

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، بهار ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۷

مبانی عرفانی - صدرایی حقیقت مرگ با نگاهی به آیات و روایات

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۶

احمد سعیدی *

بی‌تردید مرگ به معنای انتقال از یک عالم به عالم دیگر است؛ ولی انتقال به معنای حرکت از یک مکان مادی به مکان مادی دیگر، هم در مورد نفس و روح مجرد و هم در مورد عوالم بعدی، یعنی دو عالم مثال و عقل که مجرد از ماده‌اند، بی‌معناست. مطابق مبانی عرفانی و صدرایی، انسان موجودی چندمرتب‌ه‌ای است و هر مرتبه آن در یکی از مراتب عالم حضور دارد و جابجایی او بین عوالم مادی و مجرد، نه به صورت مادی و مکانی بلکه به صورت تغییر «توجه و تمرکز» نفس است که یا با اختیار خود انسان یا بدون اختیار او و بر اثر غلبه و سلطه بی‌اختیار «احکام یک عالم» اتفاق می‌افتد. بر اساس این آموزه، بیشترین توجه نفس با اختیار خود یا بدون اختیار، خواه موقت و خواه دائم به هر مرتبه‌ای از خود و هر عالمی باشد، انسان با اختیار یا بی‌اختیار، موقتاً یا دائماً به آن مرتبه و آن عالم منتقل می‌شود. بنابراین حقیقت مرگ، انتقال با اختیار یا بی‌اختیار توجه و تمرکز نفس از دنیا به آخرت است، نه جابجایی مادی و مکانی انسان یا روح مجرد او.

واژگان کلیدی: مرگ، نفس، بدن، عرفان، صدرالمتهلین (ره).

مقدمه

انسان برای بقا آفریده شده است نه نابودی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۳۳) و مرگ یکی از مراحل و منازل مهم زندگی جاودانه بشر است نه پایان آن. با پایان زندگی انسان در دنیا، روح انسان نابود (فوت) نمی‌شود، بلکه خداوند متعال آن را استیفا (توفی) می‌کند و از یک عالم به عالم دیگر می‌برد (رک: زمزم: ۴۲؛ آل عمران: ۱۹۳؛ نساء: ۹۷؛ انعام: ۶۱؛ انفال: ۵۰؛ یوسف: ۱۰۱؛ محمد: ۲۷؛ صدوق، ۱۴۱۴: ۴۷؛ طباطبایی، ۱۹۹۹: ۲۰۵؛ طهرانی، ۱۴۲۳: ۱/ ۱۵ و ۲۱۴/ ۵). واعظ نیشابوری (متوفای ۴۰۷) می‌نویسد: «و قال بلال بن سعد: عباد الله... إنما تنقلون من دار إلى دار، كما نقلتم من الأضلاب إلى الأرحام. و من الأرحام إلى الدنیا، و من الدنیا إلى القبور، و من القبور إلى الموقف، و من الموقف إلى الجنة أو إلى النار» (نیشابوری، ۱۴۲۷: ۴۷۶).

درواقع روح در دنیا مشغول تدبیر بدن است و همین تدبیر سبب غفلت او از خودش و موطن اصلی‌اش می‌شود و با مرگ و ترک تدبیر بدن از این غفلت خارج می‌گردد. گویی زندگی دنیوی خواب و رؤیا در یک سرزمین خیالی است و مرگ بازگشت به موطن اصلی و بیداری در یک زمین واقعی (شریف‌الرضی، ۱۴۰۶: ۱۱۲؛ آملی، ۱۳۶۷: ۳۲۰-۳۲۱). اما با توجه به ادله عقلی، نقلی و شهودی مجرد روح و نفس، قطعاً حرکت موجود مجرد از یک عالم مادی به عوالم مجرد نمی‌تواند مانند جابجایی اشیای مادی باشد؛ بنابراین با در نظر گرفتن اینکه الفاظ برای روح معنا وضع شده‌اند نه برای معانی محسوس، باید الفاظی را که در شریعت برای حرکت روح مجرد از یک عالم به عالم دیگر (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۷) یا از ماده به سمت خداوند یا از خداوند به سمت عالم ماده (زمزم: ۴۲) آورده شده‌اند، به معنای انتقال و حرکت معنوی تلقی کرد. ولی نکته مهم این است که

عارفان از جمله صدرالمتهین (ره)، با ذوق گرفتن از معارف نقلی و شهود عوالم و حقایق، تفسیری ویژه در زمینه حرکت و تطور نفس در عوالم ارائه کرده‌اند که نه تنها با ظهور سطحی یادشده بلکه با تفاسیر حکمای غیر صدرایی نیز متفاوت است. تبیین عرفانی - صدرایی از حقیقتِ تطور نفس، مستلزم بیان برخی مبانی عرفانی و فلسفی حکمت متعالیه است که شواهد نقلی نیز دارند. در این نوشتار، پس از بیان مبانی مزبور، تفسیر عرفانی - صدرایی از حقیقت مرگ و انتقال از دنیا به آخرت را تبیین و به دستاورد این تفسیر برای ارائه تبیین‌های نو از برخی حالات عادی و آموزه‌های نقلی و اندیشه‌های عرفانی اشاره کرده‌ایم.

۱. تعداد عوالم و جامعیت انسان

بر اساس مبانی عرفانی، عالم که به ماسوی الله (علامت خداوند) اطلاق می‌شود، متناسب با پنج حضرت یا مقام و مرتبه کلی از تجلیات، پنج مرتبه دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۹-۹۰). اگر با تسامح، حضرت و عالم را به یک معنا به کار ببریم، حضرات و عوالم پنج‌گانه عرفانی عبارت‌اند از: ۱) حضرت علمی یا حضرت الوهیت یا عالم اله؛ ۲) حضرت ارواح یا عالم عقل؛ ۳) حضرت خیال یا عالم مثال منفصل؛ ۴) حضرت اجسام یا عالم ماده؛ ۵) حضرت «کون جامع» یا عالم انسان (از جمله ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، مقدمه پنجم).

ملاصدرا (ره) این آموزه عرفانی را مانند بسیاری دیگر از مبانی و اندیشه‌های عرفانی با ملاحظاتی قبول دارد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۵۰۲/۳)؛ ولی به جهاتی بحث را بر عوالم عقل و مثال و ماده متمرکز می‌کند و غالباً می‌گوید عوالم کلی یا اجناس عوالم سه تا هستند و انسان (کامل) تنها مخلوقی است که جامع هر سه عالم است (از جمله ر.ک: صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۱۹۴/۹ و ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۳۵).

به هر حال برای این دیدگاه عرفانی - صدرایی می‌توان شواهدی از متون شریعت هم ذکر کرد؛ از جمله اینکه هر چیزی (از جمله انسان) خزائنی نزد خداوند دارد و در قوس نزول عوالم متعددی را طی کرده و با اندازه‌ای مشخص نازل شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). بنابراین با توجه به اینکه بازگشت انسان‌ها مانند آغاز پیدایش ایشان است: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)، «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) می‌توان نتیجه گرفت که در قوس صعود هم مراحل مشابه با قوس نزول در پیش داریم (برای تقریر صدر المتألهین (ره) از دیدگاه عارفان و پیروان حکمت متعالیه در باب این آیات رک: صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۴/۲۴۵).

۲. تقابل نسخه انسان با نسخه عالم و نسخه اله

هرچه خداوند در عوالم الهی (علمی) و خلقی قرار داده، در نسخه انسان نیز گذاشته است. به همین دلیل نسخه عالم مقابل یا مطابق نسخه انسان است و طبعاً هر دو با خود اله هم مطابق و مشابه هستند (فناری، ۱۳۷۴: ۶۶۵ و ۶۷۱). عرفا گاهی از مشابهت انسان و عالم و گاهی از مشابهت انسان با اله به تقابل نسختین یاد می‌کنند. به عبارت دیگر گاهی منظور ایشان از تقابل نسختین و جامعیت انسان (کامل) این است که نسخه انسان با نسخه عالم مطابق و مشابه است و او مجموع عوالم است (فناری، ۱۳۷۴: ۶۸۱) یا در همه عوالم حضور دارد؛ ولی مقید به هیچ یک از آنها نیست و از این جهت نمی‌توان او را جزء یکی از مراتب عالم یا مقید به یکی از عوالم مزبور به شمار آورد (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۲۶) و گاهی منظور ایشان آن است که نسخه انسان (کامل) با نسخه اله مشابه است و از این جهت او مرآت حق است و حق مرآت او (فناری، ۱۳۷۴: ۶۸۱). انسان ظاهری دارد و باطنی و

ظاهر آن مشابه عوالم و حضرات خلقی است و باطن آن مطابق و مشابه حضرت الوهی (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۲۱).

