

درآمدی بر نظریه تجلیات در جهان بینی عرفانی

علی اصغر خندان *

چکیده: این مقاله به ابعاد مختلف نظریه تجلیات، به عنوان نظریه ای مهم و محوری در جهان بینی عرفانی، نظر دارد. در این مقاله، ابتدا با اشاره به نظریه وحدت وجود، اقوال مختلف آن از جمله: وحدت شهود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، و بویژه وحدت شخصی وجود به عنوان خاستگاه نظریه تجلیات، بررسی شده است.

مؤلف در ادامه درباره معانی و ابعاد مختلف نظریه تجلیات توضیح داده، نظریه «تجلیات وجودی» را توجیه گر نظام خلقت در جهان بینی عرفانی معرفی نموده و سپس به تبیین نظریه تجلیات وجودی از طریق اصطلاحات: «فیض اقدس»، «فیض مقدس» و «اعیان ثابته» پرداخته است. در پایان نیز گزارش مبسوطی از تلاشهای عرفا برای توجیه این نظریه از طریق مسئله «تمثیل» و «تأویل» ارائه شده است.

واژه های کلیدی: ۱. جهان بینی عرفانی ۲. تجلیات خداوند ۳. وحدت وجود ۴. فیض اقدس
۵. فیض مقدس ۶. اعیان ثابته ۷. تمثیل و تأویل

حسین روی توبه یک جلوه که کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
 این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 حافظ

مقدمه

در میان آرا و افکار فلسفی، کلامی و عرفانی، موارد گوناگونی مشاهده می‌شود که پذیرش عقیده‌ای، باعث می‌گردد که فیلسوف، متکلم یا عارف، به سوی قبول عقیده‌ای دیگر بگراید. به عنوان مثال، فیلسوفان با قبول امتناع انقطاع فیض از ذات حق-تعالی - و مسبوق بودن هر امر حادث به ماده و مده، قایل به قدم عالم شده‌اند؛ یا به خاطر اعتقاد به قاعده «الواحد»، نظریه سلسله عقول و افلاک را مطرح نموده‌اند، و چون در طبیعیات قایل به افلاک سببه یا تسعه بوده‌اند، عقول را عشره دانسته‌اند. متکلمان نیز ابتدا به بحث جبر و اختیار پرداختند و متناسب با موضعگیری در آن مسئله، موضوع قبول یا رد عدالت الهی مطرح شد. اما از آنجا نیز به بحث حسن و قبح ذاتی یا شرعی افعال کشیده شدند، و قهراً موضوع مستقلات عقلیه یا استقلال عقل در کشف صفات افعال به میان آمد. به این ترتیب، با قبول یا رد مباحث سلسله‌وار مذکور، دو جریان عمده کلامی معتزله و اشاعره در تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی شکل گرفت (مطهری، ۱۳۷۱، صص ۱۷-۲۳).

این امر موضوع مستقلی می‌باشد، و شایسته است به‌طور جداگانه تحقیق شود که چه آرا و عقایدی به‌طور سلسله‌وار و زنجیره‌ای در هر یک از نظام‌های فلسفی، کلامی و عرفانی از یکدیگر متأثر شده‌اند؟ و هر یک از این زنجیره‌ها و سلسله‌ها در درون خود چه ترکیب و مجموعه‌ای را می‌سازد؟ و در نهایت به کدام سرسلسله منتهی می‌شود و عقیده یا عقاید مهم در آن نظام فکری که بر دیگر عقاید حکومت می‌کند و آنها را در پرتو تأثیر خود قرار می‌دهد، کدام است؟ یقیناً، چنین برخوردی با موضوعات و مباحث معرفتی در زمینه‌های گوناگون، درکی عمیق و ترسیمی جامع از آنها را موجب می‌شود. و در نهایت، شناخت و اظهار نظر درباره ابعاد مختلف آن موضوعات، عمق و دقت بیشتری می‌یابد.

با پذیرش دیدگاه فوق و تلاش برای اتخاذ رویکردی این چنین نسبت به نظریه تجلیات در جهان بینی عرفانی، به نظر می‌رسد که این نظریه نیز اندیشه‌ای فرعی است که عرفا در سیر تفکرات خود با پذیرش اندیشه‌ای دیگر بتدریج به آن رسیده‌اند. در واقع، «تجلیات» به عنوان یک نظریه عرفانی، تلاشی برای تبیین و توجیه نظریه اصلی و زیربنایی «وحدت وجود»، در جهان بینی عرفانی است. نظریه «وحدت وجود» و «تجلیات»، به طور پراکنده و غیرصریح در میان متون عرفانی تا قبل از قرن هفتم دیده می‌شوند (ضیاء نور، ۱۳۶۹، صص ۸۰-۱۳۲). اما بیان صریح، منسجم، تفصیلی و نظام یافته این دو نظریه، به وسیله محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق)، عارف بزرگ و نامدار جهان اسلام، آغاز می‌گردد و بعد به وسیله شاگردان و پیروان او شرح و بسط داده می‌شود. با توجه به ارتباط وثیق این دو نظریه و با عنایت به اهمیت و محوریت نظریه وحدت وجود در تمام نظام فکری عرفانی و بویژه اهمیت آن به عنوان خاستگاه نظریه تجلیات، شایسته است قبل از ورود به نظریه تجلیات و تبیین آن، این نظریه قدری بررسی شود.

نظریه وحدت وجود

عده‌ای معتقدند که در جهان بینی عرفانی، همواره واقعیت اندیشه وحدت وجود، موجود بوده است، ولی بسیاری از عرفا تعبیر فلسفی درباره این مطلب نداشته‌اند. کاری که محیی الدین انجام داد، این است که برای اندیشه وحدت وجود - که عرفا آن را از طریق مکاشفه می‌یافتند و به طور ناقص بیان می‌کردند - تعبیر فلسفی یافت و توانست آن را در قالب‌های مأنوس با ذهن بریزد. اما به اعتقاد شماری دیگر، اگر عرفای قبل از ابن عربی از وحدت وجود دم زده‌اند، چیزی بالاتر از وحدت شهود در نظر نداشته‌اند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۰).

درباره مسئله وحدت وجود، ابتدا باید توجه کرد که فهم عرفی و حتی فهم فلسفی متعارف این است که اساساً به کثرت وجود فتوا داده شود؛ به این معنا که به تعداد موجودات مختلف، «وجود» داشته باشیم، بدون اینکه کوچکترین اشتراک و سنخیتی میان دو «وجود» قابل تصور باشد. گویا، فقط

می‌توان ماهیات را دسته‌بندی کرد و هر دسته را در مقوله خاصی جای داد؛ اما وجود به گونه‌ای است که هر ذره‌ای وجود خاص خود را دارد، و کوچکترین سختی میان وجودات مختلف تصور نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۲۲۳).

اگرچه اندیشه کثرت وجود به‌طور صریح از سوی کسی اظهار نشده، اما در تاریخ فلسفه اسلامی به نام فیلسوفان «مشاء» مشهور شده است؛ چنانکه حاج ملاهادی سبزواری نیز در منظومه فلسفی خود می‌گوید (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۵۵):

و عند مشائیه حقایق تباین و هو لدینا زاهق

درباره وحدت وجود، نظریه‌ها و تقریرهای مختلفی بیان شده است. قبل از بیان اقوال و نظریه‌های اصلی و مهمی که ذکر خواهد شد، به دو نظریه دیگر اشاره می‌شود که اهمیت چندانی ندارند.

نظریه اول، قول به وحدت وجود و موجود است، که به جهله صوفیه نسبت داده می‌شود و طبق آن، عالم منحصر به یک وجود و هستی صرف است، و جلوه موجودات مختلف در نظر ما صرف توهم و تخیل محض است؛ «کثائیه مایراه الاحول» (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص ۱۱۷-۱۱۸):

هر چیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احول باشد

نظریه دیگر در این باب، «وحدت وجود و کثرت موجود» است. که با عنوان «ذوق تاله» نیز خوانده می‌شود. طبق این نظریه، حقیقت وجود واحد است و هیچ کثرتی در آن راه ندارد، و منحصر در ذات اقدس الهی است؛ اما موجودات امکانی کثیرند. وقتی گفته می‌شود: زمین و آسمان موجودند، منظورمان این است که میان ذات و ماهیت زمین و آسمان و حقیقت وجود نسبت و رابطه‌ای وجود دارد؛ چنانکه مثلاً «لابن» (شیر فروش) بیانگر نسبت و رابطه‌ای میان انسان و لبن است (مطهری، ۱۳۶۶، صص ۲۴۹).

اکنون، به سه نظریه مهم درباره وحدت وجود اشاره می‌شود، و توضیح مختصری درباره هر یک از آنها خواهد آمد.

وحدت شهود

سخن بسیاری از عرفا را که به وحدت وجود تفسیر می‌شود، باید در واقع وحدت شهود نامید. یعنی، عارف در مواجهه با حقیقت و وجود ذات حق - تعالی - به مرحله‌ای می‌رسد که خود را تنها با آن ذات لایتناهی مواجه می‌یابد؛ به تعبیر سعدی (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۷۸۹): «رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند».

به تعبیر دیگر، چون خداوند وجود مطلق و لایتناهی است و همچنین اوصافی همچون: کمال لایتناهی، قدرت لایتناهی و علم لایتناهی دارد، لذا وقتی عارف با این عظمت لایتناهی مواجه می‌شود و آن را شهود می‌کند، احساس می‌نماید که موجودات محدود و متناهی اصلاً قابل مقایسه با آن ذات لایتناهی نیستند. با مشاهده آن ذات، نمی‌توان و نباید این موجودات محدود را به حساب آورد و از وجود آنها دم زد (مطهری، ۱۳۷۳، صص ۹۰-۹۱).

سعدی در این باره می‌گوید (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۰):

که خورشید و دریا و کوه و ملک پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

در احادیث اسلامی نیز این مطلب آمده است که نباید وجود خداوند را با وجود دیگر موجودات مقایسه کرد. لذا معنای «الله اکبر» این نیست که خدا از دیگر موجودات یا از هر موجودی بزرگتر است، بلکه معنای آن چنین است که: «الله اکبر من آن یوصف» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۴، صص ۳۶۶ و ۳۸۰؛ ج ۹۳، صص ۲۱۸-۲۱۹).

مطابق دیدگاه فوق، قبل از بیان نظام یافته نظریه وحدت وجود به وسیله محیی‌الدین، باید عرفای قبل از او را که سخن از وحدت وجود گفته‌اند، یا سخنانشان این طور تفسیر شده است، در واقع قایل به وحدت شهود دانست. از این رو، سخن آنان را می‌توان در عظمت و قیاس‌ناپذیری وجود خداوند، نسبت به وجود دیگر موجودات خلاصه نمود. به عنوان مثال، کلام شیخ ابوالحسن خرقانی نمونه‌ای از این سخنان است که می‌گوید (عطاری، بی تا، باب ۷۹، ص ۱۹۱):

«الهی! مرا در مقامی مدار که گویم: خلق و حق، و یا گویم: من و تو. مرا در مقامی دار که در میان

نباشم، همه تو باشی.»

همچنین است توجیه سخنان عرفایی مانند منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق) که «اناالحق» (بقلی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۳) می‌گفت، بایزید (۱۳۱-۲۳۴ق) که «سبحانی ما اعظم شأنی» (بقلی، ۱۳۶۰، ص ۸۹) به زیان می‌راند و ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ق) که «لیس فی جبتی سوی الله» (بقلی، ۱۳۶۰، ص ۵۸۲) می‌خواند.

