وخصائصه والولي والولاية، فيبدو أن اتجاهين ورؤيتين مختلفتين، على الأقل في بعض هذه المسائل الأساسية، كانا موجودين منذ بدايات الإسلام، بل حتى

في عهد رسول الله (ص). ومن ثم ظهرت داخل أهل السنة أنفسهم تيارات كبرى، كالمعتزلة والأشاعرة. ويبدو أن ما هو أهم في البحث الذي نحن بصدده هو المذهب الفكري، الذي يبدو أن من الأفضل تسميته «مذهباً فكرياً» أو «مدرسة»، وأن الربط بين المدارس والمذاهب من الناحية الفكرية والعقدية، بما يتصل بالأصول، أجدى بكثير وأكثر ثمراً من الربط في المسائل الجزئية والفرعية. وهنا تكمن براعة ابن عربي في الربط بين المذاهب؛ وإلا فمن المستبعد أن يكون بالإمكان إثبات رجوعه عن الفقه الحنبلي، إلا إذا قيل إن الفقه، بمختلف مذاهبه، لم يكن ذا أهمية في نظره أصلاً، وأن كل مذهب منها كان في نظره مجزئاً.

ومن هذا المنطلق، فإن كون شخصية مثل آية الله بهجت، أحد كبار مراجع الشيعة المعاصرين، (أنظر: رخشاد، ١٣٨٤: ٢ / ١١٦– ١١٧) تعدُّ ابن عربي شيعياً، رغم أن كتبه، في نظره، تدل على كونه سنياً، ينبغي أن يُحمَل ويُفهَم في ضوء هذا المسلك العقدي لدى ابن عربي، وإن كان حتى القول برجوعه عن مذهبه الفقهي لا يخلو من إمكان الفهم والتصور.

يبدو أن ابن عربي قد خطا في كلا المجالين أوسع الخطوات وأبعدها. ذلك أنه، أولاً، في حديثه عن الشرع والشريعة والفقه، كما تقدّم، قد اعتمد على أصل كتاب الله وسنة رسول الله (ص)، بل جعل كتاب الله معياراً في التقويم والحكم بالصحة والاعتبار. وأما في حديثه عن المذهب والمعتقدات، فقد أحدث، إلى جانب إصلاحات جوهرية في مقاربته لمسألة التوحيد وأسماء الله وصفاته، أي مسألة وحدة الوجود، إصلاحاتٍ وأطروحاتٍ أساسية في المسألة الثانية من مسائل الوجود، أي الإنسان، وذلك من الناحية المعرفية والوجودية والكونية على السواء؛ بحيث إنه من جهة ذكَّر بالخلق التكويني لجميع البشر، وربطهم بمبدأ الوجود، ووضعهم في ظل رحمته وفضله، ومن جهة أخرى، ومن خلال تقديم نموذج في مجال التشريع والتجسيد العيني، وضع يد الإنسان في يد أولياء الله.

وكونه يرى، استناداً إلى القرآن الكريم، أن المصداق الكامل للآية الكريمة: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب: ٣٣) يتمثل في محمد (ص)، وعلي بن أبي طالب، وفاطمة الزهراء، والحسن بن علي، والحسين بن علي (ع)، يأتي في سياق استكمال مشروعه في علم الإنسان داخل المذهب من جهة، ونظرته الكونية من جهة أخرى. كما أن أشعاره الكثيرة في مدح أهل بيت آخر رسول الله (ص)، ومن جملتها هذه الأبيات:

فلا تعدل باهل البيت خلقا فاهل البيت هم اهل السياده
فبغضهم من الانسان خسر حقيقـى وحبهـم عبـاده

حيث يمكن تفسيرها وتأكيدها في هذا السياق نفسه. (أنظر: نصيرى،١٣٨٥ : ٣٠ –٣٦).

كما أن عبارته المطوَّلة جداً في الباب السادس والستين والثلاثمائة من الفتوحات، الذي يحمل عنوان: «في معرفة مقام وزراء المهدي الذي يظهر في آخر الزمان، وبشّر به رسول الله (ص)، وهو من أهل البيت»، تتضمن حديثاً مستفيضاً في هذا الشأن، إلى أن كتب: «سيكون عموم المسلمين أكثر فرحاً بحكمه من علمائهم. ويبايع العارفون بالله إياه؛ لأنهم يدركون، عن طريق المكاشفة، حقانيته وكونه صاحب الحق، وله رجال إلهيون يتولون نشر دعوته ونصرته، وهؤلاء الوزراء الإلهيون سيتحملون أعباء صعوبات حكمه. وسينزل عيسى المسيح على المهدي في منارة مضيئة في شرق دمشق، ومعه ملائكة عن يمينه وشماله، وسيقتدي به في صلاة العصر مع الناس، وسيؤمهم المهدي على السنة المحمدية. وسيكسر الصليب ويقتل الخنزير». (أنظر: ابن عربي، ١٤٠٥: ٧/ ١١٥ و١٣٠-١٣٩؛ نفسه: ٣/ ٥١٤؛ نفسه: ٦/٥١؛ نفسه: ١/ ٣١٨-٣١٩؛ نفسه: ٣/ ٣٢٧. ٣٢٨).

