

چیستی «عرش هویت» از دیدگاه عارفان


محمدصادق دوراندیش / دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.s.durandish@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8363-7263

bolhasani1261@gmail.com

رحمان بوالحسنی / استادیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 

چکیده

مطابق آیه ۷ سوره «هود»، عرشی که به هویت حق تعالی منسوب است، روی آب قرار دارد. عارفان این آیه را با رویکرد هستی‌شناسانه تفسیر کرده‌اند. آنان «عرش هویت» را نمود ملک حق تعالی دانسته و برای آن مصادیقی را ذکر می‌کنند: اسم «حی» الهی، مشیت سریان‌یافته، نفس رحمانی و عالم را مصادیق عرش هویت دانسته و آن را به نام‌های «عرش حیات»، «عرش مشیت» و «عرش ذات» خوانده‌اند و نیز تأویل آب را «حیات»، «علم» و «مشیت الهی» دانسته‌اند. در این مقاله که پژوهشی با روش تحلیلی - توصیفی است، تعاریف یادشده و مسئله تکون یافتن عرش هویت از آب تحلیل شده است. البته عرفا برآمدن عرش هویت از آب را با نگرش سلوکی نیز شرح و تفصیل داده‌اند؛ مثل اینکه مقام «بحر عرش» را در شمار مقامات اولیای الهی تعریف کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: عرش هویت، عرش ذات، عرش حیات، عرش مشیت، نفس رحمانی، عرفا.

قرآن کریم در آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) از قرار یافتن «عرش هویت» بر آب خبر می‌دهد. در تفسیر آیه یادشده «عرش هویت» را تکون یافته از آب دانسته‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۶). اینکه عرش هویت چیست؟ برآمده و قوام یافته از کدام آب است؟ چه ارتباطی بین عرش و آب وجود دارد؟ تأویل عرفانی آب چیست؟ چرا عرش از آب قوام یافته است؟ سؤالاتی هستند که در تفسیر و تبیین آیه یادشده مطرح می‌شوند. اهل معرفت آیه پیش گفته را بر پایه شهود و مبانی عرفانی تفسیر کرده، به بیان چستی عرش هویت پرداخته‌اند.

در آثار عرفانی، عرش هویت را به «مُلک» و «مشیت الهی» رمزگشایی کرده‌اند. نیز آب را به «حیات» و «علم الهی» تأویل کرده‌اند. بی تردید این نگاه عرفانی بر مبنایی استوار است؛ مبنایی که نیازمند تحلیلی عرفانی است تا گره‌های مسئله یادشده گشوده شوند.

در نگاه اول و بدون تدقیق و تأمل در مستندات عرفانی، مقصود عارفان از اصطلاح «عرش هویت» به روشنی مشخص نمی‌شود. بنابراین پژوهشی کامل درباره چستی «عرش هویت» ضروری می‌نماید؛ پژوهشی که عمده اقوال را دربر دارد و به وضوح از مقصود عارفان رونمایی می‌کند. روشن است که تبیین حقیقت «عرش هویت» در اصطلاح عارفان، اولاً، در تفسیر عرفانی آیه پیش گفته و روایات وارده شده ذیل آن، راهگشاست. ثانیاً، چون عرش هویت در نگاه عرفا به مرتبه‌ای از تجلیات الهی ناظر است، حل و فصل مقصود عارفان درباره حقیقت یادشده در تبیین چنین نظام هستی از دیدگاه عارفان اثربخش است؛ زیرا مراتب تجلیات حق تعالی در قوس نزول مترتب بر یکدیگرند. درواقع تا مرتبه پیشین ظهور نیابد، مراتب بعدی ظاهر نمی‌گردند و یقیناً علم به چستی و جایگاه عرش هویت در تبیین جایگاه مرتبه قبل و بعد از آن تأثیرگذار است.

علاوه بر دو نکته یادشده می‌توان گفت: بیان چستی «عرش هویت» از چگونگی ارتباط تدبیری حق تعالی با مخلوقات نیز پرده برمی‌دارد؛ زیرا اگر عرش هویت را مُلک و مشیت الهی بدانیم، درواقع واسطه و ارتباط حق تعالی با مخلوقات را مشخص نموده‌ایم؛ یعنی اینکه حق تعالی با مشیت خویش نظام عالم را سامان می‌دهد.

«عرش هویت» را به نام‌های «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده‌اند. اصطلاح «عرش هویت» مولود شریعت است؛ زیرا به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) مستند است. نیز ابن عربی اصطلاح «عرش حیات» را از آیه یادشده برگرفته است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳-۵۲).

به نظر می‌رسد واژه مرکب «عرش مشیت» را نیز ابن عربی به اصطلاحات عرفانی افزوده است؛ زیرا همانند اصطلاح «عرش حیات»، قبل از وی یافت نمی‌شود. اما ترکیب «عرش ذات» را پیش‌تر از دیگران، ابوطالب مکی به کار برد و آن را به «مشیت الهی» تعریف کرد (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸). البته می‌توان گفت: ابن عربی و برخی از شارحان مکتب وی با تبیین اصطلاح «عرش ذات» در نظام هستی‌شناسی عرفانی بر غنای آن افزودند.

