

مسئله چگونگی تخلق به صفات الهی 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 عبارت اند از ابتدای 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 الهی یعنی تسمی به اسماء الهی و اتصاف به صفات الهی است. تخلق به صفات الهی به جهت تقسیم آن ها به جمالی و جلالی از دو حیث تشبیهی و تنزیهی امکان پذیر می شود. از این رو وقتی خدا را با دیگر مخلوقات قیاس ناپذیر بدانیم می توانیم او را با صفاتی درک کنیم که بر تمایز، تعالی، و تفاوت دلالت می کنند. بنابراین، 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 تأکید شود، خدا هم چون موجودی مشبّه و قریب تلقی می شود و در لباس صفاتی هم چون مهربانی، رحمت، زیبایی، عشق، بخشش، گذشت، غفران و نفع ظهور می یابد.

کلیدواژه ها: تخلق، اخلاق عرفانی، اسماء و صفات الهی، تخلق به اخلاق الهی، صفات تشبیهی و تنزیهی.

* دکترای گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، 70118949f@gmail.com

** دانشیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

*** دانشیار گروه حقوق، دانشگاه امام حسین (ع)، تهران، ایران

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

۱. مقدمه

یکی از اصطلاحاتی که در متون عرفان اسلامی، به خصوص آثار ابن عربی، برای توصیف فرایند تجلیات صفات الهی در انسان از آن استفاده می‌شود اصطلاح «تخلُّق» است. ریشه این اصطلاح را باید در برخی از آیات قرآنی جست‌وجو 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 خَلَق 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 الهی 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 اویند. انسان تنها از طریق به فعلیت رساندن این صفات است که می‌تواند به کمالات وجودی نائل 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، سپس رابطه صفات اخلاقی و اسماء الهی را بیان کنیم، و در نهایت نحوه تخلُّق به صفات الهی 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 مؤلفه‌های 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، چنان‌که خواجه طوسی گوید: «ملکه‌ای بود که نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی بود از او بی احتیاج تفکری و رؤیتی» (طوسی ۱۳۶۹: ۲۶).

بر این اساس، برای نمونه، امام خمینی رحمه الله در شرح واژه خُلُق می گوید:

بدان که خُلُق عبارت است از حالتی که در نفس انسان را دعوت به عمل می کند، بدون رویه و فکر مثلاً کسی که دارای خُلُق سخاوت است آن خُلُق او را وادار به جود و انفاق می کند، بدون آن که مقدماتی تشکیل دهد و به مرجحاتی فکر کند؛ گویی یکی از افعال طبیعی اوست، مثل دیدن و شنیدن و همین طور 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 نشده و بیم آن است که آن خُلُق اگر از کمالات است زائل شود و عادات و اخلاق سیئه بر آن غالب آید. ولی اگر مثل افعال طبیعی شد و قوا و آلات رام شد و قهر و سلطنت حق ظاهر شد، زوالش مشکل شود و نادر اتفاق افتد (خمینی ۱۳۷۶: ۱۶).

بنابر این تعریف می توان گفت: خُلُق ایجاد حالتی یا وجود حالتی در نفس بدون رویه و فکر است، که ایجاد آن هرچند مخالف اقتضای مزاج باشد (نراقی ۱۳۸۵: ۶۰) بر اثر ریاضت، تفکر، و تکرر میسر می شود (ابن مسکویه ۱۳۷۱: ۵۱).

آثار متفکران سستی در باب اخلاق از جمله اخلاق ناصری، جامع السعادات، و معراج السعاده به وضوح دلالت بر این دارند که نمی توان بی کوشش و مجاهدت به صفاتی اخلاقی مانند بخشش و صداقت متصف شد. در این آثار عنصر کلیدی در جان انسان فضیلت مند برقراری تعادل بین صفات اخلاقی است و این امر بستگی به تشخیص هوشمندانه و حکیمانه نسبت ها و روابط در آن صفات است. عدالت بیش از حد و بدون بخشش به استبداد می انجامد، هم چنان که غفران بی عدالت به آشوب منتهی می شود. در اخلاق موازنه حرف اول را می زند. همان گونه که پس از این خواهیم دید، ابن عربی نیز در تخلق به اسماء الهی بر تعادل مورد بحث در اخلاق مرسوم تأکید می کند. البته تخلق به اسماء الهی دشوار است، زیرا همه اسماء در یک سطح قرار ندارند. در نتیجه، برخی از آن ها باید پیش از دیگر اسماء تحقق یابند و تحقق برخی از آن ها موکول به این است که خود خدا آن ها را مطابق با حکمت خویش به فرد عطا کند.

