

## بهشت از دیدگاه ابن عربی

مرتضی شجاری\*

### چکیده

عارفان بهشتی را که به عامه مردم وعده کرده‌اند، زندان خواص می‌دانند. از نظر ایشان، بهشت خواص «بهشت معنوی» است. ابن عربی «الجنة» را به معنای لغوی آن یعنی پوشش و ستر به کار برده و لذا ذات انسان را جنت الهی می‌داند؛ زیرا آدمی، محل تجلی اسم الهی است و از این جهت پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنی به بهشت و سعادت نائل می‌شود. ابن عربی گاهی «حضرت رسول» را بهشت می‌داند. 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. سالکی که طالب بهشت حقیقی است، باید به رسول الله اقتدا کرده و به عقل خویش اکتفا نکند تا در سلوک به خطا نرود. معراج پیامبر(ص) جمع میان وحدت شهود و وحدت وجود بود. بنابراین عارفی که میان وحدت شهود و وحدت وجود جمع کند، قرب اتم می‌یابد، به سعادت عظمی می‌رسد و صورت «انسان کامل» 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، 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 روحانی خویش آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد.

**کلید واژه‌ها:** بهشت عارفان، سیر و سلوک، وحدت وجود، معراج، معرفت نفس.

## مقدمه

در ادیان آسمانی، سعادت غایبی آدمی در وصول به بهشت ترسیم شده است. در قرآن کریم بیش از دویست آیه در باره بهشت و نعمت‌های موجود در آن آمده است. طبیعی است که تفاسیر گوناگون و بعضاً متضادی در میان مسلمانان، از اهل ظاهر و مجسمه گرفته تا قرامطه و باطنیان، از این آیات وجود دارد. در تصوف اسلامی سه مرحله را در مورد بهشت می‌توان نام برد: مرحله اول تصوف زاهدانه است که در آن شوق به بهشت؛ بهشتی که در آیات کتاب الهی توصیف شده است، انگیزه عمل صوفی است. مرحله دوم تصوف عاشقانه است که در آن حبّ الهی جای بهشت را گرفته و بهشت کم اهمّیت و گاه مطرود می‌شود، چنان‌که رابعه عدویه خواهان آتش افکندن در آن است<sup>۱</sup>. مرحله سوم با ابن عربی آغاز می‌شود. در این مرحله به جای کم

---

۱ - «روزی جماعتی صاحب‌دلان دیدند که رابعه بدستی آتش گرفته بوذ و بدستی دستیء آب و باستعجال می‌دوید؛ سؤال کردند که ای بانوی آخرت کجا می‌دوی و در چیستی؟ گفت می‌روم که آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهن از میان بر خیزند و مقصد معین شود...» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹۷).

اهمیت جلوه دادن یا طرد کردن بهشت، تأویل بهشت و نعمت‌عای آن مطابق با خداشناسی و انسان‌شناسی خاصی مطرح است، به گونه‌ای که می‌توان گفت: «مضامین آثار صوفیانه و عرفانی در باره جنت، به دو دوره پیش از ابن عربی و پس از وی تفکیک‌پذیر است» (طارمی راد، ۱۱ / ۲۱-۲۲).

در عرفان اسلامی این مطلب به خوبی تبیین شده است که انسان‌ها برای رسیدن به کمال خلق شده‌اند و تنها بعضی از بیماری‌ها و امراض عارضی، مانع آنها از رسیدن به کمال می‌شود. این امراض حجاب‌های حسی هستند که آدمی را از سیرِ اِلِیِ 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 که موجودی جز حق تعالی تحقق ندارد و ممکنات صورت‌هایی هستند که خدا در آنها تجلی کرده است. انسان، جلوه کامل خداوند است و لذا خودشناسی، سعادت حقیقی را در پی دارد و نتیجه این معرفت نفس یا به تعبیری دقیق‌تر حقیقت آن چیزی جز جنت الهی نیست. این ادراک، با استدلال عقلانی و به کار بردن حواس دست یافتنی نیست؛ بلکه تنها با ذوق، شهود می‌گردد. راه رسیدن به این ذوق و درک این شهود، سیر و سلوک است (ابن عربی، ۲ / ۲۹۷).

به تعبیری دیگر رسیدن به سعادت، خواست فطری آدمی است. 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 (فارابی، ۸۵)، غزالی آن را فیض والهامی می‌دانست که به واسطه آن آئینه نفس انسان با مجاهده پاک می‌گردد (غزالی، ۳ / ۶۲)، و عارفانی نظیر بایزید بسطامی آن را اتحاد ناسوت با لاهوت، و فنای در حق تعالی می‌دانستند (فروخ، ۶۲). ابن عربی نیز هدف اصلی حیات آدمی را سعادت یا کمال می‌داند (ابن عربی، ۲ / ۲۷۲)؛ اما از نظر وی سعادت حقیقی و یا به تعبیری دیگر ورود در بهشت حقیقی چیزی جز ادراک وحدت وجود نیست و طریق وصول به آن سیر و سلوک عرفانی است.

ابن عربی سلوک را مانند دایره‌ای می‌داند که ابتدای آن همان انتهای آن است. این دایره، راه سلوک در هستی در جهت معرفت نفس است. منزلی که سلوک از آن آغاز می‌شود، «وجود» است. ولی سالک در ابتدا معرفت و علمی به آن ندارد و وجود خود را غیر خدا می‌داند. وقتی به طور یقینی به وصال خود؛ یعنی به وجود خود رسید، بر او آشکار می‌شود که در ابتدا نیز واصل و یا موصول بوده؛ اما معرفت به این وصال نداشته است. لذا پیامبر(ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ابن عربی، ۱۸۶). بنابراین ابتدای سلوک برای تقرّب به خداوند؛ یعنی برای شناخت حقیقت خود، تحصیل علم و بدست آوردن معرفت است؛ در این راه، هیچ آفتی بدتر و خطرناک‌تر از جهل نیست. میانه سلوک، جهاد با نفس اماره‌ای است که همواره مانع شناخت خود است. و نهایت سلوک، بهشت الهی است که ابن عربی از آن به درک وحدت وجود تعبیر می‌کند.

نگارنده در این پژوهش می‌کوشد دیدگاه خاص ابن عربی را که مبتنی بر وحدت وجود است، در مورد «بهشت» که غایت سیر و سلوک عرفانی است، تحلیل کند؛ اما برای تبیین بهتر مطلب، از دیدگاه عارفان دیگر نیز استفاده شده است؛ زیرا فهم دقیق نظرات ابن عربی، این امر را گریز ناپذیر 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، بدست می‌دهد و برای تأیید آنها به تأویل آیات و روایات می‌پردازد (نک: شجاری، ۱۸-۱۷).

