

روش‌شناسی دریافت حقایق عرفانی نزد ابن عربی و صدرالمتألهین

The Methodology of Realizing Mystical Facts according to Ibn Arabi and Sadrolmote'allehin

Alireza Jalali*

علیرضا جلالی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰

Abstract

In the present article, first, we highlight Ibn Arabi's surprising influence on Sadrolmote'allehin. This is such that the latter has referred to the former in his most innovative aspects of his wisdom and mysticism. The study of the major works of Sadrolmote'allehin, such as *Asfar*, *Mafatih Alghyb*, *Shawahid AL-Rububiyah*...., as well as a look at *Futuhat al-Makkiyya* and *Ibn al-Arabi's Fusus al-Hikam* suggests that both of them, in solving complex problems, have spoken of discovery and intuition; they have described their works as inspirational and regard themselves as inspirational agents of their statements. Ibn Arabi, in his works, on the one hand, contemplates in accordance with the commonly used logical criteria and criteria, but, on the other hand, sees the discovery and intuition as the most genuine criterion of awareness and understanding. Sadrolmote'allehin also believes that in order to receive occult inspirations, one must, in addition to having the health in his nature, have broadmindedness, acumen, and the speed of understanding along with discovery, and be subject to Divine providence, so that a light would be sent from God to make him shine like a lamp.

Keywords: mystic discovery, mysticism, occult inspiration, Ibn Arabi, Sadrolmote'allehin.

چکیده

در نوشتار حاضر، نخست به تأثیر شگفت‌آور ابن عربی بر صدرالمتألهین اشاره شده که در موضوعات حکمی و عرفانی ابداعی خود به سخن او استشهد شده است. بررسی آثار عمده صدرالمتألهین، مانند اسفار، مفاتیح الغیب، الشواهد الربوبية و نیز نگاهی به فتوحات مکية و فصوص الحکم ابن عربی نشان می‌دهد که هر دو در حل مسائل پیچیده، از کشف و شهود سخن گفته و مندرجات آثار خود را الهام غیبی و خود را مأمور اظهار آنها برشمرده‌اند. ابن عربی در اغلب آثار خود، از یکسو مطابق با معیارها و میزان‌های منطقی متداول می‌اندیشد، اما از سوی دیگر، کشف و شهود را اصل‌ترین معیار و محک آگاهی و شناخت می‌شمارد. صدرالمتألهین نیز بر این باور است که برای دریافت الهامات غیبی، فرد می‌بایست افزون بر سلامت فطرت، شرح صدر، تیزهوشی و سرعت فهم همراه ذوق کشفی، مشمول عنایت الهی قرار گیرد و نوری از جانب خداوند تابیده شود تا او را همچون چراغی، فروزان سازد.

واژگان کلیدی: کشف، شهود، عرفان، الهام غیبی، ابن عربی، صدرالمتألهین.

* Assistant Professor, Payame Noor University of Isfahan; alireza_jalali26@yahoo.com

* استادیار دانشگاه پیام نور اصفهان. alireza_jalali26@yahoo.com

مقدمه

حکمت متعالیه بیانگر نوعی رویکرد عرفانی است، رویکردی که فیلسوف را به سوی تفکر متعالی در حکمت سوق می‌دهد. اوج این رویکرد به حکمت را می‌توان در اندیشه فلسفی-عرفانی صدرالمتألهین یافت که تحت تأثیر اندیشه عرفانی ابن عربی، با عرفان آمیخته می‌شود.

ابن عربی و ملاصدرا، هر دو از اقطاب و اعیان و از بنیان‌گذاران حکمت در عالم اسلام هستند. اولی عرفان نظری را تأسیس کرد و دومی حکمت متعالیه را بنیان نهاد. ابن عربی در قدرت تخیل، نوآوری و ابداع، همچنین در شدت نفوذ و تأثیر کلمه و کثرت پیروان بر صدرای برتری داشت اما صدرای در زهد، پارسایی، احترام به احکام دین، التزام به ظاهر شریعت و تقید به عقل و برهان بر ابن عربی تقدم یافت.

بیان این نکته مهم است که بخش بزرگی از حکمت متعالیه صدرای ارتباطی تام و تمام و پیوندی استوار با عرفان نظری ابن عربی دارد، حسن اعتقاد و اعتمادش به ابن عربی در مرتبه‌ای است که در بنیادی‌ترین و ابداعی‌ترین موضوعات حکمی و عرفانی، با تجلیل و تعظیم تمام از کلام وی استمداد می‌جوید و به آن استشهاد می‌کند. از مطالعه آثار صدرای برمی‌آید که او با تألیفات متعدد و انبوه ابن عربی، به‌ویژه با دو اثر مهم او فتوحات مکیه و فصوص الحکم آشنایی کامل داشته است. البته آشنایی و انس با فتوحات مکیه بیشتر بوده است، از همه ابواب این کتاب عظیم به‌خوبی اطلاع داشته و از شروح بسیار که بر فصوص نوشته شده ظاهراً شرح قیصری را در اختیار داشته و در آثارش به مقتضای حال، مطالبی از آن و گاهی هم بدون ذکر نام وی، آورده است.

ملاصدرا در اکثر مسائل عرفانی و فلسفی با ابن عربی اتفاق عقیده و وحدت نظر دارد چنانکه پس از طرح مسئله، نقل عقاید، ذکر ادله و اظهار عقیده

خود، کلمات و عبارات ابن عربی را با تجلیل و تکریم، به عنوان شاهد، موبد، دلیل و سند نهایی ذکر می‌کند (جهانگیری، ۱۳۸۷: ۳۷۱).

در مواردی نیز که ظاهر سخنان ابن عربی را با ظاهر شریعت و با آرای خود ناسازگار می‌بیند، به خاطر حسن ظن نسبت به وی، آن کلمات و عبارات را به گونه‌ای توجیه و تفسیر می‌کند تا آنها را موافق نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۵۹/۲).

۱. دیدگاه ملاصدرا نسبت به عرفا

صدرا از عرفا با عنوان «الحکماء الایمانیون» و «الافاضل الربانیون» نام می‌برد و این طایفه را در مرتبه و مسلک و دلیل و ذوق از حکمای اقدمین همچون سقراط، فیثاغورث، انبازدلس، اغاثادیمون و افلاطون الهی بالاتر و برتر می‌داند. چنانکه در تفسیر آیه کریمه «ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیامه فیما کانوا فیه یختلفون» می‌نویسد: «... کما هو عند افلاطون الالهی و الرواقیین و ائمتهم الاقدمین سقراط و فیثاغورس و انبازدلس و اغاثادیمون و عند طایفه اخری هم اعلی مرتبه و ادق مسلکاً و اتمن دلیلاً و اجلی ذوقاً و اتق برهاناً و ارفع فطراً، و هم الحکما الایمانیون و الافاضل الربانیون کابی یزید البسطامی و سهل الستری و الجنید البغدادی و محی الدین الاعرابی و تابعیهم...» (همان: ۱۲۵/۶).

اما در میان پیشینیان و معاصرانش از فیلسوفان یونانی و حکما و عرفای اسلامی اعم از غربی و شرقی به هیچ عالم و فرزانه‌ای مانند ابن عربی تعلق خاطر و اعتقاد و اعتماد نداشته است که در آثار و نوشته‌هایش با تجلیل و تعظیمی شکوهمند همچون العارف النورانی و المکاشفات الصمدانی، الشیخ الکامل المکمل (همو، ۱۳۶۳: ۴۱۸) یا بعض المحققین من اهل الکشف (همو، ۱۳۷۹: ۲۶۹/۲) و قدوه المکاشفین (همو، ۱۹۸۱: ۴۵/۹) و العارف الربانی از وی نام برده و کلمات و عبارات او را در تأیید عقاید فلسفی و عرفانی خود با احترام فراوان، حسن ظن و اعتمادی شگفت‌آور نقل کرده و گاهی

نوافرینی مداوم است. این اندیشه که خداوند جهان را در هر آن نابود می‌کند و از نو می‌آفریند، نزد بیشتر عرفا وجود داشته است. مولوی می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۷). تمام موجودات عالم در جستجوی کمال هستند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر تغییر و سیورورت به سر می‌برند. خداوند در هر آن تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزدايد و کمالات جدید برای موجودات پدید آورد.

ملاصدرا برای تأیید و تثبیت اصل اصیل حکمت خود، یعنی اصل حرکت جوهری هم از مکاشفات و فتوحات ابن عربی کمک می‌گیرد و استشهاد می‌کند؛ برای نمونه در تفسیر سوره فاتحه، آیه «اهدنا الصراط المستقیم» پس از اشاراتی متعدد بر اینکه ابن عربی پیش از او قائل به حرکت جوهری بوده، با عنوان «تأیید استبصاری» و با تجلیلی شکوهمند از وی می‌نویسد: «و مما یؤید ما اصلناه و یوکد ما قرناؤه من الحركة الجوهرية و السلوک الباطنی للانسان و غیره من الاکوان، قول الشیخ الالهی و العارف الزبانی فی الفتوحات المکیة فی باب تقلیب باطن الانسان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۱).

۳. ادبیات مشترک ملاصدرا با عرفان

ملاصدرا در آثار مهم خود، برای حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی، آشکارا از انکشاف معنوی خود سخن گفته و مندرجات آثارش را الهام غیبی و خویشتن را مأمور اظهار آنها برشمرده است، چنانکه در مقدمه *مفاتیح الغیب*، به صراحت چنین آورده: «... قَدْ صَدَرَ أَمْرٌ مِنْ أَمْرِ قَلْبِي وَ وَرَدَتْ إِشَارَةٌ مِنْ سِرِّ قَلْبِي قَدْ نَفَذَ حُكْمُهُ وَ جَزَمَ وَ جَرَى قَضَائُهُ حَتَّمْ بِهِ اِعْلَانُ طَائِفَةٍ مِنْ رُؤُوسِ الْهَيْبَةِ وَ اِظْهَارُ مَسَائِلٍ مِنْ عِلْمِ قُرْآنِيَّةٍ وَ اِشَارَاتٍ نَبْوِيَّةٍ وَ اِسْرَارِ اِيْمَانِيَّةٍ... هِيَ لِعُمُرِي، عِيون الحقایق الالهية و کنوز المعارف الربانية ینکشف منها

هم برای تبیین و تثبیت عقیده و قول خود، بدون اینکه از خود یا دیگران چیزی بنویسد و دلیل و شاهدهی بیاورد، تنها به این دلیل که کلام ابن عربی کلام «محقق عند ذوی البصیرة» اکتفا کرده است (همان: ۵۰/۷).

جالب است که صدرا در حسن ظن به ابن عربی تا آنجا پیش رفته که همچون برخی از علمای شیعه امامیه مانند شیخ بهایی، میرزا محمد اخباری و قاضی نورالله شوشتری، او را شیعه اثنا عشری می‌انگارد (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۸۴)؛ چنانکه در شرح اصول کافی خود پس از اشاره به ملخص شیخ بهایی از باب سیصد و شصت سوم فتوحات مکیه که درباره معرفت وزرای مهدی (ع) است، با تجلیل و تعظیم از ابن عربی با عنوان «الشیخ العارف المحقق» تمام آن باب را وارد می‌سازد و در پایان می‌نویسد: «و نحن نذکر بعینه من غیر حذف شی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۰/۷).

ملاصدرا نه تنها به حکمت و عرفان ابن عربی اعتقاد و اعتماد داشته بلکه طبع شعر او را نیز ستوده است. در تفسیر سوره یس آنجا که آیه کریمه «و الشعرا یتبعهم الغاوون» را مورد بحث قرار می‌دهد او را در طبقه حکمای مقبولین، امثال ابن سینا، ابونصر فارابی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی و در ردیف شاعران نامداری همچون ابن فارض مصری (متوفای ۳۲۲ق، بزرگ‌ترین صوفی شاعر عرب‌زبان) و جلال‌الدین مولوی تواناترین صوفی شاعر پارسی‌گوی، سنایی، عطار و سعدی قرار داده است (همو، ۱۳۷۹: ۳۳۶/۵).

۲. حرکت جوهری

ملاصدرا به پیروی از عرفا، جهان را مانند رودخانه‌ای می‌داند که مدام در حال حرکت و جریان است. به عقیده او حرکت، چیزی جز تجدید و تجدد مدام عالم در هر لحظه نیست، نه فقط اعراض، بلکه خود جوهر عالم نیز همواره در حرکت و سیورورت و به عبارت دیگر، در نوزایی و

بدائت مسائل عرفان و يتشعب منها مجامع جوامع الحکمة والبرهان...» (همو، ۱۳۶۳: ۲-۳).

فرمانی از فرمانروای قلبی و اشاره‌ای از اشارات غیبی صادر گردیده و به ظاهر نمودن دسته‌ای از رازهای الهی و آشکار نمودن مسائلی از علوم قرآنی و اشارات نبوی و اسرار ایمانی فرمان داده است.

نظیر همین معانی بدیع در الشواهد الربوبیه نیز بیان شده که خلاصه چنین است: «... قسم به جان خودم مطالبی که در این کتاب تحریر یافته، انواری است ملکوتی که در آسمان قدس و ولایت می‌درخشید... چون امر و فرمان از ناحیه غیب بر قلب من وارد شد و از جانب آن عالم به من اشاره شد که قسمتی از آن اسرار را به علت حکمتی که بر ما مخفی است اظهار کنم... بر اثر کثرت مراجعه به عالم «امر» و دریافت افاضه و رحمت الهی ... به مسائل شریف و غوامض لطیفی دست یافتم که دیگران به آنها واصل نگشته‌اند... ناچار امر آمر غیبی را امتثال کردم و به تحریر این مسائل اقدام نمودم و دامن سعی و کوشش و جدیت را به میان زدم و بدان گونه که از عالم غیب به من فرمان دادند آن مسائل را در این کتاب به رشته تحریر درآوردم...» (همو، ۱۳۸۵: ۴-۵). بر اساس این عبارت، ملاک متعالی بودن حکمت، اتصال به «عالم امر» است.

تعبیری همچون برهان عرشی، حکمه عرشیه، شروق نور لزهوق ظلمه (همان: ۱۳) توحید عرشی (همان: ۱۰۰) و مانند آنها بیانگر همین حقیقت اتصال و ارتباط با عالمی دیگر به نام «عالم امر» است.

انسان بر اثر اتصال به «عالم امر» به نوعی بینش و نگرش متعالی دست می‌یابد که متمایز از نگرش‌های متعارف است. اتصال به عالم امر موجب تمایز حکمت متعالیه و حکیم متعالی از حکمت متعارف و حکیم متعارف می‌شود. دریافت‌های عقل بشری بر اثر اتصال به «عالم امر»، هیچ تعارضی با وحی و آموزه‌های دینی پیدا نمی‌کند.

وی بر این باور است که چون روح انسانی یک

حقیقت عقلانی است و حقایق عقلی، متحیز در اجسام و قابل تصور در اجسام و قابل تصور با حس و وهم نیستند، انسان علوم و معارف را با جوهر عقلی خویش از عالم امر دریافت می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۶۷-۶۶).

۳-۱. الأسفار الأربعة

بی‌گمان مهم‌ترین اثر ملاصدرا کتاب اسفار اربعه است که حد واسطه دائره‌المعارف مشائی ابن سینا و مجموعه عظیم علوم باطنی ابن عربی است. ملاصدرا در مقدمه اسفار می‌گوید اسفار شامل چهار مرحله و منزل سلوک است: ۱. السفر من الخلق الی الحق، ۲. السفر بالحق فی الحق، ۳. السفر من الحق الی الخلق بالحق و ۴. السفر بالحق فی الخلق (همو، ۱۹۸۱: ۱۳/۱). استفاده مؤلف از عنوان اسفار اربعه توسط مؤلف به سبب معنایی است که او برای روش و غایت کار فلسفی خویش می‌شناخته است. از دیدگاه او در حکمت راستین، برهان و کشف دو وجه جدایی‌ناپذیر و کامل‌کننده یکدیگرند. وی بارها در اسفار و دیگر آثار خود از درآمیختن روش شناخت فلسفی و طریقه شهود عرفانی سخن می‌گوید و به طالب حکمت توصیه می‌کند که پیش از خواندن کتاب به تزکیه نفس بپردازد و در همان آغاز اسفار می‌گوید: «مدت زمانی در انزوا و گوشه‌گیری به سر بردم و به سوی مسبب‌الاسباب تضرع فراوانی داشتم تا اینکه جانم مشتعل گشت و انوار ملکوت بر قلبم سرازیر شد و بر اسراری آگاهی یافتم که تا کنون اطلاعی از آنها نداشتم و رموزی بر من منکشف شد که با برهان مکشوف نشده بود. بلکه آنچه از اسرار الهی و حقایق ربانی را که قبلاً با برهان آموخته بودم، با حقایق افزون‌تری با مشاهده و عیان دیدم. آنگاه عقل راحتی و سکون یافت (همان: ۸/۱).

۳-۲. رساله سه اصل

این کتاب یکی از آثار صدرالمتألهین به زبان

نفسانی و روحانی می‌کند...» (همان: ۷۹).

۳-۳. اشعار ملاصدرا

در واقع ملاصدرا، پس از کسب علوم و معارف و درک فیض از محضر بزرگانی چون میرداماد و شیخ بهایی و سال‌ها ریاضت و تهذیب نفس به شیوه سالکان طریقت و طالبان راستین حقیقت، در عرفان و حکمت الهی به مقامات معنوی شامخی نایل آمده (نصر، ۱۳۶۵: ۴۷۵) و به یمن اعلی مراتب قابلیت و صفای طویت، از شعشعه پرتو ذات، دل و جان او روشن و از جام تجلی صفات به باده عشق الست سرمست گشت؛ او منظومه‌ای به سبک و بحر مثنوی سروده و ۲۱۵۰ بیت آن بر جای مانده است. در این ابیات نیز، تجارب و مکاشفات عرفانی خود را بیان می‌کند:

ساقیا بر کف نهم جامی کزو

کشف گردد راز گیتی مو به مو

ساقیا از می دلم را ده حضور

فارغم گردان ز حور و از قصور

چون حضور دل شود کس را مقام

فارغ آید از بهشت خاص و عام...

اولیاء را جذبۀ حق همچنین

می‌کشد تا سوی اعلی علیین

مست‌ها مستند از جام الست

از سقا هُم ربُّہُم گشتند مست

این سخن‌ها گرچه صاف و بی‌غش است

لیک افسرده‌دلان را ناخوش است

باشد اسرار درونم بی‌شمار

لیک کم بینم درون حق گزار

تا بیفروزم زمان از گفتِ دل

پس کنم از دل زبان را مشتعل...

بنده را باری بحمدالله درون

پاک گشت از رزق و جاه و از فسون

نور حکمت بس بود تزیین من

نیست زرق و مکر و کین آیین من

فارسی است که درباره سیر و سلوک، تکامل اخلاقی، کشف علوم حقیقی و نیز موانعی که در نیل به وصال به حقیقت در راه سالک نهاده شده است، می‌باشد. به نظر او موانع و حجاب‌هایی که اکثر مردم را از ادراک و کسب آن علم محروم می‌دارد، مشتق از سه اصل است که به مناسبت آن، این رساله را سه اصل نامیده است.

اصل اول: جهل است به معرفت نفس که او حقیقت آدمی است.

اصل دوم: حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات.

اصل سوم: تسویلات نفس اماره است و تدلیسات شیطان مکاره و لعین نابکار که بد را نیک و نیک را بد می‌نماید (همو، ۱۳۷۷: ۲۵).

رسالة سه اصل مشتمل بر مطالب مهم و مباحث لطیف و دقیق عرفانی، علمی و اخلاقی است و در هر مبحثی صدرالمتألہین، از آیات قرآنی، احادیث و اخبار پیغمبر اکرم (ص)، ائمه اطهار (ع) و گفتار و اشعار بزرگان عرفان مانند عطار، سنایی، مولوی، حافظ، شیخ محمود شبستری و... شواهدی آورده و براهین خود را با آن مزین نموده است (همان: ۲۶).

در مقدمه این کتاب با استشهاد دو بیت از حافظ (بدون آوردن نام او) باز هم می‌گوید آنچه می‌گویم از عالم ربانی است: بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند هر چه استاد ازل گفت بگو می‌گویم (همان: ۳۸). در فصل سوم می‌گوید: «بدان که آدمی اگر چه به جهت کثافت بدن از جنس بهایم و انعام است، اما از ایشان ممتاز است به آنکه روح نفسانی‌اش مستعد فیضان روح قدسی است. و اگر چه به جهت لطافت نفس با ملائکہ آسمان‌ها مساهم است، اما از ایشان بدین صفت ممتاز است که به هر طور می‌تواند برآید، و به هر صورت که می‌شاید گراید و سیر در مقامات کونی و تطور در اطوار ملکوی و ملکوتی و معارج

از سخن کشورستانی می‌کنم

وز براهین حکمرانی می‌کنم

دارم اندر سینه گنج شایگان

مایه گیرد از دلم دریا و کان...

در ریاضی کرده‌ام اندیشه‌ها

کنده‌ام از بیخ شبهت، ریشه‌ها

ماورای این همه دارم جنود

کم تروها وصفشان کرده ودود

علم تقصیر از دلم جوشد همی

جام تحقیقش دلم نوشد همی

دارم اندر علم قرآن رمزها

زان اشارت‌ها که نتوان کرد ادا

حق نهاده در دلم گنج ابد

گرچه در آزارم از هر دیو و دد...

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۱۹).

به اعتقاد او، مکاشفات، واقعیتی وجودی و از

سنخ آگاهی مستقیمی است که می‌تواند برای هر شخص که از نظر باطنی مهیای آن باشد حادث شود.

این مکاشفات اوصاف و مضامین مشترکی دارند.

یکی از اصول حکمت متعالیه مرتبط با مبحث

کشف و شهود این است که آگاهی‌ها و علوم با نفس و جان آدمی متحد می‌شوند و حقیقت نفس

انسانی چیزی جز همین اندیشه‌ها نیست. ملاصدرا

با زبان فلسفی خود و با تکیه بر اصول حکمت

متعالیه نهایتاً به نظریه اتصال به مبدأ و مشاهده

ارواح و حقایق ملکوتی می‌رسد. نفس آدمی بر اثر

ریاضت‌های خاص که با تأکید ملاصدرا باید

مطابق با موازین شریعت باشد، می‌تواند در یک

مسیر صیروت و دگرگونی بنیادی و ذاتی،

استکمال یابد و در مراتب معنوی و باطنی تا مرتبه

عقل قدسی پیش رود؛ به گونه‌ای که با عقل فعال

متحد شود و همراه ملائکه و فرشتگان شود،

همچون انسان که در استکمالات نفس، فرشته‌ای از

فرشتگان شود، یا در مسیر اعوجاج و نقصان تا

آنجا سقوط کند که به شیطان یا حیوان تبدیل شود

(همو، ۱۹۸۱: ۲۵۹/۸).

صدر چنین تحول وجودی را با فنایی که عرفا

مطرح می‌کنند، ناسازگار نمی‌بیند، بلکه مقصود از

فنای عرفانی را به معنای عدم توجه به خود به نحو

کامل تلقی می‌کند و «انا الحق» حلاج را به این معنا

می‌داند که ممکن است عارف عین خود را مشاهده

نکند، اما البته حکم عین برای او باقی است. این

مطلب می‌تواند به این معنا باشد که عارف در

لحظات زودگذر مشاهده حق و در اوج حالات و

خلسات عرفانی به کلی از خود رها می‌شود و در

حسن اسماء و صفات حق مستغرق می‌شود.

همان گونه که در مشاهده صورت خود در

آینه، غرق می‌شوی اگرچه برای آینه رنگی است،

تو به سبب استغراق مشاهده صورت خود، بدان

التفاتی نداری و هستی آینه و تصویر، ابزار و

واسطه ملاحظه صورت توست و تو بدان توجهی

نداری لکن آنها واقعاً هستند (همان: ۱۱۶/۱).

ملاصدرا درک، دریافت و پذیرش حکمت و

روشن شدن جان فیلسوف را به نور معرفت،

مشروط و دارای اسبابی خاص می‌داند که برخی از

آنها بدین شرحند: شرح صدر، سلامت فطرت،

حسن خلق، نیکویی رأی و اندیشه، تیزهوشی،

سرعت فهم همراه با ذوق کشفی و افزون بر اینها

باید در قلب معنوی حکیم، نوری از جانب خداوند

تاییده باشد که آن را همچون چراغی فروزان سازد

و همان است که راهنما و هدایتگر به سوی

حکمت است: «فان لقبول الحکمة و نور المعرفة شروطاً

و اسباباً، کانشرح الصدر و سلامة الفطرة و حسن الخلق

و جودة الراي و حدة الذهن و سرعة الفهم مع ذوق کشفی

و یجب مع ذلك کله ان یكون فی القلب المعنوی نور من

الله...» (همان: ۶-۷).

آنچه مسلم است ملاصدرا و حکمت متعالیه او

نه تنها با اندیشه‌های عرفانی همدلی دارد بلکه از

آنها تأثیر بسیار پذیرفته است. اساساً حیات

فکری فلسفی او در یک سیر و سلوک خاص به

شهود ایجاد می‌شود. با این روش شخص عارف توانایی ادراک و مشاهده امور را به دست می‌آورد که با سایر ابزارهای شناخت قادر به ادراک آنها نیست؛ به سخن دیگر شهود، روشی است که مؤلفه‌های آن عبارت است از: ۱. وجود شهودگر، ۲. مواجهه وجودی، ۳. عدم واسطه و ۴. متعلق شهودی که با مدرک‌های دیگر درک نمی‌شود.

ابن عربی تنها به دو راه برای رسیدن ما به آگاهی نسبت به خدا اشاره می‌کند: نخست راه «کشف» که همانا علمی ضروری است و هنگام کشف دست می‌دهد و انسان آن را در خودش می‌یابد و هیچ گونه شبهه‌ای نمی‌پذیرد و نمی‌تواند آن را دور کند، دلیلی هم برای آن نمی‌یابد که به آن استناد کند، جز آنچه در خویشتن می‌یابد. راه دوم، راه اندیشه و استدلال به برهان عقلی است. این راه فروتر از راه نخست است، زیرا صاحب نظر دچار شبهه‌هایی سخت در دلیل خود می‌شود و به دشواری می‌تواند آن را کشف و وجه درست را در امر مطلوب جستجو کند (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۳۱۹/۱). پس نتیجه این است که عقل را یارای آن نیست که وجه درست را در علم الهی نه از حیث نظری، نه از جهت شهودی و نه از تجلی حق-دریابد، بلکه دانستن آن تنها از راه اعلام الهی است، یعنی خدا کسی را از آن وجه آگاه کند، همان گونه که بندگان ویژه خود را از آن آگاه می‌کند.

به نظر می‌رسد میان ملاصدرا و ابن عربی درباره الهام معنوی و مکاشفات شخصی نوعی قرابت و شباهت جلب توجه می‌کند. ابن عربی نیز درباره منشأ و مأخذ آثار خود، معتقد به نوعی الهام معنوی است و آثار خود را به عالم روحانی و ربوبی منسوب می‌کند.

او درباره منشأ و مأخذ فصوص الحکم از مبشره‌ای^۲ سخن می‌گوید که پیامبر در آن، او را مکلف به رساندن این کتاب با همین نام به مردم می‌کند، در مقدمه فصوص الحکم می‌گوید: «... اما

عرفان ارتقا یافته است و اصول عمده فلسفه خود را محصول مکاشفات عرشی و الهامات ربانی می‌داند و آنچه برای شخص ملاصدرا به عنوان تجربه و مکاشفه عرفانی رخ داده است همه یا اغلب از سنخ الهاماتی بوده که در آن حقایق کلی و عقلی به وی اعطا شده است.

مکاشفه عرفانی نزد صدرا، واقعیتی از سنخ آگاهی و علم حضوری است و وجه غالب مشاهده و مکاشفه در نظر ملاصدرا، همین ویژگی معرفت‌زایی است. به ویژه مکاشفات معنوی که ناظر به حقایق معقول هستی هستند و بر قلب حکیم الهی و عارف، الهام می‌شود.

مکاشفات ملاصدرا مطابق تصریحات خود او، همه از سنخ مکاشفه معنوی است که در آثار کسانی مثل ابن عربی می‌توان نمونه‌های متعددی از تجارب صوری (مشاهده) یافت، اما در ایده ملاصدرا، سخنی از رؤیت و مشاهده یا ارواح اموات انسان‌های درگذشته و مانند اینها دیده نمی‌شود و البته گفته است که آنچه را قبلاً از طریق برهان دانسته بودم، با مشاهده و عیان یافتم (همان: ۸/۱) و به نظر می‌رسد اینها همان حقایق علمی و معنوی است که بر قلب او افاضه شده است و خود یادآور می‌شود که بسیاری از مسائل غامض فلسفی از طریق گشایش عینی و الهام ربانی بر وی معلوم شده است.^۱

۴. ابن عربی و حکمت

ابن عربی به سنت عرفانی و تصوف اسلامی تعلق دارد و عرفا و متصوفه در معرفت‌شناسی برای الهام و مکاشفه به عنوان ابزارهای شناخت، اهمیت ویژه‌ای قائل هستند. ابن عربی مدعی است که از روش کشف و شهود بهره‌های فراوان برده است.

۴-۱. روش شهودی در حکمت

روش شهودی نوعی مواجهه وجودی و بی‌واسطه است که میان عارف به عنوان شهودگر با متعلق

بعد فاتی رأیت رسول الله (ص) فی مُبَشَّره أریتها فی العشر الاخر من مُحَرَّم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بیده کتاب فقال لی: هذا کتاب فصوص الحکم خُذْهُ و اخرج به الی الناس ینتفعون به» (همو، ۱۹۸۰: ۴۸).

مطلب اصلی خطبه فصوص الحکم، معرفی کتاب و چگونگی فراهم آمدن آن است. ابن عربی می‌گوید: این کتاب را همین گونه که هست، بی هیچ کم و زیاد از رسول اکرم (ص) گرفته، حتی نام کتاب را هم از خود آن حضرت شنیده است و خاطر نشان می‌کند که رسول خدا را در مبشره‌ای (رؤیای بشارت‌آمیز) دیده و کتاب را از او گرفته است (همان‌جا).

اما این دعوی منحصر به فصوص الحکم نیست، او فتوحات را هم املاء الهی می‌خواند: «فَوَاللَّهِ مَا كَتَبْتُ مِنْهُ حَرْفًا إِلَّا عَنِ إِمْلَاءِ إِلَهِيَّ وَ الْقَا رَبَّانِيَّ، أَوْ نَفْثِ رُوحَاتِي فِي رُوعِ كِيَانِيَّ» (همو، ۱۳۹۲: ۴۵۶/۳) و می‌گوید نوشته‌های او نتیجه تفکر و اندیشه نیست بلکه او کلید فهم قرآن را به دست دارد و هر چه می‌نویسد یا می‌گوید از قرآن به دست می‌آورد؛ «فَجَمِيعُ مَا نَتَكَلَّمُ فِيهِ فِي مَجَالِسِي وَ تَصَانِيفِي إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَضْرَةِ الْقُرْآنِ وَ خَزَائِنِهِ فَانَنِي أُعْطِيتُ مِفْتَاحَ الْفَهْمِ فِيهِ وَ الْإِمْدَادَ مِنْهُ» (همان: ۳۴۴/۳). همچنین در باب ۳۶۶: «إِنَّ جَمِيعَ مَا أَكْتُبُ فِي تَالِيفِي لَيْسَ عَن رُؤْيَةٍ وَ إِنَّمَا هُوَ نَفْثُ فِي رُوعِي عَلَي يَدِ مَلِكِ الْإِلَهَامِ» (همان‌جا).

ابن عربی در خطبه فصوص الحکم می‌گوید من مدعی پیامبری و رسالت نیستم اما وارثم. شارحان در ذیل این عبارت به حدیثی اشاره کرده‌اند بدین مضمون که علما وارثان پیامبرانند و پیامبران زر و سیم به ارث نمی‌گذارند. ارث آنان دانش است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۱۷).

اما وارث در اصطلاح ابن عربی تفصیلی بیشتر و تفسیری تأمل‌برانگیز دارد. در نظر او، عالم انسانی به مخروطی شبیه است که انسان کامل در رأس آن قرار دارد و قاعده مخروط «انسان‌های

حیوانی» هستند.

انسان حیوانی، چنان که از نامش پیداست، فرق زیادی با جانوران دیگر ندارد. اما انسان کامل، سایه خدا و نایب حق و سخن‌گوی اوست. (موحد، ۱۳۸۵: ۱۰۹).

در فاصله میان انسان کامل و انسان حیوانی، طبقات انسان‌های دیگر، بر حسب نقص و کمال قرار دارند. این تصویری است که ابن عربی در فتوحات ارائه می‌کند و می‌گوید آن انسان کامل که در رأس قرار دارد در دوران رسالت، رسول نامیده می‌شود و هم اوست که چون دور رسالت به سر آید به نام وارث ظاهر می‌گردد. مادام که رسول وجود دارد وارث خود را ظاهر نمی‌سازد؛ «ففی زمان الرّسل یكون الکامل رسولاً و فی زمان انقطاع الرساله یكون الکامل وارثاً و لا ظهورَ للوارث مع وجود الرّسول» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۱۰/۳).

اگرچه سلسله نبوت و رسالت منقطع می‌شود، امر الهی انقطاع‌ناپذیر است و علی‌الدوام بر کاملان نازل می‌شود. کامل در ارتباط با حضرت حق است و احکام را هم بلاواسطه از او اخذ می‌کند.

ابن عربی آگاهی‌ها را از نظر شیوه‌های شناخت و محتوای آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. دانش یا آگاهی عقل، یعنی هر گونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن دست می‌دهد، این چنین آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد. ۲. دانش احوال که جز با «ذوق» راهی بدان نیست و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد، مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر، عشق، وجد یا شوق و مانند اینها و محال است که کسی به این‌گونه آگاهی‌ها دست یابد مگر آنکه متصف به آنها شده و آنها را چشیده باشد. ۳. دانش اسرار، یعنی آن گونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل است که از راه دمیدن روح‌القدس در دل و ذهن انسان دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است.

و راه تحقیق آنها با اندیشه است یا «وهب» که همانا «فیض الهی» است. سپس می‌افزاید که طریقه یاران بر این است و آنان را با اندیشه کاری نیست، زیرا که نادرستی و فساد در آن راه می‌یابد و در درستی آن تردید است و به آنچه اندیشه به دست می‌دهد، نمی‌توان اطمینان داشت.

او می‌گوید: مقصود من از «یاران ما» صاحبان دل‌ها و مشاهدات و مکاشفات است. نه عابدان و زاهدان و نه مطلق صوفیان، مگر کسانی از ایشان که اهل حقایق و تحقیقند. بنابراین درباره علوم نبوت و ولایت گفته می‌شود که اینها «فراسوی روش و مرز عقل» اند و عقل را از راه اندیشه در آنها راهی نیست، بلکه آنها را می‌پذیرد به ویژه نزد کسی که صاحب عقل سلیم باشد و شبهه خیالی و اندیشه‌ای که موجب فساد نظر شود، بر او چیره نشده باشد (همان: ۲۶۱/۱).

ابن عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمه دانسته‌ها و دانش‌های او خداست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است و بدین سان از هر امری آن گونه که هست آگاه شده و حقایق را بدان گونه که هستند، شناخته است، اینها چه مفردات باشند، چه مؤلفات و چه حقایق الهی، وی در هیچ یک از آنها شک نمی‌کند. آنگاه می‌گوید: «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست» (همان: ۵۶/۱).

بدین سان پیداست که ابن عربی، در همه نوشته‌های خود، از یک سو مطابق با همه معیارها و میزان‌های منطقی متداول می‌اندیشد و استدلال می‌کند و از سوی دیگر و در واپسین مرحله کشف، شهود، بینش درونی، روشن شدن ناگهانی و ظهور شراره‌آسای حقیقت یا حقایقی در درون خود را اصیل‌ترین معیار و محک آگاهی و شناخت (معرفت) می‌شمارد. شناخت راستین نزد وی آن است که انسان، در هر امری و درباره هر چیزی

صاحب علم اسرار، همه دانش‌ها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد. در حالیکه دارنده علوم دیگر چنین نیست. هیچ علمی ارجمندتر و شریف‌تر از این دانش در بر گیرنده همه معلومات نیست (همان: ۳۱/۱). این علم اسرار همان است که ابن عربی آن را با تعبیر دیگری، «علم الهی» می‌نامد و می‌گوید: «علم الهی اصل همه علم‌هاست و همه علوم به آن بازمی‌گردد» (همان: ۱۴۳/۱).

ابن عربی بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌کند که «اهل الله» آنچه می‌دانند تنها از راه «ذوق» است نه از روی اندیشه و تدبر» (همان: ۴۳۱/۳). و در جای دیگر می‌گوید: «علم ذوقها از روی اندیشه نیست و علم درست آن است و آنچه جز آن است حدس و گمان است» (همو، ۱۹۸۰: ۱۷۳). همچنین در جای دیگری، علوم «اهل الله» را «دانش‌های بزرگان» (علوم اکابر) می‌نامد و می‌گوید: «دانش‌های بزرگان، ذوقی است، زیرا از تجلی الهی است» (همو، ۱۳۹۲: ۴۸۷/۲).

ابن عربی به نحو کلی دانش‌ها را به دو گونه تقسیم می‌کند: کسبی و وهبی و در توضیح آن می‌گوید: دانشی هست که ما آن را از اندیشه‌ها و حواسمان کسب می‌کنیم و دانش دیگری هست که با هیچ وسیله‌ای که نزد ماست، نمی‌توانیم آن را کسب کنیم، بلکه داده یا بخششی از سوی خداوند است که آن را در دل‌ها و روان‌ها نازل می‌کند و ما آن را بدون هیچ سبب بیرونی می‌یابیم، این مسئله‌ای است دقیق، زیرا همان گونه که اندیشه درست را با ترتیب مقدمات، سببی برای حصول دانش قرار داده است. به همان سان که بینایی را وسیله رسیدن به دیدنی‌ها قرار داده است، علم وهبی نیز از جانب خداوند است (همان: ۲۵۴/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی پس از تقسیم دانش‌ها به چهار طبقه الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی که دارنده آنها را «حکیم» می‌نامد، بر این نکته تأکید می‌کند که جز این چهار مرتبه، علمی یافت نمی‌شود

حقیقت آن را آن گونه که در خود هست، دریابد. بنا بر بینش ابن عربی، هیچ گونه آگاهی (علم) برای کسی به درستی دست نمی‌دهد، مگر آنکه هر چیز را «به ذات خویش» بشناسد و هر کس چیزی را به وسیله امری زائد بر ذات خود بشناسد، در آنچه آن امر زائد به وی می‌دهد، مقلد آن امر زائد است. اکنون در سراسر هستی، کسی نیست که اشیاء را «به ذات خویش» بشناسد، جز یک کس که همانا خداست و هر کس دیگری جز او، آگاهی‌اش به اشیاء و غیر اشیاء «تقلید» است. اگر چنین است که آگاهی راستین، برای غیر خدا، جز از راه تقلید دست نمی‌دهد، پس بهتر است که ما مقلد خدا باشیم، به ویژه در علم به او، زیرا انسان از چیزی آگاه نمی‌شود، مگر به یاری یکی از نیروهایی که خدا به وی بخشیده است، یعنی حواس و عقل (خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۳۵).

انسان ناگزیر است در آنچه حس به وی می‌دهد، مقلد حس باشد، اما این حس گاه خطا می‌کند و گاه به راه درست می‌رود. آدمی همچنین در آنچه عقل از ضرورت یا نظر به وی می‌دهد، مقلد آن است. عقل نیز مقلد اندیشه (فکر) است و یافته‌های آن برخی درست و برخی نادرست است. پس آگاهی عقل به امور، پدیده‌ای اتفاقی و تصادفی است. بدین سان، جز تقلید راهی نیست و اگر چنین است بر خردمند است که اگر بخواهد خدا را بشناسد، از خود وی تقلید کند. یعنی از راه آنچه خدا از خویش در کتاب‌های آسمانی‌اش و از زبان فرستادگانش خبر داده است و اگر بخواهد اشیاء را بشناسد، نمی‌تواند آنها را از راه آنچه نیروهایش به او می‌دهند، بشناسد. پس باید به «کثرت طاعات» بکوشد تا آنکه خدا شنوایی و بینایی و همه نیروهای او گردد و همه امور را به یاری خدا و خدا را به یاری خدا بشناسد چون ما همه ناگزیر از تقلیدیم، اگر تو خدا را به یاری خدا و همه امور را به یاری او بشناسی، دیگر نادانی، شبهه، شک و باور نادرست در تو راه نخواهد

داشت (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۹۸/۲).

ابن عربی در جای دیگری به این نتیجه عرفانی می‌رسد که دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، زیرا او به تنهایی داناست، او آموزگاری است که برای شاگردش در آنچه از او فرا می‌گیرد، شبهه‌ای روی نمی‌دهد. آنچه نزد خداوند است، حقیقت است.

ما در علممان به خدا و به غیر از خدا، جز از خدا تقلید نمی‌کنیم و هماهنگ با آنچه درباره خودش به ما القا می‌کند، رفتار می‌کنیم. این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است (همان: ۲۹۱/۲-۲۹۰).

۲-۴. آموزه‌های تجلی و حکمت

تجلی نزد ابن عربی عبارت است از «آنچه بر دل‌ها از انوار غیب آشکار می‌شود» (همان: ۴۸۵/۵). او قلب را محل تجلیات الهی در انسان می‌داند. قلب همواره در دگرگونی و دارای احوال گوناگون است، حتی یک زمان بر حالتی یگانه باقی نمی‌ماند. در اینجاست که ابن عربی می‌گوید: همچنین است تجلیات الهی. هر کس تجلیات را با قلبش مشاهده نکند، منکر آنها می‌شود و در هر حالی سریعاً دگرگون می‌گردد. از این روست که پیامبر (ص) فرموده است: قلب در میان دو انگشت از انگشتان خدا (رحمان) است، هر گونه خواهد آن را زیر و رو و دگرگون می‌کند.

قلب با دگرگونی تجلیات، دگرگون می‌شود، اما عقل چنین نیست، زیرا قلب را نیرویی است فراسوی مرز عقل. اگر در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق، ۳۷). اگر مراد خدا از قلب، عقل می‌بود نمی‌گفت «برای آن کسی که دارای قلب است» زیرا هر انسانی دارای عقل است اما به هر انسانی این نیرو که فراسوی مرز عقل است و در این آیه قلب نامیده می‌شود، داده نشده است. دگرگونی در قلب مانند تحول الهی در

روحانی و ربوبی منسوب می‌کند. هر دو بر این موضوع تأکید می‌کنند که عمده موانعی که می‌تواند نفس را از اتصال به «عالم امر» بازدارد، شواغل حسی و حجاب‌های ظلمانی است و چنانکه آدمی در رفع آنها بکوشد، به اندازه کوشش او از طبعی لطیف برخوردار می‌شود و کبریت نفسش این آمادگی را می‌یابد که شعله‌ای از آتش ملکوت یا نوری از انوار جبروت در او فروزان شود. بدین ترتیب صدرالمتألهین، در زمینه کشف و شهود همواره روش میانه‌روی را در پیش گرفته و تفاوت بارز او با ابن عربی در این است که هرگز مدعی دیدار با پیامبران و گرفتن کتاب از دست آنها و دیدار با درگذشتگان و ارواح و کشف و شهودهای غریب نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از این مسائل عبارت است از: اتحاد عاقل و معقول (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۳)، وحدت شخصی وجود (همان: ۲/۲۹۲)، اصالت وجود (همان: ۱/۴۹)، توحید حق تعالی (همان: ۱/۱۳۵) و نفی تناسخ (همان ۲/۹).

۲. در واقع، «مبشرات» بادهایی را گویند که در پی آن باران بیاید. این بادهای پیک رحمتند و بشارت تخفیف گرما و خشکی را با خود دارند. ابن عربی، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) را از شیخ مکین‌الدین ابوشجاع اصفهانی نقل کرده که در سال ۶۰۴ در مکه شنیده و در باب صد و هشتاد و هشتم فتوحات نقل کرده است (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲/۳۷۶). روایت چنین است که رسول اکرم (ص) فرمود رشته رسالت و نبوت قطع شد و پس از من دیگر رسولی یا پیامبری نخواهد آمد. این گفته بر مردم گران آمد و حضرت فرمود «ولکن المبشرات». یعنی «مبشرات» ادامه خواهد یافت. پرسیدند «مبشرات» چیست؟ فرمود: رویا المسلم و هی جزء من اجزاء النبوه». (همان‌جا).

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محی‌الدین محمد (۱۳۹۲ق). الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة. به کوشش عثمان یحیی. قاهره.

صورت‌هاست. شناخت خدا از سوی خدا با قلب دست می‌دهد، نه با عقل. سپس عقل آن را از قلب می‌پذیرد (خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۸۹).

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی آثار صدرالمتألهین نشان می‌دهد بخش بزرگی از حکمت متعالیه او متأثر از سنت عرفانی است، هم «به طور عرضی» و به لحاظ تاریخی، از طریق آشنایی وی با نوشته‌های عرفانی متقدم، به ویژه ابن عربی و نیز «به طور طولی» از طریق تماس با «حقیقت» که خود منبع سرمدی تمام عرفان است. ملاصدرا در آثار مهم خود، برای حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی، (حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، اصالت وجود، توحید حق تعالی، وحدت شخصی وجود، نفی تناسخ و...) آشکارا از انکشاف معنوی خود سخن گفته و مندرجات آثارش را الهام غیبی و خویش‌تن را مأمور اظهار آنها برشمرده است و یادآور می‌شود که انسان، در اثر اتصال به «عالم امر» به نوعی بینش و نگرش متعالی دست می‌یابد و آن بینش متعالی متمایز از نگرش‌های متعارف است. رسیدن به چنین جایگاهی را منوط به شرح صدر، سلامت فطرت، حسن خلق، نیکویی رأی و اندیشه، تیزهوشی، سرعت فهم همراه با ذوق کشفی و از همه مهم‌تر، عنایت الهی می‌داند. نوآوری‌هایی که صدرالمتألهین در مجموعه حکمت متعالیه عرضه داشته را می‌توان در سه دسته جای داد:

۱. دیدگاه‌های ابتکاری که صرفاً از آن خود اوست و ریشه در آثار پیشینیان ندارد.

۲. مطالبی که نتیجه کشف و شهود عارفان پیشین است.

۳. نوآوری‌های خود او که با این حال برای تأیید آنها به سخن عارفانی همچون ابن عربی استشهد می‌کند.

ابن عربی نیز درباره منشأ و مأخذ آثار خود به نوعی الهام معنوی معتقد است و آثار خود را به عالم

- _____ (۱۹۸۰). فصوص الحکم و التعليقات عليه. بيروت: دار الكتاب العربي.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۷). «ملاصدرا، شارح متفلسف ابن عربی». خرد و خردورزی، ارج نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. به کوشش علی اوجبی. تهران: خانه کتاب.
- _____ (۱۳۸۳). محی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۷). «ابن عربی». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۶). مجموعه اشعار. به کوشش مصطفی فیضی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۷). رسالة سه اصل. تصحیح سیدحسین نصر. تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۵). الشواهد الربوبية. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح و تعليق سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- موحد، محمدعلی؛ موحد، صمد (۱۳۸۵). فصوص الحکم. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل. تهران: کارنامه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الن نیکلسون. تهران: پیمان.
- نصر، سید حسین (۱۳۶۵). «صدرالدین شیرازی». تاریخ فلسفه در اسلام. به کوشش میان محمد شریف. ترجمه گروهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.