

تأثیر پذیری مولوی کرد از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی

دکتر جمال احمدی
دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

تاریخ النشر: ۲۰۲۵/۰۶/۲۲

تاریخ قبول الدراسة: ۲۰۲۴/۱۰/۱۲

چکیده

ابن عربی (638-560 هجری قمری) از عالمان و عارفان بزرگ سده شش و هفت هجری به شمار می‌رود. پژوهشگران و ابن عربی شناسان بر این باورند که منظومه فکری او یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین افکار بشری است. او در طول زندگی خود آثار فراوانی نوشت و از این لحاظ یکی از کثیر التالیف‌ترین عالمان و عارفان مسلمان به شمار می‌رود. دو تألیف عمده او فصوص الحکم و فتوحات مکیه است. اندیشه‌های ابن عربی، بر بسیاری از عارفان پس از خود تأثیر ژرفی نهاده است. این تأثیرات را به وضوح می‌توان در میان عالمان و عارفان کُرد نیز مشاهده کرد. برای نمونه ملا حامد کاتب از علما و عرفای سده سیزدهم هجری قمری، در شرحی که بر مثنوی مولانا نوشته است، این تأثیر را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. به نظر می‌رسد در همان دوران، مولوی کرد نیز، بر مبنای قرآنی در اشعار خود، از ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است. نگارنده در این پژوهش قصد دارد با روش تحلیل محتوا و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای به تأثیرپذیری مولوی کرد از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی بپردازد. نتایج پژوهش حاکی از این است که مولوی کرد در برخی از اشعارش به صراحت از اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی و تجلی از منظر او متأثر بوده است و حتی گاه از همان تمثیل ابن عربی برای اثبات نظریه وحدت وجود بهره برده است.

کلمات کلیدی: ابن عربی، تجلی، وحدت وجود، مولوی کرد

مقدمه

مولوی کرد (1300-1221 ه.ق) از شاعران و عارفان و عالمان برجسته کرد در سده سیزده هجری است. آثاری که از او به جای مانده نشان می‌دهد که او در بیشتر میدانهای معرفتی از سرآمدان دوران خود بوده است. مولوی کرد علاوه بر دیوان شعر، منظومه‌های دیگری نیز به زبانهای کردی، فارسی و عربی دارد که در آنها علم کلام را به نظم درآورده است. دیوان شعر هورامی او از نظر هنری، شاید اوج قله شعر هورامی باشد. مولوی کرد پس از گشت و گذارهای نسبتاً طولانی در راه تحصیل علوم اسلامی، سرانجام که به زادگاه خود برمی‌گردد، چندان طول نمی‌کشد که با طریقت صوفیانه نقشبندی آشنا می‌شود و به سلک مریدان شیخ عثمان نقشبندی (1780-1866 م) -از خلفای مولانا خالد نقشبندی (1779-1827 م)- درمی‌آید و تا هنگام وفات (1300 ه.ق) به این طریقت وفادار می‌ماند. دیوان هورامی مولوی کرد صرف نظر از جانب هنری و زیبایی‌شناسی ادبی، از بسیاری جهات دیگر نیز حائز اهمیت است. از جمله صبغه عرفانی اشعار او در کنار دیگر جوانب شعری، به صورت برجسته‌ای آشکار است. به نظر می‌رسد که مولوی کرد علاوه بر اندیشه‌های عرفانی طریقت نقشبندی، از دیگر طریقتها و شخصیتها متأثر بوده باشد. از جمله بر اساس شواهد و اسنادی که در این پژوهش بدان اشاره خواهد رفت، از اندیشه‌های عارف مرسیه، ابن عربی متأثر بوده است. نگارنده در این مقاله با ارائه شواهد گوناگون به دو نظریه از نظریات ابن عربی (تجلی و وحدت وجود) و تأثیر آن در شعر مولوی کرد اشاره می‌کند و به صورت تطبیقی این تأثیرپذیری را آشکار می‌کند.

بیان مسأله

اگرچه مولوی کرد در علوم اسلامی متخصص بود و در میدانهای فراوان این علوم تا آنجا که توانسته بود با سفرهای متعددی که به نقاط مختلف کرده بود و استادان فراوانی که دیده بود توانسته بود ذخایر فراوان علمی ببندد، اما به دو دلیل همواره به عرفان و تصوف نیز گرایشهای خاصی داشت: اول اینکه او از خانواده سرشناسی بود و اجداد او به پیر خدرشاهو در سده شش هجری برمی‌گشت، و پیر خدرشاهو اولین عارفی بود که در کردستان به پیر شهرت پیدا کرده بود (احمدی، 1402: 25) و خاندانش پس از او همواره از عرفای بنام کردستان به شمار می‌رفتند. از این رو به صورت سرشتی و خانوادگی طریقت عرفانی در خانواده مولوی رایج بود. به علاوه تنها اندکی پس از اتمام تحصیلات کلاسیک، مولوی با طریقت عرفانی نقشبندی از طریق شیخ عثمان آشنا شد و تا هنگام وفات به آن وفادار ماند. آثاری که از دوران مولوی در سده سیزدهم به دست ما رسیده، از جمله شرح مثنوی مولوی از ملا حامد کاتب، تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بر آن به خوبی روشن است. همچنین با

خوانش دیوان مولوی کرد در برخی جاها این تأثیر به روشنی قابل مشاهده است. نگارنده در این پژوهش قصد دارد به این پرسش پاسخ دهد که مولوی تا چه میزان از اندیشه‌های ابن عربی بهره برده است و در چه زمینه‌هایی بوده است.

اهداف

مهمترین هدفی که نگارنده این مقاله تعقیب می‌کند این است که تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بر افکار و باورهای مولوی کرد آشکار شود. و همچنین بیان کند که چرا و به چه علت افکار عارف مرسیه بر مولوی کرد پس از هفتصد سال از وفات ابن عربی، تأثیر گذاشته است. به علاوه روشن کردن اینکه مولوی کرد در چه زمینه‌هایی از اندیشه‌های ابن عربی تأثیر پذیرفته می‌تواند هدف دوم آن باشد.

فرضیه

با توجه به تأثیر فراوان اندیشه‌های عرفانی ابن عربی بر عرفای پس از خود و انتشار این اندیشه‌ها در میان برخی از بزرگان تصوف کردستان، می‌توان چنین فرض گرفت که مولوی کرد نیز از این تأثیرها به دور نبوده و تا حدودی برخی افکار ابن عربی را در لابه لای اشعار مولوی کرد می‌توان مشاهده کرد.