وحاصل الأمر أن ابن عربي، مع تأكيده أهمية الشريعة ودعوته الجميع إلى التمسك بأصل الكتاب والسنة، قد طرح إصلاحات عقدية جوهرية في مقاربته لمسألة التوحيد وأسماء الله وصفاته، أي مسألة وحدة الوجود بوصفها أولى مسائل الوجود، وكذلك في المسألة الثانية من مسائل الوجود، أي الإنسان، من الناحيتين المعرفية والوجودية والكونية، وقد وقف عند جملة من المبادئ التي يمكنها، على نحو صحيح، أن تبشّر بإمكان الربط بين معظم المدارس الإسلامية، وأن تدعوها، على نحو من الأنحاء، إلى الاجتماع على أرضية حضارية واحدة، وأن تعرّف أهل القبلة جميعاً في إطار من الترابط والتآلف، وتعبّئهم لبناء الحضارة، الذي يمثل رسالة الثورة الإسلامية.

ابن عربي وتوسيع المعرفة والتجارب الجمالية الإنسانية الكونية والحضارة الإسلامية

تُعدّ التجربة الجمالية واحدةً من أقوى التجارب الحضارية والوجودية التي تجعل الإنسان يرى الحياة ذات معنى وديناميكية، وتدفعه إلى أن يبذل جهده ويسعى ويكدح بأمل. ومن الأسئلة المطروحة في هذا المجال: ما العلاقة بين التجارب الجمالية والعرفان الإسلامي بوجه عام، ورؤى ابن عربي بوجه خاص؟ والسؤال الثالث: كيف يمكن أن توظَّف هذه التجارب في مسار بناء الحضارة؟

ويبدو أنه يمكن، في الإجابة عن السؤال المذكور، الحديث عن نسبة هذين النوعين من التجربة إلى كيفية تفكير الإنسان وإعماله للفكر، وكذلك إلى اتساع عالمه. ذلك أن التجربة الجمالية شعاع من تجلي الحقيقة في ساحة الخيال، وأن الجميل، في أفق أسمى من مجرد التجربة الجمالية، لا يُدرَك إلا بالقلب والوعي القلبي، الذي يُعد الأداة الوحيدة الموثوقة للمعرفة في العرفان.

واستناداً إلى مباني ابن عربي، فإن المعرفة تقوم في أفق من البصيرة، وتنبثق من محبة الله؛ ومن ثمّ، فإن

التجارب الجمالية تقترن بجاذبية تتجانس في طبيعتها مع المحبة. ومن الواضح أن الجميل والجمال لا يقتصران على المحسوسات، بل إن حقيقة الجمال أمر معقول؛ بل إن الجمال المحسوس نفسه ينطوي على باطن ينبغي العثور عليه في القلب، وذلك عن طريق الكشف والشهود. (أنظر: فنايي أشكَوَري وكريميان صيقلي، ١٣٩١ :٣٢ – ٣٤).

وقد جرى، منذ أزمنة بعيدة، الحديث عن مسألة ما إذا كان الجمال أمراً ذهنياً ومستقلاً عن المقاربات، أم أمراً تابعاً لها، بوصفها إحدى المسائل المطروحة في علم الجمال. غير أن انتقال حقيقة من قبيل انفتاح القلب، القائم على بسط الوجود وأصالة الوجود ووحدة الوجود، وهي القراءة التي يقدمها ابن عربي للوجود، من مجرد كونها مقاربةً للجمال إلى أن تصبح أساساً له، يمكن أن يمثل مسألةً جديدة ورؤيةً جديدة وعرفانيةً للعلاقات بين أدوات المعرفة في العرفان والفن بمعناه العام، وعلم الجمال بوصفه أرضيةً لبناء الحضارة على نحو خاص.

واستناداً إلى هذه الرؤية، يُفترض أن مشاركة السالك في العرفان العملي تمثل أمراً مسلَّماً به في مرتبة من مراتب فهم أصل الجمال. غير أنه، على وجه القطع، بالنسبة إلى صاحب مقام الكشف، ضمن طيف من المراتب، وكذلك بالنسبة إلى صاحب الشهود القلبي في مراتب أعلى، فإن رؤية الجمال، فضلاً عن معرفته وفهمه، تتعرض لتحول. ومن هذا المنظور لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي، يدرك الإنسان السالك، عند مواجهته جانباً من العالم، نوعاً من الجمال لا سبيل إلى إدراكه لغيره، بل لا سبيل إلى إدراكه حتى للإنسان الذي لا يتشبث بالوجود ونور الخلق.

ولسعة الوجود الإنساني والغرق في بحر الوجود نصيب عظيم في تفسير الوجود، كما أنهما يمثلان في حد ذاتهما مجالاً واسعاً من مجالات الجمال. (أنظر: هدايتي، ١٣٩٠ :٤٣-٤٥). وفي ضوء الاتصال والارتباط والمحبة التي اكتسبها، يكتشف حقائق جميلة كامنة في الأحداث الصغيرة والكبيرة، والمرة والحلوة، وهي حقائق تبشّر بالحيوية وبناء الحضارة، بينما يُحرم غيره من الوصول إليها.

