



کلید حل «شبهات عرفانی»^۱

حجت الاسلام والمسلمین شیخ علی رضایی تهرانی

چکیده

در این گفتار علمی، استاد رضایی سعی دارد با تکیه بر اصول و محکّمات عرفان نظری کلیدی برای حل شبهات عرفانی و پاسخ‌گویی به انتقادهای مطرح‌شده، بیابد. ایشان ابتدا برای روشن‌تر شدن بحث، مقدماتی پنج‌گانه را تشریح می‌نماید و سپس به طرح کلی ساختار عرفان اسلامی و تفاوت‌های آن با معرفت‌شناسی فلسفی می‌پردازد. وی سپس با اشاره به اینکه ذات خداوند از منظر عرفان اسلامی از هرگونه توصیف و تحلیل و تبیینی مبرا است، این قاعده را به‌عنوان اصل محکم عرفان اسلامی ذکر کرده و کلید حل شبهات عرفانی چون فناء فی‌الله و بقاء بالله را تفسیر دقیق این قاعده در بستر مناسب خود می‌شمرد.

واژگان کلیدی: عرفان نظری، فیض، تعین اول، تعین ثانی، ظهور، وحدت.

۱. تاریخ سخنرانی: ۱۳۸۷ش و برای آشنایی با ایشان رک: نشست سوم در همین کتاب.



بخش اول: مقدمات بحث

عرفان اسلامی به‌طور خاص و مصطلح در عرصه علوم اسلامی؛ مانند دیگر دانش‌های اسلامی چون فلسفه و کلام اسلامی و... مطرح است. عرفان به‌عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری. عرفان نظری یعنی جهان‌بینی عرفانی، یعنی آن نظری که عارف درباره جهان، خدا و انسان دارد و با آن به تفسیر هستی می‌پردازد. عرفان در این بخش خود مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است، و همچنان که فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسایل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع و مسایل و مبادی معرفی می‌نماید. البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و عرفان مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد.^۱

عرفان نظری همانند برخی علوم دیگر از ابتدای حیات خود با مخالفت‌ها و انتقادهای بسیاری روبه‌رو بوده است؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از مبانی و مسایل عرفان نظری برگرفته از عرفان عملی و کشف و شهود سالکان است که مشاهدات خود در زمینه هستی‌شناسی عرفانی را با اصطلاحات خاص خود ترجمه نموده و سپس به تقریر و تبیین آنها دست یازیده‌اند. در واقع اگرچه بسیاری از اصول عرفان برگرفته از آیات قرآن و متون دینی است و تقریباً تمامی عرفا در آثار خود شواهد فراوانی از شریعت ذکر کرده‌اند؛ اما از آنجا که تأویل و تفسیر گفته‌ها و مدعیات مبتنی بر کشف و شهودهای ایشان همواره - حتی برای بسیاری از علما و بزرگان خارج از حوزه عرفان- با دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی همراه بوده است، چالش‌ها و انتقادهای فراوانی نیز بر سر راه این علم بوجود آمده است. مفاهیمی چون ولایت، فناء فی‌الله، بقاء بالله، وحدت وجود و...؛ از جمله مصطلحات عرفانی هستند که عدم درک معنای و محتوای درست آنها عرفان و عرفا را با انتقادات و اتهام‌های سنگین و بزرگی مواجه ساخته است.

۱. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، ج ۲، ص ۸۹.



۱: مقدمهٔ اول: تطوّر علوم

هر دانشی نقطهٔ آغاز و ابتدایی دارد که در این مرحله بسیار کوچک و بسیط است؛ اما به تدریج و در بستر زمان و تاریخ گسترش پیدا کرده و رشد می‌کند. همراه با گسترش یک دانش ناگزیر چالش‌هایی نیز بر سر راه پیشرفتش بوجود می‌آید که باید از آنها عبور کند. در واقع کمتر علمی است که در گذر زمان و بستر تاریخ از درون و برون مورد اشکال و انتقاد واقع نشده باشد. («حياة العلم بنت البحث»).

بنابراین تطوّر علم امری شایسته و بلکه بایسته و ضرورتی تاریخی است؛ اما گاه پاره‌ای از دانش‌ها نه تنها به شکل جزئی و در قالب گزاره‌ها و قضایا بلکه در کلیت و تمامیت و در واقع در فلسفه وجودی خود مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته‌اند. شاید بتوان گفت عرفان اسلامی یکی از علمی است که با این دید واکاوی و بررسی شده است؛ اینکه آیا اصلاً علم است و ماهیت علم دارد؟ و اگر پاسخ مثبت است ضرورت وجودی آن چیست و چه خلایبی را پُر می‌کند؟

۲: مقدمهٔ دوم: پسوند اسلامی

مقدمهٔ بعدی مربوط به صفت اسلامی است که به عرفان نسبت می‌دهیم و از دینی و اسلامی بودن آن حکایت می‌کند. این سؤال بیشتر به بحث علم دینی مربوط می‌شود؛ یعنی اینکه آیا ما اصلاً علمی به نام علم دینی و به خصوص علم اسلامی داریم؟ این مسئله در گذشته مطرح نبوده؛ اما در دورهٔ معاصر به شدت مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است.^۱ بحث از وجود یا عدم وجود علم دینی و به تبع آن علم اسلامی ناگزیر به درستی یا نادرستی بحث از علمی به نام عرفان اسلامی منجر می‌گردد.^۲

۱. حسین ریاحی، فنوش صفوی فر، مازیار عطاری، علم دینی؛ امکان و چگونگی؛ مهدی نکویی سامانی، علم دینی؛ امکان یا امتناع؛ رسول نادری، حمید خدابخشیان، امکان و چگونگی علم دینی.

۲. بحث مفصلی که دربارهٔ عرفان مطرح است این است که آیا ما اساساً چیزی به نام عرفان اسلامی داریم یا نه. آیا آنچه امروزه به نام عرفان اسلامی مطرح است واقعا از دامان اسلام است و یا اینکه مسلمانان آن را از فرهنگ‌های دیگر اقتباس کرده‌اند؟ برخی



البته ما قصد نداریم در اینجا بحث علم دینی را که موضوع گسترده‌ای است بررسی کنیم؛ اما به‌عنوان مقدمه بحث اشاره می‌کنیم که در اصل این مسئله دو دیدگاه بیشتر وجود ندارد. دیدگاهی که علم را اساساً و ذاتاً سکولار دانسته و معتقد است علم هیچ ایدئولوژی و دینی را بر نمی‌تابد و دیدگاهی که وجود علم دینی و علم اسلامی را می‌پذیرد و بلکه ضروری می‌داند.

رای مختار ما در اینجا دیدگاه دوم و پذیرش وجود علمی به نام عرفان اسلامی است که در اینجا مراد از عرفان اسلامی، عرفانی است که به‌عنوان یک علم آموزه‌های دینی در تکون آن نقش اصلی را داشته و به دست مسلمین و با توجه به اعتقادات اسلامی رقم خورده است؛ به‌گونه‌ای که اگر اسلام و مسلمانی در کار نبود، علمی به نام عرفان اسلامی با این کیفیت نیز وجود نداشت.^۱

۳: مقدمه سوم: مغالطات

مقدمه سوم که نقشی اساسی در بحث ما دارد و باید خوب مورد توجه قرار گیرد، مربوط به نقش مغالطات^۲ در بروز اشکالات و شبهات عرفان اسلامی است. یکی از مغالطاتی که در علوم مختلف بسیار شایع است، مغالطه اشتراک لفظی^۳ است تا جایی که افلاطون که اصولاً به مباحث منطقی

ایران باستان و برخی دیگر مسیحیت و گروه سوم ادیان هندی و گروه چهارم فلسفه یونان را به عنوان خواستگاه عرفان اسلامی معرفی کرده‌اند. برای دیدن صاحبان این نظرات و ادله آنها ر.ک: به: دهباشی، میرباقری فرد، سید علی اصغر، تاریخ تصوف، ص ۳۳-۴۳؛ سید یحیی یثربی، عرفان نظری، ص ۷۲-۱۰۸؛ زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲-۱۳ مراجعه شود.

۱. ر.ک: محمود قلی پور، عرفان، تعالیم اسلامی سرچشمه عرفان اسلامی. شواهد این مدعا را بنگرید در: مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی، درس سوم از بحث عرفان، ص ۲۱۶؛ سید یدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۲۷.

۲. مغالطه مصدر باب مفاعله و در لغت به معنای سوق دادن شخص دیگر به غلط و نیز اشتباه کردن خود فرد است. (احمد سیاح، فرهنگ بزرگ جامع نوین، ص ۱۱۲۶) همچنین به معنی دشمنی و معارضه کردن نیز آمده است (حسن ملکشاهی، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ص ۵۳۰) اما در اصطلاح منطق، نوعی قیاس است که مواد آن شبیه به برهان یا جدل باشد و صورت آن شبیه به قیاس منتج بالذات بوده و برای اثبات مدعایی یا ابطال مدعای دیگر بیان می‌گردد. (ابوعلی سینا، الشفاء، المنطق، ج ۴، ص ۱)

۳. مراد از «لفظ مشترک»، لفظی است که بر معانی متعددی دلالت می‌کند و بر هر یک از معانی، به صورت مستقل و جداگانه وضع شده باشد، و نیز وضع لفظ بر هیچ یک از معانی، مسبوق به وضع آن برای معنای دیگر نباشد. (خواجه نصیرالدین



نپرداخته و کتابی دربارهٔ منطق نوشته است، موضوع مغالطه اشتراک لفظی را مطرح نموده است.^۱ مغالطه اشتراک لفظی انواع بسیاری دارد. یکی از شایع‌ترین آنها بکاربردن اصطلاح عرف عام در عرف خاص است به همان معنایی که در عرف عام به کار می‌رود و همچنین بالعکس یعنی مصطلح عرف خاص را به همان معنای خاص خود در عرف عام بکار گیریم.^۲

نوع دیگر مغالطه، اشتراک لفظی نیز این است که اصطلاح یک علم را در علم دیگر به کار ببریم بدون توجه به این نکته که گرچه لفظ اصطلاح در هر دو علم مشترک است؛ اما معنای آنها با یکدیگر تفاوت دارد و در واقع در اینجا تعدد اصطلاح مطرح است. یک نمونه از این نوع مغالطه که البته به بحث ما مربوط نیست اما برای روشن‌تر شدن مقدمهٔ سوم تشریح می‌کنم، به بحث قطع در علم اصول فقه مربوط می‌شود.

در آنجا ما واژه‌ای به نام «علم اجمالی»^۳ داریم که از مطالب بسیار مهم است. همین اصطلاح علم اجمالی در فلسفه اسلامی نیز وجود دارد یعنی بحث علم اجمالی در مقابل کشف تفصیلی.^۴ این دو اصطلاح با وجود اشتراک لفظ از نظر معنا و مفهوم و کاربرد هیچ ربطی به هم ندارند. در

طوسی، اساس الاقتباس، ص ۱۰)

۱. غالب اشتباهات مردم و مغالطه‌ها و خلاف‌های ایشان از دورترین زمان‌ها از همین ناحیه صورت گرفته است، تا آنجا که از افلاطون نقل شده است که او کتابی را در خصوص صناعت مغالطه تدوین کرده و در آن کتاب تنها از این قسم از مغالطه‌های لفظی سخن گفته است و سایر اقسام را متعرض نشده است. (حسن ملکشاهی، شرح و ترجمه اشارات و تنبیهاات، ص ۴۱۱)

۲. جهت آشنایی بیشتر ر.ک: سید محمود نبویان، مغالطات.

۳. تعریف علم اجمالی در اصول فقه: هرگاه به چیزی قطع و یقین آمیخته با تردید پیدا شود، علم اجمالی می‌گویند. به بیان دیگر؛ در آن، دو جهت متمایز دیده می‌شود، جهت علمی و جهت تردیدی، یعنی از یک طرف، علم وجود دارد و از جهت دیگر، تردید. (عیسی ولایی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ص ۲۵۴).

۴. علم تفصیلی علم به اشیاء متعدد است به صورتی که هر کدام متمایز از دیگری و جدا هستند و علم اجمالی علمی است که به همه اشیاء به صورت واحد علم داشته باشیم و در این علم اشیاء متمایز و جدای از یکدیگر نیستند. به بیان دیگر علم تفصیلی، علم مرکب است و علم اجمالی، علم بسیط. (ر.ک: رضا اکبریان، محمد مهدی کمالی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی؛ تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیاء).



علم اصول علم اجمالی ارزشش به مراتب کمتر از علم تفصیلی است؛ اما در فلسفه اسلامی علم اجمالی از جایگاه والاتری برخوردار است؛ زیرا منشأ علم تفصیلی است. حالا اگر فرد ناآگاهی همان معنای علم اجمالی در اصول را در فلسفه به کار گیرد، بی‌شک به خطا رفته است.

۴: مقدمه چهارم: فراوانی اصطلاحات در دانش عرفان

به گمان بنده در میان دانش‌های اسلامی دانشی پُر اصطلاح‌تر از دانش عرفان وجود ندارد.^۱ اصولاً هیچ علمی نمی‌تواند بدون جعل اصطلاح، عرف و محتوای خاص خود را تشریح و تبیین نماید. مثلاً ما تنها برای وجود منبسط و نفس رحمانی در کتاب‌های اهل معرفت نزدیک به ۹۰ تعبیر مختلف داریم. همچنین برای تعیین اول و تعیین ثانی چندین تعبیر وجود دارد. حتی گاه هر کدام از این اصطلاح‌ها در مقام تفسیر و تشریح خود به چند اصطلاح دیگر تقسیم می‌شوند و همین نیز یکی از مسائلی است که در شرح و تفسیر عرفان مشکل‌ساز می‌گردد.

۵: مقدمه پنجم: محکّمات و متشابهات^۲

به نظر می‌رسد ما در اکثر علوم، اگر نگوئیم همه علوم، محکّمات و متشابهاتی داریم. راه فهم

۱. دانش عرفان نیز چه در بخش نظر و چه در بخش عمل از زبانی خاص برخوردار است. عرفانه تنها برای خود اصطلاحاتی دارند، که اصطلاحاتشان نسبت به بسیاری دانش‌های دیگر - در حوزه علوم انسانی - بیش‌تر و پیچیده‌تر است. فهم صحیح اصطلاحات عرفانی تنها راه فهم نسبی صحیح مقاصد عرفا به شمار می‌رود و فهم اصطلاحات آنان هم کاری است دشوار. جهت آشنایی بیشتر با بحث اصطلاحات عرفانی و دلایل دشواری آن رک: علی رضایی، کتاب سیر سلوک (طرحی نو در عرفان عملی)، ص ۷۲۶-۷۳۸.

۲. برداشتی از مبحث محکّمات و متشابهات در آیات قرآن است: مراد از آیات محکم، آیاتی است که در معنی آنها یک نوع صراحت و اتقانی وجود دارد که خواننده بدون تردید و اشتباه به معنای آنها پی می‌برد مثل همین آیه که می‌فرماید: آیات قرآن بر دو دسته محکم و متشابه هستند، که آیه دلالتی صریح بر معنی خود دارد. و هرکسی که آیه را بخواند و با لغت عربی آشنا باشد بدون تردید معنی آنرا متوجه می‌شود. اما آیات متشابه، آیاتی هستند که مقصود از آن برای شنونده روشن نیست. و چنان نیست که شنونده به محض شنیدن، معنی آن را درک کند. بلکه در اینکه منظور چیست؟ تردید دارد و تردیدش وقتی برطرف می‌شود که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات متشابه را مشخص کند، و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم می‌شوند. پس آیات محکم خود به خود محکم هستند و آیات متشابه، بوسیله آیات محکم، محکم می‌شود. (تفسیر نمونه ج ۲، ص ۴۳۷ به بعد.)



صحیح یک علم نیز با توجه به این مطلب در سه نکته نهفته است:

اعتقاد به وجود محکمت و متشابهات در علوم؛

بازخوانی و بازشناسی محکمت از متشابهات؛

و قدرت ارجاع متشابهات به محکمت.

بی‌تردید اگر این سه مرحله به‌درستی انجام نگیرد در فهم صحیح یک علم با مشکل مواجه

خواهیم شد، حالا هر علمی می‌خواهد باشد: منطق، فلسفه، فقه، عرفان و

بخش دوم: تحلیل ساختار کلی عرفان

اگر انسان بخواهد عرفان را درست بفهمد، باید بتواند در یک نگاه کلی ساختار آن را در

ذهن خود ترسیم نموده و به درستی تحلیل کند و روابط درونی اجزای این ساختار با یکدیگر را

سنجیده و درک کند.

در علم عرفان اسلامی، یک وجود داریم که این وجود یکی بیشتر نیست و وحدت او وحدت

شخصی است و این وجود واحد شخصی نامتناهی؛ عبارت است از خدای متعال. پس هستی

مطابق یا خداوند می‌گردد. حال این هستی نمود، جلوه و ظهوری دارد که فیض اطلاقی است.^۱

این فیض نیز واحد است به دو نوع وحدت: یکی وحدت شخصی ظلی و دوم وحدت تشکیکی.

منظور از وحدت تشکیکی این است که این ظهور دارای درجات و شدت و ضعف است و مطابق

آنچه در فلسفه آموختیم تشکیک عبارت از چهار عنصر است: وحدت، کثرت، رجوع وحدت به

کثرت، ظهور وحدت در کثرت.^۲

۱. مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسئله در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عرفا به خدای متعالی یا همان «وحدت شخصی وجود» است.

وحدت شخصی وجود از نگاه عرفا عبارت است از آنکه یک وجود شخصی لایتناهی بی‌کران، تمام هستی و همه واقع و خارج

را پر کرده است؛ به نحوی که دیگر جایی برای وجود غیر و وجود دوم نیست. به بیان دیگر، یک وجود بسیط و نامتناهی همه

متن واقع را در همه سطوح و مراتب فرا گرفته، و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعالی

است، و ماسوای او هر چه هستند همه جلوه‌ها و تجلیات و شئون اویند.

