

Analysis of Mystical Veil from Ibn Arabi's Perspective

A. Hamzeian

Gh. Khayatian

S. Khademi

Mystical veil is regarded as one of the significant subjects in first and second mystical traditions. Ibn Arabi, the seventh-century mystic, attempts to assert existence of mystical veil through verses and Hadiths. He sees the existence of universe as a result of Names and manifestation of features of God. God's Names and features turn as a veil between God and the servant. These veils cause a void in knowing and comprehending God, they are also impossible to be eliminated in terms of knowing the existence view. Because this reveals the unity nature of God and as a result, it leads to the destruction of possibilities. Meanwhile, in terms of the Path, passing the stations and states, wayfarer can unveil these covers and achieve God's intimacy. Veil elimination leads a wayfarer to unveil and gain knowledge of hidden affairs and inspirations of the heart which cause his knowledge of God. Therefore, veils related to knowing knowledge eliminated through the Path, and veils based on knowing the existence through the knowledge. Thus, veil in first mystic tradition is regarded as an imperfection and the wayfarer should consider its elimination. However, in the second mystic tradition, veil is a reality which has effects on the existence of the world order and it is considered as the perfect plenitude. Eliminating veil has no sense in this regard and it is just traverse in veils and passing from one veil to the other one. According to the importance of Ibn Arabi's categorization in different veils and their eliminations, there is a need to have a descriptive-analysis investigation on mystic veil and decipher the apparent disparities in his thought system.

Keywords: Mystical Veil, Ibn Arabi, Epistemology, Ontology, Inspirations of the Heart.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴، پاییز ۱۳۹۶ صص ۴۴-۱۹

تحلیل حجاب عرفانی از دیدگاه ابن عربی

عظیم حمزئیان* - قدرت ... خیاطیان** - سمیه خادمی***

چکیده

حجاب عرفانی، یکی از موضوع‌های مهم در سنت عرفانی اول و دوم است. ابن عربی، عارف قرن هفتم، با کاربرد آیات و احادیث، وجود حجاب عرفانی را ثابت کرد. او عالم هستی را نتیجه تجلی اسماء و صفات خداوند می‌داند و از سوی دیگر همین اسماء و صفات خدا، خود حجابی بین بنده و پروردگار است؛ این حجاب‌ها سبب می‌شود تا انسان خداوند را نشناسد. از نظر هستی‌شناسی، این حجاب‌ها زدوده نمی‌شوند؛ زیرا احدیت ذات خداوند را آشکار می‌کنند و این زدودن به ناپودی ممکنات می‌انجامد؛ اما از دیدگاه سیر و سلوکی، سالک این حجاب‌ها را با پیمودن مقامات و احوال می‌تواند کنار زند و به قرب الهی دست یابد. رفع حجاب، به کشف و آگاهی سالک از امور غیبی و واردات قلبی می‌انجامد و سبب شناخت او از خداوند می‌شود. پس می‌توان گفت، حجاب‌های معرفت‌شناختی با سلوک و حجاب‌های هستی‌شناختی با معرفت زدوده می‌شوند. در نتیجه حجاب در سنت عرفانی اول یک کاستی و نقص است و سالک باید به زدودن آن توجه کند؛ اما در سنت عرفانی دوم، حجاب یک واقعیتی است که در چینش نظام هستی تأثیر می‌گذارد و در واقع کمال است؛ رفع حجاب در اینجا معنی ندارد و فقط رفت‌وآمد در حجاب و گذر از حجابی به حجابی دیگر منظور است. ابن عربی برای انواع حجاب و زدودن آنها دسته‌بندی‌ای ارائه می‌کند که درخور تفکر است؛ به همین سبب لازم است حجاب عرفانی در سیستم فکری او به روش توصیفی - تحلیلی، بررسی و از ناسازگاری‌های ظاهری آن در نظام فکری‌اش گره‌گشایی شود.

واژه‌های کلیدی

حجاب عرفانی؛ ابن عربی، معرفت‌شناسی؛ هستی‌شناسی؛ سیر و سلوک؛ واردات قلبی

* استادیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران khayatian@semnan.ac.ir

** دانشیار گروه عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران khayatian@semnan.ac.ir

*** دانشجوی دکتری رشته عرفان و تصوف دانشگاه سمنان s.khademi@semnan.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۶/۳/۲

تاریخ وصول ۱۳۹۴/۶/۱۴

۱- مقدمه

در حوزه تاریخ و مبانی تصوف و عرفان اسلامی، یک تقسیم‌بندی برپایه سنت عرفانی اول و دوم شکل گرفته است؛ معمولاً سنت اول عرفانی، از قرن اول تا ششم هجری و سنت دوم، از قرن هفتم به بعد است؛ البته مرز زمانی دقیق و مشخصی برای این دو سنت عرفانی وجود ندارد. مقصد عارف در هر دو سنت عرفانی، دستیابی به معرفت است. در سنت عرفانی اول مبنای معرفت دو رکن خداوند و انسان است؛ بنابراین معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف به درستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و شیوه ارتباط این دو را دریابد. در سنت عرفانی دوم، معرفت بر سه رکن خداوند و انسان و هستی استوار است. معرفت با شناخت جایگاه این سه رکن و رابطه سه‌گانه آنها به دست می‌آید (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳ - ۷۵).

یکی از نکات مهم درباره معرفت این است که بنده تا چه اندازه می‌تواند خداوند را بشناسد و به او نزدیک شود. پاسخ عارفان با توجه به شیوه سلوک شخصی آنان، تاحدی متفاوت است و گاهی حتی در ظاهر ناسازگار به نظر می‌رسد؛ اما با توجه به استعداد و ظرفیت انسان‌ها، با حفظ مراتب، امکان شناخت و نزدیکی به خداوند تاحد بسیاری وجود دارد؛ البته عارفان معتقدند ذات حق را نمی‌توان شناخت؛ آنان اندیشه اتحاد را بر نمی‌تابند. عارفان در آخرین مراتب و مقامات در سیر الی الله، از فاصله‌ای سخن می‌گویند که از آن به نوعی حجاب می‌توان یاد کرد.

یکی از موضوعات مهم در سنت عرفانی اول و دوم، مسئله حجاب عرفانی است. محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) عارف مشهور قرن هفتم، از جمله عارفانی است که درباره حجاب عرفانی سخن گفته است. او در بیشتر آثار خود، به طور پراکنده به بحث حجاب عرفانی توجه می‌کند.

درباره حجاب‌های عرفانی تاکنون پژوهش‌هایی انجام شده است؛ «حجاب قرآنی و نسبت آن با حجاب عرفانی» (خیاطیان: ۱۳۹۱)، «حجاب عرفانی در معارف بهاء‌ولد و مثنوی» (مشرف و حیدرزاده سردرود: ۱۳۸۳)، «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نوری» (حمزئیان و اسدی: ۱۳۹۵) از آن جمله است؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره حجاب عرفانی از دیدگاه ابن عربی انجام نشده است.

در این پژوهش با توجه به جایگاه و اهمیت بحث حجاب عرفانی در اندیشه ابن عربی، با تمرکز بر افکار این عارف بزرگ و به روش توصیفی - تحلیلی، حجاب عرفانی در سه محور

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سیر و سلوکی بررسی و تحلیل می‌شود. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که آیا حجاب در این سه محور می‌تواند زدوده شود یا خیر. هم‌چنین در این جستار از ناسازگاری‌هایی گره‌گشایی شده است که به‌ظاهر در اندیشه ابن عربی دیده می‌شود.

۲- حجاب در عرفان اسلامی

عارفان به حجاب در عرفان اسلامی بسیار توجه کرده‌اند. آنان باتوجه‌به حدیث پیامبر (ص) که فرموده است: «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظَلْمَهُ لَوْ كَشَفَهَا لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵: ۴۵)، هرکدام تعریفی برای حجاب ارائه داده‌اند و برای آن انواعی در نظر گرفته‌اند.

حجاب، هرچیزی است که مطلوب را از چشم پنهان کند (جرجانی، ۱۳۰۶ق: ۳۷). سید شریف جرجانی (۷۴۰ - ۸۱۶ ق) در تعریف حجاب می‌گوید: «حجاب عبارت است از نقش‌پذیری صور وجودی در قلب که مانع قبول تجلی حق می‌شود» (همان). ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ ق) در کتاب *اللمع فی التصوف*، حجاب را پرده و سدّی می‌داند که بین طالب و قاصد و مطلوب و مقصود قرار گرفته است (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۳۵۲). حافظ ابونعیم اصفهانی (۳۳۶ - ۴۳۰ ق) تصوف را رفع حجاب می‌داند: «إِنَّ التَّصَوُّفَ الْبُرُوزَ مِنَ الْحِجَابِ، إِلَى رَفْعِ الْحِجَابِ» (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا: ۷۲). حجاب درواقع، پرده و مانعی میان طالب و مطلوب است و درحقیقت هرچیزی است که سالک را از حق بازدارد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷۲). شیخ نجم‌الدین رازی (۵۷۳ - ۶۵۴ ق) حجاب را مانعی می‌داند که دیده بنده را از دیدن جمال حضرت جلّت، بازمی‌دارد (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۹: ۳۱۰). فخرالدین عراقی (۶۱۰ - ۶۸۸ ق) نیز حجاب را مانعی می‌داند که عاشق را از معشوق بازمی‌دارد (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۱۲). اصطلاح عرفانی «ران» نیز به معنای حجاب است. عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶ ق) در تعریف این اصطلاح می‌گوید: «عبارت است از حجاب، حایل، مانع بین قلب و بین عالم قدس؛ به واسطه استیلا، غلبه هیأت و اشکال نفسانی بر وی و رسوخ و نفوذ ظلمانیت و تیرگی جسمانی در او؛ به‌طوری‌که به‌کلی از انوار ربوبی پوشیده و محجوب گردد» (کاشانی، ۱۳۷۷: ۳۷).

