

تأثیر فصوص ابن عربی بر گلشن راز شیخ محمود شبستری

طیبه شمسایی^۱

وحیده داداش زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

چکیده

این مقاله ماحصل تحلیل و مقایسه گونه‌شناسانه بین آراء ابن عربی و شبستری برای نشان دادن نکته‌های تأثیر عارف شبستر از فصوص الحکم شیخ اکبر است. لذا سعی شده است آن چه از تعالیم محی‌الدین ابن عربی در اندیشه‌ی شیخ شبستری رسوخ کرده است (با تکیه بر منظومه‌ی گلشن‌راز) بررسی و تحلیل شود. شبستری تحت تأثیر و نفوذ معنوی کلام و بیان ابن عربی قرار گرفته و بنابر قول محمد لاهیجی، شارح معروف گلشن‌راز، هر بیت این منظومه فشرده و موجز، در نهان به تفصیل بخشی از عرفان شیخ اکبر اشاره دارد. در این مقاله نشان خواهیم داد که شیخ محمود شبستری در مباحثی چون وحدت وجود، انسان کامل، عالم صغیر، اطوار خلقت، نبوت و ولایت و مانند آن از اندیشه‌های ابن عربی تأثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، فصوص الحکم، شیخ محمود شبستری، گلشن‌راز،

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران.

۲. عضو هیأت علمی مدعو دانشگاه فرهنگیان تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

کشف و دریافت سرچشمه های متون ادب فارسی به ویژه متون عرفانی، یکی از راه های فهم بهتر آن ها است، بررسی تاثیرپذیری متون از یکدیگر و تاثیر گذاری آن ها بر همدیگر از مهم ترین مباحث ادبیات تطبیقی است. اشارات کوتاه در پژوهش ها نشان می دهند که شبستری در گلشن راز خود از فصوص الحکم ابن عربی اثر پذیرفته است. شیخ محمود شبستری از جمله صوفیه و از عرفای پاکباخته ای است که آثارش راهنمای خیل کثیر جویندگان و سالکان طریق حق شده است. مروری بر آثار ارزشمند این عارف بزرگ، مخصوصاً مثنوی به ظاهر کوتاه اما پر بار گلشن راز که از بزرگ ترین آثار تعلیمی صوفیه و نمونه ی بارز اعلائی عرفان نظری است، این نکته را به خوبی آشکار می سازد که سخنان وی از عمق وجودش سر چشمه گرفته است. شبستری پیش از آن که شاعر باشد عارف است و از مایه های قوی دینی و عرفانی نیز برخوردار است. از آنجا که اندیشه های شیخ شبستری تحت تاثیر عقاید و آراء ابن عربی بوده است، برای تحلیل چگونگی این تاثیرات ابتدا شرح احوال این دو عارف مرور و سپس برخی مفاهیم اصلی اندیشه ی ابن عربی را که در گلشن راز مشهود است اشاره می شود.

مختصری از شرح حال ابن عربی

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی ملقب به «شیخ اکبر» که او را «خاتم الاولیا» خوانده اند. معروف به «ابن عربی» در شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ق در شهر مرسیه یکی از شهرهای اندلس «اسپانیای کنونی» پا به عرصه ی وجود نهاد. خاندان او از نامداران روزگار به شمار می آمدند و از مکنت و جاه ظاهری و باطنی نیز برخوردار بودند. (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۳) از شرف و افتخار او همین بس که وی از خانواده محترم حاتم طایی است. ابن عربی با داشتن ذوق و استعداد فراگیر خود توانست به سرانجام مطلوبی برسد. وی از کودکی به آموختن علوم ظاهر مانند فقه و حدیث مشغول شد و ملاقات وی با فیلسوف بزرگ اندلسی «ابن رشد» در وی تأثیر فراوان نهاد و سرانجام خوابی را که به دنبال یک بیماری سخت دید باعث شد، وی به تصوف و زهد و عرفان گرایش یابد. آنچه باعث تحول حیات و بیداری قلبی ابن عربی شد، تنها ملاقات و مراوده با صوفیه و استفاده از ارشادات آن ها نبود، عامل اصلی هدایت وی اعتدال و انزوا بود. گشتن به تنهایی در قبرستان ها و تفکر و راز و نیاز و روی آوردن به ریاضت بود. (زرین کوب، ۱۳۵۶، ص ۱۱۰) عامل دیگری که به رشد و تحول حیات معنوی ابن عربی کمک کرده است سفرهای وی بوده که نخستین سفر را در هشت سالگی به اشبیلیه، بزرگ ترین شهر اندلس نوشته اند.

ابن عربی بسیاری از بزرگان و پیران و مشایخ طریقت را در آن جا دیده است و از محضرشان کسب معرفت نموده است، از برخی نیز علوم ظاهری یعنی حدیث و قرآن و فقه را فرا گرفته و از هر دو طریق یعنی علم ظاهر و باطن صاحب اجازه و نظر شده است. (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۴) از جمله مشایخی که خود، از آن ها نام می برد، ابوالعباس عرینی و ابو عمران موسی بن عمران میرتلی هستند و نیز ابوالحجاج یوسف بن سُبْرُلی است که ابن عربی ده سال از شرف صحبت او بهره برده است. (همان، ص ۳۵)

اما پیر طریقت وی در رسیدن به اسرار الهی خضر نبی بوده است. ابن عربی بسیاری از شهرها و کشورها را گشته است. استاد زرین کوب می نویسد: «وی در یک واقعه خضر نبی را ملاقات کرد و پس از آن به سیاحت بیرون آمد.» (زرین کوب،

۱۳۵۶، ص ۱۱۰) مدتی در مغرب و اندلس سیاحت کرد و سپس به فاس رفت، به مرسیه بازگشت و پس از مدتی به مراکش رفت و دیدن خواب‌های عجیب او را به مجاورت مکه فرا خواند؛ در آنجا عاشق دختر شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهر الاصفهانی که نامش نظام بود شد و دیوان «ترجمان الاشواق» را برای او پرداخت. ابن عربی در طی این سیاحت مشرق چندی در قاهره و اسکندریه و قونیه و حلب زیست و چند بار به مکه رفت و آخر در دمشق سکونت جست تا در سال ۶۳۸ق در همان‌جا درگذشت و در صالحیه دمشق در اطراف کوه قاسیون که مقام صلحا و فقرا بود مدفون گشت. (همان، ص ۱۱۱)

