

## بازشناسی مفهوم «کیمیا» در عرفان عملی

### چکیده

در متون عرفانی بارها به واژه «کیمیا» برمی‌خوریم. عارفان مسلمان کار خود را به نوعی کیمیاگری و گاهی برتر از آن دانسته، برترین کرامت خویش را عبارت از تغییر فلز آدمی و تبدیل مس وجود او به طلای ناب معرفت خوانده‌اند. کاربرد مفهوم کیمیا در عرفان عملی موضوعی است که هنوز بازشناسی و ترسیم درستی از آن نشده است. نوشتار حاضر بر این ایده استوار است که «کیمیا» در متون عرفانی صرفاً یک استعاره ادبی نبوده، در پی بیان یک سنت عملی و عرفانی خاص می‌باشد. این مفهوم در ارتباط با آموزه مرگ اختیاری در عرفان عملی است که آموزه محوری در طریقت کبرویه بود. کیمیای ظاهری دارای مراحل است که در کیمیای باطنی نیز شبیه به همین مراحل مطرح شده است. تمام این مراحل که حول محور «تبدیل» رخ می‌دهد، انسان را به مرگ و نوزایی عرفانی سوق می‌دهد. بیان این مراحل و آموزه‌های مرتبط با آن، دریچه‌ای تازه به مفهوم کیمیا از سویی و نیز عرفان عملی از سویی دیگر خواهد گشود.

**کلیدواژه‌ها:** کیمیا، مرگ اختیاری، نوزایی عرفانی، مراحل تبدیل، عرفان عملی.

### مقدمه

کیمیا یکی از گونه‌های علوم غریبه است که برخی از صوفیان و عارفان مسلمان مدعی برخورداری از آن بوده‌اند. برخی کیمیا را به معنای تبدیل عناصر خسیس به عناصر نفیس، امری ناممکن می‌دانستند. برخی دیگر نیز کیمیا را از لحاظ نظری ممکن و از لحاظ عملی ناممکن می‌دانستند. در مقابل این گروه، گروه سومی هم بوده‌اند که آن را مطلقاً ممکن دانسته‌اند. بوعلی سینا و کندی برترین نمونه از کسانی اند که کیمیا را مطلقاً ناممکن دانسته‌اند. (حاجی خلیفه، بی‌تا: ۳۴۱/۲ و ۳۴۲) فارابی کسی است که تبدیل عناصر را در مواردی خاص و آن هم به طور نظری و نه عملی، پذیرفته است. (همانجا) در مقابل، شخصیت‌های مطرحی چون فخرالدین رازی، نجم‌الدین بغدادی، زکریا رازی و از همه مهمتر جابر بن حیان قرار دارند که کیمیا را مطلقاً پذیرفته‌اند. در کنار کیمیای ظاهری یا علم جهان، کیمیای باطنی و علم جان نیز وجود دارد. برترین شخصیت کیمیاگر مسلمان، جابر بن حیان، از شاگردان امام جعفر صادق (ع) در قرن دوم است. او یک فیلسوف و صوفی شیعی مذهب بود. (نجیب، ۱۳۶۸: ۱۸) وی در آثارش ادعا کرده است که می‌تواند موجود زنده، جانور و حتی انسان بیافریند زیرا کیمیاگری که در فن خود استاد است، قادر به تبدیل هر ماده‌ای به ماده دیگر است و کارهای او ادامه کار خدا بر روی زمین است. (خضرای، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۹-۱۷۳) جابر در کتاب *اخراج ما فی القوه الی الفعل* (ر.ک: جابر بن حیان، ۱۳۵۴: ۷۱-۷۲) گفته است که تاریخ بشر قابل قیاس با کیمیاگری عظیمی است که هدف آن رسیدن از نقص (انسان صغیر) به کمال (انسان کبیر) است. در اینجا کیمیا صرفاً نمادین نیست، یک استعاره ادبی نیست، بلکه یک شیوه از عرفان عملی است که

موجب تحول انسان می‌شود. نمادهای مربوط به کیمیاگری در تزئینات محراب‌های زرین‌فام ایران بیانگر ارتباط وثیق میان کیمیا و عرفان عملی است، تا آنجا که می‌توان کیمیا را به عرفان ملحق ساخت (ر.ک: دستغیب، ۱۴۰۰: ۱۷). حال پرسش این است که کیمیا و عرفان چه پیوند آشکار بیرونی با یکدیگر دارند و چگونه می‌توان کیمیا را به صورت یک الگو یا سنت متمایز در عرفان عملی بازشناسی نمود؟

### پیشینه پژوهش

منابع معدودی که به کیمیا اختصاص یافته‌اند، هیچ‌یک ناظر به عرفان عملی نبوده‌اند. از جمله:

- لوری، پییر (۱۳۸۸)، کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، مترجمان: رضا کوهکن و زینب پودینه آقایی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران: طهوری.

این کتاب درباره جابر بن حیان و مبانی او در کیمیاست؛ مبانی حکمی و عرفانی، امام‌شناسی، معادشناسی و ...

- بیگ‌باباپور، یوسف (۱۴۰۱)، چهار رساله در علم کیمیا (با مقدمه‌ای در تاریخچه علم الصنعه یا علم کیمیا)، تهران: منشور سمیر.

این کتاب در باب ماهیت، اصول و فروع علم کیمیا است.

- دستغیب، نجمه و فاطمه کاتب (۱۴۰۰)، «مراتب نمادهای کیمیا گری در تناظر با عرفان و هنر اسلامی»، کیمیای هنر، شماره ۴۰، صص ۸۳-۹۶.

این پژوهش درباره تأثیر کیمیا بر کلیت هنر اسلامی است.

- دستغیب، نجمه و فاطمه کاتب (۱۴۰۰)، «تناظر کیمیا و هنر مقدس، بازیابی نمادهای کیمیاگری در محراب‌های زرین‌فام»، باغ نظر، شماره ۹۷، صص ۱۷-۳۰.

این مقاله درباره تأثیر کیمیا بر تزئینات محراب‌های زرین‌فام است.

- نصیری محلاتی، احمد و سیدمرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۵)، «نگرش تطبیقی بر مفاهیم انسان کامل و کیمیا در حوزه عرفان با تکیه بر دیدگاه‌های عرفانی حکمت متعالیه و جابر بن حیان»، حکمت صدرایی، شماره ۲، صص ۱۶۸-۱۵۵.

مقاله فوق به ارتباط میان کیمیا و انسان کامل در مکاتب فکری اسلامی، یهودی، مسیحی و ... پرداخته است و از وجهه عملی عرفان تهی است.

پژوهش‌های بیشتری در باره کیمیا وجود دارد بدون آنکه ارتباط متمرکزی با موضوع پژوهش حاضر یعنی عرفان عملی داشته باشد.

### کیمیا و ادبیات عرفانی

صوفیه، به‌ویژه در جریان عرفان عاشقانه و جمال‌گرا بارها کیمیای واقعی را «عشق» دانسته‌اند:

ای عشق تو کیمیای اسرار / سیمرخ هوای تو جگرخوار (عطار، ۱۳۸۷: ۳۸۰)  
از کیمیای مهر تو زر گشت روی من / آری به یمن لطف شما خاک زر شود (حافظ: غزل ۲۲۶)  
در موارد فوق، کیمیا با «عشق» و «مهر» قرین آمده است.  
از نظر حافظ، کسی که به دنبال وفا می‌گردد، همانند کسی که به دنبال حیوانی افسانه‌ای مثل سیمرخ در این جهان بگردد، کاری بیهوده می‌کند:

وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی / به هرزه طالب سیمرخ و کیمیا می‌باش (حافظ، ۱۳۶۷: غزل ۲۵۱)  
گاهی نیز عارفان «صحبت» را کیمیا دانسته‌اند: «بدان که کیمیای سعادت ابدی، صحبت است و تخم شقاوت سرمدی هم صحبت؛ چه هیچ چیز در نفوس بنی‌آدم به خیر و شر چندان تأثیر ندارد که صحبت» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۳۳)

چنانکه شمس می‌گوید: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست، پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین است» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۴۸)  
حافظ نیز کیمیا را، رفیق و دوست مصاحب دانسته است:

