

تعطیل در عرفان اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۶

محمد مهدی گرجیان *

عمار فوزی **

چکیده

تعطیل نزد عرفا اهمیت ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که در توصیفات آنها از حق تعالی به عنوان موضوع عرفان مانند: غیب الغیوب، باطن مطلق و مجهول مطلق، حضور مستقیم و بارز دارد؛ گویی در نخستین گام، عرفان نظری با تعطیل سر و کار دارد. در اصطلاح، تعطیل عبارت است از عدم امکان شناخت حق تعالی. تعطیل به دو روی یک سکه می‌ماند که یکی، سلب و نفی معرفت است و دیگری، اثبات غایت معرفت؛ اولی ملول مطابقی است و دومی، ملول التزامی. رسش به تعطیل، شناخت غایت معرفت را آشکار می‌سازد. بنابراین تعطیل در واقع، مسئله شناسایی مرزی میان دو معنای ملازم همدیگر است: معنای سلبی (امتناع شناخت) و معنای ایجابی (امکان شناخت). نگارندگان در این پژوهش، با رویکرد معرفت‌شناختی و روش توصیفی-تحلیلی، به ساحت‌های مختلف تعطیل پرداخته و آشکار می‌سازند که تعداد و تعدد ادله شرعی، عقلی و کشفی، عنایت ویژه عرفا به مسئله تعطیل را نشان می‌دهد و بر اساس آنها، مجاری و مراتب تعطیل نیز شناسایی می‌شوند. در نهایت، تلاش بر این است تا با استخراج مجموعه‌ای از مبانی و احکام، تعطیل بصورت یک نظریه سازماندهی گردد.

واژگان کلیدی: علم، جهل، تنزیه، سلب، اثبات، ذات، اسم، تجلی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم ☪ .

** استادیار گروه فلسفه کالج اسلامی اندونزی.

مقدمه

عرفان، نوعی شناخت است که برای دریافت حقیقت، بر کشف و شهود قلبی مبتنی است؛ علمی که در پی تبیین شهود عرفا در طی مراحل از ترجمه، توصیف، تحلیل و تبیین پدید آمده است، با عنوان «عرفان نظری» شناخته می‌شود. به اتفاق نظر محققان، قانونی اولین عارفی است که معرفت از طریق کشف و شهود را به صورت علمی بدون کرد. وی مسائل عرفان نظری را در دو محور اصلی می‌دانست: حیثیت نسبت بین حق و خلق و معرفت به امکان شناخت و عدم آن (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۶/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۴۸) محور دوم در واقع، به‌طور مستقیم، ناظر به تعطیل است و از همین جهت نیز، جایگاه موضوع پژوهش در کلیات عرفان نظری، روشن می‌شود.

عرفای مسلمان در تشخیص مسائل محور دوم، بر دست‌نیافتنی بودن ذات حق اتفاق نظر داشته‌اند. تبیین آنان از این مسئله، هنگامی که به موضوع عرفان می‌پردازند، آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، بحث از موضوع علم، جزء مبادی و رؤوس ثمانیه و فلسفه آن علم است. بنابراین، مسئله تعطیل و امتناع شناخت ذات حق که موضوع عرفان نظری است نیز، در رأس مباحث فلسفه این علم قرار دارد. در واقع، محور دوم بر محور اول تقدم منطقی دارد، زیرا عرفان نظری در حقیقت علمی است که به تجلیات اسمائی و کونی حق تعالی می‌پردازد؛ از آنجا که ذات حق، غیب‌الغیوب و مجهول مطلق است، مکاشفه، تنها به تعینات و تجلیات ذات مطلق او تعلق می‌گیرد. از این رو، عرفان نظری نیز علم به تجلیات نامیده می‌شود.

در این پژوهش، سعی می‌شود که تعطیل در متون عرفانی و به‌ویژه آثار ابن عربی، در حد توان، بررسی شود. از آنجا که به نظر می‌رسد جنبه‌های معرفت‌شناختی مسائل عرفان نسبت به جنبه وجودشناختی آن کمتر بررسی شده است، با توجه به ارتباط مستقیم موضوع تعطیل به شناخت انسان، مباحث آن در این تحقیق، با رویکرد معرفت‌شناختی دنبال می‌شود. به علاوه، شاید بتوان بر اساس مبانی عرفان نظری موجود، نظریه‌ای مستقل را در خصوص میزان شناخت انسان نسبت به خدای متعال مطرح کرد و این امر نیز به نوبه خود، ضرورت انجام تحقیق را دوچندان می‌سازد.

در اینجا ضروری است، لحاظ وجودشناختی را از لحاظ معرفت‌شناختی برای جلوگیری از خلط مباحث و سوء فهم بسیار تفکیک کرد. به‌طور مثال، عرفا از ذات مطلق و غیب‌الغیوب به عدم یا عدم محض تعبیر کرده‌اند؛ در حالی‌که بدون شک، مرادشان از این عدم، عدم وجودشناسانه نبوده بلکه عدم معرفت‌شناختی یا به گفته امام خمینی، در حکم معدوم مطلق است (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۴).

مفهوم تعطیل

تعطیل، لفظی عربی از ریشه «عَطِلَ» و از مصدر «عَطَلُ» است. وقتی عرب‌ها زنی را به «عاطِل» توصیف می‌کنند، این وصف او را به فقدان آرایش و خلو از زینت تصویر نموده است (ازهری، ۲۰۰۱م، ص ۳، ماده عطل). عطل نیز به هر موردی اطلاق می‌شود که معنای خلو و فقدان چیزی را دربردارد. به نظر می‌رسد معنای جامع آن را فیروزآبادی به تبع از فراهیدی چنین آورده است:

«التَّعْطِيلُ التَّفْرِيقُ وَالْإِخْلَاءُ وَ تَرْكُ الشَّيْءِ ضَبَاعاً» (فیروزآبادی، ۱۹۹۱م، ج ۴، ص ۲۵ / فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۳۱).

اما اصطلاح تعطیل از اصطلاحاتی است که در علوم مختلف، اعم از علوم حقیقی مانند کلام، فلسفه و عرفان و علوم اعتباری همچون فقه و ادبیات، کاربرد دارد. گستردگی کاربرد این واژه در عرفان اسلامی، امکان اراده معانی مختلف را فراهم می‌سازد که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- کفر و انکار وجود باری تعالی (ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۴۶).

- نفی صفات از ذات حق که عرفا این معنا از تعطیل را در مباحث حقیقت توحید، مراتب توحید و تشبیه و تنزیه حق مطرح کرده‌اند و در برخی از آثار نویسندگان معاصر نیز، این معنا بسیار به چشم می‌خورد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹ / یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۱۰).

- خلو عین از احکام و آثار اسماء الاهی و عدم ظهور اسمی در مظهري از مظاهر حق (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۶ / همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۲ و ج ۲، ص ۲۲۹).

- نفی ادراک و معرفت بشری نسبت به ذات حق (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۰۴ و

ج ۱، ص ۲۷۱ / همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۹ / قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). و معنای مورد نظر در این نوشتار، همین معنای اخیر از تعطیل، یعنی سلب امکان ادراک بشری نسبت به حق تعالی است.

مترادفات تعطیل

در تکمیل بحث از مفهوم تعطیل، جا دارد این مفهوم در تعبیرات و توصیفات عرفانی بیشتر بررسی شود و تعطیل از طریق معنا و مفادی دنبال شود که در کاربردهای ادبی و قالب‌های زبانی به کار می‌رود. در اینجا تعبیراتی دینی نظیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و «مَا عُرْفُنَاكَ حَقُّ مَعْرِفَتِكَ» اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. یکی از این کاربردها و قالب‌ها «تنزیه» است که این واژه در اکثر موارد کاربردهای تعطیل و نقل قول‌ها در سنت‌های مختلف، حضور چشمگیری دارد. گرچه تنزیه همیشه به همراه تعطیل ذکر نشده، اما می‌توان گفت که هر جا تعطیل به میان آمد، تنزیه نیز مطرح شده (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۹). بنابراین، می‌توان مفهوم تعطیل را نیز در پی اصطلاح تنزیه و مباحث مربوط بدان دنبال کرد.

در مباحث عرفانی، تنزیه یکی از اصطلاحات مهم در شناخت حق به شمار می‌آید. جرجانی، تنزیه را به دور نگه داشتن خداوند از نقایص و صفات سلبی تعریف کرده است (جرجانی، ۲۰۰۷م، ص ۶۶). این تعریف تا حد زیادی با معنای اصطلاحی رایج تنزیه در عرفان مطابقت دارد. ابن عربی به جای دور نگه داشتن، از تعبیر علو و رفعت استفاده کرده که ناظر به آیه شریفه «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی: ۱) است. وی در این باره تصریح دارد که در حقیقت، هیچ امری در دسترس ما نیست؛ به جز اسماء حق و غیر از اسماء را نمی‌شناسیم. بنابراین، هر توصیفی که از ما صادر می‌شود، تنها به اسم حق اشاره دارد (ر.ک: ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۶ و ج ۱، ص ۵۱۵ / همو، ۲۰۰۱م، ص ۳۱۵ / قونوی، ۲۰۰۸م، ص ۴۵ / همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷ / سلمی، ۱۹۹۵م، ص ۲۲۱).

هرچند مفاد تنزیه در قرآن (اسراء: ۳۶ / طه: ۱۱۰ / اخلاص: ۱-۲ / صافات: ۱۸۰ / آل عمران: ۹۷ / انبیاء: ۲۲ / آل عمران: ۹۷ / یونس: ۶۸ / انعام: ۹۱ و ۱۰۳ / حج: ۷۱ / اخلاص: ۳ و ۴ / شوری: ۱۱) بیان شده است، اما همانند تعطیل، لفظ تنزیه نیز در قرآن

نیامده است. با این حال، این لفظ، در روایات بسیاری به چشم می‌خورد. به‌طور نمونه، شیخ صدوق، دو روایت را آورده که عبارت «سبحان الله» را به تنزیه حق معنا کرده (صدوق، ۱۴۱۶، ص ۴۵). بدین بیان که او از هر چیز مسیح و مقدّس است. اما روایت دیگر، شرک را متعلق تنزیه تشخیص داده‌است: «و تَنْزِيهُهُ عَمَّا قَالِ فِيهِ كُلُّ مُشْرِكٍ» (همان). در این روایت، شرک به نحو عام آمده که شامل همه نوع شرک و معانی مقابل توحید می‌شود و از جمله آنها، خود تنزیه و توحید است، زیرا تنزیه و توحید، عمل منزّه و موحد در برابر ذات نزیه و واحد مطلق است و در این عمل، نسبت و امتیاز دو طرف فرض شده است؛ در حالی که حق تعالی واحد است بدون اینکه کسی او را توحید نماید «وَمَنْ وَحِدَهُ جَاهِدًا». به علاوه، پیش‌تر نقل شده‌است که «هُوَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ». پس تنزیه در هر دو روایت هم معناست که به تعبیر فناری، نفی لاقضایی است.

