

زیخرا

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره دوم / پیاپی ۱۵ / پاییز - زمستان ۱۴۰۱

تنقیح مبانی انسان‌شناختی آموزه کمال در عرفان نظری^۱

سیده عالیه نقوی^۲
مصطفی فرهودی^۳
وحید سهرابی‌فر^۴

چکیده

غایت آفرینش از منظر عرفان نظری به کمال رسیدن تک‌تک موجودات هستی است و شایسته‌ترین طریق برای تحقق آن را طریق انسان کامل دانسته‌اند. در تبیین این نگاه، پژوهش پیش‌رو به شیوه توصیفی - تحلیلی به تنقیح مبانی انسان‌شناختی ناظر به مسئله «کمال انسان» در عرفان نظری پرداخته و به این نتیجه رسیده است که رویکرد این ساحت براساس این مبانی ویژه، از جمله دوساحتی بودن وجود انسان، «قلب» حقیقت انسانی و مقام «خداگونگی» انسان، رویکردی خدامحورانه است. ویژگی خاص انسان در عرفان نظری برخوردار از قوه «خداگونگی» است. انسان خداگونه، انسان کامل خداخواه خداآگاه و باریافته به مقام قرب الی الله است. در ادبیات عرفان نظری، تقرب به حق «ولایت» نام دارد و مراد از آن محو انانیت و تعیین عبد و رسیدن به مقام فنای فی‌الله است که ملاک و میزان کمال انسانی است. منهج تربیتی عرفان نظری تربیت انسان به انسان است که بر مبنای آن نفوس مستکفی با استعانت از نفوس مکتفی با سیر و سلوک قلبی در مسیر قرب الی‌الله اعتلا می‌یابند و به میزان کسب کمالات اسمایی و بقا به صفات الهی در کردار و گفتار خویش، پیوندی راسخ میان حیات طیبه و حیات معقول ایجاد کرده، صراط مستقیم عبودیت را پیموده، خداگونه می‌شوند. نیل به «خداگونگی» که خود مفهومی تشکیکی و منشأ اثرات عینی است، غایت آفرینش انسان و کمال وجود اوست.

کلیدواژه‌ها: کمال انسان، قلب، خداگونگی، ولایت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۳

۲. نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب (sfn114@gmail.com)

۳. استادیار عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب (mfarhoudi2@yahoo.com)

۴. استادیار فلسفه دین دانشگاه ادیان و مذاهب (vsohrabifar@gmail.com)

۱. مقدمه

عرفان اسلامی از مهم‌ترین ساحاتی است که جایگاه انسان در آن بسیار اساسی است و پیروان آن در باب کمال انسانی و مباحث نظری و عملی معطوف به آن تفکرورزی و قلم‌فرسایی کرده‌اند. این جریان با استمداد از طیف گسترده‌ای از مبانی شهودی، عقلانی و دینی، اندیشه‌ای بسیار بدیع در باب کمال انسانی ذیل مباحث مربوط به «انسان کامل» و «معرفت‌النفس عرفانی» ارائه کرده و براساس آن امکان تحقق کمال برای انسان را نه‌تنها امری ممکن، بلکه تحصیل آن را لازمی سلوکی - اخلاقی دانسته است.

در سنت عرفان اسلامی، قوام و شاکله هستی در بین مخلوقات به انسان است و اصطلاح دینی «اشرف مخلوقات» مؤید این ادعاست. البته این محوریت صرفاً جنبه آلی و مرآتی دارد و انسان از این رو که آینه تمام‌نمای حق (خدا) است، دارای جایگاهی انحصاری در هستی شده است؛ به این معنا که در هندسه معرفتی عرفان اسلامی هر موجودی در دایره هستی مظهر اسمی از اسمای حق است، اما از بین تمامی آن‌ها تنها انسان است که برجسته‌تر است و تام‌ترین و کامل‌ترین مظهر او به شمار می‌آید؛ چراکه حق تعالی در هر وجودی از وجودات امکانی به اندازه قابلیت ظهوری همان وجود ظهور کرده، اما در انسان نه به قد و قامت انسان، که به قد و قامت خدایی خویش ظهور کرده است. این قابلیت از حقیقت قلبی انسان ناشی می‌شود که در بدو امر بالقوه و بالاجمال است و برای اینکه آثار وجودی آن بالفعل گردد باید تفصیل یابد. تفصیل حقیقت قلبیه انسان در گرو قدم گذاشتن او در مسیر سلوک و قرب الی الله است. از منظر عرفانی زندگی مطلوب تضمین‌کننده شکوفایی کمالات قلبی انسانی است و هدف فرد در آن تحقق وجودی به معرفت الهی است که تحقق تشکیکی و نهایت آن نیل به غایت کمال انسانی است و در ادبیات عرفانی مقام «خداگونه‌گی» نامیده می‌شود. این گفتار در خصوص گزاره‌های عرفانی است که ریشه در مبانی انسان‌شناختی این ساحت معرفتی دارد و نشان‌دهنده ظرفیت بالای تمدن‌سازی معنوی عرفان اسلامی است که با استخراج استلزامات نظری ناشی از تبیین مبانی مذکور قابل بحث است.

مقاله «انسان‌شناسی عرفانی و پایه‌های هستی‌شناختی آن» نوشته محمدرضا اسفندی (انوار معرفت، سال هشتم، شماره دوم، زمستان ۹۷: ۵-۲۴)، پایان‌نامه شهناز قهرمانی با عنوان «مبانی انسان‌شناختی اخلاق عرفانی و بررسی تطبیقی آن با متون دینی» (دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۱)، و پایان‌نامه رقیه عیدی با عنوان «موانع وصول به کمال نفس در عرفان اسلامی» (دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۴)، نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به این نوشتارند. کمال انسانی در هندسه معرفتی دانش عرفان نظری و فرایند استنباط و امتداد نظریات آن در ساحات عملی نقشی کلیدی ایفا می‌کند، با این حال از حیث

تنقیح و نظام‌مندسازی اصطلاحی و مفهومی در مبانی، چندان به آن توجه نشده و پژوهشی مستقل درخصوص آن انجام نگرفته است.

مقاله حاضر به بررسی این مبانی پرداخته و تنقیح و نظام‌مندسازی آن‌ها را ارزیابی کرده است. رویکرد نویسنده در این پژوهش آن است که با تبیین مبانی انسان‌شناختی معطوف به مسئله کمال انسان در ساحت نظری عرفان اسلامی، تصویری جامع از ارکان معنا‌ساز این مقوله ارائه دهد تا با تنقیح این ارکان و مبانی، چپستی کمال انسانی در ساحت عرفان نظری مبتنی بر آن‌ها آشکار گردد و از رهگذر آن، مدل فکری، مسیر و اهداف نیل به کمال انسانی ترسیم گردد.

۲. مبانی نظری انسان‌شناختی عرفان اسلامی

هدف از طرح مبانی نظری، پرداختن به مباحثی است که در شکل‌گیری، فهم، تحلیل و داوری گزاره‌های میناشناختی عرفان اسلامی درخصوص مسئله کمال انسانی مؤثرند؛ زیرا در حوزه معارف مربوط به انسان، انسان‌شناسی از مهم‌ترین دانش‌ها به شمار می‌رود. این دانش دارای انواع گوناگون علمی، فلسفی، اخلاقی، دینی و عرفانی است. انسان‌شناسی عرفان نظری، که شاخه‌ای از عرفان اسلامی است، با تنظیم اصول ثابت انسانی که بر سبیل علم حضوری و شهود و تمسک به معارف دینی کسب شده، تصویر همه‌جانبه و دقیقی از انسان، امکانات وجودی و توانمندی‌های سلوکی او به دست داده است. مبانی انسان‌شناختی عرفان نظری را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: دوساحتی بودن وجود انسان، حقیقت انسان و «خداگونگی» انسان.

۲-۱. دوساحتی بودن وجود انسان

براساس تلقی مادی‌گرایانه، وجود انسان و تمامی قوانین حاکم بر آن اموری صرفاً مادی‌اند و ارائه هر گونه تحلیل شناختی از انسان و حالات و رفتار او باید مبتنی بر قوانین حسی و تجربی باشد. در مقابل، الهیون در یک تقسیم‌بندی کلی، وجود انسان را دوساحتی ترسیم کرده‌اند و با نام‌های گوناگونی از آن یاد می‌کنند؛ از جمله ساحات مادی و مجرد یا ملکوتی، جسمانی و روحانی، نشئه ظاهره و نشئه باطنه یا غیبیه و عرفای اسلامی نیز با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مؤمنون: ۱۴؛ حجر: ۲۸-۲۹) به تبیین نحوه خلقت انسان پرداخته‌اند و معتقدند وجود انسان دارای دو ساحت مادی و مجرد یا به تعبیری دیگر جسم و روح است. جسم یا ساحت مادی انسان زمان‌مند است و تشکیل‌دهنده مرتبه مادون وجود اوست؛ زیرا با وقوع مرگ متلاشی می‌شود و از بین می‌رود، در حالی که روح یا ساحت مجرد انسان در بُعد زمانی محدود نیست و تشکیل‌دهنده مرتبه اعلای وجود اوست، با وقوع مرگ نه متلاشی می‌شود و نه از بین می‌رود، بلکه حیاتی جاودانه در عالم آخرت

خواهد داشت و البته شناخت این بُعد با ابزار شناخت حسی و تجربی ممکن نیست (رک. خمینی، ۱۳۷۲: ۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۳، ۶۹)

نکته مهم دیگری که درخصوص بحث دوساحتی بودن وجود انسان در عرفان نظری بایستی به آن توجه کرد این است که روح انسانی، از این حیث که از سنخ عقول و مفارقات (عالم امر) است، ذاتاً مجرد است و هیچ گونه تعلقی در جوهرش نمی‌توان مأخوذ و ملحوظ کرد. همین جوهر مجرد در مقام ذات، در مقام فعل نیازمند ارتباط با عالم طبیعت و ماده است. از این رو، عرفان نظری بیان می‌دارد که تعلق روح به بدن تعلق تدبیری است. بدن جسمانی انسان، که از عالم خلق است، محل حوادث جسمانی و مقارن با تغیرات است. از ارتباط تدبیری روح با بدن، حقیقت واسطه‌ای دیگری متولد می‌شود که همانند روح در ذات از سنخ مجردات است و در فعل از جوهر مادی بدن استفاده می‌کند. جهت روحی آن جهت بدنی را تدبیر می‌کند و مطابق آن حالت‌های جدیدی برای روح پدید می‌آید که به اقتضای آن کمال روح از حیث تفصیل و تشخیص آنچه به اجمال دارد، محقق می‌شود. این واسطه «نفس» نامیده می‌شود. نفس حادث به حدوث بدن است (جنیدی، ۱۳۸۷: ۸۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۹۱، ۹۶؛ نائجی، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۷، ۱۶۲).

بنابر آنچه بیان شد، می‌توان گفت حقیقت نفس از سنخ حقایق برزخی (جامعیت بین احکام روح و بدن) است و تجردی عین تعلق به بدن دارد؛ یعنی به اعتبار ذات مجرد است، اما به اعتبار فعل به بدن تعلق دارد؛ چراکه ظهور و فعلیت قوای این حقیقت منوط به تعلق تدبیری آن نسبت به بدن است. تعلق نفس به بدن از این حیث را می‌توان تعلقی جهت به دست آوردن کمالات ثانیه به شمار آورد. لذا نفس به واسطه تصرف در بدن و به‌کارگیری آلات و قوای بدنی، تغییر و انفعال می‌یابد. همین امر باعث استکمال جوهری نفس می‌شود؛ به این صورت که نفسی که در ابتدای ظهور مادی خودش جسمانی و منطبع در ماده است، با اهتمام به علم و عمل بر مقتضای شریعت رفته‌رفته بر اثر استکمالات جوهری به مقام تجرد عقلانی می‌رسد.

۲-۲. حقیقت انسان

در هندسه معرفتی عرفان نظری مراد از حقیقت انسان «مرتبه قلبی» اوست. قلب در اصطلاح عرفانی لطیفه ربانی و صورتی کمالی است که مرکز پذیرنده تجلیات اسمایی و صفاتی الهی، محل دریافت معرفت‌های ویژه غیرحسی و غیرعقلی و جامع مراتب جسمانی، عقلانی و معنوی (حقایق کونی و الهی) است. توضیح مطلب چنین است که در حضرت انسانی، روح مظهر احکام و جویی و وحدانی است و جسم مظهر احکام امکانی و کثرت است و قلب جامع و مظهر احکام دو مرتبه روح و جسم

تفیح مبانی انسان‌شناختی آموزه کمال در عرفان نظری ۱۴۱

است و قابلیت دریافت تمامی تجلیات اسمای الهی را دارد؛ لذا کامل‌ترین مظهر حق دانسته شده است. پیش‌تر بیان شد که از ارتباط تدبیری روح با بدن، حقیقت واسطه‌ای دیگری به نام نفس متولد می‌شود. به بیانی دیگر، به سبب اجتماع و امتزاج بین روح و جسم، یک حقیقت متنزله متعینه به نام نفس متولد می‌شود و اکنون بیان می‌شود؛ از امتزاج بین روح و نفس حقیقتی نو به نام «قلب» در انسان پدید می‌آید که موجب پیدایش هیأت اجتماعی اعتدالی، میان نفس و روح و اوصاف آن‌ها می‌گردد (جندی، ۱۳۸۷: ۸۹؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۱۸)، که به حسب حصول صورت جمعی و برزخی، از عالم طبیعی تا عالم ربوبی امتداد یافته، جامع حقایق کونی و الهی می‌گردد (جندی، ۱۳۶۲: ۱۲۶؛ همان، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۲؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۱۵). تعاریف عرفان نظری در خصوص حقیقت قلب یا ناظر به موقعیت هستی‌شناختی آن (توجه به حقیقت وجودی قلب) است یا معرفت‌شناسانه (توجه به کارکردهای قلب). در تعاریف هستی‌شناختی قلب، مؤلفه‌هایی چون هیأت اجتماعی اعتدالی برزخی و احدیت جمع بین ظاهر و باطن مأخوذ و ملحوظ می‌گردد و نیز قلب گاهی متناظر با روح، عقل و نفس ناطقه و گاهی با محوریت وجوه تعلق و قلبی خویش تعریف می‌شود. قلب در تعاریف معرفت‌شناسانه قوه ادراک شهودی است (قیصری، ۱۳۶۳: ۲۳، ۷۶۳؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۹۸؛ شیرازی، ۱۴۱۹: ۴/۴۰۵؛ حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۱؛ گنابادی، ۱۳۸۱: ۷/۷، ۴۹۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲، ۲۲۳).

البته در ادبیات عرفانی قلب یک معنای خاص نیز دارد که مراد از آن مرتبه‌ای از مراتب باطنی یا اطوار وجودی انسان است که پس از مرتبه نفسیه و قبل از مرتبه روحیه قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۲۲). اطوار یا لطائف هفت‌گانه باطنی وجود انسان دارای آثار بسیار مهمی از حیث مسائل انسان‌شناسانه عرفان نظری‌اند و در واقع همه، حیثیات وجودی حقیقت قلب به معنای عام آن‌اند که در تطور استکمالی این حقیقت در قوس صعود در قالب اطوار متعدده پدیدار می‌گردند. هر طور و مرتبه نسبت به مقام پیشینی مرتبه کمالی‌تر محسوب می‌شود. با فعلیت یافتن کمالات متناسب با هر طور آن طور نیز به فعلیت می‌رسد و اقتضائات ذاتی‌اش را بر حقیقت قلبیه حاکم می‌کند. این لطائف عبارت‌اند از: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی. در سیر سلوکی قلبی بر هر یک از این اطوار احکام معنوی و سلوکی خاصی مترتب می‌شود؛ از این رو لطائف، قوای سلوکی حقیقت قلبیه نامیده می‌شوند (حکیم ترمذی، ۱۹۸۵: ۳۳).

براساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت قلب در عرفان نظری حقیقتی است که می‌تواند با همه مراتب هستی ارتباط برقرار کند و این قابلیت از حیث جهات ارتباط قوای مختلف و متناسب با آن مراتب، این امکان را برای قلب ایجاد می‌کند که با طیّ مراتب سلوکی هر یک از قوایش به فعلیت متناسب با خود

رسیده، سپس با مرتبه متناسب با خود در هستی اتصال وجودی یابد و کسب فیض کند (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۰). مراد از فیض در این خصوص کسب تجلی احدی جمعی از مرتبه تعیین اول است و ظاهر شدن احکام آن در حقیقت قلبی انسان و وساطت چنین انسانی در سریان این تجلی و احکام در سایر مراتب و مظاهر.

۲-۳. خداگونگی انسان

عرفان نظری بیان می‌دارد که انسان کامل‌ترین آینه‌ای است که حق و کمالات اسمایی اش را چنان‌که هست نشان می‌دهد. برای ایضاح این مدعا اهل معرفت از مفاد حدیث مشهور «إن الله خلق آدم علی صورته»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۵۲) استفاده کرده‌اند که مفید اصطلاح مهم «خداگونگی» انسان است. تحلیل مقام «خداگونگی» انسان در عرفان نظری در تبیین مباحث مربوط به جهان‌بینی‌های توحیدی دین اسلام از مبدأشناسی، معادشناسی و راهنماشناسی گرفته تا مباحث مربوط به انسان نقش کلیدی و بنیادین دارد.

بررسی متون تاریخی نشان می‌دهد که «خداگونگی» انسان در اذهان اندیشمندان مسئله‌ای دامنه‌دار بوده است؛ هرچند در برخی سنن مانند سنن یونان باستان به صورت غیر واضح و در سنت‌هایی نظیر سنن دینی دارای حضوری عمیق و واضح است. شالوده و شاکله آموزه «خداگونگی» و به قرائت دینی الوهی شدن انسان در هندسه معرفتی عرفان نظری، که در واقع خوانشی اسلامی از مبانی هستی‌شناسانه انسانی است، به اختصار، خلقت خداگونه‌ای است که تکویناً در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است و بایستی در طول حیات او شکوفا گردد و به فعلیت تام، یعنی فنای وجودی انسان در مقام الوهیت حق، برسد تا غایت از خلقت او محقق گردد.

در خصوص چیستی مفهوم «خداگونگی» انسان در عرفان نظری با توجه به متن حدیث، بایستی مفهوم صورت و مراد از آن آشکار شود. واژه صورت نزد فلاسفه و عرفا یک معنای اولیه و متفاهم عرفی دارد که به دلیل ناظر بودن به ابعاد و اعراض در شیء، امکان انتساب به ذات حق را ندارد. رجوع به منابع عرفان نظری (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۳؛ فناری، ۲۰۱۰: ۱۰۹-۱۷۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸) نشان می‌دهد که مراد از صورت شیء، مظهر و محل بروز آن است و شیء صرف نظر از آن قابل ظهور و ادراک نیست. در این اصطلاح، صورت به معنای اصلی خودش بازگردانیده و از لوازم معنایی امکانی پیراسته شده است و قابلیت انتساب آن به حقایق غیبی، بسائط و حتی حق نیز محقق

۱. خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید.

شده است. بر این اساس، صورت الهی تعینی است که حق تعالی با آن ظاهر گشته است. ادبیات عرفان نظری این تعینات را همان اسما و صفات حق و لوازم آن‌ها ترسیم کرده است.

نکته مهم دیگر این است که حکم مظهر و صورت در عرفان نظری حکم مرآت یا آینه‌وارگی است؛ به این معنا که امر ظاهر شده همان حقیقت منطبع در آینه صورت است که باطن و روح آن است. با توجه به بحث جاری، صور الهی (یا به تعبیر عرفانی کلمات وجودیه) آینه وجود (ذات) الهی‌اند و از آنجا که بنابر اطلاق مقسمی وجود حق تنها حقیقت محققه خارجی وجود اوست، پس خود این حقیقت نیز به وجهی مرآت احکام و احوال همین صور است و این وجه همان ظهور او در آینه مخلوقات به واسطه اسما و صفات خودش است. از همین رو، در عرفان نظری گفته می‌شود که اعیان ثابته آینه وجود حق‌اند و وجود حق آینه احکام و آثار اعیان ثابته است (نائیجی، ۱۳۸۸: ۹۴۳/۲).

نظر به این تعبیر از صورت و بیان حکم آن در عرفان نظری، تمام هستی صورت، مظهر و آینه حق است، البته هیچ موجودی به طور کامل نمایاننده حق نیست؛ زیرا در برخی غلبه ظهور با وجه باطنی و جمعی حق و در برخی دیگر با ظهور وجه ظاهری و تفصیلی حق است؛ لذا هیچ‌یک از همه جهات، مظهر او نیستند و بلکه به دلیل نداشتن جامعیت بین این وجوه نمی‌توانند مظهر اتم او باشند، مگر انسان، که به دلیل دارا بودن همین جامعیت و اشتغال بر تمامی وجوه حقی و خلقی قابلیت مظهریت کامل حق با تمامی کمالاتش را دارا گشته است و از این رو تنها آینه کامل اوست. بنابراین حکم مظهریت و آینه‌وارگی انسان نسبت به حق، بالذات است و در خصوص سایر موجودات و بالجمله عالم، آن‌ها به تبع انسان و طفیل وجود او مظهر برخی اوصاف و کمالات حق خواهند بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۱).

در تبیین نحوه جامعیت حقیقت انسانی یا به معنای دقیق‌تر، قابلیت جامعیت بین همه اسما و صفات الهی، باید گفت مراد از این اصطلاح در عرفان نظری، سعه وجودی انسان است که به سبب نوع خلقت خاصش حائز آن شده و به حسب آن جامع جمیع مراتب و مظاهر حقی و کونی گشته و قابلیت مظهریت اعتدالی برای تمامی اسما و صفات حق را یافته است. حقیقت انسانی در عوالم هستی در دو سیر نزولی و صعودی و در دو معراج ترکیب و تحلیل، پیوسته در حال انباشتگی و انسلاخ از تعینات و قیودات مراتب مختلف است؛ زیرا از قوه و استعدادهای فراوان و پی‌درپی «شدن» برخوردار بوده، امکان سیر در مراتب هستی برایش حاصل است. این قوه و استعدادها و امکان سیر و شدن همان مؤلفه هویت‌ساز وجود انسان و فارق بین وجود او با دیگر مخلوقات در هستی است. سایر موجودات همگی مسیری ثابت و مقامی معلوم در مرتبه‌ای از مراتب هستی دارند که امکان انحراف از آن برایشان میسر نیست و همین ثبات و مقام مشخص، تعیین‌کننده خصایص وجودی آن‌ها و البته محدودکننده آن نیز هست؛ لذا

آن‌ها، برخلاف انسان، سرشتی تحول‌پذیر ندارند. از همین‌رو در عرفان نظری تنها موجود پیوسته در حال انتقال و تحول از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر وجود انسان است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۳/۱؛ ۱۷۵/۵؛ ۷۶/۶؛ ۷/۷؛ ۴۲۰). مراد از قوا و استعدادهای کامن در حقیقت انسان در عرفان نظری، همان اسما و صفات الهی است که سرشته در ذات اویند و به واسطه آن‌ها از نسخه‌های جمیع مظاهر در همه مراتب هستی بهره‌ور است. براساس این بهره‌وری همان‌طور که حق به اطلاق مقسمی و تمایز احاطی ذات خویش، در دل هر ذره‌ای حاضر است و جامع همه شئون و مراتب هستی است، مظهر او نیز بایستی چنین جامعیتی داشته باشد و در انعکاس حق، صورت جامعیت او باشد. طبیعتاً برای تحقق چنین مظهري وجود اسمی از اسمای حق لازم است که در حقیقت آن چنین جامعیتی ملحوظ بوده باشد تا مظهر آن هم به تبع حقیقت باطنی و اسم مدبر خود مرآت این جامعیت باشد. در ادبیات عرفانی، این اسم جامع، «اسم جامع الله» و مظهر آن، «حقیقت انسانی» دانسته شده است. از آنجا که حق تعالی به لحاظ تشان نه حق صرف است و نه خلق صرف، بلکه جامع این دوست؛ ضروری است صورت او که جامع بین وحدت و کثرت است، در نهایت اعتدال باشد، یعنی هم محلّ بروز مظاهر اسمای الهی و حق باشد و هم محلّ بروز مظاهر ظلی و خلقی. این مظهر اعتدالی در ادبیات عرفانی حقیقت انسان (کامل) است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۴۸؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۶). نظر به این بیان، اصطلاحی با عنوان «حق و خلق بودن انسان» (الانسان هو الحق الخلق) در ادبیات عرفان نظری شکل گرفته که مبین نگاه ویژه این سنت به مقام جامعیت انسان است.

طبق آنچه بیان شد، تبیین این نکته هموار می‌گردد که چرا مفاد حدیث، آفرینش بر صورت الهی را مختص مظهر انسانی دانسته است و درصدد توجه دادن به چه مطلبی است؛ به این صورت که در حدیث مذکور، ابتدا بحث از خلقت مطرح شده است. امر خلقت دو جهت ربوبیت و مربوبیت یا جنبه فاعلیت و قابلیت را در بطن خود دارد. جنبه فاعلیت همان صورت ربانی است که صورت حق دانسته شده و لذا خلقی که بر این صورت است نیز بایستی واجد جهت فاعلی باشد. بنا بر حدیث مذکور، خلقت صورت «آدم»، که کنایه از حقیقت انسانی است، از یک جهت بر وجه ربانی است. در ادبیات عرفان نظری، امر واجد و مفید جهت فاعلی در حق تعالی همان اسمای اویند و این جهت فاعلی همان صورت جامع اعتدالی انسان و مقام الوهیت حق است که معادل مقام جمع‌الجعی در عرفان نظری است (سجادی، ۱۳۷۳: ۶۴۶/۱، ۶۴۹). بنابراین روشن می‌شود که صورت انسانی از جهت ربانی نسبت به ماسوای خود نقش رب را دارد و از جهت اتصاف به وجه قابل و مربوبی در مقام دریافت از حق است. برای فعلیت یافتن این صورت در انسان مسیر و راه‌هایی ترسیم کرده‌اند که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

۳. راه‌های خداگونگی

عرفان نظری به ارائه تحلیلی ویژه در باب رابطه میان انسان و خدا پرداخته است. این رابطه در ادبیات دینی و عرفانی جایگاه محوری دارد و در قالب سیر «قرب الی الله» و رابطه بنده یا عبد با خداوند متعال ترسیم شده است. در شکل مطلوب این ارتباط باید عبد نسبت به حق تقرب بجوید؛ چراکه اساساً غایت حیات و کمال انسان همین تقرب و نزدیکی او به خداوند به‌عنوان کمال مطلق است. ابن عربی در ذیل توضیح اصطلاح قرب الی الله بیان داشته است که بحث از قرب هم نسبت به حق مطرح است و هم نسبت به عبد؛ لذا این رابطه دوسویه است، اما از آنجا که حق به تمامی بندگان خود نزدیک بوده و همواره با ایشان است، آنچه در این سیر حائز اهمیت است اکتساب قرب، عنایت و معیت توسط بنده است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۷/۳). اصطلاح «قرب سلوکی» ناظر به همین بیان در ادبیات عرفانی شکل گرفته است. مفاد این اصطلاح این است که انسان در قوس نزول منتهی‌الیه آخرالعوالم، یعنی عالم ماده، واقع می‌شود و از این رو تمام نشئات و عوالم مافوق ماده نسبت به حق برایش حجاب خواهند بود. بنابراین او بایستی کمر همت بسته، از نشئه عنصری خویش عزم سفر کند و با کنار زدن این حجاب‌ها و واسطه‌ها در انسلاخی معنوی، با اهتمام به انواع مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها طریق قرب به حق را پیماید (جامی، ۱۳۸۳: ۴۱). از این نقطه، بحث از قرب سلوکی با مفهومی دیگر در ادبیات عرفان نظری با عنوان «فنا» می‌آمیزد که به معنای استغراق و محو وجودی انسان سالک در توحید و وجود مطلق است.

۴. حقیقت فنا

عرفان نظری براساس مبانی هستی‌شناسانه خود (تحلیل نظام اسما و صفات حق در مرحله خلق و ایجاد) به تفسیر مفهوم «فنا» و مشتقات و لوازم آن پرداخته است. البته نباید تصور کرد که قول فنای در حق، مثبت وجودی در مقابل وجود اوست که در ادامه فانی می‌گردد؛ زیرا چنین قولی، بنابر آموزه وحدت شخصی وجود، تالی فاسد شرک به حق را در پی خواهد داشت.

از منظر عرفانی، حقیقت وجود انسان (و ماسوای حق) چیزی جز شأن حق بودن نیست؛ زیرا برای ماسوی‌الله دو جهت لاهوتی و ناسوتی ملحوظ است: از جهت لاهوتی، هر موجودی از آن رو که جلوه، ظهور و تشأن حق است ازلی است؛ پس حق است، و از جهت ناسوتی هر موجودی حادث و مخلوق است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۰). از این رو حقیقت فنا و کمال انسان چیزی جز انهدام جهت خلقی ناسوتی حادث در آن جهت ربانی لاهوتی ازلی نخواهد بود که به مقتضای آن سالک در سیر فنایی و نیل به مدارج کمالی از آغاز تا انتها به تناسب بهره‌هایش از حق و به فراخور حال و مقامش، در پی تقرب بیشتر به حقیقت توحید است؛ از این رو باید توجه داشت که مراد از فنا انعدام ذات سالک نیست.

سید حیدر آملی توحید وجودی را سه قسم دانسته و هر یک را تعریف کرده است (آملی، ۱۳۶۷: ۳۶۰): توحید ذاتی: ظهور حق به صور تمام مظاهر و مرایا (وجودات امکانی)؛ توحید صفاتی: مشاهده صفت واحد ساری در تمام موصوفات؛ توحید فعلی: مشاهده ظهور فعل واحد صادره از فاعل واحد در تمام مخلوقات و مظاهر.

۵. انواع و مراتب فنا

همان طور که برای توحید سه مرتبه افعالی، صفاتی و ذاتی قائل شده‌اند، برای فنا هم همین تقسیم ثابت و عبارت اخرای مراتب توحید دانسته شده است: در فنای افعالی، متجلی به اثر فعلی حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه افعال ماسوا در افعال حق است؛ در فنای صفاتی، متجلی به اوصاف حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه صفات ماسوا در صفات حق است؛ در فنای ذاتی، متجلی به ذات احدیت حق است؛ لذا شهود سالک در این مرتبه فنای همه ذوات ماسوا در ذات احدیت حق و ارتفاع جمیع تعینات عدمی در وجود حق است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۲۷؛ کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۷).

عمده ادبیات بیان‌کننده انواع و مراتب فنا در ساحت عرفان عملی سه اصطلاح محو، طمس و محق است که همان سه مرتبه فنای افعالی، صفاتی و ذاتی در ادبیات عرفان نظری است: محو به معنای شهود فنای جمیع تعینات فعلیه و خلقیه در فعل حق یا همان فیض مقدس است (ابن‌فارض، ۱۹۶۲: ۵۵، ۶۳، ۹۱؛ کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۲۰۶)؛ طمس به معنای شهود فنای جمیع اوصاف کمالی و سجایای اخلاقی خلقی در اوصاف کمالی حق است (ابن‌فارض، ۱۹۶۲: ۵۵، ۶۱؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۰۶، خمینی، بی‌تا: ۲۱/۱)؛ محق به معنای شهود فنای جمیع ذوات خلقیه در تجلی احدی حق است (ابن‌فارض، ۱۹۶۲: ۶۷، ۷۱؛ کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷؛ خمینی، ۱۳۶۰: ۲۰۶).

در اصطلاح عرفا، سیر در مراتب سلوکی فنا برای همه سالکین یکسان نیست و فنا امری تشکیکی است؛ پس سیر و نیل به مرتبه‌ای از مراتب آن ملازم ترقی و صعود از آن مرتبه به مراتب بالاتر نیست و ممکن است برخی سالکان به مرتبه فنای افعالی بار یابند، اما در آن بمانند، برخی به مرتبه فنای صفاتی بار یابند و در آن متوقف گردند و به مرتبه فنای ذاتی ترقی نکنند. در واقع، تمام این سیر و ترقی‌ها به استعداد عین ثابت سالکان و عنایت الهی نسبت به این اعیان بستگی دارد.

در خصوص اینکه در مراتب فنا چگونه سیر قرب الی‌الحق برای هویت عبد محقق می‌گردد بایستی

باب مبحثی جدید در عرفان نظری با عنوان «اسفار اربعه عرفانی» گشوده شود.

۶. اسفار اربعه عرفانی

مراد از اسفار اربعه یا سفرهای چهارگانه عرفانی، همان سیر الی‌الله و قرب به اوست و تثبیت اصل سلوک عرفانی و حرکت باطنی معنوی مبتنی بر آن در متون عرفانی در قالب این اسفار صورت گرفته است. حقیقت سلوک عرفانی سیر و صعود از عالم کثرت به مقتضای گذر از عالم شهادت و ظاهر به قصد نیل به عالم غیب و وحدت است و شامل این مراحل است: سیر «من الخلق الی الحق»، سیر «فی الحق بالحق»، سیر «من الحق الی الخلق بالحق» و سیر «فی الخلق بالحق». در عرفان نظری، دو سیر ابتدایی ناظر به مقام فنا و دو سیر انتهایی ناظر به مقام بقای بعد از فنا هستند.

سفر اول؛ «من الخلق الی الحق» (سفر از خلق به حق): این سفر رجوع از کثرت به وحدت است و از این حیث که مشاهده جمال حق در این سفر به واسطه انکشاف وجه‌الله به ظهور فعلی او در مراتب هستی، و به ارتفاع حجاب‌هایی است که جنبه «یلی الخلقی» دارند، می‌توان آن را سفر از خلق به سوی «حق مقید» به ظهور فعلی او نامید (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۰۸). قیصری در شرح تائیه ابن‌فارض، سفر اول را با تفصیل بیشتر و در تطبیق با مقامات کلیه حقیقت انسان در عرفان نظری تبیین کرده است که عبارت‌اند از: «مقام نفس»، «مقام قلب» و «مقام روح». مراتب سه‌گانه فنا اعم از افعالی، صفاتی و ذاتی همگی در این سفر محقق می‌شوند؛ از این‌روست که سالک در آن هستی خویش را عین وجود الهی یافته، اغیار و حجاب‌ها از نظرش مستهلک می‌شوند.

سفر دوم؛ «فی الحق بالحق» (سفر از حق به حق): سیر سالک در این سفر، در مرتبه تعیین ثانی (از مراتب علمیه حقیقه ذاتیه) در اسما و صفات او شروع می‌شود. ثمره این سیر علم به اسمای حق، خواص و مظاهر آن‌ها یعنی اعیان ثابت، و پرداختن به مستدعیات آن‌ها خواهد بود که در نتیجه آن ذات، صفات و افعال خود و تمامی ماسوا را فانی در حق و افعال و صفات او می‌یابد و شهود می‌کند. این مقام مقام فنا از فنا یا فنای محض و ولایت تامه الهیه نیز نامیده شده است.

سفر سوم؛ «عن الحق الی الخلق بالحق» (سفر از حق به خلق با حق): در این سفر، سالک دوباره از وحدت متوجه کثرت می‌شود و از مقام ذات و انغمار در وحدت تنزل نموده، به کثرت رجوع می‌کند و حقایق، کمالات و احکام اشیا و کیفیت ترقی و بازگشتشان به موطن اصلی، برای او مکشوف می‌گردد. شروع تنزل با سیر در کثرات اسمائی و صفاتی است و سپس در افعال و مظاهر خارجی اسما ادامه می‌یابد؛ از این رو آن را سلوک در مراتب افعال دانسته‌اند. از این حیث که سفر سوم بالحق است و حق در آن مبدأ و خلق منتهی است؛ برخلاف سفر اول که بالحق نیست و خلق در آن مبدأ و حق منتهی است، این دو سفر مقابل یکدیگر و متعکس هم‌اند.

سفر چهارم؛ «من الخلق الی الخلق بالحق» (سفر از خلق به خلق با حق): در این سیر سالک به

وجود حقّانی از مرتبه اعیان ثابت به سوی اعیان خارجی یا همان خلق سفر می‌کند و به مقتضای آن اعیان خارجه، آثار و لوازم آن‌ها را شهود نموده، راه، کیفیت و مانع سیر الی الله هر موجودی به مرتبه اعیان ثابت را، که موطن اصلی آن‌هاست، به علم تفصیلی می‌شناسد و برحسب همین شناخت و علم، به مقام نبوّت تشریحی می‌رسد و دین و شریعت الهی را برای خلق به ارمغان آورده، آن‌ها را به مقام جمع دعوت می‌نماید. این مقام مقام بقای بعد از فنا و در واقع فنا در احدیت و رجوع به خلق است که در آن نه خلق، حجاب حق می‌شود و نه حق، حجاب خلق؛ لذا آن را مقام برزخیت کبرا و مقام انس و طمأنینه و اصل به این مقام را «انسان کامل» نام نهاده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۰۲، ۲۴۶؛ خمینی، ۱۳۷۲: ۱۶۵، ۴۹۷؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۷۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

علاوه بر سفر اول و سوم، ملاصدرا سفرهای دوم و چهارم را نیز از وجهی متقابل دانسته است؛ زیرا در عین اینکه هر دو سفر بالحق‌اند، سفر دوم در حق و سفر چهارم در خلق است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳/۱).

۷. مقام ولایت

در ادبیات عرفانی واصل به سفر چهارم، در واقع کسی است که اسفار چهارگانه او تکمیل شده است و «انسان کامل» نامیده می‌شود و به نهایت مرتبه ولایت و کمال انسانی در مقام تعین اول رسیده است. مراد از این بیان نیل به مقام جمع‌الجمعی در تعین اول است، از این حیث که تمامی حقایق به صورت بسیط و جمعی در آن وجود دارند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/۶۴۵).

البته بحث از انسان کامل از موضوعات بسیار اساسی در حوزه عرفان اسلامی است و ابعاد آن را عمیقاً بررسی کرده‌اند؛ چراکه انسان کامل یا موحد حقیقی در این هندسه معرفتی، صاحب مقام توحید است و از این رو برای آگاهی از بسیاری از مباحث ناظر به آموزه توحید و شئون آن، از انسان کامل، مقامات، صفات و ویژگی‌های او نظیر جامعیت در اسمای الهی، واسطیت فیض الهی، تخلق به اخلاق الهی و خلیفه‌اللهمی سخن به میان آمده است. اهمیت این بحث تا آنجاست که تنوری «انسان کامل» در بُعد وجودی را می‌توان از مهم‌ترین نظریات مطرح‌شده در دانش عرفان نظری در مکتب ابن‌عربی تلقی نمود.

عرفان نظری با تأسی از نظریات ابن‌عربی، با مبنا قرار دادن وحدت شخصیه و حقه حقیقیه وجود حق، در واقع با رویکردی وجودی و براساس نظام علم‌الاسمایی رابطه حق، انسان کامل و هستی نسبت به هم را تبیین کرده است. از اصلی‌ترین مقامات نشان‌دهنده کیفیت این ارتباط «مقام ولایت» انسان کامل است؛ زیرا حقیقت انسان کامل نزدیک‌ترین و کامل‌ترین تجلی به حق است و بر مبنای آموزه

خلق مدام، واسطه رسیدن فیوضات حق به مظاهر امکانی وجود او بوده، مظهر ولایت او در جمیع ممکنات است.

ولایت عرفانی به معنای فنای وجود و ذات، وصف، فعل، عین و اثر عبد سالک و محور رسم و اسم وی در جهت ربوبیت حقی اوست؛ به نحوی که پس از آن هیچ‌گونه شأن تصرف برایش ملحوظ نباشد و تنها مثنوی و مولی (حق) متولی امر عبد گشته، به بقای حق بقا و حیات یافته، همه امور عبد بالحق گردد (نایبی، ۱۳۸۸: ۸۹/۱). از این رو تمامی جهات معنوی و معرفتی و امکانات و حالات کمالی وجودی تنها در انسان کامل محقق شده و فعلیت می‌یابند. او نمونه کامل حیات روحانی است؛ لذا از جمله شئون او شأن واسطیت در هدایت و الگوی سلوکی بودن برای دیگر انسان‌های سالک است تا در اعمال و کردار از او تبعیت کنند.

در حقیقت آموزه ولایت در این سنت، روشنگر اخصّ خواص مقامات انسان کامل است و سایر مقامات و صفات او به نوعی برگرفته از همین ویژگی است و در آن ریشه دارد. با تبیین این رابطه در عرفان نظری در واقع کیفیت صدور فیض حق و سریان آن در مظاهر و ارتباط با خلق در قالب عناوینی چون خلافت و نبوت انسان کامل تحلیل شده است. نکته مهم دیگر اینکه بر همین مبنا مقام ولایت ملاک و میزان کمال انسانی در دانش عرفان نظری دانسته شده است.

از حیث انسان‌شناختی، در ساحت عرفان نظری مقام ولایت انسان کامل یا حقیقت انسانی ازلی و ابدی، که در واقع مقام ولایت اسم اعظم در مقام جمع وجود، جنبه ظاهری الوهیت و مبدأ جمیع ولایات است، و مقام خلافت او نیز به تبع همین بیان جنبه ظاهری ولایت و مبدأ تمامی خلافت‌هاست، روح «حقیقت محمدیه» معرفی شده است. حقیقت محمدیه باطن و وجود نوری رسول گرامی اسلام ﷺ و عین ثابت و مظهر اسم جامع الله است؛ از این روست که عام‌ترین تصویر حقیقت محمدیه با نام مطلق «انسان کامل» در هندسه معرفتی عرفانی رواج دارد.

بر این اساس، از منظر عرفان نظری کمال انسان نیل به مرتبه نهایت ولایت و ذوق شهودی اسما و اوصاف الهی و اتحاد وجودی با آن‌هاست که در اصطلاح فنی‌تر به معنای تحقق و تخلق به اسما و اوصاف الهی در مقام الوهیت است. کمال هر موجودی متناظر با میزان ظهور حقیقت الوهیت در آن قابل تحلیل است. این بیان به معنای ظهور خداگونگی در میان ظهورات حق است و حقیقت انسان به دلیل جامعیت هویت قلبی خویش کامل‌ترین صورتی است که قابلیت این مظهریت و اثرات عینی ناشی از آن را دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۵/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۲).

۸. نتیجه

در این نوشتار پس از آنکه ارکان هویت‌ساز مبانی انسان‌شناختی مقوله کمال در عرفان نظری تبیین و تنقیح شد، این نتیجه به دست آمد که در ادبیات عرفان نظری سلوک به معنای تقرب به حق است و در طریق سلوکی عرفانی، سالک باید به وسیله حقیقت قلبیه خود با شهود حقایق باطنی و تحقق به آن‌ها، که در واقع تحقق به حقایق اسمایی است، از مراتب دانی هستی و حیات به عوالم برتر عروج کرده، متکامل شود تا به حق تقرب پیدا کند؛ از این رو صراط مستقیم سلوکی تعیین‌کننده مقامات انسانی در مسیر نیل به کمالات وجودی مختص مرتبه انسان در عرفان نظری دانسته شده است. این سیر و صراط با حضور انسان در عالم طبیعت آغاز می‌شود و تا مقام الوهیت که اصل وجود است و کمال هر موجودی متناظر با میزان ظهور این حقیقت در آن است، ادامه می‌یابد؛ به این صورت که وجود سالک در قوس صعود در اثر حرکت باطنی با اهتمام به آموزه‌های دینی و ریاضت مبتنی بر تصفیه باطن از اوصاف امکانی و امور عدمی، که در مقام تنزل در قوس نزول بدان‌ها متصف گشته بود، رها شده و به تبع آن واجد استکمالات جوهری و اشتدادات وجودی می‌شود و سرانجام با فنای در حق، در سیر استکمالی خویش متصف و متخلق به همه کمالات وجودی (حقایق اسمائی) و جامع جمیع آن‌ها (نیل به مقام ولایت) می‌گردد، اما اتصاف، تخلُّق و جامعیت اسمائی در اعلا مرتبه آن تنها برای انسان کامل میسر است و او واسطه آفرینش و صدور فیض از حق به خلق است؛ لذا هر انسان سالکی برای طی کردن مراتب کمالی و نیل به مقامات الهی به او محتاج است و هدایت جز به او میسر نخواهد شد.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص‌النصوص فی کتاب فصوص الحکم، تصحیح هانری کرین، تهران: توس.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق) توحید، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۵. _____ (۱۳۷۶ق) مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____ (۱۴۰۰ق) فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.
۷. ابن‌فارض، شرف‌الدین عمر (۱۹۶۲م) تائیه، بیروت: دار صادر.
۸. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تصحیح ویلیام چتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۸۳) أشعة اللمعات، قم: کتاب بوستان.
۱۰. جنیدی، مؤیدالدین (۱۳۶۲) نفحة الروح و نفحة الفتح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۱۱. _____ (۱۳۸۷) شرح فصوص الحکم، مصحح سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵) نصوص الحکم بر فصوص الحکم، رجاء، بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. _____ (۱۳۸۰) گنجینه گوهر روان، قم: نشر طوبی.
۱۴. حکیم ترمذی (۱۹۸۵م) بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقیق نقولاهیر، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۵. خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا) حاشیه بر اسفار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. _____ (۱۳۶۰) مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
۱۷. _____ (۱۳۷۲) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. _____ (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. _____ (۱۳۷۶) مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. _____ (۱۳۷۸) سرّ الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳) فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کوش.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق) تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۳. _____ (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء تراث.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۵. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. فناری، شمس‌الدین محمد (۲۰۱۰م) مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱) إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. قیصری، شرف‌الدین محمود (۱۳۶۳) شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
۳۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۳) تأویلات قرآن، تحقیق مصطفی غالب، تهران: ناصرخسرو.
۳۱. _____ (۱۳۷۷) اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۳۲. _____ (۱۳۸۱) شرح منازل السائرین، قم: بیدار.
۳۳. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) کافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۸۱) بیان السعاده فی مقامات العباده، تهران: حقیقت.
۳۶. لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱) مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۳۷. _____ (۱۳۷۸) مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۸. نانیجی، محمدحسین (۱۳۸۸) ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.