

## نقد و بررسی مفهوم حرکت در عرفان کیهانی (حلقه)<sup>۱</sup>

سیدحمیدرضا رئوف

مری گروه الهیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

عظیم حمزئیان<sup>۲</sup>

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

### چکیده

حرکت یکی از مقولات مهم در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی است. این جایگاه در عرفان با موضوع آفرینش و در نسبت مستقیم با تجلی حق قرار دارد. در عرفان کیهانی، مفهوم «حرکت» جایگاهی محوری در آفرینندگی و موجدیت حق، تبیین مراتب هستی و توضیح وجه نموداری عالم دارد که بر مجازی و بی اعتباری بودن جهان مادی تأکید می کند. با توجه به وام گیری های بسیار عرفان کیهانی از عرفان ابن عربی در مقوله حرکت و تبیین آن، این مقاله با بررسی حرکت در عرفان کیهانی، نحوه این وام گیری و میزان کامیابی آن را با روش توصیفی - تحلیلی بررسی کرده است. اگرچه عرفان کیهانی در تبیین مفهوم حرکت بسیار متأثر از عرفان ابن عربی است، اما در بهره برداری از آن و ترسیم چارچوبی دقیق و روشن ناکام مانده است. نبود انسجام در تبیین جهان شناختی و روش شناختی، کاستی در نسبت مقوله حرکت با عشق و تشنه در تبیین آن؛ هم چنین، ابهام در تبیین مرتبه غایی صعود انسان از جمله این ناکامی ها است که مقوله حرکت در عرفان کیهانی را با ابهامات و نواقص بسیار همراه کرده است. کاستی های محتوایی و روشی متعدد این جریان سبب شده تا هیچ گاه قوت و قدرت لازم برای هم جواری با دیگر اندیشه های عرفانی را کسب نکند.

### کلیدواژه ها

حرکت، عرفان کیهانی (حلقه)، عرفان اسلامی، ابن عربی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): ahamzeian@semnan.ac.ir

«حرکت» از مفاهیم کلیدی در اندیشه‌های فلسفی-کلامی و عرفانی است و در کنار معنای متعارف و ساده خود در زبان، پیچیدگی‌های فکری و فلسفی را در سیر اندیشه بدنال دارد. این واژه در لغت به معنای «جابجایی شیء»<sup>۱</sup> و «ضد سکون»<sup>۲</sup> است. البته در مذاقه‌های زبانی و تحلیل معنا با ظرافت‌های فلسفی-کلامی همراه است؛ چندان‌که عسکری (م. ۳۹۰ق.) در بیان تفاوت بین «نقل» و «حرکت»، انتقال را امری منحصر در مکان و حرکت را اعم از مکان می‌داند. هم‌چنان‌که خداوند می‌تواند جسمی را در خارج از مکان با حرکت یا سکون ایجاد کند.<sup>۳</sup> راغب (م. ۴۰۱ق.) نیز با در نظر گرفتن تمایز آن با دیگر واژگان، حرکت را ضد سکون و منحصر در اجسام می‌داند که به معنای انتقال جسم از مکانی به مکان دیگر است.<sup>۴</sup>

قدمت بحث فلسفی و رویکرد معرفتی به «حرکت» ریشه در فلسفه پیشاسقراطی و آراء اندیشمندانی چون هراکلیتوس<sup>۵</sup> و گزنفون<sup>۶</sup> دارد. پس از آنها نقش کلیدی «حرکت» به مثابه اصلی برای آغاز و آفرینش همه‌چیز، در فلسفه کلاسیک شکل می‌گیرد.<sup>۷</sup> تا آنجا که همه‌چیز در ذیل مفهوم حرکت داشتن و متحرک‌بودن (اصل تغییر) از مبدایی بالاتر در اندیشه ارسطویی<sup>۸</sup> سامان می‌یابد.<sup>۹</sup> در فلسفه اسلامی نیز متأثر از آراء فلاسفه یونان، «حرکت» جایگاه خود را در آفرینش عالم حفظ می‌کند. البته سیر این بحث از حوزه طبیعیات و اعراض جسم در آراء ابن‌سینا (م. ۴۱۶ق.) تا بحث حرکت در جوهر در آراء ملاصدرا (م. ۱۰۴۵ق.) تحول می‌یابد. توجه به این موضوع، به دلیل نقش کلیدی آن در فرایند پیدایش و تبیین جهان‌شناختی

۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۱.

۲. ابن‌فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵.

۳. عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت، دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳۹.

۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دار القلم-دار الشامیة، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۹.

۵. Heraclitus.

۶. Xenophanes.

۷. پاپکین، ریچارد، استرول، آورووم، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴، صص ۱۵۰-۱۴۵.

۸. Aristotle.

۹. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۵۴-۳۵۱.

است.

ابن سینا «حرکت» را در مقوله جسم می‌داند، اگرچه در بحث متافیزیک و بحث حدوث نیز بدان اشاراتی می‌کند. ابن سینا در کتاب *الشفاء* حرکت را کمال نخستین برای امر بالقوه، از آن حیث که بالقوه است، می‌داند که توان و استعداد پذیرش امری را دارد. از این رو، «حرکت» خروج از قوه به فعل، به شکل تدریجی یا دفعی است.<sup>۱</sup> پس از آن، در کتاب *النجاة*، در تعریف «حرکت»، آن را «تغییر تدریجی حالت قار جسم» (حالی که در آن قرار دارد) می‌داند که رو به سوی غایتی داشته باشد و طالب وصول آن باشد؛ خواه غایت بالقوه یا بالفعل باشد.<sup>۲</sup> نظر به این تعریف، می‌توان فهمید که حرکت در اندیشه ابن سینا بر موجود غیر بالفعل اطلاق می‌شود و حرکت، نسبتی بیرونی با وجود موجودات دارد. بیرونی بودن حرکت به معنای عارض بودن آن بر وجود بالقوه است و از همین رو، حرکت به مثابه استعداد تلقی می‌شود. بیرونی بودن به معنای وجودی یا عدمی بودن حرکت نیست؛ زیرا نزد وی، حرکت امری وجودی است<sup>۳</sup> که به موجود چیزی را می‌افزاید.

نزد ملاصدرا نیز «حرکت» بر نهاد ناآرام جوهر مادی تأکید دارد که طبق آن، تمام اجسام (حتی جوهر) لحظه به لحظه در حال تحول‌اند. ملاصدرا «حرکت» را استیفای حدود به نحو متصل و پیمودن آن به تدریج و بدون طفره و جهش می‌داند. به این معنا که جسم، حدود مسافت را متصلاً استیفا کند؛ یا از حالت بالقوه به بالفعل را تدریجاً (اما پیوسته) طی کند.<sup>۴</sup> حرکت در جوهر نیز به این معناست که صورت نوعیه به عنوان جوهر و ذات شیء، پیوسته، به تدریج و به نحو اتصال تبدیل می‌یابد و شیء پیوسته در حال نو شدن است. اصل شیء بر جوهر است و حرکت در اعراض نیز بواسطه حرکت در جوهر است. این حرکت در ذات جوهر و قائم به فاعل وجودبخش است. از همین رو، ایجاد جوهر عین ایجاد حرکت جوهری است.<sup>۵</sup> اگرچه ملاصدرا نظریه حرکت در جوهر را پس از ابن عربی (م. ۶۳۸ق.) و نظریه تجدد

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (طبیعیات)*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.، ج ۱، صص ۸۳-۸۲.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳.

۳. همان، ص ۲۲۴.

۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.، ج ۳، صص ۲۸-۲۰ و ۱۱۲-۹۳.

۵. همان، ج ۳، ص ۸۷-۸۳، مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۳۴.

امثال او مطرح کرد، اما در نهایت نظریهٔ ابن عربی را برای حل مسائل اصولی حرکت در بحث از تعینات عالم هستی پذیرفت.<sup>۱</sup>

نکته ثابت در اندیشهٔ فلاسفه، تکیه بر این امر است که حرکت تنها منحصر در موجوداتی است که دارای جنبه بالقوه‌اند، یا آمیزه‌ای از قوه و فعل‌اند.<sup>۲</sup> امری که تفاوت نظر آنان را با عرفا آشکار می‌سازد. البته فهم دقیق‌تر رویکرد عرفا به موضوع حرکت، مستلزم توجه به نظریه اشاعره نیز هست. گروهی از متکلمان حوزه جهان اسلام که بواسطهٔ مبانی نگرشی خود به جایگاه خداوند در جهان و نحوهٔ عمل او در عالم، رویکرد خاصی را دربارهٔ مقوله حرکت طرح‌ریزی کردند. در اندیشهٔ اشاعره، عالم سراسر اعراض است و حرکت در آن به تجدد پی‌درپی منجر می‌شود. این حرکت خود سبب بقاء عرض است و هیچ عرضی در دو آن (لحظه) باقی نمی‌ماند. ضمن آنکه جوهر اشیاء، ثابت تلقی می‌شود.<sup>۳</sup> عرض دانستن حرکت و حتی سکون، نزد متکلمان به دلیل نقش مهم اعراض در اثبات حدوث جهان و اثبات خالق است.<sup>۴</sup> از همین رو، جوهر نزد عموم متکلمان در لحظهٔ خلقت ساکن است؛ زیرا برای متحرک شمردن هر شیئی، آن شیء باید در ابتدا در مکانی موجود باشد و پس از آن، به مکان دیگری منتقل شود تا حرکت تحقق یابد. از آنجایی که عالم، حادثِ زمانی و مخلوق از عدم دانسته می‌شد، شیء در زمان حدوث فاقد مکان قبلی و ساکن است. این قول نزد عموم معتزلیان و ابوالحسن اشعری معتبر بود.<sup>۵</sup> بحث خلق از عدم نزد متکلمان که حرکت را امری عرضی و حتی غیرمتصل می‌ساخت، یکی از مبانی مهم اختلاف نظر میان متکلمان و عرفا است. با این حال، وجودی دانستن بحث حرکت که در فلسفه و کلام مطرح است، نقطه مشترک مهمی در اندیشهٔ اسلامی است که در رویکرد به حرکت در عرفان پس از ابن عربی به شکل برجسته‌ای

۱. حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، [بی‌تا]، صص ۲۰۳-۱۸۴.

۲. ملاصدرا، ج ۳، صص ۶۱-۵۹.

۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمان عمیره، افسست قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۵۴.

۴. باقلانی، محمد بن طیب، التمهید فی الرد علی الملحدۃ المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، تحقیق محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۷م، ج ۱، ص ۴۲؛ اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین، تحقیق هلموت ریتز، ویسبادن، دارالنشر فرانز اشتاینر، ۱۹۸۰م، ج ۱، صص ۳۵۵-۳۵۴.

۵. اشعری، ج ۱، ص ۳۲۵.

مطرح می‌شود.

سیر بحث از حرکت در عرفان اسلامی تحولی از جنس رویکرد عمل‌گرایانه و ناظر به عبد تا رویکردی نظری و تبیین جهان‌شناختی را از سر گذرانده است. در سنت اول عرفانی، حرکت مفهومی عمل‌گرایانه دارد که متفاوت با رویکرد فلاسفه و متکلمان است. از سده‌های آغازین اسلامی، عرفان عمل‌گرایانه بر نقش فاعلی فرد توجه داشته و حرکت، برکنش‌هایی فعلاًنه در ساحت معنوی سالک یا ساحت الوهی تأکید داشت و مبتنی برکنش عبد برای نیل به حق بود. نقطه اوج جریان فکری و نگرشی به بحث حرکت در عرفان از اندیشه‌های ابن‌عربی آغاز شد. نظریهٔ حرکت ابن‌عربی به «تجدد امثال» شهرت دارد که طبق آن، «حرکت» فیض وجودی حق است که با تلفیق مفهوم عشق، به مبنایی کلیدی در جهان‌شناسی عرفانی و پیدایش‌کننده از واحد بدل می‌شود. حرکت نزد ابن‌عربی در همهٔ عالم، علی‌الذوام جریان دارد و منشاء آن مبتنی بر حبّ است و از همین رو، آنرا به «حرکت حبّی» تعبیر می‌کند. حرکت نزد او در وجود واقع می‌شود و سبب پیدایش هستی بواسطهٔ تجلی است.<sup>۱</sup>

خاستگاه حبّی و حرکت وجودی در همهٔ هستی، از مبانی مهم نگرش ابن‌عربی است که به شکل اندیشه‌ای قالب، محل رجوع و تفسیر رویکردهای عرفانی پس از او شده است. هرچند که همهٔ رویکردها در تفسیر دقیق آن کامیاب نبوده‌اند. هم‌چنان‌که جریان‌های عرفانی متأخر نیز با رویکردهای درون‌فرهنگی و کاربرد مفاهیم ملموس، می‌کوشند تا از طریق بکارگیری و بازتفسیر نظریه‌های عرفانی، قرابت بیشتری با ساختار اندیشه‌ای رایج عرفانی بیابند؛ لذا مفاهیم بسیاری را از نگرش‌های موجود در فرهنگ دینی - عرفانی وام می‌گیرند یا قرابت‌هایی را در تفسیر خود از جهان مطرح می‌سازند که در عین مشابهت‌ها، می‌تواند با ظاهری بسیار متفاوت و متمایز مطرح شود.

عرفان کیهانی (حلقه) یکی از جریان‌های مدّعی معنویت در ایران معاصر است که در بیان بسیاری از آموزه‌های خود مطالب بسیاری از آموزه‌های عرفان اسلامی را اخذ کرده است. عرفان کیهانی، چنان‌که محمدعلی طاهری (ت. ۱۳۳۵)، مؤسس آن می‌گوید: بر اثر الهاماتی در آبان ۱۳۵۷ برای وی رقم خورده و نقطهٔ آغازین آگاهی از شعور گسترده در کیهان و فهم فراگیر

۱. جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰، صص ۲۲۴-۲۲۳؛ صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، *النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱، ص ۱۸.

نسبت به آن است<sup>۱</sup>. ورود رسمی عرفان کیهانی به عرصه فرهنگی کشور، در تابستان ۱۳۸۵ و با نام «مؤسسه فرهنگی و هنری عرفان کیهانی (حلقه)» رقم خورد<sup>۲</sup>. طاهری این جریان را «عرفان کیهانی» نامید که درصدد دستیابی به خدانشناسی عملی است<sup>۳</sup>. عنوان «کیهانی»، به دیدگاه فراکلنگر<sup>۴</sup> یا نگرشی گسترده به عالم هستی اشاره دارد که در آن، انسان به وسعت جهان هستی است<sup>۵</sup> و دامنه تفکر او بر فراز تفکرهای معمول انسان و در سطح انطباق با کل قرار دارد<sup>۶</sup>.

در عرفان کیهانی نیز به تبع اخذ تعالیم اندیشه اسلامی و خصوصاً عرفان ابن عربی، حرکت جایگاه‌کلیدی در تبیین و فهم جهان دارد که در نسبت مستقیمی با مفهوم عشق است. عرفان کیهانی با اخذ مفاهیم و تبیین‌های عرفان ابن عربی، به بیان رویکرد خود درباره مفهوم حرکت و نسبت آن با عشق پرداخته است. اگرچه در این تبیین به حذف و اضافاتی در اندیشه عرفانی اقدام کرده است. این مقاله تلاش می‌کند تا با تبیینی دقیق از موضوع حرکت در عرفان ابن عربی و عرفان کیهانی، به مقایسه رویکرد این دو درباره مقوله حرکت پرداخته و کاستی‌ها و ضعف‌های تبیین عرفان کیهانی را بر اساس تبیین عرفانی ابن عربی، به عنوان تبیین مبنایی نشان دهد. نکته مهم در این بررسی آن است که صرف قرابت‌های ظاهری دلیلی بر همسانی نیست<sup>۷</sup> و این همسانی‌ها صحّت یا درستی مبانی اندیشه را تأیید نمی‌کند. این اندیشه، مبنای کار این پژوهش خواهد بود.

۱. طاهری، محمدعلی، «مقدمه: سایمتولوژی»، دانش پزشکی؛ ویژه‌نامه تخصصی سایمتولوژی ۱، سال چهارم، دوره چهارم، شماره ۱، ضمیمه بهمن ۱۳۸۹، صص ۴-۵.

۲. روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ویژه قوانین و مقررات: ص ۵۴۶، آگهی تأسیس «مؤسسه فرهنگی و هنری عرفان کیهانی حلقه» در تاریخ ۱۳۸۵/۶/۱۲، شماره روزنامه: ۱۷۹۳۳ تهران، شماره پیگیری روزنامه رسمی: ۶۷۸۶، (۱۳۸۵/۶/۲۹).

۳. طاهری، محمدعلی، عرفان کیهانی، چاپ اول، قم، اندیشه ماندگار، ۱۳۸۴، ص ۷۵.

#### ۴ . Interuniversal.

۵. طاهری، محمدعلی، دروس دوره یک فرادرمانی عرفان حلقه، گروه آموزش مجازی عرفان حلقه (نسخه ۱)، ص ۱-۴.

۶. طاهری، محمدعلی، عرفان حلقه؛ دوره هفتم، کلاس‌های نیمه دوم سال ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۴؛ همو، فرهنگ اصطلاحات عرفان کیهانی (حلقه)، جلد اول، گردآوری و تنظیم انتشارات عرفان کیهانی (حلقه)، ج ۱، ص ۱۴.

۷. Otto, Rudolf, *Mysticism East and West; A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2016, pp: xvi-xviii.

**پیشینه.** درباره موضوع حرکت در عرفان اسلامی با تمرکز بر رویکرد ابن عربی یا مقایسه وی با دیگر افراد و دیدگاه‌ها، پژوهش‌های چندی به انجام شده است. حسینی و کیشمشکی در مقاله‌ای با عنوان «حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعیّنات نظام هستی» به بحث از مفهوم حرکت و لوازم آن در مباحث فلسفی و عرفانی اشاره کرده و به تبیین نظر ابن عربی در سه بخش: «حرکت حبی»، «حرکت جلائی و استجلائی» و «حرکت ظهوری» پرداخته‌اند. ماحصل پژوهش آنان بیان تمایز و تبیین دقیق رویکرد عرفا و حکماء در بحث حرکت است.<sup>۱</sup> مختاری و شجاری در مقاله «حرکت حبی و غایت آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» به تبیین بحث حرکت حبی از منظر ابن عربی و ملاصدرا پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های ایشان را ضمن تبیین بحث برشمرده‌اند. نویسندگان در چهار مورد به سه نظر جمعیتی و یک نظر اختلافی رسیده‌اند.<sup>۲</sup> علیپور در مقاله «حرکت حبی و انسان کامل (از نگاه عرفان)» به تبیین حرکت حبی در عرفان ابن عربی و نسبت آن با انسان در قوس نزول و صعود پرداخته است. وی در این تبیین، جوانب و مزایای این نظر را در مقایسه با دیگر نظریات بررسی کرده است. موضوع اصلی او در این مقاله، بیان ادله و تبیین دقیق نظر و بیان نسبت آن با انسان است.<sup>۳</sup> عباسی در مقاله «حرکت حبی در آفرینش و رابطه آن با نفّس الرحمانی حق» به بحث از جایگاه محبت در آفرینش عالم پرداخته و حرکت را از طریق نسبت حبّ با فیضان حق و ظهور عالم از دیدگاه ابن عربی تبیین کرده است. تمرکز او در این مقاله تبیین جایگاه محبت و عشق در آفرینندگی عالم هستی است.<sup>۴</sup> مقالات متعدد با موضوعات فرعی بحث از حرکت حبی به تبیین آن در نسبت با آفرینش و جایگاه آن در عرفان پرداخته و جوانب آن را کاویده‌اند. از سوی دیگر، درباره عرفان کیهانی نیز پژوهش‌های متعددی انجام شده که در خصوص مطالعه دقیق و پدیدارشناسانه نسبت به جوانب آن، می‌توان به پژوهش «بررسی ریشه‌های

۱. حسینی، سیداحمد، کیشمشکی، ابوالفضل، «حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعیّنات نظام هستی»، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۹۸، صص ۱۵۹-۱۵۸.
۲. مختاری، فریبا سادات، شجاری، مرتضی، «حرکت حبی و غایت آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، پژوهشنامه عرفان، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۸۱-۸۰.
۳. علیپور، محمدحسن، «حرکت حبی و انسان کامل (از نگاه عرفان)»، هفت آسمان، سال یازدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸، صص ۷۴-۸۱.
۴. عباسی، فاطمه، «حرکت حبی در آفرینش و رابطه آن با نفّس الرحمانی حق»، پژوهشنامه ادیان، سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۶۷.

آموزه‌های نظری و عملی فرقه شبه‌عرفانی حلقه (کیهانی)<sup>۱</sup> با رویکردی توصیفی؛ پژوهش «نقد و بررسی روش‌شناختی معرفتی و علمی عرفان کیهانی»<sup>۲</sup> با رویکردی تبیینی-انتقادی؛ و پژوهش «بررسی و مقایسه جایگاه عقل و عشق در عرفان حلقه با آثار نجم‌الدین رازی»<sup>۳</sup> با تمرکز بر بررسی هستی‌شناسی عرفان کیهانی (حلقه) اشاره کرد. هم‌چنین، مقاله «خداشناسی در عرفان کیهانی (حلقه)»<sup>۴</sup> با رویکردی انتقادی به مبانی و تعالیم عرفان حلقه، معیار شبکه شعور کیهانی برای اتصال به خداوند و شناخت‌ناپذیری خداوند را مورد بررسی و نقد قرار داده است. مقاله «نقد مبانی و اصول نظری (عرفان حلقه) از منظر قرآن کریم»<sup>۵</sup> با رویکرد توصیفی تحلیلی و روش انتقادی به بررسی میزان هماهنگی بین تعالیم عرفان حلقه با تعالیم اسلامی پرداخته و عدم هماهنگی میان آنها را نشان داده است. مقاله «نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه»<sup>۶</sup> با هدف بررسی مبانی عرفان حلقه و مقایسه آن‌ها با موازین علم عرفان، ضعف مبانی این جریان را نشان داده است. مقاله دیگر این نویسندگان، با نام «بررسی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفان کیهانی از منظر حکمت اسلامی»<sup>۷</sup> به مقایسه مبانی معرفتی و هستی‌شناختی عرفان کیهانی با قواعد فلسفی در حکمت اسلامی پرداخته و تغییر اساسی میان آموزه‌های بنیادین این جریان با آموزه‌های فلسفی را نشان داده است.

۱. مدنی اصفهانی، ناهید، بررسی ریشه‌های آموزه‌های نظری و عملی فرقه شبه‌عرفانی حلقه (کیهانی)، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد در دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، شهریور ۱۳۹۴، صص ۳۷-۱۴.
۲. ولیعی ابرقویی، احمد، نقد و بررسی روش‌شناختی و علمی عرفان کیهانی، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد در گروه مدرسی معارف اسلامی: گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۳، صص ۱۵-۵؛ صص ۸۶-۹۱.
۳. رنجبران، محمد امین، بررسی و مقایسه جایگاه عقل و عشق در عرفان حلقه با کتاب مرصاد العباد نجم‌الدین رازی و آثار دیگر وی، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد در دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی: واحد تهران مرکزی، تابستان ۱۳۹۶، صص ۵۲-۱۴.
۴. قاسمی، محمودرضا، «خداشناسی در عرفان کیهانی (حلقه)»، مجله پاسخ، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۵.
۵. ناطقی، راضیه، «نقد مبانی و اصول نظری (عرفان حلقه) از منظر قرآن کریم»، مطالعات فلسفی کلامی، سال ۱۳، شماره ۱، ۱۳۹۷.
۶. ولیعی ابرقویی، احمد؛ محمدی، عبدالله، «نقد روش‌شناسی عرفانی مکتب حلقه»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۲۲، شماره ۱، ۱۳۹۷.
۷. ولیعی ابرقویی، احمد؛ محمدی، عبدالله، «بررسی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی عرفان کیهانی از منظر حکمت اسلامی»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۲۱، شماره ۱، ۱۳۹۶.



بطور کلی، در این پژوهش‌ها تمرکزی خاص بر موضوع حرکت مدنظر نبوده و یا نقد مبنایی بر اساس عرفان ابن‌عربی بر این جریان صورت نگرفته است. در این مقاله، با هدف نقد و بررسی مقوله حرکت در عرفان کیهانی بر مبنای آموزه‌های عرفان ابن‌عربی درباره حرکت، که مبنای نظریات این جریان در تبیین مقوله حرکت نیز هست، قصد داریم تا کاستی‌ها و نقصان‌های موجود در رویکرد عرفان کیهانی را در تبیین این مقوله نشان دهیم. از همین رو، در ادامه نظریه حرکت در عرفان ابن‌عربی و سپس عرفان کیهانی را بررسی کرده و در پایان، به نقد و بررسی رویکرد عرفان کیهانی به مقوله حرکت می‌پردازیم.

### حرکت در عرفان ابن‌عربی

عرفان ابن‌عربی عالم را جلوه و نمود حقایقی می‌داند که در صُقع (درونی و بیرونی) ربوبی تحقق یافته و در حقیقت، نمود مقام تعین ذاتی حضرت حق است.<sup>۱</sup> از همین رو، رویکرد متفاوتی به مقوله حرکت در نسبت با نظریات فلسفی-کلامی دارد. نزد فلاسفه و متکلمان، حرکت بر امور مادی و در سطح عالم طبیعت محقق می‌شود و هر آنچه ذیل بحث صدور مطرح می‌شود و بهره‌مند از اعراض است (ماده بالقوه)، مقتضی حرکت است. در عرفان ابن‌عربی، ظهور و تجلی است که بحث آفرینش را تبیین می‌کند و سریان نَفَس‌الرحمان در مواطن عالم هستی، حرکت را در همه وجود ظل‌الله جاری می‌سازد. نَفَس‌الرحمان در عرفان ابن‌عربی بنیاد همه‌چیز و قابل همه صورت‌های موجود در عالم است و همه تعینات را می‌پذیرد. نَفَس‌الرحمان از منظری فلسفی، هم قوه و هم فعل است و از جهتی قابل و از جهت دیگری واهب است.<sup>۲</sup> در عرفان ابن‌عربی در بحث حرکت، نَفَس‌الرحمان با مفاهیم فلسفی هم‌چون: هیولای اولی، جوهر و حتی مفهوم مکان و محل حرکت قابل انطباق است. نَفَس‌الرحمان ظهور فراگیر واحدی است که گستره آن از تعین اول تا تعین ثانی و تعینات خلقی را شامل می‌شود و می‌توان از آن با عنوان حقیقت جوهر نیز یاد کرد.<sup>۳</sup> همه عالم بواسطه

- 
۱. قیصری، داوود بن محمود، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، صص ۲۶۰-۲۶۰.
  ۲. فناری، محمد بن حمزه، مصباح‌الأنس؛ شرح مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، صص ۲۱۳-۲۱۲.
  ۳. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۹.

نَفَس الرحمان و در مراتب مختلف پدید آمده که صورت‌های مختلفی را متناسب با مراتب همان عالم به خود می‌گیرد.<sup>۱</sup>

ابن عربی حرکت را واجد شأنی وجودی می‌داند که شروط «دائمی بودن»، «حیی بودن» و «محبوب بودن بر اهل ظاهر» را داراست؛ زیرا علم بدان جز به طریق کشف ممکن نیست.<sup>۲</sup> این رویکرد، خصیصه‌ای ویژه از جنس عرفان را به مقوله حرکت می‌بخشد؛ زیرا اساساً حرکت امری مرتبط با تجلی حق و ظهور عالم بواسطه آن است و هرگونه حرکت در نشئه طبیعی، حکایت از حرکت در مبادی اعلی دارد. صفت حیات بواسطه حق در عالم ساری و جاری است و از آنجاکه هرآنچه حی است، متصف به صفت حرکت است؛ لذا خداوند که حی حقیقی است نیز به حرکت متجلی است و فرض سکون که از لوازم موت در عرفان (و عدمی) است، برای حق متصور نیست.<sup>۳</sup> البته حرکت در خداوند متفاوت از حرکت در موجودات است؛ زیرا ذات حق محل حوادث نیست. حرکت در ذات حق از نوع تجلی و حیی است که در مراتب تعیین استمرار می‌یابد.

بر طبق حرکت حیی، حرکت از شئون ذاتی حق است و در تمام مراتب تعینات جریان دارد. در میان صوفیان، رابعه عدویه (م. ۱۸۴ق.) را اولین فردی دانسته‌اند که به بیان نسبت حیی خداوند به بنده پرداخته<sup>۴</sup> و صوفیان پیش از او، در طرح این موضوع تردید داشته‌اند.<sup>۵</sup> هرچند در صوفیان بعد از او (هم‌چون: حلاج)، طرح موضوع حب با جوانب بیشتری مطرح شد. ابن عربی نخستین کسی بود که بر اساس «حدیث کنز» سیر تجلی و نزول و صعود آنرا به حرکت حیی تفسیر کرد.<sup>۶</sup>

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، [بی تا]، ج ۳، صص ۳۰۴-۳۰۳.

۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلاء غفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ج ۱، صص ۲۰۳.

۳. قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴، ج ۲، صص ۱۲۶۶-۱۲۶۵.

۴. سلمی، ابو عبدالرحمان محمد بن حسین، نخستین زنان صوفی، ترجمه مریم حسینی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵، صص ۲۳.

۵. کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱، صص ۴۷۸-۴۳۱.

۶. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۱۰؛ قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق سید

طبق حدیث کنز، «حُبَّ» خصلت ذاتی وجود و سببِ ظهورِ عالم در عین است.<sup>۱</sup> ماسوی - الله از حیث وجود چیزی جز عرض زائل بر وجود و مجموعه‌ای از صور متخیل نیست که موجودیت بالغیر آن بر اساس حرکت حَبّی و در «عَمَاء» محقق شده است.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، ذات حق بواسطه حُبّ وجود، خود را از طریق حرکت حَبّی در عَمَاء ظاهر کرده و هستی، ظهور یافته است. از این رو، حُبّ ذات، سریان یافته و به شکل خاص، انسان کامل (روح هستی)؛ و به شکل عام، عالم هستی را پدید آورده است.<sup>۳</sup>

تجلی حق بر طبق حدیث کنز یکی بیش نیست و ظهور آن یا «نَفْسُ الرَّحْمَان» و بستر آن ظهور یا «عَمَاء» نیز یکی بیش نیست؛ اما به مقتضای تعینات، مراتبی برای آن متصور است. نَفْسُ الرَّحْمَان محل همه تعینات است که از حیث ظهور یا عدم ظهور در خارج به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) تعینات علمی که لباس موجود پوشیده و ظهور صرفاً علمی نزد حضرت حق دارند و «تعینات حقی» نامیده می‌شوند؛ ب) تعیناتی که علاوه بر ظهور علمی، ظهور خارجی نیز یافته و «تعینات خَلْقی» نام دارند. از حیث نسبت این تعینات با حضرت حق می‌توان گفت تعینات حقی در علم حق جای دارند و تعینات خَلْقی علاوه بر علم حق، در نسبت با یکدیگر نیز علم دارند. تعینات حقی خود به دو دسته تعین اول و دوم تقسیم می‌شوند که این تقسیم و شأن مراتبی آن از منظر عرفانی کاملاً اعتباری و فرضی است: الف) تعین اول که شامل علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعیه است و علم در آن بدون التفات به حقایق مندرج در ذات و مفاد جزئیه است؛ ب) تعین دوم که شامل علم ذات به ذات از حیث تفصیل به جزئیات و در نظر گرفتن حقایق مندرج در آن است.<sup>۴</sup> هر دو این تعینات ناظر بر یک ذات است و تعین خَلْقی و حَقّی نیز حیثیت‌های یک ذات‌اند و از همین رو، تجلی حق یکی است و ظهور آن نیز یکی است.

حَبّ الهی واسطه تجلی است و استمرار تجلی وجود در عالم و ظهور موجودات نیز بواسطه حَبّ است. لذا حَبّ الهی نقش اصلی را در بنای هستی دارد. نقشی که در مراحل

جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲۸.

۱. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۳۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۱۱.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۶۸.

۴. جامی، صص ۳۲۸-۳۲۹.

تعیّنات و مراتب اکوان نیز استمرار یافته و در ظهور حق نیز سریان دارد.<sup>۱</sup> در این تصویر عرفانی، می‌توان حرکت را از آن‌حیث که ویژگی ذات است، ذاتی دانست؛ و از آن‌حیث که همراه تجلی وجود، دائماً سریان دارد، دائمی و وجودی دانست. هم‌چنین، سیر ظهور و تجلی از حق است (نزول) و در نهایت به حق باز می‌گردد (صعود). این فرایند، تفسیر آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۲</sup> است. چنین ترسیمی از ماسوی‌الله، جهان را در حرکت مداوم و در چرخه قوس نزول و صعود نشان می‌دهد که جوهره اصلی آن را حبّ تشکیل می‌دهد؛ زیرا هستی در معنای ظهوری آن، چیزی جز جریان مداوم حبّ الهی نیست. علاوه بر آنکه این جریان، عامل و مبنای هر حرکت دیگری در عالم نیز تلقی می‌شود. از این‌رو، این‌عربی به انواع حبّ برای تبیین انواع حرکت در عالم اشاره می‌کند:<sup>۳</sup>

الف) حبّ الهی که مربوط به حرکت الهی و معنوی است و به «حبّ خداوند به عبد» و «حبّ عبد به خداوند» تقسیم شده و جنبه کمالی و معنوی حرکت است؛

ب) حبّ روحانی که اشاره به حرکت تعاملی انسان در کسب رضایت محبوب (غیر خداوند) دارد و متوجه اغراض و اهداف است؛

ج) حبّ طبیعی که مربوط به حرکت مادی است و در عالم ماده جریان داشته (تغییرات طبیعی) و متمرکز بر اغراض و اهداف نیست.

با این تطابق میان حبّ و حرکت، جهان یکپارچه متحرک ترسیم می‌شود و خصیصه ایجاد آن نیز مبتنی بر حبّ تفسیر می‌شود. ماهیت چندگانه حبّ، علاوه بر آنکه دامنه حرکت را بر همه هستی تسری می‌دهد؛ نسبت عالم را با مبدأ آن نیز تفسیر می‌کند و موجودیت عالم را بر اساس آن (حبّ) بنیان می‌نهد. بحث از آگاهی از نسبت عالم با مبدأ و موجودیت آن بر مبنای حبّ، موضع کلیدی حدیث کُنز است که به نسبت میان حبّ و معرفت اشاره دارد «فَأُحِبِّتُ أَنْ أُعْرِفَ». میل حق به معرفت نسبت به اوصاف؛ و میل انسان به معرفت نسبت به خویش، دو قوس نزول و صعود را از منظری دیگر سامان می‌دهد و کلیت حرکت در هستی را در نسبت با معرفت بیان می‌کند. امری که جایگاه انسان در هستی را نیز برجسته می‌سازد؛ زیرا معرفت امری است که ظرفیت نمود حداکثری و ظرفیت نامتناهی در وجود انسان را منجر

۱. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۸۴.

۲. بقره: ۱۵۶.

۳. ابن عربی، فتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۸۴.

می‌شود. حبّ الهی به معرفت به خویش در مرتبه «جلاء» یا ظهور ذات در ذات و برای ذات حق به مشاهده کامل و تمام منجر نمی‌شود، مگر به مدد «استجلاء» که ظهور ذات برای ذات در تعینات خلقی است<sup>۱</sup> و مخلوقی جز انسان کامل یا حقیقت محمدیه مصداق آن نخواهد بود<sup>۲</sup>. از همین رو، کامل‌ترین نمود حبّ، حب الهی و صورت کامل حرکت در هستی، قوس نزول و صعود است که منطبق با فرایند آفرینش در تحقق حبّ الهی؛ و تحقق انسان کامل و تحقق استجلاء است که همه کمالات حق را در ظلّ خود دارد<sup>۳</sup>. در نتیجه، هستی در نسبت مستقیم با حرکت بوده و به مدد حبّ آشکار می‌شود و در بستر معرفت مستمر شده و در نهایت، به مبدأ خود بازمی‌گردد. از این رو، حبّ علتّ موجد و مبقیه هستی است و در هر دو بستر علیّی، با حرکت یکی محسوب می‌شود. در اینجا است که مفهوم حرکت در فهم جهان‌شناسانه و هستی‌شناسانه عرفانی به عنوان عنصری کلیدی نقش ایفا می‌کند. این نقش با مفاهیم قرآنی هم‌چون: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>۴</sup> نیز تثبیت و تفسیر می‌شود که اشاره به حرکت مداوم در قوس نزول و تحقق و نمود آن در قوس صعود در هستی دارد<sup>۵</sup>.

#### حرکت در عرفان کیهانی (حلقه)

در عرفان کیهانی، موضوع حرکت از دو حیث مطرح است: الف) سطحی که ناظر بر آفرینش و مراتب جهان هستی است؛ ب) سطحی که ناظر بر شناخت هوشمندی حاکم بر جهان هستی (شبکه شعور کیهانی) است. رویکرد «الف» از بالا به پایین به تبیین جهان می‌پردازد و به نسبت میان خداوند و موجودات اشاره دارد. در این رویکرد، مدار چرخش نزول و صعود عشق از منظری هستی‌شناختی می‌نگرد. از سوی دیگر، رویکرد «ب» از پایین به بالا به تبیین روابط حاکم بر هستی می‌نگرد و با توجه به مفاهیمی از فیزیک، نوع نظاره‌گری جهان و ماهیت مجازی آن بواسطه حرکت در اجزای هستی را مورد توجه قرار می‌دهد. در این رویکرد، با

۱. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق، ص ۱۹.

۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، اصول المعارف، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷؛ قیصری، داوود بن محمود، رسائل قیصری (نهایه البیان فی درایه الزمان)، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳.

۳. فناری، صص ۷۶۹-۷۶۸.

۴. الرحمن: ۲۹.

۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، صص ۳۳۸-۳۳۷.

توجه به هوشمندی و نظام‌مندی حرکت، به شعور حاکم بر هستی اشاره می‌شود. در ادامه به بررسی این دو سطح خواهیم پرداخت.

### الف) حرکت در آفرینش و مراتب جهان هستی. جهان هستی در عرفان کیهانی در

یک دسته‌بندی کلان به دو سطح تقسیم می‌شود: مرتبه موجودات بجز خداوندکه وجودی مجازی دارند؛ مرتبه خداوندکه منحصر در ذات الهی بوده و غیرقابل تعریف است و از آن به «عدم» و «هیچ‌قطبی» تعبیر می‌شود و اشاره به بی‌نام و نشانی آن دارد که ادراک و تعریف آن را غیرممکن می‌سازد.<sup>۱</sup> مرتبه موجودات، تجلی جهان «هیچ‌قطبی» یا ذات الهی بوده و فاقد وجودی مستقل‌اند و از آن به منزله تصویر یا سایه‌ای از ذات الهی تعبیر می‌شود. از تجلی ذات الهی یا جهان «هیچ‌قطبی»، جهان وحدت یا «تک‌قطبی» ظهور می‌یابد که فرازمان، فرامکان و فراتضاد بوده، اما قابل ادراک است.<sup>۲</sup> از آنجایی که ذات حق بی‌نهایت است، لذا دامنه تجلیات او نیز بی‌نهایت است.<sup>۳</sup> با این حال، بین مرتبه ذات حق یا جهان «هیچ‌قطبی» و جهان مخلوقات یا جهان «دو قطبی»، سه جهان «تک‌قطبی» وجود دارد که مراتب تجلی حق‌اند:

۱) وجود یا عقل اول. متجلی از ذات حق و حاصل عشق است که علم کلی بوده و ایده آفرینش در آن است؛

۲) وجود یا عقل دوم. متجلی از عقل اول که طرح کلی خلقت را در خود دارد. این وجود، جهان «تک‌قطبی» مخصوص هر یک از جهان‌های ممکن را متجلی می‌کند و واجد اطلاعات کلی است.

۳) وجود یا عقل سوم. متجلی از عقل دوم است و عالم علم و اطلاعات جزئی متعلق به یکی از بینهایت جهان‌های ممکن است که از آنها با عوالم «n قطبی» یاد می‌شود. جهان مخلوق عقل سوم، بالفعل است.

این سه جهان «تک‌قطبی» اشاره به امکان و وجود اطلاعات دارد که از آن به آگاهی الهی یاد می‌شود. پس از آن، هر یک از جهان‌های ممکن «n قطبی» و همه اجزای جهان «دو قطبی»، بالفعل بوده و مخلوق چهارم تلقی می‌شوند.<sup>۴</sup> البته همه مخلوقات جهان بالفعل

۱. طاهری، انسان و معرفت، تهران، خوشبین، ۱۳۸۹، ۱۹۴-۱۹۱.

۲. همان، صص ۱۹۷-۱۹۶؛ طاهری، عرفان کیهانی، ص ۱۳۰.

۳. همان، ص ۷۰.

۴. طاهری، انسان و معرفت، صص ۲۰۶-۲۰۴.

«دوقطبی»، مخلوق عقل نبوده و آن دسته از موجودات که دارای دو بُعد ظاهری و باطنی هستند (انسان)، بُعد ظاهری آنان تجلی عقل و بُعد باطنی (یا حقیقت اصلی وجود) آنان منشأ بالاتری دارد<sup>۱</sup>. جهان «دوقطبی»، زمان مند، مکان مند و دارای تضاد است. دو قطب مثبت و منفی، تضاد در جهان دو قطبی را شکل می دهد که در عرفان کیهانی «شبکه شعور مثبت» و «شبکه شعور منفی» نامیده می شوند<sup>۲</sup>.

علت تجلی در عرفان کیهانی، عشق ذات الهی است که در مراتب تجلی مستمر شده و شامل مراتب عشق یا محبت اول تا چهارم است. در جهان چهارم، عشق و محبت حقیقی چیزی جز وجود انسان نیست. علاوه بر آنکه، پدیدار شدن هستی با به صحنه وجود آمدن انسان به انجام می پذیرد. لذا عشق جهان را از آغاز تا تحقق موجب می شود. این سریان عشق در جهان هستی، علاوه بر وجه آفرینندگی، نقش بازگردانی انسان به سوی حق را نیز دارد؛ زیرا تجلی که در اصطلاح به «دمش عشق به هستی» و رحمانیت تعبیر می شود، در مراتب چهارگانه (سه جهان «تک قطبی» و جهان «دوقطبی») تا انسان استمرار می یابد و از آنجا در قالب عشق بازستاندن هستی، که در اصطلاح «بازدمش» و رحیمیت تعبیر می شود، در قالب رجوع انسان در حرکت قوس صعود یا مامت در هستی به سوی حق بازمی گردد و هدفمندی و کمال محوری خلقت را به تصویر می کشد<sup>۳</sup>.

گذر از عوالم جهان دو قطبی، از آغاز تا نقطه پایین چرخه، «مسیر نزولی» است و در آن، «کثرت ناشی از تضاد»، «ابعاد» و «تنوع تجلیات» رو به افزایش است. بازگشت از آن نقطه تا جهان «تک قطبی»، «مسیر صعودی» است که در آن، «کثرت ناشی از تضاد»، «ابعاد» و «تنوع تجلیات» رو به کاهش می گذارد. با این حال، هرگز تضاد به صفر نخواهد رسید<sup>۴</sup>. در سیر این حرکت مداوم نزول و صعود عشق، پیوستاری عقل و عشق نیز قابل توجه است. به این معنا که ماهیت همه عوالم و جزئیات آنها از عقل است که اساساً از دل عشق پدید می آید؛ زیرا دلیل اصلی، تجلی است. از این رو، هر مرتبه از عشق و عقل پدیدآمده از آن، با یکدیگر سنخیت کامل دارند. بر این اساس، همه چیز ناشی از ذات حق است که در قالب عشق الهی متجلی

۱. همان، ص ۲۰۷.

۲. همان، صص ۱۹۸-۱۹۷.

۳. همان، صص ۲۱۰-۲۰۸.

۴. همان، صص ۱۹۸-۱۹۷.

شده و عقل متناسب با هر مرتبه عشق، مراتب مختلف را پدید آورده است. با وجود اذعان به عظمت عشق، بیان این نکته ضرورت دارد که در عرفان کیهانی، ذات حق بی‌نهایت بوده و عوامل دیگری برای ظهور و تجلی دارد که شناخته شده نیست.<sup>۱</sup>

ب) حرکت در جهان مادی و در ارتباط با شعور کیهانی. هم‌چنان‌که پیش از این گفته شد، تنها خداوند وجود حقیقی دارد و موجودات جز او، همه مجازی‌اند. همه هستی‌های غیر خداوند در نسبت با حق سایه و مجازند.<sup>۲</sup> این خصیصه ظلی و مجازی، بیان‌گر دو نوع «شدن وجودی» یا «سگّه وجودی» برای موجودات است:

۱) «واقعیت وجودی» هر چیزی، به ما نشان می‌دهد که آن چیز وجود داشته، واقع شده، اتفاق افتاده یا حادث شده است؛ بدون آنکه به علت، چگونگی و نحوه وقوع آن آگاهی داشته باشیم. این بخش از وجود یا قابل مشاهده است و یا اثر خود را در محیط به جا می‌گذارد و قابل ثبت و اندازه‌گیری است؛

۲) «حقیقت وجودی» هر چیزی، درباره «علت وجودی» (نحوه وقوع آن)، «طرح وجودی» (هر واقعیت وجودی بدنبال طرح و نقشه‌ای اتفاق افتاده) و «کیفیت وجودی» آن بحث می‌کند.

با این تفسیر، می‌توان گفت جهان هستی «واقعیت وجودی» دارد؛ اما «حقیقت وجودی» ندارد. این موضوع از طریق درکی درست از دو مقوله «ماده و انرژی» و «حرکت» بدست می‌آید. بر طبق رویکرد عرفان کیهانی، اگر درکل هستی، از بزرگ‌ترین اجرام تا ریزترین عناصر و اتم‌ها، حرکت را از ماده سلب کنیم؛ همه چیز متلاشی خواهد شد. این موضوع از طریق مثال تیغه چرخان حول یک محور تبیین می‌شود. زمانی که یک تیغه، حول یک استوانه به چرخش درمی‌آید، ظاهر تیغه به استوانه می‌ماند. این استوانه بواسطه حرکت پدید آمده و اگرچه واقعیت وجودی دارد، اما حقیقت وجودی ندارد. این موضوع قابل تسری به همه موجودات است. از این‌رو، آنچه در جهان هستی نمود، ظاهر و واقعیت محقق تلقی می‌شود، بواسطه حرکت به بیننده نمایانده می‌شود. اگر حرکت از آن گرفته شده و بازایستد، متلاشی و معدوم می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. همان، صص ۲۱۲-۲۱۰.

۲. همان، ص ۱۹۴.

۳. طاهری، محمدعلی، ارتباط عام ذرات، [بی‌جا]، انتشارات عرفان حلقه، ۱۳۹۲، صص ۱۸-۱۲؛ همو، «قانون نظم



وجه دیگر دریافت جهان به مثابه حرکات واقعی و نه حقیقی از منظر عرفان حلقه، از طریق تبیین نسبت مناظر در جهان با سرعت ناظر<sup>۱</sup>، چشم ناظر<sup>۲</sup> و درک ناظر<sup>۳</sup> تبیین می‌شود. بر این اساس، فهم ناظر از مناظر پیش‌روی خود تحت‌تأثیر سرعت وی در جهان هستی است. به میزانی که سرعت ناظر کم یا زیاد شود، نوع مشاهده او از مناظر متفاوت و معرفت او از جهان نیز متفاوت خواهد بود. به میزان این افزایش یا کاهش، می‌توان بی‌نهایت تصویر از جهان تصور کرد که معرفت‌های متفاوتی را ناشی خواهد شد. باید دانست که هیچ‌کدام از تصاویر یا معرفت‌های ما، بیان‌گر تصویری حقیقی از جهان نیستند؛ زیرا جهان واجد تصویری حقیقی نبوده و مجازی است<sup>۴</sup>. بر این اساس، مجازی بودن هستی به معنای آفریده شدن آن از حرکت است و انسان را به وجود عاملی هوشمند و حقیقی رهنمون می‌سازد که در سیستمی هماهنگ، هدفمند و پویا، حرکتهایی را در جهات و صورت‌های متعدد و در عین نظم و پیوستگی ایجاد کرده است. اینجاست که حرکت، زاینده هوشمندی تلقی شده و بر اساس آن، کل هستی، از آگاهی یا شعور و هوشمندی ایجاد شده است. این عامل آگاهی یا شعور حاکم بر هستی «شبکه شعور کیهانی» نام دارد. نظر به اینکه هوشمندی حاکم بر هستی، باید در جایی ایجاد و در اختیار منبعی باشد، این منبع صاحب هوشمندی در عرفان کیهانی، «خدا» نامیده می‌شود که جهان هستی، تصویر مجازی از هوشمندی این حقیقت است<sup>۵</sup>. در نتیجه، حرکت در عالم از این حیث نیز به خداوند منتهی می‌شود.

### نقد و تحلیل رویکرد عرفان کیهانی

عرفان کیهانی جریانی است که در تبیین تعالیم و آموزه‌های خود از تعالیم و آموزه‌های عرفان اسلامی بهره فراوان برده و گاه در ضمن طرح اصول خود، به برخی از آنها اشاره کرده است. هم‌چنین، «در نسبت میان تجلی و عشق الهی»، «جایگاه حرکت در آفرینش» و «مقوله عشق و نزول مراتب در تجلی» نیز می‌توان قرائن بسیاری را مشاهده کرد که ناشی از بکارگیری

و بی‌نظمی»، ماهنامه راه کمال، ویژه‌نامه عرفان کیهانی (بینش انسان)، اردیبهشت ۱۳۸۹، ص ۳۳.

۱. طاهری، محمدعلی، انسان از منظری دیگر، تهران، بیژن، چاپ نهم، ۱۳۸۸، صص ۳۶-۳۳.

۲. همان، صص ۳۹-۳۷.

۳. همان، صص ۴۱-۳۹.

۴. همان، ص ۴۳.

۵. طاهری، عرفان کیهانی، صص ۶۶-۶۴؛ همو، انسان از منظری دیگر، صص ۳۰-۲۹.

تعالیم عرفان ابن عربی است. با این حال، این کاربردها به یکسانی و عینیت بدل نشده و تفسیر و فهم معرفت‌شناختی از فرایندها و تعیین جایگاه مفاهیم و موضوعاتی هم‌چون: آگاهی، عشق و انسان، الگوی دیگری را ارائه کرده است. لزوم توجه به تفاوت‌ها علاوه بر شناخت بهتر و آگاهی دقیق‌تر، به فهم بهتر مفاهیم و انسجام درونی اندیشه نیز کمک می‌کند. در ادامه، با مقایسه میان تعالیم عرفان ابن عربی و عرفان‌کیهانی پرداخته و کاستی‌های عرفان کیهانی را علی‌رغم بکارگیری آموزه‌های عرفانی نشان خواهیم داد.

**نبود انسجام در تبیین جهان‌شناختی.** ابن عربی در ترسیم جهان‌شناسی خود از وجود خداوند و نسبت آن با ظهورات عالم و مراتب تجلی و ظهور حق آغاز و وجود اعتباری و ظلی موجودات را پس از مراتب تجلی بیان می‌کند. ضمن آنکه سیر این فرایند را بر طبق «حدیث کنز» بر قاعده حبّ بنا می‌کند. در عرفان حلقه بحث از ترسیم جهان در نسبت با حرکت در دو سیر بیان شده که اگرچه سیر حرکت از ذات حق تا موجودات و مراتب تجلی در جهان‌شناسی آن مطرح شده است، اما تبیین مجازی و اعتباری بودن موجودات در نسبت با وجود حق را در دسته‌بندی چگونگی وجود و چیستی موجودات مادی و با توجه به مباحثی از فیزیک توضیح می‌دهد. بنابراین اگرچه در بحث از فرایند تجلی حق از مباحث عرفان ابن عربی بهره برده و خود نیز بدان اشاره دارد<sup>۱</sup>؛ اما در طرح ماهیت موجودات و مجازی بودن جهان مادی، از تبیین‌های عرفانی فاصله می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان عرفان ابن عربی را که در شاکله منسجم عرفانی خود چیستی وجودی موجودات را در نسبت با وجود حق بیان می‌کند، واجد انسجام بیشتری دانست. هم‌چنین، این تمایز را می‌توان خصیصه عرفان کیهانی دانست که بر آگاهی از شعور گسترده در کیهان و فهم فراگیر نسبت به آن تمرکز دارد<sup>۲</sup> و توصیفات او از هستی نیز بیشتر ناظر بر این سطح از فهم است.

**نبود انسجام روش‌شناختی.** نزد ابن عربی حرکت از منظری عرفانی و با تکیه بر مباحث نظری و استدلال بر روشی عقلی-نقلی استوار است که بر پایه قرآن و سنت، به تبیینی عقلانی از نظام هستی دست می‌زند. این موضوع را می‌توان در تبیین وی درباره حرکت مبتنی بر آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»<sup>۳</sup>، حدیث کنز و پس از آن فرایند تجلی و وجود ظلی عالم و فقر

۱. طاهری، عرفان کیهانی، صص ۷۴-۶۵.

۲. طاهری، «مقدمه: سایمتولوژی»، صص ۵-۴.

۳. الرحمن: ۲۹.

وجودی آن مشاهده کرد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر، برای تبیین ساختار عرفانی، یک الگوی فراگیر (فهم و تبیین عرفانی) به خدمت گرفته می‌شود. بر این اساس، اگرچه این چارچوب طرح‌ریزی شده ممکن است در ساختار دیگری (کلامی یا علمی) محل نقد قرار گیرد، اما در چارچوب خود یک نظام منسجم را ارائه می‌دهد. با این حال، در الگوی روشی عرفان کیهانی، ما شاهد بکارگیری تعالیم عرفانی هستیم که گاه در تبیین یا بسط آنها به الگوها و روش‌هایی علمی متوسل می‌شود.<sup>۲</sup> حال آن‌که این دو امر متمایز می‌توانند در مبانی با اختلاف روبرو شوند. لذا نمی‌توان به آسانی از دو چارچوب روشی در تبیین یک امر استفاده کرد. عرفان کیهانی از الگوهای علمی در جهت تأیید مبانی و آموزه‌های عرفانی خود سود برده، اما این کاربردها نمی‌توانند به سادگی این تعمیم را در خود جای دهند. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که عرفان حلقه از حیث تبیین، از انسجام کمتر روش‌شناختی برخوردار است.

#### عدم فراگیر بودن مقوله حرکت در تبیین جهان‌شناختی. ابن‌عربی در بیان حرکت در

نسبت با خداوند، آنرا خصیصه ذاتی وجود دانسته و آن را به ذات حق ملحق می‌کند؛ البته با ذکر این مطلب که حرکت در ذات حق از نوع تجلی و حبی است که در مراتب تعیین استمرار می‌یابد.<sup>۳</sup> این رویکرد، نوآوری ویژه ابن‌عربی است که تا پیش از او مطرح نبود. این موضوع در عرفان کیهانی در ضمن بحث از تجلی ذات حق بیان شده و شاید به دلیل فقدان اهمیت مباحث مربوط به استناد حرکت به ماده یا به وجود (که در مباحث کلامی و فلسفی مطرح بوده) یا فقدان توانمندی در طرح مباحث دقیق فلسفی-کلامی، با تفصیل و شفافیت طرح و بررسی نشده است. جهان «هیچ‌قطبی» در عرفان کیهانی محل اجمال و ابهام است<sup>۴</sup> و برخلاف رویکرد ابن‌عربی در استناد حرکت به ذات حق، این نسبت بین جهان «هیچ‌قطبی» و حرکت وجود ندارد.

#### کاستی در نسبت مقوله «حرکت» با عشق. همراهی و مداومت مقوله حرکت و عشق

در عرفان ابن‌عربی بواسطه طرح «حدیث کنز» جایگاهی ویژه و مراتبی مشخص دارد<sup>۵</sup> که

۱. فیصری، شرح فصوص‌الحکم، ۳۳۸-۳۳۷.

۲. طاهری، انسان و معرفت، صص ۲۰۶-۲۰۴، همو، انسان از منظری دیگر، صص ۴۳-۳۷.

۳. فیصری، شرح فصوص‌الحکم، ج ۲، صص ۱۲۶۶-۱۲۶۵.

۴. طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۹۴-۱۹۱.

۵. ابن‌عربی، فتوحات‌المکبیه، ج ۴، ص ۱۸۴.

پس از او نیز در مباحث فلسفه عرفان استمرار یافته است. پیوستگی مداوم حرکت و حبّ یک نظام منسجم و حاضر در برابر خداوند را نمایان می‌کند که حضور بی‌وقفه وجود حقیقی و نسبت عینی و غیرمنقطع آن با جهان، معنا و فهم ماسوی‌الله را برای مخاطب بیان می‌کند. این تصویر یکپارچه که هم جایگاه خداوند و هم نسبت و چستی موجودات را به شکلی توأمان و در پیوند با مقوله حرکت و عشق تبیین می‌کند، در عرفان کیهانی قابل مشاهده نیست. از همین رو، مراتب عقول سه‌گانه در جهان «تک‌قطبی» بدون بیان شفاف که ضرورت وجود آنها را بیان کند، مطرح شده‌اند؛ جز آنکه این سه جهان «تک‌قطبی» را برای بیان امکان و وجود اطلاعات یا «آگاهی الهی» بیان کرده‌اند تا نمودار ترسیم آفرینش از حیث نسبت آن با آگاهی ازلی معنادار شود<sup>۱</sup> که بحث کلیدی در عرفان کیهانی است.<sup>۲</sup> هم‌چنین، مراتب حبّ نزد ابن‌عربی بر جنبه وجودی و عینی<sup>۳</sup>؛ و در عرفان حلقه بر جنبه نظری<sup>۴</sup> بیشتر تکیه دارد. تنها در مرتبه انسان در عرفان کیهانی است که این عشق صورت عینی به خود می‌گیرد، اما در همجواری با مراتب عقول، بیشتر انتزاعی و نظری است. لذا کمتر می‌توان نسبت حرکت با عشق (که نقشی مبنایی برای حرکت دارد) را در عرفان کیهانی مشاهده کرد.

**تشتت مفاهیم کلیدی در تبیین مقوله حرکت.** عرفان ابن‌عربی سرشار از مفاهیم خاص عرفانی و کاربرد اصطلاحات است. امری که هم دقت دیدگاه او را در تبیین مباحث نشان می‌دهد و هم مخاطب او را به سبک اندیشندگی او نزدیک‌تر می‌سازد. با این حال، در عرفان-کیهانی مفاهیم متعدد به فراخور بحث از حوزه‌های علمی متعدد اخذ می‌شوند. کاربرد اصطلاحاتی از فیزیک، پزشکی، عرفان و دین، متن و گفتار این عرفان را متشتت جلوه می‌دهد و ارزیابی ایده‌ها و گفتار آن را دشوار می‌سازد. بخشی از ماهیت یک اندیشه، از طریق اصطلاحات و مفاهیم خاص آن بیان می‌شوند و این قاعده عام سبب می‌شود تا گفتارهای متعلق به حوزه‌های متعدد، در جایگاه خاص خود بررسی و نقد شوند. بی‌شک از همین روست که جریان عرفان کیهانی کمتر توانسته در گفتمان عرفانی رایج در جامعه علمی جایگاه مطلوبی را کسب کند و محل بررسی و گفتگوی عالمانه دو طرفه قرار گیرد. علاوه بر آنکه، تشتت در

۱. طاهری، انسان و معرفت، ص ۲۰۴.

۲. طاهری، «مقدمه: سایمتولوژی»، صص ۴-۵.

۳. ابن‌عربی، فتوحات المکّیه، ج ۴، ص ۱۸۴.

۴. طاهری، انسان و معرفت، ص ۲۰۵.

مفاهیم و رجوع به حوزه‌های مختلف سبب شده تا از مطلوبیت علمی لازم برای ورود به عرصه مباحث فنی عرفانی-فلسفی برخوردار نباشد.

**ابهام در تبیین مرتبه غایی صعود انسان.** چرخه بازگشت عشق که در عرفان ابن عربی به قوس صعود تعبیر شده و به مدد «استجلاء» میسر می‌شود، با تحقق انسان کامل و تحقق استجلاء محقق می‌شود که همه کمالات حق را در ظل خود دارد.<sup>۱</sup> در عرفان کیهانی نیز این چرخه به مدد انسان میسر می‌شود و بازگشت مرتبه انسان تا جهان «تک قطبی»، «مسیر صعودی» نامیده می‌شود که در آن، «کثرت ناشی از تضاد»، «ابعاد» و «تنوع تجلیات» رو به کاهش می‌گذارد؛ اما این تضاد هرگز به صفر نخواهد رسید<sup>۲</sup> و مرتبه جهان دوقطبی به مرتبه جهان هیچ‌قطبی ختم نمی‌شود. به عبارت دیگر، عرفان کیهانی نسبت خداوند و انسان را به شکلی مبهم رها می‌کند و کاهش کثرات را در فرایند صعود انسان به شکل نامعلومی بیان می‌کند. از همین روست که حجاب مداوم غیریت جهان دوقطبی (جهان انسان) در نسبت با جهان هیچ‌قطبی (جایگاه حق) همواره به سالک مستولی است. از این رو، می‌توان گفت که فرجام غایی انسان در عرفان کیهانی با سردرگمی روبروست.

### نتیجه‌گیری

با بررسی مقوله حرکت در عرفان ابن عربی و عرفان کیهانی مشخص می‌شود که عرفان کیهانی به دلیل تأخر زمانی و برخوردار بودن از گنجینه عظیم تعالیم عرفان اسلامی، از تعالیم عرفان اسلامی و عرفان ابن عربی بسیار بهره برده و رویکردهای آنها را در تبیین تعالیم خود اتخاذ کرده است. این اقدام را مشخصاً در بحث از تجلی و مراتب کلی آن، نسبت و جایگاه عشق در مراتب تجلی، قوس نزول و صعود عشق و لزوم حرکت انسان به قرب و کمال می‌توان دید. با این حال، در تبیین این مفاهیم به فهم خود از آنها روی آورده و با ترکیب گزاره‌های متعدد از حوزه‌های مختلف علمی، چارچوب ناقصی از جهان‌نگری عرضه می‌کند. کاربرد مفاهیم علمی در تبیین مفاهیم و سعی در ترسیم چارچوبی بیشتر علمی-معرفتی تا عرفانی-شهودی، سبب شده تا در بیان مفاهیم عرفانی و نتایج حاصل از آنها، به تفاوت‌های بارزی در مقایسه با عرفان اسلامی دست یابد. علاوه بر آنکه در رویکرد خود، با ابهام در تبیین مبانی

۱. فناری، صص ۷۶۹-۷۶۸.

۲. طاهری، انسان و معرفت، صص ۱۹۸-۱۹۷.

عرفانی نیز روبروست.

این مقاله از طریق بررسی آموزه‌های عرفان ابن عربی درباره حرکت و بررسی رویکرد عرفان کیهانی بدان، کاستی‌ها و خطاهای مبنایی، روشی و کاربردی این جریان را نشان داده است. نبود انسجام در تبیین جهان‌شناختی و کاستی در ترسیم جهان‌بینی در عرفان کیهانی؛ نبود انسجام روش‌شناختی و کاستی عرفان حلقه در اتخاذ رویکرد مشخص در بیان رویکرد و تبیین نظرات؛ عدم فراگیر بودن مقوله حرکت در تبیین جهان‌شناختی که در عرفان ابن عربی به دلیل عقبه فلسفی-کلامی تا خداوند و در قالب تجلی و مراتب ظهور تسری می‌یابد، اما در عرفان کیهانی به فراگیری این بحث نمی‌پردازد؛ کاستی در نسبت مقوله «حرکت» با عشق که در عرفان ابن عربی، بر اساس «حدیث‌کنز»، فراگیر، محوری و وجودی است، اما در عرفان کیهانی در کنار مقوله آگاهی و عقل به عنوان یکی از راه‌های ظهور حق معرفی می‌شود؛ تشتت مفاهیم کلیدی در تبیین مقوله حرکت که عرفان کیهانی بیشتر به حوزه مخاطبین عام تعلق دارد و وارد عرصه فنی عرفانی برای بررسی و نقد نشده است؛ ابهام در تبیین مرتبه غایی صعود انسان که در عرفان کیهانی مرز و حجاب جهان دو قطبی و جهان هیچ‌قطبی همواره باقی و پابرجا می‌ماند.

این خلاءها سبب شده تا تبیین مقوله حرکت در عرفان کیهانی با ابهامات و نواقص بسیاری روبرو شود. این در حالی است که در چارچوبی کلی تبیین جهان‌شناختی در عرفان کیهانی، مقوله حرکت نقشی کلیدی در فرایند آفرینش و تکثیر مخلوقات و همچنین، سیر انسان و تحقق کمال و تعالی او دارد. بر این اساس، می‌توان گفت که علی‌رغم وام‌گیری‌های بسیار عرفان کیهانی از عرفانی اسلامی و علی‌الخصوص عرفان ابن عربی، کاستی‌های محتوایی و روشی متعدد این جریان سبب شده تا هیچ‌گاه قوت و قدرت لازم برای همجواری با دیگر اندیشه‌های عرفانی را کسب نکنند.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم المقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (طبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، فتوحات المکیه، بیروت، دارصادر، [بی تا].
- اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، ویسبادن، دارالنشر فرانز اشتاینر، ۱۹۸۰م.
- باقلانی، محمد بن طیب، التمهید فی الرد علی الملحده المعطله و الراضه و الخوارج و المعتزله، تحقیق محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۷م.
- پاپکین، ریچارد؛ استرول، آورو، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمان عمیره، افست قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
- حسن زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، [بی تا].
- حسینی، سید احمد؛ کیاشمشکی، ابوالفضل، «حرکت در عرفان و نقش آن در ظهور تعینات نظام هستی»، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۹۸ (صص ۱۶۲-۱۴۱).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دار القلم دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

- رنجبران، محمد امین، بررسی و مقایسه جایگاه عقل و عشق در عرفان حلقه با کتاب مرصاد العباد نجم‌الدین رازی و آثار دیگر وی، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد در دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تابستان ۱۳۹۶.
- روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ویژه قوانین و مقررات: ۵۴۶، آگهی تأسیس «مؤسسه فرهنگی و هنری عرفان کیهانی حلقه» در تاریخ ۱۳۸۵/۶/۱۲، شماره روزنامه: ۱۷۹۳۳ تهران، شماره پیگیری روزنامه رسمی: ۶۷۸۶، (۱۳۸۵/۶/۲۹).
- سلمی، ابوعبدالرحمان محمد بن حسین، نخستین زنان صوفی، ترجمه مریم حسینی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵.
- صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- طاهری، محمدعلی، عرفان کیهانی، چاپ اول، قم، اندیشه ماندگار، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، عرفان حلقه؛ دوره هفتم، کلاس‌های نیمه دوم سال ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، انسان از منظری دیگر، چاپ نهم، تهران، بیژن، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_، «مقدمه: سایمتولوژی»، دانش پزشکی، ویژه‌نامه تخصصی سایمتولوژی ۱، سال چهارم، دوره چهارم، شماره ۱، ضمیمه بهمن ۱۳۸۹ (صص ۴-۱۰).
- \_\_\_\_\_، انسان و معرفت، تهران، خوشبین، ۱۳۸۹.
- \_\_\_\_\_، «قانون نظم و بی‌نظمی»، ماهنامه راه کمال، ویژه‌نامه عرفان کیهانی (بینش انسان)، اردیبهشت ۱۳۸۹ (صص ۳۷-۳۲).
- \_\_\_\_\_، دروس دوره یک «فرادرمانی» عرفان حلقه، گروه آموزش مجازی عرفان حلقه (نسخه ۱، ۴-۰۵/۰۷/۱۳۹۱).
- \_\_\_\_\_، ارتباط عام ذرات، [بی‌جا]، انتشارات عرفان حلقه، ۱۳۹۲.
- \_\_\_\_\_، فرهنگ اصطلاحات عرفان کیهانی (حلقه)، جلد اول، گردآوری و تنظیم انتشارات عرفان کیهانی (حلقه)، ۱۳۹۲.
- عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغه، بیروت، دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأُنس؛ شرح مفتاح‌الغیب صدرالدین قونوی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.



- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *اصول المعارف*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قاسمی، محمودرضا، «خداشناسی در عرفان کیهانی (حلقه)»، *مجله پاسخ*، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۵ (صص ۱۰۴-۷۷).
- قیصری، داوود بن محمود، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *رسائل قیصری (نهایه البیان فی درایه الزمان)*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه؛ یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.
- عباسی، فاطمه، «حرکت حبی در آفرینش و رابطه آن با نفس‌الرحمانی حق»، *پژوهشنامه ادیان*، سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۰ (صص ۶۸-۵۳).
- علیپور، محمدحسن، «حرکت حبی و انسان کامل (از نگاه عرفان)»، *هفت آسمان*، سال یازدهم، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۸ (صص ۸۲-۵۷).
- مختاری، فریبا سادات، شجاری، مرتضی، «حرکت حبی و غایت آن از دیدگاه ابن‌عربی و ملاصدرا»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ (صص ۸۷-۶۴).
- مدنی اصفهانی، ناهید، *بررسی ریشه‌های آموزه‌های نظری و عملی فرقه شبه‌عرفانی حلقه (کیهانی)*، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد در دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، شهریور ۱۳۹۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ناطق، راضیه، «نقد مبانی و اصول نظری عرفان حلقه از منظر قرآن کریم»، *مطالعات فلسفی کلامی*، سال ۱۳، شماره ۱، ۱۳۹۷ (صص: ۴۹-۲۷).
- ولیع ابرقویی، احمد، *نقد و بررسی روش شناختی و علمی عرفان کیهانی*، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد در گروه مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، ۱۳۹۳.
- ولیع ابرقویی، احمد، محمدی، عبدالله، «بررسی مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی عرفان کیهانی از منظر حکمت اسلامی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال ۲۱، شماره ۱، ۱۳۹۶ (صص ۱۴۲-۱۲۷).
- \_\_\_\_\_، «نقد روش شناسی عرفانی مکتب حلقه»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال ۲۲، شماره ۱، ۱۳۹۷ (صص ۱۵۱-۱۲۷).
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West; A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2016.