

هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی^۱

احسان رئیسی^۲

سید علی اصغر میرباقری فرد^۳

محسن محمدی فشارکی^۴

حسین آقا حسینی^۵

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۲/۸/۲۰



چکیده

بعد از تحول عمیقی که در سده هفتم هجری در عرفان اسلامی پدید آمد، هستی‌شناسی نیز به دو رکن دیگر معرفت عرفانی، خداشناسی و انسان‌شناسی، افزوده شد. بر این اساس در سنت دوم عرفانی، شناخت هستی صرفاً یک شناخت نظری نیست؛ بلکه این شناخت با رسیدن به مراتب کمال به دست می‌آید و معرفت خدا با

^۱ این مقاله از پایان نامه دوره دکتری با عنوان «تصحیح مجموعه رسائل نسفی» استخراج شده است. از «قطب علمی

^۲ تحقیق در متون حکمی و عرفانی» دانشگاه اصفهان برای حمایت از این پایان‌نامه و مقاله سپاسگزاری می‌شود.

^۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات عرفانی) دانشگاه اصفهان؛

ehsan.Reisi@gmail.com

^۴ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان؛ a_mir_fard@yahoo.com

^۵ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان؛ fesharaki311@yahoo.com

^۶ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان؛ h.aghahosaini@gmail.com

معرفت انسان و هستی حاصل می‌شود. پیوند انسان‌شناسی و هستی‌شناسی برای کسب معرفت، افق‌های تازه‌ای را به روی عرفای سنت دوم گشود. بدین ترتیب با تطبیق میان جایگاه انسان و هستی به عنوان دو عالم صغیر و کبیر، وجوه تازه‌ای از این دو عالم شناخته شد.

عزیز نسفی، یکی از عارفان نوآور در سنت دوم عرفانی، دربارهٔ هستی‌شناسی عرفانی طرح‌های تازه‌ای به دست می‌دهد که در کلیات، قابل انطباق با سایر طرح‌های هستی‌شناسانهٔ سنت دوم است؛ ولی در جزئیات، منحصر به فرد است. در این مقاله ضمن تحلیل دیدگاه‌های نسفی در باب هستی و مراتب گوناگون آن، محورهای فکری وی در مباحث هستی‌شناسانه تبیین و تشریح می‌شود. این تحقیق از نوع مطالعهٔ اسنادی و کتابخانه‌ای است و با روش توصیفی انجام گرفته است.

واژه‌های کلیدی: سنت دوم عرفانی، عزیز نسفی، مراتب هستی، هستی‌شناسی.

مقدمه

با ایجاد دگرگونی بنیادین در عرفان اسلامی و ایجاد تمایز و تحول در غایت و هدف، روش، رویکرد، موضوعات و مفاهیم عرفان و زبان عرفانی، دوره‌ای دیگر از حیات عرفان اسلامی آغاز شد که به سنت دوم عرفانی موسوم است.^۱

در سنت اول عرفانی، معرفت بر مبنای خداشناسی و انسان‌شناسی استوار است. به موجب «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، معرفت وقتی حاصل می‌شود که انسان جایگاه خود و ربّ خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷۴)؛ اما در سنت دوم عرفانی، هستی‌شناسی نیز به عنوان یکی از ارکان معرفت‌شناسی مطرح می‌شود و بسیاری از عارفان این سنت، به مباحث هستی‌شناسانه

روی آورده‌اند؛ به همین دلیل طرح‌های گوناگونی برای تبیین مراتب هستی و ارتباط آن با انسان به عنوان عالم صغیر ارائه شده است.

در سنت دوم عرفانی چند طرح برای تعیین درجات و مراتب وجود ارائه شده است که از آن جمله نظریه «حضرات خمس» است که ابن عربی و پیروان او برای تبیین مراتب عالم ارائه کرده‌اند.^۲ بر این اساس مراتب عالم بدین شرح است:

نخستین حضرت، حضرت غیب مطلق و عالم آن، عالم اعیان ثابت‌ه در حضرت علمیه است؛ دومین حضرت، حضرت غیب مضاف است که به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. حضرت غیب مضاف اقرب به غیب مطلق: عالم ارواح مجرده یا جبروت (حضرت دوم)؛ ۲. حضرت غیب مضاف اقرب به عالم شهادت: عالم مثال یا خیال یا ملکوت (حضرت سوم)؛ حضرت چهارم، شهادت مطلق و عالم آن عالم ملک است؛ حضرت پنجم که جامع و مظهر همه حضرت و عوالم قبلی است، انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰؛ جرجانی، ۱۹۷۸م: ۳۹).

در طرح دیگری که در سنت دوم عرفانی برای شناخت هستی ارائه شده است، هر مرتبه از وجود را دارای دو وجه می‌دانند: وجه ظاهری و وجه باطنی؛ نخستین و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان ذات الله است که وجه باطنی او، وحدت مطلق (العماء) و وجه ظاهری اش وحدت مجرد (گنج پنهان) نام گذاری می‌شود. به واسطه فیض اقدس، تعیین اول وجود - که مطابق است با مرتبه دوم (واحدیت الهی) - پدیدار می‌شود. از تجلی مرتبه دوم، مرتبه سوم (اسما و صفات) و از تجلی مرتبه سوم، مرتبه چهارم (اعیان ثابت‌ه) هویدا می‌شود. بدین ترتیب تعینات اول تا سوم، مطابق با مراتب دوم تا چهارم متجلی می‌شوند. از وجه بیرونی، مرتبه چهارم فیض مقدس افزوده می‌شود که اولین تجلی صادر شده از حق در عالم فعل است و به واسطه آن مرتبه پنجم (اعیان خارجی) پدید می‌آید. از تجلی مرتبه اخیر نیز آخرین و مفصل‌ترین مرتبه وجود (مرتبه ششم، عالم تجربی) آشکار می‌شود.^۳

اساس بیشتر طرح‌های هستی‌شناسانه سنت دوم عرفانی، همان ایده اولیه ابن عربی، یعنی تجلی ذات حق و پدیدار شدن مراتب عالم است که در نهایت تجلی حق، به طور کامل و جامع در انسان یا عالم صغیر رخ می‌دهد؛ اما گوناگونی و تنوع آن‌ها، در نام‌گذاری، ترتیب، تعداد و جزئیات مراتب نمود می‌یابد.^۴

عزیز بن محمد نسفی نیز طرح‌های متنوعی برای تعیین و تبیین مراتب و درجات وجود ارائه کرده است که به تفصیل به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

نسفی با دیدگاهی علمی و تحقیقی، موضوعات گوناگون سنت دوم را تحلیل و تبیین کرده است.^۵ در آثار وی مباحثی چون هستی، انسان، سلوک، معاد، کمال و... به تفصیل، مطرح و با شیوه‌ای مبتکرانه و زبان و بیانی روان، وجوه مختلف آن تبیین و تحلیل شده است.