در باور عارفان، انواع و تعداد حجاب‌ها مختلف است و هر عارفی باتوجه‌به اندیشه و تجربه

برخاسته از سلوک شخصی خود، به حجاب‌هایی بین خدا و بنده در سیر الی الله اشاره می‌کند؛ نظرهای مختلف عارفان درباره حجاب به گونه‌ای است که حتی یک عارف نیز در مراحل مختلف زندگی عرفانی خود، تعداد حجاب‌ها را همانند دیگران بیان نکرده است. هجویری (متوفی ۴۶۵ ق) حجاب بین بنده و خداوند را به دو گروه رینی و غینی تقسیم می‌کند (هجویری، ۱۳۷۵: ۵). در حجاب رینی، ذات بنده حجاب حق می‌شود و چون از نظر صاحب آن، حق و باطل یکسان است، هرگز از بین نمی‌رود. حجاب غینی، حجابی است که صفت بنده، حجاب حق می‌شود؛ صفات بشری ماندنی نیستند، پس حجاب غینی نیز با تزکیه نفس نابود می‌شود (العجم، ۱۹۹۹م: ۲۷۸ - ۲۷۹). بعضی از عارفان از حجاب‌های مختلفی یاد می‌کنند که از آن جمله است: هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی (اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲ - ۳)؛ (عراقی، ۱۳۶۳: ۳۹۰ - ۳۹۲)، هجده هزار حجاب (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۹: ۳۱۰)، حجاب نفس (محمد بن منور، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸۷)؛ (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۸۵۷)، چهار حجاب دنیا، نفس، خلق و شیطان (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۶)، دو حجاب سلامتی و مال (مولانا، ۱۳۸۶: ۲۵۶)، هفت حجاب دوستی مال، دوستی جاه، تقلید مادر و پدر و معصیت، شهوت بطن، شهوت فرج و دوستی فرزند (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۶ - ۱۴۷ و ۲۵۱). حجاب از نظر امام محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) دنیا، مشغول شدن به علاقه‌ها و شهوت‌ها، خوف میان خدا و بنده و مشغول شدن به هر چیزی به جز خداست (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۶ و ۱۳۲ و ۲۲۶ و ۳۲۹). کشف در عرفان مقابل حجاب قرار می‌گیرد. داوود قیصری (متوفی ۷۵۱ ق) معتقد است که کشف از نظر لغت، برطرف شدن حجاب است؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود زن چهره‌اش را کشف کرد، یعنی نقابش را برداشت و در اصطلاح عارفان، اطلاع و آگاهی از معانی غیبی (اعیان ثابته) و امور حقیقی (عقول و مفارقات) است که در پشت حجاب - از نظر وجدان یافتن یا شهود - وجود دارد (قیصری، ۱۳۸۷: ۹۵). زدودن حجاب‌ها، عوامل رفع آنها و دیدن حقیقت، از موضوعات دیگری است که با حجاب عرفانی در پیوند است. غزالی معتقد است با زدودن حجاب، حقیقت در سالک متجلی و نمایان می‌شود و نورهای معارف از باطن دل پدید می‌آید. او ریاضت و تعلم را از عوامل رفع حجاب می‌داند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۱)؛ (همان، ج ۴: ۱۳، ۱۳۲). از نظر او زدودن حجاب به طور کامل با مرگ انجام می‌گیرد؛ اما در بیداری نیز حق می‌تواند با لطف خفی کشف حجاب کند (همان، ج ۳: ۴۰).

۳- حجاب عرفانی از دیدگاه ابن عربی

بحث حجاب عرفانی در نظام فکری ابن عربی، جایگاه مهم و ویژه‌ای دارد. او در آثار خود از جمله فتوحات مکیه، فصوص الحکم، رسائل، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی و به ویژه در کتاب حجاب هستی به طور گسترده درباره حجاب سخن می‌گوید.

در ابتدا به موضوع حجاب عرفانی از دیدگاه ابن عربی به طور کلی نگریسته می‌شود و سپس اندیشه او درباره حجاب عرفانی در سه محور معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و سیر و سلوکی تبیین می‌گردد.

ابن عربی در پاسخ اینکه حجاب چیست؟ می‌گوید: «چیزی است که مطلوبیت را از دیده‌ات می‌پوشاند» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۵۴۶). از نظر او، پرده و دامن‌های ستر و پوشش و حجاب برابرند. او بر این باور است که همان‌گونه که معانی زیر پوشش الفاظ قرار دارند، اسماء حقیقی خارجی در زیر پوشش اسماء ظاهری نهفته هستند و اسم شریف الباطن زیر پوشش نام مبارک الظاهر قرار دارد؛ او همه وجود و جهان هستی را پنهان‌کننده و پنهان‌شده می‌داند؛ انسان در غیب عالم پنهان است و جهان، وجود او را زیر پوشش گرفته و پوشاننده اوست؛ بنابراین گناهان رخ می‌نمایند؛ برخلاف کسی که خدا درباره‌اش می‌فرماید: من سمع و بصر او هستم؛ بنابر همین اصل است که وقتی به پیامبر^(ص) گفته شد: «آیا پروردگارت را دیده‌ای؟»، فرمود: «آری او را می‌بینم، نورانی است» (همان، ۱۳۸۳: ۵۲ - ۵۳).

ابن عربی در رسائل خود از هفتاد یا هفتاد هزار حجاب نام می‌برد و می‌گوید: «سبعین مره» در حدیث: «انه لیغان علی قلبی و انی لاستغفر الله فی کل یوم سبعین مره»، کنایه از هفتاد حجاب است که عبارت از تعداد هفتاد هزار حجاب باشد و اگر بیشتر و اگر کمتر، منقول همه یکی است و تفاوت به تفصیل و اجمال است و این مقام به تفصیل محتاج است و وقت، گنجایش آن ندارد» (همان، ۱۳۷۵: ۳۳). ابن عربی از حجاب‌های نورانی و ظلمانی نام می‌برد و از جانب خداوند درباره علت پیدایش آنها می‌گوید: «آفریدم عوام خلایق را؛ چون طاقت نور و بهاء من نداشتند، ظلمت را حجاب کردم میان خود و میان ایشان و آفریدم خواص را و ایشان طاقت نیاوردند مجاورت مرا؛ نورها را حجاب ساختم میان خود و میان ایشان» (همان: ۴۰). این عارف قرن هفتم، در جاهای بسیاری بنابر حدیث مشهور پیامبر اکرم^(ص)، «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا

لَأَحْرَقَتْ سُبُّحَاتٍ وَجْهَهُ مَادْرَكَهُ بَصْرَةٌ مِنْ خَلْقِهِ»، بحث هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی را مطرح می‌کند (همان: ۷۰، ۱۵۴، ۱۶۲، ۱۹۷، ۲۱۲). هم‌چنین ابن‌عربی در *فصوص الحکم* حجاب‌های ظلمانی حق تعالی را اجسام طبیعی و حجاب‌های نوری او را ارواح لطیفه می‌داند که هر دو مظهر صفات اند و پوشاننده ذات هستند (همان، ۱۳۷۰، ج ۱: ۵۴)؛ (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۴). این حجاب‌ها در باور او بسیار لطیف و پنهان هستند (ابن‌عربی ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۱ - ۹۲). ابن‌عربی، هم‌چنین اسماء الهی را حجاب می‌داند (همان، ۱۳۸۸، ج ۶: ۴۴۸ - ۴۴۹) و از دو حجاب غفلت و شتاب صحبت می‌کند (همان: ۳۷۹). او کبر را حجاب بین بنده و خداوند می‌داند؛ یعنی بنده را از شناخت‌گنه و حقیقت‌مُرتدی که نفس خودش است محجوب و پوشیده می‌دارد؛ پس سزاوار است که پروردگارش را بشناسد (همان: ۴۲۴).

ابن‌عربی ظهور حق تعالی را در عقل اول می‌داند که قلم اعلاست و آن نخستین خلقی است که خداوند آفریده است؛ از این نظر او اول مظهر است؛ زیرا نخستین موجودی است که از وی صادر شد؛ پس ذات ازلی به اول بودن توصیف نمی‌شود؛ بلکه «الله» به آن توصیف می‌شود. پس «الاول» همان «الله» و عقل، حجاب و پوشش آن است و برای حملات پی‌درپی صفات بر وی، سپر است؛ همه اعیان از آن نظر که مظاهرند، نسبتشان به اولویت، از آن نظر که ظاهر است، یک نسبت است؛ به همین سبب «الله» به اسم «آخر» نامیده شده است (همان: ۳۸۶). در اندیشه ابن‌عربی خداوند در صورت‌ها تجلی می‌کند، بنابراین صوری که دیدگان بر آنها می‌افتد و صوری که عقول آنها را ادراک می‌کنند و صوری که قوه متخیله آنها را صورت می‌بخشد، همگی حجاب‌هایی هستند که حق تعالی از آن سوی آنها دیده می‌شود و اعمالی که از این صور سر می‌زند به خداوند نسبت می‌یابد (همان، ۱۳۹۱، ج ۱۳: ۲۳۵ - ۲۳۶).

