Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

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 Zangiabadi[1] | Sayed Amir Jahadi Hoseyni[2]✉ | Hamidreza Kharazmi[3]

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

Article type:
Research Article

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.

ABSTRACT

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.

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).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.10

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

نقد و ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با وحدت وجود و حصول کشف با تکیه بر رسالهٔ *الاثنی عشریه فی الرّد علی الصّوفیه*

سمیه رضایی‌زاده زنگی‌آبادی[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

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
شیخ حرّ عاملی، الاثنی عشریه فی الرّد علی الصّوفیه، وحدت وجود، حصول کشف.

چکیده

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 کرده‌اند با ذکر دلایل خاصّ خود، نگرش‌های عرفانی را تقبیح و ردّ سازند. رسالهٔ «الاثنی عشریه فی ردّ علی الصّوفیه» نوشتهٔ شیخ حرّ عاملی (و. ۱۱۰۴ ه.ق) از جمله آثار ردیّه‌ای است که در زمینهٔ انکار طوایف و اندیشه‌های صوفیه در دوازده باب به رشتهٔ تحریر درآمده است. نگارندگان در این مقاله که به روش تحلیلی و توصیفی نگاشته شده است، سعی کرده‌اند 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 مؤثّر بوده است؟ نتایج حاصل از این پژوهش، بیانگر این است که نگرش‌های اغراق‌گونهٔ مؤلّف دربارهٔ مفاهیم اصلیِ مقبولِ عرفا، مانند وحدت وجود و کشف و شهود در این ردّیه بی‌تأثیر نبوده است.

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 رسالهٔ *الاثنی عشریه فی الرّد علی الصّوفیه*. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۲۲-۱.
DOI: http//doi.org/ 10.22034/16.2.7
ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

۱. مقدمه

در بین مذاهب اسلامی نگرش یکسان و معتدلانه‌ای نسبت به تصوّف وجود ندارد. تصوّف، در دو مذهب بزرگ اسلام، یعنی تشیّع و تسنّن با روی‌کردهایی متنوع مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. این رویّه در مکتب شیعه با فراز و نشیب–های بسیاری مواجه بوده و مخالفان و موافقان بسیاری داشته است. برخی تصوّف را بدین علّت که غیر اسلامی یا غیر شیعی است، رد کرده‌اند. حرّ عاملی هدف خود از تصنیف اثرش را این‌گونه ذکر کرده است: «مشاهده 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 کینه‌توز خویش را پیموده‌اند که در احکام دین به دستورهای پیشوایان اهل بیت تن در ندادند و با اختراع نامی دینی برای خویشتن، صوفی نام گرفتند و از رهنمودهای نبی اکرم و ائمّه معصومین (ع) ـ بهترین انسان‌های روی زمین ـ سر باز زدند و لازمهٔ عمل این دسته از مردم ناآگاه هم‌سویی آنان در عقیده و رفتار، با دشمنان شقاوت‌مندی بود که با اظهار پارسایی و بی‌رغبتی به دنیا خود را فراتر از ائمّه(ع) تلقّی کرده، بدین‌سان به فریب مردم پرداختند و همین عمل، خود در تباهی و بطلان پیمودن چنین راه‌هایی بسنده است» (عاملی،۱۳۸۶: ۱۵ و ۱۶)، امّا 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 شیوهٔ عرفان را در حصول حقیقت، ناکافی و گاهی دارای انحراف می‌دانند، فقها هستند. از این زمره فردی که به شیوه‌ای مبسوط به طرح مواضع خود علیه عرفا در کتابی مستقل پرداخته، شیخ حرّ عاملی‌ست. «محمّد بن حسن بن علی بن حسین عاملی مشغری، (۱۱۰۴–۱۰۳۳ هـ . ق) عالمی فاضل، جامع و کامل است. این فقیه جلیل و محدّث نبیل، از اکابر علمای دینیّه که شیخ المحدّثین نیز بوده و به شیخ حرّ عاملی معروف است، شب جمعه هشتم رجب ۱۰۳۳ هـ . ق در قریه مشغره، نامی از دیهات جبل عامل متولد شد. نزد والد و عمّ خود شیخ محمّد و جدّ مادری خود شیخ الاسلام بن محمّد و دایی پدرش، شیخ علی بن محمود و دیگر اکابر عصر تلمّذ کرد. به مدّت چهل سال در بلاد خود ساکن بود وی در این چهل سال دو بار به حج رفت. آن‌گاه به زیارت ائمّهٔ هدی در عراق و حضرت رضا (ع) مشرّف و در ارض اقدس رضوی مقیم شد و به منصب شیخ‌الاسلامی و قاضی القضاتی رسید. سپس به اصفهان رفت و مورد احترام بی–نهایت ملاّ محمّد باقر مجلسی و شاه سلیمان صفوی قرار گرفت. شاه علم پرست و عالم دوست به حسب تکلیف محمّد باقر مجلسی، با احترام تمام به دیدار او رفت. شیخ حرّ از سیّد میرزای جزایری و شیخ علی سبط و محمّد 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. اثبات‌الهدات بالنصوص و المعجزات، ۲. الاثنی عشریّهٔ فی ردّ الصوفیهٔ، ۳. وسائل‌الشیعهٔ (که در هجده سال تألیف و دو مرتبه در ایران چاپ شده و اشهر و انفع تمامی تألیفات اوست، که در تمامی اقطار عالم مشهور و مرجع استفادهٔ علما و فقها و حاوی جمیع اخبار کتب اربعه و بسیاری از دیگر کتب احادیث شیعه بوده و در حقیقت، با این تألیف خود عموم اهل علم دین را رهین خود ساخته است). وفات شیخ حرّ عاملی در بیست و یکم رمضان سال ۱۱۰۴ هجری‌ست. مدفن وی در مشهد مقدّس رضوی واقع و در صحن شریف آن حضرت نزدیکی مدرسه میرزا جعفر است.[۱] (قدس سره)» (مدرّس تبریزی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۵۰۷–۵۱۰).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

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

عرفان ناب چونان مرقاتی است که انسان را تا اوج معرفت بالا می‌برد و از سویی تفکّرات انحرافی آمیخته با مقولات عرفانی که در برخی فرقه‌ها و گروه‌ها نمود یافته‌اند، تابعان را به پرتگاه کفر و ارتداد می‌افکنند. در این میان آنچه انسان را از خطرات مهالک انحراف مصون می‌دارد، پناه بردن به سایهٔ امن شریعت (قرآن، سنت و روایات) است. تنها آثاری که به نیّت هدایت و روشنگری تألیف یافته‌اند، با نشان‌دادن بدعت‌های عرفان و تصوّف در دور نگه داشتن دیگران از این وادی سعی کرده‌اند. رسالهٔ الاثنی عشریهٔ فی الرّد علی الصّوفیهٔ از جملهٔ این آثار است. این کتاب را عباس جلالی با نام نقدی جامع بر تصّوف از عربی به فارسی ترجمه و منتشر کرده است و شامل یادداشتی از مترجم و مقدمه‌ای از مؤلّف است که هدف از مباحث این کتاب را یادآور شده‌است. کتاب مشتمل بر دوازده باب است:

باب نخست: بطلان و نکوهش صوفی‌گری، باب دوم: بطلان مسلک تصوّف، باب سوم: خط بطلان بر اعتقاد به حلول و اتّحاد 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 درصدد آنیم که از میان ابواب یادشده، ابوابِ وحدت وجود و کشف و شهود را مورد بررسی قرار داده، به این سؤال اصلی پاسخ دهیم که عرفا و متصوّفه در برابر انتقادات و اعتراضاتی که شیخ حرّ عاملی در نقد آنها بیان کرده است، برای دفاع از خود چه مستمسکی را مطمح نظر دارند؟ بحث اصلی مقالهٔ حاضر، مخالفت شیخ حرّ عاملی دربارهٔ وحدت وجود و حصول کشف و بیان دلایل فقها 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 متصوّفه 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 اتّحاد 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 تجسیم) 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 تصوّف بیان می‌کند. به گفتهٔ مؤلّف، انگیزهٔ ایشان از نوشتن این کتاب «کشیدن خط بطلان بر خیال‌بافی‌ها و امور محالی که فرقهٔ صوفیه بنا نهاده‌اند و همچنین نجات شیعیان از افتادن در دام این بدعت‌گذاران در دین بوده است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۶).

مؤلّف در مقدّمهٔ 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 اعتقادات زشت ناپسند خود با دشواری به دستورات معصومین (ع) تن درمی‌دهند و به مراتب بدتر از مخالفانند صورت می‌پذیرد.» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۸). این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

کتاب یکی از منظّم‌ترین دسته‌بندی‌ها را در مباحث صوفیه دارد، به گونه‌ای که ابواب کتاب بر مبنای عدد دوازده تنظیم شده‌است و مؤلّف پای‌بندی به عدد دوازده را از روی تیمّن و تبرّک دانسته و برای این کار هم دوازده دلیل ذکر کرده است. مباحث داخل باب‌ها نیز با ارائهٔ دوازده دلیل عقلی و دوازده دلیل نقلی به تحریر در آمده است. حرّ عاملی در مقدّمهٔ خود علل و اسباب انتخاب عدد دوازده و پایبندی 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 کلمهٔ 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 اعتقادی اسلام و اسامی پیامبران هستند، از دوازده حرف تشکیل شده‌اند. مثل نام برخی پیامبران، مانند محمّد رسول الله، آدم خلیفهٔ الله و یا جملهٔ « انه لا نبی بعدی.» دیگر آنکه عدد دوازده به برخی از پدیده‌های طبیعی مانند ساعات شبانه روز یا ماه‌های سال اشاره دارد. امّا چون نویسنده خود را ملزم دانسته برای هر دلیل از دلایل مخالفت خویش دوازده دلیل بیاورد، گاهی مطالب شبیه 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 کلّی به نقد و ارزیابی تصوّف پرداخته‌اند بسیارند، از جمله: نقد صوفی اثر محمدکاظم یوسف–پور(۱۳۸۰) یا بازشناسی نقد تصوّف از ذکاوتی(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 صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست (۱۳۸۹) یا «مقالهٔ تحلیل گفتمان انتقادی دو مناظرهٔ دورهٔ صفوی در رد و دفاع صوفیه» نوشتهٔ معصومه سادات میرپوریان و محبوبه مباشری (۱۴۰۰) به صورت خاص دربارهٔ نقدهای دورهٔ صفویه نگاشته شده‌است.

امینی و پازوکی (۱۳۹۵) در مقالهٔ « تصوّف در صورت‌بندی گفتمانی رسالهٔ ردّ صوفیه» به موضوع رسالهٔ ردّ صوفیه از ملا محمد طاهر قمی پرداخته‌اند. در ارتباط با آثار شیخ حرّ عاملی نیز خالقیان و غفوری نژاد(۱۳۹۵) مقالهٔ «روش‌شناسی شیخ حرّ عاملی در تبیین ،تنظیم و اثبات عقاید» را نگاشته‌اند؛ امّا اثری که منحصراً در مورد ارزیابی دلایل شیخ حرّ عاملی در رسالهٔ الاثنی عشریهٔ فی الرد علی الصوفیهٔ باشد ملاحظه نشد.

اکنون به بررسی مباحث و دلایل مخالفت حرّ عاملی با تصوف و اثبات اهمّ آنها با توجه به نظر عرفا و فقها خواهیم پرداخت.

۳. نظریه حلول و اتحاد

عاملی مقولهٔ «حلول و اتّحاد» را یکی از باورهای مهمّ عرفا می‌داند. «تردیدی نیست که همهٔ صوفی‌ها و یا بیشتر آنها بدین مسلک پایبندند، هرچند که اکنون که فساد و زشتی و تباهی 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. اهمّ دلایل مخالفت شیخ با نظریهٔ وحدت وجود فهرست‌وار بیان می‌شوند:

۱– دلایل عقلی: عاملی در این قسمت با بیان دلایل عقلی به ردّ این نظریه می‌پردازد؛ اهمّ این دلایل عبارتند از: عدم ذکر عقلی توسط عرفا بر نظریهٔ وحدت وجود، منجرشدن این نظریه به تشبیه و تجسیم، منجرشدن به ممکن الوجود بودن ذات باری‌تعالی، 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 آیهٔ «لیسَ کمثله شَیء» (شوری،۱۱) و یا «و لا یُحیطون به علماً» (طه،۱۱) و یا بر نکوهش مردم که به نقص و ضعف آنها مستدل است،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

مانند: «خُلِقَ الانسانُ ضَعیفاً» (نساء، ۲۸) و یا بر قدرت و علم الهی دلالت دارند: «انَّ اللهَ عَلی کلِّ شیءٍ قدیر»(بقره،۱۰۶) البتّه عرفا هیچ‌کدام از آنها را نفی نکرده، بر اعتقاد به آیات الهی تأکید دارند. روایات مورد استناد ایشان هم بر نفی تجسیم و مکان و صورت نداشتن خدا و حلول و اتحاد دلالت دارند، مانند: «از امام صادق روایت شده که فرمود: انَّ اللهَ لا یَقعُ علیه الحدوثُ و لا یحولُ من حالٍ الی حالٍ؛ بر خداوند روی‌داد واقع نمی‌شود و از حالی به حال دیگر تغییر نمی‌یابد.»(عاملی،۱۳۸۶: ۹۸– ۹۴) که ما این مقولهٔ شبهه‌آمیز را در ادامه بررسی کرده‌ایم.

۳– مواضع شبهه‌انگیز نظریهٔ وحدت وجود: یکی از دلایل شیخ حرّ عاملی در مخالفت با تصوّف، قائل بودن ایشان به موضوع وحدت وجود است. در ادامهٔ بحث از وحدت وجود، نویسندهٔ کتاب در ردّ این ادّعا چنین می‌آورد: « به ادّعای صوفیان، خدای متعال بعد از آن‌که عارفان وجود یافتند، در بدن‌هایشان حلول کرده یا با آن‌ها متّحد می‌گردد، نه قبل از وجود آن‌ها به جهت ضرورت، بلکه به طور قطع پس از معرفت و شناخت نه قبل از آن. بدین ترتیب در صورت حلول و یا اتّحاد لازم می‌آید واجب الوجود دست‌خوش تغییر و تبدیل شود و از حال خود به حال دیگری تغییر یابد و این تغییر و تحوّل قطعاً باطل است؛ زیرا با قدیم‌بودن ذات باری‌تعالی و واجب الوجود بودنش منافات دارد. بدین سبب که آنچه قابل تغییر است حادث است و ملازمه به خوبی روشن است و لازم نیز محکوم به بطلان است» (عاملی، ۱۳۸۶: ۸۹). حتّی مجلسی نیز به همین دلیل به عرفا انتقاد کرده است: «اعتقاد به حلول خداوند در غیر خود چنان‌که برخی صوفیان و غُلات می‌گویند یا اتّحاد او با موجودی دیگر، چنان‌که بعضی دیگر از صوفیان اظهار می‌دارند همهٔ اینها کفر است» (مجلسی، ۱۳۷۸ :۶۷). در فاتحهٔ الکتاب فی ردّ الصّوفیهٔ نیز نویسنده قائلان به وحدت وجود را کافرترینِ کافران می‌داند: « فَإِذَا اعْتَقَدَ الرَّجُلُ وحدةَ–الوجود، بِأَنَّ یعتقد انَّ وجودات الْخَلْقِ هی اللَّهِ تعالی وَ أَنَّهَا قدیمهٔ، وَ أَنَّمَا تتمیّز عَنْ ذَاتِهِ تعالی بالمشخصات ... فَمَنْ اعْتَقَدَ هَذَا فَهُوَ کافر صوفی، بل هُو اکفر الکفّار و اکبر الکفّار» (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 می شوند، ... هرکس به این اعتقاد داشته باشد، کافر صوفی است، بلکه او کافرترین کفار و بزرگترین کفّار است.

لازم به ذکر است که در نظر عرفا اصلِ وحدت وجود با مقولهٔ اتّحاد 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 اتّحاد و حلول می‌داند و تمام اشکالات خود را بر این رویه پیش می‌برد» (جلیلی و بوالحسنی، ۱۳۹۹: ۶۸)، درحالی‌که عرفا وجود حقیقی را فقط خدا می‌دانند و «از نظر عرفا مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است» (همان: ۷۳). یکی دیگر از ایرادها و شبهات مطرح شده در این باب، جسم دانستن خداست، «لازمهٔ اعتقادات صوفی‌گری در این باب، قائل شدن به جسم بودن خدای متعال و صورت و تشبیه و جبر و موضوعاتی فراتر از آن است» (همان:۱۰۵).

می‌توان خلاصهٔ 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 تشبیه و تجسیم، منتهی شدن وحدت وجود به ممکن الوجود بودن خداوند، لزوم رؤیت الهی که در نظر همهٔ شیعیان مردود است و منتهی شدن وحدت وجود به حلول و اتّحاد و روشن بودن بطلان آن.

۲– دلایل روایی:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

الف) آیات قرآن: عاملی برای مُهر بطلان زدن به نظریهٔ وحدت وجود به آیاتی مانند آیهٔ ۱۱ سوره شوری«لیسَ کمثلِه شیءٌ» تمسّک جسته و معتقد است بنا بر فرض حلول و اتّحاد لازم می‌آید که ذاتِ مقدس خداوند با سایر اشیاء، مساوی و در اعراض و اجسام نظیر آنها باشد. آیهٔ دیگری که شیخ بدان استناد می‌کند، آیهٔ ۱۰۳ سوره انعام، «لاتُدرِکُهُ الاَبصارُ وَهُوَ یُدرِکُ الاَبصارُ؛ چشم‌ها او را درنمی‌یابند، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد.» است. نویسنده، رؤیت خدواند را نتیجهٔ حتمی این نظریه می‌داند و با استناد به آیات قرآن عقیدهٔ عرفا را باطل می‌شمرد.

ب) روایات: اکثر روایات استفاده شده در این بخش به نفی رؤیت خدا، نفی تجسیم و تشبیه، 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 شبهه انگیز نظریه:

الف) ادّعای خدای‌گانی: نویسنده بیان می‌دارد بیشتر صوفیان با جملاتی چون «لَیْسَ فِی جُبَّتِی اِلاّ اَللّهُ» و یا «سُبْحَانِی مَا اَعْظَمُ شَأْنِی» ادّعای خدایی دارند.

ب) ادّعای کشف و آگاهی از غیب و مساوی بودن با اهل عصمت و طهارت: یکی از دلایلی که نویسنده برای ردّ وحدت وجود اقامه می‌کند، بحث کشف و ادّعای 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 نظریهٔ وحدت وجود و حلول و اتّحاد، 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 حدّ برداشته می‌شود؛ چراکه ممکن است فردِ مقابل، خدا باشد و به دلیل یکی دانستن وجود خداوند و دیگر موجودات نمی‌توان به کُنه وجود فرد مقابل پی برد .

با مروری بر آرای حرّ عاملی درمی‌یابیم 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 گونهٔ نویسنده برمی‌خوریم. آنجا که حرّ عاملی در مخالفت با صوفیان از قول علاّمه حلّی در«کشف الحقّ و نهج الصّدق» بیان می‌دارد که صوفیان معتقدند خدای متعال با بدن‌های عارفان متّحد می‌شود و نیز اظهار داشته‌اند که خدای متعال خودِ 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 مشخّص 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 بودنِ ذات مقدّسش لازم می‌آید و در این صورت واجب الوجود نیست» در مورد پنجم نیز بیان می‌دارد که اعتقاد به حلول و اتّحاد مستلزم رویت خدا است، «در صورت حلول و اتّحاد 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 اتّفاق 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 ائمّه: «اعتقاد به حلول با روایتی که در زمینهٔ اعتقادات معصومین (علیهم‌السلام) 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 متعیّن خواهد بود» (همان:۸۹).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

اصطلاح وحدت وجود که مرکب از دو واژۀ «وحدت» و «وجود» است، عبارت است از انحصارِ وجود در خداوند.(کاکایی،۱۳۸۲ :۱۴۴) به عبارتی نظریۀ وحدت وجود بیان می‌دارد که وجود، عین وحدت است؛ یعنی وجود یک حقیقت بیش نیست. دربارۀ پیدایش نظریۀ وحدت وجود دو نظر وجود دارد: محققانی نظیر 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 نظریۀ وحدت وجود بدان‌گونه که ابن عربی مطرح نمود، 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).

نظریۀ «وحدت وجود» از بنیانی‌ترین 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: «کَذَلِکَ اِعْیَانُ اَلْعَالَمِ لاَ یُقَالُ انها عَیْنُ الحَقِّ وَ لا غَیرُ الحَقِّ بَلِ الوُجودُ کُلُّهُ الحَقُّ ...فَاِنْ قُلْتَ حَقٌ کانَ قَوْلُکَ صادِقاً وَ اِنْ قُلْتَ فِیهِ بَاطِلٌ لَسْتَ تَکْذِبُ» (ابن عربی، بی تا، ج۳ :۴۱۹)؛ عالم را نمی‌گویند عین حق است و غیر حق، بلکه فقط وجود حق است... اگر بگویی حق است گفتۀ تو درست است و اگر بگویی باطل است دروغ نگفته‌ای.

در آرای ابن‌عربی تنها حقیقت واقعی، خداست و موجوات عالم و هرچه در آن است ظلّ و سایۀ آن حقیقت مطلق–اند:«فَتَقُولُ اعْلَمْ أَنَّ الْمَقُولَ عَلَیْهِ سَوِی الْحَقِّ أو مُسَمًّی العالَمِ هُوَ بِالنُّسبَةِ إِلَیَّ الحَقُّ کَالظلِّ لِلشَّخْصِ وَ هُوَ ظلُّ اَللَّهِ وَ هُوَ عَیْنُ نِسْبَةُ الوُجُودِ إِلَی اَلْعَالِمِ لِأَنَّ اَلظِّلَّ مَوْجُودٌ بِلاَ شَکٍ فِی الحس... بَلْ یَکُونُ بِالْقُوَّةِ فِی ذَاتِ اَلشَّخْصِ الْمَنْسُوبِ الیه اَلظِّلُّ فَمَحَلُّ ظُهُورِ هَذَا اَلظِّلِّ اَلالهِی اَلْمُسَمَّی ذلک بِالْعَالِمِ انما هوَ اعیان بِالْمُمْکِنَات» (ابن عربی، 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 [اللّه] 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 سایۀ الهی که عالم نامیده می‌شود، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده است.

معنی وحدت وجود در کلام ابن عربی چنین است که در عین آن‌که خدا نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان به طور کامل از او جدا نیست. ابن عربی 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 جنبۀ 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 «وحدت وجود» از دیدگاه ابن عربی به دست آورد، لازم است بحث تشبیه و تنزیه، صفات و اسمای حق، اعیان ثابته و رابطۀ حق و خلق تبیین گردند و از آن جا که در این مقال، مجالِ چنین بحث گسترده‌ای نیست، به صورت خلاصه و با توجه به نظر ابن عربی دربارۀ این مقولات، نظر وی را دربارۀ حقیقت مبحث وجود بیان می‌کنیم:

اصالت با وجود است و این وجود است که منشأ آثار است؛ خیرِ محض است و وحدتِ 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 موجودِ واحد حق تعالی است که خیر محض و منشأ جمیع آثار است. پس، جز حق، وجود صرف و موجود راستین دیگری نیست «لاَ وُجُوداً وَلاَ مَوْجُوداً اِلاّ اَللَّهُ» اما برای این وجود واحد، ظهورات و تجلیاتی است که در موجودات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

خارجی تحقق می‌یابد 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، ذاتِ وجود است و وجود خلق، تجلیات آن.[۲]

طبق این مبنا، 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، مظاهر گوناگون آن حقیقت واحده است که به صورت اشیاء تجلی یافته است و اینها همه عین آن وجود حقیقی واحد هستند. «ظاهر واحد است مظاهر کثیر، وحدت در ذات و حقیقت وجود است، کثرت در مجالی و مظاهر آن. این کثرت بر خلاف پندار بعضی، اعتباری محض و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق، ظاهر و مظاهر 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، و وجود عالم در مرتبهٔ خود متحقق است و ذات متعال حق به مرتبهٔ خلق تنزّل و تدنّی نکرده و با ذات متدانی خلق وحدت نیافته و عین آن نگشته، بلکه حق، حق است، خلق، خلق است، ظاهر، ظاهر است، مظاهر، مظاهر است و همان‌طور که دشمن سرسختش ابن تیمیه نیز اعتراف کرده در عرفان ابن عربی میان آنها تمایز است» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۵).

۱-۳. دفاعیات عرفا از وحدت وجود

در میان فقها و متکلمان عده‌ای با نظریهٔ وحدت وجود مخالفت کرده‌اند و بعضی آن را مصداق شرک می‌دانند و وجود خدا را از وجود اشیا جدا می‌دانند. از نظر ایشان پاکی وجود خدا با آلودگی اشیای مادی قابل جمع نیست.

ابن عربی در یک‌جا می‌گوید: «وَ ان وَصَفَنا بِما وَصَفَ نَفْسَهُ مِنْ جَمِیعِ الوُجُوهِ فَلَابُدَّ مِنْ فَارَق و لَیْسَ اِلاّ اِفْتِقَارُنَا اِلَیْهِ فِی الْوُجُودِ و تَوَقُّفْ وُجُودَنَا عَلَیْهِ لامْکَانِنَا وَ غِنَاهُ عَنْ مِثْلِ مَا افْتَقَرْنَا الْیَه» (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 جداکننده‌ای 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 فی الْوُجُودِ الَّا اللَّه وَ لَا یعرف اللَّه الَّا اللَّهُ» (ابن عربی، بی‌تا، ج۱: 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 این‌که اینها آفریدهٔ او است، بلکه به این معنا که اینها همه اوست؛ البته باید گفت یا بعضی از عرفا در بیان مقصود خود قصور داشته‌اند و یا بعضی از منتقدان به کُنه معنای کلامشان پی‌نبرده‌اند و همین مسئله منشأ ایرادات و اشکالات شده و سبب داوری‌های ضد و نقیض در مورد عرفا 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 عرفا از 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 عرفا از این باب برنخواهد آمد.

۲-۳. تفاوت وحدت وجود با اتحاد

شیخ حرّ 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 بطلان اتّحاد 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

خودِ وجود است و هر موجودی همان خدای متعال است و چنین سخنی عین کفر و دین است» (عاملی،۱۳۸۶: ۸۸) و این برداشت نشان دهندهٔ 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 فقها 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 ماوراءالطبیعی به بدنی 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 ردّ 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 وجوه قرار می‌دهیم، درحالی که عین وجود را واحد می‌دانیم» (همان : ۶۰۵).

۳-۳. نفی حلول و همه‌خدایی

نویسندهٔ کتاب میان عقیدهٔ 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 شمرده‌است. ابن جوزی نیز اعتقاد به حلول و اتحاد را یکی از بدعت‌های شیطان می‌داند و می‌نویسد: «اینان میان کافری و بدعتگری نوسان داشتند تا آنکه باز به گروه‌هایی تقسیم شدند و عقاید بیش از پیش به تباهی گرایید، بعضی به حلول و برخی به اتحاد قایل شدند و شیطان چنان با اقسام بدعت گیجشان کرد که برای خود سنتها برساختند و حدیثها نهادند» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۶). در حالی‌که 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 قائلان به وحدت وجود یا به حلولی بودن متهم گشته‌اند و یا به اتحادی بودن، چنان‌که مثلاً در مقایسهٔ حلاج و ابن عربی اولی را حلولی و دومی را اتحادی دانسته‌اند (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶۰۳).

گروهی که با دقایق بحث‌های عرفانی آشنایی ندارند، می‌پندارند در خداشناسی عرفانی، عرفا به حلول حق‌تعالی در موجودات و اتحاد آنها با یکدیگر باور دارند؛ درحالی که با توجه به بحث‌های پیش‌گفته، بطلان این پندار کاملاً روشن است؛ زیرا بر اساس داده‌های عرفانی، در همهٔ نظام هستی، بیش از یک وجود نیست و آن هم وجود حق سبحانه و تعالی است و دیگر موجوداتْ همه شئون و حالات اویند. هرچند عینیّت 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 کلّ هستی فقط یک وجود هست و مابقی شئون اویند و هیچ حظّی 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، « والحَقُّ تَعالی مُنَزَّه الذّاتِ عَنِ اَلْحلُولِ فِی اَلذَّوَاتِ؛ حق تعالی ذاتش از حلول در ذوات منزه است» (ابن عربی، بی تا، ج ۳ : ۵۲).کسی که قائل به حلول خدا در صورت عالم باشد به هر دو امر (ظاهر و باطن) جاهل است، بلکه حقیقت آن است که حق عین صورتهاست و هیچ صورتی از او غایب نیست. این تنها جهل جاهل است که خدا را غایب می‌گرداند و معتقد است «لا احاطهٔ و لا حلول»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

(ابن‌عربی،بی‌تا ج ۳ : ۲۹۸). ابن عربی حتی معتقدان به حلول و اتحاد را ملحد و قائلانش را نیز فضول و نادان قلمداد کرده و از زمرهٔ موحدان به شمارشان نیاورده‌است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۴۹).

با دقت و تأمل در مباحث مربوط به وحدت و تصور صحیح خداشناسی عرفانی، یکی دیگر از برداشت‌های نادرست در حوزهٔ عرفان نیز برطرف می‌شود. گروهی می‌پندارند عرفا معتقدند همه چیز خداست، زمین و آسمان و درخت و برّ و بحر و هرچه هست خداست؛ در حالی که عرفا نه‌تنها برای مخلوقات بهره‌ای از الوهیت و خداوندی و ربوبیت ذاتی قایل نیستند، بلکه اساساً غیر حق‌تعالی را بهره‌مند از وجود نیز نمی‌دانند؛ یعنی عکس آنچه را عرفا می‌گویند، به ایشان نسبت می‌دهند.

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

۴-۳. نفی تشبیه و تجسیم

یکی دیگر از شبهاتی که نویسندهٔ رساله مذکور در باب بطلان وحدت وجود مطرح می کند، شائبهٔ جسم دانستن خداوند توسط عرفا و صوفیان است. عاملی می‌نویسد: «لازمهٔ اعتقادات صوفی‌گری در این باب، قائل شدن به جسم بودن خدای متعال و صورت و تشبیه و جبر و موضوعاتی فراتر از آن است» (عاملی، ۱۳۸۶ :۱۰۵).

برای تشریح بحث لازم است ابتدا به معانی لغوی و اصطلاحی تشبیه و تجسیم پرداخته شود: «تشبیه در لغت از واژهٔ «شبه» و به معنای مانند کردن چیزی به چیز دیگر است. تجسیم نیز از مادهٔ «جسم» است که جسم به معنای جسد و «جَسُمُ» به معنای «تنومند شد» است. تجسیم نیز از باب تفعیل به معنای تنومند کردن و جسم انگاشتن یا جسم‌انگاری است. در اصطلاح، تشبیه در دو معنا به کار رفته‌است؛ یکی مانند کردن خداوند در ذات یا صفات یا افعال به انسان و اِسناد ویژگی‌های مخلوقات به خدواند و معنی دیگر آن، مانند کردن انسان به خداوند که از آن به غُلو تعبیر می‌شود. شهرستانی «غلو» را که برخی از شیعیان به آن گرویده‌اند، تشبیه ائمه به خداوند معنا کرده‌است. در طول تاریخ تشبیه و تجسیم به فرقه‌های مختلفی از شیعه و اهل سنت نسبت داده شده‌است. قائلان به تجسیم به آن دسته از آیات قرآن کریم که موهم انسان‌واری خداوند و وجود اعضا برای او و در نتیجه تشبیه و تجسیم است استدلال کرده‌اند» (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج۱ : ۳۷۴) (به نقل از اسعدی ،۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۷۴).

نویسندهٔ اثر معتقد است که باور به وحدت وجود لزوماً منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود؛ بدین صورت که عرفا 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 دربارهٔ 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 مصداق جسم باشد؛ یعنی واجد 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 تشبیه‌اند. آنها الفاظ تشبیه را بر خدواند اطلاق ولی در معنا با آن مخالفت کرده‌اند» (مفید،۱۴۱۳، ج۴: ۵۱ به نقل از اسعدی،۱۳۹۰: ۱۸۱).

تشبیه و تنزیه از مهم ترین موضوعات کلامی و عرفانی است و به‌ویژه در عرفان اسلامی از موضوعات اصلی به شمار می‌رود و با مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسیِ 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 تشبیه تأکید می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

علی‌رغم تأکید بسیار بر تنزیه و تقدیس و تسبیح ذات، گاه صفاتی شبیه صفات مخلوقات و حتی صفات تجسیمی به خداوند نسبت داده‌شده‌است. در قرآن کریم ما با دودسته از آیات روبه‌رو هستیم. نخست آیاتی که حاکی از تشبیه ذات و صفات خداوند به مخلوقات است و دوم آیات تنزیهی. به موجب آیات نخستین 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، رساترین و مهم‌ترین عبارات در تنزیه حق و همچنین جمع میان تنزیه و تشبیه سخنان امیرالمؤمنین علی(ع) در نهج‌البلاغه است. حضرت امیر(ع) خداوند را از هر گونه تشبیه و مشابهت با مخلوقات برتر و منزه دانسته و فرموده‌است: «اَلْحَمْدُلِلَّهِ اَلْعلِی عَنْ شَبَهِ المَخلوقِین» به گفتهٔ آن حضرت خداوند فراتر از وصف واصفان است و هیچ زبانی قادر به وصف او نیست (همان:۳۱۶).

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

۴. بطلان کشف

شیخ حرّ عاملی باب چهارم از رسالهٔ الإثنی عشریهٔ فی الرد علی الصوفیهٔ را به بطلان کشف اختصاص داده و برای مخالفت با آن دلایل متعددی آورده است.

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

نویسندهٔ کتاب، کشف را با علم تسخیرِ جن و سحر و جادو برابر دانسته، بدعت‌گذاری محض و خودسری صرف می-داند؛ همچنین لازمهٔ تجربهٔ کشف را داشتنِ عصمت و دانستنِ غیب می‌داند. عاملی بر این باور است که لازمهٔ وجودِ کشف، باطل شدن معجزات پیامبر است؛ چون مرتبهٔ صاحب کشف، بالاتر از پیامبر خواهد بود و معتقد است با استناد به روایت: «مَا اِعْلَمْ مَاوراءَ جِدَارِی هَذَا الا بِوَحْیٍ یُوحِی اَلیّ» چون پیامبر پشت دیوار را نمی‌بیند، رتبهٔ 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 عزّ و جل بدانان رسیده است. بنابراین، چگونه ادعا می‌شود که فرد فردِ صوفیان در علم و دانش و دیگر امور بر اهل بیت عصمت و طهارت گنجینه‌های علم و دانش و جایگاه فرود آمدن وحی، برتری دارند؟!» (عاملی، ۱۳۸۶: ۱۲۶- ۱۱۹)

اهمّ دلایل ایشان را دربارهٔ مخالفت با کشف می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: نداشتن دلیل قطعی بر اثبات کشف و مشروعیت آن و یقین‌آور نبودن آن؛ لازمهٔ حصول و صحّت کشف این است که عرفا دارای مقام عصمت باشند. لازمهٔ 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 شائبهٔ 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، دانندهٔ غیب نیز هست و قبول این، مستلزم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.7]

بالاتر دانستن مقام آنها از پیامبران است. هم‌چنین در مورد پنجم معتقد است با قبول ادعای صاحبان کشف، خط بطلان بر معجزات پیامبر کشیده می‌شود و نیز ضرورت دین گواه بر بطلان کشف است (ن.ک عاملی،۱۳۸۶: 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.

۲-۴. کشف و شهود

کشف در لغت: اهل لغت مادۀ (کشف) را به معنای اظهار و ازاله تفسیر نموده‌اند. در فرهنگ معارف اسلامی آمده-است: ««کشف الشئ کشفاً اظهره – کشف الله غمّه : ازاله»؛ شئ را ظاهر و هویدا ساخت و خدواند غمش را زائل نمود» (سجادی،۱۳۷۳،ج۱: ۱۸۱). در سایر کتب لغت نیز به معنی دور نمودن چیزی از چیزی مانند برداشتن پارچه از روی صورت و مانند آن آمده‌است.کشف در اصطلاحِ اهل عرفان به معنای نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می‌گیرد. ابزار این نوع شناخت، تزکیۀ باطن و تصفیۀ روح است. قیصری در شرح فصوص‌الحکم نوشته است: «کشف به حسب لغت رفع حجاب است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۴۴). شهود در لغت: شهود از مادۀ (ش ه د) به معنای حضور در مجلس، دیدن با چشم، ادراک، علم و دانستن، اقرار و اعتراف آمده‌است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۲: ۱۲۴۰). چون مراتب وجودی از حق اول تا عالم ماده بین حق و مخلوق حجابند، النهایه حقایق مجرده 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 الی الله می-نماید، بعد از کشف حُجب، اول حقیقتی که از برای او مکشوف می‌شود، حقایق موجود در عالم برزخ و خیال مطلق و منفصل است (آشتیانی،۱۳۷۰ :۵۴۵).

شهود و مشاهده در اصطلاح عرفان، به معنای «رویۀُ الحقِّ بالحقِّ» است، یعنی نوع خاصی از شناخت. البته نه از سنخ معرفت‌های حصولی که از راه مفاهیم و استدلال‌های عقلی به دست آمده‌باشد، بلکه معرفت ویژه و شناخت خاصی از حقیقت. این نوع شناخت، یافتنی است نه فهمیدنی. طریقت و سیر و سلوک عرفانی همان ریاضت و مجاهدت است و ثمرۀ آن مکاشفه و مشاهدات عرفانی. از این رو عرفا گفته‌اند: «المشاهدات مواریثُ المجاهدات» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳ به نقل از افضلی، ۱۴۰۱ :۳۱). قیصری در ادامه، در انواع مکاشفه می‌نویسد: «مکاشفه سه مرتبه دارد: درجۀ اول مکاشفه‌ای است که دلالت بر تحقیق صحیح می‌کند و ادامه دارد؛ یعنی قطع نمی‌شود. تحقیق صحیح به اصطلاح اهل سلوک، مطالعۀ تجلیات اسماء الهیه است... قسم دوم: از اقسام کشف، مکاشفۀ عین در مقام مکشوف و حقیقت است. چون مکاشفۀ علمی خود حجاب است... مشاهده، مقدمۀ معاینه است (آشتیانی ، ۱۳۷۰ :۶۲۲ و ۶۲۱).

۳-۴. اثبات کشف و شهود

آیات فراوانی 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 جملۀ 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، مدارِ 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 واسطۀ اصول و احکامِ خود که ستیزی با عقل ندارد- در شکوفائی عقل آدمیان می‌کوشد تا به مدد این شکوفایی، توان ادراکی عقل را در امور*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

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 مکالمهٔ ملائکه با غیر پیغمبران مانند حضرت مریم(ع) دارند. در مورد علم لدنّی و علم افاضی و رستگاری در اثر تهذیب نفس و تقوا و مجاهده در راه خدا آیات بسیاری داریم، از جمله نصِّ «وَاتَّقُوا اللهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللهُ: از خدا پروا کنید، تا خدا به شما یاد دهد» (بقره ۲۸۲/۲)؛ و آیهٔ «اَلَّذینَ جاهَدوا فینا، لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا: کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمائیم.» (عنکبوت ۶۹/۲۹) و نصِّ: «قَد اَفلَحَ مَن زَکّاها: هرکس 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 واسطهٔ موجودی از موجودات ملک علام حصول می‌پیوندد. دوم، وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمّن 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 شده‌است. از شرایط وحی تبلیغ است بر خلاف الهام» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۹۰و۵۹۱).

هم‌چنین ابن‌عربی در الهیات، درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل‌اند به رسمیت نمی‌شناسد و پس از شرع، تنها علم صحیح را علمی می‌داند که از راه کشف حاصل شده باشد: «انَّ الْعِلْمَ الصَّحِیحَ لا یُعْطِیهِ اَلْفِکْر وَ لاَ مَا اَقْرَرَتْهُ الْعُقَلاءُ مِنْ حَیْثُ افکارهم و انّ الْعِلْمَ الصَّحِیحَ انما هوَ مَا یَقْذِفُهُ اَللَّهُ فِی قَلْبِ اَلْعَالِمِ وَ هُوَ نُورُ الِهِی یَخْتَصُّ بِهِ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ مَلَکٍ وَ رَسُولٍ وَ نَبِیٍ وَ وَلِیٍ وَ مُؤْمِنٍ وَ مَنْ لاَ کُشِفَ لَهُ لاَ عِلْمَ لَه»؛ 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، ج۱ : ۲۱۸). شاهد این امر آن است که هیچ نبی و یا ولی علم خود را از راه تفکر به دست نیاورده است: «انبیا و اولیا از اهل الله علمشان به خدا از راه فکر حاصل نشده‌است. خداوند آنان را 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 شبهه و خطا می‌بیند؛ چرا که علومی که معلم آن نیز غیر خداست از شبهه خالی نیست. علت اختلاف متفکران و اهل نظر نیز ناشی از همین امر است. حال آن که انبیا که علمشان 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 قیامهٔ و ۱۵ مطففین، چنانکه احادیث معتبر و متعددی نیز در منابع روایی بر تأیید آن وجود دارد (افضلی ،۱۴۰۱ :۴۹). نیز آیاتی که در آنها تعبیر از لقاء الله مطرح می‌شود، مثل (انعام ۱۵۴، روم ۸، سجده ۱۴ و ...) و نیز آیات «کَلاَّ اِنَّ کِتَابَ اَلاَبْرَارِ لَفِی عِلِّیِّینَ وَ مَا اِدْرَاکَ مَا عِلِّیُّونَ. کِتَابٌ مَرْقُومٌ یَشْهَدُهُ اَلْمُقَرَّبُونَ» (مطففین۱۸ تا ۲۱) یعنی؛ این چنین نیست [که این سبک مغزان درباره نیکان می‌پندارند] بلکه پرونده نیکان در علیین است، تو چه می‌دانی علیین چیست؟ قضا و سرنوشتی حتمی [برای نیکان] است.مقرّبان آن را مشاهده می‌کنند. بر طبق این آیات، مشاهدهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

همچنین به گفتهٔ محمدتقی 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 راهِ باطنی بتواند سالک را به حقیقت نائل گرداند.آنچه از مکاشفات مشاهدات، معاینات و الهامات صدق و عصمت دارند، فقط نوع ربّانی و ملکی آن‌هاست» (فعالی،۱۳۸۷: ۲۵۷).

می‌دانیم که کشف برای بسیاری از عرفا اتفاق افتاده: «در موارد دیگری هم مؤلف [محمد تقی مجلسی] اشاراتی به ریاضات شاقهٔ خود و مکاشفات دارد. در اینجا افزون بر آن‌ها عباراتی نقل می‌شود: آنچه بر حقیر واقع شد این بود که در اوایل طلب علوم مشغول کتب تفسیر بودم و مجمع‌البیان و کشّاف 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 شبی 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 تدبّر 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 شمّه‌ای از آن کنم نتوانم و هم‌چنین هر آیه را ملاحظه می‌نمودم فایض می‌شد علوم بسیار و به عزت حق سبحانه و تعالی قسم که اغراق نکرده‌ام» (جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۰۵۲).

همچنین حسن زاده آملی در کتاب انسان در عرف عرفان که در آن واقعه‌هایی از تجارب 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 بنفش بود. در این واقعه خوف و وحشت شگفتی بر من چیره شده بود ولکن زمان آن حال در حدود دو دقیقه بوده‌است که به حال عادی خود باز آمده‌ام و بسیار افسوس خورده‌ام که دولت مستعجل بود، ولی چه کنم که در آن حال به اختیار خودم نبوده‌ام» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۳۲).

شبههٔ دیگری که عاملی مطرح می‌کند این است که ممکن است این کشف از طرف شیطان باشد: «البته بعید 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 می‌پرسیدند آگاه می‌ساختند و این کار به مراتب فراتر از موضوعی است که صوفیان مدّعی آن‌اند» (عاملی،۱۳۸۶: ۱۲۵). اما عرفا 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 صوفی–نمایان 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 مترادف 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 می‌بیند 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 طیّ‌الارض کند و یا بدون اسباب ظاهری چیزی را از مکانی به مکانی دیگر منتقل نماید که اگر مستند به اذن الهی و نشانهٔ ارتباط با خدا باشد، کرامت نامیده می‌شود. ولی مرتبهٔ والای آن که به وسیلهٔ انبیاء برای اثبات نبوت‌شان انجام می‌پذیرد، معجزه نامیده می‌شود» (حسینی کوهساری، ۱۳۸۹: ۱۴۵ و ۱۴۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

پس آنچه از مجموع دلایل عقلی، آیاتِ قرآن و روایات و تجربهٔ بزرگان دین به دست می‌آید این است که نه تنها کشف و اطلاع از برخی امور غیبی امکان تحقق دارد، بلکه به کرّات هم روی داده‌است. 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 مرتبهٔ روح خویش امکان دست‌یافتن به آن را دارد؛ چرا که انسان متشکّل از جسم و روح است و بُعد روحیِ وی توانایی اطلاع از امور غیبی با کنار رفتن پرده‌های مادی و جسمانی را دارد. آن‌گاه که به علم-الیقین دست یافت می‌تواند به برخی از آنچه خدا برای وی اراده کرده‌است، دست پیدا کند.

۵. نتیجه‌گیری

عرفان به عنوان راهی که بسیاری از پویندگان طریق حقیقت را به مقصد رسانده است، مورد تأیید بسیاری از علما و حتی فقیهان است، اما آنچه که از آن به عنوان کفر و بدعت یاد می‌شود سلسله‌ها و فرقه‌هایی‌ست که با بدعت در دین و اعتقادات شبهه‌آمیز، پایه‌گذار تصوفی شده‌اند که مردم را از دین و ائمه دور کرده اند. 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 فقها و عرفا را برای دفاع از شیوه عرفان آورده‌ایم و به این نتایج رسیده‌ایم که:

– برای عرفا پایبندی به قواعد شریعت اهمیت داشته‌است و معتقدند از دایره و حدود شریعت بیرون نرفته‌اند.

– عرفا 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 فقها و منتقدان با عرفا و نظریهٔ 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 بنیهٔ علمی قابلیت پذیرش آن مطلب دقیق را نداشته‌اند.

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

– مکاشفه و حصول به برخی حقایق از طریق قلب، مورد تأیید و اشارهٔ آیات و روایات و نیز تجربه شدهٔ برخی از علما و بزرگان دین است و تنها با عدم تعارض و تضاد با دین، می‌توان مکاشفهٔ صحیح را از وساوس شیطانی تشخیص داد و به صِرف اینکه طریقِ کشف در دسترس همگان نیست، نمی‌توان به طور کلی آن را انکار کرد.

– مقولهٔ کشف و شهود با وحی و کرامت متفاوت است و معیار صحّتِ کشف، شرع است.

یادداشت‌ها

۱–دیگر از آثار او عبارتند از: ۱. الاجازات؛ ۲. احوال‌الصحابهٔ؛ ۳. الربعون حدیثاً ۴. ارجوزهٔ فی‌الارث؛ ۵. ارجوزهٔ فی‌الزکوهٔ؛ ۶. ارجوزهٔ فی‌الهندسهٔ ؛ ۷. امل-الآمل فی علماء جبل‌عامل (که به سال ۱۳۰۲ هـ . ق در تهران چاپ سنگی شده)؛ ۸. الایقاظ من الهجعهٔ بالبرهان علی الّرجمهٔ ؛ ۹. بدایهٔ الهدایـهٔ فـی الواجبات و المحرّمات المنصوصهٔ (که تلخیص هدایهٔ‌الامّهٔ اوست و این کتاب هدایه نیز منتخب کتاب وسائل‌الشیعهٔ وی می‌باشد)؛ ۱۰. تحریر وسائل‌الشیعهٔ و تحبیر مسائل‌الشّریعهٔ(که شرح مکمل بر کتاب وسائل‌الشیعه خود اوست)؛ ۱۱. تذکرهٔ‌المتبحّرین فی علماء المتأخّرین(که جلد ثانی کتاب امـل‌الآمـل و شرح حال علمای 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 هـر دو جلد در آخر منتهی‌المقال ابوعلی منتشر است)؛ ۱۲. التنبیه‌فی التنزیه (یعنی تنزیه معصوم از سهو و نسـیان)؛ ۱۳.تـواتر القـرآن؛ ۱۴. الجـواهر السـنّیهٔفـی-الاحادیث‌القدسیّهٔ (که چاپ شده‌است)؛۱۵. دیوان‌الشعر(که نزدیک بیست هزار بیت است) ؛ ۱۶. صحیفه ثانیه سجّادیّه ؛ ۱۷. الفصول المهمهٔ فی اصـول-الائمهٔ؛۱۸. الفوائدالطوسیهٔ؛ ۱۹. کشف‌التعمیهٔ فی حکم‌التسمیهٔ» (مدرس تبریزی،۱۳۹۴، ج ۱: ۵۰۷– ۵۱۰).

۲– برای اطلاعات بیشتر ر.ک: آشتیانی ،۱۳۷۰: صص۱۱۱ تا ۲۳۴ .

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

۳- برای اطلاعات بیشتر رک: شمس، صص ۳۱۳ – ۴۹۹.

۴- برای اطلاع بیشتر از تفسیر آیات ر.ک: حسینی کوهساری، ۱۳۸۹:صص ۱۵۲ تا ۱۶۰.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم محی‌الدین ابن عربی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸). تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه، دورهٔ ۴ جلدی، بیروت:دار صادر.
- ابن‌عربی، محی‌الدین.(۱۳۸۵). فصوص‌الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب،بیروت: دارصادر.
- اسعدی، علیرضا.(۱۳۹۰). «نقد و بررسی انتساب تشبیه و تجسیم به هشام بن حکم»، مجلهٔ نقد و نظر،سال شانزدهم، شماره دوم، صص ۱۹۱ –۱۶۹.
- افضلی ، غلام محمد. (۱۴۰۱). «کشف و شهود عرفانی از منظر آیات»، دو فصلنامهٔ 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»، مجلهٔ تاریخ و تمدن اسلامی، شماره پیاپی ۲۹، صص ۱۶۷– ۲۰۳.
- جعفریان ، رسول. (۱۳۸۹). صفویه در عرصه دین فرهنگ وسیاست، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جلیلی، رضا، بوالحسنی، رحمان. (۱۳۹۹). «تحلیل انتقادی دیدگاه ابن تیمیه در باب وجودشناسی عرفانی»، مجلهٔ علمی جاویدان خرد، شماره ۳۸ ، صص ۶۳ تا ۹۲.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). محیی‌الدین 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»، مجلهٔ فلسفه دین، سال هفتم، شماره پنجم، صص ۱۴۱– ۱۷۲.
- خالقیان، ام النین و محمد غفوری. (۱۳۹۵). «روش شناسی شیخ حر عاملی در تبیین ، تنظیم و اثبات عقاید»، مجلهٔ پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره ۵، صص ۳۱ تا ۴۸.
- خواجوی، محمد. (۱۳۹۳). ترجمه فتوحات مکیه شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، چاپ دوم، جلد دهم، تهران:انتشارات مولی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۶). ترجمه فتوحات مکیه شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، چاپ دوم، جلدسوم، تهران:انتشارات مولی.
- خواجوی، محمد. (۱۳۸۷). متن و ترجمه فصوص‌الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین‌ابن‌عربی، تهران: انتشارات مولی.
- ذکاوتی 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

- رشتی، علی بن محمد. (۱۴۰۰). فاتحة الکتاب فی‌الردعلی‌الصوفیه،شرح مراسله الشیخ احمد الشیخ زین‌الدین الاحسائی من مصنفات الملا علی بن المیرزا محمد الرشتی الجیلانی،تقدیم و تحقیق هادی مکارم التربتی، 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 فصوص‌الحکم و مثنوی معنوی). رسالۀ دکتری، استاد راهنما: محمدرضا صرفی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، چاپ اول ، تهران: کومش.
- سهروردی ،ابونجیب عیدالقاهر. (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 ودانته و مکتب ابن‌عربی، قم: نشر ادیان.
- عاملی، شیخ حرّ. (۱۳۸۶). نقدی جامع بر تصوف ، ترجمه رسالۀ الاثنی عشریۀ فی الرد علی الصوفیۀ، ترجمۀ عباس جلالی، چاپ دوم،،قم: انتشارات انصاریان.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۷). تجربۀ دینی و مکاشفه عرفانی،چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۸). عقاید، تحقیق حسین درگاهی، ترجمه حمیدرضا آژیر، چاپ دوم،تهران: مؤسسه زیتون.
- مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۹۴). ریحانۀالادب، زیر نظر علیرضا سبحانی،قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف 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»، دوفصلنامۀ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]

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: Karnameh.

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., & Mobasheri, 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-Torbati. 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.7]