پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،
شماره بیست وششم،
بهار و تابستان ۱۴۰۱،
صفحات ۳۹- ۲۳

تبارشناسی و گونه‌های مختلف نظریه قوس صعود و نزول در عرفان اسلامی

لیلا ثابت قدم * /علی‌اصغر محمدزاده**

چکیده: قوس صعود و نزول از نظریه‌های پایه در عرفان اسلامی است. این نظریه به تبیین نظام هستی و ارتباط آن با وجود حضرت حق (خداوند) می‌پردازد و موجودات عالم را در دو قوس نزول و صعود در نظر می‌گیرد که از یگانه وجود حقیقی نشئت گرفته و به صورت دایره‌وار به آن بازمی‌گردند. مقاله پیش‌رو درصدد است با بهره‌گیری از روش پژوهشی تاریخی و نقلی به وجه اشتراکات و تمایزات تبیین‌های مختلف این نظریه در کلمات عرفا دست پیدا کند. درنهایت تلاش بر یافتن ریشه‌های تاریخی و عقیدتی موجد این نظریه در عرفان اسلامی است. ازجمله سه عامل در ایجاد این نظریه تأثیرگذار تشخیص داده می‌شوند که عبارت‌اند از: عقبه فلسفی بحث از فرایند خلقت؛ پذیرش نظریه وحدت وجود و گرایش به کمال و سیر و سلوک در عرفان.

کلیدواژه‌ها: قوس صعود و نزول، عرفان اسلامی، تجلی، وحدت وجود، تکامل

---

* دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم، گرایش اخلاق اسلامی (نویسنده مسئول)
e-mail: sabet8113@gmai.com
** گروه معارف اسلامی، واحد تهران شرق، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران
e-mail :Aamohammadzadeh110@gmail.com
مقاله علمی پژوهشی است. تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۴/۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

مقدمه:

قوس صعود و نزول از مباحث طرح شده در عرفان نظری اسلامی است که چینش نظام هستی را بیان می‌کند. این نظریه در ادوار تاریخی با تطوراتی همراه بوده است. در یک تعریف جامع قوس صعود و نزول حاکی از نظریه‌ای است که براساس آن فیض الهی به همه موجودات به شکل دفعی یا تدریجی در قوس نزول به مراتب پایین‌تر فیضان پیدا کرده و در قوس صعود به مبدأ اولیه و منبع فیض بازمی‌گردد.

عرفا در طول تاریخ با توجه به دیدگاه خود مراحل فیض الهی را به شکل‌های گوناگون مطرح کرده و جایگاه‌های قریب و بعیدی را برای موجودات و ازجمله انسان در نظر گرفته‌اند. هدف نهایی پژوهش پیش‌رو ریشه‌یابی و دستیابی به علل رشد نظریه قوس صعود و نزول در عرفان اسلامی است. در مسیر تحصیل هدف اصلی تبیین‌های مختلفی که از این نظریه در طول تاریخ ارائه شده مورد بررسی قرار گرفته و تشابهات و تمایزات آن‌ها بیان می‌گردد.

واژه «تبارشناسی» در عنوان مقاله با وجود عدم مطابقت کامل با معنای اصیل فلسفی آن، انتخاب شده است. چون مناسب‌ترین واژه جهت اشاره به روش پژوهش در این نوشتار است. این واژه برای اولین بار در فلسفه به عنوان روشی تاریخی توسط نیچه به کار برده شد (اژدیان شاد، ۱۳۹۶ :۲۸ -۲۵). در این روش نیچه تلاش می‌کند با بررسی عقبه یک پدیده اجتماعی یا ارزشی نحوه چرخش آن را نشان دهد و با این کار باورهای موجود نسبت به آن مسئله را مورد انتقاد قرار دهد (اکرمی،۱۳۹۱ : ۱۸). اولین تفاوت شیوه اصیل «تبارشناسی» با روش ارائه در این مقاله، عدم تأکید بر جنبه انتقادی تبارشناسی است. هدف دستیابی به علت به وجود آمدن نظریه‌ای خاص در گذشته است، حتی تأکیدی بر تحقق چرخش بنیادین (رک: اکرمی، ۱۳۹۱: ۲۳) در معنای نظریه مورد بررسی نیست. فرض بر این است که نظریه قوس صعود و نزول در تاریخ مشخصی در عرفان اسلامی تحقق پیدا کرده و دگرگونی‌های اندکی در طول تاریخ داشته است اما اصل نظریه تغییری نکرده و وارثان آن بی‌اطلاع از این دگرگونی‌ها نیستند. به‌علاوه قوس صعود و نزول در حال حاضر یک نظریه اجتماعی پذیرفته شده در میان عامه مردم نیست که نقد آن تأثیر اجتماعی خاصی را به دنبال داشته باشد. البته امکان گسترش اجتماعی این نظریه در آینده وجود دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

وجه شباهت این پژوهش با تبارشناسی اصیل در این است که در این مقاله از کنار هم گذاشتن قطعات پازل فکری و عملی به دست آمده از عقبه تاریخی نظریه و بستری که در آن به وجود آمده و رشد کرده، تبیینی از علت ظهور آن ارائه می‌دهد. تبیینی که در نظر نویسنده مقاله پیش‌رو به واقعیت نزدیک است اما نمی‌توان آن را با استنادهای قطعی تاریخی اثبات کرد. چون ارائه دهندگان این نظریه تنها نظریه خود را توجیه و مستدل کرده‌اند و توضیحی در علت گرایش به آن ارائه نداده‌اند تا قابل استناد باشد.

عدم تقید به برخی مستندسازی‌های آکادمیک پژوهش را بی‌ثمر نمی‌کند، بلکه این امکان را برای پژوهشگر فراهم می‌سازد تا با ارائه مویداتی برای تحلیل‌های فلسفی و اجتماعی برگرفته از برداشت شخصی‌اش نسبت به مسئله، راه را برای نقد و بررسی بهتر موضوع تحقیق در آینده فراهم سازد؛ مانند ارائه فرضیه‌ای علمی که ما را در راستای رسیدن به حقیقت یاری می‌رساند. به‌علاوه در این مقاله برخلاف سبک اصیل تبارشناسی سعی بر این است تا در حد امکان مستنداتی جهت تقویت بیشتر فرضیه پژوهش ارائه گردد. لذا با بررسی تبیین‌های مختلف این نظریه در کتب عرفای مسلمان و ذکر مستندات در این راه قدم برداشته خواهد شد. با این وجود نتیجه‌گیری نهایی برپایه تحلیل‌های متکی بر پیشینه قائلان به نظریه قوس صعود و نزول بنا نهاده شده است.

در پیشینه تحقیق پژوهش‌هایی هستند که نظریه قوس صعود و نزول را مورد واکاوی قرار داده‌اند. ازجمله یحیی یثربی در فصولی از کتاب *عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)* به مبحث قوس صعود و نزول از دیدگاه فلاسفه و عرفا می‌پردازد. اما به بیان دیدگاه‌ها بدون بررسی تفاوت آن‌ها اکتفا کرده و درصدد ریشه‌یابی برنیامده است. مقاله «تأملی در هستی‌شناسی نظم کیهانی در تفکر پیشامدرن با تکیه بر نقش کانونی هرم بزرگ هستی» نوشته مجتبی اعتمادی‌نیا مبحث قوس صعود و نزول را -با تعبیر هرم برزگ هستی- در اندیشه‌های شرقی و غربی اعم از مشاهیر فلسفه و عرفان اسلامی و اندیشمندان یونان مورد بررسی قرار داده ولی به ترسیم شکل قوس‌ها، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دیدگاه‌ها و تبارشناسی آن کمتر توجه شده است.

پژوهش حاضر ابتدا تاریخچه‌ای از بحث را بیان کرده و در پی آن به مقایسه تبیین‌های گوناگون این نظریه از عبارات عرفا می‌پردازد. در پایان تحلیلی از خاستگاه و بسترهای تاریخی و عقیدتی که منجر به ظهور نظریه قوس صعود و نزول شد، ارائه می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

تاریخچه نظریه قوس صعود و نزول

پیش از ظهور عرفان نظری در قرن هفتم قاعده‌ای در میان فلاسفه با عنوان «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» مطرح بود که هنوز هم کتاب‌های فلسفه اسلامی به آن می‌پردازند (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰). در نظر فلاسفه امکان صدور متکثر از واحد نیست. از این جهت آن‌ها درصدد بودند نحوهٔ خلقت امور متکثر از خداوند واحد را بیان کنند. ازجمله ابن‌سینا فیلسوف مشائی بیان می‌کند که عقل نخستین موجود صادر شده از واجب الوجود است. صادر اول با داشتن ارتباط دو سویهٔ وحدت و کثرت، ازیک‌سو به واجب الوجود مرتبط است و ازسوی دیگر با تعقل نفس فلکی را ایجاد می‌کند. نفس فلکی زمینه پیدایش جرم فلکی را فراهم می‌آورد. به همین ترتیب باقی مخلوقات پا به عرصه وجود می گذارند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۸۳-۷۸).

ابن‌عربی اولین عارف مسلمان بود که مباحث جهان‌شناختی را در قالب عرفانی ارائه و عرفان نظری را به صورت نظام‌وار و گسترده پدید آورد (امینی‌نژاد،۱۳۹۴ : ۲۳۷). ابن‌عربی با پذیرش نظریه وحدت وجود مشکل فلاسفه در صدور کثرت از واحد را نداشت اما نیاز به ارائه تبیینی از رابطه خالق و مخلوق داشت. او اولین موجود عالم را اعیان علمی می‌داند که به جهت ارتباط با خداوند ازلی و به جهت ارتباط با عالم غیر ازلی است (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م: ۲۰۴- ۲۰۳).

بعد از ابن‌عربی دیگر عرفا نیز به نحوه رابطه خداوند و مخلوقات پرداختند و به‌تدریج گونه‌های مختلفی از نظریه قوس صعود و نزول ارائه شد؛ نظریه‌ای که سعی در بیان رابطه خالق و مخلوقات در سازوکاری کامل دارد (رک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۴، ج۲: ۸۷۱؛ آملی،۱۳۶۴: ۵۷۰؛ جامی،۱۳۷۰ : ۳۳-۳۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۱؛ سهروردی،۱۳۷۲ : ۲۰۳-۲۰۰؛ ملاصدرا،۱۳۸۳ : ۳۵۲ و ۲۷۲).

تبیین‌های گوناگون از نظریه قوس صعود و نزول

مشهور عرفا قوس صعود و نزول را این‌گونه بیان می‌کنند که تمام عالم متحرک است. حرکت هستی، حرکتی خطی نیست که یک نقطهٔ شروع و پایان داشته باشد، بلکه حرکتی دوری و ارجاعی است. مبدأ و مقصد درنهایت یکی می‌شوند. ازآنجاکه تمام موجودات بهره یکسانی از این حرکت ندارند، قوس نزولی در نظر گرفته می‌شود. هرچقدر موجودات در طول این قوس از مبدأ هستی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

دور می‌شوند تقید بیشتری پیدا می‌کنند. دوری بودن حرکت در هستی اقتضای قوس صعودی را می‌کند که موجودات با نفی تقیدات مسیر صعود به سمت مبدأ هستی را طی کنند.

علی‌رغم وجود شهرت در اصل نظریه، عارفان مسلمان تبیین‌های متفاوتی از آن ارائه کرده‌اند. این نظریات نقطه اشتراک‌ها و تمایزاتی دارند که در ادامه مقاله بیان خواهند شد.

الف. اشتراکات تبیین‌های مختلف نظریه قوس صعود و نزول

۱. کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد

تمام دیدگاه‌های مشهور در نظریه قوس صعود و نزول واجب الوجود را سرسلسله قوس‌ها و ابتداکننده قوس نزول می‌دانند. در نامگذاری مراتب این سلسله قوسی شکل و جزئیات آن اختلافاتی وجود دارد، اما از جهت ترتیب چینش موجودات عموم عرفا موافقت دارند. آن‌ها صادر اول را عقل اول نامیده و معتقدند عقول دیگر که متقدم بر اجسام‌اند، تحت فرمان آن عقل عمل می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۲).

شیخ اشراق به عقول و نفوس طولیه فراوانی معتقد است که از صادر اول با عنوان نور اول منتسب به نور الانوار شروع شده و نور دوم را صادر می‌کند که از جهت انتسابش به ذات خود، نفس اول نام دارد. این روند ادامه می‌یابد تا از فعل و انفعال هر یک و اشراق و شهود هر یک و محبت عالی به سافل و عشق سافل به عالی عقول و نفوس زیادی پدید می‌آید (سجادی، بی‌تا، ج۱: ۳۴۰).

ابن‌عربی ترتیب آفرینش موجودات را ابتدا عقل اول (قلم) سپس به ترتیب نفس (لوح محفوظ)، جسم، عرش و هوا و ظلمت و سپس ملائکه کرسی و ... می‌داند (ابن‌عربی،۱۳۶۶، ج۳: ۴۴۳).

آملی آغاز صدور موجودات در قوس نزول را عقل اول می‌داند که دارای وحدت ذاتیه مبدئه است. صدور ادامه دارد تا زمین که دارای دو جهت کثرت نامتناهی و تضاد موجود در طبایع و عناصر است. سپس قوس صعود از کان به گیاه آغاز می‌شود و از گیاه به جانور و از جانور به انسان ادامه پیدا می‌کند (آملی،۱۳۶۴ : ۷۸).

جامی تعینات وجودی را با عنوان حضرات خمس شامل پنج مرتبه می‌داند:

یک. تعدد عقلی (حضرت معانی و عالم جبروت)؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

دو. عدد وجودی اضافی (شیئیت وجودی)؛

سه. مرتبه درک آثار عقلی مثل قوای هفت‌گانه جسمی (حضرت ارواح نورانی و ملکیت عقل و نفوس یا ملکوت)؛

چهار. مرتبه درک خیال مطلق (حضرت مثال مطلق، برزخ جامع)؛

پنج. مرتبه درک حس (حضرت حس). وی این‌ها را به دلیل داشتن بالاترین مرتبه تعینات کلیه اسما ذاتیه نامگذاری می‌کند (جامی، : ۱۳۷۰۳۳-۳۱).

ملاصدرا معتقد است که سلسله وجود در قوس نزول از عقل که جزء مجردات و دارای شخص واحد است آغاز می‌گردد (ملاصدرا،۱۳۸۰ : ۳۹۲و ۳۹۳). در پی آن نفس و سپس طبیعت و ماده می‌آید. سلسله وجود در قوس صعود به‌طور معکوس به مبدأ و نقطهٔ مقصود بازمی‌گردد. نخست جسم مصور به صورت جسمانیه و بعد به صورت حیوان دارنده نفس و حیات و بعد از آن به صورت انسان دارای عقل و شعور جلوه‌گر می‌شود. پس دایره وجود (در قوس نزول و صعود) دور می‌زند. هر موجودی که به مبدأ اول نزدیک‌تر است، شرف و کمال بیشتری دارد (ملاصدرا،۱۳۸۳ : ۲۷۲). این‌گونه سلسله علت و معلول پدید می‌آید ولی همگی بالذات مخلوق و منسوب به خداوند هستند (ملاصدرا،۱۳۸۳ :۲۲۰).

پس تمام صاحب نظران این حوزه در دو مورد مشترک‌اند:

اول. پذیرش واجب الوجود (خداوند متعال) با صفت احدیت در سرسلسله قوس؛

دوم. پذیرش صادر اول که از واجب الوجود صدور یافته و به‌واسطهٔ او دیگر موجودات در قوس‌ها ایجاد می‌گردند.

۲. وجود برزخ میان مراتب قوس

یکی از وجوه مشترک تبیین‌های عرفا تصور برزخ در میانه قوس‌هاست. برزخ در لغت به معنای حاجز میان دو چیز است (ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ج۱: ۱۱۸). در عرفان به عالمی میان عالم معانی مجرد و اجسام مادی برزخ می‌گویند (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۲۶۳).

عالم برزخ در مراتب صعود و نزول نمود پیدا می‌کند که با عناوین مختلفی از آن یاد می‌شود:

۱. عناوین غیب محالی و امکانی: غیب محالی از نگاه ابن‌عربی برزخی است که با جدایی از این دنیا و پیمودن مراتب عروج برای انسان حاصل می‌شود. این برزخ صورت‌های اعمال و نتیجه افعال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

گذشته انسان در دنیاست. محالی نام دارد چون رجوع و مکاشفه در آن ممتنع است. به دلیل محال بودن درک این نشئه امکان مکاشفهٔ احوال مردگان برای انسان خیلی کم است. در مقابل غیب امکانی قرار دارد؛ برزخی که به دلیل دُوری بودن مراتب تنزلی بین ارواح مجرده و اجسام قبل از دنیا وجود دارد. به دلیل امکان ظهور آن در عالم شهود امکانی نام گرفته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

۲. عناوین نزولی و صعودی: برزخ نزولی حاصل از تجلی عقول به صورت عالمی مستقل و منفصل از خیال انسانی به ذاته موجود است که با سیر به طرف حق به صورت انسان کامل دارای قوه مجرد از ماده می گردد. در مقابل برزخ صعودی به موازات عالم مثال منفصل و برزخ کلی و مطلق و مثال معلق به وجود خیالی و برزخی و مثال متصل و جزئی مقید موجود می‌شود (ملاصدرا،۱۳۸۱ : ۳۶۱).

در نگاه سهروردی برزخ خلائی است که نور از آن زائل شده است (سهرودی، ۱۳۷۲: ۱۰۷). در جای دیگر برزخ را هیولی می‌داند که با هر نوع یا مصداقی که در نظر گرفته شود، یکی از اجزای لاینفک در قوس‌های نزول و صعود محسوب می گردد (سهرودی، ۱۳۷۲: ۱۹۳)

جایگاه عشق در حرکت موجودات و قوس‌ها

عشق و حبّ در سخنان عرفا جایگاه ویژه‌ای دارد، اگرچه به‌طور معمول آن را واژه‌ای تعریف‌ناپذیر می‌دانند. آن‌ها عشق را سلسله جنبان عالم در جهت رسیدن به کمال و تمامیت وجودشان می‌دانند. نیروی جاذبه عشقِ الهی مبدأ شور و شرر در جهان است. مجموع افلاک و کرات سماویه همگی زنده و عاشق جمال و جلال الهی و طالب و جویای او هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲).

حبّ دو سویه بین قابل و فاعل (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج۲: ۱۱۳) موجبات تشکیل دو قوس با جهت‌های عکس هم را فراهم می‌آورد. این عشق در ابتدای قوس نزول به هدف ظهور مظاهر حق از مرتبه احدیت به خلق ریزان می‌شود و در قوس صعود به جایگاه اولیه خود بازمی گردد (پورجوادی، ۱۳۵۵: ۴۶). این حب حرکت خاصی را در عالم ایجاد می کند (ابن‌عربی، ۱۹۴۶م: ۲۰۳).

ملاصدرا معتقد است تمام موجوداتی که وجودشان را از خود نگرفته‌اند، یک علت فیاضه برای وجودشان دارند. اگر آن علت نباشد، نمی‌توانند به کمال لایق خود برسند. حکمت الهی اقتضای عشقی را می‌کند که آن‌ها را به‌سمت کمال لایقشان هدایت کند. عشق علت اولی حرکت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷: ۱۵۸). براساس نظریه حرکت جوهری، حرکت و سیلان ویژگی ذاتی موجودات عالم است. این حرکت را عشق ذاتی موجودات عالم تأمین می‌کند (همایی، بی‌تا، ج۲: ۹۹۵). البته سهم همه موجودات در این عشق یکسان نیست. سزاوارترین موجودات به محبت حق تعالی در سلسله نزول اول و در قوس صعود آخر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۱).

ب. تمایزات تبیین‌های مختلف نظریه قوس صعود و نزول

۱. دفعی یا تدریجی بودن صدور موجودات

همان‌گونه که در مباحث گذشته بیان شد، عالم وجود در ابتدای قوس نزول از حضرت احدیت آغاز شده است، اما در اینکه آیا خداوند متعال همه موجودات را دفعی یا تدریجی و با واسطه خلق کرده است، اختلاف وجود دارد.

فیلسوفان و عرفایی که حرکت جوهری را پذیرفته‌اند به خلق تدریجی موجودات صحه می‌گذارند. ملاصدرا واجب الوجود را واجب حقیقی می‌داند که فیض نخستین و اولین موجود صادر شده از وی همان عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۹). سهروردی نیز اعتقاد دفعی بودن صدور موجودات را رد کرده است (سهروردی،۱۳۷۲، ج۴: ۱۲۴-۱۲۳).

براساس دیدگاه قائل به صدور تدریجی، سید حیدر آملی صدور موجودات را دفعی می‌داند. او دیدگاه فلاسفه را که معتقدند تنها عقل اول مخلوق است و بقیه از آن نشئت می‌گیرند به دلیل لوازم باطلش که عجز خداوند است نمی‌پذیرد (آملی،۱۴۲۲ق، ج۵: ۲۱۵-۲۱۲). آملی اعتقاد دارد که تمام عالم بر سبیل کل و اجمال، دفعه واحده از حق تعالی صادر شده است و خداوند متعال در همه آن‌ها فاعل است (آملی،۱۴۲۲ق، ج1: ۲۱۵-۲۰۱؛ نیز ۱۳۶۴: ۶۷-۵۷).

علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون» (یس: ۸۲) و «وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) اثبات کرده که وجود تدریجی موجودات و ازجمله انسان امری است که از ناحیه خدا با کلمه «کن» و بدون تدریج افاضه می‌شود. این وجود دو وجه دارد که یکی به طرف دنیا و دیگری به سمت خدای سبحان است. سمت دنیا به تدریج از قوه به فعل درآمده و همین وجود نسبت به خدای سبحان امری غیر تدریجی است (طباطبائی،۱۳۹۰، ج۱۷: ۱۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

۲. موقعیت انسان کامل در قوس‌ها

انسان به دلیل داشتن قدرت اختیار و انتخاب نیکی‌ها و بدی‌ها اشرف مخلوقات معرفی شده است. به همین دلیل در مخروط هستی موجودی ویژه محسوب می‌شود.

ابن‌عربی می‌گوید: «و هو للحق بمنزله انسان العین الذی به یکون النظر، فلهذا سمی انسانا» (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج۱: ۵۰). وی در تبیین جایگاه انسان، او را کامل کننده و منتهای بخش دایره وجودی دانسته که به عقل متصل می‌شود. بدین گونه اول دایره به آخر آن متصل شده و مابین آن‌ها در طرفین دایره ما سوی الله قرار دارند (ابن‌عربی،۱۳۶۶، ج۱: ۱۲۵). قونوی انسان را نسخه جمیع عالم و آیینه‌ای می‌داند که قوای همه عالم و همه افلاک در آن نمایان است. همه قوای انسانی او را به سمت کمال می‌کشاند، اما هر انسانی بر حسب اعمال و اخلاق و صفاتی که به‌دست آورده در مرتبه‌ای از قوای افلاکی قرار دارد (قونوی،۱۳۷۲ : ۱۳۷). علامه آملی باور دارد که انسان بر حسب نوع در دایره هستی آخرین موجود است ولی برحسب شخص آخر نیست (آملی،۱۳۶۴ : ۶۶). ملاصدرا درباره جایگاه انسان در دو قوس معتقد است که انسان به دو اعتبار وجود دارد که شامل نفس (عالم عقل) و روح بخاری (جسم خالی از تضاد جرم فلکی) می‌شود. از جهت دو اعتبار منتهای دو اقلیم بوده و عقل و نفس در تنزل قوس نزول به انسان منتهی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۱۶).

اکنون سوال این جاست که با توجه به جایگاه ویژه انسان ازیک‌سو و عقل اول به عنوان صادر نخستین ازسوی دیگر، موقعیت انسان در کدام قسمت قوس‌ها قرار دارد؟

در پاسخ باید به تفاوت ترتیب آفرینشی موجودات و ترتیب شأنی و رتبی آن‌ها در این دو قوس توجه کرد. آنچنان که در بحث کیفیت صدور موجودات از وجود واحد بیان گردید، اولین موجود صادر شده از خداوند متعال عقل اول است و پس از آن عقول و نفوس بعدی از عقل اول صادر می‌گردند. اما در ترتیب رتبی، اول انسان کامل و سپس عقل اول، سپس ارواح مهمیه و سپس نفس و .... قرار دارد. در مردم ابتدا رسولان و سپس پیامبران و سپس اولیاء ... و در امت‌ها ابتدا امت محمد(ص) و سپس امت موسی(ع) است (ابن‌عربی،۱۳۶۶، ج۳: ۴۴۳). ترتیب‌های مذکور علت تفاوت تعبیرها در کلام عرفا را موجه می‌سازد.

عرفا در وصف جایگاه انسان کامل دیدگاه مشترکی ندارند. قونوی انسان کامل را در وسط دایره امکانی جانمایی می‌کند (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۳۷). ملاصدرا انسان کامل را مظهر جمعیت کل دانسته

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

و شروع خلقت انسان کامل را فرایندی تدریجی می‌داند که موجب ظهور انسان کامل و صورت او از آدم(ع) تا محمد(ص) می‌گردد (ملاصدرا،۱۳۶۶ ، ج۲: ۲۸۷). پیامبر(ص) با تنزل از عقل اول در حلقه هستی و صعود به انتهای آن موجب وصل دو قوس به یکدیگر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۹۲). ابن‌عربی محمد(ص) را اکمل نوع انسانی و اول دلیل بر ربّ خود می‌داند. او جوامع کلم و امّهات حقایق الهیه و اول دلیل بر اسم اعظم الهی است (ابن‌عربی،۱۳۶۶: ۲۱۴). مغربی معتقد است انسان کامل وجودی مستمر و ظهوری متوالی در عالم دارد. دوران پیامبری منقضی می‌شود ولی ولایت امری همیشگی است. او مظهر خداست و ازآنجاکه عین نور بسیط خداست، نجات و هلاکش از وجود خودش نشئت می‌گیرد (تبریزی مغربی، ۱۳۸۵: ۳۸).

۳. تعاکس یا عدم آن در قوس‌ها

قوس صعود در مسیر بازگشت به مبدأ اول، مشابه قوس نزول است که از آنجا نشئت گرفته، اما مسئله این است که آیا دو قوس در مسیری عین هم حرکت می‌کنند یا بین آن‌ها تغایر وجود دارد؟

برای پاسخ به این مسئله باید به تفاوت دیدگاه‌های عرفا درباره حرکت و مراتب صدور موجودات توجه کرد. ملاصدرا از زبان شیخ اکبر نسبت میان این دو قوس را غیریت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۴). قیصری به عنوان یکی از شارحان کلام ابن‌عربی در بحث از حرکات استکمالی نهایت هر حرکتی را برحسب مرتبه عین بدایت دانسته ولی به اعتبار وجود متمایز می‌شمارد. زیرا وجود در مقام حرکت در عالم ربوبی قوس صعود مراتب محاذی مراتب خیال و عقل را طی می‌کند؛ نه اینکه همان صراط نزولی را به‌طور عینی صعود کند تا مستلزم تکرار در تجلی گردد (آشتیانی، ۳۷۰: ۷۶۸).

جامی در بحث از قرینگی دو قوس برای هر درجه از درجات صعودی مابه‌ازائی در قوس نزول قرار می‌دهد اما معتقد به عینیت نیست. او محل پایان قوس صعود را مقارن با قوس نزول نمی‌داند. زیرا در سیر الی‌الله و رجوع به حضرت احدیت، ایستادن بر آنچه مبدأ انتشاء نام دارد فایده‌ای به دنبال ندارد. پس با رسیدن به وصول لحظه به لحظه گوهری دیگر به‌دست می‌آید (جامی، ۱۳۸۳: ۱۷۷-۱۷۵).

ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه* هر مرتبه از مراتب قوس صعودی و نزولی را مقارن و عین هم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۴). در جای دیگر آن‌ها را نظیر هم فرض می‌کند. زیرا فرض عین هم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

بودن این دو قوس موجب تحصیل حاصل می‌گردد. وی در انتخاب این دیدگاه به کلام عرفا استناد می‌کند که می‌گویند: «ان الله لا یتجلی فی صوره مرتین» یعنی خدا تنها یک مرتبه در یک صورت تجلی می‌کند نه دو مرتبه و در هر آنی در صورت خاصی تجلی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ : ۴۱۹). صاحب حکمت متعالیه در تبیینی کامل‌تر با مقایسه میان جایگاه برزخی ارواح در قوس نزول و صعود، صور اعمال و نتیجه افعال را ملحق به برزخ قوس صعودی می‌داند. بنابر این فرض مبادی را بالذات عین غایات و به وجهی دیگر غیر غایات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۴). بدین قرار غیریت و عینیت با هم جمع می‌شود.

تبارشناسی نظریه قوس صعود و نزول در عرفان اسلامی

به نظر می‌رسد سه ضلع یک مثلث منجر به پدیدار شدن و رشد نظریه قوس صعود و نزول در عرفان اسلامی شده است. یک ضلع تبیین فرایند خلقت، ضلع دوم قول به وحدت وجود و ضلع سوم جست‌وجوی کمال و سیر و سلوک به‌سمت خداوند. در این بین گرایش به کمال بیشترین سهم را دارد.

چنانچه در تاریخچه مقاله مطرح شد پیش از پدید آمدن عرفان نظری یکی از دغدغه‌های فلاسفه تبیین فرایند خلقت و رابطهٔ خالق و مخلوق بود. فلاسفه مسلمان ازیک‌سو قائل به توحید بوده و ازسوی دیگر قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» را پذیرفتند. درنتیجه تنها می‌توانستند یک مخلوق برای خداوند در نظر بگیرند، اما قائل به تکثر موجودات عالم نیز بودند. آن‌ها برای حل این مسئله، نظامی سلسله‌وار از مخلوقات را در نظر گرفتند که مطابق آن خداوند فقط یک مخلوق دارد. از مخلوق اول، مخلوق دیگری صادر می‌شود و به همین روال رفته رفته تأثیر وحدانیت خداوند به عنوان خالق از بین می رود و تکثر مخلوقات توجیه می‌گردد.

عرفا به وحدت وجود قائل بودند لذا مشکلی با قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» نداشتند. چون تنها یک وجود در عالم موجود است و تکثر معنایی ندارد تا صدور چند مخلوق از خداوند اشکال داشته باشد. اما عرفا با مشکل دیگری روبرو بودند؛ اینکه در ظاهر موجودات عالم متکثر هستند. پس عرفا باید به‌نحوی تکثر موجودات و رابطه آن‌ها با خداوند را توضیح می‌دادند. در تبیین این رابطه از واژه «تجلی» استفاده شد که در نظریه قوس صعود و نزول نقش کلیدی دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

پیش از ذکر معنای تجلی ارائه مختصر توضیحی درباره وحدت وجود ضرورت دارد. وحدت وجود یک تفکر فلسفی – عرفانی است که در یونان باستان و قبل از اسلام نیز می‌توان سبقه‌هایی از آن یافت. در اسلام سابقهٔ آن به اوایلِ ظهور اسلام می‌رسد. ایده وحدت وجود در قرن سوم هجری رشد کرد، اما تکامل نهایی آن را باید مرهون اندیشه ابن‌عربی دانست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶).

ابن‌عربی عالم را به‌منزله سایه حق (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج۱: ۱۰۱) و شیئی متوهم و خیالی می‌دانست (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ج11: ۱۰۳) خداوند متعال جهان را مانند شبحی بی روح آفریده است. آن موجود با پذیرش روح الهی (نفخ فیه) استعدادی خاص می‌یابد و آمادگی او را برای پذیرش فیض تجلی دائمی که ازلی و ابدی است فراهم می‌آورد (آملی،۱۳۶۴ : ۵۹). تفاوت ظلیت (سایه) نسبت به وجود حق موجب صغیر یا کبیر بودن موجودات می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶). ازآنجاکه برای خداوند کثرت معنا ندارد و او از همه موجودات بی‌نیاز و مستغنی است، تنها صور عالم کثرت و ظهور دارند (آملی،۱۳۶۴ : ۶۵۹) که همه اعتباری بوده و وجودی مجازی دارند (آملی،۱۳۶۴ : ۶۶۸). پس همه امور عالم از جهت عین معدوم و از جهت آثار و احکام موجود هستند.

در پی مجازی بودن وجود عالم بحث از تجلی پیش می‌آید. تجلی نور حق به امور عالم موجودیت می‌دهد. مشابه تصویر در آیینه که با انعکاس نور از منشأ آن وجود یافته است. هستی موجودات وجود حقیقی ندارد و صرفاً از تجلی نور حق تعالی نشئت می‌گیرد (آملی،۱۳۶۴ : ۵۴۹). بنابراین در هستی‌شناسی عرفانی وحدت وجود و تجلی ارتباط بسیار نزدیکی به هم دارند. وحدت وجود غیر از حق تعالی باقی موجودات را اعتباری فرض می‌کند. لذا باقی موجودات تشأن یا تجلی وجود حقیقی هستند.

با فرض تجلی نحوه خلقت روشن شده و مسئله وحدت وجود و ارتباط آن با کثرت ظاهری مخلوقات حل می‌شود. اما عرفا به این تبیین اکتفا نکردند. آن‌ها تجلی خداوند به امور عالم را دارای مراتب مختلفی در نظر گرفتند که زمینه رشد نظریه قوس نزول و صعود گردید. مراتبی که پایه آن‌ها به قیود کثرت بازمی‌گردد و ریشه در نظریه وحدت وجود دارد.

مراتب موجودات با فرض تجلی به این صورت تبیین شده که تجلی حضرت حق به امور عالم سبب شده موجودِ مسبوق به عدم و مقید به قیود کثرت بتواند آثاری از خود بروز دهد. آن موجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

به دلیل تقیداتش نمی‌تواند تمام آثار مطلق را ظاهر گرداند، اما هرچه بتواند آثار کثرات را در خود ضعیف سازد، توانایی بیشتری برای تجلی خواهد داشت (ابن‌ترکه، ۱۳۶۸، ج۲: ۷۹۰).

اختلاف مراتب موجودات در کثرت و تقید، توانایی آن‌ها را در تجلی تغییر می‌دهد و منجر به ایجاد قوس صعود و نزول می‌گردد. در قوس صعود براثر تقرب به مبدأ وجود رفته‌رفته وحدت غلبه پیدا کرده و کثرات مستهلک می‌شوند. در قوس نزول کثرات امکانی بر وحدت غلبه پیدا می‌کنند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۸، ج۲: ۸۶۸). این امر موجب تشکیل مراتب استیداعی و اقسام معراج‌ها در این دو قوس می‌گردد (فناری،۲۰۱۰م: ۵۹۹). پس تجلی از حضرت حق شروع شده و قوس نزول را طی می‌کند. هر چقدر از مبدأ وجود فاصله می‌گیرد احکام کثرات را به‌خود جذب می‌کند و در قوس صعود با بازگشت به مبدأ نخستین به وحدت اولیه خود مراجعت می‌نماید.

دو سوال مطرح می‌شود:

اول. چرا عرفا با پذیرش تجلی و وحدت وجود فرایند خلقت را در قالب قوس نزول و مخلوقات را دارای مراتب مختلف در نظر گرفتند؟ وقتی وجود همه امور عالم مجازی است و از منبع وجودی واحدی نشئت گرفته‌اند، چرا همه را در یک رتبه فرض نکردند؟

دوم. چه نیازی به در نظر گرفتن قوس صعود بود وقتی می‌توان تمام امور عالم را در فرایند نزولی به ترتیب در نظر گرفت؟ علت در نظر گرفتن مسیر دورانی چیست؟

در پاسخ پرسش اول سه جنبه را می‌توان در نظر گرفت؛ اول اینکه چنانچه بیان شد پیش از ظهور عرفان نظری در اسلام، فلاسفه با مسئله فرایند خلقت مواجه بودند و به دلیل قاعده «الواحد لا یصدر من الا الواحد» نمی‌توانستند مخلوقات را در یک مرتبه به خداوند نسبت دهند. لذا آن‌ها را در یک سلسله در نظر گرفتند. اگرچه عرفا این مشکل را نداشتند، چه‌بسا عقبه فلسفی در ذهن آن‌ها منجر به در نظر گرفتن فرایند خلقت به صورت سلسله‌وار در قالب قوس نزول شد، خصوصاً که از کلمات مشابهی مانند «عقل اول» استفاده شده است. جنبه دوم مسئله این است که با پذیرش وحدت وجود و مجازی بودن وجود عالم نباید تفاوتی بین مخلوقات تصور شود اما عرفا نمی‌توانستند همه مخلوقات را در یک رتبه قرار دهند. تفاوتی بین رتبه انسان با سنگ احساس می‌شد. این تفاوت در نظر گرفتن مراتب مختلف تجلی را توجیه می‌کند و در این بین چه ملاکی برای تفاوت مرتبه‌ها بهتر از وحدت و کثرت می‌توان یافت که با نظریه وحدت وجود سازگاری داشته باشد. در این ملاک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

هر چقدر وجود مجازی به وجود واحد حقیقی نزدیک باشد از مرتبه بالاتری برخوردار است. جنبه سوم گرایش به کمال است که در پاسخ سوال دوم توضیح داده خواهد شد.

در پاسخ به سوال دوم ضلع سوم نظریه قوس صعود و نزول یعنی گرایش به کمال نمود پیدا می‌کند. دو بعد جدانشدنی در عرفان اسلامی و چه‌بسا بیشتر گونه‌های عرفان وحدت وجود و سیر به‌سوی کمال است. سیر و سلوک و حرکت به مثل کمال بدون وجود مسیر معنا پیدا نمی‌کند. ازطرفی وحدت وجود و فقدان هرگونه مرتبه در امور عالم کمال را بی‌معنا می‌کند. در نظر گرفتن قوس نزول و مراتب مختلف موجودات تصور کمال را ممکن می‌سازد و در نظر گرفتن قوس صعود مسیر معینی را برای رسیدن به کمال فرض می‌کند. در نظریه قوس صعود و نزول و فرض تجلی عارف بدون کنار گذاشتن عقیده وحدت وجود، می‌تواند کمال را در نظر داشته باشد و مسیر مشخصی برای سیر و سلوک فرض کند. کمال و سیر و سلوکی که مشخصه اصلی عرفان عملی است. باید توجه داشت که عرفان عملی چند قرن پیش از عرفان نظری در اسلام وجود داشت و عرفان نظری بر پایه آن بنا نهاده شد.

نتیجه:

نظریه قوس صعود و نزول بعد از ابن‌عربی در عرفان اسلامی جایگاه خود را پیدا کرده و تا کنون به‌گونه‌های مختلف تبیین شده است. در این نظریه نظام هستی دایره‌وار تصور شده و امور عالم در یک قوس نزولی در مراتب مختلف از منبع اصلی صادر شده است و در قوس صعود با طی مراتب به منبع اصلی وجود یعنی حضرت حق بازمی‌گردند.

تبیین‌های مختلف این نظریه اشتراکات و تمایزاتی با یکدیگر دارند. ازجمله اشتراکات آن‌ها عبارت‌اند از: کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد، وجود برزخ میان مراتب قوس و جایگاه عشق در حرکت موجودات و قوس‌ها. ازجمله تمایزات آن‌ها نیز: اختلاف در دفعی یا تدریجی بودن صدور موجودات، اختلاف در موقعیت انسان کامل در قوس‌ها و اختلاف در پذیرش تعاکس یا عدم آن در قوس‌ها.

با در نظر گرفتن پیشینه این نظریه در عرفان عملی و نظریه‌های بنیادین عرفان به نظر می‌رسد سه عامل در پدیدار شدن این نظریه نقش ایفا کردند؛ مسئله فرایند خلقت و عقبه تاریخی آن در فلسفه،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

نظریه وحدت وجود و گرایش به تکامل و سیر و سلوک. در این بین تکامل نقش مهم‌تری ایفا می‌کند؛ بدین‌سان که عرفا برای طی مراتب سیر و سلوک نیاز به در نظر گرفتن کمال مشخصی به عنوان نقطه هدف در سیر و سلوک دارند. در نظر گرفتن مراتب مختلف موجودات در فرایند تجلی و وجود حضرت حق در سرسلسله هستی، نقطه هدف را برای کمال مشخص می‌کند. قوس صعود مسیری را جهت طی مراتب کمال در اختیار عرفا قرار می‌دهد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۶۳)، *المبدا و المعاد (ابن سینا)*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل.
- ابن‌عربی، محیی الدین. (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیه.
- _____ . (۱۳۶۶)، *الفتوحات المکیهٔ (اربع مجلدات)*، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌الأثیر، مجدالدین. (۱۳۹۹ق)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی- محمود محمد الطناحی، بیروت، المکتبه العلمیه.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی‌بن محمد. (۱۳۶۸)، *ترجمه و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید*، مترجم: محمدحسین نائیجی، بی‌جا، مطبوعات دینی.
- اژدیان شاد، زلیخا. (۱۳۹۶)، «تحلیلی بر روش تبارشناسی در اندیشه نیچه»، *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، شماره ۷۷، ۱۸-۷.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰) ، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اکرمی، موسی، زلیخا اژدیان شاد. (۱۳۹۱)، «تبارشناسی از نیچه تا فوکو»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۷۰، ۳۲-۷.
- آملی، سید حیدر. (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحیط الاعظم*، محقق: سید محسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۴)، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۵۵)، «معنی حسن و عشق در ادبیات عرفانی»، *جاویدان خرد*، شماره ۱، ۵۶-۴۳.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

- تبریزی مغربی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *دیوان کامل شمس مغربی*، مصحح: ابوطالب میر عابدینی، تهران: زوار.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۳)، *أشعه اللمعات*، محقق: هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
- _____. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- حسینی شاهرودی و حسن افشاری. (۱۳۹۰)، «قاعده الواحد»، *حکمت رضوی*، شماره ۲۴ و ۲۵، ۱۰۹-۱۰۱.
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایه إلی الخلافه و الولایه*، چاپ سوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سجادی، جعفر. (بی‌تا)، *فرهنگ معارف اسلامی*، بی جا: کومش.
- سهروردی، یحیی‌بن حبش. (۱۳۷۲) *مصنفات شیخ اشراق*، مصححان: هانری کربن، نجفقلی حبیبی، حسین نصر، بی‌جا: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- فناری، شمس‌الدین محمد. (۲۰۱۰م)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، مترجم: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۲)، *شرح الاربعین حدیثا*، محقق: حسن کامل ییلماز، قم: بیدار.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، محقق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۰) *ترجمه و شرح بخش نخست مبدا و معاد صدر المتالهین شیرازی*، مترجم: محمد ذبیحی، قم: دانشگاه قم، اشراق.
- _____. (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]

- _____. (۱۳۸۳)، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*، مترجم: جواد مصلح، تهران، سروش.
- _____. (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن العظیم*، مصحح: محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____. (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین*، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____. (۱۳۸۱) *شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی*، شارح: جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- موسوی خلخالی، صالح. (۱۳۲۲)، *شرح مناقب محیی‌الدین عربی*، تهران: کتابخانه خورشید.
- واعظی، سید حسین. (۱۳۸۳)، «انسان کامل از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا»، *مجموعه مقالات اولین همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، تهران.
- همایی، جلال‌الدین. (بی‌تا) *مولوی نامه، مولوی چه می گوید؟* چاپ دهم، تهران: هما.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-14]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.23]