

تاریخ وصول: ۹۱/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۳۰

انسان و بازگشت به حقیقت از منظر ابن عربی

اکبر حسین پور^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی (ع)

مسلم احمدی

عضو هیئت علمی دانشگاه افسری امام علی (ع)

چکیده:

در این مقاله سعی شده است به استناد آراء ابن عربی، پیروان او و نیز متفکرانی که در اندیشه‌های او کاوش کرده‌اند چگونگی آفرینش جهان و به تبع آن انسان، و همچنین بازگشت مجدد این موجود - که اصل و خلاصه عالم محسوب می‌شود - به مبدأ آفرینش بررسی گردد. حاصل این تحقیق به ما نشان می‌دهد بازگشت انسان به حقیقت از دیدگاه ابن عربی، فقط با شناسایی خود و جهان امکان‌پذیر است؛ زیرا از دیدگاه او - که جدای از نظر عرفای متقدم‌تر و اصیل نمی‌تواند باشد - عالم تجلی اسما و صفات الهی است که این صفات به صورت خلاصه (فشرده شده) در آخرین موجود هستی، انسان، بالقوه موجود است؛ بنابراین شناخت انسان برابر با شناخت جهان و حقیقت خواهد بود که ما در این نوشته با چگونگی این شناخت تدریجی و هم‌زمان انسان و خدا آشنا می‌شویم.

کلید واژه‌ها:

حقیقت، حقیقت محمدیه، انسان کامل، معرفت.

^۱- A.hoseinpour@yahoo.com

پیشگفتار

از میان متفکران و عالمان، تعداد کمی را می‌توان نام برد که تأثیر پردامنه‌ای بر افکار و آراء صاحب نظران پس از خود داشته‌اند. یکی از اندیشمندان اسلامی که توانسته بعد از خود عرفان و عارفان را تحت تأثیر قرار دهد و با خود همراه کند، ابن عربی است که این امر از تعداد موافقان و مخالفان او آشکار است.

او با یاری اندیشه‌های اصیل عرفایی چون بایزید و حلاج، تفکر و کسب تجربه برای درک شخصی این آراء و گسترش مبانی عرفانی، به عنوان یک نظریه جهانشمول و قابل اعتماد، کوشید تا به کمک تأویل در کنار درک عمومی حقیقت، دریافتی شخصی شهودی نیز از آن ارائه نماید؛ بنابراین وی با نگارش کتاب پرحجم و محتوایی چون فتوحات مکیه، فصوص الحکم و رساله‌های متعدد دیگر، تمام سعی خود را به کار گرفت تا اندیشه‌های خود را در جهت هدایت و عروج انسان به اصل خود - که در اصطلاح به آن حقیقت گفته می‌شود - مطرح کند.

با بررسی اندیشه‌های مربوط به جهان‌بینی و معرفت‌شناسی ابن عربی می‌توان دریافت، از دیدگاه او بین اجزاء تشکیل دهنده عالم، مانند حلقه‌های یک زنجیر، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد که بدون در نظر گرفتن این رابطه، بازگشت به حقیقت - که هدف اصلی عرفان است - میسر نخواهد بود. به همین دلیل وی کوشید تا مانند یک فیلسوف نظریه‌پرداز ضمن گسترش اندیشه‌های خود در کل عالم، به گونه‌ای ملموس و عقلانی آنها را در اختیار مخاطب قرار دهد تا از دید او قابل اعتماد، فهم و دست‌یافتنی جلوه کند.

البته رسیدن به آن مرتبه‌ای که مورد نظر ابن عربی است بدون بیرون کشیدن حلقه‌های به هم پیوسته و در عین حال متکثر این زنجیر ارتباطی، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ بنابراین در ادامه سعی خواهیم کرد این موارد را نشان دهیم.

معرفت یا شناخت

ابن عربی برای تعریف معرفت از «وجد» آغاز می‌کند، او می‌گوید: «... اول مرتبه که دیده دل سالک گشاده شود به عالم غیب، و حیرت از آن عالم، مشهود او گردد، آن را وجد می‌نامند... و چون آن وجد زیاد شود و ظاهرتر گردد، آن را کشف خوانند، و چون آن کشف زیاد شود، آن را معرفت خوانند و صاحب آن را عارف گویند...» (ابن عربی، ۱۳۸۲؛ ترجمه حقیقت‌الحقایق: ۳۷). او در جایی دیگر می‌گوید برای انسان‌های صاحب همت در خلوت با خدا، علومی حاصل می‌شود که از دسترس افراد بشری و صاحبان عقول پوشیده است؛ زیرا این علوم فراتر از عقل و ادراکات عقلانی است (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۶۹) و هر انسانی به اندازه استعدادش که به او عطا شده است به آن دست می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۳۶ هـ. ق: ۴۸) اگر ما این سخنان وی را در کنار تعریفی که سید شریف جرجانی از عارف و معرفت از دیدگاه ابن عربی به دست می‌دهد، قرار دهیم،^۱ با یکی از پیروان و مفسران آراء او که می‌گوید: «معرفت نتیجه حالتی است که عارف به خاطرش به این آگاهی دست یابد که او، الله است؛ البته این ادراکی عقلی نیست، بلکه ذوقی و شهودی است که در حوزه اسما و صفات الهی صورت می‌گیرد نه ذات باری تعالی» (زیدان، ۱۴۰۸ هـ. ق: ۷۰-۷۱) همراه خواهیم شد. برای اینکه بتوانیم چنین نظری را در آراء ابن عربی مشاهده نماییم، باید ابتدا از نظرش در مورد خداوند آگاهی یابیم؛ سپس ببینیم وی چگونه برای تفهیم این دیدگاه خود ساختار منسجم و در عین حال گسترش یافته‌ای را طرح‌ریزی می‌کند. پس، از اولین موضوع مهم؛ یعنی خداوند آغاز می‌کنیم.

