

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصت و دوم، پاییز ۱۴۰۰: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی معرفت‌شناسی عرفانی در آثار منظوم و منثور عبدالرحمن جامی

راحله میرآخوری*

قدرت‌الله خیاطیان**

عظیم حمزئیان***

چکیده

در عرفان اسلامی، پاره‌ای مباحث درباره معرفت‌شناسی وجود دارد. وجه متمایز عرفان اسلامی از سایر نحله‌های عرفانی، جایگاه بلند و استوار معرفت در آن است. نورالدین عبدالرحمن جامی، ادیب و عارف قرن نهم هجری، نیز به مسئله معرفت و مباحث مرتبط با آن پرداخته است. سؤال اصلی این است که جامی چه مسائلی را از این علم و در چه حد و حدودی بیان کرده است؟ این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی در آثار او صورت گرفته و نتایج به دست آمده حاکی از آن است که معرفت، امری موهبتی از جانب خداست و مبنای سلوک و نتایج سلوک به شناخت حق وابسته است؛ به نحوی که واصل به معرفت حقیقی کسی است که به مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله رسیده باشد. جامی درباره درجات معرفت و جایگاه حسن، عقل، قلب و کشف و شهود مباحثی مهم را در این باب بیان کرده است. از منظر او، مرتبه معرفت انسان تا به آنجاست که با تجلیات حق می‌تواند بر احوال عین‌ثابته خود آگاهی یابد.

واژه‌های کلیدی: جامی، عرفان اسلامی، ادبیات عرفانی، معرفت‌شناسی عرفانی، عقل، قلب، کشف و شهود.

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، ایران rahelehmiraakhorli@semnan.ac.ir

** استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، ایران khayatian@semnan.ac.ir

*** دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، ایران ahamzeian@semnan.ac.ir



مقدمه

معرفت‌شناسی (Epistemology) به عنوان یک دانش، گرچه متعلق به دوره جدید غرب است، اما برخی مباحث آن، در طی اعصار در اندیشه فیلسوفان، متکلمان و عارفان دیده می‌شود. ارسطو در ابتدای کتاب متافیزیک خود در عبارتی بسیار مشهور می‌نویسد: «همه انسان‌ها ذاتاً به دانستن علاقه دارند»؛ ولی آن‌چه آنها می‌خواهند بدانند و چگونگی دانستن آنها از فردی به فرد دیگر و از زمانی به زمان دیگر متفاوت است (همیلتون، ۱۳۸۸: ۷). در معرفی این رشته، آن را با نظریه معرفت همسان می‌گیرند و به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که به ماهیت، منابع و حدّ مرزهای علم با معرفت می‌پردازد (عظیمی دخت‌شورکی، ۱۳۸۵: ۲۱). معرفت‌شناسی را پاسخ به پرسش از چگونگی دستیابی آدمیان به حقیقت (صدق) می‌داند (زاگزیسکی، ۱۳۹۷: ۱۸۲). ماهیت معرفت، ابزارهای حصول معرفت، حیطة دسترسی هر یک از این ابزارها به معرفت و ملاک صدق و کذب متعلق این ابزارها و منابع، از مفاد دانش معرفت‌شناسی است. مباحث معرفت‌شناسی در همه حوزه‌های دانش از جمله در حوزه عرفان اسلامی و خصوصاً در اندیشه‌های شیخ عبدالرحمن جامی، قابل طرح و بررسی است.

شیخ احمد جام (م. ۵۳۶ هـ.ق) در تعریف معرفت آن را نور وصف می‌کند و می‌گوید: «بدان که معرفت، نور است و شرح دل است و به کسب بنده نیست. معرفت عطایی است از حق سبحانه و تعالی که هیچ کس به شکر آن عطا و نعمت نتواند رسید؛ اما مقدمات آن نباید برزید تا معرفت روی به تو نماید» (جام نامقی، ۱۳۵۰: ۲۹). این مسئله هم در سنت اول عرفانی (سال‌های پیش از سده هفتم هجری قمری) و هم در سنت دوم عرفانی موضوع بحث عرفا بوده است. در هر دو سنت عرفانی اول و دوم، مقصد عارف رسیدن به معرفت است (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۹/۲). باید به این مهم توجه کرد که در عرفان اسلامی بحث معرفت از دو منظر مورد توجه قرار دارد: معرفت حق به بندگان در مقام تجلّی و معرفت بندگان نسبت به این تجلیات. عبدالرحمن جامی (وفات: ۸۹۸ هـ.ق) که خود از عارفان برجسته قرن نهم هجری قمری و شارح مکتب ابن عربی (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۵۳؛ مبلغ، ۱۳۹۲: ۱۳۵) و از شیوخ نقشبندیه (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۹۶/۲) است، در آثار عرفانی خود به معرفت و طُرُق حصول آن پرداخته است.

در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا مباحث عرفای مهم پیش از جامی مطرح شده و بعد از آن نظر جامی، بر اساس مباحث معرفت‌شناسی معاصر، تحلیل شده است. پرسش اصلی مقاله، چگونگی معرفت‌شناسی عرفانی جامی است که این مهم از سه مجرا حاصل می‌شود: معرفت از نظر جامی چیست؟ مفاهیم معرفت‌شناسی عرفانی از قبیل حس، عقل، قلب و کشف و شهود در اندیشه جامی، چه نسبتی با معرفت و حصول آن دارند؟ نسبت اندیشه‌های جامی با آرای معرفت‌شناسی مکتب ابن عربی چگونه است؟ برای پرداختن به مورد اخیر، ضرورت دارد دیدگاه برخی از عرفای این مکتب در موضوع فوق آورده شود.

پیشینه تحقیق

درباره معرفت‌شناسی در حوزه عرفان اسلامی، کتاب‌ها و مقالاتی نوشته شده است که در ادامه اشاره می‌شود: ویلیام چیتیک (۱۳۹۵) کتاب «طریق عرفانی معرفت» را با ایده فراهم‌آوری نگاه کم‌وبیش جامع به آموزه‌های ابن عربی، از جمله چگونگی تحصیل معرفت منتشر کرده است. سعید رحیمیان (۱۳۹۳ ب) در کتاب «مبانی عرفان نظری»، در فصل اول به معرفت‌شناسی عرفان نظری پرداخته و مبانی این شاخه از علم را مورد توجه قرار داده است. عبدالحسین خسروپناه نیز در مقالات «چیستی معرفت نزد متفکران مسلمان» (۱۳۸۴)، «تاریخچه معرفت‌شناسی» (۱۳۸۴) و در برخی دیگر از آثار خود به این مبحث پرداخته است. یدالله یزدان‌پناه (۱۳۹۳) در کتاب «مبانی و اصول عرفان نظری»، درباره برخی از راه‌های کسب معرفت، حیطة و حجیت آنها سخن می‌گوید. کتاب «عرفان جامی در مجموعه آثارش» از سوسن آل رسول (۱۳۹۵) با گشت‌وگذار محققانه در آثار متنوع جامی، اصول و مبانی عرفان نظری وی را استخراج کرده است؛ ولیکن به موضوعات معرفت‌شناسی عرفانی ورود نکرده است. کتاب «عرفان جامی» از محمداسماعیل مبلغ (۱۳۹۲) نیز تا حدی کوتاه، به طرق معرفت، دل، طهارت و پاکی دل و فرق میان کشف و استدلال پرداخته است. در کتاب دیگری با همین عنوان از عبدالغفور رجا (۱۳۷۶) به مباحثی نظیر توحید، زهد و ریا سخن رفته و تنها در

موضوعی کوتاه به دل به عنوان جایگاه کشف و شهود می‌پردازد. سهیلا فرهنگی (۱۳۹۵) نیز در مقاله «جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن‌عربی»، به دو مفهوم تشبیه و تنزیه از دو بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی در دیوان اشعار و مثنوی هفت اورنگ جامی توجه نشان داده است. «شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن» از محسن جوادی و علیرضا معظمی گودرزی (۱۳۸۶)، مقاله دیگری است که در آن به بررسی ارزش معرفت‌شناختی راه و طریق اهل شهود پرداخته شده است. «معرفت‌شناسی عرفانی» از رضا رضانی (۱۳۸۱) نیز درباره معرفت‌شناسی در عرفان و نسبت آن با تعالیم قرآنی نوشته شده است. مقاله «تا بلندای ایمان، بررسی و تحلیل اصطلاح یقین در آثار جامی» از بهاء‌الدین اسکندری (۱۳۸۹)، نیز ارتباط اندکی با این مبحث دارد. درباره ابعاد افکار عرفانی جامی در حوزه وجودشناسی و انسان‌شناسی نیز بررسی‌های جداگانه‌ای صورت گرفته است؛ اما تاکنون پژوهشی در قالب کتاب یا مقاله با موضوع معرفت‌شناسی عرفانی از دیدگاه جامی که نگاه منسجمی به این موضوع داشته باشد، انجام نشده است.

طرح بحث

علم اهل معرفت به سیروسلوک و عمل، و معارف توحیدی ناظر است. تفسیر از عمل ظاهری و بدنی انسان چنان گسترده است که ساحت باطنی و قلب او را دربرمی‌گیرد. از این رو نمی‌توان معرفت را در این دو شاخه از عرفان جدا کرد و از سوی دیگر معارف و حقایق توحیدی با منابع اسلامی پیوندی ناگسستنی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۳)؛ چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «یا کَمیل: ما مِن حَرکةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاجٌ فِیْهَا إلی مَعْرِفَةٍ: هیچ حرکتی و فعالیتی نیست مگر آنکه تو در انجام آن به علم و معرفت نیاز داری» (حرّانی، ۱۳۷۶: ۱۷۱) و ایشان نیز تأکید دارند که معرفت در همه وجوه زندگی انسان ریشه دارد.

