

تاریخ وصول: ۹۲/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۳/۳۰

«نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملاصدرا

مهدی زمانی^۱

دانشیار دانشگاه پیام نور

چکیده:

در حکمت اشراق، هم نظام مراتب عالم و هم مراحل سیر و صعود نفس به عالم برین براساس انوار تبیین می‌شود. سهروردی معتقد است که در سیر و سلوک معنوی به ترتیب انوار «خاطف» یا «بارق» بر مبتدیان، انوار «ثابت» بر متوسطان و نور «طامس» بر واصلان کامل ظاهر می‌شود. بدین سان در حکمت اشراق فناء محض با تابش نور طامس محقق می‌گردد و مقام طمس پس از دو مقام «برق» و «حرق» پایان مراتب صعود نفس است. ملاصدرا تحت تأثیر حکمت اشراق از نور طامس یاد نموده، مقام طمس را با «قیامت عظمی»، «مقام او آذنی» و مرتبه «ملائکه مہیمین» یکی دانسته و آن را پایان مراتب سلوک می‌داند. اما در عرفان اسلامی دیدگاه متفاوتی درباره مقام طمس داریم که از ابن فارض مصری آغاز می‌گردد. ابن فارض مراتب فنا را در سه مرحله «محو»، «طمس» و «محق» نظم می‌دهد. بسیاری از شارحان آثار ابن عربی و ملاصدرا مثل کاشانی و حاج ملاهادی سبزواری بر همین اساس محو را فناء افعال عبد در فعل حق، طمس را فنای صفات او در صفات حق و محق را فنای در ذات حق دانسته‌اند.

کلید واژه‌ها:

نور طامس، مقام طمس، حکمت اشراق، سهروردی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

^۱ - zamani108@gmail.com

پیشگفتار

حکمت اشراق نظام مراتب عالم و ساحات گوناگون وجودی آدم را براساس سلسله مراتب انوار توضیح می‌دهد. در این نظام نور الانوار در رأس هرم موجودات عالم قرار می‌گیرد و پس از آن به ترتیب انوار قاهره طولی (اصول اعلون)، انوار قاهره عرضی (ارباب اصنام) انوار اسفهبديه (نفوس) و در پایان نیز غواسق و هیئات ظلمانیه قرار دارند.

اما در سیر صعود نفس به سوی مبدأ اعلی نیز انوار نقشی اساسی دارند و آن‌ها هستند که سالک را در رهایی از این عالم و صعود به عالم برین رهنمون می‌گردند. نفس آدمی نوری اسفهبیدی است که با تأیید انوار الهی توان جدایی از پیکر مادی را پیدا می‌کند. این رهایی نوعی گشایش دیده درون به ساحات و مراتب باطنی عالم است که تنها از طریق تابش انوار الهی بر نور نفس سالک ممکن می‌شود: «نور علی نور».

عرفان نیز علاوه بر تبیین نظام عالم و مراتب هستی (عرفان نظری) به نحو و سیر و سلوک معنوی (عرفان عملی) و شرح منازل و مقاماتی می‌پردازد که سالک طریق معرفت برای رسیدن به سر منزل مقصود باید آن‌ها را طی کند. سالک در این سیر و سلوک معنوی به مرتبه فناء در افعال، صفات و ذات خداوند می‌رسد.

هدف این رساله بررسی ویژگی‌های «نور طامس» در آثار سهروردی و ملاصدرا و شارحان حکمت اشراق و حکمت متعالیه است که در ارتباط با آن نقش و جایگاه «مقام طمس» در عرفان اسلامی از طریق تبیین و تحلیل ویژگی‌های آن در آثار ابن عربی و ابن فارض مصری مورد بررسی قرار می‌گیرد. بر این اساس مقاله با بررسی دیدگاه سهروردی و شارحان آثار وی آغاز می‌شود و پس از تحلیل تأثیر آن در دیدگاه ملاصدرا به تبیین دیدگاه ابن عربی و ابن فارض و تأثیر آن بر شارحان عرفان و حکمت متعالیه پرداخته می‌شود.

معنای طمس در لغت و موارد کاربرد آن در قرآن

طمس در لغت به معنای از میان رفتن و محو شدن است. مثلاً «طمس الطريق» به معنای پاک شدن و از میان رفتن نشانه‌های طریق است. «طموس البصر» به معنای از میان رفتن نور چشم و «طموس الكواكب» به مفهوم از میان رفتن نور و کور شدن آن‌ها است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۲۴)

در قرآن کریم در پنج آیه کلماتی از این ریشه به کار رفته است:

۱. «یا ایها الذین اوتوا الكتاب آمنوا بما أنزلنا مصدقاً لما معکم من قبل أن نطمس وجوهاً فتردها علی أذبارها...» (نساء: ۴۷) در این آیه از اهل کتاب خواسته می‌شود که پیش از محو کردن چهره‌ها و باز گرداندن آن‌ها به پشت به قرآن که کتاب‌های نازل شده قبلی را تصدیق می‌کند ایمان آورند.

۲. «قال موسی ربنا إنک أتیت فرعون و ملاءه زینة و أموالاً فی الحیاة الدنیا لیضلوا عن سبیلک ربنا اطمس علی أموالهم و اشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یرو العذاب الألیم» (یونس: ۸۸) در این آیه حضرت موسی از خداوند درخواست می‌کند که دارایی‌های فرعون و یاران او را محو و نابود سازد و دل‌هایشان را سخت گرداند، زیرا تا عذاب دردناک را نبینند ایمان نمی‌آورند.

۳. «و لو نشاء لطمسنا علی أعینهم فاستبقوا الصراط فأنی یبصرون» (یس: ۶۶) یعنی اگر بخواهیم دیدگان آنان را محو می‌کنیم. در نتیجه هرچند به سوی راه می‌شتابند اما کجا می‌توانند ببینند.

۴. «و لقد راودوه عن ضیفه فطمسنا أعینهم فذوقوا عذابی و نذر» (قمر: ۳۷) در این آیه نیز از نابود ساختن و کور نمودن دیدگان کسانی از قوم لوط سخن می‌رود که نسبت به میهمانان وی قصد سوء داشتند و به آنان گفته می‌شود که کیفر و هشدار مرا بچشید.

