

دستاوردهای تبیین آموزه «سریان انسان کامل در عالم» از منظر عرفان اسلامی

✍️ **داریوش رجیبی** / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞ mortaza011@gmail.com
احمد سعیدی / استادیار گروه عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ☞ adsaeidi67@yahoo.com
 دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۰۱

چکیده

در یک تقسیم کلی، مباحث عرفان نظری به دو بخش «توحید» و «موحد» تقسیم می‌شود. بخش دوم به بررسی حقیقت انسان کامل، رابطه او با حق تعالی، و جایگاه او در هستی می‌پردازد. یکی از مسائل مهم بخش دوم، که در حل و فهم مسائل دیگر نیز نقش چشم‌گیری دارد، مسئله «سریان انسان کامل در مراتب عالم» است. تبیین این مسئله مهم عرفانی علاوه بر اینکه به فهم روشن‌تر حقیقت انسان کامل و جایگاه او در چینش نظام هستی کمک قابل توجهی می‌کند، دستاوردهای علمی دیگری نیز دارد. درک روشن‌تر و فهم بهتر «علم انسان کامل به حقایق اعیان و اسما»، «قدرت تصرف تکوینی انسان کامل در عالم و تدبیر امور خلق»، «وساطت انسان کامل در رسیدن فیض حق به اعیان و اسما»، «انتساب افعال و صفات سایر مراتب عالم به انسان کامل» و «سبب بودن انسان کامل برای بقای عالم» از مهم‌ترین استلزامات و دستاوردهای تبیین مسئله سریان انسان کامل در عوالم است که این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی آنها را تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، سریان، علم، تدبیر، فیض.

مقدمه

از مباحث عمده و مهم عرفان اسلامی، بحث «اسم جامع الله» است. اهل معرفت می‌گویند: اسم «الله» نسبت به دیگر اسما، از دو جهت جامعیت دارد: از یک سو، همه اسمای جزئی در این اسم کلی مندمج است؛ و از سوی دیگر، اسم جامع «الله» - که با جلوه‌گری خود موجب پیدایش دیگر اسما شده - در همه آنها ساری و جاری است. حال با در نظر گرفتن این مطلب، که از منظر عرفا، انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ایشان، انسان کامل نیز دارای این دو شأن است؛ یعنی از جهتی کمالات همه موجودات عالم به صورت اندماجی در وجود او حضور دارد، و از جهت دیگر، او نیز در همه عوالم حاضر و ساری است و سایر موجودات از شئون وجودی او به شمار می‌روند.

سر این مطلب را باید در تبیین عارفان از اسفار اربعه جست. در اندیشه عارفان، انسان در سفر سوم و سیر در اسما و تلبس به آنها، با نفس رحمانی اتحاد پیدا می‌کند و با سریان آن و به نور حق، به نحو حق‌الیقینی در سرتاسر عالم حضور پیدا می‌کند، واجد مقام خلافت تکوینی می‌شود و همه عالم مطیع او می‌شوند. عارفان با تشبیه این سریان به حضور و سریان نفس در بدن، حقیقت انسان کامل را به مثابه روح برای عالم معرفی کرده‌اند.

توجه تفصیلی و دقیق به این مسئله، می‌تواند علاوه بر تبیین نقش و جایگاه انسان کامل در هستی، روشن‌گر بسیاری از مباحث مهم عرفانی باشد. «کیفیت علم انسان کامل به حقایق»، «وساطت انسان کامل در رسیدن فیض حق تعالی»، «نحوه تصرف تکوینی انسان کامل در عالم»، «انتساب افعال و صفات سایر مراتب عالم به انسان کامل» و «علت بقای عالم»، مهم‌ترین دستاوردها و استلزامات آموزه سریان هستند که در این نوشتار بررسی و به‌اختصار، تبیین شده‌اند.

حقیقت سریان انسان کامل

در واکاوی حقیقت سریان، اولین و ابتدایی‌ترین تصور می‌تواند نوع نگاه و تلقی عرف از مفهوم «سریان» باشد. به نظر می‌رسد آنچه به‌عنوان سریان در عرف تصور می‌شود همان ظرفیت و مظروفیت است؛ یعنی اگر امری در خلال امر دیگر حاضر باشد به‌گونه‌ای که مفهوم «ظرفیت» میان آنها متصور باشد، مانند حضور و سریان آب در میان خاک گلدان، از آن به «سریان» تعبیر می‌شود. در این نگاه ابتدایی، رابطه حقیقی میان شیء ساری و مسری فیه موجود نیست و وابستگی و تأثیر و اثر وجودی را نمی‌توان میان آنها تصویر کرد. این تلقی صرفاً بیان‌گر همجواری دو موجود است، نه بیش از آن. اما از آن‌جا که دیدگاه عرفی عاری از دقت فلسفی بوده و تسامح در آن پذیرفته است، در داوری و حکم به چپستی و حقیقت سریان عرفانی، نمی‌توان به این نقطه نظر تکیه کرد و لازم است تا مسئله با دقت فلسفی و عقلی و فراتر از نگاه عامیانه بررسی شود.

برای تبیین حقیقت «سریان عرفانی انسان کامل»، می‌توان از تمثیلی فلسفی یاری گرفت: توجه به حقیقت نفس و رابطه آن با قوا می‌تواند در دست یافتن به فهمی روشن و تبیینی دقیق از حقیقت سریان انسان کامل، یاری‌رسان باشد.

در فلسفه صدرایی، اولاً، از تحقق کثرات در وحدت نفس سخن گفته می‌شود. در این مقام، که از آن به «مقام کثرت در وحدت» نیز یاد می‌شود، همه قوا به صورت کامل‌تر و برتر در مرتبه وحدت نفس یافت می‌شوند. به بیان دیگر وجود نفس وجود برتر جمعی همه قوای خود است.

