

فلسفه، سال ۴۸، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



10.22059/jop.2019.281476.1006445

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

The Problem of the Impossibility of Knowledge of the Divine Essence in Islamic Mysticism and its Resolution

Rouhollah Souri

Assistant Professor in Philosophy, Kharazmi University

Received: 22 May 2020

Accepted: 16 January 2021

Abstract

In the view of the mystics, the Divine Essence is the “Unconditional Existence that is the Subject of Division of Existence.” This Being is incapable of being understood due to its limitlessness and undetermined nature. The result of the incapability of the understanding of the Divine Essence is that it no ruling is capable of being passed regarding it. This is something that the mystics have explicitly stated. The impossibility of the understanding of the Divine Essence and the incapability of passing any judgment regarding it results in many problems. For example, the Divine Essence will be incapable of being worshipped. Secondly, this contradicts the religious texts that speak of the possibility of understanding God. Thirdly, it opposes some rules that we pass regarding Him, such as “His being existent.” In order to free themselves from this problem, some mystics have admitted that it is possible to understand the Divine Essence in a somewhat ambiguous and concise manner. They have said that the demonstrations that are mentioned to prove that knowledge of the Divine Essence is impossible are specifically concerned with the complete and elaborate knowledge of God. These mystics present three important interpretations for the aforementioned “concise” knowledge. All of these mystics seek to justify the direct knowledge of the Divine Essence in such a manner that the thing that knowledge is directly concerned with is nothing but the Divine Essence. However, based upon the limitlessness of the Divine Essence, the direct understanding of God seems to be impossible, even if it be in a concise manner. This research paper divides understanding into direct and indirect knowledge. The analysis of the All-Pervasive Being and the Station of Simplicity and the discovery that these things need a reality beyond them is a type of indirect understanding of the Divine Essence that is capable of being expressed in the forms of concepts. The thing that this knowledge is related to is not the Divine Essence. So, it is not negated by the demonstrations that conclude that the Divine Essence is incapable of being understood. This knowledge is related to what the All-Pervasive Being and the Station of Simplicity externally depict, i.e. the Divine Essence that lies beyond them. This external depiction of the Divine Essence resembles a type of indirect knowledge of that Essence.

KeyWords: knowledge of the Divine Essence, concise knowledge of the Essence, indirect knowledge of the Essence, external depiction by the Station of Simplicity, concepts that indicate.

تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن

روح‌الله سوری*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

(از ص ۱۳۱ تا ۱۵۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۳/۲، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

علمی-پژوهشی

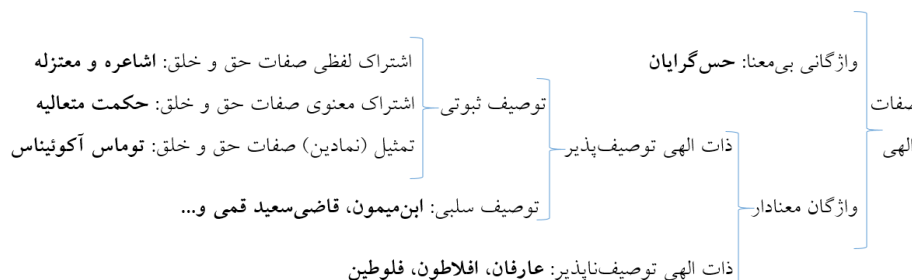
چکیده

ذات الهی از نگاه عارفان «وجود لابشرط مقسمی» است که به سبب عدم تناهی و عدم تعینش، هیچ‌گونه ادراکی نمی‌پذیرد. پیامد ادراک‌ناپذیری ذات، حکم‌ناپذیری اوست که از سوی عارفان تصریح شده است. نفی ادراک و حکم از ذات الهی با مشکلات مهمی روبه‌روست؛ مانند ۱. پرستش‌ناپذیری ذات؛ ۲. تقابل با متون دینی گویای ادراک؛ ۳. تقابل با بایستگی برخی احکام مانند «موجودبودن». برخی عارفان برای رهایی از مشکلات یادشده ادراک اجمالی ذات را پذیرفته و برهان‌های ادراک‌ناپذیری را به ادراک تفصیلی منصرف ساختند. ادراک اجمالی از نگاه ایشان سه تفسیر مهم دارد که همگی می‌کوشند ادراک بی‌واسطه ذات را به گونه‌ای که متعلق ادراک، مستقیماً خود ذات باشد، توجیه کنند؛ اما برپایه عدم تناهی ذات، ادراک بی‌واسطه آن، حتی به گونه اجمالی نیز نارواست. این پژوهش با تقسیم ادراک به «بی‌واسطه» و «باواسطه»، چنین معتقد است: تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت، و کشف نیاز آن‌ها به حقیقتی ورای خویش، گونه‌ای ادراک باواسطه از ذات به دست می‌دهد که در قالب مفهوم‌های اشاره‌کننده گزارش می‌شود. متعلق این ادراک، خود ذات نیست؛ تا از سوی برهان‌های ادراک‌ناپذیری نفی شود. متعلق این ادراک، برون‌نمایی‌ای است که فیض منبسط و مقام احدیت، نسبت به ماورای خویش (ذات الهی) دارند؛ این برون‌نمایی به مثابه ادراک باواسطه ذات قلمداد می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ادراک ذات الهی، علم اجمالی به ذات، ادراک با واسطه ذات، برون‌نمایی احدیت، مفهوم‌های اشاره‌کننده.

۱. مقدمه

ادراک ذات الهی مسئله‌ای اختلافی در علوم عقلی است. بیشتر متکلمان و فیلسوفان، ادراک و توصیف ذات را می‌پذیرند؛ گرچه در گستره و چگونگی آن اختلاف دارند. اما خوانش ویژه‌ای که عارفان از ذات الهی دارند، ادراک و توصیف آن را دشوار می‌سازد. برخی پژوهشگران دیدگاه‌های گوناگون را درباره‌ی توصیف ذات، در شش گروه شمارش کرده‌اند (علیزمانی، ۱۳۸۷ و قدردارن قراملکی، ۱۳۹۲) که چنین دسته‌بندی می‌شود:



نمودار ۱. دیدگاه‌های گوناگون در توصیف ذات الهی

نکته سرنوشت‌ساز در پذیرش یا نفی ادراک ذات، خوانشی است که اندیشمندان از ذات الهی پیدا می‌کنند؛ متکلمان و فیلسوفان، ذات الهی را «وجود بشرط لا»، صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» و عارفان «وجود لابشرط مقسمی» می‌دانند. ادراک ذات بر پایه‌ی هریک از دیدگاه‌های یادشده، سرنوشت جداگانه‌ای دارد؛ برای نمونه، حکمت متعالیه ذات الهی را برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی می‌داند که به جهت سلب قیده‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» نامیده می‌شود. این خوانش از ذات، کمال‌های مراتب پایین را به گونه‌ای برتر و بدون نقص‌هایشان داراست، و به واسطه‌ی همین کمال‌های مشترک، قابل ادراک و توصیف خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۵/۱؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۷۵ و طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۸۳). بر پایه‌ی تشکیک وجود، واژگان کمالی نه برای مصداقی خاص، که برای روح معنا وضع شده‌اند؛ روح یگانه‌ای که در همه مصادیق به گونه تشکیکی سریان دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱-۳۳/۱ و طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۱-۹).

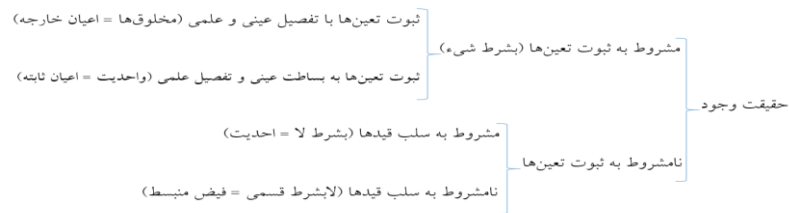
ذات الهی از دیدگاه عارفان وجود لابشرط مقسمی است؛ وجود نامحدود و بی‌تعینی که ورای نظام تشکیکی و محیط به اوست. این خوانش از ذات، برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی نیست تا به وسیله کمال‌های مشترک با آن‌ها، ادراک و توصیف شود. او در گونه خود یگانه و بی‌همتاست. عدم تناهی، عدم تعین و بی‌همتایی از مهم‌ترین برهان‌هایی است که برخی عارفان را به ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی کشانده است. بر این اساس،

آدمی در نهایی‌ترین ادراک خویش، تنها تعین نخستین ذات (مقام احدیت) را خواهد یافت و از ادراک خود ذات ناتوان است. نتیجه منطقی ادراک‌ناپذیری مطلق، توصیف‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات الهی است. بر این اساس، ذات الهی مجهول مطلق، دست‌نیافتنی و در نتیجه پرستش‌ناپذیر خواهد بود. دیدگاه یادشده با اشکال‌های مهمی روبه‌روست؛ زیرا ذات الهی از سوی خود عارفان با اوصافی چون «لابشرط مقسمی»، «نامتعین» و «نامتناهی» خوانده می‌شود. افزون بر اینکه ایشان، ساحت ذات را فراتر از «وجود بشرط لا» دانسته و به‌گونه‌ای ضمنی، به ورای احدیت (وجود لابشرط مقسمی) اشاره می‌کنند. این سخنان متناقض‌نما، شگفتی دوستان و اعتراض دشمنان را برانگیخته است.