حقیقت معرفت از نظر عرفا

یکی از موضوعات مهم در عرفان اسلامی، تعاریفی است که عارفان از آن ارائه

کرده‌اند. جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷هـ.ق) معرفت را مشغول‌شدن به خدای تعالی می‌داند (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۳۸۶). به نظر قشیری، «معرفت، صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او و هر که به خدای عالم بود، عارف است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰). ابن عربی (وفات: ۶۳۸هـ.ق) معرفت را صفتی می‌داند که قلب آن را کسب می‌کند. او منظور از علم را به صراحت معرفت خداوند، عالم دیگر و غایت خلق این عالم اظهار می‌کند. این معرفت حدّ ذاتی ندارد؛ ولیکن علم همه حدود را در بردارد و به مثابه نور بر همه چیز می‌تابد. علم، جامع‌ترین صفات الهی و معرفت، یک وصف جامع الهی است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۹۲، ۲/ ۳۷۰). ویلیام چیتیک، نظر ابن عربی را درباره علم و معرفت اینگونه بیان می‌کند که ابن عربی مانند سایر محققان، دو واژه علم و معرفت را برای شناخت به کار می‌برد و گاه بین آنها تفاوت قائل می‌شود؛ ولیکن غالباً آنها را یکی می‌داند و با توجه به نظر ابن عربی، این اختلافات را بین اندیشمندان در این حوزه لفظی ارزیابی می‌کند و نه معنوی (چیتیک، ۱۳۹۵: ۲۹۲). درک مُدرکات به همان‌گونه که هستند (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۹۲)، ادراک ذات مطلوب فی حدّ ذاته (همان: ۴/ ۳۱۵) و تحصیل قلب امری بدان‌گونه که در نفس‌الامر است (همان: ۱/ ۹۱)، از تعاریفی است که ابن عربی برای این مبحث در نظر می‌گیرد. سید حیدر آملی (وفات: ۷۸۷هـ.ق) در توصیف معرفت نزد صوفیه، آن را چیزی می‌داند که از جانب خدا فقط برای اهلس به صورت وحی یا الهام یا کشف حاصل می‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۴). بنیان عرفان اسلامی، بر معرفت قرار دارد و هدف در عرفان اسلامی، معرفت به اسماء و اوصاف حقّ و باطن و غیب عالم است (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۰).

چیستی معرفت نزد جامی

عبدالرحمن جامی، علوم و معرفت را به عطا‌های حاصل‌آمده از مرتبه فیاضیت و مبدأیت حقّ سبحانه که همان سبیل وَهَب و تفضّل است، تعریف می‌کند و از این‌رو حبّ، منشأ ایجاد و چرایی به وجود آمدن معرفت است. البته وی واژه معرفت را در زمینه شناخت حقّ تعالی، اسماء، صفات و تجلیات او به کار می‌برد (جامی، ۱۳۹۳: ۱۱۲). این سخن جامی نزدیک به علم حضوری است. در معرفت حضوری، ابزارهای حسّ دخالت ندارند و بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست و معلوم در نزد عالم حضور دارد.

جامی عارف را به چند معنا می‌داند؛ فاعل شناسا یا کسی که معرفتی نسبت به هر

چیز یا کسی، خواه ربّانی و خواه حسّی دارد، معنای لغوی عارف را از نگاه جامی می‌رساند (جامی، ۱۳۹۳: ۴). او در کنار متکلم و حکیم، از دارنده علم عرفان به عارف نیز یاد می‌کند (همان: ۲۱). جامی برای صاحب و دارنده علم عرفان درجاتی را قائل است. وی میان عارف و صوفی در این مسئله قائل به تفاوت است. آنچه را که در عالم شهادت است، متعلق به صوفی می‌داند و معارف علم توحید را در اختیار عارف می‌بیند و این جزء درجات اولیّه است که مربوط به همه آشنایان با علم توحید است و به این ترتیب، عارف را به فرد آگاه حقیقی نسبت به خدا و صفاتش معرفی می‌نماید (همان: ۷۶). عارف و قلب عارف، شناسنده نسبت به اسم جامع الله است (همان: ۱۹۹) و تجلیات بی‌نهایت حق را درمی‌یابد (همان: ۱۹۹ و ۲۰۴).

از نظر ابن‌عربی، عارف فقط محل شهود اسم ربّ خداوند است؛ اما عالم آن است که خداوند با ذات و الوهیت خود در او تجلی کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱/۲: ۱۲۹). البته جامی برای فردی که به مرتبه فنا رسیده است، معرفت را در نظر می‌گیرد (جامی، ۱۳۶۰: ۱۲) و به این ترتیب آشکار است، این نزدیکی خود نوعی شناخت است که با توجه به شیوه سلوک شخصی و حفظ مرتبه سالک قابل تبیین می‌شود و نیافتن معنایی از معرفت در این مرتبه، خود نوعی حجاب است؛ ولیکن نه حجابی مذموم؛ بلکه ممدوح به شمار می‌آید و به منزله یک کمال است. خداوند خود به انسان نزدیک است (ق/ ۱۶) و این سالک است که باید نزدیکی را به دست آورد؛ از این رو می‌توان گفت وصول به معرفت حقیقی همین مقام است و در این مسیر راهنمایی شیخ برای تشخیص معرفت صحیح از سقیم مهم و لازم است؛ از این رو می‌توان استنباط کرد که جامی معرفت را با مقید کردن به وصف صحیح، به معنای یقین نزدیک می‌کند و نه مطلق دانستن و نه نزدیک به معنای تجربی.

شایسته است که نسبت بین علم و معرفت از منظر جامی نیز مورد توجه قرار گیرد. در اندیشه او حقیقت علم همانا احاطه بر معلوم و کشف معلوم است؛ به نحوی که از غیرش متمایز شود؛ از این رو حقیقت علم بنده به کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او راهی ندارد و در این سطح معنا نمی‌شود که البته این از کمال ذات متعالی و بی‌نهایتی حق است و نه از قصور و نقصان نسبت علمی آن، که دلیلی بر اعم بودن دایره علم نسبت به دایره شمول معرفت است (همان، ۱۳۷۰: ۲۷). قابل ذکر است که ابن‌عربی نیز

این شمول را در نظر دارد؛ ولیکن دلیل آن را انتساب صفت علم به خداوند در قرآن و انتساب ندادن صفت عارف و معرفت به خداوند در آیات این کتاب مقدس می‌داند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۹/۲). از سوی دیگر جامی، تعلق علم و شعور به امور را یکی به حصول ظلّ و صورت معلومات می‌داند و دیگری را به حضور ذوات معلومات؛ چون علم به گرسنگی، شهوت، غضب و خود که این عملی ذوقی و وجدانی است و خطور محبت ذاتی بر دل و شعور به آن را در ذیل دومی جای می‌دهد (جامی، ۱۳۷۹: ۳۷۷-۳۷۸) که این نیز دلیل دیگری بر شمول بیشتر علم نسبت به معرفت می‌شود. این همان معنایی است که امروزه ما از علم حصولی و حضوری داریم. وی در باب علم به خود، بقایای ظلمت وجود را دلیل بر آن می‌داند که فرد از خود محجوب شود و این علم برای او حاصل نشود (همان، ۱۳۹۳: ۷۸). پس این علم - خواه حصولی و خواه حضوری - بر معرفت سایه‌افکن است. هر چند این تقسیم‌بندی با این شکل اصطلاحی در کلام جامی دیده نمی‌شود.

ملزومات حصول معرفت

نیاز به شیخ در حصول معرفت

از نظر جامی، مسیر رسیدن به معرفت از روش شاگردی به تنهایی دنبال نمی‌شود و اگر مستعدی اسرار محبت را در نیافته باشد و انوار معرفت در وی به ظهور نپیوسته باشد، باید به یکباره به پای بوس عارفی کامل و محبتی واصل برسد؛ که در این صورت هرآنچه از اسرار محبت و انوار معرفت برای شیخ حاصل شده است، نصیب مستعد و مرید تازه‌قدم نیز می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۳۹۲).

به همان نحو که در سطرهای پیشتر، جامی نقش پیر را در طریق کسب معرفت مهم می‌داند و نهایت سیر مشایخ را بدایت طریق دیگران در مسیر معرفت ارزیابی می‌کند و آنچه در بدایت سلوک، برای ایشان حاصل آمده در حدّ فنا است و سلوک ایشان بعد از این جذبۀ رخ می‌دهد و توجه به دل معطوف داشتن، ذکر گفتن، استغفار کردن و صمت اختیار نمودن از مواردی است که در طریق مشایخ باید به آن التزام داشت (همان، ۱۳۶۰: ۸۸-۸۹-۹۵).

مواظبت بر طاعات و عبادات

فرصت عمر و حیات، برترین سرمایه آدمی است که چون طالب خردمند آن را به مواظبت بر وظایف طاعات و مداومت بر عبادات صرف کند، با عنایت حق مسیر هدایت

گشوده می‌شود و دل منزلی برای انوار معرفت، و جان مخزنی برای اسرار محبت می‌گردد (جامی، ۱۳۷۹: ۴۰۴).

