

## **Ontology in Ibn Arabi School<sup>1</sup>**

**Ibrahim Hanifniya<sup>\*</sup>   Ali Afzali<sup>\*\*</sup>**

**Yusof Qazbani<sup>\*\*\*</sup>   Rasul Mazrai<sup>\*\*\*\*</sup>**

(Received on: 2019-01-17; Accepted on: 2019-03-04)

### **Abstract**

Although the concept of "being" is known, and its nature is the same, there are different views on it. Ibn Arabi's view on the issue has a different and special place. Ontology in his school is tied to another fundamental issue called the "personal unity of being", without understanding which, it is difficult to achieve the ontological system of this great mystic. Therefore, we have tried to seek his opinion about "being" directly by relying on his two important books, *Fotuhāt* and *Fosus*. According to Ibn Arabi, there is a single being in the universe, and that is the Almighty, and the rest of the beings are manifestations, or in other words, the names and attributes of God.

**Keywords:** Ontology, Personal Unity of Being, Ibn Arabi, Right, Names and Attributes.

---

1. This article is taken from: Ibrahim Hanifniya, "The System of Creation in the Quran and Traditions and the Comparison of Ibn Arabi School with It (Focusing on the World of Spirits and the World of Particles)", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Ali Afzali, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

\* PhD Student in Islamic Sufism and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), e.hanifnia@urd.ac.ir.

\*\* Professor of Islamic Philosophy and Mysticism, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran, Iran, afzali@irip.ac.ir.

\*\*\* Assistant Professor, Department of Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, ghazbani@urd.ac.ir.

\*\*\*\* Level Four of Seminary, Qom, Iran, erfani2015@chmail.ir.

# پژوهش نامه مذاهب اسلامی

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۷۷-۲۹۳ «مقاله پژوهشی»

## وجودشناسی در مکتب ابن عربی<sup>۱</sup>

ابراهیم حنیف‌نیا\* علی افضلی\*\*

یوسف غضبانی\*\*\* رسول مزرنی\*\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳]

### چکیده

گرچه مفهوم «وجود» معلوم، و حقیقت آن واحد است، اما دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن مطرح شده است. نگاه ابن عربی به مسئله وجود از جایگاه متفاوت و ویژه‌ای برخوردار است. وجودشناسی در مکتب ابن عربی با مسئله بنیادی دیگری تحت عنوان «وحدت شخصیه وجود» گره خورده، که بدون فهم آن، دستیابی به نظام هستی‌شناسانه این عارف بزرگ دشوار می‌شود. لذا کوشیده‌ایم با تکیه بر دو کتاب مهم ابن عربی، فتوحات و فصوص، مستقیماً نظر او را درباره وجود جويا شویم. از نظر ابن عربی، در عالم یک وجود واحد موجود است و آن حق متعال است و باقی موجودات، به یک تعبیر تجلیات و ظهورات و به تعبیری دیگر، اسما و صفات خدا هستند.

**کلیدواژه‌ها:** وجودشناسی، وحدت شخصیه وجود، ابن عربی، حق، اسما و صفات.

---

۱. برگرفته از: ابراهیم حنیف‌نیا، «نظام خلقت در قرآن و روایات و سنجش مکتب ابن عربی با آن (با محوریت عالم ارواح و عالم ذر)»، رساله دکتری، استاد راهنما: علی افضلی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸.  
\* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)  
e.hanifnia@urd.ac.ir

\*\* استاد فلسفه و عرفان اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران afzali@irip.ac.ir  
\*\*\* استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران ghazbani@urd.ac.ir  
\*\*\*\* سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران erfani2015@chmail.ir

## مقدمه

واژه «وجود» به جهت لغوی از ریشه «وَجَد»، به معنای بود، بیایش، هستی و متضاداً با عدم، فنا، نابودی و نیستی است؛ «أَنَّ لِّلشَّيْءِ وَجُوداً أَوْ عَدَمًا» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۵/۱۳). در اصطلاح، «وجود» مفهومی گسترده دارد که واقعیت هستی و قوام نظام عالم به آن وابسته است. «وجود» گاه در مقابل «عدم» قرار می‌گیرد. در این صورت، هر آنچه از «بودن» بهره‌ای دارد، «وجود» خوانده می‌شود و آنچه «نیستی» و باطل‌الذات است «عدم» محسوب می‌شود. نیز، گاهی «وجود» در مقابل «ماهیت» قرار می‌گیرد. در این صورت، وجود به معنای «هستی» و ماهیت به معنای «چیستی» اشیا است.

برای وجود، تقسیم‌بندی‌های متعددی صورت گرفته از قبیل تقسیم وجود به غیب و شهود، تقسیم وجود به ممکن و واجب و ... در بین مکتب‌های فکری مختلف، برخی وجود را اصیل می‌دانند و ماهیت را اعتباری (حکمت متعالیه)، برخی هم برعکس، اصالت را به ماهیت می‌دهند و وجود را اعتباری در نظر می‌گیرند (اشراقیان). دسته اول را «اصالة الوجودی» و دسته دوم را «اصالة الماهیتی» می‌نامند.

فلاسفه مشاء، وجود را مشترک معنوی می‌دانند، ولی به تباین حقیقت وجود در خالق و مخلوق قائل‌اند. فلاسفه صدرایی به طور کلی، در دو مرحله به وجود نظر دارند؛ در یک مرحله، وجود را حقیقتی مشکک و ذومراتب می‌دانند و می‌گویند وجود، واحد است، اما دارای درجات و مراتب متعدد و بی‌شمار است؛ و در مرحله بعدی معتقدند وجود، مفهوم کلی و عمومی است که بر همه موجودات قابل حمل است و در عین صرافت و بساطت، شامل همه موجودات است و موجودیت هر چیزی وابسته به وجود است و از آن فیض می‌گیرد و قوام می‌یابد. این جامعیت وجود، جهت وحدت عالم را در عین کثرت موجودات فراهم می‌کند؛ وحدت حقه حقیقیه‌ای که نه دوم دارد و نه تکرارپذیر است (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۳۵۹-۳۶۵).

در این میان، وجود در مکتب ابن عربی جایگاهی ویژه دارد. به طور خاص، ابن عربی و پیروانش می‌گویند وجود حقیقت واحدی است که همه چیز را در بر گرفته است و به هیچ یک از ماسوی‌الله نمی‌توان وجود حقیقی را نسبت داد. عرفا بر این اساس می‌گویند حقیقت نظام عالم بر «وحدت وجود و موجود» استوار است. امروزه از این دیدگاه با عنوان «وحدت شخصیّه وجود یاد می‌شود، که موجودات تجلیات وجود واحد معرفی می‌شوند. با این حال، در بسیاری از گفته‌ها و

نوشته‌ها تحلیل و تبیین درستی از این دیدگاه مهم صورت نگرفته است. از این‌رو، در این تحقیق، با استناد به آثار محیی‌الدین عربی، وجودشناسی در مکتب او را بررسی می‌کنیم.

### وحدت شخصیه وجود

برای شناخت دقیق وجود در مکتب ابن عربی، قبل از هر چیز باید مسئله وحدت شخصیه وجود بررسی شود. «این بحث، از مسائل بنیادین و دقیق عرفان است که بر دیگر مسائل نظام وجودشناسی عرفانی به‌شدت تأثیرگذار است. برخی وحدت شخصی وجود را همان توحید عرفانی قلمداد می‌کنند، که مهم‌ترین و محوری‌ترین مدعای هستی‌شناختی عارفان محسوب می‌شود» (همان: ۱۵۲). به طور معمول، اولین توضیح مفصل وحدت وجود به ابن عربی نسبت داده می‌شود، هرچند ابن عربی خودش از لفظ «وحدت وجود» استفاده نکرد.

وحدت وجود، بیانگر آن است که ذات هستی یکی، بلکه یگانه است و مصداق آن حق (خدا) است و ماسوای آن نمود و ظهور و تجلی او و از شئون اویند. وجود نیز، وحدت حقه حقیقیه دارد و به عنوان یک حقیقت، از یگانگی و صرافت برخوردار است که مصداق آن ذات احدی خدا است. به سخن دیگر، حقیقت وجود در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر، و هیچ تعددی در آن نیست، مگر به اعتبار و نسبت اضافه. آن حقیقت، قدیم است و ازلی و ابدی. حال اگر به آن حقیقت از حیث ذاتش نظر کنی، گویی حق است و اگر از حیث صفات و اسمایش به او بنگری، یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات، گویی که خلق یا عالم است. بنابراین، آن حقیقت وجودی، حق است و خلق، واحد است و کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن. این همان وحدت وجود است، چنان‌که گوید: «لَيْسَتْ بِشَيْءٍ زَائِدٌ عَلَيْهَا بَلْ هِيَ عَيْنُ كُلِّ صُورَةٍ وَ هَكَذَا تَجِدُهُ فِي صُورِ الْمَعَادِنِ وَالنَّبَاتِ وَالْحَيَوَانَ وَالْأَفْلَاقِ وَالْمَلَائِكَةِ فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا. فَمَا نَظَرْتَ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَ مَا سَمِعْتَ أَدْنَى خِلَافٍ كَلَامِهِ» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۹/۲): «هیچ چیزی زاید بر او نیست، بلکه او عین همه صورت‌ها است. همچنین، خدا را در صورت معادن و نبات و حیوان و افلاک و ملائک می‌یابی! منزّه است آن که موجودات را پدید آورد و خود عین آنها است. دیده‌ام جز روی او ندیده و گوشم جز سخن او را نشنیده است.

او معتقد است وجود، حقیقتی است واحد و ازلی؛ این وجود واحد ازلی البته، خدا است و بدین‌گونه عالم، خود، وجود مستقل حقیقی ندارد، وهم و خیال صرف است (فالعالم متوهم ما له

وجود حقیقی) و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. تمام اختلافاتی که در اشکال و صورت‌های کائنات است، چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد، که همان وجود الاهی است و در واقع، تمام آرای ابن عربی از همین نظریه ناشی شده، و همین فکر است که اساس طریقه او است. بنابراین، نمی‌توان به دو وجود و موجود جداگانه قائل بود، که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق؛ بلکه باید به وجود واحدی قائل بود که آن را چون از یک وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه، تباین و تغایر ذاتی نیست. در اینجا طبعاً این پرسش پیش می‌آید که پس حدوث کائنات عالم که ناچار محسوس و مشهود است و آن را به هیچ وجه نمی‌توان انکار کرد، چگونه است؟ جواب ابن عربی به این پرسش این است که وجود البته، حقیقتی واحد است و حدوث و تعدّد و تکثّر ندارد. این حقیقت واحد، عبارت از همان ذات حق است که ازلی است و عالم در واقع، وجود حقیقی و مستقل ندارد، نمود و نمایش و وهم صرف است و وجود واقعی، مختص ذات حق است (نک.: زرین کوب، ۱۳۹۵: ۱۱۸-۱۱۹).

«عرفا بر این باورند که وجودی بسیط، یکپارچه، یکسان و بی‌نهایت، همه واقع را فرا گرفته و این وجود، همان خداوند سبحان است. غیر از او وجود دیگری در میان نیست و همه مخلوقات، شئون، اسما و حالات وجود حق تعالی هستند» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۶۵). یکی از عبارات محیی‌الدین چنین است: «وَلَوْ لَا سَرِيَانُ الْحَقِّ فِي الْمَوْجُودَاتِ بِالصُّورَةِ مَا كَانَ لِلْعَالَمِ وَجُودٌ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲). اگر سریان حق در موجودات و ظهور در آنها نبود، عالم را وجودی نبود. پس، مقصود عارفان از وحدت وجود این است که هستی منحصر در ذات متعالی خداوند است؛ ماسوی‌الله نمود و ظهور و تجلی او است. به این بیان، خداوند که هستی محض است، شدت و کمال هستی‌اش موجب عشق به ظهور و تجلی می‌شود. ذات حضرت حق عین عشق و محبت است، و محبوب‌ترین چیز نزد حضرت حق، دیدن ذات خود، از طریق دیدن شئون ذاتی خود است، که از آن به «استجلاء» (ظهور ذات حق از برای ذات خود در تعینات) تعبیر کرده‌اند، و استجلاء تام حاصل نمی‌شود مگر به ظهور او در هر شأن از شئون. به بیان دیگر، مراد از وحدت وجود این است که وجود در عین اینکه شخصی است، ولی کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان نیز محفوظ است؛ مانند نفس انسان که واحد شخصی است؛ زیرا مسلماً هر فردی یک شخص بیش نیست، ولی در عین حال با قوای خود اعم از قوای ظاهری و باطنی (مشاعر، هاضمه، نامیه و مولده) متحد است که نفس، عین قوای خود و قوا، عین نفس‌اند. ابن عربی در فص هارونی از کتاب فصوص الحکم می‌گوید:

عارف کامل کسی است که هر معبودی را، در هر صورتی، جلوه حق ببیند که حق در آن صورت خاص، عبادت می‌شود. از این‌رو است که همه آنها را «الاه» نامیده‌اند، با اینکه آن معبود، گاه سنگ است و گاه درخت، گاه حیوان است و گاه انسان، و گاه ستاره است و گاه فرشته (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۵).

او می‌گوید عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند، بلکه عارف او را عین هر چیز می‌بیند: «فكان عتب موسى أخاه هارون لِمَا وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه. فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه كل شيء» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۲). بنابراین، عتاب موسی به برادرش هارون از این جهت بود که هارون انکار عبادت گوساله می‌کرد و قلبش چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه، عارف، حق را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین هر چیز می‌بیند. در جای دیگر از فص هارونی می‌گوید: «والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق بعد فيه و لذلك سمّوه كلهم إلهام مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو فلک هذا اسم الشخصية فيه» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۲۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۵)؛ «عارف مکمل کسی است که هر معبود را (خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع) مجلای حق می‌بیند که حق در آن مجلا پرستش می‌شود. از این‌رو معبود را الاه نامیدند. با اینکه آن شیء را اسم خاص است که مسمما به حجر یا شجر یا حیوان یا انسان یا کوكب یا ملك یا فلک است، که حقیقت کلیه به اعتبار تعیناتش به اسم این شخصیت‌ها موسوم شده است».

نیز، ابن عربی در تفسیر ظهور حق می‌گوید: «هُوَ السَّارِي فِي مُسَمَّى الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمُبْدِعَاتِ، وَ لَوْ لَمْ يَكُن الْأَمْرَ كَذَلِكَ مَا صَحَّ الوجود. فَهُوَ عَيْنُ الوجود... فَالْعَالَمُ صُورَتُهُ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۴)؛ «پس او است که در مخلوقات و مبدعات ساری است (چه خود او ساری در مستمای مبدعات و مخلوقات است) و اگر امر، این چنین نباشد (یعنی سریان حق در موجودات نباشد) وجود هیچ موجودی متحقق نخواهد شد (زیرا که به حق موجود است نه به نفس خود و هر چه را می‌نگری حق است که بدان صورت ظاهر شده است). پس حق عین وجود محض است (نه غیر آن) و ... پس عالم از آن جهت که عالم است صورت حق است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۴).

ابن عربی صریحاً اعلام می‌کند که هویت حق، عین هویت زید و عمرو است. حتی تأکید می‌کند که اگر می‌گوییم زید در علم غیر از عمرو است، نباید اشکالی بر این اعتقاد وارد کند، آنجا که می‌گوید: «فلا يقلح قولنا إن زيداً دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد و عمرو»

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۵۶)؛ «پس بر این سخن ما که هویت حق عین زید و عمر و باشد، قدح و طعنی لازم نمی‌آید که گفته شود زید در علم غیر عمر و است».

در اصرار بر وحدت وجود و برای اثبات و شرح آن مثال‌های متعددی آورده شده است. در ادامه به برخی از این تمثیلات اشاره می‌کنیم.

### کاربردهای تمثیلی وحدت شخصیه وجود

طرفداران این مکتب برای آشنایی اذهان با مدّعی خود از تمثیلات متعددی سود جستند، از جمله:

**تمثیل اول: دریا و موج دریا؛** می‌گویند دریا دارای موج است و موج عین دریا است. مثال ما و تمام موجودات با خدا همان مثال موج و دریا است. یعنی تمام پدیده‌ها عین ذات خدا هستند و از او جدا نیستند، بلکه طوری از اطوار و جلوه‌ای از جلوات خدا هستند. این موج‌های پدیدآمده طبیعتاً غیر از دریا و آب آن‌اند؛ زیرا زمانی دریا و آب آن بود، ولی این امواج نبودند؛ و از سوی دیگر، موج چیزی بر دریا نیفزوده است، و پس از آنکه دریا موج شد، ما باز چیزی جز دریا و آب نخواهیم داشت، و هر چه هست همان آب دریا است. زیرا همه موجودات و تجلیات و تعینات، امواج دریای بی‌کران وجود حق تعالی هستند و حقیقت خلق همان حقیقت موجی است که نه در مرحله مقام ذات حق، بلکه در مرحله ظهور و بروز ذات و با مقیدشدن آن پدید می‌آید. این امواج خلاق، از جهتی غیر حق تعالی، و از جهتی عین او هستند، و با آنکه وجودی در کنار وجود حق نیستند، چون شأن حق و موج آن دریا هستند، متحقق‌اند و به حیثیت تقییدیه شأنیه وجود خدا موجودند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۱).

**تمثیل دوم: آینه و صورت در آینه؛**<sup>۱</sup> هنگامی که شخص در اتاقی مقابل چندین آینه قرار می‌گیرد، تصویرش در این آینه‌ها با هم فرق خواهد داشت. وقتی انسان وارد این اتاق می‌شود و در وسط آن می‌ایستد، هزاران تصویر انسان از همان یک فرد در این آینه‌های مختلف پدید می‌آید و هر آینه‌ای به حسب استعداد و اندازه و رنگ و شکل خود، تصویر و جلوه‌ای خاص از همان یک انسان پدیدار می‌کند. در این مجموعه هرچند هزاران انسان با ویژگی‌های مختلف دیده می‌شود، همگی تجلیات و جلوه‌های همان یک انسان ایستاده در وسط اتاق‌اند و اگر امر بر کسی مشتبه شود و پندارد که انسان‌های گونه‌گونی در اتاق هستند، راه چاره آن است که آینه‌ها بشکند، تا حقیقت واحد نمایان شود. نسبت حق تعالی با موجودات عالم چنین است؛ یعنی موجودات از عقل اول تا ماده

نخستین، همگی آینه‌های چهره حق تعالی هستند. بنابراین، در این مثال با وحدتی در ذات و کثرتی در جلوه‌ها و ظهورات و مجالی مواجهیم. به همین ترتیب، در نظریه وحدت وجود نیز ذات واحد مطلق داریم که جلوه‌ها و مظاهر بی‌شماری دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

**تمثیل سوم: نور و شیشه‌ها؛** اگر نوری مثل نور خورشید را در نظر آوریم که در برابر آن شبکه‌ها و پنجره‌هایی از شیشه با رنگ‌های مختلف قرار داشته باشد، چه روی خواهد داد؟ نور خورشید خود دو ویژگی دارد: نخست آنکه بی‌رنگ است و دیگر آنکه یک نور است و تکثری ندارد. این نور وقتی به شیشه‌ها می‌رسد آن دو ویژگی را از لحاظ حال شیشه‌های مقابل، از دست خواهد داد و خصوصیت دیگری به خود می‌گیرد. نورهایی که پشت شیشه‌ها پدیدارند، اولاً متکثرند، و ثانیاً رنگ‌های گوناگونی (سبز، سرخ، آبی، زرد و ...) دارند: یک نور بی‌رنگ و جلوه‌های متکثر و رنگارنگ. وجود حق تعالی نیز یک نور واحد بی‌رنگ است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» که به اقتضای ذوات و شبکه‌های اعیان ثابتۀ اشیا، به جلوه‌ها و تجلیات متکثر، خود را نشان می‌دهد. این جلوه‌های متکثر و رنگارنگ از یک جهت همان نور واحدند و از جهت دیگر غیر آنند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۶۳). «فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير و كبير، و صافٍ و أصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابة عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، و في نفس الأمر لا لون له. و لكن هكذا تُرأه. صُرِّبَ مثال لحقیقتک بر یک» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). «بنابراین، حق تعالی نسبت به سایه‌ای خاص، کوچک است و بزرگ، صاف است و صاف‌تر؛ مانند نور نسبت به در حجاب بودنش از بیننده، از میان شیشه، که رنگ‌پذیر به رنگ آن می‌شود، در حالی که در نفس الامر نور را رنگی نیست، اما این چنین ارائه می‌شود که مثالی باشد مر حقیقت، تو را به پروردگارت».

**تمثیل چهارم: یک و اعداد؛** از جمله کاربردهای تمثیلی در تبیین وحدت شخصیه وجود و چگونگی کنار آمدن این وحدت با کثرات، تمثیل یک و اعداد است. از یک سو، واحد یا یک، عدد نیست، و از سوی دیگر، اعداد از دو تا بی‌نهایت، که به نحو لایق‌ی پیش می‌روند، چیزی جز تکرار یک نیستند. بنابراین، کثرت عدد از وحدت یک پدید آمده، و یک، خود را در ظرف اعداد، کثیر کرده است. همین نسبت با ظرایف موجود در آن، میان وجود واحد حق و کثرات عالم نیز برقرار است؛ زیرا حق تعالی همان وجود واحد متطور و متشأن در کثرت اطوار و شئون است و این اطوار و شئون، جز همان واحد مقیدشده نبوده، اطوار و شئون و مراتب اویند.

**تمثیل پنجم: الف و حروف؛** به دنبال تمثیل پیشین (یک و عدد)، عرفا در آثار منظوم و منثور خود مثال «الف و حروف» را نیز مطرح کرده‌اند؛ زیرا همان نسبتی که میان یک و عدد هست، میان



الف و حروف نیز برقرار است: با تبدل الف، چه در خط و نوشتن و چه در لفظ و گفتن، دیگر حروف شکل می‌گیرند. الف اگر کج شود راء و زاء را، و اگر از وسط خم شود دال را، و اگر پهن و افقی شود و گوشه‌های آن رو به بالا رود، شماری از حروف مثل باء و تاء را، و همین‌طور با شکل‌گیری‌های مختلف، بقیه حروف را سامان می‌دهد. بنابراین، الف در حروف ظهور می‌کند و حروف، اشکال و در عین حال حجاب‌های الف می‌شوند و الف، در آنها از دید شخص غافل‌گم می‌شود، به گونه‌ای که در سایر حروف گویا اصلاً الف را نمی‌بیند. وجود واحد حق نیز، نسبت به موجودات امکانی چنین نسبتی دارد. او در همه ظهور می‌کند و آنها لباس و حجاب او می‌شوند.

**تمثیل ششم: سایه و شخص.** از جمله مثال‌هایی که عرفا درباره ارتباط حق و خلق و چگونگی تحقق کثرت در کنار وحدت اطلاقی وجود حق مطرح کرده‌اند، مثال سایه و صاحب آن است. سایه در مقایسه با صاحب آن، صرفاً وجودی خیالی و نمودی بسیار ضعیف است؛ گرچه نمی‌توان آن را معدوم انگاشت و اصل تحقق و واقعیتش انکارناپذیر است، وجودش نیز حقیقتاً وجود شخص نیست و هیچ سهمی از متن وجودی او را تشکیل نمی‌دهد. همه عالم در مقایسه با وجود حق تعالی سایه او شمرده می‌شوند؛ در عین آنکه هستند، هیچ بخشی از متن واقع را سامان نمی‌بخشند و وجود حقیقی از آن خدا است، و عالم، وجود سایه‌ای و ظلّی و خیالی دارد. ابن عربی در فص یوسفی فصوص الحکم در معرفی حقیقت عالم از این مثال بهره می‌برد و می‌گوید: «اعلم أن المقول عليه «سوی الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ... (همان: ۱۰۱)؛ «بدان آنچه به او ماسوای حق می‌گویند یا همان چه نام عالم دارد، در مقایسه با حق تعالی همانند سایه شخص (در مقایسه با او) است». قیصری در شرح کلام او می‌گوید: «کل ما يطلق عليه اسم الغيرية او يقال عليه أنه مسمى العالم فهو بالنسبة الى الحق تعالی كالظل للشخص و ذلك لأن الظل لا وجود له الا بالشخص كذلك العالم لا وجود له الا بالحق... والمقصود اثبات أنّ العالم كلّه خیال» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۶۹۱)؛ «آنچه نام غیریت دارد و یا بدان مسمای عالم می‌گویند، در مقایسه با حق تعالی همانند سایه شخص است؛ زیرا سایه هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارد، مگر به شخص صاحب سایه و عالم نیز وجود و تحقق‌ی ندارد، مگر به حق تعالی... و مقصود از این مثال اثبات آن است که عالم یکسره خیال است».

علاوه بر این تمثیل‌ها، عرفا از تمثیل‌های دیگری مانند: «صورت و معنا» یا «پوست و مغز» یا «جسم و جان»، در تبیین وحدت شخصیه وجود و ارتباط حق و خلق بهره می‌برند (معلمی، ۱۳۸۸: ۱۴۹) که منظور از این تشبیهات در این زمینه، تشبیه حق به معنا و عالم به صورت، یا تشبیه حق به

روح، و عالم به جسم است، یا در پاره‌ای از آثار عرفانی و ادبیات استعاره‌ای، مغز مثال حق تعالی است که در پوستین خلق آمده است.

### حق، حقیقت یگانه موجود

قضیه‌ای که زمام تفکر ابن عربی را به دست دارد این است که حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر، و هیچ تعددی در آن نیست، مگر به اعتبار و نسبت و اضافه. اگر به آن حقیقت از حیث ذاتش نظر کنی، گویی حق است و اگر از حیث صفات و اسمایش به او بنگری (یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات) گویی که خلق یا عالم است. بنابراین، آن حقیقت وجودی، حق است و خلق، واحد است و کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن. پس حق همان حقیقت یگانه موجود است و چیز دیگری جز او نیست. این همان وحدت وجود است، چنان‌که می‌گوید: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها»؛ «منزه است آن که موجودات را پدید آورد و خودش عین آنها است». «فما نظرت عینی الی غیر وجهه؛ و ما سمعت أذنی خلاف کلامه» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۵۹/۲)؛ «دیدم او را ندیده و گوشم جز سخن او را نشنیده است».

اما عالم فی نفسه، خیالی و رؤیایی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل شود. وجود حقیقی فقط خدا است و او بی‌نیاز از دلیل است. چون دلیل عین مدلول است و مدلول عین دلیل. او معتقد است حق، وجودی حقیقی دارد که «فی ذاته» است و وجودی اضافی دارد که وجودش در اعیان ممکنات است. این وجود، نسبت به خداوند مانند سایه‌ای است که بر دیگر موجودات می‌افتد و با اسم «ظاهر»، خداوند به آنان وجود می‌بخشد. پس عالم سایه است، اگر از حیث عین و باطنش و جوهر مقومش لحاظ شود، جوهر مقوم عالم همان نفس الرحمن است که صورت‌های هستی از اوج تا فرود، در آن شکفته می‌شود، زیرا نفس الرحمن بالقوه صور همه موجودات است. همان‌گونه که نفس انسان بالقوه، همه حروف و کلماتی است که از آن برمی‌آید. ابن عربی از خلق عالم سخن می‌گوید، اما مقصودش ایجاد عالم از عدم و پدیدآوردنش در زمانی معین نیست، بلکه خلق نزد او همان تجلی دائم الاهی است که ازلی و ابدی است. یعنی اینکه حق در آن و لحظه‌ای، در صورت‌های بی‌شمار ظهور می‌کند و این ظهور در عین کثرت و دوام، هرگز تکرار نمی‌شود، زیرا نسبت ذات الاهی به هر یک از صورت‌های وجودی، غیر از نسبت او با صور دیگر است. در نظر ابن عربی، حق همان روح وجود است و وجود، صورت ظاهر حق است و هر سخنی که مشعر به

دوگانگی باشد، با اندیشه او نمی خواند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۶-۲۸). از این رو، ابن عربی کسی را عارف کامل می داند که هر معبودی را مجلایی می بیند که حق در آن عبادت می شود و هر کس جز این عبادت کند، راجع به حقیقت معبود خود جاهل است.

نزد ابن عربی، معبود یعنی آن جوهر ازلی و قدیم که مقوم همه صورت های وجودی است و عابد، یعنی آن صورتی که تقوّمش به این جوهر است؛ پس هر صورتی از صور، سخن از الوهیت حق بر زبان دارد و تسبیح او می کند و هر معبودی یک چهره از چهره های او است. هر کجا روی کنید آنجا روی و وجه او است و هر چیز را که عبادت کنید جز او را نپرستیده اید: «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه»؛ «پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید» (اسراء: ۲۲). او معتقد است معبود شما به هر صورتی که باشد، حکم و تقدیر ازلی خداوند این است که جز «الله» را نمی پرستید:

متعالی ترین نوع عبادت و زینده ترین آنها برای این نام، رسیدن به مرتبه وحدت ذاتی میان عابد و معبود است، یعنی به ذوق، دریایی که تو اوایی و او تو است؛ تو اوایی از حیث صورت، از این روی در افتقاری و امکان، بل در عدم ذاتی، و او به لحاظ عین و جوهر، تو است، زیرا او است که بخشی از وجودش را بر تو افاضه می کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۹).

فلا تنظر إلى الحق و تعریه عن الخلق و لا تنظر إلى الخلق و تکسوه سوی الحق

(همان: ۹۳)

«به حق چنان منگر که او را به طور کلی از خلق تهی نمایی. و به خلق منگر آن گونه که وی را جز حق جامه ای بپوشانی» (همان: ۱۱۱).

### انداماچ اشیا در ذات باری تعالی

این پرسش مطرح می شود که: کثرات متعین و تعینات محدود عالم، چگونه از ذات باری تعالی، که مطلق بی تعین است، سر بر می آورند و رابطه میان آن ذات مطلق به اطلاق مقسمی و تعینات و کثرات محدود و مقید چیست؟

در پاسخ باید گفت مقصود عرفا از اینکه ذات حق، مطلق از تعینات است این است که در آن مقام، این گونه نیست که تعینی به طور ممتاز از تعینی دیگر موجود باشد، به گونه ای که ذات بدان مقید شود و هنگام اشاره به ذات، به آن تعین اشاره کنیم. البته این بدان معنا نیست که هیچ کدام از

این تعینات متعدد، در آن مقام موجود نیستند، بلکه موجودیت آنها در آن مقام، به نحو تعینات ممتاز از یکدیگر نیست و این نافی وجود این تعینات به نحو اندماجی و بالقوه در آن مقام نخواهد بود. این حکم، فقط در غیر ذات حق جاری است که هر موجودی هویت ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که تعین خاصی، در مقابل دیگر تعینات، بر آن هویت غلبه دارد؛ مثلاً در شیطان اسم مصلّ حقّ و تعین اضلالی غلبه دارد و در رسول الله ﷺ، تعین هدایتی و اسم هادی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۱۷).

حقیقت حق تعالی، اطلاق مقسمی دارد و به همین سبب، وجود نامتناهی‌اش در پهنه گیتی گسترده است و تنها وجود حقیقی است، اما همین وجود که از آن به «وجود من حیث هو هو» تعبیر می‌شود، در همان اطلاق ذاتی، تمام کمالات وجودی را نیز، البته به نحو اطلاق و اندماجی، دارد، به نحوی که هیچ کدام از این کمالات، بر دیگری ترجیح ندارند. خلاصه آنکه، تمام صفات و نسب و اضافات در آن مقام، به نحو کامل و مندمج موجودند و ذات حق تعالی، تمام حقایق عالم را به نحو اندماجی در خود دارد. صفات و تعینات که در مقام ذات حق به نحو غیر ممتاز، غیر مفصل، اندماجی و مطلق موجود بودند، در هنگام ظهور، مفصل و ممتاز خواهند بود. به بیان دیگر، ذات حق حالت‌هایی به نحو کمون و نیز حالت‌هایی به نحو ظهور دارد. همه این حالت‌های کمونی و ظهوری، حالت‌های او است، ولی در یک مقام به صورت کمونی موجودند و در مقامی دیگر به نحو ظهوری. فقط یک وجود مطلق و یگانه است که تمام این حالت‌ها را می‌پذیرد (همان: ۲۱۷-۲۱۸). برای فهم بهتر این بحث از قاعده فلسفی «بسیط الحقیقة» استفاده می‌شود که بر اساس آن، نفس در مقام وحدانی خود، به نحو اطلاق و اندماجی، همه شئون و قوای خود را دارد. بنابراین، «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشیء منها» در مقام ذات بدین معنا است که حقیقت بسیط وجود، همه امور و اشیا را در خود به نحو اندماجی دارد. یک حقیقت بسیط، به نفس وجودش، همه چیز را در خود دارد، بدون اینکه تکثر یا تمایزی در متن وجودش پدید آید (همان: ۳۳۸).

ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «ما من شیء ظهر فی تفاصيل العالم إلا وفی الحضرة الالهية صورة تشاکل ما ظهر أی یتقید بها و لو لا هی ما ظهر» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۳۵/۲): «چیزی در تفاصيل عالم نیست، مگر اینکه در حضرت الاهیة، صورت و تعینی که مطابق با آن و منطبق بر آن است وجود دارد، به نحوی که اگر چنین نبود ظاهر نمی‌شد».

رابطه بین حق و خلق همانند ارتباط واحد عددی است، با اعدادی که از آن پدید می‌آیند. همان‌طور که واحد عددی عین اعدادی است که در او ظاهر می‌شوند، حق منزّه نیز همان خلق مشبّه است و مرز میان خلق و خالق جز به اعتبار نیست. از اعتبار که بگذریم، خلق همان خالق

است و خالق همان خلق، زیرا عین واحد است، اما از وجهی دیگر (یعنی اگر به صورت خلق نظر کنی، نه عین و جوهرش) نه خلق، حق است و نه حق، خلق؛ پس تو اوایی و نه اوایی، و او تو است و نه تو است؛ یعنی تو از لحاظ حقیقت و عین، اوایی، و از حیث صورت و ظاهر، او نیستی. از این رو می‌توان حق را به اضداد توصیف کرد و با اضداد شناخت (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۸).

### وجود: ظهور اسما و صفات خدا

بر اساس عرفان، حقیقت هستی و وجود، چیزی غیر از ذات خداوند یکتا و ظهور اسما و صفات او نیست. طبق اصلی پذیرفته‌شده و قطعی، که در عرفان با تعبیر «وحدت شخصیه وجود» از آن یاد می‌شود، همه بود و نبود عالم خدا است و آنچه ما به عنوان مخلوقات و موجودات و عناصر هستی می‌شناسیم، همگی اسمای خدا است که هیچ‌گاه مستقل و جدای از ذات الاهی نیست. در واقع، حق یکتا است و جز او هیچ نیست و غیر او، همه خود او و از تجلیات، تعینات و تشانئات او است و همگی در او به گونه‌ای مستهلک و مندمج‌اند، که به شکل‌ها و اسامی گوناگون ظهور یافته‌اند. به دیگر سخن، اگر در هستی و عالم وجود، موجودات گوناگون و به‌ظاهر متفاوت می‌بینیم، این گونه‌گونی و اختلاف موجودات، ظهورات یک وجودند و چیزی جز ظهور ذات خدا نیستند. یعنی خود ذات الاهی در مراتب و مراحل و مدارج عالم، در فرآیند فوق‌العاده شگفت‌بی‌وقفه و پیوسته‌ای، به صورت «تشکیک خاص الخاصی» تجلی کرده و ظهور یافته است: «تجلی و ظهور در عرفان، که در برابر علیت فلسفی مطرح شده است، به معنای اظهار ما فی الباطن است؛ یعنی برزیافتن و نمایان شدن حقایق مندرج و مندرک در ذات باری تعالی» (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۲۰۴).

«بر اساس تشکیک خاص الخاصی یا همان تحلیل عرفانی از واقعیت، وجود مساوی با حق تعالی است و کل متن واقع را فرا گرفته و همین وجود، خود را در ظهورهای گوناگون شدت و ضعف نشان داده است... در عرفان همه خلائق، صفات و حالات و شئون وجود حق تعالی است» (همان: ۱۵۸). «این موجودات که می‌بینیم لشکر صفات و اسماء اویند. هر کجا قدم نهاد پرتوی و اشراقی از او ظاهر شد. یعنی همه مراتب و منازل و مراحل، یک حقیقت واحده و مشکک ذات مراتب‌اند. یک دار وجود است به تشکیک مراتب، یک مرتبه‌اش ظاهر و یک مرتبه غایب» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱).

جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش      خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد

بنابراین، در سراسر عالم کائنات جز خدا نیست و او عین همه اشیا است. این مطلب در جای جای گفته‌ها و نوشته‌های پیش‌قروانان تصوف و عرفان به صراحت تمام بیان شده است. در فلسفه از این معنا به عینیت اسما و صفات با ذات و با یکدیگر یاد می‌شود. همچون درختی که همه ریشه و ساقه و شاخه و برگ و میوه‌اش از دل هسته‌اش برون می‌تراود و از اندماج و استهلاک خارج می‌شود و بروز و ظهور می‌یابد، همه موجودات در ذات باری تعالی کامن و پنهان‌اند و به اراده و مشیت الهی با نظم و ترتیبی حکیمانه بروز و ظهور می‌یابند و نظام احسن را شکل می‌دهند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۲۰۵).

در نگاه عرفانی، تفسیر هستی بدین‌گونه است که خداوند اراده کرد تا شناخته شود. بنابراین، در آینه اسما و صفات خویش ظاهر شد و موجودات، چیزی جز ظهور و بروز اسمای الهی نیستند. این اسما و صفات در مراحل مختلفی آشکار شد، که برشمردن این مراتب و مراحل ذات الهی، تفسیر هستی را بر اساس عرفان شکل می‌دهد. اگر خدا در مجالی و مظاهر اسما و صفات خویش ظاهر نمی‌شد، کنز مخفی می‌ماند و هرگز شناخته نمی‌شد. پس وجود چیزی جز ظهور اسمای الهی نیست. اسما و صفات حق تعالی، در ساحت و مرتبه تعینات، هر کدام موطن و جلوه‌گاهی غیر از جلوه‌گاه دیگری دارند، اما در مقام ذات که مقام اطلاق مقسمی است، هیچ اسم و صفتی بر اسم و صفت دیگری برتری ندارد، حتی امتیاز نسبی از یکدیگر و به طریق اولی از خود ذات ندارند؛ با آنکه همه آن اسما به نحو اندماجی وجودی، در ذاتش موجودند. این، از آنرو است که وجود حق، وجودی «بدون حدّ» و «بی‌نهایت» است که همه احکام را می‌پذیرد، اما هرگز در هیچ وصفی منحصر و محدود نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۳۰۵). چنان‌که ابن‌عربی می‌گوید: «فوجود الکثرة فی الأسماء، و هی النسب، و هی أمور عدمية. و لیس إلا العین الذی هو الذات» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۷۶)؛ «پس کثرت در اسما است که همان نسب هستند و این نسب اموری عدمی‌اند و آنچه در خارج هست فقط ذات حق است».

### یگانگی ظاهر، ظهور و مظهر

حقیقت هستی ذات خدا است و غیر او، به جهت شدت و کمال هستی‌اش، مظاهر تجلی وجود او هستند. در نتیجه، حقیقت وجود در عین وحدت ذاتی، به جهت تجلی خود، کثرت عرضی دارد (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت) و نظریه وحدت وجود با توجه به نظریه تجلی و ظهور و به دنبال آن با وحدت در عین کثرت معنا می‌یابد. عرفا وحدت را ذاتی و کثرت را عارضی

می‌شمرند. از دید ایشان، یک وجود بسیط و یکپارچه، کران تا کران هستی را به صورت یکنواخت پر کرده است. این وجود که جایی برای وجود حقیقی دیگری نگذاشته، همان خدای متعال است و هر چه غیر او است، هیچ بهره حقیقی از وجود ندارد و از لواحق و عوارض، یا به بیان دیگر، از شئون و تجلیات آن وجود واحد بوده، به نحو بالعرض و اعتباری و مجازی موجود است (نک: «وحدت وجود»، در: <http://erfanvahekm.com>). وجود حق و هستی مطلق که هر جا ظاهر است، عین مظاهر است و فرق میان ایشان (حق و مظاهر) به اطلاق و تقید است، چه اینکه او در همه مظاهر، بذاته ظاهر است (جامی، ۱۳۸۳: ۱۲) و به گفته ابن عربی در فتوحات: «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشیاء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والأشیاء أشیاء» (ابن عربی، بی تا: ۴۸۴/۲: «حق تعالی در مقام ظهور، عین هر شیء است، نه اینکه در مقام ذات، عین اشیا باشد، چراکه او برتر و والاتر از آن است، بلکه در مقام ذات، او است و اشیا، اشیا هستند»).

صفات و تعینات که در مقام ذات حق به نحو غیر ممتاز، غیر مفصل، اندماجی و مطلق موجود بودند، در هنگام ظهور، مفصل و ممتاز خواهند بود. به بیان دیگر، ذات حق حالت‌هایی به نحو کمون، و نیز حالت‌هایی به نحو ظهور دارد. همه این حالت‌های کمونی و ظهوری، حالت‌های او است، ولی در یک مقام به صورت کمونی موجودند و در مقامی دیگر به نحو ظهوری؛ فقط یک موجود مطلق و یگانه است که تمام این حالت‌ها را می‌پذیرد. بنابراین، مراد از «ظهور» این نیست که چیزی از ذات حق منفصل می‌شود و سبب ایجاد وجودهایی می‌گردد که در عرض وجود حق معنا می‌یابند، بلکه همان صفات و حالت‌هایی که به نحو اندماجی در ذات اطلاق‌ی حق حضور داشتند، حال به نحو تفصیلی و ممتاز ظاهر می‌شوند و اینها همگی حالت‌ها و ظهورهای خود او هستند. در این مرحله است که اسمای حسناى حق، همانند «علیم»، «قدیر» و ... به صورت ممتاز و متفاوت از هم ظاهر می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲۱۸). بنابراین، حق تعالی ظاهر، نفس رحمانی، ظهور و موجودات، مظاهر آن ظهورند. شاید بتوان ظاهر و ظهور و مظهر را به دستگاه آپارات سینما، طیف نوری که از آن ساطع می‌شود و تا پرده سینما می‌رود و تصویرهایی که بر پرده می‌افتد یا به لامپ تصویر تلویزیون، نور برآمده از آن و تصویرهای روی صفحه تشبیه کرد. آن نورها ظهورند و این تصاویر، مظاهر آن نورها (امینی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۲۱۲).

## نتیجه

وجود، در مکتب‌های گوناگون تعاریف مختلفی دارد، اما ابن عربی ویژگی‌های خاصی برای آن قائل است. وجودشناسی در نگاه ابن عربی به مقوله دیگری وابسته است که تحت عنوان «وحدت شخصیه وجود» از آن یاد می‌شود. بر این اساس، وجود منحصر در ذات خدا است؛ ماسوی الله نمود و ظهور و تجلیات اویند و جهان چیزی جز ظهور اسما و صفات خدا نیست. وجود دارای واقعیتی یگانه است که در دو مقام مطرح می‌شود: نخست، مقام الوهی (وحدت)، دوم مقام خلقی (کثرت). در این نگاه گرچه به ظاهر، بین وجود خالق و مخلوقات جدایی و دوگانگی است، اما با توجه به تعبیر و تمثیلاتی که به کار رفته و بدان پرداخته شد، در نهایت، بین آنها این‌همانی برقرار می‌شود. بنابراین، دیدگاه ابن عربی درباره وجود، با هر مکتب دیگری، از جمله با توحید قرآنی که بین وجود خدا و مخلوقات جدایی کامل و تفریق ذاتی و ماهوی قائل است متفاوت است.

## پی‌نوشت

۱. محیی‌الدین از این تمثیل استفاده کرده است، نک: ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۵-۳۷.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تهران: الزهراء (ع)، چاپ دوم.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد (۱۳۸۶). فصوص الحکم، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولا.
- امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۲). مبانی عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جامی، عبد الرحمن (۱۳۸۳). اشعة اللمعات، تحقیق: هادی رستگار، قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۵). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ هجدهم.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱۳.
- معلمی، حسن (۱۳۸۸). عرفان نظری، قم: هاجر.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



## References

The Holy Quran.

Amininejad, Ali. 2013. *Mabani Erfan Islami (Fundamentals of Islamic Mysticism)*, Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [in Farsi]

Gheysari Rumi, Mohammad Dawud. 1996. *Sharh Fosus al-Hekam*, Prepared by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Scientific & Cultural, First Edition. [in Arabic]

Hasanzadeh Amoli, Hasan. 1999. *Momed al-Hemam dar Sharh Fosus al-Hekam*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, First Edition. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din Mohammad. 2007. *Fosus al-Hekam*, Translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola. [in Farsi]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din. 1992. *Fosus al-Hekam*, Tehran: Al-Zahra (S), Second Edition. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din. n.d. *Al-Fotuhah al-Makkiyah (Meccan Openings)*, Beirut: Sader Institute. [in Arabic]

Jami, Abd al-Rahman. 2004. *Asha'ah al-Lamaat (Radiance of Rays)*, Researched by Hadi Rastegar, Qom: Book Garden. [in Arabic]

Moallemi, Hasan. 2009. *Erfan Nazari (Theoretical Mysticism)*, Qom: Hajar. [in Farsi]

Mostafawi, Hasan. 1989. *Al-Tahghigh fi Kalamat al-Quran al-Karim (Research in the Terms of the Holy Quran)*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, vol. 13. [in Arabic]

Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2014. *Mabani wa Osul Erfan Nazari (Fundamentals and Principles of Theoretical Mysticism)*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Farsi]

Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 2016. *Arzesh Mirath Sufiyeh (The Value of Sofia Heritage)*, Tehran: Amir Kabir, 18<sup>th</sup> Edition. [in Farsi]