۲. ر.ک: عباس جوارشکیان، تباین یا یگانگی وحدت شخصی و وحدت تشکیکی در حکمت متعالیه.



۲-۱: ظهور هستی از وجود واحد

عرفا می‌گویند ما یک هستی بی‌نهایت شخصی داریم که خداوند است. حال این هستی بی‌نهایت ظهور و نمودی دارد که واحد است به وحدت شخصی ظلی و وحدت تشکیکی، و واحد به وحدت تشکیکی هم درجاتی دارد.^۱ این درجات یک تقسیم کلی دارد: قسمت برین فیض، فیض اقدس نامیده می‌شود و قسمت زیرین فیض، فیض مقدس نام می‌گیرد.^۲ در قسمت زیرین ما سه درجه و مرتبه وجودی داریم: عالم ماده، عالم مثال یا برزخ و عالم عقل. در قسمت برین نیز چهار مرتبه قابل تصور است که به ترتیب از بالا به پایین عبارتند از:

«احدیت ذاتیه» (احدیت ذاتیه مرز تعین از لا تعین است و خودش تعین نیست)؛ «احدیت»
- که از او به «تعین اول» تعبیر می‌شود-، «واحدیت» که به تعین ثانی مسمی است و چهارم،
«لازمه واحدیت»؛ یعنی اعیان ثابت هستند.

۲-۲: مرز میان خدا و خلق

آنچه درباره وحدت شخصی و مراتب وجود گفتیم، مقدماتی است برای پاسخ‌گویی به یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که در مقابل عرفان اسلامی وجود دارد و در واقع دغدغه بسیاری از متدینین و متفکران دینی است؛ یعنی اینکه آیا در عرفان اسلامی آن‌میز و مرز بین خدا و خلق محفوظ است؟

تصور بر این است که تقریر وحدت شخصی وجود این‌میز را از بین می‌برد. طرح مباحثی

۱. محقق فناری در مصباح‌الانس می‌گوید: آنچه گفته می‌شود که حقیقت مطلقه وجود در چیزی قوی‌تر یا جلوتر و یا اول‌تر است، همه این گونه‌های تشکیک، از نگاه عارف محقق، به ظهور برمی‌گردد (نه اصل وجود) که ظهور به حسب استعدادها پذیرنده‌ها مختلف می‌شود. بنابراین حقیقت وجود در همه یکی است و تفاوت و تشکیک بین ظهورات آن حقیقت وجود واقع می‌شود. (فناری، مصباح‌الانس، ص ۵۹).

۲. محقق قیصری درباره اقسام فیض می‌گوید: فیض خداوند بر دو گونه فیض اقدس و مقدس تقسیم می‌شود که با فیض اقدس، اعیان ثابت و استعدادها اصلی آنها در علم خداوند (و تعین ثانی) حاصل می‌شود و با فیض مقدس، همان اعیان با لوازم و توابع آن در خارج تحقق می‌یابد. (شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۸، فصل سوم از مقدمه).



چون فناء فی الله، بقاء بالله، اسفار اربعه و...؛ از جمله موضوعاتی است که گمان می‌رود این میز را از بین می‌برد و این شبهه وجود دارد که در عرفان اسلامی بحث اتحاد و حلول مطرح است که این میز را از بین می‌برد و با از بین رفتن این میز نه شریعتی می‌ماند، نه تکلیفی، نه ثوابی و نه عقابی. این شبهه، اساسی‌ترین نکته‌ای است که اگر به درستی تبیین و تحلیل گردد اساساً جای هیچ بحث و اشکالی باقی نمی‌ماند.^۱

بخش سوم: اصل محکم عرفان اسلامی

با توجه به مطالب بالا، در عرفان اسلامی یک اصل مسلم و قطعی وجود دارد که همه عرفا به آن معتقد بوده و خود نیز به این مطلب اعتراف کرده‌اند و وجود همین اجماع نیز دلالت بر این دارد که اگر عبارت و مضمونی وجود داشت که به ظاهر برخلاف این اصل بود باید توجیه و تأویل گردد و در واقع متشابهی است که باید به این اصل محکم که عرض می‌کنم، ارجاع داده شود. اما اصل محکم عرفان اسلامی این است که ذات پروردگار بما هو ذات از هرگونه حکم و توصیفی مبرا است و اصلاً هرچه در مورد ذات گفته می‌شود بانوعی تسامح همراه است. ذات الهی آن قدر متعال است که متعلق هیچ معرفتی قرار نمی‌گیرد و به اصطلاح نه معقول حکیم است، نه مشهود عارف و نه معلوم احدی از بشر

۱. از محورهای حساس و پُر مخاطره مبحث وحدت شخصیه، تمییز حق و خلق و تبیین درست نسبت و ارتباط آن دو با یکدیگر است و بیشتر رهنرزی‌ها و کج فهمی‌ها از همین گرده برمی‌خیزد. ناشناختن مرز حق و خلق، خاستگاه توهمات همچون حلول، اتحاد یا همه‌خدایی و امثال آن می‌شود. اما در عرفان اسلامی خدای جدا و بریده از خلق معنا ندارد؛ بلکه خدا در دل هر ذره‌ای حاضر است و هیچ موجودی از خدا جدا نیست و خداوند نیز از هیچ موجودی جدا نیست؛ اما در عین حال خدا غیر از اشیاست. در حالت دعا و مناجات، بنده هرگز خدا را از خود دور نمی‌یابد، بلکه او را در دل خود حاضر می‌بیند، و به حقیقت، کلام خدا را می‌یابد که اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ. جهت آشنایی بیشتر با این مبحث ر.ک: علی امینی‌نژاد، حکمت عرفانی (تقریری از درسهای عرفان نظری استاد یدالله یزدان‌پناه)، ص ۲۵۵-۲۶۱.



۳-۱: اثبات اصل محکم عرفان اسلامی

این مطلب از محکّمات و مسلّمات عرفان اسلامی است^۱ که از چند طریق نیز قابل اثبات است.

۳-۱-۱: شاهد اول؛ اسامی ذات

اولین شاهد بر این محکم، اسامی است که عرفا برای ذات ذکر کرده‌اند و خود توضیح داده‌اند که این اسامی نه اسم عرفانی؛ بلکه عنوان مشیر هستند. اسم عرفانی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «الذات مع الصفة الخاصة»؛ ذات به اضافه یک صفت و کمال خاص؛ مثلاً ذات به همراه علم می‌شود عالم و یا به همراه قدرت می‌شود قادر.^۲ اسم به این معنا در مورد خداوند متعال صدق نمی‌کند. این اسامی نیز که عرفا در قالب عنوان مشیر برای ذات الهی به کار می‌برند خود به روشنی گواه این است که ذات الهی را از هر حکمی بیرون می‌دانند.

برخی از مهم‌ترین این عناوین و اسامی؛ عبارتند از: غیب الغیوب، مجهول مطلق، عنقاء، عنقاء مغرب، کنز مخفی، غیب مکنون یا الغیب المصون، مقام بی‌مقامی. دقت در این اسامی به خوبی مشخص می‌سازد که عرفا ذات الهی را بیرون از هر حکمی می‌دانند و لذا از آن به مجهول مطلق یعنی «مالا خبر عنه به» تعبیر می‌نمایند؛ یعنی آنچه نمی‌توان سخنی درباره‌اش گفت و خبری از او داد.^۳

۱. بدان ... که هویت غیبیه احدیه و عنقاء مغربیه که در غیب هویت مستکن است و حقیقتی که تحت پرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در «عماء» و بطون و غیب و کمون پنهان است، نه اسمی از او در عوالم ذکر حکیم هست و نه رسمی ... (امام خمینی (ره)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، ص ۱۳) و بدان که بر حق تعالی، از منظر اطلاق ذاتی [و مقام غیب الغیوبی اش]، نمی‌توان هیچ حکمی جاری کرد. (صدرالدین قونوی، رساله النصوص، ص ۶) هیچ اختلافی میان جمیع محققان اهل شرایع و صاحبان ذوق و مکاشفه و اصحاب عقول سلیم نیست در اینکه حقیقت حق سبحانه مجهول بوده، علم احدی جز [خود] او بدان حقیقت احاطه نخواهد یافت؛ زیرا مناسبتی میان حق از حیث ذاتش و خلق او نیست. (تفسیر فاتحه، ص ۳۵)

۲. محقق قیصری در مقدمات خود بر شرح فصوص الحکم می‌گوید: «ذات حق همراه با صفتی معین و اعتبار تجلی‌ای از تجلیات او، اسم نامیده می‌شود؛ مثلاً اسم رحمان، ذات حق تعالی است که به همراه صفت و اعتبار رحمت لحاظ شود، و اسم قهار همانا ذات حق تعالی است که با صفت قهر اعتبار شود، و این اسم‌های لفظی رحمن و قهار و غفار و امثال آنها، اسامی آن اسامی حقیقی هستند.» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۳).