از دیگر مترادفات تنزیه، تسبیح است. حتی برخی برآنند که به‌طور کلی، همه آیاتی که کلمه سبحان یا تعالی در آنها به کار رفته‌است، مفهوم تنزیه را دربردارند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۶۸). اسما و صفاتی مانند: هو، احد، صمد، جلّ، علا، سلام، عزیز، منبع، غنی، باطن، ازل، غیب، اکبر، فوق و نظایر آنها که بنابر استعمال عرفا، در قرآن و روایات به خالق هستی نسبت داده شده‌اند، اسمائی تنزیه‌ی هستند که از غیبیت و اطلاق ذات او از همه تعینات و اعتبارات حکایت می‌کنند.

غیر از این واژگان، عرفا اوصافی را نیز برای تنزیه حق تعالی به کار برده‌اند مانند: جمع و تفرقه. سهروردی در *عوارف المعارف*، تنزیه را با تفریق و تفرقه یکی می‌داند (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۳۶۵).

در برخی کاربردها نیز، تنزیه با تنویه مترادف خوانده می‌شود، چنانکه قونوی در کنار تنزیه، از واژه تنویه در بیان انواع تنزیه استفاده کرده است (قونوی، ۲۰۰۳م، ۶۹/ ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۹۲).

تنزیه و دیگر معانی مذکور، از این جهت که همگی بر سلب و نفی استوارند، با تعطیل مترادفند و با توجه به رویکرد بحث، این سلب، معرفت‌شناختی و اثباتی است. همین معنا با مفهوم تعطیل سازگاری دارد؛ زیرا پیش از این گفته شد که سلب در مفهوم و معنای اصطلاحی تعطیل، عبارت است از عدم امکان شناخت انسان نسبت به حق تعالی.

البته چنانکه در مقدمه اشاره شد، سلب در اینجا نفی مطلق شناخت نیست، بلکه نفی شناخت مطلق است؛ چرا که شناخت انسان نسبت به حق تعالی فی الجمله، واقعیتی انکارناپذیر است. آنچه که در این میان حایز اهمیت است، بررسی حدود و ثغور این شناخت است. بدین معنا که انسان در چه مواردی و تا چه اندازه می‌تواند به حق تعالی دسترسی پیدا کند و در چه موقعیتی، خود را از راهیابی به او عاجز و قاصر می‌بیند.

مراتب و مجاری تعطیل

تعطیل و سلب به موازات ادراک و شناخت، به دو عامل وابسته است: عامل درونی (فاعل ادراک) و عامل بیرونی (متعلق ادراک). انسان به عنوان فاعل ادراک از دو گونه ادراک برخوردار است: حصولی و حضوری - شهودی. متعلق ادراک نیز، ذات حق تعالی و مراتب کلی اسماء او در دو صقع ربوبی و خلقی است. بر این اساس، جریان تعطیل و امکان شناخت انسان در عروج و اسفار معرفتی خویش، در چارچوب مراتب کلی حق تعالی پی‌گیری می‌شود.

۶۶

۱. تعطیل در مقام ذات

این مقام، به اتفاق نظر اکثریت مطلق عرفا، قابل شناخت نخواهد بود و می‌توان به سادگی گفت تعطیل بر مقام ذات، حاکم علی‌الاطلاق است. این حکم و اجماع کلی، می‌تواند نقطه آغازین بحث شود و در ادامه بررسی شود که آیا تعطیل، در مرتبه ذات، متوقف می‌شود یا به دیگر مراتب سرایت می‌یابد. منظور عرفا از ذات، هویتی غیبی و مطلق به اطلاق مقسمی و عاری از هر تعین، نسبت و صفت است. ایشان برای اثبات دست‌نیافتنی بودن ذات حق تعالی، دلایل متعددی ذکر کرده‌اند که در اینجا به بیان چند ادله اکتفا می‌شود.

الف) عدم تعین

چنانکه در مبحث وحدت شخصی وجود در مباحث عرفان نظری بیان شده، یکی از لوازم این اصل، لابشرط مقسمی بودن ذات حق است و این لازم نیز چند نتیجه به دنبال

توسعه

سال نوزدهم / تابستان ۱۳۹۳

دارد. از جمله اینکه ذات حق تعالی لاتعین و فراتر از همه تعینات و نسبت‌هاست؛ به طوری که نسبت او با خلق، با حرف «لا» یعنی عدم نسبت، نشان داده می‌شود. این نتیجه و لازم اصل وجود شناختی عرفان نظری، فرض برقراری نسبت علم بین عالم و معلوم را نقض می‌کند. بنابراین، هرگونه نسبت و ارتباطی بین ذات اطلاق حق تعالی و خلق منتفی است. بر اساس همین عدم تعین و نسبت وجودی با غیر، حق تعالی در مقام ذات اطلاق و غیبی خود، طرف و ظرف برای غیر نخواهد بود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۶۷/قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴/فناری، ۱۳۷۳، ص ۲۵۲).

از دیگر دلایل عرفا که مشابه دلیل پیشین است، دلیلی مبتنی بر کبرای بی‌نهایت بودن حق تعالی و عدم مثلیت او است (ر.ک: ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۲۰۵/قونوی، ۱۳۷۳، ص ۳۸/فناری، ۱۳۷۳، ص ۲۹۶).

یکی از محکماتی که بر اصل عدم مثل دلالت دارد، آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» است. به علاوه، تمامی آیات سوره اخلاص نیز به این معنا اشاره دارد. به تعبیر ابن عربی، این سوره، خلاصه و عصارة اصل تنزیه مطلق و فوق تنزیه و تشبیه است (ابن عربی، ۱۴۱۰هـ، ج ۴، ص ۵۵۸-۵۵۹).

ب) غیب بودن

غیب بودن و بطون ذات اطلاق حق از دو جهت مورد نظر عرفاست: گاه به لحاظ مدرک گفته می‌شود که حق تعالی، معلوم احدی نیست و آن مقام از همه مخلوقات، غایب است. گاه نیز با لحاظ خود مدرک که ذات حق است، آن را غیب می‌دانند. با دقت در معنای دو لحاظ اطلاق غیب، می‌توان دانست که لحاظ اول، برخاسته از لحاظ دوم است. یعنی این واقعیت که ذات حق، معلوم احدی نیست، ناشی از آن است که آن مقام، مقامی پیش از تعین و ظهور است و انسان، تنها به اسماء و نسبت‌های خاص او علم دارد که پس از ظهور تعینات است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷۲/قونوی، ۲۰۰۸م، ص ۱۰۹). درباره ضمیر غیب در آیه شریفه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ص ۱۰۳) سخنی از ابن عربی نقل شده که این ضمیر غیب، خود عبارت است از عدم ادراک از طریق ابصار یا شهود و از این جهت، حق تعالی باطن است؛ زیرا اگر او معلوم

احدی باشد، نه باطن است و نه غیب (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۲۰/ همو، ۲۰۰۳م، ص ۳۹/ قونوی، ۱۳۷۳، ص ۲۴/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷).

چنانکه ملاحظه شد، اثبات تعطیل در ذات حق، بر اساس کبرای غیب و بطون ذات، در آثار عرفا بسیار متداول است و در مواردی با کبرای حجاب قرب او تکرار می شود که همگی را در اصل می توان به دلیل اول، یعنی عدم تعیین، ارجاع داد.

ج) حجاب ذات

معرفت حقیقی در عرفان، رفع حجابها از قلب عارف و کشف حقایق هستی برای اوست. روح انسان در مسیر بازگشت و صعود الی الله با گام نهادن در طریق سلوک، حجابهای ظلمانی و نورانی را یکی پس از دیگری از خود می زداید و به همان اندازه که حجابها کنار می روند، چهره اصلی و واقعی روح انسانی که مظهر اسماء و صفات الاهی است آشکار می گردد، یعنی اسماء و صفات حق در قلب سالک تجلی می کند. اما قلب عارف، به هیچ وجه، بر ذات نامتناهی و هویت مطلقه حق تعالی احاطه نخواهد یافت؛ زیرا انسان حتی اگر به بالاترین مراتب فنا و قرب الاهی رسیده و از بیشترین استعداد دریافت تجلیات ذاتی برخوردار باشد نیز، هرگز از هویت امکانی و مظهریت خود رهایی نخواهد یافت: «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب». این جهت امکانی بزرگترین حجاب خلق است که رفع شدنی نیست و تا ابد، مانع راهیابی به درگاه حق تعالی می گردد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۵/ همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۷۶/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۸/ خمینی، ۱۴۱۰هـ، ص ۷۱-۷۹/ طباطبایی، ۱۴۱۵هـ، ص ۱۳۶-۱۴۰).

آراء مخالف

می توان گفت اکثریت قریب به اتفاق عرفای مسلمان، بر این عقیده هستند که ذات اطلاقی حق تعالی، خارج از دسترس ادراک بشری است و تعطیل در آن موجه است. بر خلاف این قول، تعداد بسیار اندکی از عرفا بر این باورند که ذات حق، قابل شناخت عقلی یا کشفی است. از آن جمله:

الف) دیدگاه صائن الدین ابن ترکه

ابن ترکه در شرح خود بر تمهید القواعد تصریح می کند که معرفت عقلی بر کنه حقیقت

حق، برای برخی از عقول کامل امکان‌پذیر است. اما وی در موارد متعدد، معرفت به ذات حق تعالی را منتفی دانسته که البته این معرفت، معرفت کشفی است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، قال ۱۸).

ممکن است معنای عبارت چنین توجیه شود که عقل در این‌گونه معرفت، عقل ابزاری است که به نحو انفعالی حقایق را درک می‌کند و نقاط تاریک و ضعف‌های خود را با نور کشف و شهود قلبی برطرف می‌کند. عقل در این حالت تشبیهی و تنزیهی، مطیع شرع و کشف است که حق را با صفات ثبوتی و سلبی توصیف می‌کند. اما از آنجا که شرع و کشف فقط به رتبه‌ی الهی حق می‌پردازند، عقل نیز در همان حد متوقف است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۱۹). تنها میدانی که برای عقل باقی می‌ماند این است که او به صورت غیر مستقیم و با واسطه، به فوق آن رتبه نظر کند. این میدانی است که برای کشف و شرع به دلیل بی‌واسطه بودن آن در درک و تعریف حقیقت، فراهم نیست، ولی عقل به همراه امکانات خاص خود از جمله استنباط استلزامی و روابط ملازمه (همان، ۲۰۰۱م، ص ۴۱)، خود را بصورت عقل منور و سلیم نگه می‌دارد و حقایق را در پرتو کشف ایمانی و نور شهود صریح درک می‌کند.

