

## روایتی منسجم از ساختارشناسی مسائل عرفان

حسین شکرابی\*

### چکیده

شناخت اسمای الهی به عنوان حقایقی که خلیفه حق در ظهورند و تجلیات الهی که به واسطه آنها عالم آراسته شده و تعیین یافته است، شناخت شریعت از آن روی که عرفان شهود مقید به شرع است، معرفت کمال وجود که مصداق آن ذات باری است و شناخت حقیقت وجود انسان که لازمه آن تبیین مفهوم انسان کامل و معرفت نسبت به حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله است، معرفت کشف خیالی که واسطه تحصیل معرفت شهودی است، همچنین شناخت علل و ادویه که موانع سلوک و راههای برطرف ساختن آنها در عرفان عملی را مورد توجه قرار می‌دهد. مسائل هفت‌گانه‌ای هستند که ابن عربی از آنها به عنوان مسائل عرفان نام برده است و در این مقاله به توضیح آنها پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: اسمای الهی، تجلیات الهی، وحدت وجود، انسان کامل، حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله، عالم مثال، کشف خیالی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

یکی از موارد اصلی در فلسفه علوم، مسائل علم است. مسائل هر علم عبارت‌اند از اموری که حول موضوع آن علم شکل گرفته و توضیح داده می‌شوند. از آنجا که موضوع عرفان وجود مطلق یعنی ذات باری تعالی است، مسائل آن نیز در این راستا قرار دارند. چون اهل معرفت مصداق وجود حقیقی را منحصر به ذات باری دانسته، ماسوی را مجالی و مظاهر اسما و صفات او در نظر می‌آورند، همه مراتب و شئون هستی می‌توانند از مسائل این علم به شمار آیند. مسائل عرفان عمدتاً حول سه محور اصلی شکل گرفته‌اند که عبارت‌اند از: توحید عرفانی؛ جهان‌شناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی. نیز دانش سلوک و پرداختن به لوازم و اقتضائات آن و اینکه چگونه انسان می‌تواند به مقام وصول و مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله برسد، از مواردی است که مورد توجه عارفان مسلمان قرار دارد.

ابن عربی در مقدمه فتوحات مکیه مسائل عرفان را اعم از وجوه نظری و عملی آن، معرفت به این هفت عنوان می‌داند: اسمای الهی؛ تجلیات الهی؛ خطاب بندگان توسط حق به لسان شرع؛ کمال وجود و نقص آن؛ انسان از جهت حقایق وجودی‌اش؛ کشف خیالی؛ علل و ادویه.\*

مباحث اهل عرفان اعم از عملی و نظری، ذیل عناوین هفت‌گانه مذکور قرار دارد که هر یک از آنها دارای سرفصل‌هایی است و در این مقاله به اختصار توضیح داده می‌شوند.

## الف) معرفت اسمای الهی

مقصود از اصطلاح «اسم» در عرفان، ذات به علاوه یک صفت خاص به اعتبار اضافه اشراقی و ایجاد تعینی خاص است؛ برای مثال اسم «علیم» عبارت از ذات به علاوه صفت «علم» است؛ در حالی که متکلمان اسم را تنها وجودی لفظی یا کتبی می‌دانند. از نظر عرفا

\* و مدار هذا العلم الذی یختص به اهل الله تعالی علی سبع مسائل. من عرفها لم یعص علی شیء من علم الحقائق و هی معرفة اسماء الله تعالی و معرفة التجلیات و معرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع و معرفة کمال الوجود و نقصه و معرفة الانسان من جهت حقائقه و معرفة الكشف الخیالی و معرفة العلیل و الادویه (ابن عربی، الف، [بی تا]، ص ۳۴).

اسم حقیقتی عینی و خارجی است و درحقیقت اسم کلامی نزد عرفا اسم اسم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ج ۴، ص ۴۲).

طرح بحث «اسماء» ناظر به مسئله اصلی عرفان نظری یعنی کیفیت صدور کثرت مشهود از وحدت مطلق است. از منظر اهل عرفان، همه عوالم و اجزای هستی، مظاهر اسمای الهی‌اند. تجلیات الهی از مجاری اسما به منصه ظهور می‌رسند. اسما خلیفه حق در ظهورند و اگرچه دارای وجودی عینی نیستند، تحقق اعیان خارجیّه وابسته به آنهاست. اموری که ذیل مبحث اسما مورد توجه قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از:

**الف) اسمای سلبی و ثبوتی:** اسمای ناظر به جهت کثرت مانند خالق و رازق را اسمای ثبوتی یا ایجابی و اسمای ناظر به جهت وحدت مانند سبوح و قدوس را اسمای سلبی می‌نامند. اقسام اسمای ایجابی عبارت‌اند از:

- حقیقی: که بدون هیچ اضافه‌ای در نظر گرفته می‌شوند، مانند حی و قیوم.
- حقیقی ذات اضافه: اسمای دارای اضافه‌اند، مانند ربّ و علیم.
- اضافی محض: اسمایی هستند که تنها به واسطه اضافه معنا می‌یابند، مانند اول و آخر (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۴۳).

**ب) اسمای جمالی و جلالی:** مراتب الوهیت و ربوبیت، اقتضای صفات متعدد و متقابل را دارد که ذیل عنوان صفات جمالی و جلالی قرار می‌گیرند. هر اسمی که منشأ آن لطف است، جمالی و هر اسمی که منشأ آن قهر است، جلالی خوانده می‌شود (همان). اسما به اعتبار انتساب به اُنس و هیبت، جمالی و جلالی خوانده می‌شوند (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). در اسمای جمالی صفات ناظر بر لطف و محبت و در اسمای جلالی صفات ناظر بر قهر و غلبه لحاظ می‌گردند. اسمایی مانند «الرحیم» و «اللطفیف» را جمالی و اسمایی مانند «القاهر» و «الغالب» را جلالی می‌خوانند.

**ج) اسمای ذات، صفات و افعال:** اسم ذات همچون اسم «القدوس» عبارت از اسمی است که اشاره به ذات حق تعالی دارد. اسم صفت همچون اسم «الحی» و «القدیر» اسمی است که مستلزم لحاظ غیر نیست و اسم فعل اسمی است که مستلزم طرف مقابل و تأثیر بر

آن است، مانند «الخالق» و «الرازق». قیصری به نقل از ابن عربی همه اسما را به اعتبار ظهور ذات در آنها اسمای ذات و به اعتبار ظهور صفات، اسمای صفات و به اعتبار ظهور افعال، اسمای افعال می‌داند (همان، ص ۴۵). اسم فعل به اعتبار نحوه ظهور در اعیان خارجی به سه بخش منقسم می‌گردد:

- متصل الطرفین: که ظهور آنها دارای آغاز و انجامی نیست.
- منقطع احدالطرفین: که ظهور آنها اگرچه آغازی دارد، پایانی ندارد.
- منقطع الطرفین: که ظهور آنها دارای آغاز و انجام است.

**د) اسمای سبعة:** اگرچه مظاهر جزئیة بی‌شمار هر کدام مجلای اسمی از اسمای حق‌اند و بر این اساس می‌توان حق تعالی را دارای اسمای جزئیة نامتناهی دانست، اسمای کلی منحصراً در هفت، پنج یا چهار اسم‌اند. هفت اسم اصلی عبارت‌اند از: الحی، المرید، القدیر، العلیم، السميع، البصیر و المتکلم. این هفت اسم اگرچه نسبت به سایر اسما عام بوده و اصل محسوب می‌شوند، در بین خود دارای تقدّم و تأخّرند؛ چنان‌که بدون ملاحظه چهار اسم الحی، العلیم، القدیر و المرید سه اسم دیگر یعنی المتکلم، السميع و البصیر تحقق نمی‌یابند؛ همچنین اسم الحی شرط تحقق اسم العلیم و القدیر است. عرفاً این هفت اسم را ائمه اسما می‌نامند (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۳۳). اسمای سبعة جزو اسمای صفات‌اند. توجه به این نکته ضروری است که اگرچه همه اسمای صفات و افعال از این هفت اسم نشئت می‌گیرند، اسمای ذات را نمی‌توان ذیل آنها دسته‌بندی نمود، بلکه اسم جامعی که همه اسما حتی اسمای ذات را در بر می‌گیرد، اسم «الله» است.

**ه) اسمای اربعة:** در نوع دیگری از تقسیم‌بندی همه اسما ذیل چهار اسم اصلی یعنی الاول، الآخر، الظاهر و الباطن قرار می‌گیرند. اسمایی همچون المبدئ، المبدع، الموجد، المرید، الفاطر و... ذیل اسم الاول و اسمایی همچون المعید، القابض، الباسط و... ذیل اسم الآخر و همه اسما به واسطه بطون یا ظهور تحت سیطره اسم الباطن یا الظاهر قرار می‌گیرند (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۴۵).

**و) اسمای جزئی:** مظاهر، آثار و افعال خداوند که دال بر مسما و نشانه و حکایتگر از

کمالات ذاتی اسم‌اند، برای تمایز از اسمای کلی برخاسته از صفات، اسمای جزئی نامیده می‌شوند. کاشانی می‌گوید: گاه اسم را به کار می‌برند و از آن هر حقیقت از حقایق عالم را از حیث استعداد و قابلیتش نسبت به اضافه با وجود مطلق اراده می‌کنند که این موارد را اسمای جزئی نامند (کاشانی، ۱۳۷۸، ص ۹۰)، بر خلاف اسمای کلی که محدودند، اسمای جزئی نامتناهی‌اند؛ زیرا تجلیات الهی و روابطی که حق با عالم دارد، نامحدود است. ابن‌عربی می‌گوید:

اسمای الهی نامتناهی است و این اسما به واسطه آثار و افعالی که از او صادر می‌شود، شناخته می‌گردد و آن آثار و افعال هم نامتناهی‌اند، هرچند اسما به اصول متناهی - یعنی امتهات اسما - باز می‌گردند (ابن‌عربی، ۱۳۶۵، ص ۲۶). ابن‌عربی با تقسیم اسما به اسمای حسنا (جزئی) و اسمای احصا (کلی)، بالاتریت مرتبه علوم اهل‌الله را دانستن نامتناهی بودن اسمای الهی می‌داند و بر این است که هر ممکنی به وصف خاصی موصوف و به اسمی از اسمای الهی مخصوص است و به واسطه آن از دیگر ممکنات متمایز می‌گردد (همو، [بی‌تا]، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۳۱).

**ز) اسم جامع الله:** اسم الله جامع همه اسما و صفات الهی است. عرفا بر آن‌اند که این اسم سرسلسله تعیین ثانی و اسمای هفت‌گانه و چهارگانه و در حقیقت منشأ و مبدأ همه اسماست (همان، ص ۱۱۷). اسم الله همه اسما را به نحو اندماجی در خود دارد و مشتمل بر همه است و در همه آنها سریان و ظهور دارد و همه اسما مظاهر این اسم‌اند؛ همچنین مرجع اصلی همه تعینات که خود مظاهر اسمای الهیه‌اند، اسم جامع الله است که اصل همه اسماست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۳).

**ح) اسم اعظم:** اسم اعظم واجد همه کمالات الهی به طور ناقص است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). ناقص بودن اشاره به این امر است که اسم اعظم در مرتبه‌ای دون غیب‌الغیوب و غیب ذات که واجد همه کمالات الهی است، قرار دارد. برای اسم اعظم پنج اعتبار در نظر گرفته شده است:

(۱) حقیقت غیبی که تنها مختص خداوند بوده و قابل شهود برای دیگران نیست (همان، ص ۱۱۱).

(۲) به حسب مقام الوهیت، اسم اعظم جامع همه اسما بوده، بر آنها حکومت دارد (همان، ص ۱۱۳).

(۳) به حسب عین ثابته، اسم اعظم همان انسان کامل و انسان کامل خلیفه اسم اعظم در عوالم است. اسم اعظم در این مقام همان حقیقت محمدیه است که عین ثابتش در حضرت واحدیت با اسم اعظم الله متحد است و همه اسما و اعیان از تجلیات اویند (همان، ص ۱۱۴).

(۴) به حسب فعلیت، اسم اعظم ظهور مشیت بی‌تعیین الهی است که در وجود مقدس پیامبر اکرم ﷺ تحقق یافته، شامل همه مراتب وجود است (همان).

(۵) به حسب لفظ، دانستن اسم اعظم مختص اولیای خاص الهی است و دیگران از آن بی‌اطلاع‌اند و آنچه در کتب عرفا در این زمینه آمده است، یا از روایات درست گرفته شده یا حاصل کشف و ریاضت است که به واسطه آن، بهره‌ای از این امر یافته‌اند (همان، ص ۱۲۳).

(ط) اسم مستأثر و غیر مستأثر: اسم مستأثر\* که در روایات تحت عناوین اسم مخزون و اسم مکنون نیز از آن یاد شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱ ص ۱۵۲)، اگرچه غیب است، واسطه در ظهور سایر اسماست و بر این اساس به اعتباری دارای تعین و به اعتباری عدم تعین بوده و خود از مراتب غیبی اسم اعظم است (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۱).

قونوی اسمای ذاتی حق را دو قسم می‌داند: نخست اسمایی که حکم و اثرشان در عالم ظاهر می‌شود و از طریق مظاهر و آثارشان یا کشف و شهود برای اهل معرفت شناخته می‌شوند. قسم دوم اسمایی‌اند که اثری از آنها در عالم ظاهر نیست و به این جهت هیچ‌گاه و برای هیچ‌کس شناخته نمی‌شوند که از این اسما تحت عنوان اسما مستأثره الهی نام برده می‌شود (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۴ به نقل از: قونوی در: مفتاح عین الجمع و الوجود).

\* استیثار به معنای به خود اختصاص دادن و مستأثره به معنای برگزیده است. راغب می‌گوید: «الاستیثار التفرد بالشیء من دون غیره» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰). در بحار نیز آمده است: استأثر بالشیء ای استبد به و خص به نفسه (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۸۵، ص ۲۵۵).

### ی) روابط بین اسما

۱) تعاون اسماء: برخی اسما به تنهایی منشأ بروز خواصی که از آنها انتظار می‌رود، نمی‌شوند. امداد و دخالت اسمای دیگر این امر را ممکن می‌سازد؛ برای مثال اسم «الرازق» به واسطه اسمای العلیم، المدبّر، المحصی و...، فعلیت و ظهور می‌یابد. اسمای کمکی را «اعوان» و «سدنه» آن اسم می‌خوانند.

۲) تناکح اسما: ترکیب بین اسمای الهی که تأثیر و تأثر اسما از یکدیگر و پیدایش مظهری که صورت وحدانی جامع آنهاست را در پی دارد، این مظهر جدید، دارای خاصیتی سواى خاصیت مظاهر هر یک از دو اسم است؛ برای مثال ویژگی مظهر دو اسم القادر و القاهر با خاصیت مظهر القادر و الرحیم متفاوت است.

۳) تقابل اسما: اهل عرفان تراحمات و برخوردارهای تکوینی یا تشریحی بین امور را تحت عنوان نزاع یا تقابل یا تخاصم اسما توضیح می‌دهند. ایشان این تخاصم را تخاصم ممدوح و در جهت برقراری نظام احسن می‌دانند. این امر حاصل اقتضاهای گوناگون اسمای الهی در طلب مظاهر است؛ چنان‌که مقتضای دو اسم «محبی» و «ممیت» یا «هادی» و «مضل» و... متفاوت است.

۴) تفاضل اسما: در میان اسمای الهی بعضی عظیم‌اند، مثل «جواد» و برخی اعظم مانند «الله»؛ بعضی از نظر شمول بر مظاهر محیط‌اند، مثل «علیم» و تعدادی محاط، مانند «محبی»؛ گروهی متبوع‌اند، مثل «قادر» و برخی تابع همچون «رازق» و... بدین ترتیب بین مظاهر این اسما نیز همین نسبت‌ها تحقق می‌یابد و اختلاف درجات اسما به تفاوت درجات مظاهر منجر می‌گردد و بالاخره مظهر اسم جامع یا اسم اعظم، مظهر اعظم الهی نیز هست که این مظهر قطب، محور و معدّل عالم و در اصطلاح عرفا «انسان کامل» نام دارد.

### ب) معرفت تجلیات الهی

در جهان‌بینی عرفانی عالم به واسطه تجلیات الهی آراسته شده و تعیین یافته است. در عرفان ابن‌عربی توضیح نظریه وحدت وجود و توجیه کثرات عالم به واسطه مفهوم تجلی و ظهور صورت می‌پذیرد. بر این اساس مبحث تجلی، چه از لحاظ ابعاد نظری و جهان‌بینی عرفانی

و چه جنبه‌های عملی دارای جایگاه محوری است. در عرفان تجلی دارای دو قسم محوری است: نخست تجلی وجودی (ظهوری، نزولی و نوری)؛ دوم تجلی شهودی (شعوری، عروجی و عرفانی). مورد نخست که در عرفان نظری بحث می‌شود، عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابتة یا اعیان خارجیة (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۲-۲۷۸) و مورد دوم عبارت است از بارقه‌های غیبی که از موطن ذات، صفات یا افعال بر بنده سالک جلوه‌گر شده، او را در مسیر قرب به حرکت در می‌آورد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

موارد ذیل برای توضیح و تبیین این مبحث و مراتب و اقسام آن قابل توجه‌اند:

۱. مفهوم تجلی: مقصود از تجلی به رنگ ممکنات درآمدن و اتصاف به صفات خلقی واجب بالذات نیست؛ بلکه تجلی عبارت است از ظهور پرتو هستی در مظاهر خلقیه، فیض لازم ذاتی حق همچون باران رحمت بر زمین قابلیت نازل می‌گردد و هر عینی را که مستعد قبول باشد، به اندازه ظرفیتش سیراب می‌سازد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۰-۵۹).

ظهور و تجلی عبارت است از تقید و تعیین مطلق\* هنگامی که مطلق از صرافت اطلاقش تنزل کند و امکانی برای اعتبارنمودن نسبتی در آن پدید آمده باشد، از این امر تعبیر به ظهور و تجلی می‌شود. بنابراین ظهور حقیقت وجود تنها با تنزلش از صرافت اطلاق و وحدت ذاتی به مقام انتساب تقییدها و پذیرفتن رنگ کثرت تعینات است.\*\*

ابن عربی و پیروان وی از خلق، تجلی و خلق مدام را مراد می‌کنند. خلق سلسله‌ای پیوسته و دائمی از تجلیات نامکرر و بی‌شمار حقیقت است که در صور نامتناهی آشکار می‌گردد. عبدالرحمن جامی از این سلسله به تجلی ثانی و ثالث الی ماشاءالله تعبیر می‌کند (جامی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۷)؛ همچنین به باور ابن عربی حقیقت یگانه که غیب مطلق است، اگرچه خود تجلی ندارد، اصل همه تجلیات اوست (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۱) که در

\* و القول بالظهور هی هنا یعنی به صیرورة المطلق متعینا بشیء من التعینات (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴).

\*\* و هذا انما یكون بعد تنزلها عن صرافة اطلاقها و اعتبار النسب فیها فانه لا اعتبار للنسبة اصلاً فی تلك الحضرة... فحینئذ ظهورها انما یكون بتنزلها عن صرافة اطلاقها و وحدتها الی الانتساب بالتقییدات و الانصباف بکثرة تعیناتها (همان).



مظاهر گوناگون به گونه‌ای که متناسب با استعداد و قابلیت هر مظهری است، ظاهر می‌شود. به نظر اهل عرفان در فرایند ظهور و تجلی بدون اینکه مطلق از حالت خود عاری شود، صفات و نسبی که در ذات او حضور دارند، ظاهر می‌گردند. تجلیات و مظاهر همان صفات مندمج‌اند که از حیث وجودی با صور مفصل و متعین ظهور یافته‌اند؛ از آن روی که صفات و نسب نه در حالت کمون و نه در حالت ظهور تغیری با امر مطلق ندارند؛ لذا گفته می‌شود ظهور همان تعین یافتن مطلق است. تعبیر تجلی نیز اشاره به ظهورات و نمودهایی از حقیقت مطلق است که سراسر هستی را پر کرده است. این تعینات چنان‌اند که در همه آنها، آن حقیقت مطلق مشهود و معلوم است؛ زیرا در غیر این صورت این تعینات مظاهر او نخواهند بود؛ همچنان‌که وقتی کسی با ما سخن می‌گوید، ما در دل کلام به متکلم نظر داشته و در نهاد کلام، متکلم را ملاحظه می‌کنیم.

از تجلی و ظهور به تطور و تشان نیز تعبیر می‌شود؛ زیرا مقصود از تجلی، ظهور شئون و اطوار گوناگون اوست. در تطور و تشان یک حقیقت است که همه کثرات شانی، از او ناشی و به عنوان شئون او شناخته می‌شوند. بنا بر آنچه گفته شد، در ظهور و تجلی سه امر اصلی وجود دارد: نخست آنکه در این فرایند همان مطلق است که متعین می‌گردد. دوم آنچه تعین یافته از احوال و نسب آن مطلق است. سوم آنکه این احوال و نسب به حیثیت تقییدی شانی وجود مطلق حق موجودند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰).

در اینجا قابل ذکر است که دو اصطلاح تعین و تجلی اگرچه به یک مقام اشاره دارند، در واقع به نوعی در مقابل هم قرار دارند؛ بدین معنا که از تعبیر تعین، جهت قابلیت را و از تجلی، جهت فاعلیت را لحاظ می‌کنیم.

### ۱. تجلی به مثابه مفهومی هستی‌شناختی

چنان‌که گفته شد، در هستی‌شناسی عرفانی اصلی‌ترین مبحث مربوط به توضیح کیفیت صدور کثرت از وحدت است. دو اصطلاح تعین (تجلی) اول و تعین (تجلی) ثانی دو مفهومی‌اند که در راستای تبیین این امر مورد توجه قرار دارند. عالم وجود، عرصه تجلیات الهی است. نخستین تجلی که از آن تعبیر به «احدیّت» می‌شود، به تعین اول نیز موسوم

است. در تعیین اول صفت احدیت به معنای یکتایی غالب است. در این مقام از تکثرات اسمایی و صفاتی نشانی نیست.

تعیین اول عبارت است از تجلی ذات بر ذات که به لحاظ ماهوی نسبتی علمی است؛ بدین معنا که تعیین یا تجلی اول عبارت از علم ذات به ذات از حیث احدیت جمع است. دیگر اصطلاحاتی که اشاره به تعیین اول دارند، عبارت‌اند از: تجلی احدی ذاتی (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۱)؛ مرتبه یا رتبه اولی (همان، ص ۳۱۸/ جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ اقرب التعیینات (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)؛ نسبت علمیه (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷)؛ هویت مطلقه (همان، ص ۲۸۸)؛ احدیت (همان)؛ احدیت جمع / مقام جمع (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵)؛ حقیقت الحقائق (جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۶)؛ برزخ اولی / برزخ اکبر / برزخ البرازخ (همان)؛ مقام او ادنی (همان، ص ۳۶-۳۷)؛ حقیقت محمدی ﷺ (همان، ص ۳۵/ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰-۳۲۱)؛ طامه کبری (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۷۷)؛ قابل اول (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۲) و غیب اول یا غیب مغیب (جامی، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۱).

همچنین تعیین ثانی عبارت است از علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفصیل اسمایی و ویژگی تعیین ثانی که از آن تحت عنوان واحدیت نام برده می‌شود، کثرت علمی است. تعیین ثانی مقام بسط و تکثر اسما و صفات است. کمالات الهیه به واسطه اسما در عالم ظاهر می‌گردند. تجلی اسمای بسیط یا مرکب به معنای ترکیب و مزج تعدادی از اسما، موجب پیدایش موجودی می‌گردد که مظهر کمالات و اسمای حق است.

تعیین ثانی و تعیین اول از جهت اینکه هر دو نسبتی علمی‌اند، با هم مشابه و از این جهت که در تعیین اول نسبت علمی اندماجی و اجمالی و در تعیین ثانی نسبت علمی تفصیلی است، با هم تفاوت دارند.

## ۲. مفهوم تجلی در عرفان عملی

اصطلاح تجلی در سلوک عملی به معنای تابش نور الهی بر قلب است\* که موجب ترقی سالک در قوس صعود می‌گردد. موارد ذیل در خصوص مفهوم تجلی قابل ملاحظه است:

\* ما ینکشف للقلوب من انوار الغیوب (ابن‌عربی، ب، [بی‌تا]، ص ۱۱۷/ کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵/ جرجانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳).