شکی نیست که برای درکی روشن تر در مورد اخلاق در پس زمینه عرفانی باید به ردیابی مفهوم آن در سنت روایی پرداخت و به خصوص به احادیث رجوع کرد که در آن ها به واژه «اخلاق» تصریح شده یا از در بافت معنایی ایمان و اسلام استفاده شده است. برای نمونه، در یکی از این احادیث از پیامبر (ص) پرسیده شد: «مهم ترین جزء ایمان کدام است؟ ایشان پاسخ داد: اخلاق نیکو». در حدیثی دیگر آمده است: «کامل ترین 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 تتمیم 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 بینش جهان‌شمول درباره 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 (چنان‌که خواهیم گفت، صفاتی خاص مشابه با صفات موجود در آن حقیقت) اقتضا می‌کند؛

ج) مؤلفه‌های اخلاق عرفانی

اخلاق عرفانی به معنایی که گذشت دارای مؤلفه‌هایی اصلی است که در واقع عناصر تشکیل‌دهنده آن هستند. گرچه می‌توان بحث از مؤلفه‌های اخلاق عرفانی را در هر دو چهارچوب دینی و غیردینی مورد بحث قرار داد، در این مقاله تأکید نویسندگان بر چهارچوب دینی است. بر این اساس می‌توان به چند مؤلفه مهم اشاره کرد:

۱. ابتدای 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 به دست 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 جهت همین اعتقاد یعنی استناد به وحی تعریف می‌شود (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 این که در این توجه رابطه انسان با مبدأ هستی محور اصلی است و انسان خود را کاملاً وابسته به خداوند می‌داند و خداوند به تمام معنا «رب» انسان خواهد

بود؛ دوم این که 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 قطره ای نیز به حساب نمی آید (همان: ج ۱، ۱۰۰)؛

۳. جامعیت: اخلاق عرفانی بر ارتباطات فراگیر چهارگانه ای مبتنی است: ارتباط با خداوند (اخلاق بندگی)، ارتباط با خود (اخلاق فردی)، ارتباط با انسان های دیگر (اخلاق اجتماعی)، و ارتباط با طبیعت (اخلاق زیست محیطی). اگرچه مؤلفه ها و فضایل مربوط به هر نوع با هم تفاوت دارند، در نهایت همگی به هدف قرب الهی ختم می شوند. انواع ارتباطات فردی، اجتماعی، و زیست محیطی نیز اگر در مسیر کمال نگریسته شوند در نهایت به وسیله ای برای رسیدن به قرب الهی بدل و به ارتباط با خداوند منتهی می شوند. معیار بازگشت ارتباطات سه گانه به نوع اول تزکیه نفس از رذایل نفسانی یعنی از صفات نباتی، بهیمی، و بشری و آراسته شدن به فضایل و صفات الهی است، چنان که در اخلاق عرفانی مدنظر است. در اخلاق بندگی فضایی مانند توکل، توبه، تفویض، و اعتماد به خدا مورد توجه قرار می گیرند. در اخلاق فردی صفاتی مانند صبر، شجاعت، ثبات، و صفای ذهن تحفظ در نظر گرفته می شوند. از فضایل اخلاق اجتماعی می توان از کرم، ایثار، مواسات، برادری، حسن معاشرت، و عدالت یاد کرد. در اخلاق زیست محیطی از صفاتی هم چون احترام به طبیعت، نگاه داری آن، و برخورد پسندیده با حیوانات می توان 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 هیچ گاه نباید عملی در تضاد با شریعت انجام گیرد و چنان که عملی با آن چه شریعت مطرح می کند در تضاد باشد سالک را به مقصد نخواهد رساند (آملی ۱۳۸۶: ۳۵). ابن عربی در این زمینه می گوید: «شریعت جاده ای است روشن، که ره گذر نیک بختان و طریق خوش بختی است، هر که از این راه برود به رهایی می رسد و هر که از آن روی برگرداند سرنوشتی جز هلاکت نخواهد داشت» (ابن عربی بی تا: ج ۳، ۶۹). قشیری نیز می گوید: «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 مهم ترین مبانی انسان شناختی 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 ظاهر و باطنی انسان به شدت بر هم اثرگذارند. براساس این که ظاهر انسان در ترسیم حالات باطنی او تأثیر دارد، پس توجه به تغییراتی که در ظواهر پدید می آید در عرصه تربیتی اخلاق عرفانی بسیار مهم است. از این رو، به عنوان 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 در یکدیگر است. هم چنین در تربیت عرفانی بر ذکر لسانی به عنوان اثری جوارحی تأکید می شود، یا بر خلوت گزینی به عنوان عاملی بیرونی که در سیر باطنی تأثیر فراوان دارد تأکید می شود. اگر انسان به گونه ای است که باطن او در تغییرات ظاهری اش تأثیر دارد، پس قاعده کلی می گوید لازم است درون انسان متحول شود. به همین جهت، خداوند در تبیین چشم اشکبار مؤمن دل معرفت یافته او را گواه می آورد، چنان که برای چشم جامد کافر نیز دل سنگواره او را شاهد می گیرد (مائده: ۸۳)؛

