

نظریه سلوک عرفانی در مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی: از خودشناسی تا وحدت وجود¹

چکیده

این پژوهش به واکاوی منظومه فکری ابراهیم حقی ارزرومی (۱۷۰۳-۱۷۸۰ م) در اثر عرفانی کمترشناخته‌شده او، «مجموعه‌العرفانیة»، می‌پردازد. هدف اصلی، تبیین سیر سلوک عرفانی از «معرفت نفس» به عنوان نقطه آغازین تا «وحدت وجود» به عنوان غایت نهایی و نشان‌دادن نوآوری حقی در صورت‌بندی این مسیر است. پرسش محوری آن است که این سیر با چه مراحل، مبانی و ساختار فکری در «مجموعه‌العرفانیة» ترسیم شده و نوآوری مؤلف در این زمینه چیست؟ فرضیه پژوهش بر این مناسبت که این اثر صرفاً گردآوری‌ای ساده نیست، بلکه نظامی آموزشی و منسجم از سلوک عرفانی است که سه عنصر را تلفیق می‌کند: انسان‌شناسی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس، سلوک عملی نقش‌بندی و غایت‌شناسی وحدت وجود به مثابه یک مقام شهودی. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای نسخه خطی تصحیح‌شده اثر (شماره ۱۵۴۳۴، کتابخانه آیت‌الله مرعشی) و دیگر منابع است. یافته‌ها نشان می‌دهد حقی، با الهام از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، مسیری سه‌گانه (سیر الی الله، سیر فی الله، سیر عن الله) مبتنی بر آداب نقش‌بندی ترسیم کرده که سالک را از مراتب هفت‌گانه نفس عبور داده و درنهایت به «شهود وحدت وجود» و تحقق «انسان کامل» رهنمون می‌سازد. نوآوری اصلی این پژوهش در استخراج و تبیین نظام آموزشی منسجم سلوکی از این اثر است که پیش از این مورد توجه قرار نگرفته بود.

کلیدواژه‌ها: ابراهیم حقی ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، عرفان اسلامی، معرفت نفس، وحدت وجود، سلوک عرفانی.

¹. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «تصحیح انتقادی و تحقیق رساله عرفانیة ابراهیم حقی» می‌باشد.

Abstract

This study delves into the intellectual system of Ibrahim Haqqi Erzurumi (1703–1780) through his lesser-known mystical work, *Majmu'at al-'Irfāniyya*. Its primary objective is to elucidate the mystical path (*suluk*) from "self-knowledge" (*ma'rifat al-nafs*) as the starting point to "the unity of existence" (*wahdat al-wujud*) as the ultimate goal, while demonstrating Haqqi's innovation in formulating this trajectory. The central question examines the stages, foundations, and intellectual structure through which this journey is mapped in *Majmu'at al-'Irfāniyya*, and what the author's distinctive contribution entails. The hypothesis posits that this work is not merely a simple compilation, but rather a coherent educational system of mystical wayfaring that synthesizes three key elements: an anthropology based on the theory of the "microcosm" (*'ālam al-saghir*) and the levels of the soul, the practical *suluk* of the Naqshbandi order, and a teleology of *wahdat al-wujud* as a state of direct witnessing. The research employs a descriptive-analytical method, relying on a library-based study of the critical edition of the manuscript (MS No. 15434, Ayatollah Mar'ashi Library) and other relevant sources. The findings indicate that Haqqi, inspired by the Prophetic hadith "He who knows himself knows his Lord" (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*), outlines a threefold path (*sayr ilā Allāh, sayr fī Allāh, sayr 'an Allāh*) grounded in Naqshbandi practices, guiding the seeker through the seven levels of the soul and culminating in the "witnessing of the unity of existence" and the realization of the "Perfect Human" (*al-Insān al-Kāmil*). The principal innovation of this research lies in its extraction and systematic exposition of the cohesive educational framework of *suluk* inherent in this work—an aspect that had previously remained unexamined.

Keywords: Ibrahim Haqqi Erzurumi, *Majmu'at al-'Irfāniyya*, Islamic Mysticism, Self-Knowledge, Unity of Existence, Mystical Path (*Suluk*).

مقدمه

عرفان اسلامی به عنوان ژرف‌ترین لایه حکمت در تمدن اسلامی، همواره مسیری برای شناخت حقیقت وجود و رسیدن به کمال انسانی ارائه کرده است. این سنت فکری - عملی در دوره امپراتوری عثمانی نه تنها از رونق نیفتاد، بلکه با ظهور شخصیت‌های بزرگ و جامع‌العلوم تداوم و تکامل یافت.² در میان این چهره‌های درخشان، ابراهیم حقی ارزرومی (1115-1194 ق / 1703-1780 م) جایگاهی ویژه دارد. وی در حوزه‌های علوم دینی، فلسفه، نجوم، پزشکی و عرفان صاحب نظر بود و می‌توان او را نمونه بارز عالم «جامع» در تمدن اسلامی دانست.³

اگرچه شهرت عمومی حقی بیش از همه مرهون اثر سترگ او «معرفت‌نامه» است که به منزله دایرةالمعارفی از علوم مختلف شناخته می‌شود، اما برای دستیابی به عمق اندیشه عرفانی محض او باید به متنی تخصصی‌تر، یعنی «مجموعه‌العرفانیة» با نام کامل «مجموعه‌الوحدانیة فی معرفة النفس الربانیة» رجوع کرد. این اثر با ساختاری منطقی و منسجم، گردآوری نظام‌مندی از بیش از شصت منبع اصیل عرفانی است که همگی حول محور حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» سازمان یافته‌اند. این چنین حاکمی از هدف اصلی حقی در ترسیم نقشه‌ای جامع برای سالک از «خودشناسی» تا «خداشناسی» به مثابه شهود «وحدت وجود» است.

ضرورت پژوهش حاضر در دو جنبه نهفته است: نخست، تمرکز بر متنی تخصصی که علیرغم جایگاه محوری در منظومه فکری حقی، مهجور مانده است؛ دوم، ارائه تحلیلی نظام‌مند از ساختار آموزشی سلوک عرفانی که می‌تواند چارچوبی نو برای مطالعات تربیتی و معنوی در سنت عرفان اسلامی فراهم آورد. پرسش محوری مقاله این است که سیر سلوک عرفانی از منظر ابراهیم حقی در «مجموعه‌العرفانیة» چگونه از «معرفت نفس» آغاز شده و به «مقام وحدت وجود» ختم می‌گردد و چه مبانی، مراحل و نوآوری‌هایی در این مسیر مطرح می‌شود؟

فرضیه پژوهش بر این است که «مجموعه‌العرفانیة» صرفاً گردآوری متون پیشین نیست، بلکه نظامی آموزشی از سلوک عرفانی است که سه عنصر را تلفیق می‌کند: انسان‌شناسی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس، سلوک عملی نقش‌بندی، و غایت‌شناسی وحدت وجود به مثابه مقام شهودی. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای نسخه خطی تصحیح‌شده اثر (شماره ۱۵۴۳۴، کتابخانه آیت‌الله مرعشی) و منابع مرتبط است.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات مربوط به ابراهیم حقی را می‌توان در دو حوزه جغرافیایی - زبانی بررسی کرد. در فضای پژوهشی ایران، با وجود غنای اندیشه این عارف، میراث عرفانی او کمتر موضوع پژوهش مستقل قرار گرفته است. تنها مدخلی مختصر در دانشنامه بزرگ اسلامی (مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳)⁴ به او اختصاص یافته و پژوهشی جامع که به تحلیل نظام فکری عرفانی او پردازد، مشاهده نمی‌شود.

در مقابل، پژوهشگران ترکیه‌ای توجه بیشتری به آثار و شخصیت علمی حقی نشان داده‌اند. آثاری مانند کتاب چلبی اوغلو (۱۹۸۸) با عنوان «ارزروملی ابراهیم حقی» و مدخل چاغریجی (۲۰۰۰) در دایرةالمعارف اسلام ترکیه، عمدتاً با رویکردی توصیفی - تاریخی به معرفی زندگی و فهرست آثار او پرداخته‌اند. «معرفت‌نامه» کانون اصلی بیشتر این تحقیقات (مانند آلتی‌تاش، ۱۹۸۱) بوده و ابعاد علمی،

². کوچوک، «عرفان عثمانی»، ۲۴۵.

³. چاغریجی، «ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۰۶.

⁴. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه بزرگ اسلامی، «ابراهیم حقی»، ۶۸۱.

نجومی و پزشکی آن مورد بررسی قرار گرفته است. در همایش علمی گسترده و چندجانبه ابراهیم حقی (۲۰۱۲) نیز، اگرچه رویکردهای تطبیقی پررنگ تر شد، تمرکز بر «معرفت‌نامه» و برخی رساله‌های فرعی مانند «جلاءالقلوب» و «قیافت‌نامه» باقی ماند. نکته حائز اهمیت این است که اثر تخصصی عرفانی «مجموعه‌العرفانیة»، با وجود جایگاه محوری در دستگاه فکری حقی، تاکنون موضوع پژوهشی مستقل، تحلیلی و نظام‌مند قرار نگرفته است. در هیچ یک از مطالعات پیشین، این اثر از نظر «ساختار سلوکی آموزشی»، «نحوه تلفیق نظام‌مند سه گانه انسان‌شناسی عرفانی، سلوک نقشبندی و غایت‌شناسی وحدت وجودی» و نیز «کارکرد آن به عنوان رساله تربیتی» به شکل روشمند بررسی نشده است.

