Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

A Comparative Study of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani's Views on "Love"

Mehrdad Mohammadi[1] | Heidar Hassanlou[2]✉ | Hossein Arian[3]

1. Phd student, The Department of Persian Language & Literature, Islamic Azad University of Zanjan / E-mail: mehrdadmohammadizanjan@gmail.com
2. Corresponding Author,Assistant Professor, The Department of Persian Language & Literature, Islamic Azad University of Zanjan / E-mail: heydar.hasanloo@iauz.ac.ir
3. Associate Professor, The Department of Persian Language & Literature, Islamic Azad University of Zanjan / E-mail: arian.amir20@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 25 June 2023
Accepted 16 August 2023
Published online 22 July 2025

Keywords:
Love, States, Stations, Passion, Ibn Arabi, Izz al-Din Kashani.

ABSTRACT

Most Sufis consider "love" (maḥabbat) as a mystical state, but Ibn Arabi categorizes it among spiritual stations. This descriptive-analytical research, based on library documentation, aims to answer important questions regarding the concept of love in Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani's perspectives, and to explore the innovations each of these Sufi thinkers brought to the concept of love. According to the research findings, both Ibn Arabi and Kashani consider "jealousy" (ghayrat) an essential component of love, its most important characteristic being the requirement for concealment and veiling from others. In their conception of the two-way love between humans and God, they believe that understanding divine love depends on the perspective of Lordship and is contingent upon the existential capacity of the lovers. Both thinkers pay special attention to mystical union through the annihilation of the lover in the beloved; however, Kashani believes that to reach this stage, the lover must remove all attachments. Ibn Arabi rejects this view, considering attention to anything other than the true beloved as love in various forms of divine attributes, which is necessary in mystical wayfaring; if the lover confronts the level of divinity with their complete human essence, union is achieved. The concept of "yearning and longing" and its direct relationship with love, as well as how each thinker interprets it, also contains points of commonality, distinction, and innovation.

Cite this article: Mohammadi, Mehrdad, Hassanlou, Heidar, Arian, Hossein (2025). A Comparative Study of Ibn Arabi and Izz al-Din Kashani's Views on "Love". *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 241-256. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.16

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.16

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

Extended Abstract

Introduction

The concept of "love" (maḥabbat) occupies a central position in Sufi thought, with the majority of Sufi scholars classifying it among mystical states (aḥwāl). However, Ibn Arabi, distinguished by his comprehensive scholarly approach and unconventional mystical practices, categorizes love among spiritual stations (maqāmāt) rather than states. This fundamental divergence in categorization represents just one aspect of the multifaceted discourse on love in Islamic mysticism.

The present study undertakes a comparative analysis of the perspectives on love articulated by two prominent Sufi thinkers: Muhyiddin Ibn Arabi (1165-1240 CE) and Izz al-Din Mahmud Kashani (d. 1334-35 CE). While both scholars belong to the broader tradition of Islamic mysticism and share certain intellectual foundations, their approaches to conceptualizing love reveal both significant convergences and notable distinctions. Ibn Arabi's comprehensive mystical system offers a detailed taxonomy of love, identifying four distinct ranks (ḥubb, wudd, 'ishq, and hawā), while Kashani, continuing in the tradition of early Sufis like Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi, maintains love's classification as a mystical state while emphasizing its foundational role among all states.

This research employs a descriptive-analytical methodology based on library documentation to address several key questions: How do Ibn Arabi and Kashani conceptualize love? What are the points of convergence and divergence in their understanding of love? What innovative contributions have they made to the mystical discourse on love? The comparative approach adopted follows the American school of comparative studies, which examines cultural phenomena as integral wholes transcending boundaries, without privileging historical relationships in analyzing cultural and literary connections.

Research Findings

The research identifies several significant areas of comparison between Ibn Arabi and Kashani's perspectives on love:

Classification and Categorization: Ibn Arabi designates love as a spiritual station with four ranks (ḥubb, wudd, 'ishq, and hawā) and further subdivides "love" (ḥubb) into three categories: divine love, spiritual love, and natural love. Conversely, Kashani considers love a mystical state that forms the foundation for all other states. He distinguishes between general love (directed toward the beauty of divine attributes manifest in creation) and special love (oriented toward witnessing the beauty of the divine essence).

Jealousy (Ghayrat) as an Essential Component: Both thinkers recognize jealousy as intrinsic to love, emphasizing that it necessitates concealment and remains unbounded. This jealousy manifests as the lover's desire to veil their love from others, exemplified in Kashani's interpretation of Prophet Solomon's behavior and in Ibn Arabi's discussion of the mystical elite's practice of conforming outwardly with common religious observances while internally experiencing deeper spiritual realities.

The Annihilation of the Lover in the Beloved: Both scholars address the ultimate goal of love as the annihilation (fanā') of the lover in the beloved, dissolving the duality between them. However, they

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

diverge in their understanding of the path to this annihilation. Kashani argues that the lover must eliminate all attachments to achieve union with the beloved, whereas Ibn Arabi maintains that attention to entities other than the absolute beloved represents love in various manifestations of divine attributes—a necessary aspect of the mystical journey. For Ibn Arabi, true union occurs when the human essence in its entirety confronts the level of divinity.

Yearning (Shawq) and Longing (Ishtiyāq): Both thinkers explore the relationship between love and yearning, though with different emphases. Ibn Arabi distinguishes between yearning (shawq), which is satisfied upon meeting the beloved, and longing (ishtiyāq), which intensifies even in the beloved's presence. Kashani acknowledges similar phenomenological experiences but does not employ the term "ishtiyāq," instead referring to "special yearning" to describe the insatiable desire that persists even during union with the beloved.

Love and Intellect: Both thinkers address the relationship between love and rationality. Ibn Arabi asserts that love that is governed by intellect lacks genuine value, as love's essence involves bewilderment and confusion that contradicts rational control. Kashani similarly recognizes that the dominance of love produces bewilderment and perplexity, though he distinguishes between two types: one where the lover maintains rational control despite bewilderment, and another where the overwhelming force of love negates rational faculty entirely.

The Divine-Human Love Relationship: Both scholars interpret the Quranic formulation "He loves them, and they love Him" (yuḥibbuhum wa-yuḥibbūnahu) from Sura al-Ma'ida (5:54), recognizing the bidirectional nature of love between God and humans. They concur that human awareness of divine love depends on divine grace and corresponds to human receptive capacity.

Conclusion

The comparative analysis reveals that while Ibn Arabi and Kashani share fundamental perspectives on love's nature, they diverge in significant ways. Ibn Arabi's categorization of love as a spiritual station with four ranks and three types represents a departure from traditional Sufi classifications. Kashani's innovation lies in positioning love as the central axis around which all other mystical states revolve, dividing it into general and special love.

Both thinkers recognize jealousy as essential to love, emphasizing its unbounded nature and requirement for concealment. They also concur on the ultimate goal of love as the annihilation of the lover in the beloved, though they differ in their understanding of the path to this union. Ibn Arabi rejects the notion that the lover must abandon all attachments to achieve union, instead seeing attention to divine manifestations as an integral part of the mystical journey.

Their treatments of yearning, the relationship between love and intellect, and the divine-human love relationship reveal both shared perspectives and distinct emphases that enrich the scholarly understanding of love in Islamic mysticism. These findings contribute to a more nuanced appreciation of the sophisticated philosophical and theological dimensions of love in Sufi thought, highlighting how two prominent mystics working within the same tradition could develop distinctive approaches to one of mysticism's most central concepts.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

[DOI: 10.22034/16.2.16] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بررسی تطبیقی آرای ابن‌عربی و عزّ الدین کاشانی در باب «محبّت»

مهرداد محمدی[۱] | حیدر حسن‌لو[۲]✉ | حسین آریان[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. رایانامه: mehrdadmohammadizanjan@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه: heydar.hasanloo@iauz.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. رایانامه: arian.amir20@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
محبّت، احوال، مقامات، عشق، ابن‌عربی، عزّالدین کاشانی.

چکیده

«محبّت» در نزد اکثر متصوفه از احوال عرفانی است، امّا ابن‌عربی آن را در زمره مقامات می‌داند. در این پژوهش برآنیم تا به روش توصیفی-تحلیلی، با روش گردآوری مستندات کتابخانه‌ای به این سؤالات مهم پاسخ دهیم که محبّت در دیدگاه ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی چگونه است؟ نوآوری هر یک از این دو اندیشه‌ورز صوفیّه در باب محبّت چیست؟ براساس یافته‌های تحقیق، ابن عربی و کاشانی غیرت را از لوازم محبّت می‌دانند که مهم‌ترین خصوصیت آن مطالبه استتار و حجاب از اغیار است. آن‌ها در تلقی محبّت دو سویهٔ انسان و خداوند برآنند که وقوف به محبّت الهی در گرو نظرِ ربوبیت و بسته به ظرفیت وجودی محبّان است. هر دو اندیشمند به اتّحاد عرفانی با فنای محب در محبوب توجّه ویژه دارند؛ ولی کاشانی معتقد است که برای نیل به این مرحله محب باید تمامی تعلقات را از خود زائل کند. ابن عربی با ردّ این نظر توجّه به محبّت غیر از محبوب حقیقی را محبّت در اشکال گوناگون صفات حق می‌داند که در سلوک عرفانی امری بایسته است؛ اگر محب با تمام ذات انسانی خود در برابر مرتبه الوهیّت قرار بگیرد، اتحاد محقق می‌شود. توجّه به مقوله «شوق و اشتیاق» و ارتباط مستقیم آن با محبّت و نوع تلقی هر دو اندیشمند از آن نیز دارای وجوه اشتراک و افتراق و نوآوری است.