هستی‌شناسی نسفی که بر مبنای دیدگاه‌های ابن عربی و پیروانش شکل گرفته است، طرح‌های بدیع و نوآورانه‌ای را در باب وجود، عالم و مراتب آن به دست می‌دهد. این مقاله بر آن است که طرح‌های هستی‌شناسانه عزیز نسفی را بررسی، نقد و تحلیل کند و دسته‌بندی تازه‌ای از آن‌ها به دست دهد.

وجودشناسی

با گسترش و تعمیق مبانی عرفان در سنت دوم عرفانی، اندیشه‌ها و مباحث عرفانی صبغه فلسفی یافت و اصطلاحات و مسائل فلسفه و کلام در آن راه پیدا کرد (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۷). برخی از موضوعات عرفانی، چندان به مسائل و اصطلاحات فلسفه و کلام آمیخته شده است که تفکیک آن‌ها ممکن نیست. از مهم‌ترین این موضوعات، هستی‌شناسی است که بدون دریافت مفهوم وجود صورت نمی‌پذیرد؛ چندان که بنیان نظریه «وحدت وجود» بر آن استوار است.

«وجود» به عنوان یکی از مباحث مهم عرفان، کلام و فلسفه همواره در کانون توجه عرفا، متکلمان و فلاسفه است و بیشتر آن‌ها بر این اتفاق دارند که وجود، امری بدیهی

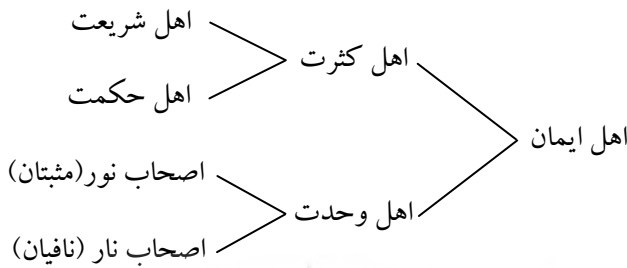
است و نیازی به تعریف ندارد.^۶ بدان جهت که تعریف «وجود» ممکن نیست، آگاهی از حقایق آن فقط با شهود و به واسطه علم حضوری امکان‌پذیر است (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۲۶ - ۲۷). با تکیه بر این بینش، عرفای سنت دوم کوشیده‌اند آنچه را درباره «وجود» شهود کرده‌اند، به تعبیری بیان کنند. حاصل این کوشش‌ها، ارائه دیدگاه‌های مهم عرفانی در باب «وجود» است که وجوه گوناگون آن را تبیین می‌کند.

وحدت وجود

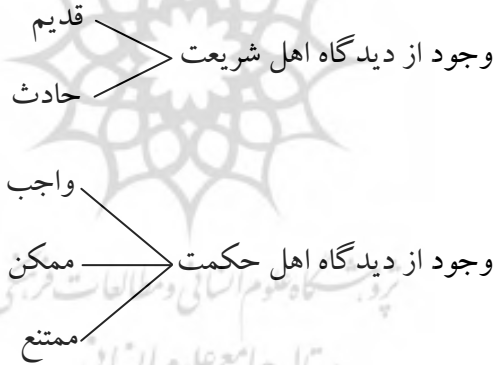
از جمله نظریات مهم در هستی‌شناسی، نظریه «وحدت وجود» است. وحدت وجود را می‌توان مهم‌ترین موضوع سنت دوم عرفانی برشمرد که اگرچه پیش از ابن عربی نیز با اشکال گوناگون در آرای حکما و عارفان مسلمان و غیر مسلمان اشاره شده بود، اما تدوین نظریه‌ای مستقل و استدلال عقلی بر آن، در مکتب ابن عربی و پیروان وی انجام گرفته است. اصطلاح «وحدت وجود» تنها یک بار در آثار ابن عربی آمده،^۷ اما بنیان مکتب وی و سنت دوم عرفانی بر این مفهوم استوار است. قائلان به وحدت وجود، اگرچه خود به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند، همگی معتقد به یک وجودند و کثرات موجود در عالم را اعتباری می‌دانند.^۸

بر اساس یکی از نظریه‌های مطرح شده عرفای سنت دوم در باب پیدایش عالم — که نسفی نیز بدان معتقد است — حقیقت وجود، عاشق خود است و برای دیدن جمال خود آینه‌ای می‌خواهد. حقیقت وجود تجلی می‌کند و مراتب گوناگون خود را ظاهر و بارز می‌سازد تا خود را در آینه آن‌ها مشاهده کند؛ در همین حال هر مرتبه از وجود نیز بر خود عاشق می‌شود و این تجلی تا ظهور و بروز عالم محسوس ادامه می‌یابد. طبق این نظریه، تمایز در تکثرات، ناشی از تفاوت استعداد آن‌ها و تفاوت تجلی اسما و صفات در آن‌هاست.

نسفی معتقدان به نظریه وحدت وجود را اهل وحدت می خواند و در آثار خویش آرای آنان را تفسیر و تبیین می کند. اهل وحدت - به جز یک دسته از آنان (نافیان) - معتقدند که کثرات موجود در عالم، در واقع مراتب مختلف وجودند. نسفی دیدگاه گروه های مختلف را درباره وجود به این ترتیب دسته بندی می کند:^۹



اهل وحدت به یک وجود (خداوند) و اهل کثرت به بیش از یک وجود معتقدند:



در میان اهل وحدت، اصحاب نور معتقدند که عالم به حقیقت موجود است؛ اما وجود، یکی بیش نیست و آن خداست. هر نوعی از موجودات، مرتبه ای از مراتب این وجود و هر اسمی از اسمای موجودات، از اسمای این وجود است (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۴۴).

اصحاب نار، وجود حقیقی را خدا می دانند که «هستِ نیست نما» است و هستی کثرات عالم را خیال و نمایش محسوب می کنند که «نیستِ هست نما» است (نسفی، ۱۳۵۲ ب: ۷۸، ۷۹).

اصحاب نار و اصحاب نور معتقدند که عالم، ظاهر و باطنی دارد. در مسأله وجود، میان این دو طایفه در دو موضوع اختلاف وجود دارد:

۱. ظاهر و باطن عالم چیست؟

۲. ارتباط میان ظاهر و باطن عالم چگونه است؟

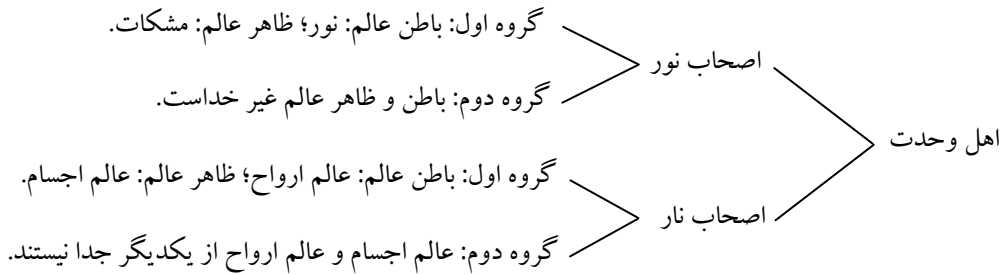
اصحاب نار و اصحاب نور هر یک به دو دسته تقسیم می شوند و نظر این چهار گروه بدین شرح است:

۱. گروه اول از اصحاب نار، باطن عالم را مانند نور، چراغ یا شمع می دانند و ظاهر را همچون مشکات یا آینه یا دریچه هایی که نور از آن ها به بیرون سر زده است.

۲. گروه دوم از اصحاب نار، ظاهر و باطن عالم را غیر خدا می دانند. استدلال آن ها این است که عالم اجسام با عالم ارواح، و عالم ظلمت با عالم نور در تضاد و تقابل است و خدا از تضاد و تقابل مبراست؛ بنابراین خدا فوق این دو عالم است و ظاهر و باطن عالم چیزی جز خیال و نمایش نیست.

۳. گروه اول از اصحاب نور، معتقدند که وجود یکی است؛ اما ظاهر و باطن دارد: عالم اجسام (خلق) و عالم ارواح (امر). این دو عالم از یکدیگر جدا هستند و زمانی که به هم متصل شوند، فرزندان پدید می آید و این دو پس از اتصال، جدا می شوند و هر یک به عالم خود می روند.

۴. گروه دوم از اصحاب نور، اعتقاد دارند که اگرچه عالم اجسام و عالم ارواح متفاوتند، اما از یکدیگر جدا نیستند؛ هر دو با هم اند و هر دو با هم از نقصان به کمال می رسند و باز از کمال به نقصان می آیند^۱ (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۵۹).



مباحث هستی‌شناسی در سنت دوم عرفانی، بر مبنای وجود، مراتب آن و عوالم گوناگون بنا نهاده شده است؛ اگرچه تعریف وجود امکان‌پذیر نیست، تعریف عالم و تبیین ارتباط آن با وجود، برای شناخت مباحث هستی‌شناسانه سنت دوم عرفانی ضروری است. عالم را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «عالم به طور مطلق، عبارت است از وجود و مراتب گوناگون آن»؛ بنابراین تعریف، عالم عبارت است از وجود و موجودات، چه خیال و نمایش باشند و چه مرتبه‌ای از مراتب وجود. اهل وحدت نیز عالم را اسمی برای هر مرتبه‌ای از مراتب حق می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۷).

چنان‌که در میان عرفای سنت دوم مرسوم است، نسفی نیز علت پیدایش عالم را عشق می‌داند و این موضوع را به تصریح در آثارش بیان می‌کند. عالم به دلیل عشق حق بر خود پدید آمده است تا آئینه‌اسما و صفات او باشد. بنابراین هر فردی از افراد عالم آئینه‌خداست (همان، ۱۶۵).

نسفی وجه تسمیه عالم را در آن می‌داند که موجودات علامت وجود حق و وجود علم، اراده و قدرت وحی هستند. از سوی دیگر به این دلیل که عالم مانند نامه است، آن را کتاب نیز می‌گویند (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۸۵).

همان‌گونه که عرفای سنت دوم توجه خویش را بر باطن متمرکز ساخته‌اند، توجه به دو وجه ظاهر و باطن امور از بنیان‌های نظام فکری نسفی است که طرح‌های هستی‌شناسانه وی نیز بر اساس آن، ساختار منسجم و مبتکرانه‌ای یافته است. وی برای

عالم، معتقد به ظاهر و باطن است: باطن عالم را عالم امر یا کلام الله می نامد و ظاهر آن را عالم خلق، کتاب الله یا عالم اجسام می خواند. طرح نسفی در باب ظاهر عالم (کتاب الله) این گونه است که وی هر جنس از اجناس طبیعت را سوره ای و هر نوع از انواع را آیه ای و هر فرد از افراد را حرفی از این کتاب می داند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۲۳۶).

عوام اهل وحدت معتقدند که وجود، باطن و ظاهری دارد: باطن وجود، نور است که عالم مالا مال از آن است و جان عالم محسوب می شود؛ ظاهر وجود، آینه و مشکات آن نور، یعنی مظاهر صفات آن نور است (نسفی، ۱۳۵۲ ب: ۷۳-۷۵).

نسفی دیدگاه اهل شریعت را در باب ظاهر و باطن عالم بدین شرح تبیین می کند:

«... بدان که خدای خواست که خود را چنان که خود است، ببیند و اسمای حسناى خود را چنان که اسمای حسناى وی است، مشاهده کند و جز در مرآت نمی توانست دید؛ عالم را پیدا آورد. و حکمت در آفرینش عالم این بود تا عالم مرآت خدای شود. و چون عالم پیدا آورد، عالم جسم بود بی جان همچون مرآت جلا نداد. عالم را مستوی گردانید؛ یعنی استعدادش بخشید مر قبول تجلی خدا را که تسویت عبارت از حصول استعداد است. و به عالم تجلی کرد یعنی عالم را جان بخشید از خود و جان عالم شد. و نفخ روح عبارت از تجلی خداست. و خود را بدید و اسمای حسناى خود را مشاهده کرد. و آن گاه از این دو دریا جواهر پیدا آمدند و خود را چنان که خود است، بدید و اسمای حسناى خود را چنان که اسمای حسناى وی است، مشاهده کرد و ظاهر و باطن عالم شد و جسم و روح عالم پیدا آمد. پس ظاهر عالم، صورت عالم است و باطن عالم، خداست؛ یعنی ظاهر عالم، جسم عالم است و روح عالم، خداست. و عالم اگرچه از روی ظاهر بسیار است، اما از

روی باطن یک چیز است. و اگرچه از روی جسم متکثر است اما از روی روح متحد است» (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۶۳).

هستی و مراتب آن

هستی‌شناسی نسفی در جزئیات و تنوع از طرح‌های مبتکرانه و برجسته سنت دوم محسوب می‌شود. با وجود گستردگی و تنوع طرح‌های وی، مبنای همه این نظام‌ها برای عالم و تبیین مراتب هستی بر دو رکن استوار است:

۱. بالقوه یا بالفعل بودن موجودات؛

۲. اجمال و تفصیل موجودات.

نسفی بر مبنای این دو رکن، طرح‌های متنوعی از نظام هستی به دست می‌دهد و مراتب گوناگون آن را ترسیم می‌کند. بر همین اساس می‌توان طرح‌های هستی‌شناسانه وی را در چهار گروه دسته‌بندی کرد:

۱. عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ملک؛

۲. مرتبه ذات، مرتبه نفس و مرتبه وجه؛

۳. صورت جامعه و صورت متفرقه؛

۴. عالم قوت و عالم امکان.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

جبروت، ملکوت و ملک

مراتب عالم یعنی جبروت، ملکوت و ملک در آثار نسفی، از وجوه گوناگون تحلیل و ویژگی‌ها، تفاوت‌ها و جایگاه این سه عالم ترسیم شده است.

جبروت، ملکوت و ملک، سه عالم‌اند و هر سه، عالم‌های خدا هستند. جبروت در مرتبه حقیقی، ملکوت در مرتبه عقلی و ملک در مرتبه حسّی قرار دارد. بنابراین، جبروت وجود خارجی ندارد و عالم موجود یا عالم کبیر شامل ملکوت و ملک است که به اسامی گوناگون شناخته می‌شوند (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۹۶):

ملکوت : عالم امر، عالم غیب، عالم معقول، عالم نورانی.
عالم کبیر }
ملک: عالم خلق، عالم شهادت، عالم محسوس، عالم ظلمانی.

تبیین رابطه ذات خدا با این سه مرتبه از عالم، در مباحث هستی‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. نسفی جبروت را ذات متصف به صفات می‌داند. رابطه خدا، جبروت، ملکوت و ملک، رابطه فوق و تحت نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت: ذات خدا بالای همه، زیر آن جبروت، زیر آن ملکوت و زیر آن ملک است؛ در این صورت همه این عوالم محدود و متناهی تلقی می‌شوند؛ در حالی که همه این‌ها با هم و در یکدیگرند (همان، ۳۶۳). با یکدیگر بودن عوالم بدان معناست که ملکوت، مرتبه‌ای لطیف‌تر از ملک، جبروت مرتبه‌ای لطیف‌تر از ملکوت و ذات خدا مرتبه‌ای بسیار لطیف‌تر از جبروت است (همان، ۳۶۵).

ملکوت جبروت

خدا بر تمام ذرات جبروت، ملکوت و ملک محیط، از آن‌ها آگاه و به ذات با آن‌هاست؛ یعنی هم به ذات و هم به علم بر آن‌ها محیط است. همچنین عالم جبروت بر تمام ذرات ملکوت و ملک، محیط و به ذات با آن‌هاست و عالم ملکوت بر تمام ذرات ملک، محیط است و به ذات با آن‌هاست (همان، ۳۶۶).

به این ترتیب، چنان‌که در سنت دوم عرفانی مرسوم است و ابن عربی و پیروانش، شناخت ذات حق (ذات نامتعیین) را ممتنع و ناممکن می‌دانند، نسفی نیز معتقد است که

ذات حق در مرتبه‌ای بالاتر از جبروت است و اگرچه جبروت را ذات وجود می‌خواند، اما این مرتبه را ذات متعین به صفات می‌داند (رک: نسفی، ۱۳۶۸: ۱۹۷). بنابراین ذات از حیث اتصاف به صفات (نه ذات نامتعیین)، همان مرتبه جبروت است که آفریدگار ملکوت و ملک است (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۲۸).

نسفی جبروت را عالم ماهیات می‌داند که ماهیات محسوسات، معقولات، مفردات، مرکبات، جواهر و اعراض در آن است، بعضی به صورت جزئی و بعضی به صورت کلی؛ و ماهیت بالای عدم و وجود است (همان، ۱۹۸). وی ماهیات را این گونه تشریح می‌کند:

«بدان که ماهیات، حقایق موجوداتند. هر موجودی که بالفعل موجود است، آن موجود حقیقتی دارد، و آن موجود به آن حقیقت بالفعل موجود است؛ که اگر آن حقیقت نبودی، آن موجود بالفعل موجود نبود. آن حقیقت را ماهیت می‌گویند، و آن حقیقت را ممکن هم می‌گویند. و آن حقیقت غیر وجود و غیر عدم است. وجود خارجی و عدم خارجی دو صفت وی‌اند؛ و آن حقیقت گاهی موصوف است به صفت وجود، و گاهی موصوف است به صفت عدم» (همان، ۳۵۴).

«حقایق ثابته» اصطلاحی است که نسفی برای تعریف ماهیات وضع کرده است. «حقایق ثابته» را ابن عربی «اعیان ثابته» و سعدالدین حمویه «اشیای ثابته» نامیده است (همان، ۳۵۳). البته در موضع دیگری از انسان کامل، وی وضع اصطلاح «اشیای ثابته» را به خود و کاربرد «حقایق ثابته» را به دیگران نسبت می‌دهد (همان، ۱۹۸).

جبروت، عالم غیب یا عالم فطرت نیز نامیده می‌شود؛ چون اصل و تخم موجودات در عالم فطرت است و آن‌ها چنان که هستند، ثابت بوده و می‌مانند (همان، ۲۰۵).

تقدیر موجودات، کمیت و کیفیت هر چیزی در عالم جبروت، معین، مجمل و پوشیده است و در ملکوت و ملک، مفصل و ظاهر می‌شود (همان، ۳۶۲). بر این

اساس، عالم جبروت که ذات حق در مرتبه صفات است، به عنوان واسطه میان «خدا» و «ملکوت و ملک» قرار دارد و دو روی دارد:

یک روی در خدا که همان لوح محفوظ و کتاب خداست و هر چه بود و هست و خواهد بود در آن نوشته شده است؛ روی دیگر در ملکوت و ملک است. جبروت را به اعتبار این وجه که همه مفردات و مرکبات از آن ظاهر و مفصل می شوند، دوات نیز گفته اند (همان، ۳۷۳ - ۳۷۴).



ملکوت و ملک، لطافت کمتری نسبت به جبروت دارند. در زیادة الحقایق، رابطه جبروت، ملکوت و ملک چنین تبیین می شود:

«عالم جبروت، مبدأ ملک و ملکوت است و بر ملک و ملکوت عاشق است، از جهت آن که در ملک و ملکوت جمال خود را می بیند و صفات و اسامی خود را مشاهده می کند. باز ملکوت بر ملک عاشق است به همین معنا که ملک مظهر ملکوت است؛ و ملک و ملکوت مظهر جبروتند» (نسفی، ۱۳۵۲ ب: ۷۶).

بدان جهت که موجودات عالم جبروت، همه بر خود عاشقند و برای دیدن خود و صفات خود، آینه می خواهند، ملکوت و ملک پدیدار می شود. نسفی جبروت،

ملکوت و ملک را به ترتیب، عالم عشق، عالم معقولات و عالم محسوسات می‌نامد. بر این اساس، ابزار شناخت این عوالم را نیز به ترتیب، عشق، عقل و حس می‌داند (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۰۸).

نسفی با استناد به حدیثی از امام صادق (ع)، ملک را آینه و نمودار ملکوت، و ملکوت را آینه و نمودار جبروت می‌داند. این حدیث بدین گونه روایت شده است: «انّ الله - تعالی - خلق الملک علی مثال ملکوته و أسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته»^{۱۱} (همان، ۲۱۴).

مفردات عالم در ملکوت و ملک موجودند و از آمیزش این مفردات که جانشان در ملکوت و جسمشان در ملک است، موالید (معدن، نبات و حیوان) تفصیل و ظهور پیدا می‌کنند. نسفی ملکوت را دریای نور و ملک را دریای ظلمت می‌خواند و آن‌ها را به ترتیب آبا (عقول، نفوس و طبایع) و امهات (افلاک، انجم و عناصر) می‌داند. بنابراین ماهیات در جبروت، و مفردات در ملکوت و ملک موجودند و از پیوند آبا (ملکوت) و امهات (ملک) موالید (معدن، نبات و حیوان) پدید می‌آید (همان، ۲۰۰-۲۰۱).

مرتبه ذات، مرتبه نفس، مرتبه وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه

در آرای نسفی درباره هستی که بر دو رکن اجمال و تفصیل، بالقوه و بالفعل بودن استوار است، هر چیز در عالم، سه مرتبه و دو صورت دارد: مرتبه ذات، مرتبه نفس، مرتبه وجه، صورت جامعه و صورت متفرقه. در مرتبه ذات، صفات هر چیز، یعنی قابلیت و استعداد آن چیز به صورت بالقوه و مکنون موجود است. این صفات به واسطه افعال آن چیز - که مرتبه نفس نامیده می‌شود، به صورت اسما که بالفعل و آشکارند، درمی‌آیند. بنابراین، صورت مرتبه ذات، صورت جامعه و صورت مرتبه وجه، صورت متفرقه است (نسفی، ۱۳۵۲: ب: ۱۷۸؛ نسفی، ۱۳۹۱: ب: ۵۹-۶۰؛ نسفی، ۱۳۶۸: ۲۸۲). نسفی این موضوع را با مثالی روشن‌تر می‌کند:

«بدان که تخم گندم چون در زمین انداختند، آن تخم، ذات درخت گندم است. و چون درخت گندم از عالم اجمال به عالم تفصیل آید و به نهایت خود رسد، آن نهایت درخت گندم، وجه درخت گندم است؛ و مجموع هر دو مرتبه، نفس درخت گندم است؛ پس درخت گندم را سه مرتبه آمد، مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس. چون ذات و وجه و نفس درخت گندم را دانستی، اکنون بدان که صورت جامعه، صورت ذات است؛ از جهت آن که هر چیز که در درخت گندم پیدا خواهد آمد، از ساق، و شاخ، و برگ، و گل، و میوه، آن جمله در ذات درخت گندم جمعند و پوشیده و مجملند. و صورت متفرقه صورت وجه است، از جهت آن که هر چیز که در ذات درخت گندم جمع بودند، و پوشیده و مجمل بودند، اکنون در مرتبه وجه آن جمله ظاهر شدند و متفرق و منفصل گشتند» (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۸۹).

عزیز نسفی مرتبه ذات، مرتبه نفس و مرتبه وجه را درباره خدا نیز مطرح و در این باب دو نظریه را ارائه می کند:

۱. ذات، نفس و وجه خدا همیشه بوده و هست؛
 ۲. برای خدا نمی توان قائل به ذات بود و فقط باید نفس و وجه را به کار برد.
- بر اساس نظریه نخست، از تجلی مرتبه ذات خدا، مرتبه نفس و از تجلی مرتبه نفس، مرتبه وجه پیدا می شود. بنابراین صفات خدا که در مرتبه ذات مکنونند، در مرتبه وجه به صورت اسامی بارز می شوند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۴-۱۷۵). این سه مرتبه را به اسامی گوناگون نامیده اند:
- مرتبه ذات: الله، نون، عالم اجمال؛
- مرتبه نفس: رحمان، قلم، عالم عشق؛
- مرتبه وجه: رحیم، کتاب، عالم تفصیل (همان، ۲۳۷).

معتقدان به نظریه دوم، اهل وحدت‌اند. آن‌ها با استناد به این که در قرآن و روایات، اسم ذات برای خدا ذکر نشده است، برای خدا فقط قائل به وجه و نفس هستند. به اعتقاد آن‌ها، در نظر داشتن مرتبه ذات برای خدا با کمال خدا تعارض دارد. در تبیین این نظریه، نسبت افراد موجودات به وجود، مانند نسبت حروف مکتوب (صورت متفرقه) به مداد (صورت جامعه) در نظر گرفته می‌شود؛ با این تفاوت که مداد، پیش از حروف مکتوب وجود دارد، ولی وجود، پیش از افراد موجودات نیست؛ یعنی تقدم و تأخر زمانی، در وجود و مراتب آن راه ندارد و وجود، هرگز ناقص نبوده است که کامل شود (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۲۳۳).

در عالم، چیزی جز وجود و مراتب آن موجود نیست و رابطه این مراتب، مقید به مکان و زمان نیست؛ بلکه همه مراتب در یکدیگر و با یکدیگرند، تفاوت آن‌ها در پیدایی و پنهانی آن‌هاست.

هرچند مرتبه نفس به بی‌اسمی، بی‌صفتی و بی‌صورتی موسوم است (همان، ۶۱)؛ اما نقش مرتبه نفس در میان سه مرتبه ذات، نفس و وجه بدان دلیل مهم است که انبساط، امتداد، تفصیل و به فعل رسیدن مرتبه ذات، از طریق نفس انجام می‌پذیرد و تبدیل صورت جامعه به صورت متفرقه، عالم اجمال به عالم تفصیل، کتاب مجمل به کتاب مفصل جز از طریق مرتبه نفس ممکن نیست. به همین اعتبار، نسفی مرتبه نفس را قلم یا عالم عشق می‌خواند. قلم (مرتبه نفس) دو روی دارد: یک روی به طرف «نون» (مرتبه ذات) که به آن «ید قابضه» گفته می‌شود و یک روی به طرف کتاب (مرتبه وجه) که آن را «ید باسطه» می‌خوانند (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۲۳۷).

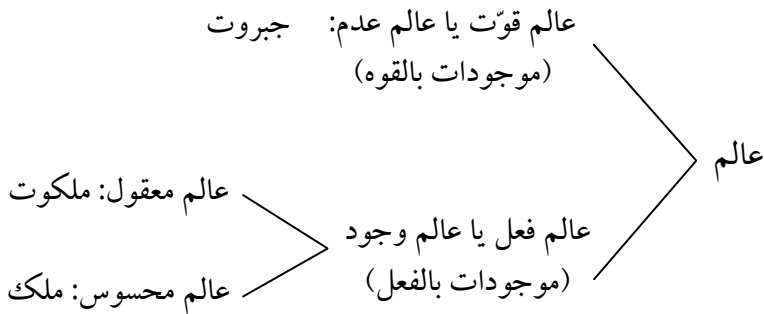


نسفی عوالم جبروت، ملکوت و ملک را با مراتب ذات و وجه تطبیق می‌دهد. جبروت همان مرتبۀ ذات یا کتاب مجمل است و ملکوت و ملک منطبق بر مرتبۀ وجه هستند. صفات وجود در جبروت و اسمای آن در ملکوت و ملک هویدا می‌شود (نسفی، ۱۳۶۸: ۱۹۷). بدان جهت که مجمل پنهان، عاشق دیدار خود است و این عشق موجب تفصیل و آشکاری او می‌شود، مرتبۀ نفس که واسطه میان اجمال و تفصیل است، عالم عشق نامیده می‌شود (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۳).

عالم قوت و عالم فعل

در تقسیم بندی دیگری که بر اساس بالقوه یا بالفعل بودن موجودات صورت می‌گیرد، عوالم به دو عالم قوت و عالم فعل دسته‌بندی می‌شوند. عالم قوت عبارت است از موجودات بالقوه که در عالم عدم‌اند. این عالم به نام‌های دیگر نیز شناخته می‌شود: عالم عدم، عالم ممکنات، عالم ماهیات، عالم حقایق، عالم کلیات، عالم استعداد، عالم فطرت، عالم اجمال و عالم جبروت. عالم فعل نیز به دو عالم معقول و محسوس اطلاق می‌شود که موجودات در آن‌ها استعداد خود را بروز و ظهور داده‌اند. این عالم نیز با اسامی گوناگون شناخته می‌شد: عالم معقول و عالم محسوس، عالم ملکوت و عالم ملک، عالم امر و عالم خلق، عالم غیب و عالم شهادت، عالم نورانی و

عالم ظلمانی، عالم روحانی و عالم جسمانی (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱۷۳؛ نسفی، ۱۳۶۸: ۳۴۱).



وجود و عدم در یکدیگر تنیده‌اند و ذات موجودات عالم وجود، در عالم عدم است. موجودات در عالم عدم به صورت مجمل و در عالم وجود، به صورت مفصل - اند؛ بنابراین عدم، عالم اجمال و وجود، عالم تفصیل است. عدم همچون کتاب مجمل و لوح ساده است که فقط ماهیات موجودات عالم در آن است و وجود مانند کتاب مفصل و لوح منقش است که آنچه در عدم، مجمل و مستور بوده، در آن مفصل و بارز می‌شود (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۰۷).

دریاهای وجود

نسفی در طرح دیگری که برای عالم ترسیم می‌کند، مراتب آن به چهار دریا تشبیه می‌شود:

دریای اول: ذات خدا یا گنج پنهان؛

دریای دوم: روح اضافی؛

دریای سوم: ملکوت؛

دریای چهارم: ملک.

از تجلی دریای اول، دریای دوم آشکار می‌شود و از تجلی دریای دوم، دریای سوم و چهارم هویدا می‌شود. روح اضافی که آن را عقل اول، قلم اعلی، روح اعظم و

روح محمدی نیز می خوانند، باطن و ظاهری دارد. از تجلی باطن روح اضافی، عالم ملکوت (حیات افلاک، انجم، عناصر) پیدا و از تجلی ظاهر آن عالم ملک (اجسام افلاک، انجم، عناصر) آشکار می شود (نسفی، ۱۳۵۲ الف: ۲۵۶ - ۲۵۷).

تجلی

تجلی که از مهم ترین مفاهیم سنت دوم عرفانی است، محور افکار ابن عربی درباره ساختار وجودی عالم محسوب می شود؛ چنان که می توان گفت: «همه فلسفه او - به طور خلاصه - نظریه ای است در باب تجلی» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۶۷). نسفی در تعریف تجلی می گوید: «تجلی عبارت از ظاهر کردن است؛ یعنی گشاده کردن ذات یا صفات یا اثر صفات» (نسفی، ۱۳۹۱ ب: ۱۹۶).

تجلی روندی است که طی آن، حق که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است، خود را در کثرات و مقیدات جلوه می دهد. به واسطه تجلی مراتب مختلف وجود آشکار می شود و این در حالی است که تجلی مقید به زمان نیست و به طور ثابت و مدام تکرار می شود و مراتب گوناگون عالم را ظهور و بروز می دهد (رک: رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۳۲ - ۱۳۳).

نسفی تجلی حق را چنین شرح می دهد:
«این ذات، دایم در تجلی است؛ تجلی صفات می کند و تجلی صور می کند؛ چنان که دریا در تموج است، این ذات دایم در تجلی است:

هر نقش که در تخته هستی پیداست
این صورت آن کس است کاین نقش آراست
دریای کهن چو برزند نقشی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست»

(نسفی، ۱۳۵۲ ب: ۷۷)

تجلی برای جلوه دادن حق بر خودش صورت می‌گیرد تا او جمال و اسمای خود را مشاهده کند (همان، ۸۱). خدا به واسطه تجلی از وحدت به کثرت و از غیب به شهادت می‌آید تا صفات، افعال و اسمای خود را مشاهده کند (نسفی، ۱۳۶۸: ۲۶۸).

چنان که تبیین شد، نسفی نیز واسطه میان مراتب هستی را تجلی می‌داند: - از تجلی عالم جبروت، عالم ملک و از تجلی عالم ملکوت، عالم ملک آشکار می‌شود.

- مرتبه نفس، تجلی مرتبه ذات و مرتبه وجه، تجلی مرتبه نفس است.
- طرح دیگر نسفی برای شناخت وجود، طرح دریاهای وجود است که در آن دریای دوم (روح اضافی) از تجلی دریای اول (ذات خدا) پدید می‌آید و دریای سوم و چهارم (ملکوت و ملک) از تجلی دریای دوم ظاهر می‌شود.

به جز سه طرح مذکور، نسفی مفهوم تجلی را در یک موضع دیگر نیز به کار برده است. در این موضع، وی تجلی را از دیدگاه اهل وحدت دو نوع می‌داند: تجلی عام و تجلی خاص؛ تجلی عام، تمام عالم و تجلی خاص انسان کامل است:

« کتاب به مثابت صورت کلمه است و کلام به مثابت معنی کلمه است و تمام افراد عالم، کلمه است و این تجلی عام است و انسان کامل همین کلمه است و این تجلی خاص است. پس کلام بی کتاب و کتاب بی کلام نباشد؛ چنان که روح بی جسم و جسم بی روح نبود.» (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۲۳۷).

میوه هستی

علت پیدا شدن مراتب هستی آن است که عالم همچون آینه‌ای، جمال و اسما و صفات خدا را نشان دهد. بدان جهت که هیچ یک از مراتب هستی، آینه‌ای تمام‌نما برای اسما و صفات حق نیست و هر کدام فقط یک یا چند اسم الهی را به ظهور می‌رساند، انسان که آینه کامل خداست پدید می‌آید (همان، ۱۶۵).

ابن عربی انسان را «کون جامع» می‌نامد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵۲۱). قیصری اطلاق کون جامع بر انسان را این‌گونه شرح می‌کند:

«و الكون فی اصطلاح هذه الطائفة، عبارة عن وجود العالم، من حیث هو عالم، لا من حیث إنه حق، و إن كان مرادفاً للوجود المطلق، عند أهل النظر. و هو هنا بمعنى المكون. أى، شاء أن یرى أعیان أسمائه أو عین ذاته فی موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفرداتها و مرکباتها، بحسب مرتبته یحصر ذلك الموجود أمر الأسماء و الصفات من مقتضياتها و أفعالها و خواصها و لوازمها كلها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۹).

انسان کامل، هدف خدا از پیدا کردن عالم است؛ چون فقط از طریق او، خدا تمام اوصافش را ظاهر می‌سازد و در انسان کامل است که وجود به شکوفایی کامل خود می‌رسد (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۷).

از دیدگاه نسفی هدف خلقت عالم، آفرینش انسان است و قدر و منزلت هیچ موجودی به اندازه انسان نیست. وی جایگاه انسان را در میان موجودات چنین تبیین می‌کند:

«کمال این جاست که وجه است و شک نیست که میوه لطیف‌تر و شریف‌تر از جمله مراتب [درخت] باشد. و میوه موجودات، انسان است. و معجون اکبر و اکسیر اعظم و جام جهان‌نمای و آینه گیتی‌نمای، انسان دانا است.» (نسفی، ۱۳۵۲ ب: ۹۵).

وی عالم را مشتمل بر دو چیز می‌داند و معتقد است که غیر این‌ها چیزی وجود ندارد: ۱. انسان؛ ۲. آنچه انسان بدان احتیاج دارد. بر این اساس، انسان محور آفرینش و میوه درخت هستی است. پیدایش مراتب دیگر به این دلیل بوده است که انسان برای حیات خود به آن‌ها نیاز دارد و اگر وجود انسان، بی‌نیاز از وجود سایر موجودات بود،

جز انسان، هیچ یک از آن‌ها ظهور و بروز پیدا نمی‌کرد (نسفی، ۱۳۵۲ الف: ۲۵۷-۲۶۶).

انسان آخرین مرتبه هستی، زبده و خلاصه موجودات و مقصود کائنات است. عالم کبیر در نموداری کوچک در او جای دارد؛ به همین دلیل او را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌نامند (همان، ۲۵۴). انسان صورتی از صور وجود و یک مرتبه از مراتب آن است؛ اما او اکمل صور و اتم مراتب است (نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۲۱۰-۲۱۱).

جدول هم‌نامی‌های عوالم و مراتب هستی از دیدگاه نسفی

سایر نام‌ها	
عالم عدم، عالم ممکنات، عالم ماهیات، عالم حقایق، عالم کلیات، عالم استعداد، عالم فطرت، عالم اجمال، عالم قوت، ذات خدا، عالم امکان، کتاب مجمل	عالم جبروت
عالم ارواح، عالم معقول، کلام الله، دریای نور، آبا، عالم امر، عالم غیب، عالم نورانی، عالم ترتب	عالم ملکوت
عالم اجسام، عالم محسوس، کتاب الله، دریای ظلمت، امهات، عالم خلق، عالم شهادت، عالم ظلمانی، عالم اضرار	عالم ملک
عالم اجمال، عالم امکان، دوات، الله، نون، لوح محفوظ، کتاب مجمل، کتاب مفصل، ليله القدر، ليله الجمعة، عالم جبروت	مرتبه ذات خدا
	(صورت جامعه)
عالم عشق، عالم کبریا، قلم، رحمان	مرتبه نفس خدا

<p>کتاب مفصل، عالم تفصیل، عالم فعل، رحیم، یوم القیامه، یوم الجمعه، یوم الفصل، یوم البعث، عالم عظمت</p>	<p>مرتبه وجه خدا (صورت متفرقه)</p>
<p>عالم عدم، عالم ممکنات، عالم ماهیات، عالم حقایق، عالم کلیات، عالم استعداد، عالم فطرت، عالم اجمال و عالم جبروت، عالم امکان</p>	<p>عالم قوت</p>
<p>عالم معقول و عالم محسوس، عالم ملکوت و عالم ملک، عالم امر و عالم خلق، عالم غیب و عالم شهادت، عالم نورانی و عالم ظلمانی، عالم روحانی و عالم جسمانی، عالم تفصیل، وجه خدا، عالم عظمت</p>	<p>عالم فعل</p>

نتیجه گیری

هستی شناسی در سنت دوم عرفانی، به عنوان رکنی مهم در کانون توجه عرفا قرار داشته است و آن‌ها از طریق هستی شناسی و انسان شناسی به خداشناسی می‌رسیده‌اند. بر همین اساس، عرفای سنت دوم در آثار خود به آن پرداخته و طرح‌های گوناگونی از هستی به دست داده‌اند.

عزیز نسفی از منظری نو و با دیدگاهی ابتکاری به هستی نگریسته و طرح‌های متنوعی از آن ارائه کرده است. نظریات وی در این باب بر دو رکن استوار است: ۱. بالقوه یا بالفعل بودن موجودات؛ ۲. اجمال و تفصیل موجودات. بر این مبنا نسفی چهار طرح کلی از هستی به دست می‌دهد:

۱. عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ملک؛ عالم جبروت عبارت است از مرتبه ذات متصف به صفات و در مرتبه حقیقی قرار دارد. عالم ملکوت مرتبه بعدی وجود است که همان عالم معقولات است و از تجلی جبروت آشکار می‌شود. آخرین مرتبه وجود، عالم ملکوت یا عالم محسوسات است که به واسطه تجلی عالم ملکوت پدیدار می‌شود. جبروت، عالم ماهیات یا عالم حقایق ثابت است که موجودات عالم به صورت بالقوه در آن قرار دارند و این موجودات در عالم ملکوت، به فعل می‌رسند.

۲. مرتبه ذات، مرتبه نفس و مرتبه وجه؛ هر چیز که در عالم است سه مرتبه دارد: ذات، نفس و وجه. در مرتبه ذات، صفات هر چیز یعنی قابلیت و استعداد آن چیز به صورت بالقوه و مکنون موجود است. این صفات به واسطه افعال آن چیز که مرتبه نفس نامیده می‌شود، به صورت اسما که بالفعل و آشکارند در می‌آیند.

۳. صورت جامعه و صورت متفرقه؛ همه موجودات عالم دارای دو صورت‌اند: صورت جامعه و صورت متفرقه. صورت جامعه، صورت مرتبه ذات است که صفات هر چیز در آن مکنون است و صورت متفرقه، صورت مرتبه وجه است که صورت بالفعل صفات، یعنی اسما در آن قرار دارد.

۴. عالم قوت و عالم فعل؛ در این دسته‌بندی، مراتب وجود به دو عالم قوت و عالم فعل تقسیم می‌شوند.

عالم قوت عبارت است از موجودات بالقوه که در عالم عدم‌اند. عالم فعل نیز به دو عالم معقول و محسوس اطلاق می‌شود که موجودات در آنها استعداد خود را بروز و ظهور داده‌اند.

نسفی علاوه بر چهار طرح مذکور، واضح اصطلاحاتی چون صورت جامعه و صورت متفرقه است که پیش از وی در هیچ یک از دو سنت عرفانی به کار نرفته است.

۱. برای تفصیل در این باب، رک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۳-۸۴.
۲. طرح اولیه حضرات عالم نخستین بار توسط ابن عربی مطرح شده است (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۲۱-۲۴)؛ اما اصطلاح «حضرات خمس» را اول بار صدرالدین قونوی در آثارش به کار برده است (رک: قونوی، ۱۳۸۱: ۶۱، ۱۲۷، ۱۸۸، ۲۲۶ و ...؛ قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸).
۳. رک: العطاس، ۱۳۷۵: ۲۱-۳۵.
۴. رک: کاشانی، ۱۴۲۶ ق: ۷۱ و ۷۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۰؛ جامی، ۱۳۷۰: ۳۱؛ فرغانی، ۱۴۲۸ ق: ۷۰؛ ترکه، ۱۳۶۰: ۲۹۰-۲۹۳؛ جندی، ۱۴۲۳ ق: ۶۶۷-۶۶۸. آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۱-۴۵۳؛
۵. برای تفصیل درباره زندگی، شخصیت و دیدگاه‌های نسفی، رک: نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱-۱۰۵.
۶. آرای دیگری نیز در این باب مطرح شده است (برای تفصیل در این باب، نک: فخر رازی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱ / ۱۳-۱۸، قیصری، ۱۳۷۵: ۷۲، آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲ و ۶۲۳).
۷. ابن عربی، ۲۰۰۳ م: ۲۸.
۸. برای تفصیل در باب نظر اهل وحدت درباره وجود، رک: میرباقری فرد، ۱۳۷۹: ۱۲۷-۱۳۹.
۹. برای تفصیل در این باب، رک: نسفی، ۱۳۹۱ الف: ۱-۵۵.
۱۰. برای تفصیل در این باب، رک: میرباقری فرد، ۱۳۷۹: ۱۲۷-۱۳۶.
۱۱. این حدیث در «منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح»، ۲۶/۱ نیز نقل شده است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۶۰). ترجمه مهدی الهی قمشه ای. چاپ اول. تهران. سازمان تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۶۰). هستی از نظر فلسفه و عرفان. چاپ دوم. تهران. نهضت زنان مسلمان.
- _____ . (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران. امیر کبیر.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۸). جامع الاسرار و منبع الانوار (به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود). تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه. تهران. علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۷). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۲۰۰۳ م). کتاب المعرفة. تصحیح محمد امین ابوجوهر. بی جا. دارالتکوین للطباعة و النشر.
- _____ . (۱۳۸۹). فصوص الحکم. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل از محمد علی موحد و صمد موحد. چاپ چهارم. تهران. کارنامه.
- _____ . (۱۳۳۶ ق). انشاء الدوائر. چاپ نیبرگ.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران. روزنه.

- ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد. چاپ جلال الدین آشتیانی. تهران. وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جامی، عبدالرحمان بن احمد. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح ویلیام چیتیک. چاپ دوم. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. تهران.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۷۸ م). کتاب التعریفات. چاپ گوستاو فلوگل. لایپزیگ ۱۸۴۵. بیروت (چاپ افست).
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ ق). شرح فصوص الحکم. مصحح سید جلال-الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم. بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). عوالم خیال. ترجمه قاسم کاکایی. چاپ پنجم. تهران. هرمس.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. چاپ دوم. تهران. سمت.
- العطاس، محمدنقیب. (۱۳۷۵). مراتب و درجات وجود. ترجمه جلال الدین مجتبوی. تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم. بیدار.
- فرغانی، سعید (محمد) بن احمد. (۱۴۲۸ ق). منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک: شرح تائیه ابن فارض. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت. دارالکتب العلمیه.

- قونیوی، صدرالدین محمدبن اسحاق. (۱۳۷۵). *النفحات الإلهية*. چاپ محمد خواجوی. تهران. مولی.
- _____ . (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تأویل أم القرآن (ای تفسیر السورة المباركة الفاتحة)*، تصحیح سید جواد آشتیانی. قم. دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران. علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبد‌الرزاق. (۱۴۲۶ ق). *اصطلاحات الصوفیة*. چاپ اول. بیروت. دارالکتب العلمیة.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۷۹). «عزیز نسفی و وحدت وجود». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران*.
- _____ . (۱۳۸۰). «جایگاه عزیز نسفی در عرفان قرن هفتم هجری». *محقق نامه*. به اهتمام بهاء‌الدین خرمشاهی و جویا جهانبخش. ص: ۱۳۱۲۱۳۲۹. تهران. سینانگار.
- _____ . (۱۳۸۱). «تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان». *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان: دو مکتب فلسفه اسلامی*. زیر نظر سید علی اصغر میرباقری فرد با همکاری فاطمه بستان شیرین. ص ۴۶۹۴۸۰. تهران. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- _____ . (۱۳۸۹). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟» (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی). پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). دانشگاه اصفهان. صص ۶۵ - ۸۸.
- _____ . عزیزالدین بن محمد. (۱۳۵۲ الف). مقصد اقصی (به انضمام اشعة اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر). تصحیح و مقابله حامد ربانی. تهران. گنجینه.
- _____ . (۱۳۵۲ ب). زبدة الحقایق (به انضمام اشعة اللمعات جامی و چند کتاب عرفانی دیگر). تصحیح و مقابله حامد ربانی. تهران. گنجینه.
- _____ . (۱۳۶۸). انسان کامل. تصحیح ماریژان موله. چاپ هشتم. تهران. طهوری.
- _____ . (۱۳۹۱ الف). بیان التنزیل: شرح احوال و تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد. تهران. سخن.
- _____ . (۱۳۹۱ ب). کشف الحقایق: شرح احوال و تحلیل آثار. تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد. سخن. تهران.