

نسبت انسان کامل با انسان الحيوان در علم النفس ابن عربی

محمد میری*

چکیده

آیا همه مسائلی که ابن عربی پیرامون انسان کامل طرح کرده است، اختصاص به انسان کامل دارد و شامل سایر انسان‌ها نمی‌شود؟ این اساسی‌ترین سؤالی است که این مقاله به دنبال پاسخ آن است.

بین انسان کامل و انسان الحيوان، دست کم دو وجه اشتراک وجود دارد که همه افراد انسانی، در احکام مربوط به این دو جهت با هم مشترک هستند.

۱. همه انسان‌ها در غالب احکام مربوط به قوس نزول، مشترکند.

۲. احکامی که در انسان کامل، به صورت بالفعل مطرح است، در انسان الحيوان نیز به صورت بالقوه قابل اثبات است.

بنابراین، احکام مربوط به انسان کامل از یکی از دو جهت فوق، در علم النفس عرفانی در مکتب ابن عربی، قابل سرایت به همه افراد نوع انسانی خواهد بود. می‌توان از آنها در بررسی دیدگاه ابن عربی در باب مسائل مختلف علم النفس بهره برد. در مقابل، احکامی که ابن عربی از جهت کمالی انسان کامل، برای انسان اثبات می‌کند، مختص وی بوده و تنها به صورت بالقوه شامل سایر انسان‌ها خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، انسان الحيوان، علم النفس، ابن عربی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سال جامع علوم انسانی

مقدمه

عرفا و از جمله ابن عربی، مباحث فراوانی و ارزشمندی پیرامون انسان‌شناسی و شناخت نفس انسانی دارند. نسبت مباحثی که در فلسفه به آن، «علم النفس» اطلاق می‌شود، با مباحث عرفا در این زمینه، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی در مباحث مطرح شده پیرامون نفس در هر دو نحله، مشترکات فراوانی به چشم می‌خورد: هر کدام از این دو گروه، به تناسب علاقه‌ها و دغدغه‌های متفاوت خود، مباحثی اختصاصی نیز طرح کرده‌اند. به عنوان مثال، عرفا هیچ‌گاه مانند فلاسفه، به تفصیل مباحثی همچون کیفیت ابصار و یا مراحل هضم غذا و یا اولین عضوی که در جنین متکون می‌شود و سایر مسائلی که نقشی در کمالات معنوی انسان ندارد را مطرح نمی‌کنند. از سوی دیگر، حکما نیز مانند عرفا، مباحثی همچون بطون سبعة حقیقت انسانی و یا کیفیت تحلی نفس به کمالات معنوی و نیز چگونگی مظهریت آن برای اسمای الهی و مباحثی از این دست را طرح نمی‌کنند.

مباحث مربوط به انسان کامل و انسان الحيوان در کلام عرفا

یکی از مشکلات بررسی نگاه عرفا و از جمله ابن عربی به مسائل علم النفس و مقایسه آن با علم النفس فلسفی، در آمیختگی شدید مباحث مربوط به انسان کامل و نوع انسانی در آثار آنهاست. یکی از دلایل این امر، تفاوت نوع نگاه عرفا و فلاسفه به مباحث مربوط به انسان است. حکما به اقتضای رسالتی که دارند، نگاه هستی‌شناسانه به انسان دارند.^۱ اما برای عرفا صرف هستی‌شناسی انسان، چندان جذابیتی ندارد، بلکه آنها به این دلیل این‌گونه از مباحث را طرح می‌کنند که مقدمه‌ای برای نجات و هدایت انسان است.^۲ بنابراین، طبیعی است که مباحث مربوط به کمال انسانی در مباحث انسان‌شناسانه عرفانی از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد.

از سوی دیگر، بحث انسان کامل از مهم‌ترین و پر دامنه‌ترین بحث‌های عرفان نظری به شمار می‌رود؛ زیرا موضوع علم عرفان نظری، بر محور توحید حقیقی و حامل آن، یعنی انسان کامل است.^۳ اما محوریت مباحث مربوط به انسان کامل در کلمات عرفا موجب شده است که مباحث علمی و بسیار مهم آنها در باب مطلق انسان، صرف نظر از ارزش‌های سلوکی و عرفانی او، تحت الشعاع قرار گیرد. به گونه‌ای که برخی پنداشته‌اند که عرفا در این زمینه سخن تازه‌ای ندارند و تنها فلاسفه در این زمینه به تحقیق پرداخته‌اند. در حالی

که، با دقت و نگاه موشکافانه پس از معلوم می‌شود که عرفان نظری هم پیرامون انسان‌شناسی و علم‌النفس، بحث‌های بسیار عمیق و کاربردی دارد. بنابراین، بررسی نظریات عرفا در این زمینه ضروری است.

ابن‌عربی در یک تقسیم‌بندی کلی، انسان را به دو قسم «انسان کامل» و «انسان الحيوان» تقسیم می‌کند. معمولاً مراد از انسان کامل، انسانی است که در مسیر سیر و سلوک عرفانی، مراحل تکاملی را طی کرده^۴ و وجود انسانی خود را ارتقا بخشیده است و شایسته خلافت الهی شده است؛ چرا که چنین انسانی مظهر تمام اسماء، و مخلوق بر صورت الهی است.^۵

و اما انسان غیرکامل، در قاموس ابن‌عربی، با نام «انسان الحيوان» شناخته می‌شود؛ هر انسانی است که از وادی معرفت و سیر و سلوک، بیگانه باشد. در کلمات ابن‌عربی و سایر عرفا، تفاوت‌های موجود میان انسان کامل و انسان الحيوان به خوبی تبیین شده است. اما به نظر می‌رسد، این تفاوت‌ها موجب نمی‌شود که انسان کامل، با سایر انسان‌ها، که در مسیر معرفت الهی قرار ندارند، وجه اشتراکی نداشته باشد، بلکه احکام بسیاری بین هر دو دسته مشترک است. از سوی دیگر، هم‌چنانکه گذشت، در نگاه عرفا و ابن‌عربی، معمولاً انسان، از آن جهت که با سیر و سلوک خود در مسیر تکامل قرار می‌گیرد، مورد نظر است. از این‌رو، مباحثی که پیرامون انسان کامل مطرح کرده‌اند، بسیار بیش از مباحثی است که درباره نوع انسانی، اعم از انسان کامل و انسان الحيوان، دارند. به همین دلیل، ابن‌عربی بسیاری از مطالب مرتبط، با مسائل علم‌النفس را ضمن مباحث مربوط به انسان کامل مطرح کرده است. بنابراین، با تشخیص مرزهای مشترک میان انسان کامل و انسان الحيوان، می‌توان احکامی را که ابن‌عربی در خصوص انسان کامل مطرح کرده است، ولی قابل تسری به همه افراد نوع انسانی است، از احکام مختص به انسان کامل جدا کرده و از آنها در بررسی مباحث علم‌النفس، از نگاه ابن‌عربی بهره برد. بنابراین، فایده این پژوهش ارائه معیاری به محققان است تا به وسیله آن بتوانند علی‌رغم درآمیختگی شدید کلمات ابن‌عربی در باب انسان کامل و انسان الحيوان، مباحث مشترک میان همه افراد انسانی را از مسائل مختص به انسان کامل تفکیک کرده و موضع وی در مسائل مختلف علم‌النفس را مورد بررسی قرار دهند. رگه‌هایی از این درآمیختگی شدید، میان مباحث مربوط به انسان کامل و سایر انسان‌ها، در شریعت هم به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، خداوند متعال در

جریان خلقت انسان‌ها می‌فرماید: «ما شما انسان‌ها را خلق کرده و سپس صورت‌گیری کردیم و سپس به ملائکه گفتیم بر آدم سجده کنید.» (بقره: ۳۴) در صدر این آیه، سخن از همه افراد انسانی است، ولی در ذیل، سخن از عموم انسان‌ها، به خصوص آدم التفات و انتقال یافته است. به تعبیر علامه طباطبائی این آیه شریفه، مؤید این معناست که آدم علیه السلام قبله برای سجده ملائکه قرار گرفت، به این دلیل که ایشان نماد و سمبل انسانیت است. به عبارت دیگر، حضرت آدم، به نمایندگی از همه افراد متکثر انسانی، مسجود ملائکه قرار گرفت. مانند خانه کعبه، که قبله برای عبادت قرار گرفته، تا نمادی باشد برای توجه به حضرت حق.^۶ بنابراین، مراد حضرت حق، در واقع سجده ملائکه، بر همه افراد انسانی بوده است. به همین دلیل به آنها فرمود: «بر آدم سجده کنید».

همچنین این معنا از آیات ۷۵ تا ۸۳ سوره «ص» نیز قابل استفاده است. آنجا که ابلیس دلیل اجتناب خود از سجده بر آدم، به خداوند متعال گفت: «من برتر از آدم هستم، چون مرا از آتش و او را از گل خلق کرده‌ای. در ادامه که خداوند، شیطان را از بهشت اخراج کرد، چنین گفت که: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»، با اینکه در آیات گذشته سخن از شخص آدم بود، در این آیه سخن از همه انسان‌ها است.^۷

سیدحیدر آملی نیز می‌فرماید: «اکثر مفسرین بر این باورند که مراد قرآن از «آدم» در بیشتر موارد، فرزندان آدم یعنی همه افراد انسانی است.^۸ محقق جنیدی نیز بر این باور است که حدیث «خلق الله آدم علی صورته»، اختصاصی به حضرت آدم علیه السلام نداشته، بلکه شامل همه فرزندان و ذریه وی است.

در آمیختگی کلمات مربوط به انسان کامل، با سایر انسان‌ها در متون دینی یکی از دلایل در آمیختگی این دو مبحث در کلمات عرفا است. به هر حال، از آنجا که معمولاً در کلمات عرفا میان مباحث مختص به انسان کامل و مباحث مشترک میان همه افراد نوع انسانی، تفکیک نشده و در بسیاری از موارد، این دو مبحث به نحو آمیخته با هم مطرح شده‌اند، لازم است سخنان ابن عربی درباره انسان کامل، که شامل نوع انسانی است، از مباحث مختص به انسان کامل، تفکیک شوند، با دقت بیشتر، نگاه وی به مسائل علم‌النفوس مورد بررسی قرار گیرد. البته تفکیک میان مباحث مختص به انسان کامل و مباحث مربوط به نوع انسانی در کلمات عرفا، چندان ساده نیست. در اینجا، تلاش می‌شود که معیارهایی برای تفکیک میان این دو بحث ارائه شود.

اشتراک انسان الحيوان با انسان کامل در قوس نزول

می‌توان شاخصه‌های حقیقت نشئه انسانی از نگاه ابن‌عربی را به عنوان مشترکات بین همه افراد انسانی، اعم از انسان کامل و سایر انسان‌ها، در نظر داشت؛ چرا که در واقع انسان کامل مصداق تکامل یافته از مصادیق نوع انسانی است. بنابراین، در اصل چگونگی ایجاد و کیفیت تکون از عوالم بالاتر، بین این دو تفاوتی نخواهد بود، بلکه پس از آنکه در قوس نزول و در آخرین مرتبه تنزلات وجود، نوبت به ایجاد نوع انسانی رسید، مصادیق بسیار متعددی از افراد انسان، موجود می‌شوند که همه در حقیقت و اصل نشئه انسانی مشترکند. اما برخی از آنها در مسیر تکاملی قرار گرفته و با طی قوس صعود، دایره وجود را به اتمام می‌رسانند.^۹ برخی دیگر، هر چند در این مسیر قرار گرفته و مقداری از قوس صعود را پیموده‌اند، ولی به نقطه کمال نرسیده و دایره را به اتمام نمی‌رسانند. بسیاری دیگر نیز اصلاً پا در این مسیر نگذاشته و از این وادی بی‌خبرند.^{۱۰}

بنابراین، می‌توان سخنان ابن‌عربی در باب انسان کامل و انسان الحيوان را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول، کلماتی است که وی در مقام مقایسه جایگاه انسان کامل با انسان الحيوان در نزد خداوند متعال دارد. گروه دوم، عباراتی است که در مقام تبیین هستی‌شناسانه جایگاه نشئه انسانی در نظام هستی است. به عبارت دیگر، گاهی سخن در قوس صعود است و گاهی هم در قوس نزول. به نظر می‌رسد، انسان کامل، در احکام مربوط به قوس نزول با سایر انسان‌ها مشترک است. تفاوت اصلی آن دو، در قوس صعود آشکار می‌شود.

ابن‌عربی می‌نویسد: میان انسان کامل و انسان الحيوان تفاوت وجود دارد؛ همان‌گونه که خداوند متعال فرمود: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» در اینجا سخن از کمال نشئه طبیعی و عنصری انسان است؛ یعنی که همه افراد انسانی، اعم از انسان کامل و انسان الحيوان، در کمال مربوط به قوس نزول مشترکند. سپس خداوند در ادامه می‌فرماید: «فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»؛ یعنی پس از آنکه انسان‌ها را در کمال نشئه عنصری خلق کرد، هر که را بخواهد، به صورت انسان کامل در آورده و هر که را بخواهد، به صورت انسان الحيوان در خواهد آورد.^{۱۱}

همان‌طور که ملاحظه می‌شود او، در این بحث از جهتی قوس نزول را در نظر گرفته و انسان کامل و سایر افراد انسان را در اصل نشئه انسانی و «تسویه» و «تعديل الهی» و

همچنین در فصل مقوم نوع انسانی مشترک می‌داند، در ادامه، بحث را به جهت قوس صعود، سوق داده و می‌نویسد: «پس از خلقت انسان، خداوند عده‌ای از آنها را به کمال رسانده و خلیفه خود قرار می‌دهد. در مقابل، عده‌ای نیز در همان صورت حیوانی خود متوقف می‌مانند».^{۱۲}

بنابراین، همه مصادیق و افراد انسانی، اعم از کامل و غیر کامل، از جهت قوس نزول، احکام مشترکی دارند و از جهت قوس صعود، با هم متفاوتند، از این‌رو، نگاه اجمالی به این دو اعتبار، در انسان کامل لازم است تا از این جهت، معیاری برای تمییز احکام مشترک بین که بین انسان کامل و انسان الحیوان، از احکام اختصاصی انسان کامل به دست آید.

احکام مختص به انسان کامل

همه احکامی که به نوعی ناظر به جهت کمالی انسان کامل است، مختص به وی بوده، شامل سایر انسان‌ها نمی‌شود. معلوم است که از حیث قوس صعود، انسان کامل در بالاترین جایگاه قرار دارد. هیچ انسان و یا موجود دیگری را نمی‌توان با او مقایسه کرد؛ چرا که او خود به تنهایی ثمره آفرینش و غایت نهایی خلقت حق متعال است.^{۱۳}

ابن عربی آنگاه که از این جهت، انسان کامل و انسان الحیوان را مورد نظر قرار می‌دهد، به دلیل فاصله زیادی که بین این دو می‌بیند، به گونه‌ای می‌نویسد که گویا انسان کامل، تنها مصداق حقیقی انسان است و انسان الحیوان، از حد انسانیت خارج است. در واقع انسان الحیوان، حیوانی است در صورت انسان. به دلیل مشابهت ظاهری که با انسان کامل دارد، به او «انسان» گفته می‌شود؛ چرا که آنچه برای عرفا اهمیت دارد، همین جهت کمالی انسان است. دقیقاً به همین دلیل انسان را در نظر آنها از سایر حقایق عالم جدا ساخته است. بنابراین، طبیعی است که در نگاه ابن عربی، نسبت انسان‌هایی که هیچ دغدغه معنویت و قرب به حضرت حق نداشته و از وادی سیر و سلوک بیگانه‌اند، با انسان کامل مانند نسبت بدن مرده و بی‌جان، با یک انسان زنده است؛ زیرا این دو تنها در شکل ظاهری شبیه یکدیگرند. تنها کسانی که وجود خود را ارتقا داده و مظهر حقایق و اسمای الهی شده‌اند، مصداق اتم انسانند.

ما عرفاً اصطلاح «انسان کامل» را با قید «کامل» می‌آوریم، به خاطر آنکه اسم انسان، بر موجوداتی که تشابه صوری با انسان کامل دارند. هم اطلاق می‌شود؛ یعنی به کسانی که از وادی معرفت بیگانه بوده و از حقایق و اسمای الهی هیچ بهره‌ای نبرده‌اند نیز «انسان» گفته می‌شود. در حالی که، اینها در واقع حیواناتی به شکل و شمایل انسانند. نسبت اینها با انسان

کامل، مانند نسبت یک گوی کوچک با افلاک است که تنها در شکل کروی داشتن با هم مشترکند. اما فلک با آن همه کمالاتش، کجا و یک گوی بی مقدار کجا؟^{۱۴}

حقیقتی کامل تر از انسان کامل وجود ندارد، در واقع کسانی که به این مرتبه نرسیده‌اند، حیواناتی‌اند که فصل «ناطق» به آنها ضمیمه شده است. بنابراین، اینها به مرتبه انسانی نرسیده‌اند، بلکه نسبت اینها با انسان، مانند نسبت بدنی مرده با انسان است. پس آنها تنها در شکل ظاهری - و نه در حقیقت - انسانند. همان‌گونه که یک بدن مرده، تنها صورتی از انسان را با خود دارد، اما فاقد همه کمالات یک انسان زنده است.^{۱۵}

احکام مشترک بین انسان کامل و انسان الحيوان

گاهی سخن در کیفیت تکون نشئه انسانی در قوس نزول است. از این رو، بین انسان کامل و انسان الحيوان، مشابهت‌های فراوانی هست؛^{۱۶} زیرا به هر حال، هر دوی آنها در اصل انسانیت با هم شریکند.^{۱۷} هر چند به لحاظ مقاماتی که در سیر صعودی خود به سوی حق متعال کسب خواهند کرد، متفاوتند.

همان‌طور که حکما گفته‌اند: همه افراد انسانی حیوان ناطقند. ناطقیت، فصل مقوم و ما به الامتیاز نوع انسانی از سایر حیوانات است. ابن‌عربی هم در مقام بررسی نشئه انسانی این مطلب را قبول داشته و می‌پذیرد که تمام افراد انسانی، اعم از کامل و غیر کامل، در شاخصه‌های اصلی حقیقت و نوع انسانی مشترکند. تنها تفاوت انسان کامل با سایر مصادیق نوع انسانی، در کمالاتی است که او بر هویت انسانی خود افزوده است.

«تلفیق»، ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر برای ایجاد صورتی در عالم است. اگر عناصر با هم تلفیق نمی‌شدند، معدن و نبات و حیوان موجود نمی‌شد. سپس، خداوند متعال ناطقیت را به حیوان ضمیمه کرد. در نتیجه، انسان موجود شد که برخی از افراد آن، کامل و برخی ناقصند.^{۱۸}

انسان کامل، خلیفه حق تعالی است. اما انسان الحيوان، چنین مرتبه‌ای ندارد، بلکه احکامی مانند احکام سایر حیوانات دارد، جز اینکه از سایر حیوانات با فصل مقوم خود متمایز شده است. همان‌طور که تمایز سایر انواع حیوانات نیز از هم، به وسیله فصول مقومه است، به گونه‌ای که نوع فرس مثلاً از نوع حمار و سایر انواع حیوانات، به واسطه فصل مقومش متمایز شده است. پس انسان الحيوان، از جمله حشرات است، مگر آنکه به مرتبه کمال رسیده و خلیفه خدا شود. بنابراین، انسان کامل و انسان الحيوان، در برخی موارد، مشترک و در برخی موارد نیز از یکدیگر متمایزند.^{۱۹}

بنابراین، از نظر ابن عربی هر چند انسان الحیوان با انسان کامل با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند، اما طبیعی است که در اصل نشئه و نوع انسانی، با هم دارای مشترکاتی هستند. عمده این مشترکات، در احکام مربوط به قوس نزول نشئه انسانی مطرح است. به عنوان مثال، انسان در آخر مراتب تنزلات هستی و آخرین نقطه قوس نزول قرار دارد. از این رو، ابن عربی معتقد است که هر انسانی، مختصر و خلاصه‌ای از مجموع عالم است. بین انسان کامل با سایر انسان‌ها، از این جهت تفاوتی نیست، جز آنکه انسان کامل علاوه بر آنکه، مثل هر انسان دیگری «مختصر العالم» است، «مختصر الحق تعالی» نیز هست؛ زیرا با پیاده کردن اسماء حق تعالی در خود، به کمالات مضاعفی در قوس صعود دست یافته است. عالم، مختصر حق تعالی و انسان مختصر عالم و حق تعالی است. پس انسان، چکیده مختصر است. در اینجا مراد ما از انسان، انسان کامل است، اما انسان الحیوان تنها مختصر عالم است.^{۲۰}

آخرین موجود در عالم، انسان الحیوان است که خلیفه انسان کامل قرار می‌گیرد. انسان الحیوان، مظهري است که همه حقایق عالم در او جمع شده‌اند اما انسان کامل، علاوه بر جمع حقایق عالم حقایق و اسماء الهی را نیز در خود جمع کرده است. از این رو، شایسته خلافت شده است.^{۲۱}

همچنین هر چند معمولاً عرفا مسئله خلقت انسان با دو دست الهی را،^{۲۲} به گونه‌ای معنا می‌کنند که مختص انسان کامل می‌شود، ولی در جای خود بیان کرده‌اند که نوع انسانی و همه افراد آن، با دو دست الهی آفریده شده‌اند. ابن عربی در توضیح وجه تسمیه انسان به «بشر»، به این مطلب اشاره دارد که از آنجا که همه افراد انسانی با دو دست حق تعالی خلق شده‌اند، به آنها «بشر» گفته می‌شود، به دلیل مباشرتی است که حضرت حق در آفرینش انسان با دو دست خود داشته است. این مسئله، که خداوند متعال با دو دست خود، مباشرت در آفرینش انسان دارد، به دلیل عنایت ویژه‌ای است که حق تعالی، به نوع انسانی دارد. همین مسئله، موجب شرافت نوع انسانی بر سایر انواع شده است؛ چرا که به تعبیر قیصری در شرح این قسمت^{۲۳}، این فقط انسان است که با دو دست الهی خلق شده است. در نتیجه، انسان جامع بین صفات متقابل حق تعالی قرار گرفته است. اما در آفرینش هر کدام از سایر موجودات عالم، فقط یکی از دو دست حق متعال نقش داشته و در نتیجه، هیچ کدام از آنها جامعیت نشئه انسانی را نخواهند داشت.

از آنجایی که خداوند انسان را با دو دست خود خلق فرمود، او را «بشر» نامید، و این به دلیل مباشرت خود حق تعالی با دو دست شریف خود در خلقت انسان داشته است. بنابراین، بشر بودن، بزرگترین شرافت نوع انسانی بر سایر انواع عنصریه است؛ زیرا فقط در خلقت انسان مباشرت حق متعال مطرح است.^{۲۴}

بنابراین، در بسیاری از موارد که چگونگی آفرینش انسان کامل در قوس نزول در کلمات عرفا مطرح است، باید توجه داشته که هر چند سخن از انسان کامل است، اما بسیاری از این احکام، مربوط به نشئه و نوع انسانی و شامل همه افراد آن است. برای مثال، کسی که با مبانی عرفا آشنا باشد، به خوبی می‌داند که احکامی از قبیل خلق انسان بر صورت الهی و همچنین اصل عبور انسان از مراتب استیداعیه و استقراریه، پیش از ظهورش در دنیا و قرار داشتن انسان در آخرین مرتبه تنزلات وجود مطلق الهی و در نتیجه، جامعیت او و کامل تر بودن ظهور حق تعالی در انسان نسبت به سایر مظاهر و... تا جایی که مربوط به قوس نزول انسان می‌شود، بین تمام افراد انسانی مشترک است.

بدین ترتیب، کلماتی که ابن عربی در این زمینه دارد، منحصر به انسان کامل نبوده و انسان الحيوان را نیز شامل است. به این معنا که حتی اگر ظاهر سخن، در باب انسان کامل باشد، به دلیل وجه تشابهی که از این جهت، میان همه افراد نوع انسانی هست، شامل انسان الحيوان نیز خواهد بود.

شاهد دیگر این مدعا، تصریحات متعدد خود عرفا بر این مطلب است؛ زیرا اگر چه در بسیاری از موارد این قبیل احکام به گونه‌ای مطرح شده است که مخاطب گمان می‌کند این احکام، از اختصاصات انسان کامل است، ولی در جای خود بیان شده که این احکام، مربوط به نشئه انسانی و شامل همه افراد است.

همچنین ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*، پس از تبیین مسائلی در باب کیفیت تکون انسان، در وجه تسمیه انسان به این اسم، به کون جامع بودن نشئه انسانی اشاره دارد. این، خود نشان از آن دارد که انسان کامل، تنها مصداق «کون جامع» نبوده، بلکه کون جامع در یک معنای وسیع خود، شامل همه موجوداتی است که به آنها «انسان» گفته می‌شود؛ «فسمی هذا المذكور، إنساناً و خلیفه، فأما إنسانیه^{۲۵} فلعموم نشأته و حصره الحقائق کلها.»^{۲۶}

محقق جنیدی نیز در شرح این عبارت، بر «جامعیت نشئه انسانی» و «احدیت جمع جمیع حقایق حقیه و خلقیه و برزخیه در انسان» و «مخلوق بودن او بر صورت الهی» و همچنین «اکمل المظاهر» بودن او، در مقایسه با سایر مظاهر حق تعالی تصریح می‌کند.^{۲۷}

لازم به یادآوری است که این قبیل احکام، در انسان کامل و سایر انسان‌ها، یکسان و به یک نحو نیست. به عنوان مثال، هر چند نشئه انسانی آخر مراتب تنزلات و اکمل ظهورات حق تعالی است، اما در عین حال، میزان ظهور حق تعالی در انسان کامل، با ظهور در سایر انسان‌ها قابل مقایسه نیست. کمال ظهور حق، در انسان کامل است. از این‌رو، عرفا او را «اسم اعظم» دانسته‌اند.^{۲۸} از این‌رو، اشتراک این دو، تنها در اصل شاخصه‌های نشئه انسانی است، که در قوس نزول و پیش از مطرح شدن کمالات در قوس صعود مطرح است می‌باشد.

به همین دلیل در شریعت، انسان کامل از هر دو جهت مورد نظر قرار گرفته است؛ یعنی گاهی جهات کمالی و ارزشی او لحاظ شده و احکام اختصاصی انسان کامل بر او بار شده است. به عنوان مثال، حدیث «أنا سید ولد آدم و لا فخر»^{۲۹} از این جمله است. اما گاهی هم جهت خلقی و این سویی انسان کامل، لحاظ می‌شود و از این جهت، تفاوتی بین انسان‌ها نیست؛ چرا که همه آنها مصادیق و افراد یک حقیقت نوعیه هستند. از این‌رو، همان پیامبری که از جهت کمالی خود می‌فرمود: «من سید و مهتر فرزندان آدم هستم، از جهت بشری خود می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰). این، به این دلیل است که مرتبه کمالی پیامبر اکرم ﷺ و این مسئله که ایشان در اوج و در سر سلسله همه مخلوقات الهی قرار دارد، او را از دیدن اشتراک خود با سایر انسان‌ها در جهات بشری و خلقی خود، غافل نکرده است.

به تعبیر قونوی،^{۳۰} انسان کامل یک جهت کونی دارد و یک جهت الهی. آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» و حدیث «انی ابن امرأه تأکل القدید؛ من فرزند زنی هستم که قدید^{۳۱} می‌خورد.»^{۳۲} اشاره به جهت انتساب نبی اکرم ﷺ به کون است. از این جهت، بین ایشان و سایر انسان‌ها تفاوتی نیست. و آیاتی از قبیل «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (فتح: ۱۰) و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» (الأنفال: ۱۷) و «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰) و روایاتی همچون «هذه يد الله و هذه يد عثمان»^{۳۳}، «انی أبيت عند ربی»^{۳۴}، «لی وقت لا یسعی فیہ غیر ربی»^{۳۵}، ناظر به جهت الهی انسان کامل است.

قال ﷺ و هو فی المرتبة العلیا «أنا سید ولد آدم و لا فخر» فلم تحکم فیہ المرتبة و قال فی کل وقت و هو فی مرتبة الرسالة و الخلافة «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» فلم تحجبه المرتبة عن

معرفه نشأته و سبب ذلك أنه رأى لطيفته ناظرة إلى مركبها العنصري و هو متبدد فيها فشاهد ذاته العنصرية فعلم أنها تحت قوة الأفلاك العلوية و رأى المشاركة بينها و بين سائر الخلق الإنساني و الحيوان و النبات و المعادن فلم ير لنفسه من حيث نشأته العنصرية فضلا على كل من تولد منها و أنه مثل لهم و هم أمثال له فقال **إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ** ثم رأى افتقاره إلى ما تقوم به نشأته من الغذاء الطبيعي كسائر المخلوقات الطبيعية فعرف نفسه فقال يا أبا بكر ما أخرجك قال الجوع قال و أنا أخرجني الجوع فكشف عن حجرين قد وضعهما على بطنه يشد بهما أمعاءه و كان يتعوذ من الجوع و يقول إنه بئس الضجيع ^{۳۶} و ^{۳۷}.

پیامبر اکرم ﷺ گاهی از این لحاظ که در بالاترین مرتبه انسانی قرار دارد خود را این گونه معرفی می فرماید که: «أنا سيد ولد آدم و لا فخر» اما این مسئله باعث نمی شود که ایشان نشئه طبیعی و وجه اشتراک خود با سایر انسانها را فراموش کنند و از همین جهت است که می فرماید: **«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»** چون ایشان لطیفه نفس خود را می بینند که توجه تدبیری به بدن عنصری ایشان دارد و می بینند که از این جهت بین ایشان و سایر افراد انسانی تفاوتی نیست و به همین خاطر است که پیامبر ﷺ از جهت نشئه عنصری و مادی، فضیلتی برای خود نسبت به سایرین نمی بیند و در نتیجه می گوید: من هم بشری مانند شما هستم و می بیند که برای ادامه حیات، مانند همه مخلوقات عالم احتیاج به خوردن غذا دارد چنانکه در روایات آمده که ایشان از شدت گرسنگی از خانه خارج شده و سنگ به شکم خود بسته و از گرسنگی به خدا پناه می بردند.

حاصل آنکه، یکی از جهات اشتراک میان انسان کامل و سایر انسانها، اشتراک آن دو در شاخصه های اصلی نشئه انسانی از حیث قوس نزول است. از این رو، می توان از کلماتی که عرفا و ابن عربی در باب انسان کامل در این زمینه دارند، در بررسی مسائل علم النفس عرفانی بهره برد.

اشتراک انسان الحيوان با انسان کامل به حسب استعداد

هر چند جایگاه انسان کامل نزد حق متعال، با جایگاه هیچ کدام از افراد انسانی قابل مقایسه نیست، و اما سایر انسانها، نسبت به دیگر موجودات عالم از این جهت، یک امتیاز ویژه دارند. آن امتیاز، این است که به لحاظ آنکه در اصل نشئه انسانی با انسان کامل شریکند، استعداد آن را دارند که با دست کشیدن از شهوات و گناهان و با سلوک به سوی حق متعال، درجه وجودی خود را ترقی داده و، به انسان کامل نزدیک شوند.

با توجه به این نکته مهم، روشن می‌شود که چرا در نگاه ابن عربی، احکامی که برای انسان کامل، بالفعل حاصل است، برای انسان الحيوان نیز بالقوه قابل اثبات است. «و فيه [ای فی باب الثامن و الستين و ثلاثمائة] علم رتبة الإنسان الحيوان و مزاحمته الإنسان الكامل بالقوة فيما لا يكون من الإنسان الكامل إلا بالفعل».^{۳۸}

ابن عربی در جایی دیگر، در توضیح ملاک و معیار انسان کامل، با اشاره به حدیث خلق انسان بر صورت الهی، ویژگی انسان کامل را آینه تمام نما بودن برای حق متعال می‌داند؛ زیرا انسان کامل مظهر تمام اسمای الهی و متحقق به همه آنهاست. خداوند متعال می‌تواند تمام کمالات و اسماء خود را در آینه زلال و شفاف او ببیند. اما مشکل انسان الحيوان، نداشتن آینه نیست، بلکه او نیز نمونه‌ای از آن آینه را در وجود خود دارد، با این تفاوت که آینه او صیقل لازم را نیافته است و زنگارهای متراکم شده بر روی آن مانع از اظهار کمالات الهی شده است. به عبارت دیگر، قوه و استعداد مظهریت برای اسما و صفات الهی، در همه انسان‌ها هست، اما در این میان، تنها انسان کامل است که این استعداد خود را به فعلیت رسانده و با این فعلیت، آینه وجودی خود را برای اظهار اسما و صفات حضرت حق، صیقل داده است.^{۳۹}

بنابراین، انسان الحيوان نیز به لحاظ استعداد، ویژگی‌های انسان کامل را در خود دارد. با این تفاوت که، آنها را به فعلیت نرسانده است.

تفسیر عرفایی همچون قیصری، فرغانی^{۴۰} و همچنین علامه طباطبائی^{۴۱} از آیه امانت^{۴۲}، برگرفته از این مبناست که در همه انسان‌ها، استعداد کمال وجود دارد. به همین دلیل، خداوند متعال فرمود: «آسمان‌ها و زمین و آنچه که ما بین آنهاست از پذیرش امانت الهی سر باز زدند، به جز انسان که بار سنگین امانت را به دوش کشید. از نظر عرفا، حمل امانت الهی توسط انسان، به دلیل قوت وجودی و کمال استعدادی است که حق متعال در نشئه انسانی قرار داده است.^{۴۳}

نتیجه‌گیری

مصدق بارز و اتم انسانی که با دو دست حق تعالی و بر صورت الهی خلق شده، انسان کامل است؛ چرا که بالفعل، متحقق به تمام اسمای الهی و جامع بین دو جهت وجوبی و امکانی است و به عبارت دیگر، دو جهت حقانی و خلقی است. بنابراین، در عباراتی که ابن عربی انسان الحيوان را از معنای احادیثی همچون خلق انسان بر صورت الهی خارج

می‌داند، نظر به جهت فعلیت و دارایی‌های بالفعل انسان دارد و از جهت استعداد، چشم پوشی کرده است.

از اخبار الهی معلوم می‌شود که انسان بر صورت الهی خلق شده است. به دلیل همین صورت است که شایسته خلافت از خدا شده است. البته هر انسانی مخلوق بر صورت الهی نیست؛ چرا که برخی از افراد انسانی، انسان الحيوانند، در حالی‌که، تنها انسان کامل است که خلیفه خداوند قرار می‌گیرد. بنابراین، انسان کامل، حامل صورت الهی است و از انسان الحيوان متفاوت است. تا انسان این مسئله را در خود به نحو ذوقی و کشف و شهودی نیابد، انسان مخلوق بر صورت الهی و شایسته نیل به عهد الهی نخواهد بود؛ چرا که خداوند فرمود: «عهد من به ستمکاران نمی‌رسد» (بقره: ۱۲۳) و آن عهد، چیزی جز صورت الهی نیست.^{۴۴}

اما اگر جهت قوه و استعداد در نشئه انسانی مورد توجه باشد، در این صورت همه افراد انسانی مخلوق بر صورت الهی و مخلوق با دو دست حق متعالند.

از نظر ابن‌عربی، از آنجایی که اراده حق متعال بر کمال نشئه انسانی تعلق گرفته است، طبیعی است که هر انسانی باید، به لحاظ قوه و استعداد، امکان ترقی به مراتب عالی‌کمالی و نزدیک شدن به مقامات انسان کامل را داشته باشد. اما به لحاظ فعلیت، هر انسانی به همان اندازه که توانسته است خود را به مرتبه انسان کامل برساند، ترقی و ارزش یافته است.^{۴۵}

فإن الله ما خلق أولاً من هذا النوع إلا الكامل و هو آدم عليه السلام ثم أبان الحق عن مرتبة الكمال لهذا النوع فمن حازها منه فهو الإنسان الذي أريده و من نزل عن تلك الرتبة فعنده من الإنسانية بحسب ما تيقى له.

بنابراین، همه انسان‌ها در یک مرتبه وجودی نیستند، بلکه انسان کامل، که برترین موجود عالم است، در بالاترین مرتبه و انسان الحيوان در مراتب بعدی انسانی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، هر کدام از افراد انسان، به هر میزان که خود را به فعلیت‌های انسان کامل نزدیک کرده باشد، در سلسله مراتب حقیقت انسانی ترقی یافته است.^{۴۶}

قیصری نیز می‌نویسد: «انسان از جهت حقیقت خود بر همه موجودات شرافت دارد. به همین دلیل، خلیفه حق تعالی در عالم قرار گرفته است. اما از جهت خلقی، انسان‌ها دارای مراتب متعددی هستند. انسان کامل و اقطاب و افراد، در بالاترین مرتبه قرار دارند، چرا که مظهر اتم جمیع صفات و کمالات الهی هستند.»^{۴۷}

پی‌نوشت‌ها

۱. حکما تا پیش از صدرا علم النفس را در طبیعیات مطرح می‌کردند، از باب آنکه نفس، کمال اول است برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه. اما حکیم صدرا در تعلیقه خود بر *الهیات شفا* (ص ۲۵۶) بر ناپسند بودن رجوع حکیم الهی به علوم جزئی‌های همچون طبیعیات تأکید کرده و در ادامه می‌نویسد: عادت ما در تألیف کتاب اسفار بر همین منوال بوده است. از این‌رو، در آن کتاب بحثی از طبیعیات نداشته و همه مباحث آن در الهیات؛ یعنی الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص است. به این ترتیب، ملاصدرا علم النفس را در الهیات جای داد از باب آنکه وجود یا واجب است و یا ممکن و ممکن یا جوهر است و یا عرض و جوهر یا جوهر محض است و یا جوهر مدبر بدن است. به هر حال، محور بحث‌های علم النفس از نگاه حکما، اعم از آنکه علم النفس جزء علوم طبیعی باشد و یا از الهیات به شمار آید، شناخت نفس از آن جهت که نفس است می‌باشد، اعم از آنکه این نفس، دارای کمالات سلوکی و عرفانی باشد یا نباشد، در حالی‌که، در علم النفس عرفانی، جهت غالب، شناخت نفس از جهت سعادت و شقاوت معنوی آن است.
۲. خود ابن عربی در ابتدای کتاب *تدبیرات الهیه* به این امر تصریح می‌کند: هر چند ما در این کتاب به بررسی و تحقیق پیرامون حقیقت انسان پرداخته‌ایم، ولی اگر قرار باشد به همه اسرار در این باب بپردازیم بحث، به طول می‌انجامد، مضافاً به آنکه، از غرض خود نیز خارج می‌شویم؛ چرا که غرض ما فقط به علمی تعلق می‌گیرد که در نجات اخروی انسان دارای نقش باشند. (محبی الدین ابن عربی، *التدبیرات الإلهیه*، ص ۱۰۶ تا ۱۱۱)
۳. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، ج ۱، ص ۱۳؛ ج ۳، ص ۴۱۵.
۴. باید در نظر داشت که انسان کامل در قاموس عرفا دارای مراتب است و هر چند گاهی چنان دایره آن را ضیق می‌گیرند که فقط شامل نبی اکرم ﷺ و عده قلیلی از والاترین انسان‌ها می‌شود. ولی در بسیاری از موارد هم در باب انسان کامل توضیحاتی دارند که شامل بسیاری از عرفا که به مقاماتی رسیده و مکاشفاتی داشته‌اند، می‌شود. (فناری در، *مصباح الانس*، ص ۶۱۲) سه مرتبه کلی برای کمال انسانی در نظر گرفته است.
۵. البته ارائه تعریف عرفا، به خصوص ابن عربی از انسان کامل، به صورت جامع و دقیق، در چند جمله، ممکن به نظر نمی‌رسد. در این باره رجوع کنید به: محمود محمود غراب در باب انسان کامل از نگاه ابن عربی با عنوان «الانسان الكامل من کلام الشیخ الاکبر» از کلمات خود ابن عربی گزینش کرده است.
۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۸، ص ۲۰؛ همچنین ر.ک: ج ۱۲، ص ۱۵۸. البته علامه طباطبائی، این قول را در اوایل تفسیر خود رد کرده‌اند (*المیزان*، ج ۴، ص ۱۴۲ و ۱۴۳) ولی در نهایت آن را پذیرفته و تأییداتی نیز برای آن آورده‌اند.
۷. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۴، ص ۱۴۲.
۸. ر.ک: سید حیدر آملی، *جامع الأسرار*، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.
۹. صدر الدین قونوی، *مفتاح الغیب*، ص ۱۳۳؛ همچنین صائن الدین ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۱۸۳.
۱۰. قیصری، شرح فصوص (قیصری)، ص ۳۳۸.
۱۱. و إنما فرقنا بین الإنسان الحيوانی و الإنسان الكامل الخليفة لقوله تعالى يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ ما عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية ثم قال له بعد ذلك في أيِّ صورة ما شاء

رَكَّبَكَ إِنْ شَاءَ فِي صُورَةِ الْكَمَالِ فَيَجْعَلُكَ خَلِيفَةَ عَنهُ فِي الْعَالَمِ أَوْ فِي صُورَةِ الْحَيَوَانِ فَتَكُونُ مِنْ جَمَلَةِ الْحَيَوَانِ بِفِصْلِكَ الْمَقْومِ لِذَاتِكَ الَّذِي لَا يَكُونُ إِلَّا لِمَنْ يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْإِنْسَانِ. (محي الدين بن عربي، الفتوحات، ج ۳، ص ۲۹۷).

