

## هستی‌شناسی در سنت اول و دوم عرفانی

سیدعلی اصغر میرباقری فرد<sup>۱</sup>، احسان رئیسی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۳۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳)

### چکیده

موضوعات هستی‌شناختی یکی از ارکان شناخت دیدگاه‌های عرفانی و تبیین تفاوت سنت‌ها و مشرب‌های عرفانی است. در واقع، نظر عارفان در باب هستی بر آرای آن‌ها را در باب دیگر مسائل اثر می‌گذارد و اعمال و معاملات آن‌ها را جهت می‌دهد. بر همین مبنا پرسش مهم و اساسی در این باب آن است که موضوعات مربوط به شناخت هستی در منظومه فکری عارفان مختلف بر چه اصولی استوار شده و چگونه است. در این مقاله الگوها و مصادیق مربوط به هستی‌شناسی در دیدگاه عارفان سنت اول و دوم عرفانی تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد عارفان این دو سنت در باب هستی اختلاف نظر اساسی دارند: عارفان سنت اول مبانی هستی‌شناختی خود را به تبع فیلسوفان و متکلمان بر پایه نظریه و سائط استوار ساخته‌اند؛ اما عارفان سنت دوم نه تنها در تبیین هستی به این نظریه معتقد نیستند؛ بلکه گاه به شدت با این نظریه و قائلان به آن مخالفت کرده‌اند.

**کلید واژه‌ها:** تصوف، سنت اول عرفانی، سنت دوم عرفانی، عرفان اسلامی، هستی‌شناسی.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ Email: bagheri@ltr.ui.ac.ir

۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان؛ Email: e.reisi@ltr.ui.ac.ir

## مقدمه

سنت اول و دوم عرفانی در مبانی و اصول و به‌دنبال آن در بسیاری از فروع با هم اختلاف و تفاوت دارند [۳۳، ص ۸۳-۸۴؛ ۳۴، ص ۱۷۵-۱۸۱]. یکی از تفاوت‌های مهم در دو سنت عرفانی نوع نگرش آن‌ها به هستی است. تفسیری که از هستی در سنت اول عرفانی به دست داده می‌شود با آنچه عارفان سنت دوم در این باره بیان می‌کنند، تفاوت اساسی و ماهوی دارد. این تفاوت نگرش چندان عمیق و تأثیرگذار است که مبانی و اصول هر دو سنت را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. این تفاوت دیدگاه آثار خود را در غایت و هدف به‌وضوح نشان می‌دهد. اختلاف‌نظر پیروان دو سنت عرفانی را درباره‌ی غایت و هدف می‌توان چنین بیان کرد:

غایت و هدف در هر دو سنت عرفانی رسیدن به معرفت است؛ اما تعبیر و تفسیری که دو سنت عرفانی از معرفت به دست می‌دهند، یکی نیست. معرفتی که عارف سنت اول در پی آن است با معرفتی که عارف سنت دوم آن را جست‌وجو می‌کند، تفاوت دارد. معرفت در سنت اول مبتنی بر دو رکن خدا و انسان است و در سنت دوم بر سه رکن خدا، انسان و هستی. عارف در سنت اول عرفانی برای رسیدن به معرفت به موجب مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ می‌کوشد جایگاه انسان و خدا را بشناسد و در طریق وصال انسان به خدا حرکت کند. در این طریق سالک با یقظه و انتباه درمی‌یابد که از حق فاصله دارد و با تزکیه‌ی نفس و پیمودن مراحل سلوک می‌کوشد تا منزل به‌منزل و مرحله‌به‌مرحله به حضرت دوست تقرب یابد و به مقصد نهایی که بقا و توحید است، دست یابد. در این مرحله وی به معرفت کامل می‌رسد. می‌توان طریق سالکان سنت اول را مسیر خطی تصور کرد که از مبدأ آغاز می‌شود و به مقصد که انتهای این سیر خطی است، پایان می‌پذیرد. در سنت دوم تصویری که از معرفت به دست داده می‌شود، پیچیده‌تر است. عارف در این سنت عرفانی برای رسیدن به معرفت باید علاوه بر معرفت انسان و خدا، هستی را نیز بشناسد و پیوند این سه را دریابد. براین اساس، هیچ‌کس نمی‌تواند به معرفت کامل دست یابد، جز آنکه هستی و پیوند آن را با خدا و انسان نیز دریابد. اگر معرفت بر این سه رکن استوار نباشد، از نظر عارفان این سنت عرفانی معرفت کامل نیست. محیی‌الدین بن عربی (ف ۶۳۸ ق) در این باره می‌گوید: «فَإِنَّ بَعْضَ الْحُكَمَاءِ وَأَبَا حَامِدٍ إِدْعَوُا أَنَّهُ يُعْرَفُ اللَّهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي الْعَالَمِ وَهَذَا غَلَطٌ. نَعَمْ تُعْرَفُ ذَاتُ قَدِيمَةٍ أَرْزِيَّةٍ لَا يُعْرَفُ أَنَّهَا إِلَهٌ حَتَّى يُعْرَفَ الْمَالُوهُ فَهُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ... وَأَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا تَجَلِّيهِ فِي صُورِ أَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ وُجُودُهَا بِدُونِهِ...» [۶، ص ۸۱].

یکی دیگر از تفاوت‌های اصلی دیدگاه‌های عارفان دو سنت عرفانی اختلاف در موضوعات هستی‌شناختی است که به شکل‌های مختلف در آرا و آثار آن‌ها بروز و ظهور داشته است.

