

علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

مرتضی شجاری*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

زهرا گوزلی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهرا

چکیده

در عرفان ابن عربی و فلسفه صدرایی، علم، از حیث بدیهی بودن مفهومش و در نهایت خفا بودن حقیقتش، حکم وجود را دارد. هیچ چیز آشکارتر و روشن‌تر از مفهوم علم نیست تا به واسطه آن بتوان علم را تعریف کرد؛ همچنان که حقیقت علم مانند حقیقت وجود، کاملاً مخفی است. بر اساس وحدت وجود، حقیقت علم، «وجود حق» است. در واقع، علم به عنوان صفت حق تعالی عین ذات اوست و از آنجا که وجود او، فرد است و هیچ شریکی ندارد، علم نیز فرد است و مصداقی جز وجود خداوند نخواهد داشت. از این رو کمال آدمی معرفت به خویشتن خویش است که جلوه کامل الهی است؛ زیرا قلب آدمی که حقیقت اوست، گنجایش خداوند را دارد. فانی شدن در خدا و بقای بالله را می‌توان تعبیری دیگر از «علم حقیقی» دانست؛ زیرا معنای «فنا فی الله» این است که آدمی یقین حاصل کند که حقیقت او، حق تعالی است. بنابراین علم حقیقی و کمال غایی، مساوی یکدیگر و دو مفهوم برای یک مصداق هستند. از این رو هدف ابن عربی از سیر و سلوک عارفانه و غایت ملاصدرا از سیر و سلوک عقلانی، دست یافتن به علم حقیقی و به تعبیر ابن عربی «درک وحدت وجود» است.

واژه‌های کلیدی: علم حقیقی، کمال غایی، وحدت وجود، سیر و سلوک، فنا و بقا.

طرح مسأله

علم چیست و چه نقشی در رسیدن آدمی به کمال دارد؟ چنین سؤالی در مکاتب مختلف فکری، جواب‌های گوناگونی می‌یابد. در آن نوع تفکری که علم به عنوان کیف نفسانی معرفی شده و عارض بر ذات آدمی تلقی می‌گردد، نمی‌توان آن را شرط لازم و کافی؛ یعنی علت حقیقی برای رسیدن آدمی به کمال دانست. اما ملاصدرا - تحت تأثیر عرفان ابن عربی - علم را «عرض» ندانسته؛ بلکه آن را حقیقت وجود می‌داند که با ذات عالم متحد می‌شود. بر اساس این نظریه و نیز با باور به وحدت وجود، آیا می‌توان علم را - و فقط علم را - کمال حقیقی برای آدمی دانست؟

مقدمه

در آیات بسیاری از قرآن کریم بر شرافت علم و نقش آن در رسیدن آدمی به سعادت تأکید شده است؛ مثلاً در آیه‌ای بیان شده که عالم و غیرعالم برابر نیستند^۱ و در آیه‌ای دیگر خداوند عالمان را به مرتبه‌هایی بلند فرا می‌برد^۲؛ همچنان‌که پیامبر (ص) نیز در احادیث بسیاری که از وی نقل شده، بر فراگیری علم تشویق کرده است. از این رو بسیاری از کتابهای حدیثی مانند *اصول کافی* و نیز تعدادی از آثار کلاسیک در تصوف اسلامی با باب علم آغاز شده و چنین آیات و روایاتی در آنها، بیان و تفسیر شده است. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به کشف *المحجوب* هجویری، *احیاء علوم الدین* غزالی و *تمهیدات عین‌القضات* همدانی اشاره کرد. از طرف دیگر، فیلسوفانی مانند ابن‌سینا نیز غایت فلسفه را معرفت به حقایق اشیا به قدر توان انسان و استکمال نفس به واسطه چنین معرفتی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۱: ۱۲).

در عرفان اسلامی علم‌آموزی، مجاهده‌ای تلقی شده که آدمی را از شرک می‌رهاند (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۷: ۲۸)؛ زیرا در سلوک *إلی الله*، علم برای رهرو به مانند آتشی است که خیالات فاسد و اندیشه‌های باطل را از بین برده و موجب رستگاری او می‌شود^۳. از این رو حسنه‌ای که مؤمنان در این جهان، خواهان آنند، علم و عبادت است (ر.ک: میبیدی، ۱۳۶۱، ۱: ۵۱-۵۰). در واقع علم و ایمان قرین هم‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. علم، ظاهر ایمان و ایمان، باطن علم است. قوت و ضعف ایمان به زیادت و نقصان علم است.

چنان که لقمان به فرزندش گفت: «همان گونه که محصول کشاورز با آب و خاک به سامان می‌رسد، ایمان نیز با علم و عمل کامل می‌شود» (مکی، بی تا، ۱: ۱۹۳). از این رو پیامبر (ص) فرموده است: «اگر روزی بیاید و بر دانش من افزوده نشود، طلوع خورشید برای من در آن روز مبارک نمی‌باشد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ۳: ۳۲۲).

در تقابل میان علم و عمل، علم را می‌توان صفت خداوند و عمل را صفت بنده دانست و از آنجا که سالک باید به صفات الهی متصف شود، می‌توان گفت که علم بر عمل برتری دارد^۴. به تعبیر غزالی «غذای دل، علم و حکمت است، و حیات او بدان است» (غزالی، ۱۳۸۶، ۱: ۳۲). از این رو عارفان هیچ آفتی را بدتر از جهالت نمی‌دانند:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۳۷۸۱)

بنابراین عارفان و نیز فیلسوفان، گرچه برای علم ارزش زیادی قائل‌اند؛ اما همواره آن را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت دانسته‌اند؛ هدفی که هر عارفی بنابر دیدگاه خاص خویش نامی - مانند بهشت، فنا یا رؤیت حق - بر آن نهاده است. اما ابن عربی که در آثار متعدد خود بر «وحدت وجود» تأکید کرده است، فهمی متفاوت از عارفان پیشین در مورد حقیقت علم دارد؛ فهمی که در ملاصدرا و تبیین وی از علم و نیز دیدگاه وی در مورد کمال حقیقی آدمی، تأثیری عمیق داشته است. هدف از پژوهش حاضر بررسی دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در حقیقت علم و نقش آن در کمال آدمی است و فرضیه پژوهش این است که بنابر مبانی فکری این دو اندیشمند، کمال حقیقی آدمی که تعبیرات مختلفی از آن بیان شده، چیزی جز علم نیست و در واقع، علم خود، هدف است و نه وسیله.

۱. تعریف علم

به یقین یکی از مبادی بحث در هر موضوعی، دانستن تعریف آن است. در تفکر اسلامی از علم تعریف‌های متعددی ارائه شده است؛ تعاریفی که گاه آنها را تعریف به حد، گاه تعریف به رسم و گاه تعریف لفظی قلمداد کرده‌اند.

۱-۱. تعریف علم در فلسفه مشایی و نقد آن

فیلسوفان مشایی بحث از علم را در مباحث مربوط به عرض که از تقسیمات ثانوی موجود است، مطرح می‌کردند.^۵ از نظر ایشان علم ماهیتی عرضی است که در تحقق خویش به موضوع احتیاج دارد.^۶ این موضوع در آدمی، «نفس» است که دارای قوه‌ای است که معانی کلی عقلی را از صورت‌های حسی و خیالی اعیان خارجی انتزاع می‌کند و بدین‌گونه وصف عالمیت برای انسان پدید می‌آید. از این‌رو ادراک یا صورت ذهنی، حقیقتی قائم به نفس و کیفیتی نفسانی است.^۷ بنابر این باور، علم گاه به «صورت حاصل از شیء در نزد ذهن» و گاه به «تمثل حقیقت یک شیء نزد مدرک» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ۲: ۳۰۸) تعریف می‌شود.

ابن عربی با بهره‌گیری از آیه کریمه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره/۱۱۷) بر تعریف فیلسوفان مشایی از علم؛ یعنی «صورت حاصل از شیء نزد عقل» چنین اشکال کرده است که ابداع به معنای آفرینش بدون صورت و مثال سابق است. بنابراین اگر تعریف مذکور از علم صحیح باشد، آفریده‌های خداوند، ابداعی نخواهند بود؛ زیرا در این صورت، تصاویر و مثال‌هایی در ذات خداوند باید باشد که این آفریده‌ها مطابق آن مثال‌ها ایجاد شوند. این صورت‌های در ذات حق - بنا بر تعریف مذکور از علم - دائماً در ذات خداوند بوده‌اند، پس ابداعی نیستند. و نیز این صورت‌ها در خارج موجود نمی‌شوند مگر مطابق با مثال آنچه که در ذات خداوند بوده‌اند. این اقوال باطل است؛ زیرا از آنجا که خداوند بدیع است، در ذاتش صورتی نیست که مبدع آن باشد یا آن را تصور کند (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۴۲۱). بر این اساس است که ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند: «علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد؛ زیرا معلوم است که ذاتاً موجب علم است» (همان، ۱: ۱۱۹). و لذا از تعلق علم به معلوم، حصول معلوم یا مثال آن در نفس عالم لازم نمی‌آید (همان، ۱: ۴۵).

ملاصدرا نیز تعریف ابن‌سینا از علم را باطل می‌داند؛ زیرا تعریف علم به «صورت حاصل از شیء نزد عقل» یا «تمثل شیء نزد مدرک» شامل علم به خویشتن نمی‌شود؛ یعنی تعقل خویش به واسطه صورت نیست (ر. ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۳: ۲۸۹-۲۸۸).

۲-۱. بدیهی بودن مفهوم علم

در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه، علم حکم وجود را دارد. هیچ چیز آشکارتر و روشن‌تر از مفهوم علم نیست تا به واسطه آن بتوان علم را تعریف کرد. در واقع، علم همان وجود است؛ حقیقتش مانند وجود در نهایت خفا و مفهومش چون وجود بدیهی است.^۱ قونوی در *النفحات الالهیه* بیان می‌کند که وجود و علم بدیهی هستند به این معنی که هر انسانی می‌داند که آنها شیئی هستند؛ یعنی اموری عدمی نیستند؛ به این اعتبار است که بخاطر غایت وضوح، تعریف آنها یا اقامه برهان بر وجود آنها متعذر است. اما به اعتبار حقیقت؛ حقیقتی که آنها را ذاتاً از غیر خود متمایز کند، وجود و علم در نهایت خفا هستند و لذا آرای متفکران درباره وجود و علم مختلف است و در این موارد دچار حیرت‌اند. پس اگر قول کسانی که معتقدند معرفت به وجود و علم، بدیهی است، صادق باشد؛ حیرتی واقع نمی‌شد و نزاعی به وجود نمی‌آمد. بنابراین قطعاً شناخت حقیقت علم نیز - همانند شناخت حقیقت وجود - بدیهی نیست (قونوی، ۱۳۷۵: ۴۷-۴۶).

ملاصدرا (ر.ک: ۱۹۹۰، ۳: ۲۷۸) با اشاره به اینکه علم، حالتی وجدانی و نفسانی است که هر موجود زنده و عالمی، در ابتدا و بدون هیچ شک و خطایی در ذات خود می‌یابد و هر چه که این گونه باشد محال است با ظاهرتر و روشن‌تر از خود شناخته شود. دو دلیل بر بدیهی بودن مفهوم علم آورده است. دلیل اول) علم، دارای ماهیت نیست یا به تعبیر دیگر وجود علم عین ماهیتش است^۲ و هر حقیقتی که این‌گونه باشد، قابل تعریف به حد نیست؛ زیرا حد، مرکب است از جنس و فصل که اموری کلی‌اند. به همین دلیل، علم را به رسم نام نیز نمی‌توان تعریف کرد؛ زیرا چیزی معروف‌تر از علم نیست. دلیل دوم) آدمی هر چیزی را به واسطه علم به آن، می‌شناسد؛ از این رو محال است که علم به واسطه چیزی غیر از علم آشکار شود.

با وجود این علم را می‌توان با «رسم ناقص» یعنی بیان ویژگی‌های آن، تعریف کرد؛ زیرا «گاهی بعضی از امور واضح احتیاج به تنبیه و توضیحاتی دارند که انسان را متوجه آنها سازد و کشف و وضوح آنها را ازدیاد بخشد چنانکه این امر در وجود نیز که اعرف اشیاست جاری می‌باشد» (همان).

۳-۱. تعریف علم به واسطه بیان ویژگی‌ها

گرچه مفهوم علم بدیهی است؛ اما ابن عربی و ملاصدرا در آثار خود با بیان ویژگی‌هایی، تعاریفی رسمی از آن ارائه داده‌اند که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

الف. احاطه به معلومات

ابن عربی با اشاره به اینکه علم مقابل جهل است و جهل به معنای «نهی علم به چیزی از محل آن - یعنی ذات مجرد- است»، بیان می‌کند که ماسوی الله جاهل است؛ یعنی جهل لازمه ذات کائنات است؛ زیرا غیر خداوند، احاطه به معلومات ندارد و به این دلیل است که در قرآن کریم به رسول خدا که انسان کامل است امر شده که طالب زیادت در علم باشد (ابن عربی، بی تا، ۳: ۲۷۷).

ب. درک مدرکات همان‌گونه که هستند

این تعریف، یادآور دعای مشهور پیامبر است که فرمود: «اللهم ارنی الاشیاء کما هی». ابن عربی با اشاره به این تعریف (ر.ک: همان، ۱: ۹۲-۹۱) تأکید می‌کند که این تعریف علم، در موضوعاتی است که قابل درک‌اند، اما آنچه قابل درک نیست، تعریف علم در آن، عدم درک آن است، چنانکه گفته‌اند: «العجز عن درک الادراک ادراک»^۱. بنابراین علم به خداوند، عدم درک اوست (همان: ۹۲)؛ البته مقصود این است که ذات خداوند؛ یعنی آنچه در عرفان «مقام غیب الغیوب» می‌گویند، قابل درک نیست^۱؛ اما جلوه‌های صفات الهی - که همان اشیا هستند - قابل درک‌اند و درک آنها آن‌گونه که هستند، چیزی جز درک خداوند نیست.

توضیح مطلب چنین است که بنابر «وحدت وجود» که ابن عربی در آثار خود بدان سخت پای می‌فشارد، درک غیر خدا نیز همان درک خداوند است؛ زیرا تمامی اشیا جلوه‌های گوناگون خداوندند و آدمی با درک هر یک از اشیا، جلوه‌ای از خداوند را که غیر از خدا نیست، درک کرده است. در واقع پیامبر(ص) در دعای مذکور، خواهان علم حقیقی است؛ یعنی درک اینکه اشیا چیزی جز حق تعالی نیستند. ابن عربی در تأویلی بر این دعا چنین بیان می‌کند:

«مقصود پیامبر(ص) از اشیا، ماسوی الله است. یعنی: بارالها غیر خود را به من بشناسان تا علم و معرفت به اشیا، یابم که چیست؟ توئی یا غیر تو؟ قدیم است یا حادث؟ باقی است یا فانی؟ آنگاه که خداوند خود را به عنوان ماسوی الله به او بنماید، بدون اینکه وجودی برای غیر خدا باشد، پیامبر(ص) اشیا را آن گونه که هستند می بیند. مقصود این است که اشیا را ذات خداوند می بیند [که بدین گونه تجلی کرده است]. بدون اینکه کیفیت یا مکان و اسمی داشته باشند» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

ملاصدرا نیز همانند ابن عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از وجوه او می داند. خداوند وجود مطلق است که همه اشیا را در بر می گیرد. خداوند، حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ همچنان که در آیه کریمه فرموده است: «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» در واقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او را نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۱۸). ملاصدرا گاهی همانند ابن عربی (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۷ الف: ۱۵۷) کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می داند و بیان می کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقیقی غریب دارد. یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است. و این، اشاره ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هو الاول و الآخر» و فرموده: «الله الاول و الآخر» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۱۸-۴۱۷).

