



University of Zanjan
The Journal of
Ethical Reflections
Vol.1, No.1, Spring 2020, pp. 71-102.
ISSN: 2676-4810

The Sources of Moral Knowledge in Ibn ‘Arabī’s Thought

Alireza Aram¹
Seyed Ahmad Fazeli²

Abstract

This article, using a descriptive-analytic method, introduces the ideas of Ibn ‘Arabī in moral epistemology while focusing on the sources of moral knowledge and explaining how man utilizes these sources in order to achieve a moral life. The findings of the research show that Ibn ‘Arabī considers moral knowledge to be objective and presents the Realm of Fixed Entities (Ayan Thabete) as the thing-in-itself of moral realities. In his writings, though scattered, he clearly considers five things as the sources of moral knowledge: nature, intellect, heart, soul and revelation. However, these sources are not at equal levels and the distinction of revelation and the human soul over the other sources is apparent. Comparing these two sources, one can conclude from Ibn ‘Arabī’s writings that revelation is the source of religious legislative guidance and **is the result of God’s direct communication with the prophets and is the path of knowledge to perfect unity. God’s special servants (Valīyy-u l-Allah), while perfecting their human souls and possessing special merits in moral**

¹. Ph.D. in Philosophy of Ethics, University of Qom. a.r.aram1359@gmail.com

². Assistant Professor, Department of Philosophy of Ethics, University of Qom.
ahmad.fazeli@qom.ac.ir

Recived: 07/21/2019 | Accepted: 10/15/2019

knowledge still follow the teachings of the law-bringing prophets in their teachings and actions.

Keywords: mystical ethics, theoretical mysticism, moral objectivism, meta-ethics.

Extended Abstract

Introduction

When we present contemporary philosophical question to the writings of foregone thinkers, we encounter replies that are either clear or ambiguous. In the present article and under the title of moral epistemology, we have delved into an analysis of the sources of moral knowledge according to Ibn ‘Arabī. Within this discussion, we also indicate the way that the moral agent interacts with the sources of moral knowledge, the result of which leads to a moral life. As an introduction into the discussion of the sources of moral knowledge, it is necessary to explain Ibn ‘Arabī’s general stance regarding moral knowledge. In short, in Ibn ‘Arabī’s thought, the term Immutable Entities, apart from having an ontological function, also has an epistemological one, because in this world, the thing-in-itself of the Immutable Entities and the essences of existents are present in an intellectual sense. Therefore, apart from fact that the existence of things across the existential realm is conditional to their immutability in the Realm of Immutable Entities, the knowledge that we attain of every external entity is also preceded by the intellectual immutability of that entity in the Realm of Immutable Entities.

Divine Rope and Human Good Fate

Ibn ‘Arabī considers creation to mean holding onto the Divine Rope. Therefore, one can conclude that he was aware of the clarity of meaning of the term moral life and moral definability and considering the transcendence of the concepts relating to God in his own ideas, has defined being moral to have a clear meaning, hold semantic

significance and to contain a transcendental aspect. Ibn ‘Arabī writes: “because action in itself has been founded on that which we have mentioned, therefore, the fate of creation is happiness in accordance with the types of happiness.” According to him, another way to define ethics is to consider it equal to the good fate of human beings. Therefore, in a synonymous meaning, one can present ethics, happiness, accordance with the thing-in-itself of things (in the Realm of Immutable Entities) and man’s good fate interchangeably and, in reality, as an introducer to a desirable (moral) human life in Ibn ‘Arabī intellectual system. Thus, one can conclude that the thing-in-itself of moral teachings has also been fixed in the Realm of Immutable Entities as a part of knowledge in its general meaning. Accordingly, by including moral realities under general realities which are encompassed in the Realm of Immutable Entities, one can conclude that Ibn ‘Arabī considers moral knowledge to be the product of man’s knowledge of the levels of existents and their true and desired form in the Realm of Immutable Entities. Essentially, the moral value of actions is decided in the Realm of Immutable Entities in accordance with the thing-in-itself of actions.

Ibn ‘Arabī believes that the complete mystics are those who have attained knowledge of all of God’s Names and thus achieve complete moral knowledge in the position of determining the external instances of the Immutable Entities according to their status. In this view, by respecting Divine sanctity and by reminding himself that he has been created in the Divine form, man can become close to attaining Divine wisdom; according to Ibn ‘Arabī: “a wise person is one who places things in their rightful place and does not disaffirm that which the realities of things require and seek through their attributes.” It is in these levels that the way-farer attains a distinct knowledge and ultimately: “the seeker of reality observes plurality in unity.” This means that he sees all the realities of the world in accordance with their thing-in-itself aspect in the Realm of Divine Names and recognizes their moral thing-in-itself.

The True Reality of All Matters

According to these intellectual foundations, the existence of each species that is realized through its final differentia is indisputable and actualized in Divine knowledge. God, with His encompassing knowledge which includes the Realm of Immutable Entities knows the true reality of all matters including moral realities and teaches them to man (in his real rank). As Mulla Sadra has written regarding the aforementioned teaching, these are those very esoteric, intuitional sciences that must replace the sometimes unproductive jurisprudential and theological disputes in order to be a bridge for attaining certainty in discovering religious and moral realities. Therefore, Mysticism is defined as true knowledge in order to attain (moral) happiness. Thus, “the true purpose for man’s creation and the first goal of creating man who is capable of good or evil is the perception of the realities of things and knowledge of the essence, attributes, actions and effects of the Creator of the Heavens and the Earth, and the origin and the Hereafter, and the kinds of resurrection of the creations.” In mystical intuitions, the way-farer reaches a stage where he observes moral knowledge in accordance to its detailed forms in the Realm of Immutable Entities in the language of God which flows in the Realms of Canonization and Existence. In such a stage, a mystic is able to “see God, through God’s eyes in the presence of God.”

In conclusion, according to Ibn ‘Arabī, the thing-in-itself of existential knowledge and realities — including moral values and laws; in a meaning equivalent to the recognition of aspects of good and evil of things — are settled in their true reality in the Realm of Immutable Entities. However, man has been equipped with numerous cognitive tools and sources to perceive these laws and values. These tools possess a potentiality in their own domains which is in accordance with man’s main needs and capabilities and therefore, it is possible for man to benefit from them and at the same time requires

attention to the scope and limit of each of them. As we shall see going forward, the present article delves into an explanation of these sources and while providing a detailed introduction for them, explains the conformity of these sources with man's existential-cognitive levels. Thus, by addressing sources of moral knowledge we can recognize the path of knowing the true reality of morals which are fixed in the Realm of Immutable Entities.

Conclusion

According to Ibn 'Arabī, God has designated the circumstances of every phenomenon in the Realm of Immutable Entities and therefore, knowledge of these entities is tantamount to comprehensive knowledge of all ranks of existence from the lowest to the highest realm of Divine Names — except the essence of God, the Almighty. Understanding phenomena as they are in the Realm of Immutable Entities is not possible through sensory perception or intellectual perception that arises from sensation. It is the distinct faculties of the mystic with their particular scope that connect to the Divine Throne and recognize things as they are in the realm of God's knowledge (the Realm of Immutable Entities). Observing that realm, draws for him the real circumstances of things in terms of order, the growth and behavior of phenomenon and their functions, and knowledge of moral realities, circumstantial effects and formative results of each event is revealed to the mystic through this channel.

Therefore, Ibn 'Arabī considers moral objectivity to be equivalent to knowledge of the Realm of Immutable Entities and discovering the thing-in-itself of moral values; although, cognitive sources- which are: nature, intellect, heart, man's soul and Divine revelation- help in perceiving real knowledge, including moral knowledge. Essentially, the Realm of Immutable Entities is the origin and real essence of moral realities and the five sources mentioned in this article introduce the ways man attains knowledge of the realities that are present in that origin. Among these sources, the one which is the most

comprehensive and has a pervasive status in relation to the rest is Divine revelation. In reality, the most complete manifestation of God's Names emerges in the perfect human being and real knowledge is taught to him through the language of revelation. In accordance to his existential rank and his connection to the Divine, man is a comprehensive book for the teaching and manifestation of Divine knowledge. Thus, knowing the perfected human soul- and beyond that, striving to perfect the human soul by adhering to Divine legislation and its stated ethics- is the closest and most certain way to have knowledge of the thing-in-itself of moral values. Essentially, acting on religious ethics which is accompanied by knowledge and general affirmation of religious moral realities, prepares the grounds for the development of detailed knowledge regarding the thing-in-itself of morals in the Realm of Immutable Entities. Since practically, not all human beings will reach the higher stages of Divine knowledge and the soul of each person in the practical level is bound to a particular Name from among God's Names, God has facilitated the path to knowledge of moral realities by sending down revelation and keeping open the path of following those who have been bestowed with knowledge. Therefore, even though each of the sources of nature, intellect, heart and soul help man to gain knowledge of moral realities present in the Immutable Realities; however, ultimately, it is Divine revelation that provides the path for perceiving the cognitive errors of human beings by teaching knowledge to the perfect human being.

References

- Āshtyānī, Mīrzā Mahdī. (1369 S.H.). *'Asāss al-Tuhīd. Qāideh al-Wahed va Wahdat Wujūd*. Tehran: Hermes, first edition. [In Persian].
- Ibn Sina. (1980). *Uyūn al- Hikmah*. Tahqiq Abdu al- Rahman Badawi, Beyrūt: Dār al- Qalam, second edition. [In Arabic].
- Ibn 'Arabī, Muhyi al- Dīn. (1408 A.H.). *Al-Esra ela Maqam al-Asra (Ketab al- Meraj)*. Tahqiq va Sharh Soad al- Hakim. Beyrūt: Danredek Lltebaat va al-nashr, first edition. [In Arabic].
- (n. d.). *Ensha al-Davaeir*, Tahqiq Asem Ebrahim al-kialī. [In Arabic].
- (n. d.). *Al- Tadabirat al- Eilah īeh Fī Eslsh al-Mamlakat al-Nafsaneieh*, Tahqiq Asem Ebrahim al-kialī. [In Arabic].
- (1422 A.H.). *Tafsir Ibn 'Arabī*, Vol 1-2, Tashih Samir Mostafa Arbab, Beyrūt, Dār eihya al-torath al-arabi, first edition. [In Arabic].
- (1391 S.H.). *Daftar Dana ī (Ketab al-maerefah)*. Tarjomeh Sa īd Rahimian, Tehran: Negah moaser, first edition. [In Persian].
- (1425 A.H.). *Divani Tarjoman al- ishraq*. Tashih Abdu al- Rahman al-mostavi, Beyrūt, Dār al-maerefah, first edition. [In Persian].
- (2002). *Rasail Ibn 'Arabī (Shoq al-jeib Belme al-qeib)*. Tahqiq Seeid Abdu al-fatah, Beyrūt: al-arabi. [In Arabic].
- (1367 S.H.). *Resail-eh ila al-Imam O al-Razi*. Heidar Abad, Jamieh Daereh al-Maaref Al-osmaneieh, first edition. [In Arabic].
- (1367 S.H.). *Resail-eh al-akvar*. Heidar Abad, Jamieh Daereh al-maaref al-osman īeh, first edition. [In Arabic].

- (1367 S.H.). *Resail-eh La Yoaval- al-aeH*, Heidar Abad, Jamieh Daereh al-maaref al-osmaneieh, first edition. [In Arabic].
- (2011). *Al- Futūḥāt al-Makkiyya*, Vol 1-8, Tashih Ahmad Shams Al-din, Beyrūt: Dār Al-kebab Al-elmeieh. [In Arabic].
- (1380 S.H.). *Fus ūs al-hekam*, Tashih wa Tāliq Abolāla al- Af īfi, Tehran: al-Zahra. [In Arabic].
- (1387 S.H.). *Fus ūs al-hekam*, Tashih wa Tarjomeh Mohamad Khajavi, Tehran: Mula, first edition. [In Persian].
- (1361 S.). *Ketab al-jal-al- wa al-jamal-*, Heidar Abad: Jamieh Daereh al-maaref al-osmaneieh, first edition. [In Arabic].
- (1370 S.H.). *Ketab al-masael*, Tarjomeh Seied Mohamad Damadi, Tehran: Moaseseh Motal-eat wa Tahghighat Farhangi. [In Persian].
- (1367 S.H.). *Ketab al-Mīm wa al-Vāv wa al-Nun*. Heidar Abad: Jamieh Daereh al-maaref Al-osmaneieh, first edition. [In Arabic].
- (n. d.). *Ketab al-yaghin*. Tahghigh Seied Abdu al-fatah, Ketab Al-yom. [In Arabic].
- (1395 S.H.). *Kashf al-maani An Ser Asma ALLAH al-husna*. Tarjomeh wa sharh ali Zamani Qomshi ī, Qom: Aiat Eshraq, third edition. [In Persian].
- (1988). *Lavazem al-hob al-elahi*. Tahghigh Mohamad Fozi Al-jabr, Dameshq: Dār moad wa Dār al-Namir, first edition. [In Arabic].
- (2009). *Maheieeh al-qal-b*. Tahghigh Qasem Mohamad abas, Dameshq: Dār lelseqafeh wa al-Nasher. [In Arabic].
- (1427 A.H.). *Al-mabadi wa al-Ghayat fi Mabani al-horof va al-aiat*, Tahghigh Seied Abdu al-fatah, Beyrūt: Dār al-kotob al-elmeieh, first edition. [In Arabic].

- (1393 S.H.). *Mavaqeh al-nojom*. Ed. and translation by Mahmūd Khajavi, Tehran: Mula, first edition. [In Persian].
- Al-telmesani, Afif al-Dīn. (1392 S.H.). *Sharh Fosos al-hekam*. Tashih Akbar Rashedi Neia, Tehran: Sokhan, first edition. [In Arabic].
- (1998). *Sharh Manazel Al-Saerin*. Vol. 1, Dār al-torki Ielnashr. [In Arabic].
- Al-jili, Abdu al-karim. (1419 A.H.). *Sharh Moshkelat al- Futūhāt al-Makkiyya*. Derasah wa tahghigh Yosef Zeydan, Misr: Dār al-amin, first edition. [In Arabic].
- Hamaviyh, Saed al- Din. (1362 S.H.). *Al-mesbah fi al-tasavof*. Ed. Najib Maiel Heravi, Tehran: Mula, first edition. [In Arabic].
- Zenuzi, Mula Abdu ALLAH. (1354 S.H.). *Anvar ol-Jal-ieh*. Ed. Seied jalal- al- din ashtiyani, Tehran: Moaseseh Motaliat Islami, Mak Gil University. [In Persian].
- Shirazi, Sadr O al--Din Mohamad. (1381 S.H.). *Kasr Asnam Al-jaheleieh*. Tassih Mohsen Jahangiri, Tehran: Boniad Hekmat Eslami Sadra, first edition. [In Arabic].
- Qunavi, Sadr Al-din. (1393 S.H.). *Fokouk*. Trans. Mohamad Khajavi, Tehran: Mula, third edition. [In Persian].
- Al-Qiyari, Davod ibn Mohamad. (1357 S.H.). *Rasaeil Qeisari (Ba Havashei Qomshi ī)*. Tashih Seied Jalal- al-Din Ashtiyani, Mashhad: Mashhad University. [In Arabic].
- Nefari, Mohamad ibn Abdu al-Jabar. (1390 S.H.). *Al-Mavaqef wa al-Mokhatebat*. Tarjomeh Mahmud Eftekharzadeh, Tehran: Jamī, first edition. [In Persian].



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره اول، شماره اول، بهار ۱۳۹۹، ص ۷۱-۱۰۲.

شاپا: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

منابع معرفت اخلاقی در اندیشه ابن عربی

علیرضا آرام^۱

سید احمد فاضلی^۲

چکیده

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، به معرفی اندیشه ابن عربی در حوزه معرفت‌شناسی اخلاق، با تمرکز بر منابع معرفت اخلاقی و تشریح چگونگی بهره‌گیری انسان از این منابع در جهت ایصال به حیات اخلاقی می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ابن عربی معرفت اخلاقی را عینی دانسته و عالم اعیان ثابته را به عنوان نفس الامر حقایق اخلاقی معرفی می‌کند. وی در آثار خود به شکلی پراکنده اما صریح، پنج منبع: طبیعت، عقل، قلب، نفس و وحی را منابع شناخت حقایق اخلاقی دانسته است. البته رتبه این منابع یکسان نبوده و امتیاز وحی الهی و نفس آدمی بر سایر منابع نمایان است. در مقام مقایسه این دو منبع ممتاز، از کلمات ابن عربی چنین بر می‌آید که وحی منبع تشریحی هدایت و محصول تکلم مستقیم حضرت حق با پیامبران و مسیر معرفت به توحید کامل است. اولیاء حق، ضمن تکامل بخشیدن به نفس انسانی و در عین برخورداری از امتیازات خاص در معرفت اخلاقی، در تعلیم و عمل خود پیرو تعالیم پیامبران صاحب شریعت هستند.

واژگان کلیدی: اخلاق عرفانی، عرفان نظری، عینی‌گرایی اخلاقی، فرااخلاق.

۱. دکترای فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، a.r.aram1359@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، ahmad.fazeli@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۳۰ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۲۳

مقدمه

با عرضه پرسش‌های امروزی فلسفه بر آثار متفکران سلف، با پاسخ‌های صریح یا مبهمی مواجه می‌شویم. در مقاله حاضر و ذیل عنوان معرفت‌شناسی اخلاق، مشخصاً به تحلیل منابع معرفت اخلاقی از منظر ابن عربی پرداخته‌ایم. ضمن همین بحث، به راه تعامل فاعل اخلاقی با منابع معرفت اخلاقی اشاره می‌کنیم، که ماحصل این تعامل به تحصیل حیات اخلاقی منتهی می‌شود. به عنوان مقدمه ورود به بحث منابع معرفت اخلاقی، لازم است موضوع کلی ابن عربی را در باب معرفت اخلاقی بیان کنیم. با این بیان اجمالی که در اندیشه ابن عربی اصطلاح اعیان ثابتۀ علاوه بر کارکرد وجودشناختی آن، واجد کارکرد معرفت‌شناختی است. چرا که در این عالم نفس الامر اعیان و ماهیات موجودات به نحو علمی حضور دارد. پس علاوه بر این که موجودیت موجودات در پهنه عالم وجود مشروط به ثبوت آن‌ها در عالم اعیان ثابتۀ است، علمی که ما نسبت به هر عین خارجی به دست می‌آوریم نیز مسبوق به ثبوت علمی آن عین در رتبه اعیان ثابتۀ است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۷).

ابن عربی تخلُّق را به معنای چنگ زدن به ریسمان محکم الهی دانسته است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۱۵۲) از این رو می‌توان گفت وی به وضوح معنایی تعبیر حیات اخلاقی و تعریف‌پذیری اخلاق توجه داشته و با توجه به تعالی مفاهیم مرتبط با خداوند در اندیشه خود، اخلاقی بودن را واجد معنای واضح، حامل دلالت و حاوی وجه متعالی معرفی کرده است. ابن عربی می‌نویسد: «چون کار در نفس خود بر آن‌چه بیان داشتیم قرار گرفته است، بنابراین عاقبت کار خلق به سعادت است، بنا به اختلاف در انواع سعادت.» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۶) در واقع از نگاه وی عبارت اخیری در تعریف اخلاق، معادل با حسن عاقبت آدمیان است. بنابراین در یک ترادف معنایی، می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر (در عالم اعیان) و حسن عاقبت آدمیان را به جای یکدیگر و در واقع به عنوان معرفت حیات مطلوب (اخلاقی) آدمیان در منظومه فکری ابن عربی معرفی کرد. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که نفس الامر معارف اخلاقی نیز به عنوان جزئی از معرفت در معنای عام، در عالم اعیان ثابتۀ تثبیت شده است. از این رو می‌توان با اندارج حقایق اخلاقی تحت حقایق کلی مندرج در عالم اعیان ثابتۀ

به این نتیجه رسید که ابن عربی معرفت اخلاقی را محصول علم انسان به مراتب موجودات و صورت اصیل و مطلوب آنان در عالم اعیان ثابته دانسته است. در واقع ارزش اخلاقی اعمال، با نظر به نفس الامر آنها در عالم اعیان ثابته رقم می‌خورد.

به باور ابن عربی، عارفان کامل کسانی هستند که به تمامی اسماء حق تعالی معرفت یافته و بدین طریق با نظر به منزلت ثبوتی اعیان، در مقام تشخیص مصادیق خارجی آنها به معرفت اخلاقی کامل دست می‌یابند. در این نگاه، انسان با رعایت حریم الهی و با تذکار بر این که خود بر صورت حق آفریده شده است، به مرزهای حکمت الهی تقرب می‌یابد که در تعریف ابن عربی: «حکیم کسی است که اشیاء را در جایگاه خودشان می‌نهد و از آنچه که حقایق اشیا به صفاتشان اقتضاء می‌کنند و می‌طلبند، عدول نمی‌نماید.» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۹) در این مراتب است که سالک به معرفتی ممتاز دست می‌یابد و نهایتاً: «صاحب تحقیق، کثرت را در واحد مشاهده می‌کند.» (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۷) به این معنا که تمام وقایع عالم را بر حسب نفس الامر آنان در عالم اسماء حق رویت می‌کند و نفس الامر اخلاقی‌شان را می‌شناسد.

مطابق این مبانی فکری، وجود هر نوعی که با فصل‌اخیر آن محقق شود، در علم الهی مسلم و محقق است (ملاعبدالله زنوزی، ۱۳۵۴، ص. ۲۲۲). حق تعالی با علم محیط خود که مشرف به عالم اعیان ثابته است، حاقّ واقع همه امور و از جمله حقایق اخلاقی را می‌داند و آن‌را به انسان (در رتبه حقیقی او) تعلیم می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۷). چنان که ملاصدرا در معرفی آموزه فوق‌نگاشته است، این همان علوم باطنی کشفی است که باید جایگزین مجادلات بعضاً بی‌حاصل فقهی و کلامی شود، تا معبری برای تحصیل یقین در کشف حقایق دینی و اخلاقی باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۵). از این رو عرفان به عنوان معرفت حقیقی برای ایصال به سعادت (اخلاقی) تعریف می‌شود (قیصری، ۱۳۵۷، ص. ۱۱). بدین قرار، «غایت اصلی از خلقت بشر و مقصود اولی از ایجاد انسان قادر به خیر و شرّ، ادراک حقایق اشیا و معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال و آثار خالق ارض و سماء و مبدأ و معاد و کیفیت حشر مخلوقات است.» (آشتیانی، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۲) در مکاشفات عرفانی، سالک به رتبه‌ای می‌رسد که معارف اخلاقی را به زبان پروردگار که در عوالم تشریح و تکوین جاری است، مطابق صورت تفصیلی

آن‌ها در عالم اعیان ثابت‌ه رویت می‌کند. در چنین مرتبه‌ای عارف قادر است تا «به عین حق در محضر حق، حق را ببیند» (نفری، ۱۳۹۰، ص. ۴۰).

در نتیجه در نگاه ابن عربی، نفس الامر همه معارف و حقایق وجودی- از جمله احکام و ارزش‌های اخلاقی؛ در معنایی معادل با شناخت وجوه خیر و شرّ امور- در حاقّ واقع خود در عالم اعیان ثابت‌ه مستقرّند. اما انسان برای درک این احکام و ارزش‌ها به منابع و ابزارهای شناختی متعدّدی تجهیز شده است. این منابع هر یک در حریم خاص خود واجد قابلیت است که با رئوس نیازها و استعداد‌های انسان منطبق است و از این رو بهره بردن از آن‌ها برای آدمیان میسر و در عین حال نیازمند دقت در وسعت و محدودیت هر یک از آنان است. چنان‌که خواهیم دید، مقاله حاضر به تشریح این منابع می‌پردازد و ضمن معرفی تفصیلی آن‌ها، راه انطباق این منابع با منازل وجودی- معرفتی انسان را تشریح می‌کند. بدین ترتیب با طرح منابع معرفت اخلاقی، مسیر شناخت حاق واقع اخلاقیات را، که در عالم اعیان ثابت‌ه مستقرّند، خواهیم شناخت.

۱. طبیعت

ابن عربی بر اساس نظریه وحدت وجودی خود که عالم را جلوه اسماء حضرت حق می‌داند، به سایر مظاهر وجود و عالم اعیان و عناصر طبیعی (و در مجموع به عالم آفاق) نیز به عنوان منابع شناخت حق تعالی توجه دارد. در تقریری کوتاه از اندیشه وحدت وجود می‌توان گفت: وجود در مقام تحقّق خارجی موجودیت خود را از نفس خود دارد و با این خصیصه در ذات خود واجب است. یعنی وجوب وجود ذاتی آن است. این همان وجود در اصطلاح عرفانی است که از کثرت نسبی و وحدت ذاتی برخوردار است (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۲). در این نگاه، عالم امکان میان دو وجود قدیم و حادث واقع شده است، که در واقع میان وجود حقیقی و مجازی است. در اندیشه ابن عربی و اتباع وی وجود همان حضرت حق است و عدم به تمام خلق اطلاق می‌شود (الجیلی، ۱۴۲۰، ص. ۲۶). عدم به اعتبار افاضه وجود از جانب حق تعالی، به فیض وجود نائل می‌شود. بنابراین، اگر بدایت و غایت یا اوّل و آخر و ازل و ابد را ملاحظه کنیم، تنها یک وجود مستمر را خواهیم یافت (ابن عربی، ۲۰۱۱، ج ۱، ص. ۸۱). این وجود مستمر، البته تکثّر یافته و با نمود و ظهور و امتداد و سایه همراه شده است؛ که تکثّرات آن همان مخلوقات

هستند. مخلوقاتی که ذاتاً معدوم‌اند و با بسط وجود حق تعالی به عرصه وجود وارد شده‌اند. البته با این قید که همچنان در دوام خود در عرصه وجود به واحد حقّ‌ای که منشأ ظهور آنان است، مفتقرند.