استناد: محمدی، مهرداد، حسن‌لو، حیدر، آریان، حسین (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی آرای ابن‌عربی و عزّ الدین کاشانی در باب «محبّت». *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۲۵۶-۲۴۱.

.DOI: http//doi.org/ 10.22034/16.2.16

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

[DOI: 10.22034/16.2.16] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه

«محبّت» نزد متصوّفه از احوال عرفانی محسوب می‌شود که اکثرشان در آن اتّفاق نظر دارند. ابونصر سرّاج طوسی از نخستین نویسندگان متون تصوف و پیشگامان تقسیم‌بندی احوال و مقامات عرفانی در کتاب «اللمع فی تاریخ التصوف السلامی» با ذکر اقوال مشایخ متصوفه نسل اول، مصادیق احوال دهگانه عرفانی را شاملِ مراقبه، قرب، محبّت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین می‌داند (سراج طوسی، ۱۴۲۱ق. : ۶۶-۵۱). که در هریک از این مصادیق بین بزرگان متصوفه این که کدام یک از این مؤلّفه‌ها در زمرهٔ احوال هستند یا مقامات، اختلاف نظر وجود دارد. در اکثر متون عرفانی و اندیشهٔ بزرگان متصوّفه، از جمله کاشانی، «محبّت» از احوال عرفانی به شمار می‌رود، امّا ابن عربی که جامعیت علمی و هنجارشکنی‌های طریقتی، او را از سایر صوفیان متمایز ساخته، «محبّت» را در زمرهٔ مقامات می‌داند. هرچند توصیفات او و ارائهٔ مراتب چهارگانه برای محبّت، – که نشان از دگرگونی درونی دارد – بیشتر به احوال می‌ماند تا مقامات (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۲۲۴).

بحث در زمینهٔ «محبّت» عرفانی، به سبب گستردگی و هم‌پوشانی آن با «عشق» بسیار دشوار است. آنچه مسلّم است اکثر پژوهش‌گران برآنند که واژه‌های «محبّت» و «عشق» یکی هستند و تفاوتی میان آن دو، جز سلایق عرفا و متشرّعان و تفسیر هر یک از آن‌ها در تعریف «محبّت و عشق» و تعیین حدود در آن وجود ندارد. در لسان‌العرب در تعریف محبّت آمده است: «المحبّةُ اسمٌ للحُبِّ. الحُبُّ نقیصُ البغضِ» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق. ، ج ۱: ۲۹۰-۲۸۹). کاربرد حُبّ و مشتقّات اسمی و فعلی آن در قرآن کریم بسامد دارد. از نظر عرفا، «حُبّ» مقامی شریف و الهی است که خداوند در قرآن خود را بدان وصف کرده است. ابن‌عربی در فتوحات، برای «محبّت» چهار مرتبهٔ «حُبّ»، «وُدّ»، «عشق» و «هَوی» را ذکر می‌کند. (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۳۲۳) جنید بغدادی، محبّت را امانت خدا و افراط میل می‌داند و برآن است که «المحبّةُ مَیلُ‌القلوب. مَعناهُ: أن یَمیلَ قَلبُهُ إلی الله وَ إلی مَا لله مِن غَیرِ تَکَلُّف» (کلاباذی، ۱۳۷۱: ۷۸). از شبلی دربارهٔ محبّت سؤال شد و او در جواب گفت: «کأسٌ لَهَا وَهجٌ اذا استَقَرَّ فِی الحواسِ وَ سَکَنَ فی النُّفوسِ تَلاشَت» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۰۵) آتش محبّت به انوار سبحات وجه حق، منطمس‌کنندهٔ وجود آدمی است (جندی، ۱۳۸۱، ج۱: ۱۹۶). برخی عقیده دارند که ترجیح علاقهٔ معشوق را محبّت می‌نامند، هر چند گران آید و ناپسندی هر آنچه معشوق قبول کند، هرچند دوست داشتنی باشد. عزّالدین کاشانی در مصباح الهدایه می‌نویسد: «المحبّةُ هِیَ المُوافَقَةُ، مَعناهُ: الطّاعَةُ لَه فِیمَا أمَرَ و الإنتهاءُ عَمَّا زَجَرَ و الرِّضا بِمَا حَکَمَ و قَدَّرَ» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۴۰۹). عرفایی که به عشق خدا و بندگان به یکدیگر اشاره می‌کنند، غالباً به آیهٔ «فَسَوفَ یَأتِی اللَّهُ بِقَومٍ یُحِبُّهُم وَیُحِبّونَهُ»، (مائده/ ۵۴) استناد می‌کنند. در این آیه خداوند نخست از محبّت خود به بندگان و آن‌گاه از محبّت آنان به او یاد می‌کند. آنجا که بنده محبّ است خدا محبوب است، امّا آنجا که خداوند محبّ است کدام بندگان محبوب اویند؟ آیهٔ مزبور یکی از محورهای فکری متصوفه برای تعریف محبّت تلقی می‌شود چنان که رابعهٔ عدویّه در توصیف محبّت می‌گوید: «محبّت از ازل در آمد و به ابد گذر کرد و در هژده هزار عالم کسی را نیافت که یک شربت از وی درکشد به آخر به حق رسید و از او این عبارت ماند که «یُحِبُّهُم وَیُحِبّونَهُ» (عطّار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۷۲) پس به نظر او، محبّت ازلی الهی در سیر خود به انسان رسیده است و چون کسی را شایستهٔ خود نیافته است، همچنان ناشناخته به اصل خود بازگشته است.

در قلمرو واژگانی، نگاه ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی حول محور «محبّت» شریعت‌ورزانه است؛ مخصوصاً در آثار کاشانی واژهٔ «عشق» به کار نرفته است. جامعیّت ابن‌عربی او را برآن داشته تا پیرامون «عشق» نیز در قالب یکی از مراتب محبّت سخن گوید یا برخی دیدگاه‌های او – چنانچه در ادامهٔ جستار می‌آید- گاه رنگ و بوی تصوّف عاشقانه داشته باشد، اما گسترهٔ قلمرو مکتوبات او بر این نکته صحّه می‌گذارد که دیدگاه هستی‌شناسانه او در مدار شریعت است؛ بنابراین در نوع تلقّی ،صوفیانی که طریقت‌شان مبتنی بر عشق است، با اندیشه‌های ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی در باب محبّت و عشق تفاوت‌های بارزی وجود دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی در آثار خود، متأثّر از آبشخورهای مشترک فکری، از ایده‌ای نسبتاً مشابه سخن گفته‌اند که این تفکّر در دلالت کلی خود بر حال عرفانی «محبّت» دلالت دارد. ابن‌عربی به سبب جامعیّت علمی در عرفان نظری در توجه به «محبّت» جامع‌تر از مشایخ و بزرگان متصوّفه، حتی عزّالدین کاشانی، تصویری روشن از این مقولهٔ عرفانی به دست می‌دهد که توجّه به اندیشه‌های او از نوآوری، هنجارشکنی و برون‌رفت از تقلید صرف و در نهایت نقد آرای اکثر متصوّفه در ذکر مقامات و احوال عرفانی حکایت دارد. از سوی دیگر عزّالدین کاشانی با وجود این‌که در فضای عرفانی قرن هشتم قمری بالیده شده، طریقت او همچون صوفیان متقدّم نسل اول مبتنی بر زهد است و کتاب مشهور او، «مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه» ـ برخلاف صوفیان هم‌دورهٔ او که بیشتر رویکرد طریقت عاشقانه را پیش برده‌اند، ـ گزارشی جامع و کامل از شریعت و زهد صوفیانه است. در حالت کلّی، دیدگاه ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی از «محبّت» و تقسیم‌بندی آن ذیل احوال و مقامات دارای نوآوری و دیدگاه‌های جالب توجّه است. نگارندگان این مقاله ضمن بررسی جنبه‌های تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری هر یک از این دو اندیشمند صوفی برآنند تا به این سؤالات مهم پاسخ دهند که تلقّی ابن عربی و کاشانی از «محبّت» چیست؟ وجوه اشتراک و افتراق «محبّت» در نظرگاه این دو صوفی نامدار کدام‌اند؟ نوآوری‌های ابن‌عربی و کاشانی در باب مقولهٔ عرفانی «محبّت» کدام‌اند؟ روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی ـ تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات بر اساس مستندات کتابخانه‌ای است. در روش تطبیقی نیز، روش‌شناسان پژوهش در مقولات فرهنگی و ادبی، دو مکتب فرانسوی و آمریکایی را اساس کار تحقیقات تطبیقی قرار داده‌اند که مبنای بحث تطبیقی در جستار حاضر، مکتب تطبیقی آمریکایی است. این مکتب، مقولات فرهنگی و ادبی را به مثابهٔ یک کلیّت، فراسوی مرزها می‌بیند و بدون اصالت قائل شدن به رابطهٔ تاریخی، روابط فرهنگی و ادبی را فارغ از قید اثبات‌گرایی بررسی می‌کند (*Lawall, 1988: 3 & Wellek,1970:4*). هرچند، امروزه دیگر مطالعات تطبیقی آن مفهوم محدود و سنّتی را ندارد و می‌تواند در رشته‌های مختلف به قرائت‌های موازی آثار و مقولات فرهنگی اطلاق شود (ر.ک. : پین، ۱۳۸۲، ۶۵-۶۳ و *Ning* ۲۰۰۱:۶۱).

