

لادری بودن عرفا در مقام ذات

منوچهر خادمی*

چکیده

تقریر متداول و مرسوم از سخنان عرفا در خصوص مقام ذات حق تعالی، لایشراط مقسمی بودن آن است. اما در این مقاله با الهام از تقسیم‌بندی عمیق و جدیدی که مرحوم غروی اصفهانی از صرف حقیقت، ماهیت، و هویت ارائه داده است اعتبار دیگری که در آن نه لحاظ با غیر، که مفاد لایشراط مقسمی است در نظر گرفته می‌شود و نه عدم لحاظ با غیر را اثبات کرده و این اعتبار را مناسب‌ترین لحاظ برای ذات غیبی حق دانسته و به دنبال آن، اعتبار لایشراط مقسمی را مربوط به ذات حق در مقام ظهور و بروز در مجالی اسمائی و اعیانی و تجلی و تنزل و تعیین در موطن و مطالع کونی و خلقی می‌دانیم. این در حالی است که اعتبار مورد نظر ما، مربوط به لحاظ غیب الغیوب و ابطن کل الباطن و غیب مغیب و عنقای مغرب و کنز مخفی دانستن ذات حق است که بر طبق آن با فرایند ظهور و تجلی، تباین ذاتی داشته و هیچ‌گونه حضور و نزولی در محاضر ربوبی و حضرات وجودی نداشته، بلکه همچنان با وجود تعینات تفصیلی و تجلیات نامتناهی، در کمون صرف و بطون محض، مستقر و مستغرق بوده و جامع و شامل و هاضم ظهور اسم الظاهر مقید و بطون اسم الباطن مقید که از اسمای الهی هستند است. در ادامه شواهدی از عبارات عرفا در کتب عرفانی که به طرز بسیار لطیفی به اعتبار مورد نظر ما، اشاره‌ای داشته‌اند را ذکر کرده، در بخش نهایی، که مهم‌ترین بخش مقاله است، به لوازم دیدگاه مختار پرداخته شده و در پی آن، تمامی لوازم اعتبار لایشراط مقسمی ذات حق را ابطال و انکار کرده و مقابل آن‌ها را در مورد اعتبار مزبور، اثبات کردیم؛ لوازمی چون تحقق اجتماع و ارتفاع نقیضین در مرتبه غیب ذات، انکار تحقق اسما

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین الملل

manouchehrkhademi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۹

و صفات چه با حیثیت تقییدی اجمالی اندماجی و چه با حیثیت تقییدی تفصیلی شأنی، تباین ذاتی داشتن با ظهور و تجلی در مرئی و مجالی، غیب مغیب و عنقای مغرب و کنز مخفی ماندن ذات، سلب اسناد وجود اطلاق و عدم اطلاق، مجهول مطلق ازل و ابد بودن ذات حق و مقام مسکوت عنها.

کلیدواژه‌ها: ذات، ظهور، بطون، لابشرط مقسمی، غیب مغیب، عنقای مغرب، اجتماع نقیضین.

۱. مقدمه

امکان سخن گفتن از حاقّ حقیقت ذات اقدس اله، همیشه و همواره محل و معبر تضارب آرا و تعاضد انظار بوده است به نحوی که در مبحث اخبار، اطلاع، احاطه و اشراف بر ذات حق تعالی، بعضی از حکما به الهیات ثبوتی، گرایش پیدا کرده و مدعی‌اند که می‌توان به نحوی از ذات حق و مراتب ظهور و تجلی او در مراتب و منازل هستی، سخن گفت. اما در مقابل، برخی از عرفا بر این باورند که هر آنچه از ذات خداوند، بیان گشته و مورد اعتقاد حکما بوده همه از سنخ حیثیات، تعینات و تطورات ذات حق بوده نه خود ذات، که نه مشهود عارفی است و نه معقول حکیمی و نه منقول فقهی. به همین دلیل، استطراداً و اضطراراً، موجب پیدایش الهیات سلبی در مبحث الهیات اخص و آمایش آن در ساحت مباحث عرفان نظری شده است. حال، آن‌چه به نظر می‌آید؛ این مطلب اساسی و بنیادین است که هر آنچه قائلین به الهیات ثبوتی، آن را اثبات و انتاج کرده و هر آنچه قائلین به الهیات سلبی، آن را ابطال و اطراد می‌کنند، همگی ناظر بر مدارج و معارج صعود و نزول ذات حق در مراتب علمی فیض اقدس یا مراتب عینی فیض مقدس است که در عوالم ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت، استقرار و انصبغ می‌یابند اما از موطن هاهوت که محدّد مقام ذات بما هو هو است، سخن و نشانی را نمی‌توان در میان عبارات آنان جست. با این تفصیل، نگارنده با ابتنا و اتکای بر مبانی و اصول عرفان نظری و حکمت متعالی، بر آن است که مقام ذات را به مثابه و به منزله مقام مسکوت عنها؛ معرفی و مبین کرده، به نحوی که هر آنچه از صفات ثبوتی و ایجابی بر ذات، حمل و هر آنچه از صفات تنزیهی و سلبی، از ذات؛ طرد و رد می‌شود؛ همگی را شاهد بر مواقف تجلی، تطور و تحیت فیض منبسط یا نفس رحمانی یا صاحب نفس‌الأمری چنین مقامی یعنی حضرت انسان کامل دانسته که نظام هستی از صدر تا ذیل، بسط و تفصیل مجمل حقایق

مکنون، مختفی و مستتر در نهادِ نهران ذات اوست نه ذات اقدس اله، که در باب آن، باید مقام لا ادری را در بیان و مقام لا مذهبی را در عیان، اختیار و اتخاذ کرد. لذا تمامی آیاتی را که پیرامون ذات حق در فرقان ظاهری، که رهاورد فروکاست قرآن باطنی از مقام لیله القدر به مقام ایام الله است، آمده، تنزلاً و تمثلاً مربوط و منوط به وجود انسان کامل مکمل احدی احمدی دانسته است که منتهی الیه عروج اصحاب معارف و مستندالیه قعود ارباب کشف و شهود بوده، نه مختص ذات خدای تبارک و تعالی؛ که نه مکشوف عرفان است، نه معلوم برهان و نه معروف قرآن. زیرا ذات حق، مجهول مطلق ازل و ابد در اعیان و اذهان بوده و موعود منتظر ماسوی الله نخواهد بود.

۲. از وحدت مفهومی تا وحدت شخصی و حصر حقیقت هستی در واحد اطلاقی

بنابر ممشای فلاسفه مشا و تقریر متداول و متعارف از مبانی آن‌ها، افراد وجود در مقایسه با یک‌دیگر دارای تباعد وجودی و انعزال ذاتی بوده و حقیقت عینی وجود در یک توحید معنایی و مفهومی منتزع از این انکثار نفس‌الامری، خلاصه می‌شود که تشکیک را نیز در همین امر واحد مفهومی، جاری و ساری می‌دانند. این رأی مشائیان در خصوص تبیین رابطه علی و معلولی و ترسیم نظام مقولات، ناتوان بوده و نظر آنان با این اصل حکمی و عقلی که انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد از کثیر بما هو کثیر محال است، مخالف و مغایر می‌نمود. اما در مرام صدرالمتألهین که مبانی شیخ شهید سهروردی را نیز در خود حل و هضم کرد، در قول ابتدایی خویش، وجود را حقیقتی عینی دانسته که در عین وحدت ذاتی، دارای کثرت ذاتی نیز بوده و لذا وحدت و کثرت به یک حقیقت وحدانی و سریانی مربوط هستند و در آن تجمیع و توحید یافته‌اند. در نتیجه، حقیقت تشکیک در متن وجود، موجود است؛ به طوری که در آن مابه‌الاشتراک به مابه‌الاختلاف و مابه‌الاتفاق و مابه‌الافتراق به یک امر واحد و سنخ فارد، باز می‌گردد و ارکان تشکیک خاصی که وجود وحدت حقیقی و تحقق کثرت حقیقی و ظهور و بروز وحدت در متن کثرات و نیز ابتدای کثرات بر وحدت است را مستحکم کرد. اما ملاصدرا در دیدگاه نهایی و عرفانیات فلسفی خویش، موافق با موعود عرفان و مقصود اهل الله و کمترین از اولیای الله از توحید است که همان قول به وحدت شخصی وجود ذات مظاهر که فحوای تشکیک خاص الخاصی بلکه اخص الخواصی و صفاء خلاصه الاخص الخواص است و نه قول به وحدت تشکیکی و سنخی وجود ذات مراتب که در آن، تمام موجودات با این‌که در سلسله تشکیکی و شدت و ضعفی

واقع هستند همه دارای وجود حقیقی بوده و در مقایسه با هم، سمتِ علی و معلولی دارند با این تفاوت که واجب در اعلی مراتب قرار داشته و در رأس سلسله و در مرکز علت العلل، موجود است؛ نظر عرفا که ناظر و شاهد بر حصر حقیقت هستی در موجودی واحد و وجودی باسط که همان ذات اقدس اله است و کثرات مشهود نظام هستی را صرفاً نمود و محض تعینات و تشننات ذات او دانسته و کثرت را در همین کثرت ظهوری که از مراتب نفس رحمانی و از مراحل بسط و موافق نشر آن وجود منبسط هستند، متجلی و متحقق می‌دانند، را برهانی کرده و با ارجاع علیت به تشنن و تطور، آن مشهودات را معقول ساخت و مسلک عرفان را با مشهد قرآن در منهج برهان خویش، جمع سالم کرد.

در این نوشتار درصدد اثبات این مطلب هستیم که حقیقت حق به اعتبار مقام ذات و کنه حقیقت که از آن تعبیر به عنقای مُعرب و هویت غیبیه احدیه کرده‌اند، از فرط بطون و کمون، اسم و رسم ندارد، و قبول اشاره نمی‌کند، و محکوم به حکمی از احکام نیست، نه در عوالم ذکر حکیم، کسی از او خیر دارد، و نه در عالم ملکوت و ملک، رسمی از آن موجود است. آمال اهل عرفان و سلوک از آن مقام منیع، منقطع است. قلوب اولیا از ساحت قدس او محجوب است. اولوالعزم از رسل به آن حقیقت راهی ندارد. عباد و سلاک، آن حقیقت را نمی‌توانند عبادت کنند؛ و کامل از اولیا از شناسایی آن حقیقت محرومند. چنین حقیقتی نه به اشیا نظر لطفی دارد، و نه به حقایق به نظر قهر نگاه می‌کند. بدون واسطه با هیچ حقیقتی ارتباط ندارد. حتی ارتباط او با اسما و صفات، اعم از جلالیه و جمالیه، به واسطه رابطه و واسطه‌ای است که به واسطه همین رابطه و خلیفه بین اسما و صفات و حقیقت غیبیه، باب برکات منفتح شده و فیض ازلی شامل جمیع حقایق می‌شود. بنابراین، این مقام با خلق، ارتباطی ندارد و با حقایق خارجی، بالذات تباین دارد. این‌که در کلمات ارباب کشف و شهود، تباین حق با اشیا دیده می‌شود، و از طرفی قائل به سنخیت بین خلق و حق شده‌اند، تناقض در کلام آن‌ها وجود ندارد؛ چون عدم سنخیت و ارتباط، مربوط به مقام ذات و سنخیت و ارتباط و اشتراک، محمول بر مقام اسما و صفات است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۴۴)

۳. آیا ذات حق، موضوع عرفان و محکوم به احکام اطلاقی و موصوف به اوصاف اطلاقی است؟

در کتب مشهور و معروف عرفان نظری و همچنین در کتبی که سخنان عارفان را تقریر کرده‌اند، ذات حق، که موضوع و محمول هیچ مسئله‌ای نبوده و غیب مغیب و مصون از

