

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۸

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۵

## تحلیل مسأله عینیت و غیریت خدا با خلق در عرفان اسلامی

### با رویکرد ارزیابی اشکالات منتقدان

وحید واحدجوان<sup>۱</sup>

سجاد نیکخو<sup>۲</sup>

#### چکیده:

مسأله عینیت و غیریت حق با خلق از مهم‌ترین مسائل علم عرفان اسلامی است. عباراتی در آثار عرفا وجود دارد که ظاهرش این است که خداوند عین اشیاء است. این مسأله از سوی منتقدان مورد اشکال جدی قرار گرفته است. این پژوهش، کوشش کرده مسأله عینیت و غیریت حق با خلق از منظر عرفان اسلامی را در چهار تحلیل تبیین کند.

مقاله حاضر بیان می‌کند که مقصود عرفا از عینیت حق با خلق، عینیت مطلق و اتحاد ذات اقدس خداوند با خلق و مخلوقات نیست و مراد عرفا از عینیت این نیست که هویت حق، تنها همین ممکنات است و چیزی در ورای آنها نیست. همچنین این مقاله، روشن کرده که عرفا نمی‌خواهند ممکنات را به مقام ذات واجب الوجود ارتقا دهند بلکه مراد عرفا از عینیت، عینیت اصطلاحی عرفانی است نه عینیت عرفی و عینیت فلسفی. پژوهش حاضر، معنای عینیت حق و خلق را در مرتبه ظهور و نه در ذات دانسته و بر اساس آن، اشکالات منتقدان را تحلیل و نقد کرده است.

#### کلید واژه‌ها:

عینیت حق با خلق، بینونت حق با خلق، عرفان اسلامی، نقد و بررسی، عینیت و غیریت عرفانی.

<sup>۱</sup> - استادیار دانشگاه تهران. نویسنده مسئول: vahedjavan@ut.ac.ir

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری تخصصی. دانشگاه قرآن و حدیث. پردیس تهران. رشته مدرسی معارف اسلامی.

## پیشگفتار طرح مسأله

یکی از مباحث مهم علم عرفان اسلامی، مسأله عینیت و غیریت حق با خلق است. عباراتی در آثار عرفا وجود دارد که ظاهر و گاهی صریح در این است که خداوند عین اشیاء است و این مدعا در عرفان، چنین است که حق به اعتباری عین خلق است و به اعتباری دیگر غیر از خلق است. (نگاه کنید: کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰؛ آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

این مسأله، از سوی منتقدان و مخالفان عرفان اسلامی، مورد اشکال و انتقاد جدی واقع شده و تقبیح و گاهی تکفیر شده است. (نگاه کنید: سیدان، ۱۳۹۲: ۸۱)

این پژوهش، می‌کوشد مسأله عینیت و غیریت حق با خلق از منظر عرفان اسلامی را تبیین کرده و بر این اساس، اشکالات منتقدان را تحلیل و ارزیابی کند.

### عینیت یا غیریت حق و خلق از منظر عرفان اسلامی

در آثار عرفا، تصریح شده که خداوند غیر از مخلوقات است و بین حق و خلق از جهت ذات، مناسبتی نیست. به عنوان نمونه، ابن عربی تصریح می‌کند که بین خداوند و خلق خداوند، مناسبتی نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۹۴)<sup>۱</sup>

صدر الدین قونوی که مهم‌ترین شاگرد و شارح آثار ابن عربی است بیان داشته که اختلافی بین محققان شریعت و صاحبان ذوق و شهود (یعنی عرفا) و اصحاب عقول نیست در اینکه حقیقت حق سبحانه مجهول بوده، علم احدی جز خودش بدان حقیقت احاطه نخواهد یافت؛ زیرا مناسبتی میان حق از حیث ذاتش و خلق او نیست. (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۶)<sup>۲</sup>

همچنین در آثار عرفا تأکید شده که بین خداوند و خلق، امتیاز است و حق تبارک و تعالی، ممتاز از خلق است به امتیاز احاطی، و چون ذات اقدس حق تعالی به اطلاق مقسمی، مطلق است (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۹۱) لذا بر همه موجودات محیط است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> «و لما كانت هذه أوصاف المخلوقين تقدس الحق تعالى عن أن يدرك بذاته كالمحسوس أو بفعله كاللطيف أو المعقول لأنه سبحانه ليس بينه وبين خلقه مناسبة أصلاً»

<sup>۲</sup> «لا خلاف بين سائر (جميع) المحققين من اهل الشرايع و الأذواق و العقول السليمه في ان حقيقة الحق سبحانه مجهولة لا يحيط بها علم احد سواه لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته و بين خلقه.» ؛ «و لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه و بين ما سواه - كما سبق التنبيه عليه ...»

<sup>۳</sup> «كان الله بكل شيء محيطاً» (نساء: ۴، آیه ۱۲۶)

## تحلیل مساله عینیت و غیریت خدا با خلق در عرفان اسلامی...../ ۱۱۳

به عنوان نمونه، صائیان الدین ابن ترکه نیز بعد از توضیح تعیین تقابلی و احاطی تصریح می‌کند تعیین و امتیاز واجبی، از قبیل تعیین و امتیاز احاطی است. (ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۹۱)<sup>۱</sup>

با بیان فوق، روشن می‌شود که عرفا معتقد به امتیاز حق از خلقند. اما نکته مهم و چالشی این است که در جاهایی از آثار عرفا، تصریح شده که حق عین خلق است. به عنوان نمونه محیی الدین ابن عربی در فتوحات می‌نویسد: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها» یعنی منزله است کسی که اشیاء را ظاهر کرد و در حالی که عین اشیاست. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۹)