۶. «فإذا النجوم طمست» (قمر، ۳۷) در این آیه نیز از هنگامی سخن می‌رود که نور ستارگان محو می‌گردد.

بدین سان طمس در قرآن به معنای لغوی آن یعنی نابود ساختن و کور نمودن به کار رفته است و در بیشتر موارد کاربرد آن بر نوعی کیفر دلالت دارد.

نور طامس در آثار سهروردی

آثار سهروردی از چنان تنوعی برخوردار است که آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرده‌اند: ۱- رساله‌های تعلیمی عربی و فارسی که سبکی مشائی دارند ۲- کتاب حکمه الاشراق که براساس روش خاص سهروردی در جمع حکمت ذوقی و بحثی نگاشته شده و ۳- آثار رمزی فارسی که دربردارنده نکات صوفیانه و عرفانی است. کتاب «التلویحات اللوحیه و العرشیه» از آثار تعلیمی سهروردی به شمار می‌آید که نویسنده در آن خود را متعهد به رعایت سبک مشائی نموده است، اما در همین کتاب نیز گاهی از این سبک انتزاعی و تعلیمی به ستوه آمده و عناصر اشراقی و ذوقی اندیشه خود را آشکار می‌نماید. او در تلویح سوم از بخش «نبوات و منامات» زیر عنوان «مرصاد عرشیه» به بیان مطالبی در سیر و سلوک می‌پردازد. به گفته وی هنگامی پرتو عزت در باطن و سر سالک تجلی می‌یابد که از هم جنس خویش دوری گزیند و درگاه حواس، خواطر و هموم را بر نفس خویش بربندد. دوام در این حالت انقطاع از خلق و اشتغال پیوسته به ذکر خداوند و گذر کردن از اقطار، جهات، زمان و اوقات باعث می‌شود که انواری بر وی آشکار شود. این انوار به ترتیب عبارتند از: ۱. برق، ۲. حرق و ۳. طمس. «... فإن دامت کذا فسیأتیها برق، ثم حرق، ثم طمس و هی معلقه عند ذات الذوات بالمرصد الاعلی». (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۱۰۹) اگر نفس سالک پیوسته بر این حال باشد در آغاز برق و سپس حرق و در پایان طمس برای وی حاصل می‌گردد و این در حالی است که به ذات همه حقایق در جایگاه برین رصد روحانی تعلق دارد.

بدین سان، سهروردی «نور طامس» را بالاترین نوری می‌داند که بر سالک آشکار می‌شود و چون شرط ظهور انوار برق، حرق و طمس «ذکر پیوسته» است می‌توان نتیجه گرفت که این پرتوها، حداقل در مرتبه حرق و طمس از ثبات و پیوستگی برخوردار است و زودگذر نیست. بنابراین باید آن‌ها را از زمره «مقامات» (و نه «احوال») به شمار آوریم.

در «المشارع و المطارحات» نیز سهروردی سبکی مشائی دارد اما در مواردی از این شیوه عدول نموده و به بیان نکات ذوقی و ارائه رهنمودهایی برای سلوک می‌پردازد. او در جایی کاهلی و سستی در جستجوی راه‌های وصول به حقیقت را برای طالب حکمت زشت می‌شمارد و می‌گوید پس از طلب و تلاش پیوسته زمان زیادی طول نمی‌کشد که بارقه‌ای نورانی برای سالک حاصل می‌گردد و اگر مرشد و راهنمایی به او کمک کند به «سکینه الهی» ثابت و نیز مقامات برتر از آن واصل می‌گردد. به گفته وی پیمودن مراحل سلوک به گونه‌ای

ثمربخش است که اگر سالک به «ملکه طامسه» دست نیابد لااقل «ملکه بروق» برایش حاصل می‌شود: «فإن طلبت و اجتهدت لاتلبث زماناً طویلاً إلا و یأتیک البارقه النورانیة و سترتقی الی السکینه الالهیه الثابته فما فوقها من ملکه البروق». (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۴۴۳) «چنان چه بخواهی و بکوشی زمان زیادی نخواهد گذشت که پرتوی نورانی برایت حاصل شده و به سکینه ثابت الهی و پس از آن به پرتوهای پیوسته برتر از آن ارتقا می‌یابی.»

به کارگیری تعبیر ملکه در عبارات بالا نشان می‌دهد که علاوه بر نور سکینه که وصف ثابت درباره آن به کار رفته، «بروق» و «نور طامس» نیز از ثبات و پیوستگی برخوردارند زیرا ملکه، در مقابل حال، به صفاتی گفته می‌شود که زودگذر نبوده و از دوام و ثبات برخوردار باشند. بدین سان نورهای پیوسته الهی به ترتیب عبارتند از: ۱. ملکه بروق، ۲. سکینه الهی ثابت و ۳. ملکه طامسه.

سهروردی در مشرع هفتم از کتاب مشارع که در مورد ادراک بحث می‌کند فصلی را به «کیفیت ظهور مغیبات» اختصاص می‌دهد. او در این فصل به صورت‌ها و انواع گوناگون دریافت امور غیبی اشاره می‌کند که در حالت‌های خواب و بیداری حاصل می‌شوند و بیشتر آن‌ها در قالب صورت‌ها و اشباح آشکار می‌گردند. روشن است که هرچه انوار از شدت بیشتری برخوردار باشند اشباح، صورت‌ها و القائنات جزئی کمتر می‌شود و ادراک فراطبیعی فوق صوری حاصل می‌شود: «و قد یكون الظهور فی صورة بعد الخطفه النوریه و قد یكون بعد الصورة النوریه و المتألق النوری إذا تمکن أبطل الصورة و ارتفعت الاشباح و أبطل الالتقاء الجزئی، فَعَلِمَ أن الطامس من محل أعلى» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۴۹۴، ۴۹۵) «گاه ظهور در صورتی پس از خطفه نوری خواهد بود و گاه پس از صورت نوری است و هنگامی که درخشش نوری دوام یابد، اشباح از بین رفته و صورت‌ها و القائنات جزئی باطل می‌گردند، در نتیجه معلوم می‌گردد نور طامس از ساحتی برین پرتو افشانی می‌کند.»

عبارت بالا نشان می‌دهد که سهروردی برای انوار سه مرتبه در نظر می‌گیرد:

۱. نور خاطف (خطفه نوری) ۲. صورت نوری و ۳. نور طامس.

بدین سان نور طامس در مرتبه‌ای آشکار می‌شود که صورت و شبیح در آن راه ندارد و القائنات جزئی در آن باطل می‌گردد. همین ویژگی فوق صوری دلیلی خواهد بود بر این که نور طامس از سرچشمه‌ای برتر بر دل سالک وارد شده و بنابراین از نوع ادراکات فراطبیعی معتبر و تجلیات الهی است. بدین سان سهروردی رسیدن به کشف فوق صوری و ظهور نور طامس را

ملاکی برای صحت ادراکات غیبی می‌داند. زیرا تا هنگامی که در واردات سالک صورت‌ها و اشباح وجود دارد احتمال دارد که مبدأ آنها الهی نبوده و نیروی تخیل آدمی آنها را پدید آورده باشد که در این صورت آن ادراکات واقع نما نبوده و قابل اعتماد نیستند.

سهروردی در «مشارع» فصلی را نیز به بیان «سلوک حکماء متألّهین» اختصاص می‌دهد. به گفته وی اصحاب سلوک در همین زندگی دنیوی نورهایی را در درون خویش تجربه می‌کنند که در نهایت لذت بخشی و شادی آفرینی هستند. او این نورها را به ترتیب: ۱. خاطف، ۲. ثابت و ۳. طامس می‌نامد. نور خاطف بر مبتدیان، نور ثابت بر متوسطان و نور طامس و مشاهده برین بر سالکان برتر آشکار می‌شود: «و أما اصحاب السلوک فإنهم جربوا فی انفسهم انوار ملذّه غایه اللذّه و هم فی حیاتهم الدنیویه، فللمبتدی نور خاطف و للمتوسط نور ثابت و للفاضل نور طامس و مشاهده علویه» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۵۰۱)

ویژگی اساسی نور طامس آن است که بر اثر پرتو افشانی و سیطره آن بر نفس سالک، او را از چنان علاقه شوقی نورانی و لاهوتی برخوردار می‌سازد که توجه او نسبت به همه امور از میان می‌رود و تنها به مبدأ خویش التفات دارد. سالک در این مقام چنان در محبوب خویش غرق می‌شود که خود را کاملاً از یاد می‌برد و در نتیجه مبدأ خویش را با لفظ «أنا» مورد اشاره قرار می‌دهد و در اثر محو شدن و فنا در خداوند، او را «من» می‌نامد و کوس «أنا الحق» می‌زند چرا که در این مرتبه همه اینت‌ها در «نور اقه‌ر نامتناهی» غرق می‌شوند: «فلذلک لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقه شوقیه نوریه لاهوتیه، یحکم علیها شعاع قیومی طامس یمحو عنها الالتفات الی شیئ تشر الی مبدئها ب«أنا» اشاره روحیه، فستغرق الإنیات فی النور الأقه‌ر الغیر الممتنهای» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۵۰۲) «بنابراین مانعی نیست که نفس به مبادی علاقه نوری شوقی لاهوتی پیدا کند و در این حال پرتو قیومی طامس به گونه‌ای بر وی تسلط می‌یابد که توجه او را نسبت به اشیاء از بین می‌برد و با لفظ «أنا» به مبدأ خویش اشاره روحی نموده و هستی‌ها را در نور اقه‌ر نامتناهی غرق می‌بیند.»

ممکن است کسی بارقه (پرتو) الهی را با علم و یا لذت حاصل از آن یکی بداند، اما سهروردی تذکر می‌دهد که این باور نادرست است زیرا گاهی سالک از علم برخوردار می‌شود اما نور قدسی بر او آشکار نمی‌گردد. هم چنین لذت حاصل از علم نیز با بارقه الهی یکی نیست زیرا این لذت امری طبیعی است که از حصول علم نتیجه می‌شود در حالی که بارقه الهی لذتی خاص و روحانی در پی دارد که با لذت طبیعی حاصل از دانش یکی نیست.

«نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملاصدرا/ ۴۱

ویژگی دیگری که سهروردی برای نور طامس ذکر می‌کند این است که این نور به «موت اصغر» می‌انجامد زیرا هویت سالک را نابود می‌سازد و او را در مبدأ اعلی فانی می‌گرداند. در این مقام است که سالک خویشتن خویش را از یاد می‌برد. سهروردی بر این باور است که حکیمان بزرگ یونانی و خسروانی مانند افلاطون، هرمس، کیومرث، فریدون و کیخسرو از مشاهده این نور خبر داده‌اند: «و اما النور الطامس الذی یجرّ الی الموت الاصغر فأخر من صحّ إخباره عنه من طبقه یونان الحکیم المعظم افلاطون و من عظماء من انضبط عنه و بقی اسمه فی التواریخ: هرمس و فی الفهلویین مالک الطین المسمی بکیومرث و کذا من شیعتہ افریدون و کیخسرو.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱، ۵۰۳)

سهروردی مشاهده انوار سلوک را در زمان‌های نزدیک به خود به صوفیان نسبت می‌دهد. به باور وی خمیره حکیمان یونان و فیثاغوریان به ذوالنون مصری و ابو سهل تستری و پیروان آنان منتقل شده و خمیره حکیمان خسروانی به بایزید بسطامی و منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی رسیده است.