با توجه به این پیشینه، خلأهای اصلی پژوهش به شرح زیر است:

عدم بررسی «مجموعه‌العرفانیة» به عنوان متن محوری و مستقل؛

فقدان تحلیل ساختار آموزشی سلوکی در این اثر؛

عدم تبیین پیوند نظام‌مند میان انسان‌شناسی عرفانی، سلوک عملی و غایت‌شناسی وحدت وجود در اندیشه حقی
تمرکز این پژوهش بر پر کردن همین خلأهاست.

2. زندگی، زمانه و جایگاه ابراهیم حقی

ابراهیم حقی ارزرومی (۱۸ مه ۱۷۰۳ - ۲۲ ژوئن ۱۷۸۰) در یکی از پرآشوب‌ترین ادوار تاریخ عثمانی، به عنوان دانشمندی جامع‌العلوم و «دانشنامه‌ای» ظهور کرد که می‌کوشید دستاوردهای علمی جدید را به زبان سنت دانشی اسلامی فهم‌پذیر کند، بی‌آنکه از میراث کلاسیک شرق چشم‌پوشد.^۵

نقطه‌ی عطف زندگی حقی، سفر به تیلو و ملاقات با مرشدش، شیخ اسماعیل فقیرالله، بود که مسیر او را به سوی سلوک عرفانی شکل داد.^۶ وی در میانه‌ی عمر سفرهای علمی متعددی به استانبول انجام داد و در آنجا، با استفاده از کتابخانه‌های دربار عثمانی، مواد لازم برای تدوین آثار بزرگ خود، به‌ویژه «مجموعه‌العرفانیة» را فراهم کرد.^۷

میراث مکتوب او بسیار متنوع است. شاهکارش «معرفت‌نامه» (۱۷۵۷) دایرةالمعارفی علمی - عرفانی است که از نجوم و کالبدشناسی تا ریاضیات، موسیقی، پزشکی و مباحث سلوکی را در برمی‌گیرد.^۸ در کنار آن، آثاری چون «دیوان اشعار»، «مجموعه‌العرفانیة»، «مجموعه‌الانسانیه» و «مجمع‌المعانی» زوایای دیگر منظومه‌ی فکری او را نشان می‌دهد.^۹ در میان این آثار، «مجموعه‌العرفانیة» به‌عنوان متن تخصصی سلوکی و رساله‌ای متمرکز بر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، کمتر موردتوجه پژوهش‌های مستقل قرار گرفته و همین امر، ضرورت مطالعه‌ی حاضر را برجسته می‌کند.

3. واکاوی سیر سلوک در مجموعه‌العرفانیة: از مبانی تا غایت

3.1. مبانی انسان‌شناختی سلوک: نقطه آغاز «معرفت نفس»

این بخش بر پایه‌ی تحلیل متن مجموعه‌العرفانیة و گزینش آن دسته از قطعات انسان‌شناختی تنظیم شده است که:

^۵. چنگیز، «سمپوزیوم جامع حضرت ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۱۰.

^۶. کورت، «اثر ارزروملی ابراهیم حقی به نام رساله طریقه نقشبندیة»، ۱۲۷۰.

^۷. بایر، «نگرش آموزشی ارزروملی ابراهیم حقی»، ۴۵.

^۸. اردم، «مسئله حقیقت انسان در اندیشه ارزروملی ابراهیم حقی»، ۱۰.

^۹. توپراک، «ارزروملی ابراهیم حقی: زندگی، شخصیت و آثار»، ۱۱۵.

• مستقیماً ذیل حدیث محوری کتاب «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» آمده‌اند؛¹⁰

• در ادامه‌ی رساله، صریحاً به منازل و آداب سلوک ارجاع داده می‌شوند؛

• در ساختار کلی اثر، حلقه‌ی واسط میان مبانی انسان‌شناختی و غایت وحدت وجود را می‌سازند

بدین ترتیب، انسان‌شناسی در نزد ابراهیم حقی نه دانشی مستقل و صرفاً نظری، بلکه «طرح‌واره‌ای سلوکی» است که ساختار و مقصد سفر معنوی سالک را از پیش تعیین می‌کند. تفاوت اصلی او با بسیاری از متصوفه‌ی پیشین در همین جاست: آنچه در آثار کلاسیک بیشتر به صورت مباحث پراکنده‌ی «نفس، قلب، روح» مطرح است، در مجموعه‌العرفانیة به منزله‌ی یک «نظام آموزشی» منسجم برای حرکت از معرفت نفس به شهود وحدت وجود بازسازی می‌شود.¹¹

3.1.1. نظریه عالم صغیر: انسان به مثابه آینه جهان

یکی از مفاهیم محوری در این طرح‌واره، نظریه‌ی «عالم صغیر» است. حقی می‌نویسد: «إِنَّ الْإِنْسَانَ عَالَمٌ صَغِيرٌ، لِأَنَّ مَا فِي الْعَالَمِ كُلِّهِ مَوْجُودٌ مِنْهُ فِي الْإِنْسَانِ، بَلِ الْعَالَمَانِ كِلَاهُمَا مَجْمُوعَانِ فِي إِنْسَانٍ وَاحِدٍ»؛¹² انسان را چکیده‌ی عالم و حامل هر دو بُعد مملکتی و ملکوتی می‌داند.

نکته‌ی مهم در بحث حاضر این است که حقی این تشابه را از سطح توصیف نمادین، به سطح نقشه‌ی سلوکی ارتقا می‌دهد. او سه گونه تشابه میان انسان و عالم را صورت‌بندی می‌کند:

• تشابه ساختاری (اجزاء و ارکان): تناظر جزئی میان اعضای بدن و اجزاء عالم: «اجسام مخصوصه [معادن] را در اعضای بدن، حیوانات را در اخلاق، برزخ را در خیال و ملکوت را در جان و دل انسان»¹³ می‌بیند نمونه‌های او (سر/آسمان، پا/زمین، استخوان/کوه، مو/گیاهان) صرفاً استعاری نیستند، بلکه برای او «نشانه‌ی پیوستگی وجودی» میان انسان و عالم‌اند.

• تشابه در آفرینش و تکوین (سفر از قوه به فعل): با تفسیر حدیث «کنز مخفی»، «ظرفه را «نمونه‌ی کنز مخفی» و نخستین مرحله‌ی انسان را متناظر با «جوهر اول» در آفرینش عالم می‌گیرد و تطور ظرفه (علقه، مضغه، عظام، لحم) را با مراتب کون (عناصر، جماد، نبات، حیوان) تطبیق می‌کند.¹⁴ بدین سان، تاریخ آفرینش عالم، در وجود انسان به صورت فشرده تکرار می‌شود.

• تشابه کارکردی و مدیریتی (نظام حکمرانی): هفت عضو اصلی بدن (مغز، دل، کلیه، جگر، صفرا، طحال، ریه‌ها) را متناظر با هفت سیاره و کارکردهای آن‌ها می‌نشانند؛ مغز چون فلک اعلی، مرکز تدبیر و قلب چون خورشید، منبع نور حیات است.¹⁵

اهمیت این نظریه در سیر و سلوک آن است که سالک برای شناخت حق، هم به «آفاق» (عالم بیرون) و هم به «انفس» (ساختار وجودی خود) ارجاع داده می‌شود؛ اما در مجموعه‌العرفانیة، محور تأکید بر «آیات انفسی» است؛ بنابراین، «عالم صغیر» بودن انسان، توجیه معرفت‌شناختی امکان خداشناسی از مسیر خودشناسی است و مستقیماً حدیث محوری رساله را تبیین می‌کند.¹⁶ از این منظر، نظریه‌ی عالم صغیر، پلی است میان جهان‌شناسی و انسان‌شناسی که در نهایت، بستر فهم وحدت وجود را نه در بیرون، بلکه در آینه‌ی وجود انسان فراهم می‌سازد.

3.1.2. مراتب چهارگانه‌ی وجود انسان؛ سلسله مراتب سلوکی

¹⁰. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه 25 الف.

¹¹. برای تحلیل ساختار آموزشی اثر رک: چاغریجی، «ابراهیم حقی ارزرومی»، ۳۰۸.

¹². ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۱، ۶۱.

¹³. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۱، 62.

¹⁴. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۲۷ ب.

¹⁵. همان، برگه ۲۲۸ الف.

¹⁶. برای تحلیل معرفت‌شناختی این نظریه رک: کوچوک، «از ابن عربی تا ابراهیم حقی»، ۴۸.

حقّی بر اساس نقل‌ها و تقریرهای مختلفِ مجموعه‌العرفانیة برای انسان چهار مرتبه‌ی اصلی و به‌هم‌پیوسته قائل است: جسم، نفس، قلب و روح. این مراتب، هم توصیف وجود شناختی‌اند و هم به‌عنوان «ایستگاه‌های سلوک» عمل می‌کنند؛ یعنی هر مرتبه، آداب و مجاهدات خاص خود را می‌طلبد.¹⁷

• **مرتبه‌ی جسمانی (طبیعی):** قلمرو ماده و عناصر. بدن از «عالم کون و فساد» است و بر اساس چهارعنصر بناشده؛ سلامت و بیماری تابع تعادل آن‌هاست.¹⁸ این سطح به اشتراک انسان با جماد و نبات و حیوان اشاره دارد. سلوک در این مرتبه، عمدتاً ناظر به «تهذیب شئون بدنی» (خوراک، خواب، نکاح، کسب) و ایجاد تعادل مزاجی برای امکان‌پذیر شدن مجاهدات باطنی است.

