

مسئله چگونگی تخلق به صفات الاهی در اخلاق عرفانی

مهدی براتی فر*

هادی وکیلی**، اسماعیل منصوری لاریجانی***

چکیده

«اخلاق عرفانی» عبارت از نوعی اخلاق خواهد بود که بر مبنای ارتباط بی واسطه با حقیقتی غایی/غیبی، آراستگی به صفاتی خاص مشابه با صفات آن حقیقت را اقتضا می کند. مؤلفه های اخلاق عرفانی عبارتند از اِبتِنای بر وحی، توجه به مبدأ و معاد، جامعیت، شریعت محوری، تغییر ظاهری ناشی از تحول باطنی و بهره گیری از تربیت تدریجی. هدف از اخلاق عرفانی، تخلق به اخلاق الاهی یعنی تسمی به اسماء الاهی و اتصاف به صفات الاهی است. تخلق به صفات الاهی به جهت تقسیم آنها به جمالی و جلالی، از دو حیث تشبیهی و تنزیهی امکان پذیر می گردد. از این رو وقتی خدا را در نسبت با دیگر مخلوقات، قیاس ناپذیر بدانیم، می توانیم او را در رابطه با صفاتی درک کنیم که بر تمایز، تعالی و تفاوت دلالت می کنند. در این راستا، انسان ها خدا را به مثابه وجودی عظیم، عزیز، کبیر، قهار، سلطان، غیور و محیط درمی یابند. حال اگر بر شباهت بین خدا و مخلوقاتش تاکید شود، خدا همچون موجودی مشبه و قریب تلقی می شود و در لباس صفاتی همچون مهربانی، رحمت، زیبایی، عشق، بخشش، گذشت، غفران و نفع ظهور می یابد.

* دانش آموخته دکتری گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، 70118949f@gmail.com

** دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

*** دانشیار دانشگاه امام حسین (ع)، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۷

کلیدواژه‌ها: تخلُّق، اخلاق عرفانی، اسماء و صفات الاهی، تخلُّق به اخلاق الاهی، صفات تشبیهی و تنزیهی

۱. مقدمه

یکی از اصطلاحاتی که در متون عرفان اسلامی به خصوص آثار ابن عربی برای توصیف فرایند تجلیات صفات الاهی در انسان از آن استفاده می‌شود، اصطلاح «تخلُّق» است. ریشه این اصطلاح را باید در برخی از آیات قرآنی جستجو کرد. یکی از اساسی‌ترین آیات قرآن کریم در این باره، آیه‌ای است که به ستایش از اخلاق کریمانه پیامبر عظیم الشان اسلام نازل شده است. آیه چنین است: «و به راستی که تو بر خُلُقِ عظیم هستی» (قلم/۴). تعبیر «خُلُقِ عظیم» در این آیه بر عظمت خُلُق و خُلُقِ پیامبر به یکسان دلالت می‌کند. از دیدگاه ابن عربی، تعبیر «خُلُقِ عظیم» در مورد پیامبر (ص) نه تنها از شیوه تعامل او با مردم حکایت می‌کند بلکه به میزان درک او از ظرفیت‌های فطرت اولیه خود او به عنوان موجودی که به صورت الاهی آفریده شده است نیز مربوط می‌شود. در واقع، صفاتی از قبیل بخشش، عدالت، مهربانی، پرهیزگاری، صبر، خیرخواهی، شکرگزاری و هرگونه صفت اخلاقی دیگر، صفاتی نیستند که از بیرون بر انسان عارض شوند بلکه وابسته به فطرت آدمی و برآمده از آفرینش او هستند. انسان تنها از طریق به فعلیت رساندن این صفات است که می‌تواند به کمالات وجودی نایل شود و صفات وجود حق تعالی را به نمایش درآورد. همانگونه که از کل شخصیت اخلاقی آدمی به «خُلُق» می‌توان تعبیر کرد، از هریک از صفات خوب یا بد او نیز می‌توان با عنوان «خُلُق» یاد کرد. در این مقاله می‌کوشیم نخست به فهمی درست از «خُلُق»، «تخلُّق» و «اخلاق عرفانی» دست یابیم، رابطه صفات اخلاقی و اسماء الاهی را بیان کنیم و در نهایت نحوه تخلُّق به صفات الاهی را در دو بعد تنزیهی و تشبیهی نشان دهیم.

۲. ماهیت اخلاق عرفانی

برای روشن شدن مفهوم ترکیب «اخلاق عرفانی» ناگزیریم نخست به واکاوی معنای الفاظ «اخلاق» و «عرفان/ عرفانی» بپردازیم تا پس از آن به مولفه‌های اصلی اخلاق عرفانی اشاره کنیم.

الف) اخلاق جمع خُلُق و خُلُق و اعم از فضیلت یا رذیلت است (ابن مسکویه: ۱۳۷۱: ۵۱) و به حد ملکات نفسانی رسیده است به طوری که به آسانی بدون نیاز به تفکر از انسان صادر می‌شود؛ چنان که خواجه طوسی گوید: «ملکه‌ای بود که نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی بود از او بی احتیاج تفکری و رویتی» (طوسی: ۱۳۶۹، ۲۶).

براین اساس، به عنوان نمونه، امام خمینی رحمه الله، در شرح واژه خُلُق می‌گوید: «بدان که خُلُق عبارت است از حالتی که در نفس، انسان را دعوت به عمل می‌کند بدون رویه و فکر مثلاً کسی که دارای خُلُق سخاوت است، آن خُلُق او را وادار به جود و انفاق می‌کند، بدون آنکه مقدماتی تشکیل دهد و به مرجحاتی فکر کند؛ گویی یکی از افعال طبیعی اوست مثل دیدن و شنیدن و همینطور، نفس عقیف که این صفت، خُلُق آن شده است به طوری که حفظ نفس کند که گویی از افعال طبیعی اوست و تا نفس به واسطه ریاضت و تفکر و تکرر به این مقام نرسد، دارای خُلُق نشده است و کمال حاصل نگردیده و بیم آن است که آن خُلُق اگر از کمالات است زایل شود و عادات و اخلاق سیئه بر آن غالب آید. ولی اگر مثل افعال طبیعی شد و قوا و آلات رام گردید و قهر و سلطنت حق ظاهر شد، زوالش مشکل شود و نادر اتفاق افتد» (امام خمینی: ۱۳۷۶، ۱۶). بنابر این تعریف می‌توان گفت: خُلُق ایجاد حالتی یا وجود حالتی در نفس بدون رویه و فکر است، که ایجاد آن، هر چند مخالف اقتضای مزاج باشد (مهدی نراقی: ۱۳۸۵، ۶۰) بر اثر ریاضت، تفکر و تکرر میسر می‌شود (ابن مسکویه: ۱۳۷۱، ۵۱).

