

ساختار انسان‌شناسی سلوکی در سنت دینی

علی فضلی*

چکیده

از مهم‌ترین مبانی اخلاق اسلامی و عرفان عملی، انسان‌شناسی است. در سنت دینی و از حیث سلوکی می‌توان برای انسان‌شناسی ساختار خاصی ترسیم نمود. حقیقت قلبی که هویت ملکوتی انسان است، از وجه الهی تا وجه جسمانی امتداد یافته و دو منطقه نفسانی و روحانی دارد. هریک از این دو منطقه نیز دو صنف جنود به معنای جنود خصال و دو گونه اطوار به معنای مراتب نفس دارند. منطقه نفسانی، منطقه سفالی حقیقت قلبی است که امیال حسی و نفسی بر آن حاکم‌اند، در آن جنود جهلی قرار دارد و دو طور طبیعی و نفسی، یعنی نفس نباتی و حیوانی استقرار یافته‌اند. منطقه روحانی که منطقه علیای حقیقت قلبی است و با خدای صمد ارتباط مستقیم دارد، در آن جنود عقلی قرار داشته و دو طور روح و سر، یعنی نفس قدسی و نفس الهی، نیز در آن استقرار یافته‌اند. البته مرکز این حقیقت و مرز این دو منطقه، طور عقل و قلب‌اند که دو حیث یک‌طورند.

کلیدواژه‌ها: حقیقت قلبی، منطقه نفسانی، منطقه روحانی، جنود عقلی، جنود جهلی، اطوار انسانی.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (faziamoli99@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۳۰

مقدمه

از مهم‌ترین مبانی اخلاق اسلامی و عرفان عملی، انسان‌شناسی است که هریک از ارباب اخلاق و سلوک ساختاری منتظم از آن براساس اصول اخلاقی و عرفانی با موضوع حقیقت قلبی و مسائل شئون، اطوار، وجوه و مقامات آن حقیقت نشان دادند که در جای خودش به تفصیل به آن پرداختم (فضلی، ۱۳۹۴: ۱۱۷)؛ اما باید دید انسان‌شناسی در سنت دینی از حیث سلوک چه ساختاری دارد تا چه بسا معماری اصلاح‌گرایانه و سنجش‌گرایانه نشان داده شود؛ ساختار منتظمی از انسان‌شناسی با موضوع حقیقت قلبی ارائه کرد که مسائل آن عبارت‌اند از: منطقه نفسانی و منطقه روحانی، ماهیت جنود قلبی در این دو منطقه و تقسیم آن جنود به جنود عقلی، جهلی و اطوار حقیقت قلبی.

ابتدا باید این موضوع را بررسی کرد که حقیقت قلبی در فرهنگ دینی، هویتی ملکوتی است که در مملکت انسانی از وجه الهی تا وجه جسمانی امتداد یافته، دچار تقلب شده است، دو منطقه نفسانی و روحانی دارد و جامع همه خصایص اخلاقی و مراتب و اطوار باطنی است؛ در واقع حقیقت قلبی در مملکت انسانی همچون ملک و سلطان است که هویت ملکوتی - تجردی دارد؛ زیرا به فرموده حضرت ختمی: «القلب ملک و له جنود» (پاینده، بی تا: ۶۰۲)

این هویت ملکوتی از آن روست که جنود فرامادی هستند. شاید در آغاز به نظر برسد قلب در قلب صنوبری ظهور دارد و در پی آن جنود به اعضا، جوارح، عروق و سلطنت قلب نیز به مرکزیت قلب در حیات کالبد آدمی تفسیر شود؛ زیرا آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم در سخن دیگری فرمودند: «فی الانسان مضغه اذا هی سلمت و صحت سلم بها سائر الجسد، فاذا سقمت سقم لها سائر الجسد و فسد و هی القلب» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳: ۱/ ۳۱)؛ اما چنین نیست؛ زیرا در فرهنگ دینی، جنود در این صنف از احادیث دو تفسیر همگن دارد: (۱) تفسیر به خصال اخلاقی؛ مانند حدیث جنود عقل و جهل که در آن جنودی مانند توکل و حرص به خصال تفسیر شده است که به قلب پیغمبران، جانشینان و مؤمنان ارزانی می‌شوند. در آخر این حدیث چنین آمده است: «فلا تجتمع هذه الخصال كلها من اجناد العقل الا فی

نبی او وصی نبی او مؤمن امتحن الله قلبه للايمان» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵: ۲۳/۱؛ ۲) تفسیر به مواد حکمت و ضدحکمت. حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «ایها الناس! اعجب ما فی الانسان قلبه و له مواد من الحکمه و اضداد من خلافها» (شیخ کلینی، ۱۳۸۸: ۲۰/۸؛ ۲) پس باید قلبی را که به جنود فرامادی، یعنی به خصال عقلی، جهلی و به مواد حکمت و ضدحکمت متصف می‌شود، قلب فرامادی و فراعنصری دانست، نه قلب صنوبری عنصری؛ درواقع این قلب است که در مؤمن عرش رحمانی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵)

بنابراین قلب در روایت «القلب ملک و له جنود» قلب ملکوتی است و در کتاب خدا نیز با اوصاف فراحسی و فرامادی آمده است؛ اوصافی که سه صنف‌اند: معرفت‌شناختی؛ روان‌شناختی؛ اخلاقی و سلوکی.

الف. اوصاف معرفت‌شناختی گواه بر آن‌اند که قلب مرکز فهم است. وقتی از حیث معرفت‌شناسی متونی را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم آیات و روایات به دو ساحت شناختی قلب اشاره می‌کنند: (۱) شناخت شهودی به معنای ادراک و مشاهده حضور که با قوه بصیرت قدسی به دست می‌آید؛ (۲) شناخت فهمی و فقهی که به معنای آگاهی دقیق، عمیق و نافذ است و با پذیرش آن همراه است.

البته در این آیات و روایات شناخت فهمی بیشتر به چشم می‌آید؛ حتی کسانی را که از فقه و فهم محروم‌اند، عتاب می‌کنند و قلبشان را مبتلا به حجاب، قفل، زنگار، ختم و طبع می‌دانند. فهمی عقلی و فهم حسی بیش از هر فهمی برای آدمی نیاز است. قلب برای آنکه معقول یا محسوسی را بفهمد، به ابزار ادراکی عقل و حس نیاز دارد. اگر به فهم عقلی نیاز داشته باشد، با عقل تفکر می‌کند و اگر به فهم حسی نیاز داشته باشد، با حواس به ادراک می‌رسد.

ب. اوصاف روان‌شناختی گواه بر آن‌اند که قلب مرکز احساس و عاطفه است؛ قلبی که تقلب انفعالی می‌پذیرد؛ یعنی به دلیل این خصیصه تحت تأثیر واردات خوب یا بد قرار می‌گیرد، واکنش نشان می‌دهد و متناسب آن واکنش متصف می‌شود؛ برای نمونه، قساوت و سختی، غلظت و تندی، لیانت و نرمی، اشمئزاز، بیماری، واجفه و اضطراب، اطمینان و آرامش، سکینه و وقار، وجل و هراس، رعب و ترس، حسرت، انس و الفت، خشوع، پاکی و پستی.

ج. اوصاف اخلاقی و سلوکی گواه بر آن‌اند که قلب متن اکتسابات اخلاقی و استکمالات روحی است. اوست که براساس بود و نبود ایمان در قلب، به رذایل و فضایل متصف می‌شود و در راه استکمال از منازل می‌گذرد؛ درواقع همه اوصاف اخلاقی و سلوکی حاصل تطور قلبی است.

اکنون باید پرسید: هویت وجودی این قلب چیست؟ آیا قلب قوه‌ای از قوای انسان است که مرکز ادراک، احساس و اخلاق و سلوک است یا قلب همان انسان است که محل پذیرش این اوصاف معرفتی، اخلاقی و احساسی است؟

علامه طباطبایی معتقد است قلب نه قوه‌ای از قوای انسان بلکه خود انسان است؛ یعنی روح و نفس ناطق اوست. چون همه اوصاف شناختی مانند تعقل و تفکر و اوصاف احساسی مانند حب و بغض، به قلب نسبت داده می‌شوند و قلب صنوبری نیز نمی‌تواند این اوصاف را بپذیرد، باید قلب فراعصری باشد. چون همه این اوصاف در پی کسب و اکتساب ظهور پیدا می‌کنند و البته چون کسب و اکتساب جز از انسان ساخته نیست، همه این اوصاف به انسان نسبت داده می‌شوند. چون این اوصاف متعدد و متنوع‌اند و از یک صنف نیستند، نمی‌توانند با قوه‌ای از قوای انسان نسبت داشته باشند، بلکه با قوای متعدد روح آدمی نسبت دارند؛ پس قلب باید جامع آن قوا باشد که همان انسان به معنای روح است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۲۸-۲۲۹)؛ از این رو در قرآن، قلب بر جان آدمی اطلاق شده است: ﴿إِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ (احزاب/ ۱۰).

اینجاست که معنای ملک در روایت «القلب ملک و له جنود» به دست می‌آید. قلبی که سلطان مملکت انسانی است، روح حاکم بر انسان و جامع قوای اوست که دامنه وجودی‌اش به کل انسان می‌رسد. چون روح انسانی یکی بیش نیست، قلب نیز یکی بیش نیست: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (احزاب/ ۴).

با تشریح ماهیت و هویت قلب باید به سه خصیصه آن پرداخت: (۱) وجود دو منطقه نفسانی و روحانی در دامنه وجودی حقیقت قلبی؛ (۲) وجود مواد، خصال و جنود اخلاقی و سلوکی در قلب؛ (۳) وجود اطوار و مراتب در حقیقت قلب.

منطقه نفسانی و منطقه روحانی حقیقت قلبی

حقیقت قلبی به دلیل مواجهه با دو مرتبه هستی، یکی ملک مادی و دیگری ملکوت فرامادی، دو منطقه وجودی دارد: یکی نفسانی و دیگری روحانی. روح از حیث تجرد روح است و از حیث تعلق به بدن نفس است. اولی از محدوده منطقه روحانی خبر می‌دهد و جامع عقل، قلب، سر، خفی و اخفی است. دومی منطقه نفسانی را نشان می‌دهد و جامع طبع و نفس است؛ بنابراین بحث را باید در دو بخش سامان داد: ماهیت منطقه نفسانی و ماهیت منطقه روحانی.

ماهیت منطقه نفسانی

گفتم حقیقت قلبی مساوق حقیقت انسانی است. حقیقت انسانی مراتب ملکی و ملکوتی دارد. مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی تعلق اتصالی یا اتحادی دارد. این تعلق برای حقیقت قلبی منطقه خاصی را پدید می‌آورد که منطقه امیال یعنی منطقه گرایش و خواهش قوای حسی و نفسی و به تعبیری قوای نباتی و حیوانی است که به آن منطقه نفسانی می‌گوییم. این منطقه، منطقه نفسانی حاصل اجتماع تعلق دو مرتبه ملکی و ملکوتی است، نه فقط مرتبه ملکی؛ زیرا مرتبه ملکی از آن حیث که مرتبه ملکی است، میل ندارد. میل نتیجه تعلق است و نه صرف مرتبه ملکوتی؛ زیرا مرتبه ملکوتی از حیث ذات، مرتبه روحانی است و چنین مرتبه‌ای، مرتبه امیال قوای نباتی و حیوانی نیست؛ بنابراین منطقه نفسانی، منطقه سفلی حقیقت قلبی است که امیال قوای حسی و نفسی در آن حاکم‌اند.

میل چیست؟ میل به معنای تمایل و کشش قوای نفسانی برای ارتباط با اشیای مطلوب خارجی است که در نهاد بشر قرار داده شده و اکتسابی نیست. امیال مقابل اشواق است؛ زیرا امیال در منطقه نفسانی و از قوای نفسانی برمی‌خیزند، به نیازهای دنیوی و استکمالات مادی و طبیعی توجه می‌کنند و ارتباط با اشیای خارجی عنصری هدف آنان است؛ مانند میل قوه غاذیه به غذا هنگام گرسنگی؛ اما اشواق در منطقه روحانی و از قوای روحانی و فطری برمی‌خیزند، به نیازهای معنوی و استکمالات فراطبیعی توجه می‌کنند و ارتباط با اشیای خارجی معنوی هدف آنان است؛ مانند شوق قوه سکینه به آرامش هنگام ناملایمات.

امیال قوای نفسانی، امیال طبیعی هستند، نه اشواق روحانی. این امیال نه غرایز هستند و نه اراده‌ها. غرایز پیش از امیال‌اند؛ زیرا غرایز ملکاتی در نهاد بشرند که در منطقه نفسانی سرشته شده‌اند، به‌درستی و در فرایند مشخصی به عمل درمی‌آیند بدون آنکه انسان یاد گرفته و آن را کسب کرده باشد؛ به تعبیری غرایز یک گام پیش از امیال قرار دارند؛ اما امیال اراده نیستند؛ زیرا اراده به معنای تصمیم بر انجام دادن کار است. ریشه این تصمیم می‌تواند میل، شوق یا عقل محض باشد. هرچند باید توجه کرد که اراده در حیطه اختیارات آدمی است و می‌تواند خواسته آن میل یا شوق یا عقل را عملی کند یا نه؛ ولی امیال وجودشان به اقتضای ذاتی هریک از قوای نفسانی برمی‌گردد؛ در واقع میل کشش و کوشش هریک از این قوای نفسانی برای تحصیل مطالباتشان است. امیال انسان را وامی‌دارند با اشیاء خارجی مربوط به هریک از قوا ارتباط برقرار کنند تا آن مطالبات به‌دست آیند و انسان آرام شود.

البته اگر هریک از امیال قوای نفسانی به پستی گرایند، از جهل نشأت گیرند، از کنترل عقل خارج شوند و به قبیح و باطل، چه در حوزه شناختی و چه در حوزه کرداری گرایش پیدا کنند، آن میل در فرهنگ قرآنی «هوی» نام دارد که به شدت نهی شده است (صالح عظیمه، ۱۳۸۰: ۶۲۰): ﴿نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (نازعات/ ۴۰) و ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (جاثیه/ ۲۳). اگر انسان در فرهنگ قرآنی مخاطب ملامت و مذمت است، منطقه نفسانی اوست که به هوا مبتلاست، نه صرف منطقه نفسانی که منطقه امیال است؛ زیرا حکمت نیست که انسان به‌صرف میل داشتن ملامت شود که خدای حکیم خلق کرده، ذاتی وی قرار داده، نیاز ضروری او نیز است و پیامد خیری برای وی دارد؛ زیرا انسان در این منطقه ذاتاً میل به لذت دارد. اگر این لذت حسن باشد و عقل و شرع به آن حکم دهند، نه تنها مذموم نیست که ممدوح است و سلوک از آن حذر نمی‌دهد؛ اما اگر این لذت قبیح باشد و عقل و شرع آن را نهی کنند، مذموم است و انسان به سبب هوای به آن ملامت می‌شود و سلوک از آن به شدت حذر می‌دهد؛ پس سلوک به معنای گذر از منطقه نفسانی نیست، بلکه پرهیز از هوای نفس است که مرگ هوای نفس حیات قلب را و حیات قلب نیز توجه به خدا را در همه احوال در پی دارد؛ از این رو در فرهنگ قرآنی، پیروی از هوای نفس مانع از اطاعت قلبی و الهی

است: ﴿وَلَا تُطْعَمَنَ مِنْ أَغْفَلَتَا قَلْبِهِ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (کهف/ ۲۸).

در قرآن نیز انسان از حیث منطقه نفسانی و منطقه نفسانی از حیث هوی اوصاف متعددی دارد هیچ یک پسندیده نیستند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: مفسد، حریص، بخیل، طغیانگر، مایوس، مغرور، جهول، ظلوم، عجول، فخور، کفور، منوع، جزوع و سرکش.

بنابراین این نکته انسان‌شناختی خود را نشان می‌دهد که حقیقت قلبی، منطقه نفسانی دارد؛ اما پرسش اینجاست که از حیث وجودی، چرا انسان چنین منطقه‌ای دارد. چرا این منطقه خاستگاه امیال است؟ سبب وجود این امیال چیست؟

گفتیم امیال نفسانی مطالبه‌گری قوای نفسانی‌اند؛ زیرا انسان برای زندگی دنیوی و استکمال نوعی، وجودی، روحی و معنوی، نیازهای ضروری و حیاتی دارد که باید آن‌ها را برآورد. این نیازها نیز به تفکیک صنفی به قوای نفسانی برمی‌گردند. قوای نفسانی نیز در پی تعلق وجودی و تدبیری مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکوی برای انسان قرار داده شده‌اند تا برآوردن آن نیازها را با امیال از انسان مطالبه کنند و انسان نیز با انجام دادن افعال نفسانی به این مطالبه‌ها پاسخ دهد؛ پس منشأ قوای نفسانی تعلق وجودی و تدبیری و منشأ امیال قوای نفسانی و منشأ افعال نفسانی امیال‌اند.

برای شناخت امیال باید قوای نفسانی را شناخت که در منطقه نفسانی قرار دارند. در این منطقه، دو صنف قوا وجود دارد که به دو مرتبه و لایه این منطقه برمی‌گردند: (۱) مرتبه نفس نامی نباتی است که دو خاصیت دارد: یکی زیادت و افزایش اجزای بدن و دیگری نقصان، تحلیل و زوال اجزای بدن. از آن سه کار برمی‌آید: تغذیه، تولید و رشد. به قوای آن قوای نباتی می‌گویند. (۲) نفس حسی حیوانی که دو خاصیت شهوت و غضب دارد. از آن دو کار برمی‌آید: تحریک و ادراک. به قوای آن قوای حیوانی می‌گویند.

قوای نباتی و قوای حیوانی در صادر کردن افعال مختلف مشترک‌اند؛ اما در دامنه این افعال و آگاهی از آن‌ها مختلف‌اند؛ زیرا قوای نباتی از افعالشان آگاه نیستند؛ ولی قوه حیوانی از افعالشان آگاهی دارند (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱/۱۳۸). قوای نباتی پنج قسم‌اند: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه و مریبه. این‌ها ابزار نفس نباتی در تغذیه، تولید و رشدند. جاذبه برای جذب

و انتقال مایحتاج، ماسکه برای حفظ مایحتاج برای هضم آن، هاضمه برای هضم مایحتاج برای آماده سازی آن برای تبدیل به گوشت و خون برای مثال، دافعه برای تفکیک مواد لطیف از کثیف و دفع مواد کثیف (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۴: ۲۲۸، ۲۹۲، ۳۰۲ و ۳۱۲) و قوه مریبه برای رشد و نمو بدن برای بقای آن است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۷/۲).

قوای حیوانی نیز پنج قسم اند: سامعه، باصره، شامه، ذائقه و لامسه. کار سامعه ادراک شنیدنی‌ها، کار باصره ادراک دیدنی‌ها، کار شامه ادراک بویدنی‌ها، کار ذائقه ادراک چشیدنی‌ها و کار لامسه ادراک لمس کردنی‌هاست.

از حضرت امیر علیه السلام نقل کرده‌اند:

«ما روی مرفوعاً عن کمیل بن زیاد قال: سألت مولانا أمير المؤمنين علیه السلام فقلت: يا أمير المؤمنين أريد ان تعرفني نفسي، قال: يا كميل وای الانفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي و هل هي الأنفوس واحدة؟ قال: يا كميل انما هي أربعة: النامية النباتية و الحسية الحيوانية و الناطقة القدسية و الكلية الالهية، و لكل واحدة من هذه خمس قوى و خاصيتان: فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة و ماسكة و هاضمة و دافعة و مریبة، و لها خاصيتان: الزيادة و النقصان، و انبعاثها من الكبد، و الحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس، و لها خاصيتان: الشهوة و الغضب، و انبعاثها من القلب» (شیخ بهایی، ۱۴۰۳: ۴۹۵/۱)^۱

ماهیت منطقه روحانی

حقیقت قلبی مساوق حقیقت انسانی است که دو مرتبه ملکی و ملکوتی دارد. این مرتبه ملکوتی از یک سو با مرتبه ملکی ارتباط دارد که موجب تحقق منطقه نفسانی در حقیقت قلبی شده است؛ از دیگر سو با حقیقت صمدی وجود حق سبحانه ارتباط مستقیم دارد که مرکز توجه قلبی به آن وجود بیکران برای تعالی سلوکی ارباب معرفت است. این ارتباط موجب تحقق منطقه روحانی در حقیقت قلبی شده است.

۱. این حدیث و حدیث مشابه دیگری که در ادامه می‌آید، رکن اساسی این مقاله‌اند که از دو محدث بزرگ، شیخ بهایی و فیض کاشانی نقل کرده‌ام و پیش و بیش از آثار این دو عالم، منبع موثقی نیافتم.

البته این منطقه دو ساحت وجودی دارد: (۱) ساحت قوای انسانی نطقی قدسی است که فعلیتشان به فضایل اخلاقی مانند حکمت، و تناسب انسان با ساحت قدس ربوی از حیث اسمای الهی و کمالات ربوبی منجر می‌شود؛ مانند قوای فکر، ذکر، علم، حلم و تنبه؛ (۲) ساحت قوای کلی الهی است که فعلیتشان به منازل سلوکی مانند رضا و تسلیم منجر می‌شود. این قوا مانند قوه بقا در فنا، نعمت در شقا، عزت در ذلت، فقر در غنا و صبر در بلاست. به این مرتبه ملکوتی از حیث داشتن این خصوصیات، منطقه روحانی می‌گویند؛ در واقع منطقه روحانی، منطقه علیای حقیقت قلبی است که اشواق قوای نفس نطقی قدسی و قوای روحی کلی الهی را دارد. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید:

«ما روی مرفوعا عن کمیل بن زیاد قال: سألت مولانا أمير المؤمنين علیه السلام فقلت: يا أمير المؤمنين أريد ان تعرفني نفسي، قال: يا كميل وای الانفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي و هل هي إلا نفس واحدة؟ قال: يا كميل انما هي أربعة: النامية النباتية و الحسية الحيوانية و الناطقة القدسية و الكلية الالهية، و لكل واحدة من هذه خمس قوى و خاصيتان: [...] الناطقة القدسية لها خمس قوى: فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة، و ليس لها انبعاث و هي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية و لها خاصيتان: النزاهة و الحكمة، و الكلية الالهية لها خمس قوى: بقاء في فناء و نعيم في شقاء و عز في ذل و فقر في غناء و صبر في بلاء، و لها خاصيتان: الرضاء و التسليم و هذه التي مبدأها من الله و إليه تعود و قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۱، و قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾^۲، و العقل وسط الكل (شيخ بهایی؛ ۱۴۰۳: ۱/۴۹۵).

بنابراین منطقه روحانی، منطقه ارتباط مستقیم حقیقت قلبی با خدای صمدی است و دو صنف قوای انسانی از قوای نطقی و قوای روحی دارد که در صراط سلوک پرورش می‌یابند. همان‌طور که در منطقه نفسانی، هوای نفس حکومت می‌کند، در منطقه روحانی، توجه قلبی حکومت می‌کند.

۱. حجر/ ۲۹.

۲. فجر/ ۲۷-۲۸.

پیش‌تر گفتیم حقیقت قلبی در احوال مختلف بین دو منطقه نفسانی و روحانی و بین دو تعلق مادی و الهی دچار تقلب و تبدل می‌شود. این تقلب از آن‌روست که قوای هر منطقه برای برآوردن مطالباتشان به آن‌ها دست می‌یابند و تعلق وجودی پیدا می‌کنند. چه بسا این تعلق وجودی در پی شناخت، رنگ تعلق حبی نیز می‌گیرد؛ تعلق‌ای که از محبت حقیقت قلبی به طرف تعلق حکایت می‌کند. بایسته هر تعلق حبی، التفات قلبی به آن طرف است؛ زیرا التفات از دل‌بستگی برمی‌خیزد؛ از این‌رو محبت به هر چه تعلق گیرد، التفات به آن نیز خواهد آمد.

این قاعده اینجا نیز جاری است. اگر تعلق مادی، رنگ تعلق حبی نیز بگیرد و امیال و هواهای نفس بر قوای نفسانی غلبه کند، قلب بیشتر به مطالبات آن قوا التفات می‌کند. این التفات موجب تفرقه و تشویش حقیقت قلبی می‌شود که منشأ فعلیت همه ذایل است. اگر تعلق الهی، رنگ حبی نیز بگیرد، نه تنها اشواق روحانی بر قوای انسانی غلبه می‌کند، بلکه قوای نفسانی را تعدیل می‌کند و از هوی و هوس می‌رهاند. در این مقام، همه قوای قلبی در دو منطقه نفسانی و روحانی به مقدار محبت و معرفت به وجود صمدی و کمالات ربوبی حق سبحانه التفات دارند که منجر به جمعیت قوای قلبی می‌شود. به این التفات در فرهنگ عرفانی، توجه قلبی می‌گویند که منشأ همه فضایل است.

بنابراین در حقیقت قلبی دو نوع التفات نفسانی و روحانی به وجود می‌آید. التفات نفسانی عامل تفرقه و غفلت و التفات روحانی عامل جمعیت و توجه است؛ در واقع تفرقه نوعی پراکندگی و چندسونگری دل و صدپارگی قلب است که از هوای قوای نفسانی برمی‌خیزد. جمعیت نوعی تمرکز و یک‌سونگری دل است که از سر بینش عارفانه، گرایش عاشقانه و بندگی خاضعانه دل به خدای سبحان برمی‌خیزد و موجب توجه تام قلب و روی آوردن تمام قوا به خدای سبحان می‌شود. به این قلب در فرهنگ دینی، شهر محکم و قلب مجتمع گویند؛ قلبی که به گفته مجلسی از هواهای نفسانی و شبهات گمراه‌کننده دچار تفرقه و پراکندگی نشده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۳/۲) امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان حدیثنا صعب مستصعب لا تحمله الا ملک مقرب او نبی مرسل او عبد امتحن الله قلبه للايمان او مدینه حصینه و سئل ای شیء المدینه؟ قال القلب المجتمع» (شیخ صدوق، ۱۳۶۱: ۱۸۹)

عبدالرحمن جامی می‌نویسد:

«ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه^۱ حضرت بی چون که تو را نعمت هستی داده است، در درون تو جز يك دل نهاده است، تا در محبت او يك روی باشی و يك دل و از غیر او معرض و بر او مُقبل، نه آنکه يك دل را به صد پاره کنی و هر پاره ای را در پی مقصدی آواره [...] تفرقه عبارت از آن است که دل را به واسطه تعلق به امور متعدد پراکنده سازی؛ و جمعیت آنکه از همه به مشاهده واحد پردازی.» (جامی، ۱۳۷۳: ۵۱-۵۳)

جنود حقیقت قلبی

در هریک از دو منطقه نفسانی و روحانی موادی به نحو قوه سرشته شده‌اند که آن مواد در منطقه نفسانی مواد و جنود جهلی و در منطقه روحانی مواد و جنود عقلی‌اند. چنین نیست که یک سنخ مواد در نهاد حقیقت قلبی گنجانده شده باشند که اگر به افراط و تفریط دچار شوند، جنود جهلی باشند و اگر در مسیر اعتدال قرار گیرند، جنود عقلی؛ زیرا در احادیث، مانند حدیث معروف جنود عقل و جهل، عقل و جهل دو قوه جداگانه در انسان‌اند و برای هریک جنودی برای توزان قدرت قرار داده شده است؛ از این رو وقتی خدا برای عقل جنودی جعل کرده است، جهل از خدا خواست که به وی نیز جنودی بدهد تا در برابر عقل، قدرت و قوت پیدا کند (شیخ کلینی، ۱۴۲۵: ۲۱/۱).

براین اساس نخست باید ماهیت این جنود را بررسی، آن‌گاه اقسام کلی و جزئی آن را تعریف و تشریح، سپس منطقه هریک از این اقسام را روشن و پس از آن جایگاه آن اقسام را در صراط سلوک مشخص کنیم.

ماهیت جنود حقیقت قلبی

جنود در فرهنگ واژگان به معنای کمک‌کاران و یاری‌رسانان است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳/۱۳۲) و در فرهنگ دینی، فلسفی و عرفانی به معنای آلات، خوام، اعوان، قوا، اخلاق، ملکات، مواد

و خصال است. غزالی می گوید: «فالقلب فی حکم الملك و الجنود فی حکم الخدم و الأعوان» (غزالی، ۱۴۱۶: ۱۱۴) و صدرالمতألهین می گوید: «یخدمها قوی و جنود منبشه فی الأعصاب و العضلات» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۵۰۱) و «تعديل القوى و الآلات التي هي جنود النفس الأدمیه» (صدرالمتألهین، بی تا: ۵۳). در کلام علوی آمده است: «ایها الناس اعجب ما فی الانسان قلبه و له مواد من الحکمه و اضداد من خلافها» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵: ۸/ ۲۱)؛ چنان که امام صادق علیه السلام از خصال یاد کرده است: «فلاتجتمع هذه الخصال كلها من اجناد العقل الا فی نبی او وصی او مؤمن قد امتحن الله قلبه للايمان» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵: ۲۲/ ۱)

ملاصدرا درباره این بخش از حدیث جنود عقل و جهل که «فلا یجتمع هذه الخصال كلها من اجناد العقل» می گوید:

«جنود از آن روی که صفاتی راسخ در حقیقت قلبی هستند، اخلاق و ملکات نام دارند و از آن روی که مبدأ و منشأ افعال و انفعالات هستند، قوا نام دارند و از آن روی که به گونه مستقل فعل و انفعالات را انجام نمی دهند، بلکه با اشاره و رأی عقل انجام می دهد، خادم و سادن عقل هستند و از آن روی که حافظ عقل می باشند تا از آفات نگهش دارد، راعی نام دارند.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۳۵)

ملاصالح مازندرانی نیز درباره این بخش از روایت می گوید:

«این جنود از آن روی خصال نام دارد که با آن فرد نمایان گردد و به سوی نیکی ها پیشی گیرد و از آن روی صفات گویند که بر حقیقت قلبی عارض گردند و از آن روی احوال گویند که در آن حقیقت راسخ نشده اند و از آن روی اخلاق و ملکات گویند که با تمرین و تکرار در آن حقیقت رسوخ پیدا کند و از آن روی که مطیع عقل است و از حکمش خارج نمی شود، به آن خادم گویند و از آن روی که نگاهبان عقل است و از آن آفات محافظت می کند، رعایا گویند و از آن روی که به عقل مدد می دهد تا با جهل بجنگد، جنود گویند.» (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۷۴).

وجود این جنود به معنای خاص، یعنی مواد و خصال، از باب دلیل عام که شامل همه قوای حقیقت قلبی است، برای آن است که مملکت انسانی را از آفات مادی و معنوی حفظ کند، برای استکمال وجودی و معنوی و در ساحت هدف معنوی آن را در تهیه زاد و توشه سفر الهی و قطع منازل لقای الهی یاری رساند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۳۸/ ۸) و از باب دلیل خاص

آن که اگر آدمی از آن بهره‌مند و حامل ماده آن نمی‌بود، قابلیت استكمال معنوی و اخلاقی و سلوکی را پیدا نمی‌کرد، استعداد اکتساب صورت کمالی را نمی‌یافت و توان حرکت به سوی غایت الهی و لقای الهی نمی‌داشت. وقتی قابلیت و استعداد این استكمال در آدمی نباشد، تحصیل آن مواد و خصال نیز نه از وی انتظار می‌رود و نه ممکن است؛ زیرا فعلیت خصال در انسان فرع بر قابلیت آن در انسان است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۱/۳۶۲)؛ چنان‌که شارع نیز به تحصیل آن امر نمی‌کرد؛ زیرا امر به کاری که در توان انسان نیست، خارج از حکمت است و امر حکیم به مالایطاق قبیح است.

اقسام جنود حقیقت قلبی

غزالی در *احیاءالعلوم* (بی‌تا: ۱۱/۸) و صدرالمآلهین در *سفر* (۱۳۸۸: ۱۹۸۱) درباره اقسام جنود قلبی صحبت کرده‌اند. آنان معتقدند جنود دو قسم دارد: جنود ظاهری، مانند اعضا و جوارح؛ جنود باطنی، مانند قوا و حواس. جنود باطنی سه صنف‌اند: ارادی، تحریکی و ادراکی. جنود ارادی و شوقی آدمی را به جلب چیزی تشویق می‌کند که برایش سودمند است؛ مانند شهوت و به دفع چیزی ترغیب می‌کند که برایش ضرر دارد. جنود ارادی قوای انگیزشی‌اند. جنود تحریکی آدمی را به تحصیل اهدافی تحریک می‌کند که جنود ارادی به آن ترغیب کرده‌اند. جنود تحریکی برای مثال در عضله‌ها پخش شده‌اند. جنود تحریکی قوای قدرتی‌اند. جنود ادراکی که ادراک و تصرف یعنی تدبیر و اداره اشیا را در دست دارند، دو قسم‌اند: ۱) جنودی که هریک با عضوی از بدن عنصری تناسب دارند و آن عضو منزلشان است. به این جنود حواس پنج‌گانه می‌گویند؛ مانند قوه بینایی و چشایی؛ ۲) جنودی که هریک در منفذهای مغز جای دارند که همان قوای باطنی‌اند؛ مانند قوه خیال و عقل (صدرالمآلهین؛ ۱۹۸۱: ۸/۱۳۷-۱۳۸).

به نظر می‌رسد می‌توان صنف دیگری به جنود باطنی افزود؛ یعنی جنود خصالی. غزالی می‌گوید: «للقلب جند آخر و هو العلم و الحکمه و التفکر» (غزالی، بی‌تا: ۱۱)؛ زیرا گفتیم ممکنات کلمات الهی‌اند. هر کلمه حاصل اجتماع و آمیزش اسمای الهی است؛ پس هر کلمه مملو از کمالات الهی است که دلیل بر وجود مواد حکمت و فضیلت در حقیقت قلبی است؛

چون هریک از اسما به مثابه کمال در حقیقت قلبی نهاده شده است.

جنود خصالی صفات و موادی‌اند که در دو صنف خیر و شر در نهاد حقیقت قلبی سرشته شده‌اند. فعلیت هریک از آنان اشتداد وجودی آن حقیقت را در پی دارد و به سعادت و شقاوت اخلاقی و قرب و بعد الهی منجر می‌شود؛ مانند حرص، حسد، مدارا و توکل. به دلیل وجود این دو صنف، جنود خصالی را به جنود جهل و جنود عقل تقسیم می‌کند. در حقیقت عقل از آن‌رو به جنود آراسته شده است که عقل وارد دنیای طبیعت و موطن تزاحم می‌گردد و باید قوای نفس و طبیعت را تدبیر کند؛ وگرنه از سوی این قوا فرومی‌ماند و توان استخدام آن قوا را نمی‌داشت. جهل نیز از آن‌رو در انسان خلق شده و به جنودی آراسته شده که کارکرد عقل جز با معارض با جهل شکفته نمی‌شود و عقل در پی این تعارض به تدریج رشد می‌کند؛ وگرنه عقل به مرور خاموش و تعطیل می‌شد؛ پس جهل به این جنود تجهیز نشده است تا بر عقل پیروز گردد، بلکه فقط برای تعطیل نشدن عقل خلق شده است و این تبعیض بین عقل و جهل نیست؛ چراکه در نظام احسن، ترجیح بر خیر و کمال است و عقل خیر است و جهل شر است.

بنابراین جنود خصالی دو قسم‌اند: جنود جهل و جنود عقل. جنود جهل از دامنه نقص در انسانیت خبر می‌دهند، جهت نفسانی و قبح ذاتی و عقلی دارند، بر اثر تبعیت از هوای نفس و ادبار از حضرت حق سبحانه و در صراط ضلالت ظهور پیدا می‌کنند؛ پس در صراط سلوک باید از آن‌ها گذر کرد؛ زیرا موجب دوری از خدا می‌شوند. جنود عقل از دامنه کمال در انسانیت خبر می‌دهند، جهت روحانی و حسن ذاتی و عقلی دارند، بر اثر تبعیت از فرمان الهی و اقبال به حضرت حق سبحانه در صراط هدایت ظهور پیدا می‌کنند؛ پس باید در صراط سلوک در صدد فعلیت آن‌ها برآمد تا با واسطه یا بی واسطه موجب تقرب الهی شوند. به جنود عقل در فرهنگ دینی، مواد حکمت می‌گویند.

جنود عقل بر دو قسم‌اند: جنود اخلاقی به نام فضایل و جنود سلوکی به نام منازل. جنود اخلاقی فضایل و کمالات انسانی و روحانی‌اند که حسن ذاتی و عقلی دارند و در روابط انسان با خود و دیگران نقش آفرین‌اند؛ مانند مدارا با خود و دیگران. البته جنود اخلاقی را به

فضایل سلبی و ایجابی و فضایل ایجابی به فضایل نفسی و تعاملی و فضایل تعاملی به فضایل وصفی و عملی تقسیم می‌کنند. درباره این اقسام در «علم سلوک» توضیح می‌دهند. جنود اخلاقی اگرچه منازل سلوکی نیستند، در نظام سلوکی و صراط سلوک نقش بسزایی دارند. ارباب اخلاق نیز به این نقش توجه و عده‌ای از آنان اخلاق را با گرایش عرفانی تحلیل می‌کنند؛ براین اساس، در علم اخلاق دو گرایش وجود دارد: (۱) گرایش فلسفی که اخلاق را از حیث کمال انسانی بررسی می‌کند؛ مانند ابن مسکویه در *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق* و محمد مهدی نراقی در *جامع السعادات*؛ (۲) گرایش عرفانی که اخلاق را از حیث قرب الهی بررسی می‌کند؛ مانند غزالی در *احیاء علوم الدین* و فیض کاشانی در *محجبه البیضاء فی احیاء الاحیاء و الحقائق فی محاسن الاخلاق*. خواجه نصیرالدین طوسی، چنان‌که در مقدمه *اوصاف الاشراف* می‌گوید، با آگاهی از این دو گرایش، دو اثر اخلاقی آفرید: یکی *اوصاف الاشراف* با گرایش عرفانی و دیگری *اخلاق ناصری* با گرایش اخلاق فلسفی.

اما پرسش اینجاست که جنود اخلاقی چگونه در نظام سلوکی نقش آفرینی می‌کنند. اقبال عقلی و توجه قلبی به حق سبحانه در وجه خاص آن‌گاه برای ارباب سلوک و معرفت حاصل می‌شود که محبت در دل آنان نقش ببندد؛ پس قوت اقبال به شدت محبت بستگی دارد. راز اشتداد محبت نیز از دید تناسب است (فضلی، ۱۳۸۹: ۲۶۶). سعیدالدین فرغانی می‌گوید: «محبت حکم مناسبت است.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶) این تناسب از تشابه وصفی محب و محبوب برمی‌خیزد. این تشابه با وجود اوصاف مشترک پدید می‌آید؛ پس هرچه اوصاف اشتراکی در محب بر اوصاف امتیازی غلبه کند و بیشتر شود، تشابه و تناسب و در نتیجه، محبت بیشتر می‌شود.

صدرالدین قونوی می‌گوید:

«برخی از گونه‌های محبت نتیجه مناسبت میان بعضی از صفات محب و محبوب می‌باشد که به لحاظ این صفت مشترک متحد هستند، اگرچه حظشان از آن صفت متفاوت است [...] به دیده ما در مشرب تحقیق محال است که کسی دیگری را از حیث آنچه مغایرت اوست، دوست بدارد [ولی] به موجب حکم معنای مشترک

بین آن دو مناسبت ثابت می‌گردد؛ مناسبتی که با غلبه اوصاف اتحادی بر اوصاف امتیازی گسترش می‌یابد. (قونوی، ۱۳۷۵: ۵۱-۵۲) و «هرچه این اوصاف اتحادی بیشتر گردد، محبت نیز افزایش یابد.» (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۰)

محبوب حقیقی در صراط سلوک خداست؛ از این رو سالکان و عارفان برای تحصیل محبت باید در صدد ایجاد تناسب و تشابه با خدا برآیند که با تزیین دل به اوصاف و کمالات الهی ممکن می‌شود؛ همان کمالاتی که برای مولای هستی، اسمای حسنا و صفات علیا نام دارند؛ مانند حلیم و وفی و برای بنده محب، فضایل اخلاقی نام دارند. اسمای الهی اخلاق الله هستند که فرامین دینی، آدمی را به اتصاف به آن اسما توصیه می‌کنند تا همانند خدای سبحان شوند و بینشان تشابه و تناسب وصفی به وجود آید.

ابن دباغ انصاری صاحب کتاب مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب می‌گوید:

«مناسبت و مشاکلت به دو قسم دارد: یک قسم مناسبتی است که امکان کشف سرّ آن هست و قسم دیگر مناسبتی است که کشف سرّ آن ممکن نیست. مناسبت اولی که همان مناسبت بین بنده و خداست، مناسبت قرب نام دارد و آن با تخلق به صفات معنوی الهی مانند علم، احسان، رحمت، لطف و همة صفاتی که اذن تخلق به آن‌ها به ما داده شده است.» (ابن دباغ، بی تا: ۵۶)

زیرا رسول اکرم ﷺ فرمودند: «به‌درستی که خدا صدوده و اندی خُلق دارد که هرکس یکی از آن‌ها را داشته باشد، وارد بهشت می‌شود.» (سلمی، ۱۴۲۱: ۱/۳۴۵) پس «تخلّقوا باخلاق الله» همان‌گونه که انبیای الهی به اخلاق الله آراسته‌اند؛ برای مثال، ابراهیم نبی ﷺ حلیم (توبه/۱۱۴) و محمد امین ﷺ رئوف و رحیم (توبه/۱۲۸) بوده‌اند.

جنود سلوکی منازل و کمالاتی هستند که حسن ذاتی و عقلی دارند و در روابط انسان با خدا نقش می‌آفرینند؛ مانند شکر و توکل. جنود سلوکی در صراط سلوک در پی توجه قلبی به حق سبحانه در سرّ و تجلی اسمای الهی بر حقیقت قلبی از طریق وجه خاص به فعلیت می‌رسند. جنود سلوکی آثار تجلی اسمای الهی در توجه قلبی‌اند؛ مانند توکل که اثر اسم وکیل، صبر که اثر اسم حاکم و رضا که اثر اسم حکیم است. منطقه روحانی حقیقت قلبی، مرتبه و موطنی دارد به نام سرّ وجودی و وجه خاصی که محل رویارویی مستقیم دل با

خداست؛ آن وجود صمدی احاطی مالکی که با تمام ممکنات ارتباط مستقیم دارد. به این نقطه ارتباطی وجه‌الله می‌گویند. در این نقطه ارتباطی که نقطه تلاقی وجه خاص و وجه‌الله است، ازسویی در مقرّ وجه خاص منطقه روحانی با همه جنود عقلی و ازسوی دیگر، در مقرّ وجه الهی حق سبحانه با همه اسمای حسنی قرار دارند.

ارباب سلوک و معرفت با پشتوانه این اندیشه هستی‌شناختی - انسان‌شناختی باید بکوشند جنود عقلی را که بالقوه در حقیقت قلبی وجود دارند، به فعلیت برسانند. برای تحقق این هدف باید پس از ترفیق موانع، توجه هریک از آن جنود را با اسمی از اسمای حسنای خداوند همسو و بر آن اسم تمرکز کنند. سالکان همواره در موقعیت‌های سلوکی قرار می‌گیرند؛ مانند سپاسگزاری از نعمتی و آمرزش خواهی از گناهی؛ پس باید نخست منزل مناسب آن موقعیت را بشناسند؛ مانند شکر و توبه و اسم مناسب آن فضیلت را نیز بشناسند که تأمین‌کننده یکی از ارکان اصلی ظهور و بروز آن موقعیت است؛ مانند اسم نعیم که برآورنده نعمت است و اسم غفور که آمرزش و مغفرت به آن بسته است. سپس در فراخنای دل در موطن وجه خاص قرار می‌گیرند و به آن اسم مناسب توجه می‌کنند که در مقرّ وجه‌اللهی حضور دارد. این توجه را مکرر می‌کنند تا اندک‌اندک آن اسم بر دل حاکم شود، دل تحت تأثیر حکم و اثر آن قرار گیرد، حظی از آن ببرد و رکن رکین آن منزل به بار بنشیند؛ در نتیجه آن فضیلت رشد کند و ملکه و مقام شود. اگرچه این توجه مکرر در گام نخست با تصور علمی آن اسم، سپس با احساس واقعی از تأثیر قلبی آن اسم و در نهایت به شهود حقیقی آن اسم منجر می‌شود؛ برای مثال، هنگامی که سالک در موقعیت توکل قرار گرفت، یعنی هنگامی که باید در کاری به خدا اعتماد کند و آن را به او سپارد، باید جند توکل را در موطن وجه‌الخاصی با اسم وکیل خدای سبحان همسو کند که در مقرّ وجه‌اللهی حضور دارد، در فراخنای جان روی دل را به نقطه وجه‌اللهی متمرکز کند، همواره خدای سبحان را با اسم وکیل بخواند، در آن موقعیت بارها به خدای وکیل توجه کند تا وکالت الهی بر دل حاکم شود و اثر بسیار بزرگی، یعنی اعتماد الهی را دل بر جای گذارد تا توان توکل را فعلیت بخشد و مقام و ملکه خود سازد؛ به گونه‌ای که در موقعیت‌های مشابه خودبه‌خود

توجه کند: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (نساء/ ۸۱)

براین اساس عارفان بزرگی مانند ابوطالب مکی بر این باورند که وقتی سالک برای مثال در مقام مراقبه گام می‌نهد، به اسم رقیب چشم می‌دوزد. وقتی در مقام محاسبه جای می‌گیرد، به اسم حسیب خیره می‌شود. وقتی در مقام توکل قرار می‌گیرد، به اسم وکیل نگاه می‌کند (مکی، ۱۴۱۷: ۱۴۹/۱، ۱۹۰ و ۱۹۲). ذوالنون مصری می‌گوید: «من اراد التواضع فليتوجه نفسه الى عظمة الله» (سلمی، ۱۴۱۹: ۳۰). این نوع نگاه بیشتر در زبان مناجات امامان معصوم علیهم السلام به چشم می‌آید که آینه ترسیمی سالکان در مسیر سلوک الی الله هستند؛ زبانی که طلب خاص را با اسمی از اسمای خداوندی همراه می‌کند که مناسب آن طلب است؛ برای مثال، «توکلت علی الله حسبی الله و نعم الوکیل» (شیخ صدوق، بی تا: ۴۹۴/۱) و «یا من تواضع کل شیء لعظمته» (قمی، ۱۳۷۷: ۱۴۵)

جایگاه جنود حقیقت قلبی

در آخرین بخش باید سراغ جایگاه جنود عقل و جهل در حقیقت قلبی رفت؛ یعنی باید به این پرسش پاسخ داد که جنود عقل و جهل چگونه و کجای حقیقت قلبی وجود دارند. ابتدا باید به چند اصل توجه کنیم.

اولین اصل آن است که هر وجودی که قابل مقبولی است، قوه آن مقبول در آن قابل وجود دارد؛ وگرنه پذیرای آن نمی‌شد؛ به تعبیری قابلی پذیرای مقبول است که قوه قبول آن مقبول در متن آن وجود داشته باشد؛ برای نمونه، سنگ چون قابلیت تغذیه و نمو ندارد، نمی‌تواند صورت نباتی را بپذیرد.

دومین اصل آن است که قابل و مقبول باید در یک رتبه وجودی باشند و در یک مرتبه وجودی ترکیب و متحد شوند؛ وگرنه ترکیب و اتحاد دو طرف قبول ممکن نخواهد بود؛ از این رو، صورت نباتی و ماده نباتی یک رتبه وجودی عنصری دارند. ممکن نیست صورت نباتی وجود عقلی و ماده پذیرای آن وجود عنصری داشته باشند.

سومین اصل آن است که قابل و مقبول باید تناسب داشته باشند. مقصود از تناسب، سنخیت طرفین است. ممکن نیست نسبت دو طرف قبول تضاد یا تناقض یا عدم و ملکه

باشد و با یکدیگر اجتماع کنند؛ چنان‌که تجربه ثابت کرده است که هر قابلی و به‌هراندازه‌ای برای هر مقبولی کافی نیست. لوله آهن یا یک تخته چوب برای پیراهن مناسب نیست؛ چنان‌که با پارچه نمی‌توان میز ساخت، بلکه قابل کار و مقبول کار باید مناسبتی داشته باشند؛ از این رو قابل از پذیرش هر نوع مقبول امتناع می‌کند. چگونه از هسته خرما درخت سیب رشد کند؟ این قانون تناسب در هر قابل و مقبولی وجود دارد؛ کبوتر با کبوتر باز با باز.

باتوجه به این سه اصل باید جایگاه جنود را همچون مقبول در حقیقت قلبی همچون قابل بررسی کرد. جنود خصال حقیقت قلبی‌اند و بنابر اصل اول، خصال به‌نحو قوه و استعداد در آن حقیقت تقرر دارند؛ وگرنه آدمی توان تحصیل آن را نمی‌داشت. چگونه حقیقتی که قابلیت ندارد حریص باشد، حریص شود و حقیقتی که قابلیت ندارد توکل کند، توکل کند؟ از این رو خدا کسب آن را در مدار امر و نهی قرار داده است؛ وگرنه فرمان حکیم به مالایطاق تعلق می‌گرفت که قبیح است. البته روشن است این خصال باید بر پایه اصل دوم در عرض رتبه وجودی حقیقت قلبی باشند تا با آن ترکیب و متحد شوند؛ اما پرسش اینجاست که چگونه رتبه وجودی آن دو یکسان است؛ درحالی‌که برخی از خصال از جنود جهل و برخی از خصال نیز از جنود عقل هستند. آیا جنود عقل با همان ساحت وجودی حقیقت قلبی متحد می‌شود و فرومی‌نشیند که جنود جهل نشسته و متحد شده است؟ بنابر اصل سوم تردیدی نیست که خصال مقبول و حقیقت قابل باید متناسب باشند؛ چنان‌که تردیدی نیست جنود جهل با ساحت روحانی (هویت عقلی دارد) تناسب ندارند؛ پس ممکن نیست قوای آن ساحت باشند، در آن به فعلیت برسند و بر آن بنشینند؛ چنان‌که جنود عقل با ساحت نفسانی (هویت تعلقی دارد) تناسب ندارند؛ پس امکان ندارد قوای آن ساحت باشند، در آن به فعلیت برسند و بر آن بنشینند. دلیل تناسب جنود جهل با منطقه نفسانی و تناسب جنود عقل با منطقه روحانی آن است که جنود جهل مانند حرص در بستر هوای نفس به مطالبات مادی به فعلیت می‌رسند و منطقه نفسانی جولانگاه هوای نفس است، نه منطقه روحانی که از هوای نفس مبرا است. جنود عقل مانند توکل نیز از سنخ ملکوت و ملکوتیان است و منطقه روحانی ذاتاً ساحت ملکوتی حقیقت قلبی است؛

برخلاف منطقه نفسانی که ذاتاً از این سنخ نیست.

بنابراین جایگاه جنود جهل در منطقه نفسانی و جایگاه جنود عقل در منطقه روحانی است. البته منشأ رشد جنود جهل در منطقه نفسانی، هوای قوای نفسانی است و منشأ رشد جنود عقل در منطقه روحانی، اقبال عقلی و توجه قلبی است.

اطوار حقیقت قلبی

ارباب سلوک و معرفت برای تبیین اطوار وجودی انسان تلاش فراوانی کرده‌اند که در جای خود باید بررسی شود؛ اما پیش از این تلاش‌ها در نصوص دینی به آن توجه و به اشاره یا به تفصیل به آن پرداخته شده است که ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح/۱۴) اما این اطوار از نگاه نصوص چیست‌اند؟

پاسخ بسیار دشوار است؛ اما حضرت امیر علیه السلام در حدیث کمیل انواع این اطوار را بررسی کرده‌اند: نفس نباتی (طور طبیعی)، نفس حیوانی (طور نفسی)، نفس قدسی (طور روحی) و نفس الهی (طور سزی). در این بخش، شرح سخن حضرت را می‌آوریم. در این شرح از سخنان قاضی سعید قمی در *الاربعینات لکشف انوار القدسیات* (۱۳۸۱: ۹۴)، حکیم سبزواری در شرح *دعای صباح* (۱۳۷۲: ۹۵)، امام خمینی علیه السلام در *تعلیقه بر فوائد رضویه* (۱۴۱۷: ۱۱۰) و علامه حسن زاده آملی در آخرین نکته از *هزارویک نکته* (۱۳۷۲: ۸۳۳) کمک گرفتیم.

وقتی کمیل از حضرت امیر علیه السلام پرسید که نفس چیست و حضرت فرمودند کدام نفس، این ایمای لطیف وجود دارد که این نفوس از نفس نباتی تا نفس الهی برای همه مردم ممکن است حاصل شود، اگرچه در نظم و نسق برخی فوق برخی هستند. «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (انشقاق/۱۹) که ظهور هریک از این مراتب موجب تفاوت انسان‌ها در انواع و اشخاص می‌شود. البته مراتب عالی چون نفس قدسی و الهی بعد از ریاضت، طهارت، تعبد به احکام الهی و تقلد به نوامیس ربانی فعلیت پیدا می‌کنند، خواص و احکام هریک در انسان بروز می‌یابد، انسان حائز آن مرتبه به موطن اصلی و عالم علوی بازمی‌گردد که مبدأ آن بوده است و انسان کامل معصوم بهترین رتبه (نفس الهی) و برترین درجه این نفس را دارد.

نفس نباتی (طور طبیعی)

حضرت امیر می فرماید اولین مرتبه از مراتب و اطوار نفس، نفس نامی نباتی است که طور طبیعی نام دارد؛ زیرا اصل و اساس این نفس طبایع چهارگانه از سودا، بلغم، دم و صفر است که با تشکیل نطفه در رحم پدید می آید و نوع خاص و متمایزی از مزاج عنصری را به وجود می آورد که ماده آن را عصاره‌ها و لطایف غذاها فراهم می کنند که از عنصریات اند. چه بسا پیام این سخن آن باشد که (۱) نفس جسمانیه الحدوث است و (۲) غذای پدر و مادر در پاکی و مزاج نفس فرزند تأثیر بسیاری می گذارد. این نفس در کبد استقرار می یابد، از کبد برمی خیزد و پس از حصول رشد و نمو و فزونی از آن انتظار می رود؛ در واقع رشد و نمو فعل آن است. قوای آن عبارت‌اند از: جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه و مریبه که تغذیه و تنمیه را برعهده دارد.

سبب مفارقت این نفس از بدن، اختلاف متولدهاست؛ یعنی تعارض و تزامم طبایع و چیرگی یکی از اخلاط چهارگانه بر دیگری. با این اختلاف و چیرگی، نفس به همان طبیعتی برمی گردد که از آن برخاسته است، با آن ممزوج می شود و دیگر تشخیصی ندارد تا در مجاورت طبیعت قرار گیرد؛ به تعبیری پس از مفارقت، صورت، فعل، وجود و ترکیبش را از دست می دهد و کامل به دامن طبیعت برمی گردد.

«و روی ان أعرابیا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال له عن اي نفس تسأل فقال: يا مولاي هل النفس أنفس عديده؟ فقال عليه السلام: نعم نفس نامية نباتية، و نفس حسية حيوانية، و نفس ناطقة قدسية، و نفس إلهية ملكوتية كلية. قال: يا مولاي ما النامية النباتية؟ قال: قوة أصلها الطبائع الأربع بدو إيجادها مسقط النطفة، مقرها الكبد، مادتها من لطائف الأغذية، فعلها النمو و الزيادة، و سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة» (فيض کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶۴).

نفس حیوانی (طور نفسی)

حضرت امیر می فرماید دومین مرتبه از مراتب و اطوار نفس، نفس حسی حیوانی و به تعبیری طور نفسی است؛ در واقع، قوه فلکی و حرارت غریزی و طبیعی است که اصل و

اساس آن افلاک است؛ یعنی از جنس و سنخ افلاک است، همچون افلاک زلال و باصفاست و از کدورت ماده عنصری مبراست. این نفس هنگام ولادت جسمانی پدید می آید؛ وقتی جسم جنین پس از چند ماه در رحم کامل شده و اعضای بدنی و قوای حیوانی آن تکون پیدا کرده است. کار این نفس حیات، حرکت، ستم، زور، غلبه و اکتساب اموال و شهوات دنیوی است. خشم و شهوت مهم ترین خاصیت آن است. محل استقرار آن قلب است و از قلب برمی خیزد. قوای آن عبارت اند از: سامعه، باصره، شامه، ذائقه و لامسه.

سبب افتراق این نفس از بدن مانند نفس نباتی، اختلاف متولدات است؛ یعنی چیرگی یکی از اخلاط چهارگانه بر دیگری. با این اختلاف و چیرگی نفس حیوانی به فلکی برمی گردد که از آن آمده است و با آن ممزوج می شود. با این بازگشت ممزوجی، صورتش معدوم، فعلش و وجودش باطل و ترکیبش مضمحل می شود.

«روی ان أعرابیا [...] فقال: یا مولای و ما النفس الحسیة الحیوانیة؟ قال: قوّة فلكیة و حرارة غریزیة أصلها الافلاك بدو ایجادها عند الولادة الجسمانیة فعلها الحیة و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اکتساب الاموال و الشهوات الدنیویة مقرها القلب و سبب فراقها اختلاف المتولدات، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة فتعدم صورتها و یبطل فعلها و وجودها و یضمحل ترکیبها» (همان)

نفس نطقی قدسی (طور روحی)

حضرت امیر علیه السلام می فرماید سومین مرتبه از مراتب و اطوار نفس، نفس نطقی قدسی است که طور روحی نام دارد. این نفس زمان ولادت دنیوی ایجاد می شود، قوه لاهوتی است و ماده آن تأییدات عقلی؛ پس همانند عقول و نفوس ملکی است و مجرد؛ چنان که باید اساس آن نیز از عالم عقل و متصل به آن باشد. این اتصال نشان می دهد مقر این قوه لاهوتی، علوم حقیقی دینی و کارش نیز معارف ربانی است. قوای آن عبارت اند از: فکر، ذکر، علم، حلم و نباهت به معنای شرف که دو خاصیت دارد: یکی نزاهت و پاکی و دیگری حکمت.

سبب افتراق این نفس از این بدن، تحلیل رفتن آلات جسمانی است. هرگاه از این بدن جدا شد، به مرکز لاهوتی خود برمی گردد که از آنجا آمده است. این بازگشت نیز برخلاف

دو نفس پیشین، به نحو مجاورت است، نه ممازجت؛ زیرا در مقام لاهوت، مجال ممازجت نیست؛ زیرا تجرد فعلیات باقی می ماند و از بین نمی رود.

«روی ان اعرابیا [...] فقال: یا مولای و ما النفس الناطقة القدسیة؟ قال: قوة لاهوتية بدو ايجادها عند الولادة الدنیویة، مقرها العلوم الحقیقیة الدینیة، موادها التأيیدات العقلیة، فعلها المعارف الربانیة، سبب فراقها تحلل الآلات الجسمانیة، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود ممازجه» (همان).

نفس الهی (طور سری)

حضرت امیر علیه السلام می فرماید چهارمین مرتبه از مراتب و اطوار نفس، نفس کلی الهی است که به آن نفس لاهوتی ملکوتی نیز می گویند. می توان به آن طور سری نیز گفت. این نفس قوة لاهوتی و جوهر بسیطی است که همه اشیا را به وحدت و جمعیت دارد و هرگز تجزیه نمی شود. این نفس به ذات خویش زنده است و حیات دارد؛ به طوری که در بقا روی فنا را نمی بیند. قوای آن عبارت اند از: بقا در فنا، نعیم در شقا، عزت در ذلت، فقر در غنا و صبر در بلا. این نفس خاصیت رضا و تسلیم دارد.

اساس این نفس عقل است، از عقل پدید می آید، از عقل فرامی گیرد، به عقل دلالت و اشاره می کند و بازگشتش نیز به عقل است؛ البته وقتی به درجه کمال برسد و مشابه عقل شود. مقصود از این عقل، مرتبه عقل همچون برترین موجود در عالم امکان است. همه موجودات به واسطه عقل از مبدأ هستی و از خدای احدی آغاز می شوند و بر حسب کمال به او باز می گردند؛ پس نفس در این مرتبه از حیث کمالی، ذات الله علیا، شجره طوبی، سدره منتهی و جنت مأوی است که هر کس او را بشناسد، روی بدبختی و شقاوت نبیند و هر کس نشناسد، هر چه کوشش کند، جز بدبختی و ضلالت نیابد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۰۱-۱۰۳). آیه ﴿وَنَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر/ ۲۹) به آغاز از خدا و آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر/ ۲۷-۲۸) به بازگشت به خدا اشاره می کند.

«ما روی ان اعرابیا [...] فقال: یا مولای و ما النفس اللاهوتية الملكوتية الكلية؟ فقال: قوة لاهوتية جوهرية بسيطة حية بالذات أصلها العقل منه بدت و عنه دعت و إليه دلت و أشارت و عودتها إليه إذا كملت و شابهته، و منها بدأت الموجودات و

إلیها تعود بالکمال فهو ذات الله العلیا و شجرة طوبی و سدرۃ المنتهی و جنة المأوی، من عرفها لم یشق، و من جهلها ضلّ سعیه و غوی (فیض کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۶۴).

عقل (طور عقلی و قلبی)

حضرت امیر علیه السلام در پایان حدیث به کمیل فرمودند: «و العقل وسط الكل» و در حدیث اعرابی، عقل را تفسیر کردند: عقل جوهری است درآک که به همه اشیا ازهر حیث احاطه و سیطره دارد و به همه اشیا قبل از پیدایششان آگاهی دارد. او علت موجودات و غایت و نهایت مطالب است.

«فقال السائل: یا مولای و ما العقل؟ قال: العقل جوهر درآک محیط بالاشیاء من جمیع جهاتها، عارف بالشیء قبل کونه، فهو علّة الموجودات و نهاية المطالب» (همان)

مقصود از اینکه عقل وسط همه نفوس است، این است که عقل مرکز دوایر نفوس است. البته این مرکز معنوی برای دوایر معنوی، مقتضی احاطه بر دوایر است؛ زیرا مرکزیت معنوی در احاطه، برعکس مرکزیت در دوایر حسی است. دوایر حسی بر مرکز احاطه دارند؛ ولی مرکز معنوی بر دوایر معنوی؛ پس عقل به همه آن نفوس احاطه دارد و همه آن نفوس مانند پوسته برای عقل اند و عقل مانند مغزشان است. نفوس از مراتب تنزلات عقل اند؛ به طوری که عقل مقوم و مکمل همه آن نفوس است و با فعلیت هر یک، مرتبه ای از عقل فعلیت پیدا می کند. البته با فعلیت نفس کلی الهی، عقل به فعلیت تام خود می رسد؛ پس عقل کل با نفس کلی الهی اتحاد دارد و واحد است.

عقل با این هویت مرکزی، احاطی و تقوّمی از آن رو که لب آن نفوس است، افزون بر ویژگی معرفتی و ادراکی برای تدبیر آن نفوس، برای حرکت اعتدالی و استکمالی خلق شده است تا معیار خیر و شر و پرهیز از افراطها و تفریطها باشد و حقیقت انسانی را به کمال حقیقی و مبدأ هستی (خدای صمدی) هدایت کند؛ پس طور عقلی، طور ادراک و تدبیر است.

البته طور عقلی در فرهنگ دینی، همان طور قلبی است. امام صادق علیه السلام می فرماید: «یا هشام إنَّ الله تعالى يقول في كتابه ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^۱ یعنی عقل» (شیخ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۶/۱) البته عقل از آن روی که محل اعمال و احوال است و مرکز تصمیم گیری و موطن فعالیت انگیزه‌های مختلف است، قلب نام دارد؛ پس عقل و قلب دو روی یک سکه‌اند. اگرچه طور عقلی از آن حیث که در نظرگاه‌ها به ادله توجه می‌کند و تغییر نمی‌کند تا دلیل معارض پیدا نشود، عقل نام دارد، نه قلب. طور قلبی از آن حیث که در نظرگاه‌ها تابع احوال است و در تبدل احوال یک‌باره تغییر می‌کند، قلب نام دارد و نه عقل.

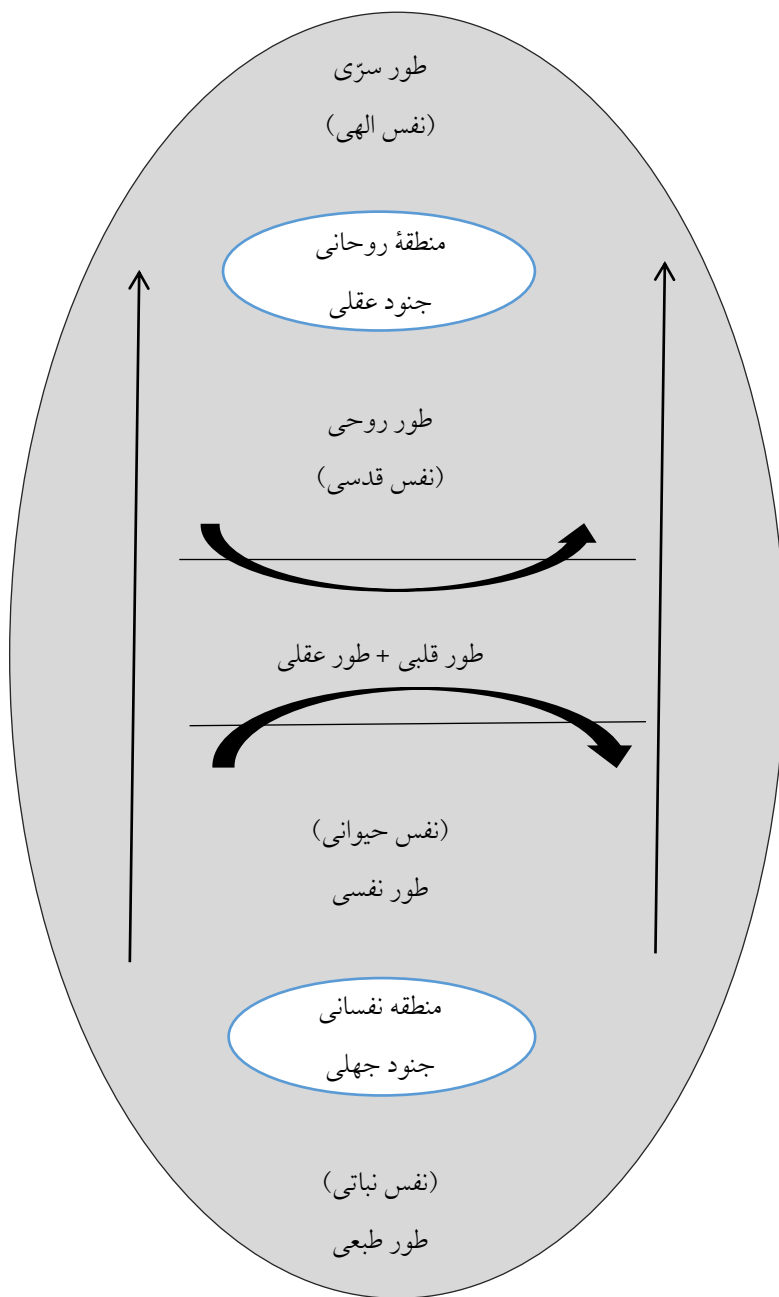
نتیجه‌گیری

ساختار انسان‌شناسی سلوکی براساس سنت دینی به دست می‌آید؛ یعنی حقیقت قلبی در فرهنگ دینی مانند سلطان مملکت انسانی بر کل انسان حاکم است؛ به طوری که همه اطوار وجودی و قوای ادراکی، سلوکی و اخلاقی از آن برمی‌آیند و در دامنه وجودی او فعالیت می‌کنند. حقیقت قلبی، همان حقیقت انسانی است که سراسر وجود انسان را دربر می‌گیرد. این مملکت دو منطقه وجودی دارد: منطقه نفسانی و منطقه روحانی. منطقه نفسانی که هویت تعلق روح است و احکام طبیعت در آن جاری است، منطقه نفس نباتی و حیوانی است. منطقه روحانی که هویت تجردی روح است و احکام طبیعت در آن نیست، منطقه نفس قدسی و الهی است. در منطقه نفسانی دو طور طبیعی و نفسی وجود دارد. طور طبیعی، ساحت تعلق وجودی قلب به بدن، یعنی نفس نباتی است. طور نفسی، ساحت تعلق تدبیری قلب به بدن، یعنی نفس حیوانی است. در منطقه روحانی، دو طور روحی و سری وجود دارد. طور روحی ساحت تعلق اسمایی به حق سبحانه، یعنی نفس قدسی است. طور سری ساحت تعلق وجودی به حق سبحانه، یعنی نفس الهی است. البته در مرز این دو منطقه دو طور فعال‌اند؛ یکی طور عقلی که ساحت تدبیر عالمانه قوای طبیعی و نفسی است و طور

قلبی که ساحت پذیرش منفعلانه و متقلبانۀ احوال و آثار قوای روحی و سری است. حقیقت قلبی در این دو منطقۀ نفسانی و روحانی دو صنف مواد متضاد دارد که جنود عقلی و جهلی نام دارند و برحسب اتصاف به هریک از این دو مواد دچار تبدل وجودی می‌شود.

منطقۀ نفسانی خاستگاه جنود جهلی است و این حقیقت و این سلطان در صورت ابتلای به هوی، که گرایش قلب به برآوردن امیال هنجارشکنانۀ قوای نفس نباتی و حیوانی است، اندک‌اندک بستر فعلیت جنود جهلی را فراهم می‌کند که موجب پرورش رذایل در حقیقت انسانی می‌شود؛ در نتیجه قوا دچار تفرقه و درپی آن احساسات ناپسند تجربه می‌شوند.

اما منطقۀ روحانی خاستگاه جنود عقلی است که در صورت اتصاف قلب به توجه، که گرایش قلب به برآوردن مطالبات قوای نفس قدسی و الهی است، اندک‌اندک جنود عقلی به فعلیت می‌رسد و فضایل پرورش می‌یابند؛ در نتیجه قوا به جمعیت آراسته و درپی آن احساسات پسندیده تجربه می‌شوند. البته در منطقۀ فراطبیعی جنود عقلی دو گونه به فعلیت می‌رسند؛ یکی در ساحت نفس قدسی و دیگری در ساحت نفس الهی. در ساحت نفس قدسی، حقیقت قلبی به فضایل اخلاقی متصف می‌شود که به اسمای الهی تشابه وصفی دارند؛ اما در ساحت نفس الهی، آن حقیقت به منازل سلوکی متصف می‌شود که آثار تجلی سلوکی حق سبحانه از حیث اسمای الهی‌اند. این اتصاف به فعلیت مقامات خمسۀ قلبی از حیث وجدان تجلیات الهی و به فعلیت وجوه خمسۀ قلبی از حیث اتصال به مراتب هستی منجر می‌شود.



منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۳)، **طبیعیات شفاء**، تصحیح و تقدیم ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۲. ابن دباغ انصاری (بی تا)، **مشارق انوار القلوب و مفاتح اسرار الغیوب**، تحقیق هلموت ریتر، بیروت، دارصاد.
۳. ابن منظور (۱۴۰۸) **لسان العرب**، نسق و تعلیق علی سیری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (بی تا)، **من لایحضره الفقیه**، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسه ال اسلامی، قم.
۵. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (۱۳۶۱)، **معانی الاخبار**، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسه ال اسلامی، قم.
۶. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (۱۴۰۳)، **خصال**، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسه ال اسلامی، قم.
۷. ابوطالب مکی، محمد بن علی بن عطیة حارثی (۱۴۱۷)، **قوت القلوب فی معامله المحبوب**، ضبط و تصحیح باسل عیون السود، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸. امام خمینی (۱۴۱۷)؛ **التعلیق علی الفوائد الرضوی**؛ مؤسسه آثار نشر امام خمینی، تهران.
۹. پاینده، ابوالقاسم، (بی تا) **نهج الفصاحه**؛ نشر دنیای دانش، تهران.
۱۰. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، **لوايح**، تصحیح و مقدمه و توضیحات یان ریشار، انتشارات اساطیر، تهران.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۴۱۴)؛ **شرح المصطلحات الفلسفیه**؛ نشر مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد.
۱۲. حسن زادة آملی، حسن، (۱۳۷۲) **هزار و یک نکته**، مرکز فرهنگی رجاء، تهران.
۱۳. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)؛ **المباحث المشرقیه**؛ نشر بیدار، قم.
۱۴. سبزواری؛ ملاهادی (۱۳۷۲)؛ **شرح دعاء الصباح**؛ مصحح و محقق نجفقلی حبیبی؛ دانشگاه تهران.

۱۵. سلمی، ابو عبد الرحمن (۱۴۲۱)، حقائق التفسیر، تحقیق سید عمران، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۶. سلمی، ابو عبدالرحمن، (۱۴۱۹) طبقات الصوفیه، تحقیق و تعلیق مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۷. صالح عظیمه (۱۳۸۰)؛ معنا شناسی واژگان قرآن، ترجمه سید حسین سیدی؛ اشارات آستان قدس رضوی. مشهد.
۱۸. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرای شیرزای (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، تعلیقات ملاعلی نوری و تقدیم محمد خواجوی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرای شیرزای (۱۳۸۳)، شرح الاصول الکافی، تعلیق ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تقدیم علی عابدی شاهرودی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بیروت.
۲۰. صدرالمتألهین (بی تا)؛ ایقاظ النائمین؛ محقق و مصحح محسن مزیدی؛ نشر انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۱. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرای شیرزای (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۲. صدرالمتألهین (۱۴۱۹)، مفاتیح الغیب، تعلیقات ملا علی نوری و تقدیم محمد خواجوی، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۳) المیزان، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۲۴. عاملی، شیخ بهاء الدین (۱۴۰۳)، کشکول، تحقیق محمد کرمی؛ نشر اعلمی، بیروت.
۲۵. غزالی، ابو حامد (بی تا)، احیاء علوم الدین، تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، دارالکتب العربی، بیروت.
۲۶. غزالی، ابو حامد (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل؛ رساله اللدنیه، دارالفکر، بیروت.
۲۷. فضلی، علی (۱۳۸۹)، علم سلوک، نشر معارف، قم.
۲۸. فضلی، علی (۱۳۹۴) «تبیین انسان شناختی حقیقت قلبیه و لطیفه قلبیه از نگاه عرفان اسلامی»، حکمت اسراء، سال هفتم، شماره ۲۳، ص ۱۱۷-۱۲۴.

۲۹. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶)، *متهی المدارک، تحقیق و تصحیح و سام الخطاوی*، انتشارات مطبوعات دینی، قم.
۳۰. فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۷۹) *مشارق الدراری*، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم.
۳۱. فیض کاشانی (۱۴۲۳)، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، دارالکتب الاسلامیه، قم.
۳۲. قاضی سعید قمی (۱۳۸۱)؛ *الاربعینات؛ میراث مکتوب*، بیروت.
۳۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵)، *نفحات الهیه*، تصحیح محمد خواجهی، نشر مولی، تهران.
۳۴. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲)، *شرح الاربعین حدیثاً*، تحقیق و تعلیق حسن کامل ییلماز، انتشارات بیدار، قم.
۳۵. قمی، عباس (۱۳۷۷)، *مفاتیح الجنان*، تصحیح حسین استاد ولی، ترجمه موسوی دامغانی، انتشارات علامه، قم.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۵)، *اصول کافی*، دارالاسوه، تهران.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۸. مازندرانی، ملاصالح (۱۳۸۲)، *شرح اصول کافی؛ محقق و مصحح ابوالحسن شعرانی؛ نشر مکتبه اسلامیه*، تهران.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، دار احیاء التراث، بیروت.