

نسیخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری^۱

سیده عالیہ بتول نقوی^۲
شاهین محمودی منفرد^۳
علی فضلی^۴

چکیده

در عرفان نظری نفس آدمی حد واسط میان دو بُعد روح مجرد و بدن مادی است و دارای آلاتی به نام قواست. این مقاله با جست و جو در معرفه‌النفس عرفان نظری و با ابتدا بر روش تحلیلی - توصیفی قوای نفس، کارکردهای آن‌ها و چگونگی ارتباط بین نفس و قوا را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که نظر به اساسی‌ترین مبنا در عرفان نظری که وحدت شخصیه وجود است، وحدت نفس ذیل وحدت حقه ظلیه که ظلّ وحدت حقه حقیقیه الهیه است، ترسیم شده و بر این اساس از قوای نفس با عنوان مظاهر و تجلیات و تعینات نفس یاد می‌شود؛ از این رو تعدّد قوا نه تنها منافاتی با وحدت نفس ندارد، بلکه بیانگر جامعیت و قوت وجودی آن و مبین این امر است که نفس با حفظ وحدت و یکتایی، با قوا عینیت دارد و قوای نفس نیز در جمیع مراتب نفس به حیثیت تقییدیه شأنیه موجودند. بنابراین وجود نفس انسانی در مقام ذات نسبت به مراتب و تعینات خود لابلشروط است و در مظاهر قوا بشرط شیء. **کلیدواژه‌ها:** عرفان نظری، نفس، قوای نفس، حیثیت تقییدیه شأنیه، وحدت حقه حقیقیه، وحدت حقه ظلیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳/۱/۱۴۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۶/۴/۱۴۰۲

۲. نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. sfn114@gmail.com

۳. دانش پژوه سطح سه فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، قم، ایران. shahin_monfared@yahoo.com

۴. استادیار گروه عرفان، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. fazliamoli99@yahoo.com

۱. مقدمه

بحث و مطالعه درباره نفس انسان و توانایی‌های آشکار و پنهان آن، از علایق دیرینه اغلب اندیشه‌وران بشر بوده است. عارفان مسلمان نیز به بررسی این موضوع همت گماشته‌اند؛ هرچند محور عمده بحث نفس و قوای آن، با صبغه‌ای استدلالی - برهانی در مباحث فلسفی مربوط به علم‌النفس طرح و پیگیری شده و سابقه آن تا آثار افلاطون (رساله فایدون) و بلکه پیش‌تر نیز می‌رسد.

علم عرفان نظری بر پایه مبادی و اصول نظری خاص خود و با استمداد از کشف و شهود، به تبیین چیستی و حقیقت قوای نفس و رابطه آن‌ها با نفس پرداخته است. عمده مشکلات بررسی نگاه عرفا نسبت به مسائل معرفه‌النفس، در آمیختگی شدید مباحث مربوط به آن با دیگر مسائل از جمله مبحث «انسان کامل» در آثار آن‌هاست. محوریت چنین مباحثی در کلمات عرفا موجب شده است آموزه‌های بسیار مهم علمی - شهودی ایشان در راستای معرفه‌النفس، صرف نظر از ارزش‌های سلوکی و عرفانی، تحت الشعاع قرار گیرد؛ به گونه‌ای که حتی برخی تصور کرده‌اند عرفا در زمینه معرفه‌النفس سخن تازه‌ای ندارند و تنها فلاسفه در این زمینه به تحقیق پرداخته‌اند؛ بنابراین، بررسی نظریات عرفا در این زمینه با دقت و نگاه موشکافانه ضروری می‌نماید. از دیگر مباحث مهمی که در خصوص شناخت نفس وجود دارد، بحث وحدت یا تکثر نفس، مبنا و ملاک تعدد قوای نفس است.

جمیع عرفا و فلاسفه متفق‌القول‌اند که نفس انسانی دارای قوای نباتی، حیوانی و انسانی است، اما آنچه بایستی به آن پرداخته شود این است که کثرتی که در قوای نفس تصور شده، از منظر عرفان اسلامی نظیر آنچه در اصلی‌ترین مبنای عرفانی یعنی «مسئله وحدت» مطرح است، تحت امر جامعی قابل جمع است یا نه و آیا نفس موجودی است که این قوا را به خدمت می‌گیرد در حالی که این قوا وجودی غیر از نفس دارند یا خیر این‌ها همه مراتب یا شئون مختلف یک امر واحدند که همان نفس است.

در باب مقالات و پژوهش‌های مرتبط با عنوان پژوهش می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- مقاله: «رابطه نفس و قوا از دیدگاه ملا صدرا و آقا علی زنوزی»، رامین عزیزی، حسن ابراهیمی، پژوهش‌های فلسفی، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۲۳؛ «بررسی رابطه نفس و قوا از منظر ابن‌سینا»، سید عابدین بزرگی، آموزه‌های فلسفه اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۲۲؛ «معیار تعدد قوای نفس از منظر ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا»، نجف یزدانی، احسان کردی اردکانی، زهرا خسروی، آیین حکمت، سال یازدهم، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۴۲).