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

این نظریه، از آن ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) است، و اصطلاحاً نظریهٔ تشکیکی وجود نیز نامیده می‌شود. بنابراین نظریه، حقیقت وجود حقیقت واحدی است، ولی مراتب و درجات گوناگونی دارد. وجودات مختلف نه امور متباین به شمار می‌روند، و نه وحدت محض بر آنها حاکم است. وجود، حقیقت واحدی است که مراتب مختلف دارد، و هر مرتبه خود یک حقیقت است. به این ترتیب که اختلاف مراتب متعدد، به شدت و ضعف برمی‌گردد. در واقع، ما به الاشتراک در مراتب وجود، یک چیز است. لذا مرتبه‌ای از وجود شدید و کامل، و مرتبه‌ای دیگر ضعیف و ناقص می‌باشد.

ذکر این نکته لازم است که اولین بار شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق)، اصل نظریهٔ تشکیک را به عنوان نوع خاصی از تمایز میان اشیاء مطرح کرد. البته، او این نظریه را دربارهٔ ماهیات تطبیق می‌کرد؛ چنانکه مرحوم سبزواری می‌گوید (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۷۲):

بالنقص و الکمال فی المہیة ایضاً یجوز عند الاشراقیة

ملاصدرا نظریهٔ شیخ اشراق را اصلاح کرد، و مسئلهٔ تشکیک را درباب وجود جاری دانست؛ که حاصل آن، نظریهٔ تشکیکی وجود به عنوان یک دیدگاه مهم فلسفی درباب وحدت وجود است.

تمثیل مهمی که برای تقریب به ذهن و فهم نظریهٔ تشکیک مطرح می‌شود، تشبیه وجود به نور است. نور قوی و ضعیف، یک چیز بیشتر نیست، که همان نور است. یعنی، از طرفی مراتب نور قوی و نور ضعیف فرق دارد و نوعی کثرت مشاهده می‌شود، اما از طرف دیگر، عامل کثرت چیزی دیگر غیر از نور نیست. این طور نیست که مثلاً نور ضعیف مخلوطی از نور با چیز دیگر باشد، بلکه مراتب مختلف

نور حقیقت واحدی دارند که این حقیقت واحد، دارای مراتب و درجات گوناگونی می باشد. معنای اینکه «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک می باشد»، نیز همین است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۱۵۸-۱۷۲).

یک چراغی است در این خانه و از پرتو وی هر کجا می نگرم انجمنی ساخته اند

وحدت شخصی وجود

وحدت تشکیکی وجود - که در نظریه قبل توضیح داده شد - واسطه ای برای عبور به وحدت شخصی وجود است، زیرا در وحدت شخصی - چنانکه توضیح آن خواهد آمد - با رقیقت شدن کثرت، آنچه حقیقت است به وجود و وحدت آن ارجاع داده می شود، تا آنجا که برای کثرت چیزی جز مجاز باقی نمی ماند؛ یعنی تشکیک در ظهور و تجلی خواهد بود، نه در وجود (جوادی آملی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۰).

وحدت شخصی وجود، به این معناست که حقیقت وجود، اصل واحدی می باشد که منشأ جمیع آثار است و وحدت آن شخصی و ذاتی است، نه وحدت سنخی و عددی؛ و از جمیع شروط و قیود حتی از شرط اطلاق، مطلق است. همان طور که وجود واحد است، موجود - موجود قائم به ذات که واجد حقیقت وجود است - نیز واحد است. حقیقت وجود و موجود به معنای مذکور، همانا حق - تعالی - است که وجود صرف و واجب و مطلق از همه شروط و قیود و مبدأ جمیع آثار است. پس در دار هستی فقط یک حقیقت، یک وجود و یک موجود راستین هست؛ و او حق - تعالی - است. اما این حقیقت واحد را شئون، تجلیات و ظهوراتی است که در مرتبه علم، اسماء و اعیان ثابت و نیز در عرصه اعیان خارجی ظهور می یابد. و در نتیجه این تجلی و ظهور، کثرت پیدا می شود و عالم پدیدار می گردد. بنابراین، هم ظاهر (حقیقت وجود) متحقق است و هم مظاهر (موجودات دیگر). هم وحدت درست است و هم کثرت.

البته کثرت موجودات عالم که ناشی از تجلی و ظهور وجود است، امری اعتباری محض و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق، و خالق و مخلوق، و ظاهر و مظاهر از میان برود و حلول و اتحاد میان

آنها پیش آید و به کفر و الحاد منجر شود. براستی این کثرت واقع است و وجود عالم در مرتبه خود متحقق است. اما اگر حقیقت وجود نبود، این کثرت پیدا نمی‌شد (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

اگر وحدت وجود را به معنای اخیر در نظر بگیریم، ناگزیر باید برای کثرت مشهود و ظاهری عالم، توجیه و تبیینی ارائه شود؛ در اینجاست که نظریه تجلیات مطرح می‌گردد. مقصود از طرح مسئله وحدت وجود نیز زمینه‌سازی و تمهیدی برای درک و خاستگاه نظریه تجلیات بود.

ابعاد مختلف نظریه تجلیات

پس از آشنایی با نظریه وحدت وجود و اشاره به اقوال مختلف آن، نکته قابل توجه این است که پس از وحدت وجود، مهمترین مسئله و مؤثرترین اندیشه در ابعاد مختلف جهان‌بینی عرفانی، نظریه تجلیات است. آنچه نظریه تجلیات اولاً و بالذات در صدد توجیه آن است، مسئله ایجاد و خلقت عالم است. وقتی عارف به نظریه وحدت وجود معتقد شد، ناگزیر باید به نحوی کثرت مشهود در جهان خلقت را توجیه کند و تبیینی برای آن بیابد که این کثرت چیست و چگونه به وحدت حقیقت وجود برمی‌گردد. نظریه تجلیات همین توجیه و تبیین را برعهده دارد. چنین تقریری از نظریه تجلیات، اصطلاحاً تجلیات وجودی نامیده می‌شود، که به سه قسم تجلیات وجودی ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود.

تجلیات وجودی ذاتی، تعینات حق - تعالی - است که بدون هیچ مظهر و صورتی در عالم احدیت محقق می‌شود. در این عالم، ذات حق، منزله از هر صفت و اسم و رسمی ظاهر می‌گردد.

تجلیات وجودی صفاتی، تعینات حق - تعالی - است که در مظاهر کمالات اسمایی او در عالم وحدت محقق می‌شود و حقیقت وجود مطلق به وسیله «فیض اقدس» در صور «اعیان ثابته» آشکار می‌گردد.

تجلیات وجودی افعالی، تعینات حق - تعالی - است که در مظاهر اعیان خارجی در عالم وحدانیت محقق می‌شود و حقیقت وجود مطلق از طریق فیض مقدس در صور اعیان و موجودات خارجی ظاهر می‌گردد.

تجلیات وجودی نزد برخی در پنج مرحله، و به نظر عده‌ای دیگر در چهار مرحله است (یحیی، ۱۳۶۷، صص ۱۹-۲۳). علاوه بر مراحل سه‌گانه مذکور، قول رایج این است که مسئله تجلی وجودی الهی، در دو مرحله صفات و افعال و از طریق فیض اقدس و فیض مقدس تبیین می‌شود که در ادامه مقاله به توضیح آن خواهیم پرداخت.

قبل از تفصیل نظریه تجلیات وجودی، باید به این نکته اشاره شود که اندیشه تجلیات در دیدگاه ابن عربی و پیروان او، منحصر به تجلیات وجودی نمی‌شود. این اندیشه علاوه بر تبیین چگونگی ایجاد موجودات از مبدأ اول - که در واقع نظریه‌ای برای تبیین چگونگی ربط واحد به کثیر است - درباره معرفت و شناخت نیز استفاده می‌شود.

به نظر ابن عربی، تجلیات منشأ همه معارف حسی، عقلی و روحی است؛ چنانکه محور رشد و شکوفا شدن اساس معرفت نیز هست. ابن عربی تجلیات را به مثابه «صور خالده» یا «حقایق ازلیه» در نظر می‌گیرد، که پرتوهای خود را بر آئینه قلب و عقل می‌تاباند و در نتیجه آن در قلب و عقل، معرفت یقینی و ذوقی حاصل می‌شود.

تجلی از دیدگاه فوق، طبق تعریف عبارت است از: «ما یظهر للقلوب من انوار الغیوب»؛ چیزی از انوار غیب است که بر قلب آشکار می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰، صص ۱۵۵). این تعریف، حقیقت معرفت و چگونگی حصول آن را از نظر عرفا روشن می‌کند. معرفت، آشکار شدن حقیقت شیء یا ماهیت آن در نظر عارف است. این انکشاف و آشکار شدن، به وسیله رفع حجاب یا حجابهای قلب از طریق تجلیات الهی که همانا تاباندن انوار غیبی به قلب است، صورت می‌گیرد (یحیی، ۱۳۶۷، صص ۲۴-۳۳).

عرصه دیگری که محیی‌الدین از اندیشه تجلیات در آن عرصه بهره می‌گیرد، مسئله سیر و سلوک است که به احوال، منازل و مقامات تقسیم می‌شود. احوال اموری از ظواهر نفسانی یا وجدانی همچون وجد، قبض و سکر است که در حین سیر و سلوک بر سالک عارض می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۲، صص ۱۳۳ و ۴۸۵). منازل، خانه‌های نورانیت در بهشت جاودانگی و قصر حقیقت است که سالک به سوی آنها حرکت می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، صص ۳۸۶). مقامات رتبه‌های معنوی و درجات روحی است که خداوند به اهل سیر و سلوک عطا می‌کند (ابن عربی، بی تا، صص ۳۸۵). به نظر محیی‌الدین فنا رأس احوال

(ابن عربی، ج ۲، ص ۵۱۲)، بقا رأس منازل (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۵)، و یقین رأس مقامات است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰۴).

موضوع اصلی این مکتوب، مسئله تجلیات از نظر توجیه کیفیت خلقت جهان و ربط واحد و کثیر می باشد؛ که همان تجلیات وجودی است. اما نکته‌ای که شایسته است در اینجا به اختصار بیان شود، این است که در نظام فکری ابن عربی، رابطه و تناظری میان عرصه‌های سه گانه تجلی وجود دارد. از سویی، متناسب با عالم احدیت، عالم وحدت و عالم وحدانیت به ترتیب تجلیات ذاتی، صفاتی و افعالی خواهیم داشت که تجلیات وجودی هستند و متناسب با آنها تجلیات عرفانی یا نورانی نورالانوار، نورالمعانی و نورالطبیعة قرار دارند. از طرفی، هم بقا و هم فنا، اقسام ذاتی، صفاتی و فعلی دارند که به ترتیب با حق‌الیقین، عین‌الیقین و علم‌الیقین متناسبند. به این ترتیب، رابطه و شبکه‌ای میان عرصه‌های مختلف وجود شناختی، معرفت شناختی و مسئله سیر و سلوک ایجاد می شود (یحیی، ۱۳۶۷، صص ۵۱-۱۸).