الف) احکام تجلی: برخی مواردی که در خصوص احکام تجلی توسط ابن عربی بیان شده، عبارت‌اند از:

(۱) عدم تکرار در تجلی: ابن عربی از این تعبیر مؤلف قوت القلوب که می‌گوید خداوند تعالی در یک صورت دو بار تجلی نمی‌کند (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)، اتساع و غیرمتناهی بودن عطایا و فیض الهی را نتیجه می‌گیرد و بر این است که تکرار در تجلیات الهی بر بندگان راه ندارد و او هر لحظه در تجلی جدیدی است. وی بر این است که این امر تنها برای اهل معرفت قابل فهم است (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۲۴-۱۲۶). تجلی مدام حق در معنای وجودی‌ش با قاعده عدم تکرار در تجلی پیوند و با اندیشه خلق جدید ارتباط نزدیکی دارد (همو، الف، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۱).

(۲) تجلی بر حسب اعتقاد: ابن عربی بر این است که خداوند متعال در دنیا و آخرت به صورت‌های مختلف تشبیهی و جز آن بر افراد جلوه‌گر می‌گردد؛ اما هر کس به اعتبار ظرفیت و بینش و اعتقاد خاص خود از میان صور گوناگون صورتی را انتخاب و صور دیگری را انکار و ردّ می‌کند... و تنها اوحدی از کاملان اولیای الهی خداوند را چنان‌که هست، یعنی با جمیع اسما و صفات و در قالب همه صور و مظاهر می‌شناسند (همو، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۱۳۶۵، ص ۱۱۳).

ب) اقسام تجلی: در مآثورات عرفانی، تجلی دارای اقسامی است که عبارت‌اند از:

(۱) تجلی ذاتی: که موطن آن ذات و نتیجه‌اش فنای ذاتی سالک و مشاهده همه موجودات در وجود حق است که در اصطلاح آن را «مشاهده» می‌گویند (جیلی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۶۳). لاهیجی تأثیر این تجلی را فنای مطلق و فقدان شعور و ادراک و علم و تمایز می‌داند؛ همچنین ثمره آن، محو بقایای وجود سالک و تلاشی صفات است (کاشانی، ۱۳۹۳، مصباح الهدایه، ص ۹۹).

(۲) تجلی صفاتی: این تجلی از اسمای حسنی و کمالات ذاتی حق نشئت می‌گیرد و نتیجه آن، فنای صفات سالک و مشاهده حصر صفات کمال در حق تعالی است. رؤیت این قسم تجلیات را «مکاشفه» می‌نامند (جیلی، ۱۳۱۶، ص ۶۳). ابن عربی معتقد است تجلی حق بر

انسان در مظهر هر اسمی که واقع شود، باید آن فرد را عبد آن اسم نامید، مانند عبدالشکور، عبدالباری، عبدالغنی و... / ابن عربی در کتاب **عباداً له** مرام و ذوق هر یک از مظاهر اسما را تبیین می‌نماید (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸-۱۳۰).

۳) تجلی افعال: که منشأ آن، فعل حق و فیض مقدس است و موجب فنای افعال و شهود حصر افعال در فعل واحد حق است. رؤیت این تجلیات از سوی سالک را «محاضره» می‌نامند (جیلی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۶۴). لاهیجی بر این است که تجلی افعال نوعی تجلیات صفاتی و مبدأ آن صفات فعل می‌باشد. به نظر او تجلی آثاری نیز کما بیش با آنچه دیگران تجلی فعلی نامیده‌اند، انطباق دارد (لاهیجی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۰-۱۵۱). جامی می‌گوید: «نخستین تجلیات که بر سالک نمایانده می‌شود، تجلیات افعالی و پس از آن تجلی صفات و سپس تجلی ذات است» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

در سخن مشایخ عرفان تا دوره *ابن عربی* اصطلاح تجلی در معنای مطرح در عرفان عملی یعنی تجلی شهودی کاربرد داشته است. البته در کلام برخی همچون *حلاج* و *روزبهان بقلی شیرازی* تجلی به هر دو معنای شهودی و وجودی (هستی‌شناختی) به چشم می‌خورد. پس از *ابن عربی* کاربرد هستی‌شناختی این اصطلاح در آثار عارفان و شاعران قابل مشاهده است. در مکتب *ابن عربی* اصطلاح تجلی به مثابه محور آموزه‌های معرفتی و وجودی وی قرار دارد.

### ج) معرفت خطاب حق بندگان را به لسان شرع

در مطالعه تاریخ عرفان مشهود است که چیزی به عنوان عرفان مجرد که هیچ نسبتی با دیگر پدیده‌های دینی نداشته باشد، وجود ندارد و هرچه هست، عرفان نظام‌های دینی خاص مثل عرفان یهودی، مسیحی و اسلامی است.

عرفان اسلامی چه در مقام تعریف و چه در مقام تحقق، ذیل شریعت اسلامی قرار دارد. از آنجا که عرفان شهود مقید به شرع است، دانستن احکام شرع نزد عرفا موضوعیت ویژه‌ای دارد. عارفان مسلمان بر آن‌اند که شهود عرفانی در چارچوب و به محک شرع سنجیده می‌شود. بر این اساس تنها شهودی را می‌توان تصدیق کرد که نصوص دینی آن را

تأیید کند. نزد اهل کشف و شهود، کشف اتم محمدی ﷺ که عبارت دیگری از شریعت است، ملاک درستی مکاشفات عرفانی دانسته می‌شود. ابن عربی می‌گوید: کشف اتم از آن پیامبر ﷺ است. او چیزهایی مشاهده می‌کند که ما نمی‌بینیم و به امری آگاه است که اهل الله بدان عمل کرده، آن را صحیح و درست یافتند.\* مراجعه به شرح حال عارفان بزرگ، مطالعه‌کننده حوزه عرفان را با این حقیقت غیر قابل انکار مواجه می‌سازد که بسیاری از ایشان فقیه، متکلم و محدث بوده‌اند. جهدی که عرفا در تبعیت و انقیاد در برابر شرع از خود نشان داده‌اند، مثال‌زدنی است و در عین حال عارف‌نمایی که بی‌اعتنا به مبانی شرعی به اباحی‌گری می‌پرداختند، همواره از طرف عارفان اصیل مطرود شناخته می‌شدند. صدرالمتألهین که سعی وافری برای ارتقای مباحث فلسفی به افق عرفان از خود نشان داده است، با اینکه در مقدمه کتاب اسفار که با عنایت به اسفار چهارگانه اهل معرفت تحریر یافته، از کسانی که ابعاد عرفانی شریعت را نادیده می‌انگارند و در علوم ظاهری توقف می‌کنند، انتقاد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶-۵)؛ اما همو کتابی مستقل را به نقد مدعیانی اختصاص می‌دهد که از روی جهالت یا به سبب اغراض فاسد، از مراعات احکام کثرت بازمانده به نقض حدود الهی می‌پردازند.

سیدحیدر آملی بر این است که ایمان به غیب، ایمان حقیقی و همان شریعت است و کشف و شهودی که او نسبت به بهشت و دوزخ و عرش خداوند دارد، حقیقت است و زهدی که در دنیا ورزیده و عملی که انجام داده تا به واسطه آن مستحق آن مقام شده، طریقت است و حقیقت و طریقت داخل در شرع است؛ زیرا شرع اسم جامعی است که آن دو را نیز در بر می‌گیرد (آملی، ۱۳۸۲، ص ۸-۹).

شریعت هم از نظر بعد ظاهری و هم ابعاد باطنی مورد اهتمام اهل عرفان قرار دارد. عرفا نه تنها از توجه به ابعاد ظاهری دین غفلت نورزیده‌اند، بلکه با تأکید بسیار سعی در حفظ صحت اعتقاد و عمل طبق موازین شرع نموده‌اند.

\* فکان له صلی الله علیه [و آله] و سلم الکشف الاتم فیری ما لانری و لقد نبّه علیه السلام علی امر عمل علیه اهل الله فوجدوه صحیحاً (ابن عربی، الف، [بی‌تا]، ج ۱ ص ۱۴۷).

به لحاظ ابعاد باطنی نیز توجه به اسرار احکام و عبادات در میان عرفا سبب گشته است آثار، کتب، اشعار و کلمات نغزی در این زمینه به رشته تحریر درآوردند. عارف از آنجا که مراتبی برای فهم حقیقت قایل است، با پذیرفتن دلالت ظاهری به مراتب بالاتری از ادراک توجه می‌دهد؛ مثلاً طهارت در شرع معنای روشنی دارد که در فقه تبیین می‌شود و در عرفان از آن به پاک‌شدن از هر آنچه غیر خداست، تعبیر می‌گردد.

قایل‌شدن به دارای بطن‌بودن معارف تنزیلی و تعلیمات اولیای الهی از نکاتی است که درباره آن تأکیدات مکرری وجود دارد؛ تا آنجا که بنا بر مفاد روایات، قران کریم دارای هفت تا هفتاد بطن است؛ همچنین سخن و سیره پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ نیز دارای ظاهری و باطنی است. مثلاً از منظر عرفانی شهادت /امام حسین ﷺ ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن عبارت است از بیرقی که برای احقاق حق و مخالفت با سیطره یزید و بنی‌امیه برافراشته شد و نهایتاً منجر به شهادت /امام حسین ﷺ و خاندان و یارانش گردید و باطن آن تحقق فناء فی الله و مقدمه‌ای برای رسیدن به این مقصود بود. منظومه گنجینه الاسرار عمان سامانی که به تأویل عرفانی واقعه عاشورا پرداخته، نمونه تلقی عرفانی از سیره اولیای دین است. بنابراین می‌توان گفت مقصود /بن‌عربی از معرفت خطاب بندگان توسط حق به لسان شرع هم معرفت ظاهر عقاید و احکام شرعی و هم معرفت باطن شریعت و دین است.

### د) معرفت کمال وجود و نقص آن

مقصود از کمال وجود، وجود مطلق یعنی وجود باری تعالی است که از نظر /بن‌عربی تنها مصداق وجود بوده و موجود حقیقی است؛ همچنین مقصود از نقص وجود نیز نسب و اعتبارات و مظاهر و مجالی آن وجود مطلق است.

شهرت /بن‌عربی و رد و قبول‌هایی که درباره او انجام گرفته، عمدتاً حول محور «وحدت وجود» است؛ اگرچه تعبیر وحدت وجود در آثار /بن‌عربی دیده نمی‌شود. این اصطلاح نه در کلام /بن‌عربی که در پیام کلی آموزه‌های اوست. از کوچک‌ترین رساله‌های /بن‌عربی مانند حلیة الابدال تا کتاب‌های سی‌ساله او مثل فتوحات، موضوع وحدت وجود محور مباحث است.

اساس عرفان/ابن عربی بر معرفت وجود و وحدت آن نهاده شده است. با اینکه پیش از ابن عربی این امر مورد اشاره برخی عارفان و حکیمان قرار داشته، تنها توسط وی به گونه‌ای کامل و مشروح و منظم مورد بحث قرار گرفته است. هم از این روست که ابن عربی را پیشوای قایلان به وحدت وجود می‌دانند. به رغم کسانی که قول به وحدت وجود را از ابن عربی نفی نموده‌اند،\* برخی تصریحات در آثار وی دلالت روشنی بر این اعتقاد دارد؛ از آن جمله عبارات ذیل:

۱. فالوحدة فی ایجاد و الوجود و الموجود لا یعقل و لا ینقل ألاً فی لا اله الا هو

(ابن عربی، الف، [بی تا]، ج ۱، ص ۷۱۵).

۲. فاثبت الکثرة فی الثبوت و انفها من الوجود، فاثبت الوحده فی الوجود و انفها من

الثبوت (همان، ج ۲، ص ۵۰۲).

۳. فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فان الوجود حقیقة واحدة و الشئ

لا یضاد نفسه (همان).

ابن عربی و اتباعش مانند بیشتر فلاسفه و حکمای اسلامی (ابن سینا، ۱۳۸۵، الف، ص ۲۹۱ و

۱۳۸۵، ب، ص ۲۰۰ / شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱ / تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۶)، از میان اقوال

\* برخی مانند عبدالوهاب شعرانی کوشیده‌اند این انتساب را از وی نفی و عبارات او در این خصوص را به وحدت شهود تحویل نمایند. شعرانی عقیده به وحدت وجود را کفر و الحاد و بر خلاف اصول اسلام می‌پندارد و عقیده به آن را شایسته ابن عربی که او را از بزرگان اولیا می‌شمارد، نمی‌داند (شعرانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۳). از متاخرین دکتر محمد غلاب نیز مقام ابن عربی را بالاتر از این دانسته که چنین اعتقادی داشته باشد. وی کسانی که ابن عربی را وحدت وجودی دانسته‌اند، خطاکار دانسته و پنداشته است ابن عربی خدا را از جمیع وجوه، مغایر و مفارق از مخلوقات می‌دانسته است (مدکور، ۱۳۸۹، صص ۲۰۲ و ۲۰۶). دکتر ابراهیم ماکور محقق برجسته مصری نیز اگرچه بر این است که مذهب وحدت وجود در عالم اسلام، توسط ابن عربی کمال یافته، بر این است که تعبیر وحدت وجود بر قلم او جاری نشده و او خود این اصطلاح را به کار نگرفته و اول کسی که آن را به کار برده، ابن تیمیّه است (همان، ص ۳۶۹).

مطرح شده در خصوص مفهوم وجود،\* قول به بدهت مفهوم وجود را پذیرفته‌اند. *قیصری* در مقدمه *شرح فصوص الحکم* (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۶)، *سیدحیدر آملی* در *نقد النُّقود فی معرفة الوجود* (آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۵)، *صائن‌الدین ترکه اصفهانی* در *تمهید القواعد* (ابن ترکه، ۱۳۶۰)، نیز *ملاصدرا*ی شیرازی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵/ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۴) و شاگردان و پیروانش (لاهیجی، ۱۳۹۵، ج ۱ ص ۱۵/ سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۴)، بر این باورند. در خصوص وحدت وجود موارد ذیل قابل ذکرند:

### ۱. مفهوم‌شناسی وحدت وجود

وحدت وجود از نظر عرفا عبارت از این است که محمول وجود به طور حقیقی و ذاتی جز بر وجود حق حمل نمی‌شود و وجود حق تعالی همان وجود مطلق واحدی است که تمام کثرات مشهود چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). *آقا محمدرضا قمشه‌ای* ذیل عبارت ابن عربی، «فان الوجود حقیقة واحدة» (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۹۲) در زمینه تفاوت دو مفهوم وحدت شخصیه و وحدت وجود در اصطلاح اهل عرفان می‌نویسد: مراد از وحدت در اینجا وحدت شخصی است. وحدت وجود در عرف اهل عرفان بر وحدت انبساطی اطلاق می‌شود که شامل وجود واجب بالذات و وجود ممکنات است. وی بر این است که تحقیق این امر به حسب کشف جلی در اواسط سفر اول از اسفار چهارگانه نفس است و به وحدت شخصیه‌ای اطلاق می‌شود که منحصر در واجب بالذات است و به واسطه شهود عرفانی در انتهای سفر مذکور، برای اولیای عامل حاصل می‌شود و در این مقام برای ممکنات وجودی باقی نمی‌ماند که در برابر وجود واجب تعالی به نحو واحد یا کثیر لحاظ گردد، بلکه وجود و موجودی به جز او نیست و وجود، واحد شخصی و همان واجب بالذات است و وجودات امکانیه (ممکنات)، لمعات نور و اشراقات ظهور اویند؛ بلکه آنها مصداق [آیه] «کسراب بقیعه یحسبه الضمان ماء ثم اذا جائه لم یجده

\* این اقوال عبارت‌اند از اینکه الف) تصوّر مفهوم وجود بدیهی است و حکم به بدهت آن نیز بدیهی است؛ ب) تصوّرش بدیهی ولی حکم به بدهتش نظری و محتاج برهان است؛ ج) اساساً تصوّرش نظری است؛ د) تصوّرش ممکن نیست، چه رسد به اینکه بدیهی باشد.



شیئاً فوجد الله عنده» (نور: ۳۹) هستند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۳۷).

سیدحیدر در رساله **نقد التّفود فی معرفه الوجود** پس از تأکید بر وجوب ذاتی وجود و اینکه امتیاز مرتبه ربوبیت به واسطه وجوب ذاتی است و اینکه هر واجب بالغیری ممکن بالذات است، در خصوص وحدت وجود بیان می‌دارد که وجود از آن جهت که موجود است، یعنی وجود مطلق، واحدی حقیقی است که به هیچ وجه در آن کثرت راه ندارد. جایز نیست وجود، بیش از یکی باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید کثرت ذیل مطلق داخل گردد؛ یعنی لازم می‌آید هر یک از افراد کثرات به واسطه دخول ذیل مطلق، بدان اضافه گردد؛ چراکه هر کدام از آنها به قیدی از قیود تخصیص یافته‌اند و در این صورت اطلاق وجود، تحقق پیدا نکرده و این خلاف فرض است و در نتیجه وقوع کثرت در وجود، محال است.

سیدحیدر در بحث ظهور و کثرت وجودی که اطلاق، بدهت، وجوب و وحدتش را نقلاً و عقلاً و کشفاً به اثبات رسانیده، برای وجود مطلق، ظهوری اعتباری و حقیقی و نیز اجمالی و تفصیلی قایل شده است. وی در عین اینکه هر گونه کثرتی را اعم از اعتباری و حقیقی یا اجمالی و تفصیلی از مطلق نفی می‌کند و او را از حیث ذات، از همه اینها منزّه می‌داند، بیان می‌دارد که اگرچه خداوند از حیث ذات، منزّه از همه مظاهر و کثرات است، با این حال از حیث صفات، اسما، کمالات و خصوصیات، عین آنهاست. سیدحیدر غیر حق را یکسره عدم صرف و لاشیء محض می‌داند که نه قابلیت وجود خارجی دارند و نه استعداد مظهریت. بنابراین آنچه ظهور می‌یابد، اوست که به اعتبار دو اسم الظاهر و الباطن هم ظاهر است و هم مظهر. ظاهر است از وجهی و باطن است از وجهی دیگر. ظاهر است از حیث ذات و وجود و مظهر است از حیث اسما و صفات؛ بنابراین در نظام اندیشه عرفانی وی اساساً غیر حق را وجودی نیست. او این امر را از غایت کمال و علو شأن باریت عالی می‌داند. او سپس با نقل سخن عارفان که می‌گویند به جز حق، هر ظاهر در مظهری، از وجه یا جوهری، مغایر آن مظهر است و تنها اوست که می‌سزد هم عین ظاهر باشد و هم عین مظهر (همان، ص ۵۷۷-۵۸۰). این کلام علی علیه السلام را که فرمود «کلّ ظاهر غیره

غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر: هر ظاهری به جز او باطن نیست و هر باطنی به جز او ظاهر نیست» (نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۹۶) و نیز این سخن از آن حضرت که «لایجنه البطون عن الظهور و لا یقطعہ الظهور عن البطون، قرب فنای و علا فدنا و ظهر فبطن و بطن فعلن و دان و لم یدن: نمان بودنش او را از آشکاری اش نمی پوشاند و آشکار بودنش وی را از پنهانی اش قطع نمی نماید، در عین نزدیکی دور است و در عین بلندی نزدیک و در عین آشکار بودن نمان و در عین نمان بودن آشکار، جزا دهد و جزا داده نشود» (همان، ص ۳۰۹) را شاهد بر مدعای خود می آورد (آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۷۹-۵۸۰ و ۱۳۶۷، ص ۴۴۵).

*آقا محمدرضا قمشه‌ای* در حاشیه فصل اول مقدمات قیصری بر **فصوص** در توضیح وحدت شخصیه وجود می نویسد: وجودی که به صورت لا بشرط در نظر گرفته شده- صرف وجود- به ضرورت ازلی موجود است و هر موجودی که این چنین در نظر گرفته شود، واجب الوجود بالذات است -وجود لا بشرط واجب الوجود بالذات است- نیز وجود عام منبسط از جهتی عین واجب الوجود و از جهتی غیر آن است. حال چنانچه عینیت را اعتبار کنیم، وحدت وجود اثبات می شود و چنانچه غیرهم بودن را در نظر بگیریم، کثرت ثابت می شود. *آقا محمدرضا* می گوید: با تأمل در آنچه گذشت، در می یابی که وحدت وجود وحدت شخصیه است؛ یعنی وجود و موجودی جز او نیست و وجودات امکانی ظهورات و شئون و نسب و اعتبارات اویند.

موجود تویی علی الحقیقه باقی نسبد و اعتبارات

(قمشه‌ای، ۱۳۹۴، ص ۳۶)

قمشه‌ای این سخن را که گفته می شود «کَلِمَا فِی الْکَوْنِ وَهَمَّ او خِیَال» را نقد می کند و اینکه عالم صرف توهم و محض خیال است را زیر سؤال می برد.\* *آقا محمدرضا* در ابتدای

\* قمشه‌ای می گوید: «ولعلمهم یسندون ذلک الی مکاشفاتهم... فهذا اما من غلبه حکم الوحده علیهم و اما من مداخله الشیطان فی مکاشفاتهم و هذا احد وجوه احتیاج السالک الی الشیخ الکامل المکمل. آیت الله جوادی آملی در این زمینه می گوید: این لحاظها که در مراحل سیر عارف مشهود و واقع می شوند، چنان نیست که صرفاً به اعتبار او وابسته باشد؛ چندانکه اگر عارف وحدت مطلقه را نگریست، کثرتها

این مبحث می‌گوید: در مورد کثرت اشیا ظاهر در وجود و وحدت آنها چه واجب و چه ممکن، چه جوهر یا عرض، سه نظر وجود دارد:

الف) عموم حکما و متکلمان بر آن‌اند که اشیا در وجود واقع‌اند و در نفس الامر موجودند و ماهیات آنها با هم مختلف است و وجودهای آنها متکثر است؛ اما در معانی زاید بر ذاتشان و اعتبارات خارجی متحدند، مثل امور عامه و احوال و اوصاف دیگر؛ همان گونه که حس درک می‌کند و عقل شهادت می‌دهد، آتش غیر از آب و زمین غیر از آسمان است... و اگر آثار دو چیز مختلف باشند، مؤثرها هم با هم اختلاف دارند. بر این اساس کثرت آنها حقیقی و وحدتشان اعتباری است.

ب) گروهی از صوفیه بر آن‌اند که اشیا در وجود واقع نیستند و در نفس الامر هم تحقق ندارند. بنا بر نظر این گروه وحدت، حقیقی و کثرت، اعتباری محض است.

ج) گروهی از عارفان و حکما نیز بر این باورند که کثرت ظاهر در وجود حقیقی است؛ چون این امور متکثر در نفس الامر موجودند و ماهیات آنها با هم مختلف است و هر کدام آثار متفاوتی دارند. از دیگر سو وحدت نیز امری حقیقی است؛ چون کتاب و سنت و کشف صحیح و عقل آن را تأیید می‌کند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی وجود ندارد. بدین ترتیب وحدت در وجود و کثرت در ماهیات است. قمشه‌ای می‌گوید: نمی‌خواهم بگویم وجود خارج از ماهیات، حال آنکه ماهیات در این وجود مشترک‌اند که در نتیجه وحدت یک چیز و کثرت چیز دیگری بشود؛ بلکه می‌گوییم وجود یکی است که ساری و ظاهر در ماهیات است و ماهیات نیز عین و اطوار این وجودند؛ پس ماهیات واحد

---

منعدم و نابود شمرده شوند، بلکه این عارف است که گاه بساط کثرت را می‌بیند که گسترده است و گاه واحد قهار را مشاهده می‌کند که با ظهور خود بساط آسمان و زمین را برچیده است و این هر دو منظر قابل جمع‌اند؛ چنان‌که برخی وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌نگرند... غرض از این تمثیل نقد تمثیل‌های گروهی از صوفیه است که کثرت را همانند نقش دوم چشم احوال می‌پندارند؛ چنان‌که مرحوم قمشه‌ای نیز نقدی به این بیان دارند... نشانه خطای این گونه کشف‌ها و علامت نفوذ تمثیل‌های شیطانی در آنها این است که با معیار سنجش کشف و میزان ارزیابی علم شهودی یعنی کشف اعلای معصومان علیهم‌السلام مطابق نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹-۲۱۰).

و کثیرند و وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی تنافی داشته باشد؛ بلکه وحدت اطلاقى انبساطی است و اطلاقش همانند اطلاق ماهیات نیست که در نتیجه این وحدت اعتباری بشود و انبساط این وحدت در کثرات مثل انبساط خون در اعضا نیست که لازمه‌اش اتحاد وحدت با کثرات باشد و مثل انبساط روغن در غذا هم نیست که لازمه‌اش حلول در کثرات باشد و همانند انبساط دریا در امواج نیست که در نتیجه تخصص و تجزیه، وحدت لازم آید؛ بلکه مثل انبساط نور در اشراقات و درخشش‌هایش است... این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. اگر به وحدت نگاه کنی، کثرت آینه آن است و حکم آینه آن است که دیده نمی‌شود و اگر به کثرت بنگری، وحدت آینه آن است و حکم آینه آن است که دیده نشود. با این دو اعتبار است که حق آینه خلق و خلق آینه حق‌اند و گفته‌اند که نگاه اول با چشم راست و نگاه دوم با چشم چپ است؛ پس تو با هر دو چشم بنگر تا بتوانی حق را در خلق و خلق را در حق ببینی. بر همین مبنا این بزرگان در مورد گروه اول گفته‌اند که آنها حق را با چشم چپ دیده‌اند و گروه دوم با چشم راست. اما طایفه اول در مورد طایفه دوم گفته‌اند که ایشان حق را با چشم دوبین دیده‌اند. قمشه‌ی سپس نتیجه می‌گیرد که اشیا در عین کثرت واحدند و در عین وحدت کثیرند؛ به دیگر سخن وجود واحد و کثیر است با وحدت و کثرت حقیقی و تنافی بین این دو نیست؛ چون وحدت اطلاقى است و عددی نیست (همان، ص ۱۷۹-۱۸۱).

## ۲. لوازم نظریه وحدت وجود

برخی از مهم‌ترین فروعات نظریه وحدت وجود که از مفاهیم وابسته و لوازم معنایی آن به شمار می‌روند و در دقیق‌تر شدن تصور یاری‌رسان اذهان مطالعه‌گران است، عبارت‌اند از:

الف) اطلاق مقسمی واجب: مقصود از اطلاق مقسمی وجود، عدم تناهی و محدودیت است. وجودی که تعین ویژه‌ای را بر نمی‌تابد و در عین حال جامع همه است. در همه اجزای هستی سریان و حضور دارد. همچون نفس انسانی که در همه مراتب و حالات انسان حاضر و در هر مرتبه‌ای عین همان مرتبه است.

در اطلاق مقسمی وجود، ذهن امر مطلق را بدون هیچ تعین و لحاظ خاصی حتی لحاظ

عدم تقید در نظر می‌گیرد. قیصری بر این است که وجود من حیث هو هو یعنی وجود لابشرط از هر چیزی به قید اطلاق یا تقیید مقید نیست و نیز کلی یا جزئی، عام یا خاص، واحد به وحدتی که زاید بر ذاتش باشد یا کثیر نیست، بلکه همه این اوصاف و امور به حسب مراتب و شئون او لازم می‌آیند (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۱۳).

ب) ظهور و تجلی: در مبحث معرفت تجلیات الهی به طور مفصل به جایگاه هستی‌شناختی مبحث ظهور و تجلی در عرفان پرداخته شد.

جایگاه اسما: در مبحث معرفت اسمای الهی به طور مفصل به جایگاه هستی‌شناختی اسمای الهی پرداخته شد.

ج) تمایز احاطی: در پاسخ به پرسش از معنای این گزاره وحدت وجودی که حق تعالی عین همه اشیا و در عین حال غیر آنهاست، بحث تمایز احاطی طرح می‌گردد. تمایز بر دو قسم است: نخست تمایز تقابلی که هر طرف آن دارای ویژگی است که دیگری فاقد آن است و نتیجه آن، تنها اثبات غیریت است. در قسم دوم که آن را تمایز احاطی نامیده‌اند، غیریت به معنای نفی عینیت نیست؛ همانند عمومیت امر عام که به اعتبار احاطه‌اش بر ویژگی‌های اجزا و جمع آنها تحقق یافته و به همین اعتبار نیز از آنها ممتاز می‌شود. برخی فروعات مبحث تمایز احاطی عبارت‌اند از:

۱) جامع‌اضداد بودن حق: لازمه احاطه وجودی حق، حضور او در همه مواطن است؛ از سوی دیگر احکام و لوازم هر یک از این مواطن با هم تخالف و تضاد دارد. این بدان معناست که وجود حق به نفس احاطه، تمام اضداد را در خود جمع دارد. ذات در این مقام همه شئون و صفات را به نحو اندماجی واجد است.

۲) جمع میان تشبیه و تنزیه: اقتضای تمایز احاطی از سویی حضور در همه تعینات و پذیرفتن احکام موطن هر تعینی است که از آن به «تشبیه» یاد می‌شود؛ از دیگر سو نفس احاطه و شمول به معنای ورای هر تعینی بودن است که از این امر نیز به «تنزیه» نام برده می‌شود. اهل عرفان از این امر تحت عنوان «جمع میان تشبیه و تنزیه» نام می‌برند.

۳) نفی حلول و اتحاد: علی‌رغم برخی که لازمه نظریه وحدت وجود را حلول یا

اتحاد دانسته‌اند، حلول و اتحاد از آنجا که مستلزم اثنیت و تصور دو امر متمایز متقابل‌اند، هیچ یک در وحدت وجود بنا بر تقریر عارفان مسلمان مقبول نیستند؛ چنان‌که لاهیجی در شرح بی‌تی از شبستری می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است یعنی حلول که فرود آمدن چیزی است در غیر خود و اتحاد که چیزی بعینه چیز دیگر شدن است، اینجا محال است (لاهیجی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۷).

د) لحاظ‌های نفس‌الامری: تبیین اینکه کثرات در نظریه وحدت وجود چه جایگاهی دارند و در چارچوبی که تنها وجود مطلق به رسمیت شناخته می‌شود و کثرات جز شئون آن وجود مطلق نیستند، از مباحثی است که ذهن متفکران عارف‌مشرّب را به خود مشغول ساخته است. بنا بر وحدت وجود، واقعیت خارجی دارای سه لحاظ است: نخست، لحاظ وحدت حقیقی که در آن، تنها وحدت مورد توجه و کثرات لحاظ نمی‌شوند؛ دوم، لحاظ کثرت حقیقی که در آن تنها کثرت اصالت دارد و وحدت لحاظ نمی‌گردد؛ سوم، لحاظ وحدت نسبی که در آن همه کثرات، شئون واحد مطلق‌اند و کثرت به وحدت باز می‌گردد. در واقع در لحاظ اول تنها حقیقت واحد ملاحظه می‌شود که آن را «حق» می‌نامیم. در لحاظ دوم تنها کثرات ملحوظ‌اند که «خلق» نامیده می‌شوند و در لحاظ سوم رجوع کثرات به حقیقت واحد دیده می‌شود که از آن تحت عنوان «اسمای حق» نام می‌بریم (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۹۵).

### هـ) معرفت انسان از جهت حقایق وجودی‌اش

یکی از دو مبحث اصلی در عرفان، «انسان کامل» است. درباره انسان کامل بحث‌های بسیاری توسط عرفا صورت گرفته است. در مثنوی نیز یکی از محورهای تعالیم عرفانی مولوی بحث انسان کامل است. اگرچه وی عنوان انسان کامل را در موضع هستی‌شناسی و در ساحتی مشخص بررسی نکرده است، بلکه به مناسبت در جای‌جای مثنوی با همان حساسیتی که ابن‌عربی انسان کامل را مطرح می‌کند، سخن به میان می‌آورد. عرفای شیعه انسان کامل محمدی ﷺ و علوی ﷺ را عین فیض مقدس بلکه فیض اقدس می‌دانند.

آقا محمدرضا قمشه‌ای ذیل این عبارت از اواخر فصل پنجم مقدمه قیصری که می‌گوید «فحاله مع معلوماته كحال العقل الاول، بل فی التحقیق علمه ایضاً فعلى من وجه و هو من حیث مرتبه» می‌نویسد:

لأنّ الانسان الختمی المحمّدی ﷺ او العلوی ﷺ یكون عین المشیئة و الفیض المقدس بل الاقدس و لكن لسان مرتبتهم، ای الاولیاء المحمّدیین مختلفه بحسب مرتبتهم و لذا یكون لسان مرتبتهم تارة «ثمّ دنی فتدلی فكان قاب قوسین او ادنی» و تارة «نحن مشیئة الله» و تارة اخرى «نحن الاخرون السابقون» بهم فتح الله و بهم یختم، او «انا آدم الاول، انا القلم و انا اللوح» و یشیر ﷺ الی مرتبه «آدم و من دونه تحت لوائه» و «نفوسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد، بنا عرف الله و بنا عبدالله» قوله «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» من احدی السننه الوجودیة و المقامیة و لا یخفی ان درک هذه الالسنه ذوقاً و فهم مراتبهم الاجمالیة و التفصیلیة صعب مستصعب و من لم یدق هذا المشهد لم یکن محمّدی المشرب (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۹۵، تعلیقات آقا محمدرضا).

نیز ذیل این عبارت قیصری که «فاتحاد الحقایق فیہ کاتحاد بنی آدم کلهم فی آدم قبل ظهورها بتعیناتها و ان كانت بحسب هویاتهم مختلفه عند الظهور بل هو آدم الحقیقی و یوید قوله ﷺ «اول ما خلق الله نوری» می‌نویسد:

و عن علی ﷺ «انا آدم الاول» و عنه ایضاً: «انا القلم» و هو ﷺ عین المشیئة الساریة فی المهیمنین اولاً و فی العقل و القلم ثانیاً و ورد عن الاولیاء المحمّدیة: «نحن المشیئة» و لذا عبر عن المشیئة بالحقیقة المحمّدیة البیضاء و العلویة العلیاء و اول من بايعهم العقل الاول و لذا قيل انه حسنة من حسناتهم (همان).

### ۱. مفهوم شناسی انسان کامل

در آموزه‌های عرفانی انسان صورت حق تعالی دانسته شده است. انسان اگرچه همانند عالم، صورت خداوند است، یک تفاوت مهم میان انسان و عالم هست که موجب برتری انسان و خلافت او می‌گردد. انسان صورت جمعی و احدی خداوند و عالم صورت تفصیلی الهی

است و این امر موجب فضیلت و برتری انسان است. عرفا در اینجا انسان را از این باب که عین ثابت اسم جامع الهی است، صورت حق می‌دانند.

ابن عربی می‌گوید: حق آیینۀ انسان کامل است و در حق مطالعه ذات خویش می‌کند و انسان کامل نیز آیینۀ حق است تا حق در وی مشاهده کمالات خویش نماید. البته این مقام والایی است که کسی جز خاتم رسل و خاتم اولیای الهی ﷺ به آن نرسیده است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۶۱-۶۲).

بر این اساس چون انسان کامل بر صورت حق خلق شده و مجموع حقایق عالم است، وقتی خداوند او را مخاطب قرار دهد، همه عالم و کل اسما مخاطب اویند (همو، ۱۴۰۱ق، ج ۱۲، ص ۴۵۹-۴۶۰). در نظر ابن عربی انسان کامل حامل امانت و عهد الهی در مرآت حق است. او تجلی صفات و مفصل اسما و موضع نظر حق به خلق و عرش و کبریاست. انسان کامل سرّ و حیات ساری در جهان است. او در رأس اسمای الهی و به عبارتی جمیع اسمای الهی است؛ زیرا خداوند در وی تجلی کلی کرده است (ابن عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۳، باب ۷۳، ف ۶۶، ص ۱۰۰).

قیصری این عبارت از فص آدمی که می‌گوید «و هو للحق بمنزلة انسان العین» را اشاره به نتیجه قرب فرایض می‌داند که عبارت است از فنای ذات و بقاء بالله در مقام فرق بعد از جمع که انسان کامل سمع و بصر و ید حق می‌گردد. قرب فرایض مرتبه‌ای بالاتر از قرب نوافل است. سیدجلال‌الدین آشتیانی ذیل عبارت قیصری می‌نویسد: «و فی المأثورات الولویة (سلام الله علیهم) علی اذن الله الواعیة و عین الله الناظرة و لسان الله الناطق و عنه ﷺ "معرفتی بالنورانیة معرفة الله"» (قیصری، ۱۳۵۷، ص ۳۵۱).

از نظر ابن عربی حکم انسان در زمین همانند عقل در آسمان است. انسان آخرین مولدات و نظیر عقل است و با آن همانند یک دایره مرتبط است که اول دایره وجود عقل اول است. در روایت نبوی نیز آمده است: «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۱ ص ۹۷). انسان کامل از تمامی مجردات نیز افضل است؛ زیرا آنها مصداق جمال الهی بوده و انسان کامل مصداق جمال و جلال الهی هر دوست. به همین دلیل بود که ملائک نتوانستند بار امانت الهی را به دوش کشند.



## ۲. حقیقت محمدی ﷺ

از دیدگاه ابن عربی خداوند مخلوقات را در اصناف مختلف ایجاد نمود و در هر صنفی بعضی را اختیار نمود و از میان اختیارشدگان نیز خواص یعنی همان مؤمنان را برگزید و از میان مؤمنان نیز خواصی را که اولیایند برگزید و از بین اولیا نیز خواصی که انبیایند و از بین انبیا نیز صاحبان شریعت را تخصیص داد و از بین ایشان نیز رسولان را و از بین ایشان یکی را انتخاب نمود که این فرد هم از آنها هست و هم از آنها نیست که او محمد ﷺ سید و آقای همه برگزیدگان عالم است (ابن عربی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۲، باب ۷۳، ف ۲۶۳، ص ۲۹۹-۳۰۱).

روح محمدی ﷺ مملد جمیع انبیا و رسل از ابتدای خلقت انسان تا قیامت است. بنا بر قول آن حضرت که می‌فرماید: «کُنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین» (همان). به همین علت است که مقام نبوت و رسالت اگرچه اختصاص الهی بوده و اکتسابی نیست و آن را به هر کس نمی‌دهند، استعداد و ظرفیت افراد هم زمینه تحقق این مهم است (همو، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰). جوهر شخصی نبی ﷺ به حسب هویت تامه‌اش اشرف جوهر نفوس آدمی بوده و از نظر کمالات قوایش، شدیدتر و نورانی‌تر از همه و از نظر جوهر و ذات و هویت قوی‌ترین نفوس است. نفس نبی ﷺ بالاترین مرتبه نفس و عقل است؛ چنان‌که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل».

اگرچه نبی ﷺ در ماهیت انسانی شبیه سایر انسان‌هاست، این امر از لحاظ وجود طبیعی بشری آن است، «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی...» (کهف: ۱۱۰)؛ ولی از بُعد روحانی واسطه فیض و متصل به لوح محفوظ و قلم الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۴۶-۲۴۷).

به عقیده ابن عربی حضرت رسول اکرم ﷺ اکمل نوع انسانی و بالاترین دلیل بر ربّ خود است؛ زیرا رب جز به مربوب ظاهر نمی‌شود و جز به مظهر خود مبین نمی‌گردد و جمیع کمالات او به وجود این انسان کامل ظاهر می‌شود، به دلیل اینکه انسان کامل جوامع کلم و افهات حقایق الهیه بوده و اول دلیل بر اسم اعظم الهی است (ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۲۱۴).

منظور از انسان کامل و حقیقت محمدی در نظر ابن عربی، حقیقتی است که تحمل بار امانت و خلافت الهی نمود و تبلور آن از قبل از خلقت هر چیزی و هنگام ظهور عقل اول

بوده است. این انسان کامل در هر نبی یا ولیّی به نحوی ظهور می‌کند که شروع آن در آدم علیه السلام و غایت و کامل‌ترین آن در خاتم صلوات الله علیه بوده و پس از ایشان نیز در اولیای الهی ظهور دارد. ابن عربی در مواضع مختلفی از آثار خویش به مسئله ولایت و انسان کامل اشاره نموده است؛ از آن جمله در فصّ نخست از کتاب **فصوص الحکم** جایگاه انسان کامل نسبت به عالم را به جایگاه نگین انگشتر به انگشتر تشبیه می‌کند و او را محلّ نقش و علامتی که سلطان خزاین خود را بدان مَهر نموده، دانسته، بیان می‌دارد که حق تعالی انسان کامل را از آن رو خلیفه نامیده که به واسطه او خلق خود را محافظت می‌نماید؛ همچنان که سلطان خزاین خود را به وسیله مَهر حفظ می‌کند و تا آن هنگام که مَهر سلطان بر آن خزاین است، کسی جرئت نخواهد کرد بدون اجازه وی آن را بگشاید؛ بنابراین خداوند وی را برای حفظ ملک خویش خلیفه قرار داده و جهان تا هنگامی که ولیّ و انسان کامل در آن است، محفوظ خواهد ماند و چون این مَهر زایل گشته و از خزانه دنیا برداشته شود، در آن چیزی جز آنچه خداوند پنهان نموده، باقی نخواهد ماند و آنچه در او هست بیرون آورده شده، برخی به برخی دیگر پیوسته و کار به آخرت منتهی می‌گردد و مَهر او بر خزانه آخرت ابدی و جاودانی است (همان، ص ۵۰).

### ۳. شئون انسان کامل

الف) جامعیت: عرفا به تطابق بین عالم و آدم قایلند؛ به این معنا که انسان نسخه صغیر عالم کبیر است (ر.ک: فیضی، ۱۳۵۷، ص ۶۶، ص ۶۷). شیخ بهایی در کتاب **اربعین حدیث** در تفسیر حدیث یازدهم، انسان را نسخه مختصر عالم که در آن بساطت، مرکبات، مادیات و مجردات لحاظ شده‌اند، می‌داند و به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌کند که می‌فرماید:

دواؤک فیک وما تُبصر      و دواؤک منک وما تُشعر  
وتزعم أنّک جرم صغیر      وفیک انطوی العالم الاکبر

(شیخ بهایی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵)

در آموزه‌های نظری عرفان به تبیین جامعیت انسان پرداخته شده است. عرفا ماسوی را به پنج مرتبه یا حضرت تقسیم و از آن به حضرات خمس تعبیر می‌کنند. حضرت اول

عبارت از تعیین اول و تعیین ثانی است که آن را جزو اصطلاحاً صقع ربوبی می‌دانند. ایشان عالم عقل را حضرت ثانی و عالم مثال را حضرت سوم و عالم ماده را حضرت رابع نام نهاده‌اند، حضرت خامس یعنی انسان کامل جامع حضرات قبلی و حائز هر چهار حضرت مذکور است.

جامعیت انسان سبب می‌شود عرفا انسان را موجودی از یک سو حقانی و از دیگر سو خلقی بدانند؛ چنان‌که /بن‌عربی منظور از دو دست خدا در آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» را به صورت و تعینات حقانی و صور و تعینات خلقی تفسیر و انسان را جامع این هر دو دانسته است. /بن‌عربی بر این است که خداوند به دلیل شرافت‌دادن به آدم، ابلیس را مخاطب قرار داد که چه چیزی تو را منع نمود آنچه را با دو دستم خلق کردم، سجده کنی و آن چیز عبارت است از حقیقت جامع بین حقایق کونی و حقایق الهی که دو دست حق‌اند و انسان با این دو دست آفریده شده است.\*

از نظر مبانی عرفانی، انسان کامل مظهر اسم جامع الله\*\* و دارای جامعیت کامل است. اینکه انسان کامل دارای جامعیت اسمایی است، از مباحث مهم عرفانی است که نتایج بسیاری در تبیین جهان‌بینی عرفانی دارد.

از نکات قابل ذکر این است که این جامعیت اگرچه در همه انسان‌ها به لحاظ استعداد و قابلیت وجود دارد؛ ولی تنها در انسان کامل است که فعلیت می‌یابد و انسان کامل است که بالفعل مظهر همه اسما و صفات الهی است و دیگر انسان‌هایی که به مقام شهود حقایق هستی نرسیده‌اند، ای بسا که از حیوانات و گیاهان و جماد پست‌ترند.

ب) سریان در عوالم وجود: عرفا بر آن‌اند که اسم جامع الله در یک مرتبه به نحو اندماجی حائز همه اسماست و در مرحله دیگر به نحو سریانی، همه عرصه وجود را به

\* ولهذا قال لابلوس: «ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» وما هو الا عين جمعه بين صورتين: صورة

العالم وصورة الحق وهما يد الحق تعالى (قيصري، ۱۳۵۷، ص ۹۰).

\*\* در اینجا تذکر این نکته ضروری می‌نماید که منظور عرفا در اینجا الله وصفی است نه الله ذاتی که قابل شناخت و وصول برای احدی نیست.

نحو تفصیلی فرا گرفته و در همه مظاهر و اسما حضور دارد و نیز از آن رو که انسان کامل مظهر اسم جامع الله و متحد با آن است، نسبت او با موجودات عالم نیز در دو مرحله طرح می‌گردد: یکی به نحو اجمال و اندماج که حقایق همه موجودات در ذات انسان کامل منظوم است و دیگری در مرتبه انبساط و سریان که روح و جسم و جان و بدن انسان کامل بر همه مراتب احاطه داشته و شامل است. قیصری در شرح **فصوص** خویش در مقام تبیین حقیقت انسانی به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌نماید:

ویؤید ما ذکرنا قول امیرالمؤمنین ولی الله فی الارضین قطب الموحدین علی بن ابی طالب علیه السلام فی خطبه کان یخطبها للناس، انا نقطه باء بسم الله انا جنب الله الذی فرطم فیهِ و انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش و انا السموات السبع و الارضون... (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۳۸).

وی در ادامه توضیح می‌دهد: «لذک قیل الانسان الكامل لابله ان یسری فی جمیع الموجودات کسریان الحق فیها...» (همان).

روایات شیعی مانند آنچه در کتاب **الحجّه کافی** آمده، بهترین ادله نقلی در مباحث مطرح درباره انسان کامل است و از دیگر سو مبانی عرفانی بهترین تفسیر و تحلیل آن روایات محسوب می‌گردند. عرفا در تبیین نسبت انسان کامل با عالم بر این باورند همچنانکه روح در بدن سریان دارد و از طریق این سریان ارتباط کاملی با بدن می‌یابد و به خاطر مناسبت خود با عوالم برتر، فیض الهی را گرفته، به تمام بدن منتقل می‌کند، انسان کامل نیز روح عالم و عالم جسد اوست. چنین موجودی مسیر وصول فیض الهی به همه عالم است و مانند روح که چون از بدن خارج شود، مرگ بدن را باعث می‌گردد، با رفتن انسان کامل از نشئه مادی، عالم ماده برچیده شده و روز قیامت برپا می‌گردد.

ج) وساطت فیض الهی: انسان کامل برزخ بین حق و خلق است و با هر دو طرف مناسبت دارد و به واسطه او فیض حق به خلق می‌رسد. جامی در **نقد النصوص** می‌نویسد: انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و از مرتبه او فیض حق تعالی و مددی که سبب بقای ماسوی الله است، به همه عالم از آسمانی و زمینی می‌رسد و اگر انسان

کامل از آن جهت که برزخیت داشته و با طرفین حق و خلق مغایرت ندارد (بلکه مناسبت دارد) نمی‌بود، هیچ چیزی از عالم به واسطه آنکه ارتباطی با خداوند ندارد، مدد الهی و حدانی را نمی‌پذیرفت و فیض الهی بدو نمی‌رسید و فنا می‌یافت؛ از همین جهت انسان کامل ستون آسمان‌ها و زمین است و به خاطر همین سرّ، آن زمان که وی از مرکز زمین رحلت نماید... نظام زمین برچیده شده و زمین دگرگون خواهد شد (جامی، ۱۳۸۱، ص ۹۷).

در موضوع انسان‌شناسی عرفانی، هماهنگی کاملی میان مبانی عرفانی با عقاید شیعی ملاحظه می‌شود. مباحث عرفا در این زمینه رنگ و بویی کاملاً شیعی دارد. عبارات قیصری در مقام اثبات وجود انسانی کامل همانند رسول‌الله ﷺ در هر عصر و زمانی و استشهاد وی به آیات «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) و «إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) با عبارات دعای شریف ندبه قابل مقایسه است.

### و) خلافت

قیصری درباره خلافت انسان کامل معتقد است یکی از انسان‌های کامل به طور دائم در مرتبه قطبیت نظام هستی قرار دارد تا این ترتیب و نظام را حفظ نماید و این مسیر ادامه می‌یابد تا آنکه با ظهور خاتم اولیا خاتمه پذیرد و وقتی دایره ولایت همچون دایره نبوت کامل شد، رستاخیز واجب می‌شود (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۴۰).

مفهوم خلافت دارای سه وجه متمایز است: نخست، خلیفه؛ دوم، مستخلف‌عنه یا کسی که خلیفه جانشین اوست؛ سوم، مستخلف فیه که عبارت است از عالم وجود و ماسوی‌الله که خلیفه به واسطه جانشینی از مستخلف‌عنه بر آنها خلافت یافته است. بدین ترتیب انسان به عنوان خلیفه الهی واسطه و برزخ میان حق و خلق است (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۸/ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۴۶/ قونوی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵/ جامی، ۱۳۸۱، ص ۹۷). خلیفه و جانشین باید دارای صفات مستخلف‌عنه باشد و شئون او را به جای آورد؛ چنان‌که گفته شده است: «أَنَّ الْخَلِيفَةَ مَا يَخْلَفُ الْمَخْلُوفَ فِي شُؤْنِهِ وَيَفْعَلُ مَا خَلَقَ هُوَ لِأَجَلِهِ، فَخَلِيفَةُ اللَّهِ هُوَ مَنْ يَخْلَفُهُ فِي أَرْضِهِ وَ سَمَائِهِ مِنْ أَفْضَلِ الْمَصَالِحِ الدِّينِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ وَ الْهُدَايَةِ إِلَى الْخَيْرَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰، تعلیقه).

جامعیت به لحاظ مظهریت اسمای الهی شایستگی انسان جهت خلافت الهی را به اثبات می‌رساند. عرفا در اصطلاح انسان را کون جامع می‌دانند؛ بدین معنا که همه حضرات را در خود جمع دارد. ابن عربی می‌گوید: «فهو (ای الانسان) الحق الخلق و قد علمت نشأة رتبته و هی المجموع الذی به استحقّ الخلافة» (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۹۳، ص ۹۴). انسان به جهت باطن بهره از حق دارد و از لحاظ ظاهر هم جامع نشئات خلقی است. انسان مظهر اسم الله یعنی اسم جامع است و از این رو شایسته خلافت الهی است؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). در قرآن کریم هنگامی که خلافت انسان مورد اعتراض ملائکه قرار می‌گیرد که موجب خون‌ریزی و فساد در زمین می‌شود، خداوند تعلیم اسما به آدم را مطرح می‌سازد، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) که اشاره‌ای به جامعیت اسمایی انسان است.

از سوی دیگر در اسم جامع الله، همه اسمای الهی از جمله ربوبیت پنهان است؛ از این رو که انسان کامل مظهر این اسم است، به واسطه اتحاد با این اسم، رب و مدبر عالم است. ابن عربی می‌گوید: «فهو (ای آدم) عبدٌ لله ربُّ بالنسبة الى العالم و لذلك جعله خليفةً و أبنائه خُلَفَاءَ» (جامی، ۱۳۸۱، ص ۲). این سخن قابل مقایسه با روایتی از ائمه علیهم‌السلام است که می‌فرمایند: «نحن صنائع ربنا و الخلق بعدئ صنائعنا» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۵۳، ص ۱۷۸). \* آقا محمدرضا ذیل این عبارت قیصری که می‌گوید «هذه الخلافة واجبة من الله تعالى»، می‌نویسد:

فيجب ان يكون الخاتم رسول الله صلى الله عليه وآله و خليفته في السموات و الارضين و يجب ان يكون خليفته في حكمه و يجب في العناية الاولى ان ينص ذلك الخاتم على خلافة خليفته و وصايته و باتفاق المسلمين ما نص على خلافة احد غير على بن ابي طالب عليه السلام فلم يبق غيره احد ليحتمل كونه منصوباً عليه بالخلافة؛ فيجب ان يكون هو منصوباً عليه بالخلافة، فيجب ان يكون هو منصوباً عليه بالخلافة و انما قلنا يجب في العناية الاولى ذلك النص، ليكون مدينة الوجود، مدينة فاضلة

\* در نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به معاویه نیز همین تعبیر با مقداری تفاوت آمده است: انا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا (ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۳۳، باب ۱۶، ص ۵۷).

كما هو مقتضى العناية الاولى (قیصری، ۱۳۵۷، تعلیقه آقا محمدرضا، ص ۱۳۲).

ربوبیت و تدبیر انسان کامل بر نظام هستی، مرتبه‌ای است که به تبع خلافت الهی ثابت می‌گردد؛ یعنی به واسطه اینکه انسان کامل خلیفه خداست، دارای چنین مقامی است. تدبیر اصالتاً از آن حق است و به تبع وی، انسان کامل حائز این مقام است. هم از این روست که در خصوص انسان کامل اصطلاح «ربوبیت» و «تدبیر تبعی» به کار می‌رود (همان، ص ۳۹)\*.

### ز) معرفت کشف خیالی

خیال یا قوه مصوره یکی از قوای باطنی بشر است. *ابن رشد* آن را قوه‌ای می‌داند که حافظ صور باطنی است. حس مشترک حاکم بر محسوسات و خیال حافظ محسوسات است؛ بدین ترتیب که حس مشترک صور را مشاهده و خیال صور را تخیل می‌کند. از آنجا که قوه خیال مجرد است، صوری که به واسطه آن ادراک می‌شوند نیز مجرد از ماده‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۳، ص ۴۹۵).

موضوع خیال برای نخستین بار در جهان اسلام توسط *یعقوب بن اسحاق کندی* مطرح شد. حکمای بزرگ اسلام مانند *فارابی*، *ابن سینا*، *سهروردی*، *ابن عربی* و *قیصری* نیز این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند. تجلیات الهی به واسطه خیال منفصل در خیال متصل ظهور می‌یابند. شهود اسما و صفات حق در عالم خیال ممکن می‌گردد. خیال مقید، مثال و نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است و ادراک این امر برای هر کسی ممکن است؛ هر کسی می‌تواند با ملاحظه این مقید به مطلق راه برد و از ادراک کیفیات فرع بر اصل اطلاع حاصل کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷). بر این اساس خیال انسان که از آن تعبیر به خیال متصل می‌گردد، وجهی به سوی عالم مثال (خیال منفصل) و وجهی به سوی نفس و بدن دارد (جامی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). نفس انسان در سیر صعودی خود از عالم طبیعت به خیال مقید و از آنجا به عالم خیال منفصل و سپس به عالم عقل انتقال می‌یابد و از طریق عبور از خیال متصل و اتصال به خیال منفصل و پس از عبور از عالم عقول به عالم اعیان ثابته متصل

\* قیصری می‌گوید: «ولما كانت هذه الحقيقةً مشتملة على الجهتين الإلهية و العبودية لا يصح لها ذلك أصالة بل تبعية وهي الخلافة فلها الإحياء والإماتة واللفظ والقهر والرضا والسخط».

می‌گردد. بدین ترتیب کیفیت وجودی انسان به لحاظ استعداد به گونه‌ای است که می‌تواند از عالم حس به عالم مثال و با عبور از آن به عالم عقل راه یابد. لازمه این صعود گذشتن از عالم مثال است. ابن‌عربی بر این است که عالم خیال همانند آینه‌ای است که صور عالم مثال مطلق را در خیال انسانی (خیال متصل) منعکس می‌سازد (ابن‌عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۳۷۹). وی می‌گوید: حقایقی که در عالم خیال برای انسان و در قالب صورت مثالی متمثل می‌شوند و مورد ادراک مثالی انسان قرار می‌گیرند، چهار چیزند: خدا، ملائک (ارواح نوری)، جن (ارواح ناری) و بنی‌آدم (همان، ص ۳۳۳).

خیال در تحقق مکاشفات عرفانی دارای نقش اصلی است. ابن‌سینا قایل به وجود «قوه خیال» به مثابه یکی از قوای باطنی انسان است. ابن‌عربی و سهروردی بر آن‌اند که خیال دارای دو قسم متصل و منفصل است و میان این دو نوعی رابطه برقرار است. مثال منفصل برزخ میان عقل و حس است و قوه خیال نفس عارف را در مکاشفه و ادراک صور خیالی مساعدت می‌کند. ابن‌عربی صور خیالی و عالم خیال را مجرد می‌داند. وی بر اساس نوع نگاهی که به عالم هستی دارد و اعتقاد به حضرات خمس، قوه خیال مجرد و عالم خیال مجرد را مرتبط با هم دانسته، مشاهدات مثالی عارفان را تبیین می‌نماید. زمانی که عارف پا به عرصه سلوک عملی می‌نهد، مکاشفاتی اعم از معنوی و صوری برایش حاصل می‌شود. یکی از انواع مکاشفات، کشف خیالی است. در این قسم از کشف، سالک صوری را در خواب یا بیداری می‌بیند که از جنس خیال و مثال‌اند. این حقایق اگرچه صوری و مادی نیستند، دارای اعراض جسمانی‌اند؛ بدین معنا که در ذات، مجرد ولی در اعراض جسمانی‌اند و این ویژگی به عارف یاری می‌رساند تا معارف کلی و عقلی را از عالم عقول اخذ کند.

عزالدین محمود کاشانی در خصوص کشف مجرد و مخیل (خیالی) می‌گوید: کشف مجرد آن است که آنچه را آدمی دیده باشد، به عین آن واقع شود که به دیده روح بدون تصرف خیال دیده و آنچه دیده، در عالم شهادت واقع شود و کشف مجرد خوانند که قوه متخیله در آن هیچ تصرف ننماید و آن را لباس خیالی نپوشاند (کاشانی، ۱۳۹۳). اما کشف



مخیل آن است که انسان در خواب یا در واقعه بعضی از مغييات را دريابد و نفس با وی در آن مشارکت نماید و به قوه متخیله آن را از خزانه خیال کسوت صورتی مناسب از محسوسات درپوشانده است؛ این را کشف مخیل خوانند و هر حقیقت که بر او کشف گردد، آن را در کسوت خیالی مناسب مشاهده کند (همان). همچنین خیال مجرد که قسم دیگری از واقعات است، آن است که خواطر نفسانی بر دل غلبه نماید و مانع روح از مطالعه عالم غیب شود. این قسم از واقعات نتیجه آرزوی نفس است که بر بیننده مصور می‌گردد. عرفا این قسم را خیال باطل خوانند و وقعی نهند.

با توجه به موارد فوق‌الذکر، کشف مجرد مطابق آنچه مکشوف می‌شود، واقع می‌گردد؛ مانند منامات پیامبر ﷺ که هرچه در خواب می‌دید، همان واقع می‌شد؛ چنان‌که در این باره روایت است که «اول ما بدی به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى نوماً الا جائت مثل فلق الصبح» (بخاری، ۱۴۲۲، حدیث ۶۵۸۱). خیال مجرد نیز به دلیل منشأ نفسانی داشتن نمی‌تواند کاشف از حقیقت باشد.

معرفت کشف خیالی از آن روی از مسائل عرفان است که شناخت حقیقت تمثالات و اینکه صور مکشوف در واقعات و منامات نشانه چه معانی‌اند، وجه همت اهل سلوک قرار دارد و از لوازم عرفان صحیح است.

### ح) معرفت علل و ادویه

مقصود از علل، موانع سلوک یا امراض معنوی یا حتی جسمی است؛ چنان‌که دیده شده که امراض جسمی نیز به واسطه ادویه معنوی مداوا گشته‌اند. در عرفان عملی علل به معنای هر آن چیزی است که انسان را از رسیدن به حق باز دارد و ادویه نیز اموری‌اند که سالکان معمولاً به توصیه استادان جهت رفع این موانع به کار می‌بندند.

ابن عربی علت را نزد عارفان بیدارباشی از جانب حق می‌داند (ابن عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۴۹۰) و آن را در دو معنا در نظر می‌گیرد: نخست در معنای مرض و سپس در معنای سبب. علت در معنای مرض تنها مشعر به درد و رنج است و در معنای سبب، همچنین حکمتی است که خداوند به واسطه آن بنده‌اش را از خواب غفلت بیدار می‌سازد. در معنای

دوّم، درد و رنج به واسطه حکمتی که عبارت است از انقباض و بیدارباش الهی، برای انسان پدید آمده است. /بن عربی درد و رنج را از قوی‌ترین توجه‌دهندگان (اقوی المنبّهات) در رجوع و بازگشت به خدای متعال می‌داند؛ همچنین بیان می‌دارد که اسباب، حجاب‌هایی هستند که توجه به آنها انسان را از خداوند و اراده او غافل می‌کند. با توجه به این مقدمات وی برای علّت نام منبّه به معنای بیدارکننده را بیشتر می‌پسندد و می‌گوید هر سببی که تو را به خدای باز نگرداند و توجه تو را به او مصروف نسازد و توجه به حضور او را نزد تو سبب نگردد، علّت نیست (همان).

وی وجه تسمیه علّت را از آن جهت می‌داند که انسان به واسطه آن درد و رنجی را در نفس خود احساس می‌کند و پیش خود می‌پندارد که اگر در این حال فوت کند، صورتش در حضور خدا چگونه خواهد بود؛ همچنین ولو اینکه آمرزیده شود، آیا نباید حیا پیشه می‌کرد در اینکه نعمت خداوند را وسیله نافرمانی او کند و از نعمت‌های او این است که انسان را وا می‌گذارد و مهلت می‌دهد و مؤاخذه نمی‌کند، در خصوص آنچه از او سر می‌زند (همان، ص ۴۹۱).

/بن عربی علل روحی و جسمی را اگر به حکمت آنها توجه شود، از آن روی که این امور انسان را متوجه حق می‌سازند، دارای جایگاه ویژه‌ای می‌داند. /بن عربی باب ۲۰۷ فتوحات را تحت عنوان «الباب السابع و مأتان فی حال العله» به این موضوع پرداخته و دقایقی را در این زمینه مورد توجه قرار داده است.

نیز چنان‌که گفتیم، مداوای معنوی عبارت است از رفع موانع و حجاب‌های بازدارنده. بر این اساس عرفان عملی از بدایاتی همچون یقظه، توبه، انابه و... تا نهایتی مثل فناء فی الله و بقاء بالله را می‌توان تحت این عنوان مندرج دانست. در واقع طریقت مسیری است که به کشف یعنی خرق حجاب‌های ظلمانی و نورانی که موانع راه حق‌اند، می‌انجامد.

ادویه در دو مرحله توضیح داده می‌شوند: نخست، پرهیز و اجتناب از آنچه به احوال معنوی ضرر می‌رساند که ریاضات مربوط به این مرحله‌اند. دوم، کارهایی که می‌بایست انجام داد که عبارت‌اند از عمل به واجبات شرعی، اتیان نوافل و اشتغال به اوراد و اذکار

وارد؛ همچنین مداوای معنوی پس از اراده سلوک، نخست محتاج استادی است که منازل سلوک را پیموده و بدین واسطه بتواند از خطرات و سختی راه برهاند و در مرحله بعد نیاز به تمرین‌ها و آمادگی‌های روحی دارد که از آن تحت عنوان ریاضت نام برده می‌شود. ریاضت نیز امری است که اگرچه لزوماً می‌باید تحت اشراف و نظارت استاد صورت پذیرد، در نهایت موقوف عزم و اراده خود سالک است. از امام صادق علیه السلام درباره مواجهه با نفس و مداوای آلام و اسقام روحی نقل شده است: به‌درستی که تو طیب و درمان‌کننده نفس خویشی، درد نزد تو آشکار است و نشانه‌های صحت را نیز می‌دانی و راه درمان نیز به تو نشان داده شده؛ پس بنگر که قیام تو علیه نفست چگونه خواهد بود.\* عبارت «فانظر قیامک علی نفسک» فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص جهاد با نفس را به ذهن متبادر می‌سازد.

اغراض و اهدافی که از ریاضت مورد نظر است، عمدتاً عبارت است از: اولاً دورکردن موانع و هرچه جز حق است از مسیر طریق؛ ثانیاً رام‌ساختن و به‌اطاعت‌درآوردن نفس اماره؛ ثالثاً لطافت باطن برای آگاهی و دریافت حقایق معنوی و عرفانی.\*\* در سلوک اسلامی غایت و مقصودی که سالک از ریاضات در نظر دارد، و رای به قول ابن‌عربی کرامات حسنی یعنی اموری از قبیل خبردادن از مغیبات، راه‌رفتن بر آب و... است؛ چنان‌که این امور بین کافران و مؤمنان مشترک‌اند (ابن‌عربی، [بی‌تا]، الف، ج ۲، ص ۳۶۹).

نزد عارف مسلمان هدف غایی از اتیان نوافل و سایر عبادات و ریاضات تنها تقرب به حق است. برای رسیدن به این مرتبه نمی‌توان از هر وسیله‌ای اعانت جست، بلکه وسیله نیز می‌بایست طوری انتخاب شود که موجب تزییع هیچ یک از حقوق تعریف‌شده انسان در

\* قال اباعبدالله علیه السلام لرجل: انک قد جعلت طیب نفسک و بین لک داء و عرفت آیه الصّحة و دللت علی الدّواء فانظر قیامک علی نفسک (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۷۸، ص ۲۸۳).

\*\* الریاضة متوجهة الی ثلاثة اغراض: الاول تنجیه ما دون الحق عن مستن الایثار و الثانی تطويع النفس الائمة للمطمئنة... و الثالث تلطیف السرّ للتنبّه (ابن‌سینا، نمط نهم اشارات (مقامات العارفين) به نقل از طوسی، ۱۳۵۷، ص ۸۵).

نسبت با خداوند و سایرین و نفس خود نباشد. /بن‌عربی در مقدمه فتوحات در این باره می‌نویسد: حقّ خداوند عبارت است از اینکه تنها او را بپرستند و به او شرک نورزند. دوم رعایت حقوق سایرین که عبارت است از در پی آزار خلق نبودن به جز به حکم شرع در خصوص اقامه حدود و رفتار با ایشان بر اساس معروف در حدود استطاعت و بیش از آن تا آنجا که مخالف شرع نباشد. سوم، در خصوص به‌جا آوردن حق نفس نیز /بن‌عربی بر این است که انسان نمی‌بایست هر راهی را در پیش بگیرد، مگر راهی که به سعادت و نجات نفس منجر می‌گردد (همان، ص ۳۳).

ادویه از نظر عارفان مسلمان عبارت‌اند از ریاضات و اوراد و اذکاری که هر کدام دارای تأثیر خاصی است و به وسیله آنها سالکان پرورش معنوی می‌یابند.

### نتیجه

یکی از موارد مطرح در خصوص فلسفه هر علمی، تبیین مسائل آن علم به مثابه اموری است که آن رشته خاص حول آنها شکل گرفته است. تبیین مسائل هر علمی به ما کمک می‌کند تصور دزست‌تری از آن علم بیابیم و با شناخت امور مورد توجه آن علم، حدود مدعیات آن را بهتر درک کنیم.

تعریف، بیان موضوع و مسائل عرفان نیز توسط بزرگان عرفا به‌خصوص /بن‌عربی و اتباع او صورت پذیرفته است. مطالعه‌گران معمولاً مسائل عرفان را با توجه به آنچه قیصری در ابتدای رساله‌الولایه در مقام تبیین مسائل عرفان آورده است، مورد توجه قرار می‌دهند. قیصری در این زمینه می‌نویسد: «و مسائله کیفیت صدور اکثره عنها و رجوعها الیها و بیان مظاهر الاسماء الالهیه و النعوت الربانیة و بیان کیفیت رجوع اهل الله الیه و کیفیت سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم و بیان نتیجه کل من الاعمال و الافعال و الاذکار فی دار الدنیا و الاخرة علی وجه ثابت فی نفس الامر» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶). پیش از قیصری، /بن‌عربی تقسیم‌بندی هفت‌گانه‌ای در زمینه تبیین مسائل عرفان دارد که در این مقاله به آن پرداخته شده است. هر یک از عناوین مذکور در تقسیم‌بندی /بن‌عربی خود دارای سرفصل‌های خاصی است که در این مقاله به‌اجمال و اختصار به آنها پرداخته شده است؛ با این توضیح

عناوین فوق در منظومه فکری ابن عربی معنا یافته و هر یک از آنها دارای جایگاه ویژه‌ای هستند؛ برای نمونه معرفت اسمای الهی، معرفت تجلیات الهی و معرفت کمال وجود و نقص آن از مواردی هستند که صبغه هستی‌شناختی آنها غالب است و در مباحث وجودی و نحوه صدور کثرت از وحدت که از اصلی‌ترین مباحث عرفان است، مورد بحث قرار می‌گیرند؛ همچنین معرفت انسان از جهت حقایق وجودی‌اش توضیح‌دهنده انسان‌شناسی عرفانی است. نیز سه عنوان دیگر یعنی معرفت خطاب بندگان توسط حق به لسان شرع، معرفت کشف خیالی و معرفت علل و ادویه از اموری هستند که در علم سلوک و عرفان عملی که در واقع تبیین طریق تحقق مقاصد اهل معرفت است، بررسی می‌شوند.



## منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر بن علی؛ انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه؛ حقیقه و قدم له و علق علیه محسن موسوی تبریزی؛ قم: نور علی نور، ۱۳۸۲.
۲. —؛ جامع الاسرار و منبع الانوار و یلیه رساله نقد النُّقود فی معرفه الوجود؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳. —؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ [بی‌جا]: توس، ۱۳۶۷.
۴. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۶. ابن‌رشد؛ تهافت التهافت؛ تعلیق از محمد العریب، بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۳م.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الهیات شفا؛ قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵، الف.
۸. —؛ ترجمه و شرح الهیات نجات؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵، ب.
۹. ابن‌عربی، محمد بن علی؛ الفتوحات المکیه؛ تصحیح و تقدیم عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور؛ القاهره: المجلس الاعلی للثقافه بالاشتراک مع الهيئۃ المصریۃ العامه للکتاب، ۱۴۰۱ق-۱۹۸۱م.
۱۰. —؛ الفتوحات المکیه (۴جلدی)؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا]، الف.
۱۱. —؛ فصوص الحکم؛ تصحیح ابوالعلاء عقیفی؛ بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۶۵ق.
۱۲. اصطلاحات الصوفیه؛ قاهره: مکتبه عالم الفکر، [بی‌تا]، ب.
۱۳. —؛ انشاء الدوائر؛ لیدن: مطبعه بریل، ۱۳۶۶ق.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ تحقیق محمد زهیر بن ناصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

۱۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ شرح مقاصد؛ صالح موسی شرف؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ لوائح در عرفان و تصوف؛ به کوشش محمد حسین تسییحی؛ تهران: کتابفروشی فروغی، [بی تا].
۱۷. —؛ نقد النصوص؛ تصحیح ویلیام چیتیک؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۸. جرجانی، علی بن محمد؛ التعریفات؛ قاهره: دار الکتب مصری، ۱۴۱۱ق.
۱۹. حسن زاده آملی، حسن؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ چ ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۲۱. جهانگیری، محسن؛ محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۲۲. جندی، مؤیدالدین محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۳. جیلی، عبدالکریم؛ الانسان الكامل؛ قاهره: المطبعة الازهرية، ۱۳۱۶ق.
۲۴. خمینی (امام)، سید روح الله؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۵. —؛ شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۲۶. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۷. سبزواری، هادی؛ شرح غرر الفرائد؛ تصحیح/ تحقیق ایزوتسو؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۸. شعرانی، عبدالوهاب؛ الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر؛ بیروت: دار احیاء

- التراث العربی، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۹. شیخ بهائی، محمد بن حسین عاملی: **الاربعون** (اربعین)؛ صححه و اخرجه عبدالرحیم العقیقی البخشایشی؛ قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۴۱۶ق / ۱۳۷۴ش.
۳۰. شیرازی، قطب‌الدین مسعود بن محمود؛ **دره‌ التاج**؛ تصحیح حسن مشکان طبسی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
۳۱. صدرالمتألهین شیرازی (ملأصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۲. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ تحقیق محمد خواجه‌ی، ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۳۳. —؛ **الحاشیة علی الهیات شفا**؛ قم: بیدار، ۱۴۰۴ق.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **اوصاف الاشراف**؛ تصحیح نجیب مایل هروی؛ مشهد: زوار، ۱۳۵۷.
۳۵. —؛ **شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات**، ج ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۳۶. فناری، محمد بن حمزه؛ **مصباح الانس**؛ تصحیح خواجه‌ی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۳۷. قمشه‌ای، محمدرضا بن ابوالقاسم؛ **مجموعه آثار حکیم صہبا**؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۹۴.
۳۸. قونوی، صدرالدین؛ **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳۹. —؛ **مفتاح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجه‌ی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۴۰. —؛ **الفکوک**؛ تصحیح محمد خواجه‌ی؛ تهران: مولی، ۱۳۸۵.
۴۱. قیصری، داود بن محمود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
۴۲. —؛ **رسائل قیصری**؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵.



۴۳. کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین؛ اصطلاحات الصوفیه؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۱.
۴۴. —؛ لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام؛ تصحیح مجید هادی‌زاده؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
۴۵. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ج ۱، تهران: نشر هما، ۱۳۹۳.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ تهران: دار الکتب اسلامیة، ۱۳۶۳.
۴۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ تصحیح اکبر اسدعلی‌زاده؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۴۸. لاهیجی، محمد بن یحیی؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ تصحیح برزگر خالقی و کرباسی، ج ۳، تهران: زوار، ۱۳۷۸.
۴۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تصحیح محمدباقر بهبودی؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۵.
۵۰. مدکور، ابراهیم؛ الكتاب التذکاری محیی‌الدین بن عربی فی الذکری المویة الثالثة لمیلاده؛ اشرف علیه و قلّم له الدكتور ابراهیم بیومی مدکور؛ قاهره: دار الکاتب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م.
۵۱. یزدان‌پناه، یدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.



پښتو ښکته ځاښه علوم انساني و مطالعات فرښکته  
پرتال جامع علوم انساني