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی در موضوع احوال و مقامات سامان یافته است، امّا پژوهشی که «محبّت» را به صورت جداگانه یا تطبیقی در اندیشهٔ ابن عربی و عزّالدین کاشانی بررسی کند تا جایی که نگارندگان توانسته‌اند اطّلاع حاصل کنند، یافته نشد؛ مثلاً در مقالهٔ «بررسی تطبیقی آرای مولوی و ابن‌عربی در باب احوال مشاهده و یقین» (۱۴۰۰) از رقیه شفق و همکاران در مجله گوهر گویا، به دو حال عرفانی «مشاهده و یقین» در نظر دو اندیشمند مذکور توجّه شده است. در عداد پژوهش‌هایی که به احوال عرفانی توجّه دارند و در آن از «محبّت» سخن گفته‌اند و آرای برخی متصوّفه را دربارهٔ آن آورده‌اند، چند مورد در قالب پایان‌نامه در مصادر علمی موجود است. در دو کتاب «عشق و عرفان از دیدگاه محیی‌الدین ابن‌عربی» (۱۴۰۰) از محمود غراب و «عشق، زن، زیبایی (عشق مینوی و عشق زمینی و ...) از نگاه ابن عربی» (۱۴۰۱) از قاسم میرآخوری دیدگاه‌های ابن‌عربی دربارهٔ محبّت و عشق از آثار او استخراج شده و هر کدام از منظر خود این نظرات را بررسی کرده‌اند.

۳. محبّت در اندیشه ابن‌عربی

ابن‌عربی در باب ۱۷۸ فتوحات، دربارهٔ «محبّت» به تفصیل سخن گفته است. او در تفسیر اول، حبّ و عشق را در ارتباط کامل با اسم الهی «ودود» می‌داند و برآن است که خداوند در یک دعوت همگانی، فرزندان آدم را به ارتباط دوسویهٔ حبّ فراخوانده است: «یابن آدم انّی و حقّی لک محبّ فبحقّی علیک کن لی محبّاً»؛ (ای فرزند آدم! به خودم سوگند که محبّ توام، به حقّم سوگند می‌دهم که محبّ من باش). ابن عربی با استناد به آیات قرآنی از قبیل «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

(آل‌عمران/۳۱) و «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا مَن یَرتَدَّ مِنکُم عَن دینِهِ فَسَوفَ یَأتِی اللَّهُ بِقَومٍ یُحِبُّهُم وَیُحِبّونَهُ» (مائده/۵۴)، ریشهٔ محبّت را یک ریشهٔ قرآنی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۲۲۱).

ابن‌عربی برای محبّت مراتب چهارگانه قائل است و آن را برعکس تقسیم‌بندی عرفای سلف همچون سرّاج طوسی، مقام می‌داند نه حال، ولی تقسیم‌بندی او و ذکر انواع مقامات محبّت، به حالات مختلف می‌ماند تا مقام. از این رو او برآن است که مقام محبّت چهار لقب دارد و به هیچ روی از احوال سخن نمی‌گوید. لقب اول «حُبّ» است که درجهٔ اخلاص آن در قلب است؛ بنابراین با رفع کدورت و تیرگی عوارض نفسانی جلا می‌یابد. در این مرحله محبّ با محبوب نه اراده‌ای دارد نه غرضی. لقب دوم «ودّ» بوده و برگرفته از آیهٔ قرآنی «وَ هُوَ الوَدود» (بروج/۱۴) است. این لقب برخلاف حبّ از نعوت ثابت است. لقب سوم محبّت را ابن عربی «عشق» می‌نامد و در توصیف آن معتقد است که افراط در محبّت را عشق نامند و در فتوحات برآن است که خداوند از این واژه در قرآن استفاده نکرده و افراط در محبّت را با ترکیب «اَشَدّ حبّاً» آورده است. در این قسمت با استناد به آیهٔ شریفه «قد شغفها حُبّاً» (حب بر او غالب شده است) (یوسف/۳۰). شغاف را پوستهٔ نازکی می‌داند که قلب را فرامی‌گیرد و آن را احاطه می‌کند و در ادامه می‌گوید: «خداوند خویش را در خبر به شدّت حبّ توصیف کرده است، جز آن‌که بر حق تعالی نام عشق اطلاق نمی‌شود و عاشق و معشوق، در هم پیچیدن حب است بر محب، به طوری که در تمام اجزایش رفت و آمد می‌کند، عشق مشتق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درخت می‌پیچد و آن را خشک می‌کند، لذا حب، محب را چنین فرا می‌گیرد.» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۲۲۴) لقب چهارم «هوی» است؛ یکی از نوآوری‌های ابن‌عربی است که تکوین حب را از راه خبر می‌داند. او در بیتی تبیین این درجه را چنین باز می‌نماید:

«یا قوم اذنی لبعض الحی عاشقهٔ/ و الاذن تعشـق قبل العین احیانا؛ ای قوم من بدانید که گوش من از راه خبر، عاشق یکی از اهالی قبیله شده است و گوش گاهی پیش از چشم عاشق می‌شود» (همان: ۲۲۵).

«حبّ» نزد ابن‌عربی به سه بخش تقسیم می‌شود: حبّ الهی، حبّ روحانی، حبّ طبیعی. حُبّ الهی عبارت است از حبّ خداوند نسبت به ما و بالعکس؛ یعنی به حبّ ما نسبت به خداوند نیز حبّ الهی می‌گویند. حبّ روحانی براساس نظر ابن عربی مختصّ کسی است که در راه رضایت محبوب کوشش می‌کند و با محبوبش غَرَضی و اراده‌ای باقی نمی‌ماند، بلکه او به حکم مراد محبوب است. و حبّ طبیعی نیز مخصوص کسی است که تمام اهداف و اغراضش را می‌طلبد، خواه محبوب را خوشحال کند یا نکند. ابن عربی معتقد است که حُبِّ بیشتر مردم از این صنف است (ر. ک. : همان: ۲۴۶ ـ ۲۴۵).

ابن‌عربی صفاتی برای محبّان می‌شمارد که شاخص‌ترین آنها نحول، ذبول، غرام، شوق، هیام، زفرات و کَمَد هستند. اوّلین صفت، نحول، همان لاغری است که شیخ عقیده دارد این صفت، صفتی متعلّق به تراکم و لطایف است. تعلّق به لطایف را ابن‌عربی به سبب لطافت ادراک ارواح محبّان جزء حواس و خیال می‌داند. در نوع دیگر یعنی تراکم، تعلّق به حس را در برمی‌گیرد که تغییر هیئت ظاهری از رنگ و آب شدن گوشت بدن به سبب چیرگی جولان افکار محبّان در ادای آنچه محبوب مکلّفشان ساخته و وفای به عهد صورت می‌گیرد؛ به بیان دیگر، این نوع تعلّق، همان لاغری اجسام محبّان را شامل می‌شود (همان: ۲۸۵ـ ۲۸۳). صفت دوم، ذبول و پژمردگی در ارواح و اجسام محبّان است. سبب پژمردگی جسم استعمال غذاهای موافق طبع نفوس است، امّا پژمردگی ارواحشان در نظر ابن‌عربی، یکی از سنگین‌ترین مطالب عرفانی مستنبط از آرای شیخ است. چون همدم ارواح محبان خداست، در آیهٔ «تعاونوا علی البِّر و التّقوی» (مائده/۲) چون به زعم ایشان خداوند از آن‌ها درجه تنزل و مصاحبت با هم‌نوع را خواسته است، ارواحشان خشک شد، در حالی که در طراوت و تازگی همنشین ازلی بود و آن‌ها تعلّق به کسی داشتند که «لیس کمثله شی» (شوری/۱۱) است. صفت سوم غرام است که طبق نظر ابن‌عربی، استهلاک در محبوب است. «همراه ملازم بودن با دل‌تنگی و دل‌شکستگی» و استنباط از آیهٔ شریفهٔ «ان عذابها کان غراماً» (فرقان/۶۵) به معنی مهلک بودن، به خاطر ملازمهٔ شهود محبوب رخ می‌دهد. در قاموس ابن عربی غریم به کسی گفته می‌شود که بدهکار است و مقلوبش «رغام» است و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

