

تأثیر آراء ابن عربی بر تفکر عرفانی سیدمحمد نوربخش

دکتر جمشید جلالی شیجانی¹

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

چکیده

تأثیر افکار و اندیشه‌های محی‌الدین عربی (560 - 621 ق) در جهان اسلام و طریقه‌های صوفیه و عرفا، از گذشته تاکنون، مسئله‌ای قابل توجه و تأمل بوده است. سیدمحمد نوربخش (795 - 869 ق) یکی از عرفایی است که با برخی از آثار و اندیشه‌های ابن عربی آشنایی داشته و آنها را تعلیم داده و از آنها تأثیر پذیرفته است. از جمله مهم‌ترین موضوعاتی که می‌توان در آثار نوربخش، تأثیر قابل ملاحظه آن را دید، «وحدت وجود»، «انسان کامل» و «ختم‌الولایه» است. در تصوف و عرفان اسلامی، این سه موضوع، جزو مباحث اصلی و کلیدی برای فهم اندیشه‌های ابن عربی از یک سو و درک مفاهیم و اصطلاحات نظری تصوف، از سوی دیگر، به‌شمار می‌رود. نوربخش، در آموزه‌های نظری عرفانی، از این اندیشه‌های ابن عربی بهره گرفته است. در این جستار، برآنیم تا با نظری بر آثار نوربخش، این مسئله را واکاوی کنیم.

کلیدواژه‌ها: نوربخش، ابن عربی، وحدت وجود، انسان کامل، ختم‌الولایه.

تاریخ دریافت مقاله: 90/1/25

تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

1. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری نویسنده است. استاد راهنما: دکتر شهرام پازوکی. استاد مشاور: دکتر محمودرضا اسفندیار.

Email: jjalalish@yahoo.com

مقدمه

ضرورت توجه به آثار بزرگان عرفان در تاریخ تصوف اسلامی و احیاء میراث معنوی آنها یکی از ضرورت‌های اساسی در حوزه مطالعات عرفانی به شمار می‌رود. سیدمحمد نوربخش، از عرفای شیعی مذهب سده نهم هجری و مؤسس طریقه نوربخشیه است⁽¹⁾. پیروان این طریقه یکی از لوازم کمال در سلوک را اعتقاد به تشیع می‌دانسته‌اند. (فاضی نورالله شوشتری 1354، ج 2: 307). نوربخشیه در تاریخ تصوف از آن نظر اهمیت دارد که در ارائه و معرفی حرکتی با جوهر شیعی - صوفی، پیشتاز بود و تا اندازه‌ای راه را برای تأسیس دولت صفوی هموار کرد (Algar 1995, vol2: 307). افکار و اندیشه‌های نوربخش تاکنون به شکلی مدون و منقح، بررسی و تجزیه و تحلیل نشده است. از سیدمحمد نوربخش آثار ارزشمندی به زبان فارسی و عربی به صورت مکتوبات، رسائل، و آثار منظوم به جا مانده است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

رساله نوریه، معاش‌السالکین، مکارم‌الاخلاق، مثنوی صحیفه‌الاولیاء، اقسام دل، مکتوب در نصیحت مریدان، مکتوب به میرزا شاهرخ و... . تأثیر آرای عرفایی همچون میر سیدعلی همدانی، علاءالدوله سمنانی و دیگران در اندیشه‌های نوربخش به‌خوبی پیداست. یکی از چهره‌های برجسته عرفان در تاریخ تصوف اسلامی که بر جهان اسلام تأثیر شگرفی نهاد، محی‌الدین ابن‌عربی اندلسی است. تأثیر اندیشه‌های ناب و بدیع او در عرفان نظری و عملی، هنوز هم در میان عرفای متأخر دیده می‌شود. سیدمحمد نوربخش نیز از این تأثیر به‌دور نبوده است و در آثار وی، ذکر نام و اندیشه و افکار ابن‌عربی دیده می‌شود. هدف این مقاله، جست‌وجو و کنکاش و تحلیل و بررسی تأثیرات افکار و اندیشه‌های ابن‌عربی بر این عارف شیعی است.

اصول تعالیم ابن عربی

محمی‌الدین عربی (560-621 ق) از برجسته و تأثیرگذارترین عرفای جهان اسلام است (جهانگیری 1383: 577-623). با ظهور ابن عربی، «عصر زرین» حکمت عرفانی آغاز شد و پس از پیوند آن با حکمت اشراقی سهروردی، حکمت شیعی را ایجاد کرد که جهش بزرگی را در الهیات شیعی به وجود آورد (کربن 1377: 415). تأثیر ابن عربی بر کل جهان اسلام و به ویژه بر طریقه‌های گوناگون تصوف از جمله سهروردیه، نقشبندیه، چشتیه، نعمت‌اللهیه، نوربخشیه، ذهبیه و... انکارنشدنی است. (همان: 603-623). در طریقه کبرویه، تأثیر تعالیم ابن عربی از طریق عزیزالدین نسفی (596-699 ق) و ابوالمفاخر باخرزی صورت گرفت. اما عکس‌العمل علاء‌الدوله سمنانی (659-736 ق) و مناقشه‌ای که درباره‌ی آرای ابن عربی با شیخ عبدالرزاق کاشانی داشت، شروع رسمی این پیوند را تا مدتی به تأخیر انداخت (سمنانی 1369: 337). پس از علاء‌الدوله سمنانی، تعالیم طریقه کبرویه به وسیله‌ی افرادی چون سیدعلی همدانی با آرای ابن عربی درآمیخت و پس از انشعاب آن طریقه به دو شاخه‌ی ذهبیه و نوربخشیه، مشایخ هر دو طریقه، گرایش‌های آشکاری به تعالیم ابن عربی از خود نشان دادند (زرین‌کوب 1369: 182). برخی محققان، تشابه میان بعضی از تعالیم ابن عربی و آموزه‌های شیعیان را نشانه‌ای از تأثیرپذیری او از منابع شیعی زمان خود دانسته‌اند (الشیبی، بی‌تا: 376-377) و برخی دیگر بر این باورند که پاره‌ای مباحث موجود در آثار وی چنان است که گویی به قلم یک عارف شیعی نگاشته است (کربن 1368: 26؛ زرین‌کوب 1369: 119-120). در هر صورت تعالیم ابن عربی مورد توجه عارفان شیعه نیز بوده است و شارحانی مانند سیدحیدر آملی، ابن تَرکه اصفهانی و ابن ابی‌جمهور احساسی، تعالیم او را به عرفان شیعی وارد کردند.