چنانکه درباره‌ی عقل منور گفته شد، عقل آنگاه که منور به نور هدایت ایمانی شود، به درک بالاترین مراتب و اطوار، ارتقا می‌یابد و قادر خواهد بود پس از آنکه انسان به مدد کشف و شهود، به مراتب بالای علم حضوری دست یافت، درباره‌ی داده‌های این علوم حضوری تجزیه و تحلیل و استدلال‌ورزی نماید و پس از آن، به فهمی عقلانی و استدلال‌هایی مبتنی بر عقل از این شهودها و مکاشفه‌ها دست یابد. ابن‌ترکه با تأکید بر جدایی عقل فکری و عقل منور و فطری، بر دسترسی عقل به حقایق الهی به همراه نور مکاشفه قلبی تأکید می‌ورزد. وی در توجیه سخن عرفا مبنی بر اینکه طور مکاشفه و توحید کشفی، وراء طور عقل است، بیان می‌کند که مرادشان از این سخن این نیست که ادراک این طور برای عقل اساساً ممتنع است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۶، ص ۲۴۸). البته این ذات‌شناسی عقل در حد احکام سلبی است که به تعبیر قونوی، امر محصلی را افاده نمی‌کند و تعدیل سلب به ثبوت مانند نامتناهی بودن یا عدم تعیین به اطلاق مقسمی، افاده علم نمی‌نماید؛ زیرا هیچ‌یک از قلب، عقل، شرع و وحی، توان درک حقیقت

نامتناهی و کنه اطلاق ذات را چه با واسطه و چه بدون واسطه، نخواهند داشت. از این جهت، «و ان لم تکن معقوله لأكثر العقول بکنه حقیقتها» تعبیری نارسا به نظر می‌آید و شاید از این لحاظ استاد جوادی آملی آن را طغیان قلم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۳).

ب) دیدگاه جیلی

از برخی سخنان این عارف بزرگ، چنین برداشت می‌شود که راهیابی به حق تعالی ممکن نیست مگر از طریق اسماء و صفات او. پس اسماء و صفات حق، دروازه ورود به ساحت کشف و شهود ذات اوست: «فیشاهده العبدُ أولاً فی أسمائه و صفاته مطلقاً و یرقی بعد إلی معرفة ذاته محققاً». بر خلاف ابن ترکه که به امکان دسترسی عقل به معنای خاص (عقل منور) معتقد بود، جیلی به امکان معرفت به ذات حق به نحو تحقیقی و در کشف اعلی قائل است (جیلی، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۲۱).

جیلی برای اثبات مدعای خود، دلیلی می‌آورد که بر حدیث معرفت نفس «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مبتنی است. بدین بیان که نفس و رب مذکور در این حدیث، ناظر به ذات هر کدام است و بین هر دو عینیت برقرار است. از این رو، هنگامی که عبد از مرتبه کونی گذر کرده، به صقع روح الهی خود وارد شده و حقیقت ذات و نفسش را مشاهده می‌کند، حق تعالی نیز مشهود او می‌گردد و وی، خود، متحقق به معرفت کشفی به ذات اطلاقی او می‌شود (همان، ج ۱، ص ۳۹).

درست است که انسان می‌تواند از راه اسماء و ظهورات و تعینات حق تعالی به ذاتش علم پیدا کند، اما ذاتی که از طریق اسماء، معلوم خلق است، ذات اطلاقی و صرف وجود حق نیست؛ بلکه ذات مطلق متعین به تعینات اسمائی و کونی است و انسان در فرایند ادراک و سلوک معرفتی‌اش از طریق اسماء، به صورت متعین و نه مطلق، ذات را می‌یابد (همان، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۱۴-۲۱۵/ نیز ر.ک: بسطامی، ۲۰۰۴م، ص ۱۴۱/ خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۴). اما نسبت عینیت بین ذات نفس و ذات رب که وی دلیل خویش را بر آن بنا کرده است، در تبیین و اثبات تحقق معرفت به ذات حق ناتمام به نظر می‌آید؛ زیرا این عینیت، امری وجودشناختی است که ذات حق به اقتضای اطلاق و عدم تعین خویش در همه تعینات حاضر است، ولی انسان در درک حضور ذات او

در بستر نفس رحمانی و ظهورات اسمائی اش، نصیبی جز همین ظهورات سریان وجودی حق به حسب استعداد عین ثابتش نخواهد داشت.

به هر تقدیر، جا دارد عبارت جیلی در رابطه با شناخت ذات حق تعالی، حمل به شناخت اسماء ذات او شود که این معنا با مقام تحقق و عارف محقق، تناسب دارد. این ادراک نیز باید بر ادراک اجمالی حمل شود، زیرا وی بر این باور است که ذات همچون صفات او، غیر متناهی است و خلق، احاطه تفصیلی بر نامتناهی را ندارد (جیلی، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۳۹). از این رو، شناخت انسان به ذات مانند شناختش به صفات و اسماء اوست که از پشت ظهور اسماء، او را به نحو اجمالی شهود می نماید.

۲. تعطیل در صقع ربوبی

نگاه کلی عرفا به حق تعالی در دو مقام خلاصه می شود: مقام لاتعین و مقام تعین. تعینات حق تعالی در صقع ربوبی عبارتند از تعین اول و تعین ثانی و تعینات او در صقع خلقی، شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می شود. بر این اساس، با اثبات امکان تعلق علم به تعین اول، راهیابی انسان به تعین ثانی و مادون آن نیز به طریق اولی ممکن می گردد.

۲-۱. امکان دستیابی به تعین اول

تعین اول، اصل و حقیقت اسمی است که در آن، ذات با حیثیت وحدت حقیقیه ملحوظ می گردد؛ نه به نحو مطلق و بی تعین. نخستین تعین ذات حق، اعتبار لاتعینی و اطلاق خودش است و در این تعین، ذات حق تعالی از مقام لاتعین و اطلاق تنزل می یابد و ظهور و تجلی شکل می گیرد و حالت اسمی پدید می آید. بنابراین، برخلاف مقام منیع ذات اطلاق، تعین اول برای سالکان الی الله در مسیر قوس صعودی دست یافتنی است. از این رو، تعین اول را «اولین مرتبه معلومه» خوانده اند (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۸۶/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

در این زمینه، عارفان مسلمان دلایلی را مبنی بر کشف و به تأیید آیات و روایات آورده اند که به بعضی از آنها اشاره خواهیم داشت.

الف) ثبوت مناسبت

برای اثبات امکان دسترسی به تعیین اول، بسیاری از ادله بر نفی امکان شناخت ذات اطلاقی حق، کارساز می‌شوند، از جمله دلیل عدم مناسبت، که بر پایه عدم تعین و مطلق به اطلاق مقسمی استوار است. بنابر دلیل عدم تعین، هرگاه تعینی در ذات حق قابل تصور باشد، امکان شناخت به ذات حق در مقام اولین تعین خود ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، چون ذات لاتعین حق تعالی معلوم احدی نیست، عکس نقیض آن نیز صحیح است که تعین ذات حق تعالی معلوم احدی هست. از این رو، علم تنها در جایی معنا می‌یابد که نسبت و مناسبتی بین ذات حق و خلق قابل تصور باشد که با متعین شدن لاتعین ذات و اطلاقش، نخستین نسبت و سر تضایف تحقق می‌یابد که عبارت است از نخستین ظهور و تعین اول (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

ب) تهلیل

خداوند می‌فرماید: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹) در این آیه شریفه، امر به معرفت حق تعالی در مرتبه الوهیت شده که در درون جمله نفی و اثبات قرار گرفته است و همین جمله در واقع حقیقت وحدانیت حق را بیان می‌کند و کامل‌ترین آن در این مرتبه الهی عبارت است از احدیت و تجلی ذاتی و تعین لاتعینی حق تعالی. پس، توحید حق تا آنجا که به ذات منتهی نمی‌شود، مأمور و مطلوب آیه واقع شده است که در تعین اول و مقام احدیت تحقق می‌یابد (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۳۸ و ۱۴۲ / قونوی، ۱۳۷۳، ص ۳۳).

۲-۲. امکان دسترسی به تعیین ثانی

از مباحث فوق می‌توان گفت امکان راهیابی به صقع ربوبی در بالاترین مقام آن که عبارت است از تعیین اول و مقام احدیت، برای انسان، ثابت است و ادله اقامه شده بر آن، خود به خود و به طریق اولی، امکان دسترسی به تعیین ثانی و مقام احدیت را نیز ثابت می‌کنند. عارف در مقام تعیین اول، وحدت حقیقیه و تجلی ذاتی حق را شهود می‌کند و حقایق الهی و کمالات اسمائی را به صورت مندمج و بسیط و جمعی می‌بیند و همین حقایق و کمالات را در تعیین ثانی، به صورت تفصیلی و کثیر مشاهده می‌نماید. اما عرفا دلایلی بر امکان شناخت حق تعالی در مرتبه واحدیت و تعیین ثانی، به‌طور

مجزا اقامه کرده‌اند که از آن جمله آیه طلب زیادت علم است: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) ظهور این آیه بر امر خدای متعال بر پیامبر اکرم ﷺ به طلب زیادت علم است. این امر وقتی معنا می‌یابد که متعلق آن، یعنی زیادت علم، قابل تحصیل باشد و آن هنگامی است که مطلوب، دارای کثرت باشد و اولین معقولیت کثرت در مرتبه تعیین ثانی است (فنااری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۹).

با این وصف، برخی از عرفای مسلمان بر این باورند که دسترسی به تعیین اول و مقام احدیت ممکن نیست، بلکه برد علم بشری تنها به تعیین ثانی و مقام واحدیت منتهی می‌شود و برای مدعای خود دلایلی آورده‌اند که از جمله آنها کثرت در معلوم، عینیت اسم و مسما، زیادت علم، اختصاص اسم اعظم به او و صراط مستقیم است. ما در اینجا به بیان دلیل اول اکتفا می‌کنیم.

کثرت در معلوم

از دلیل بر امکان شناخت حق تعالی در تعیین ثانی چنین برمی‌آید که مناط تعلق علم به معلوم، جهت کثرت معلوم است. اما از طرف دیگر، این دلیل خود می‌تواند امکان دسترسی به تعیین اول را نفی کند، زیرا حد وسط دلیل، جهت کثرت حقیقی و تفصیلی اسمائی است و این کثرت حتی در مقام احدیت و تعیین اول که وحدت حقیقیه در آن، حاکم است نیز منتفی است. بر این اساس، طلب زیادت علم، فقط در مقام کثرت تفصیلی و نسبت‌ها، یعنی تعیین ثانی قابل تصور است (همان). در پاسخ باید گفت، هم احدیت و هم واحدیت، تعیین و نسبت علمیه‌اند که اولی، تعیین اجمالی و وحدت جمعی بوده و دومی، تعیین تفصیلی و جهت اضافه به ظهور وحدت جمعی به صورت کثرت تفصیلی است. چنانکه عدم تعیین، مناط مجهولیت ذات است. تعیین، برای معلومیت ذات و حصول علم به او کفایت می‌کند. از این رو، هم احدیت و هم واحدیت، معلوم می‌شوند. البته، علم از جهتی تابع معلوم است؛ اگر معلوم بسیط و اجمالی باشد، (تعیین اول و احدیت) علم نیز دارای همین وصف است، اگر کثیر و تفصیلی باشد، (تعیین ثانی و واحدیت) علم موصوف به وصف تفصیلی است.

