

The Relation between Spiritual Practice (Soluk) and Mystical Intuition (Shohud) in the Mysticism of Ibn Arabi

✚ Amir Yousefi

Yousefi.amir@ut.ac.ir

A.M Tehran University, Tehran, Iran.

✚ *Mahmoud Sheikh

Ma.sheikh@ut.ac.ir

Assistant professor University of
Tehran University, Tehran, Iran.

- Received: 17/1/2024
- Confirmed: 21/4/2024

Abstract:

In the relation between spiritual wayfaring (Suluk) and mystical intuition (Shuhud), two general aspects play a crucial role: Righteous Spiritual Wayfaring Leading to Divine Intuition: Proper spiritual wayfaring serves as the cause for genuine mystical intuition and a connection to the source of divine intuition. The Influence of Spiritual Wayfaring on the Quality of Intuition: The quality of mystical intuition is also affected by the manner of spiritual wayfaring.

While these two primary facets in the theory of the correlation between spiritual wayfaring and intuition do not claim to explain all the reasons for the authenticity of intuition or demonstrate the rationale behind all its characteristics, as elucidated, a clear alignment between the features of spiritual conduct and mystical intuition can be established in specific instances. This alignment has been demonstrated in various aspects of Ibn Arabi's mysticism.

The correlation between academic spiritual wayfaring and detailed mystical intuition, secretive spiritual wayfaring devoted to the knowledge of letters and numbers, and mystical intuition grounded in the numerical and alphabetical aspects of the world; instrumental spiritual wayfaring and a world based on the system of Names and Divine names; the stages of existential knowledge in spiritual wayfaring and graded and detailed existentialism in the process of creation; and finally, the prominence of knowledge in the attributes of a perfect human being, all correspond harmoniously with Ibn Arabi's knowledge-centered spiritual wayfaring. therefore, his intuitive knowledge aligns proportionately with his spiritual conduct, as depicted in the researched model within Ibn Arabi's mysticism.

Key words: Ibn Arabi, wayfaring, intuition, intuitive knowledge, academic spiritual wayfaring.

Extended Abstract:

Mystical intuition (Shohud) serves as the foundation of knowledge in mysticism, while spiritual practice (Soluk) outlines the path towards reaching the ultimate goal. This study aims to explore the relation between these two concepts in the mystical thought of Ibn Arabi. While existing literature delves into each concept individually within Ibn Arabi's thought, there seems to be a lack of independent research exploring the relation between them and the impact of Soluk on Shohud. To elucidate the relation between the two in his mystical system, this paper first discusses the characteristics of proper Soluk, followed by an exploration of authentic Shohud and the influential factors of Soluk upon it, and finally, delves into the relation between the two.

Mystical intuition (Shohud) serves as the foundation of knowledge in mysticism, while spiritual practice (Soluk) provides the means to achieve the ultimate goal. This study focuses on explicating the relation between these two key concepts in the mystical thought of the renowned Sufi scholar, Ibn Arabi. Existing scholarship has extensively examined Soluk and Shohud individually within Ibn Arabi's mystical framework. However, there appears to be a lack of independent research exploring the relation between these two concepts and the influence of Soluk on Shohud. The present study aims to elucidate the relation between Soluk and Shohud in Ibn Arabi's mystical system. Proper Soluk in the Thought of Ibn Arabi Ibn Arabi considers reason inadequate for attaining true knowledge. Therefore, he recognizes Soluk as the sole instrument for achieving authentic mystical unveiling and intuition. A comprehensive review of his works reveals his perspective on proper Soluk as being firmly rooted in Islamic law (Sharia) and aligning with his hierarchical understanding of existence, while also emphasizing asceticism and seclusion. He substantiates his claims regarding Soluk by citing hadiths and verses from the Quran, thereby linking his approach to the Sharia. Additionally, he draws upon fundamental ontological principles to connect his ideas on Soluk with the order and degrees of existence. This methodology stems from the concept of correspondence between the verses of the cosmos (ayat al-afaq) and the verses of the self (ayat al-anfus). According to this principle, through seclusion, the seeker initially observes the verses of the cosmos, leading to the unveiling of the verses of the self.

Hence, the purpose of Soluk is to open the seeker's eyes, revealing divine signs and the truths of the universe within both the external and internal realms. This aligns not only with the religious obligations outlined in the revealed book (Quran) but also with the book of creation, meaning the created order itself. Consequently, whether the seeker turns to existence or to religious law, they encounter a singular path. Ibn Arabi advocates for moderate asceticism for the seeker, with the Sharia determining the limits of moderation. Seclusion complements asceticism, allowing the seeker to empty their being of everything other than God, enabling the Divine to reside within their heart and encompass their entire existence. As the human heart reflects the Divine image, God readily finds a place within the seeker's heart during their seclusion from worldly distractions, leading to a constant remembrance and invocation of God. Authentic Shohud in the Thought of Ibn Arabi Authentic Shohud refers to mystical intuition that aligns with reality, devoid of the influence of intrusive thoughts and desires. This type of intuition is achieved through proper Soluk, grounded in the Sharia. Several factors

impact shohud, including the balance of physical temperament (bodily health) and spiritual temperament (purity in actions and thoughts), which result from ascetic practices, seclusion, and invocations. Additionally, the seeker's individual and aesthetic identity, the level and quality of their knowledge, and divine attraction (jadhb) also play significant roles.

The Relation between Soluk and Shohud Ibn Arabi's knowledge-oriented and scholarly approach to Soluk aligns with the content of his Shohud and its enigmatic expression. As he believes mystical unveiling and intuition to be hierarchical (meaning a single truth manifests in various forms and degrees), he employs a theoretical style, using mystical and quasi-theological language, supported by verses and hadiths, to convey his perspectives and explicate his mystical experiences. Through this method, Ibn Arabi encountered a comprehensive Shohud that gave rise to a precise system and worldview characterized by two fundamental features: first, its foundation upon the Divine Names and Attributes, and second, its reliance on the concepts of Divine transcendence (tanzih) and immanence (tashbih). This detailed nature of his Shohud, as a distinctive characteristic stemming from his mystical experiences, aligns with his other prominent trait in Soluk, namely his focus on knowledge and scholarly pursuits. Ibn Arabi's Sharia-centric perspective, coupled with his concept of Divine Unity and his scholarly and instructive approach, have profoundly influenced his elucidations of his mystical unveiling. His enigmatic mode of expression is such that many of his writings require a teacher for proper instruction and interpretation to ensure comprehension and clarity. Grasping his mystical unveiling, which he claims to be the source of all his writings, demands extensive research and analysis, rendering it inaccessible to ordinary individuals without guidance from a teacher. This further emphasizes the need for his followers to engage in scholarly Soluk.

References

- Chittick, William C, (1989), *The Sufi path of knowledge*, State of University of New York press, Albany.
- Forman, Robert K. C, (1997), *The Problem of Pure Consciousness : Mysticism and Philosophy*, edited by Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press.
- *Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, Taylor & Francis Group. ProQuest Ebook Central.
- Hillenbrand, Carole, (2020), *Alghazali in praise of sufism*, Routledge.
- James, William, (1982), *The Varieties of Religious Experience*, Open Road Integrated Media, Inc. New York, Philosophical Library.
- Katz, Steven T(1978), *Mysticism and philosophical analysis*, New York : Oxford University Press.
- Stace, W. T. (Walter Terence), (1960), *Mysticism and philosophy*, Philadelphia : J. B. Lippincott company.
- William, James, (1958), *The varieties of Religious Experience*, New York.



نسبت سلوک و شهود در عرفان ابن عربی

چکیده

در نسبت میان سلوک و شهود، دو جهت کلی نقش ایفا می‌کند: (۱) سلوک صحیح سبب شهود صادق و اتصال به منبع شهود الهی است (۲) کیفیت شهود نیز متأثر از چگونگی سلوک است. این دو سویه اصلی در نظریه تناسب سلوک و شهود گرچه مدعی توضیح تمام دلایل صدق شهود یا نشان‌دهنده چرایی همه ویژگی‌های شهودی نیست، اما به‌میزانی که تبیین شده در مواردی مشخص می‌توان تناسب روشنی میان ویژگی‌های سلوکی و شهودی برقرار کرد که در عرفان ابن عربی در موارد متعددی نشان داده شده است. تناسب سلوک مدرسی و شهود تفصیلی و معرفت‌محور، سلوک رازورز و معطوف به علم حروف و اعداد و شهود جهان مبتنی بر اعداد و حروف، سلوک اسباب‌محور و جهان مبتنی بر نظام اسمائی، مقامات هستی‌شناسانه در سلوک و هستی‌شناسی درجاتی و تفصیلی و در نهایت برجستگی علم در صفات انسان کامل نیز با سلوک معرفت‌محور ابن عربی متناسب است و در واقع معرفت شهودی را متناسب با سلوک انسان در نمونه مورد پژوهش به تصویر می‌کشد.

کلید واژه‌ها: ابن عربی، سلوک، شهود، معرفت شهودی، سلوک مدرسی.