پیشینه

در باب اندیشه‌های عرفانی مولوی کرد آثاری اندک نوشته شده است. از جمله پایان نامه کارشناسی ارشد آقای آرمان صلواتی با راهنمایی جمال احمدی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنج به سال 1395 یکی از آثاری است که به صورت دانشگاهی به اندیشه‌های عرفانی مولوی کرد پرداخته شده است. البته شایان ذکر است که در این اثر به هیچ تطبیقی با اندیشه‌های عارف مرسیه اشاره نشده است. علاوه بر آن مقالات اندکی نیز به عرفان مولوی کرد پرداخته‌اند از جمله: مقالات امین نقشبندی و خسرو جاف در میهره‌جانی مولوی به سال 1398م، قابل توجه است. انور قادر محمد، مولوی پژوه برجسته در رساله دکتری خود بخش کوتاهی در حدود دو صفحه از رساله خود را به وحدت وجود در دیوان مولوی اختصاص داده است و در آن بسیار مختصر به چند شعر مولوی در این رابطه اشاره کرده است. همچنین محمد سعید ابراهیمی در مقاله خود که به مقایسه اشعار مولوی کرد با اشعار مولانا جلال الدین پرداخته است، در یک صفحه نیز به وحدت وجود اشاره داشته است. خارج از این دو مطلب کوتاه، صاحب این قلم، مقاله مستقلی تا اکنون- در باب این تأثیرپذیری مشاهده نکرده است.

محیی الدین ابن عربی

شمس تبریزی در باره ابن عربی عبارتی گفته است که می‌تواند هم تمایز خطوط فکری خود با ابن عربی را به خوبی بنمایاند هم معیاری برای این تمایز باشد. او گفته است: کوهی بود کوهی، نیکو هم درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. (موحد، 1385: 29) شاید همین ویژگی ابن عربی و آثار او باشد که شفیع کدکنی نیز درباره او بگوید که آثار ابن عربی جز مباحثی در هستی‌شناسی، دارای هیچ مکتب اخلاقی نیست و «در آن هیچ جایی برای حضور انسان جز در آینه حضرات خمس دیده نمی‌شود» (شفیعی کدکنی، 1392: 100) ¹ با وجود اینها ابن عربی در تاریخ عرفان اسلامی دارای مکتب خاصی است و اندیشه‌های او پس از وفاتش در میان عارفان مسلمان دست به دست شد.

ابو عبدالله محیی الدین محمد ابن العربی الحاتمی، در 27 رمضان سال 560 هـ.ق در شهر مرسیه اندلس زاده شد. او از خاندان حاتم طایی² مشهور بود. نیاکان او به همراه فتوحات مسلمانان به اسپانیا رفته بودند و همیشه دارای مقام و موقعیتی برجسته بودند و می‌توان گفت که در رفاه به سر می‌بردند. (ابوزید، 1385: 45) پس از سال‌های نخستین عمر در مرسیه، به اشبیلیه رفت و دروس مقدماتی را تحصیل کرد و هم زمان به امور معنوی نیز پرداخت. (نصر، 1371: 110). در این دوران، «با دو زن از اصحاب طریقت ملاقات کرد، که در زندگی معنوی وی تأثیر فراوان داشتند» (همان جا). ابن عربی همواره دوران قبل از تحول روحی خود را دوران جاهلیت نامیده است (ابوزید، 1385: 46). نقطه تحول ابن عربی بر مبنای گزارشهای ابن عربی شناسان، خوابی بوده که در کودکی دیده است.³ یکی از حوادث مهم زندگی ابن عربی در جوانی، دیدار با فیلسوف مشهور و پراوازه ابن رشد بود. او هنگامی که بیست سال بیشتر نداشت با ابن رشد دیدار کرد و در این دیدار بود که ابن رشد به مقام والای معنوی ابن عربی -با وجود آنکه جوانی بیش نبود- پی می‌برد.⁴

ابن عربی سفرهای فراوانی می‌کند او پس از اندلس به شمال آفریقا رفت و در تلمسان مدتی را ماند و پیامبر را در خواب دید. بعد وارد شهر فاس شد و با برخی از عارفان بزرگ دیدار داشت. غرناطه، مراکش، تونس، مکه، موصل، قونیه، بغداد، حلب، سیواس، ملطیه و دمشق، شهرهایی بود که ابن عربی در سفرهایش وارد آنها شده است.⁵ یکی از اتفاقات شگفت انگیز زندگی ابن عربی در یکی از سفرهایش به مکه، آشنایی با شیخ مکین الدین ابو شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجا اصفهانی بود. او که مدتی با شیخ مکین الدین مراوده داشت، شیفته دختر وی به نام نظام و ملقب به عین الشمس شد. او همان طور که خود در مقدمه منظومه ترجمان الاشواق اشاره کرده، دیوان ترجمان الاشواق را درباره نظام سروده است. (ابن عربی، 1377: 87).

با سفر زیارتی به شرق، دوره جدیدی در زندگی ابن عربی آغاز شد. در 598 برای نخستین بار به حج خانه خدا در مکه معظمه نایل شد. در همین جا فرمان یافته بود که تألیف کتاب اصلی خود «الفتوحات المکیه» را آغاز کند. (شرف خراسانی، 1385: 230).

ابن عربی پس از مسافرت‌های طولانی سرانجام در سال 620 عزم سفر به دمشق کرد و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید و جز برای سفری کوتاه به حلب، آنجا را ترک نکرد. او در این شهر فتوحات را پس از سی سال به پایان رساند. ابن عربی در 28 ربیع الثانی سال 638 در دمشق در خانه قاضی محیی‌الدین ابن زکی در 78 سالگی درگذشت و در دامنه جبل قاسیون، در مقبرة خانوادگی ابن زکی به خاک سپرده شد (شرف خراسانی، 1385: 230؛ نیز نصر، 1371: 115). به گفته مورخان، ابن عربی یکی از کثیرالتألیف‌ترین مؤلفان سراسر جهان است. آثار او چنان فراوان است که در میان پژوهشگران و ابن عربی‌شناسان در تعداد و تنوع این آثار اختلاف نظر وجود دارد. بر مبنای پژوهشی که شرف‌الدین خراسانی در مقاله مفصل خود به آن اشاره داشته، 800 اثر را به ابن عربی نسبت داده است. (شرف‌الدین خراسانی، 1385: 230). پژوهشگران و ابن عربی‌شناسان دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به او دارند. دیدگاه‌هایی که او را از کافری زندیق تا عارفی واصل‌شناور می‌بیند. برخی به شدت هرچه تمام‌تری با او مخالفت می‌ورزند و برخی نیز او را عارفی از خاک رسته و به افلاک پیوسته می‌شناسند. در این میان نظریات میانه‌ای وجود دارد.

تجزیه و تحلیل

ابن عربی علاوه بر آنکه اندیشه‌های بسیار پیچیده‌ای دارد، دارای افکار و تعالیم خاصی نیز هست. مهمترین تعالیم ابن عربی مباحث: تجلی، وحدت وجود، اسماء و صفات الهی، انسان کامل و کلمه، آفرینش و جهان‌شناسی، وحدت ادیان، اعیان ثابتة در عدم است. طبیعی است که بررسی همه اندیشه‌های ابن عربی و سپس تأثیر آن بر دیوان مولوی گرد بسیار مفصل خواهد بود. از این رو نگارنده در این مقاله صرفاً به مسأله «تجلی» و «وحدت وجود» می‌پردازد.

تجلی

فارغ از مباحث لغوی و دیدگاه‌های گوناگون در باب تجلی، این واژه که یکی از اصطلاحات بسیار رایج میان صوفیه است، به معنی «ظاهر شدن، روشن شدن و درخشان شدن و جلوه کردن» (سجادی، 1375: 223) است. اصطلاح تجلی در میان صوفیان به معنی «آشکار شدن خورشید حقیقت حق است از ورائی ابرهای صفات بشری با برداشتن آن صفات بشری» (کاشانی، 1371: 129) به شکل دیگری تجلی را به «تجلی جمالی» و «تجلی جلالی» منقسم کرده‌اند. در «تجلی جلالی» خداوند به صفات قهر و خشم خود را می‌نماید و در «تجلی جمالی» خود را با صفات لطف و رحم نشان می‌دهد. ابن عربی در فص آدمی از فصوص الحکم، قائل به دو نوع تجلی است: «تجلی اقدس» و «تجلی مقدس». تجلی اقدس که آن را «فیض اقدس» نیز نامیده است، مرتبه نخستین تجلی است و دائمی و لایزال است. در فیض اقدس، اعیان موجودات در علم الهی هستند و هنوز به صورت محسوس درنیامده و فعلیت نیافته‌اند. (موحد، 1385: 171) ابن عربی در نظام پدید آمدن خلقت به صورت مادی به تجلی یا فیض دیگری با نام «فیض مقدس» باور دارد که در این مرتبه از تجلی، آفریده‌ها از علم الهی، علی‌مراتبهم وارد عالم مادی و شهادت می‌شوند. (همانجا)

به صورت دیگری، تجلی در دو معنای: 1. معرفت‌شناسی و 2. هستی‌شناختی، تعریف می‌شود. تجلی از دیدگاه معرفت‌شناختی، جلوه‌گر شدن حقیقت بر دل صافی سالک است که نتیجه آن دست یافتن به شناخت حقیقت و معرفت حق خواهد بود. تجلی در این معنا حاصل دو امر است: نخست کوشش‌هایی که از آن به سیر و سلوک باطنی یا ریاضت تعبیر می‌شود؛ زیرا که سالک در طی سلوک و در نتیجه کوشش خود به پایگاهی والا دست می‌یابد و سرانجام حق بر دل او متجلی می‌شود و به چشم دل جمال الهی را مشاهده می‌کند. دوم، جذب و عنایت معشوق و کشش از جانب او. تجلی در معنای معرفت‌شناسانه، از منظر سلبی نتیجه از میان برخاستن حجاب‌های بشری و از منظر ایجابی به معنای جلوه‌گر شدن حقیقت حق بر آئینه صافی دل سالک است. معنای هستی‌شناختی تجلی، جلوه‌گر شدن خورشید حقیقت در آئینه جهان، یا پدیدار شدن ذات و صفات حق تعالی در جلوه گاه هستی است. در جریان این جلوه‌گری پایان ناپذیر، وجود یگانه مطلق خداوند، به گونه‌های مختلف، در هیئت موجودات تقیید و تفصیل می‌یابد و مجموعه موجودات عالم هستی پدیدار می‌شود. (دادبه، ج 14: 587-592). بر این اساس ابن عربی عالم را آئینه‌ای برای اسماء و صفات الهی تصویر می‌کند و آدم را آئینه دیگری که صورتها و نقوش عالم در آن نمودار می‌گردد. (موحد، 1385: 144)

مولوی کرد در چند جا از دیوان خود به تجلی اشاره داشته است. در یکی از غزلیاتش که 9 بیت بیشتر نیست، در چند بیت آن به تجلی پرداخته است:

به ویت، جهی عالم بی‌به‌قای ناسووت
نهر وهی گرد جیلوهی وهرین
نه‌شناسووت

به سهد جیلوهیتەر بیچوون و چهنی شناسایی تۆم نمهبۆ، ههنی
 سهروهشم بهی وهسف جهمالیتهوه باز ههم بهی جیلوهی جهلالیتهوه
 ئهر ههر بهو عادهت سهروهش نیگاران پهی فهنای یهکسهه خاتر پر خاران
 چار نییهن جه دهس جیلوه نهکهردهن «بسم الله» نهو تیخ، ئید کهچی گهردهن

(مولوی، 1389: 60)

ترجمه: خدایا! تو در هستی فانی تنها بودی، تجلی کردی و برای شناسایی، خود را آشکار کردی. اگر من با تجلیات پیشینت تو را نشناسم، با صد تجلی دیگر نیز تو را نخواهم شناخت. ای خدای بی چون و چندان! من با تجلی جمالی تو سرخوشم و با تجلی جلالی مست. خدایا! اگر همچون عادت زیبارویان، برای فانی عاشقان تجلی نمی‌کنی و خود را نشان نمی‌دهی، بسم الله! بفرما! این تیغ و این نیز گردن من که آماده مرگ است.

مولوی در این ابیات از خدا درخواست می‌کند تجلی کند و خود را در آینه ممکنات نشان دهد تا از این طریق بتواند به شناخت بیشتر حق دست پیدا کند. این نوع تجلی در واقع از گونه معرفت شناختی است و در آن مولوی تلاش می‌کند به معرفت حق برسد. جالب اینجاست که مولوی از طرفی از خود گله می‌کند که اگر من، با این همه تجلیاتی که در گذشته داشته‌ام، هنوز نتوانسته باشم تو را بشناسم با جلوه‌های بیشتر نیز تو را نخواهم شناخت.

این نحوه گله مولوی از خود نشان از نارضایتی از خویشتن خویش دارد که بارها و به کرات در جای‌جای دیوان آمده است و یکی از پر بسامدترین موضوعات دیوان مولوی کرد است. برای مثال در یکی از غزلیات چنین از احوال خود شکوه می‌کند:

من ویم مزانوو بی ئه‌مریم که‌ردهن ئیتاعه‌ی فرمان عهدیم نه‌به‌ردهن
 عومرم سه‌راپا غه‌رق غه‌فه‌ته‌ن زادی ناخرم باری خه‌ج‌له‌ته‌ن

(مولوی، 1389: 92)

ترجمه: من خود می‌دانم فرمانهای فراوانی از پروردگار را ادا نکرده‌ام و بندگی خود را به انجام نرسانده‌ام. سراسر زندگی من غرق در غفلت است و توشه آخرتم جز شرمندگی چیزی نیست.

مولوی در ابیاتی که به تجلی اشاره کرده بود به شکل دیگری نیز به گله و شکوه پرداخته است. او اگر به تجلیات فراوان معبود در گذشته اشاره کرده و خود را فردی ناسپاس معرفی کرده بود که قدر تجلیات گذشته خدا را ندانسته، اکنون به گونه دیگر و با لونی متفاوت، خدا را به زیبارویی تشبیه کرده است که اگر اکنون خدا تجلیات کمتری دارد و مانند زیبارویان دلبری نمی‌کند، نوعی از ناز و کرشمه خداوندی است و قصد فانی عاشقان و دلبردگان خود را دارد. پس هیچ چاره‌ای نیست و نباید گله‌کرد و این بنده‌گانند که در هر حال باید آماده جانفشانی و جانبا‌زی باشند. اینکه مولوی به تجلیات لاینحصر خداوند اشاره کرده است، در واقع ناظر به همان دیدگاه ابن عربی است که تجلی الهی را عامل آفرینش و خلقت می‌داند و غیر تکراری بودن تجلیات او که: لا تکرار فی التجلی.

این تجلیات در غزل مورد اشاره می‌تواند به شکلی دیگر نیز بررسی شود و آن اینکه وقتی مولوی تجلیات خدا را عاملی برای شناخت حق می‌داند از طرفی برهان صنع را به یاد می‌آورد که بر مبنای این استدلال، می‌توان از طریق عالم آفرینش، به صانع پی برد و از طرف دیگر نیز اشاره به روایت مشهور «کنز» دارد که بر مبنای آن خداوند هدف از آفرینش را معرفت دانسته است و ابن عربی نیز در فص آدمی فصوص الحکم بدان اشاره داشته است و در حقیقت «فص آدمی» پاسخی به دلیل یا علت خلقت آفرینش دارد که در روایت مشهور: کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، آمده است. (موحد، 1385: 141)

نکته دیگری که در باب تجلی در این غزل اهمیت دارد این است که مولوی همچون مولانا جلال الدین عاشق قهر و لطف خدا است و برای او تجلی جمالی و جلالی فرقی ندارد.

سهروهشم بهی وهسف جهمالیتهوه باز ههم بهی جیلوهی جهلالیتهوه

(مولوی، 1389: 60)

مولانا نیز در همین معنی است که می‌گوید:

ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ
با طربتر از سماع و بانگ چنگ

ای جفای تو ز دولت خوبتر
و انتقام تو ز جان محبوبتر

نار تو اینست نورت چون بود
ماتم این، تا خود که سورت چون بود

از حلاوتها که دارد جور تو
وز لطافت کس نیابد غور تو

نال و ترسم که او باور کند
وز کرم آن جور را کمتر کند

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد
بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

(مولانا، 1385: 73)

از منظر ابن عربی، جهان تجلی‌ای از ذات پروردگار است که در هر لحظه تجدید می‌شود، بی‌آنکه «به صورت مشابه» تکرار پیدا کند. (نصر، 1371: 135) در تجلیات گوناگون خداوند، که تکراری در آنها نیست، هر لحظه خداوند به شکلی و صورتی متجلی می‌شود. در واقع همان گونه که خداوند در قرآن کریم فرموده است: کُلَّ یوم هو فی شأن (الرحمن، 29) شئون مختلفی برای خدا در تجلیاتش وجود دارد. طبعاً این تجلیات در آفریده‌ها و مظاهر حق خود را آشکار می‌کند. صاحب گلشن راز در این باره می‌گوید:

وزو هر لحظه‌ای دانای داور
ز آب و گل کند یک ظرف دیگر

(لاهیجی، 1378: 159)

در جای دیگر آشکارتر و روشن‌تر به این مسأله پرداخته است:

همیشه فیض فضل حق تعالی
بود از شأن خود اندر تجلی

(همان: 434)

لاهیجی در شرح این بیت آورده است: «بدان که ظهورات و تجلیات و انبساط، بر مقتضای «کل یوم هو فی شأن» از اقتضاعات ذاتیه الهیه است و علی‌الوفاً به حسب اقتضای شئون ذاتیه حق متجلی و ظاهر بر صورت جمیع مظاهر عالم می‌گردد.» (همانجا)

مولوی در یکی از مراثی‌ای که در وفات عنبرخاتون، همسرش سروده در آن با آه و سوز فراوانی از فراق عنبرخاتون ناله سر می‌دهد. از آنجا که مولوی دل خود را محرم معشوق می‌داند، مولوی غزل را با خطاب به دل، آغاز می‌کند و با حسرت فراوان از مرگ عنبر خاتون یاد می‌کند. در اواخر غزل – که نسبتاً طولانی است و دارای حدود 26 بیت است – گویی از این همه حسرت و اندوه در از دست دادن همسرش پشیمان می‌شود و وفات عنبرخاتون را همچون تولدش، تجلی دیگر خداوند می‌داند که اکنون به چنین شکلی خود را نمایانده است. پیش از اینکه به تجلی بپردازد، به قضای الهی اشاره دارد که در برابر آن دانا و نادان تسلیم هستند و هیچ کاری نمی‌توانند از پیش ببرند:

مهم‌عدوم! چون قه‌زا ناما جه
دانا چون نادان وزو وه گم‌داو
ناکاو

(مولوی، 1389: 244)

سپس خود را سرزنش می‌کند که: ای مولوی مگر تو اهل عرفان نیستی؟ پس عرفانت کجاست؟ و آیا در عرفان به تجلیات خداوند اشاره نشده است که تجلی او نامحدود است؟

عیرفانه‌کم‌ت کون، فامت کو شیهن
نای پهی جیلوهی دوس نیهایمت نییهن

(همانجا)

ترجمه: ای مولوی! عرفانت کجا رفته است؟ فهم و خردت چه شده است؟ مگر نمی‌دانی که تجلی خداوندی بی‌نهایت است؟

پس از این است که به تجلیات خداوند و گونه‌های این تجلی اشاره می‌کند:

نارو یکم جیلوهش ها نه پرووی کاردا
فمردا چیش ئهو یکم جیلوهش دیار دا

لا، بئل ئهو جیلوهی پروو نه پهنهانی
نوعه زوهوورین، زاناش ویجدانی

چ ماته‌میوهن پات بییه‌ن پیوه
دانا و مه‌خشووشی کی دیهن پیوه

ئهو جیلوه‌کمرده‌ن ئهر شی وه تاقی
نید جیلوه کمرده‌ن سوراخی و ساقی

(همانجا)

ترجمه: امروز خداوند به گونه‌ای تجلی می‌کند و فردا به گونه‌ای دیگر. تجلیات خدا هیچگاه از بین نمی‌رود، اگر جلوه‌ای از خدا پنهان شود، همین پنهان شدن خود نوع دیگری از تجلی است، ولی انسان خردمند و دارای فهم آن را درک می‌کند. پس این چه ماتی است که تو بدان دچار شده‌ای؟ دانا و آشفتگی! تا کنون چه کسی از دانا آشفتگی دیده است؟ اگر جلوه خدا در دورانی که غیر خاتون زنده بود با وجود او نموده باشد، اکنون خدا با تجلی دیگری- نوشاندن شراب مرگ به او- خود را نشان داده است.

وحدت وجود

یکی از اندیشه‌های ابن عربی که در طول تاریخ کثرفهمیهای فراوانی را از طرف مخالفانش به دنبال داشته و باعث شده گاه او را تا سر حد کفر نیز تکفیر بکنند، مسأله وحدت وجود است. به نظر می‌رسد که وحدت وجودی که ابن عربی از آن دم می‌زده است و در آثار خود به آن پرداخته، در میان بسیاری از فقها و یا متکلمان به درستی تعبیر نشده است. نظریه وحدت وجود ابن عربی بر مبنای دیدگاه محمد علی موحد بسیار خشک و بی‌مزه و سرد است. در واقع نظریه وحدت وجود ابن عربی نظریه‌ای شبه فلسفی و هستی‌شناسانه است. (موحد، 1385: 69) وگرنه در آثار دیگر عارفان و از جمله مولانا و عطار و غیره با لطافت خاصی مطرح می‌شود. برای مثال با آنکه مولانا نیز وحدت وجودی است (زمانی، 1389: 63) اما با تمثیلات لطیفی به تبیین این مسأله پرداخته است. از نظر ابن عربی، وحدت وجود یعنی: خلق عین حق است و نه چنان است که خالق باشد و مخلوق جدا از او. خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. در واقع عالم وجود پرتو تجلی حق است. ساخته‌ای جدا از خدا نیست بلکه خود خدا است که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود. مثالی که ابن عربی برای آن ذکر می‌کند، دریا و موج دریا است که با آنکه موج دریا به ظاهر جدا از دریا است، اما عین دریا است. و یا سایه و صاحب سایه که به ظاهر جدای از هم هستند ولی در واقع عین هم هستند. سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها. (موحد، 1385: 142) تمثیلی که ابن عربی در فص اول فصوص خود برای اثبات وحدت وجود ذکر کرده است، تمثیل آینه است. «حق تعالی خواست عین کمالات ذاتیش را که غیب مطلق است در شهادت مطلق انسانیت - در آینه انسان کامل- مشاهده کند. (قیصری، 1393: 148/1) بر مبنای تبیین محمد علی موحد، خداوند عالم آفرینش را به مثابه آینه‌ای می‌داند که حق در برابر آن به تماشای خود نشسته است. حق در این آینه عین خود را عیان می‌بیند. (موحد، 1385: 143) در ادامه همین تمثیل، ابن عربی عالم را آینه‌ای برای اسماء و صفات الهی تصویر می‌کند و آدم را آینه دیگری که صورتها و نقوش عالم در آن نمودار می‌گردد. (همانجا) بر اساس این تمثیل تصویر در آینه گرچه جدا از صاحب تصویر است، اما وجود تصویر کاملاً وابسته به صاحب تصویر است و میان آنها وحدت کامل برقرار است. مولانا جلال الدین نیز به شکلهای دیگری به مسأله وحدت وجود پرداخته است از نظر او وجود عین وحدت است و یک حقیقت بیش ندارد، اما دارای اطلاق و تقیید است و در وجه اطلاق ناظر به حق است و در وجه تقیید ناظر به خلق. وجود در اصل، هیچ تعینی ندارد، ولی چون در جامه اسماء و صفات تجلی می‌کند، صورتهای عالم کثرت پدیدار می‌گردد. مانند آفتاب که بر کنگره‌ها می‌تابد و سایه‌های متعدد پدید می‌آورد:

منبسط بودیم یک جوهر همه
بی‌سر و بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

(مولانا، 1385: 34)

تمثیل دریا و موج را نیز مولانا جلال الدین در مثنوی خود به کار برده است. او می‌گوید: بحر یکی است و اگر ما در نگاه کردن به امواج آن، کثرت می‌بینیم به دو بین بودن و احولی ما بر می‌گردد:

بحر وُحدانیست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیتش غیر موج نیست

ای محال و ای محال اشراک او دور از آن دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ

چونک جفت احوالانیم ای شمن لازم آید مشرکانه دم زدن

آن یکی زان سوی وصفست و حال جز دوی ناید به میدان مقال

(مولانا، 1385: 1000)⁶

مولوی گردد در یکی از غزلیات خود به صراحت به نظریه وحدت وجود پرداخته است و برای اثبات آن از همان تمثیل موجود و سایه بهره برده است. او در این غزل می‌گوید که تمامی موجودات، هستی خود را از خدا گرفته‌اند، اما هستی آنها اعتباری است و موجود واقعی تنها خدا است و سایر موجودات سایه‌ای بیش نیستند:

نهی گرد موجودی چه تو گرت مایه موجود هر تونی، ماسیوا سایه

(مولوی، 1389: 60)

مولوی در بیت دوم همین غزل با اشاره به روایت صوفیانه مشهور: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» () به تمثیل آینه نیز پرداخته است و معتقد است که خداوند در آفرینش هستی، خود را در آینه ممکنات و مظاهر آفریده‌ها می‌بیند:

پنهان بی تنه‌ها، و محدثت موج پهی شناسایی زوهوریوهت کهرد
و مرد

(مولوی، 1389: 60)

مولوی در غزل دیگری که پاسخی به پرسش احمد بیگ کوماسی است که در آن گویا احمد بیگ باور داشته است که امروز معشوق زیباتر و آراسته‌تر به جلوه آمده است و در گذشته این گونه نبوده است و نیز بر اساس دیدگاه وحدت وجودی خود و با استمداد از آیه «کلّ یوم هو فی شأن» (الرحمن: 29) به تفسیر و تبیین دیگری از وحدت وجود پرداخته است:

دل تفل و نازیز هر رُو نه شانی هر لادی تهرزی، هر سات نیشانی

گا چون ستاره‌ی تاریکه‌ی سه‌حصر گا قه‌مهر، گا خور مه‌یو وه نه‌زمر

گا وه بیستون هستی بیناوه حوسنش وه گولگون وهش نیستیغناوه

ج دهستی شیرینش ماورؤ وه یاد ج فره‌ادی نه تاق فره‌قه‌کی فره‌هاد

ج گا چهرخی دیده‌ی سهد له‌یلا فروش ج کووره‌ی ناری ناز ماورؤ وه جوش

ج تا بوی حرارت مه‌وجی دهریای دهرد ج مه‌جنون وینه‌ی ته‌م به‌رؤ ههرده وه ههرد

(مولوی، 1389: 121)

ترجمه: دل، چون طفل است و نادان، معبود نیز هر لحظه شانی دارد و هر آن به گونه‌ای خود را آشکار می‌کند. گاه چون ستاره سحری می‌درخشد و گاه نیز چون ماه و گاهی چون خورشید به نظر می‌رسد. گاه گاهی نیز بر قله بیستون هستی است

و با هزار جلوه خود را به نمایش می‌گذارد و با استغنائی که دارد دست زیبای یار، رنج و تلاش بی‌فرجام فرهاد را فرایاد می‌آورد که سرانجام کلنگ را بر سر خود کوبید. گاه نیز چرخش دیدگان پر افسون و با محبتش، صد زیبارو چون لیل را به کنیزی می‌گیرد و کوره آتش ناز خود را به جوش می‌آورد تا بدین وسیله عالم را به گونه‌ای گرم می‌کند که با موج دریای عشق خود مجنون را چون مه روانه کوه کند.

این ابیات مولوی بسیار شبیه به ابیات مولانا است که در اوایل دفتر دوم آمده است. مولانا نیز بر مبنای دیدگاه وحدت وجودی خویش می‌گوید: خداوند گاه در مظاهر خورشید و دریا و کوه قاف و عنقا خود را آشکار می‌کند، اما در حقیقت خداوند هیچ یک از آنها نیز نیست:

ای صفات آفتاب معرفت	و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشیدی و گاه دریا شوی	گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از و همها وز بیش بیش
روح با علمست و با عقلست یار	روح را با تازی و ترکی چه کار
از تو ای بی نقش با چندین صور	هم مشبه هم موحد خیرمسر
گاه مشبه را موحد می‌کند	گاه موحد را صور ره می‌زند
گاه ترا گوید ز مستی بوالحسن	یا صغیر السن یا رطب البدن
گاه نقش خویش ویران می‌کند	آن پی تنزیه جانان می‌کند

(مولانا، 1385: 183)

مولوی کرد در منظومه فوائح نیز به «شؤونات و احوال» خداوند اشاره داشته است و همین معنی را پرورانده است: ظهور وی به شأنی چون نشاید به هر روزی به شأنی اندر آید

به این مردن، به آن یک زندگی داد	به این جمع و به آن پرکندگی داد
گاهی در لطف و در وصف جمالی	گاهی در عنف و در کشف جلالی
جمال اندر جلالش اولیا را	جلال اندر جمالش اشقیا را

(مهولوی، 1995: 86)

انور قادر محمد که یکی از علمی‌ترین کتابها را در تحلیل محتوایی دیوان مولوی انجام داده است، فصل کوتاهی را به وحدت وجود از نظر مولوی اختصاص داده است و به ابیاتی نیز اشاره کرده است. او به صراحت به تأثیر ابن عربی بر مولوی کرد اشاره کرده است. (قادر محمد، 1389: 229) از جمله در همین باب ابیات زیر را — که به وحدت وجود اشاره دارد — آورده است:

من خو شمو و رو ئارمزووی تو مهن	پهری دیدهنت نهر و فتومهن
به لام، یمن وه یاد بالاکه ی تو وه	دهورم دان وه دهور سارا و سهرکو وه
بو ی بالات همرزان وه دهشت و دهر دان	نمز رای لای تو م و مکام گوزمردان

(مهوله‌وی، 1389: 43)

ترجمه: من شب و روز در آرزوی تو هستم و برای دیدنت نذر و فتوح می‌دهم. اما چنان با یاد قد و قامت تو گشته‌ام، بوی خوش تو همه در و دشت را پر کرده است. به همین دلیل که همه جا بوی خوش تو می‌آید، نمی‌دانم از کدام گذرگاه پیش تو آیم.⁷

نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه آمد می‌توان در هر دو زمینه مورد اشاره (تجلی و وحدت وجود)، نتیجه گرفت که مولوی گرد از ابن عربی به شکل زیر، تأثیر پذیرفته است:

با توجه به اینکه مولوی کرد، شناخت خدا را از طریق تجلیات او دنبال می‌کند و از یک سو، از نظر معرفت شناسی این نوع تجلی می‌تواند انسان را به شناخت خداوند رهنمون سازد و دل سالک را متناسب با این معرفت و شناخت به جانب حق تعالی بکشاند، مولوی به صراحت در یکی از غزلیاتش شناخت خدا را نتیجه تجلی او دانسته است و از اینکه تجلیات فراوان خدا هنوز نتوانسته است او را به شناخت خدا رهنمون سازد زبان به گله و شکوه گشوده است و ناامیدانه ندا سر می‌دهد که چون تجلیات پیشین نتوانسته است تو را بر من بشناساند، تجلیات دیگر خداوند هم مرا به سوی شناخت خدا راهنمایی نخواهد کرد. و از طرف دیگر و از منظر هستی شناسی، بر مبنای همین اشعار مولوی کرد، خداوند را می‌توان در آیینۀ ممکنات مشاهده کرد و پی به یگانگی او برد.