جامی صرف حفظ گفته‌های ارباب توحید و اکتفا به تخیل معانی آن را نه تنها طریق کسب معرفت نمی‌بیند، بلکه معتقد است که نهایت خسران و حرمان خواهد بود و راه وحدت را در ترک و تجرید یا همان ریاضت و سلوک می‌شناسد (همان، ۱۳۹۳: ۷۶).
مشمول محبت الهی شدن

جامی به نقل از ابن‌فارض (وفات: ۶۳۲هـ.ق) و تفسیر او، افراد و اشخاص بشری را که به واسطه استیلاي برودت هوای نفس و کثافت بخار طبیعت، به دور افتاده از ادراک‌اند، برخوردار از وسعت و گشادگی در معرفت می‌یابد؛ به شرط آنکه از رایحه ارادت ازلی و بوی محبت لم‌یزلی بر آنان وزیدن گیرد (همان، ۱۳۷۹: ۳۸۵)؛ اما اگر نگاه و نظر حق به طالب قرار نباشد، معرفتی را برای او دربر ندارد:

بنم‌اره که طالب راهیم ره به سوی تو از تو می‌خواهیم
قطع این ره به راه‌پیمایی کی توان کرد گر تو نمایی
(همان، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۳)

همراهی عمل با معرفت

جامی همراهی علم با عمل را مورد تأکید قرار می‌دهد:

چو کسب علم کردی در عمل کوش که علم بی عمل زهریست بی‌نوش
(همان، ج ۲: ۳۴۶)

ابن‌عربی در فتوحات خود به افرادی اشاره می‌کند که معتقدند معرفت فقط با عمل معنوی و نه با خواندن کتاب یا مطالعه همراه معلم به دست آید (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۸۲/۲). اگر کسی بخواهد به فتح^(۱) - نوعی معرفت که به فرد مشتاق، به‌طور ناگهانی افزوده می‌شود - برسد، بایستی به‌طور منظم زیر نظر یک شیخ که راه را پیموده، قوانین شریعت و طریقت (مسیر معنوی) را انجام دهد (چیتیک، ۱۳۹۵: ۲۲). ابن‌عربی علم ظاهری را رهنمون انسان به خدا و سعادت نمی‌داند و برای رسیدن به معرفت و علم از ابزار عمل و تحصیل آن، تقوا و سلوک راه حق کمک می‌گیرد: «از نگاه ما، معرفت، مستلزم عمل است و قطعاً این طور است و گرنه علم نیست؛ حتی اگر به صورت علم ظاهر شود و معرفت راستین بدون عمل، تقوا و سلوک راه حق تحصیل نمی‌شود» (ابن‌عربی، بی‌تا، ۲۹۷/۲).

ارتباط بین معرفت و محبت

عبدالرحمن جامی دل را که در مسیر کسب معرفت مفید است، با قابلیت بیناشدنی که دارد، توانا به درک عجایب وصف می‌کند:

یقین می‌دان که ما چندین عجایب برای یک دل بینا نهادیم
فرستادیم آدم را به صحرا جمال خویش بر صحرا نهادیم
(جامی، ۱۳۹۳: ۶۳-۹۰)

مسئله سلوک و جذب و تقدّم هر یک بر دیگری، همچون بحث معرفت و محبت و رابطه و نسبت این دو نسبت به هم در زمره مباحث عرفانی است. جذب به محبت و سلوک به معرفت نزدیک است. جامی در ابیات فوق بر این باور است که عارف با پای خود نمی‌تواند برود و داشتن استعداد به‌تنهایی کافی نیست. اگر نگاه حق نباشد، فرد به‌خودی‌خود قادر به رسیدن به هدف نیست. از مشی جامی در طول حیات او هم برمی‌آید که او اهل جذب نیست؛ بلکه از مکتب برخاسته و خود در کرسی استادی تعلیم هم می‌داده است و به جهت نشر اندیشه‌هایش، اقدام به تألیف هم می‌کرد. با یک معرفت اولیّه و استعدادیابی و اشراق حق، معرفت باطنی و شهودی که جزء اسرار الهی است، بر قلب عارف می‌تابد.

ماهیت علم خداوند، همان معرفت می‌شود. اعیان ثابت که صور علمی حقایق خارجی هستند، عین علم حق تعالی معرفی می‌شوند و اعیان ثابت از علل ایجاد معرفت در حق هستند و جامی به صراحت اطلاق ماهیت بر اعیان ثابت را صحیح می‌داند (همان: ۴۱). این اندیشه در تفکر قیصری نیز آمده است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۸۷). البته به گفته جامی، افرادی قابلیت اسرار معرفت را می‌یابند که اهلیت شرب شراب محبت را داشته باشند (جامی، ۱۳۷۹: ۳۷۴)؛ اما جایگاه معرفت بین واصلان و کاملان به یک نحو نیست و این امر حاکی از ذومراتب و مشکک بودن معرفت در نزد جامی است. او اصناف مخلوقات حق از نظر معرفت را چنین می‌چیند که جماعتی از این مقربان حضرت ذوالجلال، چندان شراب عشق و محبت برایشان پیمودند که غرقه بحر جمع گشتند و از ربنه علم و عقل منخل شدند و ایشان وقتی در این موضع از وجود خود، آگاهی ندارند، به دیگران کجا توانند پرداخت؟ و قسم دوم، آنان‌اند که چون ایشان را از ایشان بریابند و هرچند غرق

استغراق باشند، باز به احکام شریعت و آداب طریقت معاودت نمایند و شراب محبت با علم و معرفت با هم بیامیزند و نشانه‌های معرفت و اسرار نمایان گردد و هریک هادی هدایت فرومایگان شوند (جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۹) و بدین ترتیب با نظر به ظرفیت خود و مرتبه‌شان در هستی، از معرفت بهره‌مند گردند و با سلوکی مبتنی بر محبت، شناخت خود و جایگاه‌ها در هستی، تعلق به شریعت و وابستگی به طریقت، مسیر عروج معنوی و نیز وصول به معرفت و رساندن دیگران به معرفت را طی کنند؛ از این رو واضح است که جامی نظیر ابن عربی به سلوک عارفانه - عاشقانه متوجه است (رودگر، ۱۳۹۰: ۱۸۳). قابل ذکر است که مشکک بودن معرفت و امکان دستیابی به معرفت‌های فراتر، به معنای امکان شدت‌یافتن وجودی معرفت در حیطه هر متعلق شناسایی است که بعدها صدرالمتألهین از آن با «شدت یافتن ظهور علمی» نیز یاد می‌کند (وفائیان، ۱۳۹۴: ۳۷).

مسئله تنزیه و تشبیه و معرفت

جامی فرد قائل به تنزیه حق را ناقص‌المعرفه می‌داند؛ از آن جهت که به مقدار آن امور که حق را از آن تنزیه کرده، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور حق سبحانه محروم و مهجور است و نیز کسی را که قائل به تشبیه در مواجهه با صفات حق تعالی باشد، به جهت تشبیه به جسم و حصر در آن نیز ناقص‌المعرفه معرفی می‌کند و در نهایت جامع بین تنزیه و تشبیه را عارف‌المحقق و الکامل‌المحقق می‌شناسد و نظر ابن عربی را در فصوص‌الحکم با ذکر نام وی، دلیلی بر استقامت و سداد باور خود در این موضوع می‌آورد:

فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً و إن قلت بالتشبیه كنت محدداً
و إن قلت بالأمرین كنت مسدداً و كنت إماماً فی المعارف سیدا
(جامی، ۱۳۹۳: ۱۲۷)

عبدالرحمن جامی در این موضوع به اندیشه صدرالدین قونوی نیز توجه دارد و از کتاب «مفتاح‌الغیب» نقل می‌کند که هر آن چه از اعیان و اکوان درک می‌شود، وابسته به بعد یا وجهی از قوای ادراکی انسان است و در این سطح همه احکام وجودی حمل بر وجود واحد است که جز با نظر در غیر خود درک نمی‌شود و این امر به اعتبار مرتبه تنزیه صورت می‌گیرد و به اعتبار مرتبه تشبیه حق ظاهر است؛ زیرا که شأنی از شئون

خود او است که به تنوع و تعدد ظهور یافته است (جامی، ۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۲۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، جامی در حکم جمع بین تشبیه و تنزیه برای معرفت به حق، به تبع ابن‌عربی و قونوی یکسان می‌نگرد؛ ولیکن در توجیه این موضوع، تفاوت استدلال مشهود است. در واقع از نظر جامی جامعیت تنزیه و تشبیه و نیل به معرفت کامل در ساحت الهیت - که به حسب ظهور و تجلی ذاتی اعتبار می‌شود - است (فرهنگی، ۱۳۹۵: ۱۶۰).

طُرُق کسب معرفت

جایگاه حسن در معرفت‌شناسی جامی

ابن‌عربی بر آن است که هیچ‌یک از حواس خطا نمی‌کند و مفاد قسم دوم ادراک را که ادراک عقلی غیرذاتی است نیز تأمین می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۶۲۸). در نگاه او عقل نیمی از این معرفت خدا را درک می‌کند و خیال و ادراک حسّی باید نیم دیگر آن را تأمین کنند (چیتیک، ۱۳۹۵: ۳۵۲). عبدالغفور لاری، شاگرد جامی، روایت‌هایی را نقل می‌کند از وقایعی که جامی در آن نسبت به امور حسّی توجه نشان داده و بر مفید بودن آنها نسبت به کسب معرفت بنده نسبت به حق، حکم داده است. وی می‌گوید:

«ملاحظه بسیاری از امور حسّی ممدّ نسبت و حالت می‌شود و مقوّی جمعیت می‌گردد و این امری است نامضبوط، و به حسب احوال و اوقات، مختلف و متفاوت؛ از جمله صحرا، که صورت اطلاق است، معین است مر معنی اطلاق را و آواز آب به طریق امتداد و اتصال در وقت مراقبه مقوّی مراقبه است» (لاری، ۱۳۹۶: ۶۹).

جامی لذت‌های حسّی را نشان از جمال حقّ می‌بیند و افرادی را که به چنین درکی نرسند، به نگاه نفی و طرد می‌نگرد و آشکارا بیان می‌کند که مظاهر خلقی، مجالی برای وجه و صورت حقّ است (جامی، ۱۳۷۹: ۴۰۴-۴۱۱). داوود قیصری نیز در شرح خود بر فصوص ابن‌عربی، در تعریف عارف مکمل، او را کسی می‌داند که هر معبودی را مجلای حقّ می‌بیند (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۰۰۷). ابن‌عربی در «ترجمان‌الاشواق» که در خطاب به دختر مکین‌الدین اصفهانی سروده، سرشار از استعاراتی دربارهٔ زیبایی معشوق است؛ یعنی زنان و دخترکانی که شارحان، آنان را صفات مختلف حقّ تلقی می‌کنند (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۲۴۴). جامی با هدف تبیین، تقریب و انتقال مفاهیم خود در باب عشق در «رساله لوامع» نیز از الفاظ حسّ بهره می‌گیرد که مابازاء عینی دارد؛ نظیر می، شراب، میکده و ... (جامی،

۱۳۷۹: ۳۹۷). او به عارف تذکّر می‌دهد که هرچه در عالم حسّ ظاهر می‌گردد، صورت معینی است غیبی و وجهی است از وجوه حقّ باقی که ظاهر و بارز شده به آن و از این رو عالم حسّ و تجربه را نیز به عنوان یکی از مبادی ورود معرفت بنده می‌پذیرد (همان، ۱۳۹۳: ۱۸۱) که به همان نحو که در سطور فوق نقل شد، این نگاه در اندیشه ابن عربی و قیصری نیز مورد تأکید است.

جایگاه عقل در معرفت‌شناسی جامی

در تاریخ عرفان اسلامی، قصور و ناتوانی عقل در درکی از حقیقت داشتن و نیز گام برداشتن در طریق وصول به حقّ، همیشه مطرح بوده است. ابن عربی برای عقل، دو حیثیت قابل و فاعل را در نظر می‌گیرد. با حیثیت اول خود را در معرض تعالیم انبیا قرار می‌دهد که بی‌نهایت صورت را می‌تواند بپذیرد؛ ولیکن به لحاظ جنبه دوم، متناهی و محدود است و به جهت صورت‌های عرضه شده از قوه مفکره به فعالیت می‌پردازد که با خطا همراه است و برای شناخت پروردگارش از این حیثیت کمک می‌گیرد (ابن عربی، بی تا، ۴۲۴/۱) و عقل در رسیدن به آن با خلأ وجودی روبه‌رو است (دیوانی، ۱۳۹۴، ۸/۲). ابن عربی بیان می‌کند، علمی که از عقل نظری به دست آید، از شبهه، تردید و حیرت محفوظ نیست (ابن عربی، بی تا، ۲۹۷/۲). عقل یا فکر در این معنی در کنار حسّ یا قلب یکی از منابع شناخت است؛ اما عقل در مقام قبول یا پذیرش از منبعی دیگر مانند حسّ یا قلب یا وحی، حدّی ندارد و معارفی را دریافت، تجزیه و تحلیل و قبول می‌نماید و در این مقام مقلّد و مصرف‌کننده است (رحیمیان، ۱۳۹۳: ب: ۲۸). فناری، شارح مفتاح‌الغیب، به نقل از صدرالدین قونوی آورده است که او نیز قائل به ناتوانی عقل نظری در ادراک حقایق است که این مسئله را افرادی دانسته‌اند که صاحبان همت‌های بلند و طالبان معرفت حقایق اشیا هستند (فناری، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۲). البته قونوی آدمی را به تنهایی توانا بر درک و دریافت ذات حقّ، حقیقت اسما و صفات، شناخت حقایق موجودات پیش از تلبّس به لباس وجود حاصل از فیض حق و درک کیفیت تمییز آنها به گونه‌ای که در علم حقّ متقرر است، نمی‌یابد (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

از نگاه جامی که در این مورد متأثر از مویدالدین جندی است و عین عبارت‌های جندی را آورده است، عقل از نظر لغوی همان قید، ربط و ضبط است که مقتضایش تقیید است و به واسطه اعتقادات جزئی، مقید می‌شود و این حصر در عقل اول ظهور

می‌یابد که به نور تجلی مطلق را به حسب استعدادش به بند می‌آورد و حقیقت عقل، تقییدکردن نور مطلق است و چون امر الهی هیچ حصری نمی‌پذیرد، عقل شایستگی آن را ندارد (جامی، ۱۳۹۳: ۲۰۵). به هر حال می‌توان گفت نهایت کشش و بُرد عقل آن است که انسان را تا درگاه پیش ببرد؛ اما خود به بارگاه راه ندارد (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۲۷).
سعه عقل و معرفت آن در مراتب هستی

برخی از عرفا، از جمله عبدالرحمن جامی، عقل را در مسیر شناخت بنده نسبت به حقّ تعالی ناکام می‌دانند؛ زیرا در مقام احدیت چون سایر صفات، عین ذات یگانه است و این ذات در صفت بی‌صفتی و نشان بی‌نشانی است، عقل در بیان ماهیتش، زبان بیان ندارد و محدودیت ذاتی دارد و حتی ذوقی که همراه معرفت است نیز امکان اشاره ندارد و حواس و عقل از احاطه بر آن عاجزاند:

کلّ فی نعت ذاته الالسن حار فی نور وجهه الأعین
هرچه مفهوم عقل و ادراک است ساحت قدس او از آن پاک است
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۲)

ولیکن در مقام واحدیت، که مقام تمایز بین صفات است و ذات حقّ در این مقام غیر از صفاتش است، راه معرفت برای اهل دانش گشوده است؛ اما در این مقام، متعلق این شناخت سرّ است و ویژگی سرّ، پنهان بودن و وجدانی و ذوقی بودن آن است که باید آن را چشید یا به عبارتی، خود تجربه درونی از آن داشت و تا زمانی که چشیده نشود، قابل دانستن نخواهد بود و به آن هنگام که دانسته شود، نمی‌توان آن را به بیان و زبان آورد و امکان وصف آن وجود ندارد (همان، ۱۳۷۹: ۳۴۶). سنخ حقایق در این سطح به نحوی است که گاه طوری و رای عقل دارد، تنگی سخن بر آن حاکم می‌شود و با ابزارهای متداول شناخته نمی‌شود و با ذوق و کشف و شهود حاصل می‌شود؛ از سوی دیگر آنچه ذوق در اختیار ما می‌گذارد، با زبان معمولی قابل بیان نیست:

آنکه چون در مدحش انگیزم مقال ناطقه حیران بماند عقل لال
کی میسر گردد این سرّ شگرف جلوه‌دادن در لباس صوت و حرف
(همان: ۳۲۹)

وان کس که به کام ذوق ازان می‌نچشید فهمش هرگز به سرّ آن می‌نرسید
(همان: ۳۴۶)

در مقام عالم شهادت، گاه سالک به حجاب‌های جسمانی آگاه است و می‌داند که باید حجاب و غبار بر جسم نشسته را بزدايد. اگر او این بقایای جسم را برجا گذارد، کدر بودن جام شهود را نیز نمی‌یابد؛ زیرا او به آنها معرفت ندارد:

هرکس بویی ز باده عشق شنید از کوی خرد رفت به میخانه کشید
وان کس که به کام ذوق از آن می‌نچشید فهمش هرگز به سر آن می‌نرسید
(جامی، ۱۳۷۹: ۳۴۶)

از این رو، جامی رفع حجاب‌های معرفتی را که به عنوان محدودیت است، از طریق سیر و سلوک می‌داند:

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود قالب غبار جسم و جان کی توان دیدن رخ جانان عیان
تا بود پیوند جان و تن به جای کی شود مقصود کل برقع‌گشای
(همان: ۳۴۶)

جامی همراهی عقل را در مرتبه‌ای سبب کمک به سالک در مسیر تجربه‌ی حال‌های متفاوت می‌یابد و در ظاهر اذعان می‌کند که اندیشه ره را گم نموده است؛ ولیکن پرده‌ای از وجود او برداشته شده است و در این احوالی که سالک تجربه می‌کند، این شرایط برای عقل محدودیت نیست؛ زیرا سالک را بر جایگاهی که دارد، آگاه می‌سازد و این خود، نظری دیگر از حق بر سالک طریق خود است که بداند در کجاست و چه ابزاری مدد رسان وی‌اند و نیز اشراف بر مرحله بعدی است که او باید در آن قدم گذارد؛ از این رو عقل به او مدد می‌رساند که حجابی از پیش رویش برداشته شود: «آنگاه که باز به صرصر نکبات و عواصف بلیات رسوم و آثار منازل و دیار هستی من ناپدید شد و در بادیه حیرت و هیمان بیخود و سرگردان بماندم، زمام خرد به دست گمان دادم و در هستی خود به غلط افتادم؛ پس به هر مکنّت و قدرتی که داشتم، قوّت فکرت را بر گماشتم. اصلاً بر وجود مضاف به من فیروزی نیافت و ادراک هستی منسوب به منش روزی نشد. این باده تو داده‌ای به دستم یا نه کز خود خیرم نیست که مستم یا نه
در بود من اندیشه من ره گم کرد اندر غلطم کنون که هستم یا نه»
(همان: ۴۲۴-۴۲۵)

جایگاه قلب در معرفت‌شناسی جامی

جامی قلب را محل دریافت خواطر، صفات و احوال می‌یابد؛ به همان نحو که حق سبحانه در شئونش تقلب را دارد. تقلب به جابه‌جایی، تحول، تغییر و ... معنا شده است و جامی نیز همچون شیخ اکبر بر اساس آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق، ۳۷)، قلب را جایگاه تغییر و تحول دائمی می‌داند و این حکم را بر عقل به جهت تقیدش به اعتقادات جزئی قرار نمی‌دهد (جامی، ۱۳۷۹:۲۰۴؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ۱۹۹۳). قلب به باور جامی، جایگاهی صرف برای عواطف و احساسات نیست؛ بلکه محلی برای درک و معرفت قرآن و آموزه‌های آن و نیز محلی برای تجلی‌های مختلف الهی و ربوبی است (جامی، ۱۳۹۳: ۲۰۴). داوود قیصری نیز قلب انسان کامل را آئینه تجلیات ذاتی و اسمایی می‌داند تا نخست بر او تجلی کند و سپس به واسطه او به عالم تجلی نماید؛ مانند انعکاس نور از آئینه‌ای که در مقابل شعاع نور است، بدان‌چه در مقابلش می‌باشد (قیصری، ۱۳۸۷: ۱۶۸ و ۱۷۳).

جامی قلب را به نحو حقیقی بر قلب عارف بالله اطلاق می‌کند و غیر آن را به نحو مجاز قلب می‌نامد و در نتیجه سعه و گستردگی برای این نوع اخیر نمی‌یابد:

دل یکی منظریست ربّانی خانه دیو را چه دل خوانی
آنکه «دل» نام کرده‌ای به مجاز رو به پیش سگان کوی انداز
(جامی، ۱۳۷۹: ۱۹۸-۱۹۹)

ابن‌عربی نیز این توسع را با معرفت به خدا و توان حمل عرش الهی پیوند می‌زند و گویی ظرفیت آن را شناور می‌بیند. از نظر او خداوند این عرش را در قلب عبد مؤمن جای داد (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۷۱/۲). ابن‌عربی مراد از قلب را نیرویی مرموز می‌داند که حقایق الهی را چنان شفاف و روشن ادراک می‌کند که غبار هیچ شکی بر آن نمی‌نشیند (همان: ۱۰۲/۲). انداختن این نور بر قلب عالم، نبی، رسول، ولی و مؤمن به خواست خداوند است و هر کس که کشفی در این حیطة نداشته باشد، علمی نیز برایش وجود ندارد (همان: ۱۱۸/۱).

امکان شناخت خواطر قلبی

عارفان به بحث خواطر در عرفان اسلامی بسیار توجه کرده‌اند. خاطر، اندیشه‌ای است که به شتاب بر قلب وارد می‌شود و در آن درنگ نمی‌کند (مکی، بی‌تا: ۱۵۰). ابن‌عربی در تعریف خواطر می‌گوید: «چیزی است که بر قلب و ضمیر از خطاب -خواه ربّانی و خواه

غیررَبّانی - وارد می‌شود؛ ولی بدون اقامت و درنگ و بدون کوشش بنده حاصل می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا: ۲/ ۲۸۴). اگر این خواطر درنگ در قلب داشته باشد، آن حدیث نفس است. قابل ذکر است که اگر انسان آن را به چیزی ربط دهد، می‌تواند آن را در قلب نگاه دارد (همان: ۲/ ۳۸۸). وی خواطر را بر اساس الهام‌کننده آن، به چهار دسته خاطر ربّانی، ملکی، نفسی و شیطانی تقسیم کرده است (همان: ۱/ ۲۸۱) و القای خداوند و فرشتگان قوی‌تر است. او بین خطابات الهی و تجلیات الهی قائل به تفاوت شده است و احتمال راه‌یافتن اشتباه به تجلیات الهی ممکن نمی‌داند و این تجلیات برای سالک از مقام بالاتری برخوردار است (همان: ۲/ ۳۸۸).

به همان نحو که در صفحه‌ها و سطور پیش آمد، در نگاه جامی، قلب محل دریافت خواطر است (جامی، ۱۳۷۹: ۲۰۴) و خواطر، سبب دگرگونی قلب می‌شوند (همان، ۱۳۹۳: ۸). جامی در بحث خود درباره خواطر، گونه‌هایی از آن را ذیل نفسانی و گونه‌هایی برتر از آن را ذیل نفحات الطاف ربّانی بیان می‌کند. توجه به این شکل اخیر از خواطر را حقّ سبحانه به حکم «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٍ» بر صاحب دولتی که استعداد و ظرفیتش را تحصیل کند و سلوک شخصی داشته باشد و متّصف به صفات روحانیت شود و دوام توجه را پیشه سازد، خواهد داشت. نتیجه این نفعه ربّانی، تجلّی ذاتی اختصاصی حقّ نسبت به این بنده است و او را از خود به طور کامل می‌ستاند و روح او به واسطه چشیدن محبت ذاتی، ابتهاجی حاصل می‌کند که دل را تحت تأثیر قرار می‌دهد و قبض این بنده به بسط بدل شده، حُزن و اندوهش به سرور برمی‌گردد (همان، ۱۳۷۹: ۳۷۸). در مقابل با غلبه خواطر نفسانی بر دل، روح از مطالعه عالم غیب محجوب می‌ماند (همان، ۱۳۹۳: ۱۶۰) و نتیجه این خواطر نفسانی، مشاهده پیرامون آرزوهای نفسانی است که بر بیننده مصوّر می‌شود و راهی به صدق ندارد؛ نظیر «اضغاث احلام» که در خواب اتفاق می‌افتد. اسبابی که برای صدق آن معین می‌شود، برخی به نفس و تعدادی به بدن و شماری دیگر به هر دو باز می‌گردد.

توجه تامّ به حقّ، اعتقاد به صدق، میل نفس به عالم روحانی و عقلی و طهارت آن از نقائص و دوری از انس نفس به شهوات (شواغل بدنی) و متّصف شدن به صفات محمود و پسندیده، سبب قوی شدن نفس است که آن را بر خرق عالم حسّ و زدودن تاریکی‌ها

توانا می‌سازد و عوامل مانع شهود را برمی‌دارد و شهود تام، به موجب جذب به ارواح عالی رخ می‌دهد که راه به صدق دارد.

دوری از عوامل خطا در خطورات قلبی

توجه به صحت بدن و اعتدال مزاج شخصی و مزاج دماغی از اسبابی است که به بدن بازمی‌گردد و ممارست بر طاعات، عبادات بدنی، انجام امور خیر، به‌کارگیری قوای بدنی در جهت اوامر الهی، حفظ اعتدال بین افراط و تفریط، دوام وضو و ترک آنچه فرد را به غیر حق مشغول می‌دارد، دوام ذکر به‌خصوص از اول شب تا هنگام خواب و... از اسبابی است که هم به بدن و هم به نفس بازمی‌گردد (جامی، ۱۳۹۳: ۱۶۰). این حجاب‌ها با ذکر کم و به مرور از بین می‌روند.

همان‌گونه که سخن از درستی و صدق این مشاهدات نفس حاصل از خواطر نفسانی است - در تفکر جامی بازتاب دارد، بحث از سبب‌های خطا نیز به میان آمده است که باعث می‌شود صور و معانی حاصل از خواطر نفسانی صحیح نباشد. سوءمزاج دماغی، مشغول شدن نفس به لذت‌های دنیایی، به‌کارگیری قوای متخیله در تخیلات فاسد، فرورفتن در شهوات و حرص بر آنچه خلاف است، از مواردی است که تاریکی را زیاد می‌کند و ازدیاد حجاب‌ها را سبب می‌شود و ملاکی بر نادرست و کذب بودن این نتایج است.

خطور محبت ذاتی بر دل و شعور به آن، به طریقی که حضرت حق به حکم «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ» به فرد توجه کند، از نگاه جامی ممدوح و مثمر سعادت و موجب کرامت است؛ منوط به آن که این صاحب دولت به استعداد کلی اصلی و صفات روحانیت و دوام توجه و افتقار، مُتَعَرِّضِ نَفَحَاتِ الطَّافِ رَبَّانِي شده باشد (همان، ۱۳۷۹: ۳۷۸).

ابن عربی، انسان را ناگزیر از آن می‌داند که القای نفس و شیطان را که منتج به معصیت از سنخ عدم است، با توجه به خداوند و حضور او مانع شود (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۲/۲) و برای زدودن خواطری که از مزاج و طبیعت عارض می‌شود که شهوت نام دارد، به ضد آن یعنی نفرت از شهوات و با کسب مقام عرفانی و سیر و سلوک که خاطر همت را تداعی می‌کند، می‌تواند بهره‌گیرد (همان: ۲۸۴/۲).

جایگاه کشف و شهود در معرفت‌شناسی جامی

در سنت اول عرفانی، تنها ابزار شناخت قابل اعتماد که می‌تواند سالک را به مقصود برساند، روش کشف و شهود است؛ ولیکن در سنت دوم عرفانی کشف و شهود در کنار

دیگر روش‌ها برای معرفت معرفی می‌شود و ظرفیت‌های گسترده‌تری نیز می‌یابد (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۱۵/۲). قابل ذکر است که راه شهودی کسب معرفت، فی‌نفسه حجیت و اعتبار دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۱۷). ابن عربی در «فتوحات مکیه»، مکاشفه را تمام‌تر از مشاهده بیان کرده است؛ زیرا متعلق مکاشفه، معانی و متعلق مشاهده، ذوات و موجودات است (ابن عربی، بی‌تا، ۱۸۱/۲). همانطور که ابن عربی برای کشف قائل به حقیقت است (همان، ۱۳۸۶: ۴۷) و هدف از نگارش کتاب «فصوص‌الحکم» وی، نشان دادن جایگاه و اهمیت کشف و شهود بوده است، جامی نیز از بُعد هستی‌شناسی برای کشف، حقیقتی را در نظر می‌گیرد. او حضرت خیال را حضرت جامعه معرفی می‌کند که شامل شیء و غیرشیء است و همه آن را معادل صدق می‌یابد. او صورت قسمی را با صورتی که در خارج است، مطابق می‌بیند که آن را کشف نام می‌دهد و قسمی را که صورتش با صورتی که در خارج است، مطابق نباشد، تعبیر می‌نامد (جامی، ۱۳۹۳: ۵). واقعه که محل آن حضرت خیال است، به دو قسم منقسم می‌شود: قسم اول، کشف مجرد، چنان است که سالک با دیده روح مجرد از خیال، صورت حالی که هنوز در حجاب غیب است، در خواب یا واقعه می‌بیند و بعد از آن، همچنان که دیده است، عیناً در عالم شهادت واقع می‌شود یا از حجاب غیب به عالم شهادت می‌آید؛ ولیکن به نسبت غیبت آن از حس ظاهر او، با بیننده آن، هنوز حکم غیب را دارد. قسم دوم، کشف مخیل، چنان است که روح انسانی در خواب یا واقعه، بعضی از مغیبات را درمی‌یابد و نفس به جهت تعلق به او با وی در آن مشارکت می‌کند و با قدرت متخیله آن را صورتی مناسب از محسوسات پیوشاند و در آن کسوت مشاهده کند و در این مورد امکان کذب برای آن وجود دارد (همان: ۱۵۸-۱۵۹) که توجیهی برای خطا در معرفت کشفی است. ابن عربی نیز قائل بر این دو قسم کشف و کیفیت آن است (رحیمیان، ۱۳۹۳ الف: ۱۹۳).

جامی وجودی غیرحقیقی برای کشف و مشاهده در نظر نمی‌گیرد و متأثر از اندیشه عزالدین محمودکاشانی (وفات: ۷۳۵هـ.ق) در «مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه»، بر آن است که برای اهل خلوت، گاه‌به‌گاه در حین ذکر و در حال حضور بی‌آنکه غایب شوند، بعضی از حقایق امور غیبی برایشان کشف می‌شود که آن را مکاشفه می‌خواند و آن را به تفرّد روح به مطالعه مغیبات در حال تجرّد از غواشی بدن تعریف می‌کند و آن را همیشه صادق می‌بیند؛ به جهت آنکه صدق همیشه صفت روح است و مکاشفه را نیز روح درک

می‌کند (جامی، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

عبدالرحمن جامی نظیر داوود قیصری (وفات: ۷۵۱هـ.ق) قائل به کشف صوری است که در عالم مثال یا خیال از طریق حواس پنجگانه درک می‌شود؛ نظیر رؤیت صور ارواح متجسّده یا شنیدن آن؛ ولیکن از کشف معنوی سخنی به میان نمی‌آورد که قیصری این نوع از کشف را که ظهور معانی غیبی و حقایق غیبی مجرد از صوری است که از تجلیات اسم‌علیم و حکیم باشد، معتبر می‌داند (همان: ۱۶۲). شایان ذکر است ابن‌عربی در باب دویست و ده «فتوحات مکیه» به کشف معنوی نظر دارد که با آن، معانی معقولات آشکار می‌گردد (ابن‌عربی، بی‌تا، ۱۸۲/۲).

به نظر جامی، کشف از باب عطای الهی ذاتی معرفی می‌شود و خداوند این نور کاشف را به ایشان عنایت می‌فرماید (رجاء، ۱۳۷۶: ۴۳) و در قسم دیگر آن، یعنی عطای اسمائیه، حجاب تا ابد با آن همراه است. اهل ذوق و کشف بر تمییز بین عطای ذاتی و عطای اسمائی توانا هستند؛ همان کسانی که تجلی‌های حق را از مقام روح و قلب خود بر مقام نفس و قوای خویش نازل‌شده بیابند (جامی، ۱۳۹۳: ۴-۱۱۵).

مصدق دیگری که جامی برای کشف بیان می‌کند، آن است که فرد به عنایت حق بر احوال عین ثابته خویش مطلع می‌شود که این امر به رفع حجاب از عین ثابته، محقق می‌شود و حتی فرد درمی‌یابد که این عنایت هم از جمله مقتضیات احوال عین ثابته او است (همان: ۱۲۵). جامی به سه قسم تجلی قائل است؛ تجلی ذات^(۲) را مشاهده، تجلی صفات^(۳) را مکاشفه و تجلی افعال^(۴) را محاضره می‌نامد (همان: ۱۱۵).

وی کشف و شهود و صاحبان آن را بیننده حضرت حق تعالی می‌داند که در هر نفسی، متجلی به تجلی دیگر است (همان، ۱۳۶۰: ۲۹)؛ از این رو علوم و معارف ایشان را ذوقی و وجدانی و نه تقلیدی و نقلی یا عقلی و برهانی و یا به اصطلاح حضوری می‌شناسد (جامی، ۱۳۶۰: ۸۸). ابن‌عربی در باب دویست و ده «فتوحات مکیه»، کشف را با زیادت در حال پیوند می‌زند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۸۱/۲).

اظهار و بیان معانی حاصل از کشف

از دیرباز این موضوع جزء مسائل اساسی عرفان بوده است که آیا یافته‌های کشف و شهود، قابل بیان‌اند یا خیر؟ جامی زبان عوام مردم را برای بیان معانی عرفانی فاقد ارزش

نمی‌داند؛ زیرا که اگر معانی عرفانی در قالب آن بنشینند، توان عوام برای فهم را افزون‌تر می‌کند. او به زبانی که در عرفان به کار می‌رود، توجه نشان می‌دهد و بر این باور است که باید این معانی در قالب الفاظ قرار گیرد و همین ضرورت خود سبب محدودیت می‌شود. جامی در ادای معانی به لباس صور، محدودیت‌هایی قائل است:

شرایط فرد سالک در شروع حال: وی در بدایت حال، انسانی را که به واسطه کاربرد آلات حسّ و خیال از محسوسات به معقولات رسیده و از جزئیات راه، کلیات آن را دانسته است، در شرایطی می‌بیند که اگر معانی در ضمن صوری که مأنوس نفس و مألوف طبع او نباشد، جای گیرد، قوّت فهم او به آن نمی‌رسد و طاقت ادراک آن را ندارد (جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۱؛ لاری، ۱۳۹۶: ۶۹).

عجز و ناتوانی عوام: معانی حاصل از کشف، به دلیل ویژگی‌هایی که با خود به همراه دارد، برای اهل آن قابل فهم است و اگر به زبانی درآید و لباس لفظ به خود بپوشد، به طور قطع، نفع آن متوجه عوام مردم خواهد شد و بدین ترتیب، فایده آن به شکل کامل برای همگی که به صورت و ظاهر نظر دارند، نیز به دست می‌آید.

معنیست که دل همی رباید دین هم معنیست که مهر می‌فزاید کین هم
لیکن به لباس صورتش جلوه دهند تا بهره برد دیده صورت‌بین هم
(جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۱)

اما از آنجا که درک این معانی، ورای توان عقل است، او این تمییز را برای مخاطبان این معانی می‌بیند و حیطة درک آنان را نیز متفاوت می‌داند؛ از این‌رو درهای درک را برای همه عوام و خواص گشوده می‌بیند (لاری، ۱۳۹۶: ۶) و فراتر از آن، زبان را برای تشریح کشف و شهود و بیان معانی از آن مفید می‌یابد؛ ولیکن به میزان توانایی که برای هر یک وجود دارد:

اولین محدودیت، سطوح متفاوت انسان‌ها است که با این کشف و شهود و معانی حاصل از آن مواجه می‌شوند. برخی در ابتدای مسیر قرار دارند و اگر این معانی به کسوت زبان ننشینند، طاقت درک آن را ندارند:

هرچند تو را رأی جفاکاری نیست در سینه تمنّای دل‌آزاری نیست
بی‌پرده به سوی عاشق خود مگذر کش طاقت آنکه پرده‌برداری نیست
(جامی، ۱۳۷۹: ۳۶۱)

برخی نیز که در زمره اولیای حق‌آند، بدون نیاز به زبان، این معانی را درک می‌کنند و فراتر از آن، حرف و کلام را مانعی برای خود می‌دانند و سکوت را در مقابل شهود خود برمی‌گزینند. وی در همین زمینه، حکایتی را از پیر مهنه نقل می‌کند:

پیر مهنه آن کز ارباب شهود در شهود حق کس از وی مه نبود
با مریدان روزی اندر گشت و دشت بر حدود آسیایی برگذشت
گفت بی‌گفت زبان زین آسیا می‌رسد در گوش هوش من ندا
(جامی، ۱۳۷۹: ۳۳۲)

جامی استفاده از زبان رمز و نماد را برای بیان معانی حاصل از کشف و شهود جایز می‌داند؛ ولیکن دلایلی چند برای انجام ندادن این کار مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: ۱- از روی عجز و قصور خود خاموشی اختیار می‌کند و به سهولت نمی‌تواند به معانی دست یابد. ۲- بسیاری از احوال و اسرار را می‌پوشاند؛ زیرا که به کمک قوای حسی نمی‌توان آن را در شمار آورد و نیز به جهت محدودیت‌های زبانی و دور ماندن از اتهامات دیگران به صراحت نمی‌توان آن را در بیان آورد. ۳- اگر قصد بر عرضه آن داشته باشد و زبان باز کند، به سبب ویژگی‌های این معانی که متعلق به عالم غیب‌اند، تنگنای عبارت تنها اجازه می‌دهد که از بسیار به اندکی و آن هم به زبان غیب اشاره شود (همان: ۴۲۳).

نقش حجاب از منظر معرفت‌شناسی جامی

حجاب در تفکر عرفانی، به صورت غالب مانع محسوب می‌شود و تا زمانی که باشد، معرفتی حاصل نمی‌شود. حجاب در سنت اول عرفانی، کاستی و نقص است و سالک باید به زدودن آن توجه کند. در سنت دوم عرفانی، حجاب واقعیتی است که در چینش نظام هستی تأثیر می‌گذارد و در واقع یک نوع کمال به شمار می‌رود (حمزئیان و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۱).

عبدالرزاق کاشانی (وفات: ۷۳۶ هـ.ق) در تعریف این اصطلاح می‌گوید: «عبارت است از حجاب، حایل، مانع بین قلب و بین عالم قدس؛ به واسطه استیلا، غلبه هیئات و اشکال نفسانی بر وی و رسوخ و نفوذ ظلمانیت و تیرگی جسمانی در او؛ به طوری که به کلی از انوار ربوبی پوشیده و محجوب گردد» (کاشانی، ۱۳۷۷: ۳۷). ابن عربی به حجاب بین بنده و خدوند توجه دارد. در نظام معرفت‌شناسی او، برطرف کردن حجاب امکان ندارد. ابن عربی با توجه به آیه «نحن أقرب إلیه منکم ولکن لا تبصرون»، بر این باور است که

انسان خودش را نمی‌بیند، چه رسد به این که پروردگارش را ببیند. خداوند به انسان نزدیک است؛ ولیکن این حجاب‌ها که قسمی هم متعلق به انسان است و بُعد را می‌رساند، سبب بر آن است که انسان به ادراک دست نیابد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۹/۲). وی در بخشی دیگر از سخنان خود، به جایگاه مقام عبودیت نیز نظر دارد که می‌تواند عدم معرفت را نتیجه دهد: «چیزی که در به دست آوردن مقام عبودیت مانع ایجاد می‌کند، حجاب غفلت است و اگر قرار بر رفع این حجاب باشد، به حتم سر ربوبیت درباره این شخص باطل می‌شود» (همان: ۹۳/۲).

جامی به حجاب‌هایی توجه دارد که مانع حصول معرفت می‌شود. او بر آن است که حقیقت حق از حیث عزت‌ش در حجاب است و در این حقیقت، غیری با او شریک نیست که سبب می‌شود شخص با ورود در آن، وقتی را از خود ضایع سازد و به هیچ رو نتواند نسبت به حق شناخت حاصل کند (جامی، ۱۳۹۳: ۲۸). این حجاب از طرف بنده که در جایگاه نازلی است، معنا دارد؛ ولیکن ذات حق از شدت ظهور حجابی ندارد؛ نظیر آفتاب که برای دیده بشری و محدودیت آن، حجاب است؛ ولی ذات حق در شدت ظهور قرار دارد. جامی از آن جا که کشف ارباب حقیقت را برگرفته از مشکلات نبوت می‌داند و بر اتقان آن حکم می‌راند و آن را ملاک صدق برمی‌شمارد، حجاب‌ها را در برابر آنان جایز نمی‌داند و حجاب موجود را، به طالب و سالک طریق الی الله بازمی‌گردانید.

جامی در رفع حجاب وجود آدمی، ابتدا تلاش را لازم می‌داند که جمع کتب بدون آن فایده‌ای ندارد (همان، ۱۳۶۰: ۳۲). با توجه به این سخن می‌توان گفت که یک قسم از رفع حجاب باید در اینجا انجام پذیرد و پیش از آن که کشف رخ دهد و معرفتی حاصل شود، باید حجاب برطرف گردد؛ زیرا ذات این کشف، پذیرای حجاب نیست و این نوع کشف و برداشتن حجاب‌های معرفت‌شناسی از راه تحصیل و آموختن به دست نمی‌آید؛ بلکه نتیجه سیروس‌سلوک فرد است و به او کمک می‌کند تا آنچه را که او را از شناخت حق به دور می‌دارد، برطرف سازد.

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب کز جمع کتب نمی‌شود رفع حجب
در طی کتب کجا بود نشئه حب طی کن همه را و عُد الی الله و تُب
(همان، ۱۳۷۹: ۴۶۸)

جامی تحصیل این مطلوب را طریق سلوک حضرت خواجه بهاء‌الحق و الدین محمد

بن محمد البخاری، معروف به نقشبند، معرفی می‌کند (جامی، ۱۳۶۰: ۸۷). سالک به جهت استعداد تعینی که دارد، حجاب‌های ظلمانی مناسب وی است (همان، ۱۳۹۳: ۱۸۸) و اشتغال به لذات دنیوی، فرورفتن در شهوات و حرص بر حرام، موجب ظلمت و ازدیاد حجب است؛ از این رو هنگامی که این کشف واقع شود، ضرورت دارد حجاب‌های دیگری که در فوق به آنها اشاره شد، نیز از فرد برطرف گردد (همان: ۱۶۱).

تأثیرپذیری جامی از ابن عربی

با نظر در مطالب فوق، نزدیکی اندیشه عبدالرحمن جامی با ابن عربی واضح است؛ به‌ویژه در پشت‌کردن به علوم ظاهری و متولیان آن و متمسک شدن به همراهی علم و معرفت با عمل و فعل صالح که البته دارای زمینه قوی در آموزه‌های اسلام است. در ضمن تأکید جامی بر رابطه بین پیر و مرید که در سلوک طریقه خواجگان نقشبندیه پررنگ است، دارای بن‌مایه‌های پررنگی در تفکر ابن عربی است؛ زیرا شیخ اکبر، حرمت و ادب به شیخ را حرمت و ادب به خدا می‌داند؛ بدین سبب که شیخ دارای حظی از معرفت خدا - آگاهی از اصول اعمال مردم، علم به خواطر، آگاهی به نفوس و ظواهر و آگاه به حجاب‌ها و موانع - است (ابن عربی، بی‌تا: ۲/ ۲۹۲) و اگر سلوک فاقد دستاورد معرفتی باشد، ارزشی ندارد: «السفر إذ لم یکن ظفر لا یعولّ علیه» (رحیمیان، ۱۳۹۳ الف: ۱۳۰). اندیشه‌های نظری ابن عربی آن‌چنان جذاب و برجسته‌اند که هم خود او و هم شاگردانش را مشغول کرده و کمتر به وجه سلوکی توجه داشته‌اند؛ در حالی که جامی هرچند خود در این مسیر اختیار از کف داده و غور در شرح اندیشه‌های شیخ کرده است، اما به جهت تعلق به طریقه نقشبندیّه که در بطن خطه خراسان است، به وجه سلوک مبتنی بر عرفان و محبت نیز روی نموده است.

ابن عربی مقوله علم و معرفت را درونی و باطنی می‌داند و جامی بر وهّبی و تفضّلی بودن از جانب خدا تأکید می‌کند. در اندیشه ابن عربی مرز بین علم و معرفت مشخص نیست و از نگاه او متعلق معرفت خداوند است. معرفت، در زمینه شناخت حقّ تعالی، اسماء، صفات و تجلیات او در آری جامی تعریف می‌شود.

ابن عربی دریافتن تجلیات بی‌نهایت حقّ را به عالم نسبت می‌دهد و او را بدین جهت بر عارف اولی می‌بیند. در تفکر جامی، عارف شناسنده علم توحید و یابنده تجلیات بی‌نهایت حقّ است؛ اما ابن عربی صرف شناسنده بودن را کافی نمی‌داند. معرفت بی‌نقص

حقّ که با جمعیت بین تشبیه و تنزیه به دست می‌آید، از اهمّ مشترکات این دو در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی است.

در اندیشه جامی و ابن عربی، عقل و عالم حسّ و تجربه یکی از مبادی ورودی معرفت بنده نسبت به حقّ است؛ هر چند جامی عقل را در مراتب نازل تر نسبت به قلب می‌نشاند. بی‌شک عبدالرحمن جامی در نظر خود نسبت به قلب از سخنان ابن عربی و قیصری بهره برده است و در تأیید نظر خود همان‌طور که نشان داده شد، گاه به‌عینه استناد به سخن شیخ اکبر می‌کند و گاه نیز آن را در نهایت استواری می‌بیند و در اندیشه‌های خود آن را بازتاب می‌دهد. ابن عربی و جامی پیوند بین کشف و شهود و دیگر طرق کسب معرفت را در نظر داشتند.

