

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)

سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

قلب و خصوصیات آن از دیدگاه ابن عربی

مرتضی شجاری^۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۱

تاریخ تصویب: ۹۰/۳/۲۳

چکیده

ابن عربی حقیقت آدمی را «قلب» می‌داند؛ قلبی که تمامی قوای ظاهری و باطنی انسان رعیت او هستند. قلب تجلی حق تعالی با همه صفات خود، از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است. همچنان که خداوند حدی ندارد، قلب نیز حدّ و تعریف حقیقی ندارد.

قلب، حقیقتی جامع است که روح آن، کمال قابلیت؛ سرّ آن، حق تعالی؛ صورت جسمانی آن، مضغه صنوبری؛ و صورت حقیقی آن، شخص انسان کامل است. قلب انسان کامل، عرش مطلق برای قرآن مطلق است. ابن عربی در تأویلی بر آیه اول سوره قدر، قلب پیامبر (ص) را شب قدر و مبارک شبی می‌داند که قرآن بر آن نازل شد. مقصود از اینکه شب قدر بهتر از هزار ماه است (قدر: ۳)، این است که پیامبر (ص) بهتر از همه است؛ زیرا انسان کامل، جامع تمام حقایق است.

در این مقاله، دیدگاه ابن عربی درباره قلب و ویژگی‌های آن بررسی و تحلیل شده است. این دیدگاه در تصوف پیش از ابن عربی سابقه نداشته

۱. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز mortezashajari@gmail.com

است، اما پس از وی، صوفیان بسیاری از آن متأثر شده‌اند.

واژه های کلیدی: قلب، حقیقت آدمی، عرش الهی، رحمت الهی، قرآن،

ابن عربی.

مقدمه

قلب در آدمی عضوی عضلانی است که «در درون سینه قرار دارد و همچون تلمبه‌ای خون را به همه قسمت‌های بدن می‌رساند. شب و روز، از پیش از تولد تا دم مرگ، در حال فعالیت است» (مصاحب، ۱۳۸۷: ۲/بخش ۱/۲۵۷۳). این واژه عربی به صورت جمع و مفرد بارها در قرآن بیان شده است؛ و در بسیاری از آیات به معنای «دل» به کار رفته است؛^۱ دلی که محل ایمان، «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»، و نیز مرکز تدبّر و ادراک است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» (سوره مجادله: ۲۲؛ سوره محمد: ۲۴). به واسطه دل است که هدایت و تقوی حاصل می‌شود و به طور کلی، در قرآن دل محل انفعالات و اعتقادات آدمی است، «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (سوره آل عمران: ۶).

علما درباره دل سخنان گوناگونی گفته‌اند «و مقالات همه به حسب علوم و مقامات ایشان است» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۵). از نظر اطبای قدیم، قلب، مبدأ قوه حیات است^۲ و از گوشتی قوی خلق شده است تا از آفت‌ها به دور باشد.^۳ فیلسوفان نیز عموماً سخن طیبیان را به منزله اصل موضوع پذیرفته و قلب را رئیس مطلق سایر اعضای بدن می‌دانستند؛^۴ زیرا منبع حرارت غریزی‌ای است که حیات سایر اعضای بدن، یعنی تغذیه، نمو و استعداد قبول حس و حرکت ارادی را تأمین می‌کند.^۵ قلب در این معنی، بین انسان و سایر حیوانات مشترک است؛ اما ابن سینا با تأثیرپذیری از آیات قرآن، گاهی نفس ناطقه را که قوه درک کننده معقولات و مختص به انسان است، قلب حقیقی می‌نامد.^۶

غالب صوفیان نیز به پیروی از قرآن، قلب را محل معرفت می‌دانند. از نظر ایشان، قلب سرّی از اسرار الهی و لطیفه‌ای از لطائف اوست که گاهی «روح» و گاهی «نفس مطمئنه» نامیده شده

است.^۷ شناختن دل همانند قلبی بر آن است و معرفت به آن، گشودن این قفل. هر کس این قفل بگشاید، خداوند ملکوت آسمانها و زمین را به او می‌نماید، همچنان که به ابراهیم (ع) نشان داد. تولد ثانی که از عیسی (ع) روایت شده است که آدمی را به ملکوت می‌رساند، شناخت دل یا به تعبیر دیگر، از خود به در آمدن است.^۸

غزالی علوم را به علوم دنیایی و اخروی تقسیم کرده و معتقد است که علمای آخرت به قلب و مقامات آن عنایت دارند.^۹ البته، مقصود وی از قلب، لطیفه‌ای است در انسان که به حقیقت اشیا معرفت می‌یابد. قلبی که در سینه است، تنها کنایه‌ای از آن لطیفه است؛ زیرا بین آن لطیفه و جسم قلب رابطه‌ای خاص وجود دارد. آن لطیفه به واسطه قلب جسمانی با سایر اعضای بدن ارتباط دارد و در آنها عمل می‌کند. تعلق قلب حقیقی به بدن به واسطه قلب جسمانی است. مانند آن است که قلب جسمانی محل و مملکت و عالم آن باشد. بر همین اساس، سهل‌تُستری قلب را به عرش، و صدر را به کرسی تشبیه کرده است.^{۱۰} نخستین صوفیان قلب را همانند نفس، روح و سر، ماده‌ای لطیف در قالب بدن می‌دانستند. از نظر ایشان، نفس محل اوصاف مذموم است؛ در حالی که قلب و روح و سر، محل اوصاف محمود است.^{۱۱}

نفس و روح از اجسام لطیف‌اند اندر صورت‌ها، همچون فریشتگان و دیوان به صفت لطافت، و چون صحیح است که چشم محل دیدن است و گوش محل شنیدن است و بینی محل بوییدن و دهان محل چشیدن، و سمیع و بصیر و ذائق و شام این جمله است [یعنی همه این‌ها مجموعی است که انسان است]. همچنین محل اوصاف نکوهیده نفس بود و نفس جزوی بود از این جمله و دل [قلب] جزوی بود از این جمله (قشیری، ۱۳۸۷: ۱۹۵).

قشیری قلب را محل معرفت، روح را محل محبت، و سر را محل مشاهده می‌داند. بنابراین، از نظر وی سر لطیف‌تر از روح، و روح شریف‌تر از قلب است.^{۱۲} روزی قلب، تحقق معرفت است؛ روزی روح محبت است، و روزی سر شهود است.^{۱۳} وی بر این باور است که قلب سالک، هم وارث نفس و هم وارث عقل است. سالک در ابتدا باید بکوشد نفس اماره را به راضیه مرضیه یا به نفس مطمئنه تبدیل کند و نیز نهایت سعی خود را در کسب علوم عقلی به کار بندد تا بعد از این مرحله، قلب او مستعد دریافت معرفت شود. در مرحله بعد، یعنی در مرحله روح، سالک به محبت

می‌رسد و سپس، در مرحله سرّ، به مشاهده. قشیری بعد از مرحله سرّ، به مرحله سرّ السّر اشاره کرده است که ودیعه‌ای الهی است و سالک می‌تواند در آن مرحله انوار عالی را مشاهده کند.^{۱۴} ابن عربی قلب را مظهر عدل، صورت احدیت جمع میان ظاهر و باطن، اعتدال بدن و عدالت نفس می‌داند. از نظر وی، احکام دو عالم در هستی قائم به قلب است و بنابراین، تنها قلب است که محل معرفت است.^{۱۵}

هدف از این پژوهش تبیین و تحلیل دیدگاه ابن عربی درباره «قلب» و خصوصیات آن است؛ دیدگاهی که کاملاً بر مبانی عرفانی وی، مانند وحدت وجود و نظام تجلی اسما و صفات مبتنی است. پیش از پرداختن به مفهوم قلب و خصوصیات آن، اشاره‌ای به حقیقت آدمی در تفکر اسلامی لازم است؛ زیرا اختلاف بین متفکران مسلمان درباره «قلب» و چیستی آن، به اختلاف نظر آن‌ها درباره حقیقت آدمی باز می‌گردد. متکلمان و صوفیانی که معتقدند انسان جز ماده نیست، قلب آدمی را که محل ایمان است، یا همان قلب صنوبری شکل مادی می‌دانند یا حداکثر، بر این باورند که قلب، مرتبه‌ای از روح است که آن نیز ماده لطیفی است که در بدن سریان دارد.

حقیقت آدمی

در تفکر اسلامی سه رأی متفاوت درباره حقیقت آدمی وجود دارد. معتقدان به هر یک از آرا کوشیده‌اند از آیات قرآنی برای مستدل کردن سخن خود یا تأیید آن سود برند. عده‌ای معتقدند که آدمی چیزی جز ماده نیست. روح آدمی همان جسم است^{۱۶} و یا ماده‌ای لطیف است که در جسم کثیف ساری است.^{۱۷} گروهی دیگر بر این باورند که آدمی معجونی است مرکب از روح مجرد و بدن مادی. گروه سوم، حقیقت آدمی را روح مجرد می‌دانند^{۱۸} که بر اساس حکمت الهی مدتی در قفس تن زندانی می‌ماند.^{۱۹}

از دیدگاه فیلسوفان، انسان حیوان ناطق است. در این تعریف، جنبه حیوانی آدمی بدن است که با غذاهای مادی فربه می‌شود و نطق نشان‌دهنده جنبه عقلانی آدمی است. در واقع، حقیقت آدمی از نظر ایشان «نفس ناطقه» است و عقل، وجه تمایز انسان از حیوانات دیگر است. آن‌ها عقل را بر دو گونه عقل نظری و عقل عملی می‌دانند و این دو را ابزار کسب تمام علوم بشری

می پندارند. به وسیله عقل نظری الهیات، ریاضیات و طبیعیات کسب می شوند و عقل عملی، وسیله کسب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است؛ اما در عرفان اسلامی، حقیقت انسان، نه نفس ناطقه، بلکه «قلب» است.

ابوحامد غزالی شرف و مزیت انسان را استعداد داشتن برای معرفت خداوند می داند. این استعداد به واسطه قلب است، نه بدن. قلب است که خداوند را می شناسد و به او تقرب می جوید و به دستورات خدا عمل می کند؛ بدن، خادم قلب و وسیله ای برای قلب است، همان گونه که صنعت کار از ابزار استفاده می کند. مخاطب خداوند و آنکه بر وی عتاب خواهد رفت، «قلب» است. اگر انسانی اطاعت خداوند کند، مطیع حقیقی، قلب است و اگر اطاعت حق تعالی اثری بر اعضای بدن دارد، آن اثر از انوار قلب است، و همچنین اثری که بر اعضای شخص گناه کار ظاهر می شود، از قلب سرایت کرده است؛ زیرا هر ظرفی اثری از مظروف خود می پذیرد.^{۲۰}

ابن عربی نیز حقیقت آدمی را همان لطیفه انسانی می داند که میان روح الهی یا نَفَسِ رحمانی و جسم قرار دارد.^{۲۱} این لطیفه «قلب» یا به تعبیری دقیق تر، «قلب روحانی» است. از نظر وی، میان قلب روحانی و قلب جسمانی رابطه هایی وجود دارد که به سبب آن قلب روحانی را هم قلب گفته اند؛ مثلاً قلب جسمانی پیوسته میان خون شریانی (لطیف) و خون وریدی (کثیف) در حال تحول است. قلب روحانی نیز پیوسته تحت تأثیر روح (لطیف) و نفس (کثیف) در حال تقلیب و زیر و رو شدن است. دیگر اینکه، همان گونه که حیات جسمانی هر آدمی وابسته به قلب جسمانی اوست، اگر قلب تباه شود انسان بیمار می شود و اگر از کار بایستد، مرگ جسمانی رخ خواهد داد. حیات معنوی هر انسانی هم منوط به قلب معنوی اوست. اگر این قلب مبتلای صفات نفسانی شود، انسان بیمار اخلاقی است و اگر به کلی مغلوب نیروهای نفسانی شود و به اصطلاح «بمیرد»، حیات معنوی انسان نابود می شود.^{۲۲} مولانا می گوید:

حق همی گوید نظرمان بر دلست
نیست بر صورت که آن آب و گلست
تو همی گویی مرا دل نیز هست
دل فراز عرش باشد نی به پست

(مثنوی، ۱۳۸۳: ۲۲۴۴/۳ و ۲۲۴۵)

ابن عربی در تمایز میان عقل و قلب از آیه قرآن «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» (ق: ۳۷)

بهره می‌برد. از نظر وی، به این دلیل نفرمود «لن کان له عقل»، که عقل قید است و نمی‌تواند حقیقت را بتمامه دریابد؛^{۲۳} عقل، حقیقت را تنها در یک وصف منحصر می‌کند، در حالی که حقیقت منحصرشده نیست.^{۲۴} بنابراین، حقیقت انسان نمی‌تواند به معنایی که فیلسوفان می‌گویند، عقل و نفس ناطقه باشد:

عقل مقید به اعتقادات جزئی است. پس امر الهی را که قابل انحصار نیست، محصور می‌سازد در آنچه درک می‌شود. به خلاف قلب، که محل تجلیات الهی و ربوبی است و در صور آن زیر و رو می‌شود و آنچه را فراموش کرده است به یاد می‌آورد؛ از اینکه پیش از ظهورش در این نشأه عنصری یافته است و درمی‌یابد که اینجا چه چیز را از دست داده است. چنان‌که پیامبر (ص) فرمود: حکمت گم‌شده مؤمن است (جامی، ۱۳۵۶: ۲۰۴).

شیخ محمود شبستری، قول فیلسوفان را در اینکه حقیقت انسان «نفس ناطقه» است، باطل می‌داند؛ به دلیل اینکه ایشان، عقل را پیشوای خود ساخته‌اند «و به دلایل عقلی، مطلع بر حقایق امور کما ینبغی نمی‌توان شد» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۹۱). تفاوت معرفتی که با قلب حاصل می‌شود و معرفت عقلی، مانند تفاوت شخص فربه با کسی است که ورم کرده است.^{۲۵}

وقتی لفظ «من» را به کار می‌بریم، یکی از این سه مقصود ماست: من حیوانی، من انسانی و من ملکوتی. من حیوانی آن است که در آن با حیوانات مشترکیم: جسم داشتن، خوردن، خوابیدن، شهوت و غضب داشتن و خلاصه، آنچه فیلسوفان به آن «نفس حیوانی» گویند. من انسانی، همان اندیشه و به تعبیر فیلسوفان، «نفس ناطقه» است: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی خود استخوان و ریشه‌ای» (مولانا، ۱۳۶۳: ۲۷۷/۲).

من ملکوتی همان مقام خلافت الهی است و از نظر عارفان، فصل مقوم انسان است. در واقع، حقیقت انسان همان من ملکوتی اوست که برتر از جسم و روح است و این دو از اجزای آن من‌اند: «من تو برتر از جان و تن آمد که این هر دو ز اجزای من آمد» (شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸). من ملکوتی قلب آدمی است؛ همان حقیقتی که مظاهر مختلف دارد. روح یک مظهر از آن حقیقت، و جسم مظهر دیگر است.

کرده در هر مظهري نوعی ظهور گاه ظلمت می‌نماید گاه نور

گه کثیف محض گردد گه لطیف می نماید گه وضع و گه شریف
(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۹۱).

و به تعبیر مولوی:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق (مثنوی: ۱۳۰۱/۳).

تعریف قلب

قلب حقیقتی است مجهول و صوفیان، به جز بیان بعضی از صفات، تعریفی حقیقی از آن نداده‌اند. هجویری از علی بن سهل، یکی از مشایخ صوفیه که «صاحب ابوتراب بود و قرین جنید»، نقل می‌کند:

از وقت آدم - علیه السلام - باز مردمان می‌گویند: دل، دل، و من دوست می‌دارم که مردی بینم که مرا بگوید که دل چیست و یا چگونه است، و نمی‌بینم. و عوام آن گوشت‌پاره را دل خوانند، و آن مرمجانین و صبیان را و اطفال و مغلوبان را باشد؛ اما بی‌دل باشند. پس دل چه باشد که از دل به جز عبارت نمی‌شنویم؟ یعنی اگر عقل را دل خوانیم، آن نه دل است، و اگر روح را دل گوئیم، آن نه دل است، و اگر علم را دل گوئیم، آن نه دل است. پس همه شواهد حق را قیام به دل، و از وی به جز عبارتی موجود نه (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۱۹ و ۲۲۰).

مستملی نیز با بیان اینکه مقصود از «قلب» که در کتاب الهی و احادیث نبوی از آن سخن گفته شده است، «پاره‌ای گوشت نیست» (مستملی، ۱۳۶۳: ۲/۸۵۵). وی توضیح می‌دهد که به دلیل صفت «تقلب»، «خلق از ادراک حقیقت قلب عاجز آمدند» (همان‌جا). از نظر مستملی، قلب میان «روح»، که صفتش «همه طیب و موافقت است»، و نفس که صفتش «همه خبث و مخالفت است» قرار دارد (همان: ۵۸۶). «از بهر تقلب ورا نام قلب است. و قلب، گشتن باشد؛ و گشتن، فعل باشد. کسی را که ورا نام فعل وی باشد، حقیقت ورا که داند؟» (همان‌جا).

ابن عربی با دیدگاهی که مبتنی بر وحدت وجود است، تعریف حقیقی از قلب را غیرممکن می‌داند. از نظر وی، «قلب» حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند: «القلب مسئول عن رعیته و هی جمیع قواه الظاهرة و الباطنة» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۵۷۳). انسان مظهر کامل

الهی است؛ یعنی قلب، تجلی حق تعالی با همه صفات خود، از جمله اول و آخر و ظاهر و باطن است. همچنان که خداوند را حدی نیست، قلب نیز حدّ و تعریف حقیقی ندارد. به همین دلیل است که عده‌ای از صوفیان تجلیات مختلف قلب^{۲۶} را در آدمی شبیه تجلیات مختلف خداوند در کائنات می‌دانند: «حقیقت دل نه روح تنهاست و نه نفس تنها، و نه آن مضغه صنوبری است که عرفا دل می‌خوانند؛ بلکه احدیت جمع جمیع قابلیات و خصوصیات روحانی و جسمانی و الهی و ذاتی است» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۸).

توضیح اینکه، تجلی خداوند با اسم «ظاهر»، عالم شهادت را ایجاد کرد و تجلی با اسم «باطن» عالم غیب را پدید آورد. غیب و شهادت دو جلوه حقیقتی واحد است: «و ما امرنا إلا واحده» (قمر: ۵۰). در نشئه انسانی که از وجهی عالم اکبر است و از وجهی عالم اصغر، تجلی خداوند با اسم باطن، قلب است و تجلی با اسم ظاهر، بدن^{۲۷}. بنابراین، بدن نیز جلوه‌ای از قلب است. قلب موضع غیب در انسان است که از آنجا افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح ظاهر می‌شود. اگر قلب، اراده نکند، حرکتی در جوارح ایجاد نمی‌شود و این تأثیر غیب در شهادت است.^{۲۸} چون حقیقت آدمی قلب اوست، پس ولایت عامه بر تمامی قوای معنوی و حسی آدمی دارد.^{۲۹}

بنابراین، قلب حقیقتی جامع است که روح آن، کمال قابلیت؛ سرّ آن، حق تعالی؛ صورت جسمانی آن، مضغه صنوبری؛ و صورت حقیقی آن، شخص انسان کامل است.^{۳۰} این خواست الهی است که با قدرت تام خود میان نفس ناطقه، که روحی بسیط و نورانی از انفاس رحمانی است، و هیکل تن خاکی، که کثیف و ظلمانی است، جمع کرد. «خواص هر دو جوهر در هم سرایت کردند و امتزاجی معنوی و مزاجی روحانی میان خواص حقایق هر دو جوهر حاصل شد» (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶). قلب، مزاجی چنین بوقلمون صفت دارد که «گاهی به صورت و خواص روح می‌شود، چنان که از خواص طبیعی و آرایش جسمانی به کلی متنزه و متبرّی، و از اوساخ و انجاس ظلمانی به صورت و معنی مترفع و متعری می‌باشد... و وقتی در روحانیت به خاصیت و خصوصیات جسمانی تجلی می‌کند» (همان‌جا).

ابن عربی در تعبیری دیگر، «قلب» را لباس حق تعالی می‌داند. وی در تأویلی بر آیه کریمه «وَ ثِيَابِكُمْ فَطَهِّر» (مدثر: ۴) بیان می‌کند که امر به طهارت لباس، امر به طهارت قلب است؛^{۳۱} زیرا قلب

آدمی، لباس پروردگار است و قلب به دلیل حدیث قدسی «وسعنی قلب عبدی»، گنجایش وی را دارد.^{۳۲} بهترین راه برای طهارت قلب، خواندن قرآن است. ابن عربی احادیث پیامبر (ص) درباره مسواک زدن را به خواندن قرآن تأویل کرده است.^{۳۳}

خداوند زیباست و قلب آدمی نیز که لباس حق تعالی است، اگر آلوده نگردد، زیباست. ابن عربی در فقره‌ای دیگر از فتوحات با ذکر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»، بیان می‌کند که خداوند بر ما آدمیان جز به ما تجلی نمی‌کند. کبریای حق تعالی که مانند ردایی او را در حجاب داشته است، جز قلب آدمی نیست؛ زیرا قلب آدمی است که صورت الهی دارد:

خداوند رحمان ردایی نیکوتر و کامل‌تر از انسان ندارد؛ زیرا انسان را بر صورت خود آفرید و او را خلیفه خود در زمین قرار داد.... ردا دارای زیبایی است و خداوند زیباست، بنابراین زیباتر از انسان - اگر علم به پروردگارش داشته باشد - موجودی نیست (ابن عربی، بی تا: ۴/۴۰۸ و ۴۰۹).

وجه تسمیه قلب

چرا حقیقت آدمی «قلب» نامیده شده است؟ ابن عربی و پیروانش معمولاً تقلب قلب از حالی به حال دیگر را دلیل این نام‌گذاری می‌دانند؛^{۳۴} اما جیلی در *الانسان الکامل*^{۳۵}، با تأثیرپذیری از دیدگاه ابن عربی درباره قلب، چند وجه تسمیه دیگر برای آن بیان کرده است:

الف. معنای لغوی قلب، خلاصه و زبده چیزی است و این لطیفه در آدمی که لب مخلوقات و زبده تمام موجودات است، به نام «قلب» خوانده می‌شود.

ب. این لطیفه سریع‌التقلب است؛ زیرا نقطه مرکزی است که اسما و صفات در محیط آن دوران دارند. قلب ذاتاً مقابل تمام اسما و صفات الهی است و بنابراین، بر هر یک از اسما و صفات توجه کند، حکم آن در او نقش می‌بندد.

پ. قلب، مصدری است که به معنای اسم مفعول به کار رفته است؛ یعنی لطیفه‌ای است که مقلوب نور اسما و صفات الهی است.

ت. قلب، مقلوب محدثات است، عکس آن‌هاست؛ یعنی نورش قدیم و الهی است.

ث. قلب است که منقلب می‌شود به محل اصلی الهی خود که از او برآمده است. جیلی قلب را در آیه کریمه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷)، به منقلب شدن به حق تأویل کرده است؛ یعنی قلب همت خود را از دنیا و ظواهر بر می‌گرداند و به حقایق و باطن امور توجه می‌کند. ج. قلب که مخلوق است، منقلب به حق می‌شود؛ یعنی مشهود خلقی او به مشهود حقی تبدیل می‌گردد، و گر نه، مخلوق هیچ‌گاه حق نمی‌شود؛ زیرا حق، حق است و خلق، خلق. حقایق تغییرناپذیرند؛ اما قلب که اصلش از حق بوده است، به سوی او باز می‌گردد: «وإليه تقلبون» (عنکبوت: ۲۱).

چ. قلب امور را هرگونه که بخواهد منقلب می‌کند؛ زیرا قلب اگر بر فطرتی باشد که بر آن خلق شده است - آن فطرت، اسما و صفات الهی است - امور را به آنچه محبوب حقیقی است، منقلب می‌کند و هرگونه که بخواهد، در هستی تصرف می‌کند؛ اما اگر به طبیعت تنزل کند و در شهوات غرق گردد، خود را به انحطاط می‌کشانند و رنگ دنیا می‌گیرد.

ح. نسبت قلب به حقایق وجود، مانند نسبت آینه به شخص مقابل آن است؛ عالم دائماً تغییر می‌کند و عکس این تغییرها در قلب منعکس می‌شود، پس قلب نیز سریع‌التغییر است. همچون آینه که آنچه را در آن منعکس شده است، برعکس، یعنی چپ را راست و راست را چپ می‌نمایاند، قلب نیز بدین گونه است. در واقع، عالم آینه قلب است، یعنی اصل و صورت، قلب است و فرع و آینه، عالم است؛ زیرا قلب گنجایش خداوند را دارد؛ اما عالم چنین نیست. اگر عالم اصل بود، اولویت داشت که گنجایش حق تعالی را داشته باشد.

خصوصیات قلب

در تصوف اسلامی، پیش از ابن عربی، بحث‌های مختلفی درباره قلب و خصوصیات آن مطرح بوده است و نویسندگان صوفی آن‌ها را به نگارش درآورده‌اند؛ مانند قشیری در *الرسالۃ القشیریة* و تفسیری که بر قرآن نگاشته است، ابو حامد غزالی در *احیاء علوم‌الدین* و *کیمیای سعادت*، و عین‌القضات همدانی در *تمهیدات* و دیگر آثار خود.

در میان آن‌ها، ابن عربی با تبیین دقیق «وحدت وجود»، از آیات و روایات درباره قلب تأویلی تازه

کرد و خصوصیات برای قلب بیان کرد که در آثار صوفیان پیشین سابقه‌ای نداشت.

۱. مظهر احدیت

از نظر ابن عربی «قلب» مظهر تامّ احدیت حق تعالی^{۳۶} در عالم است. وی بر این باور است که هر کثرتی احدیتی دارد که حافظ وجود آن است، و به این دلیل که تمام حقایق عالم در انسان موجود است، «قلب انسان» احدیتی است که تمام این حقایق را دربر گرفته و حافظ آن‌هاست. قلب «مظهر احدی جمعی کمالی» است؛ از این رو، «سعت او بمثابتی است که آنکه در همه عالم ننگنجد، جمله عوالم در قبضه او ناپدید بُود» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۳؛ عراقی، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

به تعبیر جندی:

دل محل تجلی و عرش استوای الهی و مقام تنزل و تدلّی حق است، و دل عبارت است از احدیت جمع خواص روح انسانی، و خواص و حقایق هیكل جسمانی. فهی هیأة جمعیة احدیة بین الحقائق الروحیة الانسانیة و بین الحقائق و القوى الجسمانیة و خصائصها و لطائفها (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶).

آدمی خلیفه الهی و به تعبیر عارفان «ظلّ الله» است. ابن عربی در تعبیری خاص «عرش» را سایه خداوند می‌داند؛ عرش ظاهر، سایه «الرحمن»، و قلب که عرش انسانی است، سایه «الله» است. تفاوت میان این دو عرش همان تفاوت در مرتبه وجود بین اسم «الله» و اسم «الرحمن» است.^{۳۷} «الله» اسمی است به منزله ذات نسبت به صفاتی که دربردارد. هر اسمی در «الله» مندرج است، از او خارج می‌شود و به سوی او عروج می‌کند. نزد محققان «الله» برای تعلق است، نه تخلّق. حقیقت این اسم چیزی نیست، جز اینکه دلیل ذات است.^{۳۸} از این رو، الوهیت برتر از تمامی مراتب اسمایی ظاهر و غایب است و چون استوای خداوند بر قلب آدمی است، الوهیت جنبه غیب آدمی است. آدمی موجودی است که جنبه شهادتش انسان و جنبه غیبش الله است. از این جهت است که وقتی جنبه غیب بر عارفی مانند بایزید غلبه دارد، وی «اناالله» می‌گوید.^{۳۹}

بایزید چون نظر در چنین دلی کند که محدث را اثر نبود به بصر حق، همه قدیم بیند لاجرم به لسان حق، «سبحانی» گوید. تمثیل: یکی از یخ، که آبی است منجمد، کوزه‌ای ساخت و پر آب کرد. شک نیست که آن کوزه به صفت انجماد و صورت کوزگی از آب ممتاز بود؛ اما چون آفتاب بتافت و کوزه به گداختن شتافت، کوزه را آب یافت. همچنین چون حقیقت مطلقه به صور تعینات ظاهر شد و مظاهر متکثره پیدا آمد، ناگاه آفتاب احدیت بر دل صاحب دولتی تافتن گرفت و صور تعینات را از نظر شهود وی مضمحل گردانید، همه را یکی دید، گفت: لیس فی الدار غیره دیار.

صیاد همو صید همو دانه همو ساقی و حریف و می و پیمانہ همو

(جامی، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

بنابراین، قلب مظهر عدل، صورت احدیت جمع میان ظاهر و باطن، اعتدال بدن و عدالت نفس است. به واسطه نفس است که حیات و فیض، به طور مساوی و به مقتضای عدالت، به تمام اعضا می‌رسد. قلب، احدیت تمام قوای روحانی و نفسانی است. در واقع، قلب حق هر قوه‌ای را به مقتضای استعداد و قابلیتش ادا می‌کند و لذا موسی(ع) از شعیب(ع)، که در باور ابن عربی مظهر قلب است، علم مصاحبت و سیاست و خلوت و جلوت را فرا گرفت. در واقع، همه این علوم از قلب است؛ قلبی که قائم به عدل و مراعات احکام وحدت در کثرت است. احکام دو عالم هستی قائم به قلب است و بنابراین، تنها قلب است که محل معرفت است.^{۴۰}

به تعبیر دیگر، همچنان که حق تعالی باطنی دارد و ظاهری «هو الاول و الاخر والظاهر و الباطن» (حدید: ۳)، انسان نیز که جلوه کامل حق است، باطنی و ظاهری دارد؛ باطن انسان، قلب اوست و ظاهر انسان، تجلی قلب در قوای مختلف است. پس انسان نیز همانند حق تعالی واحد و کثیر است. وحدت که از حقایق الهی است، با ظهور در اجزای بدن انسان، احکام خود را که پیش از آن در متن احکام تعینات امکانی مستور بوده است، آشکار می‌کند. در حقیقت، انکسار احکام کثرت که در تماس همه‌جانبه اجزای بدن حاصل می‌شود، موجب می‌گردد تا وحدت که در متن کثرات مستور مانده بود، در پوشش نفس واحد ظاهر شود. با پیدایش نفس حقیقی، هر یک از اجزای بدن نیز احکام و جویی خود را که در زیر احکام امکانی عناصر جزئی مستور بودند، آشکار می‌نمایند و سرانجام، عناصر در پرتوی وحدت حقیقی و در قالب اعضای مختلف، قوای

گونگونگی را که منشأ افعال متنوع‌اند، قبول می‌نمایند.^{۴۱}

همانگی اعضای انسان تابع هماهنگی قوای او و هم‌سویی قوای وی تابع نزاهت قلب و تجرد آن است. می‌توان گفت که نسبت قلب آدمی با بدن، نسبت صورت به ماده است؛ یعنی ترکیب قلب و بدن، ترکیب عَرَض و موضوع نیست، بلکه ترکیبی حقیقی است. نسبت وحدانی قلب (به تعبیر فیلسوفان، نفس ناطقه) با بدن در انسان، رقیقه و ظل وحدت حقیقی است. بنابراین - همچنان که ابن عربی می‌گوید - روح انسان که به توحید حق تعالی اقرار دارد، خود نیز امری واحد است و تکثر اعضا و قوای بدن، خللی در توحید نفس انسانی پدید نمی‌آورد.^{۴۲}

حضرت حقّ را - سبحانه - نسبت به دل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقع است: یکی آن است که دل به حسب آن منقلب است در احوال. پس، اینجا دل تابع تجلی است و تجلی متبوع، و بر این تقدیر، لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ إِنْأَنَّهُ، به معنی لَوْنُ الْمُحِبِّ لَوْنُ حُبِّیْبِهِ باشد، و دیگری، تجلی است که مترتب بر استعداد دل است به حسب تقلب در احوال و در اینجا تجلی تابع است و دل متبوع، و بر این تقدیر، لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ أَنْأَنَّهُ، به معنی لَوْنُ الْمُحْبُوبِ لَوْنُ مُحَبِّهِ باشد (جامی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

۲. وسعت قلب و رحمت الهی

آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵). مفسران کلام الهی در تفسیر عرش، نظرهای گوناگونی بیان کرده‌اند: عده‌ای با تشبیه خداوند به آدمیان، برای او تختی در آسمان تصور کرده‌اند که بر آن نشسته است؛ گروهی دیگر، با جایز ندانستن تأویل آیات الهی و بر اساس اینکه خداوند را دارای جسم نمی‌دانند، دربارهٔ چنین آیاتی سکوت اختیار می‌کنند؛ گروه سوم، به تأویل عقلانی روی آورده‌اند و «استوی» را به معنای استیلا و تسلط می‌دانند.^{۴۳}

صوفیه با تأویلی باطنی و معمولاً با استفاده از حدیث پیامبر (ص)، «قلب المؤمن عرش الرحمن»، دل آدمی را عرش الهی می‌دانند. عده‌ای از ایشان دو نوع عرش برای استوای خداوند با صفت رحمان بیان کرده‌اند: یکی عرش وجود کل مخلوقات که خداوند با صفت رحمان در آن ظاهر است و اثرش، فیض عام بر تمامی موجودات است؛^{۴۴} و دیگر، قلوب اهل توحید.^{۴۵} قشیری عرش

آسمانی را قبله دعای خلق و عرش قلب را محل نظر حق می‌داند؛^{۴۶} از این رو، عرش قلب را عده‌ای «عرش اکبر» می‌خوانند.^{۴۷}

در آیه‌ای از قرآن، آفاق در مقابل انفس قرار گرفته است: «سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ (فصلت: ۵۳). شاید به همین دلیل است که صوفیان نیز معتقدند که خداوند عرشی در آفاق و عرشی دیگر در انفس دارد:

همان‌طور که در آفاق عرش مظهر اسم الرحمن واقع شده است، «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵)، در انفس نیز دل انسانی مستوی و مظهر اسم الرحمن است و هر لحظه حق را در دل مؤمن ظهور و تجلی دیگر است. بلکه ظهور کمالات رحمانی در دل زیاده از عرش است؛ زیرا که چون دل برزخ است میان غیب و شهادت مشتمل بر احکام هر دو عالم است و عرش را اشمال بر احکام شهادت است فقط. پس دل عرش اعظم باشد (لایهی، ۱۳۷۱: ۱۴۴ و ۱۴۵).

در آثار صوفیان به حدیثی قدسی هم توجه شده است: «لایسعی ارضی و لاسمائی، بل یسعی قلب عبدی المؤمن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۳۹). در تفسیر این حدیث، صوفیه بیان می‌کنند که تنها دل آدمی است که گنجایش خداوند را دارد و می‌تواند «عرش رحمان» واقع شود:^{۴۸}

بتی کر حسن در عالم نمی‌گنجد عجب دارم

که دایم در دل تنگم چگونه خان‌ومان سازد؟

ابویزید از سعت دایره دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و صدبار صد هزار بار چند عرش و هر چه در اوست در گوشه دل عارف نهند، عارف از آن خبر نیابد. جنید گفت چگونه خبر یابد که، المحدث إذا قورن بالقديم کم یبق له أثر (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۰۸).

بنابراین، قلب عرش الهی و بیت المعموری در انسان است که حق در آن ظهور می‌کند.^{۴۹} چنین عرشی از عرش آسمانی افضل است؛ زیرا عرش آسمانی گنجایش او را ندارد و او را نمی‌تواند ادراک کند؛ اما این عرش دائماً بر خداوند نظر می‌کند و خداوند بر او تجلی دارد و از آسمان کرم خود بر او می‌بارد:^{۵۰}

القلب عرش الله ذو الامكان
هو بيته المعمور في الانسان
فيه ظهور الحق فيه لنفسه
و عليه حقاً مستوى الرحمن

(جلی، ۱۹۹۷: ۱۵۷ و ۱۵۸).

قلب خانه‌ای از این نشئه انسانی است که خداوند آن را برای خود برگزیده است. «مسجد الحرامی» است که محل خاص خداوند و منزل مخصوص اوست و داخل کردن غیر خدا در آن حرام است. همچنان که مسجد الحرام در عالم آفاق، قبله اهل عالم است، قلب نیز قبله تمام اعضای ظاهر و باطن و قوای صوری و معنوی آدمی است.^{۵۱} به همین دلیل، بزرگ‌ترین معصیت از نظر ابن عربی جهل به خداوند است که بنا بر حدیث پیامبر (ص)، «من عرف نفسه عرف ربه»، همان جهل به خود یا جهل به قلب است. چنین جهلی موجب مرگ قلب می‌شود. شخص جاهل، غاصب است؛ غاصبی که بین قلب و مالک آن حایل شده است. این نوع جهل بزرگ‌ترین ظلم به خود است؛ ظلمی که مانع خیر صاحب‌خانه به این خانه است.^{۵۲}

قلب حرم عظیم الهی است. ابن عربی با مقایسه قلب آدمی و کعبه^{۵۳}، چند نکته جالب توجه بیان می‌کند: الف. چون قلب آدمی گنجایش خداوند را دارد، به یقین اشرف از کعبه است؛ ب. خواتری که بر قلب مؤمن می‌گذرند، مانند طواف کنندگان کعبه‌اند: همچنان که بین طواف کنندگان کعبه، هم عالم و عامل هست و هم غافل و یاوه‌گو، خواتری هم که بر قلب مؤمن می‌گذرند، برخی زیبا و برخی ناپسندند. نیز همچنان که خداوند پاداش همه طواف کنندگان را می‌دهد، از خواتر ناپسند تا هنگامی که بر اعضای حسی ظاهر نشده باشند، درمی‌گذرد؛ پ. همچنان که در کعبه، حجرالاسود برای بیعت است، در قلب مؤمن نیز حق تعالی - بدون تشبیه و کیفیت - وجود دارد؛ زیرا قلب آدمی محل تمام صفات الهی است؛ ت. همچنان که خداوند گنجی در کعبه قرار داده است که در آخرالزمان به وسیله قائم امر او خارج می‌شود، در قلب آدمی نیز گنجی هست که همان علم به خداوند است.^{۵۴}

جمله اعمال که موزع و مقسم بر همه اعضا و جوارح است، در صحت و سقم تبع دل است. چون دل را اصلاح کنی، خانه حقیقی خداوند را پاک گردانیده باشی....
دل من کعبه حقیقی دان صورت کعبه سنگ بر سنگ است (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۹).

نکته دیگری که ابن عربی با تأکید بیان می‌کند این است که قلب مؤمن وسیع‌تر از رحمت الهی است که هر شیئی را دربر گرفته است: «وَرَحْمَتِي وَسَعَتْ كُلِّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶). یکی از رحمت‌های الهی خلقت «قلب» و وسیع‌تر کردن آن از رحمت خود است؛ زیرا قلب مؤمن گنجایش خداوند را دارد. همچنان که خود می‌فرماید: «ما وسعني أرضي و لا سماءي و وسعني قلب عبدی المؤمن». اما محال است که رحمت الهی با همه وسعتش به خدا تعلق بگیرد یا گنجایش خداوند را داشته باشد؛ زیرا خداوند امر کرده است که به او علم یابیم و چون امر به ممکن تعلق می‌گیرد، نه به محال، پس خداوند معلوم و معقول در قلب بنده است، درحالی که خداوند را به صفت مرحوم (رحمت‌شده) نمی‌توان موصوف کرد.^{۵۵}

۳. قلب، محل نزول قرآن

به باور ابن عربی، قلب آدمی محل نزول قرآن است. قرآن دائماً و نو به نو بر قلب تلاوت کنندگان آن نازل می‌شود. در واقع، قلب تلاوت کنندگان، عرش است که قرآن هنگام نزول بر آن استقرار می‌یابد. ابن عربی با بیان این جواب جنید به سؤال درباره معرفت که «رنگ آب رنگ ظرفش است»، می‌گوید که نسبت قرآن با قلب تلاوت کننده آن نیز بدین گونه است؛ یعنی قرآن هنگام نزول به صفت قلبی درمی‌آید که در آن نازل شده است: «قرآن عظیم، خاص عرش عظیم؛ قرآن کریم، خاص عرش کریم؛ قرآن مجید، خاص عرش مجید است... بنابراین هر قلبی، بسته به صفتی که دارد، قرآنی است که دائم بر او نازل می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۸/۳). در قیامت به قاریان قرآن گفته می‌شود: «اقرأ و ارق كما كنت تقرأ» (همان‌جا).

قلب انسان کامل، عرش مطلق برای قرآن مطلق است. ابن عربی در تأویلی بر آیه اول سوره قدر، قلب پیامبر (ص) را شب قدر و شب مبارکی می‌داند که قرآن بر آن نازل شده است. به باور وی، مقصود از آیه سوم این سوره که شب قدر بهتر از هزار ماه است، این است که پیامبر (ص)

بهرتر از همه است؛ زیرا انسان کامل، جامع تمام حقایق است.^{۵۶}

بعضی از شارحان آثار ابن عربی از مقایسه دو آیه از قرآن کریم، که بر اساس یکی قرآن بر قلب پیامبر (ص) نازل شده، و طبق دیگر، قرآن در شب مبارک (شب قدر) نازل شده است، نتیجه می‌گیرند که قلب پیامبر، همان شب قدر است:

لیلةالقدر بنیة انسان کامل است، یعنی قلبی که عرش رحمان است و وسیع‌ترین قلب‌هاست. خدای سبحان فرمود: «روح‌الامین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد». و فرمود: «ما قرآن را در شب مبارکی فرو فرستادیم». این قلب سینه منشرح است، و خدای فرمود: «آیا ما سینه تو را منشرح نکردیم؟». پس لیلة قدر، سینه حضرت خاتم یعنی بنیة محمدی است و قدر بزرگی منزلت و جایگاه و شرف آن حضرت - صلوات الله و سلامه علیه - می‌باشد و چنین سینه‌ای شایستگی آن را دارد که در آن نزول قرآن انجام شود و به سوی آن نزول قرآن صورت گیرد و قابل و حامل حقایق باشد. خدای - جل و علا - فرمود: «ما سخنی سنگین بر تو القا می‌کنیم». خلاصه امر آن است که قرآن کریم در لیلة قدر مبارک زمانی، در لیلة قدر مبارک ختمی که سینه آقای ما حضرت محمد رسول خداست به یکبارگی نازل شده است. بخوان و بالا برو (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۷۵).

امیرالمؤمنین، علی (ع)، در خطبه‌ای خود را قرآن ناطق می‌نامد: «أنا القرآن الناطق» (همو، ۱۳۶۷: ۲۰۳). این توصیفی مجازی نیست؛ بلکه قلب انسان کامل که حقیقت اوست، حقیقت قرآن است. ابن عربی قلب آدمی را تجلی کامل الهی می‌داند؛ اما خداوند تجلی کامل به صورت کلمات و حروف نیز دارد و آن، قرآن است. از این رو، ابن عربی قلب را به قرآن تشبیه می‌کند و از این تشبیه چند نتیجه می‌گیرد: الف. همچنان که تمام حقایق الهی و کونی در قرآن موجود است،^{۵۷} قلب نیز حاوی تمام حقایق است. ب. همچنان که باید از قرآن مواظبت کرد که با ناپاکی‌ها آلوده نگردد، قلب را نیز باید از ناپاکی‌ها حفظ کرد.^{۵۸} پ. احترام به قرآن، احترام به خداوند است؛ زیرا کلام الهی، صفت اوست و احترام به صفت، احترام به موصوف است؛ همچنین قلب آدمی صفت الهی است و مراعات او مراعات خداوند است.^{۵۹}

۴. قلب، جایگاه معرفت الهی

زمینی که معرفت الهی و حکمت در آن می‌روید، قلب آدمی است. «عیسی (ع) از اصحابش پرسید: «بذر در کجا می‌روید؟» جواب دادند: «در زمین». عیسی (ع) فرمود: «به همین گونه، حکمت جز در قلب نمی‌روید» (ابن عربی، ۲۰۰۷: ۲۴۹). پیامبر (ص) فرمود: «آنکه چهل روز اخلاص بورزد، چشمه‌های حکمت از قلب بر زبانش جاری می‌شود» (همان‌جا).

قلب آدمی، که حقیقت اوست، قادر به ادراک ذات تمامی اشیاست و چون به ایمان و معرفت روشن شود، آینه تجلی همه معارف الهی می‌گردد. ابن عربی نیز همانند ابوحماد غزالی^{۶۰} محل علم را قلب آدمی می‌داند. قلب آینه صیقل خورده‌ای است که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق تعالی بر آن می‌شود.^{۶۱} خداوند در آیه ۱۳۶ سوره نسا، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا»، از کسانی که با ادله نظری ایمان آورده‌اند می‌خواهد با علمی دیگر که از طریق فکر حاصل نمی‌شود، به او ایمان بیاورند.

به باور ابن عربی^{۶۲} جایگاه این ایمان «قلب» است و آن را با مجاهده و قطع علایق، از پلیدی‌ها باید پاک کرد. قلب آدمی گنجایش جلال و عظمت الهی را دارد. پس، باید از هر چه او را از خدا باز می‌دارد، دل برکند تا خداوند از نور خود و از طریق تجلی و مشاهده عبد، علمی الهی بدو دهد که کون و مکان گنجایش آن را ندارد. خداوند فرموده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». در این آیه کریمه، سخن از «قلب» است، نه چیزی دیگر؛ زیرا قلب، همانند تجلیات الهی بر یک حال باقی نیست و دائماً در احوال مختلف منقلب است.^{۶۳} پس، هر که تجلیات خداوند را با قلب خود شهود نکند، منکر آن‌ها خواهد شد؛ زیرا عقل و قوای دیگر آدمی مقید هستند. تنها «قلب» است که هیچ قیدی ندارد و در هر لحظه، سریعاً منقلب می‌شود. پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّ الْقَلْبَ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ». بنابراین، قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود، اما عقل این گونه نیست. منقلب شدن قلب نظیر تحول الهی در صورت‌هاست. پس، «معرفة الحق من الحق»، فقط با قلب حاصل می‌شود، نه با عقل.

خداوند قلب بنده خود را محل علم عرفانی - نه علم نظری - به خود قرار داد و غیرتش آید که محل غیر خود واقع شود. بنده حق، «کون جامع» است. پس، برای او حق تعالی در صور

مختلف، یعنی در صورت هر شیء باید ظاهر شود. تنها قلب است که محل علم به اشیاست و خداوند غیور است به اینکه در قلب بنده اش جز او باشد. پس، بنده را آگاه کرد که خداوند صورت هر شیء و عین هر شیء است. و بنابراین، قلب آدمی گنجایش هر چیزی را دارد؛ زیرا هر چیزی، حق است. یعنی قلب آدمی گنجایش غیر حق تعالی را ندارد. پس اگر کسی به حقیقت حق علم داشته باشد، به تمام اشیا علم دارد؛ اما این گونه نیست که اگر کسی علم به چیزی داشته باشد، علم به حق نیز داشته باشد. در واقع، چنین کسی علم ندارد به چیزی که گمان می کند به آن علم دارد؛ زیرا اگر به آن علم داشت، می دانست که آن چیز حق است.^{۶۴}

حق تعالی، چون اصل وجود است، بیت همه موجودات است و قلب بنده مؤمن چون گنجایش خداوند را دارد، خانه حق است... بنده مؤمن این وسعت قلبی را بدین دلیل داراست که بر صورت عالم و بر صورت حق است [یعنی جامع صورت الهی و صورت کونی است]، و لذا خداوند او را به وسعت توصیف کرده است... قلب عارف، چون گنجایش حق را دارد، گنجایش هر چیزی را دارد؛ زیرا هر چیزی از خداست. پس صورت هر چیزی در قلب عارف - که گنجایش حق را دارد - تکوین می یابد (ابن عربی، بی تا، ۴: ۷ و ۸).

ابن عربی در ترجمان الاشواق بیان کرده است که قلب آدمی هر صورتی را می پذیرد؛ چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتها، کعبه طواف کنندگان، الواح تورات و کتاب قرآن می تواند باشد.

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
فمرعی لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوٹان و کعبه طائف و الواح تورات و مصحف قرآن (ابن عربی، ۱۹۶۱: ۵۷)

قلب آینه ای صیقل خورده و براق است که تمام آن وجه است و هیچ گاه زنگار نمی گیرد، و اگر گاهی از زنگار قلب سخن گفته می شود، مقصود تعلق قلب به غیر خداست که مانع تجلی حق تعالی بر آن است؛ چنان که پیامبر (ص) فرمود: «دلها زنگار می گیرند، همان گونه که آهن زنگ می خورد»؛ زیرا خداوند پیوسته در تجلی است و حجاب او از ما تصورناپذیر است و اگر قلب آدمی غیر آن را پذیرد، از آن به زنگار و قفل و چرک و مانند آن تعبیر می شود^{۶۵} (نک: غزالی، بی تا: ۴۹۸/۳). بنابراین، قلب که ذاتاً صیقلی و براق است، اگر غافل از حق تعالی شود، تجلی حضرت

الهی را نتواند پذیرفت و از قرب او طرد می‌شود.^{۶۶}

ابن عربی در تعبیری دیگر قلب را آینه‌ای برای تجلیات الهی می‌داند که آن تجلیات را به عقل نشان می‌دهد. هنگامی که یکی از اسمای الهی که ابن عربی از آن به «امام» تعبیر می‌کند، بخواهد امری را از ملکوت در عالم شهادت ظاهر سازد، بر قلب آدمی تجلی می‌کند و «شرح صدر» حاصل می‌شود؛ آنچه از آن به «کشف‌الغطاء» تعبیر می‌کنند. در این هنگام، قلب آینه عقل می‌گردد و عقل در این آینه آنچه را که قبلاً ندیده بود، می‌بیند و سپس، مانند کاتبی آن را بر ذات نفس می‌نویسد و نفس موجب تحریک جوارح می‌شود.^{۶۷}

نتیجه‌گیری

به باور ابن عربی، قلب تجلی خداوند با اسم باطن در نشئه انسانی است؛ همچنان که «بدن» تجلی خداوند با اسم ظاهر در چنین نشئه‌ای است. بنابراین، بدن نیز جلوه‌ای از قلب است. قلب موضع غیب در انسان است که چون افعال در عالم شهادت آدمی، یعنی جوارح، ظاهر می‌شود.^{۶۸} ابن عربی قلب را عرش الهی و بیت‌المعموری در انسان می‌داند که حق در آن ظهور می‌کند. چنین عرشی از عرش آسمانی افضل است؛ زیرا عرش آسمانی گنجایش او را ندارد و نمی‌تواند او را ادراک کند؛ اما این عرش دائماً بر خداوند نظر می‌کند و خداوند بر او تجلی دارد و از آسمان کرم خود بر او می‌بارد.^{۶۹}

به باور ابن عربی، قلب جایگاه ایمان حقیقی است و باید با مجاهده و قطع علایق، آن را از پلیدی‌ها پاک کرد. قلب آدمی گنجایش جلال و عظمت الهی را دارد. پس، آدمی باید از هر چه او را از خدا باز می‌دارد، دل برکند تا خداوند از نور خود و از طریق تجلی و مشاهده عبد، علمی الهی بدو دهد که کون و مکان گنجایش آن را ندارد.^{۷۰}

ابن عربی «قلب» را حقیقت آدمی می‌داند؛ زیرا قلب، ذات تمامی اشیا را می‌تواند درک کند و چون به ایمان و معرفت روشن شود، آینه تجلی همه معارف الهی می‌گردد. قلب با تقلب دائمی تجلیات الهی منقلب می‌شود، اما عقل این گونه نیست. بنابراین، قلب قوه‌ای و رای طور عقل است.^{۷۱}

پی‌نوشت‌ها

۱. گرچه در قرآن به معانی دیگری مانند خرد، رأی و بازگردانیدن نیز آمده است (ر.ک: معینی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۷۷۳ و ۱۷۷۴).
۲. ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۹۳: ۱/ ۳۹.
۳. ر.ک: همو، ۱۹۷۰: ۲۸۳.
۴. فخر رازی می‌گوید: «باور عموم محققان و اصحاب مکاشفه این است که قلب رئیس مطلق برای سایر اعضاست و نفس، ابتدا به قلب تعلق دارد و به واسطه این تعلق با سایر اعضا ارتباط می‌یابد. این مذهب ارسطو و حکمای پیرو اوست. گروهی [دیگر] آدمی را عبارت از مجموع سه نفس می‌دانند: ۱. نفس شهوانی که به کبد تعلق دارد؛ ۲. نفس غضبی که متعلق به قلب است؛ ۳. نفس ناطقه حکیمه که به دماغ تعلق دارد. این، مذهب گروهی از طبیبان مانند جالینوس و پیروانش است» (فخر رازی، ۱۴۰۶: ۵۱).
۵. ر.ک: ابن‌کموئه، ۱۴۰۲: ۵۸۶.
۶. ر.ک: ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۵.
۷. غزالی می‌گوید: «فاعلم أن الساعی إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن، و لست أعنى بالقلب اللحم المحسوس، بل هو سرّ من أسرار الله عز و جل لا يدركه الحس، و لطيفة من لطائفه تارة يعبر عنه بالروح، و تارة بالنفس المطمئنة. و الشرع يعبر عنه بالقلب» (غزالی، بی‌تا، ۱/ ۹۲).
۸. عین‌القضات همدانی این معنی را چنین بیان کرده است: «دریغا قفل بشریت بر دل‌هاست، و بند غفلت بر فکرها، و معنی «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» این باشد. چون فتوح فتح و نصرت خدای تعالی درآید که «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ»، این قفل از دل بردارد. «سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» پدید آید و نبات «وَاللَّهُ أَتَبَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» حاصل شود از خود به‌در آید، ملکوت و مُلک بیند و مُلک و مالک‌المُلک شود که «كَذَلِكَ نَرَى إِبْرَاهِيمَ مُلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» از خود به‌در آید. عیسی - علیه‌السلام - ازین واقعه خبر چنین داد که «لَا يَدْخُلُ مُلْكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ». گفت: به‌ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید؛ یعنی هر که از عالم شکم مادر به‌در آید، این جهان را بیند، و هر که از خود به‌در آید، آن جهان را بیند. «أَبْدَانُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ قُلُوبُهُمْ فِي الْآخِرَةِ» این معنی باشد. آیینۀ «يَعْلَمُ السَّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» کتاب وقت او شود. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» او را روی نماید، «فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» نقد وقت او شود. از «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ» گذشته بود و «بَغْيَرِ الْأَرْضِ» رسیده، «رَأَى قَلْبِي رَبِّي» بیند. «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعَمُنِي وَ يَسْقِينِي» بچشد. فَأَوْحَى إِلَيَّ عَبْدَهُ مَا أَوْحَى» بشنود» (عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲).

۹. ر.ک: غزالی، بی تا: ۱/ ۱۳۲.

۱۰. ر.ک: همو، بی تا: ۸/ ۹. «و هر جا که در قرآن و سنت لفظ «قلب» آمده است، مراد از آن معنی است از آدمی که بداند و حقیقت چیزها بشناسد. و بر سبیل کنایت او را «قلب» خوانند که در صدر باشد؛ چه، میان آن لطیفه و میان جسم دل علاقتی خاصه است، اگرچه با دیگر اجزای تن هم تعلق دارد، آن را هم کار فرماید، و لیکن به واسطه دل بدان متعلق شود. پس تعلق او اول به دل است، و چنانستی که دل محل او و مملکت او و عالم او و مطیئه اوست. و برای این سهل تستری دل را به عرش مانند کرده است و سینه را به کرسی، و گفته: القلب هو العرش، و الصّدر هو الكرسي. و در او آن گمان نیست که عرش و کرسی حق تعالی خواسته است، چه، آن محال است، بل آن خواسته است که مملکت آن لطیفه است، و مجرای اول است تدبیر و تصرف او را. پس دل و سینه به نسبت او چون عرش و کرسی است به نسبت باری تعالی» (غزالی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۰-۱۱).

۱۱. ر.ک: قشیری، ۱۹۸۹: ۱۷۴-۱۷۵.

۱۲. ر.ک: همو، ۱۹۸۹: ۱۷۶.

۱۳. ر.ک: همو، ۱۳۸۹، ۲/ ۳۲۰.

۱۴. ر.ک: همو، ۱۹۸۹: ۱۷۶.

۱۵. ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۳.

۱۶. ر.ک: اشعری، ۱۹۵۰: ۲۷-۲۹.

۱۷. ر.ک: هجویری، ۱۳۸۷: ۳۸۴.

۱۸. عین القضاة به زیبایی اقوال مختلف در حقیقت آدمی را چنین بیان کرده است: «در این معنی خلق سه گروه آمده‌اند: گروهی از عوام چنین می‌پندارند که آدمی جز قالب نیست. چنان که خدای تعالی می‌گوید: «إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه» و جایی دیگر گفت: «إنا خلقناهم من طين لازب»؛ و گروهی دیگر از علماء هم جان فهم کنند و هم قالب، چنان که خدای تعالی گفت: «فصوركم فاحسن صوركم»، یعنی «صوركم بالقالب فاحسن صوركم بالروح». اما گروهی خواص اطلاق انسان و آدمی را جز جان ندانند؛ و قالب را از ذات انسان ندانند به هیچ حال، بلکه قالب را مرکب دانند، و آدمی را که جان است راکب و سوار؛ هرگز مرکب از ذات راکب نباشد. اگر کسی بر اسب نشیند او دیگر باشد و اسب دیگر، قفص دیگر باشد و مرغ دیگر؛ نایبنا چون قفص بیند گوید: این مرغ خود قفص است، اما بینا درنگرد مرغ را در میان قفص بیند. داند که قفص از برای مرغ باشد، و از برای مرغ به کار دارند»

(عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۶۰). عین‌القضات درک این مطلب را شهودی می‌داند، اما خود دلیلی بر آن آورده است: «دریغا آنچه به صفات بشریت و قالب تعلق دارد، چون اکل و شرب و جماع و نوم، طایفه خواص این صفات را باطلاق از خود نفی کنند، نگویند که خوردیم و خفتیم، بلکه بخورد و بخفت و گرسنه است و تشنه است. ارباب بصایر را این احوال بطریق مشاهدت معلوم شده است، و بدانسته‌اند که جان چون راکب است و قالب چون مرکوب؛ چون کسی اسب را علف دهد و او خورد، هرگز اضافت خوردن اسب با خود نکند. این قوم همچنین روا ندارند اضافت خوردن و خفتن با خود کردن، بعد ما که حقیقت ذات انسان چیزی دیگر باشد و آنچه خورد و خسب چیزی دیگر» (همان: ۱۶۰-۱۶۱).

۱۹. ر.ک: شجاری، ۱۳۸۹: ۳۷-۳۹.

۲۰. ر.ک: غزالی، ۲۰۰۲: ۵/۳.

۲۱. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۱/۲۷۵.

۲۲. ر.ک: همو، بی تا: ۲/۳۷۷.

۲۳. ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۱۲۲.

۲۴. ر.ک: همو، ۲۰۰۶: ۴۹.

۲۵. تو گویی لفظ من در هر عبارت/ بسوی روح می‌باشد اشارت/ چو کردی پیشوای خود خرد را/ نمی‌دانی ز جزو خویش خود را / برو ای خواجه خود را نیک بشناس/ که نبود فربهی مانند آماس (شبه‌ستری، ۱۳۸۲: ۸۸). لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید: «سعی می‌باید نمود که از ارباب شهود گشته، عارف به حقیقت اشیا به طریق کشف گردند که معرفت کشفی، مثال فربهی است یعنی چنانچه می‌نماید، بیان واقع است؛ و معرفت استدلالی، همچو آماس است، یعنی آنچه می‌نماید که عالم و عارف به حقایق امورم، بیان واقع نیست و فربهی، همچو آماس نیست» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۹۱).

۲۶. در تفسیر بیان السعادة هفت تجلی قلب چنین بیان شده است: اول آن، سینه است که محل نور اسلام و ظلمت کفر است چنانچه در کتاب الهی آمده است؛ دوم قلب است که محل ایمان است (کَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ) و (لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)؛ سوم شغاف است و آن محبت انسانی است که متعلق به خلق است (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا)؛ مرتبه چهارم فؤاد است که محل مشاهده انوار غیبی است (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى). پنجم حبه القلب است و آن محل محبت الهی است؛ ششم سويدای قلب است که محل مکاشفات و علوم دینی است. هفتم مهجة القلب است که محل تجلی خدا به اسما و صفاتش می‌باشد» (گنابادی، ۱۴۰۸، ۳۵۹/۲).

۲۷. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۳/۳۰۳.
۲۸. ر.ک: همو، بی تا: ۱/۷۵۰.
۲۹. ر.ک: همان: ۲/۸۹.
۳۰. ر.ک: جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۸.
۳۱. «یک قول از اقوال مفسران آن است که: و قلبک فطهر عما سوی الله. ای محمد، دل خود را از اغیار صافی دار و از هر چه ما دون الله بیزار شو و دوست را یکتا شو، با خلق عاریت باش، و با خود بیگانه، و از تعلق آسوده» (مبیدی، ۱۳۶۱: ۱۰/۲۹۶).
۳۲. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۱/۴۱۶.
۳۳. ر.ک: همان: ۱/۴۶۸.
۳۴. ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۲: ۱۰۲ و ۱۷۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۹.
۳۵. ر.ک: جیلی، ۱۹۹۷: ۱۵۹-۱۶۲.
۳۶. «احدیت» اسمی برای ذات مجرد از اعتبارات حقی و خلقی است. آدمی وقتی تمام اعتبارات ظاهری خویش را فراموش کند و تنها به قلب خود که حقیقت اوست، توجه کند؛ چنین حالتی مظهر احدیت حق تعالی در عالم است» (جیلی، ۱۹۹۷: ۴۷).
۳۷. ر.ک: ابن عربی، ۱۹۹۷: ۶۰.
۳۸. همان: ۵۸.
۳۹. همان: ۶۱.
۴۰. ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۴.
۴۱. ر.ک: ترکه، ۱۳۶۰: ۲۳۱.
۴۲. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۲/۶۹۰.
۴۳. ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۸-۹.
۴۴. ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۲: ۲/۱۹.
۴۵. ر.ک: قشیری، بی تا: ۲/۴۴۶.
۴۶. همان.
۴۷. ر.ک: تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۱۷۱.
۴۸. «گفت پیغمبر که حق فرموده است / من ننگجم در خم بالا و پست / در زمین و آسمان و عرش

نیز/ من نگنجم این یقین دان ای عزیز / در دل مؤمن بگنجم ای عجب/ گر مرا جویی در آن
دلها طلب» (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

۴۹. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۳/ ۳۵۰.

۵۰. ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۶: ۶۲.

۵۱. ر.ک: آملی، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۰.

۵۲. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۳/ ۱۷۹.

سید حیدر آملی می گوید: «حضرت داود در مناجات با خدا گفت: خدایا، هر پادشاهی خزانه‌ای دارد، خزانه تو کجاست؟ خداوند فرمود: خزانه من بزرگ‌تر از عرش و وسیع‌تر از کرسی و پاک‌تر از بهشت و مزین‌تر از ملکوت است. زمین آن، معرفت؛ آسمان آن، ایمان؛ خورشید آن، شوق؛ ماه آن، محبت؛ ستارگان آن، خواطر؛ آسمان آن، عقل؛ باران آن، رحمت؛ درخت آن، طاعت و میوه آن، حکمت است. این خزانه چهار رکن دارد: توکل، تفکر، انس و ذکر. و نیز چهار درب دارد: علم، عمل، صبر و رضا. بدان که این خزانه، قلب است» (آملی، ۱۳۶۸: ۵۱۵).

۵۳. چنین مقایسه‌ای را صوفیان پیش از ابن عربی نیز انجام داده‌اند، مثلاً قشیری گفته است: «و يقال الكعبة بيت الحق سبحانه في الحجر، و القلب بيت الحق سبحانه في السر، قال قائلهم: لست من جملة المحبين إن لم أجعل القلب بيته و المقاما

و طوافي إجماله السر فيه و هو ركني إذا أردت استلاما فاللطائف تطوف بقلوب العارفين، و الحقائق تعتكف في قلوب الموحدین، و الكعبة مقصود العبد بالحج، و القلب مقصود الحق بإفراجه إياه بالتوحيد و الوجد» (قشیری، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۵۷).

۵۴. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۶۶۶-۶۶۷.

۵۵. ر.ک: همو، بی تا: ۴/ ۶.

۵۶. ر.ک: همو، بی تا: ۴/ ۴۴.

۵۷. ر.ک: همو، بی تا: ۳/ ۹۳.

۵۸. ر.ک: همو، بی تا: ۱/ ۳۶۶.

۵۹. ر.ک: همان.

۶۰. ر.ک: غزالی، بی تا: ۸/ ۲۲.

۶۱. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۱/ ۹۱.

۶۲. ر.ک: همو، بی تا: ۱ / ۲۸۹.

۶۳. از این روست که ابن عربی قلب را «جام حبّ» می داند؛ زیرا قلب دائم در حال تقلیب است، همچنان که محبوب یعنی خداوند «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) است. بنابراین با تنوع محبوب در افعالش، محب نیز در تعلق حبّش تنوع می یابد. شبیه جام شرابی سفید و شفاف که به حسب تنوع مایع درون آن تنوع می یابد، رنگ محب نیز رنگ محبوب است، و این صفت تنها برای قلب است؛ زیرا عقل و حس از عالم تقییدند (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۱۳-۱۱۴).

۶۴. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۴ / ۷.

۶۵. ر.ک: همو، بی تا: ۱ / ۹۱.

۶۶. همان.

۶۷. ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۷۷.

۶۸. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۰۳.

۶۹. ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۶: ۶۲.

۷۰. ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۱ / ۲۸۹.

۷۱. ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۱۳ و ۱۱۴.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص*. ج ۲. انتشارات توس. تهران.
- _____ (۱۳۶۸). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- ابن سینا، بوعلی. (۲۰۰۷). *رسالة احوال النفس*. تحقیق فؤاد الاخوانی. دار بیبلیون. پاریس.
- _____ (۱۹۷۰). *الشفاء الطبيعيات الحيوان (ج ۱)*. مراجعة ابراهيم مدكور. الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر. قاهرة.
- _____ (۱۹۹۳). *القانون في الطب*. تحقيق ادوار القش و على زيعور. مؤسسة عزالدين للطباعة و النشر. بيروت.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۳۶). *التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الانسانية*. به همراه عقلة المستوفر و إنشاء الدوائر. چاپخانه بریل. لیدن.
- _____ (۱۹۶۱). *ترجمان الاشواق*. دار صادر. بيروت.
- _____ (۱۳۷۶). *شجرة الكون*. مقدمه گل بابا سعیدی. انتشارات طریق کمال. تهران.
- _____ (بی تا). *الفتوحات المکیة*. دارصادر. بيروت.
- _____ (۱۴۰۰). *فصوص الحکم*. با تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی. دار الکتب العربی. بيروت.
- _____ (۱۹۹۷). *کتاب الجلالة*. در رسائل ابن عربی. تقدیم محمود محمود الغراب. ضبط محمد شهاب الدین العربی.. دار صادر. بيروت
- _____ (۲۰۰۶). *کتاب المعرفة*. تقدیم و تحقیق محمد امین ابو جوهر. الطبعة الثانية. التکوین للطباعة و النشر و التوزیع. دمشق.
- _____ (۲۰۰۷). *مواقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و العلوم*. تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح. دار الکتب العلمیة. بيروت.
- ابن کمونه. (۱۴۰۲ ق). *الجدید فی الحکمة*. تحقیق حمید مرعید الکیسی. جامعة بغداد. بغداد.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۵۰ م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید. مکتبة النهضة المصرية. قاهرة.
- ترکه، صائغ الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی. تهران.

- تهنوی، محمد علی. (۱۹۹۶). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. مکتبه لبنان ناشرون. بیروت.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳). *اشعة اللمعات*. تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری. بوستان کتاب. قم.
- _____ (۱۳۵۶). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. به کوشش ویلیام چیتیک. انجمن فلسفه ایران. تهران.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۲). *نفحة الروح و تحفة الفتوح*. تصحیح نجیب مایل هروی. انتشارات مولی. تهران.
- جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۹۹۷). *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*. حقق نصوصه و علق علیه ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضة. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. انتشارات طلایه. تهران.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۹). «نظریه یادآوری و مبانی آن در عرفان اسلامی». *دو فصلنامه حکمت معاصر*. شماره اول. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. تهران.
- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. چ ۷. انتشارات منوچهری. تهران.
- غزالی، الامام ابو حامد محمد. (۲۰۰۲). *احیاء علوم الدین*. (۵ ج). به کوشش محمد خیر طعمه حلبی. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- _____ (بی تا). *احیاء علوم الدین*. (۱۸ مجلد). دارالکتاب العربی. بیروت.
- _____ (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی. به کوشش حسین خدیو جم. چ ۶. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۰۶ ق). *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*. محمد صغیر معصومی. تهران.
- _____ (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. چ ۳. دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۹). *الرساله القشیریة*. تحقیق عبدالحلیم محمود و محمودین الشریف. مطابع مؤسسه دارالشعب. قاهره.
- _____ (۱۳۸۹). *تفسیر القشیری*. سایت اینترنتی مکتبه الشامله: < www.altafsir.com >

- _____ (۱۳۸۷). رساله تفسیریہ. ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. انتشارات زوار. تهران.
- _____ (بی تا). لطایف الاشارات. تحقیق ابراهیم بسیونی. الطبعة الثالثة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم. ج ۴. انتشارات بیدار. قم.
- _____ (۱۴۲۲). تفسیر قرآن (منسوب به ابن عربی). تحقیق سمیر مصطفی رباب. داراحیاء التراث العربی. بیروت.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. بیروت.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. انتشارات زوار. تهران.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. داراحیاء التراث العربی. بیروت.
- مستملی بخاری. ابوابرہیم اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. انتشارات اساطیر. تهران.
- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۷). دایرة المعارف فارسی. ج ۵. شرکت سهامی کتابهای جیبی. تهران
- معینی، محسن. (۱۳۸۹). «قلب» در دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. به کوشش بهاء الدین خرمشاهی. انتشارات دوستان و ناهید. تهران.
- میدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱). کشف الاسرار و عده الابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. ج ۴. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- مولوی. جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). مثنوی معنوی. به کوشش نیکلسون. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷). کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. ج ۴. انتشارات سروش. تهران.