۳. برای آشنایی بیشتر با مقام ذات و اسم عرفانی ر.ک: علی امینی نژاد، حکمت عرفانی (تقریری از درس‌های عرفان نظری



۳-۱-۲: شاهد دوم؛ تصریحات عرفا

شاهد دوم تصریحاتی است که در کلام و آثار عرفا راجع به این مطلب وجود دارد. عرفا بر این نکته تصریح و تأکید دارند که آنچه ما در ارتباط با امور هستی درک می‌کنیم به مقام دون ذات مربوط است و بر ذات هیچ حکمی حمل نمی‌شود و ذات هیچ صفت و تعیینی ندارد، حتی اطلاق کلمه ذات بر آن نیز از باب تسامح و ضیق کلام است. ذات او تعالی‌اعلی از هرگونه صفت و تعیینی است و مقید به هیچ قیدی نمی‌باشد. خداوند مقام لا بشرط مقسمی است که هیچ‌گونه تعیین و نسبتی در آنجا فرض نمی‌شود و حتی فرضش محال است. امثال این عبارات و تصریحات فراوان است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

«اعلم أنّ الحق لما لم يمكن ان ينسب اليه من حيث اطلاقه صفة ولا اسم او يحكم عليه بحكم ما سلبياً كان الحكم او ايجابياً علم أنّ الصفات و الاسماء و الاحكام لا يطلق عليه و لا ينسب اليه الاّ من حيث التعيّنات.»^۱

«ولمّا كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه لا نسبة بينه وبين ما سواه كما سبق التنبيه عليه، كان الخوض فيه من هذا الوجه و التشوق إلى طلبه تضييعاً للوقت و طلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به الا بوجه جُملي وهو إنّ ما وراء ما تعين امرأ به ظهر كل متعین، لذلك قال تعالی بلسان الرحمة و الإرشاد: يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ. فمن رأفته أن اختار راحتهم و حدّتهم عن السعي في طلب ما لا يحصل.»

«إنّ الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردةً عن المظاهر و المراتب و التعيّنات لاستحالة ذلك فإنّه من هذه الحيثية لا نسبة بينه سبحانه و بين شيءٍ اصلاً؛ همانا جهل به ذات حق تعالی عبارت است از عدم معرفت به این ذات درحالی که خالی از همه مظاهر و مراتب و تعینات است؛ زیرا چنین معرفتی محال است؛ چه، هیچ نسبتی بین حق تعالی از این حیثیت

استاد یدالله یزدان‌پناه) ص ۳۲۹-۳۵۲.

۱. صدرالدین قونوی، رساله نصوص، ص ۳۰.



(یعنی از آن جهت که هیچ تعینی ندارد) و هیچ شیء دیگری وجود ندارد. «اعلم أنّ الحق من حيث اطلاقه لایسمی باسم و لایضاف الیه حکم و لایتعیّن بوصف و لارسم.»^۱

«لا خلاف بین سائر المحققین من أهل الشرایع والأذواق والعقول السلیمة فی أنّ حقیقة الحق سبحانه مجهولة لا یحیط بها علم احدٍ سواه لعدم المناسبة بین الحق من حيث ذاته و بین خلقه.»^۲ «هیچ اختلافی میان جمیع محققان اهل شرایع و صاحبان ذوق و مکاشفه و اصحاب عقول سلیم نیست در اینکه حقیقت حق سبحانه مجهول بوده، علم احدی جز [خود] او بدان حقیقت احاطه نخواهد یافت؛ زیرا مناسبتی میان حق از حیث ذاتش و خلق او نیست.»

ابن ترکه: «وَأما حضرة الإطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغیب الهوية واللاتعیّن فلا مجال للإعتبارات فیهِ أصلاً حتى عن هذا الإعتبار ایضاً، فلا یشویه من اللواحق شیءٌ أصلاً بل هو محض الوجود البحت بحیث لا یمازجه غیره ولا یخالطه سواه فهو بهذا الإعتبار أى باعتبار إطلاقه الذاتى لا ترکیب فیهِ ولا کثرة بل لا إسم له من الأسماء الحقیقیة ولا رسم، إذ الإسم على إصطلاحهم هو الذات یا اعتبار معنى من المعانى... یسمون ذلك المعنى بالصفة والنعت، فلا إسم حیث لا صفة ولا صفة حیث لا اعتبار مع الذات، إذ الذات بهذا الإعتبار هو المطلق من غیر اعتبار شیء من التعیّنات ووجه التخصیصات، فیکون مجرداً عن سائر الأحکام والأسماء.»^۳

یعنی «و اما در حضرت اطلاق ذاتی، که از آن نزد عرفا به غیب هویت و لاتعیّن تعبیر می‌شود، اعتبارات اصلاً راه ندارد؛ حتی همین اعتبار نیز در آنجا وجود ندارد. بنابراین هیچ عارض و لاحقى او را مشوب نمی‌سازد؛ بلکه او محض وجود بحت است؛ به گونه‌ای که غیر او با او ممزوج نشده و مخلوط نگشته است. پس در حق تعالی، با این لحاظ، یعنی لحاظ اطلاق

۱. صدرالدین قونوی، رساله نصوص، ص ۱۰.

۲. تفسیر فاتحه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۵.

۳. صائیان‌الدین ترکه، تمهید القواعد، چاپ انجمن فلسفه ایران، ص ۱۱۹؛ همان، چاپ دفتر تبلیغات، ص ۲۶۶.



ذاتی‌اش، ترکیب و کثرتی نیست، بلکه هیچ اسمی از اسم‌های حقیقی عرفانی نداشته، رسمی ندارد؛ زیرا اسم براساس اصطلاح اهل معرفت، ذات به همراه اعتبار معنایی از معانی است... که آن معنا را صفت و نعت نام کرده‌اند.

از این روی، در مقام ذات غیب‌الغیوبی اسمی نیست، چون صفتی نیست، و صفتی نیست، چون اعتباری به همراه ذات صورت نگرفته است؛ زیرا ذات در آن مقام مطلق بوده، هیچ‌یک از تعینات و وجوه تخصیصات در آن اعتبار نشده است. لذا ذات از همه احکام و اسماء مبرا خواهد بود.»

۳-۱-۳: شاهد سوم؛ آیات و روایات

استشهاد سوم، استشهاد به آیات و روایات است. اهل معرفت به آیات و روایات فراوانی استشهاد کرده‌اند تا اثبات کنند مقام ذات مقام بی‌مقامی است که نه تفکر در او جایز است و نه تأمل.

در معنای «الله اکبر» از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رجل عنده: الله اکبر، فقال: الله اکبر من ای شیء فقال "من کل شیء فقال ابو عبد الله علیه السلام: حدته فقال الرجل: کیف اقول: فقال علیه السلام قل: «الله اکبر من أن یوصف.»^۱

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در خطبه اول نهج البلاغه، آشکارا فرموده‌اند:

«وكمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة»؛^۲ «کمال اخلاص برای خدا، نفی صفات از اوست به سبب اینکه هر صفتی گواهی می‌دهد غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد غیر از صفت می‌باشد.»

۱. روزی مردی نزد امام صادق علیه السلام گفت: الله اکبر. امام علیه السلام فرمودند: از چه چیزی بزرگتر است؟ مرد گفت: از هر چیزی. امام فرمودند: خدا را محدود نمودی. مرد پرسید: پس چگونه بگویم؟ امام فرمودند: بگو خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید. «الکافی، ج ۱، ص ۱۱۷»

۲. نهج البلاغه، تدوین و شرح صبحی صالح، خطبه ۱، ص ۳۹.



۳-۱-۴: شاهد چهارم؛ تفاوت تعین اول و ذات

شاهد چهارم مطالبی است که عرفا در باب تفاوت بین تعین اول با ذات گفته‌اند که نشان‌دهنده آن است که ذات را از محدوده حکم و تعین و اسم و امثال آن بیرون می‌دانند. مثلاً در مورد تعین اول می‌گویند اولین مرتبه منوع است یعنی می‌شود درباره آن حرف زد و آن را توصیف کرد یا می‌گویند اولین مرتبه معلوم است یعنی قابل درک است و علم به آن تعلق می‌گیرد.^۱

بخش چهارم: تبیین مدعای عرفان اسلامی

۴-۱: هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی

در حکمت متعالیه، ذات پروردگار به‌عنوان اولین حلقه هرم هستی جای می‌گیرد که مادون او نیز وجود و موجود است؛ اما وجود رابط یعنی موجودات منتهایی، ناقص و عین فقر و نیاز.^۲ اما در عرفان اسلامی عرفا این هرم را نمود هستی می‌دانند و معتقدند اطلاق هستی و وجود به آن از باب مجاز و استعاره است. تنها ذات پروردگار که مافوق هرم هستی قرار دارد وجود و عین هستی است و تمام مباحث فلسفی و عرفانی نیز در مورد خود این هرم است که قابل تفکر و شهود است و مافوق آن که همان ذات می‌باشد خارج از دایره ادراک قرار می‌گیرد. بنابراین عرفا می‌گویند اگر کسی می‌خواهد وارد حوزه عرفان اسلامی شده و عرفان بخواند ناگزیر باید ذهنش

۱. تعین ثانی همچون تعین اول، تجلی علمی و تعین علمی خداوند است؛ لکن در تعین اول خدای متعال به ذات خود به نحو وحدت اطلاقی علم دارد، و با اینکه همه حقایق و کمالات را در خود دارد؛ اما هیچ‌یک متعلق اختصاصی علم خداوند نبوده و هیچ‌گونه امتیازی از سایر اشیا ندارد. ولی در تعین ثانی، خدای متعال در نگاه دومی که به ذات بی‌نهایت خود می‌اندازد، همه تفصیل و کمالات موجود در خود را به تماشا می‌نشیند. بنابراین در تبیین حقیقت تعین ثانی باید گفت؛ علم ذات حق به ذات خود به نحوی که به همه حقایق مندمج در خود آگاهی یابد، دومین مرتبه از جلوه خداوندی و تعین ثانی است.

۲. نگاه متوسط صدرالمتألهین به نظام هستی، به تشکیک خاصی شهرت یافته است. در دیدگاه صدر، همه واقعیت از یک وجود تشکیکی تشکیل شده است که از نقطه اوج و مرتبه بی‌نهایت، که شدت وجودی در آنجا حد و مرز ندارد، آغاز شده و به تدریج و مرتبه‌مرتبه ضعیف می‌شود، و این تنزل آن قدر ادامه می‌یابد تا به ضعیف‌ترین مرحله وجود می‌رسد که پس از آن عدم محض است. (ر.ک: سید محمد حسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ص ۱۷؛ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱



را از مباحث فلسفی پاک کند؛ چراکه اگر با همان ذهنیت فلسفی وارد عرفان اسلامی گردد با مشکل مواجه خواهد شد.

۲-۴: تفاوت هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی

در حکمت به اسماء ذاتی قایل هستند که عین ذات است؛ اما در عرفان اسم، مادون ذات است. در حکمت به صفات ذاتی قایل هستند که عین ذات می‌باشد؛ اما در عرفان صفت مادون ذات است. در فلسفه وجوب، وصف خداوند است در عرفان وجوب وصف تعین ثانی است. در حکمت و عرف، الله یعنی خداوند؛ اما در عرفان اسلامی، الله مربوط به تعین ثانی است که خود مادون تعین اول است و تعین اول نیز مادون احدیت ذاتی می‌باشد و احدیت ذاتی و تعین اول و تعین ثانی و مابعدش همه فیض هستند و نه ذات خداوند. در عرف لقاء الله به معنای فنای در ذات خداوند است، در عرفان ذات خداوند قابل فنا و ورود و اصلاً قابل بحث و تحلیل نیست.^۱ اعرفا معتقدند حتی اشرف مخلوقات که حضرت محمد ﷺ است نیز به مرحله تعین اول رسیده است و باقی انبیا در مقام تعین ثانی مانده‌اند.^۲ درست است که وحدت وجود در عالم

۱. عرفا، تشکیک خاصی صدرالمتألهین، یا به دیگر سخن، شدت و ضعف اصل وجود را نمی‌پذیرند؛ زیرا به اعتقاد ایشان یک وجود بسیط و یک پارچه و لایتناهی واقع را فرا گرفته که همان وجود خداوند است و دیگر وجودی در میان نیست؛ لکن آن وجود واحد، ظهور و تجلی‌ای دارد که به نحو تشکیکی و شدت و ضعفی از کامل‌ترین ظهور تا ضعیف‌ترین ظهور را دربرگرفته است. در اصطلاح عرفا، این تجلی نَفَسِ رحمانی یا وجود منبسط نامیده می‌شود که در هر مرتبه‌اش حق تعالی به نوعی ظهور می‌کند: در یک مرحله ظهور کامل و در مرحله بعد ظهوری ضعیف‌تر و... که از آن با «تشکیک خاص الخاصی» یاد می‌شود. وجود در ذات خود شدت و ضعف نمی‌پذیرد و... و زیادی و نقصان و شدت و ضعف به حسب ظهور و خفای وجود در بعضی مراتب آن پدید می‌آید. (داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۰۹)

۲. براساس تحقیق کامل‌تر، فقط یک تجلی و ظهور وجود دارد که برحسب قوایل و مراتب و استعدادهای آنها، تعین‌های مختلف پدید می‌آید، و به همین جهت، تعدد و تکثر و نعت‌ها و اسم‌های متفاوت، بدان ظهور و تجلی یگانه ملحق و منتسب می‌شوند؛ نه آنکه آن ظهور در نفس و ذات خود متعدد و متکثر بوده است (و در نفس الامر ظهورهای مختلف و متکثر یافت می‌شود). (صدرالدین قونوی، اعجاز البیان، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۸)

۳. این مقام (تعین اول) اولاً و بالذات، ویژه حضرت ختمی مرتبت، محمد بن عبدالله است، و به وراثت، در درجه اول امامان



حاکم است؛ اما وحدت وجود؛ یعنی وحدت اثر با فعل. خدای متعال یک فعل دارد که همان فیض اوست و این فیض الهی آثار مستفیضة خاصه دارد. سنگ، درخت، آسمان، زمین، عرش، اعیان ثابتة و اسماء الهی همه با حق متحد هستند؛ اما منظور از این حق وجود منبسط، نفس رحمانی است و ارتباطی با ذات ندارد.^۱ بنابراین مباحث مشکل‌سازی چون فناء فی الله، سفر الی الله و... مربوط به تعیین ثانی است و فنایی که از آن صحبت می‌شود تجلی ذاتی در تعیین ثانی است.

۳-۴: تبیین مراتب هستی از دیدگاه عرفان اسلامی

عرفان معتقد است مباحثی چون فنا و بقاء و حلول هیچ ربطی به آنچه عرف خدا و الله می‌نامد ندارد؛ زیرا در دیدگاه عرفان اسلامی مقام الوهیت و ربوبیت مربوط به مرتبه واحدیت یعنی تعیین ثانی است و حتی به احدیت که مقام تعیین اول است (چون در احدیت ما هیچ اسمی نداریم، همه اسماء مندرج در اسم احد است و تنها احد است و جز آن چیز دیگری نیست) نیز ارتباطی نمی‌یابد.^۲ مافوق هرم هستی تک وجودی است که خدای متعال نام دارد

معصوم علیهم‌السلام و پس از آنان اولیای کمل امت ختمی و شیعیان خُلص علی بن ابی طالب علیه‌السلام می‌توانند به قدر استعداد خود، بدان دست یابند. به همین سبب، تعیین اول را «حقیقت محمدیه» نیز می‌گویند.

۱. نفس رحمانی از سنخ وجود حقیقی نیست؛ زیرا در عرفان، وجود حقیقی منحصر به خداوند متعالی است. نفس رحمانی، نفس ظهور و تجلی و اضافه اشراقی و نسبت است که براساس قاعده الواحد، وحدانی است و در همه تعینات سریان دارد. بنابراین نفس رحمانی همان ظهور یا جلوه یا نسبت اشراقی وحدانی سریانی خداوند متعالی است. بر این اساس، نفس رحمانی، غیر از مظاهر و مجالی نیز خواهد بود؛ زیرا نسبت مظاهر با نفس رحمانی که ظهور است، نسبت تعینات با متعین است؛ زیرا نفس رحمانی ماده اصلی صور و تعینات نظام هستی است و حقیقت بسیطی است که به صور و تعینات متعدد و متکثر عالم شکل می‌گیرد و متعین و متصور می‌شود. (امینی‌نژاد، حکمت عرفانی، ص ۳۰۷-۳۲۴)

۲. (همه حقایق و اشیا) در تعیین ثانی که حضرت ارتسام معلومات در عرصه علم ذاتی الهی است، (برخلاف تعیین اول)، از حیث امتیاز نسبی تحقق دارند و این حضرت همان است که عارفان بزرگ و فیلسوفان متأله بدان اشاره کرده و می‌گویند همه اشیا در نفس حق تعالی مرتسم‌اند، لکن در این بحث میان ذوق حکیم و ذوق عارف تفاوت است و آن تفاوت این است که از دیدگاه عارف اهل کشف، ارتسام صور، وصف علم به اعتبار امتیاز نسبی آن از ذات حق است، نه آنکه وصف ذات و یا



و این خدای متعال که عین وجود و وجوب است، یک تجلی اطلاق دارد به نام فیض منبسط که این فیض منبسط دو بخش دارد: فیض اقدس و فیض مقدس. در فیض اقدس هنوز خلق در کار نیست در عین اینکه تجلی و تعیین و تشأن و تنزل است. در فیض مقدس خلق و ایجاد در کار است. سالک هرچه قدر هم که تعالی یابد به احدیت ذاتیه که مرز تعیین از لا تعیین است، نمی‌رسد، چه برسد به مافوق تعیین که مقام ذات و خداوند است.

بنابراین اگر اصطلاح را درست فهمیدیم که در عرفان، واجب‌الوجود یعنی تعیین ثانی، و تعیین ثانی خود دو مرتبه از ذات پایین‌تر است و در مرتبه فیض بوده و در واقع هستی‌نما است نه هستی اصیل، تمام شبهات و اشکالات برطرف خواهد شد. اینکه انسانی در خدا فانی شد، در اینجا خداوند یعنی اسم و فیض، یعنی تجلی و ظهور، حال اینکه مظهري از مظاهر در سیر صعودی در اسمی از اسماء الهی فانی شود و مظهر آن اسم گردد، مشکلی بوجود نمی‌آید. مشکل زمانی پدید می‌آید که گمان شود معنای وحدت وجود یعنی همه‌چیز خداوند است آن هم خداوند نه به معنا و اصطلاح عرفانی؛ بلکه خداوند به اصطلاح عرفی و فلسفی.

۴-۳-۱: قوس صعود

در پایان، دو نکته وجود دارد که ذکرش خالی از فایده نیست.

نکته اول درباره قوس صعود این است که به تصریح اهل معرفت انبیاء الهی پیش از حضرت محمد ﷺ حداکثر وصول یا صعودشان به مقام احدیت یا تعیین ثانی است، اما پیغمبر مکرم اسلام ﷺ و ورثه او که از آنها به «اولیای محمدیین» تعبیر می‌شود یک پله بالاتر آمده‌اند و به مقام احدیت یا تعیین اول رسیده‌اند. بنابراین هیچ کس به مقام احدیت ذاتیه که مرز تعیین از لا تعیین است راه ندارد و به طریق اولی ذات نیز به همین بیان خارج از دسترس است.^۱

وصف علم به اعتبار آنکه عین ذات حق است باشد (آن گونه که حکیم و فیلسوف می‌پندارد). (تمهید القواعد، چاپ انجمن فلسفه ایران، ص ۱۴۵ و چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۹۱، و چاپ ام‌القری، ص ۳۷۸)

۱. از دیدگاه عرفا آیات «دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، بر مراتب سلوک، در قوس صعودی دلالت می‌کند. «دَنَا» از یک مرتبه، و «فَتَدَلَّى» از مرتبه بالاتر حکایت می‌کند، و «قَابَ قَوْسَيْنِ» به مقام تعیین ثانی اشاره دارد؛ زیرا مراد از قوسین، دو



۲-۳-۴: شهود بالاجمال ذات

نکته دوم؛ مشهود و معقول نبودن ذات به این معنا نیست که مشهود بالاجمال نیست، پیغمبر گرامی اسلام ﷺ وقتی به تعیین اول می‌رسد، می‌داند که فراتر از این مرتبه نیز چیزهایی وجود دارد. یعنی همان‌طور که ما علم بالاجمال داریم، شهود بالاجمال نیز وجود دارد. نکته آخر اینکه از مرز عالم عقول به این سو خلق وجود دارد و فراتر از عالم عقول یعنی اعیان ثابت، فیض مقدس، فیض اقدس، واحدیت، احدیت خلق نیست؛ بلکه فیض است.^۱ یعنی در فیض اقدس ظهورات الهی به ظهور الله ظاهر می‌باشند و در فیض مقدس به اظهار الله و لذا تا پایان فیض اقدس را گاه به تسامح ذات می‌نامند.

بخش پنجم: جمع‌بندی

به عنوان جمع‌بندی می‌گوییم اصل مخالفت‌ها با عرفان با مضامین و گزاره‌هایی چون وحدت شخصی و فنا فی الله و بقاء بالله است که گمان می‌رود مراد از آنها از بین رفتن مرز و میز بین خلق و خدا است. اما تمام این شبهات بواسطه ندانستن اصطلاح و همان مغالطه اشتراک لفظی است که الفاظ عرف عالم را در عرف خاص بکار می‌برند، یا اصطلاح علم دیگری را بدون توجه به تفاوت‌های ذاتی آن به همان معنا در عرفان استفاده می‌نمایند. این تجلی ذات به تصریح

قوس و جوب و امکان است و «قَابَ قَوْسَيْنِ» ناظر به تعیین ثانی، و مشتمل بر جوب و امکان است. اما «أَوْ أَدْنَى» بر مرحله تعیین اول دلالت دارد و از این روی، یکی از اسامی این تعیین، مقام «أَدْنَى» یا مقام «أَوْ أَدْنَى» است که این مقام ویژه رسول الله و وارثان اوست. جامی در نقد النصوص می‌گوید: «...وکتی عنه الشرع بمقام «أوادنی» فانه باطن مقام قاب قوسین...» و شریعت از تعیین اول به مقام «او ادنی» اشاره کرده است؛ این مقام باطن مقام «قاب قوسین» (تعیین ثانی) است. بنابراین مقام تعیین اول - برخلاف مقام ذات - برای انسان سالک دست یافتنی است، گرچه این امکان پیش از فتح باب پیامبر مکرم اسلام وجود نداشته است. (علی امینی نژاد، حکمت عرفانی، ص ۳۹۲).

۱. مرحله نخستین نفس رحمانی - که باطن آن بوده و در صقع ربوبی امتداد دارد - فیض اقدس نام دارد و با آن اسمای الهیه و اعیان ثابت در تعیین ثانی شکل می‌گیرند و مرحله دوم فیض الهی - که ظاهر نفس رحمانی است و بیرون از صقع ربوبی تحقق دارد - فیض مقدس نامیده می‌شود و تعیین های خلقی را سامان می‌دهد.



خود اهل معرفت عنوان دیگر تعیین اول است که تنها پیغمبر و اولیاء ورثه به آن رسیده‌اند و این مرتبه بالای فیض است که در آن اسمی در اسمی، تعیینی در تعیینی و ظهوری در ظهور بالاتر فانی شده است و تمام اینها ربطی به آن ذات غیب‌الغیوبی ندارد.

پس کلید حل شبهات عرفان اسلامی این است که در عرفان ذات مقام لا اسم له و لا رسم است و حتی همین اسم ذات نیز اسم عرفانی نیست؛ بلکه عنوان مشیر می‌باشد و صفاتی چون واجب، مبدأ، و اله و رب همه تعینات فیض برین هستند و نه آن ذات متعالی خارج از دسترس.

پرسش و پاسخ

س: آیا امکان ندارد شخصیتی مانند پیغمبر به آن مقام احدیت ذاتیه برسد؟

ج: اولاً باید توجه داشت مقامی که پیامبر اسلام ﷺ و اولیاء به آن رسیده‌اند آنچنان مقام عالی است که در آن اصلاً بحثی از خالق و مخلوقات نیست. تعیین اول، مقامی گسترده است که آینه تمام‌نمای الهی است و تمیز تعیین از خداوند، تمیز علمی است.

دوم اینکه امکان رسیدن به مقام احدیت ذاتیه برای هیچ کس وجود ندارد؛ چراکه تعریفی که از احدیت ذاتیه ارائه داده‌اند چنین حضوری را بر نمی‌تابد حتی اگر شخص پیامبر ﷺ باشد.^۱

س: منظور از اجمالی که فرمودید پیامبر ﷺ در قوس صعود دارند چه نوع اجمالی است؟

سؤال دوم اینکه فرمودید کسی به مقام ذات دسترسی ندارد، اما همین که ما فیض اقدس و مقدس را ظهور ذات می‌دانیم به نوعی از آن ذات غیب‌الغیوب خبر می‌دهیم، این چگونه قابل توجیه است؟ سوم اینکه آیا همه شبهات عرفانی صرفاً به مسئله وحدت وجود بازمی‌گردند و

۱. وحدتی که در مقام ذات معتبر است، دو اعتبار دارد: متعلق یکی از آن دو اعتبار، جانب بطون و خفای ذات (و اصل متن وجودی آن) است. این اعتبار همانا اعتبار اسقاط همه نسبت‌ها و اضافه‌های (انداماجی) از ذات است و ذات به این اعتبار احد نام دارد. و متعلق اعتبار دوم، جانب ظهور و انبساط ذات است که با اعتبار اثبات همه نسب و اضافات (انداماجی) شکل می‌گیرد و ذات به این اعتبار واحد نامیده می‌شود، و به همین اعتبار واحدیت ذاتیه است که ذات منشأ اسما و صفات (در تعینات) می‌شود. (تمهید القواعد، ص ۱۲۳)



با تقریر صحیح آن حل می‌شوند؟

ج: مراد از اجمال، اجمال عرفانی و شهودی است. عرفا در مورد ذات قائل به اطلاق ذاتی هستند. کسی که به مقام تعیین ثانی و بعد تعیین اول می‌رسد یعنی با تمام اسماء، اسم الله، رب، حتی اسم واحد متحد شده و حتی مظهر آنها می‌شود، هنوز به ذات و اسم احد دست نیافته است؛ چون ذات الهی دست‌نیافتنی است. اما دارای شهود اجمالی و ادراکی است که متناسب با مقام اوست و بهترین تعبیرش «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» است. یعنی اگرچه ذات دست‌نیافتنی نیست؛ اما وقتی انسان به این مقام رسیده و مظهر تمام اسماء گردد و این سعه وجودی در او پیدا شود به اجمال عرفانی می‌داند صاحب این ظهورات کسی است که البته دست‌نیافتنی است. در مورد سؤال دوم، این همان شبهه مجهول مطلق است که در فلسفه نیز به نوعی مطرح می‌باشد. سؤال این است که ما چگونه از ذاتی که می‌گوییم غیب الغیوب است و راه دسترسی به آن وجود ندارد خبر می‌دهیم؟ پاسخ این است که خبر ما همراه با یک قرینه متصله است و آن اینکه ما می‌دانیم آنچه می‌گوییم و می‌شنویم، همه حداکثر عنوان مشیر است و نه اسم عرفانی که به تعیین بینجامد. لذا معرفت انسان در ساحت قدسی الهی همیشه با اعتراف همراه است چنانکه در ذکر رکوع می‌گوییم: «سبحان ربی العظیم و بحمده» درحقیقت می‌خواهیم بگوییم «أنا مشغولٌ بحمد الله». «سبحان ربی العظیم» یعنی اعتراف به این است که گرچه من مشغول حمد خداوند هستم، اما خداوند از من و حمد من منزّه و بی‌نیاز است. هرگاه بخواهیم معرفت خود را به منصفه زبان و ذهن و شهود و... برسانیم درحال رقم‌زدن تعیین هستیم؛ درحالی که ذات الهی هیچ‌گونه تعیینی را بر نمی‌تابد. اهل معرفت اسماء و صفات خود خداوند را مادون ذات او تعالی می‌دانند، چه برسد به حمد حامدین و شکر شاکرین. پس به یک معنا اخبار است (عنوان مشیر) و به یک معنا اخبار نیست (اسم عرفانی).

اما در مورد سؤال سوم باید بگوییم طبق بررسی‌هایی که بنده انجام داده‌ام، باید اعتراف کنم تمام شبهات عرفانی به نوعی ریشه در بحث «وحدت وجود» دارد و تا وقتی بحث وحدت شخصی وجود و ادله و براهین آن تثبیت نشود، بقیه مطالب عرفان اصلاً قابل طرح نیست. حتی



برخی مخالفان عرفان در نقد حکمت صدرایی اشتراک وجود و اصالت وجود را نقد می‌کنند مبادا به وحدت وجود بینجامد (با اینکه اینها مقدمه وحدت تشکیکی وجود هستند و نه وحدت شخصی!) با وجود دغدغه بسیاری از متدینین ما درباره تنزه و قداست باری تعالی، اگر از حق نگذریم هیچ علمی و هیچ گروهی مانند عرفان و عرفا بر تنزه و تقدس ذات باری تعالی پای نمی‌فشارند.

بنابراین بنده به صراحت اعلام می‌کنم همه شبهاتی که در عرفان مطرح است ریشه در بحث وحدت شخصی وجود و ارتباط این واحد شخصی با کثرات دارد.

س: می‌فرمایید این اصطلاحات جعل عرفا است از آن سو خدایی که همه می‌شناسند همین الله است وگرنه به مجهول مطلق کاری نداریم؛ بنابراین اگر کسی عرفا را متهم می‌کند که وحدت وجودی هستید و خود را خدا می‌نامید، منظورش همین خدایی است که می‌شناسیم و می‌پرستیم؟

ج: به نظرم در اینجا دو بحث وجود دارد. نخست اینکه عرفان همچون هر علم دیگری دارای دو مقام توصیف و تحلیل است. آنچه ما در اینجا گفتیم در مقام توصیف بود، یعنی می‌خواستیم مدعای عرفا را به طور صحیح توصیف کنیم. اما اینکه آیا این مدعا مورد قبول است و برای آن برهان دارند یا خبر مربوط به مقام تحلیل است. به طور خلاصه، اهل معرفت می‌گویند این مطالب برای خودمان مثل روز روشن است و نیاز به دلیل و برهان ندارد. اما درعین حال برای غیر نیز دو دسته دلیل می‌آورند: ۱- برهان عقلی تا جایی که عقل توان توضیح و تفسیر دارد؛ ۲- استفاده از براهین و دلایل نقلی به طور گسترده. یعنی اهل معرفت معتقد هستند که همه ادعای‌شان یا به برهان عقلی مبرهن است و یا به آیات و روایات مستشهد. همچنان که گفتیم یکی از شواهد پنج‌گانه عرفا استشادات و روایات است.

بنابراین همه سخن بر سر این است که حرف اهل معرفت تقریر شود و بعد اگر انتقادی وجود دارد، بیان شود نه اینکه چیزی را به عنوان ادعای اهل معرفت ذکر کرده و سپس به انتقاد



از آن بپردازیم. اگر هم جایی در سخن عرفا نکته‌ای و حرفی برخلاف این رویکرد وجود داشت، همان‌طور که در مقدمات بحث عرض کردم متشابهی است که باید به محکم بازگردانده شود.

س: شما فرمودید مطلب برای خود عارف روشن است و بعد برای غیر دلیل و برهان می‌آورد، حال این گیری که باید این را بپذیرد، غیر مادون این عارف است، یعنی مردم عادی...
ج: نه مردم عادی از این بحث بیرون هستند. به گفته استاد جوادی مردم عادی لادری را هم نمی‌توانند بگویند. لادری مربوط به کسی است که ۱- صورت مسئله را فهمیده است؛ ۲- ادله و براهین را درک کرده است و ۳- نسبت به مسئله متوقف است و بعد می‌گوید لادری... و این شأن عوام نیست.

س: اشتباه کردم منظورم خواص بود. سؤال این است که باورش برای بنده خیلی دشوار است که وقتی می‌گوید: «ما کنت اعبد رباً لم اراه»^۱ منظور تنها همین تعیین اول است و آنچه شایسته پرستش است همین تعیین اول است و نه ذات خداوند.

ج: شما وارد بحث براهین و دلایل شدید؛ اما هدف بنده در این نشست تنها توصیف بود. اما برای اینکه ذهن شما روشن شود عرض می‌کنم همان ولی خدا که می‌گوید: «ما کنت اعبد رباً لم اراه»، در جای دیگر می‌فرماید: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف»^۲ «رب در عبارت «ما کنت اعبد رباً لم اراه» اسم و صفت الهی است، آن هم از

۱. دُعِلِبْ عَرَضَ كَرَدَ: يَا اميرالمؤمنين! آيا پروردگارت را ديده‌اي؟ آن حضرت فرمود: «ما كُنْتُ اَعْبُدُ رَبًّا لَمْ اَرَهُ. فَقَالَ: يَا اميرالمؤمنين! كَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَتِلْكَ يَا دُعِلِبُ لَمْ تَرَهُ الْعَيْنُ يُمْشَاهِدَةُ الْاَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِيْمَانِ»؛ «من پروردگاری را که نبینم، نمی‌پرستم. عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! او را چگونه دیدی؟ فرمود: ای دُعلب! اوای بر تو! دیده‌های ظاهر او را نتواند دید، ولی دیده‌های دل بوسیله حقایق ایمان او را مشاهده می‌کنند.» (توحید صدوق، ص ۱۰۹).

۲. امیرالمؤمنین ع می‌فرماید: «کمال توحیده، الاخلاص له. و کمال الاخلاص له، نفی الصفات عنه. لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف. و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه. ومن قرنه فقد ثناه. من ثناه فقد جزاه. ومن جزاه فقد جهله.» (نهج البلاغه خطبه اول)



صفات خلق که مرتبه‌اش بسی پایین‌تر از صفات ذات است. یک انسان متدبر «لشهادة کل صفة انها غیر موصوف» را گزاره‌ای نگرش‌ساز می‌داند و «ربا لم اره» را نیز زیرمجموعه این گزاره دانسته و بوسیله آن تفسیر می‌نماید.

پس دو مطلب شد: ۱- یکی اینکه انتقاد از ادله و براهینی که عرفا بر ادعای خود آورده‌اند، بحثی علمی است که باید در جای خود گفته شود. ۲- عرفان نظری، علمی است که ساختار و نظام مشخص و اتفاقاً دشواری دارد، بنابراین باید ابتدا از عرفان نظری و ساختار آن فهم صحیحی به دست آوریم تا در مرحله بعد بتوانیم به نقد آن بپردازیم.

کلید حل شبهات عرفانی این است که بدانیم ذات در عرفان از محدوده نسبت و اضافه کنار گذاشته شده است و هرچه در این باره گفته شود، مربوط به تعیین ثانی و تعیین اول است.

س: در کتابهای عرفان عملی از همان ابتدا از وصول الی الله و فنای فی الله و بقای بالله بحث می‌شود و به طور مقدماتی هم وارد مباحث عرفان نظری نمی‌شوند.