درباره اصطلاح «عرش هویت» ناظر به آیه ۷ سوره «هود»، پژوهش مستقل و کاملی با رویکرد عرفانی که همه آراء اهل معرفت را دربر داشته باشد، یافت نشد. البته در برخی از مقالات عرفانی به اختصار و به تناسب ارتباط با موضوع مقالات، از اقسام پنج‌گانه عرش تعاریفی ارائه شده، لیکن به اقتضای کلی بودن موضوع مقالات، «عرش هویت» به‌طور کامل و با همه ویژگی‌ها و اقوال گزارش نشده است. نیز تحقیقاتی با رویکرد روایی و کلامی به موضوع عرش پرداخته‌اند. هرچند روایات اهل بیت علیهم‌السلام را ناظر به عرش ذکر کرده‌اند، اما عمق نگاه معصومان علیهم‌السلام و تأویلاتی را که ذیل آیه ۷ سوره «هود» بیان نموده‌اند، به‌طور کامل تحلیل و تبیین نکرده‌اند. این در حالی است که گزارش‌های عرفا را می‌توان به‌عنوان تفسیر روایات یادشده لحاظ کرد.

در تحقیق حاضر براساس مبانی عرفانی، حقیقت «عرش هویت» بررسی می‌گردد. نیز تلاش شده است با تدقیق در سخنان عرفا، هم ارتباط حیات و علم الهی با مُلک و مشیت حق تعالی تحلیل گردد و هم مسئله تکون یافتن عرش هویت از آب تبیین یابد.

۱. معنای «عرش» در لغت و اصطلاح

واژه «عرش» به معنای جای دارای سقف است. نیز به داریستی که برای درخت انگور بنا می‌کنند، «عرش» گفته می‌شود. واژه یادشده به چیزی شبیه هودج یا تخت روان برای حمل و جابه‌جایی بانوان هم معنا شده است. همچنین جایگاه نشستن سلطان را که در بلندی قرار دارد، «عرش» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۸). درواقع پادشاهان برای نشان دادن جلال و شکوه حاکمیت خویش، بر تختی ویژه که نمایانگر حکمرانی آنان بود، می‌نشستند. این کار موجب شد که «عرش» را کنایه از مُلک و پادشاهی بدانند (همان).

می‌توان گفت: روح معنای واژه «عرش» عبارت است از: جایگاهی ویژه که برای شخصی یا چیزی بنا شده است؛ جایگاهی که تکیه‌گاه و محل ظهور چیزی است که بر آن قرار می‌یابد.

روح معنای یادشده در اصطلاح قرآنی و عرفانی «عرش» نیز بازتاب یافته است. «عرش» در این اصطلاح را جایگاه استیلای حق تعالی معرفی کرده‌اند (قونوی، ۲۰۱۰، ص ۵۵) و آن را کنایه از مُلک حق تعالی دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۱۵۵).

در عین حال «عرش» را به‌مثابه حقیقتی جسمانی نیز تعریف کرده‌اند (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲). با این وصف، عرش الهی از یک‌سو جایگاه استیلای حق تعالی و کنایه از حکمفرمایی اوست و از دیگرسو حقیقتی گسترده و مرسل است (همان) و سراسر عالم جسمانی را فراگرفته و هیچ نقطه‌ای را خالی نگذاشته است. از این‌روست که عارفان «عرش» را به مجموع عالم (جیلی، ۲۰۰۸، ص ۱۰۷)، یا مرتبه‌ای شامل و کلی از عالم اطلاق کرده‌اند؛ مرتبه‌ای که دارای صورت جسمانی است و بر کرسی و هفت آسمان و زمین احاطه دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۱).

۲. اقسام عرش

قرآن کریم که شهود معصوم و منبع اولیه تفسیر هستی و مراتب آن است، «عرش» را به اوصاف متعددی وصف می‌نماید؛ نظیر اینکه عرش را به هویت الهی اختصاص می‌دهد و آن را واقع شده بر آب معرفی می‌کند (هود: ۷). همچنین قرآن کریم از استیلائی اسم «الرحمن» بر عرش خیر می‌دهد (طه: ۵) و در آیه‌ای «ذوالعرش» را قرین اسم «المجید» در وصف حق تعالی به کار می‌برد (بروج: ۱۵)؛ چنان که در جای دیگر عرش را به «عظیم» (مؤمنون: ۸۶) و «کریم» (مؤمنون: ۱۱۶) وصف می‌کند.

گونه‌های متفاوت استعمال عرش در قرآن، عارفان محقق را واداشت که در تفسیر و تبیین آن بکوشند. ابن عربی با الهام از قرآن کریم برای عرش، اقسام پنج‌گانه‌ای برشمرده که عبارتند از: عرش هویت، عرش مجید، عرش عظیم، عرش رحمان، و عرش کریم. وی همچنین جایگاه هریک از این عرش‌ها را در چینش نظام هستی بیان کرده است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۹). تفسیری را که ابن عربی از اقسام عرش ارائه می‌دهد، با دستگاه عرفانی او مطابق است و تهافتی با سایر اجزا ندارد. مهم‌تر اینکه با مفاد آیات قرآنی نیز هماهنگ است و ظاهر بیانات قرآنی در موضوع عرش، تفسیر او را تأیید می‌کند. شاید از همین روست که بیشتر عارفان بعد از ابن عربی هم تفسیر وی را پذیرفته‌اند و براساس آن، نظام جهان‌شناسی عرفانی را تبیین کرده‌اند.

ابن عربی «عرش مجید» را به «قلم اعلا»، «عرش عظیم» را به «لوح محفوظ»، و «عرش کریم» را بر «کرسی» تطبیق می‌کند. نیز «عرش الرحمن» را به فلک محیط بر کرسی و دربردارنده هفت آسمان تعریف می‌کند. او «عرش الرحمن» را فلکی جسمانی می‌داند که در مرتبه بعد از لوح یا نفس کلی واقع است و به منزله مولود برای عقل و نفس کلی است. از این روست که اسم «الرحمن» بر عرش یادشده استیلا یافته است؛ اسمی که از رحمت عام و شامل الهی حکایت دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۱).