✚ امیر یوسفی

Yousefi.amir@ut.ac.ir

دانش آموخته مقطع ارشد دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تهران

✚ محمود شیخ (نویسنده مسئول)

Ma.sheikh@ut.ac.ir

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

○ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

○ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۳/۲/۲

مقدمه

سلوک و شهود از بنیادی‌ترین مصطلحات در عرفان اسلامی‌اند. کشف و شهود پایه معرفت‌بخش عرفان است و سلوک مبین کیفیت حرکت برای وصول به غایت است. پاسخ به بسیاری از پرسش‌های مهم در گرو روشن شدن نسبت میان این دو است، از جمله: چگونه تجربیات معنوی و شهودی برای برخی رخ می‌دهند و برای بسیاری نه؟ سبب پدید آمدن چنین کشف‌هایی چیست؟ چگونه کشف را که بر تلاش استدلالی عقل (reason) و بر مشاهدات و تجارب علمی بنا نشده است و در مقام داوری (justification) هم ادعای اثبات تجربی به معنای تجربه مادی را ندارد یا به دنبال فلسفه نمی‌رود، می‌توان داوری کرد و درباره معتبر (valid) بودنش سخن گفت؟ چه چیزی جداکننده معرفت شهودی از دیگر معارف است؟ آیا سلوک نقشی مشابه نقش کوشش عقلی در فلسفه و آزمایش‌های میدانی و تجربی در علوم (science) دارد؟ آیا سلوک در وجود کیفیات متنوع و محتوای گاه متضاد در کشفیات عرفانی مؤثر است؟ میزان این اثرگذاری چقدر است؟ پرسش‌هایی از این دست بدون تبیین نسبت این دو مفهوم به پاسخ نمی‌رسند و ما در این مقاله بنا داریم به نسبت این دو مفهوم در اندیشه ابن عربی (د. ۶۳۸ ق) بپردازیم و به چستی تأثیر سلوک وی بر شهودش پاسخ گوئیم. چنان‌که نشان خواهیم داد، ابن عربی در نسبت سلوک و شهود و پرسش‌های مربوط بدان، برای سلوک نقشی محوری قائل است و معتقد است نحوه سلوک محتوای معرفتی حاصل از شهود را می‌سازد و اعتبار شهود نیز از سلوک صحیح برمی‌خیزد و از این حیث رابطه میان سلوک و شهود رابطه‌ای مهم و قابل اعتناست.

در این مقاله ما به شهود از زاویه برون‌داد معرفتی آن توجه داریم و معنایی عام از آن را مبنای خود قرار داده‌ایم. شهود به معنای عام آن می‌تواند شامل الهام، مشاهده، کشف و رؤیای صادقه باشد که از طریق غیراستدلالی و از روشی غیر از تجارب علمی به دست می‌آید. در واقع مراد از شهود بخش معرفتی آن است که عارف ادعا می‌کند از طریق الهام و کشف و مشاهده عرفانی به او رسیده است و به بیان عارفان نتیجه اتصال قلب به ماوراءطبیعت است و با حواس پنج‌گانه حاصل نمی‌شود. چنان‌که ابونصر سراج مکاشفات عیون را به ابصار و مکاشفات قلوب را به اتصال می‌خواند (سراج، ۱۹۹۴، ص ۳۴۶). چنین اتصالی معرفت‌بخش است و به تعبیر عارفان نتیجه برداشته شدن حجاب‌هاست. با رفع حجاب‌ها حقیقتی نمایان می‌شود که عارف می‌تواند آن را ادراک کند. به این پرده‌برداری در قرآن با عبارت «فکشفنا عنک غطاءک» (ق: ۲۲) اشاره شده است. کشف به باور عرفا مواجهه مستقیم عارف با حقیقت و از میان رفتن فاصله‌ها است. اگر الهام است بر دل او افکنده می‌شود، اگر مشاهده قلبی است، در درون عارف رخ می‌دهد و اگر رؤیای صادقه هم باشد، چنین خواهد بود. متعلق شناسایی سالک غیرمادی و از طریق تجربه معنوی و بدون تلاش عقلی استدلالی است. به باور آنان آنچه بر ایشان مکشوف می‌شود، مستقل از قوای عقلی ایشان بوده و حاصل تفکر نیست و عقل نهایتاً می‌تواند از علل موجه باشد یا به عبارتی، عقل آن را می‌تواند تصدیق کند، گرچه خود عقل بدان نمی‌تواند برسد و اگر هم سخنی بگوید، همواره با شک و شبهه خواهد بود. حتی عرفا عقل را علت تامه توجیه و اعتبار کشفیات عرفانی ندانسته‌اند، بلکه علت اصلی اعتبار کشف و شهود را صدور آن از مرجع الهی می‌دانند. متعلق اراده الهی برای دریافت حقایق آنان‌اند که راه سلوک را پیش گرفته‌اند و به قول عطار از هفت شهر عشق گذشته‌اند. بهرروری، عبارت درآوردن مشاهدات قلوب و مکاشفات اسرار، آن‌گونه که هستند، ممکن نیست (کالابادی، ۱۹۳۳، ص ۵۹) و برای فهم دقیق آن‌ها باید اهل سلوک و احوال بود. از آن‌جا که کیفیت چنین مواجهه‌ای به زبان نمی‌آید، عملاً عرفا از برون‌داد معرفتی آن سخن گفته‌اند و آن را حاصل شهود خود خوانده‌اند. ابن عربی در رساله‌اش به فخر رازی، با رویکردی تلطیف‌شده نسبت به عقلانیت، کارکردهای آن را برمی‌شمارد و تصریح می‌کند که عقول حق را تنها از حیث صفات سلبیه می‌توانند بشناسند و توانایی شناخت حق از حیث صفات اثباتیه را ندارند.

او ابو حامد غزالی را در این قول هم‌رأی خود می‌داند و بر آن است که حق متعالی‌تر از آن است که به فکر و نظر درآید و انسان باید هنگام مشاهده حق خود را از فکر خالی کند (ابن عربی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷).

ما با آگاهی از این امر، به محتوای معرفتی شهود نزد ابن عربی در نوشته‌های او می‌پردازیم و وارد قلمروی کیفیت تجربی کشف، رؤیا و شهود او نخواهیم شد. آنچه می‌توان از معنای عام شهود در آثار ابن عربی دریافت، طریقی است که به سبب سلوک موجب حصول معرفت است و در درجات مختلف، کشف حجاب کرده و در اعلائی مراتب آن سبب حصول معاینه و مشاهده حق است. این راه حصول معرفت از طریق فعالیت معنوی و تجلی الهی بر انسان به دست می‌آید (چیتیک، ۱۳۹۵، ص ۳۲۶).

چنان که می‌دانیم، عرفا شهود را بیش و پیش از عقل به طریقت و سلوک گره می‌زده‌اند و این خود گویای نیاز عرفان به عمل است. عملی که بدون آن، عرفان نه به معنای واقعی کلمه محقق می‌شود و نه ارزش و اعتباری دارد. ابن عربی چهار عامل خاموشی، عزلت، گرسنگی و بی‌خوابی را برای ابدال شدن ضروری می‌داند و معتقد است که عاقل سزاوار است «از علم باالله و علم به موطن آخرت، به طریق ریاضت و مجاهدت و خلوت به طریقه معهود» حرکت نماید (همان، ص ۱۹۱). قیصری نیز راه کسب ولایت را با تکیه بر آیه «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا» (عنکبوت: ۶۹) زهد و طریقه عملی می‌داند و باور دارد که طالب مقام ولایت باید هنگامی که به راه وارد می‌شود، برای رسیدن به مقصودش از هرگونه خواسته‌های دنیوی به زهد بگراید و از هر اندیشه قلبی که او را از حق منصرف سازد، پروا کند (قیصری، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

در این پژوهش کوشیده شده مقوله شهود از دیدگاه تجربه معرفت‌بخش مرتبط با سلوک، به معنای عمل انسانی در معنای عام کلمه در نظر گرفته شود. البته این نکته نیز در نظر بوده است که این ارتباط گاه نیز متقابل و دادوستدی میان آن دو برقرار است. از این زاویه به آثار ابن عربی در این باب پرداخته می‌شود. و در نهایت بدیهی‌ست که از زاویه این نگرش به شهود، ارزش معرفت‌شناسانه و ماهیت آن تحت تأثیر نحوه سلوک قرار می‌گیرد.

پیشینه

نویسندگان اثری در موضوع نسبت سلوک و شهود در عرفان ابن عربی نیافتند. البته درباره هریک از این دو رکن، یعنی سلوک و شهود در آثار ابن عربی آرائی وجود دارد که مشخصاً هم از نظر مفاهیم و هم روش بحث با موضوع این مقاله تمایز دارد. آنچه بیش از این‌ها می‌تواند به‌عنوان پیشینه این بحث تلقی شود، مباحث بنیادی فلسفه عرفان درباره شهود است.

میان نظریه‌پردازان در حوزه تجارب عرفانی گاه مبانی خاصی را مشترک و اصل انگاشته‌اند که می‌توان آن‌ها را مورد مناقشه قرار داد. برای مثال ویلیام جیمز توصیف‌ناپذیری (Ineffability) را از ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی می‌داند و آن را این‌گونه معرفی می‌کند که تجربه یا شهود عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمات درآورد و باید آن را به نحو مستقیم تجربه کرد (James, 1928, 327). اما در عرفان اسلامی در میان عرفا چنین تعبیری نادرست به‌نظر می‌رسد و اتفاقاً شهود عرفانی معرفت‌بخش است و عرفا آن را در قالب کلمات گزارش می‌کنند. این نکته را هیلن برند به خوبی در توصیف نگاه غزالی از شهود می‌گوید که عرفا شهود را مبنای قوی‌تری از عقل عرفی و سنت می‌دانند و به آن به شکل تجربه‌ای شخصی و غیر قابل وصف نظر نمی‌کردند (Hillenbrand, 2020, 69).

ویژگی توصیف‌ناپذیری را صرفاً در مقام ذات تجربه می‌توان استفاده کرد و برخلاف نظر جیمز که آن‌ها را در کلام طبقه‌بندی می‌کند، اصولاً تمام تجربه‌های انسانی در ساحت احساس و ادراک درونی و حضوری مانند عشق، لذت، درد و... عیناً با کلمات درک نمی‌شوند و ما تنها می‌توانیم آن‌ها را با استفاده از کلمات وصف کنیم. این بیان با ویژگی دیگری که جیمز آن را معرفت‌بخشی (Noetic quality) می‌داند نیز در تعارض است؛ زیرا اگر کاملاً وصف‌ناپذیر و شخصی‌ست پس چگونه می‌تواند معرفت‌بخش باشد؟ معرفت‌بخشی از ویژگی‌هایی‌ست که در این جستار بر آن تأکید شده است. البته این معرفت‌بخشی از سنخ معرفت‌بخشی شخصی و آن‌گونه که جیمز می‌گوید نبوده و می‌توان آن را به دیگران منتقل کرد.

از مهم‌ترین نتایج این پژوهش در عین توضیح چرایی تشابهات میان سلوک و زیست انسان و شهود معرفتی او مقابله با نظریات بساخت‌گرایان در عرفان است. محققانی که سعی دارند تجارب عرفانی و شهود عرفا را به زمینه‌های زندگی و مطالعات و گذشته آن‌ها تقلیل دهند. از افرادی که در این زمینه قلم زده است استیون تی کتر است. او در رد سخن افرادی مانند استیس، آندرهیل، اتو، باک، آربری، زنر و دیگران که وجود تجربه مشترک میان عرفا را حداقل در مواردی قائل هستند، منکر چنین اشتراکی‌ست و استدلال وی نیز عدم دلالت شباهت‌های زبانی به حقایق یکسان است. به نظر او، چون آنچه یک بودایی از نیروانا و هندو از برهمن و... نظر دارد و نظر ایشان با یکدیگر مختلف است، لذا تجربه واحدی نیز نمی‌توان استنباط کرد و تجارب عرفانی را باید بر مبنای زمینه‌های فردی و شخصی افراد تبیین کرد نه حقیقتی والاتر (کتر، ۱۹۷۸، ۴۷-۴۶).

برخلاف کتر، فورمن بر ضد ساخت‌گرایان آثار متعدد دارد و در این زمینه در پاسخ به اتهامات کتر در بساختن تجارب عرفانی از مطالعات و شرایط زیسته و... از زبان اکهارت می‌گوید که میان عرفا، و در متون اوپانیشادی تأکید به قرار گرفتن در حالتی‌ست که در تهیگی نسبت به متعلقات ذهنی و حواس مادی‌ست (forman, 1997, 104).

در عرفان اسلامی نیز از تعبیر اعتدال روحی و جسمانی یاد می‌شود که در آن سالک به مرتبه مناسب برای ادراک شهودی صحیح دست پیدا می‌کند و از این جهت در عرفان ابن عربی نیز مقدمات لازم ایجاد می‌شود و آنچه در تناسب میان سلوک و شهود ذکر شده است تناسبی هم در قالب فرم، و هم محتوا است. برخلاف استیس که فرم و صورت‌ها و شنیده‌ها را شامل تجربه اصیلی عرفانی نمی‌داند (استیس، ۱۹۶۰، ۴۷-۴۹)، در قالب فرم نشان داده‌ایم که زیست و ساخت‌های ذهنی سالک مؤثر است و تناسب فرمی ایجادشده به دلیل ظرف خاص هر سالک است و این دلیلی بر عرفانی نبودن این قبیل شهودها نیست. در محتوای معرفتی اگر از فرم فراتر برویم و به معنای وحدت بخش و حقیقت وحدت در شهود عارف بنگریم، متوجه یکسانی معنای واحد در شهود عرفا در قالب‌ها و ساخت‌های متفاوت می‌شویم. آنچه کتر به‌عنوان شباهت زبانی صرف مطرح می‌کند صحیح به نظر نمی‌رسد. چراکه فراتر از شباهت‌های زبانی، جنس شهود وحدت در عالم و موارد متعدد دیگر در نیاز به سلوک روحانی نسبتاً مشابه و در نهایت شهود حقیقت واحد و بی‌نهایت در هستی، نشان از قالب معنایی واحدی دارد. این شهود در میان طیف گسترده‌ای از عارفان در شرایط جغرافیایی و زیستی و زبانی متفاوت وجود دارد و اگر در میان نحله‌هایی در این معنا نیز تفاوت دیده می‌شود، دلیل رد شباهت‌های میان این طیف گسترده نیست و می‌توان در صحت آن قبیل شهودهای ادعایی ناهمخوان، تردید حاصل کرد.

چیتیک نیز درباره شهود بر این باور بود که شهود مطابق با ظرفیت وجودی هر فرد رخ می‌دهد (Chittick, 1989, 105). بر همین اساس، او فتوحات را نتیجه افاضه ضمن تجربه‌های شهودی بر ابن عربی می‌داند (همان، صص ۱۴-۱۵) و معتقد است که جستجوی نور که همان شهود حقیقت است، مراتبی دارد که افراد مختلف در سطوح گوناگونی در معرض

آن قرار می‌گیرند. او حتی این نکته را با منازل و مقامات سلوک پیوند می‌زند چنان‌که در نظر او آنان که با عالم محسوسات دنیوی خود را محدود می‌سازند، گویی مانند کسانی‌اند که با سایه‌ها مشغول شده‌اند (Ibid, 20-21).

بحث و بررسی

در این قسمت برای تبیین نسبت سلوک و شهود در عرفان ابن عربی لازم است ابتدا دربارهٔ سلوک صحیح و ویژگی‌های آن در آراء ابن عربی سخن بگوییم. پس از شرح سلوک صحیح از منظر او می‌توان به شهود صادق و عوامل سلوکی مؤثر بر شهود سخن گفت.

سلوک صحیح در اندیشهٔ ابن عربی

آرای ابن عربی در موضوع سلوک متأثر از گذشتگان است. او چون تعقل را برای رسیدن به معرفت ناکارآمد می‌داند، برای کسب کشف و شهودی صادق، ابزاری جز سلوک نمی‌شناسد و برجسته بودن بُعد معرفتی عرفان او نیز قاعدتاً ریشه در سلوک دارد. در نظام اسمائی ابن عربی، انسان باید خود را در مقامی قرار دهد که اسم مربوط به آن که همان رب اوست، به او معرفت ببخشد و از مقابل چشمان او حجاب‌ها را بردارد تا بتواند به درک حقیقت نایل آید. در راه سلوک مقاماتی هستند که ابن عربی آن‌ها را مکتسب و ثابت می‌خواند و حالاتی وجود دارند که وی آن‌ها را موهوبی و غیرمکتسب و غیرثابت تلقی می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۶). او مانند گذشتگان باور دارد که خصوصیت مقامی که سالک در آن حضور دارد و صفت آن را به خود گرفته است ثبات است. برخلاف احوال که چون برقی می‌آیند و می‌روند و مایهٔ خسران سالک‌اند. به باور او ماندن در یک حال، به هر میزان که باشد، سالک را از سیر صعودی باز خواهد داشت؛ زیرا داشتن احوال مشابه، هم تجربهٔ سالک را محدود می‌کند و هم او را از بسیاری تجارب عرفانی که موجب رشد و ارتقای معرفت او می‌شود باز می‌دارد.

از نظر ابن عربی معرفت شهودی نیز واجد کیفیات و سطوح گوناگونی است. چنان‌که به قول قیصری کشف، اعم از کشف صوری و معنوی، به استعداد و توان سالک در سلوکش بستگی دارد و علم سلوک سبب تنوع و درجهٔ کیفیت شهود است و این تنوع نشانهٔ مرتبهٔ هر فرد در مقام اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱). آنچه ابن عربی از مفهوم منازل بیان می‌کند ناظر بر همین مطلب است. در نظر او آنچه که از حق در عید منزل می‌کند، همان اسم الهی است که در وجود سالک متجلی می‌شود. برای نمونه از اسم «الشکور» خداوند مقام شکر و از اسم «الصبور» او مقام صبر در وجود سالک ساکن می‌شود. در معنای واژهٔ منزل مشارکت دو سویه وجود ندارد و فقط توجه در ساکن شدن یا به مقامی رسیدن به یک سو (یعنی سالک) است. حال آن‌که اصطلاح ابداعی ابن عربی (یعنی منزله) از باب مفاعله است که مشارکت در فعل را در معنای خود دارد و در آن هم توجه حق به عید از حیث تأثیر اسم رب بر سالک مد نظر است و هم توجه عید به رب از حیث کوشش سالک برای قرار گرفتن در آن منزل مراد است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۷) و در حقیقت جمع میان این دو است که سالک را به مقامی می‌رساند.

در این قسمت با هدف تبیین اصول حاکم بر اندیشهٔ سلوکی ابن عربی، به تشریح ویژگی‌های اندیشه سلوکی وی می‌پردازیم. در یک نگاه کلی به آثار او می‌توان سلوک او را سلوکی شریعت‌محور و در تناظر با هستی‌شناسی او و نیز میانه-رو و متوجه زهد و خلوت تلقی کرد.

شریعت‌محوری سلوک و تناظرش با اصول هستی‌شناختی

ابن عربی اغلب برای مفاهیم سلوکی و مقامات عرفانی دو اصل شرعی و هستی‌شناختی را معرفی می‌کند. او با ذکر احادیث و آیات مبنا و ریشه مدعای خود در سلوک را بیان می‌کند و با سخن از مبادی هستی‌شناختی می‌کوشد ریشه سخن خود درباره سلوک را به نظم هستی و درجات آن ربط دهد. این روش ابن عربی، برآمده از ایده او مبنی بر تطابق اصل شرعی با اصل هستی‌شناسانه است؛ زیرا او چون اسلاف خود باور دارد که آیات آفاقی و انفسی در تناظر با یکدیگرند و سالک در اثر خلوت، ابتدا آیات آفاقی را مشاهده می‌کند و سپس آیات انفسی برایش مکشوف می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۰). بنابراین کار سلوک گشودن چشم سالک، ارائه نشانه‌های الهی و حقایق عالم در جهان برون و درون به اوست و نه تنها بر تکلیف شرعی مندرج در کتاب تدوینی (قرآن) است، بلکه بر کتاب تکوینی یعنی خلقت نیز منطبق است و سالک چه به هستی رجوع کند و چه به تشریح، یک راه را می‌بیند.

ابن عربی در موضوع تأثیر و تأثر هستی‌شناسانه در مقامات، به تأثیر و تأثر سه مقام در سلوک با سه مرتبه از عالم باور دارد: (۱) مرتبت مسلمانی که دایره تأثیرش عالم ملک است. (۲) مرتبت مؤمن که دایره تأثیرش عالم جبروت است و (۳) مرتبه بالاتر که برای مقام محسن است که با عالم ملکوت در ارتباط است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۷). او در تقریر این مقامات می‌گوید هر مقامی یا الهی است یا ربانی یا رحمانی و از این سه خارج نیست. به وسیله این سه مرتبت است که کتاب‌های آسمانی نازل شده و معراج‌ها به سوی آن صورت گرفته است، اما مجری این مراتب سه‌گانه سه اسم «الله» و «رب» و «رحمان» است که حکم آن‌ها مرتبط با مقام سالک است که یا در مرتبه مسلمانی، یا مؤمن یا محسن است که آثارش در عالم ملک یا جبروت یا ملکوت هویدا است. این احکام از طرف این اسماء حق بر احوال و مقامات او چه سالک بداند و چه نداند، اعمال می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، صص ۵۴۹-۵۵۰).

یک نمونه خوب در این موضوع، تبیین او از نخستین مقام یعنی توبه، پیوند آن با آفرینش انسان بر صورت خداوند از منظر هستی‌شناختی است. او نیز مانند دیگران توبه را سرآغاز مقامات می‌داند؛ زیرا لازمه شروع سلوک، بازگشت توجه به سوی حق است. توبه در نظر او دوسویه است. چنان‌که اگر عبد به سوی حق توبه کند حق نیز به سوی او توبه خواهد کرد. به همین سبب با نظر به آیه «وتوبوا الی الله جمیعاً ایها المؤمنون لعلکم تفلحون» (نور: ۳۱)، حرف «الی» را ویژه توبه انسان و حرف «علی» را ویژه توبه حق می‌خواند؛ زیرا مقصود توبه برای انسان حق است و توبه حق برای التفات حق به انسان‌ها و برای کمال ایشان واقع می‌شود.

ریاضت معتدل

چنان‌که در ابتدای این مبحث اشاره شد، نگاه کلی به سخنان ابن عربی درباره سلوک نشان می‌دهد که او به اعتدال و میانه‌روی در ریاضت توجه دارد. تعیین‌کننده حد اعتدال نیز برای او شریعت است. برای نمونه در موضوع جوع و گرسنگی که از ریاضت‌های مهم است او بر حد نیاز تأکید می‌کند. او نوعی از گرسنگی را مطلوب می‌انگارد که سالکان برای اهدافی چون ایجاد اعتدال در طبع خود و برای آرامش از زیادتطلبی اختیار می‌کنند. او این امر را متأثر از اسم صمد می‌داند که سالک به دنبال بی‌نیازی خود است تا به آرامش برسد و کمتر دغدغه خوراک داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، صص ۶۳۷-۶۳۸). وی برخلاف بسیاری حد این گرسنگی را روزه می‌داند و چنین جوعی را امری مشروع و البته اختیاری می‌خواند که سالک می‌تواند برای اهداف ذکرشده آن را اختیار کند. اما بیش از آن را معصیت و غیر مشروع و حتی بی‌ادبی نسبت به حق می‌داند؛ زیرا باور دارد که اگر بیش از این حد به مصلحت سالک بود، خداوند بر آن توصیه می‌کرد. حال

آن که نهایت گرسنگی در شریعت روزه است (همان، ص ۶۳۸) و سالک همین مقدار را هم برای مصالحتی که برای جسم و روح او دارد، می‌تواند در پیش گیرد. وگرنه خوردن و آشامیدن در حد اعتدال آن برای حفظ عقل و اعتدال مزاج لازم است و اعتدال مزاج مقصودی است که سالک باید در پی آن باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۸).

خلوت

خلوت در اندیشه سلوکی ابن عربی بسیار بااهمیت است. در نظر او خلوت نیز مانند مقامات درجاتی دارد و نحوه آن برای سالک مبتدی و سالکی که به کمالی رسیده باشد متفاوت است. در خلوت سالک باید وجود خویش را از هرچه غیر از حق است خالی کند تا حق در قلب او بنشیند و سراسر وجود او را در بر گیرد. در خلوت نیز چون قلب آدمی بر صورت حق است، حق در خلوت سالک از غیر، آسان‌تر در آن جای می‌گیرد و سالک همیشه در یاد و ذکر حق خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۰). ابن عربی تأکید دارد که سالک در خلوت خود را باید به ذکر، اعم از ذکر خیالی و ذکر معنوی، مشغول سازد. در ذکر خیالی نیازی به الفاظ نیست و فقط تصور لفظ کفایت می‌کند. سالک باید این منوال را پیش گیرد تا به مرتبه ذکر معنوی یا ذکر قلبی برسد که در آن دیگر حاجتی به این تصور هم نیست و به تعبیر وی سبب رسیدن به مطلوب و افزایش علم می‌شود و آنچه را از صور خیالی که در شهود خود یا بیداری یا خواب دیده است، می‌تواند بفهمد و تعبیر کند و این همان علم تعبیر رؤیاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۲).

زهد

در اندیشه سلوکی ابن عربی به خوبی می‌توان میل به حیات و زندگی را دریافت. بسیاری از جریانات معنوی اسلام تأکید بسیاری بر زهد دارند و سلوک را در محور زهد درمی‌یابند. اما ابن عربی با توجه به اهمیتی که برای زندگی قائل است، پس از زهد، از ترک زهد سخن می‌گوید و آن را والاتر می‌داند. البته او در تمام مقامات همین روش را دارد. به نحوی که هم روش کلاسیک سلوک را برای مبتدیان تجویز می‌کند و هم راهی دیگر پیش پای سالک می‌گذارد که راه کاملان است و در آن پا از چنین ریاضت‌هایی فراتر گذاشته می‌شود.

ابن عربی میزان زهد را در تبیین مقام «ورع» بدین نحو توضیح می‌دهد که زهد برای حلال زائد جایز و برای حلال مورد نیاز معصیت و گناه است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، ص ۵۴۵). این سخن ابن عربی به صراحت دلالت بر حرام بودن زهد ریاضت‌طلبانه دارد ولی با این حال، جایی را برای اعمالی چون کم‌خوری و داشتن مال اندک و داشتن لباس ساده و... در قالب زهد باز نگاه می‌دارد. دلیل دیگر ابن عربی در نفی زهد ریاضت‌طلبانه، انگاره تسبیح همه هستی برای حق با استناد به آیه «و ان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» (۱۷: ۴۴) است. توضیح ابن عربی آن است که اگر سالکی در وضعیت شهود قرار گیرد، نمی‌تواند زهد بورزد؛ زیرا تسبیح آسمان و زمین و آنچه در آن‌هاست را به نگاه شهودی درمی‌یابد و طبیعی است که نتواند از این جهان با این خصوصیت آن زهد بورزد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۳ و ۲۶۷).

چنان که در این مبحث نشان دادیم رویکرد ابن عربی به ریاضت‌های مرسوم رویکردی میانه‌رو است و می‌توان چنین برداشت کرد که این میانه‌روی برای رسیدن به کشف و شهود صادق ضروری است. البته در نظر او سالک چون به شهود برسد دیگر به ریاضت نیاز نخواهد داشت، بلکه باید در ترک آن‌ها بکوشد چراکه ادامه ریاضت عملاً نشان عدم کمال سالک است.

شهود صادق در اندیشه ابن عربی

چنانکه گفته شد ابن عربی به سلوکی معتدل آن هم مبتنی بر شریعت و با تأکید بر دو عنصر خلوت و ریاضت باور داشته است. در این مبحث بنا داریم به عواملی که از نظر او بر کیفیت شهود مؤثرند سخن بگوییم تا سپس بتوانیم از نسبت سلوک و شهود در عرفان او سخن بگوییم.

در ابتدای این مبحث ضرورت دارد درباره صدق شهود سخن بگوییم؛ زیرا هدف از سلوک رسیدن به شهود صادق است و طبیعتاً وقتی سخن از نسبت سلوک و شهود در میان است، باید از سلوک صحیح که منجر به شهود صادق است سخن گفت.

مراد از شهود صادق، شهود مطابق با حقیقت بدون دخل و تصرف وسوس و هواجس است. صدق شهود وابسته به صحت سلوک و سلوک صحیح چنان که نشان داده شد، بر مبنای شریعت است. همچنین علاوه بر آن که اموری چون اعتدال مزاج روحانی و جسمانی و نیز طهارت در رفتار و پندار که محصول ریاضات و خلوات و اذکار است، بر کیفیت شهود و صدق آن مؤثرند. نحوه سلوک نیز بر نحوه شهود و صدق آن اثرگذار است.

بررسی شهود عارفان در ادیان مختلف نشان از آن دارد که پیروان هر دینی اشخاص مقدس در دین خود را در تجارب شهودی خویش می‌بینند. بنابراین به‌رغم تفاوت در ظاهر، به‌شرط اتصال به منبع حقیقی و راستین شهود، حقیقت واحدی ظهور می‌کند اما از آن‌جا که این حقیقت در ظرف وجود سالک تحقق می‌یابد، به رنگ او خواهد بود. با این وصف، ما با اموری مواجهیم که مستقیماً در نحوه شهود و مواجید عرفانی سالک مؤثرند و ضرورت دارد در این مبحث بدان‌ها بپردازیم. در این مبحث دیدگاه ابن عربی در موضوع پیوند سلوک و شهود را با برشمردن امور مؤثر بر مواجید معنوی به‌نحوی که به شهود صادق بینجامد، به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهیم.

تأثیر مزاج جسمانی و روحانی سالک بر صدق شهود او

برای شهود صادق صحت جسم و جان و به تعبیر قدما اعتدال مزاج جسمانی و اعتدال مزاج روحانی ضروری است. به تعبیر قیصری معانی و اسرار الهی بر صورت انسانی ظاهر نمی‌شوند مگر به حسب اعتدال مزاج (قیصری، ۱۴۲۵، ص ۱۳۷). در تصویری که اسباب، بسیار در کسب شهود مؤثرند، اعتدال در مزاج جسمانی هم در ایجاد ارتباط نقشی مهم ایفا می‌کند؛ زیرا در نهایت صور خیالی و معنوی در وجود سالکی پدیدار می‌شوند که دارای جسم است و به باور ابن عربی لازم است جسم سالک پذیرنده در وضعیتی مناسب قرار گیرد. بنابراین گرسنگی و ضعف جسمانی به‌اندازه سیری و اشباع شدن جسم می‌تواند مانع دریافت باشد، لذا افراط در هردو برای سالک زیان‌آور است.

قیصری درباره اعتدال روحانی نیز تصریح می‌کند که چون کشف صوری و معنوی بر حسب استعداد سالک و مناسبات روح او حاصل می‌شود و چون استعدادها و مناسبات بسیارند و مقامات کشف گوناگون، پس صحیح‌ترین و کامل‌ترین مکاشفات برای کسانی مانند پیامبران و اولیای کامل رخ می‌دهد که مزاج روحانی آن‌ها به اعتدال تام نزدیک‌تر است. کیفیت وصول به مقامی از مقامات کشف و بیان آنچه برای هر نوعی از آن لازم است نیز به علم سلوک مرتبط است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱). اعتدال مزاج روحانی درحقیقت مقصد و مقصود سلوک است. سالک با الگو قرار دادن انبیاء و اولیاء می‌تواند خود

را به مزاج روحانی آن‌ها نزدیک کرده و در کنار متابعت از شریعت، به شهودی نزدیک به شهود آنان ناقل شود. در غیر این صورت در اختلاط مزاج روحانی، ارتباط یا رخ نخواهد داد یا دارای اختلاط و ناهمگونی و خلط حق و باطل خواهد بود.

به میزان اختلاط مزاج روحانی و پستی آن، محتوای شهود سالک عاری از حقیقت خواهد بود و سالک را به بیراهه می‌کشاند و در نبود اعتدالی جسمانی نیز فهم سالک از شهودش در کشاکش عدم تعادل جسم و تأثیرات نامناسب احوال جسمانی به‌سوی نادرستی و کژی پیش می‌رود. در نظر ابن عربی نقصان در علم شهودی یا نقصان در اصل مرتبه وجودی و مزاج وجودی به سبب کفر شخص ممکن است به وجود بیاید و او را در ادنی مراتب مزاج روحانی قرار دهد. نقصان در مزاج جسمانی را طبیب جسم درمان می‌کند، اما عدم اعتدال در مزاج روحانی را باید با راهنمایی مرشدی الهی درمان کرد تا سالک بتواند به علوم الهی که اهم ایشان از کشف حاصل می‌شود دست یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۶۶-۱۶۷).

تأثیر هویت فردی و ذوقی خاص هر سالک بر صدق شهود او

ابن عربی قاعده و اصلی را معرفی می‌کند که بنابر آن تکرار در تجلی رخ نمی‌دهد. به باور او حق هر بار در یک صورت خاص تجلی می‌کند و هیچ‌گاه دوبار در یک صورت و حتی در یک صورت واحد برای دو شخص هم ظاهر نمی‌شود. با این وصف، ممکن نیست که عقل و چشم بتوانند او را به یک صورت ممکن مقید کنند؛ زیرا تقيید او هنگامی که در صورتی دیگر ظاهر شود نقض خواهد شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹). با پذیرش این سخن ابن عربی، باید پذیرفت که شهود هر کس خاص اوست و علاوه بر آن، هر بار در صورتی نو رخ می‌دهد. به تعبیر جندی، تکرار نه در حال صورت می‌گیرد و نه در تجلی، بلکه آنچه دیده می‌شود می‌تواند شبیه به تجلی دیگر یا به حالت دیگر باشد، ولی عین آن نیست (جندی، ۱۴۲۳، ص ۴۱۶). کاشانی از همین اصل استفاده می‌کند و می‌گوید به سبب عدم تکرار در تجلی، قوس نزول و صعود متفاوت است؛ زیرا در قوس نزول تجلیاتی وارد می‌شود و نمی‌توان از همان قوس نزول بازگشت صعودی را در پی گرفت. فلذا قوس صعودی متفاوتی لازم می‌آید. به باور کاشانی هر سالکی در هر لحظه معدوم و موجود می‌شود. لذا در هر آنی، راهی دیگر برایش گشوده می‌شود؛ زیرا برای دو نفر ممکن نیست که از همه جهات مانند هم باشند و اگر چنین باشند، از یکدیگر متمایز نخواهند بود. پس چون اختلاف اشخاص واجب است، استعداد آن‌ها گوناگون است و چون استعدادها گوناگون باشد، تجلیات گوناگون است و چون تجلیات گوناگون باشد، راه‌های وصول به آن تجلیات نیز گوناگون است (کاشانی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۴).

با قبول اختلاف در شهود دو پرسش عمده قابل طرح است: (۱) چرا چنین است؟ و (۲) چرا شباهت‌های بسیار در شهود عرفا (برای یک فرد یا افراد گوناگون) وجود دارد؟ در پاسخ به پرسش نخست، عرفا برای توجیه عدم تکرار در تجلی به آیه «کل یوم هو فی شأن» (۵۵: ۲۹) استناد می‌کنند و باور دارند که چون حق در هر لحظه از حیث خلقت در شأنی خاص قرار دارد، ممکن نیست در تجلیات او تکرار وجود داشته باشد. علاوه بر این استدلال می‌کنند که چون حق بی‌نهایت است و صدور تکرار از بی‌نهایت نقض بی‌نهایتی است، بنابراین تکرار در تجلیات الهی محال است. همچنین به باور آن‌ها اعیان ثابت نیز مفردند و هر عین مفرد ظهوری دارد که می‌تواند شبیه داشته باشد ولی عین دیگری برای آن وجود ندارد. چون آن عین مفرد ظاهر گردد، دیگر از حالت عدم خارج شده و دلیلی برای ظهور دوباره در قالب عین دیگری نخواهد داشت.

ابن عربی در قالب سؤالی به این موضوع که چگونه است که شهود هر بار متفاوت رخ می‌دهد، پرداخته و می‌گوید: «در فرض این که دو عارف در یک مقام در حضرت شهود عندالله جمع شوند، از دو حالت خارج نیست: (۱) آن مقام واحد آنان را گرد هم می‌آورد، (۲) آن دو اصلاً گرد هم نخواهند آمد. در حالت اول به فرض جمع آنان به وسیله مقامی واحد، از سه حالت

خارج نیست؛ یا مقام تنزیه است یا تشبیه یا جمع میان تنزیه و تشبیه. در این صورت حکم تجلی در ظهور یکسان خواهد بود اما به سبب تفاوتی که در دریافت کنندگان تجلی وجود دارد، ذوق ایشان هم متنوع است؛ زیرا اعیان آن‌ها لاجرم یکسان نیستند و هیچ دو عارفی نه در صورت روحانی و جسمانی و نه از نظر مکانی یکسان نیستند. او همچنین معتقد است که در نهایت القای شهود برای هر عارفی به تناسب و اقتضای مزاج خاص اوست که سبب آن نیز اختلاف در ارواح ایشان از اصل خلقت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۶). به این ترتیب، به نظر ابن عربی سبب اصلی اختلاف در شهود، اختلاف در مزاج روحانی، اختلاف در مزاج روحانی، اختلاف در سلوک، اختلاف در سلوک و اختلاف در عین ثابت و روح است که برای هر کس اقتضای خاصی می‌طلبد. باید به این نکته دقت داشت که در این‌جا معنای عامی از سلوک مدنظر است و مراد از آن، همهٔ اموری است که در حیات سالک بر مزاج روحانی او حادث می‌شود و نمی‌تواند کاملاً یکسان باشد. تشابه مشاهدات و مواجید نیز به این صورت خواهد بود که گرچه هیچ دو عارفی خَلْقاً و خُلُقاً یکسان نیستند، ولی ممکن است بسیار شبیه یکدیگر باشند و استعدادهای وهبی آن دو به یکدیگر نزدیک باشد. در نتیجهٔ این نزدیکی، سلوک و در نتیجهٔ سلوک، مزاج روحانی آن دو با یکدیگر شباهت خواهد داشت و به این ترتیب، شهود آنان نیز به همان میزان دارای شباهت خواهد بود.

گاه اصول و قواعد اصلی سلوک و باور میان دو عارف یکسان است، به همان نسبت در شهود و فهم آن نیز اصولی مشترک دیده می‌شود؛ گاه تشابه بسیار است، ولی در نهایت حتی میان استاد و شاگرد هم اختلاف در بیان کشف و شهود آشکار است. اگر فرض کنیم دو سالک در وضعیتی مشابه از اعتدال روحانی قرار گرفته باشند و در هویت خاص روحانی و جسمانی آن دو نیز تناسب و تناظری وجود داشته باشد، با این حال، هویت روحانی و جسمانی متفاوت هر یک موجب تمایز در برداشت از شهود یک حقیقت خواهد بود. علاوه بر این، هویت فردی که بخشی از آن وهبی و بخشی اکتسابی است، چون عینکی متفاوت، رنگ و شکل خاصی از یک حقیقت واحد را برای انسان نمایان می‌سازد. لذا هیچ تکراری به عینه وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر فردی صورت منحصر به فرد و تجلی خاص و متفاوتی از دیگر خلائق است. با این تفسیر می‌توان سبب اختلاف تعالیم و شهود انبیا و اولیاء را نیز توضیح داد. برای نمونه اگر دو «ولی»، یکی در منطقه‌ای سردسیر و دیگری در سرزمینی گرمسیر، زیست جسمانی خویش را تجربه کرده باشند، در ذهن هر یک از آن دو نسبت به آتش و گرما تصویری متفاوت ساخته شده است. اولی گرما را مفید و موجب آسایش و دیگری موجب عذاب دیده است. حال در تصویر شهودی هریک از ایشان به فرض وجود اعتدال روحانی یکسان و گرفتن فیض شهودی از یک حقیقت، آن تصویر چون در قالب جسمانی و هویت فردی هر شخص لاجرم می‌نشیند، اشکال متفاوتی به خود خواهد گرفت. آنکه در مناطق سرد زیسته است، جهنم را در سرمای طاقت فرسا شهود می‌کند و دیگری جهنم را در آتش و گرمای بسیار. این تفاوت صوری را می‌توان در تعالیم متفاوت از مکاتب مختلف مشاهده کرد. با این تفسیر می‌توان دیگر تفاوت‌ها در اشکال متفاوت کشف و شهود از یک معنای واحد را در قالب تفاوت فردی و ذوقی سالکان تبیین کرد.

تأثیر درجه علم سالک بر صدق شهود

ابن عربی یکی از راه‌های وسعت دادن به ظرف وجودی را کسب علم می‌داند. به باور او جهل در انسان سبب کوری او می‌شود. لذا باید نور علم را در قلب وارد کرد و چون حجاب حق، نور است، این حجاب برداشته نمی‌شود مگر این که سالک خود دارای نوری شود که به اندازه و قدر آن نور باشد تا بتواند حقایق را مشاهده کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۹). اگر انسان به جایی که نور سرتاسر آن است دسترسی پیدا کند، در صورتی که توان دریافت آن را نداشته باشد، هیچ چیز را درک نخواهد کرد. لذا شرایط مناسب برای دریافت کننده در این‌جا شرط لازم خواهد بود که به نظر ابن عربی از لوازم اصلی کسب این شرط داشتن علم است.

تأثیر جذبه بر صدق شهود سالک

نوعی از کشف و شهود وجود دارد که نتیجه طلب و جهد نیست بلکه موهبت خداوند به سالک است. درست مانند احوال که وهبی و گذرا و غیر قطعی‌اند و مقامات که کسبی‌اند و برای فعلیت یافتن کمال سالک، تحقیقشان ضروری است (چیتیک، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴). گرچه این‌گونه از کشف به جهد و کوشش سالک وابسته نیست و اصطلاحاً موهبتی است، اما چنان نیست که شایستگی سالک به‌هیچ‌روی در آن ملاک نباشد؛ زیرا همان‌طور که در کشف مبتنی بر جهد سالک و در مقامات موهبت الهی شرط است و گویی جهد سالک عامل رقم خوردن آن موهبت است و از این حیث اکتسابی دانسته شده است. در امور موهبتی نیز شرایط سالک و شایستگی او شرط است ولی موهبت الهی بر آن پیشی دارد و از این جهت وهبی خوانده شده است.

در نظر ابن عربی اگر سالک می‌خواهد که به کشف و شهود الهی برسد و علوم ربانی را تحصیل کند، باید بر شب‌زنده‌داری خود بیفزاید و تمرکز خود را بر آن بیشتر کند. آن‌گاه آشکار شدن انواری متفرق بر او، ولو در میان نورهای مشاهده‌شده تاریکی وقفه‌ای بیندازد. نشانه مقبول شدن او این است که حق بر او اراده گشودن پرده‌های حجاب را کرده است. این انوار شریف با مجاهدت‌ها و تلاش‌های سالک برای او آشکار می‌گردند تا آن‌که نور اعظم بر او ظهور کند، سپس موانعی که همگان را مانع می‌شوند، برداشته می‌شود و برای سالک در این مرتبه اسراری آشکار می‌شود که قبلاً از آن‌ها بهره‌ای نداشت و به آن‌ها متصف نبود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲۶).

مجاهدات برای آمدن فتح لازم است و موهبت نیز برای هر کس رخ نمی‌دهد. ابن عربی در جایی دیگر درباره فتح وهبی می‌گوید که مخصوص اهل طریق و خاصان خداوند است و آن علم احوال است. اگرچه از مواهب است اما تنها به کسانی هبه می‌شود که بر صفتی خاص باشند (همان، ج ۴، ص ۲۲۱). اگرچه فتح از زمره احوال است و مواهب تلقی می‌شود، ولی مواهب هم به هر کس داده نمی‌شود و فرد باید صفتی شایسته داشته باشد، لذا آن‌چنان نیست که گمان شود برای مجذوب سالک موهبت صرف در کار است. اگر هم موهبتی باشد سبب صفات شایسته‌ای است که آن فرد در خود ایجاد کرده است و حتی مجذوب سالک هم برای ادامه راه خود و دستیابی به مراتب بالا نیازمند نوعی از سلوک است و بدون تزکیه نفس و شرایطی که ذکر شد، نمی‌تواند کشف و شهودی صحیح و استوار داشته باشد. جذب سالک به‌عنوان مقدمه‌ای برای شروع راه است که آن هم بی‌دلیل و حکمت برای هر کس رخ نمی‌دهد. چنان‌که در سلوک انبیاء و کمال اولیاء هم دیده می‌شود، هیچ‌گاه خود را از اجرای اموری برای حفظ پاکی قلب بی‌نیاز نمی‌دیده‌اند و حتی برای ایشان که نقش موهبت الهی بسیار پررنگ‌تر از سایر انسان‌هاست، سلوک معنای قابل توجهی دارد؛ زیرا سلوک نه‌تنها مسیری برای رسیدن به هدف، بلکه ابزاری برای حفظ جایگاه خود است. سلوک با اعمال و نیات و قلب انسان سروکار دارد و انسان دارای حیات چون هیچ‌گاه از تغییر مصون نیست، لازم است برای حفظ مقام خود از سلوک فارغ نشود. بر این مبنا نظم موجود در سلوک و شهود در نظر ابن عربی، قاعده‌ای عام و جامع و سبب‌محور دارد و این امر در کنار معرفت‌محوری خصوصیت بارز و دو ستون خاص و متمایزکننده سلوک اوست.

چنان‌که ملاحظه شد، شهود صادق (شهود مطابق با حقیقت، بدون دخل و تصرف وسواس و هواجس) با سلوک صحیح (سلوک برمبنای شریعت) حاصل می‌شود و عواملی چون اعتدال مزاج جسمانی و روحانی (طهارت در رفتار و پندار) که محصول ریاضات و خلوات و اذکار است و نیز هویت فردی و ذوقی سالک و شاکله او، درجه و کیفیت علمش و جذبه بر شهود او اثرگذارند. در گفتار بعد بر این مبنا به بررسی نسبت سلوک و شهود در عرفان ابن عربی می‌پردازیم.

نسبت سلوک و شهود

تا کنون دربارهٔ دو کلیدواژهٔ این مقاله یعنی سلوک و شهود در اندیشهٔ ابن عربی سخن گفتیم. ابتدا نشان دادیم که ابن عربی در موضوع ریاضت رویکردی میانه‌رو دارد و این اعتدال در کنار خلوت و زهد برمبنای شریعت را برای رسیدن به کشف و شهود صادق ضروری می‌داند. در موضوع شهود نیز از امور مؤثر بر صدق شهود مانند مزاج جسمانی و روحانی، علم و معرفت، هویت فردی و ذوقی و جذبه سخن گفتیم. اکنون می‌کوشیم بر این دو مبنا به نسبت سلوک و شهود در عرفان او بپردازیم.

سلوک معرفت‌محور و مدرسی ابن عربی با محتوای شهود او و بیان رازورزانهٔ آن متناسب است و چون در نظر او کشف و شهود ذومراتب است (یعنی حقیقتی واحد در تصاویر و مراتبی گوناگون خود را منعکس می‌کند)، او با بیانی نظری و تئوریک و در قالب متنی عرفانی و شبه‌کلامی که بر آیات و روایات هم تکیه دارد، به بیان دیدگاه‌ها و تبیین شهود خود پرداخته است. دلیل آن که می‌توان نوشته‌های ابن عربی را شبه‌کلامی خواند، تکیهٔ مدام او بر آیات و روایات است. چنان‌که حتی در اکثر موارد براساس ظاهر آیات استدلال می‌کند ولی به نتیجه‌ای خلاف گفتمان رایج می‌رسد. از این حیث، متون او را می‌توان تلفیقی از کلام و عرفان در نظر گرفت. چنان‌که در تفسیر آیات هم همین رویکرد در او مشاهده می‌شود.

ابن عربی باور دارد که اهل تنزیه حق را مقید و اهل تشبیه او را محدود ساخته‌اند و کسی که قائل به هر دو باشد، یعنی تشبیه در عین تنزیه، به معرفت حقیقی دست یافته است. چراکه خداوند جمع میان تنزیه و تشبیه است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۷۰). ابن عربی از این طریق با شهود مفصلی مواجه شده که نظام و جهان‌بینی دقیقی را با دو ویژگی بنیادین ابتناء بر اسماء و صفات الهی و نیز ابتناء بر دو مفهوم تنزیه و تشبیه پدید آورده است. این تفصیل شهودی به‌عنوان ویژگی برآمده از شهود او، در تناسب با ویژگی دیگر او در سلوک، یعنی معرفت‌محوری و مدرسی بودن است. این دست سخنان ابن عربی نشان می‌دهد که نگاه شریعت‌محور او به‌همراه دیدگاه توحیدی و رویکرد مدرسی و تعلیمی‌اش در شرح او از کشف عرفانی‌اش بسیار اثر نهاده است. چنان‌که اگر کشف او در مسیر رازگشایی از هستی و توصیف جزئیات آن نبود، با سلوک مدرسی او سازگاری نداشت، ولی از آن‌جا که او در سلوک خود در پی کشف و شناخت حق بوده، لذا به تفصیل به دریافت‌های کشفی می‌رسد که مدام در پی نظریه‌پردازی و تبیین هستی و ذات و صفات حق است.

ویژگی دیگری که در ساختار معرفتی کشف و شهود در اندیشهٔ ابن عربی بارز است، بیان رازورزانهٔ اوست. به‌نحوی که با وجود حجم بسیار مطالب او، نه‌تنها سخنش را فهم‌پذیرتر و روشن‌تر بیان نکرده است، بلکه نیاز به استاد و تعلیم اصطلاحات برای تفسیر درست آثارش ضروری است. دریافتن کشف عرفانی او که به‌قول خودش منشأ تمام این نوشته‌هاست، نیازمند به تحقیق و تدقیق طولانی دارد و به‌هیچ‌عنوان شخصی عادی بدون آموختن از استاد آن را نخواهد فهمید و این امر نیاز مریدان او را به تعلیم و سلوک مدرسی بیش از پیش کرده است. او اصولاً مخاطب خود را نه عموم مردم، بلکه خواص طالب علم می‌داند و این به اصطلاح نخبه‌گرایی در سلوک او در ساختار کشفی او هم دیده می‌شود.

به‌نظر می‌رسد بهتر باشد روش ابن عربی را روشی تمثیلی و استعاره‌ی دانست که با این روش می‌کوشد نکته‌ای را در ذیل داستانی دینی برجسته کند تا بتواند یکی از تعالیم خود را در آن گنجانده و تبیین نماید. وی به هیچ وجه ارادهٔ تبیین حقیقت این داستان‌ها را نداشته و فقط برای بیان تعالیم خود آن‌ها را دستخوش برجسته‌سازی مفهومی کرده است تا نگاه مخاطب را

به گوشه‌ای از داستان و به روایت خود متوجه سازد. با این کار مخاطب دین‌دار او هم که نمایی از این داستان‌ها را شنیده، با تعالیم وی ارتباط برقرار می‌کند و بدین ترتیب، سخن او که در غالب داستان‌ها مشخص است و بارها در ابتدا و میانه و انتهای هر فصّ تکرار شده است، در دل مخاطب می‌نشیند.

این سلوک مبتنی بر اسباب و آثار هستی‌شناسانه با نظام اسمائی‌ای که ابن عربی ترسیم می‌کند در تناظر است. از نظر ابن عربی اسماء و صفات الهی هم از دو منظر وجودشناختی و معرفت‌شناختی رابط عالم غیب و شهادت‌اند و بدون آن‌ها هیچ‌کس نمی‌تواند معرفت کاملی درباب اطوار وجود به‌دست آورد. اسماء از واقعیت عینی وجود حکایت می‌کنند و اطوار وجود را از طریق آیاتش (یعنی اشیاء عالم) آشکار می‌کنند (چیتیک، ۱۳۹۴، ص ۳۴). با این اوصاف تمام متعلق شهود سالک، شهود اسمی از طریق اسمی دیگر است و همه‌چیز در اشتراک وجود و نسبت با حق توان ادراک یکدیگر را خواهند داشت. به شرط آن‌که از طریق سلوک در افق آن اسم قرار گرفته و از آن اسم استفاضه شهودی کنند. این خواست همان راه عملی سلوک و نه صرفاً قول زبانی سالک است. به باور ابن عربی، اسماء الهی برزخ میان خلق و حق‌اند و از آن جهت که اسم اویند، به او اشاره دارند و از آن حیث که آثار او و خلقت را به ما بخشیده‌اند و سبب شناخت حق می‌شوند، ناظر به ما هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۳). با این اوصاف که هرچه مشاهده می‌شود نمایانگر اسمی از اسماء الهی است، درواقع کار سالک توسل به همین اسباب است. برای مثال طیب، اسم الشافی می‌شود و اگر سالک به دنبال شفاست، باید به دنبال طیب برود تا همان اسم او را شفاء دهد. دعا اثرات هستی‌شناختی دارد و خواندن هر دعا و وردی، عملاً توسل به اسمی از اسماء الهی است. نهایتاً آنچه مایه تمایز افراد و اهل سلوک است، تمایز میان تجلیات جلالی و جمالی اسماء است. بهشت عرصه تجلیات جمالی و دوزخ عرصه تجلیات جلالی حق است. به باور ابن عربی، سالک بر کنار از توسل به اسباب مادی در اداره امور خود نیست؛ زیرا همان اسباب نیز تجلیات اسماء الهی‌اند که تمشیت امور عالم با آن‌هاست.

همچنین در عرفان ابن عربی شاهد تناظر سلوک رازورزانه مبتنی بر معرفت حروف و اعداد با شهودیم. ابن عربی در باب دوم از فصل معارف کتاب فتوحات مکیه حدود ۱۴۰ صفحه از معرفت مراتب حروف سخن می‌گوید (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، صص ۲۳۲-۳۶۱) و در رساله «سر الحروف و معانیها» علم حروف را سری از اسرار خدا و علمی مخفی که برای اهل قلوب از انبیاء و اولیاء مکشوف می‌شود، می‌خواند (ابن عربی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴). او سخنش درباره هر حرف را در فتوحات چنان بسط می‌دهد که گاه ملال‌آور می‌شود (رک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱) و این روشی است که در میان شاگردان او هم ادامه یافته است. نگرش ابن عربی درباره اعداد و حروف، در امتداد تأکید وی بر هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی و بانظم او است. در این رویکرد رازورزانه، اصول و قوانینی آشکار و پنهان بر جهان حاکم است. اهتمام او در نگاشتن کتابی به نام «وراد اللیالی و الایام» که در آن دعاها و اورادی برای اوقات معین توصیه کرده، از این پندار نشأت می‌گیرد. همچنین کتاب «مواقع النجوم» او نشان از تأکید او بر نظم کیهانی و تأثیر این مسائل در سطوح مختلف کیهانی دارد. مراد ما از طرح این بحث در این‌جا نشان دادن تناسب تأثیر کسب علم حروف و اعداد است بر شهود عالم، به‌مثابه جهانی که نظم آن با اعداد و حروف شکل گرفته است.

آخرین نکته شایسته تأکید در این مبحث تناظر سلوک معرفت‌محور با شهود انسان کامل و برجسته کردن علم اوست. ابن عربی در ایضاح مفهوم انسان کامل به‌عنوان برترین انسان و کسی که به غایت سلوک دست یافته ویژگی علمی او را برجسته می‌کند. بسیاری انسان کامل را همان عقل اول می‌پندارند اما سخنان ابن عربی نشان می‌دهد که در نظر او انسان کامل موجودی است که پس از خلق آسمان و زمین پدید آمده، ولی حقیقت بالقوه‌اش همان حقیقت علمی عطاشده به اوست و از آن حیث که آن حقیقت علمی عقل اول است، به انسان کامل نیز اولین خلاق گفته‌اند. به عبارت دیگر، حضور

بالقوه در عقل اول و حقیقت علمی انسان کامل که بخشی از وجود اوست که از عقل اول گرفته شده، نباید تمام حقیقت او دانست. وی به صراحت در کتاب فتوحات خود، عقل اول را جدا از انسان کامل معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که عقل اول، جزئی از اسامی الهی را متجلی ساخته ولی انسان کامل مظهر همه اسماء الهی است و عقل اول به همین نسبت به‌تمامه در انسان کامل ظهور می‌کند. ولی حق بیش از آنچه عقل اول دارد، به انسان کامل می‌بخشد. لذا تنها چنین انسانی می‌تواند ادعای ربوبیت کند. حال آن‌که حتی ابلیس از چنین ادعایی پرهیز کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۲). در جای‌جای فتوحات، تأکیده شده که ظهور انسان کامل در آخرین مراتب خلقت است و او آخرین نوعی است که ظهور کرده، ولی در ابتدا به‌عنوان صورت الهی در علم حق بوده است و از این حیث واجد صفت اول و آخر است (همان، ص ۴۶۸). فیض علمی مرتبط‌کننده عقل اول (که در شهود ابن عربی تجلی حق در کائنات به نحو مجرد است) و انسان کامل (یعنی نهایت سلوک) است و به‌شکل جزئی و موردی، از عقل اول در درون انسان ظهور می‌کند. بدین سبب ابن عربی، علم انسان کامل را (که به عقل اول متصل و نهایت علم است) وجه برتر او قرار می‌دهد. حال آن‌که می‌توانست چون عارفان عشق‌محور، محبت انسان به حق را وجه برتری او بداند.



نتیجه

برآیند این پژوهش را می‌توان در جداول ذیل نشان داد که در سمت راست ویژگی‌های سلوکی و در سمت چپ ویژگی‌های معرفت‌شهودی ابن عربی در تناسب با یکدیگر تصویر شده است:

<ul style="list-style-type: none"> • شهود صادق 	<ul style="list-style-type: none"> • ریاضت‌هایی چون زهد، خلوت و جوع • کسب اعتدال در مزاج روحانی و جسمانی • شریعت‌محوری در سلوک • تأکید بر کسب علم در سلوک برای رسیدن به کشف و شهودی صحیح
<ul style="list-style-type: none"> • شهود مقام الوهیت و بسط محتوای شهودی • ساختار هرمنوتیکی نیازمند به تأویل و تعلیم • نظام اسمائی و تفصیل معرفتی آن در تناظر با سلوک مبتنی بر اسباب • خلقت و مراتب متعدد آفرینش (نمونه بسط و جزئی‌نگری در معرفت شهودی) • حقیقت محمدیه: مصداق تجمع همه علم • انسان کامل و نهایت مقصد سلوک به‌عنوان مظهر علم کلی 	<ul style="list-style-type: none"> • معرفت‌محوری و تأکید بر کسب علم • سلوک مدرسی (نیاز به آموزش توسط استاد در امور تخصصی معرفت شهود)
<ul style="list-style-type: none"> • نظام اسمائی و تفصیل معرفتی آن به‌عنوان جهانی مبتنی بر اسباب اسمائی 	<ul style="list-style-type: none"> • تکیه بر کسب معرفت حروف و اعداد و اسرار آن‌ها (تکیه بر اسباب) • کسب اعتدال در مزاج روحانی و جسمانی (نمونه تکیه بر اسباب)
<ul style="list-style-type: none"> • شهود اعیان ثابته به‌مثابه معطی صورت منحصر به فرد • علت تنوع و یکی نبودن کشف و شهود 	<ul style="list-style-type: none"> • هویت فردی و ذوقی منحصر به فرد سالک
<ul style="list-style-type: none"> • شهود مقام الوهیت و بسط محتوای شهودی (مقام تشبیه) 	<ul style="list-style-type: none"> • تمایل به امور دنیوی
<ul style="list-style-type: none"> • ساختار هرمنوتیکی نیازمند به توویل و تعلیم • کشف اسرار حروف و اعداد در شهود • شهود تثلیث در خلقت 	<ul style="list-style-type: none"> • تکیه بر کسب معرفت حروف و اعداد و اسرار آن‌ها (سلوک رازورزانه)

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۴۲۶)، رسالتان فی سر الحروف و معانی‌ها، چاپ دوم، مصر، المكتبة الازهریة
- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۹۳)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ سوم.
- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، الطبعة الاولى، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۹۴)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربیة.
- ابن عربی، محی‌الدین، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه فی اربع المجلدات، بیروت، انتشارات دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۹۴)، رسائل، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- جنیدی، مؤید الدین، (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم، قم، نشر بوستان قم، چاپ دوم.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۱)، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۴)، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، نشر هرمس.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۵)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ سوم، تهران، نشر جامی.
- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق آشتیانی، چاپ اول، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود، (۱۳۹۳)، رسائل قیصری، ترجمه حیدر شجاعی، تهران، نشر مولی، چاپ اول.
- قیصری، داود، (۱۴۲۵)، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶)، الأسفار عن رسالة الأنوار فیما يتجلی لأهل الذکر من الأنوار، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، (۱۹۳۳)، التعرف لمذهب التصوف، مصر، مطبعة السعادة.
- Chittick, William C, (1989), *The Sufi path of knowledge*, State of University of New York press, Albany
- Forman, Robert K. C, (1997), *The Problem of Pure Consciousness : Mysticism and Philosophy*, edited by Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press
- *Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, Taylor & Francis Group. ProQuest Ebook Central
- Hillenbrand, Carole, (2020), *Alghazali in praise of sufism*, Routledge
- James, William, (1982), *The Varieties of Religious Experience*, Open Road Integrated Media, Inc. New York, Philosophical Library
- Katz, Steven T(1978), *Mysticism and philosophical analysis*, New York : Oxford University Press
- Stace, W. T. (Walter Terence), (1960), *Mysticism and philosophy*, Philadelphia : J. B. Lippincott company
- William, James, (1958), *The varieties of Religious Experience*, New York.