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم / که کیمیای سعادت، رفیق بود، رفیق (حافظ، ۱۳۶۷: غزل ۲۹۸)  
بیاموزمت کیمیای سعادت / ز هم‌صحبت بد جدایی جدایی (همان: غزل ۴۹۲)  
و در جایی دیگر مشخص کرده است که منظورش از رفیق و مصاحب، درویشان و گدایان گمنام کوی فقر و نیاز است که خاک را به نظر کیمیا کنند. در این موارد، کیمیا با واژگانی چون گدایی، فقر، نیاز، بی‌بضاعتی و قناعت همراه آمده است:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه / کیمیایی است که در صحبت درویشان است (همان: غزل ۴۹)  
حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی / کاین خاک بهتر از عمل کیمیگری (همان: غزل ۴۵۱)  
مولانا نیز طلب را کیمیا می‌داند؛ طلب چه چیزی؟ طلب جان جان:  
جان بنه بر کف طلب که طلب هست کیمیا / تا تن از جان جدا شدن مشو از جان جدا (مولوی، ۱۳۶۳: غزل ۲۴۳)

وی در جای دیگر، فنا و رسیدن به مقام غیب را کیمیا می‌داند:  
ور شوی از سوز چو خاکستری / باشد خاکستر تو کیمیا  
بنگر در غیب چه سان کیمیاست / کو ز کف خاک بسازد ترا (همان: غزل ۲۵۱)  
عطار فنا را ابزاری برای رسیدن به کیمیای عشق می‌داند:  
راه عشق او که اکسیر بلاست / محو در محو و فنا اندر فناست  
فانی مطلق شود از خویشتن / هر دلی کو طالب این کیمیاست (عطار، دیوان: غزل ۳۴)  
و یا اینکه فنا را ابزاری برای رسیدن به کیمیای توحید می‌داند:  
در نسخه کیمیای توحید / خواندم که فناست مغز ایمان (همان: ترجیعات ۱۹)  
مولانا در جایی دیگر، قلندری را کیمیا می‌داند:

سیمرخ و کیمیا و مقام قلندری / وصف قلندرست و قلندر ازو بری (مولوی، ۱۳۶۳: غزل ۳۰۰۶)

و در جایی دیگر، مقام رضا را کیمیا می‌داند:  
بیاموز از پیمبر کیمیایی / که هر چت حق دهد، می‌ده رضایی  
همان لحظه در جنت گشاید / چو تو راضی شوی در ابتلایی (همان، غزل ۲۶۷۵)  
مولانا قابلیت مس وجود را نیز، شرط کیمیا می‌داند:  
کیمیا و زر نمی‌جویم، مس قابل کجاست... (همان، غزل ۲۲۰۶)  
تسلیم مس ببايد، تا کیمیا بیابد / تو گندمی ولیکن، بیرون آسایبی (همان، غزل ۲۹۶۴)

## کیمیا و تصوف

کیمیایی برای جابر بن حیان، جدای از تصوف نبود. به سبب گرایش جابر بن حیان به تصوف، او را صوفی خوانده‌اند. (ابن صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۳۲۷/۱) صوفیان و عارفان علاقه بسیار به علوم غریبه و به‌ویژه کیمیا داشته‌اند. گزارش‌های زیادی وجود دارد که ذوالنون مصری، سهل تستری و پیروانشان کیمیایگر بوده‌اند. (مسعودی، ۱۳۶۳: ۳۳۷/۱؛ قفطی، ۱۳۷۱: ۲۵۵ و ۲۵۶، ۲۲۱؛ سراج، ۱۳۸۲: ۳۱۹) صوفیه بارها به صراحت گفته‌اند که کار اصلی آنها چیزی نیست جز کیمیاییگری. نجم‌الدین کبری، قطب سلسله کبرویه و برترین استاد عرفان عملی در زمانه خویش، به صراحت می‌گوید: «و طریقتا طریق الکیمیا؛ راه ما راه کیمیاست!» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۸) تأکید بر «راه کیمیا» نشانگر الگوی خاص ایشان در عرفان عملی بر پایه کیمیا و مرگ اختیاری است. کربن در آثارش بسیاری از صوفیه همچون ذوالنون مصری را «کیمیایگر و صوفی» معرفی کرده است. (کربن، ۱۳۸۰: ۱۷۹) ابن عربی حدود بیست کتاب در این زمینه نوشته است. در فتوحات می‌خوانیم:

پاکسازی و تصفیه و بازگشت به اصل: هرچه در معدن تکوین پدید می‌آید غایتی را که کمال است می‌طلبد و آن ذهیت و طلاشدن است. اما علت‌ها و امراض و... بر آن عارض می‌شود که وی را از اعتدال خارج می‌کند و حکیم با معرفت عقاقیر... علت‌های عراض شده را زایل می‌کند تا به درجه کمال رسد. (ابن عربی، بیتا(الف): ۲۰۵)

این عبارات نشان می‌دهد که بنیانگذار عرفان نظری علاقمند بود که از ادبیات کیمیا در عرفان خود بهره گیرد.

حسین بن علی کاشفی نقشبندی، نویسنده معروف *روضه الشهداء* در نجوم، کیمیا، حروف و اعداد نیز مهارت داشت. (۱) کتاب معروف *اسرار قاسمی* در سحر و طلسمات از آن اوست. (ر.ک: کاشفی، بیتا: «ث») ارتباط وثیق صوفیه با کیمیا بخصوص در دو سلسله شیعی ذهبیه و نوربخشیه مشهود است. نویسنده *میزان الصواب* یکی از وجوه تسمیه سلسله ذهبیه را برخوردارگی غالب اولیای آن از علم اکسیر و کیمیاییگری دانسته است. (خاوری، ۱۳۸۳: ۹۶) خاوری در کتاب ذهبیه پس از مقدمه‌ای در این باب که برخی از صوفیه را به کیمیاییگری منتسب کرده‌اند و از جمله دست شیخ بهایی و نظر پیر پاره‌دوز کیمیا بوده است، کیمیاییگری را بخصوص در یکی دو قرن اخیر از لوازم قطبیت در میان اقطاب ذهبیه خوانده است. (همان: ۹۵)

ابوالقاسم راز شیرازی قطب ۳۵م ذهبیه در تذکره الاولیای منظوم خود آقامحمد هاشم درویش قطب ۳۳م را دارای اکسیر کیمیا می‌داند. این موضوع در کتاب میزان الصواب نیز آمده است. اقطاب ذهبی رسائلی را در باب کیمیا تألیف نموده‌اند. خاوری همچنین از بقایای دستگاه قرع و انبیق و نیز نمونه طلاهایی گزارش داده که به صورت گرد از قطب ۳۶م نزد او و جمعی از معمرین شیراز باقی مانده است. (همان: ۹۶) محمد نوربخش نیز که سلسله شیعی نوربخشیه بدو منسوب است، رساله‌ای در علم فراست (قیافه‌شناسی) داشت (ر.ک: شبلی، ۱۳۸۷: ۳۱۷ و ۳۱۸) و مدعی کیمیا بود: «در علوم شریفه جعفری پیرو آدم الاولیا حضرت علی مرتضی - علیه السلام - هستم، و در علوم غریبه چون کیمیا و سیمیا و همیا اگر خودستایی

نشماری همتای ابن‌سینا». (همان: ۳۱۸)

### کیمیا و مرگ عرفانی

چنانکه خواهد آمد، نجم‌الدین کبری از سویی طریقت خود را کیمیا می‌داند و از سوی دیگر شرط اولش در عرفان عملی مرگ اختیاری است. پس باید ارتباطی میان کیمیای باطنی و مرگ اختیاری بوده باشد. این ارتباط آنگاه معنادارتر می‌شود که از پیوند تاریخی میان امثال عطار و مولانا که بر کیمیا تکیه داشته‌اند با طریقت کبرویه آگاه باشیم.

مرگ اختیاری نیز همانند کیمیا، یک مفهوم انتزاعی و غیرعملی در عرفان نیست که فقط در کتاب‌ها به صورت نمادین و استعاره‌ای از آن سخن گفته باشند بلکه دستورالعمل و شیوه خاص خودش را دارد. عارفان و صوفیان مرگ اختیاری را به صورت یک پدیده عملی ترسیم کرده‌اند و از مراحل آن سخن گفته‌اند. نجم‌الدین کبری نخستین استاد عملی خراسانی است که به صراحت طریقه عملی خود را بر پایه مرگ اختیاری استوار کرده است: «وَ تَالِثَهَا (طُرُقُ إِلَى اللَّهِ) طَرِيقُ السَّائِرِينَ إِلَى اللَّهِ وَ الطَّائِرِينَ بِاللَّهِ، وَ هُوَ طَرِيقُ الشُّطَّارِ... فَهَذَا الطَّرِيقُ الْمُخْتَارُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْمَوْتِ بِالْإِرَادَةِ. قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ: مَوْتُوَا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا؛ (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۷) سومین طریق به سوی خداوند، طریق سائران سوی خدا و طائران به خداست، و آن طریق شطار است... این طریق برگزیده، بر موت ارادی استوار است. چنانکه پیامبر (ص) فرمود: بمیرید پیش از آنکه بمیرید».