نظریه تجلیات و توجیه نظام خلقت در جهان‌بینی عرفانی

توجیه نظام هستی، مسئله بسیار مهمی است که هر گونه اتخاذ موضع نسبت به آن، تأثیری سرنوشت‌ساز در هر نظام فکری خواهد داشت. متقابلاً، خود این مسئله هم کاملاً متأثر از اندیشه‌های زیربنایی تر هستی‌شناسانه می باشد. حتی با پذیرش وجود خداوند و قبول خالقیت او نسبت به نظام هستی، باز هم شاهد آرا و نظریات مختلف درباره چگونگی این خالقیت و چیستی ارکان نظام هستی می باشیم. به عنوان مثال، در میان سنت‌های فکری اسلامی، متکلمان معتزله درکی ابتدایی از مسئله خلقت دارند و خود را با مشکل و سؤال خاصی مواجه نمی بینند. به عقیده آنان، چنانکه بتا ساختمان را می سازد، خداوند نیز عالم هستی را آفریده و فاعلیت و تأثیر را به هر یک از اشیا به طور مستقل واگذار و تفویض کرده است (کاکایی، ۱۳۷۴، ص ۸۳).

نظر اشاعره درباره خلقت، از پیچیدگی بیشتری برخوردار است، زیرا آنها با انگیزه تعظیم و تقدیس ذات اقدس الهی، به عنوان یک اندیشه زیر بنایی برای خداوند قایل به قدرت مطلق

می‌باشند؛ به طوری که این قدرت مطلق و نامحدود برای هیچ قدرت دیگری جایی باقی نمی‌گذارد. لذا، از نظر اشاعره، فاعلیت خداوند مستقیم و بی‌واسطه است و همین دیدگاه آنها را به دفاع از دو نظریه: جوهر فرد و عدم بقای اعراض کشاند تا از آن طریق، قدرت مطلقه الهی در خلقت عالم را توجیه نمایند. در نظریه جوهر فرد، اعتقاد بر آن است که اصل و اساس جهان را ذرات ریز و بی‌شماری که اصطلاحاً جوهر فرد یا جزء لایتجزی نامیده می‌شوند، تشکیل می‌دهند. نظریه عدم بقای اعراض نیز تأکید دارد که اعراض در دو لحظه، به یک حال در یک جوهر باقی نمی‌مانند (کوربن، ۱۳۶۱، صص ۱۶۶-۱۶۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲، صص ۱۳۹-۱۴۱).

اما فلاسفه مشاء خداوند را علته‌العلل عالم می‌دانند و با توجه به قاعده: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و اینکه خداوند بسیط محض است، می‌گویند که از او فقط عقل اول صادر می‌شود و از عقل اول به خاطر دو جنبه وجود بالغیر و امکان ذاتی، عقل دوم و فلک اول، و از عقل دوم نیز عقل سوم و فلک دوم صادر می‌شود تا به این ترتیب عقول عشره وافلاک تسعه کامل شود. از طرفی به خاطر قاعده «امکان اشرف»، نظام طولی فوق اجتناب‌ناپذیر و برطبق قاعده: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، نظامی ضروری لایتخلف است و هر علتی معلول خاص خویش را دارد (کاکایی، ۱۳۷۴، ص ۸۳).

همچنین در مجموعه نظریات مربوط به توجیه نظام خلقت، می‌توان از نظریه فیوضات وجود نزد کسانی همچون: ابن مسره (۲۶۹-۳۱۹ق) و مکتب المریه در اندلس نام برد. این نظریه در اصل متأثر از افکار افلوپین (۲۰۵-۲۷۰م) است. به اعتقاد وی، در بالاترین مرتبه و مقام وجود، احدیت قرار دارد که از آن عقل و از عقل، نفس افزه می‌شود. هر مرتبه از این مراتب، همه کائناتی را که بعد تشخیص خواهند یافت، در بردارد. در احدیت همه چیز بدون تمییز است. عقل همه موجودات را در بردارد، ولی در عین تمییز، متحد می‌باشد به نحوی که هر کائی بالقوه محتوی دیگر کائنات است. اما در نفس این کائنات متمایز و مشخص هستند، و چون به عالم محسوس می‌رسند، جدا و پراکنده می‌شوند (کوربن، ۱۳۶۱، صص ۲۹۲-۲۹۴؛ فاخوری، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۸۶).

توجیه و تبیین نظام خلقت در جهان بینی عرفانی، ویژگیهای خاص خود را دارد که با پیریزی عرفان نظری به وسیله محیی‌الدین ابن عربی به شکل یک نظریه سامان یافته آغاز می‌شود و بعد بسط

و تفصیل بیشتر می‌یابد. ابن عربی در آثار مختلف خود به بیان جنبه‌های گوناگون این نظریه می‌پردازد. در کتاب بسیار مهم فصوص الحکم که در حکم خلاصه‌ای از کتاب دایرةالمعارف گونه الفتوحات المکیة و نیز بیانگر خلاصه‌ای از آرای او در باب جهان‌بینی عرفانی است - مسئله خلقت مطرح شده است. اتفاقاً، ابن عربی تبیین چگونگی خلقت و آفرینش را در این کتاب، از همان فص اول (فص آدمی) آغاز می‌کند، و در طول کتاب بارها کلمه «خلق» و مشتقات آن را به کار می‌برد.

البته، نباید در اینجا اشکال کرد که در نظام فکری ابن عربی و هر کسی که قایل به وحدت وجود باشد، جایی برای نظریه خلقت باقی نمی‌ماند، و اصلاً کلمه «خلق» به خاطر مفهوم دوگانگی میان خالق و مخلوق که از آن فهمیده می‌شود، نباید در این نظام فکری استفاده شود؛ زیرا چنانکه توضیح آن خواهد آمد، ابن عربی این کلمه را مطابق عرف مخاطبان استعمال می‌نماید و معنایی از آن اراده می‌کند که مطابق با مسلک خود او است.

در مسلک ابن عربی، امر مخلوق، استعداد و آمادگی خاصی کسب می‌کند، و متناسب با آن از جانب خداوند روحی افزوده می‌شود که در داستان خلق آدم از آن به «نفخ» تعبیر شده است (سجده، ۹). لذا اگر آن استعداد و آمادگی در مخلوق برای قبول فیض الهی وجود نداشته باشد، موجود نخواهد شد. از این رو، هر امری که در آن استعداد موجود شدن به نحوی حاصل شود، از جانب الهی روحی را دریافت می‌کند و در عالم خارج موجود می‌شود. پس، روح الهی در همه موجودات ساری است. و لذا، موجودات خارجی همان صور و اشیایی‌اند که به فضل سریان روح الهی در آنها، متصف به صفت وجود شده‌اند.

البته، مجدداً می‌توان اشکال نمود که از سخن فوق چنین فهمیده می‌شود که ابن عربی قایل به نوعی دوگانگی میان خالق و مخلوق یا حق و خلق است. در پاسخ به این اشکال باید گفت که در مسلک او اثری از دوگانگی وجود ندارد و هر چیز که نوعی دوگانگی از آن فهمیده شود، باید به دوگانگی اعتباری تفسیر شود؛ زیرا به نظر ابن عربی، جز حقیقت واحدی وجود ندارد که اگر از جهتی به آن نگاه کنیم آن را حق، فاعل و خالق می‌نامیم، و اگر از جهت دیگر آن را در نظر بگیریم، آن را خلق و قابل و

مخلوق می‌شماریم. به نظر او، اصل و سبب هر وجودی، فیض دائم الهی است که گاهی از آن تعبیر به «تجلی الهی» می‌کند؛ تجلی یا فیضی که در هر لحظه روح الهی را به موجودات می‌رساند و شخص بیننده آن را در قالب اشکال مختلفی که در آن ظاهر می‌شود، می‌بیند. و اگر لحظه‌ای این فیض و تجلی منقطع گردد، هستی موجودات به نیستی مبدل می‌شود؛ «اگر نازی کند از هم فرو ریزد قالبها». لذا، معنای اصطلاح «خلق» نزد ابن عربی، عبارت است از تجلی دائم الهی. اشکال مختلف موجودات و تغییر و تحول دائم آن اشکال در هر لحظه و آنی، همان چیزی است که ابن عربی گاهی اسم «خلق جدید» بر آن می‌نهد (عقیقی، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۷-۸).

مسئله خلق - بدان گونه که در آثار ابن عربی مطرح شده - در آثار هیچ یک از حکما و متکلمان سابقه نداشته است، زیرا از نظر او خلق کاری نیست که خداوند یک بار و برای همیشه آن را انجام داده باشد. خلق، هستی دادن به آنچه نیست نیز نمی‌باشد، بلکه خلق در نظر ابن عربی فعل دائم خداوند است که از ازل تا ابد پیوسته و بدون وقفه انجام می‌پذیرد و تجلیات جاودانه او را آشکار می‌سازد. در نظر ابن عربی، خالق این نیست که کسی چیزی را از نیستی به هستی در آورد، بلکه به این معناست که وجود جاودانه خالق از ازل تا ابد در هر لحظه به صورتی از صورتهای بی‌شمار، خود را آشکار می‌نماید. ابن عربی پس از اینکه در فص شعبی نظریه خود را درباره آفرینش عالم مطرح می‌کند و آن را با اصطلاح قرآنی «خلق جدید» تطبیق می‌نماید، از عقاید حکما و متکلمان در این باب انتقاد می‌کند و آنها را از مصادیق آیه شریفه: «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق، ۱۵) به شمار می‌آورد. منظور ابن عربی این است که مطابق دیدگاه قرآنی، بسیاری از مردم از ادراک حقیقت خلق جدید ناتوانند، و نسبت به آن تردید روا می‌دارند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۲، صص ۱۳۵-۱۶۶).

نظریه خلق جدید، در واقع یکی از لوازم و نتایج نظریه تجلیات است که در بخش مستقلی باید به بررسی این لوازم و نتایج پرداخته شود، اما از آنجا که نظریه تجلیات زیربنا و اساس بسیاری از عقاید عرفانی و در واقع حلقه واسطه میان نظریه وحدت وجود و دیگر ابعاد جهان‌بینی عرفانی می‌باشد، در اینجا لازم است توضیحات بیشتری درباره اصل این نظریه ارائه شود.

فیض اقدس، فیض مقدس و اعیان ثابت

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم، در باب تجلی الهی می‌گوید (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص شعیبی): «ان لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة» از طرفی در آغاز کتاب فصوص، در عبارت دیگری می‌گوید (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص آدمی): «والقابل لایکون الامن فیضه الاقدس» این عبارات و بویژه تقریری که خود ابن عربی از چگونگی خلقت و ایجاد عالم ارائه می‌کند، آغازی بود تا نظریه خلقت در جهان بینی عرفانی شکل بگیرد و بعد به وسیله پیروان ابن عربی و شارحان آثار او بسط و نظام بیشتر یابد؛ هر چند در برخی موارد، تقریرهای مختلفی از موضوع واحد نیز یافت می‌شود.

توجیه رایج از مسئله خلقت مبتنی بر نظریه تجلیات، این است که گفته می‌شود: در اثر تجلی ذات بر ذات که تعبیر به فیض اقدس می‌شود، اسماء و صفات و لوازم آنها (اعیان ثابت) ظهور می‌یابد. و در مرحله بعد، فیض مقدس بر فیض اقدس ترتب دارد و از آن وجود خارجی اشیاء پدید می‌آید (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۳). در توضیح اصطلاحات فوق، باید گفت که مراد از فیض همان تجلی است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴). این فیض یا تجلی بر دو گونه است:

اول، تجلی علمی غیبی، تجلی ذاتی حبی یا فیض اقدس، که همان ظهور حق در صورت اعیان ثابت در حضرت علم است.

دوم، تجلی شهودی، تجلی وجودی یا فیض مقدس، که ظهور حق در احکام و آثار اعیان و تحقق موجودات عالم خارج است.