۶. بهره گیری 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). هم چنین غزالی ضمن پذیرش اصل تدریج در تربیت اخلاقی در مواجهه با این اصل رویکرد عام مربوط به توانایی های انسان و رویکرد خاص مربوط به دانش اندوزی اخلاق را اتخاذ می کند؛ این دو رویکرد در تربیت اخلاقی به دو لحاظ اتخاذ می شوند: یکی به لحاظ این که توانایی های انسان به تدریج به او اعطا می شود و دیگری از آن جهت که علوم طبقه بندی شده و سلسله مراتبی اند. بنابراین، مراد وی از تدریج همان هماهنگی روند تربیت با رشد تدریجی متربی است؛ به این معنا که همان گونه که توانایی های انسان به تدریج رشد می کند، تربیت نیز باید هم گام با این رشد محقق شود؛ نمی توان در تربیت از رشد شناختی 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» (همان: ج ۳، ۲۷) عمل می کند. بر این اساس، مربی در تربیت باید به تدریجی بودن خصوصیات و توانمندی های متربی عنایت داشته باشد. چنین تدریجی لازمه حیات انسان است، چراکه 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 روبه رو می شود که به محیط پیشین او هیچ شبیه نخواهد بود (همان: ج ۱، ۲۳).

۳. صفات اخلاقی و اسماء الهی

تخلّق به صفات الهی در اخلاق عرفانی بیان‌گر رابطه‌ای وثیق بین صفات الهی و اسماء الهی است. برقراری ارتباط بین صفات اخلاقی و اسماء الهی دشوار نیست. نخست این که صفت «جمیل» یا «حسن» در احادیث پیش‌گفته 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 توّاب، مؤمن، کریم، عدل (مقسط)، غفّار (غفور)، عفو، صبور (صبار)، شکور، حلیم، حکیم، ودود، برّ، و رؤف که اسمائی الهی به‌شمار می‌روند متناظرند. به همین دلیل، اگر بخواهیم صفات الهی را برشماریم، می‌توانیم فهرستی از همین صفات یا اسماء را ارائه کنیم.

از دیدگاه ابن عربی، تخلّق به اخلاق الهی و تخلّق به اسماء یا صفات الهی یکی است (Chittick 1989: 21). او هدف معنوی صوفیان را همین تخلّق می‌داند. دیدگاه ابن عربی دربارهٔ موجودات جهان این است که همگی آن‌ها و در رأس همه و بیش از هر موجود دیگری انسان‌ها می‌کوشند تا به تدریج به صفات الهی متخلّق شوند و این تخلّق راهی جز زیستن به سبک زندگی الهی - انسانی ندارد. ابن عربی تخلّق را نسبت‌یافتن 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 لیتقرّب الیّ العبد بالنافله حتّیّ أحبّه فأذا أحبّته کنت سمعّه الذی یسمّع به و بصره الذی یُبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها إن دَعانی أحبّته و إن سألنی أعطیته» (کلینی ۱۴۰۱ق: ج ۲، ۳۵۲) و درحقیقت در این موقعیت است که بنده به اخلاق الله متخلّق شده است.

درواقع، انسان‌های عادی نمی‌توانند بدون متجلی‌ساختن حیات، علم، اراده، قدرت، کلام، سمع و بصر، و دیگر صفات الهی دوران کودکی خود را به‌سوی رشد و بلوغ طی کنند. آنچه در این جا مهم است این است که دو صفت علم و کلام (نطق) در تمایزشان از دیگر مخلوقات اساسی‌اند. همهٔ مخلوقات صفات الهی را متجلی می‌سازند، اما این تجلی در انسان‌ها بیش از هر موجودی دیگر است. صرف‌نظر از اختلاف تشکیکی موجودات در متجلی‌ساختن صفات الهی در خود، اصل متجلی‌ساختن این صفات موجب خداگونگی مخلوقات و نشانهٔ مخلوق‌بودن آن‌ها به‌دستان 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 الهی نهفته در فطرت یا طبیعت مخلوق خویش متصف و متخلق شود. این صفات صفاتی نظیر بخشش، عدالت، مهربانی، و شکرگزاری اند که به خصوص صفاتی اخلاقی نیز به شمار می آیند.

۴. مبانی وجودشناختی اخلاق عرفانی

این نکته را باید به خاطر داشت که اخلاق عرفانی از دیدگاه ابن عربی در وجودشناسی ریشه دارد. به تعبیر دیگر، صفات اخلاقی اصیل صفاتی بیرونی نیستند که از طریق اکتساب و بی ارتباط به جنبه های وجودی فرد حاصل شده باشند. در واقع، این صفات نشان دهنده جنبه های وجودی ما هستند، زیرا تعیین کننده چهارچوبی اند که ما در آن به کمال نور الهی سهیم می شویم. تصور کردن وجود به مثابه نور الهی و درک این که هر چه نوری شدیدتر باشد وجودش بیش تر است و برعکس و این که نور مطلق همان وجود محض است آسان است. در واقع، باید هر صفت الهی 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 بخشش گری به دیگر موجودات امکان پذیر است. در برابر این صفات حسن، صفاتی از قبیل بی صبری، بی رحمی، بی عدالتی، غرور، و جهالت نه تنها خطاهایی اخلاقی، بلکه فقدان هایی وجودشناختی محسوب می شوند. این صفات قبیحه بیان گر ضعف نور تابیده از وجود مطلق در انسان هاست.

روشن است که بین اسماء الهی سلسله مراتبی خاص وجود دارد. برای نمونه، خدا قدرت خود را بدون اراده اعمال نمی کند. درعین حال، او نمی تواند چیزی را بدون علم به موقعیتش اراده کند. این علم نیز منوط به این است که حیات داشته باشد. بنابراین، پیش فرض دست یابی انسان به بخشش و عدالت تحقق درجه ای خاص از عقل و نطق است. اما این بحث در جایی اهمیتی ویژه می یابد که پای اسماء الهی مانند متکبر، جبار، قهار، عزیز، عظیم، و علی 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 می کند: «قال فأنا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴). البته نباید تا این حد پیش رفت، زیرا در درون هریک از ما فرعون خفته است. روشن است که این صفات الهی نمی توانند جدا از دیگر صفات تحقق یابند، وگرنه فاجعه اخلاقی رخ خواهد داد.