آثار متفکران سنتی در باب اخلاق از جمله اخلاق ناصری، جامع السعادات و معراج السعاده به وضوح دلالت بر این دارند که نمی‌توان بی‌کوشش و مجاهدت به صفاتی اخلاقی مانند بخشش و صداقت متصف شد. در این آثار، عنصر کلیدی در جان انسان فضیلت‌مند، برقراری تعادل بین صفات اخلاقی است و این امر بستگی به تشخیص هوشمندانه و حکیمانه نسبت‌ها و روابط در آن صفات است. عدالت بیش از حد و بدون بخشش به استبداد می‌انجامد همچنانکه غفران بی‌عدالت به آشوب منتهی می‌شود. در اخلاق، موازنه حرف اول را می‌زند. همانگونه که پس از این خواهیم دید، ابن عربی نیز در تخلق به اسماء الاهی بر تعادل مورد بحث در اخلاق مرسوم تاکید می‌کند. البته تخلق به اسماء الاهی دشوار است زیرا همه اسماء در یک سطح قرار ندارند. در نتیجه، برخی از آنها باید پیش از دیگر اسماء تحقق یابند و تحقق برخی از آنها موکول به این است که خود خدا آنها را مطابق با حکمت خویش بر فرد عطاء کند.

شکی نیست که برای درکی روشن‌تر در مورد اخلاق در پس‌زمینه عرفانی باید به ردیابی مفهوم آن در سنت روایی پرداخت و به خصوص به احادیثی رجوع کرد که در آنها به واژه «اخلاق» تصریح شده یا از در بافت معنایی ایمان و اسلام استفاده شده است. به عنوان نمونه، در یکی از این احادیث از پیامبر (ص) پرسیده شد: «مهمترین جزء ایمان کدام است؟ ایشان پاسخ داد: اخلاق نیکو». در حدیثی دیگر آمده است: «کامل‌ترین فرد در ایمان، نیکوترین آنان در اخلاق است». در برخی دیگر از احادیث به اخلاق نیکو، اخلاص خاص اسلام و جایگاه اخلاق اشاره شده است: از جمله «بهترین چیز در کفه ترازو در روز عدل، اخلاق نیکوست»، «هر دینی اخلاق خاص خودش را دارد و اخلاق خاص اسلام، حیاست» و «من تنها برای متمیم مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام».

ب) عرفان در معانی گوناگون از روش نظری و عملی استکمال نفس، دانش تجربی مواجهه با غیب و مکاشفه آفاقی - انفسی آن تا پیش جهان‌شمول نسبت به انسان، جهان و خدا، منش / کیش شخصیت و خوانش نصوص دینی قابل اطلاق است. وجه اشتراک تمامی این معانی، اذعان به ارتباط مستقیم یا بی‌واسطه فرد با حقیقتی غایی / غیبی است که به قول جیمز، معرفت‌بخش، بیان‌ناپذیر، انفعالی و گذراست (James: 2009, 287). بنابر این معنا، واژه «عرفانی»، تعبیری است که از آن برای توصیف هر پدیده‌ای که این وجه مشترک را در خود داشته باشد استفاده می‌شود. در نتیجه، «اخلاق عرفانی» عبارت از نوعی اخلاق خواهد بود که بر مبنای ارتباط بی‌واسطه یا حقیقتی غایی / غیبی، آراستگی به صفاتی خاص را (چنان که خواهیم گفت: صفاتی خاص مشابه با صفات موجود در آن حقیقت) اقتضا می‌کند.

ج) مولفه‌های اخلاق عرفانی

اخلاق عرفانی به معنایی که گذشت، دارای مولفه‌هایی اصلی است که در واقع، عناصر تشکیل دهنده آن هستند. گرچه می‌توان بحث از مولفه‌های اخلاق عرفانی را در هر دو چهارچوب دینی و غیر دینی مورد بحث قرار داد اما در این مقاله، تاکید نویسندگان بر چهارچوب دینی است. بر این اساس می‌توان به چند مولفه مهم اشاره کرد:

۱-ابتنای بر وحی: خاستگاه اخلاق عرفانی مبتنی بر وحی است که توجه به آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا با استناد به وحی می‌توان تفسیر واژه‌های «خوب، بد، باید و نباید» را بدست آورد. با توجه به پیچیدگی و ابعاد گوناگون انسان، تشخیص راه وصول به سعادت، فقط با تکیه بر دانش بشری ممکن نیست و برای رسیدن به مصادیق حقیقی رسیدن به سعادت باید دست به دامن دانش فرابشری و وحی نیز شد. اصولاً تمام

احکام ارزشی (خوب و بد) و احکام الزامی (باید و نباید) در راستای همین اعتقاد یعنی استناد به وحی تعریف می شود (مصباح یزدی: ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۱۳).

۲- توجه به مبدأ و معاد: در اخلاق عرفانی توجه به این دو ضامن اصلاح ظاهر و باطن انسان است زیرا اول اینکه در این توجه، رابطه انسان با مبدأ هستی محور اصلی بوده و انسان خود را کاملاً وابسته به خداوند می داند و خداوند به تمام معنا «رب» انسان خواهد بود. دوم اینکه رابطه انسان با معاد، نه تنها زندگی انسان را از انحصار به این دنیا خارج می کند بلکه زندگی واقعی او را چنان گسترده می سازد که زندگی دنیا در برابر آن قطره‌ای نیز به حساب نمی آید (مصباح یزدی: ۱۳۹۴، ج ۱، ۱۰۰).