### ۱. بهشت عارفان

پرستیدن حق برای بهشت بود پیش ارباب دل سخت زشت

(خوارزمی، ۴۷/۱)

غایت سیر و سلوک که موجب سعادت ابدی آدمی می‌شود، بهشت الهی است. عامه مردم، آنگونه که در آیات قرآن وعده داده شده، سعادت را رفتن به بهشت می-

دانند. در تاریخ تصوف از رابعه عدویه، حکایت‌های متعددی مشهور است که در آنها بر اهمیت احتراز از هر گونه انگیزه‌ای غیر از خود خدا، در عبادت خداوند تأکید می‌ورزید: «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» (عطار، ۸۷).

ابوحامد غزالی در *کیمیای سعادت بهشت* - ونیز *دوزخ* - را به کالبدی و روحانی تقسیم کرده است. «نعیم و لذت دل را که بی‌واسطه قلب باشد، نام «بهشت روحانی» می‌کنیم» (غزالی ۸۱/۱). از نظر وی دل آدمی روزنی به عالم ملکوت دارد که اگر گشاده شود، انسان به سعادت می‌رسد. آنچه‌آنکه جسم انسان سعادت دارد و آن صحت و سلامت است و سبب این سعادت دارو و پرهیز است، دل انسان نیز سعادت 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، ۸۲). زاهدان به نعمت‌های الهی خوش‌اند و عارفان به خود خداوند؛ زیرا زاهد، صید خداوند از دنیاست و عارف، صید خداوند از بهشت است به طوری که: «الزاهد صید الحق من الدنيا و العارف صید الحق من الجنة فمآل الزاهد إلى قوله و ما عند الله خیرٌ و أبقى و مآل العارف إلى قوله و الله خیرٌ و أبقى» (ابن عربی، ۱/ ۶۸۶).

بنابراین 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 المومنين». بهشت خواص «بهشت معنوی» است و برای ایشان طلب «بهشت عوام» کردن خطاست؛ از این رو اگر این طایفه را به زنجیرهای نور و لطف به بهشت کشند، نروند و قبول نکنند که «یا عجباً لقوم یقادون الی الجنة بالسلاسل و هم کارهون». نمونه‌ای از این خواص، آسیه - زن فرعون - بود که طالب بهشتی که به عوام وعده داده شده، نیست؛ بلکه در دعا، نزد خدا بودن را طلب می‌کند: «همّت عالی چنان باید که زن فرعون آسیه را بود که در دعا می‌خواهد «رَبِّ اِنَّ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْاُجْنَةِ». این

«عندک» جز بهشت خواص نباشد» (عین القضاة، ۱۳۶).

به این دلیل است که بهشت عارفان، بهشتی نیست که نسیه و در زمان آینده باشد، بلکه به تعبیر حافظ شرباخانه‌ای نقد است و یار در کنار:

تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست

(حافظ، ۱۳۶)

### بهشت نقد

به باور عرفا بهشت خواص که «نزد پروردگار» است، از دایره زمان و زمانیات خارج است؛ زیرا خداوند بدون زمان یا فراتر از زمان است (ابن عربی، ۴۳/۱) و لذا در مورد خداوند، و نیز قیامت و بهشت الهی، کاربرد ماضی و مستقبل بی معناست: «مراد از آخرت آنست که آخر امر عارف بدان منتهی می‌شود از فانی شدن در حق و باقی گشتن به بقای مطلق» (خوارزمی، ۱ / ۵۱). ماضی و مستقبل برای ما و در کاربردهای زبانی ما آدیان است. مثلاً اگر اراده خداوند - که بی‌زمان است - به گذشته نسبت دهیم، می‌گوییم: اراده کرد؛ و اگر به آینده نسبت دهیم، می‌گوییم: اراده می‌کند. خداوند بدون زمان یا فراتر از زمان است و صحیح نیست که گفته شود خدا قبل از عالم موجود بوده است؛ زیرا «قبل» از صیغه‌های زمان است و به همین دلیل صحیح نیست که گفته شود عالم بعد از وجود حق یا با وجود حق تعالی موجود شده است. و نیز سؤال باطلی است که: «کی عالم از وجود خداوند ایجاد شد؟» زیرا «کی» یا «چه وقت» سؤال زمانی است و زمان در خداوند معنی ندارد. و لذا ابن عربی «ازل» را وصفی سلبی و به معنای نفی اولیت می‌داند و بر این باور است که اطلاق «اول» بر خداوند از جهت «مرتبه» است (ابن عربی، ۴۳ / ۱)

تمام کوشش یک صوفی آن است که خداگونه شده و از قید زمان آزاد گردد یا به تعبیری دیگر عدم و نیست گردد؛ زیرا:

کارگاه و گنج حق در نیستی است غره هستی چه دانی نیست چیست

(مثنوی، ۴۵۱۶/۳)

صوفی حقیقی آن است که نباشد. از ابوالحسن خرقانی نقل است که گفت: «تا نباشید، همه شما باشید. خدا می‌گوید: این همه خلق من آفریده‌ام ولیکن صوفی نیافریده‌ام یعنی معدوم» (عطار، ۲۰۲/۲). خداوند است که صوفی را از صفات انسانی صاف می‌گرداند و بنا بر تعبیر بایزید، وجه تسمیه صوفیه به این نام جز این نیست: «إِنَّ اللَّهَ صَفَى الصُّوفِيَّةَ عَنْ صِفَاتِهِمْ، فَصَافَاهُمْ، فَسُمُّوا صُوفِيَّةً». و این همه، به واسطه زهد - یعنی اعراض از غیر خدا - و فقر - یعنی رسیدن به نیستی و عدم - حاصل می‌شود. راه رسیدن به این «فقر» به تعبیر جنید ادراک وقت است؛ یعنی از گذشته و آینده به در آمدن (نک: عین‌القضاة، ۳-۳۱۴).

با علم رسمی نمی‌توان به بهشتِ الهی یا به تعبیر دیگر به عدم و عالم بی‌زمان بار یافت. از نظر عارفان کسی که می‌خواهد از طریق علم به معرفت دست یابد، چون اسیر زمان است، هیچگاه به حق و ازلیت حق نخواهد رسید؛ البته معنای ازلیت را شاید ادراک کند؛ اما ادراک معنی غیر از رسیدن به آن است (عین‌القضاة: ۵۹). وقتی بند اسارت زمان از دست و پای سالک باز شد، بال و پر پرواز به غیب یافته، به عدم پر کشیده و به بهشتِ الهی واصل می‌شود.