مقام دوم، که از آن به «مقام وحدت در کثرت» تعبیر می‌شود، اشاره به این حقیقت دارد که همه قوای نفس به عنوان شئون و مراتب نفس موجودند، نه به عنوان حقایقی مابین با نفس و وحدت آن. در واقع، در این مقام وجود قوا چیزی جز وجود نفس در آن مرتبه نیست، و وصف یا فعل یا انفعال قوه همان وصف یا فعل یا انفعال نفس است (سیزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۸۱-۱۸۲). در آن مرتبه، نه در مرتبه ذات. از این نظر، بدن همان نفس است. در پایین‌ترین مرتبه و احکامی که برای بدن شمرده می‌شود، مانند تقسیم‌پذیری، حقیقتاً حکم نفس است - البته در مرتبه بدن - یا بینایی کار نفس است در مرتبه قوه بینایی، نه در مقام ذات (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۹).

آنچه در تبیین حقیقت «سریان انسان کامل در مراتب هستی» اهمیت دارد همین مقام دوم از بحث است. بر اساس این قاعده، نفس حقیقی وحدانی و بسیط است که با وجود غیریتی که میان آن و مراتب متکثرش محقق است، نمی‌توان نفس و قوا را حقایقی متباین در نظر گرفت و ساحت وجودی قوا را خالی از حقیقت نفس دانست. در این نگاه، نفس علاوه بر حقیقت خود، در بالاترین مرتبه، که با عنوان «رئیس القوی» نیز از آن یاد می‌شود، به سبب اطلاق و انبساط، که از آن به «وجود سعی» نیز تعبیر می‌شود، در ساحت تک‌تک مراتب و شئونات نیز حضور وجودی دارد، زیرا خود آن مرتبه چیزی جز تحقق نفس در آن مرتبه نیست.

با این مقدمات، سخن گفتن از «حقیقت سریان انسان کامل در مراتب هستی» ساده‌تر است. بر همین اساس و با توجه به مبانی یاد شده، می‌توان گفت: در اندیشه عرفانی، انسان یک حقیقت وحدانی است که دو اعتبار و لحاظ نفس‌الامری را برمی‌تابد: اول «مقام کثرت در وحدت» یا «شهود مفصل در مجمل»؛ و دوم «مقام وحدت در کثرت» یا «شهود مجمل در مفصل». در لحاظ اول، انسان حقیقتی جامع است که به سبب اتحاد با مرتبه الوهیت، جامع تمام معانی و حقایق است و هر چه از کثرات، که در مراتب مادون تفصیل پیدا می‌کند، به صورت حقایق مندمج در انسان موجود است. و در اعتبار دوم و در «مقام وحدت در کثرت» همین حقیقت انسانی است که با تنزل از مقام اعلائی خود، موجب پیدایش کثرات مادون می‌شود. این کثرات، که سلسله‌وار چینش نظام خلقت را شکل می‌دهند، هر یک شأن و ظهوری از حقیقت انسان کامل به شمار می‌آیند. در واقع، هر مرتبه ظهور همان حقیقت برتر است؛ اما به لحاظ مرتبه خاص، نه به لحاظ اصل حقیقت انسان. هر چه از کثرات که تصور شود چیزی نیست، جز همان حقیقت انسان در مرتبه خاص.

با روشن شدن حقیقت «سریان»، می‌توان گفت: این نوع سریان و حضور وجودی، چه در مقام تبیین حضور نفس در قوا و چه در مقام تبیین سریان ثبوتی و وجودی انسان کامل در اعیان و اسما، لوازمی به دنبال دارد. از جمله این لوازم در مسئله سریان انسان کامل، این است که هر فعل یا انفعال یا هر نوع وصف، پیش از همه، فعل یا انفعال یا وصف انسان کامل به‌شمار می‌آید. از دیگر لوازم، که اهمیت بسیار دارد، علم انسان کامل است که طبق این بیان تفسیری، گویا دارد برای آنچه در شریعت، به‌عنوان «علم امام معصوم» بیان می‌گردد. همچنین کیفیت قدرت و تصرف تکوینی انسان کامل در عالم، واسطه‌گری برای فیض حق و سببیت انسان کامل در بقای عالم از لوازم دیگر این مسئله است. در ادامه، بیانی تفصیلی و واکاوی استلزامات سریان انسان کامل در مراتب هستی ارائه می‌شود.

کیفیت علم انسان کامل به حقایق

یکی از دستاوردهای مهم آموزه عرفانی «سریان انسان کامل در عالم»، تبیین کیفیت علم انسان کامل به حقایق هستی است. «حقیقت علم انسان کامل و مراتب آن» از جمله مسائلی است که از صدر اسلام با عناوین گوناگون مطرح نظر بوده است. از قرن هفتم به بعد، با ظهور مکتب ابن عربی، تقریر این مسئله، صورتی فنی‌تر و زبانی دقیق‌تر و گویاتر پیدا کرد و به معارف شیعی کاملاً نزدیک و بلکه با آن منطبق شد.

علم انسان کامل از چند بعد قابل طرح و بحث است که نوشتار حاضر تنها نتایج برآمده از آموزه «سریان انسان کامل در مراتب عالم» را تبیین می‌کند. انسان کامل در مرتبه نخست، جامع حقایق اسما و اعیان است و کمالات حقایق مادون به صورت اندماجی در وجود او حاضر است، و علم او به خود، علم به حقایق تمام اعیان و اسماست. در مرتبه بعد، انسان کامل در ساحت همه تجلیات و تعینات به نحو حق‌الیقینی حضور دارد و از تمام حقیقت آنها آگاه است. این نوشتار از یک سو، علم انسان کامل به حقایق عالم در مرحله علم به خود، و از سوی دیگر، علم انسان کامل به حقایق عالم در مرتبه خود عالم را بررسی می‌کند.

از جهت نخست، انسان کامل به سبب وحدتی که با مرتبه الوهیت و اسم جامع «الله» دارد، علماً و عیناً جامع همه حقایق عالم است. به لحاظ علمی، همه اعیان به صورت معانی جمعی و بسیط در حقیقت انسان (کامل) یا عین ثابت انسان (کامل) مندمج است و عین ثابت انسان (کامل) نسبت به همه حقایق و اعیان دیگر، جمعیت علمی دارد. در واقع، اعیان ثابته در تعین ثانی، که مرتبه علم الهی است، همه ظهور و تفصیل عین انسان کامل هستند. یا به تعبیر دیگر، هر یک از اعیان ثابته همان عین ثابت انسان در یک مرتبه خاص است. به لحاظ عینی نیز عین خارجی انسان کامل همان رابطه را با سایر اعیان خارجی دارد که عین ثابت او با سایر اعیان (اعیان ثابت جزئی) در تعین ثانی دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹۴).

در حقیقت، مرتبه اسم جامع «الله» در عین بساطت، جامع همه حقایق و اعیان و اسما، و - به اصطلاح - احدی‌الجمع است. بنابراین، از آن‌رو که انسان کامل مظهر تام برای این اسم اعظم الهی و محقق به این

مرتبه علمی از تجلی و تعین حضرت حق است، با علم حضوری به حقیقت خود، به حقایق سایر اشیا به نحو احدی‌الجمع و بسیط عالم است، و علم او به خود، همان علم او به همه حقایق علمی و عینی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۲-۸۳).

از این اندیشه، در عرفان اسلامی گاه تحت عنوان «تعلیم اسما» یاد می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲). در واقع، تفسیر عارفان مسلمان از «تعلیم اسما» که قرآن کریم آن را وجه برتری انسان بر ملائکه معرفی می‌کند و انسان را به همین سبب شایسته خلعت خلافت می‌داند (بقره: ۳۰-۳۳)، همین است. به اعتقاد ایشان، تعلیم اسما نمی‌تواند صرفاً فراگیری نام مخلوقات باشد؛ زیرا چنین دانشی اولاً، نمی‌تواند وجه برتری انسان بر فرشتگان و ملاکی برای شایستگی خلافت او از خداوند باشد؛ ثانیاً اگر مراد تنها این دانش بود ملائکه نیز می‌توانستند آن را فرا بگیرند.

اهل معرفت، تعلیم اسما در این آیات شریف قرآن کریم را به ودیعه گذاشتن حقایق اسما در حقیقت انسان یا تعین انسانی تفسیر می‌کنند. بر این اساس، تنها تعین انسانی است که می‌تواند مظهر تمام اسمای حق و مودع حقایق آنها باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲). سایر مخلوقات و تعینات، از جمله فرشتگان، هر یک مقام و مرتبه و جایگاه مشخصی در عالم دارند (صافات: ۱۶۴) و نمی‌توانند با همه مراتب عالم متحد شوند و همه حقایق را علماً و عیناً در خود جمع کنند. تنها انسان است که تطور دارد و می‌تواند به همه عوالم سفر کند و بر حسب استعداد ذاتی خود و با سیر در همه اسمای الهی متلبس به همه آنها گردد و با رسیدن به مرتبه تجلی اعظم الهی، کامل‌ترین ظهور حق تعالی و جامع همه ظهورات مادون و همه اسماء و اعیان شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲).

اما از جهت دوم - یعنی علم انسان کامل به حقایق عالم در مرتبه عالم یا و در مرتبه خود اعیان و تعینات، نه در مرتبه حقیقت جامع خود انسان کامل - انسان کامل به لحاظ نفس‌الامر، به همه مراتب تعینات و تجلیات الهی، علم دارد؛ چون عین آنهاست. انسان این استعداد ذاتی را دارد که در سیر خود به سوی حق تعالی، با رسیدن به مقام فنا و بقای بعد از فنا، و در سفر سوم خود، که معراج عود یا ترکیب ثانی نیز خوانده می‌شود، با سریان حق الیقینی در اعیان واسما، با همه کثرات رابطه و اتحاد وجودی برقرار کند. در این اعتبار، تمام تعینات و تجلیات شئون و مظاهر انسان کامل به شمار می‌روند؛ شئون و مظاهری که در علم و عین تکثر یافته‌اند. انسان کامل در مقام شهود حق‌الیقینی نفس رحمانی، میان خود و اعیان، نوعی وحدت و اتحاد را تجربه و مشاهده نموده، از این رهگذر، عالی‌ترین علم را به حقایق اشیا پیدا می‌کند. انسان کامل در سفر حقانی خود در خلق، به تمام مراتب عالم علم حضوری می‌یابد؛ زیرا در این سفر و از رهگذر صیوریت وجودی و شهود حق‌الیقینی، مابینت وجودی میان او و مراتب از میان رفته و او خود آنها شده است. در اینجا نیز انسان کامل به نفس همان علم حضوری و آگاهی که به خود دارد، به تمام اعیان و اسما علم حضوری و آگاهی دارد (قبیری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).

طبق این بیان، حقیقتی که میان حق و خلق واسطه است، دارای بیشترین مناسبت ذاتی با مرتبهٔ اعلای حقیقت است و این مناسبت موجب شده او قابلیت دریافت بی‌واسطهٔ فیض از آن مرتبه را داشته باشد. اما از سوی دیگر، در یک نظام تشکیکی، هر مرتبه نسبت به مراتب مادون، نقش واسطه ایفا می‌کند و بنابراین، همان‌گونه که انسان کامل واسطه برای همهٔ مخلوقات است، هر مرتبه از عالم نیز واسطه برای مراتب مادون است. اما با توجه به آموزهٔ سریان انسان کامل در همهٔ مراتب، می‌توان نتیجه گرفت: خود انسان کامل می‌تواند فیض را در اولین مرتبهٔ عالم از حضرت حق دریافت کند و در مراتب وجود خود تنزل دهد و به پایین‌ترین درجهٔ عالم برساند. به عبارت دیگر، بر اساس آموزهٔ «سریان انسان کامل در عوالم»، مراتب مادون عالم از شئون انسان کامل به شمار می‌روند و از این رو، هر چند کاملاً صحیح است که بگوییم: مراتب عالی و متوسط عالم نیز در تدبیر عالم و در رساندن فیض حق تعالی به مراتب مادون خود نوعی وساطت دارند، ولی از منظر برتر، در همهٔ این مراتب، این انسان کامل است که حضور دارد و مدبر است. البته فراموش نکنیم که با نگاه توحیدی، خود انسان کامل و همهٔ افعال او، از جمله وساطت او در تدبیر عالم و فیض رساندن به دیگران، کار مستقیم خود حق است.

حاصل آنکه انسان کامل از یک جهت، به حق متصل است، و از جهت دیگر، در مراتب عالم حضور و سریان دارد، و تنها اوست که واجد این دو جهت است. به همین سبب، انسان (کامل) را «برزخ کبرا» و «برزخ جامع بین وجوب و امکان» (علی بن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۱) نام نهاده‌اند. انسان از یک سو با گذر از تعینات خلقی و گرفتن صبغهٔ حقانی، صاحب جمعیت نسبت به کل حقایق می‌گردد، و از سوی دیگر، با سریان حق‌الیقینی خود در ساحت اعیان و اسما نقش واسطه‌گری برای فیض حق ایفا می‌کند. کاشانی در توضیح اصطلاح «وِاسِطَةُ الْمَدَدِ» به این حقیقت اشاره می‌کند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۷۰۳-۷۰۴).

قیصری بیانی دیگر از این حقیقت دارد. وی با اشاره به جهت «قابلی و فاعلی» در اعیان می‌نویسد: اعیان دارای دو اعتبار نفس‌الامری هستند. به اعتبار اول، اعیان از مرتبهٔ اسما قبول فیض می‌کنند، و به این اعتبار مانند بدن برای روح هستند؛ زیرا بدن از مرتبهٔ روح استمداد می‌کند و تحت ربوبیت آن است. اما به اعتبار دیگر، همین عین نسبت فاعلی را نسبت به اعیان خلقی دارد و از این نظر، مانند روح نسبت به بدن است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). در این میان، «حقیقت محمدیه»، که همان حقیقت انسان کامل است، چون مظهر اسم جامع الهی است، نسبت به تمام اعیان و اسمای مادون خود جهت فاعلی دارد و همهٔ حقایق از او استمداد و دریافت فیض می‌کنند (همان، ص ۱۲۸).

تقریر دیگری نیز می‌توان بر این مطلب ارائه کرد، مشابه آنچه در انتساب افعال و اوصاف به انسان کامل گفته شد. با این بیان که اسما از حیث جامعیت و احاطه بر هم مترتب هستند، هر اسمی که جمعیت و احاطه بیشتری داشته باشد از شمول و کلیت بیشتری برخوردار است و در مرتبهٔ بالاتری قرار می‌گیرد، تا

این سلسله به اسم جامع «الله» ختم می‌شود که از لحاظ شمول و احاطه کامل‌ترین و جامع‌ترین اسم حق است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۳). همان‌گونه که بیان شد، همین اسم اعظم الهی است که با جلوه‌گری خود در مرتبه بعد، اسمای کلی یا همان امهات الاسماء را تکون می‌بخشد (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۱). بدین‌روی، اسمایی جزئی‌تر از اسمای کلی پدیدار می‌شوند و نظام اسما و اعیان شکل می‌گیرد. در این بیان، اسمای مادون همان جلوه و ظهور حقیقت برتر و جامع هستند و اگر اسم و عینی در مراتب مادون ظهور و بروزی دارد نشئت گرفته از آن حقیقت برتر است و هموست که با جلوه‌گری خود به این مرتبه حقیقت می‌بخشد. بدون در نظر گرفتن جهت فاعلی و جلوه‌گری آن حقیقت برتر، که همان حقیقت انسان کامل است، وجود اعیان و اسما قابل توجیه نیست و تجلی حق در مراتب ناممکن است. گفتنی است امام خمینی^ع، از این حقیقت به عنوان یکی از اسرار امر الهی به ملائکه برای سجده بر انسان یاد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳).

نحوه تصرف تکوینی انسان کامل در عالم

بحث «تدبیر و تصرف تکوینی انسان کامل در عالم»، کیفیت و حدود آن از جمله مباحثی است که مطمح نظر عارفان مسلمان بوده و با مبانی ایشان، به ویژه با آموزه «سریان انسان در عوالم»، تصویر و تبیین روشن‌تری می‌یابد. تصرف انسان کامل در عالم را با دو بیان مطرح می‌کنیم: یکی با استفاده از نگرش عارفان درباره روح بودن انسان کامل برای عالم، که روی دیگر اندیشه «سریان انسان کامل در عالم» است؛ و دوم با بهره گرفتن از دیدگاه‌های عارفان درباره نقش اسما در تدبیر عالم و رابطه انسان کامل با اسما، که این دیدگاه‌ها نیز با اندیشه «سریان انسان کامل در عوالم» بی‌ارتباط نیستند.

از دیدگاه اهل معرفت، انسان کامل از آن‌رو، که اسمای الهی را از جانب حق تعلیم می‌گیرد و حق تعالی حقایق تمام اسما را در جان او به ودیعه می‌گذارد، نسبت به تمام حقایق دیگر عالم، شریف‌تر می‌شود، به‌گونه‌ای که به مثابه روح برای عالم می‌گردد و عالم برای او حکم جسد را برای جان پیدا می‌کند. بدین‌روی، همان‌گونه که روح قدرت تصرف و تدبیر در بدن خود را دارد، انسان کامل نیز نسبت به کل عالم، قدرت تصرف و تدبیر پیدا می‌کند؛ یعنی تمام عالم از عرش تا فرش مسخر امر او می‌شوند. البته روح از طریق قوای جسمانی و روحانی، بدن را تدبیر می‌کند، ولی انسان کامل به واسطه اسمای الهی عالم را تدبیر می‌کند. به عبارت دیگر، اسماء الله به مثابه قوای جسمانی و روحانی انسان کامل برای تدبیر و ربوبیت تکوینی عالم هستند و خداوند از مجرای انسان کامل و او از مجرای این اسماء، عالم را تدبیر می‌کند و هر چه را که اراده کنند محقق می‌سازند (جامی، ۱۳۷۰، متن ۸۹). تدبیر عالم توسط انسان کامل همان ظهور ربوبیت حق تعالی در عالم است؛ چنان‌که تدبیر عالم توسط فرشتگان («فالمدبرات امرا» (النازعات: ۵) نیز همان ظهور ربوبیت انسان کامل در عالم است.

این حقیقت را می‌توان با بیان دیگری نیز تقریر کرد که وجه سریان در آن نمود و جلوه بیشتری داشته باشد و ارتباط این بحث با مسئله سریان روشن تر شود، هرچند هر دو تقریر بیان یک حقیقت‌اند: ربوبیت الهی در عالم، از طریق اسباب و مسببات، یا به زبان عرفانی، به واسطه اسمای الهی و از مجرای آنها محقق می‌گردد. اسم جامع «الله» جامع‌ترین و کامل‌ترین اسم حق تعالی، و انسان کامل مظهر این اسم اعظم الهی است، و دیگر اسما از مظاهر و شئون اسم جامع «الله» و عین ثابت انسان هستند، بلکه هر اسم جزئی همان الله جزئی و همان مرتبه نازل حقیقت انسان (کامل) است. از این بیان، دو اعتبار نفس‌الامری انسان کامل در ربوبیت عالم روشن می‌گردد:

اول. هرچه در مرتبه اسمای جزئی محقق است، از حقیقت انسان کامل مدد می‌گیرد، به گونه‌ای که بی‌اذن او نه معنایی از باطن به ظاهر می‌رسد، و نه صورتی از ظاهر به باطن (جامی، ۱۳۷۰، ص، ۸۹-۹۰). در این اعتبار، بدون استمداد و فیض‌بخشی انسان کامل هیچ معنایی در عالم محقق نمی‌شود و بنابراین، همه اسماء و اعیان به اذن الهی، مسخر امر و اراده انسان کامل هستند.

دوم. با لحاظ رتبه والای حقیقت انسان کامل نسبت به اسمای الهی و صدرنشینی او در چینش اسما و اعیان نیز ربوبیت و تدبیر عالم به دست انسان در مراتب اسما محفوظ است؛ زیرا در این نگاه، همه کثرات (همه اسما و اعیان و نظام اسما و اعیان) شئون و ظهورات حقیقت انسانی هستند و در واقع، همان حقیقت انسانی است که در این مراتب حاضر و ظاهر شده است. تحقق مراتب عالم و همه صفات و افعال و آثار آنها به دست انسان کامل است، بلکه اساساً همه صفات و افعال و آثار مزبور، صفات، افعال و آثار انسان کامل هستند؛ یعنی در این نگاه، مصدر هر چه در عالم محقق می‌شود، انسان کامل است و هر اسمی در عالم کار می‌کند و مجرای تحقق اراده الهی می‌شود، ظهور، جلوه و شأنی از همان حقیقت انسان کامل است. بدین‌روی، انسان کامل به سبب جامعیت خود نسبت به حقایق و سریان وجودی خود در ساحت اسما و اعیان، صاحب قدرت تامه در تدبیر عالم است و از مجرای هر اسم و به تناسب رتبه آن اسم، به ربوبیت می‌پردازد. البته روشن است که ربوبیت او در طول ربوبیت حق تعالی و تابع آن است و به هیچ‌وجه، استقلال و اصالت ندارد.

حاصل آنکه اگر ملک‌الموت موکل قبض ارواح است، فعل او از دو جهت و با دو بیان، تحت تدبیر و ربوبیت انسان کامل است: اول اینکه مرتبه اسم او تحت اسم جامع «الله» و عین ثابت انسان است، و اگر اثری برای اوست به مدد، اراده و اذن انسان کامل است. دوم اینکه واقع امر این‌گونه است که در همان مرتبه نیز انسان است که می‌میراند. اوست که می‌میراند و زنده می‌کند، روزی خلق در دستان اوست؛ حتی جنبه بشری انسان کامل نیز روزی خوار حقیقت‌اعلای اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷-۱۲۸). همه اسمای الهی، حتی ملائکه معظمه قوای انسان کامل هستند که انسان از طریق آنها به امر تدبیر عالم می‌پردازد، مانند نفس انسان که مراد خود را از طریق قوای روحانی و جسمانی تحقق می‌بخشد و به ربوبیت بدن و قوا می‌پردازد؛ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۳).

اما نکته قابل توجه این است که به اعتقاد عارفان، ممکن است انسان کامل به طور دائم توجه تفصیلی به این شأن خود نداشته باشد؛ چنان که جامی می‌نویسد: «هیچ معنایی از معانی از باطن به ظاهر در نیاید، مگر به حکم او؛ و هیچ چیز از ظاهر به باطن در نیاید، مگر به حکم او؛ اگرچه این کامل در حال غلبه، بشریت نداند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۸۹-۹۰).

توضیح آنکه انسان کامل با وجود اینکه به لحاظ نشئه باطن با رسیدن به تعینات حقی و گذشتن از تعینات خلقی خلعت خلافت بر تن می‌کند و مایه حیات و قوام عالم می‌گردد، اما همچنان انسان است و به اقتضای انسان بودن خود، جهات خلقی و بدنی خود را بکلی از دست نداده و جنبه‌های الهی و جنبه‌های عابدی را جمع کرده است، و اساساً به سبب همین جمع کردن میان حق و خلق، شایسته عنوان «خلاف خداوند» شده و به همین سبب، عرفا او را «روح عالم» می‌خوانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۵). اما این جامعیت نسبت به حق و خلق - همان‌گونه که مستلزم وجود احکام حقانی است - مستلزم ظهور احکام خلقی و امکانی نیز هست. به همین سبب، ممکن است به خاطر غلبه جهت خلقی، توجه تفصیلی به جهت حقانی خود نداشته باشد، اگرچه در همان حال که فاقد توجه تفصیلی به شئون حقانی خود است، تدبیر عالم در دست اوست. این نکته درباره علم انسان کامل و واسطه‌گری او در رسیدن فیض حق به اعیان و اسما نیز صادق است.

حاصل آنکه انسان کامل گاهی نسبت به مراتب عالی خود فاقد علم به علم است؛ چنان که تمام قوای انسان تحت امر و تدبیر نفس او قرار دارند. ولی نفس گاهی به برخی شئون خود آگاهی تفصیلی و به اصطلاح، «علم به علم» ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۶۱۲). البته انسان کامل هرگاه اراده کند، می‌تواند توجه تفصیلی به شئون حقانی خود پیدا کند؛ چنانکه مرحوم کلینی در باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - إِذَا شَأَوْا وَأَنَّ يُعَلِّمُوا عُلَمَاءًا» نقل می‌کند که امام صادق - علیه السلام - فرمودند: «إِذَا أَرَادَ الْإِمَامُ أَنْ يُعَلِّمَ شَيْئاً، أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۸)؛ هنگامی که امام اراده کند نسبت به چیزی آگاهی یابد، خداوند او را نسبت به آن چیز آگاه می‌سازد.

انتساب افعال و صفات سایر مراتب عالم به انسان کامل

انتساب حقیقی افعال و صفات سایر مراتب عالم به انسان کامل از جمله مسائل مهم عرفانی است که با توجه به اینکه از این مسئله می‌توان در فهم معارف بلند و بیانات ارزشمند اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه استفاده کرد، اهمیت آن دو چندان می‌گردد.

در اندیشه عارفان، رابطه اعیان و اسما با حقیقت انسان کامل، رابطه شأن و ذی‌شأن است؛ یعنی هر یک از کثرات عالم ظهوری از ظهورات حقیقت انسان کامل، و چونان مرتبه‌ای از مراتب اویند. با این نگاه، افعال و صفات کثرات را می‌توان به انسان کامل نیز نسبت داد، بلکه اساساً انتساب افعال و صفات کثرات به انسان کامل اولویت دارد؛ یعنی افعال و صفات مزبور، اولاً، افعال و صفات انسان کامل به شمار می‌روند و در رتبه

متأخر به سایر کثرات و مظاهر نسبت داده می‌شوند؛ چنان که همه کارهای نفس در مرتبه قوا، اولاً کار نفس است، و در رتبه بعد، به خود قوا منتسب می‌شود، به تعبیر دیگر، همه کارهای بی‌واسطه نفس کار نفس هستند، به حسب ذات، کارهای باواسطه نفس نیز کار نفس هستند، به حسب یک قوه یا یک مرتبه خاص از نفس (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۹). در انسان کامل نیز اگر فعلی از وی در مقام اعلای حقیقت انسانی صادر شود فعل او به حسب ذات او خواهد بود. و اگر فعلی از مراتب مادون او و با واسطه آن مراتب از او صادر شود، باز هم فعل اوست، ولی فعل او به حسب آن مرتبه یا شأن. بدین‌روی، استناد هر فعل و صفتی در عالم به انسان کامل، استنادی حقیقی و عاری از هرگونه مجاز عرفی و فلسفی است و بلکه استناد فعل و صفت به آن مرتبه خاص، به برکت و به تبع استناد آن به انسان کامل است. روشن است که این مسئله هیچ منافاتی با توحید ندارد و استناد هر امری در عالم به انسان کامل، به‌هیچ‌وجه اصالت و استقلال ندارد، و کارها و صفات خود انسان کامل منتسب به خداوند است و هر کاری کار خداوند بلندمرتبه است: «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال: ۱۷). در واقع، در پاسخ همه شبهاتی هم که در این زمینه به ذهن می‌رسد، مانند انتساب صفات ناپسند و افعال زشت و قبیح به معصوم، دقیقاً همان پاسخ‌هایی را که متکلمان در زمینه توحید افعالی داده‌اند، می‌توان تکرار کرد (ر.ک. عبودیت و همکاران ۱۳۹۶، ص ۲۰۷-۲۰۸).

بیان عرفانی از این حقیقت آن است که هرچه از کثرات در چینش نظام هستی در نگاه عارف متصور است، اسمی است از اسمای حق، و چینش این اسما به این صورت است که ابتدا کلی‌ترین اسم، یعنی اسم جامع «الله» و سپس تفصیلات این اسم جامع، یعنی اسمای جزئی و کلی دیگر قرار می‌گیرند. رابطه اسما در نظام طولی و تشکیکی اسما نیز به این صورت است که هر اسم کلی و جزئی غیر از اسم «الله». همان اسم «الله» است که در مرتبه‌ای خاص ظهور یافته است. در این اندیشه، انسان کامل نیز به سبب آنکه مظهر اسم جامع «الله» است و با آن اتحادی از نوع اتحاد ظاهر و مظهر دارد، همان نسبتی را که اسم «الله» با اسمای دیگر دارد، با همه اسما و اعیان و حقایق و مظاهر اسم «الله» دارد؛ یعنی هر اسم و عین و حقیقتی که مادون اسم «الله» و مادون مرتبه عالی انسان کامل قرار می‌گیرد، همان‌گونه که در حکم تفصیلات اسم «الله» است، در حکم تفصیلات انسان کامل نیز هست. حقایق مادون، همان انسان کامل هستند در مرتبه پایین و تنزل یافته، یا همان انسان کامل جزئی شده هستند. در واقع، این حقایق همان انسان کامل هستند که در یکی از شئون خود حاضر شده است. بنابراین، هر صفتی که داشته باشند و هر کاری که انجام دهند، صفت و کار مزبور در عین حال که صفت و کار ایشان است، صفت و کار انسان کامل در آن شأن نیز هست.

پس اگر فعل یا صفتی به مرتبه‌ای از مراتب عالم نسبت داده شود، فعل و صفت انسان کامل در یک مرتبه خاص است؛ زیرا طبق آنچه گذشت، آن مرتبه چیزی جز همان حقیقت انسان کامل و ظهور آن نیست. اما این مسئله به گونه‌ای دیگر نیز قابل تقریر و تبیین است: در اندیشه اهل معرفت، انسان کامل مجرای فیض حق است و

رسیدن فیض حق به کثرات بدون وساطت انسان کامل ممکن نیست. بر این اساس، تحقق همه کثرات منوط به وساطت انسان کامل در فیض حق است و برای هیچ از یک از کثرات بدون انسان کامل ظهوری تصور نمی‌شود. در واقع، کثرات ظهور خود را از دست (مجرای) انسان کامل دریافت می‌کنند. افعال و صفات هم به عنوان حقایق وجودی از این قاعده مستثنا نیستند و اگر فعل یا صفتی ظهور می‌کند از مجرای انسان کامل ظهور می‌کند، و همان‌گونه که به آن ظهور خاص نسبت داده می‌شود، به انسان کامل نیز نسبت داده می‌شود.

برای روشن‌تر شدن این مسئله، می‌توان از بیانی فلسفی کمک گرفت؛ بیانی که هم بر نفس و قوای آن و هم بر انسان کامل و کثرات صادق است؛ طبق این بیان رابطه هر مرتبه و شأن نسبت به ذی‌شأن جایگاه فعل و فاعل است. بر اساس مبانی فلسفی، افعال هر فاعل تنزلات وجود آن است که به سبب تمایز و تفصیل، کثرت یافته، و قیام و قوام این مراتب به وجود فاعل است، و در مقابل، وجود فاعل وجود برتر این مراتب است که در وحدت خود، جامع کمالات این مراتب به صورت اجمالی است. صرافت وجود علت فاعلی نسبت به معلول ایجاب می‌کند که اوصاف و آثار فعل، از آن حیث که کمالی است، وصف و اثر فاعل باشد؛ البته در مرتبه فعل او، نه به حسب مرتبه اعلای آن. به بیان روشن‌تر، با توجه به وساطت انسان کامل در تحقق کثرات، جایگاه این کثرات نسبت به انسان نسبت فعل و فاعل است، و هرچه در عالم محقق است یا فعل انسان کامل است به حسب ذات و حقیقت او، یا وصف و اثر انسان کامل است در مرتبه فعل او. این تقریر نیز بیان‌گر اولویت انسان کامل نسب به کثرات، در انتساب اوصاف و آثار به اوست (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۳ و ۲۱۶).

بر اساس آنچه گذشت، همان‌گونه که حق تعالی در مقال تشبیه، تمام اطلاعات را می‌پذیرد و متصف به احکام ظواهر می‌گردد، انسان کامل نیز به سبب سریان، می‌تواند پذیرای تمام اطلاعات و احکام ظواهر باشد و بلکه همان‌گونه که بیان شد، این احکام حقیقتاً و در رتبه متقدم، وصف و اثر انسان کامل است.

علت بقای عالم

آنچه از سریان انسان کامل در تعینات و روح بودن او نسبت به عالم و وساطت او در تجلی حق بر اعیان به دست می‌آید این است که بقای عالم بدون حضور نشئه عنصری انسان کامل ناممکن است. از این‌رو، در آثار عرفانی، از انسان به عنوان «عمد معنوی» (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۹) و «سبب بقای عالم» یاد شده و رخت بر بستن انسان کامل از عالم را موجب برچیده شده بساط عالم قلمداد کرده‌اند؛ چنانکه در کلام اهل بیت علیهم‌السلام هم این مضمون با عبارات گوناگون وارد شده است؛ مثلاً در حدیثی آمده است: «لَوْ تَقَيَّتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۹)؛ اگر زمین بدون امام باقی بماند فرو رود.

بنابراین، سریان انسان کامل را نباید صرف همراهی انسان کامل با اعیان خارجی قلمداد کرد، بلکه حقیقت این سریان «معیت قیومی» انسان کامل با اعیان است، معیتی که در سایه معیت قیومی حقیقی ساحت قدس الهی برای

انسان کامل حاصل و ثابت است. این بیان روی دیگر این حقیقت است که اگر عین انسان کامل نبود هیچ‌یک از اعیان حقی و خلقی مجال ظهور نمی‌یافتند؛ چنان که در تعابیر شرعی نسبت به معصوم گفته شده است: «لولاک لما خلقت الافلاک» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۲). حاصل آنکه قوام همه حقایق عالم به حقیقت انسان یا همان عین ثابت انسان کامل است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۵).

ابن عربی پس از آنکه عالم را به جسد، و انسان را به روح، و ملائکه را به قوای روح تشبیه می‌کند، با اشاره به عمومیت و جامعیت نشئه انسانی، آن را مایه قیام و قوام عالم معرفی می‌نماید که حق به واسطه آن به عالم نظر می‌کند. وی در تبیین معیت قیومی انسان کامل با عالم می‌نویسد: انسان کامل نسبت به عالم، مانند نگین انگشتری است که محل نقش علامت سلطان است و پادشاه به واسطه آن، خزینه خود را مهر و موم و حفظ می‌کند؛ یعنی خداوند به واسطه انسان کامل، که محل نقوش اسمای الهی و کونی است، حافظ خلق خود است؛ و وجه تسمیه انسان به «خلیفه» نیز همین است؛ زیرا همچنان که سلطان خزینه خود را مهر می‌کند و مهر او در زمان غیبت و پرده‌نشینی، جانشین وی در حفظ خزینه است، زمانی که حق به سبب استتار در مظاهر اسما و صفات از خلق غایب می‌شود، انسان کامل جانشین او در حفظ خزینه او می‌شود.

از نظر ابن عربی، حفظ عالم به دست انسان به این سبب است که حق تعالی از طریق آینه قلب انسان بر عالم تجلی می‌کند، و تا زمانی که انسان باقی است و این فیض از مجرای انسان کامل به عالم می‌رسد عالم باقی و محفوظ است، و همچنان که با وجود مهر سلطان کسی را قدرت گشودن خزینه نیست، هیچ‌یک از حقایق عالم را نیز یارای آن نیست که تصرفی در خزاین الهی داشته باشد، مگر به اذن انسان کامل؛ زیرا اوست که صاحب اسم اعظم است و ربوبت عالم به دست اوست. اگر یک معنا از باطن به ظاهر درآید یا چیزی از ظاهر به باطن داخل شود به امر او و به حکم اوست. حال اگر این انسان کامل از دنیا رخت برنندد، خزاین دنیا از آنچه خداوند در آن به ودیعه گذاشته خالی و حقایق عالم به نشئه آخرت منتقل خواهد شد؛ زیرا قوام این حقایق همه به وجود انسان کامل است و با مفارقت او، مدد و فیض الهی، که موجب بقای وجود و کمالات عالم بود، از عالم منقطع می‌گردد و بساط عالم برچیده می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۵۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۸-۳۶۱).

قونوی در این زمینه می‌نویسد:

انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به واسطه او و از مرتبه او، فیض حق، که موجب بقای تمام ماسوی الله است، به عالم می‌رسد، و اگر انسان از حیث برزخیتی که مغایر دو طرف نیست، نبود، هیچ چیزی از عالم مدد وحدانی الهی را به خاطر نبود مناسبت و ارتباط، قبول نمی‌کرد و فیض حق به عالم نمی‌رسید... به همین سبب، با رخت برپستن انسان کامل از مرکز عالم... نظام آن از هم می‌پاشد و زمین و آسمان‌ها دگرگون می‌گردد... و اگر ثبوت انسان کامل از حیث مظهریتش برای حق تعالی در بهشت، که محل آن کرسی و عرش مجید است، نباشد وضعیت آن دو نیز مانند وضعیت زمین و آسمان‌ها خواهد بود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

عبارت پایانی قونوی بر این مطلب دلالت دارد که حفظ و بقای نشئه آخرت نیز همچون دنیا به وجود انسان کامل است؛ همان گونه که قیصری در شرح خود بر فصوص الحکم تصریح می‌کند که تجلیات حق تعالی برای اهل آخرت به مدد حقیقت انسان کامل است و تفصیل حقایق در جانب ابد تفریع یافته از جمعیت و ساحت انسان کامل است و همان گونه که از جانب ازل و ابتدا این گونه است: «کون الکامل ختماً علی خزانه الآخره، دلیل علی أن التجلیات الإلهیه لأهل الآخره إنما هی بواسطه الکامل کما فی الدنیا، و المعانی المفضله لأهلها متفرعه عن مرتبه و مقام جمعه أبدا» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۲). سر این نکته در بیانات گذشته روشن گشت که اساساً جلوه حق بر مراتب عالم از عالی تا سافل بدون وساطت اسم اعظم الهی، که همان انسان کامل است، ممکن نیست و نور تجلی حق از آینه قلب انسان بر عالم می‌تابد.

نتیجه گیری

«سریان علم انسان کامل نسبت به مراتب عالم» از جمله لوازم مهم سریان وجودی و معیت قیومی انسان کامل در مراتب هستی است. انسان از یک سو، جامع همه حقایق در مرتبه خود، و از سوی دیگر، ساری در مرتبه همه تعینات است. از این رو، به لحاظ نخست، به همه حقایق علم بسیط دارد؛ و به اعتبار دوم، علم او به سبب سریان حقیقت او، در همه مراتب عالم سریان دارد.

انسان کامل به سبب مناسبتی که با ساحت قدس الهی دارد و با توجه به سریان حق یقینی در ساحت اعیان و اسما، می‌تواند نقش واسطه‌گری در دریافت فیض از ساحت قدسی و رساندن به مراتب عالم را ایفا کند. انسان کامل به سبب ویژگی اشتغال و سیرانی که دارد، به مثابه روح عالم است، و به واسطه اسما می‌تواند به ربوبیت و تدبیر عالم بپردازد.

انتساب افعال و صفات سایر مراتب عالم به انسان از دیگر لوازمی است که با توجه به جایگاه انسان کامل نسبت به تعینات و تجلیات حق تعالی و سریان وجودی در ساحت اسما و اعیان و در نظر گرفتن شأن واسطه‌گری در رسیدن فیض حق به عالم، مبین و روشن می‌گردد.

انسان کامل با مراتب عالم معیت قیومی دارد، به گونه‌ای که قوام و قیام عالم به حضور انسان کامل وابسته است و ادامه حیات و بقای این نظام بدون حضور ولی کامل الهی ناممکن است.

منابع

- نهیج البلاغه، ۱۳۷۹، محمدبن حسین شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، مشهور، قم.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، دار‌احیاء‌الکتب‌العربییه، قاهره.
- _____، ۱۳۶۷ق، *مجموعه رسائل*، دار‌احیاء‌التراث‌العربی، بیروت.
- _____، ۱۳۷۰، *نقش‌الفصوص*، محقق، مصحح؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد‌النصوص فی شرح نقض‌الفصوص*، محقق، مصحح؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جنیدی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، محقق، مصحح؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۷ق، *التعلیق‌ه علی‌الفوائد‌الرضویه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
- _____، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الأسس*، محقق، مصحح؛ حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام. _____
- _____، ۱۴۱۶ق، *شرح دعای سحر*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❖.
- _____، ۱۳۷۶، *مصباح‌الهدایه الی‌الخلاقه و الولایه*، محقق، مصحح؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❖.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ه ش، *شرح‌المنظومه*، تصحیح، تعلیق حسن‌زاده‌آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۴، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖، تهران، سمت.
- _____ و همکاران، ۱۳۹۶، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.
- علی‌بن‌ترکه، ۱۳۶۰، *صائن‌الدین، تمهید‌القواعد*، محقق، مصحح؛ سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- فیض‌کاشانی، محمد محسن‌بن شاه مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتاب‌خانه‌امیرالمؤمنین علی ❖.
- _____، ۱۴۱۵ق، *تفسیر‌الصافی*، محقق، مصحح؛ اعلمی، حسین، تهران، مکتبه‌الصدر.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *الفکوک*، محقق، مصحح؛ محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب‌بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، محقق، مصحح؛ علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار‌الکتب‌الاسلامیه.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *اصطلاحات‌الصوفیه*، محقق، مصحح؛ عاصم‌ابراهیم‌الکیالی‌الحسینی‌الشاذلی‌الدرقاوی، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیه.
- _____، ۱۴۲۶ق، *لطائف‌الأعلام فی‌إشارات‌أهل‌الإلهام*، محقق، مصحح؛ احمد‌عبدالرحیم‌السایح؛ توفیق‌علی‌وهبه؛ عامر‌التجار، قاهره.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق، *بحار‌الأنوار*، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۳، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء‌الله‌انزلی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❖.