

A intellectual Explanation of Causality in Islamic Mysticism with Emphasis on Manifestation and Esoteric Matrimony of Names, and Its comparison with the Two Systems of Particular Gradation and Peripatetic Philosophy

Hamid reza Bayat ¹ | Mahdi Monfared ²

1. Ph.D. Candidate, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: Bayat_hr@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: mmonfared86@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 4 November 2025 Received in revised form: 11 December 2025 Accepted: 26 December 2025 Published online: 25 March 2025 Keywords: Causality, Theoretical Mysticism, Gradation (Tashkik-e-Khassī), Peripatetic Philosophy (Mashsha'), Esoteric Matrimony of Names (Nikah-e-Asma'i)	Introduction Causality, as a fundamental philosophical problem, has always been the subject of extensive discussion and controversy among various philosophical and intellectual traditions. This comparative inquiry pursues two primary objectives: (1) to draw the two selected systems closer to one another in their understanding of causality; and (2) to demonstrate the ontological comprehensiveness of the mystical worldview in relation to other philosophical frameworks. The latter objective is grounded in the inclusive nature of the subject matter of mysticism, which embraces the subject matters of other sciences. Accordingly, the study seeks to show that the philosophical account of causality in other systems may, in fact, represent a particularized instance of the mystical explanation of the same issue. Methodology This research is theoretical and foundational in nature. It aims to offer a new interpretation of <i>causality</i> within two intellectual frameworks: (1) theoretical mysticism ('<i>irfān-i nazarī</i>'), and (2) a branch of Islamic philosophy known as the <i>system of specific gradation</i> (<i>tashkīk khāṣṣī</i>).
Cite this article: Bayat, H R., & Monfared, M. (2025). A intellectual Explanation of Causality in Islamic Mysticism with Emphasis on Manifestation and Esoteric Matrimony of Names, and Its comparison with the Two Systems of Particular Gradation and Peripatetic Philosophy. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 10 (1), 143-169. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242	
 © The Author(s). Bayat, Hamid reza & Monfared, Mahdi Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242	

The study follows a comparative-analytical approach, comparing the two systems with respect to their conception of causality and seeking possible points of convergence.

Data were collected through library research. The analytical method is both explanatory and interpretive. First, key concepts in each system are extracted and described based on primary texts. Then, through an **intra-systemic analysis** of theoretical mysticism, the hierarchy of reality and the essence of causality within that system are elucidated. Afterwards, by means of an **inter-systemic comparison** with the philosophical system of specific gradation, their shared aspects are identified and the ontological comprehensiveness of the mystical worldview over the philosophical one is established.

The reasoning employed is of the **rational–analytical** type, focusing on the concept of causality in both systems. Information was gathered through systematic note-taking from primary and secondary sources as well as electronic databases, including the *Digital Library of Islamic Wisdom and Mysticism*.

The Explanation of Causality in Theoretical Mysticism

In this study, the term *causality* is used in its most general sense: the participation of one reality in the realization of another.

Here, *realization* refers to any mode of being—external, mental, epistemic, or nominal.

Essential Love (*ḥubb dhāfī*) as the True Cause and the Essence of Causality

In the ontological structure of theoretical mysticism, reality consists of only one essence. The multiplicity perceived in the world is thus a *multiplicity of appearances*—a manifestation of one single truth unfolding in a hierarchical order.

At the highest level, *essential love* is regarded as the true cause and the very essence of all other causes in bringing into being everything other than the Divine (*mā siwā Allāh*).

Manifestation and Esoteric Matrimony of Names as the Causes of Apparent Multiplicity

In the emergence of the first manifestation from the Absolute Unseen, it is through *essential love* and the *Most Sacred Effusion* (*ḥayd aqdas*) that the Divine Vicegerent appears in the station of *Ahadiyyah* (Oneness) (Qūnawī, 2002: 136). Hence, the earliest multiplicity is explained through the principle of *manifestation* (*ẓuhūr*).

In later stages, another principle—Esoteric Matrimony of Names (*nikāḥ asmāʾī*)—is introduced alongside manifestation.

From the comparative perspective adopted here, these two principles—manifestation and Esoteric Matrimony of Names—together express the full reality of causality throughout the entire mystical hierarchy.

The Realms of Manifestation in Mystical Ontology

For the purposes of this discussion, the realms of manifestation are classified into five levels, differing slightly from the traditional “Five Divine Presences” (*ḥaḍarāt khams*).

Beyond the level of the Divine Essence (*ghayb al-ghuyūb*), the hierarchy unfolds as follows:

1. The Realm of *Ahadiyyah* (Absolute Unity)
2. The Realm of *Wāḥidiyyah* (Oneness)
3. The Realm of Knowledge, containing the *Immutable Entities* (*aʿyān thābitah*) (Jāmī, 1991: 45)
4. The Realm of Creation (*khalqī*) (Qūnawī, 2002: 131)
5. The Human Soul (*naḥs insānī*), corresponding to the fifth presence—the *Perfect Man* (*insān kāmil*) as the all-comprehensive being (*kawn jāmiʿ*) (Kāshānī, 1991: 11).

The Vertical Relation among the Realms

A vertical relation of *manifestation* connects these realms: the higher realm appears within the lower through an intermediary possessing qualities of both.

This intermediary both proceeds from the higher and acts as a cause for the lower.

The Horizontal Relations among Realities

Alongside the vertical order, there are also horizontal relations among realities within each realm—these are the Esoteric Matrimony of Names (*nikāḥ asmāʾi*).

They may be examined as follows:

1. Esoteric Matrimony of Names within the Realm of *Wāḥidiyyah*
2. Esoteric Matrimony of Names of Knowledge
3. Esoteric Matrimony of Names as the source of beings in the Realm of Creation
4. Esoteric Matrimony of Names as the source of events within the Realm of Creation
5. Esoteric Matrimony of Names within the Human Soul

Comparison between Causality in Theoretical Mysticism and in the System of Specific Gradation

Correspondence of Foundational Concepts

- a) The *Breath of the All-Merciful* (*nafas al-rahmān*) in mysticism corresponds to the *Reality of Existence* (*ḥaqīqat al-wujūd*) in the system of specific gradation (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, 1984: 8).
- b) The *Immutable Entities* (*aʾyān thābitah*) correspond to *essences* (*māhiyyāt*) in the gradational system; their manifestations in the created realm correspond to *existents endowed with quiddity* (Āmulī, 2005: 198).
- c) *Substantial motion* (*ḥarakah jawharīyah*) in the gradational system parallels two levels of Esoteric Matrimony of Names in mysticism—one among the Divine Names and another among the Immutable Entities.
- d) The gradational hierarchy of existence in philosophy mirrors the hierarchy of manifestations of the One Reality in mysticism.

Causality in the Realization of Created Beings

In the mystical system, beings in the created realm come into existence through *manifestation*—the appearance of a higher level within a lower one.

Similarly, in the system of specific gradation, Mullā Ṣadrā interprets the relation between higher and lower degrees of existence as *causality*.

Causality in the Occurrence of Events within the Created Realm

In *Transcendent Theosophy* (*ḥikmat-i mutaʾaliyah*), existence itself is the source of effects.

Every existent, according to its ontological degree, possesses its own causal efficacy.

However, due to the limitations of the material world and the interference among beings, these effects intersect and interact, resulting in the occurrence of events.

Such interactions correspond to one of the two forms of substantial motion and can thus be regarded as a kind of Esoteric Matrimony of Names, the results of which manifest conceptually in a lower realm (the mental or imaginal domain).

In this sense, the causal structure of the material world reflects, in a lower mode, the higher-order Esoteric Matrimony of Names of the Divine Names.

Conclusion

This study has presented a broad interpretation of *causality* grounded in the concepts of *manifestation* and Esoteric Matrimony of Names in the system of theoretical mysticism.

It has also proposed a renewed explanation of causality within the philosophical system of *specific gradation*, based on the principles of *the primacy of existence*, its *gradation*, and *substantial motion*.

By aligning these perspectives, it was demonstrated that the philosophical system can be viewed as a specific instantiation of the mystical framework concerning causality.

This alignment further supports a broader thesis: that the mystical worldview, owing to its ontological inclusiveness, encompasses and subsumes other philosophical and intellectual systems.