- پایان نامه: بررسی و تبیین حقیقت نفس از دیدگاه افلاطون و سهروردی، هادی محمدی، ۱۳۹۳، دانشگاه قم؛ حقیقت نفس و نحوه ارتباط آن با بدن از نظر سهروردی و فخر رازی، سمیه عباسی، ۱۳۹۲، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ نفس و رابطه آن با بدن از نظر ارسطو و اخوان‌الصفاء، زینب



رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری

حیدری آرانچی، ۱۳۹۳، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ رابطه نفس و بدن از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، حسین امینی‌نیا، ۱۳۹۴، مؤسسه آموزش عالی لامعی گرگانی؛ تبیین نظریه ملا صدرا در باب حقیقت روح انسانی و تحلیل آن از منظر آیات و روایات، جواد استادمحمدی، ۱۳۹۳، دانشگاه معارف اسلامی قم).

پژوهش پیش‌رو به بررسی دقیق چیستی حقیقت نفس، ماهیت و اقسام قوای نفس و چگونگی رابطه آن‌ها با محوریت عرفان نظری پرداخته است.

۲. چیستی حقیقت نفس

از منظر عرفان نظری مجردات، به لحاظ ذات و رتبه وجودی، پیش از مادیات محقق‌اند؛ همان‌طور که به اعتبار تنزل، بعد از آن‌ها نیز تحقق دارند. از این رو به‌واقع محیط بر مادیات‌اند و البته حدود و نقایص موجودات مادی که اموری عدمی‌اند، در عوالم بالاتر تحقق ندارد. نبود این نقایص در برخی عوالم، سلب سلب است و حاکی از برتری انحای وجودی موجودات در عوالم مزبور است. نفس متحد با بدن نیز از جمله حقایقی است که وجودی در خزائن الهی داشته در احاطه وجودهای تجردی مافوق خود در عوالم برتر و خزائن خود در عوالم قدسی است.

نظر به مطالب گذشته و بیانات محقق فناری در این خصوص (فناری، ۲۰۱۰م: ۴۰۱) نفوس قبل از تعلق به بدن در عالم مفارقات با یک وجود واحد جمعی و عقلانی به‌حسب موطن و رتبه وجودی عقول (نه با وجودهای کثیر و جزئی) خلق شده‌اند. از این مقام تقدم وجود نفوس پیش از خلقت ابدان، یعنی جایی که نفوس، کینوتی عقلی و تجردی دارند، تعبیر به «روح» می‌شود. مضاف بر این کینونت، حقیقت انسانی نوع دیگری از کینونت نیز دارد که تعلق است که با تنزل به عوالم پایین واجد آن می‌گردد. از کینونت تعلق وجود انسان در عالم خلق به «نفس ناطقه» تعبیر شده و آن را حادث به حدوث جسمانی دانسته‌اند.

براساس نظریات عرفان نظری، سیر نزولی حقیقت انسانی را چنین می‌توان تصویر کرد: وجود نفس در عالم علم حضرت حق در تعینات حقی؛ وجود نفس در عوالم و تعینات خلقی در قالب بما هی عقل یا همان «روح» و بما هی مثال یا همان «نفس» و بما هی ماده یا همان «بدن جسمانی». بایستی توجه داشت که عرفان نظری بیان می‌دارد از آنجا که صورت عقلیه یا همان «روح» در اصطلاح عرفانی، به‌حسب ذات مجرد از ماده و مقدار جسمانی است و از تعلق به بدن مستغنی است، پس عروض تغیر و انفعال از امور مادی و جسمانی در آن محال است؛ لذا برای تبیین رابطه روح با عالم ماده و جسم بایستی به دنبال حقیقت واسطه‌ای دیگری بود که از روح متأثر شده و در جسم و بدن

جسمانی اثر بگذارد. عرفان نظری این حقیقت واسطه‌ای را «نفس» می‌نامد که محل حوادث جسمانیه شدن و تقارن با متغیّرات مادی از شئون همین حقیقت است. از این رو هویت تعلقی در واقع مربوط به حقیقت نفس است که تعلق به بدن یافته و حادث به حدوث بدن است و به سبب همین ارتباط صورت، مقوم بدن جسمانی و مبدأ تحصيل حیوان جنسی می‌گردد (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۶۲/۱؛ جندی، ۱۴۲۳ق: ۸۹).

بنابراین حقیقت انسانی از ابتدای تعلق به بدن، تجردی نداشته است، بلکه پس از حصول صورت حیوانی و بر اثر استعداد موطن، صورت انسانی که دارای تجردی خیالی است به آن افزوده شده و اهتمام به علم و عمل بر مقتضای شریعت این حقیقت را سامان می‌دهد تا رفته‌رفته بر اثر استکمالات جوهری به مقام تجرد عقلانی برسد. از همین رو گفته می‌شود که نفس «حادث به حدوث بدن» است نه «حادث مع حدوث بدن» (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ فناری، ۲۰۱۰م: ۳۹۹؛ نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۲۶/۱).

۳. ملاک تعدد قوای نفس

یکی از اولین مسائلی که در شناخت نفس به چشم می‌خورد، بحث و بررسی درخصوص قوای نفس است. جرجانی در باب تعریف اصطلاحی «قوا» آورده است. قوه حیوان را بر انجام کارهای سخت قادر می‌سازد، پس قوه نفس نباتی قوه طبیعی، قوای نفس حیوانیه قوه نفسانیه و قوای نفس انسانی قوه عقلیه نامیده می‌شود (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۷).

کلمه «قوه» به معنای عام‌تری نیز به کار می‌رود، طوری که شامل خود نفس هم می‌شود و از این رو به هر مبدأ و منشأ فعلی از افعال نفس «قوه» گفته می‌شود. به‌علاوه قید «آلی» از جمله مهم‌ترین قیودی است که در تعریف نفس توسط اهل نظر بیان شده است. نظر به تفسیر ملا صدرا از قید آلی در تعریف نفس، مشخص می‌شود مراد از آلی، قوای نفس است و نه آلات و ابزار و افعال نفس که از طریق قوا صورت می‌گیرند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰۶؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۷).

مراد نویسنده از قوا در این مقاله مبدأ و منشأ صدور هر یک از افعال نفس است که مانند ابزاری برای نفس‌اند و نفس به‌وسیله آن‌ها افعال گوناگون را انجام می‌دهد.

عرفان نظری قول به تعدد نفوس در یک جاندار واحد را رد و منشأ اختلاف آثار صادرشده از موجودات را «قوای نفس» می‌داند و بیان می‌دارد که نفس به تبع مراتب مختلف نباتی، حیوانی و انسانی، دارای قوای متعدد نیز هست و هر یک از این مراتب، قوای ویژه خود را دارند. وجود تباین در هر مرتبه از آثار حاصله از مراتب نفس، حکایت از تباین در انواع و قوای نفس دارد

و همین امر بیانگر ملاک تعدد قوای انسانی است؛ پس از آنجا که نفس دارای مراتب مختلف است، به تبع دارای قوای متعدد نیز هست و همان طور که نفس نباتی قوای خاص خود را دارد، نفس حیوانی و انسانی نیز قوای ویژه خود را دارند. برای تأیید این بیانات چنین استدلال می‌گردد که هر انسانی می‌یابد که از هر مرتبه از نفس افعال متنوعی صادر می‌شود که مختص همان مرتبه است و در صدور آن‌ها با فعل مرتبه دیگری شریک نیست. برای نمونه نه قوه غضبیه از لذت منفعل می‌شود، نه قوه شهویه از مؤذیات و نه قوه مدرکه از هیچ‌کدام از این‌ها، و تمامی این قوا در عملکرد خود با قوه دیگری قبول شراکت ندارند.

برای مثال می‌توان گفت دو فعل مختلف نظیر تغذیه و رشد را در تمامی مراتب نباتی و حیوانی و انسانی مشاهده می‌کنیم، اما می‌یابیم که پس از سپری شدن زمان، اثراتشان از هم جدا شده و با هم دوام و استمرار نمی‌یابند. این امر حکایت از این واقعیت دارد که فعل و منشأ این دو قوه غیر از هم است. در باب قوای حیوانی نیز چنین است.

به‌علاوه می‌بینیم و می‌یابیم که در نوع حیوان هرچند ادراکی صورت گرفته، ولی به تبع آن فعل تحریکی صادر نشده است. یا در بعضی مواقع در حیوان تحریک شهوانی اتفاق افتاده، اما در پی‌اش غضب یا نفرتی نیست (در انسان نیز این امر متصور است). از این رو واضح می‌گردد که قوه محرکه غیر از قوه مدرکه است. مضاف بر اینکه بین افعال صادره از نفس و مراتب آن تعاند وجود دارد. بر این اساس ثابت می‌شود که هر فعلی از قوه‌ای خاص صادر می‌شود.

از طرفی در عین حالی که می‌بینیم بین افعال قوای متعدد نفس تعاند وجود دارد، باز بین همان قوا ارتباطی نیز جریان دارد. برای مثال درکی حاصل می‌شود و قوای غضبیه و شهویه از آن متأثر می‌شوند. بنابراین لازم است امری غیر از قوا موجود باشد تا بین آن‌ها رابطه برقرار کند و البته بایستی واحد باشد. این رابط واحد چیزی جز نفس نیست. پس منشأ صدور افعال متعدد نفس است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۳۲) و ملاک تعدد قوای نفس اختلاف آثار صادره از قوا و تفاوت بین کارکرد قوای آن است.

به‌صورت کلی کیفیت رابطه نفس و قوا چنین است که مراتب نباتی یا حیوانی نفس اگر بشرط لا اعتبار شوند، نسبت به مرتبه نفس انسانی «نفس نباتی» یا «نفس حیوانی» خواهند بود، اما اگر همین دو مرتبه لا بشرط اعتبار شوند نسبت به مرتبه بعد خود که نفس انسانی باشد «قوه» خواهند بود. بنابراین در باب ارتباط مراتب نباتی و حیوانی نفس که نسبت به آن قوه محسوب می‌شوند باید گفت: «نفس بشرط لا و قوه لا بشرط است» (نائیجی، ۱۳۸۸: ۴۳۶/۱).

در خصوص قوای نفس نیز، قوای نفس نباتی به قوای اصلی و قوای خادمه تقسیم می‌شوند. قوای

اصلی بر دو دسته مغذیه و منمیه، و مولده و مصوره تقسیم می‌شوند که عملکردشان ناظر به بقای نوع است. در برابر این قوا، قوای خادمه قرار دارند که در خدمت قوای اصلی‌اند. قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه از انواع این قوایند. قوای نفس حیوانی نیز به اصلی و خادمه تقسیم شده و هر کدام اقسامی دارند. قوای اصلی شامل علامه و عماله‌اند. علامه را به حواس ظاهری (بصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه) و حواس باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله) و عماله را به شوقیه (شهوویه و غضبیه) و عامله تقسیم کرده‌اند. همه قوای نفس نباتی، اعم از اصلی و خادمه، در خدمت قوای نفس حیوانی‌اند. نفس انسانی نیز قوای اصلی و خادمه دارد. قوای اصلی به عالمه و عامله تقسیم می‌شود و هر کدام مراتبی دارند.

قوای عالمه شامل عقل نظری و عقل عملی است. مراتب عقل نظری عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد. مراتب عقل عملی عبارت‌اند از: تجلیه، تخلیه، تحلیل، فنا. فنا نیز مراتبی دارد از جمله: محو یا توحید افعالی، طمس یا توحید صفاتی، محق یا توحید ذاتی. قوای خادمه نفس انسانی نیز همه قوای حیوانی و نباتی را دربرمی‌گیرند (نائیجی، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۱، ۱۰۶۰/۲، ۲۲۴۲/۴، ۳۱۹۸/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۵۹/۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۷۳؛ ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲/۹۹؛ سهروردی، ۱۳۵۶: ۲۱، ۵۴، ۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۲۸، ۸۶۷، ۹۰۵؛ غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۵؛ آملی، ۱۳۷۴: ۳۲۴/۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۶: ۵۶۵/۳؛ شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۸۹؛ تهرانی، ۱۴۲۳: ۶۵/۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۳۸؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۴: ۲۲۵).

عموم حکما و متکلمین معتقد بوده‌اند قوای ادراکی باطنی نفس در قسمت‌هایی از مغز انسان حلول کرده‌اند؛ پس جسمانی‌اند و برای ایجاد فعل مختص به خود به ابزار جسمانی و مادی نظیر مغز نیاز دارند. به تبع ایجاد اختلال در بخشی از ابزار جسمانی و مادی، به اختلال در قوه حال در آن بخش منجر می‌گردد. پس از منظر ایشان علاوه بر خود نفوس حیوانی، قوای ادراکی این نفوس نیز مادی است. برای مثال ابن‌سینا قوای متخیله، حس مشترک و خیال را مادی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۲؛ رازی، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۲).

در مقابل باور مزبور، هرچند ملا صدرا وجود اندام‌های حسی مانند چشم و گوش و زبان و غیره را برای حواس ظاهری و بخش‌های مختلف مغز را برای حواس باطنی از حیث معد و معین بودن برای حصول ادراک نفس لازم شمرده، اما برایشان نقش استقلالی در تحقق عمل ادراک قائل نشده است و در عین حال اثبات کرده که قوای ادراکی نفس حیوانی، اعم از حواس ظاهری و باطنی مجردند و حلولی در محل‌های مادی ندارند. البته او برای تجرد مراتبی از قبیل تجرد تام و تجرد برزخی قائل شده

است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۰۵/۸، ۱۹۱/۹؛ نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۹۴/۱، ۱۰۴۵/۲، ۲۹۸۱/۵).

بیان عرفا نیز تا حدود زیادی با بیان مذکور حکما و متکلمان نزدیک است، برای مثال ایشان برای متخیله مکانی در جلوی مغز، برای مفکره در وسط آن و برای حافظه در انتهای آن، در نظر گرفته‌اند. بزرگان ایشان نظیر قونوی تنها قوه عاقله و صور موجوده در غیب نفس را از ماده مجرد دانسته و جایگاهی ویژه در مغز برایش متصور نشده‌اند، اما برای سایر قوا اعم از مدرکه و معین بر ادراک، در ابزار جسمانی نظیر مغز محل ویژه‌ای قائل شده‌اند (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۰۵۰/۲، ۲۲۴۲/۴، ۳۳۲۰/۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۳۰).

از دیگر سو قیصری که از شارحان به نام فصوص الحکم است، تمامی قوای باطنی را مجرد دانسته و برایشان انواع تجرد تام و برزخی قائل شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۴).

نظر به برآیند بیانات عرفان نظری در این باب چنین به نظر می‌رسد که تمامی قوای غیبی و باطنی نفس، مانند قوه عاقله مجرد از ماده‌اند و هرچند بزرگانی به نشانه‌هایی از تجرد قوای باطنی نفس رسیده و به آن اشاره کرده‌اند، اثبات تجرد قوا و تنقیح بیانات در گرو ارائه قواعد و نیز تدقیق در براهینی بوده که محققان عرفانی و حکمی در نیل به آن‌ها نتوانسته‌اند توفیق یابند و در در نهایت صدرالمتألهین در سفر نفس اسفار قواعد براهین مذکور را به صورت جامع ذکر کرده است.

۴. کارکردهای قوای نفس

در منابع عرفانی برای نفس سه کارکرد ادراک، خلق و صدور ترسیم شده است که در ادامه به تشریح هریک پرداخته می‌شود.

در عرف عرفان نظری حقیقت انسان به حسب وجود ممتد خود دارای طیفی از مدرکات است که عبارت‌اند از سه مرتبه طبیعی، نفسی و عقلانی و در واقع براساس حقایق خلقی در عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و مجردات شکل یافته‌اند. عرفان نظری رابطه عوالم سه‌گانه خلقی با همدیگر را رابطه طولی ترسیم کرده و بیان داشته که عالم مثال باطن و حقیقت عالم ماده و عالم عقل باطن و حقیقت عالم مثال است؛ عالم مثال و عقل نه داخل در عالم ماده‌اند و نه خارج از آن، بلکه باطن و باطن باطن آن هستند. این تعبیر در باب قوا و مراتب انسانی نیز جاری است؛ لذا خیال انسان از سنخ مثال و ملکوت سفلی و عقل او از سنخ عالم عقول و جبروت و ملکوت اعلاست. قوه خیال و عقل انسان، نه داخل بدن مادی هستند نه خارج از آن، بلکه باطن آن‌اند.

از منظر عرفان نظری مراحل سه‌گانه ادراک که مطابق مراتب سه‌گانه عوالم خلقی در انسان پیاده شده است، مرتبه چهارمی نیز دارد که ادراک قلبی نامیده شده و مختص به حقیقت قلبیه انسانی بوده،

ادراکی است جامع سه مرتبه مذکور. در کتب عرفانی از این مرتبه با نام‌های ادراک کلی، نفسانی، روحانی و سّری نیز یاد شده است که همه به یک معناست. پس مراتب ادراکی انسان را می‌توان چهار مرتبه تصویر شده دانست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۵۹، ۸۸۴؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۷۴؛ نائیجی، ۱۳۸۸: ۴۰/۱، ۱۴۱۰/۲، ۱۰۶۰، ۳۳۲۱/۵؛ ابن عربی، ۱۳۲۹ق: ۱/ ۲۷۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۳۶۶/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۸۴؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۸۸).

البته حکما ادراک جمعی را قسم جدایی ندانسته‌اند؛ زیرا به نظر ایشان قوایی که فعل ادراکی دارند حس ظاهری، حس مشترک و عاقله هستند، و از آنجا که قوای دیگر که عبارت‌اند از خیال و حافظه، با توجه به عملکردشان، معین بر حفظ و خزانه معانی و صورتند و قوه متصرفه نیز به واسطه تصرف در سایر مدرکات، کارش امداد به قوای مدرکه است؛ پس این قوا معین بر ادراک‌اند، نه قوای ادراکی، و می‌توان گفت به لحاظ مدرک، ادراک از سه مرتبه بیش نیست (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۰۴۶/۲).

۵. کارکرد خلق و صدور نفس

پیش‌تر بیان شد که در هندسه عرفان نظری از آنجا که نشأت و عوالم وجود متعددند، بازای هر نشئه‌ای از نشئات وجود، مرتبه‌ای و متناظر با هر مرتبه‌ای صورت مختص به آن در نفس، تحقق می‌یابد. این وجود یافتن در مراتب ادراکات حسی و خیالی فعل و همان انشای نفس است. هنگامی که نفس به مرتبه مجرد عقلانی که مرتبه مجرد تام از ماده و لواحق آن است، برسد، توانایی خلاقیت و فاعلیت نسبت به صور عقلی و معقولات را نیز دارا می‌گردد. البته نسبت صور ادراکی به قوای ادراکی را نمی‌توان نسبت حال به محل خود دانست، بلکه این نسبت را بایستی نسبت معلول به علت و مخلوق به خالق تعبیر کرد. از همین روست که در تعابیر عرفانی نفس را «خلاق للصور العقلية و الخيالية» (آفریننده صورت‌های عقلی و خیالی) دانسته‌اند و قیام صور ادراکی به نفس را، قیام صدوری و نه حلولی تصویر کرده و آن‌ها را مخلوق نفس برشمرده‌اند؛ به این معنا که نفس مصدر اصل وجود این صور ادراکی علمی است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۳۱). پس نسبت صور متصوره برای نفس نسبت اعراض به موضوعاتشان است و قیامشان به نفس از سنخ قیام اشیای موجود به فاعل خود است (شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۹۱/۱).

ملا صدرا علت این فاعلیت را چنین بیان کرده است:

انّ الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة و المادية، لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و الفعل. و المانع من التأثير و الإفادة، مصادفة احكام التجسّم و جهات الإمكان و الفقر و حيثيات القوّة و العدم، لصحبة المادة و لواحقها. و كلّ صورة صدرت عن الفاعل الغالب، عليه أحكام الوجوب و التجرّد و الغناء، يكون لها حصول تعلّقى لذلك الفاعل، بل حصولها فى نفسها هو بعينها حصولها

لفاعلها المفیض لوجودها، و هو الفاعل فی عرف الإلهیین (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۱۸).^۱

بیان ملا صدرا در این خصوص، قرائت فلسفی از این مطلب عرفانی است که از یک سو مدعی است مثال و نمونه هر چه که در عالم صورت است، در اصل در عالم معنا و ملکوت بوده و نمونه‌ای از آن در عالم انسانی نیز وجود دارد، و از سویی دیگر طلب مجهول مطلق برای انسان محال است، از این رو تمامی مجهول‌ها از ابتدا نزد نفس حاضر و معلوم‌اند، اما به‌اجمال، و پس از طی مقدمات و ظهور معدّات که به تدریج محقق می‌شود، برای نفس به‌طور تفصیلی آشکار می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۵/۱). از این بیان تحت عنوان «نظریه انکشاف نفس» عرفانی یاد می‌شود.

طبق مبانی عرفانی ناظر به بیان فوق و بیانات ملا صدرا که برگرفته از همین مبانی است، واضح می‌گردد که نفس انسان در حقیقت، مصدر، فاعل و خلاق صور ذهنی و ادراکی و در واقع دارای قدرت انشا و تصویرگری صوری است که بر وزن خالقیت الهی است و همین امر نشانه خداگونگی و وجود خلافت الهی در اوست؛ چراکه او بر مبنای همین قدرت، مانند حق تعالی قدرت خلاقیت و آفرینشی دارد (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱/ ۱۳۵؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۳۳۸) که به‌حسب سعه وجودی و مراتب ادراکی انسان، از نوع ایجاد و ابداع است؛ لذا این قابلیت را دارد که تا جایی پیش رود که اراده‌اش چنان مؤثر و نافذ واقع شود که هر چیزی را که اراده کرده، با خلعت وجود بیاراید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۹۸).

۶. چگونگی ارتباط قوا با نفس

در ادامه باید دید آیا قوای نفس وجودی خاص و ممتاز از وجود نفس دارند، یا به تعبیر دقیق‌تر یک نوع دوگانگی میان نفس و قوا در جریان است یا خیر رابطه نفس و قوا شکل دیگری دارد و کثراتی که در قوای نفس متحقق است قابل جمع تحت امر جامعی است و این قوا همه مراتب مختلف یک امر واحدند که همان نفس است. در عرفان نظری، نفس ناطقه انسانی در دو موطن با قوای غیبی و ظاهری خود اتحاد دارد: الف) در موطن غیبی، وجود خود دارای تمامی قوا به نحو مندمج است و آن‌ها به وجود جمعی در این موطن محقق‌اند و وحدت و اطلاق حقیقت نفس در این مرتبه، پوشاننده و سایه‌افکننده بر مراتب کثرات و شئونات قواست؛ ب) به اعتبار ظهور و تجلی و سریان در موطن قوای ظاهری و باطنی حضور دارد و در آن موطن عین حقیقت قواست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۱۷).

۱. خداوند نفس انسان را به‌گونه‌ای آفریده که قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و مادی را دارد؛ زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است. آنچه مانع از تأثیر و افاده نفس می‌شود، همراهی آن با احکام جسم و جهات امکان و فقر و نیز حیثیات قوه و عدم است؛ زیرا نفس مصاحب ماده و لواحق آن است و هر صورتی که از فاعل غالب صادر می‌شود، احکام و جوب و تجرد و غنا را دارد و حصول تعلقی به آن فاعل خواهد داشت، بلکه می‌توان گفت حصول آن صورت فی‌نفسه، در واقع عین حصول صورت برای فاعل افاضه‌کننده وجود آن صورت خواهد بود و در اصل در عرف الهیون فاعل واقعی اوست.

برای تبیین رابطه نفس در این دو موطن باید سراغ مبحث دیگری برویم با عنوان حیثیات. حیثیت تعلیلیه، حیثیت اطلاقیه و حیثیت تقییدیه از اقسام حیثیات اتصاف موضوع به محمول و مبین انحای تحقق اشیا در هستی‌اند. از میان انحای مطرح‌شده، قسمی که در بیان مطلب مورد نظر ما مدخلیت دارد حیثیت تقییدیه است و اهمیتش در این نکته است که مثبت آن دسته از جهات و قیودی است که به نحوی در موضوعیت موضوع قضایا دخیل است و با عدم اعتبار آن‌ها موضوع فاقد شخصیت، عنوان و موضوعیت خواهد بود. به دلیل اینکه این‌گونه حیثیات همواره بر ذات موضوع قیودی را می‌افزایند، در عنوان موضوعیت قضیه دخالت مستقیم خواهند داشت، اما در واقع اضافه‌کننده چیزی بر عنوان موضوع نیستند و صرفاً حاکی از این امرند که عنوان موضوع مجموع قید و مقید است؛ مانند گزاره «ماهیت انسان موجود است».

حیثیات تقییدی خود اقسامی دارند: حیثیت تقییدیه نفادی، حیثیت تقییدیه اندماجیه، حیثیت تقییدیه شأنیه. محل بحث ما قسم اخیر است و آن قسمی است که اوصاف و حیثیات متصف به آن، به لحاظ مفهومی مغایر شینند و به جهت وجودی عین شیء و موصوف، و متحد با آن‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۴۰، ۱۶۶، ۴۰۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۷؛ رحیمیان، ۱۳۷۷: ۱۱).

رابطه نفس و قوا را از قسم حیثیت تقییدیه شأنیه دانسته‌اند:

حقیقت وجودی نفس یک حقیقت گسترده و منبسط بوده که تمام مواطن و مراتب قوا مانند موطن قوه عقل، قوه خیال و قوای حسی را دربرگرفته، در متن تمام آن‌ها حضور دارد و در هر مرتبه عین همان مرتبه است؛ یعنی در مرتبه عقل همان عقل است و در مرتبه خیال همان خیال و در مرتبه حواس عین حواس بوده، در عین حال به هیچ کدام از این مراتب و قوا منحصر نمی‌شود و نسبت به تمام آن‌ها اطلاق دارد. این حقیقت نظر به داشتن همین گستردگی و اطلاق و انبساط می‌تواند در مواطن و مراتب مختلفه کثرات را در خود جای دهد و در عین حال کاملاً وحدت اساسی خود را محفوظ بدارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

نظر به این بیان در باب نفس و قوا و مراتبش، در عین اینکه نوعی وحدت شخصیه برای نفس و بلکه حقیقت انسانی تبیین و اثبات می‌گردد؛ برای قوا نیز تکثر و امتیاز نفس‌الامری ترسیم می‌شود که به موجب آن هیچ‌یک به دیگری باز نمی‌گردد، به‌گونه‌ای که عین هم شوند. به بیان دقیق‌تر، نفس حالت اطلاقی دارد و منحصر به هیچ‌یک از قوا نیست و پس از تنزل از مقام ذات و متعین شدن در مقام تعین و شأن قوا، قوا را یکی پس از دیگری سامان می‌دهد.

بر این اساس در عین اینکه مجموع نفس و قوا شخص واحدی را تشکیل می‌دهند، به‌حسب رتبه، نفس بر قوای خود و آن‌ها بر افعال نفس تقدم دارند. نکته مهم در این خصوص این است که هرچند

فیض وجود در یک حقیقت ذومراتب، اول به یک مرتبه و در ادامه به مرتبه بعد می‌رسد، در مورد نفس و قوای آن چنین نیست که با سریان فیض، اول مرتبه ذات نفس جعل شود و بعد این مرتبه، مرتبه دیگری به نام قوا را جعل کند، بلکه تمامی این مراتب، یک وجود، شخص و فیض واحدند.

ممکن است به این مطلب اشکال گرفته شود که اگر بنا باشد نفس هم فاعل باشد از آن جهت که مؤثر در قواست و هم منفعل باشد از آن جهت که از قوا اثر می‌پذیرد؛ پس لازم می‌آید فاعل و منفعل متحدالوجود باشند و این امر مستلزم تقدم شیء بر نفس و محال است؛ زیرا شیء در مرتبه‌ای که مقوم اثر است، بر مرتبه‌ای که اثر می‌گیرد تقدم دارد. لاجرم این بیان با اتحاد وجودی فاعل و منفعل سازگار نیست (نائیجی، ۱۳۸۸: ۲۲۵۶/۴).

در رفع اشکال فوق باید گفت وجود نفس مؤثر در خودش، به اعتبار امری که از خود اوست، است. بنابراین تنها مقدار مغایرت مؤثر با متأثر همین اندازه است که متأثر ظهور خود مؤثر است در مرتبه و وجهی دیگر، و همین لحاظ مفید افاده غیر به آن است؛ پس در همان حالی که عین بر احدیت خود باقی مانده اختلاف نیز ایجاد می‌گردد (نائیجی، ۱۳۸۸: ۳۲۸۸/۵).

از این رو نفس در عرفان نظری یک حقیقت واحده بسیط است که به حسب قوای خودش صاحب مراتب کثیره، و به حسب مراتب متصف به اسامی مختلفی شده، نظیر وجود بما هو وجود که واحد است و به حسب مراتب و ظهورات خودش، به اسامی مختلف متصف می‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

مطلب مهم دیگری که در باب قوای نفس از بیانات اهل حکمت قابل استخراج است و در تشریح کنه بیانات عرفانی راهگشاست این است که قوای نفس از وسایط وجود نفس اند نه آلات آن. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل نوزدهم نمط اول اشارات در بیان فرق میان واسطه و آلت، در تعریف حقیقی واسطه آورده است: «الآلة هی ما یؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه، و الواسطة هی معلول تصیر هی علة لغيره من حیث یقاس الی طرفیه فأحد الطرفين معلول و الآخر علة بعیده و الواسطة علة قریبة» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۷۵)¹.

از سخن خواجه نصیر مشخص می‌شود که واسطه‌گری قوای نفس است که منجر به تنزل حقیقت آن از مقام کمون ذات به مراحل نازل قوا می‌شود و صورت و واقعیت حقیقت نفس در هر واسطه (قوای نفس اعم از نباتی، حیوانی و انسانی)، به اقتضای عالم و مرتبه همان واسطه تحقق می‌یابد. همین

۱. آلت آن چیزی است که فاعل به واسطه او در مورد وقوع فعلش که نزدیک به فاعل است اثر می‌کند و واسطه معلولی است که علت برای غیر خود می‌شود به نحوی که نسبت‌سنجی می‌شود به دو طرف؛ پس از یک طرف آلت معلول است و از طرف دیگر علت نزدیک (آلت) و علت دور (فاعل).

صورت و واقعیت حقیقت نفس به گاه عروج و صعود، در هر مرتبه به حسب واسطه و قوای همان مرتبه تحقق و تحصیل می‌یابد، به خلاف آلت؛ زیرا آلت خارج از هویت ذوالآله است، اما واسطه شأنی از شئون فاعل است. بر این اساس اطلاق آلت بر قوای نفس و محال آن‌ها در واقع به مسامحه و تعبیر به توسع خواهد بود. به علاوه با توجه به اینکه بدن مرتبه نازله نفس است، باید قوای نفس را از وسائط آن دانست نه آلات (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۴۰).

پس در بستر عرفان نظری، واضح می‌گردد که قوای نفس ناطقه همه به هم پیوسته و مراتب یک حقیقت واحدند که دارای وحدت حقه ظلیه (ظَلَّ اللَّهُ) است. وحدت حقه حقیقیه، شأن حق تعالی است و وحدت حقه‌ای که ظلّ این وحدت حقه حقیقیه الهیه است از آن نفس است. پس وجود نفس حقیقتی واحد است و شئون و تجلیاتی دارد که قوای آن است و ورای او وحدت اطلاقی اش ثبوتی ندارند. نفس در مراتب نازله خود دارای قوای ده‌گانه حیوانی است؛ یعنی در مرتبه هر قوه عین همان قوه است. قوای بدنی نیز اگرچه در مرتبه ذات نفس نیستند، جدا از نفس نیستند، بلکه بالجمله شئون و اشراقات نفس‌اند. بنابراین نفس در هر موطنی عین آن موطن و متحد با آن شده، احکام آن موطن را کسب می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲۵/۱، ۱۴۱، ۴۰۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۳/۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۲۹۴؛ شهیدی، ۱۳۷۳: ۶۱۳/۳).

۷. نتیجه

در تبیین چیستی حقیقت نفس از منظر عرفان نظری، بیان اهل معرفت به این مطلب اشاره دارد که نفس در سیر تطور خود مراتب و نشئات وجودی مختلفی را در دو قوس نزول و صعود سپری می‌کند و در هر یک از این مراحل، نفس وجودی خاص با احکام و آثار ویژه خود را دارد. نفس در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات واجد یک وجود جمعی عقلانی است که معادل عقول مجرد است و از آن به «روح» تعبیر می‌شود. روح در مرحله نزول به طبیعت و تعلق به بدن، حدوث جسمانی می‌یابد. وجودی میانجی و مترجم میان این بُعد مجرد (روح) و آن بُعد مادی (بدن) امری است که از آن به «نفس» تعبیر می‌شود. پس ظهور تعین روح در تدبیر نفس است و وقتی به بدن نسبت پیدا کرد نفس متولد می‌شود. همچنین عرفان نظری مدعی است که باید واسطه شدن قوا و تعدد قوا را در افعال نفس پذیرفت و بیان می‌دارد که ملاک تعدد قوای نفس اختلاف آثار صادره از قوا و تفاوت بین کارکرد قوای آن است و قوا در همان حال که واسطه نفس در افعال آن‌اند، عین نفس‌اند؛ پس رابطه نفس و قوای آن را رابطه شأن و ذی‌شأن می‌داند و در پاسخ به این سؤال که قوای گوناگون نفس اعم از ادراکی و تحریکی چه ارتباطی با نفس دارند؛ اساساً همه آن‌ها را برخاسته از نفس و سایه‌ای از حقیقت وجودی نفس

۴۷ رابطه نفس و قوا از منظر عرفان نظری

برشمرده، تصریح می‌کند که نفس به تمام هویت خود، جمیع فعل و انفعالات ادراکی و تحریکی را در موطن قوا می‌یابد و لذا حاکم بر همه قواست.

نفس به اعتبار باطن ذاتش، بسیط، مجرد، معرا از احکام مراتب وجود است، اما به اعتبار ظهور و سریان در قوای خود به حسب سه مرتبه عقل، خیال و حس و ادراکات مربوط به هر کدام از آنها، متصف به احکام قیودات و موضع تغییرات و حالات متجدده و انفعالات متغیره است. در نتیجه نفس در عین تجرد از مراتب مادون خویش در آنها ظهور و سریان دارد و آنها در اصل وجود و هویت خویش، مظاهر حقیقت نفس‌اند؛ لذا نفس به عنوان حقیقت اصلی، مبدأ تمام افعال و آثار وجودی انسان است و فاعلیت آن از طریق قوا صورت می‌گیرد.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۷۴)، درر الفوائد، قم: مؤسسه دار التفسیر.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. _____ (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۵. _____ (۱۳۸۴)، شرح نظم الدر (شرح قصیده تائیه ابن‌فارض)، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۲۸۲ق)، الفتوحات المکیة، تصحیح عثمان یحیی، بیروت: دار صادر.
۸. تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبائی.
۹. _____ (۱۴۲۳ق)، معادشناسی، مشهد: ملکوت نور قرآن.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد السید الشریف (۱۳۷۰)، التعریفات، تهران: ناشر خسرو.
۱۱. جنیدی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، دروس معرفت نفس، قم: نگین.
۱۳. _____ (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۶. حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵)، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۲ق)، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، تحقیق شیخ فارسی حسون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۸. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، تصحیح علامه حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۰ق)، المباحث المشرقیه، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۰. سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۲۱. _____ (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران: بی‌جا.
۲۲. _____ (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملا صدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. سه‌روردی، شهاب‌الدین (بی‌تا)، سه رساله از شیخ اشراق، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۵. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
۳۱. _____ (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی؛ المسائل القدسیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق)، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت: دار الفکر.
۳۴. فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض، تصحیح ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۳۵. _____ (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن‌فارض، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. قونوی، صدرالدین (۲۰۱۰م)، مفتاح الغیب (مصباح الأنس)، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۸. قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱)، اصطلاحات صوفیه، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: حکمت.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، تصحیح دار‌الحديث، قم: دار‌الحديث.
۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تنظیم و تحقیق محمد سعیدی‌مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۳. نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۴ق)، کتاب الوجود، تصحیح سید یوسف احمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۴. نایجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.
۴۵. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۵)، فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت، تهران: عروج.
۴۶. _____ (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).