آن چسبیدهٔ خاک را می‌گویند. از سوی دیگر رغام خاک، موصوف به ذلّت بوده و خاک، ذلیل‌ترین ذلیلان به شمار می‌رود. از این روی زمین به ذلول توصیف شده، آن را چون ذلیل لگدکوب می‌کنند. «حُبّ ملازم دل‌های محبان، شوق، ملازم دل‌های مشتاقان، نرمی و رقّت ملازم نفوس شفافان و اَرِقّان است و هر صفت حُبّ، موصوفش هم از همان است، لذا صاحب تمام این ملازمان مَغْرَم است و صفتش غرام نامیده می‌شود ... پس برای محبّ، صفتی از جهت احاطه، بزرگتر از غرام نیست» (همان: ۲۸۸ ـ ۲۸۷)

صفت دیگر محبّان، شوق است که ابن‌عربی آن را حرکتی روحانی می‌داند برای ملاقات با محبوب. این صفت حرکت طبیعی جسمانی و حسی نیز دارد که به شرط هم شکل بودن محبوب با محبّ و به واسطهٔ ملاقات آن دو، سکونی برای محبّ رخ می‌دهد. بعد از ملاقات، حرکت دیگری در محبّ ایجاد می‌شود و آن بیمی است که در حال وصل با تعلّق به فرقت و هجران (بعد از وصال) رخ می‌دهد و ابن‌عربی در این باره سروده است:

«و ابکی ان نـأوا شـوقاً الیهـم و ابکی ان دنوا خوف الفراق»

(از شوقی که به آنان دارم، می‌گریم که دارند دور می‌شوند و باز از بیم فراق آنان (در حال وصال) می‌گریم) (همان: ۲۸۸). البتّه باید توجّه داشت که شوق و اشتیاق، دو مقولهٔ جداگانه است و گریهٔ هنگام وصل در اینجا، معنای اشتیاق ندارد و همان طور که گذشت این گریه از بیم هجران و فراق برای محب رخ می‌دهد.

صفت دیگر محبّان طبق نظر ابن‌عربی، هیام است. دارندگان این صفت، همان مهیَّمان و سرگشتگان در عظمت و جلال خداوند هستند که بدون قصد و دلیلی حیرت‌زده و سرگردانند. خداوند به استناد آیهٔ «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵)، به سبب مبرّا بودن از زمان و مکان در هر موضع و جایی قرار دارد و همهٔ ماسوی‌الله به نوعی وجه خداوند تلقّی می‌شوند که در مقابل دیدگان محب جلوه‌گری می‌کنند؛ پس محبّ الهی در هرجا و در هر حال مهیَّم و شیفته است چون محبوبش، حق تعالی است (همان: ۲۹۰ ـ۲۸۹).

صفت دیگر محبّان، زفرات است. ابن‌عربی «زفرات» را آتش و نوری سوزاننده می‌داند که قلب از حمل آن تنگی می‌کند و به واسطهٔ تراکمش از آنچه محب از دلتنگی می‌یابد، به سختی خارج می‌شود و با خروجش، صدای شدید تنفّس که با حرارت همراه است، به گوش می‌رسد؛ چنان‌که از آتش صدایی که «زفره» نامیده می‌شود، شنیده می‌گردد؛ این حالت در جسم طبیعی بوده و گاهی در صورت تجسّد نیز یافته می‌شود (همان: ۲۹۰).

آخرین صفت از صفات محبّان، کَمَد است. ابن عربی «کَمَد» را شدیدترین حُزن و دلتنگی قلب تلقی می‌کند که با اشک جاری نمی‌شود، جز آن که صاحبش آه‌های بلند بسیار بکشد و آن حزن و اندوهی که در درون محب است، برخلاف خواسته‌های عوام به خاطر از دست دادن چیزی یا کوتاهی نیست. ابن‌عربی این حزن را حزن مجهول می‌نامد که درمانی جز وصال محبوب ندارد (همان: ۲۹۲).

یکی از منحصر به فردترین تفسیرهای ابن‌عربی در مورد محبّت خداوند به بندگان، ربط آن به نسبت کینونت و وجود و عدم بندگان است. او برآن است که سبب تحقّق رحمت خداوند، پیشی گرفتن محبّت است. ابن‌عربی در مثالی، معتقد است که: «آیا مقتول به قصاص را نمی‌بینی که وی را آن قتل، از ظلم قتلی که دیگری را کشته است، پاک می‌سازد؟ پس شمشیر محوکننده است» و همین طور اقامه حدود در دنیا، تماماً برای پاک شدن مؤمنان است، حتّی گزیدن کک و خلیدن خار؛ آنجا گروه دیگری هم هستند که بر آنان حدود آخرت، در آتش اجرا می‌شود تا پاک شوند، سپس در آتش مورد رحمت قرار می‌گیرند، زیرا عنایت و محبّت بر آنان پیشی گرفته است. اگرچه از آتش بیرون نخواهند آمد. بنابراین محبّت خداوند به بندگانش متّصف به آغاز و انجام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

نمی‌شود؛ زیرا نه حوادث و پدیده‌های تازه را می‌پذیرد و نه عوارض را، ولی عین محبّت خداوند، بندگانش را عین مبدأ بودن پیشینیان و پسینیان آنان تا بی‌نهایت است، پس نسبت دوست داشتن خداوند نسبت به آنان را، نسبت کینونت اوست که هرکجا باشند با آنان است. در حال عدمشان و یا در حال وجودشان؛ پس همان‌طور که او در حال وجودشان با آنان است، در حال عدمشان هم با آنان است، زیرا آنان معلوم اویند و او مشاهیر آنان و پیوسته محب و دوستدار ایشان است، بر او حکمی که بر آن نباشد متجدّد و نو نمی‌شود، بلکه پیوسته محب و دوستدار خلقش است همان‌گونه که پیوسته عالِم به آنها است (ر.ک. : همان: ۲۵۱ ـ ۲۵۰).

به نظر ابن‌عربی، محبوب باید معدوم و ناگزیر باشد. او معتقد است که محبّت زائل شدنی نیست و آنچه زوالش در مسألهٔ محبّت اتفاق می‌افتد، تعلقش به محبوب خاص بوده و احتمال زایل شدن مستمر این حب به سبب این‌که محب دوستدار خویش است نه محبوب، وجود دارد. ابن عربی برآن است که انسان، دوستدار نابود کردن امر موجودی است که موجب ضرر و زیانش شود، برای مثال اگر درد را در نظر بگیریم، این درد امری وجودی در وجود دردمند است که نابود کردنش را دوست دارد. حقیقت محبّت نیز با اموری سروکار دارد که به محب ضرر وزیان و دردمندی یا مواردی مخالف طبع میل او می‌رساند؛ در نتیجه در این حالت زائل شدن آن اگر توسّط محب صورت پذیرد، او دوستدار خود است نه محبوب. بنابراین محبوب همیشه معدوم است و محبّت موجود به طور کلی جز از حیث علاقه درست نیست (همان: ۳۳۶).

۴. محبّت در اندیشه کاشانی

کاشانی، بنای احوال عالیه را بر «محبّت» می‌داند؛ همچنان‌که بنای مقامات عالیه در نظر او بر «توبه» است. از این جهت است که محبّت، موهبت محض تلقی می‌شود و جملهٔ احوال را که مبتنی برآن است، مواهب خوانند (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۰۴). او در تعریف محبّت برآن است که این حال عرفانی میل باطنی به عالم جمال دارد که بر دو گونه است: نوع اول آن محبّت عام؛ مبتنی بر میل باطنی به طلعت جمال صفات الهی است که در عالم هستی گسترده شده و نوع دوم محبّت خاص دلالت بر میل باطنی روح بر مشاهدهٔ جمال ذات الهی است. او در مقام مقایسه محبّت عام را در حکم «ماه» دانسته که از مطالع صفات تلألؤ می‌کند و وجود انسانی را آرایش می‌دهد، ولی محبّت خاص در حکم «آفتاب» است که از افق ذات اقدس الهی متجلّی می‌گردد و وجود را از تمامی تعلّقات پالایش می‌دهد. وی فرق بین محبّت عام و خاص را این‌گونه می‌نویسد: «محبّت عام به‌سبب ممازجت با اغراض شرابی حامل صفا و کدورت و لطافت کثافت و خفّت و ثقل و محبّت خاص به جهت تنزّه از مخالطت اعلال همه صفا در صفا و لطافت در لطافت و خفّت در خفّت» است (همان). او در این‌که محبّت خاص وجود را پالایش می‌دهد و مختصّ محبّان ذات است، مهمترین خاصیت این نوع محبّت را صورت وحدت و از بین رفتن قوهٔ تمییز برای صاحبش می‌داند و با تمسّک به ابیاتی برآن است که محبّت خاص همچون شرابی است که اقداح روح نوش کنند و از شدّت سرمستی و به سبب صافی شراب محبّت، جام و قدح یکی نماید، چنان‌که گویا شراب است و جامی نیست یا جامی است و شرابی در میان نیست (همان: ۴۰۵).

کاشانی معتقد است که در سیر محبّان ترتیب و تدریج شرط است؛ با این توضیح که محبّان اطوار مقامات را به ترتیب با قدم سیر و سلوک می‌پیمایند و بعد از این ترتیب و توالی، سلوک آنان به جذبه تبدیل می‌گردد. در نظر عزّالدین، «جذبه» به قدری در سلوک مهم است که محبّان در بدایت حال به واسطهٔ آن بساط ادوار مقامات را طی می‌کنند؛ زیرا به مصداق «جذبات الحق توازی عمل الثقلین» حاصل اعمال محبان در آن یک جذبه مندرج است (همان: ۱۱۱ ـ ۱۱۰).

کاشانی نهایت محبّت را فانی شدن محبّ در محبوب و برخاستن رسم دویی می‌داند (همان: ۲۱۴). یکی از تفاسیر خاص او شرح مراتب محبّت در وجود انسانی و مشتبه شدن امر برای محبّ است. چنان‌که محبوب حقیقی در نظر کاشانی «محبوبِ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

محبوب» تلقّی می‌شود؛ او در مشتبه شدن امر محبّت در این‌که او محبّ نفس خویش است یا محبّ محبوبِ محبوب، برای محبّ علامت و شرایطی قائل می‌شود که در آن، محبّ به سبب غرضی محبوب حقیقی را دوست دارد. محب در این نوع محبّت غرض‌ورزانه، دوستدار نفس خویش است نه محبّ محبوب حقیقی؛ زیرا در آن قسم، محبّ چون محبوب را وسیلهٔ انتفاع و محلّ التذاذ نفس خود می‌داند در واقع دوستدار ذات و محبوب حقیقی نیست. از این رو لازم است محبّان صادق از عوامل و علل نفسانی و شائبهٔ حجاب هستی خالص گردند، خود را برای محبوب بخواهند نه محبوب را وسیله‌ای برای التذاذ و منفعت خود و لازم است در این مقام، کلّ هستی خویش را فدای محبوب کنند (همان: ۲۱۵).

۵. بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی

ابن‌عربی «غیرت» را از لوازم محبّت می‌داند. وی معتقد است که «محبّت» به سبب داشتن صفت «غیرت»، حدّ و مرزی ندارد. امور معلومات یا حد برمی‌دارد یا محدود نیست. محبّت جزو مؤلّفه‌هایی است که حدّ برنمی‌دارد. در این مقام ابن عربی با استناد به سخن ابوالعبّاس بن عریف صنهاجی می‌گوید: «غیرت از صفات محبّت است و غیرت، درخواست ستر و پوشش را دارد، بنابراین حدّ نمی‌پذیرد» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۲۳۰). عزّالدین کاشانی نیز همانند ابن‌عربی «غیرت» را از صفات «محبّت» می‌داند و دو خصوصیّت غیرت در ذیل محبّت یعنی درخواست ستر و پوشش و حدناپذیری را با تمسّک به شواهدی از قرآن شرح می‌دهد؛ برای تبیین لزوم ستر غیرت معتقد است که حضرت سلیمان (ع) به سبب تمتّع از حضور قلب با استیلای ذکر الهی (محاضره) و دوام انبساط به کتمان سرّ (مسامره)، محبّت به ذات اقدس الهی را از دیگران با نوازش ساق و گردن اسبان پنهان می‌کرد و این به سبب وجود غیرت در محبّت است که باید در پس پرده و نهان از دید و تفکّر اغیار باشد: «غیرتش بر اطلاع غیر بر محبوب چنان بود که او را با محبوب خود در سرّ معامله‌ای باشد و از محاضره و مسامره و ملاطفهٔ او تمتّعی یابد و نخواهد که دیگری بر این حال بل بر محبّت او اطلاع یابد و آن را به انکار یا به سبب دیگر که قاطع تهمت بود، باز می‌پوشد و در قطع سبب اطّلاع می‌کوشد» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۵). چنان‌که ابن‌عربی نیز در تبیین حال «غیرت برحق» بر کتمان رازهای عارفانه تأکید دارد و برآن است که به سبب استتار خداوند در سرای دنیا از بینش و انظار عوام و وقوف اولیاء الله به مقام الوهیتش، لازم است اهل الله با عوام در ظاهر طاعاتی و افعالی که عوام عادتاً و در عرف بدان آگاهی دارند، همراهی نمایند (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۹: ۴۲۳). از این رو بین نظر کاشانی در بیان حجاب غیرت محبّت سلیمان نبی و تفسیر ابن‌عربی قرابت ویژه‌ای می‌یابیم.

در نظر کاشانی، با توجه به اینکه غیرت از لوازم محبّت است و محبّت نیز صفت ذاتی محبّ، خداوند به سبب غیرت الهی تمامی تعلّقات محب اعم از تعلّقات دنیوی و اخروی و انواع نعمت‌های آن را زائل می‌کند و محب با روی آوردن کامل به قبلهٔ محبّت، رسم بیگانگی و دوگانگی را برمی‌دارد تا در این مقام، محب و محبوب و محبّت یکی شود. کاشانی این رویکرد را نتیجهٔ غیرت محبّت می‌داند و مقولهٔ اتّحاد عرفانی را نیز از رهگذر چنین دگردیسی تفسیر می‌کند: «... به زبان محبّت این حال را مخالعه محبّ از محبوب خوانند، بعد از آن حوصلهٔ محبّت بیگانگی محب را نیز بخورد و در خودش محو گرداند تا معنیی که لفظ اتّحاد عبارت از آن است، محقّق گردد؛ چه ذات محبّت و محبوب و محبّ در این مقام هر سه یکی چیز شود» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۷).

ابن عربی، برخلاف عزّالدین کاشانی، زائل شدن تعلّقات از محب و توجّه کامل او به محبوب با مخالعه از سایر امور حبّ را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. او معتقد است که هر حبّی، صاحبش را از توجّه به غیر باز نمی‌دارد که مثلاً جز کلام محبوب را بشنود یا غیر از دیدار محبوب، از دیدن سایر امور کور باشد، بلکه در قوس صعودی برای نیل به محبوب حقیقی توجه انسان به این‌که محبوبش از جنس خودش باشد یا ادعای محبّت حق تعالی را کند به سبب این‌که حبّ، تمام وجود او را فرا نگرفته و انسان با تمام ذات خودش با آن مواجه نشده، در نتیجه او مستغرق محبّت در اشکال گوناگون حق می‌شود. به نظر وی این گونه محبّت در قلمرو عالم محسوسات است، امّا وقتی ذات انسان با تمام مرتبهٔ الهیت برابر می‌شود، کل اسمای الهی در وی ظاهر و به صفت محبوب متخلّق می‌گردد. او برآن است که انسان در حب غرق می‌شود و چون تعلّق حب در انسان عارف متعلّق به خدا بوده و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

محبوبش حق تعالی است، در نتیجه در حق فنا می‌شود و تمام اجزایش ترجمان وجود محبوب است؛ به عبارت دیگر محبّت الهی، محبّتی است که در این مرتبه محبّ با محبوب چنان اتّحاد روحی و عقلی پیدا می‌کند که از شمایل محبوب نیز بی‌نیاز می‌شود و وجود معشوق در درونش نقش می‌بندد و چنان انطباق پیدا می‌کند که حک شدنی نیست، به تعبیر ابن عربی محب دائم المشاهده می‌شود، امّا نه مشاهده‌ای محسوس، بلکه بینشی درونی و همیشگی که دلارام را در وجود خویش در هر زمان و مکانی حس می‌کند؛ همچون دو روح در یک بدن که شیخ نیز از آن تعبیر به اتحاد محبّ و محبوب می‌کند (ر.ک. : ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۲۳۰ -۲۳۶).

در مقام فنای محب با محبوب، محب از دیدن هرچیزی جز محبوب حقیقی نابینا می‌شود و آن حقیقت در تمام اجزای بدنش و قوا و روحش جریان می‌یابد و در او مانند خون در رگ‌ها و گوشتش جاری شده و تمام مفاصلش را فرا می‌گیرد و با اتّصال به وجودش، تمام اجزای جسم و روحش را احاطه می‌کند. ابن‌عربی برای تبیین بهتر این مقوله، با تمثّل به عشاقی چون زلیخا و حلّاج می‌نویسد: «چنان‌که از زلیخا حکایت کرده‌اند که چون حجامت کرد و خونش به زمین ریخت، نقش یوسف، یوسف نگاشته می‌شد، این به جهت ذکر نام او بود که در تمام رگ‌هایش جاری شده بود و همین طور حلاج که چون دستهایش را قطع کردند، خونش بر زمین، الله الله نقش می‌بست، او می‌گفت: ماقد لی عضوٌ و لا مفصلٌ الّا و فیه لکم ذکر؛ هیچ عضو و مفصلی از من نیست که چون بریده شود در آن شما را ذکر و یاد است» (همان: ۲۷۸). پس مشاهده می‌شود که در اتّحاد محب با محبوب تفاوت ابن‌عربی و کاشانی در تفسیر تکوّن اتّحاد عرفانی است و در این مقوله، هر دو اندیشمند به اتّحاد دو سویه معتقد هستند و ابن‌عربی با جامعیت علمی، مرتبهٔ نهایی اتحاد را نتیجهٔ مواجههٔ تمامی ذات انسانی با محبوب می‌داند.

ابن‌عربی و عزّالدین کاشانی هر دو به دو مقولهٔ عرفانی «شوق» و «اشتیاق» در رابطه با عشق و محبّت اشاره دارند از نظر معنایی و بیان حالات عرفانی بین «شوق و اشتیاق» تفاوت وجود دارد؛ به‌طوری‌که بالاترین مرتبهٔ «شوق» در اقوال و تجربیات عرفا «اشتیاق» نام دارد. کاشانی این مرزهای معنایی را نادیده گرفته است. ولی ابن‌عربی توجّه کافی به این حالات دارد.

ابن عربی برآن است که مشاهدهٔ محبوب به مثابهٔ غذایی است برای جسم که موجب رشد و نمو می‌گردد و با افزودن مشاهده، حب نیز افزونی می‌یابد. از این روی شوق، با لقاء ساکن می‌شود در حالی‌که اشتیاق، ملاقات را بر می‌انگیزد «و این چیزی است که آن را عاشق – هنگام اجتماع با محبوب – می‌یابد، از مشاهده‌اش سیر نمی‌شود و خواهشش از او پایان نمی‌یابد، زیرا هرچه بدو نظر می‌کند، وجد و شوقی در حضورش با او می‌یابد» و در این مقام برای تبیین بهتر به ابیاتی تمسّک می‌جوید:

و من عجب انی احنّ الیهم و اسأل شوقاً عنهم و هم معی

و تبکیهم عینی و هم فی سوادها و تشتاقهم نفسی و هم بین اضلعی

(شگفت اینکه من به آنان مشتاقم و از روی شوق آنان را درخواست دارم، در حالی‌که با من‌اند. چشمم برایشان می‌گرید، در صورتی که در سیاهی چشم‌اند و جانم مشتاق آنان است و آنان بین دو پهلویم هستند) (همان: ۲۳۷ ـ ۲۳۶).

در واقع به بیان ابن‌عربی شوق از دوری است و اشتیاق از نزدیکی مفرط، و مولانا به خوبی بدان اشاره کرده است. او به شیوهٔ سمبولیک، نی را در قالب دو وجه «دم‌ساز و مشتاق» تصوّر می‌کند که با وجود هم‌قرینی با لب (یکی از جلوه‌های معشوق)، باز ناله‌های زار سر می‌دهد. مولوی با این کارکرد نمادین، در صدد نشان دادنِ نهایت اشتیاق است:

همچو نی زهری و تریاقی که دید؟ همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟ (مولوی، ۱۳۸۶، دفتراول، بیت ۱۲)

عزّالدین کاشانی نیز شوق را در ارتباط مستقیم با محب و محبوب می‌داند و برآن است که «مراد از شوق همان هیمان داعیهٔ لقای محبوب است در باطن محب و وجود آن لازم صدق محبّت است» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۱). عزّالدین با وجود تفسیر شوق در ذیل محبّت و اشاره به حالات مختلف آن، به تقسیم‌بندی معنایی شوق با اشتیاق توجّه نشان نمی‌دهد. او شوق را بر حسب انقسام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

محبّت به دو قسمِ «شوق محبّان صفات» و «شوق محبّان ذات» تقسیم می‌کند و اوّلی را محصول درک لطف، رحمت و احسان محبوب و قسم دوم را حاصل لقای ذات الهی و وصال و قرب محبوب می‌داند. او به ابعاد معنایی اشتیاق که با وجود وصل به محبوب، غلیان درونی محبّ فروکش نمی‌کند توجّه دارد، ولی از آن به «اشتیاق» تعبیر نمی‌کند و از این حالت به «شوق مخصوص» تعبیر می‌کند که در آن با وجود شهود، باز محبان مشتاق ترقّی و مطالبه درجات بالای وصل هستند. کاشانی تأکید می‌کند که محبّان تصوّر نکنند که با مشاهدهٔ محبوب و وصل به او، به درجات عالیهٔ دولت وصل و مقام قرب دست یافته‌اند، بلکه روحیّه و شوق طلب در وجود محبّ او را بر قرب و وصل بی‌انتها سوق می‌دهد؛ در نتیجه به نظر او شوق مطالبت از شوق مشاهدت بسیار بالاتر است: «نه هرکه مشاهدهٔ محبوب یافت، به دولت وصل او رسید و نه هرکه واصل شد، مقام قرب یافت و نه هرکه قریب شد، به منتهای درجات قرب رسید و نه هرکه آن درجه یافت، بر او مستدام و باقی ماند. ... و شوق بدین مطالب بر حسب رفعت درجات آن از شوق مشاهده بسی صعب‌تر بود» (همان: ۴۱۲).

کاشانی معتقد است که اگر شوق محب در نظر به محبوب افزونی یابد، این نوع شوق، افزونی شوق حاضران و ناظران است نه محبّ؛ زیرا در این مقام، سالک هر آن‌چه از مشاهده و وصل محبوب یافته، مشتاق نیست، بلکه اشتیاق او در واقع به آنچه بدان دست نیافته، هیمان درونی او را برانگیخته و بر شوق زیادتر واداشته است. عزّالدین برای تبیین بهتر، حال شوق را به احوال مشاهده و یقین پیوند می‌دهد و برآن است که اگر بخواهیم تفسیری قابل درک برای شوق محبّت قائل شویم، باید به دو مرتبه از مراتب سه‌گانه یقین؛ یعنی عین الیقین و حقّ الیقین توجّه داشته باشیم. به همین خاطر محب در شوق مشاهدهٔ محبوب در مرتبهٔ عین الیقین است که امکان حصول به آن در این عالم وجود دارد، ولی شوق وصول به حق الیقین در دایرهٔ عالم ممکنات، کمی سخت می‌نماید (همان: ۴۱۳). همان طور که ابن‌عربی نیز شوق وصول به لقاء الله یا محبوب حقیقی را در عالم امکان به صورت تلویحی رد می‌کند و ضمن بیان شوق محبان به لقاء الله و این‌که خداوند، این طالبان را به راحت و آرزوی خود خواهند رساند، از وقت مقدر سخن می‌گوید: «پس شوق او به آنان به این است که ایشان را به راحت برساند و به لقای آن کس که مشتاقش هستند، نائل سازد، ولی وقت مقدّری که تبدیل بردار نیست، نرسیده است، پس ناگزیر از تأخّر وجود آنچه شوق الهی بدان وقوع می‌یابد، هست» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۳۸۰). با امعان نظر در اندیشهٔ کاشانی مبنی بر ارجمندی شوق طلب و متوقف نشدن در درجاتی از قرب و مشاهدهٔ محبوب با نظر ابن عربی که اشتیاق را توجّه باطن محب به سوی محبوب در حال وصال، از آن جهت که به وصالی بادوام‌تر و حظّی وافرتر نائل گردد، قرابت ویژه‌ای می‌یابیم. ابن عربی نیز در فتوحات مکیه با شمردن شوق از اوصاف محبّت برآن است که شوق از بُعد و دوری است و اشتیاق از نزدیکی زیاد است. او برای تبیین بهتر با تمسّک به حالات مجنون در قرب مشاهدهٔ محبوب می‌نویسد: «آن‌هنگام که هرکس با او صحبت می‌داشت، لیلی لیلی می‌گفت، زیرا خیال می‌کرد که او را گم کرده است، در حالی که چنین نبود، بلکه نزدیکی صورت متخیّله، در قرب افراط نموده بود، لذا او را مشاهده نمی‌کرد و چون گم‌کردگان، جست‌وجویش می‌کرد.» این در حالی است که وقتی لیلی از خارج بر او وارد می‌شود، از بیم از دست دادن آن صورت باطنی به لیلی می‌گوید: «از من دور شو! زیرا عشق تو، مرا از تو باز می‌دارد؟ مرادش این بود که آن صورت عین عشق و حُب است، لذا بازماند و آن را جست‌وجو می‌کرد و لیلی لیلی می‌گفت» (همان، ج۶: ۴۵۴). کاشانی نیز مشابه این نظر ابن‌عربی، یکی از علامات محب را هنگام مشاهدهٔ محبوب و وصال او، عطش و طلب شوقی زیادتر می‌داند که با نیل به مراتب قرب، نظر محب به مرتبهٔ فوق بوده، و در همه حال شوق و غلیان درونی‌اش در حال افزونی باشد؛ زیرا همان‌طور که جمال محبوب حدّ و مرزی ندارد، شوق محبّت او نیز حدّبردار نیست: «علامتی دیگر که مشاهدهٔ محبوب و وصال او در شوقش نقصان نیارد. بل هر لحظه در مشاهده و هر نفس در مواصله، شوقی جدید و تعطّش داعی هل مِن مَزید در نهاد او انگیخته می‌گردد و چندان‌که مراتب قربش زیادت می‌گردد، نظرش بر مرتبهٔ فوق آن می‌افتد و شوق و قلقش در وصول آن تزاید و تضاعف می‌پذیرد. و همچنان‌که جمال محبوب را نهایت نیست، شوق محبّت را غایت نیست» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

ابن عربی افراط در حب را عشق می‌نامد و برآن است که این درجه خردها را زائل می‌کند؛ حبّی که با عقل تدبیر شود، خیری در آن نیست. در واقع عقل، صاحبش را در چهارچوب تقیّد قرار می‌دهد؛ در حالی‌که از اوصاف حب، گمراهی و سرگشتگی است و سرگشتگی منافی با عقل است. وی بر این باور است که عقل، انسان را جمع می‌کند و سرگشتگی به تفرقه می‌اندازد. محب در حکم محبوبش بوده، اراده‌ای از خود ندارد. او این حالت را غلبهٔ حب می‌نامد. (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۲۸۱) وی برآن است که درجهٔ حبّ خالص و میزان سنجش آن برای محب زمانی است که او عقل یا تعقّل را رها کند. اگر به واسطهٔ عقل، پای در وادی حب گذارد، آن را حدیث نفس می نامد و به صورت مستمر اشاره می‌کند که «حبّی که با عقل تدبیر شود، خیری در آن نیست.» (همان: ۲۳۷). وی معتقد است که اگر شریعتی که خبر الهی را نیاورده بود، هیچ کس خدا را نمی شناخت و اگر انسان با دلایل عقلی که در پندار خردمندان دلالت علم به ذات او دارد، باقی می ماند، هیچ مخلوقی خدای را دوست نداشت؛ به بیان واضح چون خبر الهی در زبان شرایع جاری شده، انسان ها به آن گرویده‌اند. ابن عربی برآن است که برخی امور ظاهرشان با دلایل عقلی منافات دارد. در قلمرو موجودات وقتی نسبت‌ها واقع شد، سبب و نسبت هاست که موجب ثبت محبّت شد وگرنه خداوند در ذات خود بی مانند است. برای تبیین بهتر می توانیم مسألهٔ کلامی خیر و شر را در نظر بگیریم که خداوند خیر ذاتی است و شر جنبهٔ نسبی دارد که در بین موجودات تعریف و شناسایی می‌شود. در شناسایی محبّت نیز، امور نسبی یک مرتبه پایین‌تر در میان موجودات با اسباب شناخته می‌شوند تا بندگان به صورت نسبی معنای حقیقی محبّت را دریابند و فلسفهٔ تباین موجودیت خود را با سایر موجودات بشناسند. ابن‌عربی بعد از این مورد به حدیث قدسیِ «فخلقت الخلق، فتعرفت الیهم فعرفونی» (پس خلق را آفریدم و خویش را بدانان شناسانیدم و مرا شناختند)، تمسّک می‌جوید تا فرق بندگان را با سایر موجودات تفسیر نماید و از طرفی نیز با نفی عقل و اسباب عقلی توضیح دهد که اگر خداوند خودش از خویش خبر نمی داد و از محبّت و دوست داشتنش نسبت به بندگان، ما را آگاه نمی‌کرد، به هیچ وجه با دلایل عقلی نمی‌توانستیم خدا را بشناسیم (همان: ۲۳۸ـ ۲۳۷).

کاشانی نیز همانند ابن‌عربی، «حیرت و هیمان» را محصول «غلبهٔ حبّ» در پرتو نور مشاهدهٔ محبوب می‌داند. او معتقد است که اگر محبّی در حال حیرت باشد، دو حالت دارد: اول این‌که او به شرط داشتن قدرت تمکین و قوت ابتلاع احوال، می‌تواند بر اقوال و افعال خود کنترل داشته باشد و به نوعی در مدار عقل باقی ماند؛ زیرا در این مقام، حیرت و هیمان از ظرفیت روحی او تجاوز نکرده است، اما در نوع دوم، اگر قدرت تمکن نداشته باشد، در غلبهٔ حبّ، سررشتهٔ عقل و تشخیص از دستش خارج می‌شود: «علامتی دیگر حیرت و هیمان است در مشاهدهٔ جمال محبوب؛ چه نظر بصیرت محبّان در پرتو اشعهٔ نور مشاهدهٔ محبوب کلیل و حسیر گردد و از آن حیرت و هیمان و دهش و غرق تولّد کند و صاحب این حال اگر در مقام تمکین بود و قوّت ابتلاع احوال دارد حیرت و هیمان از حیّز روح تجاوز نکند و قلب را از حضور و محافظت ترتیب اقوال و افعال مانع نگردد. ... و اگر قوّت و تمکن چندان ندارد و در غلبات این حال سررشتهٔ تمییز از دست اختیارش ربوده گردد، فریاد برآرد که:

قَدتَحَیَّرتُ فیکَ خُذ بِیَدی یا دَلیلاً لِمَن تَحَیَّر فیکا» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۴۱۰)

از دیگر اندیشه‌های ابن‌عربی، اعتقاد به کشّاف الاسرار بودن عشق است. وی معتقد است که عاشق رازش آشکار است و روزگار او را رسوا ساخته است: «آن کس که پندارد حبّش را پنهان دارد تا مردمان درباره‌اش شک کنند، دروغگو است. حُبّ به قهر و چیرگی خود بر دل‌ها غالب است و پنهان داشتن را در آن بهره و نصیبی نیست. در این وقت است که راز عاقل خردمند آشکار نمی‌شود، مگر آنکه جوانمرد مغلوب شده است. من به عاشق هوشیار رشک می‌برم از این‌که چرا دیده و دل‌ها را متّهم می‌سازد؟» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸: ۳۶۷). ابن‌عربی بر آن است که حبّ خاصیت چیرگی دارد و رازی را باقی نمی‌گذارد، مگر آن که آن را فاش کند: «آه و ناله‌اش به آسمان می‌رسد و اشک‌هایش پی در پی به دامن می‌ریزد، اعضا و جوارحش به رنج‌ها و بیماری‌ها و شب‌بیداری‌ها که تحمّل کرده، گواهی می‌دهند و احوالش را فاش می‌سازند» (همان: ۳۶۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

ابن‌عربی به بنیادی‌ترین ارتباط خداوند و انسان بر پایهٔ «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه» توجّهی ویژه نشان داده است. او در فتوحات مکیه در تفسیر «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه» معتقد است که در نسبت دوست داشتن دو قسم باید قائل شد؛ زیرا نسبت دوست داشتن به ما، غیر از نسبت دوست داشتن به اوست و دوست داشتنی که منسوب به ماست. در نظر ابن عربی، حبّ مخلوق از ناحیهٔ خداوند درست است، امّا در حبّ خالق این‌گونه نیست؛ زیرا استفاده از ضمیر غائب «هُم» در «یحبّهم» بیانگر این معنی است که خداوند خیلی‌ها را دوست دارد. در قاموس بندگان، «حب»، معنی معقولی دارد با وجود آن‌که حدّ بردار نیست، در نتیجه به سبب غیرمجهولیّت، با ذوق ادارک می‌شود، ولی تصوّرش بنا به نظر ابن‌عربی دشوار است، امّا از جهت نسبت با خداوند مجهول است؛ زیرا در خداوند درجهٔ شناخت حبّ برپایهٔ آیهٔ شریفهٔ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری/۱۱) معلوم نیست وحق تعالی بنا بر ظرفیت و گزینش و به مقداری که خود تشخیص داده، بندگان را به میزان محبّت خود به آن‌ها آگاه می‌کند (همان: ۲۷۳).

عزّالدین کاشانی تنها در یک موضع به ارتباط دو سویهٔ انسان و خدا بر پایهٔ «یحبّهم و یحبّونه» اشاره دارد و همانند ابن‌عربی معتقد است که دانستن میزان حبّ بنده به خداوند به سبب نظر ربوبیت است؛ چنان‌که اگر انسان در خود صفت محبّت الهی را بیابد، بداند که این محبّت نتیجهٔ نظر ربوبی خداوند است و محبّت الهی بر آن سبقت دارد. چنان‌که شوق محبّت نیز محصول شوق خداوند تلقی می‌شود: «اگر در خود صفت محبّت الهی می‌یابد، داند که محبّت الهی بر آن سابق و متقدّم است. «یحبّهم و یحبّونه» اشارت بدین معنی است و اگر در خود شوق حضرت ربوبیت مطالعت کند، داند که نتیجهٔ شوق حق است سبحانه: «اَلا طال شَوقُ الاَبرارِ اِلی لِقائی وَ اِنّی اِلی لِقائِهِم اَشَدُّ شَوقاً» دلیل آن است» (کاشانی، ۱۳۹۱: ۹۳).

۶. نتیجه‌گیری

– ابن‌عربی برای محبّت مراتب چهارگانه (حبّ، ودّ، عشق و هوی) قائل است و آن را برعکس تقسیم‌بندی سایر متصوفه همچون سراج طوسی و کاشانی، جزو مقامات می‌داند نه احوال عرفانی. درجات و انواع «حب » نزد او به سه بخش (حبّ الهی، حبّ روحانی، حبّ طبیعی) تقسیم می‌شود. کاشانی بر عکس ابن‌عربی، محبّت را از احوال عرفانی و آن را بنا و شالودهٔ کلّ احوال عرفانی تلقّی می‌کند و برآن است که کلّ احوال عرفانی بر مدار «محبّت» می‌گردند. کانون محور بودن محبّت در میان سایر احوال عرفانی، از نوآوری‌های عزّالدین کاشانی است. انواع حبّ در نظر او بر دو نوع محبّت عام و محبّت خاص تقسیم می‌شود.

