



Mystical Analysis of the Distinction of the Effects of Obligation and Recommendation in Closeness to God

Seyed Ahmad Ghaffari Qarebagh*

Received: 15/05/2017 | Accepted: 01/06/2018

Abstract

Spiritual way-farers according to the distinction between the closeness through obligatory acts and recommended acts are either recommendation way-farers or obligation way-farers or are inclusive of both or have attained the station of gradation and intense purification. Regarding the difference between closeness through obligation and recommendation, it is enough to say that in closeness through recommended acts, God has attributively descended and has become the hearing and sight of the servant; but in closeness through obligatory acts, the servant becomes the attribute of God and he becomes the hearing, sight and hands of God. It is this very mediation that arises from the Divine representative's closeness through obligation which is the secret of the non-annihilation of the possible world. The distinction between obligation and recommendation in the words of Islamic mystics has progressed to the extent that performance of obligatory acts is considered the manifestation of servitude and in performance of recommended acts the servant gains closeness to God. Some mystics in searching for the source of superiority of closeness through obligation over recommended acts, have indicated the determining and keywords of free-will and compulsion; in closeness through recommended acts, the servant has chosen Divine servitude instead of servitude to his own inclinations; but in obligation, the servant has no right of choice and inescapably and compellingly acts on obligation. In this article, we will delve in detail into the views of the Islamic mystics regarding the distinction between these two ways of closeness and their effects through a research-analytic approach.

Keywords

closeness, closeness through obligatory acts, closeness through recommended acts, servitude, closeness, compulsion, free-will.

* Assistant professor, Iranian Institute of Philosophy | yarazegh@yahoo.com



تحلیل عرفانی از تفکیک آثار فرض و نفل در قُرب الهی

سید احمد غفاری قره‌باغ*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۱

چکیده

سالکین اهل معرفت، بر حسب تفکیک میان قُرب فرائض و نوافل، یا اهل سلوک نفلی هستند و یا فرائضی‌اند و یا جامع هر دو قُرب و یا واجد مقام تمحُّض و تشکیک هستند. در تفاوت میان قُرب فرضی و نفلی، همین بس که در قُرب نفلی، خداوند تنزُّل وصفی کرده و سمع و بصر عبد می‌شود، ولی در قُرب فرضی، عبد نعت حقّ متعال می‌شود و عبد، سمع و بصر و ید حقّ تعالی می‌شود و همین وساطت برخاسته از قُرب فرضی ولی‌الله، سرّ قرار و عدم هلاکت عالم امکان است. تفکیک فرض و نفل در کلام عرفای مسلمان، تا بدانجا پیش رفته که اتیان فرائض، مظهر عبودیت و اتیان نوافل، مظهر اجارت عبد تلقی شده است. برخی از عرفا در منشأیابی برای برتری قُرب فرض از قُرب نفل، به واژه کلیدی و تعیین‌کننده اختیار و اضطرار اشاره کرده‌اند؛ عبد در نافله اختیار عبودیت الهی به جای عبودیت امیال خویش کرده است؛ لیکن در فریضه، عبد حقّ انتخاب ندارد و مضطرّ و ناچار از عمل به فریضه است. در این نوشتار، به روش تحلیلی-پژوهشی و به تفصیل به آراء عرفای اسلامی در باب تفکیک این دو نحوه تقرّب و آثار آن‌ها پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

قرب، قُرب فرائض، قُرب نوافل، فنا، عبودیت، اجارت، اضطرار، اختیار.

۱. معناشناسی قُرب در عرفان اسلامی

در سلوک عرفانی، قُرب به خداوند متعال به عنوان مقصود سلوک، اهمیّت محوری برای سالکِ عارف دارد. این مفهوم بنیادین در دانش عرفان، به صورت مشترک لفظی، گاه در مقام تبیین هدف سلوک و گاه در مقام تبیین قرابت وجودی حضرت حق تعالی به موجودات، طرح می شود؛ قُرب به معنای دوّم که در اصطلاح عارفان مسلمان، به «قرب وریدی و یا قُرب قیومی حضرت حقّ» تعبیر شده است، به وحدت انحصاری حضرت حقّ در حقیقت وجود و قیومیّت حق تعالی نسبت به همهّ اشیاء اشاره دارد و وصف حضرت حقّ است (نک: فنّاری، ۱۳۷۴، ص ۲۹۴).

قُرب وجودی و قیومی حضرت حقّ به موجودات، بسترسازِ تحقّق قُرب به معنای سلوکی آن است، به این معنا که سالک همواره بر آن است که رفع حجاب میان خود و خدای خود کند؛ این عربی با تفکیک حُجُب نورانی یا ارواح لطیفه و حُجُب ظلمانی یا اجسام کثیفه، به لزوم صعود از هر دو قسم از تعینات، برای مشاهده ذات و رای حُجُب - که از خود، هیچ حجابی ندارد - اشاره می کند (نک: ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۴-۵۵). عبد سالک از این طریق، به مشاهده ذات حق تعالی از پس تعین احدی جمعی اش نائل شده و به تعبیر دقیق، متحد با نفس رحمانی شود و به درک و شهود حضور حضرت حقّ در نهان هر چیز نائل شود و اگر نبود آن تنزل از مرتبت غیب الغیوب و اگر نبود آن فیض گسترده در نفس رحمانی که یگانه تجلّی حضرت حقّ و تحقّق بخش قُرب وجودی است، عبد چگونه ممکن بود به این قُرب سلوکی دست یازد؟ (نک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶-۱۸۷).

به بیان فنی تر، بر حسب دیدگاه عارفان مسلمان، مقام ذات حضرت حقّ، مقام اندماج اوصاف کمالیه در ذات، بدون غلبه هیچ کمالی بر کمال دیگر است؛ (نک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۲) و هویت تعین، برخاسته از غلبه یکی از اوصاف و اضافات بر سایر اوصاف و نسبت هاست (نک: قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). در ترتب تعینات، هر چه قیود و حدود وجودی در هویت تعینی - که محلّ غلبه اسمایی و خروج از اندماج اوصافی و اسمایی در مرتبه ذات است - بیشتر باشد، ظهور و تجلّی حضرت حقّ، ضعیف تر بوده و بُعد وجودی از حقیقت مطلق به اطلاق مقسمی، بیشتر است و هر آن قدر که قیود وجودی و حدود فقدانی کمتر باشد، کثرت در آن مرتبه، رقیق تر بوده و آن مرتبه، قریب تر به مقام غیب الغیوب است. بر این اساس، وصول و قُرب هر تعینی از تعینات خلقی به تعین برتر، مشروط به فنای قیود و حدود ذاتی یا عارضی در مراتب استیداعی است. در ادبیات عرفانی، با

تعبیر انسلاخ معنوی، از این عروج و تعالی یاد شده است (نک: قیصری، ۱۳۸۲، ص ۳۳۷-۳۳۸).