تبیینی از علیت در عرفان نظری با تکیه بر ظهور و نکاح اسمائی و تطبیق آن با دستگاه تشکیک خاصی

حمیدرضا بیات^۱ | مهدی منفرد^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Bayat_hr@yahoo.com
 ۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mmmonfared86@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	علیت از بنیادی‌ترین مسائل فلسفی مورد مناقشه و تطبیق میان بسیاری از مکاتب فکری است. نظام هستی - شناختی عرفان نظری نیز به‌عنوان یک مکتب فکری، درخصوص نحوه تحقق مدرکات، طرحی دارد که در بنیان خود و در فراگیرترین شکلش، مبتنی بر «حب‌ذاتی» است. دراین نوشتار با مبنا قراردادن معنای عام علیت که عبارت است از مطلق مدخلیت در مطلق تحقق یک حقیقت، سعی گردید که به‌روش تحلیلی و توصیفی، تبیینی از علیت در نظام عرفانی با بهره از دو حقیقت ظهور و نکاح اسمائی که متأثر از آن حب ذاتی هستند ارائه‌شود. سپس تبیینی نو از این مسئله در دستگاه تشکیک خاصی براساس اصالت وجود و ذومراتب بودن آن و همچنین حرکت جوهری ارائه‌شد، که دارای حداکثر قرابت با تبیین عرفانی مسئله باشد. مراد از تبیین مذکور در دستگاه فلسفی مورد اشاره، علاوه بر تطبیق بین این دستگاه با نظام عرفانی در مسئله علیت، نشان‌دادن شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر دستگاه دیگر در یک مسئله خاص است، بدین‌صورت که درجریان تبیین مذکور نشان‌داده‌می‌شود که دیدگاه دستگاه فلسفی موردنظر در این مسئله می‌تواند حالت خاصی از دیدگاه نظام عرفانی باشد. این تلاش درجهت طرح نظریه عام‌تری باعنوان شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر علوم یا مکاتب فکری دیگر است که خود این شمول مبتنی است بر احاطه هستی‌شناختی موضوع این علم بر موضوعات علوم دیگر.
واژه‌های کلیدی: علیت، عرفان نظری، تشکیک خاص، مشاء، ظهور، ن کاح اسمائی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۱۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۹/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۱/۵	
استناد: بیات، حمیدرضا؛ و منفرد، مهدی (۱۴۰۵). تبیینی از علیت در عرفان نظری با تکیه بر ظهور و نکاح اسمائی و تطبیق آن با دودستگاه تشکیک خاصی و مشائی. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۱۰ (۱)، ۱۶۹-۱۴۳. DOI: http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242	
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان	© نویسندگان. بیات، حمیدرضا؛ و منفرد، مهدی



مقدمه

علیت به عنوان مسئله‌ای بنیادی، مورد بررسی و مناقشه بسیاری از مکاتب فلسفی یا فکری مطرح بوده و هست. در این میان برخی مکاتب یا متفکرین در صدد بودند و هستند تا با طرح پرسش‌هایی بی‌پاسخ، به ردّ آن به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور و فراگیر بپردازند که شاخص‌ترین آن‌ها دیوید هیوم است. در مقابل، برخی دیگر در جهت ارائه تبیین فراگیری از آن و پاسخ به پرسش‌های منکران بر مبنای مبادی خود، تلاش نموده‌اند، اما واقعیت این است که بیشتر این مکاتب مدافع، نتوانسته‌اند تبیینی متقن و پاسخ‌های رضایت‌بخشی ارائه دهند.

در این میان شاید مهم‌ترین مشکلی که مکاتب عقلی رایج در دنیای اسلام به جز نظام‌های مبتنی بر وحدت وجود، در بحث علیت با آن مواجه هستند؛ تبیین بین علت اعلی و معلولاتش یعنی؛ همه ماسوا است؛ تبیینی که بر اساس قبول نحوه‌ای از کثرت حقیقی، در مکاتب مذکور مشاهده می‌شود، آن‌هم پس از آنکه صفت «بی‌حدی» را برای آن حقیقت فراگیر که تمامی واقعیت را دربر گرفته اثبات- نموده‌اند. در واقع با وجود چنین موجود فراگیری، فرصتی برای تحقق کثرت حقیقی و تبیین وجود ندارد. اما نظام هستی‌شناختی عرفان که به دلیل مبنای وحدت وجودی خود، از پذیرش کثرت حقیقی در واقعیت سرباز می‌زند، در مورد منشأ و نحوه تحقق مدرکات، طرحی را بر اساس دو معنای «ظهور» و «نکاح اسمائی» ارائه می‌دهد که آن‌را از گرفتاری در مشکل مذکور مستثنا می‌نماید، که در این پژوهش به این طرح پرداخته می‌شود.

بر این اساس از تطبیق حاضر دو هدف در نظر است: اولین هدف که در جهت معنای مورد نظر از تطبیق (که در ادامه بیان می‌شود) است، اینکه؛ نظرات دو دستگاه مورد نظر در مسئله علیت به یک‌دیگر نزدیک گردد. اما هدف دوم که به عنوان غایت اصلی نگارنده و جزئی از طرحی بزرگتر، مورد نظر است؛ نشان دادن شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر دستگاه‌های دیگر فکری است، که مبتنی است بر شمول موضوع این علم بر موضوعات علوم دیگر، چرا که در جریان این تطبیق نشان داده می‌شود که تبیین علیت در دستگاه دیگر، می‌تواند حالت خاصی از تبیین عرفانی مسئله باشد.

به عنوان پیشینه تحقیق حاضر، باید گفت باموضوع این مقاله پژوهش یا کتابی مشاهده نگردید. درخصوص مسئله علیت، تطبیق‌هایی میان مکاتب غربی بایک‌دیگر و یا مکاتب غربی و اسلامی بایک-دیگر انجام شده است. با موضوع مشابه این پژوهش نیز می‌توان به مقاله «مطالعه تطبیقی علت تامه و ناقصه در فلسفه با سبب و شرط در علم اصول» اشاره کرد که تطبیقی میان فلسفه با علم اصول است. اما در نظر نگارنده این سطور، شبیه‌ترین پیشینه برای پژوهش حاضر، سلوک تطبیقی خود ملاصدرا در تبیین مسائل فلسفی از جمله علیت است، به ویژه در کتاب اسفار، چراکه از این منظر، صدرا در تبیین مسائل، با مبنای قرارداد فلسفه رایج زمان خود که عمدتاً مشائی است، پس از معرفی مبادی جدید و ارائه تبیین‌هایی متفاوت در غالب نظام تشکیک خاصی و وحدت شخصی وجود یک سیر تطبیقی را میان سه نظام فکری که در این مقاله مورد تطبیق هستند برقرار نموده است. البته تفاوت نگاه این نوشتار که یکی از نوآوری‌های آن به حساب می‌آید، این است که برخلاف کار صدرا که در آن، فلسفه مشاء، مبنا و بستر سیر تطبیقی است، در اینجا نظام عرفانی مبنا و بستر تطبیق قرار گرفته و تلاش می‌گردد تا تبیینی نزدیک به تبیین عرفانی از این مسئله در دستگاه تشکیک خاصی ارائه گردد. در پژوهش حاضر معنای عام علیت در نظر است، بر این مبنا، پس از بخش مفهوم‌شناسی، ابتدا سعی می‌گردد که به روشی توصیفی تحلیلی، تبیین ساختارمند خاصی از علیت در نظام عرفانی ارائه گردد که امکان مقارنه آن با دستگاه‌های غیر وحدت‌وجودی در این مسئله فراهم گردد، سپس با ارائه تبیینی نو از این مسئله در دستگاه فلسفی تشکیک خاصی که دارای حداکثر نزدیکی به تبیین عرفانی باشد، سعی می‌شود که تطبیقی بین نظام عرفانی با دستگاه مذکور در این مسئله انجام شود و نشان-داده شود که دستگاه تشکیک خاصی می‌تواند به عنوان حالت خاص یا به عبارتی بخشی از نظام عرفانی منظور گردد.

۱- مفهوم‌شناسی

در این بخش برخی مفاهیم فلسفی و عرفانی که تفاسیر و برداشتهای مختلفی از آنها در مکاتب فکری وجود دارد، توضیح داده می‌شوند، تا معنای برگزیده این نوشتار برای آن مفهوم مشخص گردد. همچنین لازم به توضیح است که در ادامه، تبیین ساختار نظام عرفانی، بیشتر تحت تأثیر دیدگاه امام خمینی (ره) انجام شده است.

۱-۱- علیت: منظور از علیت در این نوشتار معنای عام آن است، که عبارت است از «مطلق تأثیر یک حقیقت بر مطلق تحقق حقیقت دیگر، این تحقق می‌تواند از نوع تحقق عینی خارجی، ذهنی، اسمائی، علمی یا هر نوع دیگری از تحقق باشد، که در مباحث مختلف مکاتب فکری از آنها یاد می‌شود.

۱-۲- عرفان نظری: «به واقع عرفان نظری تأملی نظری در محتوای معرفتی تجربه های عرفانی است» (فناپی اشکوری، ۱۳۸۹، ص. ۶۸)

۱-۳- نکاح اسمائی: «نکاح، عبارت از اجتماعی است که از برای اسمای الهی به واسطه توجه ذاتی جهت ابراز و اظهار عالم وجود، حاصل شده است». (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۶۶).

۱-۴- ظهور: در عرفان، ظهور یا تجلی، یعنی آشکار شدن و نمایان شدن چیزی که در ابتدا پنهان و درخفا بوده است. براین مبنا در تحقق کثرات در هر یک از مراتب مختلف سلسله مراتب عرفانی، این خداوند و حقایق الهی هستند که از بطن ذات خود ظهور می‌کنند و در آن مرتبه نمایان می‌شوند.

۱-۵- دستگاه تشکیک خاصی: در تشکیک خاصی، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است، درواقع این قسم از تشکیک درمورد حقیقتی صادق است که واحد و ذومراتب است. وقتی این نوع تشکیک به حقیقت وجود نسبت داده می‌شود، منظور این است که وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی این مراتب در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است. براین اساس مقصود از دستگاه تشکیک خاصی، آن بخش از حکمت متعالیه است که بر مبانی اصالت وجود و تشکیک خاصی حقیقت وجود بنا شده است.

۱-۶- حب ذاتی: حب ذاتی حق تعالی به خودش که منشأ ظهور همه اعیان است «منشاء ظهور اعیان، تجلی حق بفیض اقدس است و علت تجلی اول که تجلی در احدیت باشد، حب ذاتی حق بذات است، که منشأ حب به معروفیت اسماء و صفات و ظهور صور اسماء و صفات می‌باشد. مفاتیح غیب و حب ذاتی، منشأ ظهور اسماء و اعیان گردیده‌اند». (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۳۵).

۱-۷- اعیان ثابته و حضرت علمی: «اعیان ثابته، عبارت است از حقایق ممکنات در علم خداوند، که ثابت است» (کاشانی، ۱۳۹۳، ص. ۴۳) براین اساس موطن ثبوت اعیان ثابته را «حضرت علمی» گویند که در صقع ربوبی واقع است. ظهورات اعیان ثابته به واسطه نفس الرحمن در خارج صقع

ربوبی، واقع می‌گردد. درواقع این ظهورات عبارتند از مخلوقات، از مجردات گرفته تا موجودات مثالی و مادی.

۸-۱- **تطبیق دستگاه‌های فکری:** منظور از تطبیق در اینجا، عبارت است از توجه به نقاط افتراق در مسئله‌ای خاص و سعی در مقارنه نظر دو یا چند دستگاه در مسئله مذکور با تکیه بر مشترکات.

۹-۱- **وحدت شخصی وجود:** دیدگاه یا اصلی هستی‌شناختی است، به این معنا که؛ تنها یک موجود یا حقیقت تمام واقعیت را فراگرفته است، و سایر مدرکات نمودهای همان یک حقیقت هستند. این اصل، مبنای اساسی نظام هستی‌شناختی عرفانی است که در آن برخلاف دستگاه تشکیک خاصی که خود حقیقت واحده وجود ذومراتب می‌باشد، «نمود» حقیقت یا موجود واحد است که دارای مراتب است و ترتب این مراتب ساختار سلسله مراتبی نظام عرفانی را تشکیل می‌دهد.

۱۰-۱- **غیب مطلق:** که در زبان عرفا از آن با عبارت «عنقای مُغَرَّب» یا «هویت غیبی احدی» نیز یاد می‌گردد، اشاره به ذات حق به عنوان حقیقتی پوشیده در سراپرده‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی است و برای او در عوالم ذکر حکیم نه اسمی است و نه رسمی و نه اثری از او در ملک و ملکوت است و نه نشانه‌ای. اسماء و صفات الهی به حسب کثرتهای علمی‌شان با این مقام غیبی مرتبط نبوده و بدون واسطه چیزی قادر به گرفتن فیض از حضرتش نیستند (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۴۷).

۱۱-۱- **فیض اقدس:** همان واسطه‌ای است که همه اسماء و صفات الهی حتی اسم اعظم الله، از طریق آن، فیض را از غیب مطلق دریافت می‌نمایند. این حقیقت، خلیفه الهی غیبیه‌ای است که جانشین آن هویت احدی غیبی در ظهور اسماء است و نور او را در آن آینه‌ها (اسماء و صفات الهی) منعکس می‌نماید (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۷-۴۸).

۱۲-۱- **حضرت (مقام) احدیت:** «حضرت به معنای قرب و نزدیکی، حضور، بارگاه و پیشگاه است». (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ۲) «این واژه در اصطلاح عرفانی موطن کلی» (صائن الدین ترکه، ۱۳۷۸ج، ۱، ۳۶۶) «و مراتب کلی تعینات» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۶۲) است. «این مراتب مانند اجناس، برای زیرمجموعه خود امهات و اصول شمرده می‌شوند» (قنوی، ۱۳۷۵، ص. ۹۴). «احدیت در اصطلاح عرفانی، ذات حق تعالی به اعتبار نفی اسماء، صفات، تعینات و نَسَب» (کاشانی، ۱۳۹۳، ص. ۳۳) «و مرتبه

علم ذات به ذات است» (قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۶) «که از آن به احدیت جمع و مقام جمع نیز تعبیر می‌شود» (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۳۵).

۱۳-۱- حضرت (مقام) واحدیت: «ذات حق تعالی به اعتبار لحاظ جمیع حقایق اشیا است که به آن مقام فرق و حضرت الهیه نیز گفته می‌شود» (آملی، ۱۳۶۷، ص. ۴۶۹) امام خمینی واحدیت را مقامی می‌داند که اسما و صفات الهی در آن لحاظ می‌شود. (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸) «عارفان از مقام واحدیت به مقام جمع مرتبه الوهیت و عالم المعانی نیز یاد کرده‌اند.» (کاشانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۹)

۱۴-۱- کون جامع: انسان از آنجاکه جامع جمیع عوالم چهارگانه است **کون جامع** نامیده شده

و بر همین اساس مظهر اتم الهی است به این معنا که مظهر تمامی اسماء الهی است.

۱۵-۱- قوس نزول و صعود: «اهل معرفت حرکت ایجاد در قوس نزول و صعود را به شکل دایره ترسیم می‌کنند که در قوس نزول سیر نزولی موجودات از عالم اسما و صفات الهی به عوالم سه‌گانه، عقل، مثال و ماده می‌باشد» (صائن الدین ترکه؛ ۱۸۰، ص. ۱۳۸۱) پس از پایان قوس نزول، قوس صعود شروع می‌شود که برعکس قوس نزول، قید و رنگ هر مرتبه را رها می‌کند و انسلاخ معنوی و معراج تحلیلی رخ می‌دهد و به همان نقطه آغاز واصل می‌شود (خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۴۴-۵۴۵).

۲- تبیین علیت در نظام عرفان نظری

همانگونه که اشاره شد در سرتاسر این نوشتار از علیت، معنای عام آن مدنظر است که عبارت است از هرگونه دخالت یک حقیقت در تحقق حقیقتی دیگر، که منظور از تحقق نیز هرگونه تحقق می‌باشد که شامل تحقق یا وجود خارجی عینی و یا تحقق ذهنی، علمی، اسمائی و... است. در این بخش سعی می‌گردد که ضمن تبیین نحوه بروز سلسله مراتب حقیقت یا نمود حقیقت، نقش دو عامل یا دو رابطه، «ظهور» و «نکاح اسمائی» به عنوان دو علت تحقق مراتب مذکور و حقایق ذیل این مراتب تبیین گردد. در واقع با توجه به اصل اساسی وحدت حقیقت در این نظام، به نظر می‌رسد مهم‌ترین چالش آن، توضیح چگونگی بروز کثرات است که در قالب تبیین سلسله مراتب ظهور نمودهای همان حقیقت واحد انجام می‌شود. اما علیت دو علت مذکور نتیجه حقیقت دیگری است که عامل اولین ظهور از غیب مطلق است که در عرفان به «حب ذاتی» از آن یاد می‌شود (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۲).

۲-۱. «حب ذاتی» علت حقیقی و حقیقت علیت در نظام عرفانی

در نظام هستی‌شناختی عرفان نظری، واقعیت تنها از یک حقیقت تشکیل یافته‌است؛ بنابراین از کثرات مدرکات، به کثرت نمود یاد می‌کنند، کثرتی که در قالبی سلسله مراتبی بروز می‌یابد. بدین ترتیب می‌توان اساس این نظام هستی‌شناختی را «وحدت بود و کثرت نمود» دانست. درواقع؛ درحضور آن حقیقت یگانه و درمقام اطلاّش که از آن به غیب‌الغیوب یا عنقای مغرب، یاد می‌شود، همه کثرات حتی همین کثرت نمود هم، فرصت بروز ندارد؛ اما مطابق مفاد حدیث قدسی «من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلّاق را آفریدم تا شناخته شوم.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹) و بواسطه حب ذاتی (دوست داشتن شناخته شدن)، امر به بروز کثرات صادر می‌گردد. بنابراین در بالاترین مرتبه، این حب ذاتی است که علت حقیقی و حقیقت همه علل دیگر برای تحقق تمامی ماسوا است. شاید بتوان گفت که آن دو علت دیگر یعنی؛ ظهور و نکاح اسمائی، دو نحوه تجلی همین حب هستند که عامل بروز و تسری آن تا آخرین مراتب سلسله نمود حقیقت هستند. در اینجا از خواندن مقام ذات مطلق یا غیب‌الغیوب، به عنوان بالاترین مرتبه علت خودداری گردید، چرا که در لسان عرفا این هویت مطلقه به دلیل وحدت حقیقی صرفش از پذیرفتن اعتبارات و نسبت‌ها ابا دارد (صائن الدین ترکه؛ ۱۳۸۱، ص ۳۰۴)

۲-۲. ظهور و نکاح اسمائی، علل بروز کثرت نمود

بنابر آنچه بیان شد؛ در تبیین بروز اولین نمود غیب‌مطلق، ابتدا بواسطه حب ذاتی و به فیض اقدس، خلیفه یگانه او در اظهار، با عنوان مقام احدیت، ظهور می‌یابد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶) این اولین ظهور حقیقت مطلق صرف است که به واسطه او بقیه نمودها یا همان کثرات از کثرت اسمائی گرفته تا کثرت خلقی بروز و ظهور می‌یابند، به همین دلیل عنوان خلیفه به او داده شده است. سپس، از این خلیفه در مرحله بعد، به ترتیبی که توضیحش خواهد آمد، مقام واحدیت، ظهور می‌یابد که واجد اولین کثرت، در قامت اسماء الهی است. ملاحظه می‌گردد که در تبیین بروز اولین کثرات که در نتیجه حب ذاتی تحقق می‌یابند، از حقیقتی به نام ظهور یاد می‌شود. اما در تبیین مراحل بعدی بروز کثرت، حقیقت دیگری با عنوان «نکاح اسمائی» نیز در کنار ظهور مورد توجه است.

دو حقیقت ظهور و نکاح اسمائی، به خاطر نقش درهم‌تنیده‌ای که در تبیین بروز کثرت دارند؛ درواقع، تاروپود تشکیل این نظام هستی‌شناختی هستند. هرچند که ظهور، عبارت از یک رابطه طولی

و نکاح اسمائی، یک رابطه عرضی میان نموده‌های حقیقت هستند؛ اما هر کدام از این دو، بدون دیگری در ایجاد مدرکات متکثر، ناکارآمد است. چراکه در مواردی که توضیح آن می‌آید، اگر این نکاح واقع نشود، نه تنها ظهور کثرات بیشتر که نتیجه تصنیف و تألیف الهی است به‌ویژه پس از حضرت الوهیت اتفاق نمی‌افتد «نکاح علت اصلی تصنیف و تألیف الهی است» (همان) بلکه کثرت اسمائی در حضرت الوهیت نیز بروز نمی‌یابد «بدان، برای اعتدال مرتبه غیبی الهی است که عبارت از صورت معنوی و هیئت غیبی است و از اجتماع ازلی به حکم جمع احدی بین اسمای ذاتی اصلی در عماء حاصل شده است و آن حضرت نکاح اول ست» (قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶) از طرفی دیگر، بدون ظهور، نکاح اسمائی اصلاً نمی‌تواند در ایجاد کثرت نقشی داشته باشد.

چنانچه توضیحش خواهد آمد، از منظر تطبیقی نوشتار حاضر نیز، همین دو معنا، بیان‌کننده حقیقت علیت تا آخرین مراتب حقیقت در نظام عرفانی هستند. در واقع؛ همان‌طور که ظهور در تحقق حقایق تا آخرین مراتب، مداخلیت دارد، نکاح اسمائی نیز در نگاه برخی از عرفا در ایجاد کثرت تا آخرین مراتب حقیقت نقش دارد (مستقیمی، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۹). در ادامه در ضمن بیان نواحی نمود حقیقت و رابطه و نسبت آنها بایکدیگر به نقش این دو علت در ایجاد کثرات پرداخته می‌شود.

۲-۳. نواحی نمود حقیقت در نظام هستی‌شناختی عرفانی:

تقسیمات گوناگونی در خصوص نواحی نموده‌های حقیقت در عرفان، توسط متفکرین این حوزه ارائه شده که مشهورترین آن، تقسیم به پنج ناحیه تحت عنوان «حضرات خمس» است که توسط علامه قیصری و دیگران مطرح گردیده و عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و کون جامع. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۸۹). در این جا، متناسب با بحث حاضر، تقسیمی در شکل طبقه‌بندی پنج گانه بیان می‌گردد که تفاوت‌هایی با تقسیم مذکور دارد؛ براساس این، می‌توان نظام هستی‌شناسی عرفانی را پس از مرتبه غیب‌الغیوبی ذات، شامل پنج ناحیه یا حضرت دانست: مرتبه اول، حضرت احدیت که به فیض اقدس از حضرت غیب‌الغیوب ظهور می‌یابد؛ مرتبه دوم، حضرت واحدیت است که پس از حضرت احدیت و به واسطه احدیت از ذات حق ظهور یافته، به این ناحیه از نمود حقیقت، حضرت الوهیت نیز گفته‌اند، که مستجمع و به عبارتی (باتساهل) شامل همه اسماء الهی است (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۷-۵۰)؛ مرتبه سوم، حضرت علمی است که دربردارنده مظاهر، شئون یا لوازم اسماء الهی متعلق به

حضرت واحدیت است، این لوازم اسماء را در این حضرت علمی، اعیان ثابتۀ نامیده- اند (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۴۵). تا این جا را در صقع ربوبی یا غیب یا باطن معرفی کرده اند؛ مرتبه چهارم، ناحیه خلقی یا شهادت یا ظاهر است که دربردارنده همه موجودات از مجردات و مفارقات تا اخس موجودات مادی است (قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۱)؛ درنهایت مرتبه پنجم، «نفس انسانی» است که متناظر با حضرت پنجم؛ یعنی «انسان کامل» به عنوان کون جامع در تقسیم بزرگان عرفان است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۱) و شاید دو نقش به ظاهر متفاوتی که در این نوشتار برای آن معرفی- می شود، بتواند توضیحی برای جامعیتش باشد. در ادامه در جهت روانی متن و با توجه به این که نمودهای حقیقت، هیچ واقعیتهایی جز همان حقیقت مطلق یگانه ندارند، به جای عبارت «نمود حقیقت» از لفظ «حقیقت» برای اشاره به این نمونها استفاده می شود.

۴-۲. رابطه طولی نواحی حقیقت با یکدیگر در نظام سلسله مراتبی عرفانی:

چنانچه اشاره شد، بین نواحی مذکور، رابطه طولی «ظهور» برقرار است، بدین ترتیب که، ناحیه اول در بالاترین مرتبه و ناحیه پنجم در پایین ترین جایگاه قرار دارند. پیش از پرداختن به نحوه این ارتباط، به بیان نسبت این نواحی به یک دیگر مبادرت می شود تا در حدامکان، درک صحیحی از رابطه مذکور به دست آید.

۴-۲-۱. نسبت نواحی با یکدیگر:

ترتیب تقرر این نواحی نسبت به یکدیگر، مانند طبقات یک ساختمان پنج طبقه نیست که یکی در بالا و دیگری در پایین و سه تایی دیگر نیز در میانه بوده و با یک دیگر ارتباطی تأثیر و تأثری نداشته و تنها از نظر ارتفاع، رتبه بندی شده باشند، بلکه نزدیک ترین مثال برای بیان وضعیت این نواحی نسبت به یکدیگر، وضعیت کرات تودرتو است (البته این مثال نیز از جهت مورد نظر این بحث، مقرب و از جهات دیگر، ممکن است مبعداً از حقیقت امر باشد) به طوری که ناحیه ای که در رتبه بالاتر قرار دارد نسبت به مرتبه پایین تر، همچون کره محیط به کره محاط در خود است که دربردارند آن است (آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۸۵).

بدین ترتیب؛ حضرت احدیت دربردارنده همه مراتب مادون است و این «دربرداشتن»، از نوع شمول کل بر اجزاء خود نیست، بلکه به این معناست که همه مراتب مادون، شئون و مظاهر او هستند. حضرت الوهیت یا واحدیت نیز دربردارنده سه ناحیه دیگر است؛ به عبارتی، نسبت به آنها مطلق و

آن سه نسبت به او مقید هستند و اصول و قواعد آن، حاکم بر آن سه ناحیه دیگر است؛ به بیانی دیگر اصول، قواعد و روابط سه ناحیه پایین تر، حالات خاصی از اصول، قواعد و روابط حضرت الوهیت هستند.

درواقع، به خاطر اشتغال این حضرت بر آن سه ناحیه، حقایق مقرر در این نواحی، همگی متعلق به حضرت الوهیت محسوب می شوند. البته حقایق متعلق به حضرت الوهیت اگر به طور مختص به این ناحیه و مجزای از دوناحیه دیگر، منظور گردند، همان اسماء الهی در مرتبه واحدیت هستند و در پی آن ها و در نتیجه نکاح اسمائی و تنزل به ناحیه بعدی، حقایق بی شماری که به آن ها اعیان ثابتۀ گفته می شود در مرتبه علمی ظهور می یابند. این اعیان ثابتۀ نیز بنابراین که از ترکیب اسماء الهی تحقق یافته اند، خود از اسماء الهی محسوب می شوند. «از اجتماع برخی از اسماء با برخی دیگر، چه با یک دیگر نسبت تقابل داشته باشند یا نداشته باشند، اسمای نامتناهی ای متولد می شوند که هر کدام، مظهری در وجود علمی (تعین ثانی) و وجود عینی (تعینات خلقی) دارند.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۴۶)

وضعیت مذکور در بالا، در نسبت بین حضرت علمی با حضرت خلقی یا عالم شهادت نیز متصور است، یعنی حضرت علمی محیط بر عالم شهادت است، لذا موجودات عالم شهادت، مظاهر، شئون یا لوازم حقایق مختص به حضرت علمی؛ یعنی اعیان ثابتۀ هستند و به عبارتی موجودات این عالم خلقی، مفصل اند یا جزئی، نسبت به اعیان ثابتۀ که در مقام اجمال هستند و کلی (جامی، ۱۳۷۰، ص. ۱۱۷-۱۱۸).

به همین ترتیب، ناحیه خلقی محیط است بر ناحیه نفس انسانی، البته همان گونه که اشاره شد، نفس انسانی، دارای دونقش متفاوت است؛ یک نقش او، فعالیت نسبت به ناحیه خلقی است که در ادامه به آن پرداخته می شود؛ اما نقش دیگرش، انفعالی است که در این حالت، مساوی عالم ذهن بشری و مفاهیم بوده و از ناحیه خلقی، منفعل می گردد و در این جا همین نقش انفعالی مورد نظر است. در واقع عالم ذهن، بخشی از عالم خلقی یا همان خارجیت مطلق است. پس می توان گفت: تصویری که در پی فرآیند انتزاع مفاهیم از اعیان خارجی (که شامل همه اشیاء از مجردات گرفته تا اخس موجودات مادی هستند) در ذهن پدید می آیند؛ با ادبیات و مبانی عرفانی، ظهور این اعیان یا اشیاء خارجی در موطن ذهن یا نفس هستند.

۲-۴-۲. نحوه ارتباط یا تنزل هر ناحیه بالاتر به پایین تر:

در این نظام هستی‌شناختی، ارتباط یا تنزل هر ناحیه بالاتر به پایین تر، توسط یک مقام واسطه که دارای ویژگی‌های هردو ناحیه است، صورت می‌گیرد؛ بدین ترتیب که حضرت الوهیت، ظهور یا تنزل یافته حضرت احدیت است و واسطه در این تنزل، اسم جامع الله است که ازسویی، روی به حضرت احدیت داشته و مستهلک در آن است و از آن وجه، هیچ ظهوری در مراتب مادون ندارد؛ اما با رویی دیگر، در حضرت الوهیت در قامت اسماء الهی ظهور یافته است؛ در واقع از این وجه، او جامع اسماء الهی است (قبیری ۱۳۷۵، ص. ۱۱۷).

در این جا نیز جامعیت او بدین معناست که هر اسم در این ناحیه، شأن و ظهوری از این اسم جامع است و به عبارتی، این اسم جامع الله است که خود را در قالب اسماء گوناگون در این حضرت، به ظهور می‌رساند (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۰۳).

بر همین منوال در مورد ارتباط میان حضرت الوهیت با حضرت علمی نیز، یک عین ثابت جامع، وظیفه وساطت را در رساندن فیض از حضرت الوهیت به حضرت علمی برعهده دارد که از آن، به عین ثابت انسان کامل یاد نموده‌اند (خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۸) که یک رو به مرتبه بالاتر داشته و مستهلک در آن است و با این وجه هیچ نمودی در مراتب مادون ندارد؛ اما با وجه دیگر در سراسر حضرت علمی ظهور یافته و به عبارتی، تمام اعیان ثابته ظهورات او هستند.

به همین ترتیب، ناحیه خلقی یا حضرت شهادت نیز با واسطه‌ای با حضرت علمی ارتباط پیدامی‌کند و فیض از طریق این واسطه از صقع ربوبی به این ناحیه می‌رسد، این واسطه نیز مانند دوتای قبلی، یک وجه غیبی دارد که در صقع ربوبی مستهلک است و با آن وجه، هیچ نمودی در این عالم ندارد؛ اما وجه دیگری دارد که با آن در تمامی عوالم خلقی و اشیاء حاضر در آن‌ها، ظهور می‌یابد و به عبارت دقیق‌تر، موجودات این عوالم، همگی شئون و ظهورات او هستند؛ این حقیقت را حقیقت محمدیه در مقام ظهور و نفَس الرحمن یا مشیت مطلقه گفته‌اند (خمینی، ۱۳۸۹، ص. ۴۵) که در تمامی مراتب وجود این عالم سر یان می‌یابد.

در نهایت نیز، نفس انسانی در نقش انفعالی خود؛ یعنی عالم ذهن یا مفاهیم، با واسطه‌ای با حضرت خلقی یا عالم خارج یا عین مرتبط است؛ این واسطه همان حقیقت محمدیه در مقام بشریت است که شاید بتوان گفت: «من» انسان کامل است و یا می‌توان از آن به «مَن مطلق» یاد کرد. این واسطه نیز

مانند مراتب قبلی، یک وجه به مرتبه مافوق خود؛ یعنی خارجیت مطلق یا همان «حقیقت وجود» دارد و بالین وجه، هیچ ظهوری در مراتب مادون خود؛ یعنی عالم ذهن انسان کامل و اذهان دیگر ندارد و یک رو به عالم درون ذهن دارد که با این وجه در تمامی موطن ذهن ظهور می‌یابد و تمامی مفاهیم، شئون و ظهورات او هستند و او نسبت به مفاهیم سَمَت فعالیت و خلاقیت دارد. شاید بتوان فعال بودن نفس در فلسفه صدر را به این واقعیت برگرداند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۲۶۴). البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد و در ادامه نیز بیان می‌شود، نفس انسان کامل به دلیل کون جامع بودن او و این که نقطه تلاقی دو قوس نزول و صعود است، دارای نقش فعالیت نیز است، اذهان دیگر بشری هم در حد خود، دارای این ویژگی فعالیت هستند.

این «من» انسان کامل، نه تنها نسبت به مفاهیم عالم ذهنی خود، دارای مقام منشأیت است و تمام مفاهیم، شئون او هستند، بلکه بنا بر آن چه در خصوص رابطه هر واسطه با حقایق مادونش در یک ناحیه بیان شد، «من» افراد دیگر بشر نیز شئون و مظاهر او محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در خصوص نفوس جزئی، می‌توان گفت که هر «من» انسانی به واسطه این که شأن و مظهری از این «من مطلق» است، به تبع آن، دارای ویژگی واسطه بودن برای عالم ذهنی آن فرد انسانی است؛ یعنی در هر انسانی، نفس که از آن با لفظ «من» یاد می‌کند، واسطه ارتباط ذهنش با خارج است و باز به همان وزن، این نفس جزئی با رویی که به خارج یا حقیقت وجود دارد در موطن ذهن خود، ظهوری ندارد و شاید برای همین است که بزرگ‌ترین مجهول برای افراد عادی بشر که محصور در حصار مفاهیم و ماهیات هستند، همین «من» آن‌ها است و شاید شناخت این حقیقت برای انسان، حاصل نشود جز با گذر از عالم مفاهیم و این شناخت و رهایی از عالم تنگ مفاهیم، مقدمه شناخت مراتب بالاتر باشد. اما با رویی دیگر در تمامی موطن، ذهن ظهور یافته و همه مفاهیم و تصورات، در واقع شئون خود او هستند و او نسبت به مفاهیم، دارای مقام فعالیت، خلاقیت و حاکمیت است.

۵-۲. رابطه عرضی بین حقایق در نظام سلسله مراتبی عرفانی:

تاکنون از «ظهور»، به عنوان رابطه طولی بین نواحی حقیقت که منجر به تشکیل سلسله مراتبی تشکیکی گردید، سخن گفته شد. اما در تبیین روابط بین حقایق ذیل هریک از نواحی‌ای که نوعی از کثرت در آن‌ها متصور است؛ یعنی نواحی دوم تا پنجم، باید به جز این رابطه طولی، از رابطه‌ای عرضی بین برخی از حقایق یعنی؛ نکاح اسمائی نیز سخن گفت. نکاح اسمائی را شاید بتوان به زبان ساده،

ترکیب اسماء الهی بایک دیگر در نواحی و مراتب مختلف حقیقت دانست، ترکیبی که حاصل آن، تولد یا ظهور اسم الهی جدیدی در مرتبه‌ای پایین‌تر است. در ادامه برای نشان دادن نقش این رابطه در ظهور و افزایش کثرات، به روابط میان حقایق ذیل هریک از نواحی حقیقت، به شکل تفصیلی پرداخته می‌شود.

۱-۵-۲. نکاح اسمائی ذیل حضرت واحدیت

«ظهور» به عنوان رابطه طولی بین نواحی حقیقت، به حقایق ذیل نواحی به‌ویژه حضرت واحدیت نیز سرایت می‌نماید؛ اما برای تبیین همه روابط بین حقایق این حضرت، باید رابطه عرضی «نکاح اسمائی» نیز بهره‌جست.

همان گونه که گفته شد؛ اسم جامع این حضرت، اسم الله است که سایر اسمای الهی مظاهر او هستند؛ اما این اسماء نیز همگی دارای یک میزان از شمول نیستند. در نظام فکری عرفان نظری، تقسیماتی برای این اسماء بر شمرده‌اند که در این جا یک تقسیم به مقتضای بحث حاضر بیان می‌گردد که عبارت است از تقسیم اسماء به اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۵)، مبنای این تقسیم نیز این است که «به اعتبار ظهور ذات در آن‌ها، اسم ذات خوانده می‌شوند و به واسطه ظهور صفات در آن‌ها، اسمای صفات و به واسطه ظهور افعال در آن‌ها، اسمای افعال نامیده می‌شوند» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۵) رابطه هر دسته از این اسماء با دسته دیگر؛ مانند همان رابطه طولی یک ناحیه با ناحیه دیگر است؛ براساس این، دسته اسماء ذات به عنوان بالاترین مرتبه در میان اسماء که دارای بیش‌ترین شمول هستی‌شناختی است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۵۶)، محیط بر دسته اسماء صفات و آن نیز محیط بر دسته اسماء افعال هستند. این همان رابطه طولی متقرر در حضرت واحدیت است. اما در هر دسته از اسماء، رابطه‌ای عرضی نیز بین اسماء آن دسته برقرار است؛ یعنی، اسماء ذات با یک دیگر رابطه‌ای برقرار می‌نمایند که مبین آن، همان «نکاح اسمائی» است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۶۶). در واقع در بررسی سیر افزایش کثرت اسمائی، ملاحظه می‌شود که هر دسته نازل‌تر، دارای کثرت بیش‌تری نسبت به دسته مافوق خود است و عامل این افزایش کثرت در جریان نزول، همین نکاح اسمائی است.

بنابر آن چه گفته شد، نه تنها هر کدام از اسماء ذات در نزول بعدی خود، لازمی را در اسماء صفات و به تبع آن در اسماء افعال دارد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۵۶)، بلکه در نتیجه نکاح این اسماء، اسماء

جدیدی در دسته اسماء صفات و به تبع آن در اسماء افعال ظهور یافته‌اند که در دسته اسماء ذات اثری از آن‌ها نیست. همین وضعیت در مورد رابطه بین اسماء صفات و اسماء افعال متصور است؛ بدین- ترتیب که نه تنها هر اسم از دسته اسماء صفات در دسته اسماء افعال، دارای لازمی است، بلکه در نتیجه نکاح خود اسماء صفات بایکدیگر، اسمائی در دسته اسماء افعال ظهور می‌یابند که اثری از آن‌ها در اسماء صفات نیست. بدین ترتیب در جریان نزول، کثرات بیش‌تری بروز می‌یابند.

ملاحظه می‌گردد که در میان سه دسته مذکور، دسته اسماء افعال، دارای بیشترین کثرت است، چرا که علاوه بر این که واجد مظاهر اسماء مخصوص دو دسته دیگر است، در بردارنده اسماء منحصر به خود نیز است که در نتیجه نکاح اسماء صفات بایکدیگر ظاهر شده‌اند. گفتنی است که در تعیین اسماء متعلق به هر کدام از این سه دسته، بین عرفا، اختلافاتی وجود دارد؛ ولی از سخنان ایشان می‌توان پی برد که نسبت و رابطه این سه دسته با یکدیگر آن گونه است که بیان شد.

نکاح مذکور، میان اسماء افعال به عنوان نازل‌ترین دسته اسماء الهی نیز برقرار است. نتیجه نکاح این اسماء، در حضرت علمی و در قامت اعیان ثابته، ظهور و ثبوت می‌یابد. پس مشابه تنزلات قبلی، در این مرحله نیز، نه تنها هریک اسماء افعال، دارای لازم یا مظهری در حضرت علمی و در صورت یک عین ثابت هستند، بلکه از نکاح این اسماء نیز سایر اعیان ثابته ظاهر می‌شوند. در این جا، تأکید بر این نکته لازم است که این طور نیست که حضرت علمی که واجد مظاهر اسماء افعال است، فاقد مظاهر اسماء ذات و صفات باشد، بلکه از آن جا که اسماء ذات، دارای مظاهر یا لوازم خود در دسته اسماء صفات بوده، اسماء صفات هم دارای مظاهر در دسته اسماء افعال هستند. بنابراین، اسماء افعال واجد مظاهر اسماء ذات و صفات هستند؛ بدین ترتیب اسماء ذات و صفات بویژه اسم جامع الله از طریق اسماء افعال در حضرت علمی در قامت اعیان ثابته‌ای ظهور یافته‌اند و عین ثابت انسان کامل، در واقع مظهر اسم جامع الله در حضرت علمی است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۷)

۲-۵-۲. نکاح اسمائی در حضرت علمی

از آن جا که اعیان ثابته در حضرت علمی، مظاهر و لوازم اسماء الهی متعلق به حضرت واحدیت هستند، می‌توان به وزان تقسیم سه‌گانه آن اسماء، تقسیمی را برای این اعیان نیز متصور شد؛ این تقسیم در ذیل عین ثابت انسان کامل که مظهر اسم جامع الله است، شکل می‌گیرد. از سویی دیگر، همه این اعیان ثابته، مظاهر اسماء افعال هستند و خود اسماء افعال، واجد مظاهر اسماء ذات و اسماء

صفات هستند، می‌توان گفت که شامل‌ترین یا بالاترین مرتبه اعیان ثابتۀ عبارتند از دسته‌ای از این اعیان که مظاهرِ مظاهرِ اسماء ذات هستند؛ به همین ترتیب در مرتبه دوم، دسته اعیان ثابتۀ مظاهرِ مظاهرِ اسماء صفات و در مرتبه سوم یا پایین‌ترین مرتبه نیز اعیانِ مظاهرِ اسماء افعال قرار دارند. در نظام عرفانی، همه تعینات به‌عنوان مظاهر اسماء الهی، خود نیز از اسماء الهی محسوب می‌گردند (خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۸۵)؛ پس اعیان ثابتۀ نیز در حالی که مظاهر و شئون اسماء الهی هستند، خود از اسماء الهی به‌حساب می‌آیند. براساس این؛ علاوه بر این سلسله‌مراتب طولی که در قالب تقسیم فوق بیان شد، رابطه‌ای عرضی نکاح اسمائی بین اعیان ثابتۀ قابل تصور است. این نکاح، مشابه آن چه در مورد اسماء بیان شد، واقع می‌گردد؛ یعنی اعیان ثابتۀ دسته اول نه تنها خودشان به‌واسطه رابطه طولی‌ای که بیان شد، در دسته دوم اعیان، دارای لازم یا مظهری هستند، بلکه در نتیجه نکاح اعیان در دسته اول بایک دیگر، اعیان ثابتۀ‌ای در دسته دوم ثبوت می‌یابند که اثری از آن‌ها در دسته اول نیست، همین منوال در رابطه بین دسته دوم و سوم این اعیان متصور است.

۳-۵-۲. دسته‌ها و اصناف اعیان ثابتۀ

اکنون در آستانه ورود به تبیین نحوه تحقق موجودات در خارج صقع ربوبی، نگاهی به اصناف اعیان ثابتۀ به‌عنوان منشأ قریب ناحیه خلقی می‌اندازیم. تا این جا گفته شد به‌جز عین ثابت جامعی که در سرتاسر حضرت علمی سریان و ظهور یافته، سه دسته یا مرتبه یا سطح از اعیان ثابتۀ در این حضرت ثبوت دارند که دسته دوم و سوم، علاوه بر شامل بودن بر مظاهر اعیان متعلق به دسته بالاتر از خود، شامل اعیان حاصل از نکاح یا ترکیب اعیان ثابتۀ مختص به مرتبه بالاتر نیز هستند. بنابراین، دسته سوم که پایین‌ترین مرتبه این اعیان و نزدیک‌ترین مرحله به ظهور و نزول از صقع ربوبی است، در نگاه ابتدایی هم شامل لوازم یا مظاهراعیان ثابتۀ مختص دسته دوم و هم شامل نتایج ترکیبات اعیان مختص به دسته دوم است؛ از طرفی دسته دوم خود هم شامل لوازم و مظاهر اعیان مختص به دسته اول و هم شامل نتایج ترکیبات اعیان ثابتۀ مختص به دسته اول است.

بنابراین چه بیان شد، دسته سوم اعیان ثابتۀ به‌عنوان آخرین مرتبه صقع ربوبی و دروازه فیضان فیض الهی از غیب به شهادت، شامل این اصناف است:

الف: مظاهر مظاهر اعیان ثابت به دسته اول؛ ب: مظاهر اعیان ثابت به دسته دوم که در دسته اول اثری از آن ها نیست؛ در واقع، خودشان نتایج ترکیبات اعیان دسته اول هستند؛ ج: اعیان ثابتی که نتایج ترکیبات اعیان دسته دوم هستند.

باید توجه داشت که بین این سه صنف نیز، رابطه ای طولی برقرار است به طوری که صنف اول با توجه به این که مبرای از ترکیب هستند، محیط بر صنف دوم و صنف دوم که نتیجه تعداد کم تری ترکیب هستند، محیط بر صنف سوم هستند که همگی نتایج بیش ترین ترکیبات هستند.

۴-۵-۲. نکاح اسمائی؛ منشأ تحقق موجودات در حضرت خلقی

همان گونه که در بحث از حضرت علمی اشاره شد؛ همه تعینات که شامل موجودات مادی و حتی آثار این موجودات نیز می گردد، از اسمای الهی به حساب می آیند. اینان در عین این که مظاهر اسماء الهی هستند، خود، اسمای الهی به حساب می آیند (خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۵-۹۶). بنابراین در این بخش، با ادامه رویکرد مبتنی بر نکاح اسمائی، به تبیین نحوه تحقق و اصناف موجودات در ناحیه خلقی پرداخته می شود و در بخش بعد، به نحوه وقوع وقایع این ناحیه. در نگاه کلان، کل ناحیه خلقی، مظهر حضرت علمی است. به طور دقیق تر، مطابق قاعده حاکم بر سلسله مراتب طولی ای که بیان شد، کل ناحیه خلقی، مظهر اعیان ثابت متعلق به دسته سوم به عنوان پایین ترین مرتبه حضرت علمی است. اگر کل ناحیه خلقی که به عنوان ناحیه چهارم از نواحی حقیقت نامیده شد را شامل سه مرتبه یا عالم؛ یعنی عالم عقل و عالم مثال و عالم مادی بدانیم؛ می توان گفت: هر کدام از این عوالم، مظهر یکی از اصناف متعلق به دسته سوم اعیان ثابت هستند. بدین ترتیب، عالم عقول یا مفارقات، مظهر صنف اول از اصناف مذکور؛ عالم مثال، مظهر صنف دوم و در نهایت عالم مادی، مظهر صنف سوم هستند. با توجه به نسبت و رابطه اصناف سه گانه مذکور بایک دیگر و این که عوالم سه گانه خلقی، مظاهر این اصناف هستند، می توان نتیجه گرفت: نسبت این سه عالم به یک دیگر نیز، از نوع «احاطه» و رابطه آنها نیز باهم همان رابطه طولی «ظهور» است، یعنی؛ عالم مفارقات به عنوان محیط ترین عالم، محیط بر عالم مثال و منشأ تحقق آن و عالم مثال نیز محیط بر عالم مادی و منشأ تحقق آن است و عالم مادی مظهر عالم مثال و آن نیز مظهر عالم مفارقات است.

به همین منوال نفس کل یا نفس انسان کامل و در مراتبی پایین تر نفوس جزئی بشری در نقش انفعالی خود، مظهر عالم خلقی هستند. می توان گفت: مرتبه برتر وجود آدمی که از آن به عقل یا قلب

یا قوه عاقله است و عبارات دیگر یاد می‌شود، مظهر عالم عقول و قوه خیال یا واهمه انسان مظهر عالم مثال و در نهایت نیز بدن انسان مظهر و جزئی از عالم مادی است و ذهن انسان نیز بسته به میزان تکامل وجودی او مظهر هرسه یا دو و یا یکی از این سه است و در اکثر افراد بشر که در حد قوه خیال رشد نموده‌اند، ذهن مظهر قوه خیال و مرتبه پایین‌تر آن؛ یعنی بدن است و اگر انسانی به مرتبه عقل راه یابد ذهنش که در این حال می‌توان آن را ذهن متعالی نامید، مظهر هر سه مرتبه وجودی مذکور یعنی عقل، خیال و بدن می‌شود.

از آن چه تاکنون بیان گردید، مشخص شد که در نظام هستی‌شناختی عرفانی نحوه تحقق یا وجود همه مدرکات، مظهر بودن است و این مظهریت به معنای عدم استقلال آنها از مظهر یا حقیقتی است که در واقع ظاهر شده است.

۵-۲- نکاح اسمائی؛ منشأ وقایع ناحیه خلقی

آن چه تا این جا بیان گردید بیان نحوه تحقق حقایق، موجودات یا مدرکات بود. در این بخش قصد آن است که با بهره از قاعده نکاح اسمائی وقایع ناحیه خلقی و ادراک آن ها در نظام عرفانی، تبیین گردد.

تا این جا گفته شد که اعیان ثابته در ناحیه خلقی ظهور می‌یابند. بنابراین در این ناحیه ما انسان داریم، درخت داریم و... که هر کدام مظهر عین ثابت خود هستند. از طرفی، در این عالم، حالات مختلف انسان و درخت را نیز در طول مدت تحقق‌شان در عالم داریم؛ اما این اختلاف حالات را در اعیان ثابته نداریم؛ یعنی آن چه که در حضرت علمی ثبوت دارد؛ مثلاً عین ثابت انسانی خاص است که نسبت به مظهر خود در عالم متدرج مادی، حالت اجمال دارد. پس منشأ این حالات مختلف، یک موجود که بر آن واقع می‌شوند چیست؟ این منشأ، همان نکاح یا ترکیبات اعیان ثابته با یکدیگر است که مانند مراحل قبلی^۱ اثری از نتیجه این نکاح یا ترکیبات در حضرت علمی که مقام اعیان ثابته است وجود ندارد. هر چند تبیین اصول فرآیند تأثیر ترکیبات اعیان ثابته با یکدیگر در ناحیه خلقی، نیازمند پژوهش‌های گسترده‌ای است؛ اما به عنوان یکی از اصول و در جهت پاسخ به پرسش اخیر، شاید بتوان

^۱. در بخش نکاح اسمائی ذیل حضرت واحدیت، بخش (۱-۵-۲) توضیح اش آمده است.

نکاح یک عین ثابت خاص با دوعین ثابت مظهر دواسم «مقدر» و «ظاهر» را دلیل ظهور آن عین ثابت خاص در قامت موجودی متدرج در عالم مادی دانست.

۶-۵-۲. نکاح اسمائی در ناحیه نفس انسانی

گفته شد که در میان نواحی پنج گانه حقیقت، نفس انسانی در نقش انفعال خود یا همان ذهن بشری به عنوان آخرین ناحیه، پس از ناحیه خلقی قرارداد «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» سپس او را به پایین ترین مراتب بازگردانیم» (سوره تین، آیه ۵)، اما این ناحیه حقیقت را به عنوان نقطه تلاقی دوقوس نزول و صعود، در عین این که آخرین حلقه قوس نزول است، می تواند حلقه نخست قوس صعود نیز باشد. ذهن بشری در نقش آخرین حلقه قوس نزول، به عنوان مظهر ناحیه شهادت، از این ناحیه، منفعل است که می توان مطابق نام گذاری برخی از متفکرین آن را در این مرتبه همان عقل هیولانی و بالملکه دانست؛ اما به عنوان آغازگر قوس صعود، نقشی فعال می یابد که از آن به عقل بالفعل هم یاد شده است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۸، ص. ۲۹۳)

براساس این، در این مرحله ابتدایی صعود خود، در جایگاهی بالاتر از عالم مادی که پایین ترین مرتبه ناحیه شهادت بود، قرار می گیرد؛ لذا در این حالت با ترکیب یا نکاح بین تصویری که در حالت انفعالی خود از ناحیه خلقی دریافت کرده بود، قداراست که اعیانی را در عالم مادی ظاهر نماید که این اعیان همان صنایع یا دخل و تصرفات بشر در عالم مادی و یا اعمال جوارحی او هستند. بنابراین منشأ انواع مختلف آثار انسان در عالم ملک، همان نکاح واقع بین اسماء ناحیه ذهن است که همان تصورات ذهنی یا مفاهیم هستند. البته در صورت تعالی نفس انسانی در سیر صعودی خود، ذهن نیز به تبع او تعالی یافته، از عوالم دیگر ناحیه خلقی یعنی عالم مثال و حتی عالم عقلی نیز ارتقاء می یابد و می تواند منشأ تحقق وقایع و موجودات آن عوالم نیز گردد (آملی، ۱۳۸۴، ص. ۶۹۲)

۳- تطبیق علیت در عرفان نظری و تشکیک خاصی

باتوجه به انطباق حیطه هستی شناختی تشکیک خاصی بر نواحی چهارم و پنجم از نواحی حقیقت در نظام عرفانی، در این بخش، قصد آن است که تطبیقی در مسئله علیت بین این دستگاه با نظام عرفانی در ناحیه چهارم؛ یعنی ناحیه خلقی ارائه گردد. ابتدا میان معانی بنیادین این دستگاه با نظام عرفانی تناظری برقرار می گردد، سپس براساس آن، در مسئله علیت تطبیق ارائه می شود.

۱-۳. تطبیق معانی بنیادین در تشکیک خاصی با نظام عرفانی

از آن‌چه در مورد ساختار نظام عرفانی بیان شد، ملاحظه می‌شود که نظام مذکور، در سلسله مراتب حقیقتی که معرفی نموده، در پایین‌ترین مراتب؛ یعنی نواحی چهارم و پنجم که در واقع خارج صقع ربوبی و عبارت از ناحیه خلقی یا شهادت و عالم ذهن هستند، می‌تواند بر دستگاه تشکیک خاصی که حیطه هستی‌شناختی آن، خارجیت مطلق و شامل عین و ذهن است، منطبق باشد. مواردی از این انطباق را در معانی بنیادی، می‌توان بشرح ذیل نشان داد:

الف) نفس‌الرحمن در عرفان، منطبق است با «حقیقت وجود» در نظام تشکیک خاصی، چراکه هر دوی این حقایق، دارای اطلاق لایشرط قسمی، نسبت به سایر حقایق ناحیه خود بوده، در تمامی حقایق متعلق به آن ناحیه سریان یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۸).

ب) هم‌چنین، اعیان ثابت در نظام عرفانی دارای همان نقش ماهیات در تشکیک خاصی هستند (آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۸) و ظهورات یا مظاهر اعیان ثابت در ناحیه خلقی نیز همان نقش موجودات ماهیت‌دار در دستگاه تشکیک خاصی را دارند؛ چراکه همانگونه که به واسطه ظهور، اعیان ثابت در عالم خلقی ظهور و تعیین می‌یابند، همانطور هم به واسطه «وجود» ماهیات در عین، تحقق یافته، موجود- می‌شوند «ماهیت من حیث هی و در حد نفس خودش در غایت کمون، بطون و خفاء است و تکنون و ظهور او به وجود است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۱۰۰) نکته جالب در نوع مواجهه صدرا با ماهیت و موجودیت آن که در این عبارت قابل مشاهده است و در نظر بسیاری از شارحان او مغفول مانده، این است که برای ماهیت پیش از وجود از عبارات بطون و خفا و از موجودیت او با عبارت ظهور نیز یاد می‌کند، که توجه به این نحوه مواجهه، تأییدی است بر اتقان تطبیق حاضر.

ج) حرکت جوهری در نظام تشکیک خاصی که خود را به دو صورت نشان می‌دهد، هم‌نقش با دوسطح از نکاح اسمائی در عرفان است؛ بدین ترتیب، صورتی از حرکت جوهری که خود را در حرکات استکمالی طولی، نشان می‌دهد و موجب وقوع فصول اخیر و تحقق موجوداتی خاص می‌شود، متناظر با نکاح اسمائی بین اسماء الهی است که نتایج آن در حضرت علمی به عنوان اعیان ثابت ظهور می‌یابند و صورت دیگر این حرکت به عنوان منشأ تغییرات سلسله عرضیه است (گرجیان و زندیه، ۱۳۸۸، ص. ۸۲) نیز متناظر با نکاح اسمائی بین اعیان ثابت به ویژه در صنف سوم از دسته سوم این اعیان است.

د) می‌توان سلسله‌مراتب تشکیکی دستگاه تشکیک خاصی را که از مراتب «حقیقت واحد وجود» تشکیل یافته، متناظر با سلسله‌مراتب نظام عرفانی دانست که از مراتب «نمودهای یک حقیقت واحد» بنا شده است. همان‌گونه که در نظام عرفانی، نسبت هر مرتبه بالاتر به مرتبه پایین‌تر، نسبت محیط به محاط است و این نسبت در تمام سلسله مراتب مذکور؛ یعنی نواحی پنج‌گانه برقرار است، در سلسله‌مراتب دستگاه تشکیک خاصی نیز، نسبت مراتب به یک دیگر نسبت محیط به محاط است، یعنی مرتبه بالاتر واجد کمالات مرتبه پایین‌تر است، ولی مرتبه پایین‌تر فاقد برخی کمالات مرتبه بالاتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷۹)

پس از بیان تطبیق بالا در ادامه، علیت را در دو سطح مورد تطبیق قرار می‌دهیم؛ یکی علت یا منشأ تحقق موجودات و دیگری علت وقایعی که در نتیجه تأثیر و تأثر این موجودات بر یک دیگر واقع می‌گردند.

۲-۳. تطبیق علیت در تحقق موجودات

در نظام عرفانی نشان داده‌شد که نحوه تحقق موجودات، مظهریت است؛ یعنی همه موجودات ناحیه خلقی مظاهر اعیان ثابته هستند؛ بدین ترتیب، علت پیدایش آن‌ها، ظهور اعیان ثابته است و از آن جا که اعیان ثابته متعلق به حضرت علمی هستند که در مرتبه بالاتری از ناحیه خلقی قرار دارد؛ پس می‌توان گفت: علت پیدایش موجودات این ناحیه، ظهور مرتبه بالاتر در مرتبه پایین‌تر است. در دستگاه تشکیک خاصی نیز مشابه چنین رابطه‌ای برقرار است؛ چراکه صدرا رابطه بین مرتبه بالاتر و پایین‌تر را علیت می‌داند؛ یعنی مرتبه بالاتر علت تحقق مرتبه پایین‌تر است و این منشأیت یا علیت در نتیجه پذیرش حد یا حدودی توسط مرتبه بالاتر و نزول رتبه او واقع می‌شود؛ یعنی مرتبه بالاتر باین تحدید، تبدیل می‌شود به مرتبه پایین‌تر که معلول او است؛ از این رو، در تبیین رابطه میان علت و معلول از نوع جدیدی از حمل به نام «حمل حقیقت و رقیقت» بهره می‌برد که در آن، وجود ناقص (رقیق) بر وجود کامل (حقیقه) حمل می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص. ۲۴۲) به این معنا که حقیقت علت و معلول یکی است و علت در مصداق این حقیقت بودن از معلول شدیدتر است. البته عامل وقوع حدود مذکور نیز حرکت جوهری است که به تناظر آن با نکاح اسمائی در عرفان اشاره‌شد.

۳-۳. تطبیق علیت در وقوع وقایع ناحیه خلقی

در این بخش، ابتدا سعی می‌گردد تبیینی جدید از منشأ اتفاقات ناحیه خلقی، بویژه عالم مادی با مبانی دستگاه تشکیک خاصی ارائه شود تا امکان تطبیق با نظام عرفانی فراهم گردد. در حکمت متعالیه، «وجود» منشأ اثر دانسته شده، بنابراین هر موجودی در اندازه خود، داری آثاری است که می‌توان این آثار را همان عوارض موجود و نیز آثار این عوارض دانست؛ اما باتوجه به محدودیت عالم ماده و تراحم ایجاد شده بین موجودات، آن‌ها لاجرم در دایره تأثیر یک دیگر قرار می‌گیرند و در نتیجه، تقاطع یا ترکیبی بین آثار آن‌ها بایک دیگر اتفاق می‌افتد و حاصل این ترکیبات، وقوع وقایعی در این عالم است؛ چنان چه در علوم فیزیک و مکانیک نیز این اصل که وقایع عالم مادی، حاصل برآیند نیروهای گوناگون بر یک دیگرند، پذیرفته شده است. به عنوان نمونه؛ هنگامی که در نتیجه برخورد یک سنگ با شیشه، شیشه می‌شکند، ما شاهد ترکیب و به عبارتی تقاطع آثار این دو موجود هستیم؛ یعنی آثاری هم چون سنگینی، سختی و... برای سنگ که عوارض او نیز هستند با آثار یا عوارضی از شیشه؛ مانند شکندگی، تقاطع یا ترکیب می‌یابند و اتفاق شکستن شیشه به وقوع می‌پیوندد.

این عوارض و آثار نیز همان گونه که اشاره شد، حاصل یکی از دو صورت حرکت جوهری هستند و حرکت جوهری هم در این صورت خود در تناظر با نکاح اسمائی بین اعیان ثابت است که اشاره شد. از طرفی در نظام عرفانی، همه مدرکات ناحیه خلقی، به دلیل این که مظاهر اسماء الهی هستند، خود اسماء الهی محسوب می‌گردند (خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۵)؛ بنابراین آثار آن‌ها نیز که در واقع نمود ظاهری آن‌ها است، نیز از اسماء الهی به حساب می‌آیند (خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۹)؛ از این رو، این ترکیب آثار موجودات ناحیه خلقی، نوعی نکاح اسمائی محسوب می‌شود که نتیجه آن به صورت مفهوم در ناحیه پایین تر یک عالم ذهن، تحقق می‌یابد و از مفهوم در خود ناحیه خلقی اثری نیست. دقیقاً به وزن نکاح اسمائی در مراتب بالاتر که نتیجه نکاح هم در مرتبه پایین تر، ظهور می‌یابد.

نتیجه:

در این نوشتار، باتوجه به تبیینی که از معنای عام علیت با استفاده از مفاهیم ظهور و نکاح اسمائی در نظام عرفان نظری ارائه گردید، همچنین با ارائه تبیینی نو از این مسئله در دستگاه فلسفی تشکیک خاصی، مبتنی بر اصل اصالت وجود و ذومراتب بودن آن و نیز حرکت جوهری، که دارای حداکثر مقارنت با تبیین عرفانی مذکور باشد، تطبیقی بین این دودستگاه فکری برقرار گردید،

همچنین نشان داده شد که دستگاه فلسفی مذکور می تواند در یک مسئله خاص مانند علیت به عنوان حالات خاصی از نظام عرفانی مورد ملاحظه قرار گیرد. تلاش صورت گرفته در جهت تثبیت نظریه عام تری مبنی بر شمول نظام عرفانی به دستگاه مذکور و دستگاه های فکری دیگر است، مبنای طرح نظریه مذکور نیز، شمول هستی شناختی موضوع عرفان بر موضوع سایر علوم و یا مکاتب فکری است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۴). کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص، تحقیق هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران، توس.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولا یه، ترجمه حسین مستوفی. تهران: موسسه چاپ و نشر عروج.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. چاپ ۲۳. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۳). سر الصلاة (معراج السالکین و صلوٰه العارفین). چاپ نهم. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح الله. (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. چاپ اول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.
- صائن الدین ترکه، علی. (۱۳۸۱). تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

صائن الدین ترکه، علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول.
صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ ه.ش). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهایه الحکمة. چاپ هفتم. قم: موسسه النشر الاسلامی.
فناوی، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس، به همراه مفاتیح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولی.

فناوی اشکوری، محمد (۱۳۸۹)، فلسفه عرفان نظری، حکمت اسراء، شماره ۵، پاییز ۱۳۸۹، ۶۳-۸۳
قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۵)، النفحات الالهیه، تحقیق محمد خواجهی، تهران، مولی، چاپ اول
قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۴) مفتاح الغیب، تحقیق محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مولی،
قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (القیصری). چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات علمی.
قیصری، داود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری. مصحح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم (کاشانی). چاپ چهارم. قم: انتشارات بیدار.
کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۹۳). اصطلاحات صوفیه، ترجمه و شرح محمدعلی مودودلاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات زوار

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۹)، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح مجیدهادی زاده، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.

گریبان، محمد مهدی و زندیه، مهدی. (۱۳۸۸). حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت، فصل نامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۱۹ زمستان ۱۳۸۸، ۶۱-۸۶

- مجلسی، محمدباقر ابن محمد تقی (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار*. بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- مستقیمی، مهدیه سادات (۱۳۸۹). *رابطه ارزش مندی و جنسیت در دو تحلیل عرفانی و قرآنی*، مطالعات راهبردی زنان: ۱۳ (۱۰۱): ۱۹۷-۲۳۴
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ ش). *مجموعه آثار*، ج ۸. درسهای الهیات شفا. چاپ سوم. تهران: نشر صدرا.