جمع بندی

به نظر می‌رسد اختلاف عرفای مسلمان در تشخیص غایت معرفت بین تعیین اول و مقام احدیت یا بین تعیین ثانی و مقام واحدیت، با ارجاع آنها به نوع خود معرفت، قابل جمع می‌باشد؛ بدین قرار که تعیین ثانی و مقام واحدیت، نهایت معرفت اثباتی است و تعیین اول و مقام احدیت، غایت معرفت سلبی است. بر این اساس، تلقی کاشانی از مقام واحدیت به عنوان «منتهی المعرفة» و «مستند المعرفة» توجیه می‌شود (کاشانی، ۱۹۹۲م، صص ۱۰۳ و ۱۰۹). این وجه جمع، در تفسیر ابن سینا بر سوره اخلاص نیز به چشم می‌خورد. خداوند متعال می‌فرماند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱) «هو» اشاره سلبی به مقام غیبی ذات است، «الله» اسم جامع کمالات و اضافات است و اما «أحد» ناظر به سلوب و تنزیه و برتری از همه کمالات است. بنابراین، معرفت انسان به ذات غیبی تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه با لوازم آن سر و کار دارد که بر دو گونه‌اند: لوازم اضافی - اثباتی و لوازم سلبی. گونه اول به تعیین ثانی مربوط است و گونه دوم به تعیین اول (ر.ک: ابن سینا، [بی تا]، ص ۱۰، ۱۲ و ۲۸ / ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۲۰۴).

نکته‌ها

در پایان این بخش، جا دارد به برخی از نکته‌های مربوط به تعطیل اشاره شود:

الف) اسم مستأثر

اسم باطن دو جنبه دارد: جنبه مضاف و جنبه مطلق. این جنبه اخیر از اسم باطن از آن حیث که ضد ظاهر است، عین ثابتی دارد. در نتیجه، این عین ثابت، مقتضی بطون و اختفا می‌باشد، از این رو، هیچ‌گاه به عرصه ظهور خارجی نخواهد رسید و گرنه مظهر، ظاهر می‌بود، نه باطن که این خلف فرض است. این اسم همان اسم مستأثر است. به نظر قیصری، انسان، توان اطلاع بر اسم مستأثر را دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۳ / رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶). معلوم بودن اسم مستأثر، اختصاص آن به ذات حق را نقض نمی‌کند؛ زیرا علم انسان به آن از باب «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» * إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ (جن: ۲۶-۲۷) است و از این رو، علم افراد به اسم مستأثر جز از مشکات نبوت و ولایت و ایمان به این دو اصل، حاصل نمی‌شود (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۶۱۶ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۳).

با این حال، ابن عربی در مواردی با این عقیده مخالف بوده و تصریح کرده است که «فهذا خفی عما سوی الله، فلا یعلمه إلا الله». اسم مستأثر از «سر» که عبارت است از حقیقت غیبی بین حق و خلق، نیز فراتر است که وی آن را تعبیر به «اخفی» کرده است (همان، [بی تا]، ج ۲، ص ۶۱۹ و ج ۳، ص ۳۲۱). برخی از عرفای متأخر نیز همین عقیده را دارند و بر اساس کلیت اصل «هر اسم الهی و هر تعین حق و هر عین ثابت در حضرت علمیه حق، مظهری دارد»، اسم مستأثر در حقیقت اسم نیست؛ نه ظهوری دارد و نه مظهری، لذا اطلاق اسم بر آن از باب مسامحه است (خمینی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۷ و ۳۱۲/آشنیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۲). اما اگر اسم مستأثر از مقوله اسماء عرفانی باشد این اسم، مخفی و بالطبع دارای مظهر است؛ با این فرق که مظهر آن نیز مستأثر و مخفی است (خمینی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۲).

(ب) حقایق اسماء

کاشانی، حقایق اسماء را به تعینات ذات و نسبت‌های او معنا کرده است (کاشانی، ۱۹۹۲م، ص ۸۳). مراد از حقایق اسماء در اینجا، کنه آنهاست. هرچند انسان اطلاع بر اسماء الاهی دارد، اما حقیقت هر اسم، معلوم احدی نیست و از جمله حقائق اسماء، کیفیت تعلق مبدئیت آن به ذات حق است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۷۱۶-۷۱۷). ابن عربی تصریح می‌کند که علم به کیفیت تجلی ذات، مختص به خود اوست و علم به کیفیت ذات در مظاهر برای احدی از مخلوقات حاصل نخواهد شد (همان، [بی تا]، ج ۱، ص ۷۱۶/۲، ص ۵۹۷/همو، ۱۹۴۸م، ص ۳۸۲). یعنی از آنجا که نسبت اسماء به حق تعالی به ذات او تعلق دارد، با ثبوت تعطیل در ذات او، شناخت این نسبت ممکن نیست. از این رو، مراد از حقیقت اسماء، کیفیت انتساب اسماء به ذات مسماست و امکان شناخت آن منتفی است (همو، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۹۱/همو، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۰۹). کیفیت نسبت اسماء به ذات حق نیز، «أخفی» در مقابل «سر» نامیده می‌شود. ابن عربی به استناد به آیه «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه: ۷) می‌گوید: أخفی، سرّ سرّ است؛ علم به سرّ دست‌یافتنی است، و لکن علم به أخفی و پنهان‌تر از سرّ، اختصاص به حق تعالی دارد (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۷۳/همو، ۲۰۰۱م، ص ۴۱۷/قشیری، ۱۳۲۲، ص ۷۶).

ج) سر تضایف

سر تضایف، مرجع و اصل تمام مناسبات و تعینات اسمایی و کونی بعدی است که به صورت تضایف بروز می‌یابد، مانند غیب و شهادت، بطن و ظهور، اجمال و تفصیل، وحدت و کثرت، اطلاق و تقید. بر این اساس، هیچ‌گونه تضایفی در ذات جاری نیست و غیر از او نیست تا دومی او شود و نسبتی بین آنان متصور گردد. امام خمینی می‌نویسد: و اما الذات من حيث هي فلا يعتبر فيها الأحادية ولا الواحدية ولا سائر الصفات. ففی الحقيقة إسقاط كافة التعینات و الإعتبارات راجعة إليها، لا الی الأحادية (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۸ / طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۴۶-۴۷).

تعیین اول و علم ذات به ذات، تعین معلومیت ذات نامتعیین است و از این رو، نسبت دادن اسقاط و اطلاق مقسمی همه‌اضافات به مقام احدیت و تعین اول، خالی از اشکال نیست (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۸). خلاصه، هر جا تضایف تصور می‌شود، انسان به دو طرف متضایف دسترسی دارد و علم کامل و ادراک تام، علمی است که به سر تضایف و استهلاک آن در مقام احدیت منتهی می‌شود (ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۴۱ / قونوی، ۱۳۷۳، ص ۸۳).

۳. تعطیل در صقع خلقی

عرفا برای تعینات و کثرات، مراتب کلی را مطرح کرده‌اند که علی‌رغم تمام اختلاف نظرها در این زمینه، می‌توان قوس نزول را در هفت مقام یا مرتبه کلی تشریح کرد: ۱. ذات اطلاق حق تعالی؛ ۲. تعین اول یا تجلی اول؛ ۳. تعین دوم یا تجلی دوم؛ ۴. عالم ارواح یا عقول؛ ۵. عالم مثال؛ ۶. عالم ماده و ۷. انسان کامل. به تعطیل در سه مقام اول طی دو فصل، به‌طور نسبتاً مفصل، پرداخته شد. حال در این فصل، به بحث از تعطیل در صقع خلقی پرداخته خواهد شد که چهار مقام دیگر (عالم عقول، عالم مثال، عالم ماده و انسان کامل) را شامل می‌شود.

می‌توان توافق همه عرفا را در امکان تعلق ادراک بشر به این مراتب چهارگانه و وقوع آن تحصیل کرد؛ با این وجود، تعطیل و قصور علم انسان به این مراتب چهارگانه نیز قابل تصور است که وجوه آن، در مباحث تعطیل در صقع ربوبی تبیین شده است. برخی از وجوه مذکور:

الف) عدم شناخت نامتناهی

صقع خلقی، عرصه‌ای دیگر از تفصیل‌ها و تعینات است که به حکم عدم تناهی نفس رحمانی، جزئیات آن نیز نامتناهی و غیر قابل احصاست: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹) کلمات حق، اعیان کونی‌اند که پایان‌پذیر نیستند. یعنی جزئیات عوالم بی‌نهایتند؛ چه اینکه آنها مجال اسماء الاهی می‌باشند و این اسماء نیز خود، حاصل ترکیب و تناحج یک یا چند اسم بی‌نهایتند و قطعاً علم به این جزئیات نامتناهی برای نوع بشر میسر نیست. به تعبیر قونوی، «لیس للتفصیل غایة إلا بالنسبة و الفرض.» (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱ / قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۷ / خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۶). نامتناهی بودن تجلی و عدم تکرر آن در قوس صعود، بالقوه است و سیر معرفتی انسان در مظهری از مظاهر حق تعالی نیز بالقوه، غیر متناهی است، چنانکه قونوی آن را با تقلب واحد در عدد، تقریب به ذهن می‌کند (همان، ۱۳۸۷، ص ۳۳۲).

ب) عدم شناخت حقیقت اشیاء

ابن عربی پس از بیان استحاله شناخت ذات حق اظهار می‌کند، همان‌طور که حق تعالی را نمی‌توان شناخت، به کنه فیض او و وجود منبسط و نیز به کنه مجموع عالم و حتی به کنه هر شیئی از اشیاء عالم نیز نمی‌توان دست یافت؛ چرا که هر شیئی مظهر اسمی از اسماء حق تعالی است. بر اساس قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرف إلا بأسبابها»، از آنجا که اسماء الاهی کما هی هی قابل شناخت نیستند، حقیقت مظاهر آنها نیز هرگز شناخته نمی‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱، ص ۴۲۵). می‌توان دست‌نیافتنی بودن حقیقت اشیاء را از تبیین موقعیت اسم باطن و احدیت نیز استخراج کرد؛ چنانکه در آخر مبحث تعطیل در صقع ربوبی گذشت. به مقتضای آیات الاهی، حقیقت همه عالم را وجه الاهی و وجود منبسط تشکیل می‌دهد: «فَأَيْنُمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ یعنی در همه لایه‌های وجودی و اعماق هستی اشیاء و مظاهر تا هر کجا برویم و به هر جا رو کنیم، جز وجه حق را نمی‌یابیم، این وجه نیز به مقتضای «وَبِئْتَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۷)، دارای جلال است و به لحاظ

مقام منیعش، مانع از معرفت کنه خودش است، پس به حقیقت اشیاء نمی‌توان دست یافت. از این رو صحیح است که گفته شود کنه هیچ شیئی را درنیافتیم و چگونه دریابیم در حالی که شما در آن هستید؟! (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

نظریه تعطیل

فاصله بسیاری میان مسئله و نظریه در علم وجود دارد. برای اینکه مسئله به نظریه تبدیل شود، به ارکانی باید توجه شود. یکی از ارکان مهم نظریه پیش‌فرض‌هاست. هر دیدگاه، مبتنی بر چند مبنا و پیشینه است که می‌توان آنها را به دقت استخراج کرد و به‌طور طولی یا عرضی مرتب کرد. رکن دوم نظریه، لوازم آن است. یک نظریه و حتی یک گزاره، پیامدها و هم‌اوردهایی نیز دارد که به‌طور منطقی یا روان‌شناختی بر آن مترتب می‌شوند. حاصل آنکه یک نظریه، دیدگاه، رأی، گفتار و حتی یک سخن ساده، عضو و عنصری از یک مجموعه، کل و نظام است که باید چنین به آن نگاه کرد تا بتوان توجیهی معقول برای آن یافت. البته این نظام، گاهی بی‌پرده و آشکار و زمانی در پرده و خفاست (فعالی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۵).