۲. تفکیک مقامات اولیاء بر حسب قُرَبات نفلی و فرضی

برخی از تکالیف در شریعت اسلامی، هیچ مجالی برای انتخاب شرعی را برای شخص فراهم نمی‌کنند و قاطعانه به پرهیز یا اقدام، دستور می‌دهند و انسان سالک صرفاً باید با تبت و اراده تقرّب به خداوند مطلق، امتثال و اطاعت نماید، ولی برخی تکالیف نیز هستند که افزون بر آن که به حسن یا قبح عمل، دلالت می‌نمایند، الزام شرعی در مورد آن عمل، بروز نمی‌دهند و به انتخاب و اختیار شرعی شخص، مجال و فرصت می‌دهند و البته، شخص می‌تواند با اراده خویش، الزام‌بخش به آن‌ها گردد و با قصد تقرّب به خداوند متعال، به آن‌ها اقدام کند یا پرهیز الزامی نماید. به گروه اول از تکالیف، فرائض گفته می‌شود و به گروه دوم از آنها، نوافل اطلاق می‌شود.^۱ به تقرّبی که در قسم اول حاصل می‌شود، «قرب فرضی» یا «قرب فرائض» اطلاق می‌شود و به تقرّبی که در اثر اهتمام به نوافل و مستحبات یا مکروهات، حاصل می‌شود، «قرب نوافل» یا «قرب نفلی» می‌گویند. واژگان فرض و نفل در این مقام، مشیر به اصل و فرع یا ضروری و غیر ضروری دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۹۰؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۲؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۸-۳۲۰).

قرب نوافل و فرائض نیز از نگاه هستی‌شناختی اهل معرفت، دور نمانده است؛ دو بیانی که ابن عربی در وجه تسمیه خلیل ذکر کرده است، اشاره به همین دارد که یکی از آن‌ها نتیجه قرب نوافل و دیگری، نتیجه قرب فرائض است (نک: ابن عربی، ۱۴۲۵، ص ۱۶۴).

سالکین طریق معرفت بر حسب تفاوت این دو مقام، سلوک‌های مختلفی دارند؛ زیرا یا اهل سلوکِ نوافلی هستند یا فرائضی‌اند و یا جامع هر دو قرب و یا فانی از جمع القربات هستند؛ جامی می‌نویسد:

بدان که مقرّبان از چهار حال بیرون نیستند: یا متحقّق به قرب نوافل‌اند فقط؛ ایشان را صاحب قرب نوافل خوانند و یا به قرب فرائض فقط؛ ایشان را صاحب قرب فرائض خوانند. یا به جمع بین القربین، بی‌تقیّد به أحدهما و بی‌مناوبه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری، بلکه معاً به هر دو قرب و احکام آن متحقّق باشند؛ این را مرتبه

۱. البته، قسم دیگری از تکلیف به نام «مباح» وجود دارد که به جهت اینکه بیان رجحان در این قسم نیست، به آن قسم پرداخته نشد.

«جمع الجمع» و «قاب قوسین» و مقام کمال خوانند و آیت «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (سوره فتح، آیه ۱۰) اشارت به این مرتبه است و یا به هیچ یک از این احوال سه گانه مقید نیستند، بلکه مر ایشان راست که به هر یک از قرین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز - بی تقید به هیچ یک از این احوال - و این را «مقام احدیت جمع» و مقام «أو أدنى» خوانند و اشارت به این است «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (سوره انفال، آیه ۱۷) این مقام به اصالت خاص خاتم النبیین ص است و به وراثت و کمال متابعت، کمل اولیاء را از این حظی است (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷).

البته، ابن عربی استشهاداتی که جامی به آیات قرآنی در بیان مقامات قرب، ارائه کرده است را به عکس بیان جامی بیان می نماید و آیه «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» را به مقام قُرب جمع الجمع تطبیق داده و به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» در مورد مقام احدیت الجمع اشاره و استناد می نماید (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۴). جامی در شرح این تعبیر ابن عربی که «فما فی أحد من الله شیء و ما فی أحد من سوی نفسه شیء و إن توعت علیه الصور و ما کل أحد يعرف هذا و أن الأمر علی ذلك، إلا آحاد من أهل الله. فإذا رأیت من يعرف ذلك فاعتمد علیه فذلك هو عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالی» (ابن عربی، ۲۰۰۹، ص ۶۶). چنین توضیح می دهد که «عموم اهل الله» مؤمنین موجود هستند و عبارت «الخاصة من عموم أهل الله» دلالت بر سالکان و اهل سیر به سوی خداوند می کند و «خاصة الخاصة» کسانی هستند که به قُرب نوافل متحقق اند و «خلاصة خاصة الخاصة» آنانند که به قُرب فرائض متحقق هستند و «صفاء الخلاصة» برگزیدگان از ایشان، صاحب مقام قاب قوسین هستند که به مقام جمع بین هر دو قُرب فرض و نفل نائل گشته اند و صاحبان مقام «عین الصفاء» منتخبین از بین این برگزیدگانند که صاحب مقام «أو أدنى» هستند و غیر مقید به جمع بین دو قرب اند، بلکه در سه مقام قبل بدون تقید به هیچ کدام از آنها سیر می نمایند و این مقام اخیر، صرفاً به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و کاملین از وارثان ایشان اختصاص دارد (جامی، ۱۴۲۵، ص ۱۱۲-۱۱۳).

به این مرتبه اخیر - که مرتبه عدم تعین در قُربا بوده و افضل از مقام تقید به جمع بین قربات است - «مقام تمحض و تشکیک» اطلاق می شود. آقا میرزا هاشم اشکوری در تبیین این دو اصطلاح، معتقد است که اول درجات کمال، مقام قُرب نوافل است و اوسط درجاتش، قُرب فرائض است و آخرین درجه کمال که امکان بیان و سخن در باره آن است، مرتبه تمحض و

تشکیک است؛ تمحّض به معنای خروج از حکم تعینات و ممتنع گشتن احکام امکان است که مبین این مقام، این آیه شریفه است که: «نَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» است و تشکیک، تردّد در بین طرفین قُرب نفل و فرض به جهت سیر اعتدالی وسطی جمعی بین دو مقام و دو قُرب است و زبان گویای این حیث، یعنی لسان تردّد میان دو جَنب حَقِّیت و خَلْقِیت که همان لسان جمع مقدّس از میل از وسط است که احکام طرفین را مقتضی است، این سخن خداوند سبحان است که فرمود: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ از همین روست که صدرالدین قونوی، چنین نگاشته است که مرتبه «كُنْتُ سَمِعَهُ وَ بَصَرَهُ» اول مقامات ولایت است که نهایی برای آن نیست، بلکه میان مرتبه «كُنْتُ سَمِعَهُ وَ بَصَرَهُ» و میان مرتبه کمال مختصّ به احدیّت الجمعی، مراتب کثیری از قبیل مراتب ولایات عامّه و خاصّه و نبوّات عامّه و خاصّه و خلافت عامّه و خاصّه است که البته، مرتبه کمال احدیّت الجمعی، فوق این مراتب است؛ پس گمان چگونگی باشد به مقام اکملیّت که وراء مقام کمال است و مقام بعد از استخلاف حق و استهلاك در حق به لحاظ عین و بقاء به لحاظ حکم به همراه جمع میان دو وصف تمحّض و تشکیک است (نک: قونوی، بی تا، ص ۱۰۱-۱۰۲).

پس تعبیر عرفا از مقام عدم تقیّد به قربات، مقام تمحّض و تشکیک است که قونوی نیز همین گونه ارائه کرده است، لیکن وی در کتاب فکوک عبارتی دارد که بر اساس آن، گویی به تفکیک مقام تمحّض از مقام تشکیک اشاره می نماید (نک: قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۹) و عبارت جندی نیز همین معنا را تأیید می کند (نک: جندی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۴).

بنابر این، می توان گفت که جامع بین قرین یا به نحو تمحّض است و یا به نحو تشکیک؛ لیکن مرتبه «تمحّض و تشکیک» مرتبه فناء از مرتبه قبل و جمع میان تمحّض و تشکیک است. بر حسب عبارت فوق می توان چنین نتیجه گرفت که از دیدگاه عرفای الهی، اولیاء به پنج مرتبه قابل تقسیم هستند: الف) مرتبه متقرّبین به قُرب نوافل؛ ب) مرتبه متقرّبین به قُرب فرائض؛ ج) مرتبه متقرّبین به جمع القرین؛ د) مرتبه متقرّبین به فناء از جمع؛ ه) مرتبه متقرّبین به فناء از جمیع مراحل سابق.

در مبحث قرب، تقسیم دیگری برای مراتب قُرب وجود دارد که با تفکیک محلّ بحث میان قُرب نوافل و قُرب فرائض مرتبط است: مرتبه محبّت؛ مرتبه توحید؛ مرتبه معرفت و مرتبه تحقیق.

۱. مرتبه محبّت: این رتبه، گاهی محصول جذبه و بی نیاز از سلوک است که در این صورت، مدلول

این فقره از حدیث قدسی است که فرمود «ما تقرَّب عبدی بشئٍ أحبَّ إِلَیَّ من أداء ما افترضت علیه» و گاهی نیز محصول سلوک تدریجی است که مصداق تَمَّةُ حدیث قدسی فوق است که فرمود: «ولا یزال العبد یتقرَّب إِلَیَّ بالنوافل حتّٰی أحبَّه».

۲. مرتبۀ توحید: این مرتبه، متفرّع بر رتبه سابق بوده و این تفریع، مستفاد از تفریع موجود در حدیث قدسی است که فرمود: «فإذا أحببته كنت سمعه و بصره و لسانه»

۳. مرتبۀ معرفت: این مرتبه، متفرّع بر مرتبۀ توحید است که عارفان الهی از این مقام، به «مقام البقاء و الجمع و الحقیقه» تعبیر می‌کنند؛ این مقام، مدلول این بخش از حدیث قدسی قُرب فرائض است که فرمود: «فبی یسمع و بی یبصر و بی یعقل».

۴. مرتبۀ تحقیق: این مرتبه از وجهی همان مرتبۀ خلافت و از جمیع وجوه، در منظر عرفا به رتبه کمال موسوم است: این رتبه از دیدگاه فرغانی، جامع میان بدایت و نهایت مراتب است، به گونه‌ای که هیچ کدام از امور حقیقت و خلقت و وحدت و کثرت و جمع و تفرقه و تقید و اطلاق، در آن مغلوب نیست و واجد جمیع آنهاست. سالک در این مرتبه، نه تنها به إحدى القربات، تقیدی ندارد، بلکه به همین عدم تقید نیز تقیدی ندارد که تقید به اطلاق، نیز خودش قید است (نک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳؛ فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۴).

بدین ترتیب می‌توان گفت که وقتی ظهور محبت، قوی شد، سالک به مقام توحید ورود می‌یابد و با سریان اثر محبوب در سالک محب، از باب «فبی یسمع و بی یبصر و بی یعقل»، مقام معرفت روی می‌دهد؛ در این وهله است که با رجوع از آغاز به انجام و با تلفیق احکام آن دو، رتبه کمال و تحقیق رخ می‌دهد که مرتبۀ اکمل این مرتبه، مرتبۀ مختصّ به حقیقت محمدیه (ص) است (نک: فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵).

۳. جایگاه فریضت فریضه و نفلت نفل در تقرّب به خداوند متعال

از دیدگاه عارفان مسلمان، مقام فرض و نفل در تحقّق بخشی به قُرب الهی، بسی با یک‌دیگر متفاوتند؛ فریضه از دیدگاه عارف، عملی است که اگر عبد به نحو کامل بدان وفا نماید، آن چه را که ربوبیت حضرت رب الارباب، استحقاق آن را دارد را تأمین کرده است و این تعبیر، سنگینی شأن و رفعت مقام فرائض را تصویر می‌نماید: «فالفرض إذا جاء به العبد موفی فقد وفی ما تستحقه

الربوبية عليه من العبودية» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۸).

خداوند متعال در ابتدای حدیث قدسی قُرب نوافل، فرائض را به عنوان افضل و أحبِّ مقربّات معرفی کرده است: «ما تقرب إلى عبدی بشیء أحبَّ إلى من أداء ما افترضت علیه».

ابن عربی در تبیین این جایگاه رفیع برای فریضه، به مقایسهٔ رابطهٔ خداوند متعال و عبد در فریضه و نافله بر اساس محتوای حدیث قدسی قُرب فرائض و نوافل می‌پردازد. در حدیث قدسی چنین آمده است که بندهام با من اظهار دوستی نکرد با چیزی محبوب‌تر از فرائض و او همواره با نافله با من اظهار دوستی می‌کند تا او را دوست بدارم و چون دوستش داشتم، گوشش می‌شوم که بدان می‌شنود و چشمش می‌شوم که بدان می‌بیند و زبانش می‌شوم که بدان سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که بدان تلاش می‌کند و پایش می‌شوم که بدان می‌رود و چون مرا بخواند، پاسخش گویم و چون بخواهدم، بدو عطا خواهم کرد... (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۲۲).

اگر معنای «لسانه الذی ینطق به» که من عهده‌دار زبانی می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، روشن شود، مراد آن، ولی و عارفی که می‌گوید: «همچو منصور خریدار سر دار شدم» معلوم می‌شود و دانسته می‌شود که آن زید یا عمر نیست که «أنا الحق» می‌گوید، بلکه گفتار همان خداوندی است که عهده‌دار گفتاری می‌شود که در وادی مقدس طوی از درختی مبارک شنیده می‌شود (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۱) ابن فارض در تائیه‌اش چنین دربارهٔ قُرب نوافل سروده است:

و جاء حدیث باتحادی ثابت	روایتی فی النقل غیر ضعیفة
یشیر بحبِّ الحقِّ بعد تقرب	إلیه بنقلٍ أو أداء فریضة
و موضع تنبیه الإشارة ظاهر	بکنث له سمعاً کنور الظهیرة
تسبیئ فی التوحید حتی وجدته	و واسطة الأسباب إحدى أدلة
و وحدت فی الأسباب حتی فقدتها	و رابطة التوحید أجدی وسیلة
و جرذت نفسی عنهما فتوحدت	و لم تک يوماً قط غیر وحیدة
و غصت بحار الجمع بل حُصتها علی أن	فرادی فاستخرجت کل یتیمة
لأسمع أفعالی بسمع بصیرة	وأشهد أقوالی بعین سمیعة ^۱

۱. ترجمهٔ ابیات چنین است: حدیثی قوی در این باره نقل شده و در متون روایی ثابت است. که اشاره دارد به دوستی خداوند به سبب به‌جا آوردن نوافل یا انجام فرائض. بر نکته مزبور، اشاره آشکار دارد این فرموده خداوند که من گوش چنین بنده‌ای

اینها همه در وصف تقرّب به نوافل است؛ لیکن در ابتدای همین حدیث قدسی- همان گونه که در سابق نیز بدان اشارت رفت - تقرّب به فرض، محبوبترین نحوه تقرّب به حضرت سبحان، معرفی شده است؛ تقرّبی که در قُرب فرائض شکل می‌گیرد، مسبّب و منتج این نتیجه می‌شود که عبد، به مقام نعت‌الحقی واصل گردد و سمع و بصر حق شود. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «أنا علم الله و أنا قلب الله الواعي و لسان الله الناطق و عين الله و جنب الله و أنا يد الله» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۴)

و یا می‌فرماید:

أنا الهادی و أنا المهتدی و أنا أبو الیتامی و المساکین و زوج الأرامل و أنا ملجأ کل ضعیف و مأمن کل خائف و أنا قائد المؤمنین إلى الجنة... و أنا عين الله و لسانه الصادق و یده و أنا جنب الله الذی یقول: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ و أنا يد الله المبسوطة علی عبادہ بالرحمة و المغفرة و أنا باب حطة من عرفنی و عرف حقی فقد عرف ربه... (همان، ص ۱۶۴ - ۱۶۵).

در قُرب نوافل - همان گونه که گذشت - اوصاف فعلی خداوند سبحان، در مقام فعل، مجاری ادراکی و تحریکی عبد صالح سالک می‌شود، به گونه‌ای که انسان صالح با زبان حق سخن می‌گوید و با چشم او می‌بیند، اما در قُرب فرائض - که برتر و محبوب‌تر از نوافل است - جنبه صعود عبد صالح سالک را تصویر می‌کند نه جنبه نزول فیض حق سبحان (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۳). این لطیفه را در نماز داریم که چون بنده در رکوع گفت: «سبحان ربّی العظیم و بحمده» در همان موطن «سمع الله لمن حمده» می‌آید که حق سبحان، سمع حامد است (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۸) و چون مصلی می‌گوید: «سمع الله لمن حمده» خویشان را و کسانی را که خلف او هستند، اخبار می‌کند به اینکه حق تعالی حمد حامدان را شنیده است، پس ملائکه و حاضران می‌گویند: «ربّنا و لك الحمد». پس همانا سخن حق تعالی بر لسان عبد مانند شجره طور

می‌شوم که با آن می‌شنود. من با وسایطی مراحل توحید را بیمودم تا به آن مقام نایل شدم و یکی از دلایل توحید، واسطه بودن این اسباب است. اسباب را نیز با نور توحید در نوردیدم؛ آن‌چنان که دیگر آنها را ندیدم؛ زیرا بهترین وسیله برای نیل بدان مقام، رابطه توحیدی است. سرانجام، خود را از هر دوی آن واسطه و رابطه رها ساختم؛ آن‌سان که گویا یک روز هم بدون آن توحید نبوده‌ام و در عین وحدت، در دریاهای کثرت شناور شده، بلکه غرقه گشتم و گوهرهای گران‌بهای استخراج کردم. آنگاه می‌شنیدم کردارهایم را با گوشی تیزبین و می‌دیدم سخنانم را با چشمی شنوا (ابن‌الفارض، ۱۴۰۴، ص ۷۰ - ۷۱).

