

مقامات عرفانی در اندیشه ابن سینا و سهروردی

Hanieh.koochi@yahoo.com

Ashokr@rose.shirazu.ac.ir

هانیه کوهی حاجی آبادی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز

عبدعلی شکر / دانشیار دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۲۲

چکیده

«مقامات و احوال» از جمله مراحل اساسی سلوک عرفانی به سوی حقیقت است که اتحاد با حق را امکان پذیر می کند. ابن سینا و سهروردی بنابر تجربیات عرفانی خویش، برای مقام، درجات و ترتیبی متفاوت با دیگران ذکر کرده اند. ابن سینا در نبط نهم «الاشارات» به مراحل نه گانه ای همچون «خلسه، توغل، استیفاز، انقلاب، تغلغل، مشیت، تعریج، تردد و وصول» اشاره می کند که به واسطه اراده و ریاضت سالک طی می شوند. وی در ادامه، مقامات را در چهار مرحله «تفریق، نفذ، ترک و رفض» جمع می کند. اما سهروردی در آثار خود، مراحل را به صورت غیرمنسجم بیان می دارد، لیکن در کتاب «الکلمات الذوقیه» به شش مرحله «ذوق، شوق، عشق، وصل، فنا و بقا» به شکل موجز اشاره می کند. این نوشتار مقاماتی را که ابن دو فیلسوف عارف مشرب بیان کرده اند، به شیوه «تحلیل مفهومی» بررسی و مقایسه کرده است. از آن رو، که دیدگاه هر دو اندیشمند تحت تأثیر آموزه های دینی و موازین عرفان اسلامی بوده است، نقاط مشترکی همچون مراتب «خلسه، سکینه، توغل و وصل»، در آثار آنان مشاهده می شود و در بیشتر مراحل - دست کم - به لحاظ تعبیر و اصطلاح، تفاوت وجود دارد. سهروردی با افزودن دو مقام و مرتبه «فنا» و «بقا»، پس از مقام «وصل» که ابن سینا به آن ختم می کند، به نظر می رسد در جهت تکمیل کار ایشان گام برداشته است.

کلیدواژه ها: مقام، حال، عرفان، سالک، ابن سینا، سهروردی.

اهل عرفان بر این باورند که وصول به حق و فتح قلّه رفیع معرفت، مستلزم پیمودن منازل و مسالکی است که البته با راهنمایی رهروی شایسته همراه باشد. سلوک طریق عرفان با مقیم شدن در مقامات میسر است. این سلوک با شیوه زاهدانه آغاز، و به تدریج گسترش یافت و اصول، قوانین و اصطلاحات ویژه‌ای برای آن تعریف شد.

در عرفان اسلامی، دو اصطلاح شایع «حال و مقام»، که قرین یکدیگرند و گاهی نیز به خلط معنای آن دو منجر شده، دارای اهمیت، عمق و گستردگی زیادی است، به گونه‌ای که بسیاری از منابع و کتب تصوف و عرفان، به تفصیل یا اختصار از احوال و مقامات سخن گفته‌اند. سراج طوسی سابقه بحث از مقامات را به زمان حضرت علی علیه السلام می‌رساند (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۱۳۰). روایتی از امام صادق علیه السلام نیز در این زمینه وجود دارد که مراتب و مدارجی را برای ایمان برمی‌شمارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، تا ص ۳۰۰). برخی نیز شفیق بلخی (متوفی ۱۹۴ق) را نخستین کسی معرفی می‌کنند که به شکل منسجم در زمینه مقامات بحث کرده است (پل نوپا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۴).

این دو اصطلاح به مراحل اطلاق می‌شود که سالک باید برای پیوستن به حق ببیند. «مقامات» مراتبی است که با ریاضت و سختی برای سالک حاصل شده، پایدار می‌ماند. لیکن اصطلاح دیگر شامل حالاتی است که بدون دخالت و اختیار سالک بر قلب او ساطع می‌شود و زود به خاموشی می‌گراید. برخی بر این عقیده‌اند که «حال» و «مقام» چندان تفاوتی با هم ندارند، بلکه این دو در طول یکدیگرند و یک شیء گاهی «حال» است و به تدریج، به - مقام - تبدیل می‌شود (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۲۳). شیخ اشراق «حال» را کمال سریع الزوال غیر محسوس و «مقام» را ملکه و قدرت بر چیزی می‌داند که هرگاه اراده کند، بدون تفکر و کسب به انجام آن مبادرت ورزد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۳).

برخی معتقدند: از هزار «حال» یک «مقام» هم حاصل نمی‌شود؛ زیرا زودگذر است. به همین سبب، شرط سلوک، اعتماد به مقامات و ملکات است (ترمذی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۶). اما حال به منزله اسباب و توشه طریق سالک است (کبری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۶). از آن رو، که «حال» موهبتی الهی و «مقام» امری اکتسابی به‌شمار می‌رود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۳)، می‌توان نتیجه گرفت که «حال» نامحدود است؛ زیرا از منشأ نامتناهی افاضه می‌شود؛ ولی «مقام» چون تلاش سالک است و منشأ متناهی دارد، نمی‌تواند نامحدود باشد. حاصل تفاوت‌های حال و مقام در جدول ذیل منعکس شده است:

جدول (۱): تفاوت‌های حال و مقام

تفاوت‌های حال و مقام	
مقام	حال
کسی است.	موهبتی است.
ملکه است.	سریع الزوال است.
محدود است.	نامحدود است.
شرط سلوک است.	شرط سلوک نیست.
منزله‌گاه طریق سالک است.	توشه سفر سالک است.
با اختیار سالک حاصل می‌شود.	بدون اختیار سالک ایجاد می‌شود.

اختلاف بزرگان عرفان و تصوف در بیان کم‌وکیف و توصیف جزئیات این دو اصطلاح، امری غیر طبیعی نیست. تفاوت اقوال مشایخ در بیان تعداد و ترتیب احوال و مقامات از اینجا نشئت می‌گیرد که یک چیز را بعضی «حال» می‌خوانند و بعضی «مقام» (کاشانی، بی‌تا، ص ۱۲۵). تشتت آراء دربارهٔ تعداد احوال و مقامات بارزتر است. بدین سبب، برخی آن را در سه مرحله خلاصه کرده و گروهی دیگر بر این تعداد، مراحل افزوده‌اند (رک. شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۹ و ۴۰). برای مثال، *ابونصر سراج* مقامات عرفان را شامل: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» می‌داند و می‌گوید: «احوال» چیزهایی هستند که در دل درآیند و یا دل در آنها درآید؛ همچون صفای یاد خدا. ایشان می‌گوید: احوال شامل «مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین» است (سراج طوسی، ۱۹۱۴م، ص ۴۲).