ابن عربی «عرش هویت» را فلکی فراگیر و حقیقتی برتر از عرش‌های یادشده معرفی می‌کند. در واقع هریک از عرش‌های چهارگانه دیگر، جایگاه استیلائی اسمی از اسماء الهی بوده و به مرتبه خلقی ویژه ناظرند؛ اما «عرش هویت» که همان «عرش حیات» و «مشیت» است، جایگاه استیلا و احاطه ذات الهی است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳)؛ یعنی مرتبه «عرش هویت» به مرتبه‌ای خاص محدود نیست؛ زیرا مظهر استیلائی ذات الهی است. در واقع چون ذات حق تعالی به اطلاق ذاتی در هر مظهری حاضر است، عرش ذات نیز مظهر و جایگاهی فراگیر است و به موطنی ویژه مقید نیست. از این رو تبیین چستی «عرش هویت» نیز نسبت به سایر عرش‌ها در رتبه نخست اهمیت می‌یابد.

ابن عربی این مسئله را به خوبی و با استناد به آیات قرآنی تبیین نموده است. می‌توان گفت: غالب عارفان بعدی همان دیدگاه ابن عربی را پذیرفتند و آن را شرح و تفصیل بیشتر دادند. البته در تطبیق عرش‌های پنج‌گانه یادشده گاهی در کلمات اهل معرفت تفاوت‌هایی دیده می‌شود؛ مثل اینکه «عرش کریم» را به

«نفس کلی» و «عرش عظیم» را به «کرسی» تفسیر کرده‌اند؛ اما با این حال برتری «عرش هویت» را بر سایر عروش پذیرفته‌اند (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸).

در ادامه با دستمایه سخنان عارفان، اولاً، ویژگی‌های «عرش هویت» بیان می‌شوند. ثانیاً، تعاریف «عرش هویت»، «عرش ذات» و «عرش حیات» تحلیل می‌شوند تا مسئله تطبیق «عرش هویت» بر مجموع عالم به روشنی نمایان شود. همچنین برآمدن عرش یادشده از آب و ارتباطی که بین حیات، علم و مشیت الهی است، تبیین گردد.

۳. ویژگی‌های عرش هویت

از نظرگاه عرفا دو ویژگی را برای «عرش هویت» می‌توان برشمرد: ظهور مُلک الهی و فراگیری. درواقع همان دو ویژگی که درباره اصطلاح عرفانی «عرش» به‌طور کلی گفته شد، در خصوص «عرش هویت» نیز صادق است، با این تفاوت که ویژگی‌های یادشده با توجه به مصداق خاص عرش هویت معنا می‌یابند.

اولاً، عرش هویت که همان عرش ذات است، جایگاه استیلا و سیطره ذات حق تعالی است (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳). این مهم‌ترین ویژگی عرش هویت است؛ اینکه عرش هویت جایگاه احاطه و ظهور مُلک ذات الهی است، موجب آن است که از عرش‌های صفات الهی برتر و بر آنها فائق باشد (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸).

ثانیاً، عرش هویت دارای شمول و سریانی در تراز ظهور مُلک و حکمفرمایی ذات الهی است. درواقع چون عرش هویت جایگاه استیلاي ذات الهی است، پس به اقتضای حضور ذات الهی در همه مواطن و مراتب خلقی و فراخلقی، جایگاه استیلاي چنین ذاتی نیز متناسب با آن گسترده است. عرش هویت ویژگی گسترده‌ی و سریان را از آبی دریافت کرده که از آن قوام یافته است، خواه این آب همان حیات باشد (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۷) یا تأویلی برای علم تلقی شود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱) و یا تعبیری از «هباء» باشد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴).

حقیقت این عرش، چه بر اسم «حی» الهی تطبیق گردد، چه بر مشیت الهی و یا مُلکی که بر مجموع عالم منطبق است، در هر صورت دارای شمول و سریان است؛ زیرا به واسطه شمول اسم «حی» همه اسماء الهی ظهور می‌یابند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳).

همچنین مشیت الهی به سبب شمولی که دارد، احکام هر اسم را به آن می‌بخشد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱-۵۰). به نظر می‌رسد این مشیت همان مشیت سریان‌یافته الهی است که به نفس رحمانی هم تطبیق می‌شود. از بررسی تعاریف «عرش هویت» و «نفس رحمانی» هم می‌توان یافت که هر دو اصطلاح بر حقیقتی سریانی دلالت دارند که هم ظهور اسماء الهی (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳) و هم تحقق موجودات امکانی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱-۲۰۲) به آن است.

درواقع مشیتی را که «عرش ذات» یا «عرش حیات» خوانده‌اند، به نفسِ رحمانی یا وجود عامی که فیض حق تعالی است نیز منطبق دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲-۱۲۳).

۴. بازشناسی مفهوم «ذات» در اصطلاح «عرش ذات»

«ذات» در اصطلاح «عرش ذات» به هویت حق تعالی ناظر است؛ همان هویتی که در پوشش صفات و کمالات خویش تجلی یافته، اسماء الهی را ظاهر می‌سازد. این معنا را با تدقیق در شمار اقسام پنج‌گانه عرش می‌توان یافت. اینکه «عرش ذات» به‌عنوان قسیم عرش‌های چهارگانه صفات الهی لحاظ شده، گویای آن است که ذات حق تعالی بدون اینکه به صفات الهی پیش گفته متعین گردد، مدنظر است. اما آیا مراد از ذات در اینجا ذات مطلق به اطلاق مقسمی است؟ آیا ذات «لا اسم و لا رسم» است که بر عرش مدنظر استوا دارد؟

پاسخ این است که: اولاً، آن مرتبه که موسوم به غیب هویت است، حکم و تعینی را بر نمی‌تابد. پس استوای بر عرش را به آن نمی‌توان نسبت داد.

ثانیاً، از تدقیق در سخنان عرفا هم به‌دست می‌آید که مقصود آنها از «عرش ذات» عرش منسوب به غیب هویت نیست، بلکه از مجموع عبارات و اقوال درباره اصطلاح عرش ذات برمی‌آید که عارفان دو مقصود دارند: ۱. ذات تجلی‌یافته در مرتبه تعین اول؛ ۲. ذات تعین‌یافته به تفصیل اسمایی در مرتبه تعین ثانی و مقام واحدیت. قرائن و شواهدی که در مقام تحلیل عبارات ذکر می‌شوند، گویای این مدعا هستند. امام خمینی^{علیه السلام} در تحلیل سخنان عارفان درباره «عرش ذات» از دو مرتبه یادشده به «ذات احدی جمعی» و «ذات الهی» تعبیر می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸-۱۹۹).

بنابراین در اصطلاح «عرش ذات» اگر ذات احدی جمعی مراد باشد، باید آن را به ذات تجلی یافته در مرتبه تعین اول تفسیر کرد؛ یعنی ذات حق تعالی که به وحدت حقیقیه تعین یافته است. مطابق برخی دیگر از اقوال در اصطلاح «عرش ذات» مقصود ذات الهی است که به تجلی حق تعالی در مرتبه واحدیت یا الوهیت ناظر است. این تجلی در مرتبه الوهیت را اسم «الله» نیز نامیده‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴).

۵. تحلیل تعاریف «عرش هویت»، «عرش ذات» و «عرش حیات»

بررسی آثار عرفانی نشان می‌دهد: واژه‌های مرکب «عرش هویت»، «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» همگی به حقیقتی واحد ناظرند. دست‌کم جمع‌بندی مستندات عرفانی پژوهشگر را به این نظرگاه می‌رساند که نظریه غالب همین است که اصطلاحات یادشده از حقیقتی واحد با ویژگی‌ها و شئونی متعدد حکایت می‌کنند. می‌توان گفت: عرش در همه ترکیب‌های یادشده، نمایانگر مُلک و سلطنت صاحب عرش است. عبارات «عرش هویت» و «عرش ذات» اضافه‌های اختصاصی‌اند که بستگی عرش را به ذات الهی نشان می‌دهند. اما ترکیب‌های

«عرش حیات» و «عرش مشیت» اضافه‌های بیانی‌اند؛ یعنی «مضاف الیه» در آنها بیانگر حقیقتِ عرش است؛ حقیقتی که از حیات و مشیت الهی برآمده است.

براساس مستندات عرفانی، «عرش هویت» که به ذات حق تعالی منسوب است، جایگاه ظهور مُلک و استیلای ذات حق تعالی و ورای عرش‌های صفات الهی است. عرش هویت از آبی تکون یافته است که به «حیات» و «علم» الهی تأویل می‌شود و لازمه‌ای به نام «مشیت» دارد. از این رو آن را «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده‌اند.

از سوی دیگر، چون اسماء حق تعالی و مظاهر آنها (یعنی اعیان ثابت و اعیان خارجی) به واسطه حیات و مشیت الهی ظاهر می‌گردند، عرش یادشده را بر حقیقت فراگیر نفس رحمانی نیز منطبق دانسته‌اند؛ حقیقتی که دارای دو شأن ظاهر و باطن (یعنی فیض اقدس و مقدس) است. همچنین می‌توان گفت: عرش هویت به سبب شمولی که دارد، بر مجموع عالم تطبیق شده است و فراتر از عالم خلق، یعنی صقع ربوبی و عالم اسماء الهی و اعیان ثابت را نیز دربر دارد.

همه آنچه را اهل معرفت درباره «عرش هویت» بیان کرده‌اند، اشارتی به ویژگی‌های گوناگون آن است. در واقع ذات الهی از آن حیث که حیات‌بخش همه موجودات است، بر جایگاهی گسترده استیلا یافته است. این جایگاه همان مجموع عالم علم و عین، یعنی مجموع مظاهر الهی از صقع ربوبی تا مراتب خلقی است. مجموع مظاهر الهی را از آن حیث که ذات حق تعالی بر آن استیلا دارد، در اصطلاح عرفانی با نام «عرش ذات» یا «عرش هویت» تعبیر کرده‌اند. عارفان محقق این حقیقت را که به شهود یافته‌اند، با استناد به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷)، تبیین کرده و آن را جایگاه بروز و ظهور حیات، علم و مشیت الهی دانسته‌اند.

