

An Analysis of Sheikh Hurr al-Amili's Opposition to Mysticism with Emphasis on the Treatise *Al-Ithna Ashariyya fi al-Radd ala al-Sufiyya*

Somayeh Rezaeizade Zangiabadi¹  | Sayed Amir Jahadi Hoseyni²  | Hamidreza Kharazmi³ 

1. Phd student, The Department of Persian Language & Literature, Shahid Bahonar University of Kerman/ E-mail: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, The Department of Persian Language & Literature, Shahid Bahonar University of Kerman / E-mail: jahadi@uk.ac.ir
3. Associate Professor, The Department of Persian Language & Literature, Shahid Bahonar University of Kerman / E-mail: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Throughout various historical periods, extensive debates have emerged between supporters and opponents of intellectual schools and sects, and the school of mysticism among Muslims has been no exception. Some opponents of Sufism have attempted to condemn and reject mystical perspectives by citing their specific reasons. The treatise "Al-Ithna Ashariyya fi al-Radd ala al-Sufiyya" (Twelve Chapters in Refutation of Sufism) by Sheikh Hurr al-Amili (d. 1104 AH) is among the refutational works written to reject Sufi sects and thoughts across twelve chapters. The authors of this article, written through analytical and descriptive methods, have attempted to examine the reasons for this opposition and have sought to answer the question: on what principles is the denial of Sufis based in this book, and to what extent has the author's jurisprudential approach influenced this matter? The research findings indicate that the author's exaggerated perceptions regarding the core concepts accepted by mystics, such as the unity of existence (wahdat al-wujud) and mystical unveiling (kashf wa shuhud), have significantly influenced this refutation.

Article history:

Received 8 January 2024

Accepted 13 April 2024

Published online 22 July 2025

Keywords:

Sheikh Hurr al-Amili,

Al-Ithna Ashariyya fi al-Radd

ala al-Sufiyya,

Unity of Existence,

Mystical Unveiling.

Cite this article: Rezaeizade Zangiabadi, Somayeh, Jahadi Hoseyni, Sayed Amir, Kharazmi, Hamidreza (2025). An Analysis of Sheikh Hurr al-Amili's Opposition to Mysticism with Emphasis on the Treatise Al-Ithna Ashariyya fi al-Radd ala al-Sufiyya. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 1-22. DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.7>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.31.10>

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

Extended Abstract

Introduction

Throughout Islamic intellectual history, various schools of thought have engaged in extensive debates over doctrinal interpretations, with mysticism (irfan) and Sufism being particularly contentious subjects. The reception of mystical thought within Islamic traditions has varied significantly, with some scholars embracing its spiritual dimensions while others rejecting what they perceived as heterodox innovations. Within Shi'ism, this relationship has been especially complex, with numerous scholars articulating opposition to Sufi doctrines based on jurisprudential, theological, and epistemological grounds.

Sheikh Hurr al-Amili (1033-1104 AH), a prominent Shi'i jurist and hadith scholar of the Safavid era, authored "Al-Ithna Ashariyya fi al-Radd ala al-Sufiyya" (Twelve Chapters in Refutation of Sufism) as a comprehensive critique of Sufi thought and practice. This treatise, structured into twelve chapters to mirror the significance of the twelve Imams in Shi'ism, represents one of the most systematic refutations of Sufism from within the Shi'i scholarly tradition. Al-Amili's stated purpose was to protect Shi'i believers from what he considered dangerous innovations and deviations from the teachings of the Imams.

This study examines the foundation of Al-Amili's arguments, particularly focusing on his critique of two fundamental concepts in mystical thought: wahdat al-wujud (unity of existence) and kashf wa shuhud (mystical unveiling). These concepts were selected for detailed analysis as they represent core philosophical positions that distinguish mystical epistemology from traditional juristic approaches to religious knowledge. The research employs analytical and descriptive methods to investigate both Al-Amili's arguments and the counter-arguments presented by mystics in defense of these doctrines, thus providing a balanced assessment of this intellectual controversy.

The central question guiding this research is: What principles underlie Al-Amili's rejection of Sufism in "Al-Ithna Ashariyya," and to what extent has his jurisprudential background influenced his critique? By examining primary sources from both juristic and mystical traditions, the study aims to contextualize this debate within broader Islamic intellectual history while highlighting the specific theological and epistemological concerns that motivated Al-Amili's opposition.

Research Findings

The analysis of Al-Amili's criticisms of wahdat al-wujud reveals several interrelated arguments. First, he equates the doctrine with anthropomorphism (tashbih) and embodiment (tajsim) of God, suggesting that the mystics' claim of ontological unity inevitably leads to attributing material qualities to the divine essence. Second, he contends that wahdat al-wujud implies hulul (divine indwelling) and ittihad (union with God), which he considers blatant heresy contradicting Quranic verses like "There is nothing like unto Him" (42:11).

However, the research demonstrates that this interpretation fundamentally misunderstands the mystical conception of wahdat al-wujud. Ibn Arabi, the primary proponent of this doctrine, explicitly rejects hulul and ittihad, stating: "The Truth (God) is absolutely transcendent (munazzah) in His essence from

indwelling in beings." For Ibn Arabi and his followers, wahdat al-wujud does not imply that all things are God, but rather that existence in its true reality belongs solely to God, while created beings possess only contingent, dependent existence. The distinction between Creator and creation remains intact within the mystical worldview, though conceptualized differently than in juristic theology.

Regarding Al-Amili's objection that wahdat al-wujud leads to self-deification, the study finds that he frequently conflates poetic expressions by some Sufis (like Hallaj's ecstatic utterances) with systematic doctrinal positions. Mystics consistently emphasize the transcendence (tanzih) of God while explaining apparent similarities (tashbih) as pertaining only to manifestations (tajalliyat) rather than to God's essence itself.

Concerning kashf wa shuhud (mystical unveiling), Al-Amili presents several critiques: that it lacks scriptural foundation, that it implies a claim to infallibility (isma) exclusive to prophets and Imams, that it suggests knowledge of the unseen (ilm al-ghayb), and that it potentially elevates Sufis above religious authorities. He further suggests that mystical experiences might be demonic delusions rather than authentic spiritual insights.

The analysis reveals that mystics base their defense of kashf on numerous Quranic verses, including: "Fear God, and God will teach you" (2:282), "Those who strive in Our cause, We will surely guide them to Our paths" (29:69), and "Indeed, the record of the righteous is in 'Illiyyin... a register inscribed, which the close ones witness" (83:18-21). They distinguish between prophetic revelation (wahy) and mystical inspiration (ilham), acknowledging the superiority and legislative authority of the former while affirming the possibility of the latter for the spiritually disciplined.

Significantly, many Shi'i scholars themselves, including Muhammad Taqi Majlisi (father of the more famous anti-Sufi Muhammad Baqir Majlisi), reported mystical experiences while maintaining orthodox Shi'i positions. This indicates that kashf was not uniformly rejected within Shi'ism but rather its relationship to scriptural authority was contested. Mystics consistently maintained that authentic mystical unveiling must conform to and be verified by scripture, thereby preserving religious orthodoxy.

Conclusion

The research demonstrates that Al-Amili's critiques of mysticism stem primarily from jurisprudential concerns about maintaining the authority of traditional religious knowledge transmission and preserving the unique status of the Imams as mediators of divine guidance. His apprehensions about wahdat al-wujud and kashf reflect genuine theological concerns about divine transcendence and the sources of religious knowledge, but often rely on exaggerated interpretations of mystical doctrines.

The study concludes that much of the controversy stems from terminological misunderstandings and different epistemological frameworks. Where jurists like Al-Amili operated within a framework prioritizing textual authority and rational deduction, mystics emphasized experiential knowledge complementing, rather than replacing, scriptural authority. The mystics consistently maintained that their approach was firmly grounded in the Quran and traditions of the Prophet and Imams, while offering a deeper, esoteric interpretation of these sources.

This research contributes to understanding the complex relationship between juristic and mystical approaches to Islam, particularly within Shi'ism. It suggests that rather than representing irreconcilable worldviews, these traditions might be seen as emphasizing different dimensions of Islamic spirituality and knowledge. The ongoing tension between these approaches has been a productive force in Islamic intellectual history, pushing both jurists and mystics to refine their positions and articulate their theological and epistemological foundations more precisely.

The findings highlight the importance of distinguishing between authentic mystical traditions grounded in Islamic sources and heterodox interpretations that might truly contradict fundamental religious principles. This distinction allows for a more nuanced understanding of the legitimate concerns raised by critics like Al-Amili while appreciating the spiritual richness offered by the mystical tradition when properly understood within an Islamic framework.

پژوهشنامه عرفان



شایعی چاپی: ۲۵۳۸-۵۱۳۵ شایعی الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۴۲۱

erfanmag.ir

نقد و ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با وحدت وجود و حصول کشف

باتکیه بر رساله الائئه عشریه فی الرّد علی الصّوفیه

سمیه رضایی‌زاده زنگ‌آبادی^۱ | سید امیر جهادی حسینی^۲ | حمیدرضا خوارزمی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: jahadi@uk.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده	نوع مقاله: مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸	در اغلب ادوار تاریخی بین موافقان و منکران مکاتب و نحله‌های فکری بحث‌های گسترده‌ای درگرفته است که مکتب عرفان نیز در میان مسلمانان از این قاعده مستثنی نبوده است. برخی مخالفان تصوّف سعی کردند با ذکر دلایل خاص خود، نگرش‌های عرفانی را تقبیح و رد سازند. رساله «الائئه عشریه فی رد علی الصّوفیه» نوشته شیخ حرّ عاملی (و. ۱۱۰۴ هـ) از جمله آثار ردیه‌ای است که در زمینه انکار طوایف و اندیشه‌های صوفیه در دوازده باب به رشتۀ تحریر درآمده است. نگارنده‌گان در این مقاله که به روش تحلیلی و توصیفی نگاشته شده است، سعی کردند دلایل این مخالفت را بررسی کنند و در صدد پاسخ به این پرسش برآیند که دلایل انکار صوفیان در این کتاب بر چه اصولی استوار و برداشت فقهی نویسنده در این امر تا چه حد مؤثر بوده است؟ نتایج حاصل از این پژوهش، بیانگر این است که نگرش‌های اغراق‌گونه مؤلف درباره مفاهیم اصلی مقبول عرقاً، مانند وحدت وجود و کشف و شهود در این ردیه بی‌تأثیر نبوده است.	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱		
کلیدواژه‌ها:	شیخ حرّ عاملی، الائئه عشریه فی الرّد علی الصّوفیه، وحدت وجود، حصول کشف.	

استناد: رضایی‌زاده زنگ‌آبادی، سمیه، جهادی حسینی، سید امیر، خوارزمی، حمیدرضا (۱۴۰۴). نقد و ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با وحدت وجود و حصول کشف با تکیه بر رساله الائئه عشریه فی الرّد علی الصّوفیه. پژوهشنامه عرفان، ۱۶، (۲)، ۱-۲۲.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.7>

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.



© نویسنده‌گان.

۱. مقدمه

در بین مذاهب اسلامی نگرش یکسان و معتقدانه‌ای نسبت به تصوّف وجود ندارد. تصوّف، در دو مذهب بزرگ اسلام، یعنی تشیع و تسنن با روی کردهایی متنوع مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. این رویه در مكتب شیعه با فراز و نشیب‌های بسیاری مواجه بوده و مخالفان و موافقان بسیاری داشته است. برخی تصوّف را بدین علت که غیر اسلامی یا غیر شیعی است، رد کرده‌اند. حرّ عاملی هدف خود از تصنیف اثرش را این‌گونه ذکر کرده است: «مشاهدہ نمودم بسیاری از شیعیان ناآگاه در مسائل دینی خود از راه و روش پیشینیان دین و بزرگان پیشین خود منحرف شده، راه و رسم آن دسته از دشمنان کینه‌توz خویش را پیموده‌اند که در احکام دین به دستورهای پیشوایان اهل بیت تن در ندادند و با اختراع نامی دینی برای خویشن، صوفی نام گرفتند و از رهنمودهای نبی اکرم و ائمه مucchomین (ع) - بهترین انسان‌های روی زمین - سر باز زند و لازمه عمل این دسته از مردم ناآگاه هم‌سوی آنان در عقیده و رفتار، با دشمنان شقاوتمندی بود که با اظهار پارسایی و بی‌رغبتی به دنیا خود را فراتر از ائمه(ع) تلقی کرده، بدین‌سان به فریب مردم پرداختند و همین عمل، خود در تباہی و بطلان پیمودن چنین راههایی بسند است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۵ و ۱۶)، اماً عرفا در طول تاریخ غنی و شکوفای خود همیشه حرفی برای گفتن داشته‌اند.

عرفا و متصوّفه همواره از زمان شکل‌گیری نهضتشان آماج مخالفتها و انتقادها بوده‌اند. یکی از گروههایی که عقاید، مبانی و شیوه عرفان را در حصول حقیقت، ناکافی و گاهی دارای انحراف می‌دانند، فقهها هستند. از این زمرة فردی که به شیوه‌ای مبسوط به طرح مواضع خود علیه عرفا در کتابی مستقل پرداخته، شیخ حرّ عاملی است. «محمد بن حسن بن علی بن حسین عاملی مشغیری، (۱۱۰۴-۱۰۳۳ هـ. ق) عالمی فاضل، جامع و کامل است. این فقیه جلیل و محدث نبیل، از اکابر علمای دینیه که شیخ المحدثین نیز بوده و به شیخ حرّ عاملی معروف است، شب جمعه هشتم ربیع‌الثانی ۱۰۳۳ هـ. ق در قریه مشغیره، نامی از دیهات جبل عامل متولد شد. نزد والد و عمّ خود شیخ محمد و جد مادری خود شیخ الاسلام بن محمد و دایی پدرش، شیخ علی بن محمود و دیگر اکابر عصر تلمذ کرد. به مدت چهل سال در بلاد خود ساکن بود وی در این چهل سال دو بار به حج رفت. آن‌گاه به زیارت ائمه هدی در عراق و حضرت رضا (ع) مشرف و در ارض اقدس رضوی مقیم شد و به منصب شیخ‌الاسلامی و قاضی القضاطی رسید. سپس به اصفهان رفت و مورد احترام بی‌نهایت ملا محمد باقر مجلسی و شاه سلیمان صفوی قرار گرفت. شاه علم پرست و عالم دوست به حسب تکلیف محمد باقر مجلسی، با احترام تمام به دیدار او رفت. شیخ حرّ از سید میرزا جزایری و شیخ علی سبط و محمد باقر مجلسی روایت کرده و مجلسی نیز از وی روایت کرده و از مشایخ اجازه و روایت یک‌دیگر هستند. تألیفات دینی بسیاری دارد که در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اثبات‌الهداة بالنصوص و المعجزات، ۲. الاثنى عشرية في رد الصوفية، ۳. وسائل الشيعة (که در هجده سال تأليف و در مرتبه در ایران چاپ شده و اشهر و انفع تمامی تألیفات اوست، که در تمامی اقطار عالم مشهور و مرجع استفاده علماء و فقهاء و حاوی جمیع اخبار کتب اربعه و بسیاری از دیگر کتب احادیث شیعه بوده و در حقیقت، با این تأليف خود عموم اهل علم دین را رهین خود ساخته است). وفات شیخ حرّ عاملی در بیست و یکم رمضان سال ۱۱۰۴ هجری است. مدفن وی در مشهد مقدس رضوی واقع و در صحن شریف آن حضرت نزدیکی مدرسه میرزا جعفر است.^۱ (قدس سرہ)» (مدرّس تبریزی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۰۷-۵۱۰).

شیخ حرّ عاملی محدث و فقیه نامی، با نگاشتن رساله‌ای شریفه فی الرّد علی الصّوفیه، به طور اختصاصی انتقاداتی بر عرفا وارد کرده است. در این نوشتار سعی داریم که به نقد و ارزیابی این دلایل پردازیم. مفاهیمی چون وحدت وجود و کشف نیز همواره منتقدانی از بین فقهاء داشته‌اند؛ اما عرفا هم برای دفاع از خود مباحثی را مطرح کرده‌اند که این دفاعیات در ادامه خواهد آمد.

آنچه که ذکر آن لازم و ضروری به نظر می‌رسد توجه به این نکته است که هدف ما در این مقاله دفاع از همه آنچه که به عنوان عرفان و تصوف شناخته شده، نیست بلکه هدف دفاع از مباحثی است که ریشه در قرآن، سنت و روایت دارد.

عرفان ناب چونان مرقاتی است که انسان را تا اوج معرفت بالا می‌برد و از سویی تفکرات انحرافی آمیخته با مقولات عرفانی که در برخی فرقه‌ها و گروه‌ها نمود یافته‌اند، تبعان را به پرتگاه کفر و ارتاد می‌افکنند. در این میان آنچه انسان را از خطرات مهالک انحراف مصون می‌دارد، پناه بردن به سایه امن شریعت (قرآن، سنت و روایات) است. تنها آثاری که به نیت هدایت و روشنگری تألیف یافته‌اند، با نشان دادن بدعت‌های عرفان و تصوف در دور نگه داشتن دیگران از این وادی سعی کرده‌اند. رساله الائی عشریه فی الرد علی الصوفیه از جمله این آثار است. این کتاب را عباس جلالی با نام نقدی جامع بر تصوف از عربی به فارسی ترجمه و منتشر کرده است و شامل یادداشتی از مترجم و مقدمه‌ای از مؤلف است که هدف از مباحث این کتاب را یادآور شده است. کتاب مشتمل بر دوازده باب است:

باب نخست: بطلان و نکوهش صوفی‌گری، باب دوم: بطلان مسلک تصوف، باب سوم: خط بطلان بر اعتقاد به حلول و اتحاد و وحدت وجود، باب چهارم: بطلان کشف، باب پنجم: حصول کشف و اسقاط تکلیف، باب ششم: چله‌نشینی، باب هفتم: صوفیان و برترین عبادات، باب هشتم: رقص و پایکوبی، باب نهم: کسب روزی، باب دهم: تحریم غنا، باب یازدهم: ذکر خفی و جلی، باب دوازدهم: عدم جواز دوستی با دشمنان خدا.

در این نوشتار در صدد آنیم که از میان ابواب یادشده، ابواب وحدت وجود و کشف و شهود را مورد بررسی قرار داده، به این سؤال اصلی پاسخ دهیم که عرفا و متصرفه در برابر انتقادات و اعتراضاتی که شیخ حرّ عاملی در نقد آنها بیان کرده است، برای دفاع از خود چه مستمسکی را مطمئن نظر دارند؟ بحث اصلی مقاله حاضر، مخالفت شیخ حرّ عاملی درباره وحدت وجود و حصول کشف و بیان دلایل فقهی و عرفا در اثبات این موارد است. دلیل انتخاب دو مبحث مذکور این است که اولاً: این مباحث از مهم‌ترین علل مخالفت با عرفا و متصرفه محسوب می‌شوند و ثانیاً پرداختن به تمام دلایل مخالفت نویسنده، در این مقال ممکن نیست.

چنان‌که گفته شد باب سوم کتاب حرّ عاملی، به خط بطلان کشیدن بر اعتقاد به حلول و اتحاد و وحدت وجود اختصاص دارد. نویسنده در فصل نخست باب سوم این مورد را از نظر دلایل عقلی در دوازده مورد بررسی و رد می‌کند. در فصل دوم: دلالت آیات، فصل سوم: دلالت روایات، فصل چهارم: روایات اهل بیت، فصل پنجم: مفاسد حلول و اتحاد، فصل ششم: جسم دانستن خدا، فصل هفتم: اجماع بر فساد این مسلک، فصل هشتم: توجیه عبادات، فصل نهم: چگونگی توجیه، فصل دهم: روایات جواز تأویل، فصل یازدهم: توجیه حدیث «من عرف نفسه» و فصل دوازدهم: توجیه حدیث قدسی که از میان این دلایل، مهم‌ترین آنها را (اتحاد و حلول و تجسيم) برای نقد و ارزیابی در این مقاله انتخاب کرده‌ایم. روش این پژوهش نیز، بر مبنای تحلیل و توصیف محتوای کیفی است.

این کتاب مباحث مهمی را در رد و نقد تصوف بیان می‌کند. به گفته مؤلف، انگیزه ایشان از نوشتن این کتاب «کشیدن خط بطلان بر خیال‌بافی‌ها و امور محالی که فرقه صوفیه بنا نهاده‌اند و همچنین نجات شیعیان از افتادن در دام این بدعت‌گذاران در دین بوده است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۶).

مؤلف در مقدمه کتاب بیان می‌دارد: «از آنجا که تقدّم دلایل عقلی بر نقلی میان متأخرین معروف است من نیز همین شیوه را برگزیدم، زیرا بحث و مناقشه با این قبیل دلایل در حقیقت بر ضدّ مخالفان و با کسانی که در انتقادات زشت ناپسند خود با دشواری به دستورات معصومین (ع) تن درمی‌دهند و به مراتب بدتر از مخالفانند صورت می‌پذیرد.» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۸). این

کتاب یکی از منظّم‌ترین دسته‌بندی‌ها را در مباحث صوفیه دارد، به گونه‌ای که ابواب کتاب بر مبنای عدد دوازده تنظیم شده‌است و مؤلف پای‌بندی به عدد دوازده را از روی تیمن و تبرک دانسته و برای این کار هم دوازده دلیل ذکر کرده است. مباحث داخل باب‌ها نیز با ارائه دوازده دلیل عقلی و دوازده دلیل نقلی به تحریر در آمده است. حرّ عاملی در مقدمه خود علل و اسباب انتخاب عدد دوازده و پاییندی به آن را نیز در دوازده مورد ذکر کرده که به چند مورد از آنها به اختصار اشاره می‌شود: اسلام و ایمان بر دو رکن استوارند که هریک از دو کلمه لا اله الا الله و محمد رسول الله(ص) حاصل می‌شوند و هر یک از این دو اصل از دوازده حرف تشکیل شده‌اند. امامان شیعه دوازده نفرند و همچنین برخی کلمات که شامل مباحث اعتقد‌ای اسلام و اسامی پیامبران هستند، از دوازده حرف تشکیل شده‌اند. مثل نام برخی پیامبران، مانند محمد رسول الله، آدم خلیفه الله و یا جمله «انه لا نبی بعدی».» دیگر آنکه عدد دوازده به برخی از پدیده‌های طبیعی مانند ساعت شبانه روز یا ماههای سال اشاره دارد. اما چون نویسنده خود را ملزم دانسته برای هر دلیل از دلایل مخالفت خویش دوازده دلیل بیاورد، گاهی مطالب شیوه به هم را آورده و گاهی مطالب فشرده‌ای را در ذیل یک عنوان آورده است. مانند باب دوازدهم که مبحث گسترده‌ای را در یک باب گنجانده است.

۲. پیشینه پژوهش

آثاری که به صورت کلی به نقد و ارزیابی تصوّف پرداخته‌اند بسیارند، از جمله: نقد صوفی اثر محمد‌کاظم یوسف‌پور(۱۳۸۰) یا بازشناسی نقد تصوّف از ذکاوی(۱۳۹۰) و کتاب فریب سراب در ارزیابی و نقد و تفسیر تصوّف از یثربی(۱۳۹۷)، و برخی آثار نیز فصلی را به نقد تصوّف اختصاص داده‌اند. یکی از فصل‌های کتاب صوفیه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست(۱۳۸۹) یا «مقاله تحلیل گفتمان اعتقد‌ای دو مناظره دوره صفوی در رد و دفاع صوفیه» نوشته معصومه سادات میرپوریان و محبوبه مباشری (۱۴۰۰) به صورت خاص درباره نقدهای دوره صفویه نگاشته شده‌است.

امینی و پازوکی(۱۳۹۵) در مقاله «تصوّف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رد صوفیه» به موضوع رساله رد صوفیه از ملا محمد طاهر قمی پرداخته‌اند. در ارتباط با آثار شیخ حرّ عاملی نیز خالقیان و غفوری نژاد(۱۳۹۵) مقاله «روش‌شناسی شیخ حرّ عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید» را نگاشته‌اند؛ اما اثری که منحصراً در مورد ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در رساله‌الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه باشد ملاحظه نشد.

اکنون به بررسی مباحث و دلایل مخالفت حرّ عاملی با تصوّف و اثبات اهم آنها با توجه به نظر عرف و فقه‌ها خواهیم پرداخت.

۳. نظریه حلول و اتحاد

عاملی مقوله «حلول و اتحاد» را یکی از باورهای مهم عرفا می‌داند. «تردیدی نیست که همه صوفی‌ها و یا بیشتر آنها بدین مسلک پاییندند، هرچند که اکنون که فساد و زشتی و تباہی صوفی‌گری آشکار گردیده بسیاری از آنها این مسلک را به عنوان اعتقادات خود مردود نمی‌دانند، ولی در سخنانشان اعتقاد و پای‌بندی بدان به خوبی آشکار است.» (عاملی، ۱۳۸۶: ۸۷). مصنّف در ادامه با ذکر دلایل عقلی و روایی، سعی در اثبات بطلان این نظریه دارد. اهم دلایل مخالفت شیخ با نظریه وحدت وجود فهرست‌وار بیان می‌شوند:

۱- دلایل عقلی: عاملی در این قسمت با بیان دلایل عقلی به رد این نظریه می‌پردازد؛ اهم این دلایل عبارتند از: عدم ذکر عقلی توسط عرفا بر نظریه وحدت وجود، منجرشدن این نظریه به تشییه و تجسیم، منجرشدن به ممکن الوجود بودن ذات باری تعالی، لزوم رؤیت خدا، لزوم اجتماع نقیضین (حادث و قدیم بودن).

۲- دلایل روایی: بررسی برخی آیات و روایات. آیات مورد استناد شیخ یا بر نفی حلول و اتحاد دلالت دارند: مانند آیه «لیسَ كمثله شَيْءٍ» (شوری، ۱۱) و یا «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه، ۱۱) و یا بر نکوهش مردم که به نقص و ضعف آنها مستدل است،

مانند: «خُلُقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء، ۲۸) و یا بر قدرت و علم الهی دلالت دارند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۱۰۶) البته عرفا هیچ کدام از آنها را نفی نکرده، بر اعتقاد به آیات الهی تأکید دارند. روایات مورد استناد ایشان هم بر نفی تجسسیم و مکان و صورت نداشتن خدا و حلول و اتحاد دلالت دارند، مانند: «از امام صادق روایت شده که فرمود: انَّ اللَّهَ لَا يَقْعُدُ عَلَيْهِ الْحَدُثُ وَ لَا يَحْوِلُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ؛ بَرَ خَدَاوَنْدَ رَوْيَدَادَ وَاقِعٌ نَمِيَ شَوْدَ وَ ازْ حَالِيَ بَهْ حَالَ دِيَگَرَ تَغْيِيرَ نَمِيَ يَابَدَ.» (عاملی، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۴) که ما این مقوله شبهه‌آمیز را در ادامه بررسی کردی‌ایم.

-۳- مواضع شبہه‌انگیز نظریه وحدت وجود: یکی از دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با تصوف، قائل بودن ایشان به موضوع وحدت وجود است. در ادامه بحث از وحدت وجود، نویسنده کتاب در رد این ادعای چنین می‌آورد: «بِهِ ادْعَاءِ صَوْفَيَانَ، خَدَائِيَ مَتعَالِ بَعْدَ أَنَّهُ كَهْ عَارِفَانَ وَجُودَ يَا فَتَنَتَهُ، دَرَ بَدَنَهَايَشَانَ حَلُولَ كَرَدَهُ يَا بَهْ آنَهَا مَتَّحَدَ مَيْگَرَدَهُ، نَهْ قَبْلَ ازْ وَجُودَ آنَهَا بَهْ جَهَتَ ضَرُورَتِهِ، بَلَكَهْ بِهِ طُورَ قَطْعَهِ پَسَ ازْ مَعْرِفَةِ وَ شَناختِهِ نَهْ قَبْلَ ازْ آنَهَا. بَدَيْنَ تَرتِيبَهِ درَ صَورَتِ حَلُولَ وَ يَا اتَّحَادَ لَازِمَ مَيْآيدَ وَاجِبَ الْوَجُودِ دَسْتَخُوشَ تَغْيِيرَ وَ تَبْدِيلَ شَوْدَ وَ ازْ حَالَ خُودَ بَهْ حَالَ دِيَگَرَیَ تَغْيِيرَ يَابَدَ وَ اينَ تَغْيِيرَ وَ تحَوْلَ قَطْعَهِ باطِلَهُ است؛ زَبِرا بَهْ قَدِيمَهَايَشَانَ ذاتَ بَارِيَتَعَالِيَ وَاجِبَ الْوَجُودِ بَوْدَنَشَ منَافَاتَ دَارَدَهُ. بَدَيْنَ سَبَبَهُ كَهْ آنَچَهَ قَابِلَ تَغْيِيرَهُ است؛ حَادِثَهُ اسْتَ وَ مَلَازِمَهُ بَهْ خَوبَیَ رَوْشنَهُ اسْتَ وَ لَازِمَ نَیْزَ مَحْكُومَهُ بَهْ بَطَلَانَهُ اسْتَ» (عاملی، ۱۳۸۶: ۸۹). حتی مجلسی نیز به همین دلیل به عرفا انتقاد کرده است: «اعتقاد به حلول خداوند در غیر خود چنان‌که برخی صوفیان و غُلَات می‌گویند یا اتحاد او با موجودی دیگر، چنان‌که بعضی دیگر از صوفیان اظهار می‌دارند همه اینها کفر است» (مجلسی، ۱۳۷۸: ۶۷). در فاتحه الکتاب فی رد الصوفیه نیز نویسنده قائلان به وحدت وجود را کافترین کافران می‌داند: «فَإِذَا اعْتَقَدَ الرَّجُلُ وَحْدَةً-الْوَجُودِ، بِأَنَّ يَعْتَقِدُ إِنَّ وَجُودَاتِ الْحَلْقَهِ هِيَ اللَّهُ تَعَالَى وَ أَنَّهَا قَدِيمَهُ، وَ أَنَّمَا تَتَمَيَّزُ عَنْ ذَاتِهِ تَعَالَى بِالْمَسْخَاتِ ... فَمَنْ اعْتَقَدَ هَذَا فَهُوَ كَافِرٌ صَوْفِيٌّ، بَلْ هُوَ اكْفَرُ الْكُفَّارِ وَ اكْبَرُ الْكُفَّارِ» (رشتی، ۱۴۰۰: ۱۶۲)؛ اگر انسان قائل به وحدت وجود باشد و معتقد باشد که موجودات مخلوق خداوند متعال و ازلی هستند و با صفات شخصی از خود او متمایز می‌شوند، ... هرکس به این اعتقاد داشته باشد، کافر صوفی است، بلکه او کافترین کفار و بزرگترین کفار است.

لازم به ذکر است که در نظر عرفا اصلی وحدت وجود با مقوله اتحاد و حلول دو مفهوم متفاوت هستند که گاهی با هم یکی دانسته شده‌اند. آن‌چنان‌که بسیاری از مخالفان مانند ابن‌تیمیه عرفا را به دلیل اعتقاد به وحدت وجود به حلول و همه خدایی متهم کرده‌اند. «ابن تیمیه وحدت وجود را همان اتحاد و حلول می‌داند و تمام اشکالات خود را بر این رویه پیش می‌برد» (جلیلی و بوالحسنی، ۱۳۹۹: ۶۸)، در حالی که عرفا وجود حقیقی را فقط خدا می‌دانند و «از نظر عرفا مفهوم وجود بیش از یک مصدق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است» (همان: ۷۳). یکی دیگر از ایرادها و شباهات مطرح شده در این باب، جسم دانستن خداست، «لَازِمَهُ اعْتِقَادَاتِ صَوْفِيَّهِ درِ اِنَّ بَابِ، قَائِلَ شَدَنَ بَهْ جَسْمَ بَوْدَنَ خَدَائِيَ مَتعَالِ وَ صَورَتَ وَ تَشْبِيهَ وَ جَبَرَ وَ مَوْضِعَاتِيَ فَرَاتِرَ ازْ آنَهُ اسْتَ» (همان: ۱۰۵).

می‌توان خلاصه مهم‌ترین موارد مخالفت نویسنده با وحدت وجود را بدین صورت دسته بندی کرد:

۱- دلایل عقلی: عدم ذکر دلیل عقلی برای وحدت وجود توسط عرفا، منجر شدن این نظریه به تشییه و تجسسیم، منتهی شدن وحدت وجود به ممکن وجود بودن خداوند، لزوم رؤیت الهی که در نظر همه شیعیان مردود است و منتهی شدن وحدت وجود به حلول و اتحاد و روشن بودن بطلان آن.

۲- دلایل روایی:

الف) آیات قرآن: عاملی برای مُهر بطلان زدن به نظریه وحدت وجود به آیاتی مانند آیه ۱۱ سوره شوری «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» تمسّک جسته و معتقد است بنا بر فرض حلول و اتحاد لازم می‌آید که ذات مقدس خداوند با سایر اشیاء، مساوی و در اعراض و اجسام نظیر آنها باشد. آیه دیگری که شیخ بدان استناد می‌کند، آیه ۱۰۳ سوره انعام، «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ؛ چشم‌ها او را درنمی‌یابند، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد.» است. نویسنده، رؤیت خداوند را نتیجه حتمی این نظریه می‌داند و با استناد به آیات قرآن عقيدة عرفان را باطل می‌شمرد.

ب) روایات: اکثر روایات استفاده شده در این بخش به نفی رؤیت خدا، نفی تجسمی و تشییه، مکان نداشتن خداوند و واجب الوجود بودن خداوند اشاره دارد. دلایل و پاسخ به این اشکالات همان دلایلی است که در بخش اشکالات عقلی آورده شده است.

۳- مواضع شبیه انجیز نظریه:

الف) ادعای خدای گانی: نویسنده بیان می‌دارد بیشتر صوفیان با جملاتی چون «لَيْسَ فِي جَبَّتِي إِلَّا اللَّهُ» و یا «سُبْحَانِي مَا أَعْظَمُ شَانِي» ادعای خدایی دارند.

ب) ادعای کشف و آگاهی از غیب و مساوی بودن با اهل عصمت و طهارت: یکی از دلایلی که نویسنده برای رد وحدت وجود اقامه می‌کند، بحث کشف و ادعای دانستن غیب است که ما ذیل بحث کشف و شهود به آن خواهیم پرداخت.

ج) نفی امر به معروف، جهاد، جاری کردن حدّ به دلیل آن که ممکن است خداوند در آن فرد حلول کرده باشد. در این دلیل با پذیرش نظریه وحدت وجود و حلول و اتحاد، دیگر نمی‌توان بین خالق و مخلوق تفاوتی قائل شد و تفکیک آنها از هم میسر نیست. پس تکالیفی مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و جاری کردن حد برداشته می‌شود؛ چراکه ممکن است فرد مقابل، خدا باشد و به دلیل یکی دانستن وجود خداوند و دیگر موجودات نمی‌توان به کُنه وجود فرد مقابل بی برد.

با مروری بر آرای حرّ عاملی درمی‌باییم که پاره‌ای از مواضع اندیشگی وی، جنبه‌ای افراطی دارند؛ در ادامه این مواضع صرفاً یاد می‌گردد. در دلایل عقلی مخالفت با وحدت وجود و حلول و اتحاد که نویسنده از صفحه ۸۷ تا صفحه ۹۱ آنها را بررسی کرده به نظرات اغراق گونه نویسنده برمی‌خوریم. آنجا که حرّ عاملی در مخالفت با صوفیان از قول علامه حلی در «کشف الحق و نهج الصدق» بیان می‌دارد که صوفیان معتقدند خدای متعال با بدن‌های عارفان متّحد می‌شود و نیز اظهار داشته‌اند که خدای متعال خود وجود است و هر موجودی همان خدای متعال است و چنین سخنی عین کفر و دین است. در مورد سوم نیز نویسنده معتقد است که حلول کننده نیاز به محل و مکان دارد و این مستلزم ممکن بودن ذات خداوند می‌شود، «خدای متعال در غیر خود حلول نمی‌کند و با قطع و یقین مشخص است که حلول کننده نیاز به محل و مکان دارد و ضرورت حکم می‌کند هر چیز نیازمند به غیر خود ممکن باشد، بنابراین اگر خدای متعال در غیر خودش حلول کند ممکن بودن ذات مقدّش لازم می‌آید و در این صورت واجب الوجود نیست» در مورد پنجم نیز بیان می‌دارد که اعتقاد به حلول و اتحاد مستلزم رویت خدا است، «در صورت حلول و اتحاد لازم می‌آید با رؤیت چیزی که در خدا حلول می‌کند و یا با آن متّحد می‌شود خدای متعال نیز در دنیا و آخرت دیده شود و این موضوع به طور قطع و به اتفاق همگان باطل است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۸۷-۹۱). مصنّف همچنین معتقدان به حلول را از گروه شیعیان خارج می‌داند و معتقد است که یا انسان باید به حلول اعتقاد داشته باشد یا به روایات ائمه: «اعتقاد به حلول با روایتی که در زمینه اعتقادات معصومین (علیهم السلام) ثابت و به تواتر رسیده مخالفت دارد. بنابراین، باید یکی از این دو محکوم به بطلان باشند و حکم به بطلان اعتقادات اهل بیت(علیهم السلام) به هیچ وجه صحیح نیست بدین ترتیب بطلان جنبه نخست متعین خواهد بود» (همان: ۸۹).

در ادامه به طرح این موضوع و دفاعیات عرفان از این نظریه خواهیم پرداخت.

اصطلاح وجود وحدت که مرکب از دو واژه «وحدت» و «وجود» است، عبارت است از انحصار وجود در خداوند.(کاکایی، ۱۳۸۲: ۱۴۴) به عبارتی نظریه وحدت وجود بیان می‌دارد که وجود، عین وحدت است؛ یعنی وجود یک حقیقت بیش نیست. درباره پیدایش نظریه وحدت وجود دو نظر وجود دارد: محققانی نظریه ابراهیمی دینانی معتقدند که ابن عربی پایه‌گذار وحدت وجود نیست و به زمان و دوره‌ای معین اختصاص ندارد و شخص یا گروه خاصی را نمی‌توان بنیان‌گذار آن دانست و گروهی دیگر مانند شهید مطهری عقیده دارند که نظریه وحدت وجود بدان‌گونه که ابن عربی مطرح نموده، در بین صوفیان و عارفان قبل از او مطرح نبوده و در عرفان کسی که این مسئله را تحت عنوان وحدت وجود مطرح نموده، محی الدین عربی است (رشیدی ، ۱۳۹۶: ۳۷۰).

نظریه «وحدة وجود» از بنیانی ترین معانی در عرفان است و جزء پیچیده‌ترین و مهم‌ترین آرای عرفانی ابن‌عربی است. وحدت وجود در مکتب عرفانی ابن‌عربی، اصل‌الاصول به شمار می‌رود. نظر او در مورد وحدت وجود در پرتو عبارات ذیل معلوم می‌شود: «كَذَلِكَ إِعْيَانُ الْعَالَمِ لَا يُقَالُ إِنَّهَا عَيْنُ الْحَقِّ وَ لَا غَيْرُ الْحَقِّ بَلِ الْوُجُودُ كُلُّهُ الْحَقُّ ... فَإِنْ قُلْتَ حَقٌّ كَانَ قَوْلُكَ صَادِقًا وَ إِنْ قُلْتَ فِيهِ بَاطِلٌ لَسْتَ تَكُذِّبُ» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۹)؛ عالم را نمی‌گویند عین حق است و غیر حق، بلکه فقط وجود حق است... اگر بگویی حق است گفته تو درست است و اگر بگویی باطل است دروغ نگفته‌ای.

در آرای ابن‌عربی تنها حقیقت واقعی، خداست و موجات عالم و هرچه در آن است ظلّ و سایه آن حقیقت مطلق‌اند: «فَتَنَوُّلُ الْعِلْمِ أَنَّ الْمَقْوُلَ عَلَيْهِ سَوْى الْحَقِّ أَوْ مُسَمَّى الْعَالَمِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ كَالظَّلُّ لِلشَّخْصِ وَ هُوَ ظَلُّ اللَّهِ وَ هُوَ عَيْنُ نِسْبَةِ الْوُجُودِ إِلَى الْعَالَمِ لِأَنَّ الظَّلُّ مَوْجُودٌ بِلَا شَكٍ فِي الْحَسِن... بَلْ يَكُونُ بِالْقُوَّةِ فِي دَاتِ الشَّخْصِ الْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ الظَّلُّ فَمَحَلٌ ظَهُورُهُ هَذَا الظَّلُّ الْأَلَهِيُّ الْمُسَمَّى ذَلِكَ بِالْعَالَمِ انْمَا هُوَ اعْيَانٌ بِالْمُمْكِنَاتِ» (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۵۹۱-۵۹۲)؛ حال گوییم: بدان! هرچه بر آن غیر حق گفته می‌شود و یا عالم نامیده می‌شود، نسبت آن به حق تعالی مانند سایه است نسبت به شخص. پس آن [عالم] سایه خدا [الله] است. بنابراین آن، عین نسبت وجود است به عالم، زیرا سایه، بدون شک، موجودی محسوس است... بلکه بالقوه در ذات شخصی که سایه بدو منسوب است می‌باشد. پس محل ظهور این سایه الهی که عالم نامیده می‌شود، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده است.

معنی وحدت وجود در کلام ابن‌عربی چنین است که در عین آن که خدا نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان به طور کامل از او جدا نیست. ابن‌عربی تا آن‌جا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد در تصدیق، تعالی و وحدت خداوند می‌گوید: حقیقت الهی از مظاهر و تجلیات متمایز است و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۸۵).

برای آن‌که بتوان تحلیل درستی از مبحث «وحدة وجود» از دیدگاه ابن‌عربی به دست آورد، لازم است بحث تشبیه و تنزیه، صفات و اسمای حق، اعیان ثابت‌هه و رابطه حق و خلق تبیین گرددند و از آن‌جا که در این مقال، مجال چنین بحث گسترده‌ای نیست، به صورت خلاصه و با توجه به نظر ابن‌عربی درباره این مقولات، نظر وی را درباره حقیقت مبحث وجود بیان می‌کنیم: اصالت با وجود است و این وجود است که منشأ آثار است؛ خیر محض است و وحدت ذاتی و شخصی دارد؛ از تمام قیود حتی قید اطلاق هم مطلق و رهاست؛ وجود، واحد است و در مقابل آن عدم و نیستی قرار دارد و چون وجود واحد است، پس لاجرم موجود هم واحد است. این موجود واحد حق تعالی است که خیر محض و منشأ جمیع آثار است. پس، جز حق، وجود صرف و موجود راستین دیگری نیست «لَا وُجُودًا وَ لَا مَوْجُودًا إِلَّا اللَّهُ» اما برای این وجود واحد، ظهورات و تجلیاتی است که در موجودات

خارجی تحقق می‌باید و سبب کثرت می‌شود. پس این وجود هم حق است و هم خلق؛ هم وحدت است و هم کثرت؛ هم حادث است و هم قدیم و به طور کلی وجود حق، ذات وجود است و وجود خلق، تجلیات آن.^۲ طبق این مبنای وجود، حقیقتی است واحد و ازلی و آن جز خدا نیست و غیر از او، وجود، حقیقتی ندارد و هر چه به نظر می‌آید، در حقیقت، مظاہر گوناگون آن حقیقت واحد است که به صورت اشیاء تجلی یافته است و اینها همه عین آن وجود حقیقی واحد هستند. «ظاهر واحد است مظاہر کثیر، وحدت در ذات و حقیقت وجود است، کثرت در مجالی و مظاہر آن. این کثرت بر خلاف پندار بعضی، اعتباری محض و موهم نیست تا تمایز میان حق و خلق، ظاهر و مظاہر و پروردگار و عالم از میان برود و حلول و اتحاد و کفر و الحاد پیش آید و به تعطیل شرایع و احکام الهی بیانجامد، بلکه این کثرت به راستی واقع، وجود عالم در مرتبه خود متحقق است و ذات متعال حق به مرتبه خلق تنزّل و تدنی نکرده و با ذات متدانی خلق وحدت نیافته و عین آن نگشته، بلکه حق، حق است، خلق، خلق است، ظاهر، ظاهر است، مظاہر، مظاہر است و همان‌طور که دشمن سرسختش این تیمیه نیز اعتراف کرده در عرفان این عربی میان آنها تمایز است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۵).

۱-۳. دفاعیات عرفای وحدت وجود

در میان فقهاء و متکلمان عده‌ای با نظریه وحدت وجود مخالفت کرده‌اند و بعضی آن را مصدق شرک می‌دانند و وجود خدا را از وجود اشیا جدا می‌دانند. از نظر ایشان پاکی وجود خدا با آلوdagی اشیای مادی قابل جمع نیست.

ابن عربی در یکجا می‌گوید: «وَانْ وَصَفَنَا بِمَا وَصَفَ نَفْسَهُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ فَلَا يَبْدُ مِنْ فَارَقْ وَ لَيْسَ إِلَّا إِفْتَنَرَنَا إِلَيْهِ فِي الْوُجُودِ وَ تَوَقَّفْ وَجُودَنَا عَلَيْهِ لَامْكَانَنَا وَ غِنَاهُ عَنْ مِثْلِ مَا افْتَنَرَنَا إِلَيْهِ» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۷)؛ و اگر حق ما را بدانچه که خودش را از تمام وجوه وصف کرده است، وصف نماید، در آن صورت ناگزیر از فارق و جداگانه‌ای است. آن فارق جز نیاز ما بدو، در وجود نمی‌باشد و موقوف بودن وجود ما بر او، به سبب امکان ما و بینیازی او است از همانند آنچه که ما بدان محتاجیم. شیخ اکبر در فتوحات مکیه می‌نویسد: «فَمَا فِي الْوُجُودِ أَلَّا اللَّهُ وَ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ أَلَّا اللَّهُ» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۷۲)؛ پس در وجود، جز خدا نیست و خدای را هم جز خدای نشناسد و نداند.

بنابراین، وحدت وجود به عنوان محور اساسی مکاتب و مذاهب عرفانی به معنای این است که هر وجودی که در عالم مشاهده می‌شود، جز تجلیات خدا چیزی نیست؛ نه این که اینها آفریده او است، بلکه به این معنا که اینها همه اوست؛ البته باید گفت یا بعضی از عرفای در بیان مقصود خود قصور داشته‌اند و یا بعضی از منتقدان به کنه معنای کلامشان پی‌نبرده‌اند و همین مسئله منشأ ایرادات و اشکالات شده و سبب داوری‌های ضد و نقیض در مورد عرفای عموماً و ابن عربی خصوصاً شده است.

وحدت وجود در عرفان نظری بحث دقیقی است که هر کسی بدون فهم و درک دقیق نمی‌تواند بیان کاملی از آن را ارائه نماید. مراد عرفای وحدت وجود معنای لطیفی است که این مبحث به دلیل سوء برداشت بر دیگران مشتبه شده و اگر مراد عرفانی وحدت وجود دقیق فهمیده شود، دیگر کسی در پی تکفیر عرفای این باب برخواهد آمد.

۲-۳. تفاوت وجود با اتحاد

شیخ حر عاملی، وحدت وجود را با اتحاد برابر دانسته، می‌نویسد: «علامه در کتاب کشف الحق و نهج الصدق می-گوید: مبحث پنجم حاکی از این است که خدای متعال هیچ‌گاه با غیر خود متحد نمی‌شود و این گواهی بر بطalan اتحاد است، زیرا هیچ‌گاه با عقل سازگار نیست که دو چیز به یک چیز تبدیل شوند و در این خصوص جمعی انبوه از صوفیان اهل سنت به مخالفت برخاسته و گفته‌اند: خدای متعال با بدن‌های عارفان متحد می‌شود، تا آن‌جا که برخی از آنان پا فراتر نهاده و اظهار داشته‌اند: خدای متعال

خود وجود است و هر موجودی همان خدای متعال است و چنین سخنی عین کفر و دین است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۸۸) و این برداشت نشان دهنده آن است که عاملی، موضوع وحدت وجود را با اتحاد یکی می‌داند.

در پاسخ به این سؤال که آیا منظور عارفان از وحدت وجود همین نظر شیخ حر عاملی است و نظر فقهها و شیعه در مورد وحدت وجود چیست، باید گفت وحدت وجود در عرفان اسلامی به معنای یکی بودن وجود در عالم است؛ اما حلول و اتحاد مفهومی متفاوت دارند، حلول به معنای درآمدن یک موجود ماء‌الطبیعی به بدنه است که متعلق به دیگری است و اتحاد به معنای یکی شدن دو موجود است، به نحوی که خود و دیگری در آن قابل تمایز نباشد. بنابراین وحدت وجود و حلول و اتحاد، اگرچه نزدیک به هم هستند، اما مفاهیم متفاوتی را ارائه می‌دهند.

برای آنکه تفاوت اتحاد با وحدت وجود روشن‌تر شود، ابتدا به تعریف اتحاد از دیدگاه ابن عربی می‌پردازیم: «اتحاد عبارت است از یک ذات گشتن دو ذات و یا [یکی گشتن] عبد و رب» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶۰۴). ابن عربی نیز ضمن رد اتحاد که مستلزم دو ذات است، قائل به وحدت می‌شود. لیکن وحدتی که در خود جمع ضدین را دربردارد و نسبت‌های مختلف را می‌پذیرد: «ما و امثال ما ذات واحدی را می‌بینیم نه دو ذات را. اختلاف را درنسبتها و وجود قرار می‌دهیم، درحالی که عین وجود را واحد می‌دانیم» (همان: ۶۰۵).

۳-۳. نقی حلول و همه‌خدایی

نویسنده کتاب میان عقيدة وجود وحدت وجود و حلول و همه خدایی، تفاوتی قائل نشده و عرفا را به اعتقاد به حلول و در نهایت تالی فاسد همه خدایی متهم کرده و به همین دلیل آن را مردود شمرده است. ابن جوزی نیز اعتقاد به حلول و اتحاد را یکی از بدعثهای شیطان می‌داند و می‌نویسد: «اینان میان کافری و بدعتگری نوسان داشتند تا آنکه باز به گروههایی تقسیم شدند و عقاید بیش از پیش به تباہی گرایید، بعضی به حلول و برخی به اتحاد قایل شدند و شیطان چنان با اقسام بدعث گیجشان کرد که برای خود سنتها برساختند و حدیثها نهادند» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۶). در حالی که بین وحدت وجود و حلول تفاوتی اساسی وجود دارد و خود عرفا هم چنانکه خواهد آمد این اتهام را رد کرده‌اند. برای توضیح بهتر لازم است ابتدا معانی لغوی و اصطلاحی آن تبیین گردد. حلول در لغت به معنای فرود آمدن و نازل شدن در محلی و اتحاد به معنای یکی شدن دو چیز است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ذیل حل). معمولاً قاتلان به وحدت وجود یا به حلولی بودن متهم گشته‌اند و یا به اتحادی بودن، چنان که مثلاً در مقایسهٔ حلاج و ابن عربی اولی را حلولی و دومی را اتحادی دانسته‌اند (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶۰۳).

گروهی که با دقایق بحث‌های عرفانی آشناشی ندارند، می‌پنداشند در خداشناسی عرفانی، عرفا به حلول حق تعالی در موجودات و اتحاد آنها با یکدیگر باور دارند؛ درحالی که با توجه به بحث‌های پیش گفته، بطلان این پنداش کاملاً روشن است؛ زیرا بر اساس داده‌های عرفانی، در همه نظام هستی، بیش از یک وجود نیست و آن هم وجود حق سبحانه و تعالی است و دیگر موجودات همه شئون و حالات اویند. هرچند عینیت شدیدی بین حق و شئون او هست، غیریت و تمایزی بسیار جدی و شدید نیز بین ایشان برقرار است. بر این اساس، دیگر جای توهم حلول یا اتحاد باقی نخواهد ماند؛ زیرا حلول در جایی معنا دارد که دو وجود مطرح باشد و یکی در دیگری حلول کند، یا اتحاد در صورتی معنا می‌یابد که دو وجود با یکدیگر یگانه شوند؛ در حالی که عارفان مسلمان معتقدند در کل هستی فقط یک وجود هست و مابقی شئون اویند و هیچ حظی از اصل وجود ندارد.

ابن عربی نیز قول به حلول را رد می‌کند و معتقد است که شئ در ذات خودش حلول نمی‌کند؛ وی حلول را مستلزم وجود دو ذات می‌داند و حال آنکه در وحدت وجود، سخن از یک ذات بیشتر نیست؛ وحدت وجود است با تعدد نسبتها، «والحق تعالیٰ مُنَزَّهٌ عَنِ الْحُلُولِ فِي الْأَوَّاتِ؛ حق تعالیٰ ذاتش از حلول در ذوات منزه است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۲). کسی که قائل به حلول خدا در صورت عالم باشد به هر دو امر (ظاهر و باطن) جاهم است، بلکه حقیقت آن است که حق عین صورتهاست و هیچ صورتی از او غایب نیست. این تنها جهل جاهم است که خدا را غایب می‌گرداند و معتقد است «لا احاطه و لا حلول»

(ابن عربی، بی‌تا ج ۳: ۲۹۸). ابن عربی حتی معتقدان به حلول و اتحاد را ملحد و قاتلانش را نیز فضول و نادان قلمداد کرده و از زمرة موحدان به شمارشان نیاورده است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۴۹).

با دقت و تأمل در مباحث مربوط به وحدت و تصور صحیح خداشناسی عرفانی، یکی دیگر از برداشت‌های نادرست در حوزه عرفان نیز برطرف می‌شود. گروهی می‌پندارند عرفاً معتقد‌ند همه چیز خداست، زمین و آسمان و درخت و بُر و بحر و هرچه هست خداست؛ در حالی که عرفاً نه تنها برای مخلوقات برهه‌ای از الوهیت و خداوندی و رویتی ذاتی قابل نیستند، بلکه اساساً غیر حق تعالی را بهره‌مند از وجود نیز نمی‌دانند؛ یعنی عکس آنچه را عرفاً می‌گویند، به ایشان نسبت می‌دهند.

عارفان مسلمان، برای هیچ‌یک از مخلوقات، برهه‌ای از حقیقت وجود قابل نیستند، وجود حقیقی را مختص حق تعالی می‌دانند و عالم را از این حیث که سایه حق است، وجودی اعتباری می‌دانند.

۳-۴. نقی تشییه و تجسیم

یکی دیگر از شباهاتی که نویسنده رساله مذکور در باب بطایران وحدت وجود مطرح می‌کند، شائیه جسم دانستن خداوند توسط عرفا و صوفیان است. عاملی می‌نویسد: «لازم‌هست صوفی‌گری در این باب، قائل شدن به جسم بودن خدای متعال و صورت و تشییه و جبر و موضوعاتی فراتر از آن است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

برای تشریح بحث لازم است ابتدا به معانی لغوی و اصطلاحی تشییه و تجسیم پرداخته شود: «تشییه در لغت از واژه «شبہ» و به معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر است. تجسیم نیز از ماده «جسم» است که جسم به معنای جسد و «جسم» به معنای «تنومند شد» است. تجسیم نیز از باب تعییل به معنای تنومند کردن و جسم انگاشتن یا جسم‌انگاری است. در اصطلاح، تشییه در دو معنا به کار رفته‌است؛ یکی مانند کردن خداوند در ذات یا صفات یا افعال به انسان و استاد ویژگی‌های مخلوقات به خداوند و معنی دیگر آن، مانند کردن انسان به خداوند که از آن به *غلو* تعبیر می‌شود. شهرستانی «غلو» را که برخی از شیعیان به آن گرویده‌اند، تشییه ائمه به خداوند معنا کرده‌است. در طول تاریخ تشییه و تجسیم به فرقه‌های مختلفی از شیعه و اهل سنت نسبت داده شده‌است. قاتلان به تجسیم به آن دسته از آیات قرآن کریم که موهمن انسان‌واری خداوند وجود اعضا برای او و در نتیجه تشییه و تجسیم است استدلال کرده‌اند» (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۱: ۳۷۴) (به نقل از اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۷۴).

نویسنده اثر معتقد است که باور به وحدت وجود لزوماً منجر به تشییه و تجسیم می‌شود؛ بدین صورت که عرفاً قائل به یکی بودن وجود خود و خدا هستند و از آنجا که آنها غیر از بُعد روحی از جسم و بُعد مادی نیز تشکیل شده‌اند، پس لاجرم تجسیم در ذات باری تعالی راه پیدا می‌کند؛ حال آنکه با دقت در معانی تجسیم و تبیین درست معنای وحدت وجود، این ادعا به راحتی رد می‌شود. چنانکه درباره معانی مختلف تجسیم آورده‌اند: «اطلاق جسم بر خداوند به دوگونه قابل تصور است: الف. تجسیم معنوی؛ به این معنا که جسم به معنای حقیقی‌اش بر خداوند اطلاق شود و خداوند حقیقتاً مصدق جسم باشد؛ یعنی واحد اوصاف و ویژگی‌های آن نظیر طول، عرض، عمق و ... بوده و احکام آن را نظیر حرکت، سکون، مکان‌مندی و... داشته باشد. ب. تجسیم اسمی یا عبارتی؛ بر اساس این اصطلاح، هر چند بر خداوند جسم اطلاق می‌شود، ولی اوصاف و احکام جسم را ندارد» (همان: ۱۸۱). شیخ مفید می‌نویسد: «هیچ چیزی شبیه خداوند نیست و جایز نیست چیزی شبیه او باشد و این اجماع اهل توحید است، جز گروه اندکی که اهل تشییه‌اند. آنها الفاظ تشییه را بر خداوند اطلاق ولی در معنا با آن مخالفت کرده‌اند» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۴: ۵۱ به نقل از اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۸۱).

تشییه و تنزیه از مهم‌ترین موضوعات کلامی و عرفانی است و به‌ویژه در عرفان اسلامی از موضوعات اصلی به شمار می‌رود و با مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی عرفانی و از جمله با موضوعاتی چون وجود و وحدت وجود رابطه و پیوند عمیقی دارد... در متون دینی، هم بر تنزیه خدا و هم بر تشییه تأکید می‌شود.

علی‌رغم تأکید بسیار بر تنزیه و تقدیس و تسیبی ذات، گاه صفاتی شبیه صفات مخلوقات و حتی صفات تجسسی به خداوند نسبت داده شده است. در قرآن کریم ما با دوسته از آیات روبه‌رو هستیم. نخست آیاتی که حاکی از تسیبی ذات و صفات خداوند به مخلوقات است و دوم آیات تنزیه‌ی. به موجب آیات نحسین خداوند می‌بیند و می‌شنود و حرف می‌زند و با دست توانای خویش می‌آفریند و به موجب آیات گروه دوم ذات خداوند پاک و منزه از این صفات است. (شمس، ۱۳۸۹: ۳۱۳-۳۱۵).

بلیغ‌ترین، رسانترین و مهم‌ترین عبارات در تنزیه حق و همچنین جمع میان تنزیه و تسیبی سخنان امیرالمؤمنین علی(ع) در نهج‌البلاغه است. حضرت امیر(ع) خداوند را از هر گونه تسیبی و مشابهت با مخلوقات برتر و منزه دانسته و فرموده است: «الحمد لله العلي عن شبه المخلوقين» به گفته آن حضرت خداوند فراتر از وصف واصفان است و هیچ زبانی قادر به وصف او نیست (همان: ۳۱۶).

عارفان مسلمان بهویژه عارفان وحدت وجودی با آنکه به اعتقاد به حلول و اتحاد متهم شده‌اند، اما همواره بر تنزیه حق تأکید کرده، از تسیبی و تعطیل اجتناب ورزیده و گفته‌اند که در عزّت توحید، رنگ تسیبی نیست (همان: ۳۴۰).

۴. بطلان کشف

شیخ حرّ عاملی باب چهارم از رساله‌الإثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة را به بطلان کشف اختصاص داده و برای مخالفت با آن دلایل متعددی آورده است.

۱-۴. دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با کشف و شهود

نویسنده کتاب، کشف را با علم تسخیرِ جن و سحر و جادو برابر دانسته، بدععت‌گذاری محض و خودسری صرف می‌داند؛ همچنین لازمه تجربه کشف را داشتن عصمت و داشتن غیب می‌داند. عاملی بر این باور است که لازمه وجود کشف، باطل شدن معجزات پیامبر است؛ چون مرتبه صاحب کشف، بالاتر از پیامبر خواهد بود و معتقد است با استناد به روایت: «ما اعلمُ مَأْوَاءَ چَدَارِيَ هَذَا الْبَوْحَى يُوحِى أَلَى» چون پیامبر پشت دیوار را نمی‌بیند، رتبه صاحب کشف باید بالاتر از ائمه و انبیا باشد و این مغایر با تعالیم اسلام است؛ چون ائمه هیچ گاه ادعای آگاهی بر علوم غیبی را نداشته‌اند و در ادامه می‌نویسد: «گاهی این شیطان است که انسان را از امور غیبی آگاه می‌کند» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۲۵). با اینکه معتقد است ائمه و پیامبر از امور غیبی آگاه نیستند، می‌نویسد: «اگر گاهی از غیب خبر می‌دهند به طریق نقل از پیامبر اکرم(ص) از جبرئیل(ع) از خدای عز و جل بدانان رسیده است. بنابراین، چگونه ادعا می‌شود که فرد فرد صوفیان در علم و دانش و دیگر امور بر اهل بیت عصمت و طهارت گنجینه‌های علم و دانش و جایگاه فروند آمدن وحی، برتری دارند؟!» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۱۹)

اهم دلایل ایشان را درباره مخالفت با کشف می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: نداشتن دلیل قطعی بر اثبات کشف و مشروعیت آن و یقین‌آور نبودن آن؛ لازمه حصول و صحّت کشف این است که عرفا دارای مقام عصمت باشند. لازمه قائل شدن به کشف، دسترسی به علم غیب و شناخت بسیاری از امور غیبی است که در صورت اعتقاد به آن، مقام صاحب کشف از مقام انبیا بالاتر خواهد بود. ادعای داشتن کرامات و در صورت اعتقاد به آن، بر بسیاری از معجزات پیامبران و کرامات ائمه خط بطلان کشیده خواهد شد و مطرح شدن شائبه امکان مساوات و برابری با پیامبران.

از دیگر نظرات اغراق گونه نویسنده در باب چهارم در مورد کشف (صفحات ۱۱۹ تا ۱۲۶) باور وی بر این است که صاحب کشف هیچگاه خطا و اشتباه نمی‌کند و این به معنای عصمت است و صاحب کشف، داننده غیب نیز هست و قبول این، مستلزم

بالاتر دانستن مقام آنها از پیامبران است. همچنین در مورد پنجم معتقد است با قبول ادعای صاحبان کشف، خط بطalan بر معجزات پیامبر کشیده می‌شود و نیز ضرورت دین گواه بر بطalan کشف است (ن.ک عاملی، ۱۳۸۵: ۱۲۲-۱۱۹). هم چنین نویسنده بین کشف با وهم و خیال و پندارهای پست و وسوسه‌های شیطانی و خواب‌های آشفته تفاوت قائل نمی‌شود (همان: ۱۲۴).

اما دلایل عرفا را برای صحت کشف و شهود با توجه به آیات و بعضی روایات می‌توان اثبات کرد که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

۴-۲. کشف و شهود

کشف در لغت: اهل لغت ماده (کشف) را به معنای اظهار و ازاله تفسیر نموده‌اند. در فرهنگ معارف اسلامی آمده‌است: ««کشف الشیء کشفاً اظهاره - کشف الله غمّه : ازاله»؛ شئ را ظاهر و هويدا ساخت و خدواند غمش را زائل نمود» (سجادی، ج ۱، ۱۳۷۳: ۱۸۱). در سایر کتب لغت نیز به معنی دور نمودن چیزی از چیزی از پارچه از روی صورت و مانند آن آمده‌است. کشف در اصطلاح اهل عرفان به معنای نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می‌گیرد. ابزار این نوع شناخت، تزکیه باطن و تصفیه روح است. قیصری در شرح فصوص الحکم نوشته است: «کشف به حسب لغت رفع حجاب است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۴). شهود در لغت: شهود از ماده (ش ۵) به معنای حضور در مجلس، دیدن با چشم، ادراک، علم و دانستن، اقرار و اعتراف آمده‌است (ابن فارس، ج ۱۴۰۴، ۲: ۱۲۴۰). چون مراتب وجودی از حق اول تا عالم ماده بین حق و مخلوق حجابند، النهایه حقایق مجرد و عقول مقدسه بل که اسماء الهیه حُجُب نورانی و حقایق مادی حجب ظلمانی بین سالک و حقند؛ سالک که از عالم طبع شروع به سیر الى الله می‌نماید، بعد از کشف حُجُب، اول حقیقتی که از برای او مکشوف می‌شود، حقایق موجود در عالم بزرخ و خیال مطلق و منفصل است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۵).

شهود و مشاهده در اصطلاح عرفان، به معنای «رویهُ الحق بالحق» است، یعنی نوع خاصی از شناخت. البته نه از سخن معرفت‌های حصولی که از راه مفاهیم و استدلال‌های عقلی به دست آمده باشد، بلکه معرفت ویژه و شناخت خاصی از حقیقت. این نوع شناخت، یافتی است نه فهمیدنی. طریقت و سیر و سلوک عرفانی همان ریاضت و مجاهدت است و ثمره آن مکافهه و مشاهدات عرفانی. از این رو عرفا گفته‌اند: «المشاهدات مواريثُ المجاهدات» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳ به نقل از افضلی، ۱۴۰۱: ۳۱). قیصری در ادامه، در انواع مکافهه می‌نویسد: «مکافهه سه مرتبه دارد: درجه اول مکافهه‌ای است که دلالت بر تحقیق صحیح می‌کند و ادامه دارد؛ یعنی قطع نمی‌شود. تحقیق صحیح به اصطلاح اهل سلوک، مطالعهٔ تجلیات اسماء الهیه است... قسم دوم: از اقسام کشف، مکافهه عین در مقام مکشوف و حقیقت است. چون مکافهه علمی خود حجاب است... مشاهده، مقدمهٔ معاینه است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۲۱ و ۶۲۲).

۴-۳. اثبات کشف و شهود

آیات فراآنی در قرآن وجود دارد که بیانگر نوعی خاص از معرفت است که نه از راه علم و تجربه به دست می‌آید و نه از طریق بحث و فکر و اندیشه، بلکه از عمل به شریعت و سیر و سلوک عارفانه حاصل می‌شود.

ابزار این کشف و شهود، وحی، عقل و قلب است... عرفا وحی را از جمله ابزار کشف و شهود می‌شمارند و به معنای عام گرفته‌اند که شامل قرآن و سنت، هردو است... عقل هم در درون دین معنا می‌دهد؛ عقل، مدار تکلیف و مأموریت انسانی است. در آیات بسیاری انسان به تعقل و استدلال و تلاش عقلانی دعوت شده‌است... دین اسلام - در کنار دعوت به عقل به واسطهٔ اصول و احکام خود که ستیزی با عقل ندارد - در شکوفائی عقل آدمیان می‌کوشد تا به مدد این شکوفایی، توان ادراکی عقل را در امور

متعالی ارتقا بخشد. از این رو مسلمانان نیز از همان آغاز بر شرافت عقل تأکید داشته‌اند. متفکران اسلام هیچ‌گاه میان عقل و دین ناسازگاری ندیده‌اند. آموزه‌های دین اسلام، مطابق با حقیقت و مؤید عقل است. قلب هم، مانند عقل از منظر وحی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بیش از هشتاد صفت در قرآن برای قلب بیان شده است. (افضلی، ۱۴۰۱: ۳۶ و ۳۵)

در مورد کشف و شهود عرفانی بسیاری از آیات قرآن کریم دلالت بر وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران مانند حضرت مریم(ع) دارند. در مورد علم لدنی و علم افاضی و رستگاری در اثر تهدیب نفس و تقوا و مجاهده در راه خدا آیات بسیاری داریم، از جمله نص «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعْلَمُكُمُ اللَّهُ: از خدا پروا کنید، تا خدا به شما یاد دهد» (بقره/۲۸۲/۲)؛ و آیه «الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا، لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبْلَنَا: کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راههای خود را بر آنان می‌نمائیم.» (عنکبوت/۶۹/۲۹) و نص: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا: هر کس آن [نفس] خود را پاک گردانید، قطعاً رستگار شده است» (شمس/۹/۹۱).

در تفاوت وحی و الهام، قیصری می‌نویسد: «فرق بین الهام بر چهار وجه است: اول آنکه، الهام گاهی بدون واسطه موجودی از موجودات ملک علام حصول می‌بیوند. دوم، وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمن کشف معنوی است. سوم، وحی از خواص نبوت است و الهام از خواص اهل ولایت. چهارم، وحی از برای نبی حاصل نمی‌شود مگر به اطلاع از سبب و علتی که علم مستفاد از وحی حاصل شده است. از شرایط وحی تبلیغ است بر خلاف الهام» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۹۱ و ۵۹۰).

همچنین ابن عربی در الهیات، درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل‌اند به رسمیت نمی‌شناسند و پس از شرع، تنها علم صحیح را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد: «إِنَّ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ لَا يُعْطِيهِ الْفَكْرُ وَ لَا مَا أَقْرَرَهُ الْعُقَلَاءُ مِنْ حَيْثُ افْكَارُهُمْ وَ إِنَّ الْعِلْمَ الصَّحِيحَ إِنَّمَا هُوَ مَا يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قُلُوبِ الْعَالَمِ وَ هُوَ نُورُ الْهَمَى يَخْتَصُّ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عَبَادِهِ مِنْ مَلَكٍ وَ رَسُولٍ وَ نَبِيٍّ وَ ولِيٍّ وَ مُؤْمِنٍ وَ مَنْ لَا كُشِفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ؛ علم صحیح از راه تفکر و آنچه عقلا از راه افکارشان تقدیر کرده‌اند به دست نمی‌آید؛ بلکه تنها آن است که خدا در قلب عالم می‌اندازد و نور الهی است که هر که را بخواهد از فرشته و رسول و نبی و ولی، بدان مختص می‌کند، کسی که کشف ندارد علم ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۸). شاهد این امر آن است که هیچ نبی و یا ولی علم خود را از راه تفکر به دست نیاورده است: «أَنَّبِيَا وَ أَوْلِيَا ازْ أَهْلِ اللَّهِ عَلْمَشَانِ بِهِ خَدَا ازْ رَاهِ فَكَرِ حَاصِلِ نَشَدَهَا سَتَهَا. خَداونَد آنَّ رَا از این امر تطهیر کرده است بلکه آنان دارای گشایش کشف از جانب خدایند» (همان، ج ۳: ۱۱۶). ابن عربی تفکر را که محصول عقل بشری است همواره در معرض شباهه و خطأ می‌بیند؛ چرا که علومی که معلم آن نیز غیر خداست از شباهه خالی نیست. علت اختلاف متفکران و اهل نظر نیز ناشی از همین امر است. حال آن که انبیا که علماشان از راه کشف است بایکدیگر اختلاف ندارند (همان، ج ۲: ۲۹۰).

در قرآن کریم آیات متعددی است که عرفا و علما بر امکان کشف و شهود به آن تمسک کرده‌اند، از جمله آیات ۱۴۳ اعراف، ۲۳ قیامه و ۱۵ مطففين، چنانکه احادیث معتبر و متعددی نیز در منابع روایی بر تأیید آن وجود دارد (افضلی، ۱۴۰۱، ۱۴۰۱: ۱۴۳). نیز آیاتی که در آنها تعییر از لقاء الله مطرح می‌شود، مثل (انعام/۱۵۴، روم/۸، سجده/۱۴ و ...) و نیز آیات «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِنْبَرَارِ لِهِ عَلَيْهِنَّ وَ مَا إِدْرَاكَ مَا عَلَيْهِنَّ. كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشَهِدُهُ الْمُقْرَبُونَ» (مطففين/۱۸ تا ۲۱) یعنی؛ این چنین نیست [که این سبک مغاران درباره نیکان می‌پندارند] بلکه پرونده نیکان در علیین است، تو چه می‌دانی علیین چیست؟ قضا و سرنوشتی حتمی [برای نیکان] است. مقربان آن را مشاهده می‌کنند. بر طبق این آیات، مشاهده ملکوت جز به نحو شهود عرفانی امکان پذیر نیست.^۴

کشف و شهود عرفانی به عنوان راهی برای شناخت، یک حقیقت انکارناپذیر است که با ریاضات نفسانی، زهد و پاکدامنی، طهارت و داشتن روح متعالی پس از طی مراحلی در افراد عارف حقیقی پدید می‌آید. تمایز مهم این نوع شناخت با دیگر شناخت‌ها در این است که حصول کشف و شهود بر اساس استدلال و براهین عقلی نیست، بلکه نوعی مشاهده است.

همچنین به گفتهٔ محمد تقی فعالی در کتاب تجربهٔ دینی و مکاشفهٔ عرفانی «کشفی معصوم و مصون است که کاملاً بر شریعت منطبق باشد. مکاشفه‌ای که منطبق بر قانون شریعت نباشد، بدون شک القاء شیطان است و هیچ‌گونه حجتی نخواهد داشت. اصولاً طریقت باید بر شریعت کاملاً منطبق باشد تا این راه باطنی بتواند سالک را به حقیقت نائل گردد. آنچه از مکاشفات مشاهدات، معاینات و الهامات صدق و عصمت دارند، فقط نوع ربانی و ملکی آن هاست» (فعالی، ۱۳۸۷: ۲۵۷).

می‌دانیم که کشف برای بسیاری از عرفانی اتفاق افتاده: «در موارد دیگری هم مؤلف [محمد تقی مجلسی] اشاراتی به ریاضات شاقهٔ خود و مکاشفات دارد. در اینجا افرون بر آن‌ها عبارتی نقل می‌شود: آنچه بر حقیر واقع شد این بود که در اوایل طلب علوم مشغول کتب تفسیر بودم و مجمع‌البیان و کشاف و تفسیر قاضی با بسیاری از تفاسیر در نظر بود و مطالعه می‌کردم، با ریاضات شاقه و می‌خواستم که از حقائق قرآنی بهره بیابم. در آن اثنای شبه سنه‌ای دست داد. حضرت سیدالمرسلین را در واقعه دیدم که نشسته است تنها و بنده در خدمت اویم. به خاطر رسید که خوب تفکر نما در کمالات آن حضرت، هر چند ملاحظه بیشتر می‌نمودم، انوار آن حضرت در ترقی بود به مرتبه‌ای که عالم را فروگرفت و من از دست آن واقعه بیدار شدم. به خاطر رسید که چون در اخبار وارد شده است که «کان خُلقه القرآن» باید تفکر در معانی قرآن کنم، شروع نمودم و در تدبیر آیه که به آن رسیده بودم، شروع شد در کشف حقایق آن و هر چند بیشتر ظاهر می‌شد تا آن که علوم لاتحصی و لاتعد به یکبار ریخت که اگر مدت عمر شرح شمه‌ای از آن کنم نتوانم و همچنین هر آیه را ملاحظه می‌نمودم فایض می‌شد علوم بسیار و به عزت حق سیحانه و تعالیٰ قسم که اغراق نکرده‌ام» (جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۰۵۲).

همچنین حسن زاده آملی در کتاب انسان در عرف عرفان که در آن واقعه‌هایی از تجارت کشف و شهود خود را نقل می‌کند؛ در واقعه ۱۱ می‌نویسد: «در صبح سه شنبه ۲۶ ذی الحجه ۱۳۸۷ هـ. ق در حال «توجه» چنان ارتعاش و لرزه‌ای بر من مستولی شد که قلم از تحریر آن عاجز و زبان از وصف آن الکن است. عالم همه را روشن دیدم، ولی نور روشنایی مایل به رنگ بنفس بود. در این واقعه خوف و وحشت شگفتی بر من چیره شده بود ولکن زمان آن حال در حدود دو دقیقه بوده است که به حال عادی خود باز آمدام و بسیار افسوس خوردام که دولت مستعجل بود، ولی چه کنم که در آن حال به اختیار خودم نبوده‌ام» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۳۲).

شبهه دیگری که عاملی مطرح می‌کند این است که ممکن است این کشف از طرف شیطان باشد: «البته بعيد به نظر نمی‌رسد که اجنه و شیاطین بر ایشان ظاهر شوند. به برخی از آن چه می‌دانند، با آنان سخن گویند زیرا شیطان و جنیان نزد اهل تسخیر و ریاضت گرد می‌آیند و به شکل انسان ظاهر می‌شوند، چنان‌که شیاطین به درون بت‌ها وارد شوند و بتپرستان را از هرچه می‌برسینند آگاه می‌ساختند و این کار به مراتب فراتر از موضوعی است که صوفیان مدعی آن‌اند» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۲۵). اما عرفان بر این عقیده‌اند که شریعت و دین، معیار کشف است و اگر کشفی موافق دین نباشد، نباید به آن اهمیت داد. البته باید توجه داشت نباید عارفان واقعی را با بدعت‌گذاران و صوفی‌نمایان یکی دانست و نسبت کافر، مرتد و غولان راه دین را به همه منتسب نمود.

در پایان ذکر این نکته ضروری است که گاه کشف و کرامت متراffد هم دانسته شده‌اند (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۲۲) و موجب سوءبرداشت از آن گردیده است، اما باید گفت این دو با هم تفاوت دارند؛ زیرا که کشف از مقولهٔ کرامت نیست. «مکاشفه عبارت از این است که انسان در حال هوشیاری و بیداری و یا بین خواب و بیداری که از آن به خلسه تعبیر می‌کنند، چیزهایی را می‌بینند و یا درک می‌کند که دیگران از درک آن عاجزند، اما منظور از کرامت این است که از شخصی که دارای قدرت روحی است کارهای خارق‌العاده‌ای سر بزند و بتواند تصرفاتی در عالم طبیعت و یا در اشخاص انجام دهد. مثلاً بیماری را شفا دهد و یا طی‌الارض کند و یا بدون اسیاب ظاهری چیزی را از مکانی به مکانی دیگر منتقل نماید که اگر مستند به اذن الهی و نشانه ارتباط با خدا باشد، کرامت نامیده می‌شود. ولی مرتبتہ والای آن که به وسیلهٔ انبیاء برای اثبات نبوت‌شان انجام می‌پذیرد، معجزه نامیده می‌شود» (حسینی کوهساری، ۱۳۸۹: ۱۴۵ و ۱۴۴).

پس آنچه از مجموع دلایل عقلی، آیات قرآن و روایات و تجربه بزرگان دین به دست می‌آید این است که نه تنها کشف و اطلاع از برخی امور غیبی امکان تحقق دارد، بلکه به کرات هم روی داده است. به طور کلی می‌توان گفت که امور غیبی و نهان از جهان مادی دارای مراتبی است و تمام آن در اختیار خداوند است و به هر کس اراده کند (پیامبران) بخشی از آن را به صورت وحی می‌دهد و مراتبی از علم غیب نیز وجود دارد که انسان با ریاضت روح و تمرین و ممارست و ارتقای مرتبه روح خویش امکان دست‌یافتن به آن را دارد؛ چرا که انسان مشکل از جسم و روح است و بعد روحی وی توانایی اطلاع از امور غیبی با کنار رفتن پرده‌های مادی و جسمانی را دارد. آن‌گاه که به علم‌الیقین دست یافت می‌تواند به برخی از آنچه خدا برای وی اراده کرده است، دست پیدا کند.

۵. نتیجه‌گیری

عرفان به عنوان راهی که بسیاری از پویندگان طریق حقیقت را به مقصد رسانده است، مورد تأیید بسیاری از علماء و حتی فقیهان است، اما آنچه که از آن به عنوان کفر و بدعت یاد می‌شود سلسله‌ها و فرقه‌هایی است که با بدعت در دین و اعتقادات شیوه‌آمیز، پایه‌گذار تصوفی شده‌اند که مردم را از دین و ائمه دور کرده‌اند. در بعضی موارد هر دو مفهوم عرفان و تصوف یکی تلقی شده و در مخالفت با آن ردیه‌های بسیاری نوشته شده است؛ یکی از آنها ردیه‌ای است که شیخ حرّ عاملی در دوازده باب در رد تصوف نوشته است. ما در این مقاله دلایل برخی فقهاء و عرفاء را برای دفاع از شیوه عرفان آورده‌ایم و به این نتایج رسیده‌ایم که:

- برای عرفان پاییندی به قواعد شریعت اهمیت داشته‌است و معتقدند از دایره و حدود شریعت بیرون نرفتند.

- عرفان برای اثبات وحدت وجود و کشف و شهود نیز دلایلی دارند که بی‌شک نمی‌توان آنها را بدون دلیل متقن و علمی رد کرد. به نظر می‌رسد که مخالفت تند عده‌ای از فقهاء و منتقدان با عرفان و نظریه وجود وحدت وجود و کشف و شهود، به دلیل عمق مطالب مطرح شده در عرفان است، به گونه‌ای که عده‌ای مدعی عرفان نتوانسته‌اند به نحو احسن، مسئله را مطرح کنند و عده‌ای نیز به دلیل ضعف بنیه علمی قابلیت پذیرش آن مطلب دقیق را نداشتند.

- مخالفان عرفان و تصوف، مفهوم وجود وحدت وجود با اتحاد و حلول و همه‌خدایی را یکی دانسته و این اتهام به عرفان ناشی از برداشت نادرست از مفهوم زیربنایی وجود است.

- مکاشفه و حصول به برخی حقایق از طریق قلب، مورد تأیید و اشاره آیات و روایات و نیز تجربه شده برخی از علماء و بزرگان دین است و تنها با عدم تعارض و تضاد با دین، می‌توان مکاشفه صحیح را از وساوس شیطانی تشخیص داد و به صرف اینکه طریق کشف در دسترس همگان نیست، نمی‌توان به طور کلی آن را انکار کرد.

- مقوله کشف و شهود با وحی و کرامت متفاوت است و معیار صحّت کشف، شرع است.

یادداشت‌ها

۱- دیگر از آثار او عبارتند از: ۱. الاجازات؛ ۲. احوال الصحابة؛ ۳. الريعون حدیثاً؛ ۴. ارجوزة في الزكوة؛ ۵. ارجوزة في الهندسة؛ ۷. امل - الأمل في علماء جبل عامل (که به سال ۱۳۰۲ هـ . ق در تهران چاپ سنگی شده)؛ ۸. الايقاظ من الهجمة بالبرهان على الرجمة؛ ۹. بداية الهدایة في الواجبات والمحرمات المنصوصة (که تلخیص هدایة الامم اوست و این کتاب هدایه نیز منتخب کتاب وسائل الشیعه وی می‌باشد)؛ ۱۰. تحریر وسائل الشیعه و تخيیر مسائل الشریعة (که شرح مکمل بر کتاب وسائل الشیعه خود اوست)؛ ۱۱. تذكرة المتبخرین في علماء المؤاخرين (که جلد ثانی کتاب امل الأمل و شرح حال علمائی غیر جبل عامل که با شیخ طوسی معاصر و یا بعد از زمان او بوده‌اند، می‌باشد و در سال ۱۳۰۲ هـ . ق در تهران چاپ سنگی و هر دو جلد در آخر منتهی المقال ابوعلی منتشر است)؛ ۱۲. التبیه فی التنزیه (یعنی تنزیه مخصوص از شهو و نسیان)؛ ۱۳. تووات القرآن؛ ۱۴. الجواهر السنیّة - الاحادیث القدسیّة (که چاپ شده‌است)؛ ۱۵. دیوان الشعر (که نزدیک بیست هزار بیت است)؛ ۱۶. صحیفه ثانیه سجادیه؛ ۱۷. الفصول المهمة في اصول الانتماء؛ ۱۸. الفوائد الطوسيّة؛ ۱۹. کشف التعمیة فی حکم التسمیة (مدرس تبریزی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۰۷-۵۱۰).

۲- برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۰: صص ۱۱۱ تا ۲۳۴.

- ۳- برای اطلاعات بیشتر رک: شمس، صص ۳۱۳ - ۴۹۹.
- ۴- برای اطلاع بیشتر از تفسیر آیات رک: حسینی کوهساری، ۱۳۸۹: صص ۱۵۲ تا ۱۶۰.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحكم محبی‌الدین ابن عربی*، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸). *تبلیس ابليس*، ترجمه علیرضا ذکاوی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محبی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، دوره ۴ جلدی، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محبی‌الدین. (۱۳۸۵). *فصوص الحكم*، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۰). «نقد و بررسی انتساب تشییه و تجسمی به هشام بن حکم»، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، شماره دوم، صص ۱۹۱ - ۱۶۹.
- افضلی، غلام محمد. (۱۴۰۱). «کشف و شهود عرفانی از منظر آیات»، دو فصلنامه یافته‌های تفسیری، سال دوم، شماره سوم، صص ۲۹ - ۵۳.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امینی، ایمان، شهرام پازوکی. (۱۳۹۸). «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رد صوفیه»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، شماره پیاپی ۲۹، صص ۲۰۳ - ۱۶۷.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۹). *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جلیلی، رضا، بوالحسنی، رحمان. (۱۳۹۹). «تحلیل انتقادی دیدگاه ابن تیمیه در باب وجودشناصی عرفانی»، مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۳۸، صص ۶۳ - ۹۲.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). *محبی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). *انسان در عرف عرفان*، تهران: سروش.
- حسینی کوهساری، سید اسحاق. (۱۳۸۹). «*کشف و شهود عرفانی*»، مجله فلسفه دین، سال هفتم، شماره پنجم، صص ۱۴۱ - ۱۷۲.
- خالقیان، ام البنین و محمد غفوری. (۱۳۹۵). «روش شناسی شیخ حر عاملی در تبیین ، تنظیم و اثبات عقاید»، مجله پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره ۵، صص ۳۱ تا ۴۸.
- خواجوی، محمد. (۱۳۹۳). *ترجمه فتوحات مکیه شیخ اکبر محبی‌الدین ابن عربی*، چاپ دوم، جلد دهم، تهران: انتشارات مولی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۶). *ترجمه فتوحات مکیه شیخ اکبر محبی‌الدین ابن عربی*، چاپ دوم، جلد سوم، تهران: انتشارات مولی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۷). *متن و ترجمه فصوص الحكم شیخ اکبر محبی‌الدین ابن عربی*، تهران: انتشارات مولی.
- ذکاوی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۹۰). *بازشناسی و نقد تصوف ، تهران: انتشارات سخن*.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد. (بی‌تا). *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش محمد سید‌کیلانی، بیروت.

- رشتی، علی بن محمد. (۱۴۰۰). فاتحة الكتاب في الرد على الصوفية، شرح مراسله الشيخ احمد الشیخ زین الدین الاحسانی من مصنفات الملا علی بن المیرزا محمد الرشتی الجیلانی، تقدیم و تحقیق هادی مکارم التربی، قم: دار زین العابدین.
- رشیدی، محمد. (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های عرفانی محی الدین ابن عربی و مولوی جلال الدین محمد بلخی» (با تأکید بر دو کتاب فصوص الحكم و مثنوی معنوی). رساله دکتری، استاد راهنمای: محمدرضا صرفی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، چاپ اول ، تهران: کومش.
- سهروردی، ابو نجیب عید القاهر. (۱۳۶۳). آداب المریدین، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان ، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر مولی.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). تنزیه و تشبیه در مکتب و دانته و مکتب ابن عربی، قم: نشر ادیان.
- عاملی، شیخ حرّ. (۱۳۸۶). نقدی جامع بر تصوف ، ترجمه رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیة، ترجمة عباس جلالی، چاپ دوم، قم: انتشارات انصاریان.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۷). تجربه دینی و مکافنه عرفانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکھارت، تهران: انتشارات هرمس.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۸). عقاید، تحقیق حسین درگاهی، ترجمه حمیدرضا آزیر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه زیتون.
- مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۹۴). ریحانه‌الادب، زیر نظر علیرضا سبhanی، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- مستمیلی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعریف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). آموزش فلسفه، چاپ دهم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). کلام ، عرفان ، حکمت عملی، (کلیات علوم اسلامی ۲) چاپ سی و پنجم، قم: انتشارات صدرا.
- میرپوریان، معصومه‌سادات، محبوبه مباشری. (۱۴۰۰). «تحلیل گفتمان انتقادی دو مناظره دوره صفوی در رد و دفاع صوفیه»، دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۵، صص ۲۲۱ تا ۲۴۰ .
- یوسف‌پور، محمد‌کاظم. (۱۳۸۰). فریب سراب، تهران: انتشارات روزنه.

References

- Afzali, G. M. (2022). "Mystical Unveiling from the Perspective of Quranic Verses." *Journal of Interpretive Findings*, 2(3), 29-53.
- Akbarian, R. (2007). *The Relationship Between Religion and Philosophy in the Islamic World*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.
- Al-Amili, H. (2007). *A Comprehensive Critique of Sufism*. Trans. Abbas Jalali, 2nd ed. Qom: Ansarian Publications.
- Amini, I., & Pazuki, S. (2019). "Sufism in the Discursive Formation of Treatise on the Refutation of Sufism." *Journal of Islamic History and Civilization*, 29, 167-203.
- Ashtiani, S. J. (1991). *Commentary on Qaysari's Introduction to Ibn Arabi's Fusus al-Hikam*. 2nd ed. Qom: Islamic Propagation Office Publications.
- Esaadi, A. (2011). "A Critique and Examination of the Attribution of Anthropomorphism to Hisham ibn al-Hakam." *Journal of Critique and Theory*, 16(2), 169-191.
- Fadli, M. T. (2008). *Religious Experience and Mystical Unveiling*. 3rd ed. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.

- Hassanzadeh Amoli, H. (2009). *Man in the Custom of Mysticism*. Tehran: Soroush.
- Hosseini Kouhsari, S. I. (2010). "Mystical Unveiling." *Journal of Philosophy of Religion*, 7(5), 141-172.
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. 4 vols. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Arabi, M. (2006). *Fusus al-Hikam*. Analysis by M. A. Movahed & S. Movahed. Tehran: Karmameh.
- Ibn Jawzi, A. (1989). *Talbis Iblis*. Trans. Alireza Zakavati. Tehran: University Publication Center.
- Jahangiri, M. (2004). *Muhyi al-Din Ibn Arabi: Distinguished Figure of Islamic Mysticism*. 5th ed. Tehran: University of Tehran Press.
- Jafarian, R. (2010). *Safavids in the Arena of Religion, Culture, and Politics*. Qom: Research Institute for Hawzah and University.
- Jalili, R., & Bolhasani, R. (2020). "Critical Analysis of Ibn Taymiyyah's View on Mystical Ontology." *Scientific Journal of Javidan Kherad*, 38, 63-92.
- Kakaie, Q. (2003). *Unity of Existence According to Ibn Arabi and Meister Eckhart*. Tehran: Hermes.
- Khaliqian, U., & Ghafuri, M. (2016). "Sheikh Hurr al-Amili's Methodology in Explaining, Organizing, and Proving Beliefs." *Journal of Islamic Schools of Thought*, 5, 31-48.
- Khajavi, M. (2014). Translation of *Futuhat al-Makkiyya* by Sheikh Akbar Muhyi al-Din Ibn Arabi. 2nd ed., Vol. 10. Tehran: Mawla Publications.
- Khajavi, M. (2007). Translation of *Futuhat al-Makkiyya* by Sheikh Akbar Muhyi al-Din Ibn Arabi. 2nd ed., Vol. 3. Tehran: Mawla Publications.
- Khajavi, M. (2008). Text and Translation of *Fusus al-Hikam* by Sheikh Akbar Muhyi al-Din Ibn Arabi. Tehran: Mawla Publications.
- Majlisi, M. B. (1999). *Beliefs*. Research by Hussein Dargahi, Trans. Hamidreza Azhir. 2nd ed. Tehran: Zaytun Institute.
- Modarres Tabrizi, M. A. (2015). *Rayhanat al-Adab*. Ed. Alireza Sobhani. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Mirpuriyan, M. S., & Mobasher, M. (2021). "Critical Discourse Analysis of Two Safavid Era Debates on the Rejection and Defense of Sufism." *Bi-Quarterly Journal of Mysticism Studies*, 25, 221-240.
- Motahhari, M. (2010). *Theology, Mysticism, Practical Wisdom*. (Islamic Sciences Collection 2). 35th ed. Qom: Sadra Publications.
- Rashidi, M. (2017). "Comparative Study of Mystical Perspectives of Muhyi al-Din Ibn Arabi and Mawlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi" (With Emphasis on *Fusus al-Hikam* and *Masnavi*). Doctoral dissertation, Supervisor: Mohammad Reza Sarfi. Kerman: Shahid Bahonar University.
- Rashti, A. M. (2021). *Fatihat al-Kitab fi al-Radd ala al-Sufiyya*. Ed. Hadi Makarem Al-Torbat. Qom: Dar Zayn al-Abidin.
- Sajjadi, S. J. (1994). *Encyclopedia of Islamic Knowledge*. Tehran: Kumish.
- Shams, M. J. (2010). *Transcendence and Similarity in the Vedanta School and Ibn Arabi's School*. Qom: Adyan Publishing.
- Yokavati Qaragozlu, A. (2011). *Recognition and Critique of Sufism*. Tehran: Sokhan Publications.
- Yusufpour, M. K. (2001). *Deception of the Mirage*. Tehran: Rozaneh Publications.