همچنین در فصوص الحکم می‌نویسد: «فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء» یعنی عارف، حق را در هر چیزی می‌بیند بلکه حق را عین هر چیزی می‌بیند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹۶)

حال، سوال این است که معنای عینیت حق با خلق چیست؟ و اگر در عرفان، سخن از تمایز بین حق و خلق و عدم مناسبت بین آن دو، مطرح است پس چگونه این عینیت، در کنار آن تمایز، معنا پیدا می‌کند؟

### تحلیل اول از عینیت حق و خلق (عینیت در ظهور نه عینیت در ذات)

محیی الدین ابن عربی در فتوحات، عینیت حق با خلق را توضیح داده و بیان داشته است: «هو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذاتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء» یعنی حق تعالی، عین آن چیزی است که ظهور یافته، یعنی عینیت ظاهر و مظهر به اندازه و قابلیت مظهر، نه آنکه ذات حق تعالی با ذات اشیاء، عینیت دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۸۴)

قیصری نیز در مقدمه‌اش بر شرح فصوص الحکم بیان داشته که عینیت حق با اشیاء، به ظهور و تجلی او در لباس اسما و صفات در تعینات علمی و عینی است و مغایرت او با اشیاء، به پنهانی و اختفایی است که ذات او دارد و به برتری و علوی است که صفات ذاتی او از اسباب نقص و کاستی دارا هستند، و به تنزه او از هرگونه حصر، تعیین و تقدس از نشانه‌های حدوث و تکون است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷)<sup>۲</sup>

به همین جهت، آیت الله جوادی آملی درباره عبارت ابن عربی که بیان داشته: «فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذاتها، سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء» توضیح می‌دهد

<sup>۱</sup> «ان التعین انما يتصور علی وجهین، اما علی سبیل التقابل له أو علی سبیل الاحاطة، لا یخلو امر الامتیاز عنهما أصلا ... ان التعین الواجبی انما هو من هذا القبیل (یعنی علی سبیل الاحاطة).»

<sup>۲</sup> «فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه و صفاته في عالمی العلم و العین، و كونه غیرها باختفائه في ذاته و استعلائه بصفاته عما یوجب النقص و الشین و تنزهه عن الحصر و التعین و تقدسه عن سمات الحدوث و التكوين.»

که معنای عبارت این است که عینیت او با اشیا در وجود نیست، بلکه در مقام ظهور است و عینیت در ظهور، به لحاظ هر دو جهت ایجاب و سلب اشیا نیست. حق تعالی نه در ذات، بلکه در ظهور، عین اشیاست و عینیت او نیز در ذات اشیا نیست تا آنکه جهت سلبی اشیا ظهور او را مقید گرداند. وی بیان می‌کند که حق تعالی از جهت ذات خود که همان وجود محض نامحدود است، در معرض حمل هیچ شیئی نیست و هیچ حملی به لحاظ ذات الهی واقع نمی‌شود و اشیا نیز با خصوصیات به لحاظ ذات خود و با حفظ خصوصیات سلبی خود، بر او حمل نمی‌شوند، خداوند به لحاظ ظهور، در قضیه قرار می‌گیرد و اشیا نیز از جهت مظهر بودن، با ظاهر خود اتحاد می‌یابند. به لحاظ ظهور، خدای سبحان عین همه اشیاست و این در حالی است که ظهور او هیچ یک از اشیا نیست و قید هیچ شیئی ظهور او را محدود و مقید نمی‌گرداند.

در بیان آیت الله جوادی آملی، محیی‌الدین ابن عربی به اعتبار وحدتی که حق تعالی در ظهور با اشیا دارد، در آغاز فتوحات خداوند را این‌گونه تفسیح می‌کند: «سبحان الذی أظهر الأشیاء و هو عینها و خلق الأشیاء و هو عینها»؛ یعنی منزله خداوندگاری است که اشیا را ظاهر گردانید و او عین اشیاست و آن‌ها را خلق کرد و او عین آن‌هاست. عینیت در این عبارت، به لحاظ ظهور است و کسانی که معنای آن را درک نکردند، «عینها» را «عینها» یا «غیبها» خوانده به گمان خود به تصحیح نسخه پرداخته‌اند.

با این اوصاف، استاد جوادی آملی تأکید می‌کند که خدای سبحان در مقام ظهور، عین همه اشیاست و اشیا در ظهور، عین او هستند و ذات هیچ یک از اشیا عین ذات واجب نیست و ذات واجب عین ذات هیچ یک از آن‌ها نیست. جهت سلبی در حمل حقیقت و رقیقت یا حمل ظاهر و مظهر، به نفی حمل اولی و شایع نظر دارد و جهت ایجابی ناظر به وحدتی است که حقیقت و رقیقت در مدار وجود یا ظاهر و مظهر در مدار ظهور با هم دارند. (جوادی آملی، بی تا: ۳۱۸)

قاضی نور الله شوشتری نیز در توضیح عبارت «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها» آورده است که مرجع ضمیر «هو» در جمله «هو عینها» ذات الهی نیست بلکه مرجع آن ظهوری است که از فعل «أظهر» گرفته شده و معنی جمله با این فرض چنین است که تقدس و پاکی خداوندی را سزد که کائنات را به منصف ظهور رسانید و این ظهور، عین اشیا است. (فضل الله، ۱۳۶۹: ۱۸۳)

#### تحلیل دوم از عینیت حق و خلق (امتیاز احاطی، یعنی عینیت محیط با محاط)

تحلیل دیگر درباره عینیت و غیریت این است که چنانکه اشارت رفت خداوند متعال از خلق خود ممتاز است به امتیاز احاطی (نگاه کنید: ابن ترکه، ۱۴۲۴: ۹۱) و محیط، به واسطه همین ویژگی احاطه، در دل محاط، حضور وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط، تحقق

دارد.