• **مرتبه‌ی نفسی:** عرصه‌ی غرایز و ادراکات. حقّی نفس را به چهار سطح (نباتی، حیوانی، انسانی/ناطقه، طبیعی) تقسیم می‌کند.¹⁹ چنین تفصیلی، به او امکان می‌دهد که در بخش‌های بعدی رساله، اقسام «ریاضت» و «مجاهده» را متناسب با هر سطح تعریف کند؛ برای مثال، ریاضت مربوط به نفس حیوانی (کنترل شهوات و غضب) از تمرینات مربوط به نفس ناطقه (تفکر، مراقبه، محاسبه) جدا می‌شود. نفس ذاتاً شرّ نیست؛ بلکه نیرویی فاسدیه است که می‌تواند در خدمت روح یا در خدمت شهوت قرار گیرد.

• **مرتبه‌ی قلبی:** مرکز شناخت و تحول باطنی. قلب «حکومت خانه‌ی بدن» و محل تجلی معارف الهی است.²⁰ و درعین‌حال، صحنه‌ی نزاع نفس و روح. این دو وجهه داشتنِ قلب (به‌سوی عالم ماده و عالم روح) مبنای آن است که حقّی در منازل بعدی سلوک از «تطهیر قلب، تصفیه، تجلیه و تجلی» سخن می‌گوید. هر مرحله از این منازل، ناظر به تغییر نسبت قلب با نفس و روح است.

• **مرتبه‌ی روحانی:** گوهر الهی و حقیقت انسان. روح «امری الهی» و «مجرد و باقی» است که به‌واسطه‌ی آن، امکان شهود و معرفت حضورِ حق برای انسان فراهم می‌شود.²¹ در طرح سلوکی حقّی، غایت، نه نابودی نفس به معنای سلب وجود، بلکه «فنا در روح و سپس فنا در حق» است؛ یعنی هماهنگ شدن همه‌ی مراتب پایین با جهت‌گیری روح.

بدین ترتیب، سلسله‌مراتب چهارگانه، ساختار کلی حرکت سالک را تعیین می‌کند. آغاز از تدبیر بدن و تهذیب نفس، عبور از تصفیه‌ی قلب و وصول به استیلا و اشراق روح. همین ساختار، بعداً در بخش سلوک عملی، مبنای تنظیم مجاهدات بدنی، نفسی و قلبی قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که وحدت وجود در نظر حقّی، از درون همین سلسله‌مراتب وجودی انسان تحقق می‌یابد.

3.1.3. رابطه درونی وجود: نسبتِ نفس، قلب و روح

یکی از بخش‌های متمایز مجموعه‌العرفانیة نسبت به برخی متون هم‌سنخ، تحلیل نسبت‌مند و پویا میان نفس، قلب و روح است؛ حقّی این سه را صرفاً به‌صورت تعاریف مجزا نمی‌آورد، بلکه شبکه‌ی روابط و «حکومت‌داری» میان آن‌ها را تبیین می‌کند.²²

• **نسبت نفس و روح: مرکب و سوار:** او نفس ناطقه را «مرکب» و روح را «سوار» می‌خواند: نفس در ذات خود مجرد است، اما به‌محض تعلق به بدن، دل‌بسته‌ی کالبد می‌شود و از طریق نفس حیوانی بر بدن تسلط می‌یابد.²³ در اینجا، مسئله‌ی سلوکی مشخص می‌شود: بازگرداندن حکومت از «حاکم غاصب» (نفس فرو غلتیده در شهوت) به «پادشاه حقیقی» (روح).

¹⁷ این خوانش با توجه به چینش متون در مجموعه‌العرفانیة ارائه شده است.

¹⁸ ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۱، ۵۳۴.

¹⁹ ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۱۶.

²⁰ ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۶ الف.

²¹ همان، برگه ۵۴ الف.

²² برای تحلیل این رویکرد پویا رک: چلبی اوغلو، ارزرومی ابراهیم حقّی، ۱۴۵.

²³ ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۲۵.

• نقش قلب: پل و محکمه: قلب «امر نورانی میانه‌ی نفس و روح» است و دو رو دارد: رو به پایین (نفس) و رو به بالا (روح).²⁴ این دوگانگی، مبنای امکان «اختیار» و «تغییر» است: با مجاهدات سلوکی، جهت قلب می‌تواند تدریجاً از نفس به روح معطوف شود. حقی، در ادامه‌ی رساله، ذکر و مراقبه را به‌صراحت به «تغییر جهت قلب» تعبیر می‌کند.

• سلسله‌مراتب حکومت‌داری: روح چون پادشاه، قلب چون وزیر و نفس ناطقه چون حاکم ایالات معرفی می‌شود؛ «اگر حاکم (نفس) مطیع وزیر (قلب) و پادشاه (روح) باشد، «کشور بدن» آباد است، وگرنه ویران می‌شود».²⁵ این تمثیل، درواقع مدل سلوکی حقی است برای توضیح نسبت میان «تجربه‌ی درونی کشمکش» و نظم کیهانی: سالک با انضباط‌بخشیدن به نفس و تصفیه‌ی قلب، خود را با «نظام حکیمانه‌ی آفرینش» همساز می‌کند.

درنتیجه، این رابطه سه‌گانه، مستقیماً به مسئله‌ی «چگونگی حرکت از خودپرستی نفسانی به خداپرستی روحانی» پاسخ می‌دهد و صرفاً یک توصیف انتزاعی روان‌شناختی نیست. در بخش سلوک عملی خواهیم دید که این الگوی حکومت‌داری درونی، چارچوب فهم مجاهدات با نفس، مراتب ذکر قلبی و روحی و نهایتاً امکان شهود وحدت وجود را فراهم می‌آورد.

3.1.4. مقام خلافت: غایت سلوک

در سطح غایت‌شناسی، حقی انسان را «خلیفه‌ی الهی» و غرض نهایی آفرینش می‌خواند و با تفسیر آیه‌ی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: 30) و «آیه‌ی امانت» (احزاب: 72)، جایگاه انسان را چنین می‌فهمد: انسان «ظهور و نماینده‌ی حق» است و همه‌ی مراتب عالم، مقدمه‌ی پیدایش او.²⁶

نکته‌ی مهم برای بحث وحدت وجودی او این است که خلافت را نه صرفاً منصب تشریعی، بلکه «ظهور تامه‌ی اسماء و صفات الهی» تعریف می‌کند: انسان آینه‌ی ذات و صفات حق است و «انسان کامل» آینه‌ای است که زنگار از آن زدوده شده و حق را بی تحریف منعکس می‌کند.²⁷ این تلقی، حلقه‌ی وصل میان انسان‌شناسی و وحدت وجود است:

- از یک‌سو، عالم، تجلی اسماء حق است؛
- از سوی دیگر، انسان کامل، آینه‌ای است که این تجلی را به نحو اتم و اظهر در خود می‌نمایاند.

بنابراین، رسیدن به مقام خلافت، در منطق حقی، همان رسیدن به مرحله‌ای است که در آن، سالک به شهود وحدت وجودی میان خود، عالم و حق می‌رسد، بی‌آن‌که تمایز مراتب (خالق/مخلوق) را انکار کند. در اینجا تفاوت او با برخی عرفا نیز روشن می‌شود: خلافت، صرفاً مقام قرب فردی نیست، بلکه صورت اجتماعی و کیهانی وحدت وجود است؛ یعنی حضور انسان فانی در حق، در مقام نمایندگی و تدبیر عالم.

3.1.5. معرفت نفس: دروازه شهود وحدت وجود

محور مرکزی این نظام، حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» است. مجموعه‌العرفانیة اساساً بر محور این حدیث سامان یافته و گردآوری نقل قول‌ها و تقریرات گوناگون، در خدمت تفسیر لایه‌های مختلف آن است.

حقی نسبت میان خودشناسی و خداشناسی را چنین صورت‌بندی می‌کند: «معرفت نفس نسبت به معرفت حق، چون ذره است در برابر خورشید و قطره است در مقابل دریا»؛ اما همین ذره و قطره، مدخل و راهنمای اتصال به خورشید و دریاست.²⁸ دلیل این امر،

²⁴. همان، ۱۵۰.

²⁵. همان، 297.

²⁶. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه 35 ب.

²⁷. همان، برگه 35 ب.

²⁸. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۱، ۵۲۷.

همان نظریه‌ی عالم صغیر و آینه‌بودنِ انسان است: چون انسان مظهر اسماء الهی است، شناختِ حقیقتِ نفس، درواقع شناختِ نحوه‌ی تجلی اسماء در وجود خود سالک است و از این طریق، راه به‌سوی شهود وحدت وجود می‌گشاید.