در میان آثار ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای بر تصوف ایران گذاشته است. فتوحات مکیه هم از نظر اشتمال بر بعضی مبادی شیعه، قابل ملاحظه است. رساله *اسفار*، تأثیر و انعکاسی در حکمت و ادب صوفیه و حکما

باقی گذاشته است. ترجمان/الاشواق و شرح آن نیز از نظر تأویل عرفانی اشعار عاشقانه، راهگشای جالبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شده است (زرین کوب 1369: 120، الشیبی، بی تا: 376-377). اصول اعتقادات و تعالیم ابن عربی عبارت‌اند از: وحدت وجود، مسئله ولایت، انسان کامل، فیض اقدس و مقدس، وحدت جوهری ادیان، آفرینش و جهان‌شناسی، وصال و زبان رمزی (تأویل). این تعالیم از طریق شاگرد ابن عربی، صدرالدین قونوی منتشر شد. (نیکلسن 1363: 37-68، chittick 2005: 27-136)

ارتباط نوربخش و پیروان او با آثار و افکار ابن عربی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، پیروان طریقه نوربخشیه به تبع سیدمحمد نوربخش، از تصوف ابن عربی متابعت کردند. شمس‌الدین محمد لاهیجی در *مفاتیح‌الاعجاز*، در موارد زیادی از ابن عربی نام برده و به اقوالش استناد جسته است (لاهیجی 1374: 102 و 117 و 146 و 232 و 485). در *تحفة الاحباب*، حکایتی که دربارهٔ مباحثهٔ علمای قشری با شاه قاسم فیض‌بخش در مجلس سلطان حسین میرزا، نقل شده است، حاکی از این مطلب است که پسر نوربخش با *فصوص‌الحکم* آشنایی کامل داشته است. و از ادامهٔ ماجرا نیز می‌توان فهمید که نوربخش این کتاب را در نزد مریدان خود تدریس می‌کرده است (کشمیری 2006، ج 1: 167-168). مؤلف *مجالس‌المومنین* نیز نقل کرده است که نوربخش، ابن عربی را به وجه اتم، ترکیه فرموده است (شوشتری 1354، ج 2: 62). خود نوربخش نیز در *رساله واردات*، ابن عربی را این‌گونه توصیف کرده است:

ابن عربی رئیس کمال فهرست حقایق است و مجمل (نوربخش، *رساله واردات*: 574)

نوربخش در *رساله الهدی* نیز دوبار، در استناد به اقوال ابن عربی، از او با عنوان «المحقق المغربي» (نوربخش، *رساله الهدی*: 87، 90) و در مکتوب به یکی از

میردانش، او را «شیخ‌المحققین» می‌نامد. (نوربخش، مکتوب به مولانا حسن کرد: 31)

اصول آراء و اندیشه‌های نوربخش

تعالیم نظری نوربخش در تصوف بر سه اصل، بنا نهاده شده است: وحدت وجود، انسان کامل و ختم الولایه. در این قسمت به بررسی و تحلیل این افکار در آثار نوربخش می‌پردازیم.

الف - وحدت وجود

نظریه وحدت وجود یکی از پیچیدگی‌های اندیشه بشری است. تقریر عرفانی این نظریه بر این اصل استوار است که جز یک موجود حقیقی، که همان خداست، موجود دیگری در سرای هستی یافت نمی‌شود و هر چیز دیگری تجلی و ظهور اوست (کاکایی 1381: 60-100). از میان تعبیرات فراوان ابن عربی درباره وحدت وجود، خلاصه نظریه وی در این باره که در فتوحات مکیه آمده، این عبارت است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی تا، ج 2: 459). می‌توان گفت تمام دیدگاه صوفیانه ابن عربی، حول نظریه وحدت وجود دور می‌زند. (عقیفی 1423ق: 24) هر چند در آثار نوربخش آشکارا به این نظریه اشاره نشده است، اما با تأمل در برخی از اندیشه‌های او، می‌توان او را از معتقدان به وحدت وجود به‌شمار آورد. (الشیبی 1374: 321)

از نظر نوربخش تمام وجود، همان حق است. (نوربخش، بیان عوالم الخمس:

293) در حالی که ماسوی الله قطره‌ای در اقیانوس هستی است:

اگر هادییم و اگر مهدیم	به جنب قدم طفلکی مهدیم
یکی قطره‌ایم از محیط وجود	فرمانده از کاهلی در قیود
من از قطرگی گشته‌ام بس نفور	خدایا رسانم به دریای نور