این تنگناها گروه دیگری از عارفان را به تفصیل در مسئله ادراک ذات کشانده است؛ چنان‌که ادراک تفصیلی ذات را ناممکن و ادراک اجمالی آن را روا می‌شمارند. ایشان ادراک اجمالی ذات را تا جایی که صدور احکامی چون «نامتناهی»، «نامتعین» و مسئله پرستش را روا سازد، می‌پذیرند؛ اما تبیین ادراک اجمالی، به‌گونه‌ای که با صراحت سخن عارفان و برهان‌های ایشان، مبنی بر ادراک‌ناپذیری مطلق سازگار باشد، کار دشواری است که تاکنون به انجام نرسیده است. پژوهش پیش رو ضمن تبیین مراد عارفان از ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی و تنگناهای این دیدگاه، می‌کوشد تفسیر شایسته‌ای از ادراک اجمالی ذات به دست داده، تنگناهای فراروی این دیدگاه را کنار نهد.

۲. تقسیم‌های وجود و خوانش عارفان از ذات الهی

هرگونه داوری درباره دیدگاه عارفان، در گرو تصور خوانش ایشان از ذات الهی است؛ از این رو، بحث کوتاهی درباره «تقسیم‌های وجود» و خوانش عارفان از ذات الهی، ضروری می‌نماید. نمودار پایین تقسیم‌های وجود و فرآیند پیدایش آن‌ها را به دست می‌دهد:



نمودار ۲. (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۴ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۱/۲)

أ) وجود بشرط شیء (آفریده‌ها): حقیقت هستی به شرط ثبوت تفصیلی تعین‌های ویژه، که کثرت را به تفصیلی عینی پدیدار می‌سازد. ب) وجود بشرط شیء (مقام واحدیت): حقیقت هستی به شرط ثبوت جمعی (بسیط) تعین‌های ویژه، که کثرت را به تفصیلی

علمی (غیر عینی) پدیدار می‌کند. (ج) وجود بشرط لا (مقام احدیت): هستی به شرط سلب همه تعین‌های ویژه، که هیچ‌گونه کثرتی (عینی و علمی) بروز نمی‌دهد. تحقق کمال‌های بی‌شمار در آفرینش با حیث تقییدی شأنی، در واحدیت با حیث تقییدی اندماجی و در احدیت به‌گونه استهلاکی است. (د) وجود لابشرط قسمی (فیض منبسط): ساحتی از هستی که ثبوت و سلب تعین‌های ویژه از آن سلب شده است؛ به‌گونه‌ای که هویت او به خود این سلب فراگیر، که گونه‌ای اطلاق است، مقید می‌شود؛ بنابراین، او به اطلاق و سریان در ساحت‌های پیشین مقید است و هویتی ورای این سریان ندارد. (ه) وجود لابشرط مقسمی (غیب‌الغیوب): حقیقت هستی که مقسم قسم‌های بالا و رها از قیدهای آن‌هاست. او حتی به اطلاق و سریان نیز مقید نیست و در نتیجه هویتی ورای سریان دارد. او نیز لابشرط و مطلق است؛ اما اطلاق فراتر از لابشرط قسمی که «وجود لابشرط مقسمی» نامیده می‌شود. اطلاق او تا جایی است که حتی واژه اطلاق نیز او را به بند نمی‌کشد. اطلاق در اینجا تنها عنوانی اشاره‌کننده است، نه مفهومی حکایتگر (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۸).

ذات الهی از نگاه متکلمان و فیلسوفان، وجودی بی‌نیاز از علت (واجب) است. بی‌نیازی او به سبب رهایی از مجموعه قیدها و نقص‌هایی است که نیاز معلول به علت را رقم می‌زنند. سلب همه این قیدها از ساحت ذات، نامیدن او به «وجود بشرط لا» را روا می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۰/۲ و ۲۸۴ و ۱۴۵/۶ و سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۱۱/۳)؛ زیرا سلب قیدها، تعین ویژه چنین ساحتی است. اما عارفان بر پایه شهودهای نهایی خویش، ساحت ذات را ورای «وجود بشرط لا» یافته‌اند. ذات الهی از نگاه عارفان، وجود نامحدودی است که به سبب عدم تناهی، هیچ تعینی را بر نمی‌تابد و حتی در تعین اطلاق نیز نمی‌گنجد (فونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۸ و یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۸). نامحدودی و نامتعینی ذات، چنان که خواهد آمد مانعی استوار، برای ادراک ذات الهی است.

۳. تبیین دیدگاه ادراک‌ناپذیری مطلق ذات الهی

۳-۱. بررسی سخنان عارفان درباره ادراک‌ناپذیری مطلق

عارفان در جاهای گوناگون به ادراک‌ناپذیری ذات الهی تصریح و پیامدهایی چون حکم‌ناپذیری را بر آن بار کرده‌اند. صراحت و اطلاق برخی از این سخنان تا جایی است که مطلق ادراک را از ذات الهی نفی می‌کند؛ برای نمونه، محیی‌الدین عربی می‌گوید: تجلی ذات به اندازه گیرنده تجلی است و گیرنده، چیزی جز صورت خویش در آینه حق را نمی‌یابد. این نهایت ادراک آدمی بوده و بیش از آن دست نیافتنی است. برترین

چیزی که از ذات الهی می‌توان دریافت، سکوت، حیرت و ناتوانی است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲/۱ و بی‌تا، ۱۲۶/۱). او توحید (خداشناسی) را از اموری می‌داند که اثبات آن به نفی‌اش می‌انجامد و اموری این‌چنین، شایسته سکوت و توقفاند (بی‌تا: ۲۹۰/۲). وی آگاهی از اسم مُستأثر را ویژه خداوند و نهان از آفریده‌ها می‌شمارد (همان: ۳۲۱/۳). صدرالدین قونوی نیز اسم مستأثر را فاقد ظهور و حکمی در عالم می‌انگارد (۲۰۱۰: ۱۴) و ذات حق را از جهت اطلاقش به هیچ حکم و وصفی متصف نمی‌داند (۱۳۷۱: ۶ و ۱۰). همچنین احاطه علمی به ذات حق را خلاف اجماع عارفان می‌داند؛ زیرا ذات نه به حکمی متعین و نه به وصفی مقید می‌شود. از سوی دیگر، آنچه تعین و تمایزی ندارد، تعقل نمی‌پذیرد؛ زیرا عقل به آنچه انضباط و تمیز نپذیرد، محیط نمی‌شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵ و ۱۰۳-۱۰۴). به باور قیصری همه انبیاء و اولیاء^(ع)، حتی پیامبر خاتم^(ص)، در ذات الهی حیران‌اند (۱۳۷۵: ۳۴۶). ذات غیبی حق با هیچ‌یک از ماسوا نسبتی ندارد تا معلوم آن‌ها قرار گیرد و تنها از جهت اسماء و صفاتش ادراک می‌شود، نه از جهت ذات (همان: ۳۹۲ و ۷۴۴)؛ بنابراین، هویت ذات بر همگان پوشیده است، حتی به جهت تنزل ذات در مراتب اکوان (همان: ۸۷۰). ملاصدرا ناتوانی از ادراک را نهایی‌ترین ادراک ذات برشمرده و ادراک حقیقی ذات را منتفی می‌داند (۱۳۵۴: ۳۹). او مشاهده ذات حق را تنها از ورای حجاب روا می‌شمارد، حتی نخستین آفریده نیز ذات الهی را به واسطه شهود نفس خویش مشاهده می‌کند؛ بنابراین ذات خدا را به اندازه شهود خودش می‌نگرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۵۲). امام خمینی (۱۴۱۰: ۱۴-۱۵ و ۱۱۶؛ ۱۳۷۶: ۱۴ و ۱۳۸۷: ۱۸)، علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۷۶؛ ۱۳۸۸: ۱۵۶/۲ و ۱۹۹۹: ۶-۷ و ۱۵-۱۶)، آشتیانی (۱۳۷۰: ۱۳۱)، حسن‌زاده آملی (۱۳۷۵: ۱۳۷ و ۱۳۷۸: ۱۶۲) و جوادی آملی (۱۳۸۶: ۵۳۴/۹ و ۱۳۸۷ الف: ۱۹۱/۴) نیز چنین دیدگاهی دارند.

برخی سخنان افلاطون و فلوطین نیز مؤید چنین دیدگاهی است (← افلاطون، ۱۳۸۰: ۷۲۷/۶، ۱۰۸۲ و ۱۶۷۲ و کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۵/۱). فلوطین «واحد» را حقیقتی ورای وجود می‌داند که در اندیشه نمی‌گنجد و توصیف‌ناپذیر است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۷)، تاجایی که حتی نمی‌توان گفت «هست» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۰/۱)؛ از این‌رو اگر او را واحد می‌خوانیم، تنها برای آن است که در مقام سخن، ناگزیر، به او اشاره کنیم (همان: ۱۰۸۵/۲).