او بر پایه‌ی آیه‌ی «سُرِّیْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...» (فصلت: ۵۳) تأکید می‌کند که آیاتِ انفسی از آیاتِ آفاقی مقدم‌تر و برای سالک کارآمدتر است: «نظام شگفت‌انگیز بدن و مراتب نفس و قلب و روح، بزرگ‌ترین برهان بر حکمت و قدرت الهی است.»²⁹ ازاین‌رو، کسی که بدون خودشناسی دعوی خداشناسی کند، در نگاه او، به میزبانی می‌ماند که «خود لقمه‌ای در سفره ندارد و همه‌ی فقرا را به مهمانی می‌خواند».³⁰

بدین‌سان، در دستگاه فکری حقی:

- معرفتِ نفس، «روش» سلوک است؛
 - خلافتِ الهی، «غایت» آن است؛
 - و وحدتِ وجود، «افقِ شهودی» این سلوک است؛ یعنی تجربه‌ی حضوری این که کثراتِ نفسانی و کیهانی، در سطح حقیقت، جز تعیناتِ همان وجود واحد نیستند.
- به‌این‌ترتیب، مبانی انسان‌شناختی در مجموعه‌العرفانیة، صرفاً گزارشی از عقاید عرفانی نیست، بلکه شالوده‌ی یک نظام سلوکی است که از ساختار وجودی انسان آغاز می‌کند و تا شهود وحدت وجود امتداد می‌یابد؛ و همین پیوندِ روشمند «مبانی - مسیر - غایت»، تمایز رویکرد ابراهیم حقی را در قیاس با بسیاری از آثار عرفانی هم‌دوره‌اش نشان می‌دهد.³¹ و با ساختار سلوکی‌ای که در بخش ۳/۲ بازسازی شده، کاملاً درهم‌تنیده است.

3.2. نظام سلوک عملی

سیروس‌سلوک عرفانی در منظومه‌ی فکری ابراهیم حقی، مسیری نظام‌مند از «خودشناسی» به «خداشناسی حضوری» است. در این بخش، تنها آن دسته از آموزه‌های عملیِ مجموعه‌العرفانیة بررسی می‌شود که: (۱) به‌صراحت با حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...» و مباحث انسان‌شناختی پیشین پیوند دارند؛ (۲) در ساختار رساله، ذیل ابواب «مجاهدات» و «اذکار» آمده‌اند؛ (۳) در غایت، به مقام «فنا فی الله» و «خلافت» ارجاع می‌دهند. بدین‌سان، سلوک عملی در اینجا نه مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی پراکنده، بلکه «نظامی سلوکی» است که از مبانی انسان‌شناختی حقی آغاز می‌شود و به شهود وحدت وجود ختم می‌گردد.³²

3.2.1. مبانی نظری و فلسفی سیر و سلوک عملی

ابراهیم حقی با استناد به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، شناخت نفس را تنها راه شناخت خدا می‌داند؛³³ اما این شناخت، صرفاً شناختی ذهنی و مفهومی نیست. او معتقد است: «سالک باید بداند که این سفر، گذر از خود ناقص به‌سوی خود حقیقی است. خود ناقص، همان نفس اماره است که انسان را به بند می‌کشد و خود حقیقی، همان روح الهی است که در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است».³⁴ هدف، «میراندن» نفس نیست، بلکه «تربیت» و «هدایت» آن به‌سوی کمال ذاتی‌اش است؛ یعنی نفس، پس از تربیت، خود به مرکب وصال بدل می‌شود.

²⁹. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۱۲ ب.

³⁰. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۱، ۵۲۷.

³¹. برای مقایسه با آثار هم‌دوره رک: موسلی، عرفان در جامعه عثمانی، ۱۶۲.

³². این بررسی مبتنی است بر مطالعه‌ی بخش‌های عملی مجموعه‌العرفانیة می‌باشد.

³³. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۵ الف.

³⁴. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۱۵۰.

به باور او، اصلی‌ترین مانع در این مسیر، «نفس اماره» است. او با نقل قول از ابوبکر طمستانی³⁵ می‌گوید: «بزرگ‌ترین نعمت، خروج از دیار نفس است؛ زیرا حجاب اکبر بین انسان و خدا، نفس است. اگر کسی از نفس خود بیرون آید، به خداوند می‌رسد».³⁶ این «خروج»، همان مجاهدت است. او نفس را به «اسب سرکش» تشبیه می‌کند که اگر رام شود، مرکب سالک برای رسیدن به مقصود می‌گردد و اگر رها شود، او را به پرتگاه هلاکت می‌افکند.³⁷

وی بر نقش محوری «اراده» در آغاز سلوک تأکید می‌ورزد: «طالب باید عزم خود را جزم کند و برای خداوند، از همه چیز بگذرد. این عزم، مانند بارانی است که بر زمین دل می‌بارد و بذره‌های محبت الهی را می‌رویاند».³⁸ بدون این اراده‌ی اولیه، هر حرکت دیگری ناپایدار خواهد بود.

از این منظر، تمایز «خود ناقص» و «خود حقیقی» در نزد حقی، صرفاً یک تقسیم‌بندی اخلاقی یا روان‌شناختی نیست؛ بلکه شالوده‌ای وجودی است که امکان‌گذار از کثرت نفسانی به وحدت روحانی را فراهم می‌سازد و از این طریق، مبنای شهود وحدت وجود را مهیا می‌کند.

در این مسیر، نقش «شیخ کامل» به عنوان راهنمای عملی و معنوی ضروری تلقی می‌شود. حقی، با پیروی از سنت نقشبندی، تأکید می‌کند که سالک بدون تبعیت از مرشدی آگاه، در خطر گمراهی یا خودفروبی است. شیخ همچون طبیبی روحانی، بیماری‌های باطنی را تشخیص داده و داروی مناسب (اذکار، اوراد، مجاهدات) را تجویز می‌کند.

3.2.2. مراحل سه‌گانه سلوک؛ نقشه‌ی کلی سفر معنوی

حقی مسیر سلوک را در قالب سه مرحله به هم پیوسته ترسیم می‌کند که ساختاری فراتر از تقسیم‌بندی‌های صرفاً نظری دارد و هر مرحله، تغییری وجود شناختی در سالک ایجاد می‌کند.³⁹

سیر الی الله: مرحله تخلیه و پالایش. سالک با ترک تعلقات دنیوی و نفسانی، خود را برای حرکت به سوی حق سبک‌بار می‌سازد. این مرحله، بیش از آنکه کسب معنا باشد، نیست‌سازی ماسوا است. وی این مرحله را این‌گونه توصیف می‌کند: «سالک در این مرحله باید همچون مسافری باشد که بارهای سنگین و زائد را زمین می‌گذارد تا سبک‌بار شده، به سرعت به مقصد برسد. این بارها، همان هوای نفس، حب دنیا و تعلقات قلبی است».⁴⁰

سیر فی الله: مرحله فنای وجودی و شهود. پس از پالایش، سالک در وجود حق محو می‌شود و به مقام «فنا فی الله» می‌رسد. در این مرحله، ادراکات حضوری و بی‌واسطه جایگزین معرفت‌های حصولی می‌شود. وی آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «در این مرحله، سالک چون قطره‌ای در دریا شود که نه خود باشد و نه غیر از دریا. وجودش در وجود حق محو و فانی می‌گردد».⁴¹

سیر عن الله: مرحله بقا و خلافت. این والاترین مقام است که سالک با «بقای بعد از فنا» و با هویتی کاملاً الهی، به میان خلق بازمی‌گردد. او این بار نه برای خود، بلکه به عنوان «آئینه حق» و در مقام «انسان کامل» و خلیفه الهی، نقش هدایت و خدمت را بر عهده می‌گیرد. ابراهیم حقی این حالت را «مرگ ارادی قبل از مرگ طبیعی» می‌خواند⁴² و توضیح می‌دهد: «عارف پس از فنا فی

³⁵ . ابوبکر طمستانی از عرفای مشهور سده چهارم هجری

³⁶ . ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۵۴ الف

³⁷ . ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۱۷۸.

³⁸ . ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۶۲ ب.

³⁹ برای تحلیل این مراحل در سنت عرفانی عثمانی رک: کوچوک، «عرفان عثمانی»، ۲۵۶.

⁴⁰ . ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۳۹ الف.

⁴¹ . ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۲۰۱.

⁴² . ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۲۴۶ الف.

حق و بقای به او، به میان خلق باز می‌گردد، اما این بار نه برای خود که برای خدا. او آینه‌ای می‌شود که حق را به بندگانش نشان می‌دهد و به اذن خدا، سبب هدایت و تربیت دیگران می‌گردد».⁴³

نوآوری حقی در گره زدن صریح مرحله سوم «سیر عن الله» به مفهوم خلافت و انسان کامل است. از این منظر، وحدت وجود، تجربه‌ای انزواگرا نیست، بلکه مبنایی برای حضور مسئولانه عارف در جامعه و خدمت به خلق می‌شود.

3.2.3. ارکان عملی سلوک؛ ابزارهای کاربردی مسیر

ابراهیم حقی، به‌عنوان کسی که از سنت نقشبندی⁴⁴ تأثیر پذیرفته، بر سه رکن عملی این طریقت تأکید ویژه دارد:⁴⁵
اول، قلت طعام: وی کم‌خوری را «چراغ دل» و پرخوری را «آتش شهوت» می‌خواند⁴⁶ و هشدار می‌دهد: «هر لقمه‌ای که بیش از نیاز خورده شود، پرده‌ای بر دل می‌افکند»⁴⁷. او بر پرهیز از غذای شبهه‌ناک نیز تأکید می‌کند، چرا که آن را خاموش‌کننده «نور معرفت» می‌داند.⁴⁷

دوم، قلت منام: حقی خواب را به «حضور» و «عقلی» تقسیم کرده و سالک را از دومی بر حذر می‌دارد.⁴⁸ او سحرگاهان را وقت نزول فیوضات الهی و بیداری در آن را «گنجی بی‌پایان» می‌نامد.⁴⁹

سوم، قلت کلام: سکوت را «ترازوی انسان» و کلید خردمندی می‌شمارد و می‌گوید: «هر که زبانش را نگه دارد، عقلش را نگه‌داشته است».⁵⁰ از دید او، گفتار بیهوده «آفتی است که قلب را می‌پیراند».⁵¹

به این ترتیب، تأکید حقی بر قلت طعام و منام و کلام، صرفاً یک سلسله توصیه‌ی اخلاقی نیست؛ بلکه تلاشی است برای تنظیم «بستر جسمانی و نفسی» تا مراتب قلب و روح که در انسان‌شناسی او تشریح شد، مجال فعلیت یابند. این ریاضات، حلقه‌ی واسطه میان ساختار وجودی انسان و شهود وحدت وجود تلقی می‌شوند.