تعرضات عقول بوده که از دام توسن اندیشه خردورزان و پرندۀ تیزپرواز فکر متفکران، رها و آزاد است و متعلق مشهود عارفی نیست، را به عنوان موضوع مسائل عرفان نام می‌برند، که گاهی همانند قونوی، فقط ذات حق را موضوع عرفان دانسته (قونوی، ۱۳۹۰: ۶) که ابن ترکه نیز در این زمینه، بیانی مشابه قونوی داشته و موضوع عرفان نظری را وجود مطلق و حق سبحانه می‌داند (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۱۷۳). با این حال شارحین آرای آن‌ها همچون محقق فناری بر عبارت جناب قونوی، قیدی افزوده و موضوع عرفان نظری را وجود حق من حیث الارتباطین می‌داند (فناری، ۱۳۷۴: ۳۹) و قیصری نیز در بیان موضوع عرفان، ذات الهی و اسما و صفات او را نیز بیان داشته (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۵) و همت عارفان را در قوت بیان، مربوط به تبیین اسما و صفات منوط به ذات می‌داند (قیصری، ۱۳۷۷: ۶) و در این مقام سید حیدر آملی هم موضوع عرفان و معرفت الهی را معرفت ذات، اسما، صفات و افعال و معارف وابسته به آن‌ها می‌داند (آملی، ۱۳۶۷: ۴۷۹). همچنین در کتب شارحان افکار و سخنان عارفان، احکام اطلاقی چون لایشرط مقسمی، وجوب اطلاقی، تشخیص اطلاقی و وحدت اطلاقی را بر ذات حق طاری دانسته و عروض و لحوق و وصف و نعت واقع شدن آن‌ها را دلیلی بر انعدام و از هم گسیختن مقام لاتعینی و لاحدی ذات لایتناهی و معروض و ملحوق و موصوف و منعوت واقع گشتن آن ندانسته و اتصاف ذات مطلق به اطلاق مقسمی حق سبحانه تعالی به آن‌ها را سبب تنزل و تقید و تعیین آن نمی‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۲۹) و عمده دلیل آن‌ها وجود و تحقق تمایز احاطی، محیطی و محاطی و نه تقابلی در جریان ترابط حق و خلق و نامتاهی و متناهی است که امر نامتاهی یا وجود ذات حق به واسطه همین ویژگی عدم تناهی، در دل همه تعینات و ظهورات خویش که همان وجودات خاصه و متعینه هستند، حضور و ظهور داشته و نیز به واسطه همین خصلت لایتناهی خود، از همه آن‌ها فراتر است؛ بنابراین می‌توان محمل و مصححی دقیق و عمیق را در جمع بین عینیت حق و خلق در ضمن غیریت حق و خلق پیدا کرد (همان: ۲۲۹). در نتیجه به یاری این اصل قویم حکمی و همراهی این حکم رصین عرفانی، می‌توان معضلات و محذوراتی چون جامع اضداد بودن حق تعالی (همان: ۲۳۵) و جمع میان تشبیه و تنزیه (همان: ۲۳۷) و نفی حلول و اتحاد (همان: ۲۴۱) را بدون ایجاد تناقضی در کلام، تفسیر و تحلیل کرد و تمام این احکام را بر ذات حق، حمل کرد بدون آن‌که تقید و تنزل و تعیین و نیز تناقض و تهافتی حاصل شود و به طریق اولی می‌توان صفات و کمالات اطلاقی را نیز بر آن ذات اطلاقی حمل کرد و نسبت داد (همان: ۳۳۵) که نحوه وجود صفات در مقام ذات به حیثیت

تقییدی اندماجی خواهد بود نه حیثیت تقییدی شأنی یا نفادی. زیرا تکثر حتی به نحو اجمال و تفصیل شأنی، موجب افراز و ابراز و اشراق شده که محمل حمل کثرت بر ذات خواهد شد و ذات حق در مقام ذات و قبل از اولین تعین، فاقد هیچ گونه از تعین حتی به نحو شأنی بوده، ولی واجد تمام کمالات اجمالی اندماجی تعین اول و مقام احدیت ثانی و انشراحى تفصیلی تعین ثانی و مقام واحدیت ثانی و اعیان ثابتة و اعیان خارجه به نحو اندراجی (با تسامح) و انطوائی بوده و حیثیت تقییدی نفادی نیز چون حاکی از تناهی و تعین و محدود بودن است نیز از ذات حق، سلب می شود (همان: ۳۴۳). در آخر نیز قائل به این شده اند که اگر برای ذات حق، اسمائی را ذکر می کنیم، این اسما، اسم به معنای عرفانی که ذات مأخوذ با صفت و نسبت و اضافه اشراقیه باشد، نخواهد بود تا حکایت از تنزل ذات و موجب تعین آن حقیقت لاسم له و لارسم له شود، بلکه تمام این اسامی عناوین مشیر و ناگزیر و در واقع اسم فرضی و عرفی هستند نه اسم عرفانی (همان: ۳۰۹). حال گوئیم که اولاً بسیاری از این احکام و احوال درباره نفس رحمانی یا وجود منبسط بوده که یا در لحاظ بطون و کمون آن که در فیض اقدس^۱ و تعین اول و احدیت جمع و مرتبه عما و مقام احدیت اجمالی انسان کامل یا در لحاظ ظهور و بروز آن در فیض مقدس^۲ و تعینات خلقی و نه اسمائی و مقام طبیعت تفصیلی انسان کامل خواهد بود و به حکم کرمیه «خلق السماوات و الارض بالحق» (انعام: ۷۳)؛ همین حق مخلوق^۳ به خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: بخش پنجم از جلد دوم، ۴۸/۱۰ - ۵۲) که مصداق حقیقی آیات: «هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴)، «نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون» (واقعه: ۸۵)، «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (ق: ۱۶)، «و فی انفسکم افلا تبصرون» (ذاریات: ۲۱)، «هو الذی فی الذی فی السماء اله و فی الرض اله» (زخرف: ۸۴)، «الله نور السماوات الله نور السماوات و الارض» (نور: ۳۵)، «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری: ۱۱)، «ان الذین یتابعونک انما یتابعون الله الا ان یشاء الله» (انسان: ۳۰)، «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳)، «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۰)، «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص: ۸۸)، و «کل من علیها فان و یقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» (الرحمن: ۲۶ - ۲۷) و نیز روایات «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه، خارج عن الاشیاء لا بالمباینه» (کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۴/ ۲۷)، «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه: ۱)، «لم یقرب من الاشیاء بالتصاق و لم یبعد عنها بافتراق» (همان: ۱۶۳)، «سبق فی العلو فلا شیء اعلى منه و قرب فی

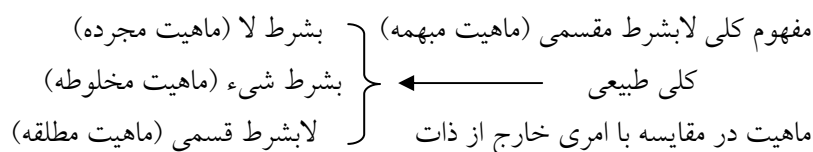
الدنو فلا شیء اقرب منه» (همان: ۴۹)، «داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء» (کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۸۶)، «فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لا بائن منها» (همان: ۱/ ۴۳)، «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ احتجب بغير حجاب محبوب و استتر بغير ستر مستور» (صدوق، ۱۳۹۸ م: ۱۷۹)، «اجسادکم فی الاجساد و انفسکم فی النفوس و آثارکم فی الآثار و ارواحکم فی الارواح و قبورکم فی القبور» (زیارت جامعه)، «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه و فیہ» (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۱۱۶ و ۲۲۶، باب ۳۳۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۱۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ ق: ۱/ ۲۵۸)، و همچنین حدیث قرب نوافل که «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به» (کلینی، ۱۳۷۲: ۲/ ۳۵۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ م: ۳۹۹) است و نیز مابه‌ازای عینی و مصدوق اصل فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (سبزواری، بی تا: ۴۶۴؛ سبزواری، ۱۳۷۸: ۴/ ۱۱۸) همه و همه در نظر ادق و اتم، توصیفات انسان کامل محمدی در دو موطن و موقف، که یکی در بدایت ظهور و پیدایی و نیز در نهایت خفا و پنهانی که مجمع‌البحرین غیب و شهادت خواهد بود، در آغاز قوس نزول و در تعیین اول و فیض اقدس و باطن وجود منبسط و مقام احدیه غیبیه جمعیه خویش است که کثرات را به نحو شهود مفصل مجماً و مندمجاً داراست و دیگری در نهایت تفصیل و تنزل حقیقت اجمالی و اندماجی خود در مقام فیض مقدس و ظاهر وجود منبسط که سریان و اشتمال و انبساط از عالم غیب محض به شهادت محض یافته و با نظر به حقیقت لایتناهی خویش و بر اساس کمال جلا و استجلای اسمائیه برآمده از سرّ حب ذاتیه و رقیقه عشقیه، عوالم هستی را با مراتب و منازل آن‌ها، به منصف حضور و ظهور می‌رساند و با طی کردن لیالی القدر قوس نزول که قوسی انصباغی و استیداعی بوده، هم به نهایت ظهور و هم به نهایت بطون رسیده و متصف و متحقق به هر دو اسم الظاهر و الباطن و نیز هر دو اسم الاول و الآخر می‌شود که در سیر تعالی و توحید خویش در ایام الله قوس صعود نیز به علت انسلاخی و استرجاعی و انشراح‌بودن آن، مظهر تام و تمام این اسما اول است. بنابراین به یک بیان، تمام توصیفات و آیات قرآن هم در مقام جمعی و انزالی و دفعی و هم در مقام فرقی و تنزلی و تدریجی، وصف انسان کامل مکمل احدی احمدی محمدی بوده و به دلیل اتحاد ظاهر و مظهر و تجلی و متجلی و تغایر آن‌ها در ظرف اعتبار، تمام مدلولات روایی و توصیفات قرآنی که به مقام الله و معیت قیومیه آن، که در عین عینیت، مصحح غیریت نیز خواهد بود، مخصوص و مربوط به مقام الوهیت اسمائی و ربوبیت اعیانی که متعین در مرتبه تعیین ثانی که مقام جمع

تفصیل اسمای جزئی و کلی و نیز صور علمی و مظاهر آنها در قالب اعیان ثابت‌ه بوده یا مختص و مشیر به مرتبه تعین اول که مقام جمع الجمع اسما و مفاتیح غیب که اولین تعین ذات در سیر نزول و تجلی خویش در جریان حب به کمالات اسمای ذاتی و شعور به آنها خواهد بود یا در احتمال سوم می‌توان جاری مجرای آیات مزبور را نفس رحمانی و وجود منبسط دانست که همچون رُق منشور و نور مرشوش، تمام ماسوی الله را با شمولی مجهول تصور و سریانی مستور الکنه دربر می‌گیرد که دارای دو مرحله در این فرایند بوده؛ یکی در مرحله فیض اقدس که شامل تعین اول و تعین ثانی و صور علمی و مظاهر اسمائی و اعیان ثابتۀ داخل در صقع ربوبی بوده و دیگری که جامع جمیع تعینات وجودی و خلقی مانند عالم ارواح و نفوس مقدسه، عالم مثال منفصل و متصل و عالم طبیعت است و عمده دلیل برای این مدعای مختار ما، نبود هیچ‌گونه لحاظ و اتخاذ نسبت و حالت و وصف و نعت با ذات حق بما هو ذات در مقام ذات است و این که چنین ذات مَغیب و عنقای مُغرب نه تنها در آن مقام، اشاره و اسم و رسم نمی‌پذیرد و هیچ‌گونه رابطه با اسما و مظاهر و ضابطه با اعیان و اکوان ندارد و لذا برای آنها اقتضائی نداشته و ملزوم و موصوف و موضوع و معروض و ملحوق و محکوم آنها نیست، بلکه حتی وجود انطوائی و استهلاکی اسما که بعضی قائل بدان شده‌اند و جمیع اسمای جزئی و کلی و مظاهر آنها را در مقام ذات به صورت حیثیت تقییدی اندماجی و نه شأنی و نه نفاذی، مندمج و مندرج دانسته‌اند (یزدان‌پناه: ۱۳۸۸: ۳۴۳)، نیز محملی صحیح و مصححی متین ندارد که آن را در مطلب بعدی که در خصوص لابشرط مقسمی بودن یا نبودن ذات حق است، توضیح خواهیم داد.

۴. آیا ذات حق در عرفان، مطلق است به لابشرط مقسمی یا فراتر از آن؟

معمولاً و غالباً در کتب فلسفی، برای مفاهیم ماهوی، چهار اعتبار و لحاظ را در نظر می‌گیرند که از باب «حکم أحد المتحدین یسری إلى الآخر»، می‌توان این لحاظ‌های نفس‌الأمری را برای وجود نیز به کار برد (سبزواری، ۱۳۷۸: ۲ / ۳۳۹). لذا در هنگام تقریر مطلب مزبور در خصوص ماهیت، گوئیم که اگر ماهیت را به لحاظ غیر بسنجیم، یا آن غیر را می‌پذیرد و مشروط به بودن آن امر است که در این صورت آن را ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه گویند یا پذیرای آن غیر نبوده چون مشروط به عدم و نبودن آن امر در نظر گرفته شده که در این هنگام، آن را ماهیت بشرط لا یا مجرد گویند یا این که ماهیت، نه مشروط به بودن آن غیر است و نه مشروط به نبودن آن و لابشرط است از لحاظ آن با غیر یا عدم لحاظ آن با غیر،

که در این لحاظ، آن را ماهیت لابشرط قسمی یا مطلقه گویند. حال مقسم این اقسام سه‌گانه که هر یک قسم یک‌دیگر هستند، به دلیل آن‌که باید در جمیع اقسام، ساری و جاری بوده و خود، یکی از اقسام و در نتیجه قسم آن‌ها نبوده بلکه مقسم آن‌ها واقع ود، باید امری عام‌تر و مطلق‌تر از اقسام باشد، تا در جریان و روال ساختار تقسیم و برای آن‌که تقسیم، صورت منطقی خود را حافظ و جامع باشد، این امر عام و مطلق، تخصیص و تقیید خورده و اقسام را که نسبت به مقسم خود، مقید و متعین هستند را حاصل کند، لذا این مقسم باید از سه اعتبار بشرط شیء و بشرط لا و لابشرط مقسمی، رها و مرسل باشد و به بیانی دیگر، باید مطلق از اطلاق و تقیید باشد که مفاد لابشرط مقسمی خواهد بود که حتی شرط اطلاق نیز قید او نیست. حال نمودار زیر را که بیان‌گر و نشان‌گر مطلب مزبور است ترسیم می‌کنیم تا در مطالب بعدی این نمودار را نقد کرده و نظر خود را با ابتدای بر ترسیمی جدید و تکمیل و متمیم آن، ارائه دهیم. نمودار بدین قرار است:



پس از بیان عبارات فوق، اساطین حکمت و عرفان، اعتبارات مزبور را در حوزه وجود و ظهورات آن که بیت الغزل عرفان است نیز جاری و لحاظ کرده و چنین بیانی دارند: اعتبار اول: حقیقت مطلق وجود بدون هیچ قید و لحاظ و شرطی که عرفا از آن به هویت غیبیه و غیب مطلق و یا ذات احدیت یاد می‌کنند که ذات احدیت غیر از مقام احدیت است؛ ذات احدی لابشرط مقسمی است و هیچ قید و تعیینی او را همراهی نمی‌کند. لابشرط بودن، قید آن نیست و به نحو موجبه معدوله المحمول بر آن حمل نمی‌شود، بلکه به نحو سالبه محصله از آن سلب می‌شود. حد وجود مطلق، حدنداشتن است اولاً و نفی هر اسم و رسمی از او به سلب محصل است، نه ایجاب عدولی ثانیاً؛ اعتبار دوم: وجود متعلق به غیر و وجود مقید به قید است و آن وجودی است که به احکام محدود، منعوت باشد، مانند وجود عقول، نفوس، عناصر، و مرکبات. وجود مقید، مسبوق و ملحق به عدم است و حد خاص و معینی دارد.

البته حکیم سبزواری در مورد مابه‌ازای این اعتبار، مقام واحدیت را که اعتبار و تعیین و تقیید ذات حق در آن مقام با اسمای تفصیلی است را ذکر می‌کند و در مقابل، مقام احدیت را همان اعتبار ذات حق منهای اسمای تفصیلی دانسته و به نوعی آن را مصداق اعتبار بشرط

لا از وجود می‌داند (همان). اما ذات حق تعالی با اعتبار سوم، وجود منبسط و مطلق است که مقید به اطلاق و عموم است و این وجود، همان فعل و امر واحد الهی است و وجودات مقید و خاص، آثار این فعل هستند. عمومیت و اطلاق فیض منبسط، مفهومی نیست، زیرا کلی مفهومی و ذهنی، اعم از آن‌که کلی طبیعی یا کلی عقلی باشد، یک امر مبهم ذهنی است و مفاهیم کلی در تحصیل و وجود خود، محتاج به انضمام امور زائد هستند و حال آن‌که وجود منبسط و نفس رحمانی در متن هستی بوده و لذا عین تحقق و محض تحصیل و صرف فعلیت بوده و مصداق بارز و باهر کلی سعی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰/۴۵) بنابراین تا بدین جا این امر روشن شد که اعتبارات مذکور هم در مدار مباحث ماهوی قابل طرح است و هم در محور مطالب وجودی در حکمت متعالی صدرائی و هم در منطقه عرفان نظری، که این اعتبارات با شهود مکاشفان، قابل تبیین است و با مذاقه نظر در مبادی و مبانی عرفانی مشخص می‌شود که اعتبارات مزبور در حوزه ظهورات و تعینات وجود مطلق است که در مباحث نظام تجلیات، مطرح می‌شوند و نه در ساحت وجود، و دلیل این امر آن است که خدای فیلسوفان با خدای عارفان، تفاوتی چون عموم و خصوص مطلق دارد؛ زیرا خدای فلاسفه و اهل حکمت، وجود بشرط لا است که تناظر و تطابق با مقام احدیت بشرط لائی در هندسه نظام هستی در عرفان نظری را دارد و این در حالی است که خدای عرفا و اهل معرفت، وجود لا بشرط مقسمی است که اطلاق برای آن، عنوان مشیر است و نه قید آن تا سبب تنزل و تقید و تعیین آن شود. لذا اهل الله، قائل به حصر حقیقت هستی در واحد اطلاقی داشته و ماسوای ذات را صرف نمود و محض ظهورات آن دانسته نه همچون اهل نظر، که همان طوری که وجود را برای واجب اثبات می‌کنند برای غیر او نیز اثبات می‌کنند، متنها با این تفاوت که در نظام تشکیک خاصی، وجود واجب را بالذات و بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه و با حیثیت اطلاقیه دانسته و وجود ممکنات را بالغیر و با حیثیت تعلیلیه می‌دانند و یکی را حقیقه و علت دیگری و دیگری را رقیقه و معلول آن می‌دانند. اما در حوزه عرفان و در نظام تشکیک اخص الخواصی، وجود حق تعالی، یگانه وجود حقیقی اطلاقی و وجود ماسوی الله، اعتبارات و نسب و تطورات آن ذات یگانه و دردانه بوده که این امر فقط در پرتو ارجاع علیت به تشآن، حاصل شده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲/۲۹۹ - ۳۰۱)، که با عبور از امکان فقری فلسفی به امکان فقری عرفانی، دیگر حتی مبحث وجود رابط و مستقل نیز، رخت بر بسته و بحث ظاهر و مظهر و تجلی و متجلی و بود و نمود، جای آن را می‌گیرد و لذا حمل بین ظاهر و مظهر و ذات و تعینات آن، دیگر از

سنخ حمل حقیقت و رقیقت که از انواع حمل شایع صنایع تشکیکی است نخواهد بود، بلکه از سنخ حمل شایع صنایع متواطی که مفاد حمل هو هو و نه ذو هو است خواهد بود؛ زیرا در جریان حمل مظهر بر ظاهر و تجلی بر متجلی و همچنین ظهورات و تعینات بر ذات، دیگر دو طرف مستقل و منعزل و جدا و مجزا از یکدیگر، موجود نیستند تا مصححی هم برای هست رابط و است ضابط باقی بماند، بلکه صرفاً یک وجود و یک طرف است که همان، تمام متن هویت این حمل را تشکیل داده و طرف دیگر این رابطه، تعیین و ظهور و تطور و تشآن همان وجود است که بر خودش حمل شده و نه آن که از آن اشتقاق و انفکاک و انعزال و انفصال یافته باشد. و باید در این جا دقت شود که این حمل با این که از نوع این همانی و هو هو شایع صنایع است و مناط عینیت ظاهر و مظهر را فراهم می آورد، در عین حال از نوع این نه آنی و ذو هو شایع صنایع است و ملاک غیریت ظاهر و مظهر را نیز حاصل می کند که این امر به علت همان ویژگی اطلاق مقسمی و عدم تناهی که مصحح تمایز احاطی و نه تقابلی است خواهد بود. و بدین سبب است که ذات حق در دل تمام تعینات اسمائی و کونی، حضور داشته و به تمام احکام آن ها، اولاً و بالذات متصف می شود، و به واسطه همین ویژگی نیز از تمام آن ها ممتاز و متعالی خواهد بود (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۸). همچنین در مورد اطلاق مقسمی ذات حق و لوازم معرفتی آن در کتب عرفانی نیز سخن زیاد به میان رفته است (← قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۳ و ۱۱۶؛ قونوی، ۱۳۹۰: ۲۲؛ قونوی، ۱۳۶۲: نص ۱/۷ و نص ۲/۱۰ و نص ۱۰/۳۰؛ ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۶۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳؛ جامی، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۶۸).

حال پس از ذکر تقریر متداول و متعارف از اعتبارات وجود یا ماهیت در میان آرای حکما و عرفا و این که طبق این تقریر، ذات اقدس اله همان وجود لابشرط مقسمی ای خواهد بود که نسبت به تمام ظهورات بشرط شیء و بشرط لا و لابشرط مقسمی خویش، شمول و سریان دارد و به لحاظ شمول خود، جمیع ظهورات اسمائی در موطن جمع و تفصیل و جمله تجلیات کونی و خلقی را در ذات خود به نحو حیثیت تقییدی اجمالی اندماجی دارد و از طرف دیگر به لحاظ حیثیت سریان خویش، در یکایک ظهورات و تطورات خود، که شامل اولین تعیین و تعیین ثانی و صور و مظاهر اسمای الهی در فیض اقدس و همچنین تعینات کونی و خلقی در فیض مقدس، است حضور داشته و در حاق و دل و صمیم آن ها، ظهور و بروز می یابد و به احکام و احوال آن موطن، بالذات و بالحقیقت متصف می شود یعنی همان طور که اعیان خارجه برای اسمای کونی و اعیان

ثابته برای اسمای الهی، به حیثیت تقییدی نفادی موجودند و نیز همان طور که جمیع حقایق و تعینات منقوش و مسطور در نفس رحمانی و وجود منبسط به حیثیت تقییدی شأنی موجودند، ذات حق نیز محکوم به حکم محکوم علیه خویش بوده و حضور او در این منازل نیز با این حیثیات، همراه است (ابن عربی، بی تا: ۴/ ۲۲۲، باب ۵۵۸ و ۴/ ۱۶، باب ۴۱۱؛ قونوی، ۱۳۷۵: ۸۱).

حال به بیان دیدگاه خویش در خصوص نحوه وجود و نحوه اعتبار و لحاظی که می توان برای ذات حق بما هو ذات، در نظر گرفت می پردازیم و آن این که در خصوص چرایی و چگونگی اسناد لابلشرط مقسمی بر ذات حق، عموماً و غالباً سعی بر تحفظ و تحکم دو خصوصیت مزبور، یعنی ویژگی شمول و سریان شده است و چون از میان انقسامات مطرح در میان مفاهیم ماهوی و به دنبالش مصادیق وجودی، آن حقیقتی که دارای اطلاق به نحو لابلشرط مقسمی که از شرط اطلاق هم، مطلق است دارای این اوصاف و ویژگی هاست لذا به عنوان امری که جامع و حافظ دو خصوصیت مذکور است بر ذات حق که وجودی لایتناهی و با دو ویژگی شمول و سریان است، اطلاق شده و در نتیجه ذات حق را مطلق به اطلاق مقسمی دانسته و مقسم ظهورات و تعینات خویش می دانند و به دنبال آن، تعینات آن را در قالب بشرط شیء و بشرط لا و لابلشرط قسمی جای داده و حقیقت مقسم که ذات لابلشرط مقسمی حق تعالی خواهد بود را به دلیل حکم شمول مقسم مَر جمیع اقسام را و سریان آن در تک تک اقسام حاصله، دارای شمول و سریان بر ظهورات و تعینات خویش در جریان سیر تنزل و قوس نزول می دانند. با تدقیق و تعمق در این اعتبارات، به نکته ای لطیف پی خواهیم برد و آن این که همیشه اعتبار لابلشرط مقسمی حق در مقابل اعتبار با غیر و کثرات بوده و همیشه رو به خلق و ظهور دارد و نه رو به باطن و کمون، لذا تمام احکامی از قبیل وجوب اطلاق و تشخیص اطلاق و وحدت اطلاق و اسمای فرضی و غیر عرفانی مانند وجود و حق را که بر ذات حق، صادق می دانند و در نتیجه، منکر اجتماع نقیضین در مرتبه ذات شده اند (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۱۳۰). اما نگارنده با نظر اخیر و لوازم آن، مخالف بوده و با الهام از تقسیمی که مرحوم شیخ محمدحسین غروری اصفهانی (کمپانی) در خصوص اعتبارات ماهیت و مفهوم، ارائه داده، به اثبات می رساند، که این عنوان لابلشرط مقسمی حق، قابل اطلاق بر ذات حق در جریان ظهور و نسبت به کثرات اندماجی و شأنی و نفادی بوده و به طور کل، از احکام ذات حق در فرایند تجلی به حرکت حبی و استجلای ذاتی و شهود ذات حق مَر خویش را در موطن تجلیات

و ظهورات خود است، و در این هنگام است که می‌توان اوصاف و اسما و احکام مزبور را بدون ایجاد اجتماع نقیضین و تهافتی، بر ذات حق، جاری و ساری دانست اما با تقییمی که ذکر خواهد شد، اعتباری دیگر را مطرح خواهیم کرد که بیان‌گر و نشان‌گر ذات حق در مرحله غیب الغیب محض و غیب مغیب و مصون از شهود و خروج از کمون، بوده و هیچ‌گونه لحاظ کثرت اسمائی و اعیانی در قالب حیثیات اندماجی و شأنی و نفادی، در این اعتبار، معتبر نبوده و می‌توان مصداق حقیقی لا اسم له و لا رسم له و کنز مخفی و هویت غیبیه و عنقای مغرب را نیز با ایجاب ازلی و ابدی اجتماع نقیضین در آن یافت و نیز محمل و مصححی برای آیات «الله غنی عن العالمین» (آل عمران: ۹۷)، «یحذرکم الله نفسه و الله رؤف بالعباد» (آل عمران: ۳۰)، و «لا یحیطون به علما» (طه: ۱۱۰) و نیز احادیث «لا تفکروا فی ذات الله» (کلینی، ۱۳۷۲: ۸/۲۲؛ مستدرک الوسائل: ۱۲/۲۵۲)، «لا یدرکه بعد اللهم و لا یناله غوض الفتن» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۴/۲۴۷ و ۱۷۶/۵۴) و «ما عرفناک حق معرفتک، ما عبدناک حق عبادتک» (همان: ۲۳/۶۸). در عبارات عرفا نیز به بیاناتی مشابه به عدم ادراک ذات حق و احاطه علمی به آن و مجهول مطلق بودن ازلی و ابدی آن اشاره شده که بنا بر آن، میان حق از نظر ذات با خلق، ارتباط و مناسبتی نیست و آنچه از حق برای سالک در متن شهود، حاصل می‌شود، همانند نسبت متناهی به نامتناهی است یعنی حقیقتاً هیچ (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵). و نیز آنان در عباراتی دیگر، صراحتاً به این مطلب اشاره دارند که معنای جهل به ذات حق، به معنای نداشتن معرفت به او به صورت مجرد از مظاهر و مراتب و تعینات است؛ زیرا چنین معرفتی ناممکن است و از این جهت، باطن ذات حق با هیچ غیر و ظهوری، نسبتی و ربطی ندارد (جامی، ۱۳۷۰: ۲۸) که این اظهار نظر، دقیقاً همان اعتباری از ساحت ذات حق است که درصدد تبیین و تنقیح آن هستیم، زیرا در این اعتبار و لحاظ دیگر نمی‌توان سخنی از غیر هر چند به نحو کثرت اندماجی اسمائی در نهایت توحش و در ضمن وحدت اجمالی، به میان آورد و نیز نمی‌توان نگاهی به غیر به عنوان خلق و کثرت اعیانی و کونی انداخت، زیرا تمام مباحث ترابط حق و خلق، عینیت و غیریت، تشبیه و تنزیه، وجوب و امکان، وحدت و کثرت، ظاهر و مظهر، تجلی و متجلی، مطلق و مقید و وجود و عدم، منوط به ظهوریافتن و تنزل پیدا کردن از مقام ذات بر اساس «کنت کنزاً مخفیاً فاحب ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۸۴/۱۹۹) و تفصیل کمالات اسمائی و شئون ذاتی در مجالی اسمائی و اعیانی بوده و مطلع پیدایش ماسوی و منصه حضور حضرات خمس است و تقابل و تضایف قرآن و فرقان، غیب و شهادت، ظاهر و

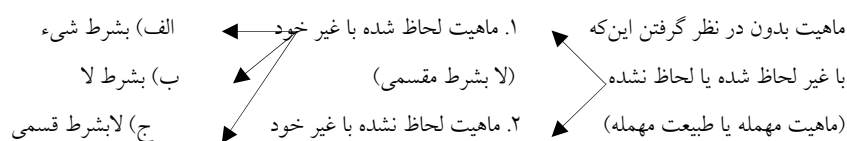
باطن، اول و آخر، ازل و ابد، نبی و ولی، علت و معلول، رابط و مستقل، جبر و تفویض، فیض و مستفیض، حدوث و قدم، ثابت و سیال، خالق و مخلوق، رب و مربوب، هدایت و ضلالت، احیا و اماته، علم و عین، موجود و معدوم و وجود و عدم (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۴۸) همه از مطالب مطروحه در مباحث ذات و نظام تجلیات خواهند بود و مادام که ذات حق را در تقابل دو سویه و دو طرفه یلی الحقی و یلی الخلقی، لحاظ کنیم و همیشه مخاطب این بیان باشیم که ذات بودن مظاهر و اله بدون مألوه نداریم، ذات حق را در مقام اطلاقی و لایشرط مقسمی که مقسم جمیع ظهورات مشککه و مراتب هم است، در نظر گرفته که خود را به صورت خویش در مجلایی اتم به کمال جلا و استجلا، یعنی در صورت و سیرت و سریرت انسان کامل مکمل احدی احمدی محمدی، مشاهده می‌کند، انسان کاملی که «لولاک انما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۱۶ / ۴۰۵) بوده و «ربّ زدنی علماً» و «ربّ زدنی فیک تحیراً» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۶) و «لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب ولانبی مرسل» (جندی، ۱۳۸۱: ۹۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰-۵۱) و «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۱ / ۹۷ و ۵۵ / ۲۱۲) و «اول ما خلق الله نوری» (همان: ۱۵ / ۲۴ و ۲۲ / ۲۵) و «انا نقطه باء بسم الله، انا جنب الله الذی فرطتم فیه، و انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش، و انا الكرسي، و انا السموات السبع و الارضون» (نهج البلاغه: خطبه البیان) را به بنان تکوین و بیان تدوین، اظهار می‌دارد. بنابراین، اعتبار مزبور، اعتبار اسقاط جمیع نسب و اسما و صفات و نیز اعدام تمام اعتبارات و لحاظات در کلیه سطوح و مراتب آن از اجمالی و تفصیلی گرفته تا اندماجی و اندراجی و شأنی و نفادی، خواهد بود و آن ساحت، ساحت سکوت و مسکوت عنها و مجهول مطلق است که به همان اندازه که بخواهیم به آن وجود را اطلاق کنیم اشتباه و نادرست است که بخواهیم عدم را به آن اسناد دهیم، لذا فوق وجودی است که دیگر دارای دو ویژگی سریان و شمول نبوده و نمی‌توان از طریق چنین خصوصیتی و با براهین لمی و انی و صدیقین، در پی آن بود.

اکنون به تبیین منطقی و فنی اعتبار مورد نظر با توجه و تنه به عبارات شیخ محمد حسین اصفهانی پرداخته و آن این‌که ایشان در مقام تشریح و تنقیح اعتبارات ماهیت، چنین بیان می‌دارند:

إعلم أن كل ماهية من الماهيات اذا لوحظت و كان النظر مقصوراً عليها بذاتها و ذاتياتها، من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها، فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي الا هي، و اذا

نظر إلى الخارج عن ذاتها ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد أمور ثلاثة (غروی اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲ / ۴۹۰).

اگر بخواهیم با ابتدای بر عبارات مرحوم غروی اصفهانی، نمودار اقسام اعتبارات ماهیت را ترسیم کنیم و انحصار لحاظات آن را مبین کنیم، نموداری به شرح ذیل خواهیم شد:



بنا بر نمودار بالا، می‌توان دریافت که دیگر لابشرط مقسمی را نمی‌توان صرف ماهیت و مفهوم عام مطلق که مطلق عن الاطلاق و التقید است، در نظر گرفت و آن را ماهیت من حیث هی هی و مفهوم بما انه مفهوم، فارغ از هر قید و شرطی و تعیین و تقیدی دانست، زیرا با توجه به نمودار مذکور و تنبه به انقسام مزبور، حتی مفهوم لابشرط مقسمی نیز، مقید بوده و از اطلاق صرف و انبساط محض، خارج است؛ توضیح آن‌که، درست است که بر طبق تقریر مرسوم از لابشرط مقسمی، آن را مطلق می‌دانند که حتی از قید اطلاق بوده و از اطلاق و تقیدی که در مقابل هم و از انواع تقابل است منزّه و مقدس است، بلکه اطلاق آن، اطلاق مقسمی و احاطی بوده که هاضم و جامع اطلاق و تقید تقابلی و نسبی است و هر دو اطلاق و تقیدی که در مقابل هم بوده و در ضمن هم معنا و تحقق دارند را دربر می‌گیرد، اما علی‌رغم این ویژگی، یک حیثیت دقیق التفاتی و یک لحاظ لطیف عقلی که در استتار ظهور اطلاق و حضور احاطی آن، نهفته است، موجود است که از شدت سریان و قوت اشتغال آن، در کمون و بطون، قرار گرفته است. این حیثیت و لحاظ، همان التفات به ظهور خود در ظهورات و اقسام تقیدات خویش است که با علم به شمول و سریان خویش در جمیع ظهورات مقید و نیز شئون متعین، همراه بوده و خود را در مقام اظهار آن کمالات مستور و مکنون در ذات اطلاق خویش در مرائی اقسام و مجالی ظهورات، مشاهده کرده و ملتفت به حضور و ظهور خویش، در متن جمیع اقسام و در حاق تمام تطورات خود، خواهد شد که این التفات، خود، موجب ایجاد و انوجاد حیثیتی در او می‌شود که از طرفی رو به ظهور و بروز در اقسام و اغیار داشته و از سویی با غلبه ظهور بر بطون و خروج از کمون به ظهور، همراه است. بنابراین با تحلیلی عمیق‌تر و تدقیقی عنیق‌تر، لابشرط مقسمی بودن یک حقیقت و مقسم واقع شدن آن، مثبت حضور سایر اقسام و اثبات

انحای تقیدات با حیثیت التفاتی بوده که همیشه در روند سریان آن در عین اشتمالش جمیع آن‌ها را، جنبه ظهور و اظهار در آن، غلبه بر حیثیت بطون اطلاق و غیب ذاتی آن یافته و در نتیجه موجب پیداشدن حیثیتی غالب که مصحح اخراج از اطلاق بحت و محملی برای اسناد اسم و اتصاف صفت به آن می‌شود. که این امر یا با اطلاق مقسمی و احاطه قیومی ذات لابشرط مقسمی (ذات حق تعالی) نسبت به اقسام و سریان در عین اشتمال آن در جمیع مقیدات (ظهورات حق تعالی)، در تنافی بوده و باعث تباهی عدم تناهی و انبساط و اطلاق ذاتی آن است یا این‌که اصلاً اطلاق مقسمی و احاطه قیومی و انبساط سریانی حق، همیشه ملازم با ظهور در ظهورات و حضور در حضرات ربوبی و مربوبی، علمی و عینی و الهی و کونی دارد. بنا بر هر دو احتمال، دیگر نمی‌توان ویژگی لابشرط مقسمی را برای ذات حق بما هو ذات، که منهای جمیع ظهورات و بروزات در محاضر اسمائی و مواطن اعیانی بوده و هیچ‌گاه از آن مقام منبع خویش و غیب مغیب، خارج نشده و ازلاً و ابداً و اولاً و آخراً و باطناً با وجود ظهورات نامتناهی خویش، هنوز در آن غیب مصون و کنز مکنون، باقی مانده که «کان الله، ولم یکن معه شیء و الآن کما کان» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۶). حال که روشن شد لابشرط مقسمی، با مذاقه نظر و غور در حقیقت آن، چنین نیست که همانند تقریر متداول حکما و تسری نادرست آن در اعتبار ذات در ذات و برای ذات حق، هیچ‌گونه حیثیت و لحاظی در آن، مأخوذ و ملحوظ نباشد، بلکه حقیقتی است که با لحاظ غیر یا به بیانی به لحاظ حضور و ظهور در تجلیات و ظهورات خویش، در نظر گرفته می‌شود، که این امر، منحل و مبطل اطلاق ذاتی و غیب اطلاق که هاضم اطلاق و تقیید نسبی و تقابلی و جامع غیب و شهادت نسبی و تقابلی است، خواهد بود زیرا در غیر این صورت، یعنی اگر مفاد ماهیت من حیث هی هی یا اطلاق ازلی و غیبی بود دیگر سه قسم نمی‌بود، بلکه شامل قسم چهارمی هم بود که مفاد ماهیتی است که در آن، ملاحظه با غیر، لحاظ نشده است و حال این‌که طبق نمودار مذکور، ماهیت لحاظ شده با غیر و ماهیت لحاظ نشده با غیر، قسیم یک‌دیگر بوده و هر دو از اقسام ماهیتی هستند که بدون لحاظ این‌که با غیر، لحاظ شود یا با غیر، لحاظ نشود، بوده و نسبت به این‌که در آن، ملاحظه با غیر و شرط و قید و قسم، لحاظ شود و یا ملاحظه با غیر و مشارطه به شروط و انقیاد به مقیدات و انقسام به اقسام در آن لحاظ نشود، لا اقتضا است، بنابراین بر طبق این تقریر، حقیقتی را یافتیم که از لابشرط مقسمی نیز، دارای اطلاق وسیع‌تری بوده، به طوری که هم شامل اطلاق مقسمی که در آن لحاظ با غیر نهفته و گنجانده شده که خود، شامل اقسام بشرط شیء و بشرط لا و لابشرط

قسمی است، خواهد بود و هم شامل ماهیت لحاظ‌نشده با غیر، و در عین حال، نسبت به هر کدام، لا بشرط بوده و هیچ‌یک از لحاظات یاد شده در آن، لحاظ و اعتبار نشده است. لذا چنین ماهیتی را می‌توان در نظر ادق، همان ماهیت من حیث هی هی یا ماهیت مهمله یا طبیعت مهمله و مفهومی دانست که اطلاق ذاتی و نفسی دارد و محکی عنه آن نیز حقیقتی است که اطلاق وجودی داشته و به واسطه چنین اطلاقی، در غیب ذاتی که نه خبری از اوست وجوداً و عدماً و نه اسم و رسمی، او را همراهی می‌کند، باقی مانده (قونوی، ۱۳۶۲: نص ۱۰/۲) و با ظهورات اسمائی و صفاتی و کونی و خلقی خویش در جمیع حضرات، تباین ذاتی و فراق ابدی و ازلی، خواهد داشت.

حال با ابتدای بر تحلیلی که در نمودار فوق حاصل شد، در نظر نگارنده، می‌توان به ذات حق سبحانه، به دو نحو نگریست که یکی در جهت غیب و دیگری در سمت ظهور است، و به بیانی دیگر، می‌توان ذات حق را با نسبت به نسب و اضافات که مفاد تنزل از حیثیت اطلاقی خویش و تقید و تعین یافتن به اسما و صفات اجمالی و تفصیلی در جریان ظهور و تجلی است در نظر گرفت و یا می‌توان ذات حق را به لحاظ تجلی و ظهور و ترابط با اسما و صفات، هر چند به نحو حیثیت تقییدی اندماجی و یا شأنی و اجمالی اندکاکی، در نظر نگرفت که این لحاظ، تمام احکام و احوال لحاظ پیشین را انکار و ابطال کرده، به طوری که هر حکمی و سخنی که در مورد آن، گفته شود به همان اندازه درست خواهد بود که نقیض آن گفته شود و به عبارتی دیگر، به همان اندازه که سخنی ناصحیح در مورد آن گفته شود ناصحیح خواهد بود که بنخواهیم سخن صحیح درباره آن بگوئیم یعنی اصلاً در مورد او، نمی‌توان قائل به سخن صحیح و ناصحیح شده و بگوئیم که این حکم در تأیید اوست و حکم دیگری در نقیض آن، بلکه هر دو حکم صحیح و ناصحیح، ناصحیح بوده زیرا این ساحت از هستی، جاری مجرا و مصحح اجتماع نقیضین است و لذا محملی برای حمل حکمی از احکام، چه سلبی و چه ایجابی، و نیز سلب صفات سلبی و اثبات صفات ثبوتی، نمی‌توان یافت (همان: نص ۳۰/۱۰) بنابراین، با تمهیدی که در سطوح انقسامات و ساختار هر یک از اقسام گذشت، این مطلب اساسی، ایضاح تامی می‌یابد و آن این‌که تمام احکام و احوالی که برای ذات حق، بیان می‌شود تماماً بیان‌گر ذات حق به لحاظ ظهور در مواطن ربوبی و مبدئیت برای حضور در محاضر وجودی بوده و هیچ‌کدام نشان‌گر ذات حق به لحاظ بطون نبوده و توان حکایت‌گری از آن غیب مطلق و عنقای مغرب را نخواهند داشت، تا حدی که اگر بنخواهیم به آن، وجود را نسبت دهیم، به همان اندازه غلط خواهد بود که

بخواهیم عدم را به آن نسبت دهیم و این نتیجه برآمده از این لحاظ حق در کمون محض، دقیقاً مفاد تناقض صریح را می‌رساند و این مطلب که اجتماع نقیضین برخلاف لحاظ حق در مقام ظهور، که امری محال و ممتنع بوده و با مسئله تمایز احاطی و اطلاق مقسمی، مسئله اجتماع نقیضین، منتفی و مطرود خواهد بود، با مطلب مزبور در لحاظ ذات حق با غیب ذاتی و هویت غیبیه خویش، نه تنها مسئله اجتماع نقیضین، امکان خواهد داشت بلکه ایجاب به وجوب ازلی داشته و شالوده و بنیان متن هستی بر اجتماع نقیضین، مبتنی و استوار خواهد بود که تفصیل این مجمل و لوازم معرفتی آن را در مطلب بعدی، بیان خواهیم داشت و در این جا فقط به لحاظ تکمیل کلام و تتمیم مرام، عباراتی از تمهید *التواضع* را ذکر کرده که به طرز بسیار لطیفی و با دقت ظریفی، به اعتبار مورد نظر ما از ذات حق، اشاره کرده و از عدم ارتباط و امتزاج آن با غیر و عدم اتصاف آن به اسمای عرفانی به همان معنای مرسوم در کتب عرفا و نیز اسما و رسومی که برآمده از تصور و تعقل و تخیل ما از ذات حق است چه ثبوتی و چه سلبی، سخنان نقضی گفته و در نهایت این اعتبار از ذات حق را از همه احکام و اسما جدا می‌داند که دقیقاً همان بیان دیدگاه ما از مقام غیب صرف ذاتی حق است که با ظهور و تجلی در اعیان و اسما، نسبتی و ربطی نداشته و بلکه با آن تباین ذاتی داشته، به طوری که از ازل تا به ابد، از آن مقام غیب مغیب خویش، تنزل نکرده تا بخواهیم خبری و وصفی و نعتی و اسمی و رسمی و ظهوری از آن، بیابیم بلکه همچنان و هم اکنون و از این پس، در آن مقام مستغرق است و میلی و حسی به ظهور و تجلی در استجلا غیری در عالم و آدم نخواهد داشت و در همان جلای ذاتی و خلوت و سکوت لایتناهی، ندای «لمن الملک الیوم لله الواحد القهار» (غافر: ۱۶) را سر داده و احد واحد و واحد قهار بودن خود را با طلوع احدیت ذاتی از مغرب کثرات خلقی و غیری، با انقهار و انطوا جمیع مظاهر اسمائی و اعیانی در خفای مطلق ذاتی که ظهوری را در پی ندارد اعلام می‌دارد زیرا «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان و یکون» (آملی، ۱۳۸۴: ۵۶)؛ پس ذات، مجهول مطلق ازل و ابد، باقی خواهد ماند. و جهل به ذات، عبارت از عدم معرفت حق سبحان، مجرد از مظاهر و مراتب و تعینات است، پس به لحاظ ربوبیت و رشته‌های محبت و مودت با خلق، معلوم و معروف می‌شود، بلکه معلوم و معروف همه است. اما شهود و کشف مکاشف به حقیقت اطلاقی احاطی، تعلق نمی‌گیرد زیرا شاهد و مشهود، اقتضای اثبوتیت و دوئیت دارد ولی وحدت اطلاقی، همه را زیر پر دارد. مقدار مجهول نسبت به مقدار معلوم، نسبت نامتناهی به متناهی است.

بنابراین معرفت خدا، با اعتراف به عجز از اکتناه همراه است. آنچه گفتیم به لحاظ اطلاقی احاطی بود، اما هر کس به رب خویش علم دارد و این علم منافی با آن جهل نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۳۹).

صائن الدین ترکه در تمهید القواعد، پیرامون مباحث مذکور، چنین بیانی دارد:

اما حضره الاطلاق الذاتی المعبر عنه عند القوم بغیب الهویه و اللاتعین فلا مجال للاعتبارات فیه اصلاً، حتی عن هذا الاعتبار ایضاً، فلا يشوبه من اللواحق الاعتباریه شیء اصلاً بل هو محض الوجود البحت بحیث لا یمازجه غیره و لا یخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار ای باعتبار اطلاقه الذاتی لاترکیب فیه و لا کثره، بل لا اسم له من الاسماء الحقیقه و لارسم، از الاسم علی اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنی من المعانی، عدمیه کانت او وجودیه، یسمون ذلك المعنی بالصفه و النعت، فلا اسم حیث لاصفه، و لاصفه حیث لا اعتبار مع الذات، از الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غیر اعتبار شیء من التعینات و وجوه التخصیصات، فیکون مجرداً عن سائر الاحکام و الاسماء (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۱۱۹).

۵. لوازم اعتبار مورد نظر و تفسیر سخنان عرفا و بررسی عبارات شارحین آن‌ها

۱.۵ تعبیر لا اسم له و لا رسم له در نزد اهل معرفت (قونوی، ۱۳۶۲: نص ۲/۱۰) در نظر ادق، مربوط به اعتباری از ذات حق است که در غیب مغیب و عنقای مغرب، مکنون و مستغرق است که تا بدین جا نیز درصدد اثبات و ایضاح آن بودیم، و نه اعتبار لابشرط مقسمی از ذات حق، که مصحح حمل اوصاف و اسما و شئون ذاتی بر ذات حق، هر چند به نحو حیثیت تقییدی اندماجی که موجب ایجاد تکثر و تقید در ذات صرف الوجود و بسیط الحقیقه آن نیست. توضیح آن‌که، نفی هر گونه اسم و رسمی و صفت و نعتی، اعم از اسم و صفت مرسوم در نزد اهل الله است که اسم را ذات مأخوذ با یک صفت و نعت و معطوف به یک نسبت اشراقی و تعین کمالی می‌دانند که به ایجاد تعینی برای ذات در فرایند تنزل، منجر می‌شود (همان: نص ۱۴/۵۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴) و نیز اسمای لفظی و اعتباری و نه حقیقی و عینی که اسم الاسم و اسم اسم الاسم و ... به حسب مراتب هستند (همان) خواهد بود، لذا انتساب اوصافی نظیر مطلق، هویت، وجود آن به مرتبه‌ای که هیچ‌گونه ارتباطی با ظهور و انتسابی با نسب نداشته و لذا جایی برای حمل اسم و صفت، باقی نمی‌گذارد، زیرا وقتی اسم به معنای عرفانی آن، که ناظر به واقع و حقیقت خارجی است، به دلیل آن‌که به تعین و تکثر در ذات حق می‌انجامد و قادح بساطت و صرافت آن است از مقام ذات، طرد می‌شود؛ دیگر اسمای اسما و اسمای لفظی و به طریق اولی اسمای فرضی

نیز از آن مقام، نفی و طرد می‌شوند. در این جا باید به تفکیک دو اعتبار مذکور از ذات حق، توجه اساسی کرد و احکام آن دو را با یکدیگر، خلط نکرد. زیرا اگر در کتب عرفان نظری، صحبت از انتساب اسامی ای نظیر غیب الغیب و هویت مطلقه (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶) و غیب هویت و غیب مطلق و کنز مخفی (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸) و اطلاق ذاتی و اطلاق مقسمی (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۷۰) به ذات حق می‌شود، منظور اسم عرفانی که تعیین و تنزل را در پی دارد، نیست، بلکه فقط در مقام اشاره و مشارالیه که مشیر به ذات حق است به کار می‌روند و از آن جا که تمام این اسامی، برآمده از مشهودات عرفا و سالکین الی الله در بالاترین ساحات و مراتب هستی بوده که هرکدام، نمود و حاکی از جهتی از جهات لایتناهی و حیثیتی از حیثیات فوق لایتناهی ذات حق در مقام ظهور هستند لذا مربوط و منوط به ذات حق در مرحله ظهور و تجلی و خروج از کمون و بطون است نه حکایت‌گر از اعتباری که هیچ‌گونه ترابط و تناسبی با ظهور و ظهورات نداشته بلکه با آنها تباین ذاتی دارد زیرا اصلاً ذات غیبی حق در این اعتبار، تنزل در موطنی و همچنین تعیین در منازل اسمائی و مراحل اعیانی نخواهد داشت تا متعلق شهود سالکین در جریان سلوک از سوی کثرت به سمت وحدت در قوس صعود، قرار گیرد. لذا نه مشهود عارفی است و نه معروف حکیمی و نه موضوع و محمول مسئله‌ای و مصون از تعرضات عقل و شهود است. در همین مورد، حضرت امام در عباراتی به دو اعتبار مزبور اشاره کرده و ساحتی از ذات حق را باطن محض می‌دانند که اعم و اتم از ظاهر و باطن اسمائی که اسمی از اسامی عرفانی و دو تجلی از آن بطون صیرف، هستند است و تعبیر از ذات حق را به این اسامی عرفانی تقابلی، متأخر به تأخر رتبی از آن مقام باطنی که هیچ ظهوری را در مقابل نداشته و شامل تمام ظهورات و بواطن می‌شود، دانسته و می‌فرمایند:

البطون و الغیب اللذان نسبناهما الی هذه الحقیقه الغیبیه لیساً مقابلین للظهور الذی من الصفات فی مقام الواحدیه و الحضرة الجمعیه و لا الباطن هو الذی کان من الاسماء الإلهیه الذی هو من امهات الاسماء الحقیقیه فان البطون الذی من الاوصاف القدسیه و الباطن الذی من الاسماء الربوبیه کل واحد منها التجلی بذلک المقام و هما متأخران عن تلک الحضرة بل التعبیر بمثل هذه الاوصاف و الاسماء لضیق المجال فی المقال (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۴).

نکته بسیار مهمی که در این بخش باقی می‌ماند، بیان معنای غیب و باطن به لحاظ مدرک و مدرک است و توضیح آن این که اگر غیب بودن مقام ذات را از منظر ناظر و مشهد شاهد آن، اعتبار کنیم در آن صورت، گزاره‌هایی که در این خصوص، بیان می‌شوند همه به لحاظ

مدرک و سالک مشاهد خواهند بود که این امر، بیان‌گر دریافتی معرفت‌شناسانه از غیب نظام هستی در جریان کشف و شهود متعالی است که در متن قوس صعود و در ضمن تعالی و ترقی سالک و ترک حجب ظلمانی و نورانی و رفض قیود و تعینات، حاصل می‌شود، و کیفیت نیل به این دریافت وحدانی از غیب که آیا با سیر القائی است یا سیر فنائی و آیا سالک، مجذوب سالک است یا سالک مجذوب یا سالک محض است و یا مجذوب محض و این‌که در کدامین مرتبه از طبع و نفس و قلب و روح و سرّ و خفی و اخفی، متمکن بوده و در معرض کدام‌یک از تجلیات افعالی و صفاتی و ذاتی قرار دارد و این‌که آیا به مقام فنا بعد از بقا و فنا عن الفنائین و فرق ثانی و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین، رسیده است یا نه و آیا کمیت سیر آن، از سنخ سیر اهل بدایت است یا سیر اهل نهایت و بر مقدم و مشرب ولایت مطلقه خاصه، قدم می‌گذارد و یا بر مشهد ولایت عامه، و در آخر این‌که، آیا منزل او، تعیین ثانی و مقام الوهیت اسمائی و ربوبیت اعیانی است و یا مقام تعیین اول، متفاوت به لحاظ مرتبه بوده و تفاضل درجه پیدا می‌کند و لذا هر یک از سلاک و مکاشفین، غیب مطلق را با جنبه و حیثیتی محدود که متناظر با عین ثابت آن‌ها و اقتضای ذاتی آن‌ها و درخواست ازلی و ابدی آن‌ها است، ملاقات کرده و به مکاشفه و مشاهده و معاینه از آن غیب مطلق لایتناهی می‌پردازند.^۴ زیرا آنان که به این مقام می‌رسند، ابتدا از دیدن عالم، نجات پیدا می‌کنند، آن‌گاه از دیدن خود، رهایی می‌یابند، سپس از توجه به شهود خود، رحلت می‌کنند. چنین سالک فانی به مقدار تعیین غایب خویش، خدا را مشاهده می‌کند، اما نه درخور ذات واجب. پس هرگز چنین نیست که به کنه ذات اقدس اله راه پیدا کند. لذا مطالبی که در حکم گزارشات از مشاهدات سالکین و تراجم مکاشفات آن‌ها است هیچ‌کدام نشان‌گر حقیقت آن مقام لاریبی و أبطن کل الباطن نخواهد بود، که از لوازم غیبی که متعلق و محصول شهود سالکین است، یکی تقابل آن با ظاهر است یعنی چون در متن سلوک سالک، حق نه با مقام غیب الغیب ذاتی خویش، بلکه با تعیین اسم الباطن که تعیینی از تعینات نامتناهی غیب ذاتی مصون از ظهور و بطون است، بر سالک، تجلی می‌کند و سراسر وجود سالک، مظهر و مجلای اسم الباطن حق می‌شود و این در صورتی است که ممکن است در مراتبی دیگر از سلوک خویش، منصفه و مطلع اسم الظاهر حق شود و دلیل این امر آن است که الباطن و الظاهر، دو تجلی از تجلیات و ظهورات غیب مطلق ذاتی لایتناهی است که مصون و مکنون از بطون در مقابل ظهور و ظاهر در مقابل باطن است و این در حالی است که آنچه بر سالک، تجلی می‌کند اسم متعین الباطنی است که اسم متعین الظاهر را در مقابل

خود دارد نه آن مقام باطن غیبی مطلق که هم اسم بالطن متعین جزئی و کلی و هم اسم الظاهر متعین جزئی و کلی را دربر دارد، که این معنای از بطون، همان مقام دوم از بحث است که مفاد غیب مطلق ذاتی که از شهود اهل معرفت و براهین اهل حکمت، به دور بوده و عنقای مُغرب و غیب مغیبی است که توان نیل علمی و عینی به آن، در هیچ علم و عینی وجود ندارد، و روشن است که در این مقام از بحث، با معنایی از غیب با لحاظ هستی‌شناسانه که جدا و مجزا و مستقل و منعزل از فاعل شناسا است، مواجه هستیم و برخلاف نظر برخی از شارحین عرفان نظری که مقام مربوط بدین لحاظ را فقط در ابتدای قوس نزول و مقام وحدت پیش از کثرت و مقام پیش از تنزل و تجلی و ظهور دانسته و لذا غیب بودن حق تعالی در مقام ذات را بدین معنا می‌دانند که هنوز در آن مرتبه به قبلیت رتبی و نه زمانی، تجلی و ظهور کثرات را نداریم و بطون و ظهور در مقابل هم، خود دو تجلی و ظهور از تجلیات و ظهورات حق‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۴۷)، در قوس صعود که مربوط به انسان کامل و رجوع از کثرات به وحدت مطلقه است نیز وجود دارد و دلیل ما بر این مدعا، همان خصلت هستی‌شناسانه بودن و نه معرفت‌شناسانه بودن این لحاظ است، زیرا وقتی هستی و چیستی این لحاظ، منقطع و منفصل از شهود سالک در معراج صعودی او دتر قوس صعود است، دیگر مانند لحاظ معرفت‌شناسانه آن که متصل و مرتبط به درجه و مرتبه شهود سالک است، نخواهد بود بلکه هم در ابتدای قوس نزول و قبل از پیدایش کثرت از وحدت و هم در انتهای قوس صعود و بعد از رجوع کثرت به وحدت، آن مقام در غیب مطلق و خفای ازلی و ابدی، مخفی و مغیب بوده و از غیب و خفا، خارج نمی‌شود، و به نظر می‌آید، علت آن که این مقام هستی‌شناسانه از غیب حق را فقط در بدایت حضور و مقام خفای پیش از ظهور در ابتدای قوس نزول، منحصر کرده و معنای حاصل از غیب در قوس صعود را منحصر به دریافت معرفت‌شناسانه از غیب که مختص شخص سالک است می‌دانند، این امر باشد که گمان رفته است، با ظهور و تجلی حق از مقام غیب اطلاقی و ذاتی خویش که هیچ ظهور و بطونی را در مقابل خویش ندارد، باعث خروج از کمون و تنزل از بطون به ظهور شده و ذات غیبی و مخفی حق تعالی، در مظاهر اسمائی و محاضر اعیانی خویش، ظاهر و حاضر گشته و از صرافت غیبیه و بساطت خفیه خود، خارج و نازل شده و فقط در جریان سیر سالکان در قوس صعود، می‌توان به لحاظ معرفتی و در ضمن فنای علمی و عینی و بقای حقانی، به معنای غیب و غیبت و غایب بودن حق تعالی دست یافت، و این که آن ذات غیب الغیوب، معلوم احدی نشده و فحوای عجز از ادراک و اندکاک در حاق ذات، را به

همراه داشته باشد و به طور اجمال از آن مقام غیبی، اخبار و اطلاع دهد که اگر در همین گزارش اجمالی، غور و دقت شود معلوم می‌شود، آن غیبی که متن هویت حق تعالی در اعتباری که در این مقاله ثابت شد که همان اعتبار ذات حق، منهای حب به ظهور و میل به بروز و تعلق به تجلی بر مرائی و مجالی است، مستنداًلیه این حکم اخباری و در قالب گزارشی اجمالی، نخواهد بود، بلکه اسناد این اجمال و اخبار، همان اعتبار لابشرط مقسمی ذات حق که ظهور و تجلی و سریان در موطن ربوبی و عبودی را به دنبال دارد است. پس در این جا نیز نمی‌توان، این اشکال را وارد کرد که از آن اعتبار مورد نظر و مدعای این مقاله، توانستیم خبری و حکمی در قالب یک گزارش اثباتی یا سبلی، ارائه دهیم زیرا با توضیحی که گذشت معلوم می‌شود که فقط می‌توان با این برهان که باید در ورای این تعینات و ظهورات متعین و مقید، ذاتی مطلق و لاتعین وجود داشته باشد تا منشأ و مبدأ تجلیات مقید بوده و ظهور همه تعینات، به او باشد. بنابراین اولاً به دلیل آن که سیر از مقید به مطلق و ظهور به ظاهر، سیر به مطلق و ظاهری است که حب و میل به تقیید در قالب ظهورات را دارد و این همان اعتبار لابشرط مقسمی حق خواهد بود نه اعتبار مد نظر ما، و ثانیاً چون این نحوه دریافت، فقط در پرتو تجلی ذاتی و نه صفاتی یا افعالی، که عالی‌ترین و راقی‌ترین نوع شهود است، محقق شده و سالک مکاشف و عارف مجاهد، با کنارزدن قیود و فرارفتن از جمیع تعینات تفصیلی و نیل به اولین تعین حق در سیر نزول، که همان تعین ذات حق با لحاظ وحدت اندماجی و علم ذات به ذات به لحاظ وحدت حقیقی است به دریافتی اجمالی از حقیقتی لایتناهی و دست‌نیافتنی، دست خواهد یافت، مستنداًلیه این اخبار در صورت اجمال، ذات لابشرط مقسمی حق خواهد بود، زیرا بحث تجلی ذاتی و سیر صعودی در اسما و صفات الهی، فقط در این نحوه از اعتبار که ظهور اسما و تجلیات بر قلوب اهل الله را در پی دارد، روی می‌دهد نه در اعتبار مورد نظر و مختار ما.

حال پس از این توضیحات، گوئیم که این مقام غیبی اطلاقی هستی‌شناسانه از ذات حق تعالی، که منوط به معرفت شهودی سالکان نیست، مختص به قوس نزول و خفای پیش از ظهور نبوده، بلکه در عین ظهور و تجلی آن و اظهار تمامی عوالم نفس الامری از موطن صقع ربوبی در تعین اول و ثانی و صور علمی در فیض اقدس و مراحل فیض مقدس در تعینات خلقی و بروز عوالم روحی و نفسی و مثالی و طبعی و جوامع الکلم آن‌ها اعنی انسان کامل و عالم کبیر، همچنان در کمون صرف و بطون محض، باقی مانده و از آن مقام صرافت و بساطت خویش، خارج نشده و تنزل و تجلی او در مطالع قرآنی و مجالی فرقانی،

قادح و نافی غیب مغیب و عنقای مغرب بودن او نشده و همچنان ذات او، خارج از دو قوس نزول و صعود بوده و با توجه به اعتباری که تا بدین جا درصدد تبیین و تنقیح آن بودیم، با ظهور و نظام تجلیات در دو قوس، تباین ذاتی و تغایر ظهوری دارد، بنابراین او هم در ابتدای قوس نزول و هم در نهایت استیاد و انصباع از سوی انسان کامل و هم در نهایت انسلاخ و انشراح از سوی او و هم در انتهای قوس صعود، ازلاً و ابداً در غیب الغیوب و باطن أبطن خویش، مستغرق است لذا گویند: «کان الله و لم یکن معه شیء و الآن کما کان» (آملی، ۱۳۸۴: ۵۶)؛ صائن الدین ترکه در تمهید القواعد، در خصوص اعتبار مورد نظر ما و پیرامون مباحث مزبور، عباراتی دارد که در انتهای این بخش می‌آوریم:

أن الهویه المطلقه لما یلزمها من الوحده الحقیقیه الصرفه التي تأبی اعتبار النسب و الإضافات تنافی انتساب معنی الظهور و ما یجری مجراه الیها لما عرفت من اقتضائه التکثر حتی او فرض أن تكون معروضه لأحد المتقابلین و ذلك بعد ملاحظه نسبه التقابل فانما ینسب الیه الخفاء لیس الا کما عبر عنه لسان الشریعه بقوله کنت کتراً مخفياً و ذلك لما فی معناه من اعتبار عدم الظهور الذی هو عباره عن عدم الکثره (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۳۰۴).

۲.۵ با ابتدای بر دیدگاهی که در خصوص اعتبار ذات غیبی حق، اختیار کردیم، دیگر نمی‌توانیم همانند برخی از عبارات کتب عرفانی یا تفاسیر شارحین آن‌ها، لفظ وجود را بر آن مقام، اطلاق کنیم، زیرا در واقع اطلاق وجود و اسناد هستی به آن مقام، به همان اندازه نادرست خواهد بود که بخواهیم عدم و نیستی را به آن مقام، نسبت دهیم. لذا هم وجود، در اعتبار مورد نظر ما از ذات غیبی حق، سلب می‌شود و هم عدم و همچنین نه وجود برای آن اثبات می‌شود و نه عدم و نیز هم اجتماع وجود و عدم از آن مقام سلب می‌شود و هم ارتفاع وجود و عدم. بنابراین در یک کلام، برخلاف اعتبار لابلشرط مقسمی ذات حق که نافی وجود مسئله اجتماع نقیضین در مرتبه ذات حق است و با تمایز احاطی و نه تقابلی و با ویژگی نامتناهی بودن ذات حق، اجتماع نقیضین را درباره ذات حق، منتفی، مردود و مطرود می‌داند لذا در این اعتبار مطمح بصر، محمل صحیحی برای انکار و ابطال اجتماع نقیضین، وجود ندارد و بلکه به عکس، اجتماع و ارتفاع نقیضین در این مقام، فراتر از حد احتمال و امکان وقوعی، دارای وجوب ازلی و ابدی بوده و اساس و بنیان هستی بر آن، استوار است. برای اثبات این مدعا، به نکاتی چند اشاره می‌کنیم و آن این‌که در متون عرفانی، عرفا از لفظ وجود برای اشاره به مقام ذات حق متعال، استفاده کرده و آن را یگانه لفظی می‌دانند که برای این مقام مناسب است و دلیل این مناسبت را هم این می‌دانند که از یک طرف، وجود من حیث هو هو، برای اشاره به

وجود بحت و بدون قید به کار می‌رود یعنی وجودی که هیچ تعین و تقیدی ندارد، جز این‌که تحقق و حقیقت آن، همان هستی و وجود اوست و این معنا از وجود در مقابل وجودهای مقیدی است که شأنی از شئون او هستند و از سویی، چون ذات حق متعال در عرفان، لایشرط مقسمی بوده و هیچ‌گونه تعین و تقیدی ندارد، لذا عرفاً لفظ وجود به کار رفته در فلسفه را وام گرفته و در خصوص مقام اطلاقی ذات حق، به کار می‌برند زیرا طبعاً لفظ وجود من حیث هو، با دو ویژگی اساسی لایشرط مقسمی بودن ذات حق که همان سریان آن در دل تمامی موجودات و پذیرفتن احکام و احوال آن‌ها و نیز شمول و تعالی او از آن‌ها، سازگاری تام و تمام دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۲۱) و به کاربردن این واژه در مورد حق تعالی، هیچ معنایی که سبب تعین و تقید آن حقیقت اطلاقی شود ندارد و صرفاً به منظور نشان‌دادن اصل تحقق و ظهور آشکار ذات اقدس اله، به آن متمسک می‌شوند و نه آن‌که از کاربرد آن برای ذات حق، اسمی عرفانی که دال بر تعین و تقید است را اراده کرده باشند؛ تأکید آن‌ها بر این مطلب، تا حدی است که گزاره‌ها و قضایایی که محمول آن‌ها وجود است و مفاد کان تامه یک مفعولیه و ثبوت شیء هستند نه آن‌که ثبوت شیء لشیء تا کان ناقصه دو مفعولیه باشد، را از باب عکس‌الحمل وجودی دانسته که فقط خبر از اصل تحقق و ثبوت و وجود موضوع می‌دهند، که این مطلب در مورد ذات حق نیز برای تفهیم و تعلیم به کار می‌رود (قونوی، ۱۳۹۰: ۲۲؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۸) نه به عنوان محمولی مرکب و غیر بسیط در قالب یک صفت و نعت؛ تا محملی برای ایجاد یک تعین اسمی و مصححی برای اخلال در ذات اطلاقی و اظهار کثرت اسمائی و صفاتی شود (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۶۵). لازم به ذکر است که نباید این معنای از وجود که عرفاً دربارهٔ مقام ذات حق متعال، به کار می‌برند را با معنایی از وجود که مرادف با ماسوی الله بوده و دربارهٔ وجودات عینی در تعینات خلقی خارج از صقع ربوبی، به کار برده می‌شود خلط کرد. حال پس از بیان این تفصیل، گوئیم همان‌طور که در مورد علت کاربرد لفظ وجود برای ذات حق تعالی ذکر کردیم، آن را لفظی مناسب برای ذات لایشرط مقسمی بودن حق با دو ویژگی سریان و شمول، دانستیم که به وضوح این مطلب را می‌رساند که کاربرد این لفظ برای اعتبار مورد نظر ما، صحیح نیست؛ زیرا ذات غیبی حق در آن اعتبار، شمول و سریانی در مظاهر و مجالی ندارد، تا بخواهیم با وساطت این دو خصوصیت، لفظ وجود را به آن مقام، اطلاق و تسری دهیم. و دلیل دیگر آن است که همان‌طور که از سخنان عرفا در کتب عرفانی نقل کردیم، کاربرد لفظ وجود، صرفاً برای تفهیم مطلب است و از باب ناچاری و ضیق لفظ و وسعت و هیمن ذات حق در مسئله ظهور و أظهر الاشیا بودن آن است و نه

مربوط به حیثیت بطون و حقیقت کنه آن که بدان لحاظ، اخفی الاشیا بوده و از لوازم این چنین اخفائیتی، ظهور و تجلی نداشتن است، لذا نشان و اثر و نمود و خبر و وصف و نعت و اسم و رسمی ندارد، و دیگر نمی توان با لفظ وجود، آن ذات غیبی و حقیقت مخفی که تنافی با تجلی و ظهور دارد را قصد و اشاره کرد.

محقق قیصری، مباحث مزبور را به ظرافت و لطافت تمام، چنین بیان می دارد: «هو أظهر من کل شیءٍ تحققاً و اینه حتی قبل فیه إنه بدیهیٌ و أخفی من جمیع الاشیاء ماهیه و حقیقه فصدق فیه ما قال أعلم الخلق به فی دعائه: و ما عرفناک حق معرفتک» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵).

در عبارت مذکور، به روشنی به تفاوت دو اعتبار از ذات حق که یکی مربوط به ظهور او بوده که از این لحاظ، ذات حق، اظهر الاشیا بوده و از نظر وجود و تحقق و ثبوت، بدیهی و بین است و لذا می توان لفظ وجود را بر آن، اطلاق کرد و این همان مقام لابشرط مقسمی بودن ذات حق تعالی است، منتها قیصری به دقت تمام، اعتباری دیگر از ذات حق تعالی را مطرح می کند که بیان گر ماهیت و حقیقت او و نیز نشان گر اخفی الاشیا بودن ذات غیب الغیوب حق است که بدین لحاظ، حتی لفظ وجود را نمی توان به آن اطلاق و اسناد داد و این همان مدعایی است که در صدر این بخش به آن اشاره کردیم و آن این که کاربرد لفظ وجود در مقام غیبی و باطنی حق تعالی، به همان اندازه نادرست است که کاربرد نقیض آن، یعنی کاربرد عدم در آن ساحت. البته این نتیجه، با تفسیر بعضی از شارحین از کلمات عرفا که در تعبیرشان، وجود و عدم مقابل را از ذات حق نفی کرده (قونوی، ۱۳۷۵: ۶۳) و آن را تفسیر به نفی وجود مقید (وجودات خاصه خارج از صقع ربوبی) و عدم مقید (اعیان ثابته در تعیین ثانی) می کنند و لذا وجود مطلق را که چون مقابل آن، عدم مطلق است که در واقع چیزی نیست تا مقابل باشد را بر ذات حق اطلاق می کنند (یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۳۲۵) مخالف و مغایرتی ندارد؛ زیرا همان طور که گفتیم وجود مطلق است که در این تفاسیرشان بیان می دارند، همان وجود مطلق است که اسناد و اطلاق آن را بر ذات لابشرط مقسمی حق، صحیح دانستیم نه ذات غیبی و باطنی حق که همان لحاظ حقیقت حق است و لذا همچنان ذات غیبی و مخفی حق، اخفی الاشیا بوده و این تفسیر نیز موجب اسناد لفظ وجود بر آن غیب مغیب و عنقای مغرب نخواهد بود و چون به تصریح عرفا، کنه ذات حق و غیب هویت مطلق حق، مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس، نتواند بود (جامی، ۱۳۷۰: ۲۵) همچنین این نتیجه برآمده در خصوص وجود و عدم اطلاقی و نه مقید و این که نمی توان آن ها را بر ذات حق، حمل کرد و حمل هر دو به یک اندازه، اشتباه است، در

خصوص تمام اسما و صفات اطلاقی دیگر نیز، چنین است، یعنی نمی‌توان علم اطلاقی و قدرت اطلاقی و حیات اطلاقی و ... را بر آن ذات غیبی، حمل کرد.

همچنین تمام راه‌حلهایی را که می‌توان برای ایجاد مصححی و محملی برای اتصاف ذات بدان‌ها و حمل آن‌ها بر ذات، مطرح کرد، راه به جایی نبرده؛ زیرا یکی از آن جواب‌ها حمل اوصاف و اسما به صورت لابشرط مقسمی بر ذات لابشرط مقسمی حق تعالی است و چون این چنین حملی، موجب ایجاد تعین و تقید که لازمه نزول ذات از مقام اطلاقی خویش است، نمی‌شود لذا می‌توان در مقام ذات اطلاقی حق، قائل به وجود چنین اسمای اطلاقی و اوصاف لابشرط مقسمی شد که از جمله آن‌ها وصف وجود است، ولی باید گفت که این جواب اولاً ناظر به مقام لابشرط مقسمی بودن حق است و با اعتبار مورد نظر ما، فرق ماهوی داشته زیرا اعتبار مورد نظر ما، اعتبار اخفائیت و غیبت حق است و اعتبار مزبور، اعتبار شهادت و ظهور حق تعالی است، و لذا ناقض و معارض سخن ما نیست و ثانیاً کیست که بتواند حقیقت عینی لابشرط مقسمی را تصور کند تا بتواند حق تعالی را به صورت موضوع لابشرط مقسمی ادراک کرده و سپس اسما و صفات را به صورت محمول لابشرط مقسمی، بر آن حمل کند؟

اگر طوفان مجاور اقیانوس با سرعت صدها کیلومتر در حرکت باشد، محال است کسی بتواند بساطی را در ساحل بگستراند؛ چگونه ممکن است انسان متفکر در وادی نامتناهی با ترتیب قیاس شکل اول و دوم و قیاس اقترانی و ... بتواند مقام ذات واجب را اکتناه کند؟ برهان حصولی در این جا، همچون بساط محقری است که در معرض تندباد نامحدود در وادی نامتناهی مقام ذات واجب، توان عرض اندام ندارد. چگونه می‌توان این تصور خام را داشت که با اندیشه محدود و ضعیف یا شهود متناهی و ناتوان می‌شود در وادی بی‌نهایت معرفت الهی سیر عقلی یا قلبی کرد؟ حاصل آن‌که هر گونه مفهوم ذهنی و برهان حصولی که در بستر ذهن ترسیم می‌شود، هر چند به حمل اولی عنوان خدا، واقع، خارج، عین، و مانند آن را به همراه دارد، همه آن‌ها به حمل شایع، صورت ذهنی و قائم به ذهن اندیشور مبرهن است و هر گونه مصداق خارجی و شهود عینی که در قلمرو قلب شاهد پدید می‌آید، به اندازه خود او و درخور خود وی است و هرگز عین ذات نامتناهی و بسیط نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۹ و ۴۱). جواب محتمل دیگری که می‌توان به منزله مصححی برای اتصاف ذات غیبی حق به اسما و صفات و حمل آن‌ها بر آن، ارائه داد این است که حمل اسما بر ذات حق و کیفیت و چگونگی این حمل را حواله به خود ذات غیبی حق داده و در خطاب به آن

حقیقت لاریبی، بگوئیم که تو خود موجودی، آن طور که خود می‌دانی و تو خود عالمی، آن طور که خود می‌دانی و تو خود قادری، آن طور که خود می‌دانی؛ به همین ترتیب می‌توان تمام کمالات و اسما و صفات را بر ذات حق حمل کرد و نوع و سنخ حمل و چگونگی اتصاف را به خودش بسپاریم و فقط وجود چنین اوصافی و کمالاتی که در ضمن چنین حملی که حواله به علم ذات به ذات در حین داشتن چنین کمالاتی است، را بپذیریم. ولی برای ابطال این جواب نیز باید عرض کنیم که این نحوه اتصاف حق به اسما و حمل اوصاف کمالی بر او، تصدیق بدون تصور است که کار مجانبین است. زیرا وقتی ذات غیبی و اخفای حق تعالی، بر ما غایب است، نحوه دارا بودن او مَر جمیع اسما و کمالات نیز، بر ما غایب و در خفاست. بنابراین، تصدیق منتشی از حمل این اوصاف غیبی محض بر ذات غیبی صرف، تصدیقی بالاتر تصور بوده که فاقد تصویری از ذات اَبطن حق و صفات اَکمل اوست، لذا در آخر باید گفت: «کلهما میزتموه باو هامکم فی ادق معانیه، فهو مخلوق لکم، مصنوع مثلکم، مردود الیکم» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۶۹/۲۹۳؛ فیض کاشانی، علم الیقین: ۱/ ۷۴؛ سبزواری، ۱۳۸۵: ۶۶ و ۹۱).

۶. نتیجه گیری

با ابتدای بر اعتباری که از تقسیم صرف یک حقیقت، به دست آوردیم و اثبات کردیم که این اعتبار که در آن نه لحاظ با غیر که مفاد لابشرط مقسمی و نه عدم لحاظ با غیر، در نظر گرفته می‌شود، مناسب‌ترین اعتبار و لحاظ برای ذات غیبی و باطنی ذات اقدس اله بوده، لحاظی که ذات را در غیب مغیب و عنقای مغرب، قصد کرده که هیچ‌گونه ظهور و بروز در موطن و مطالع اسمائی و اعیانی، و تجلی و تشأن در مراحل و منازل تنزل و تقید را به دنبال ندارد و با اظهار جمیع کمالات در مظاهر علمی و محاضر عینی، همچنان در آن مقام غیب الغیوب و اَبطن کل الباطن، مستغرق بوده و لم یکن معه شیء و الآن کماکان و یکون است. این نحوه اعتبار، دقیقاً در نقطه مقابل اعتبار لابشرط مقسمی از ذات حق، قرار دارد، اعتباری که اضطراراً رو به ظهور از بطون و بروز از کمون را داشته و اقتضای تجلی و تنزل در مجالی اسمائی و مجاری اعیانی را در پی دارد. در سخنان عرفا در کتب عرفانی نیز منابعی یافتیم که به طرز بسیار لطیف و عمیقی به این نحوه از اعتبار مورد نظر ما، در قالب عباراتی نظیر ذات حق در مقام خفای پیش از ظهور در مقابل ذات حق در مقام ظهور و نیز اخفی الاشیا بودن ماهیت و حقیقت و هویت ذات غیبی باطنی حق در مقابل اظهر الاشیا بودن وجود و تحقق ذات حق در قالب اسما و صفات، ایما و اشاره کرده‌اند. اما آنچه بسیار اهمیت دارد،

لوازم دیدگاهی است که در خصوص ذات حق، اختیار کرده‌ایم، و آن انکار و ابطال جمیع لوازم اعتبار لابشرط مقسمی حق و در مقابل، اثبات آن‌ها در اعتبار مورد نظر خویش، که عبارتند از: ایجاب ضروری در تحقق اجتماع و ارتفاع نقیضین در مرتبه غیب ذات حق، انکار تحقق اسما و صفات چه با حیثیت تقییدی اجمالی اندماجی و چه با حیثیت تقییدی تفصیلی شأنی در ذات، تباین ذاتی داشتن غیب ابطن ذات با ظهور و تجلی در مرائی و مجالی، غیب مغیب و عنقای مغرب و کنز مخفی ماندن ذات، سلب اسناد وجود اطلاقی و عدم اطلاقی به ذات، مجهول و مسکوت مطلق ازل و ابد ماندن ذات.

پی‌نوشت

۱. ویژگی ذات و مرتبه احدیت ذاتیه و حقیقت بسیط، این است که لم یلد و لم یولد؛ لذا تعبیری که برای تبیین آفرینش استفاده می‌شود، همچون خلق کلامی، صدور ارسطویی و مشائی، اشراق سهرودی، و حتی فیضان افلوطینی، تعبیری رسا و متناسب با این مقام نیست و فقط همان تعبیر تجلی و ظهور و تشأن و تطور مطرح در عرفان، ادق و الطف است؛ پس نباید گفت فیض اقدس یا فیض مقدس مصحح برقراری نوعی اثنبیت بین مفیض و مفاض و مستفیض شود، بلکه بهتر است بگوییم تجلی اقدس و تجلی مقدس یا ظهور اقدس و ظهور مقدس یا با ترقیق بیش‌تری در آن، می‌توان گفت تشأن اقدس و تشأن مقدس یا در نهایت کلام و سرانجام مقال بگوئیم تطور اقدس و تطور مقدس.

۲. مطلب پیشین در این مقام نیز صادق و جاری است.

۳. همان.

۴. جامی در *تقد النصوص*، در این مورد چنین گوید: «کذلک استعداداتهم فی عرصه الوجود العینی انما تكون بموجب استعداداتهم الغیبیه الغير المجمعوله فی حضره العلم الذاتی. فهما حصل تجل لمتجلی له فی حضره الوجود العینی، فانما يحصل علی صوره استعداد العین الثابته الأزلیه التي لهذا المتجلی له» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰۲).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). *المقدمات من نص النصوص فی شرح الفصوص*، به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: توس.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۸۱). *تمهید القوائد*، به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی به انضمام حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*، جلد‌های ۳ و ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۳). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳). *اشعه اللمعات*، تحقیق هادی رستگار مقدم، قم: بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی، مؤید الدین (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، به تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مخنوم*، شرح حکمت متعالیه، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *عین نضاح*، تحریر تمهید القواعد، ج ۱، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۲، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *ادب فینای مهربان*، شرح زیارت جامعه، قم: اسرا.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد الهمم شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سبزواری، حاج ملاهادی (بی تا). *تعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۳ ق). *شرح المنظومه*، به تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: ناب.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۸). *غرر الفرائد*، جلد‌های ۲ و ۴، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۵). *شرح الأسماء*، شرح دعاء الجوشن الکبیر، به تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد‌های ۱ و ۲، بیروت: دار الاحیا.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح أصول کافی*، کتاب التوحید، به تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۹۸ م). *التوحید*، به تصحیح هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۱ ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۲). *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت.
- فنازی، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس به همراه مفتاح الغیب قونوی*، به تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، ملا محمد محسن (۱۳۷۷). *علم الیقین فی اصول الدین*، به تحقیق محسن بیدار، قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الالهیه*، به تصحیح محمد خواجهی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۹۰). *مفتاح الغیب*، ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). *رساله نصوص فی تحقیق طور المخصوص*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: دانشگاهی.
- قیصری، داود بن محمد (۱۳۷۷). *رسائل قیصری*، به تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داود بن محمد (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *اصطلاحات الصوفیه*، به تحقیق ابراهیم جعفری، قم: بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲). *اصول کافی*، ترجمه و شرح محمد باقر کمره‌ای، جلد‌های ۱ و ۲ و ۸، تهران: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). *بحار الانوار*، جلد‌های ۱ و ۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۲۵ و ۵۴ و ۵۵ و ۶۸ و ۶۹ و ۸۴، بیروت: مؤسسة الوفا.
- همدانی درودآبادی، سید حسین (۱۳۸۷). *الشموس الطالعه*، شرح زیارت جامعه، ترجمه محمد حسین نائینی، قم: مسجد مقدس جمکران.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