سهروردی در رساله فارسی صغیر مرغ نیز انوار سلوک را به سه دسته تقسیم می‌کند: (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳، ۳۱۹)

الف) طواع و لوایح: این انوار که بر مبتدیان راه سلوک آشکار می‌گردند، همانند برق خاطف زودگذر هستند. به گفته سهروردی این انوار که از عالم قدس بر روان سالک می‌تابند همانند برقی آشکار گشته، اما زود از میان می‌روند. او برای تأیید دیدگاه خویش به آیه «هو الذی یریکم البرق خوفاً و طمعاً» (رعد: ۱۳) «و او کسی است که برق را برای بیم و امید به شما می‌نماید» اشاره می‌کند و خوف و طمع را در این آیه به ترس از زوال و امید به ثبات آن نور تفسیر می‌نماید. نکته دیگر آن که اصحاب تجرید و صوفیان درباره «طواع» از تعبیر «اوقات» نیز استفاده می‌کنند. سهروردی آیه «یکاد سنا برقه یذهب بالابصار» (نور: ۴۳) (نزدیک است که درخشش آن دیده‌ها را بزند) را اشاره به همین انوار می‌داند.

ب) سکینه: هنگامی که انوار باطنی شدت و پیوستگی پیدا می‌کند آن را «سکینه» می‌نامند. روشن است که لذت حاصل از سکینه نسبت به طواع بیشتر و کاملتر است.

سهروردی آیات «فأنزل الله سکینته» (توبه، ۴۰) و «هو الذی أنزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً مع إیمانهم» (فتح، ۴) را اشاره به همین نور می‌داند. «اوست که آرامش را در دل‌های مومنان می‌فرستد تا بر ایمان آنان بیافزاید.»

ج) طمس: سالک پس از آن که انوار سکینه در او شدت می‌یابد به مرحله‌ای می‌رسد که به خویشتن خویش نیز نظر نمی‌کند و خود را کاملاً فراموش می‌نماید. این مقام «فناء اکبر» و «فناء در فناء» نامیده می‌شود.

در مقام طمس سالک حتی فراموش کردن خود را نیز از یاد می‌برد زیرا تا هنگامی که او نسبت به معرفت خویش آگاهی دارد به کمال توحید نرسیده و در شرک خفی گرفتار است. بدین سان برترین مرتبه آن است که سالک نسبت به معرفت خویش نیز توجه نداشته و تنها به معروف خویش شادمان باشد. به گفته سهروردی در این حالت است که اُظلال (سایه‌های) بشریت وی زدوده شده و «طمس» محقق می‌گردد: «و مادام که مرد به معرفت شاد شود هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معرفت گم کند، که هرکس به معرفت شاد شود و به معروف، همچنان است که مقصد دو ساخته است. مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و چون اُظلال بشریت نیز خرج گردد آن حالت طمس است و مقام کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام (رحمن: ۲۶ و ۲۷) است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳، ۳۲۴) نتیجه آن که سهروردی ظهور انوار طامس را نهایت مقامات فنا و توحید عارفان می‌داند به گونه‌ای که پس از آن مقام دیگری در کار نیست.

سهروردی پس از بیان مراتب مردم در توحید نیز همین مطلب را مورد تصریح قرار می‌دهد. به باور وی باید برای توحید پنج مرتبه در نظر گرفت: ۱. لا اله الا الله، ۲. لا هو الا هو، ۳. لا أنت الا أنت، ۴. لا أنا الا أنا و ۵. فنای اِثْنانیت، اِئْت و هویت در بحر طمس.

بدین سان سهروردی مقام طمس را فنای محض و نفی کامل دوگانگی‌ها و اعتبارات می‌داند به گونه‌ای که بالاتر از آن مقامی در کار نیست: «... محقق ترین اینان گفتند اِثْنانیت و اِئْت و هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را، هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند و طاحت العبارات و غیبت الاشارات، «کل شیء هالک الا وجهه» و اینان را مقام رفیع‌تر است. مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد به مقام لاهوت نرسد، بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایی ندارد. بزرگی را پرسیدند که «ما التصوف» فقال «أوله الله و آخره لانهایه له» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳، ۳۲۵ و ۳۲۶)

سهروردی در کلمه التصوف نیز آشکارا آخرین مرتبه فناء که در آن آگاهی از ماسوای محبوب از بین می‌رود را محو و طمس می‌نامد: «الفناء هو سقوط ملاحظه النفس للذاتها من

شده استغراقها فی ملاحظه ذات ما یلتذ به و اذا سقط شعورها بما سوی محبوبها و عن الفناء أيضا فهو المحو و الطمس» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴، ۱۳۷) «فنا مرتبه‌ای است که نفس به خاطر شدت غرق شدن در دیدن ذات محبوب از دیدن لذات خود باز می‌ماند و آن گاه که از توجه به غیر محبوب خویش و نیز فنا در او باز ماند محو و طمس محقق می‌گردد.»

نور طامس در آثار شارحان حکمت اشراق

شهرزوری از شارحان حکمت اشراق در «رسائل الشجره الالهیه» شرط ظهور اشراقات الهی را تکمیل نفس با علوم حقیقی و تطهیر از اخلاق پست می‌داند و ترتیب ظهور نورهای الهی را برق، حرق و طمس معرفی می‌کند. رسیدن به مقام دریافت این انوار نه با فکر صائب بلکه با ذکر دائم قلبی میسر می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۹۳)

او در جای دیگری انوار سه گانه را این چنین نظم می‌دهد:

۱. بوارق و خواطف: که در آغاز زودگذرند اما با تکرار ثبات و دوام پیدا می‌کنند.

۲. حرق: مرتبه مشاهده نفس در حالت تجرد از اقطار و جهات.

۳. طمس: فنای نفس در انوار مجرد و محو آن (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۶۵۳)

اما در شرح حکمه الاشراق در مرتبه دوم به جای «حرق»، واژه «حرق» ذکر می‌شود و آن را چنین توصیف می‌کند که در هنگام ورود این انوار، اجسام به جنبش در می‌آیند. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰۱)

قطب الدین شیرازی برترین مقام و آخرین مرتبه دریافت انوار الهی که برای بهره مندی از حکمت اشراق ضرورت دارد را «ملکه تامه طامسه» می‌داند. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۴) او نیز مراتب انوار را به ترتیب برق، حرق و طمس ذکر می‌کند: «... فإنها لودامت هكذا، فسیأتیها برق، و هو نور فائض علی النفس من العقل لذیذ یمر کالبرق الخاطف علی ما تقدم، ثم حرق، و هو نور یحرق الاجسام، ثم طمس، و هو عدم شعور النفس بما سوی محبوبها الاصلی الذی هو آخر المراتب» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۳۶) «اگر پیوسته بر این بود، برق بر او وارد می‌شود و آن نوری فرح بخش است که از عقل بر نفس ظاهر می‌شود و آن گونه که گذشت مانند برقی زودگذر رد می‌شود، سپس حرق پیدا می‌شود که نور شکافنده اجسام است، و سپس نور طمس آشکار می‌شود و آن مرتبه‌ای است که نفس از غیر محبوب اصلی خویش آگاه نیست و آن پایان مراتب است.»

غیاث الدین دشتکی شیرازی نیز در «اشراق هیاکل النور» پس از سیر ارتقاء سالکان به عالم ملکوت و اتصال به انوار قاهره عقلی در عالم جبروت، مرتبه پایانی را فناء در توحید و طمس در محض وجود حق و محو کامل در آن می‌داند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱۳)

اندیشمندان ایران باستان (حکیمان فرس) نور طامس را «فرّ» یا «فرّ کیان» یا «کیان خرّه» می‌نامیدند. همان گونه که گفته شد سهروردی بر این باور است که کیومرث، فریدون، کیخسرو، هرمس و افلاطون مستظهر به نور طامس بوده‌اند.

طمس در آثار ملاصدرا

ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش که افزون بر منابع دیگر از سرچشمه‌های جوشان حکمت اشراق و عرفان اسلامی بهره مند است، به سیر نزول و صعود نفس (اسفار اربعه) می‌پردازد و به همین دلیل از توجه به انوار تجلیات الهی و مقامات سلوک و تقرب به خداوند غافل نیست. او در «ایقاظ النائمین» توجه می‌دهد که تقرب و وصول به حق آن گونه که ملحدان می‌گویند به معنای اتصال، امتزاج، حلول و اتحاد نیست، بلکه توجه استغراقی و علاقه اضمحلالی و بندگی کامل است که شعاع طامس قیومی بر آن حاکم است و همین شعاع موجب محو التفات به غیر حق می‌شود: «و لما علمت معنی الوصول و التقرب الی الحق فالالتحاق به علی هذا الوجه من صیوره العبد لصفاء ذاته و تسویه وجهه مرآ لمعر الحق و اسمائه و صفاته و مظهرآ لانواره و آثاره علمت أن هذا لیس بامتزاج و لاتصال و لاحلول و لا اتحاد تعالی عما یقول الملحدون بل هو توجه استغراقی و علا اضمحلالیه و عبودیة تا یحکم علیها «شعاع طامس قیومی» یمحوا عنها الالتفات الی غیر الحق...» (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۶۷) در این مرحله هیچ التفاتی به غیر وجود ندارد زیرا توجه به خود و حتی توجه به شناخت خود نیز نوعی شرک خفی است.

ملاصدرا تفاوت مراتب ممکنات را نیز بر اساس درجات دوری از سرچشمه نور طامس قیومی تبیین می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۳۳، ۱).

او هم چنین در ضمن تبیین دیدگاه خویش درباره نفخ صور به کسانی اشاره می‌کند که بر طبق آیات قرآن کریم از بیهوشی (صعقه) و وحشت بزرگ (الفرع الاکبر) در امان هستند: «و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله» (زمر: ۶۸) «و در صور دمیده می‌شود، پس هر که در آسمان‌ها و زمین است بی‌هوش می‌گردد مگر آن که خدا

بخواهد» و «و لایحزنهم الفزع الاکبر» (انبیاء: ۱۰۳) «وحشت بزرگ آنان را غمگین نمی‌سازد». به گفته وی آنان که از فرع و صعقه نفخ صور در امان هستند قیامت کبری برایشان پیشی گرفته است. آنان اهل آسمان‌ها و زمین نیستند و به دلیل غرق شدن در دریای احدیت و نور الهی برتر از گذر زمان و تجدد هستی قرار می‌گیرند و همانند ملائکه مهیمین هستند که هویاتشان در نور طامس قیومی و پرتو باهر الهی نابود گشته است و به همین دلیل نسبت به خویشتن توجهی ندارند: «و ذلك لأن اولئك ليسوا من اهل السموات و الارض لكون ذواتهم خار عن عالم الاجسام و صورها و نفوسها و لایجری علیهم تجدد الاکوان و لاتغیّر الزمان لاستغراتهم فی بحر الأحديه و سلطان نور الالهیه کالملائکه الهمیمین الذین هویاتهم مطویه تحت الشعاع الطامس القیومی» و «النور الباهر الالهی فلا التفات لهم الی ذواتهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۷۷، ۹).

ملاصدرا در ضمن تفسیر آیه «إنا نحن نحیی الموتی و نکتب ما قدّموا و آثارهم» (یس: ۱۲) «ما مردگان را زنده می‌کنیم و آن چه از پیش فرستاده‌اند و نتایج آن‌ها را می‌نویسیم» نیز به انطوای فعل ملائکه مهیمین در فعل حق اشاره نموده و علت آن را فناء ذات آنان در اثر غلبه تسلط نور طامس ازلی معرفی می‌کند. شدت نور طامس بر نور آنان باعث می‌گردد که پرتوهای تأثیرات عقلی آنان در شعاع نور قیومی گم شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۹، ۵).

ملاصدرا در شرح اصول کافی با بهره‌گیری از واژگان حکمت اشراق حصول فنا و محو آثار و بقاء بالله را به وسیله انطامس به نور قاهر و پرتو طامس الهی تبیین می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ۱۷۶). او در شرح اصول کافی می‌گوید که در کتاب الهیات و معرفت ربوبیات (بخش‌هایی از تاسوعات افلوطین) مراد از عقل موجودی است که تنها به مبدع خویش تعلق دارد و کاملاً مجرد است. به اعتقاد او دلیل این که عالم عقل را جبروت می‌نامند این است که جهات امکانی آن با وجوب وجود حق تعالی جبران شده است. این عالم سراسر نور و خیر است و هیچ ظلمت و شری در آن راه ندارد و تیرگی آن تنها در اثر سطوت پرتو احدی و شعاع طامس قیومی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ب: ۲۲۷، ۱)

ملاصدرا در مفاتیح الغیب نیز لفظ قیامت را مشترک لفظی می‌داند که بر مرگ طبیعی (قیامت صغری)، روز قیامت (قیامت کبری) و مقام فنا (قیامت عظمی) اطلاق می‌گردد. حصول مقام فنا تنها از طریق محو و طمس در خداوند امکان پذیر می‌شود: «... و یطلق علی فناء الكل بالمحو و الطمس فی الله سبحانه و یقال له القیامه العظمی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۵۳)

«... در مورد فناء کل به وسیله محو و نابودی در خدای سبحان به کار می‌رود و به آن قیامت عظمی گفته می‌شود.»

مقام طمس در عرفان اسلامی

برخی از عارفان مسلمان واژه طمس را به معنای مقامی در سیر و سلوک معنوی به کار برده و برای آن ویژگی‌هایی ذکر نموده‌اند:

۱. محیی‌الدین ابن عربی گاهی کلمات مشتق از ریشه طمس را به معنایی نزدیک به معنای اصطلاحی به کار می‌برد. او در فتوحات مکیه پس از اشاره به آیاتی مانند «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) و «هو الاول و الاخر» (حدید: ۳) به علم طمس اشاره می‌کند و آن را به همراه علم معجزات، علم تتالی و تابع موجودات، علم یقین، علم تکمیل و برخی از علوم دیگر از ویژگی‌های منزلی می‌داند که به مقام فنا شباهت دارد. (ابن عربی، بی تا: ۳، ۲۵۵)

۲. ابن عربی در جایی ضمن بر شمردن صفات متعدد برای عارف او را صاحب نوری طامس معرفی می‌کند که پرتوهای آن سوزاننده است. (ابن عربی، بی تا: ۲، ۳۱۷) ابن عربی به معنای ویژه نور طامس بسیار نزدیک می‌شود و تقریباً آن را با صفاتی مشابه با آن چه سهروردی درباره نور طامس گفته است توصیف می‌کند. هرچند این احتمال نیز وجود دارد که نویسنده تنها معنای لغوی طامس را در نظر داشته است.

۳. ابن عربی در تفسیر خویش بر قرآن کریم نیز ضمن توجه به آیه «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸) (هر چیزی جز ذات او نابود شدنی است) به طمس در عین جمع اشاره نموده و آن را در ردیف «إفناء در توحید» قرار می‌دهد. (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۱، ۱۷۲) او هم چنین در ذیل تفسیر آیه «و کان الله غفوراً رحیماً» (احزاب: ۷۳) غفران الهی را به معنای پوشاندن گناهان ظلم و جهل آدمیان نسبت به تزکیه، تصفیه، تجرید، محو و طمس با پرتوهای تجلیات خداوند می‌داند: «غفوراً ستر ذنوب ظلمهم و جهلهم عن التزکیه و التصفیه و التجرید و المحو و الطمس بانوار تجلیاته» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲، ۱۵۹)

۴. اما شاید خاص‌ترین معنایی که ابن عربی برای واژه طمس در نظر گرفته است را بتوان در تفسیر آیه «اولئک الذین تتقبل عنهم احسن ما عملوا و تتجاوز عن سیئاتهم» (احقاف: ۱۶) پیدا کرد. در این آیه سخن از پذیرش بهترین اعمال و در گذشتن از گناهان (سیئات) اهل توبه است. ابن عربی «سیئات» را بقایای صفات و ذوات اهل توبه می‌داند که به وسیله «محو کلی» و

«نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملاصدرا/ ۴۷

«طمس حقیقی» در مقام «تمکین» نابود می‌گردد. به گفته وی کسانی که به این مرتبه راه می‌یابند دچار گناه دیدن فناء و ظهور آنانیت (منیت) و اینیت (هستی) نخواهند شد. زیرا از فنای در حق نیز فانی شده‌اند: «و تتجاوز عن سیئاتهم التي هي بقايا صفاتهم و ذواتهم بالمحو الكلي و الطمس الحقیقی فی مقام التمکین، فلا یقعون فی ذنب رؤیة الفناء و لاتلوین ظهور الانیة و الأنائیة» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲، ۲۵۹) در این عبارت اگر بر ترتیب صفات و ذوات و انطباق آن‌ها با محو و طمس تأکید کنیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که از دیدگاه ابن عربی محو فنای صفات و طمس بالاترین مرتبه فنای عرفانی یعنی فنای ذات است.

نویسنده «کشف المحجوب» ظاهراً «طمس» را مقامی پیش از زدودن اوصاف می‌داند که پس از فنای اوصاف هیچ اثری از آن باقی نمی‌ماند: «چون بنده اندر حالت وجود اوصاف، از آفت اوصاف فانی شد، به بقای مراد اندر فنای مراد باقی شد، تا قرب و بعدش نباشد و وحشت وانسش نماند. صحو و سکر و فراق و وصال نبود. طمس و اصطلام نه، و أسما و اعلام نه.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۶۲)

دیدگاه ابن فارض مصری

در آثار بزرگ‌ترین سراینده شعر صوفیانه در زبان عربی ابن فارض مصری (۵۷۶ - ۶۳۲ ق) که معاصر ابن عربی نیز هست، به کاربردی ویژه از واژه طمس برمی‌خوریم که می‌توان آن را رقیب دیدگاه سهروردی و ملاصدرا به شمار آورد و البته تأثیر آن نیز در اندیشمندان بعدی بسیار گسترده است. در این نحوه از کاربرد، واژه طمس پس از محو و پیش از محق به کار رفته است. ابن فارض در «تائیه» چنین سروده است:

و مأخوذ محو الطمس محقاً و زنته بمحذوذ صحو الحسن فوقاً بكفه

(ابن فارض، ۱۴۱۰ ق: ۶۲)

درست است که در این بیت مقام طمس پس از مقام محو و بالاتر از آن قرار دارد، اما مرتبه پایانی و نهایی مقام «محق» است. بدین سان از دیدگاه ابن فارض مراتب فناء عبارت خواهند بود از: ۱. محو، ۲. طمس و ۳. محق.

سعید الدین سعید فرغانی صاحب «مشارق الدراری»، که شرحی بر تائیه ابن فارض است، در شرح این بیت چنین می‌گوید: «المحو فی اللغه زوال الاثر و إذهابه و الطمس هو المبالغه فی

ذلك و المحق الاعدام و اما فى اصطلاح القوم: رفع اوصاف العاده و اذهاب العله هو المحو و رفع جميع الاوصاف هو الطمس و الاستهلاك فى العين هو المحق» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۱۴) «محو در لغت به معنای از بین رفتن و نابودی اثر و طمس شدت یافتن آن و محق نابودی کامل است، اما در اصطلاح قوم محو به معنای از بین رفتن اوصاف عادی و نابودی علت و طمس رفع همه اوصاف و محق نابودی در هستی است». بدین سان از دیدگاه فرغانی مراتب فنا بدین ترتیب است: ۱- محو: از میان بردن اوصاف عادی، ۲- طمس: رفع همه اوصاف و ۳- محق: فنای در ذات.

تأثیر دیدگاه ابن فارض در شارحان عرفان و حکمت متعالیه

دیدگاه ابن فارض، به عنوان دیدگاهی رقیب، به گونه‌ای گسترده در میان اندیشمندان بعدی و شارحان عرفان اسلامی رواج یافته است، به گونه‌ای که حتی بیشتر شارحان حکمت متعالیه نیز با تخلف از دیدگاه ملاصدرا از آن پیروی نموده‌اند. در این جا چگونگی این تأثیر را با اشاره به چهره‌هایی معروف پی خواهیم گرفت.

۱. شارح به نام عرفان ابن عربی عبدالرزاق کاشانی (۷۳۰ق) چنین می‌گوید: «و توحید عیانی آنک به محو آثار بشری و منع افعال بدنی و قمع دواعی طبیعی و طمس بواعت جبلی نزوات نفسانی و دفع وثبات شیطانی، مرآت قلب از زنگار صفات نفس متجلی گردد تا حق به صورت فعال لما یرید در او متجلی شود» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۳۴) او به پیروی از ابن فارض برای فنا سه مرحله محو، طمس و محق در نظر می‌گیرد و آن‌ها را چنین تعریف می‌کند: «المحو ذهاب الشی مع اثره، فإن بقى اثره فهو طمس و حیث لم یبق اثر الذهاب -ایضاً- فهو محق» (همو: ۶۲۳) «محو از بین رفتن شیئی با اثر آن است پس اگر اثر از بین رفتن باقی باشد، طمس و اگر آن نیز از بین رود، محق خواهد بود.» کاشانی در «اصطلاحات الصوفیه» با استفاده از واژگان حکمت اشراق طمس را به از میان رفتن همه رسم‌های سیاره در صفات نورالانوار تعریف می‌کند. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۶۵) او با توجه به مراتب توحید (افعالی، صفاتی و ذاتی) فنای افعال بنده در فعل خداوند را «محو»، فنای صفات او در صفات حق را «طمس» و فنای در ذات را «محق» معرفی می‌کند: «المحق فناء وجود العبد فى ذات الحق، كما أن المحو فناء أفعاله فى فعل الحق و الطمس فناء الصفات فى صفات الحق» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۸۱).

۲. تلمسانی در «شرح منازل السائرین» مرحله دوم «نفس» را «حضرت طمس» می‌داند. توضیح آن که خواجه برای نفس سه درجه در نظر می‌گیرد:

۱- نَفَسٌ فی حین استتار مملوء من الکظم (نفسی در هنگام استتار و پراز فرو خوردن)

۲- نَفَسٌ فی حین التجلی (نفسی در هنگام تجلی)

۳- نَفَسٌ یطهر بماء القدس. (نفس پاک شده با آب قدس)

او نفس را در مرحله دوم «روح منقطع الاشاره» می‌داند و می‌گوید: چون نفس در این مرحله به شهود حضرت جمع رسیده منقطع الاشاره و «حضرت طمس» است. (تلمسانی، ۱۳۷۰: ۲، ۴۸۴) او در جای دیگری در ضمن شرح مرتبه سوم از توحید می‌گوید: «فان التوحید یستغرق القول فی الطمس، فان کان هناك نطق فلیس هناك شهود» (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۲، ۶۱۰). «توحید در مقام طمس گفتار را از بین می‌برد زیرا تا گفتار هست، شهودی نیست»

۳. سید حیدر آملی معتقد است که مقام طمس مربوط به مرتبه «أو أدنی» و برتر از «قاب قوسین» است. در مرتبه «قاب قوسین» هنوز جدایی و دوگانگی وجود دارد و به همین دلیل از آن به «اتصال» تعبیر می‌شود اما در مرتبه «أو أدنی» و مقام طمس تمییز عقلی و دوگانگی اعتباری از میان برمی‌خیزد و فناء محض محقق می‌گردد: «...و لا أعلى من هذالمقام [قاب قوسین] الامقام «أو أدنی» و هو احدیة عین الجمع الذاتیه، المعبر عنها بقوله تعالی: «أو أدنی» لارتفاع التمییز العقلی و الشیئیه الاعتباریه هناك، بالفناء المحض و الطمس الکلی». (آملی، ۱۳۶۷: ۹۶) هم چنین در «جامع الاسرار» بنای طریقه عرفان و طائفه اهل کشف را بر فناء محض و طمس کلی استوار می‌داند. (آملی، ۱۳۶۸: ۵۰۷) در این مقام، عارف وجودی ندارد تا مجاهده‌ای داشته باشد. وی در جای دیگری می‌گوید: این سخن حضرت علی (ع) که «الحقیقه کشف سبحات الجلال من غیر اشاره» مربوط به همین فناء محض و طمس کلی است. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۰۵).

۴. جرجانی در «التعریفات» مرتبه طمس را با مقام «أو أدنی» یکی می‌داند. این مقام، احدیت عین جمع ذاتی است که بالاتر از آن مقامی در کار نیست. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳) این تعریف با تعریفی که او تحت تأثیر حکمت اشراق از طمس در ذات ارائه می‌دهد و آن را پس از برق و حرق می‌داند، مطابقت دارد. (همو: ۳۸) بدین سان او طمس را «از میان رفتن همه رسوم سالک در صفات نورالانوار» می‌داند (همو: ۶۱) اما در مواردی نیز، «طمس» را پس از «محو» و پیش

از «محق» که به ترتیب فنا افعال در فعل حق و فنای ذات هستند (همو: ۸۹) قرار می‌دهد. روشن است که در موارد اخیر او از مشربیی که از ابن فارض شروع شده، متأثر است.

۵. از میان شارحان حکمت متعالیه، حاج ملا هادی سبزواری به نحو گسترده‌ای به مقام طمس اشاره نموده است. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۸۶ و ۸۴۸ و نیز سبزواری، ۱۳۶۰: ۷۶۷) او برخلاف ملاصدرا و همراه با ابن فارض مقام طمس را فنای صفات سالک در صفات خداوند دانسته و آن را برتر از محو و پایین تر از محق قرار می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۷۷ و نیز همو، ۱۳۸۳: ۱۹۲ و ۳۹۱) از میان معاصرین نیز نویسنده کتاب «عیون مسائل النفس» همانند سبزواری محق را آخرین مرتبه توحید و فنا می‌داند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۵۶۹ و ۷۳۵)

نتایج:

- ۱- طمس در لغت به معنای از بین بردن اثر است و در بیشتر موارد کاربرد آن در قران (طمس اموال، طمس أعین و طمس وجوه) نوعی کیفر به شمار می‌آید.
- ۲- سهروردی حتی در «التلویحات» و «المشارع» که بناست به شیوه مشایی نوشته شوند، عناصر ذوقی اندیشه خود را آشکار نموده است. در تلویحات انواری که برسالک آشکار می‌گردند به ترتیب عبارتند از: ۱- برق، ۲- حرق، ۳- طمس. اما در مشارع گاهی انوار به ترتیب: ۱- «بارقه»، ۲- «سکینه» و ۳- «طامسه» نامیده می‌شوند و گاه با الفاظ ۱- «خطفه»، ۲- «صورت نوری» و ۳- «طامس» و گاه با واژه‌های ۱- «خاطف»، ۲- «ثابت» و ۳- «طامس» مورد اشاره قرار می‌گیرند. این در حالی است که در صفیر سیمرخ انوار را به ترتیب با تعبیرات ۱- «طوالع» و «لوایح»، ۲- «سکینه» و ۳- «طمس» بیان می‌کند.
- ۳- تصریح به ویژگی دوام و به کار بردن تعبیر ملکه درباره طمس نشان می‌دهد که سهروردی این مرحله از سلوک را «مقام» می‌داند، نه «حال».
- ۴- سهروردی طمس را «فراموشی کامل خویشتن»، «موت اصغر»، «فناء اکبر» و «فناء در فناء» می‌داند و بدین سان آن را پایان مراتب توحید و فنا معرفی می‌کند.
- ۵- علاوه بر شارحان حکمت اشراق، بنیان‌گذار حکمت متعالیه یعنی ملاصدرا و برخی از شارحان مکتب او نیز تحت تاثیر دیدگاه سهروردی طمس را پایان مراتب سلوک دانسته و آن را «قیامت عظمی» نامیده‌اند. ابن عربی در بیشتر موارد «طمس» را به معنای لغوی به کار برده و گاه «انطماس» را فنای کامل معرفی می‌کند.

«نور طامس» در حکمت اشراق سهروردی و «مقام طمس» در حکمت متعالیه ملاصدرا/ ۵۱

۶- ابن فارض مصری در «تائیه»، «طمس» را مرتبه‌ای متوسط در توحید می‌بیند و مراتب فنا را به ترتیب: ۱- «محو» ۲- «طمس» و ۳- «محق» می‌داند. بر این اساس می‌توان او را پایه گذار مشربی رقیب سهروردی در کاربرد واژه طمس دانست.

۷- شارحان بعدی در تبیین دیدگاه ابن فارض، «محو» را به فنای افعال عبد در افعال حق، «طمس» را فنای صفات او در صفات حق و «محق» را فنای در ذات حق دانسته‌اند.

۸- بیشتر شارحان مکتب ابن عربی مثل عبد الرزاق کاشانی تحت تاثیر ابن فارض مصری مقام محق را پایان مراحل سلوک می‌دانند. این نکته در مورد شارحان مشرب حکمت متعالیه نیز صادق است، زیرا بیشتر آنان مانند ملا هادی سبزواری، از رویه سهروردی و ملاصدرا تخلف نموده و تحت تاثیر دیدگاه ابن فارض، «محق» را پایان مراتب فنا می‌دانند.

Archive of SID

منابع و مأخذ:

- ۱- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، توس.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق) تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ۵- ابن فارض مصری (۱۴۱۰ق) دیوان ابن فارض، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
- ۶- تلمسانی، عقیف الدین سلیمان (۱۳۷۱) شرح منازل السائرين، قم، بیدار.
- ۷- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵) عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر.
- ۸- جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰) کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- ۹- دشتکی شیرازی، غیاث الدین (۱۳۸۲) اشراق هیا کل النور، تهران، میراث مکتوب.
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت، دارالعلم، الدار الشامیه.
- ۱۱- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۳) اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
- ۱۲- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تهران، نشر ناب.
- ۱۳- سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۰) تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ۱۴- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۲) شرح الاسماء الحسنی، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۵- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۶- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲) شرح حکمه الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۷- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳) رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۸- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳) شرح حکمه الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- ۱۹- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۲۰- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف) تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
- ۲۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا) ایقاظ النائین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
- ۲۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ب) شرح اصول کافی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث.
- ۲۴- فرغانی، سعید الدین سعید (۱۳۷۹) مشارق الدراری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۵- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰) اصطلاحات الصوفیه، قم، بیدار.
- ۲۶- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۰) مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب.
- ۲۷- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳) کشف المحجوب، تصحیح: محمود عابدی، تهران، سروش.