

## انتقال پذیری تجربه عرفانی

حسن امینی \*

### چکیده

این نوشته با روش تحلیلی - منطقی و با هدف موجه سازی، به انتقال پذیری تجربه شهودی به دیگران پرداخته است. ابن عربی فی الجملة معرفت بخشی روی آورد عقلی را می پذیرد، اما روی آورد شهودی را برتر از آن می داند. ایشان عقل را به سلیم، مشوّب و منور تقسیم کرده و نگارنده، انتقال پذیری تجربه عرفانی را بر مبنای عقل منور با روی آورد عقلی بررسی کرده است.

### کلیدواژه‌ها

رابطه شهود و عقل، انتقال پذیری تجربه عرفانی، روی آورد تحلیلی - منطقی در فلسفه، نمونه های روی آورد تحلیلی - منطقی در عرفان.

\* کارشناس ارشد فلسفه از جامعه المصطفی العالمية و پژوهش گر مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی.

## طرح مسئله

مقصود از تجربه عرفانی، کشف و شهود است. کشف و شهود، در اصطلاح عارفان مسلمان، آگاهی از «معانی غیبی» و «امور حقیقی» - به نحوی «وجودی» یا «شهودی» - اند که در ورای حجاب (مادی و غیرمادی) هستند.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد مراد از امور غیبی «اسما» و «اعیان ثابت» و مراد از امور حقیقی، مجردات و «عالم عقول» است. گاه عارفان معانی غیبی را به نحو «عین الیقینی» و گاه به نحو «حق الیقینی» می‌یابند. گاه یک عارف به لحاظ اختلاف حالاتش، معانی غیبی را به هر دو شکل می‌یابد. عارفان از اولی به نحو شهودی و از دومی به نحو وجودی تعبیر کرده‌اند. در مقابل، روش‌های دیگری وجود دارد، مانند روش تجربه حسی و عقلی.

فیلسوفان با روش عقلی و عارفان با روش شهودی همواره کوشیده‌اند تا به معارف و حقایقی دست یابند. عارفان و بسیاری از فیلسوفان مسلمان، روش شهودی را برتر از روش عقلی و مهم‌ترین راه دستیابی به حقایق دانسته‌اند. به باور بسیاری از آنان، معارفی که از راه شهود قابل یافتن است، عقل توان دستیابی به آن را ندارد؛ اما تجربه‌های عرفانی از جنبه‌های گوناگون با چالش‌های جدی روبه‌رو بوده و هستند. کسانی چون خواجه نصیر<sup>۲</sup> - اندیشمند مسلمان - و استیس<sup>۳</sup> - دانشمند مغرب‌زمین - شهودهای نهایی عارفان را بیان‌ناپذیر دانسته‌اند. کتاز پژوهش‌گران غربی بر این باور است که تجربه عارفان زمینه‌مند بوده و پارادایم‌هایی فکری تجربه‌کنندگان در تجربه آنان مؤثر است؛ در نتیجه، آن را فهم‌ناپذیر دانسته است.<sup>۴</sup> گیملو و فورمن تجربه عارف را جز همان بسط ذهنی وی نمی‌دانند.<sup>۵</sup> با توجه به زمینه‌مندی تجربه و شخصی و ذهنی بودن آن، اصل حجیت آن (برای صاحبانش)، بیان‌پذیری و انتقال‌پذیری آن (به دیگران) با چالش جدی روبه‌رو است. روشن است که بررسی تمام آنها در یک مقاله نمی‌گنجد؛ از این‌رو در این نوشته تنها به انتقال‌پذیری تجربه عرفانی می‌پردازیم. بنابراین، پرسش اساسی این پژوهش این است که تجربه

عرفانی از چه راهی قابل انتقال به دیگران است. البته منظور، انتقال‌پذیری یافته‌های شهودی به گونه حضوری آن نیست، بلکه مقصود انتقال‌پذیری خاطراتی است که پس از آن حال در ذهن عارف می‌ماند که از سنخ علم حصولی است.

بعضی از پژوهش‌گران عرفان نظری که در زمینه انواع شهود و عقل‌گفت‌وگو کرده‌اند، از این‌که معارف شهودی چگونه و از چه راهی به دیگران انتقال‌پذیرند، یا هیچ نگفته‌اند و یا بیان ناموجهی به قلم آورده‌اند. گروهی از پژوهش‌گران معاصر، از راه «جمع شواهد و قرائن»، «معجزه» و «تواتر»، حجیت تجربه‌های عرفانی را به دیگران تعمیم داده‌اند<sup>۶</sup> و عمده‌ترین راه انتقال‌پذیری تجربه عرفانی را تواتر دانسته‌اند.<sup>۷</sup> این سخن ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا علوم عقلی، مانند فلسفه و منطق در پی جزم منطقی هستند، نه روان‌شناختی. یقین‌روان‌شناختی تنها در علم اصول، فقه و مانند آن سودمند است؛ چون اصولیان و فقیهان در پی به دست آوردن علم به معنای اطمینان هستند، نه در پی یقین ریاضی. دست‌کم بسیاری از منطق‌دانان متواترات را از بدیهیات ثانویه دانسته‌اند؛ اما سخن درست این است که متواترات از بدیهیات نیستند و نمی‌توان آنها را در مقدمه برهان اخذ کرد.<sup>۸</sup> با توجه به آنچه گفتیم، استناد به تواتر در علوم عقلی و موجه‌سازی انتقال‌پذیری تجربه عرفانی از این راه نادرست است. آنچه از فراهم آمدن شواهد و قرائنی چون راست‌گویی به دست می‌آید، قطع روان‌شناختی است، نه منطقی. «معجزه» هم اصطلاح کلامی است که متکلمان صرفاً برای اثبات نبوت به کار برده‌اند. منظور این پژوهش، انتقال‌پذیری شهود عارفان است، نه پیامبران. این‌که معجزه از سنخ کشف است یا نه، از موضوع این پژوهش بیرون است. بر فرض که ماهیت کرامت و معجزه یکی بوده و مقصود از معجزه هم کرامت باشد، نمی‌توان کرامات اولیا را دلیلی بر اثبات دیگر مدعیات آنان دانست؛ زیرا میان آن دو ملازمه عقلی نیست؛ چنان‌که میان توان‌مندی و راست‌گویی الف هیچ تلازم منطقی وجود ندارد. افزون بر این، مثلاً از

جمله مدعیات ابن عربی «وحدت وجود» و «احدیت» در «تعیین اول» است. اثبات آنها برای دیگران از راه کرامات سخن بسیار نادرستی است؛ زیرا مشاهده کرامات ایشان تنها برای همسایگان هم‌روزگار وی شاید مقدور بوده باشد؛ اما مشاهده کرامات برای همگان در تمام زمان‌ها، سخنی است ناگفتنی؛ پس انتقال تجربه عرفانی به استناد شواهد، قرائن و تواتر خطا است و بر اساس معجزه نیز خطا اندر خطا. با وجود این، پرداختن به مسئله انتقال‌پذیری تجربه عرفانی ضروری به نظر می‌آید. فرضیه نگارنده، انتقال‌پذیری تجربه عرفانی با روی آوردن<sup>۹</sup> عقلی بر اساس عقل منور است. روش اثبات این فرضیه، روی آورد تحلیلی - منطقی می‌باشد. این روی آورد از اصناف روش بیرون دینی است که در پرتو مبانی، ساختار و لوازم منطقی به بررسی دیدگاه‌ها می‌پردازد.<sup>۱۰</sup> باید بگوییم هم روش این پژوهش و هم راه عمده، برای انتقال تجربه عرفانی به دیگران همین است؛ از این رو، این روی آورد را در متن این نوشتار بیشتر توضیح داده‌ایم.

**نکته:** نباید انتظار داشت که عرفان، مدعیات خود را با ادبیات عامیانه یا ادبیات مشترک با علوم دیگر به دیگران منتقل کند؛ زیرا هر علمی، ادبیات ویژه‌ای دارد؛ برای مثال، ریاضی، پزشکی، فیزیک، شیمی، روان‌شناسی، علم اصول، فقه، کلام، فلسفه، معرفت‌شناسی، هر کدام دارای ادبیات فنی ویژه خود هستند. عرفان نیز گاهی از زبان عرفی و اصطلاحات دیگر علوم کمک می‌گیرد، اما آنها را در معنای مورد نظر خود به کار می‌برد و گاهی نیز خود اصطلاح‌سازی می‌کند. در نتیجه، همان‌گونه که علم اصول دارای زبان بر ساخته است، مانند استصحاب، برائت، ورود، حکومت، مطلق، مقید، عام، خاص، اجماع و مقصود خود را از طریق آنها به دیگران می‌رساند، عرفان نیز چنین است. به سخن دیگر، عرفان همانند علوم دیگر دارای زبان بر ساخته فنی، به وضع تعیینی یا تعینی ویژه‌ای است که نمی‌تواند معنای مورد نظر خود را جز با بهره‌گیری از آنها به دیگران منتقل کند. همان‌گونه که برای فهم مسائل دیگر علوم ناگزیر از دانستن ادبیات آن هستیم، در عرفان نیز

چنین است. بنابر اصل عقلی «مسبوقیت نقد بر فهم»، خواه گزاره‌های عرفانی را بپذیریم و خواه نپذیریم، باید ادبیات آن را به کمال بدانیم تا با بهره‌گیری از آن به ژرفای اندیشه‌ی عارفان راه یابیم. در چنین صورتی می‌توان بر جایگاه داوری تکیه زد و به درستی یا نادرستی آنها حکم کرد و گرنه پرده انصاف را بابتی انصافی دریده و نادانی خود را بر دانایان آشکار ساخته‌ایم و بررسی عالمانه را به تکفیر و حکم به ارتداد تبدیل کرده و دامن علم را به ناسزا آلوده‌ایم.

### رابطه عقل و شهود

ابن عربی راه معرفت خداوند را عقل و شهود می‌داند و راه دیگر را نفی می‌کند؛ ولی روش شهودی را برتر از روش عقلی می‌شمارد.<sup>۱۱</sup> به باور او حقایقی فراتر از عقل وجود دارد که عقل راهی به آنها ندارد اما به کمک شهود به آن دست می‌یابد.<sup>۱۲</sup> مثلاً عقل صرفاً می‌تواند به وجود و وحدت واجب پی ببرد، نه چیزی دیگر.<sup>۱۳</sup> او می‌گوید:

عقل دارای نوری است که امور خاصی را درک می‌تواند نه همه چیز را، و ایمان نوری دارد که اگر مانعی نباشد، همه چیز را درک می‌تواند. پس نور عقل می‌تواند، الوهیت [واجب] و آنچه برای او ضرورت یا امتناع [صفات ثبوتی و سلبی] یا امکان [به امکان خاص] دارد، درک کند اما نور ایمان، ذات الهی و آنچه را که حق به خود نسبت داده است [از صفات تشبیهی و تنزیهی] می‌یابد.<sup>۱۴</sup>

عارفان به سه نوع عقل اشاره کرده‌اند:

الف) عقل سلیم؛ ب) عقل مشوب؛ ج) عقل منور.

عقل سلیم، به عقلی اطلاق می‌شود که بر فطرت اصلی خود باقی باشد یا به شرایع و صاحبان آنها ایمان داشته باشد و عقاید فاسد در آن راه پیدا نکرده باشد.<sup>۱۵</sup>

عقل مشوب، به عقلی گفته می‌شود که در دام استدلال‌های وهمی گرفتار شده و از این رو به

عقاید فاسد آلوده باشد.<sup>۱۶</sup>

عقل منور، عقلی است که خود را از محدودیت برهاند، به مرتبه بالاتر صعود کند و بانور شهود منور گردد. عقل سلیم این توان را دارد که به مرتبه بالاتر برسد اما عقل مشوب چنین امکانی ندارد.<sup>۱۷</sup> عقلی که در دام استدلال‌های وهمی افتاده باشد، این استدلال‌ها و مدرکات عقلی او، مانع از شهود معارف و پذیرفتن آنها می‌شود؛ چرا که او تابع دلیل‌های خود است و نمی‌تواند خلاف آن را بپذیرد. اما عقل سلیم این قابلیت را دارد که بانور شهود، منور گردد و در نتیجه، عقل منور می‌تواند معارف و حقایق شهودی را بپذیرد و سپس از آنها تحلیل عقلی نیز ارائه دهد یا بر یافته‌های شهودی برهان بیاورد.

پرسش این پژوهش این بود که شهود، تجربه شخصی است و بر فرض که شهود برای خود عارف حجت، فهم‌پذیر و بیان‌پذیر باشد، چگونه قابل انتقال به دیگران است؟ به این پرسش از دو راه می‌توان پاسخ داد که اکنون بدانها می‌پردازیم.

### الف) راه حل نخست

شخصی بودن، ویژه معرفت‌های شهودی نیست، بلکه به حوزه معرفت‌های تجربی نیز قابل تعمیم است؛ یعنی همان‌گونه که یافته‌های شهودی، امر شخصی - نه اختصاصی - و تابع شرایط ویژه است، شناخت‌های تجربی نیز چنین است. نمی‌خواهیم بگوییم این دو نوع تجربه، از تمام جنبه‌ها یکسان‌اند و هیچ تفاوتی ندارند، بلکه آن اندازه در پی همسانی آن دو هستیم که در معرفت‌بخشی یا عدم آن، برای دیگران نقش دارند. مثلاً، معرفت شهودی و حسی هر دو تجربه شخصی هستند؛ همان‌گونه که تجربه حسی تکرارپذیر، قابل ابطال و اثبات است، تجربه عرفانی نیز چنین است اما هیچ یک اختصاصی نیستند. اشکال مشترک، پاسخ مشترک می‌طلبد. هر پاسخی که دانشمندان

علوم تجربی، در حوزه خود به این اشکال بدهند، ما در حوزه عرفان نظری ارائه می‌دهیم؛ زیرا نه راه تجربه حسی به روی کسی بسته است، نه راه تجربه عرفانی. البته همگان نیز بدان دست نمی‌یابند؛ چرا که به شرایط و ظرفیت وجودی‌ای بستگی دارد که از این جهت آدمیان بسیار متفاوت‌اند؛ هم‌چنان که تشخیص بیماری یا شناخت نوع میکروب خاص - در آزمایشگاه‌های تخصصی - تنها برای متخصصان آن امکان‌پذیر است، نه برای همگان، در عرفان نیز ابن عربی از شهود وحدت شخصی وجود خبر داده است؛ ملا عبدالرزاق کاشانی و صدر<sup>۱۸</sup> نیز آن را پذیرفته و می‌گویند ما نیز آن را تجربه کرده‌ایم. صدر در مقدمه/سفر می‌گوید: معارفی که با روی آورد شهودی آشکارا شهود کرده‌ام، پیش و بیش از آن بوده است که با عقل از راه برهان آموخته‌ام.<sup>۱۹</sup> کاشانی در نامه به علاءالدوله سمنانی می‌نویسد:

مرا بعد از چندین اربعین که نشستم، این معنا کشف شد و آن وقت در شیراز هیچ‌کس نبود که با او در میان توان نهاد و شیخ مرا - ضیاءالدین بوالحسن بلخی - این معنا نبود، من از آن در حیرت بودم تا فصوص اینجا رسید. چون مطالعه کردم این معنا باز یافتم و شکر کردم که این معنای طریقی موجود است و بزرگان بدان رسیده و آن را یافته. همچنین به صحبت مولانا نورالدین ابرقوهی، و شیخ صدرالدین روزبهان بقلی و شیخ ظهیرالدین بزغش و مولانا اصیل‌الدین و شیخ ناصرالدین و قطب‌الدین ابناء ضیاءالدین بوالحسن و جمعی بزرگان دیگر رسید که همه درین معنا متفق بودند و هیچ‌یک مخالف دیگری نه.<sup>۲۰</sup>

نه تنها شهودات عرفانی، بلکه مدرکات عقلی نیز چنین هستند؛ یعنی اولاً انسان، بی‌واسطه به نحو حضوری و شخصی مدرکات عقلی، یعنی مفاهیم و صور ذهنی را درک می‌کند و ثانیاً درک آنها برای همه امکان ندارد. تنها کسانی می‌توانند واجب‌الوجود را با برهان اثبات کنند یا برهان

صدیقین را به درستی فهم و تقریر نمایند که فاهمه و عاقله آنان دچار نقص و سستی نباشد و ضابطه های منطقی، شرایط قیاس و برهان را بدانند و آنها را به درستی به کار بندند. این امر زمانی ممکن است که سالها در آموختن علوم عقلی رنج برده و ذهن را توانمند کرده باشند. در تجربه عرفانی نیز اشاره کردیم که راه رسیدن به آنها، همان مجاهدت و ریاضت های مشروع است که به روی کسی بسته نیست. البته کسی هم تاکنون مدعی دستیابی همگان به آن نبوده است، بلکه شهودات قلبی را وابسته به استعداد، قابلیت، پاکی باطن، کوشش، مجاهدت و مناسبت ذاتی افراد دانسته اند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که به باور عارفان تکرار در تجلی راه ندارد؛ در صورتی که گفتیم تجربه وحدت شخصی وجود برای کاشانی و صدرا نیز رخ داده است و معنای این سخن تکرار پذیری آن است. در پاسخ باید گفت که تجلی از دید عارفان به لحاظ شخص، تکرار ناپذیر است، نه به لحاظ نوع. بر این اساس کاشانی و صدرا به شخص تجلی ابن عربی نرسیدند و این قلم نیز چنین ادعایی ندارد اما به تجربه عرفانی ای دست یافتند که از همان سنخ بود؛ یعنی با آن وحدت سنخی داشت. باید به این نکته توجه داشت که مکاشفه ها در آغاز، امر وهبی و غیر اختیاری است اما پس از فراهم کردن مقدمات دشوار و تجربه مکرر آن، اختیاری می شوند. به سخن دیگر، در فاعلیت جواد و فیاض مطلق نقصی نیست؛ او به دور از هر گونه امساک و بخل است، بلکه نقص در عدم قابلیت و عدم مناسبت است.

### ب) راه حل دوم

مرتبه عقل، پایین تر از قلب است و مرتبه قلب بالاتر از آن؛ زیرا عقل یکی از قوای آن است. عقل نمی تواند برخی معارف را به طور مستقل درک کند اما پس از شهود قلبی و نورانی شدن قلب به نور



الهی، عقل هم با نور قلب منور می‌شود. آنگاه می‌تواند حقایق و معارف و رای طور عقل را هم بفهمد و بپذیرد.<sup>۲۱</sup> ابن عربی می‌گوید: «انسان کامل به منزله روح عالم و عالم به منزله جسد او و ملائکه به منزله قوای وی است. این امر با نظر و فکر، قابل درک و با استدلال اثبات شدنی نیست، بلکه صرفاً از راه کشف و شهود قابل دستیابی است.»<sup>۲۲</sup> قیصری در شرح سخنان ایشان می‌گوید: «ابن عربی عقل را به این دلیل با نظر و فکر مقید کرده است (و گفته، این سخن از راه عقل و فکر قابل درک نیست) که اگر قلب با نور الهی منور شود، عقل نیز با نور الهی منور می‌گردد و از قلب پیروی می‌کند؛ چون عقل یکی از قوای آن است و پس از آن، حقایق را بی‌پیرایه می‌فهمد.<sup>۲۳</sup> سپس عقل می‌تواند از یافته‌های شهودی خود تحلیل عقلی ارائه دهد و یا برهان بیاورد و از این راه آنها را برای دیگران اثبات و منتقل کند.

مراد از عقل تحلیلی، صرفاً عقل انتزاعی نیست، بلکه اعم از انتزاعی و توصیفی است و مقصود از تحلیل هم در این جا این نیست که ساختار منطقی قضایا را بدانیم که حمله است یا شرطیه، حمله محصوره است یا خارجیه، حقیقه یا طبیعیه، شخصیه و یا دیگر انواع آن، بلکه مراد این است که از راه تحلیل یک موضوع یا یک گزاره به لوازم بین، به معنای خاص یا عام آن پی ببریم. ملزوم باید بدیهی یا نظری حقی باشد تا هم فیلسوفان و هم عارفان آن را بپذیرند و آنگاه از راه تحلیل ملزوم، لوازم آن را به دست آورده و بر آن حمل کنند. برای مثال، زمانی که موجودی را در خارج درک می‌کنیم، با عقل تحلیلی وحدت، تشخیص و فعلیت آن را نیز در خارج درک کرده<sup>۲۴</sup> و مفاهیمی را در برابر آن قرار می‌دهیم و آنگاه آنها را بر موضوع شان حمل می‌کنیم. گاهی میان مفاد یک گزاره و مفاد گزاره یا گزاره‌های دیگر نیز این گونه تلازم وجود دارد. وقتی تلازم منطقی میان موضوع و محمول یک گزاره و یا میان مفاد یک گزاره و مفاد گزاره دیگر آشکار گردد، عقلاً ناگزیر به پذیرش آن هستیم. اثبات آن محمول برای آن موضوع، مانند «اثبات شیء لفسه»، بدیهی و

بی‌نیاز از استدلال است. بر یک مبنا می‌توان آن را از جمله قضایای تحلیلی نامید؛ اگر قضایای تحلیلی را از اقسام حمل شایع (نه از نوع حمل اولی)<sup>۲۵</sup> بدانیم (که در همان موطنی که قلب واقعیتی را مشاهده می‌کند، ویژگی‌های آن را هم بیابد یا در موطنی که عقل پدیده‌ای را درک می‌کند، ویژگی‌های آن را نیز با تأمل و تحلیل به دست بیاورد)، بسیاری از کوشش‌های فیلسوفان و عارفان مسلمان، در چارچوب قضایای تحلیلی قابل‌ارائه هستند. چون بر اساس تعریف بالا، مقصود از قضایای تحلیلی این است که محمول‌ها خارج از ذات و ذاتیات موضوع‌اند ولی حیثیت‌ها و لوازم آن هستند که از ذات و صمیم آن به دست می‌آیند، بی‌آنکه نیازمند انضمام چیزی به آن باشند؛ یعنی از اعراض لازم و بین، به معنای خاص یا عام موضوع‌اند که نه در مقام ثبوت به واسطه نیاز دارند، نه در مقام اثبات، مانند وجود، وحدت، تشخیص و بالفعل. در مقابل این دسته از قضایا، قضایای ترکیبی هستند که محمولات آن‌ها، محمولات بالضمیمه‌اند؛ یعنی از اعراض غیر بین هستند که در ثبوت و اثبات به واسطه نیاز دارند، مانند سفیدی یا سیاهی برای جسم.<sup>۲۶</sup> تحلیل عقلی به این معنا، در دیدگاه بعضی فیلسوفان، به ویژه ابن‌سینا کم نیست. سزااست که در این جا نمونه‌هایی از آن را بیاوریم.

### نمونه‌هایی از روی‌آورد تحلیلی در فلسفه

روش اصلی و غالب ابن‌سینا، روش استدلالی است؛ مثلاً، در نفی علت داشتن واجب، به برهان خلف<sup>۲۷</sup> و در اثبات هیولی، به برهان قوه و فعل<sup>۲۸</sup> یا برهان وصل و فصل<sup>۲۹</sup> استناد کرده است اما افزون بر آن، از روی‌آورد تحلیل عقلی اعم از مفهومی و گزاره‌ای نیز بهره بسیاری برده است. این روش به اندازه‌ای در بخشی از اندیشه‌های او پررنگ است که برخی وی را آغازگر خداشناسی تحلیلی دانسته‌اند.<sup>۳۰</sup> مقصود از تحلیل مفهومی این است که نخست موضوع را تعریف می‌کنند؛

یعنی معنای آن را تحلیل می‌کنند (شرح الاسم)، نه اینکه صرفاً معنای لفظ را بیان کنند (شرح اللفظ). نسبت میان مفاهیم با تحلیل مفهومی آشکار می‌شود و لوازم بین موضوع به دست می‌آید. مقصود از تحلیل گزاره‌ای این است که از راه تحلیل یک گزاره، مفاد آن آشکار شود و نسبت میان مفاد آن گزاره با مفاد گزاره‌های دیگر معلوم گردد. اگر مفاد گزاره دیگر از لوازم بین، به معنای خاص یا عام آن باشد، دیگر نیاز به اثبات ندارد، بلکه اثبات آن برای موضوعاتش، همانند اثبات شیء لافسه، بدیهی است. این کار در قلمرو فلسفه و عرفان کاربرد دارد. در این جا نخست نمونه‌ای از کار ابن سینا را می‌آوریم، سپس در ضمن بحث از روی آورد تحلیلی در عرفان، نمونه‌هایی از آن را در عرفان نشان می‌دهیم.

ابن سینا در جایی می‌گوید:

به طور کلی خیر، امری است که هر چیز در مرتبه خود به آن اشتیاق دارد. امر مورد اشتیاق هر شیء، وجود یا کمال وجود است از این نظر که وجود است؛ و عدم از این حیث که عدم است مورد اشتیاق واقع نمی‌شود... شر ذاتی ندارد، بلکه یا عدم جوهر (=عدم ذات=عدم کمال اول) و یا عدم صلاح حال جوهر (=عدم کمال ذات=عدم کمال ثانی) است.<sup>۳۱</sup>

او صرفاً به بیان معنای لفظی خیر (نیکی) یا معنای لفظی شر (بدی) بسنده نکرده است، بلکه با تحلیل عقلی به چیستی معنای خیر و شر رسیده است (شرح الاسم). به سخن او، خیر چیزی است که مورد اشتیاق واقع می‌شود، مانند وجود یا کمال وجود، و عدم چیزی نیست تا مورد اشتیاق قرار گیرد. حکم به این نسبت، صرفاً بر تصور دقیق موضوع و محمول گزاره بالا موقوف است.

اگر خیر را امر ملایم و شر را غیر ملایم بدانیم، آنچه اولاً و بالذات ملایم است، وجود و کمالات آن، و آنچه اولاً و بالذات ناملایم است، عدم وجود و عدم کمالات آن می‌باشد. اثبات این لوازم و احکام، نیازمند تصور دقیق موضوعات این گزاره‌ها است. بوعلی این لوازم را از همین راه

می پذیرد، نه از راه تشکیل قیاس اقترانی یا استثنائی.

همچنین بوعلی معتقد است که واجب الوجود، بسیط و واحد است و هیچ گونه کثرتی در مقام ذات او راه ندارد. ذات واجب نه کثرت بیرونی دارد و نه کثرت درونی.<sup>۳۲</sup> او موجود تام است؛ یعنی تمام کمالات را بالفعل دارد و هر کمالی که به امکان عام برای او ممکن باشد، وی آن را به طور وجوب دارد. به سخن دیگر، واجب الوجود بالذات از تمام جهات واجب است و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد. پس هیچ حالت منتظره ندارد.<sup>۳۳</sup> او خیر محض و فوق تمام است؛ یعنی اوست که وجود و کمال موجودات دیگر را نیز افاضه می کند.<sup>۳۴</sup> واجب از این حیث که کمال دیگران را افاضه می کند نیز خیر است و هیچ گونه نقص و شر در او راه ندارد.<sup>۳۵</sup> ابن سینا در یک جا می گوید: «واجب الوجود بالذات عقل محض، خیر محض، جمال و بهای محض و مبدأ جمال و بهای دیگر موجودات است.»<sup>۳۶</sup> از این رو، واجب الوجود فاقد هیچ کمالی نیست تا برای دستیابی به آن، کاری انجام دهد. او ماهیت ندارد، بلکه ماهیت او همان وجود او است، نه اینکه ماهیتی داشته باشد که وجود عارض آن گردد؛ چون واجب ماهیت ندارد، پس جنس هم ندارد؛ زیرا ماهیت از جنس و فصل تشکیل می شود. جنس یکی از اجزای چیزی است که مرکب از جنس و فصل باشد، در صورتی که واجب الوجود امری بسیط است. افزون بر این، جنس، حقیقت مشترک میان چند چیز است که اگر از حقیقت آنها بالفظ «ماهو» پرسش شود، جنس در پاسخ واقع می شود و هیچ چیز وجود ندارد که اگر از حقیقت وجود و غیر آن به «ماهو» پرسیده شود، آن چیز در پاسخ واقع شود.<sup>۳۷</sup> چون واجب جنس ندارد، فصل هم ندارد. پس واجب حد نیز ندارد؛ زیرا حد مرکب از جنس و فصل است. بنابراین، واجب که فاقد جنس و فصل است، نوع نیز ندارد و چون نوع ندارد، مثل هم ندارد. چنان که بیان گردید واجب بالذات موضوع ندارد که وجوب وجود عارض آن گردد، پس ضد نیز ندارد. بنابراین، چون واجب الوجود از تمام جهات واجب است، تغییری در او راه ندارد.<sup>۳۸</sup>

ابن سینا تمام این احکام را به عنوان لازم‌بیین، از راه تحلیل عقلی تثبیت کرده است، نه از راه تشکیل قیاس اقترانی و استثنائی. پذیرفتن لوازم بیین یک موضوع یا یک حکم، خارج از ضوابط منطقی یا عقلی نیست. در دیدگاه ابن عربی و پیروان او نیز تا اندازه‌ای شاهد همین روی آورد هستیم که به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد.

### نمونه‌هایی از روی آورد تحلیلی در عرفان

#### ۱. نامتناهی بودن حق

وحدت شخصی وجود<sup>۳۹</sup> از دو راه قابل اثبات است: شهود و روی آورد عقل تحلیلی یا استدلالی. راه نخست ویژه عارفان و راه دوم مشترک میان آنان و فیلسوفان است. قلب در همان موطنی که وجود و حدانی بسیط را شهود می‌کند، ویژگی‌های آن را نیز می‌یابد، مانند نامتناهی بودن حضرت حق. انتقال بخشی از آنچه عارف می‌یابد، برای دیگران ممکن است. دست‌کم این نوشتار در پی به تصویر کشیدن انتقال‌پذیری پاره‌ای از یافته‌های شهودی عارفان با روی آورد عقلی است که اکنون به اندازه این مقاله و مجال و توان این قلم به آنها اشاره خواهیم کرد. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، ابن عربی بر آن است که آنچه قلب با شهود می‌یابد، عقل منور آن را می‌پذیرد و هرگاه به حال عادی برگردد، می‌تواند آنچه از آن حال در خاطره دارد، گزارش دهد و از راه تحلیل، و گاه از راه استدلال به دیگران منتقل و برای آنها اثبات کند.

عارفان و فیلسوفان هر دو نامتناهی بودن حق را قبول دارند. اختلاف آنان در چگونگی رابطه حق با کثرات است که به نحو علیت است یا تجلی. در نظام علی و معلولی، معلول وجودی مستقل از علت دارد و مصداق بالذات وجود است، اما در نظام تجلی معلول، شأن و پرتوی از وجود علت است. عارف از راه شهود، نامتناهی بودن حق را می‌یابد و فیلسوف با برهان به آن می‌رسد. چون هر

دو نامتناهی بودن حق را می‌پذیرند، ناگزیر باید تمام لوازم آن را نیز بپذیرند. اگر وجود حق نامتناهی باشد، تنها او مصداق بالذات وجود خواهد بود. این گزاره بدیهی یا دست‌کم نزدیک به بدیهی است؛ زیرا تصدیق این گزاره صرفاً به تصور دقیق موضوع و محمول آن بستگی دارد. در نتیجه، حق محیط بر همه خواهد بود و با کثرات تمایز احاطی خواهد داشت، نه تقابلی؛ هیچ موجودی مقابل حق نخواهد بود و به تعبیری هیچ موجودی با حق، تمایز تقابلی نخواهد داشت؛ زیرا «وجود مقابل» با نامتناهی بودن حق سازگار نیست. عارف می‌تواند نامتناهی بودن حق را، هم از راه تحلیل عقلی و هم از راه برهان برای دیگران اثبات کند؛ اگر «وجود مقابل» در میان باشد، نامتناهی، نامتناهی نخواهد بود. پس یک وجود است که همه هستی را پر کرده است. به سخن دیگر، اگر غیر از وجود حق، وجود بالذات دیگری باشد، وجود حق متناهی خواهد بود. اما تالی گزاره شرطی، باطل است. بطلان تالی موجب بطلان مقدم می‌شود. البته عارف از برخی مقدمات کمک می‌گیرد که عقل خود به خوبی آن را درک می‌کند؛ برای مثال، در استدلال بالا بر نامتناهی بودن حق تکیه کردیم. نامتناهی بودن حق امری نیست که صرفاً با شهود یافتنی باشد، بلکه عقل می‌تواند خود آن را درک کند؛ از این رو، تمام فیلسوفان نیز به آن گردن می‌نهند. از دیدگاه فلسفه، واجب‌الوجود آن است که از هر گونه کاستی و محدودیت وجودی رها، و تمام کمالات را بالفعل داشته باشد و از هر نوع کمال محدود نیز پیراسته باشد، و گرنه نیازمند موجود کامل‌تری خواهد بود تا نقص و کاستی او را برطرف، و نیازهای او را برآورده سازد؛ چنین موجودی نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد و این خلف است.

به سخن دیگر اگر وجود بالذات را برای موجودات امکانی بپذیریم، باید به لوازم آن نیز ملتزم شویم؛ از جمله اینکه موجودات امکانی باید همه کمالات را بالفعل داشته باشد، حالت منتظره نداشته باشند و از ازل موجود باشد. اما بطلان جزء دوم این گزاره‌ها به اندازه‌ای روشن است که

فیلسوفان نیز آنها را نمی پذیرند؛ پس جزء اول گزاره های شرطی نیز باطل خواهد بود.<sup>۴۰</sup> در نتیجه جز یک وجود بالذات نامتناهی تحقق نخواهد داشت و دیگر موجودات جلوه و ظهور همان یک حقیقت نامتناهی خواهد بود.

گفتنی است که مثال وجود نور در شیشه، ناقض دیدگاه عارفان نیست؛ زیرا در وحدت وجود، سخن از هستی نامتناهی است که با هستی مقابل جمع ناپذیر است، بلکه هستی تمام موجودات به هستی او است. در مثال نور در شیشه، هر کدام هستی مستقلی دارد و هستی نور هرگز موطن وجودی شیشه را پر نمی کند اما چون نور امر لطیفی است در شیشه نفوذ می کند.

## ۲. مطلق به اطلاق مقسمی<sup>۴۱</sup> و لوازم آن

مطلق به اطلاق مقسمی، یعنی نامتناهی. لازمه منطقی وجود نامتناهی، تجلی و تمایز احاطی است. نظام تجلی با نظام علی متفاوت است؛ زیرا در نظام علی، وجود علت، موطن وجودی معلول را پر نمی کند، بلکه وجودی جدا و مستقل از آن دارد. به سخن دیگر، معلول نیز مصداق بالذات وجود است. اما در نظام تجلی، متجلی له به وجود متجلی تحقق دارد. فقط متجلی مصداق بالذات وجود است. فرض بر این می گذاریم که ویژگی اطلاق را برای حق اثبات کرده ایم؛ بر این اساس اگر غیر از حق، وجود بالذات دیگری داشته باشیم، وجود حق، وجود مطلق به اطلاق مقسمی نخواهد بود و این با آنچه فرض کردیم، ناسازگار است (برهان خلف) به بیان دیگر، غیر از حق هیچ موجودی بالذات نیست، و گرنه وجود حق نامتناهی نخواهد بود. اما تالی باطل است و بطلان آن، بطلان مقدم را در پی دارد. همچنین لازمه وجود اطلاق حق، احاطه وجودی است؛ یعنی یک وجود وحدانی بسیط بر تمام موجودات محیط است و از همه نیز تمایز احاطی دارد، نه تمایز تقابلی. به سخن دیگر، اگر وجود نامتناهی در عین عینیت با اشیا، غیر از آنها نباشد یا در عین

غیریت، عین آنها نباشد، لازمه آن تناقض است؛ زیرا لازم می آید که نامتناهی، نامتناهی نباشد و این خلف است (برهان خلف).

### ۳. احدیت<sup>۴۲</sup> یا تعین اول

ذات حق مجرد است و هر مجردی برای خود حاضر است؛ پس ذات برای خود حاضر است و لازمه حضور ذات برای ذات (پیش از تجلی)، علم ذات به ذات فقط است که از آن به «احدیت» تعبیر کرده اند؛ احدیتی که جامع «احدیت بشرط لایی» و «واحدیت اندراجی» است. اثبات این حکم برای موضوع گزاره بالا جز به تصور دقیق موضوع و محمول به هیچ چیز دیگری نیاز ندارد (تحلیلی - منطقی). بر همین مدعا می توان برهان نیز اقامه کرد: علم ذات به ذات فقط، کمال است. حق فاقد هیچ کمالی نیست، بلکه تمام کمالات را بالفعل دارد. پس حق، بی گمان علم به ذات فقط را بالفعل دارد (قیاس اقترانی). ذات فقط در مقابل ظهور تفصیلی اسما و صفات است که در این صور «ذات فقط» ذات به شرط لایی از اعتبارات و ذات با قید اعتبارات اندراجی اسما و صفات را در بر می گیرد. این مطلب نیز به تصور دقیق موضوع، یعنی ذات فقط موقوف است.

### ۴. حرکت حبی

ابن عربی مبدأ پیدایش نظام هستی را حرکت حبی و حب به کمال را امر ذاتی می داند.<sup>۴۳</sup> به باور وی علم ذات به ذات موجب شعور به کمالات ذاتی و اسمائی می شود. همین شعور سبب پیدایش رقیقه عشقی می شود که به همه، رنگ عشق می زند. رنگ عشقی موجب حرکت حبی به ابراز آنها در عالم علم و عین می گردد. چون قابل مقابل را نمی یابد بر می گردد، ولی از این رو که فیاض علی الاطلاق نمی تواند بدون افاضه باشد، به حکم سبقت رحمت بر غضب،<sup>۴۴</sup> قابل مقابل (یعنی



اسما و اعیان) را پدید می‌آورد. در مرتبه واحدیت نیز به مقتضای سبقت رحمت بر غضب، حرکت حبی با توجه ایجاد و تأثیری آغاز می‌شود که با فیض مقدس، تعینات خلقی را ایجاد می‌کند.<sup>۴۵</sup>

در سخنان بالا، ترتیب منطقی و تلازم عقلی میان گزاره‌ها و بهره‌برداری از روی آورد عقل تحلیلی را به روشنی و کمال می‌یابیم که اکنون به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

تمام تعینات حقی و خلقی با حرکت حبی پدیدار می‌شود. حرکت حبی، یعنی از بساطت به تفصیل و از بطون به ظهور آمدن است و به سخن دیگر، انتقال از موطن وجودی به موطن وجودی دیگر است. فیلسوفان موجودات را آفریده خداوند می‌دانند و بر آنند که هر چه در مراتب نازل وجود تحقق دارند، در مرتبه عالی نیز وجود دارند که علت آنها را ایجاد می‌کنند. عارفان نیز با اندکی تفاوت چنین می‌گویند. هیچ یک نمی‌گویند که موجودات با این اوصاف کونی در مرتبه عالی هستند، بلکه بر آنند که موجودات با وجود جمعی، اطلاقی و بسیط تحقق دارند. چنان که قرآن کریم در مرتبه عالی با وجود بسیط و نوری وجود دارد و حق آن را بار نخست با وجود جمعی، و بار دوم به تدریج با وجود تفصیلی بر قلب پیامبر فرو فرستاده است. کتاب تدوین الهی نیز چنین است. اگر حق موجوداتی را بیافریند که در مرتبه عالی به ویژگی‌های خلقی وجود داشته باشند، تحصیل امر محقق لازم می‌آید. تالی گزاره شرطی محال است، پس مقدم آن نیز چنین است. اگر علت واجد معلول نباشد، لازم می‌آید که فاقد شیء، معطی شیء باشد. بطلان تالی، موجب بطلان مقدم آن می‌شود (قیاس استثنائی). به سخن دیگر، لازمه علم ذات به ذات، علم به کثرات و کمالات اسمائی نیز می‌باشد. شعور به کمالات اسمائی موجب حب می‌شود که این حب سبب ظهور کمالات اسمایی در عالم علم و عین می‌شود. حب به ذات و کمالات آن نیز کمال است. چون خداوند فاقد هیچ کمالی نیست در نتیجه، فاقد این کمال نیز نمی‌باشد (قیاس اقتراسی). همین شعور به کمال اسمائی موجب عشق به ظهور آنها می‌شود و عشق به ظهور کمالات اسمائی، سبب ظهور تعینات

حقی و خلقی می‌گردد.

#### ۵. تجدد امثال

مقصود از تجدد امثال این است که موجودات امکانی اعم از مجرد و مادی، بالذات معدوم‌اند؛ از این رو، تمام پدیده‌ها در هستی خود هر آن به حق وابسته‌اند و وجود همه از سوی حق، به آنها افزوده می‌شود.<sup>۴۶</sup>

عارفان در تجدد امثال به ایجاد پی‌درپی باور دارند، نه ایجاد و اعدام. اگر در این سخن هم خوب درنگ کنیم، آن را همراه با تحلیل منطقی می‌یابیم؛ زیرا عارفان حق را بالذات موجود و غیر حق را بالذات معدوم می‌دانند. آن فیضی که از حق صادر می‌شود نیز ممکن است؛ از این رو، کثرات و مظاهر، هر لحظه در هستی به فیض الهی نیازمندند نه در نیستی؛ چون ذاتاً معدوم‌اند و در عدم هیچ نیازی به علت ندارند.

#### ۶. حسن و قبح ذاتی

ابن عربی بر اساس شهود، حسن و قبح ذاتی را در افعال ارادی می‌پذیرد<sup>۴۷</sup> و مفاد آن را گزارش می‌دهد؛ سپس با تحلیل عقلی به لوازم بین‌بمعنی‌الاعم آن نیز ملتزم می‌شود و بر این مبنا هم هویت اصلی گزاره‌های انشائی دین را اخباری دانسته و می‌گوید: اگر حسن و قبح، واقعی نباشد و صرف اعتبار و قرارداد باشد، نه کشف اهل معرفت که شربت حرام را به صورت شراب حرام و غذای حرام را به صورت خنزیر و عذره می‌یابند، درست خواهد بود و نه اخبار شارع از حسن و قبح آنها؛ زیرا در این صورت شارع از وجود حالتی خبر می‌دهد که تحقق ندارد؛ به سخن دیگر، این امر مستلزم دروغ بودن اخبار شارع است (تحلیل عقلی).<sup>۴۸</sup> افزون بر این، می‌توان این مطلب را در

قالب یک قیاس استثنائی بیان کرد: اگر حسن و قبح، واقعی نباشد، لازم می‌آید که اخبار شارع دروغ باشد. اما جزء دوم گزاره شرطی باطل است و این موجب رفع و بطلان جزء اول آن می‌شود.

به نظر می‌رسد آنچه تاکنون گفتیم موجه‌ترین راه برای حجیت کشف و انتقال آن به دیگران است. این همان نکته‌ای است که ابو حامد ترکه به روشنی بیان کرده است که عقل پیش از شهود توان درک پاره‌ای از معارف را ندارد اما پس از شهود، این امکان را دارد.<sup>۴۹</sup> این همان امری است که ملاصدرا در اسفار انجام داد و گفت: راسخان در علم میان برهان و کشف جمع می‌کنند<sup>۵۰</sup> و ما به فضل الاهی میان آن دو جمع کردیم.<sup>۵۱</sup> از این رو، عارفان وقتی از مقام «فنا» بیرون می‌آیند، از آن مقام و نیز از مقام «بقای بعد الفنا» خبر می‌دهند و برخی هم بر مشهودات خود استدلال می‌کنند. از نگاه عارفان، مقدمات استدلال آنان، از نوع مشاهدات و وجدانیات قلبی به شمار می‌آیند. مشهودات از سنخ علم حضوری هستند نه حصولی، و علم حضوری هم خطاناپذیرند؛ زیرا چون بی‌واسطه‌ی مفاهیم و صور ذهنی به دست می‌آیند. خطا زمانی راه دارد که ذهن و قالب‌های ذهنی در تحصیل آن نقش داشته باشد. بی‌گمان شهودات قلبی بالاتر از شهودات حسی و عقلی است. پاره‌ای از شهودات قلبی از نوع «حق‌الیقینی» است که نصوص دینی هم گویای آن است و آن برتر از عین‌الیقین می‌باشد.<sup>۵۲</sup> در مرتبه «عین‌الیقینی» هنوز میان «رائی» و «مرئی» فاصله وجود دارد و در مرتبه «حق‌الیقینی» میان «شاهد» و «مشهود» فاصله‌ای نیست، مانند علم نفس به نفس که هرگز فاصله‌ای در میان نیست. چون عقل مکاشف به نفس شهود ارتقا می‌یابد، حقایقی را که نفس با علم حضوری و شهودی می‌یابد، عاقله هم با علم حضوری آن را درک می‌کند؛ زیرا قوه عاقله از شئون نفس به شمار می‌آید؛ از این رو، نفس در مرتبه عاقله نیز حاضر است. نفس منور به نور شهود، نور خود را در قوای پایین‌تر می‌تاباند؛ از این رو، عقل وی هم نورانی می‌شود. عقل منور

می تواند از تجربه شهودی خبر دهد و آن را تحلیل کند یا بر آن برهان عقلی اقامه کرده و از این راه برای دیگران اثبات نماید. چنان که حس آدمی در مقایسه با حس حیوانات دیگر متفاوت و برتر است، عقل منور در نسبت با دیگر عقل ها نیز چنین است. حس انسان چون عقلانی است، ادراکات حسی او به علم شیمی، فیزیک، ریاضی و حل معادلات پیچیده آن و ابداع می انجامد؛ اما حس حیوانات دیگر چون وهمی و خیالی است در همان حد می ماند و هیچ گاه به ضرب، جمع، تقسیم اعداد و اختراع منتهی نمی شود.

### نتیجه

تجربه عرفانی از جنبه های گوناگون قابل بررسی است: حجیت، فهم پذیری، بیان پذیری و انتقال پذیری که هر یک تأمل و گفت و گوی بسیار می طلبد که از گنجایش این نوشتار بیرون است. این نوشته، تجربه عرفانی را تنها از جهت انتقال پذیری بررسی کرده است.

عارفان مسلمان شهود و عقل را منبع معرفت می دانند، اما شهود را برتر می شمارند. معارفی که عقل عادی از درک آنها ناتوان است، عقل منور به خوبی می تواند آن را بپذیرد و از آن تحلیل عقلی ارائه دهد. هر گاه قلب به نور الهی منور شود، نور خود را در قوای پایین تر، مانند عقل می تاباند. عقل منور می تواند یافته های شهودی و حضوری را فهم کرده، با روی آورد تحلیلی - منطقی و یا برهان عقلی به دیگران منتقل کند. به سخن دیگر، هویت نفس بسیط است و در مقام بساطت نیز تمام قوای پایین تر را به اجمال در خود دارد. آنگاه که نفس در اثر شهود نورانی شود، تمام قوای او نیز نورانی خواهد شد؛ پس قوه عاقله و مانند آن، با حال منور از اجمال به تفصیل می آیند. عارف با عقل منور از راه تحلیل یا برهان به اثبات مدعیات خود برای دیگران می پردازد. او در مقام تحلیل و برهان

به دلیل تعامل مکرر و مداوم خود با تجربه‌های قلبی و روحی‌اش از خطا مصون می‌ماند؛ به‌ویژه اگر شهود وی از سنخ حق‌الیقینی باشد. ابن‌سینا هم از روی آورد تحلیلی-منطقی برای اثبات مدعیات فلسفی بهره بسیاری برده است که در این نوشته نمونه‌هایی از آن، در اندیشه فلسفی او و اندیشه عرفانی ابن‌عربی بیان گردید.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «اعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب... واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانی الغیبهیة والامور الحقیقیة وجوداً او شهوداً». (قیصری، مقدمه شرح *نصوص الحکم*، الفصل ۷، ص ۱۰۷)
۲. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۱.
۳. ر.ک: والتر استیس، *فلسفه و عرفان*، ص ۳۱۷-۳۱۸.
۴. ر.ک: سید عطاء الله انزلی، *ساخت گرای، سنت و عرفان*، ص ۱۳۱.
۵. رابرت کی سی فورمن، *ذهن، آگاهی*، ص ۸۲.
۶. ر.ک: علی امینی نژاد و دیگران، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، ص ۲۰۵-۲۰۷.
۷. شاید عمومی ترین روشی که می‌تواند اعتبار شخصی کشف و شهود را به اعتبار عمومی تبدیل کند، روش تواتر است که این طریق به تازگی مورد توجه محققان امروزی غربی و شرقی نیز واقع شده است». (علی امینی نژاد و دیگران، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، ص ۲۷۰، نیز ر.ک: ص ۲۰۵-۲۰۷)
۸. «در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (غیر بدیهی) تقسیم شده‌اند... سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیات اولیه» که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد، مانند محال بودن اجتماع نقیضین... و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها در گرو به کار گرفتن اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات. اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست: یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد». (محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۳۷)
۹. «در این نوشتار روی آورد و روش غالباً به یک معنا به کار می‌روند؛ به گونه‌ای که یکدیگر را شامل می‌شوند. این دو واژه تابع قاعده زبانی «اذا اجتماع افتراقا و اذا افتراق اجتماعا» هستند... زمانی که این دو کلمه به صورت جداگانه مطرح شوند، غالباً مترادف‌اند و یکدیگر را شامل می‌گردند؛ اما زمانی که با یکدیگر به کار برده می‌شوند، در مفهوم خاص و قسیم یکدیگر به کار می‌روند... مفهوم روی آورد به مثابه طریقی برای نزدیک شدن به مسئله و رهیافتی برای

شكار نظريه و به دام انداختن فرضيه به كار مى رود؛ در حالى كه از روش به عنوان ابزارى براى نقد و ارزيابى فرضيه به دست آمده استفاده مى كنيم. بنا بر اين، روى آورد، به مقام گردآورى متعلق است و روش به مقام داورى». (احد فرامرز قراملكى، روش شناسى مطالعات دينى، ص ٢٢٧)

١٠. ر.ك: همان، ص ٢٥١-٢٦٠.

١١. «و الطريق الموصلة إلى العلم باللّه طريقان لثالث لهما و من وحد اللّه من غير هذين الطريقين فهو مقلد فى توحيد (الطريق الواحد) طريق الكشف... (و الطريق الثانى) طريق الفكر و الاستدلال بالبرهان العقلى و هذا الطريق دون الطريق الأول... و ما ثم طريق ثالث فهو لاء هم أولو العلم الذين شهدوا بتوحيد اللّه. (ابن عربى، الفتوحات المكيه، ٤ جلدى، ج ١، ص ٣١٩)

١٢. «فان هذه المعرفة التى يهبها الحق - تعالى - لمن يشاء من عباده، لا يستقل العقل بإدراكها، و لكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل و لا برهان، لأنها و راء طور مدارك العقل». (ابن عربى، الفتوحات المكيه، ٤ جلدى، ج ٢، ص ١٠٠)

١٣. «فلا يعرف (الإنسان الحق) أبداً من جهة الدليل، إلا معرفة الوجود، و أنه الواحد المعبود - لا غير». (همان، ج ٢، ص ٢٠١)

١٤. «للعقل نور يدرك به أمور مخصوصة و للإيمان نور به يدرك كل شىء ما لم يقم مانع فنور العقل تصل إلى معرفة الألوهية و ما يجب لها و يستحيل و ما يجوز منها فلا يستحيل و لا يجب و بنور الايمان يدرك العقل معرفة الذات و ما نسب الحق إلى نفسه من النعوت...». (ابن عربى، الفتوحات المكيه، ٤ جلدى، ج ١، ص ٤٤)

١٥. «و أما العقل السليم، فهو إما صاحب تجل إلهى فى مجلى طبيعى فيعرف ما قلناه، و إما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد فى الصحيح... و لا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق فى هذه الصورة لأنه مؤمن بها». (همان، ص ١٨٣)

١٦. «و أما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى أنه قد أحال على اللّه ما أعطاه ذلك التجلى فى الرؤيا، و الوهم فى ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه...». (همان، ص ١٨٣)

١٧. ر.ك: ابن عربى، فصوص الحكم، فص الياسى، ص ١٨١؛ قيصرى، شرح فصوص الحكم، فص الياسى، ص ١٠٦٣-١٠٦٤.

١٨. «قد انكشف أن كل ما يقع اسم الوجود عليه و لو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم و نعتاً من

نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته فما وضعناه أولاً أن في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني - إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته و رجعت عليه المسمى بالعلة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحيثية لانفصال شيء مابين عنه فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولى العقول و الأفهام و أصرف نقد العمر في تحصيله - لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك و أهله».

(ملاصدرا، سفار، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٠)

١٩. «اشتعلت نفسى لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً - و التهب قلبى لكثرة الرياضات التهايباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الأضواء الأحدية و تداركتها الألفاظ الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن و انكشفت لى رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود و العيان من الأسرار الإلهية و الحقائق الربانية و الودائع اللاهوتية و الخبايا الصمدانية فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة و عشياً و قرب بها منه و خلص إليه نجياً». (همان، ج ١، ص ٨)

٢٠. عبدالرزاق كاشانى، *مجموعه رسائل و مصنفات*، ص ٤٣٣.

٢١. «و تختلف الطريق فى تحصيلها [علوم] بين الفكر و الوهب و هو الفيض الإلهى و عليه طريقة أصحابنا ليس لهم فى الفكر دخول لما يتطرق إليه من الفساد و الصحة فيه مظنونة فلا يوثق بما يعطيه و أعنى بأصحابنا أصحاب القلوب و المشاهدات و المكاشفات لا العباد و لا الزهاد و لا مطلق الصوفية إلا أهل الحقائق و التحقيق منهم و لهذا يقال فى علوم النبوة و الولاية إنها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر لكن له القبول خاصة عند السليم العقل الذى لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية يكون من ذلك فساد نظره و علوم الأسرار كثيرة و الله يقول الحَقُّ و هو يَهْدِي السَّبِيلَ».

(ابن عربى، *الفتوحات المكية*، ٤ جلدى، ج ١، ص ٢٦١)

٢٢. «وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوئى لاروح فيه، فكان كمرأة غير مجلوة... فاقضى الأمرُ جلاء مرأة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة، و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم بالإنسان الكبير». (ابن عربى، *فصوص الحكم*، فص آدمى، ص ٤٩)

٢٣. «و إنما قيد [ابن عربى] قوله: (بطريق نظرى فكرى) لأن القلب إذا تنور بالنور الإلهى، يتنور العقل أيضاً بنوره و يتبع القلب، لأنه قوة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعية إدراكاً مجرداً من التصرف فيها...». (قيصرى، شرح *فصوص الحكم*، فص آدمى، ص ٣٤٧)



۲۴. به عقیده نگارنده قضایای حملیه در گستره فلسفه اسلامی همان محمول بالصمیمه است که از تحلیل موضوع، محمول آن به دست می‌آید، اعم از این که مفهومی ذهنی باشد یا پدیده‌ای عینی. هیچ دلیلی ملزم نمی‌کند که آن را به مفاهیم ذهنی محدود کنیم؛ زیرا با درک یک پدیده خارجی، وحدت، تشخیص و فعلیت آن نیز در خارج قابل درک است. مفاهیمی را که در برابر آن قرار می‌دهیم، از ویژگی‌های آن در خارج حکایت می‌کند؛ نه صرفاً در فضای ذهن.
۲۵. استاد مصباح یزدی در یک تقسیم قضایای حملیه را به حمل اولی و شایع صناعی، و حمل شایع صناعی را نیز به هلیه بسیطه و مرکبه، و هلیه مرکبه را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم کرده است. او بر این باور است که اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید، قضیه تحلیلیه و اگر نه ترکیبیه است. اثبات چنین محمولی را برای موضوع آن، مثل اثبات شیء لنفسه، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌داند. (ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۹)
۲۶. ر.ک: ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۲۷. ر.ک: ابن سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة ۱، الفصل ۶، ص ۵۰.
۲۸. ر.ک: همان، المقالة ۲، الفصل ۲، ص ۸۱.
۲۹. ر.ک: همان، ص ۸۰.
۳۰. ر.ک: احد فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۲۵۲.
۳۱. «فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده و يتم به وجوده، و الشر لا ذات له، بل هو عدم جوهر، او عدم صلاح لحال الجوهر». (همان، المقالة ۸، الفصل ۶، ص ۳۸۱؛ ر.ک: همان، ص ۳۸۰؛ میرداماد، القیسات، ص ۴۲۸؛ محمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۱۰)
۳۲. «ولافی واجب الوجود کثرة بوجه من الوجوه». (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۴)
۳۳. «أنَّ الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، و لا له طبيعة منتظرة، و لا علم منتظر، و لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة». (همان، ص ۶)
۳۴. «فواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شيء من وجوده و کمالات وجوده قاصراً عنه، و لاشيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غير... بل واجب الوجود فوق التمام... فالوجود خير محض و کمال محض». (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، المقالة ۸، الفصل ۶، ص ۳۵۵؛ ر.ک: النجاة، ص ۵۵۴)

٣٥. «فاذا ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال أيضا: خير لما كان نافعاً مفيداً لكمالات الأشياء. و خيراتها، وقد بان ان واجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيداً لكل وجود، و لكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير ايضاً لا يدخله نقص ولا شر». (همان، ص ٥٥٤)

٣٦. «الواجب الوجود له الجمال و البهاء المحض، و هو مبدأ جمال كل شىء و بهاء كل شىء». (ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة ٨، الفصل ٨، ص ٣٦٨)

٣٧. «و الأول ايضاً لا جنس له، و ذلك لأن الأول لا ماهية له، و لا ماهية له فلا جنس له، إذ الجنس مقول فى جواب ما هو و الجنس من وجه هو بعض الشىء، و الأول قد تحقق أنه غير مركب». (همان، الفصل ٤، ص ٣٤٧)

٣٨. «و لأن ماهية آنيته - أعنى الوجود - لا ماهية يعرض لها الوجود، فلا جنس له إذ لا مقول عليه و على غيره فى جواب ماهو شىء. و إذ لا جنس له و لا فصل، فلا حد له. و إذ لا موضوع له، فلا ضد له. و إذ لا نوع له، فلا ندر له. و إذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له». (ابن سينا، رسائل، كتاب عيون الحكمة الالهية، ص ٧٢)

٣٩. «فما فى الوجود مثل، فما فى الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة و الشىء لا يضاد نفسه». (ابن عربى، نصوص الحكم، فص اسماعيلى، ص ٩٢)

٤٠. بايد بگويم عارفان تحقق وجودهاى امكانى و تأثير را در نظام هستى مى پذيرند، اما سنخ تجلى و اضافات اشراقى؛ نه به گونه اى عليت و معلوليت و يا خالقيت و مخلوقيت و نه اينكه آنها را پندار صرف و موهوم محض بدانند.

٤١. «و من تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالاطلاق عن التقييد تقييد و المطلق مقيد بالاطلاق لمن فهم». (همان، فص هودى، ص ١١١)

٤٢. «قوله ما بدء الاسماء، فلنقل أول الاسماء الواحد الاحد و اسم واحد مركب تركيب بعلبك و رامهرمز و الرحمن و الرحيم، و إنما كان الواحد الاحد اول الاسماء، لأن الاسم موضوع للدلالة و هى العلمية الدالة على عين الذات لا من حيث نسبه بها كالاسماء الجوامد للأشياء... فإن قلت: فالله أولى بالاولية من الواحد الاحد... قلنا: مدلول الله يطلب العالم بجمع ما فيه فهو له كاسم الملك أو السلطان، فهو اسم للمرتبة للذات، و الأحد اسم ذاتى لا يتوهم معه دلالة على غير العين، فلهذا لم يصح أن يكون الله أول الاسماء...» (ابن عربى، الفتوحات المكية، ٤ جلدى، ج ٢، ب ٧٣)

(السؤال الرابع والعشرون)، ص ۵۷؛ برای توضیح بیش تر، ر.ک: فرغانی، *منتهی المدارک*، ج ۱، فصل ۱، ص ۳۸-۴۲ و

فصل ۲، ص ۴۴؛ عبدالرحمن جامی، *تقد النصوص*، ص ۳۴-۳۷)

۴۳. «كانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب... فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه... من جانب الحق و

جانبه: فإن الكمال محبوب لذاته»، (ابن عربي، *فصوص الحكم*، ص ۲۰۳-۲۰۴)

۴۴. مقصود از سبقت رحمت، غلبه ظهور اسما و اعیان ثابتته و مراد از غضب بطون و خفای حق است.

۴۵. «و لما كانت المحبة الاصلية المعبر عنها ب «أحببت» حاملة لهذا التجلي الأول و باعثة له على التوجه لتحقيق

الكمال الاسمائي التفصيلي، و لم يصادف لتوجهه محلاً قابلاً رجع بقوة الميل العشقي إلى أصله، الا انه غلب بتلك القوة

العشقية حكم الظهور المعبر عنه بالرحمة الذاتية على حكم البطون المعبر عنه بانهي [ظ بانها] باطن الغضب المسبوق،

فعاد التجلي متعیناً بقوة المحبة الاصلية من عين يشبه الواحدية تعیناً قابلاً لتحقيق مطلبه الغائي الذي هو الكمال

الاسمائي». (محمد بن حمزه فناری، *مصباح الانس*، فصل ۲، ص ۳۲۳ و ۲۰۲؛ ر.ک: فرغانی، *مشارك الدراري*،

ص ۱۲۵-۱۲۸)

۴۶. ر.ک: ابن عربي، *فتوحات*، ۴ جلدی، ج ۱، ص ۱۸۸ و ج ۲، ص ۶۳۹ و ۳۹۷؛ همو، *فصوص الحكم*، فص شعبي،

ص ۲۴-۲۶.

۴۷. «الحسن و القبح ذاتي للحسن و القبيح لكن منه ما يدرك حسنه و قبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو

ملاءمة طبع أو منافرته أو وضع و منه ما لا يدرك قبحه و لاحسنه إلا من جانب الحق الذي هو الشرع فنقول هذا قبيح و

هذا حسن و هذا من الشرع خبر لاحكم». (ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ۴ جلدی، ج ۱، ص ۴۵)

۴۸. «فیری الطعام الحرام صاحب الورع المحفوظ خنزیراً أو عذرة و الشراب خمرأ لا يشك فيما يراه و يراه جليسه

قرصة خبز طيبة و يرى الشراب ماء عذباً... و هذا مما يقوى مذهب المعتزلة في أن القبيح قبيح لنفسه و الحسن حسن

لنفسه و أن الإدراك الصحيح إنما هو لمن أدرك الشراب الحرام خمرأ فلولا أنه قبيح لنفسه ما صح هذا الكشف

لصاحبه... و لو كان الشيء قبيحاً بالقبح الوضعي لم يصدق قول الشارع في الإخبار عنه إنه قبيح أو حسن فإنه خبر

بالشيء على خلاف ما هو عليه فإن الأحكام أخبار بلاشك عند كل عاقل عارف بالكلام فإن الله أخبرنا أن هذا حرام و

هذا حلال و لذا قال تعالى في ذم من قال عن الله ما لم يقل *وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ*

لِنَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ فَإِنَّه أَلْحَقَ الْحَكْمَ بِالْخَيْرِ لِأَنه خَيْرٌ بِمَا شَكَّ إِلَّا أَنه لَيْسَ فِي قُوَّةِ الْبَشَرِ فِي أَكْثَرِ الْأَشْيَاءِ إِدْرَاكٌ قَبِيحٌ  
الْأَشْيَاءِ وَلَا حَسَنَهَا فَإِذَا عَرَفْنَا الْحَقَّ بِهَا عَرَفْنَاهَا». (همان، ب ٦١، ص ٤٥ و ٢٩٩-٣٠٠)

٤٩. «أَنَا لَا نَسْلَمُ إِنْ الْعَقْلُ لَا يَدْرِكُ تِلْكَ الْمَكَاشِفَاتِ وَالْمُدْرَكَاتِ الَّتِي فِي الطُّورِ الْأَعْلَى الَّذِي، هُوَ فَوْقَ الْعَقْلِ أَصْلًا، نَعَمْ  
أَنَّ - مِنْ الْأَشْيَاءِ الْخَفِيَّةِ مَا لَا يَصِلُ إِلَيْهِ الْعَقْلُ بِذَاتِهِ، بَلْ أَنَّمَا يَصِلُ إِلَيْهِ وَيَدْرِكُهُ بِاسْتِعَانَةِ قُوَّةٍ أُخْرَى هِيَ أَشْرَفُ مِنْهُ، وَ  
اسْتِبَانَةُ نُورِ أَضْوَاءٍ هِيَ أَوْ أَمَّ - مِنْهُ». (صائغ الدين، شرح تمهيد القواعد، ص ٢٤٨)

٥٠. «وَأَمَّا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ - الْجَامِعُونَ بَيْنَ النَّظَرِ وَالْبُرْهَانِ وَبَيْنَ الْكَشْفِ وَالْوَجْدَانِ». (ملاصدرا، سفار، ج ٨،  
ص ٣٤٦)

٥١. «وَنَحْنُ جَمَعْنَا فِيهِ بِفَضْلِ اللَّهِ بَيْنَ الذُّوقِ وَالْوَجْدَانِ - وَبَيْنَ الْبَحْثِ وَالْبُرْهَانِ». (همان، ص ١٤٣)

٥٢. الحاقه: ٥١؛ الواقعة: ٩٥؛ التكاثر: ٧ و ٥.

## منابع

۱. ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، چاپ چهارم، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰.
۲. —، *الفتوحات المکیة*، عجم، بیروت، دار صادر، بی تا.
۳. —، *الفتوحات المکیة*، ۱۴ جلدی، تحقیق عثمان یحیی، چاپ دوم، مصر، بی تا، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. —، *عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۶. —، *النجاة من العرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۷. —، *المبدأ و المعاد*، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۸. استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۹.
۹. امینی نژاد، علی، مهدی بابایی و علی رضا کرمانی، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تابستان ۱۳۹۰.
۱۰. انزلی، سید عطاء، *ساخت گرابی، سنت و عرفان*، چاپ اول، قم، آیت عشق، پاییز ۱۳۸۳.
۱۱. جامی، عبدالرحمن، *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، ج ۱، با تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی، با تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۱۳. صائین الدین، علی بن محمد ترکه، *تمهید القواعد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، حواشی، آقامحمد رضا قمشه ای و آقامیرزا محمود قمی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۱۴. صدرالدین، محمد بن ابراهیم شیرازی، *سفار*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.

۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۱۷. فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۸. —، منتهی المدارک، ج ۱، تحقیق و تصحیح و سام الخطاوی، چاپ دوم، قم، کتاب سرای اشراق، ۱۳۸۵.
۱۹. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۲۰. فورمن، رابرت کی. سی، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطاء انزلی، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، تابستان ۱۳۸۴.
۲۱. قراملکی، احد فرامرز، روش شناسی مطالعات دینی، چاپ پنجم، مشهد مقدس، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۸.
۲۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات، با مقدمه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۱، چاپ نهم، قم، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، پاییز ۱۳۸۸.
۲۵. میرداماد، محمد، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.