«به جهان خرم از آنم كه جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم كه همه عالم ازوست
به حلاوت بخورم زهر كه شاهد ساقيست به ارادت ببرم درد كه درمان هم ازوست
زخم خونينم اگر به نشود به باشد خنک آن زخم كه هر لحظه مرا مرهم ازوست
غم و شادی برِ عارف چه تفاوت دارد ساقيا باده بده شادی آن كاين غم ازوست
پادشاهی و گدايی بر ما يكسانست كه برين در همه را پشت عبادت خم ازوست
سعديا گر بكند سيل فنا خانه دل دل قوی دار كه بنياد بقا محكم ازوست»

(سعدي، ١٣٢٠ : الغزليات رقم ١٠)

وترجمتها العربية، من حيث المعنى، هي:

«إنني فرِحٌ بالعالم؛ لأن العالم فرِحٌ به،

وأنا عاشقٌ للعالم كله؛ لأن العالم كله منه.....

أتناول السمَّ بحلاوة؛ لأن الساقي محبوبٌ،

وأتحمل الألم برضا؛ لأن الشفاء منه أيضاً.

فإن لم يبرأ جرحي النازف، فليكن؛

طوبى لذلك الجرح الذي يكون مرهمُه منه في كل لحظة.

فما الفرق لدى العارف بين الحزن والفرح؟

يا ساقي، اسقني خمراً؛ فإن فرحي هو ذاك الذي منه هذا الحزن.

فالملك والفقر عندنا سواء،

إذ إن ظهور كل الناس على هذا الباب انحناءٌ للعبادة منه.

يا سعدي، إن هدم سيل الفناء بيتَ القلب،

فكن قويَّ القلب؛ فإن أساس البقاء راسخٌ منه.»

في العرفان الإسلامي، الوجود، في الأصل، وجود واحد بسيط وشخصي، ولا مجال فيه للعدم الذي يُنتزع منه القبح. (ابن عربي، ١٤٠٥: ٤٤٩/٣). ومن ثم، فإن الاشتغال بالجانب الظاهر من الحياة هو أيضاً سير في ذلك الوجود الواحد نفسه. ولما كان العالم تجلياً للصورة الجميلة الإلهية، فإن العالم كله جميل. (ابن عربي،١٤٠٥: ٥٤٢/٢)، ومن ثم فإن بناءه وتشكيله وتجميله هو أيضاً أمر جميل. ويكتب محيي الدين، مستنداً إلى قوله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (الإسراء: ١١٠): «فالعالم كله في المرتبة الحسنى» (ابن عربي،١٤٠٥: ٨٩/٤)، أي إن الوجود كله واقع في مرتبة الحُسن الإلهي.

وكما يرى العرفاء، فإن وحدة الوجود العرفانية هي، على نحو من الأنحاء، وحدة جمالية؛ إذ إن الجمال قد سرى في نهاية المطاف، من خلال تجلي الجمال الإلهي وفيضانه، في جميع عوالم الوجود، وإن جلال حضرة الحق وقُرْبَه هو الذي تجلى في ظل الوجود. (أنظر: عراقي، ١٣٦٦: لمعة ١٠/٧؛ ابن عربي، ١٤٠٥: ٢٨٢/٢؛ و: ٤٥١/٣).

وكما قال إمام العارفين، أمير المؤمنين علي (ع)، في مناجاته المعروفة بالمناجاة الكميلية: «وَ بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ»؛ أي: وبأسمائك المباركة التي تجلت في جميع أركان عالم الوجود. (عاملي كفعمي،١٩٩٧: ١٨٨/١).

ومن ثم، فكلما تصرف الإنسان في هذا الوجه والجانب من العالم، وأضاف إلى جماله، أظهر الجوانب الحضارية للوجود على نحو أكبر، وخطا خطوة في اتجاه الغايات المتعالية للوجود؛ وهذا هو بعينه ما يُنتظر من الحضارة الإسلامية الشاملة والحديثة.

ومن زاوية أخرى، واستناداً إلى العرفان الإسلامي ومباني ابن عربي، فإن الله تعالى هو الجمال المطلق. فقد نُقل عن أبي عبدالله (ع) أنه قال: قال أمير المؤمنين (ع): «إن الله جميلٌ يُحِبُّ الجمال، و يُحِبُّ اَنْ يَرى اَثَر النِعمة على عَبْدِه» (عياشي، ١٣٦٣: ١٤/٢). ولذلك، فإن الجمال المطلق، وما يُسمى بالحُسن والجمال، يتصف بصفة ملكوتية.

والشريعة والطريقة والحقيقة، التي سبقت الإشارة إليها، لها نسبة طولية من حيث الظهور والبطون؛ أي إن السالك العارف، من خلال اتباع الشريعة والالتزام بقواعد الطريقة وقوانين علم الجمال، يصل إلى حقيقة الجمال، التي يمكن أن تكون تجلياً من تجليات الحضارة الظاهرة. (أنظر: فنايي اشكوَري وكريميان صيقلي، ١٣٩١: ٣٢-٣٧).

وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار نزول الجمال وفيضه من مرتبة غيب الغيوب والكنز المخفي إلى مرتبة الأسماء والصفات، هو الفيض الأقدس، كما يمكن اعتبار نزوله من مرتبة الأسماء إلى مرتبة الموجود العيني الخارجي والحضاري هو الفيض المقدس، وذلك بالنسبة إلى جميع الجماليات والأمور الجميلة. ويصل الإنسان، بفعل معرفة الذات وتهذيب النفس وتطهيرها، إلى مقام العبودية التامة لله تعالى، فتغدو جميع أعماله خالصةً وتصدر بوجهة إلهية. وفي جميع أحواله ولحظاته، يقطع ظاهر الشريعة وباطنها، أي الطريقة، في سبيل بلوغ الحقيقة، أي لقاء الرب والجنةَ التي يكون فيها لقاء جمال الحق سبحانه وتعالى؛ وفي نهاية مساره السلوكي ومآله، ينال مقام «الولاية».

ومن ثم، فإن بلوغ مقام الولاية الإلهية المطلقة يعني أن يجد الإنسان الولاية الإلهية حاكمةً وساريةً في جميع شؤون الخلق، وجاريةً في جميع مراتب التكوين والتشريع، وشاملةً لجميع الساحات الوجودية للعالم والإنسان. وكل ذلك، في ضوء قراءة ابن عربي وتلامذته وشُرّاحه للفكر الإسلامي على مائدة القرآن والسنة، يمثل طاقةً وإمكاناً، ويُعد بناء الحضارة أحد تجلياتها. (أنظر: هدايتي، ١٣٩٠: ٥٥-٥٦).

ويرى ابن عربي أن الجمال، في الأصل، هو منشأ الفن، وأن الفن واحد من مراتب الوجود وآثاره. ولما كان الوجود بركةً ونعمةً ورحمةً عامة، فإن الفن والجمال مشترك بين جميع البشر في الارتقاء إلى حقيقة الجمال. وكلما بلغ الإنسان أبعاداً أكثر من هذه الجمالية التي بشَّر بها قوله تعالى: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الجاثية: ١٣)، والتي ستكون أرقى ساحات الحضارة الإسلامية والعالمية الحديثة، كان أقرب إلى غاية الوجود وحكمة الخلق.

وهذه هي النظرة الكونية الحضارية للعرفان الإسلامي بوجه عام، ولعلم الإنسان والكون عند ابن عربي بوجه خاص. وعلى هذا الأساس، يرى فريد عصرنا، الإمام الخميني، أن الكتب العرفانية، ومنها فصوص الحكم لابن عربي، ذات قدر ومكانة لا نظير لهما تقريباً، وأنها تقدم إسهامات قيّمة في معرفة القرآن وكتب الأدعية وأحاديث الأئمة، وفي معرفة الإنسان والعالم. كما أن توصية الإمام بقراءة الكتب العرفانية وتعلّمها بقصد فهم أسرار المعارف الإلهية أو تذوقها تقوم على هذه الحقيقة؛ إذ يرى الإمام أن هذه الشعلة التي توقدها أفكار أمثال ابن عربي يمكنها أن تزيل الغبار عن أكوام الرماد المستقرة على عالم المعنوية، وأن تضيء سماء المعرفة المعتمة، وأن تعزز الصلة بين القرآن والعرفان والإنسان، وأن تهيئ، بحسب تعبيرنا، الأرضية لبناء الحضارة الإسلامية. (أنظر: الإمام الخميني،١٣٨٩: ٢٣٧/٢١—٢٣٨، رسالة إلى السيدة الدكتورة فاطمة الطباطبائي؛ والإمام الخميني ،١٣٨٩: ١٦٥/٢٠).

كما يمكن لهذه الرؤية أن تقدم تفسيراً وتأويلاً حيوياً باعثاً على الأمل للوجود والحياة والبداية والنهاية والغاية والهدف منها، وأن تسهم في التقريب بين المذاهب، وبيان اتجاه سير الإنسان وحركته في النظر إلى المستقبل وإلى غاية الخلق، وفي تحقيق أهداف خلق الإنسان، وأن تؤدي دوراً نافعاً في رسالته الحضارية.

وكأن الإمام الخميني، حين دعا في رسالته التاريخية إلى السيد غورباتشوف إلى التأمل في آثار الشيخ الأكبر، كان يسعى إلى تأكيد هذا الاعتقاد لدى ابن عربي، ومفاده أننا، إذا نظرنا إلى تاريخ الإنسان من زاوية التجارب الروحية، فلن نجد وراء اختلاف الأديان واللغات والثقافات والحضارات شيئاً سوى وحدة الحضارة الإنسانية. (الإمام الخميني، ١٣٨٩: ٢٢٠/٢١-٢٢٧؛ وأنظر: جوادي آملي، ١٣٨١: ٣١٠—٣١٤). وهي حقيقة ستغدو في متناول الإنسان في الحضارة النهائية للبشرية وفي الحضارة الإسلامية الحديثة.