۲-۳. دلیل‌های ادراک‌ناپذیری مطلق

۱-۲-۳. دلیل‌های نقلی

عارفان، نقل را یکی از راه‌های درست‌آزمایی مدعاهای خویش می‌دانند (فناری، ۱۳۷۴: ۵۰ و قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱)؛ از این‌رو می‌توان مدعای ادراک‌ناپذیری را به برخی متن‌های دینی،

مستند ساخت. آنچه می‌آید، برخی متن‌های دینی است که می‌توان ادراک‌ناپذیری مطلق را به آن‌ها مستند کرد و ذکر آن‌ها به معنای تایید نهایی این استناد نیست. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ۱۱۰)، ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (انعام: ۹۱). سلب احاطه علمی و تقدیر کامل ذات، به سلب هرگونه ادراکی از او می‌انجامد؛ زیرا او بسیط و بخش‌ناپذیر است؛ «لَا تَنَالُهُ التَّجَزُّؤُةُ وَالتَّبَعِيضُ» (رضی، ۱۴۱۴: ۱۱۵)؛ بنابراین، ادراک بخش یا ساحتی از او ممکن نیست. ادراک او یا به همه است یا به هیچ. اکنون که ادراک همه او محال است، به هیچ‌وجه ممکن نیست. افزون‌براین، قرآن کریم نیایش با ذات الهی را به وساطت اسماء می‌داند، نه مستقیم؛ ﴿لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (أعراف: ۱۸۰).

پیامبر خاتم (ص) نیز شناخت شایسته ذات را از خویش نفی نموده (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۶۸) و امت را از تفکر در ذات نهی می‌کنند (ورام، ۱۴۱۰: ۲۵۰/۱). امام علی (ع) تجلی خدا را برای خلق با واسطه خود خلق معرفی می‌کنند (رضی، ۱۴۱۴: ۱۵۵)، و عقل و قلب را از شناخت ویژگی و چگونگی او کنار می‌دانند (همان: ۳۹ و ۱۱۵). همچنین کنه ذات را کاهنده چشم‌های تیز و کوبنده گردش اندیشه‌ها معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱). امام سجاد (ع) نیز زبان را از ستایش شایسته حق کوتاه، و عقل را از شناخت کنه جمال او ناتوان می‌دانند؛ چندان‌که برای شناخت، راهی جز ناتوانی از شناخت نمی‌شناسند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۹۱). امام باقر (ع) نیز «الله» را به معبودی که آفریدگان از شناخت چپستی و احاطه به چگونگی‌اش ناتوان‌اند، تفسیر می‌کنند (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۹) و دقیق‌ترین تصورها را عقل را مخلوق انسان (نه خالق او) معرفی می‌نمایند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۶۶). امام صادق (ع) نیز خدا را برتر از توصیف می‌دانند (همان: ۳۱۳). شایان یادآوری است که نفی ادراک و توصیف خداوند در این دست روایات، تنها منصرف به ذات الهی است؛ زیرا اوصاف و افعال خداوند به دست خود روایات توصیف شده است.

۳-۲-۲. دلیل‌های عقلی

ذات حق، وجود نامحدود و جز او همه محدودند. از آنجاکه محدود، گنجایش نامحدود را ندارد، ادراک ذات حق از سوی آفریدگان ناممکن است. توضیح اینکه علم حضوری به معنای حضور خود معلوم برای عالم است، و نامحدود، هرگز برای محدود حاضر نخواهد شد. علم حصولی نیز به معنای حضور صورت معلوم برای عالم است، و نامحدود در هیچ صورت مفهومی‌ای نمی‌گنجد تا این‌گونه به ذهن آید. وانگهی هر مفهوم حکایت‌گری از

حدّ (اگر مفهوم ماهوی باشد) یا حیث ویژه شیء خارجی (اگر مفهوم فلسفی باشد) گرفته می‌شود. در حالی که ذات الهی بسیط و نامحدود است؛ بنابراین، حدّ یا حیث ویژه‌ای ندارد تا مفهومی از آن حکایت کند. متعلّق ادراک، همواره حدّ یا حیثیت ویژه‌ای در مدرک است و هر ادراکی از تعینی در مدرک حکایت می‌کند؛ از این‌رو، ذات الهی تا هنگامی که مطلق به اطلاق مقسمی و رها از تعین‌های اسماست، مناسبتی با ماسوا ندارد که با تحلیل این نسبت شناخته شود.

۳-۳. حکم‌ناپذیری، پیامد ویژه ادراک‌ناپذیری

برخی عرفان حکم‌ناپذیری ذات را بر ادراک‌ناپذیری او مبتنی می‌سازند؛ زیرا حکم، به معنای محمولی است که بر موضوع بار شده و از آن گزارش می‌دهد، و هر محمولی برای بارشدن بر موضوع نیازمند تصور پیشین موضوع است. تصور موضوع می‌تواند اجمالی باشد؛ اما حکم‌کردن بر موضوعی مانند ذات الهی که هیچ‌گونه تصویری از آن در دست نیست، محال خواهد بود. قونوی حکم‌ناپذیری را از مسائل مورد توافق عرفان می‌داند (۱۳۸۱: ۱۰۳ و ۱۳۷۱: ۳۰). البته سلب حکم از ذات الهی به‌گونه‌ای اجاب عدولی نیست که خود سلب، حکم و تعین ویژه‌ای برای موضوع (ذات الهی) باشد. بلکه به‌گونه‌ای سلب تحصیلی است که هیچ حکم و تعینی بر او بار نمی‌کند؛ یعنی سلب حکم است، نه حکم به سلب؛ بنابراین، محمول‌هایی که به‌ظاهر بر ذات الهی بار می‌شوند، در واقع بر ظهور بی‌کران او (فیض منبسط) بار شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۴/۷).

به باور جوادی آملی وحدت موضوع و محمول به دست محمول است و موضوع تنها در افق و به اندازه محمول با او متحد می‌شود؛ برای نمونه، در سه قضیه «زید ناطق است»، «زید عالم است» و «زید ایستاده است»، موضوع، واحد و محمول، متعدد است؛ محمول در قضیه نخست با ذات موضوع، در قضیه دوم با وصف او و در قضیه سوم با فعل او متحد است، اما ذات حق، وجود نامتناهی و بسیطی است که چیزی در کنار یا درون او قابل تصور نیست؛ از این‌رو در افق ذات، چیز دیگری نیست تا با او (از جهت و افق ذات‌بودنش) بپیوندد و بر او حمل شود؛ بنابراین، در محمول‌هایی که برای ذات شکل می‌گیرند، ذات به‌لحاظ تجلی و ظهوری که در مرتبه همان اسم یا فعل دارد، به محمول متّصف می‌شود (همان: ۵۲۹/۳، ۵۳۷/۹، ۱۳۹۴: ۳۶۹/۳ و ۳۷۱: ۱۳۸۹: ۲۷۳/۶-۲۷۲ و ۱۰۷/۸).

۴. مهم‌ترین اشکال‌های ادراک‌ناپذیری مطلق

۴-۱. مشکل «پرستش‌ناپذیری»

پرستش فرع ادراک است و اگر ذات الهی ادراک‌ناپذیر باشد، قابل پرستش نخواهد بود؛ درحالی‌که ادیان و پیامبران الهی همواره از پرستش غیر ذات نهی کرده و آن را به مثابه شرک در عبودیت قلمداد کرده‌اند. اکنون عارفان یا باید بر ادراک‌ناپذیری مطلق اصرار ورزیده، پیامد پرستش‌ناپذیری را بپذیرند، یا از ادراک‌ناپذیری مطلق دست کشیده و ادراک اجمالی ذات را بپذیرند. برخی عارفان با پذیرش پرستش‌ناپذیری، معتقدند که تکلیف انسان به اندازه‌توان اوست؛ اگر ادراک ذات بماهوذات به هیچ‌وجه ممکن نیست، پرستش آن نیز میسر نخواهد بود؛ بنابراین، پرستش به سوی مقام احدیت جریان می‌یابد. به دیگر بیان، آنچه پرستیده خواهد شد، ذات از جهت تعیین نخستین اوست، نه ذات از جهت ذات‌بودن؛ مانند شخصی که خواهان دیدن خورشید است، اما سرانجام جز نور خورشید چیزی نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۷۶/۶ و ۲۷۸). عبادت همواره در حجاب اسماء و صفات خداوند رخ می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۶؛ ۱۳۷۶: ۱۳ و ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹). آفرینش، آویختن پرده‌ای است که تار و پود آن را تعیین‌ها تشکیل داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۵۳۶/۳). هر آفریده‌ای برای یافتن وجود مطلق، در حجاب تعیین خویش قرار دارد؛ حجابی که هرگز برداشته نمی‌شود، حتی در مقام فنا.

مسئله پرستش به تأمل بیشتری نیاز دارد؛ از یک‌سو برپایه برهان‌های ادراک‌ناپذیری، ذات حق هیچ‌گونه ادراک و حکمی بر نمی‌تابد. از سوی دیگر، پرستش غیر ذات، شایسته به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قرآن کریم در پاسخ امر ﴿أَنْ اِعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس: ۶۱)، راهکار ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ را پیشنهاد می‌دهد و گاه با واژه «هو» به هویت غیبی حق اشاره می‌کند. دستور به پرستش ذات (ضمیر یاء) و اشاره به آن (ضمیر هو)، وجود راهکاری برای برون‌رفت از مشکل پرستش را نشان می‌دهد؛ راهکار باریکی که برخلاف برخی عارفان، پرستش ناگزیر احدیت (اسم اعظم) را روا نمی‌شمارد و در پی اشاره به ورای احدیت است. چنان‌که امام صادق^(ع) نیز پرستش اسم جدا از ذات را کفر، پرستش مجموعه اسم و ذات را شرک، و پرستش ذات همراه افکندن (القاء) اسماء بر او را ایمان حقیقی می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۷/۱).^۲

۲-۴. مشکل «تقابل با متون دینی گویای ادراک»

پیامد منطقی ادراک‌ناپذیری مطلق، ناتوانی عقل از تصدیق ذات الهی و در نتیجه انکار اوست. این ناتوانی که گاه «تعطیل» نامیده می‌شود، از سوی روایات نهی شده است. امام جوادی^(ع) نامیدن خداوند به «شیء» را برای برون‌رفت از تعطیل روا می‌شمارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲/۱). امام علی^(ع) نیز اندیشهٔ آدمی را در اندازهٔ ضروری از شناخت خدا توانا می‌داندند (رضی، ۱۴۱۴: ۸۸) و امام صادق^(ع) اثبات صانع برای مصنوع را ضروری دانسته و این اندازه از شناخت را مایهٔ محدود نمودن خدا نمی‌بینند؛ زیرا گریزی از تعطیل (خداناپذیری) و تشبیه (توصیف مخلوق‌گونه) نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۶).^۳

این‌گونه روایات نشان می‌دهند شناخت ذات الهی تا اندازه‌ای که او را به احکامی چون «وجود» و «شیئیت» متصف و پرستش ذات را موجه سازد، پذیرفتنی است؛ در حالی که دسته‌ای دیگر از متن‌های دینی و نیز برهان‌های ادراک‌ناپذیری، به سلب هرگونه ادراک از ذات نظر می‌دهند. برخی عارفان برای برداشتن این تعارض ظاهری، به تفصیل در ادراک ذات گرویده‌اند؛ به‌گونه‌ای که دلیل‌های نافی ادراک را به علم تفصیلی و شواهد مؤید ادراک را به علم اجمالی منصرف می‌دانند. این گرایش چنان که خواهد آمد، دیدگاه نهایی عارفان را پذیرش ادراک اجمالی و نفی ادراک تفصیلی می‌داند.

۳-۴. مشکل «تقابل با بایستگی برخی احکام»

گرچه عارفان ذات حق را از هر ادراک و حکمی برکنار می‌دانند، نمونه‌های نقضی بر این مدعا یافت می‌شود که کلیت آن را کنار می‌نهد. مهم‌ترین این نقض‌ها عبارت‌اند از:

۳-۴-۱. نقض یکم: تصور اجمالی موضوع در سلب تفصیلی

عارفان تأکید می‌کنند که سلب حکم (و ادراک) از ذات حق، سلب تفصیلی است که اساس حکم را سلب کرده، هیچ تعینی به وجود مطلق نمی‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۷/۱۰؛ ۱۳۹۴: ۱۱۸/۱؛ ۱۳۸۶: ۲۹/۵)؛ اما سلب تفصیلی نیز خود نیازمند تصور پیشین موضوع است. اگر ذات آن‌گونه که برخی عارفان می‌گویند، مجهول مطلق باشد، هیچ قضیه‌ای، حتی سلب تفصیلی، برای او شکل نخواهد گرفت؛ بنابراین، سلب تفصیلی نیز گونه‌ای ادراک را برای ذات ثابت می‌کند. در پاسخ می‌توان گفت سلب تفصیلی، سلب اساس حکم است، نه حکم به سلب؛ بنابراین، حکم (محمول) واقعی‌ای در کار نیست، تا نیازمند تصور پیشین موضوع باشد، اما نمی‌توان انکار کرد که سرانجام در مقام گزارش، واژه‌ای نقش موضوع را بازی خواهد کرد (ذات حق حکم‌پذیر نیست). این واژه مفهومی دارد که ذهن به‌گونه‌ای آن را تصور کرده است، اما گونهٔ تصور ذهن از ذات تصورناپذیر الهی،

مایه شگفتی است؛ این شگفتی در مواردی به انکار تصور ذهن از ذات انجامیده است. اما پژوهش پیش‌رو با تبیین مفاهیم اشاره‌کننده و تمایز آن‌ها با مفاهیم حکایت‌گر، در پی حل این مسئله است.

۴-۳-۲. نقض دوم: ناگزیری از پذیرش برخی احکام

سلب حکم‌های مانند «وجود» از ذات الهی پذیرفتنی نیست؛ زیرا سلب وجود، به معنای اثبات «عدم» برای ذات و انکار اوست. پذیرش حکم وجود، کلیت مدعای عارفان مبنی بر سلب مطلق ادراک را نفی می‌کند؛ بنابراین، ادراک اجمالی ذات، تا جایی که صدور حکم وجود را موجه سازد، ضروری می‌نماید. در پاسخ می‌توان گفت سلب حکم وجود از ذات حق، به معنای اثبات عدم نیست؛ زیرا عدم نیز، خود گونه‌ای حکم است که بنا بر ادراک‌ناپذیری مطلق، از ذات سلب می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶ و قیصری، ۱۳۸۱: ۸).

در نقد پاسخ یادشده، می‌توان گفت سلب وجود و عدم از ذات حق، ارتفاع نقیضین است و محال؛ بنابراین، اثبات یکی از دو حکم برای ذات، ضروری است و صدور حکم، گونه‌ای از ادراک ذات را اثبات خواهد کرد. هواداران ادراک‌ناپذیری مطلق، در پاسخ این نقد می‌گویند: مراد عارفان از سلب دو سوی نقیض، سلب توانایی ذهن از صدور حکم و سکوت است، نه حکم به سلب دو سوی نقیض در نفس الامر. در واقع ذات الهی به جهت عدم تناهی و عدم تعینش، در عقل حکیم یا شهود عارف نمی‌گنجد و به هیچ حکمی محکوم نمی‌شود، نه اینکه در ذهن بگنجد و سپس به رفع دو سوی نقیض محکوم شود. رویکرد عارف با وجود لابلشرط مقسمی، از جهاتی مانند رفتار حکیم با ماهیت لابلشرط مقسمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۷/۴). حکیمان نیز آنجا که وجود و عدم را از ماهیت من‌حیث‌هی سلب می‌کنند، مرادشان رفع حکم از مرتبه ماهیت است، نه حکم به رفع نقیضین از ماهیت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۷۲). پاسخ‌های یادشده تا اندازه‌ای نقض دوم را کنار می‌زنند، اما سرانجام ناتوانی انسان از موجودخواندن ذات الهی، به‌مثابه ناتوانی از پذیرش ذات و در نتیجه انکار اوست. به‌زودی راهکار برون‌رفت از این تنگنا نیز روشن می‌شود.

۴-۳-۳. نقض سوم: صدور برخی احکام از سوی عارفان

عارفان به‌رغم توافق بر سلب هرگونه ادراک و حکم از ذات الهی (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳)، خود، حکم‌هایی چون «اطلاق مقسمی»، «عدم تناهی» و «عدم تعین» را به ذات نسبت می‌دهند. این رویکرد ادراک ذات الهی، اگرچه به‌اجمال، را در خود دارد؛ بنابراین عارفان، خود، نخستین کسانی‌اند که ادراک اجمالی ذات و صدور برخی احکام را پذیرفته‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۹ و ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲). در پاسخ می‌توان گفت واژگانی چون «نامتناهی»

و «نامتعیّن» به معنای ادراک اجمالی و حکم کردن بر ذات نیست؛ زیرا این واژگان از ناچاری برای اشاره به ذات، هنگام گفت‌وگو گزیده شده‌اند؛ چراکه گفت‌وگو از حقیقتی فراگیر که چیزی مانند او و دربرابر او نیست، دشوار است؛ بنابراین، کاربست واژگان یادشده به‌منزله تعبیر از شیء به ویژه‌ترین ویژگی‌های اوست؛ به‌گونه‌ای که اگر مفهومی با گستره معنایی فراخ‌تر می‌بود، همان برگزیده می‌شد (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۸).

در نقد این پاسخ گفته می‌شود اگر ذات الهی از هر جهت ناشناخته بود، ذهن انسان برای تعبیر از او، ناچار به گزینش چنین واژگانی نبود. گزینش واژه، به هر سبب و با هر روش، نشان‌دهنده مفهوم‌سازی برای ادراکی است که ذهن در پی انتقال او به دیگری است؛ ادراکی که ذهن در پی تفکر یا شهود از ذات الهی دریافته است؛ این ادراک می‌تواند اجمالی باشد، اما مفهوم‌سازی و گزینش واژه برای بی‌ادراکی محض، بی‌معناست. بی‌گمان عارف، دریافتی از ذات الهی داشته که کاربست وجود لایشرط مقسمی برای او را روا و کارگیری وجود به شرط شیء و ... را ناروا می‌سازد؛ دریافتی که به سبب عدم تناهی و عدم تعین ذات، هرگز تفصیلی نخواهد بود؛ اما پرستش ذات و صدور برخی احکام ضروری را برای او موجه می‌سازد، بدون اینکه ذات را از اطلاق مقسمی‌اش بیرون آورد؛ این دریافت، تفسیر ویژه‌ای از علم اجمالی است که به‌زودی بیان می‌شود.

۵. نقد و بررسی تفسیرهای کنونی از علم اجمالی

برخی عارفان برای رهایی از مشکل‌های یادشده، به تفصیل در مسئله ادراک ذات پرداخته‌اند. به باور ایشان برهان‌های ادراک‌ناپذیری، تنها ادراک تفصیلی ذات را نفی می‌کند و ادراک اجمالی از محدوده این برهان‌ها بیرون است. این گروه برای تبیین و توجیه ادراک اجمالی ذات، سه راهکار مهم پیشنهاد داده‌اند. بی‌گمان این تفسیرها باید به‌گونه‌ای باشند که با دلیل‌های عقلی و نقلی ادراک‌ناپذیری سازگاری یابند.

۵-۱. تفسیر یکم: «شهود اجمالی ذات در فرآیند فنا»

برخی با تفسیر ویژه‌ای از مقام فنا معتقدند که سالک در این مقام به ادراک ساحتی از ذات دست می‌یابد که رویاروی اوست. ایشان مقام فنا را به اضمحلال تعین سالک در ذات الهی و اتحاد با هستی بی‌کران الهی تفسیر می‌کنند؛ چنان‌که قطره با افتادن در دریا، با آن یکی می‌شود؛ البته محور این اتحاد، ساحت ویژه‌ای از ذات است، نه همه آن؛ زیرا هیچ عارفی ادراک همه ذات را روا نمی‌داند. بنابراین سالک در مقام فنا، به ادراک ساحتی از ذات، که رویاروی اوست، دست می‌یابد. قونوی می‌گوید: شناخت حقیقت خدا،

بدون اسم و رسم و حکم و نسبت، محال است. اگر کسی بویی از معرفت خدا استشمام کرد، به یقین پس از فنای رسم و انحاء حکم و تعین و اسم خواهد بود (۱۳۸۱: ۱۴۰). ملاصدرا نیز می‌گوید: گروهی از عارفان ادراک ذات را در فرآیند فنا جایز می‌شمارند (۱۹۸۱: ۳۳۵/۲). عبدالکریم جیلی نیز خودشناسی شهودی را نردبان شناخت ذات می‌شمارد (۱۴۱۸: ۳۹).

۵-۱-۱. نقد تفسیر یکم

اولاً: تفسیر فنا به رفع تعین سالک و نابودی در ذات الهی، درست نیست؛ زیرا ۱. تبدیل وجود سالک به عدم، یا به‌گونه انقلاب در خود وجود است، یا پذیرش عدم از سوی وجود، که هر دو محال‌اند؛ بنابراین، تبدیل وجود به عدم از پایه محال است؛ ۲. عارفان، به وحدت شخصی وجود باورمندند. براین پایه، سالک و هیچ آفریده دیگری، اساساً وجودی ندارد تا نابود شود. از نگاه عارفان همه آفریده‌ها از نخست فانی‌اند و امتیاز آدمی، تنها یافتن این فنا در پایان سلوک اوست؛ بنابراین فنای عارفانه به معنای محو و نیافتن تعین‌هاست، نه رفع و نابودی آن‌ها؛ ۳. به گزارش متون دینی آنچه پس از فنا باقی می‌ماند، چهره و نمود ذات الهی است، نه خود ذات (الرحمن: ۲۶-۲۷). اگر فنا به معنای نابودی تعین سالک و اتحاد با ذات الهی بود، می‌باید در پایان فنا خود ذات آشکار شود، اما چنین تفسیری از سوی متون دینی تأیید نمی‌شود. از نگاه قرآن، عالم را وجه و رحمت خدا پر کرده است، نه ذات او (بقره: ۱۱۵ و اعراف: ۱۵۶)؛ بنابراین، سالک پس از فنای تعین خویش، وجه خدا را می‌یابد، نه ذات او را.

ثانیاً: این تفسیر بر فرض درستی نیز ادراک اجمالی ذات را به دست نمی‌دهد؛ زیرا ۱. ذات الهی بسیط و بخش‌ناپذیر است؛ بنابراین، ادراک شهودی بخشی از ذات که در برابر سالک است، معقول نخواهد بود؛ ۲. هیچ عارفی فنا را مایه احاطه به همه ذات و ادراک کامل او نمی‌داند؛ بنابراین سالک در فنا با ساحتی از ذات که در برابر اوست، رویارو می‌شود و همان را ادراک می‌کند. در نتیجه تعین او همچنان برجاست و او از روزنه تعین خویش با هستی نامحدود روبه‌رو شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۲/۱؛ بی‌تا: ۱۲۶/۱؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵۲/۱)؛ بنابراین ذات تعین‌یافته را می‌یابد، نه ذات لابشرط مقسمی را. برای تشبیه معقول به محسوس، می‌توان از نمایش آینه‌های شفاف، نسبت به فضایی نامتناهی سخن گفت. هرآینه گرچه حقیقت نامحدودی را که برابر اوست نشان می‌دهد، اما نمایش هریک ویژه زاویه محدود اوست و هرگز

نامحدود را آن‌گونه که هست، نشان نمی‌دهد. انسان نیز در هر مقامی که باشد (حتی مقام فنا)، مانند آینه‌ای است که آگاهی و شناخت او با اعتراف به عجز همراه است (همان: ۲۵۲/۱).

۵-۲. تفسیر دوم: «ادراک اجمالی ذات از روزنه اسماء»

گرچه ادراک ذات بماهو ذات، محال است، اما ادراک او از جهت اسمایش ممکن است. همین ادراک ذات از روزنه اسماء، در باور برخی عارفان، ادراک اجمالی ذات تلقی شده است. قونوی می‌گوید: اگر ذات الهی به کوچک‌ترین نسبتی متعین شود، از جهت همان تعین معلوم می‌شود، نه از جهت اطلاقش. این اندازه شناختی است اجمالی که از کشف اُجلی به دست آمده است؛ کشفی که هیچ واسطه‌ای جز خود تجلی معین، از ذات غیبی حق ندارد (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳-۱۰۴). عبدالکریم جیلی نیز شهود ذات در قالب اسماء را نردبان ادراک ذات می‌شمارد (۱۴۱۸: ۲۱). این دیدگاه برخلاف دیدگاه پیشین، می‌پذیرد که ادراک ذات از جهت ذات، مطلقاً (اجمالاً و تفصیلاً) روا نیست؛ اما می‌کوشد ادراک ذات از روزنه اسماء را به‌مثابه ادراک اجمالی ذات تلقی کند.

۵-۲-۱. نقد تفسیر دوم

این تفسیر با جابه‌جایی محل نزاع، می‌کوشد از مشکل‌های یادشده رهایی یابد. آنچه برخی عارفان ادعا کردند و با انتقادهایی روبه‌رو شدند، ادراک‌ناپذیری خود ذات بود، نه اسماء و صفات. ایشان می‌گویند: ذات بماهو ذات (وجود لابشرط مقسمی از جهت اطلاق مقسمی) ادراک‌پذیر نیست و مخالفان همین مدعا را با مسئله حکم‌پذیری و پرستش نقد می‌کنند. اما تفسیر دوم برای رهایی از این انتقادهای، چنین پاسخ می‌دهند: گرچه ذات بماهو ذات ادراک نمی‌شود، اما ذات از جهت اسماء (وجود لابشرط مقسمی از جهت تعین‌های مقام احدیت و واحدیت) ادراک می‌پذیرد. این پاسخ نکته‌درستی است که ارتباطی با نزاع ندارد؛ زیرا دو سوی این نزاع، ضمن پذیرش نکته یادشده، در نکته ژرف‌تری درگیرند.

۵-۳. تفسیر سوم: «ادراک اجمالی ذات از راه برهان‌های عقلی»

شهود، علم حضوری است و به خود معلوم خارجی تعلق می‌گیرد. از آنجاکه ذات حق بسیط و نامحدود است، هرگز قابل شهود اجمالی و تفصیلی نیست، اما علوم حصولی با چنین مانعی روبه‌رو نیستند؛ زیرا ستون علم حصولی مفهوم است و مفهومی‌هایی چون نامتعین و نامتناهی به‌آسانی در ذهن شکل می‌گیرند و ذهن از روزنه آنها به‌گونه‌ای از ادراک اجمالی ذات دست می‌یابد؛ چنان‌که نخست مفاهیمی چون «ذات حق» و «وجود لابشرط مقسمی» در درون ذهن ساخته و سپس برهانی بر تحقق مصداق خارجی آنها

برپا می‌شود؛ به‌این‌ترتیب، ذهن بدون راه‌یابی به خود مصداق خارجی، به کمک مفاهیم، آن را ثابت می‌کند و به گونه‌ای از علم اجمالی دست می‌یابد (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۰۷/۹ و ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۷).

۵-۳-۱. نقد تفسیر سوم

تفسیر سوم با این کاستی‌ها روبه‌روست: ۱. ذات الهی به‌سبب بساطت، عدم تعین و عدم تناهی، هیچ صورت مفهومی‌ای نمی‌تواند او را چنان‌که هست، حکایت کند؛ بنابراین، صورتی که از واژگانی چون لابشرط مقسمی، نامتناهی و ... در ذهن نشسته، تنها به حمل اولی نامتناهی و لابشرط مقسمی است؛ اما به حمل شایع، وجود ذهنی محدود و مقیدی دارد که بشرط شیء و متناهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۰۷/۹ و ۱۳۸۹: ۴۷۷/۲۶). عقل با استلزام‌های تودرتوی مفهومی، مفاهیم تازه‌ای به‌دست می‌دهد که به آن حقیقت نامحدود اشاره می‌کنند؛ اما این اشاره، چیزی بیش از سلب برخی نقائص و بازگردانی سلب به ثبوت نیست و علم ویژه‌ای ارائه نمی‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۳/۲). مفاهیم، هرگز خود وجود خارجی را همان‌گونه که در خارج است، به‌دست نمی‌دهند؛ چنان‌که مفهوم عسل نه شیرین است و نه شفافبخش. درباره‌ی وجود لابشرط مقسمی نیز تنها همین مفاهیم و الفاظ در اختیار ماست و روشن است که آن وجود نامحدود، این مفاهیم و الفاظ نیست؛ ۲. حتی اگر پذیرفته شود که صورت ذهنی (مفهوم) خداوند، برابر وجود خارجی اوست و مفاهیمی چون وجود لابشرط مقسمی به حمل شایع چنین‌اند، مشکل از سوئی دیگر رخ می‌نماید؛ زیرا ذهن انسان محیط به صورت‌های ذهنی است و احاطه‌ی ذهن محدود انسان به صورتی که به حمل شایع نامتناهی باشد، محال خواهد بود. مُدرک حقیقی ذهن، صورتی است که با تمام وجودش برای ذهن حاضر است. وجود این صورت نسبت به ذهن، رابط (فی‌غیره) و ذهن مالک حقیقی و محیط به اوست (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۳۸-۱۴۰ و ۱۵۳؛ ۱۴۱۶: ۲۳۶-۲۳۷ و ۲۸۹ و ۲۹۹). اگر این صورت واقعاً (به حمل شایع) نامتناهی و نامتعین باشد، در ذهن محدود و متعین انسان نخواهد گنجید؛ ۳. برهان‌های اثبات خدا سطح‌های گوناگونی دارند. برهان امکان ماهوی وجودی متصف به وجوب را ثابت می‌کند که رجحان‌بخش ماهیت‌های ممکن است و خود به‌سبب نداشتن ماهیت، نیازمند رجحان دیگری نیست. او به‌سبب سلب هرگونه نیاز به مرجح، وجود بشرط لا خواهد بود. برهان صدیقین ملاصدرا برترین رتبه‌ی نظام تشکیکی وجود را نشانه می‌رود؛ وجودی که به‌سبب سلب نواقص و محدودیت‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» خوانده می‌شود؛ البته صدرالمتالهین سخن نهایی‌تری دارد که موافق عارفان است؛ بنابراین، ذاتی

که برهان‌های حکیم مشائی و متعالیه ثابت می‌کنند چیزی جز وجود بشرط لا نیست. این ساحت از سوی عارفان نیز ادراک‌پذیر قلمداد شده و حتی ادراک تفصیلی او به سبب فنای عارف در آن مقام، پذیرفته می‌شود. مدعای ادراک‌ناپذیری عارفان، به ساحتی برتر تعلق دارد؛ ساحتی که فیلسوف هیچ نشانه‌ای از او نیافته است. وجود بشرط لا از نگاه فیلسوف، خود ذات و در دیدگاه عارف، تعیین نخستین ذات قلمداد می‌شود؛ در نتیجه، این سخن که برهان‌های عقلی گونه‌ای از علم اجمالی به ذات را ارائه می‌دهند، تنها درباره ذات فلسفی درست است و گره ذات عرفانی را نمی‌گشاید.

۶. راهکار پیشنهادی برای اشاره به ذات

این پژوهش با تقسیم ادراک به «بی‌واسطه» و «باواسطه»،^۴ بر این باور است که ادراک بی‌واسطه ذات الهی هرگز ممکن نیست؛ به بیان دیگر، خود ذات الهی متعلق ادراک تفصیلی یا اجمالی آدمی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا برهان‌هایی که هواداران ادراک‌ناپذیری مطلق نشان دادند، تا جایی گسترده است که همه گونه‌های ادراک بی‌واسطه (تفصیلی و اجمالی) را نفی می‌کند؛ بنابراین، ادراک اجمالی ذات اگر در چارچوب ادراک بی‌واسطه تفسیر شود، نادرست و ناپذیرفتنی است؛ اما ادراک باواسطه ذات، چنین مشکلی ندارد؛ زیرا خود ذات الهی متعلق ادراک آدمی نیست تا به وسیله برهان‌های ادراک‌ناپذیری نفی شود. آنچه متعلق ادراک باواسطه قرار می‌گیرد، برون‌نمایی‌ایست که در متن فیض منبسط و مقام احدیت نهفته است. عقل و شهود با یافتن این برون‌نمایی و به‌واسطه آن، به گونه‌ای از علم اجمالی به ذات دست می‌یابند که مشکلات تفسیرهای پیشین از علم اجمالی دامن‌گیر آن نیست. ادراک باواسطه ذات که با تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت به دست می‌آید، دریچه تازه‌ای برای ادراک و تصدیق ذات می‌گشاید که از گستره برهان‌های ادراک‌ناپذیری بیرون است. این راهکار بدون انکار مدعا و برهان‌های عارفان، مبنی بر ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات، راهی برای اشاره به او نشان می‌دهد.

۶-۱. فرض «انسان معلق در فضا»

انسانی را فرض کنید که در فضایی گسترده، اما متناهی معلق است و با اراده خویش به هر سو روان می‌شود، اما توان خروج از مرزهای فضای یادشده را ندارد. او هنگامی که با حدها و قیدهای فضای یادشده برخورد می‌کند، می‌یابد که ورای این فضا، به یقین ساحت برتری است که قیدهای فضای کنونی را ندارد؛ اما نمی‌تواند بیرون از محدوده خویش را تجربه کند. اکنون فرض کنید فضای یادشده فیض منبسط (وجود لاشرط

قسمی) و مقام احدیت (وجود بشرط لا) برترین ساحت اوست و انسان معلق در این فضا، پرواز اندیشه حکیم یا شهود عارف است؛ بنابراین، عارف در شهود حضوری و حکیم در تعقل حصولی می‌یابند که مقام احدیت با همه برتری و بلندایی که دارد، باز مقید و محدود است؛ در نتیجه حکم می‌کنند که مقام احدیت، ماورایی دارد؛ اما آن ماوراء چگونه است؟ عقل و شهود پاسخی ندارند؛ زیرا اولاً، ماورای احدیت نامتناهی، تعیین‌ناپذیر و در نتیجه حکم‌ناپذیر است؛ ثانیاً، عقل و شهود، خود آن ماورا را هرگز نیافته است.

۶-۲. ثبوت «ماورا» برای «مقام احدیت»

به باور عارفان، عالم عبارت از فیض یگانه و گسترده‌ای (وجود لابه‌شرط قسمی) است که از برترین مراتب (مقام احدیت؛ وجود به‌شرط لا) تا پست‌ترین آن‌ها را در خود جای داده است؛ اما هر دو ساحت یادشده مقیدند و عقل و شهود با تحلیل حصولی و حضوری آن‌ها می‌یابند که وجود لابه‌شرط قسمی به خود اطلاق، و وجود به‌شرط لا به خود سلب، مقید هستند. اکنون عقل حکم می‌کند که این مقیدها، ماورائی دارند که خود آن ماوراء، هرگز قابل شناخت و توصیف نیست (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۱۴-۳۱۸).

۶-۳. پذیرش ماورای احدیت، بدون صدور حکم برای ماورا

شاید گفته شود نتیجه برهان یادشده، صدور حکم موجودبودن بر همان ماورای ناشناخته است؛ بنابراین، این راهکار نیز مانند روش‌های پیشین، به صدور حکم بر ذات الهی و تضاد با برهان‌های ادراک‌ناپذیری می‌انجامد، اما چنین نیست؛ زیرا نتیجه برهان یادشده قضیه‌ای است که موضوع آن فیض منبسط و محمول آن داشتن ماوراء است؛ بنابراین، محمول (حکم) بر فیض منبسط بار شده است، نه ذات حق متعال. این راهکار بدون هیچ‌گونه صدور حکم بر ذات، توان اشاره به آن را به‌دست می‌دهد. این اشاره گنگ، عارف و حکیم را به پرستش ماورای ناشناخته توانا می‌سازد، درحالی‌که هیچ ادراکی از خود او ندارند و تنها با تحلیل عقلی یا شهودی فیض منبسط به او رسیده‌اند. در اینجا واژه «ماوراء فیض منبسط»، «لابه‌شرط مقسمی» و ... از جنس مفاهیم اشاره‌کننده‌اند که هیچ حکایت و کاشفیتی از واقعیت خارجی ندارند و تنها برای اشاره به ماورای فیض منبسط، در ذهن ساخته شده‌اند. عارفان چنین واژگانی را «عنوان مشیر» نامیده‌اند و آن‌ها را در برابر مفاهیم حکایت‌گر (مفاهیم ماهوی و فلسفی) قرار می‌دهند.

شاید گفته شود گرچه نتیجه برهان یادشده صدور حکم داشتن ماورا برای فیض منبسط است و خود ذات حق، محکوم به حکمی نشده است، اما اگر فیض منبسط

ماورایی دارد، به‌یقین آن ماورا موجود است؛ پس صدور حکم وجود بر ماورا (ذات الهی) مدلول التزامی نتیجه است؛ گرچه مدلول مطابقی آن نیست، اما این گفتار نیز موشکافانه نیست؛ زیرا خود عقل به‌سبب برهان‌های ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری، مانع چنین التزامی خواهد شد؛ به‌دیگر سخن، عقل می‌یابد که ماورا، قابلیت ادراک و حکم ندارد و همین دریافت، مانع از التزام‌گیری یادشده می‌شود؛ از این‌رو، عقل در عین اینکه حکم داشتن ماورا را برای فیض منبسط صادر می‌کند، از توصیف خود ماورا ناتوان و حیران است؛ این حیرت نیکویی است که پیشوایان دینی جویای آن‌اند: «ربِّ زِدنی فیک تحیراً» (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۲۳/۱).

