

غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن عربی

مرتضی شجاری*

◀ چکیده:

رسیدن به سعادت، غایتی است که انسان‌ها در پی آن‌اند، اما در مصداق سعادت اختلاف نظر وجود دارد. در عرفان اسلامی، راه رسیدن به سعادت، سیر و سلوک است، و غایت سیر و سلوک عرفانی با تعبیر گوناگونی مانند بهشت، رؤیت خداوند، فناء فی الله و معراج روحانی بیان شده است. درک وحدت وجود و یا به تعبیر دیگر، خودشناسی، در عرفان ابن عربی غایت سلوک روحانی است. سالک الی الله در ابتدای سلوک معرفت به خویش و به تبع آن، معرفت به خداوند ندارد و در نهایت سلوک، معرفت به نفس می‌یابد و پی می‌برد که خود چیزی جز خدا نیست. سلوک عارف، شبیه معراج پیامبر (ص) است: سالک ابتدا علم به حق دارد که از طریق تفکر در کتاب و سنت (شریعت) حاصل کرده است. سپس در معراج خویش، آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد. در مقاله حاضر، مسائل و مباحث پیش گفته، بررسی، تطبیق و تحلیل می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها:

ابن عربی، سلوک، فنا، معراج، خودشناسی، وحدت وجود.

مقدمه

جهاد با نفس اماره و کوشش برای تصفیه و پاک کردن نفس از پلیدی‌ها، از اصول اساسی در عرفان اسلامی است، و عارف بدین وسیله می‌کوشد به معراج روحانی نائل، و در محبوب ازلی فانی گردد، و به واسطه این فنا به سعادت برسد. فیلسوفان در مباحث حکمت عملی، وصول به سعادت را هدف اصلی حیات آدمی می‌دانند. فارابی، سعادت را متصل شدن به عقل فعال به واسطه تأمل عقلانی می‌داند. (آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۸۵) غزالی آن را فیض و الهامی می‌داند که به واسطه آن، آیینۀ نفس انسان با مجاهده پاک می‌گردد (احیاء علوم‌الدین، ۶۲/۳) و عارفانی نظیر بایزید بسطامی، آن را اتحاد ناسوت با لاهوت، و فنای در حق تعالی می‌دانستند.^۱ ابن عربی نیز، هدف اصلی حیات آدمی را سعادت یا کمال می‌داند (الفتوحات المکیه، ۲۷۲/۲) اما از نظر وی، سعادت حقیقی چیزی جز ادراک وحدت وجود نیست.

انسان‌ها برای رسیدن به کمال خلق شده‌اند، و تنها بعضی از بیماری‌ها و امراض عارضی، مانع رسیدن آن‌ها به کمال می‌شود. این امراض، حجاب‌های حسی‌اند که آدمی را از سیر الی الله باز می‌دارد، و تنها با مجاهده است که این حجاب‌ها از میان می‌روند. از نظر ابن عربی، انسان با مجاهده با نفس و از میان بردن شهوات به گونه‌ای پاک و صافی می‌گردد که به واسطه کشف و شهود ادراک می‌کند موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد، و ممکنات صورت‌هایی هستند که خداوند در آن‌ها تجلی کرده است. انسان، جلوه کامل خداوند است، لذا خودشناسی، سعادت حقیقی را در پی دارد. این ادراک، با استدلال عقلانی و به کار بردن حواس دست‌یافتنی نیست، بلکه تنها با ذوق، شهود می‌گردد. راه رسیدن به این ذوق و درک این شهود نیز، سیر و سلوک است. (همان، ۲۹۷/۲)

سیر و سلوک، همان عرفان عملی و مربوط به عمل سالک است، و چیزی که راه این عمل را تبیین می‌کند، عرفان نظری است. به تعبیر دکتر نصر: «این ثمرهٔ ثمین و پیر ارج طریق به سوی کمال [عرفان نظری]، خود نقشه‌ای از دار وجود و

مراتب درونی نفس را در بر دارد، و به مثابه نقشه جغرافیایی است که مسافر در مقابل خود قرار می‌دهد تا در راه گم نشود. (جاودان خرد، ص ۱۲۵) به اعتقاد عارفان معرفت نظری، وجود حقیقی درباره خداوند در صورتی ارزش دارد که برای نزدیک کردن انسان به خدا به کار رود.^۲ هر چه انسان به خدا نزدیک‌تر شود، سعادت او افزون‌تر می‌گردد. بنابراین، عرفان نظری مقدمه‌ای برای عرفان عملی محسوب می‌شود. بر این اساس است که قیصری در تعریف تصوف می‌گوید: «عرفان، علم به اسما و صفات و مظاهر خداوند، و نیز علم به حقایق عالم و نحوه رجوع آن به حقیقت واحد یعنی ذات احدی و شناخت راه سلوک، و تلاش برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئی و وصول نفس به مبدأ خود، و متصف شدن نفس به وصف اطلاق و کلیت است.» (رسائل قیصری، ص ۷)

نگارنده در این مقاله می‌کوشد دیدگاه ابن عربی را در مورد «غایت سیر و سلوک عرفانی» تحلیل کند، اما برای تبیین بهتر مطلب، از دیدگاه عارفان دیگر نیز استفاده کرده است، زیرا فهم دقیق نظریات ابن عربی، این امر را گریزناپذیر می‌کند. ابن عربی خود، در بحث از اصطلاحات صوفیه معمولاً ابتدا مفاهیم مشهور آن‌ها را که پیشینیان بیان کرده‌اند، ذکر می‌کند، و سپس با درنگ و تأمل در آن معانی و نگرش به آن‌ها از دید خاص خود، معانی دیگر که گاهی ضد معنای سابق آن‌هاست، به دست می‌دهد، و برای تأیید آن‌ها به تأویل آیات و روایات می‌پردازد.

۱. سیر و سلوک

صوفیان می‌کوشند گام خود بر جای گام پیامبر (ص) نهند. حدیثی مشهور از پیامبر (ص) نقل شده که می‌فرماید: «الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقیقة احوالی.» (جامع الاسرار، ص ۳۴۶) عارفان در تفسیر این حدیث، شریعت را علم، طریقت را روش عملی ساختن شریعت، و حقیقت را عبارت از احوال و مقامات درونی‌ای می‌دانند که رهرو، طی سیر و سلوک به سوی خدا و در راه خدا کسب می‌کند. (راه عرفانی عشق، ص ۱۱) نسفی می‌گوید: «سالک باید که اول از علم

شریعت آنچه ما لابد است، بیاموزد و یاد گیرد، و آنگاه از عمل طریقت آنچه ما لابد است، بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید.» (الانسان الكامل، ص ۳)

صوفیان، پای نهادن در جاده طریقت و حیات معنوی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند، سفری که از شریعت آغاز می‌گردد: «بدان که طریقت، راهی است که از شریعت خیزد که راه بزرگ را شارع گویند، و راه خرد و باریک را طریق گویند.» (التصفیة فی احوال المتصوفه، ص ۱۷) مولوی در مقدمه دفتر پنجم مثنوی، شریعت را شمعی می‌داند که برای طی طریقت لازم است، و بیان می‌کند که سیر و سلوک، انسان را به حقیقت یعنی «الوصول الی الله» می‌رساند. (مثنوی، ۱/۵-۲)

سلوک^۳ در لغت به معنی راه رفتن است و در اصطلاح، به تعبیر عزیز نسفی: «رفتن از جهل به علم است، و از اخلاق بد به اخلاق نیک، و از هستی خود به هستی خدا. پس به نزدیک اهل شریعت، سالک محصل و سلوک تحصیل باشد؛ و به نزدیک اهل طریقت، سالک مجاهد و سلوک مجاهده باشد؛ و به نزدیک اهل حقیقت، سالک نافی و مثبت و سلوک نفی و اثبات باشد یعنی نفی وجود خود و اثبات حق تعالی.» (کشف الحقایق، ص ۱۱۹)

بنابراین، ابتدای سلوک برای رسیدن به حقیقت، تحصیل علم و به دست آوردن معرفت است. در این راه، هیچ آفتی بدتر و خطرناک‌تر از جهل نیست: آفتی نبود بت‌پر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت (مثنوی، ۳/۳۷۸۱)

میانۀ سلوک، جهاد با نفس اماره است که جهاد اکبرش خوانند:

چون که وا گشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون
قد رجعنا من جهاد الاصغریم	با نبی اندر جهاد اکبریم
قوت از حق خواهم و توفیق و لاف	تا به سوزن برکنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صف‌ها بشکنند	شیر آن است آن‌که خود را بشکنند

(همان، ۱/۱۳۸۶-۱۳۸۹)

و نهایت سلوک، نفی خود، و به تعبیر ابن عربی درک وحدت وجود است.