همچنین مولوی کرد در مسأله وحدت وجود بر اساس ابیاتی که به ویژه در غزل شماره 13 حرف «ئا» در دیوان، به تصحیح ملا عبدالکریم مدرس (نهی گرد موجودی چه تو گرت مایه) و نیز غزل شماره 1 حرف «پ» در همان نسخه به صراحت بر اساس تعالیم ابن عربی به نظریه وحدت وجود پرداخته است. اینکه خدا شانه‌های گوناگون دارد و در مظاهر مختلف عالم وجود، چون: ستاره سحری و ماه و خورشید و غیره خود را نشان می‌دهد، ناظر به همان اندیشه‌های ابن عربی در باره وحدت وجود است. به علاوه در همان غزل شماره 13 حرف «ئا»، خدا را وجودی دانسته است که موجودات سایه او هستند، بهره بردن از همان تمثیلی است که ابن عربی و نیز مولانا جلال الدین برای اثبات نظریه وحدت وجود به کار گرفته‌اند. شایان ذکر است که این تأثیرپذیری مولوی کرد در دو نظریه تجلی و وحدت وجود به هیچ وجه به این معنی نیست که مولوی گرد را به عنوان یکی از اخلاف ابن عربی به شمار آوریم و مولوی کرد را در بُعد اندیشه‌های عرفانی و مدار ابن عربی بدانیم.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (1377). ترجمان الاشواق، تصحیح نیکلسون، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: روزنه.
- ابوزید، نصر حامد (1386). چنین گفت ابن عربی. ترجمه: سید محمد راستگو. تهران: نی.
- جامی، عبدالرحمان بن احمد (1381)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چینیک، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خراسانی، شرف الدین (1385). ابن عربی. مندرج در دایره المعارف بزرگ اسلامی. ج. 4. تهران: دایره المعارف. صص 284-226.
- دادیه، اصغر (1385)، تجلی، مندرج در دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: نشر دایره المعارف. صص 594-587.
- زمانی، کریم (1389)، میناگر عشق شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نی.
- سجادی، سید جعفر (1378). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عداس، کلوس (1387). در جست و جوی کبریت احمر. ترجمه: فرید الدین رادمهر. تهران: انتشارات نیلوفر.
- قادر محمد، انور (1389)، غزلیات شاعر بزرگ کرد مولوی، ترجمه: جمال احمدی، سنندج: آراس.
- قرآن کریم
- قیصری، داود (1393)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه: محمد خواجه‌وی، تهران: مولی.
- کاشانی، محمود (1367)، مصباح الهدایه، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.
- لاهیجی، محمد (1378)، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مولانا، جلال الدین (1385)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: هرمس.
- مهوله‌وی، عبدالرحیم تاوه‌گوزی (1389)، دیوان مهوله‌وی، کوکردنه‌وه، لیکولینه‌وه مه‌لا عبدالکریم مودهرریس، سنه: کوردستان.
- موحد، محمد علی و صمد موحد (1385)، شرح فصوص الحکم، تهران: کارنامه.
- مولوی، عبدالرحیم تاوه‌گوزی (1995)، فوائد الفوائض، شرح فوائض توسط ملا عبدالکریم مدرس، بغداد.

نصر، سید حسین (1371) سه حکیم مسلمان. ترجمه: احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیب
یادداشتها

1. شفیعی کدکنی در مقاله دیگری با عنوان «درآمدی به سبک شناسی عرفان» در باره عرفان ابن عربی چنین میگوید: کسی منکر منظومه فکری ابن عربی نیست. تأثیر شگرفی که او بر بخشی از ذهنیت عرفانی بعد از خود داشته است، چنان گسترده است که هر که بخواهد به انکار آن برخیزد، نادانی خویش را آشکار کرده است. اما این منظومه فکری، که نوعی بازی شطرنج با کلمات است، در حد نهایی خویش، از یک نظریه معرفت شناسی فراتر نمی‌رود یا حداکثر یک نظریه منسجم در حوزه هستی شناسی، نظریه‌ای که در عرصه تربیت روحی انسان هیچ گونه کارایی ندارد. (شفیعی کدکنی، 1392: 525)
 2. أنا العربی الحاتمى اخ الندى/ لنا فى العلاء المجد القديم الموثل. ترجمه: من عربی طائی نسبم که برادر جود و سخاوت است. صاحب شرف و جلال جاودانگی و همیشه زنده‌ام (عداس، 1387: 64).
 3. او خود می‌گوید: بیمار شده بودم و از رنج بیماری چنان از خود رفتم و بی‌هوش شدم که همه مرا مرده می‌پنداشتند. در این هنگام، گروهی زشت روی را دیدم که آهنگ آزار مرا داشتند. در این حالت، جوانی بسیار زیبا روی و خوش بوی را دیدم که برای یاری من، به سختی با آنان در آویخت و سرانجام آنان را از من دور کرد. از او پرسیدم، تو کیستی؟ گفت: من سورة یاسین‌ام که به یاری و پاسداری تو آمده‌ام. در همین هنگام بود که به هوش آمدم و پدرم - خدایش بیامرزد - مرا بالای سرم دید که می‌گرید و سورة یاسین می‌خواند و به پایان آن رسیده است. آنچه را دیده بودم، برای او گزارش کردم و روزگاری پس از این رؤیا بود که بدین سخن پیامبر - درود خدا بر او - باز خوردم که: «بر بیمارانتان یس بخوانید» (ابن عربی به نقل از عداس، 1387: 67).
 4. برای تفصیل این دیدار می‌توان به: نصر، 1371: 113-111، مراجعه کرد.
 5. برای تفصیل بیشتر می‌توان به مقاله شرف الدین خراسانی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 4، صفحات 229-230 مراجعه کرد.
 6. مولوی در جاهای دیگری از مثنوی به مسأله وحدت وجود پرداخته است. برای نمونه: (مثنوی، 1/3085-3077)
 7. بابا طاهر نیز که به نوعی دیگر به وحدت وجود باور داشته است در همین مفهوم می‌گوید:
- | | |
|----------------------|--------------------|
| به صحرا بنگرم صحرا | به دریا بنگرم دریا |
| ته وینم | ته وینم |
| به هر جا بنگرم کوه و | نشان روی زیبای ته |
| در و دشت | وینم |
- (بابا طاهر، 2535: 17)

الملخص

تأثير أفكار ابن عربي الصوفية على المولوي الكردي

يعتبر ابن عربي (560-638 هـ) أحد كبار العلماء والمتصوفين في القرنين السادس والسابع الهجري. ويرى الباحثون وعلماء ابن عربي أن نظامه الفكري من أعقد أفكار الإنسان وأصعبها. وقد كتب في حياته العديد من المؤلفات، ويعتبر في هذا الصدد من أكثر العلماء والمتصوفة المسلمين إنتاجاً. عملان الرئيسيان هما فصوص الحكم وفتوحات مكيه. وكان لأفكار ابن عربي أثر عميق في كثير من المتصوفة من بعده. ويمكن رؤية هذه التأثيرات بوضوح بين العلماء والمتصوفين الأكراد. على سبيل المثال، يمكن للملا حامد كتاب، أحد علماء ومتصوفة القرن الثالث عشر الهجري، أن يرى هذا التأثير بوضوح في تعليقه على المثنوي للمولوي. ويبدو أن المولوي الكردي في نفس الفترة لم يتأثر بابن عربي أيضاً، وذلك بناءً على الأدلة الموجودة في أشعاره. يهدف المؤلف في هذا البحث إلى تحليل تأثير المولوي الكردي على أفكار ابن عربي الصوفية بأسلوب تحليل المحتوى واستخدام المصادر المكتوبة. وتشير نتائج البحث إلى أن مولوي كرد في بعض أشعاره تأثر بشكل واضح بأفكار ابن عربي عن الوحدة الوجودية والتجلي من وجهة نظره، بل إنه استخدم مثل ابن عربي لإثبات نظرية الوحدة الوجودية.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، التجلي، وحدة الوجود، المولوي الكردي

Abstract

The influence of Maulvi Kurd on Ibn Arabi's mystical thoughts

Ibn Arabi (638-560AH) is considered one of the great scholars and mystics of the 6th and 7th centuries. Researchers and Ibn Arabi scholars believe that his thought system is one of the most complex and difficult human thoughts. He wrote many works during his life, and in this sense, he is considered one of the most prolific Muslim scholars and mystics. His two main works are Fuss al-Hakm and Fatuhat Maiy. Ibn Arabi's thoughts have had a deep impact on many mystics after him. These effects can be clearly seen among Kurdish scholars and mystics. For example, Mullah Hamid Katab, one of the scholars and mystics of the 13th century AH, can clearly see this effect in his commentary on Mawlawi's Masnavi. It seems that during the same era, Maulvi Kurd was also not influenced by Ibn Arabi, based on evidence in his poems. In this research, the author intends to analyze the influence of the Kurdish Maulvi on Ibn Arabi's mystical thoughts with the method of content analysis and using library sources. The results of the research indicate that in some of his poems Maulvi Kurd was clearly influenced by Ibn Arabi's ideas of existential unity and manifestation from his perspective and even used Ibn Arabi's parable to prove the theory of existential unity.

Key words: Ibn Arabi, manifestation, unity of existence, Maulvi Kurd

پوخته:**کاریگه‌ری ئیبنو عهره‌بی له‌سه‌ر بیرری عیرفانیی مه‌ولوی کورد**

ئیبو عهره‌بی (٦٣٨-٥٦٠ کۆچی) به‌یه‌کێک له‌ زانا و عیرفانییه‌ گه‌وره‌کانی سه‌ده‌ی شه‌شم و چه‌ته‌می کۆچی دادمه‌نریت. توێژه‌ران و زانیانی ئیبنو عهره‌بی، پێیان وایه‌ سیسته‌می بیرکردنه‌وه‌ی ئهو یه‌کێکه‌ له‌ ئالۆزترین و سه‌ختترین بیرکردنه‌وه‌کانی مرقف. له‌ ماوه‌ی ژیاانیدا چه‌ندین به‌ره‌می نووسیه‌ و به‌مانایه‌ به‌یه‌کێک له‌ زانا و عیرفانییه‌ موسولمانه‌ به‌ره‌مه‌داره‌کان دادمه‌نریت. دوو به‌ره‌مه‌ سه‌رمکییه‌که‌ی بریتین له‌ «فصوص الحکم» و «فتوحات مکیه». بیرکردنه‌وه‌کانی ئیبنو عهره‌بی کاریگه‌ری قوولی له‌سه‌ر زۆریک له‌ عیرفانییه‌کانی دوا‌ی ئهو هه‌بووه. ئهم کاریگه‌رییه‌ له‌ نێو زانا و عارفانی کورددا به‌ ڕوونی ده‌بینرێن. بۆ نمونه‌ له‌ ته‌فسیری مه‌سنه‌ویی مه‌ولوی مه‌لا جه‌مید کاتییب-یه‌کێک له‌ زانا و عیرفانییه‌کانی سه‌ده‌ی ١٣ی کۆچی- به‌ ڕوونی ئهم کاریگه‌رییه‌ ده‌بینریت. پێده‌چێت له‌ هه‌مان سه‌رده‌مدا-به‌ پشت‌به‌ستن به‌ به‌لگه‌ شیعرییه‌کان-مه‌ولوی کوردیش له‌ ژێر کاریگه‌ری ئیبنو عهره‌بیدا بووبێت، نووسه‌ر له‌م لیکۆلینه‌وه‌یه‌دا مه‌به‌سته‌یه‌تی کاریگه‌ریی ئیبنو عهره‌بی له‌سه‌ر بیرری عیرفانیی مه‌ولوی کورد به‌ شێوازی شیکردنه‌وه‌ی ناوه‌ڕۆک و که‌لک وهرگرتن له‌ سه‌رچاوه‌ی کتێبخانه‌یی شی بکاته‌وه. ده‌رئهنج‌امی لیکۆلینه‌وه‌که‌ ئاماژه‌ به‌وه‌ ده‌کات که‌ له‌ هه‌ندێک له‌ شیعره‌کانیدا مه‌ولوی کورد که‌وتۆته‌ ژێر کاریگه‌ری بیرۆکه‌کانی یه‌کییه‌تی بوون و ته‌جه‌للی ئیبنو عهره‌بی و ته‌نانه‌ت ته‌مسیلی ئیبنو عهره‌بی بۆ سه‌لماندنی تیۆری یه‌کییه‌تی بوونی به‌کاره‌یناوه. و شه‌ سه‌ره‌کییه‌کان: ئیبنو عهره‌بی، ته‌جه‌للی، یه‌کییه‌تی بوون، مه‌ولوی کورد