نتیجه‌گیری

در نگاه عبدالرحمن جامی، معرفت عطا و فیضی از جانب حقّ است و به شناخت حقّ تعالی، اسما، صفات و تجلیات او تعلق دارد. عارف کسی است که علم توحید را می‌شناسد و تجلیات بی‌نهایت حقّ را تجربه می‌کند و فرد رسیده به مرتبه فنا، واصل به معرفت حقیقی است. از منظر جامی، ملزومات حصول معرفت، درک محبت حقّ، مواظبت بر طاعات و عبادات و نیاز به شیخ و عمل است.

او با نگاه به پیشینه بحث تشبیه و تنزیه در آرای ابن عربی و برخی شارحان، تقریر جامعیت بین تنزیه و تشبیه در معرفت حقّ را ارائه می‌دهد که در آن نقصانی راه ندارد. جامی اعم بودن حقیقت علم نسبت به معرفت را می‌پذیرد؛ ولیکن به دلیل شدت کمال ذات حقّ، علم را محیط بر حقّ نمی‌یابد.

جامی همچنین درباره جایگاه و نسبت حسّ، عقل، قلب و کشف و شهود با کسب معرفت، حسّ را طریق رسیدن به معرفت می‌داند. از نگاه او، اشرافی برای عقل در مقام احدیت و واحدیت وجود ندارد و کمک عقل به سالک در عالم شهادت در مسیر تجربه احوال متفاوت است و او را نسبت به جایگاهش آگاه می‌کند؛ و نیز او را یاری می‌کند تا حجاب از پیش رویش برداشته شود.

در نگاه جامی مکاشفه از باب عطای الهی ذاتی است و با ذوق و وجدان قابل درک است. در بینش عرفانی او، اهل کشف و اربابان آن، تجلیات حقّ را در هر نفسی می‌یابند و

تداوم تجلیات حقّ تا به آنجا است که فرد به عنایت حقّ بر احوال عین ثابتۀ خود آگاه شود و او می‌یابد که رفع حجاب و دریافتن او نسبت به آن نیز از عطا و عنایت حقّ است. عبدالرحمن جامی به تبع روشی که در سنت اول عرفانی ممدوح بود، نه تنها از ارزش روش کشف و شهود نکاست، بلکه پیوند این روش را با طرق دیگر شناخت حفظ کرد و آنها را با یکدیگر جمع نمود؛ از این رو نظیر روش ابن عربی که خود مرد مشاهده و مکاشفه بود، برای آن اقسامی را در نظر گرفت تا این رابطه را که شاخص‌ترین آن کشف معنوی یا عقلی است، حفظ کند.

در مباحث مهمی که حول اندیشه‌های معرفت‌شناسی مطرح است، بین اندیشهٔ ابن عربی و جامی به عنوان شارح آرای او اشتراک وجود دارد؛ توجه به علم و معرفت، عمومیت علم بر معرفت، جمع بین تنزیه و تشبیه در معرفت حقّ، توجه به حسّ و عقل در مسیر شناخت، تأکید بر ناتوانی عقل نسبت به شناخت در برخی مراتب وجودی، قلب را به جهت توسّش جایگاه حقّ دانستن و اعتبار دادن به مکاشفه به عنوان ارزشمندترین طریق در کسب معرفت، از اشتراکات آنها در بحث معرفت‌شناسی عرفانی است.

پی‌نوشت

۱. این واژه در زمرهٔ اصطلاحات عرفانی است که گاه از آن به فتح‌الفتوح یاد می‌کنند که درخواست بندگان و بدون آمادگی و زمینه‌سازی آنان بر دریافت فتوح، خود خداوند می‌بخشد (سلطانی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۸، ۲۰، ۲۸).
۲. تجلی ذاتی و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار (جامی، ۱۳۹۳: ۱۱۵).
۳. قسم دوم از تجلیات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت، قدرت، کبریا، خشوع و خضوع است و اگر از رأفت، رحمت و لطف تجلی کند، سرور و انس خواهد بود (جامی، ۱۳۹۳: ۱۱۵).
۴. در تجلی افعال، مشاهدهٔ مجرد فعل الهی، سالک را از اضافهٔ افعال به خود معزول می‌گرداند (جامی، ۱۳۹۳: ۱۱۵).

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- آل رسول، سوسن (۱۳۹۵) عرفان جامی در مجموعه آثارش، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷) المقدمات فی کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم، با مقدمه و تصحیح هنری کرین، چاپ دوم، تهران، توس.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیه، مجلد ۱-۴، چاپ مکرر، بیروت، دارصادر.
- (۱۳۷۸) ترجمان‌الاشواق، شرح رینولد نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه.
- (۱۳۸۶) فصوص‌الحکم، شرح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ سوم، تهران، کارنامه.
- اسکندری، بهاء‌الدین (۱۳۸۹) «تا بلندای ایمان، بررسی و تحلیل اصطلاح یقین در آثار جامی»، علوم ادبی، سال سوم، دوره ۵.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲) طبقات‌الصوفیه، تصحیح سرور مولایی، تهران، توس.
- دیوانی، امیر (۱۳۹۴) «سکوت عقلی»، دوفصلنامه هستی و ساخت، ج ۲، شماره ۱.
- (۱۳۷۹) بهارستان و رسائل جامی (مشمتمل بر رساله‌های: موسیقی، عروض، قافیه، چهل حدیث، نائیه، لوامع، شرح تائیه، لوابح و سررشته) تهران، میراث مکتوب.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۶۰) سه رساله در تصوف لوامع و لوابح در شرح قصیده خمربه ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی بانضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، مقدمه از ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران زمین.
- (۱۳۷۰) نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، چاپ دوم، تهران، اطلاعات.
- (۱۳۷۵) الدرۃ الفاخره، به اهتمام نیکولاهیر و سیدعلی موسوی بهبهانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۳۷۸) مثنوی هفت اورنگ مشتمل بر سلسله‌الذهب، سلامان و اقبال، تحفه‌الاحرار، سبحة‌الابرار، یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، خردنامه اسکندری، مجلد ۱ و ۲، تهران، میراث مکتوب.
- (۱۳۹۳) نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، چاپ سوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- جام نامقی، احمد (۱۳۵۰) انس‌التائین و صراط‌الله‌المبین، جلد اول، تصحیح و تحشیه و مقدمه علی فاضل، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵) طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ سوم، تهران، جامی.
- حرآنی، ابن شعبه (۱۳۷۶) تحف‌العقول، ترجمه محمدصادق حسن‌زاده، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، قم.
- حمزئیان، عظیم؛ قدرت‌الله، خیاطیان؛ سمیه خادمی (۱۳۹۶) «تحلیل حجاب عرفانی از دیدگاه ابن‌عربی»، آینه معرفت، سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۳ الف) دامگه راه و رهن‌های سلوک (ترجمه و شرح رساله مال‌ابوعول علیه از ابن‌عربی)، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۳ ب) مبانی عرفان نظری، چاپ ششم، تهران، سمت.
- رجا، عبدالغفور (۱۳۷۶) عرفان جامی، لندن، انجمن فرهنگی کهکشان.
- رمضانی، رضا (۱۳۸۱) «معرفت‌شناسی عرفانی»، قیسات، شماره ۲۴.
- رودگر، محمد (۱۳۹۰) عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی، چاپ اول، قم، ادیان.
- زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۷) معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، چاپ سوم، تهران، نی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹) دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- سلطانی، منظر؛ حسین علیقلی‌زاده (۱۳۸۹) «تحلیل و نقد کاربرد فتح و فتوح و فتح باب در متون عرفانی ادب فارسی»، پژوهش زبان و ادب فارسی، شماره ۲۰.
- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶) تذکرة الاولیاء، تصحیح محمداستعلامی، تهران، زوار.
- عظیمی‌دخت‌شورکی، حسین (۱۳۸۵) معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتیگا، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فناوی، محمد بن حمزه (۱۳۸۴) مصباح‌الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، تهران، مولی.
- فرهنگی، سهیلا (۱۳۹۵) «جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن‌عربی»، پژوهشنامه عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۵.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۸) ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابولی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۳) الرساله المفصحه عن منتهی الأفكار و سبب اختلاف الأمم و الموضحه سرآلهتداء إلى الطريق الأشرف الآتم، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۷) شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷) اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، تهران، مولی.

لاری، رضی‌الدین (۱۳۹۶) تکمله نفحات الانس، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران، میراث مکتوب.

مبلغ، محمداسماعیل (۱۳۹۲) عرفان جامی، تصحیح و مقدمه علی امیری کابل، موسسه تحصیلات عالی ابن‌سینا.

مکی، ابوطالب (بی‌تا) قوت‌القلوب فی معامله‌ المحیوب، مصحح باسل عیون السود، ج ۱، بیروت، ناشر دارالکتب العلمیه.

میرباقری‌فرد، اصغر (۱۳۹۴) تاریخ تصوف، جلد ۲، تهران، سمت.

وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۴) «انسجام معرفت تصویری و معرفت تصدیقی به باری تعالی در پرتو گزاره «کمال معرفته التصدیق به»»، فصلنامه هستی و شناخت، دوره ۲، شماره ۲.

همیلتون، کریستوفر (۱۳۸۸) معرفت‌شناسی، ترجمه رضا صادقی، تهران، علمی و فرهنگی.

یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳) مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ پنجم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.