از این رو، محیط در موطن محاط از نظر وجودی حاضر است و محقق اوست بلکه خود اوست اما از سوی دیگر، هر چند محیط در بر دارنده محاط است اما در ورای محاط نیز هویتی دارد و از این رو، غیر آن است. (نگاه کنید: یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۱)

به بیان دیگر، چون ذات اقدس اله، به اطلاق مقسمی، مطلق است و تمام هویت آن، همین اطلاق و عدم تناهی وجودی است به نفس همین اطلاق، عین همه اشیاء است و از سوی دیگر، چون هیچ امر محدود و متعینی، مطلق و لا متعین نیست به نفس همین ویژگی اطلاق، غیر همه اشیاء نیز هست. (همان: ۲۳۲)

به بیان سوم، وقتی وجود نامحدود و نامتناهی را با محدودها و منتناهیها مقایسه می‌کنیم در می‌یابیم که وجود نامحدود از آن جهت که نامحدود و نامتناهی است بر همه چیز احاطه وجودی دارد و همه تار و پود موجودات محدود را فرا می‌گیرد. این همان معنای عینیت عرفانی است که می‌گویند حق عین خلق است، و البته در نگاهی دیگر، از همان جهتی که محیط بر کل و مطلق و بی نهایت است غیر از همه اشیاء است و این همان معنای حق غیر از خلق است.

نکته مهم این تحلیل که باید مد نظر باشد این است که در این تحلیل نیز مساله ظهور و تجلی، وجود دارد و گرنه بدون لحاظ ظهور و تجلی، مساله عینیت و غیریت، معنایی ندارد. چرا که بدون لحاظ ظهور و تجلی، خلقی ملحوظ نیست تا بحث عینیت و غیریت مطرح شود.

### تحلیل سوم از عینیت حق و خلق (عینیت در تحقق و غیریت در تعین)

در برخی از آثار عرفا مراد از عینیت حق و خلق چنین تبیین شده که حق، عین خلق است از حیث تحقق و وجود، و غیر از خلق است از حیث تعینات و محدودیت‌ها. (کاشانی، ۱۳۷۰، ۷۸؛ قیصری: ۱۳۷۵، ۵۰؛ آملی، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

به بیان دیگر، بر اساس وحدت شخصی وجود و کثرت موجود (موجودات مجازی و نمودها) وجود واحد (حق) در قوایل ظهور کرده و مخلوقات، ایجاد (به بیان فلسفی) و ظاهر (به بیان عرفانی) شده‌اند. پس خلق، به وجود حق، موجود و ظاهر شده است. لذا حق از جهت وجود، عین خلق است چون وجود خلق، چیزی جز وجود حق نیست و اصلاً یک وجود است که ظهور کرده، ولی از جهت تعین و محدودیت‌ها، غیر از خلق است.

۱- «عینه من حیث الوجود و الحقیقه و غیره باعتبار التعین و التقید.» ؛ «ان المظاهر غیر الظاهر من حیث الاعتبار، و ان کانت عینه من حیث الحقیقه.» ؛ «فکان الموجودات عینه من وجه و غیره من وجه ... الحق عین الموجودات من حیث الوجود ... الموجودات لیست عین الحق من حیث التعینات الخلقیه.»

## تحلیل چهارم از عینیت حق و خلق (عینیت یعنی احاطه قیومی خداوند در لسان قرآن)

تحلیل دیگر که از منظر قرآنی به این مساله نگریسته شود این است که مراد عرفا از اصطلاح عینیت حق با خلق، همان احاطه قیومی خداوند بر همه چیز و معیت قیومی او بر همه موجودات<sup>۱</sup> در لسان قرآن و روایات است.

بیان مطلب این است که قرآن کریم، خدایی را معرفی می‌کند که تمام حقیقت هستی اوست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»<sup>۲</sup> خداوندی که محیط بر همه چیز است.<sup>۳</sup> «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»<sup>۴</sup> و «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا»<sup>۵</sup> از سوی دیگر، غیر خدا (فی نفسه)<sup>۶</sup> باطل است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»<sup>۷</sup>؛ «ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ»<sup>۸</sup>.

خداوندی که مثل و شبیه و شریک ندارد. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»<sup>۹</sup>؛ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»<sup>۱۰</sup> لا شریک له<sup>۱۱</sup> و این آیات، اطلاق دارد و وجود حق تعالی را نیز شامل می‌شود لذا نمی‌توان وجود مخلوقات را مثل، شبیه، و شریک وجود خداوند دانست. پس خداوند در وجود هم شریک و نظیر و شبیه ندارد و مخلوقات، وجود (بالذات و بالأصالة و حقیقی) نخواهند داشت بلکه نمود و آیت، محسوب می‌شوند.

<sup>۱</sup> «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۴۱، آیه ۵۴)؛ «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء: ۴، آیه ۱۲۶)

<sup>۲</sup> «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۵۷، آیه ۴).

<sup>۳</sup> حدید: ۵۷، آیه ۳.

