# 1. مقدمات

## 1-1 چیستی عرفان اسلامی

تعریف های متعددی را می توان در اینجا ذکر کرد.

### تعریف اول

عرفان به نحو مطلق را می توان گفت، باطن گرایی و معنویت گرایی. این تعریف خیلی عام و گسترده است که مانع اغیار نیست. غیر از نگاه مادیت، همه نگاه ها را پوشش می دهد. طبیعتا این تعریف جامع و کامل نیست.

### تعریف دوم

باطن گرایی و معنویت گرایی با محوریت خداوند متعال، تعریف دوم است. دو اشکال به این تعریف گرفته شده است:

1. اولا مانع اغیار نیست چون باطن گرایی ای که با محوریت خدا باشد خیلی از مقوله ها را شامل می شود از جمله کلام، فلسفه، عرفان و ....
2. ثانیا جامع افراد هم نیست چون گاهی از اوقات در مناطقی یا برهه هایی عرفان هایی مشاهده شده که محوریت خداوند در آن ها نیست. بعضی این اشکال را هم گفته اند که البته جای بررسی دارد.

نکته مهم این است که در عرفان، محوریت خداوند و توحید قطعی است ولو اسم خداوند و الله بر آن نهاده نشود اما آن خصوصیات اصلی باید باشد.

### تعریف سوم

بگوییم عرفان باطن گرایی همراه با آموزه هایی مانند فنا و عشق و ... است. اشکال به این تعریف این است که ما چیزهای دیگری داریم که به نحو ارتکازی عرفان تلقی نمی شوند اما معنویت گرایی و باطن گرایی همراه با ریاضت و فنا و عشق هست مانند حکمت اشراق که یک باطن گرایی عمیقی دارد که همراه با مولفه عشق و ریاضت و... است. شما اگر بعضی آثار شیخ اشراق را ببینید فکر می کنید دارید عرفان می خوانید. اصلا آثار مستقلی در عرفان عملی و مفهوم محبت و عشق و... دارد. همه اینها توش هست اما هیچ کدام از بزرگان ما آن را عرفان تلقی نکرده اند. ممکن است در فضاهای دیگر هم همین معنا باشد اما عرفان تلقی نشود لذا این تعریف هم مانع اغیار نیست.

### تعریف چهارم

این تعریف برگرفته از فضاهای عرفانی است و می توان آن را معرف عرفان دانست که عبارت است از: باطن گرایی ای که خودش را تا سطح نهایی وحدت شخصی وجود کشیده باشد. این تعریف دو مولفه اصلی دارد:

1. یکی اینکه در مساله نگاه وحدانی به وحدت شخصی وجود منجر می شود
2. یکی هم از نظر عملی به فنا منجر می شود. این دو مولفه اصلی در عرفان است.

لذا چیزهایی که خودش را در این سطح حاضر نکرده عرفان تلقی اش نمی کنند مانند حکمت اشراق که هیچ کدام از این دو مولفه را ندارد.

نگاه متوسط صدرا هم عرفان تلقی نمی شود، با اینکه به سطحی از وحدت شخصیه رسیده و مفهوم عشق و ریاضت و... هم در آن هست و تحت عنوان تشکیک خاصی تعبیر می شود اما باز عرفان تلقی نمی شود.

بحث عرفان نماهای نو ظهور و عرفان های کاذب خیلی در دنیا گسترش یافته و همه را به تکاپو انداخته. گاهی اوقات دیده می شود در نقد و تحلیل اینها دچار اشتباهات بزرگی می شوند که بعدا صدماتی می زند. معمولا می گویند عرفان دو نوع است: عرفان کاذب و عرفان ناب شیعی. در حالی که عرفان سه قسمی است در نقد صحیح و برخورد صحیح:

1. عرفان های کاذب
	1. یعنی واقعیت عرفان نیست اما دارد خودش را در قالب عرفان قالب می کند. مولفه های عرفان را ندارد اما تحت عنوان عرفان معرفی می شود. بعضی شان ورزش و تمرین ذهن است اما چون حالت باطن گرایی دارد اسم عرفان را روی آن گذاشته اند. گاهی تعبیر می شود به عرفان های نوظهور یا ادیان جدید. این الفاظ مخرب است و درست نیست. این واژه ها همراه خودش بار فرهنگی دارد و القای معنای مثبت می کند لذا باید گفت عرفان نماهای نوظهور یا دین نماهای نوظهور. این واژه ها در ذهن افراد جامعه ما اثر خاص خودش را خواهد گذاشت.
	2. در نقد ها باید منصف هم بود و نمی خواهیم بگوییم همه اش مخرب است اما عرفان نیستند هر چند ممکن است بعضی قسمت هایش خوب هم باشد.
2. عرفان حقیقی
	1. واقعا عرفان هستند اما عرفان ناب نیستند. همه باطن گرایی هایی که خودش را در سطح وحدت شخصیه و فنا رسانده باشد واقعا عرفان است چه در شرق باشد چه در غرب باشد چه در بین ادیان مختلف و... . مثلا برخی از شاخه های عرفان های هندی مثلا کتاب اپانیشادها انصافا خودش را در این سطح حاضر کرده است که وحدت شخصیه و فنا و توحید در آن موج می زند. علامه طباطبایی می گوید در بخش توحید همان توحیدی که در فرهنگ عرفان اسلامی داریم همان جا هم هست مثلا در برخی از عبارات اینها عباراتی وجود دارد کاملا مشابه آیات و روایات ما و مباحث ما که این نشان می دهد اینها ریشه اش به انبیا و اولیا برمی گردد لذا اینها عرفان هستند اما جناب علامه می فرمایند عیب این عرفان ها این است که عرفان ناب توحیدی را خیلی عریان عرضه کرده، نه با جمیع جوانبش لذا به انحرافهایی کشیده شد حتی تا حد بت پرستی. زبان قران را در این زمینه اگر ببینید، بخشی از اعجاز دین در همین زمینه است که چگونه افراد را به توحید دعوت کرد و چگونه آرام آرام به سمت توحید برده. قران توحید واقعی را گفته اما چگونه اش مهم است.
3. عرفان حقیقی ناب اسلامی
	1. در عرفان های تطبیقی این را باید نشان داد که در مقایسه آن وقت فاصله این عرفان ها مشخص می شود که عرفان ناب حقیقی چقدر زیاد است از بقیه. مثلا بحث اسما الله در عرفان اسلامی به نحو گسترده مطرح شده است که شاکله اصلی چینش نظام هستی در همین دستگاه اسما الله مطرح می شود. چگونه می شود این مجموعه حتی در عرفان های حقیقی دیگر دیده نمی شود یا اگر هست خیلی ضعیف است اما در عرفان ناب شیعی به تبع روایات رشد عجیبی داشته است.

لذا با مساله عرفان باید به شکل سه ضلعی برخورد کرد.

## 2-1 ابعاد عرفان اسلامی

این پدیده عرفان با این تعریف میان مسلمانان نیز اتفاق افتاده است. لذا این نیاز دارد که ابعادش شناخته شود. پس در اینجا ما به دنبال تبیین ابعادی هستیم که پدیده عرفان در میان مسلمانان پیدا کرده است. این بحث استقرایی است که حداقل شش بُعد عرفان اسلامی در فضای رشد و نموش پیدا کرده است. البته می توان ابعاد دیگری را نیز مطرح کرد اما اجمالا می توان این شش بعد را ابعاد عرفانی دانست که میان مسلمانان مطرح است.

### 1-2-1 بعد عملی

یکی از ابعاد عرفان اسلامی بعد عملی است که اتفاقا از حیث تاریخی اولین بعدی است که میان مسلمانان پدید آمده و تکامل پیدا کرده است. اگر ابعاد مختلف عرفان اسلامی را شبیه درخت کنیم ساقه یا ریشه این درخت بعد عملی است. بعدا از این ناحیه شاخه های بزرگی مانند عرفان نظری یا ادبی و... ثمر داد. مثلا تا قرن 6 و 7 هجری اون چیزی که بیشترین بروز را داشت همین عرفان عملی بوده است.

#### اصطلاحات مختلف این بعد

این بعد با تعابیر مختلفی ازش یاد می شود که در ادامه لیست شده است:

1. سلوک
2. منازل الآخره
3. معاملات
4. طریقت
5. عرفان عملی(در صد سال اخیر رواج داشته)

دانشی هم که در اینجا شکل می گیرد بهش می گویند علم سلوک یا عرفان عملی یا ...

#### چیستی این بعد

حالا بعد عملی چیست؟ وقتی انسان در فضای دین اسلام قرار می گیرد کاملا این احساس را می کند که از یه جایی دارد شروع می کند و باید به یه جایی برسد. یعنی می خواهند از یک مبدایی به مقصدی می خواهند برسند یعنی اینجا یک حرکت و سلوکی رخ می دهد که این حرکت درونی و روحی است، سفر باطنی است. امام در مصباح الهدایه این تقسیم را دارد که سفر یا ظاهری است یا باطنی. این حرکت باطنی که همراه با تحولات فراوان به لحاظ باطن است و انسان لایه به لایه در خودش سفر می کند تا به لقا خداوند برسد، به این سلوک و بعد عملی عرفان اسلامی میگویند.

#### شواهد دینی این بعد

در مباحث دینی نیز چیزهای زیادی را میابیم که این معنا را تداعی می کند. یه سری آیات اشاره به همین معنا دارند مثلا:

1. آیه شریفه ففرو الی الله
	1. در این آیه هم دستور به حرکت داده شده، آن هم حرکت سریع و هم مقصد را نشان می دهد که الله است.
2. آیات صراط و سبیل
	1. وقتی بحث حرکت مطرح می شود این حرکت یک مسافت و راهی می خواهد که اینها الهام بخش مفاهیمی خاص است که بحث صراط و سبل اینجا مطرح می شود. صراط واحد است یعنی صراط مستقیم اما همینجا بحث سبل را داریم که تعدد در آن نهفته است. سبل متعدد در بطن صراط مستقیم. یعنی ما یک حرکتی داریم و باید به یک مقصدی برسیم.
3. آیات تقرب الی الله
	1. یک مقوله دیگر بحث تقرب الی الله است. تقرب اصلا در فضایی معنا دارد که مسافتی ترسیم شود یعنی در بستر حرکت است، مسافتی مطرح است.
4. آیات لقا الله
	1. آموزه دیگر که کار را تمام می کند آیات لقا الله است که مقصد را نشان می دهد، یعنی بحث لقا خداوند. لقا الله در مباحث عرفانی تحت عنوان فنا مطرح می شود و این دو یک چیز هستند. ابتدای رساله لقا الله میرزا جواد اقای ملکی تبریزی همین نکته را می خواهد تذکر بدهد. به هیچ وجه مراد آقایان از فنا، اتحاد با ذات خداوند نیست که بعضی نقد می کنند.
		1. مثلا فمن کان یرجوا لقا الله. یا آیه شریفه ...کدحا فملاقیه
		2. دو گونه لقا الله در قران است: 1. لقا الله وجودی که همه با خداوند ملاقات می کنند حتی بدکاران اما این هدف نهایی سلوک نیست. 2. لقا اللهی که امید دارند به آن برسند.

#### معنای اصطلاح طریقت در مقابل شریعت

از مجموعه همه این آموزه ها اهل معرفت بحث سلوک و طریقت را استنباط کرده اند. محتوای طریقت همین است یعنی سلوک الی الله. لفظ طریقت که در مقابل شریعت قرار داده می شود را درست بفهمیم، شریعت یعنی آنچه که مربوط به اعمال ظاهری و جوانحی انسان است. اما آن چیزی که مربوط به باطن انسان است مانند اخلاص و حضور قلب و .... که اینها اولا و بالذات مباحث فقهی نیست بلکه مباحث باطنی است که تحت عنوان طریقت مطرح می شود. حواس پرتی در نماز هم گناه فقهی نیست بلکه گناه سلوکی است که در روایات آمده است.

همین واژه طریقت در آیه 16 جن هم آمده است که اگر اونها در این طریقت استقامت می ورزیدند.... در روایتی ذیل این آمده که اگر کسی استقامت بر این کند علم و معرفت بهش می دهیم یا در روایت دیگری آمده که اگر کسی بر ولایت حضرت امیر و ولایت اوصیا استقامت کند...

پس تعریف نهایی از این بعد این چنین است: مجموعه اعمال و احوال قلبی(معاملات قلبی) که منشا سیر و تحولات درونی به سوی خداوند و لقا با او هست را عرفان عملی می گویند.

دو محور اساسی در عرفان عملی است:

1. بحث سیر و سلوک و حرکت است
2. بحث غایت الهی است یعنی در نهایت محوریت حق تعالی قرار دارد که بحث فنا اینجاست.

#### علم عرفان عملی

تا اینجا خود عرفان عملی و سلوک بود. وقتی کسانی در این وادی قرار گرفتند و سلوک کردند و عملا در خود پیاده کردند، آرام آرام چیزهایی به اونها دست می دهد که ما بهش تجارب سالکانه میگوییم. دریافت هایی رخ می دهد که بهش تجارب سلوکی می گوییم. اینجا چند اتفاق می افتد:

1. **تجربه مقام ها و منازل:** یکی اینکه مقام ها و منزل ها را تجربه میکند مثلا کم کم به منزل محاسبه می رسد و مزه میکند و در خودش میابد مقام محاسبه و مراقبه را. یعنی خودش صاحب این مقام می شود. مثلا مقام صبر یا شکر یا توکل را تجربه می کند.
2. **تجربه چینش و ترتب مقامات:** در فضای عملی عرفان چون سلوک و حرکت است، حرکت اجزایش تقدم و تاخر دارد، به خلاف اخلاق که این قبل و بعد را در آن نداریم. اما اینجا روشن می شود که اول چه مقامی است، بعد چیست و .... مثلا تا مقام زهد و قناعت نیاید، مقام توکل و رضا معنا ندارد.
3. **راهکارهای ورود به یک مقام یا خروج از آن و رفتن به مقام بالاتر:** این را دستورالعمل های سلوکی می گویند که غیر از بحث عرفان عملی است. کتاب منازل السائرین و شرح آن را اگر ببینید یا اوصاف الاشراف را ببینید متفاوت است با دستورالعمل هایی که داده می شود. اینها دو حوزه هستند. یکی منازل را می گوید و دیگری راهکار ورود و خروج به یک مقام را بحث می کند.

وقتی عده ای در این مسیر افتادند آرام آرام این تجربه های سلوکی که پیش آمد، دیدند که باید این ها را تدوین کنند، اول رساله های کوچک چند صفحه ای بود و بعد گسترده تر شد تا اینکه الان با مجموعه های مدونی روبرو هستیم که اسم آن را علم عرفان عملی می گذاریم. این چیزی غیر از عرفان عملی است. ممکن است کسی علم عرفان عملی را بخواند مثلا منازل السائرین را بخواند اما تا اخر عملش وارد خود عرفان عملی نشود اما بهترین مقدمه برای ورود به سلوک همین علم عرفان عملی است.

محقق قیصری در رساله توحید و نبوت و ولایت در همان صفحات اول در تعریف علم عرفان عملی می گوید: معرفت طریق سلوک و مجاهده لتلخیص نفس.... واژه معرفت که آمده اشاره به علم عرفان عملی دارد یعنی شناخت راه سلوک و مجاهده برای راها کردن نفس از تنگناها و حجاب ها برای متصل شدن به مبدا و خداوند. در این تعریف هم سلوک آمده و هم معرفت به سلوک یعنی هم اشاره به علم عرفان عملی شده و هم خود عرفان عملی.

#### نسبت عرفان عملی با اخلاق (و علم عرفان عملی با علم اخلاق)

این دو گاهی با هم خلط و اشتباه می شوند که باید توجه داشت. خود اخلاق یعنی تخلق به صفات و فضائل انسانی. علم اخلاق یعنی علمی که دارد این مجموعه فضائل را توضیح می دهد.

##### شباهت ها

بین عرفان عملی و اخلاق و بین علم عرفان عملی و علم اخلاق مشابهت هایی وجود دارد که ادامه اشاره می شود:

1. در هر دو بحث باطن گرایی و معنویت گرایی مطرح هست.
2. در سبب اصلاح باطن هستند
3. مفاهیم مشترک فراوانی دارند مثلا همت اعتدال حال و ملکه اعتماد به نفس شجاعت حکمت اراده و...

اخلاق خود انواع مختلفی دارد مثلا اخلاق علمی، اخلاق دینی، اخلاق عرفانی که این هم خودش غیر از عرفان عملی است. اگر اخلاق دینی مراد باشد باز شباهت ها بیشتر می شود اما در این عین شباهت ها عرفان عملی با اخلاق و علم عرفان عملی با علم اخلاق تفاوت دارند.

گاهی مراد از اخلاق، علم اخلاق فلسفی است که در یونان هم بوده مانند طهاره الاعراق ابن مسکویه که متن درسی حوزه ها بوده است. محور عمده این اخلاق، به اعتدال رساندن قوای درونی انسان است. یعنی شناخت مجموعه قوای حاکم بر انسان و راهکارهایی برای رسیدن به حد اعتدال. پس ما اخلاق دینی و الهی می توانیم داشته باشیم و اخلاق غیردینی.

##### تفاوت ها

[تفاوت اول:]

اولین و مهمترین تفاوتی که میان این دو هست یعنی چه علم عرفان و چه خود عرفان با علم اخلاق و خود اخلاق وجود دارد این است که تمام چیزهایی که در عرفان عملی و سلوک هست و در علم عرفان عملی هست، همه اش من حیث ایصال الی الله عمل و مطالعه می شوند در حالی که در اخلاق و علمش این را نداریم. در عرفان اصلا برای سالک این مطرح نیست که مقام رضا مقام خوبی است و به انسان آرامش می دهد و بحث زیبایی است و... چیزی که مطرح است این است که این مقام او را به خداوند می رساند. یک سالک عارف حاضر است 50 سال رنج باطنی بکشد و نهایت به خداوند برسد هر چند ممکن است به آرامش هم در کنار برسد یا زیباترین زندگی هم در کنار آن بیاید اما هدف رسیدن به الله است و مهم این است. لذا هر چیزی که عمل می کند یا مطالعه می کند، زاویه بحثش من حیث ایصال الی الله است یعنی چگونه این مقوله نقش دارد در تقرب الی الله.

اما چنین ضرورتی در اخلاق و علمش نیست و اصلا این نیست، حتی اخلاق دینی هم چنین نیست. ما الان مجموعه های مدونی در اخلاق دینی داریم که خیلی با عرفان عملی فرق دارد. حتی اخلاق توحیدی که علامه در المیزان خیلی به آن پرداخته هم با عرفان عملی فرق دارد. علامه می گوید اخلاق توحیدی یعنی انسانی که خدا را باور دارد، اصلا بخل در او معنا دارد؟ خیلی زود این اخلاق عمل می شود، کسی که به خدا باور دارد آیا ترس در او معنا دارد؟ این اخلاق است، این عرفان عملی نیست. این با تکیه به توحید دارد اخلاق خودش را درست می کند یعنی با ابزار توحید دارد کار خودش را پیش می برد.

اما اگر همینجا بگوید من اگر به خدا باور دارم و میخواهم به خدا برسم باید بخل نورزم باید توکل داشته باشم. بله این می شود عرفان عملی.

لذا سنخ عرفان عملی و اخلاق نیز متفاوت خواهد شد. وقتی یک فضیلت بماهو فضیلت نگاه می شود این اخلاق است اما اگر بحث بشود از آن حیث که جایگاه شما را نسبت به خدا توضیح دهد این می شود عرفان عملی.

اگر مراد ما علم اخلاق فلسفی باشد که تفاوت با علم عرفان عملی خیلی روشن است. اما اگر مراد اخلاق دینی(چه اسلام چه مسیحیت و چه یهودیت) باشد اینجا اختلاف در چیست؟ بسیاری گمان می کنند عرفان عملی همین اخلاق دینی است اما این درست نیست.

در فضای اخلاق دینی، چیزی که از متون دینی قابل استفاده است، حداقل سه نوع اخلاق قابل تصویر است هر چند یک نوع چهارم هم می شود گفت(سه تای اصلی، سه مورد آخر هست):

1. **اخلاق انسانی:**
	1. خیلی از آیات و روایات به خلقیات از آن جهت که فضائل انسانی است پرداخته است. مثلا اگر کسی می خواهد زندگی خوبی داشته باشد، باید حسادت نداشته باشد یا خوش اخلاق باشد. اینجا اصلا بحث آخرت مطرح نیست. یک سطح از دین این اخلاق را معرفی می کند.اینجا هم تفاوت این اخلاق با عرفان عملی روشن است.
2. **اخلاق جهنم گریز:**
	1. یعنی خلقیات را پیاده می کند اما به انگیزه اینکه دیگر دچار عذاب های الهی نشود.
	2. خود جهنم هم سه نوع است: جهنم اعمال، اخلاق و عقاید.
	3. نمط نهم اشارات با ناظر بودن به همین روایت که منطق احرار را گفته و عبادت ها و اخلاق را سه دسته می کند، آغاز نمط نهم اشارات با تحلیل همین معنا پیاده شده. کسی که به انگیزه گریز از جهنم به سمت اخلاق می آید... است اما این نگرش توحیدی ناب نیست.
	4. تفاوت عرفان عملی با این اخلاق هم روشن است.
3. **اخلاق بهشت جو:**
	1. اخلاق را انجام می دهد اما می داند وقتی صحنه برزخ و قیامت شد، همین اعمال و اخلاق های انسان می شود بهشت انسان، چون این نکته را دانسته لذا اخلاق را برای اینها نگه می دارد یعنی عبادت تاجرانه می کند به تعبیر روایات که هدف نهایی اش بهشت است، نه خداوند و لایه هایی از شرک دارد. خدا را واسطه می کند که به بهشت برسد مانند قبلی که خدا را واسطه می کند که به جهنم نرود.
	2. تفاوت این قسم با عرفان عملی نیز روشن است.
4. **اخلاق توحیدی یا احراری:**
	1. علامه طباطبایی در المیزان به این نوع اخلاق خیلی توجه کرده است. این اخلاق توحیدی یا آزادگان که تعبیر روایت است که آزاد از همه چیز است، مطلوب نهایی اش خداوند است. اما همین اخلاق را می شود دو جور نگاه کرد:
		1. **تقریر اول:**
			1. چون من در محضر خدا هستم و خدا باور هستم و یگانه جو هستم پس اخلاق من نباید اینگونه باشد. مثلا علامه روی این آیه خیلی پافشاری می کند: فان العزه لله جمیعا. همه عزت برای خداست که اگر این را باور کند دنبال عزت نفس در جای دیگری نمی رود. چون خدا هست ریا و بخل و کبر و... معنا ندارد. اگر اینگونه این اخلاق را تقریر کنیم.
			2. این هم با عرفان عملی تفاوتش روشن است یعنی چون من در محضر خداوند هستم پس باید اینگونه باشم. این خیلی خوب است اما تفاوت دارد با عرفان عملی
		2. **تقریر دوم: (تنها طبق این تقریر اخلاق و عرفان به یک معنا می شود)**
			1. من اساسا باید اینها را رعایت کنم تا به خدا برسم، اگر مراد از اخلاق توحیدی این تقریر باشد که خیلی وقت ها هم مراد همین است، این همان عرفان عملی است. این فضائل را دارد برای اینکه او را به لقا الله می رساند.

[تفاوت دوم:]

تفاوت دیگر در حالت سیری و چینشی آن است. در عرفان عملی مساله ترتب مقامات بر یکدیگر داریم. چون فضای حرکت معنا می شود، حرکت در خودش مقاطع نسبی دارد لذا اجزا حرکت بر هم مترتب هستند. چون عرفان عملی حالت حرکت دارند پس حالت چینش دارند هرچند ممکن است در چینش اختلافاتی باشد اما در اخلاق این نکته مطرح نیست.

[تفاوت سوم:]

تفاوت دیگر هم در وجود انواع واردات و الهامات در فضای عرفان عملی است که در اخلاق این را نداریم. این ها در عرفان عملی خودش جزو موضوعات است اما در اخلاق اگر هم پیش بیاید جزو موضوع اخلاق و علم اخلاق نیست.

### 2-2-1 بعد معرفتی، نظری و علمی

#### اصطلاحات مختلف این بعد

از این بعد نیز تعابیر مختلفی آمده مثلا در کتب قدیمی از آن تعبیر به علم حقیقت یا علم حقایق یا علم مکاشفه یا علم مشاهده یا علم بالله شده است. اما سده اخیر به تناسب علم عرفان عملی، بحث عرفان نظری مطرح شده است و به آن گفته اند که اقتباس از عقل عملی و نظری و حکمت عملی و نظری است.

#### چیستی این بعد

وقتی سالک به سمت عرفان عملی رفت و منازل و مقامات را طی کرد و حجاب ها کنار زد، از اون لحظه ای که فضاهای کشفی برای انسان پیدا می شود، که طبق منازل السائرین از مقام 51 شروع می شود یا طبق اون چیزی که اوصاف الاشراف می گوید، اینجا مضاف بر تجارب سالکانه، تجارب عارفانه پیدا می کند. این سنخ دیگری از تجربه است یعنی تجارب معرفتی دارد پیدا می کند یعنی بحث کشف و شهود دارد پیدا می کند. سفرهای معنوی را چهار سفر ذکر کرده اند که معرفت های کشف و شهودی که می خواهیم از آن مباحث عرفان نظری را استفاده کنیم، در پایان سفر اول در فنا یعنی لقاالله و عمدتا در سفر دوم و سوم و چهارم محقق می شود.

بنابراین عرفان نظری از پایان سفر اول معنوی شروع می شود. تعبیر از این می کنند مقام فنا و بقا بعدالفنا. سالک به اینجا که رسید به معرفت های شهودی نهایی دست پیدا می کند. حق تعالی و اسما و صفات او و نسبت حق با اسما و صفات و نسبت حق با خلق در این حیطه به نحو علم شهودی کشف می شود. وقتی این دست از مشاهدات پیدا شد، اولین انعکاسش این است که این معرفت شهودی به لحاظ دستگاه های ادراکی تبدیل به معرفت های حصولی می شود.

از جمله نتایج رسیدن به اینجا این است که یک علم حصولی از آن علم حضوری برخواسته می شود و بعد در مرحله بعدی این علم حصولی را با عنصر تعبیر و ترجمه تبدیل می کند به گزارش های کتبی یا گزارش های شفاهی. کم کم این مجموعه هایی که این گزارش ها از آن علم حصولی نسبت به آن علم شهودی درست می شود، این مجموعه ها را عرفان نظری می گوییم. پس عرفان نظری ترجمه و تعبیر علم حصولی برگرفته شده از شهود های نهایی در مرحله فنا و بقا بعد الفنا است.

بعدا باید دید راهیابی خطاها در چه مرحله ای است که در مرحله بازگردان علم شهودی به حصولی و بازگردان علم حصولی با ترجمه و تعبیر به گزارشهای شفاهی است. اینجا تفاوت پیدا می شود که چه بسا عرفایی که خیلی در اوج بوده اند اما چون ذهن فلسفی قوی ای نداشته اند لذا اون استفاده قوی را نداشته اند و گزارش هایشان خیلی قوی نیست.

اینجا باید دقت کرد که عرفان نظری همان علم عرفان نظری است و اینجا دوگونه نداریم مانند عرفان عملی. در واقع اون معرفت شهودی که گفته شد، عرفان نظری نیست بلکه خودش مرحله ای از عرفان عملی است. پس خود این شهودات جزو عرفان عملی است.

#### محورهای اصلی عرفان نظری

1. عرفان نظری از سنخ معرفت است، نه عمل. به خلاف عرفان عملی که از سنخ عمل است.
	1. عرفان نظری و علم عرفان عملی و عرفان عملی متفاوت هستند، نباید بین اینها خلط کرد. عرفان نظری با خود شهود هم متفاوت است بلکه عرفان نظری برآمده از آن شهود است. ملاعبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات سوفیه می گوید العارف من اشهده الله... عارف کسی است که خدای متعال به او نشان داده و او را به شهود رسانده نسبت به ذاتش(البته هیچ کس حتی رسول الله به کنه حقیقت ذات خداوند نمی رسد لذا این حدش قابل بحث است.)، اسمائش و افعالش. پس معرفت و عرفان نظری اونی است که حادث می شود از این شهود.
2. محتوای عرفان نظری، هستی شناسی است، برخلاف علم عرفان عملی که محتوایش شناخت تجارب سلوکی است.
3. از حیث روشی نیز شهودی است یعنی انسان باید اول به شهود برسد تا بعد به معرفت برسد. البته بعد از طی شدن این ها ما از ورود علمی به سراغ آن می رویم.
4. نکته چهارم نیز بحث عنصر تبیین، ترجمه و تعبیر است که در عرفان نظری مطرح می شود.

با این توضیحات، فلسفه نزدیک ترین علم به عرفان نظری است. آن بعدی که در عرفان اسلامی وجود داشته در طول تاریخ و باعث گرایش عرفا به فلاسفه و بالعکس شده همین نکته و هستی شناسی ای هست که در آن وجود دارد که اینها به هم بپردازند. سیر عرفان گرایی فلاسفه ما عللی دارد که:

1. یکی از مهمترین عللش دین است. مثلا شما مناجات شعبانیه را ببینید که دارد: کمال انقطاع ... حتی تصل الی معدن العظمه. این اشاره به خود عرفان عملی دارد و بعد این انقطاع اشاره به ترتب این رتبه ها دارد یعنی نظر الی الله. اینها در خود دین موج می زند.
2. یک عامل دیگر نیز همین نکته ای است که گفته شد.

در مورد کلام و عرفان و نسبتشان نیز می شود بحث کرد که عرفان چه خدمتی به کلام می تواند بکند. خواجه کلام را کلام فلسفی کرد اما جا دارد از عرفان نیز در کلام استفاده کرد که جای بحث دارد. اگر کلام بتواند فضاهای عرفانی را خصوصا پرسش های جدیدی که مطرح شده، می بینید قدرت دو چندانی در حل پرسش های کلامی دارد.

#### شباهت ها و تفاوت های فلسفه با عرفان نظری

**شباهت ها:**

1. در ماهیت معرفتی این دو شریک هستند، هیچ کدام از سنخ عمل نیستند.
2. در محتوا مشابهت دارند چون هر دو به دنبال هستی شناسی هستند.

**تفاوت ها:**

1. در جهت ماهیت که گفتیم یک شباهت دارند، در همین جهت یک تفاوت هم دارند چون ماهیت اصلی فلسفه معرفت حصولی است اما در عرفان نظری ماهیت اصلی معرفت شهودی است و محصول هایش می شود معرفت های حصولی. اگر عرفان نظری را به جهت همین معرفت های حصولی در نظر بگیریم آنگاه تفاوتی با فلسفه نخواهد داشت اما اصل عرفان نظری معرفت شهودی است.
2. در محتوا نیز گفتیم هر دو هستی شناسی هستند اما هستی شناسی عرفانی و فلسفی متفاوت هستند. این نکته برای پیش از طرح صدرا در فلسفه است یعنی حداکثر طرح متوسط صدرا یعنی تشکیک خاصی است. نهایی ترین تحلیل هستی شناسی که در فلسفه ارائه شده براساس تشکیک خاصی است اما تحلیل هستی شناسی ای که در عرفان است براساس تشکیک خاص الخاصی است. بله در حکمت متعالیه به واسطه صدرا در مرحله نهایی نگاه صدرا که خصوصا در جلد دوم اسفار است فلسفه خودش را نزدیک به عرفان کرده بلکه همان شده است.
3. در روش نیز تفاوت دارند. در فلسفه روش محوری روش عقلانی است اما اونی که محور اساسی روش بدست آمدن معارف عرفان نظری است روش شهودی است. البته ما الان که می خواهیم عرفان نظری را شروع کنیم، از زاویه هستی شناسی نگاه می کنیم که البته با ابزار عقلی یا دینی پیش می رویم.

#### تاثیرات و تعاملات عرفان نظری و عرفان عملی

**تاثیرات عرفان عملی بر عرفان نظری:**

1. تاثیر تولیدی و تصویبی: یعنی عرفان عملی است که ما را به عرفان نظری می رساند.
2. هر چه عرفان عملی بهتر طی بشود، معارف شهودی و حقایق برآمده از آن صافی تر و کامل تر است.
	1. علامه طباطبایی می گفتند هر چه مراقبات من در روز بیشتر است دریافت های من در شب بیشتر است.
3. اساسا راه عمومی رسیدن به حقیقت عرفان نظری، عرفان عملی است.
	1. البته گاهی انسان ها به خاطر مناسبات ذاتی ای که دارند اینها بدون سلوک عملی به معرفت شهودی می رسند و بازگردان آن می شود عرفان نظری مانند انبیا و اوصیا و... اما این راه عمومی نیست.

**تاثیرات عرفان نظری بر عرفان عملی:**

1. عرفان نظری، علت غایی عرفان عملی است، البته با تسامح.
	1. علت غایی عرفان عملی رسیدن به خداست، حتی معرفت به خدا نیز غایت آن نیست. ابن سینا در نمط نهم می گوید اگر کسی به دنبال معرفت باشد به خاطر خود معرفت یعنی اهل کشف و شهود بشود، این نوعی از شرک است. غایت نهایی خود معروف است، نه معرفت. خود حق تعالی غایت است. البته محصول کنار دستی آن معرفت نهایی است، محصول آن هم عرفان نظری است. پس با تسامحی عرفان نظری نقش غایت برای عرفان عملی دارد.
2. تحلیل هستی شناسانه از منازل و مقامات سلوک.
	1. بعد از شکل گیری عرفان نظری در قرن 7، با اینکه عرفان عملی به اوجش رسیده بود در آن زمان، اما پس از شکل گیری عرفان نظری، یک بار دیگر عرفان عملی و سلوک و مقامات مورد تحلیل هستی شناسانه قرار دادند و نتایج بسیار خوبی بدست آمد و به این نتیجه رسیدند که از جهت ساحت های هستی شناسانه خیلی کمک کننده خواهد بود.
3. هم راه و هم هدف و هم منازل کاملا برای سالک روشن می شود
	1. لذا تعبیر اهل معرفت بعد از شکل گیری عرفان نظری این است، که اگر کسی می خواهد وارد فضای عملی بشود، نیاز به یک ریاضت علمی دارد. اینجا یک حالت میانبر ایجاد می شود. چنین شخصی که ریاضت علمی داشته خیلی موفقتر خواهد بود و سریعتر پیش خواهد رفت.
	2. در عرفان عملی چند چیز حکم میانبر دارد:
		1. یکی محبت و عشق است
		2. یکی ذکر است
		3. یکی ریاضت است
		4. یکی معرفت است: در سنت حوزوی ما تاکید روی معرفت حتی شاید بیشتر از محبت باشد.