۴- نقش حجاب‌ها از دیدگاه معرفت‌شناسی

چنان‌که گفته شد، ابن‌عربی به حجاب‌هایی میان انسان و خداوند اشاره کرده است و بر این باور است که این حجاب‌ها، موجب می‌گردد تا «شخص نزد اشیاء توقف کند و این سبب ضعف ادراک می‌شود» (همان، ۱۳۸۱: ۸۹)؛ در واقع نظر ابن‌عربی بر این است که حجاب بنده نسبت به خداوند باعث می‌شود که شخص نتواند نسبت به حق تعالی به معرفت دست یابد و شناخت او به اندازه دیدن همین اشیاء است که خود حجاب شده‌اند.

ابن‌عربی با استناد به آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) بیان می‌کند که خداوند

بسیار به انسان نزدیک است؛ اما حجاب‌ها مانع دیدن خداوند شده‌اند. وجود این حجاب‌ها، مانع انسان از دیدن در این قرب بزرگ می‌شود؛ البته آدمی نیز چیزی از این حجاب‌ها را مشاهده نمی‌کند؛ پس حجاب‌ها هم از انسان پوشیده‌اند. ابن عربی در ادامه به آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَّا تُبْصِرُونَ» (واقعہ: ۸۵) استناد می‌کند و می‌گوید: «پروردگارا ما تو را نمی‌بینیم و حجاب‌ها و پرده‌ها را هم نمی‌بینیم؛ ما پشت پرده‌ایم و تو به ما نسبت رشتۀ سیاهرگ را داری و از ما به ما نزدیک‌تری و این قرب سبب نبودن مشاهده‌ی ماست از اینکه (مشاهده) به تو تعلق گیرد؛ انسان خودش را نمی‌بیند، چگونه ما تو را بینیم، درحالی‌که تو از ما به ما نزدیک‌تری؟ پس غایت قرب حجاب است؛ چنان‌که غایت بُعد و دوری هم حجاب است» (همان، ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۲). درواقع درباره‌ی بحث قرب باید به این مسئله توجه داشت که خداوند به همه نزدیک است و این قرب و بُعد وابسته به بنده است و حجاب‌ها هم به بُعد مربوط می‌شود.

ابن عربی بحثی را با عنوان احتجاب ما از حق تعالی و احتجاب حق تعالی از ما و سلبی بودن صفات الهی مطرح می‌کند. او معتقد است که انسان از خداوند جز به خدا پوشیده و در حجاب نیست و خدا هم از انسان، جز با ظهورش پوشیده نیست. خداوند شناخته نمی‌شود؛ چون ما او را از نامش می‌طلبیم؛ چنان‌که فرشته را از نام و صفتش طلب می‌کنیم؛ پس حق تعالی معنایی است غیر ظاهر به آن اسم و به آن صفت؛ بلکه ظهورش برای ما، ظهوری ذاتی است؛ پس خدا با ما تکلم می‌کند و ما هم با او تکلم می‌کنیم. او ما را گواه می‌گیرد و ما هم او را گواه می‌گیریم؛ او ما را می‌شناسد و می‌داند؛ اما ما او را نمی‌دانیم؛ این قوی‌ترین دلیل بر این است که صفات او سلبی است نه ثبوتی؛ زیرا اگر صفات ثبوتی بود، وقتی به ذاتش ظاهر گشت، خودش را ظاهر می‌ساخت و ما او را می‌دیدیم؛ پس ما او را جز به تعریف خودش نمی‌شناسیم؛ بنابراین ما در معرفت به او تقلیدکننده‌ی او هستیم؛ پس اگر صفاتش ثبوتی باشد باید عین ذاتش باشد و ما او را به نفس آنچه می‌بینیم، بشناسیم، در صورتی‌که کار این‌گونه نیست (همان، ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۳ - ۹۴).

علم یکی از چیزهایی است که سبب معرفت به حق تعالی می‌شود. ابن عربی توقف در علم را یک حجاب می‌داند. او معتقد است که حجاب علم، یکی از نخستین حجاب‌هاست و آن حجاب عین‌العین است؛ عین حجاب از علم دوم است که به حق تعبیر می‌شود و حق آن است که معلوم به آن اشاره دارد که پیش از عین دانسته می‌شود؛ بنابراین این علم دوم نیز حجاب از عین است. این سه

مرحله، مراتبی هستند که وجود ندارند؛ مگر در آنجا که معلوم بخشی از هستی است (همان، ۱۳۸۱: ۸۹). باتوجه به سخن ابن عربی، حجاب علم، تجلی اول است و حجاب عین‌العین، تجلی دوم است. ابن عربی از حجابی به نام حجاب‌العلل نام می‌برد. حجاب علت‌ها به این معنی است که هرکسی خداوند را از جانب خود می‌بیند؛ نه از جانب خداوند و هرکس خدا را از جهت خود ببیند، خود را دیده است (همان، ۱۳۸۱: ۱۴۲). حجاب کبر یکی دیگر از حجاب‌های بین بنده و خداست که مانع شناخت خداوند می‌شود. در روایات آمده است که «الکبریاء ردائی» و آن حجاب بین بنده و بین حق تعالی است؛ یعنی بنده را از دانستن کُنه و حقیقت مرتدی که نفس خودش است، محجوب و پوشیده می‌دارد؛ پس سزاوار است که پروردگارش را بشناسد؛ با این همه کبر، جز به غیر پوشنده‌اش نسبت داده نمی‌شود؛ زیرا آن حالت شگفتی است (همان، ۱۳۸۸، ج ۶: ۴۲۴). پس با این توصیف، معرفت‌شناسی خداوند دچار کاستی می‌شود؛ زیرا حجاب علت‌ها سبب می‌شود که شخص به جای خداوند، خود را ببیند.

۵- غیر حقیقی بودن حجاب‌ها (هستی‌شناسی حجاب)

ابن عربی برای حجاب، حقیقتی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه آن را جزو نبوده‌ها و عدم‌ها می‌داند و معتقد است «اگر حجاب‌ها حقیقی بودند، باید آنکه از تو پوشیده شد، تو را نمی‌دید» (همان، ۱۳۸۱: ۸۹). بنابر نظر او اگر حجاب‌ها بین خداوند و انسان، وجود حقیقی داشتند، باید خداوند هم انسان را نمی‌دید؛ اما خداوند در هر حالتی انسان را می‌بیند و این انسان است که به سبب وجود این حجاب‌ها توانایی دیدن خداوند را ندارد؛ بنابراین شیخ اکبر، حجاب را یک امر حقیقی نمی‌داند و آن را جزو عدم‌ها و نبوده‌ها به شمار می‌آورد.

ابن عربی از حجاب واحدیت نام می‌برد. در تجلی اسماء و صفات خداوند، اول مقام احدیت و سپس مقام واحدیت قرار دارد. در مقام احدیت حجاب معنا ندارد؛ زیرا حجاب در وجود منبسط و تعینات آنها مطرح است؛ بنابراین ابن عربی معتقد است که «حجاب از خودی، در مراتب اسمایی چون دو و سه تحقق می‌یابند، در اسمای واحد وجود دارند؛ چه اصل و پایه واحد است و اگر در خود ضرب شود، جز خود به دست نمی‌آید. شمارنده به آحاد می‌نگرد؛ پس همه واحدها بر وحدانیت استوارند» (همان: ۱۰۱ - ۱۰۲).

ابن عربی بیان می‌کند که خداوند خود عین حجاب‌هاست؛ به همین سبب حجاب‌ها پوشیده است و دیده نمی‌شوند؛ با اینکه نور و ظلمت هستند و خداوند آنها را برای ما به الظاهر و الباطن نام نهاده است. بنابراین اگر خداوند عین حجابی که بر اوست نباشد، یعنی حجاب نوری از اسم الظاهر او و حجاب ظلمتی از اسم الباطن او، در این صورت انسان مشرک بود؛ اما ثابت است که ما موحدانیم و ثابت شد که خداوند عین حجاب است (همان، ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۳ - ۹۴). با توجه به اینکه همه هستی، تجلی اسماء و صفات خداوند است و اسماء الهی خود حجاب هستند؛ بنابراین ابن عربی کون و هستی را حجابی می‌داند که از مشاهده خداوند جلوگیری می‌کند و در واقع کل هستی، حجاب به شمار می‌رود (همان، ۱۳۸۱: ۱۷ - ۱۲۵).

ابن عربی معتقد است که حجاب هم از خلق است و هم از حق. ایستادن با خلق، حجاب تو از حق است و ایستادن با حق، حجاب تو از خلق؛ این موضوع از باب گشایش و ایجاد و انس است. در کتاب و سنت نیز از حجاب‌های نورانی و ظلمانی سخن رفته است و مبنای حجاب‌ها بر همین گشایش و مجازگویی است (همان: ۸۹).

۶- حجاب‌های عرفانی از دیدگاه سیر و سلوک

عارف در سنت اول عرفانی یا به تعبیری عرفان عملی، برای دست‌یابی به معرفت الهی، باید از مقامات و منازل عبور کند. او نباید در هیچ کدام از این مقامات بایستد؛ زیرا در این صورت همان مقام، برای او مانع دست‌یابی به معرفت می‌شود. سالک همه وجود خود را از آن خداوند دانسته است و اگر ناگزیر در مقامی توقف کند، این توقف خود، حجاب است؛ هنگامی که از این مراحل و مقامات بگذرد، سرانجام به مقام قرب فرائض و نوافل می‌رسد. ابن عربی می‌گوید وقتی سالک به قرب فرائض و نوافل می‌رسد، دیگر خداوند چشم و گوش اوست و آن شخص حجاب‌ها را می‌شناسد (همان: ۸۹). در واقع چنین شخصی دیگر در این مرحله حجاب‌شناس می‌شود. ابن عربی در کتاب حجاب هستی حجاب‌هایی را معرفی می‌کند که در زمان سیر و سلوک و پیمودن مقامات و احوال برای سالک اتفاق می‌افتد. او معتقد است که سالک باید از این منازل عبور کند و توقف در آنجا خود حجاب است. این حجاب‌ها عبارتند از:

۱) حجاب حب (محبت): در باور شیخ اکبر، محبت خود نوعی حجاب است؛ زیرا سالک را به

فنا و بقا فرامی‌خواند که ضد یکدیگر و از احکام محبت‌اند (همان: ۹۲ - ۹۵). او معتقد است که محبت، حجاب میان محب و محبوب است؛ هرگاه محب از محبت فانی گردد، به وصل محبوب می‌رسد (همان، ۱۳۷۵: ۳۷). بالاترین مقامات محبت است؛ اما ایستادن در آن مقام، خود، حجاب از محبوب است (همان، ۱۳۸۱: ۸۷).

۲) حجاب خلوت: «خلوت، پرده تجلی غریب اعم است و جلوت، پرده تجلی قریب اخص است و آنکه به هر دو آنها آگاهی دارد، در پرده است» (همان: ۹۵ - ۹۶). ابن عربی خلوت را حجاب جلوت و جلوت را حجاب خلوت می‌داند. وقتی اول مقام بمیرد، برای او موت معنوی حاصل می‌شود و از هرچه جز حق بیرون می‌آید و خلوت می‌کند، چون این موت حاصل آمد و خلوت ایجاد شد، «فقد قامت قیامته» بر وی جلوه می‌کند (همان).

۳) حجاب ستر: ستر در اصطلاح عارفان آن چیزی است که آدمی را از حق محجوب گرداند؛ مانند عادات، رسوم و وابستگی به غیر خدا؛ زیرا تازمانی که آدمی به دام هوا و هوس گرفتار است و وابستگی‌های حیات او را به خود مشغول داشته است، خود برای پیدایش آثار جذبات لطف حق، حجاب است (همان: ۹۸).

۴) حجاب صحو: صحو و هشیاری، حجاب فنای در خداوند است؛ زیرا هشیاری، معرفت را به همراه دارد و معرفت ادب می‌آفریند و ادب حکمت را ایجاد می‌کند و حکمت نمی‌گذارد که صاحب آن به کاری اقدام کند که زمانش نرسیده است (همان: ۹۸ - ۹۹).

۵) حجاب اتحاد: اتحاد، علو و بلندی بنده در توحید است و توحید، شناخت واحد از واحد است؛ بنابراین اتحاد، حجاب از حقیقت و صواب است؛ زیرا نابودی و فنای چیزی را می‌خواهد که فانی نیست و یا نیستی چیزی که موجود است (همان: ۱۰۴ - ۱۰۵).

۶) حجاب توحید افعال: توحید افعال، آن است که افعال خیر و شر، زشت و زیبا، فرمان‌بری و نافرمانی، ایمان و کفر به سوی حق بازمی‌گردد و درخور ستایش و نکوهش می‌شود. این توحید، حجابی از ادب الهی است (همان: ۱۰۸ - ۱۰۹).

۷) حجاب شوق و اشتیاق: شوق و اشتیاق از احکام محبت است. شوق و آزمندی نفس، گرایش دل به سوی غایب و امر نهانی است؛ درعین حال هنگام فراق، حجاب همراه با محبوب است (همان: ۱۱۱).

- ۸) حجاب حفظ ادب: حفظ ادب در کشیدن پرده از شهود است؛ زیرا دل به حفظ ادب توجه دارد و آن واجب است (همان: ۱۱۶).
- ۹) حجاب هیبت: هیبت، حالتی برای قلب است که چون به بساط مشاهدت پا می‌نهد، نمی‌گذارد قلب، چیزی ببیند (همان: ۱۱۸ - ۱۱۹).
- ۱۰) حجاب حفظ سیر: نگهداشتن راز، خود حجاب است و جز با مفارقت و جدایی به دست نمی‌آید؛ اما در پیشگاه محبوب، مشاهده صاحب سیر را مشغول نمی‌دارد (همان: ۱۲۰).
- ۱۱) حجاب رؤیت: رؤیت، حجاب دیدن است. رؤیت معنای لطیفی دارد که تنها بیننده آن را درمی‌یابد؛ به همین سبب حضرت موسی^(ع)، طالب دیدار شد؛ اما علم به چیز لطیف، زمانی که آن را درک می‌کند و می‌خواهد با علم، رای و نظری پیدا کند، در نزد او چیزی نمی‌یابی؛ پس رؤیتش حجاب او می‌شود (همان: ۱۲۲).
- ۱۲) حجاب سکون: سکون به‌راستی خود، حجاب است؛ زیرا از شرایط عبودیت و بندگی، تحول و دگرگونی و حرکت است و سکون، ثبوت و ایستایی است (همان: ۱۲۷).
- ۱۳) حجاب قلق: نگرانی و اضطراب، حجاب است و آن زبانه‌های شوق بر دلی برافروخته می‌شود که به محبوب گرایش پیدا کرده است یا اشتیاق به گرایش همیشگی دارد (همان: ۱۲۸).
- ۱۴) حجاب انبعاث: برانگیخته‌شدن به مشاهده و دیدار، حجاب بخشش است؛ زیرا برای سالک، ثابت و آشکار است که گشودن در، جز با کوبیدن آن به دست نمی‌آید (همان: ۱۲۸).
- ۱۵) حجاب فترت: فترت، حجاب حرکت و برخاستن به سوی مقصود و هدف است (همان: ۱۲۹).
- ۱۶) حجاب صلصلة جرس: صلصلة جرس در اصطلاح عرفان، به معنای انکشاف صفت قادریت است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل صلصلة جرس). ابن عربی صلصلة جرس را حجاب می‌داند و معتقد است که صدای زنگ، حجاب هم‌آهنگی و تناسب کلی است و درد و الم از ناهماهنگی و بی‌تناسبی آشکار می‌شود؛ اما صدای این زنگ چنان قوی است که چیزی آن را پس نمی‌راند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۳۰).
- ۱۷) حجاب قرب: قرب، حجاب ذات است؛ زیرا در مقام قرب، بقای نشانه مشاهده می‌شود (همان: ۱۳۰).

- ۱۸) حجاب رجوع: رجوع و بازگشت، خود حجاب است؛ چون در آن جدایی دیدار است (همان: ۱۳۲).
- ۱۹) حجاب تقارب اوصاف: همگونی اوصاف، حجاب نزدیک و قریب است؛ چون در آن به مقام‌ها و جایگاه‌های دوستان می‌رود و نگرانی و هیجانش افزون می‌شود (همان: ۱۳۳).
- ۲۰) حجاب مراسلت: مراسلت از نظر لغوی به معنای نامه و پیغام فرستادن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل مراسلت). ابن عربی معتقد است که مراسلت، حجاب نزدیکی است و ویژه مردان است که از راه محبت حاصل می‌شود. گاهی انسان به وصل معشوق می‌رسد؛ اما چون خبر ندارد، همچنان نامه معشوق می‌خواند و از معشوق دیدار می‌خواهد. کسانی که این نزدیکی به معشوق را در نیافته‌اند، هنوز در حجاب مراسله و نامه‌نگاری مانده‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱۳۴).
- ۲۱) حجاب تلوین: تلون و گوناگونی، حجاب استواری و پایداری است؛ زیرا موجب جمع اضداد می‌شود و صاحب این مقام، در میان اندوه و شادی در رفت‌وآمد است (همان: ۱۳۵).
- ۲۲) حجاب رجوع من بسط: بازگشت از بسط و شوق به خانه، خرق عادات در مشاهده است. چنین کسی هرگاه بخواد به آن حالت بساط، خوشی و سادگی برگردد و رانده شود، همواره چشم و دلش پر خون می‌شود (همان: ۱۳۶ - ۱۳۷).
- ۲۳) حجاب من ذکر نفسه: حجاب من ذکر نفسه، حجاب کسی است که از خود یاد می‌کند (همان: ۱۳۸ - ۱۳۹).
- ۲۴) حجاب من کتمان محبت: نهان داشتن محبت، حجاب است؛ زیرا پنهان کردن خود بر بی‌تسلطی و اقتدارنداشتن محبت دلالت می‌کند و نهان کردن محبت درست نیست (همان: ۱۴۰ - ۱۴۱).
- ۲۵) حجاب روح القدسی: روح قدسی انسان، مطلوبی است که با موضوع طبع در تضاد است؛ زیرا نفس طبیعی در انسان از نظر حکم، نیرومندتر از روح قدسی است؛ پس آنکه روح را از جایگاه بلند خود می‌طلبد، حجابی سترک است که برانداختن آن حجاب، دشوار است؛ مگر بر کسی که خدای بزرگ، بصیرت او را به نور نبوت عامه و خاصه روشن کرده باشد (همان: ۱۴۳).
- ۲۶) حجاب العارف المردود: عارف زمانی که به این جهان تنگ و زیبا می‌آید، به علت‌هایی دردمند است و زمانی که از او پرسیده می‌شود که چرا به این جهان آمده‌ای؟ در پاسخ جواب می‌دهد که اگر ضرورتی نداشت، نمی‌آمدم و چون لازم بود، آمدم و آن، مقامات اضداد در

بی‌احترامی به پیشگاه حق است (همان: ۱۴۴ - ۱۴۵) که این خود، حجاب است. (۲۷) حجاب مخالفت: «مخالفت، حجاب است؛ چه آن از احکام محبت است که مناقض محبت است» (همان: ۱۴۵ - ۱۴۶).

۷- زدودن حجاب از نظر ابن عربی

ابن عربی به بحث زدودن حجاب بسیار توجه نشان می‌دهد و سخنان به ظاهر متضاد و ناسازگاری درباره رفع حجاب بیان می‌کند. او بنابر حدیث هفتاد هزار حجاب که آن را هفتاد هزار عالم می‌داند، معتقد است که برپایه هر عالم، برای انسان دیده‌ای وجود دارد که با آن دیده می‌تواند آن عالم را مشاهده کند؛ او از آن به «کشف» یاد می‌کند؛ به این صورت که با گذر از هر حجاب، برای انسان دیده‌ای متناسب با آن مقام گشوده می‌شود. او همه عوالم را در دو عالم غیب و شهادت، نور و ظلمت، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، جسمانی و روحانی و دنیا و آخرت می‌گنجاند (همان، ۱۳۷۵: ۲۵). برای اینکه بتوان به تفکر ابن عربی درباره رفع حجاب پی برد، بهتر است که زدودن حجاب در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سیر و سلوکی بررسی شود.

از دیدگاه معرفت‌شناسی زدودن حجاب امکان‌پذیر نیست. ابن عربی بر این باور است که حجاب غفلت مانع کسب مقام عبودیت خالص می‌شود و زدودنی هم نیست. او می‌گوید غیرممکن است که برای همیشه، با وجود ترکیب، زدوده شود، خواه در معانی باشد و یا در اجسام؛ زیرا اگر این حجاب زدوده گردد، سر ربوبیت درباره این شخص باطل می‌شود و این همان سرّی است که سهل بن عبدالله تستری و یا دیگری گفته است که ربوبیت را سرّی است که اگر آشکار شود، ربوبیت باطل می‌گردد؛ اما با نظر به نفس آن، دست‌یابی به آن امکان‌پذیر است (همان، ۱۳۸۸، ج ۶: ۳۷۹).

از نظر ابن عربی حجاب از دید هستی‌شناسی نیز زدودنی نیست. همان‌طور که گفته شد ابن عربی از هفتاد یا هفتاد هزار حجاب، بنابر حدیث پیامبر^(ص)، نام می‌برد که در واقع این حجاب‌ها همان اسماء الهی هستند که دو بخش‌اند: بخشی تمامش انوار است و آنها اسمایی هستند که بر امور وجودی دلالت می‌کنند و بخشی تمامش ظلمت است و آنها اسمایی هستند که بر تنزیه دلالت دارند. اگر خداوند اسماء الهی را بزدايد، این حجاب‌ها و پرده‌ها نیز برطرف می‌گردد و اگر حجاب‌هایی که اسماء الهی‌اند برطرف گردد، احدیت ذات آشکار خواهد شد و هر دیده‌ای که

متصف به وجود است در مقابل احدیت ذات، تاب مشاهده نخواهد داشت؛ در آن صورت وجود اعیان ممکنات نبود می‌گردد و به وجود توصیف نمی‌شوند؛ زیرا آنها اتصاف به وجود را جز به واسطه این اسماء نپذیرفته‌اند؛ پس ممکنات از آن سوی این حجاب و پرده‌ها، به جانب مرتبه امکان، هستند، پس آن تجلی ذاتی است که اتصاف به وجود را از آن سوی حجاب اسماء الهی به جای می‌گذارد؛ بنابراین علم به خدا برای اعیان ممکنات فقط در حد این اسماء است؛ چه از نظر عقل و چه شرعی (همان: ۴۴۹). خداوند خود را در حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی وصف فرموده است. مراد از حجاب‌های ظلمانی اجسام طبیعی است و مراد از حجاب‌های نور، ارواح لطیف است؛ پس عالم از کثیف و لطیف سرشته است و او خود حجاب خود است؛ پس همیشه در حجاب می‌ماند و حجاب از میان بر نمی‌خیزد؛ با اینکه می‌داند که تمایز او از آفریننده خود به همان نیازمندی اوست؛ اما بهره‌ای از وجوب ذاتی که خاص وجود حق است، ندارد و هرگز حق را در نمی‌یابد (همان، ۱۳۹۲: ۱۶۳ - ۱۶۴).

ابن عربی معتقد است که اگر حجاب بین انسان و خداوند زدوده گردد - از آن نظر که موصوف به سبحات و انوار وجهی هستی است - آنچه را که دیده آدمی به وسیله سبحات و انوار وجهت درک می‌کند، می‌سوزاند؛ به واسطه نور ظهور عالم صورت گرفته است و آن، وجود وی است، چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است معدوم می‌گردد؟ اینجا آن حیرت و سرگشتگی دست می‌دهد. او در ادامه خطاب به حضرت حق چنین می‌گوید: چون خودت را بنابر دو امر (اعدام و ایجاد) داخل حکم محدودیت کردی و این را آن نیروی عقلی که ناظر به صفت فکری است و در ما بازنده‌های انکار می‌ورزد؛ در صورتی که برای ما جز حس و عقل چیز دیگری نیست؛ با حس ادراک نمی‌شوی و به عقل هم دریافته نمی‌گرددی؛ پس محدودیت واقع شد. اگر تو پشت حجاب‌ها و پرده‌ها هستی، پس محدودی و اگر از حجاب به ما نزدیک‌تری، باز هم محدودی؛ اگر هستی، تو به نفی حد و محدودیت نزدیک‌تری؛ برای چه خویش را در محدودیت انداختی؟ چون ما را هشدار دادی که بین ما و بین تو و بین تو و ما حجاب‌ها و پرده‌هایی چند (هفتادگانه) مانع است (همان، ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۲ - ۹۳). بنابر نظر ابن عربی، در مقام احدیت، حجاب برطرف نمی‌شود: «احدیت، جایگاه احد است؛ پرده عزتی است که بالا نمی‌رود؛ پس در احدیتش کسی او را جز او نمی‌بیند؛ چه حقایق پذیرای آن نیست» (همان، ۱۳۸۱: ۲۶ - ۳۰). ابن عربی معتقد است که عالم و هستی،

نه تنها حجاب حق است، بلکه عین حجاب بر نفس خویش نیز هست. تعیین و ائیتی که عالم به وسیله آن، عالم است و از حق تعالی متمایز می‌گردد، عین حجاب آن است و اگر این حجاب زدوده گردد عالم نابود و نیست می‌شود (جنیدی، ۱۳۶۱: ۱۸۳ - ۱۸۴).

حجاب از دیدگاه سیر و سلوکی زدوده‌شدنی است. در واقع سالک با پیمودن مقامات و احوال، در همین دنیا به موت اختیاری می‌تواند دست یابد و بقای بالله برای او حاصل شود. پس نفس ناطقه با روگردانی از لوازم این هیكل جسمانی و توجه نداشتن به این هیكل برکنده شده، به ملاء اعلی می‌پیوندد و در بحر محبت مستغرق می‌شود. در این هنگام به آنچه خارج از عالم اجسام، بلکه از عالم امکان است، مشغول می‌شود و نسبت او به سایر اجسام مانند نسبت او به جسم خود می‌شود؛ بنابراین در هر جسمی که بخواهد تأثیر می‌کند و چون از این مقام پیشتر رود، حجاب امکان از او زدوده می‌شود و به رب خود متحد می‌گردد؛ چنان‌که با هیكل، اتحاد داشت و آن هنگامی است که «أناالحق» و «سبحانی» گوید (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۵۵). زمانی که حجاب زدوده می‌شود و شخص به اخلاق الهی خُلق می‌گیرد و اتحاد با خداوند برای او حاصل می‌شود، در بیان کردن آنچه در رفع حجاب دیده است، دچار شطح‌گویی می‌شود و سخنانی می‌گوید که در ظاهر با شریعت مخالف است و بوی کفر می‌دهد.

وجد یکی از حالاتی است که به عارف دست می‌دهد و به معنای وارداتی از عالم غیب به قلب عارف است. از نظر ابن عربی وجد مراتبی دارد؛ مرتبه اول آن است که دیده دل سالک به عالم غیب گشاده می‌شود و به سبب حیرت از آن عالم، مشهود او می‌شود که به آن وجد می‌گویند. این وجد خود باعث آگاهی سالک است و چون آن وجد افزون‌تر شود و ظاهرتر گردد، به آن کشف گفته می‌شود؛ اگر آن کشف بیشتر شود، آن را معرفت می‌خوانند و صاحب آن را عارف گویند؛ اگر آن معرفت زیاده‌تر شود و ظاهرتر گردد، آن را مشاهده گویند و اگر همه حجاب برطرف شود، به آن معاینه گفته می‌شود (همان: ۴۳ - ۴۴)؛ پس در هر مرتبه حجاب‌هایی زدوده می‌شود و در آخرین مرتبه از این سیر و سلوک که معاینه است، همه حجاب‌ها از بین می‌رود.

البته باید به این نکته توجه کرد که اگر انسان به این مطلب بیندیشد که خود را از حجاب‌ها و پوشیدگی‌ها و در اصطلاح صوفیان از شواغل حسی برهاند، همین توجه به بی‌حجاب‌شدن و یا از حجاب رهاگشتن، خود نوعی حجاب است که موجب اشتغال ذهنی و قلبی عارف می‌گردد؛ پس

عارف نباید، به نبودن حجاب توجه کند؛ بلکه باید توفیق رستن از حجاب را از خداوند بخواهد و خود را در اختیار او بگذارد (همان: ۸۸).

در مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی نیز بیان شده است که علم به حقایق اشیاء (اعیان ثابته در واحدیت) آن‌چنان‌که هستند، سخت است؛ مگر برای کسی که قلبش به نور حق نورانی گشته است و حجاب بین او و وجود خالص زدوده شده باشد (قیصری، ۱۳۸۷: ۵۸ - ۵۹). منظور این است که برای عارف کشف و شهودی اتفاق افتاده باشد و واردات قلبی از عالم غیب برای او رخ دهد.

قیصری در همین کتاب به فایده رفع حجاب نیز توجه دارد و بیان می‌کند که نشئه مادی، حجاب حقایق می‌شود؛ پس به اندازه نابودی حجاب، حقایق در انسان ظاهر می‌شود (همان: ۸۲). حواس روحانی، اصل و ریشه حواس جسمانی است؛ هرگاه حجاب بین این حواس و حواس خارجی زدوده شود، اصل با فرع خود یکی می‌گردد؛ در نتیجه آنچه را که با حواس روحانی می‌بیند، با حواس جسمانی مشاهده می‌کند؛ روح (آدمی)، همه حواس را به ذات خود می‌بیند؛ زیرا این حقایق در مرتبه روح متحدند و همه حقایق در عقل اول با یکدیگر متحد هستند؛ سپس ظهور معانی در قوه عاقله است که به کارگیرنده مفکره است؛ این همان قوه روحانی است که در جسم حلول نیافته است و نور قدسی نامیده می‌شود. حدس از پرتوهای انوار قدسی است؛ زیرا قوه مفکره، جسمانی است؛ بنابراین حجاب نور، کاشف از معانی غیبی می‌شود و این، پایین‌ترین مرتبه کشف است؛ از این رو گفته شده است: فتح (معانی) دو گونه است؛ فتحی در نفس، که بخشش علم کامل از روی نقل و عقل است و فتحی در روح که شناخت را از روی وجدان (شهود) - نه از روی عقل و نقل - می‌بخشد (همان: ۱۰۰ - ۹۹).

۸- تحلیل حجاب از دیدگاه ابن عربی

با تحلیل مطالب ابن عربی درباره حجاب عرفانی، نکاتی دریافت می‌شود که در ادامه بیان می‌گردد. (۱) حجاب هنگامی مطرح می‌شود که رابطه میان دو چیز یا چند چیز منظور باشد. در این صورت طرح بحث حجاب در عرفان نظری و مسائل سیر و سلوک، از نظر کثرت صورت می‌گیرد؛ یعنی در نگاه وحدت‌بین و از نظر فنای مظاهر در ظاهر، طرح موضوع حجاب جایگاهی ندارد. در مقابل با نگاه کثرت‌بین و جدای مظاهر از ظاهر و از نظر هویت‌بخشی استقلالی به اشیاء و موجودات، مسئله حجاب مطرح می‌شود.

۲) در رابطه حجاب میان دو چیز، یک طرف برتر و ارزشمندتر است؛ حتی در مثال‌هایی که درباره مسائل جسمانی و کشف حجاب زده می‌شود، رفع حجاب از یک ارزش دینی یا جسمی مطرح است. درباره حجاب بنده نسبت به خداوند و یا در مراتب سلوک هم همین‌طور است و در نقطه مقابل، بنده در تجلیات صفاتی یا اسمائی و یا درجات معنوی برتری قرار دارد که امری مهم و با ارزش است.

۳) اهمیت مطلوب بودن و ارزشمندی طرف مقابل؛ اگر مطلوب و کشش نقطه مقابل یا هدفی نباشد که سالک به سوی آن در حرکت است، سخن گفتن از حجاب، اهمیت بسیاری ندارد. جاذبه تجلیات و یا مقامات بالاتر معنوی و فنای فی الله و بقای بالله برای عارف، موجب پرنگی موضوع حجاب در عرفان و یا هر بحث دیگری می‌شود.

۴) رابطه یک‌سویه در حجاب؛ پوشش و مانعی که حجاب ایجاد می‌کند، برای دو طرف رابطه نیست؛ بلکه حجاب برای موجودی مطرح می‌شود که از نظر اهمیت و ارزش، پایین‌تر است؛ زیرا جانب مقابل که تجلیات اسمائی و صفاتی حضرت حق و یا مقامات بالاتر عرفانی باشند، نسبت به پایین‌تر خود حجاب ندارند، در واقع در رابطه سایه نسبت به آفتاب، سایه حجاب دارد.

۵) محدودیت محجوب؛ ماهیت حجاب ممکن بودن، وابستگی و سایه و خیال‌گونه بودن و نیازمندی محجوب را در خود نهفته دارد. حجاب بر موجودات نامحدود تصورشدنی نیست، بنابراین هرآنچه که حجاب دارد، از نقص و نیاز و احتیاج برخوردار است.

۶) وحدت حجاب در محجوب؛ در یک نظام سلسله مراتبی حجاب‌ها، موجودات و یا اموری که محجوب‌اند، خود می‌توانند حجاب نیز باشند؛ اما این، از یک نظر اتفاق نمی‌افتد. در میان سلسله مراتب هستی در نگاه هستی‌شناسانه، موجوداتی از مشاهده مراتب مافوق خود محجوب‌اند و حجابی بر آنها کشیده شده است؛ اما خودشان نسبت به پایین‌تر از خود حجاب‌اند و از ایجاد شناخت و معرفت در مراتب پایین‌تر جلوگیری می‌کنند. آنچه درباره حجاب‌های هستی‌شناختی از سوی ابن عربی گفته شده، از همین نوع است.

۷) حجاب‌های معرفت‌شناختی با سلوک و حجاب‌های هستی‌شناختی با معرفت زدوده می‌شوند. در سیر سالک به سوی خدا و بالارفتن او از تجلیات اسمائی و صفاتی، گشودن هر حجابی معرفتی را به وجود می‌آورد و در اثر مکاشفات، دریاهایی از علم و دانش بر قلب سالک

می‌گشاید. این معرفت حجاب‌های هستی‌شناختی را می‌درد و سالک از وجودی وسیع‌تر و هستی فراخ‌تری برخوردار می‌گردد و در مراتب بالاتری از هستی و وساطت فیض قرار می‌گیرد. (۸) در مراتبی از مقامات سلوک موضوع حجاب تغییر می‌یابد. باتوجه‌به سخنان عارفان در مقام قرب فرائض و رویاهای رؤیت حق ابن‌عربی از سوی پیامبر (رؤیت با قلب) و هم‌چنین متون و احادیثی که از امام علی^(ع) به ما رسیده - دربارهٔ انسان کامل و یا سالکی که به مقام جمع‌الجمع دست یافته و به مشاهده تجلیات ذاتی رسیده است - حجاب‌های نورانی و ظلمانی گذشته، جایگاه مهمی ندارند و به‌جای آنها، حجاب‌های معرفت‌شناختی مطرح می‌شود و آن حجاب‌بندگان از ذات حق و سُبُحات جلال اوست. این موضوع به سبب جایگاه هستی‌شناختی، وجودی مخلوقات و یا انسان کامل نسبت به خالق است که از نظری کثرت‌بین، هرکدام جایگاه و مقام خویش را دارا هستند و جایگزینی و دگرگونی هریک به دیگری غیرممکن است.

(۹) گاهی وجود حجاب رحمت است. حجاب‌های عارفانه در همهٔ احوال و حالات، محدودیت و عذاب نیستند؛ بلکه وجود حجاب هم نعمتی از حق بر بندگان است؛ زیرا با نبودن حجاب، به سبب هستی ضعیف و تحمل اندک و محدود محجوبان و شدت نور و ظهور تجلیات اسمائی و صفاتی حق، همهٔ هستی محجوبان نابود می‌شد. بنابراین هم حجاب‌های هستی‌شناختی و هم حجاب‌های معرفت‌شناختی، رحمتی از حق بر بندگان اوست. در حدیث معراج که عارفانی مانند مولوی آن را نقل کرده‌اند نیز به این موضوع اشاره شده است:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد بیهوش ماند جبرئیل
گفت او را هین پیر اندر پیم گفت رو رو من حریف تو نیم
(مولوی، ۱۳۹۱، دفتر ۴: ۵۹۲ - ۵۹۳)

این بیت مولوی بر محجوب‌بودن جبرئیل به برتری وجود پیامبر اکرم^(ص) و محجوب‌بودن جبرئیل نسبت به مقام او اشاره دارد.

(۱۰) حجاب‌ها با ذکر، کاهش و برطرف و حذف می‌شوند. بنابر آنچه که ابن‌عربی دربارهٔ روایتی از وجود مبارک پیامبر^(ص) نقل کرده است، با ذکر و ادامه‌دادن آن، حجاب‌ها را می‌توان کاهش داد و یا از میان برداشت. در مراتب سلوک نیز مرشدان و پیران طریقت برای مبارزه با وسوسه‌های شیطانی و مبارزه با آن به پیروان خود ذکراهی تعلیم داده‌اند.

(۱۱) رابطه میان حجاب و انجام معصیت؛ با انجام هر عمل زشت و نهی شده‌ای، نورانیت حق نسبت به بنده کاهش می‌یابد. گویا جنس حجاب درباره حجاب‌های ظلمانی از جنس معصیت و گناه است که با ایجاد تیرگی و زنگار، مانع رسیدن کشف و تجلیات حق بر بنده می‌شود.

(۱۲) فراوانی بسیار حجاب‌ها؛ به سبب افزونی شیاطین و هم‌چنین تجلیات و توهمات انسانی، حجاب‌های میان مخلوق و خالق نیز بسیار و متنوع و متعدد هستند. به همین سبب از هفتاد هزار حجاب یاد شده است.

(۱۳) معنیافتن حجاب برای سالک؛ برای کسی که نگران رسیدن به حق نیست و در مسیر سلوک گام ننهاده است، موضوع حجاب و گسستن و گذشتن از آن معنا ندارد؛ زیرا به بالاتر از خویش توجهی ندارد. درحقیقت آن دل او را نربوده و به خود مشغول نداشته است. به همین سبب است که موضوع حجاب را به معرفت پیوند می‌دهند.

(۱۴) رابطه حجاب و معرفت سالک؛ اگر سالک، معرفت و شناختی به مقامات و مکاشفات نداشته باشد، گسستن و گذشتن آنها نیز مطرح نمی‌شود؛ بنابراین معرفت یا از سوی مراد و ارشادات او ایجاد می‌گردد یا از با رویاها و مکاشفات و تجربیات عرفانی تا دل او را برآید و کشش و جاذبه‌ای را برایش ایجاد کند. در نتیجه تا معرفت نسبت به مراتب و مقامات بالاتر نباشد، حجاب خود را نشان نمی‌دهد؛ بنابراین این حجاب از نوع حجاب معرفت‌شناختی است.

(۱۵) انواع حجاب؛ مسئله دیگری که در عرفان اسلامی کمتر به آن پرداخته شده است و یا به‌طور کلی توجهی به آن نشده، نگرستن به حجاب‌ها با توجه به تعداد آنها و انواع آنهاست. از سخنان ابن عربی درباره تعداد حجاب‌ها و بیان دسته‌ها و شاخه‌های مختلف آنها، تفاوت و اختلاف حجاب‌ها را می‌توان نوعی دانست؛ زیرا با استفاده از آنچه در منطق گفته شده است، برخی از حجاب‌ها ذاتی با برخی دیگر متفاوت‌اند و این تفاوت ذاتی موجب می‌شود تا بیان کلمه انواع حجاب توجیه‌شدنی گردد؛ البته برخی از حجاب‌ها مانند حجاب‌های رینی و غینی، حجاب‌های نورانی و ظلمانی و حجاب‌هایی که از منظر هستی‌شناسی مطرح‌اند، در درون هر نوع قرار گیرند، تفاوت ذاتی با یکدیگر ندارند؛ حتی به جایگاه سالک و مراتب سلوک او بازمی‌گردند و در این صورت واژه اقسام درباره آنها مناسب است.

(۱۶) شواهد متفاوت حجاب‌ها؛ از سخنان ابن عربی در عبارات گذشته چنین دریافت می‌شود که

حجاب‌ها از انواع مختلفی تشکیل شده‌اند و حتی برخی حجاب‌ها از نوع صفات ناشایست اخلاقی‌اند؛ بنابراین از نظر دقت در مصادیق هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی، چند دسته حجاب را می‌توان مطرح کرد:

الف) حجاب‌های نوری که شامل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی است؛
ب) حجاب‌های ظلمانی که شامل اخلاقی و معرفت‌شناختی است؛ هستی مخالف ظلمت نیست؛ پس از حجاب‌های ظلمانی هستی‌شناختی نمی‌توان یاد کرد. هم‌چنین حجاب‌های ظلمانی معرفت‌شناختی همان معرفت محدود و ناقص انسان است که مانع سلوک می‌گردند. از جمله این حجاب‌ها تکیه بر علم خویش در مقابل علم الهی است. از حجاب‌های ظلمانی اخلاقی نیز به کبر و غرور و طمع می‌توان اشاره کرد.

۱۷) رابطه حجاب‌های عرفانی و مظاهر وجودی؛ با توجه به سخنان ابن عربی در باب حجاب اسماء الهی و حجاب‌های اجسام طبیعی و ارواح لطیفه و اشاره او به این نکته که حجاب در مظاهر خود را نشان می‌دهد، می‌توان گفت آنچه محجوب و یا دارای حجاب شناخته می‌شود، حتی برخی از حجاب‌های هستی‌شناختی، خود، مظاهر صفات حق‌اند. ظاهر، یعنی همان ذات حق هیچ‌گاه محجوب نمی‌شود و در حجاب قرار نمی‌گیرد؛ بلکه این، صفت مظاهر آنهاست که عبارت‌اند از صفات حق و موجودات پایین‌تر از آنها.

۱۸) مسئله نزدیکی و دوری حجاب؛ درباره حجاب در سخنان ابن عربی رابطه حجاب و دوری و نزدیکی از حق بیان می‌شود. همان‌طور که در آثار وی ذکر شد، ابن عربی با استناد به آیات قرآن کریم معتقد است که خداوند نسبت به بندگان حجاب ندارد و به همه مخلوقات و موجودات نزدیک است؛ حتی همه آنها در حضور حق حاضرند و هیچ حجابی در میان نیست؛ اما از سوی بندگان نسبت به خداوند مسئله حجاب و نزدیکی و دوری مطرح می‌شود. هرچه حجاب بیشتر و ظلمانی‌تر و غلیظ‌تر باشد، دوری بندگان نسبت به حق بیشتر است و برعکس.

۱۹) رابطه حجاب و صفات سلبی حق؛ درباره عباراتی که از حضرت حق در قالب صفات ایجابی و سلبی بیان می‌شود، در میان متکلمان و عارفان تفاوت نظر وجود دارد. بیشتر متکلمان بیان صفات حق را به صورت سلبی، به توحید نزدیک‌تر می‌دانند. در متون ذکرشده از ابن عربی نیز همین نکته اشاره شده است. او به وسیله وجود حجاب، به تقدم و درستی بیانات سلبی نسبت به

ایجابی استدلال می‌کند؛ درحقیقت بر آن است که چون ما از حق محجوبیم، معرفتی شایسته و درخور صفات حق نداریم و این همان بیان سلبی صفات حق است. درواقع در صفات سلبی، تصور موضوع یعنی ذات حق و یا صفات او لازم نیست و این نکته با وجود حجاب و معرفت دریافتنی است.

(۲۰) حجاب‌هایی از جنس سلوک؛ همان‌طور که پیشتر بیان شد، برخی از حجاب‌ها از جنس سلوک و عرفان است و نوع نگاه به کیفیت و منظر و جایگاه آنها، حجاب‌بودن آنها را تعیین می‌بخشد به آن صورتی که آمده است. درحقیقت از این دیدگاه حجاب عبارت است از هر مرتبه‌ای از مراتب سلوک و هر مکاشفه‌ای از مکاشفات و هر کرانه‌ای از هستی که در مسیر سالک وجود دارد و یا به هستی او فراخی و گسترش می‌بخشد؛ البته اگر موجب سکون او شود.

(۲۱) ادراک حجاب؛ آنچه از جانب خداوند می‌آید همواره به وسیله ظرفی که آن را دریافت می‌کند، رنگ می‌پذیرد و به تعبیر عرفانی آب به رنگ ظرفش درمی‌آید. این اصل یکی از مهم‌ترین اصول در آموزه‌های ابن عربی است. او در فتوحات درباره آن سخن گفته است (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۸۸). هر سالکی و یا هر طریقه سلوکی، نگاه خاصی به حجاب و نوع و جایگاه آن در سلوک دارند. باتوجه به سخنان ابن عربی، درمجموع دیدگاه او نسبت به شناخت ایجادشده به وسیله حجاب برای سالک، مثبت است؛ زیرا حجاب‌ها مانع سلوک و مشاهده‌اند؛ اما موجب سلامت‌ماندن سالک از ویرانگری تجلیاتی می‌شود که هنوز ظرفیت و توان تحمل آن را ندارد. البته این حجاب‌ها شوق سلوک را در دل سالک بالا می‌برند و او را در جستجوی نیافتن‌ها حرکت می‌دهند. به طور کلی مکاشفه هنگامی معنا می‌یابد که حجاب وجود داشته باشد؛ ولی همه چیز از همان آغاز آشکار است. در این صورت سلوک معنا نمی‌یابد.

(۲۲) جهل نسبت به حجاب؛ آگاه‌نبودن سالک از حجاب، نکته‌ای است که ابن عربی در فتوحات مکیه بر آن تأکید می‌کند؛ درواقع سالک از این نظر جهل مرکب به حجاب دارد (ابن عربی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۹۱). او با اشاره به حدیث مشهور هفتاد هزار حجاب میان خدا و بنده استدلال می‌کند که آدمی چیزی از این حجاب‌ها را به سبب لطافت آنها نمی‌بیند (همان: ۹۲). درواقع تذکر دادن به سالک درباره حجاب‌ها و آگاه‌اندن او، بر لزوم پیر و مرشد در عرفان تأکید می‌کند.

۹- نتیجه‌گیری

موضوع حجاب عرفانی، از موضوعات مهم در سنت اول و دوم عرفانی یا به بیان دیگر، عرفان عملی و نظری است. در اندیشه عارفان مسلمان، درباره تعداد حجاب‌ها نظریه یگانه‌ای وجود ندارد؛ هم‌چنین نظریه‌ها درباره توانایی زدوده‌شدن حجاب‌های بین بنده و حق نیز متفاوت است؛ البته بیشتر عارفان معتقدند هر چیزی که بین بنده و حق فاصله اندازد، حجاب است. ابن عربی یکی از عارفانی است که در آثار خود به موضوع حجاب عرفانی توجه دارد. در آثار او حجاب را در سه محور معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سیر و سلوکی می‌توان بررسی کرد.

ابن عربی از منظر معرفت‌شناسی معتقد است که این حجاب‌ها مانع شناخت خداوند می‌شود؛ خداوند در نزدیکی انسان قرار دارد؛ اما انسان با دیدن اشیاء در همان مرحله بازمی‌ماند.

حجاب با توجه به حقیقتش، نیست است و وجودی ندارد؛ زیرا اگر حجاب وجود حقیقی داشت، باید از طرف خدا نسبت به بنده هم حجاب وجود داشته باشد؛ اما از جانب خداوند، قرب و نزدیکی به بنده است و از جانب بنده نسبت به خداوند بُعد وجود دارد. در واقع خداوند با تجلی اسماء و صفات خویش، هستی را آشکار کرده است و همین اسماء و صفات الهی، حجاب به شمار می‌روند. از نظر هستی‌شناسی نیز زدودن حجاب‌ها ناممکن است؛ زیرا این حجاب‌ها، اسماء الهی هستند و اگر زدوده شوند، احدیت ذات آشکار خواهد شد و هیچ چشمی توانایی دیدن احدیت ذات خداوند را ندارد؛ در این صورت همه ممکنات نابود خواهند شد.

حجاب‌ها از منظر سیر و سلوکی، از طرفی به عرفان عملی و طی کردن مقامات و احوال برمی‌گردد و از جهتی نیز به عرفان نظری و مباحث کشف و شهودی ارتباط می‌یابد. در واقع انسان چون از عالم علوی و عالم غیب به عالم سفلی و عالم ماده رسیده است، یک قوس نزولی را پیموده است و در نتیجه بین او و خداوند، حجاب‌هایی قرار گرفته است. سالک می‌تواند با پیمودن مقامات و با مرگ اختیاری که در این جهان به آن دست می‌یابد، این حجاب‌ها را کنار زند؛ زدودن این حجاب‌ها به کشف و شهود و ورود معانی از عالم غیب به قلب او می‌انجامد. در واقع زدودن حجاب در سیر و سلوک ممکن است؛ اما گنجایش سالک در پیمودن این سیر و سلوک از نکات درخور توجه است. نکته مهم دیگر آن است که وجود این حجاب‌ها ضروری و لازم است؛ زیرا باعث می‌شود که سالک در سلوک قالب تهی نکند و از دیدار یک‌باره خداوند به حیرت و

سرگشتگی دچار نشود. سرانجام می‌توان گفت حجاب‌های معرفت‌شناختی با سلوک – البته به کشف نیز می‌انجامد – و حجاب‌های هستی‌شناختی با معرفت زدوده می‌شوند. در نتیجه می‌توان گفت که حجاب در سنت اول عرفانی یا عرفان عملی یک نقص است و سالک برای زدودن آن باید بکوشد تا قرب الهی برای او حاصل شود؛ اما در سنت دوم عرفانی یا عرفان نظری، حجاب یک واقعیتی است که در چینش نظام هستی تأثیر می‌گذارد و در واقع کمال به شمار می‌آید؛ درحقیقت در این مرحله رفع حجاب معنی ندارد؛ بلکه تنها رفت‌وآمد در حجاب‌ها و گذر از حجابی به حجابی دیگر منظور است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابونعیم اصبهانی، حافظ (بی‌تا). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: دار ام القراء للطباعة و النشر.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۱). *حجاب هستی*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: شفیعی، چاپ دوم.
- ۵- ----- (۱۳۷۵). *رسائل ابن عربی*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۶- ----- (۱۳۸۸). *فتوحات مکیه (باب معارف)*، ترجمه و مقدمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۷- ----- (۱۳۸۹). *فتوحات مکیه (باب معاملات)*، ترجمه و مقدمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۸- ----- (۱۳۹۱). *فتوحات مکیه (باب منازل)*، ترجمه و مقدمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۹- ----- (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، به تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- ۱۰- ----- (۱۳۹۲). *فصوص الحکم*، ترجمه و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه، چاپ ششم.

- ۱۱- ----- (۱۳۸۳). *كشف المعنى عن سر اسماء الله الحسنی*، ترجمه علی زمانی قمشه‌ای، قم: مطبوعات دینی.
- ۱۲- اسفرائینی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۵۸). *کاشف الاسرار*، مصحح هرمان لندلت، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۱۳- العجم، رفیق (۱۹۹۹م). *موسوعه مصطلحات التصوف الإسلامی*، بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
- ۱۴- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، مصحح هانری کربن، تهران: طهوری.
- ۱۵- جرجانی، سید شریف (۱۳۰۶ق). *التعریفات*، بیروت: دارالسرور.
- ۱۶- جندی، مؤیدالدین محمود (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد.
- ۱۷- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱). *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظر عرفانی*، ترجمه پرویز فطورچی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۸- حمزئیان، عظیم؛ اسدی، سمیه (۱۳۹۵). «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابوعبدالله نغری»، *مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، شماره ۳۱، ۶۵، - ۹۰.
- ۱۹- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۴). *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۲۰- خیاطیان، قدرت‌الله (۱۳۹۱). «حجاب قرآنی و نسبت آن با حجاب عرفانی»، *فصلنامه خردنامه صدر*، شماره ۶۷، ۲۵، - ۴۴.
- ۲۱- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: چاپ دانشگاه تهران.
- ۲۲- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*، به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- ۲۳- عراقی، فخرالدین (۱۳۶۳). *کلیات عراقی*، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی.
- ۲۴- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). *ترجمه احیاء علوم الدین*، مؤیدالدین خوارزمی، به تصحیح حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۵- قیصری، داوود (۱۳۸۷). *مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم*، سید حسین سیدموسوی، تهران: حکمت.

- ۲۶- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷). *اصطلاحات الصوفیه*، محمد خواجوی، تهران: مولى، چاپ دوم.
- ۲۷- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحارالانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۲۸- محمد بن منور (۱۳۸۶). *أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۲۹- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، با تحقیق محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۳۰- مشرف، مریم؛ حیدرزاده سردرود، حسن (۱۳۸۳). «حجاب عرفانی در معارف بهاء‌ولد و مثنوی»، *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۹۳، ۹۵ - ۱۳۰.
- ۳۱- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- ۳۲- ----- (۱۳۹۱). *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد نیکلسون. تهران: آدینه سبز، چاپ دوم.
- ۳۳- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»، نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌رگویا)، سال ششم، شماره ۲، پیاپی ۲۲، ۸۸ - ۶۵.
- ۳۴- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۹). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام محمدمامین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ هشتم.
- ۳۵- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). *انسان کامل*، مصحح ماریژان موله، تهران: طهوری.
- ۳۶- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*، به تصحیح ژوکوفسکی، والتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی