

1. مقدمات

1-1 چیستی عرفان اسلامی

تعريف های متعددی را می توان در اینجا ذکر کرد.

تعريف اول

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

تعريف دوم

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

1. اولاً 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. ثانیاً جامع افراد هم نیست چون گاهی از اوقات در مناطقی یا برهه هایی عرفان های 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.

تعريف سوم

بگوییم عرفان باطن گرایی همراه با آموزه هایی مانند فنا و عشق و ... است. اشکال به این تعريف 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. اصلاً 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 تعريف هم مانع اغیار نیست.

تعريف چهارم

این تعريف 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 تعريف 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 بعداً صدماتی می زند. معمولاً 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

- a. 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 نو ظهور 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 نو ظهور یا دین نماهای نو ظهور. این واژه ها در ذهن افراد جامعه ما اثر خاص خودش را خواهد گذاشت.
- b. 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

- a. واقعاً عرفان هستند اما عرفان ناب نیستند. همه باطن گرایی هایی که خودش را در سطح وحدت شخصیه و فنا رسانده باشد واقعاً عرفان است چه در شرق باشد چه در غرب باشد چه در بین ادیان مختلف و... . مثلاً برخی از شاخه های عرفان های هندی مثلاً کتاب اپانیشادها انصافاً 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 همانجا هم هست مثلاً در برخی از عبارات اینها عباراتی وجود دارد کاملاً مشابه آیات و روایات ما و مباحث ما که این نشان می دهد اینها ریشه اش به انبیا و اولیا بر می 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 جوانبیش لذا به انحرافهایی کشیده شد حتی تا حد بت پرسنی. 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 به سمت توحید برد. قران توحید واقعی را گفته اما چگونه اش مهم است.

3. عرفان حقیقی ناب اسلامی

- a. 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. مثلاً بحث اسم الله در عرفان اسلامی به نحو گستردگی مطرح شده است که شاکله اصلی چینش نظام هستی در همین دستگاه اسم الله مطرح می شود. چگونه می شود این مجموعه حق 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 می‌توان ابعاد دیگری را نیز مطرح کرد اما اجمالاً می‌توان این شش بعد را ابعاد عرفانی دانست که میان مسلمانان مطرح است.

1-2-1 بُعد عملی

یکی از ابعاد عرفان اسلامی بعد عملی است که اتفاقاً 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. بعدها از این ناحیه شاخه‌های بزرگی مانند عرفان نظری یا ادبی و... ثمر داد. مثلاً 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 تعبیر مختلفی ازش یاد می‌شود 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 می‌گیرد بهش می‌گویند علم سلوک یا عرفان عملی یا ...

چیستی این بعد

حالا بعد عملی چیست؟ وقتی انسان در فضای دین اسلام قرار می‌گیرد کاملاً این احساس را می‌کند که از یه جایی دارد شروع می‌کند و باید به یه جایی برسد. یعنی می‌خواهند از یک مبدأی به مقصدی می‌خواهند برسند یعنی اینجا یک حرکت و سلوکی رخ می‌دهد 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 می‌کند 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 می‌کند. یه سری آیات اشاره به همین معنا دارند مثلاً:

1. آیه شریفه ففرو الی الله
- a. در این آیه هم دستور به حرکت داده شده، آن هم حرکت سریع و هم مقصد را نشان می‌دهد که الله است.
2. آیات صراط و سبیل

a. 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 الى الله

a. یک مقوله دیگر بحث تقرب الى الله است. تقرب اصلا در فضای معنا دارد که مسافتی ترسیم شود یعنی در بستر حرکت است، مسافتی مطرح است.

4. آیات لقا الله

a. 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 ملک 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.

i. مثلاً فمن کان يرجوا لقا الله. يا آیه شریفه ... کدحا فملاقیه

ii. 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 الى 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 اخلاق و حضور قلب و که اینها اولاً 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 او نها 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 مقام‌ها و منازل: یکی اینکه مقام‌ها و منزل‌ها را تجربه می‌کند مثلاً کم کم به منزل محاسبه می‌رسد و مزه می‌کند و در خودش می‌باید مقام محاسبه و مراقبه را. یعنی خودش صاحب این مقام می‌شود. مثلاً مقام صبر یا شکر یا توکل را تجربه می‌کند.

2. تجربه چیزش و ترتیب مقامات: در فضای عملی عرفان چون سلوک و حرکت است، حرکت اجزایش تقدم و تاخر دارد، به خلاف اخلاق که این قبیل و بعد را در آن نداریم. اما اینجا روش‌می‌شود که اول چه مقامی است، بعد چیست و مثلاً 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 دستورالعمل‌های سلوکی می‌گویند که غیر از بحث عرفان عملی است. کتاب منازل السائرين و شرح آن را اگر ببینید یا اوصاف الامرا را ببینید متفاوت است با دستورالعمل‌هایی که داده می‌شود. اینها دو حوزه هستند. یکی منازل را می‌گوید و دیگری راهکار ورود و خروج به یک مقام را بحث می‌کند.

وقتی عده‌ای در این مسیر افتادند آرام آرام این تجربه‌های سلوکی که پیش آمد، دیدند که باید این‌ها را تدوین کنند، اول رساله‌های کوچک چند صفحه‌ای بود و بعد گستردۀ تر شد تا اینکه الان با مجموعه‌های مدونی رو برو هستیم که اسم آن را علم عرفان عملی می‌گذاریم. این چیزی غیر از عرفان عملی است. ممکن است کسی علم عرفان عملی را بخواند مثلاً منازل السائرين را بخواند اما تا آخر 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 می‌گوید: معرفت طریق سلوک و مجاهده لتلخیص نفس.... واژه معرفت که آمده اشاره به علم عرفان عملی دارد یعنی شناخت راه سلوک و مجاهده برای راه‌آ کردن نفس از تنگاتها و حجاب‌ها برای متصل شدن به مبدأ 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 می‌شوند که باید توجه داشت. خود اخلاق یعنی تخلق به صفات و فضائل انسانی. علم اخلاق یعنی علمی که دارد این مجموعه فضائل را توضیح می‌دهد.

شباهت‌ها

بین عرفان عملی و اخلاق و بین علم عرفان عملی و علم اخلاق مشابهت‌های وجود دارد که ادامه اشاره می‌شود:

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

اخلاق خود انواع مختلفی دارد مثلاً اخلاق علمی، اخلاق دینی، اخلاق عرفانی که این هم خودش غیر از عرفان عملی است. اگر اخلاق دینی مراد باشد باز شباهت‌ها بیشتر می‌شود اما در این عین شباهت‌ها 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 حوزه‌ها بوده است. محور عمدۀ این اخلاق، به اعتدال رساندن قوای درونی انسان است. یعنی شناخت

مجموعه قوای حاکم بر انسان و راهکارهایی برای رسیدن به حد اعتقدال. 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 الى 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 بباید اما هدف رسیدن به الله است و مهم این است. لذا هر چیزی که عمل می کند یا مطالعه می کند، زاویه بحث من حیث ایصال الى الله است یعنی چگونه این مقوله نقش دارد در تقرب الى 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 سخن 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:

- a. خیلی از آیات و روایات به خلقيات 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 آخر 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:

- a. یعنی خلقيات را پیاده می کند اما به انگیزه اینکه دیگر دچار عذاب های الهی نشود.
b. خود جهنم هم سه نوع است: جهنم اعمال، اخلاق و عقاید.

- c. نمط نهم اشارات با ناظر بودن به همین روایت که منطق احرار را گفته و عبادت‌ها و اخلاق را سه دسته می‌کند، آغاز نمط نهم اشارات با تحلیل همین معنا پیاده شده. کسی که به انگیزه گریز از جهنم به سمت اخلاق می‌آید... است اما این نگرش توحیدی ناب نیست.
- d. تفاوت عرفان عملی با این اخلاق هم روشن است.

3. اخلاق بهشت جو:

a. اخلاق را انجام می‌دهد اما می‌داند وقتی صحنه بزرخ و قیامت شد، همین اعمال و اخلاق‌های انسان می‌شود بهشت انسان، چون این نکته را دانسته لذا اخلاق را برای اینها نگه می‌دارد یعنی عبادت تاجرانه می‌کند به تعییر روایات که هدف نهایی اش بهشت است، نه خداوند و لایه‌هایی از شرک دارد. خدا را واسطه می‌کند که به بهشت بررسد مانند قبلی که خدا را واسطه می‌کند که به جهنم نرود.

b. تفاوت این قسم با عرفان عملی نیز روشن است.

4. اخلاق توحیدی یا احراری:

a. علامه طباطبائی در المیزان به این نوع اخلاق خیلی توجه کرده است. این اخلاق توحیدی یا آزادگان که تعییر روایت است که آزاد از همه چیز است، مطلوب نهایی اش خداوند است. اما همین اخلاق را می‌شود دو جور نگاه کرد:

i. تقریر اول:

1. چون من در محضر خدا هستم و خدا باور هستم و یگانه جو هستم پس اخلاق من نباید اینگونه باشد. مثلاً علامه روی این آیه خیلی پافشاری می‌کند: فان العزه لله جمیعاً. همه عزت برای خداست که اگر این را باور کند دنبال عزت نفس در جای دیگری نمی‌رود. 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

ii. تقریر دوم: (تنها طبق این تقریر اخلاق و عرفان به یک معنا می‌شود)

1. من اساساً باید اینها را رعایت کنم تا به خدا برسم، اگر مراد از اخلاق توحیدی این تقریر باشد که خیلی وقت‌ها هم مراد همین است، این همان عرفان عملی است. این فضائل را دارد برای اینکه او را به لقا الله می‌رساند.

[تفاوت دوم:]

تفاوت دیگر در حالت سیری و چینشی آن است. در عرفان عملی مساله ترتیب مقامات بر یکدیگر داریم. چون فضای حرکت معنا می‌شود، 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 باید جزو موضوع اخلاق و علم اخلاق نیست.

1-2-2 بعد معرفتی، نظری و علمی

اصطلاحات مختلف این بعد

از این بعد نیز تعبیر مختلفی آمده مثلا در کتب قدیمی از آن تعبیر به 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 حجاب‌ها کنار زد، از اون لحظه ای که فضاهای کشفی برای انسان پیدا می‌شود، که طبق منازل السائرين از مقام 51 شروع می‌شود یا طبق اون چیزی که اوصاف الاشراف می‌گوید، اینجا مضاف بر تجارب سالکانه، تجارب عارفانه پیدا می‌کند. این سخن دیگری از تجربه است یعنی تجارب معرفتی دارد پیدا می‌کند یعنی بحث کشف و شهود دارد پیدا می‌کند. سفرهای معنوی را چهار سفر ذکر کرده اند که معرفت‌های کشف و شهودی که می‌خواهیم از آن مباحثت عرفان نظری را استفاده کنیم، در پایان سفر اول در فنا یعنی لقا الله و عمدتا در سفر دوم و سوم و چهارم محقق می‌شود.

بنابراین عرفان نظری از پایان سفر اول معنوی شروع می‌شود. تعبیر از این می‌کنند مقام فنا و بقا بعدالفناء. سالک به اینجا که رسید به معرفت‌های شهودی نهایی دست پیدا می‌کند. حق تعالی و اسماء و صفات او و نسبت حق با اسماء و صفات و نسبت حق با خلق در این حیطه به نحو علم شهودی کشف می‌شود. وقتی این دست از مشاهدات پیدا شد، اولین انعکاسش این است که این معرفت شهودی به لحاظ دستگاه‌های ادراکی تبدیل به معرفت‌های حصولی می‌شود.

از جمله نتایج رسیدن به اینجا این است که یک علم حصولی از آن علم حضوری برخواسته می‌شود و بعد در مرحله بعدی این علم حصولی را با عنصر تعبیر و ترجمه تبدیل می‌کند به گزارش‌های کتبی یا گزارش‌های شفاهی. کم کم این مجموعه‌هایی که این گزارش‌ها از آن علم حصولی نسبت به آن علم شهودی درست می‌شود، این مجموعه‌ها را عرفان نظری می‌گوییم. پس عرفان نظری ترجمه و تعبیر علم حصولی برگرفته شده از شهود‌های نهایی در مرحله فنا و بقا بعد الفنا است.

بعدا باید دید راهیابی خطاهای 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 می‌شود 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 گزارش‌هایشان 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 سخن معرفت است، نه عمل. به خلاف عرفان عملی که از سخن عمل است.

a. 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.

ملاء عبد الرزاق کاشانی در اصطلاحات سوفیه می‌گوید 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 نمی‌رسد لذا این حدش قابل بحث است)، اسمائش و افعالش. پس معرفت و عرفان نظری اونی است که حادث می‌شود از این شهود.

2. محتوای عرفان نظری، هستی شناسی است، برخلاف علم عرفان عملی که محتوايش شناخت تجارب سلوکی است.

3. از حیث روشنی 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 می‌رویم.

4. نکته چهارم نیز بحث عنصر تبیین، ترجمه و تعبیر است که در عرفان نظری مطرح می‌شود.

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 وبالعکس شده همین نکته و هستی شناسی ای هست که در آن وجود دارد که اینها به هم بپردازند. سیر عرفان گرایی فلاسفه ما علی دارد که:

1. یکی از مهمترین عللش دین است. مثلاً 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 تربت این رتبه ها دارد یعنی نظر الی الله. اینها در خود دین موج می‌زند.

2. یک عامل دیگر نیز همین نکته ای است که گفته شد.

در مورد کلام و عرفان و نسبتشان نیز می‌شود بحث کرد که عرفان چه خدمتی به کلام می‌تواند 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 خصوصاً پرسش های جدیدی که مطرح شده، می‌بینید قدرت دو چندانی در حل پرسش های کلامی دارد.

شباht ها و تفاوت های فلسفه با عرفان نظری

شباht ها:

1. در ماهیت معرفتی این دو شریک هستند، هیچ کدام از سخن عمل نیستند.

2. در محتوا مشابهت دارند چون هر دو به دنبال هستی شناسی هستند.

تفاوت ها:

1. در جهت ماهیت که گفتیم یک شباht 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 می‌شود 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

هستی‌شناسی ای که در عرفان است براساس تشکیک خاص‌الخاصی 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 اوی که محور اساسی روش بدست آمدن معارف عرفان نظری است روش شهودی است. البته ما الان که می‌خواهیم عرفان نظری را شروع کنیم، از زاویه هستی‌شناسی نگاه می‌کنیم که البته با ابزار عقلی یا دینی پیش می‌رویم.

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 می‌رساند.

2. هر چه عرفان عملی بهتر طی بشود، معارف شهودی و حقایق برآمده از آن صاف تر و کامل تر است.

a. علامه طباطبائی می‌گفتند 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.

a. البته گاهی انسان‌ها به خاطر مناسبات ذاتی ای که دارند اینها بدون سلوک عملی به معرفت شهودی می‌رسند و بازگردان آن می‌شود 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.

a. علت غایی عرفان عملی رسیدن به خداست، حتی معرفت به خدا نیز غایت آن نیست. ابن سينا در نمط نهم می‌گوید 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 هستی‌شناسانه از منازل و مقامات سلوک.

a. 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 هستی‌شناسانه قرار دادند و نتایج بسیار خوبی بدست آمد و به این نتیجه رسیدند که از جهت ساحت‌های هستی‌شناسانه خیلی کمک کننده خواهد بود.

3. هم راه و هم هدف و هم منازل کاملا برای سالک روشن می‌شود

a. لذا تعییر اهل معرفت بعد از شکل گیری عرفان نظری این است، که اگر کسی می‌خواهد وارد فضای عملی بشود، نیاز به یک ریاضت علمی دارد. اینجا یک حالت میانبر ایجاد می‌شود. چنین شخصی که ریاضت علمی داشته خیلی موفقتر خواهد بود و سریعتر پیش خواهد رفت.

b. در عرفان عملی چند چیز حکم میانبر دارد:

i. یکی محبت و عشق است

ii. یکی ذکر است

- iii. یک ریاضت است
- iv. یک 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 عمدہ به همراه بسطی و لذت معنوی شدید و انسان را به حالت طرب و 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 بوعلى 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

مهمنترین 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 شدنده 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 گستردۀ 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 جای رسیده اما بدون استاد مسیر را پیش برد، 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 های پیش آمد که بعضی محورشان ریاضت است و بعضی محور سلوکشان محبت و عشق است و بعضی روی معرفت تاکید می کنند. اساساً 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.

مثلاً 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 فضاهای روی ذکر تاکید دارند و بعضی روی معرفت و... بیشترین نقد های 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 بدوي 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 البيضا فیض
3. رساله الولایه علامه طباطبائی

6-2-1 بعد اجتماعی

کمتر به این بعد پرداخته شده و عمدۀ 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 فضای را روشن کند. حداقل چند مساله داریم مانند بحث صفویه یا سیداران که اینها نهضت هایی بوده که از فضاهای عرفانی نشات گرفته است. پس هم نگاه های تاریخی می تواند این بحث را پیش برد 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»

مثلاً وقتی می‌گوییم فلسفه اسلامی خب از چه جهت می‌گوییم اسلامی؟ عرفان نیز همین است. بحث عرفان تثبیت هویت اسلامی اش خیلی راحت تر از فلسفه است. یعنی از نگاه‌های مختلف که به مساله نگاه کنیم عرفان اسلامی در این مساله جنبه اسلامیت‌بیشتر و روشنتر است. ما در اینجا سه بحث را مطرح می‌کنیم که ممکن است از زوایای مختلفی دنبال شوند اما ما از جهت بررسی اسلام بودن عرفان می‌خواهیم بحث کنیم که البته نسبت به علم فلسفه نیز همین مباحثه است 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 فرهنگ‌های دیگر شکل گرفته. این نگاه خود شاخه‌هایی دارد. این مباحثه از 50 سال گذشته مباحثه بسیار داغی را پدید آورده است.

نظر اول: رهبانیت عیسوی، خاستگاه عرفان اسلامی

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

1. وجود مشابهت‌های زیاد میان عرفان مسیحی و عرفان اسلامی است. مثلاً:

a. در فضای ریاضت می‌بینید که در هر دو به نحو گسترده داریم.

b. زهد و دنیاگریزی

c. محبت و عشق

d. مهمتر از این موارد مساله پشمینه پوشی و تصوف و صوفی است.

ا. شعار عارفان مسیحی یکی اش همین بوده که لباس‌های خشن را می‌پوشیده اند و در

فضای اسلامی نیز این مطرح بوده و ریشه دوانده بود در برده هایی که اسم عرفای

اسلامی را صوفی می‌نامیده اند.

e. بحث صومعه نشینی و خانقواه نشینی

2. ارتباطات عرفای اسلامی و راهبان مسیحی

a. اساساً در خود مدنیه 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 می‌تواند 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 اولاً بحث شباهت‌های میان هر دو و ثانیاً بحث ارتباطاتشان.

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

هند قدیم تقریباً مجاور ایران بزرگ بوده است لذا به خاطر داب مرتاضان هندی به سیاحت و سفر ارتباطات 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: یک وجود مشابهت ها بود.

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

لذا وجود مشابهت نمی تواند یک عرفان را اصالت بیندازد بلکه می تواند نکته ای دیگر را برساند که قبل از شیخ اشراق هم اشاره ای داشته که وجود مشابهت دلیل بر حقانیت عرفان می باشد. یعنی گفته اند از باب مساله توافق 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 قرائناً 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 مابه عنوان عارف نمی شناسیم اما می گوید وقتی شهود می کردم به راه افتادم و هجرت را انتخاب کردم تا بین افراد دیگری هم این کشف ها را داشته اند لذا مسافرت ها می کند. وقتی سنخیت 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 مظعون 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 معمولاً 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 کردن 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. مثلاً 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 مثلاً 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 شدیداً 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. مضافاً 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 مثلاً لوی ماسینیون که تحقیقات خیلی مفصلی دارد می گوید بذر حقیقی عرفان و تصوف در قرآن است و این بذرها آنچنان کافی و وافی است که نیازی نیست بر سر سفره اجنبی بنشینند.

در میان محققان داخلی نیز مثلاً شهید مطهری در همین کتاب عرفان می گوید قطعاً 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 اسماء 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.

مصطفی‌الانس ص 6 اساسا عرفان را یک علم دینی میدانند. علم را چند دسته می کنند:

1. علم ابدان
 2. علم ادیان
- a. علوم ظاهری: فقه
 - b. علوم باطنی: نحله های اینجا هستند
 - i. اخلاقیون
 - ii. فلاسفه
 - iii. متكلمين
 - iv. 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.

