
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

Archive of SID

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 می‌دانست. (آراء اهل المدینة الفاضله، ص 85) غزالی آن را فیض و الهامی می‌دانست که به واسطه آن، آئینه نفس انسان با مجاهده پاک می‌گردد (احیاء علوم‌الدین، 62/3) و عارفانی نظیر بایزید بسطامی، آن را اتحاد ناسوت با لاهوت، و فنای در حق تعالی می‌دانستند.¹ ابن عربی نیز، هدف اصلی حیات آدمی را سعادت یا کمال می‌داند (الفتوحات المکیه، 272/2) 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، 297/2)

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 125) به اعتقاد عارفان معرفت نظری، وجود حقیقی درباره خداوند در صورتی ارزش دارد که برای نزدیک کردن انسان به خدا به کار رود.² 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 7)

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.

1. 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 346) 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 11) 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 الکامل، ص 3)

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 17) 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 «لوصول الی الله» می‌رساند. (مثنوی، 2/5-1)

سلوک³ 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 119)

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 بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت
(مثنوی، 3781/3)

میانه 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 بشکند شیر آن است آن که خود را بشکند

(همان، 1386/1-1389)

و نهایت سلوک، نفی خود، و به تعبیر ابن عربی درک وحدت وجود است
Archive of SID

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، 380/2) 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 و وصول به معرفت حق کرده، و یا اراده خود را تسلیم حق کرده است. (التجلیات الالهیه، ص 553) 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 جامعۀ الهیه 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 204)

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
www.SID.ir

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 205)

از دیدگاه ابن عربی، سالکان بر چهار گروه‌اند:

1. 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.
2. سالک به پروردگار، کسی است که به مقتضای حدیث قرب نوافل، محبوب حق واقع شده، و خداوند چشم و گوش و تمام قوای او گشته است.
3. سالک به مجموع، سالک به خود پس از تحقق به مقام قرب نوافل⁴ 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.
4. سالک غیر سالک، آن‌که حق تعالی در او تجلی کرده و در سلوک، خود را در میان نمی‌بیند. (الفتوحات المکیه، 381/2_382)

2. 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:

1.2. بهشت

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

می‌دانند. در تاریخ تصوف، حکایت‌های متعددی از رابعه^۱ 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 87)

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^۲ قالب باشد، نام بهشت روحانی می‌کنیم» (81/1) از نظر وی، دل آدمی روزنی به عالم ملکوت دارد که اگر گشاده شود، انسان به سعادت می‌رسد. آن‌چنان‌که جسم انسان سعادت‌ی دارد، و آن صحت و سلامت است، و سبب این سعادت دارو و پرهیز است، دل انسان نیز سعادت‌ی دارد 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، 82/1)

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 136)

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 «ستبر»⁵ به کار می‌برد. وی در فقره‌ای از فصوص الحکم، ذات انسان را جنت الهی می‌داند، زیرا انسان محل تجلی اسم الهی است، و بدین سبب پوشانندهٔ 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 400)

ابن عربی، گاهی «حضرت رسول» را بهشت می‌داند: «فان الجنة حضرة الرسول عليه السلام.» (الفتوحات المکیه، 103/1) در این معنی، وارد شدن به بهشت به معنای اتحاد با «حقیقت محمدی» است، و نعمت بهشتی، رسیدن به سعادت عظیمی است که نتیجهٔ این اتحاد است.⁶

ملاصدرا نیز در تفسیر سورهٔ 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 147)

2.2. 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، 335/2) آیهٔ کریمهٔ *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ* اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (قیامت / 22-23) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارشان را می‌بینند، و آیهٔ کریمهٔ *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ* (مطففین / 15) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند. (مصباح الهدایه، ص 22) دیدار حق تعالی همان قرب به او و بهشت است و حجاب، بُعد از او و جهنم است.⁷

Archive of SID

3.2. 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، 536/1)

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، 3010/1-3012)

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 25-26)

در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن / 26-27)

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 می‌ماند:

گفت قائل در جهان درویش نیست و بود درویش آن درویش نیست
هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو
(مثنوی، 3670_3669/3)

از بایزید بسطامی نقل شده است: «گفت از بایزیدی بیرون آمدم 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 189)

آدمی با رسیدن به مقام فنا، به آنچه همواره در اصل وجود خویش بوده است، می‌رسد. خداوند وجود است، و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد.

