

بررسی حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات از منظر عرفان اسلامی

احمد سعیدی *

چکیده

تقریباً همه اندیشمندان برجسته مسلمان، هم نظریه «تشبیه و تجسم» و هم نظریه «تعطیل و تنزیه محض» را باطل می‌دانند و بر این باورند که با وجود منزّه بودن خداوند از صفات مخلوقات و محدثات، شناخت اجمالی و غیراکتناهی او به صورت حضوری و حصولی امکان‌پذیر است. عرفا نیز تشبیه و تعطیل را مردود شمرده و شناخت اجمالی خداوند را ممکن می‌دانند؛ اما برخلاف دیگر اندیشمندان مسلمان، معتقدند که هیچ مخلوقی نمی‌تواند با هیچ‌یک از قوای ادراکی خود، ذات الهی را بدون حجاب تعینات درک و توصیف کند. از نظر ایشان، آنچه به عنوان شناخت اجمالی و توصیف ذات الهی به حسب ذات تصور می‌شود، در واقع شناخت و توصیفی است به حسب تعینات و به اندازه تعینات. این دیدگاه را نه می‌توان «تشبیه» نامید و نه «تعطیل و تنزیه صرف»، بلکه باید آن را «فوق تنزیه و تشبیه دانستن ذات» نامید. در این پژوهش، با روش تحلیلی - توصیفی، مسئله «حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات» بررسی شده و وجوه اشتراک و افتراق آن با آرای فلاسفه و نظریه تعطیل تبیین گردیده است. همچنین شواهدی از متون عرفانی و نقلی در تأیید این دیدگاه ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: ذات، تعین، مطلق، حکم، حکم‌ناپذیری، عرفا.

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸)

□ احمدی سعیدی، (۱۴۰۴). بررسی حکم‌ناپذیری ذات الهی بدون تعینات از منظر عرفان اسلامی، فصلنامه حکمت اسراء، ۱ (۴۸)، ۵-۳۴.

مقدمه

یکی از مباحث مهم خداشناسی، بحث امکان شناخت ذات خداوند است. تقریباً همه اندیشمندان برجسته مسلمان، اعم از متکلم و فیلسوف و عارف، هم نظریه افراطی «تشبیه و تجسیم» و هم نظریه تفریطی «تعطیل و تنزیه صرف» را باطل می‌دانند و یک نوع «تشبیه در عین تنزیه» را در مسئله شناخت خداوند صحیح می‌شمارند و در عین حال، تأکید می‌کنند که شناخت مخلوق نسبت به خالق نمی‌تواند یک شناخت اکتناهی و در حد خالق باشد، طبعاً توصیف او نیز از خالق یک نوع توصیف اجمالی خواهد بود.

اهل معرفت نیز مانند سایر اندیشمندان برجسته عالم اسلام، تشبیه و تعطیل را بر نمی‌تابند و یک نوع «تشبیه در عین تنزیه» را می‌پسندند ولی دیدگاه ایشان در زمینه تشبیه و تنزیه و به‌طور کلی، شناخت خداوند و توصیف او، از جهات مختلف متمایز از دیدگاه‌های سایر اندیشمندان مسلمان است. عمده‌ترین دلیل اختلاف نظر عرفا با سایر اندیشمندان، نوع نگاه ایشان به رابطه ذات خداوند با صفات و افعال است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، ذات خداوند را بشرط‌لا از افعال در نظر می‌گیرند و برخی متکلمان حتی صفات الهی را هم زائد بر ذات می‌شمارند، اما عرفا صفات و افعال الهی را تجلیات، تعینات، ظهورات و آیات خداوند می‌شمارند و ذات را نسبت به ظهوراتش لا بشرط می‌دانند. از نظر ایشان، شناخت تجلی شناخت ذات در حد تجلی است، یعنی تجلی به جای خودنمایی، خدا‌نمایی می‌کند. احکام تجلی احکام خدا در مرتبه تجلی است، در عین حال که تجلی محدودیت‌های خود را هم دارد و از این نظر، خداوند متمایز از اوست؛ درست مثل این که کسی را در آینه ببینید. هم او را دیده‌اید و هم او را (مستقیماً) ندیده‌اید بلکه تصویر او را دیده‌اید. هم می‌توان احکام تصویر را احکام صاحب صورت در مرتبه تلقی کرد و هم می‌توان گفت که تصویر حاکی از صاحب صورت است

ولی خود صاحب صورت نیست. یعنی صاحب صورت در عین حال که یک نوع عینیت با تصویر خود دارد، یک نوع تمایز نیز از آن دارد.

به هر حال، به اعتقاد عارفان، نظریه تعطیل باطل است، زیرا مخلوق یا تجلی می‌تواند خالق خود را به اندازه مخلوقات و تجلیاتش بشناسد. نظریه تشبیه نیز باطل است، زیرا مخلوق یا همان تجلی، ذات را فقط به اندازه مخلوقات و تجلیات می‌تواند بشناسد، در حالی که هر خالقی برتر از مخلوقات و تجلیات خود است و نسبت به آنها تمایز احاطی دارد. از سوی دیگر، تنزیه عرفا برتر از تنزیه سایر اندیشمندان مسلمان است، زیرا به اعتقاد عرفا، مخلوق بدون حجاب تجلی توان شناخت ذات را ندارد. از نظر عارف، هر شناختی که مخلوق دارد، خواه حضوری و خواه حصولی، شناخت یکی از چهره‌های خداوند یا به تعبیر دقیق‌تر، شناخت خداوند در یکی از چهره‌هاست، نه شناخت ذات بما هی ذات و نه شناخت مخلوق بما هو مخلوق: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵).

بنابراین می‌توان گفت که حاصل مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه اهل معرفت این است که ذات الهی بدون حجاب تعین، «ماورای تشبیه و تنزیه» است و نظریه «تنزیه در عین تشبیه» صرفاً در مورد ذات به حسب تعینات صحیح است. به عبارت دیگر، اولاً برای مخلوق شناخت ذات بدون تعینات و حجاب‌ها ممکن نیست و ثانياً شناخت آیات الهی، شناخت ذات الهی در حد آیات است. ادعای اخیر در مورد تجلیات موضوع اصلی بحث این نوشتار نیست و آن را صرفاً به این دلیل بررسی کرده‌ایم تا نشان دهیم که دیدگاه عرفا با دیدگاه معطله متفاوت است. عمده سخن ما در ادعای اول یا قسمت اول ادعای عارفان، یعنی عدم امکان شناخت ذات بدون حجاب تعین، است. به عبارت دیگر، در این نوشتار، «فوق تنزیه و تشبیه بودن ذات بدون تعینات» را ارزیابی نموده‌ایم.

اخیراً در زمینه توصیف‌ناپذیری یا حکم‌ناپذیری ذات الهی از منظر عرفا پژوهش‌های

خوبی صورت گرفته است و برخی حکم‌ناپذیری مطلق و برخی حکم‌ناپذیری مقید را پذیرفته‌اند. به عنوان نمونه، حضرت استاد آیت‌الله یزدان‌پناه زیدعزه در کتاب *مبانی و اصول عرفان نظری*، حکم‌ناپذیری را به صورت محدود به احکام مقیدات پذیرفته و تبیین کرده است و حضرت امام خمینی (ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، در برخی آثار خود، حکم‌ناپذیری را به صورت مطلق پذیرفته و تبیین کرده‌اند.

نگارنده در این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی، حکم‌ناپذیری ذات را به صورت مطلق، آن‌چنان که حضرت امام خمینی (ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله معتقدند، تقویت کرده و تمایز حکم‌ناپذیری ذات از منظر عارفان را با اندیشه فلاسفه و معطله برجسته نموده است. باید تأکید کنیم که ما در این نوشتار بیشتر به تبیین اصل ادعای «حکم‌ناپذیری ذات به صورت مطلق» پرداخته‌ایم و بررسی تفصیلی «اشکالات وارد شده به آن»، «ادله عقلی و شواهد نقلی و عرفانی آن» و همچنین «اشکالات تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری ذات» را در ضمن سه مقاله مستقل دیگر بررسی کرده‌ایم. اهمیت و ضرورت این پژوهش نیز به اندازه اهمیت و ضرورت خداشناسی در همه ابعاد و جوانب آن است.

۱. تحلیل و تبیین ادعای عارفان در زمینه شناخت ذات

دیدگاه عرفا در مورد شناخت و توصیف ذات الهی را می‌توان در دو گزاره یا دو ادعا خلاصه کرد:

«وجود مطلق بدون لحاظ تجلیاتش» یا «ذات بدون لحاظ تعیناتش» یا «ذات به لحاظ

اطلاقش»، حکم‌ناپذیر است؛

«وجود متعین و خاص» یا «ذات جلوه کرده» حکم دارد، بلکه هر حکمی حقیقتاً حکم

وجود و ذات است ولی در مرتبه تعیناتش.

توضیح آن‌که وجود نیز مانند ماهیت، سه قسم یا سه اعتبار دارد: وجود لابشرط، وجود بشرط‌لا و وجود بشرط شیء. اگر خود مقسم را هم یک اعتبار برای وجود در نظر بگیریم، در این صورت وجود چهار اعتبار دارد: وجود لابشرط مقسمی (که حتی مقید به اطلاق هم نیست) و سه جلوه یا حصه یا اعتبار آن که عبارت‌اند از: وجود لابشرط قسمی (که اطلاق و ارسال قید آن است)، وجود بشرط‌لا و وجود بشرط شیء. اما می‌توان دو جلوه بشرط‌لا و بشرط شیء را هم در طول جلوه لابشرط قسمی یا با دقت بیشتر بر روی لابشرط قسمی - نه در کنار آن و به عنوان دو قسیمش - تلقی کرد. در این صورت، یک وجود واحد لابشرط مقسمی داریم که یک جلوه واحد لابشرط قسمی دارد^۱ و آن جلوه واحد دو جلوه جزئی‌تر بشرط‌لا و بشرط شیء دارد. طبعاً هر کدام از آن دو جلوه بشرط‌لا و بشرط شیء نیز می‌توانند زنجیره‌ای از جلوه‌های جزئی بی‌شمار - به صورت نظام‌مند و تشکیکی - داشته باشند. در این نگاه، همان‌طور که وحدت وجود لابشرط مقسمی، از نوع وحدت حقه حقیقیه است و ثانی‌بردار نیست، وحدت جلوه واحد کلی آن نیز از نوع وحدت حقه ظلیه است و ثانی‌بردار نیست.^۲ تفاوت وجود لابشرط مقسمی با وجود لابشرط قسمی در این است که در لابشرط قسمی، ارسال و اطلاق و لابشرطیت، یک نوع تعیین و تقید است، ولی در هر حال، جلوه واحد نیز در عرض و در طول خود، ثانی ندارد، هر چند با اعتبارات مختلف، بی‌شمار مقطع و حصه کلی و جزئی دارد که برخی بشرط‌لا و برخی بشرط شیء‌اند. یعنی همان‌طور که دو بی‌نهایت و دو مطلق به اطلاق مقسمی معنا ندارد و منجر به خلف (یعنی تعیین هر دو) می‌شود، دو مطلق به اطلاق قسمی نیز معنا ندارد و منجر به خلف (یعنی مطلق نبودن و مرسل نبودن هر دو) می‌شود.

۱. «وَمَا أَقْرَبُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر / ۵۰).

۲. «أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان / ۴۵).

به هر حال، واحد لاشرط قسمی که نفس رحمانی، وجود منبسط، جوهر کل، هیولای کل، رق منشور نیز نامیده می‌شود، به تعبیر حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، مانند فرشی است که همه تجلیات و تعیین‌های کلی و جزئی، بر روی آن نقش بسته‌اند.

باید توجه داشت که منظور از وجودی که چند حالت دارد، مفهوم وجود نیست، بلکه خود وجود خارجی است. خود وجود خارجی سه یا چهار حالت دارد. منظور از اعتبارهای وجود نیز لحاظ‌های صرفاً ذهنی و عقلی و وهمی نیستند. به اعتقاد عرفا، اعتبارات وجود، اعتبارات نفس‌الامری‌اند. یعنی خود خارج به‌گونه‌ای است که به سه یا چهار صورت مختلف دیده می‌شود. به زبان فلسفی، اعتبارات وجود، در ذهن ما از سنخ معقولات ثانی فلسفی‌اند، بنابراین در خارج نیز، مابازا و نفس‌الامری شبیه نفس‌الامر معقولات ثانی فلسفی دارند. گاهی عرفا نفس‌الامر معقولات ثانی را معنا در مقابل صورت می‌شمارند. به زبان ساده، نفس‌الامر همه یا بسیاری از معقولات ثانی، حقیقتاً به وجود منشأ انتزاع وجود دارند و استقلال آنها از منشأ انتزاع و از یکدیگر، در موطن ذهن و به واسطه لحاظ‌ها و اعتبارات ذهن است.

بنابراین کثرت نه تباینی است و نه توهمی و تخیلی. هم مقسم و هم حصص آن حقیقتاً تحقق و نفس‌الامر دارند، چه انسان و معتبری باشد و چه نباشد. اما تحقق، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای مقسم است و ثانیاً و بالعرض و به تبع مقسم، برای اقسام است. یعنی به دقت عقلی، آنچه در خارج، مستقلاً و بالذات و به‌خودی خود و بدون هیچ قید تعلیلی و تقیدی (و اطلاقی)، تحقق دارد، مقسم است و حقیقت و تحقق هر یک از اقسام سه‌گانه، به حیثیت تقیدیه این مقسم است. حقیقت اقسام این است که جلوه‌هایی از حقیقت مقسم‌اند. حتی این تعبیر که اقسام در طول حقیقت وجود مقسمی تحقق دارند، دقیق و گویای واقعیت نیست. بی‌نهایت، از آن‌جهت که بی‌نهایت است، دو بردار نیست.

اگر چیزی فقط از بعضی جهات، بی‌نهایت باشد، از آن جهات، دو بردار نیست و اگر چیزی از هر جهت بی‌نهایت باشد، از هیچ جهتی، جا برای دومی در عرض یا طول خود نمی‌گذارد. بنابراین اگر خط بی‌نهایت داشته باشیم، با این‌که در عرض آن می‌توانیم خطوط دیگری تصور کنیم ولی در طول آن خط که بنا به فرض، بی‌نهایت است، نقطه هم معنا ندارد چه رسد به یک پاره خط یا یک خط بی‌نهایت دیگر. بله روی خط بی‌نهایت با اعتبارات و تسامح‌هایی می‌توان پاره‌خط و نقطه تصور کرد. اکنون اگر بپذیریم که وجود بی‌نهایت داریم، باید بپذیریم که این وجود نامحدود، همان‌طور که کنار ندارد و چیزی در عرض او معنا ندارد، در طول هم جایی برای دیگری نمی‌گذارد. در واقع، دقیق‌تر آن است که بگوییم وجود بی‌نهایت عرض و طول ندارد. وجود بی‌نهایت داخل و خارج ندارد. مقایسه‌ی او با هر چیزی مستلزم محدود شمردن اوست:

«عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ... قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: "اللَّهُ أَكْبَرُ"، فَقَالَ: "اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟" فَقَالَ: "مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "حَدَدْتَهُ" فَقَالَ الرَّجُلُ: "كَيْفَ أَقُولُ؟" قَالَ: "قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ" (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج. ۱، ص. ۲۸۹).

اما اگر همه تحقق، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای وجود مقسم است و اقسام کلی و جزئی آن، به حیثیت تقییدیه وجود مقسم تحقق دارند، همه آثار کلی و جزئی نیز، اولاً و بالذات و مستقلاً، برای مقسم هستند و نسبت دادن آثار جزئی و خاص به خود اقسام کلی و جزئی، بدون لحاظ مقسم به عنوان حیثیت تقییدیه آنها، با یک نوع تسامح امکان‌پذیر است. صدر المتألهین (ره) می‌فرماید:

«الماهية الإمكانية لا قوام لها إلا بالوجود و الوجود الإمكانی لا تعین له إلا بمرتبة من القصور و درجة من النزول ينشأ منها الماهية و يتنوع بحسبها المعانی الإمكانية و يترتب عليها الآثار المختصة لا الآثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل و إن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الإمكانية أيضا

من إبداع الحق الأولی و أضواء النور الأزلی و نسبتها إليها بضرب من التشبيه و التسامح»
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۸۷).

در آیات و روایات هم می‌توان شواهدی برای این تحلیل پیدا کرد. در برخی آیات همۀ عزت و همۀ قوت را برای خداوند می‌شمارد و همۀ حسنات و سیئاتی را که به انسان می‌رسند «من عندالله» معرفی می‌کند:

«فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء / ۱۳۹)؛ «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس / ۶۵)؛ «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر / ۱۰)؛ «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره / ۱۶۵)؛ «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸).

بنابراین در هستی‌شناسی عرفانی، یک وجود عام یا مطلق داریم و بی‌شمار وجود خاص یا مقید که هر یک، چهره (وجه) یا جلوه آن وجود عام مطلق است و به جای خودنمایی، هر یک به اندازه ظرفیت و تعین خود، وجود عام و مطلق را می‌نمایاند و حقیقت آن این است که مجاز و معبر و قنطره‌ای برای مشاهده مطلق به اطلاق مقسمی باشد: «المجاز قنطرة الحقيقة». به تعبیر مرحوم علامه مصباح(ره)، یک وجود مستقل داریم و بی‌شمار پرتو و جلوه آن وجود مستقل که همگی عین الربط به او هستند و از این جهت، ثانی او به شمار نمی‌روند. مرحوم علامه مصباح(ره) می‌نویسد:

«باید هستی مستقل را «واحد» دانست، آن‌هم واحدی که قابل تعدد نیست و از این رو، [واحد به] وحدت حقه نامیده می‌شود، و هنگامی که مراتب وجود و جلوه‌های بی‌شمار وی مورد توجه قرار گیرند، متصف به «کثرت» می‌شوند، ولی در عین حال باید میان آنها نوعی «اتحاد» قائل شد؛ زیرا با وجود اینکه معلول عین ذات علت نیست، نمی‌توان آن را «ثانی» او شمرد؛ بلکه باید آن را قائم به علت و شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۳۶۶)؛

«وجود معلول عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست، پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلولات تشکیل می‌یابند، نسبت به خدای متعالی استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلیات او به‌شمار می‌آیند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۳۶۷-۳۶۸).

به تعبیر حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله، یک وجود داریم و وجودهایی خاص که، به دقت عقلی، وجودنا هستند نه وجود. به تعبیر شریعت نیز یک وجود داریم که حق است^۱ و مخلوق‌های آن وجود حقیقی، وجه و آیه و آینه او هستند (بقره/۱۱۵). آیه و آینه زمانی آیه و آینه‌اند که صاحب آیه و صاحب صورت را نشان دهند، نه خود را. اگر آیه خودنمایی کند، آیه و نشانه دیگری نیست. بلکه عقلاً آیه و صورت مرآتی نیز - با حیثیت تقییدیه صاحب آیه و صاحب صورت - نفس الامر دارند و عدم محض نیستند، ولی نفس الامر آنها به‌گونه‌ای است که اگر کسی به سمت آنها رو کند، وجه و چهره صاحب آیه و صورت را می‌بیند. بنابراین آیه و صورت مرآتی، به‌تنهایی و بدون لحاظ صاحب آیه و صاحب صورت، به چنگ حواس ظاهری و باطنی ما نمی‌آیند تا بخواهیم وجود را برای آنها اثبات کنیم یا عدم را از آنها سلب کنیم. آیه از آن حیث که آیه است، محکوم به هیچ حکمی نیست و هر حکمی که درباره آن مطرح می‌کنیم - چه بدانیم (علم به علم داشته باشیم) و چه ندانیم (علم داشته باشیم ولی به علم خود، علم و توجه نداشته باشیم) - حقیقتاً حکم صاحب آیه است، البته حکم صاحب آیه در حد و اندازه آیه، یعنی به‌گونه‌ای که صاحب آیه در آیه نمایان شده است (از جمله ر.ک: مرحوم علامه طباطبائی در: مطهری، ۱۳۷۷، ج. ۶، ص. ۹۷۲-۹۷۳). حضرت ثامن الحجج امام رضا علیه‌السلام برای شناساندن رابطه خلق و خالق، مثال آینه را به شکلی لطیف تحلیل فرموده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص. ۴۳۴؛ همو،

۱. «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج / ۶ و ۶۲؛ لقمان / ۳۰).

۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۱۷۲؛ آیت‌الله جوادی آملی این حدیث شریف را به زیبایی شرح کرده است. ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۱-۲۲۵). ابن عربی نیز تحلیلی در مورد مثال آینه و عجز ما از درک حقیقت آن ارائه می‌کند که مرحوم صدرالمتألهین (ره) آن را پسندیده و در اسفار آورده است. (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۰۴، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

حاصل آن‌که از منظر اهل معرفت، یک مطلق داریم با یک آیه کلی و بی‌شمار آیه جزئی که هر یک مطلق را به اندازه خودش نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، یک وجود مطلق داریم و یک وجود مقید (وجودنما) که چند قسم کلی و بی‌شمار حصه جزئی دارد. به اختصار، یک وجود داریم همراه با بی‌شمار وجودنمای کلی و جزئی. اما وجود لا بشرط مقسمی، یا وجود مطلق به اطلاق مقسمی، وجودی است که مقید به «بودن» یا «نبودن» هیچ یک از جلوه‌های کلی و جزئی خود و احکام اختصاصی و انحصاری «ایجابی» و «سلبی» آن جلوه‌ها نیست. لا بشرط بودن مقسم نسبت به احکام ایجابی و سلبی اختصاصی اقسام، بدان معناست که مقسم هر یک از احکام اختصاصی را می‌تواند بپذیرد و می‌تواند نپذیرد. البته این سخن بدان معنا نیست که مقسم در یک موطن و یک زمان و از یک جهت متصف به نقیضین می‌شود، بلکه بدان معناست که مقسم به حکم مقسم بودن و مطلق بودن و لا بشرط بودنش تعینات یا حالات یا موطن یا اقسام کلی و جزئی بی‌شماری دارد و در یک تعین، حکم آن تعین، و در تعین دیگر، حکم آن تعین دیگر را می‌پذیرد. نه می‌توان گفت که مقسم هیچ‌وقت این حکم مقید را ندارد و نه می‌توان گفت مقسم فقط این حکم مقید را دارد؛ یا به عبارت دیگر، هم می‌توان گفت که مقسم (گاهی یا در بعضی موطن) این حکم مقید را دارد و هم می‌توان گفت مقسم (گاهی یا در بعضی موطن) این حکم مقید را ندارد. مثلاً وقتی می‌پذیریم که کلمه به سه قسم فعل و اسم و حرف تقسیم می‌شود، هم می‌توانیم بگوییم: «کلمه (گاهی) فعل است» و هم می‌توانیم

بگوییم: «کلمه (همیشه) فعل نیست». اطلاق و لابلشروط بودن کلمه نسبت به هر یک از اقسام سه‌گانه‌اش، سبب می‌شود که کلمه گاهی احکام فعل را داشته باشد و گاهی احکام فعل را نداشته باشد. درغیراین صورت، کلمه یا همیشه فعل خواهد بود یا هیچ وقت فعل نخواهد بود.

رابطه وجود مطلق با جلوه‌ها و حصه‌های کلی و جزئی خود، از همه جهات، مانند رابطه کلمه با اسم و فعل و حرف نیست. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، برخلاف کلمه که منحصر و منحل در اقسام خود است، و رای اقسام مقید خود نیز تحقق دارد. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، بی‌نهایت است و بی‌نهایت در جلوه کلی واحد خود و تعینات جزئی آن جلوه واحد، به اندازه یا بر حسب آنها متجلی می‌شود، نه به اندازه خود یا بر حسب خود. معنا ندارد یک بی‌نهایت در جلوه محدود خود بگنجد. به عبارت دیگر، معنا ندارد که مخلوق برابر خالق خود باشد. حتی اگر تعین‌های محدود جلوه واحد حق سبحانه را به لحاظ تعداد، بی‌نهایت تعاقبی (لایقفی) یا حتی بی‌نهایت بالفعل بدانیم، باز هم جلوه واحدی که بستر تحقق همه تعینات است (یعنی وجود منبسط یا نفس رحمانی)، یک تعین یا مخلوق یا معلول است و تعین و مخلوق و معلول، به اقتضای تعین بودن و مخلوق بودن و معلول بودن، دست‌کم یک درجه از مرتبه مطلق و خالق و علت تنزل کرده است و در مرتبه ذات مطلق یا خالق یا علت خود نیست و همه کمالات او، از جمله استقلال ذاتی او، را بروز نمی‌دهد. عبد ازلاً و ابداً عبد است و هرگز رب (مستقل) نمی‌شود:

«قَالَ... أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع... اجْعَلُونَا عِبِيداً مَخْلُوقِينَ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۲۴۱)؛ «...عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعِ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وُلاةُ أَمْرِكَ... فَجَعَلْتَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ... لَا فَوْقَ بَيْنِكَ وَ بَيْنَهَا

[بَيْنَهُمْ (خ ل)] إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ؛ فَتَقْتُلُهَا وَ رَتَّقُهَا بِيَدِكَ؛ بَدُّهَا مِنْكَ وَ عَوْدُهَا إِلَيْكَ»

(طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۸۰۳).

تفاوت بی‌نهایت با محدود، بی‌نهایت است. باین‌که اشرف مخلوقات صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ورثه‌ اوعلیهم‌السلام نسبت به ما بی‌نهایت‌اند، نسبت به خداوند، عبدند. ازاین‌رو، سیدالساجدین و زین‌العابدین‌علیه‌السلام می‌فرماید: «أَنَا بَعْدُ أَقَلُّ الْأَقَلِّينَ، وَ أَذَلُّ الْأَذَلِّينَ، وَ مِثْلُ الدَّرَّةِ أَوْ دُونِهَا» (امام سجادعلیه‌السلام، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۲).

۲. تفسیر صحیح حکم‌ناپذیری مطلق بما هو مطلق

اگر مقسم فقط منحصر در اقسام باشد، فراتر از اقسام یا صرف‌نظر از اقسام، هیچ حکم و تحقیقی نخواهد داشت. براین‌اساس، مطلق اگر به‌طور کامل در تعینات جلوه کرده بود، فقط وقتی با تک‌تک تعینات مقایسه می‌شد، حکم اختصاصی داشت، ولی وقتی با همه تعینات مقایسه می‌شد، هیچ حکم اختصاصی که در هیچ یک از تعینات و مجموع تعینات نباشد، نداشت. اما اکنون که همه عارفان قبول دارند مطلق به اطلاق مقسمی، هویتی و رای اقسام سه‌گانه دارد، چه باید گفت؟ آیا باید نتیجه گرفت که مطلق به لحاظ اطلاق احکام ویژه و اطلاقی دارد یا باید نتیجه گرفت که مطلق به لحاظ اطلاق حکم‌ناپذیر است؟ دو تفسیر مختلف از دیدگاه عارفان وجود دارد:

تفسیر اول: برخی ادعا کرده‌اند که از نظر عرفا، مطلق به اطلاق مقسمی، فراتر از اقسام و احکام اختصاصی آنها، احکامی ویژه و اختصاصی دارد. مثلاً می‌توان به این احکام و توصیفات اختصاصی اشاره کرد: «مطلق و رای اقسام نیز هست»، «مطلق برتر از همه اقسام است»، «مطلق در اقسام و حصص و جلوه‌های خود منحل نمی‌شود»، «مطلق بی‌نهایت است»، «مطلق هیچ نقصی ندارد». ایشان معتقدند باین‌که گاهی ظاهر سخنان عارفان حکم‌ناپذیری مطلق یا مقام ذات حضرت حق است، اما قرائنی در سخنان عارفان هست

که روشن می‌کند منظور آنها از حکم‌ناپذیری این است که ذات مطلق حق سبحانه، به لحاظ اطلاقش هر حکمی (احکام مقیدات) را نمی‌پذیرد. مهم‌ترین قرینه نیز همین است که عرفا احکام یادشده را به مطلق نسبت می‌دهند. حضرت استاد یزدان‌پناه که از پیروان این تفسیر است، می‌فرماید:

«برخی با استناد به احکامی همچون «لا اسم و لا رسم له» که اهل معرفت به مقام ذات نسبت می‌دهند، گمان کرده‌اند [که] مقام ذات از هر حکمی، چه سلبی و چه ایجابی فراتر است و هیچ کدام از... احکام، قابل اطلاق به آن مقام نیست. این برداشت از نظر ما، برداشتی نادرست و برخلاف تصریحات بزرگان عرفان در نسبت دادن احکامی همچون «اطلاق مقسمی» به ذات حق است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۵).

تفسیر دوم: برخی دیگر مدعی شده‌اند که از نظر اهل معرفت، ما فقط از دریچه ظهورات و تعینات به مطلق به اطلاق مقسمی علم داریم و فقط او را به حسب ظهورات و تعینات و به اندازه ظهورات و تعینات می‌توانیم توصیف کنیم، بنابراین مطلق به اطلاق مقسمی، از حیث اطلاق مقسمی‌اش، یعنی بدون لحاظ تعیناتش، فراتر از هر علم و حکمی است.

بر اساس تفسیر اول، عرفا معتقدند که مطلق حکم‌پذیر است ولی به لحاظ اطلاقش، فقط احکام اطلاق می‌پذیرد و احکام مقیدات را به لحاظ تعیناتش می‌پذیرد، اما بر اساس تفسیر دوم، سخن عارفان آن است که مطلق به لحاظ اطلاقش نه شناخته می‌شود و نه حکم و توصیف می‌پذیرد و صرفاً به لحاظ تعیناتش احکام مقیدات را می‌پذیرد. در تفسیر اول، مفاهیمی نظیر «مطلق به حسب اطلاق مقسمی»، «وجود» و «بی‌نهایت» یک نوع شناخت و اشاره اجمالی نسبت به ذات حق بما هی ذات تلقی و طبعاً هر کدام از آنها در جانب محمول یک قضیه قرار گیرند، یک توصیف اجمالی از خود ذات به لحاظ ذات

شمرده می‌شوند، اما در تفسیر دوم، همین تعابیر نیز اشاره به ذات از حیث یک تعین تلقی می‌شوند و اگر هم در جانب محمول قرار بگیرند، بیش از یک شناخت اجمالی از ظهور و تعین ذات به اندازه ذهن ما شمرده نمی‌شوند. در تفسیر دوم، «مطلق از حیث اطلاق»، به حمل اولی «مطلق از حیث اطلاق» است ولی به حمل شایع، یک تعین برای مطلق است یا اشاره به یک تعین مطلق دارد. قونوی تصریح می‌کند که حتی تعبیر «وجود» صرفاً برای تفهیم در مورد حق سبحانه به کار می‌رود. وی می‌نویسد:

«فللوجود المطلق... اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، و هو الحق من هذا الوجه... لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حكم، بل وجود بحت؛ و قولنا: «هو وجود» للتفهيم، لان ذلك اسم حقيقي له» (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲؛ نیز ر.ک: (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۷۱).

به اعتقاد ما، تفسیر اول، گذشته از این که دلیل موجهی ندارد، اشکالات فراونی دارد و تفسیر صحیح که هم دلیل عقلی و هم شواهد نقلی دارد و هم نیازی به تأویل سخن عارفان ندارد، تفسیر دوم است. نکته بسیار مهم این است که حتی بر اساس تفسیر دوم نیز می‌توانیم بگوییم:

مطلق وجود دارد؛

مطلق اطلاق مقسمی دارد؛

مطلق به یک معنا، و رای تعینات است؛

مطلق احکام بسیاری دارد که در هیچ یک از تعینات به تنهایی و در مجموع تجلیات

و تعینات نیستند؛ مثلاً:

○ مطلق بی نهایت است؛ ولی نه هیچ تعینی، به تنهایی، بی نهایت است و نه مجموع

تعینات روی هم بی نهایت اند؛

○ تفاوت مطلق با هر یک از تعینات و با مجموع تعینات، بی‌نهایت است؛ یعنی آنچه از مطلق ظهور نکرده با آنچه از مطلق ظهور کرده است، قابل مقایسه نیست؛

○ مطلق مستقل مطلق است، درحالی‌که هیچ تعینی استقلال وجودی ندارد.

بعید است بتوان عارف محقق را پیدا کرد که در این احکام مطلق تردید داشته باشد یا با سایر عرفا اختلاف بنیادین داشته باشد. اما چطور می‌شود هم تفسیر دوم را مدعی شد و مطلق را حکم‌ناپذیر دانست و هم احکام فوق را برای مطلق پذیرفت؟ چطور می‌شود ابتدا ادعا کرد که مطلق بما هو مطلق یا ذات بما هی ذات، حکم‌ناپذیر است و هیچ حکم ایجابی یا سلبی را نمی‌پذیرد، سپس مطلق بما هو مطلق را با اوصافی نظیر «وجود»، «اطلاق»، «بی‌نهایت بودن» و... توصیف کرد؟ چطور می‌شود هر حکمی را حکم مطلق در یکی از تعینات دانست و باین حال، برای مطلق بما هو مطلق نیز یک نوع تحقق و رای تعینات پذیرفت و احکامی تصویر کرد که در هیچ یک از تعینات و در مجموع تعینات نیست؟ خلاصه این‌که اگر همه عرفا این احکام را به عنوان احکام مطلق می‌پذیرند، عقل و شریعت نیز آنها را برای ذات الهی تأیید می‌کنند، چرا بسیاری از عرفا، به صراحت، ذات الهی را صرف نظر از تعینات «فرا تر از تشبیه و تنزیه» و به اصطلاح، حکم‌ناپذیر می‌دانند؟

پاسخ‌های متعددی به این اشکال می‌توان داد، مثلاً می‌توان ادعا کرد که عرفا تناقض‌گویی کرده‌اند و تناقض - همان‌طور که استیس در بحث تناقض‌آمیز بودن شطحیات مدعی می‌شود - در ساحت عرفان و فنا و یافت شهودی وحدت وجود اشکال ندارد، زیرا تناقض مختص ساحت منطق و آگاهی و مفاهیم ذهنی است. بر این اساس در ساحتی که عرفا حقیقت را می‌یابند، حقیقت هم حکم‌پذیر است و هم حکم‌ناپذیر؛ یا حقیقت

به گونه‌ای که عرفا آن را می‌بینند هم حکم‌پذیر است و هم حکم‌ناپذیر. استیس می‌نویسد:

«هر کس که به آگاهی عرفانی نایل می‌گردد به ساحتی وارد می‌شود که به کلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۶)؛ «...عرفان... سرشار از تناقض است» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۷)؛ «شطحیات عرفانی، صریحا تناقضات منطقی‌اند» (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۹).

دیدگاه استیس اختصاصی به بحث ما ندارد و بنابراین از بررسی تفصیلی آن پرهیز می‌کنیم و صرفا به این نکته اشاره می‌کنیم که دیدگاه او در مورد آموزه‌های عرفانی و رابطه عرفان و منطق، اشکالات متعددی دارد (برای بررسی اشکالات مزبور از جمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۸-۱۳۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۴، ص. ۳۹-۶۶؛ کبیر، ۱۳۸۸، ص. ۹۷-۱۲۸).

اما پاسخ ساده‌ای که می‌توان به اشکال یادشده داد این است که عرفا معتقدند ذات را به لحاظ اطلاقی نمی‌توان توصیف کرد و آنچه در احکام مزبور آمده، تناقضی با این ادعا ندارد، زیرا همه احکام یادشده، احکام مطلق به لحاظ تعینات و ظهورات‌اند. اگر به توصیف‌ها و احکامی که برای مطلق ثابت کردیم و احکامی که از مطلق سلب کردیم، دقت کنید، متوجه می‌شوید که همه آنچه درباره مطلق می‌گوییم، چه مطلق بما هو متعین و چه مطلق بما هو مطلق، در عین حال که صحیح‌اند، توصیف مستقیم و از ورای تعینات و حجاب‌ها از مطلق بما هو مطلق به حمل شایع نیستند، بلکه توصیف اجمالی مطلق از حیث تعینات و به اندازه تعینات و به اندازه درک ما هستند (برای بررسی تفصیلی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات، از جمله ر.ک: احمد سعیدی، ۱۴۰۲). صدرالمتهلین (ره) در شرح یکی از احادیث اصول کافی می‌نویسد:

«... "عجزت دونه العبارة و کلت دونه الابصار... و ضل فيه تصاریف الصفات" ای ضل فی طریق نعته نعوت الناعتین و صفات الواصفین بفنون تصریفاتھا و انحاء تغایرها و تعبیراتها، ای کلما حاولوا ان یصفوه تعالی باجل ما عندهم من صور الصفات الکمالیة و

اعلی ما فی عقولهم من مفهومات النعوت الجمالیة، فاذا نظروا الیه و حققوا امره ظهر لهم ان ذلك دون وصف جلاله و اکرامه و سوى نعوت جماله و اعظامه، فلم یصفوه بما هو وصفه و لم ینعتوه كما هو حقه بل رجع ذلك الی وصف امثالهم و اشباههم من الممكنات...» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۸۰).

ایشان در جای دیگر نیز می‌فرماید:

«و فی کلام الامام الهمام ابی جعفر الباقر علیه السلام: کلما میزتموه باوہامکم فی ادق معانیہ فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم، و لعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبائین فان ذلك کمالها، و یتوهم ان عدمها نقصان لمن لا یتصف بهما، و هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۱۳۳).

اصطلاحات و مفاهیمی مانند «وجود»، «ذات»، «مطلق»، و «بی‌نهایت» همگی تعیین به‌شمار می‌روند و صلاحیت توصیف خداوند را به عنوان یک موجود متشخص، از آن جهت که تجلی نکرده، ندارند. واقعاً مفهوم «وجود» به عنوان یک معقول ثانی، چه مقدار از ذات متشخص الهی را ارائه می‌کند؟ مفهوم «ذات» چطور؟ ما از «اطلاق» یا «لابشرط» بودن چه می‌فهمیم؟ آیا مفهوم سلبی «بی‌نهایت» ذات الهی را بما هی ذات، یعنی ذات را فارغ از هر تعینی نمایش می‌دهد؟ قطعاً خداوند، موجود، مطلق، و بی‌نهایت است و قطعاً همه این مفاهیم کلی یک ذات متشخص را توصیف می‌کنند ولی همه آنها ذات متشخص خداوند را از ورای حجاب و تعین و به صورت محدود و متعین ارائه می‌کنند. صدرالمتألهین (ره) در اسفار می‌نویسد:

«انّ ما یرضه الكلية و العموم فهو غیر حقیقة الوجود البحت حتی مفهوم «الوجود» و [مفهوم] «الشیئیة» فإنهما مع بساطتهما مما ینخرج عن حقیقة الوجود لتعالیها عن أن یکون لها صورة ذهنية مطابقة لکنها؛ و الذی فی الذهن یکون وجها من وجوها لا کنها لها و هو حکایة الوجود لا عینه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۲۴۴-۲۴۵)؛

«انّ ذاته من حيث وجوده و هويته مما يفنى الصفات و التعينات و المفهومات حتى مفهوم «الذات» و مفهوم «الوجود» و [مفهوم] «الهوية»؛ فلا إشارة إليه و لا اسم و لا رسم؛ لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية و الذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۴).

ادعای عارفان این نیست که مطلق یا ذات الهی حکم ندارد، ایشان می‌فرمایند: وجود یا مطلق یا ذات، بدون تعیین و ظهور و تجلی حکم‌ناپذیر است. هر حکمی متعین است و ذات بی‌تعیین فراتر از حکم به سلب یا ایجاب است. عرفا نیز شناخت و توصیف خداوند را جایز می‌دانند و نزاعی بر سر اصل شناخت و اصل توصیف مطلق یا ذات الهی ندارند. ادعای ایشان این است که خداوند را بدون ظهور نمی‌توان تصور کرد و موضوع قرار داد و بر فرض هم که خدای بدون ظهور موضوع قرار گیرد، حکمی که متعین نباشد و در شأن امر بی‌تعیین باشد، وجود ندارد. هر شناختی، شناخت ذات خداست و هر توصیفی توصیف ذات خداست، منتهی هر شناخت و توصیفی، ذات را از دریچه یک مفهوم و علم حصولی نشان می‌دهد و نمی‌تواند ذات را کما هو حقّه یا در حالت بی‌تعیین نشان دهد. در مورد شناخت حضوری نیز که کسی ادعای شناخت اکتناهی نکرده تا بخواهیم بحث کنیم.

اگر ذات الهی از برخی جهات ظهور نکرده باشد، آیا مخلوقات اساساً متفطن آن جهات و حیثیات می‌شوند تا بخواهند آنها را با احکام ایجابی یا سلبی توصیف کنند؟ ما ذات الهی را به وجود، علم، قدرت و... توصیف می‌کنیم، چون همه اینها در ظهورات حق هستند و ما آنها را درک می‌کنیم. برای روشن‌تر شدن این ادعا، فرض کنید همه مخلوقات فاقد چشم و بینایی بودند. آیا کسی متوجه وجود رنگ در خارج می‌شد؟ اکنون که پنج حس داریم، آیا این احتمال نامعقول است که امر مادی دیگری باشد که انسان‌های

کنونی درکی از آن ندارند و اصلاً متفطن آن نشده‌اند و هرگز هم نخواهند شد، ولی خداوند موجودات دیگری آفریده یا خواهد آفرید که آن امر را هم درک می‌کنند یا خواهند کرد؟

ممکن است تصور شود، حتی اگر ما شناخت از بعضی جهات الهی نداشته باشیم و در نتیجه توصیف آن جهات ذات برای ما ممکن نباشد، خود خداوند که از خود شناخت دارد، می‌تواند آن جهات را برای ما توصیف کند. اما با کمی دقت روشن می‌شود که این سخن از دو جهت نادرست است:

یکی این که اگر برای ما شناخت بی‌واسطه محال باشد و شناخت با واسطه امکان داشته باشد، توصیف خداوند به حال ما سودبخش خواهد بود، اما اگر شناخت مطلقاً برای ما محال باشد، توصیف هم مطلقاً برای ما بی‌فایده خواهد بود. اگر کسی فاقد بصر و بصیرت باشد و مثلاً انواع رنگ را با حواس ظاهری و باطنی درک نکرده باشد، توصیف دیگران برای او هرچند درک بصری نسبت به رنگ‌ها ایجاد نمی‌کند، یک نوع تصور ناقص نسبت به اجناس عالی و متوسط انواع رنگ ایجاد می‌کند و مثلاً او می‌فهمد که نور یک نوع کیف مثل حرارت است. البته علمی که او از طریق حواس دیگر پیدا می‌کند، با علمی که دیگران از طریق بصر یا بصیرت به دست می‌آورند، متفاوت خواهد بود، زیرا هرگز نمی‌توان با توصیف رنگ‌های مختلف درک بصری نسبت به انواع رنگ ایجاد کرد. به همین دلیل ارسطو می‌گوید «من فقد حساً فقد فقد علماً». اگر می‌شد با توصیف انواع رنگ برای کسی که مطلقاً فاقد بصر و بصیرت است، تصویری دقیق و مطابق با واقع از انواع رنگ، نظیر تصور افراد دارای بصر و بصیرت ایجاد کرد، دیگر معنا نداشت که بگوییم رنگ کیف مبصر است. بنابراین اگر خداوند بخواهد رنگ را به کور مادرزاد بفهماند باید به او بصر یا بصیرت بدهد نه این که از طریق شنوایی رنگ را برای او توصیف

کند. خلاصه این که اگر چیزی از یک جهت نامعلوم باشد ولی علم به آن امکان داشته باشد، توصیف آن هم نسبت به همان جهتی که امکان علم وجود دارد، مفید است، اما اگر چیزی با هیچ یک از مدرکات ما قابل درک نباشد، قابل توصیف هم برای ما نخواهد بود، یعنی توصیف هم برای ما مفید نخواهد بود.

دوم این که شناخت موجود بی‌نهایت برای خود موجود بی‌نهایت ممکن است ولی توصیف موجود بی‌نهایت آن‌چنان که هست و نیز «توصیف بی‌نهایت»، یعنی توصیفی که نامحدود باشد نه این که توصیف موجود نامحدود باشد، نسبت به همگان و حتی خود آن موجود محال است. هر توصیفی، «توصیف محدود» و «توصیف موجود محدود» است. «توصیف نامحدود» روشن است که تناقض‌آمیز است و «توصیف موجود نامحدود» هم با قدری تأمل در مفهوم «بی‌نهایت» روشن می‌شود که محال است (منجر به تناقض می‌شود): «معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید» (شبستری، ۱۳۸۲، ص. ۱۵).

نباید تصور کنیم آنچه از مفاهیم و علوم حصولی در ذهن ماست یا آنچه در ذهن خود و از طریق مفاهیم می‌بینیم، خود ذات الهی بدون واسطه و بدون هر نوع تعین و تجلی است. نه خود مفهوم ذات، ذات متشخص الهی است و نه محکی و معلوم بالذات این مفهوم، ذات متشخص الهی به صورت مطلق و بی‌تعین است. آن معلوم بالذاتی که با علم حصولی درک می‌کنیم و معلوم ماست، ظهور ذات بر ما و به اندازه ظرفیت ذهن ماست. آنچه در ذهن ماست و از رهگذر علوم حصولی و مفاهیم ذهنی می‌بینیم، مطلق به اندازه ذهن ماست.^۱

باید تأکید کنیم که ادعای ما مستلزم شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی معرفت‌شناختی نیست،

۱. شایان ذکر است که در مورد مفاهیم و علوم حصولی، مبانی مختلفی هست که در اینجا امکان بررسی آنها را نداریم و در نتیجه، مطابق نظر مشهور در مورد علم حصولی سخن گفته‌ایم.

بلکه یک نسبت‌گرایی هستی‌شناختی است که همه فلاسفه قبول دارند. هیچ‌کس ادعا نکرده که انسان‌ها همه چیز را می‌داند.^۱ ما با علوم حضوری و علوم حصولی تصویری و علوم حصولی یقینی واقع را به همان صورتی که هست درک می‌کنیم، و درعین حال درک می‌کنیم که محدودیم و همه ابعاد واقع را درک نمی‌کنیم. بر فرض هم خود انسان نتواند بفهمد که حتی در آینده نمی‌تواند همه چیز را بفهمد، همین که خداوند بفرماید که شما همه چیز را درک نکرده‌اید و درک نخواهید کرد کافی است که انسان‌ها اجمالا و به صورت سلبی بفهمند حقایق در هستی هست که فراتر از ادراک آنهاست و هرگز آن حقایق را به‌طور کامل درک نخواهند کرد. این ادعا نه شکاکیت است، نه نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی است و نه تناقض‌آمیز است. اساساً «حکم‌پذیری یا حکم‌ناپذیری ذات» یک بحث هستی‌شناسانه است نه معرفت‌شناسانه؛ تفاسیر اول و دوم «حکم‌ناپذیری» نیز هستی‌شناسانه و به حسب متن واقع‌اند؛ یعنی این که ذات از آن حیث که ذات است احکام اطلاقی را می‌پذیرد (تفسیر اول دیدگاه عرفانی) یا حتی احکام اطلاقی را هم نمی‌پذیرد (تفسیر دوم دیدگاه عرفانی)، یک بحث هستی‌شناسانه و به حسب متن واقع ذات است.

۳. شباهت و تفاوت اندیشه عرفا با اندیشه فلاسفه درباره شناخت ذات الهی

معمولاً دیدگاه نهایی حکمت متعالیه همان دیدگاه عرفانی است یا دست‌کم برداشت مرحوم صدرالمتهلین (ره) از دیدگاه عرفانی است، زیرا مرحوم صدرالمتهلین (ره) واقعا به اندیشه‌های عرفانی باور داشت و تلاش می‌کرد آنها را به شکل صحیح، بیان، و با ادله فلسفی، اثبات نماید. در مسئله «حکم‌ناپذیری ذات» نیز مرحوم صدرالمتهلین (ره) همین راه را طی کرده است و ظاهراً دیدگاه نهایی او نیز «حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات» است. اما فلاسفه مشائی و اشراقی و آن‌دسته از پیروان حکمت متعالیه که برخی مبانی عرفان

۱. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء / ۸۵).

نظری و حکمت متعالیه را نمی‌پسندند، در مسئله شناخت ذات با عرفا و صدرالمتهلین (ره) اختلاف نظر دارند. شباهت اندیشه فلاسفه یادشده با دیدگاه عارفان در این است که هر دو گروه، نظریه تعطیل را باطل می‌دانند و یک نوع شناخت ذات را می‌پذیرند و عمده‌ترین تفاوت‌های دیدگاه‌های آنها در دو مسئله مبنایی است:

یکی این‌که عرفا معتقدند که ذات بما هی ذات - یعنی ذات بدون حجاب تعینات - نه با علم حضوری و نه با علم حصولی برای مخلوقات قابل شناخت نیست. در نتیجه، ذات بما هی ذات، هیچ حکم و صفتی را نمی‌پذیرد، نه ایجابی و نه سلبی. مخلوق فقط «ذات بما هی متعینة» را اجمالاً می‌تواند بشناسد و توصیف کند، نه این‌که ذات بما هی ذات را اجمالاً می‌یابد و توصیف می‌کند؛ درحالی‌که فلاسفه معتقدند که ذات الهی حکم‌پذیر و قابل شناخت حضوری و حصولی است ولی نه به صورت اکتناهی. یعنی فیلسوف می‌پندارد ذات را به صورت اجمالی بدون حجاب می‌بیند و می‌شناسد و توصیف می‌کند. او تصور می‌کند که اوصافی که برای ذات الهی ذکر می‌کند، یا اوصافی که از ذات الهی سلب می‌کند، صفات ایجابی و سلبی ذات به حسب ذات‌اند، نه صفات ایجابی و سلبی ذات در مرتبه تعینات‌اش.

دوم این‌که عرفا خداوند را لاشرط مقسمی و مخلوقات را تعینات او که به حیثیت تقییدی وجود او موجودند، می‌دانند ولی فلاسفه، مطابق با اصطلاحات عرفا، خداوند را وجود بشرط لا (از مخلوقات) می‌پندارند و مخلوقات را موجود به حیثیت تعلیلی وجود او می‌دانند. فیلسوف و متکلمی که وجود خداوند را بشرط لا (از مخلوقات) در نظر می‌گیرد، درک صحیحی از شناخت ذات در مرتبه تعین ندارد. او با دیدن مخلوق، فعل خالق را می‌بیند نه ذات خالق را در مرتبه فعل. به عبارت دیگر، فیلسوف با دیدن صحرا و دریا، صحرا و دریا می‌بیند و پی می‌برد که این صحرا و دریا خالق و خدایی دارند که

از آنها برتر است، ولی عارف، در صحرا و دریا خدا را به اندازه ظرفیت و آینه صحرا و دریا می‌بیند: «به صحرا بنگرم صحرات وینم به دریا بنگرم دریا ت وینم». فیلسوف مخلوق را در مقابل خداوند و متباین از وجود و ذات خداوند می‌شمارد، درحالی‌که عارف، مخلوق را وجه و چهره‌ای از کمالات خداوند می‌داند و می‌بیند. از نظر فیلسوف، دیدن فعل مستلزم علم حصولی به کمالات خالق است ولی از نظر عارف، مشاهده هر فعلی مشاهده مستقیم خالق در مرتبه فعل است. خدای فیلسوف بعید و عالی است ولی قریب و دانی نیست، اما خدای عارف هم بعید و عالی است و هم قریب و دانی: «حَطَبَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ جُمُعَةٍ فَقَالَ: ...الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَنَا فِي عُلُوِّهِ وَ عَلَا فِي دُنُوِّهِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، ص. ۳۸۴-۳۸۵). درحقیقت، این اندیشمندان، بدون این‌که توجه داشته باشند، برای وجود خداوند حد و تعیین و مرز در نظر می‌گیرند و مخلوق را بیرون یا پایین‌تر از آن حد و تعیین و مرز قرار می‌دهند.

خلاصه این‌که فیلسوفان یادشده (و متکلمان) تلاش می‌کنند که از شناخت مخلوق به شناخت خالق برسند، ولی عرفا معتقدند که شناخت مخلوق همان شناخت وجه و تعیین خالق است نه مستلزم آن. اهل معرفت چون مخلوقات را تعیین و ظهور وجود حق سبحانه می‌دانند، شناخت مخلوق (تعیین و تجلی) را همان شناخت وجود مطلق - در یکی از ظهورات و تعیناتش - می‌شمارند، درحالی‌که از نظر فلاسفه، شناخت مخلوقات، شناخت محدود خداوند (شناخت خداوند در حد تعینات و مخلوقات) نیست بلکه شناخت حصولی ذات مطلق خداوند به واسطه (تعلیلی) مخلوقات است. یعنی از نظر فلاسفه، با شناخت حضوری یا حصولی مخلوقات، به یک شناخت جدید، و البته حصولی و غایبانه و اجمالی از ذات بما هی ذات می‌رسیم.

درواقع، از نظر فلاسفه، دو شناخت داریم که لازم و ملزوم‌اند، نه یک شناخت که از

یک حیث شناخت خداوند به صورت محدود و متعین است و از حیث دیگر، شناخت تعین به حیثیت تقییدیه خداوند است. طبعاً عارف از تعبیری مانند «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۲) و «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (شعیری، بی تا، ص. ۴) این طور می فهمد که شناخت حضورِ خود، همان شناخت حضوری خدا در حد خودست، درحالی که فیلسوف این طور می فهمد که از شناخت حضوری و حصولی خود، به شناخت حصولی خداوند به صورت اجمالی منتقل می شویم. عارف خداوند را در تعین می بیند و فیلسوف نشان خداوند را در مخلوق می یابد. از نظر عارف، هر شناخت بیرونی و درونی، شناخت آیات خداوند (فصلت/ ۵۳) یا شناخت وجه خداوند (بقره/ ۱۱۵) است. بنا بر دیدگاه عارفان، فرق اولیای الهی که به هر چیزی نگاه می کنند و خدا را قبل و بعد و همراه آن می بینند، با مؤمنان عادی که ایمان و شرک را درهم آمیخته اند (یوسف/ ۱۰۶) و با کافران و غافلانی که از بهائیم گمراه ترند (اعرف/ ۱۷۹؛ فرقان/ ۴۴) در این است که اولیای الهی علم به علم دارند و دیگران، علم دارند ولی به علم خود توجه ندارند و مانند برادران حضرت یوسف علیه السلام هستند که عزیز مصر را به وصف «عزیز مصر» می شناسند ولی به وصف «یوسف بودن» نمی شناسند: «قَالُوا أَيْنَ لَأَنَّكَ يُوسُفُ» (یوسف/ ۹۰). طبعاً روزی که قالبها فروریزند و حق با اسم «واحد قهار» جلوه کند، همه انسانها غیر از اولیاءالله، از آنچه در جنب خداوند کوتاهی ورزیده اند، حسرت می خورند: «يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (زمر/ ۵۶).

۴. شباهت و تفاوت اندیشه عرفا با اندیشه معطله درباره شناخت خداوند

نظریه تعطیل را به صورت های مختلفی می توان تفسیر کرد و متناسب با هر تفسیری آن را به یک یا چند گروه فکری نسبت داد. حتی برخی جاهلان، سخنان ائمه علیهم السلام در نفی صفات زائد بر ذات را تعطیل شمرده اند. حضرت آیت الله سبحانی دام ظلّه، ذیل کلام

معروف امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «... وَ كَمَالُ الْإِحْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُؤَظُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُؤَظُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ...» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۳۹) می‌نویسد:

«سَمَى بَعْضٌ... هَذِهِ النِّظَرِيَّةُ بِالتَّعْطِيلِ وَ الْمُعْتَقِدِينَ بِهَا بِالمُعْطَلَةِ، فِي حِينِ أَنَّ الْمُعْطَلَةَ إِنَّمَا يُطَلَّقُ عَلَى مَنْ لَا يُثَبِّتُ الصِّفَاتِ الْجَمَالِيَّةَ لِلذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ، وَ يَسْتَلْزِمُ مَوْقِفَهُمْ هَذَا حُلُوقَ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ مِنَ الْكَمَالَاتِ الْوُجُودِيَّةِ، وَ هَذِهِ الْعَقِيدَةُ الْخَاطِئَةُ لَا عِلَاقَةَ لَهَا مُطْلَقاً بِنِظَرِيَّةِ عَيْنِيَّةِ الصِّفَاتِ لِلذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ» (سیجانی، ۱۳۸۶، ص. ۴۸).

ما برای پرهیز از مناقشات، فرض می‌کنیم که معطله کسانی هستند که عقل را از معرفت الهی عاجز می‌دانند و معتقدند مطلقاً شناخت یا توصیف خداوند با اوصاف ایجابی امکان‌پذیر نیست. طبعاً این اندیشه با آنچه به عرفا نسبت دادیم کاملاً متفاوت است. عرفا - مطابق تفسیری که ما ارائه کردیم - مدعی هستند که ذات خداوند از حیث تعیین قابل شناخت و توصیف ایجابی و سلبی است و صرفاً ذات خداوند به صورت مطلق و بدون تعیین قابل شناخت و توصیف ایجابی و سلبی نیست. برای روشن شدن فرق این دو دیدگاه، تصور کنید یک دیوار بزرگ و یکپارچه را از میان یک روزنه که فاصله زیادی با دیوار ندارد، می‌نگرید. باین که شما از این طریق، کل دیوار را نمی‌بینید، بخشی از دیوار یا تعینی از آن را حقیقتاً می‌بینید. اولاً شناخت شما از این طریق، حقیقتاً و بدون مجاز، شناخت مستقیم خود دیوار به صورت محدود و به اندازه تعیین مزبور است و ثانیاً شما از همین نگاه محدود ولی حقیقی و مستقیم، اجمالاً می‌فهمید که دیوار بیش از چیزی است که شما می‌بینید و می‌شناسید، یعنی یک شناخت اجمالی و غیرمستقیم هم به شناخت کلیت دیوار پیدا می‌کنید. مثال دیگر، تصویری است که از دریچه چشم و قوه باصره نسبت به آسمان پیدا می‌کنیم. هنگامی که به آسمان نگاه می‌کنیم حقیقتاً تعینی

از آسمان را می‌بینیم و با همین نظر محدود، می‌فهمیم که آسمان بیش از آن مقداری است که ما می‌بینیم. البته باید توجه داشت که هر مثالی ممکن است از یک یا چند جهت، مقرب، و از یک یا چند جهت، مبعّد باشد. منظور ما از این مثال‌ها این نیست که تعیین فقط در جانب ناظر است و، به اصطلاح، عینیت ندارد. قصد ما فقط بیان این نکته است که در خود شناخت محدود، با علم مضاعف و توجه به محدودیت شناخت، می‌توان یک نوع علم درجه دوم به «برتری معلوم نسبت به مبلغ و منتهای علم درجه اول به معلوم» پیدا کرد. اگر به همین علم درجه دوم هم توجه کنیم، به یک علم دیگر و بالاتر می‌رسیم که نشان می‌دهد علم دوم ما نیز محدود و متعین است و به همین صورت، اگر تا ابد به علوم خود توجه کنیم، به یک علم برتر ولی باز هم محدود و متعین می‌رسیم. موجود متعین و محدود را راهی به علم نامتعیین و به علم به موجود نامتعیین به نحو نامتعیین نیست. هر علم حصولی یک تجلی و تعین است، چه به لحاظ حاکی و چه به لحاظ محکی.

به این ترتیب، شباهت اندیشه عارف با اندیشه معطله، با قدری تسامح، در این است که هر دو گروه ذات را به یک لحاظ (بدون تعین و حجاب)، ناشناختنی و غیرقابل توصیف برای مخلوق می‌دانند و تفاوت اندیشه آنها در این است که عرفا انسان را محروم از واجب معرفت الهی نمی‌سازند و ذات را با تعین و از دریاچه تعین و به اندازه تعین شناختنی و قابل توصیف با اوصاف ایجابی و سلبی می‌دانند:

«لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تُشْهَدُ لَهُ

أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشْبِهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ

لَهُ عُلوّاً كَبيراً» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۸۸).

نتیجه‌گیری

تقریباً همه اندیشمندان برجسته عالم اسلام، اعم از فیلسوفان و عارفان و متکلمان و محدثان امامیه، توافق دارند که مخلوق یک شناخت و توصیف اجمالی نسبت به خالق خود می‌تواند داشته باشد، به این معنا که از منظر عقل و نقل و شهود:

نظریه موسوم به «تعطیل و تنزیه صرف»، اگر منظور این باشد که مخلوقات هیچ شناختی از خداوند ندارند و نمی‌توانند داشته باشند، باطل است؛

نظریه موسوم به «تشبیه» باطل است، زیرا هیچ مخلوقی خالق خود را به صورت اکتناهی، یعنی آن‌چنان که هست، نمی‌تواند بشناسد، چه با علم حصولی و چه با علم حضوری.

اختلاف اهل معرفت با سایر اندیشمندان برجسته مسلمان در این است که آنچه از ذات الهی به نحو حضوری یا حصولی می‌شناسیم و می‌توانیم بشناسیم، تعینات و تجلیات ذات یا ذات به حسب تعینات و تجلیات است، نه ذات به حسب ذات. ذات الهی از ورای تعینات و تجلیات قابل شناخت است و آنچه فیلسوفان و متکلمان شناخت ذات به صورت اجمالی می‌دانند، درواقع، شناخت برخی از کمالات و تعینات و تجلیات ذات است نه شناخت ذات به حسب ذات. ذات بما هی ذات برای مخلوقات قابل شناخت حضوری و حصولی نیست و در نتیجه، قابل توصیف هم نیست، یعنی هیچ حکمی وجود ندارد که توصیف ذات بما هی ذات باشد. هر آنچه در مورد ذات گفته می‌شود، از جمله همین سخنان، توصیف برخی کمالات و تنزلات و تجلیات ذات اند نه توصیف ذات بما هی ذات.

حکم‌ناپذیری عرفانی دو تفسیر دارد که اولی بدون دلیل موجه سخن عارفان را محدود می‌سازد و ادعای ایشان را تأویل می‌برد.

برخی پیروان تفسیر اولِ حکم‌ناپذیری، قول به تفسیر دوم را یک نوع قول به «تعطیل» شمرده‌اند، درحالی‌که بر اساس تفسیر دوم همه شناخت‌ها و توصیف‌هایی که در تفسیر اولِ حکم‌ناپذیری برای ذات الهی پذیرفته می‌شوند، «بدون استثنا» درست و قابل قبول تلقی می‌شوند. در تفسیر دوم صرفاً ادعا می‌شود که این شناخت‌ها و توصیف‌ها نیز متعین‌اند نه مطلق؛ ازاین‌رو، شناخت‌ها و توصیف‌های مزبور، بازهم توصیف بدون تعیین از مطلق نیستند و مطلق به اطلاق مقسمی از این توصیف‌ها هم برتر است. با اندکی تسامح می‌توان گفت که اختلاف دو تفسیر، صرفاً در یک گزاره درجه دوم در مورد شناخت و توصیف‌های درجه اول از ذات مطلق است. روشن است که نمی‌شود دو گروه - تقریباً - به یک اندازه خداوند را توصیف کنند، باین‌حال، یک گروه متهم به قول به تعطیل شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام سجاد علیه السلام (۱۳۷۶). *الصحيفة السجادية*. قم: دفتر نشر الهادی.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق سیدمهدی حسینی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
۴. _____ (۱۳۹۸ق). *التوحيد*. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دار الصادر.
۶. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: سروش.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*. تهران: الزهراء (س).
۸. خمینی، (امام) روح‌الله (۱۳۷۴). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). *العقيدة الإسلامية فی ضوء مدرسة اهل البيت عليهم السلام*. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. سعیدی، احمد (۱۴۰۲). «بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات عاری از تعینات». حکمت / سرا. دوره ۱۵. ش ۳ (اسفند). شماره پیاپی ۴۳. ص ۸۳-۱۱۲.
۱۱. شبستری، محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۱۲. شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغة*. تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
۱۳. شعیری، محمدبن محمد (بی‌تا). *جامع الأخبار*. نجف: مطبعة حیدریة.
۱۴. صدرالمألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. تعلیقات ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث.
۱۶. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*. تصحیح و تعلیق محسن کوچه‌باغی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.

۱۷. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱ق). *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۱۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴). *مفتاح الغیب*. چاپ شده در: فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*. تهران: مولی.
۱۹. کبیر، یحیی (۱۳۸۸). «نقد نظریه متناقض‌نمایی تجارب عرفانی استیس در عرفان اسلامی، با تأکید بر آرای ابن عربی». *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. دوره ۷. شماره ۲ (آبان). ص ۹۷-۱۲۸.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق). *کافی*. تحقیق دارالحدیث. قم: دار الحدیث.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۲۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۴). «عقل‌گریزی عرفان؟!». *معرفت فلسفی*. سال دوم. شماره چهارم (تابستان). شماره پیاپی ۸.
۲۵. _____ (۱۳۸۹). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سیدعطاء انزلی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).