ج: اشکال شما، اشکال روش‌شناسی است و حق هم با شماست. در واقع عرفان عملی بر دوش عرفان نظری سوار است و اصلاً بخشی از عرفان نظری است چون قوس صعود را در کنار قوس نزول تبیین می‌کند، و باید پیش از آن قوس نزول به درستی تبیین گردد.

س: مسئله منصور حلاج و ادعای «انا الحق گفتن» او که مورد لعن امام حسن عسگری علیه السلام قرار گرفت چگونه توجیه می‌شود؟ دوم اینکه شاید معتزلیان نیز که می‌گویند خداوند صفت ندارد منظورشان همین حرف عرفا است؟

ج: سؤال دومتان یک سؤال علمی است که اینجا مجال پاسخ‌گفتنش وجود ندارد؛ اما

یعنی کمال توحید این است که صفات را از او نفی کنیم؛ زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که او غیر از صفت است پس هر کس خدا را توصیف کند او را قرین و همراه آن صفت دانسته است و کسی که خدا را در کنار صفت بداند او را دو تا دانسته و کسی که خدا را دو تا بداند او را به دو جزء تقسیم کرده است و هر کس که او را دارای جزء بداند نسبت به او جاهل است.



می‌توانید برای یافتن جواب خود به کتاب توحید علمی و عینی یا مکاتبات علمین^۱ مراجعه کنید. در این کتاب سید احمد کربلایی که عارف شیعی و مرجع تقلید نجف است، اسما و صفات را دون ذات می‌داند و دلایل بسیاری نیز بر آن می‌آورد. درمقابل حاج شیخ محمدحسین کمپانی از دیدگاه فلسفی معتقد است صفات عین ذات هستند. بحث منصور حلاج نیز بحث از یک شخص خاص است و جالب اینجاست که شما در بین اهل کمال یک نفر را پیدا نمی‌کنید که مؤید او باشد و همه او را تخطئه کرده‌اند.

بنابراین اولاً عملکرد منصور حلاج مورد تأیید اهل معرفت نیست و ثانیاً ما در مورد اشخاص صحبت نمی‌کنیم. گذشته از این باید در مورد روایاتی که موضوع شان اشخاص مختلف است از نظر سند بررسی دقیقی صورت پذیرد.

بار دیگر می‌گویم بحث ما در نشست توصیفی بود و کلمات بنده اصلاً بار ارزشی نداشت. منظور این بود که اگر عرفان به درستی تقریر و تبیین شود، شبهات درونی و علمی که بر آن وارد ساخته‌اند نه دفع بلکه مندفع می‌گردد، اگرچه ممکن است برخی شبهات بیرونی درباره روش‌شناسی عرفان، شخصیت‌شناسی آن و امثال این وارد باشد که مدنظر بحث ما نیست.

س: بفرمایید منظور از رسیدن اهل معرفت به این تعیین اول و ثانی - ذات را می‌گذاریم کنار - چیست؟

ج: اینکه اهل معرفت می‌گویند انسان به عالم مثال یا عالم عقل یا به عین ثابت خودش

۱. این کتاب مجموعاً چهارده‌نامه است که در تشریح توحید عرفاء و توحید فلاسفه بین مرحوم آیت‌الله حاج سید احمد کربلایی و مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی) رد و بدل شده که سرچشمه آن تفسیر دو بیت از عطار نیشابوری بوده است. به جهت دقت و عمق این مباحث عرفانی و فلسفی، مرحوم آیت‌الله علامه طباطبائی در ضمن درس‌هایی در حوزه علمیه قم آنها را تدریس فرموده و تزییلات و محاکماتی بر شش‌نامه اول نوشته بودند. علامه طهرانی قدس سزه مجموعه این مکاتبات و محاکمات را به‌مراه تکمیل تزییلات بر هشت‌نامه دیگر تحریر نموده و در اختیار مشتاقان قرار داده است. (طباطبائی، محمدحسین، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین: حاج سید احمد کربلایی و حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)).



می‌رسد، یعنی چه؟ پس این اختصاص به تعیین اول و ثانی ندارد و مراد از رسیدن نیز یعنی ادراک و مراد از ادراک معرفت شهودی و ادراک وجدانی و علم حضوری است؛ یعنی همان بحث علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین.

برای مطالعه بیشتر

۱. امینی‌نژاد، علی، حکمت عرفانی (تقریری از درس‌های عرفان نظری استاد یدالله یزدان‌پناه)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۰ ش.
۲. خادمی، عین‌الله، چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از نظر عرفا، خردنامه صدرا، ش ۴۰، ۱۳۸۴ ش.
۳. خادمی، منوچهر، لاداری بودن عرفا در مقام ذات، حکمت معاصر، ش ۴، ۱۳۹۲ ش.
۴. خندان، علی اصغر، درآمدی بر نظریه تجلیات در جهان‌بینی عرفانی، دین و ارتباطات، ش ۸، ۱۳۷۷ ش.
۵. دهباشی، میرباقری‌فرد، سید علی اصغر، تاریخ تصوف، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۶. دیانتی فیض‌آبادی، محمد، پژوهشی تطبیقی در موضوع هستی‌شناسی، ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۵، ۱۳۸۴ ش.
۷. رضایی، شیخ علی، کتاب سیر سلوک (طرحی نو در عرفان عملی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۲ ش.
۸. ریاحی، حسین، صفوی‌فر، فنونش، عطاری، مازیار، علم دینی؛ امکان و چگونگی، قبسات، ش ۳۴، ۱۳۸۳ ش.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۴ ش.
۱۰. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، اعجاز البیان، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، بی‌تا.
۱۱. کاکایی، قاسم، خلیلی، مصطفی، نفس رحمانی در متون عرفانی، پژوهشنامه عرفان، ش ۹، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. کمالی، محمدمهدی، مقایسه و بررسی دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان نظری در کیفیت رابطه ذات و صفات الهی، معارف عقلی، ش ۲۴، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. گرجیان، دکتر محمدمهدی، میرزایی، زهرا محمد علی، رابطه انسان با حق تعالی براساس مبانی



- هستی‌شناختی عرفانی، آینه معرفت، ش ۲۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. الله‌بداشتی، علی، قرآن و عقل، صحیفه مبین، ش ۲۰، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. نژادسلیم، رحیم، وجود منبسط، کیهان اندیشه، ش ۵۱، ۱۳۷۲ ش.

منابع

۱. ابن سینا، الشفاء، المنطق، ج ۴، منشورات مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۲. اکبریان، رضا، کمالی، محمدمهدی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی؛ تحلیل و نقد سه نظریه در مسئله علم خدا به اشیاء، معرفت فلسفی، ش ۳۲، ۱۳۹۰ ش.
۳. خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة، بی‌جا، بی‌تا.
۴. امینی‌نژاد، علی، حکمت عرفانی (تقریری از درس‌های عرفان نظری استاد یدالله یزدان‌پناه)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۰ ش.
۵. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن (تفسیر فاتحه)، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ بوستان کتاب، قم، بی‌تا.
۶. مکارمشیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۷. جوارشکیان، عباس، تباین یا یگانگی وحدت شخصی و وحدت تشکیکی در حکمت متعالیه، خردنامه صدرا، ش ۳۸، ۱۳۸۳ ش.
۸. دهباشی، میرباقری‌فرد، سید علی اصغر، تاریخ تصوف، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۹. رضایی، شیخ علی، کتاب سیر سلوک (طرحی نو در عرفان عملی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. ریاحی، حسین، صفوی‌فر، فنوش، عطاری، مازیار، علم دینی؛ امکان و چگونگی، قبسات، ش ۳۴، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۴ ش.
۱۲. سیاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین، چاپ نهم، کتابفروشی اسلامی، تهران، بی‌تا.
۱۳. ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، چاپ انجمن فلسفه ایران، چاپ دفتر تبلیغات، بی‌تا.
۱۴. صدوق، ابن بابویه، توحید صدوق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، بی‌جا، بی‌تا.



۱۶. ———، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان آیتین علمین: حاج سید احمد کربلایی و حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد مقدس، ۱۳۸۲ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع والوجود، چاپ افست تهران، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. قلی‌پور، محمود، عرفان، تعالیم اسلامی سرچشمه عرفان اسلامی، باور فلسفی، ش ۳، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، بی‌تا.
۲۲. ———، رساله نصوص، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. قیصری، داوودبن محمود، شرح فصوص الحکم، چاپ جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
۲۵. ملک‌شاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. نادری، رسول، خدابخشیان، حمی، امکان و چگونگی علم دینی، ذهن، ش ۲۶، ۱۳۸۵ ش، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. نیویان، سید محمود، مغالطات، معرفت فلسفی، ش ۱۱، ۱۳۸۵ ش.
۲۸. نکویی‌سامانی، مهدی، علم دینی؛ امکان یا امتناع، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۳۷، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. نهج البلاغه، تدوین و شرح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۳۹۵ ق.
۳۰. ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، نشرنی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. یشری، سیدیحیی، عرفان نظری، بوستان کتاب قم، چاپ ۸، قم، ۱۳۹۲ ش.
۳۲. یزدان‌پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۹ ش.