

سرّ و مصادیق آن در عرفان با تأکید بر اندیشه ابن عربی

مجید صادقی حسن‌آبادی^۱، فاطمه زارع^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۵/۱۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۳/۱۱/۸)

چکیده

در تحلیل و بررسی جوهره عرفان ابن عربی، سرّ یا راز یکی از مضامین کلیدی محسوب می‌شود. سرّ، یکی از لطایف الهی است که خداوند آن را در ذات موجودات به ودیعه گذارده است و مربوط به طور و رای عقل می‌باشد. در اندیشه ابن عربی، خداوند به‌عنوان یکی از انواع راز می‌تواند مدرک عارف قرار گیرد. البته ادراک اسرار، متعلق شهود و ایمان است و در طور و نور عقل قرار نمی‌گیرد. تنگنای زبان متعارف برای بیان تجارب عرفانی عارف در این وادی، زمینه تناقض‌گویی، شطح و بیان رمزواره را برای عارف مهیا می‌کند. ابن عربی، روش بیان اسرار را زبان تمثیل، استعاره و رمز می‌داند، ولیکن شطح را رعونت نفس می‌داند که ناشی از نقصان سلوک است و آن را ابزار بروز اسرار به‌شمار نمی‌آورد. رابطه راز و سرّ با مقوله‌هایی از قبیل حیرت و مصادیق اسرار از دیگر مباحث قابل تأمل در این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، حیرت، راز، رازداری، رمز، سرّ، شطح.

majd@ltr.ui.ac.ir

zare.fateme65@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

مقدمه

«راز» یکی از مهم‌ترین وجوه و ارکان اندیشه عرفانی است که همیشه مطمح نظر سالکان طریقت الهی بوده است. سالک وصال حق در طی منازل و مراحل سلوک عرفانی خویش به منزلی می‌رسد که پای عقل در آن لنگ می‌زند و قلب او به نوری روشن می‌شود که محرومان از حقیقت هرگز آن را نیافته‌اند و توشه گران سنگی به او داده می‌شود که آن را اسرار می‌نامند. اما اینکه راز و مصادیق آن چیست؟ و اینکه گذشتگان کدام امور را رازآمیز تلقی می‌کردند؟ همواره مورد تأمل و توجه عارفان است. در میان گذشتگان ما مهم‌ترین مصادیق «راز» عبارت بودند از: مبدأ و نقطه آغاز امور، غایت و منتهای امور، امور پشت پرده (خواه پشت پرده طبیعت و خواه پشت پرده غفلت)، نفع و ضرر نهانی که در وقایع عالم و رفتار آدمیان وجود دارد، امور بی‌چون و بی‌کیف (نظیر خداوند)، قضاوقدر الهی، نعل وارونه و لعب باژگونه‌ای که در رویدادهای عالم جاری است، شیرینی‌هایی که در تلخی‌ها پوشیده شده‌اند، مکانیسم‌های خفی و پنهانی که در عالم درکارند (نظیر دعا، نذر و امثال آن‌ها)، اموری که آشکارشدن‌شان نظام عالم را برهم می‌زند و غفلت‌ها را می‌شکنند. مهم‌ترین نوع «راز» نزد گذشتگان، رازهای دینی و عرفانی است [۹، ص ۶-۱۱]. با نظر در مراحل سلوک عرفانی درمی‌یابیم که سالک باید مراحل از سلوک را به پیماید تا لایق شنیدن اسرار شود. ابن‌عربی از جمله قهرمانان عرصه عرفان نظری و عملی است که در سراسر آثار خود به گونه‌ای رازآلود، به مقوله «راز» عارفانه پرداخته است. هدف نگارندگان این نوشتار، تحلیل و واکاوی راز با تکیه بر آرای محی‌الدین است.

تبیین ماهیت راز و سرّ

در ورود به هر دانش، تعریفی مناسب از مسائل، راه را برای متعلمان آن علم باز و افق جدیدی فراروی آن‌ها می‌گشاید. به همین دلیل، سزاوار است چیستی مقوله راز و سرّ با نظر اجمالی به برخی از آثار عارفان از جمله ابن‌عربی روشن شود. شایان ذکر اینکه، ارائه تعریف حقیقی برای این‌گونه امور بسیار مشکل است و بسیاری از تعاریف، شرح‌الاسمی بیش نیستند. راز و سرّ در لغت هر دو یک معنا دارند و آن به معنای پوشیده و پنهان است و در اصطلاحات عرفانی، تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. از جمله: «راز ارتباطی

است که بین عالم ملک و عالم ملکوت استوار است» [۱۱، ص ۴۶]. «سرّ، لطیفه ای از لطایف روحانی است که محل مشاهده است، همچنان که روح، لطیفه‌ای است محل محبت و دل، لطیفه‌ای است محل معرفت» [۱۵، ص ۶۹] و نیز «سرّ، حالی است مستور میان بنده و خدا که گیری بر آن اطلاع ندارد» [همان]. تفسیر دیگری هم از سرّ ارائه داده اند: «سرّ معنی لطیف است مکنون در صمیم روح، و عقل را تفسیر آن متعذر، یا در سودای دل، و زبان را از تعبیر آن متعسر» [۱۵، ص ۷۰]. در اینجا سرّ معنای لطیفی است که هم در روح نهاده شده و عقل مأمور به تفسیر حقایق آن است و هم معنایی است که در «سودای دل» قرار دارد و زبان عهده‌دار تعبیر آن است. ابن عربی نیز همچون دیگر عارفان، به تعریفی از سرّ پرداخته و اسرار را لطایف الهی می‌داند که خداوند آن‌ها را در ذات موجودات به ودیعه گذارده و هر موجودی با آن لطیفه - که آن لطیفه اصل موجودات از کمال حق تعالی است - به‌سوی پروردگارش باز می‌گردد و آن، حاکم بر روح و قلب انسان است. ابن عربی دلیل این ادعای عارفان را که گفته‌اند «بین بنده و پروردگارش رازی است که نه فرشته مقرب و نه پیامبر مرسل بر آن راز آگاهی ندارد»، ناشی از این خاصیت راز می‌داند که هر موجودی از موجودات لبریز از خصایص و ویژگی‌هایی است که در آن موجود به ودیعت و امانت گذاشته شده است؛ بنابراین، در هیچ موجودی زیاده‌ای که در غیرش نباشد نیست. پس، هر کس به اندازه‌ای که خداوند در نهاد او قرار داده، برخوردار می‌شود، مگر آنکه سرّ بعضی از اشخاص، ذاتی است و به همین جهت، تمام اسرار موجودات در حکم به او بازمی‌گردد به جهت ضرورت بازگشت صفات به ذات. لذا کسی که واجد سرّ ذاتی است، تمام آنچه را که وجود حاوی آن است به‌گونه اجمال و تفصیل، فرامی‌گیرد [۱، ص ۶۳۳].

انواع و مراتب سرّ و راز

در اندیشه ابن عربی، سرّ دارای سه مرتبه است: سرّ علم، سرّ حال و سرّ حقیقت.

۱. سرّ علم: عبارت است از حقیقت علم به الله و نه اسمای دیگر خداوند، زیرا سرّ علم به الله حکم به جمع اضداد در یک عین از جهات واحد است، همین‌طور آنچه که دارای ضد است، به عینه ضدش به او منسوب است. مراد ابن عربی از جمع اضداد بودن در عین حکم واحد اشاره به جامعیت اسم الله است بدین معنا که الله با وجود جامعیت

نسبت به همه اسمای متقابل در حکم متقابل و متضاد نیست، بلکه حکم واحد دارد. همین نکته آن را در عداد بزرگترین اسرار می‌نشانند که هرکس شایستگی درک آن را ندارد. ابن عربی متذکر می‌شود که به این سرّ، وقوف و آگاهی نمی‌یابد مگر کسی که آن را در نفس خود یافته و به آن متصف شده باشد.

۲. سرّ حال: وقتی حق تعالی، گوش، چشم و علم انسان شد و خود را به او شناساند و او را دلیل و علامتی بر خودش قرار داد، سرّ حال حاصل می‌شود. ابن عربی نمونه این نوع از سرّ را در حضرت عیسی (ع) می‌داند که به واسطه سرّ حال در صورتی که از گل ساخته بود، دمید و پرنده شد و حضرت ابراهیم (ع) به واسطه سرّ علم، پرنده‌ها را فراخواند و به شتاب نزدش آمدند. پس اگر اذن و فرمان الهی عامل در نفخ و دمش باشد، آن سرّ حال است؛ و اگر «فتکون: در دم وجود یافت» (المائده/۱۱۰) عامل در آن باشد، سرّ علم است و این امر را جز صاحبش که حضرت عیسی (ع) است، نمی‌داند.

از نظر ابن عربی، سرّ علم از سرّ حال تمام‌تر و کامل‌تر است؛ زیرا سرّ علم مخصوص خداوند بوده و همان علمی است که حضرت ابراهیم (ع)، به آن تکیه داشت، او کاری جز اینکه پرنده‌ها را فراخواند، انجام نداد و نفخی را ندید. سرّ علم نظیر این فرموده الهی است که: «انما قولنا لشيء إذا أردناه أن يقول له كن فيكون: وقتی که اراده چیزی را کردیم، به آن می‌گوییم باش، در دم وجود می‌یابد» (یس/۸۲) درحالی که سرّ حال، از اوصاف حق تعالی نیست، بلکه از اوصاف مخلوقات است. بنابراین سرّ علم، تمام‌تر و حکمش فراگیرتر است. حال، از جمله معلومات علم و تحت احاطه علم است. دلیلی که ابن عربی بر تمام‌تر بودن سرّ علم بر سرّ حال بیان می‌کند این است، اگر حال تمام‌تر از علم بود، باید حق تعالی در آنجا که می‌فرماید: «ربّ زدنی علماً: مرا دانش افزای» (طه/۱۱۴) پیامبرش را به امری که ناقص است، امر کرده باشد، درحالی که محال است حق تعالی، او را به امری اتم توصیف نکرده باشد. پس، شرف و برتری جز برای سرّ علم نیست [۱، ص ۴۷۸].

۳. سرّ حقیقت: این است که سالک بداند که علم، امری زائد بر ذات عالم نیست و اینکه اشیاء را به ذات اشیاء شناسد، نه به چیزی مغایر با ذات آن‌ها و یا زائد بر ذات آن‌ها؛ بنابراین، سرّ حقیقت اقتضاء می‌کند که عین و حکم مختلف باشند؛ فرقی با سرّ حال در

این است که در سرّ حال ممکن است تلبیساتی دست دهد و سالک به «أنا الحق» و «سبحانی» و «أنا من اهوی و من اهوی أنا» گفتن افتد، ولی در سرّ حقیقت این تلبیسات وجود ندارد. اما سرّ علم به خلاف سرّ حقیقت که در آن فرق بین عالم، معلوم و علم برداشته می‌شود، فرق گذارنده بین عالم و علم است. اما به سرّ علم، سالک فرا می‌گیرد که در واقع چشم، گوش و پای اوست و از آنجا به سرّ حال می‌رسد [۱، ص ۴۷۹].

ادراک راز در عین راز بودن

یکی از مسائل مطرح پیرامون مقوله راز این است که آیا به راستی آنچه با عنوان راز مطرح می‌شود، اصلاً قابل ادراک نیست؟ اگر جواب این سؤال مثبت باشد، ناخودآگاه باب خداشناسی بسته می‌شود، زیرا در نظر برخی از عارفان نظیر ابن عربی، سرحلقه رازهای این عالم خداوند است و بلکه او سرآل‌اسرار است، تمام رازها از او سرچشمه می‌گیرند. اگر در این عالم خداوند نبود، راز هم نبود و رازآلود بودن این جهان به این دلیل است که در این عالم خدایی وجود دارد. به تعبیر دقیق‌تر، رازآلود بودن جهان به این دلیل است که علاوه بر طبیعت، ماورای طبیعتی هم ممزوج و درآمیخته با آن وجود دارد و همه هستی عمقاً، ذاتاً و وجوداً متکی به خداوندی است که هم نهان است و هم آشکار، و عقل را در کشف احوال این عالم در حیرت و تشویش افکنده است. اگر این خصایل عالم زدوده شود، رازی در جهان باقی نخواهد ماند.

ابن عربی نخست خداوند را سرچشمه اسرار هستی می‌داند و قول سهل بن عبدالله را می‌آورد که «إن للربوبیه سرّاً لو ظهر لبطلت العلم: برای ربوبیت، سرّی است که اگر آشکار شود، علم باطل می‌گردد» بنابراین، اگر سرّ حق تعالی آشکار شود، اختصاص باطل می‌شود و نبوت، اختصاص است. پس با بطلان اختصاص، نبوت باطل می‌شود و حکم علم نیز از آن حیث که صفت ذات است، باطل خواهد شد. ابن عربی متذکر می‌شود، ربوبیت در سخن این عارف، ربوبیت ذاتی است که با اسما و صفاتی پوشیده شده که دارای ربوبیت اسمایی هستند و سرّ آن، مرتبه ذات عبد است و عین خارجی او با اسما و صفات پوشیده شده است؛ به این معنا، چنانکه حق تعالی ذاتش غیب است ولی با اسما و صفاتش و مظاهر آن ظاهر می‌شود. عبد نیز این‌چنین است که با ذاتش غیب است

ولی با اسما و صفاتش ظهور دارد [۱۷، ص ۲۹۷-۲۹۵]. سپس توضیح می‌دهد که ادراک خداوند به عنوان یکی از انواع راز امکان‌پذیر است و خداوند حقیقتی لایتناهی و بی‌کران، ظاهر و باطن، اول و آخر، واحد و کثیر و... صفات از این قبیل را در خود دارد. او دارای صفاتی است که در تصور نمی‌گنجد، ولی عقل چنین صفاتی را برای او تصدیق می‌کند. وقتی می‌گوییم او حقیقتی بی‌کران و نامحدود است، عقل نمی‌تواند تصور کند ولی می‌تواند تصدیق کند. پذیرش آن از سوی عقل منع منطقی ندارد و عدم تصور عقل به خاطر ضعف و عجز اوست. اما گاه با صفاتی از خداوند روبه‌رو می‌شویم که نه تنها قابل تصور نیست، بلکه قابل تصدیق هم نمی‌باشد. عقل چگونه می‌تواند حقیقتی را که در عین ظهور و بطون یا واحد و کثیر است، تصور کند و بپذیرد؟ اگر عقل توان چنین ادراکی را ندارد، ابزار ادراک این دسته از رازها چیست؟

در جواب به سوال مذکور گفته می‌شود که این امر با نظام عقل سازگار نیست. اسرار الهی گاه از نظر عقل، قابل ادراک است ولی قابل توصیف نیست. عارف معتقد است که پذیرش و ادراک اسرار متعلق، شهود و ایمان است. لایه‌ای از آن اسرار در طور و تور عقل قرار نمی‌گیرد. آنچه ورای طور عقل است، به وسیله اهل‌الله کشف می‌شود، ولی عوام از راه ایمان به آن باور دارند. اینها اموری فوق عقلانی و دور از دسترس عقل هستند که از راه قلب حاصل می‌شوند: «فالقلب هو القوه التي وراء طور العقل كل الانسان له العقل و ما كل انسان يعطى هذه القوه التي وراء طور العقل» [۱، ص ۲۸۹]. قلب آن قوه‌ای است که ورای طور عقل است، هر انسانی دارای عقل است، ولی به همه انسان‌ها این قوه‌ای که ورای طور عقل است، اعطا نمی‌شود. در تذکرة‌الاولیا آمده است: «دل دوستان خدای، جای سرّ خداست و خدای عزوجل سرّ خود را در دلی نهد که در وی دوستی دنیا بود [۱۰، ص ۴۳۸]. تناسبی که «سرّ و راز» با «قلب و دل» در متون عرفانی دارد، بر این نکته دلالت می‌کند که مأمّن اسرار و مخزن رازها، دل و قلب عارف است. روح و دل آدمی هر یک به خاطر قابلیت‌هایی که دارند، می‌توانند اسراری را از عالم غیب کشف کنند که این یافته برای عقل نامأنوس می‌نماید و با قوانین او سازگار نیست؛ زیرا آن‌ها از جنس اسرار و رازها هستند و متعلق شهود و ایمان نمی‌باشند. موارد متعددی در دین و عرفان موجود است که از این سنخ بوده و عقل را به ساحت آن‌ها راهی نیست. ابن‌عربی معتقد است علوم سه

دسته‌اند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار. منظور او از علم اسرار، علمی است که فوق طور عقل است و روح‌القدس آن را در قلب می دمد و مختص نبی و ولی است: «العلم الثالث علوم الاسرار، هو علم الذی فوق طور العقل و هو العلم نفث روح القدس فی الروع یختص به النبی الولی» [۱، ص ۳۱]. و علم احوال، نه علم عقل است که فهم‌پذیر باشد و بتوان آن را با عقل فهمید و استدلال آورد و نه علم اسرار که تناقض‌نما و عقل‌ستیز باشد، بلکه دور از دسترس عقل و عقل‌گریز است؛ یعنی علم اسرار و علم احوال، هر دو بیان‌ناپذیرند ولی بیان‌ناپذیری علم احوال به مشکل زبان مربوط است و بیان‌ناپذیری علم اسرار به سرشت خود مدرک. به عبارت دیگر در علم احوال، عقل عارف دست به انکار نمی‌زند - برخلاف علم اسرار - ولی در تعبیر این علم و انتقال آن به دیگران، عارف دچار مشکل است. ابن عربی، علم احوال را همان ادواق می‌داند و می‌نویسد: علوم احوال و ادواق از آن دسته علوم‌اند که دانسته می‌شوند ولی بیان نمی‌شوند [۱، ص ۱۳۹]. تجربه علم احوال چون تجربه عرفانی و ورای تجربه حسی است، بیان آن بسیار مشکل‌تر از انتقال تجارب حسی به دیگران است و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست؛ چرا که در این حالت، عارف مجبور است این تجربه شخصی و غیر حسی را با کلماتی بیان کند که مولود تجربه‌های حسی است و به‌ناچار استفاده کردن از آن در بیان صوفیانه، رمزآمیز کردن آن‌هاست و به قول ابن عربی: «ذوق را که همان علم به کیفیات است، تنها به کسانی می‌توان منتقل ساخت و با آنان در باب آن به گفتگو نشست که خود آن را تجربه کرده باشند. برای این امور می‌توان اصطلاحی یافت که تا حدودی معنای آن را برساند، اما برای علم اسرار یعنی برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی‌توان یافت» [۱، ص ۶۸۱].

زبان متناقض‌نما (پارادوکسیکال)، روشی است که عارفان و متفکران برای تأثیر و نفوذ در متعلم و تربیت و پرورش او از آن استفاده می‌کنند. این متناقض‌نماها، یک تعبیه مهم و خطابی است که نویسندگان در هر زمینه، طبق قاعده می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین وسیله کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر سازند و پیام فکری خود را به گونه‌ای نمایان و نافذ القا کنند و خواننده را وادار به توقف و تأمل نمایند [۴، ص ۲۵۶]. از نظر ابن عربی و پیروان او، تجربه متناقض‌نما مربوط به علم اسرار و ورای طور عقل است و از موارد متناقض دیگر در نظرات ابن عربی، وحدت وجود است که از آن پارادوکس‌های

زیادی ناشی می‌شود، از جمله «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (الحدید/۳). ابن‌عربی با توسل به کلام ابوسعید خراز که «عرفت الله بجمعه بین الاضداد؛ خدا را به جمع کردن بین اضداد شناختم» می‌نویسد، اگر قائل به تعدد حیثیت شویم، هر چیزی هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. لذا، علم به این مسئله طور و رای عقل و جزء علم اسرار است [۱، ص ۴۷۶].

حیرت: مواجهه با رازها

یکی از مسائل قابل توجه در پدیده راز، مواجهه عارف با آن است. «حیرت» در اصطلاح عرفانی، نوعی معرفت است که دربرخورد عارف با رازهای هستی حاصل می‌شود. آن موضعی که عارف به مرز ماورای طبیعت و غیب می‌رسد، معرفتش در صورت حیرت جلوه می‌کند، نمی‌داند آنچه می‌بیند واقعیت است یا خیال، وجود است یا عدم، در بیداری است و یا در خواب و خیال. عارف در مرحله ای از سلوک خود به احوالی تبیین ناپذیر و متناقض نما می‌رسد که عقل در تحلیل آن حیران می‌شود و همچون برکه آبی به دور خود می‌چرخد. در این غزل دریافت‌های عارف نه انکارپذیر است و نه اثبات‌پذیر: «راه عقل و علم تا به ساحل دریای عشق بیش نیست بعد از آن حیرت و بی‌نشانی است» [۱۳، ص ۹۷].

ابن‌عربی در موارد بسیاری در آثارش از حیرت سخن گفته است. او معتقد است: «حیرت کاملاً حالت طبیعی برای کسانی است که چشمان خود را به عمق ماورای طبیعت گشوده‌اند» [۵، ص ۱۰۵]. از نظر او، حیرت از مواجهه با رازهای عالم ناشی می‌شود. راز و حیرت دو روی یک سکه‌اند. حیرت در واقع مواجهه عقل آدمی با حیطه رازهاست که در آنجا میدان جولان ندارد. عقل قهرمان میدان تهی از رازهاست و در جایی که تکرارپذیری، علیت، استدلال و برهان وجود دارد، عقل هم مجال جولان دارد، اما همین‌که انسان پای در عرصه‌های رازآلود، بدیع و تکرارنشده هستی می‌نهد، دچار حیرت می‌شود. اینجاست که عارفان «عشق» را جایگزین «عقل» می‌کنند. «عشق» ویژگی‌های مهمی دارد، اما در میان اوصاف عشق، یک خصلت مهم وجود دارد که به قصه رازدانی مربوط است: «عشق» عامل محرک بسیار توانمندی است که آدمیان را آماده

ورود به میدان‌های بزرگ می‌کند؛ میدان‌هایی که «عقل» از قدم نهادن به آن‌ها عاجز است. جهان‌بینی عارفان به آن‌ها می‌آموزد، در این عالم، احوال، حیثیات و ابعادی وجود دارد که به چنگ عقل نمی‌افتد، عقل در برابر این رازها متوقف می‌ماند. حال سؤالی که به ذهن خواننده می‌رسد این است، عارفان چگونه بر این احوال و قلمروها دست یافته‌اند؟ پاسخ این است، این وجوه و حیثیات با تور عشق صید شده و عقل در برابر آن ابعاد دچار حیرت می‌شود. ابن عربی عشق را به حل، کشف و درک رازها گماشته است و همین که جلوه‌های راز آلود و بدیع این عالم چهره می‌کشایند، حیرت‌افکنی آغاز می‌شود و مرکبی که عارفان از آن مدد می‌جویند، «عشق» نام دارد. بنابراین، مطابق تئوری عقلانیت نزد عارفان، «عقل» فقط به درک اموری غیر از رازها می‌پردازد و قلمرو رازها، قلمرویی است که به پای عشق درنور دیده می‌شود.

در اینجا ابن عربی، یکی از ویژگی‌های عاشق را بیان می‌کند و می‌نویسد، یکی از ویژگی‌های عشاق الهی، رسوایی و برملا شدن محبت آنهاست، آنچنان که گویی اصلاً معنای کتمان را نمی‌فهمند. سپس می‌افزاید: عشق، قهاری است که پرده‌ها را می‌برد و رازها را برملا می‌کند. عاشق نه صبر خواهد داشت نه شکیبایی و آن‌گاه که خداوند را محب می‌نامیم، غلبه عشق در رازگشایی او ظهور می‌کند و چون خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، به فرشته‌اش فرمان می‌دهد تا در آسمان ندا سردهد که خداوند این بنده را دوست می‌دارد [۱، ص ۳۵۵].

نحوه بیان رازها: شطح یا رمز

از دیگر مسائل مطرح در باب راز، نحوه بیان رازهاست. آیا به راستی رازها بیان‌پذیرند؟ روشن و بدیهی است که زبان ابزاری برای بیان افکار و یافته‌های آدمی است، اما نارسایی زبان در بیان «رازها» امری که نزد عارفان کاملاً پذیرفته شده است. بیان رازها از طرف محرمان اسرار الهی، آن‌ها را با تنگنای کلام مواجه می‌کند. سالک گاهی بی‌اراده به سوی بیان حقیقت کشیده می‌شود، اما لباس لفظ بر قامت معنا کوتاه و تنگ می‌نماید و به همین دلیل، زبان در نظر عارف وسیله‌ای ارزشمند در القای معنای عرفانی نیست و در اصطلاح متصوفه، عامل اصلی برای اظهار سخنان غریب، جنبش و حرکتی است که در

هنگام وجد در باطن عارف به وجود می‌آید و موجب می‌شود که اسرار از باطن وجود او بر زبانش جاری شود که اصطلاحاً به آن شطح گفته می‌شود [۶، ص ۵۶-۵۷].

در اصطلاح عارفانی نظیر روزبهان بقلی، شطح حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبه وجد است و بیان آن حالت به عباراتی که به‌نظر غیراهل، غریب و درک آن مشکل می‌نماید، که گاه ظاهر آن کلمات ناپسند و خلاف ادب و حتی شریعت به‌نظر می‌آید، در حالی که باطن آن گفتار درست و مستقیم است و گوینده با نیت صافی چنان بیان کرده که بیگانه از سرّ او آگاه نشود. شطحیات دارای معنایی رمزی و از آن دست متشابهات و سخنان مبهم هنجارشکن ناهمواری است که نگاره‌نما می‌نامند و طبیعتاً این رمز در معنا و باطن شطح نهفته است و آنچه از خلوتخانهٔ راز عارف واصل، راه به عالم صورت برد، به ظاهر کفرآلود می‌نماید ولی در باطن عین حقیقت و ایمان است و به‌همین علت از راه تأویل می‌توان به عمدهٔ نظر واصل مرام و مقصود گوینده، پی برد. بنابراین، شطح از حرکات اسرار دل عارف اخذ می‌شود؛ وقتی وجد قوی و نورتجلی در صمیم سرّ او عالی شود [۶، ص ۵۶-۵۷].

البته عارفی نظیر ابن‌عربی معتقد است که ظهور شطحیات ناشی از نقصان سلوک است. ابن‌عربی در رسایل خود می‌نویسد: «شطح کلمه‌ای است که بوی سبک‌سری و دعوی دهد و آن به‌ندرت از محققان صادر می‌شود» [۳، ج ۲، ص ۳]. این عارف در فتوحات مکیه نیز شطح را «رعونت نفس» گفته است که از محققان واصل چون انبیا و اولیای الهی هیچ‌گاه صادر نشده است، زیرا آنان جز خدا را نمی‌بینند و ملازم اویند و از فخرفروشی که ملازم شطح است، برحذرند [۱، ص ۳۸۸]. از سخنان ابن‌عربی در عبارات مذکور درمی‌یابیم که وی شطح را حالتی مناسب برای ابراز اسرار نمی‌داند. امام خمینی نیز در *مصباح‌الهدایه* ضمن بیانی مبسوط، زبان شطحیات را زبان بقایای نفسانیت می‌داند و شطحیات را ره‌آورد سفر دوم از سفرهای چهارگانهٔ عارفان یعنی، سفر از حق به‌سوی خلق به معیت حق می‌داند [۷، ص ۸۸].

بدین ترتیب به عقیدهٔ ابن‌عربی، روشی که عارف برای سخن در باب اسرار به‌کار می‌برد، زبان تمثیل، استعاره و رمز است؛ یعنی، عارف می‌کوشد حالات خود را اگر چه مبهم و نارسا، به آنان که با این احوال آشنايند، بنمایاند. به گفتهٔ ابن‌عارف، «رمز و لغز»

کلامی است که ظاهرش چیزی باشد که مراد گوینده و قائل نیست و ابن عربی بیان می‌کند، در وجود یافتن عالم نیز خداوند آن را برای خودش پدید آورد نه برای عینش ولی عالم، به غیر آنچه برای آن ایجاد شده است، سرگرم و مشغول است و با قصد ایجادکننده‌اش مخالفت دارد. لذا، ابن عربی معتقد است خداوند ما را برای خودش پدید آورد نه برای نیازش به ما، زیرا ما لغز و رمز پروردگار هستیم [۱، ص ۱۷۴].

نه تنها ابن عربی بلکه دیگر عارفان نیز به تعریف رمز به عنوان زبانی برای ابراز اسرار و رموز پرداخته‌اند، از جمله رمز یعنی بهره‌گیری از جهان محسوس برای دریافت جهان نامحسوس و سرشار از معنا [۸، ص ۳۳۸]. رمز زبان خاصی است که بین کتم و افشاست و با راز پیوند دقیق دارد. همان‌گونه که راز نه معلوم است و نه مجهول، و به عبارت دیگر هم معلوم است و هم مجهول، رمز نیز حکایت‌گری خاصی است که گفتن در عین نگفتن و نگفتن در عین گفتن است. در اصطلاح تصوف، رمز معنی باطن است مخزون تحت کلام ظاهر، که بدان ظفر نیابند آلا اهل او [۶، ص ۵۶۱]. مولانا نیز در تمثیلی، حال عارف و اضطرار وی را به قورباغه‌ای تشبیه کرده که در خشکی نمی‌تواند خاموش بنشیند و در آب هم نمی‌تواند سخن بگوید. از این رو زبان عرفانی را می‌توان «زبان اضطرار» نیز نامید:

همچو چغریم اندر آب از گفت الم
وز خموشی اختناق است و سقم
[۱۸، ب ۴۳۸۸]

مولانا معتقد است که از جمله دلایل مهم پیدایش زبان رمزی، جلوگیری از دست‌درازی اغیار به اسرار الهی است. از نظر وی، پیامبر(ص) هنگام مشورت، سربسته نظرشان را می‌فرمودند تا محرمان بفهمند و نامحرمان پی نبرند:

مشورت کردی پیامبر بسته سر
در مثالی بسته گفتی رای را
گفته ایشانش جواب و بی‌خبر
تا نداند خصم از سر پای را
وز سؤالش می‌نبردی غیر، بو
او جواب خویش بگرفتی از او
[۱۸، ب ۱۰۵۲-۱۰۵۴]

مصادیق راز در عرفان ابن عربی

با تأمل و تعمق در مباحث مذکور روشن می‌شود که اسرار الهی و رازهای عالم غیب، جزء معارف عادی بشری نیستند. این دسته معارف، طالبان خاص خود را می‌جوید. آنچه به‌عنوان راز دانسته شده است، در گوش نامحرم راز نیست؛ کسی که در غفلت است و جان آگاه ندارد، اسرار با او نامأنوس و غریب و رازها برایش نامفهوم است. خبر از اسرار عالم غیب و مکشوف شدن رازهای نهانی آن عالم برای بی‌خبران از راز، باعث خرابی و ویرانی این عالم می‌شود.

با توجه به اینکه تجارب عرفانی، اسراری است که عارف در رازگویی معشوق با وی بدان دست یافته، افشای آن بر ناهلان ممنوع است، زیرا شنیدن اسرار حق و حکم عرفانی تحمل و سعه صدر می‌طلبد. شیخ عطار در حکایت زیبایی، رازگویی امیرالمؤمنین علی (ع) را چنین توصیف می‌کند:

مصطفی جایی فرود آمد به راه	گفت آب آرید لشکر را ز چاه
رفت مردی باز آمد با شتاب	گفت پر خون است چاه و نیست آب
گفت پندارم ز درد کار خویش	مرتضی در چاه گفت اسرار خویش
چاه چون بشنید آن تابش نبود	لاجرم پر خون شد و آبش نبود

[۱۲، ص ۳۰-۳۱]

مسئله وجوب حفظ راز در اکثر کتب منظوم صوفیان آمده است. از جمله دو بیت از مثنوی مولانا را در این زمینه ذکر می‌کنیم که دارای این مضمون است:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند

[۱۸، ص ۶۸۴]

به اعتقاد عارفان، اسرار الهی به دو منظور می‌باید از افراد ناهل پنهان شود: اول اینکه، اگر اسرار به اطلاع افراد ناهل و نامناسب رسد، فتنه ایجاد و شیرازه نظم اجتماعی گسیخته می‌شود. دوم اینکه، خود عارفان مورد حمله عالمان دینی قرار نگیرند و به قتل نرسند. صوفیان و عارفان می‌دانستند که مردم عادی ظرفیت شنیدن برخی از امور را ندارند و لذا از افشا و پرده‌داری آن‌ها اجتناب می‌کردند. آنان معمولاً اهل هوشیاری و صهو بودند و با هر کس به اندازه توان و گنجایش روحی او دم‌ساز می‌شدند، لکن عارفان

اهل سکر گه گاه این قرق را می شکستند و در احوال بی خودی و بی‌اختیاری آنچه نباید بر زبان و فعل خود جاری می کردند. مولوی با اینکه احوال منقلبی دارد و در دیوان شمس دیوانه‌وار ظاهر شده است، لکن معمولاً بر کتمان اسرار بر ناهلان تأکید دارد. وی برای حفظ نظام اجتماعی و معیشت آدمیان نوعی غفلت را تجویز کرده و آگاهی و هوشیاری را گاهی آفت قلمداد می کند:

استن این عالم‌ای جان غفلت است هشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید، پست گردد این جهان
[۱۸، ص ۸۵]

تاریخ گزارشگر صحنه‌ای تکان‌دهنده از قربانیانی است که بی‌جرم و جنایت سرها دادند و به چوبه دار برآمدند و شمع‌آجین شدند. فتوای اعدام منصور حلاج و عین‌القضات همدانی دو نمونه از این قربانیان است [۱۰، ص ۵۱۷].

نکته شایان توجه اینکه، اقوال رازآلود عارفان تفسیرهای مختلف برمی‌تابد. یکی از ویژگی‌های رازآلود بودن سخن آن است که می‌توان تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون بر قامت آن پوشاند. از جمله مقوله‌های معروف در حوزه عرفان وحدت وجود، عشق و سرّ قدر است که به انحای مختلف تفسیر شده است که در این نوشتار، به تفسیر ابن عربی و پیروان او اشاره‌ای می‌کنیم:

۱. وحدت وجود

بخش عمده آن اسرار، ناظر به وحدت وجود است. تمثیل‌های عرفانی وحدت وجود به جمع ضدین و نقیضین می‌انجامد، ادراک آن ورای طور عقل است و در مقام تجربه تنها با قوه خیال (به معنای عرفانی آن) می‌توان آن را شهود کرد و دریافت. به‌عنوان نمونه ابن عربی در عبارت کوتاهی می‌نویسد: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» منزّه است خدایی که اشیا را درحالی که او عین آنهاست، آشکار ساخت [۱، ص ۲۵۹]. بسیاری از کسانی که به طرد و تکفیر وی پرداخته‌اند، به‌نحوه تعبیر او از وحدت شخصی وجود تأکید کرده‌اند. وی در جایی دیگر چنین می‌نویسد: در هستی چیزی وجود ندارد که چشمی بتواند آن را مشاهده کند مگر آنکه ذات آن، ذات حق است و آنچه مشاهده می‌شود حق است نه خلق [۱۴، ص ۲۴۴].

۲. سرّ قدر

بخشی دیگر ناظر به سرّ قدر و آگاهی از آن است. علم به احوال اعیان ثابت‌ه و به عبارت دیگر، احوال اعیان ممکنات، در آثار ابن عربی با عنوان «سرّ قدر» مطرح شده است. براساس سرّ قدر، نظام متحقق در بین مظاهر وجودی با تمسک به سابقه آن‌ها در علم باری تعالی توضیح داده می‌شود. از نظر محی‌الدین، سرّ قدر از جمله حقایقی است که از شدت ظهور و وضوح، پنهان است، زیرا هر صاحب بصیرتی مشاهده می‌کند که اشیاء صادر از حق تعالی در هر آنی به حسب استعدادها و قابلیت‌هایشان ایجاد می‌شوند، چون افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و افاضه صورت فرسی بر نطفه فرسی؛ اما چون سرّ قدر را نسبتی با ذات حق است، اجل از آن است که معلوم همگان شود [۱، ص ۴۰۵؛ ۲، ص ۴۰].

علت پنهان بودن علم قدر آن است که آن را نسبتی است با ذات حق و نسبتی است با مقادیر. پس به سبب عزت و عظمت ذات، اجل از آن است که مجهول باشد. بنابراین، علم قدر معلوم مجهول است. آگاهی از سرّ قدر از خصایص علم الهی است، و از جمله مسائلی نیست که از طریق نظری و یا حتی وحی الهی بر کسی معلوم شود، بلکه علمی است که تنها برای عارفان و اولیاء از طریق کشف ذوقی حاصل می‌شود [۲، ص ۱۶۹].

آگاهی پیامبران از سرّ قدر در صورتی است که به معرفت تامه مختص شده و راسخ در علم باشند و به عبارت دیگر، از حیث ولایتش باشد، (به عقیده ابن عربی، مقام ولایت در هر پیامبری اتم از مقام نبوت اوست)؛ زیرا اگر رسل به وسیله وحی به سرّ قدر، به احوال و افعال لایتغیر و ذاتی بندگان آگاه می‌گشتند، چه بسا در دعوتشان قصوری رخ می‌داد و قادر بر دعوت امت و اجرای احکام شرعی نبودند، به دلیل اینکه مردم را به سبب اقتضای عین ثابتشان معذور می‌دانستند [۱، ص ۶۴ و ۶۵].

در ادامه ابن عربی، به تبیین نتایج آگاهی از سرّ قدر می‌پردازد و سرّ قدر را سرّ اخلاق می‌داند و آگاهی از آن برای فرد کامل، خضوع و تمکین می‌آورد و او را در باب تسلیم و تفویض امور به خداوند تقویت می‌نماید [۱، ص ۱۸۲]. چنین فردی هرگز به قضا و قدر الهی معترض نمی‌شود و صاحبش را به آرامش خاطر می‌رساند، زیرا می‌داند حکم خداوند جز به مقتضای ذات بنده نیست و مقتضای ذات تخلف‌ناپذیر است. لذا به هر کمالی که حقیقت او اقتضا کند و هر رزق مادی یا معنوی که عین او طالبش باشد، خواهد رسید [۱، ص ۴۰۵].

۳. اسرار عشق

عرفان طریقت عشق است. هر چه هست، معشوق است؛ معشوقی که به همه چیز و همه کس آگاه است و همه اسرار را می‌داند. نزد او سخن گفتن از خیر و شر خطاست، در برابر او باید خاموش ماند. عشق این معشوق و صفات آن به هیچ بیانی قابل توصیف نیست.

اسرار تو در زبان نمی‌گنجد و اوصاف تو در بیان نمی‌گنجد
اسرار صفات جوهر عشقت می‌دانم و در زبان نمی‌گنجد
خاموشی به که وصف عشق تو اندر خبر و عیان نمی‌گنجد
[۱۱، ص ۱۳۲]

یکی از عوامل مؤثر در رمزگرایی مولوی عشق است، به خاطر همین تصوف را راهی می‌داند به سوی حقیقت که توشه عشق، و روش آن، یک سو نگرستن و مقصد آن خداست. ره توشه و محرک مولانا در سفر مثنوی و در سراسر عرفان وی عشق است که او را به سیر الی‌الله و فنای فی‌الله رهنمون می‌شود چنانکه خود می‌فرماید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل مانم از آن
[۱۸، ص ۱۱۲]

اما راز عشق چیست؟ راز اول این است که عشق عین «غیرت» است. به تعبیر مولانا:
عشق از اول چرا خونی بود؟ تا گریزد آنکه بیرونی بود
[۱۸، ص ۴۷۵۱]

«غیرت» در این عالم بدان معناست که خداوند نعمت‌های خود را از نالایقان دور می‌دارد و حرم ستر و عفاف خود را از نامحرمان می‌پوشاند. غیرت یعنی دست رد بر سینه اغیار زدن. یکی دیگر از رموز عشق، ایجاد اتحاد بین عاشق و معشوق است. غیرت معشوق نیز مانع از آن است که عاشق، اسرار عشق را فاش کند.

وگر از راز او رمزی بگویم زغیرت بر سر دارم فرستند
[۱۲، ص ۱۲۵]

غیرت عاشق نیز لگامی بر دهان اوست و او را از سخن گفتن بازمی‌دارد و هنگامی که عاشق به وصال دست می‌یابد، لب فرو می‌بندد، زیرا سخن گفتن را نشانه فراق می‌داند: «الهی یک چند خدمت تو ورزیدم، چون تو را شناختم خاموشی گزیدم، چون عیان پدید آمد از بیان بپردازیدم».

ابن عربی نیز بر این عقیده است که هیچ عشقی بر صاحبش فرمانروایی نمی‌کند، و به‌گونه‌ای است که عاشق را نسبت به هر مسموعی غیر از آنچه از سخن معشوق می‌شنود، ناشنوا می‌کند، و از هر شیء دیدنی جز چهره معشوق نابینا می‌کند و او را از هر کلامی جز کلام معشوق لال می‌کند. آری بر قلب عاشق قفلی زده می‌شود که جز عشق و محبت معشوقش، هیچ‌کس و هیچ‌چیزی را داخل نمی‌کند [۳، ص ۷۳]. از نظر وی عشق همچون شرابی است که هیچ‌گونه سیرابی ندارد، زیرا جام شراب عشق، قلب عاشق است، نه عقل و حس او. پس رنگ عاشق، رنگ معشوق و محبوب اوست و این تنها متعلق به قلب اوست [۳، ص ۷۹].

نتیجه و ارزیابی

با تعمق و تأمل در اندیشه ابن‌عربی در تبیین مقوله «راز» و مصادیق آن نتایج ذیل حاصل شد:

۱. سرّ و راز حقیقتی است که هم مجهول و هم معلوم است و حالی است مستور میان بنده و خداوند که غیر بر آن اطلاع ندارد. ابن‌عربی معتقد است علوم سه دسته‌اند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار. منظور او از علم اسرار، علمی است که فوق‌طور عقل است و به‌علت تناقضی که دارد، بیان‌ناپذیر است و به تبیین فلسفی تن در نمی‌دهد؛
۲. در آرای ابن‌عربی، سرّ علم، سرّ حال و سرّ حقیقت از مراتب اسرار الهی است. در اندیشه او، به‌واسطه سرّ علم خداوند، گوش، چشم، دست و پای انسان عارف می‌شود و به‌واسطه سرّ حقیقت، انسان می‌داند که کائنات، مختص ذات خداوند است و لاغیر. درحالی‌که سرّ حال تلبس می‌پوشاند، زیرا قائل به سرّ حال، «أنا الحق» و «سبحانی» و «أنا من اهوی و من اهوی أنا» می‌گوید ولی سرّ علم بین علم و عالم جدا می‌کند و سرّ حقیقت نیز اقتضا می‌کند که عین و حکم مختلف باشند؛
۳. در عرفان اسلامی، سرحلقه رازهای این عالم خداوند است و رازآلود بودن جهان به این دلیل است که علاوه بر طبیعت، ماورای طبیعتی هم ممزوج و درآمیخته با آن وجود دارد و همه هستی عمقاً، ذاتاً و وجوداً متکی به خداوندی است که هم‌نهان است و هم آشکار، و عقل را در کشف احوال این عالم در حیرت و تشویش افکنده است؛

۴. از نظر عارفان، تجربه متناقض‌نما مربوط به علم اسرار و ورای طور عقل است و همین امر، بسیاری از عارفان را به وادی شطح می‌کشاند. شطح از حرکات اسرار دل عارف اخذ می‌شود. وقتی وجد قوی و نور تجلی در صمیم سرّ او عالی باشد، پدیده شطح متجلی می‌شود. البته ابن عربی معتقد است که ظهور شطحیات ناشی از نقصان سلوک است. شطح کلمه‌ای است که بوی سبک‌سری و دعوی دهد و به‌ندرت از محققان صادر می‌شود. عارف شطح را «رعونت نفس» می‌نامد و از محققان واصل چون انبیا و اولیای الهی هیچ‌گاه صادر نمی‌شود. این امر اختلاف نظر ابن عربی با نظر روزبهان بقلی است؛

۵. با توجه به اینکه حقایق الهی دارای عمق، دقت، رموز و دقایقی است، عارف در مرحله‌ای از سلوک خود به احوالی تبیین‌ناپذیر و متناقض‌نما می‌رسد که عقل در تحلیل آن حیران می‌شود. «حیرت» از مواجهه با رازهای عالم ناشی می‌شود. راز و حیرت دو حقیقت لازم و ملزوم‌اند. حیرت در واقع مواجهه عقل آدمی با حیطة رازهاست که در آنجا میدان جولان ندارد؛

۶. روشی که ابن عربی برای سخن گفتن از «اسرار مگو» به‌کار می‌برد، زبان تمثیل، استعاره و رمز است؛ یعنی عارف برای بیان عشق و محبت عارفانه خود و احوالی که در حالت کشف و شهود عارفانه برایش حاصل می‌شود، از همان لغات و تعبیراتی بهره می‌گیرد که برای بیان عشق مجازی استفاده می‌شود. رمز زبان خاصی است که بین کتم و افشاست و با راز پیوند دقیق دارد. همان‌گونه که راز نه معلوم است و نه مجهول، و به عبارت دیگر هم معلوم است و هم مجهول، رمز نیز حکایت‌گری خاصی است که گفتن در عین نگفتن و نگفتن در عین گفتن است؛

۷. در اندیشه ابن عربی مسائلی از قبیل وحدت وجود، سرّ قدر و اسرار عشق وجود دارد که از آن‌ها به «اسرار مگو» تعبیر می‌شود و از مصادیق راز به شمار می‌روند؛

۸. رازداری یکی از نکات مورد تأکید عارفان مخصوصاً اهل صحو است، هرچند رازداری و رازدانی یکی از ریاضت‌های شاق در عرفان است، لکن بر این امر اصرار دارند و نوعی غفلت را بر حفظ عیش و معاش تجویز می‌کنند. ناهلان و صاحبان ضیق صدر، یارای دریافت اسرار سترگ عالم الوهی را ندارند. حفظ معاش و اجتماع، حفظ جان، آشفتنی ناهلان از جمله دغدغه‌هایی است که عارفان را بر رازداری می‌کشاند.

منابع

- [۱] ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح احمد شمس‌الدین، جلد اول، دوم و سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- [۲] _____ (۱۹۴۶م)، *فصوص‌الحکم*، جلد دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- [۳] _____ (۱۴۲۱ق)، *اصطلاحات‌الصوفیه (مجموعه رسائل ابن عربی)*، بیروت، دارالمحجّه البيضاء.
- [۴] استیس، وت (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- [۵] ایزتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، انتشارت روزنه.
- [۶] بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، تصحیح نصری کربن، تهران، طهوری.
- [۷] خمینی، مصطفی (۱۳۷۶)، *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولایه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- [۸] سراج طوسی، عبدالله بن علی (؟)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح نیکلسون، طبع لیدن.
- [۹] سروش، عبدالکریم (۱۳۶۸)، *رازدانی و روشنفکری*، کیان فرهنگی، شماره ۱۷.
- [۱۰] عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۰)، *تذکره‌الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار.
- [۱۱] _____ (۱۳۸۴)، *دیوان عطار*، تصحیح تقی تفضلی، جلد یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۲] غزالی، ابوحامد محمد (؟)، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
- [۱۳] قونوی، صدرالدین (۱۳۶۴)، «*تبصره‌المنتدی و تذکره‌المنتهی*»، معارف، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ش ۱.
- [۱۴] قیصری (؟)، *شرح فصوص‌الحکم*، قم، بیدار.
- [۱۵] کاشانی، عزالدین محمد (۱۳۸۱)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی، محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.

- [۱۶] محمود الغراب، محمود، (۱۳۸۶)، *عشق و عرفان از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه محمد رادمنش، تهران، جامی.
- [۱۷] مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۷)، *شرح تعلیقه آیه العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم* / ابن عربی، تهران، علم.
- [۱۸] مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۲)، *مثنوی*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، زوار و سیمرغ.