افزون بر شکل‌گیری عرش هویت از آب، همه مصادیقی که برای عرش یادشده بیان گردید، باید تحلیل گردد تا ارتباط مصادیق یادشده با ذات حق تعالی از یک سو و چگونگی صدق عرش بر موارد یادشده آشکار گردد. در ادامه با استناد به گفته‌های اهل معرفت، این موضوع تبیین می‌شود:

۶. اسم «حی» الهی به‌مثابه «عرش حیات»

چون عرش ظهور مُلک و نماد حکم‌فرمایی صاحب عرش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵ و ۴۸) و خصوص عرش هویت به دو اعتبار «علم» و «عین» مصداق می‌یابد، پس ظهور مُلک الهی در دو موطن یادشده به ظهور اسماء حق تعالی است. در مرتبه علم الهی که اسماء الهی به تفصیل ظهور می‌یابند، «عرش هویت» یا «عرش حیات» عبارت از اسم «حی» و مشیت الهی است. در حقیقت اولین ظهور هویت الهی در صقع ربوبی به اسم «حی» است که عنصر اعظم و فلک حیات بوده و موجب تحقق دیگر اسماء الهی است و همین ویژگی موجب شده اسم «حی» را عرش ذات الهی بخوانند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳). در واقع همان آبی را که عرش هویت از

آن تکون یافته، می‌بایست بر اسم «حی» الهی تطبیق کرد؛ حقیقتی که «عنصر اعظم» و «فلک حیات» هم نام گرفته است.

این شکل‌گیری و ظهور عرش هویت از اسم «حی» الهی با تحلیل معنای حیات و اسم «حی» در اصطلاح عرفانی روشن می‌شود؛ معنایی که عبارت است از: قبول کمال فراگیر و ادراک آن کمال (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶).

معنای «حیات» دو مؤلفه دارد: یک. پذیرفتن کمال فراگیر؛ دو. ادراک آن کمال. یعنی: هرچه زنده و بهرمند از حیات است، از آن حیث که حیات دارد، کمال فراگیر را پذیرفته و به نحو کلی و جمعی آن را درک کرده است.

البته اسم «حی» نیز منبع کمال فراگیر یادشده است که اولاً، کمالات حقایق نمودیافته در هستی را دربردارد. ثانیاً، به همه کمالات به گونه کلی و جمعی علم دارد. پس اسم «حی» شامل همه اسماء الهی و جمیع حقایق ظهوریافته است؛ زیرا هر اسم و حقیقتی دارای کمالاتی است که شمول اسم «حی» به نحو کلی همه آنها را فراگرفته است (همان).

بر همین اساس قرآن کریم عرش هویت را برآمده از آب معرفی فرمود. پس اسماء الهی، موجودات و حقایق آنها از آبی برآمده‌اند که همان فلک حیات است؛ یعنی به واسطه آن در عرصه هستی، در مرتبه علم یا مرتبه عین، ظهور یافته‌اند؛ زیرا آن کمال فراگیر در مرتبه‌ای که ثبوت دارد، آنها را فراگرفته تا آشکارشان سازد. این همان مفاد آیه‌ای است که فرمود: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰). البته این آشکار ساختن در مرتبه واحدیت و علم الهی به اسم «حی» الهی منسوب است که اسم الاسماء و مقدم بر همه آنهاست (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳) و در مرتبه عالم عین به واسطه «هباء» است که ظهور همان آب یا اسم «حی» در مرتبه خلق است (فتاری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۷).

به‌طور خلاصه، همه اسماء حق تعالی در دو موطن «علم» و «عین» و نیز اعیان ثابت و اعیان خارجی به واسطه اسم «حی» الهی در مراتب خویش ظهور یافته‌اند. این ظهور از یک‌سو به حیاتی مستند است که از آن به «آب» تعبیر شده و از سوی دیگر نیز به ذاتی منسوب است که منبع آن حیات است. پس آن ذات الهی در پوشش و تعین حیات در همه تفصیل اسمایی و مظاهر آنها، چه در مرتبه علم و چه در مرتبه عین، حضور دارد. همه آن تفصیل نیز به نحو جمعی به مثابه «عرش» و جایگاه استیلائی آن ذات بی‌همتاست.

۷. مشیت سریان یافته الهی به منزله عرش ذات

علاوه بر «حیات»، مفهوم دیگری که در توضیح اصطلاح عرش هویت و ذات به کار برده‌اند، مفهوم «مشیت» است. ابوطالب مکی «مشیت الهی» را همان «عرش ذات» دانسته است (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸).

برخی در تفسیر سخن وی هویت و ذاتی را که عرش هویت به آن اختصاص دارد، ذات الهی دانسته‌اند (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۰۴).

امام خمینی^{علیه السلام} دیدگاه/بوطالب مکی را چنین تفصیل می‌دهد که اگر مقصود وی مشیت ذاتی باشد؛ یعنی مشیتی که وجود علمی اشیا را ظهور می‌بخشد. در این صورت باید آن را «عرش ذات احدی جمعی» دانست. اما اگر مشیت سریان یافته یا فیض مقدس مدنظر اوست؛ یعنی مشیتی که وجود عینی اشیا را تحقق می‌دهد، آنگاه مشیت یادشده را به‌مثابه عرش ذات الهی می‌بایست لحاظ کرد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹۸-۱۹۹).

با توجه به قرائن کلام امام خمینی^{علیه السلام} به نظر می‌رسد مقصود ایشان از ذات احدی جمعی همان تجلی اول باشد که تنها به وحدت حقیقیه تعیین یافته است؛ وحدتی که عددی نیست، بلکه جامع همه کثرات است و مقابل ندارد. ایشان گاهی نیز از ذات یادشده به «حضرت احدیت جمع» یاد می‌کند و آن را به مرتبه‌ای فراتر از حضرت الهی تفسیر می‌کند؛ مرتبه‌ای از تجلیات حق تعالی که سایر حضرات در آن هضم شده، در اصطلاح مستهلک می‌شوند. در واقع همه تعینات و کثرات، در آن فانی‌اند و حق تعالی تنها با مالکیت مطلق در حضرت یادشده تجلی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶).