<sup>۴</sup> «فهو تعالی الأول و الآخر و الظاهر و الباطن علی الإطلاق و ما فی غیره تعالی من هذه الصفات فهي إضافية نسبية و ليست أوليته تعالی و لا آخريته و لا ظهوره و لا بطونه زمانیه و لا مکانیه بمعنی مطروفته لهما و إلا لم يتقدمهما و لا تنزه عنهما سبحانه بل هو محیط بالأشياء علی أى نحو فرضت و کیفما تصورت. فبان مما تقدم أن هذه الأسماء الأربعة الأول و الآخر و الظاهر و الباطن من فروع اسمه المحيط و هو فرع إطلاق القدرة فقدرته محیطه بكل شیء و يمكن تفریع الأسماء الأربعة علی إحاطة وجوده بكل شیء فإنه تعالی ثابت قبل ثبوت كل شیء و ثابت بعد فناء كل شیء و أقرب من كل شیء ظاهر و أبطن من الأوهام و العقول من كل شیء خفی باطن.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ۱۴۵)

<sup>۵</sup> فصلت: ۴۱، آیه ۵۴.

<sup>۶</sup> نساء: ۴، آیه ۱۲۶.

<sup>۷</sup> «فالمراد أن غیره تعالی من الموجودات ممکنة و الممكن و إن كان موجودا بإيجاده تعالی فهو معدوم بالنظر إلى حد ذاته هالك فی نفسه و الذی لا سبیل للبطلان و الهلاك إليه هو ذاته الواجبة بذاتها.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ۹۱)

<sup>۸</sup> قصص: ۲۸، آیه ۸۸.

<sup>۹</sup> حج: ۲۲، آیه ۶۲.

<sup>۱۰</sup> شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

<sup>۱۱</sup> توحید: ۱۱۲، آیه ۴.

<sup>۱۲</sup> انعام: ۶، آیه ۱۶۳.

همچنین آیاتی مانند «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»<sup>۱</sup>، «إِنَّمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>۲</sup> و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۳</sup> دلالت دارند که خدا در همه جا حضور دارد؛ حضوری مطلق به گونه‌ای که جایی از حضور او خالی نیست و سراسر هستی را پر کرده است.

او بر اثر اطلاقی که دارد در همه اشیا هست، بدون اینکه با آن‌ها آمیخته باشد و به قید هیچ یک از آن‌ها مقید نیست، بدون اینکه از آن‌ها غایب و دور و زائل باشد: «مع کل شیء لا بمقارنَه و غیر کل شیء لا بمزایله.» (نهج البلاغه / خطبه اول)

همچنین ظواهر و بلکه تصریحات قرآن کریم بر آیت و نشانه بودن تمام آنچه غیر خداوند است دلالت می‌کند: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ...»<sup>۴</sup> «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»<sup>۵</sup> «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ»<sup>۶</sup> «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»<sup>۷</sup>

هر چه غیر خداوند است و عنوان «شیء» بر آن اطلاق می‌شود، آیت خداوند است و آیت بودن وصف و عرض مفارق آن‌ها نیست، حتی مانند زوجیت برای عدد چهار یعنی وصف لازم نیز نیست، زیرا و صف لازم متأخر از مرتبه ذات ملزوم بوده و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاست و اشیا به تمام ذات خود آیت حق هستند.

وقتی که ماسوای خداوند در ذات و وصف و فعل خود نشانه او باشند، در ذات خود هیچ چیز مستقلی نخواهند داشت، زیرا اگر در ذات خود چیز مستقلی داشته باشند، از همان جهت، آیت و نشانه خداوند نخواهند بود؛ و اگر غیر خدا عین آیت برای اوست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نمی‌ماند، زیرا اگر برای آن سهمی از بود باشد، از همان جهت آیت غیر خود نخواهد بود.

این نکته مهم است که آیت بودن اشیا نسبت به خداوند نظیر آیات اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد، بلکه تکوینی است و تکوینی بودن آن هم مقطعی و محدود نیست تا آنکه در برخی از

۱- حدید: ۵۷، آیه ۴.

۲- انفال: ۸، آیه ۲۴.

۳- بقره: ۲، آیه ۱۱۵.

۴- نور: ۲۴، آیه ۳۵.

۵- ذاریات: ۵۱، آیه ۲۰ و ۲۱.

۶- جائیه: ۴۵، آیه ۴.

۷- فصلت: ۴۱، آیه ۳۷.

۸- فصلت: ۴۱، آیه ۵۳.

اوضاع آیت خداوند باشند و در برخی آیت او نباشند، بلکه هیچ شأنی از شئون ماسوای خدا نیست مگر آنکه آیت خداوند سبحان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۸۰)

این آیات و روایات و امثال آنها، ما را به این مساله رهنمون می‌کند که مخلوق، چیزی جز آیت نیست و لذا فقط صاحب آیت را - در حد خود - نشان می‌دهد و این یعنی «عینیت حق با خلق در تحقق و ظهور» چون آیت، چیزی جز نشانه صاحب آیت نیست و این صاحب آیت است که به اندازه قابلیت، ظهور یافته و نیز یعنی «غیریت حق با خلق در تعیین و محدودیت» چون آیت، تعیین و محدودیت دارد و صاحب آیت، محدود و متعین نیست.

با این تو ضیحات و تحلیل‌های چهارگانه فوق که شاید بازگشته‌شان به یک تحلیل جامع باشد، روشن می‌شود که مقصود عرفا از عینیت حق با خلق، عینیت مطلق و اتحاد ذات اقدس خداوند با خلق و مخلوقات نیست و مراد عرفا از عینیت این نیست که هویت حق، تنها همین ممکنات است و چیزی در ورای آنها نیست.

همچنین روشن شد که عرفا نمی‌خواهند ممکنات را به مقام ذات واجبی ارتقا دهند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۰) بلکه مراد عرفا از عینیت، عینیت اصطلاحی عرفانی است نه عینیت عرفی (به معنای یکسانی در تمام جنبه‌ها در یک موطن مشخص) و نه عینیت فلسفی که در مباحث حرکت، وجود ذهنی و عینی، بحث تشکیک و وحدت سریانی، بحث علیت و مانند آن مورد توجه است. (همان: ۲۳۱)

### ارزیابی اشکالات منتقدان و مخالفان

#### الف. اشکال معروف علاء الدوله سمنانی

جامی نقل کرده که علاء الدوله سمنانی بر عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» چنین ایراد گرفته است: «ای شیخ! اگر از کسی بشنوی که بگوید: «فضله و مدفوع شیخ عین وجود شیخ است» مسلماً با او مسامحه نمی‌کردی بلکه بر او خشمناک می‌شدی، پس چطور اجازه داری که این یاوه را به مالک دیان عالم نسبت دهی؟! به سوی خدا توبه کن توبه‌ای خالص!» (جامی، ۱۸۵۸: ۴۸۹)

#### نقد و بررسی

این بیان سمنانی، چند اشکال دارد:

۱. این نوع سخن گفتن، اولاً: با ادب اسلامی سازگار نیست و ثانیاً: علمی نیست.
۲. تصور اشکال کننده از عینیت، همان معنای عرفی بوده است که چنین ایرادی مطرح داشته است. مویده مطلب، همان مثالی است که بیان کرده است.



۳. «فضله» دو حیثیت دارد: وجود و ماهیت. ماهیت «فضله» با ماهیت غیر فضله، متفاوت است اما وجود فضله، چه تفاوتی با مثلا وجود گل دارد؟ بر اساس تباین وجودات - بنابر نظر مشاء- وجود فضله با وجود غیر فضله، تباین دارد اما این سخن به دلایلی که در جای خود مطرح شده (ادله ابطال تباین در وجود) (نگاه کنید: (سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۳) باطل است و اما بنا بر وحدت تشکیکی وجود، حقیقت وجود فضله با وجود گل یکی است و اختلاف در ماهیت و شدت و ضعف وجود است و اما بنا بر وحدت شخصی وجود در عرفان، وجود فضله، در حقیقت، وجود نیست. چرا که وجود، واحد و واجب است و آن هم وجود حق تعالی است و ما بقی وجودها که در مخلوقات اعتبار می شود، وجودهای مجازی اند و جنبه آیتی دارند. از این رو، فضله به اعتبار ماهیتش فضله است (دقت شود) و عرفا و ابن عربی نگفته اند ماهیت (جنبه تعین و حد)، عین وجود است.

۴. این اشکال، مغالطه است. اگر مراد از عینیت فضله، عینیت با نفس ناطقه و روح است، این مثال مع الفارق است؛ و اگر عینیت با جسم و بدن است، بله ما ملتزم به این عینیت می شویم. و هیچ ایرادی ندارد.

مگر مقداری از همین فضله یا بول و یا خون نجس و کثیف (در اصطلاحات عرفی و اعتباری) را در آزمایشگاه تحلیل نمی کنند و از تحلیل آن به تمام جهات بدن انسان از سلامت و مرض و نژاد و انواع و اقسام جهات اختلاف انواع پی نمی برند؟! اگر فضله، مناسبتی با بدن و گوشت و خون نداشت این مسائل از کجا کشف می شد؟ عنوان زشت فضله و نجاست خون و ادرار را که اعتباری شرعی یا عرفی و مانند آن است از روی آن بردارید، دیگر میان آنها با سایر اجزاء و اعضاء و آثار بدن چه تفاوتی است!؟

۵. به این نکته هم توجه شود که در همین فضله، انواع میکروبها، ویروسها، باکتریها و موجودات زنده دیگر هستند که مخلوق، مربوط و مرزوق خدایند. همه آنها در حد خود، آیتی هستند از وجود خداوند جل جلاله و تقدست اسمائه.

### ب. عین خدا بودن شیء با عدم لحاظ محدودیت

برخی نوشته اند: «معنای عینیت در اصطلاح عرفان نظری این است که در عالم یک حقیقت است و آن حقیقت وجود است. حقیقت وجود به اطوار مختلف متطور، به شئون گوناگون متشان و به تعینات متعدد متعین می شود. بر این اساس موجودات با حفظ تعین، تطور و تشان غیر خدا هستند ولی منهای تطور، تعین و تشان همه چیز خود اوست. به عبارت دیگر، یک شیء با قید محدودیتش حضرت حق نیست ولی با عدم لحاظ محدودیت عین اوست، اما از آنجا که تطور، امری اعتباری است نه یک حقیقت واقعی، پس در واقع جز یک امر چیز دیگری وجود ندارد.» (سیدان، ۱۳۹۲: ۸۱)

## نقد و بررسی

این عبارت از جهات گوناگون، مشوش و مخدوش است.

۱. اینکه ادعا شده معنای عینیت این است که «در عالم یک حقیقت است و آن حقیقت وجود است. حقیقت وجود به اطوار مختلف متطور، به شئون گوناگون متشان و به تعینات متعدد متعین می شود.» نادرست است. این عبارت، مفهوم وحدت وجود است نه عینیت حق با خلق.

۲. اینکه ادعا شده «بر این اساس موجودات با حفظ تعین، تطور و تشان غیر خدا هستند ولی منهای تطور، تعین و تشان همه چیز خود اوست» عبارت متشابهی است. از منظر عرفان، موجودات منهای تطور و تعین، عدم اند نه اینکه همه چیز خدا با شد! وقتی همه چیز مطرح می شود که تعین را لحاظ کنیم. بدون لحاظ تعین، مخلوق، معنا پیدا نمی کند تا گفته شود خداست. مضاف بر اینکه، متعین، آیت و مظهر خداست و عینیت در اینجا عینیت ظاهر با مظهر است نه عینیت ذات حق با اشیاء، و لذا موجود بودن یا نبودن آیت و مظهر، نه چیزی از حق متعال کم می کند و نه چیزی بر او می افزاید.

۳. اینکه ادعا شده «یک شیء با قید محدودیتش حضرت حق نیست ولی با عدم لحاظ محدودیت عین اوست» عبارت نادرستی است. زیرا شیء با قید محدودیت، غیر خداوند است و با عدم لحاظ محدودیت، عدم است نه عین او. چون موضوع «شیء» است نه «وجود شیء» (دقت شود). از منظر عرفان، وجود، به ضرورت ازلی، واحد و واجب است و مختص در وجود حق متعال، و وجود مخلوقات صرفا جنبه آیتی دارند. اگر وجود آیتی با قید محدودیت و تعین، نباشد، وجود آیتی تحقق نخواهد داشت نه اینکه مخلوق، عین خدا می شود.

۴. اینکه ادعا شده «از آنجا که تطور، امری «اعتباری» است نه یک حقیقت واقعی، پس در واقع جز یک امر چیز دیگری وجود ندارد» عبارت متشابهی است. چرا که «اعتباری» در اصطلاح عرفان، به معنای هیچ و پوچ و عدم محض نیست بلکه به معنای امر مجازی است که تکیه بر حقیقت کرده و حقیقت را نشان می دهد. (نگاه کنید: واحد جوان، ۱۳۹۴: ۱۶۹)

۵. با این توضیحات روشن می شود که آنچه این اشکال، از عینیت فهمیده، همان معنای عرفی عینیت است نه معنای اصطلاحی عرفانی.

## ج. مجموعه اشیاء بودن خداوند

اگر گفته شود اهل عرفان بر این پندارند که هر چیزی به تنهایی محدود به حدی است و مجموعه اشیا به طور نامحدود و نامتناهی وجود خداوند را تشکیل می دهند. سپس اشکال شود که چنانکه نسبت وجود خداوند با مخلوقات به گونه ای باشد که از فرض عدم و از بین رفتن آنها،

انعدام و نیستی وجود خداوند لازم آید، و با وجود آنها وجود خالق متعال متعین و متحقق باشد، لازم می آید خداوند تعالی در وجود و بقای خویش نیازمند به مخلوقات و آفریده های خود باشد، و بطلان این عقیده نیازی به توضیح ندارد.

### نقد و بررسی

این سخنان، ناشی از عدم تصور صحیح مساله وحدت شخصی وجود از سوی اشکال کننده است. عرفا مجموعه اشیاء را خدا نمی دانند؛ بلکه آنها را مظاهر و آیات خدا می دانند و لذا اگر - بر فرض - همه مظاهر، آیات و مخلوقات، از بین بروند، در ذات اقدس اله که همان وجود مطلق است کوچکترین کاستی رخ نمی دهد.

بله اگر کسی از جهله صوفیه، چنین بپندارد که «مجموعه عالم، خداست» سخنش باطل است و مورد تایید نیست لکن باید دانست که اهل تحقیق و بزرگان عرفان و تصوف چنین اعتقاد باطلی ندارند. (نگاه کنید: صدرالمتالهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۴۶)<sup>۱</sup>

### د. بینونت کامل حق و خلق

برخی گمان کرده اند مقتضای عقل و نقل (قرآن و روایات) بینونت کامل حق با خلق است و لذا عینیت حق و خلق، باطل است. (نگاه کنید: سیدان، ۱۳۹۲: ۵۵ - ۶۵)

دلیل عقلی بر مساله را چنین اقامه کرده اند که «از نظر عقلای عالم معلوم است که حقیقت وجود خدای تعالی واجب است و حقیقت وجود مخلوق، ممکن و روشن است که وجود ممکن به تمام معنا غیر از وجود واجب است. به عبارت دیگر حقیقت وجود واجب، متصف به واجب و حقیقت وجود ممکن، متصف به امکان است و بدیهی است وجوب، به تمام معنا غیر از امکان است. حال اگر حقیقت وجود واجب، سنخیتی با حقیقت وجود ممکن داشته باشد باید ممکن با اینکه ممکن است واجب باشد و واجب که واجب است ممکن گردد.» (همان: ۵۶)

### نقد و بررسی

۱. محل نزاع در مساله عینیت و غیریت، مقام فعل (ظهور) خداوند است نه ذات او، و در مقام

<sup>۱</sup> - «إن بعض الجهله من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقیدتهم و غلبه سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحديّة المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحديّة (یکی از عناوین مقام ذات است) و غیب الهویة و غیب الغیوب مجردة عن المظاهر و المجالی بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانیة و الحسیة- و الله هو الظاهر المجموع لا بدونه و هو حقیقة الإنسان الكبير و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغیر أنموذج و نسخة مختصرة عنه و ذلك القول كفر فضیح و زندقه صرفه- لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم و نسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفیة و رؤسائهم افتراء محض و إفك عظیم»

ذات، و بدون لحاظ مظاهر، عینیت و غیریتی مطرح نمی‌شود.

۲. اینکه گفته شده: «وجود ممکن به تمام معنا غیر از وجود واجب است» به لحاظ مفهوم است یا مصداق؟ اگر هر دو مد نظر باشد، اشتراک لفظی وجود لازم می‌آید که باطل است. اگر مصداق، مد نظر باشد، می‌گوییم از نظر عرفان نیز وجود واجب غیر از وجود ممکن است چرا که وجود واجب، وجود حقیقی و وجود ممکن وجود مجازی و آیتی است. بله عرفا می‌گویند این وجود مجازی، در حد خود، وجود حقیقی را نشان می‌دهد و این همان معنای عینیت عرفانی است که تفصیلش گذشت.

۳. در اینکه گفته شده: «حقیقت وجود واجب، متصف به واجب و حقیقت وجود ممکن، متصف به امکان است و بدیهی است وجوب، به تمام معنا غیر از امکان است.» باید پرسید مراد از امکان در این عبارت چیست؟ امکان ماهوی یا امکان وجودی؟ اگر مراد، امکان ماهوی باشد، عرفا نیز معتقدند که به لحاظ ماهیت، تعین و حد، حق متعال، غیر از خلق است. اگر مراد، امکان وجودی باشد (فقر وجودی) این مساله با نظریه عرفا مغایرت ندارد بلکه اثبات کلام آنهاست. چرا که عرفا و حکمای متاله معتقدند همه موجودات، عین ربط به خداوند هستند و در حقیقت موجود نما هستند. نتیجه این کلام، همان عینیت من وجه، و غیریت من وجه، خواهد بود.

۴. اینکه گفته شده: «اگر حقیقت وجود واجب، سنخیتی با حقیقت وجود ممکن داشته باشد باید ممکن با اینکه ممکن است واجب باشد و واجب که واجب است ممکن گردد.» اولاً: این ادعاست و نیاز به دلیل و برهان دارد. ثانیاً: این ادعا فی نفسه، ممنوع است؛ زیرا حقیقت وجود ممکن، همواره حقیقتی وابسته است (حدوثاً و بقاء) و حقیقت وجود واجب، همواره حقیقتی غیر وابسته و لذا هیچگاه حقیقت وجود واجب، ممکن نمی‌شود و حقیقت وجود ممکن، واجب نمی‌شود. در بحث وحدت وجود نیز چنین است. چون وجود خداوند همواره واجب است به ضرورت ازلی و وجود ممکنات که مجازی‌اند همواره آیت و مظهرند. به تعبیر ابن عربی خداوند موجود بالذات است و مخلوقات موجود بالوجود (حق تعالی). (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ۳۶) ثالثاً این مدعا، نظر عرفا را رد نمی‌کند چرا که عرفا قائل به سنخیت وجود حق با وجود خلق نیستند بلکه وجود حق را اصیل و حقیقی و وجود خلق را اعتباری (مجازی) می‌دانند. (نگاه کنید: آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۸؛ آملی، ۱۳۸۴:

۱- «فيا إختوتی و یا أحبائی رضی الله عنکم أشهدکم عبد ضعیف مسکین فقیر إلى الله تعالی فی کل لحظه و طرفه و هو مؤلف هذا الكتاب و منشیه أشهدکم علی نفسه بعد أن أشهد الله تعالی و ملائکته و من حضره من المؤمنین و سمعه أنه یشهد قولاً و عقداً إن الله تعالی إله واحد لا ثانی له فی ألوهیته منزه عن الصحیبه و الولد مالک لا شریک له ملک لا وزیر له صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غیر افتقار إلى موجد یوجده بل کل موجود سواه مفتقر إلیه تعالی فی وجوده فالعالم کله موجود به و هو وحده متصف بالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده و لا نهایه لبقائه بل وجود مطلق غیر مقید قائم بنفسه.»

۵. آنچه در این عبارات، ادعا شده و مخالف عینیت عرفانی قلمداد شده، ناشی از تصور نادرست از عینیت عرفانی است.

همچنین برخی ادله نقلی برای اثبات بینونت مطلق حق و خلق، بیان داشته‌اند (سیدان، ۱۳۹۲: ۵۸ - ۶۵) از جمله: آیات «لیس کمثله شیء»<sup>۲</sup>، «... سبحانه و تعالی عما یشرکون»<sup>۳</sup>، سوره «توحید» و روایاتی مانند «الذی بان من الخلق فلا شیء کمثله» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۶۶)، «لانه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقین» (همان، ج: ۲۷۶) و «کنهه تفریق بینه و بین خلقه» (همان، ج ۴: ۲۲۸)

### نقد و بررسی

۱. چنان‌که گذشت، عرفا ذات اقدس خداوند را با هیچ مخلوقی عین نمی‌دانند.
۲. عینیت مد نظر در عرفان، یک اصطلاح علمی و فنی مختص عرفان است که چنان‌که گذشت همان مفاد احاطه و معیت قیومی حق تعالی بر مخلوقات را می‌رساند و لذا منافات با آیات و روایات ندارد بلکه موافق آنهاست. بله اگر کسی گمان کند مراد از عینیت، معنای عرفی یا فلسفی عینیت است برخی از این آیات و روایات می‌تواند دلیل ناصواب بودن پندارش باشد.
۳. در خصوص روایات، باید به روایات معتبر، استناد شود و از روایات ضعیف پرهیز شود. به خصوص اینکه، اینگونه مسائل، اعتقادی است نه فرع فقهی و لذا - به طریق اولی - نمی‌شود با روایت یا روایاتی که ضعف سندی دارند عقیده خودمان را سامان بخشیم. گرچه هر روایتی - در حد خود - نورانی، مبارک و نسبت به اصل مساله، مؤید است.
۴. مفاد اینگونه روایات، در حد احتمال، مورد پذیرش است چرا که بعد از اعتبار سند، از ظنون معتبر محسوب می‌شوند و افاده یقین نمی‌کنند. (برای مطالعه در باره حجیت روایات اعتقادی مراجعه شود به جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۵۶ - ۱۵۸)
۵. صرف نظر از سند و محدوده حجیت این روایات، می‌گوییم: روایاتی که مساله بینونت حق و خلق را مطرح کرده‌اند ناظر به فهم عرفی یا عقلی از آن مساله هستند که همان نفی عینیت عرفی و فلسفی خداوند با خلقش خواهد بود و عرفان نیز این عینیت را نفی می‌کند.

۴- «لا یكون فی الوجود حقیقه الا هو تعالی و سماؤه و صفاته و کمالاته و خصوصیاته. و لا یكون المظاهر و الخلق و العالم الا امرا اعتباریا و وجودا مجازیاً»؛ «اعلم أنك إذا تحققت أن الوجود واحد، و أنه مطلق غیر مقید، و أن المقیدات مضافه الیه، عرفت أن المقیدات ما لها وجود حقیقه».

<sup>۲</sup> - شوری: ۴۲، آیه ۱۱.

<sup>۳</sup> - نحل: ۱۶، آیه ۱.

و. از بین رفتن خالقیت و مخلوقیت

گاهی گمان می‌شود اگر مساله عینیت حق و خلق مطرح شود دیگر، خالق و مخلوقی وجود نخواهد بود، و عابد و معبودی مطرح نخواهد بود. در این صورت، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب و مانند اینها نیز معنا نخواهد داشت.

### نقد و بررسی

چنانکه گذشت، عینیت در اصطلاح عرفان، معنای ویژه‌ای دارد که غیر از عینیت عرفی یا فلسفی است و چنین مفهومی در صورتی لازم می‌آید که عینیت عرفی و یا فلسفی خدا با خلق مد نظر باشد. اما از نگاه عرفانی و در معنای عینیت عرفانی، خالق و مخلوق، عابد و معبود، رازق و مرزوق و بالجمله، آیات و مظاهر خداوند، هیچگاه در عرفان، نفی نمی‌شوند. آنچه در عرفان، نفی می‌شود «کثرات مستقل و بریده از خداوند» است که اولاً: با احاطه و معیت قیومی حق با خلق ناسازگار است. ثانیاً: توالی فاسدی مانند اعتقاد به تفویض و مانند آن دارد.

نکته پایانی اینکه شاید علت اصلی اشکالات فوق، تصور نادرست منتقدان از معنای عینیت حق و خلق در عرفان اسلامی است. والله هو العالم

### نتیجه‌گیری:

۱. در عرفان اسلامی و بر اساس پیش عرفا، ذات خداوند با ذات اشیاء، مناسبتی ندارد چه برسد به عینیت.

۲. در آثار عرفانی، به جدایی و امتیاز حق از خلق تصریح شده است.

۳. مراد از برخی عبارات عرفا درباره عینیت حق با خلق در چهار تحلیل تبیین شد که عبارت بود از: عینیت در ظهور نه عینیت در ذات، عینیت محیط با محاط، عینیت در تحقق و غیریت در تعین، و عینیت یعنی احاطه قیومی خداوند بر همه موجودات عالم در لسان قرآن و روایات.

۴. با این تحلیل‌های چهارگانه فوق که شاید بازگشتشان به یک تحلیل جامع باشد، روشن شد که مقصود عرفا از عینیت حق با خلق، عینیت مطلق و اتحاد ذات اقدس خداوند با خلق و مخلوقات نیست و مراد عرفا از عینیت این نیست که هویت حق، تنها همین ممکنات است و چیزی در ورای آنها نیست. همچنین روشن شد که عرفا نمی‌خواهند ممکنات را به مقام ذات واجب الوجود ارتقا دهند بلکه مراد عرفا از عینیت، عینیت اصطلاحی عرفانی است نه عینیت عرفی و عینیت فلسفی.

با توجه به تبیین معنای عینیت حق و خلق از منظر عرفان اسلامی، اشکالات منتقدان، تحلیل و ارزیابی شد و روشن گردید که هیچکدام از اشکالات مطرح شده، وارد نیست و شاید علت اصلی اشکالات، تصور نادرست منتقدان از معنای عینیت حق و خلق در عرفان اسلامی است.

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- آملی، سید حیدر، (۱۳۸۴)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح: هانری کربن و عثمان یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۴- آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفه الوجود، اول، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
- ۵- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه (۴ج)، اول، دار الصادر، بیروت.
- ۶- ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، اول، دار إحياء الكتب العربیة، قاهره.
- ۷- ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، (۱۴۲۴)، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و تعلیق: شیخ حسن رمضان، مؤسسه ام القرى، بیروت.
- ۸- جامی، عبدالرحمان، (۱۸۵۸)، نفحات الانس، مطبعه لیسى، کلکته.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، تهران.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، دوم، اسراء، قم.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، فلسفه صدر، اسراء، قم.
- ۱۲- سیزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، شرح منظومه، انتشارات لقمان، قم.
- ۱۴- سیدان، سید جعفر، (۱۳۹۲)، توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان، دوم، دلیل ما، قم.
- ۱۵- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با مقدمه محمدرضا مظفر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۶- ضیاء نور، (۱۳۶۹)، فضل الله، وحدت وجود، زوار، بی جا.
- ۱۷- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- ۱۸- قونوی، صدرالدین محمد، (۲۰۱۰)، مفتاح الغیب، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم کیالی، اول، دار الكتب العلمیه، بیروت.
- ۱۹- قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۰- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، چهارم، بیدار، قم.
- ۲۱- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
- ۲۲- واحدجوان، وحید، (۱۳۹۴)، وحدت وجود در عرفان اسلامی، سبط النبی، قم.
- ۲۳- یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.