

مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ابن عربی

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۵

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۲

دکتر مرتضی شجاری *

چکیده

یکی از مشکلات اخلاقی در نظام‌های عرفانی مبتنی بر وحدت وجود، تبیین چگونگی مسئولیت اخلاقی آدمی است. ابن عربی معتقد است که حقیقتی جز خداوند وجود ندارد و هر فعلی - چه خوب تلقی شود چه بد - فعل خداوند است. نتیجه‌ی ظاهری این باور «جبر مطلق» و رفع مسئولیت آدمی در قبال افعال منتسب به اوست. اما عارفان با قبول نوعی اختیار برای آدمی، وی را مسئول اعمال خود می‌دانند. حل این تناقض ظاهری، در گرو دقت در معنای وحدت وجود؛ و تجلی خداوند در صورت آدمی است. انسان جلوه‌ی کامل تمامی صفات الهی است و از آنجا که خداوند - به یقین - دارای قدرت و اختیار است، آدمی نیز موجودی است که در اختیار داشتن، مجبور است. خدا فاعل کردارهای انسان است و این از آن‌روست که هستی خدا، همان هستی انسان یا هستی جهان است. ذات حق، مرحله‌ی اجمال است و جهان مرحله‌ی تفصیل. از این‌رو اگر با دیدگاهی وحدت‌گرایانه به موضوع نظر کنیم، جز حق را، وجودی نیست و طبیعتاً هر فعلی، فعل خداوند است و اگر از دیدگاه کثرت‌گرایانه دقت شود، انسان گونه‌ای هستی خواهد داشت و به تبع این هستی خود، فاعل کردارهای خویش خواهد بود؛

* دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز Email: mortezashajari@gmail.com

آدرس: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، خ امام خمینی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات. تلفن: ۰۴۱۱-۳۳۹۲۱۹۱

فاعلیتی که مسئولیت، لازمه‌ی آن است. دل آدمی که؛ در عرفان، حقیقتِ وی محسوب می‌شود، در مقابلِ رعیتِ خود که همان اعضاء و جوارح و قوای مختلف است، مسئولیت دارد، هم‌چنان که در برابر خداوند و دیگران مسئول است. نگرشِ ابن‌عربی در موارد مذکور مورد قبول ملاصدرا و اکثر پیروان وی تا زمان حاضر، واقع شده است و ایشان کوشیده‌اند آن را با زبانی فلسفی تقریر کرده و براهینی عقلانی بر آن اقامه کنند.

کلید واژه‌ها: اخلاق عرفانی، مسئولیت اخلاقی، وحدت وجود، جبر، اختیار



گرچه تمامی انسان‌ها خواهان رسیدن به سعادت هستند، اما در این که سعادت چگونه حاصل می‌شود و مصداق آن چیست، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. به باور فارابی، سعادت، متصل شدن به عقل فعال به واسطه تأمل عقلانی است (فارابی، ۱۹۵۹، ص ۸۵). ابن سینا نیز تکمیل قوه‌ی نظری را به گونه‌ای که موجب عمل به مقتضای آن شود و سعادت را نصیب آدمی سازد، فقط با اتصال به عقل فعال و استغراق در شهود عالم ملکوت میسر می‌داند (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۰). ابوحامد غزالی معتقد است سعادت، فیض و الهامی است که به واسطه‌ی آن، آئینه‌ی نفس انسان با مجاهده پاک می‌گردد (غزالی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۶۲)؛ و صوفیانی نظیر بایزید بسطامی آن را اتحاد ناسوت با لاهوت و فنای در حق تعالی می‌دانند.^۱ ابن عربی نیز هدف اصلی حیات آدمی را سعادت می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲) اما از نظر وی سعادت حقیقی چیزی جز ادراک وحدت وجود نیست^۲ و چنین ادراکی جز با اتصاف به صفات خداوند و تخلق به اخلاق الهی حاصل نمی‌شود. به باور ابن عربی اخلاق یکی از شعبه‌های طریقِ اِلَی اللّٰه است؛ راه کسانی که می‌خواهند به سعادت برسند (همان، ج ۱، ص ۳۳) و این مهم، فقط در پرتو انجام مسئولیت‌هایی که بر عهده‌ی آدمی است، حاصل می‌شود.

به یقین، ابن عربی را می‌توان یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسلمان در علم اخلاق دانست. بحث‌های متعدد اخلاقی در کتاب حجیم «الفتوحات المکیة» و نیز رساله‌های مستقلی که در مسائل اخلاقی از وی به یادگار مانده، مؤید این مدعاست. اخلاق، نزد ابن عربی دارای چنان اهمیتی است که هدف از سیر و سلوک عرفانی را تخلق به اخلاق الهی می‌داند. وی با بیان این که معنای لغوی سفر، ظهور است، تأکید می‌کند که سفر سالک، برای ظاهر شدن اخلاق الهی در اوست (همان، ص ۶۲۸). معنای این سخن این است که اخلاق الهی در نهاد هر انسانی موجود است، اما حجاب عالم ماده، مانع ظهور و بروز آن می‌شود. با سیر و سلوک و مجاهده‌ی با نفس می‌توان حجاب را از میان برد و آنگاه به گونه‌ای پاک و صافی شد که صفات و اخلاق الهی در آدمی ظهور یابد.

اخلاقی را که عارفان بدان توصیه می‌کنند، می‌توان در مباحث ایشان در مورد سیر و

۱. غالب محققان، بایزید را بنیان‌گذار اندیشه‌ی «فنا» در عرفان اسلامی می‌دانند. (نک. فروخ، ۱۹۷۴، ص ۶۲).

۲. نگارنده این نکته را که سعادت از نظر ابن عربی در کِ وحدت وجود است در مقاله‌ای با عنوان «غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن عربی» اثبات کرده است. نک. شجاری، ۱۳۸۹، صص ۱۴۴-۱۱۵. (این مقاله در شماره‌ی

یازدهم نشریه‌ی مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان چاپ خواهد شد.)



سلوک مشاهده کرد. چنین اخلاقی از جنبه‌های مختلف قابل تقسیم است. از جهت غایت، می‌توان آن را به اخلاقی که غایت آن رسیدن به بهشت است و اخلاقی که غایت آن وصال با معشوق است، تقسیم کرد؛ و از جهت روش، به اخلاق زاهدانه و اخلاق عاشقانه تقسیم می‌شود؛ و از جهت هستی‌شناختی به اخلاق مبتنی بر کثرت موجودات و وحدت وجود قابل تقسیم است. در واقع نوع نگرش به هستی، علاوه بر این که در جنبه‌های اعتقادی آدمی به‌خصوص در مسائل دینی - از مبدأ تا معاد - تأثیر دارد، بر نوع نگاه به مسائل اخلاقی و رفتار آدمیان نیز کاملاً مؤثر است.

ابن عربی در آثار خود، بر «وحدت وجود» و به تبع آن «توحید افعالی» سخت پای می‌فشارد. از نظر وی فقط، خداوند، موجود است و کائنات، جلوه‌های مختلف آن وجود واحد هستند؛ از این رو هر فعلی، فعل خداوند است.

این که بنابر چنین باوری، اخلاق و مسئولیت اخلاقی در آدمی چگونه قابل تبیین است، مسأله‌ی اصلی پژوهش حاضر است که به چهار عنوان اصلی «وحدت وجود»، «انسان در نظام وحدت وجودی»، «مسئولیت‌های آدمی» و «قبول مسئولیت و باور به توحید افعالی» تقسیم می‌گردد.

۱- وحدت وجود

به باور ابن عربی وجود حقیقی، فقط خداوند است. یعنی وجود، واحد است و کثرت محسوس و معقول، توهمی است که حقیقتی ندارد. ممکنات، وجود مستقلی ندارند و وجودشان قائم به وجود خداوند است. این امر، با ذوق عرفانی حاصل می‌شود و لذا تعدد و کثرتی که حواس، در موجودات خارجی ادراک می‌کنند یا دوگانگی حق و خلق که عقل بیان می‌کند، مطابق با واقع نیست و موجودات متعدد، تعینات آن حقیقت واحدند:

«در هستی جز خداوند و اسما و افعالش نیست. او از جهت اسم ظاهر، اول؛ و از جهت اسم باطن، آخر است. کل وجود، حق است و باطلی در آن نیست» (ابن-عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۸).

ابن عربی در تأویلی بر آیه‌ی کریمه‌ی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) بیان می‌کند که

«هر چیزی وجه خداوند است و وجه شیء همان حقیقت اوست. پس در هستی جز خداوند نیست. در هستی جز خیر نیست؛ گرچه صورت‌ها متنوع‌اند. رسول خدا (ص) فرمودند که تجلی الهی متنوع است و خداوند خود آگاهمان کرد که هر لحظه در شأنی جدید است» (همان، ص ۳۷۳).



بنابراین موجودی جز خداوند تحقق ندارد. ابن عربی اختلاف اهل نظر و اهل تجلی را در این می‌داند که اهل نظر (صاحب عقل) در هر شیء نشانه‌ای بر توحید خداوند می‌بیند و صاحب تجلی در هر شیء این نشان را می‌بیند که آن شیء جز خداوند نیست:

فصاحب العقل ینشد:	
و فی کل شیء له آیه	تدلّ علیّ أنّه واحد
و صاحب التجلی ینشد قولنا فی ذلک:	
و فی کل شیء له آیه	تدلّ علیّ أنّه عینه

«صاحب عقل می‌سراید: در هر چیز نشانه‌ای برای اوست که دلالت می‌کند بر واحد بودن او و صاحب تجلی این قول ما را می‌سراید: در هر چیز نشانه‌ای است برای او که دلالت می‌کند آن چیز عین اوست» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۲).
در بیانی دیگر ابن عربی «مرتبه‌ی جمع» را اشاره به حق، بدون خلق می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۳۳) و در مقابل آن، «مرتبه‌ی فرق»؛ خلق بدون حق است (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۵۹). از نظر وی حق، ظهوری جز با خلق ندارد، همچنان که خلق ظهوری جز با حق ندارد (جیلی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۵). کاشانی در «شرح فصوص» می‌گوید:

«وجود واحد حق در مرتبه‌ی جمع اسمائی، اله است و در مرتبه‌ی فرق، مخلوق است. پس در هستی غیر او نیست. عین واحدی است که همان به واسطه‌ی تعینات، کثیر است. این تعینات، نسبت‌هایی هستند که بدون آن، عین واحد تحقیقی ندارند. پس موجودی جز او نیست» (کاشانی، ۱۳۹۵، ص ۸۴).

بنابراین ابن عربی عالم را چیزی جز ظلّ وجودی حق تعالی نمی‌داند. همه چیز در حقیقت حق، مستهلک و مستغرق است. عبارت مشهور وی در این باره چنین است:

«فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» «منزه است خدایی که اشیاء را ظاهر کرد، در حالی که خود، عین آنها بود» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۹).

در «فصوص الحکم» نیز این معنی چنین بیان شده است:

یا خالق الاشياء فی نفسه	أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لاینتهی کونه	فیک فأنت الضیق الواسع

ای آفریننده‌ی اشیاء در خود، تو در برگیرنده‌ی آنچه می‌آفرینی هستی. تو در خود چیزی می‌آفرینی که قابلیتش انتها ندارد. پس توئی در همه‌ی مظاهر ضیق و واسع. (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۸۸)



ابن عربی برای این که شنونده‌ی این سخنان به خطا نیفتاده و گرفتار تشبیه نشود، تأکید می‌کند که خداوند در ظهور، عین تمامی اشیاء است؛ اما در ذات خود، عین اشیاء نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴). در واقع، هر یک از کائنات و از جمله انسان، دارای دو جهت است: لاهوتی و ناسوتی. از جهت اول، هر موجودی خداست؛ یعنی چیزی جز جلوه و ظهور خداوند نیست و از جهت دوم، مخلوق خداوند است. به تعبیری هر موجودی از جهت دوم، حادث و از جهت اول، ازلی است. از این رو، ابن عربی در مورد انسان گفته است: «فهو الإنسان الحادث الأزلی» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۵۰).

بنابراین وجود، یک حقیقت است که از جهتی حق و از جهتی دیگر خلق نامیده می‌شود. یعنی اگر به ذات آن نظر کنیم، واحد و حق است؛ اما اگر از جهت اسما و صفات بدان نظر کنیم، کثیر و خلق است. خداوند، اول و آخر و ظاهر و باطن است. او از جهت ذات، اول و باطن؛ و از جهت اسما و صفات، آخر و ظاهر است. به تعبیر دیگر خداوند از جهت وحدتش، اول و باطن؛ و از جهت کثرتش، آخر و ظاهر است.

یکی از دلائلی که ابن عربی برای ظهور حق تعالی در صور اعیان ممکنات بیان کرده، آیه‌ی کریمه‌ی «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال/ ۱۷) است. در این آیه، رمایه (تیر انداختن) از صورت محمدی نفی شده، سپس برای او اثبات شده و در نهایت، دوباره از او نفی شده است. به تفسیر ابن عربی رامی حقیقی، خداوند، در صورت محمدی است. یعنی صورت محمدی از جهت صورت بودن، رامی نیست؛ بلکه، از جهت آن که مجلای حق تعالی است که خداوند اثر را بر دستان او جاری می‌کند، رامی است. در تمام موجودات ممکن، همین حال تحقق دارد: هر ممکنی وجهی به حق تعالی دارد و به واسطه‌ی آن دارای فعل و تأثیر و بقاست و نیز وجهی به خلق دارد که به واسطه‌ی آن دارای انفعال و تغیر و فناست.^۱

^۱ از نظر ابن عربی، عالم به اعتباری که سایه‌ی حق است، واحد و حق است، اما به اعتبار کثرت صورت که ظهور اسمای الهی است، عالم نامیده می‌شود و به این اعتبار مخلوقات یعنی اسمای الهی به یکدیگر نیاز دارند «و معلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶)

«نیاز عالم به اسباب بلاشک نیازی ذاتی است و بزرگ‌ترین سبب‌ها، سببیت حق است و سببیت حق که عالم نیازمند آن است سببیت اسمای الهی است» (همان، صص ۱-۴۶۰).

عالم یعنی ماسوی الله - در صورت و نه در ذات (زیرا ذات عالم همان ذات حق است) - معلول حق است، به تعبیر دیگر عالم، سایه‌ی خداست و سایه، وجودی غیر از وجود صاحب سایه ندارد. ابن عربی این فقر را «فقر کلی» می‌نامد. اما «فقر نسبی»، علیت در اجزاء عالم است، در این عالم بعضی از موجودات سبب بعضی دیگر هستند (نک عقیفی، ص ۱۱۶، و نیز قیصری، ۱۳۷۵، صص ۷۰۸-۷۰۶).



۲- انسان در نظام وحدت وجودی

به یقین آدمی جلوه‌ای از خداوند است که متفاوت با جلوه‌های دیگر اوست. تفاوت آدمی با مخلوقات دیگر هم‌چنان که در آیات قرآن با بیان خلافت الهی و قبول امانت توسط آدمی، مورد تأکید قرار گرفته، توسط متفکران مسلمان نیز مورد بحث واقع شده است. ایشان تفسیرهای متفاوتی از جایگاه آدمی در هستی و تفاوت وی با سایر کائنات ارائه داده‌اند که در اینجا به تحلیل بیان ابن عربی از این تفاوت می‌پردازیم.

۲-۱. هستی جامع

ابن عربی انسان را، هدف و مقصود آفرینش جهان می‌داند؛ زیرا خداوند از آن جهت که دارای اسمای حسنایی است که به شمارش نمی‌آیند، خواست تا اعیان آنها؛ یا به عبارتی دیگر عین خودش را در موجود فراگیری مشاهده کند تا سرّ او بر خودش آشکار شود و خود را در آینه‌ی انسان مشاهده کند و لذا انسان، صورت حق و کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان (= الکون الجامع) است (همان، صص ۴۹-۴۸). نفس ناطقه‌ی انسانی چون دارای صفات الهی مانند علم و قدرت؛ و صفات کونی مانند تحیز و تجسم است و نیز دارای معانی کلی و معانی جزئی است، مظهر اسم جامع الهی است و لذا برزخ صفات الهی و صفات کونی است و به واسطه‌ی این برزخیت به ابدان تعلق گرفته است؛ زیرا برزخ چیزی است که صفت دو طرف در او جمع باشد: طرفی که روحانی محض و منزّه از زمان و مکان و تغییر است و طرفی که جسمانی صرف است و محتاج به زمان و مکان و تغییر. از این رو انسان «خليفة الله» می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۹۷۲-۹۷۱).