سیناست که آنجا «إِنِّي أَنَا اللَّهُ» می‌گوید و در اینجا اخبار می‌کند که «سمع الله لمن حمده» (نک: همان، ص ۶۲۶). ابن عربی در این زمینه چنین می‌نگارد:

نکتهٔ اختیار فرائض توسط خداوند سبحان در این است که در پس اتیان فریضه، عبد نعتِ حَقِّ گردد و بصر وی شود؛ حَبِّ نوافل این هدیه و عطیه را برای عبد تأمین می‌کند که حق متعال، سمع و بصر عبد گردد (و این تفاوت، نشان می‌دهد که نفل، در درجهٔ بسیار نازلی نسبت به فرض است و اولیّت، اختصاص به فرض دارد و (البته، این نکته را نیز در قُرب نفل باید در نظر داشت که) حق تعالی به جهت جلالت شأن، تنزّل از شأن نمی‌کند تا سمع عبد گردد. بنابر این، مقصود از نزول خداوند و سمع و بصر عبد بودن (تنزّل به ذات نیست)، بلکه تنزّل به صفت است؛ حقیقت قُرب فرائض، این است که عبد، بر حسب صورتی که بر آن، خلق شده است وصف خداوند سبحان گردد و مستفید از ذات باری تعالی می‌شود، همان‌گونه که رَحِم، قرابتی اصیل با رحمانیت رحمان دارد... از این رو آن گاه که عبد، فرض را اداء نماید، بر او ظهور خواهد یافت که وصف حق تعالی گشته است و آن گاه که نفل به جای آورد وصف حَقِّ، برای او خواهد بود. از این رو، فرض، متمیّز از نفل و صاحب مرتبهٔ اعلیٰ نسبت به نفل است. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۳).

وی ثبوت و قرار عالم را نیز ناشی از همین عروج می‌داند؛ بدین بیان که نظارت خداوند اگر نظارت مستقیم می‌بود، عالم به خاطر توجه سبحات و جهش، می‌سوخت و نابود می‌شد؛ منشأ قرار و ثبات عالم در این است که نظر خداوند سبحان به عالم، از دریچهٔ بصر عبد مؤدّی فرائض است و از این رو، مناسبت بین ناظر و منظر، حفظ شده است و این حجاب، حجاب میان عالم و سُبحات محرقه است (نک: همان، ص ۳۵۴).

۳.۱. انفصال از رب و وحدت ذاتیه با رب متعال، از آثار تقییک فرض و نفل

صدرالدین قونوی معتقد است که در مقام فرض وحدت ذاتیهٔ عبد و حق، رخ می‌دهد و این همان مقام احدیّت است؛ لیکن در مقام نفل، محلّ تحقّق مقام اثنیّت و انفصال عبد از رب است. نتیجهٔ قُرب فرائض آن است که عبد، سمع حَقِّ و بصر حَقِّ و ید حَقِّ سبحان گردد و می‌دانیم که این مقام،

زمانی حاصل می‌شود که ذاتِ عبد، فانی گردد و عبد در مقام فرق بعد از جمع، بقاء یابد. این مقام بسی متفاوت از نتیجه قُرب نوافل است که در آن، حَقِّ سبحان، سمع و بصر عبد می‌شود؛ زیرا این مقام، مقام فناء صفات است (نک: قیصری، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰-۳۵۱).

امام خمینی (ره) نیز در ذیل سخن قونوی، این گونه نگاشته است که عبد در قُرب فرائض، متمکن از فناء ذات و صفات و فعل می‌شود و به‌طور کلی، استهلاک کلی می‌یابد و خلعت بقاء بعد الفناء را به تن می‌کند و بعد از رفض وجود خلقی خود به‌نحو کامل، محقق به وجود حقانی می‌شود؛ از این روست که جسمش جسم کل عالم می‌شود و نفسش نیز، نفس کل عالم می‌شود و روحش روح کل عالم؛ آنگونه که در زیارت جامعه کبیره می‌خوانیم: «أجسادکم فی الأجساد و ارواحکم فی الأرواح و أنفسکم فی النفوس».

در این مقام است که عبد، سمع و بصر و ید خداوند گردد، همان گونه که در مورد مولی الموالی حضرت علی (ع) تعبیر شد به «أُذُنُ اللَّهِ الْوَاعِيَّةُ»، «عَيْنُ اللَّهِ النَّاطِرَةُ» و «يَدُ اللَّهِ» و نظائر آن که حَقِّ سبحان، به سمع او می‌شنود و به بصر او می‌بیند (نک: قیصری رومی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۸). از نگاه امام خمینی (ره)، تحقق ولایت کلیه و ظهور برزخیت کبری صرفاً بعد از مقام تقرّب به قُرب فرائض تحقق می‌یابد که غایت و منتهای معراج صعودی نبی اکرم (ص) است و برای دیگر اولیاء الهی، صرفاً به تبعیت از نبی اکرم (ص) رخ می‌نماید نه بالاصاله. لیکن در قُرب نوافل، صرفاً فناء صفاتی رخ می‌نماید و حق تعالی است که سمع و بصر عبد می‌شود (همان، ص ۵۷۴، ۵۷۸).

به تعبیر دقیق قیصری، در فریضه، خلقت خلق مستور است و حَقِّ سبحان، ظهور دارد و از این رو، جمیع أسماء حَقِّ سبحان می‌شود، ولی در نفل، حَقِّ سبحان، مستور در خلق است؛ زیرا خلقت خلق، در ظهور و عیان است، از این جهت است حَقِّ متعال، سمع و بصر و به‌طور کلی عهده‌دار جمیع نسب و ادراکات خلق می‌شود (نک: همان، ص ۵۷۷).

۳.۲. تفکیک نفل و فرض بر حسب عبودیت و اجارت عبد

ابن عربی از زاویه‌ای دیگر، به تفاوت میان مرتبت فرض و نفل اشاره می‌نماید و ارتباط میان عبد و خداوند سبحان را به دو حالت عبودیت و حالت اجاره تقسیم می‌کند و معتقد است که هر انسان اهل عبادت در این عالم، در خصوص نحوه ارتباط عبادی که با خداوند متعال دارد، یا عبد خداست و یا اجیر خداوند است. وی در توضیح این دوگانه، حالت تکلیف به فرض را متناظر با حال عبودیت

دانسته و معتقد است که مکلف به واجباتی مانند نماز و زکات و امثال آنها، کاسب هیچ اجر و مزدی در قبال این واجبات نیست، بلکه صرفاً منتعم از نعمت‌هایی خواهد بود که خداوند متعال بر او منت نهاده و اعطا می‌کند و تو گویی که همین نعمت‌ها، افضل و اشرف از مُزد و اجرت هستند. در قبال این قبیل مناسک، خداوند متعال عبد را به اعمالی نیز دعوت کرده است که الزامی نبوده و عبد در قبال انجام آن اعمال، به اجر و مزدی که برای آن‌ها مقرر شده است، دست می‌یابد و چنانچه عبد به این اعمال، روی آورد و عمل کرد، به اجر آن‌ها نیز دست یازد و چنانچه متلبس به آن‌ها نشود، عبد طالب مزد نیست و خداوند نیز، مطالبه‌گر عمل نیست. از این روست که حال عبد در نفل، حال اجنبی در اجاره است. پس آن چه در قبال فرض است - که همان عهدی است میان عبد و خدای او شکل گرفته است - جزاء است و آن چه که در قبال نفل است، اجر و مزد است که در روایت قُرب نوافل مذکور است که «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت له سمعاً وبصراً الحديث» بنا بر این روایت، نافله منتج این محبت الهی شده است که حق تعالی سمع و بصر عبد گردد؛ یعنی محبت الهی عبد را نازل منزله این حقیقت کرده است که حق سبحان، سمع و بصر اوست (نک: همان، ج ۳، ص ۶۳).

۳.۳. تکنیک نفل و فرض بر حسب اضطرار و اختیار عبد

ابن عربی در مقام منشأیابی برای برتری قُرب فرض از قُرب نفل، به دو واژه کلیدی و تعیین‌کننده اختیار و اضطرار اشاره کرده است؛ به باور وی، عبد در نافله به‌سان اجیر است که اختیار عبودیت الهی به جای عبودیت هوی و هوس کرده است؛ لیکن در فریضه، عبد حق انتخاب ندارد و مضطر و ناچار از عمل به فریضه است؛ فریضه خدمت بر سید و مولی را در عمل مفترض فیه، بر عبد الزامی کرده است. بنابر این، می‌توان گفت که رابطه انسان در عبودیت اضطراری (فریضه) و عبودیت اختیاری (نافله) همانند رابطه اجیر و عبد مملوک است؛ عبد اصیل کسی است که هیچ حقی بر عهده سید و مولای خود نمی‌بیند و ندارد مگر آن مقداری که چاره‌ای از آن نیست - از قبیل آن چه به ناچار باید برای خوردن استفاده کند و یا به ناچار برای پوشاندن خود از آن استفاده نماید - از این رو، دائماً در محل حضور سید و مولایش است و در منزل او نیست مگر آن که علی‌الدوام مشتغل به امورات سید و مولاست؛ از این رو، عبد اصیل در دنیا همراه خداوند است و در قیامت نیز همراه حضرت حق است و در بهشت نیز همراه اوست؛ زیرا در همه شئون برای اوست و اساساً همه شئون

را برای او می‌بیند (نک: همان، ص ۶۳-۶۴).

در قبال عامل به فریضه، حال عامل به نافلة از نگاه ابن عربی، حال تصرّف اجیران است؛ اجیر حقّ تمّنع از هیچ چیز غیر از آن چه که برای وی به عنوان اجرت و مزد تعیین گشته است را ندارد و از همان مقدار معین، نفقه و لباس خود را تأمین می‌کند؛ اجیر حق ورود به حریم مولی را ندارد و نسبت به اسرار حرم‌سرای مولا، نامحرم است؛ اجیر حق استفاده از ملک مولا و حضور در آن - مگر به مقدار مورد اجاره - را ندارد و آن هنگام که زمان اجاره، به اتمام رسید و مزدش را گرفت، از ماجر خود مفارقت می‌کند و به اهل خویش بازمی‌گردد و از این وجه ارتباط با ماجر، از حقیقت و نسبتی برخوردار نیست، مگر آن که خداوندگار مال، متّی بر او نهد و سراغی از او بگیرد و مجالستی با او نماید و خلعتی برایش فراهم کند که همگی اینها از باب امتنان مولی و تنزّل شأن اوست؛ لیکن از آنجا که در دار آخرت، جایی برای عبودیت اختیاری نیست، این نحوه از عبودیت، متفی خواهد گشت و استمرار آن ناممکن خواهد بود (نک: همان، ص ۶۴).

دقیقاً از همین منشأ است که عبد حقیقی آنگاه که فرضی متوجّه به او نیست، متفّل گشته و متعبّد به نوافل مختلف می‌شود و به هنگام مواجهه با برپایی نماز مفروض و واجب، هر گونه نغلی را بر خود حرام می‌یابد و مبادرت به اداء دستور مولا می‌شود و هر گاه که از آن، فارغ گشت، در هر نافلة‌ای که بخواهد داخل می‌شود.

ابن عربی چنین عبدی را به برده‌ای تشبیه می‌نماید که سیدش، فرزندان زیادی دارد؛ آن گاه که این برده همراه سید و مولای خویش است، در تبعیت ناچار و ناگزیر است و به غیر امر وی مشغول نمی‌شود و آن گاه که امر مولا فارغ می‌شود، فرزندان مولا از او می‌خواهند در خدمت آن‌ها باشد و از آنجا که این برده، عبد پدر آن‌هاست و برده آن‌ها نیست، هر کدام از این اولاد، برای این که بتوانند رغبت عبد را به خود متوجّه نمایند، باید مزد و اجر بخصوص و ممتازی را برای وی در نظر بگیرند؛ از این رو این اولاد برای رسیدن به مقصود و به خدمت گرفتن عبد در اوقات فراغت از امر مولا، در اجر عبد مسابقه می‌دهند تا بتوانند او را از آن خود کنند و همراه با این شرایط، عبد مخیر است که با هر فرزندی از فرزندان سید که بخواهد، همراه شود و خدمت نماید.

در این تشبیه، انسان همان عبد است و مولا همان خداوند سبحان و اولاد، جمیع اسماء الهی هستند؛ آن گاه که خداوند سبحان، عبد را ملهوف و مبتلا به بلا یافت و به فریاد او رسید، پس معلوم می‌شود که او تحت تسخیر اسم الهی «مغیث» است و اجر خود را از «مغیث» به نحو معین

دریافت خواهد کرد و اگر عبدش را ضعیف یافت و به او تلطف نمود، عبد تحت تسخیر نام الهی «لطیف» است و ... (نک: همان).

ابن عربی اصطلاح عبادت حقیقی و جبری را در عبادت فرائض و اصطلاح عبادت اختیاری را در عبادت نوافل بکار می‌برد (نک: همان، ج ۴، ص ۱۰۲). بی‌تردید مقصود ابن عربی از واژه جبر و اختیار در این مقام، جبر و اختیار معروف و مصطلح در مباحث کلامی نیست؛ زیرا واضح است که چنان معنایی نمی‌تواند در این مقام، کاربرد داشته باشد، بلکه مقصود او از عبودیت جبری و اختیاری، معنای دیگری است که به اختیار و الزام در محیط شریعت و قانون‌گذاری مربوط می‌شود، به این معنا که در فرض، شارع برای عبد، اختیاری در انجام و عدم انجام فعل لحاظ نکرده است، لیکن شارع در نفل، علاوه بر تأکید بر حسن فعل مأموریه، به عبد این امکان را داده است که در صورت تمایل، به انجام فعل اقدام کند و در صورت عدم تمایل و عدم اقدام، عقاب و زجر متوجه تارک نیست.

از دیدگاه ابن عربی بدین جهت که در ادای فریضه، بویی از ربوبیت به مشام نمی‌رسد تا برای عبد، اختیار در فعل و ترک را به همراه داشته باشد، عبد مضطرّ و مجبور خواهد بود و در پی این اضطراب، عبد احساس انکسار خواهد کرد و عزّتش در مقابل عظمت لایتناهای ربوبی نابود خواهد شد و در این هنگام است که مصداق این حدیث قدسی شریف خواهد شد که «أَنَا عِنْدَ الْمُتَكَسِّرَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ أَجَلِي» (نک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۰، ص ۱۷۵)؛ من در قلب کسانی حضور دارم که خودم، قلب آن‌ها را به جهت آن‌چه بر آن‌ها واجب نمودم و به جهت اضطرابی که بر آن‌ها وارد نمودم و آن‌ها را از جایگاه عزّتشان به زیر کشاندم، شکاندم. البته، آنگاه که درون آن‌ها متلاشی شد، جبران‌کننده آن کسر نیز که عبارت است از وعد قطعی خداوند نسبت به عدم تبدیل سخن خداوند و حقایق کلمه خداوند و ازاله امکان از عالم و عدم بقاء غیر واجب، نزد خداوند موجود است (نک: همان، ج ۴، ص ۱۰۳).

نتیجه‌گیری

از این سخنان، می‌توان به این مهم دست یافت که هر چه درجه و میزان تعبد، در رابطه عبد و مولی شدیدتر و عمیق‌تر شود، عبودیت شدت می‌یابد و هر چه عبودیت، شدت یابد، از عالم دنیا به عالم آخرت ارتقاء یابد و با افزایش انکسار، به مقام أهل الله حضور یابد که مروی از نبی اکرم (ص)

است «الدنیا حرام علی أهل الآخرة و الآخرة حرام علی أهل الدنیا و الدنیا و الآخرة حرامان علی أهل الله» (أحسائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۱۹). به عبارت دیگر، همین عامل است که سیر عبد را به مقام فناء در مقام ربوبی سرعت می‌دهد و معنویت عبد، حقیقتی غیر از این ارتقاء منازل و مقامات ندارد. صحیح است که عارف سالک می‌تواند به اذن الهی، هر آن چه اراده کند را در پهنه خلقت اعمال کند، اما مرتبه مطلوب عارف و سالک، مقام و منزلی است که در آن، اراده انسان در اراده حضرت سبحان، فانی شود و اراده‌ای برای سالک نماند تا خداوند، حرمت آن اراده را نگهدارد. این که انسان به مقامی برسد که خداوند چشم و گوش و زبان او شود، مقام بس والایی است، اما سالک حقیقی به دنبال آن است که گوش و چشم و زبانی برایش نماند و این است سرّ موجود در مناجات نفیس مولی العرفاء سید الشهداء (ع) در دعای عرفه که به پیشگاه خداوند عرض می‌کند: «إلهی أغنی بـتـدبیرک عـن تـدبیرى و باخـتیارک عـن اـختیارى» و به همین دقیقه اشاره دارد آن چه از برخی عرفا و سالکین طریقت نقل شده است که از خواجه عبدالله پرسیدند: «ما تُرید؟» و پاسخ شنیدند: «أریدُ أن لا أُریدُ» (نک: کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۲۵).

به همین دلیل، عرفای مسلمان، خلاف ادب در سلوک دانند که از اذن الهی در تصرف در مخلوقات استفاده کنند و شعارشان «العبودية بذل الکلیّة» است (گیلانی، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۲۵۷). آن چه در این نوشتار، به عنوان آثار تفکیک فرض و نقل ارائه شده است، در حقیقت تفصیل همین اجمال است؛ زیرا منشأ اعتقاد عرفای مسلمان به انفصال عبد از ربّ متعال در قُرب نوافل و تعبیر به وحدت ذاتیه در قُرب فرائض، برخاسته از حیث «فرق بعد الجمع» سالک در قُرب نقلی و استهلاک کلی وی در قُرب فرضی است. تفکیک میان عبودیت و اجارت نیز، ناشی از انفصال و وحدتی است که در اثر اول تفکیکات میان فرض و نقل، ظهور می‌یابد. همچنین اثر سوّم، یعنی تفکیک این دو قُرب از حیث اضطرار و اختیار نیز، از محرمیت عبد در ورود به مقام فنای احدی در قُرب فرضی و عدم آن در قُرب نقلی سرچشمه می‌گیرد.

فهرست منابع

- احسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی. قم: انتشارات سیدالشهدا (ع).
- ابن ترکه اصفهانی. صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم. قم: بی‌نا.
- ابن عربی، محی الدین. (۲۰۰۹). فصوص الحکم. تحقیق: عاصم ابراهیم الکیانی. (چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۷). التجلیات الإلهیه. با تعلیقات ابن سودکین و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات. با تحقیق عثمان اسماعیل یحیی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محی الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: انتشارات دار صادر.
- ابن فارض، عمر بن علی. (۱۴۰۴ق). دیوان. بیروت: بی‌نا.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم. (چاپ اول). تهران: نشر وزارت ارشاد.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریح مقحوم. محقق: حجت الاسلام دکتر حمید پارسانیا. (چاپ سوم). قم: انتشارات اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تحریر تمهید القواعد. محقق: حجت الاسلام دکتر حمید پارسانیا. (چاپ اول). قم: نشر اسراء.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مقدمه و تصحیح: ویلیام چیتیک. پیش‌گفتار: جلال الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۸۳). اشعة اللمعات. قم: نشر بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۴۲۵ق). شرح فصوص الحکم. بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مؤسسه چاپ و نشر دانشگاه مشهد.
- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- کاشانی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. (چاپ چهارم). قم: بی‌نا.
- کاشانی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. قم: نشر بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گیلانی، عبدالرزاق. (۱۳۴۳ق). شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه. با مقدمه و تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
- فرغانی، سعید الدین سعید. (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فتّاری، - فتّاری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب. تصحیح: محمد خواجوی، با حواشی و تعلیقات: میرزا هاشم اشکوری و دیگران (چاپ اول). تهران: انتشارات مولی.
- قنوی، صدرالدین. (بی‌تا). رساله النصوص. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵). *النفحات الالهیه*. به تصحیح: محمد خواجوی. (چاپ اول). تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). *الفکوک فی شرح الفصوص*. به تصحیح: محمد خواجوی. (چاپ اول). تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۴). *مفتاح الغیب*. به تصحیح: محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۴). *بحارالانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مهبینی، محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرار التوحید فی شرح مقامات ابی سعید*. به کوشش: محمدرضا شفیعی کدکنی. (چاپ دوم). تهران: انتشارات آگاه.

References

References in Arabic / Persian

- Ehsai, I. A. J. (1405 AH). *'Awali al-Li'ali*. Qom: Seyed al-Shuhada (a. s.) Publications.
- Farqani, S. D. (1428 AH). *Muntaha al-Madarik fi Sharh Miftah al-Ghayb*. Corrected by Muhammad Khwajuy, annotations and commentary by Mirza Hashim Ashkvari, Imam Khomeini, Seyed Muhammad Qummi, Muhammad Reza Qomshei, Hasan Hasanzade Amoli. Tehran: Mowla Publications.
- Gilani, A. R. (1343 AH). *Sharh-i Farsi-i Misbah al-Shari'a va Miftah al-Haqiqa*. Introduction, commentary and correction by Seyed Jalal al-Din Muhaddith Armavi. Tehran: University of Tehran.
- Hasanzade Amoli, H. (1378 SH). *Mumidd al-Himam dar Sharh-i Fusus al Hikam* (a commentary on Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam). Tehran: Vizarat Irshad Publications.
- Ibn 'Arabi, M. (1367 SH). *Al-Tajalliyat al-Ilahiyyah* (Divine manifestations). Commentary by Ibn Sudkin and *Kashf al-Ghayat fi Sharh ma Iktanafat 'alayhi al-Tajalliyat*. Research by Uthman Ismail Yahya. Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi
- Ibn 'Arabi, M. (2009) *Fusus al-Hikam* (the Bezels of Wisdom). Research by Asim Ibrahim al-Kiyani. 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabi, M. (n. d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (the Meccan revelations). Beirut: Dar al-Sadr Publications.
- Ibn Farid, U. (1404 AH). *Diwan*. Beirut: n. p.
- Ibne Turke Esfahani, S. (1378 SH). *Sharh-i Fusus al Hikam* (a commentary on Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam). Qom: n. p.
- Jami, A. R. (1370 SH). *Naqd an-Nusus fi Sharh-i Naqsh al-Fusus*. Introduction and correction by William Chittick. Preface by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Mu'assasa-i Mutale'at va Tahqiqat-i Farhangi.
- Jami, A. R. (1383 SH). *Ashu'at al-Lumu'at*. Qom: Bustan-i Ketab Publications.
- Jami, A. R. (1425 AH). *Sharh-i Fusus al Hikam* (a commentary on Ibn 'Arabi's Fusus

- al-Hikam). Beirut: dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Jandi, M. D. (1381 SH). *Sharh-i Fusus al Hikam* (a commentary on Ibn ‘Arabi’s Fusus al-Hikam). Corrected by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: University of Mashhad Print and Publication Institute.
 - Javadi Amoli, A. (1386 SH). *Rahiq Makhtum*. Research by Hamid Parsania. 3rd ed. Qom: Isra Publications.
 - Javadi Amoli, A. (1387 SH). *Tahrir Tamhid al-Qawa‘id*. Research by Hamid Parsania. Qom: Isra Publications.
 - Kashani, A. R. (1370 SH). *Sharh-i Fusus al Hikam* (a commentary on Ibn ‘Arabi’s Fusus al-Hikam). 4th ed. Qom: n. p.
 - Kashani, A. R. (1385 SH). *Sharh Manzil al-Sa’ireen*. Qom: Bidar Publications.
 - Kulayni, M. (1365 SH). *Usul al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
 - Mahini, M. (1367 SH). *Asrar al-Tawhid fi Sharh Maqamat Abi Sa’id*. Compiled by Muhammad Reza Shafi’i Kadkani. 2nd ed. Tehran: Agah Publications.
 - Majlisi, M. T. (1404 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute.
 - Qaysari, D. (1382 SH). *Sharh-i Fusus al-Hikam* (a commentary on Ibn ‘Arabi’s Fusus al-Hikam). research by Hasan Hasanzade Amoli. Qom: Bustan-i Ketab.
 - Qunawi, S. D. (1371 SH). *Al-Fukuk fi Sharh al-Fusus* (a commentary on Ibn ‘Arabi’s Fusus al-Hikam). Corrected by Muhammad Khwajuy. Tehran: Mowla Publications.
 - Qunawi, S. D. (1375 SH). *An-Nafahat al-Ilahiyyah*. Corrected by Muhammad Khwajuy. Tehran: Mowla Publications.
 - Qunawi, S. D. (1382 SH). *Miftah al-Ghayb*. Corrected by Muhammad Khwajuy. Tehran: Mowla Publications.
 - Qunawi, S. D. (n. d.). *Risalat al-Nusus*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi.
 - Saduq, M. (1398 AH). *Al-Tawhid*. Qom: Jamiat Mudarrisin Publications.