النتيجة

إن استحضار ابن عربي وغيره من أعلام العرفان الإسلامي وإبرازهم في سياق النظر إلى الحضارة الإسلامية الحديثة والمسير نحوها، إنما يأتي من احتمال أن نجد في تجاربهم ما يمكن أن يكون، في عالم اليوم، ملهماً لإجابات عن الصعوبات التي تواجه الإنسان؛ ذلك أن التجربة الروحية العرفانية تمثل منشأً ومصدراً لكثير من التجارب والفنون، كالموسيقى والأدب وسائر الفنون السمعية والبصرية والأدائية والجمالية. ومن ثم، فهي إطار يشتمل على الدين والفن معاً، سواء أكان الفن باعتباره فناً وتقنية، أم باعتباره علماً، وكلاهما من مقومات الحضارة. وهذه هي بالضبط علة أهمية استحضار

ابن عربي وإبرازه في عالم اليوم كله، ولا سيما في العالم الإسلامي، الذي أُسِيءَ، للأسف، إلى تقديم صورة زائفة ومشوَّهة عنه؛ صورة لا أثر فيها لتنوع مصادر المعرفة ومرجعياتها ومناشئها في الإسلام، ولا أثر فيها لروح الرسالة الخالدة التي جاء بها محمد (ص)، بكل ما تنطوي عليه من الرحمة والعدل والبركة والجمال والطابع الحضاري.

وفي هذه الصورة الزائفة عن الإسلام، التي يصنعها الأصدقاء الجاهلون والأعداء، لا يظل ابن عربي وحده خافياً، بل يختفي أيضاً الفلاسفة والمتكلمون والأدباء الآخرون؛ ولا تبقى ظاهرةً إلا صورة رجل إرهابي يحمل في يده بندقية وسكيناً، إلى جوار صورة امرأة مغطاة بالنقاب. وقد تركت هذه الصورة الزائفة أثراً بالغاً في الخطاب السياسي الغربي، حتى أُثيرت مقولة «صدام الحضارات»، وعُدَّت مصيراً لا مفر منه. وفي مواجهة هذه المحاولات، يأتي أمثال ابن عربي والمفكرين من أمثاله ليعلنوا وحدة الأصل الإنساني في بدايته، وينادوا بالمسير نحو غاية ومقصد مشتركين، ويروا العالم كله تجلياً جميلاً للحق تعالى، ويسعوا إلى ترسيخ ثقافة الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل، وإحلالها محل الحرب والصراع. ولا شك أن فكر أمثال ابن عربي يمثل ثروة هائلة جديرة بالتأمل والتفكر فيها، والاستفادة منها في التعاون والمشاركة في هذا الميدان؛ أعني ترسيخ قيم الخلق، وصون الثقافات والمذاهب والمدارس، وتحقيق التفاهم والاحترام المتبادل والمتعدد الأطراف، وهي جميعاً من ضرورات المسير نحو بناء الحضارة. ويمكن الإفادة من هذا الفكر كذلك في تحرير عقل المسلم المعاصر من تبعات تلك الصعوبات السياسية والاجتماعية والثقافية التي دفعت الفكر الإسلامي إلى الضيق والجمود والانحطاط والانغلاق.

وكما أن فريد عصرنا، الإمام الخميني (ره)، الذي وصف محيي الدين في رسالته التاريخية إلى السيد غورباتشوف بأنه «رجل عظيم»، ودعاه إلى التأمل في آثار الشيخ الأكبر، كان يؤكد بهذا الموقف اعتقاد ابن عربي بأننا، وراء اختلاف الأديان واللغات والثقافات في تاريخ الإنسان، إذا نظرنا من زاوية التجارب الروحية، لا نجد شيئاً سوى وحدة الحضارة الإنسانية؛ وأن سبيل إحياء الحضارة الإسلامية الحديثة يكمن، في النظر والعمل، في التمسك بهذه الأفكار نفسها.

ويمكن إجمال هذه الأفكار في: الفكر الذي يجعل الشريعة حيويةً في ظل اتصالها بالطريقة والحقيقة؛ وفكر الترابط والتضامن بين العالم الإسلامي ووحدة مدارسه ومذاهبه، الذي تفضي ثمرته إلى استنفار جميع الطاقات الحضارية الفريدة للعالم الإسلامي؛ والفكرة الفريدة المتمثلة في ضرورة توسيع نطاق المعرفة والتجارب الجمالية الإنسانية العالمية من أجل بناء الحضارة الإسلامية. وقد تجلت هذه الأفكار في ابن عربي وتلامذته وشُرّاحه، ويمكنها أن تسهم في تنظيم وتحقيق طموح الثورة الإسلامية في مسارها نحو الحضارة العالمية الحديثة ومدينتها الفاضلة الموعودة في آخر الزمان.

المصادر

- القرآن الكريم

١. آقانوري، علي. (١٣٨٧). عارفان مسلمان و شريعت إسلام. قم: جامعة الأديان و المذاهب. (بالفارسية)

٢. آملي، سيد حيدر. (١٣٦٨). جامع الأسرار و منبع الأنوار به انضمام نقد النقود في معرفة الوجود، بمقدمة كوربن. شركة انتشارات علمي فرهنگي، الجمعية الفرنسية للدراسات الإيرانية في إيران.

٣. آملي، سيد حيدر آملي. (١٣٦٦). اسرار الشريعة. تصحيح محمد خواجوي. طهران : مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية.

٤. ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. (١٣٩٦). فصوص الحكم. انتشارات شهر پدرام.

٥. ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. (١٤٠٥). الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية. تحقيق ودراسة عثمان يحيى. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦. الإمام الخميني(ره)، سيد روح الله. (١٣٨٩). صحيفة امام: مجموعة آثار الإمام الخميني . طهران : مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني(ره). (بالفارسية)

٧. الإمام الخميني(ره)، سيد روح الله. (١٣٩٥). شرح دعاء السحر. طهران : مؤسسة تنظيم و نشر آثار الالإمام الخميني (ره).

٨. أردبيلي، أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلي). (١٣٧٧). حديقة الشيعة. أنصاريان.

٩. براون، إدوارد. (١٣٩٥). تاريخ ادبيات إيران، از سعدي تا جامي. ترجمة مجموعة من المترجمين. طهران : إنتشارات مروتريد. (بالفارسية)

١٠. پورجوادي، نصر الله. (١٣٦٣). نشرية معارف، العدد ٢. (بالفارسية)

١١. جوادي آملي، عبد الله. (١٣٨١). بنيان مرصوص الإمام الخميني در بيان و بنان آيت الله جوادي آملي. قم: اسراء. (بالفارسية)

١٢. جهانكيري، محسن. (١٣٨٣). محيي الدين ابن عربي چهره برجسته عرفان إسلامي . مؤسسة چاپ و انتشارات دانشگاه طهران . (بالفارسية)

١٣. جهانگيري، محسن. (١٣٨٤). كتاب ماه، ادبيات و فلسفه، العدد ٩٤. (بالفارسية)

١٤. جيتيک، ويليام. (١٣٩٣). ابن عربي ، وارث انبياء. ترجمة هوشمند دهقان. نشر پيام امروز.

١٥. خوانساري، مير محمد باقر بن زين العابدين. (١٣٩٠). روضات الجنات في احوال العلماء والسادات. قم: اسماعيليان.

١٦. رازي، نجم الدين. (١٣٩٩). مرصاد العباد. انتشارات علمي فرهنكي.
١٧. زارع خورميزي، محمد رضا. (١٣٩١). شيعه در قرن چهارم هجرى: عرصه ها و علل. قم: المجمع العالمي للدراسات الشيعية. (بالفارسية)
١٨. زكريا بن محمد بن محمود القزويني، أبو يحيى. (١٣٧٣). آثار البلاد و اخبار العباد. طهران : أمير كبير.
١٩. سعدي الشيرازي، مصلح الدين. (١٣٣٠ش). تصحيح محمد علي فروغي (ذكاء الملك). طهران إيران: انتشارات إقبال. (بالفارسية)
٢٠. شافعي، إبراهيم بن عمر بن حسن. (د.ت.). تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي. ضمن: مصرع التصوف أو تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربي ويليه تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإتحاد. مكة، السعودية: عباس أحمد الباز.
٢١. شعراني، عبد الوهاب بن أحمد. (١٤١٨). اليواقيت و الجواهر في بيان عقايد الأكابر، و باسفله الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٢. شيخ بهائي، بهاء الدين محمد العاملي. (١٣٩٧). أربعين. طهران : حكمت.
٢٣. الشيرازي، ملا صدرا. (١٩٨١). الأسفار الأربعة. دار إحياء التراث.
٢٤. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٧٥). ترجمة تفسيرالميزان. ترجمة سيد محمد باقر موسوي همداني. مكتب انتشارات إسلامي ، وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم. (بالفارسية)
٢٥. عاملي كفعمي، شيخ إبراهيم. (١٩٩٧). البلد الأمين و الدرع الحصين. بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٦. عراقي، فخر الدين. (١٣٦٦). لمعات. طهران : مولى.
٢٧. عياشي، محمد بن مسعود. (١٣٦٣). تفسير العياشى. قم: مطبعه العلميه.
٢٨. غزالي، أبو حامد محمد. (١٣٦٠). احياء علوم الدين. ترجمة مؤيدالدين محمد خوارزمي، بإشراف حسين خديو جم. طهران : شركة انتشارات علمي فرهنگي.
٢٩. فنائي أشكوري، محمد، وكريميان صيقلي، علي. (١٣٩١). «تاملى در مبانى هستى شناختى زيبايى شناسى در مكتب عرفانى ابن عربي ». حكمت و فلسفه، السنة الثامنة، العدد ٣ (المتسلسل ٣١). (بالفارسية)
٣٠. قزويني، أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود. (١٣٧٣). آثار البلاد و اخبار العباد. طهران : أمير كبير.
٣١. قمي، محمد بن طاهر. (١٣٦٩). تحفة الاخيار و كشف الاسرار. قم إيران: مطبوعاتي هدف / مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع).

٣٢. قونوي، صدر الدين. (١٣٨١). اعجاز البيان في تأويل امّ القرآن. تصحيح ومقدمة سيد جلال الدين آشتياني. قم: بوستان كتاب.
٣٣. قيصري، داود. (١٣٨٦). شرح فصوص الحكم. بإشراف سيد جلال الدين آشتياني. اتشارات علمي فرهنگي.
٣٤. محمود، محمود الغراب. (١٩٩٤). (جمع وتأليف). شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس من كلام الشيخ الاكبر، محيى‌الدين ابن العربي . دمشق: مطبعة نضر.
٣٥. مجلسي، محمد باقر. (١٣٨٢). عين الحيوه. قم: أنوار الهدى.
٣٦. محمدي وايقاني، كاظم. (١٣٩٥). علاء الدوله سمنانى پير عارفان، نجم كبرى. طهران . (بالفارسية)
٣٧. مستملى بخاري، أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد. (١٣٦٣). شرح التعرف لمذهب التصوف. ج ١. مقدمة وتصحيح وتحشية محمد روشن. طهران : أساطير.
٣٨. مطهري، مرتضي. (١٣٦٢). آشنايى با علوم إسلامي . طهران : مؤسسة انتشارات صدرا. (بالفارسية)
٣٩. مطهري، مرتضي. (١٣٩٧). شرح مبسوط منظومه. طهران : مؤسسة انتشارات صدرا. (بالفارسية)
٤٠. متز، آدم. (١٣٦٤ش). تمدن إسلامي در قرن چهارم هجري. ترجمة عليرضا ذكاوتى قراكزلو. طهران : أمير كبير. (بالفارسية)
٤١. نصيري، محمد. (١٣٨٤). «فقه و عرفان ضرورت رهيافت عرفانى به فقه و آيات الاحكام قرآن». المجلة نصف السنوية پژوهشنامه عرفان، السنة السادسة. (بالفارسية)
٤٢. نصيري، محمد. (١٣٨٥). مهدويت و ختم ولايت در عرفان إسلامي (نقدي بر سخنان ابن عربي). دبير خانه دائمي اجلاس حضرت مهدي. (بالفارسية)
٤٣. هدايتي، ياسر. (١٣٩٠). مقايسه آراي زيبايي شناختي ابن عربي و آراي زيبايي شناختي الإمام الخميني(س). پايان‌نامه، مركز أبحاث الإمام الخميني والثورة الإسلامية. (بالفارسية)
٤٤. يثربي، سيد يحيى. (١٣٧٢). عرفان نظري. دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم. (بالفارسية)

Reference

- The Qur'an

1. Ibn ʿArabi, M. (1396 AH), *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Pedram Publications.
2. Ibn ʿArabi, M. (1405 AH), *al-Futūḥāt al-Makkiyya fī Maʿrifat Asrār al-Mālikiyya wa al-Mulkiyya*, edited and researched by ʿUthmān Yaḥyā, Egyptian General Book Organization, Cairo, Egypt.
3. Ardabilī, A. (al-Muqaddas al-Ardabilī). (1377 AH). *Ḥadīqat al-Shīʿa*, Ansariyan.
4. Khomeini, R. (1389 AH). *Ṣaḥīfa-ye Imām*, Collected Works of Imam Khomeini, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.
5. Khomeini, R. (1395 AH). *Sharḥ Saḥar Prayer*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran.
6. Aghanoori, A. (1387 AH). *Muslim Mysticism and Islam Law*. University of Religions and Denominations, Qom.
7. Amoli, H. (1368 AH). *Jāmiʿ al-Asrār wa Manbaʿ al-Anwār*, together with *Naqd al-Nuqūd fī Maʿrifat al-Wujūd*, with an introduction by Henry Corbin. Scientific and Cultural Publishing Company, French Institute of Iranian Studies in Iran.
8. Amoli, H. (1366 AH). *Asrār al-Sharīʿa*. edited by Muḥammad Khajawi. Tehran, Institute for Cultural Studies and Research.
9. Browne, E. (1395 AH). *A Literary History of Persia: From Saʿdī to Jāmī*. translated by a group of translators. Morvarid Publications, Tehran.
10. Pourjavadi, N. (1363 AH). *Maʿārif*. No. 2.
11. Javadi Amoli, A. (1381 AH). *Bunyān Marsūṣ Of Imam Khomeini in the Expression of Ayat Allah Javadi Amoli*. Qom, Isra.
12. Jahangiri, M. (1384 AH). *Moon Book: Literature and Philosophy*. No. 94.
13. Jahangiri, M. (1383 AH). *Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī: Prominent Figure of Islamic Mysticism*. University of Tehran Press.
14. Chittick, W. (1393 AH). *Ibn ʿArabī: Heir to the Prophets*. translated by Houshang Dehqan, Payam Emrouz Publications.
15. Khansari, M. (1390 AH). *Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-ʿUlamāʾ wa al-Sādāt*, Ismāʿīliyān, Qom.
16. Rāzī, N. (1399 AH). *Mirṣād al-ʿIbād*. Scientific and Cultural Publishing Company.
17. Zare Khormizi, M. (1391 AH). *The Shiʿa in the Fourth Islamic Century: Domains and Causes*. Qom: World Assembly of Shiʿa Studies.
18. Qazwīnī, A. (1373 AH). *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-ʿIbād*. Amir Kabir. Tehran.

19. Saʿdi Shirazi, M. (1330 SH). edited by Muḥammad ʿAli Furoughi (Dhukāʾ al-Mulk). Eqbal Publications, Tehran, Iran.
20. Shāfiʿī, I. (n.d.). *Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn ʿArabī*, in *Miṣraʿ al-Taṣawwuf aw Tanbīh al-Ghabī ilā Takfīr Ibn ʿArabī*, followed by *Taḥdhīr al-ʿIbād min Ahl al-ʿInād bi Bidʿat al-Ittiḥād*, ʿAbbās Aḥmad al-Bāz. Mecca, Saudi Arabia.
21. Shaʿrānī, A. (1418 AH). *al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān ʿAqāʾid al-Akābir*, with *al-Kibrīt al-Aḥmar fī Bayān ʿUlūm al-Shaykh al-Akbar* below it. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Beirut.
22. Shaykh Bahāʾī, B. (1397 AH). *al-Arbaʿīn*. Hekmat. Tehran.
23. Shirazi, Mullā Ṣadrā. (1981). *al-Asfār al-Arbaʿa*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth.
24. Ṭabāṭabāʾī, M. (1375 AH). *The Translation of Tafsīr al-Mīzān*. Translated by Sayyid Muhammad Baqer Mousavi Hamedani. Office of Islamic Publications, affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom.
25. ʿĀmilī Kafʿamī, I. (1997 AD). *al-Balad al-Amīn wa al-Durʿ al-Ḥaṣīn*. Beirut, Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt.
26. ʿIrāqī, F. (1366 AH). *Lamaʿāt*. Tehran, Mawla.
27. ʿAyyāshī, M. (1363 AH). *Tafsīr al-ʿAyyāshī*. al-ʿIlmiyya Press, Qom.
28. Ghazālī, A. (1360 AH). *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. translated by Muʾayyad al-Din Muhammad Kharazmi. edited by Husayn Khadivjam. Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
29. Fanaei Ashkewari, M; Karimiyan Sayqalani, A. (1391 AH). "A Reflection on the Ontological Foundations of Aesthetics in Ibn ʿArabī's Mystical School." *Wisdom and Philosophy*. Year 8, No. 3 (consecutive issue 31).
30. Qummī, M. (1369 AH). *Tuḥfat al-Akhyār wa Kashf al-Asrār*. Hadaf Publications / Imām Amīr al-Muʾminīn School. Qom, Iran.
31. Qūnawī, S. (1381 AH). *Iʿjāz al-Bayān fī Taʾwīl Umm al-Qurʾān*. edited and introduced by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom, Boostan Kitab.
32. Qayṣarī, D. (1386 AH). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, under the supervision of Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Scientific and Cultural Publishing Company.
33. Metz, A. (1364 SH). *The Renaissance of Islam*. translated by ʿAlī Reza Zakavati Qaragozlou. Tehran, Amir Kabir.
34. Majlisī, M. (1382 AH). *ʿAyn al-Ḥayāt*. Anwār al-Hudā, Qom.
35. Muhammadi Vayghani, K. (1395 AH), *ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī: The Elder of Mystics.* Najm al-Kubra. Tehran.

36. Mahmoud al-Ghurab, M. (1994 AD). Compiled and edited, *Sharḥ Risālat Rūḥ al-Quds fī Muḥāsabat al-Nafs min Kalām al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī*. Damascus, Maṭbaʿat Naḍr.
37. Mustamlī Bukhārī, A. (1363 AH). *Sharḥ al-Taʿarruf li-Madhhab al-Taṣawwuf*. Vol. 1, introduction, editing, and annotations by Muḥammad Rawshan. Tehran, Asāṭīr.
38. Motahhari, M. (1397 AH). *An Extensive Commentary on al-Manẓūmeh*. Tehran, Ṣadrā Publishing Institute.
39. Motahhari, M. (1362 AH). *An Introduction to Islamic Sciences*. Tehran, Ṣadrā Publishing Institute.
40. Nasiri, M. (1385 AH). *Mahdism and the Seal of Sainthood in Islamic Mysticism: A Critique of Ibn ʿArabī's Views*. Permanent Secretariat of the Conference on Imam Mahdi.
41. Nasiri, M. (1384 AH). "Jurisprudence and Mysticism: The Necessity of a Mystical Approach to Jurisprudence and the Qurʾanic Verses on Legal Rulings." *Mysticism Journal.* Year 6.
42. Hedayati, Y. (1390 AH). "A Comparison of the Aesthetic Views of Ibn ʿArabī and Those of Imam Khomeini." *Thesis*. Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute.
43. Yasrebi, Y. (1372 AH). *Theoretical Mysticism*. Office of Islamic Propagation of the Qom Seminary.