حال اگر به تعطیل به مثابه یک نظریه و نه یک مسئله بنگریم، باید آن را در درون یک ساختار و نظام، نظاره کنیم. بدین منظور باید نخست به استخراج مبانی و پیش‌فرض‌های تعطیل همت گماریم و بعد از آن، لوازم و احکام آن را بررسی کنیم. در این صورت است که نظریه تعطیل به سامان‌مندی نزدیک می‌شود و با توجه به مقدمه در صدر این بخش، شرایط استخراج و تحقیق فراهم شده است.

۱. اصول تعطیل

تعطیل، مراتبی دارد که مواظن آن در هر یک از آنها، بیان شد. برخی از براهین و ادله متعدد و گوناگون بر ثبوت تعطیل در مراتب کلی وجود، در آثار عرفای مسلمان مطرح شد که علی‌رغم تفاوت‌های ادله، نقاط مشترک و حتی نوعی تکرار در میان آنها به چشم می‌خورد. بارزترین این نقاط اشتراک، در کبراهای ادله است که همین کبراهای، با ارجاع و تلفیق یکی به دیگری، اصول و مبانی تعطیل را تشکیل می‌دهند. این اصول عبارتند از:

الف) اصل عدم مناسبت

به سادگی می‌توان گفت عرفای مسلمان در مورد تعطیل در مقام ذات اتفاق نظر دارند. خلاصه اتفاق نظر آنان در مطلع عصارة عرفان امام خمینی، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية بسیار گویاست:

هویت غیبی احدی و عنقای مغرب مستکن در غیب هویب و حقیقت نهفته در عماء و بطون و غیب است که در همه عوالم، نه اسمی از او است و نه رسمی و از آن حقیقت مقدس در ملک و ملکوت نه اثری است نه نشانی؛ دست آرزوی عارفان از آن کوتاه است... مقصد و مقصود سلاطین معرفت و مکاشفه نشده است تا آنجا که اشرف مخلوقات عرض کرده است: «ما عرفناک حق معرفتک، و ما عبدناک حق عبادتک» (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۳).

بسیاری از ادله تعطیل به یک اصل اساسی راجعند و آن عبارت است از اصل عدم مناسبت حق و خلق. یعنی در تبیین کبریات ادله، عرفا به این اصل استناد کرده‌اند؛ چون بین حق و خلق نسبت و مناسبتی بر قرار نیست، پس نسبت معرفتی خلق به او منتفی است. قانونی در یکی از مکاشفات خود درباره سبب قصور معرفت بشری به حق تعالی می‌گوید:

الجهل بهذا الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب و التعینات لإستحالة ذلك. السبب الاقوی فی ذلك عدم المناسبة بین مالایتنهای و بین المتناهی (قانونی، ۱۳۰۲ هـ، ص ۱۷۵ / نیز ر.ک: همان، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳ / فناری، ۱۳۷۳، ص ۴۴).

ب) اصل بطون

منظور از غیب و بطون در این اصل، بطون در مقابل ظهور نیست؛ زیرا چنین بطونی در مقابل ظهور به حق تعالی در مرتبه تعینی مطرح است و هر دو از تجلیات و اسماء الاهی حق است؛ در حالی که او در مقام ذات اطلاقش از همه تعینات و تقیدها از جمله همین غیب و خفا و بطون و ظهور، مطلق و لاتعین است. مراد از غیب و بطون در مقام ذات این است که آن مقام، مقام پیش از تعین و تجلی است. یعنی ذات حق، پیش از هر ظهور و تجلی است و به همین معنا، او غیب و باطن بوده و به گفته امام خمینی همه اوصاف و اطلاقات بر آن مقام، تنها به دلیل تنگی مجال در تعبیر از اوست (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۴).

در مقابل بطون مذکور، بطون نسبی است که در حقیقت، بطون معرفت‌شناختی است و با ادراک انسان سر و کار دارد و می‌توان گفت این بطون همان تعطیل است. اما ابن عربی، در ضمن بیان بطون نسبی، به بطون وجودشناختی به همان نحوی که به عنوان کبرا در دلیل عدم مثل مطرح کرده، پرداخته است و در تأیید مطلب، به حدیث وسعت قلب مؤمن: «وُيَسُّعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» اشاره دارد که او در قلب و وجه باطنی وجود انسان در اختفا و کمون است. از همین رو، وی در پایان به این نتیجه می‌رسد که حق تعالی از دو جهت غیب مطلق است (ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۲۳).

ج) اصل معرفت نفس

در عرفان نظری ثابت شده که انسان کون جامع است. از آنجا که همه ظهورات و تجلیات در واقع، حجاب حق هستند، بنابراین، انسان، عصاره این حقایق، مجمع این حجاب‌هاست و حق، با پرده‌برداری یکی پس از دیگری این حجب، مشهود او می‌گردد و این فرایند کشف حقایق، به موازات نامتناهی بودن حجاب‌ها در وجودش، همچنان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. البته همین حجاب است که طلب زیادت علم را معنا می‌کند؛ اگر پرده‌ای نبود طلب زیادت بی‌معنا می‌شد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۵۴). اما باید توجه داشت، کشف و پرده‌برداری از حقایق، به هر میزان باشد، در حقیقت مطلق اثری ندارد و از غیب بودن و بطون او کم نمی‌شود. تنها اثری که می‌توان تصور نمود، در وجود خود انسان است که به خلوص ذات منجر می‌شود و برای حفظ خلوص ذات و استهلاک در احدیت مطلق به ادامه عملیات پرده‌برداری می‌پردازد. همین معنای تنزیه حق غیر از تنزیه خود نیست (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۶/ انشاء الدوائر در ۲۰۰۱م، ص ۱۴۱).

ابن عربی به جهت ایجابی و مثبت حجب نیز نظر خاصی دارد که حجاب در واقع، طریق وصول به مطلوب محجوب است و وصول به او جز از طریق حجاب میسر نیست. از این رو، حجاب در حقیقت، فاصل موصل است نه فاصل مانع. فنای ذاتی، انسلاخ همه تقیدات ذاتی سالک و کمال انقطاع و توجه مطلق با تمام همت وجودی‌اش به حق تعالی است به جز هویت خلقی خویش که تفکیک و زوال آن از ذات و

وجودش ممکن نخواهد بود: «فإنك حجاب نفسك عنك و ستره عليك، و من المحال أن تزول عن كونك بشراً، فإنك بشراً لذاتك.» اما همین جهت امکانی محض، در واقع، تنها خط فاصل او از حق تعالی و نزدیکترین راه حصول معرفت رب است، لذا گاهی این حجاب را «حجاب اقرب» یا «حجاب اعلی» می‌نامد (همان، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۹۷/ سلمی، ۱۴۱۹هـ، ص ۲۶/ صدرالمثلهین، ۱۳۶۲، ص ۲۸/ سعاد، ۱۹۸۱م، ص ۳۱۴).

د) اصل عدم تعطیل در تجلی

تجلی بر اساس قاعده «لا تجلی فی الأحدیة» بر حق تعالی در مرتبه ذات، جاری نیست، در عین حال جریان آن بر سراسر عوالم در قالب اسماء و صفات ضروری است؛ به نحوی که نه تعطیل بردار است، نه تکرارپذیر و نه پایان‌پذیر. ابن عربی ارتباط و حکومت این اصل بر موضوع، یعنی عدم تعطیل وجودشناختی بر ثبوت تعطیل معرفت‌شناختی را در فرص نوحیه بیان کرده است (همان، ۱۳۶۶، ص ۶۹). او در بحث از تنزیه و تشبیه، بر جمع میان تنزیه و تشبیه تأکید کرده و چنین بیان کرده که این معرفت، معرفت انسان کامل بوده و متعلق به مرتبه مادون مقام ذات حق تعالی است که در آن، حتی جمع بین تشبیه و تنزیه نیز راه ندارد و از آن با عنوان «فوق جمع بین تشبیه و تنزیه» یاد می‌شود. اما وی یادآوری می‌کند این معرفت جمعی، تفصیلی نیست و احاطه بر هر صورت و تجلی در بستر بی‌نهایت نفس رحمانی، ممتنع است. به عبارتی، گرچه انسان، کون جامع است و بر همه مراتب عالم احاطه دارد، اما به حکم اصل عدم تعطیل، این احاطه در حد اجمال بوده و انسان در احاطه تفصیلی، با تعطیل معرفت‌شناختی مواجه است (ر.ک: ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۷-۴۲۷-۵۲۷ و ج ۱، ص ۴۱-۷۵۶ و ج ۳، ص ۶۱-۶۱۶/ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰).

ه) اصل علم به تجلیات

می‌توان گفت محور عرفان بر علم به اسماء و تجلیات الاهی است. ابن‌فارض سروده است: (ابن‌فارض، ۱۳۰۶، ص ۴۷).

و ما ذاک إلا أن بدت بمظاهر
فظنوا سواها و هی فیها تجلّت
بدت باحتجاب و اختفت بمظاهر
علی صیغ التلوین فی کلّ برزة

فرغانی در شرح این آیات می‌گوید ذات حق به واسطه صور و مظاهر، ظاهر شد چنانکه او در آنها پنهان گشت:

عاشقان چنان گمان بردند که صور و مظاهر غیر حضرت اوست و هم حضرت او بود که در حقایق و صور ایشان تجلی کرده بود و بر خود و ایشان ظاهر شده، هرچند ایشان او را نمی‌دیدند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۹).

امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَجَلَّى لِعِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ رَأَوْهُ». در ادامه گفت: «وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَجَلَّى لَهُمْ» یعنی ذات خودش را برای بندگان در آیات آفاقی و انفسی ظاهر نموده است. بنابراین او را با رؤیت علم و عرفان دیده‌اند بدون آنکه ذاتش را در اشیاء عیاناً ظاهر کند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴).

ابن عربی علم به حق تعالی را نیز علم تجلیات یا «علم نسب» می‌نامد (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۶ / ج ۲، ص ۵۷۹ / ج ۴، ص ۵۵ / نیز ر.ک: قونوی، ۱۳۸۷، ص ۹). یا به تعبیر برخی از محققان، عرفان اسلامی در حقیقت اسم‌شناسی است، نه ذات‌شناسی. وی می‌گوید حق تعالی از حیث ذات بما هی هی هیچ‌وقت تجلی نمی‌کند، از این رو، اهل الله طلب ظهور حق از آن مقام را ممتنع می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۹۱ / قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۰۷).

۲. احکام تعطیل

عرفای مسلمان حالت‌های گوناگونی را به انسان، در تجربه تعطیل معرفتی خویش، نسبت داده‌اند. به‌طور مثال، اگر به برخی از آثار قونوی مراجعه کنیم، به مجموعه‌ای از حالات تعطیل برمی‌خوریم مانند: لال بودن، سکوت، جهل و مبهوت شدن (قونوی، ۱۳۷۳، ص ۲۳ / نیز ر.ک: ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۱۲). ابن عربی در یکی از مشاهدات قدسیه خود می‌نویسد:

لأبصار قاصرة و العقول حائرة و القلوب في عمایة و الألباب حائرة... کلکم جاهل غیبی، آخرس، أعمی، عاجز، قاصر، صامت، حائر (ابن عربی، ۱۹۹۹، ص ۱۵).

در این بخش، سعی می‌شود حالاتی که به نام احکام تعطیل شناخته می‌شود، با مراجعه به آثار عرفای مسلمان و در پرتو اصول تعطیل بررسی شود.

الف) غایت معرفت

غایت یک حرکت، نهایت و نقطه پایان آن بوده و غایت سیر معرفتی و حسی انسان نیز، پایان و منتهای آن است. ابن عربی در دستیابی به غایات و ادراک غایت قصوی، می‌گوید: «إِنَّهُ لَا يُدْرِكُ فَهُوَ لَكُونَهُ لَا يُعْرِفُ مَا هُوَ» سپس می‌نویسد: «بدان که معرفت حقیقی به او در نفی معرفت است» (همو، مخطوطه، ص ۱۷-۲۴). وی غایت معرفت و رابطه آن با تعطیل را به حرکت انسان به سوی سراب تشبیه می‌کند؛ عارف مثل مسافر تشنه در بیابان می‌ماند که از دور، سرابی به صورت آب به دیده او می‌رسد. دید او به همراه همت بلندش، وی را به سوی آب، وادار به حرکت می‌کند، اما هر قدمی را بر می‌دارد، صورت آب به دیده‌اش کم‌رنگ‌تر ظاهر می‌شود و این حالت، نه تنها تشنگی و همت او به تحقیق و علم به حقیقت آن را ضعیف‌تر ساخته بلکه به همان اندازه نیز افزایش می‌یابد. اما به محض اینکه به مقصد رسید، متوجه می‌شود که چیزی به نام آب در انتهای حرکتش نیست و به تبع آن، به یکباره، نه همتی برای تحصیل آب مورد نظر باقی می‌ماند و نه افزایش علمی (همو، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۷-۲۶۹ و ۱۳۶۶، ص ۱۲۸).

۸۳

قیوم

تعطیل در عرفان اسلامی

ابن عربی در بیان مراتب علوم، تأکید می‌کند عالی‌ترین علم بالله، علم تجلیات و ذوق است که در حد کمالی آن، همه چهره‌ها در برابر ذات حی قیوم، خاضع و ناچیز می‌شود، «وَعُنَتِ الْوُجُوهُ لِحَيِّ الْقَيُّومِ» (طه: ۱۱۱) در ادامه این آیه، خداوند می‌فرماید: «وَقَدْ خَابَ مَنْ حُمِلَ ظُلْمًا»: مایوس و خائب است آن که بار ستم و ظلمی بر دوش دارد. در اینجا می‌توان «ظلم» را به معنای تجاوز از حد و «خاب» را همان فقدان و از دست دادن مطلوب، در نظر گرفت (راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۱۶۲). در این صورت، اگر سیر صعودی و تشکیکی انسان به تجاوز از حد وجودی و معرفتی منجر گردد، او با فقدان مطلوب و عدم معرفت و تعطیل مواجه می‌شود (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۶۶ و ج ۳، ص ۱۱۱/ بسطامی، ۲۰۰۴م، ص ۵۸).

ب) علم اجمالی

عارف از طریق اسماء الاهی و تعینات کونی، ذات حق را به صورت اجمالی در می‌یابد. به تعبیر قونوی، این مقدار از معرفت متعلق به این مقام غیب، به عنوان ذاتی که در

دسترس کسی نیست، معرفتی اجمالی است که به واسطه کشف اجلی و تجلی ذاتی در تعیین اول و تعریف الاهی اعلی حاصل می‌شود و واسطه‌ای در آن غیر از خود تجلی تعیین شده از آن حضرت غیبی غیر متعین، نیست (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴). به عبارت دیگر علم اجمالی در هر مرتبه و مقام، معنایی متفاوت دارد، علم اجمالی در مقام احدیت، در مقابل تفصیل و کثرت، یعنی بساطت و جمعیت معنا می‌یابد که در مقام ثبوت و تحقق، عین علم تفصیلی است. اما علم اجمالی در مقام احدیت غیبی، مقابل یا نسبت تضایفی با غیر ندارد. این علم، علم اجمالی سلبی است که او، وجود است و حقیقتش، معلوم احدی نیست. این علم، بار ثبوتی را بر نمی‌تابد. به همین بیان، علم اجمالی نیز در مقام ذات قابل تبیین است؛ چه اینکه فرقی بین مقام احدیت ذاتی و مقام ذات اطلاقی نیست؛ جز اینکه موضوع علم اجمالی در مقام ذات در حکم معدوم مطلق، یعنی سالبه به انتفاء موضوع است.

در کلمات عرفا، مفاد علم اجمالی به مقام ذات به سه تقریر بیان شده‌است:

الف) قضیه مهمله: بدین نحو که «إن هناك أمرا وراء التعینات». اساس این مفاد علم اجمالی، عینیت اسم و مسماست (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۶ / ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۱۵ / بسطامی، ۲۰۰۴م، ص ۱۴۲). در این گزاره، هم اثبات اصل وجود، موضوع است هم سلب ماهیت و کیفیت آن. «امر» را نیز می‌توان با «هو» تعبیر کرد که ناظر به ذات غیبی است. این ضمیر جنبه ثبوتی و سلبی دارد؛ هم معرفت (در مقابل نکره) هم دال بر غیب است. از این رو، علم اجمالی به ذات حق عبارت است از معرفت وجودی سلبی (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۸-۲۰ و ج ۴، ص ۴۴۳). یا به تعبیر فناری، اشاره سلبی (فناری، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵). اما برخی از اعظام عرفا تأکید کرده‌اند که حمل وجود بر او در حقیقت، حمل محمول حقیقی نیست تا علمی درباره او به دست دهد و همه تبیین‌هایی مانند عینیت ذات و صفات و اندماجی بودن کثرت در وحدت نیز، در شأن مقام اطلاقی ذات نیست؛ بلکه همگی به مرتبه احدیت ذاتی و واحدیت جامع کلیه اعتبارات و صفات برمی‌گردد (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۲).

ب) عکس نقیض به این صورت که «لیس وراءه إلاّ العدم المطلق». تشخیص عجز عرفانی در این است که عارف، به معرفتی اجمالی به حقیقتی سلبی دست یابد که غیر

از او جز عدم مطلق نیست (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۳۵). این مفاد در واقع، سلبی است، یعنی سقوط کلیه اعتبارات و اضافات حتی همین سقوط. در این صورت سلبی، معنای محصلی از وحدت را به دست نمی‌آوریم مگر اینکه به اجمال سلبی در می‌یابیم که غیر از او جز عدم مطلق نیست، اما اینکه او خود چه وجودی است، معلوم و مشهود احدی نیست.

ج) جهل بسیط بدین صورت که «می‌دانم که نمی‌دانم». این گزاره شایع‌ترین مفاد علم اجمالی در نزد عرفاست. در این مفاد که هم جنبه ثبوتی (می‌دانم) و هم جنبه سلبی (نمی‌دانم) به چشم می‌خورد، متعلق علم ثبوتی، ندانستن خویش و متعلق علم سلبی، ذات حق است. از آنجا که متعلق این علم، چیزی جز عدم علم عالم به معلوم است، پس علم اجمالی و جهل بسیط به خود عالم برمی‌گردد؛ یعنی مرجع و محور این علم و جهل، ذات عالم جاهل است به طوری که معلوم، دیگر مطرح نیست و علم و جهل، به آن تعلق ندارد. محوریت ذات عالم در این علم و جهل مورد تأیید تنزیه محض و تسبیح مطلق حق تعالی است که در حقیقت به نفس منزّه برمی‌گردد. ابن عربی می‌گوید: «غایة العلم و المعرفة أن تتعلّق بک؛ فما عرفت إلاّ نفسک» (ابن عربی، ۱۹۹۹م، ص ۱۵).

ج) تنزیه مطلق و سلب محض

وجود حق تعالی، نور نامتناهی و دریای بی‌کرانی است که معرفت به آن حقیقت نامتناهی از جهت ذات، ناممکن است و به گفته نسفی: «از این نور خبر نتوان داد». به تعبیری، وصول به حقیقت نامحدود و دیدن نور نامتناهی، خارج از توان و برد ادراکی انسان است. نسفی در پاسخ به سؤال چگونگی علم انسان به وجود مطلق، بسیط، «بی‌نقش» و نامتعیّن، که خود آن را مطرح می‌کند، چنین توضیح می‌دهد که علم به او، علم سلبی است. وی می‌گوید:

از هست مقید خبر توان دادن، از هست مطلق بیش ازین خبر نتوان دادن که نوری است که اول و آخر ندارد و حد و نهایت ندارد و مثل و مانند ندارد و امثال این توان گفتن (نسفی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۵).

ابن عربی توحید خالص را تنزیه و علم سلبی می‌داند. در نظر وی، علم به حق تعالی، در حقیقت علم به سلب‌هاست (ر.ک: ابن عربی، [بی‌تا]، ج، ص ۹۳-۱۹۳ و ج ۳، ص ۱۹۷). او در دسته‌بندی موجودات به شش قسم، حق تعالی را نخستین قسم قرار می‌دهد که

وجود مطلق است؛ نه ماهیتی دارد نه کیفیتی و هیچ‌کس علم به صفتی از صفات نفسی و ثبوتی او ندارد. وی با استناد به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، تأکید می‌کند که غایت معرفت به حق تعالی، سلب و تنزیه است:

فغاية معرفتنا كله راجع إلى التنزيه و سلب التشبيه فتعالی أن تُعرف منه صفاتُ الإثبات (همو، کتاب التجلیات در ۲۰۰۱م، ص ۳۲۲/ عنقای مغرب، [بی تا]، ص ۲۷/ نیز ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۵-۷).

حتی «کمال» که به ظاهر وصف ثبوتی است، در واقع، به تنزیه از کلیه صفات و تعینات بازمی‌گردد (ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۴۱۶). تأکید ابن عربی بر سلب و معرفت تنزیهی چنان استوار است که حتی درباره اعتقادش به رؤیت خداوند به عنوان علمی ثبوتی در روز آخرت، با پشتوانه ظواهر شرعی مانند آیه «وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»، ابراز تردید و «لا أدری» می‌کند (همو، إنشاء الدوائر در ۲۰۰۱م، ص ۱۴۱).

این حکم با اصل جمع تشبیه و تنزیه تعارضی ندارد. زیرا در چارچوب اسفار اربعه، موطن تنزیه مطلق و سلب محض، غیر از موطن اصل جمع تشبیه و تنزیه است. بدین بیان که در نزد عرفا مقام ولایت، نهایت سلوک و سفر دوم است. قونوی آن را «کمال» می‌خواند و از سفرهای پسین به کمالات نسبی یا سفر در اکملیت یاد می‌کند (قونوی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱/ نیز ر.ک: ۱۳۷۳، ص ۱۰۱). و چنین می‌گوید:

وبعد (أى بعد مقام الولاية التي هي منتهى السير والسلوك) خصوصيات الولاية التي لا نهاية لها، إذ لا نهاية للأكلمية.

از همین رو، اسفار اربعه نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: سفرهای طولی - کمالی، استعدادی و خروج از قوه به فعل (سفرهای اول و دوم) و سفرهای اکملی که خود بر دو قسمند: سفر در اکملیت عرضی (سفر سوم) و سفر در اکملیت نزولی (سفر چهارم) (ر.ک. فناری، ۱۳۷۳، ص ۶۱۶/ آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶-۱۶۷). بر این اساس، موطن تنزیه مطلق و تعطیل، نهایت سفر دوم بوده و موطن جمع تنزیه و تشبیه، سفر سوم و چهارم است.

(د) عجز

ابن عربی در بیان عجز عارف در بستر تشکیک معرفتی، معرفت انسان را همچنان در مسیر تکاپو و تقرب به حقیقت می‌داند که در طول این مسیر، چه با فرائض و چه با

نوافل، هرگز به متن و کنه آن نخواهد رسید. وی این فرایند تقرب را به افعال مقاربه مانند کاد و اوشک تشبیه می‌کند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۱۹/ جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۳۰۵).

حضرت سجاده (ع) در یکی از مناجات‌های عرفانی خویش می‌فرماید: «وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا الْعَجْزَ عَنْ مَعْرِفَتِكَ». عرفای متقدم غالباً در بیان عجز عرفانی، شبیه این عبارت را به پیامبر اعظم [منسوب کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۲۵هـ، ص ۲۹/ ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۵/ سلمی، ۱۹۹۹م، ص ۳۰/ خواجه انصاری، ۱۳۸۶، ص ۵۴۸-۵۶۶). شمس‌الدین رازی، نظر قشیری را چنین نقل می‌کند که عجز در اینجا عدم معرفت نیست؛ زیرا عجز در انتهای معرفت حاصل می‌شود و در حریم معرفت رخ می‌دهد و از این رو، عجز راه وصول به معرفت نهایی است. البته معرفت نهایی در عجز عرفانی، معرفت سلبی است که به مادون مقام ذات تعلق دارد و آن، مقام احدیت است. از جمله مستندات شرعی بر عجز عرفانی در غایت معرفت، آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱) و حدیث نبوی «مَاعُرْفُنَاكَ حَقُّ مَعْرِفَتِكَ» است. ابن عربی در بیان این آیه و حدیث، حق و حقیقت را مطرح می‌کند. بدین بیان که معرفت به یکی از این دو امر تعلق می‌گیرد: حق و حقیقت. حق، متعلق ادراک و برهان عقلی است و حقیقت، متعلق کشف و شهود است و نیز مسلم است که حقیقت از حق برتری دارد. پس اگر شرع خبر داده که ما از ادراک حق وجود مطلق، عاجز هستیم، بالطبع از وصول به حقیقت او عاجزتریم (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۱-۴۶ و ج ۲، ص ۲۵۱ و ج ۲، صص ۷۲ و ۳۱۹/ جامی، [بی‌تا]، ص ۴۲-۴۳/ فناری، ۱۳۷۳، ص ۱۷۹).

ه) توقف و درماندگی

در مواجهه با مقام ذات و مقام احدیت که سراسر سلب و تنزیه مطلقند، عارف در تحصیل معرفت ثبوتی درمی‌ماند و افزایش علم هیچ‌گونه محصلی برای او دست نمی‌دهد. برای تقریب مطلب، این موضوع به محل حادثه در یک شهر تشبیه شده است. فرض می‌کنیم می‌خواهیم از محل دقیق حادثه‌ای آگاه شویم. از کسی سؤال می‌کنیم و او در برابر پرسش ما که آن حادثه در چه نقطه‌ای از شهر اتفاق افتاده‌است، می‌گوید: «آن

حادثه در فلان نقطه نیست.» روشن است که این جواب سلبی، هیچ اطلاعی درباره محل آن حادثه ارائه نمی‌دهد و نمی‌تواند ما را به نقطه مشخصی هدایت کند و تا زمانی که این سؤال به نحو ثبوتی پاسخ داده نشده است، ما نمی‌توانیم واکنشی از خود نشان دهیم و عملاً روند تحقیق در مرحله اول طرح سؤال باز می‌ماند. در اینجا ما با تجربه درماندگی و توقف علمی و عملی مواجهیم. حال، موضوع بحث ما مربوط به مقام نامتناهی احدیت و نیز ساحت اقدس ذات اطلاق است که توقف مورد بحث و وضوح بیشتری دارد.

ابن عربی توقف را با عجز، لازم و ملزوم می‌داند که عارف عاجز نیز از حرکت در تحصیل علم درمی‌ماند و به زبان حال خود می‌گوید: «لأدري» به نظر وی، توقف، پدیده عامی است که از عجز ظاهر می‌گردد و در هر عجزی، نوعی از توقف وجود دارد، مثلاً کسی که عجز عقل خود را در تشبیه حق تعالی می‌بیند، در تحصیل معرفت ثبوتی درمی‌ماند و کسی که حس و خیال تشبیه‌گرش از تنزیه حق ناتوان یا ناموفق است، در درک صفات تنزیهی او نیز متوقف می‌شود.

(و) حیرت

یکی دیگر از احکام تعطیل عبارت است از حیرت و سرگردانی. عرفاء بالله، حیرت را با فنای ذاتی، توأم می‌دانند که هر دو در اوج معرفت و غایت سلوک عارف حاصل می‌شوند. فناری در تعریف عرفان نظری، قید «بحسب الطاقة البشرية» را می‌آورد که بیانگر محدودیت شناخت بشری است و در تعلیل آن، این جمله را در ذیل تعریف اضافه می‌کند: «إذ منه ما يتعذر معرفته كما فيما فيه حيرة الكمل» (فناری، ۱۳۷۳، ص ۴۴). یعنی حقایقی از مراتب کشف و شهود دست‌نیافتنی‌اند که عارفان کامل را به حیرت می‌اندازند. به تعبیر قیصری یکی از موارد ناشناختنی و حیرت‌انگیز، مقام ذات اطلاق است: «و أما الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء» (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۴۶).

ابن عربی در فص نوحی مبحث حیرت را از آیه شریفه: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ» (فاطر: ۳۲) استفاده می‌کند. ذکر «مِنْ عِبَادِنَا» در این آیه، تعظیم شأن بندگان برگزیده است که بالاترین تعظیم

آن، عبد ظالم به خویش است. عبد ظالم، بنده فانی در ذات است که از ذات خودش عبور کرده و با اضمحلال وجود مجازی اش، وحدت اطلاقی حق تعالی در قلبش ظهور یافته است (قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۳۴۶ و ۴۵۱). ابن عربی با استناد به آیه «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» (نوح: ۲۴)، حیرت را از اوصاف بارز عبد ظالم می‌داند. این حیرت از روی علم است و عارف به درک متعالی تری نسبت به اهل نظر دست یافته است. حیرت وی ناشی از ادراک تجلیات مختلف حق در تمام اکوان است (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۷۳/همو، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۷۱ و ج ۳، ص ۴۹۰).

در سوره احزاب، خداوند متعال سیمای انسان را چنین معرفی کرده است: «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) بنابراین یکی از احتمالات، این آیه بر مقام والای ولایت مطلقه دلالت می‌کند؛ یعنی همه مراتب وجود و عالم از آسمان‌ها و زمین حتی ارواح کلیه، محدود و مقید بوده و هر کدام دارای مقامی معین می‌باشند: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صافات: ۱۶۴) و بالطبع هر مقید، هیچ شأنیتی در قبول حقیقت اطلاقیه ندارد. اما انسان، به واسطه مقام ظلومیت و تجاوز از کلیه حدود و تخطی از همه تعینات، به مقام لامقامی نائل می‌شود: «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ» (احزاب: ۱۳) و تنها اوست که به واسطه مقام جهولیت و فناء از فناء، قادر بر حمل آن حقیقت اطلاقیه است که بدان، واژه «امانت» نظر دارد (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۵۶/همو، ۱۳۷۴، ص ۱۵/همو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۶-۳۲۱).

از این رو، حیرت عبد ظلوم بسی والاتر از حیرت عبد ظالم است که در ولایت مطلقه و مقام لامقام بروز می‌یابد. حیرت عبد ظالم در نسبت‌های متعدد و وجوه پی در پی از تجلیات الاهی، در چارچوب علم ثبوتی و معرفت تشبیهی است، اما حیرت عبد ظلوم در گرو تنزیه و علم سلبی است. در این حیرت، علم مطرح نیست؛ چرا که این حالت عظیم از جهل برمی‌آید و به گفته ابن عربی، عارف حیران، فاقد علم است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۰۷ و ج ۳، ص ۴۰۸ و ج ۴، ص ۱۹۸). طرح عدم علم و جهل در تعریف حیرت، وجهه تعطیلی آن را روشن می‌سازد؛ چنانکه بایزید بسطامی بدان اشاره دارد: «المعرفة في ذات الله جهل، و العلم في حقيقة المعرفة حيرة» (بسطامی، ۲۰۰۴، ص ۵۸). به تعبیر جنید، در اوج معرفت، سالک باید بداند که هرچه بر قلبش جلوه می‌یابد، حق سبحان خلاف آن است؛ او در دریای متلاطم تجلیات، نه از تجلی بهره

می‌برد و نه به حق تعالی راه می‌یابد. این کمال حیرت است که سالک را به میدان «تردد در عدم» می‌اندازد (کلاباذی، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱/ ابن عربی، ۲۰۰۱م، ص ۲۰۸).

ز) سکوت

ابن عربی در بیان مقام توحید، به استناد به بیت خواجه عبدالله انصاری «إذ كل من وحده جاحدا»، یادآوری می‌کند که حق تعالی، توحید بردار نیست؛ زیرا عارف موحد، در توحید خود دو وحدت را فرض می‌کند: یکی وحدت خود ذات حق و دومی، وحدتی را که موحد برای او اثبات کرده و به او نسبت می‌دهد؛ چنین وحدتی، مردود و خودشکن است، زیرا موحد در توحید خود، اثینیت برای حق تعالی قائل می‌شود. به علاوه، همین اثبات توحیدی که جز با نفی آن و خودشکنی، تام نیست، به ثبوت وحدت حق نخواهد رسید. منظور از اثبات، هرگونه اثبات است؛ چرا که هر اثباتی، نوعی دعوای کاشفیت و انکشاف در برابر شدت ظهور حق و غنای مطلق او از ماسواست. از این رو، معنای توحید موحد در حقیقت، عدم توحید و اثبات و هرگونه ادعای کشف و شهود است. تنها چیزی که در او باقی می‌ماند، سکوت است؛ سکوت از توحید و اشراق باری تعالی، هم در باطن و هم در ظاهر:

كل أمر لا يصح إثباته إلا بنفيه لا يكون له ثبوت أصلاً، فالتوحيد على الحقيقة منا له سكوت خاصة ظاهرة و باطنا... و السكوت صفة عدمية فيبقى توحيد الوجود له (همو، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۷۱).

عارف ساکت، مستحق این خطاب است که در صرافت وحدت و قهاریت مطلق حق، خاموش گشته و از همه چیز درمی‌ماند. وی در جریان مخاطبت وجودی، خاضع و خاشع است؛ با شهود هویت امکانی و فقر مطلق خود، سر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) مشهودش می‌گردد تا درمی‌یابد که فقط حق تعالی صاحب کلمه مطلق است که او سؤال می‌کند و خود او نیز جواب می‌دهد (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۵۲/ ج ۴، ص ۲۵۲). شاید آیه «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) نیز اشاره به این معنا باشد (ر.ک. طوسی، ۱۳۷۰، ص ۹/ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵- ۱۶۱ و ج ۲، ص ۶۲۳).

ابن عربی خود تصریح کرده است که ذات حق، مقام حق‌الیقین است و سالک در آن

محکوم به سکوت و ترک همت در طلب او می‌شود. وی در تعلیل این حکم می‌گوید، ذات حق هرگز معلوم احدی نخواهد بود و در وصف جایگاه رفیع این حکم تعطیل، چنین می‌گوید:

و هذا أعظم ما قدر عليه من العلم... و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق... فما هو ثم اصلاً و مابعده إلاّ العدم المحض... وهو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز، و هذا هو أعلى عالم بالله» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۶۲/ همان، کتاب و المعرفة در ۲۰۰۱م، ص ۱۹۰).

نتیجه گیری

تعطیل در نزد عرفا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که در توصیفات آنها از حق تعالی به عنوان موضوع عرفان مانند: غیب‌الغیوب، باطن مطلق و مجهول مطلق، حضور مستقیم و بارز دارد؛ گویی در نخستین گام، عرفان نظری با تعطیل سر و کار دارد. در اصطلاح، تعطیل عبارت است از عدم امکان شناخت حق تعالی. این تعریف، میزان امکان معرفت را نیز آشکار می‌کند. بنابراین، تعطیل در واقع، مسئله شناسایی مرزی میان دو معنای ملازم همدیگر است: معنای سلبی (امتناع شناخت) و معنای ایجابی (امکان شناخت) نگارندگان در این پژوهش، با رویکرد معرفت‌شناختی و روش توصیفی - تحلیلی، به ساحت‌های مختلف تعطیل پرداخته و آشکار می‌سازند که تعداد و تعدد ادله شرعی، عقلی و کشفی، عنایت ویژه عرفا به مسئله تعطیل را نشان می‌دهد و بر اساس آنها، مجاری تعطیل یعنی ذات حق، اسماء مستأثره، کیفیت نسبت اسم به ذات، تجلیات نامتناهی و حقایق اشیاء کونی، در هر مرتبه‌ای از مراتب حق، یا در هر قوه‌ای از قوای ادراکی و یا در نوعی از انواع معرفت بشری شناسایی می‌شوند. به علاوه، با توجه به کبراهای ادله، اصول تعطیل به دست می‌آیند که عبارتند از عدم مناسبت، معرفت نفس، بطون و احتجاب، عدم تعطیل در تجلی و علم به تجلیات. در پرتو این اصول و مقدمات قریبه پنج‌گانه، می‌توان با شناسایی احکام و لوازم تعطیل، به تعداد قابل توجهی از آنها دست یافت که عبارتند از: غایت معرفت، علم اجمالی، تنزیه مطلق، عجز، توقف، حیرت و سکوت.

مجموع این سلسله مباحث در نهایت، چارچوبی را تشکیل می‌دهد که ارزشمندی و جایگاه مبحث تعطیل در اسفار اربعه را مشخص کرده و به‌ویژه، شرایط تلقی مسئله تعطیل را به صورت یک نظریه فراهم می‌سازد.



منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، جلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۲. —؛ مقدمه بر مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ تفسیر سورة الإخلاص؛ حواشی ابوالقاسم محمد عبدالرحمن؛ مخطوط، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ ج ۱، ۲، ۳ و ۴، لبنان، بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۶. —؛ فصوص الحکم؛ تعلیق: ابوالعطا عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
۷. —؛ رحمة من الرحمن؛ ۴ ج، جمع و تألیف محمود محمود سوریه؛ دمشق: غراب، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ هـ.
۸. —؛ الإسفار عن نتائج الأسفار؛ هند، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۴۸ م.
۹. —؛ عنقا مغرب فی ختم الأولیاء و شمس المغرب؛ [بی‌جا]، عالم‌الفکر، [بی‌تا].
۱۰. —؛ مشاهد الأسرار القدسیة؛ تحقیق استفان روسپالی؛ [بی‌جا]، Sinbad، ۱۹۹۹ م.
۱۱. —؛ الدرة البیضاء؛ تحقیق محمد زینهم، محمد عزب؛ مصر، قاهره: مكتبة مدبولی، ۱۹۹۳ م.
۱۲. —؛ رسائل ابن‌عربی؛ تحقیق و تقدیم سعید عبد الفتاح، [بی‌جا]، مؤسسه الانتشار العربی، ۲۰۰۱ م.
۱۳. ازهری، ابن‌منصور محمد بن‌احمد؛ معجم تهذیب اللغة؛ ج ۳، لبنان، بیروت: دارالمعرفة، ۲۰۰۱ م.
۱۴. امینی‌نژاد، علی؛ حکمت عرفانی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی

- امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۱۵. انصاری، خواجه عبدالله بن محمد؛ منازل السائرين؛ مصر، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي واولاده، ۱۹۶۶م.
۱۶. —؛ طبقات الصوفية، تهران: توس، ۱۳۸۶.
۱۷. بسطامي، بايزيد؛ المجموعة الصوفية الكاملة؛ تحقيق قاسم محمد عباس؛ سورية، دمشق: المدى، ۲۰۰۴م.
۱۸. تهانوی، محمدعلی؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ لبنان، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۱۹. جوادى آملی، عبدالله؛ عين نضاخ: تحرير تمهيد القواعد؛ ج ۱، تحقيق حميد پارساني، قم: مركز إسرا، ۱۳۸۷.
۲۰. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص؛ تصحيح عاصم ابراهيم الكيالي؛ لبنان، بيروت: دار الكتب العلمية، [بی تا].
۲۱. —؛ نفحات الأنس؛ مصر، قاهره: الازهر الشريف، ۱۹۸۹م.
۲۲. جندي، مؤيدالدين؛ شرح فصوص الحكم؛ تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۲۳. جيلی، عبد الكريم؛ الانسان الكامل؛ ج ۱ و ۲، لبنان، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ۲۰۰۰م.
۲۴. —؛ مراتب الوجود و حقيقة كل موجود؛ قاهره: دار الطباعة المحمدية، [بی تا].
۲۵. حسینی طهرانی، محمدحسين؛ الله شناسی؛ ج ۲، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۸هـ.
۲۶. خمینی، روح الله؛ مصباح الهداية الى الخلافة والولاية؛ تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۲۷. —؛ تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الانس؛ قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰هـ.
۲۸. —؛ تعليقه بر مفتاح الغيب و مصباح الانس؛ تهران: انتشارات مولى، ۱۳۷۴.

۲۹. — شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی علیه السلام، ۱۳۷۴.
۳۰. — شرح چهل حدیث؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
۳۱. — نامه‌های عرفانی؛ به کوشش محمد بدیعی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۳۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق ندیم مرعشی؛ لبنان، بیروت: دار الکتب العربی، [بی تا].
۳۳. رحیمیان، سعید؛ آفرینش از منظر عرفان؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۴. سلمی، ابو عبدالرحمن؛ المقدمة فی التصوف؛ تحقیق یوسف زیدان؛ لبنان، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۹م.
۳۵. — الطبقات الصوفیة، تحقیق احمد الشرباصی؛ مصر، قاهره: مؤسسه دار الشعب، ۱۴۱۹هـ.
۳۶. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ۲، ۸، لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۲م.
۳۷. — المسائل القدسیة؛ در رسائل فلسفی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۸. — ایقاظ النائین؛ تصحیح محسن مؤیدی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۳۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی؛ التوحید؛ لبنان، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۵هـ.
۴۰. طباطبایی، محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المقدسة، ۱۴۱۵هـ.
۴۱. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۲. فعالی، محمد تقی؛ تجربه دینی و مکاشفه عرفانی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۴۳. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۳.

۴۴. قیصری، داوود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱ و ۲، تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۴۵. —؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۶. قونوی، صدرالدین؛ مفتاح الغیب در مصباح الانس؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۳.
۴۷. —؛ الفکوک، مترجم: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
۴۸. —؛ النصوص فی تحقیق الطور المخصوص؛ تحقیق ابراهیم محمد یاسین؛ لبنان، بیروت: منشأة المعارف، ۲۰۰۳ م.
۴۹. —؛ إعجاز البیان؛ تصحیح؛ جلال‌الدین آشتیانی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۵۰. —؛ شرح الأسماء الحسنی؛ تحقیق: قاسم طهرانی، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۸ م.
۵۱. کاشانی، عبدالرزاق؛ شرح فصوص الحکم؛ مصر، قاهره: المطبعة الميمنية، [بی تا].
۵۲. —؛ معجم اصطلاحات الصوفیة؛ تحقیق عبدالعال شاهین؛ مصر، قاهره: قدار المنار، ۱۹۹۲ م.
۵۳. کلابذی، ابوبکر؛ التعرف لمذهب اهل التصوف؛ تحقیق احمد شمس‌الدین؛ لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ هـ.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
۵۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار، تهران: دارالکتب الإسلامیة، [بی تا].
۵۶. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۵۷. نسفی، عزیزالدین بن محمد؛ کتاب الانسان الكامل؛ تهران: انتشارات طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۸۹.
۵۸. یزدان‌پناه، یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، ۱۳۸۸.