(همو، صحیفه‌الاولیاء: 241)

نوربخش در بیان انواع تجلیات، بر این باور است که اگر صاحب تجلی، حضرت حق را ببیند، نام آن تجلی است، اما اگر مظهر حق شود یعنی خود را

ببیند که حضرت حق است، تجلی، اکمل و اعلاست (نوربخش، رساله نوریه: 284-285) از نظر او مظاهر حق در این عالم متجلی است:

به مرآت وجود جمله ذرات هویدا بین جمال حضرت ذات⁽²⁾ چون تمام عالم، جلوه حق است، پس جمال و جلال الهی در این عالم سریان و جریان دارد و به تعبیری هر چه هست، همه اوست «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: 2: 115). او از ابن عربی نقل می‌کند:

جمالک فی کل الحقایق سائر ولیس له الا جلالک سائر⁽³⁾

به زیر پرده هر ذره پنهان جمال جان‌فزای روی جانان
چو برخیزد ترا این پرده از پیش نماند نیز حکم مذهب و کیش
من و تو چون نماند در میانه چه مسجد چه کنشت چه دیرخانه
نوربخش، در توصیف ذات حضرت حق، او را از تمام تعینات و کثرات، منزه می‌داند: «هو فی هذه الحضرة الجبروتیه منزه عن الاشياء غنی عنها» (نوربخش، رساله اعتقادیه: 281) به عبارت دیگر، ذات حق بی مثل و مانند است، اما در عین حال، هر چه پیدا و پنهان در این عالم است، همه اوست:

او اول اشیاء و همو مبدا فیاض او موجب بالذات و همو فاعل مختار
هر چیز که در حیطه هستی است همین است باقی همه در ذهن بود صورت افکار
(نوربخش 1925: 16)

ای ذات تو در عالم لاهوت معلی از کیف و کم و این تبارک و تعالی
مطلق ز قیود نسب و رنگ تعین وی در جبروت از همگی جمله اشیا
گر در ملکوت از نظر خلق نهانی در ملک تویی از همه رو ظاهر و پیدا
(همان: 16)

او با طرح بحث قدم و حدود در این عالم و اعتباری و نسبی دانستن آن، قدم را به طور مطلق از آن ذات حق و حدود حقیقی را در این عالم، ممتنع دانسته است. از نظر نوربخش، تمام ذرات در علم الله، ازلاً و ابداً وجود دارند که آن صور علمیه را اعیان ثابتة گویند (نوربخش، مکتوب در جواب سوال امیرکیا: 28-29).

بنابراین هر چه هست همه حق است و غیر حق، وجودشان اعتباری و یا نمود است و بودِ واقعی از آن حضرت حق است.

هست مطلق حق مطلق دان و بس هستی موهوم را معدوم دان
بگذر از کثرت که کثرت مشرکیست غرق شود در بحر وحدت یک زمان
(همو 1925: 18)

ب- انسان کامل

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار به وسیله ابن عربی، صورت بندی شده است، نظریه انسان کامل است. ابن عربی در نخستین فصل از کتاب *فصوص الحکم*، در فص آدمی، از اصطلاح «انسان کامل» و اینکه او جامع حقایق کلی و جزئی عالم و تنها شایسته خلافت الهی است، یاد کرده است (ابن عربی 1423ق: 50). در تصوف و عرفان اسلامی از انسان کامل با تعبیری چون انسان حقیقی، انسان ارفع، انسان اول، عالم صغیر، نایب الحق در زمین، کون جامع، تجلی اعظم، حقیقت محمدی، کلمه الله، خلیفه الله و مرد تمام و... یاد شده است. (آشتیانی 1370: 641؛ نسفی 1371: 4-8؛ لاهیجی 1374: 20، 82، 172؛ نیکلسن 1382: 36، 109، 111، 123)

در آثار نوربخش، اندیشه انسان کامل با تعبیرات گوناگون مطرح شده است. از نظر نوربخش، مقصود از ممکنات، فقط این است که انسان‌های کامل به وجود آیند:

از گردش افلاک به جز نشأه کمل
این مسئله از رد و جدل باز رهیدست
مقصود دگر نیست
لولاک چو فرمود

(نوربخش 1925: 11)

عارف که متصف به صفات کمال شد
حقا که اوست علت غایی ممکنات
(همان: 15)

چون منشأ عوالم کلی وجود ماست
بود جهانیان همگی هم ز بود ماست
(نوربخش 1925: 15)

ماییم وجود کل موجود
ماییم ز کائنات مقصود
(همان: 25)

او در انسان نامه می گوید:

دوایر افلاک به حکم حدیث «لولاک»، طفیل وجود شریف انسان کامل ساخت. (همو، انسان نامه: 25)

نوربخش در بیان عوالم کلیه، عالم پنجم را عالم ناسوت و همان انسان کامل، دانسته است که به صفت جامعیت و مظهر و آینه، متصف شده و آخرین تنزلات و خاتم موجودات و علت غایی است. (همو، عوالم الخمس: 293). انسان کامل اگرچه از نظر وجود عنصری در آخرین مرحله تنزلات وجودی، یعنی عالم طبیعت واقع شده است، اما این استعداد در او به ودیعه نهاده شده است که در قوس صعود، به اصل و حقیقت خویش بازگردد. انسان کامل پس از طی مقامات و اتحاد با حقیقت خود، جامع میان وحدت و کثرت می شود و مانند آینه ای تمام نما از جمیع حقایق وجود، حکایت می نماید و به همین دلیل در عرفان از انسان کامل به «کون جامع» و «عالم صغیر» یاد می کنند. (آشتیانی 1370: 447-453)