۱۲. همان.

۱۳. همچنان که حضرت حق به نبی اکرم ﷺ فرمود: «لولاك لما خلقت الافلاك» (ابن شهر آشوب، المناقب؛ ج ۱، ص ۲۱۷). ابن عربي نیز بر همین اعتقاد است: «كان المقصود من العالم الإنسان الكامل» (محي الدين ابن عربي، الفتوحات، ج ۳، ص ۳۹۰).

۱۴. محي الدين ابن عربي، الفتوحات، ج ۲، ص ۳۹۶.

۱۵. همان، ص ۴۶۸؛ و ج ۳، ص ۲۹۶.

۱۶. البته در قوس نزول هم بین انسان کامل و انسان الحيوان، برخی تفاوت‌ها هست. مثل تفاوت در مبدأ تعیین ارواح و اعتدال مزاج و احادی السیر بودن انسان کامل (ر.ک: صدر الدین قونوی، مفتاح الغیب، ص ۱۰۷؛ سعید الدین فرغانی، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، ج ۱، ص ۱۱۹) ولی این تفاوت‌ها به اندازه تفاوت موجود در قوس صعود، نیست. به عبارت دیگر، مانع از اشتراک آن دو در اصل حقیقت و نشئه انسانی نیست. چنان که نبی اکرم ﷺ در عین حال که در اوج مقامات عرفانی قرار دارد و از هر کاملی بالاتر است می‌فرماید: «انما انا بشر مثلكم» (کهف: ۱۱۰) (مسأله همان بالقوه و بالفعل است، نقطه محوری همان است)

۱۷. محي الدين ابن عربي، الفتوحات، ج ۳، ص ۳۹۰.

۱۸. همان، ج ۴، ص ۳۶۵.

۱۹. همان، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲۰. همان، ج ۳، ص ۳۱۵.

۲۱. همان، ج ۳، ص ۴۳۷.

۲۲. که در آیه ۷۵ سوره ص به آن اشاره شده است

۲۳. داود قیصری، شرح فصوص، شرح قیصری، ص ۸۸۶.

۲۴. محي الدين ابن عربي، فصوص الحکم، ص ۱۴۵.

۲۵. روشن است که در اینجا سخن، تنها در انسان کامل نیست، بلکه وجه تسمیه همه انسان‌ها به این اسم، مورد نظر است. به همین دلیل، که شارحین فصوص و از جمله قیصری بحث را در این قسمت، روی نشئه و نوع انسانی و نه خصوص انسان کامل می‌برند محقق قیصری در شرح خود اشاره می‌کند که نشئه انسانی، مشتمل است بر همه مراتب و حقایق مفصله در عالم. به همین دلیل به او «انسان» اطلاق شده است؛ چون بین او و همه مراتب و اجزای عالم رابطه مشابهت و مؤانست برقرار است. (ر.ک: داود قیصری، شرح فصوص، ص ۳۴۸).

۲۶. محي الدين ابن عربي، فصوص الحکم، ص ۴۹ و ۵۰.

۲۷. مؤیدالدین جندی، شرح فصوص، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

۲۸. همان، ص ۷۷ تا ۸۰.

۲۹. رک: محمد بن علی بن بابویه، عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۳۵.
۳۰. رک: صدر الدین قونوی، النفحات الإلهیة، ص ۶۹.
۳۱. گوشت خشک شده نمک زده.
۳۲. رک: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج ۱۰، ص ۴۸، حدیث شماره ۳۳۰۳.
۳۳. رک: نسائی، سنن النسائی، ج ۱۱، ص ۳۷۶، حدیث شماره ۳۵۵۲.
۳۴. رک: ابن شهر آشوب، المناقب، ج ۱، ص ۲۱۴.
۳۵. رک: محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰.
۳۶. رک: میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۸۱.
۳۷. محی الدین ابن عربی، الفتوحات، ج ۳، ص ۲۳.
۳۸. همان، ۳۵۷.
۳۹. همان، ج ۴، ص ۸۵.
۴۰. رک: سعیدالدین فرغانی، مشارق الدراری، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.
۴۱. رک: سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.
۴۲. الاحزاب: ۷۲.
۴۳. داود قیصری، شرح فصوص (قیصری) شرح قیصری، ص ۳۳۸.
۴۴. محیی الدین ابن عربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۵۶.
۴۵. همان، ج ۲، ص ۴۶۸.
۴۶. همان، ج ۲، ص ۴۶۸.
۴۷. همان، ج ۳، ص ۲۷۰.



منابع

- ابن شهر آشوب، *المناقب*، قم، مؤسسه انتشارات علمامه، ۱۳۷۹.
- ابن ترکه، صائِن الدین علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- ابن عربی، محی الدین، *التدبیرات الإلهیة فی إصلاح المملكة*، لیدن، بی نا، ۱۳۳۶.
- ، *فصوص الحکم*، ج دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- الترکه، صائِن الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- جنیدی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، ج دوم، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- سعیدفرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابن فارض)، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن یزید القزوینی، و ماجه اسم أبوه یزید (المتوفی: ۲۷۳هـ) (برگرفته از نرم افزار مکتبه الشامله. مشخصات نسخه کتاب در این نرم افزار موجود نیست)
- سنن النسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعیب بن علی الخراسانی، النسائی (المتوفی: ۳۰۳هـ) (برگرفته از نرم افزار مکتبه الشامله. مشخصات نسخه کتاب در این نرم افزار موجود نیست)
- سید حیدر آملی، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، بی جا، علمی و فرهنگی ۱۳۶۸.
- شیخ صدوق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، ج پنجم، قم، انتشارات اسلامی ۱۴۱۷ق.
- فرغانی، سعیدالدین، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الأنس* (شرح مفتاح الغیب)، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- فیصری رومی، محمد داود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- قونوی، صدرالدین، *النفحات الإلهیة*، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- ، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق
- ملاصدرا، (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی تا.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی