پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۲۴-۱

علیت در عرفان نظری

مسعود اسماعیلی *

چکیده: عارفان به‌گونه‌ای به علیت معتقدند. به‌رغم نبودِ تمایز در وجود حقیقی، اگر آن را با غیر (ظهورات) بسنجیم، می‌توان نوعی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از آن یک وجود را به ممکنات نسبت داد؛ اما آیا این، علیت در وجود است؟ در عرفان، پس از استناد موجودیتِ حق به ممکنات، به نحوِ بالعرض و بالمجاز، نوعی تقرر و نفس‌الامر برای آن‌ها در نظر گرفته می‌شود که نوعی غیریت نفس‌الامری میان نِسَب و اضافات نسبت به وجود حق را ایجاب می‌کند. اگر منظور از وجود در پرسش فوق، وجود مجازی یا ظهوری باشد باید گفت وجود ظهوریِ ممکنات، رابط یا شأن وجود حقیقی حق‌تعالی است. ازاین‌رو نوعی وابستگی میان وجود ممکنات و وجود حق برقرار خواهد بود. بدین‌سان می‌توان گفت روح اندیشه علیت که به‌معنای نوعی وابستگی و توقف خلق به حق است، در عرفان مورد پذیرش صریح قرار گرفته است؛ اما این اندیشه ترقیق گشته و بینونت وجودی حق و خلق نفی شده و با تدقیق، وجود و ذات من حیث الذات از علیت مبرا دانسته شده است تا وابستگی ماسوا نسبت به حق، در حد اعلا تصدیق شود و اِسناد علیت به حق، موجب تعین در ذات حق نگردد. عینیت حقیقت علت و معلول در عین پذیرش غیریت آن دو، ازجمله مواردی است که عرفان بر آن تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: علیت، اسماء الهی، اسم جامع، وجود حقیقی، تجلی

---

* استادیاردانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی e-mail: masud.esmaeily@gmail.com

مقاله علمی- پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱/۲۹؛ پذیرش مقاله ۱۳۹۸/۳/۶

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

مقدمه:

یکی از دغدغه‌های عارفان در مورد هستی، تبیینِ علیت است به‌گونه‌ای که با نظام هستی‌شناختی عرفان و وحدت شخصیه وجود سازگار افتد. روشن است که هیچ اندیشمندی، نمی‌تواند به‌راحتی از این شناخت قوی نسبت به عالَم واقع گذر کند که میان پدیده‌ها و مراتب آن، نوعی وابستگی و ترتب گریزناپذیر تحقق دارد. عارفان نیز از این قاعده مستثنا نیستند و ازاین‌رو، همواره درصدد توضیح و تبیین این واقعیت برآمده‌اند.

عبارات عارفان در خصوص علیت و تأثیر، بیشتر ناظر به آرای فیلسوفان به‌ویژه فیلسوفان مشائی است و بارها به‌تصریح یا تلویح، سخنان فلاسفه را در این موضوع، مورد نظر یا ارزیابی قرار داده‌اند. اقوال متکلمان نیز در این خصوص به علت شباهت ظاهری با مبانی عرفان، مورد توجه و نقض و ابرام عرفا بوده است.

یکی از مباحث شایان توجه در آغاز این نوشتار، نظام وحدت شخصیه وجود و کثرت مظاهر و نیز نظام تجلی است. خلاصه بحث در وحدت شخصیه وجود و کثرت مظاهر، حضور یک وجود واحد شخصی در سراسر واقع است که بدون هیچ کثرتی در متن ذات خود، در کثرات حضور دارد و کثرات، مظاهر یا شئون او محسوب می‌شوند که وجودی جز همان وجود واحد ندارند و به‌تعبیر دقیق‌تر، به حیث تقییدی همان یک وجود موجودند. بنابراین، کثرات درواقع، تجلیات و ظهورات آن وجود واحدند و با اینکه از منظر تعینی، غیر یکدیگر و غیر آن وجود واحدند، از جهت وجودی، عین آن وجود یکتا هستند.

۱. پذیرش علیت از سوی عرفان

ابن‌عربی، واقع و نفس‌الامر را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. مؤثِّر؛ ۲. مؤثَّرفیه (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) یا علت و معلول (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲).[۱] این مطلب بدان معناست که هر امر واقعی یا مؤثِّر است یا طرف تأثیر و وجه سومی محتمَل نیست. وی این دو قسم یا دو حالت از واقع را تعبیری از مظاهر کثیر حقیقت واحد شخصی می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) که نشان می‌دهد مؤثر و مؤثرفیه یا همان تأثیر و علیت، با نظام وحدت شخصیه سازگار است و مطابق با متن واقع محسوب می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱). بنابراین متوقف‌علیه بودن چیزی نسبت به چیزی یا اصل تأثر، مسبَّبیت، مشروطیت و معلولیت

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

که عبارت است از توقف چیزی بر چیزی، مورد قبول عرفان نظری است و این توقف و متوقف‌علیه بودن در عرفان، به حسب خارج است و امری صرفاً ذهنی نیست. این توقف، هم در میان موجودات ممکن تحقق دارد و هم میان ممکنات و حق‌تعالی. ابن‌عربی صریحاً از عدم امکان رفع اسباب سخن می‌گوید و اینکه رفع سبب، خود ناشی از سببی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۷).

البته عارفان، در نسبت میان علت و معلول یا شرط و مشروط و نیز در اقتضائی یا اِعدادی بودنِ برخی از علیت‌ها و همچنین در تحلیل رابطه علیت میان ممکنات و حق و کیفیت استناد علیت به ذات حق، آرای قابل توجهی دارند که در آن موارد، از آرای فلاسفه و متکلمان پیش از خود فاصله می‌گیرند.

به‌طورکلی در عرفان، میان دو نوع از ترتب میان موجودات تفاوت می‌نهند: الف. ترتب به نحو علیت و معلولیت؛ ب. ترتب به گونه شرطیت و مشروطیت. هریک از این دو، در نظر عرفان، موجب نفی دیگری می‌شود. زیرا در اولی، علت، به اقتضای ذاتش معلول را طلب می‌کند و به تعبیر دیگر، این ذات علت است که معلول را پدید می‌آورد. اما در شرطیت، وجود شرط برای وجود مشروط لازم است، اما ذات شرط، مقتضی مشروط نیست و برای وجود مشروط، امر دیگری لازم است که آن را پدید آورد (شرط تنها مصحّحِ وجود مشروط است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۶۱؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۰-۱۲۱). ـ نه مقتضی یا معطی آن ـ که به لسان فلسفی از این مصحّح می‌توان با نام مُعِدّ یاد نمود. سید حیدر رابطه شرط و مشروط را به رابطه حیات و علم تشبیه می‌کند که نزد اصحاب فلسفه نیز آشناست: وجود علم مشروط به وجود حیات است، اما حیات، مقتضی و پدیدآورنده علم نیست و در نتیجه، علم با نفی حیات، نفی می‌شود ولی حیات مقتضی علم شمرده نمی‌شود (آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

هدف از بیان فوق، تذکر این نکته بود که در عرفان نظری، میان دو نوع کلی از ترتب یا تأثیر، تفاوت می‌نهند و مبنای بحث در این مقاله نیز همین تفاوت است؛ عرفان، ذات حق را نسبت به ماسوا، علت حقیقی می‌داند و تأثیر ماسوا را در یکدیگر، نوعی شرطیت یا علیّت اِعدادی می‌شمرد. در ادامه، به تشریح این دو نوع از علیت می‌پردازیم.

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

۲. علیت حق‌تعالی نسبت به عالَم

۲-۱. چگونگی استناد علیت به ذات حق

در عرفان نظری، ذات حق من حیث الذات، غنی مطلق است (فناری، ۱۳۷۴: ۷۶ و ۱۲۱) بنابراین هیچ نسبت و شأنی را برنمی‌تابد (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۳۳-۳۲؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۶؛ آملی ۱۳۶۷: ۱۲۶- ۱۲۵) و حتی اسمای الاهیه از ذات حق از حیث ذات نفی می‌شوند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۵-۱۰۴؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). این بدان سبب است که هرگونه نسبت، شأن یا اسمی به ذات من حیث الذات استناد یابد، در آن نوعی جهت یا حیثیت متمایز ایجاد می‌کند و موجب راه‌یابی کثرت در آن می‌گردد که با ادله وحدت وجود و توحید حق، در تنافی است (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۳۳-۳۲؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۵- ۱۲۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۶). همچنین مبدئیت و علیت، چون دو طرف دارد و یک سوی آن، موجودات متعین و منحازند، فعلیت آن برای حق، نوعی نسبت خاص خواهد بود و هر نسبت و تعلق خاص، نوعی تعین است، و تعین، محدودیت‌زا و دون مقام اطلاق می‌باشد ولذا قابل اسناد به ذات حق نخواهد بود (قونوی، ۱۳۷۱: ۸-۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۵۲). ازسوی‌دیگر، علیت، نسبتی میان علت و معلول است و هر نسبتی، وابسته به طرفین است؛ ازاین رو، علیت محتاج علت و معلول است ولذا علت در علت بودنش، به‌نوعی نیازمند معلولش خواهد بود. حتی اگر نپذیریم علیت، نسبت میان دو طرف و محتاج هر دو است، به هرحال روشن است که علیت علت، بدون واقعیت معلول، معنایی ندارد و همین میزان ارتباط علیتِ علت با معلول، با غنای مطلق حق‌سبحانه، در تهافت است ولذا ذات من حیث الذات که غنی مطلق است، محال است علت شمرده شود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲) به سخن دیگر، ارتباط با معلول، حیث لاینفکِ علیت است که این، با کمال ذاتی مطلق حق در تناقض است؛ (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۳۱)؛ چرا که، مُشعر به افتقار می‌باشد (مجهول، ۲۰۰۴: ۱۵۳؛ جیلی، ۱۴۲۶: ۲۴۶). بنابراین ذات من حیث الذات، نه علت شمرده می‌شود نه معلول؛ نه رب و نه مربوب؛ نه خالق و نه مخلوق و... (جندی، ۱۴۲۳: ۴۸ و ۴۳۸). مگر آنکه برخی از این امور، به نحو غیر تقابلی با وصف اطلاقی به ذات من حیث الذات نسبت داده شود؛ به‌گونه‌ای که که شامل هردو طرف تقابل بشود (قونوی، ۱۳۷۱: ۶) البته روشن است که در این صورت، همه صور و معالیل، به عنوان شئون ذاتی که مندمج در ذات‌اند، دیده می‌شوند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). بنابراین اگر بخواهیم مقام ذات (یعنی ذات من حیث الذات) را با دیگر موجودات مقایسه کنیم، تنها وصف قابل استناد به حق، غنا خواهد بود که ملازم

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

با ردّ هرگونه نسبت با ماسوا و نفی هرگونه کثرت است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷). درواقع، وقتی ذات را من حیث الذات در نظر می‌گیریم، احاطه و شمول وجودی حق، هاضم کثرات می‌گردد و کثرات از این حیث، تحققاً مقهور حق و به عنوان صفات ذاتی حق خواهند بود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶).

حال با تحلیل فوق، در مورد علیتی که گفته شد عارفان میان حق و خلق ترسیم می‌کنند، چه باید گفت و براساس دیدگاه عرفانی چگونه می‌توان گفت ماسِوای حق از او انتشاء یافته‌اند؟ پاسخ آن است که سرّ این انتشاء، در اسماء الاهیه نهفته است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲)؛ هرگونه ربط و نسبتی به حق، تنها از طریق اسمای الاهی و به وساطت آن ممکن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۲۷)؛ چرا که هر نسبت و ربط و اضافه متفاوت به حق، موجب کثرتی می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷) که منشأ آن کثرت، تنها می‌تواند اسمای الاهیه در تعین ثانی باشد (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۳۲؛ آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۶– ۱۲۵). به عبارت دیگر، هر نسبتی به‌سوی حق، یک اسم است و اسم، از جهتی غیر مسمّی (ذات) می‌باشد و منشأ تمامی اسما، اسمای الاهیه هستند. ازاین رو، سرّ علیت و ربوبیت در اسمای الاهیه نهفته است و هرگونه علیتی از جانب حق به‌سوی ماسوا از حیث اسما خواهد بود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۵). ازسویی، سرسلسله و جامع تمامی اسمای الاهیه در تعین ثانی، اسم جامع الله است که تمامی اسامی دیگر از آن نشئت یافته‌اند. بدین‌ترتیب، عارف علیت را به «حق من حیث الاسم الله» نسبت می‌دهد و سرّ علیت و ربوبیت را در اسم جامع در تعین ثانی می‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۴۲؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۹) بنابراین برخلاف فیلسوف که علیت را به خود ذات حق یا تعین اول عرفانی[۲] نسبت می‌دهد، عارف آن را به اسمای الاهیه و درنهایت به اسم جامع الله در تعین ثانی نسبت می‌دهد (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۸) و از این باب بر فیلسوف، نقدی جدی وارد می‌کند. لازم به ذکر است که تعین اول و ثانی و اسمای الهیه در تعین ثانی (صقع ربوبی) از منظر عرفان نظری، برخلاف بسیاری از فیلسوفان صدرایی که صقع ربوبی و الوهیت را مندمج در ذات و کاملاً عین ذات می‌دانند، جزو تعینات و نِسَب ذات شمرده می‌شوند. صقع ربوبی در عرفان، حدوث اسمی داشته، عین ذات بودنِ آن محال دانسته می‌شود.

یکی از پرسش‌های قابل طرح در این زمینه این است که «آیا توقف علیت حق‌تعالی به اسم جامع یا اسمای الاهیه، موجب طرح نوعی علیت استقلالی برای اسم جامع و محدودیت در علیت

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

حق‌تعالی نمی‌شود؟». به سخن دیگر، اینکه علیت حق نسبت به عالم تنها از طریق اسم جامع ممکن است، گویی علیت حق‌تعالی را وابسته به اسم جامع می‌سازد. عارفان در پاسخ عقیده دارند که توقف ظهور حق یا علیت حق بر فرع خود، به معنی شرطیت است نه اقتضا و تأثیر؛ به عبارت دیگر، همه آنچه که طریق تأثیر حق هستند، فرع خود حق و به‌نوعی وابسته به حق‌اند و اموری در عرض حق محسوب نمی‌شوند و مدخلیت آن‌ها در نفاذ علیت و ظهور حق نیز به معنای شرط بودن آن‌ها در علیت و ظهور حق است؛ نه اینکه خود آن‌ها، مؤثر و علت حقیقی در مادون خود و مقتضی ماسوا شمرده شوند. به عبارت دیگر، خداوند در جهت ظهور و علیت خود، توابع و لوازمی به نام اسم جامع و اسمای الهیه دارد که شرط آن ظهور و علیت محسوب می‌شوند. بدین‌ترتیب، اشکال وارد بر مبنای عرفان از این جهت، مرتفع می‌گردد (قونوی، ۱۳۷۵: ۶۰). می‌توان گفت مطابق مبنایی عام در عرفان ـ که در ادامه به آن پرداخته می‌شود ـ همه ماسوای حق، اگر گونه‌ای مدخلیت در امور دیگر داشته باشند، دارای نقش اعدادی خواهند بود و معدّ محسوب می‌شوند نه مؤثر و این قاعده حتی شامل اسمای الهیه نیز می‌شود (فناری، ۱۳۷۴: ۱۲۴) ازسویی از نظر عارفان، تعین اول و ثانی جزو تعینات و نسب علمی‌اند که وجود آن‌ها همان وجود حق است ولذا نسبت به حق، غیر محسوب نمی‌شوند[۳] و جزو متعلقات و نسب ذاتی به‌شمار می‌روند (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۶-۵۶)؛ ازاین‌رو، شرطیت آن‌ها در تأثیر اقتضائات ذات حق، شرطیت غیر در تأثیر ذات نخواهد بود و از همین رو است که در ادامه، موجودیت عقل اول براثر ذات حق، ضروری دانسته می‌شود.

تعابیر و عبارات متعدد عارفان در این زمینه نشان می‌دهد که غرض نهایی از این بحث، اسناد مبدئیت به حق‌تعالی بدون عروض اشکالات وارد شده است: «و الحقّ من حیث هذه النسبة یسمی عند المحقق بالمبدأ» (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸). بنابراین با توضیحات یادشده، در عرفان، علیت به‌جِدّ به حق‌تعالی نسبت داده می‌شود (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸) بدین‌ترتیب می‌توان گفت هم عالَم به کلیّتش به حق محتاج است و هم تک‌تک موجودات عالَم، عین فقر، احتیاج و معلولیت نسبت به موجِدِ حق هستند (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸). به سخن دیگر، هر موجودی به‌طور بی‌واسطه به خود ذات حق مستند است و حق‌تعالی مؤثر مباشر در آن خواهد بود (فناری، ۱۳۷۴: ۱۲۴). اما برای پرهیز از راهیابی محدودیت و کثرت در ذات، حق باید از حیث اسما و به‌طور خاص از حیث اسم جامع، مؤثر در ماسِوا شمرده شود.

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

سرّ زمینه‌سازی اسناد علیت به ذات حق توسط اسم جامع در این است که تمامی اسمای الاهیه، اعیان ثابته و تعینات مادون، در آن مندمج‌اند و اسم جامع نیز در همه این مراتب ساری است. این مطلب نشان می‌دهد اولین مرتبه‌ای که می‌توان بلافاصله بعد از آن نوعی تفصیل و کثرت مشاهده نمود، اسم جامع است که با قرارگیری در رأس تعین ثانی، تمامی اسما را به نحو اندماجی در خود جمع می‌کند و با تنزل و سریان خود، اسما را در درجه مخصوص به آن‌ها در تعین ثانی رقم می‌زند (قونوی، ۱۴۲۳: ۱۵۳). اسم جامع با اشتمال و سریان در اسما متکثر الهی و استلزام اسما متکثر با اعیان ثابته متعدد، زمینه تکثر و تعدد فیض ایجادی را فراهم می‌کند (قونوی، ۱۴۲۳ق: ۱۵۱).

۲-۲. معنایی دیگر از علیت و ایجاد (نفی علیت و ایجاد فلسفی و انکار علیت از حیث وجود)

مطابق وحدت شخصیه عرفانی، وجود ماسوا، به حیث تعلیلی حق موجود نیست؛ بلکه وجود ماسوا، درواقع از آنِ حق است و لذا ماسوی‌الله به حیث تقییدی وجود حق موجود هستند.[۴] ازاین‌رو ایجاد در عرفان، به معنی اینکه وجودی جدید موجود شود نخواهد بود. به سخن دیگر، ذات عینی اشیا یا به تعبیری وجود اشیا، محتاج علت و معروض معلولیت نیست؛ زیرا ذات عینی اشیا یا همان وجود اشیا، همان ذات حق است و تنها صفت او نسبت به ماسوا، غنا است و لذا از جهت ذات عینی اشیا یا وجود، تنها غنا تحقق دارد و علیتی وجود ندارد. به سخن دیگر، علیت فلسفی هنگامی فرض معقولی خواهد داشت که ایجاد به معنی حقیقی در کار باشد و ایجاد حقیقی، محتاج غیریت است[۵] و غیریت، محتاج بروز نسبت است و نسبت در اسما اتفاق می‌افتد نه در ذات و امور عین ذات (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸)؛ چرا که رخدادِ نسبت در ذات به معنی راهیابی کثرت در متن ذات حق است که موجب از بین رفتنِ بساطت و توحید ذات می‌شود و لذا با ادله بساطت و توحید در تنافی است. پس ایجاد در عرفان، نه به معنای پدید آوردن وجود، بلکه به معنای بروز غیر است ازسوی وجود (= ذات)، که این غیر، تنها می‌تواند نسبت و اضافه اشراقیه (یا تجلی) باشد؛ نه به معنای اعطای وجود.

البته با وجود عینیت وجود حق و ماسوا، هنگامی که موجودیت ماسوای حق را با موجودیت آن یک وجود، مقایسه می‌کنیم، نوعی فرعیت یا عدم غنا یا فقر را برداشت می‌کنیم؛ به سخن دیگر در مقایسه آن یک وجود با حق و ماسوا، وجود اصالتاً و اولاً و بالذات از آنِ حق است و ثانیاً و بالعرض از آنِ ماسوا؛ یعنی روشن است که از حیث وجود میان ممکنات و حق، نوعی توقف و تأخر و تقدم

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

برقرار است؛ اما باید توجه داشت که اولاً حقیقت این توقف، به حیث تقییدی در وجود بازمی‌گردد و لذا همان‌گونه که روشن است به معنی ایجاد فلسفی یا اعطاء الوجود - که به حیث تعلیلی در وجود بازمی‌گردد - نیست؛ ثانیاً در علیت یا مشروطیت، دو طرف به نحوی باید غیریت داشته باشند درحالی‌که در مورد وجود من حیث الوجود یا وجود حقیقی، هیچ غیریتی در کار نیست و لذا حتی به‌رغمِ صحتِ توقف و ثانویت یادشده، این توقف و ثانویت را نباید در وجود دو سوی این توقف و مشروطیت تصویر نمود؛ ثالثاً این ثانویت یا توقف یادشده، هنگامی است که غیر (یعنی تعینات از جهت تعینی‌شان) را لحاظ کنیم و میان آنچه وجود محض است یعنی ذات حق و آنچه وجود نیست یعنی ماسوا، مقایسه کنیم؛ وگرنه مادام که تنها نظرمان به وجود باشد، فقط ذات حق لحاظ می‌گردد و دیگر امور لحاظ نمی‌شوند تا ثانویت یادشده شکل گیرد.

بدین‌ترتیب روشن است که در وجود بما هو وجود هیچ‌گونه توقف، مشروطیت یا علیتی در کار نیست و در مقایسه وجود با ماسوا نیز، تنها نوعی توقف و تأخر که به معنای استناد وجود به نحو ثانوی و بالعرض به ماسواست، قابل برداشت است که حقیقت آن به بروز نِسَب از وجود بازمی‌گردد نه پدیدآوردنِ وجودی دیگر. این حقیقت را عرفان، تشأن، تجلی یا انتشاء می‌نامد که اصطلاحاتی ویژهٔ عرفان هستند. اما گاه نیز عرفان از همین واقعیت با نام ایجاد یاد می‌کند. با توجه به نکات یادشده روشن است که منظور از ایجاد، ایجاد فلسفی نیست؛ بلکه مقصود این است که نشان دهند آنچه در فلسفه با نام ایجاد خوانده می‌شود در عرفان به نحوی دیگر تبیین می‌شود.[۶]

۲-۳. تحلیل رابطه علیت در میان حق و مظاهر در عرفان (تحلیل ایجاد در عرفان)

حال که گفته شد علیت حق نسبت به ماسوا، از جهت وجود نیست، این پرسش رخ می‌نماید که آیا نمی‌توان از منظر عرفان، به هیچ نحو، ممکنات را در وجود، معلول وجود حق دانست؟ به سخن دیگر، در این مرحله باید گونهٔ تأثیر حق در ماسوا را روشن سازیم تا این قسم از علیت در عرفان تبیین گردد. همان‌طور که گذشت علیت حق نسبت به ماسوا در عرفان، به معنای ظهور مظاهر و شئون حق در خارج از ذات حق است که البته هیچ موطن وجودیی به آن نمی‌افزاید. درواقع، مظاهر حق که به تأثیر و علیت حق، موجود می‌شوند، موجودیتشان به همان متن وجودی ذات حق است و از همین روی است که گفته شد علیت حق، به معنی ایجاد فلسفی یا کلامی نیست؛ بلکه به معنی تشأن و ظهور مظاهر و تعینات و شئون حق می‌باشد. مفاد اصلی تشأن یا ظهور، بروز صفات اندماجی

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

ذات حق، به نحو تفصیلی و غیر اندماجی می‌باشد که موجودیت و نفس‌الامر این بروز، همان متن ذات یا وجود ذات حق است و وجودی دیگر در عرض یا در طول ذات، پدید نمی‌آید. به‌عبارتی می‌توان گفت معلولیت مظاهر نسبت به حق و علیت حق نسبت به مظاهر، از جهت وجود نیست؛ بلکه از جهت تعینی و عدمی[۷] است (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۸). چون تنها از این جهت اخیر است که نوعی تمایز و کثرت - که شرط اساسیِ تحقق علیت است - پدید می‌آید.

به تقریری دیگر، همان خصیصه وحدت شخصیه وجود که موجب نفی علیت در لحاظ قبلی (لحاظ وجود صِرف) شد، در لحاظ جدید یعنی در لحاظ کثرات ظهوری، موجب اثبات علیت می‌گردد؛ زیرا رخدادِ کثرت ظهوری در نظام وحدت شخصیه، به این معناست که کثرات و مظاهر که غیر حق‌اند، وجودشان همان وجود حق است و این یک وجود درحقیقت از آن حق می‌باشد و بالعرض و به حیث تقییدی به ماسِوا و مظاهر نسبت داده می‌شود؛ پس نتیجه می‌شود که کثرات خارجیه در وجود خود، محتاج وجود حق‌اند و لذاست که افتقار مظاهر به حق در وجود نیز به یک معنا، درست خواهد بود (جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۹ – ۴۳۸). البته روشن است که در اینجا، وجودِ تنها لحاظ نشده است؛ بلکه وجودِ در مقایسه با غیر (مظاهر) لحاظ شده است که نتیجه این لحاظ ترکیبی، نوعی توقفِ ماسوا نسبت به حق در وجود می‌باشد.[۸]

بنابراین عرفان در مورد نحوه رابطه‌ای که علت حق با معالیل دارد، سخنی دیگر دارد؛ رابطه حق و معالیلش، رابطه دو وجود با یکدیگر که نسبت طولی تشکیکی یا تباینی با هم داشته باشند، نیست. بلکه این رابطه این‌گونه تعریف می‌شود: معالیل حق، شئون تفصیلیهٔ حق‌اند که رابطه‌شان با حق، رابطه تعین با ذوالتعین[۹] یا رابطه صفات تفصیلی با موصوف خود می‌باشند که به عین وجود ذوالتعین یا موصوف موجودند نه به وجودی دیگری غیر از وجود موصوف (خواه غیرِ تشکیکی و خواه غیرِ تباینی). البته روشن است که در عرفان، رابطه این تعینات یا صفات تفصیلی با ذات حق، به‌گونه‌ای تشریح شده است که موجب عروض کثرت در ذات یا عروض محدودیت بر ذات نشود و ازسویی، جهت غیریت نفس‌الامری نیز برای این تعینات دیده شده است که عبارت است از همان جهت تعینی که ملازم با محدودیت است و نیز جهت تفصیلی که ملازم با کثرت و تمایز است. بنابراین، معالیل حق در عرفان، من حیث الوجود، عین ذات حق و من حیث التعین و التفاصیل، غیر ذات حق‌اند. درواقع، حقیقت رابطه علیت در عرفان نظری، رابطه فقری میان سایه و شاخص (شخص

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

دارای سایه) است که در آن به‌رغم تغایر سایه و شاخص و وابستگی سایه به شاخص، سایه هیچ وجودی افزون‌بر وجود شاخص خود ندارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۷).

۳. علیت در مظاهر

در نظام هستی‌شناسانه عرفانی، موجودات امکانی (ماسوای حق) می‌توانند نسبت به یکدیگر وابستگی داشته باشند (فقر نسبی) و لذا می‌توان در میان موجودات امکانی نیز علیت یافت (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۶-۱۰۵) اما همان موجوداتی که نسبت به دیگر موجودات فقر و وابستگی دارند، نسبت به آن‌ها غنا نیز دارند؛ ولی از دو جهت متفاوت: (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۵) فقر از جهت تعینی و حدی آن‌هاست و غنا از جهت وجودی آن‌ها که با وجود حق، یکی است. بنابراین علیت در میان ماسوای حق، نه در اصل وجود، بلکه در میان شئون و صفات وجود، یافت می‌شود. هر شأن یا صفتی که به نوعی فعل بازمی‌گردد علت، و هر شأن یا وصفی که به نوعی انفعال مربوط می‌شود معلول شمرده می‌شود. پس علت و معلول در ماسوای حق، دو ذات مستقل و دو مصداق وجودی منحاز نیستند؛ بلکه دو مظهر یا دو صورت یا دو تعین متمایزند؛ اما فارغ از استقلال یا عدم استقلال، اصل تأثیر و تأثر در میان اجزای عالم (شئون حضرت حق) نفی نمی‌گردد.

۳-۱. بازگشت علیت در مظاهر به حق

از منظر عرفان، هر فعل، تأثیر و علیت در مظاهر، به حق یعنی حضرت الاهیه قابل استناد است، و انفعال و تاثر و معلولیت در مظاهر، به خلق یعنی حضرات عقل و مثال و ماده نسبت داده می‌شود. البته ابن‌عربی توجه می‌دهد که درحقیقت، هر چیزی در وجود به یک حقیقت واحد (ذات حق) بازمی‌گردد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۳ و تعلیقه ابوالعلاء عفیفی: ۲۶۳- ۲۶۲). بنابراین این استنادها، بنابر فرضی است که بتوانیم به نحوی فعل و انفعال را به غیر آن حقیقت واحد نیز نسبت دهیم که روشن خواهد شد می‌توانیم چنین کنیم.

ابن‌عربی و دیگر عارفان عقیده دارند مؤثر (علت) از هر نظر و در هر حال و در هر مرتبه‌ای (حتی در عالم ماده) خداوند است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱)؛ این بدان معناست که تأثیر ازسوی هر مظهری از مظاهر کونی (خلقی) و یا ازسوی هر اسمی از اسمای الهی که باشد، مؤثر حقیقی ذات الهی به حسب اسما و صفاتش است. زیرا اوست که در ازل، علت همه علل و مبدأ همه چیز است

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

(قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲ – ۱۰۶۱). همچنین مؤثرفیه (معلول) از هر نظر و در هر حال و مرتبه‌ای، عالَم (یعنی ماسوای حق) است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۱) که به این معناست که اعیان عالَم، معلول حقیقی هستند؛ زیرا جایگاه اِعمالِ تدبیر وجودیِ اسما و موضعِ ولایت آن‌ها هستن. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲) به عبارت دیگر، اعیان – خواه ثابته و خواه خارجه – (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۴)، چون حیث محدودیتِ ماسوا و درنتیجه، جهت مغایرت موجودات با حق‌اند و لذا می‌توانند در تقابل با حیث تأثیری، متأثر شمرده شوند و از همین جهت است که عالَم (ماسوی الله) نامیده می‌شوند.

دلیل اصلی این مطلب آن است که وحدت اطلاقی ذاتی حق، نسبت به هر متصفی به وجود، سعه و انبساط دارد و این، موجب استهلاک احکام کثرت اشیا و استهلاک واسطه‌های تأثیر، در آن وحدت می‌شود و بدین‌ترتیب، هر تصرفی احدیت می‌یابد و یک تصرف بیشتر نمی‌ماند. ازاین‌رو باید گفت تصرف هر متصرفی و علیت هر علتی ماسوای ذات حق، اِعدادی است و حتی نمی‌توان آن را مؤثر حقیقی نامید. بنابراین مؤثر و متصرف و علت حقیقی (اگر اطلاق علت را فرع بر اثنینیت تام و مصداقی ندانیم) تنها اوست و هر اثری از یک شیء بر شیء دیگر تنها به حق واحد قهار قابل استناد است (قونوی، ۱۴۲۳: ۱۵۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۸۵).

این محذور در علت دانستن اشیا، غیر از محذوری است که پیش‌تر در عدم جواز استناد علیت به مظاهر ارائه شد؛ در محذور پیشین، چون اشیا به دلیل وحدت شخصیه وجود، اثنینیت مصداقی پیدا نمی‌کردند، شرط لازم علیت (مشهور) که اثنینیت مصداقی حقیقی میان علت و معلول است تأمین نمی‌شد و لذا می‌توانستیم آن‌ها را نسبت به هم، تنها شرط و مشروط یا مؤثر و اثر (متأثر) قلمداد کنیم. اما در مورد حاضر، به دلیل وحدت شخصیه، هیچ چیز غیر از ذات حق، وجود و حکم حقیقی ندارد و لذا ماسوای ذات حق، نه‌تنها نسبت به هم علیتی ندارند، بلکه تأثیر و تصرف حقیقی هم به آن‌ها قابل استناد نیست.

تبیین دیگر بر این مطلب که «هر تأثیری باید به حق نسبت داده شود و هر تأثری به عالَم»، این است که هر واردی از واردات الاهی اقتضا می‌کند که به یک اصل مناسب با آن بازگردانده شود. به عبارت دیگر، هر واردی، فرعی است که از اصلی ناشی شده است و اصل هر چیزی، کلی‌ای است که با جزئی متفرع بر آن مناسبت دارد. لذاست که اگر وارد، فقر و احتیاج و امکان یا مشتمل بر این امور بود به عالَم و اگر کمال و وجود و علم و قدرت و... یا مشتمل بر این امور بود به

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

حضرت الاهیه یا حق من حیث الاسماء بازگردانده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲). به تعبیر دیگر، کلی مناسب با فقر و امکان، عالَم است و کلی مناسب با غنا و کمال و وجوب، حضرت الاهیه.

همچنین تبیین دیگر را در این خصوص می‌توان مربوط به سرّ اصلی کثرت در عرفان دانست. از آنجا که ذات حق من حیث الذات، وحدت مطلقه دارد و هیچ کثرتی را برنمی‌تابد، کثرت در عرفان ناشی از اسمای الاهیه دانسته می‌شود. ازسویی تا کثرت نباشد، علیت در میان مظاهر، معنایی نخواهد داشت. بنابراین سرّ علیت در اسما نهفته است. زیرا با تحلیل فوق معلوم می‌شود که سرّ و لِم پیدایش همه مظاهر، اسمای الاهیه و در سرسلسله اسما، اسم جامع الله است و لذا هر علتی در میان مظاهر که در پیدایش موجودی دخیل است، درواقع، اثر اسم جامع را منتقل می‌سازد. بنابراین سرّ علیت در اسم جامع است و می‌دانیم که اسمای الاهیه در تعین ثانی و در سرسلسله همه آن‌ها اسم جامع، از جهت وجودی، با حق اتحاد دارند؛ به نحوی که هرچه به آن‌ها نسبت داده می‌شود درواقع، به حق من حیث الاسماء منتسب است. ازاین‌رو روشن است که بازگشت علیت در تبیین مذکور به اسم جامع، به معنی بازگشت علیت به حق من حیث الاسم الله است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۴-۱۰۶).

تبیین دیگر این مطلب آن است که همه ماسوای حق، نسبت به حق، فقیر بالذات‌اند و درواقع، هر آنچه دارند از آن اوست و لذا هر علیتی ازسوی یکی از مظاهر به‌سوی دیگری، درواقع علیت حق است که در متن صور اسمای حق، بروز یافته است. وگرنه مظهر از حیث مظهریت، چیزی از خود ندارد که بخواهد به دیگری دهد. ازسویی علیت مساوق با غناست و می‌دانیم غنی مطلق، ذات حق است و لذا علیت مطلقه در ضمن تمامی علیت‌ها و تاثیرها از آن حق است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۰۶؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۳۹).

از طریق این مطلب، می‌توان برخی از امور وارد در شریعت را تبیین نمود و نیز نشان داد که اصل یا کلی مناسب با تأثیر، حق یا حضرت الاهیه است و اصل یا کلی مناسب با تأثر، عالَم. اولین موردی که می‌توان از شریعت مورد استناد قرار داد، حدیث قرب نوافل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۲) که در آن، عبد براثر ادای نوافل، به محبت الاهی دست می‌یابد و محبوب حق می‌گردد و آن محبت، موجب آن می‌شود که عبد به قرب نوافل یا فنای صفاتی دست یابد و کلیه اوصاف و افعال عبد، در اوصاف و افعال عبد فانی گردد.[۱۰] در اینجا روشن است که اگر نافله، فعل عبد باشد

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

نمی‌تواند موجب محبت حق گردد؛ زیرا امر صادر از عبد، موجب صدور فعل یا وصفی (حب) از ناحیه حق نمی‌تواند بود؛ بنابراین باید نافله را که کمالی به‌ظاهر صادر از عبد است، به حق – که تمام کمالات با او مناسب است – نسبت داد و گفت آن محبت الاهی که فعل یا وصف صادر از حق است، براثر فعل خودِ حق یعنی نافله رخ می‌دهد؛ به عبارت دیگر، درحقیقت، حق حاضر در موطن عبد است که فاعل نافله است نه تعیّن عبدی (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳- ۱۰۶۲) همین‌طور اثر محبت – که امری صادر از حق است – یعنی فانی شدنِ صفات عبد در صفات حق، اثری صادر ازسوی حق است؛ (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳) چرا که علت آن یعنی محبت، خود صادر ازسوی حق است و لذا اثر و معلول آن یعنی فنای صفاتی نیز، صادر ازسوی حق خواهد بود[11] و این خود تأییدی است بر اینکه در این حدیث، در سلسله تأثیری یا علّی، همواره مؤثر را باید حق دانست و لذا فاعل نافله را نیز باید حق در موطن عبد معرفی نمود. در تمام این سه مورد یعنی نافله، حب الاهی و فنای صفاتی، آنچه به عبد نسبت داده می‌شود تأثر یا انفعال و معلولیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱۰)؛ یعنی موطن و محل ادای نافله واقع شدن، مورد حب واقع شدن (محبوب شدن) و فانی گشتن (در برابرِ فانی کردن). یعنی در ابتدا به نظر می‌رسید که مؤثر در نافله، عبد است و اثر آن یعنی محبت الهی، نتیجه کار عبد است؛ اما با نظر صحیح روشن شد که مؤثر در نافله، حق در موطن عبد است نه عبد و لذا محبت نیز که نتیجه آن است میان حق و عبد یا به عبارت بهتر، ازسوی حق و به سوی عبد تحقق می‌یابد که در این تبیین، محبت نیز اثری است ناشی از موثرِ حق و متقرر در موطن عبد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳). رابطه حب و فنا را نیز به همین طریق می‌توان تبیین نمود. بدین‌ترتیب، حدیث قرب نوافل، مثال و نمونه‌ای برای قاعده یادشده است و هم تأییدی دینی است برای استناد هر تأثیری به حق (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۳)؛ چرا که دیده شد در آن هیچ تفسیری به جز تفسیری که در آن تأثیرات به حق مستند می‌شود، درست درنمی‌آید.

مورد دیگری که در این خصوص از شریعت می‌توان ذکر نمود، دو آیهٔ دال بر تأثیر دعا در استجابت است (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵- ۱۰۶۴) [12]در این آیات، اجابت حق نتیجهٔ دعای عبد معرفی شده است که نشان می‌دهد دعا در استجابت مؤثر است یا به تعبیر دیگر، استجابت اثر دعاست. در ابتدا به نظر می‌رسد که عبد که دعا می‌کند، مؤثر در استجابت است؛ اما از منظر عرفانی، داعی حقیقی، حق در موطن عبد است نه تعین عبدی (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲). همچنین در استجابت که اثر

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

دعاست، تأثیر یعنی اجابت به خود حق (نه حق در موطن عبد)، و تأثر یعنی استجابت به موطن عبدی انتساب می‌یابد.

نکته پایانی در این قسمت این است که درک این‌ه موثر حقیقی در هر موطنی حق است، در عرفان یا با شهود ممکن شمرده شده است یا با ایمان به شریعت و انقیاد نسبت به معارف آن (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۴ و ۱۰۷۰).

۳-۲. تغایر و کثرت علت و معلول در مظاهر با توجه به نظام عرفانی

با توجه به مطلب اخیر، این اشکال پیش می‌آید که اگر در مثال مذکور، داعی حقیقی خود حق است، چون مجیب نیز حق است میان داعی و مجیب (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲) یا میان استجابت و اجابت (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵) یعنی میان مؤثر و متأثر، تغایری نخواهد بود و عملاً تقسیم امور به مؤثر و متأثر بی‌فایده خواهد بود؛ به عبارت دیگر، اجابت و استجابت یا دعا و اجابت، نیازمند تغایر است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲)، درحالی‌که با تبیین یادشده، هیچ تغایری میان طرفین نخواهد بود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۵). این مشکل در دیدگاه عرفانی، درواقع ناشی از آن است که وجود همه امور، واحد دانسته می‌شود و اختلاف و کثرت، به تعینات اشیا ارجاع می‌گردد. درنتیجه، مؤثر و متأثر، دارای حقیقت واحدی خواهند بود و لذا داعی و مجیب، یک عین خواهند داشت (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲)

پاسخ این اشکال، از دقت نظر عرفان درخصوص علیت حکایت می‌کند: عرفان نظری، میان دو وضعیت تفاوتی نفس‌الامری قائل است؛ یکی وضعیتی است که حق من حیث الاسماء خود بدون هیچ واسطه دیگری مؤثر است و دیگری وضعیتی که حق در صورت اعیان خلقی و در موطن عبد، مؤثر است. در اولی، صورت حق، اسمی از اسمای الهیه است و در دومی، حق، صورت خلقیِ عبدی یا اعیانی کونی به خود گرفته است. در اولی، حق من حیث الأسماء متصف به مؤثریت می‌شود و در دومی به جهت حضور قیومی حق در مواطن خلقی، حق در موطن عبد، به مؤثریت متصف می‌گردد. بدین‌ترتیب، استناد فعل به مؤثر، از حیث صور دارای تکثر است و لذا با آنکه حقیقت همه یعنی وجود حق، واحد است، افعال صادر از حق، گاه به صورتِ حقیِ الف، گاه به صورت خلقیِ ب و گاه به صورت خلقیِ ج نسبت داده می‌شود. تأثر نیز که به تعینات مربوط است، به لحاظ عینیت تعینات با صور مختلف، دارای تکثر خواهند بود. نتیجه امکان این تکثر در ناحیه تأثیر و تأثر، حصول نوعی مغایرت میان مؤثر و متأثر یا داعی و مجیب است؛ داعی یا مؤثر، عبد یا

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

حق در موطن عبد است و مجیب یا متأثر، حق من حیث الأسماء الالهیه یا حق از جهت صورت حقی‌اش است. درواقع، امکان این تغایر، توسط صور یا ظهورات مختلف حق (که یکی حقی و دیگری خلقی است) فراهم شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۶).

۳-۳. صحت استناد یک فعل و تأثیر به حق و به عبد در نظام وحدت شخصیه

پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که چرا به‌رغم نبود علیت و تأثیر حقیقی در ماسوای ذات حق، این احکام را به آن‌ها نسبت می‌دهیم؟ پاسخ قونوی به این سؤال چنین است که چون این احدیت تصرف و تأثیر، از حیث وجه خاص اشیا با حق است که در آن وجه خاص، هیچ واسطه‌ای میان حق و اشیا وجود ندارد (و سرّ نفی علیت از ماسوای حق نیز همین است)، و چون سرّ این وجه خاص به نسبتِ بیشتر موجودات، حکم و خاصیتش در احکام کثرت و امکان مستهلک است (زیرا احکام کثرت بر حکم وحدت و احکام وجوب غلبه دارد)، در نزد بیشتر موجودات، ماسوای حق مؤثر و متصرف شمرده می‌شود (قونوی، ۱۴۱۶: ۱۵۶).

پرسشی بسیار مهم‌تر در این زمینه این است آیا نمی‌توان از منظر عرفانی، مانند عقل نظری، مجوّزی برای استناد تأثیر به ممکنات یافت و از منظر عرفان تنها باید ماسوای ذات حق را معدّ دانست؟

قونوی به این پرسش نیز پاسخی دقیق می‌دهد. از جهت حق‌تعالی چون عقلاً در ذات او وجودِ دو جهت مختلف محال است (زیرا عقل، ذات حق را از همه وجوه واحد می‌داند)، ارتباط متعقل[۱۳] میان حق سبحانه و موجودات، از جهت حق تنها از یک وجه است و این ارتباطات متعدد، موجب جهات متعدد در ذات حق نمی‌شود. اما ازسوی دیگر، چون کثرت از لوازم ممکنات و صفات ذاتی آن‌هاست و کثرت دست‌کم با اثنینیت شکل می‌گیرد، ضروری است ارتباط هر ممکنی (از حیث خودش نه از حیث حق) با حق، از دو جهت باشد که یکی جهت امکانِ ممکن است و دیگری جهتِ وجوبِ امر ممکن است که از جهتی که به‌سوی حق است (یعنی از جهت وجوب)، وحدت و دیگر احکام وجوب بر آن غلبه می‌یابد و از جهت دیگر، کثرت و دیگر احکام امکان بر آن غالب می‌شود. مراتب و درجات موجودات نیز بر حسب غلبه و مغلوبیت میان دو طرف متعین می‌شود. بدین‌ترتیب می‌توان دریافت که چرا در برخی موارد عقل نظری با نتایج کشف و شهود موافقت دارد و گاه عقل نسبت به نتایج شهود توقف یا مخالفت می‌کند (قونوی، ۱۴۱۶ق، ۱۵۸- ۱۵۶).

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

درواقع، این مطلب، به دلیل چندوجهی بودنِ نفس‌الامر تعینات رخ می‌دهد. بدین‌ترتیب گویا قونوی چنین می‌گوید که اِسنادِ تأثیر نیز به ممکن از جهت امکانی آن، جایز است؛ اما به‌هرحال این تمام نفس‌الامر نیست و در ورای این اِسناد یا در بطن آن، حقیقت ژرف‌تری نهفته است و آن اسناد هرگونه تأثیری به حق است. به دیگر سخن، غلبه احکام کثرت بر وجهی از وجوه تعینات، مجوز اسناد تاثیر به آن‌هاست؛ اما حقیقت آن است که در متن این اسناد، تأثیر به حق اسناد داده می‌شود.

نتیجه تحلیل یادشده در بحث پیشین نیز دال بر این مطلب است که فعل از جهت وجودی و فعلی به حق استناد دارد و از جهت تعینی، حدی و انفعالی به عبد (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۱). به تعبیر دیگر ازآنجاکه عبد با حق، وحدت وجودی دارد می‌توان در این وضعیت هم فعل را به حق (در موطن عبد) نسبت داد و هم به عبد و هردو نسبت دارای نفس‌الامر است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۲). زیرا، عبد، مظهری از مظاهر حق - که مؤثر حقیقی است - و قابل آن فعل است و لذا می‌توان فعل حق را به عبد نیز منتسب داشت. هرچند که این انتساب، موجب عدم انتساب فعل به حق نمی‌گردد.

در واقع، ویژگی وحدت شخصیه، اقتضا می‌کند که یک صفت یا فعل صادر در مراتب خلقی - و به طریق اولی در مراتب حقی- عیناً هم به حق منسوب شود و هم به عبد؛ زیرا در نظام وحدت شخصیه، در تمامی مراتب ظهوری، وجود حق به جهت اطلاق و قیومیت مطلقه‌اش، حاضر است. ابن‌عربی جهت تفهیم این مطلب در ساختار وحدت شخصیه، به آیینه مثال می‌زند. یک آیینه، تمثال‌ها و تصاویر مختلفی را نشان می‌دهد، درحالی‌که خود یک حقیقت بیش نیست. ازسویی، آیینه‌های متعدد، با خصوصیات خود نظیر کوچکی و بزرگی و تقعر و تحدب، بر بازنمایی یک حقیقت تأثیر می‌گذارند و آن حقیقت واحد را به شکل‌های مختلفی نشان می‌دهند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۷-۱۰۶۶؛ جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۵-۴۴۳). در آن آینه واحد، یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و تصاویر مختلف، درواقع صور آن آیینه‌اند و خود آن آیینه، یکی است که این وحدت، مثالی است برای وحدت وجود حقیقی که همان ذات حق است که از خود و نه در خود، کثرتی از صور را بروز می‌دهد. همچنین است افعال صادر از حق، که در صور مختلف، به شکل متغایر بروز می‌کنند و گویا از مصادر مختلفی صادر می‌شوند. در مثال آیینه‌های متعدد نیز، یک حقیقت وجود دارد که در قوالب مختلف به صور مختلف نمود داده می‌شود. آیینه‌های مختلف مثالی برای تعینات و خصوصیات حدی آن‌هاست که وجود حق و افعال او را در خود به صور مختلفی نشان می‌دهند.

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

بنابراین تعینات و صور تجلیات حق، هرچند تأثیر اصیلی ندارند، اما به هرحال بر نحوه بروز آن مؤثرند و لذا عارف نیز با نظر شهودی خود، جز این چاره‌ای ندارد که اثر هر حضرت و مرتبه‌ای از مراتب ظهوری را به خود آن نسبت دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۷).

البته روشن است که در این تصویر از هستی، وحدت بر کثرت غالب است و وجود حق، قاهر بر تمامی ظهورها و تعینات شمرده می‌شود و لذاست که از منظر عرفانی، انتساب فعل به حق، اولی و شایسته‌تر از انتساب فعل به عبد است؛ همان‌طور که انتساب فعل به عبد با نفی انتساب عین همان فعل به حق، از نظر معرفتی، باطل و ممنوع شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، بهتر است عارف به آن آیینه واحد بنگرد و نه به آن آیینه‌های متعدد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۶۶)، تا یکی بودن حقیقت را از یاد نبرد؛ هرچند به هر حال در آن وضعیت نیز صور مختلفی از آیینه واحد بروز می‌یابند. از همین روست که در برخی آیات قرآنی، افعال عباد از آن‌ها نفی و به خداوند نسبت داده شده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۸).

مثال روشن چنین انتسابی در شریعت، آیه رمی است: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال:۱۷). در این آیه، ابتدا رمی (تیراندازی) از حضرت رسول اکرم(ص) نفی می‌شود (و ما رمیت) و بلافاصله در وسط، اثبات می‌گردد (اذ رمیت) و سپس با استدراک و تأکیدی به خداوند نسبت داده می‌شود (و لکن الله رمی). درواقع، فاعل رمی- که فعل واحدی است - دارای حقیقتی است و صورتی، و هرچند آن حقیقت، اصیل است و متن واقع از آن اوست، صورت نیز به عنوان مظهر آن حقیقت واحد، نفس‌الامر دارد؛ بنابراین تفسیر، می‌توان برای آیه، تفسیر معقولی در نظر گرفت و آن این است که در ابتدا فعل به حسب حقیقت، از مظهر و صورت حسی محمدی نفی می‌شود تا تنبیه شود که در ورای این صورت، حقیقتی والاتر نهفته است؛ سپس چنین گمان می‌شود که انتساب فعل، به صورت حسی محمدی اشتباه است که برای نفی این گمان، در آیه همان فعل بلافاصله به صورت محمدی نسبت داده می‌شود که روشن شود انتساب فعل به صورت نیز صحیح است؛ چرا که صور نیز نفس‌الامر دارند و به هرحال در بروز فعل به‌گونه‌ای خاص، نقش داشته‌اند (تأثیر صور و مظاهر حق در چگونگی افعال صادره)؛ هرچند آن‌ها تنها صورت و مظهر حق‌اند نه بیشتر؛ لذا حال که صور و صحت انتساب افعال به آن‌ها اثبات شدند، با تأکید بیشتر - که از استدراک (و لکن الله) فهمیده می‌شود - چنین تفهیم می‌شود که هرچند انتساب فعل به صور و مظاهر، صحیح است، نباید

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

گمان کرد که این حقیقتی اصیل را نشان می‌دهد؛ بلکه تأثیر حقیقی در همه افعال و اقتضای اصیل نسبت به امور، از آن حق است. بدین‌ترتیب، در ساختاری هماهنگ، هم فعل به حق انتساب می‌یابد و هم به عبد و البته، غلبه و برتری انتساب فعل به حق نیز حفظ می‌شود. نتیجه اینکه استناد فعل به لحاظ حقیقت اصیل به صور و مظاهر صحیح نیست؛ بلکه استناد به نحوی صحیح است که حقیقت آن به حق، و جهت ظهوری آن به صور و مظاهر نسبت داده شود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۴۶؛ نیز با استفاده از قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷۰).

۳-۴. وحدت حقیقت علت و معلول و امکان نقد و تثبیت قواعد فلسفی علیت از این جهت

یکی از نتایج مبانی یادشده، نقد قواعد فلسفی علیت از برخی جهات، و تثبیت و تأیید آن‌ها از برخی جهات دیگر است. یکی از قواعد فلسفی مورد نظر در این قسمت این قاعده است که «علت، محال است معلولِ معلول خود باشد». در نزد عارفان، علت در مظاهر، به حسب حقیقت خود، می‌تواند معلول معلول خود شمرده شود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۸۵؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰:۴۷). زیرا عرفان نظری با اثبات این مطلب (از طریق وحدت شخصیه) که حقیقت علل و معالیلِ ظهوری، همان ذات حق است، قاعده مذکور را از جهت حقیقت علت و معلول یا وجود حقیقی آن دو به چالش می‌کشد؛ در عرفان، همان حقیقت واحد که در موطنی صورت علت و در موطنی دیگر صورت معلول دارد، در موطنی دیگر نیز صورت معلول آن معلول را دارد و ازاین‌رو می‌توان گفت حقیقتِ (یا وجود حقیقیِ) علتِ یک معلول، حقیقتِ معلولِ آن معلول نیز هست. بدین‌ترتیب، از منظر حقیقت، علت یک چیز، معلول همان چیز نیز محسوب می‌شود که نقض قاعده فوق است (جندی، ۱۴۲۳: ۶۳۸-۶۳۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۷).

البته از جهتی نیز می‌توان از منظر عرفان حکم فلسفی یادشده را تأیید نمود. حقیقت وجود، از آن جهت که در صورتِ علت ظاهر شده است، در صورت معلول ظاهر نشده است و لذا علت از آن جهت که علت است، معلول از آن جهت که معلول است، نیست (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ج۱: ۱۸۵؛ جندی، ۱۴۲۳: ۶۳۷). به عبارت دیگر در تصویرِ نقض یادشده، روشن است که علت، در حال ظهورش در صورت علت، معلول نیست و همین‌طور معلول، در حال ظهورش به صورت معلول، علت نیست؛ پس علت در حالی (یا در موطنی) که علت است معلول نیست و معلول در وضعیتی (یا در موطنی)

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

که معلول است علت نیست و لذا از جهتی می‌توان گفت علت نمی‌تواند معلول معلول خودش باشد که این، تأیید قاعده عقلی یادشده است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۴۷). ابن‌ترکه در بیان این نقض عقیده دارد که علیت و معلولیت از حیث واحد در امری واحد جمع می‌شود که همان حقیقت مزبور است؛ زیرا به حسب آن حقیقت که هم علت است هم معلول و هم معلولِ معلول، هیچ جهتی از جهت دیگر متمایز نیست و لذا در آن حقیقت، می‌توان گفت عبیت و معلولیت در امر واحد از جهت واحد جمع شده است و البته در مرتبه تجلی از حیث تجلی باید گفت جهت علیت از جهت معلولیت متمایز و غیر قابل خلط است و لذا علت در این مرتبه، معلول معلول خودش نیست (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج۲: ۷۹۰-۷۸۸) حاصل این سخن آن است که بسیاری از احکام عقل، با توجه به تجلیات و در مقام ظهور صحیح است؛ اما با توجه به حقایق امور، به‌ویژه با توجه به حقیقت همه حقایق یعنی وحدت شخصیه، بسیاری از این احکام جایی ندارند و امور به‌نوعی دیگر وصف می‌شوند (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج۲: ۷۸۸).

در مجموع، روشن است که عرفان نظری به این نحو، به عقل فلسفی اشکال می‌کند؛ زیرا عقل فلسفی می‌گوید علت به هیچ نحو و از هیچ جهتی، معلول معلول خودش نیست و عرفان، این قضیه را با اشکال و نقض مواجه می‌سازد و البته، محمل درستی نیز برای این سخن، عرضه می‌کند.

نتیجه:

با توجه به توضیحات گذشته، روشن است که اگر منظور از وجود، وجود حقیقی باشد، در وجود حقیقی، هیچ غیریتی نیست و اگر از صرافت نظر به وجود حقیقی بگذریم و آن را با غیر نیز بسنجیم، تنها چیزی که می‌توان به ممکنات نسبت داد نوعی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از همان یک وجود است. بنابراین، معلولیت ممکنات در وجود حقیقی نسبت به حق در عرفان، به معنی ثانویت و توقف در بهره‌مندی از وجود حقیقی‌ای است که به نحو اولیت و ذاتیت به حق نسبت داده می‌شود. اما در عرفان، پس از استناد موجودیت حق به ممکنات به نحو ثانیاً، بالعرض و بالمجاز، نوعی تقرر و نفس‌الامر برای آن‌ها اثبات می‌شود که از آن با نام وجود مجازی یا ظهوری یاد می‌شود؛ زیرا ممکن بما هو ممکن، ربط و نسبت و اضافه حق است و لذا به همان وجود حق موجود خواهد بود. البته به نحوی که متن یا ملأ خارجی را تشکیل ندهد و به همان موطن وجود حقیقی یا ذات حق، تقرر داشته باشد. پس نوعی غیریت نفس‌الامری (و نه ساخته ذهن)، در نِسَب و اضافات

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

حق نسبت به وجود حق تقرر دارد که موطنی بر موطن وجود حق نمی‌افزاید و به همان موطن و وجود، توطن و موجودیت دارد. اگر منظور از وجود در پرسش فوق، همین شأن، ظهور یا وجود مجازی یا ظهوری باشد باید گفت وجود مجازی ممکنات نسبت به وجود حقیقی حق، رابطه ظهور و ظاهر یا رابط و مستقل دارد؛ ازاین‌رو نوعی وابستگی میان وجود ممکنات و وجود حق برقرار خواهد بود.

بدین‌سان می‌توان گفت روح اندیشه علیت که به معنای نوعی وابستگی و توقف خلق به حق است، در عرفان مورد پذیرش صریح قرار گرفته است؛ اما این اندیشه ازسویی ترقیق گشته و بینونت یا تعدد وجودی حق و خلق نفی شده است و ازسوی دیگر، مورد تدقیق قرار گرفته و وجود و ذات من حیث الذات از علیت مبرا دانسته شده است تا وابستگی و فقر ماسوا نسبت به حق، در حد اعلای کلمه تصدیق شود و اسناد علیت به حق، موجب تعین و کثرت در ذات حق نگردد و با رکن اصلی هستی‌شناسی عرفانی یعنی وحدت شخصیه وجود سازگار افتد. بدین‌سان هر دو نظریه «وجود عن العدم» که بیشتر کلامی محسوب می‌شود و «وجود عن الوجود» که بیشتر فلسفی شمرده می‌شود، به معنای مشهورشان، از منظر عرفان باطل‌اند؛ زیرا از منظر عرفان، در آفرینش (ایجاد) وجودی دیگر پدید نمی‌آید؛ بلکه ظهوری از وجود (حق) سر می‌زند یا به تعبیری، وجود (حق) ظهور می‌کند که به معنای تقرّرِ یک صفت تفصیلی در بیرون از ذات وجود، به همان موطن وجودیِ سابق است. این نظریه می‌تواند قوت‌های دو نظریه یادشده را در خود داشته باشد. زیرا قوت نظریه وجود عن العدم، نشان دادن قدرتِ خداوند در به وجود آوردنِ چیزی است که به هیچ نحو سابق بر آن وجود نداشته و معدوم صرف بوده است. قوت نظریه وجود عن الوجود نیز در احتراز از مشکلات نظریه کلامی و در نشان دادن مناسبت و سنخیت میان علت و معلول است و اینکه علت به نحوی در مرتبه سابق بر معلول، معلول و کمالات آن را در خود دارد. در عرفان، ظهوری که رخ می‌دهد، هم در ذات خود و در رتبه پیش از آن، نفس‌الامر ندارد؛ چون قبل از آن وجودِ ظاهر است نه ظهور و لذا بدون سبق سابقه، پدید می‌آید (وجود عن العدم) و هم به عنوانِ امری بریده از ظاهر که هیچ مناسبتی میان آن دو نباشد شمرده نمی‌شود؛ بلکه همان صفات اندماجی ذات حق یا شئون ذاتی حق است که به شکل صفات تفصیلی در بیرون درمی‌آید و ظهور را می‌سازد و لذا ظهور، به نحوی متفاوت یعنی به‌گونه وجودی، اندماجی و غیرتفصیلی، در ذات ظاهر (ذات حق) تحقق دارد (وجود عن الوجود).

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

همچنین نتیجه مباحث این نوشتار در بخش دوم (علیت در مظاهر) آن است که در میان مظاهر نیز علیت و معلولیت دارای نفس‌الامر است؛ اما حقیقت علیت، به حق من حیث‌الاسماء بازمی‌گردد و حقیقت معلولیت به عالَم یا اعیان بازمی‌گردد ولذا علیت مظاهر نسبت به یکدیگر، علیتی اقتضائی نیست؛ بلکه اعدادی است. درواقع، چون حق در مواطن خلقی، علت می‌شود، علیت از باب اتحاد ظاهر و مظهر، به مظاهر نیز نسبت داده می‌شود که این، علیت در میان ظهورات را صحیح می‌سازد. البته نباید فراموش نمود که در علیت، غلبه با حق است و استناد فعل و تأثیر به دیگران هرچند غلط نیست و نفس‌الامر نیز دارد، استنادش به حق اولی و مطابق حقیقت عرفانی است. همچنین عینیت حقیقت علت و معلول در عین پذیرش غیریت آن دو از جمله مواردی است که عرفان بر آن تأکید دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. هرچند قیصری از مؤثر و مؤثرفیه به علت و معلول یاد می‌کند اما روشن است که انتخاب تعبیر موثر و موثرفیه از جانب ابن‌عربی، کاملاً آگاهانه و برای احتراز از لوازم نادرست اصطلاح علت و معلول بوده است. بنابراین این جایگزینیِ تعبیر علت و معلول به‌جای تعبیر موثر و موثرفیه ازسوی امثالِ قیصری، تنها با مفروض گرفتنِ احتراز از تبعات غلط آن صحیح است و به هدف آن صورت می‌گیرد که نشان داده شود عرفان نیز به روح اصلی مسئله علیت پایبند است.

۲. از نظر فیلسوف علیت به ذات واجب قابل اسناد است؛ ولی از نظر عرفان، علیت نه به ذات‌من-حیث‌الذات و نه به ذات‌من‌حیث‌الوحده (تعین اول) قابل اسناد نیست.

۳. در نزد عرفا، تعین اول و ثانی، و اسما و صفات الهیه در تعین ثانی، با آنکه تعین‌اند و مندمج در ذات حق نیستند، اما به وجود حق موجودند. مطابق وحدت شخصیه عرفانی، همه تعینات اعم از حقی و خلقی، به وجود حق موجودند؛ اما این مطلب، اعم از آن است که تعینی به‌واسطه ایجاد (اظهار) حق، موجود شود یا اینکه ایجادی (اظهار) در بین نباشد و به‌تبع ذات موجود باشد (مانند تعین اول و ثانی).

۴. حیثیت تقییدیه در این فضا، دارای نفس‌الامر خارجی است و لذا وقتی گفته می‌شود وجود ماسوای حق به حیث تقییدی وجود حق موجود است، به این معناست که واقعاً وجود ماسوا، عین وجود حق است و یا به تعبیری ماسوا به همان متن وجود حق، موجودند.

۵. موجِد، معلولی را موجود می‌کند پس غیری در کار است.

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

۶. به هر حال به‌تدریج در عرفان، ایجاد به شکل مصطلحی برای تشأن درآمد که گاه برای نشان دادنِ تفاوت آن با مصطلح فلسفی از قید عرفانی در کنار آن بهره می‌گیرند.

۷. جهت عدمی به معنای جهت حدی و نفادی است نه عدم محض.

۸. بنابراین روشن است که تصویر فعلی (افتقار ماسوا نسبت به حق در وجود)، با نفی علیت در وجود که پیش‌تر گذشت در تهافت نیست. چرا که در آنجا صحبت از وجود صرف و لحاظِ فقط وجود بود.

۹. رابطه تعین و ذوالتعین در عرفان نظری، به معنای محدود شدنِ ذوالتعین به تعین نیست. بلکه تعین مانند صفتی خارجی برای ذوالتعین است که اطلاق ذاتی ذوالتعین را از بین نمی‌برد و تنها ظهور وی را محدود می‌سازد.

۱۰. «لا یزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه، فاذا احببته کنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها ...». جهت یافتن احادیثی با مضمون فوق در مجامع روایی شیعه رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص ۳۵۲، ح ۷ و ۸؛ برقی، بی‌تا، ج۱، ص۴۵۴، ح ۱۰۴۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۸۸، ص۳۹۹، ح۱؛ عاملی، بی‌تا، ج ۲، ابواب اعداد الفرائض و نوافلها، ح ۶. نیز جهت یافتن احادیثی با مضمون فوق در مجامع روایی اهل سنت رک: بخاری، ۱۴۱۰، ج۵، ح ۲۳۸۵ و ۶۱۳۷؛ بیهقی، ۱۳۴۴، ج۱۰، ص۳۷۰، ح ۲۰۹۸۰؛ احمد ابن حنبل، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۱۱۲، ح ۲۶۲۵۳؛ متقی، ۱۴۱۹، ج۱، ص ۲۹۹، ح ۱۱۵۶.

۱۱. همین‌طور تصریح حدیث شریف بر استناد فنا به حق (کنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها) دلالت بر این می‌کند که علت آن یعنی محبت و علت علت آن یعنی نافله نیز باید ازسوی حق بوده باشد و موثر در این دو امر نیز حق است.

۱۲. «ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» (غافر:۶۰)؛ «وَ إِذا سَأَلَکَ عِبادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ أُجِیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ» (بقره:۱۸۶).

۱۳. منظور از ارتباط متعقل در این عبارات، ارتباطی است که در آن، مفهوم مورد نظر در خارج وجودی منحاز و جدا ندارد.

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

کتاب‌نامه:

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ . (۱۳۷۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارالصادر.
- _____. (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- _____. (۱۳۶۷)، *التجلیات، در: مجموعهٔ رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دار احیاء التراث‌العربی.
- _____. (۱۳۳۶)، *انشاء الدوائر*، تصحیح مهدی محمدناصرالدین، لیدن: بریل.
- احمدبن محمدبن حنبل. (۱۴۲۹ق)، *المسند*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص‌النصوص*، تصحیح هانری کربن، تهران: توس.
- بخاری، محمدبن‌اسماعیل. (۱۴۱۰ق)، *الصحیح*، قاهره: وزارة الاوقاف.
- برقی، احمدبن‌محمد. (بی‌تا)، المحاسن، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- بیهقی، احمدبن حسین. (۱۳۳۴ق)، *السنن الکبری*، هند: مطبعة مجلس.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۶ق)، *الکهف والرقیم فی شرح بسم‌الله الرحمن الرحیم*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شیخ حر عاملی. (بی‌تا)، *وسائل الشیعة*، قم: موسسهٔ آل‌البیت (ع).
- شیخ صدوق. (۱۳۸۸)، *التوحید*، قم: علویون.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

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

- قرآن کریم.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، *النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- _____. (۱۴۲۳)، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی،
- _____. (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیة*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- _____. (۱۴۱۶ق)، *الرسالة الهادیة، در: المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی*، تصحیح گوردون شوبرت، بیروت: بی‌نا.
- قم: بوستان کتاب
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، بیدار: قم.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- متقی، علی‌بن‌حسام‌الدین. (۱۴۱۹ق)، *کنز العمّال*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مجهول. (۲۰۰۴)، *شرح التجلیات الاهیة*، تصحیح محمد عبدالکریم النمری، تهران: دارالکتب العلمیة.

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