3.2.4. ذکر و مراقبه؛ غذای روح و سلاح باطنی

ذکر در نظام سلوکی ابراهیم حقی، قلب طریقت است؛ و آن را به سه مرتبه تقسیم می‌کند:⁵²

اول، ذکر لسانی: که نقطه‌ی آغاز است: «ذکر زبانی چون آتش است که هیزم کلمات را می‌سوزاند و راه را برای ذکر قلبی هموار می‌کند».⁵³

دوم، ذکر قلبی: «هنگامی که ذکر از زبان به دل رود، پرده‌ها برداشته می‌شود و انوار الهی در قلب تابیدن می‌گیرد. ذکر قلبی، چون نوری است که تاریکی‌های دل را می‌زداید».⁵⁴

⁴³. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۲۱۵.

⁴⁴. برای آشنایی بیشتر با طریقت نقشبندی رک: کورت، «اثر ارزرومی ابراهیم حقی به نام رساله طریقه‌ی نقشبندی»

⁴⁵. برای اطلاع از تحلیل تأثیرپذیری حقی از نقشبندیه رک: موسلی، عرفان در جامعه عثمانی.

⁴⁶. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۹۰ ب.

⁴⁷. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۳۰۱.

⁴⁸. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۷۱ الف.

⁴⁹. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۴۷۰.

⁵⁰. همان، ج ۲، ۳۰۱.

⁵¹. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۵ الف.

⁵². برای تحلیل نظام ذکر در عرفان عملی رک: اولکو ناصوح کوچوک، عرفان عثمانی.

⁵³. ارزرومی، معرفت‌نامه، ج ۲، ۴۷۰.

⁵⁴. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۴۳ ب.

سوم، ذکر روحی: که عالی‌ترین مرتبه است: «ذکر روح، غیبت ذاکر از ذکر است درحالی‌که ذکر او را ترک نمی‌کند. در اینجا، ذاکر، مذکور و ذکر یکی می‌شوند».⁵⁵

مراتب سه‌گانه ذکر، مسیر عینی‌گذار از ذکر مفهومی به ذکر شهودی را نشان می‌دهد؛ نقطه‌ی اوج، آنجاست که در «ذکر روحی»، دوگانگی میان ذاکر و مذکور محو می‌شود و سالک، وحدت وجود را به‌صورت حضوری و وجودی تجربه می‌کند. بدین ترتیب، ذکر و مراقبه برای حقی صرف ابزارهای عبادی نیستند، بلکه صورت عملی همان پیوند وجودی نفس، قلب و روح‌اند که در انسان‌شناسی او مطرح شده بود.

3.2.5. محاسبه‌ی نفس؛ بازرسی روزانه‌ی باطن

ابراهیم حقی «محاسبه‌النفس» را از ارکان مهم سلوک می‌داند: «سالک باید در پایان هر روز، نفس خود را حسابرسی کند. چه کارهایی کرده است؟ چرا کرده است؟ برای چه کسی کرده است؟ این بازرسی روزانه، نفس را مهار می‌کند و از لغزش‌های بعدی جلوگیری می‌نماید».⁵⁶ او این عمل را «پزشک روح» می‌نامد که بیماری‌های باطنی را تشخیص می‌دهد.

به این معنا، محاسبه‌ی نفس صرفاً تمرین اخلاقی نیست؛ بلکه مکانیسمی برای تداوم آگاهی حضوری سالک نسبت به مراتب درونی خویش است و تضمین می‌کند که حرکت او در مراتب نفس - از اماره تا مطمئن و بالاتر - در مسیر صحیح و همسو باهدف نهایی فنا و بقا پیش رود.

3.2.6. موانع سلوک و راه‌های مقابله

از نگاه ابراهیم حقی، سالک در مسیر سلوک با پنج دشمن درونی اصلی روبروست که هر یک درمان ویژه‌ای می‌طلبد.⁵⁷ نخستین و بنیادی‌ترین مانع، «نفس اماره» است که او آن را دشمنی هلاک‌کننده می‌خواند و راه چاره را «مخالفت با هواهای نفسانی و مجاهدت پیگیر» می‌داند. مانع دوم، «حب دنیا» است که حقی آن را به پیرزنی فریبنده تشبیه کرده و درمان آن را در «زهد و قناعت» می‌جوید. سومین آفت، «عجب و خودبینی» است که از دید او بزرگ‌ترین نابودگر اعمال است و تنها با «نظر به فضل خداوند و دیدن نقصان خویش» می‌توان بر آن چیره شد. مانع چهارم، «ریا» است که آن را شرکی خفی و زهرآگین معرفی می‌کند و مقابله با آن را در «اخفای عبادت و نظر به اخلاص» می‌داند. سرانجام، «حسد» به‌عنوان آتشی که ایمان را می‌سوزاند، تنها با «شکرگزاری بر نعمت‌های خود و محبت ورزیدن به دیگران» مهار پذیر است. این تحلیل نشان می‌دهد که حقی، سلوک را بدون «شناخت دشمنان درون» ممکن نمی‌داند. این موانع دقیقاً همان عواملی‌اند که اجازه نمی‌دهند وحدت وجود، در سطح شهود باطنی پایدار تثبیت شود؛ ازاین‌رو، مبارزه با آن‌ها شرط لازم برای گذار از خودشیفتگی نفسانی به خود فراموشی عرفانی است.

3.2.7. مراحل هفت‌گانه‌ی کمال نفس

ابراهیم حقی با الهام از منابع عرفانی، هفت مرحله برای تکامل نفس قائل است:⁵⁸ که از نفس اماره (همراه با شهوت) و لوازم (دارای میل نفسانی) به ملهمه (در حال مجاهده) و مطمئن (آرام یافته) می‌رسد و سپس به راضیه (فانی در همه‌چیز)، مرضیه (ثابت در خدمت) و درنهایت نفس کامل (پاک از همه عیوب) متعالی می‌شود. این نردبان هفت‌گانه، حلقه‌ی اتصال میان تحلیل نظری مراتب نفس (در بخش انسان‌شناسی) و صورت‌بندی عملی منازل سلوک است؛ به‌گونه‌ای که هر مرتبه از نفس، با مرحله‌ای خاص از مجاهدت و شهود متناظر می‌گردد و نشان می‌دهد که وحدت وجود در نگاه حقی، نتیجه‌ی «تغییر تدریجی ساختار درونی نفس» است، نه صرفاً ادراک یک گزاره‌ی فلسفی.

⁵⁵. همان، برگه ۷۲ الف.

⁵⁶. ارزرومی، مجموعه‌العرفانیة، برگه ۸۸ الف.

⁵⁷. برای تحلیل موانع سلوک از دیدگاه حقی رک: چلبی اوغلو، ارزرومی ابراهیم حقی.

⁵⁸. برای بررسی مراحل هفت‌گانه نفس رک: کوچوک، «از ابن عربی تا ابراهیم حقی».

3.2.8. جمع‌بندی: سلوک عملی در مسیر وحدت

سلوک عملی در مجموعه‌العرفانیة ساختاری منسجم دارد که از مبانی انسان‌شناختی آغاز شده و به‌غایت وحدت وجود می‌رسد. مجاهدت‌های عملی، زمینه‌ساز تصفیه‌ی باطن هستند و مراحل سه‌گانه‌ی سلوک، مسیر گذار از خودشناسی به شهود وحدت وجود را ترسیم می‌نمایند. تفاوت رویکرد حقی با بسیاری از متصوفه‌ی پیش از او در این است که میان «مبانی نظری، اعمال روزمره و افق شهودی» پیوندی روشمند برقرار می‌کند: از تشریح مراتب نفس و قلب و روح، به تنظیم مجاهدات بدنی و قلبی و از آنجا به تبیین فنا، بقا و خلافت.

از این رو، وحدت وجود نزد او نه گزاره‌ای ذهنی یا صرفاً الهیاتی، بلکه حاصل سیر تدریجی در مراتب وجودی انسان است؛ سلوکی که در مجموعه‌العرفانیة به‌صورت یک نظام آموزشی منسجم بازسازی شده و نشان می‌دهد چگونه انسان ناقص، با گذر از مراحل هفت‌گانه‌ی نفس و سه‌گانه‌ی سیر، به مقام انسان کامل و مظهر اسماء الهی می‌رسد.

3.3. وحدت وجود به‌مثابه‌ی غایت سلوک

در این بخش، بر اساس متن مجموعه‌العرفانیة و در پیوند با مباحث پیشین (به‌ویژه مراتب سلوک و انسان‌شناسی عرفانی)، نشان می‌دهیم که چگونه سلوک عملی در نزد ابراهیم حقی به تجربه‌ی وحدت وجود می‌انجامد و این تجربه در «انسان کامل» تبلور می‌یابد. در اینجا، وحدت وجود نه به‌مثابه‌ی یک «نظریه‌ی فلسفی»، بلکه به‌مثابه‌ی «تجربه‌ی توحید در اوج فنای سالک» بررسی می‌شود.

3.3.1. فنای چندلایه و نسبت آن با بقا

حقی در مجموعه‌العرفانیة، فنای سالک را امری تک‌مرحله‌ای نمی‌داند، بلکه از «فنا‌ی مکرر» سخن می‌گوید؛ فنا‌یی که درنهایت با بقا یکی می‌شود. او تصریح می‌کند که: «نتیجه آن که فناست و فنا نیست و فنا پس از فنا باز هم فنا؛ و در این صورت، خود فنا عین بقاست»⁵⁹ در این بیان، دست‌کم سه نکته‌ی اساسی وجود دارد:

- فنا به‌مثابه‌ی فرایند، نه حادثه‌ی دفعی: سالک، یک‌باره از خود خالی نمی‌شود؛ بلکه در هر مرتبه‌ای، نوعی از «خود» (نفس، اوصاف، اراده، مشاهده‌ی خود فنا) از میان می‌رود.
- فنا و بقا دوروی یک سکه‌اند: در مرتبه‌ی نهایی، جایی که حتی «دیدن فنا خود» نیز محو می‌شود، حقیقتاً چیزی جز بقا بالله باقی نمی‌ماند. لذا او می‌گوید «فنا عین بقاست».
- ارتباط با توحید وجودی: تا وقتی سالک هنوز خود را - ولو به‌صورت «فانی در خدا» - می‌بیند، نوعی ثنویت باقی است. وحدت وجود، در افق «فناء عن الفناء» رخ می‌دهد؛ جایی که فقط «وجود حق» مشهود است.

به این ترتیب، غایت سلوک، نه صرف «نیست شدن» سالک، بلکه رسیدن به مرتبه‌ای است که در آن «هیچ‌چیز از خود او» در میدان شهود باقی نمی‌ماند و تنها وجود واحد حق حاکم است. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که در ادامه، از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود.

اگرچه ابراهیم حقی در مبانی نظری وحدت وجود، وامدار اندیشه‌های ابن عربی است، اما نوآوری اصلی او در قرائت سلوکی- تربیتی از این آموزه است. در دستگاه فکری ابن عربی، وحدت وجود بیشتر در قالب یک نظام هستی‌شناختی و معرفتی صورتبندی می‌شود که بر تجلی اسماء و مراتب وجود تأکید دارد و «انسان کامل» به‌عنوان مظهر تام این تجلیات تبیین می‌گردد. اما حقی با الهام از سنت عملی نقشبندی و با محوریت حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...»، وحدت وجود را به‌مثابه‌ی غایت عملی یک فرآیند آموزشی منظم بازتعریف می‌کند. در این بازتعریف، وحدت وجود نه صرفاً یک «نظریه» یا «مقام شهودی انتزاعی»، بلکه نتیجه تحقق‌یافته سلوک

مرحله‌ای است که از معرفت نفس آغاز می‌شود و با گذر از فنای چندلایه (به‌ویژه فنای اراده و فنای نفس) به شهود عینی وحدت می‌رسد.

تفاوت کلیدی در اینجاست که در منظومه حقی، دستیابی به وحدت وجود از مسیر تربیت نظام‌مند مراتب نفس و قلب می‌گذرد و هر مرحله از سلوک عملی (ذکر، مراقبه، مجاهده) متناظر با تحولی در شناخت و وجود سالک است. این رویکرد، در مقایسه با تأکید ابن عربی بر تجلیات وجودی و معرفت حضوری به‌صورت کلی‌تر، جنبه کاربردی و آموزشی برجسته‌ای دارد. به عبارت دیگر، اگر ابن عربی «نقشه هستی» وحدت وجود را ترسیم می‌کند، حقی «نقشه راه عملی» رسیدن به آن را در قالب یک برنامه سلوکی منسجم ارائه می‌دهد.

3.3.2. فنای اراده و گشودن سر وحدت

یکی از اصلی‌ترین مراتب فنا در نگاه ابراهیم حقی، «فنا‌ی اراده» است؛ یعنی از میان رفتن خواست مستقل بنده در برابر مشیت حق. او در مجموعه‌العرفانیة می‌نویسد:

«هرگاه انسان اراده‌ی خود را نابود کند و به یکی از مراتب فنا‌ی یادشده برسد، پرده‌ای از توحید و وحدانیت بر او گشوده می‌شود.»⁶⁰

در ادامه، نسبت میان اراده‌ی سالک و تجلیات توحیدی چنین تبیین می‌شود:

- اگر بنده تسلیم آن تجلی توحیدی شود، آن تجلی به او نزدیک می‌شود؛
- اگر از آن سر باز زند، از او دور می‌گردد؛
- اگر آن را برای خود بطلبد، خسته و خوار می‌شود؛
- و اگر آن را برای خدا بطلبد، آن تجلی به او نزدیک و تسلیم او می‌شود.⁶¹

بر اساس این تحلیل، «فنا‌ی اراده» درواقع نفی هرگونه طلب و خواست قائم به نفس است. سالک، وقتی اراده‌ی خود را در اراده‌ی حق محو کرد، راه بر تجلی «سر وحدانیت» می‌گشاید؛ در اینجاست که وحدت، نه در سطح مفهوم، بلکه در سطح تجربه‌ی زنده برای او آشکار می‌شود.

حقی در اینجا به نکته‌ی مهم دیگری نیز اشاره می‌کند: او خود سالک را نیز «حجاب» می‌داند. هنگامی که انسان به‌سوی فنا روی می‌آورد، همان «توجه به فنا» اگر موضوعیت پیدا کند، به «حجاب» تبدیل می‌شود؛ و حجاب یعنی هر چه غیر خداست.⁶² بدین‌سان، حتی «مشاهده‌ی راه» نیز، اگر موضوعیت مستقل بیابد، خود مانع شهود وحدت می‌شود.

3.3.3. وجد و وجود؛ از هیجان عشق تا غرقه‌شدن در بحر وحدت

پس از مراتب فنا، حقی حالتی را برای سالک توصیف می‌کند که آن را «وجد» می‌نامد. وجد، در لغت و در اصطلاح صوفیه، حالتی از غلبه‌ی حزن، شوق و عشق است که سالک را از خودبی‌خود می‌کند؛ «سرمستی عشق و اشتیاق» در برابر تجلیات حق. به گفته‌ی او، وجد «حال شور و هیجان شدید» است که با تجلی‌های الهی بر قلب سالک پدید می‌آید و در آن هیچ‌گونه تکلف و تصنعی وجود ندارد؛ بلکه فیضی است الهی که بی‌واسطه بر قلب می‌تابد.⁶³

⁶⁰. همان، برگه ۲۱۶ ب.

⁶¹. همان، برگه ۲۱۷ الف.

⁶². همان، برگه ۱۴۵ الف.

⁶³. همان، برگه ۲۳۷ الف.

حقّی، حقیقتِ وجد را «هلاک شدنِ سالک» می‌داند و درعین حال، اصل آن را رازی در دل می‌بیند که جز اهل تجربه کسی به کنه آن راه ندارد. او برای شناخت صاحبان وجد، نشانه‌هایی برمی‌شمرد: روح‌های خوش‌بو، بدن‌های لطیف، اشاره‌های راست و صادق و سخنانی که دل‌ها را زنده و عقل‌ها را افزون می‌کند؛ اگر این صفات در کسی نباشد، وجد او صادق نیست.⁶⁴

این مرحله، با یک مرتبه‌ی بالاتر پیوند می‌خورد که حقّی از آن به وجود تعبیر می‌کند: مرتبه‌ای که در آن، سالک فراتر از صرف «هیجان وجد» می‌رود و به «یافتن حق» می‌رسد. در اینجا، دیگر سخن از «حال» نیست، بلکه از «استقرار» در یک مقام است:

• در وجد، سالک همچون کسی است که در دریا وارد شده و موج‌ها او را دربرگرفته‌اند؛

• در وجود، گویی در همین دریا غرق شده و از خود هیچ نمی‌بیند.⁶⁵

حقّی، برای تبیین رابطۀ این مرتبه با فنا، از تمثیل شراب استفاده می‌کند: خداوند برای اولیای خود شرابی دارد که چون بنوشند، مست می‌شوند؛ چون مست شوند، به طلب برمی‌خیزند؛ چون طلب کنند، می‌یابند؛ چون بیابند، آرام می‌گیرند؛ چون آرام گیرند، می‌گدازند؛ چون بگدازند، رها می‌شوند؛ چون رها شوند، به وصال می‌رسند؛ چون به وصال رسند، یکی می‌شوند، به گونه‌ای که دیگر میان دو دوست، فرقی نمی‌ماند و در دو عالم جز خدا چیزی دیده نمی‌شود.⁶⁶

در این مقام، «وجود حق» چنان بر سالک مستولی می‌شود که همه‌ی کثرات، حتی خودِ سالک، جز به منزله‌ی «مظاهر» و «نشانه‌های» او دیده نمی‌شوند. این همان آستانه‌ای است که از آن به «وحدت وجود» یاد می‌شود.

پس از تبیین مراحل تجربی سلوک، اکنون می‌توان مبانی نظری این سیر را در قالب مراتب سه گانه شهود وحدت بازخوانی کرد.

3.3.4. مبانی نظری و مراحل شهود وحدت وجود

حقّی برای تبیین این تجربه ناب، به مبانی نظری و مراحل سه گانه‌ای اشاره می‌کند که سالک در آن سیر می‌کند:

• مرحله کثرت (شرک خفی): «در این مرحله، سالک موجودات را جدا از خدا می‌بیند. عبادت می‌کند اما خود را عبادت کننده و خدا را معبودی جدا می‌پندارد. این نگاه، هنوز آلوده به شرک خفی است» این مرحله معادل «سیر فی الله» است.

• مرحله وحدت در کثرت (توحید افعالی و صفاتی): «سالک در اینجا خدا را در همه چیز و پشت همه چیز می‌بیند، اما هنوز کثرات را می‌بیند. می‌داند که همه کارها کار خداست و همه صفات، نمودی از صفات اوست، اما هنوز «غیر» را می‌بیند» این مرحله، مطابق است با «سیر فی الله».

• مرحله وحدت محض (توحید ذاتی): «در این مرحله، سالک جز یک وجود حقیقی چیزی نمی‌بیند. کثرات محو در نور وحدت می‌شوند. او خود را نیز نمی‌بیند، چرا که خود نیز از جلوه‌های همان وجود است. این مقام فنای نهایی است.» این مرحله، اوج «سیر فی الله» و آستانه «سیر عن الله» است.⁶⁷

3.3.5. وحدت وجود؛ توحید شهودی، نه نظریه‌ای فلسفی

ابراهیم حقّی صریحاً هشدار می‌دهد که «وحدت وجود» را نباید همچون یک مسئله‌ی صرفاً فکری و بحث نظری تلقی کرد. به گفته‌ی او، پنداشتن این که وحدت وجود «موضوع علم» است، خطری است که می‌تواند به انحراف و حتی زندۀ بینجامد؛ زیرا وحدت وجود، نه «مسئله‌ی دانستن»، بلکه «مسئله‌ی دیدن» است؛ یعنی از سنخ شهود، نه از سنخ تصورات و استدلال‌ها.⁶⁸

⁶⁴. همان، برگه ۲۳۷ ب.

⁶⁵. همان، برگه ۲۳۸ الف.

⁶⁶. همان، برگه ۱۴۶ ب - ۱۴۷ الف.

⁶⁷. مجموعه العرفانیة، برگه ۸۰ ب.

⁶⁸. همان، برگه ۲۸۶ ب.

بر همین اساس است که او، با تأکید، می‌گوید همه‌ی کتب اولیای الهی با شریعت سازگار است و به‌ویژه آثار ابن عربی در این باب، مطابق اصول و فروع دین‌اند؛ سوءفهم‌ها از جانب خواننده است، نه از جانب متن.⁶⁹ بدین معنا، وحدت وجود در دستگاه فکری حقی، هیچ‌گاه به معنای نفی شریعت، احکام و تفکیک خالق و مخلوق در سطح اعتقاد ظاهری نیست؛ بلکه سخن از «افق شهود توحید» است که در اوج سلوک رخ می‌دهد.

از منظر او، حقیقت وجود همان ذات حق است و در برابر آن، هیچ «وجود دیگری» به‌طور حقیقی تحقق ندارد؛ آنچه ما «عالم» می‌نامیم، صرفاً صورت‌هایی اعتباری و خیالی از همان وجود واحد است. حقی، برای توضیح این نکته، میان دو گونه وجود فرق می‌گذارد:

• وجود حقیقی: وجود خداوند که بنفسه ثابت و واجب است؛

• وجود خیالی: وجود عالم که جز به اعتبار نظر، تعین و ظهور همان وجود حقیقی نیست و حقیقتاً استقلالی ندارد.⁷⁰

بدین ترتیب، کثرت موجودات درواقع کثرت «مظاهر و مراتب» است؛ نه کثرت وجودها. او تصریح می‌کند که:

«وجود، فی‌نفسه واحد است و بی‌حقیقت هیچ‌چیز با آن ضدّ یا همانند نیست؛ کثرت اضداد و امثال، تنها در مظاهر و مرایا رخ

می‌نماید.»⁷¹

این نگاه، درعین حال، با توحید تنزیهی منافات ندارد؛ زیرا او همان‌گونه که خدا را «عین مظاهر» می‌داند (از آن حیث که همه‌چیز به صفت و فعل او قائم است)، درعین حال، او را «غیر مظاهر» می‌شمرد (از آن حیث که ذات او از نقایص و حدود مخلوقات منزّه است).⁷²

3.3.6. ادله وحدت وجود؛ از کتاب تکوین تا کتاب تدوین

حقی برای اثبات این حقیقت، هم به ادله نقلی و هم به ادله شهودی تمسک می‌جوید. او به آیاتی استناد می‌کند که به‌زعم او، بر وحدت وجود دلالت دارند. ازجمله به آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷) استناد کرده و می‌گوید: «همه موجودات فانی می‌شوند و تنها «وجه الله» باقی می‌ماند. این «وجه الله» همان وجود حقیقی است که در پس پرده کثرات، همواره حاضر و قائم به ذات خویش است. این همان وحدت وجود است.»⁷³ همچنین به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً...» اشاره می‌کند و می‌گوید: «آفرینش جهان، ظهور این گنج مخفی بود تا شناخته شود. پس تمام جهان، آیاتی هستند که به وجود واحد اشاره می‌کنند.»⁷⁴

دلیل نهایی از نظر او، اما شهود بی‌واسطه است: «عارف وقتی به مقام فنا رسید، خود را نمی‌بیند تا غیر را ببیند. تنها وجودی را می‌بیند که هم درون است و هم برون، هم پیش است و هم پس.»⁷⁵

3.3.7. معرفت نفس در افق وحدت وجود

حقی، در تبیین پیوند «معرفت نفس» و «معرفت رب»، به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تکیه می‌کند و آن را در افق وحدت وجودی تأویل می‌کند. او سه نکته‌ی مهم را در این باره برجسته می‌سازد:

⁶⁹. همان، برگه ۲۸۶ الف.

⁷⁰. همان، برگه ۲۸۶ الف.

⁷¹. همان، برگه ۲۸۷ الف.

⁷². همان، برگه ۲۸۷ الف و ب.

⁷³. همان، برگه ۱۳ الف.

⁷⁴. همان، برگه ۲۲۷ ب.

⁷⁵. همان، برگه ۱۵ الف.

• تأکید بر «معرفت»، نه «فنا»: او یادآور می‌شود که پیامبر نفرموده است «من عرف نفسه فقد أعرفه»، بلکه فرموده است «فقد عرف ربه»؛ یعنی محور، شناخت است، نه صرفاً نابودی نفس.⁷⁶

• نفی استقلال وجودی نفس: از نظر حقی، کسی که نفس خود را «موجودی مستقل در برابر خدا» بداند، در حقیقت، هنوز خود را نشناخته است. معرفت نفس، تنها وقتی صادق است که سالک بداند وجود او نه به‌طور مستقل تحقق دارد و نه به‌صورت انضمام به وجودی دیگر؛ بلکه سراسر، قائم به حق و ظهور بی‌خود از اوست. بدین معنا، او می‌گوید: «نفس عارف، چیزی جز تجلی وجود حق نیست؛ اگر بگوید «من الله»، باید دانست که درواقع این حق است که به زبان او می‌گوید، نه او از خود».⁷⁷

• نقد دوگانگی موهوم بنده و ربّ: بر همین اساس، حقی تصریح می‌کند که انسان، نه «جزئی از خدا» است و نه «چیزی بیرون از او»؛ و حق نیز نه «در انسان» حلول می‌کند و نه «از او جدا» است. انسان، نه «او» است و نه «غیر او» و همین تعبیری است که فقط در چارچوب وحدت وجود قابل فهم است.⁷⁸

بنابراین، خودشناسی حقیقی، در نگاه ابراهیم حقی، عین خداشناسی وحدت وجودی است: هرگونه خودبینی مستقل، شرک خفی است و هرگونه نفی خود که هنوز با «دیدن نفی خود» همراه است، گامی است که باید درنهایت از آن نیز گذشت تا تنها «هُوَ» باقی بماند.

3.3.8. انسان کامل؛ تجلی تام وحدت وجود

در پرتو آنچه گذشت، می‌توان جایگاه انسان کامل را در منظومه‌ی فکری ابراهیم حقی روشن‌تر دید. او، در پیوند با مباحث انسان‌شناختی پیشین، انسان کامل را «آئینه‌ی تمام‌نمای ذات حق» و «مظهر جامع همه‌ی اسماء و صفات الهی» می‌داند؛ به این معنا که در وی، هیچ نام و صفتی از اسمای الهی تعطیل نمی‌ماند و همه‌ی مراتب وجود، از طبیعت تا روحانیت، در وجود او جمع می‌شود. از نظر حقی، انسان کامل در نسبت با عالم، نه همچون «جزء در برابر کل»، بلکه همچون «جان در برابر بدن» است؛ همان‌گونه که جان، بدن را زنده نگه می‌دارد، انسان کامل نیز عالم را از حیث باطن زنده می‌سازد. بدین جهت، او را «قلب عالم» و «روح عالم» می‌خواند: اگر این قلب از تیش بازایستد، حیات معنوی عالم می‌میرد.⁷⁹

این مقام، نتیجه‌ی نهایی فنای چندلایه و تحقق وحدت وجود در ساحت انسانی است:

- جامعیت وجودی: انسان کامل، «عالم کبیر» است؛ نسخه‌ی فشرده‌ی همه‌ی عوالم.
- خلافت تام: چون مشیت او عین مشیت الهی شده، تصرفِ تکوینی او در جهان، تجلی امر الهی است.
- فنا و بقا: او، از مرگ اختیاری (مردن از خواسته‌های نفسانی پیش از مرگ طبیعی) گذشته و به بقای بالله رسیده است؛ عبد باقی است، اما به حیات و بقای حق.⁸⁰

به این ترتیب، وحدت وجود، در اندیشه‌ی ابراهیم حقی، صرفاً آموزه‌ای نظری نیست؛ بلکه غایت عینی سلوک است که در «وجود انسان کامل» به کمال می‌رسد. انسان کامل، به منزله‌ی تجسم زنده‌ی وحدت وجود در عالم کثرت، همان حلقه‌ای است که میان توحید شهودی عارف و ساختار عینی عالم، پیوند برقرار می‌کند. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد تبیین ابراهیم حقی از وحدت وجود، تمایزی ساختاری با خوانش‌های صرفاً نظری دارد. نوآوری اصلی او در پیوند زدن سلوک عملی (با محوریت فنای مضاعف) به تجربه شهودی وحدت است، به گونه‌ای که انسان کامل نه محصول تأملات فلسفی، بلکه ثمره نهایی این سیر عملی-عرفانی محسوب می‌شود.

⁷⁶. همان، برگه ۲۲۸ ب.

⁷⁷. همان، برگه ۲۲۹ الف.

⁷⁸. همان، برگه ۲۲۹ ب.

⁷⁹. مجموعه العرفانیة، برگه ۱۲ ب و ۱۳ الف.

⁸⁰. همان، برگه ۲۰۹ الف و ۲۴۶ الف.

نتیجه‌گیری:

پژوهش حاضر نشان داد که مجموعه‌العرفانیة ابراهیم حقی ارزشی صرفاً گردآوری متون عرفانی پیشین نیست، بلکه نظامی آموزشی و منسجم از سلوک عرفانی را ارائه می‌کند. این نظام با الهام از حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» سه محور اصلی را درهم می‌آمیزد:

1. انسان‌شناسی عرفانی مبتنی بر نظریه «عالم صغیر» و مراتب نفس،
 2. سلوک عملی نقشبندی با تأکید بر مجاهدات، ذکر و آداب تربیتی،
 3. غایت‌شناسی وحدت وجودی که مقصد نهایی را در مقام شهود و تحقق «انسان کامل» می‌بیند.
- یافته‌ها نشان می‌دهد که حقی با بازسازی مفاهیم پراکنده‌ی نفس، قلب و روح در قالب یک «مدل آموزشی» توانسته پیوندی دیالکتیکی میان عرفان نظری و عملی برقرار کند. بدین‌سان، مسیر سلوک از خودشناسی آغاز و در شهود وحدت وجود پایان می‌یابد؛ مسیری که نه تنها بیانگر سفر معنوی سالک، بلکه نظریه‌ای منسجم برای تربیت عرفانی است.

نوآوری اصلی ابراهیم حقی در مجموعه‌العرفانیة، نه در طرح نظریه وحدت وجود به‌خودی‌خود، بلکه در پیوند زدن ساخت‌یافته سه عنصر انسان‌شناسی عرفانی، سلوک عملی نقشبندی، و غایت‌شناسی وحدت وجود در قالب یک نظام تربیتی منسجم است. این نظام، در مقایسه با سنت عرفانی پیش از او به‌ویژه ابن‌عربی، چند تمایز عمده دارد:

1. تبیین آموزشی مراحل سلوک: حقی با تفکیک مراحل سه‌گانه سیر (إلی الله، فی الله، عن الله) و تطبیق آن با مراتب هفت‌گانه نفس و چهارگانه وجود انسان، دستورالعمل عملی روشنی برای سالک طراحی می‌کند. این در حالی است که در آثار ابن‌عربی، اگرچه مراتب وجود و سلوک بیان شده، اما معمولاً در قالب یک برنامه آموزشی مرحله‌بندی‌شده تدوین نشده است.

2. تلفیق سلوک عملی نقشبندی با عرفان نظری: حقی آداب و اصول طریقت نقشبندی (مانند قلت طعام و منام و کلام، ذکر قلبی، مراقبه) را به‌طور مستقیم به مبانی انسان‌شناختی عالم صغیر گره می‌زند و نشان می‌دهد که چگونه این اعمال، زمینه‌ساز تحول در مراتب نفس و رسیدن به شهود وحدت است. این تلفیق نظام‌مند، خوانشی عملی‌محور از وحدت وجود ارائه می‌دهد که بر تجربه تربیتی تأکید دارد، نه صرفاً بر معرفت شهودی.

3. تأکید بر فنای مضاعف به‌مثابه مکانیزم تحقق وحدت: حقی بر «فنا‌ی مکرر» و به‌ویژه «فنا‌ی اراده» به‌عنوان شرط گشودن سر وحدت تأکید می‌ورزد. در این دیدگاه، وحدت وجود تنها زمانی محقق می‌شود که سالک حتی «فنا» و «شهود خود» را نیز فراتر رود. این تأکید بر روندی تدریجی و پالایش‌شونده، در مقایسه با بیان کلی‌تر ابن‌عربی از فنا‌ی در حق، جنبه کاربردی و روان‌شناختی عمیق‌تری به سلوک می‌بخشد.

4. قرائت غیرفلسفی و ضدذهنی از وحدت وجود: حقی صراحتاً هشدار می‌دهد که وحدت وجود را نباید مسئله‌ای صرفاً فکری تلقی کرد. در مقابل، در سنت ابن‌عربی، اگرچه شهود مورد تأکید است، اما مباحث هستی‌شناختی و فلسفی غلبه دارد. حقی با تبدیل وحدت وجود به غایت عینی سلوک عملی، آن را از حیطه ذهنیت صرف بیرون می‌آورد.

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که نوآوری حقی در ارائه الگوی تربیتی یکپارچه‌ای است که در آن، وحدت وجود به‌عنوان تجربه نهایی یک فرآیند آموزشی مبتنی بر خودشناسی و مجاهده تبیین می‌شود، نه صرفاً به‌عنوان یک آموزه نظری یا شهودی انتزاعی. این رویکرد، مجموعه‌العرفانیة را به متنی متمایز در سنت عرفانی عثمانی تبدیل می‌کند که می‌تواند چارچوبی نو برای مطالعات تربیت عرفانی فراهم آورد.

پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آتی:

- (۱) مطالعه تطبیقی نظام سلوکی حقی با دیگر مکاتب سلوکی مانند عین‌القطبیه یا مولویه؛
- (۲) بررسی تأثیرپذیری حقی از سنت عرفانی فارسی و میزان اقتباس‌های او از متونی مانند مرصادالعباد نجم‌الدین رازی؛

۳) تحلیل قابلیت‌های کاربردی روش‌های عملی مطرح‌شده در این اثر (مانند محاسبه نفس و مراقبه) در حوزه روان‌شناسی مثبت و تربیت معنوی معاصر.

فهرست منابع:

الف) منابع فارسی و عربی

۱. قرآن کریم.
۲. حقی ارزرومی، ابراهیم. مجموعه‌العرفانیة. نسخه خطی شماره ۱۵۴۳۳. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، کتابت ۱۱۷۴ ق.
۳. حقی ارزرومی، ابراهیم. معرفت‌نامه. ۲ جلد. تصحیح جمیل دورموش و کاظم کارا. استانبول: انتشارات ارکام، ۲۰۱۱.
۴. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. دانشنامه بزرگ اسلامی. زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳.

ب) منابع ترکی

1. Çağrı c , Mustafa. "İbrahim Hakk Erzurumi." *Türkiye Diyanet Vakf İslam Ansiklopedisi*. Cilt 21, 306-309. Ankara: TDV Yay nlar , 2000.
2. Çelebioğlu, Emine. *Erzurumlu İbrahim Hakk* . Ankara: Kültür ve Turizm Bakanl ғ Yay nlar , 1988.
3. Çengiz, Mehmet. "Sempazyum Cami-i Hazret-i İbrahim Hakk Erzurumi." *Akademik Tasavvuf İlmi ve Araşt rma Dergisi* (2011): 310-317.
4. Erdem, Halime S a a. "İnsan Hakikat Meselesi Erzurumlu İbrahim Hakk 'n n Düş ü ncesinde." Bildiri, Uluslararası Aras Bölgesi Sempozyumu, Kağ zman, 2010.
5. Kazar, Mehmet. "Erzurumlu İbrahim Hakk : Hayat , Şahsiyeti ve Eserleri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003): 333-350.
6. Kort, İsmail. "Erzurumlu İbrahim Hakk 'n n 'Risale-i Tarik-i Nakşibendî' Adlı Eseri." *Uluslararası Sosyal Araşt rmalar Dergisi | The Journal of International Social Research* 10, no. 51 (Ağ ustos 2017): 1269-1281. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1854>.
7. Kü çük, Ülker N a zife. *Osmanl Tasavvufu*. İstanbul: Klasik Yay nlar , 2010.
8. Kü çük, Ülker N a zife. "İbn Arabî'den İbrahim Hakk 'ya: Tasavvufta İnsan- Kamil Anlay ş ." In *Bü tün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakk Hazretleri Sempozyumu: Bildiriler (16-18 Kas m 2011, Erzurum)*, edited by Cengiz Gündoğ du, 40-58. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay nlar , 2012.
9. Muslih, Ramazan. *Osmanl Toplumunda Tasavvuf* (18. Yü zy l). İstanbul: İnsan Yay nlar , 2004.
10. Bayer, Mehmet. "Erzurumlu İbrahim Hakk 'n n Eğitim Anlay ş ." *Akra Kü ltür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6, no. 16 (Eyl l 2018): 39-66. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.440346>.