«این انا الحق گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگ است. انا الحق عظیم تواضع است، زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را. اما آنکه انا الحق می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد. می‌گوید 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 44)

به تعبیر هانری کربن: «آنچه آدمی در تجربه عرفانی اکتساب می‌کند، 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 می‌شناسد.» (ارض ملکوت، ص 86)

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات، عالم را سایه و حق تعالی را نور می‌داند. هنگام تجلی نور، سایه فانی می‌شود. «والعالم ظلّ و الحق نور فلهذا یفنی العالم

عن نفسه عند التجلی.» (الفتوحات المکیه، 466/2)⁸

از نظر ابن عربی، فنا، نیست شدن از مرتبه ناقص است که ملازم 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، 515/2) 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، 515/2)

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.» (الرساله الوجودیه، ص 37)⁹

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 گمیان 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 می‌بیند 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 36-38)

4.2. معراج روحانی

صوفیان، معراج پیامبر را الگویی برای خویش قرار داده‌اند و تمام همّت خود را به کار بسته‌اند تا بر «قدم محمدی» گام نهند. خداوند در آیه کریمه می‌فرماید:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء / 1)

پاکا کسی که بنده‌اش را شبی از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی که پیرامونش را برکت بخشیده‌ایم، سیر داد، تا به او نمونه‌هایی از آیات خویش نشان دهیم؛ اوست که شنوا و بیناست.¹⁰

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 / 8-9) توضیح می‌دهند.

«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 چنان‌که 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 تکیه گاه ساخت» (کشف الاسرار،
374/9)

هر سالکی که «حسن متابعت» (مفاتیح الاعجاز، ص 136) نسبت به پیامبر داشته باشد، می تواند به معراج رفته¹¹، به مقام «قاب قوسین» و «مقام او ادنی»¹² برسد، و «حقایق همه اشیا را چنانچه هست، به وی نمایند و عارف حقیقی گردد، و مقصود آفرینش حاصل کند.» (همان، ص 138)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می گوید:

تفرج کن همه آیات کبرا برو اندر پی خواجه به اسرا
بگو مطلق حدیث من رانی برون آی از سرای ام هانی
نشین بر قاف قرب قاب قوسین گذاری کن ز کاف کنج کونین
نماید چشمت اشیا را کما هی دهد حق مر تو را هرچ آن بنخواهی
(مجموعه آثار شبستری، ص 74)

لاهیجی در توضیح ابیات فوق، سرای «ام هانی»¹³ را نسبت با سالکان، خانه طبیعت می داند: «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 137)

1.4.2. معراج پیامبر از دیدگاه ابن عربی

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

1. 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/4) خداوند در همه جا حضور دارد، و معراج برای دیدن حق تعالی نبوده است. در حدیثی قدسی می گوید: «ما أسريت به إلا لرؤية الآيات لا إلى فإنه لا يحوي مكان، و نسبة الامكنه الى نسبة

واحدة» (الفتوحات المكية، 340/3)

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

اینکه ابتدای آیه کریمه «سُبْحَانَ الَّذِي...» با تسبیح آغاز می‌شود، برای این است که توهم «اهل الشبه و التجسیم» را درباره جهت و حد و مکان داشتن حق تعالی نفی کند، لذا در ادامه «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» فرمود. (رسائل ابن عربی، ص 468)

2. 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.¹⁴

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 469)

3. 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، 340/3)

4. علمی که پیامبر قبل از اسرا و معراج، به واسطه وحی داشت، «علم یقین» بود. «اسرا» عبور از «علم یقین» و رسیدن به «عین یقین» است: «فرأی عین ما علم لا غیر». (همان، 342/3) و «معراج» از «عین یقین» فراتر رفتن و به «حق یقین» رسیدن است. حق یقین، اعتقادی است که بعد از دیدن (عین یقین) حاصل می‌شود.¹⁵ عبارت ابن عربی در تعریف مراتب یقین چنین است: «اگر گویی: حق

یقین چیست؟ گوئیم: علم به علت است که بعد از عین یقین حاصل می‌شود و اگر گویی: عین یقین چیست؟ گوئیم: یقینی است که به واسطه مشاهده و کشف حاصل می‌شود، و بعد از علم یقین است...» (همان، 132/2)

5. 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 «بعده» استفاده شده است، در حالی که می‌توانست نباشد. این حرف، حرف کسر است و هر ذلیلی منکسر است. (رسائل ابن عربی، ص 469) 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 «بعد» است، و عبودیت در غایت بعد از صفات ربوبی است.

6. 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 «أسری» مضمَر است. «ه» غیب است، مضمَر نیز غیب است. بنابراین غیب در غیب «غیب الغیب» می‌شود که نشانی از شرافت این «سیر» است: «فكما فی العبودیة فی هذا الإسراء حقها من جميع الوجوه كذلك و فی الالوهة حق ما یقتضی هذا الوفاء المنسوب الی العبد فاتی بالهو و بهو الهو الذی هو غیب الغیب.»¹⁶ (همان، ص 470)

7. 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/53) و نیز «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.» (ذاریات/21) «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 إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ.» (نجم/10)

خداوند در آیه 11 سوره نجم می فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، ابن عربی «فؤاد» را «قلب قلب» می داند. قلب گاهی کور می شود: «وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / 46) اما فؤاد هیچگاه کور نمی شود، 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: «وَالآيَاتُ الَّتِي رَأَاهَا فِي نَفْسِهِ مَشَاكِلَتْهُ لَهَا هُوَ الْعَبُودَةُ الْعَبُودَةُ فِي غَيْبِ الْغَيْبِ لِعَيْنِ قَلْبِ الْقَلْبِ الَّذِي هُوَ الْفُؤَادُ، و ما كان احد يراها.»¹⁷ (رسائل ابن عربی، ص 471)

8. خصوصیت دیگر معراج پیامبر که آن را از معراج اولیا جدا می کند، این است که معراج پیامبر «معراج تشریحی» بود. در این معراج، ابتدا پنجاه نوبت نماز در شبانه روز 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، 55/3)

2.4.2. معراج عارفان از دیدگاه ابن عربی

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

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 می داند، و بر آن ها تأکید می ورزد.¹⁸ وی در فصلی از فتوحات با عنوان «کیمیاء السعادة» (همان،

270/2) 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 اسرّات روحانیه برزخیه یشاهدون فیها معانی متجسدة فی صور محسوسة للخیال.» (همان، 342/3)¹⁹

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 177-178)

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، 2/273)

عارفی که میان وحدت شهود و وحدت وجود جمع کند، قرب اتم می‌یابد (همان، 4/41) به سعادت عظمی می‌رسد و صورت «انسان کامل»²⁰ 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.²¹ سپس در معراج خویش آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند²² و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد.

3.4.2. 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 پراه» (همان، 3/329)

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 خیر 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 دوست دارد (شرح فصوص الحکم، ص 23-24) 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، 677/2)²³

گر نبودی بهر عشق پاک را کی وجودی دادمی افلاک را
من بدان افراشتم چرخ سنی تا علو عشق را فهمی کنی
(مثنوی، 2740_2739/5)

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، 587/5)

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، 2680_2679/6)

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 کو چون برفروخت 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، 590_588/5)

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 143)

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 ربّ عبده فتذهب بالتعلیق فی النار و السبک

(*فصوص الحکم*، ص 90)²⁴

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 90)

3. 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 240)

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، چنان که 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 جوینان نشان اوایی با توست همی، تو جای دیگر جویی»
(تمهیدات، ص 23)

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 93)

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 روح القدس گوید نی منش
نی تو گویی هم به گوش خویشتن نی من و نی غیر من ای هم تو من
(مثنوی، 1299-1298/3)

هنگامی که در خواب هستیم، چیزی جز خود را مشاهده نمی‌کنیم. هر چه 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، 60/3)

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، 1301/3)

نیکلسون در شرح ایات 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، 1112/3)

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

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق
(مثنوی، 1302/3)

«... 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، 483/7)

ابن فارض نیز بیتی به همین مضمون دارد:

و من مطلعی النور البسیط كلمعة و من مسرعی البحر المحيط كقطرة
(شرح مثنوی، 201/7)

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 472)

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، رائی 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 41)

نتیجه‌گیری

1. ابن عربی هدف از سیر و سلوک را درک وحدت وجود می‌داند.
2. 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.
3. درک وحدت وجود، همان «خودشناسی» است، زیرا خود ملکوتی انسان، خداوند- وجود حقیقی- است.

4. 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 الیقین به وحدت وجود حاصل می‌شود، و در سیر و سلوک، این علم به عین الیقین و سپس به حق الیقین تبدیل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

1. غالب محققان، بایزید را بنیانگذار اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی می‌دانند. (ر.ک: التصوف فی الاسلام، ص 62)
2. 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. عبد 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، 31/4) در میان فیلسوفان، ملاصدرا 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. (یقاظ النائین، ص 59)
3. 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 239)
4. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبطش به و رجله الذي يمشى به.» (عوالی اللئالی...، 103/4)
5. 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 سماوا بذلك لانهم مسترون عن اعين الخلق.» (ذیل ماده «جن») برای جنّت به معنای ستر ر.ک: الفتوحات المکیه، 422/3 و نیز 380، 250/4 و 420 و 507.
6. 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، 6/ 751-753)

7. در مورد امکان رؤیت خداوند و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. (ر.ک: تصحیح و تعلیقات مصباح الهدایه، ص 40-41؛ آیین هندو و عرفان اسلامی، ص 268-272؛ نیز رؤیت ماه در آسمان، ص 72-46) قول علامه طباطبایی در این باره قابل توجه است. ایشان در تفسیر المیزان می‌گویند: «المراد بالنظر إليه تعالی لیس هو النظر الحسی المتعلق بالبعین الجسمانیة المادیة التی قامت البراهین القاطعة علی استحالته فی حقه تعالی بل المراد النظر القلبی و رؤیة القلب بحقیقة الإیمان علی ما یسوق إليه البرهان و یدل علیه الأخبار المأثورة عن أهل العصمة (ع)» (112/20) 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 269-270)

8. مولوی نیز در مثنوی گفته است:

سایه‌هایی کی بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور

(مثنوی، 3/ 4659)

9. 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 فناءه، فهو بعد بعيد، ما شم رائحة معرفة النفس؛ لأن من جوز أن يكون موجوداً سواء قائماً به و فيه، يصير فانياً في فناءه، فيتسلسل الفناء بالفناء، و هذا شرك بعد شرك، و ليس معرفة للنفس؛ لأنه شرك لا عارف بالله، و لا بنفسه.»

10. آقای خرمشاهی در توضیح (اسراء / معراج) می‌نویسد: «اسرا 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) [= اسراء] و سپس از آنجا به همه آسمان‌ها و مشاهده اسرار الهی از جمله سدرة المنتهی و عرش و بهشت و دوزخ [= معراج] و به قولی، نور الهی است.» (قرآن کریم، ص 282)

11. در فرهنگ اسلامی، معراج از معجزات پیامبر اسلام (ص) و مختص به ایشان است (برای نمونه ر.ک: المیزان، 34-32/13) 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.

12. 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 239)

13. «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 137)

14. 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.

15. 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

عبدۀ محمداً صلى الله عليه و سلم من آیاتہ 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. (343-340/3)

16. «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.»

17. «آیاتی را که عبد 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.»

18. «اشتغل بامثال 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، 297/2-298)

19. 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 الکمل 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 لاتلفت إلى من یقول: إنه کان بجسد خیالی فإنه کلام من لا علم عنده.» (الإسفار عن رسالة الأنوار، ص 222)

20. 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 3)

21. «الوجود کله هو واحد فی الحقیقة لاشیء معه... فلو تتبعت الکتاب و السنة ما وجدت سوى واحد ابدأ.» (رسائل ابن عربی، کتاب الجلاله، ص 66)

22. ابن عربی در کتاب الجلاله می‌گوید: «ان المعرفة بالله ابتداء علم و غایتها عین، و عین الیقین أشرف من علم الیقین.» (همان، ص 60)

23. 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 حرکت عشیقیه و استمرار الحال.»

24. ترجمه آقای موحد چنین است: «گاهی عبد بی هیچ شکی 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 371-372)

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه و توضیح بهاءالدین خرمشاهی، نیلوفر و جامی، تهران 1374.
- آراء اهل المدينة الفاضله؛ ابونصر محمد فارابی، تحقیق البیر نادر، المطبعة الكاثولیکیه، بیروت 1959م.
- آیین هندو و عرفان اسلامی؛ داریوش شایگان، ترجمه جمشید ارجمند، چ 2، نشر و پژوهش فرزانه روز، تهران 1384.
- احیاء علوم الدین؛ الامام ابو حامد محمد غزالی، به کوشش محمد خیر طعمه حلبی، دار احیاء التراث العربی، بیروت 2002م.
- ارض ملکوت؛ هنری کرین، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، کتابخانه طهوری، تهران 1374.
- اسرارنامه؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش صادق گوهرین، زوار، تهران 1361.
- الإسفار عن رساله الأنوار فیما تجلی لأهل الذکر من الأنوار؛ عبدالکریم ابن ابراهیم جیلی، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیه، بیروت 2004م.
- الانسان الكامل؛ عزیز ابن محمد نسفی، به کوشش ماریزان موله، انجمن ایران و فرانسه، تهران 1962م.
- ایقاظ النائمین؛ صدرالدین محمد شیرازی، به کوشش محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران 1361.
- التجلیات الالهیه؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1367.
- تذکره الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، به کوشش محمد استعلامی، چ 6، زوار، تهران 1370.
- تصحیح و تعلیقات مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ جلال الدین همایی، نشر هما، تهران 1367.
- التصفیه فی احوال المتصوفه؛ قطب الدین عبادی، به کوشش غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ

ایران، تهران 1347.

- التصوف فی الاسلام؛ عمر فروخ، مکتبه میمنه، بیروت 1947م. *Archive of SID*
- تمهیدات؛ ابوالمعالی عبدالله ابن محمد عین القضاة همدانی، به کوشش عقیف عسیران، چ 7، منوچهری، تهران 1386.
- جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، علمی و فرهنگی، تهران 1368.
- جاویدان خرد (مجموعه مقالات سید حسین نصر)؛ سید حسین نصر، به اهتمام سید حسن حسینی، سروش، تهران 1382.
- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)، صدرالدین محمد شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت 1990م.
- دیوان حافظ؛ شمس الدین محمد حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، چ 2، خوارزمی، تهران 1362.
- دیوان سنایی غزنوی؛ به کوشش مدرس رضوی، کتابخانه سنایی، تهران، بی تا.
- راه عرفانی عشق؛ ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب الدین عباسی، نشر پیکان، تهران، 1382.
- رسائل ابن عربی؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، دار صادر، بیروت 1997م.
- رسائل قیصری؛ داوود قیصری، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران 1357.
- الرسالة الوجودیه؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، دارالکتب العلمیه، بیروت 2004م.
- رؤیت ماه در آسمان؛ نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1375.
- شرح فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، به کوشش محمود غراب، دارالفکر، دمشق 1405ق.
- شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی؛ انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، دهخدا، تهران 1360.
- شرح مثنوی معنوی مولوی؛ نیکلسون، ر.آ.، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران 1374.
- شرح مثنوی مولوی؛ ولی محمد اکبرآبادی، به اهتمام نجیب مایل هروی، قطره، تهران 1383.
- شرح مثنوی؛ سید جعفر شهیدی، چ 5، جزء اول از دفتر دوم، امیر کبیر، تهران، 1375.
- عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة؛ محمد ابن ابراهیم الإحسانی ابن ابی جمهور، تحقیق مجتبی العراقی، مطبعة سید الشهداء، قم 1985م.
- الفتوحات المکیه؛ محیی الدین ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.

- فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، تهران 1385.
- فصوص الحکم همراه با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ محیی الدین ابن عربی، دار الکتب العربی، بیروت 1400ق.
- فیه مافیہ؛ جلال الدین محمد مولوی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چ 5، امیرکبیر، تهران 1362.
- کشف الاسرار و عده الابرار؛ ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به کوشش علی اصغر حکمت، چ 4، امیرکبیر، تهران 1361.
- کشف الحقایق؛ عزیز ابن محمد نسفی، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران 1344.
- کیمیای سعادت؛ الامام ابوحامد محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران 1361.
- لمعات؛ فخرالدین عراقی، به کوشش محمد خواجوی، مولی، تهران 1363.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدین محمد مولوی، به کوشش نیکلسون، امیر کبیر، تهران 1363.
- مجموعه آثار شیخ شبستری؛ شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، طهوری، تهران 1371.
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه؛ عزالدین محمود ابن علی کاشانی، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، زوار، تهران 1385.
- معجم مقایس اللغة؛ ابوالحسین احمد ابن فارس بن زکریا، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر، بیروت 1989.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ شمس الدین محمد لاهیجی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوار، تهران 1371.
- مفاتیح الغیب؛ صدرالدین محمد شیرازی، به کوشش محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران 1363.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ محمدحسین طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی، قم 1417ق.
- نص النصوص در شرح فصوص الحکم؛ سید حیدر آملی، ترجمه محمدرضا جوزی، روزنه، تهران 1375.