– نوآوری کاشانی در زمینهٔ شوق محبّ، تقسیم‌بندی آن به دو دستهٔ «شوق محبّان صفات» و «شوق محبّان ذات» است که اوّلی حاصل ادراک رحمت و احسان محبوب و دومی محصول لقای ذات و وصل حقیقی است. از این رو در نظر او نیل به محبوب در گرو طیّ درجات شوق و عبور از مشاهدهٔ صفات محبوب و نیل به رؤیت ذات اوست؛ از این رو محب باید همیشه در شوق طلب باشد و در شوق مشاهدهٔ محبوب توقف ننماید؛ زیرا در این عرصه اشتیاق محب به هرآن‌چه از مشاهده و وصل محبوب یافته، دلالت بر اشتیاق حقیقی ندارد، بلکه اشتیاق محب به آنچه بدان دست نیافته، بوده و او را به شوق زیادتر واداشته است.

– هر دو اندیشمند، «غیرت» را از لوازم محبّت می‌دانند که استتار و پوشش ویژگی آن است و حد نمی‌پذیرد. توجّه ابن‌عربی به مهم‌ترین ارتباط انسان و خدا بر پایهٔ «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه» تفسیری متفاوت از سایر اندیشمندان متصوفه به دست می‌دهد که در آن انتساب حبّ از ناحیهٔ مخلوق به خدا صحیح می‌نماید؛ زیرا در ادراک بندگان این نوع حب، معقول و منطقی و به واسطهٔ ذوق ادارک می‌شود، امّا از جهت نسبت به خداوند مجهول بوده و چون خداوند با ادراک آدمی درک نمی‌شود، لذا میزان محبّت با تشخیص وی و به مقدار ظرفیّت انسان‌ها داده می‌شود. کاشانی نیز وقوف به محبّت الهی را نتیجهٔ نظرِ ربوبیت می‌داند و برآن است که محبّت در گرو ظرفیّت انسان‌ها و موهبت حق تعالی است.

– ابن‌عربی و کاشانی در تلقّی مشترک، اتّحاد محب با محبوب را بیان می‌دارند، ولی در نوع تلقّی تا نیل به مقولهٔ اتحاد عرفانی اندکی با هم تفاوت دارند؛ کاشانی معتقد است که در مرتبهٔ فنای محب در محبوب، تمامی تعلّقات از محب زائل می‌شود و با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.16]

برخاستن رسم دوگانگی، محب در محبوب فانی می‌شود. ابن‌عربی زائل شدن تعلّقات را در سلوک محبّت قبول ندارد؛ زیرا برآن است که توجّه به غیر از محبوب حقیقی نیز محبّت در اشکال گوناگون حق است و محب در این مرتبه چون با ذات خویش با محبوب مواجهه نکرده، در نتیجه لازم است تا با تمام ذات انسانی در مقابل تمام مرتبهٔ الوهیت برابر شود که در این مرحله با تخلّق به اسماء الله و صفات محبوب در حق فانی می‌شود.

– به نظر هر دو اندیشمند، غلبهٔ حب حیرت و هیمان آورد؛ ابن‌عربی معتقد است که غلبهٔ حب، سرگشتگی به بار می‌آورد که منافی با عقل و قوهٔ تمییز آدمی است و محب اراده‌ای از خود ندارد. کاشانی نیز حیرت را محصول غلبهٔ حب می‌داند و برآن است که این حیرت دو گونه است: در نوع اول اگر محبّ با وجود حیرت، قدرت تمکین و ابتلاع احوال داشته باشد، بر اقوال و اعمال خود نیز در مدار عقل کنترل دارد؛ زیرا این حیرت از مرتبهٔ روحی او تجاوز نکرده است، امّا اگر غلبهٔ حب و حیرت حاصل از آن از مرتبهٔ روحی او تجاوز نماید، اراده و سررشتهٔ عقل و قوت تمییز از او سلب می‌شود و این به سبب استیلای حیرت بر روح محب بر اثر مشاهدهٔ جمال محبوب است.

– ابن‌عربی و کاشانی به ارتباط مستقیم شوق و اشتیاق با محبّت اشاره دارند. ابن‌عربی ابعاد تباین معنایی شوق با اشتیاق را شرح می‌دهد و برآن است که شوق توجّه قلبی محب به محبوب که با لقاء ساکن گردد، ولی اشتیاق با وجود وصل به محبوب، آتش و غلیان درونی محب را خاموش نگرداند. کاشانی با وجود توجّه به ابعاد مختلف اشتیاق از آن تعبیر به اشتیاق نمی‌کند، بلکه آن اشتیاق مطمح‌نظر را «شوق مخصوص» تلقّی می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی. (۱۳۹۳). فتوحات مکیّه، ترجمهٔ محمّد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ابن‌منظور، جمال‌الدین محمّد بن مکرّم. (۱۴۰۸ق.). لسان‌العرب، بیروت: دار الإحیاء التراث العربی.
- پین، مایکل. (۱۳۸۲). فرهنگ اندیشه انتقادی؛ از روشنفکری تا پسامدرنیته، ترجمهٔ پیام یزدان‌جو، تهران: نشر مرکز.
- جندی، مؤیدالدین محمود. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم ابن‌عربی، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۶). «عرفان خراسان و ابن‌عربی؛ تفاوت‌های سلوکی»، دوفصلنامهٔ پژوهش‌نامهٔ مذاهب اسلامی، سال چهارم، شمارهٔ هشتم، پاییز و زمستان، صص ۱۷۴– ۱۵۱.
- سجّادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، سه جلدی، تهران: نشر کومش.
- السرّاج الطوسی، ابونصر عبدالله بن علی. (۱۴۲۱ق.) اللّمع فی تاریخ التصوّف الاسلامی، ضبطه و صحّحه: کامل مصطفی الهنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.
- عطّار نیشابوری، فریدالدین محمّد. (۱۳۷۰). تذکرهٔ الأولیاء، به تصحیح علامه قزوینی، به اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: انتشارات صفی علیشاه.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ق.). اصطلاحات الصوفیه، مصحح: عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.
- کاشانی، عزّالدین محمود. (۱۳۸۵). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح عفّت کرباسی و محمّدرضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوّار.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۱). ـــــــــــــــ ، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.
- کلاباذی، ابوبکر محمّد. (۱۳۷۱). التعرّف لمذهب اهل التصوّف، به اهتمام محمّدجواد شریعت، تهران: انتشارات اساطیر.
- مولوی، جلال الدین محمّد. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی، براساس نسخهٔ ۶۷۷ هـ .ق.، به اهتمام توفیق هـ. سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]

- Lawall, Sarah. (1988). Rene Wellek and Modern Literary Criticism .Comparative Literature. Vol. 40, No.1, p.p. 3 - 24.
- Ning, Wang. (2001). Confronting Globalization: Cultural Studies Versus. Vol 28, p.p. 55 - 66.

References

Arabi, M. I. (2014). Futuhat al-Makkiyya [The Meccan Revelations] (M. Khajavi, Trans.). Mola Publications. (In Persian)

Attar Nishapuri, F. M. (1991). Tadhkirat al-Awliya [Memorial of the Saints] (R. A. Nicholson, Ed.). Safi Alishah Publications. (In Persian)

Ibn Manzur, J. M. (1988). Lisan al-Arab [The Arab Tongue]. Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)

Jundi, M. M. (2002). Sharh Fusus al-Hikam Ibn Arabi [Commentary on Ibn Arabi's Bezels of Wisdom] (J. Ashtiani, Ed.). Bustan Ketab Publications. (In Persian)

Kalabadhi, A. M. (1992). Al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Tasawwuf [An Introduction to the Sufi School of Thought] (M. J. Shariat, Ed.). Asatir Publications. (In Persian)

Kashani, A. (2006). Istilahat al-Sufiyya [Sufi Terminology] (A. I. Kiyali, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Arabic)

Kashani, I. M. (2006). Misbah al-Hidaya wa Miftah al-Kifaya [The Lamp of Guidance and the Key of Sufficiency] (E. Karbasi & M. R. Barzegar Khaleghi, Eds.). Zavvar Publications. (In Persian)

Kashani, I. M. (2012). Misbah al-Hidaya wa Miftah al-Kifaya [The Lamp of Guidance and the Key of Sufficiency] (J. Homaei, Ed.). Homa Publications. (In Persian)

Lawall, S. (1988). René Wellek and Modern Literary Criticism. Comparative Literature, 40(1), 3-24. https://doi.org/10.2307/1770524

Mawlawi, J. M. (2007). Mathnawi Ma'nawi [Spiritual Couplets] (T. H. Sobhani, Ed.). Rozaneh Publications. (In Persian)

Ning, W. (2001). Confronting Globalization: Cultural Studies Versus Comparative Literary Studies. Comparative Literature and Culture, 4(3), 55-66. https://doi.org/10.7771/1481-4374.1168

Payne, M. (2003). Dictionary of Critical Theory: From Enlightenment to Postmodernity (P. Yazdanjoo, Trans.). Markaz Publications. (In Persian)

Rodger, M. (2017). Khorasan Mysticism and Ibn Arabi: Differences in Spiritual Path. Journal of Islamic Denominations Research, 4(8), 151-174. (In Persian)

Sajjadi, S. J. (1994). Encyclopedia of Islamic Knowledge. Kumesh Publications. (In Persian)

Sarraj al-Tusi, A. A. (2001). Al-Luma' fi Tarikh al-Tasawwuf al-Islami [The Book of Light on the History of Islamic Mysticism] (K. M. al-Hindawi, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.16]