همچنین ذات الهی را در بیان امام می‌بایست به ذات تجلی یافته در مرتبه واحدیت تفسیر کرد؛ یعنی ذات حق تعالی با لحاظ همه اسما و صفات که تفصیل علمی یافته‌اند. به عبارت دیگر ذات الهی را در بیان ایشان، به اسم «الله» می‌توان ناظر دانست؛ اسمی که همان تجلی حق تعالی در تعین ثانی و مرتبه الوهیت است (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴)؛ چنان که برخی از عارفان محقق ذات الهی را ذات احدی جمعی به اعتبار ظهور نسب و لوازم دانسته‌اند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱۲-۲۱۳)؛ یعنی همان ذات یگانه‌ای که به کمال جلاء در مرتبه واحدیت همه کمالات خویش را تفصیل یافته می‌یابد.

البته امام خمینی^{علیه السلام} گاهی هم خود اسم جامع احدی را به‌عنوان «عرش ذات» معرفی می‌کند؛ اسمی که به موجب آن، مقام واحدیت و اسماء الهی ظاهر می‌گردند (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۰۲-۳۰۳). بر این اساس به نظر می‌رسد «ذات» در اصطلاح «عرش ذات» همان است که به هویت خویش، با هر شیئی معیت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) و در هر موطنی حاضر است.

اینکه چرا مشیت را عرش ذات دانسته‌اند در ویژگی و اثر مشیت الهی ریشه دارد. در واقع، مشیت را چون موجب ظهور مُلک و حکم‌فرمایی ذات الهی است، «عرش ذات» دانسته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸). عرش ذات یا هویت را با اضافه بیانی «عرش مشیت» نیز تعبیر کرده‌اند (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۲-۵۳).

اما سؤال این است که اگر اضافه یادشده، یعنی ترکیب «عرش مشیت» اضافه بیانی باشد، به این معنا که عرش ذات از سنخ مشیت است، آنگاه چه ارتباطی بین مشیت و حیات است؛ حیاتی که عرش ذات از آن تکون یافته است؟ پاسخ را در بیان ارتباط مشیت و حیات از یکسو و ارتباط مشیت و علم از سوی دیگر می‌توان کاوید. در واقع

ازیک سو چون مشیت از اخص لوازم حیات است و حیات نیز در همه اسما سربان دارد، پس مشیت نیز به تبع حیات، در هر اسمی حاضر است؛ حضوری به این معنا که حکم هر اسم را به آن می‌بخشد.

از سوی دیگر، چون مشیت از علمی قوام می‌یابد که صورتی از صور واحدیت و عین ذات الهی است، مشیت را عرش ذات تلقی کرده‌اند. نیز ویژگی شمول و سربان علم الهی موجب شده است غالباً به صورت «آب» متمثل شود. از این رو مشیت را مصداقی برای عرش قرار یافته بر آب در آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷) دانسته‌اند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۰-۵۱).

آنچه ذکر شد مبتنی بر ملازمه بین ظهورات ذات الهی در تعیین ثانی است؛ یعنی ملازمه‌ای که بین حیات، مشیت و علم برقرار است؛ چنان که حقایق این ظهورات سه‌گانه در تعیین اول (یعنی «قابلیت اولی»، «محبت اصلیه» و «علم حق تعالی به ذات خویش») با یکدیگر عینیت دارند (همان).

۸. تعریف «عرش هویت» و «عرش حیات» الهی به عالم

عرش هویت یا مُلک الهی را در مرتبه عین و تعینات خلقی بر مجموع عالم منطبق دانسته‌اند؛ یعنی عالم با همه صورت‌هایی که در آن است، جایگاه احاطه ذات الهی و عرش حیات الهی است. در واقع، ظهور صورت‌های موجود در عالم به واسطه حیات است و به همین سبب، عالم را «عرش حیات» می‌خوانند. ابن عربی در تفسیر آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷)، فعل «کان» را تامه و حرف «علی» را به معنای «فی» می‌داند؛ یعنی عرش هویت در آب است و از آن قوام یافته است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶). آب نیز عنصر اعظم و تعبیری از حیات است (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۰۶-۴۰۷).

پس آیه شریفه چنین معنا می‌شود که حق تعالی حیات را در صور عالم آشکار ساخت (ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۵۳)؛ یعنی پیدایش صورت‌های موجود در عالم از آب است. بنابراین عرش در آیه یادشده بر عالم و صورت‌های موجود در آن منطبق است.

البته ابن عربی در بیان انطباق عرش بر عالم و نحوه ظهور صورت‌ها و اعیان موجود در آن، تحلیلی دقیق ارائه می‌دهد؛ تحلیلی که بر سه مقدمه استوار است:

۱. آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) آب را به مثابه سرچشمه همه موجودات تعریف می‌کند؛ زیرا حق تعالی هر چیزی را از آب آفرید. تسبیح‌گویی موجودات هم نشانه زنده بودن آنهاست؛ زیرا تسبیح از موجود زنده صادر می‌شود. بنابراین همه موجودات حیات دارند و از آب ظهور یافته‌اند.

۲. «عرش» در آیه «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷) به معنای «مُلک» است و «کان» در اصطلاح وجودی است. بر این اساس، آیه چنین معنا می‌شود: مُلک حق تعالی در آب است؛ یعنی آب سرچشمه و اصل ظهور مُلک است. در واقع آب به منزله هیولا برای آشکار شدن مُلک است؛ زیرا صورت‌های موجود در عالم، از آب و در آب ظاهر می‌گردند و عالم هم مُلک حق تعالی است. پس آب منشأ ظهور مُلک حق تعالی است.

۳. عالم که همان مُلک حق تعالی است، در اعیان و نسبت‌ها محصور است؛ یعنی تنها از اعیان و نسبت‌ها شکل یافته است؛ اعیانی که وجودی‌اند و نسبت‌هایی که عدمی‌اند. مجموع اعیان و نسبت‌ها همگی به‌عنوان «ما سوی الله» از آب آفریده شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶).

بعد از مقدمات یادشده، ابن عربی با کنار هم قرار دادن دو آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ» (هود: ۷) و «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ» (ملک: ۲)، تحلیلی دقیق ارائه می‌دهد. وی با تدقیق در دو آیه یادشده این‌گونه استدلال می‌کند که می‌توان دو عبارت «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» و «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ» را در یک تراز انگاشت؛ زیرا غایت «لِيَبْلُوكُمْ» برای هر دو فراز به کار رفته است. این بدان معناست که قرآن کریم دو عبارت «عرش قرار یافته بر آب» و «آفرینش موت و حیات» را برای غایت ابتلا و آزمودن انسان «لِيَبْلُوكُمْ» به گونه‌ای یکسان استعمال فرموده است. اینکه عرش را بر آب قرار داد تا شما را بیازماید؛ و اینکه موت و حیات را آفرید تا شما را بیازماید.

از سوی دیگر - چنان که گفته شد - در نگاه ابن عربی، عرش یا مُلک حق تعالی که همان عالم است، به مجموع اعیان وجودی و نسبت‌های عدمی گفته می‌شود. با این توضیح و با استفاده از یکسان بودن سیاق دو عبارت قرآنی یادشده، نسبت به ابتدای انسان «لِيَبْلُوكُمْ»، می‌توان نتیجه گرفت که در آیه «خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ» (ملک: ۲) حیات به اعیان منسوب است و موت به نسبت‌ها. پس ظهور روح برای جسم، زندگی جسم است؛ همان‌گونه که آشکار شدن خورشید، موجب روشن شدن اجسامی است که بر آنها می‌تابد. نیز غایب شدن روح از جسم موجب زوال حیات از جسم است که از آن به «موت» تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵-۶۶).

علاوه بر تحلیل یادشده، برخی نیز عنصر اعظم و آب‌گونه‌ای را که موجب پیدایش صورت‌های عالم است، «هباء» دانسته‌اند؛ عنصری که نخستین موجود است، هر کمالی را می‌پذیرد و به‌منزله هیولا برای صور عالم است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴)؛ چنان که «حقیقت محمدی» را هم «عرش ذات» نامیده‌اند (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۵۸)؛ زیرا حقیقت یادشده اولین صورتی است که در «هباء» ظهور یافته و نیز مظهر کامل حق تعالی و اسم «الله» است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴).

البته به نظر می‌رسد این دیدگاه با تحلیل پیش‌گفته منافاتی ندارد؛ زیرا حقیقت محمدی را که عرش ذات دانسته‌اند، شامل صورت‌های موجود در عالم است، بلکه نسبت ربوبیت به همه آنها دارد و این ویژگی شمول از آنجا ناشی می‌شود که حقیقت محمدی را صورت اسم جامع الهی دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷).

۹. نگاه سلوکی به آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

آنچه تاکنون ذیل آیه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) بیان شد، نگاه وجودی و هستی‌شناسانه به قرار یافتن عرش بر آب بود؛ یعنی جایگاه عرش هویت در قوس نزول و در چینش تعینات الهی و موجودات خلقی بیان گردید.

اما اهل معرفت به آیه یادشده از نظرگاه سلوکی نیز نگریسته و معارفی را ذیل آن بیان کرده‌اند؛ مثل اینکه مقام «بحرِ عرش» را در شمار مقامات اولیای الهی تعریف کرده‌اند؛ مقامی را که جایگاه تطهیر ارواح قدسی انبیا و اولیای الهی دانسته‌اند تا در آب و دریای تحت عرش از غبار و رنج‌های ناشی از حوادث روزگار تطهیر یافته، عرشی شوند (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۵).

تطهیر حضرت ایوب علیه السلام نمونه‌ای از آن است. حق تعالی از غیب برای آن حضرت آب حیاتی حقیقی را آشکار ساخت، آنگاه به او فرمود: «رُكِّضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُعْتَسِلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» (ص: ۴۲)؛ یعنی پای خود را به زمین بکوب، در این آب سرد شست‌وشو کن و از آن بنوش. او نیز چنین کرد. در نتیجه حق تعالی او را از همه آلام و آثار بیماری‌های پدید آمده از دسیسه شیطان پاکیزه گردانید. حقیقت آبی را که حضرت ایوب در آن شست و شو کرد، همان آبی دانسته‌اند که عرش هیت بر آن واقع است؛ زیرا علاوه بر اینکه ظاهر او را از بیماری پیرایش کرد و آراست، باطن او را نیز از اغیار طاهر گردانید.

همچنین آبی که جبرئیل صدر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با آن شست، از جنس همان آبی بود که حضرت ایوب علیه السلام در آن تطهیر شد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۷)؛ همان که در مقام بحر عرش هیت، آلام گوناگون را از باطن اولیای الهی می‌زداید.

علاوه بر مقام یادشده ذیل کریمه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) به آموزه سلوکی «ادراک حضور حق تعالی در عالم» می‌توان اشاره کرد؛ آموزه‌ای مهم که نه تنها راهکاری برای در امان بودن سالک از لغزش هاست، بلکه او را برای سیر عاشقانه آماده می‌سازد. همچنین در مسیر سلوک، سیر او را سرعت می‌بخشد. به یقین، آن که بداند و ایمان داشته باشد که عرش هیت حق تعالی همه عالم است؛ یعنی عالم با همه گستره و مراتبش، جایگاه استیلای حق تعالی است، نه تنها مراقب است که به معصیت دچار نشود، بلکه ادراک حضور چنین حقیقتی سالک را مشتاق می‌سازد تا در پرتو هدایت او، هرچه بیشتر حضور جان‌فزا و شورآفرین او را دریابد. البته هرچه ادراک حضور یادشده الهی برای عبد سالک بیشتر باشد، بهرمندی‌اش نیز بیشتر خواهد بود؛ زیرا او می‌داند که عالم محضر حق تعالی است و حق تعالی بر آن استیلا دارد که فرمود: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷)؛ و آنگاه که عبد ادب حضور مولایش را رعایت کند، بیشتر از فیض چنین مولایی با عظمت بهره‌مند خواهد شد و به او تقرب خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

«عرش» آنگاه که برای حق تعالی تصویر شود، در عین حال که بر مرتبه‌ای از مراتب هستی دلالت دارد، کنایه از مالکیت در تدبیر و تصرف در مظاهر هستی است. «عرش هیت» که «عرش ذات»، «عرش حیات» و «عرش مشیت» نیز خوانده شده، نمود حکم‌فرمایی حق تعالی است. این عرش بر حیات، علم و مشیت الهی تطبیق شده

است؛ زیرا به واسطه این صفات الهی، اسماء حق تعالی و مظاهر آنها (یعنی اعیان ثابت و اعیان خارجی) ظهور می‌یابند. همچنین عالم را با مجموع صورت‌هایی که دربردارد، عرش هویت یا عرش حیات الهی دانسته‌اند. برخی هم «مشیت» سریان‌یافته را عرش هویت می‌دانند؛ مشیتی سریانی و فراگیر که دارای دو شأن ظاهر و باطن (یعنی فیض اقدس و مقدس) بوده و آن را بر نفس رحمانی تطبیق کرده‌اند.

همه این اقوال را این‌گونه می‌توان جمع کرد که عرش ذات حق تعالی عبارت از مُلک و ظهور حکم‌فرمایی اوست. اگر مقصود از ذات حق تعالی، ذات متعین به وحدت حقیقیه (یعنی تجلی اول) باشد، عرش چنین ذاتی را باید به ظهور تفصیل اسمایی و مظاهر آنها در مقام واحدیت تفسیر کرد. همچنین در صورتی که مقصود از ذات حق تعالی ذات الهی (یعنی ذات تجلی‌یافته در مرتبه واحدیت) باشد، عرش ذات الهی را باید در ظهور عالم یافت؛ همان که مُلک حق تعالی است.

آب نیز که عرش هویت بر آن قرار یافته، به اسم «حی» یا لوازم آن (یعنی علم و مشیت الهی) تأویل می‌گردد. گرچه به اعتبار اینکه عرش هویت از چنین آبی برآمده به اسم «حی»، علم و مشیت نیز «عرش هویت» گفته می‌شود. در مراتب خلقی نیز آب به «هباء» تأویل می‌شود؛ زیرا «هباء» را ظهور اسم «حی» در مراتب خلقی دانسته‌اند. درواقع آن‌گونه که اسماء الهی و اعیان ثابت در مرتبه واحدیت به واسطه اسم «حی الهی» ظهور می‌یابند، در مراتب خلقی هم پیدایش اعیان خارجی به واسطه «هباء» و بر عرصه آن است. از این‌روست که مجموع عالم را «عرش هویت» خوانده‌اند.

در یک کلام می‌توان گفت: همه آنچه را اهل معرفت درباره «عرش هویت» بیان کرده‌اند، اشاراتی به ویژگی‌های متعدد و مراتب ظهور آن است. درواقع ذات الهی از آن حیث که حیات‌بخش همه موجودات است، بر جایگاهی گسترده استیلا یافته است؛ جایگاهی که بر مجموع عالم علم و عین منطبق است؛ یعنی مجموع مظاهر و ظهورات الهی از صقع ربوبی و عالم اعیان ثابت گرفته تا مراتب خلقی و عالم ماده، جایگاه استیلای ذات حق تعالی یا عرش هویت است.

البته علاوه بر تفسیر هستی‌شناسانه اهل معرفت از قرار یافتن عرش هویت بر آب که در آیه «وَ كَانَتْ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) بیان شده، تفسیرهایی سلوکی را از آیه یادشده در آثار عرفانی می‌توان یافت؛ تفسیرهایی که به مقامات سلوکی و آثار آنها برای سالک در قوس صعود ناظرند.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶ق، *عقده المستوفز*، لیدن، مطبعة بریل.
- ، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ، ۱۳۷۶، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۴۲۶ق، *مشرب الأرواح*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم، ۲۰۰۸م، *الکف و الرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم*، تحقیق و تصحیح قاسم طهرانی، بیروت، دار و مکتبه الهمال.
- حسن‌زاده املی، حسن، ۱۳۷۸، *مهد الهمم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۶، *رئسحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *المیزان*، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الانس*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قاضی سعید قمی، محمدسعیدبن محمد، ۱۳۷۹، *شرح الأربعین*، تحقیق و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب.
- قونوی، صدرالدین، ۲۰۱۰م، *مفتاح الغیب*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تحقیق حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- ، ۱۴۱۶ق، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نابلسی، عبدالغنی، ۱۴۲۹ق، *جواهر النصوص*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.