اصطلاح فیض اقدس در فص آدمی در کتاب فصوص الحکم، به وسیله خود ابن عربی وضع شد. اما به نظر می‌رسد که اصطلاح فیض مقدس را خود ابن عربی وضع نکرده باشد؛ لاقلاً در دو کتاب فصوص الحکم و نقش الفصوص ابن عربی، این اصطلاح را یافت نشد. البته شارحان ابن عربی به طور شایع و متداول از این اصطلاح استفاده می‌کنند؛ چنانکه مثلاً جامی (۸۱۷-۸۹۸ق) جمله مذکور در «فص آدمی» را چنین تکمیل کرده است: «فالقابل لایکون من فیضه الاقدس و المقبول الا من فیضه المقدس» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸).

برای فهمیدن بهتر معنای دو اصطلاح فیض اقدس، ابتدا اصطلاح «اعیان ثابت» توضیح داده

می‌شود، که بارها ابن عربی آن را به کار گرفته است (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص شیشی و ابراهیمی). برخی از شارحان ابن عربی معتقدند که اعیان ثابتۀ در جهان بینی عرفانی، همان ماهیات نزد حکماست (لاهیجی، بی تا، ص ۱۰۴)، برخی نیز اعیان ثابتۀ را به مثل افلاطونی تشبیه کرده‌اند (عفیفی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹). شیخ محمد لاهیجی در کتاب شرح گلشن راز با بیان تمثیلی، در بیان چیستی اعیان ثابتۀ، آنها را به آیینه‌هایی مانند می‌کند که حق - تعالی - در آنها ظهور کرده است، با این قید که خود این آیینه‌ها وجود نیافته‌اند و نخواهند یافت؛ «ماشمت رائحة الوجود»، بلکه فقط در علم حق ثابتند. وی در این باره می‌گوید: «لاهیجی، بی تا، صص ۱۰۴-۱۰۵»:

«و خاصیت آینه آن است که عکس که در او ظاهر می‌شود، بر مقتضای آینه شود. چنانچه در آینه کج، عکس کج و در آینه طولانی، عکس طولانی و در بزرگ، بزرگ و در کوچک، کوچک و علی هذا القیاس. و حال آنکه آن شخص محاذی همان یک شخص باشد. پس این اختلاف همه از آثار واحکام آینه حاصل شده. و دیگر آنکه آینه اصلاً مرئی نمی‌شود؛ چنانچه به حاسه باصره، صورت در آینه می‌بینی و آینه نمی‌بینی. و دیگر آنکه صورتی که در آینه می‌نماید، آینه به آن صورت متصف نمی‌شود و نمی‌گویند که آن آینه آن صورت است و یا صورت در آینه است، بلکه آینه سبب ظهور او شده است. همچنین اعیان ثابتۀ که صور علمیه حقتند، حکم آینه دارند که وجود حق به احکام ایشان ظاهر شده و به صورت ایشان نموده است. و آن اعیان، متصف به وجود نشده‌اند و همچنان معدومند.»

نکته بسیار مهم درباره اعیان ثابتۀ، این است که عرفا معتقدند اعیان ثابتۀ جعل جاعل نیستند، بلکه حقایق غیر معمول می‌باشند. در واقع، آنها شئون ذاتی‌اند که به حقیقتی واحد که همان حقیقت حق است، برمی‌گردند. عرفا در بیان نکته فوق، تفصیل زیادی دارند که در اینجا برای فهم بهتر این مطلب، به تمثیلی که سید حیدر آملی در کتاب نقد النقود ذکر کرده است، اشاره می‌شود (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۴؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۶۰):

«علم به حقایق اعیان و ماهیات، عبارت است از علم خداوند به ذات و کمالات ذاتی و خصوصیات اسمایی خویش. چون اگر خداوند عالیم به ذات خود باشد، به جمیع ذوات و حقایق پنهان در ذات

خویش نیز عالم است؛ مانند درختی که در هسته پنهان است، زیرا اگر هسته عالم به ذات خود باشد، به همه کمالات درختی خود از قبیل شاخه‌ها و برگها و گلها و ... نیز عالم است و تعینات شاخه‌ها و برگها و گلها و میوه‌ها از لحاظ بلندی و گردی و نرمی و شیرینی و ترشی، جعل هسته نیست، بلکه اینها همه در کمالات درختی است که در هسته پنهان است. از آن حیث که درخت به وجهی عین هسته و به وجه دیگر غیر هسته و به وجهی عین درخت و به وجه دیگر غیر درخت است.

معنای نکته مذکور که اعیان ثابته جعل جاعل نیستند و وجود از آنها نفی می‌شود، آن است که اعیان ثابته برخلاف اعیان خارجه، جدای از ذات نیستند و صرفاً به وجود علمی حق موجودند. و لذا، گفته می‌شود که این سخن نه موهم قول به ثبوت معدومات، و نه مستلزم اصالت ماهیت است؛ زیرا قول به ثبوت معدومات - که مختار معتزله است - برای ماهیات ممکنه در حال عدم، نوعی از ثبوت و تقرر اعتبار می‌کند، و قول به اصالت ماهیت، تحقق ماهیت را اصالتاً ممکن می‌داند. اما طبق نظر عرفا، اعیان ثابته نه اصالتاً و نه بدون استناد به وجود، بلکه فقط با استناد به وجود علمی و اسماء و صفات واجب - تعالی - موجود و محقق می‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۷۰، صص ۴۴۰-۴۴۱). لذا، نسبت اعیان ثابته به اسماء و صفات، مانند نسبت لوازم ماهیت به ماهیت است. یعنی، همان طور که لوازم ماهیت بدون ارتباط به ماهیت، در مرتبه تقرر، ثبوت علی حده ندارند، اعیان ثابته نیز نه تنها وجود ندارند و معمول نیستند، بلکه ظهور مستقل نیز ندارند و ظهور آنها در مرتبه اسماء و صفات الهی، ظهور تطفلی است.

با روش شدن معنای اعیان ثابته (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴)، می‌توان معنای دو اصطلاح فیض اقدس و فیض مقدس را بهتر فهمید. حق - تعالی - نخست به وسیله فیض اقدس یا تجلی ذات به صورت اسماء و صفات و به تبع به صورت اعیان ثابته که همان استعدادها و قابلیتات می‌باشند، متجلی می‌شود. این امر در مرتبه علم حق - تعالی - صورت می‌گیرد. سپس به وسیله فیض مقدس به احکام و آثار اعیان ثابته، برابر با استعداد و قابلیت آنها، هستی بخشیده می‌شود. بنابراین فیض اقدس، تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور اسماء و صفات و تطفلاً باعث ظهور اعیان ثابته می‌شود. ظهور اسماء و

صفات در مرتبه واحدیت، موجب فیض مقدس می‌گردد که باعث وجود احکام و آثار اعیان در خارج است. این معنا، همان نظر ابن عربی است که می‌گوید: «والقابل لایکون الا من فیضه الاقدس»، و جامی اضافه کرده است: «...والمقبول الامن فیضه المقدس»، لذا، هم قابل (فیض اقدس) و هم مقبول (فیض مقدس) از او است (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۷۳-۳۷۵). سخن مولانا جلال‌الدین رومی، بخوبی بر این معنا تطبیق می‌کند و فهم آن را آسان می‌سازد (مولوی، بی‌تا، دفتر اول، ص ۵۵، ب ۳۳):

آن یکی جودش گدا آرد پدید وان دگر بخشد گدایان را مزید

جامی نیز در کتاب لوائح پس از توضیح دو اصطلاح فیض اقدس و فیض مقدس، این رباعی را می‌آورد (جامی، بی‌تا، ص ۳۹):

یک جود تو نقش بسته صدگونه گدا یک جود نصیب هر یکی داد جدا
آن جود نخستین ازلاً بود و بر آن این جود پسین راست ترتب ابد

تمثیلات عرفا در مقام توجیه نظریه تجلیات

عرفا همگی بر این نکته متفقند که حقایق عرفانی، از حوزه دسترسی عقل و اندیشه فراتر و برتر است. محیی‌الدین تصریح می‌کند: «فان للعقول حداً تقف عنده من حیث ماهی مفکره (عقل از جهت تفکر و اینکه بخواهد با استدلال و معلومات پیشین به نتایج جدید برسد، محدود است و نمی‌تواند فراتر از آن برود)» (ابن عربی، ۱۹۳۸م، کتاب المسائل، ص ۲). بدین ترتیب، با فراتر نشانیدن دستاوردهای کشف و شهود عرفانی از محدوده دسترسی عقل و اندیشه، عرفا در ارائه آرا و نظریات گوناگون خویش، اساساً داعیه استدلال ندارند تا بخواهند از این راه، عقل را از طریق مقدمات استدلال به نتیجه مورد نظر رهنمون شوند.

عین القضاة همدانی (۴۹۲-۵۲۵ق) در این باب، این گونه می‌گوید: (یثربی، بی‌تا، ص ۳۷۳):

«بدان که مثل طمع علمای صاحب‌نظر برای دریافت مسائل و حقایق عرفانی، مانند مردی است که ترازوی کوچک طلاکشی را ببیند و بخواهد با آن کوه را بسنجد؛ و این، دلیل آن نمی‌شود که ترازو در احوال و احکام خود صادق نیست، بلکه عقل میزانی صحیح است و احکام آن صادق و

یقینی است که دروغی در آن راه ندارد. با این همه، هرگاه عاقل به سنجش هر چیزی از امور آخرت و حقیقت نبوت و حقایق ازلی طمع ورزد، سعی او بی نتیجه خواهد ماند.
در عبارت دیگری، تذکر می‌دهد (یشربی، بی تا، ص ۳۷۳):

«خرد برای دریافت بعضی از موجودات آفریده شده؛ چنانکه چشم برای دیدن قسمتی از موجودات دیگر خلق شده است و از دریافت شنیدنیها و دیدنیها ناتوان است. همچنان عقل از ادراک بیشتر موجودات عاجز است.»

عرفا شیوه وصول خود به حقایق ازلی را بصیرت می‌دانند و می‌گویند که بصیرت، حقایق ازلی را از طریق حدس درک می‌کند. و رابطه آن با حقایق ازلی، مانند رابطه عقل با اولیات و رابطه حواس با محسوسات است؛ یعنی ادراکی است مستقیم و بی نیاز از مقدمات، با این تفاوت که یقین حاصل از بصیرت، قویتر و صریحتر از یقین حاصل از استدلال و برهان است. و در استدلال عقلی ادراک مطرح است، اما درباره بصیرت «وصول» درکار است. «عقل» می‌بیند، بصیرت می‌یابد، عین القضاة می‌گوید (یشربی، بی تا، ص ۳۷۴):

«کسی که گمان کند علم به معشوق و صفات او عین وصول به اوست، گمراهی دامن خود را بر وی گسترده است و کسی که گمان کند گرفتاری در چنگال درنده‌ای با تصور آن گرفتاری یکی است، در پرتگاه جهل سرنگون گردیده است.»