بنابراین وقتی اشیاء عالم به یکدیگر نیازمندند، این نیاز، نیازی است که سببش، خود سبب دیگر دارد و در نهایت خود خداست که سبب همه چیز است. اسما الهی مختلف‌اند و هر یک اقتضای خاصی دارد. تأثیر و تأثرات در عالم نمایش ظهور اسما حق است. گاهی میان اسمائی مانند غفار و منتقم، تضاد ایجاد می‌شود اما اسم اعظم، این اسما متضاد را هماهنگ می‌کند. آتش گاهی تحت غلبه‌ی یک اسم می‌سوزاند و گاهی تحت غلبه‌ی اسم دیگری نمی‌سوزاند. پس خرق عادت و معجزه نیز زیر پوشش حکمت الهی - نظام سببیت - قرار می‌گیرد (همان، ۶۷). ابن عربی، اشعریان را دارای عقول ضعیف می‌داند که در مورد سببیت با حکمت الهی مقابله کرده‌اند:

«برخی از اهل نظر از دارندگان عقل‌های ضعیف، چون بر ایشان به ثبوت رسیده است که خداوند «افال مایشاء» است مقابله با حکمت را و مقابله با حالتی را که اشیاء حقیقتاً برآند بر خدا جایز دانسته‌اند» (همان، ۶۷).



خداوند انسان را با دو دست خود آفرید و با همه‌ی اسمای خود بر او تجلی کرد و بدین سان انسان صورت الهی و صورت کونی را به دست آورد و خداوند او را روح جهان قرار داد و اصناف جهان را مانند اندام‌های او. اگر انسان از جهان جدا شود، جهان نابود خواهد شد؛ و از آنجا که انسان به ذات خود هر دو حضرت الهی و کونی را پذیرا شده است، خلافت و تدبیر و تفصیل جهان برایش حاصل گشته است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۸).

از نظر ابن عربی، موجودات عالم هر کدام مظهری از مظاهر حق تعالی هستند و هر اسم الهی از حق تعالی مظهر می‌طلبند و سرّ ایجاد عالم حبّ الهی به ظهور و بروز ذات؛ و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آئینه‌ی غیر با همه‌ی اسما و صفات خود می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۴۹). از جمله اسمای الهی اسم اعظم (= الله) است که جمیع صفات حق را در بر دارد. این اسم نیز مظهر می‌طلبند و مظهرش، حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر است و چون کمال رؤیت ذات با مشاهده‌ی آن در حال اتصاف به تمام اسما و صفات؛ و مشاهده‌ی لوازم آنها به نحو تفصیل و ظهور حاصل می‌شود، بنابراین در بین مراتب و مظاهر عالم، مظهری وجود دارد که آئینه‌ی تمام‌نما بوده و یک جا حکایت‌گر همه‌ی کمالات و اسمای جمال و جلال الهی است، این آئینه‌ی تمام‌نما، انسان است نه موجودات دیگر؛ چرا که موجودات دیگر هر کدام تنها گوشه‌ای از کمالات حق را می‌نمایانند (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۱۳۱). بنابراین چنان که مولوی می‌گوید:

آدم اصطربلاب گردون علوست وصف آدم مظهر آیات اوست

هرچه در وی می‌نماید عکس اوست همچو عکس ماه اندر آب جوست

(مثنوی، ۹/۶ - ۳۱۳۸)

انسان نسخه‌ی جامع است (ابن عربی، ۱۹۳۸، ص ۱۱)، یعنی آنچه در حضرت الهیه و عالم کبیر است در او جمع است. بنابراین هم حادث است و هم قدیم؛ و هم حق است و هم خلق (شعرانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰)، او کون جامع و اکمل مجالی حق و مظهر اسم اعظم است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹)، به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اتصافش به صفات الهی، حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق، عبد است «فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۶). از این رو ابن عربی در تأویلی بر آیه‌ی شریفه‌ی «لیس کمثله شیء»، برخلاف مفسران، کاف را زاید نمی‌داند و آن را «مثل خدا چیزی نیست» یعنی مثل انسان چیزی نیست، معنی می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۷۰). از نظر وی بی‌مانندی انسان به واسطه‌ی پذیرش امانت الهی، همان صورت الهی است، که انسان را متمایز از همه‌ی اشیا کرده است.



«همه‌ی جهان از عدم به وجود در آمده جز انسان که از وجود به وجود آمده... از این جاست که هیچ چیزی همانند انسان نیست» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۰).

۲-۲. حقیقتِ آدمی

به باور ابن عربی «قلب» حقیقتِ انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی آدمی، رعیت او هستند:

«القلب مسئول عن رعیتة و هی جمیع قواه الظاهرة و الباطنة» (همان، ج ۱، ص ۵۷۳).

انسان مظهر کامل الهی است؛ یعنی قلب، تجلی حق تعالی با همه‌ی صفات خود، از جمله اول و آخر؛ و ظاهر و باطن است. و لذا از آنجا که خداوند دارای حدی نیست، قلب نیز حدّ و تعریفِ حقیقی ندارد. به این دلیل است که عده‌ای از صوفیان تجلیات مختلف قلب^۱ در آدمی را شبیه تجلیات مختلف خداوند در کائنات می‌دانند. بنابراین:

«حقیقت دل نه روح تنهاست و نه نفس تنها، و نه آن مضغی صنوبری است که عرفا دل می‌خوانند؛ بل که احدیتِ جمع جمیع قابلیات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است» (جنیدی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸).

توضیح این که تجلّی خداوند با اسم «ظاهر»، عالمِ شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» موجب ایجاد عالمِ غیب شد. غیب و شهادت دو جلوه‌ی حقیقت واحد است: «و ما امرنا إلا واحدة» (قمر/۵۰). در نشئه‌ی انسانی که از وجهی عالمِ اکبر است و از وجهی عالمِ اصغر، تجلّی خداوند با اسم باطن، «قلب» است و تجلی با اسم ظاهر، «بدن» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۳). بنابراین بدن نیز جلوه‌ای از قلب است. «قلب» موضع غیب در انسان است که از آنجا افعال در عالم شهادتِ آدمی، یعنی جوارح، ظاهر می‌شود. اگر قلب اراده نکند، حرکتی در

^۱ در تفسیر «بیان السعادة» هفت تجلّی قلب چنین بیان شده است:

«اول آن، سینه است که محل نور اسلام و ظلمت کفر است چنانچه در کتاب الهی آمده است. دوم، قلب است که محل ایمان است (كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) و (لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ). سوم، شغاف است و آن محبت انسانی است که متعلق به خلق است (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا). مرتبه‌ی چهارم، فؤاد است که محل مشاهده‌ی انوار غیبی است (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى). پنجم، حبه القلب است و آن محل محبت الهی است. ششم، سویدای قلب است که محل مکاشفات و علوم دینی است. هفتم، مهجة القلب است که محل تجلی خدا به اسماء و صفاتش می‌باشد» (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۵۹).



جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیرِ غیب در شهادت است (همان، ج ۱، ص ۷۵۰). و از آنجا که حقیقتِ آدمی قلب اوست؛ قلب است که ولایتِ عامه بر تمامی قوای معنوی و حسی آدمی دارد (همان، ج ۲، ص ۸۹).

بنابراین قلب حقیقتی جامع است که روحِ آن، کمال قابلیت؛ سرِ آن، حق تعالی؛ صورتِ جسمانیِ آن، مضغه‌ی صنوبری؛ و صورتِ حقیقیِ آن، شخصِ انسان کامل است (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸). و این خواستِ الهی است که با قدرتِ تام خود میان نفسِ ناطقه که روحی بسیط و نورانی از انفاسِ رحمانی است؛ و هیكلِ تنِ خاکی که کثیف و ظلمانی است، جمع کرد.

«خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند، و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد» (همان، ص ۱۲۶).

قلب، چنین مزاجِ بوقلمونی صفت دارد که

«گاهی به صورت و خواص روح می‌شود، چنان‌که از خواص طبیعی و آرایش جسمانی به کلی متنزه و متبرّی، و از اوساخ و انجاس ظلمانی به صورت و معنی مترفع و متعری می‌باشد... و، وقتی، در روحانیت به خاصیت و خصوصیات جسمانی تجلی می‌کند» (همان، ص ۱۲۶)

ابن عربی در تعبیری دیگر قلب را آینه‌ای برای تجلیات الهی می‌داند که آن تجلیات را به عقل نشان می‌دهد. هنگامی که یکی از اسمای الهی که ابن عربی از آن به «امام» تعبیر می‌کند، بخواهد امری را از ملکوت در عالم شهادت ظاهر سازد، بر قلب آدمی تجلی کرده و «شرح صدر» حاصل می‌شود؛ چیزی که از آن، به «کشف‌الغطاء» تعبیر می‌کنند. در این هنگام قلب، آینه‌ی عقل گشته و عقل، در این آینه آنچه را که قبلاً ندیده بود، می‌بیند و سپس مانند کاتبی آن را بر ذات نفس نوشته و نفس موجب تحریک جوارح می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۷).