ابن سینا و سهروردی، که بیشتر شهرت فلسفی دارند، از مسلک عرفانی نیز غافل نمانده‌اند و از جمله، مقامات و احوال را با عنایت به تجارب کشف و شهود، در آثار خود مطرح کرده‌اند. نظریه‌های عرفانی *ابن سینا* و اندیشه‌های ناب عرفانی او به سبب شهرت مشایی و استدلالی بودن ایشان، مغفول واقع شده است. حصر مکتب فکری *ابن سینا* در فلسفه و حکمت مشایی، مصیب به واقع نیست؛ زیرا او در چند نطفه آخر کتاب *الاشارات و التنبیها*، خود را به‌عنوان صاحب‌نظر در حوزهٔ عرفان اسلامی عیان ساخت. پس از *ابن سینا*، *سهروردی*، که فلسفه اشراقی عرفانی را پایه‌ریزی کرد، به‌صورت مدون در رسالهٔ کوچک عرفانی خود، *الکلمات النوقیه* یا *رساله الابراج* و نیز به‌صورت پراکنده در دیگر آثارش به بیان مقامات و مراحل سلوک عرفانی پرداخت. در این نوشتار، برآنیم تا با تبیین اندیشه‌های عرفانی *ابن سینا* در نطفه نهم کتاب *الاشارات و التنبیها*، که آخرین و برجسته‌ترین آثار ایشان است، مقامات عارفان را در قالب یک دیدگاه و متناسب با نظام عرفانی او ارائه نماییم و با آراء *سهروردی* در رسالهٔ *الکلمات النوقیه* و برخی دیگر از آثار او مقایسه کنیم. با توجه به بیان موجز این دو حکیم در باب مقامات، مراجعه به آثار شارحان و نیز سایر بزرگان عرفان اجتناب‌ناپذیر است.

مقامات از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) مانند سایر عرفا، کوشیده است تا به بیان مقامات عرفانی به اختصار بپردازد. فصل نهم تا هجدهم از نطفه نهم *الاشارات و التنبیها* با عنوان «مقامات العارفين» به این امر اختصاص یافته است. ایشان سیر و سلوک معنوی و احوال و مقامات عارفان و نیز اصطلاحات عرفانی را به صورت منقح و مختصر بیان می‌کند. *فخر رازی* (۵۴۴ - ۶۰۶ ق) شارح و ناقد کتاب *الاشارات و التنبیها* بر این باور است که قبل و بعد از *ابن سینا* تا عصر ایشان، کسی مقامات عارفان را این‌گونه منظم و مرتب بیان نکرده است (فخر رازی، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۴۷).

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) شارح دیگر *الاشارات و التنبیها* در شرح سخنان *ابن سینا* می‌نویسد:

هر حرکت و سلوکی دارای مبدأ، اوسط و منتها است و هر مرحله از این مراحل سه گانه نیز خود سه قسم مبدأ، اوسط و منتها دارد به گونه‌ای که مجموع آنها نه قسم می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۳).

توضیح مراتب نه گانه سلوک از منظر ابن سینا

ابن سینا در بیان اولین مرتبه از مرحله نخست، یعنی «وقت یا خلسه» حالتی بین خواب و بیداری و به اصطلاح در حالت غیبت واقع شود خلسه می‌گویند (کاشانی، بی تا، ص ۹۳). می‌گوید: وقتی اراده و ریاضت سالک به حد خاصی رسید، خلسه‌هایی لذت بخش از نور حق بر او آشکار می‌شود. این خلسه‌ها همچون برق‌هایی بر وی درخشش می‌کند و سپس دیری نمی‌پاید که به خاموشی می‌گراید. عرفا به این حالت، «اوقات» می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۸۶).

سالک در این حالت، غور و تعمق می‌کند، تا آنجا که بدون ریاضت نیز وجد و خلسه او را فرامی‌گیرد و هرگاه به چیزی بنگرد از آن رویگردان و به سوی حق رهسپار می‌شود. این همان مرتبه «توغل» «توغل» در لغت به معنای به سرعت سیر کردن است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۸۷). شیخ اشراقی نیز در آثار خود این اصطلاح را آورده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ همان، ج ۳، ص ۳۲۴).

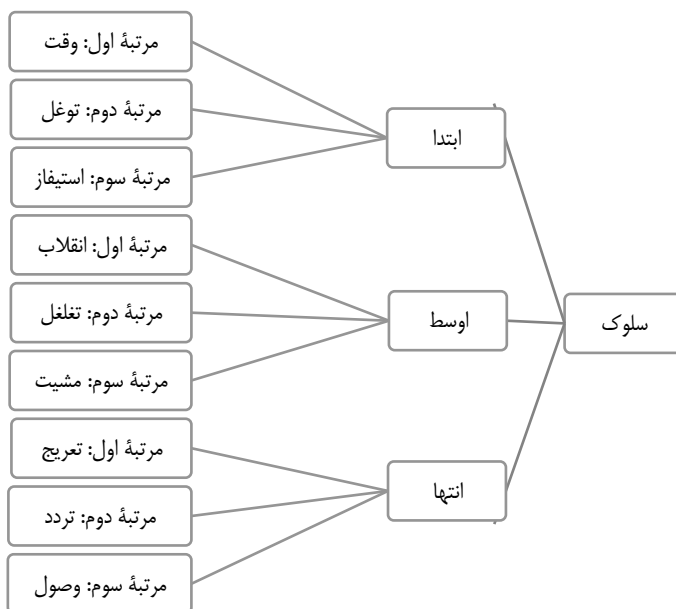
است که حق را در هر چیزی می‌بیند. در ادامه، تا حدی این غواشی و وجد بر او چیره می‌شود که آرامش را از او می‌گیرد و همنشینان وی نیز از بی‌قراری او آگاه می‌شوند. این همان مرتبه استیفاز و بی‌قراری است که با تداوم ریاضت می‌تواند احوال خویش را از دیگران کتمان کند (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۸۷). این درجات و مراتب در مرحله ابتدای سلوک اتفاق می‌افتد.