البته پیش از او نیز این واقعیت مورد پذیرش بوده اما نه با این صراحت به عنوان یک اصل در سلوک و تحول معنوی. برای نمونه، خواجه احمد غزالی بنیانگذار عرفان عاشقانه، حدّ عاشق را جان دادن، (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۱۰) و بارگاه عشق را ایوان جان می‌دانست. (۲) بنابراین، از نظر او نیز نقطه شروع عرفان عملی موت اختیاری است. پس از خواجه احمد نیز بودند کسانی که شرط آغازین عرفان عملی خود را همین مرگ اختیاری می‌دانستند اما از همه جدی‌تر نجم‌الدین کبری بود. از نظر ایشان، کیمیای فنای عرفانی، سالک را به مقام ولایت می‌رساند. از این جهت، سنت عملی صوفیان خراسان و فرارودان بر موت اختیاری استوار بوده، آن را لازمه برخورداری از ولایت دانسته‌اند. مولانا که از طریق پدر به کبرویه متصل بود، به صراحت از بنای سلوک خویش بر موت اختیاری سخن گفته است. وقتی از مولانا طریقتش را می‌پرسند،

اولین چیزی که می‌گوید، همین موت اختیاری است. قطب‌الدین شیرازی از او پرسید: «راه شما چیست؟» مولانا گفت: «راه ما مُردن است و نقد خود را به آسمان بردن. تا نمیری نرسی. چنانکه صدر جهان گفت: تا نمردی نمردی.» (فروزانفر، ۱۳۹۲: ۱۲۱؛ شفیع کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۰)

## مراحل کیمیای عرفانی

نفس طی مراحل به مرگ عرفانی دست می‌یابد که عارفان از منظرهای مختلف به آن پرداخته‌اند. گویاترین تبیین موجود از مرگ اختیاری، ذیل استعاره «کیمیا» ارائه شده است. عارفان مرگ اختیاری را نوعی «تبدیل» دانسته‌اند که از مراحل تبدیل مس به طلا در علم کیمیا تبعیت می‌کند. مراحل مرگ اختیاری به طور ملموس فقط در این تقریر آمده است.

در علم کیمیا برای تحولاتی که باید در یک جسم ایجاد شود، تبدیل‌های سه‌گانه مشهوری مطرح است: ۱. نیگرو (nigredo) یا مرحله سیاهی؛ یعنی مرحله انحلال و فروپاشی و بازگشت به آشفتگی تیره و تار ماده آغازین؛ ۲. آلبدو (albedo) یا مرحله سفیدی که برابر است با انعقاد که به صورت نمک یا خاکستر سفید در حالت معنوی به صورت رستاخیز تجلی می‌کند؛ ۳. روبدو (rubedo) یا مرحله سرخی. در این مرحله کیمیاگر به هدف خود دست می‌یابد. (کربن، ۱۳۸۷: ۳۷۸ و ۴۱۵؛ ولف، ۱۳۸۶: ۶۵۰)

کیمیای عرفانی نیز سه‌گانه مشابهی دارد. سالک پس از تزکیه و ترک تعلقات مادی، شاهد مراحل چون تبدیل جسم، تبدیل مزاج و تبدیل خیال خواهد بود. وقتی به مقام فنا و مرگ عرفانی رسید، ولایت عرفانی به او تفویض می‌گردد.

### ۱. تبدیل جسم

کیمیا نه تنها عبارت از تبدیل روح فلز، بلکه در نهایت شامل تبدیل و ارتقای جسم نیز می‌باشد. اینکه جسم نیز خاصیت روح را به خود می‌گیرد، مورد تأیید عارفان مسلمان است. مولوی مرگ عرفانی را «مرگ تبدیلی» خوانده است: نه چنان مرگی که در گوری روی / مرگ تبدیلی، که در نوری روی (مولوی، ۱۴۰۲: ۶۵، ب ۷۶۶) این یعنی تبدیل مختصات جسم به روح. عین‌القضات همدانی آن را مقام «خروج از بشریت» خوانده است. (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۴۷)

سالک پس از دست‌یابی به کیمیای تبدیل جسم، مصدر بسیاری از کرامات می‌شود. بسیاری از معجزات و کرامات، با تبدیل و ارتقای جسم و ادراک صاحبان آن کرامت ارتباط مستقیم دارد. عین‌القضات عروج عیسی (ع) را وابسته به موت اختیاری دانسته است. (همانجا) طبق کیمیای تبدیل جسم، معراج پیامبر (ص) جسمانی است اما با جسم منور صورت گرفته است. همچنین مولانا آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ چون تیر انداختی نه تو که خدا افکند» (همانجا) و حدیث «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ؛ هر آنکه مرا دید، حضرت حق را دیده است» را، با توجه به تبدیل جسم پیامبر، تبیین کرده است:

ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ أَحْمَدُ بَدَهْ سَت / دیدن او، دیدن خالق شده ست (مولوی، ۱۴۰۲: ۶د، ب ۳۲۲۹)  
پس از مرگ اختیاری یا به قول مولانا «مرگ تبدیلی»، مولانا به صراحت از «جسم مبدل» سخن می گوید  
که قادر به طی الارض است:

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد / رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد (همان: ۴د، ب ۵۳۶)  
مؤیدالدین جندی چنین بدنی را متروحن (جیوه سرخ) نامیده است که خواص روح دارد. (۳) وی  
کیفیت رسیدن به چنین جسمی را با توصیف شش تا هشت دوره اربعینات (چله نشینی) توضیح داده  
است. (جندی، ۱۳۶۲: ۱۴۶-۱۵۲) ابن عربی نیز در *مواقع النجوم*، کرامات عالم ملکوت روحانی را از آن جن  
و فرشتگان و کرامات عالم ملکوت ترابی را خاص متروحنان بشر می داند؛ یعنی کسانی که باطناً متروحن  
یافته، روحانی شده اند. (ابن عربی، بیتا(ب): ۵۷)

اما چگونه بدن تبدیل به روح می شود؟

عرفا کوشیده اند مراتبی برای گذار از جسم ترسیم کنند. از منظر ایشان انسان عالم اصغر و نمونه تام  
آفرینش است. باید عناصر موجود در عالم اکبر (آب، باد، خاک، آتش و هوا) و تبدیل هر یک را در مطابقت  
با عالم اصغر انسانی مطالعه نمود. شیخ نجم الدین کبری در رساله سلوکی خود *فوائح الجمال و فوائح  
الجمال*، عناصر و ارکان وجود را برمی شمرد و مرگ عرفانی را به معنای رهیدن مرحله به مرحله از یک یک  
این عناصر می داند که هر وجود مادی را شکل داده اند. (نجم الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۲۸) عناصر چهارگانه و  
هر آنچه میان زمین و آسمان است در وجود انسان گرد آمده است که یک یک این عناصر تاریک مادی باید  
ترکیه و منور گردند. (همان: ۱۳۶) سالک باید بهره خود را از هر یک از عناصر اربعه، فانی کند. آنگاه  
نجم الدین نشانه های تخلص از هر یک از عناصر فوق را در سلوک، به تفصیل بیان می کند. شهود هر یک  
از آسمان، زمین، خورشید، ماه و ستارگان از سوی سالک، به معنای تزکیه جزء مربوط به آن معدن در باطن  
اوست. (همان: ۱۶۵ و ۱۶۶) اما رهایی قطعی از قید وجود، تنها با «مرگ بزرگ» و رحلت به جهانی دیگر  
میسر است. (همان: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۸۲)

مراد از کیمیا از منظر نجم الدین، جداسازی عناصر چهارگانه فلز آدمی، تبدیل و ارتقای هر یک در کوره  
و آتش مجاهده و استخراج «لطیفه نورانی» است. از این منظر، مزاج عنصری تابع ترکیب بوده، مزاج ابدال  
تابع وحدت است. چنین تبدیلی که حتی بر مزاج و جسم عارف نیز تأثیر می گذارد، کیمیاست.