سلوک از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی سلوک را انتقال معنایی و صوری و علمی می‌داند. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن است یعنی معنای عبادات را کامل‌تر از قبل درک کردن، در صورت برای نزدیکی به خدا، فعل یا ترک فعلی را عمل کردن و یا ترک کردن؛ و در علم، منتقل شدن از مقامی به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگری است. (الفتوحات المکیه، ۳۸۰/۲) سالک مسافری است که با علم و عمل خویش به سیر و سلوک می‌پردازد.

قصد نهایی عارف، رسیدن به حق است، بنابراین لازم است به سفری روحانی برود. سالکی که قدم به راه می‌گذارد، «مرید» نامیده می‌شود، زیرا اراده وصول به معرفت حق کرده، و یا اراده خود را تسلیم حق کرده است. (التجلیات الالهیه، ص ۵۵۳) این معنای مرید در مقابل «مراد» است که مقصود از آن، حق تعالی است. گاهی به سالک، «مراد» نیز اطلاق می‌شود که در این معنا، موضوع اراده حق تعالی است، و خداوند که سالک را جذب می‌کند، «مرید» نامیده می‌شود. در واقع، اراده، آغاز سلوک الی الله است و مرید صاحب اراده کسی است که اراده‌ای نداشته باشد، زیرا مادام که اراده آدمی از بین نرود، «مرید» نخواهد بود. اولین مقام مرید این است که حق تعالی اراده او را اسقاط کند.

لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید: «سالک، کسی را می‌نامند که او به طریق سلوک و روش، به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود آگاه و باخبر شود، و بداند که او همین نقش و صورت که می‌نماید، نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبه جامع‌الهیة است که در مراتب تنزل، متلبس بدین لباس گشته و ظاهر به این صورت شده است و اولی است عین آخر گشته، و باطنی است عین ظاهر نموده.» (ص ۲۰۴)

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

یعنی مسافر و سالک آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتتهیات نفسانی و لذات و مألوفات جسمانی عبور کند، و از لباس صفات بشری منخلع گردد، و از ظلمت تعین خودی که حجاب نور اصل و حقیقت او بود، صافی گردد، و پرده پندار خودی از روی حقیقت براندازد، و چون آتش از دود جدا شود؛ و تشبیه حقیقت به آتش، و دود به تعین از آن جهت نموده است که چنانچه دود دلیل نار است، تعینات و محدثات دلیل آن حقیقت‌اند، و سالک تا زمانی که ملاحظه دلیل کند، محجوب است. (همان، ص ۲۰۵)

از دیدگاه ابن عربی، سالکان بر چهار گروه‌اند:

۱. سالک به خود، کسی است که با انجام واجبات و مستحبات که موجب محبت الهی می‌شود، تقرّب به خداوند را در نظر دارد، و تمام کوشش خود را برای انجام تکلیفات و اوامر پروردگار به کار می‌گیرد.
۲. سالک به پروردگار، کسی است که به مقتضای حدیث قرب نوافل، محجوب حق واقع شده، و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.
۳. سالک به مجموع، سالک به خود پس از تحقق به مقام قرب نوافل^۴ و درک اینکه حق تعالی سمع و بصر اوست، سالک به مجموع نامیده می‌شود. چنین کسی بدون اینکه نفس خود را به طور مشخص شهود کند، علم به سلوک خویش دارد.
۴. سالک غیر سالک، آن‌که حق تعالی در او تجلی کرده و در سلوک، خود را در میان نمی‌بیند. (الفتوحات المکیه، ۳۸۱/۲ - ۳۸۲)

۲. غایت سیر و سلوک

هدف از سیر و سلوک - چنان‌که پیش از این گفتیم - رسیدن به سعادت است، اما در مصداق سعادت اختلاف نظر و نیز تعبیرات گوناگونی وجود دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۲. بهشت

عامه مردم، آن‌گونه که در آیات قرآن وعده داده شده، سعادت را رفتن به بهشت

می‌دانند. در تاریخ تصوف، حکایت‌های متعددی از رابعه عدویه مشهور است که در آن‌ها، بر اهمیت احتراز از هر گونه انگیزه‌ای غیر از خود خدا، در عبادت خداوند تأکید می‌ورزید که البته در مناجات ائمه (ع) ریشه داشته است: «خداوندا اگر تو را از خوف دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوز. و اگر به امید بهشت می‌پرستم، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو، تو را می‌پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار.» (تذکره الاولیا، ص ۸۷)

امام محمد غزالی در کیمیای سعادت، بهشت- و نیز دوزخ- را به کالبدی و روحانی تقسیم کرده است: «نعیم و لذت دل را که بی‌واسطه قلب باشد، نام بهشت روحانی می‌کنیم» (۸۱/۱) از نظر وی، دل آدمی روزنی به عالم ملکوت دارد که اگر گشاده شود، انسان به سعادت می‌رسد. آن‌چنان‌که جسم انسان سعادت می‌دارد، و آن صحت و سلامت است، و سبب این سعادت دارو و پرهیز است، دل انسان نیز سعادت می‌دارد که سبب آن عبادت و معرفت می‌باشد. «و این که گفت: اعددت لعبادی الصالحین ما لاعین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر در بهشت روحانی بود.» (همان، ۸۲/۱)

عارفان بهشتی را که به عامه وعده کرده‌اند، زندان خواص می‌دانند. از یحیی معاذ رازی نقل شده است: «الجنة سجن العارفين كما ان الدنيا سجن المؤمنين.» (تمهیدات، ص ۱۳۶)

بهشت خواص «بهشت معنوی» است: «خواص با خدا باشند. چه گویی! خدای تعالی در بهشت باشد؟! بلی در بهشت باشد، ولیکن در بهشت خود باشد... در این بهشت دانی که چه باشد؟ آن باشد که "ما لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر" کسی را که بهشت این باشد، او را بهشت عوام طلب کردن خطا باشد که این طایفه را به زنجیرهای نور و لطف به بهشت کشند، و نروند و قبول نکنند که "یا عجباً لقوم یقادون الی الجنة بالسلاسل و هم کارهون". همّت عالی چنان باید که زن فرعون، آسیه را بود که در دعا می‌خواهد: "ربّ ابن لی عندک بیتاً فی الجنة" این "عندک" جزء بهشت خواص نباشد.» (همان‌جا)

ابن عربی، «الجنة»- بهشت- را غالباً به معنای لغوی آن یعنی «ستر» به کار می‌برد.^۵ وی در فقره‌ای از *فصوص الحکم*، ذات انسان را جنت الهی می‌داند، زیرا انسان محل تجلی اسم الهی است، و بدین سبب پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنا به سعادت نایل می‌شود: «و [امر می‌شود که] در آی در جنت من که پوشش من است. جنت من جزء تو نیست که به ذات خود مرا می‌پوشانی. من شناخته نمی‌شوم الا به تو، چنان‌که بود تو نقش نمی‌بندد الا به من.» (فصوص الحکم، ص ۴۰۰)

ابن عربی، گاهی «حضرت رسول» را بهشت می‌داند: «فان الجنة حضرة الرسول عليه السلام.» (الفتوحات المکیه، ۱/۱۰۳) در این معنی، وارد شدن به بهشت به معنای اتحاد با «حقیقت محمدی» است، و نعمت بهشتی، رسیدن به سعادت عظیمی است که نتیجه این اتحاد است.^۶

ملاصدرا نیز در تفسیر سوره واقعه، پس از تقسیم بهشت به محسوس و معقول، و بیان درجات مختلف هریک، بهشت را انسان سعادت‌مندی می‌داند که حامل معارف و علوم است و روحش، عقل بالفعل گشته است. (مفاتیح الغیب، ص ۱۴۷)

۲-۲. رؤیت خداوند

عارفان، گاهی سعادت را «رؤیت خداوند» می‌دانند. به تعبیری، رؤیت خداوند همان بهشت حقیقی است، هم‌چنان‌که جهنم حقیقی چیزی جز حجاب نیست، زیرا «ان الآخرة ذات دارین روية و حجاب.» (الفتوحات المکیه، ۲/۳۳۵) آیه کریمه *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامت / ۲۲-۲۳) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارش را می‌بینند، و آیه کریمه *«كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»* (مطففین / ۱۵) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند. (مصباح الهدایه، ص ۲۲) دیدار حق تعالی همان قرب به او و بهشت است و حجاب، بُعد از او و جهنم است.^۷

۳-۲. فنای در حق

اصطلاح مشهوری که معمولاً آن را هدف نهایی سیر و سلوک می‌دانند، «فناء فی الله و بقاء بالله» است. بزرگ‌ترین مانع برای رسیدن به سعادت، «خودی» انسان است.

