

نظام‌واره تجلی در مکتب عرفانی ابن عربی

سید احمد فاضلی*

چکیده

تحلیل عالم به معنای ماسوی الله، پس از وحدت وجود، از اساسی‌ترین مسائل عرفان نظری است. این نوشتار ضمن برشماری مقدمات لابدی بحث، تجلی را به منزله نظامی که متصدی تبیین و تحلیل کثرات است، بررسی می‌کند.

ویژگی این مقاله، اتقان انتساب مدعیات به اهل عرفان و به خصوص نحله محیی‌الدینی است، این ویژگی از آن‌جا مهم می‌نماید که در برخی از یادداشت‌های محققان، بعضی تصورات غیرواقعی، به گونه جازمانه به شیخ اکبر نسبت داده می‌شود. تنها راه پیش‌گیری از این آسیب پژوهشی در همه حوزه‌ها از جمله عرفان نظری، التزام به طرح دقیق نظرات مورد تحقیق است، به گونه ای که آشکارکننده عبارات اهل عرفان باشد. از این رو، روش نویسنده، توجه دو چندان به ذکر راوی‌گونه کلمات شیخ اکبر و شارحان وی، آمیخته به تحلیل آنهاست.

کلید واژه‌ها: تجلی، ظهور، وحدت، کثرت، عرفان نظری.

* دانشجوی دکتری دانشگاه قم

تبیین تجلی و ظهور

اطلاق حقیقی ذات حق از مسلمات عرفان نظری به شمار می‌رود و نتیجه آن، حضور حق در همه کثرات است. این حضور، عرضی نیست، بلکه حضوری وجودی است که عین کثرات است. پس، حق به حکم اطلاقش در موطن کثرات هم به حضور وجودی حاضر است. در این صورت، آیا برای کثرات جایی باقی می‌ماند؟ به عبارت دیگر، اگر حق، به اطلاق مقسمی، مطلق است، دیگر حتی به قید اطلاق هم مقید نیست پس هم مطلق است و هم به حکم اطلاقش در مقیدات حضور وجودی دارد. از این رو، آیا مقیدی باقی می‌ماند؟^۱

این سؤال وقتی جدی‌تر می‌شود که در متون عرفا به کلماتی برمی‌خوریم که کثرات را هیچ و پوچ و باطل و مقیدات را خیال و وهم و پندار می‌شمردند. عبارات ذیل، نمونه‌ای از این دسته کلماتند:

إعلم أنك خیال و جمیع ماتدرکه ممّا تقول فیه لیس إلاّ خیال. فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق انما هو الله خاصّة من حیث ذاته.
(ابن عربی: ۱۳۷۰، ۱۰۴)

العالم متوهم، ما له وجود حقیقی، و هذا معنی الخیال. (همو، ۱۰۳)

بعضی از عبارات عرفا، وجود و حقیقت را منحصر در ذات الهی می‌کند. در نتیجه، با نگاه به آن عبارات کثرات از وجود حقیقی به گونه التزامی تهی خواهند شد:

لیس (فی الوجود) إلاّ العین الذی هو الذات. (همو، ۷۶)

لیس فی الوجود إلاّ الحق. (قیصری: ۱۳۷۵، ۵۵۱)

الموجود، هو الحق لا غیر. (همو، ۵۸۵)

۱. سبزواری در هنگامی که صدرا درصدد جدی کردن سؤال فوق است می‌نویسد:

گر جمله تویی پس این جهان چیست؟ و هیچ نیم پس این فغان چیست؟

(صدرالدین شیرازی: ۲، ۳۵۸/۱۹۸۱)

برخی از این متون در ظاهر، به نفی تکثر در وجود پرداخته‌اند. به نمونه‌ای در این باب اشاره می‌شود:

- محیی‌الدین در بخشی از فص ابراهیمی پس از آن‌که همه مقدرات بشر را ناشی از خود او در موطن عین ثابت‌اش می‌داند، می‌گوید:

هذا، إن ثبت أن لك وجوداً. (ابن عربی: ۱۳۷۰: ۸۳)

برای توضیح در این باره نک: صائغ الدین علی بن محمد الترهک: ۱۳۷۸، ۱۹۴)

قیصری این جمله را چنین شرح می‌کند:

و ليس المراد بقوله « إن ثبت أن لك وجوداً » أن لك وجوداً حقيقياً مغائراً للوجود المطلق الحقاني، فيتعدّد الوجود بحسب مهیته. فإن الوجود، حقيقة واحدة، ليس فيها تعدد اصلاً. (۱۳۷۵، ۵۹۲؛ برای نمونه‌های تصریحی از این دست بنگرید: قیصری، ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ و ۲۰. (تفریح))

پس اگر به حکم اطلاق مقسمی، مصداق واحد وجود حق در تمامی کثرات ساری است، آیا عالم و کثرات موهومند؟ آیا مقیدات وجود خارجی ندارند؟ آیا چنان‌که برخی از متون، مانند آنچه را که ذکر شد، استظهار کرده‌اند، ماسوی الله هیچ و پوچ‌اند؟ حقیقت آن است که عبارات مذکور، فقط بخشی از مدعیات عرفاست. موطنی که نفی کثرات می‌کند، همان ذات حق تعالی است که البته در مقام ذات، سخن از کثرات مقابل، باطل می‌نماید؛ زیرا ذات حق، به حکم اطلاق حقیقی‌اش شامل و هاضم کثرات است. (نک: ابن ترکه: ۱۳۶۰، ۱۸). از این رو، «غیری» باقی نمی‌ماند تا از احکام آن غیر، مانند غیریت یا عینیت یا هم‌پوشانی در عین غیریت، سخن به میان آید. پس آنچه حقیقت دارد، نفی کثرات در مقام ذات است، از آن‌رو که ذات شمولی و سریان اطلاق‌ی دارد. این مسئله، مشعر به بطلان اطلاق کثرات نیست.

۱. محیی‌الدین در ادامه می‌گوید: فأن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحکم لك بلاشك فی وجود الحق.

رابطه عالم و ذات، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های خاصی دارد، که خود، موضوع رساله‌های متعددی شده‌است. و از این رو، به جهت رعایت اختصار، از پرداختن به مقدمات این بحث درباره چگونگی «وجود» در ذات و کثرات می‌گذریم، آنچه در موضوع این مقاله مدخلیت دارد، معدوم مطلق نبودن کثرات عالم امکان است.

عرفان نظری برای تحلیل کثرات، نظام تجلی را پیش می‌نهد. کثرات در این نظام، تجلیات و مظاهر حق‌اند، تجلی به معنای خروج مطلق از مقام اطلاق خود و تلبس به تقید و تعین.^۱ گفتنی است که وقتی مطلق، از مقام اطلاق خود به مقام تقید تنزل می‌کند، باز هم همان مطلق مقسمی است که مقید شده، نه این‌که مطلق و مقید مقابل هم باشند و بینشان، تباین مصداقی تصویر شود.^۲ ذات در مقام اطلاق خود، شامل همه تعینات است، ولی این کثرات در مقام ذات، تصویر تفصیلی مقابل هم ندارند،^۳ یعنی اگر ذات، شامل اسم هادی است، نمی‌توان اسم مضل را با تمسک به ضدیتش (یا غیریتش) با اسم هادی از آن مقام خارج کرد، بلکه ذات به جهت اطلاق حقیقی‌اش شامل اسم هادی و مضل است، با این تأکید که در مقام ذات که به حکم اطلاقش هیچ کثرتی تصویر نمی‌شود، اسم‌ها و کثرات به گونه‌ای مندمج و کامن حاضرند و نه به گونه‌ای

۱. کین مختلقات جمله از یک اصل است

وین جمله چگونه‌ها از آن بی چون است.

۲. گاه خورشید و گاه دریا شسوی

(عبدالرحمن جامی: ۶۵، ۱۳۷۰)

گاه کوه قاف و گاه، عنقا شسوی

تو نه آن باشی نه این در ذات خویش

ای برون از وهم‌ها و از پیش پیش.

(فیض کاشانی: ۱۳۴۲، ۴۴. (به نقل از مولوی))

۳. منبسط بودیم و یک گوهر، همه

بی سرو بی‌پا بدیم آن سر، همه

یک گوهر بودیم هم چون آفتاب

بی‌گره بودیم و صافی هم چو آب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان این فریق.

مولانا

تفصیلی و جدا یا در مقابل هم.^۱ حال وقتی این کمون به بروز رسید و آن اندماج به تفصیل گروید، فرآیند تجلی شکل می گیرد. از این رو، یک حقیقت، یک مرحله کمون دارد که به نحو اندماجی با دیگر حقایق متحد است و یک مرحله بروز که در مقابل دیگر اسمها و صفتها قرار می گیرد. ناگفته نماند که مطلق حقیقی، در عین سربانش در کثرات، در مقام ذات، فوق سریان است؛ زیرا چنانکه گذشت، در مقام ذات مقابلی تصویر نمی شود که از سریان یا عدم آن سخنی گفته شود، ولی هنگامی که همان ذات مطلق به اطلاق مقسمی و متصف به وصف فوق سریان، در مقیدات تجلی پیدا کند، هویت سربانی اش بالفعل می شود که خود، اسمی است از اسامی حق. با توضیحاتی که در بحث اطلاق مقسمی گذشت، واضح شد که مطلق به اطلاق قسمی، مقید به اطلاق است؛ از این رو، با مقیدات جمع نمی شود، ولی مطلق به اطلاق مقسمی، به اطلاق هم مقید نیست که نتیجه اش حضور وجودی مطلق مقسمی، در مقیدات است.^۲

سیر منطقی بحث اقتضا دارد که چرایی تجلی نیز در همین جا طرح شود و در ضمن آن روشن گردد که چرا مطلق از مقام اطلاق خود تنزل می کند به جهت پرداختن به از ضروریات، بحث درباره آنرا به مطالعات درباره غایت خلقت می سپریم.

پس در نظام تجلی، عالم و کثرات عبارت اند از جلوه همان ذات یا مقید شده همان

۱. هر چه در تمام مراتب موجودات مفصل است، در این مرتبه مجمل است، «کالشجرة فی التوأة»، و مجموع عوالم، تفصیل این مرتبه اند و هیچ شیئی بیرون از این مرتبه نیست. لاهیجی: ۱۳۷۴، ۱۰۰؛ در همین مورد نک: جامی: ۱/۱۳۰۴/۱۹۷؛ نیز همو: ۱۳۶۰، ۱۰۶)

۲. هم سایه و همن شین و هم ره، همه اوست در دلج گدا واطلس شه، همه اوست
در انجمن فرق و نهان خانه جمع بالله همه اوست، ثم بالله همه اوست.

(فیض کاشانی: ۱۳۴۲، ۲۶)

مطلق، نه وجودی جدا و در مقابل^۱ :

العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه.^۲

(ابن عربی: ۱۳۷۰، ۸۱)

خوارزمی در توضیح این کلام محیی‌الدین، تعبیر رسای تجلی وجودی را به کار می‌برد:

... و متسحیل است وجود این اعیان در خارج، بی این تجلی وجودی.^۳

(خوارزمی: ۱۳۷۹، ۳۴۸)

در این صورت همه کثرات موجود در همه مواطن، حق مقیدند:

فللواحد الرحمن في كلّ موطن من الصور ما يخفي و ما هو ظاهر
فان قلت هذا الحق، قدتك صادقاً و إن قلت أمراً آخراً أنت عابر

(ابن عربی: ۱۳۷۰، ۸۸)^۴

۱. فهی (عین مطلقه : ذات حق تعالی) هی فی اللآ تعین الاول، الباطن و فی التعین الآخر، الظاهر.

(جندی: ۱۹۶؛ تصریح به این نکته مناسب است که در این نگرش، «تشکیک» متوجه مظاهر است و

میزان ظهور آنها. (در این باره تک : کاشانی: ۱۳۷۰، ۷۸))

۲. قیصری ضمیر «بدونه» را به تجلی برگردانده است.

۳. البته این تعبیر را سابق بر او قونوی هم به کار برده است. (نک: قونوی: ۸۳ و ۱۰۰ و ۱۱۰؛ همو: ۱۳۷۴،

۳۳)

۴. نیز « فنحن له كما ثبتت أدلتنا و نحن لنا

و ليس له سوى كونی فنحن له كنحن بنا

فلی و جهان هو و أنا و ليس له أنا بأنا

و لكن فی مظهره فنحن له كمثل أنا »

نکته‌ای که ذکر آن، درباره «فنحن له كمثل أنا» ضروری می‌نماید، «نفی حلول» است. حضور وجودی

حق در تار و پود همه اشیا به معنای این نیست که حق تعالی بگونه‌ای در این اشیا حلول کرده باشد که

دو وجود هم‌عرض تصویر شود، بلکه هر شیئی موجود است به واسطه وجود حق تعالی که وجود

حقیقی، از آن حق است و نحوه تعینش، نصب مقید. شبستری در گلشن راز می‌گوید: ←

اگر کثرات، همان مطلق مقسمی اند که مقید شده است، پس در هر شیئی دو وجه را می توان جست و جو کرد: وجه اطلاقی و وجه قیدی که آن اطلاق را متعین کرده است. وجه اطلاقی، همان حق تعالی است و وجه تقییدی، إنانیت است :

فلی وجهان هو و أنا. (ابن عربی: ۱۳۷۰، ۸۴)

واضح است که ظهور حق در اشیا، او را منحصر در آن شیئی نمی کند، ازاین رو، باعث تقیید ذات حق نمی شود :

لا یقده تعینہ و تشخصه بصورة و إتصافه بصفاتھا (صورة)، فی کمال وجوده و عزته و قدسه و لاتنافی ظهوره فی الأشياء و إظهار تعینہ و تقییده بها و بأحكامها، علوه و اطلاقه عن القیود و غناه بذاته. (قونوی: ۱۳۷۴، ۲۵)

→ « حلول و اتحاد آنجا محال است که در وحدت، دوئی عین ضلال است »

لاهیجی در شرح این بیت می نویسد: « یعنی حلول که فرود آمدن چیزیست در غیر خود و اتحاد که چیزی به عینه چیز دیگر شدن است، اینجا محال است، یعنی در ظهور حق به صور اشیا به طریقی که معتقد طایفه صوفیه است؛ زیرا در حلول و اتحاد اثنبیت و غیریتی می باید و معتقد صوفیه آنست که در دار وجود، غیر حق، دیار نیست :

اینجا حلول کفر بود، اتحاد هم کاین وحدتی ست، لیک به تکرار آمده
اینجا چه جای وصف حلولست و اتحاد کاین یک حقیقت است به اطوار آمده.

(لاهیجی، ۳۷۷)

برای مطالعه بیشتر در باب نفی حلول از دیدگاه عرفان نظری

(نک: جامی: بی تا، ۵ و ۸۴؛ قیصری: ۱۳۷۵، ۶۰۳ و ۸۶۵-۸۶۶؛ ابن عربی: ۱۳۷۰، ۱۷/۲ که فرق حلاج و دیگران را در این مسئله آورده است)

تصریحات و نیز اشارات بسیاری در باب تجلی در شرح قیصری موجودند که به جهت رعایت اختصار از طرح آنان خودداری می کنیم. نک: ص ۵۱۲، ۴۹۸، ۵۵۲، ۴۹۸، ۱۷۹، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۲۴، ۵۴۸، ۵۷۸، ۵۸۵، ۶۱۲؛ نیز قیصری: ۱۳۷۵، ۳، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۴.

تحليل تجلی محور قونوی از عالم کثرات چنین است:

هذا هو معرفة صورة ارتباط العالم بموجده و ارتباط موجده به، و ليس الآ
من نسبة تجلیة الوجودی المنبسط على أعيان المكونات حتى انصبغت بنوره.
(همو، ۳۳)

فلذا اگر عالم، عبارت ست از تجلی وجودی حق، علم به همه کثرات، چیزی بر
علم حق نمی افزاید مگر از باب تفصیل مجملات؛ زیرا جهان، تفصیل یافته نسب
انداماجی اطلاقی حق است :

فالعلم بالحق سبحانه و بكل شیء لا یقبل الزيادة الآ من حيث تفصیل
المجملات... الناشئة من اختلاف الوجوه والاعتبارات و النسب و الاضافات.

جندی تجلی کثرت آفرین را چنین تبیین می کند:

إن الوجود المطلق هو الأول على الإطلاق، ثم إن تعین و تقید الوجود، یتنوع

التجلی فی مراتب تعیناته. (جندی: ۱۳۸۱، ۱۹۶)

نیز کاشانی می نویسد :

الذات التي بتجلیها یتحقق الحقایق کلها. (کاشانی، ۱۳۷۰، ۱۶)

عبارت قیصری چنین است :

« فَإِنَّه (حق تعالی) هو الَّذی یتظهر بصور البسائط، ثم بصور المركبات، فیظنّ

المحجوب أنّها (صور) مغایرة بحقایقها... ذلك الوجود الخلقی هو عین تلك

العین الواحدة (حق تعالی) الظاهرة فی مراتب متعددة، و ذلك العین الواحدة

التي هو الوجود المطلق، هو العیون الكثيرة بإعتبار المظاهر المتكثرة، كما قال :

«سبحان من أظهر ناسوته سرّاً سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الأكل والشارب.»

(قیصری، ۱۳۷۵، ۵۵۹)

ابوحامد الترمذی در قواعد التوحید می گوید :

« والقول بالظهور هيهنا إنما يُعنى به صيرورة المطلق متعيناً بشيء من

التعینات.^۱ (الترکه: ۱۳۶۰؛ ۱۵۸)

صائن الدین الترمذی، نوه او، اشیاء را صورت و مظهر حق تعالی می خواند و می نویسد:

تقرر أن حدود الاشیاء و نهاياتها و صورها... کلها صورة الحق و هی منطوية

فيه، مقتضية للظهور و البروز.^۲ (الترکه: ۱۳۷۰، ۴۸۰؛ نیز نک: ص ۲۹۴، ۸۵۸،

۴۰۹، ۴۳۰، ۴۳۲)

لاهیجی نیز در شرح گلشن راز چنین می آورد:

هستی ممکن، عبارت از ظهور وجود واجب است به صورت او. (لاهیجی، ۹۹)

صدرا هم در نهایت، به همین تحلیل عرفا از عالم، یعنی تجلی الهی قائل می شود :

فکذلک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون

الموجود و الوجود منحصراً فی حقيقة واحدة شخصية... و کَلِّمًا يتراى فى

عالم الوجود... فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته الّتی فی الحقيقة

عین ذاته کما صرّح به لسان بعض العرفاء. (الشیرازی: ۱۹۸۱، ۲/۲۹۲؛ نیز نک: ۳۰۰

و ۳۵۶؛ نک: همو: ۱۹۶۶، ۵۱)

تجلی هستی شناسانه

گفتنی است که گستره بحث، تجلی وجودی و هستی شناسانه است، نه تجلی

شهودی که برای عارف رخ می دهد. در چیش نظام هستی، سیر ثبوتی تکوین عالم

۱. صائن الدین در شرح این عبارت می گوید: « فحينئذ، ظهورها إنما يكون بتنزّلها عن صرافة إطلاقها و

وحدتها إلى الإنتساب بالتقييدات و الانصباع بكثرة تعیناتها. نیز نک: الترمذی: ۱۳۶۰، ۱۱۸.)

۲. مرحوم نوری در حاشیه ای به این کتاب می نویسد: « الاشیاء ان هی إلا مظاهر صفات الله العلیا و

اسمائیه الحسنی. » (۳۸۳)

خلقت را به قوس صعود و نزول تقسیم می‌کنند. انسان، گذشته از این نزول و صعود تکوینی، پس از نزولش از موطن حقیقت و خروجش از کمون و اندماج و حضورش در عالم تفصیل، امکان رشد دارد و می‌تواند تا حداکثر بهره‌وری خود از وجود مطلق، به گونه‌ای علم‌الیقین، عین‌الیقین و در نهایت، حق‌الیقین صعود نماید.

مراد از تجلی در این فصل، تجلی وجودی یا هستی‌شناسانه بمعنای «صیورۃ المطلق، مقیداً» است و تجلی شهودی که در مقام سیر و سلوک برای عارف روی می‌دهد، در نظر نیست. متعلقات شهود سالک در سیر صعودی، همین تجلیات و در نهایت تجلی ذاتی است، ولی یافت عارف است که مسوغ اطلاق تجلی را به این روی داد اعطا می‌کند. با وجود این، در فرایند تکوین کثرات، وجود تفصیلی کثرات، مسبوق به عدم ثبوتی آنهاست که تجلی هستی‌شناسانه را هویت می‌بخشد.

ایجاد و اعدام در نظام تجلی

بعد از توضیح مهم‌ترین نکات نظام «ظهور» در تحلیل عالم کثرات، نوبت به چگونگی ایجاد و اعدام اشیا می‌پردازیم؛ در نظامی که همه چیز مظهر حق به شمار می‌رود و حق، به حکم اطلاقش در موطن این شیئی خاص، لباس قید پوشیده است. چنان که گذشت، هر شیئی بنابر مسلک عرفا، دو مرتبه اصلی دارد: کمون و بروز. مرتبه کمون، همان است که همه حقایق به نحو اندماجی در ذات موجودند و تعبیر وجود در ذات هم از باب ضیق خناق، اطلاق می‌شود. در حقیقت، حیثیات انباشته در ذات موجودند که در آن موطن عین‌همند، مثل علم و قدرت ذاتی که عین هم و عین ذاتند. پس از تفصیل این حقایق مندمج به برکت تجلی، حقایق یاد شده از موطن کمون خارج و در موطن بروز و تفصیل و عالم شهادت، ظاهر می‌شوند. این سیر، در عرفان نظری به «ایجاد» نام دارد.

فرآیند اعدام عکس این فرآیند است، بدین معنا که در قوس صعود تکوین که مفصلات، برچیده می‌شوند و همه مقیدات به اصل مطلق خود بر می‌گردند، مقیدات از

موطن ظهور به محل خفا مراجعت می‌کنند که ذیل آن، إعدام شکل می‌گیرد:

ایجادہ للأشیاء، اختفاؤه فيها مع اظهاره آياها، و إعدامه لها في القيامة الكبرى
 ظهوره بوحدته و قهره آياها بأزالة تعيناتها و سماتها و جعلها متلاشية كما
 قال: « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » و « كل شيء هالك إلا وجهه » و
 في الصغرى^۱، تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب. (قصرى: ۱۳۷۵، ۱۷)

ایجاد در خود

ایجاد اشياء به بی‌نهایت مطلق، به اطلاق مقسمی چیزی نمی‌افزاید؛ زیرا چنان‌که
 گذشت، ایجاد چیزی نیست مگر اظهار تفصیلی و مقید کمالات اطلاق و مندمج. از این
 رو، مطلق در عمق جان مقید، متجلی است، نه این‌که مطلق و مقید مابین با هم باشند.
 پس مطلق با تجلی و ایجاد، در جلوه مقید ظاهر می‌شود، نه این‌که چیزی بدان
 افزوده گردد. آ به عبارت دیگر، ایجاد و اظهار امری است در مطلق، نه مابین با آن و
 خارج از آن:

يا خالق الاشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
 تخلق ما لا ينتهي كونه في — فك، فأنت الضيق الواسع

(ابن عربی: ۸۸، ۱۳۷۰؛ نیز نک: جندی، ۳۵۱؛ شیرازی: ۱۹۶۶، ۵۱)

وحدت بین، کثرت بین، محقق

چنان‌که گذشت، عالم مظهر خداست. از این رو، هر شیء همان حق مقید در

۱. قیامت صغرا، همان ست که با مرگ آغاز می‌شود.

۲. حق ز ایجاد جهان افزون نشد آن‌چه اول آن نبود، اکنون نشد
 ... هست افزونی اثر، اظهار او تا پدید آید صفات و کار او»

موطن آن شیء به شمار می رود،^۱ یعنی از آن رو که مقید است، خلق به شمار می رود و از آن جهت که حق است و به این جلوه، ظهور و بروز داشته، حق به شمار می رود.

۱. ارائه چنین تصویری از عالم خلقت، از منظر اخلاقی و ذوقی هم بسیار اعتنا کردنی است. در نظام تجلی که هر شیء، حق مقید در موطن آن شیء است، مقیدات حتی در مقام هویت، جایگاهی استقلالی ندارد. از این رو، هویتشان «غیرنما» و مساوق مفهوم تجلی است. هر مقیدی با صدایی به رسایی تمام پهنه وجود خود فریاد بر می آورد که من، حصه‌ای از بی‌نهایت بی‌قیدم که در این جلوه، نمودار گشته‌ام. در این نظام، هم نشین دایمی انسان، حق تعالی است؛ زیرا در تمام کثرات، هویتی حق‌نما را ملاحظه می‌کند:

« یار بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است یا اولوالابصار. »

نکته بسیار پرثمر دیگری که نظام تجلی در حوزه اخلاق آفریده است آن که بر اساس این تلقی انسان، همان حق است که پس از خروج از اطلاق و تضاعف امکانات و عبور از مراتب استقراریه و استیداعیه، به جلوه کنونی، پدیدار گشته‌است. از این رو، با شروع سفری درونی و فک قیوداتی که وجوداً و تکویناً بر پایش بسته شده، می‌تواند تا مقصد اعلیٰ بتازد. این حرکت اخلاقی با رد ودیعه‌هایی که استیداع شده، آغاز و ادامه می‌یابد و در نهایت، وقتی قیدی نماند، بین عبد و رب فاصله‌ای نباشد مگر همین عبودیت و ربوبیت. («لا فرق بینک و بینها الاّ انهم عبادک»). (اعمال ماه رجب، به نقل از ناحیه مقدسه))

خوارزمی این سیر را بسیار شیرین تصویر کرده است:

« که بخفت اندرون جامع، مرد	بسته بهر نشان، کدو بر پا
پس یکی آمد آن کدو بگشاد	بست بر پای خویش و خفت آن‌جا
چون شد از خواب، بی‌کدو بیدار	جست بسیار هر طرف، خود را
دید آن خفته را که داشت کدو	گشت حیران و گفت: بار خدا!
من کدامم زخفته و بی‌مدار	به سوی من، مرا رهی بنما
گم شدم خویش را نمی‌دانم	در حدود زمین و ملک و سماء
پاک از پیش راه من برخاست	آن نشانه‌ها که بود از من و ما
چون نشانه‌های ما و من برخاست	رفت فرق از میان ما و شما
چه شما و چه ما، چه او و چه تو	بعد از این بحر وحدت است و صفا.

(خوارزمی: ۱۳۷۹، ۳۶۸-۳۶۷)

حال اگر کسی فقط هویت خلقی اشیاء را ببیند، به تمام حقیقت آن پی نبرده است و اگر فقط هویت حقی را ملاحظه کند و در نتیجه کثرات را باطل بیندازد نیز به هویت دوسویه عالم کثرات آگاه نگشته است. محقق باید هم حقیقت حقی و هم هویت خلقی کثرات را در جای خود، در نظر بگیرد، یعنی کثرات عالم را هیچ و پوچ نشمارد و با وجود این، آنها را دارای استقلال وجودی نداند، بلکه آنان را حق مقید بشمارد.

به عبارت دیگر، اگر کسی سلوک و سفر عرفانی را آغاز نکرده باشد، تنها کثرت‌بین است و این مقیدات را دارای وحدت و ویژگی رجوع به اطلاق نمی‌بیند، و اگر در مقصد سفر اول از اسفار چهارگانه عرفانی باشد، تنها وحدت‌بین است و هیچ کثرتی را قبول ندارد. هر دو دسته، در عدم آگاهی به تمام حق شریکند، با این تفاوت که دسته اول هنوز در مبدأند و سلوک عرفانی را شروع نکرده‌اند و دسته دوم، به مقصد میانی رسیده‌اند. محقق باید ضمن آن‌که ذات حق را به دور از هر قیدی از جمله قید اطلاق می‌داند، کثرات را تجلی و حضور آن مطلق در موطن مقیدات بشمارد:

أنظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعاً و فرادى،
فان كنت ترى الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الاثنينية، و إن
كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحدة فى
الكثرة محتجبة و الكثرة فى الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين و
فرت بمقام الحسينين « (قيصرى،: ۱۳۷۵، ۵۶۰)

« كان الأول (دسته اول در متن قبلى اش) حال اهل الكمال المحبوبين
المعتنى بهم الذين لا يحجبهم جلال الحق عن جماله، كالمحجوبين بالخلق عن
الحق ؛ و لاجماله عن جلاله، كالمحجوبين بالحق عن الخلق و هم المهيمون
الباقون فى الجمع المطلق...»

و در ادامه بیان عقیده دسته اول که عقیده صحیح و محبوب نزد حق دارند،

می‌افزاید:

... شهود الحق فی عین الخلق و الخلق فی عین الحق جمعاً، من غیر
احتجاب بأحدهما عن الآخر^۱ (همو، ۵۸۵)

تجلی و اسم

هویت اسم ساز تجلی

اسم در عرف عرفان، ذات را گویند به همراه صفتی خاص. بی گمان هر اسم خاصی، مقید و در مقابل اسم خاص دیگر است. از این رو، هنگامی اسم عرفانی شکل می‌گیرد که مطلق، مقید گردیده و یا به عبارتی از مقام اطلاق به حیثه مقیدات تجلی کرده باشد. پس نتیجه تجلی، خروج ذات از اطلاق و تنزل به مقام مقیدات است که ظهور ذات را در موطن اسمی خاص در پی دارد. با توجه به مباحث گذشته از همین هم‌آوایی «تجلی» و «اسم» می‌توان فهمید که حقایق اسماء خاص، در مرتبه متقدم بگونه مندمج و کامن در ذات موجودند و سپس به تفصیل در می‌آیند و اسماء مفصل شکل می‌گیرند.

بر اساس تحلیلی که در نظام تجلی از «اسم» ارائه شد، که تفصیل یافتن مندمجات و تأسیس تفصیلی اسماء خاص، فرآیندی دوسویه است که از یک طرف به ذات و از جانب دیگر به اسم خاص مربوط می‌شود و از این رو، حقیقتی اضافی دارد. این اضافه بر اساس متون و اصطلاحات صدرایی، اشراقی است و نه مقولی؛ زیرا «اسم» قبل از تحقق این اضافه، موجودیتی ندارد، بلکه اسم با تحقق اضافه شکل می‌گیرد.^۲ تقابل همین اضافات اشراقیه با هم، موجب تعدد و کثرت است. از این رو، نگاه دقیقی که کثرات را نسب و اضافات اشراقی حق بنگرد، کثرت واقعی را به گونه‌ای که ذات و

۱. در این باره نک: همو، ۶۵۴: محقق حق همه مقامات یعنی ذات و کثرات را علماً ادا می‌کند؛ همو،

۵۴۹، ۶۵۴، ۶۵، ۵۶۲؛ جامی: ۱۳۰۴، ۲/۸۳؛ شرح جندی، ۳۲۴.

۲. نک: لاهیجی، ۷۰ (هستی ممکن، مجرد اضافه بیش نیست)؛ قیصری، ۴۷۳.

کثرات مقابل هم باشند، نخواهد دید. این گونه نگرش، ثمرات فراوان اخلاقی هم در پی دارد؛ تخلص از قیودات جزئی و وصول به معدن عظمت و حقیقت اطلاق به مانند نقطه روشنی در افق دید سالک می‌درخشد، هرچند بداند که به کنه آن نخواهد رسید.^۱ از این نکته به اسقاط اضافات که منتج توحید حقیقی است، یاد می‌شود:

نشانی داده‌اندت از خرابات
که «التوحید اسقاط الإضافات»

لاهیجی در شرح این عبارت، ابتدا خرابات را به مقام فنای کثرات، تفسیر می‌کند و می‌گوید:

ذات حق به اعتبار تجلی و ظهور او در مظاهر، عین همه اشیاء است... و از آن که ذات حق، تجلی و ظهور به صورت ایشان نموده است، اضافه وجود بر ایشان کرده می‌شود. هرگاه که اسقاط این اضافه نمایند، هر آینه اشیاء فی حد ذاتها معدوم می‌باشند و غیر حق هیچ نباشد و این ست معنای التوحید، اسقاط الاضافات. شعر:

تاب انوار جمالت بهر اظهار کمال
پرتویی بر ظلمت آباد جهان انداخته
خود همه هستی شده وانگه برای روی پوش
نام هستی گه بر این و گه بر انداخته
(لاهیجی، ۶۲۵)

اسم و مسمی؛ عینیت و غیریت

گفته شد که تجلی و خروج ذات از مقام اطلاق، مسوغ هستی مقیدات است که مقید را «اسم» و «ذات» را «مسمی» گویند. در بحث اسم گذشت که مراد از «اسم» حقیقت خارجی و واقعی و لفظ حاکی از آن، اسم الاسم است. بنابراین، «مسمی» در

۱. «اگر یابی خلاص از نفس ناسوت در آئی در جناب قدس لاهوت».

لاهیجی در شرح این بیت، ناسوت را بمعنای «بشریت» و لاهوت را به مفهوم «حقیقت ساریه در جمیع اشیاء» گرفته است. (لاهیجی، ۶۷۵)

عرف عرفان لفظی نیست، بلکه همان ذات مطلق حق است که با پذیرش اضافه اشراقی به صورت اسم، تجلی می‌کند. پس از آنجا که ذات در درون کثرات به حضور وجودی حاضر است، اسم و مسمای عین همنند و از آن جهت که ذات، منحصر در شأنی خاص نیست، اسم و مسمای غیر همنند:

الاسم، المسمی من حيث الذات و الإسم غیر المسمی من حيث ما یختص به
من المعنی الذی سبق له. (ابن عربی: ۸۰، ۱۳۷۰ و ۷۹)

همین بحث تحت عنوان اتحاد ظاهر و مظهر هم طرح می‌شود که به منظور پرهیز از طولانی شدن مقدمات، به طرح استقلالی آن نمی‌پردازیم.^۲

تمثیلات تجلی

برای فهم تجلی در پرتو اطلاق مقسمی ذات، مثالهای گوناگونی در عرفان نظری بکار گرفته شده است که هر کدام در حد خود کارگشا و قابل اعتنائند. در این جا بطور مختصر به طرح برخی از آنان می‌پردازیم:

آینه

اگر در مقابل حقیقتی واحد، آینه‌های متعددی قرار دهیم، همان حقیقت، جلوات گوناگونی خواهد یافت.^۳ هویت شیئی داخل آینه، هویت غیرنما است و خود مستقلی ندارد، بلکه هر آینه‌ای در حد توان وجود خود از آن حقیقت، جلوه‌گری خواهد کرد:

« فعالم الطبيعة صوراً فی مرآة واحد، لا بل صورة واحدة فی مرایا متعددة »
(ابن عربی، ۷۸، ۱۳۷۰)

۱. نک: قیصری، ۴۷۳ و ۵۶۶: « الإسم ، عین المسمی. »

۲. برای نمونه نک: ملا محسن فیض: ۱۳۴۲، ۱۹ و ۳۵؛ قیصری، ۴۸ و ۵۰؛ خوارزمی، ۲۴۹ و ۲۵۰؛ قیصری، ۶۶۹ و ۵۰۳؛ جامی، ۱۳۰۴، ۱۹۵/۱؛ همو، ۲۶۹/۲؛ قونوی، ۵۳؛ جامی، ۱۳۶۰، ۳۳ و ۵-۱۴؛ کاشانی، ۸۵ (حاشیه بالی افندی)؛ ابن عربی: ۱۳۷۰، ۹۳؛ ابن عربی: بی تا، ۱۲۰/۲.

۳. « جز یکی نیست صورت دل دار که فتاده در آینه بسیار. »

این تمثیل در بسیاری از کتب عرفانی رد پا دارد^۱ و در برخی موارد به لباس شعر در آمده است :

« برای جلوه عشق جهانسوز بسی آینه‌ها کردی ز اشیا
ز هر آینه دیداری نمودی به هر چشمی در او کردی تماشا

(خوارزمی، ۱۳۷۹، ۳۶۸)

و ما لوجه الا واحد غیر آنه اذا انت عددت المرایا تعدداً

(قیصری، ۵۶۲)

« صدهزار آینه دارد شاهد مهروی من رو به هر آینه آرد، جان در او پیدا شود

(فیض، ۱۳۴۲، ۳۳)

نفس

برای تقریب به ذهن عبارت «تجلی در پرتو اطلاق مقسمی» به مثال نفس توجه می‌کنند. این مثال، از بعد اشاره آن به اطلاق مقسمی، پیش تر ذکر گردید، اما در این جا حیث تجلی نفس در شئون آن بیشتر در نظر می‌آید.

«نفس» انسانی ذاتی است که قوه های سامعه و باصره و... نیز همان نفس‌اند در موطن سمع و بصر و... . «نفس» تا در موطن این قوا به تفصیل در نیامده، سمع و بصر و... دارد، ولی نه به تفصیل و وقتی که به تفصیل در آید، این قوا از هم جدا می‌شوند. سمع و بصر و... هم چیزی جدای از نفس و مرتبط با آن نیستند، بلکه همان نفس‌اند که به شکل دیگر در آمده است :

۱. برای نمونه نک: همو، باب ۶۳؛ شیرازی: ۱۹۸۱، ۳۵۷/۲؛ قیصری، ۵۴۹ و ۵۴۸ و ۱۸۴؛ لاهیجی،

فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة و
الجوارح المختلفة. (ابن عربي، ۱۳۷۰، ۱۰۷)

این مثال هم به گونه نظم و نثر، درمتون عرفان نظری نحله محیی‌الدینی اصطیاد
شدنی است:^۱

کاروان غیب می‌آید به عین	لیک از این زشتان نهان آید همی
نغزرویان سوی زشتان کی روند؟	بلبل اندر گلستان آید همی
پهلوی نرگس بروید یاسمین	گل به غنچه خوش دهان آید همی
این همه رمز است، مقصود این بود	کان جهان در این جهان آید همی
هم‌چو روغن در میان جان شیر	لامکان اندر مکان آید همی
هم‌چو عقل اندر میان خون و پوست	بی‌نشان اندر نشان آید همی. ^۲

سایه^۳

«سایه» حقیقتی جدا از صاحب سایه ندارد، بلکه در ذات سایه، اشاره به این‌که
«کسی هست که من سایه‌اش هستم» وجود دارد. بنابر تفاوت نورهایی که به صاحب
سایه می‌تابد، سایه‌های متنوعی به وجود می‌آید:

فما أوجد الحق، الظلال... إلّا دلائل لك عليک و عليه لتعرف من أنت و ما
نسبتک اليه و ما نسبته اليک. (ابن عربي: ۱۳۷۰، ۱۰۵)

۱. برای نمونه نک: ابن عربي: بی تا، ۶۸، ۶۹ و ۷۲؛ قیصری، ۵۲۴ و ۱۸۳؛ فیض: ۱۳۴۲، ۲۱ و ۳۹؛

جندی، ۳۲۱؛ کاشانی، ۵۸؛ جامی: ۱۳۰۴، ۱۲۷/۱.

۲. جامی این اشعار را از مولانا نقل می‌کند. (جامی: ۱۳۷۰، ۶۵؛ نیز نک: شیرازی: ۱۹۶۶، ۵۸)

۳. برای مطالعه تفصیلی درباره مثال سایه نک: الترکه: ۱۳۷۸، ۴۳۰ و ۴۳۲ (نسبة الظل مع صاحبه) و ۴۳۷

و ۴۴۰ حاشیه نوری. هم چنین نک: لاهیجی، ۹۸؛ خوارزمی، ۳۲۸.

«سایه» حکمی از خود ندارد، بلکه احکام صاحب سایه در موطن سایه ارائه می شود. ملا علی نوری همین مثال را در روایتی از امام باقر(ع) نقل می کند :

الم تر الی ظلک، شیئ و لیس بشیئ. (آشتیانی: ۱۳۶۳، ۵۶۹/۴)

جسد و روح

جسد انسان، طبق تبیین صدرایی نفس، شأن روح اوست. همین نکته که تبیینی متأخر دارد، در متون عرفانی مثالی برای بحث تجلی بکار رفته است:

فأنت له (حق) كالصورة الجسمیة لك، و هو لك كالروح المدبّر لصورة

جسدك. (ابن عربی: ۶۹، ۱۳۷۰)

«صورت» بمعنای «مظهر» است و قیصری تصریح می کند که همان طور که جسد تو مظهر توست (شأنی از شئون روح توست)، تو هم مظهر حق هستی. (قیصری، ۵۰۶)

بنابر این تفسیر از رابطه روح و بدن، جسم همان روح است در موطن اجسام و هویتی مستقل ولی مرتبط با روح، از ذات جسم انکار می شود.

این مثال در شرح گلشن راز این گونه به نظم درآمده است :

عارف آن باشد که از عین العیان هر چه بیند حق درو بیند عیان
حق چو جان و جمله عالم چون تن است همچو خور در کائنات این روشن ست. ۱

(لاهیجی، ۷۰)

موج و دریا

موج، همان دریاست که به شکل خاصی درآمده:

کثرت واختلاف صور امواج و حبابها، بحر را متکثر نگرداند...

فالبحر بحر علی ما كان فی قدم ان الحوادث امواج و أنهار

۱. در مورد همین مثال، فیض بابا افضل الدین کاشانی نقل قول می کند. (فیض: ۱۳۴۲، ۴۵)

لا یحجنک اشکال یشاکلها
هر نقش که بر تخته هستی پیداست
عمّن تشکل فیها فهی أستار
آن صورت آن کس است که آن نقش آراست
دریای کهن چو بر زند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست.^۱

مانند همین مثال، درباره شمس و شعاع‌هایش نیز وجود دارد. لاهیجی در شرح گلشن راز برای این دو مثال چنین آورده است :

گر دو چشم حق‌شناس آمد تو را
غرق دریایم اگر چه قطره‌ایم
دوست پربین عرصه هر دو سرا
جملگی شمسیم اگر چه ذره‌ایم.^۲

(لاهیجی، ۶۹)

نور و شیشه‌های رنگی

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم

نوری که به شیشه‌های رنگی می‌خورد، منکسر و متکثر می‌شود، ولی نور زرد همان است که به زردی رنگ یافته و از رنگ آبی، جدا شده است. «نور» اصلی، همه این رنگ‌ها را به گونه اندماجی در خود دارد و حقیقت رنگ‌های متفرق، همان نور اصلی به شمار می‌رود که به رنگ خاصی درآمده است :

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد برآن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم، به همان رنگ نمود

(فیض: ۱۳۴۲، ۴۱)

۱. در مورد همین مثال نک: قیصری، ۶۳۰؛ فیض (نسخه خطی)؛ همو، جندی، ۲۰۱ و ۴۱۶؛ جامی: ۱۳۷۰،

۶۷ و ۷۸؛ همو، ۳۸۹؛ آملی: ۱۴۲۶، ۱۶۱ و ۲۰۷؛ همو، (رساله نقد النقود) ۶۶۹.

۲. درباره مثال موج و دریا نک: ۴۵۱.

کلی و جزئیات آن

«طبیعت» به معنای حقیقتی شامل برودت، حرارت، یبوست و رطوبت، یک حقیقت بیش ندارد که طبایع چهارگانه را در بر می گیرد. یبوست، همان طبیعت تبلور یافته در موطنی خاص است و همینطور دیگر طبایع:

و ما الذی ظهر غیرها (طبیعت)؟ و ما هی عین ما ظهر لاختلاف الصور بالحکم علیها، فهذا بارد یابس و هذا حارٌ یابس فجمع بالیبس، و أبان بغير ذلك.^۱ (ابن عربی: ۱۳۷۰، ۷۸)

مثال‌های دیگری هم چون «آتش و کبریت»^۲، «جرقه عقلیه» (یزدان‌پناه، ۲، ۴۷/، «صوفه و آب» (ابن عربی: ۱۳۷۰، ۸۱؛ قیصری، ۵۷۷)، «صدا و صاحب صدا» (لاهیجی، ۳۸۴ - ۳۸۳) و «عدد» (ابن عربی: ۱۳۷۰، ۷۸-۷۷؛ التکره: ۱۳۷۸، ۲۹۸؛ قیصری، ۵۵۹؛ خواجه پارسا: ۱۳۶۶، ۱۴۴-۱۴۰؛ ۴، ۱۳۰. فرغانی: ۱۲۹۳، ۷؛ همو: ۱۳۷۹، ۱۲۳). برای بحث تجلی ذیل اطلاق مقسمی طرح شده است که به جهت رعایت اختصار از طرح تفصیلی آن صرف نظر می‌کنیم.

کتاب نامه

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح مقدمه قیصری، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۵ ش.
۲. _____، منتخبات آثار حکما، بوستان کتاب، قم، ۱۳۶۳ ش.

۱. قیصری در ص ۵۶۲ شرحش این عبارت را چنین معنا کرده است: «أی، ما الذی ظهر من الطبيعة غیر الصبغیة؟ آی هی التي ظهرت فی صور مراتبها لا غیرها. و لیست الطبيعة عین الذی ظهر لأنها واحدة فی الحکم و الحقیقة و ما الذی ظهر منها مختلف بالصورة و الحکم. نیز نک: قونوی: ۱۳۷۲، ۸۲. قیصری نیز مثال نوع و افرادش را ذکر کرده است، ۱۸۴.

۲. مولوی درغزلیات شمس به که داستان آتش و کبریت، از قول جرقه کبریت به آتش می‌گوید: «... در بگشا خویش را!»

۳. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار به ضمیمه رساله نقد التقود فی معرفه الوجود، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۶ق.
۴. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، دارصادر، بی تا، بیروت.
۵. _____، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراسلام الله علیها، تهران ۱۳۷۰ش.
۶. التزکه، صائن الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، حواشی سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه تهران، ۱۳۶۰ش.
۷. _____، شرح فصوص الحکم، نشر بیدار، قم، ۱۳۷۸ش.
۸. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶ش.
۹. جامی، عبدالرحمن، اشعة اللمعات، تحقیق حامد مدبانی، تهران، بی تا.
۱۰. _____، سه رساله در تصوف (لوامع، لوائح، شرح رباعیات وحدت وجود)، نشر منوچهری، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۱. _____، شرح فصوص الحکم، مطبعه الزمان، ۱۳۰۴ق.
۱۲. _____، نقداً للنصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
۱۳. جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.
۱۴. خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹ش.
۱۵. شیرازی، رکن الدین، نصوص النصوص فی شرح الفصوص، نسخه مخطوط.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۷. _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حاشیه حاج ملا

- هادی سبزواری، موسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۹۶۶م.
۱۸. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹ش.
۱۹. _____، منتهی المدارک و مشتهی کل عارف و سالک، المکتب الصنایع، ۱۲۹۳ ق.
۲۰. فیض، ملامحسن، عین الیقین فی اصول الدین، نسخه مخطوط.
۲۱. _____، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۴۲ش.
۲۲. قونوی، صدرالدین، شرح الاربعین حدیثاً، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۲ش.
۲۳. _____، مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس، نشر مولی، تهران، ۱۳۷۴ش.
۲۴. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، نشر بیدار، قم، ۱۳۷۰ش.
۲۶. لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات سعدی، تهران، ۱۳۷۴ش.
۲۷. یزدان پناه، سید یدالله، درس های عرفان نظری.