شواهد نقلی هم بر تطابق نسختین وجود دارد. در مورد تطابق نسخه انسان و عالم، حضرت امام خمینی (ره) آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و شعر منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام «أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ * وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲/۳۱۹) را شاهد می آورد و سپس حدیثی از امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل می کند که بسیاری از عارفان پیشین از جمله سیدحیدر آملی (ره)، صدرالمتألهین (ره)، فیض کاشانی و حاجی سبزواری (ره) نیز (با اندکی اختلاف در الفاظ) آن را از جمله شواهد همین ادعا برشمرده اند: «ان الصورة الانسانية هي... مجموع صورة العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ...» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۸۳؛ آملی، ۱۴۲۲: ۱/۲۵۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱/۲۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۱۶ و ۱/۹۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۶۷؛ ر.ک: هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۹/۲۴۲ و ۱۹/۲۸۹؛ امام خمینی، ۱۴۱۶: ۷).

کاشانی هم آیه شریفه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) را شاهد جامعیت انسان نسبت به جمیع مراتب وجود می آورد (ابن عربی (قاسانی)، ۱۴۲۲: ۲/۴۷۲؛ ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۶: ۸). از بعضی خطبه های امیرالمؤمنین هم تقابل نسخه انسان و عالم استفاده شده است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲/۴۱). چه بسا از کریمه «سُنُّرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) نیز جامعیت انسان نسبت به عوالم قابل استفاده باشد.

برای تقابل انسان با نسخه اله نیز شاهد بسیار است و در اینجا یادآوری دو حدیث شریف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲) و «أَعْرِفُكُمْ

بِنَفْسِهِ أَعْرَفُكُمْ بَرِّهِ» (شعیری، بی تا: ۴) کافی به نظر می‌رسد.

۳. خداوند، عالم و انسان

می‌توان انسان را به دلیل جامعیتش، عالم صغیر و عالم را به دلیل وجود انسان کامل در آن، انسان کبیر نامید (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳). با این حساب می‌توان گفت که خداوند «انسان» را آفریده است. یا به تعبیر دیگر حقیقت انسانی یا حقیقت محمدی ﷺ یک جلوه تفصیلی و فرقانی کرده و عالم یا انسان کبیر حاصل شده و یک جلوه اجمالی و قرآنی (جمعی) نموده و انسان کامل ظاهر شده است (فنازی، ۱۳۷۴: ۶۷۰-۶۷۱). تنها تفاوت انسان و عالم یا فرق انسان‌های صغیر و کبیر با یکدیگر در اجمال و تفصیل است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸۰). انسان وجود مجمل عالم است و عالم وجود مفصل انسان. به اصطلاح انسان وجود سعی دارد؛ یعنی وجود او در هر دو قوس صعود و نزول از اعلیٰ علین تا اسفل سافلین گسترده شده است. اساساً دلیل اینکه انسان می‌تواند خلیفه و جانشین خداوند باشد و باقی موجودات نمی‌توانند (ابن عربی، بی تا: ۴/۱۷)، همین است که انسان در همه عوالم هست و هیچ مخلوق دیگری در همه عوالم نیست (همان: ۲/۱۵۰؛ همو، ۱۳۷۰: ۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۹/۱۹۴). همچنین به همین دلیل که فقط وجود انسان از عرش تا فرش گسترده شده است، تنها او می‌تواند فیض را بی واسطه از خداوند دریافت کند و مَجْرًا و مُعَدًّا و واسطه برای رسیدن فیض به سایر موجودات در قوس نزول و بازگشت فیض در قوس صعود باشد و صراط و پل میان حق و خلق به شمار رود: «عَلَيْ هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۳۷۵؛ ر.ک: صدوق، ۱۴۰۳: ۳۲-۳۷ (باب معنی الصراط)؛ همو، ۱۴۱۳: ۲/۶۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۲۵/۶۶۷؛ العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱-۲۴ و ۵۹۱/۴ و ۶۰۴؛ ابن عربی،

بی تا: ۳/ ۴۱۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۹۴-۱۹۵).

رابطه این مبنا و دو مبنای قبلی - یعنی در نظر گرفتن تعداد عوالم و جامعیت انسان نسبت به آنها و امکان حضور او در همه عوالم - با تبیین دیدگاه عارفان درباره حقیقت مرگ به این نکته مربوط می شود که عارفان فقط انتقال اجباری از دنیا به برزخ را مرگ تلقی نمی کنند و انواع و مراحل دیگری نیز برای مرگ ذکر می کنند (از جمله رک: سلمی، ۱۴۲۴: ۱۷؛ حمدی زقزوق، ۱۴۳۰: ۱۰۰) که برخی عمومی و برخی برای خواص هستند؛ بنابراین می توانیم با مبانی ایشان، انتقال اختیاری از هر یک از عوالم مادون به عوالم مافوق را یک نوع مرگ تلقی کنیم.

۴. رابطه عوالم با یکدیگر

بر اساس مبانی عرفانی - صدرایی رابطه عوالم (مراتب عالم) با یکدیگر، رابطه باطن و ظاهر است. هر یک از عوالم برتر، باطن یا غیب یا حقیقت عوالم مادون است و هر یک از مراتب مادون، همان مرتبه بالاتر می باشد که بدون تجافی از مرتبه خود، به مرتبه مادون تنزل و ظهور و جلوه کرده است. از یک منظر دیگر، عوالم متعدد، مراتب یک وجود تشکیکی گسترده هستند که از حالت جمعی و اجمالی به حالت فرقی و تفصیلی درآمده است.

۵. رابطه مراتب انسان با یکدیگر

با توجه به مشابهت نسخه های انسان و عالم، همان طور که در عالم کبیر، طبیعت (ملک) و مثال (ملکوت) و عقل (جبروت) و لاهوت داریم، در انسان هم این امور را داریم و همان طور که می توانیم مراتب عالم را عوالم بنامیم، می توانیم مراتب انسان را هم انسان ها بخوانیم. بر این اساس «انسان درحقیقت سه انسان، بلکه چهار است: «انسان طبیعی»، «انسان نفسانی»، «انسان عقلانی» و «انسان

لاهوئی» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۱۶). همچنین به دلیل مشابهت مزبور، رابطه مراتب انسان یا رابطه انسان‌های طولی با یکدیگر، چه در قوس نزول و چه در قوس صعود، دقیقاً مانند رابطه مراتب عالم یا عوالم طولی با یکدیگر است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۰۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۱۲).

انسان در قوس نزول تقریباً جزئی بالقوه و تفکیک‌نشده از عوالم است و طبعاً رابطه مراتب آن با یکدیگر - که اصطلاحاً مراتب استیداعیه و استقراریه نامیده می‌شوند (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴: ۵۰۰، ۶۲۳ و ۶۳۱؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۰۳) - دقیقاً مانند رابطه عوالم یا مراتب عالم با یکدیگر است و بیان اینکه مرتبه عالی انسان چگونه از جمعیت به تفصیل رسیده است، نیازمند توضیح و تبیین ویژه‌ای نیست؛ ولی در مورد قوس صعود که بحث ما درباره حقیقت مرگ و پیرامون آن است، باید گفت طبق مبانی عرفانی و صدرایی، هر مرتبه عالی انسان همان مرتبه دانی است که در ضمن یک حرکت جوهری اشتدادی از تفرقه و تفصیل آن کم شده و جمعیت آن افزایش یافته است. بدن و نفس - همانند صورت و ماده - ترکیب اتحادی دارند و دو موجود و دو وجود نیستند، بلکه دو مرتبه ظاهر (نازل) و باطن (عالی) از یک وجود دو مرتبه‌ای هستند؛ بنابراین همان طور که در هر نظام تشکیکی، هرچه در مراتب دانی وجود دارد، به نحو برتر در مراتب عالی نیز هست، هرچه در بدن وجود دارد، به نحو برتر در نفس نیز هست و همان طور که در مراتب تشکیکی عالم، مراتب عالی به حکم برتر بودن و باطن بودن تمایز احاطی از مراتب دانی دارند، نفس نیز در عین حال که در مرتبه بدن حضور دارد و عین آن است، تمایز احاطی نسبت به آن دارد. منظور از تمایز احاطی این است که موجود محاط هیچ چیزی ندارد که محیط نداشته باشد؛ ولی محیط به حکم احاطه وجودی،

در عین حال که در مرتبه محاط حضور دارد و همه دارایی آن را دارد، از محاط ممتاز است. تمایز احاطی نفس نسبت به بدن، بقای آن بعد از فنای بدن (مرگ) را امکان پذیر می سازد.

۶. رابطه آخرت با دنیا

گفتیم که هر عالم (و هر موجود) بالاتر نسبت به عالم پایین تر احاطه دارد؛ یعنی عوالم برتر (و موجودات آنها) علاوه بر اینکه با عالم فروتر معیت دارند (در مرتبه آن حضور دارند)، قبل و بعد از آن نیز هستند و از این نظر با آن بینونت تامه دارند (از جمله ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴: ۱۲۷). اکنون با توجه به اینکه طبق مبانی صدرایی و عرفانی، آخرت عوالم مثال و عقل است و دنیا عالم ماده می باشد (از جمله ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۳۸)، می توان گفت از منظر حکمت متعالیه و عرفان، آخرت باطن دنیاست و نسبت به آن احاطه دارد و قبل و بعد و همراه آن است. این مطلب مؤیدهای نقلی نیز دارد؛ چراکه از یک سو در برخی آیات، آخرت در مقابل ظاهر حیات دنیا قرار گرفته است (روم: ۷) و به روشنی باطن بودن آخرت نسبت به دنیا را می توان از آنها برداشت کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۷/۱۶)؛ از سوی دیگر در برخی آیات، به احاطه روز قیامت تصریح شده (هود: ۸۴) و در برخی دیگر به احاطه جهنم بر کافران تأکید شده است (توبه: ۴۹؛ عنکبوت: ۵۴). با جمع این ادله با یکدیگر می توان استفاده کرد که هم اکنون آخرت محیط بر دنیاست.

اما اگر آخرت باطن دنیاست و هم اکنون محیط به مؤمنان و کافران است، پس مؤمنان هم اکنون هم در دنیا هستند و هم در بهشت و کافران نیز هم اکنون هم در دنیا هستند و هم در جهنم. با این حساب چطور می توان گفت حقیقت و معنای مرگ، انتقال از دنیا و عالم ماده به آخرت و عوالم مثال و عقل است؟ به عبارت

دیگر وقتی مراتب تشکیکی وجود انسان با مراتب تشکیکی عالم هماهنگ و منطبق تفسیر می‌شوند، این پرسش پیش می‌آید که چطور انسانی که در همه عوالم هست، از یک عالم به عالم دیگر می‌رود؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا معنای درست جابجایی کل عالم و مراتب عالم را بررسی می‌کنیم و سپس به جابجایی کل انسان و مراتب انسان در عوالم می‌پردازیم.

با توجه به سه مبنای اخیر تردد انسان در عوالم و در مراتب وجودی خویش، رفت و آمد از ظاهر به باطن است و بنابراین یک انتقال ظاهری آن طور که در نگاه اول پنداشته می‌شود، نیست. به اختصار مرگ، رفتن از ظاهر به باطن است؛ اما رفتن از ظاهر به باطن به چه معناست؟ در ادامه به پاسخ این پرسش می‌پردازیم.

۷. نحوه جابجایی عالم و مراتب آن

با کمی دقت روشن می‌شود که معنا ندارد کل عالم با همه مراتب مادی، مثالی، عقلی و الهی خود و با حفظ هویت جابجا شود. همین طور معنا ندارد یکی از مراتب عالم با حفظ هویت جابجا شود. «تنزل با حفظ هویت» و «صعود با حفظ هویت» در مراتب هستی مانند «دایره مربع»، تناقض آمیز هستند. در قوس نزول، عالم مثال همان تنزل عالم عقل و عالم ماده همان تنزل عالم مثال و عالم عقل است. به عبارت دیگر تنزل عالم عقل، عالم مثال و تنزل عالم مثال، عالم ماده را به وجود آورده است. در قوس صعود نیز عوالم عقل و مثال همان درجات برتر عالم ماده هستند. عوالم بدون اینکه نابود و محو شوند، نزول یا صعود می‌کنند؛ از این رو همه عوالم خمس از جمله انسان همیشه برقرار خواهند بود (صدوق، ۱۳۹۱: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۲/۶۵۲؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۴۲۳-۴۲۵).

بر اساس این مطلب اگر فرشته‌ای هویت عقلی داشته باشد، نمی‌تواند در قوس صعود با حفظ هویت عقلی وارد عالم اله شود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۷۹؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۷-۱۶)؛ در قوس نزول نیز نمی‌تواند با وجود احاطه بر عوالم مثالی و مادی، بدون تمثل و صورت‌پذیری در مثال متصل یک شخص خاص یا در عالم مثال منفصل یا در عالم ماده دیده شود (مریم: ۱۷؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۳: ۲/ ۴۴۵).

حاصل آنکه جابجایی کل عالم و نیز جابجایی مراتب عالم با حفظ هویت تناقض‌آمیز یا بی‌معناست؛ ولی جابجایی فیض در عوالم به صورت تجلی، هم در قوس صعود و هم در قوس نزول امکان‌پذیر است؛ اما معنای آن این نیست که یکی از موجودات یا اشیای عالم با حفظ هویت نازل می‌شود یا صعود می‌کند، بلکه بدین معناست که در قوس نزول، فیض الهی که در عالم اله هویت علمی دارد، با ورود به عالم عقل، هویت خلقی و عقلی پیدا می‌کند و سپس این امر معنوی عقلی وارد عالم مثال می‌شود و تبدیل به امری صوری می‌شود و سرانجام این امر صوری با ورود به عالم ماده، دارای ماده می‌شود و به واسطه مواد متنوع، تکثر مادی پیدا می‌کند: آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و روایاتی که چگونگی انتشای کثرت از وحدت را بیان می‌کنند، از جمله شواهد نقلی این مطلب هستند؛ برای مثال روایت یا روایاتی دلالت می‌کنند خداوند ابتدا نور واحدی خلق کرد و نور مزبور در مراحل بعد متقدر و متکثر شد و اهل بیت علیهم‌السلام از آن منتشی شدند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/ ۲۹۲ و ۴۶/ ۵۳ و ۲۷/ ۱۵).

در قوس صعود نیز همین امر مادی، ابتدا ماده را رها می‌کند و با صورت

مجرد و مثالی وارد عالم مثال می‌شود و بعد از آن صورت و مقدار را کنار می‌گذارد و در قامت یک معنای فاقد صورت وارد عالم عقل می‌شود و در نهایت، تجرد عقلی را هم پشت سر می‌گذارد و به عالم اله باز می‌گردد؛ درست مثل اینکه یک معنا را در ذهن خود (مثال متصل) صورت‌گری می‌نماییم و در مرحله بعد آن را با الفاظ مادی ارائه می‌کنیم و شخص دیگری، از این الفاظ مادی ابتدا به صورتی مثالی می‌رسد و سپس معنای معقول آن صورت‌های جزئی را درک می‌کند.

احتمالاً بتوان آیات شریفه «... إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...» (فاطر: ۱۰)، «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَا كَيْنُ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ...» (حج: ۳۷)، «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ...» (نحل: ۹۶) و... را شاهدهایی برای این ادعا شمرد؛ چراکه مضمون این قبیل آیات حکایت از آن دارد که آنچه نزد ما و به اصطلاح پایین است، با آنچه بالاست و بالا می‌رود و نزد خداوند است، متفاوت است؛ همچنین شاید بتوان روایاتی نظیر «قُلُوبُهُمْ فِي الْجَنَانِ وَأَجْسَادُهُمْ فِي الْعَمَلِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۰۲) و «...أَجْسَادُهُمْ فِي الْأَجْسَادِ وَأَرْوَاحُهُمْ فِي الْأَرْوَاحِ وَأَنْفُسُهُمْ فِي النُّفُوسِ وَآثَارُهُمْ فِي الْأَثَارِ وَقُبُورُهُمْ فِي الْقُبُورِ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۶۱۶) را هم شواهدی بر همین ادعا تلقی کرد؛ چراکه بر اساس این قبیل روایات، بدن‌های اولیای الهی مانند اجساد سایر انسان‌ها در دنیاست و مرتبه‌ای دیگر از ایشان در عوالم دیگر است.

۸. نحوه تطور و جابجایی انسان در مراتب عالم و خود

با توجه به تشابه و تطابق رابطه عوالم با یکدیگر و رابطه انسان با عوالم، می‌توانیم مفهوم جابجایی و انتقال انسان از یک عالم به عالم دیگر یا از یک مرتبه

خود به مرتبه دیگر خود را درک و تبیین کنیم:

الف) جابجایی کل وجود انسان: جابجایی انسان با کل مراتب حقی و خلقی خود در عوالم بی‌معناست؛ یعنی نمی‌شود پذیرفت که انسان در قوس نزول که از خداوند صادر شد، همه مراتب مجرد و مادی را در بالاترین مرتبه عالم داشت و به عوالم مادون تنزل کرد؛ زیرا در این صورت اولاً تنزلی حقیقی (غیر اعتباری) اتفاق نیفتاده، ثانياً تجافی در عوالم مجرد واقع شده است. همچنین در قوس صعود معنا ندارد که انسان با همه مراتب خود بدون تبدیل و تبدل به عوالم بالاتر عروج کند؛ یعنی مثلاً وقتی انسان وارد برزخ یا قیامت می‌شود، این طور نیست که با همان تفصیل و با همان هویت و بدون تبدیل و تحول وجودی، با روح و جسم وارد عوالم مجرد بالاتر شود. بازگشت به سوی خدا صعودی حقیقی و غیر مکانی است و صعود حقیقی غیر مکانی ملازم با تحول جوهری نفس است و این تحول بدون تجافی صورت می‌گیرد؛ یعنی چیزی از عوالم مادون کم نمی‌شود.

ب) جابجایی مراتب وجود انسان: جابجایی مراتب وجود انسان با حفظ هویت نیز بی‌معناست:

(۱) در قوس نزول اگر وحدت وجودی به رابطه نفس و قوا نگاه کنیم، هر مرتبه عالی نفس محیط بر مراتب دانی و بدون ممانعت، داخل و حاضر در مرتبه آنهاست؛ چنان‌که بدون مزایلت، خارج و قبل و بعد از آنها نیز هست. بنابراین برای توجه مراتب عالی نفس به مراتب مادون آن، تنزلی لازم نیست تا درباره حفظ هویت یا تبدل هویت به هنگام تنزل تحقیق کنیم. اما اگر تشکیکی نگاه کنیم، مراتب مادون نفس همان مرتبه عالی نازل شده نفس به نحو تجلی (نه تجافی) هستند؛ یعنی مرتبه مثالی نفس همان مرتبه عقلی تنزل یافته است و مرتبه

مادی همان مرتبه مثالی تنزل یافته. بنابراین تنزل مراتب عالی نفس به مراتب دانی، در یک تفسیر، اساساً اتفاق نمی‌افتد و در یک تفسیر با حفظ هویت اتفاق نمی‌افتد، بلکه با تبدیل شدن به مراتب دانی صورت می‌گیرد.

۲) در قوس صعود نیز معنا ندارد که مثلاً مرتبه مادی انسان با حفظ هویت مادی خود، وارد عوالم مثال و عقل و اله شود. صعود بدن به عالم مثال (به‌ویژه اگر «النفس فی وحدتها کل القوی» را تشکیکی تفسیر کنیم) خود مرتبه مثالی انسان است و صعود بدن به عالم عقل، خود مرتبه عقلی و عاقله انسان است؛ به عبارت دیگر فیضی که در قوس نزول از اعلی‌علیین به اسفل سافلین آمده و مادی شده، اگر بخواهد در قوس صعود به سمت خداوند بازگردد، باید با تحول جوهری و بدون اینکه تجافی صورت گیرد، از وجود مادی به وجود مثالی تبدیل شود؛ به این صورت که ماده سر جای خودش باشد و مرتبه مثالی برای آن حاصل شود؛ چنان‌که اگر این وجود مادی - مثالی بخواهد به عالم عقل برود، باید با حرکت جوهری اشتدادی و بدون تجافی تبدیل به وجود مادی - مثالی - عقلی شود.

ج) جابجایی انسان در مراتب عالم و خود: معنای صحیح جابجایی در عوالم و در مراتب نفس این است که یک موجود چندمرتبه‌ای، مرتبه بالاتر یا پایین‌تری پیدا کند یا به یکی از مراتب عالی یا دانی خود توجه نماید. در قوس صعود که بحث ما درباره حقیقت و معنای مرگ به آن مربوط می‌شود، جابجایی به این معناست که انسان در عین حال که همه مراتب مادون و مافوق را دارد و در آنها به صورت دائمی و بالفعل حضور دارد، در برزخ و قیامت به مرتبه عالی خود توجه می‌کند (قونوی، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۳۰-۱۳۱).

(۱) در **برزخ** تمرکز و توجه اصلی انسان، چه از روی اختیار چه اجبار، به سمت مرتبه مثالی خود (مثال متصل) و به عالم مثال منفصل می‌رود و تدبیر مرتبه مادی تا زمان ظهور قیامت را رها می‌کند؛ اما اینکه در برزخ، جسم به عالم مثال منفصل برود یا انسان مرکب از جسم و روح به صورت تجافی از دنیا به عالم مثال منفصل برود، بر اساس مبانی فلاسفه و عرفا فرض صحیحی ندارد.

(۲) در **قیامت** انسان که بدون تجافی از عالم ماده به عالم مثال منفصل صعود کرده است و طبعاً همچنان توجه و علاقه‌ای هرچند اندک و ارتکازی به جسم عنصری خود دارد، دوباره به مرتبه مادی و عنصری خود و به عالم ماده توجه تفصیلی می‌کند و با این توجه، مراتب عالی و مجرد نفس دوباره با مرتبه مادی خود همراه می‌شوند، درست مثل انسانی که از خواب بیدار می‌شود و البته هم در مورد انسان در حال خواب و هم در مورد انسانی که در برزخ یا قیامت است، مراتب مجرد نفس همیشه در عوالم مجرد هستند و مراتب مادی و بدن همیشه در عالم ماده. برای تفهیم نزول و صعود به نحو تجلی، مثال کتابت و قرائت گویاست. همان طور که هنگام نوشتن کلمات، یک اندیشه مجرد را وارد عالم ماده می‌کنیم و چیزی از ذهن ما کم نمی‌شود و به معنای دقیق کلمه به عالم ماده هم چیزی اضافه نمی‌شود، وقتی کلمات دیگران را هم می‌خوانیم و می‌فهمیم، چیزی از عالم ماده حذف نمی‌شود و به معنای دقیق کلمه، ذهن مجرد ما افزایش کمی پیدا نمی‌کند (برگرفته از درس‌گفتارهای آیت‌الله جوادی آملی - دام‌الله؛ ربک: مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰ / ۲۶۵).

حاصل آنکه انسان به عنوان یک مجموعه متشکل از عقل و مثال و ماده جابجا نمی‌شود و مراتب انسان نیز با حفظ هویت صعود نمی‌کنند، بلکه انسان با حرکت

جوهری اشتدادی، بدون از بین رفتن و تجافی، به مراتب بالاتر می‌رسد و با تغییر توجه در مراتب خود جابجا می‌شود.

۹. حرکت جوهری اشتدادی نفس

از یک سو در قوس نزول هر موجودی از خداوند و عوالم بالاتر نازل و ناشی شده است و از سوی دیگر تنزل در میان موجودات مجرد به نحو تجلی است نه تجافی؛ یعنی وقتی موجودی از یک عالم به عالم مادون تنزل می‌کند، چیزی از عالم بالا کم نمی‌شود و حفره‌ای در عوالم علوی ایجاد نمی‌گردد؛ زیرا «ما عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶؛ رک: طباطبایی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۶): «أَنَّ الْخَلْقَةَ بِنَحْوِ التَّنَزْلِ مِنْ غَيْرِ تَجَافٍ وَ يُؤَيِّدُ هَذِهِ الْمَعَانِي آيَاتُ كَثِيرَةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. وَ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ جُمْلَةُ أَخْبَارِ الطَّيْنَةِ وَ أَخْبَارِ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ وَ أَخْبَارِ الذَّرِّ وَ الْمِيثَاقِ وَ أَخْبَارِ جَنَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (طباطبایی، ۱۳۹۹: ۱۰۹).

با توجه به این دو مقدمه هر چیزی در هر عالمی سهمی دارد؛ به عبارت دیگر دارای عوالم بسیاری است و خزائن متعددی نزد خداوند دارد (حجر: ۲۱). بدن عنصری، سهم انسان در عالم ماده است و مثال متصل (روح مثالی / بدن مثالی) سهم انسان در عالم مثال منفصل است و قوه عاقله یا مرتبه عقلی انسان‌های عاقل، سهم ایشان در عالم عقل است. البته باید توجه داشت که همه انسان‌ها در قوس نزول همه عوالم را طی می‌کنند و از اعلی‌ترین به عالم ماده و اسفل سافلین می‌رسند؛ ولی در قوس صعود تنها عده کمی به همه عوالم راه پیدا می‌کنند؛ زیرا در قوس صعود باید با حرکت جوهری اختیاری به عوالم برتر رسید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۹۵/۹). با این حال هر انسانی کم و بیش ظرفیت صعود را دارد و اساساً فرق انسان (و تاحدودی جن) با سایر موجودات در قوس صعود

این است که انسان می‌تواند با قدم اختیار خود از یک عالم به عالم بالاتر برود؛ در حالی که سایر موجودات چنین قوه و امکانی را در حد انسان ندارند. پس سخن هر موجود دیگری غیر از انسان (و تاحدودی جن)، این است که «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴)؛ به این معنا که موجودات مادی نمی‌توانند وارد عالم مثال شوند، ساکنان عالم مثال نمی‌توانند وارد عالم عقل شوند و عقول نمی‌توانند از عالم عقل بالاتر بروند و وارد عالم اله (تجلی‌های علمی خداوند) شوند. در واقع صعود هر مخلوق دیگری غیر از انسان به عوالم برتر از مرتبه خودش، فقط از صراط انسانیت امکان‌پذیر است. فیض خداوند از مجرای انسانیت نازل می‌شود و فقط از مجرای انسانیت تا سرچشمه باز می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۳۱۲): «و إلی مثل هذا الإنسان و مرتبه أشار مولانا جعفر بن محمد الصادق علیه السلام فی قوله: «إِنَّ الصَّوْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هِيَ... الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ، وَ هِيَ الصَّرَاطُ الْمَمْدُودُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (آملی، ۱۳۸۲: ۴۵).

اما نکته مهم این است که برای رفتن از عالم پایین به عالم بالا، حرکت جوهری و تبدل وجودی لازم است؛ یعنی معنا ندارد که موجودی مادی بدون اینکه نحوه وجود آن متحول و متبدل شود، وارد عوالم مثال و عقل و اله شود؛ چنان‌که معنا ندارد یک موجود مثالی بدون تحول در نحوه وجودش وارد عوالم عقل و اله شود؛ همین‌طور موجود عقلی نمی‌تواند بدون استحاله و تبدل وارد عالم اله شود. بنابراین اگر بازگشت به سمت خداوند را به معنای رفتن به عوالم بالاتر در نظر بگیریم، این بازگشت برای انسان فقط با حرکت جوهری نفس اتفاق می‌افتد و برای سایرین در ضمن وجود انسان و حرکت جوهری او (در زمینه حرکت جوهری نفس رک: احمد سعیدی، ۱۳۹۵). طبق این مبنا دار آخرت

سراسر حیات است و فقط موجود حی یا بخش حیّ او وارد آن می‌شود: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴).

۱۰. چرایی تطور و جابجایی بین عوالم

گفتیم که انسان بر خلاف سایر موجودات، فقط در یک عالم نیست. انسان موجودی چندمرتبه‌ای است و همزمان در چند عالم حضور دارد. طبیعی است که هرگز هیچ انسانی از همه عوالم وجودی خود غافل نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ به عبارت دیگر غفلت نمی‌تواند عمومیت داشته باشد، نه نسبت به عوام و نه نسبت به خواصی که در عالم تصرف می‌کنند (بن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۷). «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیامت: ۱۴).

اما مشکل اینجاست که انسان هرگز نمی‌تواند همزمان به همه مراتب وجودی خود یکسان توجه کند و همه عوالمی را که در آنها حضور دارد، یکنواخت مشاهده نماید (از جمله رک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۴۳۸؛ تستری، ۱۴۲۳: ۱۲۶؛ قشیری، ۱۹۸۱: ۳/۱۵۲). خداوند در جوف انسان یک قلب و مرکز توجه قرار داده است (احزاب: ۴) و توجه به یک یا چند مرتبه و شأن، انسان را کم و بیش از سایر مراتب و شئون باز می‌دارد. انسان خواه‌ناخواه با اشتغال به هر مرتبه‌ای، از اشتغال به مراتب دیگر کم و بیش باز می‌ماند (محاسبی، ۱۹۸۶: ۳۰۱؛ مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴/۱۴۶۱-۱۴۶۲): «ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ» (حجر: ۳)، «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ» (تکواثر: ۱). البته هرچقدر درجه وجودی انسان برتر باشد، می‌تواند همزمان توجه بیشتری به چند مرتبه خود یا به چند عالم از عوالم خود داشته باشد و صفت الهی «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ» را بیشتر جلوه دهد: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ

عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...» (نور: ۳۷). «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِيناً» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۱۹؛ ابن عربی، بی تا: ۳/۲۲۳).

ولی یکی از نکات مهم در عرفان و حکمت صدرایی این است که هیچ انسانی نیست که دائماً در همه مراتب وجودی خود یا در همه عوالم، حضور بالفعل و توجه کامل غیر ارتکازی داشته باشد. توجه و تمرکز و مرکز ثقل همه انسان‌ها خواه‌ناخواه تطور و جولان دارد و دائماً در قوس صعود و نزول و در حال جابجایی بین مراتب خود و عوالم متناظر با این مراتب است. انسان به حکم جامعیت نمی‌تواند دائماً در یک مقام و مرتبت بماند، حتی اگر از کاملان باشد (رک: نائجی، ۱۳۸۱: ۱/۳۶۵-۳۶۶). در واقع همان طور که برای یک محجوب، چشم پوشی از دنیا و نظاره آخرت دشوار است، برای یک ولی خدا، توجه به غیر خدا دشوار است (فناوری، ۱۳۷۴: ۷۰۵): «وَلَوْ لَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ [لَهُمْ] عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرُّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ شَوْقاً إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفاً مِنَ الْعِقَابِ عَظْمِ الْخَالِقِ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۰۳).

به هر حال حتی ذوات مقدس چهارده معصوم علیهم السلام نیز که بالاترین جلوه‌های حق تعالی هستند و طبعاً بالاترین درجه ظهور صفت الهی «لایشغله شأن عن شأن» در ایشان است، از این قانون استثنا نشده‌اند؛ یعنی حتی اهل بیت علیهم السلام نیز دائماً و تفصیلاً در همه عوالم به صورت صددرصد و بالفعل، آن طور که خداوند متعال حضور دارد، حضور ندارند و این طور نیست که توجه مختصر به دنیا ایشان را از توجه کامل به آخرت و توجه کامل به آخرت ایشان را از توجه مختصر به دنیا اندکی باز ندارد؛ چراکه «العبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۸۹). به عبارت دیگر چنین نیست که حال نماز با حال معاشرت با خلق،

حالت زندگی با حالت موت، حال خواب با حال بیداری و... دقیقاً برای ایشان یکسان باشد. «لایشغله شأن عن شأن» به صورت کامل و نیز دوام احاطه به کلیات و جزئیات، آن هم به صورت دائمی از مختصات خداوند است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵۲-۵۳؛ همو، ۲۰۰۳: ۱۸۴؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۰۳). این مطلب شواهد نقلی و شهودی بسیاری دارد یا به عبارت دقیق‌تر دستاوردهای زیادی در تبیین مطالب عرفانی و شرعی دارد:

الف) اگر تبدل حالات انسان کامل نباشد، او همه حالات را تجربه نخواهد کرد (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲/۳۱۳-۳۱۴).

ب) اگر انسان کامل حالات مختلف نداشته باشد، هیچ چیزی معدوم نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۲۷؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۷۹)؛ زیرا انسان کامل واسطه فیض الهی است و بودن او و توجه او سبب بقای عالم و عالمیان است؛ چنان‌که نبود او و نبود توجه او سبب نابودی جهان و جهانیان است (صدوق، ۱۳۹۵: ۱/۲۰۴؛ مکی، ۱۴۱۷: ۱/۲۴۳).

ج) اگر حالات اولیای کامل الهی در هر شرایطی یکسان بود و بعد از مرگ و انتقال به آخرت نیز تفاوت نمی‌کرد، یک انسان کامل از اول تاریخ تا انتهای آن برای وساطت فیض الهی و خلافت و مقام قطبیت و امامت و تحقق غایت خلقت و... کافی بود؛ ولی با توجه به آنچه گذشت، به سادگی می‌توان به این نتیجه رسید که با انتقال تمرکز انسان کامل از دنیا به آخرت، باید انسان کامل دیگری که در عالم ماده هم حضوری پررنگ دارد، خلیفه در زمین باشد، و گرنه بساط زمین و اهل زمین جمع می‌گردد و قیامت برپا می‌شود (از جمله رک: صفار، ۱۴۰۴: ۱/۴۸۸؛ مکی، ۱۴۱۷: ۱/۲۴۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۲۹).

د) اگر انسان کامل حالات یکسانی داشت، حضرت رسول ﷺ با سجده کردن

به خداوند نزدیک تر نمی شد (علق: ۱۹) و حالات ایشان در نماز با غیر نماز متفاوت نبود و نمی فرمود: «قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۵)؛ معنا نداشت که ایشان بفرماید «بعضی وقت‌ها» (نه همه اوقات) هیچ ملک و نبی‌ای نمی تواند مصاحب من باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۹/۲۴۳؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۴: ۲۷۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۳/۴۰۱)؛ هنگام مخاطبه رسول الله ﷺ با خدا گاهی غشوه عارض ایشان نمی شد (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۱) و بدون گناه در روز هفتاد بار توبه (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۶۹) یا استغفار (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۴۵) نمی کردند. اگر حالات انسان کامل متغیر نبود، هنگام نماز از خوف خداوند غشوه‌ای عارض امیرالمؤمنین علیه السلام نمی شد (صدوق، ۱۴۰۰: ۷۹) و ایشان مرگ را فوز و رستگاری برای خود اعلام نمی نمودند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/۱۱۹).

هـ) سرانجام اینکه اگر انسان کامل به صورت دائمی در همه عوالم حضور داشت، معنا نداشت ائمه علیهم السلام بفرمایند هر وقت بخواهند چیزی را بدانند، خداوند به آنها می آموزد (صفا، ۱۴۰۴: ۱/۳۱۵؛ ربک: کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۶۴۰).

توجه به این مبنا برای درک حقیقت مرگ و ضرورت و حکیمانه بودن آن لازم است؛ چراکه اگر بتوان در همه عوالم به نحو یکسان ماند، مرگ برای انسان‌های کامل، بی معنا یا دست کم غیر ضروری و غیر حکیمانه می بود؛ چنان‌که برای ذات حق چنین است.

۱۱. چگونگی تطور و انتقال از یک عالم به عالم دیگر

تا کنون گفتیم: (۱) برای اینکه یک ماده در قوس صعود به عوالم دیگر راه یابد، به حرکت جوهری اشتدادی نیاز دارد. (۲) بعد از اینکه موجودی با حرکت جوهری در قوس صعود انسان شد، صاحب وجودی گسترده در چند عالم می شود.

۳) ولی نمی‌تواند بالفعل در همه مراتب و عوالم خود به صورت یکسان و یکنواخت حضور داشته باشد. ۴) خواه‌ناخواه غفلت از یک عالم و تطور و جابجایی دائم یا مکرر بین عوالم خواهد داشت. ۵) معنا ندارد کل وجود انسان با همه مراتبش جابجا شود. ۶) نمی‌شود یک مرتبه از وجود انسان به صورت تجافی جابجا شود. اکنون سخن در این است که اولاً معنای صحیح و دقیق جابجایی و تطور انسان بین عوالم یا حضرات چیست؟ ثانیاً با توجه به تطور انسان بین عوالم آیا می‌توان یکی از عوالم یا حضرات را محل استقرار او در نظر گرفت و سایر انتقالات او را سفرهای موقت دانست یا باید انسان را مسافری سرگردان به شمار آورد که منزل او همه جا هست و هیچ جا نیست؟

به نظر می‌رسد پاسخ عرفانی و صدرایی به هر دو پرسش به یک نکته باز می‌گردد: هم مسافرت و جابجایی و هم اقامت و استقرار انسان تابع میزان حضور قلب اختیاری انسان یا غلبه بی‌اختیار حکم یک عالم بر اوست. طبعاً کسی که به حیات دنیا رضایت بدهد و مرکز ثقل او دنیا باشد، نمی‌تواند به سمت خداوند کوچ کند (توبه: ۳۸) و خداوند او را بالا نمی‌برد و همیشه در زمین می‌ماند (اعراف: ۱۷۶).

این مطالب با تعابیر متنوعی در عرفان و حکمت صدرایی آمده است: «تعشّق و عشق» (فناری، ۱۳۷۴: ۶۹۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۴۳۵)، «تشوَّق» (فناری، ۱۳۷۴: ۶۸۸)، «رغبت» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۴۳۵)، «عادت و اعتیاد» (همان)، «غلبه جهت...» (همان: ۴۳۵-۴۳۶)، «غلبه سلطان...» (همو، ۱۳۶۳: ۶۵۰) و «ظهور سلطان...» (همان: ۶۴۰-۶۴۱)، «میل و گرایش و اشتیاق شدید»، «هم و غم» «همت»، «عزم»، «توجه تام» (آملی، ۱۳۶۷: ۳۰)، «اشتغال» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۴۳۸؛ تستری، ۱۴۲۳:

۱۲۶؛ قشیری، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۳)، «تمرکز» و... از جمله تعابیر عرفانی - صدرایی برای بیان این مطلب هستند. بر این اساس انسان اگر یک عالم یا یک مرتبه از خود را با اختیار قبله توجّهات خود قرار دهد یا احکام آن عالم یا آن مرتبه بی اختیار بر او غلبه کنند، به آن عالم و آن مرتبه سفر می کند و مادام که توجّه او با اختیار یا بی اختیار کاملاً متمرکز بر آن عالم یا آن مرتبه باشد و به اصطلاح، سلطه آن عالم بر او ظهور و غلبه داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۶۴۱-۶۴۰ و ۶۵۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۲۲)، در آنجا مستقر می شود. طبعاً با تغییر با اختیار یا بی اختیار توجّه و تمرکز، سلطه عالم دیگر و مرتبه ای دیگر از نفس او، بر او ظهور و غلبه خواهد یافت، مگر اینکه از کاملان باشد که در این صورت محدود و محصور یا به عبارت دیگر مستقر در یک عالم خاص و یک مرتبه از وجود خود نخواهد بود (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۴۳۵؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ قونوی، ۱۳۷۴: ۱۲۶-۱۲۷).

باید تأکید کنیم که اگر انسانی با توجّه تام به عالمی خاص منتقل شود، در آن عالم با حصه و مرتبه ای که در آن عالم و متناسب با آن عالم دارد، از سایر اشیا تأثیر می پذیرد و بر سایر اشیا تأثیر می گذارد؛ یعنی مثلاً در عالم ماده به وسیله بدن و در عالم مثال منفصل به توسط مثال متصل خود با سایر اشیا تعامل می کند (فناوی، ۱۳۷۴: ۶۱۴).

۱۲. تبیین حقیقت زندگی و مرگ مطابق مبانی عرفانی - صدرایی

از جمله ثمرات و دستاوردهای تفسیر عرفانی - صدرایی سفر و حضر انسان در مراتب خود و در عوالم، به جابجایی بیشترین توجّه و حضور قلب و اهتمام اختیاری و غیراختیاری نفس به مراتب خود و عالم، این است که بسیاری از حالت های عادی و آموزه های عرفانی و نقلی، تبیین های خردپسند روشن تری پیدا

می‌کنند. متناسب با موضوع این نوشتار فقط به بررسی دو حالت «حیات و ممات» یا «زندگی و مرگ» می‌پردازیم.

الف) زندگی

اگر زندگی را مطابق فهم عامیانه به کار ببریم، می‌توانیم مطابق مبانی ملاصدرا(ره) بیداری و خواب (و بیهوشی) را برای انسان‌های عادی و انسان‌های کمال یافته به صورت زیر تبیین کنیم:

۱) بیداری

در حالی که قلب انسان عادی در بیداری چشم هم خواب است و تنها با مرگ بیدار می‌شود (شریف الرضی، ۱۴۰۶: ۱۱۲)، قلب ولی خداوند در زمان خواب چشم هم بیدار است (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۲۹۷؛ نیز رک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۱۷۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۳۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۴). به قول مولوی «چشم تو بیدار و دل خفته به خواب * چشم من خفته دلم در فتح باب» (مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۸). بنابراین باید حساب اولیای الهی را از حساب انسان‌های عادی جدا کنیم:

۱. انسان‌های عادی (به‌ویژه فاسقان و کافران) ظاهر انسانی و قلب حیوانی دارند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۱۹) و به همین دلیل، عارفان آنها را انسان حیوان می‌خوانند (از جمله رک: فناری، ۱۳۷۴: ۶۱۲ و ۷۰۵). این انسان‌ها که مانند حیوانات منکوسه الرأس (سربه‌زیر) هستند (سجده: ۱۲)، به عالم پست‌تر (دنیا) رضایت داده و مرکز ثقلشان زمین است (توبه: ۳۸) و احیاناً خالد در دنیا شده‌اند (اعراف: ۱۷۶). بنابراین بیداری در دنیا برای ایشان که اولاً فقط در عوالم مثال و ماده حضور دارند، ثانیاً توجه به یک عالم آنها را از توجه به عوالم دیگر باز می‌دارد، حالتی است که عالم ماده و احکام مرتبه مادی (احکام بدن) بر نفس ایشان غلبه دارند و بیشترین توجه آنها به تدبیر قوای طبیعی و حواس ظاهری‌شان است؛ به عبارت

دیگر بیداری ایشان حالتی است که نفس رو به مراتب دنی و پست خود دارد و تقریباً به صورت کامل مشغول تدبیر بدن و مصادیق جزئی حسی با قوای طبیعی و حواس ظاهری است و از خود برتر و عالم واقعی آن غافل است (روم: ۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۵۷-۱۵۸).

۲. بیداری برای عارفان و اولیا که می‌توانند همزمان به چند عالم توجه تفصیلی داشته باشند، بسته به درجه وجودی و توانمندی در جمع میان مشاهده عوالم برتر و تدبیر بدن و عالم مادی می‌تواند متنوع باشد. درجه وجودی و کمالی برخی - که عارفان آنها را «بهلولی مشربان»، «مجانین العقلاء» و امثال اینها می‌خوانند - در حدی است که توجه به آخرت آنها را کم و بیش از حفظ ظاهر عاجز می‌کند و اندک توجه ایشان به تدبیر بدن و دنیا به گونه‌ای است که مردم می‌پندارند آنها مریض یا دیوانه‌اند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۰۴)؛ اما برخی دیگر، هر دو طرف را کاملاً جمع می‌کنند و در همان حال که قلبشان در بهشت است، جسم و جسدشان در دنیا مشغول اعمال دنیوی است (همان: ۳۰۲؛ ابن عربی، بی‌تا: ۹/۱). به قول سعدی «هرگز وجود (حدیث) حاضر و غایب شنیده‌ای * من در میان جمع و دلم جای دیگر است» (سعدی، ۱۳۱۶: ۳۱۳).

۲) خواب (و بیهوشی)

خواب را نباید تعطیل کامل نفس مجرد در نظر گرفت. موجود مجرد تعطیل‌بردار نیست و حتی یک لحظه کوتاه هم توقف نمی‌کند و بنابراین خواب به این معنا برای هیچ انسانی اتفاق نمی‌افتد و روح همه انسان‌ها همیشه بیدار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵/۳۲۶). خواب و بیهوشی را باید غفلت از یک عالم یا یک مرتبه از نفس و توجه به عالم دیگر و مرتبه دیگری از نفس در نظر گرفت:

۳. برای انسان‌های عادی که نمی‌توانند همزمان به دو عالم توجه کنند، خواب و بیهوشی دو رکن اساسی دارد: یک) غفلت از عالم ماده و ترک بی‌اختیار تدبیر تفصیلی (قوای طبیعی) بدن و تعطیلی قهری حواس ظاهری. دو) غلبه احکام عالم مثال یا مرتبه مثالی نفس؛ به عبارت دیگر انتقال موقت و بی‌اختیار توجه و تمرکز نفس و قلب به عالم مثال منفصل و تدبیر تفصیلی مثال متصل و قوای مثالی (حواس باطنی) بدون مزاحمت حواس ظاهری و بدون اشتغال به تدبیر ارتكازی بدن و قوای طبیعی و حواس ظاهری (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۲۹-۱۳۰).

درحقیقت برای بیشتر مردم، چشم‌بستن از دنیا، ملازم با چشم باز کردن در عالم مثال منفصل و توجه به مثال متصل است؛ به طوری که چه با اختیار و چه بی‌اختیار تدبیر تفصیلی بدن و حواس ظاهری و توجه تفصیلی به دنیا را ترک کنند، خواه‌ناخواه خود را در عالم مثال منفصل و مشغول تدبیر مثال متصل خود خواهند دید.

۴. اولیاءالله متعبدانه می‌خوانند، نه غافلانه (مصباح الشریعه (منسوب به امام صادق علیه السلام)). ۱۳۶۰: ۱۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۳/۱۸۹؛ ولی نباید این را بدان معنا گرفت که برای ایشان خواب (و غشوه) و بیداری کلاً بی‌معناست؛ زیرا، چنان‌که گذشت، هیچ مخلوقی نمی‌تواند به همه جزئیات و کلیات عوالم توجه تفصیلی و احاطه دائمی داشته باشد (فناری، ۱۳۷۴: ۷۰۳). بنابراین می‌توان خواب (و غشوه) انبیا و اولیا را کاهش توجه تفصیلی به بدن و حواس و عالم محسوس در نظر گرفت. فراموش نکنیم که انبیا صلی الله علیه و آله گاهی وحی را در حال خواب و منام دریافت می‌کرده‌اند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۵۰۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۱/۲۶۳).

ب) مرگ

مرگ شبیه خواب است (زمر: ۴۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۲/۶۶۵-۶۶۶؛ فیض کاشانی،

۱۴۰۶: ۲۵/۵۹۱). همان طور که در حالت خواب، سلطهٔ عالم مثال بر نفس ظهور می‌کند، در حالت مرگ هم چنین می‌شود؛ ولی اولاً حالت خواب (و بیهوشی) غالباً موقت و کوتاه‌مدت است و معمولاً نفس با اختیار یا بی‌اختیار بعد از مدت کوتاهی به تدبیر تفصیلی بدن باز می‌گردد؛ در حالی که مرگ و ترک تدبیر تفصیلی و ارتکازی بدن غالباً طولانی‌مدت (تا زمان رجعت یا برپایی قیامت) است. البته برخی حالات عرفانی که گاهی مرگ نامیده می‌شوند، مانند حالت خواب، موقتی و کوتاه‌مدت هستند. ثانیاً در حالت خواب و بیهوشی، بخشی از توجه ارتکازی نفس به بدن باقی است؛ در حالی که بعد از مرگ، با اختیار یا بی‌اختیار تدبیر ارتکازی هم تقریباً یا تحقیقاً قطع می‌شود (صدوق، ۱۴۰۰: ۱۴۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱/۵۴۹).

الف) مرگ طبیعی

مرگ (در معنای متعارف) به دو صورت طبیعی و اخترامی اتفاق می‌افتد. تبیین ملاصدرا(ره) از حقیقت مرگ طبیعی کاملاً متفاوت با سایر اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان است. وی مرگ طبیعی را انتقال «اختیاری» و تدریجی توجه نفس از عالم ماده به سمت عوالم برتر می‌داند و معتقد است خرابی بدن و مرگ طبیعی بر اثر بی‌توجهی اختیاری نفس به آن است نه اینکه انتقال نفس به آخرت بر اثر خرابی بدن باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۹/۵۱-۵۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۸۲). به عبارت دیگر مرگ طبیعی از نظر ملاصدرا(ره) یک سعی جبلی یا یک حرکت فطری است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲: ۳۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۹/۱۵۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۸۲). دفاع از این ادعای صدرالمتألهین(ره) مشکل است؛ ولی حتی با رد این ادعا نیز می‌توان از تبیین او در باب حقیقت مرگ و انتقال از دنیا به آخرت دفاع کرد.

ب) مرگ اخترامی

مرگ اخترامی مطابق مبانی پیش گفته عبارت است از ظهور و غلبه سلطه عالم مثال بر نفس به صورت بی اختیار و دائمی و بر اثر قواطع اتفاقی و خرابی بدن (از جمله رک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۵۲/۹؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ۲: ۱۶۱).

۱۳. نتیجه

۱. مرگ انتقال روح از یک عالم به عالم دیگر است.
۲. عالم و انسان مراتب متعددی دارند و هر مرتبه انسان در یک مرتبه عالم قرار دارد.
۳. هیچ انسانی نمی تواند همزمان به همه مراتب خود و همه عوالم توجه تفصیلی داشته باشد.
۴. بیشترین توجه انسان با اختیار یا بی اختیار به صورت موقت یا دائم به هر مرتبه ای از خود و هر عالمی باشد، نفس با اختیار یا بی اختیار موقتاً یا دائماً به آن مرتبه و آن عالم منتقل می شود. براین اساس:
۵. حقیقت مرگ، انتقال توجه و تمرکز نفس از دنیا به آخرت است، نه جابجایی مادی و مکانی انسان یا روح مجرد او.
۶. اگر همه توجه نفس از روی اختیار و بر اثر حرکت جبلی و فطری، به تدریج به مراتب عالی نفس و عوالم برتر منتقل شود و بدن بر اثر این بی توجهی از بین برود، مرگ طبیعی رخ می دهد.
۷. اگر به دلیل بروز حادثه ای بدن صلاحیت ارتباط با مراتب عالی نفس را از دست بدهد و همه توجه نفس بی اختیار، یعنی بر اثر غلبه احکام عالم مثال، به مراتب عالی نفس و عوالم برتر منتقل شود، مرگ اخترامی اتفاق می افتد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، صبحی صالح، تصحیح فیض الإسلام، قم: هجرت.
- امام صادق علیه السلام (۱۳۶۰)، مصباح الشریعة، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن ترکه، صائن الدین علی (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۳۶ق)، انشاء الدوائر، تصحیح مهدی محمد ناصرالدین، لیدن: مطبعة بریل.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۷ق)، کتاب التجلیات، چاپ شده در: محیی الدین ابن عربی، مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء، ج ۲.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، نقش الفصوص، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۱ق)، مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات): (التنزیلات الموصلیة فی أسرار الطهارات و الصلوات و الأيام الأصلية)، بیروت: دارالمحجة البيضاء.
- ابن عربی، محیی الدین (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، تصحیح محمدا مین ابوجوهر، دمشق، دارالتکوین للطباعة و النشر.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة (دوره چهارجلدی)، بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محیی الدین (قاسانی، عبدالرزاق) (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات توس، ج ۲.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تحقیق هانری کرین، تهران: علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحيط الأعظم*، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ج ۳.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲)، *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر التنستری*، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، *مدد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ج ۲.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: الف لام میم.
- حمدی زقزوق، محمود (۱۴۳۰ق)، *موسوعة التصوف الاسلامی*، قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الأعلى للمشتون الاسلامیه.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- (امام) خمینی، روح الله الموسوی (۱۴۱۶ق)، *شرح دعاء السحر*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم: الشریف الرضی.

- سیزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنى، تصحيح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سیزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، تصحيح مصطفی بروجردی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- سیزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، تصحيح کریم فیض، قم: مطبوعات دینی.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تصحيح رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین (۱۴۲۴ق)، طبقات الصوفیة، تصحيح و تعليق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۲.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶)، کلیات سعدی، تصحيح بهاءالدین خرمشاهی، تهران: دوستان، ج ۵.
- سعیدی، احمد (۱۳۹۵)، حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق)، خصائص الأئمة عليهم السلام (خصائص أمير المؤمنين عليه السلام)، تصحيح محمدهادی امینی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، جامع الأخبار، مطبعة حیدریة، نجف.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۴)، مفتاح الفلاح (منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح)، ترجمه علی بن طیفور بسطامی، تصحيح حسن حسن زاده آملی، تهران: حکمت، ج ۶.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر المتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق)، مجموعة الرسائل التسعة، تهران: بی نا.

- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، با تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۶۲)، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیة، ج ۳.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۴۰۰ق)، *الأمالی*، بیروت: اعلمی، ج ۵.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ج ۲.

- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید، ج ۲.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، تصحیح محسن کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی (ره)، ج ۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ج ۵.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۹۹۹م)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: النعمان.
- طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق)، معادشناسی، مشهد: ملکوت نور قرآن، ج ۱۱.
- العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعة (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور التقلین، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان، ج ۴.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فناری، شمس‌الدین محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الأنس بین المعقول والمشهود، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، ج ۲.
- قاسانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی اشارات اهل الإلهام، تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و دیگران، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۹۸۱م)، لطائف الإشارات، تصحیح ابراهیم بسیونی، مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب، ج ۳.
- قمشه‌ای، آقامحمدرضا (۱۳۷۸)، مجموعه آثار حکیم صهبا، تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی، اصفهان: کانون پژوهش.

- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، چاپ شده در: شمس‌الدین محمد بن حمزه فناری (۱۳۷۴)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مولى.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- محاسبی، حارث بن اسد (۱۹۸۶م)، الوصایا، تصحیح عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تهران: انتشارات اساطیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، ج ۸ (نسخه الکترونیک).
- مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ق)، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، تصحیح محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مولوی (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی) (۱۳۷۵)، متنوی معنوی، تصحیح مهدی آذریزدی، تهران: پژوهش، ج ۳.
- نائجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.
- النیسابوری الخرکوشی، ابوسعید عبدالملک بن محمد بن ابراهیم بن یعقوب (۱۴۲۷ق)، تهذیب الأسرار فی أصول التصوف، با حواشی امام سیدمحمدعلی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- هاشمی خویی، میرزاحبیب‌الله و دیگران (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تحقیق ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الإسلامیة، ج ۴.