خلاصه‌ای از آراء و عقاید ابن عربی

ابن عربی از لحاظ فروع دین، به مذهب ظاهر و از لحاظ اصول دین به مذهب روحانی و باطنی معتقد بود. هر چند راهنمای او در انجام اوامر دین اسلام و همین‌طور اقرار به ایمان، آن نور باطنی بود که اعتقاد داشت از طریق خاصی باطن او را منور ساخته است. ابن عربی معتقد بود که همه ی هستی اساساً واحد است و آن همه تجلی ذات الهی است. بنابراین ادیان مختلف نیز به نظر او برابر و یکسان‌اند. (حلبی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۹)

سلوک ابن عربی بر ظاهر و باطن استوار است در سلوک او چشم باطنی بسیار مهم است چنان‌که مدار حرکت او بر کشف و شهود و اشراق استوار است. ابن عربی «حب» را مقام الهی و صفت او می‌داند بارها به حدیث «کنز مخفی» استناد می‌کند. سخن او از عشق الهی و تجربه‌اش در عشق بشری کلام او را دلنشین می‌کند، عشق زمینی او برخاسته از نفس اماره نبود بلکه اسباب ورود او را به عشق راستین فراهم کرده است. وی عشق انسانی را نه تنها در سلوک عرفانی نهی و نفی نمی‌کند بلکه آن را در حکم پل ارتباطی انسان با آسمان می‌داند. اما در این باب بسیار مؤجز و دقیق سخن می‌گوید. وی عقیده دارد که عشق عالی‌ترین صورت نیایش و عبادت خداست و رویت خدا در زن کامل‌ترین نوع رویت حق است. (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)

از نظر ابن عربی آفرینش از گونه خلق جدید و مستمر است، لذا خلقت بر مدار قبض و بسط متوالی دیده می‌شود و در صورت به ظاهر واحد است. جهان در هر لحظه فانی و در لحظه پس از آن تجدید آفرینش می‌یابد بی آن‌که میان این دو مرحله جدایی زمان پدید آید. انسان کامل و حقیقت محمدیه لب اندیشه عرفانی اوست، انگیزه آفرینش «انسان کامل» به ویژه شخص رسول خاتم(ص) است. (همان، صص ۱۰۶-۱۰۴)

ابن عربی ظاهراً نخستین کسی است که عنوان انسان کامل را به کار برده است انسان کامل از نظر ابن عربی چنین تفسیر می‌شود: اسماء بی پایان الهی طالب ظهورند و خواستار مظهر که کمال خود را در آن نشان دهند، آفریدگار جهان هر یک مظهر یکی از این اسماء‌اند. جامع جمیع این اسماء اسم حق است که او نیز مظهر کلی می‌طلبد، این مظهر کلی و تام و جامع «انسان کامل» است. ابن عربی گاهی انسان کامل را «انسان حقیقی» می‌نامد، آن را نایب الحق در روی زمین و علم ملک در روی آسمان می‌خواند. اگر انسان کامل نبود جهان آفریده نمی‌شد. (محمود محمود الغراب، ۱۳۷۸، صص ۱۷-۱۲)

ابن عربی پیشوای عارفانی است که قائل به وحدت وجودند وحدت وجود جزء پیچیده‌ترین و دیرپای‌ترین نظریات عرفانی اوست برخلاف عقیده عده‌ای که تهمت پانثیسیم- یا همه خدایی- به او زده‌اند اعتقاد اساسی او وحدت متعالی یا وحدت وجود است. (محمدی، ۱۳۸۱، صص ۱۰۸-۱۰۷)

ابن عربی لاهوت و ناسوت را در دو وجه یا دو مظهر از یک حقیقت به شمار آورد و گفت: اگر به صورت خارجی آن بنگریم «ناسوت» و اگر به باطن آن نگاه کنیم لاهوتش می خوانیم و خداوند که خود را در همه وجود متجلی می کند به نحو تام و تمام در انسان که انبیاء و اولیاء نمونه ی بارز آن هستند ظاهر می سازد. (حلی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۷) در میان آثار ابن عربی کتاب فصوص الحکم از ویژگی های خاصی برخوردار است. این اثر عمیق، بسیاری از دقایق معارف دینی و اسرار و رموز عرفان نظری را بیان نموده است و سنوات متمادی در جامعه پهناور اسلامی، به ویژه در سرزمین ایران، از جمله کتب مهم درسی در عرفان نظری به شمار می آمده است. و تاثیر غیر قابل انکاری در سیر اندیشه معنوی عرفان نهاده است.

مختصری از شرح حال محمود شبستری

شیخ سعدالدین محمود عبدالکریم بن یحیی شبستری در ایام سلطنت کیخاتوخان یعنی حدود ۶۸۷ق در قصبه شبستر آذربایجان به دنیا آمد و در عهد الجایتو سلطان محمد خدابنده و ابوسعید بهادرخان، مشهور و مرجع علماء و فضلاء عصر گردید. شبستری اکثر اوقات عمر کوتاه خود را در سیر و سیاحت و طلب علم و ریاضت گذرانید و به بسیاری از بلاد اسلامی از قبیل بغداد، شام، مصر، یمن، حجاز، اندلس و قفقاز سفر کرده از آثارش بخوبی این نکته استنباط می شود که او مردی است سفر کرده و سردو گرم ایام چشیده بوده است، بنا به روایت مؤلف ریاض السیاحه، شبستری مدتی در کرمان متوطن گشت و در آن جا تأهل اختیار نمود و اولاد و احفادی از او به وجود آمدند که جمعی از ایشان ارباب کمال و صاحب قلم و به عنوان خواجگان مشهورند. (دولت آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴) بنا بر اظهار خود شیخ محمود، او برای کسب دانش توحید به سفرهای زیادی در اقصی نقاط سرزمین های اسلامی آن روزگار رفته بود. شیخ محمود در طی این سفرها به ملاقات عالمان و عارفان بزرگی نایل آمد. وی پس از این سیر و سفرهای دور و دراز سرانجام به تبریز بازگشت و رحل اقامت در این شهر افکند. تبریز شهری مهم و در اوج شکوه و ترقی خود بود و عالمان و عارفان بزرگی در آن مقیم بودند. (اسفندیار، باغبان پرشکوه، ۱۳۸۸، صص ۳۱-۳۰) شیخ شبستری با آن که حدود سی و سه سال بیش تر در قید حیات نبوده است، اما آثار بجا مانده از این عارف بزرگ و صوفی صافی دل، حاکی از آن است که وی از زندگی کوتاه خود حداکثر بهره را برده است و از مراتب علم و دانش و مقامات معنوی حظی وافر داشته است.