۲-۳. انسان کامل و انسان حیوان

از نظر ابن عربی هر انسانی استعدادِ قبولِ کمال را دارد. از این رو در بین کائنات، تنبیه و آگاهی دادن، از طرفِ خداوند فقط بر آدمی تعین یافته است و اگر چنین استعدادی در آدمی نبود، آیات کتاب الهی و دعوت انبیاء لغو و باطل بود؛ و اگر کسی که دعوت انبیاء را دریافته، به کمال نرسد، نباید جز خود را ملامت کند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۶۶). کمال، همان تخلّق به اخلاق الهی و به تعبیر دیگر صورتِ الهی یافتن است. کسی که به کمال رسد، «انسان



کامل» نامیده می‌شود؛ اما قبل از آن، «انسان حیوان» است. انسان کامل و انسان حیوان در آن چیزی که فیلسوفان نفس نباتی و نفس حیوانی می‌نامند، مشترک‌اند؛ انسان کامل علاوه بر آنها دارای نفس ناطقه‌ای است که حق هر مستحقی را ادا می‌کند (همان، ج ۱، ص ۶۴۱).
 در واقع - به تعبیر ایزوتسو - از نظر ابن عربی نوع انسان، انسان کامل است (Izutsu, 1984, p.218)، یعنی قلب آدمی که حقیقت اوست، آینه‌ای صیقل خورده و برآق است که تمام آن وجه است و هیچ‌گاه زنگار نمی‌گیرد و اگر گاهی از زنگار قلب سخن گفته می‌شود، چنان‌که پیامبر (ص) فرمود:

«دل‌ها زنگار می‌گیرند، همان‌گونه که آهن زنگ می‌خورد» (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۸)،

مقصود تعلق قلب به غیر خداست که مانع تجلی حق تعالی بر آن است؛ زیرا خداوند پیوسته در تجلی است و حجاب او از ما، قابل تصور نیست و اگر قلب آدمی غیر آن را بپذیرد، از آن، به زنگار و قفل و چرک و مانند این تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۱). بنابراین قلب که ذاتاً صیقلی و برآق است، اگر غافل از حق تعالی شود، تجلی حضرت الهی را نتواند پذیرفت و از قرب او طرد می‌شود (همان ج ۱، ص ۹۱).

با طهارت قلب است که انسان حیوان، می‌تواند به کمال برسد. ابن عربی در تأویلی بر آیه‌ی کریمه‌ی «وَلْيَأْكُلْ فَطْهْرًا» (مدثر/۴) بیان می‌کند که امر به طهارت لباس، امر به طهارت قلب است؛ زیرا قلب آدمی، لباس پروردگار است و به دلیل حدیث قدسی «وسعی قلب عبدی» گنجایش او را دارد (همان، ص ۴۱۶) و بهترین راه برای طهارت قلب، خواندن قرآن است که ابن عربی احادیثی از پیامبر (ص) را که بر مسواک زدن تأکید می‌کنند، به خواندن قرآن تأویل کرده است (همان، ص ۴۶۸).

خداوند زیباست و قلب آدمی نیز که لباس حق تعالی است، اگر آلوده نگردد، زیباست. ابن عربی در فقه‌ای دیگر از «فتوحات» با ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز به ما تجلی نمی‌کند. کبریای حق تعالی که مانند ردائی او را در حجاب داشته است، جز قلب آدمی نیست؛ زیرا قلب آدمی است که دارای صورت الهی است:

«خداوند رحمان ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفه‌ی 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، بی‌تا، ج ۴، صص ۴۰۹-۴۰۸).



قلب، امور را هرگونه که بخواهد منقلب می‌کند؛ زیرا اگر قلب بر فطرتی باشد که بر آن خلق شده و آن فطرت، اسما و صفات الهی است، امور را به آنچه که محبوب حقیقی است، منقلب کرده و هرگونه که بخواهد در هستی تصرف می‌کند. اما اگر به طبیعت تنزل کند و غرق در شهوات گردد، خود را به انحطاط کشانده و رنگ دنیا به خود می‌گیرد و چنین انسانی - یعنی انسان حیوان - با سایر حیوانات تفاوتی نخواهد داشت (همان، ج ۱، ص ۶۴۱).

ابن عربی در تفاوت میان انسان کامل و انسان حیوان بر عبودیت مطلق انسان کامل تأکید می‌کند؛ زیرا انسان کامل خلیفه‌ی الهی است و خلیفه، فقط مطیع امر کسی است که او را جانشین قرار داده است؛ یعنی عبد محض است و مستقلاً از خود ربوبیتی ندارد. از این رو خداوند در آیه‌ی کریمه‌ی «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» (اسراء / ۱) پیامبر (ص) را عبد محض خواند و حتی اسراء را هم بدو نسبت نداد و فرمود: «سبحان الذی دعی عبده لأن یسری إلیه» (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۱). اما «انسان حیوان» بنابر آیات قرآن «خَصِيمٌ مُّبِينٌ» (یس / ۷۷) است، یعنی خصومت او ظاهر و علنی است؛ زیرا با این که خود می‌داند که «عبد» است، دعوی ربوبیت می‌کند (همان، ص ۳۵۵).

۳- مسئولیت‌های آدمی

بنابر آیه‌ای از «قرآن کریم» (بقره / ۳۰)، انسان خلیفه‌ی خداوند بر روی زمین است. ابن عربی این آیه‌ی کریمه را این‌گونه تفسیر می‌کند که تمامی موجودات امانتی هستند از طرف خداوند نزد انسان و کسی که امین باشد و با موجودات به‌گونه‌ای رفتار کند که حق آنهاست، صوفی واقعی است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۷)؛ یعنی متخلق به اخلاق الهی است؛ اخلاقی که بنا بر حدیث «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» پیامبر (ص) به‌خاطر اتمام آن مبعوث شده است.

ابن عربی با اشاره به حدیث مشهور پیامبر (ص): «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» بیان می‌کند که سرپرست بودن برای تمام آدمیان است؛ زیرا آدمی بر صورت الهی آفریده شده است. تعبیری دیگر از سرپرستی، امامت است که امری مشکک و دارای مراتب است؛ برترین مرتبه‌ی آن، امامت کبری است که مختص اولیای الهی است و پایین‌ترین مرتبه‌ی آن، امامت آدمی بر اعضای خود است (همان، ج ۴، ص ۵). بدیهی است که امام و سرپرست دارای مسئولیت است و کوتاهی از انجام مسئولیت موجب می‌شود که مورد پرسش واقع شود و اخلاق - از دیدگاه ابن عربی - مبتنی بر همین نوع مسئولیت است.

مسئولیت هنگامی قابل تصور است که حقوق یا تکالیفی وجود داشته باشد و ابن عربی این حقوق را بر سه نوع می‌داند: حق خداوند، حق خویش و حق دیگران (نک همان، ج ۱، ص ۳۳). بدیهی است که انجام این مسئولیت‌ها منوط به داشتن علم و معرفت است. از این رو در



عرفان ابن عربی، تأکید بسیاری بر کسب علم شده است. شخص جاهل، حتی اگر بخواهد هم، نمی تواند فاعل خیر باشد؛ زیرا لازمه ی انجام کار خیر، علم به «خیر» است. چه بسا جاهلانی که با قصدی نیک مرتکب ظلم به خود و دیگران می شوند. از این رو ابن عربی شرط صوفی حقیقی را حکیم بودن می داند؛ یعنی کسی می تواند متصف به لقب صوفی باشد که دارای حکمت باشد و برای حکیم بودن نیز آدمی احتیاج به عقلی سالم و معرفتی کامل دارد (نک همان، ج ۲، ص ۲۶۶).

۳-۱. حق خداوند

حق خداوند آن است که آدمی او را عبادت کند و برای او شریک قائل نباشد (همان، ج ۱، ص ۳۳). از نظر ابن عربی شرک ظلمی عظیم است که در بین کائنات فقط آدمی مرتکب آن می شود و اگر در آیه ی کریمه ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) بیان شده که جن نیز همانند آدمی برای عبادت خلق شده است، یا برای آن است که، جن آدمی را فریب می دهد تا مشرک شود و إلا شرک در جن معنی ندارد؛ و یا مقصود از جن، بنابر معنای لغوی آن، باطن انسان است و معنای آیه این است که «خلق نکردم جن را که باطن آدمی است و انس را که ظاهر آدمی است مگر این که مرا عبادت کنند» (همان، ج ۳، ص ۳۵۴). عبودیت حقیقی - از نظر ابن عربی - درک حقیقت وحدت وجود است و کسی که به چنین درکی نرسد، عبد کامل نیست؛ زیرا باور به وجودی غیر از خداوند، شرک است.