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(دیوان حافظ، ۵۳۶/۱)

برای یافتن خود حقیقی، که حق تعالی است، انسان باید خود موهوم خویش را فانی کند:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو دست
(مثنوی، ۳۰۱۰/۱-۳۰۱۲)

عین‌القضات، زیبا بیان کرده است: «تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی آزادی نیابی، تا پشت بر هر دو عالم نکنی، به آدم و آدمیت نرسی، و تا از خود بنگریزی، به خود در نرسی، و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی، و تا پای بر همه نرنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی، و تا فقیر نشوی، غنی نباشی، و تا فانی نشوی، باقی نباشی.» (تمهیدات، ص ۲۵-۲۶)

در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن / ۲۶-۲۷)

هر که بر روی زمین است فانی می‌شود، و وجه پروردگارت که باشکوه و گرامی است، باقی می‌ماند.

تأویل عرفانی این دو آیه بر اساس وحدت وجود، این است که انسان از آن نظر که «لاهو»- غیرخدا- است، فانی می‌شود و از آن نظر که «هو»- خداوند- است، باقی می‌ماند. هدف از سیر و سلوک رسیدن به مقام عبودیت، نفی هر گونه

دعوی در مورد صفات الهی است. وقتی صفات انسانی فانی شود، تجلی حق باقی می ماند:

گفت قائل در جهان درویش نیست ور بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو
(مثنوی، ۳/۳۶۶۹-۳۶۷۰)

از بایزید بسطامی نقل شده است: «گفت از بایزیدی بیرون آدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید. و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فناء فی الله رسیدم.» (تذکره الاولیا، ص ۱۸۹)
آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده است، می رسد. خداوند وجود است، و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی تواند باشد.

«این انا الحق گفتن مردم می پندارند که دعوی بزرگ است. انا الحق عظیم تواضع است، زیرا اینکه می گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند: یکی خود را و یکی خدا را. اما آنکه انا الحق می گوید، خود را عدم کرد، به باد داد. می گوید انا الحق یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم، تواضع در این بیشتر است.» (فیه ما فیه، ص ۴۴)

به تعبیر هانری کربن: «آنچه آدمی در تجربه عرفانی اکتساب می کند، همان قطب ملکوتی وجود خویش یعنی همان شخص خویش است به عنوان شخصی که حق در مبدأ المبادی، در عالم غیب، خویش را در او و از طریق او بر خویش متجلی ساخته، و از طریق او خویش را در قالب صورتی معلوم داشته است که این صورت نیز همان صورت است که بر حسب آن خود را در قالب آن شخص می شناسد.» (ارض ملکوت، ص ۸۶)

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می داند. هنگام تجلی نور، سایه فانی می شود. «والعالم ظلّ و الحق نور فلهذا یفنی العالم عن نفسه عند التجلی.» (الفتوحات المکیه، ۲/۴۶۶)^۱

از نظر ابن عربی، فنا، نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه کامل می‌باشد. چیزی که فانی می‌شود، غیر حق است و آنچه باقی می‌ماند، تجلی حق است. فنا و بقا کاملاً به هم پیوسته‌اند. کسی که فانی در حق است همواره باقی می‌ماند. اما بقا از آن جهت که منتسب به حق است، والاتر از فناست که نوعی انتساب به خلق می‌باشد. به تعبیر ابن عربی: «... ففی نسبة البقاء شهود حق و فی نسبة الفناء شهود خلق.» (همان، ۵۱۵/۲) در نسبت بقا، شهود حق وجود دارد، و در نسبت فنا، شهود خلق، زیرا لازمه هر دو، تعقل یعنی شهود است. فنا، در رابطه با خلق است که لازمه آن، تصور و شهود خلق است. اما بقا، تنها به حق است، پس در بقا باید حق را شهود کرد و گفت: باقی به حقم. (همان، ۵۱۵/۲)

در تعبیری دقیق‌تر و مناسب با وحدت وجود، ابن عربی قول به فنا و فنای از فنا را شرک می‌داند: «کسی که گوید: شیئی غیر از خداوند هست که قائم به خود یا قائم به خداوند است، و آنگاه از وجود خویش فانی می‌شود یا از فنایش فانی می‌شود، بسیار دور از حق رفته و بویی از معرفت نفس به مشامش نرسیده است، زیرا چنین کسی معتقد است موجودی غیر از خداوند و قائم به او هست که فانی می‌گردد، و از فنایش نیز فانی می‌شود. این اعتقاد شرک بعد از شرک است، و شخص معتقد، نه معرفت به خداوند دارد و نه معرفت به خویش.» (الرسالة الوجودیه، ص ۳۷)^۹

بر اساس وحدت وجود، چیزی جز حق تعالی ثبوت ندارد، و آنچه ثبوت ندارد، فنا نیز نخواهد داشت. اگر غایت سلوک را فنای وجود یا فنای از فنا بدانیم، وجودی برای غیر حق تعالی اثبات کرده‌ایم و این شرک است. غیر خداوند معدوم و لاشیء است، و معدوم نسبتی نمی‌یابد، نه فانی و نه غیر فانی. به همین دلیل پیامبر (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، آنکه خود را شناخت، پروردگارش را شناخت، و نفرمود آنکه خود را فانی کرد، پروردگارش را شناخت. مثلاً اگر شخصی، چیزی را شناسد، و سپس معرفت به آن یابد، وجود خویش را فانی نکرده، بلکه جهل خود را فانی کرده است. خود حقیقی

آدمی، جز خدا نیست، و سالکی که در پی فناست، به غلط خود را حجاب گمان کرده و در پی رفع آن است. این شرکی آشکار است، زیرا حجابی (و وجودی) غیر از حق اثبات شده است. حجاب حق تعالی، وحدانیت و فردانیت اوست و لذا اگر کسی خود را شناخت، صفات خود را صفات خدا و ذات خود را ذات خدا می بیند بدون اینکه صفات یا ذاتش، داخل در خدا یا خارج از خدا باشد، و بدون اینکه فانی در خدا شود، زیرا خودی جز خدا و وجودی جز وجود او نیست. (الرسالة الوجودیه، ص ۳۶-۳۸)

۲-۴. معراج روحانی

صوفیان، معراج پیامبر را الگویی برای خویش قرار داده اند و تمام همّت خود را به کار بسته اند تا بر «قدم محمدی» گام نهند. خداوند در آیه کریمه می فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء / ۱)

پاکا کسی که بنده اش را شبی از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی که پیرامونش را برکت بخشیده ایم، سیر داد، تا به او نمونه هایی از آیات خویش نشان دهیم؛ اوست که شنوا و بیناست.^{۱۰}

این آیه کریمه، معرکه آرا و تفسیرهای مختلف واقع شده است. صوفیان، معراج پیامبر را با تأویل عرفانی این آیه و دو آیه از سوره نجم «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم / ۸-۹) توضیح می دهند.