۳- جامعیت: اخلاق عرفانی بر ارتباطات فراگیر چهارگانه‌ای مبتنی است: ارتباط با خداوند (اخلاق بندگی)، ارتباط با خود (اخلاق فردی)، ارتباط با انسان‌های دیگر (اخلاق اجتماعی) و ارتباط با طبیعت (اخلاق زیست‌محیطی). اگر چه مؤلفه‌ها و فضایل مربوط به هر نوع با هم تفاوت دارند اما در نهایت همگی به هدف قرب الهی ختم می‌شوند. انواع ارتباطات فردی، اجتماعی و زیست‌محیطی نیز اگر در راستای کمال نگریسته شوند، در نهایت به وسیله‌ای برای رسیدن به قرب الهی بدل و به ارتباط با خداوند منتهی می‌شوند. معیار بازگشت ارتباطات سه‌گانه به نوع اول، تزکیه نفس از رذایل نفسانی یعنی از صفات نباتی، بهیمی، و بشری و آراسته‌شدن به فضایل و صفات الاهی است چنان که در اخلاق عرفانی مد نظر است. در اخلاق بندگی فضایی مانند توکل، توبه، تفویض و اعتماد به خدا مورد توجه قرار می‌گیرند. در اخلاق فردی صفاتی مانند صبر، شجاعت، ثبات و صفای ذهن، تحفظ در نظر گرفته می‌شوند. از فضایل اخلاق اجتماعی می‌توان از کرم، ایثار، مواسات، برادری، حسن معاشرت و عدالت یاد کرد. در اخلاق زیست‌محیطی از صفاتی همچون احترام به طبیعت، نگاه داری آن، برخورد پسندیده با حیوانات می‌توان نام برد.

۴- شریعت محوری: شریعت با اخلاق و عرفان در هم تنیده است. به همین جهت، عارف بزرگی مانند سیدحیدر آملی به شدت با جدایی عرفان از شریعت به ستیز برخاسته است زیرا معتقد است در مراحل سلوک، هیچگاه نباید عملی در تضاد با شریعت انجام گیرد و چنانکه عملی با آنچه شریعت مطرح می‌کند در تضاد باشد سالک را به مقصد نخواهد رساند (آملی: ۱۳۸۶، ۳۵). ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «شریعت جاده‌ای است روشن، که رهگذر نیک‌بختان و طریق خوشبختی است، هر که از این راه برود، به رهایی می‌رسد و هر که از آن روی برگرداند، سرنوشتی جز هلاکت نخواهد داشت.» (ابن عربی،

بینا، ج ۳، ۶۹). قشیری نیز می‌گوید: «شریعت، امر بود به التزام بندگی و حقیقت، مشاهدت ربوبیت بود. هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیابد.» (قشیری، ۱۳۶۱، ۱۲۷).

۵- تغییر ظاهری ناشی از تحول باطنی: تأثیر متقابل ظاهر و باطن آدمی از جمله مهمترین مبانی انسان‌شناختی مورد پذیرش در عرفان اسلامی است. مراد از «ظاهر» تمام شئون و امور مشهود انسان است که مظهرشان، تن ناسوتی است. مراد از «باطن» شئونی مانند نیت، تفکر و امور غیبی و نامشهود انسان است. بنابراین، دو لایه ظاهری و باطنی انسان به شدت بر هم تأثیر گذارند. بر اساس اینکه ظاهر انسان در ترسیم حالات باطنی او تأثیر دارد، پس توجه به تغییراتی که در ظاهر پدید می‌آید، در عرصه تربیتی اخلاق عرفانی بسیار مهم است. از این رو، به عنوان یک روش به ما گفته شده است که اگر حلیم نیستیم، تحلم کنیم و اگر گریان نیستیم، تباکی کنیم. اساساً روش تحمیل یا تلقین به نفس، که در تربیت اخلاق عرفانی مورد توجه است، ناشی از تأثیر ظاهر و باطن بر یکدیگر است همچنین در تربیت عرفانی بر ذکر لسانی به عنوان یک اثر جوارحی تأکید می‌شود، یا بر خلوت‌گزینی به عنوان یک عامل بیرونی، که در سیر باطنی تأثیر فراوان دارد، تأکید می‌شود. اگر انسان به گونه‌ای است که باطن او در تغییرات ظاهری اش تأثیر دارد، پس قاعده کلی می‌گوید لازم است درون انسان متحول شود. به همین جهت، خداوند در تبیین چشم اشکبار مؤمن، دل معرفت یافته او را گواه می‌آورد. چنانچه برای چشم جامد کافر نیز دل سنگواره او را شاهد می‌گیرد (مائده/ ۸۳).

۶- بهره‌گیری از تربیت تدریجی: در میان اندیشمندان اخلاق و عرفان اسلامی، غزالی، تبیین نسبتاً دقیقی از ضرورت توجه به تدریج در تربیت دارد. به اعتقاد وی، تدریج، سنت و قانونی الهی است (غزالی: ۱۳۵۱، ج ۱، ۸۸). همچنین غزالی ضمن پذیرش اصل تدریج در تربیت اخلاقی، نسبت به این اصل، رویکرد عام مربوط به توانایی‌های انسان و رویکرد خاص مربوط به دانش‌اندوزی اخلاق را اتخاذ می‌کند؛ این دو رویکرد در تربیت اخلاقی به دو لحاظ اتخاذ می‌شوند: یکی به لحاظ اینکه توانایی‌های انسان به تدریج به او اعطا می‌شود و دیگری از آن جهت که علوم طبقه‌بندی شده سلسله‌مراتبی هستند. بنابر این، مراد وی از تدریج، همان هماهنگی روند تربیت با رشد تدریجی متربی است؛ به این معنا که همانگونه که توانایی‌های انسان به تدریج رشد می‌کند، تربیت نیز باید همگام با این رشد محقق شود؛ نمی‌توان در تربیت از رشدشناختی عاطفی کودک پیش یا پس افتاد. تدریج عام در دیدگاه غزالی،

ریشه در این حقیقت دارد که خداوند بنا بر سه سنت عام «تدریج» (همان)، سنت «اتقان صنع» و سنت «رعایت مصلحت مخلوقات» (غزالی: ۱۳۵۱، ج ۳، ۲۷) عمل می‌کند. بر این اساس، مربی در تربیت باید به تدریجی بودن خصوصیات و توانمندی‌های متربی عنایت داشته باشد. چنین تدریجی، لازمه حیات انسان است؛ چرا که اگر عقل کودک در رحم مادر به کمال برسد، چون زاده شود، چنان متحیر خواهد شد که حتی ورود به عالم را انکار خواهد کرد، زیرا ناگهان با محیطی روبه‌رو می‌شود که هیچ به محیط پیشین او شبیه نخواهد بود (غزالی: ۱۳۵۱، ج ۱، ۲۳).

۳. صفات اخلاقی و اسماء الاهی

تخلق به صفات الاهی در اخلاق عرفانی، بیانگر رابطه‌ای وثیق بین صفات الاهی و اسماء الاهی است. برقراری ارتباط بین صفات اخلاقی و اسماء الاهی دشوار نیست. نخست این که صفت «جمیل» یا «حسن» در احادیث پیش گفته همان صفتی است که در تعبیر «اسماء جمالی» یا «جمیله» نیز دیده می‌شود. بسیاری از صفات اخلاقی نظیر توبه، ایمان، کرم، عدل، غفران، عفو، صبر، شکر، حلم، حکمت، ودّ، برّ و رأفت به ترتیب با اسماء تواب، مومن، کریم، عدل (مقسط)، غفّار (غفور)، عفو، صبور (صبار)، شکور، حلیم، حکیم، ودود، برّ و رؤف که اسمائی الاهی به شمار می‌روند متناظرند. به همین دلیل، اگر بخواهیم صفات الاهی را برشماریم می‌توانیم فهرستی از همین صفات یا اسماء را ارائه کنیم.

از دیدگاه ابن عربی، تخلق به اخلاق الاهی و تخلق به اسماء یا صفات الاهی یکی هستند (Chittick: 1989, 21). او هدف معنوی صوفیان را همین تخلق می‌داند. دیدگاه ابن عربی در باره موجودات جهان این است که همگی آنها و در رأس همه و بیش از هر موجودی دیگر، انسان‌ها می‌کوشند تا به تدریج به صفات الاهی متخلق شوند و این تخلق راهی جز زیستن به سبک زندگی الاهی - انسانی ندارد. ابن عربی، تخلق را نسبت یافتن یکسان عبد و خلق به اوصاف شایسته می‌داند: «ان تنسب إلیک ما یلیق بک کما تُنسب إلیه سبحانه ما یلیق به» (ابن عربی: ۱۳۸۳، ۲۰۸). و این همان مفاد دو حدیث قرب نوافل و قرب فرائض است که حاصل قرب عبد به حق تا حد تشابه در اوصاف و احکام ظاهری است؛ چنانکه امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «و أنّه لیتقرب الی العبد بالنافله حتّی أحبّه فأذا أحببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و

یده الّتی یبیطش بها إن دَعانی أُجبتَه و إن سألنی أُعطیتَه» (کلینی: ۱۴۰۱ق، ج ۲، ۳۵۲) و در حقیقت در این موقعیت است که بنده به اخلاق الله متخلق گردیده‌است.

در واقع، انسان‌های عادی نمی‌توانند بدون متجلی‌ساختن حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع و بصر و دیگر صفات الاهی دوران کودکی خود را به سوی رشد و بلوغ طی کنند. آن چه در اینجا مهم است این است که دو صفت علم و کلام (نطق) در تمایزشان از دیگر مخلوقات اساسی هستند. گرچه همه مخلوقات، صفات الاهی را متجلی می‌سازند اما این تجلی در انسان‌ها بیش از هر موجودی دیگر است. صرف‌نظر از اختلاف تشکیکی موجودات در متجلی‌ساختن صفات الاهی در خود، اصل متجلی‌ساختن این صفات، موجب خداگونگی مخلوقات و نشانه‌مخلوق بودن آنها به دستان جمالی و جلالی خداست. اگر انسانی بخواهد پا را از حد دو صفت علم و نطق فراتر بگذارد و شباهتی بیش از دیگر مخلوقات به خدا پیدا کند، راهی جز این ندارد که به دیگر صفات الاهی نهفته در فطرت یا طبیعت مخلوق خویش، متصف و متخلق شود. این صفات، صفاتی نظیر بخشش، عدالت، مهربانی، شکرگزاری هستند که به خصوص صفاتی اخلاقی نیز به شمار می‌آیند.

۴. مبانی وجودشناختی اخلاق عرفانی

این نکته را باید به خاطر داشت که اخلاق عرفانی از دیدگاه ابن عربی، ریشه در وجود شناسی دارد. به تعبیری دیگر، صفات اخلاقی اصیل، صفاتی بیرونی نیستند که از طریق اکتساب و بی ارتباط به جنبه‌های وجودی فرد حاصل شده باشند. در واقع، این صفات، نشانگر جنبه‌های وجودی ما هستند زیرا تعیین‌کننده چهارچوبی هستند که ما در آن به کمال نور الاهی سهیم می‌شویم. تصور کردن وجود به مثابه نور الاهی و درک این که هرچه نوری شدیدتر باشد، وجودش بیشتر است و بالعکس و این که نور مطلق همان وجود محض است، آسان است. در واقع، باید هر صفت الاهی و هر صفت اخلاقی را به عنوان نوعی و رنگی از نور تلقی کرد. بدین سان، وجود مطلق همان بخشش محض است. تقرب به وجود حق از طریق تشدید وجود از طریق بخشش‌گری نسبت به دیگر موجودات امکان‌پذیر است. در برابر این صفات حسن، صفاتی از قبیل بی‌صبری، بی‌رحمی، بی‌عدالتی، غرور و جهالت نه تنها خطاهایی اخلاقی بلکه فقدان‌هایی وجودشناختی محسوب می‌شوند. این صفات قبیحه بیانگر ضعف نور تابیده از وجود مطلق در انسان‌هاست.

روشن است که بین اسماء الاهی سلسله مراتبی خاص وجود دارد. به طور نمونه، خدا بدون اراده، قدرت خود را اعمال نمی‌کند. در عین حال، او نمی‌تواند چیزی را بدون علم به موقعیتش اراده کند. ابن علم نیز منوط به این است که حیات داشته باشد. بنابراین، پیش فرض دستیابی انسان به بخشش و عدالت، تحقق درجه‌ای خاص از عقل و نطق است. اما این بحث در جایی اهمیتی ویژه می‌یابد که پای اسماء الاهی مانند متکبر، جبار، قهار، عزیز، عظیم و علیّ به میان آید. در دیدگاه ابن عربی، یکی از کسانی که این صفات را فعلیت داده است، فرعون است که قرآن چنین ادعایی را از او نقل می‌کند: «قال فأنا ربکم الاعلی» (نازعات / ۲۴). البته نباید تا این حد پیش رفت زیرا در درون هریک از ما فرعونی خفته است. روشن است که این صفات الاهی نمی‌توانند جدا از دیگر صفات تحقق یابند و گرنه فاجعه اخلاقی رخ خواهد داد.

اصل اساسی که تعیین می‌کند به کدام یک از اسماء باید تخلق یافت و از تخلق به کدام یک باید اجتناب کرد از موقعیت وجودشناختی نسبی اسماء ناشی می‌شود. شاید سخن مشهور پیامبر بزرگ اسلام (ص) مبنی بر این که «رحمت خدا از غضبش سبقت می‌گیرد» بتواند در این راه مشکل‌گشا باشد. این سخن بدین معناست که در افعال الاهی، رحمت که از صفات جمالی است همواره بر غضب که از صفات جلالی است تفوق دارد. این امر وقتی روشن‌تر می‌شود که به این نکته توجه کنیم که کلّ جهان، حاصل چیزی به جز نفس رحمانی نیست. در نتیجه، غضب خود شاخه‌ای از رحمت الاهی است که به دلایلی نصیب و شامل برخی از انسان‌ها می‌شود. با وجود این، باید توجه داشت که حتا همین غضبی که برخی از انسان‌ها در شکل عینی کیفر طعم آن را چشیده‌اند، در واقع و در باطن خویش نوعی رحمت است. درست است که از منظری انسانی، تفاوتی واقعی و بنیادی بین رحمت و غضب وجود دارد اما از منظری الاهی، غضب از رحمت ناشی و بدان منتهی شود. به طور خلاصه، رحمت به حاق خود وجود حق منسوب است و همه موجودات را فرامی‌گیرد چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «... و رحمتی وسعت کلّ شیء...» (اعراف / ۱۵۶) و «... ربنا وسعت کلّ شیء رحمه و علما...» (غافر / ۷) اما غضب صفتی فرعی و تابع وجود حق است که موجوداتی خاص به دلایلی مشخص و معین، مشمول آن می‌شوند.

در مورد بسیاری از زوج‌های متقابل اسماء الاهی مانند بخشش و انتقام، هدایت و اضلال و اعطاء و منع، امکان ارائه تحلیلی مشابه وجود دارد. یک رشته از اسماء الاهی متقابل، بیانگر چهره‌هایی از وجود حق است که رو به مخلوقات دارند. این اسماء را به دو

بخش کلی و گسترده می‌توان تقسیم کرد: اسماء جمال و اسماء جلال و به تعبیری اسماء لطف و اسماء قهر (قیصری: ۱۳۷۵، ۲۵). ویژگی‌های خلقی این دو دسته از اسماء، موازنه‌ای قابل ملاحظه را در مورد دو بعد متفاوت از ابعاد وجود الاهی به دست می‌دهند: تزییه و تشبیه.

۵. تخلق به صفات الاهی

مراحل طریقت، نشانگر صفات مثبت انسانی هستند که سالکان می‌کوشند بدانها دست یابند. سالکان طریقت با دستیابی به آنها، به حقایق یا بواطن الهی که اسم جامع الله آنها را دربرمی‌گیرد، تجسم می‌بخشند. اگرچه انسان به صورت خدا یعنی به شکل همه اسماء الاهی آفریده شده است، اما او نمی‌تواند به آنها تحقق بخشد مگر آن که در او استحکام یابد و به بخش ریشه‌دار و باطنی شخصیتش یعنی به خُلق او بدل شوند. وقتی ابن عربی به جای مراحل از اسماء سخن می‌گوید، مسئله تخلق را مطرح می‌کند. در این پس‌زمینه، او دو اصطلاح «اخلاق» و «اسماء» را به جای یکدیگر به کار می‌برد زیرا اسماء الاهی دقیقا همان اخلاق الاهی هستند. در نتیجه، تخلق به اخلاق الاهی یعنی تسمی به اسماء الاهی. به همین جهت است که ابن عربی در جایی منظور از سلوک طریقت را همان تخلق به اسماء الاهی معرفی می‌کند (ابن عربی: بی‌تا، ج ۳، ۴۲). در حالی که در جایی دیگر می‌گوید: «تصوف، تخلق به صفات الاهی است» (ابن عربی: بی‌تا، ج ۲، ۲۶۷).

واژه اخلاق (جمع خُلق) در پس‌زمینه‌ای فلسفی، به معنای «اخلاق هنجاری» یا «ویژگی‌های اخلاقی» است. با این حال، تعبیر «ویژگی‌های اخلاقی» ممکن است در دلالت بر آن چه ابن عربی از واژه «خُلق» اراده می‌کند سطحی باشد زیرا این واژه همانگونه که گذشت از حیث ریشه و معنا با واژه «خُلق» قرابتی جدی دارد. ابن عربی صفات شخصیتی را ذاتی انسان می‌داند درست همانطور که صورت الهی، مشخصه تعریف‌شده انسان است.

در متون صوفیانه، تخلق را اغلب برگرفته از این گفته منسوب به پیامبر اسلام (ص) که: «تخلَّقوا باخلاق الله» می‌دانند (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۵۸، ۱۲۹). گرچه ابن عربی خودش این گفته را به پیامبر (ص) منتسب نمی‌سازد اما حدیث زیر را نقل قول می‌کند: «خدا دارای سیصد صفت شخصیتی است. کسی که به یکی از آنها متصف شود به بهشت می‌رود» (ابن عربی: بی‌تا، ج ۲، ۷۲، ۹). ابن عربی خاطر نشان می‌سازد که وقتی صوفیان از تخلق سخن می‌گویند، همان معنایی را اراده می‌کنند که فیلسوفان با عنوان «تشبه‌بالله» از آن یاد می‌کنند

(ابن عربی: بی تا، ج ۲، ۱۲۶، ۸). او در جایی از «تشبه بالاصل» یاد می‌کند و این فرآیند را همان دستیابی به کمال بشری می‌داند (ابن عربی: بی تا، ج ۲، ۲۷۲، ۳).

گاهی ابن عربی معنایی را از تخلق اراده می‌کند که یکسره از فضای سلوک معنوی بیرون است، گرچه به اصل وجودشناختی صفات شخصیت اشاره می‌کند. او در بندی در فتوحات می‌گوید: «زیباترین اسماء به خدا تعلق دارد و از طریق تخلق به معانی آن اسماء است که تجلی به جهان تعلق می‌گیرد» (ابن عربی: بی تا، ج ۲، ۴۳۸، ۲۳). در اینجا، تخلق به معانی اسماء با تجلی خواص و آثار آنها معادل است. این همان چیزی است که در تعبیری ابن عربی چنین از آن یاد می‌کند: «چیزی وجود ندارد که بتواند خدا، اسماء و افعالش را دربرگیرد» (ابن عربی: بی تا، ج ۳، ۶۸، ۱۲).

همانگونه که پزشکان از طریق علم التشریح به اعضا و جوارح انسان آگاهی می‌یابند، صوفیان نیز به منظور آگاهی از حقیقت باطنی انسان به تشریح واقعی جوارح او می‌پردازند. آنها به تجزیه و تحلیل اسمائی می‌پردازند که صورت الاهی بشر یعنی همان صورتی را که صفات مشخص انسانی محسوب می‌شود، پدیدآورده‌اند. آنها این آگاهی را در رابطه با شیوه‌ای به دست می‌آورند که در چهارچوب آن، انسان به صفات الهی متخلق می‌شود. ابن عربی در فصلی که به توضیح قواعد شرعی فیما بین امام و پیروانش می‌پردازد، خاطر نشان می‌سازد که این رابطه، رابطه بین خدا و انسان را منعکس می‌کند.

ابن عربی در فتوحات مکیه در فصلی طولانی در مورد عشق به تحلیل ابعاد مختلف عشق انسانی و عشق الهی می‌پردازد (Chittick:1989,286). او در چند آیه از قرآن که به عشق خدا مربوط می‌شوند در مورد عشق خدا به انسان، بحث می‌کند. او معانی و نشانه‌های پنهانی را می‌یابد که بیشتر مردم به درک آنها نخواهند رسید. او از جمله در ذیل آیه «ان الله يحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفاً کأنهم بنیان مرصوص» (صف/ ۴)، از حدیثی یاد می‌کند که در آن به نمازگزاران توصیه شده است که صفوف خویش را چنان محکم و درهم تنیده سازند که شیاطین امکان رخنه از فواصل آن نکنند (سیوطی: ج ۱، ۱۴۲). این رخنه‌ناپذیری همان استحکام خواهی و اخلاص طلبی در عشق انسان به خداست. خدا به این علت انسان را دوست دارد که او اسماء و صفات خدا را متجلی می‌سازد و به همین ترتیب، انسان به این علت خدا را دوست دارد که به صفات شخصیت خدا تخلق می‌یابد. وقتی انسان عاشق چیزی در این عالم می‌شود، آن چیز را با بخشی از وجود خود متناسب می‌یابد. از این رو او تنها با بخشی از وجود خود، مخلوقات را دوست می‌دارد. با این حال، او می‌تواند انسان‌های

دیگر را هم با تمام وجود دوست بدارد زیرا آن انسان‌های دیگر نیز به صورت خدا آفریده شده‌است. به همین شکل، او خدا را با تمام وجود دوست دارد زیرا همه وجودش به صورت خدا آفریده شده‌است.

۶. تخلق به صفات تنزیه‌ی و صفات تشبیه‌ی

تا آنجا که خدا را در نسبت با دیگر مخلوقات، قیاس ناپذیر بدانیم، می‌توانیم او را در رابطه با صفاتی درک کنیم که بر تمایز، تعالی و تفاوت دلالت می‌کنند. در این راستا، انسان‌ها خدا را به مثابه وجودی عظیم، عزیز، کبیر، قهار، سلطان، غیور و محیط درمی‌یابند. این صفات اقتضا می‌کنند که همه مخلوقات بی‌نهایت از خدا دور باشند. موجودات مطلقاً غیر او هستند زیرا او وجود مطلق و پدیده‌ها معدومند. تا آنجا که به نسبت بین خالق و مخلوقاتش مربوط می‌شود، خدا به تعبیری مسیحی - تبار، عبوس و دور است. انسان در چنین موقعیتی، چیزی جز فقر و عبودیت نیست. خداوند غنی بالذات و خودکفاست در حالی که همه موجودات فقیران درگاه او هستند. به همین جهت، انسان نمی‌تواند به صفاتی مانند عزت و غیرت متصف شود و حتا به آنها تقرّب جوید زیرا این صفات بر جدایی خالق از مخلوق و تمایز و تفاوت هستی مطلق و معدومات دلالت دارند. ادعای اتصاف به چنین صفاتی (همچون ادعای فرعون: «قال فأننا ربکم الاعلی» (نازعات/۲۴)) به معنای ادعای الوهیت است که گناهی نابخشودنی است.

حال اگر بر شباهت بین خدا و مخلوقاتش تاکید شود، موقعیت مزبور، رنگی دیگر به خود می‌گیرد. در راستای چنین شباهتی، خدا همچون موجودی مشبّه و قریب تلقی می‌شود. او در لباس صفاتی همچون مهربانی، رحمت، زیبایی، عشق، بخشش، گذشت، غفران و نفع ظاهر می‌شود. از آنجا که او مالک این صفات است، وجود هر یک از مخلوقات، نشانه عینی حضور خاکی و زمینی و ملموس اوست. در این موقعیت می‌توان گفت که خدا همچون مادری مهربان است که هرگز دست از مراقبت و راحتی فرزندانش نمی‌کشد. پاسخ انسان به چنین رابطه‌ای عشق، سرسپردگی و میل به تقرب به منبع نور است. در این راستاست که انسان‌ها به صورت خدا خلق می‌شوند و می‌توانند به کمال طبیعت خداگونه خود فعلیت بخشند. اگر از منظر تنزیه‌ی، انسان، عبد خدا محسوب می‌شود، از منظر تشبیه‌ی، خلیفه و ولی خدا به شمار می‌رود.

قیاس ناپذیری و اسماء جلالی الاهی از وجود مطلق خدا و معدوم بودن مخلوقات ناشی می‌شوند. اما معدومات نیز به نوعی با وجود گره خورده‌اند. کمترین نور نیز باز نور است و از تاریکی مطلق بیشتر است. رحمت که وجود و نور است هر چیزی را که موجود باشد دربرمی‌گیرد. بالعکس، غضب مانند بازتاب عدم است. غضب پاسخ خدا به معدومی است که از سر رحمت و لطف به او وجود داده‌اند و در عین حال مدعی حق وجود داشتن برای خود است. تنزیه، مؤید واقعیت داشتن حقیقت وجود حق در نسبت با موجوداتی است که معدومند اما تشبیه، مؤید شباهت غایی موجودات با حقیقت وجود حق است. ندای تنزیه این است که موجودات غیر او هستند و ندای تشبیه این است که آنها او هستند. مطابق با آنچه پیش از این در مورد سبقت برخی از صفات مانند رحمت بر برخی دیگر مانند غضب گفتیم، اینجا باید بگوییم که «او بودن» موجودات از «غیر او» بودنشان واقعی‌تر است. در واقع، اسماء جمال و صفات تشبیهی بر اسماء جلال و صفات جلالی تفوق دارند به همان شکل که نور بر ظلمت، رحمت بر غضب و قرب بر بعد، تفوق دارد.

اما انسان نمی‌تواند مدعی نور و تقرب برای خودش باشد. وظیفه اصلی او عبارت است از عبودیت حق، معرفت به عظمت و غضب او و پرهیز از هرگونه کوشش به منظور تخلق به صفاتی از اوست که به تنزیه مربوط می‌شوند. او باید در پی رحمت باشد و از غضب پرهیزد. حقیقت این است که انسان ذاتی خداگونه دارد که صورت همه اسماء الاهی را در خود فراهم می‌آورد اما برای تخلق به صفات الاهی دو راه درست و نادرست وجود دارند. هرگاه انسان در رحمت الاهی مستغرق و از نورش سرشار گردد، ناگزیر صفات عظمت و جلال در او ظهور می‌یابند. اما این صفات همواره خطرآفرین هستند. گناه ابلیس این بود که دریافته بود که نور درونش شدیدتر از نور درون آدم است و در نتیجه می‌گفت: «... انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین» (اعراف/ ۱۲ و ص/ ۷۶). بنابراین، ابلیس مدعی عظمت و تکبری شد که در حقیقت از آن او نبود. و به تعبیر ابن عربی، ابلیس اسم الاهی «المتکبر» را بیرون از حدود متعارف خودش در جهان خلقت متجلی ساخت. او ادعای قیاس و تشبیه برای خود کرد و در نتیجه با غضب الاهی روبرو شد. در حالی که تنها ادعایی که انسان می‌تواند برای خود داشته باشد، عدم است که در اصطلاح دینی همان عبودیت خداست. در واقع، ابن عربی عبودیت را بالاترین سطح درک انسان می‌داند. به علاوه از طریق همین عبودیت است که پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص)، شایسته پیامبری

خدا شده است (عبده و رسوله). محو کامل تنزیه الاهی نتیجه‌اش تجلی کامل تشبیه الاهی است زیرا «غیر او» در حقیقت همزمان «او» نیز هست.

تفوق رحمت بر غضب را می‌توان در قالب سبقت وحدت بر کثرت نیز توضیح داد. خدا فی ذاته، وجودی واحد است در حالی که جهان هستی، کثرتی بی‌شمار از موجودات را در خود فراهم ساخته‌است. اسماء الاهی در برزخی بین وحدت و کثرت قرار گرفته‌اند. گرچه تنها از یک وجود حقیقی می‌توان سراغ گرفت اما در عین حال، اسماء الاهی کثرتی از وجوه الاهی را بازنمایی می‌کنند که حق در نسبت با مخلوقات دارا می‌شود. جوهر حق یا به عبارتی خود هستی بی اسماء و صفات، همان است که ابن عربی با عنوان «احدیة الاحد» از آن یاد می‌کند و در مقابل وجودی قرار می‌گیرد که مالک اسماء و صفات است و «احدیة الکثرة» نامیده می‌شود (ابن عربی: بی تا، ۶۵). در نتیجه خدا که هر دو خصلت را به منصب ظهور می‌رساند، «الواحد الکثیر» نامیده می‌شود. در اینجا وحدت از کثرت سبقت می‌گیرد زیرا بدون وجود مطلق، کثرت وجودات تحقق‌ی ندارد. به همین شکل، نور بر رنگ‌ها و رحمت بر غضب سبقت دارند.

از منظر وحدت و کثرت، حضور الاهی همچون دایره‌ای به نظر می‌رسد که مرکز آن ذات الاهی و محیطش افعال الاهی با همه درجات و انواع کثرت هستند. دایره متحدالمرکزی که دور مرکز اصلی قرار دارند به بازنمایی سطوح وجودشناختی ای می‌پردازند که در آنها هر دایره لاحق تاریک‌تر و کم‌نورتر از دایره سابق بر خود است. در اینجا اسماء الاهی همان نسبت‌هایی هستند که مرکز دایره اصلی با هر نقطه‌ای بر روی دایره برقرار می‌کند. هر «نقطه» بر روی دایره می‌تواند مختصاتی را به نمایش بگذارد که فاصله آن نقطه با مرکز و به تعبیری درجه‌اش در سلسله مراتب وجود ایجاب می‌کند. اما این موقعیت به نحوی شگفت‌انگیز، پیچیده است زیرا طبیعت مرکز این دایره را می‌توان از زاویه هر صفتی وجودشناختی در نظر گرفت. این مرکز نه فقط یک وجود مطلق بلکه حیات مطلق، علم مطلق، اراده مطلق، قدرت مطلق، کلام مطلق، سمع مطلق و بصر مطلق نیز هست. این مرکز واحد است اما در عین حال با هر یک از مکان‌های روی دایره در قالب صفتی خاص ارتباط پیدا می‌کند. اراده بر هر یک از نقاط خاص تأثیری دارد که قدرت ندارد و بالعکس. به همین شکل، هر یک از نقاط در نسبت با فعالیت هر یک از صفات، منفعل و تا حدودی که به رنگ صفتی درمی‌آید و آن را به مثابه صفتی مخصوص به خود نمایش می‌دهد، نسبت به دیگر نقاط روی دایره، فعال است. وقتی خورشید به ماه می‌تابد، ماه نیز آسمان

شب را روشن می‌کند. وقتی هر یک از صفات وجود مطلق به نمایش احکام و ویژگی‌های درون یک موجود خاص می‌پردازد، آن احکام و ویژگی‌ها در راستای موجودات دیگر در تلفیقی شمارش‌ناپذیر از روابط و نسب بازتابیده می‌شوند.

این جهان متشکل از «نقاط به یکدیگر پیوسته» که هر یک از نقاط آن در قالب خاص خود، مرکز را بازمی‌تاباند، به هیچ وجه ایستا نیست. همه انواع حرکت می‌توانند بر روی دایره متحدالمرکز مفروض یا بین دوایر مختلف تشخیص داده شوند و اهمیت نهایی آنها تنها در قالب روابط متغیر با مرکز می‌تواند مورد داوری قرار بگیرد. اما این موضوع تا حدودی واضح است. صفات سابقه خدا، هر چه به طرف مرکز می‌رویم، احکام خود را روشن‌تر نمایش می‌دهند در حالی که صفات ثانوی و صفات لاحق خدا هرچه به طرف محیط می‌رویم، نیرومندتر ظاهر می‌شوند. اما رحمت کجا قرار دارد؟ پاسخ این است که رحمت در کنار وجود، نور، علم، وحدت و جمع قرار دارد. غضب کجا قرار دارد؟ در کنار عدم، ظلمت، جهل، کثرت و فرق.

حرکت واگرایانه به طرف محیط، نیروی خلاق و مثبتی است و بدون آن، نور نخواهد تابید و جهان به وجود نخواهد آمد. صفات الاهی به شکلی اجمالی در سطح نور شدید فرشتگان و به شکلی تفصیلی در سطح عالم محسوس با همه اجزاء و در همه طول و عرض و عمقش خود را متجلی می‌سازند. بعد از آن که این تجلی صورت گرفت، اکنون نوبت انسان است که به عنوان عالم صغیر به عالم ناسوت وارد می‌شود و صفات تفصیلی حق را در کون جامع خویش گرد می‌آورد. صفتی که بازگشت انسان به نقطه مرکزی دایره وجود را فراهم می‌کند، صفت «هدایت» است در حالی که حرکت کثرت‌گرایانه در لایه انسانی که مانع بازگشت او به مرکز می‌شود، معلول صفتی است که «اضلال» نام دارد. اوج سیر وحدت‌گرایانه را باید در انبیاء و اولیای الاهی دید که مظهر اسم «الهادی» هستند. در مقابل، اوج سیر کثرت‌گرایانه را می‌توان در شیطان و اولیایش شاهد بود که تجلی‌بخش اسم «المضل» هستند. اضلال رابطه نزدیکی با غضب دارد و در نتیجه باید به عنوان شاخه‌ای از رحمت و هدایت در نظر گرفته شود اما آثار مثبت این صفت که احتمالاً تا روز قیمت به درازا می‌کشد، نمی‌تواند آثار منفی آن را که قرآن کریم با عنوان کیفر، مجازات و عذاب الیم از آنها تعبیر کرده‌است، در زمان نسبتاً کوتاه مدت از بین ببرد.

انبیاء، انسان‌ها را در قالب پیام‌هایی الاهی که به تکرار در نصوص از آنها یاد شده است به هدایت دعوت می‌کنند. به منظور دستیابی به کمال انسانی، مردم باید به سوی رحمت،

نور و وحدت سیر کنند که در مرکز دایره وجود قرار گرفته‌اند. هدایت یگانه دری است که به این راستا رهنمون می‌شود. اگر انسان‌ها پیام انبیاء را نادیده بگیرند، به یکی از بیراهه‌های بی‌شمار شیطان که همگی شان اضلال را متجلی می‌سازند سقوط می‌کنند. گرچه رحمت از غضب سبقت می‌گیرد و خود را حتا در میانه غضب متجلی می‌سازد اما نوعی رحمت وجود دارد که به سعادت و نیکبختی در زندگی پس از مرگ و در روز قیامت منجر می‌شود که فقط از طریق هماهنگی با صفت هدایت می‌تواند تحقق و فعلیت یابد. بنابر این، ابن عربی بین رحمت رحمانی و رحمت رحیمی تفاوت قائل می‌شود. رحمت رحمانی بی‌استثناء سهم همه موجودات جهان است اما رحمت رحیمی تنها اذان مومنان و پرهیزگاران خواهد بود. قرآن کریم از هر دو نوع رحمت یاد کرده است: «... رحمتی وسعت کل شیء فسأکتبها للذین یتقون و یؤتون الزکاه و الذین هم بآیاتنا یؤمنون» (اعراف / ۱۵۶). رحمت اول (رحمانی)، خود را حتا در کيفر و مجازات اخروی نیز متجلی می‌سازد در حالی که رحمت دوم (رحیمی) خود را فقط به عنوان سعادت اخروی نشان می‌دهد.

۷. نتیجه‌گیری

خدا اصل و ریشه همه صفات نجیب و شریف اخلاقی یعنی «مکارم الاخلاق» است. او همچنین اصل و ریشه صفات بنیادین و کریمانه اخلاقی یعنی «صفصاف الاخلاق» است. روابط خدا با موجودات بیانگر صفات دسته اول و روابط موجودات با خدا و با دیگر موجودات، نشانگر صفات دسته دوم است. خدا خود ذاتا کریم و خیر است. از آنجا که انسان به صورت خدا آفریده شده است، جامع همه اسماء الاهی و واجد تمام صفات شخصیتی اوست. وظیفه سالک معنوی این است که اسماء و صفات الاهی را به شکلی کاملا هماهنگ و متعادل در خودش از قوه به فعل برساند. ناگفته نماند که کاربرد اصطلاح «تخلّق» در مانحن‌فیه مسئله‌ساز است زیرا معنای تحت‌اللفظی آن عبارت است از «تلاش فرد برای کسب فضایل اخلاقی» در حالی که انسان بدون تلاش بیرونی، به متبلور ساختن صفات شخصیتی الاهی از باطن به ظاهر نایل می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۶)، اربعین حدیث (چهل حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

آملی، سید حیدر، (۱۳۸۶)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
ابن عربی، محیی الدین، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان یحیی، مصر، هیئته المصریه العامه للكتاب.

-----، (۱۳۸۳)، كشف المعنی عن سرّ أسماء الله الحسنی، شارح و مترجم علی زمانی قشمه‌ای، تصحیح وسام الخطاوی، قم، مطبوعات دینی.

ابن مسکویه، ابی علی، احمد بن محمد بن یعقوبی الرازی، (۱۳۷۱)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، انتشارات بیدار.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۹۷۲)، الجامع الصغیر، فی فیض القدر: شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر، محمد عبدالرؤوف المناوی، بیروت، دارالمعرفه.

طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.

غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۵۱)، احیاء علوم الدین، ترجمه موید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

قشیری، عبدالکریم هوازن، (۱۳۶۱)، رساله قشیری، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح محمدحسن فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱)، الاصول الکافی، به تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت، دار صعب و دار التعارف.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت، دار التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴)، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نراقی، محمد مهدی، (۱۳۸۵)، جامع السعادات، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت.

Chittick, William C., (1989), The Sufi Path of Knowledge, State University of New York Press, Albany.

Jemes, William, (1917), The varieties of religious experience, Longmans, Green, And Co, New York, London, Bombay, Calcutta, and Madras.