گرچه ناسوت، عالمیست صغیر مظهر جامع است و ملک کبیر (نوربخش 1925: 21)

بنابراین، انسان، مظهر صفات و اسماء الهی است:

ذات بحتیم و مظهر اسماء	کیست در کائنات کل چو ما
به جمیع صفات حق موصوف	در کمالات معنوی یکتا

(همان: 11)

برای دیدن حق، سفارش می کند که نقش دیگران را از لوح ضمیر پاک کنیم:

شستیم نقش غیر ز الواح کاینات	دیدیم عالمی که صفاتست عین ذات
لاهورت صرف و وحلت محض است و ذلت بحت	محو است در حریم هویت تعینات
قدوسیان عالم علوی برند رشک	بر حال آدمی که شود مظهر صفات

(همان: 15)

از نظر نوربخش، انسان به مرتبه ای می تواند برسد که علم او، علم حضرت علیم علی الاطلاق گردد و صور اشیاء در علم خداوند که همان اعیان ثابت است، محاط علم او شود. پس از آن است که قلب انسان کامل، مرآت جام جهان نمای

حقیقی می‌شود. (نوربخش، جواب وزیر من منشات حضرت: 135-136) و به علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین، به معرفت ذات و صفات متعالیه حق نائل می‌شود (همو، سلسله‌الاولیاء: 126-126پ). نوربخش، انسان کامل را کسی می‌داند که در جمیع مراتب در مقامات و احوال و کمالات متصرف باشد. (همو، تلویحات، نسخه ش 3938 مجلس: 103). با توجه به همین جامعیت انسان کامل است که علی(ع) در مقام قرب الهی و اتصافش به ربوبیت، در خطبه‌البیان فرمود: «انا الله و انا الرحمن و انا الرحیم و انا العلی و انا الاعلی و انا الخالق و انا الرازق و انا الحنان و انا المنان». این خطبه ادامه داشت تا این که در اثنای خطبه، برای امام(ع)، صحو پیش آمد و حکم وحدت از او مرتفع شد و به عالم بشریت رجوع نمود و حق تعالی به حکم کثرت برای او تجلی کرد و وی اقرار به عبودیت و ضعف و انقهار تحت اسمای الهی نمود. (همو، رساله اعتقادیه: 284؛ آشتیانی 1270: 652-653). انسان کامل باید همانند حضرت حق در جمیع موجودات سریان داشته باشد زیرا او مقصود و مقصد همه عالم است:

فی الجملة مظهر همه اسماست ذات من کل اسم اعظم به حقیقت چو بنگرم
(همو، شرح لمعات: 14)

ج - ختم الولاية

تحقق انسان در عالم وجود، نه تنها ممکن، بلکه واجب بوده و متحقق به اسم اعظم (آشتیانی 1370: 219) است و همان‌طور که برای سایر اسما مظهري موجود است، باید اسم اعظم را نیز مظهري موجود باشد و آن مظهر، انسان کامل است و مصداق آن، حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که پیش از این اشاره کردیم. حقیقت محمدی با عالم و انسان و معرفت اهل عرفان ارتباط دارد. همه انبیا و اولیا، ورثه او هستند، اما نزدیک‌ترین فرد به او علی(ع) است. او اکمل مظاهر اولیا است، همان‌گونه که پیامبر خاتم(ص) اکمل مظاهر انبیا و رسل و اولیاست. (ابن عربی، بی تا، ج 1: 119؛ و 1423: 64)

اما از نظر مرتبه ولایتش که جهتی است الهی، و در نتیجه دائم و باقی، به صورت اولیا ظاهر می شود و این ظهور، تا قیام قیامت، دوام و بقا می یابد: پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است (مولوی 815/2/1385)

سید محمد نوربخش نیز در آثار خود به این مسئله پرداخته است. او بر این باور است که این امام زمان و هادی و مهدی، از افراد انسانی است و همانند اسم اعظم در میان اسماء الهی مستور است و همه نمی توانند او را بشناسند و هیچ وقت، عالم از این انسان کامل، خالی نیست و مدار عالم وجود، این انسان کامل است. (نوربخش، شرح لمعات: 14-15؛ و رساله اعتقادیه: 287 و تلویحات: 103). او افزون بر آیات قرآن و احادیث، این قول ابن عربی را مؤید کلام خود قرار می دهد: «فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الانسان الكامل...» (همان: 15؛ ابن عربی 1423: 50)

در جای دیگر این حقیقت را به این صورت بیان داشته است:

در هر زمان و دوری خود را نمود طوری زان هر کشیش و گبری دارند ازو دروشی
(نوربخش 1925: 7)

نوربخش، در شعری که در قالب مستزاد سروده است، این حقیقت را به زیبایی به تصویر کشیده است:

از مهر علی صبح ولایت که دمیدست	با طالع مسعود
از پرتو آن نور به اقطاب رسیدست	تا مظهر موعود
آن نور ولایت نه بود، هیچ زمانی	تا آخر دوران
هرگز ز جهان فیض پیایی نبردست	تا بود چنین بود
گر دور نبوت بود و گاه ولایت	پیوسته چنین بود
انسان به قوی، عارف آن گنج وحید است	چون شاهد و مشهود
اعیان قوی، جمله ظهورات الهی است	در ظاهر و باطن

(نوربخش 1925: 11)

صاحب گلشن راز نیز این معنی را به زیبایی بیان کرده است:

نبوت را ظهور از آدم آمد کمالش در وجود خاتم آمد

ولایت بود باقی تا سفر کرد چو نقطه در جهان، دوری دگر کرد
ظهور کل او باشد به خاتم بدو گردد تمامی دور عالم
(شبه‌ستری 1371: 82)

نکته شایان توجه در این جا آن است که با ظهور خاتم الاولیاء، که نقطه پایان ولایت و آخرین فرد و مظهر انسان کامل است، دوران ولایت نیز تمام می‌شود. از موضوعات مهمی که در بیشتر آثار نوربخش، نمود و جلوه خاصی دارد، ادعای ختم ولایت، مظهر موعود، مظهر جامع و... است. او در بیان انتقال ولایت از آدم و انبیاء به اقطاب صوفیه، عنوان «تناسخ» را از این ایده خود نفی کرده و به جای آن، اصطلاح «بروز» را به کار برده است. به اعتقاد او دمیده شدن روح به جنین در چهار ماهگی، نوعی معاد انسانی است که وجود بشر را به وجود حقیقی، یعنی خدا پیوند می‌زند و کسی که در تهذیب نفس بکوشد، می‌تواند سرانجام به حقیقت محض برسد. عبارت او در رساله الهدی این گونه است:

... و هو الحقیقه المحمدیه الذی ظهر مره و ختم النبوه التشریعیه، و وقع موقع لینه من الفضه. فیظهر مره اخری و یختم الولایه و یری أن یقع موقع لبنتین لینه من الذهب و لینه من الفضه. و مثل ذلك الظهور کان من برزات الکمل لا من التناسخ، والفرق بینهما أن التناسخ وصول روح اذا فارق من جسد الی جنین قابل الروح، یعنی فی الشهر الرابع من وقت سقوط النطفه و قرارها فی الرحم، و کان ذلك المفارقه من جسد و الوصول الی اخر معاً من غیر تراخ. و البروز أن یفیض علیه التجلیات و هو یصیر مظهره. (نوربخش، رساله الهدی: 87 ر؛ اسفندیار 1362: 357)

قابل توجه این‌که نوربخش این عبارت را با استناد به قول ابن عربی آغاز و با بیان ادعای خاتمیت ولایت ابن عربی، به پایان می‌برد.

در غزلیات نوربخش نیز می‌توان این دعوی را یافت:

همه دانسته‌اند و می‌گویند	نوربخش است حضرت عیسی
روح پاک بسی نبی و ولی	مجتمع گشته تا شدم دانا
هرمس و یوسف و علی بودم	موسی و عیسی و بسی زینها
گر بروز است گر تناسخ صرف	آن چه حق بود گفته شد به شما
نوربخش زمان شدم اکنون	شد منور ز نور ما همه جا

تناسخ نبود این کز روی معنی ظهور است در عین تجلی
(نوربخش 1925: 10؛ شرح لمعات: 30-31)

در دوره عظمی چو شود وضع مناسب این است بسوزات
(نوربخش 1925: 11)

کائنات است جسم و ما جانیم واصلان را دلیل و برهانیم
خاتم اولیائی دور قمر وارث فقر و شاه مردانیم
گرچه مرغان عشق بسپارند همچو عنقا امیر مرغانیم
هر که بیناست دیده است که ما در زمان علی عمیرانیم
مظهر جامعیم و جمله کون هر چه بود است و هست ما آنیم
نوربخشیم بر همه عالم از سپهر کمال تابانیم
(همان: 12-13)

هم نوربخش مبدأ فیاض عالم است قطب جهان و جان مدار مکنونات
(همان: 15)

در مرثیه شخصی که او را «مرشد سالکان راه خدا» یاد کرده است، می گوید:
گشت تجرید و رفت تا حضرت تا نیابد دگر درین مدت
در نیابد مگر به طور بروز گفته شد نکته ای ولی مرموز
(همان: 20)

در رساله واردات نیز می توان این دعوی را مشاهده کرد:

مائیم خلاصه دو عالم مائیم به جای نوح و آدم
مائیم خلیل وقت و موسی داود و محمدیم و عیسی
مائیم چو خاتم الولاویه هم مهدی و هادی هدایه
(نوربخش، واردات: 574)

نوربخش در نامه خود به علاءالدوله، خود را جامع کمالات صوری و معنوی
و خاتم ولایات مصطفوی و مرتضوی معرفی کرده است. (نوربخش، سواد مکتوب
به علاءالدوله: 154) و در جای دیگر گفته است:

به خدا گر به زیر چرخ کبود چون منی هست و بود و خواهد بود
(همان: 110)

نتیجه

تأثیر آراء ابن عربی بر افکار سیدمحمد نوربخش در حوزه تعلیم نظری، با موشکافی در آثار وی اثبات می‌شود. نوربخش کوشیده است در دوره آرامش زندگی خود، که مربوط به بیست سال آخر زندگی اوست، شاکله افکار خود را در قالب آثاری که اکنون در دسترس ماست، به قلم درآورد. نقش ابن عربی در شکل‌گیری برخی از مضامین عرفانی که او در آثار خود به کار برده است، به معنای نفی نوآوری‌هایی که نوربخش در آثار خود داشته، نیست. اما در عین حال باید اذعان کرد که بن‌مایه‌های فکری او در بستری رشد و نمو یافته است که نمی‌توان جای پای اندیشه‌های ابن عربی را در آن نادیده گرفت. به نظر می‌رسد هر چند برخی از مشاهیر طریقه کبرویه در ابتدا با اندیشه‌های ابن عربی مقابله کردند و به‌ویژه نظریه وحدت وجود وی را نپذیرفتند، اما در شاگردان علاءالدوله سمنانی از جمله سیدمحمد نوربخش که با دو واسطه به او می‌رسد، افکار ابن عربی در طریقه نوربخشیه و حتی ذهبیه کاملاً رسوخ کرد و میراث ابن عربی بدین طریق در ایران گسترش و تداوم یافت.

پی‌نوشت

(1) سید محمد بن عبدالله قطیفی لخصاوی که گاهی اوقات، موسوی خراسانی (مدرس تبریزی 1369، ج 6: 251) نیز نامیده می‌شود از شاگردان ابن فهد حلی (متوفی 841 ق) و مرید خواجه اسحاق ختلائی (مقتول در 826 ق) بود. نسب شریفش با هفده واسطه به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد. زادگاه پدرش قطیف از مناطق عربستان شرقی و مولد جدش، الاحصا است. پدرش پس از زیارت مشهد مقدس، در قائن سکنی گزید و سیدمحمد نوربخش در سال 795 ق در همان‌جا متولد شد (خوانساری 1360، ج 6: 498). او در سن هفت سالگی قرآن را از حفظ داشت. نوربخش پس از رسیدن به خدمت خواجه اسحاق ختلائی، به امر وی به ریاضت پرداخت و به درجات معنوی رسید و خواجه خرقة اجازت و ارشاد را به وی پوشانید و بر حسب خوابی که دیده بود او را به نوربخش ملقب کرد. (شیرازی، بی‌تا، ج 1: 254؛ کربلایی 1383، ج 2: 253). وقتی خواجه اسحاق ختلائی، سیدمحمد نوربخش را خلیفه و جانشین خود نمود، امر کرد که سایر خلفای

آن جناب با نوربخش بیعت کنند. سیدعبدالله برزش آبادی (متوفی حدود 890 ق) از خلفای خواجه اسحاق از بیعت نوربخش امتناع کرد. بنابر این مریدان خواجه دو فرقه شدند: اشخاصی که سخن خواجه را پیروی و با نوربخش بیعت کردند که به نوربخشیه معروف شدند، و گروه دیگر ذهبیه خوانده شدند. (شیروانی 1348، ج 1: 251)

او در روز پنجشنبه 14 ربیع الاول سال 869 ق. در یکی از باغ‌های قریه سولقان به دیار حق شتافت و در همان جا به خاک سپرده شد (صفا 1375، ج 4: 58؛ شوشتری 1354: 147). از معروف‌ترین مریدان سیدمحمد نوربخش افزون بر پسرش، شاه قاسم فیض‌بخش، شیخ محمد لاهیجی، صاحب *مفاتیح‌الاعجاز* است که پس از عزیمت به شیراز، خانقاهی را در آنجا موسوم به خانقاه نوریه بنا نمود و مزار وی نیز در همان جاست. (فرصت شیرازی 1377، ج 2: 772)

(2) و (3) این اشعار از شیخ محمود شبستری است. ر.ک. به: شبستری 1371: 175.

کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال الدین. 1370. شرح مقدمه قیصری بر فصوص. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، بی تا. *الفتوحات المکیه*. ج 2. بیروت: دارالصادر.
- _____. 2002/1423م. *فصوص الحکم*. تعلیقات ابوالعلاء عقیلی. چ 8. بیروت: دارالکتاب العربی.
- اسفندیار، کیخسرو. 1362. *دبستان المذاهب*. به اهتمام رحیم رضازاده ملک. چ 1. تهران: طهوری.
- خوانساری، سیدمحمدباقر. 1360. *روضات الجنات فی احوالات علماء و السادات*. ترجمه، مقدمه و اضافات محمدباقر ساعدی. ج 6. چ 4. تهران: اسلامیه.
- جهانگیری، محسن. 1383. *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چ 5. تهران: دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1369. *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- الشیبی، مصطفی کامل. بی تا. *الصله بین التصوف و التشیع*. چ 2. مصر: دارالمعارف.
- _____. *تشیع و تصوف*. 1374. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. چ 2. تهران: امیرکبیر.

شیخ محمود شبستری. 1371. مجموعه آثار. به اهتمام صمد موحد. چ 2. تهران: زبان و فرهنگ ایران.

شیرازی، محمد معصوم. بی تا. طرائق الحقائق. به تصحیح محمدجعفر محجوب. چ 1. تهران: سنایی.

شیروانی، زین العابدین. 1348. حقائق السیاحه. با مقدمه سلطان حسین تابنده گنابادی. چ 1. تهران: سازمان چاپ دانشگاه.

صفا، ذبیح الله. 1375. تاریخ ادبیات ایران. چ 4. چ 7. تهران: فردوس.

عزیزالدین نسفی. 1993/1371 م. کتاب الانسان الكامل. به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله. چ 2. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.

عفیفی، ابوالعلاء. 1423 ق. 2002 م. تعلیقات علی الفصوص الحکم. چ 8. بیروت: دارالکتاب العربی.

علاءالدوله سمنانی. 1369. مصنفات. به اهتمام نجیب مایل هروی. چ 1. تهران: علمی و فرهنگی.

فرصت شیرازی، محمدنصیر. 1377. آثار عجم. به تصحیح و تحشیه منصور رستگارفسائی. چ 2. چ 3. تهران: امیرکبیر.

قاضی نورالله شوشتری. 1354. مجالس المؤمنین. چ 2. تهران: اسلامیه.

کاکایی، قاسم، 1381. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چ 2. تهران: هرمس.

کشمیری، محمدعلی. 2006. تحفه الاحباب. ترتیب و تدوین، تصحیح متن و ترجمه غلام رسول جان. دهلی: جان پبلیکیشنز.

کربلایی، حافظ حسین. 1383. روضات الجنات و جنات الجنان. به اهتمام محمدامین سلطان القرائی. با مقدمه و تکمله و تصحیح و تعلیق جعفر سلطان القرائی. چ 2. چ 1. تبریز: ستوده.

کربن، هانری. 1377. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبائی. چ 2. تهران: کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.

_____ . 1368. مقدمه جامع الاسرار و منبع الانوار سید حیدر آملی. چ 1. تهران: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. 1374. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ 2. تهران: زوار مدرس، محمدعلی. 1369. ریحانه الادب. ج 6. چ 3. تبریز: شفق.

مولوی. 1385. مثنوی معنوی. بر اساس نسخه نیکلسون. چ 1. تهران: پیمان.

نیکلسن، ر.ا. 1363. یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم ابن عربی. با مقدمه و ترجمه اوانس اوانسیان. تهران: دانشگاه تهران.

_____ . 1382. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ 3. تهران: سخن

نوربخش، سیدمحمد. 1925 م. غزلیات سیدمحمد نوربخش. به تصحیح مولوی محمدشفیع. ضمیمه مجله اورینتل کالج مگزین 1. ش 1.

نسخ خطی

نوربخش، سید محمد. رساله واردات. نسخه شماره 329/6. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

- _____ . انسان نامه. نسخه شماره 4764. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____ . رساله الهادی. نسخه شماره 3702. کتابخانه اسد افندی استانبول.
- _____ . مکتوب به مولانا حسن کرد. نسخه شماره 4190. کتابخانه ملک.
- _____ . بیان عوالم الخمس. نسخه شماره 4057. کتابخانه ملک.
- _____ . صحیفه الاولیاء. نسخه شماره 4190. کتابخانه ملک.
- _____ . رساله نوریه. نسخه شماره 3654. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- _____ . رساله اعتقادیه. نسخه شماره 7410. کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ . تلویحات. نسخه شماره 3938. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- _____ . شرح لمعات. نسخه شماره 4550. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- _____ . سلسله الاولیاء. نسخه شماره 935. کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ . مکتوب در جواب سوال امیرکیا. نسخه شماره 4190. کتابخانه ملک.

_____ . جواب وزیر من منشات حضرت . نسخه شماره 4190 . کتابخانه ملک .
_____ . مکتوب به علاءالدوله . نسخه شماره 3654 . کتابخانه مرکزی دانشگاه
تهران .

_____ . سواد مکتوب نوربخش در نصیحت مریدان . نسخه شماره 6323 .
کتابخانه ملک .

منابع انگلیسی

Algar, Hamid. ۱۹۹۰. "Nurbakhshiyya". *EP*². Vol^۸. Leiden.
Chittick, William C. ۲۰۰۰. *The Sufi Path of Knowledge*. U. S. A. State:
University of New York Press.

References

- Āshtiāni, Seyyed Jalāloddin. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Sharh-e Moqaddame-ye Qeisari bar Fous*. ۳rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Afifi, Abol Alā. (۲۰۰۲/۱۳۸۳ A.H.). *f.n. on Fous al Hekam*. ۸th ed. Beirut: Darol Ketab al Arabi.
- Al Shibi, Mustafa Kāmil. (n.d.). *Al-Seleh Bain ol Tasavof va Tashai'o*. ۲nd ed. Egypt: Darol Ma'aref.
- , *Tashai'o va Tasavof*. (۱۹۹۰/۱۳۷۴H). Tr. by Ali Reza Zekāvati Qarāgozlu. ۲nd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Azizoddin, Nasafi. (۱۹۹۳/۱۳۷۱H). *Ketab ol Ensan ol Kamel (Le Livre De L'homme Parfait)*. Int. and ed. by Marijan Mole. ۲nd ed. Tehran: Iranology Foundation of France in Iran.
- Corbin, Henry. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Tārikh-e Falsafe-ye Eslāmi (Histoire De La Philosophic Islamique)*. Tr. by Javād Tabātabāyi. ۲nd ed. Tehran: Kavir publication and Iranology Foundation of France in Iran.
- , (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Moqaddame-ye Jāme' ol Asrār va Manba' ol Anvār-e Seyyed Heidar Āmoli*. ۱st ed. Tehran: Science and Culture, Ministry of Culture and Higher Education.
- Ebn-e Arabi. (n.d.). *Alfotuhāt al Makkieh*. Vol. ۲. Beirut: Dar ol Sader.
- , (۲۰۰۲/۱۳۸۳ A.H.). *Fous ol Hekam*. f.n.: Abul Aala Afifi. ۸th ed. Beirut: Dar ol Ketab al Arabi.
- Esfandiār, Keikhosrow. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Dabestan al Mazaheb*. With the effort of: Rahim Rezazadeh Malek. ۱st ed. Tehran: Tahuri.
- Forsat Shirāzi, Mohammad Nasīr. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). *Āsār-e Ajam*. Ed. and annotation by Mansour Rastegār Fasāyi. Vol. ۲. ۳rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Jahāngiri, Mohsen. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Mohioddin bin Arabi: Chehre-ye Barjaste-ye Erfān-e Eslāmi*. ۰th ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Kakāyi, Qāsem. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). *Vahdat-e Vojud be Revayat-e Ibn Arabi va Meister Eckhart*. ۲nd Ed. Tehran: Hermes.
- Karbalayi, Hāfez Hossein. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Rowzāt al Janāt va Janāt al Janān*. Comp. Mohammad Amin Soltan al Qarayi. Int. and Ed. by Ja'far Soltan al Qarayi. Vol. ۲. Tabriz: Sotudeh.
- Kashmiri, Mohammad Ali. (۲۰۰۶/۱۳۸۰H). *Tohfat ol Ahbāb*. Comp. Ed. Tr. Gholam Rasul Jan. Delhi: Jan Publications.
- Khānsāri, Sayed Mohammad Bāqer. (۱۹۸۱/۱۳۶۰H). *Rowzāt al Jannāt fi Ahvale Olama va Ssādāt*. Tr. Intr. and commentary by Mohammad Bāqer Sā'edi. Vol. ۶. ۴th ed. Tehran: Eslāmmieh.
- Lāhiji, Shamsoddin Mohammad. (۱۹۹۰/۱۳۷۴H). *Mafātih ol E'jāz fi Sharh-e Golshan-e Rāz*. Int. and ed. by Mohammad Reza Barzgar Khāleqi and E'ffat Karbāsi. ۲nd ed. Tehran: Zavvār.
- Modarres, Mohammad Ali. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Reihanatol Adab*. Vol. ۶. ۳rd ed. Tabriz: Shafaq.

- Mowlavi. (۱۰۰۶/۱۳۸۰H). *Masnavi-e Ma'navi*. Based on Nicholson's edition. ۱st ed. Tehran: Peimān.
- Nicholson, R.A. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Yaddāsh-t-hāyi dar Bāb-e Fosus ol Hekam-e Ibn Arabi*. Int. and Tr. by Avanss Avanesiaan. Tehran: University of Tehran.
- (۱۰۰۳/۱۳۸۲H). *Tasavof-e Eslami va Rabete-ye Ensān va Khodā*. Tr. by Mohammad Reza Shafi' ī Kadmāni. ۳rd ed. Tehran: Sokhan.
- Safā, Zabihollāh. (۱۹۹۶/۱۳۷۰H). *Tarikh-e Adabiyāt-e Iran*. Vol. ۴. ۷th ed. Tehran: Ferdows.
- Semnāni, Alā'oddowleh. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Mosannafāt*. With the effort of: Najib Mayel Heravi. ۱st ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Shabestari, Sheikh Mahmood. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Majmoo'e Āsār*. Ed. by Samad Movahed. ۲nd ed. Tehran: Zaban va Farhang-e Iran.
- Shafi', Mowlavi Mohammad. (۱۹۲۰/۱۳۰۴H). ed. of *Ghazalliyat-e Seyyed Mohammad Nur Bakhsh*. Supplement of Oriental College Magazine, Vol. ۱. No. ۱.
- Shirāzi, Mohammad Ma'sum. (n.d.). *Tarā'eq ol Haqā'eq*. Ed. by Mohammad Ja'far Mahjub. Vol. ۱. Tehran: University Press.
- Shoostari. (۱۹۷۰/۱۳۰۴H). *Majāles ol Mo'menin*. Vol. ۲. Tehran: Eslāmieh.
- Zarrinkub, Abdol Hossein. (۱۹۹۰/۱۳۶۹H). *Donbāle-ye Jostuju dar Tasavof-e Iran*. ۳rd ed. Tehran: Amir Kabir.

Manuscripts

- Nur Bakhsh, Seyyed Mohammad. *Resāle-ye Varedāt*. Ms. No. ۳۲۹/۶. Islamic Parliament Library.
- *Bayān-e Avālem ol Khams*. Ms. No. ۴۰۵۷. Malek Library.
- *Ensān Nāme*. Ms. No. ۴۷۶۴. Islamic Parliament Library.
- *Javāb-e Vazir men monsha'āt-e Hazrat*. Ms. No. ۴۱۹۰. Malek Library.
- *Maktub be Alāoddowleh*. Ms. No. ۳۶۰۴. Central Library, University of Tehran.
- *Maktub be Mowlana Hasan Kord*. Ms. No. ۴۱۹۰. Malek Library.
- *Maktub dar Javāb-e Soāl-e Amir Kia*. Ms. No. ۴۱۹۰. Malek Library.
- *Resalatol Hoda*. Ms. No. ۳۷۰۲. Asad Afandi Library of Istanbul.
- *Resale-ye E'teqādieh*. Ms. No. ۷۴۱۰. Ayatullah Mar'ashi Library.
- *Resale-ye Nurieh*. Ms. No. ۳۶۰۴. Central Library, University of Tehran.
- *Sahifatol Owliya*. Ms. No. ۴۱۹۰. Malek Library.
- *Savād-e Maktub-e Nur Bakhsh dar Nasihat-e Moridān*. Ms. No. ۶۳۲۳. Malek Library.
- *Selselatol Owliya*. Ms. No. ۹۳۰. Ayatullah Mar'ashi Library.
- *Sharh-e Lam'āt*. Ms. No. ۴۰۰۰. Central Library, University of Tehran.
- *Talvihāt*. Ms. No. ۳۹۳۸. Islamic Parliament Library.

English References

Algar, Hamid. ۱۹۹۰. *Nurbakhshiya*. EIV. Vol ۸. Leiden.
Chittick, William C. ۲۰۰۰. *The Sufi Path of Knowledge*. U.S.A. State:
University of New York Press.