خدا

او به استناد آیات قرآن کریم بر آن است که خداوند یکتاست و زن و فرزند ندارد. وجودش نیازمند هیچ آفریده‌ای نیست، بلکه همه موجودات به او نیازمندند. «او منزه است که بر حوادث و پدیده‌ها حلول و ورود کند، و یا آنها بر وی حلول و ورود کنند... اشیاء را پیش از وجودشان می‌دانست، پس آنها را بر همان‌گونه که می‌دانست شان آفرید، بنابراین پیوسته دانا و عالم به اشیاء است... کلیات موجودات را به طور اطلاق داند، همان‌طور که جزئیات را داند. پس او عالم‌الغیب و شهادت؛ یعنی دانای پنهان و آشکار است...» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۸۶-۸۹).

خداوندی با چنین ویژگی از دیدگاه ابن عربی - که برگرفته از تعالیم عرفای پیش از اوست - به استناد حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»^۲ (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۹۸ و ۱۱۶) برای اینکه اسما و صفاتش را آشکار کند تا بدین صورت در عالم شناخته شود، آفرینش را آغاز می‌کند «هرچند که او معتقد است حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است، و نسبت به آنها تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست زیرا حقیقت الهی به صورتی آنها را فرامی‌گیرد» (نصر، ۱۳۴۵: ۱۴۴) بنابراین می‌گوید: «خداوند متعال بخاطر نیازش به آفرینش دست نزد بلکه می‌خواست اسما و صفاتش را بدین طریق آشکار کند؛ زیرا برخی از اسما او همانند غفور و صفاتش مغفرت، اسمائش رحیم و صفاتش رحمت، اسمائش کریم و صفاتش کرم است که از این رو شاخه‌های این درخت، مختلف و میوه‌هایش گوناگون و متنوع هستند تا بخشش خود را برای گناهکار و رحمتش را برای نیکوکار و فضلش را برای فرمانبردار و عدلش را برای عصیانگر و نعمتش را برای مؤمن و عذابش را برای کافر ظاهر سازد» (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱۱۶) البته باید اذعان کرد فرایند آفرینش رابطه تنگاتنگی با حقیقت و بازگشت به آن دارد. به همین دلیل در ادامه به جریان آفرینش از دیدگاه ابن متفکر، نگاهی می‌اندازیم؛ زیرا عدم آگاهی شناسنده از چگونگی موجودیت یک پدیده، می‌تواند خود گره‌های متعددی را در ارزیابی آن ایجاد نماید؛ اما هنگامی که توانست با اتکا به مصالح موجود به چگونگی تشکیل پدیده‌ای دست یابد، می‌تواند امیدوار باشد که حداقل نیمی از راه را پیموده است و به ارزیابی آن نایل خواهد آمد؛ بنابراین پیش از آنکه به چگونگی بازگشت انسان به حقیقت بپردازیم، ابتدا بهتر است به چگونگی تکرر حقیقت یا تجلی خداوند به صورت موجودات اشاره کنیم.

مراحل آفرینش

«ابن عربی خلقت را از خالق، به توسط حرکت تحوّل عقلانی، استنباط می‌کند که پنج مرحله (زمان) است به تقلید از قرآن: وحدت (هویت)؛ واحدیه (حقیقت محمدیه)؛ احدیه (حقیقت بشری یا نخستین تجلی)؛ تجلی دوم (علم اندیشه‌های مخلوق)؛ و خلق اندیشه‌ها؛ و اجسام» (ماسینیون، ۱۳۷۴: ۱۶۰) که ما در زیر به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت:

الف) مرحله غیب مطلق و معانی:

ابن عربی معتقد است پیش از آنکه خداوند متعال به آفرینش خلایق بپردازد، بدون آنکه زمانی برای پیش از آفرینش متصور باشد، موجود بود، (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۱۸۹) و چیزی با او نبود. به استناد حدیثی که می‌گوید از پیامبر اکرم پرسیدند، پروردگار پیش از آنکه خلایق را بیافریند، کجا بود؟ فرمودند در «عماء»^۳ می‌گوید باری تعالی در مقام حجاب احدیت (یکتایی) بود و هیچ موجودی در این مقام نمی‌توانست با او باشد؛ زیرا آن پرده جلال بود؛ بنابراین این مرحله اختصاص به ذات احدیت دارد و بر همه پوشیده است. «حق در چنین حالتی غیرقابل درک و شناخت است. زیرا از همه کیفیت‌ها و نسبت‌ها که انسان می‌شناسد برتر است. بنابراین اگر در چنین حالتی باقی بماند تا ابد یک راز باقی خواهد ماند» (ایرتسو، ۱۳۷۸، ۴۵).

ب) مرحله شهادت مطلق و حس:

آفرینش از همین مرحله آغاز می‌شود. هنگامی که خداوند در مقام احدیت اراده می‌کند، به استناد نص صریح قرآن کریم که می‌فرماید: «... و اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون»^۴ (قرآن مجید، ۲/ آیه ۱۱۷) خلق را بیافریند، هستی را با واژه «کن» به وجود می‌آورد تا اسما و صفاتش را آشکار کند و به این صورت در عالم شناخته شود (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

ایراد واژه «کن»، توسط حضرت باری تعالی که در آثار ابن عربی «امر» خوانده می‌شود (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۱۳۸). نخستین خلقت - هبا - را پدید می‌آورد که وی آن را به عنوان طرح ساختمان و نقشه اصلی آفرینش می‌داند و می‌گوید: «سپس خداوند سبحان به نور خودش به آن (هبا) تجلی نمود، صاحبان افکار آن را «هیولای کل» می‌نامند که عالم، تمامش از آن، از جهت قوه و صلاحیت می‌باشد، لذا هر موجودی در آن (هبا) برحسب قوه و استعدادش از آن (عالم) می‌پذیرد... در آن (هبا) نزدیک‌ترین موجود از جهت قبول جز «حقیقت محمدیه» که به نام عقل نامیده می‌شود، نبود...» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۱۲-۱۴) بنابراین از نظر ابن عربی هر سه آنان رامی‌توان یکی دانست؛ آفرینش و ظهور اسما الهی به صورت مداوم از منبع بالا کسب فیض می‌کند (چیتیک، ۱۳۷۳: ۳۲).

از نظر ابن عربی این مرحله - که تمامی موجودات عالم به یکباره در آن خلق شده‌اند - مهم‌ترین مرحله آفرینش است؛ زیرا این اولین مرتبه تعین و تنزل حضرت باری تعالی به عالم موجودات است که «اعیان ثابته» نیز نامیده می‌شود (کاوایانی، ۱۳۶۸: ۱۹).

ج) مرحله ارواح که غیب مضاف است و نزدیک به شهادت مطلق:

همان‌طور که از اسمش پیدا است بخشی از موجودات آن متعلق به عالم اجسام است که آنها روحانیونی هستند که به عالم غیب و عالم شهادت تعلق ندارند، و قسمتی نیز به عالم اجسام تعلق ندارند مانند کروبیان و ملائکه.

د) مرحله خیال که عالم مثال و برزخ است:

این عالم بین عالم روح و عالم شهادت است. چون این مرحله نزدیک به مرحله آخر؛ یعنی عالم اجسام - شهادت - است، می‌توان گفت موجودات این عالم با عالم اجسام یا شهادت در ارتباط هستند؛ زیرا این عربی می‌گوید: «[این] عالم همواره در حال تبدل و تغییر و حرکت و انتقال است...» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۳۲۵) این انتقال و تغییر و تبدل بدون ارتباط عالم خیال با عالم شهادت امکان‌پذیر نیست.

ه) مرحله انسانی که جامع و جمیع مراحل فوق است:^۹

این مرتبه مرحله اجسام یا عالم محسوسات است. جایگاهی است که طرح و نقشه آفرینش نمود جسمی می‌یابد. انسان به عنوان معنابخش هستی و خلیفه بالقوه خدا در این عالم موجود می‌شود. «موجودی که جامع همه عالم الهی و کونی از کلی و جزئی است و او کتابی است جامع کتب تکوینی الهی. و گفته اند چنین انسانی از حیث روح و عقل خویش کتابی عقلی است که به «امّ الکتاب» موسوم است؛ از حیث قلبش کتاب لوح محفوظ، و از لحاظ نفس، کتاب محو و اثبات نامیده می‌شود. همین‌طور، وی صحف مکرّمه بلند مرتبه پاکیزه ای است که آنها را جز پاک گشتگان از حجاب‌های ظلمانی لمس نمی‌کنند و اسرارشان را در نمی‌یابند» (حلبی، ۱۳۷۷: ۵۱۹).

«برخی از پیروان صوفیه مرتبه نخستین را به دو مرتبه بخش می‌کنند: در مرتبه نخست، همه پدیده‌ها تنها در خور درک پروردگارانند و هستی در خور لمس ندارند؛ کان الله و لم یکن معه شی، این پدیداری نخست تعیین اول است. در مرتبه دوم اندیشه‌ها در خور ابدی هستند و در نتیجه هستی دارند، این پدیداری دوم تعیین ثانی است» (برتلس، ۱۳۵۶: ۶۳۴)

باید یادآور شد او مراحل چهارگانه تجلی خداوند را پس از مرحله «غیب مطلق و معانی» - که همان مرتبه «احدیت» است - به ترتیب عالم اعلا، عالم استحاله، عالم تعمیر و عالم نسب، و گاهی ذات احدیت را لاهوت، عالم اعلا را جبروت، استحاله را ملکوت و عالم نسب را ملک نیز می‌نامند.

به هر حال همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد تمامی مراحل آفرینش به جز مرحله اول - که مرحله غیب مطلق و معانی است - تجلی اسما و صفات الهی هستند. برخی می‌گویند در اندیشه ابن عربی حق به گونه‌ای تصور می‌شود که دارای تعداد بی‌نهایتی تقسیمات درونی و یا می‌توان گفت گرایش‌های وجودی است که به آنها اسما و صفات گفته می‌شود و هر یک از آنها میل به ظهور دارد. چون حق بی‌نهایت است؛ بنابراین اسما و صفات حق از نظر ابن عربی بی‌نهایت هستند و تجلی حق به صورت اعیان نیز بی‌نهایت خواهد بود.^۶ (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۷۳)

بنابراین با اندکی دقت در مراحل آفرینش یا همان تجلی خداوند می‌بینیم که تجلی پله پله صورت گرفته، و خداوند یکباره از عماء در عالم اجسام ظهور نکرده است؛ بلکه «... خود را در قالب کثرت تنزل [داد؛ زیرا] مقام احدیت، ناچار و به‌طور گریزناپذیری باید خود را در قالب صورت‌های پدیداری متجلی [می‌ساخت]، در غیر این صورت خداوند نمی‌توانست جهان را بیافریند.» (همان، ۱۳۷۲: ۴۱) ناگفته نماند که ابن عربی می‌خواهد بگوید، یک نیروی ذاتی خلاقه در «أحد» وجود دارد که او را به سوی آفرینش سوق می‌دهد، وی این نیروی ذاتی را که به استناد آیات قرآن با واژه «کن» تحقق می‌یابد، به دلیل حدیث «كنت كنزاً مخفياً...» حُب، و به دلیل بیان واژه «کن» از سوی خداوند که با «نَفَسِ رحمانی» مرتبط است، «رحمت» می‌نامد؛ (همان) البته نامگذاری آن به عنوان رحمت بی‌ارتباط با مرحله دوم آفرینش یعنی «حقیقت محمدیه» نیست؛ زیرا ابن عربی آیه شریفه «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (قرآن مجید، ۲۱/ آیه ۱۰۷) را همواره در نظر دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱۳۴).

بدین ترتیب چون خداوند نمی‌توانسته یکباره از عماء در عالم اجسام تجلی نماید، و این تجلیات بنا به گفته‌های ابن عربی با توجه به آیه شریفه «کل یوم هو فی شأن» هنوز هم ادامه دارد (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۲۳۸) لذا عوالم پیش گفته دائمی است و هیچ‌گاه معدوم نخواهد شد؛ زیرا همان‌طور که ابن عربی می‌گوید: «ان العالم کل هو مجموع اعراض، یعنی عالم در کلیت خود کلی است متشکل از اعراض» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۷۴) پس تغییر، اساس آنها را تشکیل می‌دهد (همان: ۱۷۰) و چون عالم به دلیل عرض بودن قائم بالذات نیست؛ لذا باید طرح کلی آن به همان شکل اولیه برای ارتباط با منبع فیض؛ یعنی، مرحله نخست آفرینش (حقیقت محمدیه) حفظ شود تا در عالم اجسام تغییر و تحوّل و تبدل یا به عبارتی دیگر تجلی مداوم - که نتیجه آن پایداری عالم است - صورت گیرد.

انسان:

از دیدگاه ابن عربی هدف آفرینش به استناد آیه شریفه «انسی جاعل فی الارض خلیفه...» انسان خلیفه یا انسان کامل است؛ البته اگرچه آفرینش همه هستی به خاطر این صورت می‌گیرد که انسان کامل تجلی یابد، اما آدم یا همان انسان کامل آخرین آفریده‌ای است که پا به عرصه وجود گذاشت. (محمود الغراب، ۱۳۷۸: ۶۶-۷۰) و «... هر چه از اسما در صور الهیه هست در این نشئه انسانی پدیدار گشت» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۵۸).

به استناد آیه شریفه «وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا» معتقد است همه عالم در تسخیر این انسان است. (همان، ۱۳۳۶ هـ. ق: ۴) او برای نشان دادن ارزش چنین انسانی نزد خداوند متعال در فرآیند آفرینش کالبد او را از برگرفتن مشتی خاک از روی زمین تا ناکام ماندن چندین فرشته و در پایان موفقیت عزرائیل، به تصویر می‌کشد. در نهایت، شکل گیری جسم آدمی را با دستان قدرت خداوند یادآور می‌شود (همان: ۹۴)؛ بنابراین هنگامی که او اصطلاح انسان حیوانی و انسان کامل را برای تقسیم‌بندی این مرتبه وجودی در نظر می‌گیرد به استناد حدیث نبوی که می‌فرماید: «همانا خداوند آدم را به صورت خود آفرید» (همان، ۱۳۸۳: ۱۱۱) یعنی «صورت ظاهر انسان را از حقایق و صورت‌های عالم کرد باطن او را به صورت خود آفرید و ازین روی درباره او گفت: «کنت عینه واذنه» (من چشم و گوش او می‌شوم)، و در میان دو صورت فرق نهاد» (همان، ۱۳۸۹: ۱۶۵) باز هم در نظر دارد که «انسان حیوانی، صورت ظاهری است که خداوند حقایق عالم را در آن گرد آورده است، و انسان کامل هموست که خداوند در جمع حقایق، علم به حقایق را بر آن افزوده تا با آن شایسته خلافت گردد.»^۷ (همان: ۴۳).

به همین دلیل او می‌گوید انسان نسخه‌ای از عوالم چهارگانه پیش گفته است؛ یعنی آنچه در آن عوالم به صورت تفصیلی موجود است، در انسان نیز به‌طور مجمل و خلاصه وجود دارد. او در اثبات چنین نظری برای موجودات عوالم فوق جایگزین‌هایی را در وجود انسان، به صورت زیر در نظر می‌گیرد:

«الف) عالم اعلا: آن حقیقت محمدیه است... نظیرش در انسان لطیفه و روح قدسی است و از آن جمله عرض محیط است، نظیرش از انسان جسم می‌باشد... کرسی است... در انسان نفس است، بیت المعمور - خانه آبادان - است... در انسان قلب است، فرشتگانند در انسان ارواح و قوایی است که در آنهاست.

ب) عالم استحاله: از آن جمله کره اثیر است و روحش، حرارت و ییوست می‌باشد، و این همان کره آتش است که در انسان صفر است و روحش، قوه هاضمه می‌باشد.

ج) عالم تعمیر: از آن جمله روحانیان‌اند و در انسان قوایی است که در او [موجود] می‌باشد، از آن جمله حیوان است، در انسان چیزی است که حس می‌کند، عالم نبات است، در انسان چیزی است که از انسان می‌روید، عالم جماد است، آن چیزی است که از انسان حس نمی‌شود.

د) عالم نسب: از آن جمله عرض است، در انسان سیاه و سفید و رنگها و اکوان (موجودات) است. (همان، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۸۳ و ۸۴).

با توجه به مقایسه فوق او به پیروی از عرفا عوالم چهارگانه اعلا، استحاله، تعمیر و نسب را عالم کبیر، و انسان را عالم صغیر می‌نامند. (همان، ۱۳۸۲؛ ترجمه معرفت رجال...: ۱۱ و ۱۲). حال که از دیدگاه ابن عربی به تطابق موجود در عالم و انسان پی بردیم، باید یادآور شویم از نظر او در این خلاصه آفرینش چیزی غیر از «روح» وجود دارد که نقش انسان را به عنوان تنها شناسنده حقیقت تصریح می‌کند، این ودیعه خداوندی «قلب» است؛ زیرا وی به استناد حدیث قدسی «ما یسعی ارضی و لا سمائی، یسعی قلب عبدی المومن» قلب را محل معرفت و تجلی حق می‌داند، و بر این عقیده است آنچه باعث می‌شود تا انسان پله پله مراتب کمال را طی نماید قلب است. (کاو یانی، ۱۳۶۸: ۱۷) همانطور که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

کسی بر سر وحدت گشت واقف	که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
بجز هست حقیقی هست نشناخت	و یا هستی که هستی پاک در باخت
وجود تو همه خار است و خاشاک	برون‌انداز اکنون جمله را پاک
برو تو خانه دل را فرو روب	مهیا کن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی، او اندر آید	به تو، بی تو، جمال خود نماید

(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۳)

و در جای دیگر می‌گوید:

دل آمد علم را مانند یک ظرف	صدف بر علم دل صوت است با حرف
نفس گردد روان چون برق لامع	رسد ز او حرفها بر گوش سامع
صدف بشکن برون کن ذرّ شهبوار	بیفکن پوست، مغز نغز بر دار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف	همی گردد همه پیرامن حرف
هر آن کو جمله عمر خود درین کرد	به هرزه صرف عمر نازنین کرد

(همان: ۹۱)

بنابراین می‌توان گفت منظور از شناسنده در حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً...» انسان است. پس او برای انسان معلومات یا موضوعات شناسایی را مفروض می‌دارد؛ زیرا بدون در نظر گرفتن معلوم، مفهوم حدیث قدسی پیش گفته تحقق نخواهد یافت. پس او معلومات پیش روی انسان را این‌گونه معرفی می‌کند:

«الف) حق تعالی: تنها معلومی که وجود مطلق است. معلول و علت چیزی نیست، بلکه او [خالق علتها و] موجود به ذات است و علم به او، علم به وجود است، و وجودش چیزی جز ذاتش نیست. ذات او قابل شناختن نمی‌باشد، مگر با صفاتش و او معتقد است وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین‌گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد، وهم و خیال صرف است وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. عالم با تمام اختلافاتی که در اشکال و صورتهای کائنات آن هست چیزی نیست الا مظاهر گونه‌گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است، (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۱۸).

ب) حقیقت کلی: که مخصوص حق و عالم است و نمی‌توان او را با وجود و عدم، حادث و قدیم توصیف کرد. بلکه این حقیقت اگر در قدیم توصیف شود، قدیم است و اگر در حادث توصیف گردد، حادث محسوب می‌شود. معلومات - قدیم یا جدید - فقط هنگامی علم ما محسوب می‌شود که این حقیقت دانسته شود، و آن نیز هنگامی آشکار می‌شود که چیزهای موصوف به آن به وجود آیند. مثلاً در مورد وجود حق و صفاتش می‌گویند، آنها قدیم هستند به دلیل وابستگی آنها به خداوند؛ اما آنچه که غیر از خداوند است که وجودشان وابسته به غیر آنهاست، حادث هستند؛ بنابراین هر موجودی حقیقت کلی مخصوص به خود دارد.

ج) عالم: عبارت از فرشتگان، افلاک و به طور کل آنچه عالم کبیر خوانده می‌شود، می‌باشد.
د) انسان خلیفه: انسانی که متصف به صفات خداوند است، و شایستگی آن را دارد که خلیفه خدا بر روی زمین باشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۵ تا ۳۴: ۷۴ و ۷۵).

باید توجه داشت از چهار معلوم بالا، آنچه از دیدگاه ابن عربی می‌توان با آن به حقیقت دست یافت معلوم چهارم یا انسان خلیفه است؛ البته چون او معتقد است حقایق عالم در انسان حیوانی جمع شده، قابلیت رسیدن به مقام انسان کامل را دارد؛ بنابراین شناخت انسان بهترین راه رسیدن به حقیقت خواهد بود؛ زیرا ذات پاک حق تعالی قابل شناسایی نیست و حقیقت کلی نیز وابسته به حقایق دیگر است، پس با شناخت یا عدم شناخت آنها وضعیتش تغییر می‌کند و با معرفت عالم نیز به طور مستقیم نمی‌توان به معرفت حق دست یافت. بنابراین تنها معلومی که انسان می‌تواند به آن احاطه یابد، خودش است، به همین دلیل او معتقد است «عالم بدون انسان، کالبدی خالی از روح و آئینه‌ای صیقلی نشده و زنگار گرفته است. در آغاز «فص آدمی» درفصوص الحکم وی از راز آفرینش چنین پرده بر می‌دارد که خدا می‌خواست خود را در آئینه‌ای ببیند. آن آئینه خدانما، عالم است» (نصرالله حکمت، ۱۳۸۹: ۸۳ و ۸۴). بدین ترتیب موجودی که در بردارنده همه اسما و صفات الهی است و هر پدیده‌ای که در جهان هست در او موجود است، باید بهترین منبع خداشناسی باشد به همین دلیل او می‌نویسد: «پس حاصل شد از این مقدمات آن که انسان ادل دلیلی است بر موجد عالم، و اکمل آیات علی، خدای علی اعلی [را]. پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان، و معرفت انسان موقوف است به معرفت عالم.» (ابن عربی، ۱۳۸۲؛ ترجمه حقیقه الحقایق: ۶).

بدین ترتیب انسانی که مانند عالم سه مرتبه ملک، ملکوت و جبروت در او موجود است، (همان، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۱۵۵)، شناسنده و در عین حال موضوع شناسایی در نظر گرفته شده است؛ زیرا اگر به بنیادی‌ترین قسمت نظریات ابن عربی؛ یعنی مراحل آفرینش توجه کنیم، درمی‌یابیم که خداوند در تجلی خود به صورت مراتب عالم، هنگامی که به آخرین مرتبه (انسان) از آخرین عالم (نسب) تجلی می‌نماید، همه اسما و صفات الهی یا به عبارت دیگر آنچه را که در همه عالم‌ها موجود است، در او به ودیعه می‌گذارد؛ همانطور که شبستری می‌گوید:

به اصل خویش یک ره نیک بنگر
جهان را سر به سر در خویش می بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم
نه آخر علت غائی در آخر
ظلمومی و جهولوی ضد نورند
چو پشت آینه باشد مکدر
شعاع آفتاب از چارم افلاک
تو بودی عکس معبود ملایک
بود از هر تنی نزد تو جانی
از آن گشتند امرت را مسخر
که مادر را پدر شد باز مادر
هر آنچ آید به آخر پیش می بین
طفیل ذات او شد هر دو عالم
همی گردد به ذات خویش ظاهر؟
ولیکن مظهر عین ظهورند
نماید روی شخص از روی دیگر
نگردد منعکس جز بر سر خاک
از آن گشتی تو مسجود ملایک
وز او در بسته با تو ریسمانی
که جان هر یکی در تست مضمّر

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۷)

پس زمانی که ابن عربی می گوید عوالم سه گانه در انسان موجود است، مقام او را عین مقام حق - نه شبیه آن - در نظر می گیرد (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۱۵۵)؛ یعنی همان مراتب عالم، آفرینش و حقیقت.

اکنون می توان گفت هدف ابن عربی یا به کل عرفان این است که می خواهد آخرین موجود هستی (انسان) را مجدداً به اولین مرتبه آن پیوند دهند یا به گفته صاحب گلشن راز:

دگر گفتمی مسافر کیست در راه
مسافر آن بود کو بگذرد زود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان
به عکس سیر اول در منازل
کسی کو شد ز اصل کار آگاه
ز خود صافی شود چون آتش از دود
سوی واجب به ترک شین و نقصان
رود تا گردد او انسان کامل^۱

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۹)

اما همان‌طور که از مطالب بالا دریافت می‌شود این ارتباط برای همه انسان‌ها امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین باید دید چه افرادی و با چه ویژگی می‌توانند به سوی اصل خود برگردند یا به عبارت دیگر به حقیقت برسند؛ حال بهتر است انواع علوم را که ابن عربی برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد، در ذیل بیاوریم تا در سایه آن وضعیت انسان‌ها برای دستیابی به حقیقت آشکار گردد.

انواع علم

«الف) علم نظری (عقلی): عبارت است از هر علمی که به ضرورت یا از راه اندیشه و عقل، حاصل شود و همان‌طور که از تعریف این نوع علم می‌توان دریافت او بر آن است که این علم به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی علوم ضروری یا بدیهی و دیگر علمی که از راه کسب و نظر به دست می‌آید (کاوینی، ۱۳۶۸: ۱۷).

ب) علم احوال: علمی است که از راه ذوق (مکاشفه) به دست می‌آید؛ بنابراین هیچ عاقلی نمی‌تواند به تعریف آن پردازد؛ زیرا علمی است تجربی مانند درک شیرینی عسل، یا تلخی گیاه صبر و یا لذت معاشقه. می‌توان گفت این علم حد وسط علم نظر و علم اسرار است که شرح آن در زیر خواهد آمد.

ج) علم اسرار: عبارت از علمی است که برتر از عقل است، و از طریق روح القدس به دل دمیده می‌شود. به عبارت دیگر «علم لدنی» است که از جانب خدا به دل نبی و ولی وارد می‌شود، و دربردارنده همه علوم است که در عالم موجود است. این علم دوگونه است: یکی از طریق عقل ادراک می‌شود، مانند علم نظری با این تفاوت که عالم این علم به دلیل قرار گرفتن در مرتبه آن، علم برایش حاصل می‌شود نه از راه نظر و اندیشه، و نوع دوم به دو بخش تقسیم می‌گردد: یک نوع آن مانند علم احوال است، اما از آن برتر است، و نوع دیگر از نوع علوم اخبار که شامل صدق و کذب، و با عصمت و پاکی خبردهنده اثبات می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۷۴ و ۷۵)

همان‌گونه که ابن عربی در مورد علم اسرار می‌گوید، این علم به دلیل تقسیم‌بندی‌های درونی شامل همه علوم است که وجود دارند؛ بنابراین از دیدگاه او صاحب این علم آگاه به همه علوم است و این مقام بالاترین مقامی است که می‌توان با عنایت الهی به آن دست یافت؛ اما چون این علم مخصوص برخی از انسان‌هاست؛ زیرا دستیابی به آن نیازمند عنایت خاص

الهی است؛ پس آن علمی که در آثار ابن عربی عموماً از آن بحث می‌شود، علم احوال است، علمی که از راه کشف و شهود به آن دست می‌یابند. به همین دلیل او علما را به دو دسته تقسیم می‌کند: علمای عقلی و کسبی، و علمای کشفی و وهبی.^۹ او علمای گروه دوم را برتر از علمای گروه اول می‌داند (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۸۴ و ۸۵) چون معتقد است انسان حیوانی اگرچه از راه تعقل سعی دارد به حق برسد؛ اما موفق نخواهد شد؛ زیرا او نظر در مخلوقات کرده، همه آنان را حادث می‌داند و از این طریق وجود قدیمی را اثبات می‌کند؛ اما عارف از راه کشف و شهود به اشیا، نه به عنوان مخلوق، بلکه به عنوان تجلی‌ای از صفات و اسما حق می‌نگرد و از این طریق گامی به جلو می‌گذارد، با شناخت عالم بدین صورت به خود (انسان) برمی‌گردد و عالم را در وجود خود کشف می‌کند، پس ذره ذره تمامی وجود خود و آنچه در آن است را جلوه‌ای از صفات حق می‌بیند. رسیدن به این مرحله را می‌توان همان علم به حقایق که از ویژگی‌های انسان کامل بود، دانست. علمی که انسان حیوانی را به مرحله انسان کامل (انسان عارف) ارتقا می‌دهد.

«ابن عربی در کل بر آن است که سرشت اصلی و بنیادی انسان بر این بنا نهاده شده است که او بر صورت خدایی خلق شده است، به این معنا که در بین همه موجودات عالم فقط اوست که استعداد تجربه کردن ظهور تام و کامل وجود را دارد» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۷۹) بنابراین انسان (زن یا مرد)^{۱۰} به دلیل استعداد و قابلیت‌های ذاتی خود می‌تواند به این تجربه دست یابد (اولوداغ، ۱۳۸۴: ۸۴ و ۸۵) این امکانات ذاتی با آگاهی از علوم نظری عرفان، فقط با سیر و سلوک - که بخش عملی آن محسوب می‌گردد - ظاهر می‌شود؛ زیرا همان‌طور که جرجانی می‌گوید: «سالک کسی است که به وسیله حال (سات) ش بر مقامات [که می‌توان از آن تعبیر به حقایق کرد] می‌گذرد نه با علمش؛ بنابراین علم برای او چشم [ظاهری] است» (الجرجانی، ۱۴۲۴ هـ. ق: ۲۱۱) یعنی حالی که نتیجه عملکرد (عرفان عملی) اوست باعث رسیدن به حقیقت می‌گردد. به همین دلیل ابن عربی در یکی از آثارش می‌نویسد که مرید ناچار است به بیست مقام از جمله توبه، زهد، تجرید، عقیده خالص، تقوی و... برسد و آن را حفظ نماید؛ زیرا اگر یکی از این مقامات را نقض کند به هدفش که رسیدن به معرفت است دست نخواهد یافت (ابن عربی، بی تا: ۷۵-۷۸).

انواع حقیقت

«الف) حقایق ذاتی که به ذات باری تعالی برمی‌گردد و اشاره‌پذیر و بیان شدنی نیست.
ب) حقایق صفاتی که مربوط به صفات و اسما الهی همچون مرید، حی، عالم و قادر است.
ج) حقایق فعلی که به امر «کن» (باش)، انجام آفرینش و وجود مرتبط است.
د) حقایق مفعولی که در مورد عالم وجود و موجودات می‌باشد و به سه دسته تقسیم می‌شود: علوی، و آنها معقولاتند، سفلی، که عبارت از محسوساتند و برخی که مخیلات می‌باشند» (ابن عربی، ۱۳۸۱؛ باب ۱ تا ۴: ۷۷ و ۷۸).

همان‌طور که از تقسیم‌بندی بالا مشخص است، حقایق ذاتی با پیش از آفرینش مرتبط است. حقایق صفاتی و فعلی به مرحله اول آفرینش و عالم اول؛ یعنی حقیقت محمدیه مربوط می‌شوند. با تقسیم‌بندی حقیقت مفعولی به سه بخش، ابن عربی به ترتیب حقایق عالم دوم (معقولات) عالم سوم (مخیلات) و عالم چهارم (محسوسات) را در نظر دارد. می‌دانیم از دید ابن عربی ذات خداوند غیرقابل دسترسی و در حجاب است، و درک مستقیم حقایق صفاتی و فعلی به دلیل ارتباط با پیش از آفرینش امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین منظور وی از حقایق نوع چهارم، موجودات عینیت یافته در مراتب مختلف آفرینش است که خلاصه‌ای از آن‌ها در انسان وجود دارد.^{۱۱} به همین دلیل انسان با شناخت خود می‌تواند به معرفت خداوند دست یابد. پس هنگامی که او مقام انسان را «همانند مقام الهیت، نه؛ بلکه عین آن می‌داند و معتقد است سه مرتبه دارد: ملک، ملکوت و جبروت» (همان: ۱۵۵) می‌توان دریافت معرفت بر آخرین مرتبه، شرط اساسی در رسیدن به اولین مرتبه، یعنی جبروت (حقیقت محمدیه / عالم امر) است. هرچند از دیدگاه ابن عربی و پیروان او دستیابی به حقیقت مطلق به دلیل اینکه برای حق نهایی متصور نیست، امکان‌پذیر نخواهد بود. (الجبلی، ۱۴۲۵ هـ. ق؛ الجزء الثانی: ۲۱۸-۲۲۰).

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توان گفت ابن عربی بازگشت به حقیقت را فقط از دیدگاه عرفانی، یعنی شناخت حق به حق ممکن می‌داند نه مانند اهل کسب از طریق عقل (ابن عربی، ۱۳۸۲؛ ترجمه حقیقه الحقایق: ۷) زیرا همان‌طور که گفتیم حق بی‌نهایت و نامحدود است و رسیدن محدود (موجودات عالم) به آن امکان‌پذیر نیست. از طرفی او آگاه است که تنها موجود شناسنده در

عالم فقط می‌تواند انسان باشد، بنابراین مجبور است برای او راهکاری جهت رسیدن به حقیقت تعریف کند.

تدوین ساختاری منسجم از آفرینش تا پایان هستی این جهانی که پاسخگوی نیازهای عقلانی و باطنی انسان است و در آن تمامی مراحل نزول و عروج، اندیشه شده است تنها راهکاری می‌توانست باشد تا تفکرات عرفانی را توجیه کند. این ساختار همان‌گونه که دیدیم به ما می‌گوید در کل هستی دو موجود هستند که همه عالم را در آن دو می‌توان یافت: اول خداوند که مصدر همه موجودات است، مرکز و هسته عالم محسوب می‌شود و تمام هستی و آنچه در آن هست تجلی‌ای از اسما و صفات اوست. به همین دلیل این هسته در عالم به صورت مراتبی گسترش یافته و به دنبال آن کثرت‌ها و تعینات عالم پدید آمده‌اند؛ دوم انسان، آخرین موجود آفریده شده در هستی است و به دلیل اینکه هدف از آفرینش، اوست و بار امانت الهی (عشق، روح یا خلافت حق را به دوش می‌کشد)، بالقوه همه اسما و صفات الهی به صورت خلاصه با اوست و می‌تواند بر اثر مجاهدت و ریاضت حجاب‌ها را یکی پس از دیگری کنار زده و اسما و صفات الهی را در خود تقویت نماید. (همان، ۱۳۳۶ هـ. ق: ۱۱۶).

از طرفی این مسئله نقش دیگری به انسان خواهد داد؛ یعنی اگر تاکنون انسان می‌توانست تنها شناسنده هستی باشد، حال به دلیل اینکه شناخت ذات خداوند به دلیل نامتناهی بودن برای انسان ممکن نیست، او با پذیرش تمامی اسما و صفات الهی در خود؛ یعنی آنچه که به صورت گسترش یافته و نامحدود در عالم موجود است، موضوع شناسایی نیز واقع می‌شود.

البته مقایسه مراحل آفرینش با قوای انسانی، معلومات و بالاخره انواع حقیقت علاوه بر تصریح مطلب فوق، بر بازگشت انسان به حقیقت از طریق شناخت خود - که چیزی جز تجلی تمامی اسما و صفات الهی نیست - تأکید دارد. بنابراین به اعتبار اینکه موجودات عالم تجلی‌ای از صفات حق هستند و اسم و مسمی و موصوف و صفت را می‌توان یکی فرض کرد، آنها را حق می‌نامد.^{۱۲}

حال هنگامی که به یاد آوریم تمامی تجلیات عالم خارج در موجودی به نام انسان گردآمده‌اند، می‌توانیم ادعا کنیم شناخت حق به حق بیشتر ناظر بر نقش انسانی است که اسما و صفات بالقوه در او به فعلیت رسیده است و بدین طریق روز به روز بیشتر متخلق به اخلاق الهی شده، خود و به دنبال آن خدا را بیشتر می‌شناسد و خداگونه می‌شود. به قول نسفی سالک به نقطه آغازین خود می‌رسد و معنای کامل شدن تحقق می‌یابد^{۱۳} (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۲۶ و ۱۲۷).

یادداشت‌ها:

«من اشهده الرب علیه فظهرت الاحوال علی نفسه، و المعرفة حاله» (کتاب التعریفات، ۲۰)
«من گنجی پنهان بودم، خواستم که شناخته شوم، پس موجودات را خلق کردم تا مرا بشناسند».

ابری نازک

«.... چون او چیزی بخواهد [و مقدر کند] فقط بدان می‌گوید: باش؛ و می‌شود».
مراحل آفرینش برگرفته از صفحه ۱۷۶ کتاب «محبی الدین بن عربی» است.
به همین دلیل در آراء عبدالکریم جیلی که از پیروان ابن عربی است مراحل معرفت حق بی‌نهایت است و هیچ انسانی، هیچ‌گاه به معرفت کامل حق به دلیل بی‌نهایت بودن آن نخواهد رسید. (جیلی، ۱۴۲۵ هـ. ق؛ الجزء الثانی: ۲۱۸-۲۲۰).

پیروان ابن عربی نیز مانند وی انسان را آخرین موجود آفریده شده می‌دانند؛ اما معتقدند این موجود در بردارنده همه اسماء و صفات الهی است؛ بنابراین خلاصه آفرینش - عالم صغیر - محسوب می‌شود (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۸۵-۱۸۶؛ الجیلی، ۱۴۲۶ هـ. ق: ۶۲).

«نه آسمان و نه زمین مرا فرا نمی‌گیرد، قلب بنده مؤمنم فراگیر من است».
نسفی نیز سلوک را به دو بخش تقسیم می‌کند: «یکی به طریق تحصیل و تکرار است و اینها سالکان کوی شریعت‌اند و یکی به طریق ریاضت و اذکار است و اینها سالکان کوی طریقت‌اند» (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

ابن عربی بر آن است که زن یا مرد بودن برای نوع انسان عَرَض است و نه از حقایق انسانی (ابن عربی، ۱۳۳۶ هـ. ق: ۴۶).

جیلی نیز ضمن تقسیم خلق به ملک، ملکوت و جبروت و برشمردن مراتب اعلی و ادنی هر یک از آنها در نهایت، انسان را مظهر جمیع آن مخلوقات می‌داند (الجیلی، ۱۴۲۵ هـ. ق: ۱۵۴ و ۱۵۵).

از طرفی چون موجودات نمودی از اسما الهی‌اند نه خود اسما و وجودشان را از خداوند دارند، خلق محسوب می‌شوند. به همین دلیل ابن عربی می‌گوید: «حق حق است، خلق خلق» (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۲۰۰).

هرچند نسفی در این صفات آرا اهل حکمت را در مورد «مبدأ و معاد» شرح می‌دهد؛ اما با نگاهی بر آراء عرفانی او پرواضح است که با این اندیشه موافق است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن مجید، ۱۳۸۰، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۹، فصوص الحکم، ترجمه: محمدعلی موحد، تهران، نشر کارنامه.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۷۶، شجره الكون، ترجمه: گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات مولی.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، تحفه السفره الی حضره البرره، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۱، ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه: محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.
- ۶- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۲، ترجمه حقیقه الحقایق، ترجمه: شاه دایی شیرازی، تهران، انتشارات مولی.
- ۷- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۲، ترجمه رساله غوثیه، ترجمه: حسن گیلانی، تهران، انتشارات مولی.
- ۸- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۲، ترجمه معرفت رجال الغیب، و معرفت عالم اکبر و عالم اصغر، بی نام، تهران، انتشارات مولی.
- ۹- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۸۳، ما زبالایم و بالایم رویم (کتاب الاسراء الی مقام الأسری)، ترجمه: قاسم انصاری، تهران، انتشارات طهوری.
- ۱۰- ابن عربی، انشاء الدوائر، عقله المستوفز و التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، ۱۳۳۶ هـ ق، لیدن، مطبعه بریل (سه کتاب در یک جلد).
- ۱۱- ادواردویچ برتلس، یوگنی، ۱۳۵۶، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۱۲- اولوداغ، سلیمان، ۱۳۸۴، ابن عربی، ترجمه داود وفاپی، تهران، مرکز.
- ۱۳- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۲، زندگی و اندیشه ابن عربی، کیهان فرهنگی، ش ۹۶.
- ۱۴- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۸۳، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه: مهدی سررشته‌داری، تهران، انتشارات مهراندیش.

- ۱۵- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه.
- ۱۶- الجرجانی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ هـ ق، کتاب التعريفات، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- جهانگیری، محسن، ۱۳۵۹، محیی الدین بن عربی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- الجیلی، عبدالکریم، ۱۴۲۵ هـ ق، الکاملات الا فی الصفات المحمدیة، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۹- الجیلی، عبدالکریم، ۱۴۲۵ هـ ق، الانسان الكامل، قاهره، الدینیة.
- ۲۰- الجیلی، عبدالکریم، ۱۴۲۶ هـ ق، الکهف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم و مراتب الوجود و کل موجود و نسیم السحر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۱- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۳، عوالم خیال (ابن عربی و مسأله کثرت دینی)، ترجمه: سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۲۲- چیتیک، ویلیام، تابستان ۱۳۷۳، وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: فرزانه فرحزاد، مجله صوفی، شماره ۲۳.
- ۲۳- حکمت، نصرالله، ۱۳۸۹، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- ۲۴- حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۷، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۵- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۰، ارزش میراث صوفیه، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۲۶- زیدان، یوسف، ۱۴۰۸ هـ ق، الفکر الصوفی عند عبدالکریم الجیلی، بیروت، العربیه.
- ۲۷- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۷۱، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام: صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۲۸- عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۴۲۰ هـ ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن کریم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمبوعات.
- ۲۹- کاویانی، منصوره، ۱۳۶۸، زندگی، آثار و عقاید ابن عربی، کیهان فرهنگی، ش ۵.

- ۳۰- ماسینیون، لوئی، ۱۳۷۴، سخن اناالحق و عرفان حلاج، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات جامی.
- ۳۱- محمود الغراب، محمود، ۱۳۷۸، انسان کامل، ترجمه: گل بابا سعیدی، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری دکتر داود سلمانی.
- ۳۲- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۱، الانسان الكامل، تهران، انتشارات طهوری.
- ۳۳- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۴، کشف الحقایق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۴- نصر، سیدحسین، ۱۳۴۵، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تبریز، کتابفروشی سروش تبریز با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.