ابن عربی با بیان حکم وجوب زکات، آن را علاوه بر مال، بر نفس آدمی نیز سرایت می دهد و بلکه حتی زکات نفس را مهم تر از زکات مال می داند؛ چنان که در آیه ی شریفه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه / ۱۱۱) نفس، مقدم بر مال آمده است (همان، ج ۱، ص ۵۵۱). از نظر وی، نفس دارای ماهیت و وجود است. ماهیت نفس، امری ممکن است و به خداوند که واجب الوجود است، تعلق ندارد؛ اما وجود نفس از آن خداست؛ همان گونه که مقدار معین از مال آدمی که زکات بدان تعلق می گیرد، امانتی نزد آدمی است و حقیقتاً مال او نیست. در واقع، وجود نفس، وجود خداوند است و لذا می توان به نفس گفت که، وجودی را که متصف بدان هستی، مال تو نیست؛ بلکه از آن خداست که به عنوان خلعت به تو داده است و لازم است که آن را به صاحبش نسبت دهی (همان، ص ۵۵۰).

ابن عربی با بیان آیه ی کریمه ی «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها» (شمس / ۹) آن را بدین گونه تأویل می کند که زکات نفس، علم به این لطیفه است که وجود نفس از آن خداوند است و به رستگاری رسیدن، بقای بالله است (همان، ص ۵۵۰)؛ یعنی کسی که به درک وحدت وجود نایل آید، فانی در حق؛ و باقی به بقای او خواهد بود و حیات دائمی خواهد داشت، و سعادت



و رستگاری جز این نیست. اما مشرکان که گمان می‌کنند وجودِ نفس از آن ایشان است، بنا بر توصیفِ خداوند در قرآن کریم، در دوزخ نه می‌میرند و نه زنده می‌باشند: «ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا» (اعلیٰ / ۱۳).

بنابراین تفاوت عارف با غیر عارف در این است که، عارف درک می‌کند که وجود فقط از آن خداوند است، از این رو زکاتِ نفس می‌دهد؛ یعنی آنچه مالِ خداوند است بدو باز می‌گرداند. اما غیر عارف دچارِ توهم است؛ توهمی که، موجب می‌شود وجودِ خود را مستقل پندارد.

از نظر ابن عربی سالکِ اِلَى اللَّهِ در ابتدای سلوک با این که 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 این که 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 بی‌معنا است. بعد از این که محمود معرفت یافت که محمود است و نه محمد، خود را به خود شناخته است 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، رانی و مرئی؛ و محب و محبوب یکی است. عارف صفت اوست و معروف ذاتش. تفسیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» جز این نیست (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸).

۲-۳. حق خویشتن

حق آدمی بر خود آن است که راه سعادت بیماید (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳)؛ راهی که فقط از طریق شناختِ حقیقتِ خویش که همان خداوند است، حاصل می‌شود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». مقصود پیامبر (ص) از «نفس» در حدیث مذکور، وجود و حقیقت انسان است، نه آنچه که اماره و لوامه و مطمئنه نامیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۸)؛ حقیقتی که تجلی اسم اعظم الهی است و همان امانتی است که بنا بر آیه‌ی کریمه‌ی

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲)



جز انسان قادر به تحمل آن نبود.

معنای حقیقی «لا اله الا الله» این است که، جز خداوند موجودی نیست و تنها انسان است که می‌تواند این معنی را درک کرده، خود و ماسوی الله را فراموش و نفی کند. از نظر قیصری معنای جهول بودن انسان - در آیه‌ی مذکور - جز این نیست. و همچنین انسان است که می‌تواند ذات خود را در ذات الهی فانی کند و معنای ظلوم بودن نیز همین است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹).

ادای امانت به این است که انسان خود را، یعنی وجه حق بودن خود را، بشناسد؛ چنان‌که پیامبر (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و نیز فرمود: «عرفت ربی بربی». ابن عربی در تفسیر این دو حدیث می‌گوید:

«پیامبر (ص) اشاره دارد به این‌که تو، تو نیستی؛ بلکه تو، او هستی بدون تو. نه داخل در توست و نه تو داخل در او هستی؛ نه خارج از توست و نه تو خارج از او هستی. مقصود این نیست که تو موجود و دارای صفتی هستی بلکه مقصود این است که تو نبودی و نیستی، نه به نفس خود و نه به واسطه‌ی او، نه در او، نه با او، نه از او، و نه برای او، نه فانی هستی و نه موجود [بلکه] تو او هستی و او توست بدون هیچ‌یک از این علل و وسائل. اگر وجود خود را این‌گونه شناختی، خدا را شناخته‌ای و گرنه او را نشناخته‌ای.» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲)^۱

صورت انسانی همان نفس ناطقه‌ای است که ثمره‌ی هستی و غایت وجود است؛ اما از آنجا که گاهی در آیات قرآن و احادیث پیامبر، نفس آدمی مذمت شده است، ابن عربی آن (نفس) را بر دو قسم می‌داند: یکی منسوب به عبد که همان «نفس مذموم» است و دیگری منسوب به حق تعالی که سِرّی از اسرار الهی است و پیامبر (ص) با بیان «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به آن اشارت فرموده است. این نفس منسوب به حق تعالی، همان امانت الهی است (ابن عربی، ۱۳۲۵، ص ۴۵).

«انسان دو حالت دارد: حالت عقلی و نفسی‌ای که مجرد از ماده است و حالت

^۱. در رباعی منسوب به حکیم عمر خیام است که:

در جستن جام جم جهان پیمودم	روزی نشستم و دمی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۷۲).



عقلی و نفسی‌ای که مدبر ماده است. اگر در حالت تجرید از نفس خود باشد، گرچه در حس متلبس به آن است، در بهترین حالت (احسن تقویم) می‌باشد و اگر لباس نفس او ماده باشد، همان‌گونه که در عالم حس است در زبان خواهد بود و آیات شریفه‌ی «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطُلُومٌ كَفَّارٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»، «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در مورد او صادق خواهد افتاد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۶).

ابن عربی با اشاره به احادیثی از پیامبر (ص) که فرموده است: «المؤمن مرآة أخيه»، «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» و «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» بیان می‌کند که اسمایی از خداوند که متقابلند مثل معز و مدل و ضار و نافع و مانند آنها، مؤمن هستند؛ و اسم «مصلح» میان آنها صلح برقرار می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۷۰). آدمی نیز از آنجا که خلیفه‌ی الهی است و دارای صفات خداوند است، تمامی صفات خداوند را داراست و این صفات، اگر به‌طور متناسب با یکدیگر به کار روند و دل آدمی که رب آنهاست، بینشان صلح برقرار کند، هیچ‌یک مذموم نیستند. به تعبیر چیتیک:

«شیخ... گاهی اسمای خاصی از خدا را منشأ خلق و خواهی مذموم بشری می‌داند... بعضی از این اسما - از قبیل: متکبر، عزیز، جبار، ممیت، قهار، منتقم، شدیدالعقاب - با مکارم اخلاق مغایرت دارند... تخلق به این صفات باید به میزانی متناسب، یعنی در تعادل با سایر اوصاف، صورت پذیرد تا پیامدهای منفی را خنثی کند» (چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۷۸).

۳-۳. حق دیگران

حق دیگران آن است که، آدمی به هیچ‌وجه آزاری بدان‌ها نرساند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳)؛ زیرا بنابر «وحدت وجود»، کائنات جلوه‌های خداوند هستند و ظلم به آنها، ظلم به خداوند است. در واقع، خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همه‌ی کائنات است و به تعبیر قیصری:

«هویت احدی همان‌گونه که در مرتبه‌ی الهی ظاهر است... در مراتب کونیه نیز ظاهر است» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹۴).

بنابراین ظلم آدمی به اشیاء دیگر نیز، ظلم به خداوند و یا به تعبیر دیگر ظلم به حقیقت خودش است.

از این روست که ابن عربی در تأویلی بر آیه‌ی کریمه‌ی «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/۴۴) ضمیر در «بحمده» را به «شیء» باز می‌گرداند (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۶) و بر این



باور است که هر شیء آن گاه که خود را تسبیح گوید، حق را تسبیح گفته است و هر گاه حق را تسبیح کند، خود را تسبیح کرده است.

«از برای آن که هویت احدیت چنان که ظاهر است به مرتبه‌ی الهیت و معبود کل است، همچنین ظاهر است در مراتب کونیه. پس اگر چیزی از اکوان، تسبیح نفس خویش گوید، تسبیح هویت ظاهره بر صورت خویش گفته باشد، لاجرم او هم مسبِّح باشد و هم مسبَّح، و هم حامد باشد و هم محمود» (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۸۱۴).

ظلم نیز بدین گونه است؛ یعنی می‌توان گفت هر کس به خود یا به اشیاء دیگر ظلم کند، در واقع به خداوند، یا به تعبیر دقیق‌تر به هویتِ ظاهرِ خداوند در صورتِ خود یا در صورتِ اشیاء دیگر ظلم کرده است. بنابراین تمام اقسامی را که علمای اخلاق در مورد ظلم بیان کرده‌اند، می‌توان ظلم به خداوند دانست.

چنین تأویلی از آیه‌ی قرآن به تعبیر عفیفی گرچه گستاخی غریبی است، اما نتیجه‌ی منطقی «وحدت وجود» جز این نمی‌تواند باشد (عفیفی، ۱۴۰۰، ص ۳۴۵). در هستی جز یک وجود تحقق ندارد، از این رو ظلم به هر یک از کائنات، ظلم به اوست.

«کسی غیر او وی را نبیند و ادراک نکند. نه نبی مرسل او را شناسد، نه ولی کامل و نه فرشته‌ی مقرب. پیامبرش و رسولش همان اوست، رسالتش و کلامش اوست. او خود را از طرف خود به سوی خود ارسال کرد بدون هیچ واسطه و سببی غیر او. تفاوتی بین ارسال‌کننده و ارسال‌شده، و رسول و آنان که به سویشان فرستاده شده، وجود ندارد.» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰)

و به تعبیر عراقی:

«جنید قدس الله روحه گفت: 'سی سال است با حق سخن می‌گویم و خلق پندارد که با ایشان می‌گویم، بسمع موسی صلوات الله علیه همو بشنید که به زبان شجره سخن گفت. بیت:

خود می‌گوید و باز خود می‌شنود وز ما و شما بهانه بر ساخته‌اند

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۶۱)

در تعبیری دیگر ابن عربی آدمی را در برابر دیگران مسئول می‌داند و بیان می‌کند حقی که آنها بر آدمی دارند دارای مراتبی است: مرتبه‌ی اول که مهم‌ترین حق است، آزار نرساندن به آنها، مرتبه‌ی دوم رفع نیازشان و مرتبه‌ی سوم دعا کردن در حق آنهاست و اگر آدمی از این مراتب غفلت ورزد به آنها ظلم کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵۲).



۴- قبول مسئولیت و باور به توحید افعالی

از نظر ابن عربی کسانی که فقط با دلیل عقلی، خداوند و توحید افعالی را پذیرفته‌اند، از این سخن راست که تمامی حرکات و سکنات به دست خداوند است و اوست که فرمان‌دهنده و فرمان‌شنونده است، این نتیجه‌ی غلط را می‌گیرند که پس هیچ مسئولیتی بر عهده‌ی ما نیست. به باور ابن عربی چنین کسانی گمراهانی هستند که عقایدشان، بین آنها و سعادتشان حائل می‌شود. عارفان علم خود را از راه کشف و شهود به دست آورده، از این رو هیبت و شکوه جلال الهی مانع می‌شود که چنین سخنانی بگویند و مسئولیت را در حال هشیاری ترک نمایند (نک). همان، ج ۱، ص ۴۷۸). درک دقیق این باور ابن عربی که در عرفان پس از وی و نیز فلسفه‌ی صدرایی پذیرفته شده است، منوط به درک جمع میان توحید افعالی و نظام سببیت در اجزای عالم است؛ یعنی آدمی دارای اختیار است و خود، سبب افعالی است که «افعال اختیاری» نامیده می‌شوند و این مطلب، منافاتی با توحید افعالی ندارد.

۴- ۱. توحید افعالی و اختیار آدمی

در عالم اسلام همواره در این بحث اختلاف بوده است که فاعل افعال آدمی کیست؟ عده‌ای از مسلمانان - جهمی - معتقد به جبر محض شدند؛ متکلمان معتزلی و قدریه به انگیزه‌ی دفاع از اختیار انسان و عدل الهی (بدوی، ۱۹۹۷، ص ۴۴۹)، با قبول نظام علی میان اشیای عالم (نک. قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۱۷۱؛ بدوی، ۱۹۹۷، صص ۱۸۹ و ۳۰۶)، خداوند را تنها در حدوث عالم مؤثر دانسته و تفویض قائل شدند. اشاعره کوشیدند راهی میان این دو بیابند، از این رو تنها مؤثر در هستی را خدا دانسته و در مورد افعال انسان، نظریه‌ی کسب را بیان کرده و نظام علی در عالم را بر عادت خداوند حمل کردند و در حقیقت رابطه‌ی علت و معلول میان موجودات عالم را نفی کردند. فیلسوفان از علل طولی بحث کرده و خداوند را علته‌العلل دانستند. اما عارفانی مانند ابن عربی و مولوی از وحدت وجود و کثرت تجلی حق سخن گفتند و «لامؤثر فی الوجود إلا الله» را با مبانی خاص خویش تبیین کردند، به گونه‌ای که منافاتی با اختیار آدمی نداشته باشد.

گرچه معتقدان به وحدت وجود، در ظاهر، سخنانی شبیه با آرای اشعریان بیان می‌کنند و مانند ایشان منتقد سرسخت معتزله و فیلسوفان مشایی هستند و بر «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» تأکید می‌کنند؛ اما اشاعره را از آنجا که به وجود مستقل برای اشیاء باور دارند، مشرک به



شُرکِ خفی می‌دانند^۱.

ابن عربی با این که در آثار مختلف خود، بر توحید افعالی سخت تأکید می‌کند، معتقد است که حکمت خداوند بر این قرار گرفته است که امور این عالم بر مبنای اسباب و مسببات، نظم یابد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲۱). وی چنان اهمیتی برای اسباب قائل است که بیان می‌کند خداوند به پیامبر (ص) فرمان داد که در حق انصار که او را یاری کردند، دعا کند (توبه/۱۰۳) و پیامبر (ص) بعد از بیان این مطلب به انصار که «شما به من هدایت یافتید» فرمود:

«اگر خواهید می‌توانید بگویید: رانده‌ای بودی که مکانت دادیم و ضعیفی بودی که یاریت کردیم» (همان، ص ۵۴۱).

خدا فاعل کردارهای انسان است و این از آن‌روست که هستی خدا، همان هستی انسان یا هستی جهان است. ذات حق مرحله‌ی اجمال است و جهان مرحله‌ی تفصیل. به تعبیر ملاصدرا:

«هم‌چنان‌که در هستی شأنی جز شأن حق تعالی نیست، فعلی جز فعل او نیز تحقق ندارد. نه به این معنا که فعل زید از زید صادر نشود؛ بلکه به این معنا که فعل زید با این که حقیقتاً و نه مجازاً، فعل زید است، حقیقتاً فعل حق تعالی است. حکمی جز حکم حق و حول و قوه‌ای جز حول و قوه‌ی حق وجود ندارد. پس حق تعالی در عین عظمت و غلُو، در مرتبه‌ی اشیا و فاعل فعل آنهاست، هم‌چنان‌که در نهایت تجرد و تقدسی که دارد، زمین و آسمان از او خالی نیست «و هو معکم اینما کنتم» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۷۴).

^۱. اشعریان معتقد به وجود مستقل برای اشیاء هستند گرچه تأثیر آنها را نفی می‌کنند، ولی عارفان برای اشیاء وجودی قائل نیستند چه رسد به تأثیر آنها.

آن را که به خود وجود نبود او را ز کجا جمال باشد؟

(عراقی، ۱۳۶۳، ص ۷۰)

سید حیدر آملی که از پیروان عرفان ابن عربی است، پس از این که اعتراف می‌کند ظاهر کلام اشعریان و عارفان در باب فاعلیت حق تعالی و این که در هستی، مؤثری جز الله نیست، بسیار به هم نزدیک است، اشعریان را از آن جهت که معتقد به وجودی غیر از حق تعالی هستند، مشرک به شرک خفی می‌داند.

«لأنهم (الاشاعره) فی هذا القول محجوبون بانفسهم بل مشرکون بالشرک الخفی لأنهم بعد ماخلصوا من رویة الغیر الذی هو رویة وجودهم و وجود غیرهم المعبر عنه بالشرک الخفی؛ و ما وصلوا الی مقام التوحید الوجودی الذی هو مشاهدة وجود الحق بلا اعتبار وجود غیره معه» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۸).



بنابراین آدمی فاعل افعال خویش است و در عین حال فعلش یکی از افعال حق تعالی است، بر وجهی که سزاوار احدیت ذات حق است، یعنی بدون هیچ انفعال و نقص و تشبیه و مخلوط شدن با اجسام و زشتی‌های آنها. این مطلب را می‌توان با تمایز میان دو مقام تنزیه و تشبیه بدین گونه بیان کرد که تنزیه به مقام احدیت راجع است؛ مقام واحد قهاری که اشیاء، مستهلک در آن هستند و در آن مقام، احدی غیر از حق تعالی تحقیقی ندارد. اما تشبیه، به مقامات کثرت و معلولیت باز می‌گردد. تمام خوبی‌ها به وجه احدی حق تعالی راجع است زیرا شأن او افاضه‌ی وجود است و وجود، خیر محض است؛ اما بدی‌ها و ماهیات، مجعول نیستند؛ مثلاً ماهیت و عین ثابت سگ و کافر نجس است اما از جهت وجود پاک‌اند به دلیل این که وجودها وقتی از منبع جود و نور دور می‌شوند با اعدام و ظلمت‌ها اختلاط می‌یابند (همان، ج ۶، ص ۳۷۵).^۱

از این رو اگر با دیدگاهی وحدت‌گرایانه نظر کنیم، جز حق را وجودی نیست و طبیعتاً هر فعلی، فعل خداوند است و اگر از دیدگاه کثرت‌گرایانه به موضوع توجه شود، انسان گونه‌ای، هستی خواهد داشت و به تبع این هستی، خود، فاعل کردارهای خویش خواهد بود؛ فاعلیتی که مسئولیت، لازمه‌ی آن است. در واقع، آدمی اسمی از اسمای الهی است و هم‌چنان که در اسمای الهی - یعنی کائنات - تأثیر و تأثر وجود دارد، آدمی نیز با افعالی که افعال اختیاری نامیده می‌شوند، مؤثر، و به تبع آن، مسئول است.

^۱ در آیه‌ی کریمه‌ی «قل کل من عندالله» (نساء / ۷۷) همه‌ی افعال به خداوند نسبت داده شده و در آیه‌ی بعد از آن: «ما اصابک من سیئة فممن نفسک» (نساء / ۷۸)، بدی‌ها از انسان دانسته شده است. ظاهر این دو آیه‌ی کریمه متناقض است، ملاصدرا سبب حیرت مردم در این مسأله را ناتوانی در ادراک علیت می‌داند.

«مردم در این مسأله یا حیران و یا جاهل‌اند، کسی که از این درد دشوار لغزنده‌ای که جز مخلصین از آن گریز ندارند، به سلامت بگذرد به توحیدی می‌رسد که نه با رؤیت اسباب منافات دارد و نه رؤیت اسباب با آن منافی است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ۳۵۵).

وی با تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی می‌گوید:

«هر موجودی وجه خاصی به رب الارباب و مسبب الاسباب دارد و تأثیری که از اسباب در این عالم مشاهده می‌شود به واسطه‌ی اسمای حسنا‌ی الهی است که اسباب در این عالم، مظاهر آن اسما است. بنابراین اختلاف موجودات و اسباب در این عالم به اختلاف اسمای الهی باز می‌گردد؛ اما شُرور و نقص‌ها به خصوصیات قابل‌ها و استعداد موجودات باز می‌گردد» (همان، ۳۵۵).



۴-۲. نظام سببیت در اسمای الهی

از نظر ابن عربی، عالم به اعتباری که سایه‌ی حق است، واحد و حق است؛ اما به اعتبار کثرت صورت که ظهور اسمای الهی است، عالم نامیده می‌شود و به این اعتبار، مخلوقات یعنی اسمای الهی به یکدیگر نیاز دارند «و معلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا» (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶).

«نیاز عالم به اسباب بلاشک نیازی ذاتی است و بزرگ‌ترین سبب‌ها، سببیت حق است و سببیت حق که عالم نیازمند آن است، سببیت اسمای الهی است» (همان، صص ۱۰۶-۱۰۵).

عالم یعنی ماسوی الله - در صورت و نه در ذات (زیرا ذات عالم همان ذات حق است) - معلول حق است، به تعبیر دیگر، عالم، سایه‌ی خداست و سایه، وجودی غیر از وجود صاحب سایه ندارد. این فقر را ابن عربی «فقر کلی» می‌نامد. اما «فقر نسبی»، علیت در اجزای عالم است؛ در این عالم بعضی از موجودات سبب بعضی دیگر هستند (نک قیصری، ۱۳۷۵، صص ۷۰۸-۷۰۶؛ عقیقی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۶). بنابراین وقتی اشیاء عالم به یکدیگر نیازمندند، این نیاز، نیازی است که سببش، خود سبب دیگر دارد و در نهایت خود خداست که سبب همه چیز است. اسمای الهی مختلف‌اند و هر یک اقتضای خاصی دارد. تأثیر و تأثرات در عالم، نمایش ظهور اسمای حق است. گاهی میان اسمایی مانند غفار و منتقم، تضاد ایجاد می‌شود؛ اما اسم اعظم، این اسمای متضاد را هماهنگ می‌کند. آتش گاهی تحت غلبه‌ی یک اسم می‌سوزاند و گاهی تحت غلبه‌ی اسم دیگری نمی‌سوزاند. پس خرق عادت و معجزه نیز زیر پوشش حکمت الهی - نظام سببیت - قرار می‌گیرد (ابن عربی، ۱۴۰۰، ص ۶۷). اشعریان را دارای عقول ضعیف می‌داند که در مورد سببیت با حکمت الهی مقابله کرده‌اند:

«برخی از اهل نظر از دارندگان عقل‌های ضعیف، چون بر ایشان به ثبوت رسیده است که خداوند «فعال مایشاء» است مقابله با حکمت و مقابله با حالتی را که اشیاء حقیقتاً بر آن‌اند بر خدا جایز دانسته‌اند» (همان، ص ۶۷).

بنابراین ابن عربی - برخلاف اشاعره - نظام عالم را براساس علیت می‌داند. آتش اقتضای طبعش سوزانیدن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند می‌سوزاند.

گفت آتش من همانم آتشم اندر آ تا تو بینی تابشم

(مثنوی، ۸۲۹/۱)

اما این علیت، متفاوت است با آنچه معتزله و فیلسوفان مشایی می‌گویند؛ زیرا هر شی‌ای



از اشیای عالم، اسمی از اسمای الهی است، یعنی در عالم، جز اسمای الهی، چیزی وجود ندارد تا اثر داشته باشد. سوزاندن اثری است که هم می‌توان به آتش نسبت داد و هم به خداوند، در واقع آتش جلوه‌ای از جلوه‌های حق است و به امر حق می‌سوزاند.

طبع من دیگر نگشت و عنصرم تیغ حَقَم هم بدستوری برم

(مثنوی، ۸۳۰/۱)

۴-۳. اختیار و مسئولیت اخلاقی

پیش از این بیان شد که، انسان جلوه‌ی کامل تمامی اسماء و صفات الهی است. از جمله اسمای الهی، قدرت و اختیار است. بنابراین آدمی نیز موجودی است که در، اختیار داشتن، مجبور است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۵)؛ اختیاری که، لازمه‌ی آن، مسئولیت‌های اخلاقی‌ای است که پیش از این مورد بحث قرار گرفت. در واقع، اختیار را نیز خداوند در وجود آدمی ایجاد کرده و آدمیان آن را در خود می‌یابند؛ یعنی اختیار درکی وجدانی است که قابل انکار نیست (همان، ص ۳۴۱). به تعبیر مولوی امر و نهی قرآن بر آدمی و نه بر سنگِ مرمر، تفاوتِ آدمی و سنگ را نشان می‌دهد:

هر دو در یک جدول ای عم می‌رود	در کِ وجدانی بجای حس بود
امر و نهی و ماجراها و سخن	نغز می‌آید بَرُو کن یا مکن
این دلیل اختیار است ای صنم	این که فردا این کنم یا آن کنم
ز اختیار خویش گشتی مهتدی	و آن پشیمانی که خوردی زان بدی
امر کردن سنگ مرمر را که دید	جمله قرآن امر و نهیست و وعید

(مثنوی، ۲۶/۵ - ۳۰۲۲)

ابن عربی با تأکید بر این که اختیار در آدمی موجود است و امری است که قابل انکار نیست، بیان می‌کند که در عین حال، اضطراب هیچ‌گاه از هیچ موجودی جدا نیست. وی با تقسیم اضطراب به اضطراب مطلق و اضطراب خاص، اضطراب مطلق را اصلی ثابت و غیر قابل تغییر می‌داند؛ زیرا در مواضع اختیار نیز، آدمی در، اختیار داشتن؛ مجبور است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۷). از این رو اضطراب خاص و اختیار، قسیم یک‌دیگرند و هر دو از اقسام اضطراب مطلق هستند.

این نوع اختیار که تحت سیطره‌ی اضطراب است، سالکان را به حیرت می‌اندازد؛ زیرا ایشان می‌دانند که آدمی «عبد» است، در حالی که اختیار، وصف «سید» است. عارف در نهایت به



چنین درکی می‌رسد که خداوند که سید و سرور است، آدمیان را برای آزمایش در مقام تخییر قرار داده است که آیا بر عبودیت خویش باقی می‌مانند یا اختیار را بر می‌گزینند؟ (نک همان، صص ۶۲۴-۶۲۳).

کسی که بر عبودیت خود باقی ماند، فانی در حق تعالی است؛ یعنی با تمام وجود درک می‌کند که همه‌ی هستی‌اش و هر آنچه دارد مطلقاً از خداست.

کامل‌صفت آن باشد کو صید فنا باشد یکی موی نمی‌گنجد در دایره‌ی فردی

(مولوی، دیوان / ۲۷۴۷۰)

اما اگر همه‌ی آدمیان بدین گونه باشند، این عالم نابود خواهد شد و به تعبیر مولوی غفلت است که موجب باقی ماندن این جهان است:

اُستن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

(مثنوی، ۲۰۶۶/۱)

برای این که عالم با نظام خاص خود موجود بماند. معرفت حقیقی باید از دسترس بیشتر انسان‌ها دور نگه داشته شود. اگر همگان به مرتبه‌ی فنا برسند، این عالم ویران خواهد شد و تجلی حق، ناقص خواهد ماند. بنابراین انسان‌ها باید مطابق با نظام سببیت در این عالم فعالیت کنند و از اختیار خویش بهره ببرند:

«اکنون عالم به غفلت قائم است که اگر غفلت نباشد این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر و وجد معمار آن عالم است. اگر همه‌ی آن رو نماید به کلی به آن عالم رویم و اینجا نمانیم و حق تعالی می‌خواهد که اینجا باشیم تا دو عالم باشد پس دو کدخدا را نصب کرد، یکی غفلت و یکی بیداری تا هر دو خانه معمور ماند» (مولوی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹)

با اثبات این نوع اختیار است که تکالیف الهی و مسئولیت‌های اخلاقی، مورد بحث عارفانی مانند ابن عربی و مولوی که به وحدت وجود باور دارند، واقع می‌شود؛ زیرا اگر آدمی اسیر جبر محض باشد، مکلف بودن به انجام افعالی و ترک بعضی از آنها، معنی نداشت، هم‌چنان که وعد و وعید الهی در آیات قرآن هم عبث و بیهوده بود.

نتیجه

ابن عربی وجود را حقیقتی واحد می‌داند که دارای تجلیات گوناگونی است و آدمی کامل‌ترین تجلی وجود حقیقی - یعنی خداوند - است و به این دلیل دارای اختیار و به تبع آن، دارای مسئولیت‌های اخلاقی است.



بنابر وحدت وجود، هر کس به خود یا به دیگران ظلم کند، در واقع به خداوند، یا به تعبیر دقیق‌تر به هویت ظاهر خداوند در صورت خود یا در صورت دیگران ظلم کرده است. از نظر ابن عربی کسانی که فقط با دلیل عقلی، خداوند و توحید افعالی را پذیرفته‌اند، از این سخن راست که تمامی حرکات و سکانات به دست خداوند است و خداوند است که فرمان‌دهنده و فرمان‌شنونده است، این نتیجه‌ی غلط را می‌گیرند که پس هیچ مسئولیتی بر عهده‌ی ما نیست. چنین کسانی گمراهانی هستند که عقایدشان بین آنها و سعادتشان حائل می‌شود. عارفان علم خود را از راه کشف و شهود به دست آورده، از این رو هیبت و شکوه جلال الهی مانع می‌شود که چنین سخنانی بگویند و مسئولیت را در حال هشیاری ترک نمایند. درک دقیق این باور ابن عربی که در عرفان پس از وی و نیز فلسفه‌ی صدرایی پذیرفته شده است، منوط به درک جمع میان توحید افعالی و نظام سببیت در اجزای عالم است؛ یعنی آدمی دارای اختیار است و خود سبب افعالی است که «افعال اختیاری» نامیده می‌شوند و این مطلب، منافاتی با توحید افعالی ندارد.



فهرست منابع

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا، (۱۹۵۳)، **رسائل ابن سینا ۲**، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۲۵)، **شق الجيوب**، مصر، مطبعة السعادة.
۴. _____، _____، (۱۳۶۶)، **التدبيرات الالهيه في اصلاح المملكة الانسانيه**، لندن.
۵. _____، _____، (۱۳۶۷)، **اصطلاحات الصوفيه در رسايل ابن عربي**، جلد دوم، هند، جمعیه الدایرة المعارف الاسلامیة.
۶. _____، _____، (۱۳۸۸)، **رساله وجودیه**، تصحیح و ترجمه‌ی مرتضی شجاری، تهران، نشر طراوت.
۷. _____، _____، (۱۴۰۰ ق)، **فصوص الحکم**، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۸. _____، _____، (۱۹۳۸)، **کتاب التجلیات**، در رسائل ابن عربی جلد دوم، حیدرآباد، جمعیه الدائرة المعارف العثمانیة.
۹. _____، _____، (۱۹۷۲)، **الفتوحات المکیه**، تحقیق عثمان یحیی، ۱۴ جلد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۰. _____، _____، **بی تا، الفتوحات المکیه**، ۴ جلد، بیروت، دار صادر.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷)، **مذاهب الاسلامیین**، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۲)، **نفحه الروح و تحفه الفتوح**، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. جیلی، عبدالکریم، (۱۴۱۸ ق)، **الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل**، به کوشش ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد عویضه، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۴. _____، _____، (۱۹۹۱)، **شرح مشکلات الفتوحات المکیه**، به کوشش یوسف زیدان، دار سعاد الصباح.
۱۵. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۵)، **عواالم خیال**، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
۱۶. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۴)، **شرح فصوص الحکم**، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۱۷. شجاری، مرتضی، (۱۳۸۹)، «غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن عربی»، مجله علمی - پژوهشی مطالعات عرفانی، شماره ۱۱، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان.
۱۸. شعرانی، عبدالوهاب، بی تا، **الیواقیت و الجواهر**، قاهره.
۱۹. عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۳)، **لمعات**، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی.



۲۰. عفيفى، ابوالعلاء، (۱۴۰۰)، **تعليقه بر فصوص الحكيم**، بيروت، دارالكتاب العربى.
۲۱. غزالي، الامام ابو حامد محمد، (۲۰۰۲)، **احياء علوم الدين**، ۵ جلد، به كوشش محمدخير طعمه‌ى حلبى، بيروت، داراحياء التراث العربى.
۲۲. _____، بي تا، **احياء علوم الدين**، ۱۸مجلد، بيروت، دارالكتاب العربى.
۲۳. فارابى، ابونصر محمد، (۱۹۵۹)، **آراء اهل المدينة الفاضله**، تحقيق ألبير نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
۲۴. فروخ، عمر، (۱۹۴۷)، **التصوف فى الاسلام**، بيروت، مكتبة ميمنة.
۲۵. قاضى عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار، بي تا، **شرح الاصول الخمسه**، تحقيق عبدالكريم عثمان، قاهره، مكتبة وهبة.
۲۶. قرآن كريم.
۲۷. قيصرى، داود، (۱۳۷۵)، **شرح فصوص الحكيم**، به كوشش جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى.
۲۸. كاشانى، عبدالرزاق، (۱۳۷۶)، **اصطلاحات الصوفيه**، همراه با ترجمه‌ى محمدعلى مودود لارى، تهران، سازمان تبليغات اسلامى.
۲۹. _____، _____، (۱۳۹۵ق)، **شرح فصوص الحكيم**، قاهره.
۳۰. گنابادى، سلطان محمد، (۱۴۰۸)، **تفسير بيان السعاده فى مقامات العباده**، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدين محمد شيرازى، (۱۴۱۰)، **الحكمه المتعاليه (اسفار)**، بيروت، داراحياء التراث.
۳۲. _____، _____، (۱۳۶۳)، **مفاتيح الغيب**، به كوشش محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۳۳. مولوى، جلال الدين محمد، (۱۳۵۳)، **كليات شمس يا ديوان كبير**، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، تهران، امير كبير، چاپ دوم.
۳۴. _____، _____، (۱۳۶۲)، **فيه مافيه**، به كوشش بديع الزمان فروزانفر، تهران، امير كبير، چاپ پنجم.
۳۵. _____، _____، (۱۳۷۲)، **مثنوى معنوى**، به كوشش ر. آ. نيكلسون، تهران، امير كبير.
35. Izutsu, T., (1984), **Sufism and Taoism**, Berkeli, University of Colifornia Press.