در مرتبه نخست مرحله اوسط، سالک بر اثر ریاضت، به درجه‌ای راه می‌یابد که وقت او به سکینه و آرامش منقلب می‌شود و امر گذرا تبدیل به رفیقی مانوس، و نور ضعیف مبدل به شعله تابنده می‌گردد. در این حالت دگرگونی و انقلاب، سالک به شناخت پایداری دست می‌یابد و از بهجت و سرور آن برخوردار می‌شود که رویگردانی از آن موجب تأسف و سرگردانی اوست (همان، ص ۸۸). در مرتبه دوم از مرحله اوسط، سالک چنان غرق این شناخت می‌شود که ظهور این حالات بر او کاهش می‌یابد. این حالت «تغلغل» به معنای داخل شدن و راه پیدا کردن در چیزی است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۵۰۱). است و نشانه آن این است که او هنگام غیبت، حاضر به نظر می‌رسد و در حالی که سیر و حرکت دارد، ایستاده دیده می‌شود (همان، ص ۸۹). سالک در مرتبه سوم از این مرحله، به درجه‌ای راه می‌یابد که در این حالت آشنایی با حق به خواست و مشیت او نیز میسر می‌شود (همان، ص ۹۰).

اما در مرتبه «تعریح» ایستادن بر چیزی و میل به سوی آن است (طارمی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۷). خلسه و شهود سالک به مشیت و خواست وی متوقف نمی‌شود، بلکه با ملاحظه هر چیز، حق را شهود می‌کند. این غیر از مقام توغل است؛ زیرا نوعی ارتقا و عروج از عالم باطل به عالم حق است (همان). در مرتبه بعد، ریاضت، او را به تلطیف سر سوق می‌دهد، به

گونه‌ای که درونش آینه تمام نمای حق می‌شود، لذت‌های آسمانی بر او سرازیر می‌شود، و گاهی به خود و گاهی به حق نظر می‌کند. این همان حالت «تردد» است (همان، ص ۹۱). اما سالک در مرتبه آخر، به وصول حق راه می‌یابد و تمام توجهش به حق معطوف می‌گردد و خویش را فراموش می‌کند. اینجاست که اتصال حقیقی پیدا می‌شود (همان، ص ۹۲). این مرحله ابتدای مقام فنا به شمار می‌رود و اینجا سفر اول از اسفار چهارگانه‌ای که عرفا بدان قائل هستند، به پایان می‌رسد و سفر دوم آغاز می‌شود. ذکر این نکته لازم است که *ابن سینا* این مراحل نه‌گانه را در دامنه اراده و ریاضت قرار می‌دهد؛ یعنی عبور و وقوف در هر مرحله به کمک اراده و ریاضت صورت می‌پذیرد. طبق این بیان، سخنان شیخ در مدارج سلوک را می‌توان در قالب نمودار ذیل منعکس کرد:

نمودار (۱): مراتب سلوک از منظر ابن سینا:



به عقیده *خواجۀ طوسی*، *ابن سینا* در فصل نوزدهم از *نمط نهم*، همه مقامات عرفا را در چهار مقام جمع کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۶). شیخ در این فصل، به این مقامات اشاره کرده، می‌گوید:

عرفان از تفریق، نفی، ترک و رفض آغاز می‌شود و در «جمع» عمق پیدا می‌کند که آن جمع صفات حق برای ذات مرید صادق است و در آخر به واحد می‌رسد. سپس وقوف و ماندن است (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۶).

خواجۀ معتقد است: در میان اهل ذوق، مشهور است که تکمیل ناقصان به دو چیز است: یکی «تزکیه» یا «تخلیه»، و دیگری «تحلیه» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۶). درجات تزکیه در کلام *ابن سینا* عبارت است از: تفریق، نفی، ترک و رفض.

«تفریق»، مبالغه در فرق و جدایی میان دو چیز است، به گونه‌ای که ترجیحی برای یکی از آنها نسبت به دیگری نباشد و «فرق الشعر» به معنای جدایی میان دو دسته موی سر، نیز از همین باب است. مراد از «جدایی میان دو چیز» در این مقام، جدایی میان خود و غیر حق است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۷)؛ یعنی سالک از غیر حق جدا رویگردان شود. گام بعد، «نفض» نفض، تکاندن چیزی برای جدا ساختن اشیایی است که در مقایسه با آن کوچک‌تر است؛ مانند تکاندن گرد و غبار از لباس (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۷). در اینجا کنایه از جدا شدن غبار دنیا از نفس انسان است، یا تکاندن است. عارف باید گرد و غبار تعلقات دنیوی و آلودگی‌های نفسانی را از خود بزدايد.

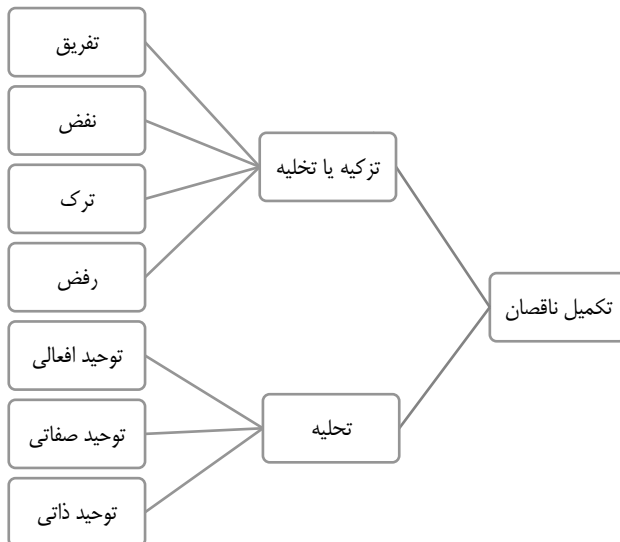
«ترک»، تخلیه و انقطاع از هر چیزی غیر از حق است (همان)؛ به این معنا که سالک حتی کمال خود را از خویش جدا سازد (نکونام، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵). در این مرحله، چیزی را برای خود نمی‌خواهد و باید همه چیز را «ترک» کند، حتی این خود تکانی را نباید کمال به شمار آورد.

عارف در مرحله بعد، که «رفض» ترک همراه با اهمال و بی‌مبالاتی (همان). است، باید از خود و آثار مشغولیت به خود، که موجب غفلت از ذات حق می‌شود، بگذرد تا در جمع غور کند که همان جمع صفات حق است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۷).

بنابراین، می‌توان گفت: عارف در مقام فرق میان خود و موجوداتی که او را از حق مشغول می‌سازند، فاصله می‌اندازد و در مقام «نفض»، از آثار آن شواغل نیز فاصله می‌گیرد. سالک در مقام «ترک»، از کمالات خود جدا می‌شود و در مقام «رفض»، از خود نیز فاصله می‌گیرد.

جمع‌بندی بیان ابن‌سینا در جمع مقامات و توضیحات خواجه طوسی و نیز آنچه در ادامه آن بیان می‌شود، چنین است:

نمودار (۲): ترتیب مقامات از نظر ابن‌سینا و خواجه طوسی:



مراحل تحلیه، که در نمودار فوق تحت عنوان «توحید افعالی، صفاتی و ذاتی» آمده، که *ابن سینا* با این تعابیر آن را بیان نکرده است، بلکه از فحوای کلام ایشان به دست می‌آید. وقتی عارف از خود فاصله گرفت و در مرتبه وصول، به حق پیوست، هر فعلی را از ناحیه حق می‌بیند و هر کمالی نظیر قدرت، اراده و علم را مستغرق در ذات حق می‌بیند (ر.ک. طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۹۸). در نتیجه، مؤثری جز ذات حق نمی‌یابد. بدین سان، عارف واصل به مراتب توحید می‌رسد.

ابن سینا از چهار سفر عرفانی به دو سفر آخر اشاره نکرده است. *صدرالمتألهین* در ابتدای کتاب *الاسفار الاربعة* چهار سفر سالک را به این صورت ذکر کرده است: «سفر من الخلق الی الحق»، «سفر بالحق فی الحق»، «سفر من الحق الی الخلق بالحق» و «سفر بالحق فی الخلق». ایشان هدف از نگارش این اثر را انطباق سیر عقلی با این چهار سفر عرفانی دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۳). *ابن سینا* به مرحله توحید ذاتی، که پایان سفر دوم عارف و سالک است، بسنده کرده است.

از سخنان *ابن سینا* در باب مقامات عارف به دست می‌آید که او توجه زیادی به شریعت دارد؛ زیرا در تقسیمات خود، از ترک حرام و تعلقات دنیایی نیز سخن می‌گوید. به همین سبب است که با بیان مقامات عارفان، گامی بزرگ در عرفان عملی برداشته و الهام‌بخش طالبان حقیقت و آیندگانی مانند *سهروردی* شده است.

مقامات عارفان از دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق)، فیلسوف و عارف ایرانی قرن ششم هجری، در زمینه عرفان، دارای آثار درخور توجهی است. وی در باب مقامات عارفان، همانند بسیاری دیگر از موضوعات فلسفی و عرفانی، صاحب اندیشه و نظر است. ایشان در آثار خود، به صورت پراکنده به مقامات و منازل سلوک و اصطلاحات صوفیان اشاره کرده؛ اما در رساله *الکلمات النوقیه (یا رساله الابراج)* آنها را یکجا و منسجم آورده است. به همین سبب، در این قسمت، بر این رساله کوچک عرفانی اشراقی بیشتر تمرکز شده است. شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* در «*رساله الابراج*»، مراحل سلوک را در ده مرحله از حواس ظاهر شروع کرده است. این در حالی است که در *رساله فی حقیقه العشق* مراحل سلوک را از حواس باطن شروع کرده و ترتیبی برای آنها قایل نشده است. برخی بر این باورند که این مراحل در ادراکات ظاهری و باطنی، تقدم و تأخر زمانی ندارند و سالک آنها را به موازات یکدیگر طی می‌کند. *سهروردی* در این مراحل، تحت تأثیر *ابن سینا* در طبیعیات کتاب *الانوارات و التنبیها* مفهوم‌سازی و حتی برخی از مثال‌های وی را نیز ذکر می‌کند (ر.ک. مفتونی، ۱۳۸۸، ص ۷۳ - ۹۸). اما در باب مقامات، *سهروردی* در *رساله الابراج*، تنها به ذکر مقامات اکتفا نموده و از توضیح و شرح آنها صرف نظر کرده است، هرچند برخی از این اصطلاحات را در دیگر آثارش به صورت پراکنده و مختصر تبیین ساخته است.

در اواخر تلویحات، «مقام» را ملکه‌ای پایدار می‌داند و می‌گوید: «مقام» از نظر عارف، به معنای ملکه‌ای پایدار

نسبت به چیزی است. «حال» به معنای چیزی است که به فعلیت در آمده، ولی زودگذر است. از این رو، گفته‌اند: از هزار حال یک مقام حاصل نمی‌آید. پس آدمی باید بر مقامات و ملکات تکیه کند، نه بر احوال که زود گذرند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۸). در رساله کلمه التصوف نیز تعریفی مشابه از «مقام» دارد و می‌گوید: «مقام» از دیدگاه عارف، ملکه است و به معنای توانایی بر انجام کاری است، بدون آنکه نیاز به اندیشیدن و تلاش و زحمت داشته باشد (همان، ج ۴، ص ۱۳۲).

سهروردی در رساله کلمات الذوقیه، در یک عبارت کوتاه، مقامات عرفانی را به شش مرحله تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

یقین بدان که هر کس رمز بگشاید به گنج دست می‌یابد. ذوق است و زان پس شوق، عشق، و سپس وصل و فنا، و پس از آن هم بقا می‌باشد، و در ورای عبادان قریه‌ای نیست و عبادان غیر متناهی است (همان، ج ۳، ص ۴۶۵).

شیخ اشراق در بیان مقامات، به همین مقدار اکتفا می‌کند. شارح کتاب کلمات الذوقیه معتقد است: که در عبارت «ورای عبادان قریه‌ای نیست»، مقصود این نیست که احوال سالکان منحصر به این شش حال است؛ زیرا احوال سالکان بسیار است، بلکه مراد آن است که بقا مقام برتر است و فوق آن مقامی متصور نیست (مصنفک، بی‌تا، ص ۱۵۷).

«ذوق» در لغت به معنای چشیدن و آزمودن طعم غذا است (سعاد الحکیم، بی‌تا، ص ۴۹۲). از اولین درجات شهود حق است که در اثنای بارقه‌های پی در پی حاصل می‌شود (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۲۵). «ذوق» در اینجا، عبارت از امری است که سالک آن را از ثمرات تجلی و نتایج کشفیات می‌یابد (مصنفک، بی‌تا، ص ۱۵۸). خواجه عبدالله انصاری «ذوق» را آمیزه‌ای از «وجد» و «برق» می‌داند، با این تفاوت که دوام و روشنایی آن از «برق» و «وجد» بیشتر است. وی تنها در منازل السائرین به مقام «ذوق» اشاره می‌کند و در مقام هفتم در تعریف آن می‌نویسد:

ذوق را بقای بیشتر از وجد باشد و روشنایی بیشتر از برق، و دارای سه درجه است: درجه اول ذوق التصدیق، درجه دوم ذوق الاراده، و درجه سوم ذوق الانقطاع است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۰).

برخی دیگر گفته‌اند: «ذوق» همانند «شرب» است با این تفاوت که شرب تنها در آسایش و راحتی‌ها به کار می‌رود، ولی ذوق، هم برای راحتی‌ها و هم برای بلاها بیان می‌شود (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۸).

اما «شوق» در نزد عارفان، همان میل مفرط است. یافتن لذت محبتی باشد که لازم فرط ارادت بود، آمیخته به الم مفارقت بر او. در حال سلوک بعد از اشتداد ارادت، شوق ضروری باشد (طوسی، بی‌تا، ص ۱۲۵).

خواجه عبدالله انصاری «شوق» را نوعی جهش و حرکت دل به سوی غیب می‌داند و بیان می‌کند که مقام «شوق» دارای لغزش‌گاه‌های بسیاری است که سالک باید در طی این مقام، توجه ویژه‌ای داشته باشد. وی در باب شصت و سوم منازل السائرین در این باره می‌نویسد:

«شوق» ورزش و جهش دل است. در مذهب این طایفه، نقصان شوق بسیار است؛ زیرا که شوق برای آن باشد که غایب است و مذهب این طایفه بر مشاهده بر پا شده، و از روی این نقصان، قرآن نام آن را ذکر نکرده است. این شوق سه درجه دارد: «شوق عابد به بهشت»، «شوق به خداوند» و «شوق به آتش که شعله‌اش خلوص محبت است» (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۰۴).

اما هجویری از کسانی نقل می‌کند که «شوق» را از جمله احوالات می‌دانند (هجویری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵). وی علت شکل‌گیری آن را محبت و همچنین دوری از صفات بشری می‌داند (همان، ص ۳۷۰).

برخی دیگر نیز گفته‌اند: مراد از «شوق» همان داعیه‌ی لقای محبوب است در باطن محب، و وجود آن لازمه‌ی صدق محبت است. «شوق» ثمره‌ی محبت است. کسی که خدای را دوست دارد به دیدار او مشتاق است (کاشانی، بی‌تا، ص ۴۱۱).

سهروردی معنای «شوق» را این‌گونه بیان می‌کند:

«شوق» حرکت به سوی اتمام این بهجت است. و هر مشتاقی که چیزی را به‌دست آورد یا چیزی از دست دهد، وقتی که وصول تام پیدا کرد، شوق و طلب او باطل شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۴).

حاصل شوق، طلب محبوب غایب و برانگیختن قلب در طلب، و به هیجان آوردن آن است (مصنفک، بی‌تا، ص ۱۵۹). عرفا در بیان معنای «عشق» اختلاف فراوان دارند. برخی آن را ترک اختیار و تفویض همه‌ی امور به معشوق دانسته و عده‌ای آن را موافقت محبوب و ترک مخالفت معنا کرده‌اند. شارح *رساله‌الابراج* این معنای را تسامح می‌داند و معتقد است: «محبت»، میل نفس به امر موافق است و «عشق» محبتی است که از حد خود تجاوز کند (همان). برخی دیگر گفته‌اند: «عشق» آتشی است که اعضای درونی را می‌سوزاند و عقل را متحیر می‌سازد، دیده را ناپینا می‌گرداند و گوش را از شنوایی می‌اندازد. همین آتش است که ایجاب می‌کند عاشق تمام همت خود را متوجه معشوق سازد و از همه چیز جز دوست دست بکشد (کبری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۱).

سهروردی معتقد است: عشق موجب می‌شود سیر در مقامات میسر گردد و طالب به مطلوب برسد. سالک باید خود را مستعد عشق گرداند تا منازل و مراتب عاشقان را بشناسد و خود را به عشق بشناساند و بعد از آن عجایب را ببیند. وی در مقایسه‌ی «عشق» و «محبت» می‌گوید: غایت محبت، عشق است. عشق خاص‌تر از محبت است؛ زیرا هر عشقی محبت است، اما هر محبتی عشق نیست و محبت خاص‌تر از معرفت است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵ - ۲۸۶). «محبت» به معنای جذب، کمال و حالتی از آرزو نکردن است؛ زیرا هر جا آرزو باشد نقص است، و آن کس که می‌داند محبوبش در کنار اوست تمنا و آرزوی دیگری ندارد. این حالت در گذشتن از آرزوها و آمال و زیستن با محبوب، کمال روان انسان را می‌رساند که ناشی از معرفت به حقایق است. سالک در این مرحله، «عشق‌مدار» بوده، عقل حساب‌گر را رها می‌سازد و با نیروی عشق، همه‌ی مشکلات و آسیب‌های سیر و سلوک را تحمل می‌کند و پیش می‌رود.

مقام «وصل» آن است که برای بنده، زیور حق آشکار گردد و در آن غرق شود. اگر به معرفت خویش نظاره کند، جز خدا را نشناسد و اگر به همت خود بنگرد غیر از همت ذات حق چیز دیگری نیابد. بکلی مشغول مشاهده‌ی اوست و

به خود توجهی ندارد تا بخواهد ظاهر خویش را با عبادت آراسته گرداند و باطن خود را با تهذیب اخلاق پاک سازد (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۶).

در خصوص مقام «فنا»، که سایر صاحب‌نظران نیز به آن توجه خاصی دارند، باید گفت: «فنا» در لغت، به معنای نیستی و محو شدن است. در اصطلاح، فانی شدن در صفات الهی آن است که از جمیع صفات خود در صفات حق فانی شود و حتی دیدن این فنا و توجه داشتن به آن نیز فانی گردد (نوربخش، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۳۰۸). از نظر شیخ اشراق، «فنا» آن است که نفس در اثر شدت استغراق در لذت حقیقی، از ملاحظه لذات خود ساقط شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴).

«فنا» در حقیقت، حضوری است مسبوق به نوعی غیبت که البته خود نیز ذومراتب است. مراد از «غیبت» نبود آگاهی سالک نسبت به احوال خلق و حال خود است. و این به خاطر عظمت و اردات غیبی است. شیخ اشراق در بیان معنای «فنا»، به شعر صاحب بن عباد اکتفا می‌کند. به باور شارح *الکلمات التوقییه*، هدف سهروردی از ذکر این ابیات، اشاره به مقام «فنا» و بلکه رمزی است به سوی مقام «بقا» که البته اینجا مقام «لغزش» است. به عقیده مصنفک (۸۰۳ - ۸۷۵ ق) یکی از لغزش‌ها در این مقام، قایل شدن به اتحاد است که باطل است (مصنفک، بی‌تا، ص ۱۵۵).

«بقا» به عنوان مقام نهایی سالک، صفتی است که بعد از فنای سالک به وجود می‌آید، بدین معنا که سالک پس از فنای هر چه غیر حق است، خود را به حق باقی ببیند. ابن عربی در این خصوص می‌نویسد:

«بقا» و «فنا» در این طریق، دو مفهوم اضافی هستند؛ فنای از فلان، و بقای با فلان. اما فنای از خدای تعالی به هیچ وجه ممکن نیست؛ زیرا در این میان، وجودی غیر از او نیست، پس اضطراب تو را به سوی او برمی‌گرداند و راهی نمی‌ماند، جز آنکه بگویم: فنایت از خودت است. از خودت نیز فانی نمی‌شوی، مگر آنکه از همه اکوان و اعیان فانی شوی. فنای اهل الله همین است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵).

«فنا» صفت خلق است و «بقا» صفت حق. «بقا» نام است برای آنچه پس از سقوط رسوم خلقت باقی بماند؛ زیرا بعد از زدوده شدن صفات خلقت، آنچه باقی است جز حق نیست و این همان وجه باقی حق است (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۷۷۹).

در میان آثار سهروردی، تعریفی از مقام ذوق، وصال و بقا وجود ندارد و گویا بنابر ایجاز، و در عین حال، راز ماندن آن نهاده شده است. حتی در شرح این رساله، که توسط علی بن مجاهد بن مسعود، معروف به «مصنفک» نگاشته شده، نیز سخنی به میان نیامده است. مصنفک در کتابی با عنوان *حل الرموز و کشف الكنوز* این رساله عرفانی - اشراقی سهروردی را شرح کرده است. او در شرح این بخش از کتاب می‌نویسد: مقاماتی که سهروردی بیان کرده در واقع، جزو حالات عارفان محسوب می‌شود و گویا بر سهروردی خرده می‌گیرد که او تفاوت میان «حال» و «مقام» را ندانسته است. به همین سبب، از آثار دیگر مشایخ عرفانی در شرح این بخش مدد می‌گیرد (مصنفک، بی‌تا، ص ۱۵۷ و ۱۵۸). اما همان‌گونه که گذشت، شیخ اشراق در آثارش، به تفاوت میان «حال» و

«مقام» اشاره کرده است و در چند جا، معنای این دو را بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۱۹۳). بنابراین، سهروردی در بیان مقامات، از تفاوت میان این دو اصطلاح عرفانی آگاهی داشته است. شاید او نخواست استه است پرده از این راز بردارد؛ زیرا کلام شیخ/شراقی پر از اسرار ناگشوده است که با زبان اشاره بیان می‌گردد؛ همان گونه که رساله‌های عرفانی خود را مانند *صغیر سیمرغ*، *قصه الغریبه الغربیه و الکلمات النوویه*، به زبان رمزی نگاه داشته است. گویی این نیز مانند دیگر مباحث عرفانی شیخ/شراقی، رازی است که حقیقت هستی عارف را با زبان رمز بیان کرده است. حتی مصنفک به عنوان شارح آثار سهروردی نیز در خصوص مقامات عارف از دیدگاه سهروردی، مطلب قابل توجهی بیان نکرده، بلکه در تفسیر این بخش، حجم زیادی را به شرح اقوال دیگر مشایخ اختصاص داده و در باب ذکر مقامات، از گفته‌های دیگر مشایخ بهره برده است.

سهروردی در پایان *کلمه التصوف*، به شرح مختصر مصطلحات صوفیه پرداخته و برخی دیگر از مقامات و احوال را نیز در آنجا آورده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۲-۱۳۹). وی در آنجا «اراده» را اولین گام از حرکت نفس به سوی استكمال قرار داده است و قبل از آن، مانند بسیاری از اهل عرفان، توبه را ذکر می‌کند. پس از آن، به رجا، خوف، زهد، صبر و شکر اشاره دارد (همان، ص ۱۳۳).

ایشان «وقت» را نیز از مقامات اولیه می‌داند که بر اثر آن انواری بر سالک تابش می‌کند؛ انواری که همچون برق می‌آید، ولی پایدار نیست. از نظر شیخ/شراقی این حالت صرف لذت یا نور نیست، بلکه هیئت فلکی است که موجب حصول هیئتی برای نفس ناطقه می‌گردد و طریان و زوالش به آن بستگی دارد (همان، ص ۱۳۶). شیخ این انوار را همان «طوالع و لوائج» در کلمات عرفا می‌داند و معتقد است:

اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلباب، طوالع و لوائج باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطر ناگاه درآید و زود برود، (هو الذی یُرِیکُم البرقَ حَوفاً وَ طَمَعاً) (رعد: ۱۲). [خوفاً من الزوال و طمعاً فی الثبات]. از نظر دوم، این اشارت است به اوقات اصحاب تجرید، و صوفیان این طوالع را «اوقات» خوانند. و در کلام الهی، اشارت بسیار است بدان؛ چنانکه می‌گوید: [يَكادُ سَنَابِرُهُ يَنْهَبُ بِالْأَبْصَارِ] [نور: ۴۳]؛ «و لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بَكْرَةً وَ عَشِيّاً» (مریم: ۶۲). و این لوائج همه وقتی نباید، مدتی باشد که منقطع می‌شود. و چون ریاضت بیشتر گردد، بروق بسیار تر آید تا بدان حد رسد که مردم در هر چه نگرند، بعضی از احوال آن عالم با یاد آرد، و ناگاه این انوار خواطف مترادف شده، و باشد که در عقب این اعضا متزلزل گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰).

ابن سینا نیز در مرتبه نخست ابتدای سلوک، به «وقت» اشاره و گذرا بودن آن را به درخشش نور تشبیه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۸۶). همان گونه که اشاره شد، در نام‌گذاری مقامات و حالات، میان صاحب‌نظران حوزه عرفان اتفاق نظر وجود ندارد.

سهروردی همچون ابن سینا «سکینه» را حالت شریف و خلسه‌های پی در پی لذت‌بخشی می‌داند که زمانی پایدار می‌ماند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۵) و به عنوان مقام متوسطان در سلوک از آن یاد کرده که لذتش از تمام لوائج بیشتر است. اهل سکینه از خواطر و اخبار غیب مردم مطلع و اهل فراست‌اند (همان، ج ۳، ص ۳۲۲).

خواجه عبدالله انصاری «سکینه» را پنجاه و هشتمین منزل از منازل صدگانه سیر و سلوک برشمرده است (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۹۷).

شیخ اشراق از مقام «جمع و تفرقه» نیز سخن می‌گوید؛ اما با آنچه بوعلی اشاره کرده یکی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۵)؛ و در جایی به مقام «کن» اشاره کرده، می‌گوید اخوان تجرید، یعنی همان کسانی که در حکمت عملی و نظری به کمال رسیدند، مقام خاصی دارند که در آن، بر ایجاد مثلی قائم به هر صورتی که اراده کنند توانا می‌شوند و این همان مقام «کن» است که هرکس به این مقام دست یابد، به وجود عالمی دیگر، غیر از عالم برزخ یقین پیدا کند؛ عالمی که در آن مثل معلقه و ملائکه مدبره حضور دارند (همان، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳).

مقایسه نگرش فکری ابن سینا و شیخ اشراق

گرچه ابن سینا به عنوان فیلسوف مشایی شهرت دارد، ولی منزلت والای وی در بحث‌های عرفانی نیز نباید پوشیده بماند. بررسی اواخر کتاب *الاشارات والاتنبیهات* نشان می‌دهد که وی هنگام نگارش این اثر ارزشمند، در اندیشه طرح یک حکمت غیر مشایی نیز بوده است. شیخ هر چه به پایان عمرش نزدیک می‌شود، تفکر اشراقی در او قوت می‌گیرد. از سوی دیگر، سهروردی نیز به ترکیب کامل تجربه عرفانی و تفکر منطقی در یک ساختمان فکری - فلسفی پرداخت و استدلال را با شهود درآمیخت. اکنون به مقایسه آراء این دو متفکر در مسئله مقامات عرفانی می‌پردازیم:

۱. شیخ اشراق میان «حال» و «مقام» تفاوت قایل است و معنای متمایز آن دو را نیز در آثارش ذکر می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۱۹۳). اما ابن سینا از «حال» به معنای مصطلح عرفانی و تفاوت آن با «مقام»، سخن به میان نمی‌آورد، بلکه تنها مقامات عارف را موجز و گویا بیان می‌کند. هر دو متفکر مانند سایر بزرگان تصوف، در تعدد و ترتب مقامات اختلاف نظر دارند.

۲. هر دو به مراحل مانند «وقت»، «سکینه»، «توغل» و «وصل» اشاره دارند، به گونه‌ای که در بیان ترتیب و نوع تمثیل آنها نیز شباهت زیادی مشاهده می‌شود.

۳. ابن سینا معتقد است: حرکت عارف با تفریق و جدایی او از خلق آغاز می‌شود و با کنار نهادن تعلقات مادی، به سوی حق ادامه می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷ - ۹۶). در حقیقت، عارف در اولین گام، بین ذات خود و جمیع آنچه او را از یاد حق باز می‌دارد و به خود مشغول می‌کند، افتراق و جدایی می‌افکند و در ادامه، غبار تعلق به عالم ماده را می‌تکاند و نفس می‌کند (همان، ص ۹۶). اما سهروردی اولین حرکت و جهش را در دومین مقام یعنی «شوق» قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۵).

۴. ابن سینا سیر مراحل سلوک و مقامات سالک را در گستره اراده قوی و ریاضت مستمر ترسیم می‌کند، به گونه‌ای که مقامات چهارگانه و مراحل قبل از آن به نوبت اتفاق می‌افتد تا به مقام وصل می‌رسد. اما سهروردی معتقد است: سالک تا به مرحله «عشق» نرسد و عاشق نشود، سیر در مقامات برای او حاصل نمی‌شود. او «محبت» را مقدمه عشق قرار می‌دهد و عالم عشق را بالاترین عوالم می‌داند. بعد از این عالم است که به محبوب خویش می‌رسد و وصال صورت می‌گیرد و سپس به «بقا» خواهد رسید.

۵. ابن سینا تا مقام «وصال» پیش رفته است، در حالی که سهروردی دو مرحله «فنا» و «بقا» را پس از آن ذکر می‌کند. از همین جا می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که ذکر مقامات بعد از «وصال»، ادامه کار ابن سینا توسط او تلقی شود؛ همان گونه که قصه *عربه الغریبه*، ادامه *حی بن یقظان* است؛ زیرا مقام «فنا» بعد از «وصال» است و سپس «بقاست». سهروردی در معنای «جمع» می‌نویسد: «جمع» به معنای روی آوردن به سوی عالم برین و چشم برگرفتن از کثرت در عالم جرمانی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۳۵)؛ یعنی «جمع» را به معنای عدم پراکندگی به کار می‌برد و آن را مقام «فنا» می‌نامد. اما ابن سینا به معنای جمع صفات اشاره دارد. سهروردی در باب «بقا» وجود انسان را قابل پیوستن و فنا شدن در ذات حق می‌داند؛ اما ابن سینا سخنی از «بقا» به میان نمی‌آورد.

۶. هر دو فیلسوف عارف مشرب، به رمز و اختصار بسنده کرده‌اند و تنها شارحان به توضیح و رمزگشایی پرداخته‌اند. شاید علت این موجزگویی و رمزگرایی، در امان نهادن این مصطلحات عرفانی از برخی کج‌فهمی‌های عامیانه باشد. این همان رسم دیرین عارفان ما به شمار می‌رود.

۷. مقام «مکاشفه» و «تجربه عرفانی» چون ناظر به عمل و واقع است، می‌تواند مشابه باشد؛ اما توصیف آن مکاشفات و مراحل آن با الفاظ مختلف بیان می‌شود.

نتیجه‌گیری

ابن سینا و سهروردی هر دو عارف و فیلسوف مسلمان هستند که در کلام خود، توجه ویژه‌ای به شریعت دارند. با این وجود، علی‌رغم تفاوت‌هایی که در عبارات و مفهوم‌سازی آنان مشاهده می‌شود، در بیان مقامات سالکان، هدف مشترکی دنبال می‌کنند. این هدف مشترک همان وصول به حق در پرتو استکمال نفسانی است. فلاسفه مسلمان یکی از اهداف فلسفه را استکمال نفس می‌دانند. اما عرفا رسیدن به حق را هدف سالک معرفی می‌کنند. بدین‌روی، این دو فیلسوف عارف مشرب، معرفت عقلی را قبل از سلوک عرفانی ضروری دانسته‌اند. این واقعیتی است که حتی ترتیب و چینش فصول در آثار ایشان نیز گواه آن است.

سهروردی در بحث مقامات، همانند قصه *عربه الغریبه*؛ کار ابن سینا را پی می‌گیرد، مقام وصول شیخ‌الرئیس را ادامه می‌دهد و به دو مقام «فنا» و «بقا» اشاره می‌کند که به عقیده خود، والاترین مقام به شمار می‌رود. از سوی دیگر،

گویا سهروردی در پی تقویت رمزی بود که /این سینا در *داستان سلمان و ابسال* شرط کرد. البته هر دو به رسم عارف مشربان، هرگز به رمزگشایی مبادرت نکردند؛ چیزی که شارحان سعی کرده‌اند بدان بپردازند. شاید بزرگان ما رمزگشایی را در مقام عمل از سالک طلب می‌کردند. بنابراین، گرچه الفاظ و تعابیر متفاوت بیان شده، اما از نظر محتوا و اهداف، فاصله زیادی ندارند. تعابیر هریک از این دو فیلسوف، ناشی از تجربیات عملی و عرفانی ایشان است، و جای تعجب نیست که در مقام بیان متفاوت باشد، هرچند در بیان اصطلاحاتی همچون «وقت»، «خلسه»، «توغل»، «تغلغل» و «وصول» به تبع سایر اهل نظر، تعابیری یکسان استعمال کرده‌اند.

سخن پایانی آنکه می‌توان سلوک را در مراحل بریدن از خلق، توجه به حق، پیوستن به حق و باقی ماندن به وجود او خلاصه کرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۳ق، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق، سلیمان دنیا، چ دوم، بیروت، مؤسسه النعمان. ابن عربی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.
- ابن منظور، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، تهران، دارالعلم.
- پل نوپا، ۱۳۷۳، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ترمذی، محمد بن علی، ۱۴۲۲ق، *ختم الاولیاء*، چ دوم، بیروت، مهد الآداب الشرقیه.
- الثعالبی النیسابوری، ابومنصور عبدالملک، ۱۴۰۳ق، *ینبئه الدهر فی محاسن اهل العصر*، شرح و تحقیق، دکتر مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۸۷، *دیوان حافظ*، مصحح، علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چ سوم، تهران، زرین و سیمین.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۹۱۴م، *اللمع فی التصوف*، مصحح؛ رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- سعاد الحکیم، بی تا، *المعجم الصوفی*، بیروت، دندره للطباعه و النشر.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین ابوحفص، ۱۴۲۷، *عوارف المعارف*، محقق و مصحح، احمد عبد الرحیم السایح و توفیق علی وهبه، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- شرفی، احمدحسین، ۱۳۹۲، «چرایی اختلاف عارفان در تعداد و ترتیب مقامات سلوکی»، *حکمت عرفانی*، سال دوم، ش ۱، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۳۷-۴۸.
- شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *شرح مشوی شهیدی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طارمی، صفی الدین محمد، ۱۳۷۷، *انیس العارفين (تحریر منازل السائرین)*، محقق و مصحح، علی اوجبی، تهران، روزنه.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، محقق و مصحح: محسن بیدارفر، چ سوم قم، بیدار.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی، بی تا، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران، نشر هما.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، اسلامیه.
- مصنّف، علی بن مجدالدین محمدبن محمد، بی تا، *حل الرموز و مفاتیح الكنوز (شرح کتاب الکلمات الذوقیه سهروردی)*، نسخه خطی شماره ۲۶۱۱، نگارش سال ۱۶۶ق، استانبول، کتابخانه سلیمانیه.
- مفتونی، نادیا، ۱۳۸۸، «دراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی»، *حکمت سینوی*، ش ۴۱، تهران، دانشگاه امام صادق، ص ۷۳-۹۸.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، سوم.
- کبری، نجم الدین، ۱۴۲۶ق، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، به کوشش یوسف زیدان، چ دوم، مصر، دار السعاده الصباح.
- طوسی نصیرالدین، محمدبن محمد، بی تا، *اخلاق ناصری*، مقدمه، فرشید اقبال، تهران، بی تا.
- محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۴، تحقیق، سلیمان دنیا، چ دوم، بیروت، مؤسسه النعمان.
- نکونام، محمدرضا، ۱۳۸۶، *عرفان و مقامات*، قم، ظهور شفق.
- نوربخش، جواد، ۱۳۷۸، *فرهنگ نوربخش*، تهران، یلدا قلم.
- هجویری، ابوالحسن علی، ۱۳۷۵، *کشف المحجوب*، محقق و مصحح، ژوکوفسکی، والتین آکسی بریچ، چ چهارم، تهران، طهوری.