«بدان که رفتن آن سید به آن منزل غریب نبود، اما آرام وی درین منزل عجیب بود، زیرا که خلق عالم در ظلمت بُعد بودند، و آن مهتر در نور زلفت و قربت بود. چون آن مهتر عالم جبرئیل را در مقام معلوم خود بگذاشت و برگذشت، اسرار انوار ظاهر و باطن او را به جذب حضرت سپرد، تا اندر دریای نور و بحر عظمت غوص کرد، و رفرف شرف را به پای همّت سپرد، و چنان که مغناطیس آهن را به خود جذب کند، شرفات عرش مجید آن مهتر را به خود جذب کرد، و از عرش مجید قصد حضرت قاب قوسین کرد، و در مقام قاب قوسین در مسند

جمال به وصف کمال در مشاهده جلال تکیه‌گاه ساخت.» (کشف الاسرار، ۳۷۴/۹)

هر سالکی که «حسن متابعت» (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۳۶) نسبت به پیامبر داشته باشد، می‌تواند به معراج رفته^{۱۱}، به مقام «قاب قوسین» و «مقام أو أدنی»^{۱۲} برسد، و «حقایق همه اشیا را چنانچه هست، به وی نمایند و عارف حقیقی گردد، و مقصود آفرینش حاصل کند.» (همان، ص ۱۳۸)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

برو اندر پی خواجه به اسرا تفرج کن همه آیات کبرا
برون آی از سرای امّ هانی بگو مطلق حدیث من رانی
گذاری کن ز کاف کنج کونین نشین بر قاف قرب قاب قوسین
دهد حق مر تو را هرچ آن بخواهی نماید چشمت اشیا را کما هی
(مجموعه آثار شبستری، ص ۷۴)

لاهیجی در توضیح ابیات فوق، سرای «امّ هانی»^{۱۳} را نسبت با سالکان، خانه طبیعت می‌داند: «یعنی از سرای طبع و هوا بیرون آی و از قیود هوا و هوس، مجرد و از تعلقات جسمانی و روحانی منقطع شو، و در مشاهده جمال مطلق فانی گشته، و وارث کمال معنوی حضرت پیغمبر بوده، به بقای حق مطلق متحقق شده، حدیث "من رانی فقد رأی الحق" بگو یعنی هر که ما را دید خدا را دیده است.» (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۳۷)

۲-۴-۱. معراج پیامبر از دیدگاه ابن عربی

از نظر ابن عربی، معراج پیامبر دارای چند خصوصیت است:

۱. خداوند عبد خود را به معراج برد تا آیات حق را که از او غایب بوده ببیند، زیرا بنا بر آیه کریمه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) خداوند در همه جا حضور دارد، و معراج برای دیدن حق تعالی نبوده است. در حدیثی قدسی می‌گوید: «ما أسريت به إلا لرؤية الآيات لا إلى فإنه لا يحويها مكان، و نسبة الامكنه الى نسبة واحدة» (الفتوحات المکیه، ۳/۳۴۰)

او را برای رؤیت آیات و نه دیدار خودم به معراج بردم، زیرا در مکان نیستم و نسبت همه مکان‌ها به من یکی است.

اینکه ابتدای آیه کریمه «سُبْحَانَ الَّذِي...» با تسبیح آغاز می‌شود، برای این است که توهّم «اهل الشبه و التجسیم» را درباره جهت و حد و مکان داشتن حق تعالی نفی کند، لذا در ادامه «لِثَرِيهٔ مِنْ آيَاتِنَا» فرمود. (رسائل ابن عربی، ص ۶۸)

۲. در زبان عربی، کلمه «إسرا» به معنای «سفر شبانه» است. تأکید بر شب - به واسطه بیان «لیلاً» در آیه کریمه - به چند دلیل است:

الف. برای بیان اینکه این سفر پیامبر، روحانی محض نبوده، بلکه پیامبر (ص) با جسد شریفشان به معراج رفتند، زیرا شب و روز مربوط به جسم‌اند، و در معراج روحانی معنایی ندارند.

ب. شب بهترین زمان برای رفتن نزد معشوق است. خلوت عاشق و معشوق، و عشق بازی در شب میسر است.^{۱۴}

ج. در روز، دیدن آیات خداوند، برای مردم عادی - غالب مخاطبین قرآن - امری طبیعی است. معراج برای رؤیت آیات حق با انوار الهی است، لذا در شب که ظلمت است و کسی قادر به دیدن عادی نیست، واقع می‌شود. (همان، ص ۶۹)

۳. هنگامی که خداوند اراده کرد آیات را به عبدش نشان دهد، جبرئیل را به همراه مرکبی به نام «براق» فرستاد تا اهمیت وجود اسباب را بنماید، و رسول خدا «علم ذوقی» به اسباب بیابد، هم‌چنان‌که برای فرشتگان، بال‌هایی قرار داد تا به ضرورت ثبوت اسباب در عالم پی ببریم. (الفتوحات المکیه، ۳/۳۴۰)

۴. علمی که پیامبر قبل از اسرا و معراج، به واسطه وحی داشت، «علم الیقین» بود. «اسرا» عبور از «علم الیقین» و رسیدن به «عین الیقین» است: «فرأی عین ما علم لاغیر». (همان، ۳/۳۴۲) و «معراج» از «عین الیقین» فراتر رفتن و به «حق الیقین» رسیدن است. حق الیقین، اعتقادی است که بعد از دیدن (عین الیقین) حاصل می‌شود.^{۱۵} عبارت ابن عربی در تعریف مراتب یقین چنین است: «اگر گویی: حق

الیقین چیست؟ گوییم: علم به علت است که بعد از عین الیقین حاصل می‌شود. و اگر گویی: عین الیقین چیست؟ گوییم: یقینی است که به واسطه مشاهده و کشف حاصل می‌شود، و بعد از علم الیقین است...» (همان، ۱۳۲/۲)

۵. در آیه کریمه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...» نام پیامبر یا عنوان «نبی» و «رسول» نیامده، و از کلمه «عبد» استفاده شده است، زیرا شریف‌ترین صفت خلق «عبودیت» است. عبودیت به غایت دور از صفات ربوبی است، لذا «عبد» است که به معراج می‌رود. برای تأکید بر ذلتی که در عبودیت است، از حرف جر «باء» در «بعبد» استفاده شده است، در حالی که می‌توانست نباشد. این حرف، حرف کسر است و هر ذلیلی منکسر است. (رسائل ابن عربی، ص ۴۶۹) ذکر دو مسجد نیز در آیه کریمه تأییدی بر این مطلب است، زیرا مسجد جایگاه سجود است، و سجود «عبودیت» است. به علاوه اینکه صفت حرام که برای یک مسجد ذکر شده، دلالت بر منع دارد و منع، «عبودیت» را می‌طلبد. صفت اقصی نیز مقتضی «بُعد» است، و عبودیت در غایت بُعد از صفات ربوبی است.

۶. از آنجا که «هو» در عرفان، اسمی از اسماء حق تعالی است که نشان از ذات غایب او دارد. در این آیه کریمه، «عبد» به اسم ظاهر حق تعالی اضافه نشده، بلکه به «ه» اضافه شده که اسم ناقص و محتاج به صله و عائد است، عائد آن هم در «أسرى» مضمَر است. «ه» غیب است، مضمَر نیز غیب است. بنابراین غیب در غیب «غیب الغیب» می‌شود که نشانی از شرافت این «سیر» است: «فكما في العبودية في هذا الإسراء حقها من جميع الوجوه كذلك وفي اللوثة حق ما يقتضي هذا الوفاء المنسوب الى العبد فاتي بالهو و بهو الهو الذي هو غيب الغيب.»^{۱۶} (همان، ص ۴۷۰)

۷. اما آیاتی که پیامبر در این «سیر» رؤیت کرد، بخشی در آفاق بود و بخشی در نفس خود، به دلیل قول خداوند: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ...» (فصلت/۵۳) و نیز «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.» (ذاریات/۲۱) «قاب قوسین» از آیات آفاق است که مقام «عبد» را نسبت به مولایش ثابت می‌کند، و «ادنی» مقام عشق و اختصاص «عبد» به «هو» است، به دلیل: «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ عَبْدَهُ مَا أَوْحَىٰ.» (نجم/۱۰)

خداوند در آیه ۱۱ سوره نجم می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، ابن عربی «فؤاد» را «قلب قلب» می‌داند. قلب گاهی کور می‌شود: «وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶) اما فؤاد هیچگاه کور نمی‌شود، زیرا تنها به «غیب غیب» مولایش تعلق دارد. بنابراین، آیاتی که «عبد عبد» در نفس خود از «هو هو» رؤیت کرد، با چشم «قلب قلب» در «غیب غیب» بود: «و الآيات التي رآها في نفسه مشاكلته لهو الهو بعبودة العبودة في غيب الغيب لعين قلب القلب الذي هو الفؤاد، و ما كان احد يراها.»^{۱۷} (رسائل ابن عربی، ص ۴۷۱)

۸. خصوصیت دیگر معراج پیامبر که آن را از معراج اولیا جدا می‌کند، این است که معراج پیامبر «معراج تشریحی» بود. در این معراج، ابتدا پنجاه نوبت نماز در شبانه‌روز بر پیامبر و امتش واجب شد. پس این معراج، معراج تشریحی بود، و معراج اولیا چنین نیست. در هنگام رجوع پیامبر، موسی (ع) گفت که از خداوند برای امت تقاضای تخفیف کن... تا اینکه در نهایت پنج نوبت نماز واجب شد که نزد خداوند به منزله پنجاه نوبت است، و ثواب آن را دارد.» (الفتوحات المکیه، ۵۵/۳)

۲-۴-۲. معراج عارفان از دیدگاه ابن عربی

آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است، و آنچه مانع کمال می‌شود، حجاب حسی است که با سلوک الی الله می‌توان آن را از بین برد. در طی این سلوک و با جهاد با نفس، که جهاد اکبرش خوانند، می‌توان پاک و مصفا شد، و از طریق کشف، به ادراک وحدت وجود نائل آمد که «موجودی جز الله نیست» و کائنات صورت‌هایی هستند که حق تعالی در آنها متجلی است. این مهم با تفکر عقلانی و ادراک حسی حاصل نمی‌شود، بلکه با ذوق و بینشی که در مقابل برهان فلسفی است، به دست می‌آید.

ابن عربی، لازمه سلوک و رسیدن به این بینش را تقوا و عمل کردن به اوامر الهی و مراقبت از قلب و حیا از خدا و نگاهداری حدود الهی می‌داند، و بر آن‌ها تأکید می‌ورزد.^{۱۸} وی در فصلی از فتوحات با عنوان «کیمیاء السعادة» (همان،

۲/۲۷۰) سلوک نفس انسان برای رسیدن به کمال را به تغییری که لازم است در عناصر طبیعی حاصل شود تا طلا شوند، تشبیه می‌کند. در این تحول، تحمّل سختی و مرارت امری طبیعی است، و سالک باید توان آن را در خود ایجاد کند. هنگامی که با این مجاهدات، نفس انسان از عالم شهوات ارتقا یابد و به عالم روح برسد، به واسطه فضایی که کسب کرده، از نو زنده می‌شود.

ابن عربی، عارفان را وارثان پیامبر(ص) می‌داند که با عمل به سنت او و التزام به شریعت او و دوام ذکر و تأمل در اسرار کتاب الهی می‌توانند به قرب حق برسند، و معراجی شبیه معراج پیامبر را تجربه کنند، اما تأکید می‌کند که معراج پیامبر(ص) حسی و با جسم محسوس بود، در حالی که معراج عارفان، روحانی و برزخی است که در آن معانی را در صورت‌های محسوس خیالی مشاهده می‌کنند: «و اما الاولیاء فلهم إسرآت روحانیة برزخیة یشاهدون فیها معانی متجسدة فی صور محسوسة للخیال.» (همان، ۳/۳۴۲)^{۱۹}

تشبیهاتی که ابن عربی به کار می‌گیرد تا معراج عارفان را به معراج پیامبر(ص) مرتبط سازد، بسیار زیبا و بر اساس وحدت وجود است: مرکبی که عارف را به این معراج می‌برد، «عشق الهی» است، چنان‌که پیامبر(ص) را حیوانی به اسم «براق» به معراج برد. هنگامی که عارف به نور الهی (مسجد الاقصی) رسید، قلبش صفا می‌یابد، چنان‌که پیامبر در کنار دیوار مسجد ایستاد. زمانی که جرعه‌ای شیر بنوشد یعنی علم کشفی به او عطا شود، درهای آسمان به روی او باز می‌شود، و قادر به دیدن درهای بهشت و جهنم می‌شود، و به «شجرة المنتهی» یعنی «ایمان» می‌رسد، و از میوه آن تناول می‌کند تا حجاب‌ها از قلبش به کناری روند، و اسرار الهی بر او کشف گردد. (رسائل ابن عربی، ص ۱۷۷-۱۷۸)

سالکی که طالب سعادت و کمال است، باید به رسول الله اقتدا کند و به عقل خویش اکتفا نکند تا در سلوک به خطا نرود. ابن عربی، سالکان الی الله را دو گروه می‌داند: یکی پیروان و اقتدا کنندگان به رسول الله که به علم کشفی و اشراقی نائل می‌شوند، و دیگر فیلسوفان که با دلایل عقلی به علم نظری می‌رسند. هریک به

روش خود به ریاضت نفسانی مشغول و اهل مجاهده است. درهای آسمان به روی هر دو گروه گشوده می‌شود، در ابتدای امر، فیلسوف و عارف مانند هم‌اند، اما در نهایت اهل عقل را حیرتی فرا می‌گیرد که نتیجه‌اش غم و پشیمانی بر گذشته است که پیرو رسول نبوده، در حالی که عارف با نور ایمان به شهودی می‌رسد که اسرار ذات الهی بر او کشف شده، به سعادت عظمی نائل می‌شود. (الفتوحات المکیه، ۲/۲۷۳)

عارفی که میان وحدت شهود و وحدت وجود جمع کند، قرب اتم می‌یابد (همان، ۴/۴۱) به سعادت عظمی می‌رسد و صورت «انسان کامل»^{۲۰} در او متحقق می‌شود. وحدت شهود، رؤیت توحید حقیقی (عین الیقین) است که با فنای عاشق در معشوق حاصل می‌شود، یعنی عاشق چیزی جز معشوق نمی‌بیند. اما وحدت وجود، علم به این است که تمام وجود یک حقیقت است (حق الیقین). سلوک عارف از این جهت نیز شبیه معراج پیامبر (ص) است: سالک ابتدا علم به حق دارد که از طریق تفکر در کتاب و سنت (شریعت) حاصل کرده است.^{۲۱} سپس در معراج خویش آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند^{۲۲} و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد.

۲-۳-۴. معراج و عشق روحانی

رسیدن به وصال معشوق و اتحاد با او، تعبیر دیگری است که به عنوان نتیجه معراج روحانی بیان می‌شود. از نظر ابن عربی، وجود، واحد است: «فما ثمّ الا الله لیس سواه/ و کل بصیر بالوجود یراه» (همان، ۳/۳۲۹) تمام کائنات جلوه‌های مختلف آن یک وجود- حق تعالی- هستند. از طرفی عشق، اصل وجود است و در تمام عالم جاری است، آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری». و خبر صحیح در صحیح مسلم وارد شده که «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد»، و چون جز او جمیلی نبود تا خودش را در آینه غیر ببیند، پس عالم را بر صورت جمال خویش خلق نمود و بدان نظر کرد، پس آن را دوست داشت و در نتیجه خداوند، عالم را جز بر صورت

خویش خلق ننمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد. (شرح فصوص الحکم، ص ۲۳-۲۴) ابن عربی می‌گوید: «حق تعالی زیباست، زیبایی ذاتاً معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی‌شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان، عشقی بوده است و این حال همچنان ادامه یافته است.» (الفتوحات المکیه، ۲/۶۷۷) ۳۳

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
من بدان افراشتم چرخ سنی تا علو عشق را فهمی کنی
(مثنوی، ۵/۲۷۳۹-۲۷۴۰)

هر موجود زیبایی، جلوه‌ای از جمال مطلق الهی را داراست، و هر معشوقی، جلوه معشوق اول است. اگر عشق در قلب انسانی جای گیرد، جز صورت معشوق نمی‌بیند، و جز سخن معشوق نمی‌شنود.

غیر معشوق از تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
(همان، ۵/۵۸۷)

در دل معشوق جمله عاشق است در دل عذرا همیشه وامق است
در دل عاشق به جز معشوق نیست در میانشان فارق و مفروق نیست
(همان، ۶/۲۶۷۹-۲۶۸۰)

بنابراین، سالک عاشق از روی عشق و کسب رضای معشوق- و نه به خاطر خوف از آتش دوزخ یا طمع در نعمت‌های بهشت- جز به اوامر معشوق عمل نمی‌کند. غایت سلوک عاشقانه این است که ذات معشوق عین ذات عاشق و ذات عاشق عین ذات معشوق گردد، و این سعادت عظمایی است که هدف سالک الی الله است.

