# تحلیل و تبیین
# جایگاه «جلاء و استجلاء» در عرفان اسلامی

قاسم کاکایی[1]
محمد ملکی[2]

**چکیده:** جلاء و استجلاء دو اصطلاحی است که در عرفان اسلامی بیانگر ظهور و بروز خداوند در ممکنات است. جلاء یعنی ظهور حضرت حق در غیر خود، و استجلاء همان فزونی جلاء است. این مقاله با استناد به متون اصیل عرفانی و برخی آیات و روایات و حتی فلسفهٔ اسلامی به بررسی لغوی و اصطلاحی این دو اصطلاح، و به‌نوعی تبیین مصادیق و چگونگی ظهور آن پرداخته است. نگارنده با بررسی موضوع مقاله به اقوال عارفان بزرگ نیز نظر داشته و ضمن مقایسه اقوال، ضعف و قوت آنان نیز در حد گنجایش مقاله بیان شده است، آن‌گاه به تبیین دقیق جایگاه «جلاء و استجلاء» در نظام آفرینش و چگونگی به کمال رسیدن این دو، و ارتباط بین «جلاء و استجلاء» را بررسی کرده است که آیا کمال جلاء همان استجلاء خواهد بود و یا اینکه هر یک از «جلاء و، استجلاء، کمال جلاء و کمال استجلاء» مصادیق خاص خود را دارد.

**کلیدواژه‌ها:** جلاء، استجلاء، کمال جلاء، کمال استجلا؛ عرفان اسلامی، انسان کامل، ظهور

---

۱. استاد دانشگاه شیراز Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir
۲. دانشجوی مقطع دکتری عرفان و تصوف اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم
Email:maleki.ghalam@gmail.com

دریافت مقاله:۱۳۹۱/۲/۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## مقدمه

جلاء و استجلاء از جمله اصطلاحاتی است که در عرفان نظری و حتی در فلسفه و آیات و روایات به‌کار رفته و معارف زیادی دربارهٔ آن مطرح شده است. ازآنجاکه این دو موضوع، از دقیق‌ترین مسائل عرفانی است و ارتباط تنگاتنگ با مباحث هستی‌شناسی و حتی انسان کامل و مبدأشناسی دارد، نخست بایسته است این دو، در لغت و اصطلاح، بررسی شود، سپس تحلیل و تبیین گردد.

جلاء و استجلاء، در لغت کاربرد زیادی دارد و ریشهٔ آن «جَلَوَ و جَلَیَ» است که هر دو کلمه، ثلاثی مجرد و معتل هستند.(۱)

در اصطلاح عرفا: جلاء ظهور، و استجلاء شهود است. زیرا حق‌تعالی اراده کرد که کمالات اسمایی خود را در عالم خارج متحقق سازد تا خود را در آیینهٔ تجلی مشاهده کند و چنین کرد و خود را به‌گونه‌ای در غیر خود دید که عارفان این مشاهده را «استجلاء» می‌نامند که درواقع حضرت حق خود را در آیینهٔ تجلیات خود که، کامل‌ترین آن «انسان کامل» است، می‌بیند. درمقابل استجلاء، جلاء قرار دارد، که درواقع جلاء به‌معنای ظهور در غیر است. به این معنا که نخست حضرت حق در اغیار ظهور، سپس خود را در آن‌ها مشاهده می‌کند که «استجلاء» باشد. هر دو اصطلاح کمالی دارند که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.(۲)

«جلاء» به‌معنای «توانایی بازتاباندن» و «استجلاء» یعنی جلای بیشتری خواستن. در متون عرفانی به‌ویژه آن متونی که به شرح و بسط مکتب ابن‌عربی پرداخته‌اند این دو کلمه معمولاً در کنار هم به‌کار می‌روند. به‌ویژه درجایی‌که مضاف‌إلیه «کمال» واقع شوند: «کمال الجلاء والإستجلاء یا کمال الجلاء و کمال الإستجلاء» از ترکیب «جلاء و استجلاء» با کلمهٔ «کمال» چهار اصطلاح شکل می‌گیرد که هر یک معنای خاص خود را دارد: «جلاء، کمال جلاء، استجلاء و کمال استجلاء».(۳) در مباحث عرفان نظری، حدود معانی «جلاء و استجلاء»، تا تفاوت هر یک با کمال خودش و حتی تفاوت دو کمال با همدیگر مشخص‌تر است.(۴)

نخست لازم است تصویری از شاکلهٔ کلی و جایگاه چهار اصطلاح یاد شده به‌دست داده شود، سپس چرایی و شکل‌گیری این مفاهیم و مباحث بررسی شود.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

همهٔ مسائل مربوط به «جلاء و استجلاء» با «تعین اول»[۵] شروع می‌شود. در تعین اول که اولین و آخرین چشم‌انداز آگاهی آدمی است، هویت مطلقه ذات، تنها به «بودن» و «هستیِ» خود آگاه می‌شود، یعنی تنها می‌داند که «هستم»؛ در اینجا کثرت و وحدتی متصور نیست، زیرا «بودن» فوق «واحد بودن» و «کثیر بودن» است. این اولین تجلی است که در آن، ذات بر ذات، مکشوف می‌گردد.[۶] اما در این کشف، هیچ تفصیلی نهفته نیست. این نخستین انکشاف به‌لحاظ مراتبی که پس از آن می‌آید و مبتنی بر الگوهای ذهنی و مفاهیم به‌کار رفته در مبحث «جلاء و استجلاء» است. «جلاء»، اسم مصدر است و تنها حکایت از پدید آمدن حالتی تازه می‌کند[۷] بی‌آنکه نقش و انگیزهٔ فاعل در آن لحاظ شده باشد.[۸] اما «جلاء» کافی نیست؛ چون ذات با «جلایِ» تنها، بر کثرات[۹] آنچنان که باید، آگاهی پیدا نمی‌کند. بنابراین، «جلاء» باید ادامه یابد تا به کمال برسد. بالاترین حد «جلاء» که نقطهٔ کمال آن است، چیزی شبیه و نظیر مبدأ جلاء که آن عبارت از «حقیقت انسان» است،[۱۰] با این تفاوت که حقیقت انسان در تمام مظاهر، گردش داده شده اما تعیّن اول یا جلاء، با مظاهر آشنا نیست.[۱۱] به‌عبارت‌دیگر، حقیقتی که در جلاء نمود پیدا کرده، وقتی مسیر فراز و فرود را در مظاهر طی کند، همان حقیقت اصلی و جوهری انسان که همهٔ کمالات و مراتب هستی در آن مندمج است می‌شود، چنان‌که در «تعین اول» مندمج بود. تفاوت این دو، تنها در گذر و عدم گذر از مراتب مظاهر است. در جلاء و کمال جلاء، چیز زیادی عاید ذات مطلقه نمی‌شود گرچه هرچیز دیگری برای او منکشف شود، به‌نحو جمع در آن‌ها مستهلک است.[۱۲] اما خدا طالب جلای بیشتری است. اینجاست که استجلاء نمود پیدا می‌کند. استجلاء برخلاف جلاء، از همان ابتدا تا مرحلهٔ کمالش، بر نوعی کثرت، مبتنی است. در استجلاء ذات حق، خود را در کثرت اسمایی خویش می‌بیند، یعنی در امهات و حقایق کلیه‌ای که همهٔ جزئیات تفصیلی خلقی از آن‌ها پدید می‌آیند. این مقام، مقامِ «واحدیت» است و در آن، ذات به‌نحو کثرت اسمایی بر خود ذات مکشوف است و به‌لحاظ تجلی جلایی، «تجلی ثانی» هم نامیده می‌شود.[۱۳] حالا خدا می‌داند که «هست» و می‌داند که چه «هست‌ها» در «هست‌ش» نهفته است. درواقع تمام آنچه قرار است در مظاهر خلقی تا انتهای وجود رخ دهد، به‌نحو کلی و ریشه‌ای، در همان «هستِ» نخستین، به نمایش درمی‌آیند و خدا بیشتر بر خویشتن آگاه می‌شود، ولی باز این شهود کافی نیست؛ زیرا خدا

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

می‌خواهد همین امهات و اسما را هم، در صور تفصیلیه‌اش ببیند که تنها در عالم خلق می‌توانند پدید آیند. با توجه به این مسئله، باید استجلاء ادامه یابد تا به بالاترین نقطهٔ کمال خود برسد و حق به‌نحو تام و تمام در اجمال و تفصیل و حتی در مراحل آن،[۱۴] بر خویشتن تجلی کند و خود برای خود مکشوف شود. در «کمال استجلاء»، حقیقت ذات، ذات را در صور مظاهر نیز می‌بیند و این نهایت تفصیل یافتگیِ انکشافی و ظهور همه‌جانبه است.[۱۵]

ترتیب ذکر شده‌ای[۱۶] شرح معنای اصطلاحات چهارگانه بود، اما می‌توان ترتیب واقعی را چنین تصویر کرد: «جلاء، استجلاء، کمال جلاء، کمال استجلاء» درواقع استجلاء، جلایِ بیشتری است و کمال استجلاء، استجلای بیشتر؛ اما کمال جلاء را نمی‌توان همان استجلاء یا کمال استجلاء دانست[۱۷] و عمق و «معناخیزی» این اصطلاحات در همین جاست که چرا استجلاء همان کمال جلاء نباشد و یا دو «کمال» یکی نباشند؟ دو «مرتبه» برای جلاء و دو «مرتبه» برای استجلاء که درواقع غرابت مسئله نیز از همین‌جا ناشی می‌شود و آن اینکه اجمال در جلاء بی آنکه از اجمال خارج شود و به تفصیل برسد، و تفصیل در استجلاء نیز دو درجه دارد، بی آنکه درجه نخستینش به اجمال درغلتد.[۱۸]

البته در کتاب‌های عارفان، تاآنجاکه نگارنده اطلاع دارد، ترتیب خاصی وجود ندارد و حتی چهار مرحله‌ای بودنِ تجلی را نیز، به‌راحتی نمی‌توان یافت.[۱۹] معانی یادشده برای مراحل چهارگانه نیز بسیار متنوع و آشفته است که به نمونه‌هایی از این آشفتگی به اجمال اشاره می‌شود:

کمال جلاء ظهور ذات در هر شأنی به حسب آن شأن است و کمال استجلاء شهود ذات خویشتنِ خویش در هر شأنی به حسب آن شأن است (جامی، ۱۳۵۶: ۴۱، پاورقی).[۲۰]

مقتضای اول کمال ذاتی، جلاء است که عبارت از ظهور ذات برای خود به صورت همه اعتبارات واحدیت است (فناری، ۱۳۷۴: ۶۰۲).

متعلَّق کمال استجلاء، صورت عنصری انسان حقیقی است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

کمال جلاء و استجلاء تنها به‌وسیلهٔ انسان حاصل می‌شود (جندی، ۱۳۶۱: ۱۵۷).

تجلی حبی ظهور ذات برای ذات جلاء و استجلاء، ظهور ذات در یقینات است (فناری، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

کمال جلاء همان کمال اسمایی است (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۱).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

کمال جلاء و استجلاء مقتضی ذاتی کمال اسمایی است و کمال جلاء دو قسم است. استجلاء فیض اقدس است؛ یعنی همان تجلی اسمایی و صفاتی است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰).

جلاء ظهور ذات است برای ذات در خودش و استجلاء ظهور ذات است برای ذات در تعینات؛ و کمال جلاء این است که حق در مقام اسماء و صفات هم ظهور یابد و کمال استجلاء این است که همه چیز را در «کون جامع» ببیند (علی ابن‌احمد، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

جلاء فیض اقدس و مقتضای کمال ذاتی است و استجلاء فیض مقدس و مقتضی کمال اسمایی (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰).[۲۱]

این‌ها همه نمونه‌هایی بود از پریشانی معنایی اصطلاحات یادشده که شاید به‌سختی بتوان توافقی بین آن‌ها ایجاد کرد. به همین دلیل، با توجه به اشارات پراکنده و روح کلی دیدگاه عرفا دربارهٔ تجلی و وجود و آغاز و انجام آن، ترتیب چهار تجلی و نیز تا حدودی، معنای آن‌ها بازسازی شد تا مسئلهٔ صورت «تقارنی» و «هندسی» به‌خود بگیرد و بتوان در تناسباتش مطالب تازه‌ای یافت و سرّ سخن را آشکار ساخت.[۲۲]

چرا جلاء و استجلاء و کمال این دو، به- معانی یادشده، در نظریات عرفا یافت می‌شود؟ چه انگیزه‌های پنهانی، دیدگاه آنان را بدین شکل از چینش تجلی و آگاهی وجود برخویش، سوق داده؟ آیا از نظریهٔ جلاء و استجلاء می‌توان به آرزوها و تمایلاتی ناگفته در بینش عرفا راه برد؟

لازم است در نظر داشته باشیم که در این بحث «آگاهی و تجلی» یک چیز است، یعنی اگر گفته می‌شود حق در مراتب چهارگانه، خود را کشف می‌کند، به این معناست که حق در این مراتب ظهور می‌کند. به‌عبارت‌دیگر انکشاف ذات برای ذات در هر رتبه‌ای، همان ظهور حق در آن رتبه یا به صورت‌آن رتبه است. ازاین‌رو، تمامی روند تجلی و آفرینش این است که ذات خود را مشاهده کند، مساوی با ظهور مراتب و اشیا از ذات یا ظهور ذات در آن‌هاست. برای اینکه «حقیقةُ الخَلق عبارةٌ عن علم ربِّهم بهم»[۲۳] چنان‌که قونوی در *النَّفحات الهیّة* می‌گوید: «تعقّل همان استجلاء است» (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۴۲).

طرح جلاء و استجلاء، بیانگر دغدغه‌هایی چند، دربارهٔ نسبت آگاهی اجمالی و تفصیلی است که در پس پردهٔ بحث پنهان مانده است. آیا آگاهی بسیط بر بسیط در تجلی اول و جلاء، کفایت‌کننده از آگاهی بسیط بر مظاهر صادره از خویش هست؟ با توجه به اینکه همهٔ مظاهر در

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

همان بسیط به‌نحو اجمال مستهلک بوده‌اند؟[۲۴] اگر همه از بسیط پدید آمده‌اند و غیر بسیط هیچ نیست، چرا آگاهی از بسیط (جلاء) به استجلاء و مراحل بعدی برسد؟ این پرسش‌ها البته درباره نسبت آگاهی انسان بر خویش و جهان، نیز مطرح است و دامنهٔ گسترده‌ای در تاریخ اندیشه دارد.

*لائوتسو در دائودِجینگ، آگاهی از «دائو» را مشتمل بر همه آگاهی‌ها می‌داند و می‌گوید بیرون از دائو[۲۵] به دنبال آگاهی گشتن خطاست: «پا از در بیرون ننهاده از جهان آگاه می‌گردد. به بیرون ننگریسته راه آسمان می‌بیند. هرچه دورتر رَوَد کمتر می‌داند. پس فرزانه از همه آگاه است، بی‌آنکه گامی برداشته باشد. چیزها همه را بازمی‌شناسد بی‌آنکه به آن‌ها نگریسته باشد* (دائو، ۱۳۸۶: ۴۱۷).[۲۶]

این سخن نشان می‌دهد که جامعیت کشف جُمْلی و آگاهی از «اصل» در گذشته‌های دور، «مسئله» بوده است. طبق دیدگاه عارفان اسلامی،[۲۷] چهار آگاهی وجود دارد که هریک از منظور و جایگاه خاصی قابل دریافت است و ذات مطلق برای کمال آگاهی‌اش بر ذات خود، به این چهار نوع و مختصات آن نیاز دارد: آگاهی بر ذات بی لحاظ کثرت؛ آگاهی بر ذات به‌لحاظ کثرت اَسمائی و صفاتی؛ آگاهی بر ذات به‌لحاظ کثرت عینی خارجی، و آگاهی بر ذات به‌لحاظ آئینگیِ حقیقتِ جامعِ انسانی.

دربارهٔ آگاهی آدمی از خود و پیرامون خود، قسم اول و سوم بسآمد بیشتری دارد و این از دغدغه‌های انسان است که هر دو را با هم داشته باشد. چه نوعی از آگاهی در کثرات وجود دارد که بی دریافت مبدأ جامع، قابل دریافت نیست و نوعی از آن هم هست که تنها در رتبه بخصوصِ هر شیئی قابل حصول است. بنابراین، ذاتی می‌خواهیم که در همهٔ جایگاه‌ها حاضر باشد و از همهٔ نگاه‌ها بنگرد و این آرزویی پرمعناست که در پردهٔ «جلاء و استجلاء» نهفته است. دغدغه‌های پنهان این مبحث را می‌توان چنین برشمرد:

**یک:** ذات و تمام مظاهر و مراتب آن، باید به هم متصف باشند؛ زیرا بنا نیست که بسیط با ظهور در مظاهر یا سیر در مراتب، از «بسیط بودن» خارج و یا مرتبهٔ بساطت را از دست بدهد. بسیط در هر جا «بسیط» و هم برای خود جایگاهی و رأی آمیختگی دارد. پس «ظهور» باید باشد، ولی انقطاع ظاهر و مظهر و همچنین انقطاع مظاهر از هم، صورت نگیرد. در سلسله مراتب وجود، هر مرتبه‌ای «اصلِ» فروتر از خود و فرعِ فراتر از خود است. کثرت عَرْضی مظاهر نیز، ازآن‌رو که در هر یک،

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

بسیط حضور دارد، از هم بریده نیستند و در هم تابیده و بر هم ناظرند. بنابراین، همه‌چیز به هم متصل است و هیچ‌چیز از هیچ‌چیز بریده نیست و در هر مرتبه‌ای و مظهری، نشانی از همهٔ مراتب و مظاهر هست. چه اینکه نشان از فوق مراتب و مظاهر نیز هست. در این دیدگاه، عالم همه آیینه‌های متعاکسی که هر جزئی بازتابنده و تابیده بر همه اجزای دیگری است.[۲۸] ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* می‌نویسد: «فکلّ جزءٍ مِن العالم مجموع العالم، أی هو قابل لحقائق متفرقات العالم کلّه» (ابن‌عربی، ۱۳۷۲: ۳۸).[۲۹] اما نکته مهم و پنهانی که در اینجاست اینکه «نشانِ» مراتب دیگر در مرتبه‌ای خاص»، یک چیز است و «حقیقت مراتب در جایگاه خودشان»، چیز دیگری است، حتی اگر مرتبهٔ نشان‌دهنده، فراتر از مرتبهٔ نشان داده شده، باشد.

برای روشن شدن مطلب، سلسله طولیِ «الف» تا «ج» در نظر گرفته شود: «الف» متنِ «ب» و «ب» متنِ «ج» است؛ ازسوی‌دیگر «ج» ناظر بر «ب» و «ب» ناظر بر «الف» است. اما این روابط به همین جا ختم نمی‌شود: «الف» به «ج» و «ج» به «الف» نیز متصل است و نه‌تنها هر سه به همدیگر ارتباط دارند. بلکه، هر سه به صورت‌های گوناگون به همدیگر پیوند خورده‌اند. «ب» هم از راه خود، و هم از راه «ج» و هم بلاواسطه به «الف» راه دارد و «ج» نیز هم از راه خود، هم از راه مادُون خود، مثلاً «د»، «هـ» و ...، و هم از راه «ب» و هم بلاواسطه به «الف» راه دارد. در اینجا همه به هم تنیده‌اند به‌طوری‌که برای ناظر بیرونی، همچون تارهای نوریِ به هم پیوسته به نظر می‌آید که اگر کمی دورتر رود، رشته‌های نوری را، نور یک دست می‌بیند. در رشته‌های نور، حیات و حرکت و تبادل اطلاعات، دایم جریان دارد. با افزایش هر واحد در ادامه این سلسله، شبکه تارهای نوری پیچیده‌ترو باشکوه‌تر می‌شود تاجایی‌که فهم آن بسیار دشوار می‌نمایاند. در این مدل، عالَم همه نور و حیات و آگاهی است و همه‌چیز به همه‌چیز پیوند خورده به‌طوری‌که همه‌چیز در همه‌چیز به انواع مختلف، حضور دارد و می‌خواهد همین حضور را دَم‌به‌دَم بیافزاید. درحقیقت، پیوستگی شبکهٔ کیهانی، همان «شعور کیهانی» است،[۳۰] زیرا شعور متن حضور است و حضور، اتصال. شعور، «ربطِ بسیار گسترده» است و هرچه «ربط» گسترده‌تر، گسترهٔ شعور نیز بیشتر می‌شود.[۳۱]

نکتهٔ جالب این است که در هر رشتهٔ نوری، چیزی آشکار می‌شود که در رشته‌های دیگر نیست و نمی‌تواند آشکارتر شود. برای اینکه هر رشتهٔ نوری، به‌نحو کاملاً منحصر به فرد، حقیقت نخستین را آشکار می‌کند و حقیقت نخستین، در هر یک از این رشته‌ها، چیزی می‌بیند و می‌شود که در هیچ

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

جای دیگر، حتی در ذات خود یا اسما و صفات خود یا کون جامع، نمی‌تواند. «ب» ازآن‌رو که بلاواسطه با «الف» مربوط است غیر از «ب»ای است که «الف» را در خود می‌بیند و این هر دو غیر از «ب»ای هستند که «الف» را در «ج» می‌بیند. درنتیجه هر یک، وجه و معنای خاص خود را دارد و تا در آن وضع بخصوص نباشد، آن معنای خاص پدید نمی‌آید. این مسئله، اهمیت وجایگاه «مرتبه» را در نمایش وجود، نشان می‌دهد. شواهد این اندیشه در متون عرفانی ما بسیار است.

ابن‌عربی می‌گوید: «لکُلّ موجودٍ من الموجودات، وَجهاً خاصاً لربّهِ لا یُشارکه فیه غیره» (ابن‌عربی، ۱۳۷۲: ۵۷). یا «فانَّ للحقّ فی کلُّ خلق ظُهوراً خاصاً» (ابن‌عربی، ۱۳۷۲: ۵۳). فرغانی پا از این فراتر گذاشته برای هر مرتبه‌ای «احدیّتی» بی‌شریک قائل است:«إنَّ لکُلّ واحد من هذه الأجناس والأنواع والأشخاص، أحدیّة مَحضه، لایُشابهه ولایُشارکه فیها غیره البتة» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۵).[۳۲]

**دو:** دغدغهٔ دیگری که از بَستر[۳۳] دغدغهٔ نخست سر برمی‌آورد، این است که خلاصه و کمال چند چیز، با اینکه به یک تعبیر نهایت سیر و توان آن‌ها را در اختیار ما قرار می‌دهد، ولی هیچ‌گاه جای آن‌ها را نمی‌گیرد و ما را از وجود آن‌ها بی‌نیاز نمی‌کند. این اصل در باور بسیاری از مردم، یافت نمی‌شود؛ آن‌ها معمولاً هنگامی که عملی را در «طرح» انجام نمی‌دهند، به «نتیجه» نمی‌اندیشند، ولی وقتی در ذهن خود نتیجه‌ای در نظر دارند، به حصول نتیجه بیشتر اهمیت می‌دهند. تا راهی که بدان می‌انجامد. برای چنین رفتاری سه دلیل می‌توان برشمرد: تنبلی، شتاب و ضعف نظریه‌پردازی که در اینجا سر و کار ما با سومی است. درصد زیادی از مردم نمی‌دانند که «نتیجه» نتیجهٔ همان راهی است که می‌روند، نه «بسته»ای که در جایی نهاده شده و باید بدان رسید! آن‌ها نتیجه را امری «واقعی» می‌دانند نه «آفریدنی»[۳۴] و فکر می‌کنند نتیجه چیزی است که از قبل تعیین شده، ولی شرط کرده‌اند که تا فلان مسیر را در مدت زمانی خاص نپیمایی، به تو نمی‌دهیم! درحالی‌که نتیجه در مسیر «خلق» می‌شود و کیفیت و اطوار مسیر، آن را تعیین می‌کند. بنابراین پیش از پیمایش مسیر، نتیجه هنوز شکل نگرفته است. پس هر مسیری توسط هر کس و به هر شیوه‌ای، نتیجهٔ خاص خود را دارد. وانگهی، چرا بایستی به «نتیجه» به‌معنای خاصش (یا عامش) قائل شد؟ چرا بگوییم آنچه در گام «صدم» حاصل می‌شود نتیجه است و نگوییم هر گامی خودش نتیجه «هم»

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

هست و عمل دم‌به‌دم همان نتیجه دم‌به‌دم است؟ چرا نگوییم گام «صدویکم» هم یک گام و نتیجهٔ «صد گام سپری شده» است.

تلقی عمومی از «نتیجه» را چندان هم نباید عامیانه پنداشت. به نظر می‌رسد وقتی مولوی می‌گوید:

نام احمد نام جمله انبیاست چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست.

همین تصور رایج را به زبان خطابی بر ما القا می‌کند؛ درحالی‌که در عرفان ابن‌عربی هرچند «خاتمیّت»، «انسان کامل» و مفاهیمی از این دست فراوان یافت می‌شود، ولی به‌روشنی می‌توان نشان داد که وی می‌آموزد که با حفظ مطلوب بودن «صد» باید همهٔ اعداد را ببینیم؛ ما نمی‌توانیم به صرف اینکه اعداد یک تا صد در «صد» به کمال می‌رسند، بگوییم «صد» همان کار اعداد زیرمجموعهٔ خود را می‌کند و نیازی به افراد یا مجموعه‌های خردتر نداریم؛ اتفاقاً اعداد هم مثل مراتب موجودات، هر یک توان و ویژگی منحصربه‌فرد دارند و یگانه‌اند. سخن مولوی جنبهٔ خطابی دارد، اما بعدها به‌عنوان اصل نظری، پذیرفته شد و البته از وجوه دیگر دیدگاه‌های ابن‌عربی، می‌توان تأییدش کرد. بررسی دقیق این بیت، آشکار می‌کند که مدعای نهفته در آن تنها یک توهم است و ارزش «صد» تنها در «صد» بودن آن و چنان‌که ارزش چهل در چهل بودن آن است که ارزش دارد و بر آن ارزش قیاسی بار نمودن، خطاست؛ پس «صد» عددی است همچون اعداد فروتر و فراتر از خود در اینکه ارزشش تنها در رتبه‌اش نهفته است.

شاید پندار مذکور، همچنان که تحت تاثیر ثابت و معیّن دیدنِ «نتیجه»، شکل گرفته، براثر ثابت بودن «راه» نیز پدید آمده باشد؛ ثابت بودن راه، برداشت ناشیانه‌ای است از ثبات راه‌های زمینی، جاده‌ها، خیابان‌ها، کوچه‌ها، راه‌های بیابانی و ...؛ یعنی چون تصور می‌شود راه‌ها همیشه پابرجاست، نتیجه گرفته می‌شود که راه‌های «شدن» و کمال انسانی نیز چنین است، درحالی‌که ثبات در هر دو خطاست؛ هیچ راهی دو بار پیموده نمی‌شود؛ «راه» چیزی نیست که حقیقت در آن جریان دارد؛ بلکه «راه» جریان حقیقت و «حقیقت» برش‌های راه است. چگونه می‌شود که کسی «حقیقت طی شده» را دارا باشد بی‌آنکه نیازی به پیمودن راه داشته باشد؟

حقیقت انسان یا «انسانِ کامل»، طبق نظریه‌پردازی‌های ابن‌عربی و پیروانش، هم «متنِ» عالم در قوس نزول و هم عصارهٔ خلقت در قوس صعود است. بنابراین، همان «صد» در بیت مثنوی که جامع

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

همهٔ مراتب آفرینش است، درواقع گوهر انسانیت از تعین اول، و جلاء در آغاز تا تعین اول، و کمال جلاء در پایان، در همهٔ مراتب سیر داده شده است (فناری، ۱۳۷۴: ۴۷۲).[۳۵] حال اگر خدا بخواهد عصاره و «سجلِّ مطویّ»[۳۶] آفرینش را به‌صورت جمعی ببیند و نخواهد به تفصیل در گذرگاه‌های خلقت بگردد، باید به این «کون جامع» بنگرد؛ با نگرش بر این «خلاصه» خدا هم بر صورت تفصیلی خلقی خود در «یک» موجود آگاه می‌شود و هم به دلیل شباهت وجود جمعی حقیقت انسان با وجود جمعی خودش، با او آشنایی و انس می‌یابد و چه زیباست آنچه می‌خواهی در چهرهٔ کسی که دوست داری ببینی، اینجاست که «آگاهی و عشق یا حقیقت و زیبایی» در هم می‌آمیزند؛ چیزی که افلاطون نخست به دنبالش بود. این نظاره، افزایشی است بر نظارهٔ نخستین (جلاء) و آن را به کمال خود می‌رساند (کمال جلاء)؛ زیرا در «جلاء» تنها کشف هستی خویشتن بود و در کمال جلاء کشف هستی خویشتن در آیینه‌ای شبیه خود و بر صورت خود که به‌تعبیر *فصوص الحکم*در فصّ آدمی «روح عالم» است.

نتیجهٔ دغدغهٔ دوم این است که جلاء گرچه مشتمل بر کمال جلاء هم هست، ولی کافی نبوده و باید به کمال رسیده بود. کمال جلاء، چیزی از خود جلاء بیرون آورده است و دوباره بر ذات می‌تاباند و بدین‌ترتیب تلألؤ حق خویشتن را به اوج می‌رساند.

**سه:** دغدغهٔ سوم این است که همچنان که نتیجه و کمال اشیا، جای خود اشیا را نمی‌گیرد، «اصل» اشیا هم جای اشیا را نمی‌تواند بگیرد. مراد از «اصل» قطب مقابل «کمال» است؛ اگر پیدایش به‌گونه‌ای تصور شود که دو قطب داشته باشد، قطب «اصل»، متناظر با قطب «کمال» خواهد بود؛ با این تفاوت که «اصل»، صورت جمعی پیش از ظهور، و «کمال» صورت جمعی پس از ظهور است. گفته شد که در استجلاء، حق خود را در مقام کثرت أسمایی مشاهده می‌کند. عرفا می‌گویند اسمای الاهی، روح اعیان مظاهراند. بنابراین، اسماء نقشه ظهور حق در خلق‌اند و گویی برای حق برنامه‌ریزی کرده‌اند که تا کجا و چگونه باید ظاهر شد. از *فصوص الحکم* می‌توان استنباط کرد که گونه‌ای «شبه فرمان» از جانب همین نقشه‌های ازلی بر ذات حق رانده می‌شود.[۳۷]

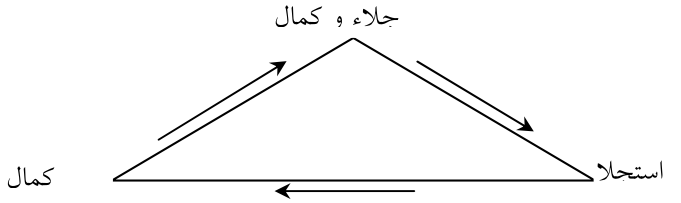
درواقع به زبان حال به ذات می‌گویند: ظاهر شو، ولی این‌گونه‌که ما هستیم ظاهر شو، زیرا اعیان ثابته، «حدّ» دارند، ولی «وجود» ندارند. بنابراین در یک تعامل سازنده، به ذات «حدّ» می‌دهند و از او «وجود» می‌گیرند. وقتی حق با تجلی خود به درخواست آن‌ها پاسخ داد، می‌توان گفت که هیچ‌چیز

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

تازه‌ای پدید نیامده، زیرا در مظاهر، جز حد و وجود، چیز دیگری نیست و این دو (حد در اعیان و وجود با ذات)از قبل بوده‌اند.[۳۸] اگر در مقام جلاء، کمبود مشاهدهٔ کثرت را داشتیم، در مقام اسماء و اعیان (استجلاء) این نقص برطرف شده و هرآنچه بناست در خلق روی دهد، همه نزد ذات حاضر است. بنابراین، مقام واحدیت ازآن‌رو که خویشتن را مشاهده می‌کند، استجلاء نامیده می‌شود. اصل صور خلقی است و بنابر این اصل باید گفت چون حق این اصل را می‌بیند، نیازمند ظهور نباید باشد، با توجه به اینکه در ساحت ذات حق، تدریج و زمان بی‌معناست.

در عالم حرکت و زمان، دیدن دانه، از داشتن و دیدن نهال و درخت و ثمر، بی‌نیازمان نمی‌کند، اما در ساحتِ ربوبی همهٔ مراحل، حضور ازلی دارد و نباید حالت منتظره‌ای وجود داشته باشد. حال سؤال اینجاست که با چنین انکشاف و استجلاء، چه نیازی به کمال استجلاء هست؟ استجلاء چه کمبودی دارد که باید به کمال خود برسد و در کمال استجلاء چه چیزی هست که در استجلاء نیست؟

با توجه به این سه دل‌مشغولی ذکر شده، می‌خواهیم ببینیم چینش جلاء و استجلاء و کمال این دو، چه معنایی دارد؟ چرایی جلاء را باید در مبحث «تعین اول» جست‌وجو کرد. استجلاء برای این است که ظهور جلایی برای حق کافی نیست و او باید با مراتب و تفصیل نیز آشنا باشد؛ اما تفصیل دو گونه است: اسمایی و خلقی؛ تفصیل اسمایی، او را از تفصیل خلقی بی‌نیاز نمی‌سازد. بنابراین، به کمال استجلاء نیاز دارد. پس از آنکه تفصیل ـ چه در اسماء و چه در خلق ـ به پایان رسید، به عصارهٔ جمعی هر دو نیز نیازمند است و آن حقیقتی است فراتر از هر دو کثرت که پیش از هر دو، در مقام جلاء بود و اکنون جلاء دیگری دارد. این جلاء دیگر جلای نخستین نیست. بلکه، جلایی است از خلق گذشته که آن را کمال جلاء و حقیقت انسان می‌نامند. در این چینش، حق هم حق و هم اصل خلق و هم خود خلق و هم کمال خلق است و این چینش که دارای چهار نقطه است، به صورت مثلث می‌توان نشان داد:




[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اگر بگوییم، حق، تنها «حق» است و منزّه از خلق و «خلق» پدیده‌ای است بریده و جدا از او که به ید قدرت خویش ساخته و در گوشه‌ای از عدم پرتاب نموده، خدای ما در بهترین حالت، خدایی خواهد بود مطلق و مجرد، بدان گونه که به مشائیان نسبت داده‌اند؛ در این صورت او «وجود مطلق» است و او را با قید و مقید کاری نیست، زیرا اطلاق، قید اوست و این قید او را از درک غیرخود عاجز می‌سازد.[۳۹] این عقیده را ابن‌عربی در فصّ نوحی، «تنزیه بدون تشبیه» می‌نامد. اگر از باورمندان این قول باشیم که حق «عین خَلق» است، به «تشبیه بدون تنزیه درغلتیده‌ایم و در این صورت کبریایی ذات حذف می‌شود، آن‌گاه فهم خَلق به‌کلّی از هم می‌پاشد، چه، وقتی «مطلق» نباشد، هستی تفسیرناپذیر خواهد بود. پس باید بگوییم حق، هم «حق» است و هم «خلق». اما حق با خلق چگونه مربوط است؟

اینجاست که به اسماء و اعیان (محتویات مقام واحدیت) نیازمند می‌شویم. در واحدیت که راه ارتباطی حق و خلق است، وحدت و کثرتی برزخی داریم که از یک سو «واحد» است و واحد بین «احد» و «کثیر» قرار دارد و ازسوی دیگر «کثیر» است؛ کثیر بودنش نیز از حیث «اصل» بودن به جنبهٔ جمعی و از جنبهٔ تعدد، به تفصیل و جنبهٔ خلقی نزدیک است. این «واسطه» که از آن به استجلاء تعبیر می‌شود، بسیار کارساز و مهم است و طراحی آن را می‌توان از شاهکارهای ذهن دانست، زیرا این مقام واحدیت، شبیه یک سازمان سری است که خیلی تصمیمات و تبدیل و تبدلات در آنجا صورت گرفته و بسیاری از اسناد طبقه‌بندی شدهٔ آن هنوز منتشر نشده و کارمندان این سازمان سِمَت تعریف‌شده‌ای ندارند، هر یک را که می‌نگری همه جا وجهی از اعتبار و حکم دارد.

بااین‌حال، این کثرت برزخی (واحدیت)، حق را با جزئیات خَلق در محل و جایگاه خودشان، آشنا نمی‌کند درحالی‌که طبق دغدغه اول، ظهور حق باید به‌گونه‌ای باشد که در هیچ جا حق «غایب» نباشد و هیچ‌چیز از «حق» بیرون نرود. پس، استجلاء باید ادامه یابد تا به ضعیف‌ترین مخلوقات و تا مرز عدم برسد (کمال استجلاء).

در اینجا می‌پرسیم: بسیار خوب، حق در همهٔ مظاهر جاری شد و همه حق شدند و حق همه؛ مقصود «از این همه» چیست؟ آیا کار تجلی تمام شد و او خود را آن‌چنان که باید می‌دید، دید؟ پاسخ این است که کار هنوز تمام نشده و او یک بار دیگر، وجود جمعیِ احدیِ همه را بدون هیچ

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

کثرتی ـ حتی اسمایی ـ باید ببیند و این مقام از تجلی را، حقیقت انسان برایش تأمین می‌کند که تصویری از وجود اَحدی او در جلاء و تعین اول است.

حال خدا هم خود را هم خودِ خلق، هم مبدأِ خلق و هم غایتِ خلق را تنها می‌بیند، درنتیجه می‌شود «هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» (حدید:۳). این تصویر کامل تجلی است. «احاطه قیومی» نیز همین است که یک شیء نسبت به شیء دیگر چنان محیط باشد که پیش از او، مبدأ او، با او و کمال او باشد. در این صورت، برای «شیء» چی می‌ماند؟ وقتی همه در هر موطن اوست، شیئی درواقع نخواهد بود و تصور «شیء» خیالی از مراتب نمایش او یا مراتب تجلی او بر خویشتن است.

از سه نکته‌ای که به‌عنوان انگیزه‌های پیدایش «جلاء و استجلاء» یاد شد، نکتهٔ اول و سوم بسط بیشتری در پی دارد که از حیطهٔ بحث کنونی فراتر می‌رود و باید در فرصتی دیگر بدان پرداخت؛ اما نکتهٔ دوم را می‌توان اندکی بازتر کرد.

ابن‌عربی در ابتدای فصّ آدمی *فصوص‌الحکم*، جمله‌ای دارد پرمعنا که هستهٔ اصلی «جلاء و استجلاء» را بیان می‌کند. وی در توجیه لزوم آیینگیِ انسان برای حق می‌نویسد:

*فإنَّ رؤیَةَ الشیء نفسَهُ بنفسه، ما هی مثلِ رویَته نفسه فی أمر آخر یکون له کالمرآة؛ فإنَّه تظهر له نفسُه فی صُورة یُعطیها المحل المنظور فیه، ممّا لم یکن یَظهر له من غیر وجود هذا لمحل ولا تجلّیه له* (ابن‌عربی، ۱۳۷۲: ۳۵).

در این تمثیل، نکته‌ای کلیدی و ظریف نهفته که توجه چندانی بدان نشده است، درحالی‌که دریچهٔ مناسبی برای ورود به ساحتی فراخ و بِکر است. در هر بسته‌ای از محصولات فکری و معنوی بشر، گُدارها و گذرگاه‌هایی وجود دارد که از طریق آن می‌توان به آداب و فرهنگ دیگران راه برد و این تمثیل یکی از همان باریکه‌های راهبر است. در *قواعد التوحید* ابن‌ترکه ایرادی بر آن نقل شده و بی‌جواب رها گشته، اما هم اشکال متن و هم شرح آن *تمهید القواعد*، رؤیت و مرآت و صورت را به بحث‌های لفظیِ رسمی مَدْرَسی کشانده‌اند و نکته اصلی را ندیده‌اند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۴۶۱- ۴۷۲). نکتهٔ اصلی همان است که بدان پرداخته شد، اینکه در هر مرتبه‌ای چیزی وجود دارد که در هیچ مرتبهٔ دیگری نیست و اگر خدا بخواهد همه‌چیز را بداند، باید در هر مرتبه‌ای به هویت خاص آن مرتبه حضور داشته باشد؛ نمی‌توان گفت که چون، همه‌چیز در همه‌چیز هست، خدا با آگاهی از یک چیز، همه‌یز را می‌داند؛ یا خدا چون به اصل و کمال همه علم دارد، پس به همهٔ جزئیات و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

مراتب منفرده نیز آگاه است؛ چنان‌که نمی‌توان گفت: چون همه از او هستند و او به خود عالِم است. پس، به همه‌چیز عالِم است.[۴۰]

پیامی که در تمثیل ابن‌عربی نهفته، چیزی است فراتر از «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و یا «قاعده بسیط الحقیقه»[۴۱] حتی غنای ذات در اینجا مفهوم خود را از دست می‌دهد و بی‌نیازی و نیازمندیِ حق به چالش کشیده می‌شود. بنابراین، این مسئله از اهمیت خاصی برخوردار است و با اصطلاحاتی مثل: فاعل بالعنایه، بالرضا، بالحُب، بالعشق، بالتجلی، فیض، جود و ... نمی‌توان بدان پاسخ داد. همچنان که با سخنان خطابی و شاعرانه، مثل اینکه: «پری‌رو تاب مستوری ندارد، نکردم خلق تا سودی کنم و ...» نیز نمی‌توان درک و ردش کرد. صلابت این نظریه‌ها و آراستگی این قطعات ادبی، مانع از این بوده که معنای اصلی «رؤیت در آیینه» دیده شود. به‌جز ابن‌عربی، تنها کسی که «رؤیت در آیینه» را جدی گرفته قونوی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. ابن‌عربی در جای‌جای *فصوص‌الحکم* به این نکته تأکید دارد و می‌خواهد اثبات کند که در مراتب مظاهر، چیزی هست که خدا به‌دنبال آن می‌گردد و اگر کسی نیز به‌دنبال خداست باید وجه منحصر به فرد هر مظهری را بشناسد. تلاش ابن‌عربی در این باب در دو وجه آمده است:

الف) سعی می‌کند تعادلی میان خالق و مخلوق ایجاد کند تا نشان دهد که ذکر هیبت خالق، مخلوق را از یادها برده و ما به دلیل اینکه مخلوقات، فانی در حق‌اند، همت خود را صرف شهود و تقرب به حق می‌کنیم و خویشتن را از خلق و مظاهر بی‌نیاز می‌بینیم و به این نکته توجه نداریم که خودِ خدا به همین مظاهر نیاز داشته و دارد.

ب) ابن‌عربی تلاش می‌کند تصور ما را از پدیده‌های پست و شوم ـ چه در هستی و چه در تاریخ ـ تغییر دهد. ایجاد انس با گوسالهٔ سامری و کاستن از فاصله و هراس اعتقادی که با آن داریم؛ نزدیک شدن به قوم نوح و همدلیِ فکری و روانی با آن‌ها؛ برجسته کردن خرد فرعون و تلفیق آن با شکوه شاهی‌اش و درنهایت هدیه ایمان به وی، تنها چند نمونه از این دست است که در *فصوص‌الحکم* آمده است.[۴۲]

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اما قونوی که باید گفت «پیرو» ابن‌عربی نیست، بلکه «ابن‌عربی‌ای دیگر بعد از ابن‌عربی است» در کتاب *النَّفحات الالهیّة* سخنانی دارد حکایتگر توجه او به اصل مسئله در باب تجلی و وجود است. وی می‌نویسد:

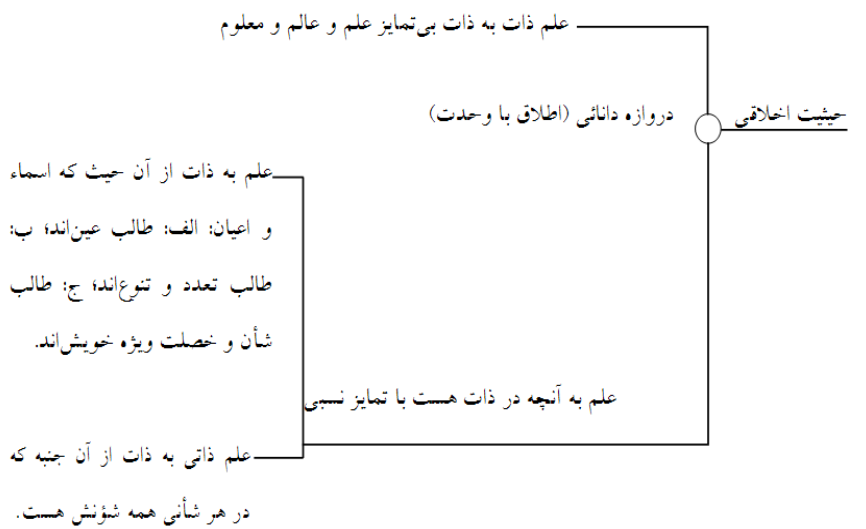
*اِعلم أنَّ لأولیّة علم الحقّ الذّاتی[۴۳] سرّین: حکمُ أحدهما علمُه بنفسه باعْتبار وحدته واطلاقهِ معاً[۴۴] وإنّما قلت معاً من اَجل أنّه لیس فی محض الاطلاق علمٌ ولا یتعلّقَ به حکم ولا یُتعین له اسمٌ، وبتعقّل تعیّن الوحدة[۴۵] له ینفتح باب مطلق العلم؛ لکن من حیث أنَّ العِلم والعالِم والمعلوم واحدٌ. والسرّ الآخر مِن السرّین المُشار إلیه[۴۶] هو اعتبار علمه سُبحانه بها فی نفسه من نفسه؛ فإنّه[۴۷] متأخّر الرتبه عن اعتبار علمه نفسه بنفسه علی نحو ما ذکر. وله ـ أی لهذا السرّ العلّی الّذی قلنا أنّه الثّانی ـ حکمان: متعلّق أحدهما علمُه سبحانه بما فی نفسه من شئونها ولوازمها القاضیه[۴۸] بظهور العالِم من العِلم إلی أعین، والمقتضیة ظُهوره أیضاً متعداً متنوعاً فیها و[۴۹] ما یستلزم ظُهوره فی کُلّ شأن منها بحسبه ممّا لا ینضاف إلیه دونه.[۵۰] والحکم الآخر متعلّقهُ علمه سبحانه بما فی نفسه من حیث تعقّل کُلّ ظُهور من ظُهوراته فی کُلّ شأن من شئونه ـ جمعاً لافرادی ـ وهذا هو أصل علم الحقّ بالأعیان الممکنه[۵۱]*

*والفرق بین هذین التَصوّرین بَیّنٌ، فإنَّ حکم التعقّل الأوّل یقتضی علمَ کُلّ شأن مفرداً وعلمَ الظُهور من حیث ما یَخصّ.[۵۲]*

*الحقَّ ویُضاف إلیه؛ وهذا التعقّل الآخر،متعلّقة المجموع، أعنی تعقّل نفسه بنفسه فی نفسه، وتعقّل نفسه ظاهراً فی کلّ شأن بحسب الشأن، ظُهوراً لم یکن من قبل؛ فإنَّ رؤیة الشیء نفسه بنفسه لیست کرؤیة الشیء نفسه بنفسه وبغیره فی أمرٍ یکون له کالمرآة؛ لِمّا یظهر من حکم، حکم المرآة فی الأمر الّذی ینطبع فیها ممّا لم یمکن ظهوره علی ذلک الوجه قبل ذلک الانطباع* ( قونوی، ۱۳۷۵: ۱۴۱-۱۴۲).

عبارتی که ذکر شد اندکی مغلق است ولی قالب کاربردی دارد و هدف از ذکر آن این است که نیاز به جلاء و استجلاء و کمال آن دو را می‌توان از درون آن استخراج کرد و می‌توان این عبارات را در نموداری چنین نمایش داد:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]




دقت در نقطهٔ شروع دانش و تجلی، تأکید بر تفاوت علم ذات «به خود» با علم ذات «به آنچه در خود» دارد و نیز آگاهی ذات بر صور عالم، یک بار به‌صورت همه در همه و بار دیگر به صورت هر چیزِ یگانه، از توانایی‌های ویژه قونوی است، چرا وی اصرار می‌ورزد که بین سه آگاهی تفاوت بگذارد. آگاهی بر «نفس ذات» و دو قسم از آگاهی بر «آنچه در ذات» است، به شکل مشاهدهٔ همه در همه و مشاهدهٔ هر یک در جایگاه ویژه خود؟ آیا آگاهی ذات بر ذات، کافی نیست؟ آیا آگاهی از «همه در همه» ناقص است؟ چرا «شأن» و «بحسب شأن» این‌قدر مهم است؟ نقش «غیر» در تجلی و ظهور چیست؟ «غیر» چگونه پدید می‌آید؟ چه فرقی هست بین باطن بودن و ظاهر بودنِ «شأن» و «غیر» و چه چیزی این تفاوت را دامن می‌زند؟ آیا «توحید» توانسته بر دو گانه‌باوری پیروز شود؟ آیا توحید قرآنی از صورت‌یافتگی و شخص‌وارگی وارهیده؟ آیا روان انسان، خدای بی‌نیازِ دور از تب و تابِ «شدن» و رنج‌ها و اضطراب‌های وجود را می‌پذیرد؟ آیا در توحید اسلام همان باورهایی که مورد انکار قرار گرفته، از روزن دیگر به‌کار نیامده؟ آیا دوگانه‌باوریِ ایرانی، انسان‌وارگی خدایان یونان، شاه‌گونگی و ارباب‌صفتی الوهیت بین‌النهرین، روان‌نژندی یهوهِ عبری، به‌کلّی در اسلام منتفی است؟ و ده‌ها سؤال دیگر.[۵۳]

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## نتیجه

جلاء، تجلی و ظهور ذات حق سبحانه در مقام وحدت است که ذات از مرتبهٔ موطن اجمالی که مقام احدی، بلکه مرتبهٔ تعین اول که جامع بین «احدیت و واحدیت» در مرتبهٔ ظهور، بروز است تکاثر و تمایز علمی، بدون تغییر در ذات، بلکه به تجلی و قیض اقدس تنزل کرده است.

استجلاء، عبارت از ظهور و تجلی بیشتر ذات حضرت حق برای ذات خود در تعینات خلقی است. ازاین‌رو، از عموم آموزه‌های عرفا می‌توان استفاده کرد که خداوند «ظهور و شهود» خود را که همان «جَلاء و استِجلاء» باشد، در قامت بلند انسان کامل می‌بیند. چنان‌که در *مشارق الدراری*، می‌نویسد: «و متعلّق کمال استِجلاء، مظهر کلی حقیقی جُملی اوست و آن صورت عنصری «انسان حقیقی» است.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵؛ قونوی، ۱۳۸۶: ۳۱، پانوشت؛ علی بن احمد، ۱۳۷۹ :۱۸). کما اینکه در حدیثی آمده است: «**إنّ اللهَ خَلَقَ أدَمَ علی** صُورَتِه» (کلینی، ۱۳۸۷، ج۱: ۳۲۸).(۵۴)

آنچه گفته شد تحلیلی است از «جلاء و استجلاء» امید آن دارم که مصداق «اِختَلَط الحابِل بالنّابِل» نشود. والله اعلم بالصواب.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این دو واژه (جَلَو، جَلَی) در دو قالبِ «حقیقت و مجاز» به‌کار برده شده است که در هر دو واژه، حرف علّه جزئ کلمه است. جلا ثلاثی و مزید آن «أجلی» لازم و متعدی است، یعنی به هر دو وجه آمده است. در *معجم مقایس اللّغة* می‌نویسد: جَلَوَ: الجیم و اللام والحرف المعتلّ (واو) أصل واحد و قیاس مطّرد، وهو انکشاف الشیء. یقال جَلَوْتُ العروسَ جَلْوَةً وجَلاءً، ویقال: تجلّی الشیءُ إذا انکشف؛ و در باب مجاز هم گفته‌اند: أنا ابنُ جَلاَ وَطلّاعُ الثّنایا/ متی أضعِ العِمامةَ تعرِفُونی. در *المنجد* می‌نویسد: جَلَو: جَلا یَجْلُو به‌معنای جلای وطن کردن است و جالیان، یعنی کسانی که جلای وطن کرده‌اند؛ نیز از همین باب است. جَلا، یَجْلُو جَلْواً وجَلاءً الأمْرَ: یعنی کاری را آشکار کردن. تَجَلّی، یَتَجَلّی، تجلیاً نیز از همین باب است آیهٔ شریفهٔ «واللّیلِ إذا یَغشَی* والنّهارِ إذا تَجَلّی» (لیل: ۱ -۲). سوگند به شب، آن‌گاه که تاریک شود* و به روز، آن‌گاه که آشکار گردد. به‌هرحال: جَلا، یَجْلُو، جَلْواً و جَلاءً، رفته به باب «استفعال» در قالب اِسْتَجْلَی، یَسْتَجْلِی، اِستِجْلاءً. اِستجلاء الشیء، ظاهر شده، یعنی خواستار آشکار شدن. درواقع «الجَلاء» مصدر، یعنی آشکار شدن.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

اما صاحب *أساس البلاغة*، دو واژهٔ «جَلَوَ و جَلَیَ» را یکی دانسته و طبعاً براثر قواعد اعلال «واو»، «جَلَوَ» تبدیل به «ی» و درنتیجه «جَلَیَ» شده است. گویا حرفِ جناب جار الله ابوالقاسم محمود زمخشری، مقرون به صواب است. ازطرفی خلیل بن احمد فراهیدی تقریباً همان معانی که زمخشری برای واژهٔ «جَلَیَ» آورده برای واژهٔ «جَلَوَ» ذکر کرده است. نک: (کتاب العین؛ أساس البلاغة؛ المنجد؛ معجم مغاییس اللغة؛ لاروس؛ والمعجم الوسیط، ذیل مادهٔ جَلَیَ و جَلَوَ).

۲. الحقُ سبحانه مِن حیث أسمائه الحُسنی الّتی لا یبلغه الأحصاءَ أن یری أعیانها، فأنَّ رؤیة الشیء نفسَه بنفسه ما هی مثلَ رؤیته نفسَه فی أمرٍ آخر یکون له کالمرآة، فإنَّه یظهر له نفَسَه فی صورةٍ ... فکمال الجلاء والإستجلاء وإحاطة الشهود بالغیب والشهادة هو السرِّ المطلوب والعلة الغائیّة ... نک: (ابن‌عربی، ۱۳۷۲: ۴۸ ـ ۴۹، و جَنْدی، ۱۳۶۱: ۱۵۰ به بعد).

۳. در متون عرفانی خیلی این ترکیبات روشن نشده است. یعنی جلاء چیست و کمال جلاء چیست تنها در دو جا آمده است، ولی به تفاوت جلاء واستجلاء بیشتر پرداخته شده است.

۴. از برخی عبارات قونوی استنباط می‌شود که اضافهٔ کلمهٔ «کمال» را در همه‌جا نمی‌توان «معنادار» تلقی کرد. به‌طوری‌که از «اضافه» معنای دیگری برداشت شود که پیش از آن نداشتیم. مثلاً آنجا که می‌گوید: «اِعلم أنَّ الحقَّ هو النُور، والنُور لا یمکن أن یری فی النُور، فکمال رؤیة النُور موقوفٌ علی مقابَلة الظلمه» (نک: قونوی، ۱۳۷۱: ۱۹۳)، نمی‌توان نتیجه گرفت برای نور رؤیتی هست، ولی کمال رؤیتش هنگامی است که مقابل ظلمت قرار گیرد، زیرا وی رؤیت نور در نور را ابتدا نفی کرده. پس در اینجا «کمال» درمقابل «مرتبهٔ ناقص» نیست و اضافه را باید اضافه «بیانیه» گرفت، یعنی کمالی که آن «کمال» رؤیت است. دربارهٔ «کمال جلاء» و «کمال استجلاء» گرچه از برخی کاربردهای این دو می‌توان «اضافهٔ بیانی» فهمید، ولی نظر به اینکه در بسیاری موارد، جلاء از کمال جلاء، و استجلاء از کمال استجلاء، تفکیک شده، به‌طورکلی باید اضافه را تخصیصی فهمید که بیانگر مرتبهٔ ناقص هم هست.

۵. در تعریف «تعین اول» گفته‌اند، اگر آن هویت مطلقه که غیب محض است به وحدت ذاتی که مرز بینِ تعین و لاتعین است متصف شود، تعین اول ظهور پیدا می‌کند. آن وحدت ذاتی دو چهره دارد یکی «هویت ذاتی» است که همان چهره بطون، و دیگری ظهور که «همان اسماء و صفات» است و در آن بطون مندمج‌اند. از چهره بطون به «احدیت» و از چهره ظهور به «واحدیت» یاد می‌کنند. نک: (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۶۹ به بعد).

۶. «التَّجلی الحُبّی هی الجَلاء، أی ظهور ذاته لذاته». نک: (فنّاری، ۱۳۷۴: ۱۲۷، حاشیه «ق»). «فالجَلاء ظهور الذّات المقدّسة لذاتِهِ فی ذاتِهِ». نک: (علی بن احمد، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

۷. یعنی از حیث بازتاباندنش جلاء می‌گویند.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

۸. یعنی با متجلی فرق دارد.

۹. البته کثرات چه در حیطه خود ذات و چه در مظاهر.

۱۰. برای تفصیل این مطلب نک: (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). صدرالدین قونوی در اول فصل انسان کامل مباحثی را در قالب سؤال و جواب آورده است.

۱۱. إنَّ الکمال الذّاتی مقتضاه الأوّل کمال جَلاء الذّات، أی ظُهوره لنفسه بجمیع اعتبارات الواحدیّة ... نک: (قونوی، ۱۳۷۴: ۶۰۲).

۱۲. اِسپینوزا می‌گوید: «در خدا بالضروره تصوری از ذات خود، و از همه اشیایی که ضرورتاً از او ناشی می‌شوند موجود است» (اسپینوزا: ۱۳۸۹: ۷۴).

۱۳. در *تمهید القواعد* نیز تجلّی جلایی را «تجلّی ثانی» تعبیر کرده است.

۱۴. یعنی در مراحل اجمال و تفصیل.

۱۵. تا اینجا یک طرح کلی از «جلاء و استجلاء» مطرح شد و تفصیل‌اش در ادامهٔ مباحث خواهد آمد.

۱۶. یعنی جلاء و استجلاء باید به کمال برسند.

۱۷. به این معنا که چرا نباید «کمال جَلاء» را همان «استجلاء» نامید و برای «جلاء و استجلاء» کمالی قایل شد؟ جواب: این جلا و کمال جلاء، رؤیت جمعی است؛ ولی موضوع استجلاء، کثرت است.

۱۸. فکمالُ الجَلاء والإستِجلاء وإحاطةُ الشُهود بالغیب والشَّهادة هو السِّر المطلوب والعّلة الغائیّة من العالَم فإذا لم یحصل کمالُ الظُهور والإظهار علی النحو المطلوب لم یکن له سِرّ وروح والعالمُ کلّه أعلاه وأسفله أمره وخلقهُ ظلمانیتهُ ونُورانیتُه کما قلنا مظاهرُ الأسماء الإلهیّة، فما من موجودٍ منها إلّا والغالب علی وجوده حکمُ بعضِ الأسماء علی سائرها ... لکنّ المطلوب بالقصد الأوّل هو کمال الجَلاء والاستِجلاء فحیث لم یوجَد کمالُ الظهور فی المظهر الأکمل لم یحصل المرادُ المطلوب من إیجاد العالم؛ کمال جلاء و استجلاء و احاطهٔ شهود بر غیب و شهادت. به یقین سرّ مطلوب و علت غایی آفرینش عالم است. پس اگر کمال ظهور و اظهار بدان گونه که مطلوب است حاصل نمی‌گردید، آن سِرّ و روحی نمی‌بود. تا آخر عبارت. نک: (مؤیدالدین جَنْدی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۵۰ به بعد).

۱۹. تنها در دو جا تا حدودی این ترتیب ذکر شده است: (علی ابن احمد در *مَشرع الخُصوص الی معانی النصوص*، ص ۱۸۱ ؛ قونوی، الفکوک، ترجمه خواجوی: ۳۱، پاورقی).

۲۰ . فإنَّ کمال الجَلاء ظُهور الحقِّ فی المرآة الأتمّ، کمال الإستجلاء شهودهُ نفسه فیها ... نک: (قیصری، ۱۳۷۱: ۳۲۳، حاشیهٔ امام خمینی).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

۲۱. (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰) (نک: پاورقی آقای حسن رمضانی، ایشان نیز بر ابن‌ترکه اشکال کرده که چرا استجلاء را فیض اقدس، پنداشته است. این خلاف اصطلاح قونوی است. نگارنده موارد دیگری نیز از این آشفتگی احصا کرده بود، ولی برای اختصار حذف کرد.

۲۲ .چون هر بیانی که قالب ریاضی پیدا کند، خودش را نمایان می‌کند.

۲۳. البته حقیقت خَلق، همان علم رب به خلق است، این مسئله در فلسفهٔ مشّاء در مبحث «عنایت» هم مطرح است، ولی اینجا مختصری تفاوت دارد، چرا چون با آن مراتبی که عرفا برای وجود قائل‌اند یک معنای دیگری پیدا می‌کند (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۳۷).

۲۴. سؤال: مگرخداوند در همان تجلّی اول یا همان جَلاء، خودش را نمی‌شناسد، چه نیازی به استجلاء است.

۲۵. دَائو را در اینجا، همانند «خدا و حقیقت» می‌توان شمرد، ولی در اصل به‌معنای نظم، طریق و راه و رسم است و آیین دائو به حکیمی به نام «لائوتْسِه» منسوب است. ازاین‌رو، گاهی به نام آیین «لائوتسه» هم خوانده شده است. گرچه این آیین به افسانه شبیه‌تر است. به‌هرحال به دو قسم: «مذهبی و فلسفی» تقسیم می‌شود که قسم مذهبی از دیرینگی بیشتری برخوردار است.

۲۶. باید توجه داشت که این عبارت متعلق به ۲۵۰۰ سال پیش است. در توضیح این حرف دائو می‌توان گفت: آیا می‌شود یک انسان تمام جوهرهٔ یک هستی را بشناسد، اینجا باید به *نهج‌البلاغه* توجه نمود که آن امام همام بی آنکه پا از جزیرهٔ العرب بیرون بگذارد و یا دانشگاه و یا رشته‌های گوناگون علوم را بگذراند به تمام زوایای علوم آگاهی دارد، این همان حرف دائو است. در جواب باید گفت مسئله ربطی به دیدن دانشگاه و یا خواندن علوم ندارد. بلکه در آن مرتبهٔ اعلی یک حقیقتی است که باید به آن رسید تا تمام زوایای علوم و جهان هستی روشن شود. کتاب *شیوه‌های نقد ملل شرق*، ناکامورا به مختصری از این یافته‌ها البته بیشتر دربارهٔ علوم بودایی، اشاره کرده است.

۲۷. یکی از کارهای ابن‌عربی این بود که می‌خواست همین مظاهر وجودی این عالم هستی را برجسته نماید و تاحدودی هم در این امر توفیق یافت.

۲۸. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه، نک: (افلوطین، *اثولوجیا*، تحقیق: عبدالرحمان بَدَوِی، ص ۱۵۴؛ مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۴۰ *منظومه* حکیم *سبزواری*، چاپ ۵ جلدی، ج۳، ص ۶۸۵ ـ ۶۸۶). شیخ اشراق در صفحهٔ مذکور می‌نویسد: «فکلّ عالٍ یشرق علی ما تحته بالمرتبة، وکلّ سافلٍ یقبل الشّعاع من نُور الأنوار بتوسّط ما فوقه رتبةً رتبةً، حتّی إنَّ القاهر الثّانی یقبل من النُّور السّانح من نُور الأنوار مرتین ... .

۲۹. امام خمینی در *حاشیه بر شرح قیصری*، در صفحه ۹۲۲، آنجا که از سخن قیصری «موجودیت بالقوّة» همه‌چیز در همه‌چیز استنباط می‌شود، می‌نویسد: «سَریان الحقیقة الوجودیة والهویة الالهیّة المستجمعةِ لجمیع

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

الصِّفات الکمالیة فی الأشیاء، یقتضی أن یکون جمیع الأشیاء مُستجمعاً لجمیعها بالفعل، وإن کان المحجوب لا یُدرکها. بل کلّ موجود عند الکُمَّل اسم اعظم ...». لایب نیتس در کتاب *مُنادولُوژی*، همین حقیقت را بدین صورت بیان می‌کند که: «هر تکه‌ای از مادّه ممکن است که مانند بوستانی پر از گیاه و مانند برکه‌ای پر از ماهی ملحوظ گردد. اما هر شاخه‌ای از گیاه و هر عضوی از حیوان، و هر قطره‌ای از ترشحات آن باز بوستان است چنان و یا برکه‌ای این سان.» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۶۴). این مسئله در مبحث بروز و کمون طبیعیات شفای بوعلی هم مطرح شده است. نکته‌ای در عبارت ابن‌عربی وجود دارد و آن اینکه این عبارت دو بخش دارد، در بخش اول با صراحت تمام هر جزئی از عالم را بالفعل کل عالم می‌داند و در بخش دوم که با کلمه «أی» تفسیر می‌کند از صراحت قسم اول تنزل می‌کند و می‌گوید: می‌تواند مجموع عالم باشد.

۳۰. امروزه در عرفان‌های نوظهور با این مسئله، یعنی با «شعور کیهانی» برخی از مشکلات روحی و روانی را حل می‌کنند و در مواردی هم به توفیقاتی رسیده‌اند.

۳۱. این پیوستگی در متون باقی مانده از حکمای هِرمسی نیز آمده است. نک: (پیترگندی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

۳۲. (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۵)، عبارت فرغانی از *مصباح* نقل شد، چنان‌که مصحّح *منتهی المدارک* متذکر شده، صورت صحیح قرآن «إنَّ لکُلّ ...» است نه «إنّ الکُل ...». نک: (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۹).

۳۳. بَستر، بِستر، از لغات پهلوی است. نک: *لغت‌نامهٔ دهخدا*. هر دو وجه به صواب است.

۳۴. تصور عموم از «نتیجه» همان تصور مؤمنان از جزا و پاداش عمل در آخرت است. آنچه در اینجا در باب پیوندِ نتیجه و راه می‌خواهم بگویم، همان است که عرفا دربارهٔ عمل و نتیجه عمل گفته‌اند.

۳۵. فی العالم الکبیر، ثُمَّ بظهور الجمع بین الإجمال والتَّفصیل فی الانسان من حیثُ ظُهور آثار الکُلّ فی کُلّ انسان وظُهور کُلّ آثار فی الانسان الکامل، فحصل به کمال الجَلاء والإستِجلاء الّذی هو کُلّ المراد والمراد مِن الکُلّ، فصار الانسان الکامل ... . نک: (فناری، ۱۳۷۴: ۴۷۲).

۳۶. اشاره است به آیهٔ «یَوْمَ نَطْوِی السَّمَاءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ یُعِیدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴).

۳۷. ازآن‌رو «شبه فرمان» گفته شد چون نقشه‌های اَزلی (اَعیان ثابته) هم ظهور ذات را درخواست می‌کنند و هم محدودش می‌سازند.

۳۸. احتمال دارد با این تصور مسئله جعل خدشه‌دار شود.

۳۹. تاکید ابن‌ترکه مبنی بر اینکه موضوع علم عرفان «مطلق وجود» است نه «وجود مطلق» همین مسئله است. نک: (ابن‌ترکه ۱۳۶۰: ۱۸۰ به بعد).

۴۰. برای اینکه تفاوت دو دیدگاه در تاریخ اندیشه ما روشن‌تر شود، بنگرید به این سخنان از شمس تبریزی: «دست در کلّ زَن تا همه جزوها آنِ تو باشد و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

شود.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۷۲ و ۱۸۱ ) دربارهٔ اینکه باید اصل را که روزی فرع نخواهد شد، گرفت و اگر اصل را اخذ کنیم، همهٔ فرع‌ها در پیشگاه ما حاضر خواهند بود.

۴۱. «بسیط الحقیقة کُلّ الأشیاء ولیس بشیء منها» این قاعده از غوامض علوم الاهیه است. جناب صدرالدین شیرازی بر این باور است که جز حکیم بزرگ یونان أرسطاطالیس، هیچ کسی همانند وی این قاعده را فهم نکرده است. نک: (ملاصدرا، بی‌تا، ج۶: ۱۱۰ و ۱۱۱). ولی حقیقت امر این است مفاد این قاعده در آثار عرفا و سخنان آنان بسیار آمده است، گرچه به طور منظم و به‌طور خاص مطرح نشده است، ولی در عبارات مختلف چه در نظم و نثر اشاره به این قاعده شده است. مفاد قاعده این است: «اگر هویت بسیط الاهیه، کل اشیا نباشد لازم می‌آید که ذاتش از کون شیء ولا کون شیءِ دیگر ترکیب یافته باشد و اگرچه این ترکیب، به حسب اعتبار عقل باشد، در حالی که هویت الاهی بسیط محض است.».

۴۲. نک: به ترتیب: فصّ هارونی، فصّ نوحی و فصّ موسوی.

۴۳. الذّاتی، صفت علم است.

۴۴. یعنی اطلاق و وحدت باید با هم ملاحظه شود.

۴۵. به نظر می‌رسد که عبارت چنین باشد: «وبتعقل الوحدة له ینفتح باب مطلق العلم» مصحح در نسخه بدل «ویتعلق بعین» آورده و این نسخه بدل هم مشکل عبارت را حل نمی‌کند (قونوی، ۱۳۷۵، ۱۴۱).

۴۶. یکی از موارد اغلاق عبارت همین است که اصلاً نیازی به ذکر «المُشار إلیهما» نیست.

۴۷. یعنی سِرّ دوم.

۴۸. القاضیة، صفت شئون و لوازم است.

۴۹. واو، عطف به «والمقتضیة».

۵۰. ممّا، بیان است برای «ما یستلزم». ضمیر «دونه» را هم می‌توان به «حق» و هم به «شأن» ارجاع داد.

۵۱. تا اینجا اگر به عبارت توجه خاص بشود جناب قونوی، تمایز بین سه نوع آگاهی را بیان می‌کند. یکم: آگاهی به ذات خودش. دوم: آگاهی به تک تک مظاهر. سوم: آگاهی به مظاهر، ازآن‌رو که هر مظهری آیینه همهٔ مظاهر است.

۵۲. یعنی: یخصّ کلّ شان به حق، ضمیر «یخصّ» به شأن برمی‌گردد.

۵۳. اینکه در مسیحیت مطرح است که خدا می‌آید مجسم می‌شود نباید از زاویه‌ای بررسی شود که آنان قائل به تجسیم هستند، باید نوع نگاه‌ها را عوض کرد و مبانی را به گونه‌ای دیگر بررسی نمود. به نظر می‌رسد تجسیم در اینجا و یا در آموزه‌های مسیحی که خداوند در زندگی و شئون مردم حاضر می‌شود، و این

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

حضور را به‌گونه‌ای محسوس، به جسمانی تشبیه کرده‌اند و بر همین اساس تفاسیر نادرستی از آموزه‌های مسیح شده است که در جای خود باید بررسی شود.

۵۴. تفصیل و شرح حدیث را نک: (فصلنامهٔ پژوهشی *میثاق امین*، شماره هیجدهم). نگارنده این حدیث را ذیل عنوان «این چنین میناگری‌ها کار اوست» با استناد به جوامع روایی و کتاب‌های عرفا به تفصیل شرح کرده است.

## منابع


- قرآن کریم
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین. (۱۳۶۰)، *تمهیدالقواعد*، تحقیق و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۲)، *فصوص‌الحکم*، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۸۹)، *اخلاق*، ترجمهٔ محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی.
- پیترگندی، هرمتیک‌ا. (۱۳۸۴)، *گزیده‌هایی از متون هرمسی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، *تهران: نشر مرکز*.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *مقالات شمس تبریزی*، تصیحح: محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۶)، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۷۶)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- زمخشری، محمود. (بی‌تا)، *اساس البلاغه*، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة الاشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین. (۱۴۰۳)، *الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
- علی بن احمد، (۱۳۷۹)، *مَشرع الخصوص إلی معانی النُصوص*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، *قم: بوستان کتاب*.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۴)، *کتاب العین*، قم: اسوه.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، تصحیح و تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۸۶)، *منتهی المدارک*، تحقیق: وسام الخطاوی، قم: آیت اشراق.
- فناری، حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح‌الأنس*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *النَّفحات الالهیّة*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *کتاب الفکوک*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود ابن محمود. (۱۳۷۱)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷)، الکافی، قم: دارالحدیث.
- لائودزو. (۱۳۸۵)، *دائو: راهی برای تفکر*، برگردان و تحقیق *دائو دِه جینگ*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: چشمه.
- نیتس، لایب. (۱۳۷۵)، منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]