3-2-3 شریعت، طریقت و حقیقت(نگاه عرفان 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 لگدمال 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 واقعاً 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 اصلی 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 هوتیت اسلامی عرفان اسلامی می خواهیم استفاده کنیم.

حقیقت سه مرحله ای دین در نگاه عرفان

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

1. شریعت: ظاهر
- a. دقت بشود که شریعت دارای دو اصطلاح است:

ا. معنای عام

1. در این معنا، شریعت به معنای همان دین است که خود عرفانیزگاهی از این اصطلاح استفاده کرده است. (شریعت=دین) اینها می‌گویند هیچ آموزه‌ای خارج از شریعت به معنای دین نمی‌تواند باشد.

ii. معنای خاص

1. مراد ما در اینجا همین معنا می‌باشد که توضیحش خواهد آمد.

b. مراد از شریعت در اینجا چیست؟

a. تمام اعمال جوارحی، اعم از مواردی که فقه بهش توجه می‌کند یا اخلاق. اخلاق هم جنبه‌های جوانحی دارد و هم جوارحی لذا قسمت جوارحی اش اینجا مراد است.

ii. پس هر چه با ظاهر انسان کار دارد را شریعت می‌گویند.

2. طریقت(لایه اول از باطن): سلوک

a. علاوه بر مرحله اول که گفته شد، دین یک مرحله دیگری نیز دارد که از آن تعبیر به طریقت می‌شود.

b. یعنی چه؟ مجموعه اعمال جوانحی و قلبی و درونی(معاملات قلبی) که در مسیر تقرب الى الله موثر است. در دین خیلی زیاد از این موارد داریم که ما اسمش را ابعاد سلوکی دین می‌گزاریم.

a. مثلاً نماز شما یک شریعت دارد مانند وضو، نیت، رکوع و سجده و اما یک طریقت هم دارد که می‌شود همان آداب باطنی مانند حضور قلب، اخلاص، توجه به عزربوی و ...

c. اینکه عده ای اشکال کرده اند که این عرفان در مقابل شریعت یک بحث به اسم طریقت درست کرده اند، این یک اشکال غلط است. اصلاً 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

a. این مرحله عمیق‌تر از فضاهای قبلی است.

b. یعنی چه؟ اصل این معنا یعنی رسیدن به خدا و لقا الله به معنای شهودی اش اما به معنای ضعیفترش می‌گویید عقاید یعنی مجموعه‌هایی که به وادی توحید و ولایت و امثالهم منتهی می‌شود.

a. مثلاً در همین نماز، شما نماز ائمه ع را ببینید، عده گزارش‌ها نشان می‌دهد 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 مثلاً در جامع الاسرار سه واژه قشر، لب و لب اللب را در وزان آن مطرح می‌کند که اشاره به نسبت این سه سطح با هم دارد. گاهی نیز تعبیر به مقدمه و ذی المقدمه کرده اند که مثلاً شریعت مقدمه برای طریقت و طریقت مقدمه برای حقیقت است.

سوبرداشت‌ها و سواستفاده‌ها از این اصطلاح

این بحث که میان عرف 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 گستردہ 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. مثلاً می گویند نسبت اینها نرdban است که وقتی پشت بام رفتید و دیگر نیازی به نرdban نیست. لذا دیگر دست از احکام شرعی و اخلاقی برداشتند و دچار انحرافاتی هم برای خود و هم برای دیگران شدند.

در حالی 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.

سرش 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 سرورود 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 برسد.

تبییر بسیار زیبایی جناب ملا عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات صوفیه ص 116 دارد که می گوید هر علم ظاهری علم باطن را که لب است از فساد و تباہی حفظ می کند مانند شریعت نسبت به طریقت و طریقت نسبت به حقیقت. می گوید چرا که آن کس که حال و طریقت خود را با شریعت صیانت ننماید حال او تباہ 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 نکردم 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 سُنّ 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؟ عرفان 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 عرفان می گویند عرفان عملی پرداختن به لایه طریقت دین و عرفان نظری پرداختن به لایه حقیقت دین است. لذا وقتی این منظر را دقیق 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 عرفان نیز مطرح کرده اند:

1. میزان خاص

a. مراد ملکی است که افراد خاصی می توانند استفاده کنند.

b. میزان خاص موارد متعددی است که ما اینجا به دو موردش اشاره می کنیم:

i. حال سالک:

1. حال سالک در هنگام واردات، می تواند گواه صحت یا سقم آن باشد.

ii. استاد سلوکی:

1. عرفان عملی، نه دستورات عمومی قطعاً نیاز به استادی دارد که گام به گام او را

پیش ببرد و ملکی برای صحت و سقم کارهایش باشد.

2. میزان عام

a. مراد ملکی است که عموم افراد می توانند استفاده کنند.

b. میزان عام نیز دو چیز است:

i. عقل

1. اینکه گفته می شود عرفان با عقل مخالف هستند جای خودش دارد، آنها در بعضی مباحث مخالف هستند که حرفشان نیز درست است اما همین عرفانی گویند اگر حرف زده می شود که با صریح عقل مخالف است باید کنار گذاشت.

ii. شریعت به معنای عام یعنی دین

1. خود عرفان بسیار گسترده از این ملک استفاده کرده اند در همه وادی ها و مباحث.

2. ما فعلاً از جهت تبیین اسلامی بودن عرفان داریم استفاده می کنیم اما خود این بحث بسیار بحث جدی است.

a. منطق این حرف این است که هر شخص که طهارت نفسیش بیشتر

باشد دریافت او زلال تر است که علامه طباطبائی 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.

i. اینجا طهارت در حد عصمت می تواند بهترین ملک باشد.

ii. 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. هرگزاره معرفتی باید با کشف تام
و اتم مقایسه بشود.

iii. 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 کشfi که برای انسان دست داد حتما باید با دو شاهد عادل بسنجد: یک کتاب و یک سنت.

4- 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:

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

الف) ویژگی های این دوره

1. عدم وجود عنوان مستقل تحت عنوان علم عرفان نظری

- گزارش های اندکی که در ضمن عرفان عملی و عرفان ادبی مطرح است، را می توان 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 «عین القضاة همدانی» بیشترین پرداخت را بر عرفان نظری دارد که به علت 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 در حد متوسط و حتی بعضی در حد ضعیف هستند.

2. وجود اصطلاحات و ادبیات ضعیف (عامل کژفهای دیگران)

- شطحیات غالباً مربوط به این دوره است.
- ادبیات این دوره موهم معنای نادرست است.
- هنوز اصطلاحات و الفاظ مناسبی به کار نمی رود لذا وقتی به کشfi 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 ادبیات 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 بدفهمی های عجیب 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 فنا ذاتی اصلا برای هیچ احدی رخ نمی دهد حتی رسول الله ص.

1-4-2 دوره دوم: از قرن هفتم (با ابن عربی) تا قرن یازدهم¹

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

الف) ویژگی های این دوره

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

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

2. ظهور ادبیات قوی برای تبیین معارف

- ادبیات نسبت به دوره قبل بسیار پیشرفته داشته است و فاخرتر شده و بسیاری از مشکلات کمتر شده است.
- مثلاً تا قبل از محی الدین، «فنا» اصطلاح و ادبیات درستی نداشت که موهم اشتباهات بوده است که همین امروز هم برای نقد عرفان استشهاد می کنند به همان کلمات موہن 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 فنا 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 می کشاند:
- انتساب اشتباه اثولوچیا به ارسسطو
- فضای معنوی و عرفانی
- چراغ سبزی که از ناحیه دین و شریعت مطرح شده بود.
- سیر تاریخی رابطه فلاسفه با عرفان:

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

- فارابی: از دوره فارابی این تمایل به عرفان پدید آمده است.
- ابن سینا: بوعلی نیز در ۳ نمط آخر اشارات و رساله عشق و سلامان و ابسال و ... گرایشات عرفانی خود را نشان می دهد.
- 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 المشرقین می نویسد که چه فلسفه ای را می اندیشد و تمایلات خود به نگاههای عرفانی را طرح می کند که فلسفه وارداتی به اسلام را مطلوب نمی داند.
- در تعلیقات ابن سینا نیز حرف هایی که در او ج 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 می گذارد و رسم اورد 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 هستی شناسی مطابق با واقع هستند، با ظهور عرفان نظری در این دوره به آن اقبال جدی نشان دادند. لذا عرفان نظری برای فلاسفه خیلی مهم شده است.

ب) شخصیت‌ها

1. محبی الدین بن عربی(۶۳۸): مؤسس عرفان نظری

- ایشان به حسب علمی نابغه روزگار بوده و آثار متعدد در زمینه های مختلف دارد.
- بزرگان فلسفه مثل صدرا توجه جدی به او دارند.
- بسیاری از محققان معتقدند که او از حیث مذهب در تقویه به سر می برد هاست و در واقع شیعه ۱۲ امامی بوده است.
- قرائی زیادی در تایید این معنا وجود دارد:

 - اول: ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان ج ۵ ص ۳۱۱:
 - از یکی از معاصران مطرح ابن عربی نقل می کند که وقتی می خواسته ابن عربی را مورد خطاب قرار دهد می گفت: «شیخ سوء شیعی کذاب» یعنی تو یک شیخ ناپسند شیعی دروغگو هستی. این کلام هم عصر ابن عربی خیلی مهم است و احتمال تقویه 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 مباحثت کتب او را ببینید اما شخص او را نشناسد احساس می کند یک کتابی در بستر شیعی می باشد.
 - سوم: منطقه زندگی ابن عربی در اندلس بوده که امویان بر آن حاکم بوده اند و در ضدیت با شیعه شدت داشته اند.
 - جوّ ضد شیعه طوری بود که ابن ابیار (۶۵۸) از بزرگان شیعه به اتهام شیعه گری به قتل می رسد.
 - پدر مرحوم مجلسی می گوید بعد از اینکه فاطمیون مصر مغلوب عباسیان شدند در آنجا ۱۰۰ هزار شیعه

کشته شدند. لذا فضای اون عصر چنین خفقان انگیز بوده که تقيه را می طلبیده است.

• چهارم: گاهی که عبارات ابن عربی به نظرات شیعه خیلی نزدیک می شود ناگهان عباراتی می آورد که چیزی را که شیعه به آن اعتقاد ندارد به شیعه انتساب می دهد و سپس آن اعتقاد را نقد می کند.

• مثلاً در بحث «عصمت» ایشان برای پیامبر ولی طراز اول که بعد از پیامبر می آید عصمت قائل است. بعد می گوید شیعیان معتقدند که امام 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 الاولیاء، آنقدر عباراتش را پیچانده که بسیاری افراد نمی فهمند که او درباره امام زمان چه گفته.

• پنجم: ایشان به محضر امام زمان شرفیاب شده و زمان و مکان و کیفیت را توضیح داده است که مثلاً حضرت مهر ختم اولیا را به او نشان داده و...

• ششم: در کتاب «عنقاء مُقْرِب» که درباره امام زمان در آن فراوان گفته در ابتدایش می گوید «اگر ترس از این جسمان نبود خیلی حقایق را می توانستم عرضه کنم.»

• هفتم: خود کتاب فتوحات مکیه هم دو نسخه از ایشان منتشر شده که در نسخه اول چون گرایشات شیعی قوی نشان داده بود، 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)

• حتی 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 می بینید، 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 تقيه بوده است.

• اقبال بزرگان شیعی در دوره های بعد به ایشان جدی است. مثلاً:

• مرحوم قاضی طباطبائی ابن عربی را تالی تلو معصوم تلقی می کرد و فتوحات را هم درست می داده است.

• البته سید حیدر آملی، او را به خاطر مسئله خاتم الانبیاء که ابن عربی مسئله را بسیار پیچیده مطرح کرده است، خیلی قوی نمی داند.

• در واقع بیان پیچیده ابن عربی به اضافه عبارات شرح قیصری که به این بحث پرداخته، طوری است که در برخی اذهان می آورد که او خاتم اولیاء مطلقه را حضرت عیسی می داند و خاتم اولیاء دوره ختمی را خودش می داند و امام زمان را خاتم اولیاء نمی داند.

- در واقع عبارات را به سمتی می برد و حتی روایات ما را هم می آورد و بسیار نزدیک می شود که مثلاً مرادش امام زمان است اما بلا فاصله می گوید مراد من مهدی موعود نیست.
- همین برداشت قیصری است که وقتی به دست سید حیدرآملی میافتد باعث می شود 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 مهم²:
- فتوحات مکیه:
- مباحث رامفصل 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 الحكم:
- کتاب مختصری است که تأثیر شگرفی در حوزه معارف دارد و شاید تاکنون بیش از ۱۰۰ شرح بر آن نوشته شده است و محور تحقیقات عرفانی قرار گرفته است.
- این دو کتاب در حوزه عرفان و معارف بسیار اثرگذار بوده اند. مثلاً علامه طباطبائی می گوید:
- ابن عربی در فصوص مشتمل مطلب می دهد و در فتوحات دامن دامن.

- نکته مهم: ویژگی آثار ابن عربی این است که اگرچه معارف و محتوا گسترده و فراوان است ولی انضباط چندانی ندارد(شبیه کار صدرا)
- این ویژگی باعث می شود که نقش شاگردان ابن عربی هم جدی باشد.
- این نکته مهمی است.
- قانونی مهمترین شاگرد ابن عربی است و همبستگی خانوادگی با او دارد و تنها شاگرد ابن عربی است که توانسته با تجلی ذاتی دست یابد.

2. قانونی

- ویژگی شخصیت او:
- قانونی مهمترین شاگرد ابن عربی است و رابطه خانوادگی با ابن عربی داشته است.
- او یک فیلسوف تمام عیار است و مکاتبات او با خواجه نصیر موجود است و خواجه با او بسیار با احترام برخورد می کند و عظمت علمی او در این مکاتبات روشن است.

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.

- قونوی ساختار ذهنی فلسفی منظمی دارد و از طرف دیگر با محتوای ابن عربی کاملاً آشناست و در شهود و مکافه هم قوت جدی دارد.
- تمایلات بسیار شدید شیعی در آثار او مشاهده می شود(مثلًاً در وصیت‌نامه او)
- ساختاری‌بخش علم عرفان نظری:
- اولین کسی که به مطالب عرفان نظری ساختار داده و به نحویک علم منظم آنرا مطرح کرده قونوی است.
- آثار مهم:
 - فُکوک: به فصوص‌الحكم ابن عربی می‌پردازد و از هر فصی رموزش را فکر می‌کند، لذا نام کتاب را «فُکوک» گذاشته.
 - نصوص
 - مفتاح الغیب
 - نفحات الهیه
 - شرح الحديث
 - تفسیر فاتحه(اعجاز البیان)
- نکته مهم: وقتی که آثار قونوی و شاگردان او بررسی شده دیده شده که تمام مطالب ابن عربی در آثار قونوی مطرح نشده و آثار ابن عربی محتوای بیش از آثار قونوی و دیگر شاگردانش دارد. لذا هنوز ابن عربی مطالب زیادی دارد که در کتب درسی عرفانی منعکس نشده است و این نکته بسیار مهمی است که هنوز ابن عربی حرف‌های نویی در معارف دارد.

3. دوره شاگردان قونوی

مؤید الدین جندی(690):

- اولین و علمی‌ترین شرح فصوص‌الحكم ابن عربی توسط ایشان نگاشته شده. البته به خاطر صعوبت عبارات، این کتاب، کتاب درسی نشده است اما از جهت تحقیقی کتاب ارزشمندی است.

سعید الدین سعید فرغانی:

- آثار:
 - مشارق الدراری(زبان فارسی)
 - متنه 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 نظام پیدا کنند و سیر علمی شدن عرفان نظری را سرعت داده است.

ایشان هم کتب زیادی در این زمینه دارد. البته بین کاشانی و نحله ای که ابن عربی ایجاد کرده، اتصال استاد و شاگردی وجود ندارد. به همین خاطر در آثار عرفان نظری او ضعف‌های مشاهده می‌شود که بعداً توسط عارفان بعدی اصلاح شده است.

آثار:

• شرحی بر فصوص الحکم:

حقّق قیصری:

• شاگردان ملاء عبدالرزاق است و از اهل سنت است.

آثار:

•

شرح بر فصوص الحکم: این کتاب به عنوان متن درسی در حوزه‌های علمیه قرار گرفته است. این کتاب مقدمه بسیار کاملی دارد که خودش کتاب کاملی در عرفان نظری است و در ۱۲ فصل اصول و امهات عرفان نظری را پرداخته است.

• خود کتاب فصوص نظم خاصی ندارد و چینش خاص علمی ندارد.

• قیصری این محتوا را منظم و علمی کرده است.

سید حیدر آملی (۷۸۳):

• رسمًا شیعه بوده است.

آثار:

•

جامع الاسرار

•

نص النصوص

•

حقّق 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.

لواح

•

لوامع

•

أشعة 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: تمہید القواعد- صائب الدین ابن ترکه

• دومین کتاب: شرح فصوص الحکم - حقّق قیصری

• سومین کتاب: مصباح الانس(شرح مفتاح الغیب قونوی)- حقّق فناری

• گفته می‌شود که فناری صاحب کشف و شهود نبوده ولی کتاب خوبی دارد.

- روایاتی که درباره انسان کامل و امام و امامت در منابع شیعی هست، با دو بخورد در تاریخ مواجه بوده است:
- تا قبل از اوج گرفتن عرفان نظری:
 - این روایات حمل بر غلوی شد و روایان آن را غالی می دانستند و تضعیف می کردند بلکه کسانی که این روایات را در قم آن روز مطرح می کرد از قم اخراج می شد.
 - حقیقی 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 ریوبیت خداوند تعارض پیش می آید.
 - بعد از اوج گیری معارف عرفان نظری (مخصوصاً در دوره سید حیدر آملی):
 - این روایات توجیه پیدا کرد و مذاق بزرگان شیعه درباره این روایات تغییر کرد و جایگاه این روایات روشن شد. به طوری که امروزه خدشه در این روایات امامت با هجمه مواجه می شود. یعنی فضای کاملاً عکس شده است.
 - در واقع با طرح مسائلی نشان دادند که این روایات تعارضی با مساله ریوبیت خداوند ندارد.

این فضای 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 جاهای 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.

۱۱ تا ۹ قرن از عربی ابن مکتب

- مکتب ابن عربی از قرن ۹ تا ۱۱ 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 جدی‌ای پیدا شد و مخصوصاً در قرن ۱۰ جهله صوفیه پدید آمدند.
 - حقیقت در این دوره شخصیت علمی قوی‌ای هم نداریم مگر یک نفر:
 - عبدالوهاب مصری (صاحب یواقیت الجواهر)

۱-۱-۴-۳ دوره سوم: قرن یازدهم (با صدرا) تا کنون (یعنی دوره حکمت متعالیه: احیا و بازیابی)

الف) ویژگی‌های این دوره

۱. تقارب و تلاقی تمام عیار و حدائقی فلسفه و عرفان

- به طوری که در این دوره مدعیات عرفانی از زیان فلسفه مطرح می شود و فلسفه در مقام اثبات عقلی مدعیات عرفان نظری قرار می گیرد.
- صدرای نیز با اینکه استاد عرفانی اش روش نیست اما به طور کامل با مکتب عرفانی ابن عربی و قونوی آشناست و به شدت به ابن عربی اعتماد دارد (اگرچه در جاهای اختلاف هم دارند)

- این اوج‌گیری تقارب حکمت و عرفان را قرین اوج‌گیری فلسفه می‌دانند که با آمدن صدراء محقق شد.
- حکمت متعالیه به عنوان اوج کار فلسفه، با تن دادن به معارف عرفانی به این اوج رسیده است که البته خود صدراء هم اهل کشف بوده و می‌گوید من مکرر به عالم عقل سفر داشتم و انچه به برهان می‌دانستم بلکه بیشتر به عیان دیدم.
- در واقع صدراء 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 «محی‌الدین - 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 حکمت شیعی پدید آمده است، اگرچه ادبیات شیعی قبل از بوده و محتواهای 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 صدراء از این حیث خیلی مهم است.
- نکته: در حوزه اهل سنت بعد از جامی افول جدی در عرفان اتفاق افتاد و فقط در حوزه عرفان عملی و در سلاسل صوفیه این خط ادامه پیدا کرده است. کما اینکه در فلسفه نیز بعد از ابن رشد اندلسی رشد چندانی در معقول وجود ندارد.

ب) شخصیت‌ها

- .b سید رضی لاریجانی
- .c مرحوم بیدآبادی
- .d ملاهادی سبزواری

5-1 روشناسی عرفان نظری

1-5-1 سه روشناسی عرفان نظری

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

1. شهود

- بنیان عرفان نظری با این روش شکل می‌گیرد. 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)

- عرفان علوم خود را از سنخ شهود، یعنی علم حضوری می‌دانند. به همین دلیل حجیت آن را ذاتی می‌دانند.

یکی از تقسیمات مهم تقسیم علم به حصولی و حضوری است خصوصاً در مباحث معرفت شناسی.

تقسیم «علم»:

a. حصولی: صورت علمیه واسطه است با معلوم(حصول صورة الشيء عند العقل)

- وجود واسطه باعث می شود که مسئله تطابق با واقع مطرح شود.

از طرف 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 حجت آور است.

البته علامه طباطبایی تلاش هایی کرده برای اینکه حجت معرفت شناسانه علوم حصولی را هم ذاتی کند.

b. حضوری: صورت علمیه واسطه نیست و خود معلوم نزد عالم حاضر است.

معلوم بالذات در اینجا خود شیء است، لذا اعتبار معرفت شناسانه‌ی علم حضوری در خودش است و ذاتی آن است. البته عده ای اساساً علم حضوری را قبول نکرده اند و می‌گویند نداریم و همه اینها خیالات است.

عرفاً علوم خود را از سنخ علوم حضوری می‌دانند اگرچه خود علوم حضوری هم مراتبی دارد.

c. 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 اليقين > عین اليقين > حق اليقين
- علم ذات به ذات تقریباً شدیدترین نوع علم است.

مسئله حجت:

a. نکته: مراد از «حجت» در اینجا، حجت اصولی نیست، بلکه مراد کاشفیت از واقع است(حجت معرفت شناسانه).

b. حجت علوم حضوری:

• حجت علوم حضوری ذاتی است، چون خود معلوم نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای در کار نیست.

c. حجت علوم حصولی:

• نظر ۱: حجت ذاتی علم حصولی

- مانند برخی تلاش های علامه طباطبایی.

• نظر ۲: حجت غیرذاتی علم حصولی

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

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

اگر قائل نشویم که حجت علوم حصولی ذاتی است، یکی از بهترین

پشتوانه‌ها برای حجت‌بخشی به علوم حصولی، علوم حضوری

هستند که این در کلمات شیخ اشراق مطرح شده.

- مسئله شخصی بودن حجیت علم حضوری:
 - a. تا اینجا مشکل نبود اما مشکل از اینجاست که گفته می شود معارف شهودی حجیت شخصی دارد. خلاصه دو نظر اینجا وجود دارد:
 - b. نظر ۱: معارف شهودی، حجیت شخصی دارند و برای دیگران که به آن شهد دستنیافته‌اند، حجیت ندارند.
 - c. نظر ۲: 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 غیرنهایت 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 ادعای یک عارف داشته باشیم(به واسطه شناخت و اطمینان کامل به شخص شهود کننده)
- چنین سطحی از اطمینان باعث می شود که شهودات این افراد را به عنوان کاشف از واقع در فضای معرفت ترتیب اثر دهیم و در استدلالها استفاده کنیم و حتی نسبت به دیگر منابع علم ترجیح بدهیم.

2. انصمام کرامت و معجزه:

- کرامت و معجزه‌ای که شخص شهود کننده ارائه می دهد، باعث می شود 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 می کند، که دیگران امکان این را که از راه‌های دیگر به آن علم پیدا کنند دارند(با اختبار و آزمایش، یا پیش‌بینی آینده با گذر زمان معلوم می شود)، عرصه برای سنجش سطح واقع‌نمایی کشف و شهود آن فرد باز می شود. و از این طریق می‌توان نسبت به دیگر شهودات او نیز اطمینان یافت و آن را 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 مقید 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 پرسد 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 و لوکتاب‌ها 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 مفصل به مسئله تواتر توجه دارد.
- مسئله تواتر در گزارشات عرفا در دو ساحت اتفاق می‌افتد:
- تواتر در نقل تصریفات عرفا:
- مثلاً نقل‌های متعدد از اینکه یک عارف مريضی را شفا داده است. یا اینکه دیده اند آقای قاضی در یک ساعت هم در مشهد و هم در قم بوده به نقل‌های متعدد.
- این مورد شبیه جمع قرائین برای صدق است.
- تواتر 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 کرده است.
- 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:

1. حجیت شهود را اثبات می‌کند.
2. 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 موازن عقلی می‌یابد، نسبت به آن عرفا اعتماد بیشتری می‌یابد و مکافرات آنها برای او رنگ و بوی دیگری می‌یابد.
- نگاه ویژه ملاصدرا به محیی‌الدین بن‌عربی 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 عرفان:

دو نگاه در اینجا وجود دارد:

a. نظر 1: روش عقلی نزد عرفان اعتبار ندارد.
• منشأ این نظر دو عامل می‌تواند باشد:

1. 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 غیرمعهد 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 بدوى بر اساس مبانی دقیق فلسفی توضیح داده می‌شود.

2. عبارات عرفان 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.

b. نظر 2: روش عقلی نزد عرفان اعتبار دارد.

• عرفان اینجور قضاوت نسبت به عقل ندارند. این بیانات عرفان 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 ابتدائی توان کشف این مطالب را ندارد، چنان که همین بیان در مورد بسیاری مسائل شرعی هم مطرح است. البته بعد از راهنمایی شرع و شهود، عقل نیز می‌تواند به این معارف دست یابد. پس بعد از کشف، عقل سلیم هم آن را می‌فهمد و هم تایید می‌کند و به صحت آن اذعان می‌کند هر چند در ابتدای راه عقل در آن راه نداشت یعنی اولاً 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 چوین بود پای چوین 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 خوانده شود.
- خواجه عبدالله انصاری می‌گوید این فضاهای از عقل با فضاهای دینی بسیار متفاوت است و دور است.
- لذا بعد از آمدن صدرا نگاه عرفا به عقل متفاوت شده و توصیه می‌کنند 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 اليقين» و علم حصولی حاصل می‌کند، حال آنکه ما در صدد ادراک برتریم و به دنبال «عین اليقین» و «حق اليقین» هستیم.

4. در مسائل سلوکی قدم عقل ضعیف است.

- در مسائل سلوکی گاهی عقل مُخلّ است، اگر مخل نباشد بسیار سست است.
- 1. عموماً در مسیر سلوکی «عشق» توصیه می‌شود.
- عبارات عارفان که باید درس و علم را رها کرد، معنای خاصی دارد و بیشتر ناظر به فضای سلوکی است.

ج) نقدهای اساسی عرفا به روش عقلی:

۵. البته از جانب عرفا گاهی نقدهای اساسی به روش عقل نیز شده است:

- مثلاً در آثار قونوی استدلال‌هایی به کار رفته در نقد روش عقلی
 - مثلاً ابوسعید ابوالخیر نقد اساسی به مباحث منطقی دارد:
1. 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 می‌شود.

d. اما 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.

- درواقع 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 طبیعت 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.

(d) آیا عرفا در عرفان از عقل استفاده می‌کنند؟

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

1. انسجام دهی
2. ساختاردهی
3. جریان قواعد مُحَكَّم عقلی
4. استفاده معقولات ثانی فلسفی
5. استدلال عقلی

g. اما 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 می‌کنند یا نه، را در سه ساحت دنبال کرد:

h. سه ساحت:

• قبل از کشف:

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

2. در تاریخ عرفان هم عارفان زیادی هستند که قبلًاً فیلسوف بوده‌اند، این روند بعد از ملاصدرا بسیار شدید شده است.

3. مانند اینکه شخصی سوالی در ذهن دارد و هر جا می‌رود به دنبال پیدا کردن پاسخ آن سوال است لذا دریافت‌های او برای این سوال خیلی قوی تر و دقیق تر است.

• درون کشف:

1. از تمام کارکردهای عقل به جز «روش برهانی» در بطن کشف و شهود استفاده می‌شود. مثلاً وقتی کشف رخ می‌دهد خب موجود است و نمی‌شود که معدوم باشد.

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

• بعد از کشف:

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

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

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

4. مثلاً ملاصدرا در بحث تناصح معتقد است که ریشه تناصح از گزارشات عرفا آمده است، گزارشاتی که چون شفاف نبوده برای دیگران توهمند تناصح شده است. به این نحو که کسی که اهل کشف بوده آنقدر در مثال منفصل قوی بود که میان مثال منفصل و ماده برایش خلط اتفاق می‌افتد. یعنی نمی‌دانسته که این چیزی که میدیده از عالم ماده است که همه می‌بینند یا از عالم مثال است. اینها می‌دیدند که وقتی کسی که می‌مُرد در لحظه جان دادن که روحش جدا می‌شد شبیه سگ یا خوک از بدن مفارق است می‌کرد، این گزارش با خلط مثال منفصل و ماده موجب بدفهمی شده است.

5. این‌ها زمینه بدفهمی برای قول به تناصح را برای دیگران باز کرده است.

6. لذا خود صدرای گوید مباحث عرفانی را تا من به نحو عقلی نتوانم اثبات کنم وارد فلسفه نمی‌کنم.

3. نقل

سوال این است که در فضاهای عرفانی از روش نقلی استفاده می‌شود یا نه؟ اگر می‌شود 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 حتی مبادی عرفانی برای شخص حاصل شود.
- محصولات برآمده از روش نقلی، برآمده از تقلید و ایمان به مخبر و معصوم است و مضمون اخبار به نحو محققانه حاصل نمی‌شود.

دو مرحله از تحقیق:

- عقلی: با عقل به مضمون و محتوا علم پیدا کند. (حیطه علم اليقین)
- شهود: عین واقعیتی که عقل و نقل از آن گزارش می‌کند را بیابد (حیطه عین اليقین یا حق اليقین)
- نکته: در لسان عرفا «تحقيق» و «محققانه» به معنای یافتن کشفی و شهودی و حق اليقینی است که از مرحله تحقق عقلی بالاتر است.

- عبارت محبی‌الدین: «نحن زدنا مع الايمان بالاخبار كشفاً»
- يعني محتويات اخبار را از حيث ايماني مي‌پذيرفند ولی می خواهند همین را که ايماني پذيرفته‌اند به نحو محققاًه کشف کنند.
- در واقع روش نقلی حداکثر چیزی که به بار می آورد ايمان به محتواست، اما ما اينجا می خواهيم به نحو کشفی همان محتوا را درياابيم که اين مورد تاكيد و تشويق دين نيز واقع شده است.

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

- در حين کشف و در متن پدیده عرفانی:
- روش نقلی کاربرد ندارد، يعني کسی نمی‌تواند تعلیل برای شهودش را از نقل بیاورد.
- در واقع کسی نمی‌تواند یک گزاره عرفان نظری یا عملی را مطرح بکند و استدلال بر اثباتش را يك دليل نقلی ذکر کند.
- يك از اشتباهاتی که اخیراً رشد کرده است:
 - این است که از دل آيات 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، اما دقت شود که محصول نهایی این روش، الهیات نقلی است، نه محصول عرفانی و حداکثر در سطح علم اليقین است و محصول آن، محصول عرفانی نیست.
 - اگر بخواهیم محصول عرفانی تولید کند باید همان چیزی که روایت می‌گوید به نحو ذوق 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 می‌کند و جهت دهی های خوبی می‌کند و این عملاً قابل اثبات است.
- مثال:
- در عرفان تطبیقی که عرفان‌های مختلف را با هم مقایسه می‌کند، می‌بینیم که يك وجه تمایز و قوت عرفان اسلامی بحث اسماء الهی است که بعد از بحث وحدت شخصیه مهمترین و پریسمادترین 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 يك پدیده شهودی و عرفانی یافت شده است. موارد دیگر این چنینی وجود دارد که این يك مورش بود.
- وقتی کتب عرفانی (خصوصاً کتب عرفان عملی) مشاهده می‌شود می‌بینیم که به شدت متأثر از منابع نقلی است، اما نه به این معنا که به نحو الهیات نقلی وارد در عرفان شده باشد، بلکه به صورت ایده‌هایی است که با کشف و ذوق به پدیده عرفانی تبدیل شده است.
- 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 رسیده باشد.
- می‌توان در عرفان اسلامی ادعای کرد که تمام کشف‌ها و پدیده‌های عرفانی باید به محک نقل درآید.

- بسیاری از کتب عرفانی مملو از مباحث متّخذ از منابع دینی است:
- مثلاً در کتاب «قُوت القلوب - ابوطالب مگ» مملو از منابع و استنادات دینی است.

خیلی وقت‌ها عرفا و قتی در یک مساله اختلاف پیدا می‌کند برای رفع اختلاف رجوع به آیات و روایات می‌کند و با این مساله اختلاف خود را حل می‌کند و این نشان می‌دهد 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 می‌کند. اما 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 موضوع عرفان نظری مطرح شده‌است:
- i. موضوع عرفان نظری: «وجود حق تعالی»
- مصباح الانس - فناری - ص ۱۳: «موضوعه الخَصِيصُ بِهِ وَجْهُ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ»
- ii. موضوع عرفان نظری: «وجود بما هو موجود يا موجود بما هو موجود»
- مصباح الانس - فناری - ص ۷: «موضوع العلم وهو الموجود من حيث الموجود...»
- با توجه به این دو طرح، دو مساله اینجا پیش خواهد آمد:
- a. اختلاف یا هماهنگی میان این دو طرح
- ii. اگر طرح دوم را بپذیریم، تفاوت آن با فلسفه چه خواهد شد؟

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

- iii. میان این دو طرح هیچ اختلافی نیست، چون از منظر عرفا فقط یک وجود در عالم واقعیت دارد و آن هم همان حق تعالی است.
- مثلاً اگر عبارت قیصری در شرح فصوص را ببینید می‌گوید: «الفصل الاول في الوجود وأنه الحق تعالى»
- iv. در واقع خود لفظ «حق» نیز که در دین استفاده شده‌است و عرفا نیز از آن بسیار استفاده کرده‌اند، اگر از نظر ادبی بشکافیم، بسیار نزدیک به فضای «تحقیق وجود» است که البته فلاسفه خیلی از اصطلاح حق در فلسفه استفاده نکرده‌اند. لذا نزدیکی این دو نظر مشهود است.

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

- ۷. دو منبع برای این بحث:
- تمہید القواعد - اوایلش
- عین نضّاخ(تحریر تمہید القواعد) - آجودی آملی - در تحریر همان بحث در تمہید مفصل پرداخته است.
- ۷. بحث تمہید را به نحو خلاصه می‌توان 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: وجودی که در عرفان نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد، به اعتبار اطلاق مفہومی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.
- vii. این تفاوت اگر پذیرفته شود نتایج مهمی 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 مفہومی است و اطلاق مفہومی را قبول نکرده اند. اطلاق مفہومی می‌شود همان سطح دوم از نظریه صدرای عین تشکیک خاصی اما اطلاق مفہومی می‌شود نظریه ارتقا یافته صدرای همان نظر عرفاست.

1-7 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.
- .i. مثلاً در فلسفه: تمام مسائل آن بررسی عوارض ذاتیه «وجود» است.
- دو منبع برای بررسی «موضوع علم»:
- .ii. کفایه: متفاوت از مباحث حکماست
- .iii. ابتدای اسفار و حاشیه علامه طباطبائی بر آن
- مسائل عرفان نظری:
 - .i. اگر موضوع عوارض ذاتی حق تعالی باشد آنگاه مسائل آن چنین است مثلاً(عوارض ذاتی حق تعالی یا وجود):
 - اسماء الہی
 - صفات الہی
 - شئون
 - افعال الہی
 - .ii. بیان رسالت فی التوحید و النبوة و الولاية - قیصری:
 - «و مسائله کیفیة صدور الكثرة عنها و رجوعها اليها و بیان مظاہر الاسماء الالھیة و النعوت الربانیة و بیان کیفیة رجوع اهل الله الیه و کیفیة سلوکهم و مجاهداتهم و ریاضاتهم و بیان نتیجه کل من الاعمال و الافعال و الاذکار فی دار الدنیا و الآخرة علی وجہ ثابت فی نفس الامر»
 - دسته‌بندی مسائل عرفان نظری:
 - .i. خداشناسی و توحید عرفانی: در قالب وحدت شخصی وجود
 - .ii. چینش نظام هستی(عالم شناسی عرفانی/جهان‌شناسی):
 - بحث گسترده درباره مراحل خلق
 - .iii. انسان‌شناسی عرفانی: در قالب بحث انسان کامل
 - این بحث عرفان را به شیوه بسیار نزدیک می‌کند.

2. خداشناسی عرفانی

1-2 اهمیت بحث «وحدت شخصیه وجود»

- مبنای ترین مسئله در تمام مباحث عرفان نظری، بلکه تمام عرفان و بلکه تمام معارف الہی: «وحدت شخصیه وجود»
- این بحث بسیار پراهمیت و بسیار ظریف و دقیق است. و کچھ فہمی‌های فراوان در این بحث اتفاق افتاده است.

- این بحث جزو مباحث اتفاقی میان همه عرفاست الا اندکی که مخالفت کرده اند که شاخص ترین آنها علاوه دوله سمنانی است که قائل به وحدت شهود است، نه وجود.
- گاهی بعضی (معمولًا دانشگاهی ها) تعییر نادقيقی دارند که می گویند تا پیش از ابن عربی عرفای 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 علاوه دوله سمنانی نیز صدرامی 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 واقعاً بیش از یک وجود نیست. اما وجود می گوید وقتی ما راه شهودی را قبول کردیم و آنگاه این راه چیزی را مسلم کرد قطعاً در عالم تکوین نیز چنین است و واقعاً در نفس الامر و تکوین عالم نیز وجود داریم.
- این بحث بعد از صدرامی خیلی قابل فهمتر شده است.
- چون عقلانیتی که در دستگاه حکمت متعالیه بروز کرده توانسته پیچیدگی های دشوار این بحث را با ادبیات قوی و با بنیادهای فلسفی قوی آسان تر کرده است.

2-2 تصویر صحیح «وحدة شخصی وجود»³

تذکر: در این قسمت کتاب استاد یزدان پناه دو ابتکار عالی دارند که باید به آن توجه داشت: 1. یک مقایسه تطبیقی نظرات مشا و صدرامی عرفاست که در ادامه خواهد آمد و این نکته فهم ما را از کلمات عرفاً بسیار دقیق تر خواهد کرد. 2. نکته بسیار مهم دیگر طرح مفصل بحث حیثیات است که تقریباً 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 گستردگی تر است که آن هم در ادامه خواهد آمد.

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

2-2-1 در حکمت مشاء (وحدة 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 نبوده است و باید از بیان آنها استنطاق شود.
- سؤال اصالت را اولین بار شیخ اشراف برجسته کرد.
- در عبارات مشائین گاهی میل به سمت اصالت ماهیت دیده می شود ولی مُعظم عبارات آنها به سمت اصالت وجود است.
- شواهد انتساب اصالت وجود به مشا:
- شرح اشارات خواجه نصیر:

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.

- خواجه نصیر 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 گسترهای 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 فهمیده نمی‌شود.

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 ملاحدادی سبزواری این نظر به نحو صریح و مفصل به مشاء نسبت داده می‌شود، البته با بررسی می‌بینیم که در عبارات صدرا نیز این نسبت وجود دارد و همچنان در عبارات جامی هم این نسبت یافت می‌شود که نشان می‌دهد این نسبت جدی 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 اصلی در خارج وجود دارد و هیچ وجودی با وجودی دیگر به لحاظ ذات هیچ اشتراکی ندارد و ۱۰۰ درصد با هم اختلاف دارند. در این صورت در خارج وجودی 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 فراگرفته همین کثرات است)

ج) اشکالات به این نظریه

- نقد ملاصدرا: انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از مصاديق متباینه بما هي متباینه محال است.
- نقد دیگر: اگر نظریه مشا را خیلی جدی بگیریم، کار به اشتراک لفظی می‌کشد.

د) تحریر جدید و نواز این نظریه

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

• آمصبح 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 عبارتی بحث را به همین خارج لازم هم می‌کشاند و نقد می‌کند که «چگونه ممکن است حقایق متباینه به تمام ذات، خارج لازم مشترک داشته باشند»

• 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 می‌شود اما با ادبیات حقایق متباینه مطرح شده است.

جمع بندی: ما فقط خواستیم بگوییم حدکثر وحدتی که حکمای مشاء برای وجود قائل هستند: یا وحدت مفهومی وجود است یا وحدت خصیصه خارج لازم. و گرنه حقایق خارجی به عنوان ذات بنیادین آنها متباین هستند.

2-2 در حکمت اشراق (بررسی نمیکنیم)

• دیدگاه شیخ اشراق را بررسی نمی‌کنیم، 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 فلسفی شیخ اشراق «نور» همان وجود است که در این صورت دستگاه شیخ اشراق، دستگاه جدیدی به اسم اشراق نخواهد بود و در واقع همان دستگاه صدرایی خواهد شد.

2-3 در حکمت متعالیه (وحدت شخصی سریانی و تشکیکی (تشکیک خاصی وجود))

▪ صدرا کثرت و وحدت وجود هر دو را در حقیقت وجود جریان داده است و حقیقی می‌داند:

• 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 واحد متکثر است»
• حمل حقیقت و رقیقت در بستر این نگاه به وجود امکان‌بزیر است.
▪ ۴ امر لازم برای تصدیق تشکیک صدرایی (واحد متکثر حقیقی):
• کثرت حقیقی (خارجی)

- وحدت حقيقی(خارجی)
- وحدت ساری در کثرت
- کثرت راجع به وحدت

2-2-4 در نظریه «وحدت سنخی وجود»⁴(وحدت مفهومی وجود)

- توضیح این برداشت(که معتقدند صدرا همین رامی 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 اشیاء جدا از هم و هم‌سنخ جاری است، وحدت سنخی را به ذهن متبار 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 مفهومی 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 برداشت وحدت شخصی از نظریه صدرا، به طریق اولی وحدت سنخی نیز وجود دارد و پذیرفته شده، وحدت مفهومی نیز وجود دارد بلکه یک پایه بالاتر هم که وحدت شخصی است پذیرفته می‌شود.

2-2-5 در عرفان نظری(وحدت شخصی اطلاقی 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 محی الدین قائل به «وحدت شهود» بودند و بعد از محی الدین نظریه «وحدت وجود» مطرح

⁴ این دیدگاه، برداشت دیگری از نظریه صدرا می‌باشد یعنی قائلین به این دیدگاه قائلند که صدرا نیز همین حرف را می‌زند. عمدۀ در مدرسه آیت الله مصباح و آقای عبودیت این بحث مطرح شده است.

شده است. اما این نظر درست نیست چون شواهد فراوان از عرفای قدیم موجود است که آنها نیز قائل به «وحدت وجود» بودند.

- حتی ملاصدرا اختلاف نظر علاءالدوله سمنانی را نیز لفظی می‌داند.

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

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 رسیده باشد آنگاه گزارشش وحدت صرف در آن نهفته شده است که این آسیب‌های 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 معمولاً چنین است که عارف واحد شهود می‌کند و واحد می‌بیند، نه اینکه واقعاً اینگونه است.

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

ویژگی گزارش‌های مرتبه «فنا»:

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

• برخی گزارش‌ها در این مرحله قائل به «وحدت محض وجود و نفي كثرات» است.

• معمولاً جهله صوفیه که غیرمحققانه با عرفان مواجهند، با یک از این دو دسته هم نظر هستند.

ب) رد تشکیکی بودن متن وجود

کثرت در متن وجود راه ندارد:

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

• عرفاً قائل به وجود شخصی اطلاق وجود هستند. اطلاق در مقابل سریانی ای که صدراً می‌گفت می‌باشد. یعنی وحدت متن واقع و هستی را فراگرفته است.

• خب حالاً کثرت چیست؟

• کثرت عارض بر این وحدت حقیقی است.

• کثرت جزو لواحق 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 شده‌اند.

ج) ابطال یا قبول کثرات؟

▪ برداشتی نادرست از دیدگاه عرفه:

- «وحدت اطلاق وجود» به غیرواقعی بودن کثرات می‌انجامد. یعنی نمی‌توان هم قائل به «وحدت اطلاق وجود» شد و هم قائل به واقعی و خارجی بودن کثرات شد. و این با ادعای عرفه که کثرت را نفس‌الامری و حقیقی می‌دانند(البته نه در متن وجود) جور در نمی‌آید و سر از اجتماع نقیضین در می‌آورد.
- این برداشت محل اختلافات فراوانی شده‌است.
- معمولاً برخی از عرفایی که به مراتب بالا در سلوک و شهود نرسیده‌اند، برداشت نادرستی از کلام محققین عرفه دارند و عبارات و مطالبی مطرح می‌کنند که صحّه می‌گذارد بر اینکه کثرات اصلاً واقعیت ندارد و تنها به اعتبار معتبران و در اذهان شکل می‌گیرد.
- جدی ترین اشکالی که به عرفان گرفته‌می‌شود هم همین است که کثرات را غیرواقعی می‌دانند در حالی که به بداهت کثرات را در خارج می‌یابیم، لذا مبنای عرفه فاسد خواهد بود.
- یکی از تفاوت‌های میان محققین عرفه 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 واقعاً بجهه‌ای از وجود دارند لذا بیانشان با دیدگاه عرفه متفاوت است.

دغدغه ما: آن چیزی که ما باید آن را دنبال کنیم، جمع بین این دونگاه است، یعنی هم پذیرش وحدت شخصی اطلاق وجود و هم نفس‌الامری بودن کثرات.

2-2-6 بررسی حیثیات سه گانه(انواع و احاء تحقیق خارجی):

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

◦ مقدمه:

- این بحث در حل نقطه عطف‌های حکمی و عرفانی بسیار حساس است.
- با توجه به اینکه بسیاری از بحث‌های عرفانی و حکمی جز با این بحث حل نمی‌شود
- جا داشت که در ضمن یک فصل مستقل در مباحث حکمی و فلسفی بحث شود.
- دقت شود که مراد از بررسی گزاره، بررسی محکی 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 صدر این بحث آورده اما چیزی که می‌تواند 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 گزاره‌هایی که محمولشان موجود و متحقّق است داریم پیاده می‌کنیم لذا این حیثیات را درباره انواع تحقّق در خارج مطرح می‌کنیم و هدف از این بحث نیز فهم و کشف انواع تحقیق‌ها در خارج و نفس‌الامر است و اینکه لزوماً یک نوع تحقق در خارج نداریم.

- تطبیق این سه حیثیت به اصطلاح واسطه در ثبوت و عروض:
- واسطه در ثبوت(علت خارجی) = حیثیت تعییله = لِم 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 معمولاً 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.
- «اطلاعیه» یعنی مطلق و آزاد از هرگونه حیثیت دیگری.
- یعنی محمول، مقتضای ذات موضوع است.
- تنها مصدق این حیثیت درباره «وجود حق تعالی» مطرح می شود.
- لذا «وجود» بدون نیاز به هر عامل بیرونی بر «حق تعالی» حمل می شود.
- پس اولاً «وجود» ذاتی آن موضوع یعنی حق تعالی است یعنی ذاتش را وجود پر کرده است.
- و ثانیاً این وجود نیاز به علت بیرون هم ندارد.
- **واجب الوجود موجود بحیثیة الاطلاعیه:**
- توضیح این حمل در فلسفه:
- چون واجب الوجود شدیدترین موجود است، وجود آن نیاز به علت ندارد، لذا حمل محمول بر آن به حیثیت اطلاقی صورت می گیرد.
- 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 جایی که 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 واقعاً ثبوت پیدا کند برای موضوع. پس امر سومی باید باشد که محمول را به موضوع اعطای 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 موجود باشد: «وجود امکانی(مثال انسان) موجود است»

3. حیثیت تقيیدیه(واسطه در عرض):

الف) معنای عام حیثیت تقيیدیه

▪ در جایی که محمول حمل بر موضوع می شود اما موضوع به لحاظ ذاتش، محمول را ندارد، پس چرا این محمول را براین موضوع حمل می کنید؟ چون موضوع مرتبط شده است به امر ثالثی(قید) که آن امر ذاتاً و حقیقتاً(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 می شود و بر هم حمل می شوند.

- یعنی این قید، واسطه می شود 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 تقيیدیه یا واسطه در عرض می گویند.
- این معنای عام از حیثیت تقيیدیه که گفته شد، خودش شاخه هایی پیدا می کند.
- حاجی سبزواری در توضیح و اقسام حیثیت تقيیدیه با مثال بحث را پیش برده است و اسم ویژه ای برای این اقسام نگذاشته است.
- سه چهار مثال بر ذکر گونه های حیثیت تقيیدیه ذکر شده است که در ادامه ذکر می کنیم:

ب) سه نوع حیثیت تقيیدیه⁵

(1) مجاز عرفی(ادبی)

- حیثیات تقيیدی ای که میان عرف جریان دارد:
- تمام مجاز های عرفی مثال براین گونه اول است.
- مجازهای ادبی مصاديق این قسم هستند.
- مثال: «جري المیزان»: [میزان موضوع و جرى محمول است]

▪ در این مثال ناودان جریان پیدا نکرده است بلکه سرجای خودش ایستاده اما چرا چنین نسبتی داده می شود؟ چون این ناودان متحد 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

⁵ درر الفوائد(حوالی بر شرح منظومه) - شیخ محمدتقی آملی: ایشان در قسمتی که حاجی به این بحث پرداخته، تمام اقسام حیث تقيیدی را با ملاکات آن مورد بررسی قرار داده است.

ناؤدان نسبت می دهیم. برای چه؟ برای اینکه شدت بارندگی را نشان دهیم.
 پس جریان برای آب است و ناؤدان با آب مرتبط است. لذا آب قید می شود برای عروض «جریان» بر «ناؤدان».

• مثال شهید مطهری: «من پنچر کدم»:

- 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 أبيض»[موضوع جسم و محمول أبيض]

- با دقت فلسفی معلوم می شود 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 ابيض 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 عرف، لذا حکم عرض به جوهر نیز س്വاگت می کند لذا ما به جوهر(جسم) می گوییم ابيض و سفید. در حالی که حکم ابيض 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 بودن 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 موجودة» [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 بگوید موجود؟
 - وجه حمل: ارتباط شدید و اتحاد 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 اولاً وبالذات این موجودیت را دارد لذا چون به لحاظ انحا تقدم و تاخرها وجود و ماهیت اتحاد و عینیت دارند و تنها به لحاظ تقدم بالحقيقة والمجاز بین این دو تفاوت است پس این خصوصیت وجود را به ماهیت نیز نسبت می‌دهیم.
 - پس می‌گوییم ماهیت انسان در خارج موجود است اما نه به حسب ذاتش بلکه به حسب همراهش یعنی وجود انسان که سخشن 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 ذهنی صرف است، اما در مجاز عقلی انتساب به محمول واقعی و خارجی است.
 - یعنی باید توجه شود که اصطلاح «مجاز» از ادبیات استقراض شده است ولی نه اینکه با تمام ویژگی‌های از ادبیات استقراض شده باشد، بلکه تغییراتی میان مجاز ادبی و مجاز فلسفی و عرفانی وجود دارد. لذا نباید محتواهای مجاز ادبی را به اینجا کشاند چون استنادات در مجاز ادبی حقيقی و نفس الامری نیست.
 - نکته: عدم التفات به این تفاوت موجب بدفهمی و خلط شده یعنی باعث شده که موجود بودن ماهیت را ذهنی صرف بدانند.
 - سوال: آیا نگاه عرفانی به «تحقیق ماهیت»، به اشتراک معنوی لطمه نمی‌زند؟
 - جواب: خیر، چون چیزی که به اشتراک معنوی آسیب می‌زند اشتراک لفظی است، حال آنکه در نگاه عرفانی، تحقیق 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 تحقق یافته است.
- برای فهم بهتر می‌توان سه معنا را با هم مقایسه کرد:
 - وجود بالذات: تنها خداوند
 - موجود بالعرض و معصوم بالذات: ماسوی الله
 - نه وجود بالذات و نه موجود بالعرض: مانند عدم ها
 - عرفای خواهند بگویند وجود بالذات تنها خداوند است و ماسوی الله وجودات بالعرض و معصومات بالذات هستند.
 - دقت شود که مراد از معصوم بالذات این نیست که در ذاتشان عدم اخذ شده است. مثلاً اگر در فلسفه می‌گوییم ماهیت موجود بالعرض و معصوم 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 اطلاق 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 کتاب 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 استقرار است:

(1) حیثیت تقییدیه نفادیه(چگونگی تحقق ماهیت)

- هر وقت با متن محدود(وجودهای امکانی تنزل یافته⁶) روبرو باشیم، حیثیت تقییدیه نفادیه شکل می گیرد.
- انحصار تحقق در خارج:
 - از متن محدود دو چیز انزوازع می شود:
 - i. معنای وجود(هستی)
 - ii. معنای ماهیت(چیستی)
 - iii. نکته ۱: «اصل انفعال معرفت‌شناسانه»: از نظر حکمت اسلامی حیث ما نسبت به واقعیت خارجی «انفعال» است. یعنی آن چیزی که ادراک را شکل می دهد «انفعال» است. و اصل انفعال می گوید 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.

نکته ۲: «انزوازع دو مفهوم از متن واحد بماهو واحد محال است»: وقتی

۲ مفهوم در ذهن ما شکل می گیرد، امکان ندارد که این معنا از یک موطن بما هو واحد انزوازع شود، بنابراین...

1. یا باید در خارج دو متن داشته باشیم.

• در ادله اصالت وجود این حالت را رد کردیم.

2. 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 «انحصار

تحقیق» است. یعنی احصای اینکه به چه انواعی تحقق در خارج صورت می گیرد.

أ. اینکه عده ای می گویند بحث اصالت یک نزاع لفظی است که در طول تاریخ

شكل گرفته حرف درستی نیست چرا که به عمق قضیه توجه نکرده اند.

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.

• لذا دو نحوه تحقیق و موجود در خارج داریم:

تحقیق متن: متن، خودش از سخن وجود است، لذا موجود است. «به حیث اطلاق وجود تحقیق دارد».

تحقیق حیثیت متن: حیثیت متن، خودش از سخن وجود نیست بلکه چون حیث متن است و مرتبط با متن است موجود است. «به حیث تقییدی وجود تحقیق دارد» (تحقیق مجازی، تحقیق وهی).

▪ تبیین «نفادیه بودن» حیثیت تحقیق ماهیت:

ما با توجه به نکاتی که گفته شد، به این نحوه تحقیق «حیثیت متن»، تقییدیه نفادیه می‌گوییم. تقییدیه بودنش که گفته شد اما چرا نفادیه می‌گوییم؟ چون ما از وجود محدود، دو نحوه وجود را انتزاع کردیم و در واقع گفته‌می‌شود که «ماهیت» نفاد 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 بر می‌گردد به تمثیلی که به جهت تعلیمی برای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح شده است:

أ. 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 قارچ‌گونه نیز در خارج موجود است، بدون اینکه ذره‌ای از متن را گرفته باشد.

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

2. 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 بالحقيقة و بالمجاز که این تفاوت بسیار ظریف است یعنی یکی متن است و دیگری حیثیت متن.

ii. مثال: نباتی بودن یک مرتبه برای وجود است که با ماهیت «نباتی» بروز کرده است.

لذا در بیان صدرا از حیث بسیاری از تقدم و تأخیرهای معروف در فلسفه (مکانی، زمانی، بالطبع، بالعلیة)، میان ماهیت وجود عینیت وجود دارد، اماً صدرا یک تقدم و تأخیر 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».

أ. یعنی وجود مندمجات و کمالات درون خودش را در قالب ماهیت جماد، نبات و... بروز می‌دهد.

ii. مثلاً نسبت به جمادات گفته می‌شود که مرتبه وجودی اش تا اینجاست، اون چیزی که این مرتبه را حکایت می‌کند، 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 می‌دهد.

بدفهمی در معنای نفادی بودن ماهیت:

أ. عبارتی از صدرا که توهمندی بودن ماهیت را پدید آورده است: «ماهیت حکایة الوجود است»

1. مراد صدرا از حکایت، حکایت هستی‌شناسانه (نفس‌الامری) است. به عبارتی دیگر همانطور که مخلوقات را حاکی از وجود خالق می‌گیریم مثلاً می‌گوییم تمام عالم آیات الهی هستند و از کمالات حق

حکایت می کنند، می توانیم حکایت را در نسبت میان ماهیت 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.

2. پس این عبارت در فضای هستی‌شناسانه تفسیر می‌شود. یک عبارت دیگری نیز علامه داشتند که رهزنی هایی داشته است: «ماهیات ظهورات الوجود للاذهان»:ⁱⁱ

1. این عبارت ناظر به این است که فاعل شناسا چگونه می‌تواند به حقیقت خارجی پی‌برد. این عبارت می‌گوید اگر وجود بخواهد به نحو علم حصولی شناخته شود، تنها در قالب ماهیت شناخته می‌شود چون وجود نمی‌تواند حقیقتش در ذهن بباید اما ماهیت می‌تواند حقیقتش در ذهن بباید. یعنی انسان تنها می‌تواند از کانال ماهیت به وجود پی‌برد.

2. این عبارت در فضای معرفت‌شناسانه تفسیر می‌شود. عبارت علامه طباطبائی در فرع خامس اصالت وجود در نهایه الحکمة در رد این بدفهمی‌ها:ⁱⁱⁱ

1. و خامسا: أَنَّ لِلْمُوْجُودِ مِنْ حِيْثِ اتِّصافِهِ بِالْوُجُودِ نَحْوَ انْقِسَامِ إِلَى: **مَا بِالذَّاتِ وَ مَا بِالْعَرْضِ، فَالْوُجُودُ** مُوْجُودٌ بِالذَّاتِ - بِمَعْنَى أَنَّهُ عَيْنُ نَفْسِهِ - وَ **الْمَاهِيَّةُ** مُوْجُودَةٌ بِالْعَرْضِ - أَيْ أَنَّهَا لَيْسَ [مَتَّصِفَةً] بِالْوُجُودِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِ ذَاتِهَا وَ إِنْ كَانَتْ مُوْجُودَةٌ بِالْوُجُودِ حَقِيقَةً قَبْلَ مَا لَيْسَ بِمُوْجُودٍ بِالْوُجُودِ [8].

Hajji سبزواری در مقایسه وجود و عدم و ماهیت، می‌فرماید «ماهیت امرٌ بین الامرين است.»^{iv}

1. منظور حاجی این نیست که مثل معتزله میان وجود و عدم، ثبوت را واسطه بداند، بلکه مراد همان است که گفته شد.
• معتزله قائلند که بین موجود و معدوم یک واسطه داریم که قطعاً 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.

در کلمات صدرای علامه از این شواهد بسیار زیاد است که ما تنها یک مورد آن را آورده‌یم. صدرای در جایی می‌گوید اگر کسی واقعیت داشتن و خارجی بودن ماهیت را انکار کند، در مساله شرور به شدت گرفتار خواهد شد و نمی‌توان مساله شرور را حل کند.

(2) حیثیت تقيیدیه اندماجیه(چگونگی تحقق معقولات ثانی فلسفی و اسماء الله)

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

چگونگی تحقق معقولات ثانی فلسفی

• بررسی تاریخی تطور تعریف معقولات ثانی فلسفی:

تا قبل از مکتب شیراز دو اصطلاح بیشتر وجود نداشت⁷:

ا. معقول اولی(ماهیت)

ii. 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:

ا. بوعلی:

1. در این دوره اصطلاحی برای مفاهیم فلسفی وجود ندارد.

2. جالب است که بوعلی با وجود اینکه مفضلاً در آثارش از مفاهیم

فلسفی استفاده می کند ولی هیچ وقت از اصطلاح معقول ثانی درباره

مفاهیم فلسفی استفاده نمی کند و به نظر می رسد که التفات دارد که

اصطلاح معقول ثانی ناظر به مفاهیم منطقی است نه فلسفی.

iii. بهمنیار: اولین خلط در آثار ایشان آشکار شده است:

1. واژه «جزئی» او را به سختی انداخته است. او دچار خلط میان

«جزئی منطقی» و «جزئی فلسفی» شده است. او «جزئی» را که

مفهوم فلسفی است با نام «معقول ثانی» خوانده است، حال آنکه

معقول ثانی معنای منطقی داشته است.

• در واقع بهمنیار می گوید حالا که جزئی معقول ثانی است،

خب شی هم معقول ثانی باشد. ایشان یکی از مفاهیم مسلم

فلسفی را ذیل عنوان معقول ثانی منطقی برد است.

iii. شیخ اشراق:

1. 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 سمت ذهن ساختگی می برد 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.

• اساساً یکی از پایه هایی که منجر شد ایشان به سمت اصالت

ماهیت برود همین نکته می باشد.

2. 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.

3. 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 تحرید خصوصاً فاضل قوشجی می رسد.

فاضل قوشجی:

⁷ اگر در کل آثار مشا، اشراق، خواجه نصیر و... نگاه کنید، همین دو اصطلاح بیشتر وجود ندارد.

- او که شارح تجرید خواجه است، به خواجه اشکال می‌کند که چطور این مفاهیم فلسفی را معقول ثانی می‌نامید. این جرقه‌ای بود برای کشف این خلط تاریخی.
- برای درست کردن این خلط، مکتب شیراز معقول ثانی را دو دسته کردند و این معنا در بین آنها مسلم شد که ما دو نوع معقول ثانی داریم:
1. معقول ثانی فلسفی
 2. معقول ثانی منطقی
- ملایکه برای تفکیک این معقولات از هم مطرح کردند:
1. معقول اولی: عروض(متغیرت) خارجی / اتصاف(اتحاد) خارجی
 2. معقول ثانی منطقی: عروض(متغیرت) ذهنی / اتصاف(اتحاد) ذهنی
 3. معقول ثانی فلسفی: عروض(متغیرت) ذهنی / اتصاف(اتحاد) خارجی
- این ملاکات تفکیک معقولات هنوز هم مورد نظر فلاسفه امروزین است و در سطح عمومی کتب هم ذکر می‌شود حتی در شرح منظمه حاجی، بدایه و نهایه و...
- این تلاش مکتب شیراز باعث شد که معقول ثانی[فلسفی] را از فضای ذهنی صرف بودن خارج کند و تا حدی پای آن را به خارج باز کند.
- صدرا:**
- در دیدگاه نهایی اش که در اسفرار ج ۱ ص ۳۳۶-۳۳۷ به نحو رسمی و صریح مطرح کرده و به نحو غیررسمی هم در اکثر فلسفه‌اش جریان داده است، غیر از بیان مشهوری است که از معقول ثانی فلسفی مطرح می‌شود.
- 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 وقی می‌خواهد معقول ثانی فلسفی را تعریف کند، همان تعریف مشهور را ذکر می‌کند). چون قاعده انفعال می‌گوید که معنا ندارد که اتصاف در خارج باشد و عروض در ذهن باشد. صدرا می‌گوید اگر اتصاف در خارج است پس قطعاً طرفین این اتصاف نیز باید در خارج باشند و معنا ندارد که تغایرشان در ذهن باشد.
- تفاوت معقول اول با معقول ثانی فلسفی در دیدگاه صدرا:**
1. موضوع و محمول در معقول اول: به دو وجود موجودند یعنی در دو متن مختلف جریان دارند مانند جوهر و عرض.
 2. 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»**
- ا. حیث ماهیت از نفاد متن انتزاع می‌شود.
1. در حیثیت تقيیدیه نفادیه گفته شد که ما با یک متن محدود رو برو هستیم اما در حیثیت اندماجیه فرقی بین متن محدود و غیر محدود نمی‌کند بلکه:
- 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...

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

چگونگی تحقق اسماء و صفات الهی

اگر توانستیم این اسماء الله را بدوزیم به وجود، آنگاه در تمام مراتب وجود هم جریان می دهیم اما فعلاً محل بحث در مورد حق تعالی است. سوال این است که نحوه تحقق اسماء الله در بالاترین سطح یعنی ذات الهی به چه شکل است؟

درباره رابطه ذات و صفاتِ واجب الوجود نظرات متعددی مطرح است.

محذور اصلی در این میان که منشأ اختلاف نظرات است: راهیابی کثرت به ذاتِ واحد واجب الوجود.

برای حلّ محذور عرفاً این نظر را دارند که اسماء و صفات به حیث تقيیدی اندماجی تحقق دارند.

ا. 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

واجباً» صورت می‌گیرد. لذا می‌گوییم 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 تشخّص کله غنا و...

ii. چرا تکثر پیش نمی‌آید؟ چون هیچگونه تعدد متنی پیش نمی‌آید.

صدرا در متون متعدد نحوه تحقق اسماء الهی را شبیه ماهیت دانسته است. خب اگر کسی نحوه تحقق

ماهیت را صرفاً ذهنی بداند، آنگاه باید اسماء الله را نیز صرفاً ذهنی بداند و این نگاه تالی فاسد های متعددی دارد.

(3) حیثیت تقيیدیه شانیه(چگونگی تحقق نفس ناطقه انسانی براساس دیدگاه نهایی صдра)

• تعريف: متن واحدی که در عین وحدت جلوه‌های متعدد دارد.

- در این حیثیت تقيیدیه «محدودیت» معیار نیست. و فرق ندارد که متن محدود باشد یا محدود نباشد، مانند حیث تقيیدیه 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.

• شیاهت و تفاوت حیثیت شانیه و حیثیت نفادیه: از حیث محتوا

«حیثیت شانیه» تاحدودی شبیه «حیثیت نفادی» است از یک جهاتی ولی چون ممکن است متن نامحدود باشد، از حیث نفادی فاصله می‌گیرد.

- به طوری که اگر یک متن با یک جلوه داشته باشیم، شأن و نفاد واحد می‌شوند.

در واقع شانیه و نفادیه در تعدد(شأن) یا وحدت(نفاد) جلوه با هم تفاوت

دارند.

به بیان دیگر در حیثیت شانیه حق اگر متن محدود باشد ما اینجا به

محدودیت متن نگاه نمی‌کنیم بلکه ما به جلوه‌های متعدد در آن متن واحد نگاه می‌کنیم و مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

- در واقع چون متن محدود است ما یک ماهیت از آن انتزاع می‌کنیم که در این ماهیت تمام آن جلوه‌ها ممکن است اثر داشته باشد که الان ما با این قسمت

کار نداریم لذا وقتی سر خود را بالا می‌آوریم نمی‌گوییم نفس یعنی عقل، نمی‌گوییم 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 حقیقت اندماجیه نیز بکار برده اند.

• تذکر:

- در حیث اندماجی، چیزهایی که اینجا هستند خیلی بی رنگ تراز حینیات 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 صدراء:

- مقدمه: نظرات مختلف درباره حقیقت نفس ناطقه انسانی وجود دارد:

• قاعده اساسی در حکمت متعالیه: «النفس في وحدتها كل القوى»

نظریه اول: حکمت مشاء

- **حکمت مشاء:** حقیقت نفس به عقلانیتیش است.
- در فلسفه های متعارف نسبت بین نفس و قوای مختلف نفس، نسبت شی و آلات آن است لذا نمی شود از این مبنای 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 تمام حقیقت نفس «عقلانیت» است و دیگر قوای 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 صدراء:** «تقریر در بستر تشکیک خاصی»:

- مباحث صدراء درباره بحث نفس بسیار اوچ گرفته از فلسفه های پیشین که در اسفار ج 8 آمده است.
- در این نظریه قاعده «النفس في وحدتها كل القوى» چگونه معنا می شود؟ گفته می شود که نفس یک حقیقت است اما یک حقیقت ذومراتب به لحاظ متن نفس است.

- مراتب نفس: ... > عقل > قلب > روح > سر > سر السر
- 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 ذاتاً مجرد و فعلاً مادی است
- اما در حکمت متعالیه متن نفس را حقیقتی تشکیکی و ذومراتب می دانند که مرتبه اعلای آن عقل است و همان عقل وقتی تنزل⁸ می کند می شود مرتبه خیال و مرتبه وهم و مرتبه حس و ... تا در نهایت این تنزل به بدن مادی ختم می شود که تمام این مراتب یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب را شکل می دهند. اینگونه نیست که این نفس انسان مرکب از بعد مادی و تجردی باشد بلکه یک حقیقت ذو مراتب است.
- یعنی نفس مراتب مجرد عقلی دارد ، مراتب مثالی دارد و مراتب مادی دارد، که همه تنزلات یک حقیقت و عین هم هستند.
- بحث شهود عقلی در این بحث که النفس فی وحدتها كل القوى به خوبی می تواند جریان پیدا کند و پیاده بشود.
- ما با این تقریر فعلاً خیلی کاری نداریم.

نظریه سوم: حکمت متعالیه(تشکیک خاص الخاص)

• حکمت صدراء: «تقریر در بستر تشکیک خاص الخاص»:

- تقریر دیگر این است که همان قاعده النفس فی وحدتها كل القوى، نه از باب تشکیک خاصی مراتب نفس را معنا کنیم بلکه از باب تشکیک خاص الخاص معنا کنیم.
- به این معنا که مراتب متعدد به معنای شکن های متعدد برای متن نفس نیست.
- متن نفس، یک حقیقت یکپارچه بسیط است، بدون داشتن مراتب در اصل متن نفس و داشتن تشکیک بلکه این متن واحد، جلوه های مختلف 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.
- حقیقت واحد «أنا» [من] با جلوه های متعدد و ذومراتب.
- خب نسبت این متن نفس با جلوه های آن چیست؟
- دقت شود که اگر به متن نفس انسان نگاه شود، چون متن محدود است، ممکن است تمام این جلوه ها را یکسره [نه تک تک] به

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.

عنوان نفاد این متن لحاظ کنیم که با این بیان دیگر بحث متفاوت می شود و فعلاً ما با این کار نداریم
اما ما اینجا یک چیز دیگر 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 تقييديه همین متن موجود هستند لذا اسم اين نحوه تحقق را گذاشته اند حیثیت تقييديه شانیه که اين جلوه ها شئون آن نفس هستند.

سومین تحلیل درباره نفس(تقریر در بستر تشکیک خاصّ الخاصّ) می تواند تمثیلی باشد برای حیثیت تقييديه شانیه.

تحليلی برای دقیق کردن مثال: تحلیل حاجی سبزواری از نسبت نفس با قوا:

ملاهادی سبزواری بحث خوبی درباره ارتباط نفس با قوا و آلات و اعضاء 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(**مفصل در مجمل^۹**): می شود مثال برای حیثیت تقييديه اندماجیه در این سطح مفصلات در متن واحد به حیث تقييديه اندماجیه موجود هستند.

سطح دوم: مقام وحدت در کثرت(**مجمل در مفصل**): می شود مثال برای حیثیت تقييديه شانیه که فعلاً محل بحث ماست. بنابراین این عبارت که «تعقل، توهّم، تخیّل و اعضاء و جوارح همه موجودند به عین وجود نفس» این یک جمله سریسته است که دو معنا می تواند داشته باشد:

گاهی میگوییم در مقام اندماج نفس موجودند که فعلاً محل بحث ما نیست.

گاهی نیز به صورت شانی هستند که این فعلاً محل بحث ماست لذا این عبارت طبق دو معنای فوق قابل تفسیر است.

عبارت حاجی سبزواری: (ص 192 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری)
[۱] النفس في وحدتها^{۱۰} [۲] التي هي ظلّ الوحدة الحقة [۳] التي لواجب الوجود تعالى.

كل القوى في مقامين: 1. مقام الكثرة في الوحدة [۴]، 2. و مقام الوحدة في الكثرة. وبعبارة أخرى مقام شهود المفصل في المجمل=کثرت در وحدت، و مقام شهود المجمل في المفصل. و فعلها، أي فعل القوى في فعله، أي فعل النفس قد انطوى، فالنفس بالحقيقة، هي المتوجهة المتختلة [۵] الحساسة المحركة المتحركة=عینت نفس با جلوهایش در عین غیریت با جلوهایش، و هي =نفس الأصل المحفوظ في القوى، لا قوام لها إلا بها=حیثیت تقييديه.

نکته:

^۹ اجمال در اینجا به معنای بساطت وجودی است، نه ابهام.

^{۱۰} از وحدت نفس تعییر به وحدت حقه ظلیه می کنند یعنی وحدت حقیقی که هاضم کثرات است یعنی کثرات را در خود هضم می کند. برخلاف وحدت که نمی تواند با کثرت جمع بشود. حالا این وحدت حقیقی نفس سایه ای از وحدت حقیقی خداوند است.

- یکی از بهترین مصادیق برای «من عرف نفسه فقد عرف رب» همین «النفس فی وحدتها کل القوی» است. یعنی «نفس» در جمع شدن وحدت و کثرت در یک حقیقت شباهت با حقیقت واجب‌الوجود دارد.
- عبارت صدرا: (ص194 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری)
 - فالنفس الانسانیه... لكان 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:
 - مقید شدن مطلق، بروز متن از حالت گُمونی، مفصل شدن مجمل‌ها، مقام تفصیل 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 می‌گوییم جلوه. یعنی آنچه که درش مستتر بود الان بروز کرده. جلوه یعنی مفصل شدن آن مجمل‌ها.
 - مسئله: یک مسئله درباره این نوع حیث تقيیدیه این است که بدون شدت و ضعف درونی متن، امکان بروز جلوات متعدد و ذومراتب نیست.

7-2 بررسی دو طرح هستی‌شناسانه براساس انحصار تحقق در خارج:

بعد از بررسی انحا تحقق در خارج حالاً می‌خواهیم همین بحث را به نسبت دو طرح صدرا پیاده کنیم و ببینیم در خارج آیا چنین چیزی داریم یا نه؟ لذا از حیث هستی‌شناسانه داریم به مساله می‌پردازیم.

الف) طرح متوسط صدرا(تشکیک خاصی=تشکیک در متن وجود=وحدت شخصی سربانی وجود):

- در عمدۀ جاها این طرح را پیاده کرده اما در اواخر ج2 اسفرار که مباحث عرفانی را گفته اونجا طرح نهایی خود که نزدیک به عرفاست را آورده است.
- یک متن وجود سراسر هستی را فراگرفته است. این متن درون خودش تکثّر دارد(شدت 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. دقیق شود که این تکثّر به نحوی نیست که سر از حقایق متباینه در آورد و متن‌های متعدد بسازد، بلکه متن واحد دارای شکن و کثرت است.
- **قواعد تنزل:** 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 شدت وجود کم می‌شود کثرت بیشتر می‌شود.
- **دستگاه صدرایی:**
 - شدیدترین مرتبه این متن وجود: «واجب‌الوجود» <> (موجود به حیثیت اطلاقیه=چون تنزل نیست و علی‌هم نیست).
 - عقل اول <> (موجود به حیثیت تعلیلیه)
 - فلک نهم -- عقل ثانی
 -
 - عالم ماده
 - انحصار تحقق در این طرح(گونه‌های متعدد تحقق):

- وجود به حیثیت اطلاقیه: مرتبه اشد (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 خاصی 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 شانیه: ظاهرانداریم 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 صدرای پذیرفته نیست ولی پیروان صدرای بعضی این حرف را زده اند.
- اگر تعلیقات میرزا مهدی اشتیانی بر شرح منظومه (ظاهرها 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 صدرای نیز حیثیت تقییدیه شانیه موجود هست.
- اگر رابطه قوا با نفس را حیث شانیه بدانیم، می توانیم این مورد را مصدق حیث شانیه بدانیم.

ب) طرح نهایی صدرای نظریه عرفای تشكیک خاصی = تشكیک در خارج از متن وجود

- دو نقطه تأکید در نظریه عرفای

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

- تصویر نظام هستی از منظر عرفای

- وجود واحد:
- تمام هستی را یک وجود به نحو وحدت شخصی اطلاقی پُر کرده است. که همان متن وجود است.
- ظهور واحد (نفس رحمانی، وجود منبسط، وجود عام):
- این وجود واحد و لايتناهی بر اساس قاعده الواحد یک ظهور واحد و لايتناهی نيز دارد و

- هر آنچه در طرح متوسط صدرایی درباره «وجود» مطرح می‌شد، در طرح عرفا برای «ظهور وجود» مطرح می‌شود. لذا عرفا این چهار امر جاری در تشکیک خاصی که برای وجود مطرح شد را برای ظهور وجود مطرح می‌کنند:
- ۴ امر جاری در تشکیک خاصی:

1. وحدت حقیقی

2. کثرت حقیقی

3. وحدت ساری در کثرت

4. کثرت راجع به وحدت

- الهام گیری تشکیک خاصی صدرایی از نظریه عرفای:
- تمام ریزه کاری هایی که صدرای درباره اصل وجود مطرح کرده است، عرفا درباره نفس رحمانی مطرح کرده اند.
- لذا عده ای معتقدند که نظریه تشکیک خاصی صدرای از همین نظریه عرفای الهام گرفته شده است.

1. شواهدی در کلام صدرای نیز هست که اشاره دارد هر آنچه عرفای درباره نفس رحمانی مطرح می‌کنند را من درباره وجود قائل هست.

▪ ماهیات کثیره:

- خب بعد از این که ظهور واحد در متن خودش براساس نظریه تشکیک، دارای شدت و ضعف شد آنگاه پیرو این شدت و ضعف، ماهیات کثیره پدید می‌آید که گاهی براساس تشکیک طولی استفاده می‌شود و گاهی تشکیک عرضی که باید دید می‌شود تشکیک عرضی را قبول کرد یا نه.

▪ چیستی نفس رحمانی(ظهور وجود):

- نفس رحمانی را «طیف اسمائی» یعنی مجموعه‌ای از کمالات ذاتی ظهور یافته حق تعالی می‌دانند. انعکاسی از کمالات حقیقی و ذاتی حق تعالی است.
- این طیف اسمائی بر اثر شدت و ضعف درونی، دارای ماهیات گوناگون می‌شود.
- مثلاً ظهور عقلانی خواص خاص خودش را دارد، یا ظهور مثالی یا مادی خواص خودشان را داردند.

- اnahme تحقق در این طرح

1. وجود به حیثیت اطلاقیه: متن وجود(واجب الوجود)
 - مصدق این نحوه تحقق از نظر فلسفه و عرفان متفاوت است.
 - تفاوت عرفان و فلسفه در این نقطه:
 - فلسفه می‌گوید که واجب الوجود به حیث اطلاقیه موجود است، چون مرتبه اشد وجود است.
 - عرفان می‌گوید که واجب الوجود 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 =ذانش از سخن موجودیت است و نیاز به افاضه دارد:
 - علیت به معنای متعارف فلسفی: اگر مراد از «حیثیت تعلیلی»، تراوش وجودی و ایجاد باشد(همانطور که در فلسفه گفته می‌شود) و معلوم از سخن 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 می‌شود که ما در عرفان هر چه داریم براساس تجلی، ظهور، تطور و تشان است، نه علیت.

• علیت به معنای اعم: مگر اینکه واژه حیثیت تعلیلی(علت و معلول) را از معنای اصلی خودش خارج کنیم و علیت را به «هرگونه توقف» 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 عرفای دقیق از واژه علیت در این معنا استفاده نمی‌کنند.)

- اگر در عرفان در جاهایی که گفته می‌شود چیزی علت برای چیز دیگر است، مراد همین معنای اعم از علیت است.
- این علیت میان مراتب «ظهور وجود» حاصل می‌شود.

3. وجود به حیثیت تقيیدیه نفادیه:

- در فلسفه تمام وجودات غیر از خداوند در این دسته قرار می‌گیرند.
- در عرفان:

 - اگر حیثیت تقيیدیه نفادیه را وجود محدود بدانیم، این قسم نیز در طرح عرفان وجود ندارد.
 - اگر حیثیت تقيیدیه نفادیه را متن محدود بدانیم، این قسم نیز در طرح عرفان به کثرت موجود است.
 - اصل ظهور بنهایت است ولی خود ظهور شدت و ضعف می‌پذیرد(به اصطلاح عرفانی اسماء الهی شدت و ضعف می‌یابد). و این شدت و ضعف، محدودیت در مراتب این ظهور ایجاد می‌کند که همان ماهیات را به دست می‌دهد.
 - در واقع تمام بحث صدرا در تشکیک خاصی در اینجا در ظهور مطرح است.
 - دقت شود که در نظر صدرا ماهیت، ذهن ساخته نیست بلکه یک نحوه از تحقیق را طرح می‌کند.

• تعبیر عرفانی تشکیک در عرفان: «شدت و ضعف در اسماء الهی»

- شدیدترین اسم الهی: الله
- ماهیت برگرفته از اسم جامع الله: انسان کامل
- نکته: اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی در معنای تحقیق؟
- دو معنای تحقیق:

• تحقیق به معنای عام: هر آنچه در عالم واقع است، وجود دارد یعنی موجودند و این معنای عام از تحقیق در مصادیقش به نحو حقیقی استعمال می‌شود، نه به نحو مجازی.

• تحقیق به معنای خاص: آنچه که جنسش از سخ وجود و تحقیق باشد. در کالبدشکافی عالم واقع فقط به وجود این نوع تحقیق نسبت داده می‌شود.

• دقت شود که همین نوع از تحقیق است که موجب می‌شود باقی چیزها بوی از تحقیق بیزند و بگوییم که آنها نیز تحقیق دارند.

• تمام موجودات عالم در معنای عام از تحقیق، اشتراک معنوی دارند و حقیقتاً متصف به این معنای از تحقیق می‌شوند.

• در عبارت فرع خامس اصالت وجود علامه می‌گوید «ماهیت حقیقتاً موجود است» که مرادش همین تحقیق به معنای عام است.

• اما معنای خاص از تحقیق فقط در وجود است و بس واسناد آن به دیگر موجودات، مجازی است. اما این مجازی بودن به این معنا نیست که اشتراک لفظی پیش آید، چون همه در تحقیق به معنای عام اشتراک دارند.

4. وجود به حیثیت تقيیدیه اندماجیه:

- این نوع تحقیق نیز فراوان موجود هستند.
- ابتدا بحث را در فرد شاخص این نوع تحقیق در عرفان پیاده کرده و بعد به موارد دیگر می‌رسیم.

اون فرد اصلی که تحقق به حیثیت اندماجیه را باید در آن پیاده کرد همونی است که متحققه 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 وجود می گویند در کلمات عرفا؟ آیا اسماء الهی در این وجود معنا دارد یعنی دارای این صفات هست؟

• فرد شاخص: «متن وجود»=حق تعالی:

• معقول های ثانی فلسفی(احکام وجود) در وجود معنا دارد.(وحدت اطلاقی، فعلیت اطلاقی، وجوب اطلاقی و ... دارد.)
• اسماء الهی(کمالات) در وجود معنا دارد.

• دقت شود که تمام کمالات و اسماء در وجود لایتناهی به شکل معقول ثانی 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 اسفرار ج ۶ می گوید بعضی معانی در مراحلی ماهوی اند و در مراحل دیگر معقول ثانی هستند.

• عرفای گویند که این وجود، تمام کمالات و احکام را دارد. و این وجود کمالات مستدل است به قاعده «معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد»
لذا تمام احکام وجود و اسماء الهی به حیث تقيیدیه اندماجیه وجود موجود هستند یعنی کل این وجود، وحدت است، کلش فعلیت است، کلش تشخّص است و... یعنی این متن به سرتاسر خاصیت وحدت، فعلیت و... دارد.

• فرد دیگر: «ظهور»

• همین که در ظهور شدت و ضعف راه دارد و ماهیات از آن حاصل می شود 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 اعيان خارجه یا اعيان ثابتة را مظاهر اولا خود آن ظهور و ثانياً حق تعالی می دانند. یعنی حق تعالی ظهور می کند در این مظهر یعنی اينگونه خودش را نشان می دهد لذا اينگونه 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 تقيیدیه اندماجی متن ظهوری(نه به حیث تقيیدیه متن وجودی) در ظهور موجود هستند.

5. وجود به حیثیت تقيیدیه شأنیه:

• در عرفان به نحو گسترده تحقق تمام ماسوی الله با این نوع حیث تقيیدیه توضیح داده می شود.

• فرد شاخص: «وجود»

- وجود حق تعالی در نسبت به «ظهور و تمام ماهیات آن در تمام مراتب عالم عقل و مثال و ماده با همه تکثراشان» یک متن است با ظهورات و جلوه های متعدد که به حیثیت تقییدیه شانهی وجود حق تعالی موجود هستند.

• فرد دیگر: «ظهور»

- حالا فقط همان یک مورد بالا به حیثیت تقییدیه شانهی 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 خاصی برای واجب الوجود، این حیثیت را می پذیریم یا نه.(رجوع به همین بحث در «طرح تشکیک خاصی»)
- 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 قواش»
- نفس انسانی را نیز اگر به عنوان مصدقی از وحدت اطلاق دارای ظهورهای متعدد در نظر بگیریم و در عرفان نیز چنین تلقی کنیم، آنگاه اینجا نیز حیثیت شانهی وجود خواهد داشت.

- جمع‌بندی

- دو نقطه تأکید عرفا:
- a. تأکید بر وحدت شخصیه وجود: بر اساس معنای خاص تحقق یعنی از جنس وجود باشد
- b. تأکید بر واقعی و نفس‌الامری بودن کثرات: بر اساس معنای عام تحقق یعنی از جنس وجود نباشد اما موجود باشد.
- لذا این دو مدعای 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 تعین 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 عالم ماسوا در حیثی از حق تعالی اتفاق می‌افتد. لذا همه موجودات به حیثیت تقییدیه شانهی خداوند موجودند.
- در واقع خداوند یک ظهوری دارد که این ظهور به حیث تقییدیه است که تمام ماسوی دارد در این لایه سپری می‌شود. لذا این لایه هیچ متنی از واقع را پی نمی‌کند.
- لذا در طرح هستی‌شناسی عرفانی بهترین تمایز حق از خلق دیده می‌شود که می‌توان آن را در اینجا دید و جنس حق و خلق را می‌توان خیلی روشن اینجا نشان داد و همچنین نسبت به دیگر هستی‌شناسی‌ها، در اینجا شأن خلق بیشترین نزول و شأن حق 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 مثلاً می‌گویند فلان شی مخلوق خدادست در حالی که عرفا به این حرف می‌خندند.

1. پاورق آقا محمدرضا قمشه‌ای (مؤسس مدرسه عرفان تهران) بر «تمهید القواعد» ص ۳۸-۳۷ (مبانی و اصول عرفان نظری ص ۱۹۸-۱۹۷): «فِي كثرة الاشياء الظاهرة في الوجود.... الكثرة اطوار الوحدة»

• سه دسته در تبیین رابطه وحدت و کثرت:

a. 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 مشابی گفت اما باید متن را دید که اینجا ذکر نشده.

ii. مذهب دوم(متصوفه): وحدت واقعی و کثرت اعتباری

• نکته: عرفایی که در مسیر سلوک به مرحله فنا می رسد در این مرحله عارف وحدت محض می بیند و حتی خودش را هم مشاهده نمی کند ولی به مقام بقا بعد از فنا نمی رسد، لذا دچار دو آفت هستند:

1. قائل به «وحدة شهود» می شوند: یعنی نفی کثرات را به واقع

نسبت نمی دهند بلکه به شهود نسبت می دهند.

• 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.

2. قائل به «وحدة صرف و نفی کثرات» می شوند. این دسته حتی خودشان را هم انکار می کنند. حتی شرایع و دین و ... را هم نفی می کنند.

• نکته: خود این صوفیه دو دسته اند:

1. یک دسته که گفته شد

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

iii. مذهب سوم(حکیمان الهی و عارفان): وحدت و کثرت واقعی

• فالوحدة متطورة بالكثرة والكثرة أطوار الوحدة

• یعنی کثرت شئون و اطوار آن واحد هستند.

iv. (مذهب دیگری که آقمشه ای ذکر نکرده) متکلمین: کثرت واقعی و وحدت اعتباری

2. تمهید القواعد - صائب الدین ترکه - ص 200 کتاب مبانی و اصول عرفان نظری:

• فان الوحدة هي الذاتية له و الكثرة ائما هي لواحق عَرَضَت له بحسب صفات معدومة
بالذات موجودة بالعرض، فيكون المتصف بالإمكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات، فيقرر من هذا التحقيق انه لا يمكن للوجود المطلق من حيث انه وجود مطلق،

افراد ذاتیه مختلفه بحسب الوجوب و الإمكان و الامتناع¹¹، ضرورة ان الوحدة الحقيقة [اطلاق] هي الذاتیه له.

أ. حيث تقييدی 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 چندگاهی 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.

ii. 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 سبی از بیرون نیاید تا موجود شود، به سمت عدم می رود.

• خود عرفا در جاهای مختلف گفته‌اند که ماهیات و کثرات را معدوم نمی‌دانند بلکه متساوی‌النسبة به وجود و عدم می‌دانند.

• نکته: مقسم مواد ثلث در عرفان، «وجود به معنای عام» است.

أ. وجود عام:

• وجود خاص: واجب

• غیر وجود خاص: ممکن

- اصطلاح‌شناسی دیگر اصطلاحات معنای «تحقق به حيث تقييدی» در عرفان

a. تحقق خیالی:

• خیال به امری گویند که واسطه است برای رسیدن به امر حقيقی، لذا گویند مفاهیم خیالی که در رویا اتفاق می افتد می‌گویند نیاز به تعبیر دارد. تعبیر یعنی عبور کردن. معتبر از این صورت‌های خیالی و ظاهري عبور می کند و به آن حقیقت پشت صحنه می‌رسند. در واقع خیال حاکی از حقایق است.

• کثرات خلقی هم مثل خیال نشانه و حاکی از وجود حق هستند. و از این باب به آن آیه گویند، چون مرأت برای وجود حق تعالی هستند.

b. توهمندی (وجود پنداری و توهمندی):

c. بطلان محض

d. اعتباری صرف

e. حکایت می کنند از وجود حق

f. وجود مجازی: (استقراض از ادبیات)

• استعمال لفظ «موجود» در چیزی که سخن ذاتی اش وجود نیست بلکه ظهور وجود است.

• توضیح:

a. در واقع این‌ها معتقدند که اگر از منظر وجود به این موجودات تقييدی نگاه کنیم آنگاه اینها بطلان محض هستند یا اعتباری صرف هستند که واقعاً 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 می‌برند و گرنه بارها گفته ایم که عرفا برای این موجودات حقیقت نفس الامری قائل هستند.

b. مشابه تعبیر عرفا درباره رابطه خلق با حق، در بیان صدرا نیز برای توضیح رابطه ماهیت وجود استفاده شده است: «ماهیت وجود مجازی، خیالی، پنداری دارد» «ماهیت حاکی از وجود است»

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 می‌شود وصف لواحق و عوارض.

c. البته باید دقت شود که این خیال و حکایت، نفس الامری است و هستی شناسانه است، نه معرفت شناسانه و صرف حکایتگری ذهنی نیست. البته بله می‌تواند در ذهن حیث حکایتگری نیز داشته باشد و بر خلاف وجود خاص و متن وجود، می‌تواند در ذهن ما نیز محقق شود و به نحو علم حصولی با آن ارتباط برقرار کند ولی این یک حیث از این تحقیق‌هایی به حیث تقيیدیه است و حیث دیگری نیز در این حقایق هست که همان حیث هستی شناسانه آن است.

d. در برخورد اولیه با این اصطلاحات، برداشت اولیه از نظریه عرفا این است که کثرات از حیث نفس الامری هیچ و پوچ هستند.

e. حال آنکه این اصطلاحات ناظر به نسبت کثرات با وجود خاص هستند. ولی در نسبت با وجود عام این کثرات را باید موجود و دارای حقیقت نفس الامر دانست.

f. اصطلاح «**خيالٌ في خيالٍ**» یا «**مجاز اندر مجاز**» به لایه‌هایی که ناظر به متنه که جلوتر می‌آید حداقل دو لایه را اشاره می‌کند:

- یک خود آن ظهور واحد که براساس قاعده الواحد از وجود واحد ساعت می‌شود
- و دیگری تعین‌هایی که براین ظهور واحد می‌نشیند(که همه موجودات و صور موجودات هستند)

g. لذا اگر کسی در این نظام بگوید تمام موجودات عالم خیال اندر خیال است، معنای درستی دارد چون وقتی به موجودات نگاه می‌کند می‌گوید به حیث تقيیدی آن ظهور موجود است و خود ظهور نیز به حیث تقيیدی متن وجود موجود است پس می‌شود خیال فی خیال که دارد به یک حقیقت نفس الامری اشاره می‌کند.

- پس ما اینجا دو لایه حیث تقيیدی داریم:
 - لایه ای که اعیان موجودات تحقق می‌یابند به حیث تقيیدی آن ظهور واحد.
 - لایه ای که ظهور واحد که پشتوانه آن اعیان است تتحقق می‌یابد به حیث تقيیدی خداوند.

- متون مرتبط

▪ شرح فصوص الحكم، قیصری- ص 203 كتاب مبانی و اصول عرفان نظری:

• فالوجود أي: الوجود الكونيّ كله خيال في خيال؛ لأن الوجود الإضافي =نفس رحمان(ظهور) و الأعيان =موجوداتی که در بستر وجود اضافی و نفس رحمانی به خاطر شدت و ضعف ظهور محقق می‌شوند. كلها ظلال للوجود الإلهيّ، والوجود الحق، أي: الوجود المتحقق الثابت في ذاته، إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عينه.

▪ الوجود الكوني:

• در عرفان واژه «**كون**» درباره «**ماسوالله**» به کار می‌رود. چون «**ماسوالله**» با امر در «**گُنْ**» خلق می‌شود.

• در فلسفه واژه «**كون**» درباره «**وجود**» به کار می‌رود و این دو یه گانه و مشترک هستند.

• البته یک اصطلاح از کون در طبیعتیات بکار می‌رود که وقتی می‌گویند 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 ظلال للوجود الإلهي:

• وجود اضافی(ظهور): ظلّ الوجود

• اعیان: ظلّ الظلّ

▪ تمهید القواعد - صائب الدين تركه- ص 203 كتاب مبانی و اصول عرفان نظری:

• مسلم ان الوجود امر واحد حقيقي و هو الموجود بالذات، و الواحد الذي ما عداه عدم محض، لكن لذلك الواحد أحوال كما عرفت غير مرّة، يظهر: وجود واحد فيها=ماسووااحوال بحسبها،

و لا يقع الإدراك، اىً إدراك كأن حتي ادرك رسول الله نيز نى تواند به متن وجود برسد، الا على تلك الأحوال بحسبها=هيج گاه علم نمى تواند به ساحت وجود حق تعالى دست يابد و فقط به احوال و مظاهر مى تواند دست يابد. يعني به خدا علم پيدامي كيم اما از دريچه مظاهر و احوال، فان الواحد من حيث هو هو، لا يعقل ولا يدرك =قبل ادرك نيسن به هيج نوع ادراكي، فحييندز، لو أضيف (يضاف- خ) الوجود إلى المدرك من تلك الأحوال=مظاهر وجود بحسب ما ظهر فيها (فيه- خ) من مشاهدة آثاره وجود حقيق يكون ذلك الموجود، موجوداً بالعرض لا بالذات، إذ اضافة الوجود إليه انما هو (هي- خ ل) بحسب توهمه وجود و اعتباره وجود فقط، إذ الموجود في نفسه لا نسبة فيه، و النسب الوهمية اعتبارية لا يقدر في حقيقة الأشياء أصلًا، فقولهم: التوحيد اسقاط الإضافات، إشارة إلى هذا المعنى.

تمهيد القواعد - صائن الدين تركه ص 204 كتاب مبانی و اصول عرفان نظری:

- و اما الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفي محض و عدم صرف، كيف يصح ان يكون (- عرصة) عرضة للكثرة (للتکثر- خ ل) و الاختلاف، نعم الاختلاف والتکثر يتوهّم في مراتب تنزّلاته و مجال ظهوراته بحسب شئونه الذاتية و أحواله.

- تشکیک در عرفان

در عرفان هم همانطور که در فلسفه صدرایی، تشکیک منشأ کثرات دانسته می شود، تشکیک را برای توجیه کثرات استفاده می کنند.

در فلسفه صدرایی با کنار هم گذاشتن بحث تشکیک و قاعده الواحد و دیگر قواعد نظام کثرات را توجیه می کنند.

تفاوت تشکیک در فلسفه صدرایی با تشکیک در عرفان:

- تشکیک صدرایی در متن وجود جاری است.
- تشکیک عرفانی در ظهور وجود جاری است.

بیانی در توضیح کثرات در مبنای عرفان:

در واقع عرفا برای تبیین این مساله که سر این کثرات و تفاوت ها و تعدد ها چیست، به سراغ بحث تشکیک در ظهور رفته اند.

ظهور واحد به حسب ذات، شدت و ضعف برمی دارد. لذا شدت و ضعف(کثرات) اولا و بالذات بر ظهور قابل حمل است و ثانیاً وبالعرض بر ذات وجود حق قبل حمل است. همانطور که در نظام صدرایی گفتیم دو کثرت داریم: کثرت وجود که به شدت و ضعف وجود برمی گردد و کثرت ماهیت که گفتیم در فضای تشکیک وجودی راه ندارد بلکه کثرت ماهوی را اولاً و بالذات در ماهیت جاری می دانیم و ثانیاً وبالعرض در وجود جاری می دانیم 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 بدھیم می شود همین حالتی که بین ماهیت وجود است که کثرت ماهوی به وجود نیز سرایت می کند،

در اینجا نیز چنین حالتی بین ظهور وجود جریان دارد. یعنی کثرت اولا و بالذات برای ظهور است که به نحو تشکیک خاصی پیاده می شود اما ثانیا و بالعرض برای وجود است. چون متن وجود با ظهور متعدد 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 تقيیدیه این ظهور.

اصطلاح: تشکیک در ظهور گاهی در عبارات بعضی از عرفان (مثل مرحوم آشتیانی) با «تشکیک خاص الخاصی» تعییر شده است.

• اتصاف وجود به اوصاف کثرات به حیث تقيیدیه کثرات:

- تشکیک اولا و بالذات و صفت ظهور است و وجود حق تعالی نیز مشگ است به حیث تقيیدیهی ظهور.
- در عبارات عرفا بارها دیده می شود که از «تنزلات وجود» و «مراتب وجود» بحث می کنند، که از همین باب است که صفات ظهور به نحو حیث تقيیدیه به وجود سرایت می کند.

- متون مرتبط -

- عباراتی که ناظر به تشکیک در ظهور است، در کتاب «مبانی و اصول عرفان نظری ص ۲۰۶-۲۰۸ آمده است.

2-3 فروعات و لوازم «وحدت شخصی وجود»

فرع اول: اطلاق مقسمی واجب الوجود

- انواع اعتبارها:
 1. بشرط شيء
 2. بشرط لا
 3. لا بشرط

منشا شکل گیری اعتبارات

- این بحث ابتدا در منطق و فلسفه مطرح شده است که البته عمدۀ نسبت به اعتبارات درباره ماهیات مطرح شده است
- و بعداً وارد عرفان شده است.

تعداد اعتبارات (تبییت لا بشرط مقسمی)

- نظر عرفا این است که این ۳ اعتبار یک مقسم هم دارند که با هم می شود ۴ اعتبار. در واقع اعتبار مقسمی لزوماً باید مستقلًا تصور شود تا بتوان سه اعتبار برای آن در نظر گرفت.
- اشکال: برخی اساتید فلسفه که از قائلین به ۳ اعتبارند در مقام اشکال می گویند که فقط ۳ اعتبار داریم، چون اگر ۴ اعتبار حساب کنیم برای این ۴ اعتبار نیز یک مقسم باید داشته باشیم. در این صورت می توان دوباره مقسم را هم به عنوان پنجمین اعتبار در نظر گرفت. و قس علی هذا ادامه داد. لذا این نظر می گوید که امکان اینکه مقسم را هم یک اعتبار مستقل بدانیم وجود ندارد.
- جواب: اگر اعتبار مقسمی را به عنوان مقسم بدانیم و نه یک قسم در عرض دیگر اقسام، نیاز به مقسم دیگری نخواهیم داشت.

مقیس و مَقیس الیه در بحث اعتبارات

- مقیس الیه در دست ماست لذا:
- اگر مقیس الیه را واحد(یک شرط خاص) در نظر بگیریم:
- مثال: انسان در مقایسه با «ضحك»:
 - بشرط شيء: انسان ضاحک
 - بشرط لا: انسان غيرضحّاح

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

- لابشرط قسمی: یعنی بدون شرط شدن وجود یا عدم خصوصیات خاص
- این قسم می‌تواند با خصوصیات (مشروط) «شرط شیء» و خصوصیات (مشروط) «شرط لا» جمع شود ولی نمی‌تواند با شرط در «شرط لا» و شرط «شرط شیء» جمع شود.
- یعنی می‌تواند همراه با آن خصوصیات اولی و دومی باشد اما نمی‌تواند 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 می‌تواند 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.

لابشرط مقسمی:

- این قسم اطلاق خیلی بیشتر و گسترده‌تر است لذا علاوه بر اینکه می‌تواند با مشروطهای «شرط شیء» و «شرط لا» جمع شود، با شرط در این اعتبارات نیز می‌تواند جمع شود.
- لابشرط مقسمی، آزاد از تمام قیود و حقی شرط است، حقی آزاد از شرط اطلاق یعنی به نحوی که خود این اطلاق نیز قیدش نیست لذا می‌تواند با شرط شی و بشرط لا و لابشرط جمع بشود.
- این قسم به نحوی است که می‌تواند با هر سه قسم (اقسام) جمع بشود، به خلاف لابشرط مقسمی که با اقسام جمع نمی‌شود چون قسم اول شرط شی بود و اگر چیزی شرط شی داشته باشد دیگر نمی‌تواند از آن خلاص بشود.

کلی طبیعی کدام یک از این اعتبارات است؟

- کلی طبیعی: یک بحث مهم این است که «کلی طبیعی» کدامیک از اعتبارات است؟
- نظر ۱: کلی طبیعی = لابشرط مقسمی
- نظر ۲ (خواجه نصیر): کلی طبیعی = لابشرط مقسمی
- اشکال: این نظر ناشی از این است که توجه نشده است که لابشرط مقسمی با شرط در اعتبارات قابل جمع نیست، بلکه فقط با مشروط قابل جمع است.
- طرح دیگری در تقسیم اعتبارات که ناظر به اشکال کردن به نظر ۲ است:
 - اعتبارات:
 - بشرط لا

- بشرط شيء
- 1. بشرط شيء قسمى(شرط خاص)
- 2. بشرط اطلاق

دقی در عبارت «ماهیت من حیث هی»

3. باید دقت کرد که دقیقاً 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 می تواند 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

4. در فلسفه، اعتبارات نسبت به تحقق در خارج صور مختلفی دارند، و این اقسام اعتبارات، نظرتی بر خارج ندارد.

- به طور مثال ماهیت بشرط لا در خارج نمی تواند محقق شود و بشرط شيء می تواند در خارج محقق شود.

5. اما در عرفان، تمام اعتبارات چهارگانه را در مورد حقیقت وجود خارجی پیاده می کنند لذا می گویند وجود بشرط شيء، 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.

6. موطن اعتبارات وجود در عرفان:

- وجود بشرط شيء: وجود بشرط جلوه و تعیین خاصّ
- مثلاً وجود بشرط جلوه انسانی، وجود بشرط جلوه نباتی، وجود بشرط جلوه ملکی، وجود بشرط جلوه تجرد تام عقلانی، وجود بشرط جلوه تجرد بزرخی عالم مثالی، وجود بشرط تجلی مادی و
- وجود بشرط لا: وجود بشرط اینکه با هیچ جلوه خاصّ همراه نباشد، به این معنا که خود همراه نبودن با جلوه‌ها در آن شرط است.
- عرفا می‌گویند خود این نوع وجود یکی از جلوه‌های آن وجود حق تعالی است، نه تمام حقیقت آن چون در آن شرط وجود دارد لذا این نوع از وجود را در «تعیین اول» پیاده می کنند یعنی در مرتبه احادیث (تعیین اول = احادیث)

فرع دوم: ظهور و تجلی

- موضوع این بحث «فرایند و چگونگی برآمدن و شکل گیری کثرات از وحدت اطلاقی» است.
- در عرفان برای این فرایند عنوان «تجلى» «تشوّن» «تطوّر» به کار می رود.

- 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 تحقیق کثرات قائل به علیت ایجادی است.
- این فرآیند در چند گام توضیح داده می شود:

گام اول

- طبق اصل «معطی شئ نمی تواند فاقد شیء باشد» که در عرفان هم مطرح است، تمام حقایقی که به عنوان کثرات مشاهده می شود، پیشتر به صورت حیثیت تقییدیه ای اندماجیه در ذات موجود هستند.
- نحوه تحقیق کمالات کثیره در ذات خداوند با دو واژه «اطلاقی» و «اندماجی» وصف می شود. عرفاین نحوه وجود را گاهی با اصطلاح «تحقیق بالقوه کمالات» مطرح می کنند یعنی در کثرت بودنشان بالقوه هستند. در واقع همین تحقیق اندماجی را تعییر به بالقوه کرده اند که بعدا می خواهد به نحو بالفعل ظهرور کند.
- **اندماجی:** یعنی بدون تعیین و تمیز.
- **اطلاقی:** تحقیق شیء در کل متن را تحقیق اطلاق گویند. یعنی همان گونه که متن وجود خداوند اطلاقی است، هر آنچه در آن وارد می شود نیز اطلاقی است.

گام دوم

- **معنای تجلی و ظهرور:** حقایقی که به نحو «حیثیت تقییدیه اندماجی» در ذات تحقیق دارند، این بار به نحو «حیثیت تقییدیه شأنیه» محقق شوند.
- در اینجا فضای علیت ایجادی مطرح نیست و وجود ممتاز بوجود نمی آید. بلکه همان وجود لایتناهی، این حقایق را به دو وجه در خود دارد:
 - یک بار به نحو حیث تقییدیه اندماجی در خود دارد
 - و یک بار دیگر به نحو حیث تقییدیه شأنیه آن را دارد.
- اصطلاح تشوّن هم ناظر به همین است که این حقایق برای واجب الوجود به نحو حیث تقییدیه شأنیه محقق نبوده است و حالا به نحو تقییدیه شأنیه موجود شده است و تفصیلی شده.
- لذا با تجلی هیچ آسیبی به وحدت شخصی وجود نمی رسد.

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:

1. مقام وحدت در کثرت: وحدت مخفی و کثرت بارز

- اهل معرفت به این مقام تعییر تجلی و ظهرور میکنند. واژه ایجاد در مباحث عرفانی همین معنا را دارد. اینکه گفته میشود خداوند اشیا را ایجاد کرده است یعنی چه؟ یعنی «اظهاره $= خدا$ للأشياء و اختفاء $= خدا$ فيها» یعنی خداوند تمام اشیا را بروز می دهد و خودش در دل اینها مخفی می شود.
- تحقیق حقایق در اینجا به نحو حیث تقییدیه شأنیه است.

2. مقام کثرت در وحدت: وحدت بارز و کثرت مخفی

- اگر عمق حقیقت نفس رانگاه کنیم، می شود کثرت در وحدت که این دارد همان تحقق حقایق به نحو حیث تقيیدیه اندماجیه را توضیح میدهد.
- اصطلاح «ایجاد» در عرفان:
 - ایجاد خداوند اشیاء را یعنی: «اظهاره^{ه=خدا} للأشياء و اختفاؤه^{ه=خدا} فيها»
 - نکته: چرا وجود خداوند، کمالاتش را به نحو شائیه هم محقق می کند؟
 - خداوند بینهایت کامل است لذا باید تمام اشیاء را به همه گونه هایش و کمالاتش را داشته باشد.
 - در یک موطن حیا زت کمالات به نحو اندماجی و کمونی کمال محسوب می شود: خداوند چون بی نهایت است این مرحله را دارد و همه اشیا به نحو اندماجی تحقق دارند.
 - در یک موطن بی نهایت بودن خداوند باعث می شود که کمالات را به نحو تفصیلی هم داشته باشد (قونوی از این به «اکملیت حق» تعبیر می کند)
- 1. یعنی بی نهایت بودن خداوند ایجاب می کند که این مرحله از کمال را هم داشته باشد یعنی بالفعل کردن آن اشیا اندماجی.
- 2. البته خداوند هر دو را دارد در یک زمان اما چون زمان مطرح نیست، رتبه اول اندماجی را دارد و دوم به نحو تفصیلی.
- لذا اگر برای کمالات، امکان حصول در مراتب مختلف وجود داشته باشد، خداوند باید تمام این مراتب ممکنه‌ی کمالات را داشته باشد.
- 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 استعمال اصطلاح «تجلی و ظهور»

باید دقت کرد هرگاه در آثار عرفا واژه تجلی و ظهور را دیدیم نباید همیشه یک معنا برداشت کنیم. البته واژه تشنّن 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(تجلی شهودی): ناظر به مباحث معرفت‌شناسی عارف
- این نوع تجلی 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(تجلی وجودی): ناظر به مباحث هستی‌شناسی
- این نوع تجلی وجودی است یعنی وجود و عدم وجود فاعل شناسا دخالتی در آن ندارد.

فعلاً 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 اطلاق این کثرات را داشت. این در اینجا مد نظر است.

• تبیین «اسم»:

- اسماء در فرایند تجلی شکل می‌گیرند.
- در هر تعیینی یک اسم شکل می‌گیرد.
- یعنی در فرایندی که حقایق از حالت حیث اندماجیه (که در این مرحله هیچ تعیین وجود ندارد) در ذات به نحو حیث شأنیه محقق می‌شوند، در گام دوم که به نحو تفصیلی محقق می‌شود، اینجا تعینات شکل می‌گیرد چون آن مطلق که اندماجی بود الان خود را در ساختار فلان تعین بروز داده است لذا در هر مرحله تعیینی محقق می‌شود و در هر تعیین یک اسم شکل می‌گیرد.
- اسم چیست؟ اسم ذات خداوند است که در جلوه یک نعمت یا معنا یا وصف ویژه خود را بروز داده است.
- به طور مثال در عالم هستی وقتی ذات خداوند در جلوه صفت «رحمت» تجلی کند، به مجموعه‌ی ذات در جلوه خاص، «اسم» تکوینی خداوند گویند.¹²
- در همین فرایند که حق تعالی در جلوه‌های مختلف تجلی می‌کند، کثرات پدید می‌آیند و کمالات از هم ممتاز می‌شوند مثلاً حق در چهره علم، حق در چهره قدرت و... بروز می‌یابد، 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:
 - تجلی یعنی = بارز شدن اسماء الهی
- **تفاوت «اسم» و «صفت» در عرفان (تفاوت اسم و صفات):**
 - صفت به مبدأ اشتراق اسم گویند:
 - «علیم»¹³ اسم و «علم» صفت است. غفران صفت است اما غفور اسم است.
 - «رحیم» و «رحمان» اسم و «رحمت» صفت است.
- **تفاوت اسم ملفوظ و اسم حقيقی عرفانی:**
 - اسماء ملفوظ در ادبیات دینی و در قرآن مانند رحیم، غفور و... همه اینها اسماء الاسماء هستند و مشیر به اسم حقيقی هستند.

اصطلاح «نسبت» در عرفان

- فرایند شکل گیری صفت (تجلى) را در آثار عرفانی «نسبت» گویند.
- ملاصدرا از این اصطلاح فراوان استفاده کرده است. و تعبیر «نسبت اشراقی» را می‌آورد.
- در دستگاه ابتدایی صدر: این نسبت اشراقی، وجودی است یعنی حقیقتاً مصدق بالذات وجود است.
- در دستگاه نهایی صدر: این نسبت اشراقی، فقط نسبت است و نه وجودی.

¹² همین اتفاق به نحو عرف نیز می‌افتد مثلاً فرض کنید زید وارد اتاق می‌شود و شما یک وقت او را به این اسم اعتباریش صدا می‌زنید و می‌گویید زید زید اما یک وقت او را به این اسم واقعی اش صدای زید مثلاً او جلوه شدیدش در علم است لذا می‌گویید جا عالم بعنه یک ذات را با جلوه علمیش شما ملاحظه کرده اید.

¹³ در حالی که ما در ادبیات علیم را صفت می‌دانیم اما در عرفان اسم می‌دانیم.

- این ارتقاء دستگاه صدرایی به خاطر دقّت صدرا بر همین حقیقت «نسبت اشراق» صورت گرفته است.
- عرفان قائلند که همه موجودات که ظهورات و تجلیات حقند، همه اینها نسب حق تعالی هستند. نسبی که اولاً اشراق باید معنا کرد و ثانیاً خالی از وجودند.
- تفاوت «نسبت مقولی» با «نسبت اشراقی»:
 - نسبت مقولی دو طرف دارد.
 - نسبت اشراق یک طرف دارد.

دو عنوان برای کثرات(تجليات و نسب) در عبارات عرفانی

- حقایق عدمی(وجوه و امور عدمی): 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 عدمی می کنند.
- دقّت شود که حقایق عدمی به معنای این نیست که معدوم هستند بلکه به معنای «لیسیت ذاتی» است، مشابه همان تعبیری که درباره ماهیت در فلسفه به کار می رود.
- حقایق وجودی(وجوه و امور وجودی): تمام این حقایق از این جهت که مرتبط با وجود هستند و وجود وجود هستند و به حیث تقيیدیه وجود موجودند، به این تعبیر خوانده می شوند.

متون مرتبط

- فصوص ج 1 ص 76: (ص 224 مبانی و اصول عرفان نظری)
 - **فوجود الكثرة في الأسماء**=اسماء يعني وقى كه بخواهند به حیثیت شانیه متحقق باشند، و هي النسب=همان نسبت اشراق که خالی از وجودند، و هي أمور عدمية=يعنى به وحدت اطلاق ضربه نمیزند چون منفی را اشغال نمی کنند. و ليس إلا العين الذي هو الذات=يعنى این کثرات عین ذات حق تعالی هستند. فهو العلي لنفسه لا بالإضافة^[1]. فما في العالم من هذه الحقيقة علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية=باز اشاره به همان کثرات و نسب دارد اما از یک زاویه دیگر^[2] متفاضلة=تشکیکی.
- شرح فصوص- قیصری ص 551:

إن الأسماء لكونها ليست حقائق موجودة متميزة بوجودها عن وجود الحق، بل وجودها عین وجود الحق، **كانت نسباً واقعةً على الوجود** الحق المطلق، حاصلة بينه وبين الأكوان=ماهیات(اعیان) مثلاً نفس، درخت و... التي هي الموجودات المقيدة.

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

و أما أسماء الصفات، ف «العليم» و «الرحيم» و «السميع» و «البصير»، فإنها أيضاً بالنسبة إلى المعلوم والمرحوم والمسموع والمبصر.

و أما أسماء الذات، كالاسم «الله» و «الرب» و «القيوم»، فإنها أيضاً من وجه نسب وإن كانت من وجه آخر غيرها. [7] فإنها يقتضي المألوه والمريوب وما يقوم به من الموجودات المقيدة، إذ معنى «القيوم» القائم بنفسه المقوّم لغيره. و «الحق» أيضاً اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل. و معناه: الثابت بنفسه والمثبت لغيره.

- (وليس إلا العين الذي هو الذات). (1) أي، و ليس وجود الكثرة الأسمائية إلا عين الذات الإلهية الظاهرة بحسب شئونها المختلفة... • نكتة: نظام هستی در هستی شناسی عرفانی سه بخش دارد(که بعداً مفصل پرداخته می شود):
- 1. حق تعالى
 - 2. اسماء
 - 3. اعيان(ماهیات)
- يعني در فضای خلق دو چیز داریم: یکی اسماء و یکی ماهیات.
- شرح فصوص - ترکه:

واعلم أنَّ النسب الأسمائية التي هي امور عدمية في نفسها ليست أعداما صرفا، فإنَّها من حيث هي أعدام لا يمكن أن يشار إليها و يعبر عنها، بل لها نسبة إلى العدم بالقياس إلى أنفسها، كما أنَّ لها نسبة إلى الوجود بالإضافة إليه، فهي بالاعتبار الأول تسمى بـ«الأمور العدمية» و «النسب الإمكانية الاعتبارية»، وبالاعتبار الثاني تسمى بـ«الوجوه الوجودية» إذ بها يظهر الوجود =يعنى وجود قالب همین نسب وکثرت خودش را بروز می دهد لذا اینها می شوند وجه الله

- ملاصدرا از چنین عباراتی که عرفا دارند استفاده می کند و «اعتباری» را به همین معنا به کار می برد.
- 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 «امكان» فقط در ماهیات راه دارد و «امكان وجودی» نداریم، چون وجود یکی است و آن هم واجب الوجود است.
- اصطلاح «وجه» برای موجودات و ماهیات عالم هستی:
- این عبارات نوعی تفسیر دقیق است از «فإنما تولوا فثم وجه الله».
- چون وجه چیزی است که شی به آن ظاهر می شود.

عینیت و غیریت «اسم» و «مسماً»

- در عرفان بحث عینیت و غیریت، بحثی تکوینی است.
- عینیت اسم و مسمی: يعني ذات در دل این اسماء تجلی کرده است. يعني ذات در همه مشترک است.
- غیریت اسم و مسمی: يعني مسمی، ذات بما هی است ولی اسم، ذات با یک نسبت و تعیین و اضافه خاص است. يعني هر کدام یک ویژگی ای دارند که دیگری ندارد.

متون مرتبط

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

والذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاتها تسمی بالاسم: فان الرحمن ذاتُ لها الرحمة، و القهار ذاتُ لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء (16). ومن هنا يعلم ان المراد بـان 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 تجلی: که در اینجا مراد همین معنا می باشد و در عبارت نیز به همین معنا آمده است.

- نکته: در نسبت میان اسمها با یکدیگر هم می توان، عینیت و غیریت را مطرح کرد.
- عینیت: از یک طرف ذات واحد است که در تمام این اسماء تجلی کرده است.
- غیریت: از طرف دیگر هر اسم، ذات است در نسبت و اضافه خاصی که دارد.

(2) فصوص الحكم - ابن عربی: ج 1 ص 80: (بعد از همان عبارت قبلی)

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

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

فرع سوم: تمایز احاطی

• جزو اصول مسلم عرفان تمایز میان حق و خلق است در عین وحدت شخصی وجود که این نکته ای بسیار مهم است.

a. یک بحث در بیان تمایز حق و خلق در عین وحدت شخصی وجود در بحث «وحدة 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 تقيیدیه وجود تحقق دارند که با این بیان مغایرت حق و خلق بسیار خوب روشن شد.

b. 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 امیرالمؤمنین: «فسبحانك ملأت كل شيء و باينت كل شيء»
- يعني همه اشیا را پر کردی اما غیر از اشیا هستی
- روایت امیرالمؤمنین: «تَوْحِيدُهُ تَمِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عُزْلَةٌ»
- توحید خداوند، تمیز او از خلق است که البته این تمیز نباید به بینونیت عزلی بررسد بلکه باید در حد بینونیت و صفتی باقی بماند.
- روایت امیرالمؤمنین: «مُبَابِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ»
- 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 الْمَحْدُودِ»
- 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 شده است.
- بیان ابن ترکه اینگونه است که تمایز به دو نوع تقسیم می شود:

a. تمایز تقابلی: در فلسفه و منطق مطرح شد و به «تناقض و تضاد و عدم و ملکه و تضایف» تقسیم شد.

• تمایز متعارف میان اشیاء از این نوع است.

• ویژگی این تمایز این است که در عین غیریت نمی‌توان عینیت برقرار شود.

b. تمایز احاطی: تمایز محیط از محاط، از یک طرف چون محیط است عین محاط است و از طرف هم به جهت همین محیط بودن، غیر از محاط است.

• این نوع تمایز، عینیت را به هم نمی‌زند.

• خود ابن ترکه دو مثال می‌زند که البته باید در همین حد مثال نگه داشت:

• مثال 1: نسبت کلی با جزئیاتش: مثل مفهوم کلی حیوان در نسبت با جزئیاتش (حمار و فرس و انسان)

• خب نسبت این کلی با جزئیاتش چگونه است؟

• از یک طرف کلی عین همه جزئیات است، چون همین کلی است که حمار

و فرس و انسان می‌شود.

• از یک طرف حیوان به خاطر کلیتیش غیر از جزئیات است.

• مثال 2: نسبت کل با اجزاء:

• از یک طرف کل چون کل است، عین اجزایش می‌شود.

• از یک طرف دیگر کل چون کل است غیر از اجزایش است.

تبیین تمایز احاطی حق از خلق

اولاًً اهل معرفت حق 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 بی‌نهایت است، عین همه اشیاست یعنی حق از جهت بی‌نهایتیش، تمام اشیاء است، و با اشیاء عینیت دارد.

• وجه تمایز: همچنین از همان جهت که بی‌نهایت است، همین بی‌نهایتی او را از خلق تمایز می‌دهد.

• فاصله متناهی با غیرمتناهی، بی‌نهایت است، لذا تمایز حق از خلق هم بی‌نهایت می‌شود. (دقیقت کنید که این به وجود مستقل داشتن خلق نمی‌کشد)

• از این تمایز تعبیر به تمایز محیط و محاط می‌شود. یعنی محیط چون محیط است عین محاط است و همچنین چون محیط است غیر از محاط است.

معانی عینیت (ص 231 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 تجلی:

پس عینیت حق و خلق که اینجا می‌گوییم نیز یک معنای ویژه‌ای دارد که در عین اینکه عینیت را قائلیم، غیریت را نیز قائل هستیم. این در تمایز احاطی رخ می‌دهد.

فواید بحث «تمایز احاطی»

6. با این بیان، بسیاری از آیات و روایات معنای حقيقی خودش را پیدا می‌کند:
- .i. «داخل في الاشياء لا بالمخازجه»
 - .ii. «خارج عن الاشياء لا بالمباینه»
 - .iii. «لَيْسَ يَدْلُحُ فِي شَيْءٍ وَ لَا يَخْرُجُ مِنْهُ»
 - .iv. «وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ وَ لَا شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْهُ مِنْ شَيْءٌ»
 - در مقایسه اشیاء با خداوند، دوری یا نزدیکی آن‌ها با خداوند معنا ندارد، چون در فضای پی‌نهایت است.
 - .v. پیامبر: «هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ وَ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَكَانِ الْمَحْدُودِ»
 - .vi. امام صادق: «لَا خَلْقُهُ فِيهِ وَ لَا هُوَ فِي خَلْقِهِ»
 - .vii. نکته مهم:
- شرط فهمیدن درست آیات و روایات معارفی، اجتهاد در معقول است.
 - مرحوم آشتیانی از پسر مرحوم آخوند نقل می‌کند که پدرم مکرر به من می‌گفت که اگر کسی می‌خواهد اخبار آل محمدص را در اصول می‌خواهد متوجه بشود باید مجتهد در معقول باشد.
 - در غیر این صورت برداشت‌ها 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 آن را تصدیق می‌کند.
 - لذا معارف را نباید به هر شکلی ترویج دارد مثلاً اشکال جنید به حلاج سر همین است که اشکال روشی داشته است چون موجب دردرس می‌شود.
 - دین حقایق چند لایه است که مراتب بالایش جز با این مباحث فهم نمی‌شود.
- فهم گزاره‌های به ظاهر متناقض عارفان:**
- .i. در مواجهه با عبارات ظاهراً متناقض عرفاً چند رویکرد وجود دارد:
 - رویکرد اول (رد عرفان): بطلان تناقض نشان می‌دهد که عقیده عارفان باطل است.
 - رویکرد دوم: (تطهیر عرفان): ساحت عرفان فوق ساحت عقل است. (هذا طور وراء طور العقل) مانند بیان استیس
 - مثلاً می‌گویند خداوند جامع اضداد است در حالی که این جامع اضداد با چیزی که در فلسفه و منطق می‌گویند و محال عقلی است متفاوت است.
 - رویکرد سوم: فهم و تبیین عبارات و رفع تناقضات بدوى
 - دقت شود که در تمام مباحث فوق، طبق نظر عارفان هیچ‌گاه موجب این نمی‌شود که خلق از جنس وجود بشوند.

متون مرتبط

(1) تمہید القواعد - ابن‌ترکه ص ۱۲۵: (ص 233 کتاب)

الامتیاز: تارة تكون بحسب التقابل والتضاد و تارة بحسب الاحتاطة والشمول

(2) تمہید القواعد - ابن‌ترکه ص ۹۱-۹۲: (ص 233 کتاب)

ان التعین [=تمیز] انما يتصور على وجهين: ¹-اما على سبيل التقابل له او ²-على سبيل الاحتاطة، لا يخلو امر الامتیاز عنهم اصلًا، وذلك لأن ما به يمتاز الشيء عمماً يغايره: ¹-اما ان يكون ثبوت صفة للمتمیز و ثبوت مقابلتها لما

يمتاز عنه، كالمقابلات، و² اما ان يكون ثبوت صفة للمتميّز و عدم ثبوتها للآخر، [بيان دو مثال: كتميّز الكل[11] من حيث انه كلُّ، و العام من حيث انه عامٌ، بالنسبة إلى اجزائه و جزئياته.

و امارات التميّز في القسم الأول منه لا بُدّ و ان يكون خارجاً عن المتعين (التعيين- خ) ضرورة انّها نسب أو مبادي نسب بين الأمور المتقابلة،

وفي الثاني لا يمكن ان يكون امراً زايداً على المتعين ضرورة انه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعينة و به (فبه- خ ل) صارت الحقيقة هي هي، إذ حقيقة الكلّ انما تحقّقت كليّته باعتبار إحاطته الاجزاء و بها [كليّت] يمتاز عن اجزائه، و كذلك العام [=كلّ] انما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيات [2] و الجزئيات و جمعها تلك الخصوصيات- و بها [عموميت] يمتاز عن خواصه

فروعات بحث «تمايّز احاطي»

1. جامع اضداد بودن خداوند

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

تذکر: البته گاهی خود عرفای 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):

- يعني خداوند جامع اضداد است در مقام وحدت در کثرت.
- خب چرا عرفای 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...
- يعني وجود واحد اطلاقی انبساطی به لحاظ مواطن متعدد(عالی ذات، عالم عقل، عالم ماده و ...) می تواند اضداد را بپذیرد.
- مثلاً 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. حق 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 سیعی را تصور کند که در یک جلوه اش سیاه باشد و در یک جلوه اش سفید و... اما بعد از این که این وجود سیعی 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 ادبیات‌ها را در می‌توان در مقام وحدت در کثرت پیاده کرد، نه در مقام ذات که مقام ذات فوق این تشبیه و تنزیه هاست.
- تضاد منطقی و فلسفی در این موطن نیز حاصل نمی‌شود، چون در این موطن مُّنه و حالت استجوابی 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 ترمی شود. در حالت قبل یعنی در مقام وحدت در کثرت چون بحث شئون مطرح بود باعث می‌شد که جمع اضداد فلسفی رخ ندهد لذا می‌شد راحت ادعای عرفاً مبنی بر جامع اضداد بودن را پذیرفت
- اما وقتی می‌گوییم خداوند در مقام ذات(کثرت در وحدت) جامع اضداد است یعنی در یک امر واحد همه این امور متکثر مانند متضادها و متقابله‌ها جمع می‌شوند.
- **3. 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 عرفاً یک حالت بالقوه‌ای و مُّنه‌ای (نه به معنای اینکه ضعفی دارد)، استجوابی 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 بالقوه‌ای وجود دارد.
- لذا چون اشیا هنوز خاصیت خود را پیدا نکرده اند لذا ضدیتی رخ نمی‌دهد.
- پس جامع اضداد بودن در اینجا نیز منجر به ضدیت فلسفی نمی‌شود.

متون مرتبه

(1) تمهید القواعد ص ۲۱ (۲۳۵ کتاب)

و ذلك لأن خصوصية المعنى (1) المحيط سرّ محظوظ بودنش ليتها بودنش است التي بها يمتاز عن سائر ما عداه، إنما هي الشمول والاحاطة، ولا شك ان هذه الخصوصية انما يقتضي ملحوقية المعنى المحيط بسائر المفهومات چون ماقبلي مقاهم محدود هستند لذا وقتی نسبت محدود را با نامحدود در نظر می‌گیریم اینجا باید نامحدود ملحوق همه محدودها باشد، و عدم مانعیته لشيء من الخصوصيات المقابلة المتتابعة-المتمانعة-بعضها مع بعض=يعني حتى آنجه که م مقابل دارد هم مقابلها را شامل می‌شود، على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة والشمول (2)، كما ستطلع عليه، وهذا يناسب ما تسمعه من ائمة التحقيق =اهل شهود یسمون الهوية المطلقة، مجمع الأضداد

- **استعمالات «مفهوم»: مانند معلوم بکار می‌رود یعنی:**
- مفهوم بالذات: مفهومی که در ذهن ماست.
- مفهوم بالعرض: وجود خارجی مفهوم

پس صرف لفظ مفهوم بحث را ذهنی نمی‌کند.

- **منطق مطلوب: «على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة والشمول»**
- اینکه می‌گوییم باید در منطق اسطوی تحولاتی بوجود باید همینجاست. بین حقیقت محظوظ 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، اما حمل‌هایی مثل حمل حقیقت در رقیقت که در فضای تشکیک خاصی پدید می‌آید یا حمل محیط بر محاط و ... در منطق مطرح نشده است.
- اقای جوادی نیز می‌گفتند که یکی از مبانی ای که می‌تواند منطق متعالی را در بستر حکمت متعالیه سامان بدهد همین بحث حمل حقیقت و رقیقت است.

2) فصوص الحکم ص ۷۶-۷۷:

قال الخراز (22-1) رحمه اللہ تعالیٰ، و هو وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه بـأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِجَمِيعِهِ بَيْنَ الْأَضَدَادِ أَضَدَادٌ يَعْنِي مُتَقَابِلٌ، نَهٌ اصطلاح وِبِزَهٌ اَشَّ كَه در مقابل تصايف و.. باشد **في الحكم عليه بها**= بواسطه اضداد. شاهد کلام خود را این آیه قرار داده اند: فَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ. فَهُوَ عَيْنُ مَا ظَهَرَ، وَهُوَ عَيْنُ مَا بَطَنَ فِي حَالٍ ظَهُورٍ.

- نکته: جمع اضداد بودن خداوند به نوع نهایی و اعلى و اشرف است. اما همین جمع اضداد بودن در مراتب پایین‌تر هم به نحو کمرنگ‌تر وجود دارد.
- مثال: رابطه «**کلی سعی انبساطی**» با افرادش اینگونه است.
- مثلاً وقتی گفته می‌شود که رب النوعها کلی هستند، این اشکال بوجود می‌آید که اگر کلی در خارج موجود شود یعنی متضادها با هم جمع شوند که این از نظر منطق محال است. اما باید دقت کرد که آنچه در اینجا از کلی مورد اراده است «**کلی سعی انبساطی**» است.
- مثلاً 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 می‌گوید می‌شود 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.

شكل گیری دو دسته تنزیه و تشبیه 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:
 - i. طایفه اول: حق را منزه از خلق قرار می‌دهد:
 - مثل «لیس كمثله شیء»
 - ii. طایفه دوم: حق را به مخلوقاتش تشبیه می‌کند:
 - «يَدَاللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»
 - «فَثُمَّ وَجَهَ اللَّهُ
 - «إِنْ تَقْرَبُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًاً»
 - «وَمَا رَمِيتَ أَذْرَمْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»
- طایفه مجسمه 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 می‌شوند) در مقابل این آیات و روایات شکل گرفت:
 - اندیشه تنزیه:

- معتزله و فلاسفه مشاء غالبا در این فضا هستند.
- اگر تزیه خیلی شدید شود، به تعطیل منجر خواهد شد.
- ما یک گروه داریم تحت عنوان «معطله» که در باب معرفت الله قائل به تعطیل هستند که هر لفظی که به کار ببرید ما نمی دانیم یعنی چه چون هیچ وجه مشترک 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 می کنند چون لازمه تعطیل، انکار خداوند است.
- این دسته عمده آیات و روایات تشییه را یا توجه نمی کنند و یا تاویل می برنند.
- **اندیشه تشییه:**
 - که در رأس آن مجسمه وجود دارد که خداوند جسم دارد.
 - اشعاره نیز به این اندیشه نزدیک هستند.
 - اینها آیات تزیه را تاویل می برنند و در آن دست می برنند.
- **نکته:** این مبنا در تفسیر بسیاری از آیات قرآن نقش جدی 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. **تشییه:** حق تعالی مشابه خلق است، آنگاه که همراهی حق را در مواطن خلقي با خلق مقایسه می کنیم و حکم خلق را می پذیرد.
 2. **تزیه:** حق تعالی منزه از خلق است، آن گاه که جمع اضداد را در حق تعالی اثبات می کنند که خلق این ویژگی را ندارند.
 3. **جمع تشییه و تزیه:** جمع میان تشییه و تزیه، یعنی یک حقیقت احاطی، هم عین خلق است و هم غیر خلق.
 4. **مقام فوق جمع بین تشییه و تزیه**(که به لحاظ مقام ذات است): مقام ذات حق، مقامی فوق جمع میان تشییه و تزیه است، چون مقام ذات حق هیچ نسبتی با خلق ندارد، که بخواهیم بگوییم شبیه خلق است یا منزه از خلق است. چون مقام تشییه و تزیه 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، می تواند تمام آیات تشییه و تزیه را بر اساس مواطن آن تفسیر کند و جمع میان این آیات و روایات برای او آسان است. یعنی آیات تشییه را بر اساس مواطن خودش معنا می کند، آیات تزیه را همچنین و... حقیقتی تشییه شدید می شود، عارف می داند که مراد چیست، نه به معنایی که مجسده می گویند چون مجسمه منحصر در آن حالت می کند.

متون مرتب

(1) عبارت تمہید القواعد ص ۱۱۵-۱۱۶ (ص ۲۳۷ کتاب):

التوحيد على عرف التحقيق(1) الذي لا بد له من «الجمع بين التفرقة=تنزيه و الجمع=تشبيه» و «التبئه=تنزيه» (و التنزيه- خ ل) عن التنزيه و التشبيه(2) كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبه عليه¹¹ الصادق «عليه السلام»: «ان الجمع=تشبيه بلا تفرقة=تنزيه زندقة، والتفرقة=تنزيه بدون الجمع=تشبيه تعطيل، والجمع بينهما هما=تنزيه و تشبيه توحيد»

• (1) عرف «التحقيق» يا «محقق»:

- محقق در کلام عارفان کسانی هستند که اهل کشف و شهود و فنا و بقای بعد از فنا هستند.
- چون محقق راکسی می دانند که بیش از فضای تقليد و ايمان مسئله را حل کند. و اعلى درجه تحقيق جایی است که با شهود حقیقت کشف شود.
- در واقع عرفا می خواهند مضاف بر ايمان به تحقيق نیز برسند، نه اینکه ايمان و تقليد را کنار بگذارند.
- در واقع عرف تحقيق اقلیش در تعقل است اما اکثرش در شهود است. عمده وقتی می گویند اهل تحقيق مراد کسانی هستند که اهل شهود هستند.

• (2) «تنزيه عن التنزيه والتشبيه»:

- توحيد اهل معرفت به گونه ای است که از یک منظر جمع بین تفرقه و جمع کرده، از یک منظر تنزيه از تنزيه و تشبيه دارد یعنی از تنزيه و تشبيه نیز تنزيه دارد.
- بحث تنزيه از تنزيه و تشبيه دو حالت دارد:
- گاهی مقام ذات را گویند. یعنی می توان گفت تنزيه از تنزيه و تشبيه دارد بلکه از حيث اينکه فوق جمع ميان تشبيه و تنزيه است.
- گاهی مقام ظهور و تجلی را گويند از اين حيث که خداوند تمایز احاطی دارد، با نگاه به جلوه «تمایز» می گوییم که هم از «تشبيه صرف» و هم از «تنزيه صرف» منزه است(این مصادق از جمع اضداد نیز هست لذا در همین جا می توان گفت دارد جمع بین تنزيه و تشبيه می کند).
- تذكر: همینجاست که اهل معرفت به فلاسفه نقدي دارند و می گويند:
- وقتی که خداوند را از جسم و مادیت و تحییز و تمکن و ... تنزيه می کنند، کأن دارند خداوند را تشبيه به عقول و ملائکه می کنند. البته این تنزيه شدید نیست که به تعطیل برسد لذا تنزيه درست و صحیح به نحوی است که خداوند را از همه مادیات و عقول تنزيه کند، یعنی نوعی تنزيه که مخصوص خدا است.

(2) عبارت فصوص الحكم ص.70 (ص238 كتاب):

فإن قلت بالتنزيه كنت مُقيداً=قيد زده و از اطلاق مفسم خارج كرده اي
و إن قلت بالتشبيه كنت مُحدداً=باز هم

قيد زده است.

و إن قلت بالأمررين كنت مُسدداً=يعني اگر جمع بین تشبيه و تنزيه کنی که در فضای نسبت غیر متناهی با متناهی بوجود می آید آنگاه شما حرف محکم زده اید
و كنت إماماً في المعارف سیدا

(3) عبارت فصوص الحكم ص93:

فلا تنظر إلى الحق
و لا تنظر إلى الخلق
و تعریه به نحوی که او را از خلق جدای کنی عن الخلق
و تکسوه=بتوشانی سوی الحق به نحوی که همراه حق
نباشد
و قُم في مقعد الصدق
و نزهه و شبّهه

• بيان جمعِ تنزيه و تشبيه با ادبیات صدرایی با استفاده از قاعده «بسیط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشيء منها»:

- که قبلًاً 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 می‌شود)
 2. موطن وحدت در کثرت (موطن تفصیل که واحد، مفصل می‌شود)
- این قاعده در هر دو مقام مطرح است لذا نباید یک جور معنا کرد:
 1. بسیط الحقيقة بودن کل الاشياء: تشبيه
 2. وليس بشيء منها: تنزیه
 - در واقع این قاعده در بخش کثرت در وحدت هم پیاده می‌شود اما اینجا کثرت دیگر حقیقت ندارد چون دیگر اینجا شی ای وجود ندارد چون همه به نحو بالقوه ای و استجاذی 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 تشبيه سرجای خودش است، تنزیه سرجای خودش هست، جمع این دو نیز سرجای خودش است اما اگر این را در مقام ذات بردم و معنا کردیم آنگاه باید مواظب بود که از منظر بحث ما، در مقام فوق جمع تشبيه و تنزیه مطرح خواهد شد.

(4) عبارت مصباح الهدایة-امام خمینی ص: ۹۶

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

- امام اینجا یک روایتی را نقل کرده که خب نباید توقع داشت این روایات راز راره 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 الحكم- قیصری ۲: (ص ۲۴۰)

(فما أنت هو، بل أنت هو و تراه في عين الأمور مسرّحاً و مُقيّداً)

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

(1) أي، فَإِنْتَ هُوَ، لِتَقِيِّدِ الظَّاهِرَةِ وَإِمْكَانَكَ وَاحْتِياجَكَ إِلَيْهِ، بِاعتِبَارِ أَنَّكَ غَيْرَهُ، وَأَنْتَ هُوَ، لِأَنَّكَ فِي الحقيقة عینه و هویته الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبة من مراتب وجوده. فترجع ذاتك و صفاتك كلها إلیه. قوله: (و تراه في عین الأمور) (2) أي، و ترى الحق في عین الأشياء مسرّحاً و مقيّداً، على اسم المفعول، أي، تراه مطلقاً بحسب ذاته، و مقيداً بحسب ظهوره في صفة من صفاته.

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

- .i. در نگاه تنزیه‌ی: آیه تأویل می‌شود.
- .ii. در نگاه تشبيه‌ی: از این آیه، تشبيه خداوند به انسان می‌فهمند.

- در نگاه تشکیک خاصی: آیه به نحو طولی معنا می شود 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.
- در نگاه عرفانی: در همان موطنی که خلق عمل می کند، حق نیز عمل می کند. (یعنی رابطه طولی نیست و حمل حقیقت و رقیقت هم نیست).

iii

vii

7) تفسیر «و ما تشاوون الا أن يشاء الله»:

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

8) تفسیر «تسبيحات اربعه»:

vi. تفسیر علامه طباطبائی:

1. سبحان الله: مقام تنزیه
2. الحمد لله: مقام تشبیه

- این معنا که هر حمدی ویژه خدا است، یعنی هر ستایشی برای خدادست (کآن هر چیزی را که ستایش می کنید انگار خداوند را ستایش کرده اید)
- 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 الله الا الله: جمع میان تشبیه و تنزیه
 - بیان «الوهیت» نشانه مغایرت با غیر است، چون غیر او الوهیت ندارد. از طرفی الله، مألوه می خواهد، و این ناظر به ارتباط خدا با خلق است.
 - البته این تفسیر در این مورد کمی سخت افاده می شود.
- 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 ان یوصف» به این تفسیر علامه رهنمون است.

• تفسیر امام خمینی:

1. الله اکبر: مقام تنزیه
2. الحمد لله: مقام تشبیه

3. لا الله الا الله: مقام جمع بین تشبیه و تنزیه
4. سبحان الله: مقام فوق جمع بین تشبیه و تنزیه

• 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 تسبيحات 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 کوئی، نفس رحمانی و ...
- ماهیات=مظاهر
- ماهیات اولًاً مظاهر ظهور واحد هستند و در ثانی مظاهر خود وجود هستند.

2-4 براهین «وحدت شخصی وجود»

3. تبیین مراتب نظام هستی

4. انسان شناسی عرفانی(انسان کامل)