عشق آن شعله است که چون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لا چه ماند
ماند الا الله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
(همان، ۵/۵۸۸-۵۹۰)

در واقع، سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. در

حدیث نبوی آمده: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة...». این حجاب‌های نورانی و ظلمانی برای این است که «تا محب خو فرا کند، و او را پس پرده می‌بیند تا چون دیده آشنا شود، و عشق سلسله شوق بجنباند، محب به مدد عشق و قوت شوق، پرده‌ها یکان یکان فرو گشاید؛ آنگاه پرتو سبحات جمال غیریت موهوم را بسوزد، و او (معشوق) به جای او (عاشق) بنشیند و همگی عاشق شود.» (لمعات، ص ۱۴۳)

ابن عربی در *فصوص الحکم*، نهایت سلوک را رسیدن به «فناى تام» می‌داند که در این عالم برای عارف قابل دسترسی نیست، زیرا آدمی به هر مرتبه‌ای از فنا برسد، هیچ‌گاه کاملاً از نفس خویش جدا نیست، و آثار عبودیت در وی محو نخواهد شد، لذا ابن عربی به صوفیان توصیه می‌کند که بر عبودیت خویش باقی بمانند و ادعای مقام ربوبیت نکنند:

فوقتاً یکون العبد رباً بلا شک و وقتاً یکون العبد عبداً بلا افک
... فکن عبد رب لا تکن رب عبده فتذهب بالتعلیق فی النار و السبک
(فصوص الحکم، ص ۹۰) ۲۴

ابن عربی در این ابیات دو جهت حق (ربوبیت) و خلق (عبودیت) را در انسان شرح می‌دهد، دو جهت اعتباری که گاهی لاهوت و ناسوت نامیده می‌شوند. در حال فنا تمایزی میان عبد و رب باقی نیست که این «مقام جمع یا قرآن» است. در غیر حال فنا، عبد و رب متمایز از هم‌اند که «مقام فرق یا فرقان» نامیده می‌شود. (همان، ص ۹۰)

۳. نتیجه سیر و سلوک: خودشناسی و درک وحدت وجود

آنچه می‌جویند بیرون از دو عالم سالکان

خویش را یابند چون این پرده از هم می‌درند

(دیوان سنایی، ص ۲۴۰)

گفتیم که هدف از سیر و سلوک، رسیدن به سعادت است. از نظر عارفان، سعادت واقعی، شناخت خویشتن است. تمام عباراتی که در عرفان برای شرح سعادت و غایت سیر و سلوک بیان شده است، از ثمرات خودشناسی می‌باشد. در سیر و سلوک،

سلوک و سالک و مسلک یکی است، چنان‌که در بحث عشق از اتحاد عشق و عاشق و معشوق سخن می‌گویند: «طالب باید که خدا را در جنت و در دنیا و در آخرت نطلبد، و در هر چه داند و بیند نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند " وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ". همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل "القلب بیت الله" همین معنی دارد، بیت:

ای آنک همیشه در جهان می‌پویی این سعی تو را چه سود دارد گویی
چیزی که تو جویان نشان اوایی با توست همی، تو جای دیگر جویی»
(تمهیدات، ص ۲۳)

از دیدگاه عطار، خداوند، در نهایت سلوک، هر آنچه آفریده است به تو می‌نماید، اما سر مویی از تو را به تو نمی‌نماید. در واقع همان «من ملکوتی» عارف است که وصال و دیدار او آرزوی همه عارفان و علت همه مجاهدت‌ها و بلاکشی‌ها و بریدن راه دشوار طریقت است؛ راهی که در منطق الطیر با گذشتن مرغان از هفت وادی دشوار و خطرناک تصویر شده است:

چنین گفت آن بزرگ کار دیده که بود او نیک و بد بسیار دیده
که خالق هر چه را داده است هستی چه پیش و پس چه بالا و چه پستی...
همه بنمایدت روشن چو خورشید چنانک آن جمله می‌بینی تو جاوید
ولی مویی به تو ننماید از تو تویی تو نهان می‌باید از تو
اگر چشم تو بر روی تو افتاد ز عشق تو برآید از تو فریاد
اگر می‌بایدت مویی هم از تو ریاضت کن که پر شد عالم از تو
(اسرارنامه، ص ۹۳)

سالک در پایان راه در می‌یابد که به چیزی جز خویشتن خویش نرسیده، و در واقع به همه چیز رسیده است:

چیز دیگر ماند اما گفتنش با تو روح‌القدس گوید نی منش
نی تو گویی هم به گوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من
(مثنوی، ۱۲۹۸/۳-۱۲۹۹)

هنگامی که در خواب هستیم، چیزی جز خود را مشاهده نمی‌کنیم. هرچه در خواب مشاهده می‌کنیم، روح ماست که در عالم مثال به این صور مختلف و متکثر تمثل می‌یابد. عالم هستی نیز مانند صورت‌هایی است که در خواب می‌بینیم. (شرح مثنوی مولوی، ۶۰/۳)

همچو آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفته است آن نهان
(مثنوی، ۱۳۰۱/۳)

نیکلسون در شرح ابیات فوق می‌گوید: «نزد روحی که حق تعالی را حقیقت ذات خود می‌داند، و نزول و صعود خود را تجلیات برون از زمان و ازلی حق تعالی می‌بیند، هیچ چیز بیرون از حقیقت آن روح نیست. عالم کثرت به تخیلات کسی ماند که به هنگام خواب دیدن اشباح مخاطب خود را غیر از خود می‌پندارد.» (شرح مثنوی معنوی مولوی، ۱۱۱۲/۳)

انسان در صورت، عالم اصغر و در معنا، عالم اکبر است:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
(مثنوی، ۱۳۰۲/۳)

«... تو گردونی و دریای عمیق و تو کون جامع و نسخه اعظمی، صورتاً کوچک و معنأ عالم اکبری؛ جمیع عالم در تو موجود، اما تو خود را جرم صغیر گمان می‌کنی.» (شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی، ۴۸۳/۷)

ابن فارض نیز بیتی به همین مضمون دارد:

و من مطلعی النور البسیط کلمعة و من مسرعی البحر المحيط کقطرة
(شرح مثنوی، ۲۰۱/۷)

در رباعی منسوب به حکیم عمر خیام است که:

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و دمی نغنودم
زاستاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان‌نمای عالم بودم
ملاصدرا در توضیح این رباعی، انسان را جام جهان‌نما و آینه‌ای می‌داند که

تمام حقایق در او متجلی است، شبیه آینه‌ای که صورت‌های محسوس در او تجلی می‌کند. (مفاتیح الغیب، ص ۴۷۲)

از نظر ابن عربی، سالک الی الله در ابتدای سلوک با اینکه خود چیزی غیر از خدا نیست، اما چون معرفت به خود ندارد، این امر یعنی وحدت وجود را درک نمی‌کند، و در انتهای سلوک، وقتی خود را شناخت، به درک وحدت وجود نایل می‌شود، و پی می‌برد که خود، چیزی جز خدا نیست. در این هنگام است که خدا را با خدا شناخته است و نه با خود. مثلاً شخصی به اسم محمود یا مسمای محمود که گمان برد اسمش محمد است، هنگام معرفت به اینکه محمود است، وجودش باقی است، و تنها مسمای محمد مرتفع شده است. در این مثال، نقصی بر محمود وارد نشد، و محمد نیز در محمود فانی نشد. محمود نه داخل در محمد است و نه خارج از او، حلول محمود در محمد نیز بی‌معناست. بعد از اینکه محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است و نه به محمد، زیرا محمد اصلاً وجودی نداشت، و جز محمود وجودی نبود. حدیث مشهور «کان الله و لاشیء معه و هو الآن علی ما علیه کان» به همین معناست. بنابراین، عارف و معروف، اصل و موصول، رایی و مرئی، محب و محبوب یکی است. عارف، صفت اوست و معروف، ذاتش. تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» جز این نیست. (الرسالة الوجودیه، ص ۴۱)

نتیجه‌گیری

۱. ابن عربی هدف از سیر و سلوک را درک وحدت وجود می‌داند.
۲. در عرفان از سعادت و کمال انسان، تعبیر مختلفی شده است مانند: وصول به بهشت، رؤیت خداوند، فنا، عروج روحانی و...؛ از نظر ابن عربی معنای واقعی این تعبیر، چیزی جز شهود «وحدت وجود» نیست.
۳. درک وحدت وجود، همان «خودشناسی» است، زیرا خود ملکوتی انسان، خداوند- وجود حقیقی- است.
۴. عرفان نظری، مقدمه سیر و سلوک (عرفان عملی) است. برای مسافری که

گام خود در مسیری می‌نهد، شناختن مسیر بسیار راهگشا خواهد بود. در عرفان نظری، علم یقین به وحدت وجود حاصل می‌شود، و در سیر و سلوک، این علم به عین یقین و سپس به حق یقین تبدیل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. غالب محققان، بایزید را بنیانگذار اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی می‌دانند. (ر.ک: التصوف فی الاسلام، ص ۶۲)
۲. با معرفت حقیقی به اسما و صفات خداوند می‌توان به آن‌ها متخلق شد و به سعادت رسید. ابن عربی می‌گوید: «خدا صفات و اسمایی دارد که دارای مراتبی هستند. عباد در حدی مخصوص، و با وصفی که شرع بیان کرده، و در حالی معین، به آن‌ها متخلق و آراسته می‌شود. اگر از این امر تعدی کند، به نزاع با حق تعالی دچار شده، و مستحق رانده شدن و دور افتادن از آن قربی می‌گردد که موجب سعادت است. (الفتوحات المکیه، ۳۱/۴) در میان فیلسوفان، ملاحظه‌ها نیز تنها فایده حکمت نظری را ایجاد شوق در انسان برای سیر و سلوک، و رسیدن به حق می‌داند، زیرا کمال انسان، رسیدن به سعادت است، و سعادت با اکتفا کردن به نوشته‌های کتب معقول و منقول حاصل شدنی نیست. (ایقاظ النائمین، ص ۵۹)
۳. عارفان معمولاً سیر و سلوک را به یک معنا به کار می‌برند. سید حیدر آملی می‌گوید: «سیر و سلوک در واقع یک چیزند و مغایرت میان آن‌ها تنها بر حسب اعتبارات مختلف است... سیر مخصوص باطن است، و سلوک مخصوص ظاهر» (نص النصوص...، ص ۲۳۹)
۴. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبّه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبطش به و رجله الذي يمشى به.» (عوالی اللئالی...، ۱۰۳/۴)
۵. در معجم مقاییس اللغة آمده است: «الجيم و النون اصل واحد، و هو الستر و التستر. فالجنة ما يسير اليه المسلمون في الآخرة و هو ثواب مستور عنهم اليوم... و الجن سموا بذلك لانهم متسترون عن اعين الخلق.» (ذیل ماده «جن») برای جنّت به معنای ستر ر.ک: الفتوحات المکیه، ۴۲۲/۳ و نیز ۲۵۰/۴، ۳۸۰، ۴۲۰ و ۵۰۷.
۶. بنابر نظر ابن عربی، وقتی انسان، بهشت الهی است و حضرت رسول (ص) نیز انسان کامل است، می‌توان نتیجه گرفت که اتحاد با حقیقت محمدی (انسان کامل) به معنای ورود به بهشت واقعی است.

مولوی نیز پیامبر(ص) را «قیامت» می‌داند، لذا مطلب فوق را در مورد مولوی نیز می‌توان بیان کرد:

زادهٔ ثانیست احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند
با زبان حال می‌گفتی بسی که ز محشر حشر را پرسد کسی

(مثنوی، ۶/ ۷۵۱-۷۵۳)

۷. در مورد امکان رؤیت خداوند و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. (ر.ک: تصحیح و تعلیقات مصباح الهدایه، ص ۴۰-۴۱؛ آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۲۷۲-۲۶۸؛ نیز رؤیت ماه در آسمان، ص ۶۷-۴۶) قول علامه طباطبایی در این باره قابل توجه است. ایشان در تفسیر المیزان می‌گویند: «المراد بالنظر إلیه تعالی لیس هو النظر الحسی المتعلق بالبعین الجسمانیة المادیة التی قامت البراهین القاطعة علی استحالتہ فی حقہ تعالی بل المراد النظر القلبی و رؤیة القلب بحقیقة الإیمان علی ما یسوق إلیه البرهان و یدل علیه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة(ع)» (۱۱۲/۲۰) آقای شایگان، قول علامه طباطبایی را- در مصاحبه‌ای حضوری با ایشان- چنین تبیین می‌کند: «علامه طباطبایی امکان درک بصری خداوند، به همان صورت ادراک یک شیء محسوس و مادی را رد می‌کند. به عقیده وی، رؤیت چیزی جز مکاشفه و "یافت" نیست. خدا همه چیز را در بر می‌گیرد. همه موجودات او را بر حسب ظرفیت و استعداد خویش می‌بینند و می‌یابند، دیدن و یافتن او، سهم و نقش ظرفیت و توان بصری نیست؛ همه موجودات، همه حواس می‌بینند، به بیان دیگر خدای خود را بر حسب استعداد ذاتی و فطری خویش کشف می‌کنند و باز می‌یابند. خدا چیزی جدا از چشم نیست، بلکه خود چشم است، چشم نمی‌تواند او را همچون پدیده‌ای جداگانه ابتدا تفکیک کند، و بعد ببیند و دریافت کند، رؤیت خدا برابر است با معرفتی بی‌واسطه، درونی، و حضوری. این معرفت مستلزم وقوف و آگاهی بر خود و انکشاف حقیقت خویشتن است: من عرف نفسه فقد عرف ربه، همان‌گونه که «من» «من»، بدون میانجیگری قوای دیگر، حضور بلافصل من را در می‌یابد، همان‌گونه هم رؤیت خداوند، چیزی جز معرفت و شناخت مستقیم و حضوری و انکشاف حقیقت بر مبنای کشف خویشتن نیست. (آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۲۶۹-۲۷۰)

۸. مولوی نیز در مثنوی گفته است:

سایه‌هایی کی بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور

(مثنوی، ۳/ ۴۶۵۹)

۹. عبارت ابن عربی چنین است: «و من جوز أن يكون مع الله شيء يقوم بنفسه أو يقوم به و هو فان عن وجوده أو من فئائه، فهو بعد بعيد، ما شم رائحة معرفة النفس؛ لأن من جوز أن يكون موجوداً سواه قائماً به و فيه، يصير فانياً في فئائه، فيتسلسل الفناء بالفناء، و هذا شرك بعد شرك، و ليس معرفة للنفس؛ لأنه شرك لا عارف بالله، و لا بنفسه.»

۱۰. آقای خرمشاهی در توضیح (إسراء/ معراج) می‌نویسد: «إسرا یعنی در شب سیر دادن، شبانه کوچاندن... و مراد از آن که مسامحتاً مترادف با معراج گرفته می‌شود، سفر جسمانی و روحانی حضرت رسول (ص) در عالم بیداری، به راهنمایی جبرئیل و سوار بر مرکب مخصوصی به نام براق، از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی (در بیت المقدس) [= إسراء] و سپس از آنجا به همه آسمانها و مشاهده اسرار الهی از جمله سدره المنتهی و عرش و بهشت و دوزخ [= معراج] و به قولی، نور الهی است.» (قرآن کریم، ص ۲۸۲)

۱۱. در فرهنگ اسلامی، معراج از معجزات پیامبر اسلام (ص) و مختص به ایشان است (برای نمونه ر.ک: المیزان، ۳۴-۳۲/۱۳) و لذا اگر در تصوف اسلامی و در بحث از سیر و سلوک، از معراج عارفان سخنی به میان آمده است، معنایی غیر از معراج پیامبر (ص) دارد، هم‌چنان‌که در این مقاله، تفاوت معراج پیامبر (ص) با معراج عارفان از دیدگاه ابن عربی توضیح داده شده است.

۱۲. عارفان، «مقام او ادنی» را نهایت ولایت می‌دانند. از نظر ایشان، در «مقام قاب قوسین»، دوگانگی میان عبد و حق تعالی هنوز باقی است، اما اگر سالک به «مقام او ادنی» واصل شود، دوگانگی از میان بر می‌خیزد. (ر.ک: نص النصوص...، ص ۲۳۹)

۱۳. «امّ هانی، دختر ابوطالب است که عم‌زاده حضرت رسالت باشد... و (پیامبر) در شب معراج، از خانه او که متصل حرم واقع است، عروج کرده، و مشهور آن است که معراج از خانه عایشه بوده، ولی چون مفسران گفته‌اند که حضرت پیغمبر را دو معراج بوده است: یکی جسمانی و یکی روحانی، شاید آنکه جسمانی بوده، از خانه «عایشه» بوده باشد، و آنچه روحانی بوده، از سرای امّ هانی.» (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۳۷)

۱۴. گرچه خداوند همیشه حاضر است، و معراج برای دیدن خداوند نیست، بلکه برای رؤیت آیات اوست، انسان در مرتبه دنیای مادی از خداوند دور افتاده است، و به واسطه معراج است که به خداوند نزدیک می‌شود، و خلوت عاشق و معشوق تحقق می‌یابد.

۱۵. ابن عربی در فتوحات، معراج پیامبر را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. بخشی از عبارات وی که در این مقاله مورد استناد واقع شده، چنین است: «فلما أراد الله أن يري النبي

عبده محمداً صلى الله عليه و سلم من آیاته ما شاء، أنزل اليه جبريل عليه السلام و هو روح الامين بدابة يقال لها البراق اثباتاً للاسباب و تقوية له ليريه العلم بالاسباب ذوقاً كما جعل الاجنحة للملائكة ليعلمنا بثبوت الاسباب التي وضعها في العالم... ثم أمر [الله] بالدخول فدخل

[النبي] فرأى عين ما علم لاغير و ماتغيرت عليه صورة اعتقاده. (۳۴۰/۳-۳۴۳)

۱۶. «همچنانکه در این اسراء، عبودیت از تمام وجوه دارای نقش است، الوهیت نیز در نسبت با عبد دارای حقی است که بدان وفا شده است. بنابراین [در آیه کریمه] ضمیر «ه» آمده است و مرجع آن نیز ضمیر غایب است که بیانگر غیب غیب است.»

۱۷. «آیاتی را که عبد [پیامبر(ص)] در نفس خود در غیب غیب با چشم قلب قلب که فؤاد است، مشاهده کرد، هم‌سنخ با «هو هو» بود و کسی آن را مشاهده نکرده بود.»

۱۸. «اشتغل بامتثال ما أمرک الله به من العمل بطاعته و مراقبة قلبک فیما یخطر به، و الحیاء من الله و الوقوف عند حدوده و الانفراد به، و ایثار جنبه حتی یكون الحق جمیع قواک...» (همان، ۲/ ۲۹۷-۲۹۸)

۱۹. عبدالکریم جیلی با تأکید بسیار بیان می‌کند که عقیده ابن عربی و عارفان کامل این است که معراج پیامبر(ص) با حس و معنا بود و نه فقط با معنا به تنهایی. یعنی پیامبر(ص) با روح و جسد مادی که در مکه تولد یافته بود، به معراج رفت و کسانی که معتقدند معراج پیامبر با جسد خیالی بود، از علم و معرفت بهره‌ای نبرده‌اند: «و مذهب الشیخ رضی الله تعالی عنه و سائر الکامل الورثة، هو أن معراج رسول الله(ص) کان بالحس و المعنی لا بالمعنی فقط، فعروجه المشهور کان بروحه و جسده العنصری الذی ولد بمکه، و لاتلتفت إلی من یقول: إنه کان بجسد خیالی فإنه کلام من لا علم عنده.» (الإنسفار عن رسالة الأنوار، ص ۲۲۲)

۲۰. انسان کامل، مقام انبیا و اولیا و در رأس آنها مقام «حقیقت محمدی» است. محمد(ص) انسان کامل- به طور مطلق- و مصدر هر کشف و الهامی است. (فصوص الحکم همراه با تعلیقات عقیفی، ص ۳)

۲۱. «الوجود کله هو واحد فی الحقیقة لاشیء معه... فلو تتبعت الكتاب و السنة ما وجدت سوى واحد ابدأ.» (رسائل ابن عربی، کتاب الجلاله، ص ۶۶)

۲۲. ابن عربی در کتاب الجلاله می‌گوید: «ان المعرفة بالله ابتداء علم و غایتها عین، و عین الیقین أشرف من علم الیقین.» (همان، ص ۶۰)

۲۳. عبارت ابن عربی چنین است: «و هو المنعوت بالجمال و الجمال معشوق لذاته و لولا ما تجلی سبحانه فی صورة الجمال لما ظهر العالم فکان خروج العالم إلى الوجود بذلك العشق. اصل حرکتش عشقیة و استمر الحال.»

۲۴. ترجمه آقای موحد چنین است: «گاهی عبد بی هیچ شکلی رب گردد، و گاهی عبد به راستی عبد گردد... پس بنده رب باش نه رب بنده که با تعلق به ربوبیت در آتش و گداز افتی.» (فصوص الحکم، ترجمه موحد، ص ۳۷۱-۳۷۲)

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه و توضیح بهاءالدین خرمشاهی، نیلوفر و جامی، تهران ۱۳۷۴.
- آراء اهل المدينة الفاضله؛ ابونصر محمد فارابی، تحقیق الیبر نادر، المطبعة الكاثولیکیه، بیروت ۱۹۵۹م.
- آیین هندو و عرفان اسلامی؛ داریوش شایگان، ترجمه جمشید ارجمند، چ ۲، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران ۱۳۸۴.
- احیاء علوم الدین؛ الامام ابو حامد محمد غزالی، به کوشش محمدخیر طعمه حلبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۲۰۰۲م.
- ارض ملکوت؛ هنری کربن، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۴.
- اسرارنامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش صادق گوهرین، زوار، تهران ۱۳۶۱.
- الإسفار عن رسالة الأنوار فیما يتجلی لأهل الذکر من الأنوار؛ عبدالکریم ابن ابراهیم جیلی، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیه، بیروت ۲۰۰۴م.
- الانسان الکامل؛ عزیز ابن محمد نسفی، به کوشش ماریژان موله، انجمن ایران و فرانسه، تهران ۱۹۶۲م.
- ایقاظ النائین؛ صدرالدین محمد شیرازی، به کوشش محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- التجلیات الالهیه؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.
- تذکره الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش محمد استعلامی، چ ۶، زوار، تهران ۱۳۷۰.
- تصحیح و تعلیقات مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه؛ جلال الدین همایی، نشر هما، تهران ۱۳۶۷.
- التصفیة فی احوال المتصوفه؛ قطب الدین عبادی، به کوشش غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۷.

- التصوف فی الاسلام؛ عمر فروخ، مکتبه میمنه، بیروت ۱۹۴۷م.
- تمهیدات؛ ابوالمعالی عبدالله ابن محمد عین القضاة همدانی، به کوشش عفیف عسیران، چ ۷، منوچهری، تهران ۱۳۸۶.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- جاودان خرد (مجموعه مقالات سید حسین نصر)؛ سید حسین نصر، به اهتمام سید حسن حسینی، سروش، تهران ۱۳۸۲.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)، صدرالدین محمد شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۹۰م.
- دیوان حافظ؛ شمس الدین محمد حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، چ ۲، خوارزمی، تهران ۱۳۶۲.
- دیوان سنایی غزنوی؛ به کوشش مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، تهران، بی تا.
- راه عرفانی عشق؛ ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب الدین عباسی، نشر پیکان، تهران، ۱۳۸۲.
- رسائل ابن عربی؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، دار صادر، بیروت ۱۹۹۷م.
- رسائل قیصری؛ داوود قیصری، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۵۷.
- الرسالة الوجودیه؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیه، بیروت ۲۰۰۴م.
- رؤیت ماه در آسمان؛ نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۵.
- شرح فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش محمود غراب، دارالفکر، دمشق ۱۴۰۵ق.
- شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی؛ انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، دهخدا، تهران ۱۳۶۰.
- شرح مثنوی معنوی مولوی؛ نیکلسون، ر.آ.، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- شرح مثنوی مولوی؛ ولی محمد اکبرآبادی، به اهتمام نجیب مایل هروی، قطره، تهران ۱۳۸۳.
- شرح مثنوی؛ سید جعفر شهیدی، ج ۵، جزء اول از دفتر دوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة؛ محمد ابن ابراهیم الإحسانی ابن ابی جمهور، تحقیق مجتبی العراقی، مطبعة سید الشهداء، قم ۱۹۸۵م.
- الفتوحات المکیه؛ محیی الدین ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.

- فصوص الحکم؛ محیی‌الدین ابن عربی، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، تهران ۱۳۸۵.
- فصوص الحکم همراه با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی؛ محیی‌الدین ابن عربی، دار الکتب العربی، بیروت ۱۴۰۰ق.
- فیه مافیہ؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۵، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.
- کشف الاسرار و عدة الابرار؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به کوشش علی اصغر حکمت، چ ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱.
- کشف الحقایق؛ عزیز ابن محمد نسفی، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۴.
- کیمیای سعادت؛ الامام ابوحامد محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.
- لمعات؛ فخرالدین عراقی، به کوشش محمد خواجوی، مولی، تهران ۱۳۶۳.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین محمد مولوی، به کوشش نیکلسون، امیر کبیر، تهران ۱۳۶۳.
- مجموعه آثار شیخ شبستری؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود ابن علی کاشانی، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، زوار، تهران ۱۳۸۵.
- معجم مقایس اللغة؛ ابوالحسین احمد ابن فارس بن زکریا، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر، بیروت ۱۹۸۹.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شمس‌الدین محمد لاهیجی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوار، تهران ۱۳۷۱.
- مفاتیح الغیب؛ صدرالدین محمد شیرازی، به کوشش محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ محمدحسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۷ق.
- نص النصوص در شرح فصوص الحکم؛ سید حیدر آملی، ترجمه محمدرضا جوزی، روزنه، تهران ۱۳۷۵.