در باره سال وفات و مدت عمر شیخ اقوال متفاوتی است دکتر صمد موحد با استفاده از منابع متعدد روایات مختلفی را ذکر نموده است. اما سال وفات وی را بنا به قول اکثر تذکره نویسان ۷۲۰ق می دانند. (موحد، ۱۳۸۵، صص ۳-۲) دکتر عبدالحسین زرین کوب نیز سال وفات وی را ۷۲۰ه.ق قید کرده اند. (زرین کوب، ۱۳۶۶، ص ۳۱۹)

خلاصه ای از آراء و عقاید شیخ محمود شبستری

از مطالعه آثار وی به روشنی دریافت می شود که شبستری پیرو مذهب سنت و جماعت بوده و در آراء و عقاید کلامی تمایل به اشاعره دارد وی از خلفای راشدین به نیکی یاد می کند و در گلشن راز وی همچون دیگر عارفان از وحدت ادیان دم می زند و مقصد همه ی انبیاء و اولیاء را یکی می داند و معتقد است:

چو بر خیزد زیشت کسوت غیر شود مسجد زبهرت گوشه ی دیر (شبستری، ص ۱۲۵)
همه حکم شریعت از من توست که این بر بسته ی جان و تن توست

من وتو چون نماند در میانہ
چه کعبه چه کنشت چه دیر و خانه (شبستری، ص ۸۹)

نکته‌ای که در عرفان شبستری است این که در تمام مراحل سلوک، رعایت اصول اخلاق و آداب و شریعت و طریقت اساسی است و حتی سالک اگر به برترین مقام نیز رسیده و از سرحد تکلیف گذشته باشد، باز هم به هیچ وجه بی‌بند و باری پذیرفته نیست، بلکه همیشه یکی از شرایط عارف این است که «کند با خواجگی کار غلامی».

همه ی اخلاق نیکو در میانہ است
که از افراط و تفریطش کرانه است (شبستری، ص ۱۰۵)

و بدین گونه وی با توجه به «خیر الامور اوسطها» نظریه ارسطو را نیز در باره‌ی حد وسط می پذیرد. دیگر این که شبستری همچو دیگر عارفان، جهان را طفیل عشق می داند و می گوید اگر عشق نبود هیچ آفریده‌ای پدید نمی‌آمد و هیچ موجودی هستی نمی‌یافت.

عدم در ذات خود چون بود صافی
از او با ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث «کنت کنزاً» را فرو خوان
که تا پیدا بینی سر پنهان (شبستری، ص ۸۰)

گلشن راز

مهم‌ترین اثر شیخ محمود شبستری که بیانگر طبع بلند، وسعت اندیشه و مشرب عالی شیخ می‌باشد، منظومه ماندگار و پر ارج گلشن‌راز است که به نظر اکثر محققین، تحت تأثیر حکمت «ابن عربی» است. این اثر که در واقع در پاسخ به سؤالات منظوم عارفی از خراسان (امیرحسینی هروی «متوفی ۷۱۸هـ») سروده شده است یکی از بزرگ‌ترین کتب مرجع عرفان و تصوف است. این کتاب در حقیقت شعر تعلیمی و زبده و خلاصه حکمت صوفیه به شمار می‌آید. از بررسی این اثر معلوم می‌شود که شبستری با افکار ابن عربی آشنا بوده، چنان که خود در سعادت نامه اشاره می‌کند که از فتوحات و فصوص الحکم چیزی فرو گذار نکرده است. در این اثر شبستری ضمن بیان عجز عقل و فلسفه و منطق در رسیدن به معرفت حق می‌کوشد. تا راه وصول به این معرفت را از طریق کشف و ذوق تعلیم دهد و مقامات سلوک را روشن سازد تا انسان را به کمال معرفت رسد و به مرحله‌ای رسد که همه‌ی هستی را مظهر واحد مطلق ببیند. به مقامی که «نماند در میانہ هیچ تمییز» و بالاتر از آن اینکه دریابد وجود حقیقتی است واحد و آن چیزی جز ذات حق نیست. (زرین کوب، جستجو در تصوف، ۱۳۶۶، ص ۳۱۳) نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که اساساً فهم گلشن راز در گرو درک عرفان محی الدین عربی است. به عبارت دیگر گلشن راز در حکم تبیین و گزارشی است از اندیشه‌های عرفانی محی الدین که با ذوق و ذهن و زبان شیخ محمود بیان شده است. (اسفندیار و باغبان، ۱۳۸۸، ص ۶۳) در میان نویسندگان ایرانی سده‌های هفتم و هشتم هجری، شبستری از مهم‌ترین مؤلفی است که آرا و اصطلاحات محی الدین ابن عربی (شیخ اکبر) را در شعر فارسی باب کرده است. یکی از دلایل عمده‌ای که گلشن راز در ردیف یکی از مهم‌ترین شاهکارهای ادب فارسی قرار گرفته، این است که این کتاب به رغم اختصارش، اهم نظریه‌های فلسفی تصوف ایرانی بعد از ابن عربی را به وجه ایجاز بیان می‌کند. سبک موجز، پرمغز و نافذ شبستری در این منظومه بر هواداران صوفی مشرب بعدی آراء ابن عربی تأثیری پایدار گذارد. تقریباً تمام پژوهشگران امروزی تأثیر ابن عربی را بر آثار شبستری مورد تأکید قرار داده‌اند، در مورد گلشن راز سه تن از اسلام‌شناسان بنام قرن بیستم، یعنی سید حسین نصر، آنه ماری

شیمل وهانری کربن به ترتیب اینگونه وصف کرده اند: خلاصه ای از تمام اصول فکری صوفیانه که توسط محی الدین بشرح وتفصیل بیان شده بود، اینک در اشعاری چنان زیبا عرضه شده که میراث مشترک همه ی مردم پارسی زبان گردیده است. تعالیم ابن عربی تأثیری جدی بر شیوه تعبیر ادبی تصوف ایرانی داشت. سخنان اندیشمندان چه در نثر و چه در نظم در شعاع نفوذ اسلوب ادبی وی قرار گرفت و از واژگان بسیار پیچیده فلسفی او اشباع شد. شبستری که در محیط فکری کاملاً سرشار از فلسفه شیخ اکبر زندگی می کرد، یعنی زمانی که شماری از شارحان مهم آثار ابن عربی در اوج شهرت می زیستند، قرار گرفتن وی در زیر نفوذ این مرد نباید خلاف رسم و روند فلسفی زمان او به حساب آید. (لویزن، ۱۳۷۹، صص ۲۰۱-۱۹۹)

تأثرات شیخ محمود شبستری از ابن عربی

بیان وسعت تأثیر ابن عربی بر حیات تصوف ممکن نیست، تنها این را می توان گفت که پس از وی عملاً هیچ گاه نظریه و اعتقادی از تصوف عرضه نشده است که به طریقی تحت تأثیر آن عارف بزرگ نبوده باشد. انتشار عقاید ابن عربی در مشرق زمین، بیش از همه توسط صدرالدین قونوی صورت گرفته است که از مشایخ بزرگ صوفیه بوده و آثار ابن عربی را شرح کرده است. (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴)

صدرالدین حلقه اتصال مولانا و ابن عربی به شمار می آید وی استاد قطب الدین شیرازی بوده و با خواجه نصیرالدین طوسی مکاتباتی داشته است. هم چنین فخرالدین عراقی کتاب لمعات خود را پس از الهامی که در مجلس درس صدرالدین در باره عقاید ابن عربی برایش حاصل آمده است تألیف نموده این اثر تأثیر زیادی در معرفی ابن عربی به فارسی زبانان داشته است. عبدالکریم جیلی نیز در کتاب انسان کامل، نظرات ابن عربی در فصوص الحکم را عرضه و توضیح داده است. در کنار مشایخ صوفیه که از ابن عربی متأثر بوده اند باید از شیخ محمود شبستری نام برد که کتاب گلشن راز او خلاصه ای از آراء و عقاید ابن عربی که با زیبایی و روشنی خیره کننده آن را به نظم در آورده است. (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶)

اینک به نمونه هایی از تأثرات شبستری از ابن عربی اشاره می شود.

وحدت وجود

شبستری از پیروان فکری ابن عربی و در عین استقلال رأی از شارحان اندیشه ی او به شمار می آید. آنچه در این جا از مکتب محی الدین مهم می نماید، اعتقاد به نظریه ی وحدت وجود است که شبستری در پذیرش آن، از ابن عربی و شاگردان و شارحان او پیروی می کند، در تبیین جهان بینی مبتنی بر وحدت وجود، باید گفت که عالم صورت مرآتی حق و مجلای جلوه های لایتناهی اوست. ابن عربی مدعی است که هر موجود این عالم، تجلی یک یا چند اسم الهی است. از این رو در فصوص می گوید:

«و هکذا هوفی کُلّ موجودٍ من العالم بقدر ما تطلبه حقیقه ذلك الموجود.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۹)

ابن عربی تجلیات الهی را به واسطه ی دو امر، یعنی فیض اقدس و فیض مقدس تبیین می کند، فیوضاتی که تجلیات حقیقی واحد در صورت های گوناگون اند و البته از فیوضات مطرح در فلسفه ی فلوطین متمایزند. (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۵۹)

فیض اقدس تجلی حق برای ذات خود در صور معقول کاینات و فیض مقدس تجلی حق در صور اعیان کاینات است. (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۵۸) و به زبان ساده تر فیض اقدس تجلی ای مختوم به صورت معقول/عقلانی موجودات، و فیض مقدس تجلی ای مختوم به صورت عینی/خارجی آن ها است. پس حق تعالی به واسطه ی فیض که تجلی تفسیر شده است. (کاشانی، ۱۳۷۷،

ص ۱۶) در همه‌ی موجودات از عقل اول گرفته تا افلاک، عناصر، مولدات و سرانجام انسان، ظهور می‌نماید. (قونوی، ۱۳۸۶، ص ۱۳)

از این رو چیزی نیست مگر آن که بهره‌ای از حق/حقیقت داشته باشد. بر بنیاد این جهان بینی باید گفت که هیچ گونه خطایی در عالم وجود نیست چرا که هر موجودی را حق تعالی یعنی وجود، طلبیده است. بر اساس نظریه‌ی وحدت وجود، هیچ خطایی بر قلم صنع نرفته و همه‌ی عقاید، حق‌اند و هر موجودی تجلی خاصی از وجود مطلق است. به قول شبستری:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی بجای خویش نیکوست (شبستری، ص ۱۱۲)

شیخ محمود مطلب وحدت وجود را از استاد روحانی خویش (ابن عربی) بسیار روشن تر و دقیق تر بیان کرده است. او می‌گوید: «وجود به تعریف اولیه عبارت است از موجود، و عدم عبارت از معدوم، در دار وجود چیزی جز واحد نیست. ممکن و واجب هرگز جدا نبوده‌اند آن‌ها از ازل یکی بوده‌اند اگر به یک روی واحد بنگری واحد است و اگر به روی دیگر آن بنگری متکثر می‌شود تنها فرق در این است که جنبه وحدت واقعی است و حال آن که جنبه کثرت خیالی است. حقیقت یکی است ولی اسامی آن گوناگون است و همین کثرت است که مایه‌ی تعدد می‌شود. (شریف ۱۳۶۲، ص ۳۵۱)

بود موجود را کثرت برونی
که او وحدت ندارد جز درونی

وجود کل ز کثرت ظاهر
که او بر وحدت جزواست سائر (شبستری، ص ۱۰۷)

عدم نسبی همچو آب است و به منزله‌ی مرآتی است از نور مطلق که پرتو حق در آن تابیده باشد. (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۵۱) و این عدم نسبی همان عین ثابت در نظام ابن عربی است که نور الهی را بنا بر استعداد طبیعی خود منعکس می‌سازد.

عدم آئینه هستی است مطلق
کز و پیداست عکس تابش حق (شبستری، ص ۸۰)

ابن عربی در نظریه وحدت وجودی خود وجود را فقط یک حقیقت واحد می‌داند که از آن خداوند است و برای عالم و تعینات وجودی قائل نیست بلکه اعتقاد دارد تعینات و کثرات توهمی بیش نیستند و با بهره‌گیری از تمثیلات نور و سایه و آفتاب و تکثر نور آن که از روزنه‌های متعدد می‌تابد و نیز نور، مصباح و مشکات و همچنین رابطه موج و دریا و آئینه و تصویر و می‌گوید: «فقط حق است و جز حق نیست و آنچه ما می‌بینیم و درک می‌کنیم یعنی عالم محسوس و غیر محسوس همه تعین و تقیدی از حق مطلق هستند و ذات مجزا از حق ندارند.

شیخ محمود شبستری نیز در مثنوی گلشن راز خود که شالوده‌ی فکری آن را همین تئوری وحدت وجودی ابن عربی تشکیل می‌دهد، از تمثیلاتی از قبیل دریا و موج و حباب روی آن، نور و سایه، نور و مصباح و مشکوه و الوان مختلفه، آئینه و تصویر، سریان واحد در تمام اعداد، و ... برای بیان تئوری وحدت وجودی ابن عربی و تأیید آن بهره‌جسته است.

انسان کامل

ابن عربی معتقد است وجود حق از لحاظ ذات یکی بیش نیست و صفات و اسماء حق نیز مترادف هم و یکی نیستند. ذات مطلق در صفات حق تجلی پیدا می‌کند و اسماء نامتناهی را بوجود می‌آورد و هر اسمی نیز مجلی و مظهر یکی از موجودات **متناهی** و تعینات می‌باشد.

می‌گوید: «مثلاً ذات حق در صفت علم باعث پیدایش اسم عالم و تجلی ذات با صفت حیات باعث پیدایش اسم حی و در صفت قدرت اسم قادر تجلی می‌یابد...» (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹) و نیز می‌گوید: «خلق مظهر اسماء الهی هستند و باز به تعبیری دیگر خلق فعل خداوند است و حق از طریق اسم خود با فعل خود ارتباط دارد هر اسمی از اسماء الهی ربوبیت موجودی را که در آن ظهور پیدا کرده است بر عهده دارد...» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹)

بر اساس نظریه ابن عربی هر یک از موجودات مظهر اسمی از اسماء الهی می‌باشد که در سیر نزولی تجلی پیدا کرده است و در حاق و وسط، حق در جمیع صفات و اسماء خود تجلی یافته و نشئه انسانی را بوجود آورده که در واقع نسخه‌ای از تمام عالم است. چون اسماء نامتناهی الهی یک بار همه عالم را بوجود آورده و بار دیگر همه اسماء نامتناهی فقط باعث پیدایش انسان گردیده است. لذا می‌گوید: «در واقع عالم نسخه مفصل کتاب وجود است و انسان نسخه فشرده آن است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴)

و نیز می‌گوید: «هر جزئی از جهان هستی مظهر یکی از اسماء حق است و آن موجود که به تنهایی مظهر جمیع اسماء یا به عبارت دیگر مظهر اسم جلاله الله است، انسان کامل است.»

می‌گوید: «اسم اعظم و یا اسم جلاله الله مظهر انسان کامل است که مصداق آن را حقیقت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یا نور محمدی (ص) می‌داند و آن اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است و ظاهراً ابن عربی اولین کسی است که از انسان کامل سخن گفته است.

انسان کامل از نظر او تجلی تام اسماء حق است، در نظریه ابن عربی انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است. جهان شناختی، نبوتی و عرفانی، از نظر جهان شناختی و تکوین جهان، انسان کامل نمونه آفرینش است و همه نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد. (ابن عربی ۱۳۸۵، ص ۱۹۲) شبستری می‌گوید: «آفرینش با وجود انسان به کمال رسید و خداوند در انسان، وجهی لاهوت و ناسوت را درهم آمیخت و معجونی حاصل کرد که برتر از جن و ملک و مسجود قدسیان آستان حضرت حق گشت.

انسان آخرین موجودی است که در عالم ظهور کرده است، معنای این امر آن است که همه هستی به خاطر انسان (انسان کامل) آفریده شده است او در این معنی می‌گوید:

در آخر گشت پیدا نقش آدم
ز هر چه از جهان زیر و بالاست
طفیل ذات او شد هر دو عالم
مثالش در تن و جان تو پیدا است

از سوی دیگر همه مراتب و عوالم و موجودات تجلیات الهی به شمار می‌روند، اما اگر موجودی در مرتبه بالاتر و کامل‌تری باشد، تجلی الهی نیز در او به همان میزان بالاتر و کامل‌تر خواهد بود. (اسفندیار، محمود رضا و باغبان، ص ۹۸) و در جای دیگر می‌گوید:

تو بودی عکس معبود ملائک
از آن گشتی تو مسجود ملائک (شبستری، ص ۸۷)

از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل، کلمه و فعل ابدی الهی است که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. در پرتو این طرز تصور انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود که تحقق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است از لحاظ سیر

و سلوک، انسان کامل نمونه حیات روحانی است، شخصی است که همه امکانات و حالات وجود که در درون انسان نهفته است در وی تحقق یافته و به صورت تام و کامل در آمده است از این قرار مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام (ص) است. (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۱۷-۱۱۶)

شبستری در بیان مقامات سلوک به تاسی از ابن عربی هر یک از پیامبران را که مظهر تام و تمام یک حال یا مقام می‌بیند، سیر و ترتیب این مقامات را به ترتیب ظهور انبیاء بیان می‌کند وی همچنین پیامبران را مظهر کامل انسانیت می‌داند و پیامبر اسلام (ص) را اکمل معرفی می‌کند و برتر از همه‌ی انبیاء می‌داند.

او می‌گوید:

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد (شبستری، ص ۹۲)
بود نور نبی خورشید اعظم	گه از موسی پدید و گه از آدم (شبستری، ص ۹۳)

خداوند کائنات را از عدم اضافی بوجود آورد؛ در مقام تمثیل، عدم هم چون آینه ای است که از پرتو نور حق، هستی را در خود قبض کرد و بدین ترتیب، هم چنان که انسان خود را در آینه تماشا می‌کند، خداوند نیز خود را، در آن آینه به تماشا نشست، لذا انسان در مقام چشم پروردگار، هم خدا را در این آینه می‌بیند، هم خود را و هم خدا خودش و موجودات را به وسیله‌ی انسان نظاره می‌نماید:

عدم آینه‌ی هستی است مطلق	کز و پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل
عدم آینه، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس و در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده‌است	به دیده دیده را آن نور دیده است

(شبستری، ص ۸۰)

ابن عربی نیز می‌گوید: «که عالم بی وجود انسان، مانند پیکری بی جان بود که چون به وجود آمد، روحی در این کالبد مرده دمیده شد.

تو مغز عالمی زان در میان‌ی بدان خود را که تو جان جهانی (شبستری، ص ۸۷)

و «فاقتضی الامر جلاء مراه العالم، فکان آدم عین جلا تلک المراه و روح تلک الصورة.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۲)

او انسان را بسان مردمک چشمی می‌داند که خداوند به واسطه‌ی آن به عالم می‌نگرد و به عالمیان رحمت می‌فرستد: «و هو للحق بمنزله انسان العین من العین الذی یکون به النظر، و هو المعبر عنه بالبصر، فلهذا یسمى انساناً فإنه به ينظر الحق الی خلقه فیرحمهم.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۲)

او در جایی دیگر، انسان کامل را به مثابه‌ی مهر خزانه‌ی وجود می‌داند که چون از دنیا برود، خزانه‌ی حق نیز از هم خواهد گسست. (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۳)

و در دنباله‌ی درجه‌ی اهمیت انسان کامل، این مسأله را مطرح می‌کند که چون مقصد و مقصود از خلقت، انسان کامل است و تمامی اشیا قائم به وجود اویند، او به سان قطب آسیای کائنات، مرکز گردش تمامی ذرات عالم است و چون دل او آینه‌ی

تابش حضرت حق است، افلاک در جهت طواف دل او در حرکت اند و دوران خود را در جهت دل این انسان کامل تنظیم می کنند.

مگر دل مرکز عرش بسیط است
که آن چون نقطه و آن دور محیط است (شبستری، ص ۸۴)
حقیقه الحقائق

اسماء الهی، به منزله مدبرین عالم غیب و ظاهر کنندگان اعیان، دائماً تقاضای ظهور در مظاهر می کنند و همواره به دلیل غلبه‌ی اسمی خاص، برهه‌ای از تاریخ شکل می گیرد.

اسم ولی نیز به نوبه‌ی خود، در هر دوره‌ی تقاضای ظهور دارد، اما مظهر این اسم که آینه‌ی اسم اعظم الله و جامع تمامی اسماء الهی است، مظهری خارق العاده است که در مرتبه‌ای ورای تصور و در والاترین درجات قرب قرار دارد:

حقیقت خود، مقام ذات او دان
شده جامع میان کفر و ایمان
(شبستری، ص ۹۱)

جایگاه ولی الله مقام ذات و مرتبه‌ی جمع الجمع است. «حقیقت» ذات بی پیرایه و بدون حجاب حضرت حق است که عاری از هر گونه لیس کثرات باشد. این مرتبه را مرتبه‌ی احدیت ذاتیه، مقام عما یا حقیقه الحقائق می گویند، یعنی «حقیقت وجود من حیث هو» بدون ملاحظه‌ی ای نسب و اعتبارات و مجرد از همه است. (قونوی، ۱۳۸۶، ص ۴۷)

شبستری معتقد است حقیقت مقام ذات ولی کامل است، زیرا توانسته بعد از موت اختیاری و فنای جهت‌های عبدانی، به ذات حق بقا یابد و تمام جهات انسانی و ظلمانی وی حقانی و نورانی گردد، لذا در این منزل است که خلافت تام حضرت حق همچون تاجی، زینده‌ی تارک وجود وی خواهد شد. وحدت و حقیقت نقطه‌ی اتصال ولی با روحانیت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در وصول به حقیقت محمدیه است. بالاتر از این مقام تصور ناپذیر است و ولی بعد از این عروج روحانی، به عالم بقا باز می گردد و سیر تکاملی صعودی بسته شده، مجدداً به نقطه‌ی آغازین سیر نزولی باز می گردد.

رسد چون نقطه‌ی آخر به اول
در آن جانی ملک گنجد نه مرسل
(لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰)

جریان دائم التجدد خلق (آفرینش)

ابن عربی با آن که در آثارش به خلق (آفرینش آن چنان که در قرآن مجید از آن سخن رفته) بارها اشاره می کند ولی مانند متکلمان و اصحاب ادیان قایل به خلق از عدم نیست چرا که قایل به دوگانگی خالق و مخلوق نمی باشد. ابوالعلا عقیلی در کتاب التذکاری می نویسد: «خلق (آفرینش) در مذهب معتزله عبارت است از اعطای وجود به معدومات، در مذهب ابن سینا عبارت است از اعطای وجود به ممکنات، و از نظر ابن عربی عبارت است از اعطای وجود به اعیان ثابت». آفرینش در مکتب ابن عربی همچون فیضان هستی بر روی مثل آسمانی در نظر گرفته می شود که از این طریق آن‌ها از حال عدم یا حال «گنج مخفی» به صورت وجود خارجی در می آورد و تحقق می بخشد. وجود را می توان با رمز نور نمایش داد و مثال‌ها و نمونه‌ها یا اسماء و صفات کلی را با پاره‌های شیشه‌ی رنگینی که نور از میان آن‌ها می گذرد و رنگ‌های گوناگونی بر روی آینه عدم منعکس می سازد و از لحاظی دیگر نهی است پیوسته روان که آب آن هر لحظه مبدل می شود ولی شکل کلی خود را که با

ساختمان بستر آن معین می‌شود حفظ می‌کند. علاوه بر آن جهان در هر لحظه فانی می‌شود و در لحظه پس از آن تجدید آفرینش پیدا می‌کند بی آن که میان این دو مرحله جدایی زمانی وجود داشته باشد، به این ترتیب جهان تجلی ذات پروردگار است که در هر لحظه تجدید می‌شود. بی آن که صورت مشابه پیدا کند. (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۱۸-۱۱۷)

آنچه را که ما معمولاً این جهان و آن جهان می‌گوییم اسماء صرفی هستند برای آنچه شبستری به پیروی از ابن عربی آن را جریان دائم التجدد خلق می‌نامد، که دوری بی پایان از فنا و خلق جدید است. (شریف، ۱۳۶۲، ص ۳۵۷)

وصال

هدف هر صوفی وصال با حق است که خود نتیجه‌ای از عشقی است که در آدمی برای جمال حق آفریده شده است این وصال را عموماً به صورت تصفیه تدریجی قلب و وصول به فضایی رحمانی می‌دانند که در پایان به حالات فنا و بقای در حق می‌انجامد. ابن عربی به این وصال همچون یک تجربه و حال عالی می‌نگرد نگاه او در این باره با دیگران متفاوت است از دیدگاه وی وصال به این معنی نیست که هستی زوال پیدا کند (فنا) یا زوال این زوال (بقا) حاصل شود، بلکه معتقد است که باید بر ما محقق شود که هستی ما از آغاز به خداوند تعلق داشته از خود وجودی نداریم تا بتواند روزی زوال پیدا کند یعنی بدین صورت که هر هستی پرتوی از هستی الهی است. در رساله الاحدیه آمده است: «بیش تر کسانی که خداوند را می‌شناسند زوال وجود و زوال آن را شرط وصول به معرفت حق می‌دانند و این خطا و سهو فاحشی است چه معرفت حق مستلزم فرضی زوال هستی یا زوال آن زوال نیست، زیرا که اشیاء هستی ندارند و آنچه که هستی ندارد نمی‌تواند از هست بودن زوال پیدا کند چه زوال مستلزم اثبات هستی است و این شرک است پس اگر خود را بی هستی یا منقطع از بودن بدانی آن گاه خداوند را شناخته‌ای و اگر نه او را نشناخته‌ای. (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰)

در حالت وصال فردیت آدمی نورانی می‌شود و به این ترتیب در نور حق غوطه ور می‌شود جهان و آدمی سایه خداوند هستند و همین سایه است که در انسان روحانی در نتیجه حضور حق در وی شفاف و نورانی می‌شود. لاهیجی به نقل از فصوص الحکم فص یوسف (ع) می‌نویسد: «و اذا كان ما قررناه فاعلم انك خيال و كل ماتدر که مما تقول فيه ليس انا خيال فالوجود كله خيال في خيال و الوجود الحق انما الله خاصة». یعنی چون چنین باشد که گفتیم، پس باید بدانی که تو خيال هستی و هر آنچه را ادراک کنی و گویی جز من است، یعنی همه جهان، وجود خیالی دارند و آن وجود که حقیقت داشته باشد، همانا وجود حق باشد. (لاهیجی، ۱۳۷۷ صص ۳۸۹-۳۸۸)

شیخ محمود شبستری نیز وجود عالم را در موارد متعدد وهم و خیال می‌شمارد و معتقد است که هستی واجب است که به صورت عالم متجلی شده است و غیر حق دائماً عدم است چنان که گوید:

وجود هر دو عالم چون خیال است	که در وقت بقا عین زوال است
نه مخلوق است آن کاوگشت واصل	نگوید این سخن را مرد کامل
عدم کی راه یابد اندرین باب	چه نسبت خاک را با ربّ ارباب
عدم چبود که با حق واصل آید	وزوسیر و سلوکی حاصل آید

(شبستری، ص ۹۸)

شیخ شبستری معتقد است که:

وجود اندر کمال خویش ساری است
امور اعتباری نیست موجود
جهان را نیست هستی جز مجازی
(شبستری، ص ۹۹)

و در ادامه همین معنی گوید:

اجل چون در رسد در چرخ و انجم
چو موجی بر زند گرد جهان طمس
خیال از خویش بر خیزد به یک بار
ترا قربی شود آن لحظه حاصل
وصال این جایگه رفع خیال است
(شبستری، ص ۱۰۰)

لاهیجی گوید:

پیش اهل توحید که قایل بر آنند که غیر حق موجود نیست وصال، حق عبارت از آن است که تعین موهم غیریت بود و فی نفس الامر خیال و نمود بی بود است و حقیقتی ندارد مرتفع گردد و محو فانی شود، چون فنا، عبارت از همین ارتفاع تعین است... و چون تعین که وهم و خیال است از پیش نظر برخاست و محو گشت وصال است. (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۶)

در باب تشبیه و تنزیه

ابن عربی کلمات «تنزیه» و «تشبیه» را به معنای اطلاق و تقیید به کار می برد. یعنی هیچ وصفی جز اطلاق بر خداوند صدق نمی کند و تنزیه او در همین اطلاق است. یعنی اگر به خداوند به لحاظ ذاتش نظر شود، از هر وصف و وحد و تقییدی متعالی است. به همه چیز احاطه دارد و هیچ چیز و هیچ علمی بر او احاطه ندارد. از طرف دیگر خداوند مشبه است اگر به لحاظ تعینات ذاتش در صورت های وجود به او نظر شود مثلاً وقتی گفته می شود می شنود و می بیند به این معناست که او در صورت هر کس و هر چیز که می شنود و می بیند تجلی می کند، یا به این معنا که او جوهر هر چیزی است که می شنود و می بیند. تنزیه و تشبیه به این معنا یکدیگر را کامل می کند و یکی بدون دیگری معنا ندارد. و این البته در صورتی است که قایل به دوگانگی صفات باشیم، یعنی حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت. اما اگر در جایگاه وحدت وجود بایستیم دیگر چیزی برای گفتن نمی ماند. (عفیفی، ۱۳۸۶، ص ۸۲)

در خصوص تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن عربی مختصر این که از نظر او «تنزیه» تجلی حق تعالی است برای خود و به خود که متباعد و متعالی از هر نسبتی است و «تشبیه» تجلی اوست در صور موجودات خارجی در عرصه وجود. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱) شیخ محمود نیز در باب تشبیه و تنزیه چنین می گوید:

زنابینایی آمد رای تشبیه
زیک چشمی است ادراکات تنزیه (شبستری، ص ۷۸)

لاهیجی در شرح این بیت چنین می نویسد: «تنزیه تقدیس ذات حق است از صفات نقص یا از صفات ممکنات مطلقا. منزه را یک چشم خوانده، زیرا که ذات حق به صفت تنزیه دانسته است، و اما از حیث ظهور در مظاهر، ندیده و ندانسته است و منزه تنها و مشبه تنها به حقیقت از معرفت الله قاصر است و اهل حق، تشبیه و تنزیه جمع کند و گوید که حق از جمیع تعینات، به حقیقت واحده که ذات مبرا از صفات است منزه است.» (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۶۹)

در باب آدم

ابوالعلا عقیفی از شارحان متاخر فصوص الحکم در باب آدم می نویسد: «مقصود از آدم در این جا آدم ابوالبشر نیست بل جنس بشری است به تمامه، یعنی انسان از این حیث که انسان است یا حقیقت انسانیت، گواه این مدعی مطلبی است که مولف در باب نشئه ی انسانی می گوید که تنها نشئه ای است که کمالات الهی در عظیم ترین صورت خود در آن تجلی می کند، نیز آنچه در مورد خلافت انسان در کون، برتری اش بر فرشتگان، شایستگی او برای مرتبه ی خلافت بر خلاف ملائک ذکر می کند.» (عقیفی، ۱۳۸۶، ص ۵۵) ابن عربی در آغاز این فص چنین می گوید: «لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها و ان شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع يحصر الامر كله.» بدین معنا که مشیت حضرت حق بر این قرار گرفت که اعیان اسماء حسنایش را که از حصر بیرون است ببیند بنابراین، این عین باید کون جامع باشد. شیخ اکبر در ادامه می افزاید: «لکونه متصفا بالوجود و يظهروه به سره اليه.» (ابن عربی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۱) در واقع آدم را متصف به موجودیت نمود، و تمامی اسماء خود را در او نهاد و بنابراین آدم مظهر جمیع اسرار وجود اسماء و خصوصیات آن ها گردید.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز چنین می سراید:

حدیث «کنت کنزا» را فرو خوان که تا پیدا بینی سر پنهان (شبستری، ص ۸۰)

شمس الدین محمد لاهیجی در شرح آن گوید: «هرچند ذات حق در ازل، عالم به ذات و اسماء و صفات خود بود، و غیر حقیقی این زمان نیز نیست که او را بشناسد. مقصود آن است که تفصیل و ظهور تام که مقام معرفت است، بی تجلی به صورت مظاهر که عبارت از استجلاست، ظاهر نمی شود. حاصل المعنی آن است که ذات حق که هستی مطلق است در کمال نوریت خود مخفی بود و ظهور کل موقوف بود به تجلی شهودی که عبارت از ظهور حق است به صور اعیان ثابته. «فخلقت الخلق لکی اعرف (لاعرف) اشارت به آیت تجلی است و پیدایی گنج پنهان، همین مراد است.» (لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۹۵)

نتیجه گیری

محیی الدین ابن عربی بنیانگذار مکتب عرفان نظری و مبشر نوعی عرفان فلسفی در قرن هفتم، توانست تأثیر چشمگیری را در کل تاریخ عرفان پس از خود به جا بگذارد. اندیشه های عرفانی ابن عربی به طور بارزی بر تفکر عارفان ایرانی غلبه یافت و خاصه در ادبیات صوفیان جایگاه بلندی پیدا کرد. با توجه به این که شبستری به مطالعه آثار ابن عربی نیز می پرداخته و خود نیز به مطالعه آراء و افکار ابن عربی اشاره می کند، برخی مفاهیم اصلی اندیشه ی ابن عربی در گلشن راز مشهود می باشد، شیخ محمود تفکرات و باورهای وی را در گلشن راز با بیان شاعرانه ای از «وحدت وجود» با بیانی کم نظیر مطرح کرده است در کنار این اندیشه مباحث دیگری همچون انسان کامل، وصال عارف، مراحل سلوک، ولایت، آفرینش، عالم صغیر و مانند آن که در گلشن راز مطرح است به وضوح متأثر از آراء ابن عربی می باشد. دکتر عبدالحسین زرین کوب معتقد است تأثیر اقوال

ابن عربی در اکثر مواضع گلشن راز بویژه از طرز تلقی وی از مباحث وجود، ظهور و عدم و فیض و امثال آن هویداست. به طور خلاصه می‌توان گفت شبستری همه هستی را در وجود حق خلاصه می‌کند جز یکی نمی‌بیند و نمی‌داند، جهان و هرچه در آن است از نظر او وهم و خیال است ممکنات تنها سایه‌هایی هستند که از وجود آفتاب حق عکس نموده‌اند. در آخرین مراحل سلوک که پرده‌ی پندار از مقابل چشم دل به کنار می‌رود، یعنی آنگاه که انسان کامل می‌شود در می‌یابد که آنچه از ممکنات می‌دیده است خواب و خیالی بیش نبوده یعنی همان حکایت سیمرغی است که عطار بازگو می‌کند. در نهایت تأثیر پذیری او از ابن عربی بیش تر در موضوعات وحدت وجود، انسان کامل، تجلی حق در هستی، صیوروت جهان و نو به نو خلق شدن آن است، اما سرچشمه‌ی اصلی این مفاهیم قرآن، حدیث، و برخی اندیشه‌های کلام اسلامی است که در سخن هر دو اندیشمند نمود یافته است.

منابع

- ۱- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۵، فصوص الحکم، توضیح تحلیل محمدعلی موحد، صمد موحد، نشر کارنامه، تهران.
- ۲- اسفندیار، محمود رضا و باغبان پرشکوه، زهرا، ۱۳۸۸، چراغ دل (مروری بر زندگی و آثار شیخ محمود شبستری)، نشر همشهری، تهران.
- ۳- جهانگیری، محسن، ۱۳۸۳، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- ۴- حلبی، علی اصغر، ۱۳۸۳، جلوه های عرفان و چهره های عارفان، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۵- دولت آبادی، عزیز، ۱۳۷۷، سخنوران آذربایجان، نشر ستوده، تبریز.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۶، دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۷-، ۱۳۵۶، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ۸- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۹، گلشن راز، به اهتمام کاظم دزفولیان، نشر طلایه، تهران.
- ۹- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- ۱۰- عفیفی، ابوالعلاء، ۱۳۸۶، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران.
- ۱۱- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۵، فکوک، ترجمه محمد خواجه‌ی، نشر مولی، تهران.
- ۱۲- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۷، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجه‌ی، تهران.
- ۱۳- لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۷۷، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه‌ی کیوان سمیعی، انتشارات کتابفروشی محمد، تهران.
- ۱۴- لویزن، لئونارد، ۱۳۷۹، فراسوی ایمان و کفر شیخ محمود شبستری، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران.

- ۱۵- محمدی وایقانی، کاظم، ۱۳۸۱، ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۱۶- محمود محمود الغراب، ۱۳۷۸، محیی الدین ابن عربی انسان کامل، ترجمه گل بابا سعیدی، انتشارات مؤسسه فرهنگی-هنری دکتر داود سلیمانی، تهران.
- ۱۷- موحد، محمد علی و صمد، ۱۳۸۵، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۱۸- نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- ۱۹- یثربی، سید یحیی، ۱۳۷۲، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، نشر بوستان کتاب، قم.