۴-۶. شواهد فلسفی بر راهکار پیشنهادی

فیلسوفان می‌گویند ذات حق با برهان لَمّی قابل اثبات نیست؛ زیرا علتی ندارد که از راه علت ثابت شود. از سوی دیگر، برهان «إِنَّ دَلیل» که از معلول به علت می‌رود، نیز یقین‌آور نیست (بوعلی‌سینا، ۱۱۴۰۴ الف: ۳۴۸؛ ۱۴۰۴ ب: ۷۰ و ۱۴۰۴ ج: ۹۴/۳)؛ بنابراین، فیلسوفان تلاش می‌کنند با ساختاری مانند آنچه گفته شد، ذات الهی را ثابت کنند. آنان می‌گویند: «عالم مؤلّف است. هر مؤلّفی نیازمند مؤلّف است؛ پس عالم مؤلّفی دارد» (همان: ۸۸/۳-۸۹؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۱؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۶۱/۲-۳۶۲). فیلسوفان چنین برهانی را «لَمّ بِالعرض» می‌نامند؛ زیرا «مؤلّف بودن» علت بالذات «مؤلّف داشتن» و علت بِالعرض «مؤلّف» است؛ بنابراین، برهان یادشده از علت به معلول رفته و یقینی است؛ اما نتیجه‌ای که چنین برهانی به‌دست می‌دهد، مؤلّف‌داشتن است، نه وجود مؤلّف. البته خدای فلسفی که همان وجود به‌شرط لا است، محذوری برای برهان لَمّی مستقیم ندارد؛ زیرا وجود به‌شرط لا مقید به سلب است و از عروض سلب به حقیقت وجود به‌دست می‌آید. از سوی دیگر، هر عروضی نیازمند مقومی در بیرون معروض است؛ بنابراین، وجود به‌شرط لا مقومی دارد که می‌تواند حد وسط برهان لَمّی قرار گیرد؛ اما این محذور برای خدای عارفان (وجود لابه‌شرط مقسمی) به حقیقت مطرح است و ضرورت راهکار پیشنهادی این پژوهش را روشن می‌کند.

۵-۶. شواهد دینی بر راهکار پیشنهادی

امام علی^(ع) نهایی‌ترین شناخت خدا را تصدیق بدون توصیف او می‌داند؛ زیرا تنها چنین تصدیقی توحید او را مخدوش نمی‌سازد (رضی: ۱۴۱۴: ۴۰). تصدیق ذات الهی بدون توصیف آن، همان استدلال یا شهودی است که نیاز فیض منبسط به چیزی ورای

خویش را آشکار می‌سازد، گرچه حکمی بر ماورا (ذات حق) بار نمی‌نماید. ایشان همچنین عقل را بر اندازه ضروری از شناخت خداوند توانا می‌دانند (رضی، ۱۴۱۴: ۸۸). امام صادق^(ع) نیز می‌فرماید: مصنوع، یا دارای صانع است یا نیست. از آنجاکه ارتفاع نقیضین محال است، یکی از دو طرف نقیض باید ثابت شود. با بررسی مصنوع و نیاز او به صانع، یافت می‌شود که طرف ثبوتی «مصنوع، صانعی دارد»، درست است؛ چنین برهانی ذات الهی را محدود نمی‌کند؛ زیرا نتیجه برهان، ثبوت صانع برای مصنوع است، نه ثبوت وجود برای ذات صانع (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۴۶).^۵ کاربست واژه «هو» در متون دینی و عرفانی، به همین تصدیق بی‌توصیف اشاره می‌کند که آخرین ادراک ممکن از ذات الهی است. اکنون اگر مراد از ادراک اجمالی ذات الهی همین ادراک با واسطه باشد، مورد پذیرش است؛ اما اگر ادراک بی‌واسطه ذات، به‌گونه اجمالی مراد باشد، پذیرفتنی نیست.

۶-۶. مفاهیم اشاره‌کننده و گزارش آن‌ها از ذات الهی

بی‌تردید هر مفهومی برای نشان‌دادن حقیقتی بیرون از خود وضع شده است؛ اما این حقیقت بیرونی (برابرنهاد) الزاماً چیزی در جهان خارج و در برابر ذهن نیست، بلکه گاه برابرنهاد یک مفهوم، خود، تصور ذهنی یا مفهومی دیگر است که اگرچه از دایره مفهوم مورد نظر بیرون است، اما درون ذهن سامان یافته است؛ برای نمونه، مفهوم «اسب بال-دار» حقیقتی بیرون از مفهوم خود را نشان می‌دهد؛ حقیقتی که اساساً تحقق در خارج ذهن ندارد و تنها با ترکیب صورت‌های اسب و عقاب، در ذهن ساخته شده است. مفهوم «کلیت» نیز حقیقتی بیرون از خود را نشان می‌دهد؛ اما این حقیقت بیرونی نیز در خارج ذهن محقق نیست و تنها در مرتبه دیگری از ذهن تولید می‌شود؛ زیرا کلیت، عبارت است از توان مفهومی دیگر برای صدق بر مصداق‌های بسیار؛ از این‌رو، کلیت مفهومی است که حالت برخی مفهوم‌های دیگر را گزارش می‌دهد. برابرنهاد مفهومی کلیت، درون ذهن و در مرتبه دیگری از آن روی داده است.

مفاهیمی چون «نامحدود»، «نامتعیّن» و «اجتماع نقیضین» نیز این‌گونه‌اند؛ زیرا ذهن انسان به‌سبب متعیّن و محدودبودنش، نمی‌تواند نامحدود و نامتعیّن خارجی را دریابد و از آن‌ها مفهوم‌گیری کند. همچنین اجتماع نقیضین اساساً تحقق خارجی‌ای ندارد تا از سوی ذهن یافت شود. این‌گونه مفاهیم از حقیقت خارجی خود گرفته نشدند تا بتوانند از آن حکایت کنند. این مفاهیم در فرآیندهای تودرتوی ذهن ساخته شده‌اند تا به حقیقتی که ذهن با واسطه دریافته، اشاره کنند؛ برای نمونه، مفهوم نامحدود از الغاء حدّ در وجودهای محدود، در ذهن زاییده شده است. این ذهن است که با نفی حدّ از

اشیاء محدود، تصویری باواسطه از وجود نامحدود به دست می‌دهد. برابر نهادِ چنین تصویری، حقیقت خارجی وجود نامحدود نیست، بلکه ذهن با فرآیندهای تودرتوی خویش به ادراکی باواسطه از نامحدود دست یافته است. بر این پایه، می‌توان دسته‌بندی نوینی برای مفاهیم نشان داد و آن‌ها را به «حکایت‌گر» و «اشاره‌کننده» دسته‌بندی کرد. مفاهیم حکایت‌گر، برابر نهادی خارجی دارند که از آن گرفته می‌شوند و از همان حکایت می‌کنند. مفاهیم حکایت‌گر خود دو گونه‌اند: ۱. مفاهیم ماهوی: از حدود وجودی اشیاء بیرونی گرفته می‌شوند؛ ۲. مفاهیم فلسفی: از حیثیت‌های نهفته در متن اشیاء خارجی گرفته شده‌اند. اما مفاهیم اشاره‌کننده، مفاهیمی هستند که اساساً از شیء خارجی گرفته نشده‌اند و نمی‌توانند از خارج حکایت کنند. آن‌ها در فرآیندهای تودرتوی ذهن ساخته می‌شوند و جز اشاره به حقیقتی بیرون از خویش، کارایی دیگری ندارند. گرچه مفاهیم اشاره‌کننده نیز برابر نهادی بیرون از خود دارند، اما بیرون از دایره مفهومی آن‌ها، نه بیرون از ذهن و تحقق در خارج.

چنان‌که در راهکار پیشنهادی این پژوهش گذشت، آدمی با تحلیل عقلی یا شهودی مقام احدیت می‌یابد که مقام احدیت از عروض قید سلب بر حقیقت هستی به دست آمده؛ بنابراین، هستی مطلق از چنین قیدی با تقید به این قید، مقام احدیت را آشکار می‌سازد؛ در نتیجه، مقام احدیت به چیزی ورای خویش که از قید سلب رهاست، نیاز دارد. با کشف این برون‌نمایی، ذهن تلاش می‌کند واژگانی برای نمایش معنای کشف‌شده به دست دهد؛ واژگانی که در فرآیندهای درون‌ذهنی ساخته و پرداخته می‌شوند و چون از حقیقت خارجی گرفته نشده‌اند، توان حکایت او را ندارند. مفاهیم اشاره‌کننده تنها می‌توانند به آن حقایق خارجی، اشاره‌ای باواسطه کنند و این نهایی‌ترین ادراک ممکن از چنان حقایق بسیط و نامتعینی است.^۶

این اشاره گنگ، همان ادراک باواسطه ذات الهی است که در قالب مفاهیم اشاره‌کننده در ذهن منعکس می‌شود. ذهن با ساختن چنین مفاهیمی، می‌کوشد به حقیقتی که به قیدهای فیض منبسط و مقام احدیت مقید نیست، اشاره کند. این اشاره باواسطه هیچ حکایتی از خود آن حقیقت مطلق ندارد و تنها از روزنه برون‌نمایی نهفته در فیض منبسط و مقام احدیت، امکان چنین اشاره‌ای فراهم شده است.

۷. نتیجه

ذات الهی از نگاه فیلسوفان وجودی است که به سبب سلب هرگونه نقص و نیاز، به وجوب متصف می‌شود؛ بنابراین، خدای فیلسوفان مقید به سلب و «وجود به شرط لا» است؛ اما

عارفان، ذات الهی را در ساحتی برتر جست‌وجو می‌کنند که به سبب رهایی از هر قیدی، «وجود لابه‌شرط مقسمی» نامیده می‌شود. خدای فیلسوفان از آنجاکه بالاترین رتبه نظام تشکیکی است، کمال‌های پایین را به‌گونه‌ای برتر داراست؛ بنابراین، تا اندازه‌ای که این کمال‌های مشترک می‌توانند، خدای فلسفی را معرفی می‌کنند. اما خدای عارفان محیط به تشکیک و کمال‌های اوست؛ در نتیجه، اشتراک خدای فلسفی با مراتب پایین، در خدای عارفان منتفی است. وجود لابه‌شرط مقسمی، از جهت اطلاق مقسمی‌اش با چیزی مناسبت ندارد تا از این روزنه شناخته شود. ارتباط او با دیگران، تنها از روزنه اسمای اوست؛ از این‌رو، ذات حق، بماهوذات، ادراک‌پذیر نیست و تنها از جهت اسمای متعین خویش شناخته می‌شود.

عدم تناهی و عدم تعین ذات، به روشنی مدعای ادراک‌ناپذیری را ثابت می‌کنند. پیامد قطعی ادراک‌ناپذیری ذات، حکم‌ناپذیری اوست؛ زیرا موضوع تنها در افق محمول با او متحد می‌شود؛ اما ذات الهی نامحدود است و چیزی در افق او نیست تا با هویت او متحد و بر او حمل شود. افزون بر اینکه اثبات محمول برای موضوع، نیازمند تصور پیشین موضوع است؛ اما ذات الهی تصورناپذیر است و موضوع حکمی قرار نمی‌گیرد.

ادراک‌ناپذیری مطلق با مشکلاتی جدی روبه‌روست که پذیرش آن را دشوار ساخته است؛ مشکلاتی مانند پرستش‌ناپذیری ذات، تقابل با متون دینی گویای ادراک و بایستگی برخی احکام. همین مشکلات برخی عارفان را به تفصیل در مسئله ادراک و پذیرش ادراک اجمالی وادار کرده است. از ادراک اجمالی سه تفسیر ارائه شده است که همگی کاستی‌هایی دارند؛ تفسیر نخست، فنا را به نابودی و رفع تعین سالک معنا می‌کند، درحالی‌که اصل این تفسیر و توجیه ادراک اجمالی به سبب آن، درست نیست؛ تفسیر دوم، ادراک ذات از روزنه اسماء را گونه‌ای علم اجمالی می‌شمارد، درحالی‌که این سخن تنها محل نزاع را جابه‌جا کرده است؛ زیرا مدعای ادراک‌ناپذیری درباره ذات بماهوذات مطرح است، نه ذات از جهت اسماء و تعین‌ها؛ تفسیر سوم، برهان‌های عقلی و مفاهیم حصولی را مفید ادراک اجمالی می‌داند، درحالی‌که برهان‌های عقلی رایج، خدای فلسفی را ثابت می‌کنند و از اثبات خدای عارفان ناتوان‌اند. افزون بر اینکه هیچ صورت مفهومی‌ای توان حکایت از حقیقت نامتناهی و نامتعین را ندارد.

این پژوهش پس از تقسیم ادراک به بی‌واسطه و باواسطه، همه گونه‌های ادراک بی‌واسطه (اجمالی و تفصیلی) را از ذات الهی منتفی می‌داند. سپس ضمن پایبندی به برهان‌های ادراک‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات الهی، راهکاری برای اشاره به ذات نشان

می‌دهد؛ راهکاری که ادراک باواسطه ذات را به ارمغان می‌آورد و مفاهیم اشاره‌کننده‌ای برای ذات جعل می‌کند. عقل و شهود با تحلیل فیض منبسط و مقام احدیت می‌یابند که اولی مقید به اطلاق و دومی مقید به سلب است؛ بنابراین، حقیقت هستی با عروض اطلاق، فیض منبسط، و با عروض سلب، مقام احدیت را آشکار می‌کند؛ اما خود هستی حقیقتی ورای این‌دو دارد. آنچه از این تحلیل به‌دست می‌آید، قضیه «مقام احدیت، ماورایی دارد» است. موضوع این قضیه نه ذات الهی، که مقام احدیت است. چنین رویکردی با حفظ مدعای عارفان، مبنی بر حکم‌ناپذیری ذات الهی، به چیزی ورای احدیت اشاره کرده است؛ البته، این اشاره از گونه مفهوم‌های حکایت‌گر نیست تا حکمی درپی داشته باشد، بلکه تنها اشاره‌ای است گنگ که از تحلیل مقام احدیت و فیض منبسط یافته می‌شود. مفهوم اشاره‌کننده از خارج گرفته نمی‌شود و از خارج حکایت نمی‌کند، بلکه در ذهن ساخته می‌شود و به چیزی خارج از دسترس ذهن اشاره می‌کند.

پی‌نوشت

۱. برای تحقیق دربارهٔ حیثیت تقییدی و گونه‌های آن (← یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۹۶-۱۷۰).
۲. «مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَ مَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ وَ مَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى بِيَقَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ... أَوْلَيْكَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا».
۳. «لَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَ وَجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنْ أُثْبِتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنَزَلَةً... لَا بَدُّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ... وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ فَقَدْ أُثْبِتَهُ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ... لَا بَدُّ مِنَ إِبْتِاتِ ذَاتٍ بَلَا كَيْفِيَّةٍ لَا يَسْتَحِقُّهَا غَيْرُهُ وَ لَا يُشَارِكُ فِيهَا وَ لَا يُحَاطُ بِهَا وَ لَا يَعْلَمُهَا غَيْرُهُ».
۴. ملاصدرا سخنانی دارد که می‌توان چنین تقسیمی را بدان مستند ساخت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۸۸/۱).
۵. «لَمْ يَكُنْ بَدُّ مِنْ إِبْتِاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَ الْإِضْطِرَّارُ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أُثْبِتَ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أُثْبِتَ وَجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): لَمْ أَحُدَّهُ وَ لَكِنْ أُثْبِتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنَزَلَةً».

۶. گرچه خود این اشاره می‌تواند گونه‌ای از حکایت‌گری قلمداد شود، اما حکایت از چیزی که تحقیقی ورای ذهن ندارد، با حکایت از اشیاء خارجی تفاوت دارد؛ از این‌رو، می‌توان حکایت را دوگونه نمود: ۱. حکایت عام؛ که صرف نشان‌دادن برابرنهاد بیرونی است؛ خواه ذهنی باشد، خواه خارجی؛ ۲. حکایت خاص؛ که تنها برای نشان‌دادن برابرنهاد خارجی به‌کار می‌رود. با این توضیح، تعریف تازه‌ای از مفاهیم حکایت‌گر و اشاره‌کننده به دست می‌آید که برپایه آن، مفهوم حکایت‌گر از برابرنهادی خارج از ذهن حکایت می‌کند. اما مفهوم اشاره‌کننده، از برابرنهادی در ذهن حکایت می‌کند.

منابع

- قرآن کریم
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالصادر.
- _____ (۱۹۴۶)، فصوص‌الحکم، ج ۱، قاهره، دار إحياء‌الکتب العربیة.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، تهران، خوارزمی.
- بوعلی‌سینا (۱۴۰۴ الف)، الالهیات (الشفاء)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ب)، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ ج)، المنطق (الشفاء)، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ترکه اصفهانی، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۹۴)، تحریر ایقظ النائمین، ج ۱ و ۳، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۶ و ۲۶، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹ و ۱۰، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۷ الف)، سروش هدایت، ج ۴، قم، إسرائ.
- _____ (۱۳۸۷ ب)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۲، قم، إسرائ.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ ق)، الإنسان الکامل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، تهران، رجاء.
- _____ (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رضی، محمد (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغه، قم، هجرت.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، مجموعه رسائل، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- _____ (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، ج ۳، تهران، ناب.
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، بیروت، أعلمی.
- _____ (۱۹۹۹ م)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۴۱۴ ق)، بدایة الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۷ ق)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، مشهد، علامه طباطبایی.
- _____ (۱۴۱۶ ق)، نهایة الحکمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، ج ۱، قم، نشر البلاغه.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۷)، سخن‌گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲، تهران، خوارزمی.

- فناری، محمد (۱۳۷۴)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تهران، مولی.
- فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، ج ۱، تهران، صدر.
- قدردارن قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۲)، *خدا در تصور انسان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۲۰۱۰)، *مفتاح‌الغیب (در مصباح‌الانس)*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۳۷۱)، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱)، *رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری)*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، چارلز فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، سروش.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)، *الاصول من الکافی*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار‌الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۶۶ و ۶۸ و ۹۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱ و ۲ و ۶، بیروت، دار إحياء التراث.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الأثریة*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح‌الانس»*، قم، پاسدار اسلام.
- _____ (۱۳۸۷)، *سر الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *مصباح‌الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرداماد (۱۳۷۶)، *تقویم‌الایمان و شرحه کشف‌الحقائق*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ورام، مسعود (۱۴۱۰ق)، *تنبیہ‌الخواطر و نزہة‌النواظر*، ج ۱، قم، مکتبه‌الفقهیة.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *فلوطين*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۴)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، *معرفت فلسفی*، ش ۴، ۶۶-۳۹.