پس صوفیه به پرسش «چگونه جسم تبدیل به روح می شود؟» این گونه پاسخ می دهند: اگر عناصر  
متناظر با عناصر اصلی عالم اکبر یک به یک از ویژگی های مادی خلع شوند، رفته رفته جسم مبدل عرفانی به  
دست خواهد آمد. به عنوان مثال، نجم رازی هفت مرتبه گذار از عناصر وجودی برای سالک ترسیم کرده  
است: ۱. صفات خاکی، ۲. صفات آبی، ۳. صفات هوایی، ۴. صفات آتشی، ۵. صفات افلاک و اجرام  
سماوی، ۶. ستاره و خورشید و انوار، ۷. صفات حیوانی. (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۶) سالک برای عبور  
از وجود، باید به تهذیب قوای فلکی درونی خویش بپردازد. نشانه گذار از صفات خاکی آن است که  
سالک در واقعه می بیند که از کوی ها و جاهای تاریک بیرون می آید و بر خرابه ها، شکسته ها، تل ها و کوه ها  
می گذرد. وقتی به برکت ذکر، عنصر خاکش پاک تر می شود، گذرش بر سراهای زیبا و شهرها و آبادی ها و

کوهها و خاک‌های دلپذیر و مانند آن می‌افتد. نشانه‌گذار از صفات آبی آن است که آب‌های تیره می‌بیند که از گذشتن بر آنها می‌هراسد. به برکت ذکر، عنصر آبی‌اش پاک‌تر می‌شود و از آن پس، چشمه، حوض و دریا خواهد دید با آب صاف و زلال که به آسانی در آن شناور می‌کند و می‌گذرد. نشانه‌گذار از صفات هوایی آن است که در واقعه‌های گرفته و ابرهای تاریک و آذرخش و تندری سهمگین می‌بیند که پرواز در آن ناممکن است. پس از پاک‌ی عنصر هوایی، فضاهایی وسیع و هوایی پاک و صافی می‌بیند که آنچنان که دل او می‌خواهد، می‌تواند برود و بدود، یا بر فراز وادی‌ها پرواز کند. وقتی بر صفات آتشی می‌گذرد، ابتدا آتش‌های تاریک بسیار همراه با دود می‌بیند و از شعله‌های آن که مبادا او را بسوزاند می‌ترسد، حتی گاهی فریاد می‌کشد و می‌گریزد. وقتی عنصر آتش وجودش پاک‌تر شود، چراغ‌ها و شمع‌ها و مشعل‌ها و برق‌ها و خرمن‌های آتش و وادی‌های آتشی می‌بیند که از دیدار آن لذت می‌برد و می‌تواند بدون ناراحتی از این آتش‌ها بگذرد. پس از مراحل هر زمان که این عناصر در واقعه‌ها ناخوش و مکدر بیند باید بداند که تغییری نامطلوب در باطنش ایجاد شده، یعنی هواهای نفسانی بر او غلبه نموده، یا لقمه‌ای به شره و لذت نفس خورده، یا سخنی بی‌جا گفته و... سالک باید برای پاک گردانیدن عناصر وجودی (تزکیه) به ذکر خفی روی آورد، شیخ را با ارادت و محبت یاد کند و آداب سلوک و خوردن را نگهدارد. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۶؛ مایل هروی، ۱۳۶۹: ۱۶۱)

در مرحله آخر، صفات حیوانی سالک همچون حرص، بخل، کبر و... هر یک خود را در قالب حیوانی جلوه می‌کنند. اگر این حیوانات در قدرت باشند و بر او چیره گردند، بدان معنی است که از این صفات در نمی‌گذرد و اگر این حیوانات زیر سلطه او باشند یعنی از صفات حیوانی خود می‌گذرد. اگر این حیوانات را کشته و مرده ببیند، باید بداند که تا وصل کامل تبدیل جسم نهایی، کیمیا و مرگ عرفانی راهی نمانده است. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۹۵؛ مایل هروی، ۱۳۶۹: ۱۶۳)

تبدیل نفس، مورد تأیید فلسفه صدرایی است. صدرالمُتألهین بر آن است که نفس به واسطه حرکت جوهری اشتدادی از عالم خلق به عالم امر ارتقا یافته، به وجودی مجرد تبدیل می‌شود که نیازی به کالبد جسمانی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۳/۸)

## ۲. تبدیل مزاج

مولانا بخصوص در اشعارش از «تبدیل مزاج» و «تبدیل غذا» سخن گفته است. به نظر او می‌توان با تغییر قوت غالب، از مادی به معنوی به تبدیل مزاج رسید:

یا حَرِیصَ الْبَطْنِ عَرَجَ هَكَذَا / إِنَّمَا الْمَنهَاجُ تَبْدِيلُ الْغَدَا  
 يَا مَرِيضَ الْقَلْبِ عَرَجَ لِلْعِلَاجِ / جُمْلَةُ التَّدْبِيرِ تَبْدِيلُ الْمِزَاجِ (مولوی، ۱۴۰۲: ۵، ب ۲۹۳ و ۲۹۴)  
 ای شکم‌باره! از این کار دست بردار / راه روشن، راه تبدیل غذاست  
 ای بیمار دل! بیا تا درمان شوی / تمام تدبیر در تبدیل مزاج است



ملّای روم بر آن است که اولیای خدا(ابدال) از طعام مادی نیرو نمی‌گیرند زیرا از «جسم منور» برخوردار بوده، حتی مزاجشان نیز تبدیل یافته است. مزاج روحانی، تحت تأثیر عناصر مرکب مادی(آب، خاک، هوا و آتش) نبوده، بر آن غالب است. پس قوت ایشان از دیدار حق است:

قوتِ جبریل از مطبخ نبود/ بود از دیدارِ خَلْقِ وجود

همچنان این قوتِ ابدالِ حق/ هم ز حق دان، نز طعام و از طبق

جسمشان را هم ز نور اسرشته‌اند/ تا ز روح و از ملک بگذشته‌اند.(همان: ۳د، ب ۸-۶)

وی شرط تبدیل مزاج را تبدیل غذا دانسته، این هر دو را شرط ارتباط با عالم والا دانسته است:

حلقِ جان از فکر تن خالی شود/ آنگهان روزیش اجلالی شود

شرط، تبدیل مزاج آمد، بدان/ کز مزاج بد بود مرگ بدان

چون مزاج آدمی گلِ خوار شد/ زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد

چون مزاج زشت او تبدیل یافت/ رفت زشتی از رُخس، چون شمع تافت.(همان: ۳د، ب ۴۵-۴۲)

هر که می‌خواهد به عوالم برین مثال و برتر از آن پا بگذارد، چاره‌ای ندارد جز دگرگونی مزاج متناسب

با آن عوالم. آنگاه عنوان می‌کند که غذای اصلی بشر، چیزی جز نور نیست:

قوت اصلی را فراموش کرده است/ روی در قوتِ مرض آورده است

قوت اصلی بشر، نور خداست/ قوت حیوانی مر او را ناسزاست

لیک از علت در این افتاد دل/ کو خورد او روز و شب زین آب و گل(همان: ۲د، ب ۱۰۸۴، ۱۰۸۶ و

(۱۰۸۷)

با این بیان، تبدیل مزاج به معنای تغییر مزاج جسمانی به مزاج روحانی است که از طریق تبدیل غذا رخ می‌دهد. به نظر صوفیه، قوت و خوراک آدمی بر دو نوع مادی و معنوی است. مزاج انسان نیز بر دو نوع مادی و معنوی است. غذای اصلی انسان عبارت است از نور یا همان قوت معنوی. قوت معنوی می‌تواند مزاج مادی را تبدیل به مزاج معنوی کند. هجویری در این باره از پیامبر(ص) نقل می‌کند: «إِنِّي كَسْتُ كَأَحَدِكُمْ، إِنِّي أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي فَيُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۱۵) من چون یکی از شما نیستم، مرا از حق طعامی و شرابی است که زندگی من بدان است و پایندگی بدان».

به عقیده مولانا، این همان طعامی است که شهدا در برزخ و فرشتگان در ملکوت از آن برخوردارند. پس، این یک غذای مثالی و ملکوتی است: در شهیدان یُرزقون فرمود حق/ آن غذا را نه دهان بد نه طَبَق. (مولوی، ۱۴۰۲: ۲د، ب ۱۰۹۱) راه رسیدن به آن قوت معنوی(نور)، روزه یا ترک قوت مادی است. پس فلسفه عرفانی روزه در شریعت، عبارت است از استنکاف از خوراک مادی برای رسیدن به خوراک معنوی:

زین خورش‌ها اندک‌اندک باز بر/ کاین غذای خر بود، نی آن حر

تا غذای اصل را قابل شوی/ لقمه‌های نور را آکل شوی

عکس آن نور است کاین نان، نان شده‌ست/ فیض آن جان است، کاین جان، جان شده‌ست

چون خوری یک بار از ماکول نور/ خاک ریزی بر سر نان تنور.(همان: ۴د، ب ۱۹۶۰-۱۹۵۷)

تا وقتی که بدن در بندِ طعام مادی است، نمی‌تواند از طعام معنوی برخوردار شود: «كَمْ مِنْ أَكْلَةٍ مَنَعَتْ [تَمْنَعُ] أَكْلَاتٍ» (رضی، ۱۳۷۹: حکمت ۱۷۱) بسا یکبار خوردن که از خوردن‌های بسیار باز داشته است». پس تمام مراحل تبدیل و کیمیای عرفانی به نگاه خاص عرفان اسلامی به یک عمل شرعی و عبادی همچون روزه بازمی‌گردد. روزه‌داری عارفانه صرف امساک نبوده، به معنای تلاش برای جایگزینی طعام معنوی با مادی است: تبدیل طعام در جهت تبدیل خویش. مولانا همگان را به صیام عارفان فرا می‌خواند:

أَيُّهَا الْمَحْبُوسُ فِي رَهْنِ الطَّعَامِ / سَوْفَ تَنْجُو إِنْ تَحَمَّلْتَ الْفِطَامَ  
 إِنْ فِي الْجُوعِ طَعَامٌ وَافِرٌ / افْتَقِدْهَا وَارْتَجِ يَا نَافِرٌ  
 اغْتَدِ بِالنُّورِ كُنْ مِثْلَ الْبَصْرِ / وَافِقِ الْأَمْلَاكَ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ (۴)  
 چون ملک تسبیح حق را کن غذا/ تا رهی همچون ملایک از آذا

حَبْدًا، خوانی نهاده در جهان/ لیک از چشم خسیسان بس نهان (مولوی، ۱۴۰۲: ۵، ب ۲۹۵-۳۰۰)  
 همچنین:

این دهان بستی، دهانی باز شد/ کاو خورنده‌ی لقمه‌های راز شد (همان: ۳، ب ۳۷۴۹)  
 لب فرو بند از طعام و از شراب/ سوی خوان آسمانی کن شتاب (همان: ۵، ب ۱۷۳۰)  
 گر تو این انبان ز نان خالی کنی/ پر ز گوهرهای اجلالی کنی (همان: ۱، ب ۱۶۴۷)  
 طفل جان از شیر شیطان باز کن/ بعد از آتش با ملک انباز کن (همان: ۱، ب ۱۶۴۸)

کسانی که از بشریت خارج شده‌اند، گاهی روزها و ماه‌ها بدون غذای مادی به سر برده‌اند. موارد مختلفی از رخداد چنین کیفیتی در کتب صوفیه و عرفا گزارش شده است؛ از جمله ابن عربی در مورد یکی از این دوره‌ها می‌گوید:

هرگاه بر سر سفره طعام می‌نشستم، کنارم می‌ایستاد، نگاهم می‌کرد و می‌گفت: مگر دیدن من، لذت‌بخش‌تر از خوراک نیست؟ و من دست از غذا می‌شستم و دیگر احساس گرسنگی هم نمی‌کردم، بلکه روز به روز فربه‌تر می‌شدم! دیدار محبوب، خوراکم شده بود و نزدیکانم انگشت به دهان مانده بودند. و من روزگاری را با دیدار محبوب خیالی سپری کردم. محبوب پیوسته جلوی چشمانم بود و نگاه بدو بهترین غذای من بود... (ابن عربی، بیتا (الف): ۳۲۱/۲)

عین‌القضات نیز در این باره می‌گوید: «شیخ ابو عمر علوان، سیزده سال هیچ طعام نخورد. آن کس را که طعام بهشت دهند، قالب او را بدین طعام چه حاجت باشد؟ و اگر خورند، از برای موافقت خلق خورند بر طریق کیمیای (باشد)» (۵)

شواهدی از این دست در آثار عارفان، اصل تبدیل مزاج را تأیید می‌کند اما بیان مستدلی از آن ارائه نمی‌هد. در بیان فرایند نیز، تمام تأکید بر مرحله تبدیل غذا است و بس.

### ۳. تبدیل خیال

کیمیای فنا و نیل به کرامات، در ارتباط تنگاتنگ با عوالم واسطه، مثال و نیز خیال است. یکی از اصول و ویژگی‌های عملی سنت عاشقانه خراسان، کیمیای «تبدیل خیال» است. تبدیل خیال عاشق به معشوق، به

گونه‌ای که سالک از خود هیچ خیال و اندیشه‌ای نداشته باشد، در واقع دست‌یابی به خیال فعال مجرد است. (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۰: ۲۸۱-۲۸۴)

طبق این رویکرد، یکی از مهم‌ترین چیزهایی که به آتش عشق می‌سوزد، خیال عاشق است. خیال دارای یک صورت و یک حقیقت است. صورت خیال انسان را به عشق مجازی و زمینی می‌رساند و حقیقت خیال به معشوق آسمانی می‌رساند. دیگر نباید آن را خیال دانست، که عین حقیقت است.

چنانکه عطار می‌نویسد: «مهندسی خانه‌ای در دل برانداز کرد و خیال بست که عرضش چندین باشد و طولش چندین باشد و صفه‌اش چندین و صحنش چندین. این را خیال نگویند، که آن حقیقت از این خیال می‌زاید و فرع این خیال است. آری، اگر غیرمهندس در دل چنین صورت به خیال آورد و تصور کند، آن را «خیال» گویند و عرفاً مردم چنین کس را که بنا نیست و علم آن ندارد، گویند که تو را خیال است.» (عطار، ۱۳۷۸: ۱۲۰)

انسان اسیر خیالات خویش است و اگر نتواند آن را مهار نماید، او را گمراه می‌کند؛ چنان‌که مولانا می‌فرماید: «آدمی را خیال هر چیز، با آن چیز می‌برد؛ خیال باغ به باغ می‌برد و خیال دکان به دکان. اما در این خیالات، تزویرها نهان است. نمی‌بینی که فلان جایگاه می‌روی، پشیمان می‌شوی و می‌گویی پنداشتم که خیر باشد، آن خود نبود.» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹-۱۲۰؛ در این باره ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۹۸)

تنها راه قطعی برای رام کردن اسبِ چموش خیال، سپردن افسار آن است به دست عشق: «تنها راه برای گریختن از خیال، شعله‌ور ساختن آتش عشق در قلب است. اما شگفت آنکه عشق از خیال معشوق تغذیه می‌کند و بارور می‌شود. پس تا زمانی که انسان همه‌همت و توجه‌اش را به معشوق معطوف نکند و خیال خویش را تنها به اندیشه و یاد او اختصاص ندهد، عشقش رشد نمی‌کند و قادر نخواهد بود از اندیشه و خیال چیزهای دیگر، بگریزد.» (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹ و ۱۲۰)

خواجه احمد غزالی در *سوانح*، خیال را در دو ساحت بررسی کرده است: بدایت عشق و کمال عشق. در بدایت عشق، هر گاه عاشق در فراق است، از صور نشاندار معشوق که در خیالش نقش بسته، قوت می‌خورد: «تا بدایت عشق بود، در فراق قوت وی از خیال بود، و آن مطالعه دیده علم است صورتی را که در درون، مثبت و مرتسم شده است.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۳۸)

اما در کمال عشق، آن صور مرتسم، به درون پرده دل می‌روند؛ نه علم از آنها قوت می‌خورد و نه خیال: «زیرا که مدرک خیال، همان محل خیال است.» (همانجا)

یعنی خیال عاشق، صفات خود را تبدیل به صفات معشوق کرده، تبدیل به خیال معشوق شده، جای ذات معشوق را برای عاشق پر کرده است، و به همین خاطر، آنچه خیال از معشوق درک می‌کرد، همانی است که اکنون خود تبدیل به آن شده است.

اگر عاشق از خود خیالی داشته باشد، نشان آن است که هنوز به کمال نرسیده و هنوز عشق تمام ولایت دلش را، تسخیر نکرده است. اگر عشق به کمال برسد، «از او چیزی بر سر نیست تا از او خبری یاود یا قوت خورد.» (همانجا)

و این یعنی تبدیل خیال عاشق، به معشوق.

خواجه نشانه‌های کسی را که خیالش تبدیل شده است، این چنین توصیف می‌کند:  
۱. هر گاه عاشق به خود رجوع کند، از آنجا که خیالی برایش باقی نمانده، «مشاهد نفس خود گردد»؛ (همان: ۱۵۵)

۲. عاشق را در این مرحله، «روی در خود بود و از برون کاری ندارد»؛ (همان: ۱۵۶)  
۳. وقتی به خود رجوع می‌کند تا از معشوق قوت بخورد، خود را «در غیبت از صفت عالم ظاهر» می‌بیند، «که آن شبیه سگری است که یار نبود و قوت بود»؛ (همان: ۱۶۵)  
۴. مشاهده در نفس یا خیالی که تبدیل شده، همراه با مسامحه‌ای است که عاشق آن را به مشاهده خود معشوق، ترجیح می‌دهد:

در خواب، خیال تو مرا مونس و یار      از خواب، مرا مکن نگارا بیدار  
زیرا که تو را هست نگهبان بسیار      ما را به خیال، بی نگهبان بگذار (همان: ۱۵۶)

مراقبه فکر و خیال، در همه گرایش‌های سلوکی وجود دارد؛ اما مطمئن‌ترین، قطعی‌ترین و سریع‌ترین راه را برای مقید نمودن آن، می‌توان در عرفان عاشقانه خراسان یافت. آنگاه که فکر و خیال انسان همان فکر و خیال معشوق باشد، دیگر جایی برای غیر نمی‌ماند. چنین کسی چگونه می‌تواند خلاف اراده حضرت عشق، گام بردارد؟ برای عاشق، چیزی غیر از معشوق وجود ندارد که بخواهد پرنده خیالش را بدان سو پر دهد؛ زیرا غیرت عشق، هر غیری را آتش می‌زند و نابود می‌کند.

در رساله عینیه، با مراقبه و محاسبه فکر و خیال، بحث ذکر مطرح می‌شود. آنگاه عرفان عاشقانه، سالک را پله پله، به آنجا می‌رساند که خیالش تبدیل به خیال معشوق می‌گردد. به قول مولانا، آنگاه که تمام زندگی، قدرت، توان و حتی آب و نانِ مجنون را، خیال لیلی تشکیل می‌دهد و او تنها با اندوه زیبای آن پری‌روی، خوش است و زنده و برقرار، «جایی که خیال معشوق مجازی را این قوت و تأثیر باشد که یار او را قوت بخشد، یار حقیقی را چه عجب می‌داری که قوتش بخشد خیال او در صورت و غیبت؟ چه جای خیال است؟! آن خود جان حقیقت‌هاست؛ آن را «خیال» نگویند». (مولوی، ۱۳۵۸: ۱۱۹ و ۱۲۰)

آنکه به خیال معشوق پیوست، اکنون آماده وصال با معشوق است؛ معشوقی فراتر از خیال:

گل آن جهانی ست، گنججد در این جهان      در عالم خیال، چه گنجد خیال گل؟

(مولوی، ۱۳۶۳: غزل ۱۳۴۸، ب ۶)

به نظر کربن، تبدیل و ارتقای روح و جسم، همان چیزی است که حکمای ایران در بحث عالم خیال از آن یاد کرده‌اند. چنانکه سهروردی می‌گوید، برای دست یافتن به مجمع‌البحرین، خیال فعال نقش یک واسطه بی‌بیدل را ایفا می‌کند. (کربن، ۱۳۸۹: ۴۲۵ و ۴۲۶)

بنابراین، چنانکه کیمیاگر برای تبدیل فلزات محتاج واسطه‌گری جیوه است، سالک راه معرفت نیز تنها با واسطه خیال مجرد فعال، می‌تواند به کیمیای کرامات بار یابد.

## تبدیل و تعدیل

در برابر قائلان به تبدیل‌های سه‌گانه فوق در مکتب خراسان، برخی چون قونوی از «اعتدال مزاج» سخن گفته‌اند و نه تبدیل آن. به نظر او، همان گونه که انسان با اعتدال مزاجِ صوری مستعداً «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» گردید و خداوند از خود در وی دمید، با اعتدال مزاج معنوی، مستعداً نَفَخَهُ ثَانِيَةً می‌گردد. ولادت دوم او، بیرون آمدن روح از مشیمه طبیعت بوده، حاصل، حیاتی است که به موت طبیعی زایل نگردد. (صافی، ۱۳۷۸: ۴۲۷) پس از اعتدال مزاج و نَفَخَهُ ثَانِيَةً، فنا و تبدیل جسم و روح صورت می‌گیرد. قول به امکان تبدیل مزاج، نظریه استعداد اعیان را که از ارکان مکتب ابن‌عربی است زیر سؤال می‌برد. (دشتی، ۱۳۸۲: ۶۶) طبق نظر ابن‌عربی ولیّ تنها می‌تواند کسانی را که عین ثابت‌شان استعدادش را دارد، به کمال برساند. در این صورت، مس تا ابد محکوم به آن است که مس بماند. این یک جبر عرفانی است که هر کسی حد خاصی در مسیر کمال دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند از آن فراتر برود. برخلاف عرفان خراسان که برای ولایت قدرتی کیمیاگرانه قائل است.

نظریه استعداد و اعیان ثابت و شبهه جبر و تفاوت این دیدگاه با عارفان خراسان، یک بحث مستقل است که باید در یک پژوهش مستقل به آن پرداخت. ریشه موضوع، به «غیرارادی بودن اراده» در فلسفه برمی‌گردد. جالب اینجاست که شخصیتی مثل ملاصدرا با توسل به نظریه اعیان ثابت در عرفان توانسته است این گره عقلی را باز کند. (ر.ک: عباسی، ۱۴۰۲: ۲۲۸-۲۴۵) مدتی پس از ملاصدرا، محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزائن در صدد توضیح کارکرد اعیان ثابت در مسئله جبر و اختیار، سعادت و شقاوت، کمال یا نقصان انسان پرداخت. (ر.ک: شادمبارکی، ۱۳۹۹: ۱۲۴-۱۴۹) در این تقریر، نظریه اعیان ثابت به ایده عارفان خراسان نزدیک‌تر شده است. اعتقاد به نظریه اعیان ثابت منافاتی با غلبه اراده بر تبدیل او در سیر استکمالی او نخواهد داشت.

در بحث حاضر نیز می‌توان این مشکل را از این طریق حل کرد که مراحل سه‌گانه تبدیل در کیمیای عرفانی، در نهایت به تعدیل می‌انجامد. در علم کیمیا نیز هدف تعدیل و میزان است. تبدیل‌های سه‌گانه عرفانی، انسان را به همان «تعادل» می‌رساند که هدف اصلی علم میزان و کیمیاست. هر سالک بسته به استعداد خود در عین ثابت می‌تواند در هر یک از این مراحل سه‌گانه تبدیل پیشرفت‌هایی داشته باشد. این موضوع بدین معنا نیست که هر نفسی می‌تواند به هدف پایانی کیمیای عرفانی، یعنی تعدیل برسد. اینکه سالک در مسیر شدن قرار گرفته به مراحل از تبدیل تشریف یافته، به معنای آن است که به قدر استعداد خود در عین ثابت، به کیمیای عرفانی دست یافته است. کیمیای عرفانی صرفاً عبارت از تعدیل نبوده، هر یک از مراتب تبدیل در آن می‌تواند رتبه‌ای باشد برای سالک تا بسته به ظرف وجودی، خود را در مسیر تعدیل قرار دهد. بنابراین، مراحل تبدیل، همان مراتب تعدیل اند. کربن هم از تبدیل سخن می‌گوید و هم از تعدیل، و میان این دو تعارضی نمی‌بیند. به نظر او «تعادل موجودات» به عنوان یک هدف در علم میزان، هم‌تراز است با مفهوم «عدل الهی» و «میزان معاد در روز قیامت» که بارها در قرآن بدان اشاره شده

است. (کربن، ۱۳۸۹: ۸۹) از این منظر، تمام موجودات در مسیرِ صیوروت، تبدیل و شدن اند اما در مسیر استعدادها و ظرفیت‌های خود در عین ثابت.

به هر حال، در اثر تبدیل و تعدیل عرفانی، نیرویی خارق‌العاده در انسان به وجود می‌آید که با نیروی جسمانی متفاوت بوده، به فرموده امام علی(ع) نیرویی ملکوتی است برخاسته از نفسی منور به نور حق: «وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ وَرَمَيْتُ بِهِ خَلْفَ ظَهْرِي أَرْبَعِينَ ذِرَاعًا بِقُوَّةِ جَسَدِيَّةٍ وَ لَا حَرَكَةَ غَدَائِيَّةٍ لَكِنِّي أُيِدْتُ بِقُوَّةِ مَلَكُوتِيَّةٍ وَ نَفْسِي بِنُورِ رَبِّهَا مُضِيئَةً» (ابن بابویه، ۱۳۸۲: مجلس ۷۷، ح ۱۰) به خدا قسم در خیبر را با نیروی بدنی و حرکت حاصل از غذا و طعام بشری از جا نکنده و چهل ذراع پشت سرم پرتاب نکرده‌ام بلکه من با نیروی ملکوتی تأیید شده بودم و نفسی درخشان از نور پروردگارم.

خداوند نیز به صراحت خود را نور خوانده: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۶) خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. از این روی پیامبر(ص) (۶) و امام سجاد(ع) (۷) در مناجات از خداوند طلب نور می‌کردند. چنانکه در قرآن آمده، دعای مؤمنان در آخرت «اتمام نور» است. (۸) این نور، اکسیر تبدیل و تعدیل در کیمیای باطنی است.

## نوزایی عرفانی

ولایت عرفانی با کیمیای فنا، موت اختیاری و تولدی دوباره آغاز می‌شود. «لازمه رسیدن به حیات حقیقی و جاودان، کشتن نفس و گذشتن از خود است و این مرگ در حقیقت یک حیات جدید و تولدی دیگر را برای انسان رقم می‌زند که در اصطلاح به آن «تولد ثانی» یا «ولادت معنوی» گفته می‌شود. (سلیمانی، ۱۳۸۶: ۹۷) عطار در *منطق الطیر*، به نوزایی انسان اشاره دارد آنجا که به افسانه قنقوس اشاره می‌کند؛ مرغی که از خاکستر سوخته خود دوباره زاده می‌شود. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۴: ۱۲۹ و ۱۳۰) مولانا پیامبر اکرم(ص) را «زاده ثانی» خوانده است: زاده ثانی ست احمد در جهان / صد قیامت بود او اندر عیان. (مولوی، ۱۴۰۲: ۶د، ب ۷۷۸) داستان مشهور طوطی و بازرگان در *مثنوی معنوی*، داستان رسیدن به آزادی و رهایی حقیقی به واسطه مرگ اختیاری است که در ضمن، نقش راهنما و مرشد نیز برای نیل به این مقصود در آن به روشنی ترسیم شده است: یعنی ای مطرب شده با عام و خاص / مرد شو چون من که تا یابی خلاص. (همان: ۱د، ب ۱۸۴۰) ملاصدرا نیز به صراحت از مرگ عرفانی تعبیر به نوزایی کرده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۹/۶)

پس از فنای ذاتی و مرگ قطعی انسان از خویش، خداوند او را به صفات خویش زنده می‌گرداند. عارفان مسلمان دو شرط اساسی برای نوزایی عرفانی ذکر کرده‌اند: ایمان و ابوت معنوی. ابتدای ولادت معنوی وقتی است که روح از قید تعلقات مادی به کلی رها گردد. نطفه این ولادت «ایمان قلبی» است. استقرار کلمه ایمان به معنای استقرار حقایق ایمانی است. کاشانی حقایق ایمان را همان مقامات سلوکی می‌داند (توبه، زهد، توکل، صبر و...). پس از آنکه مراتب فنا و بقا و عین الیقین و حق الیقین کاملاً مستقر شد، روح توحید در این صورت مسوای ایمانی دمیده می‌شود و اینجاست که ولادت معنوی رخ می‌دهد:

خروج از ملک به ملکوت. نفخ روح توحید، همان اکسیر اعظم حیات جاودان است که تنها از نبی و ولی بر می آید. بنابراین، نطفه اولیه و نقطه آغاز نوزایی عرفانی، ایمان به غیب است. وقتی سالک از شهادت روی گرداند و به غیب التفات نمود، رفته رفته این دو عالم جایشان را عوض می کنند؛ غیب برای او شهادت می گردد و شهادت برای او غیب. گرچه جسمش در عالم شهادت به سر می برد، دل و جانش در عوالم غیب متوطن خواهد برد. (همانجا)

شهاب الدین سهروردی نیز شرط اول نوزایی عرفانی را ایمان می داند: «همان طور که از قران طبایع چهارگانه ولادت طبیعی صورت می گیرد، از مصاحبت چهار عنصر ایمان، توبه نصوص، زهد و درستی، مقام عبودیت و ولادت معنوی حاصل می گردد که شرط اساسی آن صحت ایمان است». (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۱۰)

شرط دوم، ابوت معنوی نبی یا ولی است: هین که اسرافیل وقت اند انبیا/ مرده را زایشان حیات است و نما. (مولوی، ۱۴۰۲: ۱۰۱، ب ۱۹۳۸) همان گونه که تولد طبیعی همراه با درد است، نوزایی عرفانی نیز همراه با احساس درد است؛ درد عشق، درد دوری و فراق، درد ننگجیدن در طبیعت مادی و... از همه مهم تر درد آگاهی، بیداری (یقظه) یا «درد طلب» است که امثال عین القضاة در تمهیدات (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۹) و عطار در مصیبت نامه (عطار، ۱۳۸۸: ۱۶۱) به آن تأکید داشته اند. حتی نیاز است به قابله ای معنوی تا این درد را تسکین دهد و او را بالکل از زهدان طبیعت خلاصی دهد تا برای همیشه از درد و رنج رها گردد:

این امانت در دل و، دل حامله ست / این نصیحت ها مثال قابله ست

قابله گوید که زن را درد نیست / درد باید؛ درد کودک را رهی ست

(مولوی، ۱۴۰۲: ۲، ب ۲۵۲۶ و ۲۵۲۷)

این قابله معنوی، پیر مراد است. اصولاً به نظر عین القضاة، درد طلب و ارادت جز در سایه خدمت پیر، کار مریدی و «خدمت کفش» رخ نخواهد داد (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۹) زیرا پیر تو را به ترک عادت مجبور می کند و تو را از خود بیگانه می سازد و هیچ دینی برتر از ترک عادت، ترک خود و بیرون تاختن از خویش نیست: «هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند». (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۱) شرط رسیدن به درد آگاهی، طلب و ارادت، ترک عادت است و شرط ترک عادت، خدمت پیر. درست از لحظه ای که سالک دست ارادت به پیر می دهد، ترک خود آغاز می گردد؛ همانند خود عین القضاة که دست ارادت به شیخ برکه داد (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۱۲۰ و ۱۲۱) و رفته رفته به مقام فنای در پیر رسید. پیر کسی است که سالک را از خود جدا و بالکل فانی می سازد. (عین القضاة، ۱۳۶۲: ۷۱/۱) فنای در پیر یعنی فرو رفتن در کام مرگ و درباختن تعینات خویش. عامل اصلی این فرایند، حیرت و سرگردانی در برابر پیر است. مرید هر آنکه باشد، با هر اندازه اندوخته از علم و عمل، وقتی به پیر می رسد، خود را سائیری حایر می بیند: گر تو را دانش اگر نادانی است / آخر کار تو سرگردانی است. (عطار، ۱۳۹۵: ۲۴۴)

بنابراین، فنای در پیر، مقدمه لازم برای نیل به نوزایی عرفانی، نیل به اکسیر ولایت و تکمیل فرآیند کیمیای باطنی در عرفان عملی است.

کیمیا یکی از کلیدواژگان پُر بسامد در ادبیات عرفانی است. این واژه هرچند در ادبیات به زبان نمادین و استعاره‌ای ادیبان ملحق شده اما در عرفان عملی به ویژه در سنت صوفیانه خراسان و فرارودان، یک واقعیت سلوکی است. امثال نجم‌الدین کبری اساس طریقت عملی خود را بر کیمیا و مرگ عرفانی پایه ریخته‌اند. صوفیان کیمیای تبدیل روحانی را در قالب آموزه مرگ اختیاری و آنگاه نوزایی عرفانی بسط داده‌اند. مرگ عرفانی به معنای تبدیل مختصات جسم به روح، یک مفهوم انتزاعی و غیرعملی نیست که فقط در کتاب‌ها از آن سخن گفته باشند بلکه دستورالعمل و شیوه خاص خودش را دارد که بی‌شباهت با مراحل کیمیای ظاهری نیست. همان طوری که در کیمیای ظاهری مراحل سیاهی، سفیدی و سرخی مطرح است، در کیمیای باطنی نیز مراحل تبدیل جسم، تبدیل مزاج و تبدیل خیال مطرح شده است. بنابراین، کیمیای باطنی و عرفانی بر پایه «تبدیل» قابل تفسیر است. عارفان و صوفیان بر آنند که می‌توان با چند دوره چله‌نشینی، ریاضت و مراقبه، ویژگی‌های مادی بدن را با ویژگی‌های روحانی جایگزین نمود. انسان نمونه عالی گیتی است و عناصر چهارگانه در وجودش گرد آمده است. باید یک‌یک این عناصر تاریک مادی تزکیه و منور گردند. نشانه‌های رهایی از هر یک از عناصر به تفصیل در برخی از آثار مربوط به عرفان عملی بیان شده است. چنین بدنی دیگر نیاز به غذای مادی نداشته، رفته‌رفته به تبدیل مزاج و آنگاه تبدیل خیال می‌رسد. مرحله چهارمی نیز در این پژوهش برای کیمیای عرفانی ذکر شده است که عبارت است از: تبدیل و تعدیل. پس از طی این مراحل، سالک به حقیقت به نوزایی عرفانی دست یافته است. برخورداری از اکسیر ولایت در این مرتبه، عارف را قادر به دستگیری در این مسیر از دیگران می‌سازد. بنابراین، مفهوم «کیمیا» ناظر به یک الگوی خاص برگرفته از سنت ایرانی و خراسانی در عرفان عملی بر محوریت عشق، جذب و مرگ و نوزایی عرفانی است.

### پی‌نوشت

۱. وی کتاب *مفاتیح‌الکنوز* را در کیمیا نگاشته است (ر.ک: کاشفی، بیتا: «ج» مقدمه نفیسی).
۲. «بارگاه عشق، ایوان جان است که در ازل، ارواح را، داغ «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ» آنجا بار نهاده است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۰). همچنین در صفحه ۱۴۳ می‌خوانیم: «حقیقت عشق، جز بر مرکب جان سوار نیاید».
۳. «متروحن» واژه‌ای است که در فرهنگ‌های لغت از آن اثری نیست اما در متون عرفانی از آن یاد شده است: «متروحن در عرف تحقیق کسی را گویند که تن او به مداومت مجاهدات و ملازمت خلوات و ریاضات، همرنگ جان او شود و حجب جسمانی همچو دیوار و در بسته و امثال ذلک او را از دخول مانع نشود و هر جای اگر خواهد حاضر شود و در یک زمان تا مسکنه بسیار ظاهر شود و صور خود را همه رعایت تواند کردن، همچون قضیب البان و غیره» (جنیدی، ۱۳۶۲: ۱۱۴). شاید «روحانی‌شدن» نزدیک به این معنا باشد.
۴. ای آنکه در بند خوراکی، اگر پرهیز را تاب آوری، نجات خواهی یافت.



در گرسنگی، طعامی فراوان است، پس ای گریزپا! آن را دریاب و دل خوش دار.

چون چشم، غذایت از نور باشد تا چون فرشتگان شوی، ای برگزیده بشر!

۵. برای دیدن موارد بیشتر، ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۴۲۱-۴۱۷؛ غزالی، ۱۳۶۶: ۱۳۷/۳ و ۱۳۸ و ۱۲۴؛

قشیری، ۱۳۸۱: ۲۱۲ و ۲۱۳؛ باخرزی، ۱۳۴۵: ۳۲۱ به بعد.

۶. «اللَّهُمَّ اجْعَلْ لِي فِي قَلْبِي نُورًا وَ فِي لِسَانِي نُورًا وَ فِي بَصَرِي نُورًا وَ فِي سَمْعِي نُورًا وَ عَن يَمِينِي نُورًا وَ عَن يَسَارِي نُورًا وَ مِن فَوْقِي نُورًا وَ مِن تَحْتِي نُورًا وَ مِن أَمَامِي نُورًا وَ مِن خَلْفِي نُورًا وَ اجْعَلْ لِي فِي نَفْسِي نُورًا وَ اعْظِمْ لِي نُورًا؛ (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸: ۵۸۰) خدایا! برایم در دلم نوری بگذار و در زبانم نوری و

در دیده‌ام نوری و در گوشم نوری و در سوی راستم نوری و در سوی چپم نوری و بر رویم نوری و در زیرم نوری و پیشاپیشم نوری و پشت سرم نوری و برایم در جانم نوری بگذار و نوری را برایم بگستران.»

۷. «وَهَبْ لِي نُورًا أَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، وَأَهْتَدِي بِهِ فِي الظُّلُمَاتِ، وَأَسْتَضِيءُ بِهِ مِنَ الشُّكِّ وَالشُّبُهَاتِ؛ (صحیفه سجاده، دعای ۲۱) و مرا نوری بخش تا با آن در میان مردم گام بردارم و با آن در تاریکی‌ها راه یابم و بدان

از شک و شبهات به درآیم.»

۸. «النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَآغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ (تحریم: ۸) پیامبر و کسانی که به او ایمان آورده‌اند، نورشان پیشاپیش آنها و از سوی

راستشان می‌شتابد، می‌گویند: پروردگارا! نور ما را کامل کن و ما را بیمارز، همانا تو بر هر چیز توانایی.»

## فهرست منابع

### الف) کتاب‌ها

#### قرآن

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الأمالی، قم: نشر مؤسسه بعثت.

ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد (۱۳۷۶)، التعریف بطبقات الامم: تاریخ جهانی علوم و دانشمندان تا

قرن پنجم هجری، تهران: چاپ غلامرضا جمشیدنژاد.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا-الف)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.

ابن عربی، محمد بن علی (بی‌تا-ب)، مواقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و العلوم، بیروت: المكتبة

العصریه.

باخرزی، یحیی بن احمد (۱۳۴۵)، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران:

دانشگاه تهران.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴)، عین القضاة همدانی و استادان او، تهران: اساطیر.

جابر بن حیان (۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م)، مختار رسائل جابر بن حیان. قاهره: چاپ پ. کراوس.

جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲)، نفحة الروح و تحفة الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲)، راه عرفانی عشق، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران: نشر پیکان.  
حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا)، کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، شارح: شهاب الدین نجفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حافظ، محمد بن بهاء الدین (۱۳۶۷)، دیوان، مقدمه و تصحیح قاسم غنی و قزوینی، تهران: اساطیر.  
خاوری، اسدالله (۱۳۸۳)، ذهبیه: تصوف علمی - آثار ادبی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.  
رضی، محمد بن حسین شریف (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ ششم، قم: الهادی.  
رودگر، محمد (۱۳۹۰)، عرفان جمالی در اندیشه های احمد غزالی، قم: نشر ادیان.  
سراج، عبدالله بن علی (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

سهروردی، شهاب الدین عمر (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.  
سیدحیدر آملی، حیدر بن علی (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۶)، تازیانه های سلوک، تهران: آسمان.  
شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۸۵)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

شیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.  
عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، دیوان عطار، چاپ سوم، تهران: کتاب آبان.  
عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸)، مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیع کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.

عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴)، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، تهران: سخن.  
عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷)، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ پنجم، تهران: منوچهری.

عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲)، نامه های عین القضاة همدانی، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: زوار.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۶)، إحياء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد بن محمد (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

فروزانفر، محمد حسن (۱۳۹۲)، شرح مثنوی شریف، تهران: دانشگاه تهران.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱)، تاریخ الحكماء قفطی، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ چهارم، تهران: نشر هما.

کاشفی، حسین بن علی (بی تا)، لب لباب مثنوی، تهران: بنگاه افشاری.

کربن، هانری (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: جامی.

کربن، هانری (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، به اهتمام انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، چاپ سوم، تهران: انتشارات کویر.

کربن، هانری (۱۳۸۹)، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.

کربن، هانری (۱۳۸۹)، واقع انگاری رنگها و علم میزان، ترجمه ماشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.

مایل هروی، نجیب (۱۳۶۹)، در شبستان عرفان (مجموعه چند رساله عرفانی قرن هشتم)، تهران: گفتار.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۳)، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: منشورات دارالهجره.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۴۰۲)، مثنوی معنوی، تصحیح محمد علی موحد، چاپ پنجم، تهران: هرمس.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۵۸)، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۶۳)، کلیات شمس تبریزی (دیوان کبیر)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۶۵)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳م)، فوائح الجمال و فوائح الجلال، تحقیق یوسف زیدان، قاهره: دار سعادت الصباح.

نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۸۴)، الاصول العشره، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

نجیب، زکی محمود (۱۳۶۸)، تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

ولف، دیوید (۱۳۸۶)، روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.

### مقالات

خضرای، مستوره (۱۳۸۴)، «جابرین حیان»، در: دانشنامه جهان اسلام، جلد ۹، تهران: بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، صص ۱۶۷-۱۷۳.

دستغیب، نجمه و فاطمه کاتب (۱۴۰۰)، «تناظر کیمیا و هنر مقدس بازیابی نمادهای کیمیاگری در محراب‌های زرین‌فام»، باغ نظر، شماره ۱۸، صص ۱۷-۳۰.

دشتی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، «مولوی و نظریه اسما و صفات ابن‌عربی»، معارف، شماره ۲، صص ۴۰-۶۷.

سلیمانی، اسماعیل (۱۳۸۶)، «مرگ ارادی و تولد ثانی»، قبسات، شماره ۴۶، صص ۸۳-۱۰۶.

شادمبارکی، ابراهیم و محمدرسول ملکی و علیرضا ابراهیم (۱۳۹۹)، «رابطه اعیان ثابت با جبر و اختیار بر پایه دیدگاه‌های محمدجعفر لاهیجی در تفسیر مفتاح الخزائن»، پژوهش‌نامه امامیه، شماره ۱۱، صص ۱۲۴-۱۴۹.

صافی، قاسم (۱۳۷۸)، «رساله معارف از صدرالدین قونوی، ترجمه عبدالغفور لاری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۰، صص ۴۰۸-۴۳۴.

عباسی، محمد (۱۴۰۲)، «منزلت اعیان ثابت در حکمت متعالیه، برای پاسخ به عویصه جبر»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۹، صص ۲۲۷-۲۴۵.