بنابراین ملاصدرا نیز این تعریف را از علم؛ یعنی «درک مدرکات آن گونه که هستند»، صحیح می داند. اگر کسی به یقین درک کند که هر مدرکی جلوه ای از خداوند است، به علم حقیقی دست یافته است.

پ. حضور مجرد نزد مجرد

فیلسوفان با تقسیم موجود به مجرد و مادی، علم را مختص مجردات دانسته‌اند که یکی از نتایج آن، تعریف انسان به «حیوان ناطق» است. در این تعریف، ناطق، فصل انسان است و معنای آن این است که حیوانات دیگر، نباتات و جمادات دارای نطق (درک کلیات و علم) نیستند. اما عارفان با بهره‌گیری از آیه کریمه «تَسْبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء/ ۴۴) بر این باورند که همه اشیا، سمیع و بصیر و دارای علم هستند.

در جهان‌بینی ابن‌عربی «ناطق»، فصل انسان نیست؛ زیرا «نفس ناطقه» مختص به انسان نیست و تمام حیوانات- و حتی جمادات نیز- ناطق هستند. نطق لازمه وجود است و هر موجودی شاعر و ناطق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱: ۱۴۷). اگر مقصود از «نطق» تکلم باشد، حیوانات، نباتات و جمادات نیز تکلم دارند؛ اما جز انسان‌های کامل کلام آنها را درک نمی‌کنند. حال افراد غیر کامل نظیر حال کسی است که در خواب است و سخن سخنگویان در مجلس را نمی‌شنود و آنگاه که از خواب بر خیزد؛ سخن آنان را خواهد شنید. جاهل نیز هنگامی که از خواب برخیزد، کلام موجودات را می‌شنود. و اگر مقصود از «نطق» ادراک کلی باشد، موجودات دیگر غیر از انسان نیز دارای این ادراک هستند، اما بعضی از انسانها جهل به این مطلب دارند، عدم علم، دلیل بر عدم وجود نیست.^{۱۱}

ملاصدرا با نقل سخنان ابن‌عربی در آثار خود می‌کوشد بر آنها برهان اقامه کند. در فلسفه وی علم و وجود، امری واحد هستند؛ اما علم در اشیای مادی آمیخته با جهل است، چنان‌که وجود آنها با عدم ممزوج است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ج: ۲۶۲). ملاصدرا هیچگاه تلازمی نمی‌بیند بین حقیقتی که با کشف و برهان اثبات می‌شود و آنچه که میان عامه مردم و حتی فیلسوفان شهرت دارد؛ از این‌رو تصریح می‌کند که «أَنَّ الصَّوْرَةَ الْجَرْمِيَّةَ عِنْدَنَا إِحْدَى مَرَاتِبِ الْعِلْمِ وَالْإِدْرَاكِ» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۶: ۳۴۰) و اگر عامه مردم مثلاً وجود سنگ را عالم نمی‌نامند یا به دلیل عادت است، یا اصطلاح خاص، یا خفای معنی نزد آنها و یا عدم ظهور آثاری که برای علم می‌پندارند (همان).

بنابراین ملاصدرا علم را «حضور مجرد نزد مجرد» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ج: ۱۰۸)؛ اما بر این باور است که موجودِ مادیِ محض وجود ندارد؛ همچنان‌که جاهلِ محض نیز موجود نیست. هر موجودی مطابق با مرتبهٔ وجودی خود، مجرد و عالم است.^{۱۲}

۲. حقیقت علم

عارفان معمولاً میان «علم» و «روایتِ علم» تمایز گذاشته‌اند. در حدیثی مشهور از پیامبر (ص) روایت شده که «ان العلم نور یقذفه الله فی القلب، و لیس ذلک بکثرة الروایة و حفظ الاقوال و لا بقوة المباحثة و الجدل» (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ۲: ۱۴۱). از انس بن مالک نقل است که گوید: «هِمَّةُ الْعُلَمَاءِ الدَّرَابَةُ وَهَمَّةُ السُّفَهَاءِ الرَّوَايَةُ» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹). خواجه عبدالله نیز با تمایز گذاردن میان علم و قول به علم، حقیقتِ علم را آن می‌داند که آدمی را به عمل صالح برساند: «علما راه به قدم عبرت کنند، سفها از جهل بر قول بسنده کنند، متکلم خود را عالم داند، قول العلم را از عین العلم باز نداند... تأثیر عقل و علم را از تأثیر جهل و ظلم باز نداند، به غلبهٔ قول و عبارت تا در غلط افتد و خلق را در غلط اندازد، چون اهل نفاق در قول شهادت و عمل بی اخلاص» (انصاری، ۱۳۷۷، ۱: ۱۰۹).

بنابراین کسی که از علم تنها بر قول آن اکتفاء کند، جاهلی است که به غلط خود را عالم داند؛ زیرا به باور عرفا آدمی میان دو عالم نور و ظلمت واقع است. علم حقیقی در عالم نور یا همان عالم الهی است و بر دنیای فانی که عالم ظلمت است، جهل حاکم است. بنابراین هر ادراک یا شهود و یا حالتی که آدمی را متوجه عالم نور کند، علم است؛ و هر ادراک یا حالی که از جهت توجه به عالم ظلمت، نصیب آدمی شود، جهل مرکبی است که از جهت مشابهت در ادراک با علم، به غلط علم نامیده می‌شود (ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸، ۱: ۳).

از این رو ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که حقیقتِ علم، مانع از آن است که صاحبش به عمل به آن قیام نکند (ابن عربی، بی تا، ۳: ۲۴۲). بنابراین اسمِ علم بر دو چیز اطلاق می‌شود: یکی آن که علم است، و دیگر آن که جهل است و صاحبش گمان می‌کند که علم است (همان).

۲-۱. حقیقت علم از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی، بر اساس وحدت وجود، حقیقت علم را «وجود حق» می‌داند. از نظر وی علم به عنوان صفت حق تعالی عین ذات اوست و از آنجا که وجود او، فرد است^{۱۳} و هیچ شریکی ندارد، علم نیز فرد است و مصداقی جز وجود خداوند نخواهد داشت.

ابن عربی خداوند را علم و عالم و معلوم می‌داند و بر این باور است که «در هستی جز واحد کثیر تحقق ندارد» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۴۲۰)؛ یعنی خداوند از جهت ذاتش واحد است و از جهت اسمایش کثیر: «أن الله من حیث نفسه له أحدیة الأحد و من حیث أسماؤه له أحدیة الکثرة» (همان، ۳: ۴۶۵). در واقع، هریک از کائنات تجلی اسمی از اسمای الهی است و هر اسم الهی، مسما به تمام اسمای الهی است، و لذا هر موجودی در هستی دارای تمامی حقایق و به طریق اولی، عالم به آنهاست (همان). از این رو پیامبر(ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۲: ۴۵۶). در تفسیر این حدیث، ابن عربی بیان می‌کند که حقیقت آدمی چیزی جز خداوند نیست، بنابراین جاهل کسی است که خود را فراموش کرده است: «معرفت کسی که معرفت به خویش یافته، در واقع همان معرفت خداوند تعالی به خود است؛ زیرا حقیقت آن کس جز خدا نیست. مقصود پیامبر(ص) از نفس ادر حدیث مذکور، همان وجود است» (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

از آنجا که حقیقت علم، وجود حق تعالی است، تنها قلب آدمی که حقیقت اوست^{۱۴}، گنجایش علم را خواهد داشت. ابن عربی «قلب آدمی» را لباس حق تعالی می‌داند. وی در تأویلی بر آیه کریمه «وُثِيَابَكَ فَطَهِّر» (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 «وسعنی قلب عبدی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۵: ۳۹) گنجایش او را دارد (ابن عربی، بی تا، ۱: ۴۱۶). بهترین راه برای طهارت قلب، خواندن قرآن است و ابن عربی احادیثی از پیامبر(ص) را که بر مسواک زدن تأکید می‌کنند، به خواندن قرآن که «مسواک زدن زبان قلب» است، تأویل کرده است (همان، ۱: ۴۶۸).

