

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، بهار ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۳

## بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۳

سیدیدالله یزدان‌پناه \*

محمد مهدی گرجیان \*\*

صدیقه محمدی \*\*\*

«جلا» و «استجلا» دو اصطلاح عرفانی است که ناظر به نظام هستی‌شناختی است و همه تعین‌های حقانی و خلقی را شامل می‌شود. «جلاء» ظهور و جلوه ذات خداوند متعال برای خودش و در خودش و «استجلا» ظهور و جلوه ذات حق برای خودش و در تعینات خلقی است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تطبیقی رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی پرداخته است. بر اساس یافته‌های این پژوهش روشن می‌شود که مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد مجالی و مظاهر، دیدن کمالات خود در مظهر و آئینه‌ای مغایر است؛ در این میان انسان بهره‌مند از ویژگی‌هایی است که به واسطه او سرّ حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد. بنابراین کمال استجلا به واسطه انسان محقق می‌شود؛ اما این مرتبه برای او بالقوه است؛

\* استاد حوزه علمیه قم (Yazdanpanah.sayed@gmail.com).

\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorjian@yahoo.com).

\*\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (salmanfarsi6666@gmail.com).

مظهر بالفعل، همان «انسان کامل» است که استعدادهای خود را به فعلیت رسانده است. آموزه جلا و استجلا در مکتب وحی نیز مطرح گردیده است؛ در متون عرفانی آیات و روایات فراوانی در این زمینه وجود دارد علاوه بر این که بیانگر پیوند عمیق میان عرفان و وحی است، ریشه داشتن عرفان اسلامی در مکتب وحیانی را اثبات می‌کند.

**واژگان کلیدی:** جلا، استجلا، کمال جلا و استجلا، انسان کامل، مکتب وحی،

ابن عربی.

#### مقدمه

آموزه «جلا» و «استجلا» در عرفان ناظر به نظام هستی‌شناختی است. این دو واژه نه تنها در عرفان نظری (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۹؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۷۰ - ۶۷۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۱) جایگاه ویژه‌ای دارند، بلکه ساخت‌های مختلف این دو واژه، در آیات (اعراف: ۱۴۳؛ اعراف: ۳؛ حشر: ۳؛ شمس: ۲؛ لیل: ۲) و روایات (نهج البلاغه، خ ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۱۷/۸؛ برقی، ۱۳۷۱: ۳۲۴/۲) نیز به کار رفته است و اهل معرفت در تبیین مسئله جلا و استجلا، از آیات و روایات فراوانی بهره برده‌اند (جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۷). این نوشتار بعد از بیان مبانی نظری مسئله، به طور جداگانه به تبیین رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی و مکتب وحی می‌پردازد.

در اصطلاح عرفان اسلامی، تجلی به دو معنای «انسان محور» و «جهان محور» آمده است. معنای اول، عبارت از آشکار شدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۳۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۱: ۵۶۱/۱). در معنای دوم، عالم هستی، تجلی و جلوه حق بر خود است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۹؛ فناری، ۱۳۷۴:

۶۷۰-۶۷۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۱). در مکتب ابن عربی نظریه جلا و تجلی در کنار ابعاد سلوکی آن، به نظریه‌ای وجودشناختی تبدیل شده است. در این نوشتار ابعاد هستی‌شناختی این نظریه محور بررسی قرار دارد و بر اساس آن، هدف از خلقت، کمال جلا و استجلاست که با انسان و تعین انسانی محقق می‌شود (جنیدی، ۱۴۲۳: ۱۵۷).

### ۱. مبانی هستی‌شناختی

تبیین دقیق نظریه کمال جلا و استجلای الهی و ارتباط آنها با انسان کامل، به مبانی هستی‌شناختی خاصی نیاز دارد. از این رو به اختصار به برخی از آنها که ارتباط تنگاتنگی با موضوع دارند، پرداخته می‌شود.

#### ۱-۱. وحدت وجود و کثرت نمود

مهم‌ترین مسئله در هستی‌شناسی عرفانی، نگاه ویژه به حق است که با عنوان «وحدت وجود» از آن یاد می‌شود. بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، مفهوم وجود و موجود به طور حقیقی مصداقی جز حق تعالی ندارد (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ۴۹/۱؛ ۳۱۳/۲؛ ۱۰۱/۳، ۱۰۳، ۵۶۷). وجود حق، بی‌نهایتی است که تمام هستی و واقع را فرا گرفته است. کثرات موجود در عالم، مظاهر، شئون و تجلیات حق تعالی هستند. این کثرات، تفصیل آن اجمال هستند. کثرات مشهود، کثرت نسب و احکام (همان: ۵۲۷/۳)؛ یعنی اضافه اشراقیه، ظل و سایه آن وجود یگانه هستند. از این منظر، کثرات، در عین این که واقعیتی مورد قبول است، مستلزم پذیرش حقیقی بودن وصف وجود بر آنها نیست بلکه وصف وجود جز به طریق مجاز و عَرَضی بر این کثرات شأنی قابل اطلاق نیست (آملی، ۱۳۶۱: ۶۵۹)؛ مصداق بالذات وجود ویژگی خاصی به نام «اطلاق» و «عدم تناهی» دارد که مانع اتصاف حقیقی هر امر دیگر به وصف وجود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۱). ابن عربی در آثار

خویش به طور گسترده به مسئله وحدت وجود اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۹۹۴ م: ۴۹/۱؛ ۳۱۳/۲؛ ۵۶۷/۳؛ ۵۲۷؛ ۱۰۱/۳، ۱۰۳). پس از ابن عربی، شاگردان و شارحان وی به شرح و بسط این نظریه پرداخته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۶۴). لازمه پذیرش این نظریه، نفی کثرات امکانی نیست. نکته مهم در این جا تمایز بین «معدوم محض» (: هیچ و پوچ بودن) و «مصدق بالعرض وجود» بودن است. در عرفان نظری، وجود کثرات خلقی، وجود «بالعرض و المجاز» دانسته شده است و همه این کثرات خلقی به حیثیت تقییدیه شأنیه حق موجودند؛ چنان که کثرت اسماء و صفات به حیثیت تقییدیه اندماجی، موجود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۹۷). در عرفان نظری برای تحلیل و تبیین دقیق کثرات نظام تجلی مطرح می‌شود.

#### ۲-۱. مظاهر و تجلیات حق

«نظام تجلیات» نگرشی عرفانی است که از یک سو، نظریه اصلی و زیربنایی وحدت وجود را تبیین و توجیه می‌کند، و از سوی دیگر، تحلیلی صحیح از کثرات موجود در عالم و چگونگی ایجاد موجودات از مبدأ اول و ربط واحد به کثیر ارائه می‌کند. تجلی به معنای خروج مطلق از مقام اطلاق خود و تلبس به تقید و تعیین است. این تجلی که فیض دائم الهی و اصل و سبب ایجاد ماسوی الله است، از ازل تا ابد پیوسته ادامه دارد و در هر لحظه خود را به صورتی از صورت‌های بی‌شمار آشکار می‌نماید (رک: قونوی، ۱۳۷۱: ۱۰؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۰۴). ابن‌ترکه با سخن «الاختلاف و التکثر یتوهم فی مراتب تنزلاته و مجالی ظهوراته بحسب شئونه الذاتیه و احواله» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۸) تکثر و اختلاف را به مراتب تنزلات و مجالی ظهورات استناد می‌دهد. طبق این نگرش، در غیب هویت که از آن با عنوان اطلاق ذاتی و لاتعین یاد می‌شود هیچ اسمی از اسما را

نمی توان اعتبار نمود، بلکه آن ذات، مجمع اضداد و محل انس و حضور همه اطراف است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰۴-۴۰۳). عارفان معتقدند هر تجلی و ظهوری، اسمی از اسمای الهی است.

### ۳-۱. اسمای الهی

اسم در اصطلاح عرفانی، ترکیب ذات الهی همراه با یکی از صفات است. البته، صفت و نسبت خاص همان «اضافه اشراقی» خاص از حق تعالی است. نسبت اشراقی به سبب تنزل از مقام اطلاقی ذات در مراتب و موازن متعین و مقید محقق می شوند. این نسبت اشراقی معدوم بالذات و موجود بالعرض هستند، یعنی نسبت مذکور به حیث تقییدی شأنی حق موجودند. ذات حق به واسطه تجلی فراگیرش (فیض منبسط) ضمن داشتن همه کمالات به صورت اندماجی، خود را در موطن کثرات، با جلوه های گوناگون ظاهر می سازد و در همه مراتب و در هر مقیدی سریان و وجود دارد (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۲۰). ابن عربی کثرت را تنها در موطن اسماء محقق می داند و مراد او از اسماء همان نسبت، صفات و شئون عدمی است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۶). از نظر عرفا، همه موجودات عالم، اسماء حق اند و به سبب اضافات و نسبت اشراقی محقق هستند، به گونه ای که اگر شخص عارف به این اضافات و نسبت توجه نکند، به آن ذات مطلق یگانه خواهد رسید (لامیجی، ۱۳۱۲: ۶۲۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۲۲-۲۲۹).

### ۴-۱. حب الهی و پیدایش کثرت در عالم هستی

به باور اهل معرفت، کثرات مشهود در عالم، از ظهور و تجلی نور حق در تعینات ناشی می شود. ذات الهی با ظهور در پهنه هستی از اختفا بیرون می آید. ابن عربی سبب ظهور و تجلی حق را حرکت حبی ایجاد می داند. حرکت حبی حرکتی است که ایجاد عالم جلوه آن است (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۵۱۵/۱۲ و ۵۶۴). وی

می گوید، پیامبر ﷺ با حدیث قدسی به این حقیقت آگاهی داد. خداوند فرمود: «من گنجی پنهان بودم که ناشناخته ماندم. پس، دوست داشتم که شناخته شوم. پس، عالم را آفریدم» و اگر این حبّ وجود نداشت، آفرینش در وجود خارجی ظهور نمی یافت (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۲۸). توضیح آن که، علم حق به ذات خویش، مستلزم علم به کمالات است. علم حضرت حق به کمالات ذاتی و اسمائی، منشأ حرکت حبی برای ایجاد آن کمالات است. اما در آن مقام، غیری نیست و قابلی برای قبول فیض وجود ندارد، رحمت ذاتی حق که طالب ظهور و پیدایی است بر خفا و بطون سبقت گرفت و وجود رحمت گسترده الهی، سبب ایجاد قابل شد (ر.ک.: فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۲، ۳۲۳). تفاوت حرکت حبی با حرکت فلسفی در این است که حرکت فلسفی، خروج تدریجی از قوه به فعلیت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م: ۲۴/۳)، در حالی که حرکت حبی بر حق تعالی که فاقد هر گونه استعداد و قوه است، نیز اطلاق می شود. حرکت حبی، تفصیل اسمائی همان اجمال ذات و ظهور حق تعالی به صور اسماء و صفات است. این حرکت شامل همه اسماء و صفات الهی می گردد. ذات غیبیه و مقام احدیت الهی و آن عمی و عنقایی که شکار کسی نشود، کنزی مخفی است که حرکت در آن راه ندارد. اما در ظهور اسماء و صفات و ایجاد مخلوقات، حرکتی بر اساس محبت دارد و این حرکت در همه موجودات اعم از مجردات و مادیات، بر اساس محبت را پدید آورده است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۱-۲۰۲).

حرکت حبی از صُقع ربوبی آغاز می گردد. حرکت حبی از تعیین اول و شعور به کمال اسمائی، ظهور و پیدایی در تعیین ثانی را به دنبال دارد. اولین تجلی ذات، بر خود، و منشأ توجه به کمالات مندرج در ذات و طالب تفصیل این کمالات

است که «تجلی احدی ذاتی» و «کمال اول» نامیده می‌شود. شهود در تعیین اول، شهود مفصل در مجمل است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۱-۲۰۲). اما شهود در مرحله واحدیت و کمالات اسمایی، به طور تفصیلی و ظهور مفصل در مراتب متمایز و متعدد است (فناری، ۱۳۷۴: ۳۲۱). پس از شعور ذات حق تعالی به کمالات اسمایی، به حرکت حبی برای ایجاد آن کمالات اسمایی نوبت می‌رسد؛ زیرا سریان حب در اسما و حقایق، آنها را محبّ وجود و طالب ظهور می‌نماید. همین امر موجب قابلیت برای تحقق کمالات اسمایی و وجود یافتن حقایق در خارج است (رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۵-۱۲۷؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۲۳). این گونه، حق تعالی کمالات اسمایی خود را در عالم خارج متحقق ساخت و عالم را آفرید. ظهور و تجلی خداوند که از آن به جلا تعبیر می‌شود، جز استجلا و شهود در غیر هدفی ندارد و می‌توان مقصود اصلی از ایجاد عالم را استجلای الهی و شهود در غیر دانست که به واسطه انسان محقق می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵؛ قونوی، بی‌تا: ۴۹).

## ۲. رابطه کمال جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب ابن عربی

دو واژه جلا و استجلا در عرفان نظری مطرح شده و ارتباط تنگاتنگی با مبحث انسان کامل و رابطه او با خداوند متعال دارد. در ادامه به توضیح این مسئله می‌پردازیم.

### ۲-۱. جلا و استجلای الهی

جلا و استجلا از ریشه «جلو» و به ترتیب، مصدر ثلاثی مجرد و مصدر باب استفعال است. ابن‌اثیر منظور از جلا را کشف و ایضاح دانسته است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۲۹۰). فراهیدی نیز آن را به معنای انکشاف و آشکار شدن شمرده است

(فراهیدی، ۱۴۰۴: ۴۶۸/۱). در اصطلاح عرفا جلا به معنای ظهور و استجلا به معنای شهود است: «جلا» عبارت از ظهور و جلوه ذات خداوند متعال برای خودش و در خودش است. به عبارتی، آن‌گاه که حق تعالی بدون استفاده از تعیین‌های خلقی به تماشای ذات خود بنشیند، «جلا» روی داده است. این حقیقت در تعیین اول و تعیین ثانی اتفاق می‌افتد و به همین لحاظ به هر یک از تعیین‌های حقی - یعنی تعیین اول و تعیین ثانی - مرتبه یا تعیین جلاییه گفته می‌شود. اما استجلا عبارت است از ظهور و جلوه ذات حق برای خودش و در تعیینات خلقی (قونوی، بی‌تا: ۳۹). از این رو حضرت حق، نخست در اغیار ظهور می‌کند، سپس خود را در آنها مشاهده می‌کند (فنازی، ۱۳۷۴: ۶۷۰-۶۷۱؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۱).

#### ۲-۲. رابطه جلا و استجلای الهی با انسان

در اندیشه اهل معرفت، کمال جلا و استجلای الهی تنها به وسیله انسان حاصل می‌شود (جنیدی، ۱۴۲۳: ۱۵۷). زیرا مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد عالم، دیدن کمالات خود در مظهر و آئینه ای مغایر است؛ در این میان انسان واجد همه اسماء و صفات کمالی حق است به گونه‌ای که به واسطه او سرّ حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد. ابن عربی می‌نویسد: «الحق سبحانه من حیث اسمائه الحسنی التي لا یبلغه الاحصاء أن یری أعیانها و إن شئت قلت: أن یری عینه فی کون جامع یحصر الامر کله لکونه متصفاً بالوجود و یظهر به سرّه الیه فان رؤیة نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیة نفسه فی أمر آخر یكون له کالمرأة» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۹-۴۸). بنابراین انسان تجلی اعظمی است که حق تعالی می‌تواند خود و کمالات اسمایی خود را در آن شهود نماید. عرفا با استناد به حدیث «إن الله خلق آدم علی صورته» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲/۴) معتقدند صورت حق به انسان اختصاص می‌یابد، زیرا انسان مظهر همه اسماء و صفات الهی به نحو احدی جمعی است. مقصود از



صورت حق در نظر عارفان، همان جهت فاعلی یا اسمای الهی است. بنابراین از یک جهت همه اسمای الهی در انسان محقق شده است، و از سوی دیگر، همه اسمای الهی در مرتبه تعیین ثانی در اسم جامع الله محقق است، پس انسان یگانه موجودی است که می تواند اسم جامع الله را در خود محقق نماید و جلوه گر این اسم اعظم الهی باشد. ابن عربی می نویسد: «وكان الانسان مختصراً من الحضرة الالهية و لذلك خصه بالصورة فقال ان الله خلق آدم على صورته» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳). به غیر از انسان، هیچ مرتبه و مقام دیگری از مراتب و درجات وجود، غایت تجلی و کمال جلا و استجلا حق نیست (جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۷).

اکنون پرسش اساسی این است که چرا جلا و استجلای الهی از میان موجودات عالم تنها به انسان اختصاص پیدا کرده است؟ پاسخ این پرسش در پرتو توجه به برخی ویژگی های انسان در منظومه انسان شناسی ابن عربی روشن می شود. توضیح آن که یکی از مهمترین ویژگی های انسان، جامعیت اوست؛ گر چه همه هستی مظهر و تجلی گاه حقایق الهی و بسط کمالات حق تعالی است، در میان همه اکوان، تنها انسان است که همه حقایق پراکنده در عالم را به صورت یک جا در خود جمع نموده است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۰۸). این حقیقت، در عین واجد بودن همه حقایق عالم، فوق عالم اکوان است و قابلیت صعود تا صُقع ربوبی را دارد؛ ذات الهی به کامل ترین نحو ممکن در انسان تجلی کرده است تا انسان، یگانه و کامل ترین جلوه الهی باشد (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۹-۵۰). جامع اضداد بودن انسان از دیگر ویژگی های اوست. انسان واجد صفات و خصلت هایی است که در هیچ یک از موجودات عالم تحقق ندارد. بر اساس نظام فکری ابن عربی، انسان جامع اضداد «حادث و قدیم» و «حادث و ازلی»، «دائم و

ابدی»، «ظاهر و باطن» است (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۴، ۴۰۵). ویژگی دیگر انسان، اعتدال در جامعیت است. انسان، ضمن دارا بودن همه حقایق الهی و کونی، نسبت به همه این حقایق رابطه‌ای یکسان دارد، به گونه‌ای که هم حق حق و هم حق خلق را ادا نموده است (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۱۸۰). به عبارتی امر الهی، صورت اعتدالی را اقتضا می‌کند که در آن وحدت ذاتی غلبه نداشته باشد و نیز کثرت امکانی سلطنت نداشته باشد تا قابلیت مظهریت ذات حق از دو جنبه تفصیل اسمائی و احدیت جمعیت ذاتی را داشته باشد. آن صورت اعتدالی نشئه عنصری انسانی است، بنابراین، حقیقت انسان برزخ و جوب و امکان، و نیز کون جامع (جندی، ۱۴۲۳: ۷۲)، و نیز آخرین مرتبه از تنزلات وجود و حاصر امر الهی است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸).

از این رو، پاسخ پرسش فوق روشن می‌شود. بر اساس نگرش اهل معرفت، و بر پایه حدیث شریف «فخلقت الخلق لکی أعرف» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۹۹/۱۴) تجلی حبی حق در همه مظاهر وجودی ساری است، اما هر موجودی به قدر مرتبه و سعه وجودی خویش مظهر الهی است. آنچه اراده الهی را بعد از تجلی ذاتی و اسمایی به تجلی سومی که جامع جمع و تفصیل است، تخصیص می‌دهد، عین ثابت انسان است که دارای دو چهره بطون و ظهور، و جهت حقی و خلقی است. چهره باطنی او برزخ جامع و جوب و امکان است، یعنی همه تعینات و حقایق وجوبی و امکانی را واجد است؛ چهره ظاهری انسان به نشئه عنصری مربوط است (رک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵-۱۳۶؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۱، ۱۵۸) و آخرین مرتبه از تنزلات وجود است. او حاصر امر الهی، جامع همه قیود و تعینات مراتب قبل است (فناری، ۱۳۷۴: ۶۲۴-۶۲۵). پس در نظام عرفانی، خلقت عالم و آدم برای

استجلای حق است. اما ویژگی جهان هستی یا عالم کبیر آن است که هر فرد و یا هر مرتبه‌ای از مراتب آن، نماینده جنبه‌ای از یک یا چند اسم الهی است. ابن عربی عالم را آئینه‌ای بدون جلا می‌داند، که جلای آن انسان است (ابن عربی، ۱۹۴۶ م: ۴۸-۴۹). انسان تجلی اعظم الهی است و ظهور حق در آئینه انسان، ظهور در یک آئینه تمام‌نماست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت حق سبحانه، ظهور و جلوه‌ای کامل‌تر از آن نخواهد داشت. (ر.ک.: محمود غراب، ۱۴۱۰: ۲۶). ابن عربی با استفاده از حدیث معروف «ان الله خلق آدم علی صورته» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۴) سر مظهریت تام انسان را مشتمل بر صورت الهی بودن می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۶/۱) جامی نیز در شرح کلام ابن عربی معتقد است که انسان چکیده‌ای از حضرت الهی است و هر آنچه در ذات الهی از اسماء و صفات وجود دارد در انسان نیز به نحو احدی جمعی موجود است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۳).

### ۲-۳. رابطه جلا و استجلای الهی با انسان کامل

گرچه انسان بر خلاف سایر مجالی مظهر کامل حق است، این مرتبه برای او بالقوه است؛ مراد از انسان در این مبحث، انسانی است که همه استعدادهای خود برای رسیدن به کمالات را به فعلیت رسانده باشد، و چنین انسانی همان انسان کامل است (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ۲۴۴) و هر آن چه غیر از انسان کامل تحقق یابد، به تبع انسان کامل، مقصود حضرت حق قرار گرفته است. مرتبه انسان کامل محل تجلی تام حق (قونوی، ۱۳۷۱: ۴۲) و همانند و همسان با مرتبه الهی (ر.ک.: جنیدی، ۱۴۲۳: ۱۶۱) و مظهر اسم جامع الهی و جامع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عالم عقول، مثال و ماده (همان: ۱۱۷، ۶۳) است. تنها تفاوت این مرتبه با مرتبه الهیه به اعتبار ربوبیت حق و ربوبیت انسان و ظاهر و مظهر بودن انسان است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴). در نظر اهل معرفت، حقیقت محمدی مصداق اتم حضرت حق است

و کامل ترین مجلایی است که حق در آن ظهور کرده است (ابن عربی، ۱۹۴۶ م: ۳۷). حقیقت محمدیه همان مقام مظهریت اسم جامع الله در تعین ثانی است. حقیقت محمدیه مرتبه‌ای است که نخست حضرت رسول به آن دست یافته است. البته با تثبیت مقام تعین اول باید دانست که صادر نخستین جایگاه وجودی است که پیش از ظهور افراد پیامبران، در قوس نزول تحقق دارد. بنابراین پیامبران علیهم‌السلام و در صدر ایشان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در سیر استکمالی خویش و در قوس صعود با او متحد شده‌اند. این جایگاه وجودی رب الارباب همه عوالم است. به دیگر بیان این جایگاه در قوس نزول پیش از هر فردی متحقق بود و در قوس صعود افرادی مانند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام به آن دست یافتند (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷، ۱۲۷).

ابن عربی با استناد به حدیث «اول ما خلق الله نوری» حقیقت محمدی را نور محمدی و این نور را قدیم و قبل از همه مخلوقات می‌داند، که به طور متوالی در پیامبران جلوه کرده تا به آخرین تجلی خود یعنی حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسیده است. این حقیقت در مراتب و درجات گوناگون در کسوت انبیا و اولیا و اقطاب جلوه می‌نماید تا این که در آخرین دوره از ارسال رُسل به عنوان خاتم الانبیاء صورت ناسوتی می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۱/۱). هر یک از انبیا، مظهر اسمی از اسما کلی حق هستند و همه این اسما در اسم جامع داخل هستند و مظهر اسم جامع هستند (خوارزمی، بی‌تا: ۱۷۵). بر این اساس جمیع مراتب و مقامات نبوت و رسالت و ولایت در ظاهر و باطن به حقیقت محمدیه باز می‌گردد؛ او قطب عالم، مدار و مرکز عالم وجود و یک حقیقت وسیع اطلاقی است که به اعتبار ذات، واحد است و به اعتبار ظهور در کثرات، متعدد است. این مرتبه بر جمیع مراتب

انبیا احاطه دارد، زیرا همه مراتب انبیاء از این مرتبه محمدیه متفرع می‌شود (رک: جندی، ۱۴۲۳: ۷۰۸؛ جامی، ۱۳۷۰: ۳۸-۳۷). وجود ختمی مرتبت قطب الاقطاب و مبدأ أفاضه فیوضات الهی است. ابن عربی در رابطه با وجه نام‌گذاری بخش «فص محمدی» از کتاب خود، به «حکمة فردیة» می‌گوید: «انما کان حکمته فردیة لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی و لهذا بُدئ به الامر و ختم فکان نبیاً و آدم بین الماء و الطین ثم کان بنشأته العنصریة خاتم النبیین» (ابن عربی، ۱۹۴۶ م: ۲۱۴). این حدیث نبوی که «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» در واقع سخن صادر نخستین از زبان پیامبر است. یعنی سخن آن جایگاه وجودی است از زبان فردی که با او متحد شده است. حضرت محمد ﷺ اولین تعین و ظهور ذات احدیت الهی است؛ و هیچ تعینی در مرتبه بالاتر از او یا مساوی با او نیست. از این رو، این تعین شامل همه تعینات است و لاجرم او واحد فرد است، و مرتبه‌ای جز ذات احدیت مطلقه بر او مقدم نیست.

### ۳. رابطه جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب وحی

آموزه جلا و استجلای الهی در مکتب وحی و در لسان آیات و روایات نیز مطرح شده است و مفسران نیز به تبیین برخی زوایای این آموزه پرداخته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۰/۴).

#### ۱-۳. جلا و استجلای الهی در مکتب وحی

ماده «ج ل و» با ساخت‌های مختلف در پنج آیه از آیات مصحف شریف به کار رفته است (اعراف: ۱۴۳؛ اعراف: ۳؛ حشر: ۳؛ شمس: ۲؛ لیل: ۲) و در روایات نیز به صورت مکرر به مطرح شده است (نهج البلاغه، خ ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۷/۸؛ برقی، ۱۳۷۱: ۳۲۴/۲). از میان روایات می‌توان به این روایت: «إذا تجلی اللّه لشیءٍ»

خَشَعَ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ» اشاره کرد که در منابع عرفانی نیز ذکر شده است (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۱۲/۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

مطابق روایت «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۹۹/۱۴) فلسفه ایجاد عالم، تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار الهی است. پیدایش کثرات در عالم وجود مرهون شوق عظیم حق سبحانه به آشکار و شناخته شدن است؛ خداوند بر اساس کریمه قرآنی می فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) و در روایات، عبادت به معرفت تفسیر شده است. حب حق تعالی به ذات و صورت ذات خود، یعنی اسماء و صفات و در پی آن حب حق به صورت اسما که همان اعیان ثابت است، زمینه تجلی فعلی حق در مظاهر وجودی را طبق حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۰۶/۱۶) ایجاد نمود.

### ۳-۲. رابطه جلا و استجلای الهی با انسان کامل در مکتب وحی

با توجه به اوصافی که برای انسان در آیات و روایات بیان شده، خداوند ظهور و جلوه‌ای کامل‌تر از انسان در حقایق عالم اعلی و اسفل ندارد. مخلوق بودن انسان بر صورت الهی که مضمون حدیث «خلق الله آدم علی صورته» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۳۴/۱) است، اشاره به این حقیقت دارد. بر صورت الهی بودن انسان، امری نیست که فقط در این حدیث به آن اشاره شده باشد بلکه محتوا و مضمون این حدیث، با استناد به احادیث همسو تأیید می شود. چنان که در حدیث شریف کتاب الکافی از حضرت باقر علیه السلام نقل شده است که ایشان می فرمایند: «نحن وجه الله» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۴۵/۱)، هم چنین آیه کریمه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) به یگانگی انسان در جایگاه تلقی و دریافت اسما الهی اشاره دارد. انسان تنها موجودی است که خمیره ساحت‌های وجودی او با

دو دست جمال و جلال الهی شکل گرفته (: «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»، سوره ص: ۷۵)، و در نتیجه این انسان است که قابلیت پذیرش امانت الهی را دارد (احزاب: ۷۲). انسان مثل اعلای حضرت حق و آیت کبری الهی و مرآت تجلیات اسما و صفات حق تعالی است. اگر حق سبحانه اراده کند عصاره و «كَطَى السَّجِلِّ» (انبیاء: ۱۰۳) آفرینش را به صورت جمعی مشاهده نماید، به انسان نظر خواهد کرد. آنچه موجب الهی خواندن صورت انسان در حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۳، ۱۵۲) شده است، جامعیت انسان نسبت به «قوس نزول و صعود» است (ر.ک.: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۶۵). همه قوایل، طبق قاعده کلی نظام عالم، مظهر اسمی خاص «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) هستند و در مرتبه و مقام معین سکنی گزیده‌اند «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴)، اما در این میان تنها انسان است که به دو دست جمال و جلال الهی خلق شده است و برابر اسماء و مظهر برای اسم الله است (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۵۱). امام معصوم در ذیل کریمه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف: ۱۸۰) می‌فرماید: «نحن و الله «الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۴).

جامعیت انسان به معنای اشمال انسان بر همه اسماء و صفات الهی، یکی از مهمترین ویژگی‌های است که از آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ» (ص: ۵۷) به دست می‌آید. خلقت انسان با دو دست الهی، حاکی از تشریف و تکریم ویژه انسان است. علامه طباطبایی انتساب خلقت انسان به دست الهی را، دلالت بر شرافت انسان و اهتمام تام خداوند به خلقت انسان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۲۵). انسان مائده الهی است که طبیعت، ملکوت، جبروت و لاهوت در او جمع است. خداوند در توبیخ و ملامت شیطان «قَالَ يَا

إِئْتِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ» به خلقت با دو دست اشاره می نماید. تعلیم اسما الهی از دیگر ویژگی های انسان در آموزه های دینی است. آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) بیانگر آمادگی و استعداد فوق العاده آدم برای درک حقایق عالم است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۱۱/۱-۱۱۲). علمی که برای آدم دست داد، حقیقت علم به اسماء بود، که فراگرفتن آن تنها برای آدم ممکن بود. اگر آدم مستحق و لایق خلافت خدایی شد، به این دلیل بود که دارای علم به حقیقت اسماء بود؛ نه به این دلیل که از این اسماء خبر داد. چه این که در غیر این صورت، ملائکه نیز بعد از خبر گرفتن از آدم، مانند او و در مقامی برابر و مساوی با او قرار می گرفتند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۱-۱۱۷).

علم به اسمای حسنا الهی پایه اصلی و اساسی کمال او و راز جامعیت انسان و زمینه ساز دست یافتن به یکی از ارزشهای والای انسانی یعنی مقام خلافت الهی است. هم چنین یکی دیگر از ویژگی های انسان، پذیرش امانت الهی است که از استعدادهای ویژه انسان حکایت دارد؛ همان امانتی که زمین و آسمان توان پذیرش آنرا نداشتند (احزاب: ۷۱).

در پرتو این ویژگی ها انسان از خدای سبحان کمالاتی را به نمایش می گذارد و اسراری را تحمل می کند که در وسع و طاقت هیچ مخلوقی نیست. همچنان که در اخبار الهی وارده به وسیله پیامبر ﷺ آمده است. «لم یسعی سمائی و لا ارضی و وسعی قلب عبدی المؤمن» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۹/۵۵). بر اساس این حدیث، قلب انسان مؤمن متقی و پاک، بارگاه جلوس حق، و به صورت او ظاهر است.

ظاهر آیات و روایات بر این حقیقت دلالت دارد که یکی از کمالات و



مقامات خاص انسان آن است که ذات حق کمال جلا و استجلا خویش را در آئینه تمام نمای انسان متحقق می یابد، حال اگر مقصود اصلی از ایجاد عالم، کمال استجلا و ظهور در غیر باشد، مقصود نهایی از آفرینش عالم چیزی جز خلق انسان نبوده است و بدون حضور انسان در عالم، ذات الهی به مقصود حقیقی خویش از خلقت دست نمی یابد. از این رو در احادیث فروان خطاب به معصومین آمده است: «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۰۶/۱۶). در حدیثی دیگر صادق آل محمد صلی الله علیه و آله می فرماید: پیامبر و امیر مومنان به صورت نوری در نزد خداوند بودند، هنگامی که فرشتگان آن نور و شعاع آن را دیدند در مورد آن نور، از خداوند پرسش نمودند و خداوند در جواب آنها گفت: «هذا نور من نوری أصله نبوة و فرعه إمامة أما النبوة فلمحمد عبدي و أما الإمامة فلعلی حجتي و ولیی و لولاهما ما خلقت خلقی» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲/۱۵) همان گونه که در روایت دیگر آفرینش حضرت آدم علیه السلام وابسته به وجود پیامبر اسلام است «و لولا محمد ما خلقتک یا آدم» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲/۱۵).

حاصل کلام آن که گر چه تمام عالم هستی و کثرات چیزی جز جلوات و ظهورات حق نیست هر موجودی متناسب با استعداد خاص خود، نامی از نامهای زیبای الهی و ظهور اسمی از اسمای پروردگار است. اما در این میان فقط انسان کامل طبق مطالب فوق آئینه تمام نمای حق، مظهر و تجلی اعظم الهی است.

### ۳-۳. رابطه کمال جلا و استجلا الهی با انسان کامل در مکتب وحی

در مکتب وحی نیز پیوند مستقیمی میان کمال جلا و استجلا الهی با انسان کامل برقرار گردیده است اما آنچه حقیقتاً صورت حق به او اختصاص یافت، و مظهر اسم جامع الهی گردید، فقط انسان کامل است. از این رو، کمال جلا و استجلا الهی جز با انسان کامل محقق نمی گردد. از این جاست که حضرت

خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به اعتبار جامعیت وجودی خود می فرماید: «خصصتُ بفاتحة الكتاب و خواتيم البقرة و اعطيت جوامع الكلم» (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۵۱) و همچنان می فرماید: «من رأني فقد رأى الحق» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۳۵/۵۱). توضیح آن که، خداوند سبحان اجل از آن است که احدی به ذات و كنه صفات او معرفت پیدا کند. بنابراین وقتی حضرت حق انسان را خلق نمود اسماء و صفات او را مَثَل برای صفات خویش قرار داد «لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (نحل: ۶۰). مقصود از «مَثَل» نازل کردن شی مجهول از مرتبه‌ای است - که رسیدن و احاطه به آن مرتبه ممکن نیست - به مرتبه‌ای که بتوان آن را تعقل نمود. از این رو پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید: «نحن كلمة التقوى و سبيل الهدى و المثل الاعلى» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۴۴/۲۶) و نیز حضرت خطاب به امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام می فرماید: «أنت «الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (صدوق، ۱۳۷۸: ۶/۲) زیرا حقیقت خاتم و وارثان ایشان، مَثَلِ اعلاى الهی و بیانگر جمیع اسماء و مظهر صفات جمال و جلال الهی اند. امیرمؤمنان در وصف خاتم الانبیاء می فرماید: «قلبه خزانه الحی الذی لایموت» (حافظ برسی، ۱۴۲۲: ۴۵) قلب عرشى پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خزانه اسرار و علوم الهی و جامع حقایق و چون آئینه‌ای است که همه مراتب و تجلیات از عرش تا فرش را در خود ظاهر می سازد. طبق روایات مأثوره این مرتبه و مقام برای وارثان حقیقی حضرت نیز مطرح است. در روایتی از صفوان جمال آمده است: «دخلت على أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام و هو يقرأ هذه الآية: «فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ، ثم التفت إلى، فقال: يا صفوان: إن الله تعالى ألهم آدم عَلَيْهِ السَّلَام أن يرمى بطرفه نحو العرش، فإذا هو بخمسة أشباح من نور يسبحون الله و يقدسونه. فقال آدم: يا رب من هؤلاء؟ قال: يا آدم صفوتي من خلقى لولاهم ما خلقت الجنة و لا النار، خلقت

الجنة لهم» (ابن حیون، ۱۴۰۹: ۶/۳).

«حقیقت نوری پیامبر» اولین فیض از فیض مقدس الهی و اولین و کامل ترین ظهور و تجلی از تجلیات حق تعالی است. این کلام حضرت: «اول من خلق الله روحی» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۰۹/۵۴) به این جایگاه و مرتبه وجودی اشاره دارد. خداوند نیز می فرماید: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (حزب: ۴۵ و ۴۶). مظهریت وجود مقدس رسول خدا ﷺ برای اسم اعظم الهی او را اتم مظاهر حق و تجلی اعظم و سراج منیر خداوند نموده است؛ به عبارتی خداوند دارای اسمای گوناگون «فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (سرا: ۱۱۰) و هر اسمی مظهری دارد. این اسمای جزئی زیر پوشش اسم اعظم الهی هستند. مظهر اسم جامع الله به عنوان قطب عالم امکان، مجلای فیض وجود و طریقه تجلی حق سبحانه است. از یک سو حقیقت اسم اعظم به طور کامل جز برای ذات الهی و بنده‌ای که مورد رضای حق است، تجلی نمی کند: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا / إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۶ و ۲۷) امام محمد باقر علیه السلام در ذیل این آیه کریمه می فرماید: «إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» و کان و الله محمد مَمَّن ارْتَضَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۶/۱، ح ۲) پس تجلی کامل این اسم برای حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم و اولیای آن حضرت که از جهت مرتبه و مقام با ایشان متحد هستند، می باشد. از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقام افضلیت خود می فرماید: «ما خلق الله خلقاً أفضل منی» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۲/۱). و همچنین می فرماید: «من رأنی فقد رأى الحق». پس گر چه هر یک از انبیا عظام الهی مظهر اسمی کلی از اسما الهی هستند، همه اسماء زیر پوشش اسم جلاله الله است و مظهر تام آن اسم جلاله حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم است. مرتبه وجودی و جایگاه آن حضرت نسبت به سایر انبیا و اولیا

الهی در نظام هستی، مرتبه قطب الاقطاب است، کلام نورانی پیامبر ﷺ «آدم و من دونه تحت لوائی» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۱۳/۳۹) به این مطلب اشاره دارد؛ در کتاب الکافی آمده است: «لن یبعث الله رسولا الا بنبوۃ محمد ﷺ و وصیه علی ﷺ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱) از این رو، گرچه به حسب نشأه عنصری حضرت آدم ﷺ و انبیاء الهی بر حضرت ختمی ﷺ تقدّم دارند، اما به حسب معنی و باطن، فرزند حقیقت خاتم و حسنه‌ای از حسنات او هستند؛ و در واقع آنان مجالی ظهور حضرت هستند. حدیث «کنت نبیاً و آدم بین الطین و الماء» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۰۲/۱۶) بیان کننده و مؤید این حقیقت است که انبیاء و اولیای گذشته مظهر تجلیات آن رسول اعظم الهی اند و شریعت آنها نیز شعاعی از ولایت و نبوت آن مقام و رتبه الهی است. بدین ترتیب خداوند در وصف این تجلی اعظم می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷).

### نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر روشن می‌شود: (أ) در اصطلاح عرفا جلا به معنای ظهور و استجلا به معنای شهود است: «جلا» عبارت از ظهور و جلوه ذات خداوند متعال برای خودش و در خودش است. آن گاه که حق تعالی بدون استفاده از تعین‌های خلقی به تماشای ذات خود بنشیند، «جلا» روی داده است. این حقیقت در دو تعین اول و ثانی اتفاق می‌افتد و به همین لحاظ به هر یک از تعین‌های حقی - یعنی تعین اول و ثانی - مرتبه یا تعین جلائی گفته می‌شود. اما استجلا عبارت است از ظهور و جلوه ذات حق برای خودش و در تعینات خلقی. (ب) در اندیشه اهل معرفت، کمال جلا و استجلای الهی تنها به وسیله انسان حاصل می‌شود. مقصود نهایی حق تعالی از ایجاد عالم، دیدن کمالات خود در

مظهر و آئینه‌ای مغایر است؛ در این میان انسان واجد همهٔ اسما و صفات کمالی حق بوده به گونه‌ای که به واسطهٔ او سرّ حق بر حق ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد. (ج) طرح آموزه جلا و استجلای الهی در منابع عرفانی نیز متأثر از منابع و حیانی است؛ مطابق برخی روایات، فلسفه ایجاد و خلقت عالم، تجلی ناشی از حب ظهور و اظهار الهی است. با توجه به اوصافی که برای انسان در آیات و روایات بیان شده است، خداوند ظهور و جلوه‌ای کامل تر از انسان کامل ندارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- 0 قرآن کریم
- 0 نهج البلاغه
- 0 ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، محقق و مصحح: محمود محمد طنحی و زاوی، طاهر احمد، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- 0 ابن ترکه، صائن الدین علی (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
- 0 ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- 0 ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، *نقش الفصوص (نقد النصوص)*، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۹۴۶م) *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، چاپ اول.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیة*، تصحیح و تحقیق: عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- 0 \_\_\_\_\_ (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر، چاپ اول.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق) *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت: دار المحجة البيضاء، چاپ اول.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۳۶) *التدبیرات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة*، لیدن: مطبعة بریل، چاپ اول.
- 0 آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- 0 آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، *تقد التقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.

- 0 برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن، محقق و مصحح: محدث، جلال الدین، قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.*
- 0 جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.*
- 0 جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.*
- 0 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء، چاپ اول.*
- 0 حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، *مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین علیه السلام، بیروت: انتشارات اعلمی.*
- 0 خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسین (بی تا)، *شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.*
- 0 صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.*
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۴۵۴)، *المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.*
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات، تحقیق خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، چاپ اول.*
- 0 صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید، محقق و مصحح: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.*
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: انتشارات جهان.*
- 0 طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.*

- 0 فراهیدی، احمد بن فارس (۱۴۰۴)، *معجم المقائیس اللغة*، قم: انتشارات مکتب الاعلام الاسلامی.
- 0 فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- 0 فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- 0 فناری، شمس الدین محمد حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- 0 قمی، شیخ عباس (۱۴۲۳ق)، *مفاتیح الجنان*، بیروت: انتشارات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- 0 قونوی، صدرالدین (بی تا)، *النفحات الالهیه*، تهران: انتشارات مولی.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *النصوص*، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- 0 قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، محقق و مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- 0 کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- 0 \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
- 0 کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- 0 لاهیجی، محمد اسیری (۱۳۱۲)، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، بمبئی.
- 0 مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، *بحار الأنوار*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- 0 محمود الغراب، محمود (۱۴۱۰ق)، *الإنسان الكامل او القطب العوث الفرد*، من کلام الشیخ محیی الدین ابن العربی، الطبعة الثانية.
- 0 یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.