اصل اساسی که تعیین می‌کند به کدام‌یک از اسماء باید تخلق یافت و از تخلق به کدام‌یک 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 الهی 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 کل جهان حاصل چیزی به جز نفس رحمانی نیست. در نتیجه، غضب خود شاخه‌ای از رحمت الهی است که به دلایلی نصیب و شامل برخی از انسان‌ها می‌شود. با وجود این، باید توجه داشت که حتی 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 منظر انسانی تفاوتی واقعی و بنیادی بین رحمت و غضب وجود دارد، اما از منظری الهی غضب از رحمت ناشی و بدان منتهی شود. به‌طور خلاصه، رحمت به حاق خود وجود حق منسوب است و همه موجودات را فرامی‌گیرد، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «... و رحمتی وسعت کل شیء...» (اعراف: ۱۵۶) و «... ربنا وسعت کل 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 الهی مانند بخشش و انتقام، هدایت و اضلال، و اعطاء و منع امکان ارائه تحلیلی مشابه وجود دارد. رشته‌ای از اسماء الهی متقابل بیان‌گر چهره‌هایی از وجود حق است که رو به مخلوقات دارند. این اسماء را می‌توان به دو بخش کلی و گسترده تقسیم کرد: اسماء جمال و اسماء جلال و به‌تعمیری 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 الهی به دست می‌دهد: تنزیه و تشبیه.

۵. تخلق به صفات الهی

مراحل طریقت نشان‌دهنده صفات مثبت انسانی‌اند که سالکان می‌کوشند بدان‌ها دست یابند. سالکان طریقت با دست‌یابی به آن‌ها به حقایق یا بواطن الهی که اسم جامع الله آن‌ها را در بر می‌گیرد تجسم می‌بخشند. انسان به صورت خدا یعنی به شکل همه اسماء الهی آفریده شده است، اما او نمی‌تواند به آن‌ها تحقق بخشد، مگر آن‌که در او استحکام یابند و به بخش ریشه‌دار و باطنی شخصیتش یعنی به خُلق او بدل شوند. وقتی این 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 الهی دقیقاً همان اخلاق الهی‌اند. در نتیجه، تخلق به اخلاق الهی یعنی تسمی به اسماء الهی. به همین جهت است که ابن عربی در جایی منظور از سلوک طریقت را همان تخلق به اسماء الهی معرفی می‌کند (ابن عربی بی تا: ج ۳، ۴۲)، در حالی که در جایی دیگر می‌گوید: «تصوف تخلق به صفات الهی است» (همان: ج ۲، ۲۶۷).

واژه اخلاق (جمع خُلُق) در پس‌زمینه‌ای فلسفی به معنای «اخلاق هنجاری» یا «ویژگی‌های اخلاقی» است. باین حال، تعبیر «ویژگی‌های اخلاقی» ممکن است در دلالت بر آنچه ابن عربی از واژه «خُلُق» اراده می‌کند سطحی باشد، زیرا این واژه همان‌گونه که گذشت از حیث ریشه و معنا با واژه «خُلُق» 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) می‌دانند که «تخلّفوا باخلاق الله» (مجلسی ۱۴۰۳ق: ج ۵۸، ۱۲۹). گرچه ابن عربی خودش این گفته را به پیامبر (ص) منتسب نمی‌سازد، 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 بی تا: 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 «تشبه بالله» از آن یاد می‌کنند (همان: ج ۲، ۱۲۶، ۸). او در جایی از «تشبه بالاصل» یاد می‌کند و این فرایند را همان دست‌یابی به کمال بشری می‌داند (همان: 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» (همان: ج ۲، ۴۳۸، ۲۳). در این جا، تخلق به معانی اسماء با تجلی خواص و آثار آنها معادل است. این همان چیزی است که ابن عربی در تعبیری از آن چنین یاد می‌کند: «چیزی وجود ندارد که بتواند خدا، اسماء، و افعالش را در بر بگیرد» (همان: ج ۳، ۶۸، ۱۲).

همان‌گونه که پزشکان از طریق علم تشریح 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 الهی بشر، یعنی همان صورتی را که

صفات مشخص انسانی محسوب می‌شود، پدید آورده‌اند. آن‌ها این آگاهی را درباره شیوه‌ای به‌دست 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 یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفاً کأنهم بنیان مرصوص» (صفت: ۴) از حدیثی یاد می‌کند که در آن به نمازگزاران توصیه شده است که صفوف خویش را چنان محکم و درهم‌تنیده سازند که شیاطین امکان رخنه از فواصل آن نکنند (سیوطی: ۱۹۷۲: ج ۱، ۱۴۲). این رخنه‌ناپذیری همان استحکام‌خواهی و اخلاص‌طلبی در عشق انسان به خداست. خدا به این دلیل انسان را دوست دارد که او اسماء و صفات خدا را متجلی می‌سازد و به همین ترتیب، انسان به این دلیل 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. باین حال، او می‌تواند انسان‌های دیگر را هم با تمام وجود دوست بدارد، زیرا آن انسان‌های دیگر نیز به صورت خدا آفریده شده‌اند. به همین شکل، او خدا را با تمام وجود دوست دارد، زیرا همه وجودش به صورت خدا آفریده شده است.

۶. تخلق به صفات تنزیهی و صفات تشبیهی

تا آن‌جا که خدا را با دیگر مخلوقات قیاس‌ناپذیر بدانیم، می‌توانیم او را با صفاتی درک کنیم که بر تمایز، تعالی، و تفاوت دلالت می‌کنند. به این ترتیب، انسان‌ها خدا را به‌مثابه وجودی عظیم، عزیز، کبیر، قهار، سلطان، غیور، و محیط درمی‌یابند. این صفات اقتضا می‌کنند که همه مخلوقات از خدا بی‌نهایت دور باشند. موجودات مطلقاً غیر اویند، زیرا او وجود مطلق و پدیده‌ها معدوم‌اند. 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 حتی 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 فأنا ربکم الاعلی») (نازعات: ۲۴)) به معنای ادعای الوهیت است که گناهی نابخشودنی است.

حال اگر بر شباهت بین خدا و مخلوقاتش تأکید شود، موقعیت مزبور رنگی دیگر به خود می‌گیرد. با در نظر گرفتن 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 آن‌جاکه 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 تقرّب به منبع نور است. به این دلیل است 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 ولیّ خدا به‌شمار می‌رود.

قیاس‌ناپذیری و اسماء جلالی الهی از وجود مطلق خدا و معدوم‌بودن مخلوقات ناشی می‌شوند. اما معدومات نیز به‌نوعی با وجود گره خورده‌اند. کم‌ترین نور نیز باز نور است و از تاریکی مطلق بیش‌تر است. رحمت که وجود و نور است هرچیزی را که موجود باشد در بر می‌گیرد. برعکس، غضب مانند بازتاب عدم است. غضب پاسخ خدا به معدومی است که از سر رحمت و لطف به او وجود داده‌اند و درعین حال مدعی حق وجودداشتن برای خود است. تنزیه مؤید واقعیت‌داشتن حقیقت وجود حق در نسبت با موجوداتی است که معدوم‌اند، اما تشبیه مؤید شباهت غایی موجودات با حقیقت وجود حق است. ندای تنزیه این است که موجودات غیر اویند و ندای تشبیه این است که آن‌ها اویند. مطابق با آنچه پیش‌ازاین 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 تقرّب برای خودش باشد. وظیفه اصلی او عبارت است از عبودیت حق، معرفت به عظمت و غضب او، و پرهیز از هرگونه کوشش به‌منظور تخلق

به صفاتی از او 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 الهی را در خود فراهم می‌آورد، اما برای تخلق به صفات الهی دو راه درست و نادرست وجود دارند. هرگاه انسان در رحمت الهی مستغرق و از نورش سرشار شود ناگزیر صفات عظمت و جلال در او ظهور می‌یابند. اما این صفات همواره خطر آفرین‌اند. گناه ابلیس این بود که دریافته بود که نور درونش شدیدتر از نور درون آدم است و در نتیجه می‌گفت: «... انا خیر منه خلقتی من نار و خلقته من طین» (اعراف: ۱۲، ۷۶). بنابراین، ابلیس مدعی عظمت و تکبری شد که در حقیقت از آن او نبود و به تعبیر ابن عربی، ابلیس اسم الهی «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 الهی روبه‌رو 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 عظیم الشان اسلام (ص) شایسته پیامبری خدا شده است (عبده و رسوله). محو کامل تنزیه الهی نتیجه‌اش تجلی کامل تشبیه الهی است، زیرا «غیر او» در حقیقت هم‌زمان «او» نیز است.

تفوق رحمت بر غضب را می‌توان در قالب سبقت وحدت بر کثرت نیز توضیح داد. خدا فی‌ذاته وجودی واحد است، در حالی که جهان هستی کثرتی بی‌شمار از موجودات را در خود فراهم ساخته است. اسماء الهی در برزخی بین وحدت و کثرت قرار گرفته‌اند. گرچه تنها از یک وجود حقیقی می‌توان سراغ گرفت، در عین حال، اسماء الهی کثرتی از وجوه الهی 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 «احدیه الاحد» از آن یاد می‌کند و در مقابل وجودی قرار می‌گیرد که مالک اسماء و صفات است و «احدیه الکثیر» نامیده می‌شود (ابن عربی بی تا: ۶۷۵). در نتیجه خدا که هر دو خصالت را به منصفه ظهور می‌رساند «الواحد الکثیر» نامیده می‌شود. در این جا وحدت از کثرت سبقت می‌گیرد، زیرا بدون وجود مطلق، کثرت وجودات تحقق ندارد. به همین شکل، نور بر رنگ‌ها و رحمت بر غضب سبقت دارند.

از منظر وحدت و کثرت، حضور الهی هم‌چون دایره‌ای به نظر می‌رسد که مرکز آن ذات الهی و محیطش افعال الهی با همه درجات و انواع کثرت‌اند. دایره متحدالمركزی 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 این جا اسماء الهی همان

نسبت‌هایی اند که مرکز دایره اصلی با هر نقطه‌ای بر روی دایره برقرار می‌کند. هر «نقطه» بر روی دایره می‌تواند مختصاتی را به‌نمایش بگذارد که فاصله آن نقطه با مرکز و به‌تعبیری درجه‌اش در سلسله‌مراتب وجود ایجاب می‌کند. اما این موقعیت به‌نحو شگفت‌انگیزی 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 درعین حال با هریک از مکان‌های روی دایره در قالب صفتی خاص ارتباط پیدا می‌کند. اراده بر هریک از نقاط خاص تأثیری دارد که قدرت ندارد و برعکس. به همین شکل، هریک از نقاط در نسبت با فعالیت هریک از صفات منفعل و تاحدی که به رنگ صفتی درمی‌آید و آن را به‌مثابه صفتی مخصوص به خود نمایش می‌دهد نسبت به دیگر نقاط روی دایره فعال است. وقتی خورشید به ماه می‌تاید، ماه نیز آسمان شب را روشن می‌کند. وقتی هریک از صفات وجود مطلق به نمایش احکام و ویژگی‌های درون یک موجود خاص می‌پردازد آن احکام و ویژگی‌ها در نسبت با موجودات دیگر در تلفیقی شمارش‌ناپذیر از روابط و نسب بازتابیده می‌شوند.

این جهان متشکل از «نقاط به یک‌دیگر پیوسته» است که هریک از نقاط آن در قالب خاص خود مرکز را باز می‌تاباند و به‌هیچ‌وجه ایستا نیست. همه انواع حرکت می‌توانند بر روی دایره متحد‌المرکز مفروض یا بین دوایر مختلف تشخیص داده شوند و اهمیت نهایی آن‌ها را تنها می‌توان در قالب روابط متغیر با مرکز داوری کرد. اما این موضوع تاحدودی واضح است. صفات سابقه خدا هرچه به‌طرف مرکز می‌رویم احکام خود را روشن‌تر نمایش می‌دهند، درحالی‌که صفات ثانوی و صفات لاحقاً خدا هرچه به‌طرف 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 به‌طرف محیط نیروی خلاق و مثبتی است و بدون آن، نور نخواهد تابید و جهان به‌وجود نخواهد آمد. صفات الهی به‌شکلی اجمالی در سطح نور شدید فرشتگان و به‌شکلی تفصیلی در سطح عالم محسوس با همه اجزا و در همه طول و عرض و عمقش خود را متجلی می‌سازند. بعد از آن‌که این تجلی صورت گرفت، اکنون نوبت انسان است که به‌عنوان عالم صغیر به عالم ناسوت وارد شود و صفات تفصیلی حق را در کون جامع خویش گرد آورد. صفتی که بازگشت انسان به نقطه مرکزی دایره وجود را

فراهم می‌کند صفت «هدایت» است، درحالی‌که 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 انبیا و اولیای الهی دید که مظهر اسم «الهادی» هستند. درمقابل، 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 به‌عنوان شاخه‌ای از رحمت و هدایت در نظر گرفته شود. اما آثار مثبت این صفت که احتمالاً تا روز قیامت به‌درازا می‌کشد نمی‌تواند آثار منفی آن را که قرآن کریم با عنوان کيفر، مجازات، و عذاب الیم از آن‌ها تعبیر کرده است در زمان نسبتاً کوتاه از بین ببرد.

انبیا انسان‌ها را در قالب پیام‌هایی الهی که به تکرار در نصوص از آن‌ها یاد شده است به هدایت دعوت می‌کنند. به‌منظور دستیابی به کمال انسانی، مردم باید به‌سوی رحمت، نور، و وحدت سیر کنند که در مرکز دایره وجود قرار گرفته‌اند. هدایت یگانه دری است که به این جهت رهنمون می‌شود. اگر انسان‌ها پیام انبیا را نادیده بگیرند، به یکی از بی‌راهه‌های بی‌شمار شیطان سقوط می‌کنند که همگی شان اضلال را متجلی می‌سازند. رحمت از غضب سبقت می‌گیرد و خود را حتی 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. بنابراین، ابن‌عربی بین رحمت رحمانی و رحمت رحیمی تفاوت قائل می‌شود. رحمت رحمانی بی‌استثنا 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 حتی در کيفر و مجازات اخروی نیز متجلی می‌سازد، درحالی‌که رحمت دوم (رحیمی) خود را فقط به‌عنوان 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 «صفات الاخلاق» است. روابط خدا با موجودات بیان‌گر صفات دسته اول و روابط موجودات با خدا و با دیگر موجودات نشان‌دهنده صفات دسته دوم است. خدا خود ذاتاً کریم و خیر است. از آن‌جاکه

انسان به صورت خدا آفریده شده است، جامع همه اسماء الهی و واجد تمام صفات شخصیتی اوست. وظیفه سالک معنوی این است که اسماء و صفات الهی را به شکلی کاملاً هماهنگ و متعادل در خودش از قوه به فعل برساند. ناگفته نماند که کاربرد اصطلاح «تخلّق» در ما نحن فیه مسئله ساز است، زیرا معنای تحت‌اللفظی آن عبارت است از «تلاش فرد برای کسب فضایل اخلاقی»، درحالی که انسان بدون تلاش بیرونی به متبلورساختن صفات شخصیتی الهی از باطن به ظاهر نائل می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن عربی، محی‌الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، مصر: هیئته المصریه العامه للکتاب. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۳)، *کشف المعنی عن سرّ اسماء الله الحسنی*، شارح و مترجم علی زمانی قشمه‌ای، تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی.

ابن مسکویه، ابی‌علی، احمد بن محمد بن یعقوبی الرازی (۱۳۷۱)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم: بیدار.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶)، *اربعین حدیث (چهل حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۹۷۲)، *الجامع الصغیر، فی فیض القدین: شرح الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر*، محمد عبدالرؤوف المناوی، بیروت: دار المعرفه.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۹)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱)، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

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

قیصری، محمدداوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۱)، *الاصول الکافی*، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت: دار صعب و دار التعارف.

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

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

مسئله چگونگی تخلق به صفات الهی در اخلاق عرفانی ۵۵

نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۵)، *جامع السعادات*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران: حکمت.

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

James, William (1917), *The Varieties of Religious Experience*, New York, London, Bombay, Calcutta, and Madras: Longmans, Green and Co.