### 3-2-1 بعد ادبی

این بعد حجم زیادی از آثار را به خود اختصاص داده است. در سلوک وقتی دریافت هایی حاصل می شود، این دریافت ها، چند جنبه دارد، که جنبه سلوکی و معرفتی اش را گفتیم. این دریافتی که انسان در طی سلوک الی الله دارد غالبا سه جهت دارد که با هم هستند، گاهی البته تفکیک می شوند:

1. جهت سلوکی
2. جهت معرفتی
3. جهت احساسی، انگیزشی و گرایشی

این شخص در چنین بستری اولا یک تجربه سلوکی دارد، ثانیا یک تجربه معرفتی هم می تواند داشته باشد و ثالثا یک تجربه احساسی است که تقریبا می شود گفت به همراه تجارب سالکانه و عارفانه هست. این حالت احساسی گاهی اوقات به شکل قبضی است و عمده به همراه بسطی و لذت معنوی شدید و انسان را به حالت طرب وا می دارد. این ابتهاج های شدید و احساسی وقتی پدید آمد در ظاهر او اثر می کند، در راه رفتن و رفتار و سکانات و... . بحث بهجت عارفان را بوعلی در نمط هشتم توضیح داده است. اینها آثاری دارد که از جمله تغییراتی که حاصل می شود در گفتارش هست که نثرش قوی می شود و به راحتی شعر می گوید و از دل میجوشد. اون ابتهاج درونی تبدیل به نظم فاخر می شود، این بعد ادبی عرفان اسلامی است.

شما ببینید شعر فاخر که مشحون از لطائف ادبی باشد کی شروع شده؟ از زمانی که عرفان وارد وادی شعر شده. شاهکارهای ادبی در زبان فارسی و ادبی پس از زمان ورود عرفان به فضای شعر بوده است.

الان عرفان ادبی یک شاخه مستقل است.

### 4-2-1 بعد تربیتی

مهمترین چیزی که این بعد را شکل داده است لزوم وجود استاد در مباحث علمی و عملی در عرفان است. اساسا در همه رشته ها و فنون وقتی تجربه ها زیاد شد و دانش زیاد شد، متوجه شدند که بهترین کار برای پرورش نسل های بعد وجود استاد است. این معنا در مقوله ای به نام عرفان که هم دقت هایش بسیار بیشتر از جاهای دیگر است و هم خطرات و انحرافاتش ممکن است خیلی گسترده تر و آسیب زا تر باشد لذا وجود استاد ضرورتش بیشتر است.

در این مقوله استاد چند نقش می تواند داشته باشد:

1. **سهولت وصول:** با وجود استاد راحت تر پیش می رود
2. **دستگیری در مشکلات:** رهزنی ها در این مسیر خیلی زیاد است. اگر خود شخص بخواهد این مسیر را برود چه بسا در این مسیر راه را گم کند لذا استاد می تواند کمک خوبی بکند.
3. **انتقال تجربیات**
4. **جلوگیری از انحرافات:** لزوم استاد اساسا برای این معنا بود اما بعدا از این معنا سواستفاده هایی شد و خودش موجب انحراف شد اما در اصل بحث استاد برای جلوگیری از انحراف بود. لذا اگر کلمات بزرگان را ببینید می گویند حتی اگر این مسیر را طی کرده و به جایی رسیده اما بدون استاد مسیر را پیش برده، شما او را استاد قرار ندهید و خیلی از رمز و رازها را بلد نیستند و روش ارشاد و دستگیری را بلد نیستند هر چند خود رسیده باشند.

خب این مسیر که دنبال شد و شاگردان آمدند کم کم بحث سلسله ها و نحله و سلیقه های مختلف سلوکی پیش آمد که اینها لوازمی داشت که به خاطر این اختلاف سلیقه ها نحله هایی پیش آمد که بعضی محورشان ریاضت است و بعضی محور سلوکشان محبت و عشق است و بعضی روی معرفت تاکید می کنند. اساسا پیش آمدن این اختلافات به خاطر سلائق مختلف بوده است. لذا امروزه سلاسل و فرق مختلف عرفانی را می بینید که این بحث خود یک رشته مستقل در امروز است.

ما این مساله و سلاسل و فرق را بعد تربیتی عرفان می نامیم.

مثلا در مکتب نجف یک سلسله بدون اسم و رسم درست شده است و همین الان هم در مکتب قم، بعد از تلاقی چند مکتب، الان یک سلیقه خاصی داریم. بعضی فضاها روی ذکر تاکید دارند و بعضی روی معرفت و...

بیشترین نقد ها به مباحث عرفانی هم متوجه همین نحله ها هست.

### 5-2-1 بعد دینی

درباره این بعد جلوتر با تفصیل بیشتری صحبت خواهیم کرد. وقتی عرفان اسلامی وارد مقوله های دینی شد، در دو بخش سلوکی و بخش عقاید تلاش های وسیعی انجام داد که منجر به تعمیق این بخش ها شد. لذا چندین اثر را در این بخش می توانیم نام ببریم:

1. کشف اسرار باطنی احکام و اعمال
2. حل و فصل بسیاری از تعارضات بدوی در دین
3. استخراج بخش های سلوکی در فضاهای دینی

در این بخش هم کتب خوبی نوشته شده است مانند:

1. قوت القلوب ابوطالب مکی که خیلی سفارش شده و بخش اصلی این کتاب درباره تحلیل مقوله های دینی از بعد عرفانی است.
2. محجه البیضا فیض
3. رساله الولایه علامه طباطبایی

### 6-2-1 بعد اجتماعی

کمتر به این بعد پرداخته شده و عمده تصور می شود که عرفانی کاری به اجتماع ندارد اما واقعیت امر چیز دیگری است که هم مطالعه تاریخی این مساله را ثبات می کند و هم مطالعه آثار عرفانی عرفا در این حیطه می تواند فضا را روشن کند. حداقل چند مساله داریم مانند بحث صفویه یا سربداران که اینها نهضت هایی بوده که از فضاهای عرفانی نشات گرفته است. پس هم نگاه های تاریخی می تواند این بحث را پیش ببرد و هم مطالعه آثار اینها.

در آثار ابن عربی در فتوحات می توانید ببینید که دعوت اینها به خلوت که می کنند برای چیست و دعوت برای جهاد و مبارزه برای ظلم و... نیز برای چیست.

## 3-1 بررسی قید و هویت «اسلامی» در علم «عرفان اسلامی»

مثلا وقتی می گوییم فلسفه اسلامی خب از چه جهت می گوییم اسلامی؟ عرفان نیز همین است. بحث عرفان تثبیت هویت اسلامی اش خیلی راحت تر از فلسفه است. یعنی از نگاه های مختلف که به مساله نگاه کنیم عرفان اسلامی در این مساله جنبه اسلامیتش بیشتر و روشنتر است. ما در اینجا سه بحث را مطرح می کنیم که ممکن است از زوایای مختلفی دنبال شوند اما ما از جهت بررسی اسلام بودن عرفان می خواهیم بحث کنیم که البته نسبت به علم فلسفه نیز همین مباحث هست یعنی بحث خواستگاه فلسفه اسلامی باید بحث شود که یونان بوده است اما باز اسلامی است.

### 1-3-1 خاستگاه عرفان اسلامی

مجموعه دو نظر و دو طیف نظر وجود دارد:

#### الف) خاستگاه برون دینی

یک نگاه این است که عرفان اسلامی خاستگاه برون دینی دارد یعنی از فرهنگ های دیگر شکل گرفته. این نگاه خود شاخه هایی دارد. این مباحث از 50 سال گذشته مباحث بسیار داغی را پدید آورده است.

##### نظر اول: رهبانیت عیسوی، خاستگاه عرفان اسلامی

یکی از نظرات که خیلی طرفدار پیدا کرد و بعدا کمتر شد این است که خواستگاه عرفان اسلامی از رهبانیت عیسوی است. دو دلیل عمده اینها برای حرف خود مطرح کرده اند:

1. وجود مشابهت های زیاد میان عرفان مسیحی و عرفان اسلامی است. مثلا:
	1. در فضای ریاضت می بینید که در هر دو به نحو گسترده داریم.
	2. زهد و دنیاگریزی
	3. محبت و عشق
	4. مهمتر از این موارد مساله پشمینه پوشی و تصوف و صوفی است.
		1. شعار عارفان مسیحی یکی اش همین بوده که لباس های خشن را می پوشیده اند و در فضای اسلامی نیز این مطرح بوده و ریشه دوانده بود در برهه هایی که اسم عرفای اسلامی را صوفی می نامیده اند.
	5. بحث صومعه نشینی و خانقواه نشینی
2. ارتباطات عرفای اسلامی و راهبان مسیحی
	1. اساسا در خود مدینه و مکه و حجاز راهبان مسیحی زیاد بوده اند. مردم عرب با راهبان آشنا بوده اند و بعضی از اینها آشنایی شدیدتری داشته اند. این ارتباطات می تواند علامت این باشد که ریشه عرفان اسلامی، رهبانیت مسیحی بوده است.

##### نظر دوم: عرفان هندی، خاستگاه عرفان اسلامی

در اینجا نیز مانند نظر اول دو دلیل اقامه شده که مانند همان است یعنی اولا بحث شباهت های میان هر دو و ثانیا بحث ارتباطاتتشان.

مهمترین مشابهت در عرفان هندی بحث فنا است که در عرفان اسلامی نیز آماده است.

هند قدیم تقریبا مجاور ایران بزرگ بوده است لذا به خاطر داب مرتاضان هندی به سیاحت و سفر ارتباطاتی داشته اند و به برخی از این ارتباطات اشاره هایی شده است.

##### نظر سوم: فلسفه نوافلاطونیان، خاستگاه عرفان اسلامی

وقتی در یونان فلسفه منتقل شد: 1. ارسطوئیان و مشائیان 2. افلاطونیان که مباحث عرفانی و گرایش عرفانی در اینها بیشتر بود. بعد از غلبه حکما مشا بر حکمت افلاطونی، عده ای دیگر آمدند که حکمت افلاطونی را ترویج می کردند مانند فلوطین که اسولیجیا یا معرفت الربوبیه او ترجمه شده است و مشحون از مباحث عرفانی است.

اینها از طریق فارابی مرتبط می شوند.

##### نظر چهارم: حکمت ایرانی و فهلویون، خاستگاه عرفان اسلامی

عده ای نیز این نظر را مطرح کرده اند.

##### نقد این دیدگاه ها

###### اول: وجود مشابهت دلیل ضعف نیست بلکه دلیل قوت است.

این نظریه ها از دو راه پیش می آمدند: یکی وجود مشابهت ها بود.

آیا این نکته می تواند دلیل محکمی بر اقتباس باشد؟ اگر این درست باشد باید بگوییم هیچ عرفان اصیلی نداریم اصلا چون از این جهت همه عرفان ها مشابه هم هستند مثلا عرفان هندی و مسیحی یا هندی ها از قبل خودشان و...

لذا وجود مشابهت نمی تواند یک عرفان را اصالت بیندازد بلکه می تواند نکته ای دیگر را برساند که قبلا شیخ اشراق هم اشاره ای داشته که وجود مشابهت دلیل بر حقانیت عرفان می باشد. یعنی گفته اند از باب مساله تواتر. وقتی یک مقوله را عارفان مختلف در فرهنگ های مختلف در زمان های مختلف در سرزمین های مختلف یک چیزی را می گویند یعنی حق است. در غرب یکی از بهترین روش های تحقیقی برای حقانیت یک آموزه عرفانی همین می باشد پس وجود مشابهت دلیل ضعف نیست بلکه دلیل قوت است. مگر اینکه قرائن و شواهد به حدی باشد که بگوییم ریشه عرفان دیگری بوده است.

مهمترین روش در عرفان کشفی و شهودی است که وقتی افراد در زمان های مختلف و مکان های مختلف پیش می روند به نتایج مشترکی خواهند رسید.

###### دوم: ارتباط میان فرهنگ های مشابه بسیار طبیعی است لذا دلیل بر عدم اصالت نیست.

شیخ اشراق را ما به عنوان عارف نمی شناسیم اما می گوید وقتی شهود می کردم به راه افتادم و هجرت را انتخاب کردم تا ببینم افراد دیگری هم این کشف ها را داشته اند لذا مسافرت ها می کند. وقتی سنخیتی ببینید لذا این سنخیت موجب ارتباط می شود. پس صرف ارتباط هم نمی تواند دلیل منشا شدن باشد. در عرفان مسیحی که این بیشتر جدی است.

عثمان بن مظئون شخصیت ویژه ای از این جهت هست که مورد علاقه پیامبر و حضرت علی است که ارتباطات زیاد با راهبان مسیحی دارد حتی قبل اسلام و بعد از اسلام جزو صحابی پیامبر شد. جلسات معنوی معمولا با محوریت او بوده است. گزارش هایی در این زمینه از او در روایاتی آمده که گرایش عرفان مسیحی در او موج می زند. این گزارش ها را ببینید خواهید دید که عرفای اسلامی بوسیله خود رسول الله به نحو آگاهانه مرز خود را از عرفان مسیحی جدا کردند لذا یک نوع پالایشی در صدر اسلام انجام شده است. وقتی انسان مقابله می کند این مساله را در صدر اسلام می بیند معنویت گرایان اسلامی خود را از مباحث مشکل دار عرفان مسیحی جدا کرده اند. مثلا یکی از شدیدترین محور های رهبانیت مسیحی دوری از جنس مخالف است که این ریشه های تاریخی دارد که خود حضرت یحیی و حضرت عیسی و حضرت مریم در آن عصر ازدواج نکردند و در آن عصر انگار ازدواج نکردن یک حالت مدح دارد که قران هم دارد و این یک حالت استحبابی بود در مسیحیت اما به تدریج حالت وجوبی و لزومی پیدا کرد میان معنویت گرایان مسیحی.

وقتی این در اسلام آمد رگه هایش میان صحابه دیده می شود مانند همین شخصیت عثمان و... که وقتی عثمان از دنیا می رود رسول الله جملات سنگینی درباره او می گوید مثلا دنیا هرگز نتوانست دستش را به او برساند و او را آلوده کند. حالا شما گرایش های رهبانیتی همین شخصیت عثمان را بررسی کنید.

اینکه شما میبینید در روایات متعددی آمده که رسول الله توجه ویژه ای به زن داشته اند، این به خاطر همین مساله بود که نشان دهد مرز عرفان اسلامی با عرفان مسیحی کجاست. بگویند در اسلام رهبانیتی که دوری از زن کند ندارد لذا متعدد این را نشان می داد. اینکه خود رسول الله شدیدا گام بر می داد و تعدد زوجات دارد، یکی از مهمترین عواملی است که می خواهد این رگه میان مسلمانان پیش نیاید و موفق بوده است. لذا میان عرفای اسلامی این را در طول تاریخ نداریم مگر عده ای که به خاطر مسائل شخصی خودشان بوده است، نه به عنوان آموزه مثبت و معرفتی که تبلیغ بشود بلکه منفی بوده است.

پس نه مشابهت ها و نه وجود ارتباطات دلیل عدم اصالت عرفان اسلامی نیست. مضافا ادله طرف مقابل آنقدر قوی است که نمی تواند حرف این طیف را قبول کند.

#### ب) خاستگاه درون دینی

این دیدگاه قائل است که منشا عرفان اسلامی چه در بعد عملی و نظری و دیگر ابعاد، متاثر از فرهنگ اسلامی و متاثر از دین بومی و فضای اسلامی است. وقتی این سوال را از خود عرفا می پرسیم(این سوال برای خود عرفای ما مطرح نبوده است و در سده اخیر مطرح شده است) آنها هم خودشان ریشه را آیات و روایات می دانند. در ادامه سعی می کنیم مقداری از سخنانشان را مرور کنیم:

جنید بغدادی که در قرن سوم است که او را شیخ الطائفه می دانند و شخصیت مهمی است و شخصیت مانند ابن عربی از قرن 7 به بعد هست، ایشان می گوید:

1. این راه کسی رود که کتاب خدای عزوجل در دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی بر دست چپ و به روشنایی دو شمع می رود.
2. یا جای دیگری می گوید: شیخ ما در اصول و فروع و بلا کشیدن امیر مومنان علی علیه السلام است.
3. یا جای دیگری می گوید مذهب ما و روش ما مقید است به اصول کتاب و سنت.

در میان اندیشمندان نیز داریم افرادی که به این نتیجه رسیده اند چه متفکران غربی و شرقی که منبع اصلی را خود اسلام می دانند. از محققان غربی نیکلسون اوائل می گفت عرفان اسلامی اصیل نیست اما بعد می گفت که منشا اسلامی دارد و اصیل است. یا مثلا لویی ماسینیون که تحقیقات خیلی مفصلی دارد می گوید بذر حقیقی عرفان و تصوف در قرآن است و این بذر ها آنچنان کافی و وافی است که نیازی نیست بر سر سفره اجنبی بنشینند.

در میان محققان داخلی نیز مثلا شهید مطهری در همین کتاب عرفان می گوید قطعا خاستگاه عرفان اسلامی آیات و روایات است. می گویند آنقدر آموزه های عملی و معرفتی در آیات و روایات زیاد است که نیازی نیست به سراغ دیگران بروند و بعد مثال زیبایی هم می زنند. انصاف این است که نمی شود عرفان را از آیات و روایات جدا کرد.

دو مورد از مهمترین مسائل عرفان توحید و ولایت است که آیات و روایات مشحون از این دو مورد است.

رشته عرفان تطبیقی که اخیرا راه افتاده است در دنیا و عرفان های مختلف را با هم مقایسه می کند که اگر این مساله به معنای کاملش محقق بشود، آنگاه اوج عرفان اسلامی و دقت های آن نسبت به دیگر عرفان ها مشخص می شود و این رشته می تواند خاستگاه عرفان اسلامی را دقیق تر نشان دهد. خصوصا بحث اسما الله را اگر در عرفان اسلامی ببینید که چینش عالم را با همین پیش می برد که این تقریبا جزو ممیزات عرفان اسلامی است. علتش چیست؟ چون برگرفته شده از آیات و روایات است.

مصباح الانس ص6 اساسا عرفان را یک علم دینی میدانند. علم را چند دسته می کنند:

1. علم ابدان
2. علم ادیان
	1. علوم ظاهری: فقه
	2. علوم باطنی: نحله هایی اینجا هستند
		1. اخلاقیون
		2. فلاسفه
		3. متکلمین
		4. عرفان

خود عرفان قائلند عرفان، علم دینی ای است که به بخش باطنی دین می پردازد.

تا اینجا سعی کردیم مقداری اسلامی بودن عرفان اسلامی را توضیح دهیم.

### 2-3-1 شریعت، طریقت و حقیقت(نگاه عرفا به مقوله دین)

از این بحث که به نظر خودم یکی از لطیف ترین نگاه های عرفانی در ارتباط با مقوله دین است شدیدا سو استفاده و کج فهمی رخ داده است. لذا تا این بحث پیش می آید، از بحث این واژه ها لگد مال شده لذا انسان وضعیت دیگری از شنیدن این الفاظ پیدا می کند.

حضرت امام یک تعبیری دارد در نقد جهله صوفیه که می گویند: اینها الفاظی را از حکما و عرفای اسلامی دزدیدند. این خیلی عبارت دقیقی است یعنی الفاظ مشابه است که این صوفیه نمی فهمند اصلا وحدت شخصیه چیست. پس ظاهر شبیه است اما باطن واقعا متفاوت است. اصل مساله و نقد به این صوفیه انحرافی این است که الفاظ اینها مشابه است و این الفاظ از جایگاه اصلی خودش خارج شده حتی محبت ریاضت عشق یا قطب و استاد و... که اول جایگاه اصلی آن را ببینید و بعضی چیزی که اینها می گویند. نقد اصیل این است که تک تک اینها را بیاورد و معنای اصلی و عمیق که عقلانی و شرعی و دینی است را تثبیت کند و بعد بگوید شما چه انحرافی داشته اید.

از جمله الفاظی که شدیدا کج فهمی شده یا سو استفاده شده که هر دویش بوده، همین اصطلاح شریعت، طریقت و حقیقت است. این بحث نیز خودش یک بحث مفصل و تحقیق جدی است اما به جهت تثبیت هویت اسلامی عرفان اسلامی می خواهیم استفاده کنیم.

#### حقیقت سه مرحله ای دین در نگاه عرفا

عرفا دین را یک حقیقت سه مرحله ای می بینند یعنی تحلیل عرفا از دین یک تحلیل سه مرحله ای است:

1. **شریعت: ظاهر**
	1. دقت بشود که شریعت دارای دو اصطلاح است:
		1. معنای عام
			1. در این معنا، شریعت به معنای همان دین است که خود عرفا نیز گاهی از این اصطلاح استفاده کرده اند. (شریعت=دین) اینها می گویند هیچ آموزه ای خارج از شریعت به معنای دین نمی تواند باشد.
		2. معنای خاص
			1. مراد ما در اینجا همین معنا می باشد که توضیحش خواهد آمد.
	2. مراد از شریعت در اینجا چیست؟
		1. تمام اعمال جوارحی، اعم از مواردی که فقه بهش توجه می کند یا اخلاق. اخلاق هم جنبه های جوانحی دارد و هم جوارحی لذا قسمت جوارحی اش اینجا مراد است.
		2. پس هر چه با ظاهر انسان کار دارد را شریعت می گویند.
2. **طریقت(لایه اول از باطن): سلوک**
	1. علاوه بر مرحله اول که گفته شد، دین یک مرحله دیگری نیز دارد که از آن تعبیر به طریقت می شود.
	2. یعنی چه؟ مجموعه اعمال جوانحی و قلبی و درونی(معاملات قلبی) که در مسیر تقرب الی الله موثر است. در دین خیلی زیاد از این موارد داریم که ما اسمش را ابعاد سلوکی دین می گزاریم.
		1. مثلا نماز شما یک شریعت دارد مانند وضو، نیت، رکوع و سجده و .... اما یک طریقت هم دارد که می شود همان آداب باطنی مانند حضور قلب، اخلاص، توجه به عز ربوبی و...
	3. اینکه عده ای اشکال کرده اند که این عرفا در مقابل شریعت یک بحث به اسم طریقت درست کرده اند، این یک اشکال غلط است. اصلا معنای شریعت به آن معنایی که اینها گرفته اند نیست. هر چند عده ای هم سواستفاده کرده اند.
3. **حقیقت(لایه دوم و نهایی از باطن): عقاید و لقا الله**
	1. این مرحله عمیق تر از فضاهای قبلی است.
	2. یعنی چه؟ اصل این معنا یعنی رسیدن به خدا و لقا الله به معنای شهودی اش اما به معنای ضعیفترش می گویید عقاید یعنی مجموعه هایی که به وادی توحید و ولایت و امثالهم منتهی می شود.
		1. مثلا در همین نماز، شما نماز ائمه ع را ببینید، عمده گزارش ها نشان می دهد که به این رتبه حقیقت رسیده اند.

#### نسبت این سه مرحله

این سه نسبت ظهور و بطون دارند، یعنی شریعت ظاهر طریقت است و طریقت باطن آن است. همچنین که طریقت ظاهر حقیقت است و حقیقت باطن آن. لذا یکی از عرفایی که خیلی روی این مساله تاکید دارد سید حیدر آملی است و این سه لایه را مطرح کرده مثلا در جامع الاسرار سه واژه قشر، لب و لب اللب را در وزان آن مطرح می کند که اشاره به نسبت این سه سطح با هم دارد. گاهی نیز تعبیر به مقدمه و ذی المقدمه کرده اند که مثلا شریعت مقدمه برای طریقت و طریقت مقدمه برای حقیقت است.

#### سو برداشت ها و سو استفاده ها از این اصطلاح

این بحث که میان عرفا راه افتاد و نسبت سنجی میان اینها، منشا یک سو برداشت خیلی خطرناک که یا از سو استفاده بود یا از سو فهم که هر کدام نمونه هایی دارد، در سطوحی از منسوبین به عرفان شده که ما اونها عارف نما و صوفی می دانیم که بدنه گسترده ای از نحل عرفانی دچار این سو برداشت شده اند. اونها از این بحث که یکی از بهترین تحلیل ها در مقوله دین است و خوب سطوح دین را بحث می کند، از این بحث چنین برداشت کردند که اگر شریعت مقدمه وصول به طریقت است و هر دو مقدمه رسیدن به حقیقت است، خب اگر کسی به لایه بالاتر رسید، دیگر نیاز به لایه پایین تر نیست چون مراحل قبلی مقدمه هستند.

مثال هایی هم زده اند که این مثال ها در جای خودش به معنای عمیق تر درست است اما این مثال ها نیز سو استفاده شده است. مثلا می گویند نسبت اینها نردبان است که وقتی پشت بام رفتید و دیگر نیازی به نردبان نیست. لذا دیگر دست از احکام شرعی و اخلاقی برداشتند و دچار انحرافاتی هم برای خود و هم برای دیگران شدند.

درحالی که در کلمات عرفا نسبتی که برای این سه مورد دارند، روی یک مساله تاکید اساسی دارند که هر مرحله پیش نه تنها مقدمه وصول به مرحله بعد است بلکه حافظ مرحله بعد نیز هست. بحث حفاظ نیز مساله مهمی است. اگر بخواهیم با تعبیر فلسفی این بحث را و نسبتشان را توضیح دهیم، باید بگوییم هر مرحله علت مرحله بالاتر است و علت چنانچه در حدوث شی دخالت دارد، در بقا شی هم دخالت دارد.

سرّش چیست؟ وقتی انسان احکام شریعت را انجام می دهد یعنی فقه یا اخلاق، مجموعه احکام شریعت ایجاد طهارت نفسانی برای جان انسان می کند و تاریکی ها را می برد لذا آرام آرام که اینها رفت، سطح این شخص از ظاهر به باطن می رسد و کم کم تجربه های سلوکی و عرفانی پیدا می کند لذا سر ورود انسان به مقامات بالاتر طهارت نفسی است که از همین ظاهر شریعت ایجاد می شود. شریعت برای پاکسازی نفس است تا بتواند به مراحل بالاتر نیز برود.

تعبیر بسیار زیبایی جناب ملا عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات صوفیه ص116 دارد که می گوید هر علم ظاهری علم باطن را که لب است از فساد و تباهی حفظ می کند مانند شریعت نسبت به طریقت و طریقت نسبت به حقیقت. می گوید چرا که آن کس که حال وطریقت خود را با شریعت صیانت ننماید حال او تباه و سلوک او هوا و هوس و وسوسه خواهد شد... لذا اگر کسی مراحل پایین تر را رعایت نکند به قعر جهنم خواهد افتاد و نتیجه اش به قول ایشان زندقه شدن و الحاد و کفر است. یعنی اینگونه نیست که اگر یک مرحله را رعایت نکردی به مرحله پایینتر بیایی خیر، به قعر جهنم خواهی رفت.

یا خواجه عبدالله انصاری در رسائل جامع می گوید: شریعت را تن شمر و طریقت را دل و حقیقت را جان. شریعت حقیقت را آستان است یعنی مقدمه است و حقیقت بی شریعت دروغ و بهتان است.

یا ظنون مصری می گوید از علاقات محب خداوند متابعت از رسول الله در اخلاق و سنن و اعمال است.

یا ابن عربی در فتوحات نیز می گوید: شریعت اون راه روشنی است که هر کس بر ملاک شریعت حرکت کند نجات میابد و هر کس ترک کند هلاکت می کند.

در سال های اخیر بحثی مطرح شده به اسم عرفان بدون فقه که اون سوی سخن جهله صوفیه است. فقه چون تکلف آور و زحمت آور است را رها می کنند اما چون مباحث عشق و محبت و ... راحت است و نیاز به عمل ندارد لذا خوب است.

حرف حق این است که همانگونه که فقه بدون معرفت اثرش کم است، همانگونه عرفان بدون فقه نه تنها ارزشی ندارد بلکه فوق العاده خطرناک است.

####  نتیجه بحث

عرفا میگویند متکلف لایه شریعت، فقه است. اما متکلف دو لایه دیگر کیست؟ عرفا در تبیین جایگاه عرفان که دو شاخه اصلی آن عرفان عملی و نظری بود، می خواهند بگویند عرفان عملی پرداختن به همان طریقت دین است لذا در حوزه عرفان عملی علاوه بر اینکه تجارت سالکانه مطرح می شود، این تجارب مقایسه با آیات و روایات نیز می شود و یک حالت تطبیقی دارد و میزان سنجی و صحت و سقم سنجی رخ می دهد لذا کسی که به راه بیفتد بهتر می تواند این لایه های دینی را بشناسد و آیات و روایات این حیطه را درک کند.

خلاصه عرفا می گویند عرفان عملی پرداختن به لایه طریقت دین و عرفان نظری پرداختن به لایه حقیقت دین است. لذا وقتی این منظر را دقت می کنیم، از این جهت هم می توان هویت اسلامی عرفان را توضیح دهیم.

### 3-3-1 میزان های عرفان اسلامی

هر علمی برای صحت و سقم گزاره های خود نیاز به میزانی دارد. خب میزان در عرفان چیست؟ میزان گزاره های عرفانی دو دسته است که خود عرفا نیز مطرح کرده اند:

1. **میزان خاص**
	1. مراد ملاکی است که افراد خاصی می توانند استفاده کنند.
	2. میزان خاص موارد متعددی است که ما اینجا به دو موردش اشاره می کنیم:
		1. حال سالک:
			1. حال سالک در هنگام واردات، می تواند گواه صحت یا سقم آن باشد.
		2. استاد سلوکی:
			1. عرفان عملی، نه دستورات عمومی قطعا نیاز به استادی دارد که گام به گام او را پیش ببرد و ملاکی برای صحت و سقم کارهایش باشد.
2. **میزان عام**
	1. مراد ملاکی است که عموم افراد می توانند استفاده کنند.
	2. میزان عام نیز دو چیز است:
		1. عقل
			1. اینکه گفته می شود عرفا با عقل مخالف هستند جای خودش دارد، آنها در بعضی مباحث مخالف هستند که حرفشان نیز درست است اما همین عرفا می گویند اگر حرفی زده می شود که با صریح عقل مخالف است باید کنار گذاشت.
		2. شریعت به معنای عام یعنی دین
			1. خود عرفا بسیار گسترده از این ملاک استفاده کرده اند در همه وادی ها و مباحث.
			2. ما فعلا از جهت تبیین اسلامی بودن عرفان داریم استفاده می کنیم اما خود این بحث بسیار بحث جدی است.
				1. منطق این حرف این است که هر شخص که طهارت نفسش بیشتر باشد دریافت او زلال تر است که علامه طباطبایی نیز چنین تعبیری داشته اند. این مراتب طهارت که پیش می رود و بالاتر می رود، آنقدر بالا می رود که در نقطه اوجش ما پدیده عصمت را داریم. تحلیل اهل معرفت از عصمت این است که این مراتب طهارت بالا می رود که در نقطه اوجش می شود عصمت.

اینجا طهارت در حد عصمت می تواند بهترین ملاک باشد.

اهل معرفت در تحلیل پدیده دین، وحی و دین را کشف تام و وحی ختمی را کشف اتم می دانند. لذا قران را کشف اتم می دانند. لذا این را میزان عام می دانند. هر گزاره معرفتی باید با کشف تام و اتم مقایسه بشود.

البته باید دو طرف را بشناسد که مقایسه درستی انجام بدهد.

اینجا چند عبارت از خود عرفا را ذکر می کنیم:

ابن عربی در فتوحات می گوید: کسی نمی تواند سلامت از مکر الهی داشته باشد الا اینکه میزان شرع را داشته باشد.

یا اینکه اهل معرفت می گویند هر وجه و کشفی که برای انسان دست داد حتما باید با دو شاهد عادل بسنجد: یکی کتاب و یکی سنت.

## 4-1 تاریخچه اجمالی عرفان نظری

عرفان نظری را گفتیم یک بعد از ابعاد عرفان است که ما می خواهیم دوره های تاریخی آن را بحث کنیم اما هر بعد دیگر نیز یک بحث تاریخی می تواند داشته باشد.

سه دوره می توان برای عرفان نظری در نظر گرفت:

### 1-4-1 دوره اول: از ابتدای پیدایش عرفان(نیمه قرن دوم) تا قرن هفتم

#### الف) ویژگی های این دوره

##### 1. عدم وجود عنوانی مستقل تحت عنوان علم عرفان نظری

* + - گزارش‌های اندکی که در ضمن عرفان عملی و عرفان ادبی مطرح است، را می‌توان عرفان نظری این دوره دانست.
			* خصوصا در پایان هر سفر معنوی عرفانی مثلا سفر اول و سفر دوم یعنی بعد از فنا و فنای بعد از فنا گزارش هایی است که می توان آنجاها پیدا کرد هر چند در اشخاص فراز و فرود هایی دارد مثلا:
		- در این دوره «عین‌القضاة همدانی» بیشترین پرداخت را بر عرفان نظری دارد که به علّت این است که خودش مطالعات کلامی و فلسفی دارد.
		- اساسا باید توجه داشت که در بین عرفایی که پیش از ابن عربی به علم عرفان نظری پرداخته اند، تفاوت هایی وجود دارد و همه در یک سطح نیستند و بعضی درحد متوسط و حتی بعضی درحد ضعیف هستند.

##### 2. وجود اصطلاحات و ادبیات ضعیف(عامل کژفهمی دیگران)

* + - شطحیات غالباً مربوط به این دوره است.
		- ادبیات این دوره موهِم معنای نادرست است.
		- هنوز اصطلاحات و الفاظ مناسبی به کار نمی‌رود لذا وقتی به کشفی می رسیده اند گزارشات آنها همراه با ارائه ضعیف می باشد لذا این موجب دردسرهای زیادی شده است هم در همان عصر و هم در اعصار بعدی.
		- مثلاً در مسئله فنا، تا پیش از مرحله دوم عرفان نظری برای اینکه گزارش بشود ادبیاتی نداشته لذا کسانی که در این دوره به مرحله فنا رسیده اند که اینها به فنا ذاتی می رسیده اند با ادبیات ضعیف گزارش میشده لذا موجب بدفهمی‌های عجیبی شده است.
		- خیلی از استشهادات منتقدین که نقد کرده اند و گفته اند عرفا فنا را در ذات خداوند می دانند، استشهادات به کلمات همین دوره است.
			* اما در دوره بعد عرفان هم ادبیات قوی می شود و هم شطحیات کم می شود. ابن عربی توضیح داده که چند نمونه فنا است و هر کدام در کجا رخ می دهد که فنای ذاتی اصلا برای هیچ احدی رخ نمی دهد حتی رسول الله ص.

### 2-4-1 دوره دوم: از قرن هفتم( با ابن عربی) تا قرن یازدهم[[1]](#footnote-1)

این دوره با ابن عربی شروع می شود و تا پیش از صدرا ادامه میابد.

#### الف) ویژگی های‌ این دوره

##### 1. تبدیل عرفان نظری به یک علم مستقل(مهمترین ویژگی)

* + - * به طوریکه گاهی کتب عرفانی سراسر بحث‌شان عرفان نظری است و به سختی در لابلای آنها مباحث عرفان عملی و دیگر ابعاد در آنها پیدا می شود. پس علم عملا یک ساختار مستقل یافته و تدوین شده است.

