

نوع مقاله: پژوهشی

## جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن

souri@khu.ac.ir

روح‌الله سوری / استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی  
دریافت: ۹۹/۰۸/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

### چکیده

تبیین ساحت ذات الهی از پیچیده‌ترین و جنجالی‌ترین مسائل کلامی، فلسفی و عرفانی است. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان ذات الهی را در کدامین جایگاه هستی‌شناختی مستقر می‌دانند. سپس با بررسی دیدگاه‌های یادشده به داوری آنها می‌نشیند. حکمت متعالیه تا آنجا که به تشکیک وجود پایبند است، ذات الهی را برترین رتبه نظام تشکیکی می‌داند که به جهت سلب قیده‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» نامیده می‌شود. «وجود بشرط لا» به سبب تقید به سلب، تعیین ویژه‌ای از هستی است که عروض آن بر هستی، نیازمند «سلب» یادشده است. از این رو نمی‌تواند به منزله ذات بی‌نیاز حق قلمداد شود. صدرالمآلهین با گذار از تشکیک، مانند عارفان، ساحت ذات را وجود نامحدودی و رای تشکیک و محیط به آن می‌داند؛ اما صدرا با پیروی از عبارات قیصری تعبیرهای یکسانی از ساحت یادشده ندارد. صوفی‌نمایان، با دریافتی نادرست از سخن عارفان، ذات الهی را «وجود لایشرط قسمی» و ساری در اشیا گرفته‌اند؛ در نتیجه پنداشته‌اند: ذات حق تحقق بالفعلی ندارد و با دگرگونی‌اش در اشیا تحقق می‌یابد. از این رو برای تحقق خارجی‌اش نیازمند اشیاست. صدرالمآلهین و حکیم سبزواری این دیدگاه را به سختی نقد کرده‌اند. اختلاف نگاه عارفان، حکیمان و صوفی‌نمایان درباره ذات الهی، پیامدهایی دارد که بررسی آنها تصور دقیق‌تری از دیدگاه‌های یادشده به دست خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: ساحت ذات الهی، وجود بشرط لا، وجود لایشرط مقسمی، وجود لایشرط قسمی، حکمت متعالیه، عرفان، تصوف.

گرچه کنه ذات الهی ادراک نمی‌شود، اما پذیرش اصل وجود او و اشاره به ساحت هستی‌شناختی‌اش ممکن است. بلندای تصور آدمی از خداوند به اندازه برهانی است که برای اثبات او به کار می‌گیرد. بررسی برهان‌های متکلمان، فیلسوفان و شهوذهای عارفان روشن می‌سازد که تلقی اندیشمندان گوناگون از ساحت ذات الهی یکسان نیست. برای نمونه برهان نظم تنها موجودی حکیم و قدیر را ثابت می‌کند، اما وجوب بالذات آن را نشان نمی‌دهد. حکمت و قدرت شایسته برای نظم‌بخشی به عالم ماده، نتایجی است که از جابگاه هستی‌شناختی عقل فعال نیز رخ می‌دهد. توصیف حکیم مشائی از ذات الهی، موجودی مجرد بر فراز عقل‌های ده‌گانه است که به سبب بی‌نیازی از دیگران، به «وجوب وجود» متصف می‌گردد؛ اما او نیز مجرد عقلی دارد و ساحتی برتر از عالم عقل دارا نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۵۸، ۳۵۵ و ۳۵۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲ و ۷۵؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۲۵). ذات الهی از سوی حکمت متعالیه برترین رتبه نظام تشکیکی، و از دید عارفان وجود مطلق معرفی می‌شود. صوفی‌نمایان (چهاره صوفیه) نیز تفسیر نادرستی از وجود مطلق را ذات الهی قلمداد کرده‌اند.

این پژوهش، نخست، تلقی اندیشمندان از ساحت ذات را در سه گروه کلی فیلسوفان، عارفان و صوفی‌نمایان دسته‌بندی می‌نماید. سپس به سنجش دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان پرداخته و در پایان با پذیرش دیدگاه عارفان، نگاه نهایی صدرالمتألهین را با ایشان انطباق می‌دهد و نقدهایی جدی به صوفی‌نمایان وارد می‌سازد. پژوهش کنونی در بررسی دیدگاه فیلسوفان، بر نگاه حکمت متعالیه تمرکز می‌کند؛ زیرا نظام فلسفی مشاء و نظام‌های مانند آن، از چالاک‌ی و تیزیابی لازم برای بررسی ساحت ذات برخوردار نبودند. رفعت هستی‌شناختی ذات الهی و وحدت (اندام) فوق‌العاده لحاظها در آن، دست ایشان را از بررسی ذات کوتاه کرده بود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶).

تبیین دقیق ساحت ذات، در گرو بحث «تقسیم‌های وجود» خواهد بود؛ زیرا عارفان و در پی آنها صدرالمتألهین حقیقت وجود را به «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لابشرط قسمی» تقسیم نموده، مقسم آنها را «لابشرط قسمی» می‌نامد. براساس این اصطلاح سودمند می‌توان گفت: ذات حق از نگاه فیلسوفان «وجود بشرط لا» و از دیدگاه عارفان «وجود لابشرط قسمی» و از نظر صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» است.

گرچه منابع عمومی درباره موضوع پژوهش در دست است، اما مسئله این پژوهش تاکنون به گونه فراگیر بررسی نشده و پیشینه ویژه‌ای ندارد. این پژوهش با سنجش خدانشناسی عرفانی و فلسفی، نقاط اشتراک و امتیاز آنها را روشن می‌سازد و تصویر دقیق‌تری از معنای «خدا» به دست می‌دهد. همچنین مرز دیدگاه عارفان با یاوه‌گویی صوفی‌نمایان را روشن می‌نماید و ریشه بسیاری از بدینی‌ها به دیدگاه عارفان را از بین می‌برد. افزون بر اینکه برتری دیدگاه عارفان بر فیلسوفان را در مسئله توحید نشان می‌دهد. تبیین ساحت ذات، از پیچیده‌ترین و پرمخاطره‌ترین مسائل فلسفی، کلامی و عرفانی است و نگارنده هم‌نوا با پیشوایان به پیشگاه احدی عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۲).

## ۱. تبیین اجمالی تقسیم‌های وجود

بحث «تقسیم‌های وجود» زمینه مناسبی برای تبیین ذات الهی و جایگاه هستی‌شناختی آن فراهم آورده است. صدرالمتألهین با کاربری این اصطلاح‌های عرفانی در حکمت متعالیه طرح بحث موقفی از ساحت ذات الهی ارائه داد که با استقبال حکیمان بعدی روبه‌رو شد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۲۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰). این طرح بحث تبیینی فلسفی و عقل‌پسند از دریافتی شهودی است؛ عارفان در سلوک معنوی خویش ساحت‌هایی هستی‌شناختی را می‌یابند که بسیار پیچیده و بیان‌ناپذیر است. از این‌رو تلاش می‌کنند با جعل اصطلاح‌های نوین یا ارتقای اصطلاح‌های پیشین، باور شنونده را به آن حقایق درهم‌تنیده نزدیک نمایند. تقسیم‌های وجود یکی از این اصطلاح‌هاست که با شبیه‌سازی یک بحث فلسفی (تقسیم‌های ماهیت) در فضای وجود، به دست آمده است. نمودار ذیل تقسیم‌های وجود و روش به دست آمدن آنها را نمایش می‌دهد:



۱. خلقت (وجود بشرط شیء تفصیلی): حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور فردفرد تعین‌ها مشروط گردد، آفرینش نامیده می‌شود. هستی در این ساحت مقید به قیدها و تعین‌های بی‌شماری است که هریک به گونه تفصیلی تحقق می‌یابند و تفصیل عینی مخلوق‌ها را رقم می‌زنند. مخلوق‌های عقلی، مثالی و مادی همگی در این ساحت هستی‌شناختی قرار دارند و لایه‌های گوناگون آن را تشکیل می‌دهند؛

۲. مقام واحدیت (وجود بشرط شیء بسیط): حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور جمعی و بسیط تعین‌ها مشروط گردد، «واحدیت» نامیده می‌شود. کثرت در این ساحت از هستی تفصیل عینی ندارد و همه تعین‌ها به یک وجود جمعی بسیط موجودند. اما همین وجود جمعی، گونه‌ای کثرت علمی را برتافته که از سوی عارفان، «اعیان ثابته» نام گرفته است. مقام واحدیت تفسیر میانی قاعده بسیط‌الحقیقه را یادآور می‌سازد که در عین بساطت، کمال همه مخلوق‌ها را بدون نواقص آنها داراست؛

۳. مقام احدیت (وجود بشرط لا): احدیت ساختی و رای واحدیت و بسیط‌تر از اوست؛ به‌گونه‌ای که افزون بر تفصیل عینی، تفصیل علمی نیز از آن رخت بسته است. حضور کمال‌ها در این مقام با فنای آنها همراه است. هستی در این مقام به سلب هرگونه قید و تعین خاص مشروط است. کمال‌های بی‌شمار در واحدیت به نحو اندماجی و در احدیت به نحو استهلاکی یافت می‌شوند؛

۴. فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی): واحدیت به ثبوت جمعی تعین‌ها و احدیت به سلب آنها مشروط بود. اکنون اگر هر دوی این ثبوت و سلب، از حقیقت هستی سلب شوند، «وجود لابشرط قسمی» یافته می‌شود. وجودی که به سلب دو ویژگی پیش (ثبوت قیدهای خاص و سلب آنها) که گونه‌ای اطلاق است، مقید شده است. لابشرط قسمی ساختی از هستی است که به اطلاق و سریان در تعین‌ها مقید است، به‌گونه‌ای که هویتی و رای این اطلاق و سریان ندارد؛

۵. غیب‌الغیوب (وجود لابشرط مقسمی): تقسیم‌های وجود (بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی)، مقسمی دارند که از قیدهای اقسام خود رهاست؛ حتی قید اطلاق که در قسم سوم لحاظ می‌گردد. از این‌رو هویتی و رای سریان دارد و سریان در تعین‌ها شأن و جلوه اوست. بنابراین 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 (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸).

## ۲. تبیین تلقی‌های گوناگون از ذات الهی به کمک تقسیم‌های وجود

اکنون با بهره‌گیری از تقسیم‌های وجود، تلقی‌های گوناگون از ذات الهی در سه گروه ذیل دسته‌بندی و کوتاه تبیین می‌گردد.

### ۲-۱. تلقی فیلسوفان

خداشناسی (الهیات خاص)، بر مبانی‌ای استوار می‌شود که در الهیات عام تثبیت شده‌اند. مبانی فیلسوفان به‌رغم اختلاف‌هایی که دارد، در این نکته مشترک است که توانایی اثبات ساختی برتر از «وجود بشرط لا» را ندارد. از این‌رو فیلسوفان ذات الهی را در همین ساحت هستی‌شناختی قرار داده‌اند و با مبانی ویژه خویش تفسیرهای گوناگونی از همین ساحت هستی‌شناختی به دست می‌دهند. برای نمونه حکیمان مشاء ذات الهی را وجودی بی‌ماهیت می‌دانند، که از همه نیازهای که ماهیات به‌سبب امان خویش دارند، میراست. سلب نیازهای ممکنات از ذات، نامیدن او به «وجود بشرط لا» را جایز می‌سازد، گرچه دقت‌های عرفانی این مقام در سخنان مشاء لحاظ نشده است. البته اصطلاح «وجود بشرط لا» چنان‌که عارفان به کار برده‌اند در فلسفه مشاء دیده نمی‌شود. اما دیدگاه مشاء درباره ذات الهی، به‌گونه‌ای ضمنی، مؤید دیدگاه مذکور است.

حکمت متعالیه با پذیرش تشکیک در وجود، ذات الهی را برترین مرتبه نظام تشکیکی می‌داند، که به لحاظ سنخ وجود با دیگر اشیا مشترک است، اما به جهت رتبه وجودی ممتاز و برتر از آنهاست. به دیگر بیان، ذات و آفریده‌ها، از سنخ وجودی واحدی برخوردارند که در ذات به‌گونه‌ای شدیدتر و در آفریده‌ها ضعیف‌تر تحقق دارد. به

بیان سوم، ذات الهی، وجود برتر آفریده‌هاست و کمال‌های آنها را بدون حدود و نواقصشان داراست. بنابراین ذات حق به جهت کمال، همه اشیا و به جهت نقص هیچ‌یک از آنها نیست.

ذات الهی به‌رغم وحدت‌سنخی‌ای که با دیگر وجودها دارد، وجودی غیر از آنهاست؛ زیرا تشکیک، وحدت و کثرت را در حقیقت وجود پیاده نموده و وجودهای متعددی تشکیل می‌دهد. ذات الهی گرچه برترین آنهاست، اما یکی از آنها و در برابر دیگر وجودهاست. سلب وجودهای دیگر از ذات حق (برترین مرتبه) شایستگی لازم برای نامیدن به «وجود بشرط لا» را به دست می‌دهد. تفاوت حکمت متعالیه با مشاء و متکلمان آن است که وحدت‌سنخی ذات و اشیا را می‌پذیرد و ذات را گسسته از آنها نمی‌پندارد. اما حکمت متعالیه نیز تا هنگامی که بر ستون کثرت تشکیکی وجود می‌گردد، ذات الهی را «وجود بشرط لا» و در برابر دیگر وجودها خواهد دانست.

## ۲-۲. تلقی عارفان

عارفان وجود را واحد شخصی و منحصر در خداوند می‌دانند. از این‌رو تشکیک و کثرت نهفته در آن را از متن وجود به ظهور آن عقب می‌رانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸ و ۱۱۰؛ آملی، ۱۳۶۸، ۶۵۹-۶۶۷). اگر تشکیک در ظهور پیاده شد، برترین رتبه نظام تشکیکی نیز از سنخ ظهور و نیازمند ظاهرکننده است. با این بیان باید جایگاه ذات بی‌نیاز خداوند را ورای نظام تشکیکی و برترین رتبه آن، جست‌وجو نمود. عارفان ذات حق را وجود مطلق می‌دانند که هرگونه کثرت، تمایز، تعین، قید و محدودیت از او نفی می‌گردد؛ زیرا پایگاه امور یادشده تشکیک است که از حقیقت وجود عقب رانده شد. وجود مطلقى که عارف آن را ذات الهی قلمداد می‌کند، حتی از قید اطلاق نیز رهاست؛ زیرا تقید وجود به اطلاق، سبب سربان او در مراتب تشکیکی تعین‌هاست، درحالی‌که وجود مطلق یادشده از تشکیک و احکام آن میراست. قید اطلاق، نیز خود گونه‌ای قید است که وجود مطلق با رهایی از آن، هویتی ورای اطلاق و سربان در تعین‌ها پیدا می‌کند. تبیین عارف از ذات الهی براساس اصطلاح‌های یادشده «وجود لا بشرط مقسمی» نام دارد.

دیدگاه‌نهایی صدرالمآلهین نیز موافق عارفان است. او با بازگشت علیت به تشان، تفسیر عرفانی از قاعده بسیط‌الحقیقه، برهان صدیقین و بحث «واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات» دیدگاه عارفان را نتیجه گرفته است. صدرالمآلهین بارها اشاره نموده که در پی اثبات وحدت شخصی است و سخن از تشکیک وجود جنبه بسترسازی دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱؛ ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲).

## ۲-۳. تلقی صوفی‌نمایان نادان

صوفی‌نمایان گروهی از پیروان عرفان و تصوف هستند که بدون اطلاع از مقاصد عمیق عارفان، به واژگان آنها تمسک می‌جویند و به سبب ناپختگی علمی، تفسیرهای نادرستی از اصطلاح‌های عرفانی به دست می‌دهند. صدرالمآلهین در اثر جداگانه‌ای به نام *کسر الاصنام الجاهلیه*، منش و بینش نادرست ایشان را نقد کرده است. نمونه روشن

کج‌فهمی‌های صوفی‌نمایان، تلقی نادرستی است که از وحدت وجود و اطلاق ذات الهی پیدا کرده‌اند. ایشان نیز ذات الهی را از تشکیک و کثرت نهفته در آن، فراتر می‌دانند؛ اما این فراتر بودن و اطلاق را تا جایی که عارفان راستین ادامه داده‌اند، امتداد نمی‌دهند. صوفی‌نمایان گرچه ذات را برترین رتبه نظام تشکیکی نمی‌دانند، اما آن را ساری در مراتب تشکیکی و منتشر در آنها می‌پندارند. صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» را نهایی‌ترین ساحت هستی پنداشته و آن را به منزله ذات الهی قلمداد می‌نمایند. براین اساس ذات الهی وجود مقید به اطلاق و ساری در تعیین‌هاست، که هویتی ورای سریان ندارد و سریان در تعیین‌ها همه هویت اوست. این دیدگاه لوازم باطلی چون حلول و اتحاد را به ذهن آورده و اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی اهل معرفت را در پی داشته است. احتمالاً صوفی‌نمایان با خلط دو اصطلاح «وجود لابشرط مقسمی» و «وجود لابشرط قسمی» اصطلاح دوم را که فهمش آسان‌تر است گرفته و ذات الهی را بر آن انطباق داده‌اند؛ درحالی‌که «وجود لابشرط قسمی» از نگاه عارفان راستین فیض و ظهور ذات الهی است، نه خود ذات.

### ۳. ساحت ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان

#### ۳-۱. دیدگاه میانی و نهایی حکمت متعالیه درباره ساحت ذات الهی

حکمت متعالیه درباره ذات الهی دو دیدگاه میانی و نهایی دارد که تشخیصشان ضروری و خلط آنها زمینه‌سازی مغالطه‌های بسیاری است. صدرالمتألهین تا جایی که به تشکیک وجود پایبند است، ذات الهی را «وجود بشرط لا» می‌داند. براین اساس وجود بشرط لا همان واجب‌تعالی، وجود بشرط اطلاق (لابشرط قسمی) فعل او، وجود مقید (بشرط شیء) اثر اوست و هر سه آنها از حقیقت وجود بهره‌مندند و کثرت آنها مانند وحدتشان در متن وجود پیاده می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵ و ۲۸۴). اما آنجا که از تشکیک عبور می‌کند و به وحدت شخصی می‌گراید، ناگزیر ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» خواهد دانست. این دو نگاه جمع‌ناپذیر و در برابر یکدیگرند، مگر اینکه تشکیک را از نخست در ظهور وجود (نه خود وجود) پیاده نماییم، تا این دو قول در هم آمیخته و دو تبیین از دیدگاه واحدی گردند؛ زیرا پذیرش «وجود لابشرط مقسمی» و وحدت شخصی آن، با تشکیک در وجود منافات دارد، نه اصل تشکیک. بنابراین تشکیک، اگر در ظهور وجود پیاده شود، منافاتی با دیدگاه عارفان ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۴۹۴-۴۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹۲).

نگرانی اصلی برخی فیلسوفان برای پذیرش وحدت شخصی، توجیه کثرت است. اما فیلسوف نیز سرانجام یا واجب را محدود، ناقص و نیازمند می‌داند، یا مانند صدرالمتألهین عدم تناهی او را می‌پذیرد و از آنجا که نامتناهی جایی برای دیگری نمی‌گذارد، کثرت را به ظهورات وجود بازمی‌گرداند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۳۰). در نتیجه ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» و محیط به ساحت «وجود بشرط لا» می‌داند.

فیلسوفی که به تشکیک وجود پایبند است، هرگز نمی‌تواند ساختی به نام «وجود لابشرط مقسمی» را بپذیرد و ذات الهی را به آن منسوب نماید؛ زیرا وجود لابشرط مقسمی گستره نامحدودی دارد که هرگونه وجود دیگر را نفی می‌کند. بنابراین پذیرش تشکیک، که کثرت طولی و عرضی وجود را در پی می‌آورد، به معنای نفی وجود نامحدود

خواهد بود. در نتیجه جایگاه ذات الهی از وجود لایشرط مقسمی، به برترین مرتبه نظام تشکیکی (وجود بشرط لا) تنزل می‌یابد. این ساحت هستی‌شناختی مقام احدیت نام دارد که حضور تعین‌ها در او با فناء آنها همراه است. گرچه عرفان این ساحت را مقام و تعینی از ذات الهی می‌دانند، اما براساس تشکیک وجود، این مقام نهایی‌ترین ساحت هستی‌شناختی و همان ذات الهی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵، ص ۴۳۴؛ ج ۷، ص ۱۶؛ ج ۹، ص ۵۳۷؛ ج ۱۰، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵). صدرالمآلهین براساس تشکیک وجود می‌گوید: «الذات هویة شخصیة صرفة، لا خبر عنها و يقال لها مرتبة الأعدیة» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴). حکیم سبزواری نیز در مواردی که بر ستون تشکیک گام می‌نهد مؤید این معناست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۴؛ ج ۳، ص ۵۱۱).

### ۳-۲. تقید و نیازمندی «وجود بشرط لا» و نادرستی انتساب آن به ذات الهی

با پذیرش تشکیک در وجود، وجود لایشرط مقسمی تحقق نخواهد یافت. آنچه خارج را پر ساخته، «وجود لایشرط قسمی» است که به واجب (وجود بشرط لا) و ممکن (وجودهای بشرط شیء) تقسیم می‌شود. براین اساس وجودهای امکانی با قیدهای ماهوی محدود شده‌اند و تنها بخشی از احکام و آثار وجود را آشکار می‌کنند. اما واجب‌الوجود از هرگونه ماهیتی مبرا است و کمال‌های مخلوقات خویش را در عین بساطت داراست. حکیمان معتقدند وجود بشرط لا که برترین مرتبه نظام تشکیکی است، به سبب رهایی از قیدهای ماهوی مراتب پایین، تعابیری با حقیقت وجود ندارد. او معروض وجود نیست تا عروضش نیازمند علتی باشد. از این رو بی‌نیاز از علت و واجب بالذات است.

گرچه فیلسوفان وجود بشرط لا را از هر قید و محدودیتی رها می‌شمارند، اما این سخن تنها درباره قیدهای ممکنات درست است. اما خود تقید به سلب (بی‌قیدی)، گونه‌ای قید و محدودیت برای وجود بشرط لا است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ ج ۳، ص ۳۱۰). بنابراین اعلی‌المراتب نیز عارض بر وجود است و نمی‌تواند به‌عنوان ذات بی‌نیاز الهی قلمداد گردد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۲). فیلسوف، همچنین وجود بشرط لا (احدیت) را بسیط‌ترین ساحت هستی و عین آن می‌شمارد؛ درحالی‌که هر قیدی غیر از مقید، و مرکب با اوست. بنابراین تقید به سلب نیز گونه‌ای ترکیب را به دست می‌دهد که با تحلیل‌های دقیق عقلی یافته می‌شود.

بساطت احدیت، محض نیست و گونه‌ای کثرت استهلاکی را برمی‌تابد؛ از این رو گفته می‌شود: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیء منها». اما بساطت «وجود لایشرط مقسمی» چنان محض و سیره است که حتی قاعده بسیط‌الحقیقه نیز گویای این مقام نخواهد بود. در اینجا تنها می‌توان گفت: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹)؛ او خود هستی است و هستی خود اوست.

کوتاه سخن اینکه تشکیک در وجود دیدگاه نهایی صدرالمآلهین نیست و «وجود بشرط لا» که برترین رتبه نظام تشکیکی است، نمی‌تواند به‌عنوان ذات الهی قلمداد شود؛ زیرا نهایی‌ترین ساحت هستی و عین آن نیست. حکمت متعالیه برای رهایی از این تنگنا ناچار به عبور از تشکیک و پذیرش وحدت شخصی است. از این رو صدرالمآلهین در نگاه نهایی خویش، سخن عرفان درباره ذات الهی را تقریر خواهد کرد. اما سخنان صدرا در این باره اندکی ناهمگون و گاه دوپهلوی است.

### ۳-۳. تقریر صدرالمتألهین از دیدگاه عارفان درباره ساحت ذات الهی

#### ۱-۳-۳. تأثیرپذیری صدرالمتألهین از دیدگاه قیصری درباره ساحت ذات الهی

صدرالمتألهین برای تقریر دیدگاه عارفان از ساحت ذات الهی، بیشتر پیرو دیدگاه قیصری است. از این رو اضطراب سخنان قیصری در عبارات صدرا سایه افکنده است؛ چنان که در بحث تقسیم‌های وجود گذشت بیشتر عارفان هنگامی که از تقسیم‌های وجود و ساحت‌های هستی سخن می‌گویند، «احدیت» را تعین اول و حقیقت هستی را فراتر از آن می‌دانند. قونوی، جنیدی، فرغانی، جامی، فناری و صائِن‌الدین چنین دیدگاهی دارند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶). اما عارفان قرن هشتم سخنان مستحکمی در این باره ندارند. برخی مانند قیصری احدیت را از تعین‌ها هستی حذف نموده و آن را خود متن هستی قلمداد کرده‌اند. ایشان احدیت را نه تعین اول، بلکه خود ذات حق می‌دانند و تعین‌ها را از واحدیت آغاز می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶). البته قیصری در شرح *فصوص‌الحکم* سخنی دارد که گویا وجود بشرط لا (احدیت) را مرتبه و تعینی از ذات می‌شمارد: «حقیقة الوجود إذا أخذت بشرط ان لا یکون معها شیء، فهی المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲). اما این سخن دلیل تمایز نهادن او بین ذات الهی و مقام احدیت نیست؛ زیرا اولاً این قول را به «قوم» نسبت داده و نظر شخصی خویش ندانسته است؛ ثانیاً در ادامه سخنان یادشده، اشاره‌ای به «وجود لا بشرط مقسمی» نکرده است. از این رو تنها گزینه قیصری برای ساحت ذات الهی، یکی وجود بشرط لاست و دیگری وجود لا بشرط قسمی. از آنجاکه لا بشرط قسمی چنین صلاحیتی ندارد، ناگزیر وجود بشرط لا همان ذات الهی خواهد بود.

دیدگاه قیصری در سخنان صدرالمتألهین نیز بازتاب داشته و او نیز در بیشتر موارد احدیت را ذات الهی اطلاق می‌کند نه تعین نخستین ذات؛ برای نمونه می‌گوید: «الصوفیة اصطلاحوا عن وجوده تعالی بالاحدية و غیب الغیوب، و عن صفاته و اسمائه بالواحدية و الالهية» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۴؛ همان، ج ۶ ص ۱۴۵). صدرالمتألهین از سوی دیگر غیب‌الغیوب را (که نزد عارفان ساحت ذات الهی است) به ظهور ذات برای ذات متصف می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۴۰). ظهور ذات برای ذات ویژگی احدیت و واحدیت است، و انتساب آن از سوی صدرالمتألهین به غیب‌الغیوب، گویای آن است که وی احدیت را به‌عنوان ذات الهی تلقی کرده است. صدرالمتألهین در ادامه سخنان یادشده ظهور ذات برای فعل (فیض منبسط) را طرح می‌کند (همان). ذکر فیض منبسط پس از تجلی ذات برای ذات، گویای آن است که صدرا تجلی ذات برای ذات (احدیت) را حق ذات الهی می‌شمارد.

صدرالمتألهین برای تبیین دیدگاه عارفان مراتب وجود را سه قسم می‌نماید:

۱. وجود صرف: که هیچ قیدی ندارد و نیازمند دیگری نیست. اطلاق او امری سلبی است که همه اوصاف و

احکام را از کنه ذات او می‌زداید؛

۲. موجود مقید: که نیازمند دیگری است؛

۳. موجود مطلق: که مقید به اطلاق است و نزد عارفان «فیض منبسط» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۸-۲۴۰).

صدرالمتألهین پس از تقسیم یادشده، دیدگاه عارفان درباره ذات الهی را چنین تقریر می‌کند:

إذا اطلق فی عرفهم [أى العرفا] الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لاشئى، لا هذا المعنى الأخير ولا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۰؛ همو، بی تا - ب، ص ۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱).

براین اساس صدرالمتألهین مراد عارفان از «وجود مطلق» را وجود بشرط لا می‌داند. در واقع او برای تفسیر «وجود مطلق»، خود را بین دو گزینه «وجود بشرط لا» و «وجود لابشرط قسمی» مخیر می‌یابد. سپس با بطلان گزینه دوم، درستی تفسیر نخست (وجود بشرط لا) را نتیجه می‌گیرد. در اینجا گزینه سومی (وجود لابشرط مقسمی) نیز محتمل است که با دریغ، صدرا به سبب تأثیرپذیری از قیصری آن را طرح نکرده است.

عارفان به درستی ذات حق را فاقد هرگونه قید و تعیین می‌دانند. صدرالمتألهین به سبب تأثیرپذیری از قیصری و تلقی احدیت به منزله ذات حق، سخن عارفان را به گونه ایجاب عدولی معنا نموده و سلب تعیین‌ها را به عنوان حکم و تعیینی بر ذات حمل می‌نماید؛ درحالی که مراد عارفان از سخن یادشده سلب تحصیلی تعیین‌هاست؛ به گونه‌ای که خود سلب، حکم و تعیین ذات نباشد. چنین تقریری از سلب تعیین‌ها «وجود لابشرط مقسمی» را به دست می‌دهد، نه «وجود بشرط لا» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۲، تعلیقه).

ملاعلی نوری (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵، تعلیقه نوری)، حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۱۱)، علامه شعرانی (شعرانی، بی تا، ص ۴۰۹) و محمدکاظم عصار (عصار، ۱۳۷۶، ص ۱۷-۲۱) از دیدگاه صدرالمتألهین پیروی نموده‌اند. علامه طباطبائی نیز مراد صدرالمتألهین از واژه «حقیقت وجود» را «وجود بشرط لا» می‌داند و مبنای تشکیک را سبب این دیدگاه معرفی می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴، تعلیقه علامه طباطبائی؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۹)؛ اما این دیدگاه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: صدرالمتألهین در این گونه موارد توحید عرفانی را به مشرب حکیمان نزدیک ساخته و بر وحدت تشکیکی تفسیر کرده است. حال اینکه عارفان حقیقت وجود را منحصر در ذات الهی دانسته و اطلاق آن را به دیگران جایز نمی‌دانند. همچنین ذات را ورای همه تعیین‌ها و مقام‌ها و لابشرط مقسمی می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه طباطبائی). استاد آشتیانی نیز دیدگاهی مانند علامه طباطبائی دارد (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۵۰۴). آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است: حکیم تا زمانی که از زاویه تشکیک به وجود می‌نگرد، از ادراک ذات باری محروم می‌ماند و تا بیش از مقام احدیت بار نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ ج ۹، ص ۵۹۰).

۲-۳. پراکندگی عبارات صدرالمতألهین درباره ساحت ذات و اشاره به «وجود لابشرط مقسمی»

صدرالمتألهین گاه تعبیرهایی دارد که مقام ذات را برتر از وجود بشرط لا و ادراک‌ناپذیر می‌داند. این گونه سخنان به وجود لابشرط مقسمی اشاره دارد. او می‌گوید:

الوجود الذی لا یتقید بقید و هو المسمی عند العرفاء بالهویة الغیبیة و الغیب المطلق و الذات الأحدیة و هو الذی لا اسم له و لا نعت له و لا یتعلق به معرفة و إدراک... فهو بحسب ذاته المقدسة لیس محدودا مقیدا بتعین و لا مطلقا... و هذا الإطلاق أمر سلبی یتستزم سلب جمیع الأوصاف و الأحکام و النعوت عن كنه ذاته... حتی عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتباریة عقلیة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۰؛ همو، بی تا - ب، ص ۵).

بالین همه نمی‌توان با قطعیت گفت: صدرالمتألهین ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌داند؛ زیرا عبارات او در این باره متفاوت است. برای نمونه وجود بی‌قید و بی‌تعین، که صدرا آن را «حقیقت وجود» می‌نامد، دو گونه لحاظ می‌پذیرد: ۱. وجود به شرط اطلاق؛ ۲. وجود مطلق حتی از قید اطلاق. وی سه دلیل برای واجب بودن آنچه «حقیقت وجود» می‌نامد، برپا نموده که یکی ناظر به «وجود لابشرط قسمی» است؛ دیگری به «وجود بشرط لا» اشاره دارد و سومی می‌تواند به «وجود لابشرط مقسمی» حمل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۲۱). این پراکندگی، لغزش صدرا بین معانی «وجود مطلق» و «حقیقت وجود» را تأیید می‌کند؛ تا جایی که آیت‌الله جوادی آملی این عبارات/سفار را مصحّف، مؤوّل یا مردود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۱۵).

۳-۳-۳. تشابه و خلط «ذات احدیت» با «مقام احدیت»

عرفان نظری در آغاز پیدایش، اصلاح‌های مستقری نداشت و این واژگان گاه به جای هم به کار می‌رفتند؛ چنان‌که واژه «احدیت» در فرهنگ عارفان، گاه به معنای «ذات احدیت» و گاه به معنای «مقام احدیت» به کار رفته است. «ذات احدیت»، همان «وجود بشرط لا»یی است که مطلق از همه قیدها حتی قید اطلاق است؛ اما «مقام احدیت» عبارت است از «وجود بشرط لا» که به سلب قیده‌های جزئی مقید است. کاربرد واژه «احدیت» در معانی یادشده عبارات عارفان و حکیمان متأخر را پراکنده نموده است.

مقام احدیت در برابر مقام واحدیت و یکی از تعین‌های هستی است، اما ذات احدیت و رای این تعین‌ها و محیط به آنهاست. سلب قیدها از مقام احدیت به گونه موجه معدوله است که خود سلب به‌عنوان یک حکم بر مقام احدیت بار می‌شود. اما سلب در ذات احدیت به نحو سالبه محصله است که حتی از خود این خود سلب نیز مبراست. بی‌توجهی به این اصطلاح‌ها و تمایز ندادن آنها سبب اضطراب در سخنان قیصری و صدرالمتألهین بوده است.

بنابراین مراد عارفان از «وجود بشرط لا» آن‌گاه که آن را برای ذات الهی به کار برده‌اند، سلب تحصیلی همه قیدها از وجود نامحدود، و آن‌گاه که برای مقام احدیت به کار برده‌اند تقید این مقام به سلب قیده‌است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۲، پاورقی؛ ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳). قیصری و در پی او صدرالمتألهین با لغزش بین معانی، سخنان پراکنده‌ای دارند که گاه معنای نخست و گاهی معنای دوم را تداعی می‌نماید؛ اما بیشتر سخنان ایشان با تلقی دوم هماهنگ است.

#### ۳-۴. آثار و لوازم اختلاف در ساحت ذات الهی از سوی حکمت متعالیه و عرفان

##### ۳-۴-۱. بروز و عدم بروز تقیید در حقیقت وجود

اگر ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی» باشد به سبب عدم تناهی‌اش جایی برای دیگری نمی‌گذارد. از این رو «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لابشرط قسمی» در ظهور پیاده می‌شوند، نه وجود. در نتیجه حقیقت وجود تنها دارای اطلاق است و جایگاه تقسیم و تقیید ظهور وجود است، نه خود آن. اما با پذیرش تشکیک و نفی «وجود لابشرط مقسمی»، حقیقت وجود (که همان «وجود لابشرط قسمی» است)، پذیرای تقیید و تقسیم خواهد شد. نتیجه اینکه اطلاق مقسمی مقابلی به نام تقیید ندارد، به خلاف اطلاق قسمی که مقابل‌پذیر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۵ و ۳۳۴). به دیگر بیان، بساطت ذات عرفانی بیشتر از ذات فلسفی است.

##### ۳-۴-۲. اختلاف در تفسیر صادر نخستین

از نگاه مشاء نخستین چیزی که از ذات الهی صادر شده عقل اول است، که موجودی مباین با ذات حق و دیگر مخلوق‌هاست. حکمت متعالیه بر اساس تشکیک وجود، ذات الهی را «وجود بشرط لا» و برترین رتبه نظام تشکیکی می‌داند. بر این اساس صادر نخستین، وجود مقید به اطلاق و ساری در تعین‌هاست، که از مقام واحدیت آغاز شده و تا عالم ماده امتداد می‌یابد. در حالی که در عرفان که ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی» قلمداد می‌شود صادر نخستین، احدیت را نیز فرا می‌گیرد. افزون بر اینکه صادر نخستین از نگاه عارفان، ظهور «وجود لابشرط مقسمی» است. از آنجاکه وجود یادشده نامحدود است، ظهور او نیز نامحدود می‌شود. اما فیلسوف که ذات را «وجود بشرط لا» می‌داند دلیلی بر عدم تناهی صادر نخستین ندارد؛ بلکه تقیید ذات الهی دلیل تناهی اوست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۷۶-۷۷).

#### ۴. ساحت ذات الهی از دیدگاه عارفان راستین و صوفی‌نمایان

ذات غیبی حق در سخن عارفان، با واژگانی چون «وجود لابشرط»، «وجود مطلق» و... اشاره می‌شود. این واژگان در آغاز پیدایش عرفان نظری، اصطلاح مستقری نداشتند و گاه معانی گوناگونی را فرامی‌گرفتند. برای نمونه واژه «وجود مطلق» به اشتراک لفظی در سه معنا به کار می‌رود: ۱. ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی»؛ ۲. فیض منبسط «وجود لابشرط قسمی»؛ ۳. مفهوم عام و مصدری وجود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵). در اینجا پیچیدگی ذاتی بحث، نبود اصطلاح مستقر و بینش کوتاه برخی صوفی‌نمایان، مغالطه‌ای غم‌انگیز را رقم زده است. صوفی‌نمایان نادان با شنیدن واژه «وجود مطلق» گاه معنای دوم و گاهی معنای سوم را برداشت کرده‌اند. از این رو ذات الهی را گاه مانند مفهوم عام وجود صادق بر اشیاء، و گاه مانند فیض منبسط ساری در آنها پنداشته‌اند. تحقق خارجی مفهوم نیازمند مصداق است و تفسیر مفهومی از ذات الهی به حلول و اتحاد می‌انجامد. این در حالی است که عارفان راستین، ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» و فراتر از افق تعین‌ها می‌دانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۹۸-۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۶، الف، ج ۲، ص ۱۷۱).

بی‌تردید واژگانی چون «وجود مطلق» در سخن عارفان، بر ذات الهی و فیض منبسط اطلاق شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۳؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۰)، اما مراد عارفان از تعبیرهایی مانند «تطورات وجود»، سریان فیض منبسط است، نه ذات الهی. چنان‌که قونوی ذات غیب‌الغیوب را خارج از دایره وجود و جعل می‌داند (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷). او وجود را تجلی‌ای از تجلیات هویت غیبیه، و شأنی از شئون ذات می‌داند (ر.ک: قونوی، ۲۰۱۰، ص ۱۰۳). در اینجا مراد قونوی از واژه «وجود»، وجود عام یا فیض منبسط است؛ زیرا «وجود» موردنظر خود را مادون ذات الهی و تجلی و شأن ذات معرفی می‌نماید.

اما صوفی‌نمایان با خلط اصطلاح‌های یادشده، تطور وجود مطلق را به‌معنای دگرگونی و سریان ذات الهی در مخلوق‌ها گرفته‌اند. سپس با لغزش از اطلاق سعی خارجی به اطلاق مفهومی واژه «وجود»، پنداشته‌اند: ذات الهی به‌سبب تقید به اطلاق و سریان در مخلوق‌ها، بدون آنها تحقق نخواهد یافت!

وجود لابشرط قسمی، بستر گسترده‌ای است که در امتداد بی‌کران خویش، پدیده‌های عالم را آشکار می‌نماید. بنابراین وجود لابشرط قسمی داخل در پدیده‌ها و واجد آنهاست، نه مظهر و جاعل آنها. اکنون، اگر مانند صوفی‌نمایان، ذات الهی را همان وجود لابشرط قسمی بدانیم، پذیرفته‌ایم که ذات حق بستر پیدایش مخلوق‌هاست، نه خالق آنها! این سخن همان کفر آشکاری است که صوفی‌نمایان بدان لغزیده و اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی حکیمان را برانگیخته‌اند.

#### ۱-۴. راز تلقی نادرست صوفی‌نمایان از ساحت ذات الهی

متون دینی گویای آن است که حق تعالی در همه حال و همه جا با ماست: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۶)؛ «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْقَارَتُهُ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْزَأِيلُهُ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰)؛ «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶). ادراک این معنا بدون تخیل حلول و اتحاد، کار دشواری است. صوفی‌نمایان این احکام را به ذات، و عارفان حقیقی به فیض بی‌کران ذات، نسبت داده‌اند؛ چنان‌که قیصری معتقد است: دخول در اشیا حکم ظهور فراگیر و تجلی سریانی ذات است، نه خود ذات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌گوید: این تجلی و ظهور حق در اشیاست که ظاهر و باطن، و اول و آخر آنها را فرا می‌گیرد، چنان‌که برای اشیا چیزی جز تجلی باقی نمی‌ماند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶الف، ج ۳، ص ۵۲۸). هر محمولی که بر حقیقت هستی بار می‌شود به اندازه توان و شایستگی خود با موضوع پیوند می‌خورد. چون ذات هستی نامحدود و فراتر از هر تعین و حکمی است، احکام به تعین‌های ذات حمل می‌شوند، نه کنه ذات. حکم داخل بودن وجود در اشیا بدون مازجت، حکمی است که حقیقت وجود به اعتبار تقید به اطلاق (فیض منبسط) آن را می‌پذیرد (همان، ج ۲، ص ۵۹۵).

#### ۲-۴. تلقی نادرست برخی حکیمان از سخن عارفان درباره ساحت ذات الهی

تمایز وجود نامحدود (لابشرط قسمی) از ظهور بی‌کران او (لابشرط قسمی) کار دشواری است که از توان صوفی‌نمایان بیرون است. پیچیدگی این امر تا جایی است که حتی برخی حکیمان و عارفان نیز گاه در پیمایش این

راه باریک‌تر از مو لغزیده‌اند. برای نمونه مدرس زنوزی با لغزیدن از لابلشروط مقسمی به قسمی، ذات الهی از دیدگاه عارفان را همان «وجود لابلشروط قسمی» می‌انگارد. در نتیجه سخن عارفان مبنی بر سریان وجود مطلق (لابلشروط قسمی) در اشیا را به ذات الهی نسبت می‌دهد. عارفان از آنجاکه ذات الهی را لابلشروط مقسمی می‌دانند، به حکما اعتراض می‌کنند که خدای فلسفی (وجود بشرط لا) تعینی از تعین‌های ذات الهی است، نه خود ذات. اما مدرس زنوزی براساس تلقی ویژه خویش، این مخالفت را نیز نادرست تفسیر می‌کند. او می‌انگارد عارف از آنجاکه ذات الهی را وجود ساری (لابلشروط قسمی) گرفته است، خدای فلسفه (وجود بشرط لا) را تعینی از تعین‌های او می‌داند (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۱).

مدرس زنوزی پس از تقریر نادقیق دیدگاه عارفان، به نقد آن پرداخته و آن را خلاف قواعد برهانی و آیات قرآنی می‌داند (مدرس زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰-۳۱۱). سپس در مقام توجیه، وحدت وجود عرفانی را به وحدت شهود بازمی‌گرداند تا چالش‌های دامنگیر عرفان را بزدايد (همان، ص ۳۱۲-۳۱۳). با دربیغ، تلقی مدرس زنوزی از سخن عارفان و توجیه خیرخواهانه آن، از اساس نادرست است؛ زیرا آنچه ساری در اشیاست، فیض خدا و نمود اوست، نه ذات الهی که وجود لابلشروط مقسمی است. نقدهای مدرس زنوزی در واقع متوجه صوفی‌نمایان نادان است، نه عارفان حقیقی.

از سوی دیگر، علاءالدوله سمنانی با این پیش‌فرض که پیامد وحدت وجود، سریان ذات حق در اشیا و نیازمندی به آنهاست، مخالفت سرسخت خویش با مکتب عرفانی محیی‌الدین را آغاز می‌کند. علاءالدوله نیز می‌انگارد که عارفان گویا به وحدت وجود، ذات حق را وجود مطلق و ساری در اشیا می‌دانند. علاءالدوله ضمن مخالفت با این دیدگاه می‌گوید: «الحمد لله على الإيمان لوجوب وجوده و نزاهته عن أن يكون مقيدا محدودا أو مطلقا لا يكون له بلا مقيداته وجود» (صدرالمتألهین، بی‌تا - ب، ص ۵).

این در حالی است که مراد عارفان از وجود مطلق و ساری در اشیا، در تعابیر یادشده، لابلشروط قسمی (فیض منبسط) است، نه لابلشروط مقسمی (ذات الهی). صدرالمتألهین خاستگاه این اعتراض نابجا را مغالطه اشتراک لفظی می‌داند؛ زیرا واژه «وجود مطلق» مشترک بین ذات و فیض منبسط است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۳؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۰. همچنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۳). با این بیان اعتراض علاءالدوله به عارفان نیز در واقع اعتراض به سخن صوفی‌نمایان است که ذات الهی را ساری در اشیا و متحول در آنها می‌پندارند.

### ۳-۴. نقد دیدگاه صوفی‌نمایان، مبنی بر لابلشروط قسمی دانستن ذات حق

#### ۱-۳-۴. نقد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در موارد گوناگون پندار صوفی‌نمایان را نقد کرده است. برای نمونه می‌گوید: جهله صوفیه ذات الهی را مجموعه اشیا عالم پنداشته و از این‌رو تحقق بالفعلی برای ذات قائل نشده‌اند. صدرا این سخن کفری را آشکار می‌داند که بزرگان صوفیان هرگز لب به آن نگشوده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ج ۶ ص ۱۰۶-۱۰۸).

صدرالمتألهین در نفی این سخن می‌گوید: ذات الهی نه جامع موجودات است و نه جمیع و مجموع آنها؛ زیرا اولاً مفهوم جامع (عام) وجود، امری ذهنی است که برای تحقق خارجی نیازمند مصادیق خود است؛ درحالی‌که ذات حق نیازمند چیزی نیست. افزون بر اینکه ذات نامحدود حق، محاط هیچ ذهنی قرار نمی‌گیرد، لذا سخن مفهومی ندارد؛ ثانیاً جمیع، یعنی فرد فرد و اگر ذات الهی جمیع اشیا باشد توحید واجب نفی می‌شود؛ ثالثاً مجموع مفهومی ذهنی است و در خارج چیزی به نام مجموع تحقق ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۳۷).

صدرالمتألهین عامل کج‌اندیشی صوفی‌نمایان را آن می‌داند که پیش از شناخت حقیقی خداوند و صفات و افعال او، به ریاضت اقدام نموده‌اند. از این رو کشف و کرامات ایشان بر گمراهی‌شان افزوده و آنها را به نابودی نزدیک نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۳).

### ۲-۳-۴. نقد حکیم سبزواری

حکیم سبزواری ریشه این توهم را تمرکز بر مقام وحدت در کثرت، و غفلت از مقام کثرت در وحدت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵، تعلیقه سبزواری). وحدت در کثرت ویژگی فیض منبسط است که ساری در تعیین‌ها و حاضر در آنهاست. اما کثرت در وحدت همان وجود بسیطی است که همه تعیین‌ها از او سلب می‌شود و کمال‌های اشیا را به گونه‌ای برتر داراست. حکیم سبزواری معتقد است: صوفی‌نمایان مقام نخست را که ویژه فعل الهی است به ذات نسبت داده‌اند و مقام دوم را که شایسته ذات حق است، مغفول داشته‌اند. از این رو ذات الهی را ساری در اشیا دانسته، به الحاد دچار شده‌اند. گفتنی است که مقام کثرت در وحدت که سبزواری آن را شایسته ذات الهی می‌داند، چیزی جز سر سلسله نظام تشکیکی نیست. از این رو می‌توان گفت: حکیم سبزواری نیز مانند صدرالمتألهین، ذات الهی را همان وجود بشرط لا می‌داند.

### ۳-۳-۴. نقد میرزا محمود قمی

میرزا محمود قمی در نقد صوفی‌نمایان می‌گوید: برخی صوفیان به وحدت محض قائل‌اند و کثرت را به سراب و تصویر دومی که دوبین می‌یابد، تشبیه می‌کنند. این دیدگاه نفی خداوند را در پی دارد؛ زیرا نفی مخلوقات به نفی فاعلیت خدا می‌انجامد و چون فاعلیت خدا عین ذات اوست، نفی مخلوقات مستلزم نفی ذات الهی است. گروهی دیگر از صوفیان مخلوقات را متحد با وجود مطلق دانسته و ذاتی ورای مخلوقات را که فاعل آنها باشد نفی می‌کنند. این سخن نیز باطل و کفرآمیز است؛ زیرا مخلوقات ممکن را به وجوب متصف ساخته و قیوم بودن ذات الهی را انکار کرده است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵). امام صادق علیه السلام در نفی پندار نخست می‌فرماید: «الجمع بلا تفرقة و ندقة» و در رد گمان دوم می‌گوید: «والتفرقة بدون الجمع تعطیل»، و در بیان دیدگاه درست می‌فرماید: «و الجمع بینهما توحید» (خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۹، ص ۲۱۶؛ ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵).

#### ۴-۴. سنجش دیدگاه عارفان و صوفی‌نمایان درباره ساحت ذات، و اختلاف لوازم آنها

واژه «وجود مطلق» به اشتراک لفظی به دو معنای اطلاق مقسمی و قسمی به کار می‌رود. معنای نخست از سوی صوفی‌نمایان و معنای دوم از سوی عارفان راستین به‌منزله ذات الهی قلمداد شده است. سنجش این دو گونه اطلاق و بررسی تمایزهای آنها، خدای صوفی‌نمایان و عارفان را سنجیده و فهم دقیق‌تری از آنها به دست می‌دهد.

##### ۴-۴-۱. تمایز در گونه سلب قیدها

سلب قیدها از «وجود لابشرط مقسمی» به گونه سلب تحصیلی (سلب حمل) است. بنابراین هنگامی که می‌گوییم: «وجود لابشرط مقسمی، مقید نیست»، هیچ محمولی بر موضوع حمل نشده و موضوع از هر محمولی مبرا است. اما سلب قید از «وجود لابشرط قسمی» به گونه ایجاب عدولی (حمل سلب) است. از این‌رو هنگامی که می‌گوییم: «وجود لابشرط قسمی، نامقید است»، محمول (نامقید بودن) بر موضوع حمل می‌شود. در نتیجه موضوع (لابشرط قسمی) به محمول (عدم تقید)، مقید و متعین می‌گردد. بنابراین اطلاق قسمی مقید به اطلاق، و اطلاق مقسمی از این قید رهاست و هیچ‌گونه بار زایدی از ناحیه محمول متوجه موضوع نمی‌شود.

##### ۴-۴-۲. تمایز در نیازمندی و بی‌نیازی به قید اطلاق

اگر ذات الهی، لابشرط قسمی و مقید به اطلاق باشد، بدون قید اطلاق، موجود نخواهد شد. اما اگر ذات الهی حتی از قید اطلاق، مطلق شد، آن‌گاه در وجود و تحقق منوط به هیچ قید و شرطی نخواهد بود. فرض نخست، اعتراض *علاءالدوله سمنانی* را برانگیخته است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا - ب، ص ۵)؛ زیرا تقید ذات الهی به اطلاق، به‌منزله نیازمندی اوست؛ چراکه هر مقیدی برای تحققش نیازمند قیدهایی خویش است. اگر ذات الهی وجود مقید به اطلاق باشد، به تعیین‌ها و مخلوق‌های خود نیاز خواهد داشت. این پندار، خلاف ادله عقلی و نقلی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۱۴). تفاوت اطلاق مقسمی و قسمی، تنها این نیست که اطلاق مقسمی مقید به اطلاق نیست، اما قسمی مقید است؛ به‌گونه‌ای که اگر این قید از اطلاق قسمی سلب می‌شد، بعینه همان اطلاق مقسمی و ذات الهی می‌گشت. تقید به اطلاق برای فیض منبسط، وصفی زاید بر ذات او نیست که بتوان او را بدون این قید لحاظ نمود. تقید به اطلاق به‌منزله ذاتی فیض منبسط است که تصور او بدون این قید ممکن نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ب، ج ۵، ص ۷۹).

##### ۴-۴-۳. تمایز در پذیرش و عدم پذیرش قیدها (کثرت)

اطلاق مقسمی از آنجاکه قیدی نمی‌پذیرد، هیچ‌گونه کثرتی در او فرض ندارد. اما اطلاق قسمی، وحدتی سریانی دارد که مراتب تشکیکی را به دست می‌دهد. از این‌رو در ساحت اطلاق قسمی نوعی تقیید و کثرت قابل فرض است. اطلاق مقسمی ساحت وحدت محض است، اما در اطلاق قسمی وحدت در کثرت جریان دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۶).

#### ۴-۴-۴. تمایز در تفسیر اول بودن ذات الهی

اول بودن «وجود لابشرط مقسمی» به معنای بی‌نیازی ذاتی او از دیگری است، اما اول بودن «وجود لابشرط قسمی» به معنای آغاز فیضان و آفرینش است.

#### ۴-۴-۵. تمایز در حدوث و قدم ذاتی

لابشرط مقسمی قدیم ذاتی و زمانی است، درحالی‌که لابشرط قسمی قدیم زمانی، اما حادث ذاتی است؛ زیرا ظهور ذات و نیازمند به اوست. بنابراین تحقق عینی اطلاق قسمی، مسبوق به عدمی است که در ذات فقیرش نهفته است.

#### ۴-۴-۶. تمایز در دخول و عدم دخول در اشیا

«وجود لابشرط مقسمی»، بما هوهو، هیچ تعین و نمودی ندارد. او به‌خودی‌خود، فراتر از آن است که به ظهور متصف گردد. چنین وجود بحت و محضی به دخول در اشیا متصف نمی‌گردد؛ اما «وجود لابشرط قسمی» به سبب تقید به اطلاق، ساری در اشیاست و می‌تواند به دخول در اشیا متصف گردد. «وجود لابشرط قسمی» در ساحت والای خویش قالب‌ها و اعیان ثابته را آشکار می‌نماید، و در ساحت‌های پایینتر با تابش در قالب‌های یادشده، اعیان خارجی را پدید می‌آورد. اما «وجود لابشرط مقسمی» به‌خودی‌خود، هرگز به ظهور، سریان و دخول متصف نیست. اتصاف او به امور باشد به مجاز و باواسطه جلوه جهانگیرش یعنی «وجود لابشرط قسمی» است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۵۲۳؛ ج ۱۰، ص ۱۸ و ۱۴۱).

*آیت‌الله جوادی آملی* می‌گوید: کسی که با نظر به خورشید از دیدار آن خبر می‌دهد، سخن او در عرف درست پنداشته می‌شود. اما دقت عقلی نشان می‌دهد که شخص، نور خورشید را دیده است، نه خود آن را. نور خورشید چنان شدید است که دیده آدمی توان خرق آن را ندارد؛ فیض و فعل واحد الهی نیز نور آسمان و زمین است و خرق این نور در توان کسی نیست (همان، ج ۱۰، ص ۵۲). بنابراین مراد از آیاتی مانند «أَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَمِمْ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ «إِنْ تَصْرَوْا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷)؛ «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵)، و روایاتی چون «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله قبله» (بهایی، بی‌تا، ص ۴۶۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۰) حق مخلوق به و فیض منبسط است، نه حق مطلق و ذات الهی که خارج از دسترس دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۷-۳۷۸).

#### ۴-۴-۷. تمایز در تفسیر «حق» و جواز انتساب آن به اولیای الهی

عارفان واژه «حق» را گاه به ذات الهی (حق مطلق) و گاه به فیض منبسط (حق مخلوق به) می‌گویند. عارفی که ندای «انا الحق» سر می‌دهد، با «حق مخلوق به» یا همان «وجود لابشرط قسمی» متحد گشته است، نه «حق مطلق» که «وجود لابشرط مقسمی» است. بنابراین انتساب این‌گونه اوصاف به اولیای الهی به معنای اتحاد آنها با فعل الهی و مظهر بودنشان برای اسمای خداست، و‌گرنه اتحاد با ذات غیبی حق از اساس ناممکن است (همان).

## نتیجه‌گیری

تقسیم‌های وجود و تبیین دقیق آنها زمینه مناسبی برای بحث از جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی به دست می‌دهد. حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور تعین‌های جزئی مشروط شود «وجود بشرط شیء»، و اگر به سلب آنها مشروط گردد «وجود بشرط لا»، و آن‌گاه که به سلب هر دو شرط پیش، که خود نوعی اطلاق است، مقید گردد «وجود لابشرط قسمی» نام می‌گیرد. مقسم این اقسام سه‌گانه نیز حقیقت مطلق وجود است؛ به‌گونه‌ای که حتی از قید اطلاق نیز رهاست. با بهره‌گیری از اصطلاح‌های پیش می‌توان گفت: ذات الهی از دیدگاه عارفان «وجود لابشرط قسمی»، از نگاه فیلسوفان «وجود بشرط لا» و در تصور صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» است.

حکمت متعالیه تا جایی که به تشکیک وجود پایبند است، توان گذار از «وجود بشرط لا» را ندارد؛ زیرا براساس تشکیک وجود، نهایی‌ترین ساحت هستی «وجود بشرط لا» است که کمال‌های مراتب پایین را به گونه‌ای برتر داراست. باین‌همه خدای نظام تشکیکی یکی از مراتب و محدود به مرتبه ویژه‌ای است. چنین محدودیتی با ذوق الهی صدرالمتألهین سازگار نیست و او را به گذار از تشکیک راه می‌نماید. حکمت متعالیه پس از این تکامل، حقیقت هستی را ورای نظام تشکیکی و محیط به آن می‌جوید. از این‌رو مانند عارفان ذات الهی را وجود نامحدود و بی‌تینی می‌داند که از هر قیدی رهاست.

البته تعبیرهای صدرالمتألهین از این ساحت هستی‌شناختی یکسان نیست. او در بیشتر موارد این ساحت را «وجود بشرط لا» نامیده و گاه تعبیرهایی دارد که «وجود لابشرط قسمی» را تداعی می‌کند. ریشه این تردید واژگانی آنجاست که عارفان پیشین گاه، ذات الهی را وجود بشرط لا نامیده‌اند، اما مرادشان سلب تحصیلی قیدهاست که عبارت دیگری از «وجود لابشرط قسمی» است. اما قیصری و در پی او صدرالمتألهین این سلب را ایجاب عدولی و تعینی برای ذات گرفته‌اند و در نتیجه ذات را متعین در «وجود بشرط لا» دانسته‌اند. یگانه‌انگاری اصطلاح «ذات احدیت» و «مقام احدیت» درست نیست؛ زیرا ذات احدیت ساختی است که سلب تحصیلی قیدها را در پی دارد و لابشرط قسمی است. اما مقام احدیت ایجاب عدولی قیدها را در پی دارد و بشرط لاست. اختلاف نگاه حکیمان و عارفان درباره ذات الهی نتایج واقعی به بار می‌آورد که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. بروز و عدم بروز تقیید در حقیقت وجود؛ ۲. اختلاف در تفسیر صادر نخستین.

صوفی‌نمایان ذات حق را «وجود لابشرط قسمی» و ساری در اشیا می‌شمارند. سریان و دگرگونی ذات در پدیده‌ها، دیدگاه نادرستی است که اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی حکیمانی مانند صدرالمتألهین، حکیم سبزواری و میرزا محمود قمی را برانگیخته است. آیت‌الله جوادی آملی سریان حق در اشیا را به فیض منسبط نسبت داده و ذات الهی را ورای هر حکمی قلمداد می‌کند.

اختلاف دیدگاه عارفان و صوفی‌نمایان درباره ذات الهی نیز نتایج واقعی در پی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. تمایز در گونه سلب قیدها؛ ۲. تمایز در نیازمندی و بی‌نیازی به اطلاق؛ ۳. تمایز در پذیرش و عدم پذیرش کثرت؛ ۴. تمایز در تفسیر اول بودن؛ ۵. تمایز در حدوث و قدم ذاتی؛ ۶. تمایز در دخول و عدم دخول در اشیا؛ ۷. تمایز در تفسیر «حق» و جواز انتساب آن به اولیای الهی.

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ترکه اصفهانی، صافن الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، المبدأ والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - الف، الالهیات (الشفاء)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ب، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- آشتیانی، مهدی، ۱۳۶۷، تعلیقه آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- املی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، الف، ریحیق مختوم، چ سوم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶ب، سرچشمه اندیشه، چ پنجم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، عین نضاح، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، تحریر ایقاز النائمین، قم، اسراء.
- خوارزمی، تاج الدین، ۱۳۷۹، شرح فصوص الحکم، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- خویی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه و تکمله منهاج البراعه، چ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، شرح المنظومه، تهران، ناب.
- شعرانی، ابوالحسن، بی تا، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.
- شیخ بهایی، محمدین حسین، بی تا، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم واللایله، بی جا، دارالکتاب الاسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایه الأثریه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، بی تا - الف، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، بی تا - ب، ایقاز النائمین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، نهایه الحکمه، چ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عصار، محمدکاظم، ۱۳۷۶، رساله وحدت وجود، تهران، امیرکبیر.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۱۰م، مفتاح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱الف، رساله اساس الوجودیه (رسائل قیصری)، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱ب، رساله فی التوحید والنبوة والولایة (رسائل قیصری)، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، الاصول من الکافی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس نزوی، علی بن عبدالله، ۱۳۸۰، بدایع الحکم، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.