این مقاله بر آن است که مبانی هستی‌شناختی دو سنت عرفانی را تحلیل کند و مشخص سازد عارفان هر یک از سنت‌های عرفانی به هستی از چه منظری نگریسته‌اند و همچنین، نوع نگاه آن‌ها به هستی برآمده از چه مبنایی بوده است. براین‌اساس، ابتدا دیدگاه عارفان سنت اول در باب هستی و ارتباط این دیدگاه با نظریات فلسفی کلامی رایج در آن دوره دربارهٔ هستی تبیین می‌شود و پس از آن آرای عارفان سنت دوم عرفانی دربارهٔ هستی شرح و بیان خواهد شد.

### پیشینه تحقیق

در باب سنت‌های عرفانی و ارکان و ویژگی‌های آن‌ها تاکنون آثار تحقیقی نسبتاً پرشماری انتشار یافته است. برخی از مهم‌ترین آن‌ها که با موضوع این مقاله ارتباط بیشتری دارند، بدین شرح هستند:

«عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)» (۱۳۸۹)؛ «تاریخ تصوف (۲)» (۱۳۹۴) و «شیوهٔ تبیین سنت و مشرب عرفانی نمونهٔ مطالعاتی: عزیز نسفی» (۱۳۹۶). در آثار مذکور مبانی و کلیات مربوط به سنت‌های اول و دوم عرفانی تبیین شده است و نویسندگان در این مقاله به شکلی خاص مبحث «هستی‌شناسی در دو سنت عرفانی» را شرح و بیان کرده‌اند.

درواقع، دیدگاه‌ها و مواضع هستی‌شناختی عارفان دو سنت عرفانی و ریشه‌های فکری این آرا در این مقاله دقیقاً تحلیل و تبیین شده است.

### هستی‌شناسی در سنت اول عرفانی

شناخت هستی از ارکان فکری عارفان سنت اول و از محورهای رسیدن به معرفت به شمار نمی‌آید [۳۳، ص ۷۴-۷۶؛ ۳۴، ص ۷۵-۷۶]. بدین سبب، این موضوع به صورت منسجم در ساختاری مضبوط و مبتنی بر اصول و قواعد مشخص که تصویر روشنی از نظام هستی به دست دهد، در آرا و دیدگاه‌های عرفانی سنت اول بازتاب نیافت. بررسی تألیفات پیروان سنت اول عرفانی نشان می‌دهد که آنان در پی ارائه طرح و الگوی

مشخصی برای تبیین مسئله هستی نبودند. این سخن بدان معنی نیست که در آرا و اقوال آنان به موضوع هستی هیچ اشاره‌ای نشده است و اهل معرفت در این دوره دربارهٔ هستی مطلقاً سخن نگفته‌اند. مراد از بیان این نکته آن است که آن‌ها خود را مانند فلاسفه، متکلمان و عارفان سنت دوم نیازمند و مقید نمی‌دیدند که هستی و جایگاه آن را برای طرح دیدگاه‌های عرفانی خود به صورت نظام‌مند تبیین کنند. چنانکه به تفصیل خواهد آمد تا قرن هفتم هجری نظریهٔ غالب برای تبیین نظام هستی و رابطهٔ آن با خدا و انسان در میان فلاسفه و متکلمان همان نظریهٔ وسایط یا سلسله‌المراتب بود که بر قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» استوار شده بود. حتی مخالفانی هم که این نظریه را رد و انکار می‌کردند، طرح جایگزین و مهمی که بتواند پاسخگوی پرسش‌های موجود در این باره باشد، به دست ندادند.

### نظریهٔ وسائط

این اصل فلسفی مبنای هستی‌شناسی شماری از حکمای بزرگ یونان از جمله ارسطو بوده است. فارابی از قول زنون شاگرد ارسطو می‌آورد: «وَسَمِعْتُ مَعْلَمِي أَرِسْطَاطَالِيْسَ أَنَّهُ قَالَ إِذَا صُدِرَ عَنْ وَاحِدٍ حَقِيقِي إِثْنَانٍ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَا مُخْتَلَفَيْنِ فِي الْحَقَائِقِ أَوْ مُتَّفَقَيْنِ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ فَإِنْ كَانَا مُتَّفَقَيْنِ لَمْ يَكُونَا إِثْنَيْنِ وَإِذْ كَانَا مُخْتَلَفَيْنِ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ وَاحِدَةً» [مجموعه رسائل فارابی، رسالهٔ زنون: ۷ به نقل از ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲].

این قاعده در آثار نوافلاطونیان به تفصیل تبیین شد و آنان از این قاعده برای ارائه نظریهٔ فیض بهره گرفتند و این نظریه را مبنای جهان‌شناسی خود قرار دادند. از جمله افلوپین در *اثولوجیا* در میمر دهم با عنوان «فِي الْعِلَّةِ الْأُولَى وَالْأَشْيَاءِ الَّتِي ابْتَدَعَتْ مِنْهَا» دربارهٔ واحد محض و اینکه واحد محض علت همهٔ اشیاست و چگونه اشیاء از مصدر اول صادر می‌شوند، دیدگاه‌های خود را در این باره به تفصیل مطرح می‌کند [نک: ۲۵، ص ۱۳۴ به بعد]. بر اساس تعالیم این مکتب، اولین فیضی که از واحد سرچشمه گرفته، عقل اول است. عقل اول عقل دوم و نفس اول را پدید می‌آورد و این فیض‌ها توالی پیدا می‌کند و در یک نظام تنازلی به عقل فعال که آخر عقول است، منتهی می‌شود [نک: ۱۹، ص ۱۷۸-۱۷۹]. این نظریه در میان حکمای اسلامی نیز مقبول افتاد و آنان با پذیرفتن کلیات آن کوشیدند اصول آن را با اعتقادات اسلامی منطبق سازند. فارابی و ابن‌سینا و دیگر حکمای اسلامی مبانی جهان‌شناسی خود را متأثر از آرای حکمای یونان

پایه‌گذاری کردند؛ اما این تأثیرپذیری تا آنجا ادامه می‌یافت که به اعتقادات اسلامی آنان خدشه وارد نسازد. همین موضوع موجب شد آن‌ها در بعضی موضوعات با فلاسفه یونان اختلاف داشته باشند. یکی از این مسائل اعتقاد به ازلیت خالق و حدوث عالم بود. ارسطو اعتقاد داشت که عالم و خالق آن هر دو قدیم و ازلی هستند و عالم به وسیله محرکی که او نیز قدیم است و برای فعلش آغاز و بدایتی نیست، از ازل به حرکت درآمده است. البته این عقیده ارسطو که مستلزم اعتقاد به دو وجود قدیم است، با اصول عقاید اسلامی که مبتنی بر توحید و قدیم و ازلی بودن ذات باری تعالی و حادث بودن موجودات است، در تعارض بود و اعتقاد بدان موجب می‌شد صفت ابداع از خداوند سلب شود. بدین جهت، حکمای اسلامی از جمله فارابی و ابن سینا آن را نپذیرفتند و در صدد حل این مشکل برآمدند. بدین جهت، آن‌ها برای انطباق این موضوع با اعتقادات اسلامی درباره خلقت عالم و کیفیت صدور از خالق و صانع جهان این‌گونه مطرح کردند که تنها خالق عالم قدیم و ازلی است و مخلوقات و موجودات همه حادث‌اند [نک: ۲۰، ص ۴].

فارابی در شمار نخستین حکیمانی قرار دارد که تحت تأثیر این نظریه قرار گرفت و صدور موجودات را از مبدأ اول از طریق فیض و خلقت ابدعی عالم قرار داد. فارابی درباره فیض می‌آورد:

«و انما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته و بانه مبدأ لنظام الخیر فی الوجود علی ما یجب أن یكون علیه فأذن علمه علة لوجود الشيء الذی یعلمه و علمه للأشياء لیس بعلم زمانی و هو علة لوجود جمیع الأشياء و بمعنی أنه یعطیها الوجود الأبدی» [۲۴، ص ۹۲].

از این عبارت برمی‌آید که فارابی علم و فیض خداوند را سبب ایجاد فعل و صدور موجودات می‌داند [نک: ۲۰، ص ۶].

ابن سینا در تبیین و ترویج این نظریه نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری برعهده گرفت. دلایل و براهین شیخ‌الرئیس برای اثبات و تبیین این قاعده چندان مبسوط و متقن بود که بعد از وی کسی در اثبات و شرح مبانی و اصول این نظریه نکته تازه‌ای نیفزوده، اگرچه مباحثی در فروع و جزئیات مطرح شده است. تأثیر آرای ابن سینا در این باره بدانجا رسید که بعد از او هرکسی در پی اثبات و شرح این نظریه برآمد، از دیدگاه‌های وی تأثیر پذیرفت یا آنان که به مخالفت با این نظریه برخاستند، برای رد و ابطال آن به نقد آرای ابن سینا پرداختند [برای آشنایی با آرای ابن سینا در این باره نک: ۴، ج ۲، ۳۷۳-۴۱۰؛ ۲، ص ۳۱۶ به بعد؛ ۲۰، ص ۶-۱۴].

این قاعده در میان حکمای اسلامی بعد از ابن‌سینا چنان جایگاهی پیدا کرد که آن را بدیهی و از نظریات مسلم عقلی و ذوقی تلقی کرده‌اند و برای اثبات آن نیازی به علت و برهان ندیده‌اند. مثلاً قطب‌الدین شیرازی گفته است: «و هذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجردا لتنبیه و إنما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي» [در شرح حکمة الاشراق شهرزوری نیز عباراتی نزدیک بدین مضمون آورده شده است: ۲۶، ص ۳۰۵؛ ۱۶، ص ۳۲۵].

سید محمدباقر داماد نیز در این باره می‌گوید: «من أمهات الاصول العقلية أن الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية إلا واحد... فلعل هذا الأصل بما تلوناه عليك في الضابط من فطريات العقل الصريح إذا كان القلب سليما و القريحة غير معرفة» [۷، ص ۸] و قریب بدین مضمون در کلام صدرالمتألهین نیز دیده می‌شود: «فلعل هذا الأصل من فطريات الطبع السليم و الذوق المستقيم» [۱۷، ج ۷، ص ۲۰۴].

با آنکه حکمای مشاء و اشراق هر دو این قاعده را پذیرفتند؛ اما آرای شیخ اشراق در جزئیات و فروع با دیدگاه‌های حکمای مشاء اختلاف دارد. اختلاف شیخ را با دیگر حکما می‌توان در دو موضوع خلاصه کرد: یکی محدودساختن عقول در ده عقل و دیگر صدور و ایجاد افلاک نه‌گانه همراه عقول. سهرودی اعتقاد داشت عالم افلاک که نوعی اجرام اثیری‌اند، برخلاف نظر حکماء مشاء نمی‌تواند همپای عقول در وجود آیند. البته او با صدور فلک اول یا فلک اطلس از عقل اول چندان مخالف نبود؛ زیرا این فلک را ساده و عاری از هر نقشی می‌دانست و در تجرد و لطافت آن را متناسب با عقل برمی‌شمرد. اما وی با صدور فلک دوم یا فلک ثوابت از عقل دوم مخالف بود؛ چون در این فلک ستارگان پرشماری وجود دارند و این فلک برخلاف فلک اطلس ساده و بی‌نقش نیست، از این‌رو، میان آن و عقل دوم نسبتی وجود ندارد. وی دربارهٔ رابطه و نسبت دیگر عقول و افلاک نیز همین اعتقاد را داشت. سهرودی دربارهٔ آثار عقول نیز با ابن‌سینا و دیگر حکمای اسلامی اختلاف داشت. وی شمار عقول را از ده و بیست و صد و دویست فراتر می‌دانست و آن‌ها را به دو دسته امهات و فروع تقسیم می‌کرد. شیخ اعتقاد داشت که ابتدا سلسله‌ای طولی از عقول پرشماری که به منزلهٔ امهات‌اند به وجود آمده‌اند و از این سلسلهٔ طولی طبقه‌ای دیگر از عقول که نسبت به سلسلهٔ اول به منزلهٔ فروع‌اند و در عرض همدیگر واقع‌اند، ایجاد شده‌اند و از این فروع اجسام به‌ترتیب، الأشرف فالأشرف ایجاد شده‌اند [نک: ۲۳، ص ۱۸۴-۱۸۸]. البته سهرودی گاهی صادر اول را به‌جای عقل

اول نور اقرب و به جای عقول، انوار می‌گوید و همان نقشی را که برای عقل اول قائل است، برای نور اقرب نیز در نظر می‌گیرد [نک: ۱۴، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۵۴].

این نظریه بر آرای متکلمان اسلامی نیز تأثیر گذاشت و آنان در بسیاری از مسائل خاصه در موضوع توحید و مبحث ذات و صفات و افعال خداوند تحت الشعاع این نظریه قرار گرفتند. البته موضع همه مذاهب کلامی در برابر آن یکسان نبود. در میان این مذاهب کلامی، بعضی از متکلمان اشعری مانند ابو حامد محمد غزالی و فخرالدین رازی به رد و انکار این قاعده پرداختند و در برابر آن علم مخالفت برافراشتند و به شیوه‌های مختلف در ابطال آن کوشیدند و این اصل را از مهم‌ترین آفات فکری فلاسفه دانستند که اعتقاد به آن موجب فساد در عقیده می‌شود [نک: ۲۲، ص ۱۲۰ به بعد؛ ۸، ج ۱، ص ۴۶۰؛ ۳۶، ص ۶۹]. با وجود مخالفت غزالی و فخرالدین رازی، نمی‌توان گفت که همه اشاعره با این قاعده مخالف بودند؛ بلکه گروهی از آن‌ها اصل این قاعده را پذیرفتند و آن را به فاعلی موجب اختصاص دادند؛ اما صدور کثیر از فاعل مختار را جایز شمردند که این مخالفت با قاعده الواحد به شمار نمی‌آید ... [نک: شرح موافق، سید شریف جرجانی، ج ۴، ص ۱۲۳ به نقل از: ۳۶، ص ۶۹]. حتی خواجه نصیرالدین طوسی آرای فخر رازی را نیز با این اصل فلسفی مغایر ندانست و در نقد المحصل در این باره چنین آورده است:

«أقول الأشعرية قالوا الصقة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد؛ اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات. و المتعزلة و الفلاسفة قالوا بذلك من الذوات ايضاً و صاحب الكتاب خالف الكل» [نک: ۱۰، ص ۲۳۸] خواجه نصیر همچنین، کوشیده است دیدگاه‌ها و اشکالات صدرالدین قونوی در باب قاعده الواحد را پاسخ گوید [نک: ۱، ج ۱، ص ۴۶۶-۴۶۹؛ برای آشنایی با دیگر آرا و ابتکارات خواجه نصیر در باب قاعده الواحد نک: ۱، ص ۴۶۳-۴۶۶].

### هستی در دیدگاه عارفان سنت اول عرفانی

اهل معرفت در سنت اول عرفانی از تأثیر نظریه وسائط برکنار نماندند و مسائل و مباحث و اصطلاحات و دایره واژگانی این موضوع کم‌وبیش در بعضی از آثار عرفانی بازتاب یافت.<sup>۱</sup> برای بررسی این موضوع در تألیفات عرفانی سنت اول توجه به چند نکته ضروری است:

۱. برای مثال، این نظریه در آثار عزیز نسفی به تفصیل بیان شده، به اهل حکمت انتساب یافته و از آن نتایج و تأویلات عرفانی برآمده است [نک: ۳۷، ص ۱۲۶].

۱. عارفان این سنت عرفانی با اهل فلسفه میانه‌ای نداشتند و طبیعتاً با آرا و دیدگاه‌های آن‌ها مخالفت می‌کردند. بدیهی است که این موضوع از مدخل فلسفه و آرای فیلسوفان در آثار و دیدگاه‌های عارفان جایگاهی پیدا نکرد.

۲. چنان‌که اشارت رفت، متکلمان نیز مانند فلاسفه تحت‌تأثیر نظریه وسایط قرار گرفتند و به‌رغم مخالفت عده‌ای از آنان مانند ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی، بیشتر متکلمان این نظریه را پذیرفتند و آرای کلامی خود را متأثر از آن شکل بخشیدند. بدان سبب که عرفان اسلامی با کلام پیوند استواری داشت و مشایخ عرفانی یا خود علم کلام می‌دانستند و در این علم صاحب‌نظر بودند یا به جهت پیروی از یکی از مذاهب کلامی تحت‌تأثیر آرای متکلمان قرار داشتند، دیدگاه‌ها و مشرب‌های عرفانی نیز تحت‌تأثیر آرای کلامی قرار داشت. پیوند عرفان و کلام چندان استوار و پیوسته است که هیچ مشرب عرفانی را نمی‌توان بدون شناخت اعتقادات صاحب آن مشرب تبیین کرد. نظریه وسایط از مدخل آرای کلامی در متون عرفانی نیز راه یافت و اهل معرفت خواسته یا ناخواسته از این طریق تحت‌تأثیر این نظریه قرار گرفتند.

قاعده صدور یا نظریه وسایط در تألیفات و آرای عرفانی به دو صورت بازتاب یافته است: الف. این قاعده با چهارچوب فلسفی کلامی و به‌صورت کامل در چند اثر عرفانی مطرح و بررسی و نقد شده است. نخستین عارفی که به این نظریه توجه نشان داد و در برابر آن موضع گرفت، ابوحامد محمد غزالی است. البته غزالی با این موضوع بیشتر به‌عنوان یک متکلم نه عارف روبه‌رو شد و کوشید آن را باطل شمارد و دیدگاه حکما را رد کند:

«قلنا: نحن لم نخض فی هذا الكتاب خوض ممهد و إنما غرضنا أن نشوش دعاویهم و قد حصل، علی أنا نقول: و من زعم أن المصیر إلى صدور اثنين من واحد، مکابرة للمعقول، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلیة، مناقض من واحد، مکابرة للمعقول، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلیة، مناقض للتوحید؟! فهاتان دعویان باطلتان، لا برهان لهما علیهما، فإنه لیس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فی مکانین و علی الجملة لا يعرف بالضرورة و لا بالنظر» [۲۲، ص ۱۳۹؛ برای تفصیل درباب دیدگاه غزالی درباره قاعده الواحد نک: ۳۵، ص ۴۱-۶۳] بعد از امام محمد غزالی، شاگرد باواسطه او عین‌القضات همدانی (ف ۵۲۵ ق) به این نظریه توجه نشان داد و در برابر آن موضع گرفت. او در زبدة الحقایق و نامه‌های خود به این نظریه اشاره کرده و دیدگاه خود را درباره آن تبیین کرده است. عین‌القضات احتمالاً متأثر از غزالی اعتقاد به این نظریه را کفر صریح بر می‌شمارد:

«لَعَلَّكَ تَقُولُ مِنَ الْمَعْلُومِ الظَّاهِرِ عِنْدَ أَهْلِ النَّظَرِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَكُونُ سَبَبًا إِلَّا لِشَيْءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ سَبَبًا لَوْجُودِ شَيْءٍ آخَرَ وَ هَذَا الشَّيْءُ الثَّانِي سَبَبًا لِشَيْءٍ ثَالِثٍ وَ هَكَذَا يَتَدَاعَى هَذَا الْأَمْرُ إِلَى وَجُودِ الْإِنْسَانِ، وَالوَاحِدُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ إِلَّا شَيْءٌ وَاحِدٌ. فَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ مَجَازِفَةٌ عَظِيمَةٌ مِنَ الْكَلَامِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُطْلَقَ اللَّسَانُ بِأَمْثَالِهِ فَهُوَ كَفَرٍ صَرِيحٍ عِنْدَ ذَوِي الْبَصَائِرِ» [۲۱، ص ۴۴-۴۵]. وی در مواضع دیگری نیز این نظریه را رد می‌کند [برای نمونه نک: ۲۱، ص ۶۶]. عین‌القضات همچون غزالی از موضع یک متکلم به نقد این نظریه می‌پردازد و آرای او در این باره صبغۀ عرفانی ندارد.

ب. بیشتر عرفا در آثار خود تنها به این قاعده اشاره کرده و در ضمن مباحث عرفانی با تایید این قاعده دیدگاه‌های خود را دربارهٔ هستی توضیح داده‌اند:

عقل اول نتیجه از صفتش      راه داده ورا به معرفتش  
[۱۳، ص ۶۱]

\*\*\*

عقل کل یک سخن ز دفتر او      نفس کل یک پیاده بر در او  
[۱۳، ص ۶۲]

\*\*\*

نفس اول راند بر نفس دوم      ماهی از سر گنده گردد نی ز دم  
[۳۲، ج ۳، ص ۴۷۶]

بسان عقل اول سر عالم      دهان بر بسته تا پایان بگویم  
[۳۱، ص ۵۸۸]

چنان‌که اشاره شد عارفان سنت اول خود را موظف نمی‌دیدند که منسجم و سامان‌یافته در مبحث هستی وارد شوند و در منظومۀ فکری خود جایگاهی خاص برای آن در نظر گیرند. آن‌ها در اشارات خود نظامی را که این نظریه برای هستی تبیین کرده است، پذیرفته‌اند و هرگاه نیز آن را نقد کرده‌اند نه از منظر هستی‌شناسی و مقایسه آن با دیگر نظریه‌های موجود دربارهٔ هستی است؛ بلکه آن‌ها از منظر تعالیم عرفانی بدان می‌نگرند و این نظام‌بندی‌ها و دسته‌بندی‌ها را دربارهٔ هستی در برابر معرفت عرفانی ناچیز می‌پندارند.

فلسفی را عقل کل می بس بود      عقل ما را امر «قل» می بس بود

در حقیقت صد جهان عقل کل                      گم شود از هیبت یک امر عقل  
[۱۸، ص ۱۵۶]

\*\*\*

گویند که صاحب فنون عقل کل است                      مایه ده این چرخ نگون عقل کل است  
آن عقل که عقل داشت آن جزوی بود                      و عقل ز عقل شد کنون عقل کل است  
[۳۱، ص ۱۳۴۷]

دیگر مشایخ سنت اول نیز قاعدهٔ الواحد را به عنوان رکنی از ارکان منظومهٔ عرفانی خود پذیرفته، در آثار خویش با تعبیر متنوع از آن یاد کرده و در تبیین موضوعات و مسائل مختلف عرفانی از آن بهره جسته‌اند. برای نمونه چند عبارت از آثار سنت اول بیان می‌شود:

نور اصل صفت از مصدر قدرت عقل اول را به رسالت بفرستاد. بجناح نور دیمومیت بپیرید،  
گرد باغ ازل برآمد [۱۱، ص ۱۸؛ نیز نک: ۱۱، ص ۲۰، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۸۸، ۳۰۲، ۳۰۳].  
عقل اول که قهرمان جان است خسته‌وار عصمت شادروان بارگاه اوج قدس از غبار  
وسواس بیفشاند. جان و جسم هم‌رنگ آدم گشت. از ولایت عقل و علم اهرمن بگریخت و  
دست دل به دامن جانان رسید [۱۲، ص ۱۴۰].

### هستی‌شناسی در سنت دوم عرفانی

موضع عارفان سنت دوم عرفانی دربارهٔ نظریهٔ وسایط کاملاً با آرای عارفان سنت اول عرفانی متفاوت است. بدان سبب که در سنت دوم عرفانی هستی از ارکان معرفت محسوب می‌شود [۳۳، ص ۷۴-۷۶؛ ۳۴، ص ۱۷۵-۱۷۶]. در منظومهٔ فکری عارفان این سنت، به هستی در قالبی نظام‌یافته و پیوسته به معرفت انسان و خدا توجه کامل می‌شود. بدین جهت، آن‌ها نظریه‌های مربوط به هستی را از منظر هستی‌شناسی خود می‌نگرند و دیدگاه موافق یا مخالف خود را دربارهٔ آن‌ها بیان می‌کنند. ابن عربی دربارهٔ این نظریه صریح و روشن موضع می‌گیرد و آن را باطل و فاسد می‌شمارد:

«فهو بانَ علی أصلٍ فاسد و هو أن الله ما صدر عنه إلا ذلك الواحد الاول لأحديته»  
[۵، ج ۳، ص ۵۳۶].

یکی از مواضعی که ابن عربی این نظریه را نقد می‌کند، تفسیر و تأویل «إِنَّ اللَّهَ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ» است:

«هو واحد فما صدر عنه إلا واحد فإنه في أحدية كل واحد وإن وجدت الكثرة فبالنظر إلى أحدية الزمان الذي هو الظرف فإن وجود الحق في هذه الكثرة في أحدية كل واحد فما ظهر منه إلا واحد فهذا معنى لا يصدر عن الواحد إلا واحد و لو صدر عنه جميع العالم لم يصدر عنه إلا واحد فهو مع كل واحد من حيث أحديته و هذا لا يدركه إلا أهل الله و تقوله الحكماء على غير هذا الوجه و هو مما أخطأت فيه» [۵، ج ۲، ص ۴۳۴].

محيی‌الدین در این موضع می‌گوید خدا همراه همه موجودات هست و نمی‌توان گفت از او فقط یک موجود صادر شده است. فقط زمانی می‌توان چنین موضوعی را پذیرفت که آن صادر اول را کل عالم بدانیم؛ چون نسبت کل عالم با خدا یکی است و هیچ‌یک از افراد عالم نسبتی تفاوت با خدا ندارند؛ براین اساس، نظر اهل الله صائب است و این برخلاف حکم حکماست که صادر نخست را عقل اول می‌دانند.

ابن عربی اعتقاد داشت که مجموعه عالم هستی از خداوند تعالی صادر شد و مراد از واحد نظام هستی است و وحدت در همه اجزای عالم آفرینش ساری است. به نظر می‌رسد مبنای مخالفت محیی‌الدین با نظریه وسایط آن است که اعتقاد بدین نظریه در تعارض با موضوع وحدت وجود است که از مهم‌ترین مبانی فکری وی به شمار می‌رود. ابن عربی برای تبیین نظام هستی‌شناسی خود نظریه دیگری را به عنوان جایگزین نظریه وسایط معرفی می‌کند که آن را می‌توان «نظریه تجلی» نامید. وی معتقد است از وحدت می‌توان هم‌زمان بی‌نهایت مظاهر هستی ظهور پیدا کند، بدون آنکه در وحدت خدشه‌ای راه یابد. وی برای تبیین این موضوع از تمثیلی بهره می‌گیرد:

«كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه و ينتهي إلى نقطة من المحيط و النقطة في ذاتها ما تعددت و لا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط و هي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى لانقسمت و لم يصح أن تكون واحدة و هي واحدة فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين و لم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد» [۵، ج ۱، ص ۲۶۰].

این دیدگاه ابن عربی در منظومه فکری شاگردان و پیروان وی نیز راه یافت. بر همین اساس است که تمثیل نقطه و دایره برای تبیین هستی یکی از موضوعات مهم و پربسامد در آثار پیروان سنت دوم عرفانی است؛ برای مثال:

هم نقطه‌ای که اصل وجود دوایر است      هم گرد نقطه دایر دوار بوده‌ایم

[۳۰، ص ۱۷۰]

یا:

جهان خود جمله امر اعتباریست	چو آن یک نقطه که اندر دور ساریست
برو یک نقطه آتش بگردان	که بینی دایره از سرعت آن
یکی گر در شمار آید به ناچار	نگردد واحد از اعداد بسیار
حدیث ماسوی الله را رها کن	به عقل خویش این را زان جدا کن
چه شک لاری در آن کلین چون خیال است	چو با وحدت دویی عین محال است
عدم مانند هستی بود یکتا	همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف و کثرت شان	شده پیدا ز بوقلمون امکان
وجود هر یکی چون بود واحد	به وحدانیت حق گشت شاهد

[۱۵، ص ۱۱۱]

هستی در نظر عارفان سنت دوم به درختی تشبیه شده که اصل آن خداست و موجودات شاخه‌ها و میوه‌های درخت‌اند:

«و الكل حق له فهو الأصل الذى نحن فرعه و الأسماء أغصان هذه الشجرة أعنى شجرة الوجود و نحن عین الثمر بل هو عین الثمر فما لنا مثل سوئ وجود هذا الشجر و من تمام المعرفة بالله ما أخبرنا به علی لسان رسوله ص من تحوله تعالی فی الصور فی مواطن التجلی و ذلك أصل تقلبنا فی الأحوال باطنا و ظاهرا و كل ذلك فيه تعالی و كذلك هو تعالی فی شئون العالم» [۵، ج ۳، ص ۳۱۵]

گفتمش من چهام و تو چه‌ای و عالم چیست؟ گفت من دانه‌ام و تو ثمر و کون شجر

[۳۰، ص ۱۴۷]

یکی دیگر از تمثیلاتی که در سنت دوم عرفانی برای تبیین هستی و نسبت خدا با موجودات به کار می‌رود، تشبیه وجود به دریا و موجودات به امواج دریاست. در این تمثیل دو وجه در کانون توجه قرار دارد، نخست آنکه نسبت همه موجودات با خدا یکسان است و دوم آنکه وجود موجودات اعتباری است و اصل وجود از آن خداست:

چو دریایی ست وحدت لیک پر خون	کزو خیزد هزاران موج مجنون
نگر تا قطره‌ای باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل	نبات و جانور و انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول	کزو شد این همه اشیا ممثّل

[۱۵، ص ۵۵]

ذرات دو کون شد هویدا	خورشید رخت چو گشت پیدا
زان سایه پدید گشت اشیا	مهر رخ تو چو سایه انداخت
خورشید صفت شد آشکارا	هر ذره ز نور مهر رویت
هم مهر به ذره گشت پیدا	هم ذره به مهر گشت موجود
موجی بفکند سوی صحرا	دریای وجود موج زن شد
در صورت و کسوت دلارا	آن موج فروشد و برآمد
و آن موج چه بود عین دریا	این جمله چه بود عین آن موج
پس کل باشد سراسر اجزا	هر جزو که هست عین کل است
اشیا چه بود ظلال اسما	اجزا چه بود مظاهر کل
خورشید جمال روی والا	اسما چه بود ظهور خورشید
کأنست کتاب حق تعالی	صحرا چه بود زمین امکان

[۳۰، ص ۶۶]

تشبیهات دیگری از قبیل آینه، پیداشدن همه اعداد از یک و ... نیز از همین گونه‌اند که بر مبنای هستی‌شناسی سنت دوم عرفانی استوار شده است و در متون عرفانی این سنت مکرر آمده‌اند.

بر اساس آنچه گفته شد، شاگردان و پیروان ابن عربی نیز چون وی نظریه وسائط را طریقی مناسب برای رسیدن به کمال ندانستند. البته موضع قاطع و کوبنده محیی‌الدین درباره این نظریه در میان شاگردان وی تعدیل شد و آن‌ها موضع آرام‌تر و ملایم‌تری درباره این نظریه اتخاذ و آن را راه و شیوه عوام برای رسیدن به معرفت معرفی کردند. از دیدگاه شاگردان ابن عربی و شارحان فصوص دو راه برای شناخت نظام هستی وجود دارد: یکی راه عوام و دیگری طریق خواص. مراد از راه عوام همان نظریه وسائط است و مقصود از طریق خواص نظریه ابن عربی در باب هستی است که با نظریه وسائط تقابل دارد و بر اساس آن می‌تواند بی‌نهایت مظاهر صفات و اسمای الهی از وحدت ظهور پیدا کند، بدون آنکه در وحدت ذات الهی خدش‌های پدید آید.

صدرالدین قونوی در دو موضع در این باب چنین آورده است:

«و أن إنعامه علی قسمین، فإحدى الطریقین سلسلة الترتیب و مرتبة الأسباب و الوسائط و الشروط و الطریق الأخری مرتبة رفع الوسائط» [۲۷، ص ۱۷۳؛ نیز نک: ۲۷، ص ۲۱۸؛ ۲۹، ص ۶۵-۶۷، ۱۵۶].

«انه ما من شیء الا و ارتباطه بجناب الحق من حیثیتین: أحدهما من حیث سلسله الترتیب و الوسائط و قد مر حدیثه و عرفتك سبب نقص العلوم و کمالها و قلتها و کثرتها من ذلك الوجه و الوجه الاخر مقتضاه الارتباط بالحق و الاخذ عنه بدون واسطة ممکن من الممكنات» [۲۸، ص ۱۳۸].

بر این مبنا عارفان سنت دوم نظریه خویش را در باب هستی بیان کردند و در این باب به آرا و دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان تکیه نکردند. این نظریه که گاه از آن با عنوان «نظریه تجلی» نیز یاد می‌شود؛ مبنای دیدگاه‌های هستی‌شناسانه سنت دومی در اصول و فروع به شمار می‌رود. در واقع، آرای عارفان سنت دوم در مبحث هستی و غایت و هدف سلوک برآمده از این نوع نگاه به عالم وجود است.

### نتیجه‌گیری

سنت‌های اول و دوم عرفانی در اصول و مبانی با هم تفاوت‌هایی دارند. یکی از مهم‌ترین این تفاوت‌ها اختلاف در باب مباحث هستی‌شناختی است. همین موضوع خود سبب شده است اختلاف‌هایی در مسائل دیگری از جمله سیروسلوک، مراتب و مراحل آن، فروع معتقدات عرفانی، نموده‌های اجتماعی و فردی عرفان و ... در بین عارفان دو سنت به وجود آید.

مبنای دیدگاه پیروان سنت اول عرفانی درباره هستی نظریه‌ای است به نام سلسله الترتیب یا نظریه وسایط که اهل حکمت و متکلمان نیز بدان اعتقاد داشتند. این نظریه برای تبیین رابطه خداوند به‌عنوان خالق و عالم کثرت و آفرینش به‌عنوان مخلوق شکل گرفته بود. بر اساس این نظریه می‌کوشیدند چگونگی خلقت هستی و عالم کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب‌الوجود بیان کنند. مبنای این نظریه بر یک قاعده حکمی استوار است: *الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد*: از یک چیز بیش از یک چیز صادر نمی‌شود. عارفان سنت نخست تحت تأثیر دیدگاه‌های فلسفی و کلامی، نظریه وسایط را برای تبیین هستی پذیرفته‌اند و بر اساس آن دیدگاه‌های عرفانی خود را شکل داده‌اند. در واقع، ایشان در نبود نظریه عرفانی برای بیان عالم و شیوه پیدایش آن به نظریه‌ای غیرعرفانی چنگ یازیده و مبانی عرفانی خود را بر آن استوار ساخته‌اند.

به‌رغم عارفان سنت اول، مشایخ سنت دوم نظریه وسایط را رد و در برخی مواضع قائلان به آن را تخطئه کرده‌اند. عارفان سنت دوم خود طرحی نو برای تبیین چگونگی پیدایش هستی در انداخته‌اند که در آن نسبت افراد عالم با خدا مانند نقاط روی محیط دایره نسبت به مرکز دایره است؛ یعنی ارتباط هر مظهر با حقیقت هستی مانند سایر مظاهر است. این نظریه با نظریه وسایط اختلاف ماهوی و اساسی دارد.

## منابع

- [۱]. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۲]. ابن سینا (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- [۳]. ——— (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- [۴]. ابن سینا (۱۴۰۵ق). شفا (الهیات)، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، سعید زاید قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- [۵]. ابن عربی، محمدبن علی (؟). الفتوحات المکیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۶]. ——— (۱۳۷۰). فصوص الحکم، مصحح: ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
- [۷]. داماد، میرمحمدباقر (۱۳۵۶). قبسات، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
- [۸]. رازی، فخرالدین (۱۳۷۰). المباحث الشرقيّة فی علم الالهیات و الطبيعیات، قم: بیدار، ۱۳۷۰.
- [۹]. ——— (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبيهات، مقدمه و تحقیق علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۱۰]. رازی، فخرالدین و طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵). تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء.
- [۱۱]. روزبهان بقلی (۱۳۷۴). شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
- [۱۲]. روزبهان ثانی، ابراهیم‌بن صدرالدین (۱۳۸۲). تحفة أهل العرفان، تصحیح جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
- [۱۳]. سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۸۳). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تصحیح مدرس رضوی، چاپ ششم، تهران: دانشگاه تهران.
- [۱۴]. سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به اهتمام نجف‌قلی حبیبی، هانری کربن و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- [۱۵]. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
- [۱۶]. شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۷]. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (؟). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- [۱۸]. عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۸۵). مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: زوار.

- [۱۹]. عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰). *تعلیقہ فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
- [۲۰]. عمید، موسی (۱۳۸۳). *مقدمه رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- [۲۱]. عین القضاة همدانی (۱۹۶۲م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*، تحقیق عیف عسیران، پاریس: دار بیلیون.
- [۲۲]. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه*، تحقیق دنیا سلیمان، تهران: شمس تبریزی.
- [۲۳]. غفاری، محمدخالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۲۴]. فارابی، محمدبن محمد (۱۳۸۹). *عیون المسائل*، همراه با المباحث والشکوک و رساله الاسماء المفردہ کندی، با مقدمه محمد برکت، تهران: میراث مکتوب.
- [۲۵]. فلوطین (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
- [۲۶]. قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۲۷]. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم: بوستان کتاب.
- [۲۸]. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *النفحات الإلهیة*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- [۲۹]. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). *المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصیرالدین طوسی*، تحقیق گوردون شوپرت، بیروت.
- [۳۰]. مغربی، شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۵۸). *دیوان کامل شمس مغربی*، تصحیح ابو طالب میرعابدینی، تهران: انتشارات زوار.
- [۳۱]. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- [۳۲]. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد انیکلسون، تهران: هرمس.
- [۳۳]. میرباقری فرد، سید علی اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)»، نشریه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۶(۲)، ۶۵-۸۸.
- [۳۴]. میرباقری فرد، سید علی اصغر و رئیسی، احسان (۱۳۹۶). «شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی، نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی». *ادبیات عرفانی*، ۹(۱۶)، ۱۷۱-۲۰۲.
- [۳۵]. میری، سید محسن (۱۳۸۸). «دیدگاه‌های غزالی درباره قاعده الواحد و نقد آنها»، نشریه *اسراء*، سال اول، شماره ۲، ۴۱-۶۳.
- [۳۶]. نجف‌زاده، علیرضا (۱۳۸۴). *مقدمه شرح الاشارات و التنبیها رازی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۳۷]. نسفی، عزیز (۱۳۸۶). *الانسان الكامل*، تصحیح ماریژان موله؛ چاپ هشتم، تهران: انتشارات طهوری.