##### 2. ظهور ادبیات قوی برای تبیین معارف

* + - * ادبیات نسبت به دوره قبل بسیار پیشرفت داشته‌است و فاخر تر شده و بسیاری از مشکلات کمتر شده است.
			* مثلاً تا قبل از محیی‌الدین، «فنا» اصطلاح و ادبیات درستی نداشت که موهِم اشتباهات بوده‌است که همین امروز هم برای نقد عرفان استشهاد می کنند به همان کلمات موهن قبل از ابن عربی در نقد فنا. اما بعد از ابن عربی این مشکل وجود ندارد و ابعاد بحث فنا روشن شده است.
				+ تفکیک مراحل فنا:

فنای فعلی

فنای صفاتی

فنای ذاتی

تفکیک مهم میان فنای ذاتی و ذات خداوند.

##### 3. تقارب شدید فلسفه و عرفان (ایجاد جاذبه شدید برای فلاسفه در اقبال به عرفان)

* + - * دلایلی که فلاسفه را به سوی عرفان می‌کشاند:
				+ انتساب اشتباه اثولوجیا به ارسطو
				+ فضای معنوی و عرفانی
				+ چراغ‌سبزی که از ناحیه دین و شریعت مطرح شده بود.
			* سیر تاریخی رابطه فلاسفه با عرفان:
				+ **فارابی:** از دوره فارابی این تمایل به عرفان پدید آمده‌است.
				+ **ابن‌سینا:** بوعلی نیز در ۳ نمط آخر اشارات و رساله عشق و سلامان و ابسال و ... گرایشات عرفانی خود را نشان می‌دهد.

همچنین طرح حکمت مشرقیه بوعلی هم خود این را نشان می دهد که بعد شیخ اشراق این را می گیرد و اسم مکتبش را همین عنوان میگذارد. بوعلی در مقدمه منطق المشرقیین می‌نویسد که چه فلسفه‌ای را می‌اندیشد و تمایلات خود به نگاه‌های عرفانی را طرح می‌کند که فلسفه وارداتی به اسلام را مطلوب نمی داند.

در تعلیقات ابن سینا نیز حرف هایی که در اوج باشد زیاد است به نحوی که صدرا این کلمات بوعلی در تعلیقات برایش خیلی مهم بوده و استناد کرده است.

* + - * + **شیخ اشراق:** که نام مکتبش را نیز فلسفه اشراق می‌گذارد و رسما وارد حیطه هایی از عرفان شده است هر چند محصول نهایی او را عرفان حساب نمی کنیم اما تحولات زیادی ایجاد کرده است.
			* فلاسفه چون به دنبال هستی‌شناسی مطابق با واقع هستند، با ظهور عرفان نظری در این دوره به آن اقبال جدّی نشان دادند. لذا عرفان نظری برای فلاسفه خیلی مهم شده است.

#### ب) شخصیت‌ها

##### 1. محیی‌الدین بن عربی(۶۳۸): مؤسس عرفان نظری

* + - * ایشان به حسب علمی نابغه روزگار بوده و آثار متعدّد در زمینه های مختلف دارد.
			* بزرگان فلسفه مثل صدرا توجه جدّی به او دارند.
			* بسیاری از محققان معتقدند که او از حیث مذهب در تقیه به سر می‌برده‌است و در واقع شیعه ۱۲ امامی بوده‌است.
				+ **قرائن زیادی در تایید این معنا وجود دارد:**

**اول:** ابن‌حجر عسقلانی در لسان المیزان ج۵ ص۳۱۱:

از یکی از معاصران مطرحِ ابن‌عربی نقل می‌کند که وقتی می‌خواسته ابن‌عربی را مورد خطاب قرار دهد می‌گفته: «شیخٌ سوءٌ شیعیٌّ کذّاب» یعنی تو یک شیخ ناپسند شیعی دروغگو هستی. این کلام هم عصر ابن عربی خیلی مهم است و احتمال تقیه را بالا می برد.

**دوم:** معارفی که او مخصوصاً درباره انسان کامل، ولایت، عصمت، امامت و ... دارد کاملاً قرابت به شیعه دارد.

محققان میگویند اگر کسی مباحث کتب او را ببینید اما شخص او را نشناسد احساس می کند یک کتابی در بستر شیعی می باشد.

**سوم:** منطقه زندگی ابن‌عربی در اندلس بوده که امویان بر آن حاکم بوده‌اند و در ضدّیت با شیعه شدّت داشته‌اند.

جوّ ضدّ شیعه طوری بود که ابن‌ابّار (۶۵۸) از بزرگان شیعه به اتهام شیعه‌گری به قتل می‌رسد.

پدر مرحوم مجلسی می گوید بعد از اینکه فاطمیون مصر مغلوب عباسیان شدند در آنجا ۱۰۰هزار شیعه کشته‌شدند. لذا فضای اون عصر چنین خفقان انگیز بوده که تقیه را می طلبیده است.

**چهارم:** گاهی که عبارات ابن‌عربی به نظرات شیعه خیلی نزدیک می‌شود ناگهان عباراتی می‌آورد که چیزی را که شیعه به آن اعتقاد ندارد به شیعه انتساب می‌دهد و سپس آن اعتقاد را نقد می‌کند.

مثلاً در بحث «عصمت» ایشان برای پیامبر و ولی طراز اول که بعد از پیامبر می‌آید عصمت قائل است. بعد می‌گوید شیعیان معتقدند که امامِ ظاهر(یعنی کسی که در ظاهر امام و حاکم است) عصمت دارد که این غلط است.(حال آنکه شیعه معتقد به عصمت امام ظاهر نیست)

مثلاً در بحث حضرت مهدی و خاتم الاولیا، آن‌قدر عباراتش را پیچانده که بسیاری افراد نمی‌فهمند که او درباره امام زمان چه گفته.

**پنجم:** ایشان به محضر امام زمان شرف‌یاب شده و زمان و مکان و کیفیت را توضیح داده‌است که مثلا حضرت مهر ختم اولیا را به او نشان داده و...

**ششم:** در کتاب «عنقاء مُقرِب» که درباره امام زمان در آن فراوان گفته در ابتدایش می‌گوید «اگر ترس از این جسمان نبود خیلی حقایق را می‌توانستم عرضه کنم.»

**هفتم:** خود کتاب فتوحات مکیه هم دو نسخه از ایشان منتشر شده که در نسخه اول چون گرایشات شیعی قوی نشان داده‌بود، شرایط بر او سخت شد و مجبور شد که نسخه دوم را در اواخر عمر بنویسد.(البته امروز بعضی از مباحث نسخه اول توسط محققان به دست آمده)

* + - * + حتّی اگر او را شیعی هم ندانیم، نظرات او با اهل سنت خیلی فاصله دارد. این فاصله آن قدر زیاد است که برخی محققین مانند مرحوم آشتیانی می گویند:

مرحوم آشتیانی: او در معارف شیعی محض است هر چند در فقه و... اینگونه نباشد.

در فقه هم که در فتوحات آمده، وقتی آن را میبینید، اگرچه فقه او شیعی نیست ولی از فقه اهل سنت هم فاصله دارد یعنی از بستر فقه اهل سنت هم جدا شده.

* + - * + البته در کتب او مدح خلفا نیز هست که لازمه تقیه بوده است.
				+ اقبال بزرگان شیعی در دوره‌های بعد به ایشان جدّی است. مثلا:

مرحوم قاضی طباطبایی ابن‌عربی را تالی‌تلو معصوم تلقّی می‌کرد و فتوحات را هم درست می داده است.

* + - * + البته سیدحیدر آملی، او را به خاطر مسئله خاتم‌الانبیاء که ابن‌عربی مسئله را بسیار پیچیده مطرح کرده‌است، خیلی قوی نمی‌داند.

در واقع بیان پیچیده ابن‌عربی به اضافه عبارات شرح قیصری که به این بحث پرداخته، طوری است که در برخی اذهان می‌آورد که او خاتم اولیاء مطلقه را حضرت عیسی می‌داند و خاتم اولیاء دوره ختمی را خودش می‌داند و امام زمان را خاتم اولیاء نمی‌داند.

در واقع عبارات را به سمتی می برد و حتی روایات ما را هم می آورد و بسیار نزدیک می شود که مثلا مرادش امام زمان است اما بلافاصله می گوید مراد من مهدی موعود نیست.

همین برداشت قیصری است که وقتی به دست سید حیدرآملی میافتد باعث می‌شود ایشان با وجود عنایت فراوان به او مقام او را خیلی بالا نداند و به شدت در این حوزه ها با ابن عربی مخالفت می کند و جایی می گوید اگر بخواهیم ابن عربی را با اقل از وزرای حضرت مهدی مقایسه کنیم، ابن عربی پایین تر است.

* + - * + البته به نظر ما همه اینها به خاطر سو برداشت هایی است که از کلام ابن عربی اتفاق افتاده است.
			* **آثار مهم[[2]](#footnote-2):**
				+ **فتوحات مکیه:**

مباحث را مفصّل مطرح کرده است. این کتاب دایرة المعارف عرفانی است و مباحث آن بسیار گسترده است.(عرفان نظری و عملی و ادبی و ابعاد دینی و... را شامل می شود)

* + - * + **فصوص الحکم:**

کتاب مختصری است که تأثیر شگرفی در حوزه معارف دارد و شاید تاکنون بیش از ۱۰۰ شرح بر آن نوشته‌شده‌است و محور تحقیقات عرفانی قرار گرفته است.

* + - * + این دو کتاب در حوزه عرفان و معارف بسیار اثرگذار بوده‌اند. مثلا:

علامه طباطبایی می گوید:

ابن‌عربی در فصوص مشت‌مشت مطلب می‌دهد و در فتوحات دامن‌دامن.

* + - * + **نکته مهم:** ویژگی آثار ابن‌عربی این است که اگر‌چه معارف و محتوا گسترده و فراوان است ولی انضباط چندانی ندارد(شبیه کار صدرا)

این ویژگی باعث می‌شود که نقش شاگردان ابن‌عربی هم جدّی باشد. این نکته مهمی است.

قونوی مهم‌ترین شاگرد ابن‌عربی است و همبستگی خانوادگی با او دارد و تنها شاگرد ابن عربی است که توانسته با تجلی ذاتی دست یابد.

##### 2. قونوی

* + - * **ویژگی شخصیت او:**
				+ قونوی مهم‌ترین شاگرد ابن‌عربی است و رابطه خانوادگی با ابن‌عربی داشته‌است.
				+ او یک فیلسوف تمام عیار است و مکاتبات او با خواجه‌نصیر موجود است و خواجه با او بسیار با احترام برخورد می‌کند و عظمت علمی او در این مکاتبات روشن است.
				+ قونوی ساختار ذهنی فلسفی منظمی دارد و از طرف دیگر با محتوای ابن‌عربی کاملاً آشناست و در شهود و مکاشفه هم قوت جدّی دارد.
				+ تمایلات بسیار شدید شیعی در آثار او مشاهده می شود(مثلاً در وصیت‌نامه او)
			* **ساختاربخش علم عرفان نظری:**
				+ اولین کسی که به مطالب عرفان نظری ساختار داده و به نحو یک علم منظم آن‌را مطرح کرده قونوی است.
			* **آثار مهم:**
				+ فُکوک: به فصوص‌الحکم ابن عربی می‌پردازد و از هر فصّی رموزش را فکّ می‌کند، لذا نام کتاب را «فکوک» گذاشته.
				+ نصوص
				+ مفتاح الغیب
				+ نفحات الهیه
				+ شرح الحدیث
				+ تفسیر فاتحه(اعجاز البیان)
			* **نکته مهم:** وقتی که آثار قونوی و شاگردان او بررسی شده دیده‌شده که تمام مطالب ابن‌عربی در آثار قونوی مطرح نشده و آثار ابن‌عربی محتوایی بیش از آثار قونوی و دیگر شاگردانش دارد. لذا هنوز ابن‌عربی مطالب زیادی دارد که در کتب درسی عرفانی منعکس نشده‌است و این نکته بسیار مهمی است که هنوز ابن عربی حرف های نویی در معارف دارد.

##### 3. دوره شاگردان قونوی

###### مؤیّد‌الدین ‌جَندی(690):

* + - * اولین و علمی‌ترین شرح فصوص‌الحکم ابن عربی توسط ایشان نگاشته‌شده. البته به خاطر صعوبت عبارات، این کتاب، کتاب درسی نشده‌است اما از جهت تحقیقی کتاب ارزشمندی است.

###### سعید‌الدین سعید فَرغانی:

* + - * آثار:
				+ مشارق الدراری(زبان فارسی)
				+ متنهی المدارک(زبان عربی)
				+ البته این دو کتاب هر دو شرح «تائیه» ابن فارض=از بزرگان عرفان عملی هستند.
				+ اما مقدمه‌های او در این دو کتاب در عرفان نظری بسیار مهم است.
				+ پس از غونوی و جندی شاید بشود گفت اثر گذارترین شخص در تکامل عرفان نظری است از حیث تبیین اصطلاحات خاص عرفان نظری.
				+ اهمیت کار او تبیین اصطلاحات خاص عرفان نظری است. او اصطلاحات مستقر و ثابتی را در عرفان استفاده کرده که باعث شده این اصطلاحات نظم پیدا کنند و سیر علمی شدن عرفان نظری را سرعت داده‌است.

###### ملاعبدالرزاق کاشانی:

* + - * ایشان هم کتب زیادی در این زمینه دارد. البته بین کاشانی و نحله ای که ابن‌عربی ایجاد کرده، اتصال استاد و شاگردی وجود ندارد. به همین خاطر در آثار عرفان نظریِ او ضعف‌هایی مشاهده می‌شود که بعداً توسط عارفان بعدی اصلاح شده‌است.
			* آثار:
				+ شرحی بر فصوص‌الحکم:

###### محقّق قیصری:

* + - * شاگردان ملاعبدالرزاق است و از اهل سنت است.
			* آثار:
				+ شرح بر فصوص الحکم: این کتاب به عنوان متن درسی در حوزه‌ های علمیه قرار گرفته‌است. این کتاب مقدمه بسیار کاملی دارد که خودش کتاب کاملی در عرفان نظری است و در ۱۲ فصل اصول و امهات عرفان نظری را پرداخته‌است.

خود کتاب فصوص نظم خاصّی ندارد و چینش خاصّ علمی ندارد.

قیصری این محتوا را منظم و علمی کرده‌است.

###### سیدحیدر آملی(۷۸۳):

* + - * رسماً شیعه بوده‌است.
			* **آثار:**
				+ جامع الاسرار
				+ نص النصوص

###### محقق جامی(۸۹۸)

* + - * **آثار:**
				+ نقد النصوص

این کتاب برای کتاب دم‌دستی و مراجعه‌ای بسیار مناسب است برای کسانی که میخواهند در حوزه عرفان نظری کار کنند.

* + - * + لوایح
				+ لوامع
				+ اشعة اللمحات
				+ شرح فصوص الحکم

##### ج) چند نکته مهم:

###### سیر درسی مطالعات عرفان در حوزه

* + در حوزه‌ها بعد از خواندن بخش‌هایی از عرفان و فلسفه وارد عرفان نظری می‌شدند:
		- اولین کتاب: تمهیدالقواعد- صائن الدین ابن‌ترکه
		- دومین کتاب: شرح فصوص الحکم - محقق قیصری
		- سومین کتاب: مصباح الانس(شرح مفتاح‌الغیبِ قونوی)- محقق فناری
			* گفته می‌شود که فناری صاحب کشف و شهود نبوده ولی کتاب خوبی دارد.

###### قرابت معارف شیعی با عرفان نظری

* + - روایاتی که درباره انسان کامل و امام و امامت در منابع شیعی هست، با دو برخورد در تاریخ مواجه بوده‌است:
			* **تا قبل از اوج گرفتن عرفان نظری:**
				+ این روایات حمل بر غلو می‌شد و راویان آن را غالی می دانستند و تضعیف می کردند بلکه کسانی که این روایات را در قم آن‌روز مطرح می‌کرد از قم اخراج می‌شد.
				+ حتّی توسط بزرگانی مثل شیخ صدوق که قائل به سهو النبی بوده و روایات عصمت را قبول نداشته و این دسته روایات چون امام را خیلی بالا می برد، احساس می کردند که با مساله ربوبیت خداوند تعارض پیش می آید.
			* **بعد از اوج‌گیری معارف عرفان نظری(مخصوصاً در دوره سیدحیدر آملی):**
				+ این روایات توجیه پیدا کرد و مذاق بزرگان شیعه درباره این روایات تغییر کرد و جایگاه این روایات روشن شد. به طوری‌که امروزه خدشه در این روایات امامت با هجمه مواجه می‌شود. یعنی فضا کاملا عکس شده است.
				+ در واقع با طرح مسائلی نشان دادند که این روایات تعارضی با مساله ربوبیت خداوند ندارد.

این فضا اندک اندک عرفان را به فضای اصلی خود که فضای شیعه بود، بازگرداند. در واقع روایات و منابع شیعه بسیار سازگار با معارف عرفان نظری هستند. شما ببینید ابن عربی و قونوی و... در مباحث عرفان نظری بعضی جاها می خواهند یک شاهد از روایات برای کلام خود بیاورند اما یه جاهایی نمی توانند شاهد خوب بیاورند در حالی که امروزه وقتی این روایات را می بینیم، می گوییم اگر آنها این روایات را دیده بودند به چه ابتهاجی می افتادند.

###### افول مکتب ابن عربی از قرن 9 تا 11

* + مکتب ابن‌عربی از قرن۹ تا قرن۱۱ افول واضحی دارد عرفان نظری، از دو جهت:
		- از حیث محتوای عرفان نظری
		- از حیث انحراف از صراط مستقیم عرفانی:
			* در این دوره بدعت‌ها و مشکلات جدّی‌ای پیدا شد و مخصوصاً در قرن۱۰ جهله صوفیه پدید آمدند.
		- حتی در این دوره شخصیت علمی قوی‌ای هم نداریم مگر یک نفر:
			* عبدالوهاب مصری(صاحب یواقیت الجواهر)

### 3-4-1 دوره سوم: قرن یازدهم(با صدرا) تاکنون(یعنی دوره حکمت متعالیه: احیا و بازیابی)

#### الف) ویژگی‌های این دوره

##### 1. تقارب و تلاقی تمام عیار و حداکثری فلسفه و عرفان

* + - * به طوری‌که در این دوره مدّعیات عرفانی از زبان فلسفه مطرح می‌شود و فلسفه در مقام اثبات عقلی مدّعیات عرفان نظری قرار می‌گیرد.
			* صدرا نیز با اینکه استاد عرفانی اش روشن نیست اما به طور کامل با مکتب عرفانی ابن‌عربی و قونوی آشناست و به شدت به ابن‌عربی اعتنا دارد(اگرچه در جاهایی اختلاف هم دارند)
			* این اوج‌گیری تقارب حکمت و عرفان را قرین اوج‌گیری فلسفه می‌دانند که با آمدن صدرا محقق شد.
			* حکمت‌متعالیه به عنوان اوج کار فلسفه، با تن دادن به معارف عرفانی به این اوج رسیده‌است که البته خود صدرا هم اهل کشف بوده و می گوید من مکرر به عالم عقل سفر داشتم و انچه به برهان می دانستم بلکه بیشتر به عیان دیدم.
			* در واقع صدرا با پیوند دادن تمام عیار فلسفه با عرفان، فلسفه را به اوج می‌رساند و دوره سوم عرفان نظری را نیز آغاز می‌کند.
			* بعد از ملاصدرا تقریباً می‌توان گفت که رجال و شخصیت‌های عرفانی و فلسفی افراد مشترکی هستند، یعنی کسانی فلاسفه بزرگ دوره خود شدند که عارفان بزرگ دوره خود هم بودند.
			* شخصیت‌های این دوره در مکتب «محیی‌الدین - ملاصدرا» قرار دارند.

##### 2. هضم کامل معارف عرفانی در فرهنگ شیعی

* + - * به طوری که کسانی که به این دوره نظر می‌کنند، احساس می‌کنند که عرفانی و حکمتِ شیعی پدید آمده‌است، اگر چه ادبیات شیعی قبلا بوده و محتوای شیعی هم بوده اما در این دوره این معنا به اوج خودش رسیده است.
			* ادبیات عرفانی در این دوره کاملاً شیعه است.
			* سرمنشأ این حرکت «سید حیدر آملی» است ولی اوج کار را ملاصدرا دارد. آثار صدرا از این حیث خیلی مهم است.
			* **نکته:** در حوزه اهل سنّت بعد از جامی افول جدّی در عرفان اتفاق افتاد و فقط در حوزه عرفان عملی و در سلاسل صوفیه این خط ادامه پیدا کرده‌است. کما اینکه در فلسفه نیز بعد از ابن‌رشد اندلسی رشد چندانی در معقول وجود ندارد.

#### ب) شخصیت‌ها

* + 1. سیدرضی لاریجانی
		2. مرحوم بیدآبادی
		3. ملاهادی سبزواری

## 5-1 روش شناسی عرفان نظری

### 1-5-1 سه روش متعارف در علوم

نسبت این سه روش را با عرفان نظری اینجا توضیح خواهیم داد.

##### 1. شهود

* + - بنیان عرفان نظری با این روش شکل می گیرد. و این مهم‌ترین بلکه تنها روشی است که عرفان برای کشف واقع از آن استفاده می‌کند.

###### الف) نسبت عرفان نظری با علوم حضوری(و مساله حجیت علوم حصولی و حضوری)

* + - عرفا علوم خود را از سنخ شهود، یعنی علم حضوری می‌دانند. به همین دلیل حجیت آن‌را ذاتی می‌دانند.
		- یکی از تقسیمات مهم تقسیم علم به حصولی و حضوری است خصوصا در مباحث معرفت شناسی.
		- **تقسیم «علم»:**
			1. **حصولی:** صورت علمیه واسطه است با معلوم(حصول صورة الشیء عند العقل)
				* وجود واسطه باعث می‌شود که مسئله تطابق با واقع مطرح شود.
				* از طرفی ما فقط به معلوم بالذات(صورت علمیه) دسترسی داریم نه معلوم بالعرض(حقیقت خارجی)

لذا اگر این دو تطابق داشته باشد حجت معرفت شناسانه دارد و اگر نباشد خیر. اما این روند دیگر در علوم حضوری نیست.

* + - * + لذا در اینجا باید به دنبال این بگردیم که چه چیزی برای علم حصولی حجیت‌آور است.
				+ البته علامه طباطبایی تلاش هایی کرده برای اینکه حجیت معرفت شناسانه علوم حصولی را هم ذاتی کند.
			1. **حضوری:** صورت علمیه واسطه نیست و خود معلوم نزد عالم حاضر است.
				* معلوم بالذات در اینجا خود شیء است، لذا اعتبارِ معرفت‌شناسانه‌ی علم حضوری در خودش است و ذاتی آن است. البته عده ای اساسا علم حضوری را قبول نکرده اند و می گویند نداریم و همه اینها خیالات است.
				* عرفا علوم خود را از سنخ علوم حضوری می دانند اگرچه خود علوم حضوری هم مراتبی دارد.
				* **مراتب علم حضوری:** علم حضوری نیز مراتبی دارد، که این مراتب بستگی به این دارد که چقدر ارتباط عالم و معلوم شدت دارد.

این اصطلاحات در کلمات آقایان هم هست:

ارتباط > اتصال > اتحاد و فنا با شی معلوم

علم الیقین > عین الیقین > حق الیقین

علم ذات به ذات تقریباً شدیدترین نوع علم است.

* + - **مسئله حجیت:**
			1. نکته: مراد از «حجیت» در اینجا، حجیت اصولی نیست، بلکه مراد کاشفیت از واقع است(حجیت معرفت‌شناسانه).
			2. **حجیت علوم حضوری:**
				* حجیت علوم حضوری ذاتی است، چون خود معلوم نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای در کار نیست.
			3. **حجیت علوم حصولی:**
				* نظر۱: حجیت ذاتی علم حصولی

مانند برخی تلاش های علامه طباطبایی.

* + - * + نظر۲: حجیت غیرذاتی علم حصولی

عده دیگری تلاش کرده اند حجیت علوم حصولی را از طریقی غیر از طریق ذاتی تامین کنند و اینجا مباحث مفصلی مطرح شده است.

در صورت غیرذاتی بودن حجیت، باید دلیل حجیت علم حصولی مطرح شود.

اگر قائل نشویم که حجیت علوم حصولی ذاتی است، یکی از بهترین پشتوانه‌ها برای حجیت‌بخشی به علوم حصولی، علوم حضوری هستند که این در کلمات شیخ اشراق مطرح شده.

###### ب) راهکار‌های تثبیت حجیت عمومی برای شهود

* + - **مسئله شخصی بودن حجیت علم حضوری:**
			1. تا اینجا مشکلی نبود اما مشکل از اینجاست که گفته می شود معارف شهودی حجیت شخصی دارد. خلاصه دو نظر اینجا وجود دارد:
			2. **نظر۱:** معارف شهودی، حجیتِ شخصی دارند و برای دیگران که به آن شهود دست‌نیافته‌اند، حجیت ندارند.
			3. **نظر۲:** می‌توان با راهکارهایی حجیت علم حضوری را عمومی کرد به نحوی که شخص بتواند از یافته‌های علم حضوری در علوم دیگر استفاده کند.

به نظر ما از راه هایی می توانیم حجیت شخصی را به حجیت عمومی تبدیل کنیم و دیگرانی هم که اهل شهود نیستند بتوانند استفاده از آن شهود بکنند. البته اگر این مساله محقق بشود، برای شخص غیر نهایت چیزی که می آورد بحث علم الیقین است، نه بیشتر و مابقی برای شخص کاشف است که حجیتش هم ذاتی است. تثبیت این معنا خیلی مهم است. راه کارهایی مطرح است که می شود چنین کرد که مفصل است اما به اجمال اینجا به آن می پردازیم:

1. وجود قرائن قطعی بر صدق:

* + - * + همین الان این روش اتفاق می افتد و خیلی ها از این کشف ها استفاده های علمی و معرفتی و... می کنند مثلا اقای قاضی چنین گفته یا ... .
				+ وقتی قرائن فراوانی بر صدق ادّعای یک عارف داشته‌باشیم(به واسطه شناخت و اطمینان کامل به شخص شهود کننده)
				+ چنین سطحی از اطمینان باعث می‌شود که شهودات این افراد را به عنوان کاشف از واقع در فضای معرفت ترتیب اثر دهیم و در استدلال‌ها استفاده کنیم و حتّی نسبت به دیگر منابع علم ترجیح بدهیم.

2. انضمام کرامت و معجزه:

* + - * + کرامت و معجزه‌ای که شخص شهودکننده ارائه می‌دهد، باعث می‌شود که ما صدق شهود او را قبول کنیم.

3. تطبیق با واقعیت:

* + - * + این راه یکی از آسان‌ترین راه‌ها است.
				+ در این روش وقتی که شخصی گزارش‌هایی مطرح می‌کند، که دیگران امکان این‌را که از راه‌های دیگر به آن علم پیدا کنند دارند(با اختبار و آزمایش، یا پیش‌بینی آینده با گذر زمان معلوم می‌شود)، عرصه برای سنجش سطح واقع‌نمایی کشف و شهود آن فرد باز می‌شود. و از این طریق می‌توان نسبت به دیگر شهودات او نیز اطمینان یافت و آن‌را تعمیم داد.

مثلاً «کربلایی کاظم» که شخصی بی‌سواد بود ولی با کشف و شهود قرآن را آموخت. بعداً او مورد انواع آزمایش از سوی دیگران قرار گرفت. در این حال کشف و شهود او اعتبار عمومی می‌یابد.

یکی از استفاده‌هایی که بعضی کلامیون از شهود کربلایی کاظم کردند این بود که با استفاده از آن بر عدم تحریف قرآن استدلال کردند، به این نحو که چیزی که کربلایی کاظم به عنوان قرآن می‌خواند همین قرآنی بود که در اختیار ما بود.

مثلاً شیخ محمدتقی آملی، که مصاحب آیت‌الله قاضی بود.

شیخ محمدتقی آملی می‌گوید که زمانی قصد داشت که به ایران برگردد. از طرفی آیت‌الله قاضی یکی از اعمالی را مقیّد بود انجام دهد این بود که به قبرستان وادی السلام می‌رفت و مدت‌ها در آنجا می‌ماند، به طوریکه برای من شیخ محمدتقی آملی جای سؤال بود که او چه کار می‌کند. این سؤال در ذهن شیخ بود ولی جرئت نمی‌کرد از کسی بپرسد یا از استادش بپرسد. شیخ می‌گوید یک بار در حجره دراز کشیده‌بودم و پاهایم به سمت کتاب‌های طاقچه دراز بود، و با خود فکر می‌کردم که آیا این بی‌ادبی و بی‌احترامی است یا نه؟ به هر حال چون کتاب‌ها بالا بود و پا پایین، پا را دراز کردم.

روز بعد به محضر مرحوم قاضی رفت، آقای قاضی فرمود: دراز کردن پا ولو کتاب‌ها روی تاقچه باشد، بی‌احترامی است. همچنین صلاح نیست شما به ایران بروی.

گفتم: شما از کجا سؤال و قصد مرا دانستید؟

آقای قاضی: از زیارت‌های طولانی وادی السلام.

* + - * + **این تطبیقات حداقل دو کارکرد دارد:**

یکی ناظر به همان شهودی که آزموده شده اطمینان می‌آورد.

همچنین درباره شهودات دیگر این فرد اطمینان و عمومیت می‌آورد.

نسبت به اصل شهود و کشف نیز اعتماد می‌یابد.

4. تواتر در نقل(مهم):

* + - * + یکی از اقسام بدیهیات «تواتر» است که در منطق آمده.
				+ کسانی که امروزه در دنیا درباره فلسفه عرفان تحقیق می‌کنند به مسئله تواتر توجه دارند.
				+ در تراث ما شیخ اشراق به نحو مفصّل به مسئله تواتر توجه دارد.
				+ **مسئله تواتر در گزارشات عرفا در دو ساحت اتفاق می‌افتد:**

تواتر در نقل تصرّفات عرفا:

مثلاً نقل‌های متعدّد از اینکه یک عارف مریضی را شفا داده‌است. یا اینکه دیده اند اقای قاضی در یک ساعت هم در مشهد و هم در قم بوده به نقل های متعدد.

این مورد شبیه جمع قرائن برای صدق است.

تواترِ گزارشات عرفا در کشف و گزارش از واقع:

عرفا در فرهنگ‌های مختلف در مکان و زمان مختلف و ادیان مختلف، گزارش‌هایی مطرح می‌کنند که در مسائل اساسی کاملاً مشابه هم هستند و رنگ و بوی شدید وحدت دارند.

شیخ اشراق از این تواتر استفاده زیادی کرده‌است.

شیخ اشراق می‌گوید که تعجب می‌کند که از تعداد اندکی از دانشمندانی که آسمان زمینی را رصد می‌کنند و بر اساس آن تقویم حوادث نجومی را مطرح می‌کنند ما به اطمینان می‌رسیم، ولی از تعداد فراوان رصدکنندگان آسمان معرفت و معنویت به اطمینان نمی‌رسیم.

* + - * + **دو کارکرد این راهکار:**

حجیت شهود را اثبات می‌کند.

مطابقت کشف با واقع را اثبات می‌کند.

5. استفاده از عقل و برهان:

* + - * + وقتی یک فیلسوف یا شخص عقل‌گرا، مدعیات عرفا را مطابق با استدلالات و موازین عقلی می‌یابد، نسبت به آن عرفا اعتماد بیشتری می‌یابد و مکاشفات آنها برای او رنگ و بوی دیگری می‌یابد.
				+ نگاه ویژه ملاصدرا به محیی‌الدین‌بن‌عربی از همین باب است.

6. استفاده از متون دینی و شریعت:

این مورد هم مانند عنوان قبلی یعنی عقل است.

##### 2. عقل

* + - تنها روشی که فلسفه از آن بهره‌می‌گیرد روش عقلی است.

###### الف) اعتبار یا عدم اعتبار روش عقلی نزد عرفا:

دو نگاه در اینجا وجود دارد:

* + - 1. **نظر۱:** روش عقلی نزد عرفا اعتبار ندارد.
				* منشأ این نظر دو عامل می تواند باشد:

سخنان متناقض‌نمایی که از آثار عرفا بدست می‌آید.

مثلاً عارف در جایی می‌گوید «حق تعالی عین خلق است» در جای دیگر می‌گویند «حق تعالی کاملاً مغایر خلق است»

این تناقض ظاهری باعث می‌شود که عرفا را غیرمتعهد به روش عقلی بدانند. چون مهمترین قاعده عقلی استحاله اجتماع نقیضین است.

به طور مثال «استیس» می‌گوید ساحت عرفان بالاتر از ساحت قواعد عقلی و منطقی و فلسفی است.

این تناقضات بدوی بر اساس مبانی دقیق فلسفی توضیح داده‌می شود.

عبارات عرفا راجع به عقل:

مثلاً می‌گویند «طور ولایت و طور کشف فوق طور عقل است» از این بیان امثال استیس این‌طور می‌فهمند که عقل در ساحت ولایت و عرفان راه ندارد.

* + - 1. **نظر 2:** روش عقلی نزد عرفا اعتبار دارد.
				* عرفا اینجور قضاوت نسبت به عقل ندارند. این بیانات عرفا را اگر کسی خوب توضیح دهد هیچ تناقضی بین آنها نیست. اگر کسی در فضای حکمت صدرایی باشد این جملات عرفا راحت برایش واضح است. هم چنین اون صحبت طور ولایت و طور عقل نیز چنین نیست.
				* برداشت درست از این بیان که خود عرفا هم دارند این است که عقل در نگاه اولیه و ابتدائاً توان کشفِ این مطالب را ندارد، چنان‌که همین بیان در مورد بسیاری مسائل شرعی هم مطرح است. البته بعد از راهنمایی شرع و شهود، عقل نیز می‌تواند به این معارف دست‌یابد. پس بعد از کشف، عقل سلیم هم آن را می فهمد و هم تایید می کند و به صحت آن اذعان می کند هر چند در ابتدای راه عقل در آن راه نداشت یعنی اولا قدرت درک آن را نداشت.

###### ب) نقدهای عرفا نسبت به روش عقلی:

نقد های عرفا به روش عقلی را در چهار ساحت باید بررسی کرد:

1. نقد عقل جزئی مشوب به وهم

* + - * + مثلاً مولانا می‌گوید: پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
				+ اگر چند بیت قبل از این بین مولانا دیده شود روشن است که مرادش همین عقل جزئی مشوب به وهم است.

2. نقد عقل تاریخی مشائی

* + - * + وقتی عقل مشائی را از فضای دینی بسیار دور می‌بینند، در مقابل آن موضع می‌گیرند، حال آنکه بعد از صدرا عرفا پیشنهاد می‌کنند که حکمت متعالیه خوانده‌شود.
				+ خواجه عبدالله انصاری می گوید این فضاها از عقل با فضاهای دینی بسیار متفاوت است و دور است.
				+ لذا بعد از آمدن صدرا نگاه عرفا به عقل متفاوت شده و توصیه می کنند اول حکمت صدرایی خوانده شود و بعد وارد عرفان شوند.

3. ادراک عقلی صحیح است اما نسبت به علوم حضوری و شهودی ضعیف‌تر است.

* + - * + ادراک عقلی نهایتاً «علم الیقین» و علم حصولی حاصل می‌کند، حال آنکه ما در صدد ادراک برتریم و به دنبال «عین‌الیقین» و «حق الیقین» هستیم.

4. در مسائل سلوکی قدم عقل ضعیف است.

* + - * + در مسائل سلوکی گاهی عقل مُخلّ است، اگر مخل نباشد بسیار سست است.

عموماً در مسیر سلوکی «عشق» توصیه می‌شود.

* + - * + عبارات عارفان که باید درس و علم را رها کرد، معنای خاصّی دارد و بیشتر ناظر به فضای سلوکی است.

###### ج) نقدهای اساسی عرفا به روش عقلی:

* + - 1. البته از جانب عرفا گاهی نقدهای اساسی به روش عقل نیز شده‌است:
				* مثلاً در آثار قونوی استدلال‌هایی به کار رفته در نقد روش عقلی
				* مثلاً ابوسعید ابوالخیر نقد اساسی به مباحث منطقی دارد:

او می‌گوید: تمام علوم فلسفی مبتنی بر منطق است و تمام منطق مبتنی بر قیاس است و تمام قیاس مبتنی بر شکل اول است و شکل اول مشتمل بر دور و مصادره به مطلوب است. شکل اول که باطل شود مابقی نیز همه باطل می شود.

* + - 1. امّا باید توجه کرد که این نقدهای اساسی از جنبه کشفی و شهودی نیست، بلکه این اشخاص در مقام یک فیلسوف و عالم نشسته‌اند و عالمانه فکر می‌کنند و چنین نقد‌هایی را مطرح می‌کنند.
				* در واقع هر چه یک عارف می‌گوید لزوماً کشف و شهود نیست، بلکه بسیاری از کلمات عرفا در مقام یک فیلسوف یا متکلم است، گاهی از باب تطبیق بر طبیعیات موجود سخن می‌گویند. یا از باب استنباطات دینی است.
				* خود همین نقدهایی که عرفا اینجا کرده اند همه اش براساس روش عقلی صورت گرفته است، نه شهودی.
				* خود بیان ابوسعید ابوالخیر هم قیاس مبتنی بر شکل اول است یعنی با قیاس شکل اول به جنگ قیاس شکل اول رفته است.

###### د) آیا عرفا در عرفان از عقل استفاده می‌کنند؟

* + - 1. پس از نظر عرفا روش عقلی و برهانی حجیت دارد(کاشف است)
			2. **کارکرد‌های عقل در فضای عرفانی:**
				* دقت شود که کارکرد‌های عقل فقط منحصر به قیاس و برهان نمی‌شود. بلکه کارکردهای متعدد دیگری دارد:

انسجام دهی

ساختاردهی

جریان قواعد مُحَکّم عقلی

استفاده معقولات ثانی فلسفی

استدلال عقلی

* + - 1. امّا اینکه عرفا در علوم خودشان از روش عقلی استفاده می‌کنند یا نه بحثی دیگر است. در اینجا باید سه ساحت را مورد توجه قرار داد یعنی باید این سوال که آیا عرفا از عقل استفاده می کنند یا نه، را در سه ساحت دنبال کرد:
			2. **سه ساحت:**
				* **قبل از کشف:**

عرفا قبل از کشف می‌توانند به نحو گسترده از تمام کارکردهای عقل از جمله برهان استفاده کنند و این کار را کرده اند. مثلا خیلی از مباحث فلسفی ایده های خاصی برای عارف ایجاد می کند تا او به سمت او برود و کشفش کند تا به سمت آن نرفته کشفی رخ نمی دهد. لذا عارفانی که فیلسوف بوده اند قبل از عرفان، این خیلی اثر دارد در پیش برد کار عرفانی شان.

در تاریخ عرفان هم عارفان زیادی هستند که قبلاً فیلسوف بوده‌اند، این روند بعد از ملاصدرا بسیار شدید شده‌است.

مانند اینکه شخصی سوالی در ذهن دارد و هر جا می رود به دنبال پیدا کردن پاسخ آن سوال است لذا دریافت های او برای این سوال خیلی قوی تر و دقیق تر است.

* + - * + **درون کشف:**

از تمام کارکردهای عقل به جز «روش برهانی» در بطن کشف و شهود استفاده می‌شود. مثلا وقتی کشف رخ می دهد خب موجود است و نمی شود که معدوم باشد.

اما اگر در این فضا از روش برهانی استفاده شود، نتیجه ای که حاصل می‌شود، محصول فلسفی است نه محصول عرفانی.

* + - * + **بعد از کشف:**

در اینجا نیز عقل با تمام کارکردهایش از جمله برهان می‌تواند استفاده شود.

در واقع عقل در این مرحله همان «میزان عام» برای عرفان است.

عقل می‌تواند بسیاری از آسیب‌های وارد به فضای شهودی را مرتفع نماید.

مثلاً ملاصدرا در بحث تناسخ معتقد است که ریشه تناسخ از گزارشات عرفا آمده‌است، گزارشاتی که چون شفاف نبوده برای دیگران توهم تناسخ شده‌است. به این نحو که کسی که اهل کشف بوده آن‌قدر در مثال منفصل قوی بود که میان مثال منفصل و ماده برایش خلط اتفاق می‌افتاده‌است. یعنی نمی دانسته که این چیزی که میدیده از عالم ماده است که همه می بینند یا از عالم مثال است. این‌ها می‌دیدند که وقتی کسی که می مُرد در لحظه جان دادن که روحش جدا می‌شد شبیه سگ یا خوک از بدن مفارقت می‌کرد، این گزارش با خلط مثال منفصل و ماده موجب بدفهمی شده‌است.

این ها زمینه بدفهمی برای قول به تناسخ را برای دیگران باز کرده است.

لذا خود صدرا می گوید مباحث عرفانی را تا من به نحو عقلی نتوانم اثبات کنم وارد فلسفه نمی کنم.

##### 3. نقل

* سوال این است که در فضاهای عرفانی از روش نقلی استفاده می شود یا نه؟ اگر می شود به چه شکلی؟
* روش نقلی کاشف از واقع است به این نحو که برای معصوم شهود معصومانه و وحی پیش می‌آید و بعداً ما از طریق نقل از آن وحی علم پیدا می‌کنیم.

###### الف) نوع نگاه عرفا به روش نقلی:

* + روش نقلی از نگاه عرفا حجت است و اعتبار دارد و می‌تواند از مبادی کلامی یا حتّی مبادی عرفانی برای شخص حاصل شود.
	+ محصولات برآمده از روش نقلی، برآمده از تقلید و ایمان به مخبِر و معصوم است و مضمون اخبار به نحو محقّقانه حاصل نمی‌شود.
	+ **دو مرحله از تحقیق:**
		- **عقلی:** با عقل به مضمون و محتوا علم پیدا کند.(حیطه علم‌الیقین)
		- **شهود:** عین واقعیتی که عقل و نقل از آن گزارش می‌کند را بیابد(حیطه عین الیقین یا حق الیقین)
			* نکته: در لسان عرفا «تحقیق» و «محققانه» به معنای یافتن کشفی و شهودی و حق الیقینی است که از مرحله تحقق عقلی بالاتر است.
	+ **عبارت محیی‌الدین: «نحن زدنا مع الایمان بالاخبار کشفاً»**
		- یعنی محتویات اخبار را از حیث ایمانی می‌پذیرند ولی می‌خواهند همین را که ایمانی پذیرفته‌اند به نحو محققانه کشف کنند.
			* + در واقع روش نقلی حداکثر چیزی که به بار می آورد ایمان به محتواست، اما ما اینجا می خواهیم به نحو کشفی همان محتوا را دریابیم که این مورد تاکید و تشویق دین نیز واقع شده است.

###### ب) مقایسه روش نقلی با پدیده عرفانی در سه ساحت:

* + **در حین کشف و در متن پدیده عرفانی:**
		- روش نقلی کاربرد ندارد، یعنی کسی نمی‌تواند تعلیل برای شهودش را از نقل بیاورد.
			* + در واقع کسی نمی تواند یک گزاره عرفان نظری یا عملی را مطرح بکند و استدلال بر اثباتش را یک دلیل نقلی ذکر کند.
		- یکی از اشتباهاتی که اخیرا رشد کرده است:
			* + این است که از دل آیات و روایات، الهیات و حقایق عرفانی استخراج می‌شود که این خیلی خوب و عالی است که حتی باید در این زمینه بسیار کار کرد و در این زمینه کم کاری هایی شده است، امّا دقت شود که محصول نهایی این روش، الهیات نقلی است، نه محصول عرفانی و حداکثر در سطح علم الیقین است و محصول آن، محصول عرفانی نیست.

اگر بخواهیم محصول عرفانی تولید کند باید همان چیزی که روایت می گوید به نحو ذوقی و عرفانی دریافت و شهود بشود.

* + **قبل از کشف:**
		- همچون کارکرد عقل که ایجاد ایده است، نقل هم ایده می‌سازد و پرسش های فراوان ایجاد می کند و جهت دهی های خوبی می کند و این عملا قابل اثبات است.
		- مثال:
			* + در عرفان تطبیقی که عرفان‌های مختلف را با هم مقایسه می‌کند، می بینیم که یک وجه تمایز و قوت عرفان اسلامی بحث اسماء الهی است که بعد از بحث وحدت شخصیه مهمترین و پربسمادترین مساله در عرفان اسلامی است. این بحث ایده‌ای است که از دل منابع نقلی به دست آمده است و متون دینی پر از این معناست و طی مشاهده و کشف به صورت یک پدیده شهودی و عرفانی یافت شده‌است. موارد دیگر این چنینی وجود دارد که این یک موردش بود.
		- وقتی کتب عرفانی (خصوصا کتب عرفان عملی) مشاهده می‌شود می‌بینیم که به شدّت متأثر از منابع نقلی است، امّا نه به این معنا که به نحو الهیات نقلی وارد در عرفان شده‌باشد، بلکه به صورت ایده‌هایی است که با کشف و ذوق به پدیده عرفانی تبدیل شده‌است.
	+ **پس از کشف:**
		- کارکرد نقل و شریعت پس از کشف، میزان و معیار عام بودن است برای عارف.
			* این اتفاق آن وقتی به بهترین نحو حاصل می‌شود که عارف در حوزه منابع نقلی و فقهی نیز به توانایی اجتهادی رسیده‌باشد.
			* می‌توان در عرفان اسلامی ادّعا کرد که تمام کشف‌ها و پدیده‌های عرفانی باید به محک نقل درآید.
		- بسیاری از کتب عرفانی مملوّ از مباحث متّخذ از منابع دینی است:
			* مثلاً در کتاب «قُوت القلوب - ابوطالب مکّی» مملو از منابع و استنادات دینی است.
				+ خیلی وقت ها عرفا وقتی در یک مساله اختلاف پیدا می کنند برای رفع اختلاف رجوع به آیات و روایات می کنند و با این مساله اختلاف خود را حل می کنند و این نشان می دهد که آیات و روایات یک معیار مهم و اساسی است.
			* **نکته:** یک نگاه غیرمنصفانه این است که عرفا از استنادات به آیات و روایات برای عوام‌فریبی و موجه کردن خود سوء استفاده می‌کنند. امّا وقتی این کتب دیده‌می‌شود می‌بینیم که این استنادات در مقام محک و معیار است.

## 6-1 موضوع عرفان نظری

### 1-6-1- دو طرح و دیدگاه

* + **دو دیدگاه و طرح در موضوعِ عرفان نظری مطرح شده‌است:**
		1. **موضوع عرفان نظری: «وجود حقّ تعالی»**
			- مصباح الانس - فناری - ص۱۳: «موضوعه الخِصّیصُ به وجودُ الحقّ سبحانه»
		2. **موضوع عرفان نظری: «وجود بما هو وجود یا موجود بماهو موجود»**
			- مصباح الانس - فناری - ص۷: «موضوع العلم و هو الموجود من حیث الموجود...»
	+ با توجه به این دو طرح، دو مساله اینجا پیش خواهد آمد:
		1. اختلاف یا هماهنگی میان این دو طرح
		2. اگر طرح دوم را بپذیریم، تفاوت آن با فلسفه چه خواهد شد؟

### 2-6-1 اختلاف یا هماهنگی این دو طرح با یکدیگر:

* + 1. میان این دو طرح هیچ اختلافی نیست، چون از منظر عرفا فقط یک وجود در عالم واقعیت دارد و آن هم همان حق‌تعالی است.
			- مثلا اگر عبارت قیصری در شرح فصوص را ببینید می گوید: «الفصل الاول فی الوجود و أنّه الحق تعالی»
		2. در واقع خود لفظ «حقّ» نیز که در دین استفاده شده‌است و عرفا نیز از آن بسیار استفاده کرده‌اند، اگر از نظر ادبی بشکافیم، بسیار نزدیک به فضای «تحقق و وجود» است که البته فلاسفه خیلی از اصطلاح حق در فلسفه استفاده نکرده اند. لذا نزدیکی این دو نظر مشهود است.

### 3-6-1 تفاوت عرفان نظری با فلسفه(اگر موضوع عرفان نظری را «وجود بما هو موجود» بدانیم):

* + 1. دو منبع برای این بحث:
			- تمهیدالقواعد - اوایلش
			- عین نضّاخ(تحریر تمهید القواعد) - آجوادی آملی - در تحریر همان بحث در تمهید مفصل پرداخته‌است.
		2. بحث تمهید را به نحو خلاصه می توان اینگونه گفته که:
			- **فلسفه:** آن وجود که در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد به اعتبار اطلاق قسمی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.(همان وجود ساری)
			- **عرفان نظری:** و وجودی که در عرفان نظری موردبررسی قرار می‌گیرد، به اعتبار اطلاق مقسمی مورد ملاحظه قرار میگیرد.
		3. این تفاوت اگر پذیرفته‌شود نتایج مهمّی در این علوم به بار می‌آورد.
			- بیان استاد در پرسش و پاسخ ها: البته اینگونه نیست که موضوع دو چیز متفاوت باشد بلکه در فلسفه نهایت چیزی قائل شده اند همان اطلاق قسمی است و اطلاق مقسمی را قبول نکرده اند. اطلاق قسمی می شود همان سطح دوم از نظریه صدرا یعنی تشکیک خاصی اما اطلاق مقسمی می شود نظریه ارتقا یافته صدرا که همان نظر عرفاست.

## 7-1 مسائل عرفان نظری

* + **نحوه شکل‌گیری مسائل علم:** وقتی عوارض ذاتی موضوع علم در ضمن یک گزاره به صورت محمول بر موضوع علم حمل شود، می‌شود مسئله آن علم.
		1. مثلاً در فلسفه: تمام مسائل آن بررسی عوارض ذاتیه «وجود» است.
	+ **دو منبع برای بررسی «موضوع علم»:**
		1. کفایه: متفاوت از مباحث حکماست
		2. ابتدای اسفار و حاشیه علامه طباطبایی بر آن
	+ **مسائل عرفان نظری:**
		1. اگر موضوع عوارض ذاتی حقّ تعالی باشد آنگاه مسائل آن چنین است مثلا(عوارض ذاتی حق تعالی یا وجود):
			- اسماء الهی
			- صفات الهی
			- شئون
			- افعال الهی
		2. **بیان رسالة فى التوحيد و النبوة و الولاية - قیصری:**
			- «و مسائله‏ كيفية صدور الكثرة عنها و رجوعها اليها و بيان مظاهر الاسماء الالهية و النعوت الربانية و بيان كيفية رجوع اهل اللّه اليه و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم و رياضاتهم و بيان نتيجة كل من الاعمال و الافعال و الاذكار فى دار الدنيا و الآخرة على وجه ثابت فى نفس الامر»
	+ **دسته‌بندی مسائل عرفان نظری:**
		1. **خداشناسی و توحید عرفانی:** در قالب وحدت شخصی وجود
		2. **چینش نظام هستی(عالم شناسی عرفانی/جهان‌شناسی):**
			- بحث گسترده درباره مراحل خلق
		3. **انسان‌شناسی عرفانی:** در قالب بحث انسان کامل
			- این بحث عرفان را به شیعه بسیار نزدیک می‌کند.

# 2. خداشناسی عرفانی

## 1-2 اهمیت بحث «وحدت شخصیه وجود»

* + مبنایی‌ترین مسئله در تمام مباحث عرفان نظری، بلکه تمام عرفان و بلکه تمام معارف الهی: **«وحدت شخصیه وجود»**
		- این بحث بسیار پراهمیت و بسیار ظریف و دقیق است. و کج‌فهمی‌های فراوان در این بحث اتفاق افتاده‌است.
		- این بحث جزو مباحث اتفاقی میان همه عرفاست الا اندکی که مخالفت کرده اند که شاخص ترین آنها علاء الدوله سمنانی است که قائل به وحدت شهود است، نه وحدت وجود.
			* گاهی بعضی(معمولا دانشگاهی ها) تعبیر نادقیقی دارند که می گویند تا پیش از ابن عربی عرفا قائل به وحدت شهود بوده اند و بعد از ابن عربی قائل به وحدت وجود شده اند. در حالی که شواهد خوبی داریم از عرفای قبل ابن عربی که قائل به وحدت وجود بوده اند.
				+ حتی در مورد علا الدوله سمنانی نیز صدرا می گوید این اختلاف لفظی است و او نیز به وحدت شخصی وجود قائل است.
			* **وحدت شهود** یعنی عارف به جایی می رسد که از حیث دریافت های شهودی غیر از یک وجود بیشتر نمیبیند، نه اینکه واقعا بیش از یک وجود نیست. اما وحدت وجود می گوید وقتی ما راه شهودی را قبول کردیم و آنگاه این راه چیزی را مسلم کرد قطعا در عالم تکوین نیز چنین است و واقعا در نفس الامر و تکوین عالم نیز وحدت وجود داریم.
		- این بحث بعد از صدرا خیلی قابل فهم‌تر شده‌است.
			* چون عقلانیتی که در دستگاه حکمت متعالیه بروز کرده توانسته پیچیدگی‌های دشوار این بحث را با ادبیات قوی و با بنیادهای فلسفی قوی آسان‌تر کرده‌است.

## 2-2 تصویرِ صحیح «وحدت شخصی وجود»[[3]](#footnote-3)

**تذکر:** در این قسمت کتاب استاد یزدان پناه دو ابتکار عالی دارند که باید به آن توجه داشت: 1. یکی مقایسه تطبیقی نظرات مشا و صدرا و عرفاست که در ادامه خواهد آمد و این نکته فهم ما را از کلمات عرفا بسیار دقیق تر خواهد کرد. 2. نکته بسیار مهم دیگر طرح مفصل بحث حیثیات است که تقریبا در هیچ کتابی به این نحو و مستقل و کامل نیامده است و در اینجا خوب برجسته شده هر چند مباحث آن از این چیزی که اینجا آمده نیز گسترده تر است که آن هم در ادامه خواهد آمد.

در اینجا ابتدا بررسی «وحدت وجود» از دیدگاهِ مکاتب مختلف فلسفی را دنبال می کنیم:

### 1-2-2 در حکمت مشاء(وحدت مفهومی وجود)

#### الف) اصالت وجود یا اصالت ماهیت؟

* + - * + **اصالت وجود:** آنچه به حکمای مشاء منسوب است این است که قائل به اصالت وجود هستند.

البته سؤال اصالت برای حکمای مشاء مطرح نبوده‌است و باید از بیان آنها استنطاق شود.

سؤال اصالت را اولین بار شیخ اشراق برجسته‌کرد.

در عبارات مشائین گاهی میل به سمت اصالت ماهیت دیده‌می‌شود ولی مُعظم عبارات آنها به سمت اصالت وجود است.

**شواهد انتساب اصالت وجود به مشا:**

**شرح اشارات خواجه نصیر:**

خواجه‌نصیر در شرح اشارات می‌گوید من می‌خواهم نظرات مشاء را بیان کنم و نظرات خود را مطرح نمی‌کنم.

خواجه با اینکه اصالت ماهوی است ولی در شرح اشارات عبارات گسترده‌ای می‌آورد که در فضای اصالت وجود است. همین عبارات را صدرا می‌آورد و شاهد قرار می‌دهد که مشاء اصالت وجود را قبول دارد.

**التحصیل - بهمنیار:**

عباراتی دارد که جز اصالت وجود از آن فهمیده‌نمی‌شود.

#### ب) دیدن وجود به نحو حقایق متباینه به تمام ذات:

* + - * + حالا اگر مشا اصالت وجودی است، خب وجود را چگونه میبیند؟ **«حقایق متباینه به تمام ذات»**

**مقدمه:**

در عبارات ملاهادی سبزواری این نظر به نحو صریح و مفصل به مشاء نسبت داده می شود، البته با بررسی می‌بینیم که در عبارات صدرا نیز این نسبت وجود دارد و همچنین در عبارات جامی هم این نسبت یافت می‌شود که نشان می‌دهد این نسبت جدّی و ریشه دار است.

از طرفی شواهد زیادی در مباحث مشاء وجود دارد(مخصوصاً در بحث علت و معلول) که با حقایق متباینه به تمام ذات نمی‌سازد.

* + - * + **توضیح این نظریه**: وجودهای اصیل در خارج وجود دارد و هیچ وجودی با وجودی دیگر به لحاظ ذات هیچ اشتراکی ندارد و ۱۰۰ درصد با هم اختلاف دارند. در این‌صورت در خارج وحدتی میان وجودها نیست و وحدت وجود در ذهن است. یعنی آن‌چیزی که واقعی است و در خارج است، کثرت وجود است و وحدت وجود فقط در ذهن است.

**وحدت وجود در ذهن**(وحدت مفهومی وجود)

**کثرت وجود در خارج**(چیزی که واقع را فرا گرفته همین کثرات است**)**

#### ج) اشکالات به این نظریه

* + - * + **نقد ملاصدرا**: انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از مصادیق متباینه بما هی متباینه محال است.
				+ **نقد دیگر**: اگر نظریه مشا را خیلی جدی بگیریم، کار به اشتراک لفظی می کشد.

#### د) تقریر جدید و نو از این نظریه

* + - * + در صورتی که بخواهیم دقیق‌تر این نظریه مشاء را بررسی کنیم این نظر به این می‌کشد که «وجود» امر خارج لازمِ(عرض لازم مشترک) وجودهای متباین باشد. یعنی وجودهای خارجی اگرچه تباین ۱۰۰درصدی در ذات دارند امّا یک خصیصه خارج از ذات دارند که بین آنها مشترک است.

آمصباح در تعلیقه‌شان درباره نقد صدرا می‌گوید که این نقد فقط در جایی وارد است که این خصیصه مشترک خارج از ذات را میان وجودات متباینه در نظر نگیریم.

البته صدرا در عباراتی بحث را به همین خارج لازم هم می‌کشاند و نقد می‌کند که «چگونه ممکن است حقایق متباینه به تمام ذات، خارج لازم مشترک داشته‌باشند»

خواجه هم بحث عرض لازم بودن وجود را چندجا مطرح کرده است.

* + - * + **نکته:** علامه حسن‌زاده در بعضی جاها درباره نظریه مشاء می‌فرمایند که منظور مشاء از «حقایق متباینه»، «حقایق متغایره» است که با این ادبیات در فضای صدرایی فهم می شود اما با ادبیات حقایق متباینه مطرح شده است.

**جمع بندی:** ما فقط خواستیم بگوییم حداکثر وحدتی که حکمای مشا برای وجود قائل هستند: یا وحدت مفهومی وجود است یا وحدت خصیصه خارج لازم. وگرنه حقایق خارجی به عنوان ذات بنیادین آنها متباین هستند.

### 2-2-2 در حکمت اشراق(بررسی نمیکنیم)

* + - * دیدگاه شیخ اشراق را بررسی نمی کنیم، چون قائل به اصالت وجود نیست.
				+ در نگاه شیخ اشراق، وجود، یک اعتبار ذهنی صرف است و نور یک حقیقت جوهری ماهوی است.
				+ البته ملاصدرا معتقد است در نظام فلسفیِ شیخ اشراق «نور» همان وجود است که در این صورت دستگاه شیخ اشراق، دستگاه جدیدی به اسم اشراق نخواهدبود و در واقع همان دستگاه صدرایی خواهد شد.

### 3-2-2 در حکمت متعالیه(وحدت شخصیِ سریانی و تشکیکی(تشکیک خاصّی وجود))

* + - * + **صدرا کثرت و وحدت وجود هر دو را در حقیقت وجود جریان داده است و حقیقی می داند:**

صدرا هم وحدت وجود را در خارج قائل است و هم کثرت وجود را.

ملاصدرا این دوگانه را با نظریه تشکیک سریانی وجود(یک وجود که از عرش تا فرش سریان دارد) توجیه می‌کند. یعنی شدت و ضعف، مراتب و کثرات وجود را می‌سازد. یعنی یک وجود تمام عالم را تشکیل داده و همان وجود است که ضعیف‌تر و ضعیف‌تر شده و مراتب عالم را تشکیل می‌دهد.

در این نگاه هم وحدت وجود تکوینی و حقیقی است و هم کثرت وجود.

یعنی «متن وجود شیء واحدِ متکثر است»

حمل حقیقت و رقیقت در بستر این نگاه به وجود امکان‌پذیر است.

* + - * + **۴ امر لازم برای تصدیق تشکیک صدرایی(واحد متکثر حقیقی):**

کثرت حقیقی(خارجی)

وحدت حقیقی(خارجی)

وحدتِ ساری در کثرت

کثرتِ راجع به وحدت

### 4-2-2 در نظریه «وحدت سنخی وجود»[[4]](#footnote-4)(وحدت مفهومی وجود)

**توضیح این برداشت(که معتقدند صدرا همین را می گوید):**

در خارج وجود اصیل است ولی وجودها در خارج یکپارچه نیستند و وحدت شخصی ندارند ولی سنخاً با هم یگانه‌اند. مثل انسان‌ها که در انسان بودن هم‌سنخند، هم طبیعتند.

 این برداشت بیشتر به خاطر تمثیل نور که برای فهم تشکیک خاصی مطرح می‌شود تداعی شده است: «مثل نور که در خورشید شدید است، در ماه ضعیف‌تر است، در چراغ ضعیف‌تر است و در شمع ضعیف‌تر» این مثال که در آن تشکیک در اشیاءِ جدا از هم و هم‌سنخ جاری است، وحدت سنخی را به ذهن متبادر می‌کند.

شاید تمثیل درست‌تر این باشد که یک چراغ را در نظر بگیریم که در مقابل آن چند کاغذ قرار دارد و نور از هر کاغذی که می‌گذرد، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود.

از طرفی این برداشت به عبارتی از صدرا که در آن واژه «سنخ» به کار رفته نیز استشهاد شده است.

«وحدت سنخی» چیزی مابین «وحدت مفهومیِ صرف مشاء» و «وحدت شخصی سریانی صدرایی» است.

در واقع اگر دقت شود وحدت سنخی، بیشتر یک وحدت مفهومی و ذهنی است، نه خارجی.

**نکته:** در برداشتِ وحدت شخصی از نظریه صدرا، به طریق اولی وحدت سنخی نیز وجود دارد و پذیرفته‌شده، وحدت مفهومی نیز وجود دارد بلکه یک پایه بالاتر هم که وحدت شخصی است پذیرفته می‌شود.

### 5-2-2 در عرفان نظری(وحدت شخصیِ اطلاقیِ وجود)

#### الف) مقدمه: «وحدت وجود» یا «وحدت شهود»؟

تقریباً تمام عرفا بر نظریه «وحدت وجود» متفق القول هستند، از قدیم تاکنون.

در این بین اندک افرادی مثل علاءالدوله سمنانی «وحدت وجود» را قبول ندارد و قائل به «وحدت شهود» هستند.

یک نظر می‌گوید که عرفا تا قبل از محیی الدین قائل به «وحدت شهود» بودند و بعد از محیی‌الدین نظریه «وحدت وجود» مطرح شده‌است. امّا این نظر درست نیست چون شواهد فراوان از عرفای قدیم موجود است که آنها نیز قائل به «وحدت وجود» بودند.

حتّی ملاصدرا اختلاف نظر علاءالدوله سمنانی را نیز لفظی می‌داند.

آن عارفی می‌تواند «وحدت وجود» را درست کشف کند که مراحل سلوکی را طی کرده‌باشد.

در واقع اگر عارف بعد از مرحله فنا به مرحله بقای بعد از فنا رسیده باشد می‌تواند گزارش کاملی از «وحدت وجود» مطرح کند. اما اگر تنها به مرحله فنا رسیده باشد و هنوز به مرحله فنا بعد الفنا نرسیده باشد آنگاه گزارشش وحدت صرف در آن نهفته شده است که این آسیب های خاص خود را دارد.

**دو دسته قائلین به «وحدت شهود»:**

کسانی که در مرحله فنا هستند و به مرحله بقای بعد از فنا نرسیده‌اند: گزارشاتی که در مرحله فنا گزارش می‌کنند معمولا چنین است که عارف واحد شهود می‌کند و واحد میبیند، نه اینکه واقعا اینگونه است.

در میان صوفیه هم که محققانه و در مراتب بالا عرفان را تجربه نکرده‌اند این بحث مطرح بوده‌است.

**ویژگی گزارش های مرتبه «فنا»:**

برخی گزارش‌ها در این مرحله قائل به «وحدت شهود» است.

برخی گزارش‌ها در این مرحله قائل به «وحدت محض وجود و نفی کثرات» است.

معمولا جهله صوفیه که غیرمحققانه با عرفان مواجهند، با یکی از این دو دسته هم نظر هستند.

#### ب) ردّ تشکیکی بودن متن وجود

* + - * + **کثرت در متن وجود راه ندارد:**

 عرفا معتقدند که معنا ندارد که وجود به لحاظ متن خودش شدت و ضعف و کثرت پیدا کند. وجود یک دست و یک پارچه و بسیط است و مساوی با وجوب است.

عرفا قائل به وجود شخصی اطلاقی وجود هستند. اطلاقی در مقابل سریانی ای که صدرا می گفت می باشد. یعنی وحدت متن واقع و هستی را فرا گرفته است.

خب حالا کثرت چیست؟

کثرت عارض بر این وحدت حقیقی است.

کثرت جزو لواحقِ و عوارض خارج از ذات وجود است، یعنی وجود یک ظهور دارد که کثرات در این ظهور راه دارد یعنی این ظهور است که شدت و ضعف پیدا کرده است.

پس کثرات هستی نیز به واسطه این شدت و ضعفی که در این ظهورات است ایجاد شده اند.

#### ج) ابطال یا قبول کثرات؟

* + - * + **برداشتی نادرست از دیدگاه عرفا:**

«وحدت اطلاقی وجود» به غیرواقعی بودن کثرات می‌انجامد. یعنی نمی‌توان هم قائل به «وحدت اطلاقی وجود» شد و هم قائل به واقعی و خارجی بودن کثرات شد. و این با ادّعای عرفا که کثرت را نفس‌الامری و حقیقی می‌دانند(البته نه در متن وجود) جور در نمی‌آید و سر از اجتماع نقیضین در می‌آورد.

این برداشت محلّ اختلافات فراوانی شده‌است.

معمولاً برخی از عرفایی که به مراتب بالا در سلوک و شهود نرسیده‌اند، برداشت نادرستی از کلام محققین عرفا دارند و عبارات و مطالبی مطرح می‌کنند که صحّه می‌گذارد بر اینکه کثرات اصلاً واقعیت ندارد و تنها به اعتبار مُعتبران و در اذهان شکل‌می‌گیرد.

جدّی ترین اشکالی که به عرفان گرفته‌می‌شود هم همین است که کثرات را غیرواقعی می‌دانند در حالی‌که به بداهت کثرات را در خارج می‌یابیم، لذا مبنای عرفا فاسد خواهد بود.

یکی از تفاوت‌های میان محققین عرفا از جهله صوفیه همین است که جهله صوفیه تمام کثرات را موهوم می‌دانند و غیرواقعی.

قائلین به وحدت شهود قائلند که کثرات نیز مانند حق تعالی واقعا بهره ای از وجود دارند لذا بیانشان با دیدگاه عرفا متفاوت است.

**دغدغه ما:** آن چیزی که ما باید آن را دنبال کنیم، جمع بین این دو نگاه است، یعنی هم پذیرش وحدت شخصی اطلاقی وجود و هم نفس الامری بودن کثرات.

### 6-2-2 بررسی حیثیات سه گانه(انواع و انحاء تحقق خارجی):

برای حل و فصل مساله ای که طرح شد، لازم است توجه به بحث حیثیات بشود.

* + - **مقدمه:**
			* این بحث در حلّ نقطه‌عطف‌های حکمی و عرفانی بسیار حساس است.
			* با توجه به اینکه بسیاری از بحث‌های عرفانی و حکمی جز با این بحث حلّ نمی‌شود جا داشت که در ضمن یک فصل مستقل در مباحث حکمی و فلسفی بحث شود.
			* دقت شود که مراد از بررسی گزاره، بررسی محکیِ گزاره در خارج است.
			* بحث حیثیات را حاجی سبزواری در حواشی و شرح منظومه اش جدی کرده است چه در منطق اش و چه در فلسفه اش.
		- **سه حیثیت:**
			* البته حیثیات منحصر در همین سه حیثیت نیست بلکه بیشتر از اینهاست که صدرا هم در اسفار آورده اما چیزی که می تواند فعلا مشکل ما را حل کند توجه به همین سه حیثیت است.
			* سه حیثیت ذیل درباره هر گزاره‌ای با هر موضوع و محمولی قابل پیاده‌سازی هست، ولی چون بحث اینجای ما درباره واقعیت داشتن، تحقق داشتن و موجود بودن هست، ما این سه حیثیت را در ارتباط با موجودیت و تحقق یعنی گزاره هایی که محمولشان موجودٌ و متحققٌ است داریم پیاده می کنیم لذا این حیثیات را درباره انواع تحقّق در خارج مطرح می‌کنیم و هدف از این بحث نیز فهم و کشف انواع تحقق ها در خارج و نفس الامر است و اینکه لزوما یک نوع تحقق در خارج نداریم.
		- **تطبیق این سه حیثیت به اصطلاح واسطه در ثبوت و عروض:**
			* **واسطه در ثبوت**(علت خارجی) = حیثیت تعلیله = لِمّ خارجی
			* **واسطه در عروض** = حیثیت تقییدیه
			* **واسطه در اثبات**:
				+ مراد همان حد وسط در منطق است لذا ناظر به فضای ذهنی(البته در همان منطق هم معمولا نگاهی به حیث واقعی گزاره وجود دارد) است، به خلاف واسطه در ثبوت و واسطه در عروض که ناظر به واقع هستند.

#### 1. حیثیت اطلاقیه:

* + - * + در جایی که حمل محمول بر موضوع به خاطر ذات موضوع باشد بدون دخالت هیچ عامل بیرونی.
				+ «اطلاقیه» یعنی مطلق و آزاد از هرگونه حیثیت دیگری.
				+ یعنی محمول، مقتضای ذاتِ موضوع است.
				+ تنها مصداق این حیثیت درباره «وجودِ حقّ تعالی» مطرح می‌شود.

لذا «وجود» بدون نیاز به هر عامل بیرونی بر «حقّ تعالی» حمل می‌شود.

پس **اولا** «وجود» ذاتی آن موضوع یعنی حق تعالی است یعنی ذاتش را وجود پر کرده است.

و **ثانیا** این وجود نیاز به علت بیرون هم ندارد.

* + - * + **«واجب الوجود موجودٌ بحیثیة الاطلاقیه»:**

توضیح این حمل در فلسفه:

چون واجب‌الوجود شدیدترین موجود است، وجود آن نیاز به علت ندارد، لذا حمل محمول بر آن به حیثیت اطلاقی صورت می‌گیرد.

توضیح این حمل در عرفان:

در عرفان علت اینکه یک موضوعی بتواند چنین تحقق یابد این است که چون او ذاتش وجود است پس چنین است. اینجا دیگر بحث شدت وجود مطرح نیست بلکه همین که وجود شد، مساوی این است که دیگر نیاز به علت ندارد.

#### 2. حیثیت تعلیله(واسطه در ثبوت):

* + - * + در جایی‌که محمول واقعاً متعلق ذات موضوع است(ذاتی موضوع است) ولی به اقتضای ذات موضوع نیست یعنی نیاز است که امر دیگری این ذات را افاضه کند یعنی نیاز به علت دارد لذا وقتی آن علت این ذات را افاضه کرد، این محمول ما ذاتی آن موضوع هست.
				+ از این حیث تعبیر به واسطه در ثبوت نیز می شود یعنی امری که واسطه می شود محمول واقعا ثبوت پیدا کند برای موضوع. پس امر سومی باید باشد که محمول را به موضوع اعطا کند.
				+ **مثال عرفی:** آب گرم است.

در واقع اینجا علت گرما(محمول) خود آب(موضوع) نیست بلکه چیز دیگری است. لذا اینجا می گوییم گرم شدن آب به حیثیت تعلیلیه انجام شده است.

اگر در این مثال علت گرم بودن گرما را بحث کنیم می شود مثال دقیق فلسفی اما محمول این گزاره دیگر وجود و موجود نیست.

* + - * + **مثال دقیق فلسفی که محمولش موجودٌ باشد:** «وجود امکانی(مثلا انسان) موجود است»

#### 3. حیثیت تقییدیه(واسطه در عروض):

##### الف) معنای عام حیثیت تقییدیه

* + - * + در جایی‌که محمول حمل بر موضوع می شود اما موضوع به لحاظ ذاتش، محمول را ندارد، پس چرا این محمول را بر این موضوع حمل می کنید؟ چون موضوع مرتبط شده‌است به امر ثالثی(قید) که آن امر ذاتاً و حقیقتا(به حیث اطلاقی یا تعلیلی) آن محمول را دارد، لذا به خاطر ارتباط موضوع با این قید و با وساطت این قید، موضوع به محمول نیز مرتبط می‌شود و بر هم حمل می شوند.

یعنی این قید، واسطه می‌شود برای اینکه محمول عارض بر موضوع بشود.

مراد از این قید نیز قیدی است که غیر از علت باشد پس هر قیدی غیر از علت که موجب حمل و عروض محمول بر موضوع بشود را حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض می گویند.

* + - * + این معنای عام از حیثیت تقییدیه که گفته شد، خودش شاخه هایی پیدا می کند.

حاجی سبزواری در توضیح و اقسام حیثیت تقییدیه با مثال بحث را پیش برده است و اسم ویژه ای برای این اقسام نگذاشته است.

سه چهار مثال بر ذکر گونه های حیثیت تقییدیه ذکر شده است که در ادامه ذکر می کنیم:

##### ب) سه نوع حیثیت تقییدیه[[5]](#footnote-5)

###### 1) مجاز عرفی(ادبی)

حیثیات تقییدی ای که میان عرف جریان دارد:

تمام مجاز های عرفی مثال بر این گونه اول است.

مجازهای ادبی مصادیق این قسم هستند.

**مثال: «جری المیزاب»:** [میزاب موضوع و جری محمول است]

در این مثال ناودان جریان پیدا نکرده است بلکه سر جای خودش ایستاده اما چرا چنین نسبتی داده می شود؟ چون این ناودان متحدِ با آب فراوانی شده که دارد از آن به بیرون می ریزد و باران فراوانی که رخ داده، لذا ما حکم آب را به خاطر شدت اتحاد و مبالغه ای که می خواهیم انجام دهیم، به ناودان نسبت می دهیم. برای چه؟ برای اینکه شدت بارندگی را نشان دهیم.

پس جریان برای آب است و ناودان با آب مرتبط است. لذا آب قید می‌شود برای عروض «جریان» بر «ناودان».

**مثال شهید مطهری: «من پنچر کردم»:**

چرا پنچری را به خودش نسبت می دهد؟ چون بین خودش و ماشین یک ارتباط اتحادی احساس می کند به خاطر لحاظ مالکیت اعتباری لذا پنچری و حکم ماشین را به صاحب ماشین نسبت می دهد.

پس «ماشین» قید است برای عروض «پنچری» بر «من».

###### 2) مجاز عقلی(معرفت شناسانه)

**مثال اول: حمل اعراض بر جواهر: مثلا «الجسم ابیض»**[موضوع جسم و محمول ابیض]

با دقت فلسفی معلوم می‌شود که این محمول برای ذات موضوع نیست و عرف نیز چنین مجازی را متوجه نمی شود بلکه با دقت فلسفی متوجه می شویم که جسم یک چیز است و سفیدی یک چیز دیگر که سفیدی در ذات جسم نخوابیده است.

خب اگر این محمول برای این موضوع نیست پس چرا چنین حملی رخ می دهد؟ چون جسم(موضوع) مرتبط شده با عرض سفیدی که این عرض سفیدی اولا و بالذات این محمول را داراست یعنی ابیض خاصیت ذاتی عرض سفیدی است اما چون این سفیدی(عرض) با جسم(جوهر) یک ارتباطی برقرار کرده که این ارتباط نیز خیلی شدیدتر است نسبت به ارتباطات عرفی، لذا حکم عرض به جوهر نیز سرایت می کند لذا ما به جوهر(جسم) می گوییم ابیض و سفید. در حالی که حکم ابیض اولا و بالذات برای سفیدی(عرض) بود اما به جهت ارتباط شدید جوهر و عرض چنین حکمی داده می شود.

**مثال دوم: ارتباط جنس و فصل یا صورت و ماده**

این یک مثال دیگری است که باز از نوع مجاز عقلی است که متفاوت از مثال اولی است.

###### 3) مجاز عرفانی(ادّق عقلی)

* این اسم را خود ملاهادی سبزواری انتخاب کرده است. در این نوع از مجاز اتفاقی در خارج و تکوین عالم می افتد. در واقع اینجا درباره نفس الامر حکم داده می شود.
* این نوع مجاز فقط درباره «موجود بودنِ ماهیت» مطرح می‌شود یعنی در چگونگی و نحوه تحقق ماهیت. در واقع حمل وجود بر ماهیت با یک ظرافت دقیق عقلی مجازگونه است.
* «ماهیة الانسان موجودةٌ»[ماهیت موضوع و موجود محمول]: ذات ماهیت نه موجود است و نه لاموجود، لذا وجود در ذات ماهیت نیست بلکه ذات آن تنها حیوان ناطق بودن است.
* خب اگر وجود ذاتی ماهیت نیست پس چه عاملی موجب شده که به ماهیت بگویید موجود؟
	+ **وجه حمل:** ارتباط شدید و اتّحاد میان وجود و ماهیت. دقت شود که این ارتباط محکم‌تر از مجاز عرفی و عقلی است.
	+ در واقع چون ماهیت انسان همراه شده با وجود انسان که وجود اولا و بالذات این موجودیت را دارد لذا چون به لحاظ انحا تقدم و تاخرها وجود و ماهیت اتحاد و عینیت دارند و تنها به لحاظ تقدم بالحقیقة و المجاز بین این دو تفاوت است پس این خصوصیت وجود را به ماهیت نیز نسبت می دهیم.
	+ پس می گوییم ماهیت انسان در خارج موجود است اما نه به حسب ذاتش بلکه به حسب همراهش یعنی وجود انسان که سنخش وجود است. یعنی چون ماهیت گونه وجود است، حیثیت وجود است، چیستی وجود است، لذا موجود و متحقق هستند.
* **تفاوت مجاز ادقّ عقلی با مجاز عرفی:**
	+ در مجاز عرفی انتسابِ موضوع به محمول ذهنیِ صرف است، امّا در مجاز عقلی انتساب به محمول واقعی و خارجی است.
	+ یعنی باید توجّه شود که اصطلاح «مجاز» از ادبیات استقراض شده‌است ولی نه اینکه با تمام ویژگی‌هایش از ادبیات استقراض شده‌باشد، بلکه تغییراتی میان مجاز ادبی و مجاز فلسفی و عرفانی وجود دارد. لذا نباید محتوای مجاز ادبی را به اینجا کشاند چون استنادات در مجاز ادبی حقیقی و نفس الامری نیست.
	+ **نکته:** عدم التفات به این تفاوت موجب بدفهمی و خلط شده یعنی باعث شده که موجود بودن ماهیت را ذهنیِ صرف بدانند.
* **سؤال:** آیا نگاه عرفانیِ به «تحقق ماهیت»، به اشتراک معنوی لطمه نمی‌زند؟
	+ جواب: خیر، چون چیزی که به اشتراک معنوی آسیب می‌زند اشتراک لفظی است، حال آنکه در نگاه عرفانی، تحقق ماهیت، مجاز از وجود حقیقی است نه معنایی دیگر از وجود.
		- در واقع همان معنای واحد از وجود است که یک‌بار به نحو حقیقی و یک‌بار به نحو مجازی تحقّق یافته‌است.
* **برای فهم بهتر می توان سه معنا را با هم مقایسه کرد:**
1. **وجود بالذات:** تنها خداوند
2. **موجود بالعرض و معدوم بالذات:** ماسوی الله
3. **نه وجود بالذات و نه موجود بالعرض:** مانند عدم ها
* عرفا می خواهند بگویند وجود بالذات تنها خداوند است و ماسوی الله وجودات بالعرض و معدومات بالذات هستند.
* دقت شود که مراد از معدوم بالذات این نیست که در ذاتشان عدم اخذ شده است. مثلا اگر در فلسفه میگوییم ماهیت موجود بالعرض و معدوم بالذات است، به معنای این نیست که در ذاتش عدم راه دارد بلکه در نه وجود در ذاتش اخذ شده و نه عدم.
* منظور از این عدم، لیسیت ذاتیه است یعنی به حسب ذات خودش از جنس وجود و عدم نیست. اما موجود بالعرض هم هستند یعنی واقعا در خارج هستند، اما نه اینکه از سنخ وجود باشند تا آن وجود شخصی اطلاقی را محدود کنند.

##### ج) جمع بندی گونه های متعدد حیثیت تقییدیه‌ در فلسفه و عرفان:

**تذکر:** این بحث محتوایش در کتب فلسفی و عرفانی موجود بوده اما اینکه جمع آوری شود و اصطلاح گذاری بشود و در کنار هم در یک بحث آورده شود از ابتکارات این کتاب استاد یزدان پناه می باشد. این بحث کمک بسیار زیادی در حل معضلات معارفی خواهد کرد که خیلی خوب بود تحت عنوان یک فصل مستقل در کتب بحث می شد.

اگر در کتب فلسفی دقت شود، حیثیت تقییدیه حداقل به سه نوع می باشد که این به حسب استقراست:

###### 1) حیثیت تقییدیه نفادیه(چگونگی تحقق ماهیت)

* + - هر وقت با متن محدود(وجودهای امکانی تنزل یافته[[6]](#footnote-6)) روبرو باشیم، حیثیت تقییدیه نفادیه شکل می‌گیرد.
		- **انحای تحقّق در خارج:**
			* **از متن محدود دو چیز انتزاع می‌شود:**
				1. **معنای وجود(هستی)**
				2. **معنای ماهیت(چیستی)**
				3. **نکته۱: «اصل انفعال معرفت‌شناسانه»:** از نظر حکمت اسلامی حیث ما نسبت به واقعیت خارجی «انفعال» است. یعنی آن چیزی که ادراک را شکل می‌دهد «انفعال» است. و اصل انفعال می‌گوید اگر دو معنا از خارج یافتم، یعنی متن خارج واقعاً آن دو معنا را دارد. به خلاف فضاهای غربی که به سمت فعالیت ذهن رفتند.
				4. **نکته۲: «انتزاع دو مفهوم از متن واحد بماهو واحد محال است»:** وقتی ۲ مفهوم در ذهن ما شکل می‌گیرد، امکان ندارد که این معنا از یک موطن بما هو واحد انتزاع شود، بنابراین...

 یا باید در خارج دو متن داشته‌باشیم.

در ادله اصالت وجود این حالت را ردّ کردیم.

یا باید در خارج یک متن و حیثیت آن متن باشد.

یا وجود متن است و ماهیت حیثیت آن است: **قائلین اصالت وجود**

یا ماهیت متن است و وجود حیثیت آن است: **قائلین اصالت ماهیت**

* + - * **نکته:** بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در واقع بحث درباره «انحای تحقّق» است. یعنی احصای اینکه به چه انواعی تحقّق در خارج صورت می‌گیرد.
				1. اینکه عده ای می گویند بحث اصالت یک نزاع لفظی است که در طول تاریخ شکل گرفته حرف درستی نیست چرا که به عمق قضیه توجه نکرده اند.
		- **لذا دو نحوه تحقّق و موجود در خارج داریم:**
			* **تحققِ متن:** متن، خودش از سنخ وجود است،‌لذا موجود است. **«به حیث اطلاقی وجود تحقّق دارد»**.
			* **تحققِ حیثیتِ متن:** حیثیتِ متن، خودش از سنخ وجود نیست بلکه چون حیثِ متن است و مرتبط با متن است موجود است. **«به حیث تقییدی وجود تحقّق دارد»(تحقّق مجازی، تحقّق وهمی)**.
		- **تبیین «نفادیه بودنِ» حیثیتِ تحقق ماهیت:**
			* ما با توجه به نکاتی که گفته شد، به این نحوه تحقق «حیثیت متن»، تقییدیه نفادیه می گوییم. تقییدیه بودنش که گفته شد اما چرا نفادیه میگوییم؟ چون ما از وجود محدود، دو نحوه وجود را انتزاع کردیم و در واقع گفته‌می شود که «ماهیت» نفادِ وجود است.
			* باید دقّت شود که نفاد و حدّ در ماهیت، حدّ و نفاد مرتبه‌ای است نه حدّ مکانی. همین نکته باعث خلط هایی شده است. سرّ این مساله ظاهرا برمی گردد به تمثیلی که به جهت تعلیمی برای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح شده است:
				1. **مثال**: وقتی که از درون فواره آب بیرون می‌زند، شبیه به قارچ بالا می‌رود و میریزد، در این مثال میان آب و شکل قارچ‌گونه آن واقعاً تفاوت است و شکل‌ قارچ گونه نیز در خارج موجود است، بدون اینکه ذره ای از متن را گرفته باشد.

دقّت شود که از این مثال اینگونه برداشت نشود که ماهیت یعنی حدود مکانی یا زمانی. نباید اینگونه برداشت کرد که روی کار می شود ماهیت و توی کار می شود وجود.

نسبت وجود و ماهیت، نسبت ظاهر و باطن است، نسبت ملک و ملکوت است. بحث اختلاف مکانی و زمانی نیست. وجود و ماهیت در خارج به لحاظ انواع تقدم و تاخر ها عین یکدیگر هستند، الا تقدم و تاخر بالحقیقة و بالمجاز که این تفاوت بسیار ظریف است یعنی یکی متن است و دیگری حیثیت متن.

* + - * 1. **مثال:** نباتی بودن یک مرتبه برای وجود است که با ماهیت «نباتی» بروز کرده‌است.
			* لذا در بیان صدرا از حیث بسیاری از تقدّم و تأخّر‌های معروف در فلسفه(مکانی، زمانی، بالطبع، بالعلّیّة)، میان ماهیت و وجود عینیت وجود دارد، امّا صدرا یک تقدّم و تأخّر ظریف میان متن و حیثیت متن یافت که از این نظر ماهیت عینیت با وجود ندارد بلکه «موجود است بالوجود».
			* وقتی نسبت ماهیت با وجود، نسبت ظاهر و باطن شد، می‌توان از این باب به ماهیت گفت که حدّ وجود است، نفاد وجود است. به تعبیر دیگر «ماهیت پایانه وجود است». صدرا تعبیر می‌کند که «ماهیت مظهر الوجود است».
				1. یعنی وجود مندمجات و کمالات درون خودش را در قالب ماهیت جماد، نبات و... بروز می‌دهد.
				2. مثلا نسبت به جمادات گفته می شود که مرتبه وجودی اش تا اینجاست، اون چیزی که این مرتبه را حکایت می کند، ماهیت است، نه این که ماهیت قالب ظاهری اش باشد. یعنی بروز کمالات این وجود در حد نباتی است یعنی پایانه کمالات این وجود تا اینجاست که ماهیت این حدّ را نشان می دهد.
			* **بدفهمی در معنای نفادی بودن ماهیت:**
				1. عبارتی از صدرا که توهم ذهنی بودن ماهیت را پدید آورده‌است: **«ماهیت حکایة الوجود است»**

مراد صدرا از حکایت، حکایت هستی‌شناسانه(نفس‌الامری) است. به عبارتی دیگر همانطور که مخلوقات را حاکی از وجود خالق می‌گیریم مثلا می گوییم تمام عالم آیات الهی هستند و از کمالات حق حکایت می کنند، می‌توانیم حکایت را در نسبت میان ماهیت و وجود نیز بکار ببریم.

این نکته به این معنا نیست که این حکایت فقط یک حکایت ذهنی است؟ خیر بلکه شما چه باشی و چه نباشی این حکایت گری وجود دارد. ماهیت هم چنین است.

پس این عبارت در فضای هستی‌شناسانه تفسیر می‌شود.

* + - * 1. یک عبارت دیگری نیز علامه داشتند که رهزنی هایی داشته است: **«ماهیات ظهورات الوجود للاذهان»:**

این عبارت ناظر به این است که فاعل شناسا چگونه می‌تواند به حقیقت خارجی پی‌ببرد. این عبارت می گوید اگر وجود بخواهد به نحو علم حصولی شناخته‌شود، تنها در قالب ماهیت شناخته می‌شود چون وجود نمی تواند حقیقتش در ذهن بیاید اما ماهیت می تواند حقیقتش در ذهن بیاید. یعنی انسان تنها می‌تواند از کانال ماهیت به وجود پی‌ببرد.

این عبارت در فضای معرفت‌شناسانه تفسیر می‌شود.

* + - * 1. **عبارت علامه طباطبایی در فرع خامس اصالت وجود در نهایه الحکمة در ردّ این بدفهمی‌ها:**

و خامسا: أنّ للموجود من حيث اتّصافه بالوجود نحو انقسام إلى: **ما بالذات** و **ما بالعرض**، **فالوجود** موجود بالذات- بمعنى أنّه عين نفسه- و **الماهيّة** موجودة بالعرض- أي أنّها ليست [متّصفة] بالوجود بالنظر إلى نفس ذاتها و إن كانت موجودة بالوجود حقيقة قبال ما ليس بموجود بالوجود [8]-.

* + - * 1. حاجی سبزواری در مقایسه وجود و عدم و ماهیت، می‌فرماید «ماهیت امرٌ بین الامرین است.»

منظور حاجی این نیست که مثل معتزله میان وجود و عدم، ثبوت را واسطه بداند، بلکه مراد همان است که گفته‌شد.

معتزله قائلند که بین موجود و معدوم یک واسطه داریم که قطعا این باطل است.

اما به لحاظ تحلیل صدرایی سه چیز دریافت شد: وجود، ماهیت و عدم. اینجا انگار ماهیت چیزی بین وجود و عدم است.

* + - * 1. در کلمات صدرا و علامه از این شواهد بسیار زیاد است که ما تنها یک مورد آن را آوردیم. صدرا در جایی می گوید اگر کسی واقعیت داشتن و خارجی بودن ماهیت را انکار کند، در مساله شرور به شدت گرفتار خواهد شد و نمی توان مساله شرور را حل کند.

###### 2) حیثیت تقییدیه اندماجیه(چگونگی تحقق معقولات ثانی فلسفی و اسما الله)

* + - این نوع حیثیت تقییدیه اولین جایش که باید مورد بررسی واقع بشود، درباره «وجودِ معقولات ثانی فلسفی» است و همچنین درباره «وجود اسماء و صفات الهی» نیز مطرح است.

چگونگی تحقق معقولات ثانی فلسفی

* + - **بررسی تاریخی تطوّر تعریف معقولات ثانی فلسفی:**
			* تا قبل از مکتب شیراز دو اصطلاح بیشتر وجود نداشت[[7]](#footnote-7):
				1. معقول اولی(ماهیت)
				2. معقولات ثانی(مرادشان از معقول ثانی، معقول ثانی منطقی بوده است)
			* در مورد مفاهیم فلسفی هیچ قضاوتی تا پیش از شیخ اشراق و بهمنیار وجود نداشته اند.
			* این سیر تاریخی را به دقت دنبال کنید:
				1. **بوعلی:**

در این دوره اصطلاحی برای مفاهیم فلسفی وجود ندارد.

جالب است که بوعلی با وجود اینکه مفصّلاً در آثارش از مفاهیم فلسفی استفاده می‌کند ولی هیچ وقت از اصطلاح معقول ثانی درباره مفاهیم فلسفی استفاده نمی‌کند و به نظر می‌رسد که التفات دارد که اصطلاح معقول ثانی ناظر به مفاهیم منطقی است نه فلسفی.

* + - * 1. **بهمنیار:** اولین خلط در آثار ایشان آشکار شده است:

واژه «جزئی» او را به سختی انداخته است. او دچار خلط میان «جزئی منطقی» و «جزئی فلسفی» شده‌است. او «جزئی» را که مفهوم فلسفی است با نام «معقول ثانی» خوانده‌است، حال آنکه معقول ثانی معنای منطقی داشته‌است.

در واقع بهمنیار می گوید حالا که جزئی مقعول ثانی است، خب شی هم معقول ثانی باشد. ایشان یکی از مفاهیم مسلم فلسفی را ذیل عنوان معقول ثانی منطقی برده است.

* + - * 1. **شیخ اشراق:**

نتیجه خلط بهمنیار این شد که شیخ اشراق رسماً تمام مفاهیم فلسفی را ذیل عنوان معقول ثانی قرار داد. یعنی این مفاهیم فلسفی را با مفاهیم منطقی یک کاسه کرد و لفظی که عنوان برای مفاهیم منطقی بود و ذهن را به سمتِ ذهن‌ساختگی می‌برد برای آن به کار برد.

با اینکار ایشان تصریح می کند که وجود، ماهیت به معنای معقول ثانی فلسفی، وحدت، علیت و... همه شان مانند معقول ثانی منطقی تحقق دارند. یعنی تمام هویتشان در ذهن است و هیچ تحقق خارجی ای ندارند.

اساسا یکی از پایه هایی که منجر شد ایشان به سمت اصالت ماهیت برود همین نکته می باشد.

بعد از شیخ اشراق مفاهیم فلسفی همیشه ذیل عنوان معقول ثانی می آمد اما برداشت معقول ثانی منطقی از آن می شد، بدون اینکه اسم منطقی روی آن بیاید.

به تدریج این معنا در اثار خواجه نصیر نیز ادامه پیدا کرد و ایشان نیز معقول ثانی را اعم از هر دو نوع مفهوم ذکر می کند تا اینکه کار به محشین شرح تجرید خصوصا فاضل قوشجی می رسد.

* + - * **فاضل قوشچی:**
				1. او که شارح تجرید خواجه است، به خواجه اشکال می‌کند که چطور این مفاهیمِ فلسفی را معقول ثانی می‌نامید. این جرقه‌ای بود برای کشف این خلط تاریخی.
				2. برای درست کردن این خلط، مکتب شیراز معقول‌ثانی را دو دسته کردند و این معنا در بین آنها مسلم شد که ما دو نوع معقول ثانی داریم:

معقول ثانی فلسفی

معقول ثانی منطقی

* + - * 1. **ملاکی که برای تفکیک این معقولات از هم مطرح کردند:**

**معقول اولی:** عروض(مغایرت) خارجی / اتصاف(اتحاد) خارجی

**معقول ثانی منطقی:** عروض(مغایرت) ذهنی / اتصاف(اتحاد) ذهنی

**معقول ثانی فلسفی:** عروض(مغایرت) ذهنی / اتصاف(اتحاد) خارجی

* + - * 1. این ملاکات تفکیک معقولات هنوز هم مورد نظر فلاسفه امروزین است و در سطح عمومی کتب هم ذکر می شود حتی در شرح منظومه حاجی، بدایه و نهایه و...
				2. این تلاش مکتب شیراز باعث شد که معقول ثانی[فلسفی] را از فضای ذهنیِ صرف بودن خارج کند و تا حدّی پای آن را به خارج باز کند.
			* **صدرا:**
				1. در دیدگاه نهایی‌اش که در اسفار ج۱ص۳۳۶-۳۳۷ به نحو رسمی و صریح مطرح کرده‌ و به نحو غیررسمی هم در اکثر فلسفه‌اش جریان داده‌است، غیر از بیان مشهوری است که از معقول ثانی فلسفی مطرح می شود.
				2. **دیدگاه نهایی صدرا این است که عروض و اتصاف هر دو در خارج هستند**(هر چند همین صدرا در چندین جا حتی در بعضی مواضع رسمی وقتی می خواهد معقول ثانی فلسفی را تعریف کند، همان تعریف مشهور را ذکر میکند). چون قاعده انفعال می گوید که معنا ندارد که اتصاف در خارج باشد و عروض در ذهن باشد. صدرا می گوید اگر اتصاف در خارج است پس قطعا طرفین این اتصاف نیز باید در خارج باشند و معنا ندارد که تغایرشان در ذهن باشد.
				3. **تفاوت معقول اول با معقول ثانی فلسفی در دیدگاه صدرا:**

موضوع و محمول در معقول اول: به دو وجود موجودند یعنی در دو متن مختلف جریان دارند مانند جوهر و عرض.

موضوع و محمول در معقول ثانی: به یک وجود موجودند.

* + - **نحوه تحقق معقولات ثانی فلسفی:**
			* شباهت نحوه وجودشان با ماهیت: نحوه وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج شبیه ماهیت است، یعنی چون حیثیت وجودند، موجودند.
			* **تفاوت نحوه تحقق معقولات ثانی فلسفی با ماهیت: «نحوه ارتباط با متن»**
				1. حیث ماهیت از نفاد متن انتزاع می‌شود.

در حیثیت تقییدیه نفادیه گفته شد که ما با یک متن محدود روبرو هستیم اما در حیثیت اندماجیه فرقی بین متن محدود و غیر محدود نمی کند بلکه:

* + - * 1. معقولات ثانی فلسفی از سراسر متن انتزاع می‌شود. یعنی این متن، یکسره وحدت دارد، یکسره شدید است، یکسره فقیر است، یکسره علت است، کله بالفعل، کله بالقوه، کله معلول، کله علت و...

لذا معقولات ثانی فلسفی به نحو استهلاکی(استجنانی، اندماجی، اندکاکی) در متن، تحقّق دارند لذا به آن حیثیت تقییدیه اندماجیه می گویند.

چگونگی تحقق اسماء و صفات الهی

* + - * اگر توانستیم این اسما الله را بدوزیم به وجود، آنگاه در تمام مراتب وجود هم جریان می دهیم اما فعلا محل بحث در مورد حق تعالی است. سوال این است که نحوه تحقق اسما الله در بالاترین سطح یعنی ذات الهی به چه شکل است؟
			* درباره رابطه ذات و صفاتِ واجب‌الوجود نظرات متعدّدی مطرح است.
			* **محذور اصلی در این میان که منشأ اختلاف نظرات است:** راه‌یابی کثرت به ذاتِ واحد واجب‌الوجود.
			* برای حلّ محذور عرفا این نظر را دارند که اسماء و صفات به حیث تقییدی اندماجی تحقق دارند.
				1. یعنی تمام صفات خداوند عین ذات خداوند است و در ذات خداوند است به نحو اندماجی و به نحوی که انتزاع هر کدام از این صفات از «سراسر وجود واجب » صورت می‌گیرد. لذا می گوییم وجود خداوند کله علم، کله قدرت، کله رحمت، کله اراده و.... همانگونه که نسبت به معقولات ثانی فلسفی می گوییم وجود حق تعالی کله وجود، کله وحدت، کله تشخص کله غنا و...
				2. چرا تکثر پیش نمی آید؟ چون هیچگونه تعدد متنی پیش نمی آید.
			* صدرا در متون متعدد نحوه تحقق اسما الهی را شبیه ماهیت دانسته است. خب اگر کسی نحوه تحقق ماهیت را صرفا ذهنی بداند، آنگاه باید اسما الله را نیز صرفا ذهنی بداند و این نگاه تالی فاسد های متعددی دارد.

###### 3) حیثیت تقییدیه شأنیه(چگونگی تحقق نفس ناطقه انسانی براساس دیدگاه نهایی صدرا)

* **تعریف: متن واحدی که در عین وحدت جلوه‌های متعدّد دارد.**
	+ در این حیثیت تقییدیه «محدودیت» معیار نیست. و فرقی ندارد که متن محدود باشد یا محدود نباشد، مانند حیث تقییدیه اندماجی.
	+ البته یک اثر برای محدود یا نامحدود بودن وجود دارد:
		- نامحدود بودن متن >> نامحدود بودن جلوه‌ها
		- محدود بودن متن >> محدود بودن جلوه‌ها
	+ خود متن است که در مراتب مختلف جلوه می‌کند.
	+ به لحاظ متن یک متن داریم که تمام صحنه را پر کرده است و جلوه‌ها به وجود متن موجودند.
	+ **شباهت و تفاوت حیثیت شأنیه و حیثیت نفادیه:** از حیث محتوا «حیثیت شأنیه» تاحدودی شبیه «حیثیت نفادی» است از یک جهاتی ولی چون ممکن است متن نامحدود باشد، از حیث نفادی فاصله می‌گیرد.
		- به طوری‌که اگر یک متن با یک جلوه داشته‌باشیم، شأن و نفاد واحد می‌شوند.
		- در واقع شأنیه و نفادیه در تعدّد(شأن) یا وحدتِ(نفاد) جلوه با هم تفاوت دارند.
		- به بیان دیگر در حیثیت شانیه حتی اگر متن محدود باشد ما اینجا به محدودیت متن نگاه نمی کنیم بلکه ما به جلوه های متعدد در آن متن واحد نگاه می کنیم و مورد مطالعه قرار می دهیم.
		- در واقع چون متن محدود است ما یک ماهیت از آن انتزاع می کنیم که در این ماهیت تمام آن جلوه ها ممکن است اثر داشته باشد که الان ما با این قسمت کار نداریم لذا وقتی سر خود را بالا می آوریم نمی گوییم نفس یعنی عقل، نمی گوییم نفس یعنی خیال یا حس یا بدن و یک دفعه میگوییم نفس ناطقه یعنی حیوان ناطق به صورت یکسره یعنی تمام آن معانی ممکن است در تعریف نفس دخالت کند.
		- پس این توضیح محل بحث ما نبود. خب اینجا محل بحث ما کجاست؟
			* + ما اینجا می خواهیم نسبت نفس را با تک تک جلوه ها مقایسه کنیم که اون تک تک جلوه ها چه حالتی دارد لذا چه متن محدود باشد و چه نباشد، این مساله ما در آن پیدا می شود
				+ در واقع در حیثیت نفادیه ما یک متن داریم و یک جلوه(لذا در متن نامحدود نمی تواند پیاده شود) اما در شانیه ما یک متن داریم با جلوه های متعدد.(هم در متن محدود و هم در متن نامحدود پیاده می شود.)
				+ البته گاهی همین تعبیر شانیه را در مورد ماهیت یا حتی حیثیت اندماجیه نیز بکار برده اند.
			* **تذکر:**
				+ در حیث اندماجی، چیزهایی که اینجا هستند خیلی بی رنگ تر از حیثیات نفادی و شانی می شوند، یعنی به متن خیلی نزدیک می شوند، به نحوی که گویا غیر از متن چیزی وجود ندارد. به عبارت دیگر سرتاسر متن حضور دارد لذا تفکیکش از متن به دقت های بسیار زیادی نیاز دارد.
				+ اما در نفادی و شانی اینگونه نیست بلکه چیزی که اینجا هست یک افراض بیشتری از متن پیدا کرده
* **مثال: نفس ناطقه انسان طبق تحلیل نهایی صدرا:**
	+ **مقدمه: نظرات مختلفی درباره حقیقت نفس ناطقه انسانی وجود دارد:**
		- **قاعده اساسی در حکمت متعالیه: «النفس فی وحدتها کلّ القوی»**

نظریه اول: حکمت مشا

* + - **حکمت مشاء:** حقیقت نفس به عقلانیتش است.
			* در فلسفه های متعارف نسبت بین نفس و قوای مختلف نفس، نسبت شی و آلات آن است لذا نمی شود از این مبنا بر بحث خود استفاده کنیم.
			* به همین دلیل که حقیقت اساسی نفس انسان، همین حقیقت عقلانی است لذا به انسان «ناطق» گویند.
			* در حکمت مشاء تمامِ حقیقتِ نفس «عقلانیت» است و دیگر قوا دخلی در حقیقت نفس ندارد و فقط آلات نفس هستند. به بیان دیگر نسبت نفس با قوایش مثل نسبت شیء و آلات او است.

نظریه دوم: حکمت متعالیه(تشکیک خاصی)

* + - **حکمت صدرا: «تقریر در بستر تشکیک خاصّی»:**
			* مباحث صدرا درباره بحث نفس بسیار اوج گرفته از فلسفه های پیشین که در اسفار ج8 آمده است.
			* در این نظریه قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» چگونه معنا می شود؟ گفته می شود که نفس یک حقیقت است اما یک **حقیقتِ ذومراتب** به لحاظ متن نفس است.
			* مراتب نفس: ...>عقل > قلب > روح > سرّ > سرّ السرّ
			* **تفاوت این تقریر با نگاه مشاء:**
				+ مشا می گفت تمام حقیقت نفس عقلانیت است و مراتب دیگر در حقیقت نفس دخالت ندارد بلکه اینها آلات نفس اند یعنی در اختیار نفس است که اگر می خواهد افعالی انجام دهد با آنها انجام می دهد لذا می گویند نفس ذاتا مجرد و فعلا مادی است
				+ امّا در حکمت متعالیه متنِ نفس را حقیقتی تشکیکی و ذومراتب می‌دانند که مرتبه اعلای آن عقل است و همان عقل وقتی تنزّل[[8]](#footnote-8) می‌کند می‌شود مرتبه خیال و مرتبه وهم و مرتبه حسّ و ... تا در نهایت این تنزّل به بدنِ مادی ختم می‌شود که تمام این مراتب یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب را شکل‌می‌دهند. اینگونه نیست که این نفس انسان مرکب از بعد مادی و تجردی باشد بلکه یک حقیقت ذو مراتب است.

یعنی نفس مراتب مجرّد عقلی دارد ، مراتب مثالی دارد و مراتب مادی دارد، که همه تنزّلات یک حقیقت و عین هم هستند.

بحث شهود عقلی در این بحث که النفس فی وحدتها کل القوی به خوبی می تواند جریان پیدا کند و پیاده بشود.

* + - * + ما با این تقریر فعلا خیلی کاری نداریم.

نظریه سوم: حکمت متعالیه(تشکیک خاص الخاصی)

* + - **حکمت صدرا: «تقریر در بستر تشکیک خاصّ الخاصّی»:**
			* تقریر دیگر این است که همان قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، نه از باب تشکیک خاصی مراتب نفس را معنا کنیم بلکه از باب تشکیک خاص الخاصی معنا کنیم.
			* به این معنا که مراتب متعدّد به معنای شکن‌های متعدّد برای متن نفس نیست.
			* متنِ نفس، یک حقیقت یکپارچه بسیط است، بدون داشتن مراتب در اصل متن نفس و داشتن تشکیک بلکه این متن واحد، جلوه‌های مختلفی دارد و تشکیک در جلوات راه دارد یعنی در هر موطنی به شکل خاصی جلوه می کند.

در یک موطن به شکل عقلانیت جلوه می کند، در یک موطن به شکل وهمانیت جلوه می کند، در یک موطن به شکل تخیل جلوه می کند یا به شکل قوای حسی یا به شکل بدن.

* + - * + حقیقتِ واحدِ «أنا»[من] با جلوه‌های متعدّد و ذومراتب.
			* خب نسبت این متن نفس با جلوه های آن چیست؟

دقت شود که اگر به متنِ نفسِ انسان نگاه شود، چون متن محدود است، ممکن است تمام این جلوه ها را یکسره[نه تک تک] به عنوان نفاد این متن لحاظ کنیم که با این بیان دیگر بحث متفاوت می شود و فعلا ما با این کار نداریم

اما ما اینجا یک چیز دیگری مشاهده می کنیم که حتی اگر متن ما نامحدود بود نیز همان خاصیت را داشت و آن چیست؟ متن واحد با جلوه های متعدد است، که نفس موجود است به خودش و این جلوه ها موجودند به وجود نفس.

* + - * پس جلوات به حیث تقییدیه همین متن موجود هستند لذا اسم این نحوه تحقق را گزاشته اند حیثیت تقییدیه شانیه که این جلوه ها شئون آن نفس هستند.
	+ **سومین تحلیل درباره نفس(تقریر در بستر تشکیک خاصّ الخاصّی) می‌تواند تمثیلی باشد برای حیثیت تقییدیه شأنیه.**
	+ **تحلیلی برای دقیق کردن مثال: تحلیل حاجی سبزواری از نسبت نفس با قوا:**
		- * ملاهادی سبزواری بحث خوبی درباره ارتباط نفس با قوا و آلات و اعضا و جوارح پیاده کرده است. ایشان می گوید مساله نفس و قوا را می شود در دو مقام دید:
		- **سطح اول: مقام کثرت در وحدت(مُفصَّل در مجمل[[9]](#footnote-9)):** می‌شود مثال برای حیثیت تقییدیه اندماجیه
			* در این سطح مفصّلات در متن واحد به حیث تقییدیه اندماجیه موجود هستند.
		- **سطح دوم: مقام وحدت در کثرت(مجمل در مفصّل):** می‌شود مثال برای حیثیت تقییدیه شأنیه که فعلا محل بحث ماست.
		- بنابراین این عبارت که «تعقّل، توهّم، تخیّل و اعضاء و جوارح همه موجودند به عین وجود نفس» این یک جمله سربسته است که دو معنا می تواند داشته باشد:
			* + گاهی میگوییم در مقام اندماج نفس موجودند که فعلا محل بحث ما نیست.
				+ گاهی نیز به صورت شأنی هستند که این فعلا محل بحث ماست لذا این عبارت طبق دو معنای فوق قابل تفسیر است.
		- **عبارت حاجی سبزواری: (**ص192 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری)

**[١] النّفس في وحدته[[10]](#footnote-10) [٢]** الّتي هي ظلّ الوحدة الحقّة [٣] التي لواجب الوجود تعالى.

**كلّ القوى** في مقامين: 1. مقام الكثرة في الوحدة [٤]، 2. و مقام الوحدة في الكثرة. و بعبارة أخرى مقام شهود المفصّل في المجمل=کثرت در وحدت، و مقام شهود المجمل في المفصّل. **و فعلها،** أي فعل القوى **في فعله،** أي فعل النّفس **قد انطوى، فالنّفس بالحقيقة، هي المتوهّمة المتخيّلة [٥] الحساسة المحركة المتحركة=عینیت نفس با جلوه‌هایش در عین غیریت با جلوه‌هایش، و هي=نفس الأصلُ المحفوظ في القوى، لا قوامَ لها إلاّ بها=حیثیت تقییدیه**.

* **نکته:**
	+ یکی از بهترین مصادیق برای «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» همین «النفس فی وحدتها کلّ القوی» است. یعنی «نفس» در جمع‌شدن وحدت و کثرت در یک حقیقت شباهت با حقیقت واجب‌الوجود دارد.
		- * **عبارت صدرا:** (ص194 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری)
				+ فالنفس الانسانیه... لکان النفس متجزئة.
				+ این متن بیشتر هماهنگ است با نظریه دوم یعنی تشکیک خاصی که گفتیم نفس دارای مراتب متعدد از شدت و ضعف است، نه نظریه سوم یعنی تشکیک خاص الخاصی.
* **معنای تجلی و جلوه:**
	+ مقیّد شدنِ مطلق، بروز متن از حالت کُمونی، مفصّل شدن مجمل‌ها، مقام تفصیلِ کامِنات و بروز آن‌ها را جلوه گویند.
	+ یعنی همین متنی که این حقایق را به نحو اندماجی درون خود دارد، میتواند اینها را تفصیل بدهد، این مقام تفصیل را به نسبت آن مقام اندماج می گوییم جلوه. یعنی آنچه که درش مستتر بود الان بروز کرده. جلوه یعنی مفصل شدن آن مجمل ها.
* **مسئله:** یک مسئله درباره این نوع حیث تقییدیه این است که بدون شدّت و ضعف درونیِ متن، امکان بروز جلوات متعدّد و ذومراتب نیست.

### 7-2-2 بررسی دو طرح هستی شناسانه براساس انحاء تحقق در خارج:

بعد از بررسی انحا تحقق در خارج حالا می خواهیم همین بحث را به نسبت دو طرح صدرا پیاده کنیم و ببینیم در خارج آیا چنین چیزی داریم یا نه؟ لذا از حیث هستی شناسانه داریم به مساله می پردازیم.

#### الف) طرح متوسط صدرا(تشکیک خاصّی=تشکیک در متن وجود=وحدت شخصی سریانی وجود):

* + - در عمده جاها این طرح را پیاده کرده اما در اواخر ج2 اسفار که مباحث عرفانی را گفته اونجا طرح نهایی خود که نزدیک به عرفاست را آورده است.
		- یک متن وجود سراسر هستی را فراگرفته‌است. این متن درون خودش تکثّر دارد(شدّت و ضعف)
		- **تکثّر متن:** در این نگاه با وجود اینکه متن را واحد میدانیم ولی با متن‌های متکثّر بر اثر شکن‌های درونی وجود مواجه هستیم. لذا در این دستگاه «وجودات» خواهیم داشت. دقت شود که این تکثّر به نحوی نیست که سر از حقایق متباینه در آورد و متن‌های متعدّد بسازد، بلکه متن واحد دارای شکن و کثرت است.
		- **قواعد تنزّل:** قاعده الواحد، استحاله طفره، امکان اشرف و تکثّر جهات.
		- **نکته:** یکی از بهترین آثار صدرا، تعلیقات صدرا بر حکمت اشراق است که در آن به شکل تطبیقی دستگاه خود را با فلسفه اشراق و مشاء مقایسه می‌کند.
		- هر قدر قوت و شدت وجود قوی‌تر می‌شود وحدت آن بیشتر می‌شود و هر قدر شدّت وجود کم می‌شود کثرت بیشتر می‌شود.
		- **دستگاه صدرایی:**
			* شدید‌ترین مرتبه این متن وجود: «واجب‌الوجود» >> (موجود به حیثیت اطلاقیه=چون تنزّلی نیست و علتی هم نیست.)
			* عقل اول >> (موجود به حیثیت تعلیلیه)
			* فلک نهم -- عقل ثانی
			* .....
			* عـــــــــــــــــا لــــــــــــــــــــم مــــــــــــــــــــا د ة
		- **انحاء تحقق در این طرح(گونه های متعدد تحقق):**
			* وجود به حیثیت **اطلاقیه**: مرتبه اشدّ(**واجب الوجود**)
			* وجود به حیثیت **تعلیلیه**=ذاتش از سنخ موجودیت است و نیاز به افاضه دارد: تمام «**وجودهای امکانی**»(نه **موجودات امکانی**) از عقل اول به پایین
			* وجود به حیثیت **تقییدیه نفادیه**: بر اساس تشکیک خاصّی به جز مرتبه اعلی، بقیه مراتب، متن محدود دارند. وقتی محدودیت ایجاد شد، ماهیت ایجاد می‌شود و ماهیت به حیث نفادیه موجود است.
			* وجود به حیثیت **تقییدیه اندماجیه**: تمام معقولات ثانی فلسفی در تمام موجودات و همچنین اسماء و صفات الهی در خداوند به حیث تقییدیه اندماجیه موجود هستند.
			* وجود به حیثیت **تقییدیه شأنیه**: ظاهرا نداریم مگر با یک شرایطی.
				+ اگر حیثیت تقییدیه وجود را به لحاظ متن وجود بخواهیم نگاه کنیم، نه متن نفس که در مثال بود، یعنی یک متن باشد با جلوه های متعدد که این جلوه های متعدد یا به لحاظ شدت و ضعف متن وجود است یا به لحاظ تشکیک عرضی است. ظاهر قضیه اینگونه است که ما در دستگاه متوسط صدرایی نمی توانیم حیثیت تقییدیه شانیه را در متن وجود نشان دهیم. مگر اینکه برای همین وجود که از عرش تا فرض پیوسته است یک حقیقتی مجزای از تمام این مرتبه مرتبه های وجود قائل باشیم یعنی پهنه وجود را غیر از مراتب بدانیم که چنین چیزی در فضای صدرا پذیرفته نیست ولی پیروان صدرا بعضی این حرف را زده اند.
				+ اگر تعلیقات میرزا مهدی اشتیانی بر شرح منظومه(ظاهرا در مقدمه آن) را ببینید انواع تحلیلات در این قسمت را آورده است. خلاصه اگر این مساله را درست کردیم آنگاه می توانیم بگوییم در سطح متوسط تحلیل صدرا نیز حیثیت تقییدیه شانیه موجود هست.
				+ اگر رابطه قوا با نفس را حیث شأنیه بدانیم، می‌توانیم این مورد را مصداق حیث شأنیه بدانیم.

#### ب) طرح نهایی صدرا(نظریه عرفا=تشکیک خاصّ الخاصّی=تشکیک در خارج از متن وجود)

##### - دو نقطه تأکید در نظریه عرفا

* 1. تأکید بر وحدت شخصی و اطلاقی وجود
	2. تأکید بر واقعی و نفس‌الامری بودن کثرات
	3. حکمت متعالیه ظرفیت‌هایی ایجاد کرده‌است که می‌توان میان این دو مدّعا جمع کرد و این جمع را توضیح داد بدون اینکه اشکالاتی که به آن مطرح می شود ایجاد شود.
	4. **نکته:** بسیاری از مستشرقان و مخالفان فضای عرفانی این دو نقطه تأکید عرفا را اجتماع نقیضین دانسته و همین را نشانه‌ای می‌دانند برای اینکه در ساحت عرفان عقل راه ندارد.
		+ طبق مباحث آتی اشتباه این تصوّر را نشان خواهیم داد.

##### - تصویر نظام هستی از منظر عرفا

* + **وجود واحد:**
		- تمام هستی را یک وجود به نحو وحدتِ شخصیِ اطلاقی پُر کرده‌است. که همان متن وجود است.
	+ **ظهور واحد(نَفَس رحمانی، وجود منبسط، وجود عام):**
		- این وجود واحد و لایتناهی بر اساس قاعده الواحد یک ظهور واحد و لایتناهی نیز دارد و
		- هر آنچه در طرح متوسط صدرایی درباره «وجود» مطرح می‌شد، در طرح عرفا برای «ظهورِ وجود» مطرح می‌شود. لذا عرفا این چهار امر جاری در تشکیک خاصی که برای وجود مطرح شد را برای ظهور وجود مطرح می کنند:
			* **۴ امر جاری در تشکیک خاصّی:**
				1. وحدت حقیقی
				2. کثرت حقیقی
				3. وحدت ساری در کثرت
				4. کثرت راجع به وحدت
		- **الهام گیری تشکیک خاصّی صدرایی از نظریه عرفا:**
			* تمام ریزه‌کاری‌هایی که صدرا درباره اصل وجود مطرح کرده‌است، عرفا درباره نفس رحمانی مطرح کرده‌اند.
			* لذا عده ای معتقدند که نظریه تشکیک خاصی صدرا از همین نظریه عرفا الهام گرفته شده است.
				1. شواهدی در کلام صدرا نیز هست که اشاره دارد هر آنچه عرفا درباره نفس رحمانی مطرح می‌کنند را من درباره وجود قائل هستم.
	+ **ماهیات کثیره:**
		- خب بعد از این که ظهور واحد در متن خودش براساس نظریه تشکیک، دارای شدّت و ضعف شد آنگاه پیرو این شدت و ضعف، ماهیات کثیره پدید می‌آید که گاهی براساس تشکیک طولی استفاده می شود و گاهی تشکیک عرضی که باید دید می شود تشکیک عرضی را قبول کرد یا نه.
	+ **چیستیِ نفس رحمانی(ظهور وجود):**
		- نفس رحمانی را «طیف اسمائی» یعنی مجموعه‌ای از کمالات ذاتیِ ظهوریافته حقّ تعالی می دانند. انعکاسی از کمالات حقیقی و ذاتی حق تعالی است.
		- این طیف اسمائی بر اثر شدّت و ضعف درونی، دارای ماهیات گوناگون می‌شود.
			* مثلا ظهور عقلانی خواص خاص خودش را دارد، یا ظهور مثالی یا مادی خواص خودشان را دارند.

##### - انحاء تحقق در این طرح

* 1. **وجود به حیثیت اطلاقیه:** متن وجود(**واجب الوجود**)
		+ مصداق این نحوه تحقق از نظر فلسفه و عرفان متفاوت است.
		+ **تفاوت عرفان و فلسفه در این نقطه:**
			- فلسفه می گوید که واجب الوجود به حیث اطلاقیه موجود است، چون مرتبه اشدّ وجود است.
			- عرفان می‌گوید که واجب‌الوجود به حیث اطلاقیه موجود است، چون وجود است و همین برای وجوب کافی است.
				* در واقع در عرفان وجود مستلزم وجوب است و از هم جدا نمی‌شوند.
	2. **وجود به حیثیت تعلیلیه=ذاتش از سنخ موجودیت است و نیاز به افاضه دارد:**
		+ **علیت به معنای متعارفِ فلسفی:** اگر مراد از «حیثیت تعلیلی»، تراوش وجودی و ایجاد باشد(همانطور که در فلسفه گفته‌می‌شود) و معلول از سنخ وجود باشد، چنین چیزی در عرفان وجود ندارد چون گفتیم در عرفان یک وجود بیشتر نداریم که آن هم وجود خداوند است لذا علیت به این معنا، در عرفان معنا نخواهد داشت لذا گفته می شود که ما در عرفان هر چه داریم براساس تجلی، ظهور، تطور و تشأن است، نه علیت.
		+ **علیت به معنای اعمّ:** مگر اینکه واژه حیثیت تعلیلی(علت و معلول) را از معنای اصلی خودش خارج کنیم و علیت را به «هر گونه توقّف» و مطلق توقف تعریف کنیم که بله به این معنا علیت در عرفان داریم.(این اصطلاح از علیت در متون علمی رایج نیست و خروج از معنای مصطلح است و معمولاً عرفایِ دقیق از واژه علیت در این معنا استفاده نمی‌کنند.)
			- اگر در عرفان در جاهایی که گفته می‌شود چیزی علّت برای چیز دیگر است، مراد همین معنای اعم از علیت است.
			- این علیت میان مراتبِ «ظهورِ وجود» حاصل می‌شود.
	3. **وجود به حیثیت تقییدیه نفادیه:**
		+ در فلسفه تمام وجودات غیر از خداوند در این دسته قرار می‌گیرند.
		+ **در عرفان:**
			- اگر حیثیت تقییدیه نفادیه را **وجود** محدود بدانیم، این قسم نیز در طرح عرفان وجود ندارد.
			- اگر حیثیت تقییدیه نفادیه را **متنِ** محدود بدانیم، این قسم نیز در طرح عرفان به کثرت موجود است.
				* اصل ظهور بی‌نهایت است ولی خود ظهور شدّت و ضعف می‌پذیرد(به اصطلاحِ عرفانی **اسماء الهی شدّت و ضعف می‌یابد.**) و این شدّت و ضعف، محدودیت در مراتبِ این ظهور ایجاد می‌کند که همان ماهیات را به دست می‌دهد.
				* در واقع تمام بحث صدرا در تشکیک خاصّی در اینجا در ظهور مطرح است.
			- دقت شود که در نظر صدرا ماهیت، ذهن‌ساخته نیست بلکه یک نحوه از تحقّق را طرح می‌کند.
		+ **تعبیر عرفانیِ تشکیک در عرفان: «شدّت و ضعف در اسماء الهی»**
			- شدیدترین اسم الهی: الله
				* ماهیتِ برگرفته از اسم جامع الله: انسان کامل
		+ **نکته: اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی در معنای تحقّقِ؟**
			- **دو معنای تحقق:**
				* **تحقّق به معنای عام:** هر آنچه در عالم واقع است، وجود دارد یعنی موجودند و این معنای عام از تحقق در مصادیقش به نحو حقیقی استعمال می‌شود، نه به نحو مجازی.
				* **تحقّق به معنای خاصّ:** آنچه که جنسش از سنخ وجود و تحقق باشد. در کالبدشکافی عالم واقع فقط به وجود این نوع تحقّق نسبت داده میشود.

دقت شود که همین نوع از تحقق است که موجب می‌شود باقی چیزها بویی از تحقّق ببرند و بگوییم که آنها نیز تحقّق دارند.

* + - * تمام موجودات عالم در معنای عام از تحقق، اشتراک معنوی دارند و حقیقتاً متّصف به این معنای از تحقّق می‌شوند.
				+ در عبارت فرع خامس اصالت وجود علامه می‌گوید «ماهیت حقیقتاً موجود است» که مرادش همین تحقق به معنای عام است.
			* امّا معنای خاصّ از تحقّق فقط در وجود است و بس و اسناد آن به دیگر موجودات، مجازی است. امّا این مجازی بودن به این معنا نیست که اشتراک لفظی پیش آید، چون همه در تحقق به معنای عام اشتراک دارند.
	1. **وجود به حیثیت تقییدیه اندماجیه:**
		+ این نوع تحقق نیز فراوان موجود هستند.
		+ ابتدا بحث را در فرد شاخص این نوع تحقق در عرفان پیاده کرده و بعد به موارد دیگر می رسیم.
		+ اون فرد اصلی که تحقق به حیثیت اندماجیه را باید در آن پیاده کرد همونی است که متحقق به حیثیت اطلاقیه است یعنی متن وجود که مساوی با وجوب است یعنی حق تعالی در نگاه عرفا.
			- خب حالا در این وجود بیکران، معقول های ثانی فلسفی معنا دارد(که به آن احکام الوجود می گویند درکلمات عرفا)؟ آیا اسما الهی در این وجود معنا دارد یعنی دارای این صفات هست؟
		+ **فرد شاخص: «متن وجود»=حق تعالی:**
			- معقول‌های ثانیِ فلسفی(احکامِ وجود) در وجود معنا دارد.(وحدت اطلاقی، فعلیتِ اطلاقی، وجوب اطلاقی و ... دارد.)
			- اسماء الهی(کمالات) در وجود معنا دارد.
				* دقت شود که تمام کمالات و اسما در وجود لایتناهی به شکل معقول‌ثانی تحقق دارند. البته در مراحل پایین تر ممکن است کمالات به شکل ماهیات جلوه کنند اما در آن وجود لایتناهی تمام این کمالات به شکل معقول ثانی و اندماجی هستند.
				* لذا صدرا در اسفار ج۶ می‌گوید بعضی معانی در مراحلی ماهوی اند و در مراحل دیگر معقول ثانی هستند.
			- عرفا می‌گویند که این وجود، تمام کمالات و احکام را دارد. و این وجود کمالات مستدل است به قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد»
			- لذا تمام احکام وجود و اسماء الهی به حیث تقییدیه اندماجیه وجود موجود هستند یعنی کل این وجود، وحدت است، کلش فعلیت است، کلش تشخص است و... یعنی این متن به سرتاسرش خاصیت وحدت، فعلیت و... دارد.
		+ **فرد دیگر: «ظهور»**
			- همین‌که در ظهور شدت و ضعف راه دارد و ماهیات از آن حاصل می‌شود که یکی از اصطلاحات شایع این ماهیت در عرفان «مظاهر» است. مظهر به چیزی می گویند که ظهور در آن انجام می گیرد و کمالات در آنجا بروز پیدا می کند. این تعبیر خوبی است که صدرا بکار برده که ماهیت مظهر وجود است.
				* در عرفان این ماهیات و اعیان خارجه یا اعیان ثابته را مظاهر اولا خود آن ظهور و ثانیا حق تعالی می دانند. یعنی حق تعالی ظهور می کند در این مظهر یعنی اینگونه خودش را نشان می دهد لذا اینگونه ها می شوند مظهر کمالات.
				* تعریف دقیق ماهیت را باید همینجا دنبال کرد.

**در فلسفه:** آنی که کمالات متحقق در وجود را نشان می دهد.

**در عرفان:** آنی که کمالات متحقق در این طیف از ظهور نشان می دهد.

* + - * پس وقتی که این ظهور ماهیت هایی داد، در متن این ظهور هم می توانیم کمالات اندماجی داشته باشیم و هم معقولات ثانی فلسفی اندماجی.
				+ البته باید دقت کرد که این کمالات به نحو حقیقی اینجا هستند یا بالمجاز
			* پس کمالات مراتب پایینی به نحو اندماجی در آن حضور دارند.
			* یعنی تمام کمالات به **حیث تقییدیه‌ی اندماجی متنِ ظهوری(نه به حیث تقییدیه متن وجودی)** در ظهور موجود هستند.
	1. **وجود به حیثیت تقییدیه شأنیه:**
		+ در عرفان به نحو گسترده تحقّق تمام ماسوی الله با این نوع حیث تقییدیه توضیح داده می‌شود.
		+ **فرد شاخص: «وجود»**
			- وجود حق‌تعالی در نسبت به «ظهور و تمام ماهیات آن در تمام مراتب عالم عقل و مثال و ماده با همه تکثراتشان» یک متن است با ظهورات و جلوه های متعدّد که به حیثیت تقییدیه شأنیه‌ی وجود حق‌تعالی موجود هستند.
		+ **فرد دیگر: «ظهور»**
			- حالا فقط همان یک مورد بالا به حیثیت تقییدیه شانیه هست یا مورد دیگری هم داریم؟ شاید بشود بین ظهور واحد(نفس رحمانی) و شکن هایش نیز این نسبت را قائل شد که بگوییم یک حقیقت است با ظهورهای متعدد.
			- البته قبول این فرد، بستگی دارد که در طرح تشکیک خاصّی برای واجب الوجود، این حیثیت را می‌پذیریم یا نه.(رجوع به همین بحث در «طرح تشکیک خاصّی»)
				* اگر آن بحث را قبول نکنیم آنگاه باید بگوییم حق تعالی همراه با آن ظهورهای متعدد یعنی اینها شئونات حق تعالی هستند. یعنی خداوند جلوه می کند در قالب اینها.
		+ **فرد دیگر: «نفس انسان و قوایش»**
			- نفس انسانی را نیز اگر به عنوان مصداقی از وحدت اطلاقی دارای ظهورهای متعدد در نظر بگیریم و در عرفان نیز چنین تلقی کنیم، آنگاه اینجا نیز حیثیت شانیه وجود خواهد داشت.

##### - جمع‌بندی

* + دو نقطه تأکید عرفا:
		1. تأکید بر وحدت شخصیه وجود: بر اساس معنای خاصّ تحقّق یعنی از جنس وجود باشد
		2. تأکید بر واقعی و نفس‌الامری بودن کثرات: بر اساس معنای عامّ تحقّق یعنی از جنس وجود نباشد اما موجود باشد.
	+ لذا این دو مدّعای عرفا با هم جمع می‌شوند.

##### - لایه های حیث تقییدیه

* + لایه ها:
		- تمام عالم ظهور به حیث تقییدیه وجود، موجود است.
		- هر مرتبه از مراتب ظهور به حیث تقییدیه مرتبه قبل موجود است:
			* عالم عقل به حیث تقییدیه عالم تعیّن ثانی موجود است.
			* عالم مثال به حیث تقییدیه عالم عقل موجود است.
			* عالم ماده به حیث تقییدیه عالم مثال موجود است.
	+ تمام عوالم هستی به غیر از ذات الهی، به حیث تقییدیه موجود هستند و شأن ذات الهی هستند. و **تمام اتفاقات عالَم ماسوا در حیثی از حق‌تعالی اتفاق می‌افتد**. لذا همه موجودات به حیثیت تقییدیه شانیه خداوند موجودند.
	+ در واقع خداوند یک ظهوری دارد که این ظهور به حیث تقییدیه است که تمام ماسوی دارد در این لایه سپری می شود. لذا این لایه هیچ متنی از واقع را پی نمی کند.
	+ لذا در طرح هستی‌شناسیِ عرفانی بهترین تمایز حقّ از خلق دیده‌می‌شود که می توان آن را در اینجا دید و جنس حق و خلق را می توان خیلی روشن اینجا نشان داد و همچنین نسبت به دیگر هستی‌شناسی‌ها، در اینجا شأن خلق بیشترین نزول و شأن حقّ بیشترین صعود را دارد یعنی بیشترین تمایز بین این دو در فضای عرفانی مطرح شده است.
		- حالا بسیار عجیب است که به عرفا نسبت داده می‌شود که شأن حق را پایین می‌آورند و مساوی شأن خلق قرار می‌دهند و مثلا می گویند فلان شی مخلوق خداست در حالی که عرفا به این حرف می خندند.

##### - متون مرتبط

* 1. پاورقی آقا محمدرضا قمشه‌ای(موسس مدرسه عرفانی تهران) بر «تمهید القواعد» ص۳۷-۳۸ (مبانی و اصول عرفان نظری ص۱۹۷-۱۹۸): «فی کثرة الاشیا الظاهرة فی الوجود.... الکثرة اطوار الوحدة»
		+ **سه دسته در تبیین رابطه وحدت و کثرت:**
			1. **مذهب اول(در متن آورده نشده):** اینها متباین وجودی هستند و به یکدیگر برنمی گردند.
				- یعنی هر دو حقیقی هستند که می شود به شکل حقایق متباین مشایی گفت اما باید متن را دید که اینجا ذکر نشده.
			2. **مذهب دوم(متصوفه):** وحدت واقعی و کثرت اعتباری
				- نکته: عرفایی که در مسیر سلوک به مرحله فنا می‌رسند در این مرحله عارف وحدت محض می‌بیند و حتّی خودش را هم مشاهده‌نمی‌کند ولی به مقام بقا بعد از فنا نمی‌رسند، لذا دچار دو آفت هستند:

قائل به **«وحدت شهود»** می‌شوند: یعنی نفی کثرات را به واقع نسبت نمی‌دهند بلکه به شهود نسبت می‌دهند.

یعنی این وحدت فقط به لحاظ شهود عارف است یعنی عارف حالی بهش دست می دهد که چنین وحدتی مشاهده می کند اما چنین وحدتی واقعیت ندارد. کثرت واقعی است اما عارف به جایی می رسد که به این وحدت می رسد لذا به این وحدت شهود می گویند، نه وحدت وجود.

عده ای به همین وحدت شهود قائل هستند یعنی کثرات هستند اما در آن حال به جایی می رسد که تنها وحدت را شهود می کند و مثال به خورشید و بقیه ستاره ها می زند که خورشید به نحوی است که بقیه ستاره دیده نمی شوند اما هستند. این هستند هم به معنایی که ما گفتیم نیست بلکه به معنای خود وجود هستند یعنی حقیقتا وجود هستند.

قائل به **«وحدت صرف و نفی کثرات»** می‌شوند. این دسته حتّی خودشان را هم انکار می‌کنند. حتّی شرایع و دین و ... را هم نفی می‌کنند.

* + - * + نکته: خود این صوفیه دو دسته اند:

یک دسته که گفته شد

اما دسته دیگری از اینها اساسا نمی دانند وحدت شخصیه یعنی چه. این الفاظ را بکار می برند و ظواهری به پا می کنند اما اصلا نفهمیده اند وحدت شخصی یعنی چه. اینها تقریبا در مرز سفسطه حرکت می کنند.

* + - 1. **مذهب سوم(حکیمان الهی و عارفان):** وحدت و کثرت واقعی
				* فالوحدة متطورة بالكثرة و الكثرة أطوار الوحدة
				* یعنی کثرت شئون و اطوار آن واحد هستند.
			2. **(مذهب دیگری که آقمشه ای ذکر نکرده)متکلمین:** کثرت واقعی و وحدت اعتباری
	1. تمهید القواعد - صائن الدین ترکه- ص200 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری:
		+ **فان الوحدة هي الذاتيَّة له و الكثرةُ انّما هي لواحق عَرَضَت له** بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض، فيكون المتَّصف بالإمكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات، فيقرَّر من هذا التحقيق انّه لا يمكن للوجود المطلق من حيث انَّه وجود مطلق، افراد ذاتيَّة مختلفة بحسب الوجوب و الإمكان و الامتناع[[11]](#footnote-11)، ضرورة ان الوحدة الحقيقيَّة[اطلاقی] هي الذاتيَّة له.
			1. حیث تقییدی دارای لایه هایی می باشد که اینها عارض بر متن وجود هستند. خود عرفا به اینها عوارض و لواحق می گویند. البته نباید این اصطلاح را با عوارض در ماهیات و جوهر و عرض اشتباه گرفت.
				- هر چند گاهی همین اصطلاح هم بکار می رود که خداوند جوهر است و بقیه ماسوی الله اعراض هستند. البته با تهی کردن اصطلاح جوهر و عرض چنین اصطلاحی را بکار می برند و مرادشان همان جوهر و عرض در ماهیات نیست.
			2. معدومة بالذات: به معنای معدوم بودن نیست بلکه به معنای لیسیت ذاتیه است که به معنای استوای نسبت به وجود و عدم است. لیسیت ذاتیه یعنی چون استوای نسبت دارد، اگر سببی از بیرون نیاید تا موجود شود، به سمت عدم می‌رود.
				- خود عرفا در جاهای مختلف گفته‌اند که ماهیات و کثرات را معدوم نمی‌دانند بلکه متساوی‌النسبة به وجود و عدم می‌دانند.
		+ نکته: مقسمِ مواد ثلاث در عرفان، «وجود به معنای عام» است.
			1. **وجودِ عام:**
				- وجود خاص: واجب
				- غیرِ وجود خاص: ممکن

##### - اصطلاح‌شناسیِ دیگر اصطلاحات معنای «تحقق به حیث تقییدی» در عرفان

* 1. **تحقق خیالی:**
		+ خیال به امری گویند که واسطه است برای رسیدن به امر حقیقی، لذا گویند مفاهیم خیالی که در رویا اتفاق می افتد میگویند نیاز به تعبیر دارد. تعبیر یعنی عبور کردن. معبر از این صورت های خیالی و ظاهری عبور می کند و به آن حقیقت پشت صحنه می رسند. در واقع خیال حاکی از حقایق است.
		+ کثرات خلقی هم مثل خیال نشانه و حاکی از وجود حقّ هستند. و از این باب به آن آیه گویند، چون مرآت برای وجود حق تعالی هستند.
	2. **توهم(وجود پنداری و توهمی):**
	3. **بطلان محض**
	4. **اعتباریِ صرف**
	5. **حکایت می کنند از وجود حق**
	6. **وجود مجازی:**(استقراض از ادبیات)
		+ استعمال لفظ «موجود» در چیزی که سنخ ذاتی اش وجود نیست بلکه ظهورِ وجود است.
* **توضیح:**
	1. در واقع این ها معتقدند که اگر از منظر وجود به این موجودات تقییدی نگاه کنیم آنگاه اینها بطلان محض هستند یا اعتباری صرف هستند که واقعا هم همین است اما نه اینکه هیچ حقیقت نفس الامری نداشته باشند بلکه چون از آن زاویه دید دارند نگاه می کنند چنین اصطلاحاتی را بکار می برند وگرنه بارها گفته ایم که عرفا برای این موجودات حقیقت نفس الامری قائل هستند.
	2. مشابه تعبیر عرفا درباره رابطه خلق با حق، در بیان صدرا نیز برای توضیح رابطه ماهیت و وجود استفاده شده‌است: «ماهیت وجود مجازی، خیالی، پنداری دارد» «ماهیت حاکی از وجود است»
	3. البته باید دقت شود که این خیال و حکایت، نفس الامری است و هستی شناسانه است، نه معرفت شناسانه و صِرف حکایت‌گری ذهنی نیست. البته بله می‌تواند در ذهن حیث حکایت‌گری نیز داشته‌باشد و بر خلاف وجود خاصّ و متن وجود، می‌تواند در ذهن ما نیز محقّق شود و به نحو علم حصولی با آن ارتباط برقرار کند ولی این یک حیث از این تحقّق‌هایِ به حیث تقییدیه است و حیثیت دیگری نیز در این حقایق هست که همان حیث هستی‌شناسانه آن است.
	4. در برخورد اولیه با این اصطلاحات، برداشت اولیه از نظریه عرفا این است که کثرات از حیث نفس‌الامری هیچ و پوچ هستند.
	5. حال آنکه این اصطلاحات ناظر به نسبتِ کثرات با وجود خاص هستند. ولی در نسبت با وجود عام این کثرات را باید موجود و دارای حقیقت نفس‌الامر دانست.
	6. **اصطلاح «خیالٌ فی خیال» یا «مجاز اندر مجاز» برای موجودات عالم هستی:** این عبارت ناظر به لایه های حیث تقییدی است که ناظر به متنی که جلوتر می آید حداقل دو لایه را اشاره می کند:
		+ یکی خود آن ظهور واحد که براساس قاعده الواحد از وجود واحد ساتع می شود
		+ و دیگری تعین هایی که بر این ظهور واحد می نشیند(که همه موجودات و صور موجودات هستند)
	7. لذا اگر کسی در این نظام بگوید تمام موجودات عالم خیال اندر خیال است، معنای درستی دارد چون وقتی به موجودات نگاه می کند می گوید به حیث تقییدی آن ظهور موجود است و خود ظهور نیز به حیث تقییدی متن وجود موجود است پس میشود خیال فی خیال که دارد به یک حقیقت نفس الامری اشاره می کند.
		+ پس ما اینجا دو لایه حیث تقییدی داریم:
			- لایه ای که اعیان موجودات تحقق می یابند به حیث تقییدی آن ظهور واحد.
			- لایه ای که ظهور واحد که پشتوانه آن اعیان است تحقق می یابد به حیث تقییدی خداوند.

##### - متون مرتبط

* + شرح فصوص الحکم، قیصری- ص203 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری:
		- **فالوجود** أي: الوجود الكونىّ **كله‏ خيال‏ في‏ خيال**؛ لأن الوجود الإضافي=نفس رحمانی(ظهور) و الأعيان=موجوداتی که در بستر وجود اضافی و نفس رحمانی به خاطر شدّت و ضعفِ ظهور محقّق می‌شوند. كلها ظلالٌ للوجود الإلهيّ، و الوجود الحق، أي: الوجودُ المتحققُ الثابت في ذاته، إنما هو اللَّه خاصة من حيث ذاته و عينه.‏
		- **الوجود الكونى:**
			* در عرفان واژه «کون» درباره «ماسوا الله» به کار می‌رود. چون «ماسواالله» با امر «کُنْ» خلق می‌شود.
			* در فلسفه واژه «کون» درباره «وجود» به کار می‌رود و این دو یه گانه و مشترک هستند.
				+ البته یک اصطلاح از کون در طبیعیات بکار می رود که وقتی می گویند چیزی کائن یا مکون است یعنی در عالم ماده جزو عوالم کون و فسادی تحقق دارد یعنی به معنای «مادی و کون و فسادی» است.
		- **كلها ظلالٌ للوجود الإلهي:**
			* وجود اضافی(ظهور): ظلّ الوجود
			* اعیان: ظلّ الظلّ
	+ تمهید القواعد - صائن الدین ترکه- ص 203 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری:
		- مسلّم ان الوجود امر واحد حقيقى و هو الموجود بالذات، و الواحد الذي ما عداه **عدم محض**، لكن لذلك الواحد أحوال كما عرفتَ غير مرّة، يظهر:وجود واحد  فيهاها=ماسوا و احوال بحسبها، و لا يقع الإدراك، اىُّ ادراك كانحتی ادراک رسول الله نیز نمی تواند به متن وجود برسد، الا على تلك الأحوال بحسبها=هیچ گاه علم نمی تواند به ساحت وجود حق تعالی دست یابد و فقط به احوال و مظاهر می تواند دست یابد. یعنی به خدا علم پیدا می کنیم اما از دریچه مظاهر و احوال، فان الواحد من حيث هو هو، لا يعقل و لا يدرك=قابل ادراک نیست به هیچ نوع ادراکی، فحينئذ، لو أضيف (يضاف- خ) الوجود إلى المُدرك من تلك الأحوال=مظاهرِ وجود بحسب ما ظَهَرَ فيها (فيه- خ) من مشاهدة آثارهه=وجود حقیقی يكون ذلك الموجود، **موجوداً بالعرض لا بالذات**، إذ اضافة الوجود إليه انّما هو (هي- خ ل) **بحسب توهمهـه=وجود و اعتبارهـه=وجود فقط**، إذ الموجود في نفسه لا نسبة فيه، و النسب الوهميَّة اعتباريَّة لا يقدح في حقيقة الأشياء أصلًا، فقولهم: التوحيد اسقاط الإضافات، إشارة إلى هذا المعنى.
	+ تمهید القواعد - صائن الدین ترکه ص204 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری:
		- و اما الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي **سواه نفى محض و عدمٌ صرف**، كيف يصحُّ ان يكون (- عرصة) عرضة للكثرة (للتكثُّر- خ ل) و الاختلاف، نعم الاختلاف و التكثُّر **يتوهَّم** في مراتب تنزُّلاته و مجالى ظهوراته بحسب شئونه الذاتيَّة و أحواله‏.

##### - تشکیک در عرفان

* + در عرفان هم همانطور که در فلسفه صدرایی، تشکیک منشأ کثرات دانسته‌می‌شود، تشکیک را برای توجیه کثرات استفاده می‌کنند.
	+ در فلسفه صدرایی با کنار هم گذاشتن بحث تشکیک و قاعده الواحد و دیگر قواعد نظام کثرات را توجیه می‌کنند.
	+ **تفاوت تشکیک در فلسفه صدرایی با تشکیک در عرفان:**
		- تشکیک صدرا در متن وجود جاری است.
		- تشکیک عرفانی در ظهورِ وجود جاری است.
	+ **بیانی در توضیح کثرات در مبنای عرفا:**
		- در واقع عرفا برای تبیین این مساله که سرّ این کثرات و تفاوت ها و تعددها چیست، به سراغ بحث تشکیک در ظهور رفته اند.
		- ظهور واحد به حسب ذات، شدّت و ضعف برمی‌دارد. لذا شدّت و ضعف(کثرات) اولا و بالذات بر ظهور قابل حمل است و ثانیاً و بالعرض بر ذات وجود حق قابل حمل است.
		- همانطور که در نظام صدرایی گفتیم دو کثرت داریم: کثرت وجود که به شدت و ضعف وجود بر می گردد و کثرت ماهیت که گفتیم در فضای تشکیک وجودی راه ندارد بلکه کثرت ماهوی را اولاً و بالذات در ماهیت جاری می‌دانیم و ثانیا و بالعرض در وجود جاری می‌دانیم یعنی چون ماهیات متکثر هستند، وجود نیز تکثر می پذیرد.
		- مشابه همین بحث در عرفان نیز مطرح است. البته تشکیک که در خود ظهور پیاده می کنیم، به لحاظ متن ظهور همان تشکیک خاصی است. اگر بخواهیم نسبت به متن وجود بدهیم می شود همین حالتی که بین ماهیت و وجود است که کثرت ماهوی به وجود نیز سرایت می کند،
		- در اینجا نیز چنین حالتی بین ظهور و وجود جریان دارد. یعنی کثرت اولا و بالذات برای ظهور است که به نحو تشکیک خاصی پیاده میشود اما ثانیا و بالعرض برای وجود است. چون متن وجود با ظهور متحد است لذا همانگونه که احکام وجود به آن سرایت می کند، احکام او نیز به وجود سرایت می کند.
			* لذا می توان گفت وجود متکثر است به حیثیت تقییدیه این ظهور.
		- اصطلاح: تشکیک در ظهور گاهی در عبارات بعضی از عرفا(مثل مرحوم آشتیانی) با «تشکیک خاصّ الخاصّی» تعبیر شده‌است.
* **اتصاف وجود به اوصاف کثرات به حیث تقییدیه کثرات:**
	+ تشکیک اولا و بالذات وصفِ ظهور است و وجود حق تعالی نیز مشکّک است به حیث تقییدیه‌ی ظهور.
	+ در عبارات عرفا بارها دیده می‌شود که از «تنزّلات وجود» و «مراتب وجود» بحث می‌کنند، که از همین باب است که صفات ظهور به نحو حیث تقییدیه به وجود سرایت می‌کند.

##### - متون مرتبط

* عباراتی که ناظر به تشکیک در ظهور است، در کتاب «مبانی و اصول عرفان نظری ص۲۰۶-۲۰۸» آمده‌است.

## 3-2 فروعات و لوازم «وحدت شخصی وجود»

### فرع اول: اطلاق مقسمی واجب الوجود

* + - **انواع اعتبارها:**
			1. بشرط شیء
			2. بشرط لا
			3. لا بشرط

#### منشا شکل گیری اعتبارات

* + - این بحث ابتدا در منطق و فلسفه مطرح شده‌است که البته عمده نسبت به اعتبارات درباره ماهیات مطرح شده‌است
		- و بعداً وارد عرفان شده‌است.

#### تعداد اعتبارات(تثبیت لابشرط مقسمی)

* + - 1. نظر عرفا این است که این ۳ اعتبار یک مقسم هم دارند که با هم می‌شود ۴ اعتبار. در واقع اعتبار مقسمی لزوماً باید مستقلا تصور شود تا بتوان سه اعتبار برای آن در نظر گرفت.
			2. **اشکال:** برخی اساتید فلسفه که از قائلین به ۳ اعتبارند در مقام اشکال می‌گویند که فقط ۳ اعتبار داریم، چون اگر ۴ اعتبار حساب کنیم برای این ۴ اعتبار نیز یک مقسم باید داشته‌باشیم. در این‌صورت می‌توان دوباره مقسم را هم به عنوان پنجمین اعتبار در نظر گرفت. و قس علی هذا ادامه داد. لذا این نظر می‌گوید که امکان اینکه مقسم را هم یک اعتبار مستقل بدانیم وجود ندارد.
			3. **جواب:** اگر اعتبار مقسمی را به عنوان مقسم بدانیم و نه یک قسم در عرض دیگر اقسام، نیاز به مقسم دیگری نخواهیم داشت.

#### مَقیس و مَقیس‌الیه در بحث اعتبارات

* + - مقیس الیه در دست ماست لذا:
			1. **اگر مقیس الیه را واحد(یک شرط خاص) در نظر بگیریم:**
				* **مثال:** انسان در مقایسه با «ضحک»:

بشرط شیء: انسانِ ضاحک

بشرط لا: انسان غیرضاحک

لابشرط: انسان بدون اینکه وجود ضحک یا عدم ضحک در او شرط شود.

لابشرط مقسمی: انسان

* + - 1. **اگر مقیس الیه مجموعه خصوصیات یا چند خصوصیت باشد:**
				* **مثال:** انسان در مقایسه با مجموعه خصوصیات یا چند خصوصیت:

بشرط شیء: انسان به شرط خصوصیات خاص

بشرط لا: انسان به شرط عدم همراهی هیچ خصوصیتی از خصوصیاتش

لابشرط: انسان بدون شرط وجود یا عدم خصوصیات خاص

لابشرط مقسمی: انسان

#### تفاوت لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی

* + - 1. **لابشرط قسمی**: یعنی بدون شرط شدن وجود یا عدمِ خصوصیات خاص
				* این قسم می‌تواند با خصوصیاتِ(مشروط) «بشرط شیء» و خصوصیات(مشروط) «بشرط لا» جمع شود ولی نمی‌تواند با شرط در «بشرط لا» و شرط «بشرط شیء» جمع شود.
				* یعنی می تواند همراه با آن خصوصیات اولی و دومی باشد اما نمی تواند همراه با شرط شدن آن خصوصیات باشد.
				* یعنی این قسم سوم مشروط است به اطلاق و آزاد بودن از اولی و دومی.
				* در واقع این قسم سوم می تواند به نحوی لحاظ بشود که هیچ خصوصیتی همراهش نباشد اما این نبودن خصوصیات به همراه او، به نحو شرطی در آن نیست. پس در قسم سوم، شرط شی و شرط لا وجود ندارد.

این نکته بسیار مهم است برای تفکیک این قسم با لابشرط مقسمی.

* + - 1. **لابشرط مقسمی:**
				* این قسم اطلاقش خیلی بیشتر و گسترده تر است لذا علاوه بر اینکه می‌تواند با مشروط‌های «بشرط شیء» و «بشرط لا» جمع شود، با شرطِ در این اعتبارات نیز می‌تواند جمع شود.
				* لابشرط مقسمی، آزاد از تمام قیود و حتّی شروط است، حتّی آزاد از شرط اطلاق یعنی به نحوی که خود این اطلاق نیز قیدش نیست لذا میتواند با بشرط شی و بشرط لا و لابشرط جمع بشود.
				* این قسم به نحوی است که می تواند با هر سه قسم(اقسام) جمع بشود، به خلاف لابشرط قسمی که با اقسام جمع نمی شود چون قسم اول شرط شی بود و اگر چیزی شرط شی داشته باشد دیگر نمی تواند از آن خلاص بشود.

#### کلی طبیعی کدام یک از این اعتبارات است؟

* + - **کلّی طبیعی:** یک بحث مهم این است که «کلی طبیعی» کدام‌یک از اعتبارات است؟
			1. **نظر۱: کلی طبیعی = لابشرط مقسمی**
			2. **نظر۲(خواجه نصیر): کلی طبیعی = لابشرط قسمی**
				* **اشکال:** این نظر ناشی از این است که توجه نشده‌است که لابشرط قسمی با شرط در اعتبارات قابل جمع نیست، بلکه فقط با مشروط قابل جمع است.
			3. **طرح دیگری در تقسیم اعتبارات که ناظر به اشکال کردن به نظر۲ است:**
				* **اعتبارات:**

بشرط لا

بشرط شیء

بشرط شیء قسمی(شرط خاص)

بشرط اطلاق

#### دقتی در عبارت «ماهیت مِن حیث هی هی»

* + - 1. باید دقت کرد که دقیقا مراد از این عبارت چیست تا موجب خلط نشود چه اینکه در موارد متعدد انسان می بیند که این معنا خلط شده است:
				* اگر این استعمال به معنای بشرط لا باشد، چنین ماهیتی فقط در ذهن است.
				* اگر این استعمال به معنای لابشرط مقسمی باشد (که این اصطلاح اصلی است و درباره معرفی ماهیت بکار می رود)، چنین ماهیتی می‌تواند ذهنی باشد، خارجی باشد، موجود باشد یا معدوم باشد.

استعمال «ماهیت من حیث هی هی » در فلسفه ناظر به همین اعتبار(لابشرط مقسمی) است.

چنین معنایی هیچ قید و شرطی ندارد.

#### اعتبارات در اصطلاح عرفانی

* + - 1. در فلسفه، اعتبارات نسبت به تحقق در خارج صور مختلفی دارند، و این اقسام اعتبارات، نظارتی بر خارج ندارد.
				* به طور مثال ماهیت بشرط لا در خارج نمی‌تواند محقق شود و بشرط شیء می‌تواند در خارج محقق شود.
			2. امّا در عرفان، تمام اعتبارات چهارگانه را در مورد حقیقت وجود خارجی پیاده می کنند لذا می گویند وجود بشرط شی، وجود بشرط لا، وجود بشرط لای قسمی، وجود بشرط لای مقسمی. پس این اعتبارات ناظر به حقیقت خارجی و متن «وجود» است
				* به همین جهت می آیند و موطن هر کدام از این اعتبارات را در خارج نشان می دهد.
			3. **موطن اعتبارات وجود در عرفان:**
				* **وجود بشرط شیء: وجود بشرط جلوه و تعیّن خاصّ**

مثلاً وجود بشرط جلوه انسانی، وجود بشرط جلوه نباتی، وجود بشرط جلوه ملکی، وجود بشرط جلوه تجرد تام عقلانی، وجود بشرط جلوه تجرد برزخی عالم مثالی، وجود بشرط تجلی مادی و ....

* + - * + **وجود بشرط لا:** وجود بشرط اینکه با هیچ جلوه خاصّی همراه نباشد، به این معنا که خود همراه نبودن با جلوه‌ها در آن شرط است.

عرفا میگویند خود این نوع وجود یکی از جلوه های آن وجود حق تعالی است، نه تمام حقیقت آن چون در آن شرط وجود دارد لذا این نوع از وجود را در «تعیّن اول» پیاده می‌کنند یعنی در مرتبه احدیت (تعیّن اول = احدیت)

### فرع دوم: ظهور و تجلّی

* + موضوع این بحث «فرایند و چگونگی برآمدن و شکل گیری کثرات از وحدت اطلاقی» است.
		- در عرفان برای این فرایند عنوان «تجلّی» «تشؤّن» «تطوّر» به کار می‌رود.
		- در عرفان در اینجا از بحث علیت استفاده نمی شود و یکی از نقاطی است که عرفان از فلسفه جدا می شود چرا که فلسفه در تحقق کثرات قائل به علیت ایجادی است.
	+ این فرآیند در چند گام توضیح داده می شود:

#### گام اول

* + - طبق اصل «معطی شئء نمی‌تواند فاقد شیء باشد» که در عرفان هم مطرح است، تمام حقایقی که به عنوان کثرات مشاهده می‌شود، پیشتر به صورت حیثیت تقییدیه‌ی اندماجیه در ذات موجود هستند.
		- نحوه تحقق کمالات کثیره در ذات خداوند با دو واژه «اطلاقی» و «اندماجی» وصف می‌شود. عرفا این نحوه وجود را گاهی با اصطلاح «تحقّق بالقوه‌ی کمالات» مطرح می‌کنند یعنی در کثرت بودنشان بالقوه هستند. در واقع همین تحقق اندماجی را تعبیر به بالقوه کرده اند که بعدا می خواهد به نحو بالفعل ظهور کند.
			* **اندماجی:** یعنی بدون تعیّن و تمیّز.
			* **اطلاقی:** تحقّق شیء در کلّ متن را تحقق اطلاقی گویند. یعنی همان‌گونه که متن وجود خداوند اطلاقی است، هر آنچه در آن وارد می‌شود نیز اطلاقی است.

#### گام دوم

* + - **معنای تجلّی و ظهور:** حقایقی که به نحو «حیثیت تقییدیه اندماجی» در ذات تحقّق دارند، این‌بار به نحو «حیثیت تقییدیه شأنیه» محقّق شوند.
			* در اینجا فضای علیت ایجادی مطرح نیست و وجود ممتاز بوجود نمی‌آید. بلکه همان وجود لایتناهی، این حقایق را به دو وجه در خود دارد:
				+ یک‌بار به نحو حیث تقییدیه اندماجی در خود دارد
				+ و یک‌بار دیگر به نحو حیث تقییدیه شأنیه آن را دارد.
			* اصطلاح تشؤّن هم ناظر به همین است که این حقایق برای واجب‌الوجود به نحو حیث تقییدیه شأنیه محقّق نبوده‌است و حالا به نحو تقییدیه شأنیه موجود شده‌است و تفصیلی شده.
			* لذا با تجلّی هیچ آسیبی به وحدت شخصی وجود نمی‌رسد.

#### اصطلاح «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت»

یک بیان دیگری نیز در کتب اهل فلسفه مطرح شده که در مقام تبیین وحدت و کثرت می گویند دو مقام داریم که حاجی سبزواری در شرح منظومه خیلی به این نکته توجه می دهد و استفاده می کند. در باب نفس و نسبتش با قوا و آلات نیز همینگونه است و این دو مقام جاری است.

* + - * + **دو مقام در ارتباط وحدت با کثرت:**

**مقام وحدت در کثرت: وحدت مخفی و کثرت بارز**

اهل معرفت به این مقام تعبیر تجلی و ظهور میکنند. واژه ایجاد در مباحث عرفانی همین معنا را دارد. اینکه گفته میشود خداوند اشیا را ایجاد کرده است یعنی چه؟ یعنی **«اظهارهه=خدا للأشیاء و اختفاؤهه=خدا فیها»** یعنی خداوند تمام اشیا را بروز می دهد و خودش در دل اینها مخفی می شود.

تحقق حقایق در اینجا به نحو حیث تقییدیه شأنیه است.

**مقام کثرت در وحدت: وحدت بارز و کثرت مخفی**

اگر عمق حقیقت نفس را نگاه کنیم، می شود کثرت در وحدت که این دارد همان تحقق حقایق به نحو حیث تقییدیه اندماجیه را توضیح میدهد.

* + - * **اصطلاح «ایجاد» در عرفان:**
				+ **ایجاد خداوند اشیاء را یعنی: «اظهارهه=خدا للأشیاء و اختفاؤهه=خدا فیها»**
		- **نکته: چرا وجودِ خداوند، کمالاتش را به نحو شأنیه هم محقق می‌کند؟**
			* خداوند بینهایت کامل است لذا باید تمام اشیاء را به همه گونه‌هایش و کمالاتش را داشته‌باشد.
				+ در یک موطن حیازت کمالات به نحو اندماجی و کمونی کمال محسوب می‌شود: خداوند چون بی‌نهایت است این مرحله را دارد و همه اشیا به نحو اندماجی تحقق دارند.
				+ در یک موطن بی‌نهایت بودن خداوند باعث می‌شود که کمالات را به نحو تفصیلی هم داشته‌باشد(قونوی از این به «اکملیت حق» تعبیر می‌کند)

یعنی بی نهایت بودن خداوند ایجاب می کند که این مرحله از کمال را هم داشته باشد یعنی بالفعل کردن آن اشیا اندماجی.

البته خداوند هر دو را دارد در یک زمان اما چون زمان مطرح نیست، رتبة اول اندماجی را دارد و دوم به نحو تفصیلی.

* + - * لذا اگر برای کمالات، امکان حصول در مراتب مختلف وجود داشته‌باشد، خداوند باید تمام این مراتب ممکنه‌ی کمالات را داشته‌باشد.
			* همه اینها زیر سر بی نهایت بودن خداوند است لذا خداوند باید همه این مراتب کمالی اشیا را داشته باشد. لذا این موجب می شود خداوند اشیا را در دو مرحله داشته باشد:
				+ مرحله اندماجی
				+ مرحله تفصیلی

#### دو استعمالِ اصطلاح «تجلّی و ظهور»

باید دقت کرد هرگاه در آثار عرفا واژه تجلی و ظهور را دیدیم نباید همیشه یک معنا برداشت کنیم. البته واژه تشئن و تطور این نکته را ندارند و این نکته خاص واژه تجلی و ظهور است. در واقع تجلی و ظهور در آثار عرفا در دو مقام بکار می رود:

* + - **در قوس صعود(تجلّی شهودی):** ناظر به مباحث معرفت‌شناسیِ عارف
			* این نوع تجلّی قائم است به عارف به عنوان فاعل شناسا.
			* یعنی تجلیات وجودی ای که صورت گرفته هر لحظه به خاطر تکاملی که پیدا می کنیم آنها را مشاهده می کنیم
			* یعنی جلوه آن تجلی ای که به نحو تکوینی هست برای عارف
		- **در قوس نزول(تجلّی وجودی):** ناظر به مباحث هستی‌شناسی
		- این نوع تجلّی وجودی است یعنی وجود و عدم وجود فاعل شناسا دخالتی در آن ندارد.

فعلا معنای دوم از تجلی و ظهور مد نظر ماست یعنی معنایی که ناظر به شکل گیری نظام خلقت است، نه از حیث کشف عارف و اینکه چه برای او تجلی یافته، بلکه این معنا مراد است که چگونه می شود از آن وحدت اطلاقی این کثرات را داشت. این در اینجا مد نظر است.

#### ارتباط اسماء با «تجلّی و ظهور»

* + - **تبیین «اسم»:**
			* اسماء در فرایند تجلّی شکل‌می‌گیرند.
			* در هر تعیّنی یک اسم شکل‌می‌گیرد.
			* یعنی در فرایندی که حقایق از حالت حیث اندماجیه(که در این مرحله هیچ تعینی وجود ندارد) در ذات به نحو حیث شأنیه محقق می‌شوند، در گام دوم که به نحو تفصیلی محقق می شود، اینجا تعینات شکل می گیرد چون آن مطلق که اندماجی بود الان خود را در ساختار فلان تعین بروز داده است لذا در هر مرحله تعیّنی محقق می‌شود و در هر تعیّن یک اسم شکل می‌گیرد.
			* اسم چیست؟ اسم ذات خداوند است که در جلوه یک نعت یا معنا یا وصف ویژه خود را بروز داده‌است.
				+ به طور مثال در عالم هستی وقتی ذات خداوند در جلوه صفت «رحمت» تجلّی کند، به مجموعه‌ی ذاتِ در جلوه خاص، «اسم» تکوینی خداوند گویند.[[12]](#footnote-12)
			* در همین فرایند که حق‌تعالی در جلوه‌های مختلف تجلّی می‌کند، کثرات پدید می‌آیند و کمالات از هم ممتاز می‌شوند مثلا حق در چهره علم، حق در چهره قدرت و... بروز می یابد، در حالی که پیشتر در مقام ذات همه این کمالات به نحو اطلاقی و اندماجی تحقق داشتند.
			* در همین موطن اسم ارتباط شدیدی با تجلی دارد:
				+ تجلّی یعنی = بارز شدن اسماء الهی
		- **تفاوت «اسم» و «صفت» در عرفان(تفاوت اسما و صفات):**
			* صفت به مبدأ اشتقاقِ اسم گویند:
				+ «علیم»[[13]](#footnote-13) اسم و «علم» صفت است. غفران صفت است اما غفور اسم است.
				+ «رحیم» و «رحمان» اسم و «رحمت» صفت است.
		- **تفاوت اسمِ ملفوظ و اسم حقیقی عرفانی:**
			* اسماءِ ملفوظ در ادبیات دینی و در قرآن مانند رحیم، غفور و... همه اینها اسماء الاسماء هستند و مشیر به اسم حقیقی هستند.

#### اصطلاح «نسبت» در عرفان

* + - فرایند شکل‌گیریِ صفت(تجلّی) را در آثار عرفانی «نسبت» گویند.
		- ملاصدرا از این اصطلاح فراوان استفاده کرده‌است. و تعبیر «نسبت اشراقی» را می‌آورد.
			* **در دستگاه ابتدایی صدرا: این نسبت اشراقی، وجودی است** یعنی حقیقتا مصداق بالذات وجود است.
			* **در دستگاه نهایی صدرا: این نسبت اشراقی، فقط نسبت است و نه وجودی.**
				+ این ارتقاء دستگاهِ صدرایی به خاطر دقّت صدرا بر همین حقیقت «نسبت اشراقی» صورت گرفته‌است.
		- عرفا قائلند که همه موجودات که ظهورات و تجلیات حقند، همه اینها نِسَب حق تعالی هستند. نسبی که اولا اشراقی باید معنا کرد و ثانیا خالی از وجودند.
		- **تفاوت «نسبت مقولی» با «نسبت اشراقی»:**
			* نسبت مقولی دو طرف دارد.
			* نسبت اشراقی یک طرف دارد.

#### دو عنوان برای کثرات(تجلیات و نِسَب) در عبارات عرفانی

* + - **حقایق عدمی(وجوه و امور عدمیه):** تمام این کثرات اگر از جنبه ذاتی به آن نگاه شود، چون حقیقت وجودی ندارند یعنی بهره ای از وجود ندارند لذا از آنها تعبیر به امور عدمیه می کنند.
			* دقت شود که حقایق عدمی به معنای این نیست که معدوم هستند بلکه به معنای «لیسیت ذاتیه» است، مشابه همان تعبیری که درباره ماهیت در فلسفه به کار می‌رود.
		- **حقایق وجودی(وجوه و امور وجودیه):** تمام این حقایق از این جهت که مرتبط با وجود هستند و وجوهِ وجود هستند و به حیث تقییدیه وجود موجودند، به این تعبیر خوانده می‌شوند.

#### متون مرتبط

* + - * **فصوص ج1 ص76: (ص224 مبانی و اصول عرفان نظری)**
				+ فوجود الكثرة في الأسماء=اسما یعنی وقتی که بخواهند به حیثیت شانیه متحقق باشند، و هي النسب=همان نسبت اشراقی که خالی از وجودند، و هي أمور عدمية=یعنی به وحدت اطلاقی ضربه نمیزند چون متنی را اشغال نمی کنند. و ليس إلا العين الذي هو الذات=یعنی این کثرات عین ذات حق تعالی هستند. فهو العلي لنفسه لا بالإضافة[1]. فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية=باز اشاره به همان کثرات و نسب دارد اما از یک زاویه دیگر[2] متفاضلة=تشکیکی.
			* **شرح فصوص- قیصری ص551:**

إن الأسماء لكونها ليست حقائق موجودة متميزة بوجودها عن وجود الحق، بل وجودها عين وجود الحق، **كانت‏ نِسَباً واقعةً على الوجود** الحق المطلق، حاصلة بينه و بين الأكوان=ماهیات(اعیان) مثلا نفس، درخت و... التي هي الموجودات المقيَّدة.

أما كون أسماء الأفعال نسباً، فظاهر، لأن «الباري» و «الخالق» و «المبُدِع» و «الرزاق» و أمثالها بالنسبة إلى المخلوق و المبدع و المرزوق.

و أما أسماء الصفات، ف «العليم» و «الرحيم» و «السميع» و «البصير»، فإنها أيضاً بالنسبة إلى المعلوم و المرحوم و المسموع و المبُصر.

و أما أسماء الذات، كالاسم «اللَّه» و «الرب» و «القيّوم»، فإنها أيضاً من وجهٍ نِسَب و إن كانت من وجه آخر غيرها. [7] فإنها يقتضي المألوه و المربوب و ما يقوم به‏ من الموجودات المقيَّدة، إذ معنى «القيّوم» القائم بنفسه المقوِّم لغيره. و «الحق» أيضاً اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل. و معناه: الثابت بنفسه و المُثبت لغيره.

(و ليس إلا العين الذي هو الذات). (1) أي، و ليس وجود الكثرة الأسمائية إلا عين الذات الإلهية الظاهرة بحسب شئونها المختلفة...

* **نکته:**  نظام هستی در هستی شناسی عرفانی سه بخش دارد(که بعداً مفصل پرداخته می‌شود):
	1. حق تعالی
	2. اسماء
	3. اعیان(ماهیات)

یعنی در فضای خلق دو چیز داریم: یکی اسما و یکی ماهیات.

* **شرح فصوص - ترکه:**

و اعلم أنّ النسب الأسمائيّة التي **هي امور عدميّة** في نفسها ليست أعداما صرفا، فإنّها من حيث هي أعدام لا يمكن أن يشار إليها و يعبّر عنها، بل لها نسبة إلى العدم بالقياس إلى أنفسها، كما أنّ لها نسبة إلى الوجود بالإضافة إليه، **فهي بالاعتبار الأوّل تسمّى بـ«الأمور العدميّة» و «النسب الإمكانيّة الاعتباريّة»، و بالاعتبار الثاني تسمّى بـ«الوجوه الوجوديّة» إذ بها يظهر الوجود**=یعنی وجود در قالب همین نسب و کثرات خودش را بروز می دهد لذا اینها می شوند وجه الله

* ملاصدرا از چنین عباراتی که عرفا دارند استفاده می‌کند و «اعتباری» را به همین معنا به کار می‌برد.
* در مباحث معقول ثانی و ماهیت گفته می شود که ماهیت امر عدمی است اما وحدت و وجوب و .... امر وجودی هستند در حالی که همه اینها به یک اعتبار امر وجودی هستند و به یک اعتبار امر عدمی هستند.
* دقت شود که در عرفان «امکان» فقط در ماهیات راه دارد و «امکان وجودی» نداریم، چون وجود یکی است و آن هم واجب‌الوجود است.
* اصطلاح «وجه» برای موجودات و ماهیات عالم هستی:
	+ این عبارات نوعی تفسیر دقیق است از «فإنّما تولّوا فثمّ وجه الله».
	+ چون وجه چیزی است که شی به آن ظاهر می شود.

#### عینیت و غیریت «اسم» و «مسمّی»

* + در عرفان بحث عینیت و غیریت، بحثی تکوینی است.
	+ عینیت اسم و مسمی: یعنی ذات در دل این اسماء تجلّی کرده‌است. یعنی ذات در همه مشترک است.
	+ غیریت اسم و مسمی: یعنی مسمی، ذات بما هی هی است ولی اسم، ذات با یک نسبت و تعیّن و اضافه خاصّ است. یعنی هر کدام یک ویژگی ای دارند که دیگری ندارد.

#### متون مرتبط

**1) شرح فصوص قیصری ص44:(ص228 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری)**

و الذات مع صفة معينة و اعتبار تجلٍ من تجلياتها تسمى بالاسم: **فان الرحمن ذاتٌ لها الرحمة**، **و القهّار ذاتٌ لها القهر**. و هذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء (16). و من هنا يعلم ان المراد بان الاسم عين المسمى ما هو.

* **چند موطن برای عینیت ذات و صفات:**
	+ **در مقام ذات :** به این معنا که می گوییم در مقام ذات عینیت ذات و صفات به چه معناست. این همانی است که در کلام مطرح شده است.
	+ **در مقام تجلّی:** که در اینجا مراد همین معنا می باشد و در عبارت نیز به همین معنا آمده‌است.
* **نکته:** در نسبت میان اسم‌ها با یکدیگر هم می‌توان، عینیت و غیریت را مطرح کرد.
	+ **عینیت:** از یک طرف ذات واحد است که در تمام این اسماء تجلّی کرده‌است.
	+ **غیریت:** از طرف دیگر هر اسم، ذات است در نسبت و اضافه خاصّی که دارد.

**2) فصوص الحکم - ابن عربی: ج1 ص80: (بعد از همان عبارت قبلی)**

[عینیت ذات و صفات:] فالاسم المسمى من حيث الذات، [غیریت ذات و صفات:] و الاسم غير المسمى من حيث ما يختص به[اسم] من المعنى الذي سِيق[ساخته شده] له

* این عبارت در مقام تجلی و ظهور است، نه در مقام ذات.‏

### فرع سوم: تمایز اِحاطی

* جزو اصول مسلّمِ عرفان تمایز میان حقّ و خلق است در عین وحدت شخصی وجود که این نکته ای بسیار مهم است.
	1. یک بحث در بیان تمایز حق و خلق در عین وحدت شخصیِ وجود در بحث «وحدت شخصی وجود» مطرح شد که بیانی که آنجا گفته شد از چیزی که اینجا طرح می شود قویتر و قویم تر است. آنجا گفتیم که ماسوی الله به حیث تقییدیه وجود تحقق دارند که با این بیان مغایرت حق و خلق بسیار خوب روشن شد.
	2. اما در اینجا نیز عرفا یک بحث دارند به اسم «تمایز احاطی» که برای تبیین تمایز و غیریت میان حق و خلق است.

#### روایات ناظر به تمایز حق و خلق در عین حفظ وحدت شخصی وجود

* + - روایت امیرالمومنین: «**فسبحانك ملأت كلّ شي‏ء و باينت كلّ شي‏ء**»
			* یعنی همه اشیا را پر کردی اما غیر از اشیا هستی
		- روایت امیرالمومنین: «**تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَة**»
			* توحید خداوند، تمییز او از خلق است که البته این تمییز نباید به بینونیت عزلی برسد بلکه باید در حد بینونیت وصفی باقی بماند.
		- روایت امیرالمومنین: «**مُبَايِنٌ‏ لِجَمِيعِ‏ مَا أَحْدَثَ فِي‏ الصِّفَات**‏»
			* خداوند مباین با جمیع چیز هایی است که احداث کرده است اما در صفات مباینت دارد و این تباین را نباید در ذات برد که دو وجود متفاوت هستند.
		- پیامبر: «**هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ لَيْسَ فِي شَيْ‏ءٍ مِنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُود**»
			* او در همه جا و در همه مکان ها هست اما در هیچ مکان محدودی نیست. این همان تمایز احاطی است که اینجا طرح می شود.

#### بیان ابن ترکه در مورد این نحوه تمایز

* محتوای تمایز احاطی در آثار عرفا وجود دارد اما اصطلاح «تمایز احاطی» اولین بار در تمهید القواعد ابن ‌ترکه مطرح شده‌است.
* **بیان ابن‌ترکه اینگونه است که تمایز به دو نوع تقسیم می‌شود:**
	1. **تمایز تقابلی:** در فلسفه و منطق مطرح شد و به «تناقض و تضاد و عدم و ملکه و تضایف» تقسیم شد.
		+ تمایز متعارفِ میان اشیاء از این نوع است.
		+ ویژگی این تمایز این است که در عین غیریت نمی‌توان عینیت برقرار شود.
	2. **تمایز احاطی:** تمایز محیط از مُحاط، از یک طرف چون محیط است عین محاط است و از طرفی هم به جهت همین محیط بودن، غیر از محاط است.
		+ **این نوع تمایز، عینیت را به هم نمی‌زند.**
		+ خود ابن ترکه دو مثال می زند که البته باید در همین حد مثال نگه داشت:
		+ **مثال1: نسبت کلّی با جزئیاتش: مثل مفهوم کلّی حیوان در نسبت با جزئیاتش(حمار و فرس و انسان)**
			- **خب نسبت این کلی با جزئیاتش چگونه است؟**
				* **از یک طرف کلّی عین همه جزئیات است، چون همین کلّی است که حمار و فرس و انسان می‌شود.**
				* **از یک طرف حیوان به خاطر کلّیتش غیر از جزئیات است.**
		+ **مثال۲: نسبت کلّ با اجزاء:**
			- **از یک طرف کلّ چون کل است، عین اجزایش می‌شود.**
			- **از یک طرف دیگر کلّ چون کلّ است غیر از اجزایش است.**

#### تبیین تمایز احاطی حقّ از خلق

* + اولاً اهل معرفت حقّ تعالی را بی‌نهایت می‌دانند که این اصل مسلمی است.
	+ ثانیاً این بی‌نهایتی موجب محیط شدن خداوند بر خلق می‌شود.
	+ لذا....
		- **وجه عینیت:** از این جهت که بی نهایت است، عین همه اشیاست یعنی حقّ از جهت بی‌نهایتیش، تمام اشیاء است، و با اشیاء عینیت دارد.
		- **وجه تمایز:** همچنین از همان جهت که بی‌نهایت است، همین بی نهایتی او را از خلق تمایز می‌دهد.
			* فاصله متناهی با غیرمتناهی، بی‌نهایت است، لذا تمایز حقّ از خلق هم بی‌نهایت می‌شود.(دقت کنید که این به وجود مستقل داشتن خلق نمی‌کشد)
		- از این تمایز تعبیر به تمایز محیط و محاط می شود. یعنی محیط چون محیط است عین محاط است و همچنین چون محیط است غیر از محاط است.

#### معانی عینیت(ص231 کتاب)

* 1. عینیت در باب وجود ذهنی:
	2. عینیت در باب علت و معلول:
	3. عینیت در باب حرکت:
	4. عینیت اسماء و صفات در مقام ذات:
	5. عینیت اسماء و صفات در مقام ظهور و تجلّی:

پس عینیت حق و خلق که اینجا می گوییم نیز یک معنای ویژه ای دارد که در عین اینکه عینیت را قائلیم، غیریت را نیز قائل هستیم. این در تمایز احاطی رخ می دهد.

#### فواید بحث «تمایز احاطی»

* 1. **با این بیان، بسیاری از آیات و روایات معنای حقیقی خودش را پیدا می‌کند:**
		1. «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه»
		2. «خارج عن الاشیاء لا بالمباینه»
		3. « لَيْسَ‏ يَدْخُلُ‏ فِي‏ شَيْ‏ءٍ وَ لَا يَخْرُجُ مِنْه‏»
		4. «وَ لَيْسَ شَيْ‏ءٌ مِنْ خَلْقِهِ أَقْرَبَ‏ إِلَيْهِ‏ مِنْ‏ شَيْ‏ءٍ وَ لَا شَيْ‏ءٌ أَبْعَدَ مِنْهُ مِنْ شَيْ‏ء»
			+ در مقایسه اشیاء با خداوند، دوری یا نزدیکی آن‌ها با خداوند معنا ندارد، چون در فضای بی‌نهایت است.
		5. پیامبر: «هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ لَيْسَ فِي شَيْ‏ءٍ مِنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُود»
		6. امام صادق: «لَا خَلْقُهُ فِيهِ وَ لَا هُوَ فِي خَلْقِه‏»
		7. **نکته مهم:**
			+ شرط فهمیدن درست آیات و روایاتِ معارفی، اجتهاد در معقول است.
				- مرحوم آشتیانی از پسر مرحوم آخوند نقل می کند که پدرم مکرر به من می گفت که اگر کسی می خواهد اخبار آل محمدص را در اصول می خواهد متوجه بشود باید مجتهد در معقول باشد.
				- در غیر این صورت برداشت ها در آیات و روایات سطحی خواهد شد.
			+ این روایات را وقتی می‌بینیم که در چه شرایطی و در میان مردمی با چه سطح فکری‌ای مطرح شده‌است، انسان اعجاز آن‌را تصدیق می‌کند.
				- لذا معارف را نباید به هر شکلی ترویج دارد مثلا اشکال جنید به حلاج سر همین است که اشکال روشی داشته است چون موجب دردسر می شود.
				- دین حقایق چند لایه است که مراتب بالایش جز با این مباحث فهم نمی شود.
	2. **فهم گزاره‌های به ظاهر متناقضِ عارفان:**
		1. در مواجهه با عبارات ظاهراً متناقض عرفا چند رویکرد وجود دارد:
			+ **رویکرد اول(ردّ عرفان):** بطلان تناقض نشان می‌دهد که عقیده عارفان باطل است.
			+ **رویکرد دوم: (تطهیر عرفان):** ساحت عرفان فوق ساحت عقل است.(هذا طورٌ وراءَ طور العقل) مانند بیان استیس
				- مثلا می گویند خداوند جامع اضداد است در حالی که این جامع اضداد با چیزی که در فلسفه و منطق می گویند و محال عقلی است متفاوت است.
			+ **رویکرد سوم:** فهم و تبیین عبارات و رفع تناقضات بدوی
* دقت شود که در تمام مباحث فوق، طبق نظر عارفان هیچ‌گاه موجب این نمی‌شود که خلق از جنس وجود بشوند.

#### متون مرتبط

**1) تمهید القواعد - ابن‌ترکه ص۱۲۵: (ص233 کتاب)**

الامتياز: **تارة** تكون بحسب التقابل و التضادّ و **تارة** بحسب الاحاطة و الشمول‏

**2) تمهید القواعد - ابن‌ترکه ص۹۱-۹۲: (ص233 کتاب)**

ان التعيُّن[=تمیّز] انّما يتصور على وجهين: 1-اما على سبيل التقابل له أو 2-على سبيل الاحاطة، لا يخلو امر الامتياز عنهما أصلًا، و ذلك لأن ما به يمتاز الشي‏ء عمّا يغايره: 1-اما ان يكون ثبوت صفة للمتميِّز و ثبوت مقابلها لما يمتاز عنه، كالمقابلات، و 2-امّا ان يكون ثبوت صفة للمتميّز و عدم ثبوتها للآخر، [بیان دو مثال:] كتميُّز الكل‏[[1]](NULL) من حيث انّه كلٌّ، و العام من حيث انّه عامٌّ، بالنسبة إلى اجزائه و جزئيّاته.

و امارات التميز **في القسم الأول** منه لا بُدَّ و ان يكون خارجاً عن المتعين (التعين- خ) ضرورة انّها نسب أو مبادى نسب بين الأمور المتقابلة،

**و في الثاني** لا يمكن ان يكون امراً زايداً على المتعيَّن ضرورة انّه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعيَّنة و به (فبه- خ ل) صارت الحقيقة هي هي، إذ حقيقة الكلِّ انّما تحقَّقت كلّيَّته باعتبار إحاطته الاجزاء و بها[کلیت] يمتاز عن اجزائه،- و كذلك العام[=کلی] انما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيات‏[[2]](NULL) و الجزئيات و جمعها تلك الخصوصيات- و بها[عمومیت] يمتاز عن خواصه‏

#### فروعات بحث «تمایز احاطی»

##### 1. جامع اضداد بودن خداوند

گاهی گفته می شود که خداوند جامع اضداد است در حالی که این جامع اضداد بودن که عرفا می گویند با چیزی که در فلسفه و منطق می گویند و محال عقلی است متفاوت است.

**تذکر:** البته گاهی خود عرفا مباحث را مطرح می کنند و می گویند عقل نمی تواند این را درک کند که اینجا ناظر هستند به عقل مشایی که نمی تواند این نکته را درک کند.

در دو ساحت باید جامع اضداد بودن خداوند را مورد مطالعه قرار داد که مدعای عرفاست:

1. **جامع اضداد بودن خداوند پس از تجلی و ظهور(وحدت در کثرت):**
	* یعنی خداوند جامع اضداد است در مقام وحدت در کثرت.
	* خب چرا عرفا می گویند خداوند در چنین موطنی جامع اضداد است؟
		+ چون یک وجود بی نهایت است لذا این واحد هم سیاهی را دارد و هم سفیدی را، همه صفات متضاد را در کنار هم دارد، هم جبن دارد و هم شجاعت را و...
		+ یعنی وجود واحد اطلاقی انبساطی به لحاظ مواطن متعدّد(عالم ذات، عالم عقل، عالم ماده و ....) می‌تواند اضداد را بپذیرد.
			- مثلا به لحاظ عالم ماده این حکم را دارد اما به لحاظ عالم عقل حکم دیگری دارد.
			- لذا خداوند هم اول است و هم آخر ، هم ظاهر است و هم باطن و اینها .
			- خداوند این مفاهیم متقابل را با هم داراست لذا جامع اضداد است. حتی تخالف هایی هم که در منطق میخواندیم اینجا قابل جریان است.
	* اگر دقت بشود اضداد در اینجا مراد ضد فلسفی نیست هر چند ممکن است فیلسوف نتواند یک وجود سِعِی را تصور کند که در یک جلوه اش سیاه باشد و در یک جلوه اش سفید و... اما بعد از این که این وجود سِعِی تصور شد، آنگاه می گوییم حق تعالی جامع اضداد است و مراد مان از جامع اضداد همین است که همه این صفات را در کنار هم یکجا دارد.
	* در واقع می توان گفت حق تعالی هم سفید است و هم سیاه است و نه سفید است و نه سیاه است. همه اینها معنا دارد. می شود گفت خداوند هم مجرد است و هم مادی است، نه مجرد است و نه مادی است.
		+ این ادبیات ها را در می توان در مقام وحدت در کثرت پیاده کرد، نه در مقام ذات که مقام ذات فوق این تشبیه و تنزیه هاست.
	* تضادّ منطقی و فلسفی در این موطن نیز حاصل نمی‌شود، چون در این موطن مُنِّه و حالت استجنانیِ متضادین وجود دارد نه خود اضداد.
2. **جامع اضداد بودن خداوند قبل از تجلی و ظهور(کثرت در وحدت)**
	* یعنی خداوند جامع اضداد است در مقام کثرت در وحدت یعنی در مقام اندماج که همه اشیا آنجا هستند.
	* از یک جهت اینجا جمع اضداد جدی تر می شود. در حالت قبل یعنی در مقام وحدت در کثرت چون بحث شئون مطرح بود باعث می شد که جمع اضداد فلسفی رخ ندهد لذا میشد راحت ادعای عرفا مبنی بر جامع اضداد بودن را پذیرفت
	* اما وقتی می گوییم خداوند در مقام ذات(کثرت در وحدت) جامع اضداد است یعنی در یک امر واحد همه این امور متکثر مانند متضادها و متقابل ها جمع می شوند.
	* خب اینجا به چه معناست؟
		+ در واقع اینجا هنوز اضداد اضداد نیستند، کثرت هنوز کثرت نیست و تفصیل نیافته است. وجود همه اینها در اینجا به یک معنای ویژه است.
		+ به تعبیر خود عرفا یک حالت بالقوه ای و مُنِّه ای(نه به معنای اینکه ضعفی دارد)، استجنانی و... دارد لذا اگر این حقایق اندماجی ظهور بکند، آنگاه اول و آخر یا ظاهر و باطن ایجاد میشود. اما در مقام ذات همان حالت بالقوه ای وجود دارد.
		+ لذا چون اشیا هنوز خاصیت خود را پیدا نکرده اند لذا ضدیتی رخ نمی دهد.
		+ پس جامع اضداد بودن در اینجا نیز منجر به ضدیت فلسفی نمی شود.

##### متون مرتبط

**1) تمهید القواعد ص۲۱(ص235 کتاب)**

و ذلك لأن خصوصيَّة المعنى(1) المحيطسرّ محیط بودنش لایتناهی بودنش است التي بها يمتاز عن سائر ما عداه، انما هي الشمول و الاحاطة، و لا شك ان هذه الخصوصيَّة انّما يقتضي ملحوقية المعنى المحيط بسائر المفهوماتچون مابقی مفاهیم محدود هستند لذا وقتی نسبت محدود را با نامحدود در نظر می گیریم اینجا باید نامحدود ملحوق همه محدودها باشد، و عدم مانعيّته لشي‏ء من الخصوصيات المتقابلة المتتابعة- المتمانعة- بعضها مع بعض=یعنی حتّی آنچه که متقابل دارد هم متقابل‌ها را شامل می‌شود، على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة و الشمول(2)، كما ستطّلع عليه، و **هذا يناسب ما تسمعه من ائمَّة التحقيق=اهل شهود يسمُّون الهويَّة المطلقة، مجمع الأضداد**

* **(1) استعمالات «مفهوم»: مانند معلوم بکار می رود یعنی:**
	+ مفهوم بالذات: مفهومی که در ذهن ماست.
	+ مفهوم بالعرض: وجود خارجیِ مفهوم

پس صرف لفظ مفهوم بحث را ذهنی نمی کند.

* (2) **منطق مطلوب:** «على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة و الشمول»
	+ اینکه می گوییم باید در منطق ارسطویی تحولاتی بوجود بیاید همینجاست. بین حقیقت محیط با محاط‌ها چه رابطه‌ای وجود دارد. و چه گزاره‌هایی می‌توان در این وضعیت مطرح کرد.
	+ دقت شود که در منطق موجود، ویژگی‌های حمل شائع صناعی معمولاً بررسی می‌شود، امّا حمل‌هایی مثل حمل حقیقت در رقیقت که در فضای تشکیک خاصّی پدید می‌آید یا حمل محیط بر محاط و ... در منطق مطرح نشده است.
	+ اقای جوادی نیز می گفتند که یکی از مبانی ای که می تواند منطق متعالی را در بستر حکمت متعالیه سامان بدهد همین بحث حمل حقیقت و رقیقت است.

**2) فصوص الحکم ص۷۶-۷۷:**

قال الخراز (22- 1) رحمه اللَّه تعالى، و هو وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه **بأن اللَّه تعالى لا يُعرَف إلا بجَمعِه بين الأضداداضداد یعنی متقابل، نه اصطلاح ویژه اش که در مقابل تضایف و.. باشد في الحكم عليه بها=بواسطه اضداد**. شاهد کلام خود را این آیه قرار داده اند: فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عين ما ظهر، و هو عين ما بطن في حال ظهوره.

* **نکته:** جمع اضداد بودنِ خداوند به نوع نهایی و اعلی و اشرف است. امّا همین جمع اضداد بودن در مراتب پایین‌تر هم به نحو کمرنگ‌تر وجود دارد.
	+ مثال: رابطه **«کلّی سِعیِ انبساطی»** با افرادش اینگونه است.
		- ‏مثلاً وقتی گفته می‌شود که ربّ‌النوع‌ها کلّی هستند، این اشکال بوجود می‌آید که اگر کلّی در خارج موجود شود یعنی متضادّها با هم جمع شوند که این از نظر منطقی محال است. امّا باید دقت کرد که آنچه در اینجا از کلّی مورد اراده است «کلّی سعی انبساطی» است.
			* مثلا وقتی میگوییم یک کلی در خارج است و هم سفید است در یکجا و هم یکجا سیاه است و.... خب این که شد جمع متقابل ها لذا چگونه امکان پذیر است؟ این در فضای منطق موجود ما قابل پذیرش نبوده است اما فیلسوف می گوید می شود لذا باید ساختارهای این بحث در منطق پی ریزی بشود.

##### 2. جمع میان «تشبیه» و «تنزیه»

* این بحث جزو موارد زیبا در مباحث دین شناسی است.

###### شکل گیری دو دسته تنزیهی و تشبیهی از صدر اسلام

* در صدر اسلام مسلمانان آن توجّه دقیق به محتوای آیات و روایات را نداشتند. به تدریج اندیشمندان اسلامی میان آیات و روایات دو طایفه یافتند که جمع میان آنها دشوار می‌نمود.
* **دو طایفه آیات و روایات:**
	1. **طایفه اول:** حقّ را منزّه از خلق قرار می‌دهد:
		+ مثل «لیس کمثله شیء»
	2. **طایفه دوم:** حقّ را به مخلوقاتش تشبیه می کند:
		+ «یدالله فوق ایدیهم»
		+ «فثم وجه الله»
		+ «إن تقرضوا الله قرضاً حسناً»
		+ «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»
		+ طایفه مجسّمه تحت اثر این آیات برای خداوند دست و صورت و چشم و جسم قائل شدند.
* **اینجا بود که دو گروه اصلی(که خود اینها نیز حالت تشکیکی دارند و تبدیل به ریزگروه های زیادی می شوند) در قبال این آیات و روایات شکل گرفت:**
	+ **اندیشه تنزیهی:**
		- معتزله و فلاسفه مشاء غالبا در این فضا هستند.
		- اگر تنزیه خیلی شدید شود، به تعطیل منجر خواهدشد.
			* ما یک گروه داریم تحت عنوان «مُعَطلّه» که در باب معرفت الله قائل به تعطیل هستند که هر لفظی که به کار ببرید ما نمی دانیم یعنی چه چون هیچ وجه مشترکی بین آن لفظ و خداوند نیست. گاهی بعضی آنقدر شدید شده اند که گفته اند لفظ موجود را هم نمی دانیم یعنی چه.
		- البته اکثر اندیشمندان از تعطیل فرار می‌کنند چون لازمه‌ی تعطیل، انکار خداوند است.
		- این دسته عمدتاً آیات و روایات تشبیهی را یا توجه نمی‌کنند و یا تأویل می‌برند.
	+ **اندیشه تشبیهی:**
		- که در رأس آن مجسّمه وجود دارند که قائلند که خداوند جسم دارد.
		- اشاعره نیز به این اندیشه نزدیک هستند.
		- اینها آیات تنزیهی را تاویل می برند و در آن دست می برند.
* **نکته:** این مبنا در تفسیر بسیاری از آیات قرآن نقش جدّی دارد و جزو مبانی فهم متن است.

###### دیدگاه عرفا

* خب حالا موضع عرفا نسبت به این دو دسته چیست؟ آنگاه چگونه ناظر به این بحث می اندیشند؟
	+ چهار فضا نسبت به این بحث می تواند باز کرد یعنی طبق مبانی اهل معرفت می توان این چهار مبنا را طرح کرد:
		1. **تشبیه:** حق‌تعالی مشابه خلق است، آنگاه که همراهی حقّ را در مواطن خلقی با خلق مقایسه می‌کنیم و حکم خلق را می‌پذیرد.
		2. **تنزیه:** حقّ تعالی منزّه از خلق است، آن گاه که جمع اضداد را در حقّ تعالی اثبات می‌کنند که خلق این ویژگی را ندارند.
		3. **جمع تشبیه و تنزیه:** جمع میان تشبیه و تنزیه، یعنی یک حقیقت احاطی، هم عین خلق است و هم غیر خلق.
		4. **مقام فوق جمع بین تشبیه و تنزیه**(که به لحاظ مقام ذات است)**: مقام ذات حقّ**، مقامی فوقِ جمع میان تشبیه و تنزیه است، چون مقام ذات حقّ هیچ نسبتی با خلق ندارد، که بخواهیم بگوییم شبیه خلق است یا منزّه از خلق است. چون مقام تشبیه و تنزیه جایی است که دو چیز را با هم مقایسه کنیم اما در مقام ذات چنین حالتی وجود ندارد چون هیچ نسبتی با خلق ندارد در آن مقام.
			- مثلاً «هو» در «قل هو الله احد» ناظر به این مقام فوق جمع است.
	+ **نتیجه:**
		1. عارف بر اساس مبانی خودش، می‌تواند تمام آیات تشبیهی و تنزیهی را بر اساس مواطن آن تفسیر کند و جمع میان این آیات و روایات برای او آسان است. یعنی آیات تشبیهی را براساس موطن خودش معنا می کند، آیات تنزیهی را همچنین و... . حتی وقتی تشبیه شدید می شود، عارف می داند که مراد چیست، نه به معنایی که مجسه می گویند چون مجسمه منحصر در آن حالت می کند.

###### متون مرتبط

**1) عبارت تمهید القواعد ص۱۱۵-۱۱۶(ص237 کتاب):**

التوحيد على عرف التحقيق(1)الذي لا بدَّ له من «الجمع بين التفرقة=تنزیه و الجمع=تشبیه» و «التبرئة=تنزیه (و التنزيه- خ ل) عن التنزيه و التشبيه»(2) كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبَّه عليه‏[[1]](NULL) الصادق «عليه السلام»: «ان الجمع‏=تشبیه بلا تفرقة=تنزیه زندقة، و التفرقة=تنزیه بدون الجمع=تشبیه تعطيل، و الجمع بينهماهما=تنزیه و تشبیه توحيد»

* (1) **عرف «التحقیق» یا «محقق»:**
	+ محقق در کلام عارفان کسانی هستند که اهل کشف و شهود و فنا و بقای بعد از فنا هستند.
	+ چون محقق را کسی می دانند که بیش از فضای تقلید و ایمان مسئله را حلّ کند. و اعلی درجه تحقیق جایی است که با شهود حقیقت کشف شود.
	+ در واقع عرفا می‌خواهند مضاف بر ایمان به تحقیق نیز برسند، نه اینکه ایمان و تقلید را کنار بگذارند.
	+ در واقع عرف تحقیق اقلش در تعقل است اما اکثرش در شهود است. عمده وقتی می گویند اهل تحقیق مراد کسانی هستند که اهل شهود هستند.
* (2) **«تنزیه عن التنزیه و التشبیه»:**
	+ توحید اهل معرفت به گونه ای است که از یک منظر جمع بین تفرقه و جمع کرده، از یک منظر تنزیه از تنزیه و تشبیه دارد یعنی از تنزیه و تشبیه نیز تنزیه دارد.
	+ بحث تنزیه از تنزیه و تشبیه دو حالت دارد:
		- گاهی مقام ذات را گویند. یعنی می توان گفت تنزیه از تنزیه و تشبیه دارد بلکه از حیث اینکه فوق جمع میان تشبیه و تنزیه است.
		- گاهی مقام ظهور و تجلّی را گویند از این حیث که خداوند تمایز احاطی دارد، با نگاه به جلوه «تمایز» می‌گوییم که هم از «تشبیهِ صرف» و هم از «تنزیهِ صرف» منزّه است(این مصداقی از جمع اضداد نیز هست لذا در همین جا می توان گفت دارد جمع بین تنزیه و تشبیه می کند).
* **تذکر: همینجاست که اهل معرفت به فلاسفه نقدی دارند و می گویند:**
	+ وقتی که خداوند را از جسم و مادیت و تحیّز و تمکّن و ... تنزیه می‌کنند، کأنّ دارند خداوند را تشبیه به عقول و ملائکه می‌کنند. البته این تنزیه شدید نیست که به تعطیل برسد لذا تنزیه درست و صحیح به نحوی است که خداوند را از همه مادیات و عقول تنزیه کند، یعنی نوعی تنزیه که مخصوص خدا است.

**2) عبارت فصوص الحکم ص۷۰(ص238 کتاب):**

 فإن قلت بالتنزيه كنتَ مُقيداً=قید زده و از اطلاق مقسمی خارج کرده ای و إن قلت بالتشبيه كنت مُحدداً=باز هم قید زده است.

 و إن قلت بالأمرين كنت مُسدداً=یعنی اگر جمع بین تشبهی و تنزیه کنی که در فضای نسبت غیر متناهی با متناهی بوجود می آید آنگاه شما حرف محکمی زده اید و كنت إماماً في المعارف سيدا

**3) عبارت فصوص الحکم ص93:**

|  |  |
| --- | --- |
| فلا تنظر إِلى الحق‏ | و تعريهبه نحوی که او را از خلق جدای کنی عن الخلق‏ |
| و لا تنظر إِلى الخلق‏ | و تَكسوه=بئوشانی سوى الحق‏به نحوی که همراه حق نباشد |
| و نزهّه و شبّهه‏ | و قُم في مقعد الصدق‏ |

* **بیان جمعِ تنزیه و تشبیه با ادبیات صدرایی با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء‌ و لیس بشیء منها»:**
	+ که قبلا گفتیم در این قاعده حمل حقیقت و رقیقت شده.
	+ **این قاعده در دو موطن جریان دارد:**
		1. موطن کثرت در وحدت(موطن وحدت که کثیر، واحد می شود)
		2. موطن وحدت در کثرت(موطن تفصیل که واحد، مفصّل می شود)
	+ **این قاعده در هر دو مقام مطرح است لذا نباید یک جور معنا کرد:**
		1. بسیط الحقیقة بودن کلّ الاشیاء: تشبیه
		2. و لیس بشیء منها: تنزیه
	+ در واقع این قاعده در بخش کثرت در وحدت هم پیاده می شود اما اینجا کثرت دیگر حقیقت ندارد چون دیگر اینجا شی ای وجود ندارد چون همه به نحو بالقوه ای و استجنانی است.
	+ **نتیجه:** پس این قاعده فلسفی اگر بخواهد در بحث ما پیاده بشود، روان و عالی اش این است که در مقام وحدت در کثرت این بحث را پیاده کنیم که تشبیه سر جای خودش است، تنزیه سر جای خودش هست، جمع این دو نیز سر جای خودش است اما اگر این را در مقام ذات بردیم و معنا کردیم آنگاه باید مواظب بود که از منظر بحث ما، در مقام فوق جمع تشبیه و تنزیه مطرح خواهد شد.

**4) عبارت مصباح الهدایة-امام خمینی ص۹۶:**

و قد ورد عن بعض ساداتنا و أئمتنا من العترة الطاهرة: «لنا مع اللّه حالات: هو هو، و نحن نحن، و هو نحن، و نحن هو.»

* امام اینجا یک روایتی را نقل کرده که خب نباید توقع داشت این روایات را زراره و ... نقل کنند چون این ها مباحث کوچه بازاری نبوده است.
* ما با خداوند حالاتی داریم:
	+ یک حالت این است که او اوست
	+ یک حالت این است که ما ما هستیم
	+ یک حالت این است که ما او هستیم
	+ یک حالت این است که او ما هستیم

**5) عبارت شرح فصوص الحکم- قیصری ۵۱۲: (ص240)**

 (فما أنت هو، بل أنت هو و تراه في عين الأمور مُسَرَّحاً و مُقَيَّداً)

یعنی تو آن نیستی بلکه او هستی. خداوند را میبینی که در حقیقت اشیا هم آزاد است و هم مقید است.

 (1) أي، فلَستَ أنت هو، لتقيدك الظاهرة و إمكانك و احتياجك إليه، باعتبار أنك غيره، و أنت هو، لأنك في الحقيقة عينه و هويته الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبة من مراتب وجوده. فترجع ذاتك و صفاتك كلها إليه. قوله: (و تراه في عين الأمور) (2) أي، و ترى الحق في عين الأشياء مسرَّحا و مقيَّداً، على اسم المفعول، أي، تراه مطلقاً بحسب ذاته، و مقيداً بحسب ظهوره في صفة من صفاته.

**6) تفسیر «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»=و تیر نزدی، آن وقتی که تیر زدی، بلکه خداوند تیر زد :**

* 1. در نگاه تنزیهی: آیه تأویل می‌شود.
	2. در نگاه تشبیهی: از این آیه، تشبیه خداوند به انسان می‌فهمند.
	3. در نگاه تشکیک خاصّی: آیه به نحو طولی معنا می‌شود یعنی فضای علت و معلولی می کند ارتباطی هم دارند اما دو موطن می کند که حمل حقیقت و رقیقت در آن پیاده می شود نسبت به فضای بالا و پایین.
	4. در نگاه عرفانی: در همان موطنی که خلق عمل می‌کند، حقّ نیز عمل می‌کند.(یعنی رابطه طولی نیست و حمل حقیقت و رقیقت هم نیست.)

**7) تفسیر « و ما تشاؤون الّا أن یشاء الله»:**

* 1. این آیه البته دو پهلو است که باید دقت کرد. اما طبق محل بحث ما اینگونه معنا می شود:
		1. در نگاه عرفانی: یعنی در همان موطنی که شما مشیّت دارید، خداوند مشیّت دارد.

**8) تفسیر «تسبیحات اربعه»:**

* 1. **تفسیر علامه طباطبایی:**
		1. سبحان الله: مقام تنزیه
		2. الحمدلله: مقام تشبیه
			+ این معنا که هر حمدی ویژه خدا است، یعنی هر ستایشی برای خداست(کأنّ هر چیزی را که ستایش می‌کنید انگار خداوند را ستایش کرده‌اید)
			+ یعنی شما حق را در دل همه خلق دارید مشاهده می کنید و هر جا کمالی است از خداوند دارید مشاهده می کنید. یعنی هر حمدی که صورت می گیرد انگار حمد خداوند است.
		3. لا اله الّا الله: جمع میان تشبیه و تنزیه
			+ بیان «الوهیت» نشانه مغایرت با غیر است، چون غیر او الوهیت ندارد. از طرفی اله، مألوه می‌خواهد، و این ناظر به ارتباط خدا با خلق است.
			+ البته این تفسیر در این مورد کمی سخت افاده می‌شود.
		4. الله اکبر: ناظر به مقام ذات است یعنی فوق جمع بین تشبیه و تنزیه.
			+ تفسیری که در روایات مطرح شده که «الله اکبر من أن یوصف» به این تفسیر علامه رهنمون است.
	2. **تفسیر امام خمینی:**
		1. الله اکبر: مقام تنزیه
		2. الحمدلله: مقام تشبیه
		3. لا اله الّا الله: مقام جمع بین تشبیه و تنزیه
		4. سبحان الله: مقام فوق جمع بین تشبیه و تنزیه
	3. **نکته:**
		1. بحث سر این است که نسبت به الله اکبر و سبحان الله، در کدام تنزیه شدیدتر خوابیده است. امام می گوید تنزیه شدیدتر در سبحان الله است لذا تطبیق بر مقام ذات می کند اما علامه می گوید الله اکبر دارای تنزیه شدید است.
		2. **نظر استاد:**
			+ اگر به سبحان الله از لحاظ لفظی نگاه کنیم، اینجا تنزیه شدیدتری وجود دارد که اینجا بیان امام تقویت می شود.
			+ اما اگر به الله اکبر از لحاظ آن روایاتی که وارد شده نگاه کنیم که «الله اکبر من ان یوصف»، در این صورت بیان علامه تقویت می شود.
		3. نباید فکر کرد که در تسبیحات لزوما بحث ترتیب به کار رفته است چون ممکن است به لحاظ های دیگری ترتیب رعایت نشده باشد.
* **اصطلاح‌شناسی:**
	+ وجود= واجب الوجود
	+ ظهور وجود= ظهور واحد، وجود منبسط، وجود عام، وجود کونی، نَفَس رحمانی و ...
	+ ماهیات= مظاهر
		- ماهیات اولاً مظاهرِ ظهور واحد هستند و در ثانی مظاهر خود وجود هستند.

## 4-2 براهین «وحدت شخصی وجود»

# 3. تبیین مراتب نظام هستی

# 4. انسان شناسی عرفانی(انسان کامل)

1. البته می توان گفت از قرن 7 تا 9 خودش یک دوره است چون قرن هفتم یک نکته ای دارد اما چون بنا بر اجمال گفتن داریم می گوییم از قرن 7 تا 11. [↑](#footnote-ref-1)
2. او آثار فراوانی دارد که انسان به شگفت می آید که چطور یک شخص در این مدت از عمر این همه کتاب نوشته باشد اما دو اثر بعد از خودش بسیار مهم تلقی شده است که اینجا بهش اشاره می کنیم. [↑](#footnote-ref-2)
3. در کنار اینکه اینجا یک تصویر صحیح از وحدت شخصی وجود ارائه می شود، علاوه بر این تصویر دقیقی هم از خلق ارائه می شود که بسیار مهم است. [↑](#footnote-ref-3)
4. این دیدگاه، برداشت دیگری از نظریه صدرا می باشد یعنی قائلین به این دیدگاه قائلند که صدرا نیز همین حرف را می زند. عمده در مدرسه آیت الله مصباح و آقای عبودیت این بحث مطرح شده است. [↑](#footnote-ref-4)
5. درر الفوائد(حواشی بر شرح منظومه) - شیخ محمدتقی آملی: ایشان در قسمتی که حاجی به این بحث پرداخته، تمام اقسام حیث تقییدی را با ملاکات آن مورد بررسی قرار داده است. [↑](#footnote-ref-5)
6. به خلاف خداوند که دارای متن وجود بی نهایت است. پس ما متن محدود را درباره ماسوی الله بکار می بریم یعنی وجودهای امکانی. [↑](#footnote-ref-6)
7. اگر در کل آثار مشا، اشراق، خواجه نصیر و... نگاه کنید، همین دو اصطلاح بیشتر وجود ندارد. [↑](#footnote-ref-7)
8. این تنزل از باب تغییر و حرکت نیست بلکه از باب ایجاد و علیت است یعنی هر چه در مرتبه بالاتر بوده سر جای خودش می ماند و فقط پرتو افکنی دارد نسبت به مراتب پایین تر، نه اینکه مثلا جای خودش را از دست بدهد و بشود مثالی لذا معنا ندارد که یک چیز مجرد بشود مادی. [↑](#footnote-ref-8)
9. اجمال در اینجا به معنای بساطت وجودی است، نه ابهام. [↑](#footnote-ref-9)
10. از وحدت نفس تعبیر به وحدت حقه ظلیه می کنند یعنی وحدت حقیقی که هاضم کثرات است یعنی کثرات را در خود هضم می کند. برخلاف وحدتی که نمی تواند با کثرت جمع بشود. حالا این وحدت حقیقی نفس سایه ای از وحدت حقیقی خداوند است. [↑](#footnote-ref-10)
11. این بیان مال فلسفه است که وجود تقسیم به وجوب و امکان و امتناع بشود اما در عرفان وجود مساوی با وجوب است. امکان می شود وصف لواحق و عوارض. [↑](#footnote-ref-11)
12. همین اتفاق به نحو عرفی نیز می افتد مثلا فرض کنید زید وارد اتاق می شود و شما یک وقت او را به این اسم اعتباریش صدا می زنید و می گویید زید اما یک وقت او را به اسم واقعی اش صدا می زنید مثلا او جلوه شدیدش در علم است لذا می گویید جا عالمٌ یعنی یک ذات را با جلوه علمیش شما ملاحظه کرده اید. [↑](#footnote-ref-12)
13. در حالی که ما در ادبیات علیم را صفت می دانیم اما در عرفان اسم می دانیم. [↑](#footnote-ref-13)