

تأملی بر حقیقت اختیار در عرفان اسلامی

مجید احسن^۱، محمد لطفی^۲

چکیده

هستی‌شناسی عرفان نظری و ارکان مهم آن، همچون اعیان ثابت که علم قبل الایجاد الهی و حضرت علمی نیز نامیده می‌شود، می‌تواند در حل مسائل بنیادینی چون جبر و اختیار کارآیی داشته و تصویر عمیقی از حقیقت اختیار انسان به ارمغان آورد. با این حال، برخی از اندیشمندان اعتقاد به اعیان ثابت را ملازم جبر توأمان خدا و انسان پنداشته‌اند که می‌طلبد مورد تحقیق و تأمل قرار گیرد. این تأمل نخست مستلزم تبیین جایگاه اعیان ثابت در هستی‌شناسی عرفانی و سپس تبیین حقیقت اختیار است. همچنین در نهایت مستلزم بررسی این است که آیا اعیان ثابت منافی وجود اختیار در خدا و انسان و یا بنیانی برای تبیین و تحکیم آن است؟ این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای عهده دار پژوهش در این باب است و از رهگذر آن، نخست تفسیر دقیق جایگاه اعیان ثابت و سپس تفسیر بدیعی از حقیقت اختیار - که معمولاً مغفول واقع شده است - و در نهایت تبیین عدم تلازم قول به اعیان ثابت و مجبور بودن خدا یا انسان را نتیجه خواهد داد.

واژگان کلیدی: اعیان ثابت، عرفان اسلامی، انسان، جبر، اراده و اختیار.

ahsan.majid62@gmail.com

sadra135315@gmail.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

عرفان نظری محیی‌الدینی با دستگاه سازوار هستی‌شناختی خود به بررسی و حل و فصل مسائل مختلفی پرداخته است. وحدت شخصیه و نظام اسماء و صفات الهی و اعیان ثابت‌ه از محوری‌ترین و در عین حال از پیچیده‌ترین مباحث مکتب عرفانی ابن عربی است که فهم صحیح آن در منظومه معرفتی عرفان اسلامی می‌تواند به حل و فصل مسائل مختلفی مانند علم پیشین الهی، سعادت و شقاوت ذاتی آدمی - که همگی در متن شریعت مطرح شده‌اند - یاری برساند؛ کما اینکه چه بسا عدم راه‌یابی به فحوای این منظومه معرفتی باعث سوءتفاهم‌ها و یا نسبت‌هایی شود که خود عارفان با اندیشه و عملشان منکر آن بوده‌اند. به نظر می‌رسد قول به جبر نمونه‌ای از چنین نسبت‌هایی باشد. برخی دیدگاه ابن عربی در این رابطه را متمایل به قول اشاعره و بلکه تندتر از ایشان دانسته‌اند و چنان هولناک تصور کرده‌اند که سر سوزنی جا برای اختیار انسان و حتی خداوند باقی نمی‌گذارد (جهانگیری، ۱۳۹۰؛ دشتی، ۱۳۸۴، ص ۸۰-۸۵؛ معارف و آذرخشی، ۱۳۸۹، ص ۷-۴۵). در این میان موضوع حائز اهمیت این است که برخی شارحان ابن عربی (همچون ابوالعلا عقیفی) این نسبت را ناروا ندانسته و صراحتاً آن را قبول کرده‌اند (عقیفی، ۱۳۷۰، ص ۴۰-۴۳). با این همه، برخی معتقدند که عمیق‌ترین تحلیل هستی‌شناختی از اختیار انسان و بلکه همه هستی و خداوند در مکتب عرفان نظری محیی‌الدینی مطرح شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۹۶). در این میان، پیش از این مجتبی سپاهی (سپاهی، ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۱۲)، نفیسه اهل سمرمدی (اهل سمرمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۹-۱۴۱) و ابراهیم شادمبارکی (شادمبارکی، ابراهیم و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴-۱۴۹) به مسأله فوق پرداخته‌اند و هر کدام کوشیده‌اند تا انتساب قول به مجبور بودن انسان به ابن عربی را رد نمایند. این اختلافات که از عرش اختیار تا فرش جبر را به عرفان محیی‌الدینی نسبت داده، به صعوبت بحث افزوده و دقت و تحلیل عمیق و بیشتری را طلب می‌کند. نکته عجیب اینکه آنچه محل غفلت هر دو دسته موافق و مخالف - که برخی از ایشان مورد اشاره قرار گرفتند - و بلکه مغفول شارحان و متعاطیان سنت عرفان محیی‌الدینی واقع شده، عدم تحلیل و تعریف حقیقت اختیار است؛ چراکه تا مقصود از آن روشن نباشد، فضای بحث دقیقاً روشن نشده و معلوم نخواهد شد که انتساب یا عدم انتساب جبر به مکتب محیی‌الدینی صحیح است یا خیر؟ به عبارت دیگر نقطه ثقل تلاش‌های ایشان، رد یا اثبات قول به جبر بر محور نظریه اعیان ثابت‌ه و یا دیگر مبانی عرفانی شده است؛ بی‌آنکه ابتدائاً مراد از حقیقت اختیار را روشن و سپس به بحث از سازگاری یا عدم سازگاری آن با قول به اعیان ثابت‌ه بپردازند. از سوی دیگر، اگرچه مسأله جبر و اختیار عمدتاً در باب انسان مطرح شده، اما در واقع این‌گونه نیست و این سؤال نیز مطرح است که آیا قول عرفا مبنی بر تبعیت

علم و اراده الهی از اعیان ثابتة مستلزم جبر الهی نیست؟ امر دیگری که شایسته بررسی در این مسأله بوده و مورد غفلت آثار مذکور واقع شده، صورت‌بندی دقیق مسأله جبر و اختیار بر محور نظریه وحدت شخصیه عرفانی است؛ زیرا بنا بر این مبنا، در هستی تنها یک شخص موجود تحقق دارد. لذا این سؤال مطرح می‌شود که آیا با این دیدگاه، جایی برای خود انسان باقی می‌ماند تا نوبت به بحث از اختیار یا مجبور بودن او برسد؟ پژوهش پیش‌رو برای بررسی این سؤالات و پر کردن خلأهای پیش‌گفته تنظیم شده است. در این راستا خواهیم کوشید پس از تبیین برخی از مبانی عرفانی دخیل در تحلیل مسأله، به صورت‌بندی دقیق مسأله جبر و اختیار در نگره عرفانی بپردازیم.

۱. هستی‌شناسی عرفانی و جایگاه اعیان ثابتة در آن

می‌توان مدعی شد که وحدت شخصیه وجود، بنیان عرفان اسلامی می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که هیچ مسأله‌ای را در آن نمی‌توان سراغ گرفت، مگر اینکه این اصل اساسی در آن ساری و جاری است. مطابق این اصل، «حقیقت وجود» شخص واحد و منحصر به فرد است و کثرت موجودات، چیزی جز سراب و توهم نیستند. این امر نه به معنای نفی واقعیت کثرت و نه مستلزم همه خدا پنداشتن کثرات است؛ چراکه عارف صرفاً در پی این مدعاست که تنها موجود حقیقی «حق تعالی» است که در مقام ذات خود همیشه متعالی و ورای همه آنهاست و کثرات که حد و شمار آنها بی‌نهایت است مظاهر او هستند. بر این اساس، عالم تجلی و ظهور حق تعالی است که در این تجلی دارای دو فیض است؛ یکی از آنها فیض اقدس است که از مقام احدیت سرچشمه می‌گیرد و همان تجلی ذات به ذات است. با این فیض «اعیان ثابتة» ایجاد می‌شوند که صورت‌های اسماء و صفات الهی و از لوازم آنها هستند. بدین لحاظ، حق تعالی به موجب علم به ذات خودش، علم به جمیع این اعیان پیدا می‌کند. در این میان، اسماء و صفات الهی نیز چیزی جز لوازم ذات حق تعالی نیستند. به عبارت دیگر، این "علم به ذات و تعیین علمی" مبدأ ظهور اسماء و صفاتی بوده که خود اینها دارای تعییناتی هستند که آن تعیینات به صورت اعیان ثابتة صور و ظهور اسمائند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۳۵۹).

یکی دیگر از قبض‌ها، فیض مقدس است که از مقام احدیت و اعیان ثابتة سرچشمه می‌گیرد و موجب وجود اعیان ثابتة در عالم خارج می‌گردد. نکته حائز اهمیت اینکه ابن عربی اولین کسی است که مسأله علم الهی را در قالب اعیان ثابتة تبیین کرد. از دیدگاه او، اعیان ثابتة مجعول نیستند؛ زیرا جعل به وجود خارجی تعلق می‌گیرد و اعیان ثابتة صرفاً صور علمی موجودات یا همان حقایق و تعیینات علمی اشیاء در حضرت علمیه‌اند که صرفاً ثبوت علمی دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۸) و از این جهت که مجعول نیستند، به حسب ذات خود اقتضانات و استعدادهایی دارند. بدین سان، اگرچه اعیان ثابتة ممکنات به حسب ذات خود، طلب و تقاضای ظهور و تحقق خارجی

دارند، اما این طلب یکسان نمی‌باشد. به‌عنوان مثال، عین ثابت انسان برخلاف دیگر اعیان ثابت‌ه اقتضای وجود خارجی همراه با اراده و عقل را دارد. البته در عین حال که هر عینی براساس استعداد ذاتی خود محقق است و براساس آن طلب ظهور می‌کند، اما اعیان به حسب امکان یا امتناع وجودشان در خارج، به اعیان ممکنه و نیز اعیان ممتنع‌ای مانند شریک‌الباری تقسیم می‌شوند که دارای مظاهر خارجی نیستند (همان، ص ۶۲).

سؤال از اینکه هر کدام از این اعیان به چه صورت تبدیل به این عین خاص شده و چرا دارای این اقتضانات ذاتی است، معنای محصلی ندارد؛ زیرا اقتضانات اعیان همانند "اصل ثبوت اعیان" غیر مجعولند و در جای خود میرهن است که لوازم ذاتی در جعل تابع ملزومند و اگر ملزوم غیر مجعول باشد، لوازم نیز غیر مجعولند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲)؛ علاوه بر اینکه این اقتضانات «ذاتی اعیان ثابت‌ه» هستند و در جای خود اثبات شده است که «الذاتی لا یعلل» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴). نتیجه اینکه اعیان ثابت‌ه به اعتبار تقرر و ثبوت علمیشان، صور اسماء حضرت حق بوده و از این جهت، متأثر از اسماء هستند. این اسماء خود مؤثر در اعیان ثابت‌ه‌اند و به اعتبار وجود خلقی و خارجی اعیان، مؤثر و متجلی در حقایق خارجیه‌اند. منشأ ظهور اعیان ثابت‌ه در حضرت علمیه «فیض اقدس» و علت ظهور خارجی آنها به‌صورت حقایق خارجی «فیض مقدس» است. بنابراین اعیان ثابت‌ه تجلیات و ظهورات اسماء حقتند که به‌واسطه آنها و مطابق با استعداد و اقتضای هر عینی، فیض خود را به حقایق خارجی می‌رساند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۳۸۲). تمام حقایق خارجی در عالم اعیان ثابت‌ه و حضرت علمیه حضور دارند. پس همه‌چیز براساس همان حقایقی که در علم الهی وجود دارد رقم می‌خورد. به‌عبارت دیگر، با توجه به اینکه اعیان قابلیت و استعداد ذاتی خود را دارند و تقاضای وجود و تحققشان نیز بر محور همین قابلیت ذاتی صورت می‌گیرد، حق تعالی نیز بر مبنای همان قابلیت ذاتی هر عین ثابتی آنها را محقق می‌کند؛ او که با تعلق علمش به معلوم یا عین ثابتی که نه خودش و نه اقتضاناتش مجعول نیست از حقایق استعدادی هر عینی با خبر است و علم به آنها بر همان وجهی که آن معلومات هستند تعلق می‌گیرد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱). با توجه به این مطلب، این سؤال که گفته شود "چرا حق تعالی چیزی را به‌صورت خاصی خلق کرده است" از اساس منتفی است؛ زیرا روشن شد که این ویژگی‌ها در عین ثابت و «حاق ذات آن موجود» وجود داشته است و چنین نیست که حق تعالی چیزی را برای او جعل کرده باشد.

مسأله دیگری که از تبیین جایگاه اعیان ثابت‌ه در نظام هستی‌شناختی عرفانی مطرح می‌شود این است که اگر اعیان خارجیه دقیقاً براساس اعیان ثابت‌ه محقق می‌گردند، پس نحوه ارتباط بین این اعیان که تغییر ناپذیرند با اعیان خارجیه به چه صورت است؟ روشن است که در علم الهی تغییر صورت نمی‌گیرد و از طرفی ما در رفتارها و اعمال (مثلاً انسان‌ها) تغییر مشاهده می‌کنیم. حال با

توجه به اینکه اعیان خارجی همان مظاهر اعیان ثابت هستند، تغییر در افعال عین خارجی ای به نام انسان چه توجیهی دارد؟ پاسخ این است که اعیان ثابت اگرچه حقایق اشیاء در علم الهی هستند و وجود خارجی ندارند، اما با وجود خارجی خود در ارتباط هستند و این نحوه ارتباط به دلیل اینکه اعیان خارجی، مظاهر خلقی اعیان ثابت هستند و با فیض مقدس حق تعالی ایجاد می‌گردند، به همان قابلیت ذاتی موجود در حقیقت آن فرد بر می‌گردد. لذا توجیه تغییر در افعال (مثلاً انسان) از اینجا روشن می‌شود که همه تغییرات به نحو استعداد و اقتضا در عین ثابت او وجود داشته است. در این صورت، این تغییر در علم نیست بلکه علم به تغییر است. بر این اساس آنچه از خیر و شر متوجه عبد می‌شود، اثر و مقتضای عین ثابت اوست و اراده حق که به تبع علم حق به چنین امری تعلق گرفته، تابع معلوم (عین ثابت) است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۹۵-۹۶). به این معنا که علم پیشین الهی به موجودات قبل از ایجاد آنها به معنای علم به اعیان ثابت موجودات و کلیه اقتضانات آنهاست؛ به طوری که علم خدای متعال به اعیان ثابت همان طور که هستند تعلق گرفته است نه اینکه او آنها را این گونه قرار داده باشد. لذا اینکه گفته شود آنچه در عالم رخ می‌دهد از ازل به جبر متعین بوده است و حق بر بندگان این جبر را ایجاد کرده، دقیق نیست؛ زیرا آنچه در عالم رخ می‌دهد، از ازل نه از ناحیه جبر حق بر عباد، بلکه از ناحیه عین ثابت ایشان متعین بوده است. گفته شد که بر اثر مظهریت اسماء، اعیان ثابت که غیر مجعولند همان طور که هستند ایجاد می‌گردند و حق تعالی از کیفیت و تعداد آنها آگاه است و به آنها علم دارد و با توجه به این علم و نیز استعداد و طلب ظهور هر کدام از اعیان ممکنه آنها را به ظهور خارجی در تعینات خلقی محقق می‌کند. با تصدیق این نحوه ارتباط بین اعیان ثابت و خارجی، بحث تکلیف و دین و ثواب و عقاب نیز معنای دقیقی پیدا می‌کنند؛ زیرا بر اساس استعداد و قابلیت ذاتی که به طلب هر عین ثابتی، ظهور خارجی پیدا کرده، در هر فردی استعدادی نهفته است که باید به آن برسد. در این راستا حق تعالی تکلیف و ثواب و عقاب را تشریح می‌نماید. به این دلیل که این استعدادها در اعیان ثابت به صورت بالقوه وجود دارند و بالفعل کردن آن استعدادها با اختیار، به تکلیف و تشریح است. یعنی دین می‌تواند حقایق وجودی هر فردی را بالفعل نماید و همه اینها در مرآت وجود حق، به مقتضای ذات عباد تجلی یافته است.

۲. جایگاه هستی‌شناختی اختیار در عرفان

چهبسا طرح مسأله «وحدت شخصیه در عرفان» موهم این دیدگاه شود که اساساً سخن از مسأله جبر و اختیار در هستی‌شناسی عرفانی بی‌معنا خواهد بود؛ چراکه جبر و اختیار در جایی مطرح می‌شود که دوئیت در کار باشد. حال آنکه بنا بر مشرب وحدت شخصیه، "دوئی عین ضلال است" (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۵۰). اما به نظر می‌رسد این تلقی صحیح نیست؛ چراکه:

اولاً چون هنوز حقیقت اختیار تبیین نشده و حیث معرفت‌شناختی مسأله اختیار و جبر مغفول واقع شده است. بدین لحاظ روشن نیست که اختیار چه معنا و تعریف و مؤلفه‌هایی دارد که از منظر هستی‌شناسی عرفانی محملی برای طرح ندارد و به‌راستی تا روشن نشود که جبر و اختیار چه معنایی دارند، سخن از سالبه به موضوع بودن آنها یا اثبات یکی از آنها معنای محصل و دقیقی ندارد. ثانیاً بر فرض دوئیت و دوگانگی در کار نباشد، این امر چه تلازمی با منتفی شدن بحث اختیار دارد؟ زیرا روشن است که مسأله اختیار و اراده حضرت حق - که تنها موجود هستی است - هنوز قابل طرح است. لذا که از طرفی در عرفان بیان می‌شود که وجود همان حضرت حق است و جز او وجودی موجود نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲) و از سوی دیگر بیان می‌شود که اراده از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه است و در نتیجه حضرت حق، عین اراده و اختیار است (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۱۳).

شاید توجه به این اشکالات است که موجب شده برخی (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷) تلازم مذکور را میان قول به وحدت شخصیه و مسأله اختیار یا جبر انسان مطرح نمایند. از دیدگاه ایشان اگر درباره موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد گفته شود که این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا حقیقتاً موضوعی به نام انسان وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تقویض را از وی سلب کنیم. بر این اساس، بر مبنای قول به وحدت شخصیه اساساً پرداختن به مسأله جبر و اختیار، سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا در این فرض، انسان و مخلوقی باقی نمی‌ماند و اختیار و اراده‌ای غیر اختیار آن موجود واحد اطلاقی (یعنی حضرت حق) وجود ندارد تا بیان شود که این انسان (مثلاً) مجبور است یا مختار. بیان علامه طباطبایی در این رابطه چنین است:

«و اعلم أنّ هناك نظراً آخر يرتفع به موضوع هذه الأبحاث و المشاجرات و هو نظر التوحيد الذي مرّ في هذه الرسائل. فالأفعال كلّها له كما أنّ الأسماء و الذوات له سبحانه. فلا فعل يملكه فاعل غيره سبحانه حتّى يتحقّق موضوع لجبر أو تقویض، فافهم»؛

و بدان که در اینجا دیدگاه دیگری است که براساس آن، این بحث‌ها و اختلافات رخت بر می‌بندد و آن دیدگاه همان دیدگاه توحیدی است که در این رسائل مطرح شد. پس همه افعال، افعال اویند؛ همان‌طور که اسماء و صفات همه اسماء و صفات اویند. بنابراین فعلی وجود ندارد که فاعلی جز حضرت حق داشته باشد و براساس آن، موضوع جبر یا اختیار تحقق پیدا کند. پس این مطلب را بفهم و در آن تأمل کن» (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۲۵).

با این حال به نظر می‌رسد اگر مراد علامه طباطبایی از سالبه به انتفای موضوع شدن بحث جبر و اختیار به معنای مطلق کلمه باشد، این دیدگاه به دلایلی که خواهیم گفت باطل و غیر دقیق است. یعنی درست نیست تا بیان شود که با قول به وحدت شخصیه از آنجاکه وجود و صفت و فعلی جز وجود و صفت و فعل حضرت حق نداریم، پس غیری در کار نیست تا درباره او و افعالش سخن گفته شود. لذا اساساً بحثی به نام جبر و اختیار انسانی به هیچ نحوای قابل تقریر نبوده و بر بنیاد هیچ مبنایی، حتی عرفانی، طرح مسأله اختیار انسانی ممکن نیست و معنایی ندارد. اما اگر مراد علامه طباطبایی این باشد که طرح مسأله جبر و اختیار انسانی به تقریر غیر عرفانی سالبه به انتفای موضوع می‌شود (چون اساس بحث به تقریرهای غیر عرفانی مبتنی بر پذیرش نحوای کثرت در وجود است و با قول به وحدت وجود به طور بدیهی دیگر، زمینه و موضوعی برای بحث به این شیوه‌ها وجود نخواهد داشت) سخنی قابل اعتناست. بدین دلیل که در هستی‌شناسی عرفانی و مطابق با وحدت شخصیه، تشکیک در مظاهر پذیرفته می‌شود و مظاهر و تعینات دارای وجود شأنی و ظلّی هستند. لذا بحث از جبر و اختیار به تقریری متفاوت از نحله‌های غیر عرفانی امکان‌پذیر است. شاهد صحت این فرض و بطلان فرض قبلی، آثار عرفانی متعدد است که عارفان بزرگ در باب جبر و اختیار و نیز اراده انسانی بحث کرده‌اند و نگفته‌اند که چون مسأله جبر و اختیار سالبه به انتفای موضوع است، لذا بحث نخواهیم کرد. از باب نمونه، عبدالرحمن جامی پس از بیان قول اشاعره و فلاسفه در رابطه با اختیار انسان به تبیین دیدگاه عرفانی می‌پردازد:

و مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود ان الوجود الحق سبحانه و تعالى لما تنزل من مرتبة وحدته و اطلاقه الى مراتب التكثير و التقيد انما تنزل باحدية جمع جميع صفاته و اسمائه فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته و اسمائه بحسبها فعلم العباد و ارادتهم و قدرتهم كلها صفات الحق سبحانه تنزلت من مرتبة اطلاقها الى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ولكن بعد تنزلها الى مراتبهم و ظهورها فيهم تقيدتها بحسب استعداداتهم و ليس لهم قدرة وراء ذلك؛

و دیدگاه عرفانی که قائل به وحدت وجودند این است که وجود حضرت حق با احدیت جمعی جمیع اسماء و صفاتش از مرتبه وحدت و اطلاقش به مراتب تکثر و تقید تنزل می‌کند. پس درست مانند ذاتش، اسماء و صفاتش نیز در این تنزل به حسب استعدادات قابل‌ها مقید می‌شوند. بنابراین همه علم و اراده و قدرت بندگان صفات حضرت حق هستند که به حسب استعدادهای بندگان از مرتبه اطلاق به مراتب تقید تنزل کرده است. پس افعال اختیاری بندگان تنها به قدرت الهی واقع

هستند؛ لکن بعد از تنزل قدرت الهی به مراتب بندگان و ظهور آن قدرت در ایشان و تقید آن به حسب استعدادهای ایشان. لذا قدرتی و رای قدرت تنزل یافته الهی برای ایشان متصور نیست» (جامی، ۱۳۸۶، ص ۲۸).

عبارت فوق صراحتاً بطلان فرض اول را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد مراد علامه طباطبایی قاعدتاً نفی اتصاف استقلالی انسان یا هر موجود دیگری به هر حکم یا محمولی بوده است؛ چراکه براساس وحدت شخصیه، همه احکام و محمولات حقیقتاً برای وجود واحد اطلاقی است و مراد ایشان این نیست که امکان بحث از اختیار مطلقاً وجود ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد بحث اختیار الهی و نیز اختیار انسان و حتی همه موجودات بر مبنای نظریه وحدت شخصیه قابل طرح است؛ زیرا وقتی وجود حقیقی به یک وجود تقلیل یابد و دیگر موجودات به ظهورات آن تنزل یافته و صرفاً وجود ظلی داشته باشند، اولاً بحث جبر یا اختیار در باب همان موجود واحد قابل طرح است و ثانیاً صرفاً دیگر طرح مسأله اختیار به شکل معهود کلامی و فلسفی اش جا ندارد، نه اینکه اساساً چنین بحثی منتفی شود؛ چراکه می‌توان بحث را در مظاهر حضرت حق مطرح کرد. به این بیان که شأنی از وجود مستقل که از آن با عنوان انسان و اراده او یاد می‌کنیم، چه رابطه‌ای با دیگر شئون دارد؟ به عبارت دیگر، موجود مستقل از آن جهت که در انسان متجلی است و ظهور دارد و موجود مستقل از آن جهت که در دیگر مراتب خود تجلی و ظهور دارد، چه رابطه و نسبتی دارد. یعنی احکام و محمولات گوناگون رخت بر نمی‌بندد، بلکه با نگاهی دقیق‌تر، موضوع همه آنها وجود مستقل واحد است؛ حال یا با ماهوهو و یا از آن جهت که در تجلی است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۲). حکیم صدرالمতألهین در عبارتی به‌خوبی به این مطلب اشاره نموده است:

«و تحقیق هذا المقام أن لكل شيء كما مر وجها خاصا إلى الله ربّ الأرباب و مسبب الأسباب به يسبّحه و يحمده و ينزهه و التأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من أسماء الحسنی الذي هذا السبب مظهره ... و يكشف بذلك أصل عظیم و ذلك أن مسألة العلة و المعلول قد أشكلت على الناس لغموضها ... العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الأسباب و منهم من ينفيها و لذلك قال من له اطلاع على كيفية الحال إن الناس فى هذه المسألة بين حيارى و جهال فمن استشفى من هذا الداء الذى لا يخلص منه إلا المخلصون أصبح موحدلا لا ينافى توحيدَه رؤية الأسباب و متوكلا لا يضر توكله إثبات المسببات»؛ تحقیق این مقام این است که - همان‌طور که گذشت - برای هر چیزی وجهی خاص به خداوند رب الارباب و مسبب الاسباب است که به واسطه آن او را تسبیح و تحمید و تنزیه می‌کند و تأثیری که از سبب‌ها دیده می‌شود به‌درستی از اسمی از اسماء الهی است که این سبب مظهر آن است... با نکته گفته‌شده این اصل بزرگ روشن می‌شود که فهم مسأله علت و معلول به دلیل پیچیدگی اش برای مردم سخت شده است... و علما در باب آن

حیران هستند. به طوری که برخی علیت را اثبات و برخی انکار می کنند. لذا شخص آگاه بر این وضعیت گفته است که مردم در این مسأله، بین حیرت و جهالت استقرار یافته اند. اما کسی که از این بیماری - که جز اهل اخلاص از آن نجات نمی یابند - شفا یابد، موحدی خواهد شد که میان توحید و رؤیت اسباب و علل منافاتی نمی بیند؛ همان طور که توکلش به خدا، به اثبات آنها ضرری نمی زند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۵۹). [به عنوان مثال] صرفاً از جهت قاعده معروف "ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه" می توان در جای جای آثار اهل معرفت و عرفان مشاهده کرد که در بحث جنجالی جبر و اختیار، همچون شیعه امامیه به نظریه "لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین" معتقدند و این اصل در تمام زوایای نظام فکری آنان نمود روشنی دارد؛ به طوری که اگر «در نظام فلسفی ابتدایی، موضوع اراده تنها در ساحت حرکت اعضا مطرح می شد، در چنین فضایی اراده حرکت اعضا به علم و تصویری در فاعل حرکت، مسبوق است که دیگر آن علم هیچ بهره ای از ارادی بودن ندارد. اما عرفا به حق تأکید کرده اند که اراده در تمام ساحت های وجودی انسان، حتی در مرحله علم و تصور نقش مهمی دارد و هیچ موطنی نیست که انسان بتواند در آن به واسطه اراده اش داخل شود و اعمال نفوذ کند. از همین رو تمام سیر صعودی انسان به سوی حق، سیری ارادی تلقی می شود» (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۹۶). نکته پیش گفته منحصر در اختیار و اراده الهی و انسان باقی نمانده و همه موجودات به اندازه مظهریتی که دارند به نحو تشکیکی عین اراده و اختیار می گردند و حتی فاعل طبیعی ای همچون آتش نیز با اراده و اختیار می سوزاند (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵).

ممکن است گفته شود «ذات الهی» لایتناهی و مشتمل بر تمامی حقایقی است که در اولین ظهور به نحو واحدیت اندراجی و در تعیین ثانی به نحو متکثر (یعنی اسماء و اعیان ثابت) موجودند. یعنی هیچ حقیقتی، از جمله انسان نیست مگر اینکه بروز و تفصیل حقایق مندمج در حضرت حق هستند. در این صورت، نه سخن از اختیار حق ممکن است (چراکه او باید این گونه تجلی کند و هیچ تغییری در آنچه رخ می دهد^۱ قابل فرض نیست) و نه سخن از اختیار انسان (چراکه او نیز تابع حکومت اعیان ثابت است). پاسخ نهایی به این اشکال بستگی زیادی به تفسیر حقیقت و معنای اختیار دارد که بخش بعدی این مقاله عهده دار آن است.

۳. بررسی معرفت شناختی حقیقت اختیار در نگره عرفانی

بعد معرفت شناختی حقیقت اختیار و تبیین چیرستی آن در سنت عرفانی از جمله مسائل مغفول در عمده آثار نوشته شده در این باب است. عطف توجه به این مسأله و مرور بیانات عارفان در این رابطه

۱. البته به جز این تغییر که از اندماج و اجمال به تفصیل و تشریح در آمدند.

نشانگر این است که عمده مسائل شکل گرفته در عرفان در تبیین معنای اختیار به همان شیوه فلسفی است و تفاوت در مبانی متفاوت ایشان با فلاسفه است. به این معنا که عرفان، برخلاف فلسفه، همین معنای اختیار را بر محور وحدت شخصیه و دیگر مبانی عرفانی تحلیل می‌کند. لذا نتایج متفاوتی نیز می‌گیرد. از منظر عرفای مسلمان در جست‌وجوی تعریف اختیار و شناخت فاعل مختار و مرید نباید آن را به دریافت ابتدایی خود از یک مصداق خاصی مانند انسان - که در بادی نظر به ذهن می‌آید - منحصر کنیم؛ چراکه اگر حقیقت اختیار، تردید بین دو طرف و سپس انتخاب و ترجیح یکی از آنها باشد (که در رابطه با انسان ملاحظه می‌شود)، آن‌گاه یا دیگر امکان تبیین مختار بودن حضرت حق وجود ندارد؛ چراکه تردید و ترجیح با سابقه ترک در باب وی معنا ندارد و یا اختیار در حضرت حق با اختیار در انسان به اشتراک لفظ خواهد شد که هر دو باطل هستند (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۷). بر این اساس همان‌طور که در سنت فلسفی، فعل مختارانه به فعلی که مسبوق به اراده و علم و قدرت فاعل باشد تعریف می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۲ و ۳۸۸)، عارفان نیز همین تعریف را در باب اختیار به کار برده‌اند و نه تنها انسان را مشمول آن دانسته‌اند، بلکه اختیاری بودن انسان در افعالش نیز ضروری و مؤکدتر بر شمرده شده است: «[مطلب] نه آن است که آدمی مطلقاً مجبور است و او را به هیچ‌وجه اختیار نیست، بلکه افعال او بیشتر تابع اختیار اوست. و لکن اختیار او نه به اختیار اوست. معنی این آن است که فاعل مختار کسی بود که افعال او تابع علم و قدرت و ارادت او بود. هرچه بدانست و ارادتش بدان تعلق گرفت و قدرت با آن جمع شد، ناچار موجود گردد و مختار در آن اختیار مجبور بود» (عزالدین کاشانی، بی‌تا، ص ۲۹). رهیافت چنین رویکردی به حقیقت اختیار - که هم شامل حضرت حقی می‌شود که افعال او پس از تردید میان طرفین و ترجیح یکی از آنها پس از ترک طرف دیگر رخ نمی‌دهد و هم شامل انسانی می‌شود که افعالش این‌گونه رقم می‌خورد - این است که اساساً ملاک اختیاری بودن، صدور فعل از ذات فاعل و اراده و رضایت اوست و تردید بین طرفین یا همان لزوم انفکاک فعل از فاعل یا همان لزوم محقق شدن طرف ترک توسط فاعل در معنای اختیار شرط نیست؛ گرچه در رتبه انسانی و امکانی مشوب به این امور شود. بر این اساس تفاوت فاعل مختار و مجبور به این است که در اولی «علم و قدرت و اراده» وجود دارد، برخلاف دومی. نه اینکه در اولی "طرف فعل و ترک" ممکن است و در دومی نه. بدین سان فاعل می‌تواند مختار باشد؛ هرچند هیچ‌گاه سابقه ترک و تردید میان طرفین را نداشته باشد. لذا دیدگاه عارفان در باب اختیار و قول ایشان به صحت استناد عدم مشیت و جواز عدم مشیت به حق و بیان اینکه «ان الحق لو لم یشأ ایجاد العالم لم یظهر، و کان له ان لا یشاء فلا یظهر» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۷۲)، باید مطابق آنچه گفت تبیین شود نه اینکه مقصود آنها همان امکان طرف فعل و ترکی باشد که در سطور بالاتر نفی شد.

توضیح اینکه قونوی اشاره می‌کند (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۳) که حضرت حق دو اعتبار و نسبت دارد:

یکی نسبت وحدت صرف و بی‌نیازی حق که لسانش «انه غنی عن العالمین» است. به این اعتبار، نسبت حضرت حق به عالم علی‌السویه است و از فرط بی‌نیازی، بود و نبود عالم برای او فرقی نمی‌کند. لذا به این اعتبار، صحیح است که گفته شود مشیت حق اگر به تحقق عالم تعلق نگیرد، عالم ظهور پیدا نمی‌کند.

دومی، نسبت تعلق و ربط به عالم از آن جهت که او اله عالم است. به این اعتبار، نسبت حضرت حق به عالم، نسبت ضرورت است و هیچ‌گونه تردیدی بین مشیت و عدم مشیت نبوده و فرض امکان و جواز عدم مشیت صدور عالم ممکن نیست.^۱ البته استناد اختیار تردیدی و امکانی انسان که در امور جزئی مشهود است، چه بسا به اعتبار تجلی حق در اوست، نه به اعتبار ذات حق که به حضرت حق نسبت داده شود: «ثم لو سلم مثل اختیار العباد فی الجزئیات فی حقه سبحانه، فذلك باعتبار تعلقه سبحانه بالعالم و ظهور آثاره فی المظاهر الجزئیة و اضافة اوصافهم الیه كما ذکر» (فنازی، ۲۰۱۰، ص ۲۷۲). روشن است که این نسبت نیز با تعریف اختیار گفته شده منافاتی ندارد؛ زیرا روح اختیار همان نفی تأثیر غیر و صدور فعل از روی رضایت و مشیت فاعل است؛ اگرچه به دلیل تجلی و تنزل حضرت حق در مراتب دانیه، مشوب به اقتضائات آن مرتبه همچون تردید و امکان شود.

بدین ترتیب، چه بسا بتوان مدعی شد که اختیار چیزی جز مسبوقیت فعل به علم و اراده و اختیار فاعل نیست. یعنی اختیار چیزی جز نفی تأثیر غیر در تحقق فعل نیست و حتمیت و عدم حتمیت خارج از حقیقت آن بوده و مربوط به مراتب متفاوت هستی است. به این معنا که تردید بین طرفین او الاطراف مربوط به مراتب نازل اختیار و فاعل بالقصد است؛ همچون حتمی بودن و قطعیت اقتضای مراتب عالیه. لذا همان‌طور که این انسان در نهایت با نفی تأثیر اغیار، فعلش را مسبوق به علم و اختیار خود محقق می‌کند، حضرت حق نیز چنین است. توضیح اینکه جز حضرت حق چیزی نیست که او را محکوم به این مشیت حتمیت آن کند. در واقع این خود اوست که به اقتضای مرتبه لایتناهی و وجود مطلقش، این اراده و قطعی بودن آن را در فرآیند تشریح و تفصیل و تجلی حقایق مجمل و مندمج در خود تابانده و آشکار کرده است. این هیمنه وجودی حق و (به تعبیر مولوی) جباریت حق (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۳۰-۳۱) است که بدون هیچ جبری، تمامی حقایق و از جمله همه اعمال آدمی را در مرتبه اعیان ثابت و تعیین ثانی احصا نموده است؛ چراکه همه حقیقت‌میرید و مختار بودن آدمی، حقیقت

۱. «و التحقیق ان كون الحق مختاراً من حيث ذات الغنیة لا ینافی الوجوب من حيث صفاته من حکمته و ارادته کمال الجلاء و الاستجلاء، و بهذا یحصل التوفیق بین عدم التعطیل فی الصفات، و بین قوله: لو شاء لجعلہ ساکناً». (ابن ترکی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱)

مندمجی است که در مرتبه تعیین ثانی احصا شده و در مراتب خلقی انسان و عین موجوده اش محقق می‌شود. بر این اساس، اختیار یک حقیقت تشکیکی است که از حضرت حق تا تمام مظاهر او را در بر می‌گیرد. حقیقت این اختیار اگرچه همان نفی غیر است، لیکن به دلیل وجود تشکیکی و ذومراتبی اش، خود نفی غیر نیز مقول به تشکیک می‌شود، به طوری که عالی‌ترین سطح نفی غیر و نفی غیر به نحو مطلق در مرتبه اطلاقی وجود است؛ چنان‌که در مراتب دانیه‌ای مانند انسان نیز به دلیل عدم وجود اطلاقیشان، نفی غیر مطلق قابل تصور نیست. بر این اساس، این تعریف از حقیقت اختیار منافات با این ندارد که مراتب مختلف آن در هر مرتبه‌ای احکام خود را داشته باشند. اراده و اختیار در مراتب عالیه، اگرچه حقیقت و ماهیت اراده و اختیار بودن خود را از دست نمی‌دهد، ولی به روشنی از نقص‌هایی که لازمه مراتب دانیه‌اند رها شده و با حتمیت فرین می‌شود. نکته مذکور به صراحت از ذیل عبارت قونوی «و لیس ثمة سواه، فمن الجابر» قابل برداشت است. اصل عبارات وی چنین است:

ان الاختیار الثابت للحق المشهود فی حضره الكشف لیس هو علی النحو المتصور من الاختیار للخلق، فإن اختیار الخلق عبارة عن تردد واقع بین فعلین أو أمرین، کل منهما ممکن الوقوع عند المختار لکن یترجح عنده احد الامرین لمزید فائده یتجلبها فی الامر المختار او مصلحه یتوخی حصولها به و الحق سبحانه یتنکر فی حقه مثل هذا، فإنه احدی الذات احدى الصفات، امره واحد و حکمه واحد و علمه بنفسه و بالاشیاء علم واحد لا اختلاف فیهِ و لا تغیر، فلا یصح لذیه تردید و لا امکان حکمین مختلفین فی صوره واحده او امر ما کان بل إتما و إتما بحسب تعیین ذلک المعلوم المراد فی نفسه سبحانه ازلا و ابدا لا یمکن غیر ذلک و لیس هذا من قبیل الجبر کما یتوهمه أهل العقول الضعیفه و کیف و لیس ثمة سواه، فمن الجابر؟ (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸۱).

بیان قونوی بر این صراحت دارد که حضرت حق فاعل مختاری است که در ساحت او غیری که مجبورکننده او باشد وجود ندارد. لذا همه چیز از صرف علم و اراده و قدرت او بوده و به اقتضای حکمت و کمال اسمائی اش ناشی شده‌اند. پس قدرت، اشیاء را به موجب شهود علم ازلی ابراز داشته است و به همان‌گونه نفس الامری که بود ظاهر ساخته است. مبنای اینکه عرفا اختیار را در صقع ربوبی هم جاری می‌دانند، براساس همین تعریفی است که از اختیار شد. یعنی اصولاً در آن مقام غیری نیست تا بخواهد ذات حق را به چیزی مجبور کند. بلکه همه چیز از مشیت و اراده و رضایت او ظاهر شده است.

همین معنا از اختیار می‌تواند توجیه‌گر عدم درستی انتساب جبر به عارفان (به دلیل قول ایشان به اعیان ثابت) قرار گیرد. به این صورت که حقیقت لاتعیّن ذات اقدس الهی را در قالب بروز تجلی وار در تعینات عینی به صورت‌های مظاهر اسماء و صفات در عالم اعیان ثابت در نظر گرفت و در این مرتبه با توجه به استعداد ذاتی هر عینی که علم خدای متعال به آن تعلق گرفته و اساساً لا جعل است، به معنای حقیقی اختیار رسید. در این صورت، حقیقتی است که مورد فیض الهی قرار گرفته و هیچ عامل خارجی "او و استعدادهای او" را جعل نکرده است تا سخن از جبر غیر مطرح شود. بلکه هر آنچه هست، اقتضای ذات اوست. عین ثابت و اقتضانات آن را کسی به موجودات نداده و غیری برای ایشان جعل نکرده است. اختیار در اعیان، این‌طور معنا می‌شود که ما همان عین و اقتضائیم و مطابق خواست و اراده ذاتی خود عمل می‌کنیم. لذا خداوند متعال ننوشته است مگر آنچه می‌داند و ندانسته است مگر آنچه از صور معلومات را که مشاهده کرده است و همه معلومات را مگر بر همان‌چه که در ذات خود دارند ایجاد نکرده است. لذا اگر کسی بر خدا احتجاج کند و بگوید "علم ازلی تو بر آن گذشت که من چنین باشم، پس چرا مرا مؤاخذه می‌کنی؟" حق تعالی به او خواهد گفت که آیا علم من به تو جز به آن بود که تو بر آن بودی؟ اگر تو غیر آن بودی، من نیز تو را آن‌گونه می‌دانستم (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶).

۴. نتیجه‌گیری

مسأله جبر و اختیار از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز محل اختلاف و معرکه‌آرای اندیشمندان بوده است. نفی اختیار لوازم باطلی همچون نفی اخلاق و شریعت و... دارد که هیچ انسان یا مکتبی به راحتی آن را نمی‌پذیرد. عرفان اسلامی از جمله مکاتبی است که با نظام سازوار هستی‌شناختی مبتنی بر شهود عارفانه خود به حل و فصل چنین مسائلی می‌پردازد. سوءتفاهم یا عدم دقت در مبانی این سنت و تحلیل‌های ارائه‌شده آن در باب اختیار، نسبت‌های متفاوتی را در باب آن رقم زده است. از قول به سالبه به انتفاء بودن بحث از اختیار در این مکتب تا نسبت جبر به آن بر محور قول ایشان به اعیان ثابت از جمله این نسبت‌ها بود. امعان نظر در اندیشه ایشان که بر محور عبارات خود ایشان صورت گرفت، نشان از آن دارد که نه قول به وحدت شخصیه نافی محمل بحث از جبر و اختیار است و نه قول به اعیان ثابت مستلزم اعتقاد به جبر. رفع کاستی موجود در منابعی که در رابطه با قول عرفا صرفاً به بحث هستی‌شناختی جبر و اختیار پرداخته بودند - بی‌آنکه چیستی و حقیقت اختیار مورد بررسی قرار گیرد - از دیگر مواردی بود که این تحقیق عهده‌دار تأمل در باب آن شد. از ابتدا بر تحلیل ارائه‌شده و تبیین حیث معرفت‌شناختی حقیقت اختیار روشن شد که [برخلاف برخی اقوال] نه تنها عرفا جبرگرای افراطی نیستند، بلکه اختیار را از صقع ربوبی تا نازل‌ترین مراتب خلقی نیز اثبات می‌کنند.

کتابنامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب.
۳. _____ (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۴). بیروت: دارالصادر.
۴. ابن‌ترکه، صائغ‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۶. _____ (۱۳۸۶). الدرّة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین. «موجود در: اوجبی، علی، آوردگاه متکلمان، حکما و عرفا». تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). فلسفه الهی از منظر امام رضا (ع). قم: اسراء.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). محی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
۹. حاجی ربیع، مسعود و محمدحسن مهدی‌پور (۱۳۹۹). «بررسی منشأ تعیین اختیار در اعیان ثابتة». آینه معرفت. ۲۰ (۶۲). ص ۷۱-۹۰.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۱. دشتی، سید محمد (۱۳۸۴). «مقایسه نظرات ابن عربی و مولوی در باب جبر و اختیار». کتاب ماه ادبیات تهران. ۹۵. ص ۸۰-۸۵.
۱۲. شبستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۶). ایقاظ النائمین. تهران: بنیاد حکمت صدرای.
۱۴. _____ (۱۹۸۱م). الاسفار الاربعة (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۵). نفحات الالهیة. تهران: مولی.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، «رسالة الأفعال». قم: باقیات.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱). تهران: سمت.
۱۸. عزالدین کاشانی، محمود بن علی (بی‌تا). مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة. تهران: هما.

۱۹. عفیفی، ابوالعلا (۱۳۷۰). فصوص الحکم. تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی. تهران: الزهراء.
۲۰. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الانس. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی فرهنگی.
۲۲. معارف، مجید و مصطفی آذرخشی (۱۳۸۹). «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان به آن». پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ۷. ص ۷-۴۵.
۲۳. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. به تصحیح نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
۲۵. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