ابن عربی در فقره‌ای از فتوحات با ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز به ما تجلی نمی‌کند. کبریای حق تعالی که مانند یدائی او را در حجاب داشته است، جز انسان نیست؛ زیرا انسان 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 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» (همان، ۴: ۴۰۹-۴۰۸). و لذا «هر کس ردا (لباس) را شناخت، صاحب ردا را دانسته و شناخته است» (همان، ۴: ۲۴۵). بنابراین و از آنجا که خداوند به ذات خود دارای کبریاست و کبریای او آدمی است، هیچگاه ذات او را نخواهیم شناخت و شناخت حق تعالی، چیزی جز شناخت 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 وجه هستیم، و حجاب محجوب را مشاهده می‌کند، ثابت می‌شود که ما به او علم داریم و او را می‌بینیم، همان‌گونه که بنابر حدیث قدسی «وسعنی قلب عبدی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۵: ۳۹)، دل ما گنجایش او را دارد.

«چون ما عین کبریا [و حجاب] حق تعالی بر وجه هستیم و [شکی نیست که] حجاب محجوب را مشاهده می‌کند، پس ثابت می‌شود که او را می‌بینیم، همچنان که گنجایش او را داریم. بنابراین اشعری در قول به رؤیت خداوند (ترون ربکم) صادق است. و نیز «لَنْ تُرَانِي» [قول مخالفان اشعری و معتقدان به عدم رؤیت خداوند] صادق است؛ زیرا ردا ظاهر و باطنی دارد. با باطن خود صاحب ردا را می‌بیند [و محال است که با ظاهر خود او را ببیند]» (ابن عربی، بی‌تا، ۴: ۲۴۶).

بنابراین تنها قلب که حقیقت و باطن آدمی است، می‌تواند علم حقیقی را تحصیل کند؛ اما قوایی مانند حس و خیال و عقل که آنها را می‌توان در مقابل قلب، ظاهر آدمی دانست، قادر به تحصیل علم حقیقی نیستند؛ و لذا ابن عربی در مواضع گوناگونی از آثار خود بر خطای عقل تأکید می‌کند.

۲-۲. حقیقت علم از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا حقیقت علم را حقیقت وجود می‌داند که بنابر «وحدت تشکیکی» دارای مراتب گوناگونی است و بالاترین مرتبه آن «واجب الوجود» است^{۱۵} و بنابر «وحدت شخصی وجود» که ملاصدرا آن را در مباحث علّت و معلول اثبات کرده است، حقیقت علم منحصر در خداوند است؛ اما چنین حقیقتی دارای مظاهر گوناگون است. از این رو ملاصدرا با تقسیم علم به بسیط و مرکب (ر.ک: ۱۹۹۰، ۱: ۱۱۷-۱۱۶) بر این باور است که تمامی کائنات؛ یعنی جمادات، گیاهان، حیوانات و حتی انسان‌های کافر، علم بسیط به خداوند دارند؛ علمی که مصون از خطاست و مناط تکلیف نیست؛ اما علم مرکب مختص به اولیا و عرفا است که با کشف و شهود بدان نائل می‌شوند و نیز در مرتبه‌ای پایین‌تر مختص به متفکران است که از طریق اندیشه، آن را تحصیل می‌کنند.

بنابراین در حکمت متعالیه علم ماهیت نیست؛ یعنی آن را نه جوهر می‌توان دانست و نه عرض؛ بلکه وجودی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض است. در واقع، علم مانند وجود منبسط در جهان هستی است. همچنان که وجود منبسط، که همان فیض عام الهی است، بر ماهیات خارجی گسترده است و در ذات خود جوهر، عرض، عقل، نفس و هیچ چیز دیگری نیست؛ بلکه با جوهریت جوهر، جوهر است و با عرضیت عرض، عرض می‌باشد؛ همچنین علم که در عالم انسانی، وجود منبسط بر ماهیات ذهنی است، فیض و اشراق نفس است و برتر از آن است که جوهر یا عرض باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۳۹).

اشکال فیلسوفان پیشین در این بود که علم را ماهیتی می‌دانستند که با وجود ذهنی، موجود می‌شود^{۱۶}؛ اما از نظر ملاصدرا علم، حقیقتی وجودی و موجودی خارجی است که در نفس انسان تحقق یافته و بنابر اتحاد عالم و معلوم، عین حقیقت انسان می‌شود. به تعبیر دیگر، علم غذای روح است و روح آدمی - که حقیقت اوست - به واسطه علم، فربه شده و به کمال می‌رسد.

۳. کمال آدمی

به یقین کامل شدن را می‌توان مقصدی دانست که هر انسانی خواهان رسیدن به آن است؛ اما در این مطلب نیز شکی وجود ندارد که آدمیان در مصداق کمال با یکدیگر اختلاف دارند؛ اختلافی که بیش از هر چیز ناشی از نوع نگرش به هستی است. عامه اهل دین، کمال غایی آدمی را رسیدن به بهشت موعود در کتاب مقدس خود می‌دانند. فیلسوفان مشایی، اتصال به عقل فعال به واسطه تأمل عقلانی را کمال نهایی می‌دانند (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۵؛ ابن سینا، ۱۹۵۳، ۲: ۱۴۰). عارفان نیز تعبیرات مختلفی از کمال غایی دارند؛ مثلاً بایزید بسطامی کمال را اتحاد ناسوت با لاهوت و فنای در حق تعالی می‌داند.^{۱۷}

از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا آدمی دارای دو نوع کمال است: یکی کمال ذاتی که مربوط به نوع انسان است و به طور تکوینی از جانب خداوند عطا شده است و کوشش آدمی نقشی در کسب این کمال ندارد و دیگر کمالی که آدمی به واسطه اختیار خود بدان دست می‌یابد. از این‌روست که ابن عربی «انسان کامل» را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می‌دهد. یکی سطح تکوینی؛ یعنی اینکه نوع انسان، کامل است و دیگر سطح فردی که تنها گروه اندکی - عالمان حقیقی - کامل‌اند و آدمیان دیگر «انسان حیوان» هستند و با کامل بودن فاصله دارند (ر.ک: شجاری، ۱۳۸۸: ۳۴۷). در اینجا بحث در مورد کمال انسان در سطح فردی مطرح است.

۳-۱. کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی همانند عده‌ای از صوفیان به «نظریه یادآوری» باور دارد؛ به این معنی که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است (ابن عربی، بی‌تا، ۲: ۶۸۶)؛ سپس آدمی در عالم ماده، علوم خود را فراموش کرده، چنان‌که شهادت به ربوبیت را در روز آلت فراموش کرده است. بنابراین علم آدمی، اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است. در واقع آدمی باید بکوشد تا حجاب‌ها را از چهره خود کنار زده و حقیقت را که در خود او موجود بوده و در حجاب مانده است، مشاهده کند.

در آیه کریمه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/ ۷۲) ابن عربی امانت را صورتی

می‌داند که خداوند، آدم(ع) را بر آن آفرید و به واسطه آن صورت، آدمی استحقاق خلافت الهی یافت. صورت انسانی همان نفس ناطقه‌ای است که ثمره هستی و غایت وجود است؛ اما از آنجا که گاهی در آیات قرآن و احادیث پیامبر نفس آدمی مذمت شده است، ابن‌عربی آن را بر دو قسم می‌داند: یکی منسوب به عبد که همان نفس مذموم است و دیگری منسوب به حق تعالی که سبب 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 (ابن‌عربی، ۱۳۲۵: ۴۵) و امانت چیزی است که باید روزی به صاحب اصلی آن باز گردد.

بنابراین صورتی که خداوند، انسان را بر آن آفرید و به واسطه آن خلیفه الهی شد، همان امانتی است که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها تحمل آن را نداشتند. ابن‌عربی صورت را وجود عینی شیء در مقابل حقیقت آن و یا ظاهر شیء در مقابل باطن آن می‌داند^{۱۸}. بر این اساس انسان، صورت حق تعالی و خداوند، روح و حقیقت انسان است. در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «کل شیء هالک إلا وجهه» (القصص/۸۸) هر شیئی از جهت صورت، هالک و از جهت حقیقت باقی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۳: ۴۲۰). انسان صورت حق تعالی است و صورت، فانی شدنی است، به تعبیر دیگر صورت حق تعالی همان امانتی است که به صاحب اصلی‌اش باز خواهد گشت. کمال آدمی، ادای این امانت الهی است که چیزی جز «علم» نیست؛ یعنی 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». ابن‌عربی 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 واسطه 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 وسائط. اگر وجود خود را این‌گونه شناختی، خدا را شناخته‌ای و گرنه او را نشناخته‌ای» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

بنابراین مقصود پیامبر(ص) از «نفس» در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وجود و حقیقت انسان است، نه آنچه که اماره و لوازمه و مطمئننه نامیده می شود (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۴۸). حقیقتی که تجلی اسم اعظم الهی و همان امانتی است که جز انسان قادر به تحمل آن نبود.^{۱۹}

۲-۳. کمال آدمی از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز همانند ابن عربی کمال آدمی را در «علم» می داند؛ اما در تبیین این مطلب با وی اختلاف نظر دارد. به باور ملاصدرا (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۲: ۳۱۳-۳۱۲) و بنابر «حرکت جوهری» و «حدوث جسمانی نفس»، آدمی پیوسته باید در ضعف و عجز و احتیاج باشد؛ زیرا موجودی می تواند واردات الهی و خلعت های نورانی را دریافت کند که در مقام احتیاج و عجز باشد. در واقع، آنچه که مانع به کمال رسیدن می شود، توهم غنی بودن و افتخار بدان است که وصفی شیطانی است و موجب استکبار و رانده شدن از بارگاه الهی است. به تعبیر سعدی:

ز دعوی پُری زان تهی می روی تهی آی تا پر معانی شوی

(سعدی، ۱۳۵۶: ۳۱۳)

تفاوت آدمی با موجوداتی مانند آسمان ها و زمین و کوهها در همین ضعف و عجز اوست؛ تفاوتی که همراه با ظلوم و جهول بودن انسان، کرامتی از خداوند به انسان است تا شایسته قبول امانت الهی شود و به واسطه آن به مقام خلافت الهی برسد. به باور ملاصدرا (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۲-۱۶۱) هر ممکنی غیر از انسان، از آنجا که مقید به وجود خاص خود است، استعداد برای قبول امانت الهی را ندارد. فلک، زمین و کوه و نیز ممکنات دیگر غیر از انسان^{۲۰} نمی توانند از حقیقت خود جدا شده و غیر خود را قبول نمایند؛ زیرا تحمل فیض وجودی از جانب خداوند به صورت امانت و برگرداندن آن به صاحب اصلی اش مختص انسان است که در آغاز خلقت دارای ضعف و عجز وجودی است و از تمامی مشغولیت های وجودی آزاد است و می تواند از ماسوای محبوب مطلق یعنی خداوند قطع تعلق و

التفات کند؛ چنانکه در قرآن از ابراهیم خلیل الله حکایت شده است: «فَاتَّخَذُوا لِي آلًا رَبَّ الْعَالَمِينَ» (شعراء/ ۷۷)، و نیز: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئُهُدِينَ» (صافات/ ۹۹). ملاصدرا با تأویلی بر آیه کریمه «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب/ ۱۳) اهل یثرب را نوع انسان می‌داند؛ زیرا انسان مادامی که در این دنیاست دارای مقام خاصی نیست که نتواند از آن عبور کند:

«مادام که حیات دنیوی ادامه دارد، آدمی دارای مقام خاصی در وجود نیست که نتواند از آن گذر کند: «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ»، و به سبب این ویژگی است که توانایی سیر در اطوار مختلف و خروج از وجود عاریه‌ای دارد و می‌تواند از این دنیا به عالم آخرت منتقل شود... و چون دارای مقام معینی نیست، سیر کردن در تمام مقامات او راست، و چون صورتی معین ندارد، به تمام صورت‌ها در آمده و به همه زیورها آراسته می‌شود. چنانکه شاعر می‌گوید:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان و دیرا لرهبان»

(ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۱)

به باور ملاصدرا (۱۳۶۳ الف: ۱۶۱) حقیقت امانت الهی که گاه بنابر آیه کریمه «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (حدید/ ۲۱) به فضل الهی تعبیر شده است، فیض بی‌واسطه و تام الهی است و مراد از آن فانی شدن از غیر خدا و بقای بالله است که در میان ممکنات، صفتی خاص انسان است. این فیض بی‌واسطه، امانت نامیده شده است؛ زیرا از صفات خداوند است و تنها آدمی می‌تواند حامل آن باشد. فانی شدن از غیر خدا و بقای بالله را می‌توان تعبیری دیگر از «علم حقیقی» دانست؛ زیرا معنای «فنا فی الله» این است که آدمی به چنان معرفتی دست یابد و یقین حاصل کند که حقیقت او، حق تعالی است.

۴. مساوقت علم و کمال

پیش از این بیان شد که از نظر ابن عربی و ملاصدرا علم، کمال آدمی است. ابن عربی علم را یادآوری حقیقتی می‌داند که در روز آلت آدمی آن را دریافت کرده است و ملاصدرا بنابر قول به حدوث جسمانی نفس، علم را کمالی می‌داند که آدمی با حرکت جوهری بدان نائل می‌شود؛ اما هر دو متفکر در این باور شریکند که کمال حقیقی آدمی، علم است؛ یعنی علم و

کمال حقیقی مساوق یکدیگر و دو مفهوم برای یک مصداق هستند. در واقع هدف ابن عربی از سیر و سلوک عارفانه و غایت ملاصدرا از سیر و سلوک عقلانی، دست یافتن به علم حقیقی و به تعبیر ابن عربی «درک وحدت وجود» است. از این رو تمامی تعبیراتی را که در فرهنگ اسلامی در مورد کمال آدمی بیان شده، می‌توان وجهی از وجوه علم دانست. مهم‌ترین این تعبیرات، بهشت، رؤیت خداوند، فنا و معراج هستند.

الف. مساوقت علم و بهشت

ابن عربی و ملاصدرا - هر یک با بیان خاص خود - علم را بهشت حقیقی می‌دانند. ابن عربی بر این باور است که هستی، جلوه رحمت الهی است. رحمت خداوند در ظاهر و باطن تجلی کرده و در هر یک از آنها مصداق گوناگونی دارد: تجلی رحمت خداوند در ظاهر دارای مصداقی مانند عالم شهادت، بدن آدمی و اقتضات آن مانند لذت‌های جسمانی و نیز اعمال نیک و بد است و تجلی رحمت خداوند در باطن نیز مصداقی متعددی دارد مانند عالم غیب، روح آدمی و علم که حقیقت جان آدمی است.^{۲۱} به همین ترتیب، بهشت نیز دو گونه است: بهشت محسوس و بهشت معنوی (رک: ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۳۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۴۹-۴۴۸). بهشت معنوی همان علم است و لذا مانند روح برای بهشت محسوس است، و از آنجا که حقیقت هر چیزی روح آن است، می‌توان حقیقت بهشت را «علم» دانست؛ اما بهشت محسوس نتیجه عمل است و چون بدن برای بهشت معنوی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۷)؛ زیرا علم، روح عمل است و عمل جسد اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۵).

تقسیم بهشت به معنوی و محسوس، مبتنی بر اعتقاد به تجلی اسمای الهی در کل 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 اقتضات هر یک از اسماست.^{۲۲} ملاصدرا می‌گوید: «حق تعالی اسماء و صفاتی دارد که در هر عالمی دارای مظاهری هستند. هر کس به اسماء و صفات خداوند و به لوازم و آثار و آغاز و نهایت آنها معرفت یابد، ضرورتاً داخل بهشت شده است؛ بهشتی که همان کمال علمی عرفانی یعنی علم به حقایق اشیاست» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۴: ۱۷۸-۱۷۷).

بر مدّعی فوق، دلیلی عقلانی و مبتنی بر اصول اساسی حکمت صدرایی می‌توان اقامه کرد؛ دلیلی که بر چند مقدمه مبتنی است:

(۱) ویژگی اصلی بهشت، و به تعبیر علمای منطق: غَرَضِ خاص آن، لذّتِ کاملی است که در آن وجود دارد.

(۲) کمالِ لذّت در ادراکِ محبوب است؛ مثلاً کمالِ لذّت چشایی، چشیدنِ چیزی است که محبوبِ این قوه است و کمالِ لذّت چشم، ادراک دیدنی‌هایی است که محبوبِ قوه بینایی است. (۳) حقیقتِ آدمی، نفسِ ناطقه اوست؛ از این رو آنچه موجبِ کمالِ لذّت در نفس ناطقه می‌شود، بهشتِ حقیقیِ آدمی است.

(۴) به یقین کمالِ لذّت برای نفس ناطقه، ادراک معقولات دائمی مانند ذات و صفات و افعال الهی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳ ج: ۱۱۵).

ب. مساوقت علم و رؤیت خدا

رؤیت خداوند، برترین مرتبه علم است که موجب رسیدن آدمی به مقام «حق‌الیقین» و به تعبیر ابن‌عربی «درک وحدت وجود» می‌شود. در واقع رؤیت خداوند همان بهشت حقیقی است، همچنان که جهنم حقیقی چیزی جز حجاب نمی‌باشد؛ زیرا «ان الآخرة ذات دارین رویه و حجاب» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۳۳۵). آیات کریمه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (القیامه/ ۲۲-۲۳) بیان می‌کند که مؤمنان پروردگارش را می‌بینند و آیه کریمه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵) دلالت می‌کند که کافران از پروردگار در حجاب هستند (کاشانی، ۱۳۸۵: ۲۲). دیدار حق تعالی همان قرب به او و بهشت است و حجاب، بُعد از او و جهنم می‌باشد.

ملاصدرا براین باور است که تمامی آنچه آدمی مشاهده می‌کند، در واقع چهره‌ای از حق تعالی است. این امر، یکی از نتایج اثبات ربط محض بودن معلول نسبت به علت است؛ زیرا هرآنچه ادراک می‌شود، اگرچه مادی باشد، در وجود خود عین ربط به خداوند است و ادراک آن با ادراک خداوند همراه است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱: ۱۱۷) و اهل معرفت که از این امر آگاه هستند، همانند امیرمؤمنان می‌گویند: «ما رأيتُ شيئاً إلا و رأيتُ الله فيه» (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ۴: ۲۰۴).

پ. مساوقت علم و فنا

فنا که در عرفان بالاترین مرتبه کمال سالک محسوب می‌شود، به معنای نابودی و زوال وجود آدمی نیست؛ بلکه سالکی که به این مقام می‌رسد، خود ملکوتی خویش را که همان خداوند است، می‌شناسد. از نظر ابن عربی (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۸۸: ۱۸۷) 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 نائل می‌شود و پی می‌برد که خود، چیزی غیر از وجه خدا نیست (ر.ک: شجاری، ۱۳۸۸: ۱۶۵). بنابراین فنا به معنایی که ابن عربی بدان باور دارد، علم حقیقی یا درک وحدت وجود است. همچنان که ملاصدرا نیز شهود حق را از طریق شهود ذات خود دانسته و آن را منافی با قول عارفان در فنا نمی‌داند. وی با اشاره به بیتی از حلاج:

بینی و بینک آنی ینازعنی فارفع بلطفک إننی من البین^{۲۳}

توضیح می‌دهد که فنا به معنای ترک توجه به خود و روی آوردن کامل به خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱: ۱۱۶-۱۱۵) و همچنان که پیش از این بیان شد امانت الهی، از نظر ملاصدرا، فنای فی الله و بقای بالله است.

ت. مساوقت علم و معراج

عارفان معراج پیامبر (ص) را با تأویل آیاتی از قرآن کریم (اسرا/ ۱ و نجم/ ۹-۸) توضیح داده و بر این باورند که هر سالکی «حُسن متابعت» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۳۶) نسبت به پیامبر داشته باشد، می‌تواند به معراج رفته، به «مقام قاب قوسین» و «مقام او ادنی»^{۲۴} برسد و «حقایق همه اشیا را چنانچه هست، به وی نمایند و عارف حقیقی گردد و مقصود آفرینش حاصل کند» (همان: ۱۳۸).

ابن عربی معراج پیامبر (ص) را رسیدن به علم حقیقی (حق الیقین) می‌داند. از نظر وی علمی که پیامبر قبل از اسرا و معراج، به واسطه وحی داشت «علم الیقین» بود. «اسرا» عبور از «علم الیقین» و رسیدن به «عین الیقین» است: «فرأی عین ما علم لاغیر» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۴۲). و «معراج» از «عین الیقین» فراتر رفتن و به «حق الیقین»^{۲۵} رسیدن

است. 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.^{۲۶} تشبیهاتی که ابن عربی به کار می‌گیرد تا معراج عارفان را به معراج پیامبر مرتبط سازد، بسیار زیبا و بر اساس وحدت وجود است: مرکبی که عارف را به این معراج می‌برد، «عشق الهی» است، چنانکه پیامبر 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، ۱۹۹۷ ب: ۱۷۸-۱۷۷).

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. هر یک به روش خود به ریاضت نفسانی مشغول و اهل مجاهده است. درهای آسمان به روی هردو 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، بی تا، ۲: ۲۷۳).

عارفی که میان وحدت شهود و وحدت وجود جمع کند، قرب اتم می‌یابد (همان، ۴: ۴۱)، به سعادت عظمی می‌رسد و صورت «انسان کامل» در او متحقق می‌شود. وحدت شهود، رؤیت توحید حقیقی(عین البقین) است که با فنای عاشق در معشوق حاصل می‌شود، یعنی عاشق چیزی جز معشوق نمی‌بیند؛ اما وحدت وجود علم به این است که تمام وجود یک حقیقت است(حق الیقین). سلوک عارف از این جهت نیز شبیه معراج پیامبر(ص) است: سالک ابتدا علم

به حق دارد که از طریق تفکر در کتاب و سنت (شریعت) حاصل کرده است. سپس در معراج خویش آن علم را به عین الیقین (وحدت شهود) مشاهده می‌کند و آنگاه به حق الیقین (وحدت وجود) می‌رسد.

ملاصدرا نیز معتقد است که پیامبر(ص) دو معراج داشت: یکی در عالم حس و دیگر در عالم روح. معراج در عالم حس از مسجدالحرام به مسجدالاقصی و سپس از مسجدالاقصی به ملکوت آسمان بود. و معراج روحانی، از عالم شهادت به عالم غیب بود و سپس از غیب به غیب الغیب که به منزله دو قوس کمان است که پیامبر(ص) به آن رسید. عبارت «فکان قاب قوسین» در آیه کریمه، اشارت به این معنی دارد؛ همچنانکه «أو أدنی» اشاره به فنای کامل پیامبر(ص) می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۱: ۱۷۷). بنابراین معراج روحانی آدمی رسیدن به مقام فنای در خداوند و بقای به خداوند است که تعبیری دیگر از «علم حقیقی» است.

نتیجه‌گیری

۱. از نظر ملاصدرا و ابن عربی کمال حقیقی آدمی چیزی جز علم نیست و در واقع، علم خود، هدف است و نه وسیله.
۲. ابن عربی با استفاده از آیه ی «بدیع السموات و الأرض» اثبات می‌کند که علم، حصول صورت شیء نزد ذهن نیست؛ بلکه علم را تابع معلوم می‌داند و معتقد است که از تعلق علم به معلوم، حصول معلوم یا مثال آن در نفس عالم لازم نمی‌آید. ملاصدرا نیز تعریف علم به «صورت حاصل از شیء نزد عقل» را نمی‌پذیرد زیرا به نظر او، علم ما به خود به واسطه‌ی صورت نیست. آن‌ها معتقدند که علم مانند وجود است؛ یعنی حقیقت‌اش در نهایت خفا و مفهومش در نهایت بداهت است.
۳. غایت کمال آدمی - از نظر ابن عربی و ملاصدرا - علم است؛ علم حقیقی که همان «درک وحدت وجود» و یقین بدان است.
۴. به باور ابن عربی و ملاصدرا علم بهشت حقیقی آدمی است. زیرا حقیقت هر چیزی روح آن است و حقیقت بهشت نیز علم است.

۵. رؤیت خداوند، برترین مرتبه علم است که موجب رسیدن آدمی به مقام «حق-الیقین» و به تعبیر ابن‌عربی «درک وحدت وجود» می‌شود، ملاصدرا براساس ربط محض بودن معلول نسبت به علت (امکان فقری معلول)، براین باور است که تمامی آنچه آدمی مشاهده می‌کند، در واقع چهره‌ای از حق تعالی است.
۶. فنا در عرفان بالاترین مرتبه کمال سالک محسوب می‌شود. سالکی که به این مقام می‌رسد، خود ملکوتی خویش را که همان خداوند است، می‌شناسد. از نظر ابن‌عربی فنا علم حقیقی یا درک وحدت وجود است. ملاصدرا نیز فنا را به معنای ترک توجه به خود و روی آوردن کامل به خداوند می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر/ ۹)
۲. «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله/ ۱۱)
۳. «چون سالک دانا شد و عارف گشت، آن علم و معرفت سالک بمثابت آتش باشد، جمله خیالات فاسد را و اندیشه‌های باطل را» (نسفی، ۱۳۵۹: ۳۳).
۴. هجویری می‌گوید: «علم، محل کمال است و جهد، محل طلب و علم اندر پیشگاه بهتر از آن که جهد بر درگاه؛ که علم مرد را به درجه کمال رساند و جهد از درگاه اندر نگذارد و بحقیقت علم بزرگ‌تر از عمل بود؛ از آن که خداوند تعالی را به علم توان شناخت و به عمل اندر نتوان یافت و اگر به عمل بی علم بدو راه باشدی، نصاری و رهبانان اندر شدت اجتهادشان اندر مشاهده‌اندی و مؤمنان عاصی اندر مغایبه. پس عمل صفت بنده است و علم صفت خداوند، تعالی» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۶۵).
۵. از نظر فیلسوفان مسلمان، موضوع فلسفه واقعیت یا به تعبیر ایشان «موجود بما هو موجود» است که در فلسفه اصالت ماهیت، مصداق آن ماهیت و در اصالت وجود، مصداق آن، وجود است. و مسائل فلسفی مسائلی هستند که از موجود بماهو موجود بحث می‌کنند عده‌ای از این مسائل تقسیمات موجود است که خود بر دو قسم می‌باشد: تقسیمات اولی مانند تقسیم موجود به علت و معلول، واحد و کثیر، واجب و ممکن؛ و تقسیمات ثانوی مانند تقسیم موجود ممکن به جوهر و عرض.
۶. ابن سینا در بحث مقولات عشر در منطق و نیز در الهیات شفا از علم به عنوان کیف نفسانی بحث کرده است.
۷. «إِنَّ الصَّوْرَةَ الْمَعْقُولَةَ، وَ بِالْجَمَلَةِ الْعِلْمَ، تَقْتَضِي مَحَلًا مِنْ ذَاتِ الْإِنْسَانِ» (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۷۳).
۸. سید حیدر آملی از قول یکی از عرفا نقل می‌کند: «و العلم لا یحدّ و لا یعرّف کالوجود، فاتّه من الصفات

- الوجدانية» (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۲). جوادی آملی نیز می‌گوید: «در فلسفه صدرا علم در جمیع اقسام حصولی و حضوری و در همه مراتب آن، اعم از اینکه علم حصولی حسی، خیالی یا عقلی بوده یا علم حضوری خیالی، عقلی یا قلبی باشد، از سنخ وجود است. یعنی علم همانند وجود، یک مفهوم است و ماهیت نمی‌باشد و بلکه دو مفهوم علم و هستی از جهت مصداق واحد هستند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش ۲ از ج ۱: ۱۹۵).
۹. فیلسوفان مسلمان ماهیت را در دو اصطلاح به کار می‌برند: ماهیت بالمعنی الاخص که در مقابل وجود است و به این معنی، علم دارای ماهیت نیست، و ماهیت بالمعنی الاعم که شامل وجود هم می‌شود که در این معنی، ماهیت علم عین وجودش است.
۱۰. سخنی است منقول از ابوبکر که ابن عربی به دفعات آن را در آثار خود ذکر کرده است. امام خمینی در تعلیقه شرح فصوص قیصری در این مورد می‌گوید: «لیس العجز عن درک الإدراک إدراکاً، بل إدراک العجز الکنائی إدراک، كما يقال، غاية عرفان أهل المعرفة إدراک العجز عنها. و لعله سمع شيئاً و لم يحفظه فقال ما قال» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۶، تعلیقه الإمام الخميني ره).
۱۱. چنان که حافظ گوید:

«عنقا شکار می‌نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد به دست است دام را»

(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۰)

۱۲. به باور ابن عربی، خداوند چیزی را در عالم خلق نکرد مگر اینکه حی و ناطق است، چه جماد باشد، چه نبات و چه حیوان. بنابر این هر چه در عالم طبیعت موجود است، جسم متغذی حساس و حیوان ناطق است (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ۳: ۳۹۳). جاهلان و نامحرمان نطق موجودات را ادراک نمی‌کنند؛ اما اهل کشف دائماً و در عالم حس - و نه عالم خیال - نطق جمادات و نباتات و حیوانات را می‌شنوند (همان، ۲: ۷۷).

سنگ بر احمد سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۱۹-۲۰/۳)

- بنابر این نطق موجودات در عالم خیال و به لسان حال نیست؛ بلکه در عالم حس و به لسان ذات است. این معنی، لطیف است و کسانی که در حجاب کثیف هستند، قادر به درک آن نیستند، باید پرده برافتد تا معنی درک شود.

چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادات چون شوید
از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویلها نر بایدت
چون ندارد جان تو قندیلها بهر بینش کرده ای تأویلها

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۲۱-۴/۳)

ابن عربی، سنگها (ابن عربی، بی تا، ۳: ۲۵۷)، درختان (همان، ۲: ۴۵۷)، پرندگان (همان، ۲: ۲۵۸)، و باقی حیوانات (همان، ۳: ۲۵۸)، اعضاء و جوارح (همان، ۲: ۶۸۳)، حروف (همان، ۴: ۹۰)، و حتی زمان (همان، ۲: ۱۷) را نیز ناطق می داند. اما اینکه اهل نظر تعاریف مختلفی برای جماد و نبات و حیوان و انسان آورده اند، بخاطر مخفی بودن نطق غیر انسان بر آنهاست (همان، ۳: ۳۹۳). همچنانکه زنده بودن کسانی که در راه خدا شهید شده اند بر آنها مخفی است (همان، ۲: ۵۰۴) «و لا تقولو لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لاتشعرون» (بقره / ۱۵۴).

۱۳. ملاصدرا در نظر نهایی خود، با قبول «وحدت شخصی وجود»، وجود حقیقی را فقط خداوند می داند؛ وجودی واحد که هیچ نوع تکثری در آن نیست؛ نه به تباین آن چنان که رأی فیلسوفان مشایی است و نه به مراتب شدت و ضعف که به وحدت تشکیکی مشهور است. بر اساس این رأی، ممکنات آینه‌های وجود حق تعالی هستند و از آنجا که خاصیت آینه، حکایت‌گری از صورتی است که در آن متجلی است، هر ممکنی تمام کمالات خداوند و از جمله علم را داراست؛ اما جمادات به خاطر نقص خود، بهره کمتری از این کمالات دارند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۶: ۳۳۶-۳۳۵). این مطلب، به معنای «تشکیک در مظاهر» است.

۱۴. از نظر ابن عربی فردانیت - به خلاف وحدانیت - مختص خداوند است؛ زیرا هر کائنی با کائنات دیگر دارای اشتراکی است و با احدیت خود از آنها جدا می شود و به خاطر همین اشتراک نمی تواند «فرد» باشد. اما خداوند با هیچ یک از کائنات دارای اشتراک نیست. لذا اسم «فرد» حقیقتاً فقط بر خداوند صحیح است. اوست که از تمام جهات فرد است و هیچ وجه اشتراکی با کائنات ندارد. به همین دلیل است که خداوند حدی ندارد و نیز دارای مثل و ضدی نیست (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۲: ۲۹۱).

۱۵. ابن عربی برخلاف فیلسوفان که انسان را حیوان ناطق دانسته‌اند و وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر را «عقل» می دانند، معتقد است که حقیقت آدمی، قلب است؛ یعنی لطیفه‌ای الهی که میان نفس رحمانی و جسم قرار دارد (ابن عربی، بی تا، ۱: ۲۷۵).

۱۶. سبزواری در منظومه حکمت می گوید:

«علم و إن بدت له مراتب
فبعضه کیفیه نفسیه
إذ بعضه جواهر بل واجب
فیهیها أبحاثه حریه»

(سبزواری، ۱۴۱۲، ۲: ۴۸۴)

۱۷. از نظر ملاصدرا وجود ذهنی سایه‌ای از آن علم تحقق یافته در نفس است که هیچ اثری ندارد. به تعبیر ملاصدرا علم دارای وجود حقیقی و امری نفسی است؛ اما وجود ذهنی، امری قیاسی است و وجودی ظلی دارد. وی در مواضع مختلفی از آثارش بر این امر تأکید کرده است مثلاً در *اسفار/ربعه* می گوید: «إن الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لا هویة و الوجود ظلی لا متأصل» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ۱: ۳۱۲) مقصود این است که وجود ذهنی، سایه‌ای از آن علم است که در نفس انسان منعکس می گردد؛ زیرا علم، همان وجود یا نور حقیقی است که ظاهر بالذات و مظهر غیر می باشد. «آن غیر که در علم حصولی روشن می شود، همان صورت

- علمی می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱: ۴۲).
۱۸. غالب محققان، بایزید را بنیان‌گذار اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی می‌دانند. ر.ک: فروخ، ۱۹۴۷: ۶۲.
۱۹. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴: ۱۱)، ابن عربی از این حدیث استنباط می‌کند که خداوند عین هویت و حقیقت انسان است. ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید: «إن صورة الانسان إذا هلكت و لم یبق لها فی الوجود اثر لم تهلك حقیقته التیمییز الحد، و هی عین الحد له، فنقول الانسان حیوان ناطق... فان هذه الحقیقه لاتزال له، و إن لم تكن له صورة فی الوجود» (فتوحات، بی تا، ۳: ۴۲۰).
۲۰. قیصری می‌گوید: «فإن ما فی العالم موجود ظهر له حقیقته و حقیقه غیره بحیث إنه علم أن عین الأحدیه هی التي ظهرت و صارت عین هذه الحقائق إلا الإنسان. و إلیه الإشارة بقوله: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» أی، علی أهل السماوات و الأرض من ملکوتها و جبروتها. «فَأَبْیُنَ أَنْ یَحْمِلَهَا» حیث ما أعطیت استعداداتهم تحمّلها. «وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» لما فی استعداده ذلك» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۸).
۲۱. ملاصدرا بر این باور است که امانت الهی بر تمامی ممکنات عرضه شده است و همگی به جز انسان از قبول آن امتناع کرده‌اند: «إذ المراد من الأیة عرض الأمانة علی کل الممكنات لا علی بعضها، و التقدير أنا عرضنا الأمانة علی أهل السماوات و الأرض و الجبال» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۱).
۲۲. جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خیر، جانش فزون (مولوی، ۱۳۶۳، ۳۳۲۶/۲)
- ملاصدرا نیز می‌گوید: «بدان که جمیع عرفاء و کافه محققان حکماء بر آنند که قوام نشاء آخرت بدل آدمی است و حیات دل به معرفت است:
- جسد از روح و روح از علم برپاست حیات جمله از قیوم داناست» (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۴۰)
۲۳. «فمن أحصى هذه الأسماء الإلهیة دخل الجنة المعنویة و الحسیة فأما المعنویة فبما ذا تطلبه هذه الأسماء من العلم بالعبودیة التي تلیق بها و أما الحسیة فبما ذا تطلبه هذه الأسماء من الأعمال التي تطلبه من العباد» (ابن عربی، بی تا، ۲: ۹۲).
۲۴. «میان من و تو، وجود من است که مانع است. با لطف خود، وجود من را رفع کن» (حلاج، ۱۳۷۹: ۳۴۶).
۲۵. 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).
۲۶. حق یقین اعتقادی است که بعد از دیدن (عین یقین) حاصل می‌شود (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۴۲).
۲۷. «و اما الاولیاء فلهم إسرائآت روحانیة برزخیة یشاهدون فیها معانی متجسدة فی صور محسوسة للخیال» (ابن عربی، بی تا، ۳: ۳۴۲).

منابع

- قرآن کریم
- آملی، سیدحیدر. ۱۳۶۷، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به کوشش هنری کرین و ...، تهران، توس.
- ۱۳۷۵، *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه.
- ابن سینا. ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبيهات*، همراه با شرح الاشارات و التنبيهات خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ۱۹۵۳، *رسائل ابن سینا ۲*، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- ۱۹۵۲، *رسائل فی احوال نفس*، به کوشش فؤاد الاهوانی، قاهره.
- ۱۴۰۴، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۳۸۸، *رساله وجودیه*، ترجمه و تصحیح مرتضی شجاری، تهران، طراوت.
- ۱۳۲۵، *شق الجيوب*، مصر، مطبعه السعاده.
- (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ۱۹۹۷ الف، *کتاب الازل*، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب‌الدین العربی، بیروت، دارصادر.
- ۱۹۹۷ ب، *الاسراء إلى مقام الأسرى*، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب‌الدین العربی، بیروت، دارصادر.
- انصاری هروی (پیر هرات). ۱۳۸۶، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ۱۳۷۷، *مجموعه رسائل فارسی*، به تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسراء.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲، *دیوان حافظ*، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- حلاج، حسین بن منصور. ۱۳۷۹، *مجموعه آثار حلاج*، تحقیق ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران، نشر یادآوران.
- سبزواری، ملاحادی. ۱۴۱۲، *شرح المنظومه*، با تصحیح و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. ۱۳۵۶، *بوستان سعدی*، در کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. ۱۳۶۳، *آداب المریدین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- شجاری، مرتضی. ۱۳۸۸، *وجود از دیدگاه ابن عربی*، تهران، طراوت.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. ۱۳۸۶، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی. ۱۹۵۹، *آراء اهل مدینه الفاضله*، تحقیق البیر نادر، بیروت، المطبعة الكاثولیکية.
- فروخ، عمر. ۱۹۴۷، *التصوف فی الاسلام*، بیروت، مکتبه میمنه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. ۱۴۱۵، *تفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق. ۱۳۷۵، *النفحات الالهیه*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داوود. ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. ۱۳۸۵، *مصباح الهدایه و المفتاح الکفایه*، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
- گنابادی، سلطان محمد. ۱۴۰۸، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. ۱۳۷۱، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مکی، ابو طالب محمد بن ابوالحسن. بی تا، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، مصر، المطبعة المیمنه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. ۱۳۶۳ الف، *الاسرار آیات*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۶۳ ب، *المشاعر*، به کوشش هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۳۶۳ ج، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ۱۹۹۰، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، به تصحیح و اهتمام سید حسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- ۱۳۶۷، *شرح اصول الکافی*، کتاب الفضل العلم و کتاب الحجّه، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۳، *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام دکتر نصراله پورجودای، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۶۱، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- نسفی، عزیزبن محمد. ۱۳۵۹، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، انجمن ایران و فرانسه.
- هجویری. ۱۳۸۷، *کشف المحجوب*، به کوشش محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، سروش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی