

«سبب‌سوزی در عرفان نظری»

دکتر منیرالسادات پورطولمی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

مسئله سبب‌سوزی یا وجه خاص در توضیح ارتباط خاصی که بین حق تعالی و هر یک از مخلوقاتش برقرار است، نخستین بار در عرفان نظری مطرح شده است. مقاله حاضر به تبیین این مسئله می‌پردازد که چگونه در عرفان ضمن اثبات رابطه علیت و معلولیت مابین اجزاء عالم، در نهایت هرگونه علیت و سببیتی به حق تعالی نسبت داده می‌شود و نیازمندی عالم به علل و اسباب گوناگون صورتی از افتقار ذاتی عالم به حق تعالی محسوب می‌گردد و با نظر به باطن و حقیقت وجود ارتباط خاص دیگری بین هر موجود و خداوند، مشهود عارف می‌گردد، که در آن ارتباط اسباب و وسایط بی‌رنگ می‌شوند و خداوند نزدیک‌ترین و بلکه تنها علت حقیقی هر موجودی محسوب می‌گردد. او با هر یک از مخلوقاتش ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه دارد و این همان سر وجودی هر موجودی است که جز حق تعالی کسی از آن آگاه نیست.

مسئله وجه خاص یا سبب‌سوزی در ارتباط با اسم مستأثر خداوند و همچنین علم الهی نیز قابل بحث و بررسی است که پس از بیان آنها تقریرهای متفاوت عرفا در مباحث مذکور و نتایج نظری و عملی باور خاص عرفا در موضوع مورد بحث توضیح داده می‌شود.

کلید واژه‌ها:

علیت، وجه الله، وجه الخلق، وجه خاص، سبب‌سوزی، اسم مستأثر.

پیشگفتار

از جمله مسائلی که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته و در تاریخ اندیشه و تفکر بشر نقشی اساسی ایفا نموده است مسئله نحوه فاعلیت حق تعالی بر مخلوقش و چگونگی وقوع کثرت از ذات واحد حق تعالی است. با وجود مشاهده کثرات و تنوعات عالم خلقت، همواره اندیشمندان مسلمان بر این باور بوده‌اند که در ورای این کثرت وحدتی نهفته است و تنوعات و تکثرات به فردیت و وحدت راجع است. اما اینکه در صورت واقعی بودن تکثر چه نوع ارتباطی بین اجزای این مجموعه حاکم است و در صورت حاکمیت وحدت واقعی چه نوع ارتباطی بین اجزای فرضی آن قابل تصور است، مسئله‌ای است که هر یک از متکلمان، فلاسفه و عرفا را به اتخاذ راه حلی وا داشته است. اشاعره با تکیه بر اراده و قدرت لایزال الهی و تأکید بر توحید افعالی اصل علیت را در میان پدیده‌ها منکر شده و فاعلیت خداوند را بر هر یک از پدیده‌های عالم مستقیم و بی واسطه دانستند. آنها پذیرفتن فاعلیت و قدرت ایجاد برای هر موجود دیگری غیر از خداوند را به منزله قبول شرک در فاعلیت حق تعالی می‌دانستند. از نظر اشاعره نظام عالم نظام علی و معلولی یا اسباب و مسببات نیست، بلکه نظام عادی داشت. یعنی عادة الله بر آن است که حوادث و پدیده‌هایی به دنبال یکدیگر به وجود آیند، بدون آنکه تأثیر و تأثری و یا مسببیتی بین آنها برقرار باشد و ما با مشاهده توالی و تعاقب حوادث به غلط رابطه علیت یا سببیت را به آنها نسبت می‌دهیم. سببیت حقیقی فقط بین پدیده‌ها و حق تعالی واقع است و فاعلیت خداوند نسبت به هر موجودی بدون دخالت وسایط می‌باشد.

معتزله نیز بر طبق اصولی که عقاید خود را بر آن بنا نهاده بودند به تأثیر استقلال پدیده‌ها و نظریه تفویض تأکید داشتند. معتزله معتقد بودند جریان عالم پس از خلقت از طریق نظام

اسباب و مسببات تنظیم می‌شود و خداوند بدون دخالت در روند خلقت تنها بر آن نظارت می‌کند. از نظر آنها ملاک احتیاج عالم به خداوند حدوث آن است، حتی برخی از معتزلیان به عدم نیاز جهان به واجب الوجود پس از حدوث آن قائل شدند.

حکما و فلاسفه به تأثیر و تأثر بین خداوند و عالم از طرفی و پدیده‌های عالم با یکدیگر از طرف دیگر معتقد بودند. فیلسوفان فاعلیت خداوند را تنها از طریق واسطه یا وسایطی می‌دانستند که در سلسله طولی علت و معلول‌ها متحقق‌اند. بنا بر قول حکما و فلاسفه هر فعلی در آن واحد و با نسبت واحدی هم به حق تعالی و هم به فاعل قریبش نسبت داده می‌شود، لکن نه به نحو علیت عرضی بلکه به نحو علیت طولی.

حکیم متأله صدرالمآلهین شیرازی در مکتب فلسفی خویش با ارجاع علیت و معلولیت به مسئله تشآن و تجلی بیان می‌دارد که معلول شأنی از شئون علت است و ذاتی مستقل از علت ندارد. وی در نهایت نظرگاه عرفا را در نظام فلسفی شیعی که حکمت متعالیه نام دارد تبیین می‌نماید به طوری که در فصول پایانی مبحث علیت اسفار پس از ارجاع علیت و معلولیت به تشآن و تجلی، مذهب حق را در این زمینه قول عرفا دانسته است.

