

## حکم‌ناپذیری مرتبه ذات الهی و دستگاه منطقی - معرفت‌شناختی ارسطویی

سیدمجید ظهیری\*

جهانگیر مسعودی\*\*

### چکیده

مرتبه ذات الهی پیچیده‌ترین اعتبارات عرفانی است؛ مرتبه اطلاق مقسمی که حتی حمل واژه‌های مقام، مرتبه، اعتبار عرفانی، و اطلاق بر آن محل تردید است. درباره وجود لاشروط مقسمی دو اختلاف وجود دارد؛ یکی اختلاف میان فلاسفه و عرفا و دیگر اختلاف میان خود عرفا. اختلاف میان فلاسفه و عرفا در این است که این مرتبه صرفاً از معقولات ثانیه فلسفی است و مابه‌ازای خارجی ندارد، چنان‌که فلاسفه معتقدند یا حقیقه الحقایق است، آن‌چنان‌که عرفا باور دارند. اختلاف میان عرفا نیز در تبیین «لا اسم و لا رسم له» و شرایط و لوازم حمل و سخن‌گفتن در این مقام است. برخی معتقدند هر حملی حتی حمل اطلاق، وجود، وحدت، وجوب، و بساطت بر این مقام نادرست است، چنان‌که سلب آن نیز نادرست است و درباره این مقام فقط سکوت سزاوار است. این گروه در این مقام سخنان به ظاهر تناقض‌آمیزی مطرح می‌کنند. برخی نیز معتقدند تعبیر «لا اسم و لا رسم له» به این معنا نیست که امکان اشاره به آن مقام با لفظی از الفاظ و اسمی از اسما انکار شده باشد بلکه فقط اگر حملی منجر به تعیین در مقام ذات شود، نادرست خواهد بود. در این مقاله ضمن تحلیل آرای مختلف، به این نتیجه خواهیم رسید که حتی حمل برخی محمول‌ها همچون اطلاق مقسمی، وجوب، و وجود نیز منجر به تعیین در

\* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، واحد بین‌الملل (نویسنده  
مسئول) zahiri@razavi.ac.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد  
masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۵

مقام ذات می‌شود و با «لا اسم و لا رسم له»، به علت مشروط بودن انتزاع از حاق ذات به احاطه علمی و نیز مساوی بودن معقول ثانی با معلوم بودن و متعین و محدود بودن به حدود فهم، قابل جمع نخواهد بود. فرضیه پیشنهادی نویسندگان این است که دستگاه منطقی - معرفت‌شناختی ارسطویی توان تبیین و توجیه حکم‌ناپذیری مقام ذات را ندارد، لکن این به معنای توجیه‌ناپذیری مطلق آن نیست و نمی‌توان از آن خردستیزی یافته‌های عارفان را نتیجه گرفت. همچنین عرفان هیچ الزامی برای کوتاه آمدن در برابر دستگاه منطقی - معرفت‌شناختی ارسطویی ندارد و می‌تواند در تبیین و توجیه عقلانی - منطقی نظریات خود، فارغ از این پارادایم، دستگاه‌های منطقی - معرفت‌شناختی دیگر را نیز محک بزند.

**کلیدواژه‌ها:** ذات، وجود، لابلشرط مقسمی، اطلاق، دستگاه منطقی - معرفت‌شناختی ارسطویی.

## ۱. مقدمه

مشاهدات عارفان آن‌گاه که در فرهنگ و تمدن اسلامی مورد بررسی‌های عقلی و منطقی قرار گرفت (چه در مکتب شیراز و چه در مکتب اصفهان) در پارادایم منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی قرار داشت و در فضای فکری مذکور دستگاه‌های منطقی و معرفتی بدیلی وجود نداشت که اهل نظر بررسی‌های عقلی و منطقی خود را در آن دستگاه‌ها مورد سنجش قرار دهند. تقسیم‌بندی عارفان نظری این بود که دو ابزار برای کشف حقیقت در اختیار ماست: یکی عقل و دیگری شهود و دستگاه سنجش برداشت‌های عقلی را منحصراً در پارادایم منطقی دوازده‌گانه و معرفت‌شناختی مطابقت‌گرا در صدق و مبنای ارسطویی - مشائی خلاصه می‌کردند. همین سبب شد که یا مخالفان مدعیات عارفان عملی به علت تناقض در اظهارات ایشان (در دستگاه مزبور) مشاهدات مربوطه را خردستیز معرفی کنند یا موافقان آن مدعیات به‌سختی سعی در توجیه تناقضات در همان دستگاه کنند. این مقاله با هدف توجه‌دادن به مسائلی نو در رابطه دانش‌های فلسفه و عرفان نظری نگاشته شده است و برای طرح بهتر این مسائل از مطالعه موردی در مبحث «تبیین حکم‌ناپذیری مرتبه ذات» در عرفان نظری کمک گرفته است. مسائلی که مورد توجه قرار می‌گیرد عبارتند از:

آیا دستگاه منطقی دوازده‌گانه ارسطویی و مدل ساختمانی آن که مبتنی بر مطابقت‌گرایی در صدق و مبنای‌گرایی در توجیه است یگانه دستگاه سنجش عقلانی یافته‌های عرفاست؟ (حتی در همین پارادایم تغییرات مهمی در مبنای‌گرایی روی داده است که توجه به آن

می تواند در اثبات خردپسندی یافته‌های عارفان مفید باشد؛ از این جمله است «مبناگرایی اصلاح‌شده» (Alston, 1991; Plantinga, 1983).

آیا عرفان نظری مستلزم استفاده از دستگاه‌های منطقی محدود به یک دستگاه واحد است یا این که می تواند کثرت‌گرا هم باشد؟ (هاک، ۱۳۸۲: ۳۱۶).

آیا عرفان نظری مستلزم استفاده از نظریه‌های معرفت‌شناختی محدود به یک نظریه واحد است یا این که می تواند کثرت‌گرا هم باشد؟ (فعالی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۳۲).

آیا دستگاه‌های منطقی چندارزشی (Hajek, 1997) و حتی فازی (Hajek, 1996) و دستگاه‌های معرفت‌شناختی متناسب با آن از جمله انسجام‌گرا در توجیه (Chisholm, 1987)، قدرت تبیین‌گری بهتری برای یافته‌های عارفان ندارند؟

## ۲. اختلاف مشهور فلاسفه و عرفا در تبیین مقام ذات و جایگاه حکمت متعالیه

مشهور این است که در فلسفه، وجود لابشرط مقسمی مفهومی انتزاعی است و مابه‌ازای خارجی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ بخش پنجم ۱۰۱)، اما عارفان ذات حق را وجود لابشرط مقسمی می‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ بخش پنجم ۱۰۷). اختلافی که بدان اشاره خواهیم کرد را از آن حیث مشهور خواندیم که برخی از بزرگان فلاسفه در مسلک حکمت متعالیه بدان معتقد نیستند و حتی در موضعی با صراحت همان تعبیر عرفا را مورد تصدیق قرار می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ بخش اول ۴۰-۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/ بخش پنجم ۱۰۲-۱۰۳). برخی این اختلاف را حتی میان خود عرفا هم قائل هستند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۶۴-۱۶۵).

از نظر فیلسوفان، موجودات عینی که مصداق مفهوم وجودند همواره مقید به قیدی از قیودند و خداوند نیز صرفاً یکی از تعینات مفهوم وجود لابشرط مقسمی است که وجودش مقید به قید اطلاق است. از این روی فلاسفه (در نظر مشهور) ذات حضرت حق را وجود بشرط لا و مابین با سایر موجودات می‌دانند. بنا بر تعریفی که عرفا از خداوند به دست می‌دهند خدا وجود لابشرط مقسمی است که مقید به قید اطلاق هم نیست. در اصطلاح عرفا اطلاق، قید برای وجود منبسط و نفس رحمانی است که وجود لابشرط قسمی است. از این روی وجود لابشرط مقسمی در مرتبه فوق سریان قرار دارد و سریان و اطلاق، قسمی از جلوه‌های او هستند و وجود لابشرط مقسمی هیچ قیدی نخواهد داشت حتی قید اطلاق (همان: ۱۱۱).

در این مقاله به بررسی و تبیین آرای آن دسته از عرفا و موافقان ایشان در حکمت متعالیه در خصوص معنا و دلیل حکم‌ناپذیری مرتبه ذات می‌پردازیم و آن‌گاه تأثیر پارادایم دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی را در آن بازگو می‌کنیم. دستگاه فکری ارسطویی - مشائی از حیث معرفت‌شناسی، در صدق، مطابقت‌گرا و در توجیه، مبنایگراست لذا منطق آن به دلیل مطابقت‌گرایی در صدق، دستگاهی دوازده‌گانه است. بر اهل نظر پوشیده نیست که نظام‌های معرفت‌شناختی انسجام‌گرا در صدق و توجیه نیز وجود دارد (Chisholm, 1987) که منطق ایشان الزاماً دوازده‌گانه نیست و صدق در چنین دستگاه‌هایی، امری مشکک است.

### ۳. مسئله حکم‌ناپذیری مرتبه ذات الهی

عرفا تصریح کرده‌اند که از حیث اطلاق ذاتی حق، هیچ حکمی بر او صحیح نیست و از حیث اطلاقی و احاطی‌اش هیچ اسمی نمی‌پذیرد و مشمول هیچ حکمی قرار نمی‌گیرد (قونوی، ۱۳۶۲: نص ۶/۱ و نص ۱۰/۲). ایشان در این اندیشه متأثر از فوق وجود (واحد/ the one) فلوطین‌اند؛ البته برخی مخالف تأثیرپذیرفتن عرفای مسلمان از فلوطین هستند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۶۳). فلوطین اندیشمند و عارفی است که به‌صراحت معتقد است که اگر واحد خود متصف به وجود بود نمی‌توانست وجودآفرین باشد. ساختار اندیشه فلوطین حول محور فوق وجود دور می‌زند. فلوطین معتقد است که فراتر از وجود چیزی است که در اندیشه نمی‌گنجد و از این‌رو بیان‌شدنی نیست و نمی‌توان آن را توصیف کرد. فوق وجود، واحد خوانده می‌شود ولی نه واحد عددی است و نه واحدی است در مقابل کثیر (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۷)؛ «واحد فوق وجود، برتر از عقل و برتر از جهان معقول است. واحد اعجوبه‌ای است درنیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم بگوییم هست وگرنه به او وصفی نسبت داده‌ایم» (افلوطین، ۱۳۶۶: ۱/۳۰)؛ «اگر به نام واحدش می‌خوانیم تنها برای این است که مجبوریم در انشای سخن اشاره‌ای به او بکنیم» (همان: ۱۰۸۵/۲).

علم به وجود لابلشرط مقسمی چه به نحو حصولی و چه به نحو حضوری ممتنع است، زیرا هر گونه معلوم‌بودن، مستلزم تعیین است، در حالی که به حسب فرض، قسم اخیر از هر گونه تقید و تعیینی حتی قید اطلاق برتر است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۸۱). از این روی وجود به اعتبار لابلشرط مقسمی، نه محاط عقل فیلسوف می‌شود و نه مشهود شهود عارف. این اعتبار جایی برای بحث و باحث و مباحث عنه باقی نمی‌گذارد و به این معناست که عارفان

درباره این مقام فقط سکوت را روا می‌دارند و همین اندازه از سخن را هم از باب مسامحه زبانی در مفاهمه جایز می‌شمارند. برخی عارفان بزرگ درباره مقام ذات به صراحت بیان می‌دارند که نه قدیم است و نه حادث، نه علت است و نه معلول، نه موجود است و نه معدوم، نه وجود است و نه عدم؛ «اذ لا وصف فی الا تعین لا باولیه و لا وجود و لا عدم و لا حدود» (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۴۸)؛

حقیقت وجود که مقام صرافت هستی باشد از جمیع قیود تنزه دارد؛ نه کسی زو نام دارد نه نشان ... تعبیر به مرتبه هم از آن حقیقت خالی از مسامحه نیست بلکه تعبیر به حق و هر تعبیری آن را از مقام خود تنزل می‌دهد چون هر تعبیری مفهم اشاره است؛ نه اشاره می‌پذیرد نه عیان ... در مقام ذات تقیید ندارد و قید خارج هم نظیر صفت و نعت در او نیست چون از تعین عقلی و ذهنی مبرا است اسم و رسم ندارد؛ نسبت و حکم در مقام ذات اعتبار نمی‌شود چون نسبت و حکم ناشی از تعلق به غیر است (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۳۱).

عرفای متقدم که خود را مقید به پارادایم ارسطویی - مشائی نمی‌دانستند حتی از جمع نقیضین پروایی نداشتند از جمله قیصری که تصریح دارد: «و به یتحقق الضدان و یتقوم المثان؛ بل هو الذی یظهر بصورت الضدین و غیرهما و یلزم منه الجمع بین النقیضین» (همان: ۱۳۲).

برخی شارحین تحت تأثیر پارادایم ارسطویی - مشائی در مکتب اصفهان و شیراز به ناچار حمل برخی معانی در مرتبه ذات را مجاز دانسته‌اند و وحدت حقیقی، اطلاق مقسمی، بساطت حقیقی، و جوب اطلاقی، و تشخص اطلاقی را به مرتبه ذات نسبت می‌دهند و آن را منافی لابلشروط مقسمی نمی‌دانند. از جمله صائن‌الدین ترکه، که در تمهید القواعد قائل به چنین نظری است (ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۴۷). برخی معاصرین نیز در مواجهه با اختلاف نظر فوق در تبیین حکم‌ناپذیری مرتبه ذات نزد عرفا، آن را ظاهری می‌دانند و سخن قیصری و قونوی و صائن‌الدین ترکه را سخنی واحد می‌دانند و اختلاف را ناشی از برداشت ناصواب مخاطب از معنا و کاربرد دقیق اسم عرفانی و تعین و تقیید و خلط اسمی که تعین آور است و اسمی که تعین آور نیست می‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۲۵-۳۳۵).

#### ۴. تعارض حکم‌ناپذیری مقام ذات با دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی

در دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی مبدأ عدم تناقض یا استحاله اجتماع نقیضین حق ازلی است و زمینه ساز و زیربنای همه قضایای دیگر حتی استحاله ارتفاع نقیضین (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ بخش دوم ۴۰-۴۱).

اگر کسی در چهارچوب منطق دوازده‌گانه و معرفت‌شناسی میناگرا و مطابقت‌گرای ارسطویی - مشائی چیزی غیر از این را بپذیرد، به خلاف مبانی خود حکم کرده است. لذا بزرگانی از شارحین عرفا که با این دستگاه فکری خو گرفته بودند، نه می‌توانستند از حیث عرفانی‌شان از اعتبارکردن مرتبه‌ای با ویژگی حکم‌ناپذیری که مورد تأکید بزرگان عرفاست صرف نظر کنند چون منجر به ایجاد ناسازگاری در منظومه فکری آن‌ها می‌شد و نه می‌توانستند از حیث تعلق خاطر به دستگاه منطقی - معرفت‌شناختی خود، حمل و سلب حمل درباره وجود و عدم و اطلاق و تشخیص و این قبیل مفاهیم را یک‌سان انگارند و تن به خردستیزی عالی‌ترین مراتب عرفانی دهند.

البته عده‌ای علی‌رغم تصریحات عرفا بر مستهلک‌شدن هر چیز در این مقام که شامل حکم استحاله اجتماع نقیضین هم می‌شود سعی در تأمین دلیل بر سازگاری سخن عرفا در دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۳۲). دلیل این گروه بر ادعای خود عبارت از این است که مفاهیمی که از معقولات ثانی هستند، چون از حاق ذات انتزاع می‌شوند موجب تنزل از مقام ذات نیستند و موجب تعیین و تقیدی نمی‌شوند. لذا هر حکمی که برگرفته از معنا و قیدی خارج از ذات، یعنی مجموعه تعینات باشد ذات را از اطلاق و نامتناهی بودن تنزل می‌دهد، اما اگر از حاق ذات انتزاع شود موجب تقید ذات نمی‌شود. لذا کمالات اطلاق را نیز می‌توان به همین شکل به مقام ذات نسبت داد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۲۹ - ۳۳۱).

این راه حل و دلیل که کاملاً در پارادایم دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی اظهار شده است اولاً با تصریحات فراوان بزرگان عرفا و شارحان متقدم ایشان که برخی از آن ذکر شد ناسازگار است و ثانیاً از ایشان می‌پرسیم معقول ثانی، معلوم است یا معلوم نیست؛ آیا مستلزم اشاره و مدرک بودن حق است یا نیست؟ اگر معلوم است، پس محدود است و به قید علم عالم مقید و متعین شده است و دیگر لایشرط مقسمی نیست و اگر معلوم نیست نتیجه‌اش یکی از این دو است: یا باید به فاقد معنای محصل بودن این‌گونه حمل‌ها در مقام ذات معتقد شویم یا همان سخن عارفانی را بپذیریم که معتقدند درباره مقام ذات فقط سکوت باید کرد. دیگر این‌که می‌پرسیم انتزاع یک مفهوم از حاق ذات مستلزم ارتباط عقلی یا شهودی با ذات و اشاره به آن هست یا نیست؟ اگر هست که منجر به معقول‌شدن یا مشهودشدن ذات و لذا محدود و متعین‌شدن آن است و اگر نیست نتیجه همان است که برخی عرفا تصریح کرده‌اند که چه نسبت وجود به او بدهید و چه نسبت عدم، هر

دو به یک اندازه بی‌معناست چون معنا مسبوق به ادراک عقلی یا شهودی است. همچنین اگر گفته شود اوصاف به نحو اطلاق مقسمی قابل حمل بر مرتبه ذات است، در حقیقت مسئله حل نشده است، بلکه مشکل حکم‌ناپذیری به جای دیگری احاله داده شده است، یعنی اظهار شده که آن مقامی که فقط درباره اش سکوت می‌توان کرد دربارهٔ اسما و کمالات آن هم فقط می‌توان سکوت کرد، چون آن‌ها هم حکم‌ناپذیرند. علت حکم‌ناپذیری مقام ذات، اطلاق مقسمی است؛ مطلق مقسمی باید نامتعین باشد و هیچ محدودیت و تعینی را برنتابد، لذا هیچ معنی و مفهومی در ذهن نمی‌تواند داشته باشد، چون منجر به تقید و محدودیت آن می‌شود. در نتیجه جای تردید باقی نمی‌ماند که بخشی از مشاهدات عرفا در دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی ناسازگار می‌نماید.

## ۵. راهکارهای تبیین حکم‌ناپذیری مقام ذات

ظاهراً لباس منطقی و معرفتی ارسطویی - مشائی بر قامت عرفان تناسب تام و تمام ندارد؛ گرچه خدمات بسیاری به عرفان کرده است و عارفان در تبیین و توجیه نظام نظری خود از ادبیات و اصول این دستگاه بهره‌های فراوان برده‌اند. لکن نمی‌توان انکار کرد که دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی موجودات را یا جوهر می‌داند یا عرض در صورتی که عرفا وجود را نه جوهر می‌دانند و نه عرض (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۲۴). عرفان نظری، برای رویارویی با ناسازگاری دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی با برخی یافته‌های خود، دو روش دارد:

۱. کوتاه‌آمدن در مقابل دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی؛

۲. بیرون‌رفتن از این دستگاه؛ که خود دو رویکرد می‌تواند داشته باشد:

الف) رویکرد انحصارگرایانه در انتخاب دستگاه بدیل؛

ب) رویکرد کثرت‌گرایانه در انتخاب دستگاه‌های بدیل.

اگر به شباهت مبانی این دستگاه با مدعیات عرفا دربارهٔ ذات، توجه شود به این نتیجه خواهیم رسید که عرفان هیچ دلیلی برای کوتاه‌آمدن ندارد. توضیح این‌که اگر از دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی پرسیده شود که چرا نظریهٔ بداهت و مبناگرایی را در این دستگاه پذیرفته‌اید، دربارهٔ بدیهی می‌گویند فوق‌چون و چراست. دستگاهی که دربارهٔ همه‌چیز از همه‌کس دلیل می‌خواهد به مبانی خود که می‌رسد می‌گوید این‌جا استثناست و دلیل نمی‌خواهد. اگر از این دستگاه سؤال شود آیا این نقصی برای دستگاه شما

محسوب می‌شود یا خیر؟ پاسخ می‌دهند خیر، بلکه این حسن دستگاه منطقی - معرفتی ماست و امر بدیهی از شدت بداهت قابل استدلال نیست. اما همین دستگاه در ارزیابی سخن عرفا نمی‌پذیرد که ایشان بگویند مقام ذات، مرتبه‌ای است که فوق سخن است و هیچ حمله نمی‌توان بر آن کرد (فوق حمل است)، چراکه سخن و حمل منجر به تعیین می‌شود و پیش از هر تعینی مطلق باید و این نقص نیست بلکه حسن وجودشناسی عرفانی است که مرتبه فوق وجود داشته باشد. اگر بپرسیم چه دلیلی بر این مقام دارید عارف می‌گوید این مقام از شدت آشکارگی و دربرگیرندگی قابل احاطه و درک نیست. برای عارف این مقام و مرتبه همان قدر مبنایی است که بدیهی برای دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی. سخن این نیست که مقام ذات بدیهی است یا عرفا گفته‌اند بدیهی است. بحث در لزوم رعایت اخلاق باور در ارزیابی یک دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی از دو وضعیت مشابه است. به دو جمله ذیل توجه کنید:

۱. سخن عرفا: مرتبه‌ای است که فوق سخن است و هیچ حمله نمی‌توان بر آن کر (فوق حمل است)، چراکه سخن و حمل منجر به تعیین می‌شود و پیش از هر تعینی مطلق باید و این نقص نیست بلکه حسن وجودشناسی عرفانی است که مرتبه فوق وجود داشته باشد؛
  ۲. پارادیم ارسطویی - مشائی: مرتبه‌ای است که فوق چون و چراست و هیچ شک و تردیدی نمی‌توان بر آن روا داشت (فوق شک است)، چراکه شک منجر به نظری‌بودن می‌شود و پیش از نظری بدیهی‌ای باید و این نقص دستگاه معرفتی ارسطویی - مشائی نیست بلکه حسن این دستگاه است که مرتبه‌ای فوق چون و چرا داشته باشد.
- شباهت دو سخن فوق ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که هرگونه برتری‌دادن یکی از دو سخن فوق بر دیگری معلل خواهد بود، نه مدلل. یعنی هر انتخاب در این مقام درواقع تصمیمی است که بر اساس پارادایم‌ها یا احساسات و گرایش‌ها و گذرهای روان‌شناختی صورت می‌گیرد.

دستگاه ارسطویی - مشائی این گزاره که «بدیهی بدون دلیل پذیرفتنی است» را نظری می‌داند یا بدیهی؟ اگر بگویید نظری است منجر به تسلسل می‌شود و اگر بگویید بدیهی است چون معنای این گزاره این است که «بدیهی را می‌پذیریم چون بدیهی است»، دور مصرح است و برای رهایی از این دور، مبنای‌گرایی را انتخاب می‌کند. مبنای‌گرایی صرفاً بر اساس یک تصمیم معلل در این دستگاه انتخاب شده است و سؤال این جاست که چرا مثلاً انسجام‌گروی انتخاب نشود. در محیط نظریه انسجام همین‌که بودن مرتبه‌ای فوق وجود و فوق حمل و



حکم، نظام اندیشه عرفانی را منسجم‌تر و هماهنگ‌تر می‌کند کافی است برای پذیرش این اعتبار عرفانی. وانگهی محیط نظریه انسجام با منطق‌های چندارزشی سازگار است و وضعیت نه صادق و نه کاذب را برمی‌تابد.

دستگاه منطقی و معرفتی ارسطویی - مشائی می‌گوید مرتبه‌ای از یافته‌های عرفا صحیح نیست، چون با اصول من سازگار نیست. عرفان نظری هم می‌تواند بگوید دستگاه منطقی و معرفتی ارسطویی - مشائی ناکارآمد است، چون توان تبیین و توجیه مرتبه‌ای از مراتب عرفانی را ندارد. عرفان هیچ دلیلی برای کوتاه آمدن در برابر دستگاه منطقی و معرفتی ارسطویی - مشائی ندارد. چون عرفا و دانشمندان عرفان نظری در پارادایم این دستگاه بوده‌اند درک‌شان از منطق و شناخت کاملاً ارسطویی - مشائی بوده است و ابزار دیگری نداشتند. نداشتن ابزار دلیل بر نبودن یا غیر ممکن بودن تولید آن نیست. نمونه روشن این نکته را در حکمت متعالیه صدرایی می‌توان دید که با قدری اصلاح و نونگری در مقوله شناخت و پاره‌ای ابواب منطقی، برای بسیاری مسائل، قدرت تبیین‌گری بهتری پیدا می‌کند.

## ۶. نتیجه‌گیری

۱. در خصوص چپستی مقام ذات هم میان فلاسفه و عرفا اختلاف است و هم میان خود عرفا؛
۲. آن دسته از عرفا که ذات را لابلش شرط مقسمی می‌دانند و مقام ذات را حکم ناپذیر، در تبیین حکم ناپذیری مقام ذات تحت تأثیر پارادایم ارسطویی - مشائی هستند، چون دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی دیگری جز آن نمی‌شناختند؛
۳. حکم ناپذیری مقام ذات با دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی ناسازگار است و توجیهاات برخی شارحان متأخر در درون این دستگاه برطرف کننده ناسازگاری نیست؛
۴. ناسازگاری حکم ناپذیری مقام ذات در دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی به معنای خردستیزی مطلق آن نیست، چون این دستگاه منطقی - معرفتی فقط تا حدودی توان توجیه و تبیین یافته‌های عرفانی را دارد؛
۵. چون محدودیت دستگاه منطقی و معرفت‌شناختی ارسطویی - مشائی در تبیین حکم ناپذیری مقام ذات به معنای تبیین ناپذیر بودن آن نیست، عرفان نظری می‌تواند سایر دستگاه‌های منطقی - معرفتی را نیز محک بزند؛

## منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۲). شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ترکه، صائین الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم، جلد‌های ۱ و ۲، قم: اسرا.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰). «توجیه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی»، ذهن، ش ۵.
- فلوطين (۱۳۶۶). دوره آثار، تاسوعات، جلد‌های ۱ و ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). رساله النصوص، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). نفحات الالهیه، به تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قیصری، داوود بن محمد (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر، به تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲). فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حجتی، قم: طه.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). فلوطين، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

Alston, William (1991). *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.

Chisholm, R. M. (1987). *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall of India: Brow University Press.

Hajek P., Godo L. (1997). 'Deductive Systems of Fuzzy Logic', *Tatra Mountains Math Publications*, Vol. 13.

Hajek P., Godo L. and Esteva F. (1996). 'A Complete Many-Valued Logic with Product Conjunction', *Arch. Math. Logic*, Vol. 35.

Plantinga, Alvin and Wolterstorff, Nicholas (1983). *Faith and Rationality, Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.