ابن عربی به آیه «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» اشاره کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳). در این بحث، ابن عربی رأی غزالی را که طبق آن خداوند بدون نظر کردن در عالم شناخته می‌شود، مردود می‌شمارد. چرا که وجه إله بودن خداوند - که نباید با ذات او مشتبه شود - تنها با مألوهیت ما شناخته می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۸۳). در این نگاه، طبیعت به سهم خود جزئی از ظهورات حضرت حق است، به بیان ابن عربی «ازلی بودن نفس وجود حق تعالی است و غیر ازلی وجود حق تعالی به صورت عالم ثابت [طبیعت] است که حدوث نامیده می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸۳). البته باید توجه داشت که این مظهر، در پایین‌ترین رتبه از مظاهر قرار دارد. آن‌چنان‌که ابن عربی آن‌را به وصف ظلمت توصیف کرده و به بیان وی در فصّ موسوی فصوص الحکم، جدا شدن موسی (ع) از تابوت خود در رود، به معنای استمداد از علم الهی برای خروج از ظلمت طبیعت است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸۱).

وی با اشاره به آیه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» رو کردن به قبله در وقت نماز را موثر می‌داند، چرا که یکی از وجوه خداوند در مسجد الحرام است. اما به تاکید و با رعایت ادب باید گفت که خدا منحصر در هیچ مکانی نیست (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۱). این همان وصال دائمی و رویت مداوم حق تعالی است، که در اندیشه عرفانی نمود قابل توجهی دارد. در این نگاه خداوند در تمام وجوه هستی و حتی در ظلمات طبیعت نیز قابل رویت است؛ البته آن‌چه مهم است متوقف نماندن در یک ساحت خاص و ارتقاء به مراتب عالیه وجودی است.

ابن عربی در بیانی دیگر، جایگاه فروتر طبیعت را چنین شرح می‌دهد که ظهور حق در عوالم روحانی و طبیعی همانند نیست. چرا که ظهور در اولی بسیط و نورانی است و در دومی مرکّب و ظلمانی (ابن عربی، بی‌تا (الف)، ص. ۱۵۶). در این جا باز هم با مفهوم طبیعت به عنوان یک تجلّی نازل و سافل از جود قیّاض الهی مواجه می‌شویم. مرتبه‌ای که در عین تنزّل، همچنان محلّ حیات آدمیان و مجلای ظهور تجلّیات الهی برای سالکان و

محلی برای آغاز معرفت اخلاقی است. در واقع انسان برای شناختن حقایق اخلاق در عالم اعیان ثابته، در گام‌های نخستین حیات خود ناگزیر از رجوع به عالم اعیان طبیعی است، تا با مشاهده جلوه‌های ظهور حق تعالی در این عالم نازل، معبر کشف حقایق در حاق واقع آن‌ها به مرور گشوده شود.

البته در همین رتبه موسوم به طبیعت نیز مراتب وجودی و معرفتی موجودات متفاوت است. به تعبیر قونوی، قوایل طبیعت از حیث استعداد به دو نوع تمام و محدود تقسیم می‌شوند، که تنها قوایل تمام به بقا می‌رسند (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۲۰). به بیان ابن عربی، مقام ادريس این بوده که از تیرگی‌های طبیعت و نقایص آن، که برخاسته از مزاج عنصری است، بیرون رفته و روحانی شده است (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۲۴). به باور او انسان از همین عالم طبیعت، در پاکی و تحصیل کمال تا جایی پیش می‌رود که سلطه طبیعت در برابر احکام عقل ناپود می‌شود و به تزکیه می‌رسد (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۴۰). بدین ترتیب، طبیعت به عنوان یک منبع معرفتی - اخلاقی محدود، در رتبه‌ای والاتر از خود، به مرتبت عقل راه می‌یابد. در این گام، انسان به حسب ارتقاء نیازهای وجودی خود، عالمی بالاتر از طبیعت را طلب می‌کند، تا به معارف بالاتر دست یابد و منزلت عالم اعیان ثابته را از نمایی نزدیک‌تر بشناسد.

۲. عقل

با آن‌که عقل در منزلت معرفتی خود والاتر از طبیعت است، اما همچنان در حصار طبیعت محصور است. از این رو ابن عربی عقل را راهنمای عموم مردم - و عارفان به عنوان نه خواص ممتاز - دانسته و ایمان را شأن ممتاز بندگان برگزیده حق تعالی خوانده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۰). او صاحبان عقل را صاحبان تقیید و حصر نامیده که در دلایل عقول محصورند. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹۵) به بیان وی: «از آن‌جا که مردم به یاری عقول خود خداوند را وصف نمی‌کنند، خداوند خود را از تنزیه عقول منزّه دانسته است. چرا که مردم با تنزیه خود او را محدود می‌نمایند و در نتیجه آن [خدایی] که از همه اشیاء متمایز است، به سبب همین تمایز محدود می‌گردد.» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۱)

در کلام ابن عربی، عقل محدودیتی دارد که برگرفته از وابستگی آن به حواس است و راه خروج از این انحصار حسّی، عنایت روحی از جانب امر الهی است. تنها از همین

راه می‌توان به معانی باطنی دست یافت. (ابن عربی، ۱۴۲۷، ص. ۴۷) عقل مبتنی بر حس، در برابر کشف و یقین، ارزش معرفتی چندانی ندارد و در حد محسوساتی که مدرک حیوانات نیز هست، متوقف می‌ماند (ابن عربی، بی تا (ج)، ص. ۵۷).

البته او میان کشف عقلی و نفسانی و روحانی تمایز قائل شده است. بر این اساس، کشف عقلانی محصول تلاش عقل و فکر آدمی است. در حالی که کشف نفسانی محصول قوه خیال بوده که با ممارست و ریاضت حاصل می‌شود و نهایتاً کشف روحانی با ارتقاء از دو کشف عقلی و نفسانی حاصل می‌شود و محصول اشراقی از انفاس رحمانی است (ابن عربی، بی تا (الف)، ص. ۱۵۶). اگر عقل در منزلت روحانی خود جای گیرد و از حصار محسوسات طبیعی فراتر رود، انسان به نور عقل محیط شده و بر کلّ اشیاء (اعم از ظاهر و باطن آن‌ها) مستوی می‌گردد (حمویه، ۱۳۶۲، ص. ۹۷). در این تفسیر آشنا، عقل فعال به قوه متخیله ما می‌تابد و با مجرد کردن آن، ادراک معقولات را برای انسان فراهم می‌کند (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص. ۴۳).

عقل به معنای صادر نخستین که اصطلاحی رایج در حکمت اسلامی است، مورد توجه ابن عربی قرار دارد. وی در فتوحات المکیه عقل را حامل جمیع جمیع معلومات علوی و سفلی دانسته است، که البته این عقل بی واسطه از سوی حق تعالی افاضه می‌شود. عقل (عقل اول) از سوی خدا کسب فیض می‌کند و البته خود به نفس فیض می‌رساند و نهایتاً نفس نیز منبع سرایت فیوضات به مقام فعلیت و تحقق است (ابن عربی، ۲۰۱۱، ج ۱، ص. ۱۴۴). به بیان قونوی، عقل اول گردآورنده تمام معانی صفات حق تعالی است و ملت و آیین ابراهیم ظهور به احکام و صفات و اخلاق ثبوتی الهی به تمامه دارد (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۴۲). با این حال، ابن عربی تاکید می‌کند که این تعالیم را عقل نظری محصور در حواس، به کمک نیروی فکر خود در نمی‌یابد و فهم این موارد تنها از راه کشف الهی میسر می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۹).

در واقع باید گفت که ابن عربی مزایای عقل را به عنوان یک منبع شناخت اخلاقی پذیرفته، اما به محدودیت‌های آن نیز واقف است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۰). همچنان که وی توحید مستند به دلیل عقلی را قابل اعتماد نمی‌داند و آن را زیادات ادله و نه زیادات توحید معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۷ (ج)، ص. ۱۲). در عین حال، به باور وی نزاع

عقل و هوی بر سر ریاست بر قوای انسانی است، که غلبه عقل بر هوی در حکم همان نتیجه مطلوب استعمال عقل، به عنوان یک منبع معرفت اخلاقی خواهد بود. در نتیجه عقل انسانی موهبتی است برای رهایی انسان از جنون، که نقش وزیر را برای آدمی بر عهده می‌گیرد (ابن عربی، بی تا(ب)، ص. ۳۲۷). اما باید توجه داشت که انسان دارای دو علم فطری است که اولی نسبت به وجود خداوند متعال و دومی علم به فقر و نیاز او نسبت به خداوند است (ابن عربی، ۱۹۹۸، ص. ۲۳۹). در واقع فهم نقصان انسان در وجود- و از جمله ناقص بودن عقل آدمی- نوعی از علم فطری و مندرج در نهاد انسانی است. این چنین انسان در مسیر حیات اخلاقی خود به محدودیت عقل خود واقف می‌شود و زمینه روی آوردن به منابع والاتر معرفت اخلاقی، برای تحصیل معرفت به حاق واقع اخلاقیات فراهم می‌گردد.

این سخن از مشاهیر تصوف است که اراده را به معنای ترک اراده دانسته‌اند. اما ابن عربی با ارائه یک معنای تازه می‌گوید که اراده به معنای اراده برای معرفت به حق تعالی، آن هم از راه مکاشفه و نه از طریق براهین عقلیه است. آدمی در این شناخت که مدیون هدایت حق تعالی است، از کنکاش‌های ناتمام عقل بی‌نیاز خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۶). درباره رابطه عقل و شرع نیز ابن عربی بیان قابل توجهی دارد: «شرع را نوری است و عقل را میزانی و شریعت موید عقل و به منزله پیشوای آن است» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۸۵). ابن عربی به حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» اشاره کرده و به استناد روایت «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، حقیقت عقل را با نور پیامبر اکرم(ص) یکی دانسته است (ابن عربی، ۲۰۰۲، ص. ۲۸۸). از این رو تلازم عقل و شرع ثابت شده و در واقع شریعت به عنوان طریق درست راهبرد عقل به انسان معرفی می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد در نگاه ابن عربی، عقل به شرط الهام از شریعت می‌تواند به کارایی بیش‌تری دست یابد، اما همچنان در مقایسه با قلب از محدودیت ذاتی برخوردار است. در واقع قلب منبعی نزدیک‌تر برای الهام گرفتن از عالم اعیان ثابته تلقی می‌شود و در نتیجه برای تحصیل معرفت اخلاقی مطمئن‌تر است.

۳. قلب

در تشریح قوای شناختی انسان، ابن عربی به تقید عقل و تقلب قلب اشاره کرده است. از

نظر او حقیقت در نفس الامر خود از حصر و محدودیت ابا دارد؛ که از همین رو قلب به محلّ مطمئن شناخت تبدیل شده، اما عقل در محدودیت شناختی خود محصور می‌ماند. از این رو در تفسیر ابن عربی، قرآن یادآوری را به قلب و نه به عقل نسبت داده و فرموده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». ابن عربی در معرفی بیش‌تر قلب، به عنوان منبع شناخت اختصاصی عارف، می‌نویسد: «قلب - یعنی قلب عارف به خدا - از رحمت الهی است و آن از رحمت فراگیرتر است؛ چرا که حق جلّ و علا در آن می‌گنجد و رحمتش گنجایش او را ندارد» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۵)؛ همچنین، در توصیف فراخی قلب عارف آورده است: «چون تجلّی قلب به صور گوناگون است، ضرورتاً قلب به حسب صورتی که در آن تجلّی الهی واقع می‌شود، فراخی و تنگی پیدا می‌کند؛ زیرا در قلب چیزی از صورتی که تجلّی الهی در آن واقع می‌شود، ازدیاد نمی‌یابد» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۷). در حقیقت قلب عارف یا انسان کامل به منزله نگین انگشتر است، که با توجه به اندازه و شکل رکاب انگشتر، قابل تغییر است. (همان) به باور ابن عربی خداوند «قلوب عارفان را بیدار کرد تا عوارض زندگی دنیا آنان را از این آگاهی [نسبت به حقیقت] مشغول نسازد. زیرا بنده نمی‌داند در کدام دم روحش گرفته می‌شود، ممکن است در وقت غفلت گرفته شود؛ که در آن صورت با کسی که در وقت حضور جانش گرفته می‌شود، برابر نیست» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۱).

از نظر وی: «خدای تعالی دو تجلّی دارد. تجلّی غیب و تجلّی شهادت. از تجلّی غیب استعدادی را که قلب بر آن است می‌بخشد و آن تجلّی ذاتی است که حقیقتش غیب می‌باشد... چون برای قلب این استعداد حاصل گشت، حق تعالی در عالم شهادت بر آن تجلّی شهودی می‌کند و به صورتی که برایش تجلّی کرده است، ظاهر می‌شود... و به او استعداد می‌بخشد که فرمود: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۹) انسان‌ها به حسب میزان تجلّی حق تعالی از علم و معرفت برخوردارند و «حقی که در صورت اعتقادی اوست، همان است که قلب صورتش را فرا گرفته و اوست که بر او تجلّی می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۹).

باید توجه داشت که عالم اعیان ثابته فراخ بوده و به سبب انعکاس صور علم الهی در آن، فاقد هر گونه محدودیت است. در نتیجه هر گونه محدودیت به قوای شناختی انسان‌ها

باز می‌گردد و از جهت حق تعالی امساکی در تجلی و اعطاء معرفت وجود ندارد. پس اگر قلب انسان با همه ظرفیت خود از کسب معرفت اخلاقی کامل باز ماند، این محدودیت را باید در انسداد برخی از قوای شناختی انسان و نه در محدودیت حقایق اخلاقی مندرج در ساحت اعیان ثابت تفسیر کرد. با این حال، این نقایص وجودی - معرفتی با رشد قوای شناختی و ارتقاء منازل وجودی انسان و البته با افاضه حق تعالی به مظاهر خود قابل جبران است. به بیان ابن عربی: «هر کس که او را از تقیید رها ساخت، انکارش نمی‌کند و در هر صورتی که در آن تحول نماید بدو اقرار می‌کند و به مقدار صورتی که در آن برایش تجلی کرده است، تا بی‌نهایت از خود بدو می‌بخشد. زیرا صورت‌های تجلی را نهایی نیست تا در آن متوقف شود.» (همان) از همین روست که عارف هر دم درخواست افزایش علم را از حضرت حق دارد (همان). که فرمود: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

به باور ابن عربی قطع حجاب شیطانی، که باعث اخلاق ذمیمه در قلب است، به مدد تابش نور هدایت الهی بر قلب آدمی روی می‌دهد (ابن عربی، ۲۰۰۹، ص. ۵۶). از این رو حق تعالی فرموده است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» به باور ابن عربی از پی این تعلیم است که معرفت ذوقی و الهی برای انسان تحصیل می‌شود (ابن عربی، ۲۰۱۱، ج ۴، ص. ۲۲۵). بنابراین فهم حقیقت عالم و رویت نفس الامر اخلاقیات مقرر در عالم اعیان ثابت، با فکر و نظرورزی عقلانی ممکن نیست؛ بلکه با علم موهوب به کشف و نتایج مجاهدات برگرفته از همت و وسعت قلب، میسر می‌گردد (همان، ج ۱، ص. ۱۵۵). ابن عربی در ترجمان الاشواق از موهبت کشف و شهود سخن گفته است؛ که اگر صاحبان علوم ادیسی (علوم نظری) از مقام حُسن الهی مطلع بودند و بدان مکاشفه راه می‌یافتند، از راه رفته باز می‌گشتند (ابن عربی، ۱۴۲۵، ص. ۱۳۰). اما در منظومه فکری ابن عربی، قلب نیز واجد محدودیت است و در نتیجه در مسیر حیات اخلاقی انسان به عنوان کارگزاری برای یک منبع معرفتی والاتر استقرار یافته است.

۴. نفس

از نگاه ابن عربی نفس انسان به عنوان یک منبع جامع شناخت محسوب می‌شود که کشف ظرفیت‌های آن به کارگزاری ناقص عقل و به همت قلب برای عارف میسر

می‌شود. البته باید توجه داشت که تمامی منابع معرفتی انسان، اعم از طبیعت و عقل و قلب، که به کمک منبع محوری شناخت - یعنی نفس انسانی - به درک و دریافت حقایق معرفتی اخلاق اشتغال دارند، در برابر آن چه هدایت الهی خوانده می‌شود نقش قابلی و جنبه پذیرش و انفعال محض را دارند. ابن عربی در معنای هدایت می‌گوید که خداوند بصیرت انسان را تا بدان جا نورانی می‌کند که شیء را آن چنان که هست، در حال ثبوت عین ثابت او، می‌بیند (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۶).

در بیانی دیگر آورده است که: معرفت انسان به نفس خود بر معرفت او به پروردگارش مقدم است. پس: «حقیقت خود و طریقت را بشناس... و این را کسی فهم نمی‌کند مگر آن که حق او را بفهماند که حق را نسبت‌ها و وجوه مختلف است» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۹). فهم این نسبت‌ها و وجوه مختلف نیازمند حکمتی است که به بیان ابن عربی کار آن سنجش و استقرار امور عالم در جایگاه مطلوب خود، نزد اعیان ثابت است. در واقع معرفت اخلاقی از فهم همین نسبت‌ها و درک روابط میان پدیده‌های عالم و عمل به فهم صحیح تا مرتبه تخلُّق به اخلاق الهی، فراهم می‌شود. اما در جهت رویت حقایق اخلاق در مرتبه اعیان و دست یافتن به معرفت عینی نسبت به حاق واقع اخلاقیات، مرتبت نفسِ عنوانی جامع برای قوای شناختی انسان است. چرا که این منبع جلوه اجمالی تمام اسماء الهی و در نتیجه بازتابی از حقایق معرفتی عالم اعیان ثابت در نهاد آدمی است. به بیان ابن عربی: «پس آن چه ادراک می‌کنیم وجود حق در اعیان ممکنات است. از این روی از حیث هویتِ حق همان وجود اوست اما از حیث اختلاف صور در او، اعیان ممکنات است... پس از حیث احدیت، سایه بودن همان حق است، زیرا او واحد احد است، ولی از حیث کثرت صور، او عالم است» (همان، ص. ۱۳۵).

در واقع ذات انسان و نفس انسانی به عنوان تجلّی کامل اسماء الهی، جامع‌ترین کتاب در فهم اسرار تکوین عالم و در معرفت به اخلاقیات و ارزش‌هایی است که پیشاپیش به نحو کامل در عالم اعیان ثابت مستقرند. از همین روست که ابن عربی می‌گوید: «جدا کردن شیء از ذاتش محال است؛ پس [نفس] خود را بشناس» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۷)؛ چرا که شناخت نفس معادل شناخت ذات انسان است و ذات انسان نمود جامع تجلّی اسماء حق تعالی است. این چنین انسان با رجوع به نفس خود به عنوان یک منبع

معرفت اخلاقی، نسبت به حقایق اخلاق - که در عالم اعیان ثابتة منعکس‌اند - آگاه می‌شود. پیداست که این آگاهی از حیث رتبه و اعتبار وجودی - معرفتی والاتر از یافته‌های طبیعی، عقلانی و حتی الهامات قلبی است. چرا که نفس انسان منبع جامع معرفت است و از این رو مستجمع تمام معارف راه یافته به قوای شناختی انسان تلقی می‌شود.

با این همه باید توجه داشت که در کنار تفاضل در منابع معرفتی انسان، مراتب معرفتی آدمیان نیز به حسب اختلاف رتبه وجودی آنان متفاوت است. بلکه باید گفت هر فرد نیز پس از ارتقاء به مرتبه یکی از اسماء حق تعالی به معرفتی تازه‌تر دست می‌یابد. این معرفت مضاعف، به کارگزاری نفس آدمی انجام می‌شود. ابن عربی به شناخت دوباره نفس پس از ملاقات ربّ اشاره می‌کند و می‌نویسد: «چون داخل جنّت او شدی داخل نفس او شده‌ای پس نفست را به معرفتی دیگر غیر از معرفتی که آن را شناختی، خواهی شناخت» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹).

در تشریح قدرت نفس آدمی برای شناخت حق تعالی، ابن عربی به سخن سهل استناد می‌کند که «ربوبیت را رازی است و آن راز تویی» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۵). به بیان وی، ما به مألوهیت خویش او را اله قرار دادیم و از این رو پیامبر (ص) فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۸۳) ابن عربی با توجه به بحث معرفت نفس، به آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» اشاره کرده است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳). از نگاه او علم به اله، بدون علم به مألوه قابل اعتماد نیست؛ چرا که به تکرار باید گفت: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (ابن عربی، ۱۳۶۷ (ج)، ص. ۱۳) بنابراین: «کمال در کسی است که پروردگار و نفسش را مشاهده کرده باشد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۳۱).

این چنین مسیر معرفت‌ورزی انسان به حقایق اخلاق، که این حقایق در عالم اعیان ثابتة مستقرند، با عبور از دهلیز تنگ طبیعت، مجرای پرپیچ و خم عقل و شاهراه بعضاً تاریک قلب، تحت هدایت نفس انسان به عنوان کتاب جامع معرفت الهی، به منبع اصلی معرفت - یعنی تعالیم و حیانی حضرت حق - تقرّب می‌یابد. بدین طریق حقایق اخلاقی مستقر در اعیان ثابتة با تعلیم مستقیم حضرت حق به رسولان الهی منتقل می‌گردد.

۵. وحی

در اندیشه ابن عربی، علاوه بر تمام منابع شناخت آدمی که وی را به سوی حق تعالی فراخوانده و اخلاق حمیده را به وی تعلیم یا تذکر می‌دهند، حق تعالی رأساً با فاعلیت تکوینی و تشریحی خود به هدایت بندگان می‌پردازد. در واقع همان‌طور که وحدت وجود به هدایت تکوینی انسان از طریق رجوع به طبیعت و عقل و قلب و شناسایی نفس منتهی می‌شود، نزول شرایع نیز مرتبه‌ای از ظهور و تجلی اسماء الهی بر ساحت انسانی است.

وحی به عنوان خطاب مستقیم خداوند به انسان، یکی از مهم‌ترین منابع معرفت به طریق تخلُّق به اخلاق الله است. ابن عربی از شوق حق تعالی به مقربان سخن گفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۴۱۳). این شوق البته مستلزم آن است که حق تعالی از طریق ارسال وحی، زمینه تقرُّب بندگان به خویش را فراهم نماید. وحی الهی وابسته به همان رحمتی است که ابن عربی از سریان آن در عالم سخن می‌گوید (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۴۲۵). محتوای وحی منطبق با حکمت و رحمت الهی و متناسب با احوال انسانی و یاور انسان برای کسب معارف اخلاقی و سلوک در طریق اتصال به ساحت الهی است. به بیان ابن عربی «آن‌چه را که حق تعالی از بنده‌اش به امر می‌طلبد به عینه آن چیزی است که بنده از حق تعالی به امرش [یعنی به اقتضای حالش] می‌طلبد» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۱). بدین ترتیب وحی عبارت است از تعلیم حقایق مندرج در اعیان ثابت به شخص نبی، به قصد هدایت‌گری او در حیات انسانی. از این رو تبعیت از تعالیم نبوی، همراه با حرکت در مسیر این تعالیم و تعین بخشیدن به متعلق آن‌ها در مقام عمل، مهم‌ترین منبع برای معرفت به حقایق اخلاقی و اطلاع از حاق واقع آنان (در مرتبت علم الهی که منبع الهام علوم نبوی است) خواهد بود. پیداست که آثار این تعلیم و تعلّم اخلاقی در حیات انسانی نمایان می‌شود.

به باور ابن عربی خداوند طبق آیه «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» و آیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» رحمت را بر خودش واجب کرده است. این رحمت به رحمت رحمانی و رحیمی تقسیم می‌شود. ابن عربی می‌گوید که خداوند به وصف رحمانی خویش احسان کرد و وجود بخشید، همچنان که با رحیم بودن خود احکام و شرایع را واجب ساخت (ابن

عربی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۱). بدین طریق حق تعالی در عالم تجلی یافته است و شرایع را به عنوان منبع جامع حیات اخلاقی برای هدایت مکلفان نازل کرده است. پیداست که مظاهر وجود با التفات به تعالیم نبوی، شرایع منزله را بر وفق خواست درونی خود برای بازگشت به مبدأ وجود خواهند یافت. همچنان که تبعیت عملی از تعالیم نبوی، چشم بصیرت را برای رویت حقایق اخلاق در عالم اعیان ثابته روشن خواهد ساخت. در حقیقت، اسماء متجلی حضرت حق خواهان بازگشت به مأمّن خویش و خواهان اتصال با ذات و استقرار در مرتبه ازلیت و احدیت هستند؛ که تعلّم یافتن از صور علمی مستقر در عالم اعیان منتهای مراتب معرفت اخلاقی و منتهی به ارتقاء منزلت اخلاقی برای دست یافتن به سعادت جاودانی است.

به باور ابن عربی، طلب اسماء برای به بازگشت به مبدأ همان خواسته‌ای است که اجابت آن با نزول دین تسهیل می‌شود. چرا که از پی پیام وحی، انسان به حقایق عالم اعیان ثابته آشناتر شده و راه شناخت حقیقت، بازگشت انسان به اصل و مسیر تخلّق به اخلاق الهی برای آدمیان تسهیل می‌شود. در واقع وحی منبعی جامع‌تر از نفس آدمی است. چرا که خطاب وحی؛ اولاً، به جانب انسان کامل بوده و ثانیاً) محتوای آن شامل جمیع اسماء حق تعالی است. این در حالی است که نفس انسانی با همه وسعت خود، جز در رتبه انسان کامل از تمام اسماء حق تعالی تعلّم نمی‌یابد. در واقع علی‌رغم این که انسان جلوه کامل اسماء الهی است، اما عملاً هر فرد انسانی به یک اسم حضرت حق (که همان ربّ یا اله معتقد اوست) اشتغال داشته و از تعلّم یافتن به تمام اسماء بی‌بهره است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۹).

ابن عربی دین را به معنای انقیاد دانسته و شرع را ناموسی که خداوند مقرر کرده است، می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵). وی در جای دیگر اشاره می‌کند که دین همان جزا می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹). او معتقد است: «دین را با الف و لام برای تعریف و عهد آورده است. پس آن دین معلوم معروف است که فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» و این [=اسلام] انقیاد است. پس دین همان انقیاد توست و آنچه نزد خداست، شرع است که تو آن را مُتَقَاد شدی، پس دین همان انقیاد است و ناموس، شرعی است که خداوند تشریح کرده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵) این دین البته با کشف

و شهود عارفان منافاتی ندارد، چرا که هر دو از منبع واحدی صادر شده‌اند و با اختلاف مراتب به حقیقتی واحد ارجاع دارند. به بیان وی: «پس هر صاحب کشفی صورتی را مشاهده می‌کند که معارفی را که نداشته به او القاء می‌کند و آن صورت عین اوست» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۴۵). وی در خطبه فصوص الحکم به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه دین و مذهب به سبب اختلاف امت‌ها مختلف است، اما راه مستقیم حق نیز بر جای خود پابرجاست. این راه مستقیم - که از مقام اقدم احدیت برخاسته است - البته با حکمت‌هایی که بر قلوب انبیاء نازل شده و از علم الهی بر آمده، قابل رویت و شناخت و پیمایش است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص. ۳). ابن عربی به علم سعادت و شقاوت اشاره کرده و آن‌را به احکام شرعی وابسته دانسته است و در شرح احکام نوشته است: «اصول این احکام سه است که ناگزیر از معرفت آن‌ها می‌باشد: کتاب و سنت متواتر و اجماع... مردمان در تحصیل آن‌ها بر دو مرتبه‌اند: عالم و مقلد عالم» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۳۸).

در این میان اهل عرفان نیز بر طریق استماع شریعت و انقیاد نسبت به آن سلوک می‌کنند: «خداوند کسی را عارف ننماید مگر آن‌که... ایمان او به سماع باشد، نه به اعیان... پس خدای متعال خبر داده که سماعشان از کتاب کبیر است نه از نفسشان.» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۳۳) او در جای دیگر حقیقت سماع را چنین توضیح داده است: «حقیقت سماع فهم از خداست در آن‌چه خداوند سبحان بر تو تلاوت می‌کند.» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۷۴) و در معرفی سامعان نیز می‌نویسد: «نشانه و علامت سامعان متحقق در سمعشان، انقیاد و گردن نهادنشان به هر عملی است که از جهت سماعش مقرب به سوی خداست.» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۷۵) ابن عربی به علم توحید که اساس علم شریعت و عصاره حکمت است، اشاره کرده و می‌نویسد: «همان‌طور که بعضی از معلومات از بعض دیگر برترند، بعضی از علوم نیز از بعض دیگر برترند... در این صورت این همان شرفی است که از معلوم بر علم وارد می‌شود... خداوند خبر داده که عالمان در واقع همان موحدان‌اند و توحید شریف‌ترین مقامی است که می‌توان بدان منتهی شد... پس علما کسانی‌اند که موجودات را پیش از وجودشان می‌دانند و پیش از حصول اعیانشان بدان‌ها خبر می‌دهند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۲۸). این چنین علمای حقیقی که تعلیم یافته از آموزه‌های نبوی‌اند، با رویت حقایق امور در عالم اعیان ثابته، به حاق واقع اخلاق راه

خواهند یافت. در واقع وحی به عنوان جامع‌ترین منبع معرفت در معنای عام و علم به حاق واقع اخلاق در معنای خاص (که منبع علم به هر دو ساحت، همان عالم اعیان ثابت است)، شخص نبی را مستقیماً و عارف - عالم متصل به علوم نبوی را نیابتاً تعلیم می‌دهد.

الهامات ربّانی و علوم لدنی به پیامبران و اولیاء اختصاص دارد (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۴۱). همچنین سرّ احکام شرعی از جهت القا کننده و القا شونده دارای نسبت روحانی است (قونوی، ۱۳۹۳، ص. ۹۹). فهم احکام شریعت مصادف با شناخت بهتر نسبت به نفس و حقیقت انسانی است. از این رو انسان با علمی که از خداوند دریافت کرده خود را می‌شناسد و از همان‌جا به خداشناسی می‌رسد (ابن عربی، بی تا (ب)، ص. ۳۸۶). از دیدگاه ابن عربی هر موجودی را باید از دو جنبه نگرینست، که طبق هر کدام دارای فقر و استقلال، یا نیازمندی و بی‌نیازی است. نیازمندی و فقر بنده آن هنگام است که به مبدأ توجه کرده و به امکان ذاتی خویش واقف می‌شود. همچنان که بی‌نیازی او نیز زمانی است که خود را موثر در عالم و سبب تأثیر در دیگر موجودات ببیند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۴۲). در باب آیه «وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ» به نظر ابن عربی این تعبیر به معنای تنبیه به اعتلاء خلق است. همان رتبه‌ای که در صورت انقیاد نسبت به فرامین حق تعالی به اولیاء حق اعطا می‌شود (ابن عربی، ۱۴۰۸، ص. ۲۰۵). در واقع با ایمان است که بندگی خاصه سامعان درگاه حق تعالی نمایان می‌شود و شأن بندگی آنان معارف اختصاصی را به آنان منتقل می‌نماید، که نهایتاً حقیقت اخلاق را به شکلی که در حکمت‌های انبیاء تجلّی یافته به آنان تعلیم می‌دهد.

بنابراین اصل معارف انسان‌ها از زبان وحی به آنان داده شده و شناخت شریعت و وحی، در حقیقت شناخت توحید حقیقی است. ابن عربی در نامه خود به فخر رازی نوشته است که توحید باطن معرفت است. وی در ادامه اشاره می‌کند که مرتبه فوق توحید اتحاد است و فوق آن وحدانیت و فوق آن احدیت (ابن عربی، ۱۳۶۷ (الف)، ص. ۱۰-۱۱). از نظر ابن عربی امور در لوح به شکل مفصل حضور دارند (ابن عربی، ۱۳۶۷ (د)، ص. ۱۳). خداوند بر همه اسمائی که در گذشته و حال و آینده باشند (کائن) هستند علم دارد و این علم الهی همه امور - اعم از امور واجب و جایز و محال - را در بر می‌گیرد. از این رو در آیه «وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» نباید علم او را به

موجودات بالفعل محدود دانست (ابن عربی، ۱۳۶۱، ص. ۹). در این میان کسی که به میان خلق برگشته تا به زبان ارشاد و هدایت با آنان سخن بگوید همان عالم وارث است (ابن عربی، ۱۳۶۷ (ب)، ص. ۱۴). ابن عربی - در تفسیری که بدو منسوب است - در شرح آیه ۱۵۴ سوره آل عمران آورده است: «دل‌های شما را می‌آزماید: [یعنی استعداد شما را در صبر و اخلاص و یقین و صبر و توکل و تجرد و جمیع اخلاق و مقامات می‌آزماید و آن [استعداد] را از قوه به فعل در می‌آورد.» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص. ۱۲۸) او در تفسیر سخن ابراهیم (ع) به پروردگارش که می‌گوید: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ...»، می‌نویسد: «یعنی من و روح و نفسم - که این دو والدین قلبم هستند - را با نور فنا در توحیدت پیوشان» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص. ۳۷۴). در این جا باید گفت که از نظر ابن عربی تعلق به معنای نیاز کامل بنده سالک به خداوند است. به این معنا که انسان افتقار خود را دائمی بداند. تحقق به معنای شناخت درست اسماء الهی است. تخلّق نیز به این معناست که انسان به مدلول و محتوای اسماء الهی - در محدوده عبودیت - متّصف گردد (ابن عربی، ۱۳۹۵، ص. ۱۶). بر این اساس، وحی الهی به عنوان طریق تعلیم حقایق اخلاقی و جامع‌ترین منبع معرفت به این حقایق است؛ که عمل به مقتضای وحی معادل تخلّق حقیقی بندگان به اخلاق الهی خواهد بود.

بنابراین از نظر ابن عربی ارسال پیامبران به حسب زمان و مکان و شرایط مقتضی بوده و تفاوت ظاهری منحصر در احکام آنان است. او با اشاره به آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» به اتحاد اصول پیامبران، در عین اختلاف شرایع و ظواهر احکام انشاء شده از جانب آنان، اشاره دارد (ابن عربی، ۲۰۱۱، ج ۱، ص. ۴۹۰). معیت خداوند با انسان (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) به معنای علم محیط او به انسان، یا به معنای عنایت و لطف پیوسته حق تعالی به ماست (تلمسانی، ۱۹۸۹، ص. ۹۹)، که در هر حال به معنای تضمین معرفت صحیح برای مومنان و برگزیدگان حق تعالی است. معرفت صحیح نیز بستری برای تخلّق به اخلاق الهی خواهد بود.

بنابراین وحی الهی والاترین منبع معرفتی و محصول تخاطب مستقیم حضرت حق و برگزیدگان وی است. البته مرتبه‌ای از علم و الهام الهی نیز به اولیاء حق اعطا می‌شود، که اولیاء نیز در عمل تابع شریعت پیامبران هستند. چرا که والاترین معرفتی که نصیب انسان

می‌شود، توحید و حیانی است. ابن عربی در مواقع النجوم می‌نویسد: «و برایشان راه رسیدن به خودش را بیان داشت و روشن نمود، همان گونه که برای پیامبرانش به واسطه فرشتگانش بیان و روشن کرد، و برای اولیائش - به واسطه پیامبرانش - و برای فرشتگانش به سرشت و نهادی که آنان را بر آن ایجاد کرده است آشکار نمود.... از این روی در همه حال و پیوسته توفیق همراه ایشان است و آنان را به هر عملی که موجب قرب و نزدیکی به خداوند متعال می‌شود، راهنمایی می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۱۵).

بنابراین با نظر به عینیت حقایق اخلاقی در عالم اعیان ثابت، وحی الهی جامع‌ترین منبع برای رویت این حقایق است. به مدد تعالیم وحی، تصویر عالم اعیان به صورت تام به شخص نبی منتقل می‌شود. عالمان، عارفان و اولیاء، هر کدام در محدوده‌ای که از تعالیم نبی بهره گرفته‌اند، از حقایق مستقر در اعیان ثابت مطلع‌اند و تفاضل آنان در معرفت اخلاقی به محدوده اطلاع آنان از عالم اعیان باز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در اندیشه ابن عربی خداوند وضع هر پدیده را در عالم اعیان ثابت مقرر فرموده است و از این رو علم به این اعیان به منزله علم جامع به تمام مراتب وجود از پایین‌ترین مرتبه تا والاترین عالم اسمائی - به استثناء ذات متعالی حق تعالی - است. فهم پدیده‌ها آن‌چنان که در عالم اعیان ثابت بر آند، از عهده درک محسوس یا ادراک عقلانی منتزع از محسوسات بر نمی‌آید. این قوای معرفتی ممتاز عارف است که با وسعت خاص خود به عرش الهی متصل می‌شود و امور عالم را آن‌چنان که در مرتبه علم حق تعالی (عالم اعیان ثابت) تثبیت شده‌اند، باز می‌شناسد. نظر به عالم اعیان، وضع صحیح در ترتیب، تربیت و تمشیت پدیده‌ها و کنش‌ها را ترسیم می‌کند؛ که معرفت به حقایق اخلاقی و اطلاع از آثار وضعی و نتایج تکوینی هر رخداد، از همین مجرا برای عارفان مکشوف می‌شود. بنابراین ابن عربی عینی‌گرایی اخلاقی را معادل با شناخت عالم اعیان و کشف نفس الامر ارزش‌های اخلاقی می‌داند؛ که البته منابع معرفتی - شامل طبیعت، عقل، قلب، نفس آدمی و وحی الهی - به دریافت معارف حقیقی و از آن جمله معارف اخلاقی، کمک خواهند کرد. در واقع عالم اعیان ثابت مبدأ یا حاق واقع حقایق اخلاقی است و پنج منبع مذکور در این نوشتار، طرق اطلاع انسان از حقایق مستقر در آن مبدأ را معرفی می‌کنند. در میان

این منابع، جامع‌ترین عنوان که شأنی فراگیر نسبت به همه این‌ها دارد، وحی الهی است. در واقع کامل‌ترین تجلی اسماء حق در انسان کامل بروز یافته است و معارف حقیقی از زبان وحی به او تعلیم می‌گردد. انسان به حسب رتبه وجودی و اتصالات ربوبی خویش کتابی جامع برای تعلیم و انعکاس معارف الهی است. از این رو شناخت نفس کمال یافته آدمی - و پیش از آن، کوشش برای کمال یافتن نفس انسانی به مدد تقیّد بر اعمال شریعت و اخلاقیات مصرّح آن - نزدیک‌ترین و در عین حال مطمئن‌ترین راه برای معرفت به نفس الامر ارزش‌های اخلاقی خواهد بود. در واقع عمل به اخلاقیات شرعی، که با معرفت و تصدیق اجمالی به حقایق اخلاقی شریعت ملازم است، زمینه‌ساز گسترش معرفت تفصیلی نسبت به نفس الامر اخلاقیات در عالم اعیان ثابته است. از آن‌جا که عملاً همه انسان‌ها به مراتب عالیه علوم الهی واصل نمی‌شوند و نفس هر انسان در مقام عمل به اسم خاصی از اسماء حق وقوف می‌یابد، خداوند با نزول وحی و با بازگذاشتن مسیر تقلید از عالمان وارث، مسیر معرفت به حقایق اخلاقی را تسهیل کرده است. بنابراین در عین حال که هر یک از منابع طبیعت و عقل و قلب و نفس معدّ انسان برای اطلاع از حقایق اخلاقی مستقر در اعیان ثابته‌اند، اما نهایتاً این وحی الهی است که با تعلیم معرفت به انسان کامل، راه استدارک خطاهای معرفتی سایر انسان‌ها را فراهم می‌کند.

منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۶). اساس التوحید؛ قاعده الواحد و وحدت وجود. تهران: هرمس، چاپ دوم.
- ابن سینا، ابوعلی. (۱۹۸۰). عیون الحکمة. تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم، الطبعة الثانية.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۸). الاسرا الى المقام الأسرى (کتاب المعراج). تحقیق و شرح سعاد الحکیم، بیروت: دندرة للطباعة و النشر، الطبعة الاولى.
- (بی تا(الف)). انشاء الدوائر. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بی تا.
- (بی تا (ب)). التدبیرات الالهية فی اصلاح المملكة النفسانية. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بی تا.
- (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی. ج ۱-۲. تصحیح سمیر مصطفی ارباب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- (۱۳۹۱). دفتر دانایی (کتاب المعرفة). ترجمه سعید رحیمیان، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- (۱۴۲۵). دیوان ترجمان الأشواق. تصحیح عبدالرحمن المصطاوی، بیروت: دارالمعرفة، الطبعة الاولى.
- (۲۰۰۲). رسائل ابن عربی (شق الجیب بعلم الغیب)، تحقیق سعید عبدالفتاح، بیروت: انتشارات العربی.
- (۱۳۶۷الف). رسالة الى الامام الرازی. حیدر آباد: جمعیه دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الاولى.
- (۱۳۶۷ب). رسالة الانوار. حیدر آباد: جمعیه دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الاولى.
- (۱۳۶۷ج). رسالة لا یعول علیه. حیدرآباد: جمعیه دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الاولى.
- (۲۰۱۱). الفتوحات المکیة، ج ۱-۸، تصحیح احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

(۱۳۸۰). *فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی. تهران:
الزهراء.

(۱۳۸۷). *فصوص الحکم*. تصحیح و ترجمه محمد خواجوی. تهران:
مولی چاپ اول.

(۱۳۶۱). *کتاب الجلال و الجمال*. حیدر آباد: جمعیه دائره المعارف
العثمانیه، الطبعة الاولى.

(۱۳۷۰). *کتاب المسائل*. ترجمه سید محمد دامادی. تهران: موسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

(۱۳۶۷د). *کتاب المیم و الواو و النون*. حیدر آباد: جمعیه دائره المعارف
العثمانیه، الطبعة الاولى.

(بی تاج). *کتاب الیقین*. تحقیق سعید عبدالفتاح، کتاب الیوم.

(۱۳۹۵). *کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی*. ترجمه و شرح علی

زمانی قمشهای، قم: آیت اشراق، چاپ سوم.

(۱۹۹۸). *لوازم الحبّ الالهی*. تحقیق محمد فوزی الجبر، دمشق: دار معدّ

و دار النمیر الطبعة الاولى.

(۲۰۰۹). *ماهیه القلب*. تحقیق قاسم محمد عباس. دمشق: دار للثقافة و

النشر.

(۱۴۲۷). *المبایدی و النغایات فی معانی الحروف و الآیات*. تحقیق سعید

عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى.

(۱۳۹۳). *مواقع النجوم*. تصحیح و ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی،

چاپ دوم.

التلمسانی، عقیف الدین. (۱۳۹۲). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح اکبر راشدی نیا، تهران:

سخن، چاپ اول.

(۱۹۸۹). *شرح منازل السائرین*. الجزء الاول، دار الترقی للنشر.

الجیلی، عبدالکریم. (۱۴۱۹). *شرح مشکلات الفتوحات المکیه*. دراسة و تحقیق: یوسف
زیدان، مصر: دارالامین، الطبعة الاولى.

- حمویه، سعد الدین. (۱۳۶۲). *المصباح فی التصوف*. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی، چاپ اول.
- زنوزی، ملا عبدالله. (۱۳۵۴). *انوار جلیه*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۹۱). *فکوک*. تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، چاپ سوم.
- القیصری، داود بن محمد. (۱۳۵۷). *رسائل قیصری (با حواشی قمشه‌ای)*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- نفری، محمد بن عبدالجبار. (۱۳۹۰). *المواقف و المخاطبات*. ترجمه محمود افتخارزاده، تهران، جامی، چاپ اول.

