

آراء سعدالدین حمویی در عرفان نظری^۱

عالیه نوری^۲

دانش‌آموخته دکتری رشته عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

محمد جواد شمس^۳

استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

محمد تقی فعّالی

دانشیار گروه عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

نوشتار حاضر جستاری است درباب آراء عرفانی عارف نامدار سده هفتم هجری قمری، شیخ المشایخ سعدالدین محمد بن معین‌الدین (مؤیدالدین) محمد بن حمویی بحرآبادی جوینی (۵۸۷-۶۴۹ق) از خاندان شافعی مذهب حمویی که در مدت چهار صد سال در ایران، مصر و شام منشأ خدمات مؤثر مادی و معنوی بودند. سعدالدین حمویی از عارفان طریقت کبرویه و در سلک مریدان برجسته شیخ نجم‌الدین کبری و در شمار نخستین صوفیانست که با اعتقاد به ولایت ائمه معصومین (ع) به عنوان اولیاء مطلق الهی، گرایشات شیعی داشته است. آثار و تألیفات وی پرشمار، و اغلب مشتمل بر سخنان رازآمیز، ارقام، دوایر، اشکال هندسی و اصطلاحات خاصی است که گاه فهم و حل آنها دشوار می‌نماید. از آنجا که بیشتر تألیفات او به زبان عربی است و مشرب تأویلی دارد، هنوز در قالب نسخ خطی باقی مانده و استخراج آراء عرفانی وی در هر دو حوزه نظر و عمل را دشواریاب نموده است. این مقاله در حوزه عرفان نظری با بررسی مهم‌ترین آثار وی همچون رساله محبوب الأولیاء، فی علوم الحقایق و حکم الدقایق، لطائف التوحید فی غرائب التفرد و المصباح فی التصوف، و نیز توجه به آثار مرید برجسته‌اش عزیزالدین نسفی، به مقوله وجودشناسی و تبیین احکام وجود اعم از وحدت شخصی وجود و تمثیلات آن، اصالت وجود و تشکیک وجود از منظر عارف حمویی پرداخته و برای تبیین بهتر، گاه با آراء عرفانی شیخ اکبر محی‌الدین عربی-

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۶

۲. پست الکترونیک: a.nouri1356@yahoo.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): shamsmohammadjavad@yahoo.com

عارف هم روزگار شیخ حموی که مناسبات و مکاتبات میان ایشان در تاریخ تصوف به ثبت رسیده - سنجیده و بیان داشته است.

کلید واژه‌ها

سعدالدین حموی، عرفان نظری، وجودشناسی، وحدت وجود، اصالت وجود، احکام وجود.

مقدمه

بیشترین آثار عرفانی که پیش از سعدالدین حموی نگاشته شده، درباره عرفان عملی و روش‌های سیر و سلوک، دعا و ذکر، نصایح و بیان حالات عارفان است. صاحبان این آثار گهگاه از حقایق شهودی هستی‌شناختی، به ویژه توحید و انسان‌شناسی، و خاصه مسئله ولایت سخن گفته‌اند، اما علمی نظام‌مند از این معارف پدید نیاورده‌اند. البته نباید سهم پیشینیانی همچون ابو حامد امام محمد غزالی و عین‌القضات همدانی را در برداشتن گام‌هایی درخور توجه در عرفان نظری نادیده گرفت.^۱ بنابراین، اندیشمندان ابن عربی را که معاصر با سعدالدین حموی می‌زیسته مؤسس عرفان نظری نمی‌دانند، بلکه او را مکمل و متمم این علم عظیم به شمار می‌آورند.^۲ بی‌تردید مباحث و عناصر عرفان نظری در اندیشه‌های عرفاء و حکمای پیشین وجود داشته، اما ابن عربی در دو اثر مهم خود *الفتوحات المکیة* و *فصوص الحکم* که از مهم‌ترین متون عرفان نظری به شمار می‌رود، و نیز اتباع وی به عرفان نظری سامان دادند، اصول، ارکان و مسائل آن را به تفصیل تحقیق کردند و به رشته تحریر درآوردند. پس از ابن عربی عرفان نظری بسط و کمال یافت و پیروانش از صدرالدین قونوی تا صدرالدین قوامی شیرازی، و از او تا حکمای معاصر در صورت‌بندی منطقی آن گام‌های بلندی برداشتند. عرفاء به تقسیم‌بندی مقوله‌های عرفان عملی و نظری التفات داشتند و برای هر یک از این دو قسم نام‌هایی را به کار برده‌اند. چنان که فناری از عرفان

۱. غزالی در برخی آثارش همچون *مشکوة الأنوار* و نیز *عین‌القضات* در کتاب‌های مختلفش همچون *تمهیدات*، قسمتی از مباحث عرفان نظری را آورده‌اند.

۲. آشتیانی، جلال‌الدین، *مشارق التراری سعیدالدین فرغانی*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، قم، ۱۳۷۹ش،

عملی به «عِلْمُ التَّصَوُّفِ وَ السُّلُوكِ»، و از عرفان نظری به «عِلْمُ الْحَقَائِقِ وَ الْمُشَاهِدَةِ وَ الْمُكْاشَفَةِ» تعبیر کرده است. وی همچنین بیانی از ابن عربی را نقل می‌کند که در آن عرفان عملی را علم «مَنَازِلُ الْأَخِرَةِ»، و عرفان نظری را «عِلْمُ اللَّهِ» نامیده است.^۱ هجویری نیز در این باره می‌گوید: «محمّد بن الفضل البلخی (۳۱۹ق) گوید: "الْعُلُومُ ثَلَاثَةٌ: عِلْمٌ مِّنَ اللَّهِ، عِلْمٌ مَّعَ اللَّهِ، عِلْمٌ بِاللَّهِ". علم بالله معرفت است که همه اولیا او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرّف او نبود، ایشان وی را ندانستند ... علم من الله، علم شریعت بود که آن از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود». ^۲ پس می‌توان گفت که در عبارت فوق «عِلْمٌ بِاللَّهِ» ناظر به عرفان نظری و «عِلْمٌ مَّعَ اللَّهِ» ناظر به عرفان عملی است. چنان که در بیانات عرفاء «عِلْمُ الْحَقِيقَةِ» و «عِلْمُ الطَّرِيقَةِ» نیز آمده است. ^۳ از این روی، به نظر می‌رسد باور آنان که پنداشته‌اند عرفان نظری امری مستحدث است و به یکباره در قرن هفتم سربرآورده، یا از خواجه عبدالله انصاری آغاز شده، نمی‌تواند صحیح باشد. ^۴ نکته مهم دیگری که باید به آن پرداخت، مسأله تفاوت میان علم عرفان نظری با تجربه عارفانه است. تجربه عارفانه حقائق و معارفی است که عارف در مرحله فناء و بالاتر از آن که بقاء پس از فناست، به نحو شهود حق یقینی دریافته است. گزارش عارف از این تجربه عارفانه و شهود در زبان و قلم، همان عرفان نظری است که در گذشته به آن علم الإشارة نیز می‌گفتند. البته در تجربه عارفانه، شهود به همراه حقائق و معارف توحیدی (مشهودات) حضور دارد. بنابراین در مجموع می‌توان گفت که در شکل‌گیری عرفان نظری یا علم عرفان نظری سه عنصر مدخلیت دارد:

۱. روش، که همان شهود قلبی یا روحی است.

۲. محتوا، یعنی حقائق و معارف توحیدی که عمدتاً وحدت شخصیه و لوازم آن

است.

۱. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۲۷.

۲. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۹ش، ص ۲۵.

۳. عبدالرزاق کاشانی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، به کوشش مجید هادی‌زاده، تهران، ۱۳۷۹ش،

ص ۴۲۱.

۴. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقامه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۳۶ش، ص ۶۱۹.

۳. ترجمه، تعبیر و توصیف.^۱

عرفان نظری توصیف و تحلیل تجارب عرفانی است، اما چستی آن حقیقت عینی که در درجه اول مشهود عارف و در درجه بعد موضوع تأمل در عرفان نظری است، محل بحث است. به جهت ابهاماتی که در موضوع عرفان نظری وجود دارد، اقوال و بیانات مختلفی در این باره مطرح است که برخی از آنها عبارتند از: وجود، وجود مطلق، وجود مطلق لابشرط مقسمی، واجب الوجود، ذات احدیت، اسماء و صفات و نیز وحدت شخصی وجود. البته همه این اقوال در تقابل با یکدیگر نیستند و برخی از آنها قابل جمع با یکدیگرند. برخلاف نظر برخی که گفته‌اند آگاهی عرفانی متعلق ندارد، و آگاهی محض بدون متعلق و بدون محتوا است، موضوع یا متعلق آگاهی عرفانی، حقیقت هستی یا همان حق تعالی است و عارفان در متعالی‌ترین شهودهای خود به شهود حقیقی هستی نائل می‌شوند و علم عرفان نظری کاوش عقلانی در یافته‌های شهودی عرفاء است. از این رو، موضوع علم عرفان نظری مفهومی است که از همان موضوع آگاهی عرفانی و متعلق نهایی شهود عرفانی که حقیقت هستی است، حکایت دارد.^۲ منبع اصلی در عرفان نظری، شهود عرفانی است، اما عرفاء در ساختن این منظومه معرفتی، از تجربه و زبان فلسفی، کلامی، دینی (قرآنی و روایی)، عرفی و ادبی (شعر و نثر) استفاده می‌کنند و با بهره‌گیری از منابع غنی اسلامی، به خلق مفاهیم، اصطلاحات و زبان خاص خود، و سرانجام به ترسیم جهان بینی عرفانی می‌پردازند. حاصل سخن این که عرفان نظری ترجمان شهود و بیان تحلیلی و نظام‌مند و گاه استدلالی یافته‌هاست و در این زمینه، شهود بن‌مایه‌ها را برای تأملات نظری در اختیار عارف قرار می‌دهد. آنچه از آثار عارفان در عرفان نظری بر می‌آید این است که آنها با استفاده از روش‌های مختلف، دعاوی عرفانی را مستند و توصیف می‌کنند. راه اصلی استناد به کشف، اعم از کشف خود یا کشف عارفان دیگر است. راه بعدی، استناد به قرآن و سنت است که کشف برتر و معصوم است. راه سوم، عقل و استدلال عقلی است. برخی از

۱. کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ*، به کوشش محمود عبدالحلیم و طه عبدالباقی،

مصر، ۱۹۶۰م، ص ۸۷.

۲. فناری، محمد بن حمزه، ص ۱۳؛ قیصری، محمد بن داود، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین

آشتیانی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۱۰۱.

عارفان تفکر عقلانی را در زمینه‌سازی برای رسیدن به حکمت و معرفت مفید می‌دانند.^۱

آراء سعدالدین حمویی در عرفان نظری

۱. وجود شناسی

۱.۱. احکام وجود

در بحث از احکام وجود، تبیین صفات و احوال وجود به صورت مطلق مورد توجه قرار می‌گیرد، اعم از این که این صفات و احوال مربوط به مفهوم وجود باشد یا درباره حقیقت وجود و مسائلی از قبیل بدهت وجود، وحدت وجود، اصالت وجود، جعل وجود و... در باب بدهت وجود، این مطلب مطرح است که مفهوم وجود برای همه کس روشن است و برای دریافت آن، نیازی به معلومات پیشین نیست. در این زمینه ارسطو را اولین عنوان کننده این بحث می‌دانند. در بحث اشتراک وجود، هرچند که مبحثی فلسفی است و لیکن پایه‌ای برای فهم تشکیک وجود به شمار می‌رود. بیشتر حکماء و متکلمان مسلمان به اشتراک معنوی وجود حکم کرده‌اند و بسیاری از آنان ادعای بدهت نموده‌اند.^۲ جعل وجود هم یکی دیگر از احکام وجود است که «الْوُجُودُ مَعْمُولٌ بِالذَّاتِ» و این بحث نیز منحصرأ در فلسفه اسلامی مطرح شده است که گاهی به عنوان ضمیمه اصالت وجود در تحقق، ما را از بحث جعل وجود بی نیاز نمی‌کند. منشأ پیدایش این بحث را می‌توان متکلمان مسلمان دانست، زیرا پس از ابن‌سینا میان متکلمان نزاعی درگرفت که آیا میان وجود و عدم واسطه‌ای هست یا نه؟ در این میان گروهی ماهیات را امور موجود دانستند و وجود را با ثبوت به یک معنی گرفتند و در نتیجه میان وجود و عدم، واسطه‌ای قائل نشدند. گروهی دیگر به بودن واسطه میان وجود و عدم حکم کردند و آن را «ثابت» نامیدند و به ترتیب ثبوت را اعم از وجود دانستند و برای ماهیات که همان مرتبه بین وجود و عدم است، قائل

۱. ابن‌ترکه اصفهانی، علی بن محمد، تمهید القواعد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش، ص ۲۶۲.

۲. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات و الطبیعیات، قم، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۸؛

ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسیر ما بعد الطبیعه، تهران، ۱۳۷۷ش، ص ۱۷؛ ملاهادی سبزواری، مجموعه

رسائل، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش، ص ۶۷۷.

به ثبوت شدند. اینان معتقد بودند که ماهیات در مرتبه خود عاری و منفک از هر نوع وجوداند و نوعی تقرّر و ثبوتی دارند که «ثابتات ازلّیه» و گاه «اعیان ثابتة» خوانده شده‌اند.^۱ عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الکامل* در این باره سخنان مبسوطی دارد، و نظر شیخ خود سعدالدین حموی را چنین اظهار می‌دارد: «ای درویش، جواهر و اعراض عالم جمله به یک بار در عالم عدم بالقوه موجودند به طریق کلی، آن جواهر و اعراض را که در عالم عدم بالقوه موجودند، به طریق کلی ماهیات و ممکنات و کلیات می‌گویند و آن موجودات بالقوه جمله شیء اند و جمله معلوم خدایند. معدوم ممکن دیگر است و معدوم ممتنع دیگر است. معدوم ممکن شیء است، اما معدوم ممتنع شیء نیست و این اشیاء را ابن عربی اعیان ثابتة می‌گوید و شیخ المشایخ سعدالدین حموی اشیاء ثابتة می‌گوید و این بیچاره حقائق ثابتة می‌گوید. این اشیاء را از آن جهت ثابتة می‌گویند که هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت».^۲

۲.۱. وحدت شخصی وجود

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسأله در عرفان اسلامی مسأله توحید است که عارفان آن را وحدت شخصی وجود می‌خوانند. این پیچیدگی به نحوی سبب شده تا بسیاری کج فهمی‌ها و احیاناً سوء تفاهم‌ها در این بحث نسبت به عارفان پدید آید.

به نظر می‌رسد که منظور عارفان مسلمان از وحدت شخصی وجود عبارت است از اینکه وجود حضرت حق واحد است و ماسوی الله وجودی در عرض یا طول حق ندارند، بلکه همه ماسوی الله مظاهر و تجلیات حضرت حق‌اند. به تعبیری یک وجود بسیط و بی نهایت واقع را فرا گرفته و دیگر وجودی در میان نیست. اما آن وجود واحد، دارای تجلیاتی است که همه هستی عبارت از آن تجلیات است. آنچه از کثرات هست، وجود حق نیست، بلکه به وجود حق است. یعنی ظهور اوست و تشکیک وجود نیست. به تعبیر دیگر، اصل وجود که دارای تحقّق با حیث اطلاقی است، مساوی با حق تعالی است و ماسوی الله با

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۶ش، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲. نسفی، عزیز الدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۸۶ش، صص ۳۵۳-۳۵۴.

افاضه وجود محقق نمی‌شوند، بلکه چون اسماء وجود حق و صفات اویند، محقق‌اند و چون مظاهر و جلوه‌های حق‌اند، موجودند.

عارف حمویی عبارات و اشاراتی را در باب وحدت شخصی وجود اینگونه بیان داشته است: «هُوَ الْمُتَّجِدُّ فِي ذَاتِهِ وَ هُوَ اللَّهُ الْمُنْفَرِدُ فِي وُجُودِهِ وَ الْمُتَوَحَّدُ بِمَا هُوَ عَلَيْهِ وَ بِهِ وَ لَهُ وَ فِيهِ»^۱ و ابراز می‌دارد که حضرت باری تعالی در هر حالتی احد است و وحدت شخصی دارد. وی با تعابیری این چنین توضیح می‌دهد: «الْوَجْهُ عَالَمُ الْوُجُودِ وَ اللَّوْحُ عَالَمُ الْمَوْجُودِ وَ الْقَلْبُ عَالَمُ الْمَشْهُودِ فَإِذَا يَكُونُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى فِي مَقَامِ ارْتِفَاعِهِ وَ مَكَانِ حَمْدِهِ وَ شَأْنِهِ فِي عَالَمِ الْوُجُودِ وَ فِي مَقَامِ اسْتِوَائِهِ فِي عَالَمِ الْمَوْجُودِ وَ فِي مَقَامِ اصْطِفَائِهِ فِي عَالَمِ الْمَشْهُودِ»^۲.

عزیزالدین نسفی در رساله چهارم کشف الحقایق در این باره سخنی را از استاد خود سعدالدین حمویی نقل می‌کند که وی از سعدالدین حمویی می‌پرسد که خدا چیست؟ وی می‌گوید: آنکه وجود دارد خداست. آنگاه از او می‌پرسد که جهان چیست؟ وی می‌گوید: هیچ چیز جز خدا وجود ندارد، لا موجود سوی الله. و در ادامه چنین توضیح می‌دهد: «اما اگر تنها خدا وجود دارد، همه مخلوقات مظاهر صفات او هستند... در آن وقت که در خدمت شیخ المشایخ سعدالدین حمویی بودم، شیخ فرمود که جوهر اول صفات خدای است و شیخ این مقدار بیش نفرمود و مرا عجب می‌آمد و به دشواری قبول می‌کردم و این ساعت معلوم شد که افراد موجودات جمله به یک بار مظاهر صفات خدایند»^۳.

ابن عربی نیز در فصّ إدیسی یکی از اسماء حسناى خداوند را اسم علیّ می‌داند: «وَ مِنْ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى الْعَلِيُّ». وقتی چیزی جز او نیست، پس بر هر چیزی برتری و علوّ دارد. از آن جا که خداوند از نظر وجود عین موجود است و موجودات به اسم محدثات مسمّی هستند و بویی از وجود نبرده‌اند (وَ مَا شَمَّتْ رَائِحَةً مِّنَ الْوُجُودِ)، از این رو علوّ او علوّ به نفسه است نه به غیر^۴. و در فصّ هودی فصوص الحکم آورده است: «فَهُوَ السَّارِي فِي

۱. سعدالدین حمویی، محبوب الأولیاء، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۳۲۵۳، تصویر ۵۴، ص ۱۰۸.

۲. همان، تصویر ۵۹، ص ۱۱۸.

۳. نسفی، عزیز الدین، ص ۲۴.

۴. قیصری، محمد بن داود، ص ۷۶.

مُسَمَّی الْمَخْلُوقَاتِ وَ الْمُبْدَعَاتِ» (اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است). «فَهُوَ عَيْنُ الْوُجُودِ» (در نتیجه او عین وجود است).^۱ چنان که پیداست به نظر ابن عربی حقیقت وجود اصل، و بالذات طاردِ عدم، غیر محض و منشاء جمیع آثار است؛ همچنین واحد است به وحدت ذاتی و شخصی، نه سنخی یا عددی؛ لا بشرط است از جمیع شروط، حتی از شرط اطلاق؛ مطلق است از جمیع قیود، حتی از قید اطلاق، یعنی لا بشرط مقسمی است. این حقیقت بحت و این حق واحد در مراتب و تعابیر مختلف، دارای شئون، اطوار تجلیات، تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم در ملابِس اسماء اعیان ثابت، در مرحله ذهن در مجالی اذهان، و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد. پس در دار هستی فقط یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین هست و او حق است و کثرت در مجالی و مظاهر است. البته این کثرت برخلاف پندار بعضی، اعتباری محض و موهوم نیست. بلکه این کثرت به واقع در وجود عالم به مرتبه خود متحقق است، زیرا اگر آن حقیقت و ذات وحدانی نبود، این ظلّ و کثرت پیدا نمی‌گردید: «فَالْوُجُودُ الْمَنْسُوبُ إِلَى كُلِّ مَخْلُوقٍ هُوَ وَجُودُ الْحَقِّ إِذْ لَا وَجُودَ لِلْمُمْكِنِ». چنان که گفته است: «فَالْحَقُّ خَلَقَ لِهَذَا الْوَجْهِ فَأَعْتَبَرُوا... وَ كَيْسَ خَلَقًا لِهَذَا الْوَجْهِ فَأَذْكُرُوا».^۲ یعنی که حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت و به اعتبار اسماء اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست، بلکه حق، و متعالی از خلق است. از اینجاست که شیخ هم روزگار سعدالدین حموی، ابن عربی بیان می‌دارد: فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا فَمَا نَظَرْتُ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَ مَا سَمِعْتُ أُذُنِي خِلَافَ كَلَامِهِ.^۳

حاصل آن که در باب وحدت شخصی وجود می‌توان گفت: تنها یک موجود در خارج دارای تحقق عینی و مصداق خارجی است و هو الحق المتعال. همه ماسوای حق به وجود حضرت حق موجودند، نه به وجودی زائد. در واقع، عارفان خداوند متعال را حیث

۱. قیصری، محمد بن داود، صص ۱۵۷، ۳۲۹-۳۳۰.

۲. همو، همان، ص ۷۹؛ ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیّة، به کوشش عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵ق، صص ۵۱۶، ۲۹۳، ۱۵۴-۱۶۰.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیّة، ج ۳، ص ۴۵۹.

تعلیلی ما سوی الله نمی‌دانند بلکه حیث تقییدی می‌دانند. و در حیث تقییدی، حیث شأنی یا حدی منظور آنهاست، نه حیث اندماجی، بلکه در بحث صفات حق، حیث شأنی یا حدی را مطرح می‌سازند. پس عارفان کثرت را منکر نیستند، بلکه تعبیر آنها از کثرت با فیلسوفان متفاوت است و در نهایت به تعبیر عرفاء، منظور از وحدت شخصی وجود آن است که وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است. هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، و حقیقت وجود منحصرأ واحد است و آن خداست.

عرفا برای تبیین و توضیح منظور خود از وحدت شخصی وجود تمثیل‌های متعددی به کار برده‌اند که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) تمثیل انعکاس تصویر در آینه

با آن که هر یک از تمثیل‌های عرفانی کارکرد خاصی در تقریب فهم مسأله وحدت شخصی وجود دارند، اما برخی از این مثال‌ها کاربرد بیشتر و اهمیتی مضاعف دارند، که مثال آینه و انعکاس تصویر در آن از این جمله است. این تعبیر در بعضی عبارات ائمه هدی(ع)، گفتار مشایخ عرفاء و بیشتر اشعار شعراء یافت می‌شود، چنان که در مناظره عمران صابی با حضرت رضا علیه السلام نیز امام(ع) از مثال مرآت در جواب عمران صابی بهره می‌گیرد و در پاسخ به این سؤال او که: «ألا تَخْبِرُنِي يَا سَيِّدِي هُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ؟» حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید: «جَلَّ يَا عُمَرَانُ! ذَلِكَ لَيْسَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ، تَعَالَى عَنِ ذَلِكَ وَ سَأَعْلَمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ لِأَحْوَالٍ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ». امام(ع) می‌پرسند: «أَخْبِرُنِي عَنِ الْمِرَاةِ. أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ؟!»^۱ پس وقتی انسان در مقابل آینه قرار می‌گیرد، تصویر و صورت او در آینه منعکس می‌شود. در این جا آن صورت به یک معنا خود شخص است و به یک معنا غیر شخص است. خود شخص است، زیرا شخص با دیدن آن خود را می‌بیند و اظهار می‌دارد که خود را دیدم و حتی از آن به خود یاد می‌کند. و غیر شخص است، زیرا نمایان‌گر اوست

۱. قمی، ابن بابویه، التوحید، به کوشش حسینی طهرانی، قم، ۱۳۵۷ش، صص ۴۳۴-۴۳۵.

و آینه آیه اوست. آینه عرفانی در واقع نشان دهنده صاحب صورت است، چون صاحب صورت بالذات آینه است، مرآت بالذات تواند بود.

سعدالدین حموی در این باره می‌گوید: «آنگاه که انسانی صاحب جمال بخواهد که خود را در آینه بنگرد، عوام مردم بر آند که با دو چیز سر و کار دارد، ولی خواص تنها یک چیز می‌بینند و بس»^۱.

و در عباراتی دیگر می‌افزاید: «خداوند با علم و حکمت خویش مقدرات را به تقدیر کشید و با صنع و آیت خودش سبب اتقان و احکام امور گردید. او خداوندی است که همیشه در آینه‌های شناخت‌ها وجود دارد و در آنها آشکار است»^۲. و نیز در جایی دیگر حدیثی قدسی را وجه استشهاد خود قرار می‌دهد: «أَنَا الْقَابِلُ وَأَنْتَ الْمَقْبُولُ خَلَقْتَ آدَمَ وَ جَعَلْتَهُ مِرَاةَ النَّزُولِ وَ خَلَقْتَكِ فِيهَا وَ أَنْتَ الدَّلِيلُ وَ أَنَا الْمَدْلُولُ» و اشاره می‌کند که خداوند تعالی حضرت آدم(ع) را بمنزله آینه خویش قرار داده است.^۳ در نتیجه، همان گونه که اشاره شد، مثال آینه می‌تواند بهترین مثال برای تبیین وحدت شخصی وجود و رابطه میان خالق و مخلوق از منظر عارفان باشد و بنا بر این دیدگاه، عارفان با این مثال می‌خواهند نشان دهند که کثرات عدم محض نیستند.

محمی‌الدین عربی نیز مثال عکس در آینه را اقرب و اشبه مثال‌ها در این موضوع می‌داند و در موارد فراوانی ازین مثال استفاده می‌کند^۴ که حاصل کلماتش می‌تواند این باشد که مخلوق هیچ چیزی از خود ندارد الا ظهور و صورت مرآتی حق. هم صورت مرآتی هست و هم نیست؛ در حلا ارائه مرآت است، زائد برآن نیست و شاید بتوان گفت که موجود معدوم است.

۱. نسفی، عزیزالدین، ص ۲۶.

۲. «فَهُوَ تَعَالَى لَا يَزَالُ فِي مِرَاةٍ تَعْرِيفِهِ وَ مُظَهَّرِهِ وَ فِي مُسْتَوْدَعِهِ وَ مُسْتَقَرِّهِ»، محبوب الأولیاء، تصویر ۲۴، ص ۴۸.

۳. همو، همان، تصویر ۷۳، ص ۱۴۶.

۴. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، به کوشش أبوالعلاء عقیفی، ج ۲، صص ۶۲ و ۶۱؛ قیصری، محمد بن داوود، صص ۱۲۱ و ۱۲۵؛ الفتوحات المکیة، ج ۱، صص ۱۸۴ و ۳۰۴، ج ۳، ص ۱۱۶، ج ۴، صص ۲۲۹، ۳۰۰، ۳۸۶.

ب) تمثیل نور (خورشید) و آبگینه‌های رنگی

در این مثال، مجموعه هستی به جعبه‌ای ساخته شده از آبگینه‌های رنگارنگ (هزاران شیشه با رنگ‌های مختلف) تشبیه می‌شود که منبع نورانی سفید در آن جای گرفته است. به این ترتیب، پیش از آن که منبع نور در جعبه قرار گیرد، نور اطراف آن سفید است و یک رنگ واحد دارد، ولی به محض آن که در جعبه قرار گرفت، هزاران رنگ در اطراف آن جعبه پیدا می‌شود و اگر شیشه‌ها بشکنند، نور با همان یک رنگ خواهد بود. عالم کثرت نیز همچون تنوعات نور واحدند، یعنی رنگ‌هایی متفاوت برای نوری واحدند، حال آنکه به تعداد رنگ‌ها نور وجود ندارد و یک نور است که به رنگ‌های گوناگون درآمده است. حاصل آن که در این تمثیل نور (خورشید) نشانگر ذات احدیت و غیب مطلق است و آبگینه‌ها نمودار ممکنات و ماهیات موجودات در تمام عالم هستی‌اند.

سعدالدین حمویی در برخی عبارات و سخنانش درباره نور (خورشید) و زجاجه سخن می‌گوید و بر این باور است که با وجود نور است که می‌توان دیگر صفات و اسماء را بیان داشت (اعتقاد به وحدت در مسیر کثرت). گو اینکه با ظهور و طلوع خورشید، حرکت دیگر موجودات به چشم خواهد آمد. سعدالدین، البته فراتر می‌رود و می‌گوید که با خورشید و صفتی که در خورشید است، قابلیت‌های متعدّد و کثیری در طبیعت بوجود می‌آید، یعنی آفتاب، سبب کثرت می‌گردد، با این که خورشید فقط نور است، و این یعنی وحدت در کثرت. وی می‌گوید: «لَأَنَّ لِلشَّمْسِ قُوَّةَ الإِنضَاجِ وَ الإِخْرَاجِ وَ قُوَّةَ الإِحْرَاقِ وَ الإِفْنَاءِ وَ قُوَّةَ الإِمَاتَةِ وَ الإِحْيَاءِ»^۱. این از خصوصیات خورشید است که در قابلیت‌های مختلف تأثیرات و ظهور مختلفی از خود نشان می‌دهد.

او در کتاب محبوب الأولیاء و به‌ویژه در بخش الدائرة الهائیة و در تأویلات و تفاسیری که از آیه «الله نور السماوات و الأرض» و نیز آیات دیگر، در مورد نور و زجاجه دارد، تعبیر و سخنانی را می‌آورد که همگی حکایت از آن دارند که سعدالدین نیز بر این باور است که وحدت در نور، و کثرت در اثرات نور و قابلیت‌های منور است: «نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ». همچنین شیخ تعبیری نیز در تأویل خورشید (نور) دارد: «بدان که خورشید صورت عقل اکبر است. همچنان که

۱. سعدالدین حمویی، محبوب الأولیاء، تصویر ۱۱، ص ۲۳.

شمس منور عالم و مدبر امور ظواهر اشیاء است و اثمار و زروع را تربیت می‌کند، تا آن چه خام است، پخته شود و آن چه زائد است، سوخته شود». او عقل را به خورشید تشبیه می‌کند و نیز خاک را، و وقتی سخن از خاک آفرینش حضرت آدم (ع) به میان می‌آید، آن را به تراب العقل تعبیر می‌کند و این را به جهت تربیت نور و قدرت هدایت عقل می‌داند.^۱

محمی الدین عربی شیخ هم روزگار سعدالدین حموی نیز آورده است: «فَالْحَقُّ بِالنَّبِيَّةِ إِلَى ظِلِّ خَاصِّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ وَ صَافٍ وَ أَصْفَى كَالنُّورِ بِالنَّبِيَّةِ حِجَابِهِ عَنِ الْفَاطِرِ فِي الزُّجَاجِ يَتَلَوَّنُ بِلَوْنِهِ وَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا لَوْنَ لَهُ وَ لَكِنْ هَكَذَا لَا تَرَاهُ ضَرْبَ مِثَالٍ لِحَقِيقَتِكَ بِرَبِّكَ».^۲

در این مثال نور وجود حق به مثابه نور محسوسست و حقائق و اعیان ثابته به مثابه زجاجات متنوع و رنگارنگ و تنوعات ظهورحق متعال در آن حقائق و اعیان، چون رنگ‌های گوناگون است.

ج) مثال عدد یک و ظهور آن در سایر اعداد

مطابق این تمثیل، همه اعداد از «واحد» پدید آمده‌اند. یعنی با تکرار یک، اعداد دیگر حاصل شده‌اند و عدد «یک» در همه اعداد جاری و ساری است و اساساً اعداد همان عدد یک متکثراند. پس اعداد به یک معنی عدد یک، و به یک معنی غیر آن هستند. در واقع، اعداد ظهور کثراتی عدد یک‌اند. در این تمثیل عدد یک نمودار ذات اصلی (غیب مطلق) است و سایر اعداد نمودار عوالم هستی‌اند. اصولاً در عرفان و فلسفه عدد یک به یک تعبیر، عدد نیست و عدد در واقع از دو شروع می‌شود. لیکن با این که عدد نیست، در تمام اعداد حضور دارد و سازنده اعداد است. گویی عارفان با این مثال درصدد بیان شدت ارتباط و وابستگی جهان به خداوند از یک سو، و جلوه خداوند در همه عوالم از سوی دیگراند و هر عدد جز وحدت مکرره نیست و تکرار شیء، ظهورات اوست و ظهورات شیء جدای از او نیست.

سعدالدین حموی تعابیری در مضمون این مثال دارد که اشاره‌ای به صورت معنایی به این تمثیل وحدت شخصی وجود می‌کند و در شکل حرف «الف» و وجود حرف «الف» در

۱. سعدالدین حموی، المصباح فی التصوف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۳.

۲. قیصری، محمد بن داود، صص ۲۳۵-۲۳۶.

همه حروف دیگر، همین معنی را ابراز داشته است. او در رساله المصباح فی التصوف آورده است که «الف» در همه حروف موجود است اکنون بدان که «باء» تا «یاء»، جمله حروف صورت بسط ذات الفاند و در هر حرفی «الف» موجود است و مضمّر، هم به معنی و هم به لفظ. پس همه از «الف» پیدا شدند و «الف» در همه موجود است و در همه است و بیرون از همه است و این مجموع، اوست. این مجمع همه مظهر اویند و او مظهر همه؛ همه مبانی اویند و او بانی همه.^۱ همچنان که مشاهده می‌گردد، سعدالدین عباراتی را که ابن عربی در باب عدد یک و سایر اعداد می‌آورد، در قالب حرف «الف» و سایر حروف بیان می‌کند و قائل بر این است که سایر حروف شکل، حالت صفت یا فعلی از حرف «الف» اند و ذات حروف همان حرف «الف» می‌باشد. همچنین در رساله فی علوم الحقائق و حکم الدقائق در این باره می‌آورد: «الواحد ظهر فی المظاهر علی صورة الكثير و الکثرة لاتقدح فی وحدة الواحد الذی وحدته ذاتیه و نسبة الحق الذی وحدته ذاتیه إلى غیره کنسبة الواحد إلى جمیع الأعداد».^۲

وی در عباراتی دیگر به مضمون وحدت شخصی وجود اشاره می‌کند و می‌گوید که سایر اعداد و یا سایر حروف در پی انبساط و گسترش عدد یک و یا حرف «الف»، که به مثابه ذات احدیت‌اند، به وجود می‌آیند و آشکار شدن نفس‌ها و روح‌ها را نتیجه انبساط ذات می‌داند. این یعنی همان وجود عدد یک در سایر اعداد و یا حضور حرف «الف» در سایر حروف: «أَنَّ الذَّاتَ لَمَّا إِنْبَسَطَتْ بِوُجُودِهَا أَرْسَلَتْ مِنْهَا شَوَاهِدَ جُودِهَا إِلَى جُودِهَا فَأَظْهَرَتِ النُّفُوسُ فَقَامَتْ عَلَى حُدُودِهَا وَأَظْهَرَتِ الْأَرْوَاحُ فِي مُقَابَلَتِهَا...».^۳

آن چنان که محی‌الدین عربی نیز در بحث از این معنا می‌گوید: «فإنه أرادَ ظُهُورَ الواحدِ فِي مَرَاتِبِ الأعدادِ فَظَهَرَتِ أَعْيَانُ الإِثْنَيْنِ وَ الثَّلَاثَةِ وَ الأربَعَةِ إِلَى مَايَتَنَاهَى بِظُهُورِ الواحدِ».^۴ یا این عبارات که: «فَالوَاحِدُ لَيْسَ العَدَدُ وَ هُوَ عَيْنُ العَدَدِ أَى بِهِ ظَهَرَ العَدَدُ فَالعَدَدُ

۱. سعدالدین حموی، المصباح فی التصوف، ص ۶.

۲. همو، فی علوم الحقایق و حکم الدقائق، مطبعة كردستان العلمية، ۱۳۲۸ق، ص ۴۹۷.

۳. همو، محبوب الأولیاء، تصویر ۱۲۱، ص ۲۴۳؛ برای مطالعه بیشتر نک: محبوب الأولیاء، تصویر ۲۰۳،

ص ۴۰۶.

۴. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۱۴.

كُلُّهُ وَاحِدٌ، لَوْ نَقَصَ مِنَ الْأَلْفِ وَاحِدٌ انْعَدَمَ اسْمُ الْأَلْفِ وَ حَقِيقَتِهِ وَ بَقِيَتْ حَقِيقَةُ أُخْرَى وَ هِيَ تَسْعَمِيَّةٌ وَ تِسْعَةٌ وَ تِسْعُونَ لَوْ نَقَصَ مِنْهَا وَاحِدٌ لَذَهَبَ عَيْنُهَا فَمَتَى انْعَدَمَ الْوَاحِدُ مِنْ شَيْءٍ وَ مَتَى ثَبَّتَ وَجَدَ ذَلِكَ الشَّيْءَ وَ هَكَذَا التَّوْحِيدُ إِنْ حَقَّقَهُ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ.^۱

(د) تمثيل نفس و قواى آن

نفس و قواى آن نیز مثال خوبی برای وحدت عرفانی وجود است، یعنی همچنان که نفس و همه قواى آن به یک وجود موجوداند و قواى نفس شئون نفس‌اند و نفس حیث تقيیدی شأنی آنهاست، وجود حق و ماسواى حق همه به وجود واحد موجوداند و حضرت حق حیث تقيیدی و شأنی ماسواى خود است.

سعدالدين حمويى مطالب بسيارى در باب نفس در كتاب‌هاى خویش آورده است. او نفس را در مرتبه دوم ذات، و ذات را مرتبه دوم وجود می‌داند و بر این باور است که نفس از علویات و سفلیات متشکل شده و به همین سبب است که عالمی از نفس به وجود می‌آیند و عالمی از روح. گویی که روح برعرش مستولی است و نفس بر فرش.^۲ یا در جایی دیگر می‌افزاید: «إِعْلَمَ أَنَّ النَّفْسَ ظَهَرَتْ مِنْ هُبُوطِ الذَّاتِ وَ بَانَ الرُّوحُ مِنْ طُلُوعِ الْوَجْهِ، فَلَمَّا طَلَعَ الرُّوحُ امْتَلَأَ الرُّوحُ رِيحاً مِّنَ النَّفْسِ وَ لَمَّا ظَهَرَتْ النَّفْسُ امْتَلَأَتِ النَّفْسُ مِنَ الرُّوحِ نَفْساً، فَبَقَدَرِ ذِهَابِ النَّفْسِ انْتِشَارُ النَّفْسِ».^۳

محي‌الدين ابن عربى نیز در این باره پس از ذکر آیه «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفْلا تُبْصِرُونَ» می‌نویسد: «مَا تَمَّ إِلَّا النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَ هِيَ الْعَاقِلَةُ وَ الْمَفْكَرَةُ وَ الْمُتَخَيِّلَةُ وَ الْمُحَافِظَةُ وَ الْمَصُورَةُ وَ الْمُنِيْمَةُ وَ الْجَازِبَةُ ... الْمَدْرَكَةُ لِهَذِهِ الْأُمُورِ وَ اخْتِلَافِ هَذِهِ الْقُوَى وَ اخْتِلَافِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهَا وَ لَيْسَتْ شَيْءٌ زَائِدٌ عَلَيْهَا بَلْ هِيَ عَيْنُ كُلِّ صُورَةٍ وَ هَكَذَا تَجَدُّهُ فِي صُورِ الْمَعَادِنِ وَ الْبَنَاتِ وَ الْحَيَوَانَاتِ وَ الْأَفْلاكِ وَ الْأَمْلاَكِ. فَسَبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا».^۴

۱. ابن عربى، محمد بن على، الفتوحات المكيّة، ج ۱، ص ۶۳.

۲. سعدالدين حمويى، المصباح فى التصوف، ص ۴۲.

۳. همو، محبوب الأولياء، تصوير ۳۸، ص ۷۷.

۴. ابن عربى، محمد بن على، الفتوحات المكيّة، ج ۲، ص ۴۵۹.

حاصل آنکه عرفاء تمثیل‌های دیگری همچون تمثیل سایه و صاحب آن و یا تمثیل موج و دریا را در استدلال‌ات عرفانی خویش آورده‌اند و همه این تمثیل‌ها در جهت اثبات وحدت وجود و گذر از عالم کثرت به عالم وحدت است. گویی عالم وحدت به لحاظ وسعت، بسیار گسترده‌تر از عالم کثرت است و کثرات همچون قطراتی در مقابل دریای وحدت می‌باشند.

۳.۱. اصالت وجود

یکی از موضوعات مهم مسأله اصالت و اشتراک وجود است که عقاید و آراء عرفاء و صوفیان در این زمینه اثر زیادی در نظرات فلاسفه داشته است و از فروع مسأله وحدت وجود به شمار می‌رود. بحث و فحص فلاسفه این است که آیا آنچه در خارج تحقق و تقرر یافته و تقررش با اصالت است و مجعول بالذات است، چیست؟ وجود است یا ماهیت؟ این بحث بعد از فراق و اتفاق در این که هر موجود ممکن مرکب از وجود و ماهیت است، مطرح گردیده و اشاره شد که وجود به معنی هستی، امری است اعتباری و عام، شامل کلیه موجودات؛ اما در این مسأله که آیا آن امر اعتباری که مفهوم بدیهی است، مصداقی که منشأ انتزاع آن باشد بنام وجود، وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر، اشیاء متخالفه هریک در دارالتحقق و تقرر وجودند یا ماهیت؟ کسانی که قائل به اصالت وجودند می‌گویند: آن چه در عالم خارج و عین تقرر و تحقق است، وجود است و اشیاء خاصه متخالفه که عبارت از وجود است متخالفه خاصه‌اند و ماهیات اموری هستند که از وجود عینی انتزاع می‌شوند و تقرر ماهیات تقرر اعتباری است و متحقق نمی‌باشند. بلکه آن چه در خارج است یک امر است به نام وجود و دارای مراتب و حدودی است که از هر حلا و مرتبه ماهیتی انتزاع می‌شود و به عبارت دیگر، ماهیات حدود وجودند و برخی دیگر می‌گویند: آن چه در عالم خارج تقرر دارد ماهیات است و وجود امری انتزاعی و اعتباری و غیر از همان وجود که معنی مصدری و امر اعتباری و رابطی است چیز دیگری نیست به نام وجود و آن چه متقرر است ماهیات است که وجود از آنها انتزاع می‌شود و اگر وجود متأصل در خارج باشد باید

موجود باشد و برای او وجودی باشد که نقل کلام در آن وجود شود و تسلسل لازم آید. که هر یک از پیروان اصالت وجود و ماهیت دلائلی برای اثبات نظر خود اقامه کرده‌اند.^۱ از بررسی آثار سعدالدین حموی، آنجا که به بحث شخص و سایه او می‌پردازد، چنین بر می‌آید که وی ماهیت را مرتبه نازل وجود می‌داند و اصالت را به ماهیت نمی‌بخشد. ظهور خداوند یا همان ذات و وجود، بر اسماء صفات و افعال، سبب هدایت بندگان در راهیابی ایشان از سایه ذات به خود ذات می‌گردد. پس می‌توان گفت که سعدالدین به اصالت وجود قائل است و ماهیت را سایه‌ای در جهت هدایت می‌شمارد:

«وَ اعْلَمَ أَنَّ الصَّانِعَ هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى صَنَعَ كُلَّ صَانِعٍ وَ صَنَعَهُ وَ اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ بِصُنْعِهِ، فَصُنْعُهُ صُورٌ وَ نُورٌ وَ طُورٌ عَنْ مَرَاتِبٍ تَنْزُلُهُ كَمَا يَشَاءُ وَ يُرِيدُ عَلَى وَجْهِ الظُّهُورِ، لِلْوَالِدِ أَسْمَاءٌ وَ هِيَ أَسْمَاءُ أَجَادَةٍ بِمُرَادِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَى عِبَادَهُ إِلَى الْإِسْتِدْرَاءِ بِظِلِّهِ الظَّلِيلِ».^۲

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر مشارق الدراری، سعیدالدین فرغانی، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، قم، ۱۳۷۹ش.
- ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد، تمهید التواعد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقامه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۳۶ش.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسیر ما بعد الطبیعة، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکئیه، به کوشش عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵ق.
- همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- حسن زاده آملی، حسن، مملک الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۳۷۸ش.
- حموی، سعدالدین، فی علوم الحقایق و حکم الدقائق، مطبعة كردستان العلمیه، ۱۳۲۸ق.
- همو، محبوب الأولیاء، نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۳۲۵۳.
- همو، المصباح فی التصوف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش.

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۴۶ش، ص ۸؛ ملاحادی سبزواری، ص ۳۰؛ حسن زاده آملی، حسن، مملک الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۷.

۲. سعدالدین حموی، محبوب الأولیاء، تصویر ۱۰۳، ص ۲۰۶.

- سهروردى، شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات، به كوشش هانرى كرين، تهران، ج ۱، ۱۳۵۶ش.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، تهران، ۱۳۴۶ش.
- عبدالرزاق كاشانى، لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإلهام، به كوشش مجيد هادى زاده، تهران، ۱۳۷۹ش.
- فنارى، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، به كوشش محمد خواجهوى، تهران، ۱۳۷۴ش.
- فخر رازى، محمد بن عمر، المباحث المشرقية فى علم الإلهيات و الطبيعيات، قم، ۱۳۷۰ش.
- قيصرى، محمد بن داود، شرح فصوص الحکم، به كوشش جلال الدين آشتياني، تهران، ۱۳۷۵ش.
- قمى، ابن بابويه، التوحيد، به كوشش حسيني طهرانى، قم، ۱۳۵۷ش.
- كلابادى، أبوبكر محمد بن ابراهيم، التَّعَرُّفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ، به كوشش محمود عبدالحليم و طه عبدالباقي، مصر، ۱۹۶۰م.
- ملاهادى سبزواري، مجموعه رسائل، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، تهران، ۱۳۶۰ش.
- نسفى، عزيزالدين، الإنسان الكامل، به كوشش ماريژان موله، تهران، ۱۳۸۶ش.
- هجوبرى، على بن عثمان، كشف المحجوب، به كوشش محمود عابدى، تهران، ۱۳۸۹ش.