عرفا با تأکید بر وحدت شخصی وجود از یک طرف و مسئله تجلی و ظهور از طرف دیگر ارکان مهم مکتب فکری خویش را بنا می‌نهند. عارفان، حق تعالی را تنها مصداق حقیقی وجود می‌دانند و بر این باورند که ماسوی الله بهره‌ای از هستی ندارد، بلکه تنها مظهر و نمود وجوداند. مخلوقات جلوه‌ها و ظهورات واقعیت‌اند نه خود واقعیت و از آنجا که پذیرش علیت در وجود، مستلزم پذیرش کثرت در آن می‌باشد، چرا که علت و معلول دو موجود متباین هستند و معلول از علت خود وجود و سایر اوصاف وجودی را دریافت می‌کند. لذا در عرفان نظری علیت در وجود به تعبیر متعارف نفی می‌شود و تجلی و ظهور به عنوان مصحح وقوع کثرت در نظام توحیدی اندیشه عرفانی جای می‌گیرد.

علیت و معلولیت در عرفان

حقیقت وجود از دیدگاه عرفا چیزی جز ذات حق تعالی و اسماء و صفات و افعال او نیست. ماسوی الله بهره‌ای از وجود ندارند، بلکه به منزله مظهر، تجلی و ظل آن وجود واحد من جمیع الجهات می‌باشند. محیی‌الدین ابن عربی می‌گوید:

«إعلم أن المقول عليه سوى الحقّ أو مسمى العالم هو بالنسبة الى الحقّ كالظّل للشخص»^۱
 یعنی بدان که هر آنچه که اسم غیریت بر او اطلاق می‌شود و به اسم عالم مسمى می‌گردد نسبت به حقّ چون سایه است نسبت به شخص.

از آنجایی که علیّت و معلولیّت و تأثیر و تأثر فرع بر وجودند، لذا عارف به رابطه علیّت و معلولی بین مخلوقات به نحو متباین گردن نمی‌نهد. از طرف دیگر چنین نیست که عارف ادعا کند که ذات حقّ موجود است اما بدون شئون و ظهوراتش، بلکه برای ذات یعنی مرتبه وجود حقّ دو اعتبار است که عبارت از دو نسبت می‌باشد: یکی اعتبار جمع احدی غیبی احاطی او، که به این اعتبار مرتبه جمع و مرتبه احدیت جمع نامیده می‌شود، و دیگری اعتبار این که او عین حقایق مذکور است، نه غیر آنها و این که او بر آنها انبساط و گسترش یافته و در نتیجه صورت جمعیت آنها گردیده، پس به این اعتبار وجود عالم و تجلی ساری و نفس رحمانی و خزانه جامع و امثال اینها نامیده می‌شود.^۲ عفیفی در مقدمه فصوص الحکم می‌گوید:
 «فللحقّ وجود حقیقی و هذا له فی ذاته، و وجود اضافی و هر وجوده فی اعیان الممكنات».^۳

برای حقّ تعالی وجودی حقیقی است و آن وجود فی ذاته اوست و وجودی اضافی است و آن وجود او در اعیان ممکنات است.

البته عفیفی نیز قطعاً به این نکته توجه داشته است که این دو وجود به دو اعتبار است نه آنکه واقعاً دو وجود را برای ذات حقّ اثبات کند. تفاوت این دو اعتبار به اطلاق و تعین است. عالم ممکنات جز تجلی حقّ تعالی به تجلی واحد نمی‌باشد و لذا هیچ موجودی نمی‌تواند در تأثیر و فاعلیت استقلالی داشته باشد، چرا که شیء تا خود موجود نشود نمی‌تواند دیگری را به وجود آورد و وجود نیز چه در اسباب و چه در مسببات اضافه به حقّ تعالی دارد.

بنابراین عرفا علیّت و سببیت اشیاء را از نوع علیّت اعدادی از برای تجلی فیض حقّ می‌دانند و با طرح قاعده «الاسباب معدات لا مؤثرات» می‌گویند «وسایط برای تمام استعدادات

۱- فصوص الحکم، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱.

۲- مصباح الأُنس، ۱۳۸۴، ص ۳۴۷.

۳- مقدمه فصوص الحکم و التعليقات علیه، ۱۳۷۰، ص ۲۷.

مجمعول علل معده بوده و مؤثری جز خداوند نمی‌باشد.^۱ چون وجود موجودات، وجود مجازی و اعتباری است و نمی‌تواند منشأ افاضه شود. علل معده، مفیض وجود نیستند و وجود منبسط که فیض اطلاقی حق است، نسبتش به همه حقایق مساوی است و حق در هر مرتبه‌ای از وجود موجود است و در همان حال از ممکنات طرد عدم می‌نماید. مفیض وجود و مبدأ ظهور و تحقق فقط حق تعالی و تعینات اسمائی او است.^۲

هر چند اعیان موجودات نظیر عقول و نفوس واسطه فیضند ولی مبدا شهور، فیض حق است و آنچه اسباب نامیده شده‌اند، شروط ظهورات حقد و در عرفان هر آنچه که نقش شرطیت برای ظهور مظاهری را داشته باشد و موجب تعین و تخصص تجلی خاصی گردد، بدون آنکه که خود دارای تأثیر ایجادی یا افاضه‌ای باشد «معد» نامیده می‌شود.^۳ و لذا معد در عرفان به عالم طبیعت منحصر نمی‌گردد، چنان که هر تجلی سابقی معد و شرط تجلیات بعدی است و بهمین دلیل است که محیی‌الدین ابن عربی بر نیاز ذاتی عالم به اسباب و وسایط تأکید می‌کند، اما سببیتی که عالم بدان محتاج است سببیت اسماء الهیه است:

«فان العالم مفتقر ای الاسباب بلا شک افتقاراً ذاتياً. و اعظم الاسباب له سببیه الحق: و لا سببیه للحق یفتقر العالم الیها سوی الاسماء الالهیه».^۴

پس به درستی که بلاشک عالم به افتقار ذاتی، محتاج اسباب است و بزرگترین اسباب عالم سببیت حق است هیچ سببیتی حق را نیست که عالم بدان مفتقر باشد غیر از اسماء الهیه.