از مطالب پیشگفته - که در واقع خلاصه‌ای از دیدگاه عرفا درباره ارزش ادراک عقلی و معرفت شهودی و باطنی بود - نتیجه می‌شود که عرفا در محدوده وسیعی از معارف و حقایق، به هیچ وجه دغدغه استدلال و دلیل‌پردازی ندارند. از این رو، حداکثر توجه‌شان این است که پس از تبیین، نظریه خود را با چند تمثیل و تشبیه عقل‌پذیرتر کنند؛ به طوری که عقل امکان آن را تصدیق کند و راه برای قبول آن نظریه باز شود. به عنوان مثال، در بحث فوق که بیانگر دیدگاه معرفت‌شناسی عرفاست، درباره ناتوانی وصول عقل به حقایق شهودی و ازلی، استدلالی نشد، بلکه صرفاً خود این مدعا تبیین گردید و با اضافه شدن چهار تمثیل (ناتوانی ترازوی توزین طلا از سنجش کوه، ناتوانی چشم از دریافت بوییدنیها و شنیدنیها، مغایرت علم به معشوق و صفات او با وصول به او، و مغایرت گرفتاری در

چنگال حیوان درنده با تصور آن، مدعای مذکور قابل قبولتر نمایانده شد. نظریه تجلیات نیز از جمله حقایقی است که عرفا برای آن، حقیقتی فراتر از توان درک عقل و اندیشه قایلند. ابن عربی در «فص شعیبی» تصریح می‌کند که بجز پیامبران و صوفیه، هیچ دانشمندی نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا دیدگاه عقلی و استدلالی هرگز نمی‌تواند به آن برسد؛ «ولا يعطيه النظر الفكري ابدأ» (عفیفی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۵).

اما در آثار ابن عربی و شارحان و پیروان او پس از تبیین و تقریر نظریه تجلیات، شاهد به کارگیری تمثیلات متعددی هستیم، که برای عقل‌پذیری و افزایش مقبولیت ابعاد مختلف نظریه تجلیات، استفاده شده‌اند. در اینجا شایسته می‌نماید که برخی از تمثیلات به کار گرفته شده برای توجیه نظریه تجلیات ذکر شود. تلاش عرفا در ارائه این تمثیلات به دو دلیل بوده است:

اولاً، اصل نظریه تجلیات با قوت بیشتر تقریر و توجیه شود.
ثانیاً، در خلال برخی از تمثیلات، نکات و ابعاد جدیدتری از نظریه تجلیات بیان شود.

۱. تمثیل چهره و آینه‌های متعدد

اگر مقابل چهره‌ای آینه‌های متعدد و متنوع از حیث کوچکی و بزرگی، پهنا و درازا، و کجی و راستی قرار دهیم، هر یک از آینه‌ها به حسب اندازه و شکل خود، آن چهره را به نحو خاصی منعکس خواهد کرد. لذا، آن چهره متناسب با اوصاف هر یک از آینه‌ها، به اشکال و اندازه‌های مختلف منعکس خواهد شد.

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه پیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده
بر قدر صقالت و صفا، صورت خویش
نکته این تمثیل چنین است که وقتی مبدأ و حقیقت وجود (چهره) در اعیان ثابت (آینه‌ها) تجلی می‌کند، موجب پیدایش اشیا خارجی (تصاویر در آینه) خواهد شد. می‌توان گفت که مبدأ وجود (چهره)، هم در آینه (اعیان ثابت) هست و هم نیست، و هم عین وجود خارجی (تصویر در آینه) هست و هم عین آن نیست. لذا، می‌توان گفت که مبدأ وجود (چهره) هم ظاهر و هم غیرظاهر است. و نیز،

صحیح است که بگوییم با دیدن موجودات خارجی (تصاویر در آینه)، مبدأ وجود (چهره)، هم دیده می‌شود و هم دیده نمی‌شود. (جامی، بی تا، صص ۸۵-۸۶):

یک روی و دو صد هزار برقع یک زلف و دو صد هزار شانه

یک شمع و دو صد هزار مرآت یک طسایر و بی حد آشیانه

سید حیدر آملی پس از نقل تمثیل فوق اضافه می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، صص ۶۷۸-۶۷۹):

«والبته این مثال در این باره، مثالی بس نیکو و دقیق است و بر تو است که آن را بخوبی به خاطر

بسپری، زیرا در زمینه توحید و وحدت وجود برای تو بسیار سودمند است؛ «و تلك الامثال نضرها

للناس و ما يعقلها الا العالمون» (عنکبوت، ۴۲).

و در این باره گفته‌اند (مکی، ۱۳۶۸، صص ۶۷۸-۶۷۹):

وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرایا تعددا

چهره جز یکی نیست، اما وقتی تو آینه‌ها را زیاد می‌کنی، متعدد می‌شود.

اوحدی مراغه‌ای نیز متناسب با این مطلب، چنین سروده است (طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۵۵):

جز یکی نیست صورت خواجه کثرت از آینه است و آینه‌دار

آب و آینه پیش‌گیر و ببین که یکی چون دو می‌شود بشمار

مثال آینه، از جمله مثالهایی است که خود ابن عربی، هم در فصوص الحکم (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص

شیشی) و هم در فتوحات مکیه (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۷) به آن اشاره کرده و حتی معتقد است که

این مثال را خداوند برای فهم مسئله تجلی برای انسانها قرار داده و هیچ مثالی بهتر و شبیه تر به مسئله

آینه وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص شیشی).

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم، مطلبی دارد که ذکر آن در ذیل تمثیل مذکور مناسب است. وی

ابتدا اشاره می‌کند که هم حق وقایت عبد است؛ یعنی ظاهر عبد شده است؛ و هم عبد وقایت حق

است، یعنی ظاهر حق شده است. و سپس اضافه می‌کند که با دانستن این مطلب، می‌توانی درباره

موجود خارجی هر طور خواستی قضاوت کنی (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص هودی):

«فقل فی الکون ماشئت، ان شئت قلت هو الخلق و ان شئت قلت هو الحق وان شئت قلت هو الحق

والخلق وان شئت قلت لا خلق من كل وجه و لاحق من كل وجه و ان شئت قلت بالحيرة في ذلك، یعنی، موجود خارجی را می توان به اعتبار صفات نقص، خلق و به اعتبار صفات کمال، حق و به اعتبار جمع آنها حق و خلق دانست. و می توان آن را از جمیع جهات، نه حق و نه خلق دانست. و می توان سکوت کرد و قایل به حیرت در این مقام شد (خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۳۹۶؛ جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵):

یا نه آن است و نه این حیرانی است گنج باید جست این ویرانی است
قد تحیرت فیک خذ بیدی یا دلیلاً لمن تسحیر فیکا

البته باید توجه داشت که مثال آینه که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است، اولین بار به وسیله خاندان وحی و نبوت مطرح شده است. در کتاب توحید صدوق آمده است که وقتی عمران صابی در مناظره توحیدی با حضرت امام رضا علیه السلام سؤال می کند که آیا خداوند در خلق است یا خلق در خداوند؟ آن حضرت، خداوند را از چنین سخنی برتر می دانند. سپس برای فهماندن مطلب به عمران، از تمثیل آینه استفاده می کنند و می فرمایند (صدوق، ۱۴۱۶، صص ۴۳۴-۴۳۵):

«اخبرنی عن المرءات، أنت فیه، أم هی فیک؟ فان كان لیس واحد منكما فی صاحبه، فبأی شیء استدلت بها علی نفسك.»

برخی محققان معتقدند که این مثال پس از مطرح شدن از سوی خاندان وحی، قبل از هر گروه دیگری به وسیله اهل عرفان استفاده شد، و ابن عربی نیز آن را از برخی متقدمان خود همچون غزالی اخذ کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۰، صص ۲۲۲-۲۲۳).

۲. تمثیل تابش نور بر شیشه های رنگین

وقتی شیشه هایی با رنگها، اشکال و اندازه های مختلف داشته باشیم و این شیشه ها را در مقابل نور قرار دهیم، نور تابیده شده، به رنگ، شکل و اندازه شیشه ها در می آید. در این تمثیل، شیشه ها در حکم اعیان ثابت و رنگ، شکل و اندازه آنها به منزله آثار و احکام آن اعیان ثابت و نور مانند حقیقت وجود یا تجلی وجود حق و بالاخره نورهای رنگین که با اشکال

و اندازه‌های مختلف بر روی دیوار مقابل تابیده می‌شود، همچون موجودات خارجی دانسته شده است (جامی، بی تا، صص ۸۰-۸۱؛ جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۸۱-۳۸۳):

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بران پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

تمثیل مذکور، هم بیانگر چگونگی اصل خلق و ایجاد است، و هم کثرت ظاهری موجودات را توجیه می‌کند. جامی در نقد النصوص درباره نکتۀ اول، چنین می‌گوید (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۶):

«الایجاد عبارة من تجلیه - سبحانه - فی الماهیات الممكنة الغير المجعولة التی کانت مرایا لظهوره و سبباً لانبساط اشعة نوره.»

و درباره نکتۀ دوم پس از ذکر مثال نور و شیشه‌های رنگین، می‌گوید (جامی، ۱۳۷۰، صص ۷۱-۷۲):

«پس اوست - تعالی و تقدس - که واحد حقیقی است و منزه از صورت و صفت و لون و شکل در حضرت احدیت. و هم اوست که در مظاهر متکثره به صور مختلفه ظهور کرده به حسب اسماء و صفات به تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی، خود را بر خود جلوه داده. و هذا بعینه کما انک لو قلت: ان النور اخضر لخضرة الزجاج، صدقت، و شاهدک الحس. وان قلت: لیس بأخضر ولا ذی لون، لما اعطاه لک الدلیل، صدقت، و شاهدک النظر العقلی الصحیح.»

از جمله نکاتی که عرفا از تمثیل فوق استفاده کرده‌اند، این است که وجود خارجی مانند نوری است که پس از عبور از شیشه‌ها، بر دیوار مقابل افتاده و به رنگهای گوناگون ظاهر شده است. لذا، فقط وقوع نور بر دیوار محقق است، و رنگها و اشکال ظاهر شده در وی، معدوم موجودنما می‌باشد. نوریت، جهت وجوب، و لونیت، جهت امکان است، و موجود خارجی میان این دو؛ یعنی در برزخ وجوب و امکان، است. جاهلان میان نور و لون و میان مبدأ وجود و ماهیت فرق نمی‌گذارند و آنها را یکی می‌پندارند، اما عارفان نور را نور و لون را لون، مبدأ را مبدأ و ماهیت را ماهیت می‌شناسند. در نتیجه،

آنان کثرت را در احکام می بینند، نه در ذات (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۳؛ جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۸۱-۳۸۳).

۳. تمثیل شراب و جام

وقتی که هم شراب، صاف و لطیف و هم جامی که شراب در آن قرار دارد، کاملاً شفاف باشد، به نظر می رسد که شراب و جام از نظر رنگ و شکل یک چیز بیشتر نیستند؛ در صورتی که به حکم عقل، می دانیم که شراب و جام دو چیزند.

در این تمثیل، مراد از جام، اعیان ثابت و آثار و احکام آنهاست، و منظور از شراب نیز مبدأ وجود می باشد، و اجتماع آنها هم به منزله وجود اعیان خارجی است. این تمثیل بیان می کند که همان طور که شراب صاف و لطیف در ظرفها و جامهای شفاف، در ظاهر به رنگ و شکل آنها در می آید - در صورتی که در واقع به رنگ هیچ یک در نیامده و شکل هیچ یک را نپذیرفته است - حقیقت وجود حق هم که به صورت آثار و احکام اعیان ظاهر شده، این چنین است و با تغییر و تکثر آنها متغیر نمی شود و با وجود ظهورش در آن آثار و احکام متباین، متغیر و متکثر، وحدتش پایدار می ماند (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۲۸۳-۳۸۵):

از صفای می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام

همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام

تمثیل فوق از جمله مواردی است که خود ابن عربی به آن استناد کرده، و در موارد مختلف از آن استفاده نموده است. وی در کتاب نقش النصوص، در «فص شعیی» درباره این موضوع که خداوند بدون هیچ گونه تغییر و تحولی در خود - بر قلوب بندگان تجلی می کند و تغییر و تحول ایجاد می نماید، از این تمثیل استفاده می کند و می گوید:

«فالقلوب له كأشكال الأوعية للماء يشكل بشكلها مع كونه لا يتغير من حقيقته.»

همچنین در «فص محمدی» این عبارت از جنید نقل شده است: «لون الماء لون انائه.» و شارحان نیز آن را به همین معنای مورد نظر در اینجا حمل کرده اند (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۵۳۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص

۲۰۲). نمونه دیگر تمثیل فوق، ابیات زیر است که ابن عربی بارها به آن استناد کرده است (ابن عربی، ۱۹۸۳م، ص ۴۳؛ همو، بی تا، ج ۱، ص ۶۴ و ج ۳، صص ۲۱۴ و ۲۹۰):

فکشایها و تشاکل الامر	رقّ الزجاج و رقت الخمر
و کأنما قدح و لا خمر	فکأنما خمر و لا قدح

۴. تمثیل ظهور آب دریا به صورت پدیده‌های آبی

آب دریا را می‌توان به صورتهای مختلف همچون: بخار آب، تراکم بخارها، تشکیل ابر، تقطیر ابر، بارش باران، جمع شدن باران به صورت سیل، بازگشت دوباره سیل به دریا، شکل‌گیری امواج، حبابها و کف روی آب مشاهده کرد. این پدیده‌ها چیزی، بجز صورتهای مختلف آب دریا نیستند.

چون بحر نفس زند چه خوانند: بخار	چون شد متراکم آن نفس، ابر شمار
باران شود ابر چون گند قطره نثار	و آن باران سیل و سیل بحر آخر کار

افراد دانا برخلاف نادانان ظاهرین، در می‌یابند که این صور مختلف وبظاهر متباین، در حقیقت تنابیری با هم ندارند و مبدأ واحدی وجود دارد که به این صورتها در آمده است.

بحری است کهن وجود بس بی پایان	ظاهر گشته به صورت موج و حباب
هان تا نشود حباب یا موج، حجاب	بر بحر، که آن جمله سراب است سراب

جامی در شرح رباعیات پس از تمثیل مذکور می‌گوید (جامی، بی تا، ص ۸۱):

«پس فی الحقیقه نیست اینجا، مگر امری واحد؛ اعنی ماء مطلق که مسمی شده است بدین اسامی به حسب اعتبارات. و برین قیاس، حقیقت حق - سبحانه و تعالی - نیست، الا وجود مطلق که به وسیله تقید به مقیدات مسمی می‌گردد به اسماء ایشان؛ چنانکه مسمی می‌گردد اولاً به عقل، پس به نفس، پس به فلک، پس به اجرام، پس به طبایع، پس به موالید؛ الی غیر ذالک.»

خلاصه، همان طور که گوناگونی آن پدیده‌های آبی، دریا را متکثر و متنوع نمی‌کند و به وحدت آن آسیبی نمی‌رساند، کثرت و تنوع موجودات خارجی هم به وحدت وجود حق - تعالی - که مبدأ وجودی

آنهاست، زیانی نمی‌رساند و وحدت حقیقی آنها را زایل نمی‌نماید (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۸۶-۳۸۸):

البحر بحر علی ما کان فی قدم
لا یحجبتک اشکال تشاکلها
ان الحوادث امواج وانهاژ
عمن تشکل فیها فهی استار

کلام جامی در کتاب نقد النصوص در ذیل تمثیل فوق، چنین است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۶۷):
«و من نظر علی البحر و عرف انها امواجها، و الامواج لاتحقق لها بأنفسها، قائل بأنها اعدام ظهرت بالوجود؛ فلیس عنده الا الحق - سبحانه - و ما سواه عدم یخیل أنه موجود متحقق. فوجوده خیال محض و المتحقق هو الحق، لا غیر. لذلك قال الجنید - قدس سره - : «الآن كما كان» عند سماعه حدیث رسول الله ﷺ: «كان الله و لم یکن معه شیء».

موجهایی که بحر هستی راست
گر چه آب و حباب باشد دو
جمله مر آب را حباب بود
در حقیقت حباب آب بود
پس از این روی هستی اشیا
راست چون هستی سراب بود

۵. تمثیل ظهور الف در صورت حروف

منظور از الف ملفوظ، صوتی است ممتد و مطلق که به هیچ یک از مخارج برخورد ندارد و تقید و عدم تقیدی هم نسبت به خروج از مخرج خاصی ندارد. از طرفی، الف مکتوب هم خط ممتدی است که انحنای شکستگی هیچ یک از حروف را ندارد و نسبت به هیچ یک از اشکال حروف نیز از تقید یا عدم تقیدی برخوردار نیست. در عین حال، الف لفظی حقیقت حروف ملفوظ است، زیرا به واسطه مرور بر مخارج مخصوص، موجب به وجود آمدن حروف گوناگون می‌شود. البته به نظر ابن عربی، واو مدی (واو ماقبل مضموم) و یای مدی (یای ماقبل مکسور) نیز در این حکم سریان، به الف شباهت دارند (ابن عربی، ۱۹۳۸م، کتاب الف، ص ۱۲).

غرض عرفا از ذکر این تمثیل، آن است که همان طور که اگر الف در مرتبه اطلاقش به مرتبه تقید تنزل نمی‌یافت، حروف ظاهر نمی‌شدند، وجود مطلق حق هم اگر از حضرت اطلاق به مراتب تعینات

نازل نمی‌گشت، موجودات خارجی ظاهر نمی‌گشتند.

جهت دیگر در تمثیل فوق، بیان مسئله وحدت و کثرت است. شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز در این باره می‌گوید (لاهیجی، بی‌تا، صص ۶-۷):

«چنانچه نفس انسانی فی نفسه هوای ساذج است و چون به مخارج حروف می‌رسد، ملبس به لباس صور حروف می‌گردد، ذات احدیت که منزله از کثرت است، چون در مراتب مظاهر امکانیه تجلی می‌نماید، به جهت اظهار اسماء و صفات به لباس کثرت ملبس می‌شود.»

جامی در این باره می‌گوید (جامی، بی‌تا، ص ۸۳):

اعیان حروف در صور مختلفند لیکن همه در ذات الف مؤتلفند

از روی تعیین همه با هم غیرند و ز روی حقیقت هم عین الفند

سید حیدر آملی پس از ذکر تمثیل فوق می‌گوید (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۰۱):

«فحینئذ یجوز للعارف بهذه الاسرار - اعنی بأسرار الحروف - أن یقول لیس فی الحروف الا الالف و لیس فی الخارج الا الالف و كذلك شأن الحق - تعالی.»

در اینجا، تذکر این نکته مهم ضروری می‌نماید که مسئله ظهور الف در صورت حروف، از دیدگاه عرفان ابن‌عربی و پیروان او، حقیقتی بیش از یک تمثیل دارد؛ زیرا نزد آنان اساساً حروف تجلی عوالم وجود است. و حتی تصریح کرده‌اند: «إن الوجود مرتب علی الحروف» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۹۹). در این باب، مطالب فراوانی از آنان به عنوان اسرار عالم حروف مطرح شده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، صص ۵۱-۸۴؛ بقلی شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۶۰-۶۲) که در اینجا در ادامه مثال مذکور، به نمونه‌ای از چنین مطالبی درباره حرف «ب» اشاره می‌شود.

عرفا حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کنند که حضرت علیه السلام فرمودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۸۶):

«لوشئت لأوقرت سبعین بعیراً من باء بسم الله الرحمن الرحیم.»

همچنین از آن حضرت منقول است: «انا النقطة تحت الباء.» جمله‌ای نیز از ابن‌عربی این گونه نقل می‌شود: «بالباء ظهر الوجود و بالنقطة تمیز العابد عن المعبود.» در عبارت دیگری گفته است: «ما رأیت شیئاً

الا و رأیت الباء علیه مکتوبة.»

چنین عباراتی، نشانگر دیدگاه خاص عرفا در باب حروف و اسرار و رموز خاص آن است. سید حیدر آملی در رساله نقد النقود درباره این مسئله چنین می‌گوید (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۹۹؛ طیبیان، ۱۳۶۴، صص ۷۰-۷۱):

«الف که همچون ذات مطلق و مجرد است و هیچ‌گونه تعین و تقیدی ندارد، چون خواست از حیث کمالات ذاتی پنهان در ذات خویش تنزل کند، نخست در حضرت اطلاق و تجرد خویش نزول کرد و به صورت «باء» تقید یافت و به وسیله نقطه «باء» از صورت و تشخص الفی خود متمایز شد. همچنانکه خداوند بلند مرتبه چون خواست برحسب کمالات ذاتی پنهان در ذات خویش به صورت خالقیت نزول کند تا به وسیله نقطه عبدیت از صورت و تشخص خالقیت خود متمایز شود، نخست در حضرت اطلاق و تجرد خویش نزول کرد و به صورت انسان تقید یافت و به وسیله آن از صورت خالقیت خود متمایز گشت.»

۶. تمثیل ظهور واحد به صورت اعداد

وقتی عدد واحد (یک) تکرار شود، به ترتیب با یک بار تکرار، عدد ۲، با دوبار تکرار، عدد ۳ و با سه‌بار تکرار، عدد ۴ و ... حاصل می‌شود. از این رو، اگر عدد واحد تکرار نشود، هیچ عددی حاصل نخواهد شد. لذا می‌توان گفت که همه اعداد برای ظهور و تحقق خود، نیازمند ظهور واحد هستند، در حالی که واحد در مقام ذات خود از وجود اعداد و از ظهور به صور آنها بی‌نیاز است. در این تمثیل، مراد از واحد، وجود مطلق حق و منظور از اعداد و مراتب مختلف آنها، اعیان ثابت و احکام و آثار آنها و موجودات خارجی است. جامی در این باره می‌گوید:

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد ساری است احد در همه افراد عدد

زیرا که عدد گرچه برون است ز حد هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

این عربی، در فصوص الحکم، به این تمثیل اشاره کرده است و درباره آن می‌گوید (ابن عربی،

۱۳۶۶، فص ادریسی):

«وظهرت الاعداد بالواحد فی المراتب المعلومة . فأوجد الواحدُ العددَ و فضل العددُ الواحدُ».

پس از ابن عربی، در میان شارحان و پیروان او به این تمثیل بسیار زیاد استناد شده است. تاج الدین خوارزمی (۸۴۰-۹۰۰)، از شارحان معروف کتاب فصوص الحکم، پس از نقل عبارت فوق می‌گوید (خوارزمی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۱):

«چون ظهور واحد در مراتب متعدده، مثال تام بود مر ظهور حق را در مظاهرش، شیخ این کلام را توطئه (مقدمه) ساخت از برای شروع در تقریر عدد و ظهور واحد در وی، تا محبوب بدین مثال استدلال کند بر تکرر واقع در وجود مطلق، با وجود عدم خروج وجود مطلق از واحد حقیقی بودن.»

جامی در این باره می‌گوید:

تحصیل وجود هر عدد از احد است تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است ربط حق و خلشش این چنین معتقد است

مثال واحد و اعداد، مثالی است که شارحان آثار ابن عربی بیش از ۱۰ وجه تمثیل برای آن ذکر کرده‌اند (جهانگیری، ۱۳۷۵، صص ۳۹۰-۳۹۳). در اینجا، به نمونه‌ای مهم و قابل تأمل از آن موارد، اشاره می‌شود: اعداد حقایق معقوله‌ای هستند که هیچ وجودی ندارند، مگر در ذهن. و اگر اعداد را متصف به وجود خارجی کردیم، باید توجه داشت که این امر از حیث وجود اعداد در معدودات است. مثلاً، اینکه عدد ۵ در خارج وجود دارد، بدین معناست که ۵ کتاب در عالم خارج وجود دارد. چنین نیست که بتوان عددی را بدون معدود در خارج، موجود فرض کرد. این نکته کاملاً با وجود اعیان ثابته مطابقت دارد، زیرا ظهور حقیقت وجود در صور اعیان ثابته عبارت است از ظهور در صور صرفاً معقوله‌ای که به هیچ وجه وجود خارجی ندارد. و اگر اعیان ثابته را متصف به وجود نمودیم، از حیث وجود اعیان ثابته در صور موجودات خارجی است، و نه وجود استقلالی (عفیفی، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۵۱-۵۳).

۷. تمثیل ظهور نقطه به شکل دایره در اثر سرعت

نقطه که در مسیر دایره حرکت می‌کند، اگر دارای سرعت زیاد باشد، چشم به خطا می‌افتد و نقطه را نمی‌بیند و فقط دایره را می‌بیند؛ همچون حرکت آتش گردان که در اثر سرعت زیاد، به شکل یک دایره آتشین دیده می‌شود. تا آنجا که بررسی شد، این تمثیل را فقط شیخ محمود شبستری در گلشن راز ذکر کرده است.

همه از وهم تست این صورت غیر
که نقطه دایره است از سرعت سیر
شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز، در این باره چنین می‌نویسد (لاهیجی، بی‌تا، صص ۱۸-۲۰):

«عالم غیب و شهادت وجود واحد است که به حسب مراتب تجلیات، به صورت کثرات نموده، در هر مظهري به ظهوری خاص ظاهر گشته است. شخصی که به مرتبه کشف و شهود رسیده و محجوب وهم و خیال باشد و تصدیق کاملان نداشته باشد، گوید که من می‌بینم که تعداد اشیاء، حقیقی است، نه اعتباری و انکار مشاهده، مکابره است.»
سپس بیت فوق را از گلشن راز ذکر می‌کند و ادامه می‌دهد:

«یعنی نمود غیریت کثرات، از وهم و خیال است و الافی الحقیقه یک نقطه وحدت است که از سرعت انقضا و تجدد تعینات متباینه، به حسب اختلاف صفات مانند خط مستدیر صورت بسته و از تجدد تعینات جسمی، حرکت مصور شده و از کثرت تعینات متوافقه متوالیه، زمان در وهم آمده و کثرات موهومه غیرمتناهی، نمودن گرفته و فی‌الواقع چون نظر کنی، غیر از یک نقطه نیست.»

این نقطه ز سرعت تحرك	صد دایره هر زمان نماید
رو نقطه آتشین بگردان	تا دایره روان نماید
این دایره غیر نقطه‌ای نیست	لیکن به نظر چنان نماید

...و در حواس چون غلط بسیار واقع است، اعتماد بر مدرکات حواس نتوان کرد؛ چنانچه احوال یکی، دو می‌بیند و سراب را که معدوم است موجود می‌داند و قطره نازله را خط مستقیم

می‌انگارد و نقطهٔ جواله را دایره می‌پندارد. و شخصی که در کشتی نشسته است، کشتی را که متحرک است ساکن می‌بیند و شط را که ساکن است متحرک می‌داند. و علی‌هذا القیاس، که نقطه دایره است از سرعت سیر، قیاس معقول به محسوس کرده... همچنین نقطه وحدت است که به جهت سرعت تجدد تجلیات غیر متناهی، به صورت دایرهٔ موجودات ممکنه ظاهر گشته است.

این نقطه زگردشی که دارد	بر صورت دایره برآید
بگذر ز خیال و وهم و بنگر	تا دایره نقطه‌ای نماید

تمثیلات دیگر

در برخی از کتابهای عرفانی، تمثیلات دیگری نیز آمده که بیشتر ناظر به مسئلهٔ وحدت وجود است. از جملهٔ این تمثیلات، تمثیل نفس و قوای نفسانی است، زیرا نفس انسان علی‌رغم وحدتش، می‌تواند با خود تکلم کند، حدیث خود را بشنود، به این گفتگو آگاه شود و ... این، مثالی است که نشان می‌دهد چگونه حقیقت واحدی به صورتهای مختلف ظاهر می‌شود و بدون هیچ‌گونه خللی در وحدت آن، به حسب هر صورتی، حکم و اثری از آن صادر می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۳۹):

هر لحظه رسد ز عالم روحانی	صد نکته به گوش جان تو را پنهانی
نی‌نی غلطم که در میان غیر تو نیست	خود گویی و خود بشنوی و خود دانی

در تمثیل دیگر، وجود مطلق به پادشاه، و وجود عام به وکیل او تشبیه شده است؛ زیرا فیض وجود حق (اجرای احکام پادشاه) اول در وجود عام (از سوی وکیل) ظاهر می‌شود و از آنجا در قوایل اعیان (دیگر نقاط مملکت) جریان می‌یابد.

و نیز در تمثیل وجودات نوعی و صنفی به نواب و کارگزاران پادشاه در شهرهای مختلف، آمده است که مردم، فعل خوب یا بد آن نواب را به پادشاه نسبت می‌دهند، در حالی که پادشاه، از جهت ذات از آن افعال مبرا است؛ و البته از جهت پادشاهی، فاعل همه و حاکم بر همه است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰، ص ۴۲).

نظریه تجلیات در آینه تأویل آیات قرآن کریم

در قرآن مجید آمده است: «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و آخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم يقولون انا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولوا الالباب» (آل عمران، ۷). درباره تفسیر این آیه همواره بحث و گفتگو شده است و مفسران در باب اینکه کلمه «الراسخون» آیا معطوف به «الله» است یا اینکه این کلمه با «واو» استیثافیّه آغاز جمله مستقل و جدیدی می باشد، اختلاف داشته اند. نتیجه این اختلاف این است که طبق نظریه اول، تأویل آیات متشابه را فقط خداوند می داند. ولی بنابر قول دوم، علاوه بر خداوند برخی از انسانها؛ یعنی «الراسخون فی العلم» هم - که البته در تعیین مصداق آن نیز اختلاف وجود خواهد داشت - از علم به تأویل این کتاب بهره دارند.

موضوع فوق، سرآغازی است برای انبوهی از مباحث قرآنی و کلامی که در اینجا مجالی برای ذکر آنها نیست. اما عده ای از مطلب مذکور چنین برداشت کرده اند که خود قرآن کریم، نخستین راهگشا به سوی مسئله تأویل است. مراد از تأویل، معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد. از آنجایی که قرآن کریم آیات متشابه را مشخص نکرده، مسئله تأویل با مسئله «محکم و متشابه» آمیخته شده و با اینکه احادیث زیادی از تأویل و تفسیر به رأی قرآن نهی نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۰۸)، اما در طول تاریخ، فرقه های مختلف اسلامی آیات قرآن را طبق مراد و مذهب خود تأویل کرده اند. به عنوان مثال، «باطنیان»، «صلاة» را اطاعت از امام، «صوم» را به نگهداری اسرار، «بهشت» را به علم و «جهنم» را به جهل تأویل نموده اند.

علاوه بر باطنیه و برخی فرقه های غالی و انحرافی همچون «حروفیه»، مسئله تأویل غیرمستند و بی محابا، بیش از هر جای دیگر، نزد صوفیه و عرفای تندرویی مانند ابن عربی دیده می شود؛ به طوری که حتی آیات الاحکام را نیز تأویل کرده اند. به عنوان مثال، در تفسیر منسوب به ابن عربی، آیه: «يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق» (مائده، ۶)، چنین تأویل شده است: ای کسانی که ایمان علمی آورده اید، چون از خواب غفلت برخاستید و قصد حضور و مناجات حقیقی و توجه به حق کردید، «فاغسلوا وجوهکم» وجوه قلوبتان را به آب علم نافع و طاهر و مطهر

مربوط به علم اخلاق بشوید و تواناییهاتان را از پلیدی شهوت پاک سازید به اندازه حقوق و منافع (ابن عربی، بی تا، ص ۳۱۳؛ حاج سید جوادی، ۱۳۷۱، ج ۴ و ۳، مدخل باطنیه و تأویل).

عرفا در تبیین و تقریر دیدگاههای خاص خود علاوه بر تمثیلات و تشبیهات - که به نمونه‌هایی از آن در توجیه نظریه تجلیات اشاره شد - به طور گسترده از تأویل آیات قرآن یا استنادات قرآنی برای افزایش مقبولیت آرا و نظریات مختلف خود استفاده کرده‌اند. برای درک گستردگی و شیوع این امر، کافی است که به چند کتاب عرفانی از این نظر توجه شود. دو کتاب نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص (حدود ۲۶۰ صفحه) اثر عبدالرحمن بن احمد جامی (جامی، ۱۳۷۰، صص ۳۶۸-۳۷۵) و کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود (حدود ۷۰۰ صفحه) (آملی، ۱۳۶۸، صص ۷۱۱-۷۱۸)، کاملاً اختصاص به مباحث عرفان نظری دارند و بشدت متأثر از تعالیم ابن عربی می‌باشند، اما در عین حال به ترتیب بالغ بر ۲۶۰ و ۱۰۰۰ مرتبه، در این دو کتاب به آیات قرآن استناد و استشهاد شده است. خود کتاب نقش الفصوص ابن عربی که خلاصه فصوص الحکم و رساله بسیار مختصری در ۱۰ صفحه است، دارای ۳۰ استناد به آیات قرآنی است. این امر، بخوبی جایگاه والای استخدام و تأویل آیات قرآن در بیان ابعاد مختلف جهان‌بینی عرفانی را نشان می‌دهد.

در این بخش و در راستای تقریر و توجیه نظریه تجلیات، با استفاده از رساله نقد النقود سید حیدر آملی، مسئله تأویلات و استنادات قرآنی در کتابهای عرفانی، مرور می‌شود.

سخن از حقیقت وجود آغاز می‌شود، که به خودی خود مقید به اطلاق و تقیید نیست و کلی و جزئی، عام و خاص و واحد به وحدت زاید بر ذات و کثیر نمی‌باشد، بلکه این چیزها همه برحسب مراتب و مقامات وجود از لوازم آن می‌باشد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۳۲؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۴۶)؛ «رفیع الدرجات ذوالعرش» (مؤمن، ۱۵) (بلند کننده درجه‌ها و صاحب عرش است). همچنین قرآن کریم از منزّه بودن حقیقت وجود از اعتبارات و تقیید آن به قیود و شروط چنین خبر داده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۳۹؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۲۵)؛ «فان الله لغنی عن العالمین» (آل عمران، ۹۷) (خداوند از همه جهانیان بی‌نیاز است). و همچنین اگرچه حقیقت وجود در مظاهر اشیاء آمیخته، اما از مقتضیات آنها

پاک است و از کثرت و اعتبارات آنها منزّه می‌باشد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۲۰؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۱۱)؛
«لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر» (شوری، ۱۱) (همانند او هیچ چیز نیست و او شنونده و
بیناست.) حقیقت وجود که وجود واجب بذاته می‌باشد، از هر چیزی بی‌نیاز و بلکه همه به او نیازمندند
(آملی، ۱۳۶۸، صص ۶۶۱ و ۶۳۱؛ طیبیان، ۱۳۶۴، صص ۹ و ۴۱)؛ «اولم یکف بربک أنه علی کل شیء

شہید» (فصلت، ۵۳) (آیا پروردگارت بسنده نیست [براین امر] که او بر هر چیز شاهد است.)

اما حقیقت وجود، چیزی جز وجود خداوند - سبحانه - نیست. و به اعتقاد ما، جز خدای بلند مرتبه
و اسماء و صفات، و کمالات و خصوصیات وی، چیزی در وجود نیست. و مظاهر و خلق و عالم، فقط
امری اعتباری و وجودی مجازی و از ازل تا ابد در معرض فنا، نیستی و هلاکت است. به همین جهت،
خداوند - سبحانه - می‌فرماید: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸) (هر چیز جز وجه او نابود شدنی
است)؛ یعنی هر چیز از موجودات ممکنه از ازل تا ابد، در معرض هلاکت و نیستی است. و «هالک» به
معنای موجودات ممکنه از ازل تا ابد است، و «الا وجهه» به معنای بجز ذات و وجود خدا می‌باشد که از
ازل تا ابد باقی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۸؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۴۶). همچنین خداوند می‌فرماید:
«کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» (رحمن، ۲۶-۲۷) (هر چه که بر روی زمین
می‌باشد فانی است و فقط وجه پروردگار تو صاحب شکوه و بزرگواری جاوید می‌ماند.)

خداوند به زبان پیامبرانش خبر داده، که به حسب هویت و ذات با هر چیزی و به حسب حقیقت با
هر موجودی همراه است و حقیقت حق خود خبر داده که عین همه چیزهاست (آملی، ۱۳۶۸، صص
۶۶۱ و ۶۳۵؛ طیبیان، ۱۳۶۴، صص ۲۲ و ۴۱)؛ چنانکه گوید: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو
بکل شیء علیم» (حدید، ۳) (او پیشین و پسین و آشکا و پنهان و او به همه چیز داناست.)

اما دربارهٔ خلقت جهان چنانچه محیی الدین ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌گوید (ابن عربی،
۱۳۶۶، فص آدمی؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۵۹):

«خدای بلند مرتبه جهان را همچون شبحی هموار و بی‌روح و آینه‌ای صیقل نیافته به وجود آورد.
و این شأن حکم الهی است که محلی را هموار نگرداند، مگر آنکه آن محل، روحی الهی را که از آن
به «نَفَخَ فِیهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده، ۹) تعبیر می‌شود، بپذیرد. و این روح الهی همان حاصل شدن

استعداد است در آن صورت هموار، برای پذیرش فیض تجلی دائمی که ازلی و ابدی می‌باشد، و جز قابل چیزی باقی نمی‌ماند. و قابل هم از فیض اقدس است، که به این ترتیب تمامی امر از آغاز تا پایان از اوست؛ «الیه يرجع الامر كله» (هود، ۱۲۳) (بازگشت همه امور به سوی اوست).

قوابلی که از فیض اقدس متحقق می‌گردند، اعیان ثابت‌ه نامیده می‌شوند. نکته مهم این است که اعیان ثابت‌ه، مظاهر الهی‌اند و نه جعل جاعل، زیرا آنها همه به حقیقت حق بر شئون ذاتی او برمی‌گردد و حقیقت حق و شئون ذاتی او، جعل جاعل نیست، چون اطلاق جعل جز بر وجود خارجی صادق نیست. لذا آنها در علم، موجود، و در خارج معدومند. بنابراین، در اینجا فاعل و قابل یکی است. (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۵۰). از این رو، خداوند فرمود: «تبارك الله احسن الخالقين» (مؤمنون، ۱۴) (بلند مرتبه است خداوندی که برترین آفرینندگان است).

وجود عامی که در علم الهی بر اعیان ثابت‌ه منبسط گشته، سایه‌ای از سایه‌های اصل حقیقت وجود است. و همچنین وجود ذهنی و وجود خارجی نیز دو سایه از آن سایه‌اند. و خداوند به این معنا، چنین اشاره کرده است (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۳۵؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۲۲): «الم ترالی ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً» (فرقان، ۴۵) (آیا به کار خدای خویش نمی‌نگری که چگونه سایه را گسترد و اگر می‌خواست آن را ایستاده و آرام می‌کرد).

وجود عام و منبسط یا صادر اول، در همه صورت‌های مظاهر خویش نزول می‌کند و تنزل آن ترتیبی دارد. نخستین تنزل آن در صورت نفس کلی است، که از آن به روح حقیقت کلی تعبیر می‌شود؛ که در قرآن کریم از آن به «نفس واحده» تعبیر شده است (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۹۶؛ طیبیان، ۱۳۶۴، ص ۶۸): «يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجالاً كثيراً و نساءً» (نساء، ۱) (ای مردم از پروردگار خود بترسید که شما را از یک تن آفرید، و جفت وی را از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیار پراکند).

آفرینش حقایق و مظاهر در خارج، ناشی از ظاهر شدن فاعل مطلق به صورت آنهاست. به عبارت دیگر، فاعل مطلق با آشکار شدنش، آنها را در خارج موجود می‌گرداند؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» (نحل، ۴۰) (همانا گفتار ما برای آنچه اراده می‌کنیم این

است که بگوییم باش، پس می‌شود.) ضمیره در «له» به امر موجود در علم، و معدوم در عین (اعیان ثابتنه) برمی‌گردد. و چون حق - تعالی - بخواهد که آن چیز در عین (خارج) آشکار شود، به او می‌فرماید: باش، و آن چیز بنا بر قابلیت و استعداد خود، در خارج تحقق می‌یابد. و در اینجا از این آیه، دلیلی بزرگتر نمی‌توان یافت (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۸؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۵۸).

مظاهر به ترتیب اسماء و صفات و کمالات و خصوصیات مرتب است. و چون این اسماء و صفات و کمالات را نهایی نیست، مظاهر را نیز نهایی نمی‌باشد؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «و لو أن ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم» (لقمان، ۲۶) (اگر چنان بودی که آنچه درخت در زمین است قلم می‌شد و دریا مرکب و پس از تمام شدن، هفت دریای دیگر آن را مدد می‌کرد، باز کلمات الهی به سر نمی‌آمد؛ که خداوند عزیز و حکیم است.) و خداوند مظاهر را در آیه مذکور کلمات نامید، زیرا به اتفاق محققان، کلمات خدا همان اعیان و حقایق آشکار موجود است (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۹۸؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۶۹).

البته، باید توجه داشت که حقیقت وجود که در مظهر ظاهر است، فقط از حیث آنکه مظهر آن است و نیز به اقتضای قابلیت آن مظهر آشکار می‌شود، و نیز بدان جهت که ظاهر به تمامیت خود به صورت مظهر آشکار می‌گردد. بنابراین، اصلاً نباید نقصهای مظهر را به آنچه در آن ظهور پیدا می‌کند؛ یعنی به ظاهر، نسبت داد، بلکه بهتر آن است که آن نقایص را به خود مظهر منسوب کنیم، و به همین جهت، خداوند فرموده است: «وأتاکم من کل ما سألتموه» (ابراهیم، ۳۴) (و از هر آنچه خواستید به شما داده است.) یعنی آنچه به زبان استعداد و قابلیت خود در خواست کردید، به شما عطا فرمود. و در جای دیگر فرمود: «فله الحجة البالغة» (انعام، ۱۴۹) (حجت رسا از آن خداست)، تا مردم را بر خدا به سبب اختلاف استعدادها و ماهیتهای و قابلیت‌هایشان حجتی نباشد (أملی، ۱۳۶۸، ص ۶۷۲؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۵۰).

اگرچه این طرز تفکر به عقیده فلاسفه‌ای که می‌گویند از حق - تعالی - فقط عقل اول و از عقل اول بقیه حقایق و موجودات صادر گشته، بسیار نزدیک است، ولی همانند آن نیست؛ زیرا از نظر ما این حقیقت اول و همه حقایق و تمامی عالم بر سبیل کل و اجمال، «دفعه واحد» از حق - تعالی - صادر

شده است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۲؛ طبیبیان، ۱۳۷۴، ص ۶۲). خود خداوند در این باره فرموده است: «و ما امرنا الا واحدة کلمح البصر» (قمر، ۵۰) (فرمان مانیست، مگر یک سخن و یک بار مانند یک چشم برهم زدن).

حصول معارف عرفانی به کسانی اختصاص دارد که از استعداد کامل، ذکاوتی تمام و هوشیاری فطری و حقیقی برخوردارند. خداوند در حق آنان می‌فرماید (آملی، ۱۳۶۸، صص ۶۲۱-۶۲۲؛ طبیبیان، ۱۳۶۴، ص ۱۲): «ان فی ذلك لذكری لمن کان له قلب أو القی السمع و هو شهید» (ق، ۳۷) (در آن سخن پند و یادآوری است برای کسی که دل زنده یا گوش شنونده دارد و [برای دریافت آن] آماده است)، «ان فی ذلك لآیات لاولی النهی» (طه، ۵۴) (در آن امور نشانه‌هایی برای زیرکان است) و «ان فی ذلك لآیات لاولی الالباب» (آل عمران، ۱۹۰) (در آن امور نشانه‌هایی برای خردمندان است).



کتابنامه

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سیدجلال، شرح مقدمه قیصری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰
۲. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح و مقدمه: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، چ ۲، ۱۳۶۸
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲
۴. ابن عربی، محیی الدین، التجلیات الالهیه، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷
۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، بی جا، بی نا، بی تا
۶. همو، رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی و حیدرآباد دکن، مطبعة جمعیه دائره المعارف العثمانیه، ۱۹۳۸ م
۷. همو، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، بی تا
۸. همو، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: ابوالعلا عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶
۹. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح: هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۰
۱۰. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶
۱۱. جامی، عبدالرحمن، لوائح و لواجم، به انضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، تهران: کتابخانه منوچهری، بی تا
۱۲. همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیق: ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰
۱۴. جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۵
۱۵. حاج سیدجوادی، احمدصدر و...، دایرة المعارف تشیع، تهران: مؤسسه دایرة المعارف تشیع و نشر یادآوران، ۱۳۷۱
۱۶. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴
۱۷. سبزواری، ملاحادی، شرح غرر الفرائد، به اهتمام: مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹
۱۸. سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین، کلیات سعدی، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹
۱۹. صدرالمآلهین، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعة، تهران: دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۷۸ق
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمد، التوحید، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق
۲۱. ضیاء نور، فضل‌الله، وحدت وجود، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۹
۲۲. طیبیان، سیدحمید، ترجمه رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴
۲۳. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح: میرزا محمدخان نوری، انتشارات مرکز؛ چ ۵، بی تا
۲۴. عقیقی، ابوالعلاء، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶
۲۵. الفاخوری، حنا و الجبر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، ۱۳۵۸
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن، کلمات مکتوبة من علوم اهل الحکمة و المعرفة، تصحیح: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۹

۲۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، تحقیق و تعلیق: محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰
۲۸. همو، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰
۲۹. کاکایی، قاسم، خدامحوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۴
۳۰. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱
۳۱. لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، کتابفروشی محمودی، بی تا
۳۲. مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق
۳۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶
۳۴. همو، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، تهران: ۱۳۷۱
۳۵. همو، عرفان حافظ، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳
۳۶. مولوی، مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، کلاله خاور و انتشارات پدیده، بی تا
۳۷. یثربی، سیدیحیی، فلسفه عرفان، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲، بی تا
۳۸. یحیی، عثمان اسماعیل، مقدمه کتاب التجلیات الالهیة، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷



پروفیسر شہناز گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی