

«تجلی در عرفان اسلامی»

دکتر عبدالحسین طریقی^۱

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

چکیده مقاله:

تجلی به معنای جلوه‌گری، ظاهر، آشکار و درخشنده شدن است. در اصطلاح درخشش نور الهی بر دل عارف و کلاً تجلی حق بر هستی است. این جلوه الهی با محو و نابودی صفات بشری همراه می‌باشد.

تجلی سه قسم است: تجلی ذات که نشانه‌اش فناى ذات و تلاشی صفات سالک در سطوات انوار ذات الهی است. آن را صقعه می‌گویند. تجلی صفات که نشانه‌اش به صفات جلال خضوع و خشوع در برابر قدرت و جبروت حق است یا به صفات جمال که نشانه‌اش سرور و انس در برابر لطف، رحمت و رأفت حق است.

تجلی افعال که نشانه‌اش ندیدن افعال خلق و مشاهده فعل الهی در همه جا و هر فعل را از نسبت دادن به خود ساقط کند.

افعال آثار صفاتند و صفات مندرج تحت ذات پس شهود تجلی افعال را محاضره و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده نامند.

علت پیدایش همه موجودات همان تجلی حق است که به دو صورت تعبیر شده است.

تجلی علمی: ظهور حق در صورت اعیان ثابته در حضرت علم (فیض اقدس) است.

تجلی شهودی وجودی: ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابته (فیض مقدس).

در تجلی نخست در مرتبه علم، حق به صورت اعیان و قابلیت و استعدادهای آن ظهور کرده است و در تجلی دوم به احکام و آثار اعیان مطابق استعدادها و قابلیت‌های آن‌ها تحقق بخشید و عالم را به وجود آورد. وجود عالم اثر تجلی حق است. اگر تجلی حق بر همه اشیاء نباشد حقیقت اشیاء ظاهر نمی‌شود. چون عالم از تجلی خالی ماند آن‌ا ناپود می‌گردد و چون تجلی خدا در عالم جریان یابد جهان باقی ماند پس کل هستی به ظهور و تجلی حق باقی است. در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

کلید واژه‌ها:

تجلی، تعین، حضرات خمس، محاضره، مکاشفه، مشاهده.



پیشگفتار

تجلی و معادل های آن

«تجلی» از ریشه جَلُو = جلا و یجلو به معنی روشنی و آشکاری است و هم معنای انجلا است. (ابن منظور، ۳۴۶/۲-۳۴۲) تجلی در مصدر مطاوعه است، به معنی قبول جلوه یا جلوه نمایی است. لذا با واژه کشف تفاوت دارد. کشف همیشه از سوی کسی صورت می‌پذیرد که طالب آن است که کشف شود، یعنی خواستار مکشوف شدن است. اما در تجلی یا انکشاف، آن کس یا آن چیز که بنا هست جلوه کند، جلوه‌گری می‌کند و خود را می‌نمایاند، به عبارت دیگر در کشف بحث از حجاب یا پرده‌ای است که باید کنار برود اما در تجلی خود فرد متجلی خود را نشان می‌دهد. واژه معادل این لفظ ظهور است که در مقابل کمون یا بطون قرار می‌گیرد.

در زبان انگلیسی هم الفاظی مشابه با تجلی وجود دارد: theophany از دو جزء theo به معنی خدا و phany به معنی ظهور و بروز، یا manifestation از دو جزء manus به معنی دست و festus به معنی به هم خوردن و در مجموع معنای آشکار شدن می‌دهد، یا واژه revelation نیز از دو جزء re که در اینجا به معنی رفع و کنار زدن و veil به معنی پرده و حجاب است که با هم به معنای مکاشفه یا انکشاف است.^۱ اما واژه theophany بیشتر از واژه‌های دیگر معادل تجلی است.

به این دلیل که دو مفهوم دیگر عام‌تر هستند و تجلی نزد عرفا و در مفهوم عرفانی فقط اختصاص به ذات الوهیت دارد بنابراین این واژه theophany بروز و ظهور خدا را نشان می‌دهد.

1- Oxford dic. 1973.

تجلی در اصطلاح عرفا به معنای ظهور و بروز ذات مطلق حق و کمالات اوست. پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه یا اسمائیه یا افعالیه که یا این ظهور برای خود ذات است یا برای غیر ذات، اما در حدی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید.^۱ بهتر است پیش از پرداختن به دیدگاه عرفان نظری در باب تجلی، دو دیدگاه از صاحب نظران در عرفان عملی را مطرح کنیم و پس از آن نظر کلی عرفان را بیان نمائیم.

خواجه عبدالله انصاری در محبت نامه در ذیل باب التجلی آورده است: «تجلی برقی است که چون تابان گردد، عاشق از تابش آن ناتوان گردد، خواهد که همگی جان گردد و مرد در آن میان نهان گردد. تجلی ناگاه آید اما بر دل آگاه آید. هر که را خبر بیش، تجلی را در وی اثر بیش. تجلی ذات است و تجلی صفات عاشق را مست کند و تجلی ذات عاشق را پست کند. تجلی صفات وی را نیست کند و تجلی ذات وی را هست کند. مرد باید که دریافت افروخته باشد تا در نیافت وی سوخته باشد و ...»^۲

اما در همین زمینه عزالدین محمود کاشانی می‌گوید: «مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن [...] بعضی گفته اند التجلی رفع حَاجِثِهُ البشریه لا ان یتلّون ذات الحق عزّ و جلّ [...]» سپس تجلی را بر سه قسم می‌داند: تجلی ذات و تجلی صفات و تجلی افعال و معتقد است که سالک ابتدا به تجلی افعال و بعد به تجلی صفات و آن گاه به تجلی ذات نائل می‌آید.

شهود تجلی افعال را «محاضره»، شهود تجلی صفات را «مکاشفه» و شهود تجلی ذات را «مشاهده» می‌خواند و مشاهده را حال ارواح و مکاشفه را حال اسرار و محاضره را حال قلوب می‌داند.^۳

در هر دو دیدگاه بحث از مشاهده است، خواجه عبدالله انصاری اشاره می‌کند که با تابش آن برق (تجلی) فرد عارف به مشاهده می‌رسد و فقط و فقط حق را می‌بیند و البته مراحل و منازل را قائل می‌شود. عزالدین کاشانی هم بر این قول است و هر دو معتقدند که سالکان و رهروان با اختلاف درجه و مراتب معرفتی که دارند می‌توانند جلوه‌ای از تجلیات الهی را

۱- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۳۸.

۲- مجموعه رسائل فارسی، ص ۳۶۴.

۳- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۲۹.

مشاهده بکنند که طبیعتاً واکنش روح است که به مرحله صعفه یا مستی یا بی خودی می‌رسد. مانند داستان حضرت موسی در کوه طور. این تجلی در اصطلاح عرفا تجلی در قوس صعود نام دارد که سالک در صعود معنوی که به سوی خداوند دارد حق را در مظاهر می‌بیند. یعنی در مراتب مختلف خداوند را با مظاهرش که تجلی کرده است مشاهده می‌کند.

اما آنچه که در عرفان نظری به عنوان تجلی مورد بحث است حالت وجودی تجلی حق است. یعنی تجلی خداوند در سیر نزولی. اصلاً خلقت این عالم ناشی از تجلی وجودی حق است. زیرا از نظر عرفا ایجاد و آفرینش، همان ظهور و بروز اسماء و صفات خداوند با تعینات اسمی و حاصل تجلیات نزولی حق است. جامی در نقد النصوص تجلی را با تنزل وجود و تعین به یک معنی و همراه هم آورده است. سخن او در این مورد این است: «تمییز ذات را در هر مرتبه حضرتی از مراتب و حضرات، تعین و تجلی و تنزل گویند»^۱.

البته عرفا قاعده‌ای را مطرح می‌کنند به این عنوان «التعین یقتضی التجلی» یعنی تجلی نتیجه اقتضای تعین است. لذا شاید نتوان تعیین و تجلی را یکی دانست، اما با این حال می‌توان مترادف دانست. زیرا بین ذات حق و فعل و اثر حق در عرفان نظری امتیازاتی قائل شده‌اند به گونه ای که وجود حق را همان الله، وجود مطلق را فعل و وجود مقید را اثر خوانده‌اند.

کلاً تعین چیزی است که امتیاز هر چیز از غیر خودش به واسطه آن تعین است. و آن امر ما به التعین گاهی عین ذات است. مثل واجب الوجود که به ذات ممتاز است. یعنی خود ذات واجب الوجود را از غیر جدا می‌کند. و باز مانند تعین اعیان ثابته در علم حق که عین ذات آنهاست زیرا وجود را با ضمیمه کردن صفتی که وجه امتیاز آن باشد در حضرت علمی ذات و اعیان ثابت می‌نامند.

اما گاهی ما به التعین، زائد بر ذات است، اعم از آنکه آن امر زائد، وجودی باشد یا عدمی و یا مرکز از وجودی و عدمی باشد. تعینات زائده از لوازم وجود هستند و این تعینات علمی است که موجب ذات شدن ذات است. بدون چنین تعیناتی و پیش از آن‌ها چیزی وجود ندارد مگر ذات الهی که وجود محض است.^۲

۱- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۳۴.

۲- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۶۵.

عارفان به وحدت وجود کلی قائلند از عالم غیب تا عالم پایین را همه یکی می‌دانند و یک وجود برای همه عالم از ملک تا ملکوت قائلند، که با توجه به اختلافاتی که در تجلیات و مراتب هست «مراتب» یا «حضرات» نامیده می‌شوند که اعتبارات محضه و اضافات صرفه‌اند.^۱ شیخ محمود شبستری می‌گوید:

درین مشهد یکی شد جمع و افراد	چو واحد ساری اندر عین اعداد
وجود اندر کمال خویش ساری است	تعین ها اموری اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود	عدد بسیار و یک چیز است معدود ^۲

فیض

از مفاهیم دیگر که با تجلی هم معنی است، تعبیر فیض است. فیض اقدس و مقدس را می‌توان با تجلی اول و دوم منطبق دانست. فیض از دیدگاه عرفان به این معناست که وجود واحد است و در حق تعالی منحصر، پس ظهور و شأن یک وجود است که با توجه به مقتضیات اسماء ذات و نظام احسن موجود در اعیان ثابت و حضرت علمی حق، به مقارنت علم و اراده‌ای عین ذات و از مرتبه الوهیت ذات بسیط احدی جلوه یافته است و در واقع آنچه تجلی پیدا کرده یک ظهور است و وحدت اتصالی مراتب ظهور را تأمین می‌کند.^۳ از دیگر اصطلاحاتی که با «تجلی» مترادف دارد «ظهور» است. ظهور را تعین امر مطلق گویند، یعنی مطلق هنگامی که مدرک و معلوم می‌شود (یعنی قابل درک و آشکار) متعین می‌شود، و به نسبت قیدی که آن را مقید می‌کند ظهور می‌نماید.^۴ مطلق تا زمانی که در حال اطلاق باشد ظهوری برای دیگری ندارد، مگر آن هنگامی که مقید و متعین شود. ابن ترکه می‌گوید: «مراد از قول به ظهور در اینجا متعین شدن به تعینی خاص است.»^۵

۱- الدر الفاخر، ص ۶۵.

۲- گلشن راز، ص ۲۰۰ و ۳۳۴.

۳- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۴۲.

۴- همان، ص ۴۳.

۵- تمهید القواعد، ج ۲، ص ۴۲۲.

علت ظهور که سبب می‌شود اعدام ثابت در حضرت علمیه به عرصه وجود عینی بیاید حرکتی است که ابن عربی از آن با عنوان «حرکت حبّی» یاد کرده است.^۱ که در آن خداوند به واسطه عشق موجودات را خلق کرده است که فلاسفه آن را ابتهاج ذاتی می‌گویند. البته استدلال عرفا در این حدیث «كنت كنزاً مخفياً...» است. که با توجه به این حدیث خداوند «فاعل بالعشق» است.^۲

از نظر عده‌ای ایجاد، تأثیر، کلام، تعین وجود به سبب هر یک از نسبت‌های علمی به صورتی که آن حقیقت اقتضا می‌کند است. این را سریان تجلی وجودی و تخصص و نشر و انبساط می‌گویند که همان خلق و ایجاد کردن است.

این امر ناشی از تبعیت قدرت خدا از علمش است (یعنی در علم خداوند خلق و ایجاد وجود دارد و این قدرت خداوند است که براساس علم الهی می‌آفریند) که البته اراده حق تعالی این ارتباط را معین و مشخص می‌کند (خلق و ایجاد منوط به اراده الهی است).^۳

باید توجه داشت که در عرفان نظری، به وجود آوردن و عدم در میان نیست بلکه ظهور و اخفا موردنظر است. یا به تعبیر قرآن رجوع و اذهاب «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره، ۱۵۲)، «ان یشاء یدهبکم» (نساء، ۱۳۳).

عرفا منظور قرآن را این طور تعبیر می‌کنند که همه از یک وجود هستند. همه یکی هستند این کثرت خیالی است و همه به سوی همان باز می‌گردند و عدمی در کار نیست بلکه رفتن به سوی وجود در کار است.

تا اینجا متوجه شدیم که تجلی چند معنا یا مترادف دارد. تعین، فیض، ظهور و ... از این به بعد می‌خواهیم مختصری در مورد مفاهیم متضاد و مقابل تجلی صحبت کنیم. سه اصطلاح که در مقابل اصطلاح تجلی وجود دارد را مطرح می‌کنیم: حلول، تجافی، اتحاد.

«حلول» به معنی وارد شدن چیزی در چیزی است و «اتحاد» به معنی یکی شدن دو شیء است. این مفاهیم در زمانی کاربرد دارد که یک رابطه ثنویت بین خدا و موجودات قائل باشیم. که عرفا چنین چیزی را قبول ندارند زیرا اساس اعتقاد عرفا بر وحدت وجود است و آن این

۱- شرح فصوص الحکم قیصری، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲- حکمت الهی عام و خاص، ج ۲، ص ۵۸.

۳- مصباح الانس، ص ۶۱.

است که هیچ چیز جز وجود حق موجود نیست لذا هیچ حلول و اتحادی وجود ندارد و واقع نمی‌شود. شبستری می‌گوید:

شود با وجه باقی غیر هالک	یکی گردد سلوک و سیر و سالک
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعیین بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد ^۱

همیشه عرفا می‌کوشیدند که از سخنی که بوی حلول و اتحاد بدهد پرهیز کنند. ابن عربی معتقد بود که حلول مرض و اتحاد از آراء اهل الحاد است.^۲ از دیدگاه عرفانی تجلی حق در مظاهر اسماء و صفات مانند انعکاس صورت در آینه است. البته باید گفت که اتحاد معانی متعددی دارد و تمام معانی آن مردود نیست بلکه اگر اتحاد به معنی تجلی و ظهور باشد مورد قبول است.^۳ و از دیدگاه ابن فارض اگر غرض از اتحاد تقرب یافتن بنده به خدا با نوافل باشد معنایی مورد پذیرش است.

و جاء حدیث فی اتحادی ثابت ^۴	روایتی فی النقل غیر ضعیفه
یشیر بحب الحق بعد تقرب	الیه بِنَفْلٍ او اداء فریضه
و موضع تنبیه الاشاره ظاهر	ب «كنت له سمعاً» كنور الظهيره ^۴

تجافی

اصطلاح دیگری که با تجلی و ظهور تغایر دارد، «تجافی» است. تجافی فقط در عالم کون و فساد در عالم ماده مطرح است. و به معنای خالی شدن جا، سقوط و یا صعود است در مادیات. به عنوان مثال قطره‌ای باران که از بالا به پایین می‌بارد دیگر در بالا نیست، یا دود هنگامی که از پایین به بالا می‌رود، دیگر در پایین نیست. اما در عالم معنا، نزولها و صعودها را باید از گونه

۱- گلشن راز، ص ۳۱۹.

۲- ضیاء نور، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳- المسائل، ص ۲۱.

۴- دیوان اشعار، ص ۱۲۸.

تجلی بدانیم، نه تجافی. یعنی اگر از جهان غیب چیزی نزول کند مثل قرآن یا ملائکه در این صور، نزول، نزول مادی نیست، زیرا در عین حال که در بالا هست در مرحله پائین تری قرار دارد یعنی در پائین تر ظهور و تجلی می‌کند. نظیر چیزی که در تنزل معانی بلند از مرتبه عاقله به سطح تخیل، و از آنجا به سطح کتابت و بیان می‌توان مشاهده کرد.^۱

از این رو، ذات واحد در مراتب تنزلات و ظهور هر جا به صورتی و نقشی که سبب تقید به قیود اعتباریه نموده است و آن نقوش که به حقیقت عدمند موهم تعدد و تکثر آن حقیقت واحده گشته‌اند.^۲ چنین حقیقتی به احاطه قیومیه و علی رغم بی‌نیازی از عالمیان، متنزل در مراتب و مظاهر خلقیه است بی‌آنکه از مقام خود تجافی کند.^۳

وجود

بنیاد و ریشه نظریه تجلی در عرفان نظری، همان اعتقاد به وحدت وجود است. البته درک این مفهوم عرفانی از طریق استدلال عقلانی میسر نیست زیرا تنها و تنها در حوزه شهود عرفانی می‌گنجد. برای اثبات مفهوم وحدت شخص وجود دو نظریه وجود دارد.

۱- ماهیات کثیرند و این کثرت در بازگشت خود به وحدت باید وحید شود و گرنه جور در نمی‌آید. اگر وجود را اصیل بگیریم ماهیت اعتباری می‌شود، و وجود ماهیات به اصل وجود اسناد داده می‌شود. و کثرت ماهوی با اتصال به وحدت باقی می‌مانند.

۲- علاوه بر اینکه ماهیات کثیرند، کثرت وجود هم مطرح می‌شود. و کثرت تباینی هم به میان می‌آید. پس کثرت حقیقی وجود دارد حتی اگر وجود دارای تشکیک باشد! عرفا می‌گویند که در خود وجود تشکیک راه ندارد، (برعکس فلاسفه) چرا که تشکیک، فرع بر کثرت است. اما وجود واحد است و کثرتی که مشاهده می‌شود در مظاهر است. به عبارتی:

«وجود شدت گرفتن و ضعیف شدن را در ذاتش نمی‌پذیرد ... و همچنین زیادت و نقصان و شدت و ضعف نیز بر حسب ظهوری که وجود دارد در برخی از مراتبش بر او واقع می‌شود».^۴

۱- تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۳۲۰.

۳- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۲۶۵.

۴- همان، ج ۱، ص ۱۵.

سیدجلال آشتیانی، در شرح مقدمه قیصری می‌گوید:

«نبودن تشکیک در ذات و حقیقت وجود، یکی از مسائل مشکل و قابل توجه فن عرفان است. محققان از حکما گفته‌اند:

حقیقت وجود، حسب حب ذات، مقتضی تشکیک خاصی است، چون وجود با حفظ اصل وحدت اطلاقی، در موطنی علت و در موطنی معلول است و هر علتی، بالذات از معلول خود کامل‌تر و تام‌تر است. این جماعت (حکما) نظر به آنکه علیت و معلولیت را در اصل وجود لازم می‌دانند و قائل به اعتباریت ماهیتند، قهراً حقیقت وجود را مقول به تشکیک می‌دانند و منافات ندارد که یک حقیقت واحد دارای مراتب مقول به شدت و ضعف و کمال و نقص و سایر انحای تشکیکی بوده باشد، حتی این مسأله با حفظ وحدت شخصی نه سنجی در حقیقت وجود امری معقول بلکه محقق و واقعی است. چون عرفا هم قائلند که عقول مجرد و ارواح غیر مادیه، کاملتر از موجودات مادی هستند و تصریح کرده‌اند که فیض وجود از عقل مرور نموده و به موجودات برزخیه و مادیه می‌رسد (عبدالرزاق کاشی) ادله‌ای را هم که برخی از محققان عرفا مثل صدرالدین قونوی و ملا عبدالرزاق کاشی و ابوحامد محمد اصفهانی، معروف به ترکه و شارح کلمات ابو حامد، صائن الدین علی بن محمد بن ترکه معروف به ابن ترکه و جمعی دیگر و در نفی تشکیک از اصل حقیقت وجود بیان نموده‌اند و گمان کرده‌اند که تشکیک در وجود، منافات با توحید وجودی و توحید خاص الخاصی دارد، سست و خارج از اسلوب علمی است (محمد بن ترکه) عرفا از تصویر تشکیک در مراتب یک حقیقت عاجزند چون قبل از سلوک عملی با نفی تشکیک در مراتب حقیقت واحد خو گرفته‌اند لذا تشکیک را منحصر به اعراض و حرکت دانسته‌اند.^۱

از نظر استاد آشتیانی، ذات و ذاتی قابل تشکیک هستند و معتقد است که حقیقت واحده صاحب مراتب و درجات مختلفه است.^۲ آه علوم انسانی و مطالعات فردی
ما اگر معتقد به وحدت شخصیه وجود باشیم مظاهر دارای تشکیک هستند نه مراتب و آنچه که باعث تمیز می‌شود مظاهرند.
استاد آشتیانی در جای دیگر چنین می‌گوید:

۱- شرح مقدمه قیصری، ص ۱۳۹.

۲- هستی از نظر عرفان و فلسفه، ص ۷۷.

این قول مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است و برخلاف گفته فهلویون تشکیک در مظاهر موجودات است نه در مراتب [...] قول حق، همان قول کمّلین از عرفاست که فرموده‌اند: حقیقت وجود، واحد به وحدت شخصیه است، وجود حقیقی به این معنی که ذکر شد، حق تعالی می‌باشد و بس، بقیه موجودات نسب و ظهور و شئون و تجلی آن یک اصلند.^۱ با مسائلی که ذکر شد احتمال می‌رود که تفاوت چشمگیری میان تشکیک در مراتب و در مظاهر وجود ندارد. به هر صورت، باید بدانیم وحدت شخصیه حقیقت وجود چیست؟ حقیقت وجود، امری واحد و شخصی و واجب بالذات است و ماسوای آن همه تعینات امکانی است.

نظریه‌های مختلف در مورد وجود و موجود از جنبه وحدت و کثرت وجود دارد. — عده‌ای که قاطبه مردمند به کثرت وجود و موجود قائلند و مشائیان نیز چنین اعتقادی دارند.

— جمعی اعتقاد به وحدت وجود و کثرت موجود دارند، وجود را به معنی آنچه که به وجود نسبت یافته است در نظر می‌گیرند و معتقدند که وجود یکی است ماهیات منتسب به وجودند. تعدادی از حکما وجود را حقیقت واحدی می‌دانند که تفاوت تشکیکی دارد و در عین وحدتی که داراست کثرت هم دارد.

— نظر عرفا که قائل به آنند که حقیقت وجود امری واحد و شخصی است و موجودات دیگر از جلوه‌ها و شئون و بعد از تعینات آن است.^۲ داوود قیصری در این زمینه استدلالی دارد:

وجود از آن جهت که موجود است واجب است، زیرا ذاتش منشأ اطلاق موجود بر آن است و کلی طبیعی وجود می‌توان آن را خواند؛ اگر حقیقت مطلق واجب نباشد، و واجب حقیقتی دیگر باشد در این صورت، این حقیقت دیگر یا غیر از حقیقت وجود است که وجود عارض است بر آن یا فردی است از افراد وجود. این دو فرض مخالفند چون در فرض اول که قول متکلمان است مبتنی بر اصالت ماهیت است و واجب را هم ماهیتی مجهول الکنه می‌داند که بذاته موجود است و مفهوم وجود بدون ملاحظه حیثیتی بر آن حمل می‌شود، برخلاف

۱- همان، ص ۱۹۵.

۲- عرفان نظری، ص ۷۹.

حمل وجود بر ممکنات که موقوف و منوط است بر اکتساب جهتی از واجب که مصحح این حمل باشد. چنین حرفی باطل و غیر ممکن است چون ماهیات ذاتاً خالی و عاری از وجود باشد تحققش با وجود عارض خواهد بود بنابراین ذات واجب را هم اگر ماهیتی عارضی بدانیم که غیر از حقیقت وجود باشد، در آن صورت وجودش عارض خواهد بود و چون هر عارضی معلل است، پس واجب نیز وجودش معلل خواهد بود و حال آنکه هر معللی ممکن است نه واجب. همچنین لازمه این فرض آن است که غیر وجود، چیزی که خود موجود نیست یعنی ماهیت، افاضه گر منبع و منشأ وجود واقع شود که بدیهی است بطلان چنین سخنی معلوم است، از این رو، واجب باید عین حقیقت وجود باشد و در واقع همان حقیقت مطلق، وجود واجب است. در فرض دوم، اگر چنانچه حکما قائلند، وجود را دارای افرادی بدانیم که فردی از آن واجب، و افراد دیگر ممکن و متعلق و معلول آن فرد واجب باشند، در این صورت هم مسئله حل نخواهد شد. برای اینکه افراد حقیقی همان حقیقتند به علاوه عوامل و لوازم تعیین و تشخیص که بر آن حقیقت عارض شده‌اند؛ مانند حقیقت انسان که به علاوه تعینات زید و عمر و افرادی به نام زید و عمرو تشکیل می‌دهد. این تعینات و لوازم تشخیص از قبیل کم و کیف و زمان و مکان و ماده و غیره همه عارضند بر اصل حقیقت. چه اگر اینها عارض نبوده بلکه عین آن حقیقت بوده باشند، دیگر امتیازی حاصل نخواهد شد، به این معنی که اگر تعیین فرد معینی عین این حقیقت باشد در آن صورت میان آن فرد و این حقیقت امتیازی نخواهد بود، چه تعیین آن فرد عین این حقیقت است پس این حقیقت عین آن فرد خواهد بود.

و در این صورت علاوه بر اشکال لازم از وحدت و حقیقت و فرد، مدعای ما هم ثابت می‌شود. زیرا مطلوب ما غیر از این نیست که تعیین و تشخیص واجب، عین حقیقت و طبیعت وجود باشد. اگر تعیین خاصی عین طبیعت باشد، آن طبیعت به جز خدای که دارای تعیین است، افراد دیگری نمی‌تواند داشته باشد. خلاصه مطلب آنکه از دید عرفا وجود با واجب مساوی و مساوق است، وجود حقیقتی عینی و شخصی و واجب است، زیرا جز وجود، چیزی از واقعیت و تحقق بهره‌مند نیست.^۱

باید در نظر داشت با وجود آنکه عرفا با استدلال این نظر را توجیه کرده‌اند، اما آنچه قابل توجه است این است که ادراک این معنا شهودی است تا عقلانی. بعد از بحث در مورد وحدت وجود باید بدانیم که جایگاه کثرت چیست؟ کثرت در سه مرتبه مد نظر است:

۱- عالم عینی و خارجی ۲- اسماء و صفات حق تعالی ۳- اعیان ثابتة.
در ابتدا از کثرت در اسماء و صفات شروع می‌کنیم. ذات الهی بسیط است و دارای اسماء و صفات بسیار و همه هستی مظاهر صفات الهی هستند و در خود اسماء الهی را نهفته دارند. و تنها راه شناسایی حق و حقیقت از راه شناخت اسماء و صفات و مظاهر آنهاست، که می‌توان به شناسایی حق نزدیک شد. آنگاه که حق از حیث انتفاء همه اعتبارات و قطع نظر از جمیع نسب و اضافات یعنی از حیث یگانگی مطلق و تعالی و بالاتر از هر تعیین تشخیص و تمایزی نظاره می‌شود در این صورت منزه است و باطن و اول (مرتبه احدیت) آنگاه که حق از حیث اسماء و صفات و آثار، یعنی از جنبه تعیین در مظاهر و ظهور در مراتب بنگریم مشبه است و ظاهر و آخر (مرتبه واحدیت). صفت، مبدأ تحصیل اسم حق است و اسم همان ذات است مأخوذ با صفتی معین و اعتبار تجلی از تجلیات حق.^۱ گاهی در اصطلاح عرفا، به خود صفت (علم، اراده، قدرت) اسم گفته می‌شود.

زیرا ذات منشأ انبعاث صفات است و صفات را می‌توان تعیین ذات دانست و در مقام احدیت، مستهلک در ذات و عین ذات به شمار آورد.^۲ با قبول این نظریه که ذات در همه اسماء یکی است، همان صفات متعدد و کثیر که از ذات منبعث شده‌اند باعث تکثر اسماء خواهند بود، اما با این وجود به راستی چرا صفات در حق کثیرند؟ و خاستگاه تکثر در صفات حق چیست؟

به دو صورت می‌توان این پرسش را پاسخ گفت:
۱- صفات را منبعث از مراتب غیبیه صفات لحاظ کنیم که در احدیت ذات عین ذاتند و علت پیدایی تفصیلی صفات و اسماء نیز مفاتیح غیب هستند و باطن موجود. همین مفاتیح

۱- شرح فصوص الحکم قیصری، ج ۱، ص ۳۴.

۲- شرح مقدمه قیصری، ص ۲۴۴.

غیبت که در مقابل مفاتیح شهادت قرار دارند رابط مخزن ذات غیب الغیوبی و مظاهرند.^۱ ذات الهی در مقام لاتعین ظهور و بروزی ندارد و منبعی است که هیچ کس و هیچ چیز با او ربطی ندارد. مفاتیح غیب به سان کلید تعینات وجودند و معنی معقوله‌ای هستند که در غیب وجود حق داخلند. ناگفته نگذاریم که مفاتیح غیب چهار اسم دارد: علم (ظهور)، وجود (وجدان)، نور (اظهار)، شهود (حضور).^۲

۲- وجه دوم آن است که علم خداوند به مقام احدیت خاستگاه جمیع کثرات است. زیرا علم خداوند به ذاتش موجب علم به کمالات ذات در احدیت شده است. در این مشهد، تعین در واقع همان توجه ذات است به کُنه غیب هویت وجود. از آنجا که ذات حق بسیط الحقیقه و کُلُّ الاشیاء است یعنی ذات حق همه تعینات است. باز هم مثل آن هاست. پس از ظهور ذات بر ذات و علم به کمالات ذات، محبت الهیه، مقتضی ظهور ذات به جمیع صفات، به نحو تفصیل گردیده است. این حبّ حق به ذات خود مبدأ ظهور کمالات اسمائی در حضرت علمیه شده است.^۳

زنابینایی آمد رأی تشبیه زیک چشمی است ادراکات تنزیه

عرفا تشبیه و تنزیه را با هم جمع می‌کنند و می‌گویند که خداوند از جمیع تعینات، به حقیقت واحده که ذات مبرا از صفات است منزّه است و در آن مرتبه، غیریت و دوئیت لحاظ نمی‌شود. و از یک سو خداوند (حق) مشبه به جمیع تعینات است، از آن رو که اوست که ظاهر به صورت هر شیء شده و تجلی به نقش هر متعین کرده است: آن کسی که عارف بالله است به هر دو چشم بیناست.^۴

حال می‌خواهیم در مورد کثرت در اعیان ثابته بحث کنیم. اعیان ثابته صور و تعینات همراه و ملازمه کمالات اسمائی هستند. اعیان جمع عین است و عین همان ذات و ماهیت و حقیقت هر چیز است. لفظ ثابت هم بغیر از معنای (همیشه پابرجا و تغییر ناپذیر) کاربردهای دیگری هم دارد. بعضی از متکلمین معتزله معتقد بودند علاوه بر دو مفهوم وجود و عدم مفهوم دیگری

۱- همان، ص ۲۴۴.

۲- همان، ص ۲۴۶.

۳- همان، ص ۲۴۶؛ قیصری، ج ۱، ص ۳۴.

۴- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۶۹.

با نام ثبوت وجود دارد که کلمه ثابت با موجود متفاوت است. و مفهوم ثابت، وسیع تر و عام تر از مفهوم وجود است و اعم از وجود و عدم ممکن است. از نظر آن‌ها ثابت چیزی است که می‌توان از آن خبر داد حال چه معدوم باشد، البته معدوم ممکن. زیرا وجود معدوم ممکن محال و ممتنع نیست. زیرا در عین اینکه وجود ندارد دارای قسمی از ثبوت و تقرر و شیئیت و امکان وجود است. در صورتی که معدوم ممتنع هیچ گونه ثبوتی ندارد. ماهیات ممکنه یا ذوات موجودات، قبل از آنکه وجود خارجی پیدا کنند به صورتی ثبوت و تقرر ازلی دارند و علم خداوند نسبت به موجودات - قبل از ایجاد آنها - به همین ماهیات ثابت تعلق می‌گیرد. بنابراین صور علمی اشیاء و یا اعیان و ماهیات چون موجود در خارج نیستند یعنی در زمان و مکان معینی تحقق ندارند پس عدمند؛ ولی در عین معدومیت، ثابتند یعنی قسمی حصول و ثبوت و تقرر از لحاظ خود و در خود دارا هستند. به نظر می‌رسد که عرفا در بکارگیری مفهوم اعیان ثابت، به ثبوت و ثابت معنای مورد اعتقاد معتزله توجه داشته‌اند با این تفاوت که عارفان ثبوت به تبعیت وجود حق تعالی از برای اعیان ثابت را پذیرفته‌اند چرا که مقصودشان از ثبوت، ثبوت در علم حق تعالی است و ثابت یعنی ثابت در علم الهی در صورتی که منظور معتزله از این مفهوم تقرر ممکن معدوم از لحاظ خود و در خود است.^۱

اعیان ثابت حاصل تجلی و ظهور حق و اسماء او در حضرت علمی خویش است که با آن تجلیف مقتضیات اسماء و استعدادهای اولیه هر اسمی به نحو عین ثابت ظهور پیدا می‌کند. کلیات اعیان ثابت را «ماهیات و حقایق» و جزئیاتش را «هویات» گویند. ظهور و خفای ماهیات و اعیان منافاتی با اصالت وجود و وحدت آن ندارد. اعیان ثابت با صرف نظر از تجلی حق، معدومند، ممتاز از وجود مطلقند، گو اینکه با در نظر گرفتن حقیقت و از آنجا که تعینات وجودیه‌اند، عین وجودند.^۲

حال بررسی می‌کنیم که تجلی حق در عالم عینی و خارجی چگونه است؟ در مرحله ظهور اسماء الهی، اعیان ثابت فقط مستعدند اما در مرحله بعد از اعیان، اعیان ثابت از جنبه انفعالی و استعدادی محض بیرون می‌آیند و حالت فعلی می‌یابند زیرا واسطه فیض می‌شوند. قیصری می‌گوید:

۱- شیخ محمود شبستری، ص ۱۱۸.

۲- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۵۳.

برای اعیان ثابته دو اعتبار وجود دارد: به اعتبار نخست، اعیان صور اسماء هستند و به اعتبار دوّم، حقایق اعیان خارجی محسوب می‌شوند. به اعتبار اوّل، ابدان ارواحند به اعتبار دوّم، ارواح ابدان لذا اعیان ثابته واجد دو جهت مربوبیت و ربوبیتند که از جهت اوّل فیض را دریافت می‌کنند و از لحاظ دوّم فیضی را به صور خارجی خود می‌رسانند و لذا مفاتیح شهادتند.^۱

جهان هستی از تجلّی مستمرّ ذات الهی در کسوت اسماء و صفات پدید می‌آید و برترین بنیاد هستی، حق است. آفرینش ظهور حق است در صور مظاهر ممکنات.^۲ تحصّل اعیان متکثره خارجی به واسطه صفات و اسماء حق تعالی ناشی از ظهور حق از مقام و احدیت برای تحقق بخشیدن به مقتضیات و استعدادهای اعیان ثابته (به واسطه فیض مقدس) می‌باشد. به همین دلیل عارف کثرت را بی‌پروا مطرح می‌کند. اما کثرتی که او می‌گوید به وحدت می‌رسد. وحدت اطلاقی و انبساطی حق همه کثرات را شامل می‌شود و در حقیقت از او صدور پیدا کرده است و آن جز امر واحد نیست.

اما نزول این حقیقت یگانه با توجه به استعدادات اعیان مختلف، بدون گرفتار شدن در حد و قید آنها، با حضور در هر یک از عالم‌ها و نشئات صورت و جلوه ویژه‌ای یافته است.

کثرت چونیک درنگری عین وحدت است ما را شکی نماند درین گر ترا شکی است
در هر عدد زروی حقیقت چو بنگری گر صورتش ببینی در ماده یکی است!^۳

با ملاحظه تفاوتی که در مظاهر اسماء وجود دارد، و در عین حالی که وجود واحد است، کثرت و درجات مظاهر را نمی‌توان انکار کرد. حال باید بررسی کنیم چرا مظاهر وجود تشکیک دارند. چهار عامل را می‌توان به این تشکیک نسبت داد: ۱- تفاضل اسماء: عالم مظاهر اسماء الهی است و اسماء در عین اینکه عین ذات بسیط احدیتند خود دارای اقسام متنوعیند و روابط گوناگونی دارند. برخی عظیمند و برخی اعظمند (نظیر الله که جمیع اسماء و صفات است)؛ برخی محیطند (مثل حیّ که شامل علیم و قدیر است)، بعضی محاطند؛ جمعی متبوعند

۱- همان، ص ۵۰.

۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۵.

۳- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۵.

(مثل قادر که متبوع خالق و رزاق است) و دسته‌ای تابعد البته بین اسماء تفاضلی وجود ندارد بلکه از حیث دلالت اسماء بر معنایی که مدلول اسم دیگر نیست چنین تفاوتی برقرار است.

۲- غلبه احکام و جوب و وحدت یا امکان و کثرت: خداوند را صفاتی سلبی است که اهم آنها سلب هرگونه کثرت از حق تعالی است (مانند قدوس و سبوح) و نیز صفاتی ثبوتی است که هر کدام را نیز مظهري است. مظاهری که به صفات سلبيه نزدیکترند به وحدت نزدیکترند و از کثرت دورترند (مانند ارواح و عقول مجردة) تا آنها که از جنبه صفات ثبوتی صادر شده‌اند.^۱

۳- اختلاف در قوایل و اعیان و استعدادها: همانطور که تفاوت در تجلی از جنبه فاعلی و اینکه این تجلی از کدام اسم و صفت ناشی شده موجب تفاضل در مظاهر می‌شود به همین سان، اختلاف در قابلیت عین ثابت مظهري که به عرصه ظهور می‌رسد نیز در این امر مؤثر است. فیض مقدس و تجلیات اسمائی خود به نحوی تابع اعیان ثابتة و محکوم استعدادها و تفاوت بین آنانند.

۴- کثرت یا قلت و سائط: آن مظاهری که به حسب ترتیبات اسمائی از حیث نظام سببی و مسببی و سائط بیشتری بین خود و حق تعالی دارند به جهت تضاعف و فزونی وجوه امکانی و نیز به جهت آنکه چنین قرب و بعدی نمود و نمایشی از ترتیب اسمائی ذات حق می‌باشد از درجه ضعیف تری در ظهور برخوردارند و طبعاً حق تعالی را کمالات و اسماء و اسماء او را کمتر نشان می‌دهند.^۲

فلاسفه معتقداند که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. جهان کثیر است، پس جز از کثیر به وجود نمی‌آید. کثرت هم چیزی نیست مگر نام‌های الهی. پس جهان، واحد است، دارای احدیت کثرت، احدیتی که جهان آن را ذاتاً طلب می‌کند. فلاسفه بر اساس این نظریه «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» به علت اینکه کثرت در هستی را مشاهده نموده، گفتند که خداوند در صدور خود واحد است اما در واحد وجود متعددی است که از آن واحد با وجوه متعدد کثرت صادر شده است پس نسبت وجوه به این واحد صادر همان نسبت نام‌های الهی است به خدا. به این گونه که باید از خدا، کثرت صادر شود، چنانکه در نفس الامر صادر شده است و همانگونه که کثرت دارای احدیتی است که «احدیت کثرت» نامیده می‌شود، همچنین واحد هم

۱- الفکوک، ص ۳۶، ۲۰۴.

۲- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۱۳۸.

دارای کثرتی است که «کثرت واحد» نامیده می‌شود و این همان است که ما گفتیم. پس خدا واحد کثیر و کثیر واحد است.

صفات باری تعالی، نسبت‌ها و اضافاتند و نسبت‌ها هم از امور عدمی حساب می‌شوند و از همه وجوه یگانه چیزی جز ذاتی یکتا نمی‌توان یافت، زیرا اسماء الهی نسبت‌ها و اضافات هستند که به عین یگانه‌ای باز می‌گردند زیرا خلاف فرضی است که کثرتی به وجود اعیان در خدا موجود باشد، همان طور که آن دسته از اندیشمندانی که آگاهی به خداوند ندارند، می‌پندارند اگر صفات اعیانی زائد بر ذات خدا بودند و او جز به آنها «اله» نمی‌بود، آنگاه الوهیت معلول آنها می‌بود، یعنی یا آنها عین اله هستند یا نیستند. لذا خدا معلول علتی که عین خودش نیست نمی‌باشد. زیرا علت در رتبه مقدم بر معلول است و از این نظریه که نیازمندی اله در معلول بودنش، به این اعیان زائد (بر ذات) که علت وی شمرده شوند، لازم می‌آید. این هم محال است. از طرفی شیء معلول نمی‌تواند دو علت داشته باشد در حالی که این اعیان کثیرند و در آن صورت خدا جز به آنها اله نمی‌بود. پس این سخن باطل است که نام‌ها و صفات الهی، زائد بر ذات اویند. پس حق جز یک صفت نفسی ثبوتی ندارد و اصلاً نشاید که دارای دو یا بیشتر باشد. چون اگر بود، ذاتش مرکب از آن دو صفت می‌بود، و ترکیب هم درباره او محال است. پس اثبات صفت زائد ثبوتی، افزون بر یک صفت محال است. بر پایه همین نظریه، همبستگی نام‌های الهی در عین تمایز و استقلالشان مورد تأکید قرار می‌گیرند. هر یک از اسماء الهی دربردارنده همه نام‌های دیگر است و هر نامی موصوف به همه نام‌ها در افق اوست. نام حی، قادر، سمیع، بصیر، متکلم همه در افق او و آگاهی اوست، اما در این میان لطفیه‌ایست که ما به آن آگاهی نداریم؛ در مورد گندم و مانند آن می‌دانیم که در هر دانه‌ای حقایقی یافت می‌شوند که در دانه همتای آن یافت می‌شود در حالی که این دانه، عین آن دانه دیگر نیست هر چند هر دو دانه حاوی حقایقی همانندند. همچنین از نام‌های الهی هر نامی جامع همه حقایقی است که نام‌های در خود گردآورنده‌اند، در حالی که این نام، آن نام دیگر نیست.^۱

جامی در رساله‌ای که برای بررسی تطبیقی آراء سه گروه یعنی متکلمین، فلاسفه و عرفا تألیف نموده و آن را «الدر الفاخر» نام نهاده است، شش مسأله را مطرح کرده است که یکی از

۱- دائر المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۵۲.

آنها قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. از نگاه عرفا، اشکالی که بر فلاسفه وارد آمده است از مقدمه صغری است. عرفا صفات و نسبت‌هایی برای خدا ثابت می‌کنند و همین نسبت‌ها و صفات را مؤید صدور کثرت از حق متعال می‌دانند که فقط از یک صفات باری تعالی برمی‌خیزد. و به واسطه این امر واحد، کثرات اعتباری موجود می‌شوند. و به واسطه همین کثرات اعتباری، کثرات وجودی محقق می‌شوند. البته اگر از حیث وحدت ذاتی حق ملاحظه کنیم جر امر واحدی از او صادر نشده است.^۱ نزاع صغری، همان ردّ و انکاری است که عرفا بر علیت حکما می‌کنند و رابطه را، رابطه اسماء و صفاتی می‌دانند، در عرفان نظری موجود واحد و احد از همه وجوه هویت مطلقه است که هیچ جهت و نسبتی را نمی‌پذیرد. البته چنین برداشتی به معنی ردّ قاعده الواحد نیست. واحد من جمیع الوجوه، در مادون مقام ذات و حضرت احدیت، مفهومی بدون مصداق است. عده‌ای را اعتقاد بر آن است که به جای «لا یصدر» می‌توان و بلکه باید «لا یظهر» گفت.^۲

براساس نظریه ابن عربی ذات حق و مطلق خداوند به طور کل از موضوع قاعده الواحد خارج بوده و واحد از همه جهات هیچ جهت و نسبتی را بر نمی‌تابد و از همین روست که مسأله تجلی و ظهور به مراحل پایین‌تر ذات بی‌تعیین برمی‌گردد. ذاتی که تعین یافته و با اسماء و صفات خود، ظهور جلالتی و استجلایی دارد، می‌تواند فاعل و مظهر باشد. ابن عربی می‌گوید: خداوند تعالی به هر موجودی وجه و ربط خاصی دارد و محال است در عین یگانگی اش دو تا باشد، پس، از حق تعالی جز واحد صادر نمی‌شود، چرا که در احدیت هر موجود اگر هم کثرتی به نظر می‌رسد، به جهت ظرف زمانی - مکانی آن است که کثرتی به نظر می‌رسد و وجود حق تعالی در متن این کثرت و این احدیت مجموعی هر کدام از پدیده‌ها موجود است. پس از او چیز یکی صادر نشده و این است معنای «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» و اگر از خداوند جمیع عالم صادر شده‌اند جز یکی صادر نشده است.^۳

از این عبارات استنباط می‌شود که گاه وحدت صادر با حذف تعینات به وجه خاص نفس رحمانی تفسیر شده است و با ملاحظه اینکه هر یک از موجودات، مربوب رب و عین ثابته

۱- الدر الفاخر، ص ۴۰.

۲- ریح مختوم، ج ۲، ص ۴۳۳.

۳- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۳۴.

خویشند و هر تعین واحدی از حق، مبدأ ظهور یک شیء است و نه دو شیء وحدت مصدر این چنین توجیه شده است.^۱

به هر صورت از دیدگاه ابن عربی صدور اشیاء و موجودات از خداوند، از جهت اسماء کثیر اوست نه از جهت ذات واحد.

تعین، تجلی، حضرات خمس

براساس این نظریه عرفانی موجودات هستی جلوه‌های گوناگون آن حقیقت یگانه‌اند که همان ذات وجود است که تعبیری از مقام قدس ربوبی است:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است^۲

عارف محقق در شهود وحدت نور وجود حق را مشاهده می‌کند. زیرا وحدت حقیقی صرفاً از آن وجود است. و وجود آن واحد حقیقی دارای تشخیص است و مطلق است. و این نور وجود همان واحد مطلق است که در هر جایی به نوعی تجلی کرده است و موجودات تعینات بی‌انتهای او هستند.

اصل هستی‌شناسی و جهان بینی عرفا وحدت است و منظور از وحدت، وحدت اطلاق است و جز آن حقیقت واحد و مطلق هر چه که مطرح شود چیزی جز تعین و تقید و تجلی و ظهور آن حقیقت واحد و مطلق نخواهد بود. صرفاً یک حقیقت است که در همه تعینات ساری و جاری و متجلی می‌شود. و این حقیقت اساس پیدایش همه نمودها و تعینات است. در حقیقت این تعینات اصیل و واقعی نیستند بلکه نوعی تحقق وهمی و خیالی دارند و نمود بی‌بود هستند.

اولین تعین ذات از دیدگاه عرفا عارف بارت است از «وحدت اطلاق» که رابط بین ذات حق و تعینات اوست. زیرا خود نیز در واقع از جهتی اطلاق دارد و از جهتی تعین می‌باشد چون از طرفی وحدتی است مساوق وجود محض که مقابل ندارد.^۳ در وجه تسمیه تعین اول گفته شده است که چون به واسطه آن اسم ظاهر از اسم باطن و مرتبه لاتعین جدا و ممتاز شده است.

۱- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۲۳۴.

۲- گلشن راز، بیت ۵۲.

۳- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۲۱۶.

تعیین اول را در مرتبه الجمع و الوجود و «احدیت جمع» و «الحقایق» نیز گفته‌اند. آن وحدتی که اصل و مایهٔ جمیع قابلیتات و فعلیات است و تالی غیب ذات است، اول تعینی است از ذات که کمالات مستجن در «غیب هویت» را بر خود عرضه می‌دارد و نمونه و مثال آن در نفس ناطقهٔ انسانی همان «حدیث نفس» است و عرضه داشتن آنچه در غیب هویت نفس موجود است بر خود.

تعیین اول را از آن جهت که به نحو وحدت و کلیت، مشتمل بر حقایق الهیه و کونیه و اصل جمیع حقایق مفصله و ماد المواد جمیع اصول و فروع فاعلیه و قابلیه می‌باشد «برزخ البرازخ الازلیه» نامیده‌اند و مقام «اوادنی» و «حقیقت محمدیه» یکی از القاب آن است. در تعین اول، اسماء نسب ذات، از باب عدم تعین و مغایرت با ذات تمایز ندارند از آنچه در این مرتبه تحقق دارد معانی اسماء و صفات است. همچنین در مرتبه مذکور اثری از تمایز بین وجوب و امکان، موجود نیست و «اوادنی» اشاره به این مقام و کنایه است از «حقیقت محمدیه» جامع بین الوجوب و الامکان و یا برزخ بین این دو، که جز وجوب ذاتی و قدم ذاتی از کلیه صفات بهره دارد، البته از حقایق آنها، آن هم به وجودی جمعی و لذا از این مرتبه به «باطن اسماء و صفات» تعبیر کرده‌اند، کما اینکه این مرتبه همان «بطن هفتم» از بطون سبعة قرآنیه است که همان اوادنی باشد و نهایت سیر انسان محمدی و اصل کلیه نبوات و ولایات است.

تعیین اول از جهت اضافه به غیب ذات «احد» نام دارد که اولین وصف مقام غیب الغیوب است. اما اگر وحدت را وحدت اطلاقی عاری از کلیه قیود «از جمله اطلاق» لحاظ کردیم، و به تعبیر واضح‌تر، وحدت را مانند اصل وجود اطلاقی غیر متعین دانستیم منطبق بر احدیت ذاتیه است که از آن به «الحقایق» تعبیر کرده‌اند. از تعین اول به «اوسع التعینات و مشهود الکمل و التجلی الذاتی» و ... تعبیر کرده‌اند.^۱

همچنین از تعین اول به عنوان کتاب الهی که جامع جمیع کتب و مطلع همهٔ صفات عالم وجود و حاکی از ارقام منقوش بر صفحه اعیان است نیز یاد شده است که همان مقام و مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی است که برخی از آن به عقل بسیط اجمالی قرآنی تعبیر کرده‌اند. در موطن، حقیقت حق، همهٔ حقایق را به شهود جمعی احدی شهود می‌نماید.^۲

۱- مقدمه بر مصباح الهدا ، ص ۴۱.

۲- شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۴۵۶.

تعیین اول را غیب مغیب یا غیب اول هم گویند که احدیت ذات نام دارد. در این مرتبه ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت و جبروت از لاهوت که همان مرتبه احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی است صرف و قابلیت است محض بدون اعتبار و ظهور کثرت اعم از علمی نسبی و عینی خارجی که مقام انقطاع کثرت نسبی و نیز وجودی و استهلاک آن در احدیت ذات است.^۱

به تعین اول، تمام تعینات و احکام و اسماء و صفات و غیر آنها استناد پیدا می‌کنند. کاملترین علوم و تمامترین آنها همانندی با علم حق است و این برای کسی حاصل می‌شود که ذاتش را از هر صفت و نقشی خالی کند و در وسط نقطه بزرگ که جامع تمام مراتب و وجودات است و نیز جامع اعتدال حقیقی که فراگیر همه اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حسی و آنچه از کمالات نسبی و درجات را در پی دارد قرار بگیرد و به اطلاق کمالی الهی و تعین اول که اصل تمامی تعینات است تحقق و ثبوت پیدا کند و به گونه‌ای که ذاتش آینه تام اشیاء از حق، خلق گردیده در آن هر معلومی که هست نقش بندد و در آینه بودنش به عین تعینش در نفسش تعین پذیرد و در علم حق تعالی برای او تجدد و نو شدنی دیگر که مطابق تعین اول او باشد و یا مطابق نباشد وجود ندارد و این علم برترین علوم و کاملترین و عالی‌ترینشان است و علم حق تعالی از این علم هیچ امتیازی جز به واسطه تقدم و دوام احاطه و کمال انبساط و گسترش ندارد.^۲ شأن پیامبر ما(ص) و وارثان کاملش مقام تعین اول است که محل ظهور اسماء و صفات است اما بزرگان از اهل الله نهایت کوششان آن است که ارتباطشان به حق تعالی در قوس صعود منتهی به تعین اول شود.

تعیین ثانی یا غیب ثانی مرتبه واحدیت و الهیت و الوهیت است. در این مرتبه ماهیت و اعیان اشیاء وجود علمی می‌یابند و کثرت علمی نسبی که کثرت اعتباری است ظاهر می‌شود اما در عین حال در این مرتبه اعیان نه بر خود ظهور دارند و نه بر امثال خود، لذا غیب ثانی نام گرفت. فرق این مرتبه با مرتبه تعین اول در این است که اعیان در این مرتبه وجود علمی دارند در صورتی که در مرتبه اول مندرج و مندمج در ذات و از هر نوع وجودی و ظهوری بی‌بهره‌اند. در مقام تشبیه می‌توان گفت این مرتبه به منزله دانه است که اصل درخت است که

۱- محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۵۷.

۲- نفحات الهیه، ۱۴۱، ۲۳۲.

اگر آن دانه را فرض کنیم تعین و تجلی آن بر خود بدون آنکه تفصیل خصوصیات بیخ و ساقه و شاخ و برگ و شکوفه و میوه که در آن مندرج و مندجمند ملحوظ باشند به مثابه تعین اول است که اشیاء را در آن نه تعدد وجودی است و نه تمیز علمی. و تعین و تجلی دانه بر خودش به صور تفصیل این خصوصیات که بر خود به صورت بیخ و ساق، شاخ و برگ و شکوفه و میوه جلوه می‌کند و این مفصل را در مجمل مشاهده می‌کند به منزله تعین ثانی است که اشیاء را در آن اگرچه تعدد وجودی عینی نیست ولی تمیز علمی هست و این خصوصیات مذکور به اعتبار اندراج و اندماج در مرتبه اول بدون تعدد وجودی و تمیز علمی، نمودار شئون ذاتی است و صور معلومیت آنها در مرتبه دوم مثال حقایق موجودات است که در عرف وحدت وجود، اعیان ثابت و در اصطلاح حکمت، ماهیات نامیده می‌شود.^۱

تعین ثانی، همان مقام واحدیت است، چرا که دومین جنبه وحدت و اطلاق و جنبه ظهور آن است. به عبارت دیگر، وحدت ذاتی، تعینی است که ظهوری را می‌طلبد که همان تجلی اول و فیض اقدس می‌باشد (از این رو گفته‌اند که تعین اول باطن فیض اقدس است) و این تجلی هم، تعین بعدی را با اظهار شئون ذاتیه و کمالات اسمائی تحت عنوان واحدیت نمودار می‌سازد.

جامی در بیان تعین ثانی می‌گوید:

«و آن مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود، اشیاء به صفت تمیز علمی در او و لهذا این مرتبه را نامیده‌اند به نام عالم معانی و این تعین به حقیقت صورت تعین اول است. زیرا که چون کثرت و تمیز منتفی است که از تعین اول به طریق تفصیل و ثابت است و او را به طریق اجمال پس آنچه قابل است صورت تفصیل را ظل و صورت است مر آن حضرت را که جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است و این حضرت را واحدیت گویند. و حضرت عمائیه هم نامیده‌اند به جهت آنکه برزخ و حائل شده است میان وحدت و کثرت و مانع آمده است از اضافات نقایص به حق به وجهی از وجوه.^۲ کلام فی نظام انسانی و مطالعات فلسفی»

جامی علاوه بر این، عناوین دیگری را هم به این مرتبه نسبت می‌دهد: حضرت ارتسام، حضرت علم ازلی، مرتبه امکان، مرتبه ثانیه.^۳ از نظر عرفا در تعین ثانی، اسماء ظهور و تمایزی

۱- محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۵۷.

۲- تجلی و ظهور در عرفان اسلامی، ص ۲۲۱.

۳- نقد النصوص، ص ۳۸.

را دارای می‌باشند ولی عقلانی است زیرا در عین و ظاهر وجود اسماء و اعیان واحدند، در این تعیین که از آن به مقام قاب قوسین تعبیر کرده‌اند اثری خفی از تمیز بین قوس و جوب و امکان باقی است.^۱

قبلاً ذکر شد که تجلی بر تعیین فرع می‌باشد. عرفان ابن عربی اصول و اساسش عرفان تجلی است و جهان بینی و ایدئولوژی او تجلی الهی است که به نظر او اگر خداوند در اختفا می‌ماند و تجلی نمی‌کرد هیچ وقت اعیان ثابت به مرحله ظهور نمی‌رسیدند و عالم به وجود نمی‌آمد. خلاصه تجلی حق موجب ظهور اعیان در حضرت علم و وجود احکام آنها در خارج شده است. پس در صورتی که خداوند تجلی نمی‌کرد و خود را نشان نمی‌داد، جهان هستی معنایی نداشت.^۲

از نظر او آفرینش از آغاز و پس از آن سلسله مراتبی را از تجلیات الوهی است. آفرینش و ایجاد از سوی خدا و انگیزه آن عمدتاً همان تجلی بوده، هست و خواهد بود. از نظر «ابن عربی» آفرینش کنشی ناگسستنی است که به طور مستمر در جریان است. و هستی خود هیچ چیز نیست به جز ظهور حق به تجلی در صور موجودات. اگر تجلی حق بر هر چیزی نبود، شیئیت آن آشکار نمی‌شد. خدا گفته است: «سخن به هر چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم این است که به آن می‌گوئیم: باش» و اراده خداوند یعنی عنایت الهی به ایجاد آن، و جهان به تجلی خداوند پایدار است.^۳ دگرگونی حال بر اعیان ثابت به تجلی است و به وسیله آن انتقال از حال به حالی دیگر در موجودات آشکار می‌شود و این تن دادن است به فرمان تجلی خدا همواره و پیوسته در تجلی است زیرا دگرگونی‌ها و ظاهرها و بواطن، در نهان و آشکارا، در محسوس و معقول همواره مشاهده می‌شود. شأن خدا تجلی و شأن موجودات دگرگونی از حالی به حالی است. موجودی یافت نمی‌شود که خدا آن را به سببی بیافریند مگر به تجلی الهی ویژه‌ای که بر آن موجود سبب آن تجلی را نمی‌شناسد. این موجود از آن تجلی و توجه ربانی، هنگام توجه سبب پدید می‌آید و آن تجلی اگر نبود موجود هم نبود.^۴

۱- همان، ص ۴۰.

۲- مقدمه مصباح الهدا، ص ۲۶.

۳- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴- همان، ج ۲، ص ۶۵۷.

تجلی حق همیشه بر دو گونه است اول همان تجلی ذاتی حبی یا تجلی علمی غیبی است. به معنی تجلی خداوند برای خودش که عرفا از آن به عنوان فیض اقدس یاد می‌کنند. در این تجلی اعیان ثابتة فقط در حضرت علمی ظهور می‌کنند. این همان حضرت احدیت است که وصف و رسمی بر آن نمی‌توان گفت. زیرا حق در حضرت احدیت نیازی به وحدت و تعیین ندارد که با آنها از چیزی ممتاز بشود زیرا غیر از او دیگر موجودی نیست.

ابن عربی در این مورد در فصوص می‌گوید:

انّ لله تجلّین: تجلی غیب و تجلی شهاد، فمن تجلی الغیب يعطى الاستعداد الذی یکون علیه القلب و هو التجلی الذاتی الذی الغیب حقیقته و هو الهو التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائماً ابداً. فاذا حصل له اعنى القلب هذا الاستعداد تجلی له التجلی الشهودی فی الشهاد فرأه فظهر بصور ماتجلی له كما ذکرناه.^۱

تجلی دوم، تجلی شهودی است که به آن فیض مقدس می‌گویند. در این تجلی، اعیان ثابتة ممکنات که شئون ذات برای ذات هستند با این تجلی آشکار می‌شوند. و در نتیجه این عالم خارج به وجود می‌آید. تجلی دوم مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعدادات اعیان مندرج شده است. تعیین اول حق است با صفات عالمیت و قابلیت، زیرا اعیان ثابتة معلوم‌های نخستین و ذاتیت و قابلیت برای تجلی شهودی حق هستند. به وسیله این تجلی دوم خدا از حضرت احدیت با نسب اسمائی به حضرت واحدیت فرود می‌آید. به تجلی شهودی که ظهور وجود است نور هم می‌گویند، که عبارت است از ظهور حق به صور اسماء او در موجوداتی که مظاهر اسماء هستند. به این ظهور نفس الرحمان می‌گویند که همه چیز بدان به وجود می‌آید. کاشانی در شرح عبارتی که از فصوص آورده شده می‌گوید: تجلی ذاتی غیبی، استعداد ازلی می‌بخشد که ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آنها ظاهر می‌شود. و غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که حق با آنها از خود تعبیر می‌فرماید همین ذات متجلی در صور اعیان است. اما تجلی شهادت، تجلی حق است در عالم شهادت که در اثر آن اشیاء را برابر استعدادشان ایجاد می‌نماید. قیصری نیز گفته است که برای الله به حسب اسم الباطن و الظاهر دو تجلی است. تجلی غیب و تجلی ذاتی که تجلی او به حسب اسم باطن است. هویت او با آن ظهور می‌یابد و در نتیجه به صورت اعیان ثابتة و استعداداتشان در می‌آید و تجلی شهادت و آن تجلی به حسب اسم الظاهر است که مترتب بر

۱- فصوص الحکم، ص ۱۲۰.

تجلی اول است.^۱ هانری کرین مستشرق فرانسوی مفهومی از تجلی ارائه کرده است، از نظر او، مایه اصل تجلی حب ذات خداست که در اعماق ناکاویدنی غیب مکنون بود. و مستند این سخن حدیث گنج پنهان است. این حدیث تمام خلقت هستی را در سه مرحله می‌داند: ۱- خدا گنجی پنهان است. ۲- گنج می‌خواهد نمود کند و در خود حبی برای نمود دارد. ۳- این حب و شوق باعث به وجود آمدن اسماء الهی می‌شود. و خدا با فیض نفس رحمانی آنها را از غیب به عالم شهادت می‌آورد. نفس رحمانی به آفرینش توده رقیقی که نخستین خلقت است و عماء نام دارد مدد می‌دهد. از پیامبر(ص) نقل شده که خدا از قبل خلقت هستی در عماء یعنی در ابر رقیقی که بالا و پایین آن هوا بود قرار داشت. خداوند بعد از خلقت که نفس خلاق یا تخیل مطلق است، موجودات را می‌آفریند. البته باید بدانیم خلقت نه صدور به معنی نوافلاطونی کلمه است، نه خلقتی از هیچ است «بلکه بیشتر وجهی از ظهور وجود یا تشدید نور فزاینده در درون ذات الهی است که در آغاز نامتمایز بود. خلقت به معنای خاص کلمه پیاپی آمدن تجلیات است. در اینجا یکی از ذاتی‌ترین مایه‌های اندیشه ابن عربی را می‌بینم که همان نظریه اسماء الهی اوست. این نظریه را گاه از روی تسامح «اساطیر» اسماء الهی نامیده‌اند، گنج پنهان مشتاق است آشکار شود. لذا با دو تجلی آشکار می‌شود. یکی فیض اقدس است و دیگری فیض مقدس یا شهودی، در تجلی اول خداوند به صورت اعیان ثابته و صفات و توانایی‌های آنها از ازل تا ابد بر خود نموده می‌شود. تجلی دوم نکاح واقعیات و اسماء و اعیان ثابته است. هر نامی به بروز و ظهور اشتیاق دارد عالم به معلوم شدن اشتیاق دارد. یعنی اسماء نیاز به تجلی دارند تا آشکار شوند و این همان تجلی به معنای دوم است. هر وجودی تجلی است یا مربوط نام رب خویش است و رب همان ذات الهی است. پس در هر نامی باید تمام نام‌ها باشد. پس خلقت نوعی تجلی است و تجلی هم کار تخیل خلاق است.

حضرات خمس

حضرات خمس یعنی محلی که ظهور حق و جمال و کمال حق در اوست. زیرا از دید عرفا مخلوقات جلوه گاه حق دانسته شده‌اند از این رو، همه اشیا حضرتند که محل حضور شئون و تجلیات حقند.

۱- هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۳۸۵-۳۸۹.

هر حضرتی یک عالمی دارد و عالم مأخوذ از علامت است، چون آیت و نشانه ذات و صفات و کمالات مکنون در غیب حق و «احدیت وجود» است. قیصری در مورد حضرات خمس تقسیم‌بندی دارد:

- ۱- حضرت غیب مطلق محل ظهور اعیان ثابته در حضرت علمی.
- ۲- حضرت شهادت مطلقه که در برابر حضرت غیب مطلق است که عالم ملک است و غیب مضاف هم نامیده می‌شود
- ۳- عالمی که داخل در شهادت است لیکن به غیت مطلق نزدیک‌تر است و عالم آن عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه است، یعنی عالم عقول و نفوس مجرد. این حضرت غیب مضاف است.

۴- غیب مضاف دیگر که نزدیک‌تر به شهادت مطلق است که عالم آن، عالم مثال و خیال مطلق و منفصل است که عالم برزخ نام گرفته است و در مقابل قسم قبلی قرار دارد. این حضرت برزخ میان عالم ارواح و عالم اجسام است و از هر یک بهره‌ای دارد. از این حیث که غیرمادی است شبیه عالم ارواح است و از این حیث که صورت و شکل و مقدار دارد همانند عالم اجسام است. بنابراین حضرت حضرت منقسم به دو قسم شد: نزدیک به غیب مطلق و نزدیک به شهادت مطلق.

۵- حضرتی که جامع حضرات چهارگانه فوق است و عالم آن، عالم انسانی است و جامع جمیع عوالم و اشیا و اکوان آنهاست.

بنابراین عالم ملک، مظهر عالم ملکوت (عالم مثال مطلق) است و ملکوت، مظهر عالم جبروت (مجردات) است و جبروت مظهر عالم اعیان ثابته (اسماء الهیه و حضرت واحدیت) بوده و آن نیز مظهر احدیت است. حضرت پنجم به «کون جامع» که حقیقت انسان کامل باشد معروف است.^۱

در حالی که اغلب پیروان ابن عربی، مرتبه جامع را از جمله مراتب و حضرات برشمرده‌اند او در فتوحات آن را به حساب نیاورده و حضرت خیال را اوسع حضرات شناسانده است.^۲

۱- شرح مقدمه قیصری، ۴۵۱-۴۴۷.

۲- محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۵۱.

شاه نعمت الله ولی در شعری به حضرات خمس چنین اشاره می‌کند:

غیب مطلق حضرتی از حضرتش	عالم اعیان بود در خدمتش
هم شهادت حضرتی دیگر بود	عالم او ملک خویش پیکر بود
حضرتی دیگر بود غیب مضاف	در میان هر دو حضرت بی خلاف
وجه غیب مطلقش جبروت دان	علم معقولات از این عالم بخوان
با شهادت وجه او باشد مثال	چار حضرت گفته صاحب کمال
چار حضرت در یکی حضرت نگر	تا بینی پنج حضرت ای پسر ^۱

بنابراین تقسیمات، دو عالم و دو حضرت وجود دارد. که از بین و از مجموع آن دو، حضرت سومی پدید می‌آید. در یک تقسیم‌بندی دیگر مراتب شش گانه‌ای می‌توان تصویر کرد که دو مرتبه آن منسوب به حق تعالی بوده و سه حضرت، منسوب به گون و ششمین جامع بین آن دو باشد. به این شکل که سه عالم در مراتب فیض مقدس وجود دارد که این مراتب سه گانه که متعین به «تعین استجلائی» هستند. عبارتند از: عالم ارواح و عقول، عالم مثال و ملکوت، عالم اجسام، مرتبه چهارم که به تعبیر ابن ترکه، فعل بلاواسطه است مشتمل بر دو تعین اول (احدیت) و ثانی (واحدیت) است و مرتبه جلائی محسوب می‌گردد که احکام اطلاقی ذاتی در احکام اسمائی و ظهور اعتباری آنها غلبه دارد. این مرتبه حاصل فیض مقدس است که در سومین مرتبه از مراتب تعینات علمی واجب و ظاهر می‌شود.

مراتب پنجگانه که حضرات خمس نامیده شده‌اند از آنجا که جایگاه طلوع و ظهور الهی می‌باشند نزد اهل تحقیق با نام‌های مجالی و منصات و مطالع خوانده می‌شوند.

اگر مطلق مراتب مورد نظر باشند نه مراتب متعینه در این صورت با اضافه مرتبه لاتعین که غیب هویت است مراتب جمعاً شش مرتبه می‌شوند!^۲

۱- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۲۰.

۲- شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۷۰.

قیصری از این عوالم به طور کلی به عنوان کتب الهی یاد می‌کند، زیرا محیط به کلمات تامه هستند. وی عقل اوّل و نفس کلی را دو کتاب الهی می‌داند که صورت ام‌الکتاب (حضرت علمیه) محسوب می‌شوند. یکجا عقل اوّل را «ام‌الکتاب» می‌گویند زیرا احاطهٔ اجمالی به تمام اشیاء دارد و به نفس کلی «کتاب مبین» می‌گویند به علت ظهور تفصیلی اشیاء در آن و انسان کامل نیز جامع این کتب و همچنین کتاب محو و اثبات است.^۱



۱- تحریر تمهید القواعد، ص ۴۷۹.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۳- آشتیانی، سیدجلال الدین، مقدمه مصباح الهدا الی الخلا و الولا، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۲.
- ۴- آشتیانی، سیدجلال الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶.
- ۵- ابن ترکه، صائن الدین، به تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ۶- ابن عربی، الفتوحات المکیه، مصر، بولاق، ۴ جلد، قاهره، بی تا.
- ۷- ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، (طبق افسست)، تهران، ۱۳۶۶.
- ۸- ابن فارض، دیوان اشعار، با شرح امین الخوری، بیروت، مطبعه ادبیه، ۱۹۰۴.
- ۹- ابن فناری، شمس الدین محمد، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۳.
- ۱۰- انصاری، خواجه عبدالله، مجموعه رسائل فارسی، تصحیح مولائی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- ۱۱- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۱۲- جامی، عبدالرحمن، الدر الفاخر، تحقیق نیکو لامیر بهبهانی، تهران بامک گیل، ۱۳۵۸.
- ۱۳- جواد آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۱۴- جواد آملی، عبدالله، رحیق مختوم در شرح حکمت متعالیه، قم، ۱۳۷۳.
- ۱۵- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۶- رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
- ۱۷- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.
- ۱۸- شایگان، داریوش، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۷۱.

- ۱۹- شرف الدین خراسانی، «ابن عربی»، دائر المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰، جلد چهارم.
- ۲۰- قمشه ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، تهران، ج ۲، ۱۳۳۵.
- ۲۱- قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- ۲۲- قونوی، صدرالدین، نفحات الهیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- ۲۳- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق دارالاعتصام، منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶.
- ۲۴- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص، مصر، ۱۳۲۱.
- ۲۵- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدا و مفتاح الکفا، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما، ۱۳۷۲.
- ۲۶- لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح خالقی و برزگر، تهران، زوار، ۱۳۷۴.
- ۲۷- موحد، صمد، شیخ محمود شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- ۲۸- یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم، سازمان تبلیغات، ۱۳۷۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی