پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم،
شماره بیست وپنجم،
پاییز و زمستان ۱۴۰۰،
صفحات ۲۶-۱

تحلیل و بررسی «ورای طور عقل» در دیدگاه محیی‌الدین ابن‌عربی

مهدی افتخار*

چکیده: بحث از ورای طور عقل از مباحث قدیمی در شناخت‌شناسی است. عارفان مشهودات خود را بالاتر از حد ذهن طبیعی و عقل بشری می‌دانند. این‌گونه معارف معمولاً یا قابل تأویل و در نهایت عقل‌پذیر تلقی می‌شوند و یا عقل ستیز. در این مقاله پس از نقل نظراتی که در این باره وجود دارد؛ با بررسی حقایق و معارفی که محیی‌الدین عربی ورای طور عقل می‌داند مشخص می‌شود بخشی از حقایق عرفانی در مراحلی بالاتر از عالم عقل و جبروت به‌دست می‌آید که اصولاً از حوزهٔ تصورات و تصدیقات عقلی خارج است و در حیطه‌ای از واقعیت الهی قرار دارد که کثرت در آنجا راهی ندارد، ازطرف‌دیگر عوالم ماسوی‌الله از دید محیی‌الدین‌عربی اصولاً خیالی و غیرثابت می‌باشد و از جانب سوم لازمهٔ رسیدن به ماورای عقل وارد شدن در احوال سکر و فنا است که در این حالات عقل و عاقلی مطرح نیست. در اینجا خود عقل است که به قضاوت نشسته، البته عقلی قدسی و کاملاً انتزاعی.

کلیدواژه‌ها: محیی‌الدین عربی، ورای طور عقل، عقل‌گریز، عقل‌ستیز، عقل قدسی

*عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی سمنان e-mail: em45sh@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله:۱۳۹۸/۴/۱۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۷/۱۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

مقدمه:

در قرون اخیر راسیونالیزم و محوریت خرد، گفتمان غالب در محدودهٔ فلسفهٔ غرب بوده است. در سنت فلسفی اسلامی به‌ویژه حکمت صدرایی نیز عقلانیت و خردورزی از خصیصه‌های بارز و علامت انسانیت انسان است. در عرفان اسلامی هرچند عقل را به‌عنوان دریچه‌ای به واقعیت می‌شمارند، اما برای آن محدودیت‌هایی نیز قائل‌اند که در خارج از آن محدوده کارایی خود را از دست می‌دهد و برای کشف حقیقت یا کشف لایه‌هایی باطنی از حقیقت به‌کار نمی‌آید. آنجا دیگر عرصهٔ شهود و علوم حضوری است. به‌عبارت‌دیگر تعقل نوعی طلب و جست‌وجوی حقیقت است. چنان‌که در منطق معنای تفکر با فرض سلامت ذهن و آلاتش ، حرکت به‌سوی مبادی و استفاده از آن‌ها برای پیدا کردن حد اوسط و استدلال و رسیدن به مقاصد است، که اگر به دنبال جزئیات باشد «تخیل» نامیده می‌شود، و اگر به‌دنبال کلیات باشد «تعقل» است و اگر بدون رویه حد اوسط را بیابد «حدس» یا «قوه قدسیه» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۰۶ و ۱۹۸). انتهای کارایی عقل رساندن انسان به علم‌الیقین است؛ اما این ابتدای حرکت به‌سوی عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌باشد که دیگر با پای عقل امکان‌پذیر نیست. این محدوده را اهل عرفان «ورای طور عقل» معرفی می‌کنند.

ضرورت بحث

اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمانِ خداوند، بسیط بودن خداوند و داشتن صفاتی متعدد، همراه همه‌چیز بودن خداوند و درعین‌حال واحد بودن او (وحدت در عین کثرت) و امثال آن دست‌کم در ابتدای نظر متناقض می‌نماید. روشن است که برای اهل فلسفه که تکیه‌گاه اصلی آن‌ها عقل است، پذیرفتن این‌گونه پارادوکس‌ها دشوار خواهد بود؛ شاید حل مشکل میان عقل و کشف به‌نظر آسان باشد، اما مشکل وقتی به‌خوبی رخ می‌نماید که عارفی مثل ابن‌عربی به‌صراحت تحقق اموری که با اصل عدم اجتماع نقیضین سازگار نیست را به‌عنوان اموری ورای طور عقل می‌پذیرد. درهرحال از سؤالات پیش‌رو گریزی نیست: ورای طور عقل کجاست و چه نوع معلوماتی آنجا یافت می‌شود؟ آیا آنجا منطق صوری کارایی ندارد؟ بافرض وجود چنین محدوده‌ای آیا عقل فلسفی در مورد موضوعات و محمولات این محدوده هیچ حکمی ندارد؟ یا لااقل می‌تواند به در دسترس عقل نبودن آن‌ها حکم کند؟ آیا نوعی از عقل و سطحی از شدت خردورزی یا نوعی خرد قدسی یافت می‌شود که بتواند تاحدی در جایی که ورای طور عقل معرفی می‌شود قدم گذارد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

روش تحقیق:

روشن است که بررسی ما در این مقاله بر محور منطق و خود عقل و توضیحات و راه‌گشایی‌های حکیمانی مانند ملاصدرا و عارفانی مانند صدرالدین قونوی و مولوی خواهد بود. البته پس از نقل مواردی از گزاره‌های عرفانی که محیی‌الدین عربی به‌ورای طور عقل بودن آن‌ها تصریح می‌کند. درحقیقت ازطرفی بازیابی عینی مشهودات عارفان برای ما امکان‌پذیر نیست و ازطرف‌دیگر اصولاً هر نوع اظهار نظری دربارهٔ رهاوردهای عارفانه طبعاً از مسیر عقل می‌گذرد و با خردورزی توأم است. همهٔ محققان غربی یا شرقی که در زمینهٔ فلسفهٔ عرفان تحقیقاتی دارند ناچار عقل خود را قاضی کرده‌اند. بنابراین نهایت کار ما آن خواهد بود که به عقلانیت مورد نظر عارفان نزدیک شویم و کوشش خود را در درک منطق آنان به‌کار بندیم. خوشبختانه خود عارفان و ازجمله ابن‌عربی نهایت سعی خود را در خردپذیر کردن گزاره‌های عرفانی به‌کار بسته‌اند و این برای ما راه‌گشا است.

پیشینه بحث:

ابن‌سینا دربارهٔ شناخت خداوند عبارت «عرفان عقلی» را به‌کار می‌برد: «الاول لا ند له و لا ضد له و لا جنس و لا فصل له فلا حد له و لا اشارة الیه الا بصریح العرفان العقلی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۳: ۶۵) و حسن‌زادهٔ‌آملی عبارت «صریح عرفان عقلی» را به‌معنی شهود می‌داند که فوق طور عقل است و از قیاسات عقلی و نظر فکری به آن مقام نمی‌توان رسید (طوسی، ۱۳۷۴، ج۱: ۲۱۰).

ابوحامد غزالی هر چند عقل را لایق اسم نور می‌داند و برای آن قابلیت درک بی‌نهایت و درک خودش را قائل است، اما طبیعت عقل را برای شناخت عمق حقیقت مناسب نمی‌داند، چون در این دنیا از وهم و خیال جدا نمی‌شود و احکامش از این دو خالی نیست و به نظر وی تجرد از این دو به بعد از مرگ می‌کشد (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۶ و ۴۷) چنان‌که صدرالمتالهین از غزالی نقل می‌کند: در ساحت ولایت چیزی که عقل به محال بودنش حکم کند وجود ندارد، اما ممکن است عقل نتواند به‌تنهایی آن را درک نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱م،ج۲ : ۳۲۳ و ۳۲۲).

از نظر شبستری درک احوال آخرت (یعنی حقایق و عوالم فوق عالم ماده) ازقبیل ورای طور عقل است و همان‌طور که کور مادرزاد رنگ‌ها را درک نمی‌کند احوال آخرت برای عقل غیرقابل درک است. می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

ندارد باورت اکمه ز الوان وگر صد سال گویی نقل و برهان
خرد از دیدن احوال عقبا بود چون کور مادرزاد اینجا
ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد به آن اسرار پنهان
(شبستری، ۱۳۷۱: ۴۵ و ۴۶)

برای مثال ازنظر وی درک وحدت برای عقل ممکن نیست:

خرد را نیست تاب دید آن روی برو از بهر دید آن چشم دگر جوی
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطل
(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۲)

او عقل را مانند خفاشی می‌داند که تاب مشاهدهٔ خورشید معارف حقانی را ندارد البته برای اثبات این مطلب ناخواسته باز از عقل و محال بودن تحصیل حاصل کمک می‌گیرد:

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل
همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
فرشته گرچه دارد قرب درگاه نگنجد در مقام لی مع الله
چو نور او ملک را پر بسوزد خرد را جمله پا و سر بسوزد
(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۴)

وی در آخر به اینجا می‌رسد که تفکر در معارف شهودی نتیجه‌ای جز تحیر ندارد:

زهی اول که عین آخر آمد زهی باطن که عین ظاهر آمد
چو انجام تفکر شد تحیر در اینجا ختم شد بحث تفکر
(شبستری، ۱۳۷۱: ۳۰)

پس از نظر شبستری شناخت حقیقت وجود و هرچیزی که دارای حد و رسم عقلی نیست و با شهود درک می‌شود ورای طور عقل است و عقل قدرت درک آن را ندارد.

مولوی نیز راه رفتن در عالم معنا را با پای عقل و استدال، راه رفتن با پای چوبی یا با عصای کوران می‌داند، درعین‌حال عقل قطب دیده‌ور را استثنا می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

پای استدلالیان چوبین بود　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده ور　　کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۸ تا ۲۱۳۶)

قیصری مشکل را اینچنین حل می‌کند که معلوم به کشف، بعینه معلوم به برهان است و جز در خفا و جلا تفاوتی ندارند. ممکن است چیزی پیش از آنکه به برهان معلوم شده باشد به کشف معلوم شود، اما حکم به صحت کشف ناچار موقوف به برهان خواهد بود. بنابراین اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مستحق تکذیب است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷).

ملاصدرا هم بسیاری از حقایق عرفانی و وحیانی را مافوق دسترسی عقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج۱: ۴۷۹ نیز ۱۳۶۱: ۷-۱۰). به‌نظر وی عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی مانند زنده بودن دار آخرت: «اِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِیَ الحَیَوَان» (روم: ۶۴) عاجز است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۸). البته نفس از سنخ ملکوت است و وحدت جمعی دارد که پرتو وحدت الهی است و این وحدت جمعی در ساحت حس و خیال و عقل و کشف حضور دارد و آن‌ها را به‌هم مربوط نگه می‌دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۷ و ۲۲۸). عقلانیت در انسان‌ها در یک درجه نیست و در طی مراحلی تکامل می‌یابد: هیولانی، بالملکه، بالفعل، مستفاد (ملاصدا، ۱۳۷۰، ج۱: ۲۲۵ تا ۲۲۷).

از نظر او ادراک صور عقلی مطابق واقع که انواع جوهری اصیل در وجودند از طریق شهود و نسبت نوری وجودی حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ج۱: ۳۲). اینجا مراد از ذوات نوری عقلی موجوداتی است که کلیت سعی وجودی دارند نه مفاهیم کلی عقلی. از نظر ملاصدرا نفس معلمی قدسی می‌خواهد که جوهر مجردی است جامع همهٔ صور عقلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۱: ۲۶۴). به نظر او احکام طور عقل و ورای طور عقل با هم منافاتی ندارند، فقط عقل به ورای طور خود دسترسی ندارد. برای مثال قائلان به وحدت وجود نفی مطلق ممکنات را اراده نکرده‌اند که تناقضی درکار باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج۲: ۳۲۲ و ۳۲۳).

او معتقد است که حقایق احوال نشأه آخرت را جز به نور متابعت سید انبیا (علیه و آله السلام) نمی‌توان دریافت، زیرا معرفت دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ و معرفت ملائکه و جن و روح و کروبیان و احوال معراج و معیت حق‌تعالی با کل موجودات و همچنین سیر معراج و طی سماوات و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

نظایر این‌ها از علوم مکاشفات است که عقل ارباب فکر و اهل نظر از ادراک آن عاجز است، و لوح این علوم جز در مکتب «وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً» (کهف: ۶۵). نوشته نمی‌شود. درحقیقت علوم مکاشفات که از اصطلاحات عرفانی است ازقبیل علوم لدنی است که دانش آن‌ها فقط به طی مراحل عرفانی و با موهبتی ازجانب خدای تعالی ممکن است. از نظر وی این معارف فقط بعد از آنکه آئینهٔ دل انسان به صیقل ایمان از غشاوهٔ تعلق بدن مصفا گشته باشد، و دست از نشاه صوری و حیات مجازی شسته شود حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م،ج۱: ۴۲). شاید بتوان نظر صدرالمتالهین دربارهٔ عقل را در دو جمله خلاصه کرد: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه صادقهٔ یقینیهٔ لا کذب فیها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۲ : ۳۲۳) و : «مرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۲، ۳۱۵).

امام خمینی در *مصباح الهدایه* می گوید:

انّ طورالعرفاء و ان کان طوراً وراء العقل الاّ انّه لا یخالف العقل الصریح و البرهان الفصیح, حاشا المشاهدات الذوقیة ان تخالف البرهان, و البراهین العقلیة أن تقام علی خلاف شهود اصحاب العرفان (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۶۵).

یعنی: عرفان چیزی فراتر از عقل است، اما هرگز عرفان با عقل صریح و برهان روشن مخالفتی ندارد و مشاهدات عرفانی مخالف با برهان‌های عقلی نیستند و برهان‌های عقلی برخلاف شهود اصحاب عرفان نمی‌باشند.

از عرفان‌پژوهان غربی استیس به عقل‌گریز و خلاف منطق بودن عبارات و شطحیات عارفان تصریح می‌کند (استیس، ۱۳۷۹: ۲۶۵) و چهار راه حل احتمالی را مطرح می‌کند و هیچ‌کدام را قابل قبول نمی‌داند. از نظر او در ساحت وحدت تناقض جاری است (استیس، ۱۳۷۹: ۲۷۳ تا ۲۷۹). یدالله یزدان‌پناه بر او خرده می‌گیرد که از دستگاه فلسفی محکمی پیروی نمی‌کند و راه حل‌های مناسبی ارائه نمی‌دهد و نتوانسته میان احکام اطلاقی در مقام ذات و احکام مقام تجلیات تفکیک کند و احکام وجود متناهی را با احکام وجود نامتناهی خلط کرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۴۳ تا ۶۳).

به نظر قاسم کاکایی عبارات عارفان که از دید برخی شطحیات می‌نماید عبارت‌پردازی ادبی یا برای آموزش مخاطب و امثال آن نیست؛ بلکه برخی واقعاً پارادوکسیکال و عقل‌ستیز است و برخی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

نیز که بیشتر مربوط به بیان احوال است عقل‌گریز می‌باشد (کاکایی، ۱۳۸۸: ۷۶ تا ۷۹). عقل درجایی مطرح است که کثرتی باشد تا عقل بین آن کثرات حکمی صادر کند؛ اما جایی که وحدت مطلق حاکم است عقل جایی ندارد. در عالم وحدت است که جمع میان تشبیه و تنزیه و ظهور و بطون و امثال آن جریان می‌یابد و اصولاً اسرارآمیز بودن این گونه از حقایق دلیل فوق طور عقل بودن آن‌هاست (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۱۹ تا ۴۲۱). گویا اسرار عارفان دو مصداق دارند یکی فوق طور عقل، آنجا که بگویند: خداوند علم و ارادهٔ بی‌نهایت دارد، و یک‌جا مخالف عقل است، آنجا که بگویند: خداوند در عین حال هم محدود و هم نامحدود است. غیرقابل فهم بودن اولی از ضعف ادراک ماست و غیرقابل فهم بودن دومی به‌خاطر غیرقابل فهم بودن فی‌نفسه آن یعنی محال بودن آن از نظر عقل است (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۲۲).

تا اینجا ملاحظه می‌شود که بیشتر متفکران اسلامی کوشیده‌اند که نزاع مابین کشف و عقل را با فرض وجود حقایقی که عقل در ادراک آن‌ها استقلالی ندارد، اما آن‌ها را انکار نمی‌کند حل نمایند، اما هنوز پارادوکس‌هایی لاینحل باقی است.

نظر کلی محیی‌الدین عربی دربارهٔ عقل

ابن‌عربی نیز مانند دیگر عارفان در مواردی از عقل حمایت کرده است. آنجاکه می‌گوید: «باید از سرزمین هواهای نفسانی به سرزمین عقل مهاجرت کرد» (ابن‌عربی، بی‌تا: ج۳: ۲۴۹) و جای دیگر می‌گوید: «عاقل‌ترین انسان‌ها پیامبران‌اند چون از اخبار غیبی باخبرند» (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

از نظر او خود عقل به قصورش معترف است:

العقل البالغ الی الکمال العقلانی لا یکذب اطوار الولایه و النبوه، بل یعترف بقصوره و توقفه فی الاطوار الکشفیه و العقل یحکم بان وراء طور العقل طور او اطوار (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۰).

عیب بزرگ عقل خطاپذیری آن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۳۳). از دید ابن‌عربی عقل بشری به‌وسیلهٔ وهم برای موضوع و محمول تصویرسازی می‌کند و حتی وقتی درمورد خداوند فکر می‌کند برای او ماده و صورتی در نظر می‌گیرد و این خالی نبودن فعالیت‌های عقلی و ذهنی از تأثیر قوهٔ واهمهٔ نقص عقل بشری است و باعث می‌شود حقایق را آن‌گونه که هستند درک نکند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۶۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

درحقیقت علم صحیح آن چیزی نیست که عقلا با فکر به آن رسیده‌اند بلکه نوری الهی است که خداوند در قلب فرشته یا رسول یا نبی یا ولی یا مؤمن می‌نشاند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۸). عقل سلیم - که خالی از شبهه‌های خیالی فکری می‌باشد که باعث فساد نظر عقل می‌شود- ظرفیت قبول علوم کشفی را دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۲۶۱). به نظر او درک عقل به نظر و فکر و فعالیت ذهنی محدود است؛ اما اگر با عقل وهبی الهی که نتیجهٔ تفکر نیست همراه شود می‌تواند برخی اطوار مکاشفه را درک کند. ازجمله شناخت خداوند با خود خداوند بدون نیاز به تقلید و ادلهٔ فکری و تنها با دلالت الهی (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۹۴ و ج۲: ۲۹۰).

عقل مورد ستایش محیی‌الدین عقلی است که مثل ماه از خورشید شریعت نور می‌گیرد. عقل سلیمی است که از شوب هوای نفس مبراست و خداوند چشم بصیرت آن را گشوده و حقایق را به‌کمک شرع (شرع به‌معنای آثار و اخبار الهی) همان‌طور که هستند می‌بیند. این نورِ شرع است که مثل نور خورشید زوایا و جزئیات را نشان می‌دهد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۵۰). از نظر ابن‌عربی بدیهیات عقل نظری کاملاً قابل قبول است، بلکه دانش انسان نسبت به آن‌ها خود نوعی علم وهبی و لدنی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۵۳). او برای فهم قرآن که بخشی از کشف تام محمدی است، از بدیهیات عقلی کمک می‌گیرد؛ آنجاکه می‌گوید: براساس برهان برای خداوند مسافت و حد مادی بی‌معنی است پس «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى» (نجم: ۹). را باید بر تشبیه حمل کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۸۹).

مواردی که ابن‌عربی به قصور عقل تصریح کرده یا ورای طور عقل معرفی کرده است.

درحالی‌که محیی‌الدین عربی اجمالاً عقل را تأیید می‌کند، اما از محدوده‌ای تحت عنوان «ورای طور عقل» سخن گفته است که به‌نحوی ورای حد قوای ذهنی، ترسیم می‌شود که نه‌تنها مواردی که عقل از ادراک آن ناتوان است را شامل می‌شود، بلکه مواردی از مخالفت صریح با بدیهیات عقلی مانند اجتماع نقیضین را هم دربر می‌گیرد. مواردی را که ابن‌عربی به ورای طور عقل بودن آن‌ها تصریح کرده ذیلاً ملاحظه می‌نمایید که به دو نوع تقسیم شده است. نوع اول مواردی که عقل بشری از ادراکش ناتوان است و نوع دوم مواردی که مورد انکار عقل بشری است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

موارد نوع اول:

۱. از دید ابن‌عربی علوم نبوت و ولایت ازجمله ورای طور عقل است که اگر عقلی سالم از وهم و شبهات خیالیه باشد، فقط می‌تواند این مطالب را انکار نکند و اذعان کند و بپذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۶۱). می‌توان جریان شتر صالح (هود: ۶۴)، مردن و زنده شدن عزیر (بقره: ۲۵۹)، پرندگانی که ابراهیم(ع) به دستور خداوند کشت و دوباره زنده شدند (بقره:۲۶۰)، زنده کردن پرنده گلی با دمیدن در آن توسط مسیح(ع) (آل عمران: ۴۹) را از این دست اخبار دانست.

۲. از نظر ابن‌عربی به‌حکم «لا تکرار فی التجلی» هیچ مظهری ثبات ندارد و درک این حقیقت ازعهدهٔ قوه‌ای مقید و ایستا مثل عقل برنمی‌آید. عقل چهارچوب‌های مشخصی دارد که همان منطق است، اما قلب است که مثل آیینه است که به رنگ تجلیاتی که برآن می‌تابد درمی‌آید. به‌همین خاطر می‌تواند آن‌ها را درک کند، چون خودش هم به همراه تجلیات گوناگون دائم در حال دگرگونی است و نام قلب از همین جا آمده است. اینکه قرآن می‌فرماید: «إِنَّ فی ذلِکَ لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق: ۳۷) و نمی‌گوید: «لمن کان له عقل»، این است که قلب دائماً در گردش در انواع صور تجلیات و صفات الهی است و این با تجلیات حقیقت که از حصر ابا دارد و می‌خواهد هرلحظه جلوهٔ جدیدی داشته باشد سازگار است، اما عقل مقید است و همه‌چیز را قید می‌زند پس نمی‌تواند ادراکی فراگیر نسبت به تجلیات داشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۸). از نظر او مقید شدن به صور ذهنی عقل در باب شناخت خداوند نوعی بت‌پرستی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۷۹).

۳. شناخت خداوند با خود او درحد معرفت انسان کامل است؛ اما انسان ازآن نظر که حیوان است، فقط درحدی که قوای ذهنیش اجازه می‌دهد می‌تواند خدا را بشناسد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۸۲). عقل فقط صفات سلبی خداوند را می‌فهمد؛ یعنی فقط می‌تواند به سلب احکام کثرت از او حکم کند و بیان خصوصیات اثباتی او برعهدهٔ شریعت (به‌معنای اخبار الهی) است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۷۴و ۳۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

۴. مثال زدن برای خداوند ورای طور عقل است و فقط کار انبیاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۱). روشن است که این به‌خاطر قوت عقل انبیا و ضعف عقل عامه است. در حدیث است که خداوند به پیامبر اسلام(ص) به اندازهٔ همهٔ بشر عقل داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۶: ۳۸۳).

۵. به‌نظر ابن‌عربی قلب است که حقایق را دریافت می‌کند، پس ادراکات قلبی ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۸). حالات روحی عرفانی مانند محبت، شوق، دَهش، هیمان و امثال آن و تجلیات الهی در ضمن این حالات را شاید بتوان از همین دست دانست؛ چون اصولاً قابل بیان نیستند.

۶. «علم اسرار» فوق طور عقل است، چون علمی است که از نفث روح‌القدس در «رَوع» نفس به‌دست می‌آید و نیازی به تفکر و استدلال ندارد و از جنس فهم و حس و حال روحانی و مخصوص انبیا و اولیاست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۱). علم به ذات حق و حقایق اسما و صفات و کیفیت نسبت و اضافات آن صفات؛ همچنین کیفیت ایجاد و تعلق قدرت الهی به موجودات به‌خاطر بلندی مرتبهٔ علم به آن‌ها، از توان ادراک عقل خارج است. همچنین ادراک و شناخت آثار به‌دست آمده از امتزاجات نیروهای طبیعی و امتزاجات قوای فلکی و توجهات فرشتگان به نفوس بشری و قوای سفلی برای خرد از محالات است؛ همچنین تعقل صفات الهی ازجهت اطلاق حقیقی برای انسان ممکن نیست چون عقل بشر فقط امور متعین را درک می‌کند و این‌گونه حقایق در مقام تجردشان از صور ذهنی، برای عقل قابل درک نیست (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹). از دیگر مواردی که ابن‌فناری برمی‌شمارد: سرّ ترتیب طبقات عالم و خواص آن و سبب منحصر بودن هر نوع و جنس و صنفی در عددی خاص و اختصاص آن‌ها به زمان‌ها و مکان‌ها است. همچنین است شناخت علت غایی در خلقت مجموع عالم و یا برخی اجناس و یا انواع آن نسبت به هر ناحیه و شریعت و عالم و مرتبه (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰). وی در ادامه توضیح می‌دهد که دانش انسان‌ها جز در بیشتر مسائل ریاضی و هندسی، براساس تخیلات و مضنونات استوار است (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

۷. به‌طورکلی علوم لدنی که از راه استدلال به‌دست نمی‌آید ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲ : ۱۱۴). یعنی برای رسیدن به این قبیل حقایق به عقل و استدلال و صرف وقت نیازی نیست.

۸. اینکه انسان حقایق را خارج از زمان بفهمد از نوع ورای طور عقل است. همان‌طور که برای خداوند زمان مطرح نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۶۳).

۹. اینکه همه‌چیز مظهر خداست ورای طور عقل است و عقل آن را فقط با تأویل می‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۲۸).

۱۰. فقه حقیقی ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص۶۴۴). جریان خضر و کارهایی که کرد و موسی(ع) تاب نیاورد از همین باب است. ازاینجاست که در حدیث است عقول رجال دورترین فاصله را به بطون قرآن دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۸۹: ۹۱).

موارد نوع دوم

۱. از نظر ابن‌عربی به‌طورکلی خداوند بر انجام محالات عقلی قادر است: «خداوند خالق حدود است و حدی برایش متصور نیست پس می‌تواند شتری را از سوراخ سوزنی رد کند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۱). از دید ابن‌عربی «مَا رَمَیتَ اِذ رَمَیت» (انفال: ۱۷) نفی و اثبات یک مطلب در آن واحد است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۳).

۲. ادلهٔ عقلی برخی از خصوصیات عرفانی صفات الهی را محال می‌داند: «... و جائت الرسل و التعریف الهی بما تحیله العقول» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۸). ازجمله جمع میان تشبیه و تنزیه ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۱۶). یعنی به‌نحوی جمع میان نفی و اثبات. ازنظر وی شرایع الهی و آنچه اهل‌الله درک می‌کنند تنزیه درعین تشبیه است و این معرفت تام است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۴۵).

۳. در اصل اشیا اجتماع ضدان وجود دارد که مربوط به اجتماع ضدان در علم الهی است که ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۶۰).

۴. ابن‌عربی در چند جا با اشاره به جملات ابوسعید خراز که می‌گوید: «خدا را با جمع بین اضداد شناختم»؛ تصریح می‌کند که مصداق آن مشاهدهٔ اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خداوند از حیث واحد است، که واقعاً از نظر عقل تضاد است والّا شناخت و مشاهدهٔ این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

صفات با حیثیات مختلف که تضاد نیست که ابوسعید بخواهد بر آن اسم تضاد بگذارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۰ و۴۷۶).

۵. از دیگر موارد وراء طور عقل این است که قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» که قاعده‌ای پذیرفته نزد عقول است، دربارهٔ خداوند صادق نیست. خداوند هرچند از هرنظر واحد است و کثرتی در او نیست اما موجودات کثیر از او به ظهور می‌رسند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱ و کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۲۲تا ۱۲۴).

۶. درک این مطلب که در باطن غضب رحمت است و اینکه چه چیزی باعث به غضب آمدن خدا می‌شود ورای طور عقل است و ممکن نیست در غضبی رحمت نباشد، هرچند عقل می‌گوید ممکن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۱۶۴).

۷. اینکه در واحدیت همهٔ صفات و خصوصیات الهی جمع است، ورای طور عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۱). یعنی هم وحدت دارد و هم تکثر.

۸. «هو لا هو» از نظر محیی‌الدین عربی تناقض‌آمیز است. او عین موجودات است و غیر از او چیزی نیست. به‌عبارت‌دیگر در وجود غیر از واحد کثیر چیزی نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۴۲۰)!

۹. ازنظر عقل، تمام اعمال عرض و قائم به محل و فانی هستند و بعد از رفتنشان دیگر موجودیتی ندارند؛ اما انبیا و اهل‌الله و اخبار نبوی همه متفق‌اند که اعمال بدون آنکه نیازمند محلی باشند وجود دارند و در آن‌ها تبدل و تغییر اتفاق می‌افتد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۱۹). چنان‌که در قیامت عین اعمال حاضرند و برخی اعمال حبط می‌شوند و برخی سیئات به حسنه تبدیل می‌گردند.

۱۰. برخی اخبار الهی ورای طور عقل است چون قابل استدلال نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۸۸ و ۳۲۴). برخی احوال معاد و قیامت و برخی اتفاقات استثنائی در دنیا مثل سرد بودن آتش برای ابراهیم(ع) (انبیاء: ۶۹) و خون بودن آب برای قبطی‌ها و آب بودن آن برای سبطی‌ها (اعراف: ۱۳۳) را می‌توان از همین دست دانست.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

بررسی و تحلیل

در نوع اول از امور ورای طور عقل، عقل می‌تواند به عجز خود اعتراف کند و با انحائی از تأویل برخی حقایقی را که از حد توان درکش خارج است بپذیرد. اما آنچه مورد مناقشه است نوع دوم است که آیا مطلقاً عقل‌ستیز است یا به‌نحوی می‌تواند با عقل آشتی نماید؟ به‌نظر می‌آید باتوجه به موارد ذیل در مورد نوع دوم نیز هرچند عقل عملاً انکار می‌شود، اما می‌توان به‌نحوی از استنکار و استبعاد عقل نسبت به ورای طور آن کاست، درحدی که مورد انکار عقل قرار نگیرد:

۱. پذیرش عقل از برخی موارد ورای طور عقل

عقل می‌تواند برخی از موارد ورای طور عقل را با استدلال عقلی بپذیرد، هرچند حقیقت مطلب را درک نمی‌کند. برای نمونه ابن‌عربی برای اینکه قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» شامل خداوند نمی‌شود استدلال می‌آورد: که این قاعده را خود خداوند ایجاد کرده پس خودش تحت آن قرار نمی‌گیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱). می‌بینیم استدلال ابن‌عربی عقل‌پسند است، هرچند خارج بودن خداوند از این قاعده برای عقل بشری در ابتدا قابل فهم نیست و حاوی نوعی تناقض به‌نظر می‌آید؛ اما عقل درنهایت می‌تواند با استدلالی به آن اذعان نماید.

درحقیقت خود عقل حدودی را می‌سازد چون در چهارچوب‌ها و حدود می‌فهمد و عقل انتزاعی‌تر می‌تواند همان چهارچوب‌ها را تغییر دهد، چنان‌که امام علی(ع) می‌فرماید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهاده کل صفه انها غیر الموصوف» (نهج البلاغه، خطبه اول). لحاظ صفات برای ذات الهی کار عقل است اما عقلی پخته‌تر می‌گوید: صفات نباید در مرتبهٔ ذات مطرح باشد چون آنجا کثرت نیست؛ بنابراین باید صفات را در مرتبه‌ای پایین‌تر و در حضرتی لحاظ کرد که ذات ارادهٔ ظهور به صفات داشته است (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۲۵). از اینجاست که بحث‌های پیچیدهٔ عرفان نظری شکل می‌گیرد و حضرات و منصات و ذات و صفت و اسم و وجود لابشرط مقسمی و قسمی و بشرط لا و بشرط شیء مطرح می‌شود. این‌گونه مباحث عرفان نظری همه جنبهٔ عقلانی دارد و خود عقل است که به‌نهایت پیچیدگی رسیده و به قضاوت نشسته است. طبیعی است کسی که به عقلانیتی تا این حد انتزاعی نرسیده باشد، این مطالب را درک و اذعان نخواهد کرد. آنجاکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

ابن‌عربی می‌گوید: «ادراک خارج از محدودهٔ زمان ورای طور عقل است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱)؛ منظورش از عقل، عقلی است که به این پختگی نرسیده است.

۲. عقل قوه‌ای مقید و ایستا است.

چنان‌که از ابن‌عربی نقل شد، عقل طبیعی بشری متعارف چهارچوب‌های مشخصی دارد؛ یعنی نمی‌تواند پای از حیطهٔ منطق و مفاهیم ذهنی و تصور و تصدیق فراتر نهد. اما قلب دائماً بین اصابع الرحمان در گردش است و با هر تجلی جدیدی به رنگ آن درمی‌آید؛ چون قلب عارف آیینه‌ای صیقلی است که خاصیت اصلی آن قبول انعکاس حقایق است. حقایقی که در چهارچوب مفاهیم ذهنی نمی‌گنجد. جلوه‌های الهی هیچ محدودیتی ندارد و در آن‌ها تکرار نیست. آنچه قابلیت ادراک این تجلیات نامتناهی را داراست قلب است نه عقل.

عقل گوید شش‌جهت حد است و بیرون راه نیست　　عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
عقل گوید پا منه کاندر فنا جز خار نیست　　عشق گوید عقل را کاندر توست آن خارها

(مولوی، ۱۳۹۶: غزل۱۳۲)

عقل می‌گوید: «المعدوم لا یعاد»، اما کشف می‌گوید معاد قیامت واقع خواهد شد: «بَلَی قَادِرِینَ عَلَی اَن نُسَوِّیَ بَنَانَه» (قیامت: ۴).

۳. خیالی بودن عوالم

مورد سوم خیالی بودن تمام عوالم است. این مورد درواقع متمم مورد دوم است. سیال بودن ادراکات قلب به همین حقیقت بازمی‌گردد. عقل در حوزهٔ منطق بر سه اصل این همانی (هو هویت)، امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین جولان می‌دهد؛ همان اصولی که به‌نظر ابن‌عربی عقال عقل و باعث محدودیت آن می‌شود. این قوانین پایه و اساس اتفاقات طبیعی عالم ماده را رقم می‌زند و خداوند عالم را براساس این اصول بنا نهاده است؛ اگر چنین نبود نه هیچ اتفاقی در جهان قابل پیش‌بینی بود و نه هیچ اتفاقی غیرمنتظره، و هیچ نوع درک و استدلالی نیز امکان‌پذیر نمی‌شد.

اما از دید یک عارف که دیدش محدود به عالم ماده و اتفاقات طبیعی و عادی نیست، این عالم و دیگر عوالم همه نسبت به حقیقت و واقعیت محض خداوند خیال‌اند. در نظر ابن‌عربی در عوالم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

چنین قیودی مطرح نیست و واقعیت چنان سیال است که نام آن را می‌توان خیال گذاشت (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۲. همچنین ر.ک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۰ تا۴۶). یعنی این قیود جزئی از خود عوالم هستند و مثل بقیهٔ اجزا خیالی‌اند. ذات خداوند حتی محکوم صفات خود نیست. چنان‌که در احادیث عمیق اهل بیت(ع) در باب حدوث اسما وارد است ارادهٔ خداوند بود که برخی اسامی ظاهر شود و برخی مستاثر بماند (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱: ۱۱۲). خداوند متعال هرکدام از صفاتش را که بخواهد به هر میزان ظاهر می‌کند: «کَتَبَ عَلَی نَفسِهِ الرَّحمَه» (انعام: ۱۲).

به اعتقاد ابن‌عربی حقیقت خیال، تبدل در هر صورتی است. وجود حقیقی که قابل تبدیل نیست فقط خداوند است، اما ماسوای او موجوداتی خیالی‌اند. هنگامی‌که حق در این وجود خیالی ظاهر می‌شود فقط به حسب حقیقت آن چیز -یعنی صورت خارجی آن- در آن ظهور می‌کند نه با ذاتش که دارای وجود حقیقی است. به‌همین دلیل در حدیث صحیح وارد است که خداوند در صورت‌های مختلفی برای بندگانش تجلی می‌کند. این کلام خداوند: «کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ اِلّا وَجهَه» (قصص: ۸۸) هم گویای همین مطلب است. چون هیچ‌چیز در عالم به یک حالت نمی‌ماند مگر وجه او، که مراد از وجه همان ذات حق است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۳). ابن‌عربی در این مورد تصریح می‌کند:

> *... تمام ماسوای ذات حق در مقام استحالهٔ سریع یا کند است. پس همهٔ ماسوای حق، خیالی رنگ به رنگ شونده و سایه‌ای زائل شونده است. بنابراین چه در دنیا و چه در آخرت و هرچه میان این دو قرار دارد، چیزی بقا ندارد. هیچ روح و هیچ نفسی، هیچ چیزی به‌جز خداوند، (یعنی ذات حق) بر یک حال باقی نمی‌ماند بلکه دائماً و تا ابد ازیک صورت به‌صورتی دیگر تبدیل می‌شود. و خیال چیزی غیر از این نیست*
> (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۳. همچنین ر.ک افتخار، ۱۳۹۲: ۸۰-۷۰).

در این دیدگاه است که عقل عقال معرفت می‌شود و نهایت ادراکش اذعان به عجز از ادراک و تأیید کشف قلبی عارف خواهد بود.

۴. استدلال مربوط به عالم کثرات است.

تعقل درجایی که جنس و فصل و صورت عقلی وجود ندارد مطرح نیست. دربارهٔ چیزی که جنس و فصل و تعریف عقلی ندارد و از مفاهیم نیست، عقل چگونه قضاوت کند؟!

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

اما این به‌معنای انکار عقل نیست. وظیفهٔ عقل تنها ادراک کلیات است، و کارکردن با مفاهیم ذهنی و استدلال با کبرای کلی که از مفاهیم ذهنی است. مفاهیم کلی هم صورتی ذهنی دارد، اما سخن در مکاشفاتِ معنوی و خصوصاً مکاشفات ذوقی است که عاری از هر نوع صورت حسی و یا معنوی هستند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۰۳). عقل در حیطهٔ چنین کشفی شبیه وهم در حیطهٔ عقل است. هم‌چنان‌که با وهم موضوعات جزئی درک می‌شود و به ادراک کلیات راهی ندارد؛ عقل نیز به ادراک موضوعاتی که صورت حسی یا ذهنی ندارند راهی ندارد. خیال چیزی را درک می‌کند که شکل دارد. وهم چیزی را درک می‌کند که معنای جزئی دارد. حس جسمانیات را درک می‌کند و عقل چیزی را درک می‌کند که ماهیت ذهنی دارد. ماهیات حدود وجودند و جایی که وجود حد ذهنی ندارد دیگر ماهیت مطرح نیست. حیرتی که عطار در هفت شهر عشق از آن صحبت می‌کند شاید اشاره به همین درک اجمالی و گیجی تفصیلی عقل جزوی باشد. روح چیز بزرگی شهود کرده اما درحد خودآگاه که می‌آید ذهن و عقل قدرت تحلیل آن را ندارد. «عجزت العقول عن ادراک کنه جمالک» (قمی، ۱۳۸۴: ۲۳۸، مناجات العارفین از مناجات خمس عشر). ادراک مفاهیم نامتناهی از همین قبیل است. ادراک هم‌زمان وحدت و کثرت و وحدت وجود از توان عقل خارج است، خصوصاً که خود شخص در خدا محو شده و فقط یکی را می‌بیند و خودآگاهی و ادراکات شخصی او در این حال مختل است.

اما شاید بتوان همین حقایق را در قالبی عقل‌پسند ریخت. مولوی دربارهٔ مشاهدهٔ کثرت در وحدت و بیرون آمدن کثرت از وحدت که ظاهراً تناقض‌نماست می‌گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد　　موسئی با موسئی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی　　موسی و فرعون کردند آشتی
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۶۷و۲۴۶۸)

یعنی با این مثال که رنگ‌های مختلف از دل یک رنگ بیرون می‌آیند مطلب را به ذهن بشری نزدیک کرده است.

به گفتهٔ ملاصدرا قائدهٔ بسیط الحقیقه کل الاشیاء تبیین عقلی وحدت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴). درک قاعدهٔ «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» محتاج یک ذهن کاملاً انتزاعی است اما آیا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

درک قاعدهٔ بسیط الحقیقه عرفان و شهود وحدت وجود است؟ خیر. چنان‌که قونوی می‌گوید: «المراد بالذوق ما یجده العلم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۶).

واقعیت آن است که استدلال و چیدن صغرا و کبرا و ترتیب قیاس و استدلال درصورتی ممکن است که شخص از جزئیات همه‌چیز و قوانین کلی حاکم بر هستی مطلع باشد، درصورتی که انسان حتی از جزئیات جهان مادی و حد و رسم دقیق موجودات نیز با خبر نیست چه رسد به عالم مجردات. انسان اصول کلی و قوانین حاکم بر جهان ناسوت را نیز کاملاً نمی‌شناسد چه رسد به عالم ملکوت و جبروت و لاهوت. پس یک معنای ورای طور عقل بودن برخی موضوعات همین است که بسیاری از حقایق را فقط با دیدن و علم حضوری می‌توان فهمید نه با استدلال.

طبیعی است که با فکر کردن نمی‌توان به طول و عرض پل صراط رسید، مگر اینکه این فکر کردن مقدمه‌ای برای اتصال به عالم عقول شود و دانش مورد نظر از آنجا در روح و نفس فرد فروریزد. روشن است که در این صورت تعقلی که باعث فهم شده به‌معنای چیدن صغرا و کبرا نیست؛ بلکه در اینجا تعقل تنها زمینهٔ توجه نفس را به سوی معلوم فراهم نموده است.گویا شبستری به چنین تفکری اشاره دارد آنجاکه می‌گوید:

بود فکر نکو را شرط تجرید　　پس آن‌گه لمعه‌ای از برق تأیید
(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۱)

وی جای دیگر می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساریست　　تعین‌ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود　　عدد بسیار و یک چیز است موجود
جهان را نیست هستی جز مجازی　　سراسر کار او لهو است و بازی
(شبستری، ۱۳۷۱: ۵۱و۵۲)

وصال این جایگه رفع خیال است　　چو غیر از پیش برخیزد وصال است
(شبستری، ۱۳۷۱: ۵۴)

همین وصال و اتصال برای عارف، به‌خاطر شدت انقطاع از مادیات و توغل در امور ماورای مادی با اندک توجهی حاصل می‌شود و گاهی هم ناخواسته به‌سوی حقیقت غیبی جذب می‌گردد. اصولاً فضای طیران او همین حقایق است. «هجم بهم العلم علی حقیقهٔ البصیرهٔ....صحبوا الدنیا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

بابدان ارواحهم معلقۀ بالمحل الاعلی» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۸۷). چنان‌که عبدالرزاق کاشانی می‌گوید، اتصال وجودی اتصالی است که قابل توصیف نیست. نعت آن قابل درک نیست و اسمی است بی‌مسمی که اشاره به مقامی است که مشارالیه آن غیر متصور است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۵۱ تا ۷۵۵). دراین‌باره در مبحث بعدی توضیح بیشتر خواهد آمد.

۵. مرتبۀ شدید عقل ارتباط با روح‌القدس است که خود نوعی کشف است.

فیلسوفان بزرگ نوعی از عقلانیت را بازیابی کرده‌اند که چیزی شبیه کشف است و آن را «نور قدسی» نامیده‌اند که «حدس» از ظهورات آن است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۴ - ۵۵۲). به این ترتیب مراتبی از تعقل خود نوعی کشف خواهد بود. درحقیقت اینجا خردورزی و حرکت و رویۀ فکری مطرح نیست؛ بلکه اتصال با عالم عقل و کسب حقایق به‌طور مستقیم از عقل فعال است که معلمی قدسی برای عقل ناقص بشری است.

این معلم قدسی هم راهنمای عقل قدسی و هم نشان‌دهندۀ انواعی از کشف و شهود است. درحقیقت از این طریق است که عقل تصورات ماورائی مطابق واقع برای ترتیب برهان عقلی برای مستدل کردن کشف را می‌یابد. عقل قدسی تا اینجا با کشف و شهود همراه است اما باز کشف مرحلۀ بالاتری هم دارد که دیگر عقل به آن نمی‌رسد. به ادراک آنجا فقط با فنا در لاهوت می‌توان رسید؛ چون لاهوت از عالم عقول و عقل فعال بالاتر است. آنجا تصور و تصدیق یکی است و به عبارت دیگر همه شهود است که عین تصدیق می‌باشد.

در حکمت و عرفان اسلامی عقل فعال معادل جبرئیل است که متکفل رساندن حقیقت علوم ماورایی به پیامبران می‌باشد. ابن‌سینا با بیان اینکه منظور از عقول، ملائکه مقرب‌اند، در تبیین کیفیت وحی، معتقد به اتصال رسول اکرم(ص) به عقل فعال و دریافت معارف ازاین طریق است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج۱: ۱۰۳). ملاصدرا نیز جبرئیل و روح‌القدس و عقل فعال را یکی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۲: ۲۳ و ۶۳).

از طبقۀ عرفا سید حیدر آملی جبرئیل را به اعتباری همان عقل اول دانسته است (آملی، ۱۳۴۷، ج۱: ۶۸۸). به اعتقاد جیلی خداوند در ازل جبرئیل را از عقل اول که همان روحانیت حضرت محمد (صلی اللّه علیه وآله وسلم) است، خلق کرده است (جیلی، ۱۹۷۰م، ج۱: ۳۰ - ۲۷). در حدیث است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

به اندازهٔ همهٔ بشر به پیامبر(ص) عقل داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۶: ۳۸۳) شاید مراد از این عقلِ فراوان همان اتصال به عقل کل یعنی عقل فعال باشد.

این همان عقلی است که به قول ابن‌فناری هرکجا کشف صریح و ذوق صحیحی باشد حتماً عقل پشتیبان آن است (فناری، ۱۳۷۴: ۲۸) و ابن ترکه در *تمهید القواعد* می‌گوید: ورای طور عقل بودن معارف شهودی به‌این معنی نیست که عقل به‌طورکلی از درک آن‌ها ناتوان است. بلکه عقل برای درک آن‌ها به نیروی ادراکی بالاتری نیاز دارد، یعنی قلب روحانی (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴). انسان با این نیروی ادراکی دیگر محتاج صغرا و کبرا نیست. اینجا عقل به‌معنای فهم است. چنان‌که در معنای لغوی «عَقَلَ» هم همین معنا نهفته است و درواقع فهم از طریق استدلال فلسفی یکی از مصادیق آن است. این همان «عقلِ عقل» مولاناست که با اتحاد وجودی با عقل کل و با سلوک عرفانی حاصل می‌شود. بنابراین عقل مستفاد با عقل فعال و تعلیم یافته از جبرئیل است که می‌تواند عصازنان تا مراحل بالای کشف بیاید.

۶. عارفان در تمام منصات هم‌زمان حاضرند.

چنان‌که مولانا در تفسیر «موتوا قبل ان تموتوا» می‌گوید:

پس قیامت شو قیامت را ببین — دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردی او ندانی‌اش تمام — خواه آن انوار باشد یا ظلام
عقل گردی عقل را دانی کمال — عشق گردی عشق را دانی ذبال

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات۷۵۶ تا۵۶۹)

عارفان مجالی و منصات و حضرات مختلفی قائل‌اند که دارای احکام متفاوتی ازلحاظ سعه و ضیق و وحدت و کثرت می‌باشند. برخی محل ظهور صفات الهی نیست و برخی محل ظهور صفاتی با سعهٔ وجودی بیشتر و برخی محل ظهور صفاتی با سعهٔ وجودی کمتر است، این مطلبی نیست که برای عقل قدسی قابل درک نباشد؛ اما ادراک هم‌زمان همهٔ این مجالی با احکام متفاوت و شهود حضور الله در همهٔ این مجالی فقط برای انسان کامل ممکن است که فانی در الله و مستجمع همهٔ صفات گردیده است. چنین انسان کاملی هم‌زمان در همهٔ منصات حضور دارد و وحدت و کثرت و تنزیه و تشبیه و محدود بودن و نامحدود بودن را هم‌زمان مشاهده می‌کند. انسان کامل وحدت ذات و کثرت صفات و به‌تبع آن کثرت مظاهر را یک‌جا می‌بیند؛ پس در جهات پر از کثرت، واحد را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]
[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

می‌بیند و در خدای واحد صفات کثیر را. خود ابن‌عربی مقام شهود ابوالحسن خراز را که اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خداوند را از یک حیثیت می‌دید به‌همین ترتیب توجیه می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۶۱). پس عقل قدسی می‌تواند اذعان کند که می‌توان به چنین شهودی رسید، اما خودش نمی‌تواند این شهود را درک کند و قوای ذهنی اجازهٔ چنین کاری نمی‌دهد. خواهیم دید که تا ذهن تعطیل نشود چنین شهودهایی رخ نمی‌نماید.

۷. لازمهٔ شهود ترک فعالیت ذهنی است

درک و شهود توحید عرفانی با تفکر ممکن نیست، بلکه لازمهٔ آن ترک تفکر است: «ان التوحید الصحیح انما یکون بفناء الکل فی الحق و اضمحلال عین المتفکر و رسم الفکر و الدلیل فی عین احدیته» (خواجه عبدالله،۱۴۱۷ق: ۴۲) از دید ابن‌عربی چنان‌که در حدیث نبوی وارد است همهٔ انسان‌ها در این دنیا در خواب‌اند و با مرگ بیدار می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۴۳).

مولانا می‌گوید:

پنبه آن گوش سر گوش سرست — تا نگردد این کر آن باطن کرست
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید — تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفت‌وگوی بیداری دری — تو زگفت خواب بویی کی بری
آب حیوان از کجا خواهی تو یافت — موج دریا را کجا خواهی شکافت
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست — موج آبی محو و سکرست و فناست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۵۶۷ تا ۵۷۵)

یعنی باید فعالیت‌های طبیعی ذهنی از کار بیفتد تا کشف حاصل شود، که معمولاً در مستی و خلسه و فنا رخ می‌دهد. شرب و سکر و مستی و امثال آن عناوینی هستند برای حالاتی که در آن‌ها عقلانیت تحت‌الشعاع نور کشف است؛ بنابراین در این حال اصلاً عقلی درکار نیست. اما پس از مکاشفه ممکن است عقل بتواند محتویات مکاشفه را استدلالی کند، یا به صحیح بودن کشف و عجز خود از ادراک محتوای آن اقرار نماید.

در مراقبه و خواب و امثال آن اصولاً قسمت استدلال مغز فعال نیست و روبرو شدن با ادراکاتی متناقض در حال مراقبه موضوعی پذیرفته شده است ((هیلگارد و دیگران، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۸۶و۱۸۷ و ۱۸۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

ازاین‌رو در خواب که خود از مراتب پایین کشف است اتفاقات غریبی می‌افتد و تبدلات غیرعادی رخ می‌دهد، و تا در آن حال است باعث تعجب نمی‌شود، اما وقتی به حال عادی بازمی‌گردد، عقل حساب‌گر فعال می‌شود و با تأویل و درک زبان رؤیا و مکاشفه مفهوم آن را می‌یابد.

۸. در عالم وحدت دوئیتی نیست که تناقضی باشد.

شطحیات را کسانی گفته‌اند که در سطح بالای هستی قرار دارند و از آنجا به‌حقایق می‌نگرند. بنابراین عباراتشان باید نزول کند و تأویل شود تا در حد درک دیگران قرار گیرد. آن مطالب وقتی با فهم و عبارت‌پردازی عقل بشری سنجیده می‌شود، تناقض‌گونه خواهد بود. یعنی واقعاً تناقضی درکار نیست و این درک و فهم و عقل جزوی است که چون به ساحت آن بار نمی‌یابد در آن تناقض می‌بیند. خود عقل می‌تواند بپذیرد که وقتی کثرت بی‌معنی باشد اصلاً نقیضین هم بی‌معنی خواهد بود. با توجه به این حقیقت که بحث وصل و فنا مربوط به عالم لاهوت است که عالم وحدت می‌باشد، دیگر صحبت از اتصال خلاف عقل تلقی نخواهد شد. عبد عروج می‌کند و از ملک و ملکوت، خلق و امر، شهادت و غیب، ظلمت و نور و از محسوس و معقول می‌گذرد و به حق و اصل حقیقت که در لاهوت است می‌رسد و در آن محو می‌گردد، دیگر در آنجا کثرتی نیست که تناقضی باشد. مشکل اینجا است که عقل نمی‌تواند این اتصال و محو را تصور کند، چون عقل درنهایت مربوط به عالم جبروت و عقول است و انتهای درک او مربوط به انتهای عالم امر است و به لاهوت که عالم وحدت و پس از امر است دسترسی ندارد و نمی‌تواند احکام آن عالم را درک کند. بنابراین مخالفت متکلم یا فیلسوف که اهل رویه و فکرند با عارف که اهل فنا و وصول است بی‌مورد است. البته اصولاً لازم نیست بسیاری از حقایق بازگو شود و باید به‌عنوان اسرار مکتوم بماند، چنان‌که در احادیث، عامه از تفکر در ذات الله و بحث جبر و اختار و حدوث و قدم قرآن و برخی مسائل معاد نهی شده‌اند.

نتیجه:

به‌نظر می‌رسد از عقل‌ستیزی برخی گزاره‌های عرفانی لااقل نسبت به عقل بشری طبیعی گریزی نیست. بالاترین مصداق انکار عقل قبول امکان اجتماع نقیضین است که ابن‌عربی می‌پذیرد. از دید خداوند و از دید عارفی مثل ابن‌عربی همهٔ عوالم خیالی و غیر واقعی‌اند و در عوالم خیال همه‌چیز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

ممکن است. از دید منطق و فلسفه با فرض نابودی بدیهیات اولیه که سنگ بنای تفکرند، اندیشه و استدلال تعطیل می‌شود؛ اما این تعطیلی مربوط به حضرت لاهوت است و در مادون آن قواعد عقلی و فلسفی همچنان جریان دارد. درواقع ازجایی‌که کثرت آغاز می‌شود و قوانین هستی مخلوقات جریان می‌یابد بدیهیات عقلی و اسباب جریان دارد و جز در موارد استثنایی و به اذن و قدرت الهی نقض نمی‌شود، تا نظام پایدار و مستحکمی برای مخلوقات خداوند باشد و اندیشیدن بشری نیز امکان‌پذیر بماند. قوانین عقلی بازتاب قوانین و حدود حاکم بر جهان در ذهن بشر است، اما نکتهٔ اساسی آن است که در چهارچوب دنیای ما عقلانیت حاکم است چون خداوند خواسته این احکام و حدود حاکم باشد اما خودش محکوم این حدود نیست.

برخی موراد از تناقض را که ابن‌عربی به‌عنوان ورای طور عقل برمی‌شمارد می‌توان با توجیهات عمیق عقلی پذیرفت و باید آن‌ها را متناقض‌نما دانست. مواردی هم که قابل توجیه عقلی فلسفی نباشد در عقل یک عارف قابل توجیه است، چون اگر درواقع همهٔ عوالم خیالی به‌نحوی غیر واقعی باشد، پس تناقضی هم اگر در آن‌ها به دید آید واقعی نخواهد بود. ملاحظه می‌شود که این توجیه تناقض با اندیشه‌ای عمیق که از ظواهر عبور کرده و مؤید به نور کشف باشد، قابل فهم و درک خواهد بود.

عقل در افراد مختلف تشکیکی است. چنان‌که ناطقیت تشکیکی است به نسبتی که درک انتزاعی بیشتر می‌شود اذعان به حقایق عرفانی میسرتر می‌گردد. در ابتدا عقل برخی درحد حس است و فقط کثرت می‌بیند و مجازی بودن آن را درک نمی‌کند؛ اما اگر درک انتزاعی فرد قوی شد می‌تواند حقایق را از زمان و مکان جدا کند. اگر از وهم و خیال گذشت اذعان می‌کند که واقعیت وحدت است نه کثرت و می‌فهمد «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» متن واقعیت است، هرچند عقل طبیعی بشری در آن تناقض می‌بیند. درهرحال روشن است که شهود حقیقت هستی چیز دیگری و ورای طور عقل است و اذعان به تمام مشهودات عارف اگر کار عقل باشد کار عقل فلسفی که تنها برپایهٔ منطق صوری می‌چرخد نیست بلکه کار عقل قدسی است؛ عقلی که در مرز شهود است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

بنابراین درک و فهم عقلی وقتی هنوز در پردهٔ وهم و خیال است و نمی‌تواند ورای صور و معانی جزئی را ببیند، وحدت‌بین نخواهد بود و از ورای مدرکات خود به کلی غافل است و حتی آن‌ها را انکار خواهد کرد.

ذهن طبیعی بشری با همهٔ قوایش می‌تواند در محدوده‌هایی از فهم بی‌استفاده و حتی مانع باشد. درواقع تمام هستی عقل حساب‌گر بشری بر گزاره‌های پذیرفته شده‌ای استوار است که حیات مادی محدود بشری با آن‌ها اداره می‌شود. اما در حال مراقبهٔ شدید و خلسه و فنا واقعاً عقل از کار می‌افتد. ازلحاظ نظری نیز اگر قواعدی که عقل حساب‌گر با آن‌ها جهان را می‌فهمد تنها در مادون عالم عقل مطرح باشد و در فوق آن دیگر آن قواعد مطرح نباشد، طبعاً دیگر عقل در آن محدوده کارآیی نخواهد داشت. بحث‌های بسیار عمیق و ریشه‌داری مانند بحث جبر و اختیار و جمع میان تشبیه و تنزیه و وحدت و کثرت از همین قبیل است، چون آنچه در این جهان رخ می‌دهد به عوالم بالاتر مربوط است و اگر کسی از آن جایگاه بنگرد قضیه شکل دیگری پیدا می‌کند.

کسی که وحدت حاکم بر جهان را مشاهده می‌کند، در آن حال توجیه کثرت و هماهنگ کردن آن با کثرت برایش مشکل‌ساز می‌شود و سپس مشکل تطبیق شکل قضیه در دید ناظر دنیایی و در منظر ناظر ماورایی پیش می‌آید. همان پارادوکس‌هایی که در متون دینی یا کلام اهل عرفان وجود دارد، که البته برای خودشان حل شده است اما برای اهل عقل جزوی و استدلال‌های این عقل قابل توجیه نیست. حتی اگر بتوان حقایقی مانند وحدت وجود و توانایی خداوند بر اجتماع نقیضین را توجیه عقلی کرد، اما این غیر از شهود حقیقت آن است.

برای در عرصهٔ معارف الهی شناور بودن قلب به‌کار می‌آید و باید آیینهٔ دل پاک و صیقلی شود و خود را به دست واردات و حالات و تجلیات سپرد و تابع احکام آن‌ها باشد و نیازی به تحلیل عقلی نیست. اما در مقام بیان و تفهیم و برای توجیه گزاره‌های عرفانی- آن هم برای اهلش که ذهنی انتزاعی‌تر و جوال‌تر دارند- می‌توان توجیهاتی عقلی مطرح کرد.

توجیهات عقلی برای معارف الهی مثل اینکه: خداوند خالق حدود و قوانین عقلی است؛ و لازم نیست خودش محکوم این قوانین باشد. و اینکه جهان ماسوی الله وجود حقیقی و ثابتی ندارد و خیال است و شما در عالم خیال نباید انتظار ثبات داشته باشید، یا اینکه انتظار داشته باشید اصل این همانی یا اجتماع نقیضین نقض نشود. با درک شرایط عالم وحدت و بی‌زمانی و بی‌مکانی و حضور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

هم‌زمان در همهٔ حضرات و منصات می‌توان بسیاری از پارادوکس‌های عرفانی مثل وحدت و کثرت هم‌زمان و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن هم‌زمان را توجیه کرد. هرچند وقتی در برخی حالات عرفانی عقل و تعقلی نباشد یا در حال فنا تعقل کننده‌ای هم نباشد نیازی به توجیه عقلانی هم نیست!

کتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر بن‌علی. (۱۳۴۷)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به انضمام، رساله *نقد النقود فی معرفة الوجود*، مقدمه و تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی فرهنگی.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارصادر.
- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن‌عبدالله. (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- ـــــــــــــــ .(۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح: العلامه قطب‌الدین محمد بن‌محمد أبی جعفر الرازی، قم: نشرالبلاغه.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *رسائل ابن‌سینا*، قم: بیدار.
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدّین علی‌بن‌محمّد. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، با مقدّمه و تصحیح جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران .
- استیس،ویلیام.ت. (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افتخار ، مهدی. (۱۳۹۲)، *حقیقت مکاشفات (معرفت‌شناسی مکاشفه)*، اشراق.
- خواجه عبد الله انصاری. (۱۴۱۷ق) *منازل السائرین*، با مقدمه علی شیروانی، تهران ،دار العلم .
- جیلی، عبدالکریم بن‌ابراهیم. (۱۹۷۰م)، *الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، قاهره: المطبعة العامرة الشریفة
- [امام] خمینی، روح‌الله موسوی. (۱۳۶۰)، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایه* (ترجمه سید احمد فهری)، تهران: پیام آذر .
- سمنانی، علاءالدوله، احمد بن‌محمد. (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، رساله شرح حدیث ارواح المؤمنین، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی .
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، *گلشن راز*، به اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی، تهران: منوچهری.
- صدوق، ابی‌جعفر ابن بابویه قمی. (۱۳۶۲)، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۴)، *ترجمه مشکات الانوار*، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- فناری، محود بن‌حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قرآن کریم.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۴)، *مفاتیح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- قیصری، داود بن‌محمود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی وفرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، قم: شریعت.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- ـــــــــــ .(۱۳۸۰)، «قاعده الواحد و پارادوکس وحدت و کثرت از دیدگاه ابن‌عربی و مایستر اکهارت»، فصلنامه *فلسفه دانشگاه تهران*، ،شماره ۲ و ۳، ص ۱۳۰- ۱۱۹.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۸)، «راز گلشن راز»، *خرد نامه*، شماره۵۷، ص۷۹- ۶۴.
- کلینی، شیخ کلینی. (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
- ـــــــــــ .(۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــ .(۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- ـــــــــــ .(۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]

- مولوی بلخی، جلال‌الدّین محمّد. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، به سعی رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــــــــــ . (۱۳۹۶)، *دیوان غزلیات شمس تبریزی*، تهران: کانیار.
- هیلگارد و همکاران. (۱۳۸۰)، *زمینهٔ روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه حسن رفیعی، تهران: ارجمند.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۴)، «عقل گریزی عرفان؟!»، *معرفت فلسفی*، سال دوم تابستان شماره ۴، ص ۶۳- ۳۴.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-12]

[DOI: 10.52547/pje.13.25.1]