ابن عربی در این عبارت به بخشی از نظریه خویش درباره علیت اشاره می‌کند. در این دیدگاه آنچه که افتقار ذاتی عالم متوجه آن است اسماء الهیه است، زیرا با تجلی اسماء الهیه است که عالم متحقق می‌شود. اما در عالم احتیاج و نیازمندی دیگری نیز مشاهده می‌شود و آن عبارت است از تعلق و وابستگی برخی از اجزاء عالم به برخی دیگر و ارتباطی علی و معلولی ما بین آنها، لذا معلولیت عالم از دو جهت قابل بررسی است: نخست معلولیت کل عالم و دیگری معلولیت اجزاء عالم نسبت به یکدیگر. در مکتب عرفانی ابن عربی هر گونه فاعلیت و

۱- مصباح الأنس، ص ۷۷.

۲- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۱۳۷۵، ص ۳۷۰.

۳- تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۳۱۱؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ص ۳۶۹.

۴- فصوص الحکم و التعليقات علیه، فص یوسفی، ص ۱۰۵.

علیتی در اجزاء عالم به حقّ تعالی باز می‌گردد و هرگونه انفعال و پذیرش و معلولیتی به خلق؛ پس فاعلیت و علیت بطور مطلق از آن حقّ است. بنابراین اجزاء عالم از یک وجه از یکدیگر مستغنی هستند و از وجهی دیگر به یکدیگر نیازمندند و لذا اعرفا هم فقر و هم غنا را برای عالم اثبات می‌کنند. زیرا اگر فاعلیت و علیت بطور مطلق به خداوند باز می‌گردد، پس نیازمندی عالم به علل و اسباب در واقع افتقار عالم را به سببیت حقّ تعالی و بی‌نیازی آن را به سببیت سایر مخلوقات نشان می‌دهد.^۱

«وَأَتَّصِفُ الْعَالَمَ بِالْغَنَى، أَيْ، بَعْضُهُ عَنِ بَعْضٍ مِنْ وَجْهِ مَا هُوَ عَيْنٌ مَا افْتَقَرَ إِلَى بَعْضِهِ

به»^۲.

عالم به غنا متّصف است، یعنی غنای بعضی از بعض دیگر از وجهی است، اما نه همان وجهی که بدان بعضی از اجزاء به بعضی دیگر محتاج است.^۳

حاصل آنکه در مکتب عرفانی ابن عربی دو نوع معلولیت و افتقار مطلق و نسبی برای عالم اثبات می‌شود معلولیت و افتقار کلی و مطلق عالم به خداوند و اسماء الهیه او است، زیرا تجلی و ظهور همه مخلوقات از مجلای اسماء الهیه است. و افتقار نسبی عالم افتقار اجزاء عالم است نسبت به یکدیگر که از این وجه یعنی نسبت و ارتباط اجزاء عالم به یکدیگر می‌توان غنا و فقر را با هم به عالم نسبت داد. یعنی اجزای عالم را از وجهی بی‌نیاز از یکدیگر بدانیم به جهت انتساب وجود و فاعلیت و تأثیر حقیقی به حقّ تعالی - و از جهتی دیگر محتاج و وابسته به یکدیگر، به جهت صورت ظاهری عالم که رابطه علی و معلولی بین پدیده‌ها را می‌نمایاند.

عارف واقعی در هنگام رفع حجب و مکاشفه حقیقت می‌بیند که همه عالم در نهایت به خداوند محتاجند و حقّ تعالی در پاسخ فقر ذاتی ممکنات اسبابی را که بدان محتاجند وضع می‌نماید، اما آنچه رافع واقعی احتیاج مخلوقات است جز اسماء الهیه نیست.

۱- رک. عفیفی، فصوص الحکم و التعليقات علیه، ج ۲، صص ۱۱۶ و ۱۱۵؛ خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ۱۳۵۷، صص ۳۵۶ و ۳۵۵؛ حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم ۱۳۷۸، ص ۲۵۱.

۲- فصوص الحکم، ص ۱۰۵.

۳- برخی از شارحان فصوص الحکم جایز دانسته اند که «ما» در عبارت فوق به معنی لیس نباشد در اینصورت جهت غنا و فقر را باید یکی بدانیم «من وجه ما». رک. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۵، صص ۷۰۷ و

۷۰۶.

پیر طریقت گفت: سبب ندیدن جهل است، اما با سبب ماندن شرک است، از سبب برگذر تا به مسبب رسی، دل در سبب میند تا در خود برسی.^۱

هر لحظه به تو جمال مطلق در صورت این و آن نماید
هر لحظه به تو کمال هستی در کسوت ناقصان نماید^۲

سبب‌سازی و سبب‌سوزی

از سبب‌سازی من سودائیم وز سبب‌سوزیش سوفسطائیم
در سبب‌سازی سرگردان شدم وز سبب‌سوزیش هم حیران شدم^۳

رفع حجاب اسباب از پیش روی عارفان و عنایت آنان به باطن و حقیقت عالم که از فیض حق بهره‌مند و تنها به وجود او متحقق است، موجب شد که ضمن اثبات اسباب و وسایط در نظام عالم به ارتباط خاص دیگری بین هر موجود و خداوند قائل شوند. ارتباطی مستقیم که هیچ موجود دیگری در آن وساطت ندارد. از این رابطه تحت عنوان «وجه خاص» یا «سبب سوزی» یا «طریق سر» در عرفان نظری صحبت می‌شود در این طریق وسایط را مدخلیتی نیست. توضیح آنکه در عرفان برای هر موجودی با خداوند دو راه است: یکی راه ترتب علی و معلولی، در این طریق هر موجودی توسط سلسله‌ای از علل یا معادلات یا مظاهر با خداوند مرتبط است از این رشته به رشته سبب‌سازی تعبیر شده است و دیگری راهی مخصوص که در این راه خداوند به هر موجودی از سبب قریب او نزدیک‌تر است. و این طریقی است که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت می‌نماید. در این طریق هیچ واسطه‌ای بین موجود و پروردگارش نیست و جمیع وسایط در مقابل عظمت و

۱- کشف الاسرار، ۸۱/۵، به نقل از فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، سیدجعفر سجادی، ص ۴۵۷.

۲- شرح فصوص الحکم، ص ۲۸.

۳- مثنوی معنوی، دفتر اول.

خوبی خداوند مقهور و فانی هستند و محققان این وجه موجودات را که سرّی است بین خداوند و مخلوق «وجه خاص» نامیده‌اند.^۱

صدرالدین قونوی دربارهٔ این ارتباط می‌گوید:

باب این وجه بر بیشتر خلایق از جهت خودشان بسته است، و بر این (وجه) پیغمبر (ص) در مواضع مختلف از بیانات و اشاراتش آگاهی داده است، زیرا گاهی از جبرئیل روایت می‌کرد و جبرئیل از میکائیل و میکائیل از اسرافیل از خداوند متعال و گاه دیگری از جبرئیل روایت می‌کرد و جبرئیل از خداوند متعال، و دیگر گاه از خداوند متعال. بدون واسطهٔ جبرئیل روایت می‌کرد و می‌فرمود: پروردگرم به من فرمود. و نیز می‌فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه غیر ربی، و یقول: اتانی ربی»^۲

این معنا عبارت از سرّ وجودی و ربوبی حقّ است با هر موجودی که غیر از حقیقت مقدسهٔ حقّ کسی از آن اطلاع ندارد و در کلام الهی به این موضوع اشارات لطیفی وجود دارد: «ما من دابةٍ الا هو أخذٌ بناصيتها ان ربی علی صراطٍ مستقیم»^۳.

گرفتن با ناصیه کنایه است از کمال تسلط و نهایت قدرت الهی و قرب وجودی خداوند با هر مخلوقی

آیات زیر نیز به همین اشاره دارد: «و لکلّ وجهه هو مؤّلیها»^۴. «و نحن اقرب الیه من جبل الوریث»^۵. «هو معکم اینما کنتم»^۶.

استناد عرفا در این باور علاوه بر کشف و شهود و برخی آیات قرآن و احادیث نبوی، مبتنی بر مبانی نظری است که از تامل در احوال واجب و احوال ممکن بیان می‌دارند.

۱- رک، مصباح الانس، ص ۷۱ الی ۷۸ و ص ۲۶۷ و ۵۹۰ و ... شرح مقدمه قیصری ص ۱۰۲، ۱۲۰ و ... شرح

حکمت متعالیه، جلد ششم ص ۱۵۹ و

۲- فکوک، ۱۳۸۵، صص ۹۶ و ۹۵.

۳- هود / ۵۶.

۴- المیزان، ج ۱۰، ص ۴۴۹.

۵- بقره / ۱۴۸.

۶- ق / ۱۶.

با تأمل در احوال واجب تعالی مسلم می‌گردد که در ذات حق هیچگونه تعدد و تکثری راه ندارد.

اما سریان آن حقیقت واحد من جمیع الجهات و معیت قیومی او با مظاهر وجودی و مراتب گوناگون آنرا متحقق نموده است بنابراین واجب تعالی در همه حقایق وجودی سریان دارد و قوام و استواری همه اشیاء به حضور قیومی او با آنهاست. و چون حق تعالی وجود مطلق و عاری از جمیع قیود است، در مقام فعل، معیت سریانی و در مقام ذات، معیت قیومی با اشیاء دارد. اشیاء مقام تجلی و ظهور همان حقیقتند، بدون آنکه آن حقیقت از مقام وحدانیت خویش تنزل یافته باشد^۱ «هو معکم اینما کنتم»^۲ آنچه با اشیاء متحد است وجه الله است، یعنی ظهور حق تعالی است نه ذات حق. نفس رحمانی و فعل حق در عین تمایز هویتش از هویت اشیاء با آنها متحد است و اگر چه به هر تعینی متعین می‌شود اما اطلاقش محفوظ است. چهره بطون آن حقیقت که احدیت نامیده می‌شود چهره ارتباط آن با کثرات است. واحدیت که مبداء پیدایش کثرات است مشتمل بر اسما و صفات غیرمتناهی است و مقتضی ظهور به حسب مظاهر است.^۳

کلام حضرت امیر(ع) نیز می‌تواند بر همین معنا ناظر باشد آنجا که می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه و بعده».

اما با تأمل در احوال ممکنات خواهیم دانست که هر موجود امکانی دارای ظاهری است و باطنی. باطن هر شیء حق و ظاهر آن خلقتست. باطن هر شیء روح و معنای آن شیء و غیب آن محسوب می‌شود.^۴

پس این ظاهر باطنی دارد و این ظاهر ممکن است حجاب و پرده ادراک حقایق باطنی باشد اتکاء هر چیزی بر سلسله‌ای از علل و معلولات و جهت خلقی موجودات است که ظاهر آنها می‌باشد اما باطن همه اشیاء و جهت الهی یا یلی الربی است که ربط کامل تمام سلسله و هر یک

۱- رک، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکمف صص ۱۲۳ و ۱۲۲؛ مصباح الانس ص ۳۴۷؛ تعلیقه بر فصوص فاضل تونی، ص ۱۹.

۲- حدید / ۴.

۳- تحریر تمهید القواعد، ۱۳۷۲، صص ۴۲۲ و ۴۲۱.

۴- همان.

از حلقات این سلسله به خداست. در قیامت که ظهور باطن‌هاست این جنبه وجه الهی ظاهر گردیده و باطن و سراب بودن وجه خلقی آشکار می‌گردد.^۱

«... و رأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب»^۲

در قیامت حقیقت باطنی همه اشیا که جنبه ربط و تعلق آنها به خداوند است بر همگان آشکار می‌گردد اما در این دنیا بسیاری از مردم به واسطه انغمار در طبیعت و انس با اسباب و مسببات از درک این حقیقت غافل هستند.

جهت خلقی ممکن الوجود جهت امکانی اوست که به واسطه زنجیره علت و معلول‌ها کسب فیض می‌نماید. اما جهت حقی ممکن الوجود جهت ایجابی اوست. غلبه از این جهت بر وحدت و احکام وجوب است و از جهت دیگر بر کثرت و احکام امکان.^۳

حکیم بزرگوار مولی بن جمشید نوری در تعلیقه بر تفسیر صدر المتألهین چنین می‌فرماید: «... هر چیزی خواه کلی، خواه جزئی و خواه ثابت و خواه متجدد، دارای دو چهره می‌باشد: وجه یلی ربّه و وجه یلی نفسه. با آن چهره‌ای که به سوی خدا دارد، باقی و ثابت است و با آن چهره‌ای که هر چیزی که نزد خود دارد، و دائر، زائل و غیر باقی خواهد بود. گوهر ذات هر چیزی را همان چهره الهی او تشکیل می‌دهد، و هویت هر شی‌ای را همان سوی الهی وی می‌سازد.»^۴

به این ترتیب تحقق و ظهور ممکنات عالم به دو لحاظ مشهود عارف قرار می‌گیرد: نخست جهت وسایط یا راه ترتب علی و معلولی و از مجرای شرطها و سببها و احکام آنها و دوم از جهت وجه خاص که تنها محققان از اهل نظر بر آن آگاهی دارند. و عرفا و سالکان راه حق در احوال و مقامات گوناگونی که داشته‌اند (غلبه حال وحدت یا کثرت...) از این امر با خبر گشته‌اند و کسانی که واجد مرتبه جمع الجمع بوده‌اند هر دو وجه ارتباط را مشاهده نموده و به تقسیم‌بندی فوق اشاره نموده‌اند. البته تعابیری که بین عرفا درباره وجه خاص شده دو

۱- معاد شناسی، ج ۵، ص ۲۳؛ شذرات المعارف، ۱۳۸۰، ص ۷۷.

۲- بقره ۱۶۶.

۳- فکوک، ص ۷۸.

۴- تفسیر صدر المتألهین، ج ۶، ص ۳۸۵ و ۳۸۴، به نقل از شرح حکمت متعالیه بخش چهارم از جلد ششم، ص

دیدگاه متفاوت را در تبیین این مسئله نشان می‌دهد برخی از این تعبیر حاکی از تمایز وجودی این دو طریق می‌باشد، چنانکه قیصری درباره تجلی به فیض مقدس که سبب اعیان خارجی از اعیان ثابت می‌شود می‌گوید: «وکل عین هی کالجنس لما تحتها، واسطة فی وصول ذلک الفیض الی ما تحتها من وجه، الی أن ینتهی الی الاشخاص، کواسطة العقول و النفوس المجرده الی ما تحتها مما فی عالم الکون و الفساد، و ان کان یصل الفیض الی کل ما له وجود من الوجه الخاص، الذی له مع الحق بلا واسطة»^۱

و هر عینی که مانند جنس نسبت به مادون خویش می‌باشد در وصول این فیض (فیض مقدس) به مادون خویش از وجهی واسطه است، تا آنکه این فیض به اشخاص منتهی شود، مانند واسطه بودن عقول و نفوس مجرد به موجودات مادون در عالم کون و فساد، هر چند که فیض به هر موجودی از وجه خاص، که ارتباط بدون واسطه با حق است می‌رسد.

حمزه فناری نیز در مصباح الانس می‌فرماید:

«و ضابط و قاعده در شناخت حدّ فاصل بین امر با واسطه و بین آن غیر آن به واسطه وجه خاص این است که آن چه در آن نتیجه با دو مقدمه، و فرزند با پدر و مادر از مواد کلی و حقایق اصلی اشتراک داشته باشد، آن چیزی است که به راز و سرّ آن آگاهی حاصل شده است و در آن جهت مناسبت ادراک می‌گردد، و هر چه که بدان فرزند و نتیجه و میوه - از اصول خودشان انفراد و یگانگی دارند، آن همان سرّ وجه خاص الهی است که ممکن به واسطه خصوصیت خودش از بین ممکنات پذیرفته است»^۲

تعبیر فوق بیانگر آن است که موجودات و مظاهر از دو کانال وجودی به حق تعالی مربوط می‌شوند.

بیانات صدرالدین قونوی در فکوک نیز مؤید این نحو تعبیر از مسئله است.^۳

اما از نظر گروهی دیگر وجه خاص همان سرّ وجودی لازم هر ممکنی است که با نظر به باطن اشیاء مشهود عارف واقع می‌گردد، بطوریکه او در مقام جمع بدون سیر در علل و اسباب، سبب محض را می‌بیند و این معنا مستلزم انکار علیّت نیست، بلکه ندیدن غیر علت العلل

۱- مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۱۳۷۵، ص ۶۶.

۲- مصباح الانس، ص ۴۳۹، همچنین رک ص ۷۱ و ۶۹۸.

۳- رک، فکوک، ص ۹۶، ۹۵، ۱۵.

است. و در مقام «فرق» و غلبه کثرت اسباب و وسایط را اثبات می‌کند و در مقام جمع الجمع و شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است که هر دو رابطه را اثبات می‌نماید.^۱ اما در همه احوال مفیض وجود بالذات حق تعالی است و لکن به مقتضای قواعد متعدد عرفانی و حکمی فیض وجود باید از عالی به دانی و از مجرای وسایط اعطاء شود، لذا مرحوم آشتیانی در نقد سخن قیصری می‌فرمایند:

«اینکه مصنف (قیصری) گفته است فیض وجود از وجه خاص و ارتباط مخصوص حق با خلق به خلق می‌رسد، تمام نیست ... اگر وجود از طریق وسایط فیض به اشیاء نرسد، به این معنی که عقول طولیه که به ترتیب از حق نازل شده‌اند، باید اول صادر با صادر دوم در یک رتبه از وجود باشند. اینکه عقل دوم از حیث رتبه وجودی تأخر از عقل اول دارد، برای اینست که عقل اول علت عقل دوم است، ولی علت متوسط بین حق و عقل ثانی».^۲ بنابراین در این دیدگاه خداوند در مقام افاضه و رساندن فیض وجود به مادون وسایطی را خلق کرده است و اگر وجه خاص را به معنای آن بدانیم که ممکنات بلاواسطه از حق قبول وجود می‌نمایند لازم می‌آیند همه موجودات صادر اول باشند و در یک رتبه از وجود باشند. و این خلاف اصول و قواعد عقلی است. پس مسئله وجه خاص به نوع دید و شهود عارف مربوط است.

دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن^۳

وجه خاص و اسم مستأثر

از دیدگاه عرفا در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود تحقق دارد. حق تعالی تنها مصداق واقعی وجود است که به حسب ذات از جمیع موجودات منفرد و ممتاز است و به حسب اسماء و صفاتش در صور جمیع ظهور دارد. او با حفظ مرتبه و جوب خود در هر

۱- رک شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ۶، ص ۱۵۹؛ تجلی و ظهور، صص ۳۳۵ و ۳۳۴؛ شرح مقدمه قیصری ...، ص ۳۷۲.

۲- شرح مقدمه قیصری ...، ص ۳۷۱.

۳- مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ص ۹۰۰.

مرتبه‌ای نیز حضور دارد. هنگامی که به حقّ تعالی از حیث ذاتش نظر می‌کنیم به وحدت و وحدانیت او حکم می‌کنیم و هنگامی که از جهت ظهورش در موجودات به صورت اسما نظر می‌کنیم به کثرت حکم می‌کنیم. اسما عبارتند از ذات حقّ به لحاظ صفتی از صفات او. حقیقت وجود به اعتبار ذات از همه تعینات و قیود مبرا است و مشهود و مدرک و معلوم کسی نمی‌تواند باشد. لذا در نزد عرفا به غیب الغیوب و کنز مخفی و عنقای مغرب تعبیر شده است.

اما این حقیقت واحد در مظاهر متکثر به حسب اسما و صفات به صور مختلف ظهور می‌نماید. بنابراین معرفت به حقّ تعالی نیز جز از طریق اسما و مظاهرش امکان ندارد. همچنین ظهور وحدت و کثرت جز از راه اسما و لوازم آنها (اعیان ثابته) میسر نیست، یعنی ظهور و ایجاد موجودات به ذات از آن جهت که ذات است نسبت داده نمی‌شود، بلکه این ارتباط پس از تجلّی و تعین ذات حقّ در اسما برقرار می‌باشد، لذا ابن عربی موطن و محل سببیت و ظهور را پس از بروز تفصیلی اسما و صفات در مرتبه واحدیت و الوهیت دانسته است و معتقد است در مقام غیب الغیوب حقیقت وجود در کمال عزّ خود باقی است:

«فلیست الذات الالهیه من حیث هی ای لیست الذات معراه عن جمیع الصفات التی توصف بها - علة فی آی معلول»^۱

ذات الهی از حیث خویش یعنی از جهت ذات، عاری از جمیع صفات علت هیچ معلولی نیست.

بنابراین در جهان بینی عرفانی خلقت مظاهر اسمای حسنا حقّ است و ممکنات عالم برحسب اسما و به ترتیب واقع بین آنها آفریده شده‌اند. هر آنچه در عالم واقع می‌شود و هر پدیده‌ای که ظهور می‌یابد برای اظهار حکم یکی از اسمای الهی است. حقّ تعالی به اعتبار ظهور و سریان در اشیاء به واسطه وجود منبسط که عین وجه ظهور حقّ است مسمّی به اسم «الظاهر» است و به اعتبار خفا در ملابس مظاهر مسمّی به اسم «الباطن» است. ممکنات عالم نیز از جهت وجود خارجی‌شان تحت اسم «الظاهر» می‌باشند و از جهت ثبوتشان در مرتبه علم الهی (اعیان ثابته) تحت اسم «الباطن» می‌باشند. بنابراین حقایق امکانی دارای دو جنبه‌اند به اعتباری ظاهر و به اعتباری باطنند.

۱- فتوحات مکیه ج ۲، ص ۲۴۷؛ همچنین رک، ج ۱، صص ۱۷۱ و ۴۱.

بعضی از اسماء الهی مفاتیح غیب وجودند عالم به غیب یعنی مفاتیح غیب خداوند است و غیب وجود خود را برای کسی ظاهر نمی‌نماید مگر به بعضی از عباد خاص خویش. آگاهی به مفاتیح غیب تنها برای کسانی میسر است که مورد تجلی به هويت ذاتیه باشند. و این مقامی است که اختصاص به کاملان و مقربان دارد. این قبیل از اسما را که همگان به آن وقوف ندارند اسمای مستأثره نامیده‌اند و حضرت ختمی مرتبت در دعای خویش آگاهی از آنها از خداوند مسئلت می‌نمایند آنجا که می‌فرمایند:

«اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ لَکُلِّ اِسْمٍ هُوَ لَکَ سَمِیْتُ بِهٖ نَفْسُکَ، اَوْ اَنْزَلْتَ فِیْ کِتَابِکَ، اَوْ عَلَّمْتَهُ اَحَدًا مِنْ عِبَادِکَ اَوْ اسْتَاثَرْتَ بِهٖ فِیْ عِلْمِ غِیْبِکَ»^۱.

به عقیده برخی از عرفای متأخر اسم مستأثر عبارت است از همان سرّ وجودی و ربوبی حقّ با هر موجودی، این سریان وجودی حقّ تعالی بر همگان ظاهر نیست و غیر از حقیقت مقدسه الهی کسی از آن اطلاع ندارد. و این همان وجهه الهی یا وجه خاص موجودات است که حضرت ختمی مرتبت در خواست شهود آنرا داشتند. به عبارت دیگر وجه خاص هر موجود، مظهر اسم مستأثر است.

در این دیدگاه اسمای مستأثره نیز به منصب ظهور و وجود قدم نهاده‌اند و مظهر این اسم ساری در جمیع حقایق است، اما اثر و ظهور این اسم نیز مستأثر است. زیرا هیچ اسمی از اسمای الهی خالی از ظهور و سریان در مظاهر نیست، اما مظاهر اسما از حکم اسما تبعیت می‌کنند و یکی از احکام و ویژگی‌های اسمای مستأثره، خفاء و عدم ظهور آنهاست و لذا مظاهر این اسم نیز از این ویژگی تبعیت می‌کند. مرحوم جلال الدین آشتیانی و آقا میرزا محمد علی شاه آبادی این رأی را برگزیده‌اند.^۲ اما از کلام عرفایی چون صدرالدین قونوی و محیی الدین ابن عربی چنین بر می‌آید که از نظر آنها اسمای مستأثره اسمائی هستند که مظهر ندارند یعنی حکم و اثر متعینی در عالم خلق ندارند و داخل در حیطة اسم باطن مطلق هستند. زیرا اسم باطن دو وجهه دارد: از جهتی با ظاهر اجتماع دارد که آنرا باطن مضاف گویند و از جهتی دیگر ضد ظاهر است و هرگز به عرصه ظهور خارجی نخواهد آمد، که آن را باطن مطلق یا

۱- بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۲۳۶ و ج ۹۵، ص ۴۰۱ و ج ۹۸، ص ۲۴۴، به نقل از تجلی و ظهور در عرفان نظری، ص ۱۷۴.

۲- رک شرح مقدمه قیصری ...، ص ۱۰۲ و ۲۶۱.

باطن محض گویند. صور و تعین این اسما تنها اعیان ثابت‌هستند که ثبوت و تقرر علمی دارند، اما هرگز در دایره وجود عینی و ایجاد خارجی وارد نمی‌شوند و به همین جهت در عرفان آنها را در زمره ممتعنات یا مستحیلات می‌دانند برخلاف ممکنات که شأن آنها ظهور خارجی و دخول در دایره وجود و تحقق در عین است.^۱ بنابراین اعیان ثابت‌هستند مقتضی بطون و اختفاء هستند و طریق ارتباط خلایق از روی عین ثابتشان به حضرت خالق را طریق وجه خاص یا بی‌واسطه می‌دانند.^۲

به نظر می‌آید این دو قول در نهایت قابل جمع باشند زیرا تجلی حق تعالی در اعیان ثابت‌هستند به فیض اقدس جدا و متمایز از تجلی او در اعیان خارجی‌هستند به فیض مقدس نیست و در واقع موجودات به تجلی واحد الهی متحقق و موجودند و کشف رد پای تجلی الهی چه در مرتبه اعیان ثابت‌هستند و چه در مرتبه اعیان خارجی‌هستند، شهود وجه خاص یا طریق سر موجودات است که از آنجایی که مشهود همگان نمی‌باشد به اسم مستأثر حق تعالی راجع است.

وجه خاص و علم الهی

مسئله علم خداوند از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه متفکران و اندیشمندان مسلمان بوده است. این مسئله در ابعاد مختلف قابل طرح و بررسی است نخست مسئله علم خداوند به ذات خویش و سپس مسئله علم خدا به ماسوی الیه. نحوه علم خدا به ماسوی الله نیز پیش از ایجاد عالم و پس از ایجاد عالم و به نحوه جزئی یا کلی مورد بحث و بررسی قرار گرفته که به حق می‌توان گفت بهترین تبیین مسئله را در عرفان نظری و از طریق بحث اعیان ثابت‌هستند می‌توان یافت. اما آنچه که در ارتباط با موضوع وجه خاص و بطور اجمال می‌توان بیان داشت آن است که وجود وسایط در پیدایش عالم و پذیرفتن سلسله اسباب و مسببات در صدور کثرت است به در شهود آن. شهود خداوند سبحان موجودات را عبارت است از همان علم او به ذات خویش. علم خداوند به ذات خویش مستلزم علم به اسما و صفات خویش و لوازم اسما و صفات که اعیان ثابت‌هستند می‌باشد و حقیقت هر موجودی عبارت است از کیفیت ثبوت آن موجود در علم خدا، به طوریکه هیچ واسطه‌ای بین آن موجود و حق تعالی در

۱- همان، صص ۳۴۲ و ۳۴۳، تجلی و ظهور...، صص ۱۷۶ و ۱۷۵.

۲- شرح فصوص الحکم، ص ۳۰.

این شهود نمی‌باشد. زیرا حضور قیومی خداوند از برای موجودات از حضور هر موجودی برای خودش تمامتر است و اگر کسی بخواهد حقیقتی را شهود کند نخست باید علت موجوده آن را به مشاهده حضوریه ادراک نماید. شهود حقّ تعالی بر ذات خویش که علت العلل عالم است شهود همه مخلوقاتش را نیز به همراه دارد. و او از هر واسطه‌ای به آنها نزدیکتر است پس علم خداوند به موجودات از طریق وجه خاص یا رشته سبب سوزی حاصل است و هیچ واسطه‌ای در این مناسبت مطلقاً وجود ندارد و حاضر بودن خداوند با هر جزئی مانند حاضر بودنش با هر کلی از حیث وجه خاص است. به این ترتیب احاطه او به هر چیزی و نیز گواهی دادن و حاضر بودنش با هر موجودی ثابت می‌شود. خداوند سبحان به هر چیزی گواه و شاهد است:^۱

«اولم یکف أنه علی کلّ شیء شهید»^۲

نتیجه بحث

پذیرفتن طریق «وجه خاص» در ارتباط هر مخلوقی با پروردگار خویش نتایج عملی و نظری خاصی را برای عرفا به دنبال داشته است. البته به نظر می‌رسد برخی از این نتایج حاصل دیدگاه آن دسته از عرفایی است که بین دو طریق سبب سازی و سبب سوزی تمایز وجودی قائل شده‌اند، مانند نسبت دادن حوادث و اموری که بین نتایج و مقدماتشان مناسبتی نیست به «وجه خاص»^۳، یا وقوع معجزات و برخی کرامات یا نسبت دادن جذباتی که تعالی و کمال ناگهانی برخی اولیاء الله را به دنبال داشته است، و یا سرّ تفاوت قول خداوند و کلام او و اینکه چرا کتبی که بر سایر انبیا (ع) نازل شده است «قرآن» و «کلام الله» نامیده نشده به همین مسئله «وجه خاص» ارجاع داده‌اند و گفته‌اند سایر انبیا به حسب مقامات گوناگونی که داشته‌اند، علوم خود را از صحیفه‌های آسمانی و ملکوتی گرفته‌اند و اما رسول گرامی (ص) گاهی علوم خود را از حقّ تعالی دریافت می‌کردند به گونه‌ای که هیچ واسطه‌ای حتی جبرئیل (ع) و سایر

۱- مصباح الانس، ص ۳۹ و ۳۰۴؛ شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم ج ۶، ص ۱۵۹.

۲- فصلت، ۵۳.

۳- مصباح الانس، ص ۴۳۹.

ملائکة مقرب نیز حاجب نبودند. و این مقام ویژه، همان مقام «لی مع الله وقت لا یسعی فیها ملک مقرب و لا نبی مرسل» است.^۱

و نیز درباره فعل الهی فرموده‌اند «اگر هیچ واسطه‌ای بین ذات و و بین مفعول، جز نسبت‌هایی معقول وجود نداشته باشد، نام این فعل «کلام» است و ظاهر شونده بدان «کلمه» و اگر واسطه بین فاعل بودن حق و بین آنچه که پدید می‌آید بعینه آلت وجودی و یا صورت مظهریت باشد و درخواست مرتبه مفعولی را کند که محل وقوع فعل و مکان نفوذ اقتدار باشد، این «قول» است ... فهم این مطلب بسیاری از اسرار قرآن عزیز را برای صاحبش آشکار می‌سازد و فرق بین کلام و قول دانسته می‌شود.»^۲

همچنین تفاوت مراتب موجودات به تفاوت امتزاج جهت حقی و جهت خلقی مربوط است، پس هرگاه به مبداء فیاض نزدیک‌تر باشد جهت حقی قوی‌تر است و اگر دورتر باشد جهت خلقی و جهت امکان غلبه دارد و نیز تضاعف و شدت وجوه امکان و کثرت مبتنی بر کثرت وسایط بین آنها و حق تعالی است و عدم تضاعف مبتنی بر کم بودن وسایط است، زیرا کم بودن آنها مقتضی عدم تغییر فیض ذاتی از تقدیس اصلی خود و کثرت وسایط مقتضی رنگ‌پذیری به خواص امکانی وسایط است. پس تا هنگامی که رنگ‌پذیر به احکام مراتب اسمائی و وجوه امکان نگشته، رنگ‌پذیری‌ای که موجب پنهان شدن حکم احدیت شود غلبه با سر الهی است و چون رنگ‌پذیر به احکام حضرات و مراتب گشت سر الهی و حکم آن پوشیده ماند.^۳

عرفا درباره علامات ذوق نظر به «وجه خاص» نیز اموری چند را بیان داشته‌اند از جمله آنکه صاحب آن برای از دست رفتن کارها دریغ و افسوس نمی‌خورد، چون می‌داند سبب وقوع آنها اموری اعتباری هستند و یا به جهت آنکه می‌داند هر امری در حقیقت فعل حق تعالی است که مبداء هر خیر است. همچنین صاحب این ذوق برای به دست آوردن مطلب ارزشمند یا غیر ارزشمندی شوق نمی‌ورزد و برای حصولش کوشش فراوان به خرج نمی‌دهد، چون این کوشش همراه با ادعای توانایی خویش است و این منافات دارد با مشاهده احدیت

۱- شرح حکمت متعالیه، ج ۶ بخش ۴، ص ۲۸۴.

۲- فکوک، صص ۱۶ و ۱۵.

۳- مصباح الانس، صص ۷۸ و ۶۹۸.

و وجه خاص، مگر این که وقت یعنی وارد الهی آنرا مشخص کرده باشد چون صوفی فرزند وقت خویش است و کامل پدر وقت خویش است.^۱

عرفا دربارهٔ قلوب کاملان و محققانی که قلبشان متوجه به «وجه خاص» گردیده است می‌فرمایند اگر متحقق و ثابت بدان مقام مراقبه و نگهبانی قلب خویش نماید، مراقبه‌ای که سستی و ضعفی بدان راه نداشته باشد، در این صورت هر آنچه به خاطرش خطور کند حق با اوست و بدان وجه قلب او برابر ارواح می‌شود و صاحبش به حسب مناسبت و جلای خود، خواهی پسندیده را گرفته و بهره‌مند می‌شود.^۲



۱- همان، ص ۵۹۴ الی ۵۹۷.

۲- مصباح الانس، ص ۷۴

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، قم.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، الزهراء، ۱۳۷۲، تهران.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، الزهراء، ۱۳۷۲، تهران.
- ۵- حمزه فنّاری، مصباح الأنس، ترجمه محمد خواجوی، مولی، ۱۳۸۴، تهران.
- ۶- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، معادشناسی، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۱ هـ.ق، مشهد.
- ۷- حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸، تهران.
- ۸- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، مولی، ۱۳۶۸، تهران.
- ۹- رحیمیان، سعید، تجلّی و ظهور در عرفان نظری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، تهران.
- ۱۰- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، طهوری، ۱۳۸۳، تهران.
- ۱۱- شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ۱۳۸۰، تهران.
- ۱۲- طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، مترجم، سیدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۱۳- عقیفی، ابوالعلاء، فصوص الحکم و التعليقات علیه، الزهراء، ۱۳۷۰، تهران.
- ۱۴- فاضل تونی، محمد حسین، تعلیقه بر فصوص محیی‌الدین ابن عربی، مولی، ۱۳۶۰، تهران.
- ۱۵- قیصری، محمد داوود، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۱۳۷۵.
- ۱۶- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، تهران.
- ۱۷- قونوی، صدرالدین، فکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، مولی، ۱۳۸۵، تهران.

۱۸- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بن الحسین البلخی، مثنوی معنوی، امیرکبیر، ۱۳۶۲، تهران.

۱۹- محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم و التعلیقات علیه، الزهراء، ۱۳۷۰.

۲۰- محیی‌الدین ابن عربی، فتوحات مکیه، دارالاحیاء التراث، با استفاده از CD عرفان(نور۱) از مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