رسیدن به عالم ازلی و ابدی یا عالم بی‌زمانی، ویژگی آدمی است. زمین و آسمان چون جسمانی و زمان‌مندند، گنجایی حق ندارند، اما دل آدمی فراتر از جسم و زمان است، پس قاب قوسین ازل و ابد «دل آدمی» است. روزی حق تعالی که جز حق نیست، نصیب دلی است که از زمان درگذشته، به ازل و ابد رسیده باشد؛ یعنی به سرّ وقت خویش بینا گشته باشد.<sup>۱</sup> از این رو بهشتِ عارفان فراتر از زمان و نقد

۱ - «خاصیت آدمی آن بس است که محبوبیش پیش از محبّی بود، این اندک منقبتی بود. یحبهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او، که الی ابد نوش می‌کند، هنوز باقی بود. جوانمردا، نزلی که در ازل افکنند جز در ابد کی استیفاء توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازل افکند حدّثان در ابد چون استیفا تواند کرد؟ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قره اعین (قرآن ۱۸/۳۲). جوانمردا، ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفا نیفتد. اگر به سرّ وقت خویش بینا گردی بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو» (غزالی، احمد، ۱۳۸۷: ۱۱).

است. نزد اهل جان، ماضی و مستقبل یکی است. گذشته و آینده، نقد است: [شبلی] گفت: هزار سال گذشته در هزار سال نآمده ترا نقدست. درین وقت که هستی بکوش تا ترا مغرور نگرداند. اشباح یعنی در ارواح، زمان نیست و ماضی و مستقبل یکیست» (عطار، ۲/ ۱۵۱).

## ۲. بهشت محسوس و بهشت معنوی

ابن عربی هستی و آنچه را که در آن است، جلوه رحمت الهی می‌داند. رحمت خداوند در ظاهر و باطن تجلی کرده و در هر یک از آنها مصادیق گوناگونی دارد: الف. تجلی رحمت خداوند در ظاهر دارای مصادیقی مانند عالم شهادت، بدن آدمی و اقتضائات آن مانند لذت‌های جسمانی و نیز اعمال نیک و بد است. ب. تجلی رحمت خداوند در باطن نیز مصادیق متعددی دارد مانند عالم غیب، روح آدمی و علم و معرفت که مختص به روح است.

به باور ابن عربی بهشت همانند عالم و نیز همانند انسان است. همان‌گونه که عالم به غیب و شهادت، یا لطیف و کثیف و یا ارواح و اجسام تقسیم می‌شود، و نیز همان‌گونه که آدمی دارای روح و جسم، و دارای علم و عمل است، بهشت نیز دو گونه است: بهشت محسوس و بهشت معنوی. بهشت معنوی حاصل علم است و لذا مانند روح برای بهشت محسوس است، و بهشت محسوس نتیجه عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است (نک: ابن عربی، ۱/ ۳۱۷)؛ زیرا علم، روح عمل است و عمل، جسد اوست (قیصری، ۵۴۵). این تقسیم مبتنی بر اعتقاد به تجلی اسمای الهی<sup>۱</sup> در کل

۱- ابن عربی کثرت در عالم را نتیجه تجلی اسما و صفات الهی و تقابل آنها می‌داند (ابن عربی، بی تا، ۳/ ۴۶۳). بهشت در نظام عرفانی او، جلوه صفات جمالی خداوند، مانند «رضا» است؛ همچنان‌که دوزخ جلوه صفات جلالی او، مانند غضب، است: «بسبب العلم بسر القدر وصف الحق نفسه بالغضب و الرضا، لأنه يعلم ذاته بذاته و يعلم ما تعطيه ذاته من النسب و الكمالات المعبر عنها بالأسماء و الصفات، و من جمله نسبة الرضا و الغضب، فالعلم بذاته أعطاه الرضا و الغضب، و لهاتين النسبتين انقسم الأسماء إلى «الجمال» و «الجلال»، و من هذا الانقسام حصل الداران: الجنة و النار. فصح أيضاً أن العلم بالذات من حيث الرضا و الغضب، هو سبب تقابل الأسماء الإلهية» (قیصری، ۸۲۳).



هستی است. هر یک از اسمای خداوند در دو مقام متجلی می‌شود: مقام معرفت که منشأ علم به عبودیت است، و مقام عمل. بهشت معنوی حاصل تحقق علم به عبودیت و بهشت محسوس حاصل عمل به اقتضائات هر یک از اسماست: «هر که اسمای الهی را احصا کرده، به بهشت معنوی و حسی داخل می‌شود. ورود در بهشت معنوی، به خاطر علم به عبودیتی است که اقتضای این اسماست و ورود در بهشت حسی به اقتضای اعمالی است که این اسما از بندگان می‌طلبند» (ابن عربی، ۹۲/۲).

بهشت محسوس، جلوه رحمت الهی و در مقابل اعمال نیک آدمی است. این بهشت، بهشت افعال و در بردارنده لذت‌های حسی است. زاهدانی که به مرتبه علم به حق تعالی نرسیده، تنها به عمل مشغول بوده و عمل را هدف دانسته‌اند، از بهشت محسوس و نعمت‌های صوری آن برخوردار می‌گردند و به تعبیر ابن عربی علو مکان را دارند، گرچه دارای علو مکان نیستند (ابن عربی، ۷۵). اما عارفانی که علم و عمل را جمع کردند، از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذت می‌برند. بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست؛ اما لذت‌های آن در برابر لذت‌های معنوی آن چنان است که اشتغال بدانها خود، آلم محسوب می‌شود و «عاشق آسایش بدین جنت نجوید» (خوارزمی، ۱/ ۲۹۶).

بهشت معنوی نتیجه معرفت آدمی است و لذا دارای مراتب بسیاری است. آدمی به هر اندازه که به اسما و صفات الهی معرفت یابد، از نعمت‌های «بهشت صفات»؛ یعنی از تجلیات اسما و صفات الهی بهره‌مند می‌شود و به تعبیر شارح فصوص /الحکم: به صفات ارباب کمال متصف شده و تخلّق به اخلاق ذو الجلال می‌یابد (قیصری، ۶۴۸). برترین مرتبه بهشت معنوی، «بهشت ذات» است.

بنابراین ابن عربی در آثار خویش گاهی بهشت را بر پایه داده‌های دینی و به روش صوفیان پیش از خود توصیف می‌کند و گاهی با نظام عرفانی خاص خود که مبتنی بر وحدت وجود و آموزه اسما و صفات الهی است، از آن بحث می‌کند.

### ۳. تعبیرات گوناگون ابن عربی از بهشت الهی

تعبیرات گوناگون ابن عربی از بهشت، که در همه آنها می‌توان نقد بودن قیامت و بهشت را مشاهده کرد، مبتنی بر نظام عرفانی اوست. در اینجا با اشاره به بعضی از مهم‌ترین آنها، دیدگاه مطابق با وحدت وجود وی را که بهشت عارف، چیزی جز خودشناسی و درک وحدت وجود نیست، تحلیل می‌کنیم.

#### الف. رؤیت خداوند

ابن عربی گاهی سعادت را «رؤیت خداوند» می‌داند. رؤیت خداوند همان بهشت حقیقی است، همچنان‌که جهنم حقیقی چیزی جز حجاب نمی‌باشد؛ زیرا «ان الآخرة ذات دارین رویه و حجاب» (ابن عربی، ۳۳۵/۲). از دیدگاه بسیاری از صوفیان آیه کریمه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (القیامه ۲۲-۲۳) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارشان را می‌بینند و آیه کریمه «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (المطففین ۱۵) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند (کاشانی، ۲۲). دیدار حق تعالی همان قرب به او و بهشت است و حجاب، بُعد از او و جهنم می‌باشد.

ابن عربی با نقل حدیثی از پیامبر (ص) که در آن ذکر، برتر از جهاد دانسته شده است (ابن عربی، ۱۶۸)، بیان می‌کند که ذاکر حقیقی همنشین حق تعالی شده و او را شهود می‌کند و جنت عارف همین مشاهده جمال الهی است: «افضل بودن ذکر از غزو و شهادت در راه حق از آن جهت است که ثواب این هر دو حصول جنت است، و ذاکر جلیس حق تعالی است، و چاره نیست که جلیس مشهود ذاکر باشد، لا جرم حق مشهود ذاکر بود، و شهود حق افضل است از حصول جنت، و رؤیت خود بعد از حصول جنت است. و اگر تحقیق کنی، جنت اهل کمال جز مشاهده جمال نیست» (خوارزمی، ج ۲ / ۶۰۷).

از نظر ابن عربی رؤیت خداوند همان معرفت نفس یا رؤیت «من ملکوتی» است. وی با ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز

به ما تجلی نمی‌کند. کبریای حق تعالی که مانندِ ردائی او را در حجاب داشته است، جز انسان نیست؛ زیرا انسان است که دارای صورتِ الهی است: «خداوندِ رحمان ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفه خود در زمین قرار داد... ردا دارای زیبایی است و خداوند زیباست، بنابراین زیباتر از انسان - اگر علم به پروردگارش داشته باشد - موجودی نیست» (ابن عربی، ۴/۴۰۸-۴۰۹). و لذا «هر کس ردا (لباس) را شناخت، صاحبِ ردا را دانسته و شناخته است» (همان، ۴/۲۴۵). بنابراین و از آنجا که خداوند به ذاتِ خود دارای کبریاست و کبریای او آدمی است، هیچگاه ذاتِ او را نخواهیم دید و رؤیتِ حق تعالی، چیزی جز رؤیتِ خودمان نیست؛ زیرا «کبریا پیوسته در دنیا و آخرت بر وجه اوست، چون ما همواره هستیم» (همان، ۴/۴۰۹). و از طرف دیگر چون ما عین کبریای حق بر وجهش هستیم، و حجابِ محجوب را مشاهده می‌کند، ثابت می‌شود که ما او را می‌بینیم، همان‌گونه که بنابر حدیثِ قدسی «وسعنی قلب عبدی»، دل ما گنجایش او را دارد: «چون ما عینِ کبریا [و حجابِ حق تعالی بر وجهش هستیم و [شکی نیست که] حجابِ محجوب را مشاهده می‌کند، پس ثابت می‌شود که او را می‌بینیم، همچنان‌که گنجایش او را داریم. بنابراین اشعری در قول به رؤیتِ خداوند (ترون ربکم) صادق است. و نیز «لَنْ تَرَانِي» [قولِ مخالفان اشعری و معتقدان به عدم رؤیتِ خداوند] صادق است؛ زیرا ردا، ظاهر و باطنی دارد. با باطنِ خود صاحبِ ردا را می‌بیند [و محال است که با ظاهر خود او را ببیند]» (ابن عربی، ۴/۲۴۶).

### ب. حقیقتِ آدمی

«الجنة» در لغت به معنای پوشش<sup>۱</sup> است و لذا اهلِ ظاهر «جنت» را باغی می-

۱ - در معجم مقاییس اللغة آمده است: «الجیم والنون اصل واحد، و هو الستر والتستر. فالجنة ما یسیر الیه المسلمون فی الآخرة و هو ثواب مستور عنهم الیوم... و الجن سموا بذلك لانهم مسترون عن اعین الخلق» (معجم مقاییس اللغة، ماده «جن»). برای جنت به معنای ستر ر.ک. ابن عربی، بی تا، ج ۳: ص ۴۲۲ و نیز ج ۴، صص ۲۵۰، ۳۸۰، ۴۲۰، ۵۰۷.

داند که پوشیده از درخت باشد؛ اما از نظر ابن عربی جنت یا پوشش واقعی، ذات خود انسان است که حجاب میان او و حق است. وی در فقره‌ای از *فصوص الحکم* ذات انسان را جنت الهی می‌داند؛ زیرا انسان محل تجلی اسم الهی است و از این جهت پوشاننده حق است. آدمی وقتی حقیقت خویش را بشناسد، به کشف وحدت حق و خلق می‌رسد و با ادراک این معنی به سعادت نایل می‌شود: «و[امر می‌شود که] در آری در جنت من که پوشش من است. جنت من جز تو نیست که به ذات خود مرا می‌پوشانی. من شناخته نمی‌شوم الا به تو، چنان که بود تو نقش نمی‌بندد الا به من» (ابن عربی، ۴۰۰).

بنابراین امر خداوند به نفوس مطمئنه برای دخول در بهشت او در آیه کریمه «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (الفجر، ۲۷-۳۰)، در واقع امر به بازگشت به حقیقت خویش و تأمل در آن است؛ زیرا صورت آدمی مجلای اسما و صفات حق تعالی است. از نظر ابن عربی بهشت عارف و سعادت او جز این نیست که به ژرفای درون خود قدم نهاده، در حقیقت خویش تأمل کرده تا وحدت حق و خلق بر او آشکار شود (نک: عقیفی، ۹۰-۹۱).

الرب حق و العبد حق      یا لیت شعری من المكلف  
إن قلت عبد فذاک میت      أو قلت رب أنى یکلف

(ابن عربی، ۱/۲)

ابن عربی گاهی علوم و معارف را که نفوس ناطقه از آن متنعم‌اند، بهشت معنوی می‌داند: «والجنة المعنویة تنعم بها النفوس الناطقة لا غیر و هی جنة العلوم و المعارف» (ابن عربی، ۲/۶۱۳)<sup>۱</sup>

۱- 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 (ملاصدرا، ۱۴۷).

## ج. انسان کامل

ابن عربی گاهی «حضرت رسول» را بهشت می‌داند: «فان الجنة حضرة الرسول عليه السلام» (ابن عربی، ۱۰۳/۱) و این مطلب در نظام عرفانی وی امری واضح است؛ زیرا پیامبر (ص) انسان کامل است. 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.<sup>۲</sup> در واقع تمام کوشش سالکِ اِلی الله، رسیدن به کمال است و کمالِ نهایی این طریقت، انسان کامل است. به کمالِ انسانی باریافتن همان اتحاد با حقیقت محمدی یا ورود به بهشت واقعی است.

تعبیری دیگر از انسان کامل، «عبدالله» است. «الله» اسم جامع حق تعالی است و مظهر این اسم، حقیقت محمدی است که عبدالله (قیصری، ۱۲۸) و صاحب عالی‌ترین بهشت؛ یعنی بهشت ذاتی است و دیگر مراتب بهشت در واقع ظهورات مختلف این بهشت‌اند<sup>۱</sup>

## د. فنای در حق

اصطلاح مشهوری که معمولاً عرفا آن را هدف نهایی سیر و سلوک و رسیدن به

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

زاده 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/ ۷۵۳-۷۵۱)

۱- شیخ غلام‌علی از شاگردان آقا محمدرضا قمشه‌ای در تعلیقه‌ای بر شرح فصوص قیصری می‌نویسد: «بدان که حقیقت بهشت، همان حقیقت ابتهاج و بهجت مرضیه است. این بهجت دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه آن بهجت ذات است که عبارت است از ظهور و تجلی حق تعالی به ذات خود که ناشی از بهشت ذاتی است و مستلزم ظهور حق با اسم جامع الله است. هر کس مظهر این اسم باشد، دارای آن بهشت والست که فوق آن بهشتی نیست. آن بهشت، حقیقت محمدیه است، و بهشت‌های دیگر همگی ظهورات آن‌اند» (قیصری، ۳۰۲).

بهشت الهی می‌دانند، «فناء فی الله و بقاء بالله» است. 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» (ابن عربی، ۲/ ۴۶۶).<sup>۱۱</sup> از نظر وی 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، برتر از فناست که نوعی انتساب به خلق است. به تعبیر ابن عربی «فی نسبة البقاء شهود حق و فی نسبة الفناء شهود خلق» (ابن عربی، ۲/ ۵۱۵). 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 می‌باشد. اما بقا، تنها به حق است، پس در بقا باید حق را شهود نمود و گفت: باقی به حقم (همانجا، ۲/ ۵۱۵).

ابن عربی در فصوص الحکم نهایت سلوک؛ یعنی بهشت را رسیدن به «فناهی 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 و 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

(ابن عربی، ۹۰)

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

۱- مولوی نیز در مثنوی گفته است:

سایه‌هایی کی بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور (۳/ ۶۵۹)

فنا تمایزی میان عبد و ربّ باقی نیست که این «مقام جمع یا قرآن» است. در غیرحال فنا، عبد و ربّ متمایز از هم‌اند که «مقام فرق یا فرقان» نامیده می‌شود (همانجا، ۹۰). در تعبیری دقیق‌تر و مناسب با وحدت وجود، ابن عربی با اشاره به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، باور به فنا را شرک، و باور به فنای از فنا را که در تصوف برتر از فنا دانسته شده است، شرک بعد از شرک می‌داند: «اگر کسی بر آن باشد که به غیر از خداوند، واقعیتی هست؛ خواه مستقل یا وابسته به خدا؛ و خواه از وجود خود یا از فنای خود فانی شده باشد، در این صورت بویی از معرفت نفس به مشامش نرسیده است؛ زیرا کسی که موجودی غیر حق را ممکن بداند که قائم به حق و فانی در او باشد و فنایش نیز فانی در فنا باشد و این فناها تسلسل یابد، گرفتار شرکی بعد از شرک می‌شود و راهی به معرفت نفس نخواهد یافت. مشرکی است که نه خدای را شناخته است و نه خود را» (ابن عربی، ۱۴۶).

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 کرده ایم و این، شرک است. غیر خداوند، معدوم و لاشیء است، و معدوم نسبتی نمی‌یابد، نه فانی و نه غیرفانی. 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 نشناسد 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 فنا است، 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 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 (ابن عربی، همانجا، ۱۴۴).

## ه. عشق روحانی

رسیدن به وصال معشوق و اتحاد با او تعبیر دیگری از بهشت الهی است. از نظر ابن عربی وجود، واحد است:

«فما ثمّ الا الله لیس سواه و کل بصیر بالوجود یراه»  
(ابن عربی، ۳/ ۳۲۹)

و تمام کائنات جلوه‌های مختلف آن یک وجود- حق تعالی- هستند. از طرفی عشق اصل وجود است و در تمام عالم جاری است، بنابراین همچنان که آفرینش عالم مبتنی بر عشق است «طفیل هستی عشقند آدمی و پری»، بازگشت به حق نیز بر پایه عشق است. و خبری 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 نمود، پس کل عالم زیباست و او زیبایی را دوست دارد (ابن عربی، 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» (ابن عربی، ۲/ ۶۷۷).

بهشت حقیقی خداوند نیز جز عشق نمی‌تواند باشد؛ زیرا نهایت عشق، اتحاد عاشق و معشوق است و این اتحاد، همان بهشت عارفان است<sup>۱</sup>

۱- قونوی عشق را حقیقتی کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبه الهی و مرتبه کونی مشترک است، بنابراین هم می‌توان آن را به حق اسناد داد و هم به خلق (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۵۲)؛ زیرا میان ظاهر و مظهر مناسبتی تام وجود دارد. عشق دو ساحت دارد: از یک سواشتیاق گنج پنهان است که می‌خواهد در موجودات تحقق یابد تا بدانها و برای آنها آشکار شود، از سوی دیگر عشق و اشتیاق موجودات به خدا یا عشق خدا به خویشتن خویش است، چون خدا خالق و مخلوق، عاشق و معشوق با هم است این دو حرکت عشق خدا به ظهور در موجودات، و عشق موجودات و گرایش شان به یگانه شدن با



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<sup>۱</sup> در واقع سلوک برای رفع حجاب‌هایی است که بین عبد و مولای او قرار دارد. در حدیث نبوی آمده: «ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة...». این حجاب‌های نورانی و ظلمانی برای این است که «تا مُحِبِّ خَوْفًا كُنْدًا و او را پس پرده می‌بیند تا چون دیده آشنا شود و عشق سلسله شوق بجنباند، محبّ 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» (عراقی، ۱۴۳).

### ۹. معراج روحانی

ابن عربی گاه معراج روحانی را به عنوان تعبیری از وصولِ عارف به بهشت الهی آورده است. صوفیان معراج پیامبر را الگویی برای خویش قرار داده‌اند و تمام همّت خود را به کار می‌بندند که بر «قدم محمدی» گام نهند. در آیه کریمه می‌فرماید: «سَبِحَانَ الَّذِي اسْرَى بَعْدَهُ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الاسراء، ۱). این آیه کریمه، معرکه آرا و

---

اسما که خود مظهر تجلی آنهایند با دو قوس نزول و عروج که یکی از آنها مثال فیضان پایدار وجود و دیگری مظهر بازگشت به سوی ربوبیت است تطبیق می‌کند.

۱- عین القضاة می‌گوید: «اینجا معلوم سالک شود که بهشت چیست و دوزخ کدامست. آن پیر مگر از اینجا گفت که «العشْقُ هُوَ الطَّرِيقُ وَرُؤْيَةُ الْمُعْشُوقِ هُوَ الْجَنَّةُ وَالْفِرَاقُ هُوَ النَّارُ وَالْعَذَابُ» گفت: عشق خدا دین و مذهب عاشق است و معشوق را دیدن بهشت اوست، و از معشوق دور بودن دوزخ او باشد» (عین القضاة، ۲۹۲). و مولوی نیز در این معنی گفته 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 (۵۸۸-۹۰/۵)

تفسیرهای مختلف واقع شده است. صوفیان معراج پیامبر را با تأویل عرفانی این آیه و دو آیه از سورهٔ نجم «ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین أو أدنی» (النجم، ۹۸ و ۹۹) توضیح می‌دهند<sup>۱</sup>

آدمی برای رسیدن به کمال آفریده شده است. آنچه که مانع کمال می‌شود، حجاب حسی است و با سلوک الی الله می‌توان این حجاب را از میان 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، لازمهٔ سلوک و رسیدن به این بینش را تقوی و عمل کردن به اوامر الهی و مراقبت از قلب و حیا از خدا و نگاهداری حدود الهی می‌داند و بر آنها تأکید می‌ورزد. وی در فصلی از فتوحات با عنوان «کیمیاء السعادة» (ابن عربی، 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،

---

۱- مثلاً میبیدی می‌گوید: «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 رفرش 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 مشاهدهٔ جلال تکیه‌گاه ساخت» (میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۳۷۴). 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. آملی، ۱۳۷۵: ۲۳۹). برای آگاهی بیشتر از نظر صوفیان در مورد معراج ر.ک: لاهیجی، ۷-۱۳۶.

نفس انسان از عالم شهوات ارتقا یابد و به عالم 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 اسرآت روحانیة برزخیة یشاهدون فیها معانی متجسدة فی صور محسوسة للخیال» (همانجا، ۳/۴۲۳).

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 «شجره المنتهی» یعنی «ایمان» می‌رسد و از میوه آن تناول می‌کند تا حجابها از قلبش به کناری روند و اسرار الهی بر او کشف گردد (ابن عربی، ۱۷۷-۱۷۸).

سالکی که طالب سعادت و کمال است، باید به رسول الله اقتدا کرده 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 (ابن عربی، ۲/۲۷۳).

از نظر ابن عربی 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: «فرأى عين ما علم لا غير» (ابن عربی، ۳۴۲/۳). 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.<sup>۱</sup> عازفی که میان وحدت شهود و وحدت وجود جمع کند، قرب اتم می‌یابد (ابن عربی، ۴/ ۴۱)، به سعادت عظمی می‌رسد و صورت «انسان کامل» در او متحقق می‌شود. وحدت شهود، رؤیت توحید حقیقی (عین یقین) است که با فناى 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 یقین). 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: «الوجود كله هو واحد في الحقيقة لاشيء معه... فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد ابداً» (ابن عربی، ۱۹۹۷): سپس در معراج خویش آن علم را به عین یقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند<sup>۲</sup> آنگاه به حق یقین (وحدت وجود) می‌رسد.

### ج. خودشناسی و درک وحدت وجود

آنچه می‌جویند بیرون از دو عالم سالکان

خویش را یابند چون این پرده از هم می‌درند

(سنایی غزنوی، ۲۴۰)

گفتیم که هدف از سیر و سلوک، رسیدن به سعادت است. از نظر ابن عربی

---

۱- 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...» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۲).

۲- ابن عربی در کتاب *الجلالة* می‌گوید: «ان المعرفة بالله ابتداء علم و غايتها عين، و عين اليقين اشرف من علم اليقين» (ابن عربی، ۶۰).

سعادت یا بهشت حقیقی، شناخت خویشتن و درک وحدت وجود است. تمام عباراتی که در عرفان برای شرح سعادت و غایت سیر و سلوک بیان شده است، از ثمرات خودشناسی است. 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 هرچه داند و بیند نجوید. راه طالب خود در اندرون اوست، راه باید که در خود کند» (و فی انفسکم افلا تبصرون). همه موجودات، طالب دل رونده است که هیچ راه به خدا نیست بهتر از راه دل «القلب بیت الله» همین معنی دارد» (عین القضاة، ۲۳)

ابن عربی حدیث مشهور نبوی: «موتوا قبل أن تموتوا» را چنین تفسیر می‌کند که قبل از مرگ خویشتن را بشناسید؛ زیرا همان‌طور که اگر کسی با مرگ صوری از دنیا برود، تمام اوصاف نیک و بد از او جدا می‌شود. همچنین کسی که به موت معنوی نائل آید، صفات خویش را از دست می‌دهد و خداوند در تمام حالات در جای او می‌نشیند، ذات خداوند قائم مقام ذات او و صفات خداوند جانشین صفات او می‌شود (ابن عربی، ۱۵۸). وی همچنین حدیث قرب نوافل: «پیوسته بنده من با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا جایی که من دوستدار او شده و گوش و چشم و پای او می‌شوم» را اشاره به این می‌داند که «هرکه خود را بشناسد، وجود خداوند را به تمامه وجود خویش می‌بیند بدون اینکه تغییری در ذات و صفات خود بیابد. نیازی به تغییر در صفات نیست؛ چون در ابتدا نیز ذاتاً موجود نبود بلکه جاهل به خویش بود» (همانجا).

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

## Archive of SID

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 بی معنا است. 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، واصل 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 (ابن عربی، ۱۶۸). بنابراین معرفت کسی که معرفت به خویشتن یافته، در واقع همان معرفت خداوند به خود است؛ زیرا حقیقت آن کس جز خدا نیست و مقصود پیامبر (ص) از نفس در حدیث مذکور همان وجود است (همانجا، ۱۷۲).

## نتیجه‌گیری

۱. ابن عربی بهشت را به محسوس و معنوی تقسیم کرده است. بهشت معنوی حاصل علم است و لذا مانند روح برای بهشت محسوس است، و بهشت محسوس نتیجه عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است. از نظر وی، بهشت محسوس، جلوه رحمت الهی و در مقابل اعمال نیک آدمی است. زاهدانی که به مرتبه علم به حق تعالی نرسیده، تنها به عمل مشغول بوده و عمل را هدف دانسته‌اند، از بهشت محسوس و نعمت‌های صوری آن برخوردار می‌گردند؛ اما عارفانی که علم و عمل را جمع کردند، از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذت می‌برند. بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست؛ اما لذت‌های آن در برابر لذت‌های معنوی آن‌چنان است که اشتغال بدانها خود، آلم محسوب می‌شود

۲. ابن عربی بهشت حقیقی را که غایت سیر و سلوک است، درک وحدت وجود می‌داند. از نظر وی درک وحدت وجود، همان «خودشناسی» است؛ زیرا حقیقت آدمی، خداوند - وجود حقیقی - است.

۳. در عرفان اسلامی 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.

## پی‌نوشت‌ها:

۱. «روزی جماعتی از صاحب‌دلان دیدند که رابعه بدستی آتش گرفته بود و بدستی دستی‌آب و آب و باستعجال می‌دوید؛ سؤال کردند که ای بانوی آخرت کجا می‌دوی و در چیستی؟ گفت می‌روم که آتش در بهشت زخم و آب در دوزخ ریزم تا این هر دو حجاب رهن از میان بر خیزند و مقصد معین شود...» (افلاکی، ۱/ ۳۹۷).

۲. «خاصیت آدمی آن بس است که محبوبیش پیش از محبّی بود، این اندک منقبتی بود. یحبهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او، که الی ابد نوش می‌کند، هنوز باقی بود. جوانمردا، نزلی که در ازل افکنند جز در ابد کی استیفاء توان کرد؟ لابل نزلی که قدم در ازل افکنند حدثان در ابد چون استیفاء تواند کرد؟ فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرّة اعین (السجده ۱۸). جوانمردا، ازل اینجا رسید، ابد به نهایت نتواند رسید. نزل هرگز تمام استیفاء نیفتد. اگر به سرّ وقت خویش بینا گردی بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل توست و وقت تو» (غزالی، احمد، ۱۱).

۳. ابن عربی کثرت در عالم را نتیجه تجلّی اسما و صفات الهی و تقابل آنها می‌داند (ابن عربی، ۴/ ۶۳۳). بهشت در نظام عرفانی او، جلوه صفات جمالی خداوند، مانند «رضا»، است؛ همچنانکه دوزخ جلوه صفات جلالی او، مانند غضب، است: «بسبب العلم بسرّ القدر وصف الحق نفسه بالغضب و الرضا، لأنه يعلم ذاته بذاته و يعلم ما تطیبه ذاته من النسب و الکمالات المعبر عنها بالأسماء و الصفات، و من جملة نسبة الرضا و الغضب، فالعلم بذاته أعطاه الرضا و الغضب، و لهاتین النسبتین انقسم الأسماء إلی. «الجمال» و «الجلال»، و من هذا الانقسام حصل الداران: الجنة و النار. فصح أيضاً أن العلم بالذات من حیث الرضا و الغضب، هو سبب تقابل الأسماء الإلهیة» (قیصری، ۸۲۳).

۴. در معجم مقاییس اللغة آمده است: «الجیم و التون اصل واحد، و هو الستر و التستر. فالجنة ما یسیر الیه المسلمون فی الآخرة و هو ثواب مستور عنهم الیوم... و الجن سموا بذلك لانهم متسترون عن اعین الخلق» (معجم مقاییس اللغة، ماده «جن»). برای جنّت به معنای ستر نک. ابن عربی، ۴/ ۲۲۳ و نیز ۴، صص ۲۵۰، ۳۸۰، ۴۲۰، ۵۰۷.

۵. 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 (ملاصدرا، ۱۴۷).

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

زاده 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
	(مشوی، ۶/ ۷۵۱-۷۵۳)



۷. شیخ غلام‌علی از شاگردان آقا محمدرضا قمشه‌ای در تعلیقه‌ای بر شرح فصوص قیصری می‌نویسد: «بدان که حقیقت بهشت، همان حقیقت ابتهاج و بهجت مرضیه است. این بهجت دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه آن بهجت ذات است که عبارت است از ظهور و تجلی حق تعالی به ذات خود که ناشی از بهشت ذاتی است و مستلزم ظهور حق با اسم جامع الله است. هر کس مظهر این اسم باشد، دارای آن بهشت والاست که فوق آن بهشتی نیست. آن بهشت، حقیقت محمدیه است، و بهشت‌های دیگر همگی ظهورات آن‌اند» (قیصری، ۳۰۲).

۸. مولوی نیز در مثنوی گفته است:

سایه‌هایی کی بود جویای نور  
نیست گردد چون کند نورش ظهور

(۴۶۹/۳)

۹. قونوی عشق را حقیقتی کلی می‌داند که حکم آن میان مرتبه الهی و مرتبه کونی مشترک است، بنابراین هم می‌توان آن را به حق اسناد داد و هم به خلق (قونوی، ۵۲)؛ زیرا میان ظاهر و مظهر مناسبتی تام وجود دارد. عشق دو ساحت دارد: از یک سواشتیاق گنج پنهان است که می‌خواهد در موجودات تحقق یابد تا بدانها و برای آنها آشکار شود، از سوی دیگر عشق و اشتیاق موجودات به خدا یا عشق خدا به خویش است، چون خدا خالق و مخلوق، عاشق و معشوق با هم است این دو حرکت عشق خدا به ظهور در موجودات، و عشق موجودات و گرایش‌شان به یگانه شدن با اسما که خود مظهر تجلی آنهایند با دو قوس نزول و عروج که یکی از آنها مثال فیضان پایدار وجود و دیگری مظهر بازگشت به سوی ربوبیت است تطبیق می‌کند.

۱۰. عین‌القضاة می‌گوید: «اینجا معلوم سالک شود که بهشت چیست و دوزخ کدامست. آن پیر مگر از اینجا گفت که «ألعشقُ هو الطريقُ وُرويةُ المعشوقِ هُوَ الْجَنَّةُ وَالْفِرَاقُ هُوَ النَّارُ وَالْعَذَابُ» گفت: عشق خدا دین و مذهب عاشق است و معشوق را دیدن بهشت اوست، و از معشوق دور بودن دوزخ او باشد» (عین‌القضاة، ۲۹۲). و مولوی نیز در این معنی گفته 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 باش‌ای عشق شرکت سوز زفت

(همو ۵۸۸/۵-۵۹۰)

۱۱. مثلاً میبیدی می‌گوید: «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 رفرق شرف را به پای همت 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 قباب قوسین کرد، و در مقام قباب قوسین در مسند جمال به وصف کمال در مشاهده جلال تکیه‌گاه ساخت» (میبیدی، ۳۷۴/۹). عارفان «مقام او ادنی» را نهایت ولایت می‌دانند. از نظر ایشان در «مقام قباب قوسین»

- دوگانگی میان عبد و حق تعالی هنوز باقی است اما اگر سالک به «مقام او ادنی» واصل شود، دوگانگی از میان بر می‌خیزد (نک. آملی، ۲۳۹). برای آگاهی بیشتر از نظر صوفیان در مورد معراج نک: لاهیجی، ۶-۱۳۷.
۱۲. 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...» (ابن عربی، ۲/۱۳۲).
۱۳. ابن عربی در کتاب *الجلالة* می‌گوید: «انّ المعرفة بالله ابتداء علم و غایتها عین، و عین الیقین أشرف من علم الیقین» (ابن عربی، ۶۰).

## کتابشناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه و توضیحات بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نیلوفر و جامی، ۱۳۷۴.
۲. آملی، سید حیدر، کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵.
۳. همو، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۳۸.
۴. ابن‌فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، به کوشش د.علی عقلة عرسان. سایت اینترنتی [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)
۵. افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۶. ابن‌أبی‌جمهور، محمدبن ابراهیم الإحسانی، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی‌العراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، ۱۹۸۵.
۷. ابن‌عربی، محیی‌الدین، رسائل ابن‌عربی، به کوشش محمد شهاب‌الدین‌العربی، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۷.
۸. همو، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۹. همو، الرسالة الوجودیه، تصحیح و ترجمه مرتضی شجاری، تهران، نشر طراوت، ۱۳۸۸.
۱۰. همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش محمود غراب، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.
۱۱. همو، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی تا.
۱۲. همو، فصوص الحکم، همراه با تعلیقات ابو‌العلاء عقیفی، بیروت، دار الکتب‌العربی، ۱۴۰۰ق.
۱۳. همو، فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمد علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
۱۴. پورجوادی، نصرالله، رؤیت ماه در آسمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۱۵. جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم، الإسفار عن رسالة الأنوار فیما یتجلی لأهل الذکر من الأنوار، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب‌العلمیه، ۲۰۰۴.
۱۶. حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
۱۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل‌هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۴.
۱۸. سنایی غزنوی، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، کتابخانه سنایی، بی تا.
۱۹. شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ دوم، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴.
۲۰. شبستری، شیخ محمود، مجموعه آثار شیخ شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۷۱.

۲۱. شجاری، مرتضی، انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۹.
۲۲. همو، خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران، نشر طراوت، ۱۳۸۸ الف.
۲۳. همو، وجود از دیدگاه ابن عربی به انضمام ترجمه و تصحیح کامل رساله وجودیه ابن عربی، تهران، نشر طراوت، ۱۳۸۸ ب.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۲۵. طارمی راد، حسن، «جنت» در دانشنامه جهان اسلام ج ۱۱، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۶. عبادی، قطب الدین، التصفیه فی احوال المتصوفه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۲۷. عراقی، فخرالدین، لمعات، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
۲۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، اسرارنامه، به کوشش دکتر صادق گوهرین، زوار، ۱۳۶۱.
۲۹. همو، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوار، ۱۳۷۰.
۳۰. همو، تذکرة الأولیاء، به کوشش محمد قزوینی، تهران، کتابفروشی مرکزی، ۱۳۳۶.
۳۱. عقیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۰.
۳۲. عین القضاة همدانی، ابوالعالی عبدالله بن محمد، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، چاپ هفتم، تهران، منوچهری، ۱۳۸۶.
۳۳. همو، زیادة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۳۴. غزالی، احمد، سوانح، در مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۵. همو، سوانح، در مکتوبات شیخ احمد غزالی طوسی، به کوشش علیمحمد صابری، در سایت [www.Tasavof.com](http://www.Tasavof.com)، ۱۳۸۷.
۳۶. غزالی، الامام ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، به کوشش محمدخیر طعمه حلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۲ م.
۳۷. همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۳۸. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق ائیر نادر، بیروت، المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۵۹.
۳۹. فروخ، عمر، التصوف فی الاسلام، بیروت، مکتبه مینة، ۱۹۴۷.
۴۰. قنوی، صدرالدین ابوالعالی محمد بن اسحق، الفحاحات الالهیه، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
۴۱. قیصری، داود، رسائل قیصری، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۷.

۴۲. همو، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۳. کاشانی، عزالدین محمودبن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۶۷.
۴۴. همو، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش عفت کرباسی و دکتر محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار، ۱۳۸۵.
۴۵. لاهیجی، شمس الدین محمد، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۱.
۴۶. ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، ایقاظ النائمین، به کوشش دکتر محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۴۷. همو، رساله سه اصل، به کوشش حسین نصر، تهران، مولی، ۱۳۶۰.
۴۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.
۴۹. همو، مفاہیح الغیب، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۵۰. مولوی، جلال الدین محمد، فیہ مافیہ، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۵۱. همو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۵۲. همو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، مولی، بی تا.
۵۳. میدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۵۴. نسفی، عزیزین محمد، الانسان الکامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، انجمن ایران و فرانسه، ۱۹۶۲.
۵۵. همو، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۵۶. نصر، سیدحسین، جاردان خرد، مجموعه مقالات دکتر سیدحسین نصر، به اهتمام دکتر سیدحسن حسینی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.